

رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث^۱

مجید معارف^۲

چکیده:

یکی از مبانی فهم و نقد حدیث بررسی ارتباط آن با شرایط تاریخی عصر صدور حدیث است. شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی عصر صدور حدیث به طور عام و اسباب صدور یا ورود احادیث به طور خاص، از عوامل مهم در فهم و نقد روایات بوده، در واقع از قرائن مفصل احادیث به شمار می‌روند. بی توجهی به ارتباط حدیث و تاریخ سبب فهم ناقص بسیاری از روایات شده که این مقاله در صدد بررسی چگونگی آن است.

کلید واژه‌ها: حدیث، تاریخ، سبب صدور، سبب ورود، شرایط فرهنگی و اجتماعی، فقه الحدیث، نقد الحدیث.

طرح مسأله

فهم حدیث در گرو توجه به شرایطی است که هر یک از آن شرایط به سهم خود از پایه‌های فهم روایات است. یکی از این پایه‌ها توجه به نقش تاریخ است که در فهم و

۱- این مقاله در ارتباط با طرح‌های پژوهشی «اصول و مبانی فقه‌الحدیث» و «باحه‌گری و بررسی ریشه‌های آن در آیات و روایات» هر دو مصوب دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تحقیق و نگارش شده‌است.

۲- استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

نقد روایات بسیار اثر دارد. مشروط به آنکه تاریخ خود از قطعیت و یا صحت لازم برخوردار باشد، زیرا اخبار تاریخی ضعیف صلاحیت لازم جهت فهم و نقد روایات را ندارد به علاوه نقش تاریخ در فهم روایات خصوصا اگر مراد تکیه بر سبب صدور روایات باشد، امر مطلق نیست، زیرا بسیاری از روایات به صورت ابتدایی وارد شده و سبب خاصی در ورود آنها متصور نیست (ابن حمزه دمشقی، ۳۲/۱) - چنانکه در مورد قرآن نیز بسیاری از آیات فاقد اسباب النزول خاص است (سیوطی، الاتقان، ۱۰۷/۱) - اما وضع شمار معتابیهی از روایات به گونه‌ای است که فهم مفاد آن در گرو توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی عصر صدور، و یا اطلاع بر حادثه‌ای است که به صدور آن روایت منجر شده است. لذا تاریخ به دو شکل در فهم و نقد حدیث تاثیر گذار است که می‌توان از آنها به صورتهای عام و خاص تعبیر نمود. این دو شکل عبارت‌اند از: ۱- در نظر گرفتن شرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصر صدور حدیث، ۲- توجه به سبب صدور ویژه هر حدیث که در این مقاله با تکیه بر برخی از شواهد به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

۱- ارتباط شرایط فرهنگی، اجتماعی و... با فهم حدیث

بسیاری از روایات اعتقادی، اخلاقی، فقهی و... به گونه‌ای است که صدور آنها هماهنگی ویژه‌ای با شرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصر ورود حدیث دارد. به طوری که بی توجهی به آن شرایط موجب فهم ناقص از حدیث خواهد شد، در این زمینه مثالهای فراوانی وجود دارد از جمله:

۱-۱- حدیث «حسین منی و انا من حسین»

از رسول خدا(ص) وارد شده است که درباره سبط اصغر خود فرمود: «حسین منی و انا من حسین احب الله من احب حسیناً حسین سبط من الاسباط» (ابن ماجه، ۵۱/۱، ترمذی، ۶۱۷/۵، مجلسی، ۲۷۱/۴۳ به نقل از کامل الزیارات) این جمله به ظاهر حکایت از یک رابطه عاطفی بین پیامبر(ص) و نواده او حسین بن علی(ع) دارد که قطعاً جای انکار نیست. اما معنای

رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث ۵۵

اصلی حدیث واقعیتی فراتر از بیان رابطه عاطفی بین رسول خدا(ص) و امام حسین(ع) را در بر دارد. به این صورت که حقیقت پیام حدیث آنگاه آشکار می‌گردد که در نظر گیریم که این حدیث پرده از انعقاد پیمانی بین رسول خدا(ص) و امام حسین(ع) برمی‌دارد.

به توضیح دیگر، یکی از پیمان‌هایی که در دوران جاهلیت دائر بود و اسلام هم آن را به رسمیت شناخته و تاکید کرد، پیمان موالات بود. پیمان موالات به این صورت بود که بین دو نفر به‌طور خصوصی و صرف‌نظر از تعهدات قومی و قبیله‌ای توافقی منعقد می‌گشت تا در گرفتاریها و سختیهای روزگار، خصوصاً حوادث غیر مترقبه یار و پشتیبان هم باشند. یکی از صورت‌های این پیمان بدین عبارت بود که طرفین به یکدیگر بگویند: «دمک دمی، هدمک هدمی، تارک ثاری، اعقل عنک و تعقل عنی، اطلب بک و تطلب بی، ترثنی و ارث عنک» یعنی: خون تو خون من، شکست تو شکست من، خونخواهی تو خونخواهی من است. من بار غرامت تو را به‌دوش می‌کشم و تو بار غرامت مرا به‌دوش خواهی کشید، من به‌خاطر تو مأخوذ و قابل تعقیب خواهم‌بود و تو به‌خاطر جرایم من مأخوذ و قابل تعقیب خواهی بود. تو از من ارث می‌بری و من از تو ارث خواهم برد.

