

---

□

---

# بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن

---

دکتر علی محمد میرجلیلی  
استادیار دانشگاه یزد

---

## ◀ چکیده

حدیث در اسلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا پس از قرآن، دومین منبع شناخت دین است. دانشمندان مسلمان در راه پاسداری از حدیث، تلاش فراوانی کرده و صدها کتاب در شناسایی و تحکیم اسناد و متون حدیثی و فهم آن‌ها تألیف نموده‌اند. برخی از روایات موجود در منابع حدیثی، دارای اضطراب در متن یا سند است. مراد از اضطراب، آن است که یک روایت، با نسخه‌های مختلف و با متن‌ها یا اسناد متفاوت با یکدیگر نقل می‌شود. لذا برای شخص مراجعه کننده لازم است راه برخورد با این گونه روایات را بشناسد. گاهی پس از به کارگیری روش‌های علمی، روایت مضطرب از اضطراب خارج می‌شود و گاهی همچنان بر این حالت باقی می‌ماند. این مقاله بر آن است تا روش‌های علمی برخورد با احادیث مضطرب و چگونگی بهره‌گیری از آن‌ها را تبیین نماید.

ضرورت این بحث برای محققان مباحث دینی و اسلامی روشن است؛ زیرا یکی از منابع اصلی در تحقیقات فقهی، تفسیری، کلامی، اخلاقی، تاریخی و غیره روایات است که برخی از آن‌ها دچار اضطراب گردیده، لذا آشنایی با چگونگی برخورد با روایات مضطرب، بر هر یک از محققان علوم فوق‌الذکر لازم است.

## ◀ کلیدواژه‌ها

حدیث، روایت، اضطراب، مضطرب‌المتن، مضطرب‌السند، ترجیح.

## مقدمه

مراد از اضطراب حدیث آن است که برخی از روایات با نسخه‌های مختلف در منابع حدیثی آمده و متن یا سند آن به چند شکل متفاوت، نقل شده است به طوری که سند یا متن واقعی آن معلوم نیست. (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۳ / شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۶ / ابن صلاح، ۱۴۲۱ق، ص ۹۴ / سیوطی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۱ / سبحانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۳ / سید حسن صدر، بی‌تا، ص ۲۲۴ / غفاری، ۱۳۶۹، ص ۷۰ / شانه‌چی، ۱۳۷۷، ص ۸۶)

مقصود علمای درایه از این اصطلاح آن است که نسخه‌های حدیث، گرفتار چندگونه‌گویی گردیده و برخی در تناقض آشکار با سایر متون حدیثی است؛ یا برخی از نسخه‌های یک حدیث دارای جمله‌ای است که در نسخه‌ها و جوامع دیگر وجود ندارد، لذا مراد معصوم در روایت روشن نیست. همچنین گاهی یک حدیث با یک نسخه در متون وارد شده است ولی برخی از واژه‌های آن قابلیت چند نوع قرائت را دارد. در این صورت نیز، مفهوم روایت برای خواننده معلوم نیست. در نتیجه محقق- در هنگام برخورد با این گونه روایات که آن را مضطرب می‌نامیم- باید بتواند نسخه صحیح یا قرائت درست را به دست آورد و آن را مبنای فهم کلام معصوم قرار دهد.

## عوامل پیدایش اضطراب در روایت

اضطراب در احادیث، ناشی از عوامل مختلفی است که عبارت‌اند از:

### ۱. منع نقل و تدوین حدیث

پس از پیامبر(ص) خلفای ثلاثه و سپس معاویه از نقل و کتابت حدیث جلوگیری کردند. این سیاست تا عصر عمر بن عبدالعزیز ادامه یافت. هر چند برخی از صحابه به این سیاست وقعی ننهادند و به ثبت حدیث پرداختند، سیاست رسمی خلفا همچنان بر منع نقل و تدوین حدیث استوار بود و حتی برخی از کتب حدیثی به دستور و یا توسط آنان سوزانده شد. ابوبکر نوشته‌های حدیثی خود را، که شامل

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۳۱

پانصد حدیث بود، نابود کرد (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۲۸۵ / ذهبی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۵) و در سخنرانی خود از صحابه خواست هیچ‌گونه حدیثی از پیامبر نقل نکنند. وی به اصحاب پیامبر گفت: «شما روایاتی از پیامبر نقل می‌کنید که خود در آن اختلاف دارید. آیندگان به اختلاف بیشتری خواهند افتاد. بنابراین، هیچ حدیثی از پیامبر نقل نکنید. هرکس از شما سؤالی کرد بگوید قرآن در اختیار ما و شماسست، حلال آن را حلال و حرام آن را حرام بشمارید.» (ذهبی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۲-۳) ابوبکر، در این سخنرانی نه تنها با نوشتن حدیث مخالفت کرد، بلکه از هر گونه نقل حدیث نیز جلوگیری کرد. خلیفه دوم در آغاز خلافتش، به نوشتن احادیث و جمع‌آوری آن مایل بود (ابن سعد، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۷؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۷۴ و ۲۷۵) و با صحابه در این زمینه مشورت کرد، آن‌ها بر لزوم نگارش احادیث تأکید کردند. (خطیب، ۱۹۴۹م، ص ۴۹ و ۵۳ / متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۲۹۱ / ابن عبدالبر، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵) لکن سرانجام از این رأی برگشت و با یک دستورالعمل رسمی، از نگارش حدیث جلوگیری نمود و چون به او خبر رسید که در بین مردم کتاب‌هایی (از احادیث) وجود دارد، صحابه را به ارائه نوشته‌های حدیثی خود امر نمود. صحابه گمان کردند که او تصمیم بر رفع اختلاف بین آن‌ها را دارد، اما چون نوشته‌ها را حاضر کردند، عمر آن‌ها را آتش زد. (خطیب، ۱۹۴۹م، ص ۵۲) هرچند اکثر مسلمانان با این روش خلفا مخالف بودند - گرچه صحابه رسول خدا در مشورت با عمر بر لزوم ضبط احادیث تأکید کردند - شکی نیست که سیاست منع نقل حدیث، تا حدی از انتشار و پخش احادیث و تدوین آن‌ها جلوگیری کرد. این ممنوعیت، یکی از عوامل پیدایش اضطراب در روایات شد؛ زیرا راویان بعدی، به جهت عدم تدوین روایات، بسیاری از احادیث را با تکیه بر حافظه خود نقل کرده و این امر به صورت طبیعی، سبب ایجاد اضافات و یا نقایصی در احادیث گردید. چه بسا انسان از نسیان و فراموشی در امان نیست.

## ۲. وجود جوّ تقیه

بسیاری از اصحاب ائمه یا راویان حدیث، از ترس خلفا و سیاست آنان، روایات را همان‌گونه که از معصوم صادر شده، نقل نکرده‌اند. این جریان نیز، سبب پیدایش

اضطراب و حتی تعارض در احادیث گردیده است. فیض کاشانی در *وافی*، وجود تقیه را در برخی از روایات مورد توجه قرار داده و از این طریق، به حل بسیاری از اضطراب‌ها یا تعارضات موجود در روایات پرداخته است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۵۶۷؛ ج ۹، ص ۱۵۹۹؛ ج ۱۲، ص ۵۵۰؛ ج ۱۹، ص ۱۰۴، ۲۶۰؛ ج ۲۱، ص ۲۳۴؛ ج ۲۲، ص ۹۲۰؛ ج ۲۳، ص ۱۰۹۹، ۱۱۵۱ و ج ۲۴، ص ۳۵۹)

### ۳. ادراج

یکی دیگر از عوامل اضطراب، آن است که گاهی راوی یا صاحب کتاب در مقام نقل حدیث، جمله یا کلمه‌ای را برای توضیح بر حدیث اضافه می‌کرد، سپس در قرون بعدی برای شنوندگان معلوم نبود که آیا این کلمه یا جمله از معصوم (ع) و یا کلام راوی است. برای مثال، شیخ صدوق در *من لا یحضره الفقیه* در بسیاری از موارد، سخنی از خود در ذیل روایات آورده و این روش صدوق است. لکن برخی، کلام وی را بخشی از حدیث تلقی کرده‌اند. شیخ طوسی نیز در *تهذیب همین روش* را به کار گرفته است. (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶-۲۷)

مثلاً روایت «لا ضرر و لا ضرار» را کلینی در *کافی* و شیخ طوسی در *تهذیب* چنین نقل کرده‌اند: «عَنْ عَقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينِ وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ وَقَالَ إِذَا رُقَّتِ الْأَرْفُ وَحُدَّتِ الْأُحْدُودُ فَلَا شُفْعَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۸۰ / طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۷، ص ۱۶۴)

همین روایت را صدوق از عقبه بن خالد نقل کرده، ولی جمله سوم را به امام صادق (ع) نسبت داده و فرموده است: «و قال الصادق (ع): إذا رفت الأرف...» ولی صاحب *وسائل* نیز این روایت را از عقبه نقل کرده و فرموده که روایت جمله اضافی دارد: «لَا شُفْعَةَ إِلَّا لِشَرِيكَ غَيْرِ مُقَاسِمٍ» یعنی این جمله را از کلام امام صادق (ع) دانسته است. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۴۰۰) لکن به نظر می‌رسد که سخن صدوق است، لذا صاحب *وافی* آن را نقل نکرده است. (وافی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۷۶۶-۷۶۷ و ر.ک: سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵-۲۷)

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۳۳

هرچند این عبارت در روایات دیگری چون روایت سکونی از امام صادق(ع) یا از امام علی(ع) نقل شده(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۸۱/ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۷۸/ طوسی، ۱۴۰۷ق«الف»، ج ۷، ص ۱۶۶-۱۶۷) ولی در نقل عقبه بن خالد، این جمله مصداق ادراج است.

#### ۴. عدم ضبط راوی

برخی از راویان، از حافظه‌ای قوی برخوردار نبودند و نمی‌توانستند عین روایت را به ذهن بسپارند. طبیعی است که چنین راویانی در هنگام نقل نیز حدیث را همان‌طور که از امام صادر شده، نقل نکرده‌اند و یا به صورت ناقص یا همراه با کلمات و جمله‌های اضافی بازگو کرده‌اند، مثلاً برخی از روایات عمار سابطی با این مشکل مواجه است.(شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳ و ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۸۴۹) همچنین روایات عبدالملک بن عمیر، از راویان اهل سنت، به جهت عدم ضبط وی گرفتار اضطراب گشته است.(رازی، ۱۲۷۱، ج ۵، ص ۳۶۱ / مزنی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۳۷۳/ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۳۹)

#### ۵. تقطیع روایات

مقصود از تقطیع، آن است که یک روایت به چند قسمت تقسیم شده و در موارد مختلفی از جوامع روایی نقل گردیده است. دلیل این تجزیه آن بوده که گاهی یک روایت دارای چند حکم یا مطلب متفاوت بوده، لذا راویان یا مؤلفان کتب، هر بخشی را در جای مناسب آن آورده‌اند.

تقطیع، عامل مهمی در اضطراب متن یا سند روایات است. گاهی یک مؤلف بخش‌هایی از یک حدیث را نقل کرده و بقیه آن را به کتاب دیگرش ارجاع داده، زیرا آن را به طور مبسوط در آن کتاب آورده است. سپس کتاب دربردارنده تمام حدیث از دست رفته، لذا روایت موجود دارای اضطراب گردیده است. برای مثال شیخ صدوق در کتاب *التوحید* روایتی را نقل کرده و سپس فرموده است: «کسی که تفصیل این روایت را خواستار است، به نوشته دیگر ما به نام *مدینه العلم* مراجعه

کند. وی کتاب *مدینه العلم* را در ده جلد نگاشته بود که تا عصر علامه حلی و سید بن طاووس موجود بود که سید مطالبی از آن در کتاب *الاجازات* نقل کرده ولی امروزه این کتاب در دست نیست. (ربانی، ۱۳۸۳ق، ص ۱۲۷-۱۲۸) مجلسی در *بحار* از کتاب *الاجازات* سید بن طاووس به نقل از *مدینه العلم* صدوق سخن گفته است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۱)

### ۶. نقل به معنا

عمده‌ترین و مهم‌ترین عامل پیدایش اضطراب، همان نقل به معنی است. برخی از احادیث نقل به لفظ گردیده مانند روایاتی که به عنوان دعا وارد شده است؛ در این‌گونه روایات، اختلاف عبارت و اضطراب کمتر وجود دارد، ولی اکثر روایات موجود، نقل به لفظ نیست، بلکه برداشت خود راوی از کلام معصوم (ع) است. طبیعی است که تمام راویان، از نظر قدرت درک و فهم در یک سطح نبوده‌اند. گاهی برخی از راویان حدیثی را به درستی فرا نمی‌گرفتند؛ لذا در هنگام نقل، مراد امام را به درستی بیان نمی‌داشتند، ولی راوی دیگر که مراد معصوم را به طور دقیق فرا گرفته بود، به صورت صحیح نقل می‌کرد. البته نقل به معنی به شرط عدم تغییر معنا قابل پذیرش است و ائمه هدی (ع) نیز آن را تأیید کرده‌اند. روایات ذیل شاهی بر این تأیید است:

- یکی از راویان به امام صادق (ع) عرض کرد: من حدیثی از شما می‌شنوم و شاید نتوانم آن را به صورت دقیق که از شما شنیده‌ام بازگو نمایم. امام فرمود: «اگر معنی را به صورت صحیح برسانی بلامانع است؛ این مانند به کارگیری واژه *تَعَال* به جای *هَلُمَّ* یا *اَقْعُدْ* به جای *اجلس* است.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۱/ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۰۵)

- امام صادق (ع) فرمودند: «هرگاه حدیث را به صورت صحیح بازگو نمایی، می‌توانی از هر عبارت دلخواهی استفاده کنی.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۱/ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۲۸۹)

- یکی از راویان مشهور به نام محمد بن مسلم از امام صادق (ع) پرسید: من حدیثی

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۳۵

را از شما می‌شنوم ولی در هنگام نقل (واژه‌ای) کم یا زیاد می‌کنم. امام فرمود: «اگر مقصود تو رساندن معنا باشد اشکالی ندارد.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۱)

### تأکید اهل بیت بر رفع اضطراب از روایات

از برخی از سخنان اهل بیت فهمیده می‌شود که آن بزرگواران، بر رفع اضطراب از احادیث تأکید داشته و هرگاه با حدیثی مواجه می‌شدند که به صورت نادرست نقل شده بود، با آن برخورد می‌کردند. برای نمونه به حدیث زیر توجه کنید:

«قال رجل لأبي عبد الله (ع): حدیث یروی أن رجلاً قال لأبیر المؤمنین (ع): إننی أحبک. فقال له: أعد للفقیر جلیباً. فقال: لیس هكذا قال، إنما قال له أعددت لفاقتک جلیباً» (صدوق، ۱۴۰۳ق «ب»، ص ۱۸۲ / طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۲)

شخصی به امام صادق (ع) عرض کرد: حدیثی از امام علی (ع) نقل شده که شخصی به آن حضرت عرض کرد من شما را دوست دارم. امام در پاسخ او فرمود: «برای فقر پوشاکی آماده ساز (باید پذیرای فقر باشی).

امام صادق (ع) فرمودند: امیرالمؤمنین چنین فرموده، بلکه فرموده‌اند: من برای هنگام نیاز تو (روز قیامت) لباسی آماده کرده‌ام (در قیامت تو را شفاعت می‌کنم).

### چگونگی برخورد با روایات مضطرب

روایات موجود در منابع حدیثی به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. گاهی اختلاف الفاظ یک روایت تغییردهنده معنی نیست؛ بیشترین موارد اختلاف الفاظ روایات از این قسم است. به این‌گونه روایات نیز می‌توان استدلال کرد. برای مثال، روایات شک در نماز صبح، با عبارت‌های مختلف ولی با معنای یکسان آمده است. چهار روایت با الفاظ گوناگون دلالت بر بطلان نماز صبح در صورت شک در تعداد رکعات دارد:

– «عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ (الصادق ع) عَنِ السَّهْوِ فِي صَلَاةِ الْغَدَاةِ قَالَ إِذَا لَمْ تَدْرِ وَاحِدَةً صَلَّيْتَ أَمْ اثْنَتَيْنِ فَأَعِدِ الصَّلَاةَ مِنْ أَوْلَاهَا.» (طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۲، ص ۱۷ / صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۰)

- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ لَيْسَ فِي الْمَغْرِبِ وَالْفَجْرِ سَهْوٌ.» (همان جا)  
 - «عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ شَكَّ فِي الْفَجْرِ قَالَ يَعْيدُ قُلْتُ  
 الْمَغْرِبَ قَالَ نَعَمْ.» (همو، ۴۰۷ق «الف»، ج ۲، ص ۱۸۰)  
 - «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِذَا شَكَّكَتَ فِي الْمَغْرِبِ فَأَعِدْ وَ إِذَا شَكَّكَتَ فِي الْفَجْرِ  
 فَأَعِدْ.» (همو، ۴۰۷ق «الف»، ج ۲، ص ۱۷۸ و ۱۸۰)

هرچند این روایات با عبارتهای مختلف نقل شده، مضمونشان آن است که شک در رکعات نماز صبح و مغرب سبب بطلان است.

۲. روایاتی که دارای یک قرائت مشهور بوده، ولی در کنار آن قرائتهای شاذ و نادر نیز قابل خواندن است؛ طبیعی است که در فقه الحدیث، قرائت مشهور را مبنا قرار می‌دهیم و درباره همین قرائت به بحث می‌پردازیم. برای مثال در وصیت امام علی (ع) آمده است: «أَمَّا وَصِيَّتِي فَإِن لَّا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ تَعَالَى شَيْئاً وَ مُحَمَّدًا (ص) فَلَا تُضَيِّعُوا سُنَّتَهُ أَقِيمُوا هَذِينَ الْعُمُودِينَ وَ أَوْقِدُوا هَذِينَ الْمَصْبَاحِينَ وَ خَلَاكُمْ ذَمَّ مَا لَمْ تَشْرُدُوا حَمْلَ كُلِّ أَمْرٍ مِنْكُمْ مَجْهُودَةٌ وَ خَفَّفَ عَنِ الْجَهْلَةِ رَبُّ رَحِيمٌ وَ إِمَامٌ عَلِيمٌ وَ دِينَ قَوِيمٌ» (امام علی (ع)، ۴۱۴ق، ص ۱۶۸ / کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۹ / وافی، ۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۳۳)\*

در جمله «خلاکم ذم ما لم تشردوا» اگر «ذم» به کسب ذال قرائت شود، معنایش این است که امان با «خلاکم» جور است و شما در ذمه و پناه الهی هستید مادامی که از دین جدا نشوید. اما اگر «خلاکم ذم» به فتح ذال خوانده شود چنین معنی می‌دهد که مادامی که از دین فاصله نگرفته‌اید، سرزنشی بر شما نیست و عذر شما پذیرفته است.

قرائت و معنای دوم بهتر و صحیح‌تر است؛ زیرا قرائت «ذم» به فتح در بین عرب رایج است. ابن اثیر (دانشمند بزرگ لغت عرب) پس از نقل حدیث فوق از امام علی (ع)، قرائت به فتح را برگزیده و گفته است عرب می‌گوید: «افعل کذا و خلاک ذم» یعنی

\* «وصیت من آن است که چیزی را برای خدا شریک نگیرید و راه و سنت پیامبر (ص) را از دست ندهید، این دو ستون دینت را بر پا دارید و این دو چراغ هدایت را برافروزید. مادامی که از دین جدا نشده‌اید، مورد سرزنش نیستید. هر کس بار دست‌رنج خود را به دوش می‌کشد و بار نادان‌ها سبک شده است. پروردگاری است مهربان، امامی است دانا، دینی است استوار.»



چنین و چنان که از سرزنش برکناری. (ابن اثیر، ۱۳۶۴ق، ج ۲، ص ۷۶)

نمونه دیگر، روایتی است که در کافی و تهذیب درباره عادت ماهانه زنان در موردی که زن نمی داند آیا خون خارج شده ناشی از حیض یا از زخم است، نقل شده است. در نقل کلینی آمده: «عَنْ أَبَانَ قَالَ قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَتَاءٌ مَنَا بِهَا قَرْحَةٌ فِي فَرْجِهَا وَ الدَّمُ سَائِلٌ لَأَتَدْرِي مِنْ دَمِ الْحَيْضِ أَوْ مِنْ دَمِ الْقَرْحَةِ فَقَالَ ... فَإِنْ خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْسَرِ فَهُوَ مِنَ الْقَرْحَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹۵) ولی ذیل حدیث فوق در نقل شیخ آمده است: «فَإِنْ خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْسَرِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ فَهُوَ مِنَ الْقَرْحَةِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۱، ص ۳۸۶)

این روایت از نظر متن مضطرب می باشد و نقل شیخ با نقل کلینی کاملاً متفاوت است. همین امر سبب اختلاف فقها در فتوا شده است؛ حتی گاه یک فقیه فتاوی گوناگون داده است. مانند شهید اول که در کتاب ذکری مطابق با نقل کلینی و در کتاب البیان بر طبق نقل شیخ فتوا داده است. (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۹ و همو، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷)

ولی محقق کرکی (۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۳) و نجفی (۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۴۴-۱۴۵) و شیخ انصاری (۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۴۴) و امام خمینی (۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۴) و... نسخه تهذیب را مقدم داشته، زیرا بین اصحاب شهرت یافته و بر طبق آن فتوا داده اند. بنابراین، با فتوای اصحاب و شهرت نقل شیخ، روایت از حالت اضطراب خارج می شود. (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۴۵)

۳. روایاتی را که با چندین عبارت مشهور نقل شده ولی همه آنها به جز یک عبارت، با قواعد مسلم ادبی یا برهان علمی یا ادله نقلی و قطعی ناسازگار است، نیز مبنا قرار داده و بر محور آن به بحث فقه الحدیثی پرداخته ایم. برای مثال در تمام نسخه های کافی چنین آمده که کلینی از عقبه بن خالد از امام صادق (ع) نقل می کند که آن حضرت فرمود: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يَمْنَعُ نَفْعَ الشَّيْءِ وَ قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يَمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيَمْنَعَ بِهِ فَضْلُ كَلْبٍ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۹۴) بسیاری از عالمان نیز آن را در

کتب فقهی و غیره به همین صورت نقل کرده یا به آن استناد جسته‌اند. (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۰۰/ آل عصفور بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴/ تبریزی، ۱۳۶۹ق، ص ۴۱۵/ نجفی خوانساری، ۱۳۷۳ق، ص ۱۹۴/ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۱۲/ شوشتری، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۹۷/ خالصی، ۱۴۱۵ق، ص ۶/ صدر، ۱۴۲۰ق «ب»، ج ۵، ص ۱۰۴/ سیفی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۱/ مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۶۱) ولی قرائت صحیح، «نفع البئر» است و «نفع الشیء» تصحیف می‌باشد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۱۵) این تصحیف چند دلیل دارد:

- تناسب حکم و موضوع و سیاق حدیث، قرائت نفع البئر را ترجیح می‌دهد.
- همین حدیث در منابع اهل سنت با لفظ «نفع البئر» آمده است. (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۶، ص ۲۶۸ و ۱۳۹/ ابن راهویه، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۶۹/ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۱۱/ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۸۲۸/ بیهقی، بی تا، ج ۶، ص ۱۵۲-۱۵۳/ عبدالرزاق، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۰۵/ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۳۱/ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۸۲/ ابن اثیر، ۱۳۶۴ق، ج ۵، ص ۱۸۵)\*
- مفاد روایت بنا بر قرائت «نفع الشیء» آن است که هیچ‌کس نباید مانع استفاده دیگران از اموال خود شود. این معنا با دلیل عقلی و نقلی، که دلالت بر تسلط مردم بر اموال خویش دارد، سازگار نیست. پیامبر (ص) فرموده است: «الناس مسلطون علی أموالهم» (طوسی، ۱۴۰۷ق «ب»، ج ۳، ص ۱۷۶/ محقق حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۷/ فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۸۳/ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۳۳ و ج ۷، ص ۱۶۰) این حدیث بر این دلالت دارد که صاحب مال می‌تواند مانع استفاده دیگران از اموال خود شود. لذا بسیاری از بزرگان، قرائت «نفع البئر» را ترجیح داده‌اند. (مکارم، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۴/ فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۱۵/ شیخ الشریعة اصفهانی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۵ و ۱۴۱۰، ص ۱۴/ انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۱/ نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷/ ری شهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۴۲)

۴. گاهی روایتی با چندین عبارت نقل شده و همه آن‌ها نیز مشهور بوده و با

\* زمخشری در شرح این حدیث گفته است: «نهی (رسول الله ص) أن يمنع نفع البئر ای مأنھا، وکل ماء مستنقع فهو نافع و نفع و قیل: سمی لأنه ینفع به ای یروی و عنه: لا یباع نفع البئر». (۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۲۳-۳۲۴)

قواعد ادبیات عرب و برهان‌های عقلی و نقلی سازگار است. در این گونه موارد باید حدیث را بر اساس هر دو عبارت معنی کنیم، به این معنی که فقه الحدیث را بر اساس مفاد ویژه هر یک از دو تعبیر به صورت تفسیر احتمالی بیان کنیم. برای مثال امام صادق(ع) در حدیث جنود عقل و جهل، امور زیادی را از لشکریان عقل شمرده و ضد آنان را از لشکریان جهل دانسته است، مانند خیر، ایمان، امید، عدالت و...، که از جنود عقل شمرده و شرارت، کفر، مأیوس شدن از رحمت الهی، ظلم و... را از لشکریان جهل دانسته است. این روایت در کافی آمده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰-۲۳/ فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷-۶۱) ولی برخی از جمله‌های روایت به صورت گوناگون نقل شده است، مثلاً در یکی از نسخه‌های کافی آمده است: «والصفح و ضده الانتقام» یعنی گذشت از لشکریان عقل و انتقام‌گیری از جنود جهل است ولی بنا به گفته فیض کاشانی در بعضی از نسخ کافی به جای جمله فوق چنین آمده است: «و العفو و ضده الحقد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۷)

در این گونه موارد باید به هر دو عبارت در فقه الحدیث توجه کنیم؛ زیرا هیچ‌کدام از دو نقل، منافاتی با دلایل عقلی و نقلی ندارد، بلکه گاهی می‌تواند مکمل یکدیگر نیز باشد، چنانچه در روایت مذکور چنین است. حقد عبارت است از حالت روحی کینه که در ضمیر فرد وجود دارد، ولی انتقام به معنای برخورد عملی است به طوری که فرد می‌خواهد ضربه‌ای را که دیگری بر او وارد کرده پاسخ دهد. انسان عاقل کسی است که نه تنها در عمل، گذشت دارد و در صدد پاسخ به آسیب وارده بر خود از سوی دیگری نیست، بلکه در دل نیز کینه او را به دل نمی‌گیرد.

۵. گاهی روایتی با یک عبارت در منابع روایی آمده، ولی به علت عدم ثبت حرکات روی کلمات به چند صورت قابل خواندن است. در اینجا باید سعی کنیم با توجه به سیاق یا مورد صدور به قرائت اصل دست یابیم و آن را ترجیح دهیم و فقه الحدیث را بر آن استوار سازیم و در صورت عدم امکان ترجیح یکی از قرائات، حدیث را بر اساس هر دو قرائت و به صورت تفسیر احتمالی تبیین کنیم. نمونه‌ها:

الف. حدیث قدسی به صورت «الصَّوْمُ لِي وَ أَنَا أَجْزَى بِهِ» در منابع روایی نقل شده است. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷۵/ شهید ثانی، بی تا، ص ۴۱/ طبرسی، ۱۳۷۰،

ص ۱۳۸/ ابن فهد، ۱۴۰۷ق، ص ۲۴۰/ حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۱۴ و ۶۶۰/ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۲ و ج ۲۹، ص ۲۵۹/ پاینده، ۱۳۸۲، ص ۳۱۰

فعل «أجزی»، اگر به صورت معلوم قرائت شود، معنایش آن است که روزه از آن من است و جزای آن را خودم می‌دهم، ولی در صورتی که به صورت مجهول قرائت شود- چنانچه بعضی از علما گفته‌اند- معنایش چنین می‌شود: «روزه از آن من است و جزای آن خودم هستم.» (جناتی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰)

ب. امام کاظم (ع) می‌فرماید: «تواضع للحق... ان الکیس لدی الحق یسیر» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶/ فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۱/ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۵/ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۰۶-۲۰۷)

در شرح جمله اول دو احتمال وجود دارد:

- مراد امام (ع) تواضع و فروتنی در برخورد با مردم است و مراد از «حق» خداوند تبارک و تعالی، یعنی تنها برای رضای خدا و نه به هدف دیگری، نسبت به مردم فروتن باش. شاهد این تفسیر، روایتی است که می‌گوید: «من تواضع لله رفعه الله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۲/ تمیمی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۱۶/ فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۷/ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۵۱۶) یعنی خداوند آنکه را برای او فروتن باشد، (در نظر مردم) بزرگ خواهد کرد.

- مراد، تواضع در مقابل حق و حقیقت است. به عبارت دیگر، حق را بپذیر و از آن پیروی کن.

در جمله دوم سه معنا از روایت محتمل است:

- اگر «کیس» را به صورت مصدر قرائت کنیم و «حق» را به معنای خداوند بگیریم، معنای عبارت چنین می‌شود: کیاست (= زیرکی و عقل) انسان در نزد خداوند ارزشی ندارد؛ آنچه ارزشمند است تواضع و خضوع و اظهار احتیاج بندگان به پیشگاه الهی است.

- اگر «کیس» را با تشدید یا (کیس) تلفظ کنیم و حق را به معنای خداوند بگیریم، به معنای انسان زیرک و فهمیده خواهد بود. بنابراین، معنای عبارت چنین خواهد شد: «در پیشگاه الهی، انسان‌های زیرک و فهمیده اندک‌اند، بیشتر آنان یا نزد مردم و

یا به نظر خود زیرک و فهمیده محسوب می‌شوند، لکن در واقع چنین نیستند.»  
- «کیس» را با تشدید یا بگیرییم (کیس) و حق را به معنای حق در مقابل باطل بدانیم. بنابراین، معنا چنین خواهد شد: «انسان زیرک و فهمیده که بتواند حق را از باطل تشخیص دهد و معارف علوم الهی را درک کند، اندک است. فهم بیشتر مردم منحصر در درک امور جزئی و دنیوی است.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۷)  
ج. امام کاظم (ع) فرموده‌اند: «ان العاقل... لایعد ما لایقدر علیه» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۴ و ۱۰۵) دو احتمال در قرائت این روایت وجود دارد:  
- «یعد» از ماده «وعد» باشد. بنابراین، معنای حدیث این می‌شود: «عاقل کسی است که به دیگران، وعده انجام کاری را که قدرتی بر آن ندارد، نمی‌دهد.»  
- «یعد» از باب افعال و از مصدر «اعداد» باشد. آن‌گاه معنای روایت چنین است: «عاقل کسی است که دنبال تهیه زمینه و مقدمات کاری که یقین به اتمام آن ندارد، نمی‌رود.» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰۵)

### روایت مزید

گاهی یک روایت در برخی از نقل‌ها دارای کلمه یا جمله‌ای است که در نقل‌های دیگر وجود ندارد. این اضافه ممکن است در سند یا در متن باشد. چنین روایاتی را مزید می‌نامیم. مزید در سند مانند آنکه در یک سند، نام چندین راوی و در سند دیگری، اسامی تعداد بیشتری از راویان آمده است یا راوی یک‌بار روایت را به نقل از پدرش از جدش نقل می‌کند و بار دیگر، نام پدر را حذف کرده و مستقیماً از جدش نقل می‌کند و بار سوم از شخص ثالثی - غیر از پدر و جدش - نقل می‌کند. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۷/ غفاری، ۱۳۶۹، ص ۷۱)  
برای مثال، روایات فراوانی دلالت بر تحریم ازدواج داماد با مادر زن دارد، یعنی به محض عقد ازدواج، مادر زن بر داماد حرام ابدی می‌شود و حتی پس از طلاق دادن همسر خود نمی‌تواند با ام‌الزوجه خود ازدواج کند (طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۷، ص ۲۷۳) ولی یک روایت از جمیل بن دراج و حماد بن عثمان در دست است که بر اساس آن اگر مردی زنی را عقد ببندد و قبل از عروسی وی را طلاق دهد، می‌تواند با

مادر وی ازدواج کند: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَحَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْأُمُّ وَالْأَبْتُ سَوَاءٌ إِذَا لَمْ يَدْخُلْ بِهَا يَعْنِي إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ ثُمَّ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَإِنَّهُ إِنْ شَاءَ تَزَوَّجَ أُمَّهُا وَإِنْ شَاءَ ابْتَنَاهَا.» (همو، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۷، ص ۲۷۳-۲۷۴)

شیخ طوسی روایت اخیر را رد کرده و فرموده است: «این حدیث مضطرب الاسناد است؛ زیرا جمیل و حماد گاهی آن را بی واسطه و گاهی با واسطه از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند. علاوه بر آن جمیل، گاهی آن را به صورت مرسل و با عبارت بعضی اصحابنا عن احدهما نقل کرده است. اضطراب در سند موجب ضعف روایت است.» (همو، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۷، ص ۲۷۵)

نمونه دیگر: «قال ابوالقاسم (ص): إذا صلی احدکم فلیجعل تلقاء وجهه شیئاً، فإن لم یجد شیئاً فلینصب عصا، و إن لم یکن معه عصا فلیخط خطاً لا یضره ما مر بین یدیه» (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۲، ص ۲۴۹ / ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۳ / بیهقی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۰) سفیان ثوری این حدیث را با سندهای زیر نقل کرده است:

- «سفیان عن اسماعیل بن امیة عن ابی محمد بن عمرو بن حریث العدوی عن جده (حریث) سمعت ابا هريرة یقول قال ابوالقاسم (ص) ...» (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۲، ص ۲۴۹ / ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۳)

- «سفیان عن اسماعیل بن امیة، عن ابی عمرو بن محمد بن حریث، عن جده (حریث) سمعت ابا هريرة ...» (همو)

- «سفیان عن اسماعیل بن امیة، عن ابی عمرو بن حریث، عن ابیه، عن ابی هريرة ...» (همو / بیهقی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۰)

- «سفیان بن عیینة عن اسماعیل بن امیة، عن ابی عمرو بن محمد بن عمرو بن حریث، عن جده حریث بن سلیم، عن ابی هريرة ...» (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۳)

- «سفیان بن عیینة عن اسماعیل بن امیة، عن ابی امیة محمد بن عمرو بن حریث، عن جده سمع ابا هريرة ...» (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۱۶)

و بشر بن مفضل همین روایت را با اسناد ذیل نقل کرده است:

- «بشر بن المفضل ثنا اسماعیل بن امیة حدثنی ابو عمرو بن محمد بن حریث انه

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۴۳

سمع جده حریثاً يحدث عن ابي هريرة...» (بيهقي، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۰)  
- «بشر بن المفضل ثنا اسماعيل بن امية عن ابي عمرو بن حريث أنه سمع جده يحدث عن ابي هريرة...» (ابن خزيمة، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۳) نیز حمید بن الاسود چنین آورده است:

حمید بن الاسود عن اسماعيل بن امية عن ابي عمرو بن محمد بن حريث بن سليم عن ابيه عن ابي هريرة...» (بيهقي، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۰) و سرانجام در سند عبدالرزاق صنعانی آمده است: «ابن جريج قال: أخبرني اسماعيل بن امية عن حريث بن عمار عن ابي هريرة...» (عبد الرزاق، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۲ / بيهقي، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۱)

روایت فوق الذکر، به جهت اختلاف در سند مضطرب محسوب می شود. (ابن صلاح، ۱۴۲۱ق، ص ۹۵ / سیوطی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۲-۱۷۳)  
مزید در متن مانند روایت تیمم:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۶ / همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۹۲ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۸ / شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳ / فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۷ / فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۴۶ / حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۶۹ / سبزواری، ۱۲۷۳ق، ج ۱، ص ۹۸ / بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۱۳ / مشکینی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۲۲ و ۳۷۸ / فیروزآبادی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۴۵) ولی برخی چون سید مرتضی و شیخ طوسی این روایت را به صورت «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ تُرَابُهَا طَهْرًا» نقل کرده اند. (شریف مرتضی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۳ / طوسی، ۱۴۰۷ق «ب»، ج ۱، ص ۴۹۶ / همو، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۴ و ج ۴، ص ۱۵۴ / راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۱)

حال آیا روایت مزید از احادیث مضطرب محسوب می شود؟

در مورد این گونه روایات چند صورت قابل تصور است:

۱. گاهی هر دو نقل معتبرند. در این صورت، دو روایت با یکدیگر تعارض دارند. برخی نیز با استناد به اصل عدم زیاده، روایت مزید را عمل می کنند.
۲. گاهی یکی از دو روایت معتبر و دیگری غیر معتبر است، مثل روایت

فوق الذکر در باب تیمم. بنا به گفته بحرانی (۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۹۶) روایت سید مرتضی غیر معتبر است؛ زیرا این حدیث در کافی و من لایحضره الفقیه و حصال صدوق آمده و در همه، خالی از کلمه «ترابها» است. لذا نقل سید غیر معتبر خواهد بود. در این گونه موارد، نقل معتبر ملاک عمل قرار می‌گیرد به همین دلیل بین فقها بحث است که آیا در تیمم، مطلق وجه الارض چون خاک، شن، سنگ و ... کافی است یا خصوص خاک شرط است؟

سید مرتضی با استناد به حدیث مزید (ترابها طهوراً) خاک را شرط دانسته است، ولی اکثر فقها این روایت را غیر معتبر و تراب را شرط نمی‌دانند و «صعید» را در آیه شریفه «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» (مائده: ۶) به معنای مطلق وجه الارض می‌گرفته‌اند. (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۷۷) شاهد بر صحت نقل نسخه کافی (بدون واژه ترابها) آن است که اولاً چنان‌که قبلاً گفتیم همین روایت در من لایحضره الفقیه و حصال صدوق نیز مانند کافی نقل شده و کلینی و صدوق بر سید مرتضی سبقت زمانی دارند پس طبعاً نقل آن‌ها دارای اعتبار بیشتری است. ثانیاً این حدیث در منابع اهل سنت بدون این کلمه آمده است. (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۲، ص ۲۴۰؛ ج ۵، ص ۱۶۱/بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۱۳/ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۸/ابوداود، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۸/ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۹/نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۶/بیهقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۲)

در برخی از منابع نیز به صورت «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا وَ طَهُورًا» آمده است. (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۹ / مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۲۰/حمیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۲۱/ابن عبد البر، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۲۱۷) از کلمه «كُلُّهَا» فهمیده می‌شود که هر نقطه از زمین برای تیمم کافی است ولو به صورت سنگ و ... باشد و نیازی به خاک نیست.

۳. گاهی روایت مزید در سند است، یعنی مثلاً در سند یکی، پنج نفر و در سند دیگری شش راوی وجود دارد. در این صورت، سند ناقص مرسله خواهد بود. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴)



## برخی از راه‌های رفع اضطراب از روایات ۱. دستیابی به نسخه‌های صحیح روایات

یکی از راه‌های رفع اضطراب، مراجعه به سایر نسخه‌های یک کتاب یا نسخه‌های دیگر روایت در سایر کتب حدیث، می‌باشد. از این رو، فقیهان و حدیث‌شناسان به نسخه‌های مختلف روایت توجه می‌کنند. (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۵ و ۵۷) توجه به موارد تصحیف و اشتباه در نقل، از فواید مراجعه به سایر نسخه‌هاست. برخی از روایات در هنگام نقل یا ضبط یا استنساخ، دچار اشتباهاتی گردیده است. توجه به احادیث هم‌مضمون، حدیث‌شناس را متوجه غلط‌های موجود خواهد ساخت. فیض کاشانی در این بخش قدم‌های بزرگی برداشته است. وی دارای تتبع کامل در موارد ورود روایات در جوامع روایی بوده و سعی کرده است احادیثی را که به غلط نقل شده و یا برخی از الفاظ متن آن به مشابه خود تغییر و تصحیف یافته است، به طور صحیح نقل کند و موارد اشتباه یا تصحیف را در نقل متذکر شود، حتی گاهی برخی از نسخه‌ها را به جهت کثرت غلط نقل نمی‌کند و تنها به انتخاب نسخه صحیح می‌پردازد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۱۱-۱۰۱۲) این خدمت فیض، ناشی از در دست داشتن نسخه‌های مختلف، به ویژه نسخه‌های اصل از کتب اربعه است.

علامه محقق ابوالحسن شعرانی از میان کتب روایی، *وافی* را برگزیده و بر آن حاشیه زده است. ایشان انگیزه خود را در انتخاب *وافی* چنین بیان می‌کند: «جمعی از علمای متأخر در صدد جمع‌آوری تمام روایات کتب اربعه برآمده‌اند. در این میان، دو کتاب *وافی* و *وسائل* مشهور گشته‌اند. *وافی* دارای امتیازاتی است، از جمله آوردن اصول و فروع، عدم تقطیع روایات، شرح و توضیح روایات و از همه مهم‌تر «صحت نسخه» که در این باب، دارای اهمیت ویژه‌ای است، لکن *وسائل*، این امتیازها به ویژه صحت نسخه و دقت در نقل را ندارد. از این رو، اطمینان به درستی نسخه‌های موجود در *وسائل* نیست و فرد محقق چاره‌ای جز مراجعه به منابع *وسائل* ندارد. البته در این صورت، دیگر نیازی به خود *وسائل* پیدا نخواهد کرد.» (همو، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۲، پاورقی)

فیض تعبیرهای فراوانی از *وافی* چون موارد زیر به کار برده است:

- «در نسخه‌های قابل اعتماد چنین آمده» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۳۲)
- «در نسخه صحیح چنین است.» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۲، ۳۵۰ و ۴۶۵؛ ج ۴، ص ۳۷۵ و ج ۵، ص ۶۲۸)
- «این عبارت سهو» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ج ۱، ص ۱۱۷۶؛ ج ۱۹، ص ۲۵۸؛ ج ۲۲، ص ۴۲ و ج ۲۳، ص ۱۱۷)
- «غلط» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۰؛ ج ۴، ص ۱۹۴؛ ج ۲۳، ص ۱۳۰۴ و ج ۲۶، ص ۱۲۸)
- «تصحیف ناسنخان است.» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۷۷-۷۸؛ ج ۱۳، ص ۷۷۳؛ ج ۱۸، ص ۶۴۷ و ۹۲۳)
- «در نسخه‌های صحیح وجود ندارد و طغیان قلم نساخ است.» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۷۵ و ج ۷، ص ۲۳۵)
- «بخشی یا کلمه‌ای از حدیث از قلم نساخ افتاده است.» (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ ج ۲، ص ۳۰۷، ۴۱؛ ج ۴، ص ۱۶۱؛ ج ۶، ص ۱۶۴ و ج ۸، ص ۹۳۲، ۹۳۳)
- بنابراین، بر شخص نقاد حدیث لازم است با مراجعه به سایر جوامع حدیثی متن صحیح را به دست آورد و هرگاه نتواند نسخه اصل را بیابد، به معنا کردن حدیث با توجه به هر دو نسخه بپردازد.
- در هنگام تصحیح و اثبات یک متن، لازم نیست که یک حدیث با همان سند در منابع ذکر شده باشد، بلکه مهم برای شخص نقاد حدیث، یافتن متن‌های مشابه و تأیید یک متن به کمک سایر متون است. نمونه‌ها:
- الف. ابوهریره از پیامبر نقل کرده است: «الشؤم فی المرأة و الدار و الدابة» (ابن قتیبه، بی‌تا، ص ۹۸)؛ سه چیز مایه شومی و نکبت است: زن، خانه و مرکب. این روایت با تعبیر «کان أهل الجاهلیة یقولون إن الطیرة فی الدابة و المرأة و الدار» نیز آمده است. (ابن قتیبه، بی‌تا، ص ۹۸/ ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۶، ص ۱۵۰/ حاکم، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۷۹) از ابوهریره نقل شده که صحیح نیست؛ زیرا روایات فراوانی از رسول خدا در دست است

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۴۷

که از تطیر\* (تساؤم و فال بد زدن) نهی کرد\*\* و آن را امری ناپسند\*\*\* (ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۷۰) و شرک آمیز نامید: «الطیرة شرک» (ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۷۰ / ابوداود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۳۰ / ترمذی، ۴۰۳ق، ج ۳، ص ۸۴ / حاکم، ۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۷ / بیهقی، بی تا، ج ۸، ص ۱۳۹ / برقی، ۱۳۱۳، ج ۱، ص ۳۸۹ و ۴۴۰)

حال چگونه ممکن است رسول خدا، خود، سه چیز را باعث شومی بداند و به آن‌ها تطیر زند؟! لذا ابن حجر عسقلانی در مقام توجیه روایات تطیر گفته است مقصود پیامبر آن بود که مردم به این سه چیز تطیر می‌زنند نه آنکه این سه چیز مایه شومی و بدبختی است. (ابن حجر، ۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵-۴۶)

شاهد دیگر بر اشتباه ابوهزیره در نقل، آن است که چون خبر روایت ابوهزیره به عایشه رسید، برآشفت و گفت: ابوهزیره دروغ می‌گوید. پیامبر فرموده است: «اهل جاهلیت می‌گفتند سه چیز باعث شومی و بدبختی است: زن، خانه و مرکب. ولی ابوهزیره حدیث را درست فرا نگرفته است.» (ابن قتیبه، بی تا، ص ۹۸ / ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۶، ص ۱۵۰ / حاکم، ۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۷۹) مقصود عایشه آن است که ابوهزیره، ذیل حدیث را نقل و صدر آن را حذف کرده است.

ابن قتیبه نیز ابوهزیره را در نقل این حدیث تخطئه کرده و این روایت را از اشتباهات وی دانسته است. (همو)

---

\* در زمان جاهلیت هنگامی که عرب در انجام کاری متحیر می‌ماند، پرنده‌ای را از لانه خارج می‌کرد؛ هرگاه به سمت راست می‌پرید (به سوی یمن) آن را به فال نیک می‌گرفت و کار را انجام می‌داد، ولی هرگاه پرنده به سمت شام پرواز می‌کرد آن را به فال بد می‌گرفت و از انجام آن کار منصرف می‌شد. واژه‌های تیمن و تساؤم نیز از همین امر پیدا شد. بعد از آن واژه تطیر به معنای فال بد زدن به کار رفت. (ابوداود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۳۰، پاورقی)

\*\* «قال رسول الله: اذا تطیرت فامض» (هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۷۸) و در جواب فردی که گفت: ما در زمان جاهلیت تطیر می‌زدیم، فرمود: «تطیر شما را از انجام کارتان باز ندارد.» (مسلم، بی تا، ج ۷، ص ۳۵)

\*\*\* «عن أبي هريرة، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الفأل الحسن، ويكرهه الطیرة» (ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۷۰)

ب. ابوهریره و ابوسعید خدری و سعد و سالم بن عمیر از پیامبر نقل کرده‌اند که آن حضرت فرمود: «لأن یمتلیء جوف احدکم قیحاً و دماً خیر له من ان یمتلیء شعراً؛ اگر شکم شما با زردآب و خون پر شود بهتر از آن است که با شعر پر شود.» (دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۲، ص ۲۹۷ / بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۱۰۹ / مسلم، بی تا، ج ۷، ص ۵۰ / بیهقی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۴۴ / عسکری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۸ / ابن حجر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۴۵۳-۴۵۴)

هنگامی که روایت فوق را برای عایشه نقل کردند، وی گفت: «لم یحفظ إنما قال رسول (ص): من أن یمتلیء شعراً هجیت به» (ذهبی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۵۸ / ابن حجر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۴۵۵ / ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۱۹-۱۲۰ / عسکری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۸) یعنی عایشه گفت: راوی حدیث را درست فرا نگرفته است؛ پیامبر فرموده است: «اگر شکم شما با چرک و خون پر شود بهتر است از آنکه از شعرهای هجو پر شود.»

برخی از صحابه دیگر چون جابر بن عبدالله انصاری (ابن حجر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۴۵۵ و ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۱۶۴ / هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۲۰ / ابویعلی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۷) و ابن عباس (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۱۹) نیز روایت فوق را مانند عایشه و با قید «هجیت به» از پیامبر نقل کرده و بزرگانی چون شعبی سخن پیامبر را درباره اشعار هجو دانسته‌اند. (بیهقی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۴۴)

هرچند برخی روایت را با پسوند «هجیت به» موضوع دانسته‌اند و یا به تضعیف راویان روایت جابر و ابن عباس پرداخته‌اند (ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۲۶۰ / ابن حجر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۴۵۴ / فتنی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۸)، روایت عایشه و جابر و ابن عباس با رسم و سنت پیامبر و قرآن مطابقت دارد، لذا نمی‌توان آن را موضوع دانست. پیامبر (ص) از شعر تمجید و شاعران مؤمن را تشویق می‌کرد، چنان‌که عباس عموی پیامبر از حضرت اجازه خواست تا اشعاری در مدح آن حضرت بخواند. رسول خدا به او اجازه داد. عباس اشعار خود را برای حضرت خواند و با استقبال ایشان مواجه شد. رسول خدا وی را دعا کرد. (علامه امینی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۴ / ابن قدامه، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۵۲)

پیامبر (ص) با توجه و عنایت خاصی، به اشعار بامحتوا و عالی گوش می‌داد.

برای مثال از یکی از اصحابش به نام شریذ خواست تا اشعار امیه بن ابی الصلت را، که شاعر عصر جاهلی با اشعاری دارای محتوای بلند اخلاقی بود، برایش بخواند و چون شریذ به قرائت برخی از آنها پرداخت، رسول خدا مرتب از وی درخواست قرائت اشعار بیشتری را می نمود تا آنکه صد بیت شعر از امیه برای پیامبر خواند. (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۹/ مسلم، بی تا، ج ۷، ص ۴۸/ زبیدی، بی تا، ج ۹، ص ۳۷۷/ ابن قدامه، ۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۵۳)

هنگامی که آیات «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَأَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا» (شعرا: ۲۲۴-۲۲۷)\* در مذمت شاعران گمراه نازل شد، گروهی از آنها همچون حسان بن ثابت و کعب بن مالک و عبد الله بن رواحه، گمان کردند که قرآن هرگونه شعری را طرد کرده است، لذا گریه کنان نزد پیامبر آمدند. رسول خدا فرمود: «شما مشمول ذیل آیات هستید که خداوند از شاعران مؤمن و اهل عمل صالح تمجید کرده است.» (قرطبی، ۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳) و چون یکی از شاعران مسلمان به نام کعب بن مالک، نظر رسول خدا را در مورد شعر جويا شد، فرمود: «مؤمن با شمشیر و زبانش جهاد می کند.» یعنی شعر شاعر با ایمان نوعی جهاد محسوب می شود. (ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۳، ص ۴۵۶/ میرزا قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۹/ قرطبی، ۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳)

رسول خدا شاعران مخصوصی چون حسان بن ثابت و کعب بن مالک و عبد الله بن رواحه و کعب بن زهیر و ... داشت\*\* که با اشعار خود به مدح اسلام و

---

\* شاعران کسانی هستند که گمراهان از آنان پیروی می کنند. آیا نمی بینی آنها در هر وادی سرگردانند؟ و سخنانی می گویند که (به آنها) عمل نمی کنند؟ مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام می دهند و خدا را بسیار یاد می کنند، و به هنگامی که مورد ستم واقع می شوند به دفاع از خویششان (و مؤمنان) برمی خیزند (و از شعر در این راه کمک می گیرند).

\*\* برخی از شاعران پیامبر عبارتند از: عباس عموی پیامبر، کعب بن مالک، عبدالله بن رواحه، حسان بن ثابت، نابغه جعدی، ضرار اسدی، ضرار قرشی، کعب بن زهیر، قیس بن صرمه، امیه بن صلت، نعمان بن عجلان، عباس بن مرداس، طفیل غنوی، کعب بن نمط، مالک بن عوف، صرمة بن ابی انس، قیس بن بحر، عبد الله بن حرب، بحیر بن ابی سلمی، سراقه بن مالک. (امینی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۷)

مسلمین و مقابله با اشعار هجو کفار می‌پرداختند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۹۹-۹۰۰/ میرزا قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۹/ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵۲/ نووی، بی تا، ج ۲۰، ص ۲۳۱) به برخی نیز دستور سرودن شعر داده بود، مثلاً به کعب بن مالک دستور داد با اشعارش کفار را مورد حمله تبلیغاتی قرار دهد و فرمود: «به خدا قسم! تأثیر شعر (در مقابله با دشمن) بیش از تیر است.» (میرزا قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۹) و بدین وسیله شعر را کارسازتر از سلاح جنگی دانست. برخورد رسول خدا با کعب بن زهیر مازنی نشانگر موضع صریح پیامبر در مورد شاعران است. وی، که شاعری زبردست در جاهلیت بود، در مقابل اسلام موضع می‌گرفت و با سرودن اشعار به هجو اسلام و مسلمین می‌پرداخت و از زنان مسلمان به نحو مستهجنی یاد می‌کرد. رسول خدا او را مهدور الدم دانست. کعب توبه کرد و قصیده لامیه مشهورش را سرود و به نزد رسول خدا آمد و آن را قرائت کرد. حضرت به اطرافیان دستور داد تا به اشعار وی گوش دهند. سپس وی را بخشید (ابن سید الناس، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۸) و لباس خود را به او خلعت داد. (ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۴، ص ۹۳۷-۹۴۲/ ابن اثیر، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۱/ ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۴۳-۴۴۴/ زرکلی، ۱۹۸۰ق، ج ۵، ص ۲۲۶/ مدنی شیرازی، ۱۳۹۷ق، ص ۵۳۷-۵۴۰/ نووی، بی تا، ج ۲۰، ص ۲۳۱/ حاکم، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۵۷۹-۵۸۵)

مطالب فوق شمه‌ای از رفتار عملی پیامبر (ص) در برخورد با شاعران است. چنین روشی با حدیث ابوهریره سازگار نیست.

همچنین آن بزرگوار فرمود: برخی از اشعار حکمت است و برخی از سخن‌ها (در قوت جلب مخاطب) مانند سحر است: «إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ لِحِكْمَةٌ وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹/ فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶، ص ۱۶۵)

\* برخی از شاعران پیامبر عبارت‌اند از: عباس عموی پیامبر، کعب بن مالک، عبدالله بن رواحه، حسان بن ثابت، نابغه جعدی، ضرار اسدی، ضرار قرشی، کعب بن زهیر، قیس بن صرمه، امیه بن صلت، نعمان بن عجلان، عباس بن مرداس، طفیل غنوی، کعب بن نمط، مالک بن عوف، صرمة بن ابی انس، قیس بن بحر، عبد الله بن حرب، بحیر بن ابی سلمی، سراقه بن مالک. (امینی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۷)

تستری، ۱۳۶۷، ص ۳۳۴/ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۳۵/ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۸۶۵/ ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۳۴/ مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۷، ص ۷۷/ ذهبی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۴۰۶/ قاضی عیاض، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۵۳) بنابراین، پیامبر اسلام با شعر مخالفت نکرد، بلکه با اشعار گمراه کننده یا هجو انسان های بی گناه مخالف بود، لذا نقل روایت فوق بدون پسوند «هجیت به» صحیح نیست. به همین جهت، شافعی یکی از فقهای بزرگ اهل سنت روایت ابوهریره (لان یمتلی جوف احدکم قیحا و دما خیر له من ان یمتلی شعرا) را مخصوص اشعار هجو دانسته است. (شربینی، ۱۳۷۷ق، ج ۴، ص ۴۳۰)

ج. از امام رضا(ع) نقل شده است که فردی از حضرت پرسید: «أخبرنی عن ربک متی کان و کیف کان ... فقال أبو الحسن ع إن الله تبارک و تعالیٰ ابن الأین بلا این و کیف الکیف بلا کیف.»\* (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۸)

جواب در این روایت با سؤال تطابق ندارد؛ زیرا سائل از زمان خداوند سؤال کرده ولی موضوع در پاسخ امام، مکان است. صدوق همین روایت را در عیون اخبار الرضا(ج ۲، ص ۱۰۸) نقل کرده و در سؤال، «این کان» را به جای «متی کان» آورده و همین نسخه صحیح است، نسخه کافی از غلط نسخه برداران است.

د. برخی از روایات در کتب اربعه آمده است که به جهت سقوط برخی از الفاظ متن معنای درستی ندارد و باید با استفاده از کتب دیگر متن صحیح را به دست آورد. برای نمونه، از امام رضا(ع) در توصیف خداوند آمده است: «هو اللطیف الخبیر ... لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفو احد لم یعرف الخالق من المخلوق.» این عبارت در توصیف الهی ناقص است؛ زیرا می گوید خداوند از مخلوق های خود قابل شناخت نیست. صدوق در کتاب توحید(ص ۶۱) همین روایت را با عبارت «و لو کان کما یقول المشبهه لم یعرف الخالق من المخلوق» و در عیون اخبار الرضا(ج ۲، ص ۱۱۷) با متن «و لو کان کما یقولون لم یعرف الخالق من المخلوق» نقل کرده

---

\* سائل پرسید: خداوند از چه زمانی و به چه خصوصیت و ویژگی بوده است؟ امام جواب داد: خداوند مکان را خلق کرد، پس مکانی ندارد و او خصوصیات و چگونگی ها را آفرید. پس سؤال از کیفیت او بی معنی است.

است، فاعل «یقولون» مشبّهه\* هستند. مراد امام آن است که اگر سخن اهل تشبیه درست باشد و خداوند جسم باشد، خالق از مخلوق قابل شناخت نیست و فرقی ندارند. بنابراین، بخشی از روایت در کافی افتاده است. البته بنا به نقل صاحب وافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸۳) در برخی از نسخه‌های کافی آمده است: «ولو كان كما يقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق». لذا می‌توان نتیجه گرفت که کلینی روایت را صحیح و کامل نقل کرده است، ولی نسخه‌برداران به سهو و اشتباه افتاده‌اند.

هر روایتی در کافی با این عبارت آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ (زخرف: ۴۴) - فَرَسَّوَلُ اللَّهِ (ص) الذِّكْرُ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ (ع) الْمَسْئُولُونَ وَ هُمْ أَهْلُ الذِّكْرِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱) ظاهر این روایت به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ زیرا اگر مراد از ذکر در این آیه، پیامبر باشد با تعبیر به «لک» قابل جمع نیست، چون هیچ‌کس نمی‌تواند تذکر برای خود باشد. لذا برخی، شش توجیه برای رفع اشکال در این حدیث بیان کرده‌اند. (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۵-۱۰۷)

مرحوم فیض کاشانی به اشتباه متن اشاره می‌کند و می‌فرماید: «گویا بر اثر سهو راوی یا ناسخ، بخشی از حدیث افتاده است یا اینکه این حدیث در تفسیر آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳ / انبیا: ۷) وارد شده است، ولی راوی یا ناسخ، اشتباهاً آن را در تفسیر آیه سوره زخرف نقل کرده است.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۲۸) گواه صحت سخن وی، روایتی است که از امام باقر (ع) در تفسیر آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» وارد شده است. آن حضرت فرمود: «نحن اهل الذکر و نحن المسؤلون» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱)

و. در مورد دیه انسان، بین فقهای متأخر مشهور است که قاتل مختار است یکی از امور زیر را به عنوان دیه پردازد: صد شتر، هزار دینار، ده هزار درهم، هزار گوسفند، دویست گاو، دویست حله (=پیراهن).

بسیاری از فقها به این امر فتوا داده‌اند. مستند آن‌ها در مورد امر ششم (۲۰۰)

\* کسانی هستند که خداوند را شبیه انسان دانسته و برای او جسم قائل شده‌اند.



بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۵۳

پیراهن) روایتی است که در کتاب *وسائل الشیعه* آمده است: «عن عبدالرحمن بن حجاج قال سمعت ابن ابی لیلی یقول: كانت الدينة فی الجاهلیة مائة من الابل فاقرها رسول الله (ص) ثم انه فرض علی اهل البقر مأتی بقرة و فرض علی اهل الشاة الف شاة ثنیة\* و علی اهل الذهب الف دینار و علی اهل الورق عشرة آلاف درهم و علی اهل الیمن الحلل مأتی حلة.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۱۹۳)

مرحوم حر عاملی روایت را از *کافی* و *فقیه* و *المقنع* و *تهذیب* و *استبصار* نقل می‌کند، اما وقتی به سراغ این کتب می‌رویم می‌بینیم که به جای «مأتی حلة»، مائة حلة (یعنی صد حله) آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۸۰ / صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰۷ / همو، ۱۴۱۵ق، ص ۵۱۴ / طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۶۰ و ۱۳۹۰؛ ج ۴، ص ۲۵۹) در برخی از نسخ *تهذیب* نیز «مأتی حلة» ثبت شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۲۴ / مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۳۲۳-۳۲۴)

در *وافی* این روایت از *کافی* و *فقیه* و *تهذیب* نقل شده و لفظ «مائة حلة» مانند مصادر آن ثبت گردیده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۵۹۷) لذا پی به اشتباه نسخه در *وسائل* می‌بریم.

## ۲. ترجیح برخی از نسخه‌ها

گاهی با مراجعه به سایر کتب و منابع، اضطراب حدیث برطرف می‌شود، مثلاً به اشتباه ناسخ یا راوی در نقل پی می‌بریم و به نسخه صحیح می‌رسیم. ولی گاهی با مراجعه به سایر نسخ نمی‌توان به متن اصلی روایت دست یافت؛ اضطراب به نحوی است که یا اعتبار حدیث را خدشه‌دار می‌کند یا متون، دارای تناقض است. لذا نمی‌توان به هیچ‌یک استناد جست. محققان فقه الحدیث برای حل این مشکل راهکارهایی ارائه کرده‌اند که برخی از آنها عبارت است از ترجیح برخی از نسخه‌ها بر بعض دیگر.

## ترجیح نقل کلینی بر نقل شیخ

اگر حدیثی در *کافی* با همان حدیث در *تهذیب* و *استبصار* یا سایر جوامع روایی

\* ثنیة: گوسفندی است که وارد سال سوم شده باشد. (طریحی، ۱۴۱۶ق، واژه «ثنی»)

به ظاهر در تضاد و تناقض باشد، علمای فقه الحدیث، معمولاً کافی را بر سایر متون روایی مقدم می‌دارند، مگر دلیلی بر ترجیح نسخه‌های غیر کافی وجود داشته باشد. سرّ ترجیح کافی بر سایر کتب حدیثی چند امر است:

۱. وجود کلینی در عصر غیبت صغری و نزدیکی وی به عصر ائمه (ع). طبیعی است که هرچه مؤلف به عصر معصومین نزدیک‌تر باشد، به منابع دقیق‌تری دسترسی دارد.

۲. دقت نویسنده در هنگام نقل. کلینی در هنگام نقل دقت لازم را مبذول داشته است. لذا کافی در میان کتب روایی بهترین ضبط را دارد و در نقل‌های خود کمتر دچار اضطراب و تحریف یا تصحیف شده است. علاوه بر این، کلینی کمتر به تکرار حدیث پرداخته است مگر آنکه سندها متفاوت باشند، در این گونه موارد هم معمولاً پس از ذکر سند با تعبیر «مثله» از تکرار متن می‌پرهیزد، ولی تصحیف و تحریف در کتاب تهذیب شیخ طوسی فراوان است. محقق بزرگ حدیث، محمدتقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق) در مقام مقایسه بین تهذیب و کافی گفته است: «هر که اندک تبعی دارد می‌داند که کلینی اضبط است از جمیع علمای ما که آثار ایشان به ما رسیده است.» (۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۰۷)

همچنین از اعتماد برخی از فقها به نقل شیخ در هنگام اضطراب روایات گله می‌کند و در بیان فرق بین نقل‌های کلینی و شیخ گفته است: «اکثر علما به قانونی که دارند نظر به کتابی دیگر نمی‌کنند، عمل به روایت شیخ کرده و ظاهراً شیخ از کافی برداشته است. احتمال دارد که از کتاب محمد بن احمد اشعری برداشته باشد، چنان‌که ظاهر آن است که کلینی نیز از آنجا برداشته باشد و هرگاه منقول عنه یکی باشد، شک نیست که کلینی اثبت است و اعتماد بر او بیش از همه کس است چنان‌که بر متبع ظهورش کالشمس فی رابعة النهار است.» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸۹)

«در بعضی از نسخ تهذیب به جای واو، او و واقع است ... با آنکه همین روایت در کلینی به واو است و اغلاط شیخ (طوسی) رحمة الله زیاده از حد است که اگر نه حمل کنیم که از نساخ واقع شده است، اعتماد نمی‌توان نمود بر نقل او. لیکن اکثر اوقات اگر از شیخ به سبب کثرت تصنیف و اعتماد بر حفظ غلطی از او واقع شود، همان خبر از کلینی و من لایحضر و غیر آن حتی از استبصار می‌توان تصحیح کرد و

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۵۵

به توفیق الله تعالی همه را کرده‌ام در روضة المتقین، چنان‌که جای اشتباه نمانده است مگر نادری.» (همو، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۷۴)

محدث بحرانی ادعا کرده است: «به ندرت حدیثی در تهذیب شیخ یافت می‌شود که از تحریف و تصحیف و زیاده و نقصان در متن یا سند رها باشد.» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۲۴ و ج ۴، ص ۲۰۹)

هر چند سخن بحرانی مبالغه‌آمیز است، قابل پذیرش است؛ زیرا خلل در متون روایات تهذیب فراوان است. همچنان‌که از ناحیه سند نیز دارای اشتباهاتی است که محقق خوبی در ذیل ترجمه روایان به آن پرداخته است. (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵)

محققان دیگری چون شیخ انصاری (۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۴۱) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۴۵) و مجلسی (۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۲۴) و میرداماد (۱۴۲۲ق، ص ۲۷۴) نیز معتقدند، کلینی از شیخ اضطراب است. مثلاً در وصف عصیر عنبی صحیح‌ه معاویه بن عمار وارد شده است که بین نقل شیخ طوسی و کلینی تفاوت وجود دارد. روایت طبق نقل شیخ چنین است: «خمر لا تشربه» (طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۹، ص ۱۲۲) ولی در کافی همین عبارت آمده ولی کلمه خمر را ندارد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۲۱)

فقه‌ها در حرمت نوشیدن عصیر عنبی وقتی به غلیان و جوش درآید ولی ذهاب ثلثین نشود، اجماع دارند؛ زیرا نهی «لاتشربه» در هر دو نقل، وارد شده که دلالت بر حرمت می‌کند ولی در مورد نجاست آن بین فقها اختلاف است. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۲۱-۱۲۲) اگر به نقل شیخ استناد جوییم باید علاوه بر حرمت، به نجاست آن نیز قائل شویم چون خمر از نجسات محسوب می‌شود. لذا برخی چون محقق انصاری (۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۶۸-۱۶۹) و امین استرآبادی (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۲۳) به همین استناد، عصیر عنبی را نجس هم می‌دانند ولی کسانی که به نقل کلینی اعتماد کرده‌اند، عصیر عنبی را نجس نمی‌دانند. حال نقل کدام یک را مورد استناد قرار دهیم؟

بسیاری از فقها و بزرگان به نقل کلینی استناد جسته و آن را اضطراب دانسته‌اند.

فیض کاشانی (۱۴۱۲ق، ج ۲۰، ص ۶۵۵) و حر عاملی (۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۲۹۳-۲۹۴) عبارت کافی را نقل کرده و سپس همین عبارت را به تهذیب شیخ هم نسبت داده‌اند و اشاره‌ای به نسخه تهذیب با لفظ خمر نکرده‌اند که نشان می‌دهد این دو محدث نیز به نسخه‌ای از تهذیب اعتماد کرده که لفظ خمر نداشته و یا نسخه موجود از تهذیب در دست فیض و شیخ حر دارای لفظ خمر نبوده است. محدث بحرانی نقل شیخ را سهو القلم می‌داند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۲۴) مخصوصاً اگر به این نکته توجه کنیم که لفظ خمر در برخی از نسخه‌های تهذیب وجود دارد ولی برخی از نسخه‌های آن نیز با کافی مطابق بوده و لفظ خمر ندارد. به علاوه تناسب بین سؤال راوی (أَشْرَبُهُ بِقَوْلِهِ وَ هُوَ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ؟) و جواب، ترک کلمه خمر است. لذا نمی‌توان به برخی از نسخه‌های تهذیب، که دارای واژه خمر است، اعتماد کرد و نسخه کافی را کنار گذاشت. نسخه کافی با توجه به اتقان و ضبط کلینی و نیز وجود تحریف فراوان در تهذیب، بر نسخه شیخ مقدم است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۸۱) به ویژه آنکه در نسخه‌های تهذیب که نزد حر عاملی و فیض کاشانی بوده و از آن نقل کرده‌اند، سخنی از لفظ خمر نیست.

برخی از بزرگان دیگر نیز کافی را اضبط از تهذیب دانسته‌اند که عبارت‌اند از: محمدباقر مجلسی (۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۲۴)، آیت الله حکیم (۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۰۷)، نجفی صاحب جواهر (۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۱)، فاضل هندی (۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۹۰-۱۹۱)، خمینی (۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۸۱)، عاملی (۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸)، خوبی (بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۶-۱۰۷) و تبریزی. (۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۸)

### ترجیح نقل کلینی بر نقل صدوق

هرگاه بین نقل کلینی در کافی با نقل صدوق در من لایحضره الفقیه تنافی باشد، برخی از فقیهان حدیث‌شناس نقل کلینی را مقدم می‌دارند. مثلاً محمدتقی مجلسی، نسخه کافی را بر من لایحضره الفقیه ترجیح داده است؛ وی پس از نقل حدیثی از من لایحضره، که دارای اضطراب در متن است، می‌فرماید: «این حدیث را دیگری روایت نکرده است و تا آنجا که تفحص کردیم مثل محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه امثال این حدیث را نقل نمی‌کند؛ هر چند در کتب اصول باشد چون

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۵۷

مضمونش شاذ است و محتاج به تأویل است و اگر کسی خواهد که بر او ظاهر شود رجوع کند به احادیثی که کلینی از محاسن و بصائر و قرب الاسناد و غیر آن برداشته است؛ هر حدیثی که واضح الدلالة بوده است نقل کرده است و هر چه خفایی داشته است نقل نکرده است به خلاف صدوق چون پیش او ظاهر بوده است یا تأمل نکرده، نوشته است. و الله تعالی یعلم» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۶۷۴)

### ترجیح نقل صدوق بر نقل شیخ

هرگاه بین نقل شیخ در تهذیب با نقل صدوق در من لایحضره النقیه تنافی باشد، برخی از فقها نقل صدوق را مقدم می‌دارند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۴، ص ۲۴/ عاملی، بی تا، ج ۷، ص ۵۲۸/ نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۱) تا آنجا که به مراسیل صدوق نیز اعتماد کرده و آن‌ها را مانند مراسیل بن ابی عمیر شمرده‌اند (بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۰۰)؛ زیرا صدوق را در حفظ و حسن ضبط، اقوی از شیخ می‌دانند. (نجفی، ۱۹۸۱ق، ج ۱۰، ص ۲۹/ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۴۵) علاوه بر آنکه صدوق نسبت به شیخ طوسی دارای سبقت زمانی است.

برای نمونه، روایت تشهد و سلام را می‌آوریم: «عَنْ عَلِي بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَكُونُ خَلْفَ الْإِمَامِ فَيَطْوِلُ الْإِمَامَ التَّشَهُدَ ... يَتَخَوَّفُ عَلَى شَيْءٍ يُفَوِّتُ أَوْ يُعْرَضُ لَهُ وَجَعٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ: يَتَشَهُدُ هُوَ وَيَنْصَرِفُ وَيَدْعُ الْإِمَامَ.» (طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۲، ص ۳۴۹)

شیخ در تهذیب، این روایت را در دو مورد نقل کرده؛ در یک جا با لفظ «یسلم» (طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۳، ص ۲۸۳) و در جای دیگر با واژه «یتشهد» به جای «یسلم» آورده است. (همو، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۲، ص ۳۴۹) همین حدیث در من لایحضره با لفظ «یسلم» آمده است. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۰۱) برخی از فقها چون صاحب مدارک که به نسخه‌ای از تهذیب که با لفظ «یتشهد» آمده اعتماد کرده، سلام دادن در نماز را واجب ندانسته‌اند. (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۳۰/ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۴۷۳-۴۷۴) ولی چون این روایت در یک جا از تهذیب با لفظ «یتشهد» آمده، ولی در جای دیگر آن و نیز در کتاب من لایحضره با لفظ «یسلم» آمده

است، نسخهٔ اخیر قابل اعتماد است. (عاملی، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۲۸/ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۴۵)؛ زیرا علاوه بر آنکه صدوق اضبط از شیخ در تهذیب است، نسخهٔ فوق‌الذکر موافق با دو صحیحۀ دیگر است که صدوق و شیخ نقل کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۷ق «الف»، ج ۳، ص ۲۸۳/ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹۳)

در پایان ذکر دو نکته لازم است. گاهی بررسی سند در تأیید متن مؤثر است، در چنین مواردی، بررسی سندی نیز مورد توجه فقیهان حدیث‌شناس قرار گرفته است. هرگاه روایتی با چند متن متفاوت آمده، که برخی از آن‌ها دارای سند صحیح و برخی دارای سند غیر صحیح می‌باشد، به بررسی سندی نیز پرداخته، و گاهی به رد برخی از اسناد یا وجود غلط در سند اشاره یا احتمال اشتباه و سهو ناسخ را مطرح کرده‌اند. در موارد توجه به سند، بررسی رجالی لازم است. از این رو، باید با توجه به منابع معتبر رجالی به نقد پرداخت.

- حدیث مضطرب هرگاه از اضطراب خارج نشود و شخص نقاد حدیث نتواند نارسایی‌اش را برطرف سازد، قابل عمل نیست.

### نتیجه

۱. اضطراب در احادیث ناشی از عوامل مختلفی است. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: منع نقل و تدوین حدیث، وجود جوّ تقیه، ادراج، عدم ضبط راوی، تقطیع روایات، نقل به معنا.

۲. گاهی اختلاف الفاظ یک روایت تغییر دهنده معنی نیست؛ بیشترین موارد اختلاف الفاظ روایات از این قسم است. به این‌گونه روایات می‌توان استناد کرد.

۳. بعضی از احادیث با چندین عبارت مشهور نقل شده ولی به جز یک عبارت، بقیه عبارت‌ها با قواعد مسلم ادبی یا برهان علمی یا ادله نقلی و قطعی ناسازگار است، در این‌گونه موارد متن مطابق با امور فوق را مبنا قرار داده و در محور آن به بحث می‌پردازیم.

۴. گاهی روایتی با چندین عبارت نقل شده و همهٔ آن‌ها مشهور بوده و با قواعد ادبیات عرب و برهان‌های عقلی و نقلی سازگار است و دو قرائت نیز با هم در تضاد نیست. در این‌گونه موارد باید حدیث را بر اساس هر دو قرائت معنی کنیم، یعنی فقه

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۵۹

الحدیث را بر اساس مفاد ویژه هر یک از دو تعبیر به صورت تفسیر احتمالی بیان کنیم.  
۵. گاهی روایتی با یک عبارت در منابع روایی آمده است ولی به علت عدم ثبت حرکات روی کلمات به چند صورت قابل خواندن می‌باشد. در اینجا باید سعی شود با توجه به سیاق یا مورد صدور، به قرائت اصل دست یابیم و در صورت عدم امکان ترجیح یکی از قرائت‌ها، حدیث را بر اساس هر دو قرائت و به صورت تفسیر احتمالی تبیین کنیم.

۶. بر محقق حدیث لازم است با مراجعه به سایر جوامع حدیثی متن صحیح را به دست آورد.

۷. گاهی با مراجعه به سایر نسخ نمی‌توان به متن اصلی روایت دست یافت؛ اضطراب به نحوی است که یا اعتبار حدیث را خدشه‌دار می‌کند یا متون، دارای تناقض است، لذا نمی‌توان به هیچ‌یک استناد جست. در این گونه موارد باید به ترجیح برخی از نسخه‌های روایت بر بعضی دیگر پرداخت.

۸. هرگاه پس از به کارگیری روش‌های علمی، روایت مضطرب از اضطراب خارج نشود و متون با یکدیگر در تضاد یا تناقض باشد، از حجیت ساقط است.



## منابع

۱. ابن ابی شیبۀ کوفی، عبدالله؛ المصنف فی الاحادیث والآثار؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن اثیر جزری، ابو الحسن علی بن ابی الکرم؛ اسد الغابۀ فی معرفتہ الصحابہ؛ مصر: مطبعة الوهیبیہ، ۱۲۸۰ق، افست توسط تهران: انتشارات اسماعیلیان، بی تا.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک؛ النہایۃ فی غریب الحدیث و الاثر؛ ج ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی قرشی؛ الموضوعات؛ تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، ج ۱، مدینہ: المكتبة السلفية، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۶م.
۵. ابن الصلاح، عثمان عبدالرحمن؛ علوم الحدیث؛ ج ۳، دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
۶. ابن حبان تمیمی بستی، محمد؛ صحیح ابن حبان به ترتیب ابن بلبان؛ تحقیق شعیب ارنؤوط، ج ۲، بیروت: مؤسسة الرسالہ، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.
۷. ابن حبان، عبدالله بن محمد معروف بابی الشیخ الانصاری؛ طبقات المحدثین باصبهان والواردین علیہا؛ تحقیق عبدالغفور عبدالحق حسین البلوشی، ج ۱، بیروت: مؤسسة الرسالہ، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
۸. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن حجر؛ فتح الباری بشرح صحیح البخاری؛ ج ۱، قاهرہ: دارالریان للتراث، ۱۴۰۷ق.
۹. \_\_\_\_\_؛ الاصابة فی تمییز الصحابہ؛ تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۵ق.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ لسان المیزان؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۱م.
۱۱. ابن حنبل، امام احمد؛ مسند امام احمد؛ بیروت: دار صادر، افست از چاپ حلبی، قاهرہ، ۱۳۱۳ق.
۱۲. ابن خزیمہ نیشابوری، محمد؛ صحیح ابن خزیمہ؛ تحقیق محمد مصطفی اعظمی، ج ۲، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۲م.
۱۳. ابن راهویہ، اسحاق بن ابراهیم مروزی؛ مسند ابن راهویہ؛ تحقیق عبدالغفور عبدالحق حسین برد البلوسی، ج ۱، مدینہ منورہ و عربستان سعودی: مکتبۃ الایمان، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۱م.
۱۴. ابن سعد، محمد؛ الطبقات الکبری؛ بیروت: دار صادر، بی تا.
۱۵. ابن سکیت، یعقوب؛ ترتیب اصلاح المنطق؛ ج ۱، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیہ، ۱۴۱۲ق.
۱۶. ابن سلام، قاسم؛ غریب الحدیث؛ تحقیق محمد عبدالمعید، ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۹۶ق.
۱۷. ابن سید الناس، محمد بن عبدالله بن یحیی؛ عیون الاثر فی فنون المغازی والشمال والسیر (السیرة النبویہ)؛ بی جا: مؤسسة عزالدین، بی تا.
۱۸. ابن عبد البر، یوسف؛ جامع بیان العلم و فضلہ؛ ج ۲، عربستان: دار ابن جوزی، ۱۴۱۶ق.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ التمهید؛ تحقیق مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر بکری، مغرب: وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامیہ، ۱۳۸۷ق.



بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۶۱

۲۰. \_\_\_\_\_؛ جامع بیان العلم و فضله؛ ج ۲، عربستان: دار ابن جوزی، ۱۴۱۶ق.
۲۱. ابن عدی، ابوالاحمد عبدالله بن عدی جرجانی؛ *الکامل فی ضعف الرجال*؛ ج ۳، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۸م.
۲۲. ابن فهد حلّی، احمد؛ *عدة الداعی و نجاح الساعی*؛ ج ۱، قم: دارالکتب اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم؛ *تأویل مختلف الحدیث*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۴. ابن قدامه، عبدالرحمن مقدسی؛ *الشرح الكبير علی متن المقنع*؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۵. ابن ماجه قزوینی، ابوعبدالله محمد؛ سنن؛ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۲۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*؛ ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۲۷. ابن هشام حمیری، ابومحمد عبدالملک؛ *سیرة النبی (ص)*؛ تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، ج ۱، قاهره: طبع مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م.
۲۸. ابویعلی موصلی، احمد بن علی بن مثنی تمیمی؛ *مسند ابی یعلی الموصلی*؛ تحقیق حسین سلیم اسد، ج ۱، دمشق و بیروت: دار المأمون للتراث، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م.
۲۹. ابوداود سجستانی، سلیمان؛ سنن ابی داود؛ تحقیق سعید محمد لحام، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م.
- امام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع)؛ *نهج البلاغه*؛ ج ۱، قم: مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
۳۰. امینی، علامه عبدالحسین؛ *الغدير*؛ ج ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۷م.
۳۱. انصاری، شیخ مرتضی؛ *رسائل فقهیه*؛ ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۴ق.
۳۲. \_\_\_\_\_؛ *کتاب الطهارة*؛ ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۳۳. بجنوردی، حسن بن آقا بزرگ موسوی؛ *القواعد الفقهیه*؛ ج ۱، قم: نشر الیهادی، ۱۴۱۹ق.
۳۴. بحر العلوم، سیدمهدی؛ *الفوائد الرجالیه*؛ تهران: مکتبه الصادق (ع)، ۱۳۶۳.
۳۵. بحرانی آل عصفور، حسین بن محمد؛ *الانوار اللوامع*؛ ج ۱، قم: مجمع البحوث العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۳۶. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم؛ *الحدائق الناضره*؛ ج ۱، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۳۷. \_\_\_\_\_؛ *الدرر النجفیه*؛ ج ۱، بیروت: دار المصطفی لاحیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۳۸. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل؛ *صحیح البخاری*؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م.
۳۹. بهایی، بهاءالدین محمد بن حسین؛ *الوجیزة فی علم الدرایة*؛ ج ۱، قم: بصیرتی، ۱۳۹۰ق.
۴۰. بیهقی، احمد بن حسین؛ *السنن الکبری*؛ حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف العثمانیه، افست توسط دارالفکر، بیروت، بی تا.
۴۱. پاینده، ابوالقاسم؛ *نهج الفصاحه*؛ ج ۴، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۴۲. تبریزی، آیت الله میرزا جواد؛ *ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب*؛ ج ۳، قم: نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.

۱۶۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۸

۴۳. تبریزی، موسی بن جعفر؛ *اوثق الوسائل*؛ ج ۱، قم: کتاب فروشی کتب نجفی، ۱۳۶۹ق.
۴۴. ترمذی، محمد؛ *الجامع الصحیح* (= سنن ترمذی)؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
۴۵. تستری، شهید سید نورالله؛ *الصوارم المهرقه*؛ تهران: چاپخانه نهضت، ۱۳۶۷.
۴۶. تمیمی مغربی، قاضی نعمان؛ *دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام والقضایا والاحکام عن اهل بیت رسول الله (ع)*؛ تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره: دارالمعارف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م.
۴۷. جناتی شاهرودی، حسین؛ *آرام بخش دل داغدیدگان*؛ ج ۲، قم: انتشارات روح، ۱۳۸۰.
۴۸. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ *الصحاح فی اللغة*؛ ج ۴، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م.
۴۹. حاکم نیشابوری، محمد؛ *المستدرک علی الصحیحین*؛ تحقیق یوسف عمر مرعشلی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
۵۰. حر عاملی، محمد؛ *الجواهر السنیه*؛ ترجمه زین العابدین کاظمی، ج ۳، تهران: انتشارات دهقان، ۱۳۸۰.
۵۱. \_\_\_\_\_؛ *هدایة الامة الی احکام الائمة*؛ ج ۱، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۵۲. \_\_\_\_\_؛ *القوائد الطوسیه*؛ ج ۱، المطبعة العلمیه، ۱۴۰۳ق.
۵۳. \_\_\_\_\_؛ *وسائل الشیعه*؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۵۴. حکیم طباطبایی، سید محسن؛ *مستمسک العروة الوثقی*؛ ج ۱، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۵۵. حلّی، علامه حسن بن یوسف؛ *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*؛ ج ۲، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۵۶. حلّی، محقق جعفر بن حسن؛ *الرسائل التسع*؛ ج ۱، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.
۵۷. حمیدی، عبدالله بن زبیر؛ *مسند الحمیدی*؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
۵۸. خالصی، محمدباقر؛ *رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر*؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵۹. خطیب بغدادی، احمد؛ *تقیید العلم*؛ ج ۳، تحقیق یوسف العشل، حلب: دار احیاء السنة النبویه، ۱۹۴۹م.
۶۰. خلیل بن احمد فراهیدی؛ *العین*؛ ج ۲، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۱۰ق.
۶۱. خمینی، سید روح الله موسوی؛ *کتاب الطهارة*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۶۲. خویی، سید ابوالقاسم موسوی؛ *معجم رجال الحدیث*؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۱۳ق.
۶۳. \_\_\_\_\_؛ *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، بی تا.
۶۴. دارمی، عبدالله؛ *سنن الدارمی*؛ دمشق: مطبعة اعتدال، ۱۳۴۹ق.
۶۵. ذهبی، محمد؛ *میزان الاعتدال*؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۶۶. \_\_\_\_\_؛ *تذکرة الحفاظ*؛ بیروت: دارالکتب، افسس از طبع حیدرآباد، ۱۳۷۷ق.
۶۷. \_\_\_\_\_؛ *سیر اعلام النبلاء*؛ تحقیق شعیب الارنؤوط، ج ۹، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
۶۸. رازی، ابی محمد عبدالرحمن بن محمد حنظلی؛ *الجرح والتعذیل*؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، افسس از چاپ مجلس دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۲۷۱ق.

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۶۳

۶۹. راوندی، قطب‌الدین سعید بن عبدالله؛ *فقه القرآن*؛ ج ۲، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۷۰. ربانی، محمد حسن؛ *اصول و قواعد فقه الحدیث*؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ۱۳۸۳.
۷۱. ری شهری، محمد؛ *میزان الحکمة*؛ قم: دارالحدیث، ۱۳۷۵.
۷۲. زبیدی، سید محمد مرتضی؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*؛ بیروت: مکتبه الحیاء، بی تا.
۷۳. زرکلی، خیرالدین؛ *الاعلام*؛ ج ۵، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۰م.
۷۴. زمخشری، محمود بن عمر جارالله؛ *الفائق فی غریب الحدیث*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
۷۵. سبحانی، جعفر؛ *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية*؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۷۶. سبزواری، محقق محمدباقر؛ *ذخیره المعاد*؛ طبع حجر، بی جا: مؤسسه آل‌البتیة لاحیاء التراث، ۱۳۷۳ق.
۷۷. سیستانی، سید علی؛ *قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»*؛ بی جا: مکتب آیت الله العظمی سیستانی، ۱۴۱۴ق.
۷۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر؛ *دلیل تحریر الوسیله*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷.
۷۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن؛ *تدریب الراوی*؛ تحقیق عرفان العشا حسونه، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.
۸۰. شریف مرتضی؛ *المسائل الناصریات*؛ تحقیق مرکز البحوث والدراسات العلمیه، تهران: رابطه الثقافة والعلاقات الاسلامیه، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
۸۱. شریب‌بنی خطیب، محمد؛ *معنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج*؛ قاهره: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م.
۸۲. شهید اول، محمد بن مکی عاملی؛ *اللمعة الدمشقیة*؛ ج ۱، بیروت: دار التراث و الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
۸۳. \_\_\_\_\_؛ *ذکر الشیعة فی احکام الشریعة*؛ قم: مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۱۹ق.
۸۴. \_\_\_\_\_؛ *البيان*؛ تحقیق و تصحیح محمد حسون و سید جواد شهرستانی، ج ۱، قم: مؤسسه بنیاد فرهنگي امام مهدی (ع)، ۱۴۱۲ق.
۸۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی؛ *مسکن الفوائد*؛ ج ۱، قم: انتشارات بصیرتی، بی تا.
۸۶. \_\_\_\_\_؛ *الرعاية فی علم الدراية*؛ ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۸ق.
۸۷. شیخ الشریعة اصفهانی، فتح‌الله؛ *قاعدة لا ضرر*؛ ج ۱، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۸۸. \_\_\_\_\_؛ *نخبة الازهار*؛ تقریر محمدحسین سبحانی، ج ۱، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۹۸ق.
۸۹. شوشتری، شیخ محمدتقی؛ *النجعة فی شرح اللمعة*؛ ج ۱، تهران: کتاب فروشی صدوق، ۱۴۰۶ق.
۹۰. صدر، سید حسن؛ *نهاية الدراية (فی شرح الوجيزة للدهايي)*؛ تحقیق ماجد غرباوی، قم: نشر مشعر، بی تا.

۱۶۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۸

۹۱. صدر، شهید سید محمدباقر؛ *قاعده لا ضرر ولا ضرار*؛ تقریر سید کمال حیدری؛ قم: دار الصادقین، ۱۴۲۰ق. «الف»
۹۲. \_\_\_\_\_؛ *بحوث فی علم الاصول*؛ قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۹۳. \_\_\_\_\_؛ *ماوراء الفقه*؛ ج ۱، بیروت: دار الاضواء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۰ق. «ب»
۹۴. صدوق، محمد؛ *من لا یحضره الفقیه*؛ ج ۲، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۹۵. \_\_\_\_\_؛ *النخصل*؛ تحقیق علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲. «الف»
۹۶. \_\_\_\_\_؛ *المقنع*؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام هادی (ع)، ۱۴۱۵ق.
۹۷. \_\_\_\_\_؛ *کتاب الامالی*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، ج ۱، قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۷ق.
۹۸. \_\_\_\_\_؛ *عیون اخبار الرضا (ع)*؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
۹۹. \_\_\_\_\_؛ *کتاب التوحید*؛ تصحیح سید هاشم حسینی، قم: انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۰۰. \_\_\_\_\_؛ *معانی الاخبار*؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۱. «ب»
۱۰۱. ضل مقداد بن عبدالله؛ *کنز العرفان*؛ ج ۱، ایران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۰۲. طباطبایی، علی؛ *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل*؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق.
۱۰۳. طبرسی، حسن؛ *مکارم الاخلاق*؛ ج ۴، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۰.
۱۰۴. طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*؛ ج ۳، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۱۰۵. طوسی، محمد بن حسن؛ *الاستبصار*؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۱۰۶. \_\_\_\_\_؛ *تهذیب الاحکام*؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق. «الف»
۱۰۷. \_\_\_\_\_؛ *الخلاف*؛ ج ۱، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق. «ب»
۱۰۸. \_\_\_\_\_؛ *العدة فی اصول الفقه*؛ تحقیق محمدرضا انصاری، ج ۱، قم: بی نا، ۱۴۱۷ق.
۱۰۹. \_\_\_\_\_؛ *المبسوط فی فقه الامامیه*؛ ج ۳، تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ق.
۱۱۰. عاملی، جواد بن محمد حسینی؛ *مفتاح الکرامه*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۱۱. عاملی، محمد بن علی موسوی؛ *نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام*؛ تحقیق حاج آقا مجتبی عراقی و «دیگران»، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۱۲. \_\_\_\_\_؛ *مدارک الاحکام*؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۱ق.
۱۱۳. عبدالرزاق صنعانی، ابوبکر؛ *المصنف*؛ تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، بیروت: نشر المجلس العلمی، ۱۳۹۰ق.
۱۱۴. عسکری، سید مرتضی؛ *احادیث ام المؤمنین عائشه*؛ ج ۱، بیروت: المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.
۱۱۵. غفاری، علی اکبر؛ *دراسات فی علم الدراية (تلخیص مقیاس الهدایة از علامه عبدالله مامقانی)*؛ ج ۱، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۶۹.

بازخوانی نارسایی اضطراب حدیث، حکم و چگونگی تعامل با آن □ ۱۶۵

۱۱۶. فاضل آبی، حسن؛ کشف الرموز؛ ج ۳، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۱۷. فاضل هندی، محمد؛ کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام؛ ج ۱، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۱۸. فتنی هندی، محمد طاهر بن علی؛ تذکرة الموضوعات؛ بی جا: بی نا، بی تا.
۱۱۹. فیروزآبادی، سید مرتضی؛ فضائل الخمسة من الصحاح الستة؛ ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۲ق.
۱۲۰. فیض کاشانی، محمد محسن، الاصفی فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۲۱. \_\_\_\_\_؛ وافی؛ اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۴۱۲ق/۱۳۷۰.
۱۲۲. \_\_\_\_\_؛ \_\_\_\_\_؛ طبع سنگی، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ق.
۱۲۳. قاضی عیاض یحصبی، ابوالفضل؛ الشفا بتعریف حقوق المصطفی؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۱۲۴. قرطبی؛ تفسیر القرطبی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی و مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
۱۲۵. قمی، ابوالقاسم؛ جامع الشتات؛ ج ۱، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ق.
۱۲۶. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی؛ جامع المقاصد؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق.
۱۲۷. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۲۸. مازندرانی، مولا صالح؛ شرح اصول کافی؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۲۹. مبارکفوری، ابوالعلا محمد عبدالرحمن؛ تحفة الاحوذی به شرح جامع الترمذی؛ ج ۱، بیروت و لبنان: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
۱۳۰. متقی هندی، علی؛ کنز العمال؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
۱۳۱. مجلسی، محمدتقی؛ روضة المتقین؛ ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانیور، ۱۴۰۶ق.
۱۳۲. \_\_\_\_\_؛ لوامع صاحبقرانی؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۱۳۳. مجلسی، محمدباقر؛ مرآة العقول؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۱۳۴. \_\_\_\_\_؛ بحار الانوار؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ق.
۱۳۵. مدنی شیرازی حسینی، سید علی خان؛ الدرجات الرفیعه؛ ج ۲، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، ۱۳۹۷ق.
۱۳۶. مدیر شانه چی، کاظم؛ درایة الحدیث؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۳۷. مزی، جمال الدین ابوالحجاج یوسف؛ تهذیب الکمال فی اسماء الرجال؛ تحقیق بشار عواد معروف، ج ۱، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م.
۱۳۸. مسلم نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری؛ الجامع الصحیح؛ بیروت: دارالفکر، بی تا.
۱۳۹. مشکینی، علی؛ تحریر المواعظ العددیه؛ ج ۸، قم: انتشارات الهادی، ۱۴۲۴ق.
۱۴۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ القواعد الفقهیة؛ ج ۳، قم: انتشارات مدرسه امام امیرالمؤمنین، ۱۴۱۱ق.

۱۶۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۸

۱۴۱. میرداماد استرآبادی، محمدباقر بن محمد حسینی؛ *الرواشح السماویه*؛ تحقیق غلام حسین قیصریه‌ها و نعمت‌الله جلیلی، ج ۱، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق/۱۳۸۰.
۱۴۲. نجفی خوانساری، موسی؛ *رسالة فی قاعدة نفی الضرر*؛ ج ۱، تهران: المكتبة المحمدیه، ۱۳۷۳ق.
۱۴۳. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۴۴. نراقی، مولا احمد؛ *عوائد الایام*؛ تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق/۱۳۷۵.
۱۴۵. نسایی، احمد؛ *السنن الکبری*؛ تحقیق عبدالغفار سلیمان بنداری و «دیگران»، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
۱۴۶. نوری، میرزا حسین؛ *مستدرک الوسائل*؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۸ق.
۱۴۷. نووی، محیی‌الدین یحیی بن شرف؛ *المجموع شرح المهذب*؛ بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۱۴۸. هبثمی، علی؛ *مجمع الزوائد*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

