

دو فصلنامه علمی کتاب قیم
سال نهم (۱۳۹۸)، شماره بیست و یکم

اصول فهم حدیث از منظر فیض کاشانی در کتاب «المحجة البيضاء»

علی محمد میرجلیلی^۱
کمال صحرائی اردکانی^۲
یاسر عروجی^۳

چکیده

ملا محسن فیض کاشانی (د. ۱۰۹۱ق)، یکی از شخصیت‌های مهم و اثرگذار در علوم اسلامی و به‌ویژه مباحث اخلاقی و حدیثی شیعه امامیه است. از جمله تألیفات ارزشمند وی، کتاب المحجة البيضاء است که با هدف شرح و اصلاح احیاء علوم الدین محمد غزالی به نگارش درآمده است. این اثر اخلاقی، در بردارنده شرح و تبیین بسیاری از روایات تربیتی و گاه فقهی و جز آن است. این مقاله با تکیه بر این اثر ارزشمند، تلاش می‌کند با مطالعه متن کتاب، به روش توصیفی-تحلیلی مبانی مورد نظر فیض کاشانی را در فهم احادیث استخراج کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد مؤلف المحجة البيضاء هنگام معنی کردن روایات، از اصولی همچون توجه به معانی دقیق واژگان، توجه به کاربردهای مجازی و آرایه‌های ادبی، رعایت اصل سیاق، تکیه بر قرائن ناپیوسته، تأویل روایات متشابه، استناد به عقل در شرح روایات، در نظر گرفتن شرایط صدور حدیث، استناد به قیاس اولویت و جمع بین روایات متعارض، بهره‌جسته است. واژگان کلیدی: فیض کاشانی، المحجة البيضاء، روایات، فقه الحدیث، اصول فقه الحدیث.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول)/

almirjalili@meybod.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران / sahraei@meybod.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران /

yaseroroji@yahoo.com

۱- طرح مسأله

در اسلام، علم حدیث نقش مهمی در ارائه مفاهیم دینی دارد و بسیاری از آموزه‌های دانش‌های اسلامی چون تفسیر، کلام، فقه، اخلاق، تاریخ و... از احادیث گرفته شده‌اند؛ تا جایی که می‌توان ادعا کرد که قرآن به‌عنوان «ثقل اکبر» از نظر اعتبار و حجیت، مقام اول را دارد، ولی برای دریافت آموزه‌های اخلاقی، فقهی، تربیتی و نظایر آن، به لحاظ گستردگی، روایات مقام اول را احراز می‌کنند. می‌دانیم که قرآن اغلب، اصل و کلیات این موضوعات را مطرح کرده، ولی روایات به تفصیل به جزئیات آن‌ها پرداخته‌اند.

در مواجهه با احادیث، نکته اصلی قابل توجه، فهم صحیح آن‌هاست. درک نادرست از مقصود معصوم (ع) یا استنباط ناقص از آن، وجود حدیث را بی‌اثر می‌سازد. اهل بیت (ع) خود بر فهم درست از روایاتشان تأکید داشته‌اند، چنانکه امام صادق (ع) فرمود: اگر یک حدیث را به‌خوبی بفهمی و عمق آن را دریابی، بهتر از آن است که هزار حدیث را (به حافظه خود بسپاری و) نقل کنی؛ و پیروان مکتب اهل بیت (ع) به مقام فهم و دانش نمی‌رسند، مگر آنکه معاریض (لطایف) کلام ما را درک کنند (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲).

این حقیقت که تفسیرهای نادرست از روایات در طول تاریخ سبب پیدایش فرقه‌های منحرف‌شده، به‌خوبی نشان می‌دهد که خطر کج‌فهمی از احادیث، بسیار بزرگ است. محدثان و محققان نیز در طول تاریخ، همواره از فهم نادرست و استنباط غلط از روایت و یا نقل صرف آن‌ها بدون تدبر در معنا، گله‌مند بوده‌اند. محقق برای دست‌یابی به معنای صحیح روایات، باید شیوه درست فهم روایت را فراگیرد و قواعد لازم در «فقه الحدیث» را رعایت کند (میرجلیلی، ۱۳۹۰، صص ۴-۵).

از آنجاکه کتاب المحجة البيضاء، تألیف محقق بزرگ عرصه فقه الحدیث و علم اخلاق، ملا محسن فیض کاشانی (د. ۱۰۹۱ق)، یکی از بزرگ‌ترین نوشتارها در زمینه گردآوری و تبیین احادیث اخلاقی و تربیتی و نیز فن فقه الحدیث است، مقاله حاضر بر آن است تا با تأکید بر دیدگاه این دانشمند به روش توصیفی-تحلیلی، به بیان قواعد فهم حدیث در این کتاب بپردازد. فیض کاشانی در این کتاب که به‌عنوان تهذیبی بر کتاب «احیاء العلوم» غزالی تألیف شده، بسیاری از روایات اهل بیت را در زمینه علم اخلاق، علم النفس، امور تربیتی و جز آن، به سبکی ساده و روشن نقل و شرح کرده است. اگر اندک مقایسه‌ای بین فیض کاشانی و غزالی در فهم آیات و روایات به عمل آید، تفوق دیدگاه فیض به‌روشنی آشکار می‌گردد.

عامل دیگری که بر اهمیت موضوع این تحقیق می‌افزاید آن است که متأسفانه، کتاب المحجة البيضاء - با آنکه منبعی مهم در مباحث تربیتی و اخلاقی از دیدگاه اهل بیت (ع) است - حتی در جامعه شیعی نیز - ناشناخته و غریب مانده است در حالی که کتاب غزالی در جهان اسلام شهرت بسیار دارد. از سوی دیگر، توضیحات فیض در ذیل احادیث فهم آنها را آسان و میسر ساخته و بهره‌گیری مؤلف از علوم مختلف اسلامی از قبیل فقه، کلام، لغت، حدیث، اخلاق، عرفان و... کتاب المحجة البيضاء را به صورت یک دایرةالمعارف اسلامی - تربیتی درآورده است. ملا محسن فیض در هنگام ذکر نصوص روایی و نیز نقل سخن بزرگان در شرح احادیث، روحیه نقد را فراموش نکرده و به همین جهت، مطالعه کتاب او ما را به روش نقد علمی روایات نیز آشنا می‌سازد. مؤلف در این کتاب علاوه بر گردآوری روایات اخلاقی و تربیتی و گاه موارد دیگر، سعی کرده است تا مشکلات موجود در متن و برخی تعارض‌های آن را برطرف کند و فهم احادیث را آسان نماید.

بدیهی است بررسی روش و مبانی نظری فیض کاشانی در تفسیر آیات قرآن از حیثه موضوع این مقاله خارج است.

پرسش اصلی این پژوهش به این مسأله مربوط می‌شود که فیض کاشانی در کتاب المحجة البيضاء، برای فهم احادیث از چه اصول و قواعدی بهره برده است؟ و شیوه فقه الحدیثی وی در این کتاب با شیوه وی در کتاب الوافی چه تفاوت‌هایی دارد و آیا فیض کاشانی در این بررسی‌ها، از اصول و شیوه فقه الحدیثی پیشینیان استفاده کرده است یا اصول به کار برده شده توسط وی در کتاب المحجة البيضاء بکر و جدید هستند؟

۲- پیشینه تحقیق

با جستجوهای که صورت گرفت در خصوص مبانی فقه الحدیثی فیض کاشانی در کتاب المحجة البيضاء اثری تألیفی یافت نشد؛ ولی در مورد کتاب دیگر فیض با عنوان «الوافی»، رساله‌ای با عنوان «بررسی مبانی فقه الحدیث در وافی» از آقای علی محمد میرجلیلی وجود دارد که با عنوان «وافی، مبانی و روش‌های فقه الحدیث در آن» توسط کنگره علمی پژوهشی و بین‌المللی فیض کاشانی در سال ۱۳۸۷ در تهران پذیرفته شده و به چاپ رسیده است (میرجلیلی، ۱۳۸۷، سراسر اثر). قابل ذکر است که در این کتاب، تنها به شش اصل فقه الحدیثی مورد نظر فیض

کاشانی اشاره شده، ولی در مقاله حاضر، یازده اصل از اصول مورد توجه فیض مورد بحث قرار گرفته‌اند.

تحقیقات مشابه دیگر بدین شرح هستند:

- معارف، مجید؛ «روش‌های فقه الحدیثی فیض کاشانی در الوافی»؛ در مجموعه: فیض پژوهی، به کوشش: شهناز شایان‌فر، تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۲ ش. این مقاله که به صورت مختصر نوشته شده، تنها به پنج اصل از اصول مورد استفاده فیض اشاره کرده و به سایر اصول فقه الحدیثی وی نپرداخته است.
 - شاملی، نصرالله؛ بنایان، علی؛ «روش فیض کاشانی در شرح احادیث غیرفقهی بر اساس کتاب الوافی»؛ مجله علوم حدیث، ش ۵۲، تابستان ۱۳۸۸ ش. مؤلفان در این مقاله به چهار اصل از اصول فقه الحدیثی فیض در کتاب وافی پرداخته‌اند؛ ولی از طرح سایر اصول خودداری یا غفلت کرده‌اند. در پایان نیز به تأثیر ملاصدرای شیرازی بر فیض در فقه الحدیث پرداخته‌اند.
 - میرجلیلی، علی محمد؛ دانشگر، مجید؛ «منابع فقه الحدیث از دیدگاه فیض کاشانی در کتاب وافی»؛ مجله علمی پژوهشی بحوث الحدیث، ترکیه، ش ۲، ۲۰۰۹ م. در این مقاله، تنها به منابع فقه الحدیث از نظر فیض پرداخته شده است و نه اصول «فهم» حدیث که مورد توجه مقاله پیش روست.
 - میرجلیلی، علی محمد؛ «روش حدیث‌نگاری فیض در وافی»؛ مجله رهنمون، ش ۳ و ۴، تابستان و زمستان ۱۳۸۶ ش. این مقاله تنها به روش فیض کاشانی در چینش سند و متن حدیث پرداخته و نه اصول فهم حدیث که مورد توجه مقاله حاضر است.
 - رفیع‌زاده، امیرحسین «روش‌های نقد متن حدیث فیض کاشانی در المحجة البیضاء»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد با راهنمایی محمدحسین قاسم پیوندی، دانشکده معارف قرآنی اصفهان، ۱۳۹۱ ش. این تحقیق به اصول «نقد» متن حدیث از دیدگاه فیض پرداخته است و نه اصول «فهم» حدیث.
- با توجه به آنکه تحقیق حاضر به بیان مبانی فهم حدیث از دیدگاه فیض کاشانی در کتاب المحجة البیضاء و با تأکید بر روایات تربیتی و اخلاقی می‌پردازد، وجه تمایز آن با پژوهش‌های فوق‌الذکر روشن می‌شود؛ زیرا اولاً، تمرکز این مقاله بر مبانی فیض در فهم روایات و به‌ویژه، احادیث تربیتی و اخلاقی است و ثانیاً، تنها به کتاب المحجة البیضاء می‌پردازد که تاکنون مبانی فقه الحدیثی آن به جامعیت مقاله حاضر، مورد تحقیق قرار نگرفته است.

در ادامه، به بررسی مبانی فیض کاشانی در فهم روایات در کتاب المحجة البيضاء می‌پردازیم.

۳- مبانی فیض در فهم احادیث در کتاب المحجة البيضاء

با جستجویی که در کتاب المحجة البيضاء صورت گرفت روشن گردید که پاره‌ای از اصول فیض کاشانی در فهم احادیث، برگرفته از شیوه و روش پیشینیان است و بخشی از این مبانی توسط خود وی در کتاب الوافی هم به کار گرفته شده است، ولی برخی مبانی برای نخستین بار در کتاب المحجة البيضاء مطرح شده‌اند. در ادامه مقاله، به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۱- توجه به معانی دقیق واژه‌ها

هر کلامی از معصوم، از چندین کلمه تشکیل شده و برای فهم کل کلام، لازم است ابتدا از معنای مفردات و واژه‌های آن اطلاع یابیم. به‌علاوه، در اغلب موارد باید به ریزه‌کاری‌های مفهومی هر واژه در هنگام برداشت معنا توجه شود. با توجه به وجود معانی گوناگون برای بسیاری از کلمات و نیز وجود واژه‌های قریب المعنی در زبان عربی، لازم است قبل از ترجمه و تفسیر روایات، تک‌تک واژه‌ها از نظر لغوی ریشه‌یابی شوند و با توجه به معنای اصلی و لغوی کلمات و قرائن موجود در کلام، برداشت معنا از روایت صورت گیرد.

فیض کاشانی همانند علمای پیشین و نیز هماهنگ با شیوه خود در کتاب الوافی، به معنای واژه‌ها در شرح روایت توجه داشته و در مواردی که در متن آن، لفظی آمده که معنایش شفاف نیست، قبل از هر چیز معنای آن را بیان کرده است.

فیض کاشانی دو روش در تبیین واژگان دارد:

الف) روش اجتهادی، که در آن سعی می‌کند معانی واژگان را از کلمات مجاور یا شرایط صدور حدیث دریابد.

ب) روش تقلیدی، که معنای واژه را از یکی از بزرگان علم لغت یا محققان حدیث نقل می‌کند.

فیض کاشانی، اطلاع از علم لغت را وسیله فهم کلام معصومین (ع) می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۸) و به همین دلیل، گاه قبل از شرح یک حدیث، واژه‌های آن را معنا می‌کند (همان، ج ۱، صص ۳۵۳-۳۵۵)؛ به‌عنوان مثال، در شرح آیه ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (مؤمنون: ۲۳/۲) و حدیث رسول اکرم (ص) که در مورد خشوع در نماز فرمود: «إِنَّهُ لَوْ خَشَعَ

قَلْبُهُ لَحْشَعَتْ جَوَارِحُهُ»: اگر قلبش خشوع داشت، اعضای بدنش نیز خشوع داشت (ابن اشعث، بی تا، ص ۳۶ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۲۲۸ / نیز نک. پی نوشت شماره ۱)، فیض معتقد است که خشوع در نماز بر دو قسم است:

الف) خشوع دل، بدین معنی که نمازگزار، افکارش را بر روی مقصد اصلی متمرکز کند و از غیر خدا رو بگرداند؛ به گونه ای که در دل او جز معبود، چیز دیگر وجود نداشته باشد. امام صادق (ع) فرموده است: «إِنَّمَا أَرَادُوا الزُّهْدَ فِي الدُّنْيَا لِنَفْرَعُ قُلُوبَهُمْ لِلْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶): درخواست زهد از مؤمنان در دنیا برای این است که دل های آن ها برای آخرت فارغ باشد.

ب) خشوع جوارح (اعضای بدن)، بدین معنی که نمازگزار چشمان را پایین اندازد و دل را به سوی نماز متوجه سازد و به هیچ چیز دیگر توجه نکند و خود را با چیزی مشغول و سرگرم نسازد؛ به عبارت دیگر جز برای نماز حرکتی در او پدید نیاید و دست به انجام هیچ یک از مکروهات نزند.

از نظر فیض کاشانی، خشوع دل مستلزم خشوع جوارح است، از این رو هنگامی که پیامبر (ص) نمازگزار را دید که ضمن نماز با محاسن خود بازی می کند فرمود: «اگر دل این شخص خشوع داشت اعضایش خاشع بود»، ولی عکس آن صادق نیست، یعنی خشوع جوارح مستلزم خشوع دل نیست، زیرا قلب، اصل و محور اعمال و جوارح است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۳۵۳-۳۵۵).

همچنین در شرح حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «مَنْ أَلْفَى جِلْبَابَ الْحَيَاءِ عَنْ وَجْهِهِ فَلَا غَيْبَةَ لَهُ»: کسی که لباس و روپوش حیا را از صورت خود کنار زند، غیبتش جایز است (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۴۵). فیض کاشانی معتقد است که بدگویی از افراد متجاهر به فسق، از مصادیق تهمت محسوب نمی شود. وی در بیان معنای لغوی غیبت و فرق آن با تهمت، به سخن جوهری استناد می کند که نشانگر اهتمام فیض به لغت است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷۲). همچنین روایت امام صادق (ع) را شاهدهی بر این فرق می داند که فرمود: «الْغَيْبَةُ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ أَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ فِيهِ مِثْلُ الْحَدَّةِ وَالْعَجَلَةِ فَلَا. وَ الْبُهْتَانُ أَنْ تَقُولَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ»: غیبت آن است که درباره برادرت چیزی را بگویی که خدا بر او پوشانده است، و اما گفتن امر آشکار و ظاهر در وجود او مثل تندخویی و شتاب زدگی غیبت نیست، و بهتان آن است که درباره اش چیزی که در او نیست، بگویی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۸).

همان‌طور که بیان شد، فیض کاشانی دو روش در تبیین واژگان دارد: روش اجتهادی و روش تقلیدی. نمونه‌ای از روش تقلیدی وی، پذیرش نظر غزالی در کتاب «شرح عجائب القلب» در شرح معنای نفس، روح، عقل و قلب است. فیض برای فهم درست معنای این واژه‌ها در روایات، ابتدا کلمات مذکور را شرح می‌دهد و سپس به اشتراکات معنایی آن‌ها اشاره و برای هریک از این واژه‌ها، چند معنا را ذکر می‌کند و سرانجام مشخص می‌سازد که مراد از این واژه‌ها در روایات مختلف کدام است. از آنجا که فیض در کتاب المحجة البيضاء در مقام نقد کلام غزالی بوده، هر جا سخن او را نقل کند و نقدی وارد نکند، نشانه آن است که این مورد خاص را پذیرفته است. بنابراین می‌توان گفت فیض این چهار واژه را همانند غزالی معنی کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵، صص ۵-۸).

۳-۱-۱- توجه به مفاهیم واژه‌ها در عصر صدور

با دگرگونی معنای واژه‌ها در گذر زمان، ممکن است عبارات و واژه‌هایی از احادیث، معانی جدیدی به خود گرفته باشند. از این رو، محقق حدیث باید مفاهیم کلمات را در عصر صدور روایت و در بین قبایل مرتبط با فضای صدور، به دست آورد؛ زیرا اهل بیت (ع) به زبان مردم عصر خود سخن گفته و واژه‌ها را در معانی رایج بین مردم همان عصر به کار برده‌اند (میرجلیلی، ۱۳۹۰، ص ۷۷/ نیز نک: صدر، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۸۶/ نصیری، ۱۳۸۵، ص ۲۴۲).

فیض کاشانی در پیروی از کتاب الوافی و روش گذشتگان، به این اصل در فهم احادیث نیز توجه داشته است. به عنوان مثال وی روایتی از امام صادق (ع) به نقل از امام حسن مجتبی (ع) نقل می‌کند که آن حضرت در آداب صرف غذا و نشستن بر سر سفره فرمودند:

«فِي الْمَائِدَةِ اثْنَا عَشْرَةَ خَصْلَةً يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَعْرِفَهَا أَرْبَعٌ مِنْهَا فَرَضٌ وَ أَرْبَعٌ سُنَّةٌ وَ أَرْبَعٌ تَأْدِيبٌ فَأَمَّا الْفَرَضُ فَالْمَعْرِفَةُ وَ الرِّضَا وَ التَّسْمِيَةُ وَ الشُّكْرُ وَ أَمَّا السُّنَّةُ فَالْوَضُوءُ قَبْلَ الطَّعَامِ وَ الْجُلُوسُ عَلَى الْجَانِبِ الْأَيْسَرِ وَ الْأَكْلُ بِثَلَاثِ أَصَابِعٍ وَ لَعْقُ الْأَصَابِعِ وَ أَمَّا التَّأْدِيبُ فَالْأَكْلُ مِمَّا يَلِيكَ وَ تَصْغِيرُ اللَّقْمَةِ وَ تَجْوِيدُ الْمُضْغِ وَ قَلَّةُ النَّظَرِ فِي وُجُوهِ النَّاسِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۵۹/ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۱/ طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۱/ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷، ص ۱۳۷/ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۵۶۷/ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵): ویژگی‌های غذا خوردن دوازده چیز است که بر هر مسلمانی لازم است آن‌ها را بداند. چهار مورد از آن‌ها واجب و چهار مورد مستحب و چهار مورد از آداب است. اما موارد واجب، عبارت است از معرفت، رضا، بسم الله

گفتن و شکر خدا را به جا آوردن؛ موارد مستحبی عبارت است از وضو پیش از غذا، نشستن به پهلوی چپ، خوردن غذا با سه انگشت و لیسیدن آن‌ها، و چهار مورد از آداب عبارت است از: خوردن غذا از جلوی خود، کوچک برداشتن لقمه، خوب جویدن غذا و کمتر نگاه کردن به صورت دیگران.

آنگاه فیض کاشانی در شرح این حدیث می‌گوید:

«أَرَادَ بِالْمَعْرِفَةِ مَعْرِفَةَ حِلِّهِ وَبِالشُّكْرِ التَّحْمِيدَ، وَتَمَامَ الشُّكْرِ عَرَفَانُ الْحُرْمَةِ وَصَرَفُ قُوَّتِهِ فِي الطَّاعَةِ، وَبِالْوُضُوءِ غَسْلَ الْيَدَيْنِ...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵): «مقصود امام از معرفت در این حدیث، اطلاع از حلال بودن و مقصود از شکر، الحمد لله گفتن است. شکر و سپاس کامل، دانستن حرمت غذا و صرف کردن قوت و توان حاصل از آن در راه اطاعت خداست. غرض از وضو در این روایت، شستن دست است».

فیض در شرح این حدیث، به مفهوم واژه «وضوء» در زمان صدور توجه نموده که به معنای لغوی آن (شستن) است و نه به معنای اصطلاحی شرعی (وضو گرفتن و تحصیل طهارت). همچنین، واژه «معرفت» را بر معنای لغوی آن حمل می‌کند و نه معرفت به معنای شناخت خداوند که یک اصطلاح جدید است و به همین جهت، به خداشناسان کامل، عارف اطلاق می‌شود.

۳-۲- توجه به آرایه‌های ادبی و کاربردهای مجازی

در محاورات عرفی و نیز در شعر و نثر، پدیده‌هایی همچون مجاز، تشبیه، استعاره، تمثیل یا نمادپردازی و... وجود دارد، بی‌آنکه اهل محاوره در فهم آن‌ها دچار مشکل جدی شوند. اگر مجموعه‌ای از گفتارهایی را که در یک روز با آن‌ها مواجه می‌شویم در نظر بگیریم، می‌بینیم که حجم قابل توجهی از پدیده‌های فوق‌الذکر در گفتار ما متداول است (نصیری، ۱۳۸۵، ص ۶۲۷). عدم توجه به مجاز و آرایه‌های ادبی و حمل واژه‌ها و عبارات بر معنای اصلی و لغوی، اغلب مانع از فهم درست آن‌هاست.

اصل وجود مجاز در روایات یکی از موارد اصلی است که ملا محسن فیض همانند عملکرد خود در کتاب الوافی و مطابق روش علمای پیشین، در تفسیر و توضیح برخی از روایات به آن توجه کرده و با رعایت کمال احتیاط، لوازم معنایی و پیام‌رسانی آن را به کار بسته است. به‌عنوان مثال در مورد روایت پیامبر اسلام «أَمَّا يَخَافُ الَّذِي يُحَوِّلُ وَجْهَهُ فِي الصَّلَاةِ أَنْ يُحَوِّلَ اللَّهُ وَجْهَهُ وَجَهَ حِمَارٍ؟!» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۲۵۹/ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۲۲): «آیا کسی که در نماز رویش را از قبله برمی‌گرداند بیم ندارد که خداوند صورتش را به صورت الاغ

مبدل گرداند؟!» فیض معتقد است که معنای ظاهری روایت (تغییر صورت چنین نمازگزاری به صورت حمار) مراد نیست، بلکه معنای مجازی آن مراد است:

«هَذَا نَهَى عَنِ الْإِلْتِفَاتِ عَنِ اللَّهِ وَ مَلَا حَظَةَ عَظَمَتِهِ فِي حَالِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ الْمُتَلَفِتَ يَمِينًا وَ شِمَالًا مُتَلَفِتٌ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَ غَافِلٌ عَنِ مُطَالَعَةِ أَنْوَارِ كِبْرِيَاءِهِ، وَ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ فَيُوشِكُ أَنْ يَدُومَ تِلْكَ الْغَفْلَةُ عَلَيْهِ فَيَتَحَوَّلُ وَجْهُ قَلْبِهِ كَوَجْهِ قَلْبِ الْحِمَارِ فِي قَلَّةِ عَقْلِهِ لِلْأُمُورِ الْعُلُوبَةِ وَ عَدَمِ فَهْمِهِ لِلْعُلُومِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۸۲): «این (روایت) نهی از توجه شخص نمازگزار در حال نماز به غیر خداوند و عظمت او است؛ زیرا کسی که در حال نماز، به طرف راست یا چپ خود روی می آورد از خداوند متعال روگردان و از دیدن انوار کبریایی او غافل است و ممکن است غفلت او استمرار یابد، و بالطبع روی دلش از حیث ضعف در تعقل امور معنوی و عدم فهم علوم، مانند روی دل الاغ گردد».

فیض در بحث از حرمت همکاری با ظالمان و لزوم داشتن بغض و کینه آنان در دل، حدیثی را با مضمون ذیل از امام صادق (ع) نقل می کند: «مَنْ سَوَّدَ أَسْمَهُ فِي دِيْوَانِ دِيْوَانَ وَ لِدِ سَابِعٍ حَشْرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَنْزِيرًا» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۲۹): «هر کسی در دیوان بنی عباس نام نویسی کند، خدا او را در روز قیامت به صورت خوک محشور خواهد کرد». فیض واژه «سابع» را کنایه از عباس، عمومی پیامبر (ص) می داند. در اینجا امام (ع)، به جهت تقیه، از او با کنایه یاد کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۷۱).

علامه مجلسی نیز با فیض هم عقیده است و مراد از «سابع» را عباس می داند که از باب تقیه مقلوب گشته است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۸، صص ۱۵۱-۱۵۴)؛ بنابراین، مراد از «ولد سابع» سلسله بنی عباس هستند که در عصر امامت آن حضرت، حکومت می کردند. قابل ذکر است که مراد از نام نویسی در دیوان بنی عباس یکی از دو امر ذیل است: الف) کارگزار حکومتی آنان شدن، ب) نام نویسی در دیوان آنان به عنوان گیرنده مواجب دولتی. هر دو نیز به رسمیت شناختن حکومت ظالمانه آنان شمرده می شد.

۳-۲-۱- توجه به ایجاز و کلمات محذوف

یکی از نکات ادبی موجود در روایات، بحث ایجاز است؛ بدان معنا که برخی از واژه ها یا عبارات به عمد، از سوی گوینده -البته در مواردی که برای مخاطب روشن باشد- حذف می شوند. بزرگان ادبیات، ایجاز را یکی از اقسام مجاز دانسته و در اهمیت آن گفته اند: «چه بسا سکوت،

سودمندتر از بیان مطلب و سخن نگفتن، گویاتر از سخن گفتن است و بیان نکردن، کامل‌ترین بیان است» (جرجانی، ۱۹۸۷، صص ۱۰۵-۱۰۹).

در علم اصول از این مطلب با عنوان «دلالت اقتضا» یاد می‌کنند و آن عبارت از این است که جمله بر معنایی دلالت کند که گوینده برای آن، لفظی ذکر نکرده، ولی (آن لفظ)، مورد نظر او بوده است؛ زیرا صدق و صحت سخن، متوقف بر تقدیر آن لفظ و در نظر گرفتن معنای آن است (مظفر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳۲).

فیض در المحجة البيضاء به شیوه علمای سلف خود، در شرح برخی از روایات، کلمه‌ای را که حذف شده یادآوری نموده و بیان می‌دارد. به‌عنوان نمونه در شرح روایتی از پیامبر اکرم (ص) که فرمودند: شخص وضوگیرنده قبل از وضو بسمله را بگوید: «لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ اللَّهَ» (نووی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۶/ بدر العینی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۶/ متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۸۱/ مناوی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۵۵۶)، فیض می‌گوید که مراد پیامبر اکرم نفی اصل وضو نیست، بلکه نفی وضوی کامل است: «أَيُّ لَا وَضُوءَ كَامِلًا» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹۹). در اینجا واژه «کاملاً» به ایجاز حذف شده است.

۳-۳- توجه به اصل سیاق

سیاق ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات و جمله‌ها سایه می‌افکند و بر معنای آن‌ها اثر می‌گذارد (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۲). فیض کاشانی هنگام برداشت از آیات قرآن و روایات، به مسأله سیاق، همانند شیوه خود در کتاب الوافی و نیز طبق طریقه متقدمان، توجه کرده است. این عالم بزرگ باآنکه اهتمام ویژه‌ای به ظاهر روایات دارد و سعی می‌کند تا حد ممکن، روایات را برخلاف ظاهرشان حمل نکند، در برخی از موارد که سیاق برخلاف ظاهر است، بر طبق سیاق حکم می‌کند. به‌عنوان نمونه، او روایات ناهی از سلام کردن و قرائت قرآن در حمام را به قرینه سیاق، حمل بر ترک قرائت در حالت نداشتن لباس و عریان بودن کرده است. به‌تبع آن، در حالت عریان نبودن، سلام کردن و قرآن خواندن بلامانع است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۳۱۶-۳۱۸).

فیض خود، روایاتی را نقل می‌کند که دلالت بر این دارند که ائمه (ع) نیز به اصل سیاق توجه داشته‌اند. وی در بیان وجوب ستر عورت و حرمت نگاه به این مواضع از بدن دیگران، به روایتی از امام صادق (ع) استناد می‌کند که در هنگام بیان این حکم شرعی، به سیاق آیه شریفه سوره نور استناد کرده است. امام (ع) در شرح آیه شریفه ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا

فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ ﴿ (نور: ۲۴ / ۳۰) فرمودند: «كُلُّ مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذِكْرِ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزُّنَا إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ لِلْحِفْظِ مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۱۴): «در تمام مواضعی که در قرآن سخن از حفظ فرج است، به معنای حفظ فرج از زنا و رعایت پاکدامنی است، جز در این آیه که به معنای حفظ عورت از نگاه دیگران است» (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۷). روشن است که این برداشت امام از حفظ فرج، ناشی از توجه به سیاق و صدر آیه است.

۳-۴- توجه به قرائن ناپیوسته (آیات قرآن و روایات دیگر)

روایات ائمه (ع) مانند دانه‌های یک زنجیر، به هم مرتبط و متصل و در خدمت شرح قرآن هستند. بر این اساس، ائمه (ع) روایات خود را از طریق پدران خویش، عین روایات پیامبر (ص) و کلام خداوند دانسته‌اند. از امام صادق (ع) روایت شده که سخن هریک از ما (امامان) حدیث دیگری هم هست و حدیث ما حدیث رسول خداست و حدیث پیامبر اکرم (ص) سخن خداوند است: «نَحْنُ وَرَثَةُ النَّبِيِّ، حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ حَدِيثُ عَلِيٍّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳ / مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۸۶ / اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۷۰).

فیض در المحجة البيضاء به هنگام شرح احادیث، به پیروی از شیوه خود در کتاب الوافی و نیز بر مبنای روش علمای سلف، به این نکته اساسی توجه دارد و سعی می‌کند معنای روایت را با توجه به آیات قرآنی هم‌موضوع و نیز سایر روایات مرتبط، به دست آورد. به‌عنوان مثال به تبعیت از غزالی، باب اول کتاب را با عنوان «فضل العلم و التعليم و التعلّم» قرار داده و در این باب، روایات فراوانی را در فضیلت علم نقل کرده و در شرح آن‌ها، آیات متعددی از قرآن را آورده که مبین این شیوه است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۱۳-۳۶).

فیض کاشانی در شرح روایات، نسبت به ایجاد «خانواده حدیث» اهتمام زیادی ورزیده است. مراد از ایجاد خانواده حدیث، یافتن روایات مشابه و هم‌مضمون و ناظر به موضوع واحد است (مسعودی، ۱۳۸۶، صص ۱۵۰-۱۵۱). اگر محقق، تمام روایات موجود در موضوع واحد را در نظر نگیرد، ممکن است از حدیثی، معنای نادرستی را برداشت کند که مورد نظر معصومین (ع) نبوده است. توجه به خانواده حدیث، محقق را در رسیدن به اهداف مهم ذیل کمک می‌کند:

دستیابی به متن اصلی حدیث، بازشناختن احکام واقعی از احکام ثانویه، شناسایی موارد تصحیف، آشنایی به موارد تقطیع حدیث، دستیابی به قرائت صحیح از حدیث، دستیابی به موارد تخصیص عام و تقيید مطلق و سرانجام، دستیابی به معنای صحیح حدیث (میرجلیلی، ۱۳۹۰، صص ۸۸-۸۹).

فیض در دیدگاه‌های خود، تنها راه تعلیم و تربیت صحیح را بهره گرفتن از علوم پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان می‌داند. از این رو، در تفسیر روایات بر استفاده از خود روایات تأکید می‌ورزد (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴) و در سراسر کتاب المحجة البیضاء به خانواده احادیث توجه نموده و شرح یک حدیث را با توجه به دیگر روایات هم‌مضمون بیان کرده است تا با بهره‌گیری از مجموع روایات مرتبط، بتواند مفهوم مورد نظر معصوم (ع) را استنباط و استخراج نماید.

به‌عنوان نمونه، فیض کاشانی روایتی را در ارزش صبر نقل می‌کند «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَنْ مَرَضَ ثَلَاثًا فَلَمْ يَشْكُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ عَوَادِهِ أَبَدَلْتَهُ لَحْمًا خَيْرًا مِنْ لَحْمِهِ وَ دَمًا خَيْرًا مِنْ دَمِهِ فَإِنْ عَافَيْتَهُ عَافَيْتَهُ وَ لَا ذَنْبَ لَهُ وَ إِنْ قَبَضْتَهُ قَبَضْتَهُ إِلَى رَحْمَتِي» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۵): پیامبر اکرم (ص) به نقل از خداوند، فرموده است: «کسی که سه روز بیمار شود و نزد عیادت کنندگانش شکایت نکند، گوشتش را به گوشتی بهتر و خونسش را به خونی بهتر، مبدل می‌سازم. اگر به او بهبودی بخشم، در حالی او را به سلامت رسانده‌ام که هیچ گناهی بر او نیست و اگر او را قبض روح کنم و بمیرانم، مشمول رحمت من خواهد بود».

او ضمن اشاره به اینکه در این باره اخبار دیگری نیز وارد شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۲۸)، «تبدیل گوشت و خون» و «شکایت» در این حدیث را به کمک سایر روایات تفسیر می‌کند و می‌گوید: در روایتی از امام صادق (ع) «تبدیل گوشت و خون» تفسیر شده است به اینکه خداوند گوشت و خون و پوستی به او می‌دهد که در آن‌ها گناه نکرده است: (نک: پی‌نوشت شماره ۲). همچنین «شکایت» در روایات دیگر چنین تفسیر شده است: «إِنَّمَا الشَّكْوَى أَنْ يَقُولَ قَدْ ابْتَلَيْتُ بِمَا لَمْ يُبْتَلِ بِهِ أَحَدٌ وَ يَقُولَ لَقَدْ أَصَابَنِي مَا لَمْ يُصَبْ أَحَدًا وَ لَيْسَ الشَّكْوَى أَنْ يَقُولَ سَهَرْتُ الْبَارِحَةَ وَ حُمِمْتُ الْيَوْمَ وَ نَحْوَ هَذَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۶): شکایت آن است که شخص بیمار بگوید: به چیزی گرفتار شده‌ام که هیچ‌کس به آن مبتلا نشده و آنچه به من رسیده به هیچ‌کس نرسیده است. شکایت این نیست که بگوید: دیشب را بیدار بودم و امروز، تب دارم و امثال این‌ها (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۲۸؛ نیز نک: ج ۳، ص ۴۱۲).

چنانکه ملاحظه شد، فیض در تفسیر «تبدیل گوشت و خون» و «شکایت» که در روایت پیامبر اکرم (ص) در ارزش صبر آمده بود، به سایر روایات اهل بیت (ع)، متوسل شده و در استنباط مفهوم یک حدیث، مجموع روایات را در نظر گرفته است.

۳-۵- تأویل روایات متشابه

کلمه «تأویل» به معنای «حمل لفظ برخلاف ظاهر آن به سبب وجود دلیل و قرینه» است. به عبارت دیگر مراد از تأویل آیات و روایات، آن است که ظاهر برخی از آیات یا روایات متشابه، مورد نظر گوینده نبوده و در ورای آن ظاهر، معنای دیگری منظور باشد که همان، معنای واقعی آیه یا روایت است.

قرآن کریم بر اصل وجود تأویل آیات متشابه تأکید ورزیده است (ر.ک. آل عمران: ۷/۳). اهل بیت (ع) نیز به وجود تأویل برای آیات و روایات متشابه به عنوان یک اصل نگریسته‌اند. امام رضا (ع) فرمودند: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۰/ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱۵/ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۴۵): «همان‌طور که محکم و متشابه در قرآن وجود دارد در بین اخبار ما نیز وجود دارد. پس روایات متشابه را به احادیث محکم ارجاع دهید و بدون مراجعه به محکومات، به سراغ متشابهات نروید که گمراه می‌شوید».

از دیدگاه غزالی، تأویل واژه‌هایی چون «میزان» و «صراط» موجود در منابع دینی، بدعت است و باید آن‌ها را بر همان معانی ظاهری آن‌ها حمل کرد (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۷)؛ ولی به نظر فیض کاشانی، تأویل آیات و روایات با استناد به کلام معصومین (ع) بلامانع است. وی در آثار خود بارها به تأویل پرداخته (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، صص ۱۵۷، ۳۴۴، ۴۱۳ و ...) و در این باره گفته است: «بنا بر مذهب ما، تأویل میزان و صراط، بدعت نیست؛ زیرا روایاتی در تأویل آن‌ها از ائمه معصومین (ع) وارد شده است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۳).

به عنوان نمونه، فیض -همانند شیوه خود در کتاب الوافی و نیز طبق روش علمای گذشته- آیات یا روایاتی را که به ظاهر، دلالت بر نسبت گناه (ذنب) یا لغزش (زلت) به انبیاء دارند مؤول می‌داند (فیض کاشانی، همان، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۸). وی در المحجة البيضاء، فصلی را در وجوب عصمت پیامبران با عنوان «يَجِبُ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ مُنْزَهًا عَنْ كُلِّ مَا يُدْنِسُهُ وَيُشِينُهُ» مطرح کرده و در آنجا بیان می‌کند که لازم است پیامبران از هر نوع عیب، نقص و آلودگی، نظیر بدرفتاری،

تندخویی، برخورد ناپسند، بخل، پستی نَسَب، عدم طهارت مولد، حسد، کوری، فلج و امثال این‌ها، دور و منزّه بوده و از گناهان صغیره و کبیره نیز مبرا و معصوم باشند تا مردم از آن‌ها رمیده نشوند و با میل و رغبت، از آنان اطاعت کنند.

فیض در این مبحث، ریشه گناهان را منحصر در چهار چیز دانسته است که در پیامبران وجود ندارد و عبارت‌اند از: حرص، حسد، خشم و شهوت. به‌عنوان مثال برای پیامبر روا نیست بر دنیا حریص باشد زیرا دنیا زیر نگیں اوست و براین اساس، او به چیزی حرص نمی‌ورزد.

فیض کاشانی در ادامه می‌گوید: «كُلُّ مَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ مِنْ نَسْبَةِ الذُّنُوبِ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ (ع) فَهُوَ مُؤَوَّلٌ كَمَا وَرَدَ عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ (ع) فِي نُصُوصٍ مُسْتَفِيضَةٍ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۲۲۵-۲۲۶): همان‌طور که در احادیث مستفیض از اهل بیت (ع) دیده می‌شود، همه عباراتی که در قرآن و حدیث آمده و [ظاهر آن‌ها] حاکی از نسبت گناه به پیامبران و اوصیای آن‌ها (ع) است، باید تأویل شوند.

آنگاه در اثبات عصمت انبیا به حدیثی از امام صادق (ع) استناد جسته که فرمودند: «... همه پیامبران را بزرگ بشمار، و آن‌ها را در حد کسی غیر از خودشان برابر مساز، و با فکر و اندیشه خویش، در حالات و مقامات و اخلاق آن‌ها سخن مگوی...» (همان‌جا/ نیز نک: مصباح الشریعة، ۱۴۰۰، صص ۶۱-۶۲/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۳۷).

نمونه دیگری از تأویل فیض، تأویل روایت امر به معروف و نهی از منکر و نقد وی بر غزالی است. غزالی معتقد بود که امر به معروف و نهی از منکر چهار مرحله دارد: اول) آگاه ساختن افراد نسبت به معروف‌ها و منکرات؛ دوم) موعظه؛ سوم) تندی و خشونت لفظی و گفتاری؛ و چهارم) جلوگیری با زور و جبر و وادار کردن فرد خلاف‌کار بر طریق حق و صواب به وسیله تنبیه و مجازات. از دیدگاه غزالی، امر به معروف نسبت به فرمانروا و پادشاه، در دو مرتبه اول جایز است؛ اما جلوگیری از اعمال پادشاه از روی قهر، برای افراد رعیت امکان ندارد؛ زیرا باعث آشوب و بلوا می‌شود. مرحله سوم (امرو نهی با گفتار تند) نیز جایز نیست؛ ولی اگر فرد آمر یا ناهی بر خویشان بی‌بیمی ندارد، جایز بلکه مستحب است. آنگاه روایاتی نیز بر این مطلب می‌آورد، نظیر روایت: «خَيْرُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، ثُمَّ رَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَقَتَلَهُ عَلَى ذَلِكَ» (نک: هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۲۷۲/ غزالی، بی‌تا، ج ۷، صص ۶۸-۶۹): «بهترین شهیدان، حمزه فرزند عبدالمطلب است و نیز آن مردی است که علیه پیشوایی ستمگر قیام و او را امر به معروف و نهی از منکر کند و آن ظالم او را بکشد».

فیض کاشانی در نقد دیدگاه غزالی معتقد است که از متن قرآن و نص اخبار اهل بیت (ع)، چنین استفاده می‌شود که امر ونهی با گفتار در موردی که برای آمر و ناهی خطرآفرین باشد، روا نیست و امامان از اینکه مؤمن، خود را خوار سازد و خویش را در معرض شکنجه‌های طاقت‌فرسا قرار دهد، نهی فرموده‌اند. فیض، روایات مورد استناد غزالی را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) روایات ناصحیح و ثابت‌نشده؛ ب) روایات ثابت‌شده‌ای که قابل تأویل هستند: «... وَ مَا ثَبَّتَ مِنْهُ فَهُوَ مُوَلَّ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۱۲).

از مطالب بالا چنین استنباط می‌شود که فیض کاشانی اصل تأویل در روایات را پذیرفته است.

۳-۶- استناد به عقل در شرح روایات

از توضیحات مؤلف المحجة البيضاء در شرح روایات که با شیوه او در کتاب الوافی و نیز مشی پیشینیان، همسان است چنین برمی‌آید که از نگاه او، عقل جایگاه مهمی در تفسیر روایات دارد و استناد به آن، شاهدی بر تعیین معنای آنهاست.

به‌عنوان نمونه در فصلی با عنوان «شواهد فضل العلم و العلماء من الآثار»، فیض روایاتی را در فضیلت علم نقل می‌کند از جمله: «إِذَا جَاءَ الْمَوْتُ طَالِبَ الْعِلْمِ وَ هُوَ عَلَىٰ هَذِهِ الْحَالِ مَاتَ شَهِيدًا» (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۲): هرگاه مرگ جوینده علم فرارسد و او در حال تحصیل باشد، شهید محسوب می‌شود و «سَائِلِ الْعُلَمَاءِ وَ خَالِطِ الْحُكَمَاءِ وَ جَالِسِ الْكِبْرَاءِ» (همان، ص ۱۲۵): از دانشمندان سؤال کن و با حکیمان و بزرگان هم‌نشین باش.

آنگاه فیض کاشانی شواهدی عقلی بر ارزش علم و علما بیان کرده و می‌گوید:

«وَمِنَ الشَّوَاهِدِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى شَرَفِ الْعِلْمِ وَ نَفَاسَتِهِ أَنَّ اللَّذَّةَ وَ الْإِبْتِهَاجَ وَ السَّرُورَ لَيْسَتْ إِلَّا بِالْإِدْرَاكِ وَ لَا شَكَّ أَنَّ اللَّذَاتِ الْعَقْلِيَّةَ أَقْوَى وَ أَشَدُّ مِنَ اللَّذَاتِ الْخِيَالِيَّةِ وَ الْخِيَالِيَّةِ أَقْوَى وَ أَتَمُّ مِنَ الْحَسِّيَّةِ، بَلْ لَا نِسْبَةَ لِلذَّاتِ الْعَقْلِيَّةِ إِلَى الْحَسِّيَّةِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْعَقْلَ يُدْرِكُ الشَّيْءَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ مُجَرَّدًا عَمَّا هُوَ غَرِيبٌ لَهُ مِنَ الْقُشُورِ وَ الْمَلْبُوسَاتِ فَيَنَالُ حَاقَّ جَوْهَرِهِ وَ لُبَّ ذَاتِهِ، وَ أَمَّا الْحِسُّ فَلَا يُدْرِكُ إِلَّا الْمَخْلُوطَ بغيره...»

(فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۴۱-۴۲): از جمله شواهد عقلی بر شرافت و ارزش علم این است که لذت و خوشی تنها از طریق ادراک حاصل می‌شود، و شکی نیست که لذات عقلی از لذت‌های خیالی قوی‌تر است، و لذت‌های خیالی از حسی، شدیدتر و کامل‌تر هستند، بلکه لذات حسی به‌هیچ‌وجه قابل‌مقایسه با لذات عقلی نیست؛ زیرا عقل، هر چیز را آنچنان‌که هست درک می‌کند بدون آنکه ظاهر آن را مورد توجه قرار دهد. عقل، به مغز و حقیقت هر چیز، دست

می‌یابد؛ اما حس، هر شیء را درحالی که با غیر خود آمیخته و مشوب به چیز دیگری است می‌فهمد... (نک: فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۱۱۳-۱۱۴).

اهتمام فیض کاشانی به عقل باعث شده که در شرح روایات، به مباحث عقلی استناد جوید. وی علی‌رغم مسلک اخباریگری خود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، صص ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۳۹-۲۴۰؛ ج ۲، ص ۳۹/ برای مطالعه بیشتر نک: میرجلیلی، ۱۳۷۸، صص ۱۶۹-۱۷۲)، سعی و اهتمام تمام دارد تا به مدد فلسفه اسلامی، از مبانی و حدود و ثغور عقلانیت خارج نشود. هرچند اخباریگری و مخالفت فیض با هرگونه اجتهاد اصولی، مانع از گستردگی و تطوّر در توضیح و تفسیرهای او پیرامون روایات می‌شود، اما به‌هرروی، یکی از مبانی فقه الحدیثی او، به‌کارگیری دیدگاه‌های فلسفه اسلامی است.

به‌عنوان نمونه، او از غزالی در بیان معانی عقل تبعیت می‌کند و در شرح حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» (نک: کلینی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۱/ حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۹): عقل اولین مخلوق خداوند است، فیض معتقد است مراد از عقل، روح و قدرت مُدرک انسان است و نه علم و تعقل او؛ زیرا «إِنَّ الْعِلْمَ عَرَضٌ لَا يَتَّصَرُّ أَنْ يَكُونَ أَوَّلَ مَخْلُوقٍ بَلْ لَأَبَدًا أَنْ يَكُونَ الْمَحَلَّ مَخْلُوقًا قَبْلَهُ أَوْ مَعَهُ...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۷): علم یک عرض است و نمی‌تواند اولین مخلوق باشد، بلکه (برای خلق عرض) لازم است که [جوهری به‌عنوان] محل آن، پیش از آن خلق شده باشد و یا همراه با آن خلق شود.

فیض در این عبارت به یکی از قواعد فلسفی اشاره و تأکید می‌کند: علم (محصول عقل) صرفاً صفت و حالتی برای عقل و شخص عاقل است. آنچه اهمیت دارد این است که صفت با موصوف، تفاوت دارد. گاهی عقل به صفت عالم اطلاق می‌گردد و گاهی به محل ادراک (مُدْرک). بر این اساس، منظور اصلی از قول نبوی: «اولین چیزی که توسط پروردگار خلق شده، عقل است» روشن می‌شود. در این روایت، مراد از عقل، مُدرک است؛ زیرا علم، عرض است و بر ذات یا موصوف عارض می‌شود و نمی‌توان تصور کرد که اولین مخلوق عالم، یک عرض باشد؛ بلکه ناگزیر، باید محل و مُدرکی پیش از آن، یا دست‌کم همراه با آن، خلق گردد... به‌عبارت‌دیگر، پیش از ایجاد یک عرض، لازم و ضروری است که ظرف و محل وقوع و تحقق آن (که قطعاً جوهر است و عرض نیست) ایجاد شود.

۳-۷- استناد به قیاس اولویت

«قیاس اولویت» آن است که حکمی برای مرتبه نازل‌های ثابت شده باشد و ما متوجه شویم که همان حکم برای مراتب متوسط و عالی نیز به طریق اولی، ثابت است. به‌عنوان مثال اجازه سکونت به دیگری در یک منزل از سوی مالک، به اولویت قطعی، دلالت بر اذن وی در تصرف در منافع جزئی آن، نظیر استفاده از شیر آب، لامپ برق و وسایل گرم‌کننده آن دارد. قیاس اولویت در واقع قیاس نیست؛ زیرا ملاک مرحله نازل در مراحل متوسط و عالی، به‌طور قوی‌تر و کامل‌تری وجود دارد (محمدی، بی تا، ج ۲، ص ۴۲۶)؛ ولی هرگاه حکمی برای مرتبه‌ای ثابت شده باشد، نمی‌توان آن را به موارد مشابه و هم‌رتبه آن تعمیم داد که از آن به «قیاس مساوی» تعبیر می‌شود که در روایات اهل بیت (ع)، مورد نهی و مذمت قرار گرفته است. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «لَا تَقْسُ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸): «قیاس مکن که اولین قیاس‌کننده شیطان است».

فیض کاشانی در مقام برداشت معنا از روایات، به پیروی از طریقه علمای پیشین مواظب است که به قیاس مساوی نپردازد. از جمله، ضمن نقد بر استناد غزالی به قیاس مساوی، قیاس اولویت را در هنگام استدلال به آیات و روایات، می‌پذیرد. به‌عنوان نمونه پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَ هُوَ غَضَبَان» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۴۱۳/ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۱/ سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۵۵): «قاضی نباید در حال خشم، داوری کند». غزالی از این حدیث چنین استفاده کرده که حکم کردن قاضی در حال گرسنگی، تشنگی، رنجوری، شوق و امثال این‌ها نیز حرام است. روشن است که غزالی این برداشت را از روی قاعده «قیاس مساوی» برداشت کرده است. فیض این برداشت غزالی را صحیح نمی‌داند و آن را قیاس باطل می‌شمارد: «هَذَا قِيَاسٌ غَيْرُ صَحِيحٍ عِنْدَنَا وَ الصَّوَابُ عَلَى أَصُولِنَا أَنْ يُمَثَّلَ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ فَإِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ الْمَنْعُ مِنَ الضَّرْبِ وَ الشَّتْمِ أَيْضاً بِطَرِيقِ أَوْلَى» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۷): «این برداشت از دیدگاه ما قیاسی نادرست است و بر اساس مبانی ما (شیعیان) درست این بود که آیه شریفه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (اسراء: ۲۳/ ۱۷) را به‌عنوان مثال [بر قیاس اولویت] می‌آورد، زیرا از آن استفاده می‌شود که به‌طریق اولی، زدن و ناسزا گفتن به پدر و مادر نیز ممنوع است».

فیض کاشانی همچنین تصریح دارد که «الْقِيَاسُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عِنْدَنَا إِلَّا إِذَا كَانَتْ الْعِلَّةُ فِيهِ مَنْصُوصَةً»: «قیاس نزد ما شیعیان جز در موارد وجود علت [در متن حدیث] به صراحت، حجت نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۴۹).

به عنوان مثال، او گرفتن اموال (نظیر جوایز و حقوق) از سلاطین و کارگزاران حکومتی را جایز می‌داند؛ خواه آن اموال را از مردم به نام مقاسمه، مالیات، یا زکات گرفته باشند و یا غیر این‌ها و چه زمانی که پول اعطایی از سوی سلاطین عنوان جایزه داشته باشد یا عنوان خرید و فروش و سایر معاوضات.

وی دلیل این مطلب را روایات صریحی می‌داند که از اهل بیت (ع) در این باره رسیده است. آنگاه اشاره می‌کند که این روایات درباره سلاطین اهل سنت وارد شده است. البته، میان این حکام و سلاطین اهل حق تفاوت است، از آن جهت که حکام اهل سنت از مخالفان و ناصبی‌ها، اموالی را اخذ می‌کنند. بنابراین مقایسه این دو دسته با هم درست نیست.

فیض در ادامه اشاره می‌کند که نمی‌توان گفت علت حکم به حلیت چنین مالی، تنها اختلاط حرام با حلال است و آن‌هم در تمام موارد مشترک است پس تا وقتی که «حرام بعینه» شناخته نشده باشد، گرفتن آن جایز است؛ زیرا احادیثی وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه اگر «حرام بعینه» نیز شناخته شده و مشخص باشد، باز گرفتن آن از سلاطین جایز است. علاوه بر این، قیاس از نظر شیعیان حجت نیست، مگر وقتی که علت صریحی در آن مورد موجود باشد و در مورد اخذ اموال از حکام، علت صریح وجود ندارد. بنابراین، تنها دلیل فیض بر این نظریه، استناد به روایات است و نه قیاس. سپس روایات دال بر جواز را نقل می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۲۴۹-۲۵۲).

از مطالب فوق چنین برمی‌آید که از دیدگاه فیض کاشانی، در استنباط از روایات، نباید از «قیاس مساوی» استفاده کرد؛ بلکه باید به روایات صریح، قیاس اولویت و یا علت منصوصه در روایات، استناد جست.

۳-۸- توجه به شرایط صدور حدیث

برخی از احادیث در زمان یا مکان یا شرایط خاصی از زبان یکی از معصومین (ع) صادر شده است که آشنایی با چنین ویژگی‌هایی می‌تواند به ما در فهم معنای آن روایات کمک کند؛ همچنان که عدم آگاهی از آن شرایط نیز به برداشت غلط از حدیث منجر می‌شود؛ زیرا سخن واحد در شرایط و مواقع مختلف، ممکن است معانی گوناگونی داشته باشد. پس برای درک

درست از مراد متکلم، باید جهات خارجی و قراین موجود در عصر صدور آن را در نظر گرفت (میرجلیلی، ۱۳۹۰، ص ۳۶-۳۷ / مسعودی، ۱۳۸۶، صص ۱۲۷-۱۲۸ / دلبری، ۱۳۹۱، صص ۶۴-۶۵-۶۶).

ملا محسن فیض کاشانی نیز مانند روش خود در کتاب الوافی و صاحب نظران سلف، به شرایط صدور حدیث توجه دارد. به عنوان مثال در مواردی که برای وی اثبات شود و یا احتمال دهد که حدیث از روی تقیه، صادر شده است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۹) از استدلال به آن خودداری می کند و آن حدیث را به کنار می نهد:

«... وَ فِيمَا سِوَى الْأَرْبَعَةِ الْأَجْنَاسِ مِنَ الْحُبُوبِ قَوْلٌ بِالْوَجُوبِ شَاذٌ، وَ كَذَا فِي مَالِ التَّجَارَةِ، وَ الْمُسْتَفَادُ مِنْ بَعْضِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُمْ (ع) إِنَّمَا أَفْتَوْا فِيهِمَا بِالزَّكَاةِ تَقِيَّةً وَ عَلَى هَذَا قَالَ اسْتِحْبَابُ أَيضًا غَيْرُ ثَابِتٍ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۷): در غیر از چهار نوع از حبوبات (گندم، جو، کشمش و خرما) و نیز در مال التجاره، نظریه نادری مبنی بر وجوب زکات وجود دارد، ولی از برخی از روایات چنین استفاده می شود که ائمه (ع)، در این دو مورد، از باب تقیه نظر داده اند. بنا بر این احتمال، [نه تنها زکات در این موارد، واجب نیست بلکه] حتی استحباب زکات هم ثابت نمی شود. همچنین، روایاتی در مذمت حمام وارد شده است نظیر: «بِئْسَ الْبَيْتُ الْحَمَّامُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۱۵ / طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۵۳): «حمام خانه بسیار بدی است». ظاهر این احادیث قابل قبول نیست. فیض کاشانی با توجه به سبب صدور این احادیث، معتقد است این گونه روایات ناظر به شرایط زمان صدور است که در آن زمان، مردم بدون پوشش وارد حمام عمومی می شدند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۳۱۷-۳۱۸ / نیز نک: همو، ۱۴۰۶، ج ۶، صص ۵۹۱-۵۹۲).

۳-۹- جمع بین روایات متعارض

یکی از مهم ترین خدمات های فیض به دانش فقه الحدیث، برخورد او با روایات متعارض است. وی در هنگام مواجه شدن با روایات متعارض، در وهله اول، سعی می کند بین آنها جمع کند و بر طبق قاعده مشهور «الْجَمْعُ مَهْمَا امْكُنَّ أَوْلَى مِنَ الطَّرْحِ» (نک: پی نوشت شماره ۳)، جمع دلالی را بر ترجیح، مقدم می داند، لکن در هنگام جمع، تلاش وی بر آن است که از خود روایات، شواهدی دال بر این جمع بیاید.

مراد از جمعی که نسبت به طرح اولویت دارد، جمع دلالی است؛ زیرا با جمع دلالی، بین دو روایت توافق برقرار می شود و تعارض آنها مرتفع می گردد (دلبری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲) و این

قاعده بدین صورت شامل موردی که متعارضین از نظر سند متعادل باشند و یا یکی بر دیگری از حیث سند، مزیت و ترجیح داشته باشد، هر دو می‌شود. با فرض وجود مقومات حجیت، یعنی وجود مقتضی حجیت، دیگر وجهی برای طرح هیچ کدام وجود ندارد. البته در صورت عدم امکان جمع، نوبت به ترجیح با مرجحات می‌رسد (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۹۹).

فیض کاشانی، همچون علمای متقدم و نیز اصول به‌کارگرفته خود در کتاب الوافی تا حد امکان، به تعارض دو روایت و اصل جمع بین آن دو توجه کامل دارد.

به‌عنوان نمونه در مورد شعر، دو دسته روایت آمده که ظاهر این دو باهم تعارض دارند.

دسته اول، روایاتی است که مضمون آن‌ها، مذمت شعر است؛ نظیر روایت ابوهریره از رسول خدا که فرمود: «لَا نَیْمَلِیْ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قِیْحًا وَ دَمًا خَیْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ یْمَلِیْ شِعْرًا» (دارمی، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۲۹۷/بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۰۹/مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۷، ص ۵۰/نسائی، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ص ۲۴۴/ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۴۵۳): «اگر شکم یکی از شما پر از چرک و خون شود برایش بهتر از آن است که از شعر پر شود».

دسته دوم روایاتی است که در آن‌ها از شعر تمجید شده است، نظیر روایت پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ لِحِکْمَةً» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۷۹/فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص ۱۶۵): «بعضی از اشعار حکمت است».

فیض در مقام رفع تعارض بین این دو دسته از روایات، در ابتدا به بیان معنای کلمه «شعر» می‌پردازد و با بیان دو معنا برای شعر، تعارض ظاهری این روایات را برطرف می‌سازد و می‌گوید: واژه شعر بر دو معنا اطلاق می‌شود:

الف) سخن هماهنگ و دارای قافیه، چه حق باشد و چه باطل. حدیث «إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ لِحِکْمَةً» بر سخن هماهنگ حق هم حمل می‌شود و شامل اشعار دارای مضمون باطل نمی‌شود و همچنین، تمام روایاتی که در ستایش شعر رسیده است بر اشعار موزون و هماهنگ با حق - یعنی سخنی که مضمونش دروغ و باطل نباشد - حمل می‌شود.

ب) سخنی که دارای تخیلات آزاردهنده و دروغ‌های بی‌اساس باشد؛ چه وزن و قافیه داشته باشد یا نداشته باشد. تمام روایاتی که در نکوهش شعر رسیده است بر این نوع شعر حمل می‌شود و قریش که قرآن را شعر و پیامبر (ص) را شاعر خواندند، منظورشان همین نوع شعر بود؛ زیرا قرآن موزون نیست. همچنین، مجادلات متکلمان و شبهه‌های بیهوده و گمراه‌کننده در مورد مذهب‌ها، شعر از نوع دوم است.

امام باقر (ع) در مورد آیه ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ (شعراء: ۲۶ / ۲۲۴) فرمود: «هَلْ رَأَيْتَ شَاعِرًا يَتَّبِعُهُ أَحَدٌ؟ إِنَّمَا هُمْ قَوْمٌ تَفَقَّهُوا لِغَيْرِ الدِّينِ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۸۵): «آیا دیده‌ای کسی از شاعری پیروی کند؟ مقصود آیه گروهی (از علمایی) هستند که به دین‌شناسی برای غیر دین (در راستای طلب دنیا) پرداخته‌اند که آنان خود گمراه‌اند و دیگران را نیز گمراه می‌کنند».

فیض سعی کرده همچون طریقه کتاب الوافی و روش گذشتگان، هرگاه نتواند بین دو روایت متعارض، جمع دلالتی کند، به ترجیح یکی بر دیگری می‌پردازد.

۳-۹-۱- مرجحات از دیدگاه فیض

مرجحات از نظر فیض عبارت‌اند از:

الف) مرجحات متنی:

موافقت با قرآن، موافقت با سنت قطعی و ضروریات مذهب، همچنین مخالفت با عامه از مرجحات متنی روایت در دیدگاه فیض است.

ب) مرجحات سندی:

هرگاه هر دو روایت متعارض دارای سند صحیح باشند، ترجیح از طریق صفات راوی چون عدلیت، افضلیت و کثرت ناقلان صورت می‌گیرد؛ ولی اگر یکی دارای ضعف سند و دیگری قوت سند باشد، روایت ضعیف‌السند طرح و رد می‌شود و به روایت دیگر عمل می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، صص ۱۷-۱۸، ۲۸۶-۲۹۴).

به‌عنوان نمونه، فیض در مورد دو روایت متعارض در کیفیت نماز جعفر بن ابی طالب می‌گوید:

در صحیح بسطام، از امام صادق (ع) روایت است که: «چهار رکعت نماز بگزار... نماز را آغاز می‌کنی، سپس حمد و سوره می‌خوانی، پس درحالی‌که ایستاده‌ای پانزده بار می‌گویی: «سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ»، چون به رکوع روی این ذکر را ده بار و چون سر برداری ده بار، و چون به سجده روی ده بار، و چون سر از سجده برداری ده بار، و نیز در سجده دوم ده بار، و چون سر برداری ده بار تکرار می‌کنی. پس، مجموع این‌ها در هر رکعت هفتادوپنج و در چهار رکعت سیصد، و چون هر سبحان‌الله مشتمل بر چهار تسبیح است یک هزار و دویست تسبیح می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، صص ۴۶۵-۴۶۶).

آنگاه فیض پس از نقل این حدیث، روایت دیگری در مورد کیفیت نماز جعفر طیار نقل می‌کند و می‌گوید: در صحیح ابوحزمه ثمالی روایت شده که تسبیح پیش از حمد و سوره است و صورت آن: «اللَّهُ أَكْبَرُ، وَ سُبْحَانَ اللَّهِ، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۵۲).

فیض روایت اول را مشهورتر و دارای قائلان بیشتر می‌داند و آن را ترجیح می‌دهد: «و الأول أشهر و علیه الأكثر» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۵۷-۵۸).

نتیجه‌گیری

با مطالعه کتاب المحجة البيضاء، از دیدگاه مبانی فقه الحدیث، روشن گردید که بعضی از اصول فیض کاشانی در فهم احادیث، بر اصول به‌کاررفته در شیوه گذشتگان منطبق بوده و معدودی از این اصول توسط خود فیض در کتاب الوافی نیز به‌کار گرفته شده، ولی برخی از آنها تنها در کتاب المحجة البيضاء، مورد استفاده قرار گرفته است. اصول فهم حدیث فیض در کتاب اخیر عبارت‌اند از:

۱. توجه به مفاهیم واژه‌ها در عصر صدور. فیض، واژه‌های مذکور در روایات را بر معنای زمان صدور حمل می‌کند و نه معنایی که بعدها در جامعه اسلامی پدید آمده است.
۲. توجه به ایجاز و کلمات محذوف. هرگاه واژه‌ای در حدیث حذف شده باشد، فیض آن را یادآوری می‌کند.
۳. توجه به مجاز و آرایه‌های ادبی نظیر مجاز و کنایه؛
۴. توجه به سیاق و نقش آن در معنارسازی؛ از آنجاکه سیاق نقش مهمی در فهم واژگان و عبارات روایات دارد، فیض به این اصل، توجه کامل دارد.
۵. تمسک به قرائن خارجی به‌ویژه آیات قرآن؛ با توجه به آنکه پیوند شدید محتوای روایات با قرآن، فیض از آیات قرآنی در شرح روایات کمک می‌جوید.
۶. توجه به روایات دیگر هم‌مضمون و تشکیل خانواده حدیث؛ از دیدگاه فیض، اجمال بسیاری از روایات مجمل با توجه به سایر روایات هم‌موضوع، روشن می‌گردد.
۷. تأویل روایات متشابه؛ از دیدگاه فیض لازم است روایات متشابه تأویل شوند.
۸. استناد به عقل در شرح روایات؛ از نگاه فیض، عقل جایگاه مهمی در تفسیر روایات دارد و باید در هنگام برداشت از روایات بدان استناد کرد.

۹. استناد به قیاس اولویت و طرح قیاس مساوی؛ از دیدگاه فیض، حکمی که در قرآن یا یک حدیث معتبر، برای مرتبه پایین‌تری ثابت شده، برای مراتب متوسط و برتر نیز به طریق اولی ثابت است؛ ولی هرگاه حکمی برای مرتبه‌ای ثابت شده باشد، نمی‌توان آن را به موارد مشابه و هم‌مرتبه آن تعمیم داد.

۱۰. توجه به شرایط صدور حدیث؛ از آنجاکه عدم آگاهی از شرایط زمان صدور، به برداشت غلط از حدیث منجر می‌گردد، فیض به شرایط صدور حدیث عنایت دارد؛
۱۱. جمع بین روایات متعارض در صورت امکان و گرنه ترجیح بین آن‌ها.

پی‌نوشت‌ها

۱. رسول اکرم (ص) مشاهده کرد که فردی در حال نماز با موی صورت خود بازی می‌کند. درباره او فرمود: اگر قلب وی خشوع داشت، اعضای بدن وی نیز خشوع داشت: «انَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَبْصَرَ رَجُلًا يَعْبَثُ بِلِحْيَتِهِ فِي صَلَاتِهِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْ خَشَعَ قَلْبُهُ لَخَشَعَتْ جَوَارِحُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۲۲۸): «پیامبر خدا مشاهده کرد که مردی در حال نماز، با محاسن خود بازی می‌کند. درباره وی فرمود: اگر قلب وی خشوع داشت، اعضای بدنش نیز خشوع می‌داشت».

۲. امام صادق (ع) فرمودند: «مَنْ مَرَضَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَكَتَمَهُ وَلَمْ يُخْبِرْ بِهِ أَحَدًا أَبَدَلَ اللَّهُ عِزَّ وَجَلَّ لَهُ لَحْمًا خَيْرًا مِنْ لَحْمِهِ وَدَمًا خَيْرًا مِنْ دَمِهِ وَبَشَرَةً خَيْرًا مِنْ بَشَرَتِهِ وَشَعْرًا خَيْرًا مِنْ شَعْرِهِ قَالَ قُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَكَيْفَ يُبَدِّلُهُ قَالَ يُبَدِّلُهُ لَحْمًا وَدَمًا وَشَعْرًا وَبَشَرَةً لَمْ يَذَنْبْ فِيهَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۶).

۳. معنای قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» این است که مادامی که بین دلالت دو دلیل، امکان جمع عرفی و مقبول باشد، لازم است آن جمع صورت گیرد و نباید هیچ‌کدام را به کنار نهاد.

منابع و مأخذ

- قرآن كريم.

١. ابن ابى جمهور، محمد بن زين الدين؛ *عوالى اللئالى العزيزية فى الاحاديث الدينية*؛ قم: دار سيد الشهداء للنشر، ١٤٠٥ ق.
٢. ابن اثير، مبارك بن محمد؛ *النهاية فى غريب الحديث والاثار*؛ ج ٤، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ١٣٦٧ ش.
٣. ابن اشعث، محمد بن محمد؛ *المجفريات*؛ تهران: مكتبة النينوى الحديثية، بى تا.
٤. ابن بابويه، محمد بن على؛ *عيون أخبار الرضا (ع)*؛ تهران: نشر جهان، ١٣٧٨ ق.
٥. _____؛ *معانى الاخبار*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤٠٣ ق.
٦. _____؛ *من لا يحضره الفقيه*؛ ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٣ ق.
٧. ابن حجر عسقلانى، أحمد بن على؛ *فتح البارى بشرح صحيح البخارى*؛ قاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧ ق.
٨. ابن شعبه، حسن بن على؛ *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*؛ ج ٢، قم: انتشارات اسلامى، ١٤٠٤ ق / ١٣٦٣ ش.
٩. اربلى، على بن عيسى؛ *كشف الغمة فى معرفة الائمة*؛ تبريز: انتشارات بنى هاشمى، ١٣٨١ ق.
١٠. بخارى، محمد بن اسماعيل؛ *صحيح البخارى*؛ بيروت: دار الفكر، ١٤٠١ ق / ١٩٨١ م.
١١. بدر العيني، محمود بن احمد؛ *عمدة القارى*؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.
١٢. جرجانى، عبد القاهر بن عبد الرحمن؛ *دلائل الاعجاز*؛ بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٧ م.
١٣. حر عاملى، محمد بن حسن؛ *الجواهر السنوية فى الاحاديث القدسية*؛ ج ٣، تهران: انتشارات دهقان، ١٣٨٠ ش.
١٤. _____؛ *الفصول المهمة فى أصول الائمة*؛ قم: مؤسسه معارف اسلامى امام رضا (ع)، ١٤١٨ ق.
١٥. _____؛ *الفوائد الطوسية*؛ قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٣ ق.
١٦. _____؛ *وسائل الشيعة*؛ به كوشش: مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٩ ق.
١٧. _____؛ *هداية الامة إلى أحكام الائمة (ع)*؛ مشهد: آستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤ ق.
١٨. دارمى، عبد الله بن عبد الرحمن؛ *سنن الدارمى*؛ دمشق: مطبعة اعتدال، ١٣٤٩ ق.
١٩. دلبرى، سيدعلى؛ *آسيب شناسى فهم حديث*؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامى رضوى، ١٣٩١ ش.

۲۰. _____: مباحثی رفع تعارض اخبار از دیدگاه شیخ طوسی در استبصار؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. ذهبی، محمد بن احمد؛ میزان الاعتدال؛ به کوشش: علی محمد بجای، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ ق.
۲۲. رجبی، محمود؛ روش تفسیر قرآن؛ قم: انتشارات مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر؛ الجامع الصغیر فی أحادیث البشیر النذیر؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی؛ منیة المرید؛ قم: مکتب الإعلام اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. صدر، سید محمدباقر؛ دروس فی علم الاصول؛ الحلقة الثالثة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. طهرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الاخلاق؛ ج ۴، قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ ق/ ۱۳۷۰ ش.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن؛ الاستبصار فیما اختلف من الاخبار؛ تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ ق.
۲۸. _____: تهذیب الاحکام؛ به کوشش: حسن خراسان، ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. غزالی، محمد بن محمد؛ إحياء العلوم؛ بیروت: دار الکتب العربی، بی تا.
۳۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد؛ روضة الواعظین و بصیرة المتعظین؛ قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. فیض کاشانی، محمدحسن بن شاه مرتضی؛ الوافی؛ اصفهان: مکتبه الإمام امیر المومنین علی (ع)، ۱۴۰۶ ق.
۳۲. _____: الشافی؛ به کوشش: مهدی انصاری قمی، تهران: لوح محفوظ، ۱۳۸۳ ش.
۳۳. _____: المحجة البيضاء؛ ترجمه: سید محمدصادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۷۲ ش.
۳۴. _____: المحجة البيضاء؛ ج ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. _____: قرة العیون فی أعز الفنون؛ به کوشش: حسن قاسمی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ش.
۳۶. قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله؛ الدعوات / سلوة الحزین؛ قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (ع)، ۱۴۰۷ ق.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. متقی، علی بن حسام الدین؛ کنز العمال؛ بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۹ ق.

۳۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ بحار الانوار؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۰. مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی؛ روضة المتقين؛ ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ ق.
۴۱. محمدی، علی؛ شرح اصول استنباط؛ ج ۳، قم: دار الفکر، بی تا.
۴۲. مسعودی، عبد الهادی؛ روش فهم حدیث؛ ج ۳، تهران: سمت - دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۶ ش.
۴۳. مسلم بن حجاج؛ الجامع الصحیح؛ بیروت: دار الفکر، بی تا.
۴۴. مصباح الشریعة؛ منسوب به امام صادق (ع)، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۴۵. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه؛ ج ۳، نجف: دار النعمان، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م.
۴۶. _____؛ اصول فقه؛ ترجمه: علی شیروانی، ج ۸، قم: دار الفکر، ۱۳۸۸ ش.
۴۷. مفید، محمد بن محمد؛ الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۸. مناوی، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين؛ فیض القدير؛ به کوشش: أحمد عبد السلام، بیروت: دار الکتب العلمية، ۱۴۱۵ ق.
۴۹. میرجلیلی، علی محمد؛ روش و مبانی فقه الحدیث؛ یزد: دانشگاه یزد، ۱۳۹۰ ش.
۵۰. _____؛ وافی: مبانی و روش های فقه الحدیث در آن؛ تهران: مدرسه عالی شهید مطهری (کنگره فیض)، ۱۳۷۸ ش.
۵۱. نسائی، أحمد بن علی؛ السنن الکبری؛ به کوشش: عبد الغفار سلیمان بنداری، سید کسروی حسن، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م.
۵۲. نصیری، علی؛ آشنایی با علوم حدیث؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵ ش.
۵۳. نوری، حسین بن محمدتقی؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ بیروت: مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.
۵۴. نووی، یحیی بن شرف؛ المجموع شرح المهذب؛ بیروت: دار الفکر، بی تا.
۵۵. هیثمی، علی بن ابوبکر؛ مجمع الزوائد؛ بیروت: دار الکتب العلمية، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م.