

تخریج روایات قصه سمره بن جندب جهت استنباط قاعده لا ضرر

احمد ارشاد (نویسنده مسئول)

دانش پژوه فقه سطح ۳ حوزه علمیه، قم، ایران.

عباس یعقوب زاده مجرد

دانش پژوه فقه سطح ۳ حوزه علمیه، قم، ایران.

صادق طه‌پوری (نوروزی)

استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه، قم، ایران.

چکیده

داستان سمره بن جندب یکی از مشهورترین مستندات قاعده لا ضرر است. در متن چهار روایت مربوط به این داستان نسبت به جمله «لا ضرر و لا ضرار» و قید «علی مومن» اختلافاتی مشاهده می‌شود که تخریج آن‌ها، جهت استنباط قاعده لا ضرر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هر چند طبق نظر مشهور فقها، سند هیچ یک از روایات داستان سمره صحیح نیست، اما در این مقاله تلاش شده است در گام نخست، صحت صدور روایات وارده اثبات شود و در گام بعد تخریج صحیحی از آن ارائه گردد. این تحقیق نشان می‌دهد وجود جمله «لا ضرر و لا ضرار» در متن حدیث مورد اطمینان است. اما بودن یا نبودن قید «علی مومن» در برداشت از روایات داستان سمره موثر است به گونه‌ای که وجود «علی مومن» با نهي اضرار به غیر سازگار است که جنبه کیفری به قاعده می‌دهد ولی نبود «علی مومن» با نفی تشریح حکم ضرری متناسب است که جنبه مدنی و حقوقی به دنبال دارد. نظر مختار آن است که تعارض مذکور یک تعارض بدوی است و جمع عرفی دارد. اما چنانچه تعارض مستقر فرض شود، تقدیم جانب زیادت به دلیل اصل عدم زیادت مورد قبول نیست و در این حالت بایستی مرجحات جانب نقیصه اخذ شود.

کلید واژه‌ها: تخریج، سمره بن جندب، لا ضرر، قید علی مومن، اصل عدم زیادت.

مقدمه

تخریح حدیث، یعنی خارج کردن متن‌ها، موضوعات، محتواها، طرق متعدد و منابع مختلف یک حدیث از مصادر آن. در تعریف دانش تخریح نیز باید گفت، قواعد و طرقي است که به وسیله آن، دست‌یابی به متن اصیل حدیث، شناخت طرق نقل حدیث، منابع، اسناد، متون و مضامین مشابه حدیث ممکن می‌شود. دانش تخریح مختص به سند نیست، بلکه محدوده آن، شامل منبع، متن، موضوع و محتوا هم می‌شود (محمودی، ۱۳۹۵). عملیات تخریح به طور خاص پس از دوره نقل شفاهی روایات در تاریخ حدیث اهل سنت رواج یافت، اما از آنجایی که روایات در بستر تاریخ حدیث شیعه به صورت کتابت منتقل شده بود، نیاز به تخریح روایات کمتر احساس می‌شد. نیاز به تخریح در مواردی لازم بود که راویان، حدیث را به صورت نقل به معنا انتقال داده بودند. البته نقل به معنا اصلاً به معنای تسامح در نقل حدیث نیست، بلکه در مواردی که راویان اطمینان به فهم مراد واقعی معصومین علیهم السلام داشتند، برای انتقال آن معنا از تعبیر مختلفی استفاده می‌کردند که در نگاه آنان، تأثیری در منظور اصلی حدیث نداشت.

نفی ضرر از مفاهیم بنیادین در فقه و حقوق اسلامی است و دایره وسیعی از احکام فقهی و حقوقی مبتنی بر آن را در برمی‌گیرد. اصل قاعده لاضرر، یک قاعده فرا ملی و فرا دینی است و امری عقلایی است که افراد بشر موظف به رعایت آن هستند و قوانین فردی و اجتماعی خود را باید بر شالوده آن پی ریزی نمایند (طهوری، ۵۱). اما با وجود این که اصل قاعده لاضرر یک قاعده عقلی و عقلایی است، لکن دامنه آن و موارد اصطکاک بین دو ضرر و یا جعل حکم و ضمان به وسیله آن محتاج به ادله دیگر می‌باشد و صرف عقلایی بودن اصل قاعده، ما را از ادله دیگر بی‌نیاز نمی‌سازد. زیرا ادله عقلی، دلیل لبی محسوب می‌شوند و در جزئیات و فروعات می‌بایست به قدر متیقن بسنده نمود. در حالیکه استفاده از ادله لفظی مثل روایت سمره بن جندب، روایت مربوط به شفعه و منع ماء و غیره برای استنباط فروعات قاعده لاضرر راهگشا است. مثلاً بر اساس روایات سمره، قاعده لاضرر را در عدمیات نیز جاری دانسته‌اند (قبولی درافشان و همکاران، ۱۲۰). همچنین مشخص شدن حکم موجود در قاعده مرهون مشخص شدن متن روایت سمره می‌باشد و از این جهت مهم و کاربردی است که چهره کیفری یا مدنی مسئله را روشن می‌گرداند. زیرا چنانچه نظریه نهی اضرار به غیر را بپذیریم - همانطور که شیخ الشریعه قائل است - در این صورت جنبه کیفری حکم ضرری ترجیح داده می‌شود. و چنانچه نظریه نفی تشریح حکم ضرری را بپذیریم - مثل شیخ انصاری - جنبه حقوقی و مدنی آن جلوه می‌کند. ثمره آن دو این است که اگر حکمی از شارع عنوان کیفری داشته باشد، قانون‌گذار می‌تواند از شخص مضرّ جبران ضرر اضافی را طلب نماید کما اینکه ممکن است در دیات چنین نظری پذیرفته شود. اما اگر لاضرر را صرف مسئولیت مدنی بدانیم، دیگر وجهی برای جعل وجوب تدارک ضرر اضافی باقی نمی‌ماند، بلکه فقط ضامن همان مقدار خسارت وارده است (طهوری، ۱۲۱). پس همانطور که مشخص گردید اکتفاء به عقل و عقلاء در این جزئیات نمی‌تواند مفید باشد، بلکه تخریح روایت سمره با وجود اختلافاتی که در متن آن دیده می‌شود، دخل مهمی در ترجیح دیدگاه‌های مختلف فقهاء دارد.

می‌توان گفت شیخ انصاری، اولین فقیهی است که قاعده لاضرر را به صورت رساله مستقل بررسی کرده است. قاعده لاضرر در کتب خاصه و عامه مستندات فراوانی دارد، به طوری که حتی در مورد آن، ادعای تواتر معنوی یا لفظی شده است. داستان سمره بن جندب مشهورترین مستند قاعده لاضرر است که سه روایت در کتب شیعه و یک روایت در کتب عامه دارد.

وجود مستندات دیگر برای قاعده لاضرر سبب شده است به روایات داستان سمره به طور ویژه توجه نشود، تا جایی که برخی به دلیل اشکالات سندی و دلالتی مطرح در روایات این داستان، آن را از مستندات قاعده لاضرر خارج کرده‌اند. جالب آنکه شیخ انصاری بهترین روایت این داستان را سنداً و دلالتاً روایت دارای قید «علی مومن» می‌داند (شیخ انصاری، ۴۵۷/۲) در حالی که با مبنای ایشان که لاضرر و لاضرر را نفی تشریح حکم ضرری می‌داند، سازگار نیست. اما آخوند خراسانی دو روایت ابن بکیر و حذاء را که خالی از قید «علی مومن» است، قبول کرده و سند آن دو را خالی از اشکال می‌داند (آخوند خراسانی، ۳۸۰)

محققین بعد از شیخ انصاری را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود. شیخ الشریعه اصفهانی و امام خمینی معتقدند روایات مربوط به داستان سمره، موثوق الصدور و صحیح‌اند، اما متن روایات نسبت به قید «علی مومن» تعارض دارند. برای حل این تعارض به اصل ثانویه عقلایی عدم زیادت تمسک نموده‌اند و از این طریق، وجود قید «علی مومن» را ثابت می‌دانند (شیخ الشریعه، ۳۲ تا ۱۲؛ امام خمینی، ۲۶/۱). در مقابل، شهید صدر و آیت الله سیستانی فقط یک روایت (مؤثقه عبدالله بن بکیر) را صحیح دانسته و معتقدند مابقی روایات فاقد حجیت‌اند. پس برای تخریح روایات، تعارضی وجود ندارد و مؤثقه ابن بکیر که فاقد قید «علی مومن» است، متعین می‌شود (شهید صدر، ۸۷ تا ۸۲؛ سیستانی، ۹۳ تا ۱۳). در میان این دو دسته، محقق نائینی هرچند روایات داستان را صحیح قلمداد کرده است و آن‌ها را نسبت به قید «علی مومن» دچار تعارض می‌داند، اما معتقد است اصل عدم زیادت برای رفع تعارض در محل بحث جاری نمی‌باشد، بلکه مرجحات جانب تقیصه برای ترجیح نبود قید «علی مومن» اطمینان‌آور است (نائینی، ۱۹۱ تا ۱۹۸).

در این مقاله تلاش شده است در گام نخست، صدور همه روایات مربوط به این داستان اثبات شود و در گام بعد در مرحله تخریح، نشان داده شود که نیازی به اجرای اصل عدم زیادت جهت رفع تعارض مستقر نیست. زیرا این تعارض یک تعارض بدوی خواهد بود و در مقام استظهار عرفی، شهادت به زیادت بر شهادت دیگر مقدم می‌شود و تعارضی مستقر نمی‌گردد که این تحقیق از این جهت نسبت به پیشینه خود متمایز می‌شود.

۱- توضیح اجمالی پیرامون داستان سمره بن جندب

سمره بن جندب فردی بسیار خبیث و شقی بوده و حتی نسبت به پیامبر اکرم (ص) جسارت و بی ادبی می‌کرد. به نقل از ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، در دوران حرکت امام حسین (ع) به سمت کوفه، از شرطه های عبیدالله بن زیاد بود و مردم را بر خروج و قتل امام (ع) تحریض می‌نمود (ابن ابی الحدید، ۷۸/۴).

اصل داستان سمره بن جندب از این قرار است که سمره یک درخت خرما در داخل حیاط خانه شخصی از انصار داشت و به بهانه سر زدن به آن درخت، سر زده و بدون اجازه وارد خانه آن شخص می‌شد. صاحب خانه نسبت به عمل سمره بن جندب به رسول گرامی اسلام شکایت کرد. ایشان از سمره می‌خواهد که با اجازه، وارد خانه انصاری شود، اما او همچنان رفتار گذشته خودش را تکرار می‌کرد. پیامبر (ص) برای جلوگیری از رفتار سمره به او پیشنهاد می‌دهد که در قبال درخت خرمایش یک درخت دیگر به او بدهد، ولی سمره راضی نمی‌شود. هر مقدار که پیامبر (ص) بر تعداد درختان پیشنهادی افزود، وی آن را نمی‌پذیرفت، حتی پیشنهاد معاوضه ده درخت در مقابل درخت خرمایش را قبول نکرد. لجاجت او به گونه‌ای

بود که حتی از پیشنهاد معاوضه درختش با درختی در بهشت سر باز زد. پیامبر اکرم (ص) با مشاهده رفتار سمره بن جندب به مرد انصاری دستور داد که درخت خرماي سمره را قطع کن و آن را به صورتش بزن! پیامون داستان سمره بن جندب، چهار روایت قریب المضمون وارد شده است که بر اساس آن، شکی در مورد اصل داستان وجود نخواهد داشت. البته در الفاظ به کار رفته در این روایات اختلافاتی به چشم می خورد که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲- بررسی صدور روایات مرتبط با داستان سمره بن جندب

۱-۲. موثقه عبدالله بن بکیر از زراره

موثقه عبدالله بن بکیر از زراره دو نقل دارد. یک نقل در کتاب «کافی» و نقل دیگر در کتاب «من لایحضره الفقیه» وارد شده است. نقل اول روایت زراره آن است که «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدَقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِنَابِ الْبُسْتَانِ وَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَحْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمْرَةُ فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَا إِلَيْهِ وَ خَبَّرَهُ الْخَبِيرُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ خَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَا وَ قَالَ إِنْ أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَأَوْتُهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ التَّمَنُّ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَدَقٌ يُمَدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَأَقْلَعَهَا وَ ازِمْ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» (کلینی، ۲۹۲/۵).

جهت بررسی صحت صدور سند، می بایست وثاقت محمد بن خالد برقی و عبدالله بن بکیر مورد بررسی قرار گیرد ولی در وثاقت مابقی روایان ابهامی نیست. نجاشی محمد بن خالد برقی را ضعیف در حدیث می داند،^۱ لکن شیخ طوسی او را توثیق کرده است (شیخ طوسی، رجال، ۳۶۳) و رجالی دیگری در مورد او خدشه ای ندارد. علاوه بر آن، محمد بن خالد برقی از مشایخ عمده بزرگان روایان مانند احمد بن محمد بن عیسی می باشد. پس وثاقت او قابل اثبات است. اما تعبیر «ضعیف فی الحدیث» در کلام نجاشی، می تواند به این معنا باشد که محمد بن خالد برقی روش متعارف محدثین را که عدم نقل از افراد ضعیف بوده، رعایت نمی کرده است. از همین رو در مورد او بیان شده است: «یروی عن الضعفاء و يعتمد المراسیل» (ابن غضائری، ۹۳).

توصیف روایت به موثقه، به دلیل وقوع عبدالله بن بکیر در سلسله سند است. البته حضور ابن بکیر که فطحی مذهب شناخته می شود، ضرری به سند روایت نمی رساند. زیرا شیخ طوسی او را ثقه می داند.^۲ همچنین او از اصحاب اجماع است (کشی، ۳۷۵) و اساساً فطحیه فقط هفتاد روز به امامت عبدالله بن افضح اعتقاد داشتند و از نظر آموزه های فقهی با شیعیان کاملاً موافق و هم نظر بوده اند.

^۱ وکان محمد ضعيفاً في الحديث (نجاشی، ۳۳۵)

^۲ فطحي المذهب الا أنه ثقه (شیخ طوسی، فهرست، ۳۰۴)

این روایت در کتاب «تهذیب» نیز با سند «احمد بن محمد بن خالد عن ابیه عن عبد الله بن بکیر عن زراره» آمده است (شیخ طوسی، تهذیب، ۱۴۶/۷). متن روایت در کتاب «تهذیب»، همان متن روایت در کتاب «کافی» است.

نقل دوم از موثقه عبدالله بن بکیر از زراره در کتاب «من لایحضره الفقیه» به این صورت آمده است: «رَوَى ابْنُ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِنَّ سَمْرَةَ ابْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدْقٌ فِي حَائِطٍ مِنْ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنَزِلَ الْأَنْصَارِيِّ فِيهِ الطَّرِيقُ إِلَى الْحَائِطِ فَكَانَ يَأْتِيهِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَقَالَ إِنَّكَ تَجِيءُ وَ تَدْخُلُ وَ تَحْنُ فِي حَالٍ نَكْرَهُ أَنْ تَرَانَا عَلَيْهِ فَإِذَا جِئْتَ فَاسْتَأْذِنُ حَتَّى تَتَحَرَّرَ ثُمَّ نَأْذَنُ لَكَ وَ تَدْخُلُ قَالَ لَا أَفْعَلُ هُوَ مَالِي أَذْخُلُ عَلَيْهِ وَ لَا أَسْتَأْذِنُ فَأَتَى الْأَنْصَارِيَّ رَسُولَ اللَّهِ ص فَشَكَا إِلَيْهِ وَ أَخْبَرَهُ فَبَعَثَ إِلَى سَمْرَةَ فَجَاءَهُ فَقَالَ لَهُ اسْتَأْذِنُ عَلَيْهِ فَأَبَى وَ قَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لِلْأَنْصَارِيِّ فَعَرَضَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يَشْتَرِيَ مِنْهُ بِالثَّمَنِ فَأَبَى عَلَيْهِ وَ جَعَلَ يَزِيدُهُ فَيَأْبَى أَنْ يَبِيعَ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ لَهُ لَكَ عَدْقٌ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ ذَلِكَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْأَنْصَارِيَّ أَنْ يَقْلَعَ النَّجْلَةَ فَيُلْقِيَهَا إِلَيْهِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ» (صدوق، ۳/ ۲۳۳). در این نقل، گفتگوهای دو نفر نیز ذکر شده است. مثلاً مرد انصاری به سمره می‌گوید: در خانه زنان بدون حجاب هستند و تو برای داخل شدن اجازه بگیر تا زنان حجاب بگیرند یا از حیاط خارج شوند و سپس داخل شو و سمره می‌گوید: درخت من است و هر زمان بخوادم، وارد می‌شوم. در حالی که این فقره در «کافی» به صورت «فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمْرَةَ» بیان شده است. در قسمت انتهایی حدیث هم تفاوت‌های نقل به معنا دیده می‌شود که نکته فرعی بوده و تأثیری در استظهار از روایت ندارد.

۲-۲. مرسله ابن مسکان از زراره

کلینی روایت را اینطور نقل می‌کند: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدْقٌ وَ كَانَ طَرِيقَهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنَزِلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَكَانَ يَجِيءُ وَ يَدْخُلُ إِلَى عَدْقِهِ بَعِيرٍ إِذْ مِنْ الْأَنْصَارِيِّ فَقَالَ لَهُ الْأَنْصَارِيُّ يَا سَمْرَةُ لَا تَزَالُ تَفَاجِحُنَا عَلَى حَالٍ لَا نُحِبُّ أَنْ تَفَاجِحَنَا عَلَيْهَا فَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَأْذِنُ فَقَالَ لَا أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِي وَ هُوَ طَرِيقِي إِلَى عَدْقِي قَالَ فَشَكَا الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَاتَاهُ فَقَالَ لَهُ إِنَّ فَلَانًا قَدْ شَكَكَ وَ رَعِمَ أَنْكَ تَمُرُّ عَلَيْهِ وَ عَلَى أَهْلِهِ بَعِيرٍ إِذْ يَفَاجِحُنَا عَلَيْهِ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدْخُلَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِي إِلَى عَدْقِي فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص خَلِّ عَنْهُ وَ لَكَ مَكَانُهُ عَدْقِي فِي مَكَانٍ كَذَا وَ كَذَا فَقَالَ لَا قَالَ فَلَمَّ يَزِلُّ يَزِيدُهُ حَتَّى بَلَغَ عَشْرَةَ أَعْدَاقٍ فَقَالَ لَا قَالَ فَلَمَّ عَشْرَةَ فِي مَكَانٍ كَذَا وَ كَذَا فَأَبَى فَقَالَ خَلِّ عَنْهُ وَ لَكَ مَكَانُهُ عَدْقِي فِي الْجَنَّةِ قَالَ لَا أُرِيدُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضِرَارَ عَلَيَّ مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ص فَقُلِعَتْ ثُمَّ رُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ وَ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص انْطَلِقْ فَأَغْرَسَهَا حَيْثُ شِئْتَ» (کلینی، ۲۹۴/۵). در این نقل، مانند نقل صدوق، گفتگوهای بین انصاری و سمره نقل شده است، ولی نقل ابن مسکان از زراره نکات بیشتری نسبت به نقل کتاب «من لایحضره الفقیه» دارد. هم چنین به جای «اخبره الخبر»، مفاد شکایت انصاری از سمره نزد رسول‌الله(ص) بیان شده است. در نقل قبل نیز تنها تعبیر «ساومه» بیان شده که به معنای چانه زنی در قیمت است، اما در این نقل نحوه چانه زنی را بیان کرده است.

این روایت به دلیل وجود «بعض اصحابنا» در سندش، مرسله محسوب می‌شود. به دلیل مرسله بودن روایت، اکثر فقها حجیت این مرسله را قبول نکرده‌اند. البته برخی از محققین معتقدند اگر دو روایت مشابه که متن آن‌ها تفاوت اندکی دارد، به گونه‌ای باشد که انگیزه عقلایی در جعل و اضافه کردن این تفاوت‌ها وجود نداشته باشد، نقل ضعیف نیز اعتبار پیدا می‌کند. زیرا الغای احتمال خطا به علت اصل عقلایی ضابط بودن و عدم خطای راوی است و از این جهت تفاوتی بین ثقه و غیر ثقه در آن وجود ندارد و همان‌گونه که اصل عدم خطا در ثقه جریان دارد، در غیر ثقه نیز جاری خواهد بود. تنها فایده ادله حجیت خبر واحد، الغای احتمال تعمد کذب است. حال اگر در موردی احتمال تعمد بر کذب و لو با توجه به مقایسه با روایت صحیح، منتفی باشد، از نظر عقلایی اعتبار روایت ثابت می‌شود (شبیری زنجانی، ۱۳۹۸، خارج اصول).^۱

البته از راه دیگری نیز می‌توان روایت مذکور را توثیق نمود. محمد بن خالد برقی که در سند به صورت «ابی» تعبیر شده است، روایت مرسله را از «بعض اصحابنا» نقل کرده است. تعبیر «بعض اصحابنا» به زیرگروه‌های امامیه اطلاق می‌شود. از طرفی دیگر شیخ طوسی در کتاب «العهده فی اصول الفقه» می‌فرماید: «إذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية، والواقفة، والناوسية وغيرهم نظر فيما يرويه: فإن كان هناك قرينة تعضده، أو خير آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به» (شیخ طوسی، العده، ۱/۱۵۰). این تعبیر نشان می‌دهد که اخبار صادر شده از زیرگروه‌های امامیه، چنانچه با اخبار موثوق الصدوری موافقت داشته باشد، می‌بایست به آن اخبار عمل نمود. با وجود موثقه ابن بکیر که در حجیت آن شکی نیست، می‌توان به مرسله عبدالله بن مسکان نیز عمل نمود. زیرا از حیث مضمونی کاملاً به موثقه عبدالله بن بکیر نزدیک است (خمینی، ۲۶/۱). البته دو تعبیر «انک رجل مضار» و «علی مومن» در مرسله وجود دارد که در موثقه قبلی موجود نیست. توضیحات لازم در این خصوص در قسمت تخریج متن روایات خواهد آمد.

۲-۳. صحیح‌ه ابی عبیده حذاء

این روایت مسند از صدوق در کتاب «من لایحضره الفقیه» به این صورت آمده است: «رَوَى الْحَسَنُ الصَّيْقَلُ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَاءِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ كَانَ لِسَمْرَةَ بِنِ جُنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِي حَائِطِ بَنِي فُلَانٍ فَكَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى نَخْلَتِهِ نَظَرَ إِلَى شَيْءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجُلِ يَكْرَهُهُ الرَّجُلُ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَمْرَةَ يَدْخُلُ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنِي فَلَوْ أُرْسَلَتْ إِلَيْهِ فَأَمَرْتُهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِي حِذْرَهَا مِنْهُ فَأُرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَدَعَا فَقَالَ يَا سَمْرَةَ مَا شَأْنُ فُلَانٍ يَشْكُوكَ وَيَقُولُ يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِي فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ يَا سَمْرَةَ اسْتَأْذِنِ إِذَا أَنْتِ دَخَلْتِ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُسْرُكُ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَدُوٌّ فِي الْجَنَّةِ بِنَخْلَتِكَ قَالَ لَا قَالَ لَكَ ثَلَاثَةٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا أَذْهَبَ يَا فُلَانُ فَاقْطَعْهَا وَاضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ» (صدوق، ۱۰۳/۳) این روایت تلخیص شده روایات قبلی می‌باشد و به جزئیات داستان نپرداخته است.

همانطور که ذکر شد شیخ صدوق سند روایت را به صورت حسن صیقل از ابی عبیده الحذاء از امام باقر علیه السلام آورده است. نجاشی، ابو عبیده الحذاء را به وثاقت توصیف کرده است (نجاشی، ۱۷۰). درباره سند این روایت دو بحث وجود دارد. اول: وثاقت الحسن بن زیاد الصیقل. دوم: طریق شیخ صدوق به حسن صیقل.

^۱ رجوع شود به آدرس: <https://taghrir.ismc.ir/teacher/40>

در مورد وثاقت الحسن بن زیاد الصیقل در منابع رجالی اطلاعاتی وجود ندارد. محدث نوری تلاش می‌کند به دو دلیل وثاقت او را اثبات کند (نوری، ۲۴۰/۴). شیخ الشریعه این دو دلیل را توسعه می‌دهد. دلیل اول آن است که پنج نفر از اصحاب اجماع از حسن صیقل روایت نقل کرده‌اند. این پنج نفر عبارتند از: عبد الله بن مسکان، حماد بن عثمان، ابان بن عثمان از طبقه دوم اصحاب اجماع و یونس بن عبد الرحمن و فضاله بن ایوب از طبقه سوم اصحاب اجماع. دلیل دوم هم روایت کردن بسیاری از اجلاء و بزرگان راویان از اوست که دال بر وثاقت او می‌باشد (شیخ الشریعه، ۳۴).

آیت الله سیستانی ادله شیخ الشریعه را به چالش کشیده و معتقد است اثبات وثاقت راوی از طریق نقل روایت اصحاب اجماع از او، مبتنی بر یکی از دو مقدمه زیر است که هیچ کدام مورد پذیرش نیست. مقدمه اول آن است که تعبیر کُشی در «قد اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم» (۳۷۵/۱) باید به معنای صحت روایت اصحاب اجماع باشد تا به منزله توثیق روایت تلقی شود. این مقدمه مورد پذیرش نیست و از این عبارت تنها توثیق اصحاب اجماع استفاده می‌شود نه صحت روایات آن‌ها. همچنین تصحیح روایات اصحاب اجماع، اعم از توثیق مشایخ آن‌هاست؛ یعنی بر فرض دلالت تعبیر کُشی بر تصحیح روایت، این عبارت نظارتی به توثیق مشایخ آنان ندارد.

مقدمه دوم، آن است که نقل اجلای اصحاب از راوی موجب کشف وثاقت او باشد؛ به این بیان که اجلای اصحاب از راوی ضعیف روایت نمی‌کنند. این مقدمه نیز به صورت قاعده کلی ثابت نشده و تنها در حق صفوان، ابن ابی عمیر و بزنی، این مطلب مورد پذیرش می‌باشد (سیستانی، ۱۹). البته از تعبیر کُشی در اصحاب اجماع سه برداشت مختلف وجود دارد. هر چند آیت الله سیستانی این تعبیر را فقط دال بر وثاقت اصحاب اجماع می‌داند، اما برخی مثل محدث نوری بیان می‌کند منشأ تصحیح احادیث اصحاب اجماع، وثاقت به معنی اعم راویان است. به این معنا که وثاقت راویان از روایت اصحاب اجماع به دست می‌آید، لکن امامی بودن آنان اثبات نمی‌شود (نوری، ۲۷/۷).

سید محمد جواد شبیری معتقد است حتی در صورتی که از عبارت کُشی، توثیق مشایخ اصحاب اجماع استفاده نشود، باز هم ممکن است بتوان از سخن شیخ الشریعه، وثاقت حسن صیقل را اثبات کرد. توضیح آنکه ممکن است نظر ایشان درباره حسن صیقل این باشد که نقل پنج نفر از اصحاب اجماع از یک راوی موجب توثیق اوست. زیرا اعتماد پنج نفر از اصحاب اجماع بر یک راوی به علت قرائن خارجی بعید است. پس تعدد اصحاب اجماع در نقل از یک راوی، قرینه بر اعتماد به یک راوی است.

ایشان در مورد دلیل دوم شیخ الشریعه هم می‌فرماید هر چند نفس نقل روایت اجلاء از راوی، موجب توثیق راوی نیست، اما ممکن است محدث نوری و شیخ الشریعه به قاعده دیگری برای توثیق حسن صیقل تمسک کرده باشند. ایشان معتقد است اکثر روایت اجلاء، کاشف از وثاقت مروی عنه است و مبنای توثیق روات با اکثر اجلاء، متفاوت از توثیق روات با نقل روایت اصحاب اجماع و جلیل است. مطابق این احتمال، اشاره به نقل اصحاب اجماع از حسن صیقل در کلام این بزرگان نیز به جهت صغرای اکثر اجلاست، نه آن که به قاعده توثیق مشایخ اصحاب اجماع تمسک کرده باشند (شبیری زنجانی، ۱۳۹۸، خارج اصول).^۱

^۱ رجوع شود به آدرس: <https://taghrir.ismc.ir/teacher/40>

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت چنانچه از قرائنی پی بردیم استادی که اجلاء از او اکثراً روایت داشته‌اند، از روایانی بوده است که صرفاً آثار سایرین را انتقال داده است، نمی‌توان به وثاقت او حکم کرد. زیرا غرض اصلی فقط انتقال اصل کتاب به نسل‌های آینده بوده است تا در بستر آن، اعتبارسنجی کتاب برای سایر دانشمندان فراهم بماند. بنابراین ذکر نام راوی طریقی در سلسله سند صرفاً برای آن است که سند حدیث مسند بماند و سلسله روایان قطع نشود، وگرنه توثیق یا تضعیف راوی طریقی، اثر مستقیمی در اعتبار مجموعه احادیث منتقل شده ندارد. چراکه اعتبارسنجی کتاب منتقل شده به شاگردان با قرائن نسخه‌شناسی اتفاق می‌افتاد و اینطور نبوده است که وثاقت یا ضعف شیخ اجازه، اثری در اعتبار کتاب داشته باشد. زیرا غالباً نسخه‌های دیگر آن کتاب توسط افراد دیگر نوشته می‌شد و مقایسه با نسخه‌های دیگر آن کتاب، این امکان را فراهم می‌کرد که صحت انتساب آن کتاب به نویسنده‌اش روشن شود. در همین راستا مجلسی اول در بررسی سند «کلینی عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن ابی نجران عن مثنی الحنط عن ابی بصیر» می‌گوید: «و الظاهر اخذ من کتاب ابن ابی نجران او کتاب ابی بصیر، فلا یضرب ضعف سهل بن زیاد، لانه من مشایخ الاجازه» (۵۱۴/۴).

بنابراین هرچند بزرگان فقها تلاش کردند تا وثاقت حسن صیقل را به روش‌های متعددی اثبات کنند، اما نظر مختار در بحث آن است که می‌توان صحت صدور این سند را بدون نیاز به اثبات وثاقت حسن صیقل، به طور دیگر نتیجه گرفت. زیرا قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد حسن صیقل صاحب کتاب نبوده است، بلکه در طریق کتب روایان دیگر قرار دارد. یکی از قرائن بر صاحب کتاب نبودن حسن صیقل، ترجمه نشدن او در فهرست نجاشی و فهرست شیخ است که در این دو کتاب، اسما مصنفین گردآوری شده است. صرف کثرت روایت حسن صیقل نیز قرینه بر صاحب کتاب بودن او نیست. زراره بن اعین که در طبقه اول روایان قرار دارد، با وجود روایات کثیری که از او در ابواب مختلف نقل شده است، تنها یک کتاب در استطاعه و جبر دارد (نجاشی، ۱۷۵). در طبقه‌های بعدی نیز امکان دارد روایان، تنها طریق به کتب بوده و به همین دلیل روایات کثیری از آنها نقل شده باشد، در حالی که خود، صاحب کتاب نباشند.

البته شیخ صدوق در ابتدای کتاب «من لایحضره الفقیه» شهادت می‌دهد: «من تنها صرفاً به نقل همه روایات روایان حدیث اکتفا نکردم، بلکه روایاتی را در کتاب نقل می‌کنم که بر اساس آن فتوا می‌دهم و آن‌ها را صحیح می‌دانم و معتقدم که این روایات حجت من نزد پروردگارم است و همه روایاتی که نقل می‌کنم از کتب روایی مشهوره استخراج کردم که قابل اعتماد هستند»^۱، اما در مورد شهادت شیخ صدوق باید گفت نه روایان واقع شده در ابتدای اسناد کتاب، همگی صاحب کتاب‌اند و نه اعتبار همه جانبه منابع کتاب را می‌رساند؛ بلکه شهادت شیخ صدوق تنها در صدد بیان «اعتبار نسبی و فی الجملة» منابع خود می‌باشد، نه اعتبار «بالجملة» و صددرصدی آن‌ها. از این رو نمی‌توان حکم شیخ صدوق را در مقدمه کتاب، مبنی بر «مرجع و مورد اعتماد بودن» کتاب‌ها، بر صاحب تألیف بودن و وثاقت افراد ابتدای اسناد حمل کرد (حسینی شیرازی، ۲۱). بنابراین با توجه به قرائن مذکور می‌توان گفت حسن صیقل طریق به کتاب ابو عبیده الحذاء بوده است و از این جهت نیاز به اثبات وثاقت او نمی‌باشد.

^۱ لَمْ أَقْصِدْ فِيهِ قَصْدَ الْمُصَنِّفِينَ فِي إِزَادِ جَمِيعِ مَا رَوَوْهُ بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِزَادِ مَا أَفْتِي بِهِ وَ أَحْكُمُ بِصِحَّتِهِ وَ أَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ رَبِّي تَقَدَّسَ ذِكْرُهُ وَ تَعَالَتْ قُدْرَتُهُ وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبِ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعْوَلُ وَ إِلَيْهَا الْمَرْجِعُ (صدوق، ۳/۱).

اما در مورد طریق شیخ صدوق به روایت حسن صیقل نیز مباحثی قابل طرح است. شیخ صدوق در مشیخه می‌گوید: «و ما كان فيه عن الحسن الصيقل فقد روته عن محمد بن موسى بن المتوكل - رضي الله عنه - عن علي بن الحسين السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زياد الصيقل الكوفي» (صدوق، ۴/۴۹۶) همانطور که قبلاً ذکر گردید شیخ صدوق تصریح می‌کند تمام روایات «الفقیه» از کتب مشهوره اخذ شده است. از آنجایی که حسن صیقل صاحب کتاب نیست، قاعدتاً شیخ صدوق می‌بایست روایت را از کتب یکی دیگر از افراد واقع در سند اخذ کرده باشد. از بین راویان موجود در مشیخه، محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعد آبادی نیز صاحب کتاب نیستند. پس این روایت یا از کتاب احمد بن ابی عبد الله برقی یا از کتاب محمد بن خالد یا از کتاب یونس بن عبد الرحمن اخذ شده است. از آنجایی که محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعد آبادی در طریق به کتاب هستند، نیازی به بررسی سندی طریق به کتب نیست و در نتیجه نیازی به اثبات وثاقت این دو راوی وجود ندارد. شیخ الشریعه می‌گوید سعدآبادی نیاز به تنصیص عدالت و وثاقت ندارد. زیرا او شیخ اجازه کتب برقی بوده است و از آنجایی که کتب برقی متواتر است، حتی ضعف سعدآبادی هم لطمه‌ای به سند روایت نمی‌زند (شیخ الشریعه، ۳۲ تا ۳۳).

همچنین امکان دارد روایت از کتاب احمد بن ابی عبد الله برقی یا کتاب یونس اخذ نشده و نوعی تعویض سند در آن رخ داده باشد. مثلاً اصل روایت از کتاب «کافی» اخذ شده باشد که طریق کلینی به آن اینطور است: «علی بن ابراهیم عن ابيه عن اسماعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن» و شیخ صدوق، روایت را از کتاب «کافی» اخذ کرده و طریق خود به یونس بن عبد الرحمن را جایگزین کرده است. با این احتمال نمی‌توان گفت محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی طریق به کتاب باشند. اما برای اثبات صحت طریق مشیخه می‌توان گفت تعویض سند در مواردی به کار می‌رفته که سند شناخته شده باشد و بحثی در وثاقت آن وجود نداشته باشد. بنابراین با جمع بین دو بیان می‌توان گفت یا در سند مورد بحث، تعویض سند رخ نداده، که در این فرض روایت از کتاب یکی از افراد واقع در مشیخه اخذ شده و دیگر نیازی به بررسی وثاقت محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی نیست، یا تعویض سند رخ داده که در این فرض، طریق ظاهر الوثاقت‌های وجود داشته که شیخ صدوق طریق سند را با طریق خود تعویض کرده است. در این صورت نیز نیازی به بررسی وثاقت محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی نیست (شبییری زنجانی، ۱۳۹۸، خارج اصول).^۱ در مورد احمد بن محمد بن خالد برقی و یونس بن عبد الرحمن هم شکی از جهت وثاقت وجود ندارد. در خصوص وثاقت محمد بن خالد برقی نیز قبلاً توضیحاتی ذکر شد. پس با توضیحاتی که در مورد راویان حدیث بیان شد، می‌توان گفت این روایت مسند و صحیح است و خدشه‌ای در سند آن وجود ندارد. حتی چنانچه ضعفی در مورد راویان حدیث وجود داشته باشد، از آنجا که این روایت متعاضد با روایت‌های قبلی داستان سمره بن جندب است، می‌توان همچنان به صحت آن حکم نمود.

۲-۴. نقل روایات عامه

^۱ رجوع شود به آدرس: <https://taghdir.ismc.ir/teacher/40>

داستان سمره در منابع اهل سنت به نقل از ابو داود سلیمان بن الأشعث السجستانی از واصل مولی ابي عیینة به نقل از امام باقر(ع) اینطور آمده است: «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ يُحَدِّثُ عَنْ سَمْرَةَ بِنْتِ جُنْدُبٍ أَنَّهَا كَانَتْ لَهُ عَصَدٌ مِنْ نَخْلٍ فِي حَائِطِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ وَمَعَ الرَّجُلِ أَهْلُهُ قَالَ فَكَانَ سَمْرَةُ يَدْخُلُ إِلَى نَخْلِهِ فَيَتَأَذَّى بِهِ وَيَشُقُّ عَلَيْهِ فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُتَاقَلَهُ فَأَبَى فَأَتَى النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَطَلَبَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُتَاقَلَهُ فَأَبَى. قَالَ «فَهَبْهُ لَهُ وَ لَكَ كَذَا وَكَذَا». أَمْرًا رَغَبَهُ فِيهِ فَأَبَى فَقَالَ «أَنْتَ مُضَارٌّ». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- لِيْلانصاريٍّ أَذْهَبَ فَأَقْلَعُ نَخْلَهُ» (السجستاني، ۳/۳۱۵).

در نقل شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد، روایت از واصل از جعفر بن محمد بن علی علیه السلام نقل شده است (ابن ابی الحديد، ۴/۷۸)، اما تعبیر «لا ضرر و لا ضرار» و صغرای آن در این نقل، بیان نشده است. البته ظاهراً روایت از امام صادق علیه السلام نباشد. زیرا در تمام نقل‌ها، از امام باقر علیه السلام روایت شده است. نکته مهمی که در همهی روایات اهل سنت وجود دارد، آن است که در هیچ کدام جمله «لا ضرر و لا ضرار» وجود ندارد.

۳- تخریج روایت سمره جهت استناد قاعده لا ضرر

در مورد داستان سمره چهار روایت مطرح شد که شامل صحیح‌ه حداء، مرسله ابن مسکان، موثقه ابن بکیر و یک روایت از عامه بود. از مجموع این روایات اطمینان به وجود داستان سمره حاصل می‌شود. اما این که متن روایت، جهت استناد قاعده لا ضرر کدام باشد، نیاز به بحث دارد. هر چهار روایت منقول از امام باقر(ع) می‌باشد و از لحاظ مضمون یکی هستند، اما نسبت به برخی قیود با هم اختلاف دارند. بنابراین لازم است متن روایت از حیث دو قید «لا ضرر و لا ضرار» و «علی مومن» مورد بررسی قرار گیرد تا روایت جهت استناد قاعده لا ضرر تخریج شده باشد.

۳-۱. بررسی جمله «لا ضرر و لا ضرار»

راویان همواره سعی می‌کردند معانی و مفاهیم کلام معصومین علیهم السلام را به گونه‌ای نقل کنند که در حفظ الفاظ روایات، رعایت امانت حاصل شود. هر چند در روایتگری برخی از داستان‌های مربوط به احکام شریعت، برخی از جزئیات داستان، جهت اختصار کلام ذکر نمی‌گردید و سبب می‌شد که در نقل یک قضیه و داستان، الفاظ متفاوت استفاده شود، اما این خلاصه نویسی در اعتقاد راوی به گونه‌ای نبود که به اصل کلام معصوم علیه السلام آسیبی وارد کند.

البته ناگفته نماند که ائمه علیهم السلام برای جلوگیری از خطا و اشتباه تأثیرگذار، فرهنگ نگارش کتب حدیثی را ترویج دادند و فرآیند سماع و قرائت را به عنوان یکی از مطمئن‌ترین راه‌های انتقال حدیث نهادینه کردند. فرآیند سماع و قرائت یک سیره مستمره بین محدثین بوده که در طول تاریخ حدیث شیعه ترک نشده و تا حد زیادی در بین اصحاب متداول بوده است. سماع و قرائت نزد اصحاب به گونه‌ای بود که در صورت برداشت متفاوت راوی از روایت، مورد تصحیح استادش قرار می‌گرفت. شواهد زیادی برای این سیره قابل ذکر است که از جمله، می‌توان به این مورد اشاره داشت: علی بن الحسن بن فضال که از چهره‌های بسیار سرشناس راویان کوفه محسوب می‌شود، ۳۶ کتاب دارد که همه این کتب توسط دو شاگردش ابن زبیر و ابن عقده به نسل‌های بعدی منتقل شده است. اصحاب ۳۵ کتاب او را قبول دارند، ولی کتاب «اصفیاء امیرالمومنین

علیه السلام» را نپذیرفتند. زیرا شاگردان ابن زبیر و ابن عقده فرایند سماع و قرائت را در مورد این کتاب طی نکرده‌اند.^۱ البته شواهدی زیادی بر وجود فرایند سماع و قرائت وجود دارد که در گستره این نوشتار نمی‌گنجد. همانطور که قبلاً تبیین گردید هر چهار روایت مذکور صادر هستند، اما جمله «لاضرر و لاضرار» فقط در موثقه عبدالله بن بکیر و مرسله ابن مسکان وجود دارد و در صحیح‌ه حذاء و روایات عامه ذکر نشده است. در روایت ابی عبیده حذاء جزئیات بیشتری از داستان، جهت اختصار نیامده است. مقایسه روایت ابی عبیده حذاء با سایر روایات این داستان نشان می‌دهد راوی در مقام خلاصه‌گویی بوده است و قصد ذکر جزئیات را نداشته است. عدم ذکر جمله «لاضرر و لاضرار» در متن این دو روایت، به این دلیل بوده که راوی فکر می‌کرده است همین مقدار تعبیر در رساندن مقصود امام علیه السلام کافی است و نیازی به اضافه کردن این جمله نمی‌باشد.

به نظر مختار، جمله «لاضرر و لاضرار» در داستان سمره وجود دارد. هرچند این جمله در روایت ابی عبیده حذاء و روایات عامه نیامده است، اما به ضروری بودن کار سمره تصریح شده است. به این صورت که در حدیث سمره، پیامبراکرم صلوات الله علیه، سمره را رجل مضارّ توصیف کرده‌اند. تعبیر «مضارّ» در صحیح‌ه ابی عبیده حذاء به شکل «قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا» و در مرسله ابن مسکان به صورت «فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ» به کار رفته است. در روایات عامه هم تعبیر «فَقَالَ أَنْتَ مُضَارٌّ» استعمال شده است. کلمه «مضارّ» از باب مفاعله است و مصدر آن به صورت «ضرار» استعمال می‌شود. بنابراین قید ضرری بودن در همه روایات به نوعی تصریح شده است و می‌توان به اطمینان رسید که قید «لاضرر و لاضرار» در تخریح روایت ملحوظ بوده است.

۲-۳. بررسی قید «علی مومن»

همانطور که گذشت فقط در نقل ابن مسکان از زراره، قید «علی مومن» وجود دارد، ولی در نقل ابن بکیر از زراره، حدیث بدون این قید نقل شده است. روایات داستان سمره همگی به امام باقر علیه السلام برمی‌گردد و با توجه به اختلافی که در متن روایات دیده می‌شود، به نظر می‌رسد روایان مختلف، روایت را از زراره شنیدند و سپس همگی یک مضمون را به صورت‌های مختلف، روایت کردند. با توجه به اختلاف قید «علی مومن» در متن این روایات، محل بحث آن است که آیا قید «علی مومن» را باید در تخریح نهایی روایات در نظر گرفت یا خیر؟ برای پاسخ به این سوال می‌توان در سه سطح مختلف از آن بحث کرد. اول آنکه آیا اساساً بودن یا نبودن قید «علی مومن» باعث تعارض در روایات می‌شود؟ دوم آنکه در صورت تعارض بین روایات آیا جمع عرفی بین آنها برقرار است یا تعارض مستقر خواهد بود؟ و سوم آنکه در صورت تعارض مستقر، آیا مرجحی برای تقدیم یکی بر دیگری وجود دارد یا باید سراغ قواعد دیگر رفت؟

صورت بندی شهید صدر زمینه مناسبی را برای پاسخ به سوال اول فراهم می‌کند که آیا بودن یا نبودن قید «علی مومن» باعث تعارض در روایات می‌شود یا خیر؟ ایشان در تحریر محل بحث، سه صورت را تصویر می‌کند. گاهی اوقات وجود

^۱ رأیت جماعة من شیوخنا یذکرون الكتاب المنسوب إلى علي بن الحسن بن فضال المعروف ب أصفیاء أمير المؤمنین علیه السلام. و یقولون إنه موضوع علیه، لا أصل له، و الله أعلم قالوا: و هذا الكتاب ألصق روايته إلى أبي العباس بن عقدة و ابن الزبیر، و لم نر أحدا ممن روی عن هذين الرجلین یقول قرأته علی الشیخ، غیر أنه یضاف إلى کل رجل منهما بالإجازة حسب (نجاشی، ۲۵۸).

زیادت و عدم آن، در فهم معنای باقی عبارات، اثرگذار است و گاهی اثرگذار نیست و گاهی هم تردید داریم که عدم آن قید، در مابقی عبارت، اثر دارد یا خیر؟ که مجموعاً سه صورت می‌شود. در صورت دوم بین دو نقل تهافتی نیست و تعارضی هم شکل نمی‌گیرد. در صورت سوم هر چند وجود قید زائد معنایی در عبارت دارد، اما اینکه نبود قید هم در معنا اثرگذار باشد، محل تردید است. عدم ذکر زیادت توسط راوی، زمانی شهادت به عدم آن قید محسوب می‌شود که عدم نقل او، اخبار از عدم آن قید باشد، در حالی که این مطلب روشن نیست و چه بسا راوی نقیصه، آن قید را به خاطر کم اهمیتی آن ذکر نکرده باشد، نه از آن جهت که دنبال شهادت به عدم قید بوده‌است. پس شهادت به عدم احراز نمی‌شود تا با شهادت به زیادت تعارضی حاصل گردد. تا جایی هم که تعارض احراز نشود، قول راوی زیاده پذیرفته می‌شود. اما در صورت اول که وجود زیادت یا عدم آن، موثر در معناست، داخل بحث تعارض می‌شود. چون راوی نقیصه، شهادت به عدم وجود زیادت مغیّر معنا می‌دهد و راوی زیادت هم شهادت به وجود قید زائد می‌دهد که نتیجه آن تعارض بین دو شهادت است. (شهیدصدر، ۱۰۱ تا ۱۰۲).

پاسخ به سوال اول آن است که وجود یا عدم قید «علی مومن»، در برداشت از روایت سمره موثر می‌باشد. وجود قید «علی مومن» با نهی از حرمت اضرار به غیر، سازگار است که مسئولیت کیفری را به دنبال دارد. اما نبود قید «علی مومن» با نفی تشریح حکم ضرری تناسب دارد که یک مسئولیت مدنی و حقوقی است. همچنین متن قاعده لاضرر نسبت به قید «فی الاسلام» هم مورد اختلاف است و این قید می‌تواند در برداشت از روایت موثر باشد، اما از آنجایی که در روایات مربوط به داستان سمره، قید «فی الاسلام» وجود ندارد، تخریح این قید در حدیث لاضرر از موضوع این تحقیق بیرون است و مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. لازمه مسئولیت مدنی آن است که منوط به قصد و علم و اختیار نیست به خلاف کیفری بودن. فرق دیگر آنکه در مسئولیت کیفری، جریمه ای که قانون وضع می‌کند توسط قاضی قابل افزایش است. لکن اگر به عنوان مسئولیت مدنی باشد قابل افزایش نیست. چون شارع با لحاظ ضرر وارده به عنوان یک مسئولیت مدنی حکم به جبران نموده و قاضی حق ندارد بر آن بیفزاید (طهوری، ۱۹۶). البته به نظر می‌رسد راوی همین مقدار از الفاظ را در رساندن مقصود امام علیه السلام کافی می‌دانسته است و همین امر باعث شده که قید «علی مومن» را حذف کند. شاهد بر این مدعا آن است که در بستر فرآیند سماع و قرائت، وقتی روایت ابن مسکان یا ابن بکیر بر زراره قرائت می‌شود، زراره تفاوتی در اصل معنا بین دو نقل برداشت نکرده و هر دو را تایید نموده است. پس تعارضی بین آن دو نقل نزد زراره نبوده است. اما با مرور زمان، معنای حدیث از این حیث دچار اجمال شده است و برداشت های متفاوتی برای فقها شکل گرفته است.

در این حالت بین دو روایت تعارض برقرار است؛ به این گونه که عبارت «لاضرر و لااضرار» دلالت بر نفی تشریح احکام ضرری دارد و عبارت «لاضرر و لااضرار علی مومن» به معنای حرمت اضرار به غیر می‌باشد، در این حالت سوال دوم آن است که آیا می‌توان بین آن دو جمع عرفی کرد و تعارض را برطرف نمود؟ آیت الله سیدموسی شبیری زنجانی معتقد است این يك تعارض بدوی است و می‌توان بین دو شهادت جمع عرفی نمود. توضیح آنکه هر چند ظاهر کلام هر دو راوی، شهادت است ولی عرف به قرینه شهادت اثباتی از ظهور کلام در شهادت به عدم، رفع ید می‌کند؛ یعنی کلام راوی نقیصه هر چند ممکن است شهادت بر عدم محسوب شود، ولی به قرینه روایت دیگر، می‌بایست آن را حمل بر عدم شهادت کرد و در نهایت روایت دارای قید زائد را بر روایت نقیصه مقدم نمود. مثلاً دو نفر از یک سخنرانی گزارش می‌دهند که یکی ده صفحه و دیگری

دوازده صفحه است. ابتدا وقتی نقل ده صفحه ای را می بینیم خیال می کنیم در مقام بیان کامل بحث است ولی وقتی نقل دوازده صفحه ای را دیدیم می فهمیم نقل ده صفحه ای با این که در مقام اختصار کامل نیست ولی فی الجمله اختصاری داشته و برخی نکات نه چندان مهم را حذف کرده است. (شیری زنجانی، ۱۳۹۸، خارج اصول).^۱ در تایید این نظر می توان گفت نقل متضمن «علی مؤمن» نقل مفصل تری است. مراجعه به متن دو حدیث روشن می کند حدیث ابن مسکان که متضمن زیادت است، نسبت به حدیث ابن بکیر که زیادت «علی مؤمن» را ندارد، مفصل تر است. پس معلوم می شود در نقل ابن بکیر، مبنای راوی بر تلخیص بوده است و طبیعی است قید «علی مؤمن» را نقل نکند، چون کسی که در مقام تلخیص است، نکات مهم و برجسته حدیث را نقل می کند.

البته آیت الله سیستانی در نقد این مطلب می فرماید تلخیص در مقدمات قضیه وجود دارد، ولی در اصل قضیه تلخیص نخواهیم داشت. بین بخش های حدیث که مقدمات کلام است و اصل مطلب که حکم شرعی است، باید تفاوت قائل شد. در مطلب اصلی خیلی تلخیص نیست، خصوصاً که «علی مؤمن» دو کلمه بیشتر نیست و در حدیثی که چند خط است دو کلمه نقش مهمی ندارد که بخواهد تلخیص شود (سیستانی، ۱۰۰ تا ۱۰۱). در پاسخ باید گفت ابن بکیر در صدد بیان اصل مطلبی بوده است که آن را فراگرفته بود. بنابراین گزارش داستان را خلاصه کرده اما در قسمت پایانی و نهایی حدیث نیز، قیودی را که مهم بوده، ذکر کرده است ولی در نظر ایشان قید «علی مؤمن» اهمیت بسزایی در محتوا نداشته است تا بخواهد آن را منعکس گرداند.

سوال سوم آن است که چنانچه تعارض بین دو روایت، تعارض مستقر فرض شود؛ بدین گونه که راوی قید زائد، شهادت بر زیادت قید و راوی نقیصه، شهادت بر نقصان دهد، در این صورت به چه قاعده ای می بایست تمسک نمود؟ در همه تعارضات بین ادله، قاعده عمومی آن است که چنانچه مرجحی در مقام موجود نباشد، اصل تساقط ادله است. برخی از فقها در محل بحث به اصل ثانوی عدم زیادت تمسک کرده و از این جهت قائل به تقدیم جانب زیادت بر جانب نقیصه شده اند. دو احتمال اصلی در مورد اصل عدم زیادت وجود دارد. احتمال اول آنکه این اصل، تطبیقی برای ترجیح صدور باشد نه یک اصل مستقل. توضیح آنکه اصل عدم زیادت کاشف از یک مزیت نوعیه در طرف زیادت است که باعث اقربیت صدور طرف زائد بر جانب نقیصه می شود. احتمال دوم از اصل عدم زیادت آن است که این قاعده یک اصل مستقل باشد، نه آنکه مصداقی برای مرجحات باب تعارض باشد (سیستانی، ۹۶ تا ۹۹). شیخ الشریعه معتقد است این قاعده یک اصل مسلم و رایج است. محقق نائینی نیز آن را تأیید می کند (شیخ الشریعه، ۱۲؛ نائینی، ۱۹۱). برای اثبات اصل عدم زیادت، به دو وجه می توان استدلال کرد:

الف: احتمال غفلت در جانب زیادت نسبت به احتمال غفلت در جانب نقیصه احتمال ضعیف تری است. زیرا غفلت به معنای از یاد بردن، متناسب با ترک قید است و نه زیادت آن. بر این استدلال می توان اشکال کرد که محور ترجیح، فقط بر اساس احتمال غفلت نیست. زیرا برای زیادت و نقصان می توان مناشیء دیگری نیز در نظر گرفت. مثلاً تحقق زیادت ممکن

^۱ رجوع شود به آدرس: <https://taghrir.ismc.ir/teacher/40>

است بر اساس نقل به معنای راوی باشد که باتوجه به فهمی که از قرائن روایت داشته است، قیدی را اضافه کرده باشد و تحقق نقیصه هم می‌تواند ناشی از اختصار نقل راوی باشد.

ب: تنها توجیهی که برای زیادت قید وجود دارد، آن است که راوی ثقه دچار غفلت شده است که این احتمال با اصل عدم غفلت منتفی است. اما برای جهت نقیصه می‌توان توجیحات بیشتری ارائه کرد، مثل رعایت اختصار، فهم اشتباه در تساوی معنا در فرض وجود یا عدم وجود قید. این استدلال نیز خالی از اشکال نیست. زیرا علت زیادت همانطور که گذشت منحصر در غفلت راوی نیست، بلکه می‌تواند ناشی از نقل به معنای راوی باشد که بر اساس قرائن محتوایی به خاطر تناسبات حکم و موضوع یا قرائن مقامیه شکل گرفته باشد. ثانیاً صرف وجود احتمالات کمتر به تنهایی معیار مناسبی نیست، بلکه درجه احتمال در هر طرف هم اهمیت بسزایی دارد.

آیت الله سیستانی نیز معتقد است اولاً اصل عقلایی برای تقدیم جانب زیادت وجود ندارد. زیرا معیار نزد عقلا رسیدن به وثوق و اطمینان است و در موارد مختلفی ممکن است جانب نقیصه مقدم باشد و اینطور نیست که بتوان ادعا کرد در تمامی موارد، اطمینان به وجود قید زائد حاصل می‌گردد. ثانیاً چنین اصلی در میان علمای اهل سنت و شیعه، اجماعی نیست. الزیلعی از علمای اهل سنت این قاعده را اجماعی نمی‌داند. همچنین محقق نائینی این قاعده را در صورتی که راوی قید زائد یک نفر و راویان نقیصه متعدد باشد، نمی‌پذیرد (سیستانی، ۹۹). زیرا در مواردی که راوی نقیصه متعدد باشد، این احتمال که همه راویان به خاطر اختصار، قید زائد را ذکر نکرده باشند، احتمال بعیدی است. بلکه به عکس، تقدیم روایت همراه با قید زائد، منجر به تصرف در ظهور روایت‌های متعدد می‌شود. نظیر این بحث در جایی مطرح می‌شود که عام‌های متعدد در مقابل یک خاص قرار گیرد. در این حالت، بعید است با یک خاص بتوان همه عام‌ها را تخصیص زد، بلکه به عکس، در صدور آن خاص تردید می‌شود. پس تقدیم روایت با قید زائد را به نحو موجب کلیه نمی‌توان قبول کرد.

با توجه به اشکالات مطرح شده، نمی‌توان اصل عدم زیادت را -چه یک اصل مستقل باشد و چه مرجحی برای رفع تعارض باشد- به عنوان یک اصل ثانوی در تعارض ادله قبول کرد. پس می‌بایست به قواعد عمومی در تعارض -ترجیح و تساقط- رجوع نمود. محقق نائینی مرجحاتی را برای ترجیح روایت فاقد زیاده ارائه می‌دهد. ویژگی اول، تعدد روات نقیصه و وحدت راوی زیادت است. ویژگی دوم اینکه محتمل است راوی زیادت به تناسب حکم و موضوع این قید را افزوده باشد. به این بیان که این قاعده امتنانی است و امتنان با مؤمن سازگار است، نه کافر که باید با او شدت ورزید. شهید صدر دو ویژگی مذکور را تمام نمی‌داند. درباره تعدد روات می‌گوید اگر مراد از تعدد، مطلق نقل‌های حدیث لا ضرر است که ربطی به حدیث سمره ندارد و قرینه برای آن محسوب نمی‌شود و اگر منظور، نقل‌های قضیه سمره است که این زیادت در یک نقل وجود دارد و در یک نقل دیگر وجود ندارد. در باقی روایت‌ها هم عبارت «لا ضرر ولا ضرار» نیست. ایشان در مورد دلیل دوم محقق نائینی اینطور توضیح می‌دهد که اگر مراد ایشان این است که قید «علی مؤمن» به خاطر شدت ارتباط کلام با آن، از باب تداعی معانی افزوده شده باشد، طبیعی است چنین تداعی معانی به این روشنی وجود ندارد و چنین برداشتی از منظور محقق نائینی نیز بعید است. اما اگر مراد این است که مناسبات حکم و موضوع که مرتکز در ذهن عرف و متشرعین است، موجب انصراف مطلق به مقید می‌شود، باز هم صحیح نیست؛ زیرا عکس این حالت هم ممکن است که پیامبر (ص)، مقید فرموده باشند و راوی به دلیل اتکاء بر انصراف مطلق به مقید، آن را به صورت مطلق ذکر کرده باشد. شهید صدر احتمال

سومی را نیز از کلام محقق نائینی ارائه می‌دهد که راوی به خاطر تناسب امتنان شارع بر تفتی ضرر برای مومن، به طور طبیعی مایل به اضافه کردن قید «علی مومن» برای لاضرر بوده است و می‌پنداشته شارع هم بر طبق میل او حکم کرده است. بنابراین ممکن است عبارت حدیث، مطلق بوده و به خاطر فهم ارتکازی راوی، مقید نقل شده باشد.

شهید صدر معتقد است این احتمال سوم در کنار مرجحات دیگر می‌تواند احتمال طرف نقیصه را تقویت نماید. از این رو ایشان مرجحاتی برای ترجیح روایت نقیصه ارائه می‌کند. اولین مورد آن است که در خبر ابن مسکان، شش واسطه و در خبر ابن بکیر پنج واسطه قرار دارد. بنابراین احتمال اشتباه در خبر ابن مسکان بیشتر است. نکته دوم آن است که در وسائط خبر ابن بکیر، تعبیر «عده من اصحابنا» به چشم می‌خورد که در میان آنان، علی بن ابراهیم است که از اجلائی راویان می‌باشد. با این توصیف احتمال اشتباه در «عده من اصحابنا» خیلی کمتر می‌شود. نکته سوم آن است که نقل ابن بکیر از زراره یک سند دیگر هم در فقیه دارد که در آن قید «علی مومن» وجود ندارد. نکته چهارم این است که در خبر ابن مسکان عبارت «بعض اصحابنا» است که باعث ارسال روایت شده است. هر چند قبلاً خبر ابن مسکان را تصحیح کردیم ولی به هر حال نمی‌توان گفت درجه اعتبار بالایی دارد و ممکن است از سوی برخی آنان غفلت رخ داده باشد (شهید صدر، ۱۰۹ تا ۱۱۳). از مرجحات دیگر طرف نقیصه، عدم ذکر قید علی مومن در مابقی روایات مربوط به قاعده لاضرر است. همچنین از آنجایی که مفاد لاضرر متضمن حکم عقلی و عقلانی است و در این حکم عقلی حیثیت مذهب و عقیده دخیل نیست و مسلمان و کافر نمی‌شناسد و اضرار بدون موجب شرعی و قانونی، مصداق ظلم است، این نیز مرجحی برای طرف نقیصه محسوب می‌شود. بنابراین می‌توان گفت در صورت تعارض مستقر بین دو دلیل، احتمال اقریبیت طرف نقیصه بیشتر است.

نتیجه

احادیث مربوط به داستان سمره بن جندب شامل چهار روایت موثقه عبدالله بن بکیر از زراره، مرسله عبدالله بن مسکان از زراره، صحیحه ابی عیبه الحذاء و روایتی از منابع اهل سنت می‌باشد. در متن این احادیث نسبت به دو قید «لاضرر و لاضرار» و «علی مومن» اختلافاتی مشاهده می‌شود و جهت استنباط قاعده لاضرر، نیاز به تخریح در دو بخش صدور و متن دارد. در گام نخست می‌توان به صحت روایات حکم کرد. زیرا چنانچه ضعفی در وثاقت برخی راویان باشد یا روایت مرسله بیاید، اولاً به علت تعاضد و پشتیبانی روایات آنان با اخبار صحیحه می‌توان صحت صدور آن‌ها را اثبات نمود و ثانیاً ضعف راویانِ طریقی به کتب دیگران، ضربه‌ای به صحت صدور سند وارد نمی‌کند. در گام دوم در بخش تخریح متن نیز باید گفت هر چند جمله «لاضرر و لاضرار» در برخی روایات وجود ندارد، ولی تعبیر به «إنک رجلٌ مضارٌّ» در روایت ابن مسکان و «أنت مُضَارٌّ» در روایات عامه، اطمینان به وجود این جمله می‌آورد. اما در تخریح نسبت به قید «علی مومن»، به نظر می‌رسد بودن یا بودن قید «علی مومن»، باعث برداشت مختلف و تعارض گونه از روایت است. چراکه وجود قید «علی مومن» با نهی حرمت اضرار به غیر سازگار است و عدم وجود قید «علی مومن» با نفی تشریح احکام ضرری. اما به نظر می‌رسد تعارض مذکور یک تعارض بدوی خواهد بود و می‌توان بین دو شهادت جمع عرفی نمود. هر چند ظاهر کلام هر دو راوی، شهادت است ولی عرف به قرینه شهادت اثباتی از ظهور کلام در شهادت به عدم، رفع ید می‌کند و در نهایت روایت دارای قید زائد

بر روایت نقیصه مقدم می‌شود. نهایتاً اگر تعارض به صورت مستقر فرض شود، ترجیح جانب زیادت به دلیل اصل عدم زیادت مورد قبول نیست و در این حالت بایستی مرجحات طرف نقیصه را اخذ نمود.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- حسینی شیرازی، سیدعلیرضا، «واکاوی نظریه وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقت مؤلف با تأکید بر کتاب «التوادر» ابراهیم بن هاشم قمی»، مجله دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۹۹، ۱۳ تا ۳۷.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایه الاصول، قم: موسسه آل البيت ع، ۱۴۰۹ق.
- نائینی، محمدحسین، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب به ضمیمه رساله قاعده لاضرر، مقرر: موسی خوانساری، تهران: المکتبه المحمديه، ۱۳۷۳ق.
- خمینی (امام خمینی)، روح الله، القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد (الرسائل)، قم: اسماعیلیان، بی تا.
- السجستانی، ابوداود، سنن ابی داود، بیروت: المکتبه العصریه، بی تا.
- سیستانی، سیدعلی، قاعده لاضرر و لاضرر، قم: دفتر آیت الله سیستانی، ۱۴۱۴ق.
- شیری زنجانی، سیدمحمدجواد، درس خارج اصول، ۱۳۹۸، رجوع شود به آدرس: <https://taghdir.ismc.ir/teacher/40>
- شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۷ق.
- شیخ الشریعه اصفهانی، فتح الله بن محمدجواد نمازی، قاعده لاضرر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- صدر (شهید صدر)، سیدمحمدباقر، قاعده لاضرر و لاضرر، قم: دار الصادقین للطباعه و النشر، ۱۴۲۰ق.
- طهوری، صادق، احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر، قم: سپهرآذین، ۱۳۹۶.
- طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، چاپ سوم، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۳.
- _____، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ق.
- _____، تهذیب الاحکام (تحقیق)، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- _____، العده فی اصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندیان، ۱۴۱۷ق.
- قبولی درافشان، سیدمحمدتقی؛ فخلعی، محمدتقی؛ شیخ الاسلامی، محمدعلی، «بررسی فقهی حکم رانت خواری با استناد به قاعده لاضرر»، مجله فقه و اصول، سال ۵۳، شماره ۱۲۵، ۱۴۰۰، صص ۱۰۵ تا ۱۲۵.
- کشی، محمد بن عمر، رجال کشی - اختیار معرفه الرجال، مشهد: موسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الاسلامیه)، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: موسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق

محمودی، عباس، مفهوم شناسی و واژه پژوهی تخریح در دانش حدیث، نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، یاسوج، ۱۳۹۵.

نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، چاپ ششم، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵.

نوری، حسین بن محمد تقی، خاتمه مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ق.

واسطی بغدادی (ابن غضائری)، احمد بن حسین، الرجال (لابن غضائری)، قم: دار الحدیث، ۱۳۶۴.

نسخه پیش انتشار