

ملاک‌های نقد متن حدیث در اندیشه‌های آیت الله جعفر سبحانی

۱. مریم ولدان: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران
۲. فیض اله اکبری دستک*: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران
۳. تهمنه پارسائی: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: F.akbaridastak@iau.ac.ir

چکیده

نقد الحدیث به منظور بررسی صحت محتوای روایت یکی از علوم حدیثی مهم برای فهم حدیث است. این تحقیق به مطالعه‌ی رویکرد فقه الحدیثی آیت الله سبحانی با روش توصیفی تحلیلی و کتابخانه‌ی پرداخته است. آیت الله سبحانی بر روش برخی علمای سلف در زمینه‌ی نقد محتوای روایات صحه گذاشته و پنج ملاک کلی قرآن، سنت، عقل، تاریخ و اجماع مسلمین را به عنوان معیارهایی برای بررسی سند روایات پیشنهاد می‌دهد. ایشان با توجه به این ملاک‌ها برخی روایات مشهور نزد اهل سنت که توسط راویان مطرح شده را مورد نقد قرار داده است. این روش می‌تواند اخبار و روایات متعارض و شاذ را تعیین تکلیف کند و تشخیص روایات صحیح را تسهیل گرداند.

کلیدواژگان: فقه الحدیث، آیت الله سبحانی، قرآن، سنت، اجماع مسلمین

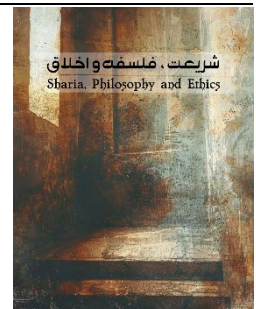
شبهه استناددهی: ولدان، مریم، اکبری دستک، فیض اله، و پارسائی، تهمنه. (۱۴۰۴). ملاک‌های نقد متن حدیث در اندیشه‌های آیت الله جعفر سبحانی. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۴)، ۱۸-۱.

تاریخ ارسال: ۲۸ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۴ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۱ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ اسفند ۱۴۰۴



© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



Criteria for the Critique of Hadith Texts in the Thought of Ayatollah Ja'far Subhānī

1. Maryam Valadan: Department of Quran and Hadith, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran
2. Faizollah Akbari Dastak*: Department of Quran and Hadith, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran
3. Tahmineh Parsaei: Department of Quran and Hadith, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran

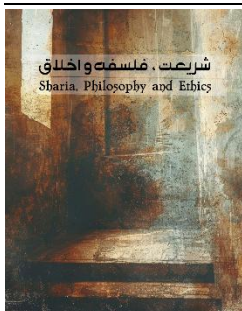
*Corresponding Author's Email: F.akbaridastak@iau.ac.ir

Abstract

Hadith criticism, aimed at examining the validity of the content of narrations, is one of the important hadith sciences for understanding hadith. This study examines Ayatollah Subhānī's approach to *fiqh al-ḥadīth* using a descriptive–analytical and library-based method. Ayatollah Subhānī endorses the method of some early scholars regarding the critique of hadith content and proposes five general criteria—the Qur'an, the Sunnah, reason, history, and the consensus of Muslims—as standards for evaluating the chains of transmission of narrations. Based on these criteria, he subjects to critique certain narrations well known among Sunnis that have been reported by prominent transmitters. This method can resolve conflicting and anomalous reports and facilitate the identification of authentic narrations.

Keywords: *fiqh al-ḥadīth*, Ayatollah Subhānī, Qur'an, Sunnah, consensus of Muslims

How to cite: Valadan, M., Akbari Dastak, F., & Parsaei, T. (2025). Criteria for the Critique of Hadith Texts in the Thought of Ayatollah Ja'far Subhānī. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 3(4), 1-18.



Submit Date: 20 October 2025

Revise Date: 24 January 2026

Accept Date: 31 January 2026

Publish Date: 20 February 2026



© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

The science of Hadith criticism occupies a central position in Islamic epistemology, as it functions as the principal mechanism through which the authenticity, credibility, and normative authority of prophetic and imamic reports are evaluated. Within this discipline, *dirāyat al-ḥadīth* addresses both the textual and transmissional dimensions of narrations, while *fiqh al-ḥadīth* specifically concerns itself with uncovering the intended meanings, purposes, and practical implications embedded within hadith texts. Contemporary scholarship has increasingly emphasized textual criticism due to longstanding methodological challenges raised both internally by Muslim scholars and externally by Orientalist critiques, particularly those questioning the reliability of transmitted reports in light of historical discontinuities, delayed codification, and apparent contradictions with reason or empirical reality. Against this background, Ayatollah Ja'far Subḥānī emerges as a prominent Shi'i thinker who systematically rearticulates classical principles of hadith criticism through a rigorously structured framework grounded in uṣūlī theology and rational inquiry. Drawing on earlier definitions of *dirāya* that encompass not only transmission but also the ethical and epistemic conditions of narration, Subḥānī conceptualizes hadith criticism as an integrated process in which sanad analysis, though necessary, is insufficient without a parallel and equally stringent examination of content. In his view, the failure to interrogate the semantic and doctrinal coherence of hadith texts risks legitimizing narrations that undermine the Qur'ān, reason, or established religious truths, a concern that becomes particularly acute in light of polemical claims that portray hadith literature as internally incoherent or historically fabricated (1-3).

Subḥānī's methodological intervention is grounded in his rejection of both uncritical traditionalism and radical scriptural reductionism. While affirming the Sunnah as the second foundational source of Islamic belief and law after the Qur'ān, he firmly distances himself from approaches that either absolutize transmission chains or, conversely, dismiss hadith altogether under the banner of Qur'ān-centrism. He maintains that the Sunnah—understood as the sayings, actions, and tacit approvals of the Prophet and the Imams—possesses binding authority insofar as it does not contradict higher epistemic criteria. This balanced stance leads him to develop a hierarchical model of textual evaluation in which the Qur'ān functions as the supreme criterion (*mīzān*), followed sequentially by definitive Sunnah, sound reason, verified historical knowledge, and the consensus of the Muslim community. Importantly, Subḥānī emphasizes that conformity with these criteria is not a prerequisite for establishing the validity of a hadith; rather, the absence of contradiction is the decisive condition for its probative force. This distinction allows for the acceptance of narrations whose content is silent in relation to these criteria, while decisively excluding reports that conflict with any of them. Such an approach reflects a nuanced understanding of epistemic compatibility and avoids the reductionist claim that only hadiths explicitly corroborated by Qur'ānic verses are authoritative, a position Subḥānī critiques as methodologically untenable and practically self-defeating (5, 6).

Central to Subḥānī's framework is the principle of consistency with the Qur'ān, which he regards as the first and most authoritative standard for textual critique. He draws extensively on both Qur'ānic injunctions and transmitted reports from the Imams to establish that any narration in clear contradiction with the Qur'ān must be rejected, regardless of the apparent soundness of its chain of transmission. Crucially, Subḥānī clarifies that contradiction here refers not to cases of specification, qualification, or contextual elaboration—common mechanisms within Islamic legal theory—but to absolute opposition in meaning or implication. Through detailed case studies, he demonstrates how certain well-known narrations reported in Sunni collections, such as those asserting that a deceased person is punished due to the lamentation of others or that individuals are morally compelled by divine decree, conflict directly with explicit Qur'ānic affirmations of personal responsibility and moral agency. By juxtaposing these narrations with verses such as “no bearer of burdens shall bear the burden of another,” Subḥānī illustrates how textual criticism rooted in Qur'ānic supremacy safeguards core theological doctrines from distortion and prevents the attribution of injustice or irrationality to divine action (6, 15, 16).

Beyond the Qur'ān, Subḥānī assigns a critical evaluative role to definitive Sunnah and rational judgment, treating both as indispensable instruments for discerning authenticity. He argues that mutawātir or well-established prophetic practice possesses an epistemic certainty analogous to that of the Qur'ān in its domain, thereby rendering

it a legitimate criterion for rejecting anomalous or contradictory reports. In this context, he subjects narrations that depict the Prophet engaging in conduct incompatible with his established moral integrity—such as permitting prohibited practices or neglecting obligatory acts of worship—to rigorous scrutiny, concluding that such reports must be deemed fabricated or distorted. Similarly, Subḥānī accords significant authority to sound reason (*‘aql salīm*), which he defines not as speculative philosophical abstraction but as the innate, purified rational capacity through which fundamental truths about God, prophethood, and moral accountability are apprehended. He contends that narrations implying corporeality of God, sensory vision of the divine, or gross ignorance of basic empirical realities on the part of the Prophet violate both rational necessity and the theological foundations of Islam, and therefore cannot be reconciled with authentic revelation. In this way, rational critique functions not as an external imposition upon tradition but as an internal safeguard mandated by revelation itself (6, 14).

Historical verification and communal consensus constitute the final components of Subḥānī’s five-fold framework. He holds that well-established historical facts, especially those unanimously recognized by historians and scholars of *sīra*, can expose inconsistencies in narrations that otherwise appear formally acceptable. This is particularly evident in his analysis of reports that exaggerate the virtues of specific individuals or attribute historically implausible actions to prominent figures, thereby undermining the integrity of well-documented events. Likewise, Subḥānī invokes the consensus of the Muslim community—not as an independent source of law in the technical *usūlī* sense, but as an evidentiary indicator that reflects the collective judgment of scholars across generations. When a narration contradicts a matter upon which there is broad and enduring agreement, especially in issues pertaining to foundational beliefs or widely practiced rituals, such contradiction serves as a strong indicator of its unreliability. Through these criteria, Subḥānī demonstrates that hadith criticism is not an exercise in selective skepticism but a disciplined methodology aimed at preserving the coherence of Islamic doctrine and practice (6, 13).

In conclusion, Ayatollah Ja‘far Subḥānī’s approach to the critique of hadith texts represents a sophisticated synthesis of classical scholarship and contemporary methodological awareness, offering a coherent and replicable framework for evaluating narrations in light of multiple, hierarchically ordered criteria. By integrating Qur’ānic authority, definitive Sunnah, rational judgment, historical verification, and communal consensus, he provides a robust model capable of resolving contradictions, identifying fabricated reports, and reinforcing the epistemic integrity of hadith literature. This approach not only addresses longstanding internal debates within hadith sciences but also equips contemporary scholarship with principled tools for responding to external critiques. Ultimately, Subḥānī’s contribution lies in demonstrating that fidelity to tradition and commitment to rational coherence are not opposing impulses but mutually reinforcing dimensions of a mature Islamic epistemology.

درایه به طور کلی به معنای آگاهی داشتن و اطلاع یافتن است و در اصطلاح حدیثی به معنای علمی که در آن از متن، سند و طریق‌های حدیث گفتگو می‌کند و صحت و سقم آن را بررسی می‌کند. این علم برای تشخیص احادیث مقبول از مردود مورد نیاز است. آیت الله سبحانی طبق تعریف شیخ بهایی، درایه را شامل آداب نقل حدیث هم می‌داند و به طور کلی درایه را علم بررسی حالات حدیث از طرف متن یا سند می‌داند. البته منظور از سند تک تک رویان نیست زیرا این مربوط به علم رجال است. وظیفه‌ی درایه الحدیث نسبت به سند این است که طریق حدیث را جستجو می‌کند که آیا طبق معیار شیعه مثلاً آن رویان همگی ثقه و دوازده امامی هستند یا خیر در این صورت حدیث موثق است و اگر رویان غیر دوازده امامی لکن ممدوح هستند روایت حسن می‌شود. این حالات به دلیل سند بر روایت عارض می‌شود و در علم درایه از این مطلب هم بحث می‌شود (1). فقه الحدیث را برخی زیر مجموعه‌ی درایه می‌دانند که هدف آن شرح معنا و مراد و مقصود حدیث است (2). در فقه الحدیث با استفاده از دیگر علوم الهی و انسانی سعی در فهم مقصود حدیث انجام می‌شود تا بتوان متن حدیث را به گزاره‌ی کاربردی در زندگی تبدیل کرد (3). دانش‌های درایه و روایه که به ترتیب به متن و سند روایت می‌پردازد خود مقدمه برای دانش‌هایی مانند مصطلح الحدیث، نقد الحدیث و تاریخ و کتاب شناخت حدیث هستند (3).

در دوره معاصر، نقد متن اهمیتی بیش از پیش یافته و جایگاه ممتاز آن در بررسی‌های موشکافانه متاخران به خصوص بعد از طرح بعضی دعاوی توسط مستشرقان در نقادی از احادیث نمودار گشته است. عدم کتابت رسمی حدیث به مدت یک قرن، به ایشان امکان داده که در اعتبار سند تردید کنند و احادیث را ساخته دوره‌های بعدی بدانند و برای اثبات ادعای خود بعضاً به مضمون برخی روایات تکیه کرده‌اند. به خصوص روایاتی که با کشفیات علمی در کمال تناقض بود، اعتبار کل این مجموعه را که در کنار قرآن مهم‌ترین منبع شناخت دین دانسته می‌شود، زیر سؤال می‌برد. در مقابل دو نوع حرکت را در دفاع از حدیث انجام گرفت؛ یک جریان کوشید تا بر حفظ میراث کتبی حدیث، در کنار سنت‌های استوار در شنیدن و بازگفتن آن تأکید کند، جریان دیگر کوشید تا با پیراستن دامن حدیث از روایات نامعقول و ناپذیرفتنی - در واقع، به قیمت حذف دسته‌ای از احادیث، مابقی آن را نگه دارد. اما در این تلاش تنها بررسی سندی نمی‌توانست کارآمد باشد و راه‌گریزی از بررسی دقیق متن باقی نبود، خصوصاً آن که خصم با دلایل درون متنی قانع نمی‌شد و نوک حمله ایشان همچنان متوجه احادیث نااستوار باقی می‌ماند (4).

به همین دلیل در مطالعات علوم حدیث، نقد متن یکی از مهم‌ترین مراحل اعتبارسنجی روایات است که به بررسی سازگاری محتوای حدیث با عقل، قرآن، سنت قطعی و شواهد تاریخی می‌پردازد. با گسترش رویکردهای عقل‌گرایانه و اجتهادی در قرون اخیر، اندیشمندان شیعه تلاش کرده‌اند تا معیارهای دقیق‌تری برای نقد متنی احادیث ارائه دهند. یکی از چهره‌های برجسته در این حوزه، آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی است که با تکیه بر مبانی اصولی و کلامی، دیدگاه‌های منسجمی در زمینه نقد متن حدیث مطرح کرده است.

با وجود اهمیت این موضوع، تاکنون پژوهش‌های محدودی به بررسی نظام‌مند ملاک‌های نقد متن در اندیشه‌ی ایشان پرداخته‌اند. یک مقاله توسط عبدالهادی مسعودی در معرفی کتاب تألیف آیت الله سبحانی به نام «حدیث النبوی بین الروایه و الدرايه» انجام شده که به طور اجمال بخش‌های مختلف این کتاب و روش آیت الله سبحانی پرداخته است اما روایات کتاب را بررسی نکرده است. این مقاله در پی آن است که با تحلیل آثار و دیدگاه‌های شیخ جعفر سبحانی، به پرسش‌هایی چون «چه معیارهایی برای نقد متن حدیث در اندیشه‌ی ایشان مطرح شده؟»، «این معیارها چه نسبتی با مبانی عقلانی و قرآنی دارند؟» و «چه تفاوت‌هایی میان دیدگاه ایشان و سایر اندیشمندان شیعه در این زمینه وجود دارد؟» پاسخ دهد. هدف نهایی

این پژوهش، روشن ساختن جایگاه اندیشه‌ی شیخ جعفر سبحانی در تحول روش‌های نقد حدیث و ارائه چارچوب علمی برای ارزیابی متون روایی در مطالعات معاصر حدیث است.

زندگینامه آیت الله سبحانی

شیخ جعفر سبحانی در ۲۸ شوال المکرم ۱۳۴۷ق (۲۰ فروردین ۱۳۰۸ش) در تبریز در خانواده علم و تقوا و فضیلت دیده به جهان گشود. پدر ایشان، مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد حسین سبحانی خیابانی، یکی از عالمان و فقیهان وارسته تبریز بود که بیش از ۵۰ سال به کار تدریس، تألیف، راهنمایی مردم و پرورش شاگردان اشتغال داشت. ایشان بعد از اتمام دروس ابتدایی مانند متون ادب فارسی، در سن ۱۴ سالگی وارد حوزه علمیه‌ی طالبیه تبریز شد و نزد برخی علما مانند میرزا محمدعلی مدرس خیابانی صاحب ریحانة الأدب (م ۱۳۷۳ق) شرح لمعه و منطق منظومه را فراگرفت و در این دوره‌ی پنج ساله‌ی تعلیم دو کتاب «معیار الفکر» در منطق و «مذهب البالغه» در علم معانی و بیان و بدیع نگاشت. بعد از تحولات سیاسی و فعالیت‌های گسترده‌ی توده‌ی‌ها در آذربایجان، ایشان در مهر ۱۳۲۵ شمسی برای ادامه تحصیل به قم آمد و در کلاس اساتیدی مانند میرزا محمد مجاهدی تبریزی و آیت الله حاج میرزا احمد کافی و آیت الله العظمی گلپایگانی حاضر شد.

ایشان پس از تکمیل سطوح عالیه در ۱۳۶۹ ق به درس خارج فقه و اصول مرحوم بروجردی و آیت الله سید محمد حجت کمره‌ی و مرحوم امام خمینی وارد شد و تمام دروس امام را در هفت سال به دقت ضبط نمود که به زبان عربی چاپ رسید. ایشان به غیر از فقه و اصول به درس‌های کلام و فلسفه و تفسیر هم اشتغال داشت از این رو به کلاس درس منطق و فلسفه‌ی علامه سید محمدحسین طباطبائی شرکت داشت و شرح منظومه و اسفار را نزد ایشان آموخت. ایشان در جلسات خصوصی علامه طباطبائی که نقد فلسفه‌ی مادی انجام می‌شد حاضر بود که به تألیف کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ختم شد. ایشان به درخواست علامه کتاب فوق را به عربی بازگرداند.

ایشان موسسه‌ی علمی-تحقیقاتی امام صادق را به منظور ایجاد فضایی برای محققان و مولفان تاسیس کرد که اهدافی مانند تربیت استعدادهای جوان برای تحقیق در مسائل اسلامی مخصوصاً تفسیر، حدیث و عقاید، احیای متون اسلامی و آثار بزرگان شیعه، نقد آثار روز و پاسخ به شبهات اسلامی دارد.

آثار تالیفی آیت الله سبحانی در زمینه‌های مختلف می‌باشد که به برخی از آنها اشاره می‌شود. در زمینه‌ی تاریخ اسلام کتاب‌های فروغ ابدیت و فروغ جاوید، در زمینه‌ی تفسیر و آثار قرآنی کتاب‌های تفسیر ترتیبی در ۷ جلد، تفسیر موضوعی به نام منظور جاوید در ۱۴ جلد که اولین تفسیر موضوعی به زبان فارسی می‌باشد، ترجمه‌ی البیان آیت الله خوئی، آثار کلامی و عقاید شامل برخی کتب در زمینه‌ی شناخت صفات خدا، اصول دین ۷ جهان بینی اسلام، نبوت عامه، معاد، خداشناسی، جبر و اختیار، حسن و قبح و غیره می‌باشد. به دلیل اینکه ایشان در رشته‌ی کلام متخصص است آثار بی‌شماری در این زمینه تالیف کرده است که از مباحث تاریخی هم بهره برده است و برخی فرقه‌های شیعی و غیر شیعی را شناسایی کرده است. ایشان همچنین آثار فلسفی در باب فلسفه‌ی اسلامی، هستی‌شناسی در مکتب صدرالمألهین، تحلیلی از فلسفه‌ی مارکس و غیره تالیف کرده است که به نقد فلسفه‌ی مادی و تشریح فلسفه‌ی اسلامی به خصوص حکمت متعالیه پرداخته است. شیخ جعفر سبحانی دارای تالیفات گسترده در زمینه‌ی فقه و اصول نیز می‌باشد. ایشان در زمینه‌ی حدیث یعنی رجال و درایه هم پرکار است و کتابهایی مانند کلیات فی علم الرجال، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية و الروایة، الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية از ایشان می‌باشد.

ملاک‌های حدیثی

کتاب و تالیفات آیت‌الله سبحانی اهتمام ایشان به حدیث و سنت را تایید می‌کند. ایشان روایت و سنت را مصدر دوم بعد از قرآن برای دریافت عقیده و شریعت می‌داند و توجه به قول و فعل و تقریر پیامبر را منبع مشترک شیعه و اهل سنت برمی‌شمرد و پیگیری این امور مسلمین را بر آن داشت علوم مختلف مربوط به حدیث را تاسیس کنند (5).

تعریف ایشان از سنت مانند متقدمان از علما شامل قول، فعل و تقریر پیامبر و ائمه می‌باشد و ایشان سنت را خواه منقول به لفظ یا به معنا باشد معتبر می‌شمردند. به همین جهت سنت از مصادر عقیده و تشریع است چنانچه خداوند در قرآن قول پیامبر را تایید فرموده است «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/۳-۴). از نظر علمای شیعه این یک قاعده کلیه است در هر آنچه از پیامبر صادر می‌شود و صدق می‌کند که بگوییم هر چه پیامبر نطق می‌کند، همان چیزی است که خداوند فرموده است «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (النساء/۱۱۳). مراد از فضل عظیم، که در آیه به آن اشاره شده است، همان پیامبر است و این قول خداوند به آن شهادت می‌دهد «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ» (6).

کاربرد سنت نبوی از یک جهت نظر به قرآن کریم است و مجملات احکام زکات، روزه، نماز و غیره را بیان کرده و یا عام را تخصیص، یا مطلقات را مقید می‌کند، و از جهت دیگر ناظر به بیان عقیده و شریعت است. و در هر دو صورت، منظور از سنت، سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ولی محتوا و مضمون، وحی از جانب خداست و لذا عمل به سنت، همان عمل به قرآن است. چرا که نماز، زکات، روزه و حج جزء امور توقیفی هستند و کسی جز پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را نمی‌داند و رسول خدا است که حقائق و شروط و موانع این امور را بیان می‌کند (6).

از این منظر ایشان جزء دسته‌ی قرآنیون قرار ندارند که نسبت به روایات بی‌اعتنا باشند و آنها را به طور کلی دارای مشکل بدانند. هر چند ایشان معتقد است در سالهای اولیه بعثت به دلیل عدم کتابت روایات‌های موضوعه و کذب وارد کتاب حدیثی شده است بنابراین برای بهره‌بردن از حدیث نیازمند علم رجال و علوم حدیث شناسی دیگر هست (5). از این منظر ایشان نگاه اخباری به احادیث ندارند و از نقد متن و سند استقبال می‌کنند و تالیفات ایشان این امر را تایید می‌کند.

یکی از قسمت‌های مهم در باب حدیث نقد متن است که شیخ جعفر سبحانی در این زمینه هم صاحب تألیف می‌باشد و در ادامه به بررسی روش ایشان پرداخته می‌شود.

نقد متن حدیث

نقد در لغت به معنای جدا کردن درهم‌های تقلبی از اصلی است (7، 8). نقد الطائر الحب، یعنی پرند دانه‌ها را یکی یکی برمی‌دارد. (ابن منظور، همان، ۱۴ ماده نقد) نقد الشعر، نقد النثر یعنی عیب و نیکویی آن دو را ظاهر کرد (9). از تمامی استعمالات نقد، مشخص می‌شود که نقد، یعنی تشخیص خوبی از بدی که از تشخیص درهم‌ها بدست می‌آید. و پرند هم زمانی دانه را برمی‌دارد که برایش نفع داشته باشد (10).

برای اصطلاح نقد حدیث تعاریف مختلفی بیان شده است:

۱- نقد الحدیث: علمی است که از تشخیص احادیث صحیح از ضعیف همراه با علل آن بحث می‌کند. همچنین حکم جرح و تعدیل راویان با الفاظ مخصوصی که دارای دلایل معلوم نزد اهل فن است را بیان می‌کند.

۲- علم نقد الحديث: حکم دادن بر روایان از جهت جرح و تعدیل با الفاظ خاص که دارای دلایل معلوم نزد اهلش است. و همچنین نظارت بر متون احادیثی که سند آن صحیح است برای تصحیح یا تضعیف آن و همچنین برای رفع اشکال از آنچه که در صحت آن مشکل به نظر می‌رسد و از بین بردن تناقض بین آن با تطبیق دادن مقیاس‌های دقیق (10). به طور کلی وظیفه‌ی علم نقد حدیث عبارت است از شناسایی احادیث صحیح از احادیث ضعیف (11).

معیارهای نقد متن آیت الله سبحانی

معیارهای نقد متن در تعداد و ترتیب مختلف است؛ برای نمونه، دینی هفت معیار (قرآن، سنت، عقل، اجماع، قیاس، تاریخ و رکاکت لفظ و معنی حدیث) را مطرح می‌کند (12). جوابی، از چهار معیار (قرآن، سنت، عقل و تاریخ) یاد کرده است (جوابی، بی‌تا: ۴۵۶). عمری هم از سه معیار (قرآن، سنت و عقل) نام می‌برد (11) و آیت الله سبحانی از پنج معیار (قرآن، سنت، عقل، اجماع و تاریخ) نام می‌برد (13). از بین موارد فوق، همگی بر قرآن و سنت و عقل اتفاق نظر دارند.

آیت الله سبحانی در توضیح معیارهای انتخابی بیان می‌کند که روش آن گروه از محققین در حکم بر صحت یا سقم احادیث، همان اصول مسلم در علم اصول الحديث است و غالباً اعتقاد بر اسانید دارند نه مضامین؛ و اعتقاد بر تصریح علماء رجال مثل وثاقت راوی و ضعف او دارند؛ و ممکن است در معرض غرابت متن قرار گیرند و از آن ضوابط و قواعدی که در دوره‌های مختلف رایج است عدول نکنند. لکن اینجا روش‌های علمی دیگر هست که کمتر به آن توجه شده و آن عبارت است از کتاب (قرآن)، سنت متواتره یا مستفیضه که اشخاص و اعلام اهل حدیث آن را با پذیرش دریافت کردند، عقل سلیمی که به وسیله آن خداوند سبحان و انبیاء و خلفای او را می‌شناسیم، تاریخ صحیح و پنجمین مورد هم اتفاق امت است. بنابراین اگر حدیث یافتیم که با یکی از این موارد مخالف بود با توجه به مراتب اختلاف مخالف بودن آن با یکی از موارد فوق، حکم به وضع حدیث، یا دس یا ضعف حدیث می‌کنیم. نکته قابل توجه این که در ثبوت حدیث، شرط نیست که موافق با این ضوابط باشد، بلکه شرط است که با این ضوابط مخالفت نداشته باشد، لذا با مخالفت حدیث با این ضوابط، حدیث از حجیت خارج می‌شود (6).

اسلوب ایشان در کتاب الحديث النبوی بین الروایة و الدریة همین است که بعد از بررسی سند و در صورت صحت آن به بررسی محتوا بپردازند و اذعان دارند که این روشی ابتکاری نیست و توسط بزرگان در نقد سندی مورد استفاده قرار گرفته و ایشان در نقد مضمون و محتوای روایت هم از آن استفاده می‌کنند (14). ایشان در این کتاب از چهل راوی یاد کرده‌اند و روایاتی از این افراد مطرح نموده و در آخر هر روایت، صحت یا سقم آن را با توجه به ملاک‌های پنج‌گانه مورد بررسی قرار می‌دهند. لذا با توجه به ملاک‌های صحت حدیث از دیدگاه ایشان، مواردی که لازم باشد، ذیل هر عنوان آورده می‌شود.

سازگاری با قرآن

قرآن میزان نخستین شناخت حق و باطل باشد و «مهیمن» بر همه کتب آسمانی باشد، بایسته است میزان شناخت سره از ناسره در زمینه حدیث و ملاک صحت و عدم صحت احادیث منسوب به صاحب شریعت محمدی نیز همو باشد (14). نظر به همین امر، امام صادق علیه السلام فرموده است: «کلُّ شیء لا یوافقُ کتابَ اللَّهِ فهو زُخْرُفٌ» (15)، روشن است که مقصود از عدم موافقت با کتاب‌الله، مخالفت با آن است. منظور از مخالفت در اینجا، به نحو عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید نیست، همانا مثل این مخالفت، امر رایج در تشریع بلکه مراد، مخالفت مطلقه است (6).

در روایات متواتری از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، قرآن، معیار مطلق در نقد و ارزیابی اخبار و اندیشه‌ها معرفی شده است؛ از جمله امام صادق (علیه السلام) از قول ایشان می‌فرماید: «به چیزی که موافق کتاب خداست، عمل کنید و چیزی که مخالف آن است را رها سازید» و نیز فرمود:

«هر چیزی باید به قرآن بازگشت داده شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، باطل است» (15, 16). از مجموع اخبار، میزان بودن مطلق قرآن و حاکمیت آن بر اخبار (اعم از متعارض و غیر متعارض) و آراء استفاده می‌شود (17).

برخی با چنگ زدن به نیاز مسلمانان به سنت در تبیین و تفسیر برخی آیات قرآن و وجود روایتهای تشریح‌کننده و تفسیری، در پی انکار معیار بودن قرآن در سنجش و رد و پذیرش حدیث برآمده‌اند و فراتر از این، سنت و حتی حدیث را حاکم بر قرآن شمرده‌اند و خود را از عرضه آن بر قرآن رها نیده‌اند، برای نمونه اوزاعی به نقل از یحیی بن کثیر آورده است: «السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْكِتَابِ وَ كَيْسَ الْكِتَابُ بِقَاضٍ عَلَى السُّنَّةِ». ابوبکر بیهقی احادیث دلالت‌کننده بر لزوم عرضه حدیث بر قرآن را باطل و ناقض دانسته است زیرا آیه‌ای در موافقت با لزوم عرضه حدیث بر قرآن وجود ندارد. برخی همین سخن را به عبدالرحمان بن المهدی، از بزرگان اهل حدیث در قرن دوم نسبت داده و افزوده‌اند: او حدیث عرضه را ساخته زندیقان و خوارج می‌داند. این دیدگاه چنان ناموجه است که حتی احمد بن حنبل پیشوای اهل حدیث در برابر آن موضع گرفته و سنت را مفسر کتاب و تبیین‌کننده‌ی آن می‌داند.

آیت الله سبحانی، در مورد عرضه حدیث بر قرآن معتقد است مراد از عرضه حدیث بر کتاب الله، محرز شدن عدم مخالفت است نه موافقت آن با قرآن، زیرا موافقت، شرط در حجیت حدیث نیست و مخالفت است که ساقط‌کننده حدیث از حجیت می‌باشد (6). ایشان در پاسخ به کسانی که اعتبار حدیث را تنها در گرو موافقت با قرآن به شکل یافتن مضمون حدیث در قرآن می‌دانند، بیان می‌کند در این صورت حدیث کاربرد و فایده‌چندانی نخواهد داشت زیرا روایات مخالف با قرآن، نزد همگان و حدیث نه مخالف و نه موافق، نیز بر پایه نظر شما، نامعتبر است. از این رو تنها روایاتی در گردونه اعتبار باقی می‌مانند که با آیات قرآن موافق و مضمون آن در کتاب خدا موجود باشد. در حالی که تعداد این احادیث چندان فراوان نیست و بر فرض فراوانی، اگر آیه موافق و هم‌مضمون حدیث وجود داشته باشد، دیگر چه نیازی به آن حدیث داریم؟ افزون بر این، برخی روایات به معیار دومی در کنار قرآن اشاره کرده‌اند و معیار دوم را سنت دانسته و آن را در رتبه پس از قرآن دانسته‌اند. این بدان معنا است که ممکن است وضعیت حدیثی حتی پس از سنجش با قرآن روشن نشود و نیاز به سنجش آن با معیار دوم، یعنی سنت، باشد. پیش فرض این حالت آن است که احادیث بررسی شده با قرآن مخالف نیستند و در سنجش با قرآن، بی‌اعتبار نگشته‌اند، هر چند موافق هم نیستند؛ زیرا اگر موافق بودند حتماً معتبر می‌شدند و دیگر نیازی به سنجش با معیار دوم، یعنی سنت، نبود. نتیجه این که احادیث نیازمند به سنجش با معیار سنت، همان دسته سوم احادیث، یعنی احادیث نه موافق و نه مخالف قرآن‌اند که در سنجش با قرآن نه معتبر گشته‌اند و نه از حجیت افتاده‌اند. از این رو می‌توانند در سنجش با معیار دوم، سنت، معتبر گردند و یا در صورت مخالفت با آن از اعتبار بیفتند. کوتاه سخن آنکه حدیث غیر موافق و غیر مخالف با قرآن وجود دارد و می‌تواند حجیت داشته باشد و تنها حدیث مخالف با قرآن بی‌اعتبار است (همان، ۴۳). در ادامه شواهدی از روایات که با تمسک به آیات قرآن توسط آیت الله سبحانی نقد شده‌اند گزارش می‌شود:

میت به سبب نوحه‌ی دیگران عذاب می‌شود

حدیث مشهور «المیت یعذب فی قبره بما نیح علیه» است که مسلم نیشابوری آن را در صحیح خود نقل کرده است. مسلم همچنین از ابن عمر نقل کرده است: هنگامی که عمر ترور شد، از هوش رفت. وقتی به هوش آمد و ناله و فریاد و صیحه اطرافیان را شنید، گفت: «أما علمتم ان رسول الله (ص) قال: إن المیت لیعذب ببكاء الحی؟!» (6). البته این روایت از احمد به سند خود از ابوموسی اشعری (6) و به نقل از عبدالله ابی اوفی (همان، ۶۷۹) نقل کرده است.

آیت الله العظمی سبحانی این روایت را در مخالفت صریح به قرآن دانسته که می فرماید: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (الانعام/۱۶۴) هیچ گنهکاری بار گناه دیگری را به دوش نمی کشد و آیه دیگر که می فرماید: «إِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ» (الفاطر/۱۸) و اگر شخص سنگین باری دیگری را برای حمل گناه خود بخواند، چیزی از آن را بر دوش نخواهد گرفت، هر چند از نزدیکان او باشد (۶).

عایشه هم به همین دلیل این روایت را رد کرده است و روایت را اینگونه تصحیح کرده که پیامبر فرمودند خداوند عذاب کافر را به وسیله گریه کردن خانواده اش، زیاد می کند. و همانا خداوند می گریاند و می خنداند «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى..» تا این که بیان شده زمانی که عایشه قول عمرو ابن عمر را شنید گفت: همانا شما برای من حدیثی از غیر دروغگویان و مکذبین آورده اید در شنیدن خطا رفته اید (همان). آیت الله سبحانی روایت عایشه را هم به این دلیل مورد تردید قرار می دهند زیرا مقتضای آیه شریفه، عمومیت است و آن این که، انسان با فعل غیر خودش عذاب نمی بیند خواه مسلمان باشد خواه کافر (۶). بنابراین روایت عایشه از قول پیامبر که گریه ی خانواده ی شخص کافر برای او مایه ی ازدیاد عذاب است با روح آیه ی فوق هم خوانی ندارد.

صحیح در این مورد، روایتی است که حماد بن زید از هشام بن عروه از پدرش نقل کرده که گفت: ذُكِرَ عند عائشة قول ابن عمر: المیت يُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه، فقالت: رحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئاً فلم يحفظه إنما مرّت على رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) جنازة يهودی و هم یبكون علیه، فقال: أنتم تبكون و إنه ليعذب، ای یعذب بأعماله التي اقترفها فی حال حیاته (۶).

قضا و قدر

بخاری در ابواب تهجد در شب از زهری روایت می کند: از علی بن الحسین به من خبر رسیده که حسین ابن علی روایت کرده که علی ابن ابی طالب فرمود: همان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وی و حضرت فاطمه نزدیک شد و به آنها گفت: آیا نماز نمی خوانید؟ علی (علیه السلام) گفت: به رسول خدا گفتم «جان ما به دست خداست». پس هر زمان که بخواهد ما را ببرد، می برد. وقتی این سخن را شنید رفت و چیزی به او نداد. سپس صدای او را شنید که به اطراف خود می چرخید و به ران خود ضربه می زد و این آیه را می گوید: «و كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا» (۶).

آیت الله سبحانی این روایت را ساختگی می داند زیرا که اولاً: احتجاج به قدر، از عقاید فاسد و اعمال سیئه مشرکین است و خداوند در قرآن از مشرکین نقل کرده که: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَاسًا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ» (الانعام/۱۴۸) بزودی مشرکان (برای تبرئه خویش) می گویند: «اگر خدا می خواست، نه ما مشرک می شدیم و نه پدران ما و نه چیزی را تحریم می کردیم!» کسانی که پیش از آنها بودند نیز، همین گونه دروغ می گفتند و سرانجام (طعم) کفر ما را چشیدند. بگو: «آیا دلیل روشنی (بر این موضوع) دارید؟ پس آن را به ما نشان دهید؟ شما فقط از پندارهای بی اساس پیروی می کنید، و تخمین های نابجا می زنید.»

همچنین خداوند در جایی دیگر اشاره می کند: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (الاعراف/۲۸) و هنگامی که کار زشتی انجام می دهند می گویند: «پدران خود را بر این عمل یافتیم و خداوند ما را به آن دستور داده است!» بگو: «خداوند (هرگز) به کار زشت فرمان نمی دهد! آیا چیزی به خدا نسبت می دهید که نمی دانید؟!»

بنابراین مراد مشرکین از قول ایشان که می گویند: «والله أمرنا بها» نیست مگر این که خداوند سبحان مقدر کرده آن را و امر آن را لازم دانسته. پس ما چاره ای جز پیروی از تقدیر نداریم... و شکی نیست که قضا و قدر از تعالیم قران و از عقاید اسلام است (۶)، ثانیاً: اگر فرض کنیم که امام علی (علیه السلام) و همسرشان، نماز شب را به خاطر غلبه خواب از دست دادند، پس پیامبر از روی دلسوزی و مهربانی درب منزل آنها را زده اند و مقتضای ادب اهل بیت هم همین است که دختر، با پدرش با شکر و امتنان مواجهه می شود نه با مجادله و کلمات بی جا و نه با گذاشتن مسئولیت بر

دوش دیگری. ثالثاً: چگونه این روایت ترک نماز شب و نافله شب را نقل می‌کند با این که امام علی (علیه السلام) یکی از عباد زمان خودشان بودند (6). روایت درست آن چیزی است که انس روایت کرده: رسول خدا (ص) همواره وقتی برای نماز صبح بیرون می‌شد، به در خانه فاطمه می‌گذشت و می‌گفت: نماز ای اهل بیت، نماز، که «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳) (6).

در همین راستا آیت الله سبحانی برخی روایان دیگر که بر قضا و قدر احتجاج کرده را مخالف آیات قرآن می‌دانند مانند روایت احمد از ابی درداء که از قول پیامبر نقل می‌کند که خداوند بر پنج چیز «أجله، وعمله، ومضعجه، وأثره، ورزقه» تصمیم‌گیری کرده است و آقای سبحانی این را مخالف اختیار انسان در مسیر حیات و زندگی می‌دانند که مخالف فلسفه‌ی بعثت انبیاء و اصلاح مصلحین است و آیاتی از قرآن هم با آن منافات دارد مانند: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف/۹۶). همچنین ایشان این روایت را با برخی روایات دیگر در تضاد می‌بینند و این گونه روایات را از جعلیات برخی خلفا می‌داند (6).

ایشان هر گونه روایتی که اختیار را از انسان مسلوب کند غیر صحیح می‌داند مانند روایاتی که بیان می‌کند نسل آدم از همان ابتدا شقی یا سعید بودند و قضا بر این قرار گرفت که به سمت جهنم یا بهشت رهسپار شوند (6) یا روایاتی که از ابی سعید خدری در بیان احتجاج بین حضرت آدم و حضرت موسی پیرامون قدر بیان شده و یا بخاری از ابوهیرة نقل کرده است (6).

سازگاری با سنت

سنت قطعی مانند کتاب عزیز، حجتی روشن است، با این تفاوت که کتاب خدا به لفظ و معنا وحی است و سنت در معنا، وحی است نه به الفاظ، از این رو شایسته است که سنت قطعی نیز معیار شناخت حدیث صحیح از ناصحیح باشد (14). امام صادق علیه السلام در حدیث ایوب بن الحر این امر را چنین یادآور می‌شوند: «كُلُّ شَيْءٍ مَّرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» (16). آیت‌الله سبحانی دلیل اعتبار سنت را برای سنجش حدیث، همانندی آن با قرآن کریم در قطعی بودنش می‌داند. زیرا سنت متواتر مثل کتاب قرآن، هر دو قطعی هستند زیرا کتاب قرآن، وحی با لفظ و معنا است و سنت، وحی از حیث معنا است نه از حیث لفظ، بنابراین می‌تواند معیار برای تشخیص حق از باطل باشد (6).

آیات قرآن و گفتار معصومان (ع) بر اعتبار این سیره و سنت به عنوان یک معیار استوار در رد و پذیرش احادیث پیشوایان دین تأکید ورزیده‌اند. قرآن مؤمنان را به ارجاع موارد اختلاف به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد و می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا؛ (النساء: ۵۹) کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الامر [= اوصیای پیامبر] را! و هرگاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید! این (کار) برای شما بهتر، و عاقبت و پایانش نیکوتر است.

همچنین امام علی (ع) در عهدنامه‌اش به مالک اشتر آن را به سنت پذیرفته‌شده توسط همگان و غیراختلافی تفسیر می‌کند؛ زیرا با فقدان پیامبر (ص) تنها می‌توان به گفتار و کردار ایشان مراجعه کرد هر چند که طریق نقل و وصول این گفتار و کردار باید مطمئن و دارای چنان اعتباری باشد که بتواند نقل‌های متعارض با خود را کنار زند، نه آنکه در عرض و هم‌اندازه با آنان در یک سوی تعارض جای گیرد. امامان و پیشوایان حقیقی دین، به پیروی از سنت پیامبر (ص) پای‌بند بوده و فرموده‌اند: لَأَنَّا لَا نُرْخَصُ فِيمَا لَمْ يَرْخَصْ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَلَا نَأْمُرُ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) (15)؛ ما آنچه را پیامبر خدا (ص) رخصت نداد، رخصت نمی‌دهیم و مخالف با آنچه پیامبر خدا (ص) به آن فرمان داده است، فرمان نمی‌دهیم.

در این جا نیز مقصود از موافقت، عدم مخالفت است. همان طور که آیت الله سبحانی به این نکته تصریح کرده و مراد از عرضه حدیث بر سنت متواتر، احراز موافقت بر آن نیست، بلکه احراز عدم مخالفت با آن است زیرا این مخالفت است که از بین برنده حجیت است. پس سنت متواتر یا

مستفیض، مثل قرآن است و اگر حدیثی، با آن مخالفت کرد، به آن عمل نمی‌شود به خاطر همان ملاکی که در مورد قرآن بیان شد. پس موافقت شرط نیست (۶).

نکته قابل ذکر این است که این معیار، بعد از عرضه روایت بر قرآن است. یعنی ابتدا باید روایت را بر قرآن عرضه کرد و اگر جواب نداد بعد سراغ سنت متواتر رفت. همان طور که امام رضا علیه السلام فرمودند: «فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله.»، هرگاه با دو روایت ناهمگون روبه‌رو شدید، نخست آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید و با آن بسنجید، اگر مفادش در کتاب خدا موجود است (حلال یا حرام) از آن که موافق قرآن است پیروی کنید و چنانچه در اثبات یا نفی آن حکم سخنی در قرآن نیافتید، آن دو حدیث را به سنت پیامبر عرضه کنید و با آن بسنجید. عمده‌ی روایاتی که با توجه به سنت توسط آیت الله سبحانی رد شده شامل رابطه‌ی پیامبر با همسران خود، با مردم، با مجرمان و موارد دیگر، همچنین روایاتی که به خصوصیات ظاهری و طرز لباس پوشیدن پیامبر اشاره دارد و خلاف رویه‌ی کلی و شئون نبوت است. پیامبر بیش از همه ملزم به رعایت احکام و دقت در اسلام بودند و روایاتی که خلاف این رویه را بیان می‌کنند با سنت پیامبر در تضاد است. در ادامه دو مثال از مواردی که به دلیل مخالفت با سند توسط آقای سبحانی رد شده بیان می‌شود:

اجازه پیامبر به نوازندگی یا شراب

آیت الله سبحانی روایاتی که مخالف شأن رسالت است را به دلیل مخالفت با سیره رد می‌کنند که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد. احمد به سند خود از السائب بن یزید الکندی نقل می‌کند که زنی پیش عایشه آمد، پیامبر به عایشه فرمودند آیا این زن را می‌شناسی؟ عایشه جواب منفی داد. پیامبر معرفی کردند که او کنیز فلان خانواده و زنی آوازه خوان است و اگر بخواهی برای تو هم آواز بخواند. آن زن خواند و پیامبر فرمودند شیطان در بینی او دمیده است.

آقای سبحانی روایت را از چند جهت مغشوش می‌دانند اول اینکه روایت به گونه‌ی بیان شده گویی پیامبر همه‌ی آواز خوان‌های مدینه را می‌شناسند. دوم اینکه وقتی در روایت از قول پیامبر نقل شده که شیطان در بینی او دمیده و به این معنا که غنا حرام است چرا پیامبر اجازه می‌دهند که این عمل انجام شود؟ اینگونه امور از شأن پیامبر دور است. آیت الله سبحانی اینگونه روایات را موضوعه می‌دانند همچنین روایت‌هایی که بیان می‌کند اصحاب پیامبر در مجلسی نشسته بودند و برخی زنان آوازخوان در حال اجرا بودند و پیامبر نه نهی و نه تایید کردند و حتی فرمودند که حرجی بر این کارها نیست. ابن جوزی هم این دسته روایات را در الموضوعات خود جمع آوری کرده است (۱).

همچنین این روایت به همان دلیل قبل مورد نقد گرفته است: احمد به سند خود از عبدالرحمان بن غنم نقل می‌کند که شخصی برای پیامبر هر سال ظرف شرابی می‌آورد پس یک سال که ظرف را آورد ایشان رد کردند و گفتند آیا می‌دانستی که شراب تحریم شده است.. آن فرد گفت آیا نمی‌توانم آن را بفروشم و از پول آن سود ببرم؟ پیامبر فرمودند خداوند یهود را لعنت کند زیرا از حیواناتی که بر آنها حرام شد پوست و گوشت آنها را فروختند و حرام خدا را حلال کردند و پس دو بار تکرار کردند که خمر و قیمت آن حرام است.

آیت الله سبحانی معتقد هستند صدر و ذیل روایت با هم تناسب ندارد زیرا به چه دلیل ظرف شراب برای پیامبر آورده می‌شد؟ در حلی که العیاذ بالله نقل نشده که ایشان حتی قبل از تحریم خمر شراب می‌نوشتیدند یا خرید و فروش می‌کردند. همچنین کلینی از امام صادق روایت می‌کند که هیچ نبی نبود که بر رویه‌ی حریم خمر اتفاق نظر داشت بنابراین در سنت همه‌ی انبیاء این امر رایج بوده و چگونه ممکن این پیامبر که قبل از بعثت به دین حنیف بودند این قاعده را رعایت نکنند (۱).

رعایت احکام عبادات

آیت الله سبحانی روایاتی که در مورد نحوه نماز یا مبطلات روزه بحث می کند را به دلیل اینکه مخالف سیره پیامبر است رد می کنند از آن جمله بخاری به سند خود از انس بن مالک ذکر می کند که پیامبر با ابوبکر و عمر نماز خواندند و از «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» شروع کردند. کرمانی می گوید که مالک و دیگران استدلال می کنند که بسمله جزء سوره نیست اما شافعی روایت را اینگونه معنا کرده که آنها با سوره حمد شروع کردند و حمد را قبل از سوره قرائت کردند و روایت در باب بسمله حکمی نرانده است. آیت الله سبحانی این دسته روایت های انس را پریشان و مضطرب می داند که این روایت دیگری بیان می کند پیامبر با ابوبکر و عمر در نماز بودند و صدا را برای خواندن بسمله بلند کردند. همچنین بیان می کند که روایات در باب اینکه بسمله جزء سوره است وجود دارد (1).

از آن جمله روایتی دیگر است که پیامبر اجازه دادند فردی در سفر روزه بگیرد که این روایت مسلم به سند خود از ابوسعید خدری و بخاری به سند خود از انس بن مالک روایت کرده و آیت الله سبحانی آن را خلاف سیره می داند (عمان، ۶۰۵) علاوه بر اینکه این گونه روایات با نص صریح قرآن هم تضاد دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره/ ۱۸۳-۱۸۴). از این حیث قاطبه اخبار و روایات به طور کامل با نص قرآن هماهنگ است و برخی توجیهاتی که توسط بعضی از محدثین در این باب بیان شده را ایشان رد می کند (1).

سازگاری با عقل

عقل در لغت به معنای نگاه داشتن و مهار کردن است. عقل نزد فیلسوفان، متکلمان و عالمان اخلاق تعریف ها و دسته بندی های گوناگونی دارد، اما در متون دینی، عقل در سه معنای مبدأ ادراکات بشری، اندیشه ورزی و نیروی تشخیص خوب و بد به کار می رود. آیت الله سبحانی، منظور از عقل را، عقل حصیف (خرد استوار) می داند، و می فرماید: عقل در اسلام جایگاه رفیعی یافته و مراد از آن، روش ها و استدلالات عقلی ویژه اصحاب اندیشه و فلسفه نیست، بلکه مقصود، همان است که خردمندان با الهام از فطرت بدان دست می یابند، به شرط آنکه آن را از گرایش ها و پس زمینه های ذهنی، پیراسته باشند. اگر عقل حجت نمی بود، باب اثبات صانع، بلکه باب اثبات اعتبار و حجیت هر شریعت از شرایع آسمانی بسته می گشت، از این روی خدای سبحان در آیات بسیاری - قریب به پنجاه آیه - بر خرد و تعقل تأکید می ورزد (14).

دین بر مشروعیت کاربرد عقل در دایره هستی شناسی، مهر تأیید زده و بر آن تأکید کرده است. قرآن ده ها بار و روایات صدها بار مردم را به تعقل و تدبر دعوت کرده اند و اگر مبانی و آموزه های دینی با عقل متعارض می بود، دین از این دعوت نه سود بلکه زیان می دید. آیت الله العظمی سبحانی معتقد است بر همین احکام عقلی است که عقیده و شریعت می چرخد و اگر احدی آنها را نمی شناخت، باب اثبات صانع بر چهره او بسته می شد، همچنان که اثبات احکام آسمانی و از جانب خدا بودن آنها بسته می شد (6). عموماً روایاتی از منظر عقلی توسط آیت الله سبحانی رد می شود که خلاف طبیعت و یا علوم باشد، مانند روایاتی که در باب بهداشت و بیماری ها یا معجزات و توانمندی های پیامبر و یا جسمانیت خدا و ملائکه و شیطان صحبت کرده است که در ادامه برخی از این موارد بیان می شود:

روئیت خداوند توسط پیامبر

بخاری در کتاب توحید به سند خود از ابن مالک نقل می کند که هنگامی که پیامبر به معراج رفتند به آسمان هفتم در شدند و آنجا به ملاقات حضرت موسی رفتند. حضرت موسی گفتند گمان نمی کردم که خداوند احدی را بر من برتری بخشد. اما پیامبر از آنجا هم بالاتر رفتند تا به سدره المنتهی رسیدند جایی که هیچ کس از آن خبری ندارد الا خداوند پس به خداوند نزدیک شدند (همانگونه که سوره نجم می فرماید: ثم دنا فتدلی)، در آنجا خداوند نمازهای پنجاه گانه را به ایشان وحی کرد. این روایت اشاره دارد که خداوند دارای مکانی در آسمان اعلی بوده و این نزدیکی پیامبر به حق تعالی جسمانی بوده است و این از منظر عقلی باطل است زیرا خداوند جسمانیت ندارد که دارای مکان باشد و در جایی مستقر شود و دیگران

به حضور او برسند و به او نزدیک شوند (همان، ۸۶-۸۷). در روایت دیگر ابوداود از جناده بن ابی أمیه از عبادۀ بن صامت نقل می کند که پیامبر فرمودند من برای شما از دجال بیان می کنم و می ترسم که آن را نشناخته باشید. او مردی کوتاه قد، کچل، مجعد و یک چشم با یک چشم فرو رفته است نه یک چشم برآمده و یک چشم فرو رفته، و اگر گنج شدید بدانید که خداوند یک چشم نیست.

این روایت بر مادی بودن خداوند دلالت دارد که در بعضی دیگر از صحابه هم چنین روایاتی نقل می شود که با دلیل عقلی رد می شود. برخی راویان اهل سنت این امور را به تاویل برده اند همانند آنچه در برخی آیات قرآن نظیر «و جاء ربك» آمده است اما در برخی روایات به گونه ای نیست که قابل به تاویل بردن باشد (۶).

ترمذی با سند خود از معاذ بن جبل نقل می کند که روزی پیامبر دیر برای نماز از خانه خارج شدند و فرمودند دلیل دیر آمدنم برای نماز این بود که دیشب برای نماز شب بیدار شدم و به قدر توان نماز خواندم تا اینکه خواب بر من غالب شد و در خواب پروردگارم را دیدم که فرمود یا محمد می دانی در ملا اعلی فرشتگان در چه چیز اختلاف دارند؟ من جواب دادم که نمی دانم و خداوند دستش را بین شانه هایم گذاشت تا جایی که خنکای دستش را بر سینه ام حس کردم و آنگاه همه چیز بر من آشکار شد... تا آخر روایت.

بخاری این روایت را صحیح و ترمذی هم آن را حسن و صحیح می دانند. اما آیت الله سبحانی در رد این روایت علاوه بر رد عقلانی رویت الهی و جسمانیت خداوند که از موضوعات اهل کتاب است، به تاخیر در نماز صبح که خلاف شأن پیامبر است اشاره دارد که مخالف سیره ی پیامبر نیز هست. علاوه بر این روایت اثبات می کند که عبارت «الصلوة خیر من النوم» که نزد اهل سنت مشهور است در زمان پیامبر مطرح نبوده کما اینکه خود اهل سنت آن را از زمان عمر می دانند که وارد بر اذان شده است (۶).

این دسته روایات در کتب اهل سنت بسیار زیاد است و آقای سبحانی در کتاب خود هم نمونه های فراوانی به خصوص از ابهریره بیان و نقد کرده است (۶).

لقاح نخل

مسلم در صحیح خود از موسی بن طلحه از پدرش نقل می کند که روزی پیامبر از میان قومی عبور کرد که بر سر درختان نخل مشغول گرده افشانی و لقاح نخل ها بودند. پیامبر پرسیدند که چه می کنید گفتند این نخل ها را به لقاح در می آوریم. پیامبر آنها را از این کار نهی کردند و فرمودند این کارها اثری ندارد و آن را ترک کنید. اما آن سال نخل ها بار ندادند و مردم پیامبر را نسبت به این امر خبر دادند. ایشان فرمودند برخی حرف های من حاصل ظن و گمانی است که دارم و لازم نیست این حرفها مورد توجه قرار گیرد. اما آنچه من از خدا برای شما نقل می کنم را بگیرید زیرا که من بر خدا دروغ نمی بندم.

چنین روایتی از رافع بن خدیج هم نقل شده و از پیامبر نقل شده که فرمودند من بشری مثل شما هستم و آنچه از دین برای شما می گویم بگیرید و آنچه مربوط به دنیا است که من مانند شما بشری هستم (و نیاز به تجربه دارم). مسلم نیشابوری این حدیث را در باب «وجوب أمثال ما قاله شرعا» ذکر کرده است و برای این گونه احادیث یک چنین بایی عنوان کرده است.

آیت الله سبحانی در نقد این گونه روایت ها که سر و صدای زیادی هم در بین اهل سنت ایجاد کرده بیان می کند که اگر فرض کنیم پیامبر نبی و افضل مخلوقات نبود و کتاب و حکمت بر ایشان نازل نشده بود بلکه عربی از سرزمین حجاز بود که در این باده ها و بین قوم خود زندگی می کرد چگونه نباید در این سن و سال می دانست که درخت نخل جز به لقاح بارور نمی شود؟ آیا ندانستن این امر ساده که مبتلا به مردم عرب است عجیب نیست؟

در ثانی چگونه ممکن است این گونه لقاح که سنت الهی است و به فرموده‌ی قرآن «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَكَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا»، با این وجود پیامبر بفرماید که گمان ندارم چنین امری فایده داشته باشد.

دلیل سوم در رد این روایت این است که چنین روایاتی باعث شک و تردید به هر خبری می‌شود که از میان دو لب پیامبر خارج می‌شود در حالی که نقل می‌کند پیامبر فرمودند هر آنچه از خدا بیان می‌کنم صحیح است زیرا من به خداوند دروغ نمی‌بندم، و این یعنی ممکن است در زمان‌های دیگر پیامبر دروغگو باشند -العیاذ بالله-.

این گونه روایات تفوه علمی پیامبر به امور روزمره و سنت‌های جاری حیات را نفی می‌کند پس چگونه ایشان می‌توانند مورد اعتماد باشند در حالی که روایات دیگر خلاف این بیان شده و به عبدالله بن عمر فرمودند: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلّا حق» و این روایت در کتب عدیده اهل سنت وارد شده و عبدالله هم بیان کرده من هر آنچه از پیامبر شنیدم را می‌تویشتم چه در رضا و چه در حال غضب بیان شده بود (6).

سازگاری با تاریخ

تاریخ، در صورت اعتبار و صحت، ما را از رخدادهای گذشته آگاه می‌کند و به منزله کاشف واقعیت تحقق یافته در زمانی پیش از زمان حال است. همان گونه که آیت الله سبحانی معتقدند تاریخی که عموم اعلام مسلمین و اهل سیره و تاریخ بر آن اتفاق نظر داشته باشند می‌تواند یکی از ملاک‌ها تمیز صحیح از سقیم در روایات باشد (6). بنابراین اگر روایت دارای نکاتی در تعارض با تاریخ باشد از اعتبار ساقط می‌شود و این حجت بودن تاریخ مسلم و مورد اتفاق را می‌رساند. آیت الله سبحانی عموماً روایاتی که در بیان شأن و منقبت خاص برای برخی از صحابی یا همه‌ی صحابی، بیان شده را رد می‌کند و به دلیل تسلطی که بر تاریخ دارد عموماً اینگونه روایاتی که مخالف یک واقعه‌ی تاریخی است را موضوعه می‌داند. همچنین برخی روایاتی که در بیان رخدادی در شرح غزوات و رخدادهای تاریخی است به دلیل مخالفت با تاریخ رد شده است.

نکاتی در مورد امت پیامبر یا صحابه

آیت الله سبحانی روایاتی که شأن و منقبت خاص برای برخی صحابه یا یک طبقه خاص از صحابه قائل می‌شود را به دلیل تضاد با تاریخ رد می‌کند که به طور مثال به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

این ماجه به سند خود از انس بن مالک نقل می‌کند که پیامبر فرمودند امت من بر پنج طبقه هستند. طبقه‌ی اول که شامل چهل سال اول بعثت است اهل برّ و تقوی هستند و صد سال بعد آنها اهل تراحم و تواصل هستند. صد و شصت سال بعدی طبقه‌ی اهل تقاطع هستند ثم طبق هرج و مرج و بعد آنها طبقه‌ی نجات هستند. روایاتی شبیه به این هم بیان شده که پیامبر فرمودند امت من پنج طبقه هستند و هر طبقه چهل سال است. طبقه‌ی اول من و اصحابم هستیم که طبقه‌ی علم و ایمان است و طبقه دوم اهل برّ و تقوی هستند.

آیت الله سبحانی این دسته روایات را مانند روایات «خیر القرون قرونی» که از عمران بن حصین و بریده بن حصیب نقل شده را متناقض با روایاتی می‌داند که حول ارتداد برخی صحابه می‌چرخد. همچنین تاریخ به ما نشان داده که برخی از صحابه اهل جنایت بودند و روزگار بنی‌امیه و بنی‌عباس به هیچ وجه با دوره‌های برّ و تقوا و تواصل و تراحم سازگاری ندارد. جالب است که أحمد به سند خود از ثابت بن انس حدیثی خلاف این روایت دارد که پیامبر فرمودند مثل امت من مانند باران است که اول و آخر آن فرفری ندارند (همان، ۷۱۶).

همچنین ابن‌ماجه به نقل از انس بن مالک بیان می‌کند که پیامبر فرمودند امت من بر پنج طبقه هستند که طبقه‌ی اول چهل سال بعد از بعثت است که اهل برّ و تقوا هستند، طبقه‌ی دوم تا سال صد و بیست بعد از بعثت که اهل تواصل و تراحم هستند تا آخر حدیث. آیت الله سبحانی این روایات را اولاً خلاف قرآن و برخی دیگر از روایات می‌داند که برخی اطرافیان پیامبر که جزء صحابه شمرده می‌شوند را منافق می‌داند و تاریخ هم گزارش‌هایی از بد عاقبتی آنها بیان کرده و بعد از صحابه و تابعین دوران خلفاء اموی و عباسی هیچ گاه در زمره‌ی دوران تواصل و تراحم قرار نمی‌گیرد (6).

سازگاری با اجماع

یکی دیگر از طرق شناسایی صحیح از غیر صحیح عرضه آن بر مسائل اتفاقی امت اسلامی است، هرگاه حدیثی بر خلاف اتفاق امت باشد، مردود خواهد بود. این معیار به عنوان یک دلیل قطعی شناخته شده که فرقی بین منهج شیعه و سنی در آن دیده نمی‌شود (6). هر چند یافتن مصادیق اتفاق نظر امت نیازمند بررسی عمیق است اما این روش می‌تواند یکی از ملاک‌های مؤثر در تحقیق از صحت روایت باشد. آقای سبحانی برخی روایات که خلاف اجماع در مورد احکام یا برخی مشهورات تاریخی و روایی، برخی احکام مانند احکام روزه و نماز و مطالبی حول عصمت پیامبران است را در این زمره قرار داده‌اند:

محمد بن مسلم قاتل مرحب

احمد به سند خود از جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کند که در جنگ خندق وقتی مرحب مبارز طلبید، محمد بن مسلم نزد پیامبر آمد و اجازه‌ی نبرد خواست زیرا که برادرش را لشکریان دشمن کشته بودند و می‌خواست انتقام بگیرد و حضرت اجازه دادند و او هم پس از تلاش بسیار مرحب را به قتل رساند.

از نظر آیت الله سبحانی این روایت با روایات متواتری که قاتل مرحب را حضرت علی معرفی می‌کنند در تناقض است که برخی مورخان مانند ابن‌اثیر این امر را مشهور و صحیح می‌دانند. همچنین این روایت که محمد بن مسلم قاتل مرحب باشد از نظر تاریخی باز مردود است زیرا نقل نشده که او شخصی شجاع باشد که در مقابل هل مبارز افراد مشهود و شجاع به پا خواسته باشد و تاریخ چنین چیزی از او نقل نکرده است بلکه برعکس روایت شده که پیامبر در سال سوم هجری او را برای قتل کعب بن اشرف که یهودی ضد مسلمانان و از مشاوران مشرکین بود فرستادند و او سه روز از ترس چیزی نخورد. پیامبر ترس او را نکوهش کردند و او پاسخ دادای رسول خدا من حرفی زدم اما نمی‌دانم که به آن عمل خواهم کرد یا خیر. پس پیامبر به همراه او چهار مرد دیگر را فرستادند تا کعب را به قتل برسانند. اما در هنگام عملیات هم محمد بن مسلم از شدت ترس یکی از همراهان خود را مجروح ساخته است. آیت الله سبحانی اینگونه روایات را شاهی بر دنیا دوستی برخی جاعلان حدیث می‌داند که از زبان جابر بن عبدالله انصاری که ملازم و دوستار اهل البیت است چنین روایاتی نقل شود که از فضائل و مناقب حضرت علی کم کند و آنها را زیر سوال ببرد (6).

نتیجه‌گیری

روش آیت الله سبحانی برای استفاده از روایات هم شامل بررسی سندی هم متنی می‌باشد. بررسی متنی می‌تواند در تمیز دادن روایات موضوعه از غیر موضوعه کمک کند و از این رو در حل تناقض و تضاد روایات روش کاربردی می‌باشد. آیت الله سبحانی پنج معیار کلی برای تضاد و تقاضیات را پیشنهاد می‌کند که قبل از ایشان هم مورد استفاده بوده است. این پنج محک برای بررسی صحت روایات مورد استفاده هستند که عبارتند از: قرآن، سنت قطعی پیامبر، عقل، تاریخ صحیح، اجماع علما.

آقای سبحانی عموماً روایت را مفسر قرآن می‌داند بنابراین نباید با قرآن تضاد داشته باشد و از این حیث قرآن اولویت و ارجحیت دارد. ایشان برخی روایات که با آیه‌ی صریح قرآن تناقض دارد و یا مطلق و مقید و عام و خاص در آن رعایت نشده است مانند روایاتی مربوط به احکام، جبر و اختیار و غیره را کنار می‌گذارد.

در برخی موارد روایات متواتر از پیامبر داریم که خلاف روایتی است، در این صورت روایت متناقض را باید کنار گذاشت مانند برخی مواردی که به رفتار عمومی حضرت مربوط می‌شود مانند رابطه‌ی ایشان با همسران خود، با مردم، با مجرمان و موارد دیگر. خصوصیات ظاهری و طرز لباس

پوشیدن ایشان در بسیاری روایات ذکر شده و مورد اتفاق است. پیامبر بیش از همه ملزم به رعایت احکام و دقت در اسلام بودند و روایاتی که خلاف این رویه را بیان می‌کنند با سنت پیامبر در تضاد است.

از عقل در بررسی روایاتی مربوط به معجزات انبیاء سلف می‌توان کمک گرفت که در مورد پیامبران گذشته گاهی اغراق می‌شود. همچنین روایاتی که مربوط به جسمانیت خداوند و ملائکه است را با ملائک عقل می‌توان رد کرد همچنان که برخی آیات در این زمینه کمک کننده هستند. برخی روایات بر مباحث علمی و پزشکی دلالت دارند که رد کردن آنها با توجه به توسعه‌ی عمل در امروز و عقلانیت منطقی قابل قبول است.

برخی مباحث غزه‌ها و جنگ‌های پیامبر و یا تاییدات خاص مربوط به صحابه را می‌توان از طریق تاریخ قطعی پیگیری کرد. برخی روایات به طور مشخص مربوط به دوره‌ی بنی‌امیه و بنی‌عباس است زیرا اشخاصی را مطرح می‌کنند که در صدر اسلام چندان جایگاهی ندارند بنابراین با دانستن تاریخ می‌توان تناقضات برخی روایات را استخراج کرد.

برخی اصول و اعتقادات بین همه‌ی علمای فریقین حتمی و قطعی است مانند عصمت انبیاء، برخی رخدادهای زمان بعثت، احکام و عقاید و غیره که در این راستا می‌توان روایات متناقض را مورد تردید قرار داد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Subhani Jf. Principles of Hadith and Its Rulings in the Science of Dirayah: Imam Sadiq Institute; 1987.
2. Rabbani MH. Dirayat al-Hadith: Khorasan Seminary Publications; 2020.
3. Masoudi A. Textbook of Understanding Hadith: Publications of the Holy Shrine of Lady Fatima Masumeh; 2010.
4. Nafisi S. Criteria for Textual Criticism in Hadith Evaluation. Articles and Reviews. 2001(70):11-44.
5. Subhani Jf. Generalities in the Science of Rijal: Imam Sadiq Institute; 1990.
6. Subhani Jf. The Prophetic Hadith Between Narration and Dirayah. Qom: Imam Sadiq Institute; 2009.
7. Farahidi A-KiA. Al-Ayn. Qom: Dar al-Hijrah Institute; 1990.
8. Ibn Manzur MiM. Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Thought.
9. Mustafa I. Al-Mu'jam al-Wasit. Istanbul: Dar al-Da'wah; 1989.
10. Bayzaei Q. Foundations of Hadith Text Criticism. Qom: Al-Mustafa Publishing Center; 2006.
11. Omari MAQ. Studies in the Methodology of Criticism among Hadith Scholars. Jordan: Dar al-Nafa'is.
12. Daminī MAA. Standards of Criticizing the Texts of the Sunnah: Unknown Publisher; 1984.
13. Baji N, Bustani Q. The Imams and Strategies of Transmission, Understanding, and Critique of Hadith. Hadith and Thought Journal. 2015(20):27-54.
14. Subhani Jf. Portrait of the Wise. Qom: Imam Sadiq Institute; 2010.
15. Al-Hurr al-Amili MiH. Wasa'il al-Shi'a. Qom: Al al-Bayt Institute; 1990.
16. Al-Kulaini MiYq. Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya; 1987.

17. Subhani Jf. Encyclopedia of Islamic Theology. Qom: Imam Sadiq Institute; 2008.