

حدیث مزید از نظر تا عمل

شروط محدثان و عمل فقیهان*

□ سید مهدی احمدی نیک^۲

□ امیر رضا دریادل^۳

چکیده

حدیث مزید از اصطلاحات علم درایه و به حدیثی اطلاق می‌شود که نسبت به حدیث هم مضمون خود زیادتى در متن یا سند داشته باشد. برخی بر آنند که زیادى در متن باید معنای جدیدی را ایجاد کند تا بر آن، حدیث مزید اطلاق شود. ولی برخی دیگر صرف وجود زیاده در متن را به‌طور مطلق کافی می‌دانند. نسبت به زیادى در سند هم برخی وجود یک یا چند راوى بیشتر و برخی دیگر فقط وجود یک راوى بیشتر را در سند شرط اطلاق مزید می‌دانند. نگارنده گان این مسئله را به روش توصیفی- تحلیلی مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای بررسی نموده و به این نتیجه دست یافته‌اند که مانعی برای اطلاق حدیث مزید بر هرکدام از انواع فوق وجود ندارد. یافته دیگر این است که اگر چه در کتاب‌های درایه، اصول و قواعد مختلفی برای مزید ذکر شده؛ اما فقیهان به اینها کمتر پایبند بوده و در عمل به مبانی اصولی،

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۲. عضو هیئت علمی گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

sm.ahmadinik@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه علوم اسلامی رضوی (daryadel@yahoo.com).

حدیثی و رجالی خود مراجعه کرده‌اند؛ مانند احتمال اشتباه راوی یا کاتب در بیان یا نوشتن زیاده، عدم اختلاف جوهری یک روایت با سایر روایات، بررسی وثاقت همه راویان موجود در سلسله سند، تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه»، ضبط بودن راوی.

واژگان کلیدی: حدیث مزید، زیادی در متن، معنای جدید، زیادی در سند، فقیهان.

مقدمه

قرآن کریم در میان مسلمانان از جایگاه بسیار بالایی برخوردار بوده، به گونه‌ای که همگان آن را قطعی الصدور می‌دانند. اما با این وجود روشن است که این کتاب آسمانی بیانگر کلیات احکام شرعی است. لذا برای به دست آوردن جزئیات احکام، فقها ناچارند که به منابع دیگری نیز رجوع کنند. در این باره همه فقها مسیر یکسانی را نیموده‌اند. فقهای عامه به منابعی نظیر سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سنت صحابه، قیاس^۱، استحسان^۲، استصلاح^۳، فتح ذرایع، سد ذرایع^۴ و... تمسک کرده‌اند. فقهای امامیه نیز با بهره‌گیری از رهنمودهای اصیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سنت معصومین علیهم السلام را در کنار سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از اصلی‌ترین منابع استنباط احکام قرار داده‌اند؛ به گونه‌ای که بسیاری از فقهایی که در دوران اولیه غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ظهور کرده‌اند به عنوان محدث شناخته می‌شدند؛ چرا که فتاوی خود را در قالب احادیث بیان

۱. قیاس عبارت است از استنباط حکم واقع‌ای که نصی درباره آن وارد نشده است، از حکم واقع‌ای که نصی درباره آن وارد شده است؛ به دلیل تساوی آن دو واقع در علت، مناط و ملاک حکم (سبحانی، ۹۱: ۱۳۸۳).

۲. استحسان عبارت است از عدول از مقتضای دلیل به آنچه که مجتهد حسن می‌داند (همان، ۱۷۰).

۳. استصلاح یا مصالح مرسله عبارت است از مصلحت‌هایی که مستند به هیچ اصل کلی یا جزئی نبوده و ملاک تشخیص آن یا رأی و نظر مجتهد است و یا اینکه مجتهد با استفاده از اصول کلی و جزئی مسلم و متعدد معتبر شرعی آن مصالح را تشخیص می‌دهد (ملکی اصفهانی، ۴۴۱: ۱۳۹۳).

۴. ذریعه عبارت است از رسیدن به مفسده‌ای از طریق شیئی که خود مصلحت دارد. و سد ذرایع به معنای منع از چیزی است که مقدمه رسیدن به حرام است. برخی ذریعه را به معنای شیئی گرفته‌اند که وسیله برای رسیدن به شیء دیگری است و می‌توان از آن تعبیر به مقدمه کرد. براین اساس فتح ذرایع به معنای وجوب مقدمه برای رسیدن به ذی المقدمه هست (مکارم شیرازی، ۲: ۴۹۴/۱۴۲۸).

می کردند. در دوران بعد، فقه از قالب حدیثی بیرون آمد و فقها فتاوی خود را در قالب عبارات فقهی بیان می کردند؛ اما همچنان سنت به عنوان یک منبع اصلی شناخته می شد و فقها برای استنباط فروع جدید فقهی خود را نیازمند به احادیث می دیدند. از طرف دیگر در برخورد با احادیث با مسائل مختلفی روبرو بودند. مسائلی از قبیل حجیت اخبار، اشکالات سندی، احتمال جعل یا وضع، تحریف، تصحیف، نقل به معنا، تعارض احادیث با یکدیگر و یا با اصول مسلم عقلی، وجود واژه ها و اصطلاحات نامأنوس در برخی احادیث و ... بنابراین از یکسو نیازمندی به حدیث در همه ابعاد شناختی اعم از تبیین آیات قرآن و به دست آوردن احکام شرعی و غیر آن، اندیشه و ران دینی توجه فقها را به مطالعات حدیثی واداشته، و از سوی دیگر مواجهه با مسائل مذکور، باعث به وجود آمدن دانش های مختلف حدیثی شد؛ دانش هایی از قبیل رجال الحدیث، علل الحدیث، غریب الحدیث، علاج الحدیث و ... از جمله این دانش ها مصطلح الحدیث یا درایة الحدیث می باشد. این علم به بررسی اصطلاحات سندی و متنی پیرامون حدیث می پردازد. در این علم اصطلاحات فراوانی مطرح شده است. از جمله این اصطلاحات «حدیث مزید» است. در این مقاله دو بحث اصلی دنبال شده، اول تعریف حدیث مزید در کتب درایة امامیه، در این رابطه برای اختلافی که در تعریف حدیث مزید وجود دارد وجه جمعی بیان گردیده. دوم اینکه با بیان چند نمونه حدیث مزید که در کتب فقهی آمده است، نحوه برخورد فقها را با احادیث مزید بررسی نموده و در پایان هم به مقایسه احکام ذکر شده در کتابهای درایه درباره حدیث مزید همراه با برخورد عملی فقها با احادیث مزید پرداخته شده، تا روشن شود که فقها در مقام عمل چه قدر توجه به آن احکام داشته اند.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱- مفهوم لغوی

از میان فرهنگ های کهن در «العین» و «معجم مقاییس اللغة» اشاره ای به معنای مزید نشده و فقط معنای ریشه آن یعنی «زید» بیان شده است (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۳۷۷/۷).

ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۰/۳). راغب اصفهانی در توضیح کلمه مزید که در آیه ۳۰ سوره ق^۱ به کار رفته است می‌گوید: «مزید در این آیه می‌تواند به معنای طلب زیادت باشد یا اینکه تنبیهی است بر اینکه جهنم پر شده است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۶). در «الجمهره فی اللغة» درباره معنای مزید چنین آمده است: «مزید از هر چیزی به معنای زیاد شمردن آن است. مثلاً گفته می‌شود «عندالله المزیّد من النعم» (ابن درید الاذری، ۱۴۰۷: ۶۴۴/۲). برخی گفته‌اند: مزید به معنای «نمو» و «خلاف نقصان» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۸/۳؛ برخی به معنای «زیادت» (طریحی، ۱۴۱۶: ۵۹/۳)، و برخی به معنای «نمو» و «زکاء» دانسته‌اند (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۸۲/۴).

۱-۲- مفهوم اصطلاحی

در علم مصطلح الحدیث، مزید به حدیثی گفته می‌شود که مشتمل بر زیادی در متن یا سند باشد به گونه‌ای که در غیر آن حدیث چنین زیادی یافت نمی‌شود (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۴). بنابراین حدیث مزید به دو دسته مزید در متن و مزید در سند تقسیم می‌شود.

۱-۲-۱- مزید در متن

همانطور که بیان شد مزید در متن عبارت است از حدیثی که نسبت به غیر مزید خود زیادتی در متن داشته باشد. اما از توضیحاتی که ذیل این عنوان در کتب درایه آمده است، به نظر می‌رسد در مورد یک مسئله اختلاف وجود دارد، و آن این است که آیا این زیادی باید باعث ایجاد معنای جدیدی بشود تا به آن حدیث مزید اطلاق شود یا صرف ایجاد زیاده و لو معنای جدیدی را ایجاد نکند برای اطلاق حدیث مزید کافی است؟

ظاهر تعریف برخی چنین است که معنای حدیث مزید نسبت به غیر مزید متفاوت است، از توضیحات برخی از اندیشه‌وران به دست می‌آید که حدیثی که نسبت به حدیث همسان خود زیادتی در متن دارد، زمانی حدیث مزید بر آن اطلاق می‌شود که

۱. (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ).

