

دوفصلنامه علمی- پژوهشی حدیث پژوهی
سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶
صفحه ۸۵-۱۱۶

بررسی کاربرد عقل در نقد روایات

مجید معارف*

لعیا مرادی**

◀ چکیده:

عقل زیربنای تمام معیارهای نقد حدیث بوده و درنهایت این عقل است که با اعمال معیارهای دیگر بر سند و متن روایت، به صحت یا جعلی بودن آن حکم می‌کند. علاوه بر مبنا بودن عقل برای سایر معیارهای نقد، یافته‌های خود عقل نیز به تنهایی می‌تواند در تشخیص صحت حدیث نقش داشته و حکم نهایی درباره صحت آن با بررسی و تطبیق محتوای روایت بر مبانی عقلی صادر شود. به عبارت دیگر، عقل از یک طرف، ابزاری برای فهم صحت حدیث به کار می‌رود و از طرف دیگر، خود عقل به تنهایی می‌تواند منبعی برای درک صحت محتوای حدیث و تطابق آن با بدیهیات و استدلال‌های عقلی باشد. با توجه به کارایی نخست عقل، از آن به عنوان عقل آلی و براساس کارایی دوم، از آن به عنوان عقل مستقل یاد می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: عقل، نقد روایات، عقل آلی، عقل مستقل.

* استاد دانشگاه تهران / maaref@ut.ac.ir

** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد ملارد / hsa9054@yahoo.com

بیان مسئله

عقل یکی از معیارهای نقد حدیث به‌شمار می‌آید که در تألیفات حوزه نقد حدیثی به آن اذعان شده و قضاوت عقل درباره صحت یا عدم صحت حدیث به رسمیت شناخته شده است. ولی سؤال اینجاست که براساس و حیانی بودن آموزه‌های دین، آیا قضاوت عقل درباره تشخیص احادیث صحیح می‌تواند معتبر باشد یا نه؟ و اگر معتبر است آیا در تمامی موضوعات، عقل اجازه قضاوت دارد یا محدودیت‌هایی نیز برای آن وجود دارد؟

مقدمه

بررسی میزان دخالت عقل در نقد حدیث امری است که اگرچه تاکنون در آثار برخی به صورت جسته‌گریخته به آن پرداخته شده، باید اذعان کرد که تألیفات معاصر مرتبط با این موضوع، هرکدام فقط از یک منظر به موضوع عقل یا نقد حدیث نگریسته است، به این معنی که یا فقط به تبیین جایگاه عقل پرداخته یا فقط جنبه نقدالحدیثی داشته‌اند. به عبارتی، اگرچه بحث‌های خوب و مفیدی به صورت پراکنده و موردی در زمینه جایگاه عقل در نقد حدیث وارد شده، اثری جامع و منسجم که به بررسی موقعیت عقل در نقد روایات پرداخته باشد وجود ندارد.^۱ ازاین‌رو، تحقیق حاضر برای مشخص کردن محدوده عملکرد عقل در تحلیل معارف دینی و پرهیز از برخی افراط و تفریط‌ها در پذیرش میزان داوری عقل صورت می‌پذیرد. برای این کار لازم است ضمن تبیین مفهوم عقل و نیز نقد حدیث، دو نوع کارکرد متفاوت عقل در حوزه انواع مختلف گزاره‌های دینی بررسی شود، سپس میزان ورود هرکدام از این جنبه‌ها به حوزه نقد حدیث مشخص گردد.

۱. مفهوم عقل

عقل در لغت به معنای امساک و استمساک بوده (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ق، ص ۵۷۹) و به معنای مانع و نهی‌کننده نیز آمده است. (جوهری، ۴۳۱ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹/ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸) البته معانی دیگری هم برای آن بیان شده است از قبیل: نور بودن عقل، علم بودن و وجه ممیزه انسان از حیوان. (نک: ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۴۵۹/ زبیدی، ۱۳۸۵ق، ج ۱۵، ص ۵۰۴/ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۳۳) اما در

معنای اصطلاحی، تعاریف متعددی برای عقل گفته می‌شود از جمله اینکه: عقل نیرویی است که زمینه قبول علم را فراهم می‌سازد و چیزی را که انسان با آن قوه استنباط می‌کند، عقل می‌گویند. (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۱-۳۴۲) ولی حقیقت این است که برای آگاهی از معنای اصطلاحی دقیق، در حوزه‌های مختلف اعم از فلسفه، کلام، فقه، تفسیر و سایر علوم، باید معنای عقل را در همان حوزه جو یا شد.

یکی از مهم‌ترین حوزه‌های بررسی عقل، فلسفه است. در فلسفه عقل یا به معنای جوهر بسیط است که حقایق اشیا را درک کرده و مرکب از قوه فسادپذیر نیست (نک: صلیبا و صانعی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۷۲) و این جوهر ذاتاً مجرد از ماده است. چنین موجودی که ذاتاً و فعلاً مستقل باشد، همان عقل به معنای صادر اول است. (نک: شیرازی، ۱۳۵۴ش، ص ۱۹۰) و در معنای دوم، عقل قوه‌ای از قوای نفسانی است که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاسات توسط آن انجام می‌شود. تقسیم‌بندی حکما برای عقل، ناظر به تعبیر دوم از عقل است که براساس آن عقل را به نظری و عملی تقسیم کرده و برای عقل نظری چهار مرتبه «بالقوه»، «بالمکه»، «بالفعل» و «بالمستفاد» ذکر می‌کنند که از مرتبه پایین آن یعنی بالقوه بودن شروع شده^۲ و تا مرتبه نهایی یعنی بالمستفاد^۳ ادامه پیدا می‌کند. عقل عملی نیز نیرویی در درون است که رفتار انسان را کنترل کرده و باید‌ها و نبایدها را به او گوشزد می‌کند. (برای مطالعه بیشتر نک: شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۶۱ و ج ۲۱، ص ۱۴۵ / سجادی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۱۲۷۳-۱۲۹۰ / همو، ۱۳۸۶ش، ۳۴۱ / قبادیانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۴۹ / جرجانی، ۱۳۷۰، واژه عقل، ۶۵ / شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷ / همو، بی تا، ج ۳، ص ۴۲۸-۳۶۸)

واژه عقل به صورت اسم در قرآن نیامده، ولی مشتقات آن ۴۹ بار در قرآن کریم ذکر شده است. در قرآن، تدبیر،^۴ تفکر،^۵ تفقه،^۶ تذکر،^۷ نظر^۸ و عبرت‌آموزی^۹ به عنوان کارهای عقل، قلب و لب ذکر شده است. در بسیاری از آیات مربوط به «عقل» در قرآن، از آیات و نشانه‌های الهی سخن به میان آمده است.^{۱۰} با دقت در آیات تعقل در قرآن باید گفت مراد از عقل در قرآن کریم، نمی‌تواند عقول اربعه‌ای باشد که فلاسفه بیان می‌کنند بلکه با توجه به استدلال‌ها و تذکراتی که داده می‌شود باید گفت منظور از آن عقل برهانی است که بر قضایای یقینی مبتنی است. همچنین عقلی که قرآن از آن سخن

می‌گوید، ویژگی‌های خاصی مانند تشخیص مسیر حق،^{۱۱} درک مفاهیم دینی^{۱۲} و روشنگری و هدایتگری^{۱۳} دارد که روایت «العقل ما عبَد به الرَّحْمَنُ و اکتسب به الجَنَانُ» نیز ناظر به این معنای آخر است. چنان‌که علامه طباطبایی نیز عقل را براساس محتوای آیات قرآن، به چیزی تعریف می‌کند که انسان در دینش از آن بهره‌مند شده و هدایتگر انسان به سوی اعمال صالح و حقایق معارف است و اگر در این مسیر نبوده و فقط در خیر و شرهای دنیوی کارایی داشته باشد، دیگر از دیدگاه قرآن عقل نامیده نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۴) برای همین گفتنی است ویژگی بسیار مهمی که قرآن برای کارایی بهتر عقل بر آن تأکید دارد، دوری از هوا و هوس است و از دیدگاه قرآن، عقل فهمی است که مطابق با فطرت انسان باشد و به بیان دیگر، فهمی است که با سلامت فطرت و دوری از هواهای نفسانی حاصل می‌شود.^{۱۴} و اگر فیلسوفی که آشنا به دوره‌های مختلف فلسفه بوده و روش‌های منطقی استدلال را به‌خوبی بلد باشد، تا زمانی که برخوردار از روح و فطرت سالم نباشد، نمی‌توان عنوان عاقل را بر او نهاد. به عبارتی می‌توان گفت که اگر در حکمت، عقل به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود، در قرآن نیز این دو نوع کارایی عقل را می‌توان مشاهده کرد؛ با این بیان که قرآن ضمن اینکه به تعقل و تفکر و تدبیر در امور مختلف فرامی‌خواند که این اقدام در حیطه عقل نظری است و از طرف دیگر، کارایی صحیح عقل را در دوری از هوا و هوس معرفی می‌کند یعنی همان کاری که قرار است عقل عملی انسان را به آن دعوت نماید، به این صورت کارکرد عقل در دو حوزه نظری و عملی را به‌خوبی می‌توان در آیات قرآن مشاهده کرد.^{۱۵}

در منابع روایی شیعی، هم مفاهیم متفاوت و هم کارکردهای گوناگون برای عقل بیان شده که حاکی از جایگاه ارزشمند این قوه در درون انسان از دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) است. روایاتی که در باب عقل است، از زوایای گوناگون به این موضوع پرداخته‌اند و مباحثی از قبیل بررسی جایگاه عقل در روایات،^{۱۶} نحوه خلقت عقل،^{۱۷} حقیقت عقل،^{۱۸} درجات عقل،^{۱۹} نشانه‌های عقل،^{۲۰} عوامل مؤثر بر عقل،^{۲۱} فایده عقل در وجود انسان^{۲۲} و برخی موضوعات دیگر در این باب دیده می‌شود. علامه مجلسی شش معنا برای عقل از زبان روایات بیان کرده و بر دو تای از آنها تأکید دارد: اول، قوه ادراک خیر و

