

اعتبارسنجی نقد حدیث بر پایه علوم تجربی

مهدی آشناور^{۱*}
 ابراهیم ابراهیمی^۲
 علی حسن بگی^۳
 کیوان احسانی^۴

چکیده

حدیث پژوهان معیارهای مختلفی را برای ارزیابی احادیث وضع کرده‌اند؛ از جمله این ملاک‌ها، عدم مخالفت حدیث با حس و تجربه (دانش‌های تجربی) است که در این مقاله ضمن بررسی دیدگاه حدیث پژوهان و نیز بررسی چند نمونه به اعتبارسنجی این ملاک پرداخته می‌شود. هدف از این پژوهش، اعتبارسنجی ملاک عدم مخالفت حدیث با دانش‌های تجربی است، که با روش کتابخانه‌ای نگارش یافته است. سؤالی که در اینجا مطرح است این است که علوم تجربی در نقد و فهم حدیث چه جایگاهی دارد؟ آیا به عنوان یک معیار و ملاک برای نقد حدیث می‌توان بدان استناد کرد؟ در صورت تعارض روایت با دانش‌های تجربی نقش این ملاک چیست؟ با بررسی ویژگی‌ها و چرستی دانش‌های تجربی و نیز نمونه‌های حدیثی که با علوم تجربی تعارض دارند نتیجه‌ای که حاصل شد این است که اولاً با توجه به محتوای تعدادی از احادیث، در فهم و نقد حدیث باید از ملاک و معیار دانش‌های تجربی بهره برد و این که در این راستا تنها می‌توان به قطعیات دانش‌های تجربی تکیه کرد و نه فرضیات و نظریه‌ها؛ چرا که ممکن است پس از مدتی ابطال گردند. ثانیاً در برخی از تعارضات احادیث با دانش‌های تجربی، با توجه به برخورداری معصومین (ع) از علم لدنی، نمی‌توان هر حدیثی را صرفاً به خاطر مخالفت با فلان نظریه مشهور کنار گذاشت. ثالثاً دانش‌های تجربی و احادیث، تأثیر متقابلی نسبت به هم داشته‌اند به طوری که دانش‌های تجربی باعث فهم بهتر و تفسیر روشن‌تر احادیث شده و محتوای علمی برخی روایات نیز در گسترش دامنه تحقیقات دانش‌های تجربی نقش بسزایی داشته است.

کلیدواژه‌ها

معیارهای نقد حدیث، علوم تجربی، علم قطعی، فهم حدیث، اعتبارسنجی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک (مستخرج از رساله) (نویسنده مسئول)

mahdiashnavar@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک e-brahim@araku.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک a-hasanbagi@araku.ac.ir

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک k-ehsani@araku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۳

۱. طرح مسأله

حدیث به عنوان دومین منبع معرفتی مسلمانان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. منبع مذکور همواره مورد توجه عالمان و اندیشمندان مسلمان بوده هرچند تاریخ پرفراز و نشیبی را سپری کرده است. حدیث به دلیل عدم ویژگی اعجاز، دچار آسیب‌هایی گشته که مهم‌ترین آن‌ها راه‌یابی جعل و وضع در آن است. یکی از مباحث مهم در حوزه حدیث‌شناسی، نقد حدیث است برای نقد حدیث، قواعدی وجود دارد که منظور از آنها مجموعه اصولی هستند که در نقد و ارزیابی حدیث به کار می‌روند و از آن‌ها به «قواعد یا ملاک‌های نقد حدیث» نیز تعبیر شده است. بررسی ملاک‌ها و معیارهای نقد حدیث از جمله ضرورت‌های پژوهشی است که در این پژوهش یکی از این ملاک‌ها و معیارها مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

بخشی از موضوع فهم و نقد حدیث به شیوه حل تعارض بین این روایات و نتایج حاصل از پیشرفت علوم روز، باز می‌گردد. توسعه علوم تجربی به ویژه در دوره معاصر، بسیار وسیع و جالب توجه است و در مواردی، نتایج این توسعه علمی در تعارض با روایات نقل شده از اهل بیت (ع) به نظر می‌رسد. در اینجا است که باید ملاکی معتبر در دست باشد تا منشأ این تعارض مشخص شده و حدیث، فهم و نقد گردد.

اهمیت موضوع پالایش ملاک‌های نقد، بررسی و فهم حدیث از آنجا دوچندان می‌شود که تحقیقات بین رشته‌ای، روز به روز در حال افزایش است و کمتر مقاله علمی در حوزه‌های مشترک علم و دین می‌توان یافت که به چند روایت استناد نکرده باشد. امر نقد حدیث به دلیل فراوانی روایات مشکل‌دار، خصوصاً در زمینه‌های مربوط به علوم و دانش‌های تجربی، از ضرورت بیشتری برخوردار است. اما آنچه در این مقاله بدان پرداخته می‌شود اعتبارسنجی یکی از ملاک‌ها و معیارهای نقد حدیث با عنوان «عدم مخالفت حدیث با تجربه و دانش‌های تجربی» است. معیار عدم تعارض با یافته‌های قطعی علوم، در دوره معاصر در میان برخی صاحب‌نظران (از جمله علامه طباطبایی، عجاج خطیب، ابوالحسن شعرانی و...)، بیشتر مورد عنایت واقع شده است. این معیار برای پژوهشگران در مطالعات بین رشته‌ای مهم‌تر و کاربردی‌تر است. مقاله حاضر، این معیار را مورد مذاقه قرار داده و به اعتبارسنجی آن در فهم و نقد حدیث می‌پردازد.

۲. معیار عدم مخالفت حدیث با دانش‌های تجربی

آموزه‌های گسترده‌ای از علوم مختلف در روایات وجود دارد. در این روایات به صورت

گسترده درباره انواع علوم مختلف اعم از پزشکی، نجوم، بهداشت، تغذیه، روانشناسی، علوم اجتماعی و ... گفتگو شده است. قطعاً تعدادی از این روایات همانند آیات قرآن کریم دارای مدالیل قطعی بوده و نه تنها با دستاوردهای علمی بشر تعارض نداشته، بلکه به خاطر پیش‌گامی می‌توانند به عنوان اعجاز روایات و گفتار پیشوایان دینی و اثبات برخوردار آنان از علوم لدنی الهی به شمار آیند.

حدیث پژوهان در ارزیابی متنی روایات معیارهای مختلفی را ذکر نموده‌اند (بیضانی، ۱۳۸۵ ش، ۶۹-۶۳؛ رفیعی محمدی، ۱۳۸۴ ش، ۲۱۳-۲۵۹). در این میان در اغلب پژوهش‌ها این معیارها در یک قالب کلی ذکر شده و تنها به ذکر یک نمونه بسنده شده است ولی به طور دقیق به این معیارها پرداخته نشده است. عدم مخالفت حدیث با تجربه و علوم روز یکی دیگر از معیارهای پذیرش حدیث می‌باشد: لذا اگر حدیثی با حس و تجربه یا علم روز موافقت نداشته باشد، ولو از جهت متن و سند دچار مشکل نباشد، قطعیت صدور آن حدیث از معصوم (ع) نزد علما ثابت نیست.

البته باید توجه داشت، مقصود از تجربه و علم، نتایج قطعی و غیر قابل خدشه است، نه فرضیه‌های علمی که ممکن است در آینده خلاف آن اثبات شود. همچنین نباید موافقت روایات غیر قطعی را با فرضیه‌های اثبات نشده به عنوان موافقت دین و علم به حساب آورد. در تفسیر تسنیم می‌خوانیم: «... اما اگر در مسائل علمی محتوای روایات غیر قطعی مانند اخبار آحاد را به طور قطعی به حساب دین بگذاریم و با برخی فرضیه‌های علمی موجود نیز تطبیقی کنیم، با تبدیل آن فرضیه به فرضیه دیگر، دین در نظرها موهون خواهد شد، چنان که گروهی با تحمیل ره‌آورد هیئت بطلمیوسی بر قرآن به چنین وضع نامطلوبی مبتلا شدند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۱۵۹).

برخی از عالمان و صاحب نظران فریقین از معیار علم نام برده یا در مقام نقد و بررسی روایات از آن بهره گرفته‌اند. اما از آنجا که این ملاک و معیار، معیاری نوظهور در نقد حدیث تلقی شده، از این رو کمتر مورد توجه پیشینیان برای نقد و فهم احادیث قرار گرفته است. لذا بایسته است پیش از ورود به بحث اصلی به بحث علوم تجربی و ویژگی‌های آن پرداخته شود.

۳. دانش‌های تجربی

علوم تجربی به دانش‌هایی گفته می‌شود که براساس تجربه و مشاهده و از راه آزمون به دست می‌آید و به عبارتی، علمی است که از ثبات و قطعیت برخوردار بوده و در هر مکان

و زمان مشابه، قابل تجربه و تکرار باشد و نتیجه مشابه و مشخص حاصل شود. در غیر این صورت ابطال می‌شوند (ابطال‌پذیری از خواص این علم است). این علوم شامل گستره‌ای از علوم می‌باشد که بر مبنای تجربه، آزمایش و مشاهدات انسان‌ها شکل گرفته است. این شاخه همانند علوم ریاضی دارای محاسبات می‌باشد که این محاسبات در کنار آزمایش‌ها و تحلیل‌های تجربی‌اند.

علوم تجربی ویژگی‌هایی دارد که آنها را خدشه‌دار می‌سازد از جمله این که:

۱- دانش تجربی از طریق روش‌های تجربی، یعنی مشاهده و آزمایش به دست می‌آید. لذا غیر یقین آورند.

۲- مرکب از گزاره‌های صحیح و سقیم هستند.

۳- برخوردار و برگرفته از قوانین مشروط و نظریه‌های ناپایدار هستند در قلمرو علوم تجربی، صحت هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان اثبات کرد. چه بسا در آینده با آزمایش‌های دیگر و با پیشرفت علم، قوانین نسخ و بی اعتبار گردد.

۴- ابطال‌پذیری

۵- مفاهیم و قوانین علمی، باز نمود جهان عینی‌اند و به عبارتی دانشمندان در کار علمی خود معتقد به رئالیسم (واقع‌گرایی) هستند (باربور، ۱۳۶۲ش، ۲۰۷).

۶- قلمرو فعالیت دانش تجربی امور مادی است و در امور غیر مادی و غیر تجربی نمی‌تواند به فعالیت و اظهار نظر بپردازد.

از نظر فیلسوفان علم، که کارشان ارزیابی روش تحقیق علوم می‌باشد، اساساً در علوم تجربی چیزی به نام قانون قطعی و یقینی وجود ندارد و هر چه هست، همگی نظریه‌اند و قوانین آن‌ها صرفاً ارزش کاربردی دارند و ارزش هستی‌شناسانه‌ی آنها کمتر از آن چیزی است که معمولاً گمان می‌شود.

۴. ادله عدم مخالفت حدیث معصوم (ع) با حس و تجربه و آزمایش

برای اثبات درست بودن آزمایش احادیث توسط حس و تجربه می‌توان به دلایل قرآنی و روایی اشاره کرد:

۴-۱. ادله قرآنی

طبق نص صریح قرآن کریم مطلق فرامین پیامبرداری از وحی الهی است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم: ۳-۴)؛ «و از روی هوس سخن

نمی‌گوید. نیست این سخن جز وحیی که نازل می‌شود». روایات ائمه معصومین (ع) نیز برگرفته از روایات پیامبر اکرم (ص) است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «سَخْنٌ مَنْ سَخْنٍ پدروم است و سَخْنٌ پدروم، سَخْنٌ جدم است و سَخْنٌ جدم، سَخْنٌ حَسِينٌ است و سَخْنٌ حَسِينٌ، سَخْنٌ حَسِنٌ است و سَخْنٌ حَسِنٌ، سَخْنٌ امیرالمؤمنین (ع) است و سَخْنٌ امیرالمؤمنین، سَخْنٌ پیامبر خدا است و سَخْنٌ پیامبر خدا سَخْنٌ خداوند متعال است»^۱ (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۵۳).

همچنین در روایت دیگری جابر خدمت امام باقر (ع) عرض می‌کند: هر وقت حدیثی برایم نقل فرمودید، سند آن را نیز بیان فرماید. حضرت در پاسخ فرمودند: «حدیث کرد مرا پدرم از جدم رسول الله (ص) از جبرئیل (ع) از خداوند متعال؛ هر حدیثی که برای تو بیان می‌کنم، به همین سند می‌باشد. ای جابر! حدیثی که از فرد صادق (معصوم) بیان می‌کنی، برای تو از همه دنیا بهتر است» (مفید، ۱۹۹۳م، ۴۲).

طبق آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (البقره: ۲۳۱). خداوند که بر همه چیز آگاه و خبیر است، محال است از او چیزی که خلاف حس و آگاهی باشد، صادر شود. همچنین در آیه آخر سوره طلاق می‌خوانیم: «وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (الطلاق: ۱۲)؛ «و همانا خدا با علمش همه چیز را احاطه نموده است». در بین آیات فوق، آیات سوره نجم دلالت بر الهی بودن گفتار پیامبر (ص) یا معصوم (ع) دارد و آیات بعدی بر احاطه علمی خداوند بر همه اشیا دلالت دارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که همه کلام معصوم (ع) در همه زمینه‌ها منسوب به خداوند است و کلامی که منسوب به خالق باشد، محال است، خلاف حس باشد یا ادراکات انسانی آن را تکذیب کند.

۴-۲. ادله روایی

امام علی (ع) درباره اهمیت و جایگاه تجربه و آزمایش می‌فرماید: «الْمُجَرَّبُ أَحْكَمُ مِنَ الطَّيِّبِ»؛ «شخصی تجربه‌کننده داناتر از طیب است» (آمدی، ۱۹۸۷م، ۳: ۱۲). یعنی؛ تجربه، بینش و آگاهی شخصی را نسبت به آن قضیه بالا می‌برد.

۱. حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَحَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

۵. معیار حس و علم

برخی از عالمان از جمله معیارهای ارزیابی حدیث را «عدم مخالفت حدیث با حس و محسوسات» دانسته‌اند (ابن قیم، ۱۳۹۰ق، ۵۰) و برای این معیار از واژه «حس» استفاده کرده‌اند و نیز از آنجا که به روشنی، مقصود خود از «حس» را بیان نکرده‌اند؛ از این رو لازم است نکاتی در این مورد توجه شود:

الف. اگر مقصود از «حس»، محسوسات و آگاهی‌هایی است که از این راه برای انسان حاصل می‌شود، باید گفت که «حس بما هو حس»، مبدأ هیچ معرفت علمی نیست و امکان خطا در آن بسیار راه دارد.^۱

ب. اگر مقصود از «حس»، قوانین علمی است باید از ویژگی‌های آن غفلت نورزید؛ زیرا قوانین علمی، اولاً، به شکل قضایای کلی منطقی هستند، ثانیاً، ابطال‌پذیرند و ثالثاً، توانایی پیش‌بینی مشروط دارند.

بنابراین نکته مهم در این ملاک این است که مخالفت متن حدیث با هر فرضیه علمی که هنوز صحت آن به طور قطع و یقین ثابت نشده، نیست بلکه منظور امور قطعی و مسلم علوم تجربی است. به هر حال منظور از حس، آن دسته از حقایق محسوسی است که مطابق واقع و صحیح باشد وگرنه محسوساتی که امکان خطای حواس در آنها وجود داشته باشد نمی‌تواند به عنوان معیار نقادی روایات معرفی گردد.

۶. ارزیابی اعتبار و معرفت علمی و حسی

در مورد میزان اعتبار این دو معرفت (علمی و حسی) برخی همچون پوزیتیویست‌ها^۲ راه افراط را در پیش گرفته و حس را تنها منبع شناخت بشر دانسته و محسوس را تنها معلوم بشر دانسته‌اند و برخی نیز همچون «دکارت» راه تفریط را پیموده و منکر ارزش معرفتی محسوسات شده‌اند. اما قرآن کریم راه میانه را معرفی نموده و همان‌گونه که بیان شد میان گزاره‌های قطعی و غیر قطعی علوم و نیز میان محسوسات واقعی و قابل اطمینان

۱. برای مثال: سال‌های سال، با توجه به حس بینایی و نگرش سطحی، فکر می‌کردند، خورشید در حال حرکت است و زمین ثابت (= هیئت بطلمیوسی)، ولی بعدها این عقیده تصحیح شد و معتقد شدند که زمین متحرک بوده، خورشید ثابت است. کسانی هم بر همین اساس، «والشمس تجری لمستقر لها» (یس: ۳۸)، را زیر سؤال بردند تا این که امروز، حرکت خورشید و زمین هر دو به اثبات رسیده است و این آیه نیز مصداقی از اعجاز علمی به شمار می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ش، ۱۸: ۳۸۱؛ قرشی، ۱۳۷۷ش، ۹: ۸۴).

۲. پوزیتیویسم فلسفه‌ای است «که چون معرفت واقعی را معرفت مبتنی بر تجربه حسی می‌داند که فقط با آزمایش و مشاهده میسر است، هرگونه مساعی نظری را برای کسب معرفت با عقل محض بدون مداخله تجربی خطا می‌داند (نائس، ۱۳۵۲ش، ۷).

با غیر آن تفاوت قائل شده است. دو آیه زیر گویای دیدگاه قرآن کریم در این زمینه است. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل: ۷۸).

قرآن وعده نداده که همه جهالت‌ها برطرف می‌شود، بلکه دعوت کرده که ابزارهای کسب دانش را (گوش، چشم و قلب) به کار اندازیم. در عین حال، نباید از مبارزه با جهل و افزودن معلومات تا حد امکان مایوس باشیم. «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (الاسراء: ۳۶). «لا تَقْفُ»: دنباله‌روی مکن. از ماده (قفو) به معنی دنباله‌روی. یعنی انسان باید گفتار و کردارش از روی علم و یقین باشد؛ نه از روی ظن و گمان و حدس و تخمین. معمولاً حرکت‌های غیر علمی، نشأت یافته از شنیده‌ها، دیده‌ها و باورهای سطحی است و خداوند، برای دور کردن انسان از حرکت غیر علمی، به او هشدار داده است که شنیده‌ها، دیده‌ها و ... تا زمانی که به مبنای علمی و یقینی منتهی نشود، قابل اعتماد نیست و در صورت اعتماد نمودن، محاکمه خواهد شد.

۷. تفاوت‌های معرفت علمی و حسی

در مورد این دو معرفت حداقل سه تفاوت می‌توان بیان نمود:

۱- معرفت حسی مرحله آغازین معرفت علمی (علوم تجربی) است. بنابراین معرفت علمی جز از رهگذر معرفت حسی به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر میان این دو از روابط چهارگانه منطقی، «عموم خصوص مطلق» برقرار است. بدین بیان که هر معرفت حسی لزوماً معرفت علمی نیست.

۲- معرفت‌های حسی نوعاً بسیط و ساده‌اند و نیازمند فعالیت ذهنی فراوانی نیستند اما معرفت‌های علمی عمدتاً به تجزیه و تحلیل و تلاش فکری و عقلانی نیازمندند.

۳- حاصل و ثمره معرفت حسی، یک گزاره جزئی است اما محصول معرفت علمی بایستی بیان یک قاعده کلی باشد و یا دست کم موارد فراوانی را دربرگیرد.

منظور از علم در این نوشتار یافته‌های قطعی علوم است یعنی علومی که از فرضیه رد شده و به قطعیت رسیده است. بنابراین بر اساس تئوری‌ها و آن دسته از گزاره‌های علمی که قطعیت آنها به اثبات نرسیده نمی‌توان به نقد و ارزیابی روایت دست زد و با این توجیه که این روایات با فلان تئوری علمی منافات دارد آن را رد کرده و برچسب جعل و ساختگی به آن نسبت داد.

۸. ارزش یقین‌آوری علوم تجربی طبیعی از دیدگاه فلسفه علوم تجربی

از نظر فیلسوفان علم، که کارشان ارزیابی روش تحقیق علوم می باشد، اساساً در علوم تجربی چیزی به نام قانون قطعی و یقینی وجود ندارد؛ و هرچه در علوم تجربی است همگی نظریه‌اند و قوانین آنها صرفاً ارزش کاربردی دارند و ارزش معرفت‌شناسانه آنها کمتر از آن چیزی است که معمولاً گمان می‌شود. بنابراین در دیدگاه علوم تجربی «قانون» وجود ندارد بلکه علم نظریه‌هایی است که قدرت تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها را دارد و به اصطلاح افسانه‌های مفید هستند. از این رو «ایان باربور» فیزیک‌دان آمریکایی با طرح اشکالات متعدد (باربور، ۱۳۶۲ش، ۲۱۳-۲۱۴)، در مورد داده‌های علوم تجربی نوشت: «برخی پژوهندگان بر این قول‌اند که نظریه‌های علمی، المثنای واقعیت نیستند، بلکه ساخته و پرداخته ذهن یا افسانه‌های مفیدند که به کار همارایی داده‌ها و یافته‌های آزمایش می‌آیند» (همو: ۳). بنابراین علوم تجربی ادعای واقع‌نمایی و قطعیت در مورد طبیعت ندارد چه رسد به اثبات یا نفی امور ماوراء طبیعت.

۹. معیار عدم مخالفت حدیث با علم و تجربه از دیدگاه عالمان

پاره‌ای از روایات در موضوعات دانش‌های تجربی از جمله؛ آفرینش یا داستان‌های قرآن و حتی برخی روایات تفسیری به موضوعاتی می‌پردازند که در حیطه علم قرار می‌گیرند و از آنجا که نقد و بررسی هر حدیثی باید متناسب با محتوای آن باشد لذا علم می‌تواند به عنوان یکی از معیارهای مهم در ارزیابی این روایات، مورد استناد قرار گیرد.

«گستره کاربرد علم در روایات غیر تفسیری، به ویژه در بخش خوراکی‌ها، بسی وسیع‌تر است. با این همه حدیث‌پژوهان کمتر به آن توجه داشته‌اند. شاید مهمترین دلیل این بی‌اعتمادی، شتاب خیره‌کننده دانش تجربی و به تبع آن تحول یافته‌های آن و در نتیجه عدم قطعیت آموزه‌های آن باشد؛ البته فقدان شناخت عمیق و گسترده از علم هم در میان محدثان، به این بی‌اعتمادی کمک کرده است، لذا کمتر از آن برای سنجش روایات استفاده کرده‌اند» (نفیسی، ۱۳۸۴ش، ۵۲۰).

با تحقیقی که به عمل آمد این حقیقت به دست آمد که عموم فقیهان و حدیث‌شناسان و به طور کلی تمامی کسانی که احکام شرعی را قبول دارند و قطعیت را حجت می‌دانند با معیار دانستن حس و علم، موافق هستند. دیدگاه برخی از آنان به قرار زیر می باشد:

۱. Karl Popper کارل پوپر (م ۱۳۷۳ش)، ایان باربور و... ۴۲

آیت‌الله جعفر سبحانی: ایشان، تنها پنج معیار برای سنجش روایات عنوان می‌کند و در این میان از علم به عنوان ملاک، سخنی نمی‌گوید (۱۴۲۴ق، ۵۳-۷۳).
دمینی: ایشان نیز از آن به عنوان یک ملاک سخن نمی‌گوید (۱۴۰۴ق: ۳۱۳-۳۲۰)
جز یک مورد در صفحه ۳۱۷ درباره عدس که در واقع مربوط به علم است.

محمدطاهر جوابی: نیز در کتاب خود با عنوان «جهود المحدثین فی نقد متن الحدیث النبوی الشریف» به این معیار توجهی ندارد.

ابن قیم جوزی: او می‌گوید: هر حدیثی که با حس و تجربه مخالف باشد، موضوع است؛ مانند حدیث: «الْحَكِيمُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَنْ حَدَّثَ بِحَدِيثٍ فَعَطَسَ عِنْدَهُ فَهُوَ حَقٌّ» (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ۹: ۱۶۰)؛ کسی که موقع صحبت نمودن، عطسه کند، پس او بر حق است (راستگو است). ابن قیم سپس می‌گوید: این حدیث با حس، مخالف است؛ زیرا بسیاری از افراد را بعینه می‌بینیم که در حال دروغ گفتن عطسه می‌زنند و اگر صد هزار افراد موقع نقل روایت پیامبر (ص) عطسه کنند، حکم به صحت آن حدیث نمی‌شود. اگر همین افراد موقع شهادت ظلم، عطسه کنند، باز آن شهادت تصدیق نمی‌شود (سلفی، ۱۴۰۸ق، ۴۰۴).

شیخ طوسی: ایشان روایاتی که تعداد روزهای ماه رمضان را همواره سی روز دانسته است و به دلیل مخالف بودن با عادت یعنی حس مردود شناخته‌اند (۲۰۱۱م، ۱۶۹).
ادلبی: از معیاری به عنوان حس سخن می‌گوید و تعریفی هم برای آن ارائه نمی‌دهد (۱۴۰۳ق، ۳۱۳). اما تأمل در نمونه‌ها نشان می‌دهد که مراد او بیشتر به ملاک واقعیت نزدیک است تا علم.

ادلبی درباره مخالف بودن حدیث با حس چنین می‌گوید: از اموری که بر بطلان و ساختگی بودن حدیث دلالت دارد، مخالفت متن حدیث با حس است. دلیل بطلان این‌گونه روایات این است که از پیامبر (ص) هیچ‌گاه مطلبی خلاف واقعیات محسوس صادر نمی‌شود؛ برای مثال، ابوهریره از پیامبر (ص) نقل می‌کند: دروغ‌گوترین مردم، رنگریزها و زرگرها هستند (ابن اثیر، ۲۰۰۱م، ۳: ۱۰). ذیل این روایت می‌گوید: این حدیث با واقعیت خارجی مطابقت ندارد؛ چون می‌بینیم که همه رنگریزها و زرگرها دروغ‌گو نیستند و دروغ‌گوترین افرادی که یافت می‌شوند رنگریزها و زرگرها نیستند (ادلبی، بی‌تا، ۳۱۵).

علامه طباطبایی: بهره‌گیری علامه از علم برای سنجش روایات، بسیار محدود است. ایشان در بحث از روایاتی «عمالقه»^۱ را توصیف کرده‌اند، از جهات مختلف در

۱. «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنُؤْتِيكَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ» (المائدة: ۲۲).

استواری آن‌ها تردید می‌کند، از جمله آن که می‌نویسد: «در تعدادی از روایات پیرامون توصیف جباران مورد بحث، آمده که سکنه آن سرزمین از عمالقه بودند، که مردمی درشت هیكل و بلند قامت بودند و از درشت هیکلی و بلند قامتی آنان داستان‌های عجیبی وارد شده (طباطبایی به نقل از: تفسیر المنار، ۶: ۳۳۱) که عقل سلیم نمی‌تواند آنها را بپذیرد، و در آثار باستانی و بحث‌های طبیعی نیز چیزی که این روایات را تأیید کند وجود ندارد، ناگزیر باید گفت که روایات مذکور، مأخذی جز جعل و دسیسه ندارد» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۵: ۲۹۱)، در اینجا علامه با توجه به این که احادیث مذکور با حس و تجربه و علم باستان‌شناسی و علوم طبیعی در تعارض است، آنها را در شمار روایات جعلی قرار می‌دهد.

در تفسیر سوره «ق» نیز روایات شگفتی درباره کوه قاف آمده است به طوری که آن را (کوه قاف) محیط بر زمین دانسته که دو طرف آسمان بر روی آن قرار گرفته است. علامه این روایت را به دلیل مخالفت روشنش با یافته‌های علم، باطل می‌داند و می‌نویسد: «و به هر حال این روایت‌ها به هیچ وجه قابل اعتماد نیستند و امروز بطلان آن‌ها یا ملحق به بدیهیات و یا خود بدیهی است» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۱۸: ۳۴۳).

امام محمد غزالی: روایتی که با عقل ضروری یا عقل نظری یا حسی و مشاهده یا روایات متواتر مخالف است، مردود می‌داند (۱۹۹۹م، ۱۱۳).

جعفر مرتضی‌عاملی: او در مورد معیار حس می‌نویسد: عدم مخالفت با حقیقت ملموس و محسوس: مثلاً اگر در روایتی آمده است که خورشید هر روز از مغرب طلوع می‌کند یا شهر مکه در سنگاپور واقع شده است از نظر ما مردود است (۱۹۹۴م، ۱: ۲۶۰). وی راجع به معیار علم نیز چنین نگاشته است: اگر در روایتی آمده باشد که زمین روی شاخ گاو است یا زمین مسطح است، به خاطر مخالفت با دستاوردهای قطعی علم در این زمینه، مردود است (همان، ۱: ۲۷۷).

ابوالحسن شعرانی: از امام صادق (ع) سؤال شد، فردی در قریه‌ای وارد می‌شود و در آنجا گوشتی می‌یابد و نمی‌داند که آن گوشت پاک و حلال هست یا مردار؟ حضرت فرمودند: آن گوشت را روی آتش قرار بده. اگر آن گوشت روی آتش جمع شد پاک است و اگر جمع نشد مردار است. علامه شعرانی ذیل این روایت می‌نویسد: دانشمندان ما در مضمون این روایت اختلاف نموده‌اند. اصل این است که در خبری که یقیناً به علم راه ندارد. در آن به ظن، اعتماد نمودن جایز نیست و این خبر از روایاتی است که با حس و تجربه به آن دسترسی داریم و افاده ظن می‌کند و قائلان به حجیت خبر واحد، خبر

ظنی را موقع عدم دسترسی به علم حجت می‌دانند. بدون شک این خبر ظنی است و امر موقوف بر تجربه می‌باشد. شاید کسی که به این خبر عمل نمی‌کند، نزد او صحیح بودن این تجربه ثابت نشده است (حر عاملی، ۱۹۹۳م، ۱۶: ۴۵۶).

حسین حاج حسن: ایشان در کتاب خود با عنوان «نقد الحدیث فی علم الروایه و علم الدرایه» در بیان معیارهای نقد روایات، دومین معیار را چنین معرفی کرده است: «با قواعد عامه عقلی و حسی مخالف نباشد.» وی در معرفی معیار چهارم و ششم خود چنین می‌نویسد: «با امور بدیهی طب و فلسفه مخالف نباشد و مخالف سنت الهی در هستی و انسان نباشد» (حاج حسن، ۱۹۸۵م، ۲: ۱۳).

او که تعریفی از عنوان ارائه نمی‌کند، ظاهراً حکمت را مترادف با طب به کار برده و در واقع به یکی از شاخه‌های علم، یعنی پزشکی توجه دارد. وی درباره احادیث طبی چنین می‌گوید: از دیگر معیارهای نقد متن روایات، عدم مخالفت آن با بدیهیات در علم طلب و حکمت است. وی سپس برای مثال، حدیث ذباب را بیان نموده و آن را خلاف واقعیت معلوم در علم طب و تجربه مردم قرار داده و باطل می‌داند. او توضیح نمی‌دهد که چرا از میان علوم مختلف همین یک شاخه را برگزیده است (همان، ۲: ۲۵-۲۷) و در جای دیگر می‌گوید: یکی از معیارهای حدیث، عدم مخالفت حدیث با حس و مشاهده است: مانند حدیث صد سال بعد بر روی زمین هیچ جنبه‌ای نخواهد ماند (همان، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۶).

ابن حجر عسقلانی: این عالم شهیر و حدیث‌شناس بزرگ اهل سنت دومین معیار نقد احادیث را «عدم مخالفت با حس و مشاهده» دانسته است (۱۴۰۴ق، ۸۴۵).

عجاج خطیب: این حدیث‌شناس اهل سنت نیز در بیان معیارهای خود دومین معیار را علم دانسته و می‌نویسد: «فساد متن، نظیر احادیثی که حس آنها را تکذیب می‌کند. نظیر حدیث: «الْبَأْذُنُجَانُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ» بادمجان شفای هر بیماری است» (۱۹۸۵م، ۲۸۷).

محمد ابوریه: یکی دیگر از حدیث‌شناسان اهل سنت در میان معیارهای خود از معیار حس و مشاهده نام می‌برد و احادیثی را که عمر دنیا را تا هفت هزار سال ذکر می‌کند به دلیل مخالفت با این معیار مردود می‌داند (۱۹۹۵م، ۲۴۹). از آنجا که این روایت با یافته‌های زمین‌شناسی و باستان‌شناسی مخالف است لذا نمی‌تواند صحیح باشد. وی همچنین در همین کتاب از معیار علم نیز یاد می‌کند (همو، ۱۴۵).

ابن قیم: دومین معیار عرضه شده توسط «ابن قیم» در شناسایی حدیث موضوع،

«مخالفت با حسّ و محسوسات» است (۱۳۹۰ق، ۵۰).

از بیان نظریه‌های این دانشمندان به دست می‌آید که یکی از معیارهای تصدیق یا رد روایات، آزمایش و تجربه و به عبارتی دانش‌های تجربی است که می‌تواند در فهم و نقد روایات راه‌گشا باشد.

۱۰. بررسی و نقد مصادیق منتخب این ملاک

در ذیل به ذکر برخی از نمونه‌های احادیثی که در منابع شیعی و اهل سنت نقل شده و در عین حال با یافته‌های علمی کاملاً مخالف می‌باشد، پرداخته می‌شود.

۱-۱۰. تفاوت میان تعداد استخوان دنده مرد و زن

هرچند در لابلای دیدگاه‌های صاحب‌نظران در مورد دو معیار حس و علم، به چند مورد از روایاتی که با این دو معیار ناسازگار است اشاره شد اما برای تبیین بیشتر موضوع به نمونه علمی، پرداخته می‌شود. ویژگی این روایت این است که با هر دو معیار مورد نظر مخالف است.

آنچه در این روایت بلکه روایات مشابه آمده است این است که «خداوند حواء را از پایین‌ترین استخوان دنده چپ آدم آفرید بنابراین آدم و تمامی مردان يك دنده کمتر از زنان دارند. اگر در زن یا مرد بودن شخصی تردید وجود داشت یکی از راه‌ها این است که دنده آن‌ها را شمارش کنند اگر کامل بودن به زنان وگرنه به مردان ملحق می‌شود». این مطلب اولین بار در تورات آمده است؛ بدین عبارت که: «و یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد و خداوند آن دنده را که از آدم گرفته بود زنی بنا کرد و وی را به نزد آدم آورد و آدم گفت: همانا این است استخوانی از استخوانهایم و گوشتی از گوشتم از این سبب نساء نامیده شد؛ زیرا که از انسان گرفته شد» (تورات، سفر پیدایش، فصل ۲: ۲۲ و ۲۳).

این مطلب به مرور زمان در مجامع روایی اهل سنت راه می‌یابد به گونه‌ای که تبدیل به دیدگاه مشهور میان مورخان و مفسران آنان می‌گردد (رازی، ۱۹۹۵م، ۹: ۴۷۷). و از مجامع روایی اهل سنت به برخی از مجامع روایی شیعه سرایت می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۴: ۳۲۶؛ حر عاملی، ۱۹۸۸م، ۲۶: ۲۸۷؛ طوسی، ۲۰۱۱م، ۴: ۳۵۵؛ مجلسی، ۱۹۸۶م، ۱۱: ۳۶۶). در حالی که روایات دیگری نیز وجود دارد که در تعارض با این روایت است از امام باقر (ع) پرسیده شده، خداوند حوا را از چه آفرید؟ فرمود: این مردم چه می‌گویند؟ گفته شد، می‌گویند: خداوند او را از دنده‌ای از دنده‌های آدم (ع) آفریده

است؛ فرمود: دروغ می‌گویند؛ آیا خداوند عاجز بود از این که وی را از چیز دیگری بیافریند؟! (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱: ۱۱۶).

گفتنی است علی‌رغم انعکاس روایت مزبور در برخی از مجامع روایی شیعه، مشهور فقیهان به این روایت عمل نکرده و آن را مخالف اجماع دانسته‌اند (نصیری، ۱۳۹۰ش، ۵۹۱). برخی از صاحب‌نظران همچون سید محسن امین به دلیل ضعف اسناد این روایات و نیز مخالفت با معیار مورد نظر، این روایات را غیر قابل قبول اعلام کرده‌اند: «وَبَيْنَ هَذِهِ الرَّوَايَاتِ اخْتِلَافٌ ظَاهِرٌ وَبَعْضُهَا ضَعِيفٌ الْإِسْنَادِ وَقَدْ قِيلَ فِي أَخْبَارِ عَدِّ الْأَضْلَاحِ بِأَنَّهَا مَعَ ضَعْفِهَا مُخَالَفَةٌ لِقَوْلِ أَهْلِ التَّشْرِيحِ...» (امین، ۲۰۰۰م، ۱۱۲).

بنابراین، اگر در برخی روایات یا کتب تفسیری آمده که «حوا» از قسمت باقی مانده آدم (ع) آفریده شده به معنای جنسیت است یعنی از جنس او خلق شده است (طباطبائی، ۲۲۹ - ۲۳۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۳: ۲۴۵). حاصل آن که روایاتی که می‌گویند «حوا» از آخرین دنده چپ آدم آفریده شده است، سخنی بی‌اساس است که از امامان صادر نشده است، بلکه از برخی روایات اسرائیلی گرفته شده و هماهنگ با مطلبی است که در فصل دوم از «سفر تکوین» تورات تحریف شده کنونی آمده است و ثانیاً ضمن این که دچار ضعف سندی است، خلاف مشاهده و حس و علم تشریح است؛ زیرا براساس این روایت، مردان، در طرف چپ یک دنده کم‌تر دارند، در حالی که چنین نیست و تفاوتی میان زن و مرد نیست و علم تشریح استخوان دنده مردان و زنان را برابر می‌داند.

۱۰-۲. نجاست ادرار دختر و پاکی ادرار پسر

سکونی روایتی را از امام صادق (ع) نقل می‌کند که بول دختر، قبل از آنکه غذاخور شود، نجس است، ولی بول پسر احتیاج به تطهیر ندارد و صرف آب ریختن بر آن کافی است. در این روایت، برای این حکم عللی بیان شده که جای تأمل دارد.

روایت چنین است: «لَبَنُ الْجَارِيَةِ وَبَوْلُهَا يُغَسَّلُ مِنْهُ الثُّوبُ قَبْلَ أَنْ تَطْعَمَ لِأَنَّ لَبَنَهَا يَخْرُجُ مِنْ مَثَانَةِ أُمِّهَا وَلَبَنُ الْغُلَامِ لَا يُغَسَّلُ مِنْهُ الثُّوبُ وَلَا بَوْلُهُ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ لِأَنَّ لَبَنَ الْغُلَامِ يَخْرُجُ مِنَ الْعَضْدَيْنِ وَالْمُنْكَبَيْنِ» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۱۰۰۳؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ش، ۱: ۱۷۳)؛ شیری که دختر بچه می‌خورد و ادراری که از او خارج می‌شود، اگر به جامه برسد در صورتی که بچه غذاخور نشده باشد، جامه را باید آب کشید؛ زیرا شیر او از مثانه مادرش خارج می‌شود ولی شیری که پسر بچه می‌خورد و

بولی که از او خارج می‌شود پیش از آن که غذاخور شده باشد اگر به جامه برسد، جامه را لازم نیست آب بکشند؛ زیرا شیر او از پشت بازوها و شانه‌ها خارج می‌گردد». این روایت، مورد توجه فقهاست و بعضی نیز بر اساس آن فتوا داده‌اند. کسانی مانند اسکافی و صدوق معتقدند: بول (ادرار) پسر شیرخواری که هنوز غذاخور نشده نجس نیست. در کتاب‌های فقهی به این صورت آمده است: «اگر چیزی به بول (ادرار) پسر شیرخواری که غذاخور نشده و شیر خوک نخورده، نجس شود چنانچه چه یک مرتبه آب روی آن بریزند که به تمام جاهای نجس آن برسد پاک می‌شود. و در لباس و فرش و مانند این‌ها فشار لازم نیست» (خمینی، بی‌تا، ۲۸؛ اراکی، ۱۳۷۲ش، ۳۱).

پس اولاً؛ مدفوع مشمول این حکم نمی‌باشد، ثانیاً؛ در عبارات فقها این تعبیر وجود ندارد که ادرار پسر شیرخوار نجس نیست. این مسأله تقریباً مورد اجماع و اتفاق تمام فقهای اسلامی شیعه و سنی است (نجفی، بی‌تا، ۵: ۲۷۳). ولی آیت الله خویی، این روایت را مخدوش دانسته و با کنار افکندن آن سه نکته در مناقشه‌ی آن ذکر نموده است. نکته‌ی سوم، آن است که احتمال درستی و مطابقت با حقیقت در این حدیث نیست؛ زیرا قطع داریم (از نظر علمی) تفاوتی در چگونگی خروج شیر پسر و دختر نیست. طبیعت اقتضا دارد که شیر کودکان، از جایگاهی معین خارج شود و فرقی میان دختر و پسر وجود ندارد (خویی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۸۳؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۲۶۳؛ صدر، ۱۴۰۵ق، ۳: ۱۴).

این روایت، با بسیاری از روایات معتبر، در تعارض می‌باشد؛ لذا جز صدوق و اسکافی کسی از فقها بر اساس آن فتوا نداده است. گذشته از آن اشکالات سندی و دلالتی، این روایت خلاف اجماع و شهرت است و روایتی که خلاف شهرت باشد به آن عمل نمی‌شود (نجفی، بی‌تا، ۵: ۲۷۵-۲۷۳). روایت مذکور، با تعدادی از روایات معتبر ناسازگار است؛ لذا در میان عالمان فقط صدوق و اسکافی بر پایه آن فتوا داده‌اند. گفتنی است این روایت علاوه بر اشکالات سندی و محتوایی، مفادش با اجماع و شهرت نیز ناسازگار است. فقیهان نیز معتقدند اگر مفاد روایتی با مشهور میان آنان ناسازگار بود، آن روایت پایه و اساس فتوا قرار نمی‌گیرد.

۱۰-۳. عادت ماهانه در زنان

در پاره‌ای از روایات از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل شده که ابتلا به عادت ماهانه در زنان کیفر کردار ناشایست زنان بنی اسرائیل است. این روایات که ریشه در افکار

یهودی دارد برخاسته از ناآگاهی نسبت به ساختمان بدن زن است (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ۳۰۷). در حالی که این امر از نظر علمی امری طبیعی است که وجود آن در چرخه رشد زنان و بارداری ایشان ضروری است و فقدان آن نقص شمرده می‌شود. در این صورت باید روایاتی را که حضرت زهرا (س) را منزّه از این آلودگی دانسته، به گونه‌ای توضیح داد که به فقدان این حالت ضروری طبیعی نیانجامد و نقصی در خلقت ایشان نباشد. چنانکه برخی گفته‌اند علت حیض نشدن ایشان آن بوده است که در تمام مدت عمر کوتاه خود یا باردار بوده‌اند و یا بچه شیر می‌داده‌اند که برخی از زنان هم در این دوره حیض نمی‌شوند. اما نقل‌ها این واقع را به گونه‌ای گزارش کرده‌اند که گویا اساساً در آن حضرت این حالت پدید نمی‌آمده است.

۱۰-۴. خلقت زمین

سیوطی به نقل از ابن جریر طبری از ابوبکر روایت کرده است که گفت: یهودیان نزد رسول خدا (ص) آمدند و گفتند: «یا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنَا مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنَ الْخَلْقِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ السَّتَّةِ؟ فَقَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ الْأَحَدِ وَالْأَثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْجِبَالَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ الْمَدَائِنَ وَالْأَقْوَاتَ وَالْأَنْهَارَ وَعِمْرَانَهَا وَخَرَابَهَا يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْمَلَائِكَةَ يَوْمَ الْخَمِيسِ إِلَى ثَلَاثِ سَاعَاتٍ يَعْنِي مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَخَلَقَ فِي أَوَّلِ سَاعَةٍ الْأَجَالَ وَفِي الثَّانِيَةِ الْأَفَةَ وَفِي الثَّلَاثَةِ آدَمَ. قَالُوا: صَدَقْتَ إِنْ تَمَمْتَ فَعَرَفَ النَّبِيُّ (ص) مَا يُرِيدُونَ فَخَضَبَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: (وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ فَاصْبِرْ عَلَيَّ مَا يَقُولُونَ)» (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ۵: ۳۶۱)؛ ای محمد! به ما خبر ده ببینیم خداوند در این ایام شش‌گانه چه خلق کرده است؟ فرمود: در روز یکشنبه و دوشنبه زمین را و در سه‌شنبه کوه‌ها را و در چهارشنبه شهرها و ارزاق و نهرها و آبادی‌ها و خرابی‌ها را آفرید و آسمان‌ها و زمین را در پنج‌شنبه تا سه ساعت از روز جمعه در ساعت اول اجلها و در ساعت دوم آفتها و در ساعت سوم آدم را آفرید. گفتند اگر تکمیلش کنی، درست گفتی. رسول خدا (ص) دریافت منظورشان چیست، خشمگین شد و در نتیجه آیه‌ی «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ* فَاصْبِرْ عَلَيَّ مَا يَقُولُونَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ» (ق: ۳۸ و ۳۹) نازل شد؛ «ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را در میان آنهاست در شش روز [شش دوران] آفریدیم، و هیچ‌گونه رنج و سختی به ما نرسید. در برابر آنچه آنها می‌گویند شکبیا باش، و پیش از طلوع آفتاب و پیش از غروب تسبیح و حمد پروردگارت را به جا آور». دیگران نیز این روایت را در کتاب‌های خود

آورده اند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۵۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۵: ۲۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۴: ۱۱۸-۱۱۹؛ ۲۶: ۲۲۹؛ نسایی، ۱۳۴۸ق، ۶: ۲۹۳؛ متقی هندی، ۱۹۸۹م، ۶: ۱۲۴ و ۱۷۶؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۲۸ق، ۲۶۶؛ ابن کثیر، بی تا، ۴: ۱۰۱؛ سیوطی، بی تا، ۱۸۳؛ طبری، بی تا، ۱: ۳۴).

علامه طباطبایی در نقد و رد این روایت می نویسد: «از نظر ما این روایات بوی جعل می دهد؛ به چند دلیل اول اینکه: در این روایات آمده که یهود پاسخ رسول خدا(ص) را پسندید و آن را موافق عقاید خود یافت، در حالی که موافق نیست زیرا در تورات در سفر تکوین آمده که: خدای تعالی، نور و ظلمت و شب و روز را در یکشنبه آفرید و آسمان را در دوشنبه، و زمین و دریاها و گیاهان را در سه شنبه، و خورشید و ماه و ستارگان را در چهارشنبه و جنبندگان دریا و مرغان را در پنجشنبه و حیوانات صحرا و انسان را در جمعه، و در نتیجه در روز شنبه به فراغت و استراحت پرداخت. در اینجا ممکن است کسی بگوید: از کجا که تورات امروز و تورات زمان رسول خدا (ص) یکی بوده، ممکن است با آن فرق داشته باشد، لیکن این اشکال وارد نیست. دوم اینکه پدید آمدن روزهای هفته که عبارت است از یک روز با شب همان روز، مولود حرکت وضعی زمین به دور خودش است که از هر یک بار که به دور خورشید است و یک طرفش پشت به خورشید. بنابراین، دیگر چه معنا دارد که قبل از آنکه خدای تعالی آسمانها و آسمانیان و زمین را خلق کرده و آن را کره ای دوار و متحرک ساخته باشد، شنبه و یکشنبه ای وجود داشته باشد؟ نظیر این اشکال در خلق آسمانها نیز می آید که قبل از خلقت آن و خلقت آسمانها که یکی از آنها خورشید است، دوشنبه ای وجود داشته باشد. سوم اینکه در این روایات یک روز را برای خلقت کوهها قرار داده و حال آنکه علم قطعی بیان می کند که خلقت کوهها تدریجی بوده و همچنین نظیر این اشکال در خلقت شهرها و نهرها و رزقها وارد است؛ چون آنها نیز به تدریج درست شده اند نه در یک روز» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۱۷: ۵۶۳-۵۶۴).

۱. «و الرّوايات لا تخلو من شيء: أما أولاً: فمن جهة احتمالها على تصديق اليهود ما ذكر فيها من ترتيب الخلق وهو مخالف لما ورد في أول سفر التكوين من التوراة مخالفة صريحة ففيها أنه خلق النور والظلمة - النهار والليل - يوم الأحد، وخلق السماء يوم الإثنين، وخلق الأرض والبحار والنبات يوم الثلاثاء وخلق الشمس والقمر والنجوم يوم الأربعاء وخلق دواب البحر والطيور يوم الخميس، وخلق حيوان البر والإنسان يوم الجمعة وفرغ من الخلق يوم السبت واستراح فيه، والقول بأن التوراة الحاضرة غير ما كان في عهد النبي (ص) كما ترى. وأمّا ثانياً: فلأنّ التوراة من الأسبوع وهو نهاراً مع ليلته يتوقف في كينونته على حركة الأرض الوضعية دؤرة واحدة قبال الشمس فما معنى خلق الأرض في يومين ولم يخلق السماء والسموات بعد ولا تمت الأرض كرة متحركة؟ ونظير الأشكال جار في خلق السماء والسموات ومنها الشمس ولا يوم حيث لا شمس بعد. وأمّا ثالثاً: فلأنه عدّ فيها يوم لخلق الجبال وقد جرّم الفحص العلمي بأنها تخلق تدريجاً، ونظير الأشكال جار في خلق المدائن والأنهار والأقوات».

۱۰-۵. علاج برخی بیماری‌ها

حدیثی در اصول کافی از قول امام صادق (ع) در علاج برخی امراض آمده و شایان توجه است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ الْأَهْوَازِيِّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَامِرِ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ بِياعِ السَّابِرِيِّ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ عِنْدَهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أُحِبُّ الصَّبِيَانَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَتَصْنَعُ مَاذَا قَالَ أَحْمَلُهُمْ عَلَيَّ ظَهْرِي فَوَضَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَدَهُ عَلَيَّ جَنْبَيْهِ وَ وَلَّى وَجْهَهُ عَنْهُ فَبَكَى الرَّجُلُ فَنظَرَ إِلَيْهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) كَأَنَّهُ رَحِمَهُ فَقَالَ إِذَا أَتَيْتَ بَلَدَكَ فَاشْتَرِ جَزُورًا سَمِينًا وَ اعْقِلْهُ عَقْلًا شَدِيدًا وَ خُذِ السَّيْفَ فَاضْرِبِ السَّنَامَ ضَرْبَةً تَقْشِرُ عَنْهُ الْجِلْدَةَ وَ اجْلِسْ عَلَيْهِ بِحَرَارَتِهِ فَقَالَ عُمَرُ فَقَالَ الرَّجُلُ فَأَتَيْتُ بَلَدِي فَاشْتَرَيْتُ جَزُورًا فَعَقَلْتُهُ عَقْلًا شَدِيدًا وَ أَخَذْتُ السَّيْفَ فَضَرَبْتُ بِهِ السَّنَامَ ضَرْبَةً وَ قَشَرْتُ عَنْهُ الْجِلْدَ وَ جَلَسْتُ عَلَيْهِ بِحَرَارَتِهِ فَسَقَطَ مِنِّي عَلَيَّ ظَهْرُ الْبَعِيرِ شِبْهُ الْوَزْغِ أَضْعُرُ مِنَ الْوَزْغِ وَ سَكَنَ مَا بِي» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ۵: ۵۵۰).

سند روایت پس از تفکیک اسناد دو صورت دارد:

۱- عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن محمد بن عمر (وثاقش نامشخص) عن أخيه الحسين عن أبيه عمر بن يزيد (ثقة) قال كنت عند أبي عبد الله (ع) و عنده رجل فقال له... فقال له:

۲- محمد بن يحيى عن موسى بن الحسن بن عمر بن علی بن عمر بن یزید (وثاقش نامشخص) عن محمد بن عمر (وثاقش نامشخص) عن أخيه الحسين عن أبيه عمر بن يزيد قال كنت عند أبي عبد الله (ع) و عنده رجل فقال له... فقال له....، سند در مجموع ضعیف است مخصوصاً که خبر واحد و بدون شاهد و قرینه و متنی عجیب دارد. یعنی عمر بن یزید می‌گوید: مردی نزد امام آمد و گفت که من پسر بچه‌ها را دوست دارم حضرت گفتند چگونه؟ گفت بر پشتم حملشان می‌کنم! امام دستش را بر پیشانیش گذاشت و رویش را از او برگرداند، مرد گریه‌اش گرفت پس امام مثل اینکه رحمش آمد و به او گفت هنگامی که به شهرت رسیدی یک شتر چاق می‌خری و دستهایش را محکم می‌بندی و با شمشیر سر کوهان شتر را می‌زنی تا پوست کنار رود و فوراً تا حرارتش باقی است روی آن بنشین و عمر می‌گوید که مرد گفت من به شهرم رفتم و پس از انجام این کار دیدم که چیزی شبیه یک وزغ ولی کوچکتر از من خارج شد و مرض من آرام شد! نکته جالب که بسیار بعید است تعریف جریان معالجه برای عمر

است که چگونه امکان دارد؟! شاید سال دیگر یکدیگر را دیده‌اند!

روایت دیگری هم در علاج مرض ابنه آمده: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَامِرِ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ أَبِي مَسْرُوقٍ النَّهْدِيِّ رَفَعَهُ قَالَ شَكَرَا رَجُلًا إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) الْأُبْنَةَ فَمَسَحَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَلَى ظَهْرِهِ فَسَقَطَتْ مِنْهُ دُوْدَةٌ حَمْرَاءُ قَبْرًا» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ۵: ۵۵۰)؛ (مرفوع ضعیف). یعنی مردی از مرض ابنه نزد حضرت شکایت کرد پس امام دستش را بر پشت مرد کشید که یک کرم قرمز از او دفع شد و مرضش خوب شد! مشکل این خبر مرسل هم یا از جانب الهیثم بن ابی مسروق النهدی و یا از کسانی که از آنان روایت کرده و در سند نامشان نیست که معلوم نیست ثقه‌اند یا نه.

ابن قیم در تعلیل موضوع بودن حدیث «بادنجان شفای هر دردی است» (ابن قیم، ۱۳۹۰ ق، ۵۱) می‌گوید: اگر بادنجان به کسی که تب دارد، و سودای او غالب است، خورانده شود، بر شدت بیماری او افزوده خواهد شد (همان).

اگر فرض کنیم با توجه به «ورود حدیث»، مخاطب حدیث، شخصی بوده که هرگز سودای او غالب نمی‌شده و پیامبر (ص) در رابطه با شخص وی و کسانی که دارای شرایط مشابهی مثل او هستند، چنین دستوری داده‌اند، چه استبعادی پیش می‌آید؟ تعلیل «ابن قیم» در ذیل حدیث نشان می‌دهد، در نتیجه‌گیری از «استقرای ناقص» کمک گرفته و از قضایای جزئی سعی در انتاج نتیجه کلی دارد. روشن است که استقرای ناقص سند و حجت نبوده، آخرین حد آن، افاده ظن غالب است. بنابراین با توجه به این که طبع افراد با یکدیگر متفاوت است و بادنجان برای برخی حساسیت ایجاد می‌کند و مضر می‌باشد لذا این حدیث با حس و تجربه مخالف بوده و نمی‌تواند صحت داشته باشد.

۱۰-۶. داستان به دنیا آمدن شتران از شیاطین

ابن قتیبه می‌گوید: از پیامبر (ص) نقل شده که از نماز گزاردن در محل خواب شترها نهی فرمودند؛ زیرا شتران از شیاطین به دنیا آمده‌اند. حال آنکه شتران از ناقه (نه شیاطین) به دنیا می‌آیند (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۰۸ ق، ۹۷؛ ابن ادریس شافعی، بی‌تا، ۱: ۱۱۳؛ متقی هندی، ۱۹۸۹ م، ۷: ۳۴۰) و بسیاری نمونه‌های دیگر.

با توجه به نمونه‌های فوق و بسیاری نمونه دیگر، بدون شک، با علم یقینی می‌توان روایات را مورد بررسی و مذاقه قرار داد و در صورت وجود تعارض بین علم یقینی و روایات، می‌توان بر علم یقینی به عنوان ملاک و معیار سنجش روایت استناد کرد و از

آن بهره برد. چرا که از یک سو می‌دانیم که آموزه‌های حقیقی دین نمی‌توانند خلاف واقع باشند و از طرف دیگر علمی یقینی داریم که مطابق با واقع است. حال اگر این علم یقینی ما با آموزه‌ای از آموزه‌های دین در تعارضی آشکار و غیر قابل حل قرار گرفت در این صورت یقین می‌کنیم که آن آموزه‌ی دینی یا از معصوم صادر نگشته یا اگر از معصوم صادر گشته، دچار تحریف شده است.

پس تنها با علم یقینی می‌توان روایات را مورد بررسی قرار داد و متوجه شد که آیا آن روایات اولاً جعلی هستند یا خیر؟ و ثانیاً اگر جعلی نیستند آیا تحریف شده‌اند یا خیر؟ و حتی چه بسا می‌توان فهمید که اصل آن روایات تحریف شده چگونه بوده است.

بر همین اساس است که علمای شیعه هر جا برهانی عقلی را در تعارض غیر قابل حل با روایتی ببینند، روایت را به نفع یقین برهانی کنار می‌گذارند. البته باید توجه داشت که هر ادعایی را نمی‌توان حکم قطعی عقل دانست؛ بلکه حکم عقل وقتی قطعی تلقی می‌شود که مطابق با قوانین منطق باشد.

۱۱. روش حل اختلاف و تعارض در فهم حدیث با گزاره‌های علمی

فهم‌های روشمند و منطقی از حدیث، در بسیاری از موارد، با ورود گزاره‌های علمی و پیدایش نظریه‌های علمی، تغییر نمی‌کند و تأثیرپذیری گاه و بی‌گاه این‌گونه فهم‌های درست از علوم بشری، چنان اندک است که آن را به حد تأثیرات تصادفی فرو می‌کشد. از این رو آنچه لازم است مورد تأکید قرار گیرد، دقت در پیمودن گام به گام و درست مسیر منطقی فهم حدیث است و نه به همه شاخه‌های علوم سرکشیدن، هر چند آشنایی با علوم که ارتباط بیشتری با حدیث دارند (مانند: کلام، روانشناسی، اخلاق و...) و تلاش برای حل اختلاف داده‌های دو حوزه، به ژرف‌تر شدن فهم ما از حدیث یاری می‌رساند. نکته دیگر این که، قرآن کریم و جهان هستی هر دو مخلوق خداوند هستند قرآن، کلام خدا و جهان، آفریده اوست. همان‌طور که نمی‌توان تعارضی بین سخن خدا و آفریده‌اش تصور کرد، قرآن و حدیث هم نمی‌تواند با علم که تلاش تجربی بشر است متعارض باشد. اما از آنجایی که برخی روایات با علوم تجربی در تعارض دیده می‌شوند. بنابراین با توجه به این که مهمترین معیار نقد محتوایی احادیث دارای محتوای علمی، تجربه و علم روز می‌باشد و این‌گونه احادیث اگر توسط تجربه و علم روز تأیید شود، از اعتبار بالایی برخوردار خواهد بود. ولی اگر مورد تأیید قرار نگیرد، بلکه در مصاف

با علم روز قرار گیرد، این سؤال پیش می‌آید که کدام یک از این دو بر دیگری مقدم است. به نظر می‌رسد در این صورت، چهار حالت پیش روی حدیث پژوهان است: حالت اول آن است که حدیث و تجربه علمی هیچ یک قطعی نباشند؛ حدیث از اخبار واحد و غیر قطعی الصدور باشد و تجربه علمی نیز در مرحله نظریه بوده و همه جوانب آن توسط دانشمندان مورد بررسی قرار نگرفته باشد. در چنین مواردی، نباید خبر واحد را قطعی دانست^۱ و در تأیید نظریه طرح شده تلقی نمود؛ چرا که ممکن است در آینده فرضیه علمی زیر سؤال رفته و در نتیجه صحت روایت نیز مورد تشکیک واقع شود.

حالت دوم آن است که حدیث ظنی الصدور باشد، ولی محتوای آن در تعارض با نتایج علمی قطعی قرار گرفته باشد. در این صورت باید روایت، مورد بررسی قرار گرفته، آسیب‌های احتمالی وارد شده بر آن اعم از اشکال در اصل صدور یا آسیب‌های پیش آمده در مراحل نقل و فهم آن شناسایی شوند.

سومین حالت احتمالی در تعارض بین روایت و نتایج علمی آن است که روایت قطعی الصدور باشد، ولی نتیجه علمی طرح شده یک فرضیه بوده و هنوز به مرحله قطعیت نرسیده باشد. در این صورت، حدیث پژوه نمی‌تواند به دلیل وجود یک فرضیه از روایت قطعی چشم‌پوشی نماید. در مقابل، با بررسی مضمون حدیث بر اساس معیارهای تجربی و ابزارهای روز - احتمالاً بتوان به اثبات محتوای روایت و اثبات نتایج جدیدی در این موضوع دست یافت.

آخرین حالت احتمالی آن است که روایت قطعی با نتایج قطعی علمی در تعارض باشد. با توجه به آنچه در بیان آخرین معیار نقد متن حدیث گذشت، وقوع چنین حالتی منطقی منتفی به است و با توجه به اعتقاد ما در منشأ احادیث معصومان (ع) امکان تعارض نتایج قطعی علمی با احادیث قطعی وجود ندارد.

به همین دلیل در صورت مشاهده این موارد باید مقدمات مسئله مورد بررسی قرار گرفته و صدور حدیث مجدداً بررسی شود و از طرف دیگر جوانب مسئله علمی مورد بررسی و بازنگری قرار گیرد. شیخ صدوق در کتاب «الاعتقادات» خود در باب «الاعتقاد فی الاخبار الواردة فی الطلب» در بیان آسیب‌های احتمالی در باب روایات طبی، علاوه بر آسیب روایات جعلی و آسیب اشتباه و فراموشی راویان، به مشکل آسیب‌های ناشی از

۱. ر.ک: «... اما اگر در مسائل علمی محتوای روایات غیر قطعی مانند: اخبار آحاد را به طور قطعی به حساب دین بگذاریم و با برخی فرضیه‌های علمی موجود نیز تطبیقی کنیم، با تبدیل آن فرضیه به فرضیه دیگر، دین در نظرها موهون خواهد شد، چنان‌که گروهی با تحمیل ره آورد هیئت بطلمیوسی بر قرآن به چنین وضع نامطلوبی مبتلا شدند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ۱: ۱۵۹).

۱۲. نتیجه‌گیری

۱- هرچند تعدادی از احادیثی که محتوای مباحث علمی خصوصاً تجربی را دارند، با علم قطعی که به اثبات رسیده‌اند تعارض داشته و مردود می‌باشند؛ اما برخی دیگر از این احادیث نیز وجود دارند که در حد شگفتی یا پیشگوئی‌های علمی اند؛ یعنی در بردارنده مطالبی هستند که یا هنوز کشف نشده است و یا قرن‌ها بعد از عصر ائمه اطهار در علوم مختلف اعم از پزشکی و ... کشف شده است، و به صورت طبیعی در آن عصر در دسترس علم بشر نبوده است. بنابراین نوعی رازگویی به شمار می‌آید و نه تنها با دستاوردهای علمی بشر تعارض نداشته، بلکه به خاطر پیشگامی می‌تواند به عنوان اعجاز روایات و گفتار پیشوایان دینی و اثبات برخورداری آنان از علوم لدنی الهی به شمار آید. قطعاً تعدادی از این روایات همانند آیات قرآن کریم دارای مدالیل قطعی بوده و البته این که معصومین (ع) به اندازه فهم مخاطبان خود سخن گفته‌اند را نیز نباید از نظر دور داشت.

۲- همچنین باید توجه داشت که بشر از لحاظ علمی هنوز در نیمه راه است و بسیاری از نظریات علمی موجود نیز در آینده دگرگون خواهد شد. روایات مربوط به دانش‌های تجربی نیز اگر با مسیر مشخص دینی، توسط اهل دین به عنوان مسأله قطعی دین قلمداد گردند. بر تمام احکام و دریافت‌های تجربی بشر ارجح‌اند. چرا که برخوردار از ریشه یقینی هستند. از این‌رو در تعارض دانش‌های تجربی با روایات، روایات قطعی الصدور (نظریات قطعی دین) مقدم می‌شوند.

۳- نکته دیگر این که از عدم مخالفت حدیث با مسلمات علوم تجربی، می‌توان به عنوان ملاک و معیار بسیار مهم ارزیابی و نقد حدیث (احادیث دارای محتوای علمی) بهره‌مند شد. به شرط این که مستندات این معیار قطعیات و مسلمات باشند و نه فرضیات و نظریه‌های علمی که هنوز به اثبات نرسیده‌اند. از یک سو نظریات علمی، قطعی و یقینی نیستند و با تردید آمیخته‌اند و از سوی دیگر روایات نیز تا حدی مجال تفسیر و تاویل دارند. اگر تعارض بین علوم تجربی و روایتی واقع شود، یا تفسیر روایت صحیح نیست و یا اینکه نظریه علمی قطعی نمی‌باشد. ولی به مثابه نظریه قطعی تلقی

شده است. بنابراین اگر تفسیر روایت، قطعی و یقینی بود، به احتمال زیاد نظریه علمی از قطعیت لازم برخوردار نیست و شاید در آینده نظریه علمی دیگری جایگزین این نظریه علمی گردد که با تفسیر آن روایت سازگار باشد. اگر نظریه علمی قطعی بود، در آن صورت پی می‌بریم که تفسیر ما از دین صحیح نبوده و در مقدمات آن باید تجدیدنظر کنیم. بنابراین در برخورد با احادیثی که مخالف قطعیات علمی هستند، اگر تأویل‌پذیر باشد، باید تأویل شود وگرنه مردود و باطل خواهد بود، هرچند از لحاظ سندی صحیح باشد. لذا روایات خلاف قطعیات علمی نباید از ائمه (ع) باشد یا آنکه جعلی و آفت زده شده و تغییر و تصرفاتی در آن صورت گرفته باشد.

۴- نکته پایانی این که تأثیر دانش بشری بر فهم حدیث اگر چه دائمی نیست اما وجود دارد و از این رو، توجه به فهم دیگران و نیز بهره‌گیری از علوم بشری خصوصاً دانش‌های تجربی می‌تواند فهم ما را تغییر دهد یا تعمیق بخشد. این تأثیر می‌تواند در دو صورت اتفاق بیفتد گاهی به شکل ایجاد سوال و در نتیجه افزایش دقت در حدیث و گفتگو درباره آن و بیرون کشیدن لایه‌های درونی است و گاهی نیز هنگام تعارض داده‌های علوم و مفهوم حدیث امکان وقوع می‌یابد.

با توجه به ماهیت دانش‌های تجربی و پیشرفت‌های بشری در توسعه این علم، معیار عدم مخالفت حدیث با تجربه و یافته‌های علمی در میان معیارهای عمومی نقد متن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در تعارض بین اخبار و یافته‌های علمی، خبر قطعی بر نظریات اثبات نشده علمی و یافته‌های قطعی علمی بر اخبار ظنی مقدم می‌شوند. در صورت ظنی بودن هر دو طرف نمی‌توان نتیجه را به صورت قطعی به دین نسبت داد. امکان تعارض اخبار قطعی با نتایج قطعی علمی نیز ثبوتاً وجود ندارد و در صورت مشاهده باید به آسیب‌شناسی دقیق و مجدد اخبار و یافته‌های علمی پرداخت.

منابع

قرآن کریم.

- آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۷م.
 ابن اثیر، مبارک، النهایه فی غریب الحدیث و الاثره، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
 ابن ادریس شافعی، محمد بن احمد، الام، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
 ابن قتیبہ دینوری، عبد الله بن مسلم، تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء اهل الحدیث، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۸ق.
 ابن قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر، المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف، حلب، مکتبه المطبوعات الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.

- ابن كثير قرشى، إسماعيل، تفسير ابن كثير، بيروت، الطبعة الثانية دار المعرفة، بی تا.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، بيروت، دار الفكر، بی تا.
- ابوريه، محمد، الاضواء على السنة المحمديه، قم، انصاريان، ۱۹۹۵م.
- ادلبى، صلاح الدين، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوى، بيروت، دارالآفاق الجديد، ۱۴۰۳ق.
- اراكى، محمد على، توضيح المسائل، دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۷۲ش.
- خمينى، روح الله، منتخب توضيح المسائل، قم، انتشارات شفق، چاپ هشتم، بی تا.
- امين، سيد محسن، عجائب احكام اميرالمؤمنين على بن ابى طالب (ع)، قم، الغدير، ۲۰۰۰م.
- باربور، ايان، علم و دين، ترجمه بهاء الدين خرمشاهى، تهران، مركز نشر دانشگاهى، ۱۳۶۲ش.
- بيضاني، قاسم، مباني نقد متن الحديث، قم، منشورات المركز العالمى للدراسات الاسلاميه، ۱۳۸۵ش.
- جوابى، محمدطاهر، جهود المحدثين فى نقد متن الحديث النبوى الشريف، بی جا، نشر و توزيع: الكريم بن عبدالله، بی تا.
- جوادى آملی، عبدالله، تفسير تسنيم، اسراء، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
- حاج حسن، حسين، نقد الحديث فى علم الرواية و الدراية، بيروت، الوفاء، ۱۹۸۵م.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسايل الشيعه، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- خوبى، ابوالقاسم، التنقيح فى شرح العروه الوثقى: الاجتهاد والتقليد، قم، دار الهادى، چاپ سوم، ۱۴۱۰ق.
- دمينى، مسفر عزم الله، مقاييس نقد متون السنه، رياض، بی نا، ۱۴۰۴ق.
- رازى، فخر الدين، مفاتيح الغيب، بيروت، دارالاحياء، ۱۹۹۵م.
- رفيعى محمدى، ناصر، درسنامه وضع حديث، قم، انتشارات مركز جهانى علوم اسلامى، ۱۳۸۴ش.
- سبحانى، جعفر، أصول الحديث و أحكامه، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم، ۱۴۲۴ق.
- سيوطى، جلال الدين عبدالرحمان، لباب النقول، تصحيح احمد عبد الشافى، بيروت، دار احياء العلوم، بی تا.
- _____، الدرّ المثور فى التفسير بالمأثور، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۱ق.
- سلفى، محمد عثمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث سند او متنا، رياضى، بی جا، ۱۴۰۸ق.
- صدوق، محمّدين على بن بابويه، من لايحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
- طوسى، محمد بن حسن، الاستبصار فى ما اختلف من الاخبار، تهران، چاپ حسن موسوى خراسان، ۱۳۹۰ش.
- _____، تهذيب الاحكام، تهران، چاپ اسلاميه، ۲۰۱۱م.
- صدر، محمدباقر، بحوث فى علم الاصول، قم، المجمع العلمى للشهيد الصدر، ۱۴۰۵ق.
- طباطبايى، سيد محمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن، ترجمه‌ى محمدباقر موسوى همدانى، قم، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ۱۳۹۳ق.
- طبرى، محمدبن جرير، جامع البيان فى تاويل القرآن، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۲ق.
- _____، تاريخ الأمم و الملوك، بيروت، دارالكتب العلميه، بی تا.
- عاملی، جعفر مرتضى، الصحيح، بيروت، دارالهادى، ۱۹۹۴م.
- عجاج خطيب، محمد، اصول الحديث، علومه و مصطلحه، قم، رازى، ۱۹۸۵م.
- عروسى حويزى، عبدعلى بن جمعه، تفسير نور الثقلين، قم، انتشارات اسماعيليان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- عسقلانى، ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، مدينه، عماده البحث العلمى بالجامعه الإسلاميه، ۱۴۰۴ق.

- غزالی، محمد، المستصفی من علم الاصول، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۹۹۹م.
فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
متقی هندی، علاء الدین، کنز العمال فی سنین الاقوال و الافعال، بیروت، موسسه الرساله، ۱۹۸۹م.
مجلسی، محمد باقر، روضة المتقین، قم، کوشان پور، ۱۹۸۶م.
_____، بحارالانوار الجامعه لعلوم الانمه الاطهار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
مفید، محمد بن نعمان، الامالی، بیروت، دارالمفید للطباعة والنشر و التوزیع، چاپ دوم، ۱۹۹۳م.
مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ چهلم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ش.
موسوی عاملی، محمد بن علی، مدارک الاحکام، بیروت، آل البيت، ۱۴۱۱ق.
نانس، آرن، کارناپ، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲ش.
نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، بی تا.
نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، ۱۳۴۸ق.
نصیری، علی، روش شناسی نقد احادیث، قم، انتشارات وحی و خرد، ۱۳۹۰ش.
نقیسی، شادی، علامه طباطبایی و حدیث: روش شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبایی در
المیزان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.
همدانی، فاضل خان، ویلیام گلن، هنری مرتن، کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، تهران، انتشارات
اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
واحدی نیشابوری، علی بن احمد، أسباب نزول الآیات، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۸ق.

تقييم معايير نقد الحديث بناءً على العلوم التجريبية

مهدي آشناور^١
ابراهيم ابراهيمي^٢
علي حسن بگي^٣
كيوان احساني^٤

الملخص

وقد وضع علماء الحديث معايير مختلفة لتقييم الأحاديث، من بين هذه المعايير، عدم وجود أي معارضة للحديث مع الحس والتجربة (العلوم التجريبية). أما ما هو موقف العلوم التجريبية في نقد الحديث وفهمه؟ هل يمكن الاستشهاد بها كمعيار لنقد الحديث الشريف؟ إن كان هناك تعارض بين الرواية والعلوم التجريبية فما هو دور هذا المعيار؟ يتم في هذا المقال، علي المنهج المكتبي والتحليلي ومن خلال مراجعة آراء علماء الحديث وأيضاً دراسة عدة أمثلة، تقييم هذا المعيار، أي عدم معارضة الحديث والعلوم التجريبية. والنتيجة هي أنه أولاً: يجب أن نستفيد من معايير العلوم التجريبية في فهم الحديث ونقده بناءً على فحوي عدد من الأحاديث وطبعاً يجب الاستناد إلي العلوم التجريبية القعطيّة لا إلي الفرضيات والآراء؛ لأنه يمكن أن تلغي بعد مدة. ثانياً: إذا كان هناك تعارض بين الأحاديث والعلوم التجريبية فلا يمكن طرح الأحاديث، لأن المعصومين (ع) هم أصحاب العلوم الإلهية. ثالثاً: كان للعلوم التجريبية والأحاديث تأثير وتأثر، بحيث أدت العلوم التجريبية إلى فهم أفضل وتفسير أكثر وضوحاً للأحاديث، كما أن المضمون العلمي لبعض الروايات لعب دوراً مهماً في توسيع نطاق العلوم التجريبية.

الكلمات الدلالية

المعايير، نقد الحديث، العلوم التجريبية، فهم الحديث، التقييم.

١. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة أراك (مستخرج من الرسالة) (الكاتب المسؤول) mahdiashnavar@gmail.com
 ٢. أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أراك e-ebrahimi@araku.ac.ir
 ٣. أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أراك a-hasanbagi@araku.ac.ir
 ٤. أستاذة مساعدة في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أراك k_ehsani@araku.ac.ir
- تاريخ الوصول: ٩٦/٠٧/١٢ تاريخ القبول: ٩٦/١٠/٢٣