آن زیاده در آن حدیث نسبت به حدیث دیگر معنای جدیدی را ایجاد کند. در اینجا به برخی از عبارات اشاره می‌شود.

شهید ثانی و مامقانی می‌گویند: «والزیاده تقع فی المتن بأن یروی فیہ کلمه زائده تتضمن معنی لایستفاد من غیره» (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱؛ همو، بی تا: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۶۴/۱). مرحوم سید حسن صدر نیز می‌گوید: «وهو ما زید فیہ علی غیره بما جاء بمعناه اما فی القول... او فی الفعل...» (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). میرداماد می‌گوید: «والزیاده فی المتن بان تروی فیہ کلمه، او کلمات زائده تفید معنی زائدا غیر مستفاد من الناقص المروی فی معناه» (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱).

شهید ثانی و میرداماد در همان دو منبع، حکم مزید در متن را این گونه بیان می‌کنند: «زیادت در متن اگر توسط راوی ثقه، شکل گرفته باشد و هیچ گونه منافاتی نیز با حدیث غیر مزید همسان خود که راوی آن هم ثقه است، نداشته باشد، آن حدیث مزید خواهد بود و مورد قبول و اعتماد است؛ چرا که چنین اضافه‌ای باعث به وجود آمدن حدیث مستقلی نمی‌شود» (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). این عبارت دلالت دارد بر اینکه حدیث مزید همواره با غیر مزید منافات ندارد. این عبارت شهید برخلاف صدر آن که قبلاً ذکر شد، ظهور در این دارد که اگر زیادی در متن موجب ایجاد معنای جدیدی نشود باز هم به حدیث دارای آن زیاده، می‌توان حدیث مزید اطلاق کرد. چرا که در این عبارت تصریح شده است که حدیث مزید می‌تواند هیچ گونه منافاتی با حدیث غیر مزید همسان خود نداشته باشد و باعث به وجود آمدن حدیث مستقلی نشود.

برخی از معاصرین نیز به پیروی از شهید ثانی و دیگران بر این باورند که زیاده در متن باید معنای جدیدی را ایجاد کند تا به آن حدیث مزید اطلاق شود. برای نمونه خانم نفیسی درباره مزید در متن می‌نویسد:

«این تعبیر برای حدیثی به کار می‌رود که در متن آن عبارتی اضافه تر باشد و این عبارت مطلبی را برساند که از غیر آن حدیث فهمیده نمی‌شود. باید توجه داشت که چون احادیث عموماً نقل به معنا شده‌اند، راویان ممکن است یک معنا را با عباراتی کوتاه یا بلند بازگو کنند. تعبیر مزید برای این گونه بلندی در عبارت که بر اثر نقل به

معنا به وجود آمده است، اطلاق نمی‌شود، بلکه باید در عبارات اضافه، مطلبی جدید و معنایی بیشتر از احادیث مشابه آن وجود داشته باشد تا به آن مزید گفته شود» (نفیسی، ۱۳۹۱: ۲۱۸: ۲۱۸).

همچنین آقای مؤدب نیز همین نظر را پذیرفته است و می‌گوید: «زیادت در متن به گونه‌ای است که کلمه یا کلمات افزوده شده به متن حدیث مزید، در معنای آن نیز تأثیر دارد» (مؤدب، ۱۳۷۸: ۷۴).

اما برخی دیگر از معاصرین صرف وجود زیاده را باعث اطلاق حدیث مزید می‌دانند؛ چه آن زیاده باعث ایجاد معنای جدید بشود و چه نشود (دلبری، ۱۳۹۱: ۳۷۹: ۳۷۹ و ۳۸۰).

جمع بین تعاریف مختلف درباره حدیث مزید در متن

پیش از جمع بندی در این بحث ذکر یک نکته ضروری است. نوّه شهید ثانی درباره جدش می‌گوید:

«در زمینه تصنیف در علم درایه هیچ یک از علمای شیعه بر شهید ثانی سبقت نگرفته‌اند و او اولین کسی است که باب این علم را باز کرده است» (عاملی، ۱۴۳۳: ۶۵۰/۲).

البته برخی معتقدند که قبل از شهید ثانی هم بزرگانی بوده‌اند که در علم درایه کتاب‌هایی نوشته‌اند. مثلاً مرحوم سید حسن صدر، حاکم نیشابوری را اولین کسی می‌داند که در این زمینه تألیف داشته است (صدر، بی تا (الف): ۲۹۴). بعد از حاکم نیشابوری، سید بن طاووس و علامه حلی در این زمینه تألیف داشته‌اند؛ و بعد از آن دو شهید اول در مقدمه «ذکری الشیعه» و بعد از او احمد بن فهد حلی در مقدمه «المهذب البارع» پاره‌ای از اصطلاحات این علم را بیان کرده‌اند (ربانی بیرجندی، ۱۳۸۹: ۷).

درست است که قبل از شهید ثانی علمای مذکور تألیفاتی در علم درایه داشته‌اند، اما اولین کسی که این دانش را به صورت گسترده و کاملاً مدون درآورد شهید ثانی بود. شاهد این ادعا هم این است که با وجود تألیفات دیگر، علمای بعد از شهید ثانی چه از

متأخرین و چه از معاصرین، همه تحت تأثیر تألیفات شهید ثانی در این علم بوده‌اند. به گونه‌ای که برخی از عباراتشان را عیناً مانند عبارات شهید ثانی یا با کمی اختلاف بیان کرده‌اند. مقصود نوه شهید ثانی هم که او را اولین کسی می‌داند که باب این علم را باز کرده است، همین گستردگی و جامعیت تألیفات او هست.

حال که تأثیر پذیری علما از کتب شهید ثانی روشن شد، می‌توان نتیجه گرفت که اختلاف علما در اطلاق حدیث مزید، بر حدیثی که زیاده در متن آن موجب ایجاد معنای جدیدی شده است؛ یا بر اعم از آن و حدیثی که زیاده در آن موجب ایجاد معنای جدیدی نشده است، به عبارت شهید ثانی برمی‌گردد. زیرا صدر عبارت او دلالت بر نظر اول و ذیل آن دلالت بر نظر دوم دارد «(شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی‌تا: ۱۲۴ و ۱۲۵). برای حل تعارض میان این صدر و ذیل می‌توان گفت که حدیث مزید بر هر دو قسم اطلاق می‌شود. یعنی چه آنجا که زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی بشود و چه آنجا که نشود. ذیل عبارت شاهدی بر این مطلب است. زیرا شهید برای بیان حکم مزید، آن را به دو دسته تقسیم کرده است. یکی آنجا که بین آنها منافات باشد؛ یعنی زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی شده باشد؛ و دیگر آنجا که بین آنها منافات نباشد؛ یعنی زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی نشده باشد. صدر عبارت را نیز باید حمل بر غالب کرد. زیرا زیاده در حدیث مزید در اغلب موارد به گونه‌ای است که باعث ایجاد معنای جدیدی می‌شود.

بر این اساس با توجه به تأثیرپذیری بسیاری از اندیشه‌وران از عبارات شهید ثانی در علم درایه و با توجه به تحلیلی که از عبارت ایشان ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که مانعی برای اطلاق حدیث مزید بر هر دو قسم آن وجود ندارد.

۱-۲-۲- مزید در سند

مزید در سند حدیثی است که نسبت به حدیث هم معنای خود زیادتی در سند داشته باشد. از میان متأخرین شهید ثانی و میرداماد تعریفی برای مزید در سند ذکر نمی‌کنند و فقط با مثالی آن را توضیح می‌دهند. شهید ثانی می‌گوید: «و [المزید] فی الاسناد کان یرویه بعضهم باسناد مشتمل علی ثلاثه رجال معینین مثلاً، فیرویه المزید

باربعه، يتخلل بين الثلاثه» (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱؛ همو، بی تا: ۱۲۴). میر داماد نیز مانند همین تعریف را با کمی اختلاف در عبارت ذکر می کند (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۲). اما تعاریف معاصرین کمی با هم اختلاف دارند. برخی از آنها تأکید دارند که مزید نسبت به غیر مزید فقط یک راوی بیشتر در سلسله اسناد خود دارد (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶؛ مدیرشانه چی، ۱۳۶۲: ۷۱؛ دلبری، ۱۳۹۱: ۳۸۱؛ نفیسی، ۱۳۹۱: ۲۱۹). اما برخی دیگر مزید را منحصر در وجود یک راوی اضافه نکرده و قائل شده اند که اگر در سلسله اسناد حدیثی، نسبت به حدیث هم معنای خود بیشتر از یک راوی اضافه هم وجود داشته باشد، بازهم به آن، حدیث مزید اطلاق می شود: «زیادت گاهی در سند است به شکلی که در سند حدیث مزید، یک نفر یا بیشتر نسبت به حدیث همسان خود وجود دارد» (مودب، ۱۳۷۸: ۷۴).

از میان متقدمین شهید ثانی و میرداماد تعریفی برای مزید در سند ذکر نمی کنند و فقط با مثالی آن را توضیح می دهند. شهید ثانی در الرعایه می گوید: «و [المزید] فی الاسناد کان یرویه بعضهم باسناد مشتمل علی ثلاثه رجال معینین مثلاً، فیرویه المزید باربعه، يتخلل بين الثلاثه» (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱). میر داماد نیز مانند همین مثال را با کمی اختلاف در عبارت ذکر می کند (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۲).

جمع بین تعاریف مختلف درباره مزید در سند

قبلاً ذکر شد که علما در علم درایه، تحت تأثیر کتب شهید ثانی بوده اند. لذا اینکه برخی معاصرین تأکید دارند که مزید در سند، حدیثی است که نسبت به حدیث هم معنای خود فقط یک راوی بیشتر در سلسله راویان آن وجود دارد، به دلیل عبارت شهید ثانی است. زیرا همان طور که ذکر شد شهید ثانی می گوید: «و [المزید] فی الاسناد کان یرویه بعضهم باسناد مشتمل علی ثلاثه رجال معینین مثلاً، فیرویه المزید باربعه، يتخلل بين الثلاثه» (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱؛ همو، بی تا: ۱۲۴). اما همان طور که از کلمه مثلاً در عبارت پیداست، شهیدثانی آنجا در مقام مثال برای مزید در سند بوده است نه تعریف آن، لذا مانعی وجود ندارد که به حدیثی که نسبت به حدیث هم معنای خود بیش از یک راوی بیشتر دارد، مزید در سند اطلاق شود.

۲- احکام حدیث مزید

در اینجا به بررسی احکام مزید می‌پردازیم

۱-۲- حکم مزید در متن

علما در کتب درایه و اصول فقه برای حدیث مزید در متن احکامی بیان کرده‌اند.

۲-۱-۲- احکام ذکر شده برای مزید در متن در کتب درایه

از عبارات برخی از اندیشه‌وران در کتاب‌های درایه این‌طور بر می‌آید که رابطه میان حدیث مزید و غیر مزید یکی از حالات زیر می‌باشد

۱-۲-۱-۲- تساوی

زیادت در متن اگر توسط راوی ثقة شکل گرفته باشد و هیچ‌گونه منافاتی نیز با حدیث غیر مزید همسان خود که راوی آن هم ثقة است نداشته باشد، آن حدیث مزید مورد قبول و اعتماد است (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). مرحوم سید حسن صدر هم می‌گوید اگر صاحب حدیث مزید شاذ نباشد و منافاتی هم میان آن‌دو حدیث نباشد در این صورت حدیث مزید مورد قبول است (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶).

۲-۲-۱-۲- غیر تساوی

نسبت‌های غیر تساوی میان حدیث مزید و غیر مزید شامل تباین کلی و عموم و خصوص مطلق می‌باشد. ظاهر عبارت مرحوم سید حسن صدر چنین است که حکم هیچ‌کدام از دو صورت مذکور را به‌طور جداگانه بیان نمی‌کنند، بلکه به‌طور کلی در صورت عدم تساوی، حکم مزید و غیر مزید را حکم متعارضین می‌داند (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). اما مرحوم میرداماد حکم هر دو صورت و شهید ثانی حکم یک صورت را بیان می‌کنند.

۳-۲-۱-۲- عموم و خصوص مطلق

شهیدثانی و مرحوم میرداماد هرکدام حکم جداگانه‌ای را برای صورتی که رابطه

میان مزید و غیرمزید عموم و خصوص مطلق باشد بیان می‌کنند: شهیدثانی می‌گوید، اگر بین مزید و غیر مزید تنافی به شکل عام و خاص باشد (مزید عام باشد و غیر مزید خاص و یا بر عکس)، در این صورت حدیث مزید حکم حدیث شاذ را خواهد داشت (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۵). با بررسی سخنان شهید ثانی در بحث حدیث شاذ، چنین به دست می‌آید که اگر رابطه میان حدیث مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد، حکم آن چنین خواهد بود: اگر یکی از دو حدیث مزید یا غیر مزید، نسبت به دیگری مشهور باشد و راوی آن هم نسبت به دیگری احفظ، اضبط و اعدل باشد ترجیح با همان است و دیگری مرجوح و مردود است. و اگر یکی از مزید یا غیر مزید، مشهور و دیگری شاذ باشد، اما راوی حدیث شاذ، نسبت به دیگری احفظ، اضبط و اعدل باشد، با یکدیگر تعارض می‌کنند. و اگر راوی هر دو از حیث احفظ، اضبط و اعدل بودن با هم مساوی باشند هیچ کدام ترجیح بر دیگری ندارد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ همو، بی تا: ۱۱۸ و ۱۱۹). اما مرحوم میرداماد می‌گوید: مذهب اکثر علمای اصول و حدیث از عامه و خاصه این است که حدیث مزید در این صورت مقبول است و به آن عمل می‌شود، چه حدیث مزید و غیر مزید را یک شخص روایت کرده باشد و چه اینکه هر کدام را شخص جداگانه‌ای روایت کرده باشد (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱).

۲-۱-۲-۴- تبیین کلی

حکم این صورت را تنها مرحوم میرداماد بیان می‌کند؛ به این نحو که اگر مزید با روایات سایر ثقات تنافی کاملی از هر جهت داشته باشد، در این صورت حدیث مزید مردود است (همان).

۲-۱-۲-۱- احکام ذکر شده برای مزید در متن در کتب اصولی

در کتب اصولی برای حدیث مزید در متن، بحثی تحت عنوان «اصل عدم زیاده» و «عدم نقیصه» مطرح شده است. هر جا شک کنیم آیا کلمه‌ای بر حدیث افزوده شده است یا خیر اصل عدم زیادی است؛ یعنی حدیث مزید، بر غیر مزید مقدم می‌شود. و هر جا شک کنیم که آیا کلمه‌ای از حدیث کم شده است یا خیر، اصل عدم نقیصه

است؛ یعنی حدیث غیر مزید، بر مزید مقدم می‌شود (ربانی بیرجندی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). اگر زیادی در متن باعث ایجاد معنای جدیدی شود، بین دو اصل مذکور تعارض رخ می‌دهد (صدر، ۱۴۱۷: ۴۳۹/۵).

در تعارض بین این دو اصل برخی فقها اصل «عدم زیاده» را مقدم کرده‌اند (کمره ای، بی تا: ۳۰۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲۳۱/۳) و برخی دیگر اصل «عدم نقیصه» را (اعراف‌ی (درس خارج)، سایت مؤسسه اشراق و عرفان)، که ادله آن در کتب اصولی ذکر شده است.

۲-۲- حکم مزید در سند

در اینجا به بررسی حکم مزید در سند می‌پردازیم: مرحوم شهید ثانی مزید در سند را مورد قبول می‌داند و چنین استدلال می‌کند: «در اینجا ممکن است شخصی که حدیث را به شکل مزید در سند نقل می‌کند، بر وجود راوی یا راویانی اطلاع پیدا کرده است که شخص دیگری که به صورت غیر مزید نقل می‌کند، بر آن راوی یا راویان اطلاع پیدا نکرده باشد؛ یا اگر هم اطلاع پیدا کرده است آنها را ننوشته است. بنابراین در اینجا نیز چون مزید با غیر مزید منافاتی ندارد، حدیث مزید مورد قبول است» (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۲).

اما مرحوم سید حسن صدر برای تقدیم حدیث مزید دو شرط ذکر می‌کنند؛ اول: اینکه در جایی که به عنوان مثال حدیث معنعن است راوی زیاده تصریح به سماع کرده باشد؛ و دوم: اینکه راوی غیر مزید اُتقن از مزید نباشد (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶).

۳- برخی از مصادیق حدیث مزید در فقه

در مسائل فقهی مصادیق فراوانی از حدیث مزید وجود دارد، که با توجه به محدودیت حجمی مقاله به ذکر چهار مثال اکتفاء می‌کنیم. بعد از هر مثال روش فقها در مواجهه با حدیث مزید را با قواعد مطرح شده در کتب درایه مقایسه می‌کنیم، تا بینم در مقام عمل فقها چه قدر به این قواعد پایبند بوده‌اند.

۳-۱- مصادیق مزید در متن

در اینجا به بررسی دو مثال از حدیث مزید در متن می‌پردازیم

۳-۱-۱- حدیث لاضرر

قاعده «لاضرر» از قواعد معروف فقهی است، که فقها در کتب اصولی و فقهی خود از مفاد این قاعده بحث کرده‌اند. اما قبل از بحث درباره مفاد آن به بررسی مستندات آن پرداخته‌اند. این قاعده مستندات روایی فراوانی دارد. آنچه برای ما در اینجا مهم است عبارت «لاضرر و لاضرار» در روایات است. این قسمت از روایت به سه صورت نقل شده است:

الف. لاضرر و لاضرار (احمد بن حنبل، بی تا: ۳۲۷/۵؛ ابن ماجه، بی تا: ۷۸۴/۲؛ بیهقی، ۱۴۲۴:

۲۵۸/۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵؛ همان: ۲۸۰/۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۷/۷؛ همان: ۱۶۴/۷؛ عاملی،

۱۴۰۹: ۴۲۹/۲۵؛ نوری، ۱۴۰۸: ۳۰۸/۱۳)

ب. لاضرر و لاضرار علی مؤمن (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵؛ همان: ۴۸۵/۱۰؛ عاملی، ۱۴۰۹:

۴۲۹/۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۶/۲)

ج. لاضرر و لاضرار^۱ فی الاسلام (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۸۱/۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۴؛ ابن ابی

جمهور، ۱۴۰۵: ۲۲۰/۱؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳۷۳/۳؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/۲۶)

همان‌طور که پیداست قید «علی مؤمن» و «فی الاسلام» موجب مزید شدن حدیث دوم و سوم نسبت به حدیث اول شده است. در ادامه به دیدگاه برخی از فقها نسبت به اعتبار یا عدم اعتبار این دو قید اشاره می‌شود:

۳-۱-۱-۳ دیدگاه فقها

الف. مرحوم میرزا محمد حسین نائینی

ایشان می‌فرمایند: «متن حدیث به صورت «لاضرر و لاضرار» بدون قید «فی الاسلام» و «علی مؤمن» نزد فریقین مشهور است؛ و اضبط بلکه متعین همین نقل مشهور است بدون هیچ یک از آن دو قید (نائینی، ۱۴۱۸: ۳۶۴/۳).

۱. در «الفقیه» به جای کلمه «ضرار»، «اضرار» آمده است.

سپس ایشان نسبت به قید «فی الاسلام» چنین می‌فرمایند: «احادیثی که بیان‌گر احکام شرعیه باشند نقل به معنای آنها جایز است، لذا ممکن است راوی هنگام حکایت از قضایای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن قید را اضافه کرده باشد و چون نفی ضرر از مجعولات شرعی هست، راوی چنین توهم کرده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را در اسلام نفی کرده است؛ مخصوصاً اینکه این قید در غالب قضایای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود داشته است؛ مانند «لا رهبانیه فی الاسلام» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱۹۳/۲)؛ «لا صروره فی الاسلام» (زمخشری، ۱۴۱۷: ۲۴۳/۲)؛ «لا إحصاء فی الاسلام» (بیهقی، ۱۴۲۴: ۴۱/۱۰). همچنین در مسانید امامیه حدیث «لا ضرر» بدون قید «فی الاسلام» آمده است. ابن اثیر که از عامه هست این حدیث را با همین قید نقل کرده است (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۸۱/۳)، علامه در تذکره نیز حدیث را همراه با آن قید به صورت مرسل نقل کرده است (حلی، ۱۴۱۴: ۶۸/۱۱)؛ البته در وسائل چنین آمده است: «قَالَ الصَّدُوقُ وَقَالَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ. قَالَ وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ - فَإِلْسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَلَا يَزِيدُهُ شَرًّا» (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/۲۶). ظاهر عبارت آن است که مرحوم شیخ صدوق آن را به طور مرسل نقل نموده. پس با وجود عدم این قید در غالب مسانید امامیه، نمی‌توان به روایت ابن اثیر، شیخ صدوق و علامه حلی اعتماد کرد (نائینی، ۱۴۱۸: ۳۶۴/۳ و ۳۶۵).

سپس نسبت به قید «علی مؤمن» می‌فرمایند: «روایتی که مشتمل بر قید «علی مؤمن» هست از طریق امامیه نقل شده است و وجود این قید در «کافی» در ثبوت آن کفایت می‌کند، اما استفاضه این حدیث بدون قید «علی مؤمن» از طرق فریقین موجب وهن آن قید می‌شود. همچنین احتمال دارد قید «علی مؤمن» از جانب راوی به مناسبت حکم و موضوع اضافه شده باشد، زیرا مؤمن شامل عنایت الهی می‌شود و مستحق این است که ضرر از او نفی شود» (همان).

ب. مرحوم بحر العلوم

ایشان نسبت به قید «علی مؤمن» چنین می‌فرمایند: «روایت دارای قید «علی مؤمن» ترجیح دارد بر روایت بدون این قید. زیرا در دوران امر بین زیاده و نقیصه، ترجیح با روایتی است که دارای زیاده هست (بحر العلوم، بی تا: ۳۲۲/۳).

سپس نسبت به قید «فی الاسلام» ایشان می‌فرمایند: «روایت «الفقیه» که دارای این قید هست، به صورت مرسل با لفظ «قال» نقل شده است و نهایت چیزی که لفظ «قال» بر آن دلالت دارد این است که آن خبر نزد شیخ صدوق صحیح است، زیرا او اطمینان به راوی پیدا کرده و از او نقل کرده است. اما ممکن است ما به آن راوی [که در سند حذف شده است] اطمینان نداشته باشیم. چرا که مبانی در حجیت اخبار مختلف است. برخی خبر عادل را حجت می‌دانند و برخی فقط خبر ثقه را و برخی دیگر خبر متواتر یا محفوظ به قرینه عملیه را حجت می‌دانند. با وجود چنین اختلافی در حجیت خبر نمی‌توان مراسیل صدوق را حجت دانست، زیرا شاید مبانی که او در حجیت خبر به آن اعتماد کرده است، غیر از آن مبانی باشد که ما به آن اعتماد داریم. پس تا زمانی که شیخ صدوق اسم راوی را نقل نکرده است، نمی‌توان بر روایات او اعتماد کرد. پس قید «فی الاسلام» به طریق معتبری برای ما ثابت نیست» (همان: ۳/۳۲۲ و ۳۲۳).

ج. مرحوم امام خمینی

ایشان نسبت به قید «فی الاسلام» چنین می‌فرمایند:

«شیخ صدوق روایت را به طور کامل این گونه نقل می‌کند: «لَا ضَرَرَ وَلَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ. فَأَلِشْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَلَا يَزِيدُهُ شَرًّا» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۳۳۴).

احتمال دارد در نسخه برداری از «الفقیه» کلمه «فی الاسلام» اشتباهاً اضافه شده باشد. زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که کاتب نظرش به یک کلمه می‌افتد ولی آن را دوبار تکرار می‌کند. در اینجا هم کاتب کلمه «فی الاسلام» را یک بار دیده ولی دوبار تکرار کرده است. سپس کسانی که بعداً خواسته‌اند این نسخه را تصحیح کنند، گمان کرده‌اند که کاتب اشتباهاً به جای «فی» از «فاء» استفاده کرده است؛ لذا «فاء» را تبدیل به «فی» کرده‌اند» (خمینی، ۱۴۱۰: ۱/۲۵).

سپس ایشان نسبت به قید «علی مؤ من» چنین می‌فرمایند: «هر چند این قید در روایتی مرسل آمده است، ولی چون جوهر قضیه آن مطابق با موثقه زراره^۱ و روایت ابی

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ سُمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدُوٌّ... (کلینی، ۵: ۱۴۰۷/۲۹۲).

عبیده حذاء^۱ هست، باعث اطمینان به صدق و صدور آن می شود. همچنین بناء عقلا در دوران امر بین زیاده و نقیصه بر تقدیم اصل «عدم زیاده» هست» (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۶/۱).

د. مرحوم سید محمد باقر صدر

ایشان روایاتی که بدون قید «فی الاسلام» و «علی مؤمن» وارد شده است را به سه دسته تقسیم کرده اند و درباره آنها می فرمایند: «بر اساس قوانین تصحیح سند، فقط روایتی که در «کافی» ابن بکیر از زرارہ نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵)، صحیح است. اما سایر روایاتی که شیعی السند هستند به عقبه بن خالد ختم می شوند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۰/۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۴/۷)، و توثیقی برای او ثابت نشده است، همچنین راویان قبل از او در سلسله سند ضعیف هستند. و روایاتی که سنی السند هستند هرچند به عبادة بن صامت ختم می شوند (احمد بن حنبل، بی تا: ۳۲۷/۵؛ ابن ماجه، بی تا: ۷۸۴/۲؛ بیهقی، ۱۴۲۴: ۲۵۸/۶)، و در حق او گفته اند که از اجلائی اصحاب و از علویین هست، اما افراد قبل از او مانند احمد بن حنبل قابل مناقشه هستند» (صدر، ۱۴۰۷: ۴۹۹/۴ و ۵۰۰).

سپس ایشان درباره روایاتی که با قید «فی الاسلام» و «علی مؤمن» نقل شده است می فرمایند: «به دلیل ارسال در سند این روایات از حجیت ساقط هستند» (همان).

ه. مرحوم سید حسن موسوی بجنوردی

ایشان می فرمایند: «با توجه به اینکه بناء عقلا بر تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه» هست، هر دو حدیث مزید معتبر هستند. و مرسل بودن حدیث مزید «لاضرر و لاضرر فی الاسلام» در «الفقیه» ضرری به آن نمی زند، زیرا اصحاب آن را تلقی به قبول کرده اند» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۲۱۳/۱).

و. آیت الله مکارم شیرازی

ایشان نسبت قید «فی الاسلام» می فرمایند: این قید فقط در مرسله صدوق (صدوق،

۱. رَوَى الْحَسَنُ الصَّقْفِيُّ عَنْ أَبِي عُيَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام كَانَ لِسُمْرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِي حَائِطٍ... (شیخ صدوق، ۱۴۱۳/۱۰۳).

۱۴۱۳: ۳۳۴/۴)، مرسله ابن اثیر (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۸۱/۳)، و مرسله طریحی (طریحی، ۱۴۱۶: ۳۷۳/۳)، آمده است. در مرسله طریحی این حدیث ذیل حدیث شفعه آمده، اما این قید از سهو قلم او هست. زیرا حدیث شفعه در جوامع روایی ما بدون این قید آمده است و بدون شک طریحی این حدیث را از جوامع روایی ما گرفته است. ولی انصاف این است که این مرسلات با وجود سهو و اشتباهی که در آنها است به حدی نیست که بتواند وجود قید «فی الاسلام» را ثابت کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۴۵/۱ و ۴۶/۱).

سپس ایشان نسبت به قید «علی مؤمن» می‌فرمایند: این قید در روایت ابن مسکان از زرارہ نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵؛ همو، ۴۸۵/۱۰)، اما ابن بکیر مانند همین روایت را از زرارہ بدون این قید نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۲/۵). همچنین ابو عبیدہ حذاء مانند همین روایت را از امام باقر علیه السلام بدون این قید نقل کرده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۰۳/۳). پس چگونه می‌توان به روایت ابن مسکان در اثبات این قید اعتماد کرد، مخصوصاً اینکه در شأن شخصی همچون زرارہ نیست که به چنین قیدی اهتمام ورزد (همان، ۴۷).

ز. آیت الله سبحانی

ایشان نسبت به عدم اعتبار دو قید «فی الاسلام» و «علی مؤمن» می‌فرمایند: «کلمه «فی الاسلام» و «علی مؤمن» از کلماتی هستند که بسیار بر زبان‌ها جاری و از امور مرتکز در اذهان می‌باشند و چه بسا بدون اختیار بر زبان یا قلم جاری شده است» (سبحانی، ۱۴۱۵: ۱۵۴ و ۱۵۵).

۳-۱-۱-۲- بررسی حکم حدیث «لا ضرر» براساس احکام مطرح شده در کتب

درایه

رابطه میان حدیث «لا ضرر و لا ضرار» با هریک از دو حدیث مزید دیگر، یعنی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» و «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن»، عموم و خصوص مطلق هست. زیرا دو حدیث مزید، ضرر و ضرار را در اسلام، یا بر مؤمن، نفی می‌کنند، در حالی که حدیث غیر مزید به‌طور مطلق ضرر را نفی کرده است. اگر رابطه مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد، براساس نظر شهید ثانی

حدیث مزید حکم شاذ را دارد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۵)، و برای ترجیح یکی بر دیگری باید به شهرت یک روایت نسبت به دیگری و همچنین حفظ، ضبط و اعدل بودن راویان یکی نسبت به دیگری توجه کرد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ همو، بی تا: ۱۱۸ و ۱۱۹). بر اساس نظر مرحوم میر داماد نیز روش اکثر علمای اصول و حدیث این است که در این صورت به حدیث مزید عمل می کنند (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). براساس نظر مرحوم سید حسن صدر در صورت عدم تساوی حدیث مزید و غیر مزید، آن دو حکم متعارضین را خواهند داشت (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶).

۳-۱-۱-۳- مقایسه روش فقها در مواجهه با حدیث «لاضرر» و مقایسه آن با احکام

مطرح شده در کتب درایه

از کلام فقها که در بالا اشاره شد پیداست که آنها در مواجهه با نقل های مختلف حدیث «لاضرر» به مبانی حدیثی، رجالی و اصولی خود تمسک کرده اند. مبانی حدیثی مانند احتمال اشتباه سهوی راوی یا کاتب احادیث در اضافه شدن قید «علی مؤمن» و قید «فی الاسلام»، عدم اختلاف جوهری یک روایت با سایر روایات و عدم تناسب شأن برخی راویان برای ذکر برخی از قیود؛ مبانی رجالی مانند عدم حجیت مراسیل، عدم اعتماد به احادیثی که از طریق عامه نقل شده است و عدم وثاقت برخی راویان احادیث؛ و مبانی اصولی مانند جبران ضعف سند به وسیله شهرت عملی، تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه».

بنابراین از مقایسه روش فقها در حدیث «لاضرر» با احکام مطرح شده در کتب درایه به دست می آید که آنها توجه کمتری به احکام مطرح شده در کتب داشته اند و در مقام عمل بیشتر به مبانی حدیثی، رجالی و اصولی خود مراجعه کرده اند. زیرا شهید ثانی قائل بود در جایی که رابطه حدیث مزید و غیر مزید عام و خاص مطلق باشد، حدیث مزید حکم شاذ را دارد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۵)، و باید به شهرت روایی یک حدیث نسبت به دیگری و همچنین حفظ، ضبط و اعدل بودن راویان یک حدیث نسبت به دیگری به عنوان مرجحات مراجعه کرد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ همو، بی تا: ۱۱۸ و ۱۱۹). اما فقهای مذکور نه اشاره ای به حکم شاذ بودن حدیث

مزید داشتند و نه اشاره‌ای به شهرت و حفظ، ضبط و اعدل بودن راویان یک حدیث نسبت به دیگری. البته مرحوم نائینی (نائینی، ۱۴۱۸: ۳/۳۶۴ و ۳۶۵). هرچند شهرت روایی حدیث غیر مزید «لاضرر و لا ضرار» را مرجحی برای آن می‌داند، اما در ادامه استدلال خود بر خلاف کلام شهید ثانی به حفظ، ضبط و اعدل بودن راویان یک حدیث نسبت به دیگری اشاره‌ای نکرده و مبانی حدیثی خود را پیش گرفته است.

مرحوم میرداماد نیز در صورتی که رابطه مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد، حدیث مزید را مقدم دانسته (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). از فقهای مذکور فقط مرحوم بجنوردی هر دو حدیث مزید «لاضرر و لا ضرار علی مؤمن» و «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام» را معتبر دانسته است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۲۱۳/۱)، اما سایرین یا هر دو حدیث مزید را غیر معتبر دانسته‌اند (نائینی، ۱۴۱۸: ۳/۳۶۴ و ۳۶۵؛ صدر، ۱۴۰۷: ۴/۵۰۰؛ سبحانی، ۱۴۱۵: ۱۵۴ و ۱۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۱/۴۶ و ۴۷) یا صرفاً یکی از آن دو حدیث مزید را معتبر و دیگری را نامعتبر می‌دانند (خمینی، ۱۴۱۰: ۱/۲۶ و ۲۵؛ بحرالعلوم، بی تا: ۳/۳۲۲ و ۳۲۳). پس همگی در مقدم بودن حدیث مزید اتفاق نظر ندارند.

مرحوم سید حسن صدر نیز در صورتی که رابطه حدیث مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد آنها را متعارضین می‌داند (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). در حالی که فقهای مذکور هیچ کدام بحثی از تعارض اخبار «لاضرر» نکرده‌اند.

۳-۱-۲- حدیث دیه لطمه بر صورت

اگر شخصی به صورت دیگری لطمه‌ای وارد کند در مورد دیه آن در برخی از روایات چنین آمده است:

۳-۱-۲-۱- روایت اول:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي اللَّطْمَةِ يَسْوَدُّ أَثَرُهَا فِي الْوَجْهِ أَنْ أَرَشَهَا سِتَّةَ دَنَانِيرَ فَإِنْ لَمْ تَسْوَدَّ وَ اخْضَرَّتْ فَإِنَّ أَرَشَهَا ثَلَاثَةَ دَنَانِيرَ فَإِنْ اخْضَرَّتْ وَ لَمْ تَخْضَرْ فَإِنَّ أَرَشَهَا دِينَارٌ وَ نِصْفٌ»؛ امام صادق عليه السلام فرمودند: امیرالمؤمنین عليه السلام درباره لطمه این طور قضاوت کردند که اگر جای آن سیاه شود ارش آن شش دینار است و اگر سیاه نشود و سبز شود ارش

آن سه دینار است و اگر قرمز شود و سبز نشود ارش آن یک دینار و نصف است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۳/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۷/۱۰).

۳-۲-۱-۳- روایت دوم

«رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَطَمَ رَجُلًا عَلَى وَجْهِهِ فَاسْوَدَّتِ اللَّطْمَةُ فَقَالَ إِذَا اسْوَدَّتِ اللَّطْمَةُ فَفِيهَا سِتَّةٌ دَنَانِيرَ وَ إِذَا اخْضَرَّتْ فَفِيهَا ثَلَاثَةٌ دَنَانِيرَ وَ إِذَا احْمَرَّتْ فَفِيهَا دِينَارٌ وَ نِصْفٌ وَ فِي الْبَدَنِ نِصْفٌ ذَلِكَ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۵۸/۴).

همان طور که پیداست حدیثی که در «من لایحضره الفقیه» آمده است، نسبت به حدیثی که در «کافی» و «تهذیب الاحکام» ذکر شده است، عبارت «و فی البدن نصف ذلک» را اضافه دارد. مقصود از این عبارت این است که اگر ضربه‌ای به قسمتی از بدن غیر از صورت وارد شود نصف دیه صورت باید پرداخت شود؛ یعنی اگر آن ضربه باعث سیاه شدن آن قسمت از بدن شود سه دینار و اگر باعث سبز شدن شود یک ونیم دینار و اگر باعث قرمز شدن بشود سه چهارم دینار باید پرداخت شود.

۳-۲-۱-۳- بررسی اقوال فقها در رابطه با دیه لطمه بر بدن

محقق حلی در این باره می‌گوید: «قال جماعة و دية هذه الثلاث في البدن على النصف» (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۴؛ همو، ۱۴۱۸: ۳۱۲/۲).

صاحب ریاض المسائل در توضیح عبارت محقق حلی می‌گوید:

«دلیل اینکه محقق قول تصنیف دیه در بدن را به جماعتی نسبت داده است این است که در این قول تردید داشته است؛ زیرا تنها نصی که در این باره نزد او بوده است همان روایت موجود در «کافی» و «تهذیب» بوده است؛ که در آن اشاره‌ای به این مطلب نشده است. اما نظر محقق قابل مناقشه است؛ زیرا در روایتی که در «الفقیه» آمده است تصنیف دیه در بدن ذکر شده است» (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸: ۵۲۷/۱۶).

محقق اردبیلی نیز در توضیح این عبارت محقق حلی می‌گوید: «دلیل اینکه دیه لطمه بر بدن نصف دیه لطمه بر صورت است، غیر ظاهر است. و احتمالاً به همین جهت محقق در شرایع این قول را به جماعتی نسبت داده است [مفهوم کلام محقق این

است که جماعتی دیگر قائل به آن نیستند] و مقتضای قواعد درباره لطمه بر بدن حکومت (ارش) است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴/۴۶۰).

اما صاحب جواهر تنصیف دیه در بدن را می‌پذیرد و در شرح عبارت محقق حلی می‌گوید: «عبارت محقق اشعار به این مطلب دارد که جماعتی در مسئله توقف کرده‌اند؛ اما این درست نیست؛ چرا که در انتصار و غنیه و خلاف ادعای اجماع بر آن شده است و این اجماع حجت است بعد از آن روایتی که در «الفقیه» نقل شده است. هر چند آن روایتی که در «تهذیب الاحکام» و «کافی» نقل شده است آن عبارت در آن وجود ندارد» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۷/۴۳).

مرحوم خوانساری تنصیف دیه در بدن را نمی‌پذیرد و چنین اظهار نظر می‌کند: «آن چه در «الفقیه» ذکر شده است شامل عبارت «و فی البدن نصف ذلک» می‌باشد، ولی آنچه در «کافی» و «تهذیب الاحکام» ذکر شده است خالی از آن است. و با وجود اختلاف دو نقل و اضبطیه کافی نمی‌توان اطمینان به نقل «الفقیه» پیدا کرد. هر چند که احتمال سهو در زیاده اضعف است از احتمال سهو در نقیصه» (خوانساری، ۱۴۰۵: ۲۷۱/۶).

مرحوم آیت الله خویی نیز می‌فرماید: «هرچند عبارت محقق حلی ظهور در توقف دارد، و ظاهر عبارت محقق اردبیلی هم میل به عدم تنصیف دیه لطمه بر بدن است، اما وجهی برای سخن آنان نیست، و صحیح همان چیزی است که مشهور بین اصحاب هست، یعنی قول به تنصیف دیه. و روایت شیخ صدوق که با سند صحیح نقل شده است دلالت بر این مطلب دارد» (خویی، ۱۴۲۲: ۴۸۷/۴۲).

۳-۱-۲-۴- بررسی حدیث «دیه لطمه بر بدن» براساس احکام مطرح شده در

کتب درایه و مقایسه آن با روش عملی فقها

همان‌طور که پیداست، رابطه میان حدیث مزید و غیر مزید در این دو مثال، عموم و خصوص مطلق هست. زیرا در روایت مزید هم حکم دیه صورت و هم دیه بدن بیان شده است، در حالی که در روایت غیر مزید فقط حکم دیه صورت بیان شده است. پس با توجه به آنچه از کتب درایه نقل شد، بنابر نظر شهید ثانی حدیث مزید حکم

شاذ را خواهد داشت (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۵). و برای ترجیح یکی بر دیگری باید به شهرت روایی یک حدیث نسبت به دیگری و همچنین حفظ، ضبط و عدل بودن راویان یکی نسبت به دیگری توجه کرد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ همو، بی تا: ۱۱۸ و ۱۱۹)، در حالی که در این مثال می بینیم فقها چنین بحثی نکرده اند.

بنابر نظر مرحوم میرداماد نیز در جایی که رابطه مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد، به حدیث مزید عمل می شود (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). در اینجا هرچند برخی فقها به حدیث مزید عمل کرده اند (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۵۲۷/۱۶؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۷/۴۳؛ خویی، ۱۴۲۲: ۴۸۷/۴۲)، اما برخی دیگر به آن عمل نکرده اند (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۴؛ همو، ۱۴۱۸: ۳۱۲/۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۶۰/۱۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۲۷۱/۶). پس در تقدیم حدیث مزید همگی اتفاق نظر ندارند.

بنابر نظر مرحوم سید حسن صدر نیز چون در این مثال حدیث مزید و غیر مزید با هم مساوی نیستند، حکم متعارضین را خواهند داشت (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). در حالی که در مثال بالا دیدیم فقها بحثی از تعارض این دو حدیث نکرده اند. در این مثال دیدیم که فقها به اموری همچون قاعده فقهی «ارش»، اجماع، ضبط بودن کافی و شهرت فتواییه تمسک کرده اند پس توجهی به قواعد مطرح شده در کتب درایه نداشته اند.

۳-۲-۲- مصادیق مزید در سند

برای مزید در سند نیز به بررسی دو مثال در فقه می پردازیم

۳-۲-۱- حدیث ضمانت جرائم میان اهل ذمه

در رابطه با ضمانت جرائم میان اهل ذمه روایت زیر با سه سند نقل شده است

۳-۱-۲-۱- روایت اول

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ أَهْلِ الذَّمِّ مَعَاقِلَةٌ فِيمَا يَجْنُونَ مِنْ قَتْلِ أَوْ جِرَاحَةٍ إِنَّمَا يُؤْخَذُ ذَلِكَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَالٌ رَجَعَتِ الْحِنَايَةُ عَلَى إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ ...» ؛ «معاقله درباره اهل ذمه جاری نمی شود،

(یعنی اگر اهل ذمه میان هم مرتکب جرم خطایی بشوند دیه از مال عاقله گرفته نمی‌شود) نه در ارتکاب قتل و نه در ایراد جرح و جنایت، بلکه باید دیه جرائم را از خود آنان دریافت کرد؛ اگر قاتل و جانی صاحب مال نباشد، ضمانت آن بر امام مسلمین تعلق خواهد گرفت...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱۷۰).

۳-۱-۲-۲- روایت دوم

همین حدیث را شیخ صدوق با سندی متفاوت نقل می‌کند: «وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ مُعَاقَلَةٌ...» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۱۴۱).

مقایسه میان دو سند نشان می‌دهد که «ابی ولاد» از سند تهذیب الاحکام حذف شده است.

۳-۱-۲-۳- روایت سوم

کلینی نیز این حدیث را با سندی متفاوت نقل کرده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ مُعَاقَلَةٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۷/۳۶۴). همان‌طور که واضح است این سند از نوع عطف تحویلی است که به دو سند تجزیه می‌شود؛ یکی «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام»، و دیگری «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن محبوب عن أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام». مقایسه سند تهذیب و کافی نشان می‌دهد که محمد بن یحیی از ابتدای سند تهذیب حذف شده است.

۳-۱-۲-۴- عملکرد فقها در برخورد با حدیث ضمانت جرائم میان اهل ذمه

فقها در کتب خود اشاره‌ای به مزید بودن در سند این احادیث نداشته و به مضمون آن فتوا داده‌اند که اگر اهل ذمه مرتکب قتل خطایی در میان خودشان بشوند دیه آن از مال خودشان پرداخت می‌شود نه از مال عاقله. و اگر مالی نداشته باشند امام عليه السلام عاقله آنها محسوب می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۷/۱۸۳؛ محقق حلی، ۱۴۱۲: ۳/۳۸۸؛ همو، ۱۴۰۸: ۴/۲۷۲).

فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۵۰۳/۱۱؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۲۴۷/۱۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۳۱۴/۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۳۰/۴۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۳۰۰/۶؛ خمینی، بی تا: ۶۰۰/۲).

۳-۲-۲- حدیث حج نیابتی از مال امانی

۳-۲-۲-۱- روایت اول

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ التُّعْمَانِ عَنْ سُؤَيْدِ الْقَلَاءِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَنِي مَالًا فَهَلَكَ وَ لَيْسَ لَوْلَدِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ قَالَ حُجَّ عَنْهُ وَ مَا فَضَّلَ فَأَعْطَاهُمْ»؛ از امام صادق عليه السلام درباره مردی پرسیدم که مالی را به امانت پیش من گذاشته بود و فوت نمود. فرزند او هم فقیر است و از طرف دیگر آن مرد حجة الاسلام را هم به جا نیاورده است. امام عليه السلام در پاسخ فرمودند: [با آن مال] به نیابت از او حج به جا آورد و آنچه اضافه ماند به فرزندش بدهد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۶/۴).

۳-۲-۲-۲- روایت دوم

همین روایت را شیخ طوسی با یک راوی بیشتر یعنی «حریز» چنین نقل نموده است

«مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ التُّعْمَانِ عَنْ سُؤَيْدِ الْقَلَاءِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَنِي مَالًا...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱۶/۵).

۳-۲-۲-۳- عملکرد فقها در برخورد با حدیث حج نیابتی از مال امانی

فقها اشاره‌ای به مزید در سند بودن این روایت نکرده و به مضمون آن فتوا داده‌اند که اگر میت مالی را نزد دیگری به ودیعه گذاشته و آن میت حج هم بر ذمه‌اش باقی مانده باشد، مستودع باید با همان مال از طرف او حج به جا آورد یا شخصی را اجیر کند که از طرف او حج به جا آورد (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۷۷۴/۲؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۰۹/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۰۵/۷؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۸۰/۱۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۷۸/۱۴؛ قمی، ۱۴۱۳: ۳۲۲/۱؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۰۲/۱۲).

۳-۳- مقایسه میان روش فقها در مواجهه با حدیث مزید در سند با

احکام مطرح شده در کتب درایه

در دو مثال ذکر شده، فقها هیچ اشاره‌ای به اینکه این احادیث مزید در سند است نکرده‌اند، و در مقام عمل به مضمون حدیث مزید فتوا داده‌اند. این روش فقهاء از حیث نتیجه مطابق با کلام شهید ثانی هست، چرا که او حدیث مزید در سند را مورد قبول می‌دانست (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۲). اما با روش مرحوم سید حسن صدر بسیار متفاوت است، چرا که ایشان حدیث مزید در سند معنعن را با دو شرط مقدم می‌دانستند، اول اینکه راوی زیاده تصریح به سماع کرده باشد و دوم اینکه راوی غیر مزید اتقن از مزید نباشد (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). در دو مثال ذکر شده با وجود اینکه حدیث مزید معنعن است، فقها بحثی از آن دو شرط نکرده‌اند.

۴- علت کم توجهی فقها در مقام عمل به احکام مطرح شده برای

حدیث مزید در کتب درایه

در منابع روایی ما، احادیث مزید فراوانی که مرتبط با ابواب مختلف فقه است وجود دارد. مسائل فقهی از طهارت تا دیات آن چنان گسترده و متنوع هست، که نمی‌توان همه آن احادیث مزید را تحت یک یا چند قاعده کلی قرار داد. گاهی یک مسئله در طهارت است و گاهی یک مسئله در حدود است که فتوای فقیه با جان انسان‌ها سروکار دارد، لذا فقیه در هر مسئله با توجه به مقتضیات مناسب آن مسئله بر اساس سبک اجتهادی خاص خود عمل می‌کند. از این روست که در مثال‌های ذکر شده دیدیم که فقها در مواجهه با حدیث مزید، به مبانی حدیثی، رجالی و اصولی خود بیشتر پایبند بوده‌اند تا به احکام مطرح شده در کتب درایه. تنها قاعده‌ای که بیشتر فقها در مواجهه با حدیث مزید در متن به آن اشاره کرده‌اند، تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه» است. اما باید توجه داشت که اولاً خود این قاعده هم مورد اتفاق همگان نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۴۶/۱؛ اعرافی (درس خارج)، سایت موسسه اشراق و عرفان). ثانیاً همان طور که قبلاً بیان شد، این قاعده در کتب اصولی آمده و مربوط به علم اصول است نه

علم درایه. البته بنابر فحص نگارندگان مقاله، فقط یک نفر از معاصرین بحث از این دو اصل را در کتاب درایه خود ذکر کرده است (ربانی بیرجندی، ۱۳۸۹: ۱۵۱)، که آن‌هم به تأثیر از علم اصول بوده است. اما سایر علما بویژه شهید ثانی که کتب او مرجع اصلی در علم درایه برای امامیه است، از این اصل در کتب درایه خود بحث نکرده‌اند.

همچنین علما برخی صوری را که در ارتباط با حدیث مزید در کتب درایه خود بیان کرده‌اند، بیشتر ناظر به جنبه‌های فرضی است تا به جنبه‌های عملی و کاربردی درفقه. مثل جایی که رابطه حدیث مزید و غیر مزید تبیین کلی باشد (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱)، چرا که بسیار بعید است کلمه یا کلماتی به متن حدیث اضافه شوند و باعث تبیین کلی معنای حدیث مزید با غیر مزید شوند. یا مثل جایی که یکی از شرایط تقدیم حدیث مزید معنعن در سند را تصریح به سماع دانسته‌اند (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶)، در حالی که با فحص در کتب روایی می‌یابیم، احادیث معنعنی که در آن تصریح به سماع شده باشد بسیار اندک است.

نتیجه‌گیری

یکی از بحث‌های مورد اختلاف در حدیث شناسی این است که آیا اضافه در متن حدیث باید به گونه‌ای باشد که معنای جدیدی را ایجاد کند تا به آن حدیث مزید اطلاق شود و یا اگر چنین نبود و معنای جدیدی را ایجاد نکرد باز هم می‌توان بر آن حدیث مزید اطلاق کرد. همچنین زیادی در سند صرفاً باید با اضافه کردن یک راوی اتفاق بیفتد یا اگر بیش از یک راوی هم به آن اضافه شده باشد باز هم می‌توان بر آن حدیث مزید اطلاق کرد. آنچه واضح است این است که معانی اصطلاحات علم درایه، از سوی شارع وضع نشده است؛ بلکه اصطلاحاتی است که بعدها از سوی محدثان و حدیث پژوهان به وجود آمده است. بنا بر این روشن است که اختلاف مذکور به اصل شریعت ارتباطی ندارد. از طرف دیگر با کمی تأمل در می‌یابیم که این اختلاف ثمره چندانی ندارد و مانعی هم برای اطلاق مزید بر روایتی که زیادی در متن معنای جدیدی را ایجاد نکرده است و یا بر روایتی که بیش از یک راوی در سند آن اضافه شده است، وجود ندارد.

۱. در کتب درایه اندیشمندان امامی نسبت به تعریف حدیث مزید در متن و سند اختلاف نظر وجود دارد. برخی مزید در متن را حدیثی می‌دانند که نسبت به حدیث هم معنای خود، زیادتی در متن دارد و این زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی می‌شود. اما برخی صرف وجود زیاده را برای اطلاق مزید در متن کافی می‌دانند، چه آن زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی بشود و چه نشود. منشاء این اختلاف تعارضی است که در صدر و ذیل عبارت شهید ثانی وجود دارد. زیرا به دلیل گستردگی و جامعیت نسبی آثار شهید ثانی در علم درایه، علمای بعد از او همگی تحت تأثیر او بوده‌اند. با حل تعارض میان صدر و ذیل عبارت شهید ثانی، می‌توان بین دو نظر فوق جمع کرد و نتیجه گرفت که چه زیاده باعث ایجاد معنای جدید بشود و چه نشود، در هر صورت به آن مزید اطلاق می‌شود.

همچنین به نظر می‌رسد منشاء این توهّم که مزید در سند نسبت به غیر مزید تنها یک راوی در سند آن اضافه دارد عبارت شهید ثانی در الرعایه است. چرا که این کتاب در مذهب امامیه اولین کتابی است که در علم درایه نوشته شده است و علمای بعدی تحت تأثیر آن بوده‌اند. اما حق این است که در آنجا که شهید ثانی می‌فرماید: «مزید در سند آن است که روایتی را که برخی با سه راوی نقل می‌کنند، برخی دیگر با چهار راوی نقل کنند»، در مقام مثال بوده است نه تعریف؛ لذا مقصود شهید، زیادی راوی در سند است چه یک راوی باشد و چه بیشتر از آن.

۲. نسبت به مزید در سند نیز دانشوران امامی از حیث سند نیز اختلاف نموده که آیا مزید در سند فقط یک راوی بیشتر از غیر مزید دارد یا اینکه می‌تواند بیش از یک راوی هم داشته باشد. منشاء این اختلاف نیز عبارت شهید ثانی است. زیرا عبارت او به گونه‌ای آمده که ممکن است توهّم شود مزید در سند نسبت به غیر مزید فقط یک راوی بیشتر دارد. چرا که او گفته است: «مزید در سند آن است که روایتی را که مثلاً برخی با سه راوی نقل می‌کنند، برخی دیگر با چهار راوی نقل کنند». همان‌طور که از کلمه مثلاً پیداست، شهید در اینجا در مقام ذکر مثال برای مزید در سند بوده است نه تعریف آن. پس چه در سند حدیثی نسبت به حدیث دیگر یک راوی بیشتر باشد و چه بیش از یک راوی، به همه آنها مزید در سند اطلاق می‌شود.

با بررسی احادیث مزیدی که در کتب فقهی ذکر شده است می‌توان دریافت که فقها به قواعدی که در کتب درایه ذکر شده است کمتر توجه کرده‌اند، و در مقام عمل بیشتر به مبانی اصولی، فقهی، حدیثی و رجالی خود مراجعه کرده‌اند. مثل اصل عدم زیاده و نقیصه، اضبط بودن راوی، ترجیح داشتن یک روایت بر دیگری یا مبین بودن یک روایت نسبت به دیگری که مثال‌های آن در متن مقاله به تفصیل بیان گردید.

۳. با بررسی احادیث مزیدی که در منابع فقهی آمده است می‌توان دریافت که فقهای امامیه به قواعدی که در کتب درایه برای حدیث مزید ذکر شده است کمتر توجه نموده، در مقام عمل بیشتر به مبانی حدیثی، رجالی و اصولی خود پایبند بوده‌اند. مانند احتمال اشتباه سهوی راوی یا کاتب در اضافه کردن کلمه یا کلماتی به احادیث، عدم اختلاف جوهری یک روایت با سایر روایات، عدم تناسب شأن برخی راویان برای ذکر برخی از قیود مانند اضبط بودن راوی، عدم حجیت مراسیل، عدم اعتماد به احادیثی که از طریق عامه نقل شده است، عدم وثاقت برخی راویان احادیث، جبران ضعف سند به وسیله شهرت عملی، تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه»، استناد به اجماع، شهرت فتواییه؛ علت این کم توجهی، گستردگی و تنوع مسائل فقهی است که نمی‌توان احادیث مزید مرتبط با ابواب مختلف فقه را تحت یک یا چند قاعده کلی قرار داد، بلکه فقیه در هر مسئله با توجه به مقتضیات آن، به سبک اجتهادی خاص خود عمل می‌کند. همچنین برخی صور مطرح شده در کتب درایه بیشتر جنبه فرضی دارد تا واقعی. مثل آنجا که رابطه حدیث مزید و غیر مزید تباین کلی باشد، یا آنجا که شرط تقدیم مزید در سند در روایات معنعن را تصریح به سماع دانسته‌اند.

کتاب‌نامه

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، بیروت، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۳.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵.
۴. ابن درید الاذری، ابوبکر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷.

۵. ابن فارس (ابی الحسین بن فارس بن زکریا)، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹.
۶. ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، بی جا، دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
۷. ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع، ۱۴۱۴.
۸. احمد بن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر، بی تا.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳.
۱۰. اعرافی، علیرضا، «قاعده در باب اختلاف نسخه»، <http://www.eshragh-erfan.com>.
۱۱. بحر العلوم، سید علاء الدین، مصابیح الاصول، بی جا، دارالزهرا، بی تا.
۱۲. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵.
۱۳. بیهقی، احمد بن حسین بن علی بن موسی خسرو جردی خراسانی، السنن الکبری، چاپ سوم، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴.
۱۴. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹.
۱۵. حلی، جعفر بن حسن نجم الدین (محقق حلی)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸.
۱۶. —، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیّه، چاپ ششم، ۱۴۱۸.
۱۷. —، المعتبر فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، ۱۴۰۷.
۱۸. —، نکت النهایه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی)، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۴.
۲۰. —، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۱۲.
۲۱. خمینی، سیدروح الله، الرسائل، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰.
۲۲. —، تحریر الوسیله، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا.
۲۳. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، قم، مؤسسه احیاء آثار امام خویی، ۱۴۲۲.
۲۵. دلبری، سید علی، آسیب شناسی فهم حدیث، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، سوریه، الدار الشامیه، ۱۴۱۲.
۲۷. ربانی بیرجندی، محمد حسن، دانش درایه الحدیث، چاپ چهارم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷.
۲۹. سبحانی، جعفر، أصول الحدیث و أحكامه فی علم الدرايه، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۰. —، الرسائل الاربع (تقریرات درس آیت الله سبحانی)، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۵.
۳۱. —، اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیّه، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
۳۲. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلامی، بی نا، بی جا، بی تا (الف).

۳۳. —، نهاییه الدرايه، نشرالمشعر، بی جا، بی تا (ب).
۳۴. صدر، سید محمد باقر، مباحث الاصول (تقریرات درس آیت الله سید محمد باقر صدر به قلم سید کاظم حسینی حائری)، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷.
۳۵. —، بحوث فی علم الاصول (تقریر درس آیت الله محمد باقر صدر به قلم آیت الله محمود هاشمی شاهرودی)، چاپ سوم، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۱۷.
۳۶. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳.
۳۷. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸.
۳۸. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶.
۳۹. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۴۰. —، المسووط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۷.
۴۱. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، الرعايه فی علم الدرايه، چاپ دوم، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸.
۴۲. —، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی کلاثر)، قم، کتابفروشی داورى، ۱۴۱۰.
۴۳. —، شرح البدایة فی علم الدرايه، بی جا، بی تا، بی تا.
۴۴. عاملی، علی بن محمد بن حسن بن زین الدین عاملی، الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور، تهران، مرکز العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیه، ۱۴۳۳.
۴۵. فاضل هندی اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸.
۴۷. فیروز آبادی، مجدالدین ابوطاهر محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، چاپ هشتم، بیروت، ۱۴۲۶.
۴۸. قمی، میرزا ابو القاسم بن محمد حسن، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، تهران، مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۵۰. کمره ای، محمد باقر، اصول الفوائد الغرویة فی مسائل علم أصول الفقه الاسلامی، تهران، مطبعه فردوسی، بی تا.
۵۱. مامقانی، عبدالله، مقیاس الهدایه فی علم الدرايه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱.
۵۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (مجلسی دوم)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۵۳. مدیر شانه چی، کاظم، علم الحديث و درایة الحديث، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیة، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۰.
۵۵. —، انوار الاصول (تقریرات درس خارج آیت الله مکارم شیرازی به قلم احمد قدسی)، چاپ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیهم السلام، ۱۴۲۸.
۵۶. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، چاپ دوم، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، ۱۳۹۳.

۵۷. مؤدب، سیدرضا، علم الحديث، قم، انتشارات احسن الحديث، ۱۳۷۸.
۵۸. موسوی بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیه، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۷.
۵۹. میرداماد، محمد باقر، الرواشح السماویة، قم، منشورات مکتب آیت الله العظمیٰ مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.
۶۰. نائینی، میرزا محمد حسین، منیة الطالب فی شرح المکاسب، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸.
۶۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴.
۶۲. نفیسی، شادی، درایة الحديث، چاپ هشتم، تهران، سمت، ۱۳۹۱.
۶۳. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸.
۶۴. واسطی زبیدی، محمد مرتضیٰ، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی