



از مفهوم تا مقصود

پدیدآورده (ها) : مسعودی، عبدالهادی
علوم قرآن و حدیث :: علوم حدیث :: بهار و تابستان 1384 - شماره 35 و 36
از 25 تا 51
آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/312953>

دانلود شده توسط : حدیث پژوه
تاریخ دانلود : 19/12/1393

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

از مفهوم تا مقصود

(تلاشهای علامه محمدتقی مجلسی در فهم مقصود حدیث)

عبد الهادی مسعودی

چکیده

آنچه از معنای اولیه متن فهمیده می‌شود، به گونه‌ی دایمی و ضروری با مقصود نهایی‌ی گوینده مطابقت کامل ندارد. از این رو، برای گذر از معنای ظاهری و ابتدایی و رسیدن به مراد جدی، باید قرینه‌های گوناگونی را گرد آورد. علامه محمدتقی مجلسی رحمته الله علیه از محدثان بزرگی است که به گاه شرح بسیاری از احادیث و برای حل مشکلات آنها، به ارائه قرینه‌های مقامی و کلامی پرداخته و از این رهگذر گنجینه‌ای گرانها را به یادگار نهاده است. مقاله پیش رو عرضه دسته‌بندی شده این قرینه‌ها، بر طبق سیر پیشنهادی نگارنده در کتاب روش فهم حدیث است.

مستندات و استشادهای مقاله از میان چهار جلد (۱، ۸، ۱۲ و ۱۳) روضه المتقین، شرح بزرگ و عربی علامه مجلسی بر من لا یحضره الفقیه برگرفته شده است.

کلید واژه‌ها: فهم متن، تأویل متن، انواع قرینه‌ها، فهم راویان، خانواده حدیث، اسباب ورود حدیث.

بسیاری از افرادی که با متون روایی آشنایند و کارشان بررسی متون، به ویژه متون مقدس است، به خوبی می‌دانند که آنچه ما از ظاهر اولیه کلام می‌فهمیم، لزوماً همان معنای مقصود گوینده و مراد جدی او نیست و به صورت دایمی، نمی‌توان تطابق میان مفهوم سخن با مقصود سخن‌گو را ادعا کرد. شوخی‌ها، طعنه‌ها و ریشخندها، مثالهای بزرگ این اصل هستند. فرد شوخی‌کننده، قصد حقیقی اش القای معنای سخن نیست، بلکه منظورش، مسرور کردن مخاطب و همراهان خویش است و همین‌گونه است کسی که مردی تنبل را، به ریشخند و استهزا، چالاک می‌نامد و معلمی که دانش‌آموز درس ناخوانده را افلاطون و ارسطو می‌خواند. مواردی مانند توریه و تقیه نیز از این دست هستند؛ هر چند جای کاربرد هر یک متفاوت از دیگری است. بر اساس همین اصل ساده - که به جهت محدودیت‌های فضای تشریح، و حصرهای متعدد امامان علیهم‌السلام در بیان معارف حقه توحیدی، در احادیث زیاد به چشم می‌آید - ناگزیر از یافتن راه کاری برای رسیدن به مقصود حقیقی گوینده و گذر از معبر ظاهر و ورود به بطن معنا هستیم. مهم‌ترین راه کار این وصول، یافتن قرینه‌های سخن است که یاد رکن حدیث نشسته‌اند و یا از فضا و مقام گفتگوی راوی و امام علیهم‌السلام حاصل می‌آیند و یا از سخنان دیگر گوینده و مفاهیم ابراز شده متناسب با سخن، اصطیاد می‌شوند. به چنگ آوردن این قرینه‌ها - که به ترتیب آنها را قرینه‌های لفظی داخلی، قرینه‌های مقامی و قرینه‌های لفظی خارجی می‌نامیم - وظیفه اساسی یک شارح حدیث است. وظیفه دیگر شارح حدیث روشن کردن حکم نهایی مسئله در صورت دسترسی نداشتن به این قرینه‌هاست. ادعای ما این است که یکی از بهترین افرادی که به عنوان شارح بزرگ حدیث در عرصه روایات شیعی این راه را پیموده است مرحوم محمد تقی مجلسی (ره) پدر علامه محمد باقر مجلسی (ره) است. او برای دستیابی به مقصود نهایی حدیث، تا آنجا که توانسته قرینه‌های گونه‌گون را گرد آورده و از آنها برای کشف مقصود نهایی معصوم گوینده حدیث، سود جسته است.



۱. شواهد استفاده علامه مجلسی از قرینه‌ها

مجلسی (ره) خود تصریح می‌کند که ظاهر تا مقصود فاصله دارد و افزون بر اینکه خود از این دو کرانه حرکت برای فهم مقصود نهایی نام می‌برد، حدیث پژوهان را از حکم به ظاهر حدیث بدون توجه به معنای حقیقی و نهایی آن پرهیز می‌دهد.

وی در بحث وضو از آب «بتر» و در همان اوایل شرح خود چنین می‌گوید:

و ما سخن را در اینجا به دو جهت طول دادیم؛ یکی این که چون علما بدان نپرداخته‌اند، دوم به خاطر انس و آشنایی نوآموز، تا به صرف ملاحظه ظاهر حدیث از معنا و محتوای واقعی آن غفلت نکند.^۱

و برای نشان دادن راه رسیدن به مراد اصلی هر سخن، عبارتی طولی‌تر را ذکر می‌کند که ما آن را عیناً نقل می‌کنیم؛ زیرا اگر چه مربوط به طریق تحصیل مراد واقعی از ظاهر کلام فقیهان است، اما ذیل کلام مجلسی (ره) نشان می‌دهد که این طریق در اخبار نیز پیمودنی است و اگر با وجود قراین هم به نتیجه نرسیدیم، باید به اجمال تن در دهیم و نه با ابداع احتمالات غیر عرفی، معنایی خود ساخته را بر حدیث و معصومان: متکلفانه بار کنیم. عبارت شاهد ما مربوط به دست کشیدن از ظهور سه لفظ «و جوب»، «لا یجوز» و «ینبغی» است. او عبارت صدوق را در متن که می‌گوید: «و غسل یوم الجمعة سنّة واجبة»^۲ را چنین شرح می‌دهد:

ظاهرة أنه ثبت وجوبه من السنة ويحتمل أن يكون جمع لفظتي السنّة والواجب الذین وردا في الأخبار ولم یجزم بإحديهما وإن كان بعيداً لكنّه غير مستبعد منهم كما عرفت مراراً كثيراً من إطلاق الواجب على المستحب والنهي على المكروه والحرام عليه والمكروه على الحرام واستعمال «ینبغی» في الواجب واستعمال «لا یجوز» في المكروه كما ورد في الأخبار والاستبعاد باعتبار الأئمة باصطلاح الفقهاء والأصوليين ولكل قوم اصطلاح ويظهر مرادهم من القرائن فإن لم يظهر فالأخبار غير معلوم ولا ثمره في العلم بمرادهم؛

ظاهر سخن صدوق این است که وجوب غسل جمعه از طریق سنت ثابت شده است. و احتمال دارد به خاطر این که به یکی از دو لفظ سنت و واجب - که در اخبار وارد شده - جزم پیدا نکرده، لذا هر دو را در عبارتش جمع نموده و این کار هر چند بعید به نظر می‌آید ولیکن در میان علما بعید شمرده نمی‌شود؛ چنان‌که در گذشته بارها دانستی که واجب بر مستحب و نهی بر مکروه و حرام بر مکروه و مکروه بر حرام، اطلاق می‌گردد. و هم چنین است استعمال کلمه «ینبغی» در واجب و «لا یجوز» در مکروه، چنان‌که در اخبار آمده است. و بُعدی شمردن این نظر به میزان انس و آشنایی با اصطلاح فقها و اصولیان بستگی دارد؛ زیرا برای هر قوم و صاحبان دانشی اصطلاح خاصی وجود دارد که از قراین می‌توان به مرادشان پی برد و اگر مرادشان معلوم نشد، آن‌گاه مثل اخبار می‌شوند و البته [در مقام] فایده‌ای هم در آگاهی از مراد آنها وجود ندارد.^۳

ما خصوص این بحث را در تعارض اخبار بیشتر بسط می‌دهیم و در اینجا مثالی را برای نشان دادن بن بست اجمال و ابهام به هنگام دسترسی نداشتن به قرینه‌های حالی و مقالی (مقامی و لفظی) می‌آوریم که مجلسی (ره) خود بدان اشاره دارد و آن در شرح احادیث باب

۱. روضة المتقين، ج ۱ ص ۸۸.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۶۱، ذیل حدیث ۳.

۳. روضة المتقين، ج ۱، ص ۲۸۸.

«صفة غسل الجنابة» است. متن حدیث مجمل - که از زمرة منقولات عبیدالله بن علی الحلبي از امام صادق علیه السلام و به شکل پرسش و پاسخ بوده - چنین است:

وسئل عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج، أعليها غسل إن هو أنزل ولم تنزل؟ قال: ليس عليها غسل وإن لم ينزل هو فليس عليه غسل؛^۴
از امام صادق علیه السلام درباره مردی که لذتهای جنسی غیر از آمیزش از همسر خویش برده و انزال منی داشته، اما زن انزال نداشته باشد سؤال شد که آیا بر عهده زن غسل می آید؟ حضرت فرمود: بر عهده زن غسل نیست و اگر مرد انزال نکرده باشد، برگردن او هم غسل نیست.

