

دو فصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۲

دوره ۱۶، شماره ۱ (پیاپی ۳۰)، صفحات: ۹۷-۱۲۶

مقاله علمی پژوهشی

مبانی حدیث پژوهی فیض کاشی در کتاب شافی*

حسین ستار**

حمیدرضا فهیمی تبار***

محسن قاسم‌پور****

محمدتقی رحمت‌پناه*****

چکیده

فیض کاشانی از دانشمندان شیعه در دوران حکومت صفوی است که در کنار کار پژوهش و نگارش، کار ارزشمند دیگری نیز در دستور کار خویش نهاده بود که همانا «تلخیص» و فشرده‌نویسی کتاب‌هایش است. وی *الوافی* را در «جمع کتب اربعه» نگاشته که پس از کمابیش چهارده سال از زمان نگارشش، دست به تلخیص آن یازید و نامش را *شافی* نهاد. وی در *الوافی*، مبانی و روش‌های حدیث پژوهی‌اش را آشکار نمود و در تلخیص کتابش، بدان مبانی و روش‌ها کمابیش پایبند بود؛ هرچند خود اشاره‌ای دارد بر این پایه که در برخی موارد، دگرگونی‌هایی در «ترتیب ابواب و تسمیه آنان» رخ داده است.

جستار پیش رو، پژوهشی است در دستیابی به مبانی حدیث پژوهی فیض بر پایه کتاب *الشافی*: مبانی فقه‌الحدیثی فیض را در *شافی* که بر پایه مبانی معرفتی و غیرمعرفتی نهاده شده است، در این موارد می‌توان پیگیری نمود: به‌کارگیری آیات و روایات در شرح روایات، بهره‌گیری از مبانی و دلالت‌های عقلی در شرح روایات، بازخوانی حدیث براساس چندمعنایی بودن آن، حل تعارض میان روایات با استفاده از جمع عرفی همانند حمل مطلق بر مقید، خاص بر عام و... بهره‌گیری از دانش‌های ادبی در شرح روایت، تأویل‌گرایی، و رویکرد به فرهنگ عربی در فهم حدیث. این مبانی کمابیش همانند مبانی وی در *وافی* است؛ البته با بیشترین دگرگونی در «تبویب و تسمیه ابواب». این جستار براساس منابع کتابخانه‌ای گرد آمده است و از پیش هم نهادن داده‌های گوناگونی که راه پژوهش به دست آمد و نیز با تحلیل و راستی‌آزمایی، کوشش شد - تا جایی که برای نگارنده شدنی است - به این مبانی و روش‌ها دست یابیم.

کلیدواژه‌ها: فیض کاشانی، کتاب *وافی*، کتاب *شافی*، مبانی فقه‌الحدیثی.

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با مشخصات زیر است:

رحمت‌پناه، محمدتقی، بررسی مبانی فقه‌الحدیثی فیض در کتاب *شافی* و مقایسه آن با کتاب *وافی*، استادان راهنما: دکتر حسین ستار و دکتر حمیدرضا فهیمی تبار، استاد مشاور: دکتر محسن قاسم‌پور، دانشگاه کاشان، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، ۱۴۰۲ش.

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، نویسنده مسئول / sattar@kashanu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / h_fahimitabar@yahoo.com

**** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / m.qasempor@atu.ac.ir

***** دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران / m.rahmatpanah@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

۱. پیش‌گفتار

شیعه و سنی، اخباری و اصولی، اهل حدیث و اصحاب رأی، همه و همه در نگارش و شرح حدیث قلم زده‌اند؛ که نشانه پذیرش این اصل است: «حدیث به شرح و تفسیر نیاز دارد.» چه اگر این اصل موضوعه نمی‌بود، کتاب‌های حدیثی با شیوه‌های گوناگون فهرست‌نویسی و دسته‌بندی‌های جورواجور بر پایه دل‌بستگی‌ها و حوزه مطالعاتی نویسندگانشان پدید نمی‌آمد و صدالبته کتاب‌هایی که در شرح احادیث نگاشته شده‌اند.

بر پایه این اصل اصیل و اساسی، هر نویسنده‌ای برای سبک نگارش خود، مجموعه‌ای از مبانی را در ذهن خود ترسیم می‌کند؛ برخی از حدیث‌پژوهان در پیش‌گفتار کتاب‌هایشان، این مبانی را به رشته نگارش درآورده و براساس آن‌ها به شرح و تفسیر حدیث کوشیده‌اند. این مبانی ذهنی یا مکتوب است که در روش‌های گوناگون فقه‌الحدیثی، خود را نشان می‌دهد.

فیض کاشانی در روزگار صفویه، که از برجسته‌ترین و ارزشمندترین دوره‌های تاریخ تشیع و روزگار نگارش جوامع ثانویه کتب روایی شیعه است، زیسته و به نگارش آموخته‌ها و اندوخته‌های خویش پرداخته؛ یکی از آن‌ها *وافی* است که آن را به سال ۱۰۶۸ ق گرد آورد. فیض *وافی* را در جمع کتب اربعه در ۲۷۳ باب و حدود ۵۰۰۰۰ حدیث (آقابزرگ، بی‌تا[الف]: ج ۲۵، ۱۴) نگاشته است. این شمار گزارش شده با به‌شمارآوری کمابیش ده‌هزار حدیثی است که فیض در شرح و بیان روایات کتب اربعه از دیگر منابع آورده است (فیض، ۱۴۰۶ ق: ج ۱، ۷).

مبانی فقه‌الحدیثی فیض در *وافی* را در موارد زیر برشمرده‌اند:

شرح روایات با استفاده از دیگر روایات، استفاده از سیاق روایات، استفاده از سبب و فضای صدور روایات، تمسک به ظهور: تأکید بر معنای لغوی، استناد به تبادر، استفاده از علوم مختلف ادبی، تمسک به قرآن و تفسیر، رفع تعارض از اخبار متعارض، استفاده از مرجحات سندی و متنی. این مبانی در روش‌های فلسفی، عرفانی، کلامی، ادبی، اخلاقی، اجتماعی و فقهی رخ نموده است (میرجلیلی، ۱۳۸۷: فصل ۴ و ۵).

فیض که در تلخیص‌نویسی کتاب‌ها، دست و قلم پرتوانی دارد، این کتابش را به سال ۱۰۸۲ ق خلاصه نموده، آن را *شافی* نامید. به گفته جعفریان، در کتاب *شافی* فقط احادیثی آمده که جای هیچ‌گونه تردید و تشکیکی در آن‌ها نیست؛ همه از محکمت، اصول و ارکان‌اند (فیض، ۱۳۷۱: ۱۹، مقدمه مصحح).

در نگاه نخست، مبانی فقه‌الحدیثی فیض در *شافی* و کاربست آن‌ها توسط وی در بررسی

روایات، باید همان مبانی فقه‌الحدیثی در *وافی* باشد؛ حال آنکه به نظر می‌رسد در *شافی* با دگرگونی این مبانی و کاریست آن‌ها روبه‌رو باشیم. چنان‌که خود فیض در درآمد *شافی* به این دگرگونی‌ها اشاره نموده است (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۳۳).

در این جستار، در پی یافتن مبانی فقه‌الحدیثی وی در کتاب *شافی* برآمدیم که تاکنون پژوهشی در این باره انجام نشده است، تا شاید از این رهگذر بتوانیم دگرگونی‌های رخ داده در روند فهم حدیثش را بازجوییم. به نظر نگارنده، بایستگی این پژوهش از آنجاست که فیض از آن دسته‌ای است که اثر پذیرفته و تأثیر گذاشته؛ گونه‌گونی نوشته‌های وی می‌تواند گواهی بر این دیدگاه باشد. کاویدن مبانی فقه‌الحدیثی فیض در *شافی* می‌تواند این تأثیر و تأثر را روشن نماید.

۲. آشنایی با کتاب شافی

فیض کتاب *شافی* را در فهرست یکم نوشته‌هایش این گونه می‌شناساند:

گزیده‌ای است از کتاب *وافی*؛ مغز و چکیده سخنانی است که در *وافی* آمده؛ اصول و ارکان دین است؛ دارای سخنانی است که هنگام پژوهش و بررسی، هیچ‌گونه تعارض در آن‌ها راه ندارد؛ دارای سخنانی است که پس از درنگ و پیگیری در واژگان و معانی‌شان، تشابهی در آن‌ها نیست و همگی از گونه محکماند؛ به‌جای گزارش مکررات، به سخنان بسیار روشن و کامل پرداخته است؛ در شرایع و احکام، به موضوعات اهم و احکم بسنده شده است؛ دو بخش دارد: بخش نخست درباره عقاید و اخلاق و بخش دوم، شرایع و احکام (ناجی نصرآبادی، ۱۳۸۷: ۷۹). و در درآمد *شافی* این ویژگی‌ها را افزوده است:

برخی از ترتیب روایات و عنوان‌های ابواب دگرگون شده است؛ نام راویان بدان سبب که تنافی و تعارضی میان روایات کتاب نیست، سترده شده مگر چنان‌که نیاز به گزارش نام آنان بوده است؛ گاهی بخشی از حدیثی به علت هم‌خوانی و هم‌پوشانی زیر عنوانی آورده شده تا معنا را کامل‌تر نماید؛ آنچه از نسخه‌های کافی افتادگی داشته از روی کتاب‌های شیخ صدوق درست شده است (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۳۳).

۳. روش گزارش سند

کمابیش روش همیشگی فیض در گزارش اسناد روایات، نام نبردن از راویان و رجال سند است و به‌جای آن، نام کتاب/کتاب‌ها و معصوم گوینده سخن را می‌آورد. با درنگی در این روش اساسی فیض، موارد زیر به دست می‌آید:



۱-۳. آمار گزارش روایت از کتب اربعه

بر پایه این شمارش نگارنده، میزان بهره‌برداری از کتب اربعه به زبان ریاضی چنین است:

کافی: ۵۶/۲۹ درصد؛

کافی، من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام: ۴/۷۴ درصد؛

کافی و من لایحضره الفقیه: ۶/۶۷ درصد؛

کافی و تهذیب الاحکام: ۱۰/۸۵ درصد؛

من لایحضره الفقیه: ۸/۷۱ درصد؛

تهذیب الاحکام: ۱۰/۰۹۹ درصد؛

استبصار: ۰/۳۳ درصد؛

من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام: ۲/۶۲ درصد.

بیشترین بهره‌برداری فیض از کتاب کافی است؛ به‌ویژه در جلد یکم شافی «فیما هو من قبیل العقائد و الاخلاق»؛ ۲۲۰۶ روایت از ۲۴۲۴ روایت این جلد برابر ۹۱٪ سهم کافی و سهم این کتاب در جلد دوم شافی فیما هو من قبیل الشرائع و الاحکام» (فیض، ۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۳۳) ۲۵۲۷ حدیث از ۳۶۰۰ حدیث برابر با ۷۰٪ است. (بهره جستن فیض از کافی با کنار هم گذاشتن همه این شمارش‌ها و درصدها برابر است با: ۷۸/۵۷٪) چنین به نظر می‌رسد که مدار نگارش شافی را بر محور کافی کلینی بنا نموده است؛ از این روست که می‌نویسد: «و ما سقط من نسخ الکافی فمن کتب شیخنا الصدوق اثبتناه» (همان).

با وجود این سخن فیض در شافی، موردی نیافتیم که به افتادگی یا ناهمسازی نسخ کافی و یا نادرستی آن اشاره شده باشد؛ وی در شافی به این راست‌گردانی‌های متن کافی بر پایه متن کتاب‌های صدوق اشاره‌ای ننموده و هر تصحیح و درست‌نویسی که بوده، در وافی نگاشته شده است. در وافی با فرازهایی مانند «بعض نساخ الکافی» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۳۳۲)، «غلط النساخ» (همان: ج ۱، ۳۵۰؛ ج ۱۷، ۸۳۷؛ ج ۲۱، ۱۰۳)، «قلم النساخ» (همان، ج ۱، ۱۹ و ۴۳۷؛ ج ۲، ۴۰، ۲۰۷ و ۳۸۵)، «قلم نساخ الکافی» (همان: ج ۱، ۴۸۷؛ ج ۲۵، ۹۰۱) و «قلم صاحب الکافی» (همان: ج ۱، ۴۸۳) به این موضوع ارزشمند رهنمون نموده؛ و حتی گاهی نویسنده نسخه را نیز بیان کرده است مانند نسخه شهید ثانی از کافی (همان: ج ۲، ۴۳۶).

۲-۳. چگونگی یادکرد منبع روایت

شیوه فیض در یادکرد کتب اربعه همان رده‌بندی تاریخی آنان است؛ نخست کافی مرحوم کلینی



مبانی حدیث پژوهی فیض کاشی در کتاب شافی، حسین ستار و همکاران

10.22052/KASHAN.2023.248739.1062

(د. ۳۲۹ق)، سپس من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق)، آنگاه تهذیب الاحکام شیخ طوسی (د. ۴۶۰ق) و تنها در دو مورد، از الاستبصار شیخ طوسی روایت آورده است (فیض، ۴۲۹ق[الف]: ج ۲، ۱۱۹۵، ح ۱۲۷۴؛ ۱۵۳۳، ح ۲۹۷۱) با وجود اینکه هر دو در تهذیب هست (طوسی، ۱۳۶۴: ج ۵، ۲۲۹؛ ج ۷، ۲۶۹). در آنجا که هر سه منبع در بردارنده روایت باشند، نام هر سه کتاب به ترتیب پیش گفته نوشته شده است: «الكافی و الفقیه و التهذیب...» (ر.ک: فیض، ۴۲۹ق[الف]: ۱۰۳۸، ح ۵۱۱ و...).

گاهی روایت در بیش از یک منبع بوده، ولی فیض به تمام منابع اشاره‌ای ننموده است (همان: ۱۰۸۷، ح ۷۳۱؛ ۱۵۳۰، ح ۲۹۶۳).

۳-۳. چگونگی یادکرد نام معصوم(ع)

فیض هنگام آوردن نام فرخنده معصومان(ع)، نامی و نامورترین نامشان را آورده است؛ النبى(ص)، امیرالمؤمنین، الحسن و الحسین (همان: ۸۴۴، ح ۲۲۸۸)، السجاد (همان: ۹۹، ح ۱۰۳)، الباقر، الصادق، الکاظم، الرضا، الهادی (همان: ۷۸۲، ح ۲۱۴۴)، الجواد (همان: ۳۱۰، ح ۴۴۹)، ابومحمد عسکری (همان: ۴۳۳، ح ۷۰۶) صلوات الله علیهم اجمعین.

۳-۳-۱. آوردن کنیه معصوم(ع)

در موارد اندکی به جای روش همیشگی اش، کنیه معصوم(ع) را گزارش کرده است مانند ابوعبدالله(ع) (همان: ۳۱۹، ح ۴۶۲؛ ۲۹۷، ح ۴۳۴)، ابوابراهیم(ع) (همان: ۳۲۰، ح ۴۶۶؛ ۳۲۱، ح ۴۶۹) و... این کار فیض، گاهی سبب دشواری در شناخت نام امام(ع) است آنجا که کنیه‌ها همسان باشد، راه حل دشواری را باید در نام واپسین راوی از امام(ع) جست‌وجو نمود؛ جای شگفتی است که فیض با آگاهی از این دشواری (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۸) نیز برای شناساندن نام امام(ع) هیچ تلاشی نکرده است. مثلاً کنیه ابومحمد(ع) مشترک میان امام حسن، امام سجاد و امام حسن عسکری(ع) (همو، ۴۲۹ق[الف]: ۹۶۴، ح ۱۵۱؛ ۳۲۵، ح ۴۷۸؛ ۳۰۰، ح ۴۴۰؛ ۱۰۶۲، ح ۶۲۴).

در برخی موارد از راه بررسی واپسین راوی نیز، باز همان مشکل ناشناس بودن معصوم(ع) برجای ماندگار است:

الكافی و التهذیب: عن ابی الحسن(ع)... (همان: ۱۱۲۰، ح ۸۸۲). روای روایت ابوهاشم جعفری است که از اصحاب امام رضا، امام محمدتقی، امام علی نقی، امام حسن عسکری و صاحب الزمان صلوات الله علیهم اجمعین بوده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۴؛ خویی، ۱۴۱۳ق: ج ۲۳،



۸۵). با وجود این، باز نمی‌توان به درستی گوینده کلام را بازشناساند که امام رضاست یا امام هادی(ع)!

۳-۲. آوردن لقب و صفت امام معصوم(ع)

«عالم» (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ۲۱۸، ح ۳۰۳) و «عبدصالح» (همان: ۴۳۳، ح ۷۱۰) که امام کاظم(ع) است و فیض اشاره‌ای ننموده است (ر.ک: همو، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۸).

«زکی» ستایشی است از حضرت رسول(ص) درباره امام حسن عسکری(ع) (همو، ۱۴۲۹ق[الف]: ۱۳۳۲، ح ۱۸۸۸).

۳-۳. گزارش حدیث بدون هیچ اشاره‌ای به نام معصوم (همان: ۱۱۹۳، ح ۱۲۶۰؛ ۱۱۹۶، ح ۱۲۸۷)

۳-۴. روایت مضمرة

در برخی از روایات شافی، به جای نام معصوم(ع) از ضمیری که به نام ایشان بازمی‌گشته، بهره برده شده و مرجع ضمیر، ناشناس است؛ این کار، گونه‌ای آسیب‌سندی به شمار می‌رود (همان: ۱۱۶۰، ح ۱۰۹۰؛ ۱۱۱۸، ح ۸۷۴).

فیض در موارد اندکی این آسیب‌سندی را برطرف کرده است (همان: ۱۱۴۶، ح ۱۰۱۳). گاهی نیز به سبب گزیده‌نویسی و گزینش روایات دلخواهش، گوینده حدیثی را که در منبع اصلی آمده، نیاورده بلکه به گونه مضمرة، گزارشش کرده است (همان: ۱۶۶، ح ۲۳۳).

۳-۴. چگونگی یادکرد راوی

معیار فیض در حدیث‌شناسی، معیار قدمای حدیث مانند کلینی و صدوق بر مدار و محور متن است. وی آغاز درون‌آیی اصطلاحات حدیث «صحیح، حسن، موثق، ضعیف» را در میراث حدیثی شیعی به دست علامه حلی (د. ۷۲۶ق) می‌داند و پیشینیان حدیث‌شناسی را بی‌خبر از این اصطلاحات (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۲). او معیار قدما را برای بازشناسی حدیث صحیح که «إطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضی الاعتماد علیه واقترن بما یوجب الوثوق به والركون إليه» (همان) را درست‌تر می‌شمارد و مبنای خود را بر راه و روش آنان بنا می‌کند. روایات کتب اربعه را گزارش سخنانی از نویسندگانشان، صحیح می‌خواند (همان: ۲۳) و علم رجال را تنها در تعارض اخبار، سودمند می‌داند (همان: ۲۵).

از این رو در تلخیص وافی که به گفته خود فیض و دیگران، محکمت و روایات غیرمتعارض را گزارش کرده، نیازی به ذکر راویان روایت نمی‌بیند (همو، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۳۳). پیش‌تر



گفته شد که شیوه فیض، حذف همه رجال سند است تا جایی که در موارد بسیاری به سبب حذف نام راوی، ناچار شده تا واژگان و فرازهای حدیث را دیگرگونه کند؛ البته این بدین معنا نیست که آسیبی به متن و درونمایه سخن وارد کند.

با همه پافشاری و تلاشی که فیض برای ماندن بر شیوه خویش داشته است، در برخی موارد چاره‌ای جز این نبوده که نام واپسین راوی را گزارش کند؛ چراکه چنانچه دیگرگونی در واژگان و فرازها رخ می‌داد، سیاق سخن را تباه می‌ساخت که بیشترین موارد، پرسش و پاسخ (همان: ۱۱۲، ح ۱۴۷؛ بسنجید با: کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۷) و یا مورد خطاب قرار دادن راوی از سوی معصوم (ع) است (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ۳۶۲، ح ۵۳۸؛ بسنجید با: کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۲۹۵).

۴. روش گزارش متن و نام‌گذاری کتب و ابواب

روش فیض چنین است که چنانچه میان متن حدیث در منابعشان ناهمسانی باشد، گزارش کافی را بر دیگر کتاب‌ها پیش می‌نهد (برای نمونه تقدم نقل کافی بر فقیه: فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ۱۰۹۰، ح ۷۴۲؛ ۱۵۲۶، ح ۲۹۲۹).

گفتنی است فیض در اندک مواردی این رده‌بندی را پاس نداشته است: در مواردی متن تهذیب بر من لایحضره الفقیه (همان: ۱۵۳۲، ح ۲۹۶۶؛ ۱۱۷۲، ح ۱۱۵۳)، و من لایحضره الفقیه بر کافی (همان: ۱۰۸۷، ح ۷۳۳؛ ۱۱۰۲، ح ۷۹۱) پیشی گرفته است.

فیض روایت را کمابیش در بیشترین موارد به گونه‌ای که در منبع اصلی آمده است، آورده ولی گاهی پیش آمده که بخشی از روایتی را نگاشته که به گمانش برای موضوع بنیادی باب، بسنده می‌نموده است (نمونه‌ها: همان: ۹۶، ح ۹۵؛ ۹۹، ح ۱۰۳).

گاهی با سرنویس «فی روایة» (همان: ۲۲۲، ح ۳۱۰؛ ۲۳۰، ح ۳۲۴ و...) و یا «روی» (همان: ۱۱۷۱، ح ۱۱۴۲؛ ۱۱۷۳، ح ۱۱۵۶ و...) روایتی بدون سند و منبع گزارش می‌کند - هرچند همین روایت‌ها نیز از کتب اربعه گزارش می‌شود - و بهره‌اش از این کار، تأیید (برای نمونه ر.ک: همان: ۱۱۳۷، ح ۹۵۸؛ و...) و در بیشتر موارد، تکمیل (برای نمونه ر.ک: همان: ۱۱۰۱، ح ۷۸۷؛ ۱۱۰۵، ح ۸۱۴ و...) روایتی است که به شیوه همیشگی خود - با سند و منبع - بیان نموده و کمابیش در بیشینه موارد، بخش مورد نیاز حدیث را گزارش نموده است (همان: ج ۱، ۳۳).

فیض در مواردی کمی به «نسخه‌های گوناگون» متن حدیث اشاره کرده است؛ به‌ویژه آنجا که معنایی نو و شاید بهتر از روایت به همراه داشته باشد (همان: ج ۱، ۶۷۲).

هر دو جلد شافی دارای ۱۲ کتاب است. عنوان‌هایی که فیض برای این کتاب‌ها برگزیده و

شیوهٔ چینش این کتاب‌ها در *شافی*، در میراث حدیثی شیعی از نوآوری‌های و خوش‌سلیقگی‌های دانشی و پژوهشی اوست. برای نمونه این عنوان کتاب‌ها، بی‌پیشینه در کتاب‌های حدیثی است: کتاب العلم و الفقه، کتاب التوحید و التمجید، کتاب النبوة و الامامة، کتاب الفضائل و الرذائل. هرچند در اندک عنوان‌هایی، همانندی بسیاری با عنوان‌های نامور میان حدیث‌شناسان به چشم می‌آید، برای نمونه کتاب الابتلاء و التمحیص که در کتاب نویسندگانی چون برقی (۱۳۳۰ش: ج ۱، ۲۷۸)، کلینی (۱۳۶۳ش: ج ۱، ۱۵۲) و صدوق (بی‌تا[الف]: ۳۵۴)، بابی با عنوان «الابتلاء و الاختبار»، یا «کتاب الزی و التجمل» که در کتاب *کافی* بابی با عنوان «کتاب الزی و التجمل و المروءة» (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۶، ۴۳۸) هست.

به نظر می‌رسد این نام‌نگاری فیض برای کتاب‌ها، در راستای انگیزه‌اش برای تلخیص کتاب *الوافی* بسیار بجا و درست باشد؛ تا آنجا که توانسته بهترین و سراسرترین واژه‌ها را برگزیده تا بتواند پس از عنوان، باب‌های در پیوند با موضوع کتاب را در نیکوترین گونه ردیف کند که میان روایت‌های موجود در باب و عنوان کتاب، بیشترین هماهنگی و هم‌پوشانی بر پایهٔ درون‌مایهٔ متن حدیث وجود داشته باشد. برای نمونه می‌توان از بخش دوم کتاب که دربارهٔ فقه و احکام است، سخن گفت؛ «تبویب و تسمیه ابواب» در این بخش، بی‌مانند بی‌پیشینه است، وی همهٔ ابواب فقهی را در دوازده باب بخش‌بندی نموده است و طرحی درافکننده برخلاف آنچه از زمان محقق حلی در *شرائع الاسلام* کمابیش بر همهٔ کتاب‌های فقهی سایه انداخته بود (ر.ک: مطهری، ۱۳۵۸: ۳۱۴ و ۳۴۲-۳۴۱).

اما در نام‌گذاری باب‌ها، کمابیش در بیشتر موارد، آن نامی را که در *وافی* بر باب نهاده، آورده است. فیض دربارهٔ عنوان باب‌های *وافی* - تا آنجا که شدنی بوده است - از عنوان‌های به‌کار برده‌شده در *کافی* کلینی سود برده است: «حافظت علی عنوانات ابواب الکافی و ترتیبات مهمما أمکن» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۴۰). هرچند در این زمینه نیز از خود نوآوری‌هایی نشان داده است؛ برای نمونه ۲۵ روایت «کتاب العقل و الجهل» *شافی* را از میان ۳۴ روایت کلینی در کتابی با همین نام گزینش نموده، ناهمسانی کار فیض با کلینی در باب‌هایی است که برای این کتاب برگزیده است. کلینی در این کتاب از *کافی*، بی‌هیچ بابی روایتش را آورده؛ حال‌آنکه فیض، روایت‌ها را در ۴ باب با ژرف‌بینی ویژه‌ای بخش‌بندی نموده است و بر این چهار باب، عنوان‌های نهاده که شناخت و دریافت زودتر و بهتری از روایت‌ها به خواننده پیشکش می‌کند (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۳۷-۶۷).



فیض در وافی «ابواب العقل و العلم»، روایت‌های عقل و علم را باهم آورده ولی در شافی به جداسازی میان این روایت‌ها پرداخته است.

استاد فیض، سید ماجد بحرانی شاگرد محمدامین استرآبادی (د. ۱۰۳۳ق)، نگارنده الفوائد المذنیة در زنده‌سازی و بازبینی سنت اخباری است. سید نخستین کسی است که بازار حدیث، آن‌هم بر منش و بینش اخباری‌ها را در شیراز گرم کرد و پیشرفت داد (آقابزرگ، بی‌تا[ب]: ج ۵، ۴۸۳).

از نظر برخی، اخباری‌گری دیدگاه‌هایی درباره روش‌شناسی فقهی (اصول فقه)، موضوعات فروع دین مانند نقش فقیه در مشروعیت دولت در دوره غیبت، و موضوعات کلامی مانند اعتبار استدلال عقلی را در بر دارد (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۷: ج ۷، ۱۶۰-۱۶۳؛ مشایخ‌فریدنی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۳-۷) و در دیدگاه برخی دیگر، دربردارنده تردیدهایی است کلی در اصول فقه شیعی درباره گونه‌ای از شناخت‌شناسی که «ظن» را به جای «قطع» روا می‌شمرد. کالدر با بررسی دگرگونی‌های موضوع اجتهاد و نهادن محور پژوهش بر «حجیت خبر واحد» بنا بر دیدگاه‌های شیخ طوسی، علامه حلی و محقق حلی (د. ۶۷۶ق)، اخباری‌ها را «واکنشی ملانقطی» و بازدارنده مجتهدان و اصولیان دانسته است (Calder, 1989: 77).

چنین به نظر می‌رسد فیض پیش از آشنایی با سید، میانه خوبی با اصول فقه و اجتهاد داشته است؛ چنان‌که در ۲۲ سالگی (۱۰۲۹ق) در کتاب معتصم الشیعة فی احکام الشریعة، در مواردی همانند مجتهدان و اصولیان سخن می‌نویسد؛ برای نمونه درباره فعل امر در آیه «یوم الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» می‌نویسد: «و الأمر للوجوب - كما تقرّر فی الأصول-» (فیض، ۱۴۲۹ق[ب]: ج ۱، ۷۶؛ نمونه‌های دیگر را ر.ک: ج ۱، ۱۱۳؛ ۱۳۰، ۱۸۶؛ ج ۲، ۸۷، ۱۰۶، ۱۳۳، ۲۹۰).

اما فیض پس از آشنایی با سید ماجد، دست‌کم در بخشی از زندگی‌دانشی‌اش، اخباری‌سخت و استواری شد و کتاب‌هایی نوشت بر شیوه اخباریان در رد اصولیان و مجتهدان مانند الاصول الاصلیة (زمان نگارش ۱۰۴۴ق)، راه صواب (زمان نگارش ۱۰۴۱-۱۰۴۳) و سفینة النجاة (زمان نگارش ۱۰۵۸ق). فیض در ستایش سید، کم نگذاشته و او را بنیادی‌ترین و ارزشمندترین طریق گزارش کتب اربعه در وافی می‌شناساند (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۸-۲۹).

ولی در شیوه اخباری‌گری‌اش، روی سوی میانه‌روی و اعتدال می‌نهد و در مواردی به نقد استرآبادی که زمانی شاگردی‌اش را نموده بود، می‌پردازد (همو، ۱۳۴۹: ۱۲-۱۳؛ همو، ۱۳۸۷[الف]: ۱۹، ۳۴، ۳۶). در وافی، اجتهادی را که ریشه در قرآن و حدیث نداشته باشد،

نمی‌پذیرد و تقلید از کسانی را روا نمی‌داند که به رأی خویشان فتوا می‌دهند، ولی آنان که سخن از قرآن و حدیث می‌گویند، به‌راستی که دستور خداوند را بازمی‌گویند؛ در «باب التقلید» می‌نویسد: «و فی هذا الحدیث^۱ دلالة واضحة علی عدم جواز تقلید المجتهدین فی الأحکام بأرائهم كما هو الشائع الذائع إلى اليوم حتی بین أصحابنا فضلا عن العامة ولیت شعری کیف یجیبون عن ذلك إلا من أفتی بمحکمات القرآن والحدیث فإن اتباع قوله حیثذ لیس بتقلید له بل تقلید لمن فرض الله طاعته وحکم بحکم الله عز وجل» (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۴۰).

باری، سخنی هرچند بسیار کوتاه از این پیشینه‌دانشی فیض، بایسته می‌نمود تا شاید بتوان دلیل زدودن «باب التقلید» از شافی را دریافت که همانا میانه‌روی وی در اخباری بودن است؛ چنان‌که روزی مجتهدان و اصولیان را تا مرز کفر پیش می‌کشاند (ر.ک: همو، ۱۳۸۷ق:ج: ۱۳۱-۱۳۲) و دیگر روز همگان را آگاه می‌سازد که نام «کافر» بر آنان نهادن نارواست (ر.ک: همو، ۱۳۸۷ق:ج: ۲۱-۲۲).

۵. مبانی حدیث‌پژوهی فیض

هر نویسنده‌ای آنگاه که بخواهد اندیشه‌ها و باورهایی را که از راه خردورزی به دست آورده، بنگارد، برای نگارش، فراگردی از مبانی را پیش چشم دارد که بر پایه آن‌ها، یافته‌هایش را در پیکره‌ای از جنس حروف و واژگان پیش می‌نهد. فیض در کتاب *الوافی* با نگارش دوازده مقدمه به مبانی، روش‌ها و سنجه‌های خویش در دانش حدیث و فهم آن رهنمون شده است؛ بدین سبب پیش‌گفتار شافی، بیش از یک برگه نشده است. از این‌رو در برخی موارد گزیری نیست مگر آنکه برای دستیابی بهتر به تلاش‌های وی به *وافی* اش نگاهی داشته باشیم.

۱-۵. مبانی فیض در سنجش روایت^۲

۱-۱-۵. حدیث مجمع علیه

در دیدگاه فیض، این‌گونه حدیث باید یکی از این دو ویژگی ارزشمند را داشته باشد: یکم آنکه همه حدیث‌شناسان امامیه بر گزارش آن، همسان کوشیده باشند و دو دیگر آنکه درون‌مایه حدیث را پذیرفته و بر پایه آن عمل کرده باشند که این پذیرش و عمل میان همان حدیث‌شناسان شناخته شده باشد. وی دیدگاهش را به روایتی از امام صادق(ع) گواهمند می‌کند: «خذ بالمجمع علیه بین أصحابک فإن المجمع علیه لا ریب فیه» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۱۸).

۲-۱-۵. روشنگری در نام راویان مشترک

فیض در «مقدمه ثانیه» *وافی* از این موضوع سخن گفته و افزونی تلاش برای شناسایی و آگاهی



از روایان و طبقه حدیثی آنان را در بیشتر موارد، مشکل گشا دانسته است. برای نمونه «عباس» که «محمد بن علی بن محبوب» از او روایت کرده است، روشن نیست که کیست؛ ولی فیض، او را «عباس بن معروف، الثقة القمی» می‌داند (همان: ج ۱، ۹؛ نمونه‌های دیگر: همان، ج ۱، ۸۱، ۸۳؛ ج ۲، ۲۳۸ و ۳۵۵).

۳-۱-۵. کارایی دانش رجال در «تعارض روایات»

گفته شد که دیدگاه فیض در حدیث پژوهی‌اش، دیدگاه قدمای امامیه است (متن محوری). از این رو نادرستی‌ها و ناراستی‌های مذهبی راوی حدیث، در پذیرش یا نپذیرفتن سخنان اثری ندارد؛ همین‌که راوی در مذهب خویش، «ثقه» باشد، برای درست و صحیح دانستن سخن او بسنده است (همان: ۲۴). از دید فیض، دانش رجال تنها درباره «روایات متعارض» سودمند است. وی در ناکارآمدی این دانش دو سخن دارد: یکم آنکه در موارد بسیاری درباره روایان، مشایخ و استادان حدیثی شیعه «مدح و قدح» نرسیده، از این رو بر پایه دیدگاه متأخران در شناخت حدیث، روایت آنان «ضعیف» است؛ آیا متأخران به این کار، خشنود می‌شوند! مانند ابراهیم بن هاشم قمی (از مشایخ کلینی و نخستین گسترش‌دهنده حدیث کوفیان در قم)، علی بن ابی‌حجید (از مشایخ شیخ طوسی و نجاشی) و حسین بن حسن بن ابان (از مشایخ محمد بن حسن بن ولید)؛ دیگر آنکه در «جرح و تعدیل روایان»، «اختلافات و تناقضات و اشتباهات» بسیاری است که زودنی نیست (همان: ۲۵).

۴-۱-۵. خانواده حدیث

خانواده حدیث، مجموعه‌ای از روایاتی با درون‌مایه‌ای همسان و موضوع‌هایی که هم‌پوشانی معنایی است که در گام نخست به روایات یک باب و در گام‌های پسین به روایات در پیوند با آن باب بستگی دارد (ر.ک: معارف، ۱۳۸۳).

فیض بر این باور است که پاره‌ای از روایات‌ها برای برخی دیگر از روایات‌ها نقش پشتیبان معنایی دارند و گاهی بخشی از یک روایت، با بخشی از روایت دیگر پیوند معنایی خوبی دارد؛ گاهی نیز پیش چشم داشتن «قرینه‌های حالیه یا مقالیه» مانند پرسش و پاسخ گزارش شده در یک یا چند روایت، رهنمونی است بر همسانی درون‌مایه روایت‌ها. «فإن بعض الروایات یتعاضد ببعض، و بعض أجزاء الحدیث یناسب بعضاً، و قرینة الجواب أو السؤال تدلّ علی صدق المضمون، إلی غیر ذلک» (فیض، ۱۳۸۷ [الف]: ۸۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۷ [ب]: ۳۹). وی در شافی هر جایی که «فی روایة» یا «روی» را به کار بسته است - اندکی پیش‌تر از این شیوه فیض سخن

آمد به همین خانواده حدیثی اشاره دارد.

۵-۱-۵. نسخ حدیث

در دیدگاه فیض، همان‌گونه که در قرآن نسخ رخ داده است، در حدیث نیز با این پدیده روبه‌رو می‌شویم. یکی از انگیزه‌هایی که سبب پیدایی اختلاف میان حدیث‌پژوهان و حدیث‌خوانان می‌شود، این است که گاهی فراموششان می‌شود که در روایت‌های اهل‌بیت(ع)، نسخ نیز روی داده است. در دیدگاه فیض، همان‌گونه که در قرآن نسخ رخ داده است (همو، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۸۱). در حدیث نیز با این پدیده روبه‌رو می‌شویم. وی پس از گزارش سخنی از امام صادق(ع) که فرمود: «إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن» (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۶۴) می‌نویسد: «المراد بنسخ الأحادیث بعضها بعضاً أن حدیث رسول الله ص ربما ینسخ ولا یعلم الراوی نسخه فیرویه ظناً منه بقاء حکمه من غیر کذب فیجئ غیره بالناسخ فیقع الاختلاف» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۲۸۱). یکی از انگیزه‌هایی که سبب پیدایی اختلاف میان حدیث‌پژوهان و حدیث‌خوانان می‌شود، این است که گاهی فراموششان می‌شود که در روایت‌های اهل‌بیت(ع) نسخ نیز روی داده است.

۶-۱-۵. پیروی از اصطلاحات پیشینیان حدیثی

سازمان اندیشه حدیث‌پژوهی فیض بر پایه دیدگاه‌های قدامت؛ برای نمونه بخش‌بندی چهارگانه حدیث به «صحیح، حسن، موثق و ضعیف» را نمی‌پذیرد؛ یا «احکام خمسۀ تکلیفیه» را بر ساخته متأخران می‌داند (همان: ۴۱). در دید پیشینیان حدیث، واژه «واجب، سنت، امر به چیزی» در سخنان اهل‌بیت(ع) بر «فرض و استحباب» رهنمون است و همین‌گونه است «کراهت و نهی از چیزی» که نسبت به «تحریم و تنزیه» فراگیری بیشتری دارد.

۷-۱-۵. سخن‌گویی در حد و اندازه توانایی شنونده

یکی از نشانه‌های سخن‌گویی خردمندانه و خردپسند این است که در حد و اندازه عقل شنونده باشد؛ بر این نشانه، شریعت نیز پافشاری دارد، آنجا که حضرت رسول(ص) می‌فرماید: «إنا معاشر الأنبیاء أمرنا أن نکلم الناس علی قدر عقولهم» (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۲۳).

فیض نیز آنگاه که به شرح روایت می‌کوشد، بدین نکته روی دارد و برای این دیدگاه، این سخن امام سجاد(ع) را دستاویز می‌کند که نشان‌دهنده ناهمگونی فهم و درک مخاطب است: «لو علم أبوذر ما فی قلب سلمان لقتله» (فیض، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۱۱).

۲-۵. مبانی فقه‌الحدیثی فیض

فیض، سبب بنیادی نوشتن کتاب‌های حدیثی‌اش را رویکرد به موضوع‌های فقه‌الحدیث می‌خواند؛

برای نمونه انگیزه اساسی در نگارش *وافی*، بر مدار فقه الحدیث می‌شناساند (همان: ۵۴). بر پایه سخنان وی، می‌توان سه انگیزه برای نگارش *وافی* برشمرد:

- کاستی‌هایی در زمینه گزارش روایت‌هایی ارزشمندی که مایه هدایت انسان است.
- پراکندگی ابواب و عنوان‌های آن‌ها که مراجعه به روایت‌ها را بسیار دشوار می‌نماید.
- بودن روایت‌های تکراری که سبب اساسی برای به درازا کشیدن حجم کتب اربعه شده است (همان).

وی در کتاب *شافی* نیز به این‌گونه پژوهش‌های فقه الحدیثی رویکرد بسیار داشته است که می‌توان موارد زیر را از مبانی‌اش در فقه الحدیث *شافی* برشمرد.

۲-۱. به‌کارگیری آیات در شرح روایات

فیض از مفسرانِ روایی قرآن و دارنده سه تفسیر روایی در قرآن است؛ از این رو آشنایی فراگیر و حافظه‌ای سرشار از درون‌مایه آیات قرآنی دارد. بر پایه سخن معصومان (ع)، قرآن می‌تواند سببی برای پذیرش یا نپذیرفتن روایات باشد؛ آنگاه که حدیثی بر قرآن عرضه شود و آنچه با قرآن هم‌خوانی دارد، پسندیده و پذیرفته است و گرنه، نه!

فیض می‌نویسد: «القرآن أصل كل حدیث حق و برهان كل قول صواب و مستند كل أمر و علم» (همان: ج ۱، ۲۹۵).

وی در شرح «حدیث جنود عقل و جهل» آنجا که حضرت صادق (ع) سخن از آفرینش جهل از دریای تلخ‌مزه می‌راند، می‌نویسد: «مراد از دریای تلخ، ماده جسمانی تاریک و تیره‌ای است که سرچشمه همه بدی‌ها و آسیب‌ها در این جهان است؛ و در این نکته اشاره‌ای به اینکه جهل، خود قابلیت این را داشته که از چنین ماده و دریایی آفریده شود. حال چرا امام (ع) از "بحر اجاج" سخن گفته است، سببش آیه‌ای از قرآن است که خداوند در داستان آفرینش در جایی از این دریا سخن رانده است (فرقان: ۵۲-۵۳) و در جایی دیگر می‌فرماید: "و عرش او بر آب بود" (هود: ۷) یعنی اینکه بن‌مایه و پایداری جهان جسمانی بر ماده‌ای است که هرگونه "خیر و شر" را پذیراست؛ ماده‌ای مانند آب که به‌سادگی، هر پیکره و شکلی به خود می‌گیرد. این آب نیز چند گونه است: گونه‌ای از آن شیرین و گواراست و دیگر گونه‌اش، شور و تلخ» (فیض، ۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۴۲؛ برای نمونه‌های دیگر ر.ک: همان: ج ۱، ۵۱، ۶۰، ۶۲، ۶۷ و...).

۲-۲. به‌کارگیری روایات در شرح روایات

قاعده «الحدیث یفسر بعضه بعضا» از دیرباز تاکنون میان حدیث‌پژوهان، شناخته شده و سنجیده‌ای



کارا و ارزشمند برای فقه‌الحديث شمرده می‌شود.

فیض آنگاه که آهنگ معنا و شرح «عرش» را دارد، بدون گزارش حدیثی که در معنای عرش آمده، می‌نویسد: «العرش» عبارة عن جميع الخلائق كما ورد في الحديث» (همان: ۴۲؛ نمونه‌های دیگر: ج ۱، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۹ و ۶۰).

۲-۳. به‌کارگیری عقل در شرح روایات

از دیدگاه اخباریان، عقل ابزاری است برای دستیابی درست به آموزه‌های دینی و کاری بیش از این از او بر نمی‌آید (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۵۴). فیض نیز برای شناخت و شناساندن برخی روایات از عقل بهره گرفته است.

در روایتی از حضرت صادق(ع) آمده است که پیش از آموزش یک گناه انسان دانا، هفتاد گناه از آدم ناآگاه آموخته می‌شود (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۴۷).

با خواندن این حدیث، پرسشی ذهن خواننده را درگیر می‌کند که چرا انسان دانا با آن‌همه برتری و آوازه و خوش‌نامی که نسبت به نادان دارد، در آموزش گناهانش باید این‌همه (هفتاد برابر) از نادان واپس مانده باشد؟! پاسخ فیض بدین پرسش چنین است: «چراکه درک و دریافت انسان دانا از ناپسندی و زشتی گناه بسی افزون‌تر و فراگیرتر از آگاهی‌های انسان نادان است؛ پس گناه کسی که نسبت به زشتی کار، آگاهی ندارد و انجام می‌دهدش، زودتر و راحت‌تر از گناه کسی که این موضوع را می‌داند، بخشیده می‌شود» (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۱۰۳؛ نمونه‌های دیگر: ج ۱، ۷۹، ۲۱۹، ۴۳۷، ۴۴۲، ۴۶۴، ۷۰۶).

۲-۳-۱. اشاره به چندمعنایی حدیث

ناهمسانی در «درجات فهم مخاطبان حدیث» موضوعی است خردپسند و همه‌پذیر؛ با بودن این حکم عقل، شریعت نیز بر این ناهمسانی‌ها مهر درستی نهاده است (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۴۰۳). همین ناهمسانی درجات فهم سبب می‌شود که هرکس بتواند با رویکرد به آموخته‌ها و اندوخته‌های دانشی و بینشی خویش، معنایی از حدیث برگیرد که با دیگری ناهمگون باشد؛ البته آن دیدگاهی که با سنجه‌های فقه‌الحديثی همخوانی داشته باشد، نه اینکه معنای از حدیث بیاورد که چیزی جز رأی و دیدگاهی بر پایه خواسته‌ها و خواهش‌های نفسانی نباشد.

فیض در شرح «سلامة» از «جنود عقل» آورده است: «سلامت [از سپاه عقل] و متضاد آن، بلا [از سپاه جهل] است.» همچنین در دنباله همین روایت می‌آید: «عافیت [از سپاه عقل] و متضاد آن، بلا [از سپاه جهل] است؛» چه بسا که میان این دو بلا از دید معنایی ناهمسانی باشد: بالای

ضد سلامت به معنای امتحان و آزمایش است که به خیر و یا شر رخ می‌دهد، و بلای ضد عافیت به معنای محنت و شوربختی است. چه بسا چنین باشد که متعلق یکی‌شان کارهای خود بنده مانند فسق و عادت‌های ناشایست باشد و متعلق دیگری به آن چیزی باشد که از سوی خداوند می‌رسد مانند بیماری‌ها و گزندها؛ یا اینکه یکی‌شان ویژه روح و دیگری ویژه تن باشد؛ یا اینکه یکی‌شان درخور نفس باشد و دیگری درخور کارهایی باشد که از نفس پدیدار می‌گردد همچون خانواده، (گرد آوردن) دارایی و فرزند؛ با این همه، نخستین معنا، سزاوارتر و درست‌تر است.

اینک اگر هر دو بلا یا یکی‌شان را به نبود بیماری‌های نفسانی، اندیشه‌های تبه و کارهای ناپسند تفسیر کنیم، هر دو از سپاهیان عقل خواهند بود که در این معنا، بودن ضدشان (بودن بیماری‌ها، اندیشه‌ها و کارهای نادرست) از سپاهیان جهل، روشن است؛ انسان خردمند از این نادرستی‌ها به سبب شناختشان رهایی می‌یابد و نادان در دام آن‌ها می‌افتد و برمی‌گزیندشان بی‌آنکه خود نیز دریابد. اما آنگاه که هر دو بلا یا یکی‌شان را به نبود بیماری‌ها و آسیب‌ها تفسیر کنیم، شرحش نیاز به گسترده سخن دارد؛ چراکه در حدیث آمده است: «همانا بلا بر پیامبران نوشته شده و همراه آنان است، پس از آنان، اولیای خداوند، سپس هرکس که بدان‌ها همانندتر و همانندتر باشد.» پس بلایی که ویژه پیامبران و شایسته و سزاوارشان است، چگونه می‌تواند از سپاهیان جهل باشد! (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۴۷).

۲-۳-۲-۵. گشودن گره تعارض از روایات

مختلف الحدیث دانشی است که در آن درباره «روایات متعارض» بررسی می‌شود؛ روایاتی که بین درون‌مایه آن‌ها ناهمگونی و ناهمسانی هست و نیز درباره چگونگی زدودن این تعارض (صدر، بی تا: ۲۸). زمینه‌های بسیاری سبب پیدایی تعارض میان روایات است؛ برخی تا ۲۲ مورد از این زمینه‌ها را برشمرده‌اند؛ بدفهمی، نسخ، از بین رفتن قراین، نقل به معنا، تشریح تدریجی، تقیه، ظرفیت راوی و جعل حدیث پاره‌ای از سبب‌های تعارض است (ر.ک: دلبری، ۱۳۹۱: ۲۳۲-۲۳۳).

فیض نیز در شافی به زدودن تعارض میان روایات کوشیده و از راه‌هایی برای گشودن این

دشواری در فهم، ابراز نموده است:

الف. حمل روایت بر اضطرار

عن ابي عبدالله (ع): پنج گروه‌اند که به هیچ‌گونه نمی‌توانند پیشوای [نماز جماعت] شوند:

انسان جذامی، پیس، دیوانه، زنازاده و اعرابی (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۳۷۵).

در برخی روایات از همان امام صادق (ع) از نماز جماعت به پیشوایی جذامی و پیس سخن

رفته است (طوسی، ۱۳۶۴ش: ج ۳، ۲۷). فیض پس از گزارش روایت نخست به پیروی از شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا[ب]: ج ۱، ۴۲۳) این‌گونه روایات را درباره‌ی اضطرار می‌داند (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۲، ۹۹۹ و ۱۱۷۳).

ب. حمل روایت بر تخییر

زراره و محمد بن مسلم گویند: از امام باقر(ع) درباره‌ی شمار رکعت‌ها و چگونگی خواندن نماز خورشیدگرفتگی پرسیدیم؛ فرمود: ده رکوع و چهار سجده دارد، نماز با یک تکبیر آغاز می‌کنی و با یک تکبیر به رکوع می‌روی و با یک تکبیر سر از رکوع برمی‌داری مگر در رکوع پنجم که پس از آن به سجده می‌روی و می‌گویی: «سمع الله لمن حمده». در هر دو رکعت پیش از رکوع، قنوت می‌خوانی. قنوت را به‌اندازه‌ی خواندن رکوع و سجده طولانی کن. پس اگر نماز را پیش از آن‌که خورشید به‌گونه‌ای کامل آشکار شود، نمازت به پایان رسید، بنشین و خدا را فراخوان (دعا کن) تا خورشید آشکار شود؛ ولی اگر پیش از پایان یافتن نماز، آشکار شود، آنچه را از نمازت به جا مانده تمام کن (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۳، ۴۶۴).

ولی در روایتی دیگری از امام صادق(ع) آمده است که اگر نمازت را پیش از آنکه خورشید آشکار شد، به پایان بری باید نمازت را دوباره بخوانی (طوسی، ۱۳۶۴ش: ج ۳، ۱۵۶).

در روایت امام باقر(ع) چه نماز را پیش از آشکاری خورشید و چه پس از آشکار شدنش، به پایان رسانی، نمازت درست است و نیازی به دوباره خوانی نیست؛ ولی در روایت امام صادق(ع)، سخن از دوباره خوانی نماز است آنجا که نماز را پیش از آشکار شدنش به پایان بری. فیض پس از گزارش هر دو روایت می‌نگارد: «التوفیق بین الروایتین بالتخییر» (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۲، ۱۰۱۴).

ج. حمل روایت بر تقیه

حکم بن عتیبه گوید: به امام باقر(ع) عرض کردم: خداوند کارهایتان را نیکو و بسامان گرداند! در دهان برخی از مردمان، سی‌ودو دندان است و برخی دیگر، بیست‌وهشت دندان، حال دیه‌ی دندان‌ها بر چه [عددی] بخش می‌شود؟ فرمود: در آفرینش [بهنجار]، انسان دارای بیست‌وهشت دندان است که دوازده تا در جلوی دهان و شانزده تا در عقب دهان است؛ پس دیه‌ی دندان بر پایه‌ی و اندازه‌ی آن بخش‌بندی می‌شود. حال هرگاه یکی از دندان‌های پیشین بشکند و از میان رود، دیه‌ی آن پانصد درهم است، پس دیه‌ی دندان‌های پیشین روی هم‌رفته شش هزار درهم است. و هرگاه یکی از دندان‌های پسین بشکند و از میان برداشته شود، دیه‌اش دوپنجاه درهم است؛ و دیه‌ی

دندان‌های شانزده‌گانهٔ پسین روی هم‌رفته چهار هزار درهم است. پس دیهٔ همهٔ دندان‌های پیشین و پسین روی هم‌رفته ده‌هزار درهم خواهد بود. برآورد دیهٔ دندان‌ها به همین روش وضع شده است؛ بنابراین دندان‌های کسی که بیش از بیست‌وهشت دندان است، دیه ندارد، و همین‌گونه است دندان‌های کسی که کمتر از بیست‌وهشت دندان باشد؛ ما در «کتاب علی(ع)» چنین یافته‌ایم (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۷، ۳۲۹).

ولی در دو روایت از امام صادق(ع) آمده است: «الأسنان کلها سواء فی کل سن خمس مائة درهم»؛ دیهٔ همهٔ دندان‌ها با یکدیگر برابر است (همان: ج ۷، ۳۳۳). «فی السن خمسة من الابل أفضاها و أذناها سواء»؛ دیهٔ دندان، پنج شتر است چه دندان پیشین باشد چه پسین (طوسی، ۱۳۶۴ش: ج ۱۰، ۲۵۹).

این دو روایت، همسان است با دیدگاه عامه دربارهٔ دیهٔ دندان‌ها (بیهقی، بی‌تا: ج ۸، ۹۰؛ نسایی، ۱۳۴۸ق: ج ۸، ۵۸).

فیض پس از گزارش این سه روایت امام باقر و صادق(ع) گوید: «آنچه از کتاب علی(ع) به دست می‌آید برابر بودن دیهٔ دندان‌های پیشین با یکدیگر و دیهٔ دندان‌های پسین باهم است، که دیدگاه درست نیز همین است. ناهمسانی‌های دیه‌های دندان‌ها بر تقیه حمل می‌شود؛ چراکه با روایات عامه، همسان است» (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۲، ۱۲۷۸ و ۱۰۳۴).

د. حمل مطلق بر مقید

اصل در گفت‌وگوها و نوشته‌جات این است که هر واژه و فرازی را بی‌هیچ صفت یا قیدی در نظر بگیریم؛ در اصول فقه گویند: «اصالت اطلاق» را در جایی به کار می‌بریم که گمان شود واژهٔ مطلق دارای قید و یا صفتی باشد که گوینده آن را هنگام سخن در نظر گرفته است، در هنگام این گمان و تردید گفته می‌شود اصل بر اطلاق واژگان است (مظفر، بی‌تا: ج ۱، ۷۵)؛ ولی اگر بودن قید یا صفت بی‌پرده روشن شود، آن واژه یا فراز از اطلاق بیرون آمده، رخت تقیید بر تن می‌کند. یکی از راه‌های گشودن تعارض در سخن از هر گوینده به هر زبانی که باشد، چنین است.

ابوبصیر از امام صادق(ع) دربارهٔ [حکم] کسی پرسید که در شبی از ماه رمضان جنب شود ولی عمداً غسل نکند تا سپیده سرزند؛ فرمود: باید بنده‌ای آزاد کند، یا دو ماه پی‌درپی روزه گیرد و یا شصت مسکین را خوراک دهد. و نیز فرمود: گمان ندارم پاداش آن روز را [حتی با این انجام این کفاره‌ها نیز] دریابد (طوسی، ۱۳۶۴ش: ج ۴، ۲۱۲).

ابراهیم بن میمون گوید از امام صادق(ع) پرسیدم درباره [حکم] کسی که در ماه رمضان جنب می‌شود، پس فراموش می‌کند که غسل نماید تا اینکه روز جمعه می‌شود (یک هفته بدین گونه در حال جنابت می‌گذرد) یا ماه رمضان پایان می‌یابد؛ فرمود: باید که او نماز و روزه‌اش را قضا نماید (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۴، ۱۰۶).

در خبری دیگر است: کسی که در اول ماه رمضان آمیزش کند و فراموش نماید غسل را تا ماه رمضان سپری شود، بر اوست که غسل کند و قضای نماز و روزه‌اش را به جای آورد، مگر اینکه در این میان برای جمعه‌ای غسل [مستحب] کرده باشد، که در اینجا نماز و روزه‌اش را تا آن روز [جمعه و پیش از غسل جمعه] قضا می‌کند و پس از آن روز، دیگر قضا ندارد (صدوق، بی تا [ب]: ج ۲، ۱۱۸).

فیض، هر سه روایت را آورده است و پس از روایت سوم چنین می‌نویسد: «این روایت بر اینکه "قصد قربت" برای غسل نمودن، کافی است دلالت دارد؛ و نیز رهنماست بر اینکه تعیین غسل، نه وجوبش و نه استحبابش شرط نشده است؛ پوشیده نماند اطلاق این دو روایت پایانی در بر می‌گیرد آنگاهی را که فراموشی پس از این باشد که عمداً یا سهواً خوابیده ولی اگر فراموشی پیش از خوابیدن باشد، اینک تقیید را می‌پذیرد (و نیازی نیست که همه نمازها و روزه‌ها را قضا نماید)» (فیض، ۱۴۲۹ق [الف]: ج ۲، ۱۰۹۱ و ۱۳۰۴).

ه. حمل روایت بر استحباب

صفوان جمال گوید به امام صادق(ع) عرض کردم: پدرم و مادرم قربان شما! بر جان خویش پیمودن راه به سوی خانه خدا را بایسته نمودم، (اینک وظیفه‌ام چیست؟) فرمود: سوگند خود را بشکن و کفاره‌اش را پرداز؛ چراکه این پایبندی را بر جان خود بایسته گردانیده‌ای. اگر به خاطر خدا پایبندی به کاری را پذیرفتی، به آن وفا کن (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۷، ۴۵۸).

عمرو بن خالد از امام باقر(ع) روایت کند: دو گونه نذر داریم: بخشی از آن‌ها «الله» است و برخی دیگر برای کسی دیگر مگر خدا، کفاره انجام ندادن آنچه برای غیر خداست، همان کفاره شکستن سوگند است (طوسی، ۱۳۶۴ش: ج ۸، ۳۱۰).

آنچه از این دو روایت به دست می‌آید، روا بودن شکستن سوگند است؛ البته در جایی که سوگند برای خداوند ادا نشده نباشد که همراه است با کفاره شکستن سوگند یا کفاره انجام ندادن. نذر از پاره دیگری روایات چنین دستگیر می‌شود که آنچه برای غیر خداوند است، دو گونه دارد: بخشی دارای کفاره است با آنکه پرداخت کفاره یا نپرداختنش یکسان است، و بخشی دیگر که

دارای کفاره نیست و آن جایی است که نپرداختنش بر پرداختنش برتری دارد؛ برخی دیگر از روایات رهنمون‌اند بر اینکه آنگاه که پرداخت یا نپرداختن کفاره یکسان است، همچنین کفاره‌ای نیز در پی ندارد. راه‌هایی از این دشواری این است که پرداخت کفاره در این مورد را بر «استحباب» حمل نماییم یا دست از ظاهر روایت بکشیم و تأویلش نماییم به آنچه که نپذیرفتن آن سزاوار و درست‌تر می‌نماید (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۲، ۱۱۱۴ و ۱۶۱۹).

و. حمل روایت بر کراهت

کسی از امام صادق(ع) پرسید: «[حکم] هدیه و بخششی که گرفته نشده است تا اینکه گیرنده‌اش درمی‌گذرد، [چیست؟] فرمود: [جایگاه] این هدیه و بخشش همانند جایگاه میراث است [و به وارثان او خواهد رسید] و اگر به کودکی در خانه‌اش هدیه دهد یا ببخشد، رواست. روای گوید: از ایشان پرسیدم که آیا هدیه‌دهنده یا بخشنده می‌تواند بخشش یا صدقه (مستحبی‌اش) را باز پس گیرد؟ فرمود: آنجایی که در راه خدا و برای او بخشیده و صدقه داده است، نمی‌تواند باز پس گیرد ولی اگر هدیه و بخشش [برای غیر خداوند] باشد، چه شدنی باشد که آن را به دست آورد و چه نباشد، می‌تواند آن را باز پس گیرد حتی اگر به خویشاوندان نزدیک داده باشد^۳ (طوسی، ۱۳۶۴ش: ج ۹، ۱۵۵).

فیض پس از این روایت آورده است: «در برخی روایات داریم "همانا آنگاه که بخششی به دست گیرنده‌اش برسد، برای بخشنده باز پس گرفتن آن روا نیست" (همان: ۱۵۹) و "همانا هرکس بخشش خویش را باز پس ستاند، مانند کسی است که قبی کرده خود را باز پس گیرد" (همان). این دست از روایات را بر کراهت باید حمل نمود یا اینکه این دو روایات و همانند هایش^۴ را مطلق دانست و تقییدش را در روایاتی دیگر (مانند همین روایت) باز جُست (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۲، ۱۳۷۰ و ۱۴۶۳).

ح. حمل روایت بر احتیاط

زراره گوید: از امام باقر(ع) درباره تیمم کردن پرسیدم: ایشان دو کف دست را بر خاک زد و برداشت، آنگاه دو دست را بر هم سایید سپس با کف دو دست، پیشانی و پشت دست‌ها را مسح نمود (طوسی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ۲۰۸).

حضرت رضا(ع) فرمود: برای تیمم چهره، یک بار دست‌ها را بر زمین بکوبید و برای پشت دست‌ها نیز یک بار (همان: ۲۱۰).

کاهلی گوید از ایشان درباره تیمم پرسیدم؛ دست خود را بر زیرانداز زد آنگاه بر چهره

خویش کشید، سپس پشت هریک از دو دست را با دست دیگر خود مسح نمود (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۳، ۶۲).

فیض پس از گزارش روایت نخست و اشاره به دو روایت پسین می‌نگارد: «شاید دو بار کوبیدن دست‌ها بر زمین برای شرط بودن چسبیدن خاک بر دست‌ها باشد چنان‌که واژه "منه" در آیه ارجمند (مائده: ۶) و تفسیرش در روایت زراره (همان: ج ۳، ۳۰) بر این شرط بودن، رهنمون است.» می‌تواند دو دلیل برای این شرط بودن یافت: یکی که همانا کوبیدن دست بر خاک در تیمم جای آب در دست گرفتن برای وضوست، و دیگر آنکه چه بسا خاکی بر روی کف دست‌ها پس از مسح پیشانی برای مسح دست‌ها به جا نمانده باشد پس پاس داشتن جانب احتیاط در تیمم، دو بار کوبیدن دست بر خاک را می‌خواهد (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۲، ۹۵۹ و ۱۴۲۰).

۲-۴. بهره‌گیری از دانش‌های ادبی در شرح روایت

یکی از مبانی و بن‌مایه‌های فقه‌الحديث، روی داشتن فراگیر و ژرف‌بینانه به واژه‌ها و فرازهای روایت بر پایه سنجه‌های ادبی است.

۲-۴-۱. واژه‌شناسی

الف. معنای واژگان

الکافی: «...و لا مال أعود من العقل» (همان: ج ۱، ۶۶). در معنای "أعود" جایگاه آن در سخن می‌نگارد: به معنای "سودمندتر" است؛ دلیل سودمندتر بودنش این است که آدمی با عقل به سودها و نیکی‌هایی می‌رسد که با مال دستیابی بدان‌ها شدنی نیست. همچنین با عقل می‌توان به مال رسید ولی با مال، دسترسی به عقل ناشدنی است (همان).

در بیشتر موارد نامی از منبع واژه‌شناسی نیاورده ولی در موارد اندکی نیز بدان اشاره نموده است؛ مانند *النهایه* ابن‌اثیر (ر.ک: همان: ج ۲، ۱۳۳۰، ۱۳۴۶، ۱۴۱۱).

ب. درست‌خوانی واژگان

ستر (با حرکت زبر سین) که از سپاهیان عقل است، به معنای پوشاندن آمده؛ در اینجا به معنای آن چیزی است که آشکار نمودنش، ناپسند و از دید شرع و عرف نیز زشت و نارواست (همان: ج ۲، ۴۹ و ۵۷).

ج. توجه به معنای عرفی و شرعی

محمد بن المیسر گوید از امام صادق (ع) پرسیدم درباره انسان جنبی که در راهش به آب قلیلی می‌رسد و آهنگ غسل بدان دارد ولی طرفی به همراهش نیست و دستانش نیز نجس است؛

فرمود: دست‌های خود را بشوید و سپس غسل نمایید.

فیض پس از گزارش روایت می‌نویسد: «یتوضأ یعنی یغسل یده» (همان: ج ۲، ۹۵۰). منظور از وضو در این روایت، معنای شرعی (حقیقت شرعی) آن نیست بلکه معنای لغوی آن، که همان شستن باشد، منظور است (نمونه دیگر: همان: ج ۲، ۱۳۷۲).

گاهی فیض در معنای ژرف‌نگرانه یک واژه از باورهای دینی خویش— شیعی— سود جسته است تا ابهام واژه را بزداید.

حضرت صادق(ع) فرمود: طینت‌ها سه گونه‌اند: طینت پیامبران، و مؤمن نیز از همین طینت است با این ناهمسانی که پیامبران از برگزیده و ناب آن طینت‌اند و ایشان، اصل‌اند که برتری و جایگاهشان ویژه خودشان است؛ و مؤمن‌ها، فرع‌اند و از گل «لازب». این چنین است که خداوند میان پیامبران و پیروانشان فرق می‌نهد (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۲، ۳).

در کتاب‌های واژه‌شناسی، «لازب» را به معنای «چسبیدن دو چیز به یکدیگر، همراه بودن دو چیز/کس با همدیگر» آورده‌اند (رازی، ۱۴۱۵ق: ۳۰۶)؛ چنان‌که خداوند در قرآن مجید فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ؛ ما آنان را از گلی چسبنده پدید آوردیم» (صافات: ۱۱).

حال این پرسش پیش می‌آید که منظور از «لازب» در قرآن و حدیث، چسبیده و همراه بودن گل مؤمن با چیست؟ فیض چنین این پرسش فرضی را پاسخ می‌دهد: «طینت مؤمنان (امامیه) چسبنده است چراکه با طینت امام‌هایشان همراه است، به آن آویخته و با آن آمیخته و از میان همه جهانیان، طینت این گروه آمیزه‌ای بدان طینت است. نمی‌نگری که شیعیان چه شور و شوقی به امامانشان دارند و چه بسیار دل‌تنگ آنان‌اند؛ اینک که این‌چنین است، خداوند میان شیعیان و امامانشان فرق و فاصله‌ای نهاده است» (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۴۵۹).

فیض این باور را از روایت‌هایی برگرفته است مانند این سخن حضرت رسول(ص) به امیرالمؤمنین(ع): «شیعتک خلقتوا من فضل طینتنا...» (صدوق، ۱۴۱۷ق: ۶۶).

۲-۴-۲۵. رویکرد به دانش بیان

سخنان اهل‌بیت(ع) نیز دارای این موضوع‌های بیانی است که فیض در مواردی بدان اشاره نموده است؛ از جمله تشبیه (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۲۰۴ و ۹۲۶)، استعاره (همان: ج ۱، ۹۲۶) و کنایه (همان: ج ۱، ۷۶ و ۸۷).

۳-۴-۲۵. رویکرد به دانش معانی

دانش معانی، دانشی است که «تعرف به أحوال اللفظ العربی التي بها يطابق اللفظ مقتضی الحال»

(تفتازانی، ۱۴۱۱ق: ۲۷).

امر (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۶۵)، نهی (همان: ج ۱، ۵۹۷)، تخییر (همان: ج ۱، ۱۲۲-۱۲۳) و استفهام (همان: ج ۱، ۱۳۹) در بیان فیض از این گونه، قابل یادکرد هستند.

۲-۴-۴. رویکرد به دانش بدیع

بدیع دانشی است که در آن، گونه‌ها و روش‌های نیکویی سخن پس از پاس داشتن هم‌خوانی سخن با مقتضای حال و همچنین پاس داشت روشنی دلالت سخن شناخته می‌شود (تفتازانی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۵). نمونه‌هایی از کاربرد دانش بدیع در نوشته‌های فیض برای شرح روایات همچون توریه (فیض، ۱۴۲۹ق[الف]: ج ۲، ۱۰۰۴)، تعلیل (همان: ج ۱، ۳۰۹ و ۳۲۴) و گواهی از شعر عرب قابل یادکرد است (همان: ج ۱، ۵۹۳).

۲-۵. تأویل‌گرایی

فیض با گونه‌ها و مصادیق متفاوت از تأویل‌گرایی در تبیین معانی حدیث بهره‌ها جسته است؛ آنچه در این دید فیض تأویل نامیده می‌شود، اشاره به معانی باطنی روایت است که با خواندن ظاهر روایت شاید کسی متوجه آن‌ها نشود؛ ازجمله:

الف. بیان مصداق‌های روایت (همان: ج ۱، ۸۰ و ۶۷۱)؛

ب. تأویل حدیث (همان: ج ۱، ۹۱۶).

این نمونه‌های تأویل‌گرایی در شرح و بیان‌های فیض در شافی بسی بسیار است (ر.ک: همان: ج ۱، ۲۹۴، ۶۱۷، ۶۲۲، ۸۷۸-۸۷۹، ۸۸۳، ۹۰۰، ۹۱۰، ۹۱۷، ۱۰۷۲).

۲-۶. رویکرد به فرهنگ عربی در فهم حدیث

هر سخن‌گویی به‌ناچار باید با پیش چشم داشتن فرهنگ روزگاری که در آن می‌زید، سخن راند؛ چنان‌که برای شنوندگان فهم‌پذیر باشد. این سنجه را باید در دریافت برخی از روایات پیش چشم داشت که گاه رخ می‌دهد شنونده یا پژوهشگر بی‌آنکه به فرهنگی که حدیث در آن صادر شده، رویکرد داشته باشد، معنای نادرست از حدیث دریافت کند.

قال رسول الله (ص): «الاحتباء فی المسجد حیطان العرب» (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۲، ۶۶۲)؛ روی پا نشستن و زانو‌ها را در آغوش کشیدن در مسجد، دیوار [و تکیه‌گاه] عرب است.

فیض می‌نویسد: احتباء به معنای جمع نمودن پشت و ساق‌های پا با دست یا دستار است؛ یعنی عرب برای تکیه دادن به احتباء روی می‌آورده است؛ همان‌گونه آنان که در خانه‌ها هستند، تکیه‌گاهشان دیوار است (۱۴۲۹ق[الف]: ج ۱، ۶۷۴). فیض در وافی (۱۴۰۶ق: ج ۵، ۶۲۳) در «باب

هیئة الجلوس» و کلینی در کافی در «باب الاتکاء و الاحتباء» آورده‌اند که براین‌د روایت این باب‌ها، نهی رسول‌الله (ص) از «احتباء» است که مکروهش دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۷ق: ج ۸، ۴۹۱؛ نیز فیض، ۱۴۲۹ق [الف]: ج ۱، ۷۳۸).

۶. برآیند پژوهش

فیض در گردآوری کتاب‌های چهارگانه ارزشمند روایی شیعه از کلینی، صدوق و طوسی، برای خویش مبانی و روش‌های برگزیده که کمابیش آن‌ها در سه پیش‌گفتار کتاب *وافی* برای همگان آشکار نموده است؛ از جمله شرح روایت با آیات و دیگر روایات، چنگ زدن به سیاق روایت و روی داشتن به فضای صدور روایت و رویکرد به تاریخ و فرهنگ عرب زمان صدور حدیث و... در تلخیص *وافی*، شافی نیز کمابیش در بیشینه موارد بدان مبانی پایبند بوده است و اگر دگرگونی نیز در تلخیص به چشم می‌آید، در موارد بسیاری است که نام کتاب‌ها و باب‌ها را تغییر داده است. نقشه ذهنی‌ای که فیض بر پایه آن در راه تلخیص *وافی* گام نهاده است، بسیار ژرف‌بینانه و نکته‌سنجانه می‌نماید و ارزش و فرازمندی این کار، آنجا روشن می‌شود که کمابیش پنجاه هزار حدیث *وافی* را در ۶۰۲۴ حدیث خلاصه می‌نماید.

سهم بزرگ روایات کتاب، به کتاب *کافی* کلینی تعلق دارد؛ آن اندازه این وام‌ستانی فیض از کلینی زیاد است که نگارنده بدین گمان روی پیدا کرد که به‌راستی فیض *کافی* را تلخیص نموده و در کنار آن و فراگیرترین نمودن موضوع‌های کتابش از دیگر کتب اربعه سود برده است. بیشتر شرح و بیان‌هایی که در *شافی* آمده، همان است که در *وافی* بوده و در موارد بسیار بسیار کمی (شاید دو یا سه مورد) مطلبی بر مطالب *وافی* در نگارش *شافی* افزوده است. مبانی فقه‌الحدیثی وی در هم‌سنجی با *وافی*، چنین می‌نماید که دگردیدی و دگرگونه‌آوری در کار نبوده و پایبندی خویش به مبانی *وافی* را پس از چهارده سال در *شافی* پاس داشته است. این مبانی در عنوان‌های زیر خلاصه می‌شود:

روش گزارش سند، روش گزارش متن و نام‌گذاری کتب و ابواب، مبانی حدیث‌پژوهی فیض: مبانی فیض در سنجش روایت، مبانی فقه‌الحدیثی فیض: به‌کارگیری آیات در شرح روایات، به‌کارگیری روایات در شرح روایات، به‌کارگیری عقل در شرح روایات، اشاره به چندمعنایی حدیث، گشودن گره تعارض از روایات، بهره‌گیری از دانش‌های ادبی در شرح روایت، تأویل‌گرایی، رویکرد به فرهنگ عربی در فهم حدیث.



پی‌نوشت‌ها

۱. عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: «اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» [توبه: ۳۱] فقال: أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم ما أجابوهم ولكن أحلوا لهم حراما و حرّموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون.
۲. در نگارش این بخش سود برده‌ام از مقاله شایسته‌نژاد، ۱۳۹۲: ۳۰۶-۳۰۷.
۳. در برگردان پارسی روایت بهره برده‌ام از توضیح داده‌شده در: سبحانی، ۹۳/۱۲/۱۲.
۴. عن النبي صلى الله عليه و آله من قوله: الراجع في هبته كالراجع في قيئه. و القى حرام؛ و بلفظ آخر الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه (شريف مرتضى، ۱۴۱۵ق: ۴۶۳-۴۶۴).

منابع

- قرآن مجید. ۱۳۸۰. (محمد مهدی فولادوند، ترجمه). تهران: دارالقرآن الکریم.
- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن. (بی تا [الف]). الذریعة الی تصانیف الشیعة. بیروت: دارالاضواء.
- _____ . (بی تا [ب]). طبقات اعلام الشیعة. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۳۰ش). المحاسن (سید جلال‌الدین حسینی، محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- بیهقی، احمد بن حسین. (بی تا). السنن الکبری. بی جا: دارالفکر.
- تفتازانی، اسعدالدین. (۱۴۱۱ق). مختصر المعانی. قم: دارالفکر.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). الفوائد الطوسیة (مهدی لازوردی و محمد درودی، محققان). قم: المطبعة العلمیة.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث. ج ۵. بی جا: بی نا.
- دلبری، سید علی. (۱۳۹۱ش). آسیب‌شناسی فهم حدیث. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- رازی، محمد بن ابی‌بکر. (۱۴۱۵ق). مختار الصحاح (احمد شمس‌الدین، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سبحانی، جعفر. (۹۳/۱۲/۱۲). درس خارج فقه: قواعد فقهی، نگاشته در: www.eshia.ir
- شایسته‌نژاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۲ش). مروری بر برخی معیارها و شیوه نقل روایت در الوافی توسط فیض کاشانی. چاپ‌شده در: فیض پژوهی. به کوشش شهناز شایان‌فر. تهران: خانه کتاب، ۳۳۰-۳۰۱.
- شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). الانتصار. قم: تحقیق و نشر مؤسسه النشر الاسلامی

التابعة لجماعة المدرسين.

صدر، سيد حسن. (بی تا). *نهاية الدراية* (ماجد الغرابوي، محقق). قم: نشر المشعر.

صدوق، محمد بن علي. (۱۴۱۷ق). *الامالي*. قم: مؤسسة البعثة.

_____. (بی تا [الف]). *التوحيد* (سيد هاشم حسيني طهراني، محقق). قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

_____. (بی تا [ب]). *من لا يحضره الفقيه* (علي اكبر غفاري، محقق). قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

طوسي، محمد بن حسن. (بی تا)، *الاستبصار* (حسن موسوي خراسان، محقق). تهران: دارالكتب الاسلامية.

_____. (۱۴۱۷ق). *الفهرست* (جواد قيومي، محقق). بی جا: مؤسسة نشر الفقاهة.

_____. (۱۳۶۴ش). *تهذيب الاحكام* (حسن الموسوي الخراسان، محقق). ج ۳. تهران: دارالكتب الاسلامية.

فيض، محمد محسن. (۱۳۸۷ش [الف]). *الأصول الأصلية* (سيد ابوالقاسم نقيبي، محقق). تهران: مدرسة عالی شهيد مطهری.

_____. (۱۳۴۹ش). *الحق المبين في تحقيق كيفية التفقه في الدين* (ميرجلال الدين حسيني ارموي، محقق). بی جا: سازمان چاپ دانشگاه.

_____. (۱۳۷۱ش). *ده رساله*. به اهتمام رسول جعفريان. اصفهان: مركز تحقيقات علمي و ديني امام اميرالمؤمنين (ع).

_____. (۱۳۸۷ش [ب]). *رسالة الانصاف*، در: *رسائل فيض كاشاني* (ج ۱) (بهراد جعفری، محقق). تهران: مدرسة عالی شهيد مطهری.

_____. (۱۳۸۷ش [ج]). *سفيحة النجاة* (آقاحسين امامي كاشاني، محقق). تهران: مدرسة عالی شهيد مطهری.

_____. (۱۴۲۹ق [الف]). *الشافعي* (مهدي انصاري قمي، محقق). ج ۲. قم: دارالنشر اللوح المحفوظ.

_____. (۱۴۰۶ق). *كتاب الوافي* (ضياءالدين الحسيني العلامة الاصفهاني، محقق). اصفهان: مكتبة الامام اميرالمؤمنين علي (ع) العامة.

_____. (۱۴۲۹ق [ب]). *معتصم الشيعة في أحكام الشريعة* (مسيح توحيدى، محقق). تهران: مدرسة عالی شهيد مطهری.



قیصری، احسان. (۱۳۷۷ش). اخباریان. چاپ‌شده در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۷. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). *الکافی* (علی اکبر غفاری، محقق). چ ۵. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۷ق). *ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار* (مهدی الرجائی، محقق). قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.

مشایخ فریدنی، محمدحسین. (۱۳۷۲ش). اخباریان. چاپ‌شده در *دایرةالمعارف تشیع*. زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی، کامران فانی و بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۲. تهران: سازمان دایرةالمعارف تشیع.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸ش). *آشنایی با علوم اسلامی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

مظفر، محمدرضا. (بی تا). *اصول الفقه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين. معارف، مجید. (۱۳۸۳ش). خانواده حدیث و نقش آن در فقه الحدیث. پژوهش دینی، شماره ۸، ۷۴-۴۶.

میرجلیلی، علی محمد. (۱۳۸۷ش). *وافی: مبانی و روش های فقه الحدیثی در آن*. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

ناجی نصرآبادی، محسن. (۱۳۸۷ش). *کتابشناسی فیض کاشانی*. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی. نسایی، احمد بن شعیب. (۱۳۴۸ق). *سنن النسائی*. بیروت: دارالفکر.

Calder, N. (1989). Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of Ijtihad. *Studia Islamica*, No.70, pp.57-78.

References

- Quran Majid*. translate: Mohammadmahdi Fooladvand. [in persian]
 Aqa Bozorg Tehrani, M. (no date "A"). *Al-Zari'aelaJasanif Al-Shai'a Dar al-Azwa*, Beirut. [In persian]
 ----- (no date "B"). *Tabaqat A'lam Al-Shi'a*. Qom: InstituteIsma'ilian. [In persian]
 Barqi, A. (1951). *Al-Mahasin*. Tehran: Dar al-Koto al-Islamiia. [In persian]
 Beihaqi, A. (no date). *al-Sonan al-Kobra*. Dar al-Fikr. [In persian]
 Calder, N. (1989). Doubt and Prerogative: The Emergence of an ImamiShi'i Theory of Ijtihad. *Studia Islamica*, No.70, pp.57-78.
 Delbari, A. (2012). *Pathology of Hadith Comprehension*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In persian]
 Fayz, M. (2008 "A"). *al-Osul al-asila*. Tehran: Shahid Motahari High School. [In persian]



- (1970). *Al-Haq al-Mobin*. University Printing Organization. [In persian]
- (1992). *Dah Risala*, Isfahan: Scientific and religious research center of Imam Amir al-Momenin (peace be upon him). [In persian]
- (2008 "B"). *Risala al-Insaf*. Tehran: Shahid Motahari High School. [In persian]
- (2008 "C"). *Safina al-Nijat*. Tehran: Shahid Motahari High School. [In persian]
- (2009 "A"). *al-Shafi*. Qom: Dar al-Nashr al-Lawh al-Mahfuz. [In persian]
- (1985). *Kitab al-Wafi*. Isfahan: Public library of Imam Amir al-Mominin (peace be upon him). [In persian]
- (2009 "B"). *Mo'tasim al-Shi'a*. Tehran: Shahid Motahari High School. [In persian]
- Horr 'Amili, M. (1982). *al-Fawaed al-Tusiia*. Qom: al-Matba'a al-'Ilmiia. [In persian]
- Khuei, A. (no date). *Mo'jam Rijal al-Hadith*. no Publisher. [In persian]
- Kulaini, M. (1984). *al-Kafi*. Tehran: Dar al-Koto al-Islamiia. [In persian]
- Ma'arif, M. (2008). Hadith family and its role in Hadith Comprehension. *Religious research*, No.8, pp. 46-74. [In persian]
- Majlisi, M. (1986). *Malaz al-Akhyar*. Qom: Library of Ayatallah Mar'ashi Najafi. [In persian]
- Mashyikh Faridani, M. (1993). Akhbariiian, in: *Encyclopaedia of Shiism*. Tehran: Institute of Encyclopaedia of Shiism. [In persian]
- Mirjalili, A. (2008). *Wafi: The basics and methods of understanding hadith in it*. Tehran: Shahid Motahari High School. [In persian]
- Mutahhari, M. (2006). *Familiarity with Islamic sciences*. Qom: Islamic Publications Office.
- Muzaffar, M. (no. date). *Usul al-Fiqh*. Qom: Institute al-Nashr al-Islamiia. [In persian]
- Naji Nasrabadi, M. (2008). *Bibliography of Faiz Kashani*. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In persian]
- Nisaei, A. (1929). *Sunan al-Nisaei*. Beirut: Dar al-Fikr. [In persian]
- Qeisari, I. (1998). Akhbariiian, in: *The great Islamic encyclopedia*, vol.7, Tehran: The great Islamic encyclopedia. [In persian]
- Razi, M. (1994). *Mokhtar al-Sehah*. Beirut: Dar al-Kotob al-'Ilmiia. [In persian]
- Sadr, H. (no date). *Nahaya al-Diraya*. Qom: publication al-Mash'ar. [In persian]
- Saduq, M. (1996). *al-Amali*, Qom: Institute al-Bi'sa. [In persian]
- (no date "A"). Al-Tawhid, Institute al-Nashr al-Islamiia, Qom. [In persian]
- (no date "B"). *Man La Yahzuruhu al-Faqih*. Qom: Institute al-Nashr al-Islamiia. [In persian]
- Sharif Mortaza, A. (1994). *al-Intisar*. Qom: Institute al-Nashr al-Islamiia. [In persian]
- Shyastenezhad, A. (2013). A review of some criteria and method of narration in al-Wafi by Fayz Kashani, in: *Fayz Pazhuhi*, Tehran: khane Kitab. [In persian]
- Sobhani, J. (2014). *Jurisprudential rules*, in: www.eshia.ir. [In persian]
- Taftazani, A. (1990). *Mokhtasar al-Ma'ani*. Qom: Dar al-Fikr. [In persian]
- Tusi, M. (1996). *al-Fihrist*. Institute of publication al-Fighaha. [In persian]
- (1985). *Tahzib al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Koto al-Islamiia. [In persian]



The Basics of Hadith Research by Fayz Kashi in *Shafi'*

Hosain Sattar

Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran (Corresponding Author), sattar@kashanu.ac.ir

Hamid Reza Fahimitabar

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran, h_fahimitabar@yahoo.com

Mohsen Ghasempoor

Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran, m.qasempoor@atu.ac.ir

MohammadtaghiRahmatpanah

PhD Student, Department of Quran and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran, m.rahmatpanah@gmail.com

Received: 29/06/2022

Accepted: 23/08/2023

Introduction

Fayz Kashani lived and wrote his works during the Safavid era, which was one of the most prominent and valuable periods of Shiite history when Shiite narrative books were written. One of his works is *Wafi*, which he wrote about the collection of four books in 273 chapters, including 50,000 hadiths. The foundations of Fiqh al-Hadith included the following issues: an explanation of hadiths by using other hadiths, the use of the context of hadiths, the use of the reason and space for issuing hadiths, the insistence on the emergence, an emphasis on the literal meaning, a reference to Tabadur, the use of different literary sciences, sticking to the *Qur'an* and interpretation, resolving conflicts from narrative contradictory, the use of document and text preferences. These foundations occurred in philosophical, mystical, theological, literary, ethical, social, and jurisprudential methods. Fayz, with his good command of summarizing books, summarized this book in 1082 AH and called it *Shafi'*.

Materials and Methods

The research method in this treatise is a library method, through the sources that dealt with Fayz's life and education were examined. At first glance, the foundations of Fayz's hadith jurisprudence in *Shafi'* and its use by him in examining hadiths



seemed to be the same as the foundations of *Fiqh al-Hadith* in *Wafi*. Now, it seems that these principles and their application in *Shafi* are transformed. As Fayz himself mentioned these changes were in the introduction of *Shafi*. In this article, the foundations of Fayz's *Fiqh al-Hadith* in *Shafi*'s book were examined, which has not been studied so far. This research is necessary because Fayz is one of those writers who have been influential. His various writings in different fields of studies can be a testimony to this claim. Examining the foundations of Fayz's *Fiqh al-Hadith* in *Shafi* can clarify this influence.

Results and Findings

Fayz collected four precious books of Shia narratives from Kolaini, Sadouq, and Tusi for himself. The selected principles and methods which he has more or less revealed to everyone in the three prefaces of *Wafi* included the explanation of the narration with verses and other narrations, the grasp of the context of the narration, a focus on the space of issuing the narration and approaching the Arab history and culture at the time of issuing the hadith and so on . In summary of *Wafi*, *Shafi* has more or less adhered to the same principles in most cases. If there was a change in the summary, it was in cases that he had changed the names of books and chapters. The mental map based on which Fayz had taken a step towards summarizing *Al-Wafi* is very insightful and meticulous, and the value and excellence of this work becomes evident especially when he summarizes approximately 50,000 hadiths of *Al-Wafi* in 6,024 hadiths. A large share of narrations in the book belongs to the book *Kafi* by Kolaini; Fayz's quotations from Kolaini are so many that the author has come to believe that he has summarized *Kafi* and in addition to that, he has benefited from other Arba books to further complete the topics of his book. Most of the explanations and statements in *Shafi* are the same as those in *Wafi*'s, and in very few cases, he adds some material to *Wafi*'s writings compared to *Wafi*'s show that there has been no change and he has maintained his adherence to *Wafi*'s principles after fourteen years in *Shafi*. These basics are summarized through the following headings: the method of document reporting, the method of text reporting and the naming of books and chapters, the basics of Faiz Hadith research, the basics of Fayz in evaluating narrations, the basics of Fayz's *Fiqh al-Hadith*, the use of verses in the description of narrations, the use of narrations in the description of narrations, the use of reason in the description of narrations, pointing to the polysemy of hadith, resolving conflict from narrations, using literary knowledge in the description of narration, interpretationism, approaches to Arabic culture in understanding hadith.

Conclusion

According to the information found about Fayz's life, it became clear that Fayz's thoughts and beliefs changed during his lifetime. For example, when Fayz wrote the book of *Mu'tasim al-Shia* and when he wrote *Al-Kalamat al-Makhzuna*, there was a

great difference in the foundations of thinking and the methods of dealing with verses and hadiths. The fact that Fayz's scholarly personality is multi-faceted prompted an examination of his two books named *Wafi* and *Shafi*, written about 14 years apart to find the changes in his principles and methods in understanding of hadith. After a lot of research in *Shafi*, the obtained result was contrary to the hypothesis: that is, the principles and methods of his hadith jurisprudence have not changed.

Keywords: Fayz Kashani, *Wafi*, *Shafi*, basics of Faiz's *Fiqh al-Hadith*.