(بهبودی، ۳۱۹ به نقل از المفصل فی تاریخ العرب). صورت ساده پیمان یادشده همان عبارت: «انت منی و انا منک» است که حکایت از نوعی اتحاد روحی بین طرفین صاحب پیمان و تعهدات متقابل آنان در مقابل یکدیگر دارد. به موجب روایات متعدد رسول خدا(ص) در بین مسلمانان نخستین بار این پیمان را بین خود و علی(ع) منعقد ساخت و سپس آن را با پیمان‌های مؤازرت و مواخات مستحکم نمود و براساس این پیمانها بود که اولاً علی(ع) بسیاری از مسئولیت‌های شخص پیامبر(ص) را عهده‌دار شده و به‌طور کامل به انجام رساند که از جمله آنها، اعلام آیات ابتدایی سوره براءت در جمع مشرکان - و در واقع تبلیغ به جای پیامبر بوده - (ابن کثیر، ۳۶۶/۲، فخر رازی، ۳۱۸/۱۵، شوکانی، ۳۳۴/۲، آلوسی، ۴۴/۱۰، ابن حمزه دمشقی، ۳۷۹/۱ نیز نک مجلسی، ۲۸۹/۳۵ الی ۳۱۲ در نزول سوره براءت) و دیگر اقامت در مدینه به‌جای پیامبر(ص) در جریان جنگ تبوک (ادامه مقاله) است. ثانیاً آن حضرت در مواضع متعدد و به‌ویژه اوج خطرات تاحد جانفشانی از رسول خدا(ص)

مراقبت و دفاع نمود، چنانکه پیامبر اسلام(ص) نیز در طول حیات خود از هیچگونه دفاع و حمایت از علی(ع) دریغ نوزید. که شواهد آن در منابع تاریخی و روایی وجود دارد.^۱ (به طور نمونه نک: ترمذی، ۵۹۱/۵ و ۵۹۷)

باچنین زمینه ای از مسائل فرهنگی و اجتماعی، رسول خدا(ص) با گفتن «حسین منی و انا من حسین» در واقع یادآور می شود که پیوند اتحاد و یگانگی من با حسین(ع) محکم و استوار و حرمت من با حرمت او برابر و یکسان است. و نیز: «خون حسین خون من است، گوشت حسین گوشت من است هر که خون او بریزد خون مرا ریخته و هر که گوشت او را بدرد، گوشت مرا دریده است، شکست حسین، شکست من است، هدر ساختن خون او هدر ساختن خون من است، هر که حرمت حسین را بشکند حرمت من را شکسته و هر که خون او را حلال بشمرد خون مرا حلال شمرده است، چنانکه خونخواهی او خونخواهی من خواهد بود. جنگ با حسین جنگ با من است. آشتی با حسین آشتی با من است، هر که به روی حسین شمشیر کشد به روی من شمشیر کشیده و هر که دست حسین را با صلح و صفا بفشارد دست مرا به دوستی و صلح و صفا فشرده است. (بهبودی، ۳۴۷)

و نیز با چنین مفادی که از پیمان «حسین منی و انا من حسین» برمی آید، تعهد دو جانبه ای بین رسول خدا(ص) و امام حسین(ع) به وجود آمد که به موجب آن رسول خدا(ص) در روایات متعدد بر فضائل و مناقب آن بزرگوار (مجلسی، ۲۶۱/۴۳ الی ۳۱۷ به نقل از مصادر گوناگون فریقین) خاصه مقام پیشوایی و امامت وی (کلینی، ۲۸۷/۱) تاکید فرمود و در مقابل حسین بن علی(ع) نیز آنگاه که دین جد خود را در خطر نابودی احساس کرد، با قیام شکوهمند خود به احیاء دین و سنت پیامبر(ص) اهتمام ورزید و همین موضوع را فلسفه قیام خویش اعلام نمود. (مجلسی، ۳۲۹/۴۴ در وصیت معروف امام حسین به محمد بن الحنفیه)

۱- جهت اطلاع بیشتر از تعهدات متقابل در پیمانهای موالات، مؤازرت و مواخات خصوصاً تعهدات علی(ع) در برابر پیامبر(ص) و بالعکس نک به مقاله «حسین منی و انا من حسین» تالیف محمدباقر بهبودی در ویژه نامه علامه امینی، ۳۰۷ الی ۳۵۲

۲-۱- حدیث «الایمان ان یطاع الله و لایعصی»

یکی از مسائل کلامی در عصر امامان(ع) که تفسیرهای گوناگونی از ناحیه فرق اسلامی به خود دید موضوع ماهیت ایمان و رابطه آن با عمل بود. شواهد تاریخی حاکی است که جدا از عقیده شیعه، درباره رابطه ایمان و عمل، حداقل سه بینش^۱ کاملاً متمایز در قرن دوم وجود داشته که گزارش اجمالی آنها به قرار زیر است:

۱-۲-۱- **بینش خوارج** - خوارج به انطباق کامل عمل و ایمان معتقد بوده و در این عقیده تا به آنجا پیش رفتند که مرتکبان معاصی را تکفیر کرده و مخلد در آتش دانستند. (شهرستانی، ۱۰۶/۱، اشعری، ۸۶، صابری، ۳۳۹/۱)

برخی از آنان به همین ترتیب مخالفان خود را نیز مصداق بارز اهل گناه و عصیان تلقی کرده و از هیچگونه تکفیر و کشتاری نسبت به آنان ابا نداشتند. (شهرستانی، ۱۰۹/۱ در مورد ازارقه و نیز نک: اشعری، ۸۷ و صابری، ۳۵۴/۱)

۲-۲-۱- **بینش مرجئه** - مرجئه به عنوان یکی از فرق کلامی در موضوع ارتباط «عمل و ایمان» عقیده ای کاملاً متفاوت با خوارج ابراز داشتند. آنان قائل به جدایی ایمان از عمل شده و معتقد بودند که: «لا تضر مع الایمان کما...» (شهرستانی، ۱۲۵/۱) یعنی: گناه و کار زشت ضرری متوجه ایمان نمی‌کند. چنین تفکری در آن زمان موجب تقویت روحیه تساهل و تسامح در عمل به دستورات دینی و تا اندازه‌ای رواج اباحه‌گری و بی بند و باری شد، لذا بیش از هرکس دیگر صاحبان قدرت از این اندیشه جانبداری کردند. (ولوی، ۳۱۵/۲، صابری، ۹۹/۱)

گفتنی است که عقیده مرجئه در اهل سنت شباهت بسیاری با عقیده غلات در بین شیعه دارد. زیرا در بین غلات نیز روحیه تساهل و تسامح دینی حاکم بوده و آنان در انجام

۱- جهت آشنایی بیشتر با بینش های سه گانه خوارج، مرجئه و معتزله در اصول گوناگون فکری، خاصه ارتباط مساله ایمان و عمل نک: شهرستانی، ۵۰، ۵۲/۱، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۵، صابری، ذیل عناوین خوارج، مرجئه و معتزله.

عبادات شرعی از جمله نماز، روزه، حج، ... بسیار ضعیف و بی مبالات بودند و به همین سبب نیز مورد طرد و لعن امامان(ع) خصوصاً امام صادق(ع) واقع شدند.^۱

۱-۲-۳- **پیش معتزله** - معتزله در موضوع ارتباط ایمان و عمل عقیده ای بین خوارج و مرجئه عنوان کردند. آنان بر این عقیده بودند که مرتکب کبائر فاسق است و فاسق از نظر رتبه مرتبه ای بین مومن و کافر دارد. (اشعری، ۲۷۰) این همان اصل « بین المنزلتین » است که از اصول فکری معتزله به شمار می‌رود. (شهرستانی، ۵۲/۱، صابری، ۱۵۹/۱)

به عقیده معتزله فاسق با انجام توبه به مومن ملحق شده و با تخلف از آن، در زمره کافران خواهد بود و محکوم به خلود در آتش است. زیرا همانگونه که وعده های الهی قطعی است، وعیدهای او نیز قطعی، عام و لایتغیر خواهد بود. (شهرستانی، ۵۰/۱، اشعری، ۲۷۴ و ۲۷۶، صابری، ۱۵۸/۱)

۱-۲-۴- **پیش شیعه** - در مقابل سه جریان فکری خوارج، مرجئه و معتزله امامان(ع) شیعه پیش جدیدی عرضه داشتند که معرف نگاه شیعیان به موضوع رابطه ایمان و عمل است. در روایات امامان(ع) عمل از لوازم ایمان به شمار رفته و ارتکاب معاصی سبب زوال آن خواهد بود، طبق روایاتی که در این خصوص وارد شده مرتکب کبائر مومن نیست، چون در شرایطی حد الهی بر او جاری می‌شود (کلینی، ۳۳/۲)، او مانند کسی است که لباس ایمان را از شخصیت خود در آورده است (مجلسی، ۹۰/۲۶) اما مسلمان به شمار می‌رود

۱- در روایتی فضیل بن یسار از امام صادق(ع) نقل میکند که فرمود: «جوان های خود را از فتنه غلات بر حذر دارید که آنان را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعاوی خود بزرگی خدا را کوچک نموده و برای بندگان او ادعای ربوبیت می‌کنند. سپس فرمود: غالی به نزد ما می‌آید او را نمی‌پذیریم، در صورتی که مقصر و خطا کار به ما مراجعه می‌کند و او را می‌پذیریم. سوال شد ای زاده رسول خدا(ص) چرا بدین گونه عمل می‌کنید. فرمود: برای آنکه غالی به ترک نماز، روزه، زکات و حج عادت کرده و قادر به ترک عادت خود و رجوع به طاعت الهی نیست. در صورتی که مقصر چون به شناخت رسید، عمل و اطاعت می‌کند.» (مجلسی، ۲۶۵/۲۵ به نقل از امالی طوسی) قابل ذکر است که امام صادق(ع) در بین فرق انحرافی تندترین موضعگیری را علیه مرجئه و غلات داشته‌اند. (کلینی، ۴۱۰/۲، طوسی، اختیار الرجال به رقمهای ۵۱۱ الی ۵۸۱ در روایات مختلف و نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۳۰۵ الی ۳۱۲)

چون شهادتین را به زبان جاری کرده‌است، (کلینی، ۳۷/۲) مسلمان نیز همواره بین مراتب ایمان و اسلام در نوسان است به طوری که صدور معصیت از جانب او موجب خروج از دایره ایمان و ورود به حوزه مسلمانی است و به عکس توبه موجب ارتقای او از درجه اسلام به ایمان خواهد بود. (کلینی، ۲۷/۲، مجلسی، ۷۳/۶۶ به نقل از توحید صدوق)

پس از یادکرد اهم بینش‌های فکری در مساله ارتباط ایمان و عمل، می‌توان معنای حدیث: «الایمان ان یعبد الله ولایعصی» (کلینی، ۳۳/۲) از امام صادق (ع) را به درستی فهمید. این حدیث ضمن آنکه تعبد به احکام شرعی و اجتناب از معاصی را از لوازم ایمان به شمار می‌آورد، به نقد تفکر خوارج، مرجئه و معتزله نیز نظر دارد. زیرا طبق این عقیده مرتکب کبائر نه کافر، نه مؤمن و نه فاسق بلکه غیر مومن تلقی شده و با مسلمان دانستن او، امید توبه و الحاق به مومنان درباره او وجود دارد، البته دیدگاه امام صادق (ع) به دیدگاه معتزله بیش از دیدگاههای خوارج و مرجئه نزدیک است.

۳-۱- حدیث «یجوز ان یقال لله انه شیء، قال نعم یخرجه من الحدین حد التعطیل و حد التشبیه»

حسین بن سعید گوید: از امام جواد (ع) سوال کردند که آیا جایز است که بر خدا لفظ شیء اطلاق شود؟ امام (ع) فرمود: آری چنین اطلاقی خداوند را از دو نسبت ناروا خارج می‌کند نسبت تشبیه و نسبت تعطیل (عدم شناخت یا انکار خداوند). (کلینی، ۸۲/۱ و نیز نک همانجا ۸۵/۱، مجلسی، ۲۵۷/۳ الی ۲۶۷)

حدیث یاد شده نیز ناظر به شرایط فکری، فرهنگی ویژه‌ای صادر شده که تا به درستی شناخته نشود، قابل معنی نخواهد بود. به این منظور باید عقاید دو جریان «مشبهه» و «معطله» درباره خداوند، صفات و افعال او شناخته شود:

۱-۳-۱- عقیده مشبهه - مشبهه یا مجسمه گروهی از مسلمانان بوده‌اند که در مساله خداشناسی قائل به تشبیه خدای متعال با پدیده‌های مادی یوده و برای ذات مقدسش تصوّراتی شبیه موجودات داشته‌اند. گویا که آنان آیات متشابه قرآن از جمله: «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵) و یا: «و جاء ربک و الملك صفًا صفًا» (الفجر، ۲۲) را محکم

انگاشته و طبق مفاهیم ظاهری این آیات برای خداوند جلوس و حرکت قائل می‌شدند چنانکه عبدالملک بن اعین در نامه‌ای خطاب به امام صادق(ع) نوشت: «ان قوما بالعراق یصفون و التخطیط فان رایت - جعلنی الله فداک - ان تکتب الی بالمذهب الصحیح من التوحید؟...» (کلینی، ۱۰۰/۱) یعنی: مردمی در عراق به سر می‌برند که خدا را به شکل و ترسیم وصف می‌کنند، اگر صلاح می‌دانید - خدا مرا قربانت کند - روش درست خداشناسی را برایم مرقوم دارید... و امام پاسخ مناسبی برای او ارسال نمود^۱. باید اضافه کرد که عقیده به تشبیه و تجسیم ویژه گروهی از مسلمانان ظاهرگرا بوده که بر الفاظ قرآن جمود کرده و قائل به هیچگونه مجاز، کنایه و ... در قرآن نبوده‌اند، لذا از نظر آنان خداوند به مثابه شیئی در کنار سایر اشیاء بوده و خواص موجودات مادی برای خداوند هم تسری داشته‌است.

۱-۲-۳- عقیده معطله - معطله گره دیگری از مسلمانان بوده‌اند که نقش عقل را در شناخت پروردگار تعطیل کرده و از هرگونه اظهار نظر پیرامون خداوند(ذات یا صفات) خودداری می‌کردند. به نظر می‌رسد که این گروه فکری در مقابل مجسمه و معتزله قرار گرفته‌اند و این از برخی از شواهد تاریخی به جا مانده به دست می‌آید. از جمله آنکه وقتی از ربیعۀ بن عبدالرحمن درباره آیه: «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵) سوال کردند او گفت: «الاستواء معلوم و الایمان به واجب و السؤال عنه» (آلوسی، ۱۵۹/۱۶ با اندکی تفاوت) یعنی: استوی معلوم است اما کیفیت آن مجهول است. ایمان آوردن به آن واجب و سوال کردن از آن بدعت است. و به این ترتیب راه را بر هرگونه تامل در این مساله سد نمود.

۱- پاسخ امام صادق(ع) به نامه عبدالملک بن اعین چنین بود که: «سالت رحمک الله عن التوحید و مذهب الیه من قبلک فتعالی الله الذی لیس کمثلہ شی و هو السميع البصیر، تعالی عما یصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون علی الله، فاعلم رحمک الله ان المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ و عزّ فانف عن الله تعالی البطلان و التشبیه فلا نفی و لا تشبیه هو الله الثابت الموجود تعالی الله عما یصفه الواصفون و لا تعدوا القرآن فضلاً بعد البیان» (کلینی، ۱۰۰/۱)

پس از این توضیحات باید گفت: از مسائل مهم فکری در عصر امامان(ع) به ویژه دوران امام صادق(ع) به بعد، بحث درباره خداوند از نظر وجود و ماهیت بوده است. در روایات امامان(ع) همه جا بحث از وجود خداوند به خصوص از طریق توجه به آثار و مخلوقات آن ذات مقدس(کلینی، ۹۳/۱) و نهی از غور در خصوص کیفیت و ماهیت پروردگار است. در این شرایط یکی از بحث‌های مهم سخن از اطلاق واژه شی بر خداوند بوده است. در روایات امامان شیعه(ع) اطلاق لفظ شی بر خداوند از آن جهت که ناظر بر اصل موجودیت خداوند در آفرینش است- البته وجودی مطلق و نامحدود- مانعی ندارد. همانگونه که دانشمندان بعدها بر این نکته تصریح کردند که: «الشیء مساو للموجود و ان الوجود عین الشیء» (مجلسی، ۲۵۸/۳) اما اطلاق همین لفظ یعنی شی بر خداوند، در صورتی که ناظر بر ماهیت خاصی درباره پروردگار بوده و زمینه ساز تشبیه و تجسیم گردد، امری ناپسند خواهد بود. لذا امام صادق(ع) در پاسخ زندیقی که از وی درباره چیستی خداوند سوال کرد فرمود:

»

«کلینی، ۸۳/۱، مجلسی، ۲۵۸/۳ به نقل از احتجاج طبرسی) یعنی: او چیزی است بر خلاف اشیاء دیگر. سخن من بازگشتش به اثبات معنایی در مورد خداوند دارد. (و بدان که) او چیزی است به حقیقت معنای چیز جز اینکه جسم نیست، صورت نیست، دیده نشود، لمس نگردد و به هیچیک از حواس پنجگانه در نیاید، خاطره‌ها درکش نکنند و گذشت روزگار از او نکاهد و سپری شدن زمان دگرگونش نسازد.

با توضیحاتی که گذشت، اکنون حدیث: «يجوز ان يقال لله انه شیء...» دیگر ابهامی نداشته و از هر جهت مفاد آن واضح و روشن است.

۲- ارتباط سبب صدور حدیث با فهم آن

نوع دیگر از حضور تاریخ در فهم احادیث، توجه به سبب صدور روایات است. به عقیده حدیث پژوهان در صدور بسیاری از روایات، علل و حوادثی در کار بوده که آشنایی

با آنها رابطه مستقیمی با فهم حدیث دارد چنانکه بلقینی گفته است: «فبذکر السبب یتبین الفقه فی المسأله» (نقل از سیوطی، تدریب الراوی، ۳۴۴/۲) علاوه بر فهم درست روایات، شناخت زمینه‌های صدور روایات فوائد متعددی دارد که برخی از محققان به آن پرداخته‌اند. (اسماعیل احمد، ۱۱ الی ۱۷، صفاری، ۱۰۲ الی ۱۲۴) علل و حوادث در صدور روایات را اصطلاحاً اسباب صدور یا اسباب ورود حدیث می‌نامند. برخی از محققان معتقدند که سبب صدور روایات گاه در متن آنها وجود دارد که از آن جمله می‌توان به حدیث سؤال جبرئیل از ایمان و اسلام و احسان (نیشابوری، ۳۷/۱)، اشاره کرد و گاه سبب حدیث در متن حدیث دیده نمی‌شود و یا تنها در برخی از طریق آن آمده است که چنین مواردی قابل اعتنا و توجه است. (ابن حمزه دمشقی، ۳۲/۱ و ۳۳ نیز نک: اسماعیل احمد، ۱۸ الی ۲۰) علاوه بر آن سبب صدور پاره‌ای از روایات به وسیله روایات دیگر بیان شده که این مطلب در روایات شیعه نمونه‌های متعددی دارد و شیخ صدوق آنها را در کتاب معانی الاخبار گردآوری کرده است. برخی از دانشمندان با تالیف کتبی به جمع آوری سبب صدور روایات - به شکل محدود یا مفصل - دست یازیده‌اند که از همه معروفتر سیوطی در «اللمع فی اسباب الحدیث» و ابن حمزه دمشقی در «البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف» هستند.^۱ شیخ صدوق نیز در دو کتاب «معانی الاخبار» و «علل الشرایع» به نقل سبب صدور بسیاری از روایات پرداخته است. مطالعه کتاب اخیر به طور خاص نقش سبب صدور روایات در فهم بهتر آنها را مشخص می‌سازد. ذیلاً به نقل سبب صدور چند حدیث و بررسی رابطه آنها با فهم بهتر همان روایات مبادرت می‌شود.

۱- سیوطی در نوع ۸۹ تدریب الراوی که با عنوان «اسباب الحدیث» نگاشته است از دو نفر از پیشگامان این فن به نامهای ابوحفص العکبری (م ۳۳۹) و ابوحامد عبد الجلیل جوباری - که صاحب تصنیف در اسباب صدور حدیث بوده‌اند - خبر می‌دهد که البته آثار این دو نفر به دست نرسیده است (همو، التدریب الراوی، ۳۴۳/۲ و نیز اسماعیل احمد، مقدمه اللمع، ۲۸)

۱-۲- حدیث منزلت: «انت هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی»

ترمذی با ذکر سند از سعدبن ابی وقاص نقل می‌کند که رسول خدا(ص) در یکی از جنگها علی(ع) را به جای خود در مدینه قرار داد. علی(ع) عرض کرد: ای رسول خدا(ص) آیا مرا با زنان و کودکان تنها می‌گذاری؟ رسول خدا(ص) در پاسخ او فرمود: «اما ترضی ان تکون هارون من موسی الا انه بعدی(همو، ۵۹۶/۵)

و در حدیث دیگری که جابر نقل می‌کند آمده است که: علی(ع) در ملاقات با پیامبر(ص) عرض کرد: «یا رسول الله یقول الناس: خذل ابن عمه» و رسول خدا(ص) با دلجویی از علی(ع) او را به مدینه باز گرداند و فرمود: «اما ترضی ان تکون هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی»(ابن المغازلی، ۸۷/۱)

اما تنها جنگی که رسول خدا(ص) از بردن علی(ع) خودداری کرد و او را به جای خود در مدینه قرار داد، جنگ تبوک، در اواخر عمر رسول خدا(ص) بود که منافقان قدرت گرفته بودند و مترصد فرصتی بودند که در غیاب رسول خدا(ص) و مؤمنان، مدینه را در اختیار بگیرند. (حسنی، ۶۴۴) این معنا از حدیث سومی در این خصوص به دست می‌آید که در آن سعدبن ابی وقاص برای سعید بن مسیب می‌گوید: «پیامبر(ص) به علی(ع) فرمود: در مدینه بمان. علی(ع) عرض کرد که: ای رسول خدا تا کنون به جنگی عزیمت نکرده‌ای که مرا جانشین خود سازی. اما رسول خدا(ص) در پاسخ علی(ع) فرمود: «ان لا تصلح الا بی او بک و انت هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی»(ابن المغازلی، ۹۳/۱ و نیز امینی، ۳۲۹/۵) یعنی: کار مدینه جز با وجود من یا تو به سامان نمی‌رسد و تو در نزد من همانند هارون نزد موسی هستی جز آنکه بعد از من پیامبری در کار نخواهد بود.

حدیث منزلت، با توجه سبب صدور یاد شده، پیامی جز صلاحیت علی(ع) در جانشینی رسول خدا(ص) ندارد. این پیام وقتی بهتر فهمیده می‌شود که در نظر بگیریم حضرت موسی نیز به هنگام عزیمت به کوه طور هارون را به عنوان خلیفه و جانشین خود تعیین نمود چنانکه قرآن می‌فرماید: «

».

(الاعراف، ۱۳۸)

۲-۲- حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»

حسین بن خالد گوید: به امام رضا(ع) عرض کردم که مردم از رسول خدا(ص) روایتی نقل می‌کنند که حضرت فرمود: «ان الله عزوجل خلق آدم علی صورته». امام در جواب فرمود: خدا آنها را بکشد! اول حدیث(سبب صدور) را حذف کرده‌اند. (اصل حدیث چنین

است که) روزی رسول خدا(ص) از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می دادند، عبور کردند. یکی از آن دو به دیگری می گفت: خدا چهره تو و چهره هرکس که به تو شبیه است را، زشت گرداند. رسول خدا(ص) به او فرمود: ای بنده خدا این سخن را به برادرت مگو و نسبت مده زیرا خداوند آدم(ع) را به شکل او آفریده است. (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۲۴۱/۱، توحید، ۱۵۳/۱، مجلسی، ۱۱/۴، ابن قتیبه دینوری، ۲۰۵ با اندکی تفاوت)

قابل ذکر است که حذف سبب صدور یاد شده موجب بد فهمی های زیادی از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» و تاویلات گوناگون در این زمینه شده است. (ابن قتیبه دینوری، ۲۰۳ الی ۲۰۶) که از جمله اعتقاد به تجسیم خداوند در بین گروهی از اهل سنت است. شیخ صدوق می نویسد: «مشبهه از حدیث ابتدای آن را حذف کردند و در نتیجه گمراه شدند و عده ای را به گمراهی کشیدند. (همو، توحید، ۱۵۳/۱ و نیز نک: عسکری، ۵۴/۱۲ الی ۶۱ با عنوان: صورت خدا در روایات مکتب خلفا)

۲-۳- حدیث «افطر الحاجم و المحجوم»

در روایات اهل سنت از طرق متعدد وارد شده است که رسول خدا(ص) فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم» (بخاری، ۷۸/۳، ابوداود، ۳۰۸/۲، ترمذی، ۴۴/۳، ابن ماجه، ۵۳/۱). این در شرایطی است که احادیث فراوان دیگری هم در منابع اهل سنت وارد شده که حجامت، شکننده روزه نیست. یکی از این روایات به این قرار است که: «عن ابی سعید الخدری ان رسول الله(ص) قال: ثلاث لا یفطرن الصائم: الاحتمام و القیئ و الحجامه» (ابن شاهین، ۲۰۸)

و نیز آمده است که ابن عباس می گفت: «احتجم النبی و هو صائم» (بخاری، ۷۹/۳). تعارض این دو دسته از روایات موجب شده که برخی از محققان اهل سنت حکم به رابطه نسخ داده و حدیث: «افطر الحاجم و المحجوم» را منسوخ اعلام کنند. (ابن شاهین، ۲۰۹، ابن صلاح، ۱۶۶ و ۱۶۷ با عنوان:

برخی دیگر تلاش کرده اند که به طریقی بین احادیث یاد شده را جمع آوری کنند به این صورت که حدیث: «افطر الحاجم و المحجوم» خاص افرادی است که از جهت بنیه جسمانی ضعیف بوده و طاقت حجامت در حال روزه را ندارند. (ابن شاهین، ۲۱۰) به عنوان نمونه ثابت زمانی از انس بن مالک سوال می کند که آیا شما نسبت به حجامت در حال روزه کراهت دارید و او گفت خیر مگر به خاطر ضعف و کسالت. (بخاری، ۷۹/۳) اما مراجعه به دسته ای دیگر از روایات که شیعه و سنی هر دو در کتابهای خود آورده اند نشان می دهد که حدیث «افطر الحاجم و المحجوم» نه در شمار منسوخات بوده و نه در مقام تخصیص وارد

شده است. از جمله آنکه عبدالله ربیع گوید: از ابن عباس سوال کردم که آیا حجامت برای روزه دار جایز است؟ او گفت: آری تا وقتی که دچار ضعف نشود. گفتم: آیا حجامت روزه را نمی‌شکند؟ وی گفت: خیر. گفتم پس معنای حدیث پیامبر(ص) چه می‌شود که فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم»؟ ابن عباس گفت: روزه آن دو نفر به این دلیل افطار گردید که با یکدیگر به دشنام برخاستند و در حین دشنام به رسول خدا(ص) نیز دروغی بستند، نه به دلیل عمل حجامت. (صدوق، معانی الاخبار، ۳۱۰ ابن شاهین، ۲۱۰، ضمننا اختلافات شدید فقهای اهل سنت در جواز یا کراهت حجامت در ماه رمضان را نک: همانجا، ۲۱۱، ۲۱۲)

۲-۴- حدیث «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف»

ابان بن احمر گوید: یکی از دوستان ما در خصوص شیوع بیماری طاعون در شهر خود از امام هفتم(ع) سوال کرد که آیا می‌توانم از آن شهر نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: آری. آن فرد گفت: در صورتی که طاعون در آبادی ما وارد شده باشد باز می‌توانم از آنجا نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: آری. آن شخص مجدداً سوال کرد که اگر طاعون در سرای ما وارد شده باشد و من در آن سرا زندگی کنم آیا می‌توانم به ترک خانه خود اقدام کنم؟ و حضرت مجدداً پاسخ فرمود: آری. من گفتم: اما ما از رسول خدا(ص) روایت می‌کنیم که فرمود: «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف» یعنی: فرار از طاعون در حکم فرار از جنگ و جهاد است. امام(ع) فرمود: رسول خدا(ص) این مطلب را در خصوص سربازانی فرمود که در مرزها به جهاد با دشمنان مشغول بودند، در این میان طاعون شایع شده و سربازان شروع به تخلیه اماکن خود و فرار از جنگ کردند و پیامبر(ص) در خصوص آنها فرمود که: فرار از طاعون همانند فرار از جنگ است. (صدوق، معانی الاخبار، ۲۵۴)

۲-۵- حدیث « مات رجل من الانصار و ترک دینارین »

ابان نقل می‌کند که یکی از اصحاب در محضر ابوالحسن(ع) امام کاظم(ع) این پرسش را طرح نمود که: شنیده‌ایم مردی در زمان رسول خدا(ص) از دنیا رفت و تنها دو دینار از خود به یادگار گذاشت، اما رسول خدا(ص) درباره او فرمود: او مال زیادی از خود باقی گذاشت. امام فرمود: او شخصی بود که به نزد اهل صغه (که خود جمعیتی فقیر بودند) رفته و از آنها گدایی می‌کرد و در همان حال از دنیا رفت و دو دینار از خود باقی گذاشت. لذا پیامبر(ص) درباره او چنین جمله‌ای فرمود. (همانجا، ۱۵۳)

۳- ارتباط تاریخ با نقد حدیث

علاوه بر رابطه‌ای که تاریخ با فهم حدیث دارد، از این عامل جهت نقد روایات نیز می‌توان بهره گرفت. و به طور کلی تاریخ از دو جهت در نقد حدیث کارآیی دارد که عبارت از جهات اثباتی و انکاری است.

۱-۳- نقش تاریخ در اثبات روایات

مقصود از جهت اثباتی، بررسی امکان صدور یک حدیث یا مجموعه‌ای از روایات با تکیه بر شرایط تاریخی عصر صدور آن حدیث یا روایات است. به عنوان مثال از صادقین (ع) روایات متعددی در نفی رای و قیاس (معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۹۳، ۹۴، ۱۳۰، ۲۴۶، الی ۲۵۰) صادر شده است. (نمونه‌ها را نک: کلینی، ۵۴/۱ الی ۵۹) حال، با دانستن شرایط فرهنگی عصر صادقین (ع) از جمله وجود نحله‌های گوناگون فقهی و کلامی آن روزگار و انحراف بسیاری از آنان از سنت پیامبر (ص) و در نتیجه ظهور فتاوی‌های مذهبی بر مبنای رای و قیاس، اصالت روایات صادقین (ع) در تخطئه رای و قیاس و تاکید آن دو بزرگوار در ارجاع مسائل دینی به کتاب و سنت (کلینی، ۵۹/۱ و ۶۹) نتیجه‌گیری می‌شود و این موضوع صرف نظر از تواتر معنوی این روایات و تایید مفاد آنها با روایات سایر امامان (ع) است. و نیز با پی بردن به شرایط اجتماعی عصر امام علی (ع) در رشد روحیه دنیا‌گرایی مردم - که یکی از نتایج خلافت خلفای سه گانه بود - سر تاکیدهای امام علی (ع) در زهد ورزی نسبت به دنیا و اعراض از مطامع آن به دست می‌آید. (نمونه‌ها را نک: سید رضی، خطبه ۱۴۹، ۱۸۵ و نامه ۴۵)

۱-۳- نقش تاریخ در انکار برخی روایات و وقایع

تاریخ صحیح عاملی مناسب جهت انکار برخی از روایات و وقایع است که به عنوان حدیث یا واقعه‌ای طبیعی خود را تثبیت کرده و گاه در دل جوامع بزرگ روایی قرار گرفته‌اند، و چه بسا روایاتی که در منابع روایی وجود دارد که چون با عیار تاریخ سنجیده شود، جعل و وضع آنها نتیجه‌گیری می‌شود. به عنوان نمونه بخاری و مسلم از ابوهریره روایت کرده‌اند که: «رسول خدا (ص) در یک نماز (سه یا چهار رکعتی) دو رکعت نماز خواند و سلام داد، سپس برخاست و به سوی تخته‌ای که در مسجد بود و در حال سخنرانی به آن تکیه می‌کرد، رفت و در آنجا ایستاد و... در این موقع ذوالیدین برخاست و عرضه داشت که «یا رسول الله انسیت ام قصرت» یعنی: ای رسول خدا (ص) نماز را فراموش کردی یا نماز کم و دو رکعتی شده است. پیامبر (ص) فرمود: نه فراموش کردم و

نماز کم نشده است، لذا رسول خدا(ص) به محراب باز گشت و باقی رکعات را به جا آورد و بعد هم دو سجده سهو را انجام داد. (مسلم، ۴۰۳/۱، بخاری، ۶۶/۱ و نیز نک: عسکری، ۲۴۴/۱ به نقل از سایر مصادر حدیثی اهل سنت) در نقد این روایت چنانکه سید مرتضی عسکری توضیح داده است: «ذوالیدین در سال دوم هجری در جنگ بدر به شهادت رسید و ابوهریره در سال هفتم از یمن به مدینه آمد و اسلام آورد. حال چگونه ممکن است که ابوهریره بتواند ناقل حادثه‌ای متعلق به سال دوم هجری یا قبل از آن باشد؟ (همو، ۲۴۵/۱) البته نقد تاریخی حدیث یاد شده صرفنظر از نقد همین حدیث با مبانی دیگر از جمله سنجش حدیث با عقل و قرآن است.

آسیب شناسی نقد تاریخی حدیث

به طوری که قبلا گذشت، تاریخ در شرایطی صلاحیت نقد روایات و وقایع را دارد که از قطعیت و صحت لازم برخوردار باشد، لذا نقد تاریخی حدیث با همه محسناتی که دارد، در عین حال کاری خطیر و ظریف است. زیرا در پاره‌ای از نقدها، تاریخ نمایی ملاک نقد حدیث قرار می‌گیرد نه تاریخ اصیل و قطعی. به عنوان مثال برخی از مخالفان نهج البلاغه تلاش کرده‌اند با بهره‌گیری از تاریخ، صحت انتساب بسیاری از مطالب نهج البلاغه را با سوال جدی مواجه سازند. به عقیده آنان وجود «سجع و آرایه‌های لفظی در نهج البلاغه»، وجود «تقسیمات عددی و ذکر احتمالات منطقی در سخنان امام علی(ع)»، «توصیفات دقیق نهج البلاغه از موجوداتی چون طاووس، خفاش، ملخ و مورچه» و بالاخره برخی از مباحث محتوایی نهج البلاغه مثل دعوت به زهد و بی‌اعتنایی به دنیا و نیز ذکر پاره‌ای از مباحث کلامی مانند «وصی» و «وصایت» در اثبات حقانیت علی(ع) در جانشینی پیامبر اسلام(ص)، همگی از مسائلی است که ذکر یا طرح آنها در قرن نخست هجری در جزیره العرب و در بین مسلمانان متداول نبوده است. اما اتفاقا با بررسی تاریخ صحیح روشن می‌گردد که همه ویژگی‌های یاد شده نسبت به نهج البلاغه، مواردی اصیل و حقیقی بوده و نافی نسبت محتوای نهج البلاغه به علی(ع) هم نیست. بلکه در این گونه تشکیکها تاریخ نمایی جای خود را به نقد تاریخی داده است. (جهت اطلاع بیشتر از شبهه‌های یاد شده و پاسخ‌های آن نک: ابن ابی‌الحدید، ۱۲۶/۱، ۱۵۰، ۱۸۴/۷، ۲۷۰/۹، آل‌یس، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۱، حسینی خطیب، ۱/ ۱۲۱-۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴ و معارف، روش‌های ابن ابی‌الحدید در اثبات اصالت نهج البلاغه ۱۴۸ الی ۱۵۵)

نتایج مقاله

- ۱- تاریخ به دو صورت عام یعنی: توجه به شرایط فرهنگی عصر صدور حدیث و خاص یعنی در نظر سبب صدور یا سبب ورود حدیث در فهم مقصود روایات موثر بوده و مدخلیت دارد.
- ۲- تاریخ عنصری کارآمد در نقد حدیث به شمار می‌رود، به شرط آنکه عناصر نقد خود از صحت و قطعیت لازم برخوردار باشند
- ۳- نقش تاریخ در فهم و نقد حدیث، نقشی مطلق نیست زیرا:
اولاً: بسیاری از روایات صدور ابتدایی داشته و وابسته به سبب صدور ویژه نیست.
ثانیاً: توجه به شرایط تاریخی صدور حدیث و نیز اسباب ورود روایات ضرورتاً به معنای نسبیّت گرایی در فهم روایات نیست.

کتابشناسی

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- آل یس، محمد حسن، ما هو نهج البلاغه، ترجمه محمود عابدی، تهران، بنیاد نهج البلاغه، [بی تا].
- ۳- آلوسی بغدادی، سیدمحمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
- ۴- امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب، ترجمه سید جمال موسوی، انتشارات بنیاد بعثت، ۱۳۶۲ هـ.ش.
- ۵- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلافات المصلین، به تصحیح هلموت ریتز، ناشر فرانزبیسبادن، چاپ سوم، ۱۴۰۰ هـ.ق.
- ۶- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ هـ.ق.
- ۷- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه، ابن شاهین، ابوحفص عمر بن احمد، الناسخ و المنسوخ من الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ هـ.ق.
- ۸- ابن المغازلی، ابوالحسن علی بن محمد الجلبابی، مناقب اهل البیت، تحقیق محمد کاظم، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب، ۱۴۲۷ هـ.ق.
- ۹- اسماعیل احمد، یحیی، مقدمه اللمع فی اسباب الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۱۰- ابن حمزه دمشقی، شریف ابراهیم، البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف، بیروت، المکتبه العلمیه، ۱۴۰۲ هـ.ق.
- ۱۱- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، مقدمه ابن صلاح، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ هـ.ق.

- ۱۲- ابن ابی الحدید، عزالدین، شرح نهج البلاغه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۱۳- بهودی، محمدباقر، حسین منی و انا من حسین، یادنامه علامه امینی، موسسه انجام کتاب، ۱۳۶۱ هـ.ش.
- ۱۴- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۷ هـ.ق.
- ۱۵- ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، بیروت، دار الکتب العربی، [بیتا].
- ۱۶- حسنی، هاشم معروف، سیره المصطفی، قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۱۷- حسینی، خطیب، سید عبد الزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۱۸- سیوطی، جلال الدین، التدریب الراوی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۱۹- همو، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، قم، منشورات رضی، بیدار، عزیززی، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۲۰- سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، نشر مشرقین، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۲۱- سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث، السنن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بیتا].
- ۲۲- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، کتاب الملل و النحل، تخریح محمد بن فتح الله دران، مصر، ۱۳۷۵ هـ.ق.
- ۲۳- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر...بیروت، دار المعرفه، [بیتا].
- ۲۴- صدوق، محمد بن علی، معانی الاخبار، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۹ هـ.ش.
- ۲۵- همو، عیون اخبار الرضا، ترجمه غفاری، مستفید، نشر صدوق، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۲۶- همو، التوحید، به تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۸ هـ.ق.
- ۲۷- صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، انتشارات سمت، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- ۲۸- صفاری، سعدی، تاثیر شناخت زمینه‌های صدور فهم حدیث، فصلنامه علوم حدیث، ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸۴ هـ.ش.
- ۲۹- طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفه الرجال، تعلیق میرداماد و رجایی، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۳۰- عسکری، سید مرتضی، نقش ائمه در احیاء دین، تهران، مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت، چاپ دوم، ۱۳۷۰ هـ.ش.
- ۳۱- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۳۲- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۳۳- معارف، مجید، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران، نشر ضریح، چاپ دوم، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۳۴- همو، استدلالهای ابن ابی الحدید در اثبات اصالت نهج البلاغه، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۶، ۱۳۸۳ هـ.ش.

- ۳۵- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۳۶- نیشابوری، مسلم بن حجّاج، صحیح مسلم، به تصحیح فواد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۵ هـ.ق.
- ۳۷- ولوی، علی محمد، تاریخ کلام و مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۷ هـ.ش.