زمینه اجمال از اینجاست که آیا دخول، موجب وجوب غسل جنابت است یا انزال منی؟ این تردید که از حدیث «أما الماء من الماء»^۵ برخاسته و انصار بدان استناد می نموده اند، مورد قبول مهاجران و در رأس آنان امام علی علیه السلام قرار نگرفت که آن را منسوخ دانستند و برخی هم حصر آن را اضافی و در قبال مخالطه و ملاعبه با زن - که موجب انزال مذی و نه منی می شود دانستند و نه در ارتباط با دخول، که خود به تنهایی سبب غسل است. حال، نزاع دومی که در اینجا شکل می گیرد، آن است که با فرض پذیرش سبب بودن دخول برای غسل، آیا دخول در دبر زن نیز مانند دخول در قیل، موجب غسل است و یا باید به دلیل حدیثهایی که التقای ختنان را موجب غسل می دانند، فقط دخول متداول در قُبُل زن را موجب غسل بدانیم. مجلسی (ره) حدیث مذکور از حلبي را نسبت به این نزاع دوم، مجمل و بی طرف می داند و احتمال آن که حدیث فقط به تفخیز و رابطه عدم انزال و غسل برگردد و یا آن که دخول در دبر را شامل شود، مساوی می داند و در توضیح عبارت سائل «فیما دون الفرج» - که نسخه «او فیما دون ذلك» هم دارد - چنین می گوید:

أي يفخذها أو الأعم منه ومن وطء الدبر... وللإجمال لا يمكن الاستدلال به من الطرفين ولما كان في وقت السؤال كان القرائن الحالية والمقالية ولم تنقل حصل الإجمال؛^۶
یعنی زن را تفخیز نماید یا اعم از این که تفخیز و دخول در دُبر کند... و چون در عبارت، اجمال وجود دارد، استدلال برای هر دو وجه (تفخیز و دخول در دُبر) مقدور نیست و از آنجایی که هنگام پرسش از امام علیه السلام قرینه حالی و مقالی وجود داشته اما نقل نشده، حکم مسئله مجمل است.

مجلسی (ره) خود به این مبنا، یعنی به دست آوردن قرینه ها، ملتزم است و ما سه گونه متداول از قرینه های داخلی، یعنی تعلیل امام، سؤال و فهم راوی را تشریح نموده و سپس

۴. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۷، ح ۸ (۱۸۴).

۵. تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۸۴، ح ۲۲۰ و ص ۱۹۹، ح ۳۱۴.

۶. روضة المتقين، ج ۱، ص ۲۳۷.



۲. قرینه‌های داخلی

۲ - ۱) تعلیل امام

یکی از قرینه‌های داخلی مؤثر در فهم حدیث، علت آورده شده از سوی امام علیه السلام در صدر و ذیل آن است؛ علتی که گوینده حدیث، حکم خود را به آن مستند کرده است. این علتها - که بیشتر در دنباله حکم، بازگو می‌شود - در موارد بسیاری از سوی محدثان و فقیهان، مورد استفاده قرار گرفته است و ایشان، مراد واقعی و منظور حقیقی حدیث را با توجه به تعلیلها بیان داشته‌اند و مباحث نظری و تطبیقی آنها، موجب گشودن بحث مستقل و خاصی در علم فقه و اصول فقه شده^۷ و مثال مشهور این بحث «حرم الخمر، لآنه مسکر» در بسیاری از کتابها، تکرار شده است.

اصولیان و فقیهان می‌گویند که با بیان علت، موضوع حکم از آنچه در ابتدای کار فهمیده می‌شود، به موضوعی عام‌تر از آن تبدیل می‌گردد و شامل هر آنچه که این علت ذکر شده در آن وجود دارد، می‌شود و یا خاص‌تر می‌گردد و به تحفیف حکم منتهی می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، هر دو جنبه را در حالت واحد با هم دارد و حدیث معلل در همان حال که موضوعی را که به ظاهر، جزو مصادیق حکم نیست، اما چون تعلیل امام بر آن صادق است، در بر می‌گیرد، موضوعی را هم که به ظاهر الفاظ جزو حکم نیست، جهت داشتن همان اثر و صدق تعلیل بر آن، در حیطة حکم داخل می‌کند، به عنوان مثال، حرمت خمر، به دیگر مواد مست کننده، سرایت می‌نماید؛ اگر چه خمر نباشند و از سوی دیگر و بر فرض وقوع، اگر خمیری، مست کننده نباشد، دیگر حرام نیست. از این رو، ظهور مستقر و مراد نهایی حدیث را با توجه به ذکر علت، معنایی متفاوت با حدیثی می‌دانند که علت در آن، ذکر نشده است.

می‌توان چنین گفت که امام معصوم علیه السلام و شارع مقدس، منظور نهایی و مقصود اصلی اش، حرام کردن همه مسکرها بوده و خمر را به عنوان یک مثال بارز و شایع، نقطه آغاز بیان حکم خود، نموده است، نه آن که مقصود شارع، فقط بیان حکم حرمت خمر بوده و علت را برای بیان مصلحت حکم، آورده باشد.

گفتنی است که تعمیم و تخصیص حکم با استفاده از «علت منصوصه»، خود، تابع قواعد عقلایی ظهور کلام است که محل بحث آن در علم اصول و فقه است؛^۸ اما تقریباً تمام فقیهان

۷. اصول الفقه، ص ۵۲۶.

۸. ر. ک: مبادی الوصول إلى علم الأصول، ص ۲۱۷؛ اصول الفقه، محمد رضا مظفر، ص ۵۳۷.

و عالمان علم اصول فقه، تعمیم و تعدی حاصل از تعلیل را پذیرفته‌اند^۹ و فقط در قواعد و شروط آن، نظرهای متفاوت، اما مقابری ابراز داشته‌اند^{۱۰} و در تخصیص نیز بحثهای فنی تر و ریز تر در گرفته است که این بحثها و نیز تفاوت «علت منصوصه» و «علت مستنبطه» و تفاوت اصلی تعلیل را با قیاس - که از نظر شیعه حجت نیست - باید در جای اصلی آن یعنی علم اصول فقه پیگیری شود.^{۱۱}

ما در اینجا يك مثال مورد پذیرش را از روضه المتقین ارائه می دهیم. مجلسی (ره) در شرح حدیث اتکای در حمام، به دلیل تعلیل موجود در متن، آن را نسبت به مواردی اعم و نسبت به موارد دیگر اخص می داند. متن حدیث و شرح آن خود گویای همه چیز است.

لا تَتَكَّفِ فِي الْحَمَامِ، فَإِنَّهُ يَذْهَبُ «يَذِيبُ» شَحْمَ الْكَلْبَتَيْنِ...^{۱۲}؛ در حمام تکیه نکن؛ زیرا چربی کلیه‌ها را از بین می برد....

و مجلسی (ره) در شرح آن چنین می گوید:

يَدَلُّ عَلَى كَرَاهَةِ الْإِتْكَاءِ فِي الْحَمَامِ بِأَن يَضْطَجِعَ وَيَسْتَلْقِي وَظَاهِرُ الْأَعْمَ مِنَ الْإِتْكَاءِ بِالْبَدَنِ أَيْضاً، لَكِنَّ التَّعْلِيلَ بِذَهَابِ شَحْمِ الْكَلْبَتَيْنِ، يُؤَيِّدُ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ؛

این نهی بر کراهت تکیه دادن در حمام دلالت می کند. منظور از تکیه دادن، این که به پهلو بخوابد و یا به پشت دراز بکشد و ظاهر عموم آن تکیه دادن به وسیله دست را نیز شامل می شود و لیکن با بیان علت این نهی به این که چربی کلیه‌ها را از بین می برد، معنای اول [یعنی تکیه خود بدن به حمام با همه اعضای آن و نه با واسطه چیز دیگری مانند دست] تأیید می شود.^{۱۳}

نکته جالب توجه در این افعال، تخصیص حاصل از تعلیل است که اگر چه مورد توجه فقیهان و محدثان است، اما رواج و شیوع تعمیم را نداشته است.

۲- ۲) سؤال راوی

احادیث بسیاری در پاسخ به پرسشهای راویان آشنا به فقه و دین، و یا مردم عادی ای که با مشکلاتی مواجه شده‌اند، صادر شده است. پیشوایان ما مرجع پرسشهای علمی عصر خویش بوده‌اند و همه گونه سؤالهای فقهی، تفسیری و اخلاقی را پاسخ می داده‌اند. آنان، با

۹. برای نمونه، ر. ک: رسائل الشهد الثاني، ص ۸: «قد تحقَّق في الأصول أنَّ العلة المنصوصة بتعدی إلى كلِّ ما تحقَّق فيه العلة». نیز، ر. ک: جواهر الكلام، ج ۲۸، ص ۴۱۷ و ج ۳۴، ص ۱۳۲: كتاب الصلاة، شيخ انصاری، ج ۲، ص ۳۱۹؛ مصباح الفقاهة، ج ۴، ص ۴۳؛ و در میان اهل سنت، ر. ک: نیل الأوطار، ج ۸، ص ۲۰۸؛ فتح الباری، ج ۹، ص ۵۳۶.
۱۰. ر. ک: عدَّة الأصول، ج ۲، ص ۶۵۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۶۳ تا ۶۵.
۱۱. أصول الفقه، ص ۵۳۸؛ مصباح الفقيه، ج ۱، ص ۴۳۳؛ فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۵۴.
۱۲. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۱۶.
۱۳. روضه المتقین، ج ۲، ص ۲۹۷.

گفتار و کردار و نوشته و رساله، پرسشهای آشکار و نهفته راویان را پاسخ داده و اشکالات و شبهه‌ها را حل می‌نمودند.^{۱۴} کتابهایی از قبیل: مسائل علی بن جعفر، مسائل الرجال، المکاتبات حمیری و توقیعات ارزشمندی که از امام عصر (عج) و پدران بزرگوارش صادر شده است، شاهد این مدعا ایند که احادیث، نه در خلأ، که در عرصه علمی معاصر خود، صدور یافته‌اند، و نه در کتاب، که در فضای گاه تب‌آلود سیاسی و اجتماعی روزگار خویش، جای گرفته‌اند.

از این رو، یافتن سؤال نهفته و ذهنی و یا آشکار و علنی راوی و یا پرسشگر - که خود، نخستین مخاطب حدیث است - ما را به محور اصلی پاسخ و هسته درونی آن، رهنمون می‌کند؛ خواه این سؤال و جواب در یک مجلس بوده و به گونه شفاهی اتفاق افتاده باشد، خواه به صورت کتبی نوشته شده و پاسخش روزها و هفته‌ها بعد رسیده باشد و یا سؤال، آن قدر رایج و مشهور بوده که سخن امام به آن متوجه بوده، بی آن که کسی پرسیده باشد.

توجه به سؤال راوی و نقش آن در فهم پاسخ امام در زمینه احادیث عقیدتی و فقهی، بیش از زمینه‌های دیگر رخ داده است و بسیاری از فقیهان، در مباحث فقهی - حدیثی خود، از سؤال موجود در حدیث، استفاده کرده، آن را قرینه‌ای برای تعیین مراد نهایی امام دانسته‌اند و گاه، ظهوری کاملاً متفاوت از آنچه از حدیث بدون سؤال می‌فهمیم، به حدیث نسبت داده‌اند^{۱۵} و یا به قرینه پرسش راوی، یکی از چند معنای محتمل حدیث را برگزیده و بقیه را کنار نهاده‌اند.^{۱۶} فقهها، گاه اطلاقات پاسخ را به قرینه سؤال مقید کرده‌اند، گاه عموماً آن را تخصیص زده‌اند^{۱۷} و گاه از انعقاد و شکل‌گیری اطلاق و عموم، جلوگیری کرده‌اند^{۱۸} و گاه، اجمال حدیث را به وسیله سؤال، برطرف ساخته‌اند.^{۱۹}

ما در اینجا به عوض ارائه نمونه‌هایی مشابه آنچه عنوان کردیم به یک حدیثی اشاره می‌کنیم که به جهت حصر موجود در آن، و کم توجهی به سؤال راوی، دچار گونه‌ای کژ فهمی شده است.

به عبارت دیگر، یکی از ثمرات توجه به سؤال راوی پی بردن به اضافی و نسبی بودن

۱۴. ر.ک: مجله علوم حدیث، (ش ۶ و ۹)، مقاله «عرضه حدیث»، از نگارنده.

۱۵. ریاض المسائل، ج ۹، ص ۲۹۷، درباره وقف که به قرینه پرسش راوی از صحت وقف، عبارت «یرجع میراثه را در کلام امام، غیر قابل حمل بر معنای حقیقی خود دانسته و آن را بر معنای مجازی حمل کرده است.

۱۶. ر.ک: مستند الشیعة، ج ۷، ص ۱۵۳ (در مسئله شک در رکعات نماز)؛ جواهر الکلام، ج ۵، ص ۳۱۰ (مسئله تماس با قطعه جدا شده از بدن حیوان).

۱۷. الصلاة شیخ انصاری (چاپ قدیم)، ص ۳۹۲ (در مسئله افزودن قصد مسافرت به شروط عقد صلاة).

۱۸. ر.ک: مشارق الشمس، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۸۹؛ کشف اللثام، ج ۲، ص ۲۸۷ (در مسئله ارث)؛ جامع المدارک، خوانساری، ج ۳، ص ۱۵۵.

۱۹. جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۲۸۴.

حصرها و نه حقیقی بودن آنهاست. این ثمره مهم در حل تعارض اخبار بسیار به کار می آید. ما با ارائه نمونه ای، توجه مجلسی (ره) را به تأثیر این سؤال ها در تشکیل سیاق و فراهم آوردن زمینه فهم چگونگی حصرها نشان می دهیم.

این نمونه در همان اوایل شرح مجلسی (ره) و در باب «غسل» است. ما می دانیم که غسل های متعددی بر انسان واجب است و غسل جنابت در کنار غسل میت و مس میت و حیض و... تنها یکی از این غسل هاست. از این رو اگر حدیثی چنین داشته باشیم که:

إِنَّمَا الْغَسْلُ مِنَ الْمَاءِ الْأَكْبَرِ^{۲۰}؛

همانا غسل تنها در اثر آب بزرگ (منی و نه مذي) لازم می شود.

و نتوانیم آن را حل کنیم، باید آن را به کنار بنهیم، زیرا ادله دیگر غسل ها چنان فراوان و محکم هستند که حصر حاصل از این حدیث را یارای معارضه با آنها نیست. اما همان گونه که مجلسی (ره) با توجه به سؤال راوی، به اضافی و نسبی بودن حصر حکم کرده است^{۲۱}، ما نیز اگر به سؤال راوی در این حدیث توجه کنیم، به آسانی این حکم را تصدیق خواهیم کرد. سؤال چنین است:

«و سئل عن الرجل ينام ثم يستيقظ فيمس ذكره فيرى بللاً ولم يرفى مناه شيئاً يغتسل؟»
«و درباره مردی سؤال شد که می خوابد سپس بیدار می شود و دست به آلت خود می کشد و می بیند که خیس و مرطوب شده ولی چیزی در خواب ندیده، آیا باید غسل کند؟»

به عبارت دیگر، فرض راوی در دایره اغسال مربوط به خروج مایعات از مخرج بول است که آیا خروج مایعاتی مانند مذي و ودی نیز که متفاوت از منی هستند، موجب وجوب غسل می شود یا نه؟ و امام در همین محدوده سؤال، حکم به عدم وجوب غسل کرده است و حصر را با نظر به همین دامنه و به اصطلاح در نسبت سنجی با این محدوده ارائه است و در این صورت، حکم منطقی، فقهی و مقبول و بدون معارض می نماید.

نکته: أفعَل تفضیل

یکی از مسایل مهم حدیثی، حل «أفعَل تفضیل» های واقع در روایات است. این مسئله اگر چه ارتباط مستقیمی با سؤال راوی ندارد، اما با مسئله حصر اضافی، کاملاً مرتبط است و تأثیر قرینه ها بر فهم مقصود را به خوبی نشان می دهد. مشکل این است که در روایات مختلفی، اشخاص گوناگونی را «أعبد الناس» «أفضل الناس» «خیر الناس» معرفی کرده اند و از سوی

۲۰. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۸۶، ح ۱۸۹.

۲۱. روضة المتقین، ج ۱، ص ۲۳۸.



دیگر می‌دانیم که اگر «افعل تفضیل» به «ناس» اضافه شود، تنها یک مصداق دارد و از این تضاد درونی پیش می‌آید.

راه حل اساسی این مشکل در توجه به اضافی بودن این تفضیل است. ما مثالی از میان آنچه مجلسی (ره) شرح داده است می‌آوریم و با توضیح مختصر همان، این راه حل را روشن تر می‌کنیم. این مثال قطعه‌ای از متن وصیت پیامبر ﷺ به علی ؑ و عبارت «من أتى الله بما افترض عليه فهو من أعبد الناس»، هر کس خدا را به وسیله آنچه بر او واجب کرده پرستش نماید، از عابدترین مردم است که شیخ صدوق آن را در باب «نوادر»، آخرین باب کتاب من لا یحضره الفقیه آورده است.^{۲۲}

سؤال این است که آیا کسی هم که تنها به واجبات اکتفا می‌کند، عابدترین مردم است؟! و کسی که هم واجبات را انجام می‌دهد و بدون ترک حتی یکی از آنها، مستحبات را نیز انجام می‌دهد، از او پایین تر است و یا هم رتبه؟ از این روست که مجلسی (ره) این افضلیت را نسبی و در مقایسه با کسی می‌داند که اگر چه مستحبات فراوانی را انجام می‌دهد، اما گاه ترک واجبی نیز از او مشاهده می‌شود. عبارت وی چنین است:

یعنی نسبت به کسی که مستحبات زیادی را انجام می‌دهد ولی واجبی را به جانمی آورد هر چند این واجب یکی باشد و نه متعدد.^{۲۳}

به واقع مجلسی (ره) موضوع این قضیه را محدود می‌کند و منظور از «ناس» را نه همه مردم، بلکه عده خاصی از آنان می‌گیرد و آورع و أعبد بودن تارک محارم و آتی به فرائض را در مقایسه با همین عده مخصوص، یعنی مرتکبین محارم و تارکان واجب فرض می‌کند نه در سنجش با همه، حتی کسانی که هم تارک محارم و آتی به فرائض هستند و هم مستحبات را ادا و مکروهات را ترک می‌کنند.

شاید بتوان وجه این گونه تعبیر را، تأکید بر انجام واجبات و ترک حرام‌ها دانست که واجب اندک نآلوده به حرام بهتر از واجبات متعدد و تقویت شده به مستحبات است که به گناه و ارتکاب حرام آلوده گشته‌اند.

ثمره دیگر توجه به سؤال راوی، راندن احتمالات بعید و تقلیل احتمالات مختلف متن است. اگر راوی، فهیم و فقیه باشد، نمی‌توان پاسخ به او را بسیار ساده و ابتدایی دانست و نمی‌توان احتمالاتی را مطرح ساخت که با شأن او ن سازد. علی بن جعفر یکی از این راویان عظیم الشأن است و مجلسی هم با توجه به عظمت روحی، معنوی و علمی او، تأویلات

۲۲. من لا یحضره الفقیه: ج ۴، ص ۳۵۸.

۲۳. روضة المتقین: ج ۱۲، ص ۷۴.

مربوط به روایتش درباره وقوع نجاست در «بئر» را نمی پذیرد که چون مسئله‌ای فقهی و دقیق است، ما تنها عبارت مجلسی (ره) را می آوریم و علاقمندان را به کتابهای فقهی ارجاع می دهیم. متن شرح مجلسی چنین است:

والتأويلات المذكور في الخبرين في غاية الضعف مثل تأويل الصدوق، هذا إذا كانت في زبيل ولم ينزل منه شيء في البئر لأن ظاهر الزبيل إذا كان مخلوطاً بالعدرة كما هو الغالب فلا فائدة في التأويل، وبالعدرة ان لم يكن مخلوطاً فلا فائدة في السؤال، بل هو قبيح سيما من علي بن جعفر الذي هو أحد الأركان في الدين ولم يوجد مثله من الهاشميين ولا في اولاد الأئمة المعصومين ولا من أصحابهم على ما هو الظاهر عندنا والله تعالى هو العالم بحقائق الأحوال.^{٢٤}

«و تأویل های ذکر شده در دو خبر در نهایت ضعف اند؛ مانند تأویل شیخ صدوق. این در صورتی است که نجاست در زبیل (سرگین) باشد و چیزی از آن در چاه نیفتاده باشد؛ زیرا ظاهراً منظور از زبیل آن است که با نجاست همراه باشد که غالباً چنین است. بنابراین، تأویل فایده‌ای ندارد. اما اگر زبیل با نجاست مخلوط نباشد، سؤال فایده‌ای ندارد، بلکه به ویژه از علی بن جعفر قبیح است؛ شخصی که یکی از ارکان دین است و همانند او از اولاد هاشم و امامان معصوم و اصحاب آنان کسی را سراغ نداریم و خداوند متعال به حقایق احوال اشخاص آگاه است.»