شر و تمییز بین این دو که عقل به این معنا مناط تکلیف و ثواب و عقاب است؛ دوم، ملکه و حالتی که به اختیار خیر و نفع و اجتناب از شر و ضرر دعوت می‌کند. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۴) شیخ حر عاملی نیز ضمن قبول این دو معنا، مفهوم سومی با عنوان «علم» را به آن اضافه کرده و معتقد است تعقل در روایات به معنای علم است که در مقابل جهل قرار می‌گیرد نه جنون. (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۸-۲۰۹) با نگاه به مجموع روایات در باب عقل می‌توان گفت: عقل در روایات مفهومی متفاوت با آن در اصطلاح فلسفی دارد؛ به عبارت دیگر در فلسفه، از حیث وجودی به عقل نگاه می‌شود و مورد بحث قرار می‌گیرد (چه به عنوان عقل فعال و چه به عنوان نفس انسانی)، ولی در روایات جدای از بحث درباره موجودیت عقل، به کارایی اصلی آن در وجود انسان و از بُعد نتیجه و بازدهی به آن توجه می‌شود. عقل در روایات نوعی نیرو در درون انسان است که وظیفه هدایتگری او را بر عهده دارد و چون درجات عقل در وجود انسان‌ها متفاوت و از طرف دیگر میزان بهره‌مندی هرکس از معارف الهی به میزان عقل اوست،^{۳۳} به وسیله عوامل خاصی تقویت پذیر است. و از آنجاکه این میزان متغیر تابع نیروی ارادی انسان است، تلاش انسان برای تقویت آن می‌تواند نتیجه‌بخش باشد. از نگاه روایات، محور اصلی وجود انسان عقل اوست و در قیامت نیز مطابق آن با شخص معامله می‌شود.^{۳۴} لذا در صورتی که مانع غیر ارادی (مانند جنون) در مسیر عقل نباشد، انسان می‌تواند با بهره‌مندی صحیح از آن و تقویت آن هم زندگی دنیایی خویش را رونق بخشد (کارایی عقل معاش) و هم آخرت خویش را با نور آن روشن سازد.^{۳۵}

با نگاه به معنای لغوی و اصطلاحی عقل می‌توان گفت: عقل نیرویی در درون انسان است که وجه تمایز او با حیوانات دیگر بوده و دارای مراتب مختلف می‌تواند باشد که با تلاش انسان به منظور اهمیت دادن به این قوه، میزان کارایی آن در درون انسان که مهم‌ترین وظیفه‌اش، تشخیص حق از باطل و مشخص کردن مسیر حق است، افزایش می‌یابد.

۲. مفهوم نقد حدیث

نقد در لغت، به معنای تمییز بین دراهم و جداسازی سره از ناسره و خوب از بد است.

(ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۲۶/ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲۱) و نقد حدیث بیانگر علمی است که به بررسی روایات پرداخته و به دنبال دو هدف اصلی است: بررسی صدور و جهت صدور. صدور یعنی اینکه حدیث از معصوم علیه السلام صادر شده است یا نه؟ جهت صدور یعنی اینکه آیا حدیث بر وجه حقیقی صادر شده یا تقیه‌ای است؟ (حاج حسن، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۰)

نقد حدیث در دو حوزه سند و متن حدیث انجام می‌پذیرد. محدث در نقد سندی به دنبال این است که آیا این روایت از معصوم علیه السلام صادر شده است یا نه؟ و راویان حدیث چه ویژگی‌هایی داشته‌اند؟ و در نقد متنی روایات، با بررسی حدیث براساس معیارهای نقد حدیث صحیح مانند موافقت با نص قرآنی، موافقت با پدیده‌های تاریخی و طبیعی، مطابقت با قوانین عقلی، تبیین و کشف جهت و مورد صدور حدیث و کشف دلالت الفاظ و عبارات حدیث و... به دنبال تشخیص صحت روایت است.

باتوجه به اینکه عقل یکی از معیارهای نقد حدیث قرار گرفته، با در نظر گرفتن دو نوع کارکرد آن، هم در سند و هم در متن روایت، می‌توان از نقد عقلی بهره برد. به این صورت که وقتی در تعریف حدیث صحیح گفته می‌شود «حدیث صحیح حدیث مسندی است که نقل آن از طریق راوی عادل ضابط از راوی عادل ضابط دیگر تا به انتها متصل باشد و شاذ و معلل نباشد» (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۱ق، ص ۱۱)، کشف ویژگی‌های راویان و همچنین این اتصال تا پیامبر صلی الله علیه و آله به عهده عقل است که برای تعریف و شناخت انواع گوناگون حدیث، اصطلاحات گوناگونی باتوجه به نوع حدیث از قبیل صحیح، متواتر، واحد، مرسل، منقطع، مدلس و... (نک: راجیحی، بی‌تا، ص ۹۰-۱۰۳) وضع می‌کند. لذا دو علم اصلی مربوط به سند که عبارت است از علم رجال و درایة الحدیث، علمی هستند که ابزار اصلی تحقیق در آن‌ها بر عهده عقل است. در حوزه نقد متن هم به شیوه‌های مختلف می‌توان از توانایی‌های عقل بهره برد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۳. کاربرد عقل در نقد روایات

باتوجه به دو قسم کارکرد عقل در حوزه نقد حدیث که مطرح شد، می‌توان به یک جمع‌بندی در خصوص اختلاف نظر علمای حدیثی، از جهت میزان ورود عقل در نقد

انواع حدیث دست پیدا کرد. برای نمونه یکی از محدثان چند دسته از روایات را برمی‌شمرد که با قواعد عقلی، می‌توان صحیح بودن مضمون آن‌ها را تشخیص داد:

۱. اگر مضمون روایتی منافی با معلومات و یقینات دین باشد که شامل این گروه از روایات است: منافات مضمون حدیث با توحید، منافات آن با نبوت، منافات آن با ضروریات دین.

۲. اگر مضمون روایتی منافی با حقایق هستی و قوانین علمی و بدیهیات عقلی باشد.

۳. اگر مضمون روایت با قطعیات تاریخ مخالف باشد.

۴. اگر مضمون روایت با حس و تجربه و آنچه مقتضی طبیعت اشیاست مخالف باشد. (هاشمی، بی‌تا، ص ۲۱)

نظریات این‌چنینی که معیارهای گوناگون تشخیص صحت متن حدیث را در قالب ارجاع به عقل به این صورت مطرح می‌کند، با تکیه بر دو نوع کارکرد عقل توجیه‌پذیر است. به این معنی که برخی از این معیارها به وسیله عقل آلی (ابزاری) قابل بررسی است، مانند عرضه حدیث بر قطعیات تاریخی یا قوانین علمی؛ و برخی دیگر را به وسیله عقل مستقل می‌توان ارزیابی کرد، مانند عرضه حدیث بر بدیهیات عقلی. بنابراین برای پرداختن به چگونگی کارکرد عقل در حوزه نقد حدیث، باید به این تقسیم‌بندی عقل در دو جهت عقل آلی و عقل مستقل دقت و جنبه‌های گوناگون حدیث را براساس این دو ارزیابی کرد.^{۲۶} در عقل آلی، عقل و استدلال‌های عقلی به‌عنوان یکی از طرفین استدلال است و طرف دیگر آن نقل است که در صورت مطابقت متن حدیث با دلایل محکم شرعی (اعم از ضروریات دین، آیات قرآن و سنت قطعیه) می‌توان به صحت حدیث نظر داد. ولی در عقل مستقل هر دو طرف استدلال عقلی است و نتیجه‌ای که از این استدلال حاصل می‌شود، تنها امکان رد حدیث را می‌تواند مطرح کند؛ زیرا عقل به‌تنهایی امکان اثبات و انکار حدیث را ندارد چه‌بسا ممکن است مسائلی وجود داشته باشد که عقل از آن‌ها غافل مانده است. مانند این مسئله که ممکن است حدیث در هنگام تقیه صادر شده و اگر به اوضاع و زمان و مکان صدور توجه شود، شاید آن امکان رد حدیث هم منتفی شود.

۱-۵. نگاهی به جایگاه عقل آلی در نقد روایات

باتوجه به معیارهای گوناگونی که هریک از علمای حدیثی برای تشخیص صحت حدیث بیان می‌کنند، تنها ابزاری که می‌تواند نقش محوری داشته و این معیارها را بر سند و متن حدیث عرضه کند، عقل است یعنی نه تنها عقل به تنهایی و به‌طور مستقل به‌عنوان یکی از معیارهای نقد حدیث به‌شمار می‌آید، بلکه به‌عنوان ابزاری برای اعمال سایر معیارها بر سند و متن حدیث نیز می‌تواند مؤثر باشد. لذا عملکرد عقل آلی در نقد حدیث، هم در سند حدیث و هم در متن آن بررسی می‌شود.

۱-۱-۵. کاربرد عقل آلی در نقد سندی

از جمله معیارهایی که برای نقد سند بیان می‌شود عبارت است از: توجه به طبقهٔ راویان، توجه به زنجیرهٔ راویانی که از یک فرد روایت می‌کنند، توجه به وقایع تاریخی، بررسی نام راوی در کتب رجال و حدیثی، توجه به موقعیت و انگیزه‌های واضع احادیث و... در بررسی تک‌تک این معیارها، عقل می‌تواند در حکم ابزاری در تشخیص صحت یا عدم صحت سلسله‌سند حدیث، نقش‌آفرین باشد.

برای نمونه در حدیث آمده است: «و روی موسی بن القاسم، عن محمد بن ابی‌بکر، عن زکریا، عن معاویة بن عمار، و قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام ...» (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۰۷) در بررسی این سلسله‌سند گفته می‌شود محمد بن ابی‌بکر که همان همام بن سهیل است نمی‌تواند راوی این حدیث باشد؛ زیرا موسی از اصحاب امام رضا علیه السلام است و محمد بن ابی‌بکر همام در زمان غیبت صغری می‌زیسته است. (نک: انصاری، ۱۳۷۳ش، ج ۵، ص ۱۲۱-۱۲۲) پس چگونه متقدم از متأخر روایت می‌کند؟ بنابراین، آنچه به ذهن می‌رسد، آن است که لفظ «ابی» زاید باشد و محمد بن بکر درست باشد که همان محمد بن بکر جناح واقفی از اصحاب امام ابوالحسن موسی علیه السلام است. (نک: خوبی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۶، ص ۱۴۵-۱۴۶) همان‌گونه که در *وافی* نیز در باب «الوسوسة و حدیث النفس» در کتاب *الزری والتجمل* از زکریا مؤمن واقفی روایت می‌کند و زکریای مؤمن از اصحاب امام کاظم علیه السلام و پدر گرامی ایشان است. (فیض کاشانی، ۱۳۶۵ش، ج ۴، ص ۲۵۴)

در چنین مواردی با تحقیق در طبقه و احوال راویان، می‌توان به درستی سلسله‌سند

روایت یا عدم آن پی برد. از این جهت شناخت علمی وضعیت راویان و حکم به وثاقت یا جرح راویان نیز از فعالیت‌های عقل محورانه سند روایات است. خصوصاً انطباق قوانین جرح و تعدیل بر شخصیت ناقلان یکی از فعالیت‌های مهم عقل آلی در این حوزه به‌شمار می‌آید.

۵-۱-۲. کاربرد عقل آلی در نقد متنی روایات

بخش دوم از نقد عقلی حدیث مربوط به نقد متن آن است که جایگاه مهمی در ارزیابی انواع حدیث دارد و برخی از محققان، عمده تمرکز خویش را در این بخش از حدیث متمرکز کرده‌اند. رشید رضا از محققان در این حوزه می‌گوید: «من اعتقادی به درستی سند حدیثی که با ظاهر قرآن مخالفت کند ندارم؛ گرچه روایانش را توثیق کنند. چه بسیار راویانی که ظاهر فریبنده آنان سبب توثیق شده و باطنی نادرست دارند. اگر روایت از جهت محتوا و متن مورد نقد قرار می‌گرفت، چنان‌که سند آن‌ها مورد نقد قرار می‌گیرد، متون بسیاری از اسناد نقض می‌شد.» (رشید رضا، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۱) شاید این نوع نگاه تا حدی تندروی باشد، ولی ما را به دقت در این موضوع مهم رهنمون می‌سازد که صرفاً دقت در صحت سند^{۲۷} نمی‌تواند در تشخیص صحت روایت کافی باشد، بلکه دقت در محور اصلی آن (متن) نیز الزامی است. از این رو فعالیت عقل آلی در حوزه نقد متن حدیث در مباحث زیر قابل بررسی است:

۵-۱-۲-۱. عرضه حدیث بر معیارهای نقد متنی توسط عقل

در کتب فقه‌الحدیثی و درایة‌الحدیثی معیارهای متعددی برای تشخیص صحت متن و محتوای حدیث ارائه می‌شود و عقل آلی با مبنا قرار دادن معیارهای مهمی چون قرآن، سنت قطعی، ضروریات دین، تاریخ قطعی، علوم تجربی و... به‌عنوان پلی برای عرضه حدیث بر این منابع و تشخیص صحت آن عمل می‌کند. برای نمونه:

عرضه حدیث بر آیات قرآن کریم: یکی از مبانی مهم در تشخیص صحت روایات، عرضه آن‌ها بر آیات قرآن کریم است. در صورت مخالفت متن حدیث با صریح آیات قرآن کریم، علی‌رغم درستی سند آن، در صحت متن آن باید تردید کرد. از امام رضا علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا فَفَدَّ حُرْمٌ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ»^{۲۸} (صدوق، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۱۱۳)

آقای غفاری در نقد خویش بر این حدیث می‌نویسد: «این روایت با این لفظ، موافق عقیده بسیاری از اهل سنت می‌باشد و با ظاهر قرآن مخالف است. خداوند در قرآن کریم خطاب به پیامبرش می‌فرماید: "أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" (یونس: ۹۹)، "وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ" (نور: ۵۴) و آیات دیگری بدین مضمون، همگی به این معنا هستند که وظیفه انبیاء مرسل، تنها دعوت الهی و عرضه دین است و جنگ و قتال هنگامی جایز می‌شود که مخالفان اقدام به جنگ کنند و جان و مال پیامبر ﷺ و گروندگان به او را در خطر اندازند.» (همان‌جا)^{۲۹}

عرضه حدیث بر سنت قطعی: مراد از سنت قطعی اعم از احادیث متواتر لفظی و متواتر اجمالی و معنوی است و اگرچه متواتر لفظی معدود و انگشت‌شمار بوده، متواتر اجمالی و معنوی شمول زیادی در معارف دینی دارد. با این بیان، اگر متن حدیثی با عرضه بر سنت قطعی، خلاف مضمون آن تشخیص داده شود، چند حالت پیش می‌آید:

۱. تعارض قطعی نبوده و قابل جمع باشد؛^{۳۰}

۲. یکی از دو سوی متعارض، منسوخ باشد، در این صورت نیز مشکل تعارض منتفی است؛

۳. یکی از دو نمونه، حاصل جعل و وضع باشد که مسلماً حدیث جعلی کنار گذاشته می‌شود؛

۴. در شیعه، اگر حدیث تقیه‌ای باشد، به حکم حقیقی آن که امام علیؑ در شرایطی دیگر فرموده است، مراجعه می‌شود.

تشخیص هر کدام از حالت‌های مذکور در مورد روایات، کاری است که بر عهده عقل آلی می‌باشد و به موجب آن، عقل آلی می‌تواند به جعلی بودن و یا صحت حدیث حکم کند.^{۳۱}

برای مثال مجموعه روایاتی در منابع اهل سنت وجود دارد که اشاره دارد پیامبر ﷺ بدون دلیل افراد بی‌گناهی را لعنت کرده سپس در مقام جبران فرموده است: خدایا این لعنت و ناسزای من را برای او زکات و پاکیزگی قرار بده. مثلاً ابوهریره می‌گوید: از پیامبر ﷺ شنیدم که می‌فرماید: «اللَّهُمَّ فَأَيُّمَا عَبْدٍ مُؤْمِنٍ سَبَبْتُهُ، فَاجْعَلْ ذَلِكَ لَهُ قُرْبَةً إِلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.»^{۳۲} (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۲۰۰۹) یا در روایتی دیگر ابوهریره به نقل از

پیامبر ﷺ گفته است: «اللَّهُمَّ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ سَبَبْتُهُ، أَوْ لَعَنْتُهُ، أَوْ جَلَدْتُهُ، فَاجْعَلْهَا لَهُ زَكَاةً وَرَحْمَةً.»^{۳۳} (همان، ج ۴، ص ۲۰۰۷)^{۳۴}

عقل از چند جهت خلاف واقع بودن چنین روایاتی را تشخیص می‌دهد: نخست اینکه چنین اعمالی که به پیامبر ﷺ نسبت داده شده با شأن پیامبری ایشان سازگار نیست که کاری را بدون دلیل و منطق صحیح انجام داده سپس در مقام توجیه آن برآید. دوم اینکه براساس این‌گونه روایات می‌توان تمام احادیثی که معاویه و ابوسفیان و نسل حکم بن عاص را که توسط پیامبر ﷺ نفرین شده‌اند، توجیه کرده و حتی فضیلت برای ایشان شمرد. سوم اینکه چنین روایات ضعیفی با سنت قطعی رسیده از پیامبر ﷺ مخالفت دارد.

عرضه حدیث بر حقایق تاریخی: با نگاه به کتب تاریخی و بررسی وقایعی که در طول تاریخ رخ داده است و انطباق آن بر متن حدیث، جعلی بودن برخی از روایات روشن می‌شود. این امر به دو صورت قابل فرض است: یا راوی روایتی را نقل کرده که اصلاً در آن تاریخ حضور نداشته است یا اینکه متن روایت به کسی نسبت داده شده که آن فرد در آن تاریخ زندگی نمی‌کرده است. به عبارتی، بررسی روایت با نگاه به مسائل تاریخی به دو صورت قابل فرض است: الف. جعلی بودن حدیث با توجه به عدم تطابق وقایع مطرح‌شده در حدیث با تاریخ قطعی؛ ب. جعلی بودن روایت با توجه به عدم حضور راوی در ماجرای تاریخی که ذکر می‌کند.

برای نمونه، جریان سوادة بن قیس و ماجرای روزهای آخر عمر پیامبر ﷺ و رفتن ایشان به مسجد و طلب حلالیت ایشان از مردم که در کتب تاریخی به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است. (نک: صدوق، ۱۴۰۷ق، ص ۶۳۴) با بررسی کتب رجال و تاریخ، معلوم می‌شود اصلاً فردی به نام سوادة بن قیس در میان صحابه پیامبر ﷺ وجود خارجی ندارد. (نک: معرفت، ۱۳۷۴ش، ص ۱۶۵-۱۶۶)^{۳۵} چنان‌که واضح است تشخیص وضعیت راویان حدیث، امری است که عقل آلی باید آن را در حوزه سند روایات ارزیابی کرده و مشخص سازد.

عرضه حدیث بر حس و یافته‌های مسلم علمی: از اموری که بر بطلان حدیث دلالت دارد، مخالفت آن با حس است به دلیل اینکه هیچ‌گاه از طرف فرستاده و مأمور

خداوند مطلب خلاف واقعیات محسوس صادر نمی‌شود. (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۵) و در دینی که مخالف عقل صحبت نمی‌کند، به طریق اولی مخالف با واقعیات موجود و یافته‌های دقیق علمی نباید مطلبی بیان شود؛ چون در این صورت اعتبار و جایگاه خود دین پایین آمده و کسی رغبت به گرایش به چنین دینی را پیدا نمی‌کند هر چند که مطالب خوب دیگر در آن وجود داشته باشد.

نمونه‌های احادیث جعلی از این باب بسیار است. مثلاً از امام صادق علیه السلام به نقل از امیر مومنان علیه السلام آمده است: «إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ خَمْسَةَ أَشْبَارٍ أَقْصَى مِنْهُ وَاقْتَصَّ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَلَغَ الْغُلَامُ خَمْسَةَ أَشْبَارٍ فَفَضَى بِالذَّيَّةِ».^{۳۶} (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۱۴) ظاهر روایت این است که اگر بچه به پنج وجب رسید، بالغ شده است بنابراین می‌توان او را قصاص کرد، درحالی‌که تجربه و واقعیت خارجی، خلاف این را ثابت می‌کند؛ یعنی بسیاری از افراد هستند که به پنج وجب رسیده اما بالغ نشده‌اند و نیز افرادی هستند که به پنج وجب نرسیده اما بالغ شده‌اند. بدین ترتیب این روایت را نمی‌توان پذیرفت مگر اینکه توجیه کنیم و بگوییم امام علیه السلام این مطلب را در موردی خاص بیان فرموده است. (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۵-۱۲۶)^{۳۷}

علاوه بر موارد بالا معیارهای دیگری همچون عرضه حدیث بر اصول و فنون بلاغت (نک: همان، ص ۱۲۶-۱۳۵)، عدم رکاکت لفظی و معنوی حدیث (نک: عجاج خطیب، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۲) و... می‌تواند در زمینه نقد متنی حدیث مطرح باشد.

۱-۲-۲. بررسی تعارض و تناقض میان روایات

از اقدامات دیگر عقل آلی، بررسی و رفع تعارض میان روایات است. تعارض یک اصطلاح اصولی است که تعاریف گوناگون برای آن گفته می‌شود.^{۳۸} تعارض موضوعی است که در رابطه بین روایات باهم مطرح می‌شود و اختلاف فقها در فهم از روایات و در نتیجه، اختلاف فتواها نیز به نوع درک ایشان از احادیث متعارض برمی‌گردد؛ به گونه‌ای که شیخ طوسی بیشتر ابواب فقه را حاوی احادیث متعارض دانسته و کمتر بابی را خالی از آن می‌داند. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۷ و ۱۴۳)

تعارض بین روایات ممکن است از عوامل گوناگون ایجاد شود که برخی مربوط به طبیعت کلام بشری بوده و به چگونگی ابلاغ آن برمی‌گردد و برخی دیگر از عوامل

بیرونی نشئت می‌گیرد. از جمله عواملی که برای وجود تعارض بین روایات می‌توان برشمرد، عبارت است از: نسخ، جعل حدیث، تقیه، ظرفیت راوی، اختلاف مراتب راویان از لحاظ جهل و سهو، نوع برداشت راویان از کلام امام علیه السلام، تخییر، تقطیع، نقل به معنی و...^{۳۹} روایات متعددی از ائمه علیهم السلام در منابع شیعه، دقت در این گونه مسائل را گوشزد می‌کند. روایاتی که در آنها توجه به وجود اموری همچون «محکم و متشابه»، «عام و خاص»، «ناسخ و منسوخ» و مسائلی دیگر بین روایات اشاره شده است. برای نمونه نقل شده است که محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: «مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرَوُونَ عَنْ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا يَتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ فَيَجِيءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ قَالَ إِنَّ الْحَدِيثَ يَنْسَخُ كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنُ.»^{۴۰} (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۸۳) یا از امام رضا علیه السلام روایت شده است که فرمود: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَرُدُّوْا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا.»^{۴۱} (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۱۰/مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۵) همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «إِنْ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَ بَاطِلًا وَ صِدْقًا وَ كَذِبًا وَ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا وَ عَامًّا وَ خَاصًّا وَ مُحْكَمًا وَ مُتَشَابِهًا وَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹/حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۹۳) شناخت این گونه موارد در احادیث، از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ چراکه توجه نکردن به آن موجب می‌شود تحریف ناروایی در فهم آنها اتفاق افتد. (نک: غفاری، ۱۳۸۸ش، ص ۲۵۶-۲۶۰)^{۴۲}

برای حل تعارض بین روایات باید به قواعد اصولی توجه کرد؛ اولین و مهم‌ترین قاعده اصولی در این زمینه این است که تا جایی که جمع بین دو روایت ممکن باشد، بهترین راه جمع بین آنهاست: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح.» (مظفر، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۰۰) برای مثال در روایات متعدد در منابع روایی شیعه، در زمان و مکان قطع تلبیه در عمره مفرده، مواقع مختلف بیان شده است از قبیل ورود به حرم، مشاهده خانه‌های ذی طوی، نگاه به کعبه یا عقبه مدینین (بین دو شهر مکه و مدینه). ظاهر این روایات باهم در تعارض است مگر آنکه راه جمعی بین آنها باشد. شیخ طوسی راه جمع بین این روایات را چنین بیان می‌کند: «جمع میان روایات چنین است که هر کدام را به مورد و مکان خاصی حمل می‌کنیم، لذا روایت آخر مخصوص کسانی است که از

مسیر مدینه وارد شوند، آن‌ها در عقبه مدنیین باید لبیک را ترک کنند و روایتی که در آن ذی طوی را پایان تلبیه ذکر کرده، برای مردمی است که از راه عراق می‌آیند و روایتی که نگاه به کعبه را ذکر می‌کند، برای کسانی است که از خود مکه برای عمره خارج شده‌اند. بنابراین دیگر تعارض و تضادی میان این اخبار نخواهد بود. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۷۷) شیخ طوسی در جمع بین این روایات به ظاهر متعارض، توجه به شرایط مکانی برای کسانی را که از مناطق مختلف تلبیه می‌گویند مطرح کرده و تنافر و تعارض ظاهری را برطرف می‌کند.^{۴۳}

اگر امکان جمع بین روایات نبود، سراغ راه‌حل‌های دیگر باید رفت. یکی از قواعد اصولی دیگر در این زمینه عدم توافق با مذهب عامه است که براساس قاعده «ما خالف العامة فیه الرشد» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۶۸) مطرح می‌شود براساس این قاعده، روایت موافق مذهب عامه حمل بر تقیه شده و کنار گذاشته می‌شود.

باتوجه به مسائل یادشده در مسئله وجود اصل تعارض بین اخبار، باید در این‌گونه روایات به محض مشاهده تعارض ظاهری، آن را به منزله صحت‌نداشتن روایت نپنداشته و به بررسی‌های بیشتر پرداخت. در این نوع تعارضات که بین روایات رخ می‌دهد، درواقع دو طرف قضیه نقلی است و عقل فقط به‌عنوان ابزاری برای کشف و رفع آن عمل کرده و با درنظرگرفتن امور مذکور، از متن صحیح آگاهی یافته و به‌ناچار به تأویل یا رد حدیث رأی نخواهد داد.

۲-۵. جایگاه عقل مستقل در نقد روایات

عقل مستقل در نقد روایاتی که متن آن‌ها از لحاظ عقلی محال بوده و با مقتضیات عقلی در تضاد باشد، می‌تواند نقش‌آفرین باشد و براساس اینکه محتوای روایت در چه بُعدی از معارف و احکام دین است، میزان قضاوت عقل مستقل در آن متفاوت خواهد بود. به‌گونه‌ای که روایاتی که ناظر به تعبدیات دین است، نمی‌تواند در محدوده نقد عقل مستقل قرار گیرد. لذا عملکرد عقل مستقل در باب انواع روایات، با درنظرگرفتن موضوعات مختلف آن‌ها در سه بخش اعتقادات، اخلاق و احکام می‌تواند تبیین‌پذیر باشد. البته در نقد عقلی روایات باید توجه کرد که مسئله اصلی عدم تعارض روایات با براین قطعی و یقینی عقل ملاک است نه موافقت احادیث با عقل؛ برای اینکه اگر

موافقت ملاک باشد، باید تمام جزئیات با عقل سنجیده شود و این امر غیرممکن است چون عقل احاطه به تمام معارف ندارد. اگر عقل با کارکرد ویژه خود یعنی با دارا بودن ملاک‌ها و مناط‌های بدیهی عقلی که اساس گزاره‌های عقلی است وارد درک حوزه معارف دینی شود، می‌تواند در جهت فهم و نقد روایات با عرضه آن‌ها بر محک‌مات دینی عمل کرده و راه را برای فهم و درک بیشتر از آن‌ها هموار کند.

۱-۲-۵. حوزه‌های کارکرد عقل مستقل

با دسته‌بندی مجموع گزاره‌های دینی در سه حوزه عقاید، اخلاق و احکام، عملکرد عقل مستقل در هریک از این سه حوزه متفاوت خواهد بود. در بخش عقاید، میزان دخالت عقل بیشتر از سایر حوزه‌ها بوده و در اخلاق هم جنبه نسبی دارد، ولی در بعد احکام تنها عقل آلی می‌تواند در نقد روایات کاربرد داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که اگر تعبدیات مطرح باشد، عقل فقط لوازم روشن بیان شرع را می‌تواند استنباط کند و در روایات هم از اینکه عقل در تحلیل احکام دخالت داشته باشد نهی شده است. از جمله در روایت زیر: ابان بن تغلب به امام صادق علیه السلام عرض کرد: «مردی که انگشت زنی را قطع کرده باشد حکمش چیست؟ فرمود: باید بیست شتر بدهد. گفت اگر سه انگشت را قطع کرده باشد فرمود: سی شتر باید بدهد. پرسید: اگر چهار انگشت را قطع کرده باشد؟ فرمود: بیست شتر. ابان با تعجب پرسید: سبحان الله اگر سه انگشت را قطع کند باید سی شتر دهد اما اگر چهار انگشت را قطع کند آیا باید بیست شتر بدهد؟ وی گفت: وقتی در عراق بودیم این حدیث را شنیدیم و از آن تبری جستیم و گفتیم ناقل این کلام شیطان است. امام فرمود: تأمل کن ای ابان، رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین حکم کرده که زن در حکم دیه تا یک‌سوم مساوی با مرد است، اما وقتی دیه به ثلث برسد به نصف آن برمی‌گردد. ای ابان تو قیاس کردی و در سنت هرگاه قیاس شود دین از بین می‌رود.» (همان، ج ۷، ص ۲۹۹-۳۰۰) چنان‌که در این حدیث مشهود است، حکم دیه سه انگشت زن با چهار انگشت آن، از لحاظ عقلی پذیرفتنی نیست، اما حکمتی که براساس آن این حکم صادر می‌شود، قابل درک با بدیهیات عقلی نمی‌باشد.

۱-۲-۵. حوزه عقاید

در حوزه عقاید که عقل بما هو عقل باید به نتیجه برسد، عقل می‌تواند معیار خوبی

برای نقد اکثر روایات باشد و «چون اصولاً مخاطب این نوع معارف عقل است، عقل می تواند در ارزیابی سره از ناسره روایات این باب نقش آفرین باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲) مسائل مربوط به حوزه اعتقادات، مسائلی است که هر کدام موقعیت ویژه‌ای در حیطة قضاوت عقل دارد. برای مثال، در مسائل توحیدی چون مسلم است که برای واجب‌الوجود نمی توان جسم فرض کرد، اگر روایتی حاوی چنین مطلبی باشد عقل می تواند درباره عدم صحت آن رأی دهد. ولی در برخی مسائل دیگر از قبیل مسائل مربوط به معاد، از آنجاکه عقل احاطه و علم کافی به آن ندارد، نمی تواند قضاوت دقیقی نیز درباره آن داشته باشد. نقد عقلی روایات را در زمینه‌های گوناگون اعتقادی، با ذکر نمونه‌هایی پی می گیریم:

توحید: از جمله محدوده‌هایی که عقل مستقل می تواند بدان راه یابد، روایاتی است که با مسلمت عقلی درباره وجود واجب‌الوجود ناسازگار باشد. علی‌رغم اینکه عقل از ورود به درک ذات و صفات خداوند عاجز است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۶)، قادر است صفاتی را که بوی تجسیم و تشبیه و... در خصوص خداوند دارد و در روایات آمده است، تشخیص دهد و ابزاری بهتر از عقل برای این کار وجود ندارد. براساس اعتقاد شیعه اثنی عشری و آموزه‌های صریح از ائمه علیهم‌السلام، این نوع اعتقادات به کلی نفی شده (نک: کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۸۲-۱۴۶ / صدوق، بی تا، ص ۳۱-۸۲ و ۹۷-۱۰۴)^{۴۴} و اگر روایاتی در این زمینه از هشام برای امام علیه‌السلام نقل می شد، آن را رد می فرمود. (صدوق، بی تا، ص ۹۷-۹۸) ضمن اینکه اگر به خاطر عقاید تشبیهی و تجسیمی غلات، این نسبت‌ها به شیعه داده می شود (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۳-۱۹۰)، باید گفت که خود شیعه اثنی عشری عقاید غلات را به عنوان عقیده شیعه نمی پذیرد.

نبوت: باتوجه به شأن و جایگاهی که از لحاظ عقلی باید برای فرستاده خدا قائل بود و حکمت وجود عصمت نیز در پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به سبب همین جایگاه مهم ایشان و واسطه شدن او میان خدا و بندگانش است، هرگونه نقطه‌ضعفی که در شخصیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایجاد شود، در واقع به تزلزل این رابطه (بین بندگان با خدا) منجر خواهد شد. لذا عقل می تواند در تشخیص نسبت‌های بی اساس و دور از شأن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ساحت مقدس ایشان نقش آفرین بوده و روایات جعلی در این باب را تشخیص دهد. از جمله روایات

جعلی در شأن پیامبر ﷺ مجموعه روایاتی است که سهو را بر پیامبر ﷺ جایز می‌شمارد و بیشتر آن‌ها در منابع اهل سنت و تعدادی نیز در منابع روایی شیعه می‌باشد. (نک: در اهل سنت: بخاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۶/ مسلم، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۴/ ترمذی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۴۷ و نیز در شیعه: مجلسی، ۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۰۱/ کلینی، ۳۶۳ش، ج ۳، ص ۳۴۷/ صدوق، ۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۵)

برای نمونه، به نقل از امام صادق (ع) روایت شده است: «فان رسول الله ﷺ صلی بالناس الظهر رکعتین ثم سها، فسلم، فقال له ذوالشمالین: یا رسول الله! انزل فی الصلاة شیء؟ فقال: و ماذاک، قال: انما صلیت رکعتین. فقال رسول الله ﷺ اتقولون مثل قوله؟ قالوا: نعم. فقام ﷺ فاتم بهم الصلاة و سجد بهم سجدة السهو»^{۴۵} (کلینی، ۳۶۳ش، ج ۳، ص ۳۴۷) با دقت در این گونه احادیث می‌توان گفت که به سبب اقامه دلیل عقلی بر عصمت نبی از سهو نسیان، این گونه احادیث نمی‌تواند صحیح باشد؛ هرچند که برخی از فقهای امامیه سند آن را صحیح دانسته‌اند. (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۵/ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۹۵/ حر عاملی، ۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۰۹/ کلینی، ۳۶۳ش، ج ۳، ص ۳۵۷) اما به دلیل موافقت حدیث با اخبار عامه، آن را حمل بر تقیه کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۹۵) علمای امامیه هیچ نوع سهوی را بر پیامبر ﷺ جایز ندانسته (نک: مجلسی، ۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۹۷/ سبحانی، ۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۸۸) و از لحاظ عقلی آن را مردود می‌دانند. (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۱) و اگر شیخ صدوق به جایز بودن سهو النبوی اعتقاد دارد، باید گفت که وی منظور از سهو پیامبر ﷺ را مانند سهو سایر افراد بشر ندانسته و به معنی «اسهاء» (به سهو افکندن) می‌داند، یعنی اینکه خداوند ایشان را به سهو می‌افکند تا بگوید که پیامبر ﷺ نیز فردی مانند سایر افراد بشر است و ویژگی‌های بشری در او عادی است و نسیان پیامبر ﷺ به معنای نفوذ شیطان در ایشان نیست. (نک: صدوق، ۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۶۱) با این حال این عقیده وی را سایر علمای شیعه به صراحت رد می‌کنند و اگر این گونه اخبار را حمل بر تقیه نکنیم، چاره‌ای جز این نداریم که آن را به دلیل مخالفت با مقتضیات عقل، جعلی قلمداد کنیم.^{۴۶}

علاوه بر پیامبر اسلام ﷺ روایات جعلی فراوانی درباره سایر انبیای الهی در کتب روایی اهل سنت وجود دارد که با توجه به آن‌ها همان براهینی که برای جایگاه پیامبری

حضرت محمد ﷺ و ضرورت عصمت برای ایشان گفته شد، درباره سایر انبیا نیز صدق می‌کند.^{۴۷} در منابع روایی شیعه، این روایات سخت نکوهش و رد شده است. (صدوق، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۲/همو، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۲) و علمای شیعه هم آن را با عصمت انبیا سازگار نمی‌دانند. (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۴۷۲)

امامت: روایات باب امامت نیز از جمله حوزه‌هایی است که احادیث جعلی فراوان در آن مشاهده می‌شود؛ احادیث جعلی این حوزه عمدتاً از چند ناحیه سرچشمه می‌گیرد:

۱. احادیثی که غالیان و دوستان افراطی ائمه علیهم‌السلام در حب ایشان ساخته‌اند.

۲. احادیثی که ناصبان و منکران شأن و مقام امامت درباره ایشان ساخته‌اند.

۳. احادیثی که مربوط به مسئله خلافت و جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.

از بین این چند دسته، غالباً احادیثی که غالیان در شأن اهل بیت علیهم‌السلام ساخته‌اند، احادیث خلاف عقل بیشتر دیده می‌شود که یا صفاتی به ائمه علیهم‌السلام نسبت می‌دهد که آن‌ها را در حد خدا یا نبوت بالا می‌برند یا ویژگی‌هایی افسانه‌ای که تصور آن درباره یک بشر ولو امام غیرممکن است، به امام نسبت می‌دهند.

این‌گونه احادیث که صفات بارز خدا را به بشر نسبت داده، به هیچ‌وجه قابل توجیه و تأویل نیستند و با براهین واضح عقلی می‌توان جعلی بودن آن را شناخت. ائمه علیهم‌السلام نیز در دوران حیات خویش به شدت با این‌گونه عقاید و روایاتی که حاکی از آن باشد، مخالفت می‌کردند. برای مثال از راوی نقل است: «قلت لابی عبدالله: زعم أبوهارون المكفوف أنك قلت له: إن كنت تريد القديم فذاک لا یدرکه أحد، وإن كنت تريد الذی خلق ورزق فذاک محمد بن علی، فقال: کذب علی علیه لعنة الله ما من خالق إلا الله وحده لا شریک له، حق علی الله أن یدقنا الموت، والذی لا یهلک هو الله خالق الخلق باری البریة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۹۱) (به امام صادق (ع) عرض کردم: ابو هارون گمان می‌کند شما به او فرموده‌اید: اگر منظور از خدا، قدیم باشد، هیچ‌کس تابه‌حال او را ندیده است و اگر منظور آن خدایی باشد که خلق کرده و روزی می‌دهد پس آن همان محمد بن علی (ع) است. امام در جواب فرمود: دروغ می‌گویند، لعنت خدا بر او باد خدایی جز الله نبوده و شریکی ندارد خداوند می‌تواند مرگ را به ما

بچشاند ولی آن کسی که از بین نمی‌رود خداوند خالق موجودات است.) در بحارالانوار هم در بابی با عنوان «نفی الغلو فی النبی ﷺ و الائمة ﷺ» برخورد شدیدی ائمه با روایات غالیان ذکر شده است. (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۶۵-۲۶۸)

معاد: درباره معاد، عقل قادر است اصل معاد را درک کند، اما در تفصیل و جزئیات آن عاجز است و تنها از راه وحی می‌توان به جزئیات معاد پی برد و عقل می‌تواند با تصدیق آنچه نبی صادق از طریق وحی آورده، به تصدیق معاد بپردازد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۹) لذا اگر بخواهیم جزئیات عالم قیامت را که فقط از طریق وحی از آن مطلع بوده و تابه‌حال کسی به عیان آن را مشاهده نکرده تا شرح واقعه نماید یا اینکه به وسیله تجربه افرادی که آن را دیده باشند یا توسط عقل تجربی به کشف آن نائل آمده باشند درباره آن نظر قطعی دهند، در این موارد چاره‌ای جز رجوع به معارف و حیانی نداریم. اما برخی از مسائل دیگر در روایات وارد شده که مخالف مقتضیات عقل بوده و عقل قادر به تحلیل آن است. برای نمونه، در روایتی آمده که امام صادق علیه السلام از اشراف بر قبر پیامبر صلی الله علیه و آله به دلیل حفظ حرمت ایشان نهی فرمود:

جعفر بن مثنیٰ خطیب نقل می‌کند: «کُنْتُ بِالْمَدِينَةِ وَ سَقَفُ الْمَسْجِدِ الْاَذَى يَشْرَفُ عَلَي الْقَبْرِ فَذُ سَقَطُ وَ الْفَعْلَةُ يَصْعَدُونَ وَ يَنْزِلُونَ وَ نَحْنُ جَمَاعَةٌ قُلْتُ لِاصْحَابِنَا مَنْ مِنْكُمْ لَهُ مَوْعِدٌ يَدْخُلُ عَلَي اَبِي عَبْدِالله عليه السلام اللَّيْلَةَ فَقَالَ مِهْرَانُ بْنُ اَبِي نَصْرٍ اَنَا وَ قَالَ اِسْمَاعِيلُ بْنُ عَمَّارِ الصَّيْرَفِيِّ اَنَا فَقُلْنَا لَهُمَا سَلَاهُ لَنَا عَنِ الصُّعُودِ لِنُشْرَفَ عَلَي قَبْرِ النَّبِيِّ صَ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدَلِ لَقِينَاهُمَا فَاجْتَمَعْنَا جَمِيعًا فَقَالَ اِسْمَاعِيلُ قَدْ سَأَلْنَاهُ لَكُمْ عَمَّا ذَكَرْتُمْ فَقَالَ مَا اُحِبُّ لِاِحَدٍ مِنْهُمْ اَنْ يَغْلُوَ قَوْفَهُ وَ لَا اَمْنُهُ اَنْ يَرَى شَيْئًا يَذْهَبُ مِنْهُ بَصَرُهُ اَوْ يَرَاهُ قَائِمًا يَصَلِّي اَوْ يَرَاهُ مَعَ بَعْضِ اَزْوَاجِهِ عليه السلام»^{۴۸} (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۵۲) این حدیث مشتمل بر مضامینی است که خلاف عقل می‌نماید:

۱. اگر صرف نگاه کردن به قبر پیامبر صلی الله علیه و آله چنین نتیجه‌ای داشت، چرا قبل از مسقف شدن آن کسی دچار آسیب نشد؟
۲. نماز گزاردن پیامبر صلی الله علیه و آله ولو در عالم برزخ چه اشکالی دارد که نباید دیده شود؟
۳. کسی پیامبر صلی الله علیه و آله را با همسرانش در دنیا مشاهده نکرده، حال در عالم برزخ چگونه

چنین امکانی فراهم می‌شود؟ آیا خداوند چنین صحنه‌ای از عالم برزخ را به رؤیت بندگان می‌رساند؟ (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۵ش، ص ۱۳۳) این حدیث که به‌نوعی مربوط به ویژگی‌های زندگی برزخی می‌شود، علی‌رغم اینکه عقل از نظر دادن در خصوص جزئیات آن عالم عاجز است، می‌تواند تشخیص دهد که چنین مشاهده‌ای از قبر پیامبر ﷺ در این دنیا از عالم برزخ پیامبر ﷺ امکان‌پذیر نیست.

۲-۱-۲-۵. حوزه اخلاق

از آن‌رو که در علم اخلاق سخن از باید و نبایدهاست، وارد حوزه عقل عملی^{۴۹} می‌شود. در طی دوره‌های مختلف، همواره یکی از دغدغه‌های اندیشمندان مسلمان، پاسخ به این پرسش بوده است که آیا عقل توانایی درک و بیان مسائل اخلاقی را دارد یا این امر از حوزه عقل و دریافت‌های آن خارج بوده و این کار فقط از عهده وحی برآمده و عقل باید دنباله‌رو وحی و آموزه‌های آن باشد؟ یعنی آیا عقل توان درک حسن و قبح افعال را دارد یا فقط باید تابع و گوش‌به‌فرمان وحی باشد؟^{۵۰} به‌تبع این دو نوع دیدگاه، اندیشمندان اسلامی نیز در این میان بر دو عقیده بوده‌اند: عده‌ای مانند معتزله در اهل سنت و نیز شیعه بر عقیده نخست بوده و گروهی همچون اشاعره به محدودیت عقل در این حوزه معتقد بوده‌اند. اگر عقل در حوزه اخلاق فعال دانسته شود، می‌توان به قضاوت‌های آن در نقد روایات اخلاقی نیز پایبند بود و چنان‌که گفته شد، شیعه قائل به حسن و قبح عقلی^{۵۱} افعال بوده و عقل را قادر به تشخیص خوبی و بدی افعال می‌داند، بدین سبب جهت نقد عقلی روایات اخلاقی را هم می‌پذیرد. برای نمونه در صحیح بخاری آمده است: «موسی آمد در کنار نهری تا غسل کند لباسش را کنار نهر گذاشته و غسل کرده و بیرون می‌آید و می‌بیند آن سنگ لباس‌هایش را برداشته و فرار می‌کند. موسی هم به‌صورت عریان به‌دنبال آن سنگ دویده و می‌گوید: «ثوبی حجر، ثوبی حجر» (ای سنگ، لباس مرا بده!) تا اینکه به قوم بنی‌اسرائیل می‌رسد و تمام آن‌ها موسی را به آن صورت می‌بینند. بعد هم آن سنگ لباس‌های موسی را به او می‌دهد. (بخاری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۹؛ مسلم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۳) این حدیث نه‌تنها با شأن پیامبری سازگار نیست بلکه از لحاظ عقلی نیز چنین کار خلاف اخلاق حتی از افراد عادی نیز سر نمی‌زند.

۲-۲-۵. عملکرد عقل در بحث تعارض عقل و نقل

تعارض چنان‌که گفته شد گاهی ممکن است بین روایات باشد، ولی گاهی هم بین عقل و نقل پدید می‌آید. رفع تناقض بین متون به عهده عقل آلی است اما در تناقض بین نقل و عقل، عقل مستقل است که می‌تواند نقش داشته باشد. لذا باید دید که آیا این تعارض واقعی و حقیقی است یا ظاهری و صوری؟

نکته اساسی که در تعارض بین عقل و نقل باید در نظر گرفت، این است که نباید نقل را با دین اشتباه گرفت؛ چراکه دین مجموعه‌ای گسترده است که ابزار شناخت و معرفت آن دو عنصر به نام عقل و نقل است، بدین معنی که عقل در کنار نقل و هم‌عرض نقل است و نقل هم عبارت است از ظاهر قرآن و روایات. بنابراین نقل با وحی تفاوت دارد. اگر چنین تعریفی برای عقل و نقل در نظر گرفتیم، در این فرض عقل و نقل می‌تواند معارض هم باشد، اما تعارض بین عقل و دین سخن ناصوابی است؛ زیرا عقل در درون هندسه معرفت دینی جای گرفته و منبع معرفتی آن قلمداد شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ص ۷۴) اگر عقل و نقل به این معنا باهم معارض شدند، راه‌های مختلفی برای حل آن می‌تواند مطرح باشد که همان راه‌حل‌ها در تعارض بین دو نقل نیز بیان می‌شود. مانند جمع عرفی و عقلایی به شکل عام و خاص و مطلق و مقید در تعارض ظاهری، و رجوع به قطع و یقین یا اظهر و اقوی در تعارض متباین.

دیدگاه‌های علما در مسئله ترجیح یکی از طرفین در تعارض بین نقل و عقل مستقل متفاوت است. برخی معتقدند هیچ‌گونه تعارضی میان عقل صریح و نقل صحیح وجود ندارد،^{۵۲} برخی هم معتقدند که در تعارض بین عقل قطعی و ظاهر نقل، این عقل است که مقدم است و دلیل نقلی را یا رد کرده یا به تأویل می‌بریم یا قائل به تفویض می‌شویم. (رازی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۳۰)

راه منطقی و میانه همان است که آقای جوادی آملی در کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* بیان کرده است که اولاً حساب دین و نقل را از هم جدا کنیم چراکه نقل (ظاهر آیات و روایات) به همراه عقل، هرکدام بازویی از بازوان دین هستند، از این رو نقل با وحی تفاوت دارد؛ یعنی آنچه معصوم علیه السلام بیان کرده و آنچه حقیقت

آیات قرآن کریم است. اگر چنین تعریفی از نقل داشته باشیم، امکان اینکه عقل با نقل در تعارض باشد چیز بعید و مخالف دین نیست که ترس از آن داشته باشیم که در این صورت مبدا اصل دین را توسط عقل به چالش کشانده ایم. از این رو عقل و نقل در عرض هم و هم سطح هستند و اگر هم تعارضی باهم پیدا کردند، هر کدام اقوی و اظهر و این باشد انتخاب می شود و دیگری تأویل می شود و اگر تعارض ظاهری داشتند، به دنبال جمع عرفی می رویم. (برای مطالعه بیشتر نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ص ۷۸-۷۹)

البته تمام این موارد در تعارض میان عقل و نقل در مواردی است که از دسترس عقل خارج نباشد و اگر از ابتدا موضوعی خارج از حیطه عقل باشد، عقل هیچ حکمی نه به سود و نه به زیان آن صادر نمی کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۸۱) مثلاً عقل درباره جزئیات معاد نمی تواند صحبتی داشته باشد و باید به وحی استناد کند. حجیت عقل هم چیزی است که دین آن را به رسمیت می شناسد و استدلال عقلی اگر با رعایت موازین منطقی باشد، می تواند ما را به حقیقت رهنمون سازد ولی اینکه کسی به خطا برود، معلوم می شود که موازین منطقی را رعایت نکرده است نه اینکه اشکال از خود منطبق باشد. (همان، ج ۵، ص ۲۶۱-۲۶۲) بنابراین اگر در تعارض بین عقل و نقل، عقل محدوده خود را رعایت نکرده و در موضوعاتی که خارج از حیطه عقل بوده وارد شد و روایتی را که حاکی از موضوعی از قبیل اوصاف معاد است با معیارهای خود بررسی کرد، از گرفتار شدن در دام تأویل و رأی شخصی که عده ای در آن افتادند، در امان نخواهد بود.

چنان که در بحث عقل آلی هم گذشت، زمانی که روایت خلاف عقل بوده و حکم عقل نیز روشن و واضح باشد، حکم به جعلی بودن حدیث می کنیم؛ اما اگر روایت اجمال و ابهام دارد، ممکن است نتوان مطلب را درک کرد بلکه احتمال وجه و تأویلی دیگر برای روایت باشد. در این صورت نمی توان آن روایت را موضوعه دانست؛ زیرا کلام معصوم علیه السلام مانند کلام خداست و در آن محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید و عام و خاص یافت می شود. لذا در نقد روایاتی که در ظاهر امر خلاف مقتضیات عقلی می نماید، باید اگر تمام این موارد در متن حدیث بررسی و متن حدیث

از وجود هر کدام از این‌ها تبرئه شد، آن وقت درباره تحلیل عقلی آن اقدام کرد که با عقل ابزاری یا عقل مستقل این کار انجام‌شدنی است.

نتیجه‌گیری

در بررسی معیارهای نقد حدیثی مشخص می‌شود که براساس میزان کارایی آن‌ها، عقل نقش مبنایی در بین معیارهای نقد ایفا می‌کند که در دو نقش ابزاری و به صورت مستقل کاربرد آن نمایان می‌شود. با این بیان، نتایجی که از این مقاله حاصل می‌شود عبارت است از:

۱. در بُعد ابزاری، عقل بسیار فعال و گسترده عمل کرده و نقد و بررسی دو بخش حدیث یعنی سند و متن روایت را پوشش داده و درباره چگونگی صحت آن قضاوت می‌کند.

۲. در حیطة عقل مستقل باید گفت به دلیل آنکه موضوع بحث، بررسی معارف دینی و وحیانی است، یک سری محدودیت‌هایی برای قضاوت عقل مستقل پیش می‌آید و در بررسی انواع روایات با موضوعات مختلف دینی، نمی‌تواند به صورت یکسان عمل کند.

۳. در آن دسته از موضوعاتی که به طور کلی عقلانی بوده و با عقل سنجیدنی هستند، مانند قضاوت درباره اوصاف واجب‌الوجود، عقل قادر است احادیث خلاف عقل را تشخیص دهد.

۴. در برخی موضوعات دیگر مانند جزئیات معاد یا تعبدیات (در احکام شرعی) که عقل توان ورود به آن حوزه و تشخیص محتوا و فهم آن را ندارد، عقل مستقل امکان قضاوت نهایی درباره صحت یا عدم صحت حدیث در این گونه موضوعات را نخواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برخی از تألیفات در موضوع عقل عبارت است از: *العقل و الفقه فی فهم الحدیث النبوی*، از مصطفی احمد الزرقا (۱۹۰۴م)؛ *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی از آیت‌الله جوادی آملی* (معاصر). همچنین برخی از منابعی که با موضوع نقد الحدیثی تدوین یافته‌اند عبارت است از: *مبانی نقد متن*

الحديث از قاسم البيضاوي (معاصر)؛ روش‌شناسی نقد احادیث از علی نصیری (معاصر)؛ مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشه‌وران شیعه، داود معماری (معاصر)؛ معیارهای فهم و نقد حدیث در تفسیر المیزان، شادی نفیسی (معاصر). علاوه بر این کتب، برخی مقالات و پایان‌نامه‌هایی نیز در موضوع عقل یا نقد حدیث کار شده است، ولی همان‌طور که گفته شد، هر کدام فقط از یک زاویه به موضوع مورد بحث اشاره کرده است.

۲. در این مرتبه، تمام معقولات بدیهی و اکتسابی به صورت بالقوه نزد عقل است.
۳. هیچ استعدادی در این مرحله نبوده و همه بالفعل نزد عقل حاضر است.
۴. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالِهَآ» (محمد: ۲۴)
۵. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۱)
۶. «وَ طَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهَمْ لَا يَفْقَهُونَ» (توبه: ۸۷)
۷. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹)
۸. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ كَذَارِ الْأَخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آتَقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (يوسف: ۱۰۹)
۹. «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (يوسف: ۱۱۱)
۱۰. برای نمونه: بقره: ۷۳ / نحل: ۱۲ و ۶۷ / مؤمنون: ۸۰ / انعام: ۱۵۱ / یوسف: ۲.
۱۱. «وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰)
۱۲. در این آیه، پس از ذکر نشانه‌هایی از مبدأ و معاد می‌فرماید: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم: ۲۸)
۱۳. زمر: ۱۸ و بقره: ۱۷۰
۱۴. نک: آیات ۲۹-۳۰ سوره روم
۱۵. تحقیق خوبی در موضوع «عقل در قرآن» توسط آقای محمدعلی معینی در فصلنامه معرفت (ش ۴۸، آذر ۱۳۸۰) به چاپ رسیده است.
۱۶. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۵ و ۹۲ / صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۰۳
۱۷. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۸
۱۸. صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۹
۱۹. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷
۲۰. صدوق، ۱۳۶۲ق، ج ۱، ص ۱۰۲ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۳۰ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۳۱، ۱۳۲ و ۱۶۰
۲۱. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۵۹
۲۲. همان، ج ۱، ص ۹۶

۲۳. از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «إِنَّمَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ نُكَلِّمُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (همان، ج ۱، ص ۱۰۶)

۲۴. از امام صادق (ع) منقول است: «إِنَّمَا يِدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا» (همان، ج ۱، ص ۱۰۶)

۲۵. برای مطالعه بیشتر در اوصاف عقل در روایات، نک: محمدی ری شهری، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵-۱۵۴/خلیلی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۷-۳۲.

۲۶. نکته شایان ذکر در اینجا این است که علی رغم اتفاق نظر اغلب شیعه و برخی علمای اهل سنت، بر محوریت عقل در تمییز بین حق و باطل و استنباط احکام شرعی و علی رغم تصریح احادیث بسیاری نزد فریقین بر مراجعه به قرآن و سنت برای تشخیص حدیث درست و معیار بودن این دو، در احادیث فریقین حدیثی یافت نمی شود که بر مراجعه به عقل و مقتضیات آن برای تشخیص صحت حدیث، تصریح کرده باشد. (نک: بستانی، ۱۳۸۴ش، ص ۸۷) اما در عمل و سیره برجامانده از پیامبر ﷺ و ائمه (ع) رجوع به عقل در بررسی پاره‌ای از احادیث مشهود است که روایات شیعه و هم اهل سنت به آن اشاره دارد. برای نمونه نک: ابوداود، بی تا، رقم ۳۱۶۲-۳۱۶۱/زرکشی، ۱۳۹۰ق، ص ۱۲۱-۱۲۲/ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۳/ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۲۷. مانند این معیار: قرار گرفتن راوی در سلسله سند تفسیر علی بن ابراهیم قمی. (نک: خوبی، ۱۳۷۲ش، مقدمه)

۲۸. من مأمور شدم که با مردم بجنمگم تا بگویند «لا إله الا الله» و چون این کلام را بر زبان آوردند، جان و مالشان بر من حرام است.

۲۹. نمونه‌های دیگر: برخی از روایات به جواز نماز خواندن با لباس آغشته به شراب اشاره دارد و شیخ طوسی این گونه روایات را نمی پذیرد و آن را مخالف قرآن می انگارد و بیان می کند که باید به خلاف چنین روایتی عمل کرد. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۸۹) یا روایاتی که به مذمت برخی قبایل می پردازد، مخالف محتوای آیات قرآن مبنی بر مساوات تمام بشر است. (نک: صدر، ۱۳۹۶ق، ص ۳۳۴)

۳۰. مثال: یک روایت دال بر حرام بودن فروش خون و روایت دیگر دال بر حلال بودن آن؛ جمع بین آن‌ها: فروش خون برای نجات انسان و سایر استفاده‌های حلال، حلال بوده و سایر موارد حرام است.

۳۱. برای مطالعه بیشتر درباره راه حل‌های تعارض احادیث، نک: آشناور، ۱۳۹۱ش، ص ۱۴۰-۱۷۹.

۳۲. خداوندا هر مؤمنی را که دشنام دادم، آن را برای او در روز قیامت، تقریبی برایش قرار بده.

۳۳. خداوندا همانا من بشر هستم، هر مسلمانی را که دشنام داده یا لعنت نموده یا شلاق زدم، آن را برای او زکات و رحمت قرار بده.

۳۴. علامه عسکری در کتاب «نقش ائمه در احیای دین» جلد اول، به این دسته از روایات که با موضوع «لعن های پیامبر (ص)» در منابع اهل سنت وارد شده، اشاره کرده و آن‌ها را به بوتۀ نقد گذاشته و اشاره می‌کند که علت جعل اینگونه احادیث، تطهیر چهره‌های اموی بوده است که توسط پیامبر (ص) لعن شده بودند.. (نک: عسکری، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳)

۳۵. نمونه دیگر، نک: شوشتری، ۱۴۰۱ق، ص ۱۹۵.

۳۶. هروقت قامت پسر به پنج وجب برسد، هم او را قصاص می‌کنند و هم برای او قصاص انجام می‌شود و اگر به پنج وجب نرسیده باشد، حکم به دیه می‌شود.

۳۷. نمونه دیگر در منابع شیعه: ابن قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۵۰/ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱، ص ۱۱۵/ حاج حسن، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۲.

۳۸. از جمله تعاریفی که برای تعارض مطرح می‌شود عبارت است از:

- «تنافی و ناسازگاری عرفی در مفاد و مدلول دو یا چند خبر یا دلیل را تعارض می‌گویند.» (صدر، ۱۴۱۰ق، الحلقة الثالثة، ص ۵۱۳)

- «مقصود از تنافی عرفی در برابر عقلی این است که این ناسازگاری، اعم است از اینکه به نحو تباین کلی یا عموم و خصوص من وجه یا عموم و خصوص مطلق باشد تا موارد جمع عرفی را هم شامل شود.» (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۳۹)

- «تعارض، منافات میان مدلول دو دلیل است که هر دو فی الجمله، شرط صحت و حجیت را دارند، اما هر کدام دیگری را نقض می‌کند یا با آن در تضاد است.» (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱/ مظفر، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۲۳۴)

۳۹. برای مطالعه عوامل گوناگون ایجاد تعارض میان روایات از دیدگاه فریقین نک: شافعی، بی تا، ص ۲۱۴-۲۱۳ فقره ۵۷۴-۵۷۹/ صدوق، ۱۴۱۲ق، ص ۸۹-۹۱/ رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۰۲/ عاملی، ۱۳۷۷ق، مقدمه ۶/ عاملی، ۱۴۰۱ق، ۱۶۹/ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۸۱۰/ سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶-۲۹/ تحقیق خوبی نیز در این زمینه توسط آقای دلبری انجام شده و کار خوبی برای مطالعه در این موضوع است. (نک: دلبری، ۱۳۸۳ش، شماره ۱۱)

۴۰. چگونه است که گروهی از فلانی و فلانی از رسول خدا ﷺ روایت می‌کنند و متهم به دروغ هم نیستند، اما گفتار شما خلاف نقل آن‌هاست؟ حضرت فرمود: حدیث نسخ می‌شود همان‌گونه که قرآن نسخ می‌گردد.

۴۱. به درستی که در اخبار ما، محکم مانند قرآن و متشابه مانند قرآن وجود دارد. پس متشابه آن را به محکم ارجاع دهید.

۴۲. البته این از مختصات خاص شیعه است که برخلاف اهل سنت، به دلیل اینکه پس از پیامبر ﷺ از وجود معصومان دیگری (ائمه علیهم السلام) بهره‌مند شده، امکان تشخیص ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و

عام و خاص و اموری از این قبیل در روایات، برای آن‌ها بهتر و راحت‌تر فراهم بوده و همانند اهل سنت در موارد موردنیاز، مجبور به پناه بردن به دامن قیاس نبوده‌اند.

۴۳. مثال دیگر، نک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۷۲.

۴۴. اگرچه برخی از علمای اهل سنت، شروع اعتقاد به تشبیه و تجسیم را به هشام بن حکم (و نیز هشام بن سالم) در شیعه نسبت می‌دهند. (نک: ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۱۲۸/ اشعری، ۱۹۵۰م، ص ۳۱-۳۳ و ۲۰۸-۲۰۷/ بغدادی، ۱۹۷۷م، ص ۲۷۷/ شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵)

۴۵. رسول خدا ﷺ سهو نمود و نماز ظهر را در رکعت دوم سلام داد. شخصی به نام ذوالشمالین پرسید: آیا درباره نماز چیزی نازل شده است؟ فرمود: چطور؟ گفت: شما دو رکعت خواندید. پیامبر از مردم پرسید: آیا شما هم مثل ذوالشمالین می‌گویید؟ عرض کردند: بلی. سپس پیامبر برخاست و دو رکعت دیگر خواند و نماز را تمام کرد و دو سجده سهو به‌جا آورد.

۴۶. برای مطالعه در این زمینه، نک مقاله ابراهیمی‌راد، ۱۳۸۸ش، ص ۵۵-۷۰.

۴۷. برای نمونه نک: طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۲۳، ص ۱۷۴/ بخاری، بی‌تا، حدیث ۲۷۸/ ابن حنبل، ۱۳۱۳ق، ج ۲، ص ۳۱۵.

۴۸. من در مدینه بودم که سقف مسجدی که بر قبر پیامبر ﷺ مشرف بود فروریخت و کارگران بالا و پایین می‌رفتند. ما جمعی بودیم، من به اصحاب گفتم: کدام‌یک از شما امشب وقت ملاقات با امام صادق (ع) دارید؟ مهران بن ابی نصر گفت: من. اسماعیل بن عمار صیرفی هم گفت: من. به آن دو گفتیم: از آن حضرت از حکم بالا رفتن بر بام مسجد برای سرکشی بر قبر پیامبر ﷺ سؤال کنید. چون فردا شد و آن‌ها را دیدیم گرد هم آمدیم. اسماعیل گفت: درباره مطلبی که گفتید از امام (ع) سؤال کردیم. آن حضرت فرمود: دوست ندارم هیچ‌یک از شما بالای بام قبر پیامبر برود و ایمن بر او نیستم؛ زیرا ممکن است چیزی ببیند که بینایی از او گرفته شود یا پیامبر ﷺ را در حال نماز خواندن یا آن حضرت را با یکی از همسرانش ببیند.

۴۹. برای مطالعه در حوزه عقل نظری و عملی و میزان توانایی‌های هرکدام، نک: مظفر، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۲۲/ نیز جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۸۸.

۵۰. برای مطالعه در مفهوم حسن و قبح افعال، نک: سبزواری، ۱۳۷۳ش، ص ۳۵۳/ آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۵۱. حسن و قبح ذاتی و عقلی مترادف هم نیستند بلکه باید توجه داشت زمانی که حسن و قبح ذاتی مطرح می‌شود، به معنی مصلحت واقعی داشتن افعال اختیاری انسان است که در مقابل آن، اعتباری و الهی بودن افعال مطرح است، ولی زمانی که حسن و قبح عقلی بیان می‌شود در مقابل آن شرعی بودن حسن و قبح است؛ یعنی ذاتی دانستن حسن و قبح افعال در مقام ثبوت و عقلی دانستن

آن در مقام اثبات است. اگر کسی قائل به ذاتی بودن آن نباشد، در مقام عمل نیز به عقلی بودن معتقد نخواهد بود. (نک: شریفی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۹۲ و ۲۰۱)
 ۵۲. مانند ابن تیمیه در کتاب *درء تعارض العقل و النقل*، ۲۰۰۹م، ج ۱، ص ۴۶.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی‌راد، محمد، «تحلیل و بررسی روایات سهو النبی ﷺ»، مجله علوم حدیث، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۸۸.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، *الفرقان*، بیروت: چاپ خلیل میس، بی تا.
۴. _____، *درء تعارض العقل و النقل*، تحقیق عبداللطیف عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹م.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، شرح نخبة الفکر به شرح سعد بن عبدالله آل حمید، ریاض: دار علوم السنة، ۱۹۹۱ق.
۶. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، قاهره، بی تا، ۱۳۱۳ق.
۷. ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف اشرف: المطبعة المبارکة المرتضویه، ۱۳۵۶ق.
۸. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، *السنن*، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۱۰. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن ابوداود*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۱. ادلبی، صلاح‌الدین بن احمد، *منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی*، ج ۱، بیروت: منشورات دارالافاق الجدیده، ۱۴۰۳ق.
۱۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، قاهره: النهضة المصریه، ۱۹۵۰م.
۱۳. انصاری، حسن، «ابن همام اسکافی»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳ش.
۱۴. انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول*، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلام، ۱۴۱۹ق.
۱۵. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *فوائد الاصول*، تصحیح سیدمهدی شمس‌الدین، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۴۰۷ق.
۱۶. آشناور، مهدی، «تعارض در احادیث و روش‌های حل آن»، *مجله حسنا*، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۱ش.
۱۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحیح*، بیروت: دارالقلم، بی تا.
۱۸. بستانی، قاسم، «جایگاه عقل و مقتضیات آن در اعتبار بخشی گفتارهای دینی»، *مجله علوم حدیث*،

شماره ۴، زمستان ۱۳۸۴.

۱۹. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية*، الطبعة الثانية، بیروت: دارالافاق الجديده، ۱۹۷۷م.
۲۰. بیضانی، قاسم، *مبانی نقد متن الحدیث*، قم: بی نا، ۱۳۸۵ش.
۲۱. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی [الجامع الصحیح]*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۲۲. جرجانی، شریف علی بن محمد، *التعریفات*، چ ۴، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
۲۴. _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چ ۴، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
۲۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح فی اللغة والعلوم*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۳۱ق.
۲۶. حاج حسن، حسین، *نقد الحدیث فی علم الدراية و الروایة*، بیروت: بی نا، ۱۴۰۵ق.
۲۷. حرانی، حسن بن علی بن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۲۸. حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، چ ۳، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.
۲۹. خلیلی، مصطفی، *عقل و وحی در اسلام*، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۳۰. خوبی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه*، قم: مرکز نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۷۲.
۳۱. دلبری، سید علی، «آسیب شناسی فهم روایات (تعارض؛ علل و عوامل آن)»، مجله تخصصی دانشگاه اسلامی رضوی - هیات و حقوق، سال چهارم، شماره ۱۱، بهار ۱۳۸۳.
۳۲. راجیحی، شرف الدین علی، *مصطلح الحدیث و أثره علی الدرس اللغوی عند العرب*، بی جا: دارالنهضة العربیه، بی تا.
۳۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (معروف به فخر رازی)، *المحصل فی علم اصول الفقه*، چ ۲، تحقیق طه جابر فیض علوانی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ق.
۳۴. _____، *اساس التقدیس*، چ ۱، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۱۵ق.
۳۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۲ق.
۳۶. رشید رضا، محمد، *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۳۷. زبیدی، محمدمرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالهدایه، ۱۳۸۵ق.
۳۸. زرکشی، محمد بن عبدالله، *الاجابه لایراد ما استدرکته عایشه علی الصحابه*، الطبعة الثانية، تحقیق سعید افغانی، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۰ق.

۳۹. الزرقا، مصطفی أحمد، العقل و الفقه فی فهم الحدیث النبوی، ج ۱، دمشق: دار القلم، ۱۹۹۶م.
۴۰. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۲، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۴۱. _____، المحصول فی علم الاصول، مقرر: محمود جلالی مازندرانی، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۴۲. سبزواری، قطب‌الدین، الخلاصه فی علم الکلام، تحقیق رضا مختاری و یعقوب علی گرجی، دفتر اول، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۳ش.
۴۳. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۴۴. _____، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۴۵. سیستانی، سید علی، الرافد فی علم الاصول، ج ۱، تقریر سید منیر سید عدنان، قم: بینا، ۱۴۱۴ق.
۴۶. شافعی، محمد بن ادريس، الرساله، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴۷. شریفی، احمد حسین، خوب چیست؟ بد کدام است؟، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ش.
۴۸. شوشتری، جلال‌الدین، الاخبار الدخیله، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۴۰۱ق.
۴۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۴، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۵ق.
۵۰. شیرازی، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، مفاتیح الغیب، ج ۱، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۵۱. _____، الأسفار الأربعه، قم: مکتبه المصطفوی، بی تا.
۵۲. _____، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۵۳. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۵۴. صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره بیدی، فرهنگ فلسفی، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۵۵. صدر، سید محمدباقر، تعارض الأدلة الشرعیه، ج ۲، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، بی جا: المکتبه الاسلامیه الکبری، ۱۳۹۶ق.
۵۶. _____، دروس فی علم الاصول، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۵۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرایع، نجف: المکتبه الحیدریه، ۱۳۸۶ق.
۵۸. _____، النخال، ج ۱، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۵۹. _____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۲ش.
۶۰. _____، من لا یحضره الفقیه، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.

۶۱. _____، الامالی، الطبعة الاولى، قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۰۷ق.
۶۲. _____، الاعتقادات، تحقیق غلامرضا مازندرانی، قم: بی نا، ۱۴۱۲ق.
۶۳. _____، التوحید، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
۶۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۶۵. طبرسی، احمد بن ابی طالب، الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۶۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۶۷. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۷ق.
۶۸. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه، تحقیق علی اکبر غفاری، بی جا: نشر صدوق، بی تا.
۶۹. _____، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، تحقیق محمدرضا انصاری، قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ق.
۷۰. _____، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۷۱. عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار إلى اصول الاخبار، تحقیق عبداللطیف کوه کمری، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق.
۷۲. عاملی، محمد بن جمال الدین مکی (شهید اول)، ذکرى الشيعة فى احکام الشریعه، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۳۷۷ق.
۷۳. عجاج خطیب، محمد، السنة قبل التدوین، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۷۴. عسکری، مرتضی، نقش ائمه در احیای دین، قم: دانشکده اصول دین، ۱۳۸۸ش.
۷۵. غفاری، علی اکبر، دراسات فى علم الدرایة (تلخیص مقباس الهدایة)، تهران: دانشکده اصول الدین، ۱۳۸۸ش.
۷۶. فتاحی زاده، فتحیه، مبانی و روش های نقد حدیث در کتب اربعه، قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۵ش.
۷۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، الطبعة الثامنة، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۲۶ق.
۷۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (محسن)، الوافی، اصفهان: مکتبه امیرالمومنین علی (ع)، ۱۳۶۵ش.
۷۹. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، ج ۲، قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۸۰. قبادیانی، ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ش.
۸۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۸۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۸۳. محمدی ری شهری، محمد، العقل و الجهل فی الكتاب و السنة، الطبعة الثانية، بیروت: دار الحدیث

للنشر التوزیع، ۱۴۲۵ق.

۸۴. مسلم بن حجاج قشیری، صحیح المسلم، قاهره: مکتبه محمدعلی صبیح، بی تا.
۸۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، تهران: انتشارات المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۶ق.
۸۶. معرفت، محمدهادی، تفسیر موضوعی قرآن: تنزیه الانبیاء، قم: نیوخ، ۱۳۷۴ش.
۸۷. معماری، داود، مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه، چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴ش.
۸۸. معینی، محمدعلی، «عقل در قرآن»، فصلنامه معرفت، شماره ۴۸، آذر ۱۳۸۰ش.
۸۹. نصیری، علی، روش شناسی نقد احادیث، قم: وحی و خرد، ۱۳۹۰ش.
۹۰. نفیسی، شادی، روش شناسی و نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.
۹۱. هاشمی، علی حسن مطر، منهج نقد المتن فی تصحیح الروایات و تضعیفها، بیروت: دارالبحار، بی تا.