٢ - ٣) فهم راوی نخستین

از قرینه‌های کاشف مقصود امام گوینده حدیث، فهم اولین مخاطب سخن، یعنی همان راوی نخستین سخن و فعل امام است. راوی خود اهل زبان عربی است و فرض است که صلاحیت سؤال از امام و روایت آنچه دیده و یا شنیده را دارد و به جهت حضور در فضای گفتگو حتی قرینه‌های مقامی را می بیند و درک می کند و از این رو به سهولت، مقصود امام را در می یابد و این فهم برای خود او حجیت دارد و برای ما اهمیت. از این روست که راویان و محدثان در موارد متعددی در ذیل حدیث، فهم راوی نخستین و یا تفسیر او و حتی فعل وی را نقل کرده‌اند. کلینی در *روضة الكافي*، هنگامی که حدیث مسعدة بن صدقه از امام صادق ع را نقل می کند که می فرماید:

«همانا بهترین سرمایه‌ای که پدران برای فرزندان‌شان به ارث می گذارند ادب است نه مال؛ زیرا مال از بین می رود، ولی ادب باقی می ماند. مسعدة گفت: منظور امام ع از ادب، دانش است.^{٢٥}»

مجلسی (ره) نیز از این قاعده مستثنا نیست و به فهم راوی اهمیت می دهد و از آن برای



فهم راوی نخستین - علوم حدیث

٢٤. همان، ج ١، ص ٨٥.

٢٥. الكافي، ج ٨، ص ١٥٠، ح ١٣٢.

ابداع احتمال و تمهید زمینه پاسخگویی به اشکال احتمالی به روایت، سود می جوید، اگر چه آن را حجت نمی داند و به این هم تصریح می کند. ما ابتدا روایت را - که گزارش کردار امام و راوی است - می آوریم:

و بعضی گفته اند: امام صادق علیه السلام از حمام خارج شد و لباس بر تن کرد و عمامه بر سر گذاشت. راوی می گوید: در زمستان و تابستان هنگام خروج از حمام، عمامه سر گذاشتن را ترک نکردم. ^{۲۶}

اگر چه گزارش صدوق مرسل است و نمی تواند راوی را به ما بشناساند، اما گزارش کلینی از همین واقعه مستند است و مشخص می کند که راوی این حدیث، سیف بن عمیره بوده که از ثقات راویان شیعه و در گزارش اصلی، جمله ای اضافه هم وجود داشته که شیخ صدوق آن را نقل نکرده است، اما کلینی آن را نقل کرده است و آن امر امام به راوی به شکل قاعده کلی است:

«هر گاه از حمام بیرون آمدی، عمامه بر سر بگذار.» ^{۲۷}

در چنین فضایی است که مجلسی (ره) چنین بیان می دارد:

و راوی از عموم لفظ، استحباب عمامه سر گذاشتن، بعد از حمام را در تابستان و زمستان فهمیده است. و امکان دارد که این امر در تابستان واقع شده، ولی راوی از آن و عموم لفظ، نیکوتر، نافع تر و دافع تر بودن آن نسبت به ضرر و زیان در زمستان را فهمیده باشد. و از آنجایی که فهم او نیکو بوده، لذا راویان ثقه این مطلب را از او نقل کرده اند و گرنه عمل اصحاب نزد ما حجت نیست. ^{۲۸}

آری با بیان مجلسی (ره) زمینه اشکال بیهوده بودن عمامه بستن در تابستان و تخصیص حتمی حدیث به زمستان از میان می رود و مجلسی برای پیشگیری از چنین اشکالی به بیان سرفعل راوی می پردازد و البته آن را حجت قطعی نمی داند.

۳. قرینه های مقامی

در سیر دستیابی به قرینه ها، آگاهی از فضای مجلس گفتگویی مهم است. ما در زمان گفتن یا شنیدن سخن، این قرینه ها را می یابیم و به جهت حجاب حضور، متوجه اهمیت آنها نمی شویم، اما بعدها و به هنگام بریدن سخن از فضای صدور خود، در فهم آنها یا به مشکل ناهمی دچار می شویم و یا کژ فهمی. مثالهای متعددی را می توان در تاریخ حدیث چه در حوزه حدیث شیعه و چه حوزه حدیث اهل سنت ارائه کرد که به جهت عدم نقل قرینه های

۲۶. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۱۷، ح ۲۴۶.

۲۷. الکافی، ج ۶، ص ۵۰، ح ۱۷.

۲۸. روضة المتقین، ج ۱، ص ۳۰۰.

حالی و مقامی و یابی توجهی به آنها، به گونه نادرستی فهمیده شده‌اند و یابرای سالها، گنگ و نامفهوم باقی مانده‌اند. حدیثهای:

«من بشرني بخروج آذار فله الجنة»، «ولد الزنا شرّ الثلاثة»، «اللهم استجب لسعد»
و «أفطر الحاجم والمحجوم».

یک مثال ساده به روشنی تأثیر قرینه‌های مقام گفتگو را در آنچه از کلام می‌فهمیم نشان می‌دهد. فرض کنید که تنها این نوشته را می‌خوانید:

بارها را ببندید، خود را آماده کنید، سفر دور و درازی در پیش است، به فکر باشید و توشه بگیرید، گردنه‌هایی بلند و طولانی در انتظار ما هستند و دهها راه سنگلاخ و ناکوفته، اکنون که فرصت دارید، امکانات را فراهم آورید.

این نوشته کیست؟ آیا سخن مسئول قافله حج خطاب به زائران بیت الله الحرام در سال‌ها پیش بوده است؟ آیا، آخرین سفارشهای فرمانده گروهان نظامی به سربازان بوده است و یا موعظه‌های یک روحانی بر منبر و عظ و خطابه؟ می‌بینید که معنای سفر در اینجا نامشخص است و سفر زیارتی، جهاد و سفر آخرت را می‌تواند شامل شود و تنها مقام گفتگوست که نوع سفر را معین می‌سازد. در نقل‌های شفاهی این مسئله بیشتر اتفاق می‌افتد و راوی ماجرا کمتر در صدد نقل فضای جانبی خویش است و بر فرض اینکه هم بخواهد، روشن نیست که بتواند همه زمینه‌ها و بستر سخن را به درستی بشناسد و سپس گزارش کند و این همه در گروی نقل درست و امانت‌دارانه راویان بعدی و سالم ماندن متن از تصحیف و تحریفهای عمدی و سهوی و تقطیع‌های نادرست و ناخواسته است.

یکی از قرینه‌های مهم مقامی، وضعیت و حالت مخاطب امام معصوم علیه السلام است. معصومان علیهم السلام به پیروی از سخن گفتن به اندازه عقل مردم^{۲۹} و به اقتضای بلاغت و فصاحت خویش، موقعیت راوی و مخاطب خویش را در نظر می‌گرفتند و سخن مناسب با مقتضای حال او می‌گفتند. از این رو، این سخن متناسب با حال و وضعیت خاص او، مختص او و نیز دیگر کسانی که در وضعیت او به سر می‌برند و به او شبیه‌اند می‌شود. حدیث فقط در همین محدوده عمومیت دارد و شامل حال همه مکلفان حتی کسانی که در این وضعیت ویژه نیستند، نمی‌شود. شاید این نکته که مورد تأکید مجلسی (ره) هم هست، بتواند سر اختلاف احادیث در مدح و مذمت کارهایی مانند مزاح، جوع و اکل و خوف و رجاء را نشان دهد. شاید مخاطب امام بسیار کم شوخی می‌کرده و عبوس بوده است و از این رو امام علیه السلام او را به شوخی

۳۶



فصل پنجم - روش‌های علمی حدیث

سفارش کرده است.^{۳۰} شاید مخاطب امام زیاد می‌خورده و امام او را به جوع فراخوانده است و شاید شخص دچار یأس و ناامیدی گشته که امام یکسره و تنها از رجاء به رحمت خدا سخن گفته است.

این مورد اخیر مورد اشاره مجلسی (ره) قرار گرفته است. شیخ صدوق حدیثی را به این مضمون نقل می‌کند:

امام صادق علیه السلام به مردی به خاطر فوت فرزندش تسلیت گفت و به او فرمود: خدا از فرزند برای تو بهتر است و نیز ثواب خدا در مقابل [صبر بر مصیبت] آن برای تو بهتر است. پس از این باز جزع آن مرد به حضرت بالاتر رسید، امام علیه السلام به سوی او بازگشت و فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله هم مُرد آیا نباید تو آن را الگو قرار دهی؟ مرد عرض کرد: فرزندم نوجوان بود. امام علیه السلام فرمود: همانا سه خصلت (ویژگی) پیش روی اوست: شهادت به یگانگی خدا و رحمت خدا و شفاعت رسول خدا صلی الله علیه و آله که هیچ یک از آنها از او فوت نخواهد شد، ان شاء الله عزّوجلّ.^{۳۱}

سپس مجلسی در شرح این حدیث، پاسخ مرد مصیبت دیده را تصویر کرده و به این گونه گزارش می‌دهد:

همانا جزع من به خاطر مرگ او نیست، بلکه نگرانی من از ناحیه یقین یا گمان به گناهکار بودن اوست و علم یا گمان دارم که هم اکنون او در عذاب است. حضرت فرمود: ناامیدی از رحمت خدا جایز نیست؛ زیرا برای او سه گونه از اسباب امیدواری وجود دارد و در مقابل، تنها یکی از اسباب ترس را دارد. پس سزاوار است که امید غلبه داشته باشد، به ویژه بعد از مرگ و خصوصاً نسبت به دیگران.^{۳۲}

مجلسی (ره) در ادامه اسباب رجاء را بر شمرده و توضیح می‌دهد و سپس به تعلیق بر مشیت الهی از سوی امام اشاره دارد و می‌گوید:

«و تعلیق بر مشیت و خواست خدا به جهت این که خوف به کلی بر طرف نشود آن نیز مضر است.»^{۳۳}

و سپس با صراحت به موضوع مورد بحث ما می‌پردازد:

و بدان که بلاغت اقتضا می‌کند که گوینده سخن خود را مناسب حال شنونده بگوید و چون او حالت خوف و ترس داشت، درباره رجاء و امید سخن گفت. و اخبار در مورد خوف غیر قابل شمارش است. بنابراین، بنده خدا نباید خود را [با یک سویه نگری] به این اخبار

۳۰. قال الإمام الصادق علیه السلام ليونس الشيباني: كيف مداعة بعضكم بعضاً؟ قلت: قليل، قال: فلاتغفلوا... (كافي) ج ۲، ص ۶۶۳ ح ۳.

۳۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۷۴، ح ۵۰۸.

۳۲. روضة المتقين، ج ۱، ص ۴۶۰.

۳۳. همان، ص ۴۶۱.



فریب دهد، بلکه سزاوار است به دنبال درمان نفس خویش باشد؛ یعنی اگر در نفس او بیشتر خوف جولان دارد و می‌ترسد که او را به یأس و ناامیدی از رحمت الهی بکشاند، لازم است که خود را با امثال این آیات و روایات [مربوط به رجا] درمان نماید و اگر عکس آن بود با آیات و روایات مربوط به خوف و اگر مابین آن دو بود از هر دو (خوف و رجا) استفاده کند.

عالمان اخلاق نیز بر این نکته پای فشرده‌اند که دستورات اخلاقی اسلام رو به اعتدال دارد و شخص جسور را باید با فرمان احتیاط از تهوّر و بی‌باکی ناخردمندانه به سوی شجاعت خردورزانه کشاند و ترسوی بزدل را با فرمان به اقدام و جسارت، به شجاعت نزدیک کرد. این رعایت حال مخاطب، گاه به شکل دیگری بروز می‌کند و آن در نظر گرفتن فرهنگ مخاطب و مفروضات و پیش فرض‌های ذهنی او و هم سلکان اوست. این نوعی قرینۀ مقامی محسوب می‌شود و فقیهان از این نکته هم در فهم و جمع اخبار استفاده نموده‌اند.

جالب توجه است که این قاعده که مقبول در هنگام تطبیق بر مصادیق چندان آسان نیست و کشف خصوصیات دخیل در حکم و جداسازی ویژگیهایی از مخاطب که در حکم تأثیر دارند از خصوصیتی که این تأثیر را ندارند، نیازمند تأمل و دقت است. مجلسی (ره) خود در جایی با شیخ صدوق مخالف است و نظر او را در تطبیق بر مسئله‌ای مشهور نمی‌پذیرد. این مسئله مشهور و کهن همان مسئله ریش سپید و چگونگی مواجهه با آن است. در اسلام، موی سپید احترام و وقار و زینت مؤمن شمرده شده است و رعایت ریش سپیدان قوم لازم است، اما روایاتی چند به رنگ و خضاب کردن آن فرمان داده و درباره جواز کندن و بریدن و کوتاه کردن آن هم روایاتی به ظاهر متعارض داریم. شیخ صدوق پس از نقل نهی از «نتف شیب» از سوی رسول خدا ﷺ^{۳۴} به گزارش نظر امام علی علیه السلام می‌پردازد که:

«امام علیه السلام کوتاه کردن موی سفید را مورد اشکال نمی‌دانست ولی کندن آن را مکروه می‌شمرد»^{۳۵}.

و از این رو نهی از «کندن موی سفید» را نهی کراهتی و نه تحریمی می‌گیرد و از امام صادق علیه السلام روایتی در تأیید خود می‌آورد:

لا بأس بجزّ الشیب و نطفه، و جزّه أحبّ إلیّ من نطفه^{۳۶}؛

چیدن و کندن موی سفید اشکال ندارد، ولی چیدن آن از نظر من بهتر از کندنش است.

و سپس می‌گوید:

۳۴. من لا یحضره الفقیه: ج ۱، ص ۱۳۰، ح ۳۳۸.

۳۵. همان، ص ۱۳۱، ح ۳۳۹.

۳۶. همان، ح ۳۴۰.

اخبار معصومان علیهم السلام درباره یک حالت اختلاف ندارد؛ زیرا ریشه صدور همه آنها از ناحیه خداوند متعال است بلکه اختلاف اخبار مربوط به اختلاف حالتهاست^{۳۷}.

اما مرحوم مجلسی (ره) ضمن تأیید این قاعده کلی و آوردن مثال‌هایی چند در توضیح آن به صدوق اعتراض می‌کند و می‌گوید:

اما تطبیق دادن نظر صدوق در این مقام بر این قاعده نیازمند تکلف و زحمت است؛ زیرا در این مقام حالات مختلفی وجود ندارد بلکه نهی موجود احتمال حرمت و کراهت را در بردارد. هرگاه نهی‌ای وارد شد و خبر دیگری بر جواز دلالت کرد، پی می‌بریم که منظور از نهی، تنزیه و کراهت است. اما اگر آنها نهی را مطابق بیان کردند، در این صورت ممکن است این اطلاق را برای شخص می‌آورند که از کلام آنان کراهت می‌فهمد؛ اما شخص دیگری چنین فهم و برداشتی ندارد. این که قرینه‌ای در بین نیست که از آن حکم را بفهمد که در آنجا آنها، به آن قرینه تصریح می‌نمایند و نسبت به برخی اشخاص مانند اهل علم و فضل و تقوا از اصحابشان نهی را به صورت مطلق می‌آورند؛ چون که می‌دانند که آنان به واجب و مستحب، هر کدام باشد، عمل می‌کنند و از حرام و مکروه خودداری می‌نمایند. و اگر در این مرتبه از فضل نباشند، آنان را آزاد می‌گذارند یا به حسب اختلاف حالاتشان در ضرورت و غیر ضرورت حکم را برایشان بیان می‌کنند. و اگر این قاعده را به دست آوردی، آنگاه توجه اختلافات برای تو آسان می‌گردد. البته این وجه غیر از آن چیزی است که اصحاب در کتابهای اصولی پیرامون عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه و غیر آنها گفته‌اند. و ما به یاری خدا درباره هر اختلافی به مقدار ممکن برای تو توضیحی خواهیم داد.^{۳۸}

به عبارت ساده‌تر، مجلسی (ره) نمی‌پذیرد که نهی از کندن موی سپید برای برخی ثابت است و برای برخی نه و آن را مانند خضاب نمی‌داند که به عنوان زینت و یا در وضعیت قلت عدد مسلمانان، مطلوب باشد و در حالت حزن و اندوه بر مصیبت شهادت بزرگان و دلاوران اسلام مانند آنچه در جنگ صفین اتفاق افتاد، استحباب و مطلوبیتی نداشته باشد؛^{۳۹} بلکه تأثیر حال راوی و مخاطب را از زاویه‌های دیگر بررسی می‌کند و آن در نحوه القا و بیان ائمه علیهم السلام نسبت به احکام الزامی و ترخیصی است. امام علیه السلام خود را موظف نمی‌بیند برای کسی که می‌تواند با مراجعه به قرینه، کراهتی بودن نهی و جایز بودن عمل را می‌فهمد، به صراحت، سخن بگوید و امر را در استحباب و نهی را در کراهت به کار نبرد، زیرا مجازی شایع و متداول است و نیز امام علیه السلام فایده‌ای در تصریح به استحبابی بودن امر نمی‌بیند، چون می‌داند که

۳۷. همان، ص ۳۳۶.

۳۸. همان، ص ۳۳۷.

۳۹. وقتی امام علی علیه السلام از صفین باز می‌گشت، ریشش مانند پنبه، سفید شده بود یاران به حضرتش پیشنهاد خضاب کردن دادند، حضرت فرمود: الخضاب زینة و نزع اللدغ، ج ۱، ص ۳۰۷.

مخاطب او به واجب و مستحب، به دیده مطلوبیت و محبوبیت فعل از سوی خدا می‌نگرد و هر دو را انجام می‌دهد.

این دقتها و ظرافت هاست که محدثی را برجسته می‌سازد و او را از حدیث خوانی و حدیث گویی بر می‌کشد و به درایت و فقاہت در حدیث می‌رساند و به او توانایی فهم ژرف اخبار و جمع تعارض‌ها و اختلاف‌های ریز و درشت و آشکار و نهان آن را می‌دهد.

۴. قرینه‌های لفظی

در سیر دستیابی به قرینه‌ها برای فهم مقصود حدیث، بیشترین و شاید مهم‌ترین قرینه‌ها، قرینه‌های لفظی هستند اگر چه این قرینه‌ها هم متصل و چسبیده به کلام هستند و هم منفصل و جدا از متن اصلی اما آنچه مهمتر و مؤثرتر است، قرینه‌های لفظی منفصل است... ما به هنگام شنیدن سخن، شنیده‌های قبلی را در نظر می‌آوریم و بویژه دیگر سخنان مرتبط و متشابه گوینده، به سخن او وضوح و روشنی می‌بخشد و یا آن را محدود و معین و مرزهایش را مشخص می‌کند. در حدیث و با توجه به یکی بودن نور ائمه علیهم‌السلام و وحدت منشأ علم آنان و یکسانی آبخور حکمت ایشان، محدوده جستجوی این قرینه‌ها از سخنان گوینده فراتر می‌رود و می‌توان و بلکه باید احادیث و مجموعه سخنان دیگر ائمه علیهم‌السلام را نیز جستجو کرد و به اصطیاد قرینه‌ها پرداخت. آنان خود گفته‌اند:

۴۰



ضمناً بر روی نسخه‌های علوم حدیث

ما اگر سخن می‌گوییم سخن ما موافق قرآن و سنت است؛ ما از خدا و رسولش سخن می‌گوییم نه این که بگوییم: فلانی و فلانی گفت تا این که سخنان متناقض باشد؛ بلکه سخن آخر ما همانند سخن اول ماست و سخن اول ما، سخن آخرمان را تصدیق می‌کند. ۴۰

از این رو برای پی بردن به مضمون حدیث و حکم نهایی دادن و حجّت شرعی داشتن، باید همه احادیث مشابه و هم مضمون را درباره سؤال و موضوع خود گرد آورد و سپس به احادیث مختلف و معارض و ناسخ نیز توجه کرد. ما دسته اول یعنی احادیث هم مضمون را «خانواده حدیث» نامیده‌ایم و از ضرورت تشکیل آن و فواید متعدد آن در جایی دیگر سخن گفته‌ایم^{۴۱} و در آنجا بر این نکته اصرار ورزیده‌ایم که محدثان شیعه بر این روش، یعنی گرد آوری تا سرحد امکان روایات یک موضوع برای شرح و تبیین و نتیجه گیری، اصرار و استمرار داشته‌اند و از بدو تولّد جوامع کهن حدیثی مانند المحاسن برقی و الکافی کلینی و

۴۰. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۹۰، ش ۴۰۱.

۴۱. روش فهم حدیث، بخش دوم: سیر فهم حدیث، ص ۱۷۰.

تهذیب الاحکام شیخ طوسی و من لا یحضره الفقیه از شیخ صدوق تا جوامع متأخر مانند بحار الانوار و وسائل الشیعة و حتی تک نگاری های حدیثی، هماره شاهد نگرش موضوعی به حدیث و کنار هم نشان دادن احادیث هم مضمون بوده ایم و اساس شرح های فیض کاشانی بر کتب اربعه و کار سترگ او در یکپارچه کردن آنها، همان گردهم آوردن موضوعی این کتابها بوده و شرح های لغوی، تأویل ها و کیفیت جمع اخبار متعارض و متخالف نیز در کنار و سایه این چنین موضوعی است. از این رو مبالغه نخواهد بود که روش شارح بزرگ مورد نظر ما، جناب مجلسی (ره) را نیز همین اصطیاد احادیث هم موضوع و مرتبط با متن من لا یحضره الفقیه و آوردن آنها در ذیل هر متن نیازمند شرح بدانیم. اگر توزّقی کوتاه در هر یک از مجلّذات روضة المتّقین کنید، به سرعت و سادگی، خواهید دید که در هر صفحه شرح، حدیثی از الکافی و یا التهذیب و دیگر کتب حدیثی داریم و شارح با اتکای به آنها، مجملات متن را تفسیر و یا احکام مابن را ردّ یا تأیید کرده است.

کار علامه مجلسی در گرد آوری روایات متشابه در همین یافتن احادیث، خلاصه نمی شود. او پس از به چنگ آوردن روایات به چند کار دست می زند. گاه اجمال لغت و یا ترکیب کلی اخبار را با کمک هم بر طرف می کند، گاه حکم عمومی و مطلق آنها را تخصیص و تقیید می زند و گاه به حلّ دلالتی و نه سندی میان اخبار متعارض می پردازد.

۴ - ۱) تبیین مجمل

مجمّل امری نسبی است و گاه متنی که برای ما مجمل است، برای دیگری مجمل نیست و گاه در یک دوره زمانی مجمل نیست اما در زمانی دیگر، همان امر واضح مجمل می شود. در اجمال، ما به گوینده مراجعه می کنیم و اگر گوینده حضور نداشته باشد، از سخنان مشابه و دیگر قرینه ها کمک می گیریم. مجلسی (ره) به این راه اشاره ای مستقیم دارد و می گوید:

و ظاهر این است که عبارات مجمل هستند و احتمالات زیادی در آنها می رود و اخبار آئینده آنها را تفسیر می کند.^{۴۲}

و خود در حلّ اخباری مانند «أجعل صلواتی لك» از آن کمک می گیرد. این حدیث در نظر اول بسیار گنگ به نظر می رسد و ماجرای آن بدین گونه است که مردی نزد پیامبر اکرم ﷺ می آید و می گوید:

یا رسول الله إني أ جعل لك ثلث صلواتي، لا بل أ جعل لك نصف صلواتي، لا، بل أ جعلها كلّها لك، فقال رسول الله: إذا تكفّی مؤونة الدنيا والآخرة؛^{۴۳}

۴۲. روضة المتّقین، ج ۸، ص ۹۶، «منظور عبارات حدیثی مربوط به نکاح است».

۴۳. الکافی: ج ۲، ص ۴۹۱، ح ۲.

ای رسول خدا ﷺ! من یک سوم صلواتم، بلکه نصف صلواتم، بلکه همه صلواتم را برای تو قرار می‌دهیم. رسول خدا ﷺ فرمود: در این حالت، همان صلوات، تو را در دنیا و آخرت کفایت می‌کند.

اما خوشبختانه احادیث دیگری که در این زمینه نقل شده و کلینی تقریباً همه آنها را در باب مخصوص خود در کتاب الدعاء آورده است، به روشنی، مفهوم روایت را توضیح می‌دهد و مجلسی (ره) نیز با عنایت به همین نکته روایات الکافی را نقل می‌کند.^{۴۴} ما تنها یک روایت در این باره می‌آوریم که سنن ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره همین حدیث است:

ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: معنای «أجعل صلواتی کله‌ها لک» چیست؟ حضرت فرمود: هنگام درخواست هر حاجتی آن را لحاظ می‌کند؛ یعنی قبل از درخواست حاجتی از خدای - عزّ و جلّ - بر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم صلوات می‌فرستد. آن‌گاه حاجت‌هایش را از خدا می‌خواهد.^{۴۵}

از متن اخیر و چندین حدیث دیگر در کنار این حدیث، به راحتی فهمیده می‌شود که منظور از صلاة همان معنای لغوی است و گرنه جعل صلاة فقهی و عمل آن برای کسی که در قید حیات است، معنا ندارد. این تفسیر با روایات متعددی همخوان و هم معنا می‌شود که به تقدیم درود فرستادن بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پیش از درخواست حوائج و بعد از آن فرمان می‌دهد.^{۴۶}

۴ - ۲) تقیید مطلق

مجلسی (ره) با به دست آوردن روایات مشابه و ناظر به یک موضوع به خوبی می‌داند که چگونه میان آنها و روایت اولیه در دست خود نسبت برقرار کند. او به نیکی می‌داند که نمی‌توان با وجود روایات تقیید کننده، به روایات مطلق عمل نمود و حتی احتمال وجود روایت مقید، او را از احتجاج به اطلاق روایات باز می‌دارد. این کار همه فقیهان محدث و محدثان فقیه است و برگرفته از شیوه جمع عرفی متداول در محاورات روز مره مردم. متأسفانه این که شیوه عرفی رایج از سوی امامان علیهم السلام نیز پذیرفته شده است، گاه فراموش می‌شود و به روایت مطلق می‌آویزیم و آن را بدون توجه به قیودش، بر بسیاری از مصداق‌های غیر حقیقی و غیر مطلوب آن تطبیق می‌دهیم و مشکلاتی را برای خود و جامعه پدید می‌آوریم. یکی از این نمونه‌ها، مفهوم «کفو» در انتخاب همسر است. برخی به افراط گراییده

۴۴. روضة المتقین: ج ۱۲، ص ۴۴.

۴۵. الکافی، ج ۲، ص ۴۹۲، ح ۴.

۴۶. ر. ک: الکافی، ج ۲، ص ۴۹۱، ناص ۴۹۶.



و مفهوم کفو را برابر از هر نظر گرفته‌اند و اجازه از دواج غنی و فقیر را نمی‌دهند و معتقد به طبقات اجتماعی و رعایت حریم و حدود و مرزهای پوشالی هستند و دسته‌ای دیگر به تفریط گراییده و به روایت: «المؤمن کفو المومنة المسلم کفو المسلمة» استناد کرده‌اند.

می‌دانیم که این روایت در ماجرای خواستگاری از ذلفاء، دختر زیاد بن لبید - که از سران انصار بود - برای جویر سودانی صفه نشین از پیامبر صادر شده و کلینی همه ماجرا را در *الکافی* گزارش کرده است.^{۴۷} مجلسی (ره) با توجه به روایات مقید، راه حل میانه‌ای بر می‌گزیند که مقبول هم می‌نماید. اگر چه روایت مطلق او، حدیث «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض»^{۴۸} است که صراحت کمتری از متن قبلی دارد و آن گونه که کلینی گزارش می‌دهد، پیامبر آن را به هنگام تزویج ضباعة بنت زبیر با مقداد بن اسود فرموده‌اند که مانند مورد قبلی از نظر شرافت خانوادگی، هم طبقه و هم رتبه نبوده‌اند^{۴۹}. مجلسی (ره) در شرح خیر صدوق به حدیثی که بلافاصله خود او آورده و نیز نقل کلینی و روایاتی که مربوط به شرط قدرت اعاشه و تأمین معیشت خانواده در مرد است، استناد می‌کند و می‌گوید:

و این اخبار به منزله تقیید کننده اخبار گذشته است و دلالت دارد بر این که اگر خواستگار، فاسق یا ناداری که قادر به تأمین نفقه نیست باشد، پذیرش او واجب نیست؛ هر چند - چنان که گذشت - مستحب است.^{۵۰}

خبر اصلی در میان دسته اخبار مقید، اگر چه مرسل است، اما بسیار صریح است و مفهوم «کفو» را شرح می‌دهد:

الکفو أن یکون عقیفاً و عنده یسار^{۵۱}؛ همتا آن است که عقیف بوده و توانایی مالی داشته باشد.

بر این اساس، مجلسی هم رتبه بودن طبقاتی و اعتقاد به حریم و مرز اجتماعی را رد می‌کند و حتی همسانی و برابری اقتصادی را هم نمی‌پذیرد. اما این اندازه که بتواند از نظر اقتصادی بر پای خود بایستد و با تلاش خود بتواند نفقه همسر و خانواده را بپردازد، شرط است و ولیّ دختر می‌تواند به خواستگاری که این توان را ندارد، هر چند خلق و خویش خوب و دیندار باشد، پاسخ منفی بدهد، اگر چه در این صورت مستحبی را ترک کرده است و چشم خویش به وعده الهی «إن یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله»^{۵۲} بسته است.

۴۷. *الکافی*، ج ۲، ص ۳۳۹، ح ۱؛ *روضه المتقین*، ج ۸، ص ۱۱۷-۱۲۲.

۴۸. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۳۹۳، ح ۴۳۸۵.

۴۹. *الکافی*، ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۲.

۵۰. *روضه المتقین*، ج ۸، ص ۱۲۹.

۵۱. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۳۹۴، ح ۴۳۸۶.

۵۲. *سوره نور*: آیه ۳۲.

۴-۳) حلّ و جمع اخبار متعارض

گرد آوری روایات متعدد هر مسئله، گاه ما را با مشکل اختلاف احادیث روبه‌رو می‌کند. اگر چه روایات و احادیث متخالف را نمی‌توان جزو اخبار هم خانواده شمرد، اما از نظر دخالت در تعیین حکم نهایی شارع و استناد آن به دین، با آنها همانند است؛ همان گونه که تا اخبار تخصیص زننده و تقیید کننده را جستجو و در صورت یافتن آنها، اخبار عام و مطلق را خاص و مقید نکنیم، برای یافتن اخبار متعارض هم باید به کاوش پردازیم و در صورت وجود آنها باید به حاصل جمع و برآیند نهایی اخبار هر دو دسته حکم داد. دستیابی به اخبار معارض گاه در فهم ما از احادیث دسته نخست نیز تأثیر می‌گذارد که نمونه‌هایی از آن را چه در ناحیه تأثیر بر فهم ظاهری و اولیه از متن حدیث و چه در ناحیه تأثیر بر مقصود و مراد جدی گوینده حدیث در کتاب روش فهم حدیث گزارش کرده‌ایم و در ادامه بحث به آن می‌پردازیم.^{۵۳} در اینجا ابتدا به مبنای مقبول مجلسی (ره) در اخبار متعارض اشاره می‌کنیم و نمونه‌هایی را از توانایی وی در جمع دلالتی میان اخبار مختلف می‌آوریم. امری که نشان دهنده قدرت یک محدث است و ریشه در توانمندی‌های دیگری مانند آشنایی با اصول فقه، لغت و ادب عرب و علم فقه دارد و از این رو مسئله حلّ اخبار اختلافی را به صورت یکی از مهمترین مباحث فقه الحدیثی جلوه داده است.

مجلسی معمولاً ابتدا به جمع دلالتی می‌پردازد و چون نتواند، به تخییر روی می‌آورد که لسان برخی روایات است و شیوه برخی محدثان بزرگ پیشین مانند کلینی است.^{۵۴} او در مسئله کفّارة حنث عهد و نذر به جمع شیخ طوسی در میان برخی از اخبار آن اشاره می‌کند و چنین می‌گوید:

و اما درباره، شیخ طوسی بین اخبار با حمل بر ضرورت و غیر آن جمع کرده و آن جمع را با خبر جمیل که دلالتی بر مطلب ندارد تأیید می‌نماید؛ چنان‌که ذکر کردیم.^{۵۵} پس تخییر [در این گونه موارد] اظهر است هر چند که آنچه ذکر شد نیز مطابق احتیاط است و به زودی اخبار دیگری ذکر خواهد شد.^{۵۶}

مجلسی (ره) نشان می‌دهد که می‌تواند به اخباری که به اصطلاح آنها را شاهد جمع می‌نامیم، دست یابد و از رهگذر آنها، جمع‌های مقبول و عرفی را ارائه دهد. در همین مسئله

۵۳. ر.ک: بخش دوم: سیر فهم حدیث، فصل «توجه به اخبار معارض».

۵۴. ر.ک: الکافی: ج ۱، ص ۹، حدیث «بأیّهما أخذتم من باب التسليم و سعمکم».

۵۵. منظور خبر جمیل بن صالح از امام کاظم علیه السلام است؛ بدین مضمون. «کل من عجز عن نذر نذره فكفّارة كفّارة یعین». که مجلسی (ره) در صفحه پیش آورده است و آن را دالّ بر استحباب می‌داند.

۵۶. روضة المتقین، ج ۸، ص ۳۱.



نذر و یمین پس از نقل اخبار متعدد و مخالف مسئله و در تأیید نظر نهایی شیخ صدوق، حدیث عبد الرحمن بن ابی عبد الله را می آورد و پس از ذکر کامل آن می گوید:

از این خیر آشکار شد که کار مباحی که رجحان داشته باشد سوگند به او واقع می شود ولی بر مباح بی رجحان نه، و بدین وسیله بین اخبار، جمع می گردد. ۵۷

این بدان معنا نیست که مجلسی از خود ابداع احتمال نکند و به دنبال و جوهی برای جمع میان اخباری که تعارض آنها به سادگی قابل حل نیست، نباشد. او در مسئله تقسیم بندی قرآن که در برخی روایات آن را چهار دسته ۵۸ و در برخی آن را سه قسمت ۵۹ خوانده اند، احتمالی را مطرح می کند و سپس با استدلال به برخی روایات، وجه احتمالی خود را تقویت می کند. مجلسی قسمت بندی در این روایات را تسامحی می داند که فقط به اصل تقسیم بندی اشاره دارند نه آن که منظور از ربع، واقعاً یک چهارم ریاضی باشد و منظور از ثلث، یک سوم دقیق، بلکه معتقد است که روایات از چند حیث به قرآن نگریسته و از چند جهت آن را تقسیم کرده اند و بر این اساس روایت دوم که ثلثی از قرآن را درباره اهل بیت علیهم السلام و دشمنان آنها می داند می تواند خود دو قسمت شود و مجموعاً چهار قسمت را تشکیل دهد که در روایت دیگر مطرح شده است. ۶۰

به عبارت دیگر، این روایات می گوید قرآن یک بحث فقهی یا اخلاقی و تاریخی محض نیست؛ اگر چه همه اینها را در بر دارد و با ویژگی های خاص خود، همه انسانها را مخاطب قرار می دهد و از تمام ابزارها در همه پهنه های زندگی بهره می برد تا انسان را هدایت کند. اما این که این موضوع ها و مطالب به گونه ای منظم و مرزکشی و جدا شده و به نسبت مساوی در قرآن آمده باشد نیست. قرآن در هر سوره و بلکه در هر آیه به مقدار متناسب با نیاز از هر یک از موضوعات چهارگانه بهره می برد و در عین حفظ انسجام و ارتباط هدفمند، از تنوع و ظرافت نیز برخوردار است. ۶۱

اندکی از بحث خود دور شدیم، اینک نمونه هایی را می آوریم که مجلسی (ره) به جهت تعارض اخبار، از ظهور اولیه خبر دست کشیده و امر را بر استحباب و نهی را بر کراهت حمل کرده است. ابتدا موردی از حمل بر استحباب را می آوریم.

این نمونه درباره موش است که می دانیم پاک است و مانند سگ و خوک نیست که نجاست

۵۷. روضة المتقین، ج ۸، ص ۳۸.

۵۸. همان، ج ۱۳، ص ۱۳۶. چهار قسمت درباره ما، دشمنان ما، سنتها و مثلها و فریضه و احکام.

۵۹. همان، ج ۱۳، ص ۱۳۶. قسمتی درباره ما و دشمنان ما، قسمتی سنتها و مثلها و قسمتی فریضه و احکام.

۶۰. همان، ص ۱۳۶ و ص ۱۳۷.

۶۱. ر. ک: البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه نجمی و www.noormags.ir، ۱۳۹۵ هـ. ق، ص ۹۳.

مجلسی متن روایت نخست را آورده است و آن را حمل بر استحباب کرده است و برای استدلال بر انتخاب و حمل خود به روایتی از دسته دوم استشهاد کرده است. ما متن هر دو روایت را می‌آوریم:

يَسْتَحِبُّ أَنْ يَقْدَمَ [الزوج] شَيْئاً كَمَا رَوَاهُ الشَّيْخُ فِي الْقَوِيِّ كَالصَّحِيحِ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فَلَا يَحُلُّ لَهُ فَرْجَهَا حَتَّى يَسُوقَ إِلَيْهَا شَيْئاً دَرهماً فَمَا فَوْقَهُ أَوْ هَدِيَّةً مِنْ سَوْيِقٍ أَوْ غَيْرِهِ؛^{۶۵}

مستحب است که مرد پیشاپیش چیزی را [هنگام ازدواج] به زن بدهد، چنان‌که شیخ طوسی آن را در خبر قوی که مانند صحیح است روایت کرده است. ابوبصیر از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: هرگاه مرد با زن ازدواج کرد آمیزش با او بر مرد حلال نمی‌شود تا این که چیزی به اندازه یک درهم و بیشتر یا هدیه‌ای از آرد یا چیز دیگر به زن بدهد.

وَأَمَّا حَمَلْنَا عَلَى الْاِسْتِحْبَابِ لِمَا رَوِيَاهُ فِي الْمَوْثِقِ كَالصَّحِيحِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِي: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ وَأَدْخُلُ بِهَا وَلَا أُعْطِيهَا شَيْئاً؟ قَالَ: نَعَمْ يَكُونُ دِيناً عَلَيْكَ؛^{۶۶}

و آن را حمل بر استحباب کردیم به خاطر روایت موثق که مانند صحیح است می‌باشد. ابن ابی عمیر از بعضی از اصحاب ما از عبدالحمید طایی نقل می‌کند که گفت: به امام صادق عليه السلام عرض کردم که با زنی ازدواج می‌کنم و با او آمیزش می‌کنم ولی چیزی به او نمی‌دهم؟ حضرت فرمود: می‌شود اما به او بدهکار می‌شوی.

سخن در نحوه حل و جمع اخبار و بحث‌هایی مانند حمل بر ضرورت و اضطرار و تقیه و نیز بحث از ناسخ و منسوخ و نظر کردن به وضعیت زمانه و تأثیر زمان و مکان در موضوع و حکم شرعی، فراوان است، اما جهت اشاره‌ای کوتاه به برخی موانع فهم حدیث از دیدگاه مجلسی، این بحث دراز دامن را در همین جا به پایان می‌بریم.

۵. موانع فهم حدیث

فهم معنای حدیث، مانند هر متن معنادار دیگری، ضابطه‌دار و روشمند است و نمی‌توان هر معنایی را بدان نسبت داد. این فهم، تنها در صورتی با مقصود گوینده و نویسنده مطابقت می‌کند و یا حداقل به آن نزدیک می‌شود که از روش عقلایی حاکم بر فهم متون، پیروی کند و در جنبه موانع و آفات، گرفتار نشود که در این صورت، به سوء فهم منتهی می‌گردد.

بی‌توجهی به این روش عقلایی و عواملی که اقتضای فهم حدیث را فراهم می‌آورند مانع تحقق فهم حدیث می‌گردد و مانند هر علت معلول دیگری، به عنوان جزء اصلی و بخش اولیه

سبب وجودی فهم درست حدیث، ناگزیر از فراهم آوردن آنیم.

اما اگر مواعی را که از فهم درست حدیث، جلوگیری می‌کند، و از تأثیر مقتضی به دست آمده جلو می‌گیرد، برطرف نکرده و از آنها غفلت کنیم، به راحتی همه زمینه‌ها و قابلیت‌های گرد آمده در سیر فهم حدیث خنثا می‌شود و ما از دستیابی به فهم درست حدیث، محروم می‌شویم و همه سرمایه‌های به دست آمده از چنگ ما رُوده می‌شود. به عبارت دیگر عدم مواعی به دلیل ترکیب علت تامه از مقتضی و عدم مانع، جزء دوم و سبب وجودی فهم محسوب می‌شود و فهم درست حدیث، در گرو به دست آوردن توانایی‌های اولیه و مورد لزوم فهم آغازین و پیراستن ذهن از مواعی است.

زدودن مانع به اندازه فراهم آوردن شرایط مهم است و از این رو، بسیاری از محدثان و فقیهان و دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان، به هنگام فهم متون، بدان ره نموده و تذکرها و هشدارهای بسیاری را گوشزد کرده‌اند. یکی از مواعی مهم فهم حدیث که می‌توان آن را مختص فهم متون مقدس دانست، هم سطح نبودن معلومات مخاطب و خواننده حدیث با مطالب القا شده آن است. به اصطلاح، نزدیک بودن تراز بودگی و حدّ وجودی مخاطب و گوینده که مصداقی از همان «أنا معاشر الأنبياء أن نكلّم الناس علی قدر عقولهم»^{۶۷} ما پیامبران فرمان یافته‌ایم با مردم به اندازه عقل‌هایشان سخن بگوییم.

است به گوینده زمینه و امکان سخن گفتن از معارف ارزشمند و گاه رازگونه را می‌بخشد و دور بودن این دو سطح، توریه و تقیه و سر به مهر بودن را نتیجه می‌دهد. ائمه علیهم‌السلام افزون بر توجه به این نکته و رعایت آن در گفتگوها و تحدیث‌ها، گاه در پاسخ راوی کنجکاوی بدان تصریح کرده‌اند، نمونه آن تفسیر واژه «تفت» در آیه مربوط به اعمال حج «وليقضوا تفهّم» است^{۶۸} که امام صادق علیه‌السلام معنای باطنی آن لقاء امام را به ذریع می‌آموزد، اما به ابن سنان نمی‌گوید.^{۶۹}

بخشی از این قرب وجودی و نزدیک شدن روح به ساحت گویندگان معصوم حدیث در سایه داشتن معرفت توحیدی و پرورش اخلاقی و کمالات روحی، محقق می‌شود. این نکته مورد تأکید برخی عارفان و محدثان است و مورد تجربه برخی از معاصران. مجلسی (ره) نیز که خود از عارفان سالک و واصل است چنین عقیده‌ای دارد و انکار برخی اخبار را نتیجه همین عدم مناسبت می‌داند. مجلسی (ره) ذیل حدیث رؤیت امام علی علیه‌السلام توسط محتضر،



۶۷. الکافی، ج ۱، ص ۲۳، ح ۱۵.

۶۸. سوره حج، آیه ۲۹.

۶۹. الکافی، ج ۴، ص ۵۴۹، ح ۴.

کسانی که این حدیث را نمی‌فهمند و انکار می‌کنند، از این معرفت بی‌بهره می‌داند و چنین می‌گوید:

اما بعضی از کسانی که از معرفت و شناخت احادیث بی‌بهره‌اند امثال این اخبار را منکر می‌شوند؛ زیرا از تناسب معنوی و معرفت کاملی نسبت به اهل بیت: برخوردار نیستند.^{۷۰} این نکته، رویه دیگری هم دارد و آن این‌که اگر کسی اهلیت این فهم را داشت و توانست به فهم‌هایی هر چند محتمل الصدق دست یابد، نمی‌تواند فهم دیگران را بر خود حجت بداند که در موارد متعددی، بویژه آنجا که فهم ابراز شده متعلق به محدثی بزرگ است به همین عظمت مانعی عمومی و مهم محسوب می‌شود. مجلسی (ره) با وجود آن که نسبت به یافته‌های حدسی خود تعصب و جزمیت نشان نمی‌دهد و در برخی موارد در پایان همه فواید و شرح‌های درستش می‌گوید: «الله يعلم»^{۷۱}، اما فهم شیخ صدوق (ره) با همه عظمتش تأثیری بر او ندارد و آنجا که سخن صدوق (ره) را اقتناع‌کننده نمی‌یابد، خود در پی فهم درست حدیث رهسپار می‌شود و با کار فقیهانه، و بهره‌گیری از قواعد فقهی و شرح‌های فقیهان، فهم خود را ارائه می‌دهد.^{۷۲}

نتیجه

از آنچه گفته آمد، ضرورت گردآوری قرینه‌ها برای پیمودن مسیر نه چندان کوتاه از مفهوم تا مقصود روشن شد و نیز معلوم گشت که این سیر، نه یک حرکت قرار دادی و جعلی که یک نیاز همیشگی و دارای پیشینه است و محدثان گذشته و از جمله علامه محمد تقی مجلسی (ره) آن را باور داشته و به آن عمل کرده‌اند. این بدان معناست که ما نمی‌توانیم تنها با یک روایت و با بسنده کردن به معنای اولیه و ظاهر ابتدایی آن، حکمی را به دین منتسب داریم و آن را مبنای عمل قرار دهیم و این ویژه احکام فقهی و تشریحی نیست و همان گونه که از نمونه‌های آورده شده در مقاله معلوم است، جمع‌آوری همه قرینه‌های لفظی و مقامی و متصل و لفظی برای فهم عمیق و درست مقصود نهایی حدیث، در تمام عرصه‌های اخلاقی، فقهی، اجتماعی و... لازم و ضرور است و گاه فهم اولیه ما را دگرگون می‌سازد و در این میان

۷۰. روضة المتقین، ج ۱، ص ۳۵۴.

۷۱. ر.ک: شرح او بر حدیث «لا یسل فی قبره إلا من محض الايمان محضاً او محض الكفر محضاً و الباقون لهو عنهم إلى يوم القيامة»، در قبر جز از محض ایمان یا محض کفر سؤال نمی‌شود و بقیه افراد تا روز قیامت رها می‌شوند، (روضه المتقین، ج ۱، ص ۴۶۷ و ص ۴۶۸)، شاید تردید مجلسی در اینجا ناشی از اخبار معارض باشد.

۷۲. روضة المتقین، ج ۱، ص ۴۳۲، مجلسی با بهره‌گیری از قاعده «قطع الصلاة محرم» فهم صدوق را در تخییر میان قطع صلاة و آغاز دوباره نماز و اتمام نماز و سپس اعاده آن، درست نمی‌بیند. گفتنی است مسئله مربوط به آوردن جنازه دیگری در میان خواندن نماز بر جنازه اولی است.

«خانوادة حديث» و «اسباب ورود حديث» جایگاه ویژه و ممتازی دارند.

کتابنامه

۱. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشي)، ابو جعفر محمد بن حسن (م ۴۶۰ ق)، تحقیق: سيد مهدي رجائي، قم: مؤسسة آل البيت، اول، ۱۴۰۴ ق.
۲. اصول الفقه، محمد رضا مظفر (م ۱۳۸۸ ق)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چهارم، ۱۳۷۰ ش.
۳. البرهان في علوم القرآن، بدرالدين محمد بن عبدالله زركشي (م ۷۹۴ ق)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره: داراحياء الكتب العربية، اول، ۱۳۷۶ ق.
۴. تذكرة الفقهاء، ابو منصور حسن بن يوسف بن مطهر، (م ۷۲۶ ق)، تحقیق: مؤسسة آل البيت، قم.
۵. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، أبو جعفر محمد بن حسن طوسي (م ۴۶۰ ق)، بيروت: دار التعارف، اول، ۱۴۰۱ ق.
۶. جامع المدارك، با همكاري احمد خوانساري (م ۱۴۰۵ ق)، تحقیق: علي اكبر الغفاري، تهران: مکتبه الصدوق، دوم ۱۳۵۵ ق.
۷. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن نجفی (م ۱۲۶۶ ق) بيروت: مؤسسة المرعشي العالمية، ۱۴۱۲ ق.
۸. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، شيخ يوسف بن أحمد بحراني (م ۱۱۸۶ هـ)، تحقیق: محمد تقی ايرواني، نجف: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۷۷ ق.
۹. رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن احمد عاملي جبعي (م ۹۶۶ ق)، قم: مکتبه بصيرتي.
۱۰. روضة المتقين، محمد باقر بن محمد تقی مجلسي (م ۱۱۱۱ ق)، تهران: بنياد فرهنگ اسلامي كوشانپور.
۱۱. رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، سيد علي طباطبائي بن سيد محمد علي بن ابو المعالي (م ۱۲۳۱ ق)، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. الصلاة، شيخ مرتضى انصاري (م ۱۲۸۱ ق)، تحقیق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، قم: مؤسسة باقری، اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. عدّة الأصول. ابو جعفر محمد بن حسن طوسي، تحقیق: محمد مهدي نجف، اول، قم: مؤسسة آل البيت، لإحياء التراث.
۱۴. فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، ابو الفضل احمد بن علي بن حجر عسقلاني (م ۸۵۲ هـ)، تحقیق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت: دار الفكر، اول ۱۳۷۹ هـ.
۱۵. القوانين المحكمة، ميرزا قمي ابو القاسم جيلاني (م ۱۲۳۱ ق)، تهران: المکتبه العلمية، طهران، ۱۳۷۸ ق.

۱۶. الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق كليني رازی (م ۳۲۹ق)، تحقيق: علي اكبر غفاري، بيروت: دار صعب ودار التعارف، چهارم ۱۴۰۱ ق.

۱۷. كشف اللثام عن كتاب قواعد الأحكام، محمد بن تاج الدين بن محمد اصفهاني، (م ۱۱۳۷ق)، قم: مكتبة المرعشي، قم.

۱۸. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، حسن بن يوسف حلي، (م ۷۲۶ق)، تحقيق: محمد علي بقال، بيروت: دار الأضواء.

۱۹. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، احمد بن محمد مهدي بن ابو ذر نراقي (م ۱۲۴۵ق)، قم: مؤسسة آل البيت ع.

۲۰. مشارق الشموس في شرح الدروس، آقا حسين بن جمال الدين محمد خوانساري (م ۱۰۹۹ق)، قم: مؤسسة آل البيت ع.

۲۱. مصباح الفقاهة، سيد ابو القاسم بن علي اكبر خويي (م ۱۴۱۳ق)، قم: مكتبة وجداني، سوم، ۱۳۷۱ش.

۲۲. مصباح الفقيه، رضا بن محمد هادي همداني غروي (م ۱۳۲۲ق)، قم: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث.

۲۳. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه قمي، (م ۳۸۱هـ.ق)، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.

۲۴. نيل الاوطار من احاديث سيد الاخير، محمد بن علي بن محمد شوكتاني (م ۱۲۵۵ق)، بيروت: دارالجيل، ۱۹۷۳م.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی