

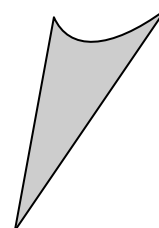
مقدمه‌ی علم حدیث

به انضمام تحقیق در احادیث متعه و روزهی شوال

تألیف:

مهندس آدم غلامی

طلبه حوزه علمیه احناف خواف



فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۳	مقدمه.....
۴	علم حدیث و هدف از آن.....
۵	ضرورت سند در روایت.....
۸	مذهب دارقُطنی و کاربرد احتمالات ریاضی در علم حدیث.....
۹	علم حدیث مذهبی است یا عقلانی؟.....
۱۲	احتمالات شک در حدیث.....
۱۵	علل الحدیث.....
۱۷	تحقیقات.....
۱۷	مبحث اول: بررسی احادیث متعه.....
۴۰	مبحث دوم: بررسی احادیث روزهی شوال.....

مقدمه

این کتاب از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول آن از طریق تئوری و با زبان ساده، علم حدیث را به دانشجوی این علم معرفی می‌کند و برای فهم علم حدیث نوشته شده است، و در بخش پایانی جهت پویایی ذهن دانشجویان این علم، دو مبحث تحقیقی ارائه شده است.

علم حدیث و هدف از آن

اگر بین کلمات «علم» و «حدیث»، حرف «به» را اضافه کنیم چنین جمله های خواهیم داشت: «علم به حدیث»، یعنی «دانش حدیث شناسی».

این علم به ما این توانایی را می دهد که صحت و یا عدم صحت احادیث روایت شده از پیامبر ﷺ را مشخص کنیم.

و اکنون این سؤال مطرح است: آیا می توان از این علم برای شناسایی صحت و یا عدم صحت هر نوع نقل قولی از گذشتگان کمک گرفت؟ جواب واضح است: بله.

می توان به جای کلمه ی حدیث، لفظ عام تر روایت را به کار برد و ترکیب را علم روایت (علم به روایت) نامید تا هر نوع روایتی را که از گذشته به ما رسیده است شامل شود و قادر به شناسایی هر نوع نقل قول و روایت تاریخی باشیم.

بنابراین، تاکنون فهمیدیم که هدف از این علم، نشان دادن روشی است که صحت و سقم روایات گذشتگان را به ما می آموزد.

ضرورت سند در روایت

هر روایت از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول سند روایت و بخش دوم متن روایت نام دارد.

مثال: دویست سال پیش ابوبکر به امید گفته است: باید دنیا را زیبا دید. امید آن را برای آرمان نقل می‌کند و آرمان برای صابر و صابر برای ابراهیم و ابراهیم آن را برای ما نقل کرده است.

ابراهیم به نقل از صابر به نقل از آرمان به نقل از امید به نقل از ابوبکر را سند روایت می‌نامیم و ابراهیم، صابر، آرمان، امید و ابوبکر، رجال (مردان) سند نامیده می‌شوند و عبارت «باید دنیا را زیبا دید» متن روایت نامیده می‌شود.

سؤال: ضرورت سند در روایت چیست؟

جواب: طبعاً هر نوع میراث و بازمانده‌ای از گذشته نیاز به یک ریشه دارد. انسان بدون اصل و نسب، همچون درخت و یا گیاه بی ریشه‌ای است که تکیه‌گاهی ندارد به قول شوقی شاعر:

مثل القوم نسوا تأریخهم کلقیط عیّ فی الحیّ انتسابا
أو کمغلوب علی ذاکرة یشتکی من صلة الماضی انقضابا

ترجمه: «هر دسته و گروهی که ریشه‌ی تاریخی (اصل و نسب) خود را فراموش کنند، همچون بچه‌ای سر راهی هستند که هر دم خود را به کسی منتسب می‌کند، (چرا که به دنبال تکیه‌گاهی می‌گردد که به واسطه‌ای آن به امنیت برسد) و یا همچون دیوانه‌ای هستند که از گذشته‌ای بریده شده از آن، آه و فغان سر می‌دهد».

وجود سند همان وجود ریشه است، همان اتصال است که در رابطه با هر موضوعی به آن موضوع اعتبار و اطمینان می‌بخشد.

درخت با ریشه، سند دارد و محکم سر جایش ایستاده است و هیچ بادی نمی‌تواند آن را از پا درآورد. عمق و استحکام ریشه به اصالت و پایداری ساقه و تنه می‌افزاید. اصالت یک ساختمان به فنداسیون خوب طراحی شده و خوب اجرا شده‌ی آن بر می‌گردد و این یک قانون و اصل مسلم، در کون و هستی می‌باشد.

پس با این وصف طبیعی است که به نسبت روایت نیز نیاز به ریشه احساس شود و این همان احساس و فهم دقیقی است که نسل‌های اولیه‌ی تابعین براساس آن روایت می‌کردند و براساس آن روایت را می‌پذیرفتند. از جمله‌ی آن‌ها ابن سیرین بود که می‌فرمود: «إِنَّ هَذَا دِينَ، فَانظُرُوا عَنْ مَنْ تَأْخُذُونَهُ»: «این [احادیث]، دین را برای ما بیان می‌کنند پس با سند آن‌ها را بپذیرید».

تاکنون دانستیم که روایت بی‌سند، همچون درخت و یا اسکلت بی‌ریشه‌ای است که با هر باد کوچکی و با هر لرزه‌ای آمادگی فرو ریختن دارد.

اما نباید فراموش کرد که اعتبار یک سند صرفاً به معنای ردیف کردن چند اسم پشت سر هم نیست، بلکه اعتبار سند به ناقلان و رجال معتبر و موثقی برمی‌گردد که هم خوب مطلب را گرفته باشند و هم خوب توانسته باشند آن را برسانند و اهل دروغ نباشند. مایه‌ی سند وجود داشتن است نه درست کردن و به وجود آوردن. درختی که خودش ریشه نداشته باشد وصل کردن ریشه به آن، وصله‌ای ناهمگون بیش نیست و به درخت، آن اصالت را نمی‌بخشد. اگر می‌شد با جعل و درست کردن یک سند، صاحب چیزی شد، هر کسی می‌توانست با جعل سند بهترین و مرغوب‌ترین زمین‌ها را به تملک خود درآورد.

همان‌طور که اداره‌ی ثبت املاک و اسناد، جهت اعتبار دادن به اسناد، شرایطی دارد، سندیت یک روایت نیز دارای شرایطی است. در این زمینه ائمه‌ی این فن، روش‌های

مختلفی ارائه کرده‌اند و قاعده و قانون خاصی جهت ثبت و اعتبار بخشیدن به سند روایت وضع کرده‌اند که بسیار دقیق و موشکافانه می‌باشد.

علمای حدیث را با توجه به اعتبار اسانید، احادیث را به پنج سطح تقسیم‌بندی کرده‌اند که از بالا به پایین عبارتند از: متواتر، صحیح، حسن، ضعیف و موضوع.

اگر سندیت روایتی موجب علم ضروری و یقینی باشد و اصلاً نیاز به بررسی نداشته باشد متواتر است، و اگر روایتی سندیت و اعتبار بالایی داشت اما به حد علم ضروری و یقینی نرسید صحیح نامیده می‌شود، مانند احادیث بخاری و مسلم، و اگر سندیت و اعتبار کم‌تری داشت حسن نامیده می‌شود، مانند بیش‌تر احادیث حاکم نیشابوری در کتاب المستدرک. و اگر سندیت پایین‌تر از سطح حسن بود ضعیف نامیده می‌شود. (البته فراموش نکنیم که اگر در مورد حدیثی گفته شد ضعیف و یا غیر صحیح است به این معنا نیست که آن حدیث دروغ است، بلکه به این معناست که آن حدیث از نظر شرایط سندیت ضعیف است و چه بسا ذاتاً درست هم باشد) و اگر سندش جعلی و ساختگی بود (طبعا سند جعلی مایه‌ی اعتبار نمی‌شود و روایتش پوچ و بی‌ارزش است) موضوع نامیده می‌شود.

تاکنون فهمیدیم که روایت، مطلب و موضوعی است مربوط به گذشته‌های دور و یا نزدیک و برای پذیرفتن آن نیاز به سند داریم و جهت رسمیت بخشیدن به سند، شروطی حاکم است. تاریخ وجود سند در روایت به نقل از شاهدان عینی، به احادیث پیامبر ﷺ برمی‌گردد و قبل از آن روایات با سند نداریم و یا سندهای معتبری نمی‌توان برایشان پیدا کرد. و از گذشته‌های دور (قبل از میلاد آن حضرت) تنها آنچه که با کاوش‌های علمی باستانشناسی به ثبت رسیده باشد و یا به صورت مکتوب، از آن دوران باقی باشد دارای اعتبار است.

مذ

تاکنون فهمیدیم که حدیث از دو بخش تشکیل شده است:

۱- سند حدیث ۲- متن حدیث.

«دارقطنی» - از علمای برجسته‌ی علم حدیث - در پذیرفتن و نپذیرفتن احادیث، مذهبی دارد که جای تأمل است. مذهب ایشان برگرفته از حدیث پیامبر ﷺ می‌باشد و رابطه‌ی بین سندیت و احتمالات ریاضی را بیان می‌کند.

پیامبر ﷺ در حدیثی چنین می‌فرماید: (من روی عني حديثاً يری أنه كذب، فهو أحد الكاذبين). در تبیین معنا و مفهوم این حدیث، در مقدمه‌ی کتاب «الضعفاء والمتروكين»^۱ به نقل از دارقطنی چنین آمده است: «هر کسی از من حدیثی روایت کند در حالی که احتمال دروغ بودن آن را بدهد او نیز از دروغگویان است». بدین معنی که حدیث نمی‌فرماید اگر صد در صد به دروغ بودن یک روایت یقین داشتید، آن وقت روایت نکنید، بلکه می‌فرماید به محض شک کردن از روایت کردن خودداری کنید.

و از همین جاست که قضیه‌ی احتمالات ریاضی در تبیین صحت و سقم و تعیین رتبه‌ی احادیث برداشت می‌شود. بدین معنی که در بررسی یک حدیث، اولاً تمام مواردی را که عامل تردید در صحت حدیث هستند در نظر می‌گیریم سپس برای تعیین رتبه و درجه‌ی حدیث، موارد شک (در صحت حدیث) را به قرار زیر به صورت زیر مجموعه در می‌آوریم:

اول و دوم را یک زیر مجموعه می‌نامیم و سپس اول و دوم و سوم و همین طور تا آخر و سپس دوباره به اول برگردیم و دوم و سوم را یک زیرمجموعه می‌نامیم و سپس دوم و سوم و چهارم و همین طوری تا آخر و آن قدر ادامه می‌دهیم تا تمام زیر مجموعه‌ها را بیان کنیم. طبعاً بهترین حالت صحت، زمانی است که نتیجه‌ی تمام زیر

۱- الضعفاء والمتروكين، تألیف الإمام علی بن عمر بن أحمد الدارقطنی.

مجموعه‌ها منفی باشد و بدترین حالت زمانی است که نتیجه‌ی تمام زیرمجموعه‌ها مثبت بوده و تردید در آن‌ها به حقیقت نزدیک شود. و اگر بهترین حالت را نود و نه و بدترین حالت را یک بنامیم (این درجه‌بندی از پایین‌ترین درجه‌ی حدیث ضعیف تا بالاترین درجه‌ی حدیث آحاد را شامل می‌شود و شامل موضوع و متواتر نمی‌شود) می‌توانیم با توجه به نتایج این آزمون‌ها رتبه و سطح حدیث را مشخص کنیم. از جمله علمای سلف که از این قانون برای تعیین درجه‌بندی احادیث استفاده کرده است «ابن صلاح شهرزوری» است. ایشان در کتاب «مقدمه»^۱ خود در تعریف حدیث ضعیف از احتمالات استفاده کرده و از همین روش تبعیت کرده است.

در بخش احتمالات شک در حدیث و مذاهب ائمه به نسبت احادیث، تقریباً تمام مواردی که ممکن است صحت یک حدیث را مورد تردید قرار دهد، متذکر شده‌ایم. در تبیین صحت و یا عدم صحت یک حدیث، باید تمام آن موارد بررسی شوند و جواب این آزمون‌ها یادداشت شود و پس از مشخص کردن زیرمجموعه‌های احتمالی و استفاده از احتمالات و نتایج حاصل از آن‌ها، یک نتیجه‌ی کلی حاصل می‌شود که سطح و رده و یا درجه‌ی حدیث را به ما می‌دهد.

علم حدیث مذهبی^۲ است یا عقلانی؟

از جمله سؤال‌هایی که نیاز به جواب‌گویی و تبیین دارد، مسأله‌ی مذهبی بودن و یا عقلانی بودن علم حدیث می‌باشد. در عصر حاضر، کسانی مبنای اعتبار راویان حدیث و

۱- به امید خداوند ترجمه‌ی بیست و سه نوع (از انواع علوم حدیث) از کتب مقدمه‌ی ابن صلاح شهرزوری، به همراه نکات و توضیحات ابن حجر عسقلانی در مورد بسیاری از مطالب آن، به زودی منتشر می‌شود.

۲- منظور مذاهب مختلف، سنی، شیعه و ... می‌باشد.

خود حدیث را مذهب راوی قرار داده‌اند غافل از این که علم حدیث، حاصل تفکر و زحمت علمای امت اسلامی و قاعده و قانون آن برگرفته از احتمالات عقلانی می‌باشد و اصولاً ارتباطی با گروه و دسته و یا تفکر خاصی ندارد و مادامی که اسم آن علم حدیث است پیداست که از اصول علمی تبعیت می‌کند.

از جمله عوامل اصلی جرح راوی، «بدعة» می‌باشد که به طور خلاصه می‌توان بدعة را چنین تعریف کرد:

بدعة: اعم از مذهب، مسلک، خوی، عادت و روش زندگی (حاکمانه، زاهدانه و ...) که آدمی را به غلو و تعصب در جانبداری از آن وا دارد. بدین معنی که یکی از عوامل اصلی جرح رجال احادیث اهل بدعت است، و با این توصیف، علم حدیث نه تنها مذهبی نیست، بلکه خود مذهبی بودن کسی را احتمالی برای تشکیک در صحّت حدیث (روایت شده از او) می‌داند، چرا که ممکن است آن فرد به حمایت از مذهبی که دارد به جعل و یا تحریف بعضی احادیث و روایات متوصل شود.

پس در مرحله‌ی رجال‌شناسی، وابسته به مذهب مشخص بودن، نوعی احتمال شک است. در اصطلاح علمای سلف، موارد شک به نسبت رجال سند، جرح خوانده شده است و احتمالات صحت، تعدیل نام دارد. در این علم دو معیار اساسی برای جرح و تعدیل راویان در نظر گرفته شده است که یکی را عدل نامیده‌اند و دیگری ضبط. هر کسی بسته به دوری و نزدیکی به این خصال و صفات، اعتبارش کم و یا زیاد می‌شود و بدین منظور از قدیم، در کتاب‌های رجال برای جرح و تعدیل راویان سند (رجال) از کلمات امام، حافظ، ثقة ثقة، در قله‌ی تعدیل، تا کذاب، دجال، در ته و پایین‌ترین مراتب جرح، استفاده شده است که با مراجعه به کتب رجال می‌توان با این اصطلاحات بیش‌تر آشنا شد. منظور از کتب رجال، آن کتاب‌هایی است که در آن‌ها شرح زندگی راویان و جرح و تعدیل آن‌ها نوشته شده است و با توجه به اهمیت شناخت شخصیت رجال سند، برای هر کدام از راویان سند در طبقات و نسل‌های مختلف، یک پرونده تشکیل

شده است که گاهی حتی خصوصی‌ترین مسائل خانوادگی آن‌ها در آن ذکر شده است، چرا که به نوعی با معیارهای جرح و تعدیل در ارتباط بوده است و هر عاملی که باعث شناخت بیش‌تر از شخصیت راوی بشود متذکر شده‌اند و در پرونده‌ی آن‌ها موجود است. علما پس از تحلیل این معلومات خام، آن را به کلمات مختصر و اصطلاحات جرح و تعدیل تبدیل کرده و شایستگی راوی را در نقل روایت (از نظر خود) اظهار کرده‌اند. این مراتب و پله‌های صعود و نزول در جرح و تعدیل افراد و اشخاص، از قدیم در این علم مورد استفاده بوده و معیارهایی عقلانی هستند و مربوط به مذهب خاصی نمی‌شوند.

بنابراین، شناسایی احادیث، علمی تخصصی است؛ نه خصومتی با کسی دارد و نه از سر دوستی از اصول و قواعد محکم خود کوتاه می‌آید.

در کتب رجال (مردم شناسی) هیچ کسی (در هر مرتبه و مقامی که باشد) مورد ترحم و یا اکرام و یا تعدیلی اضافی قرار نگرفته است. و چه بسیار مردان بزرگی که سرآمد بوده‌اند اما در کنار آن، از ضعف‌ها و سستی‌های آن‌ها (هر چند در حد بسیار کم) چشم‌پوشی نشده است که با مراجعه‌ای سرانگشتی، به کتاب «میزان الاعتدال امام ذهبی» صحت این گفته مشخص می‌شود و به همین علت است که این علم شایستگی نقد اعتبار تاریخ امت‌ها و ملت‌ها را نیز داراست. و نه تنها در تمییز احادیث پیامبر ﷺ همچون صافی عمل می‌کند و خار و خاشاک را از احادیث صحیح می‌زداید، بلکه در نقد آثار و میراث گذشتگان نیز مورد استفاده دارد و حتی در تقویت هوش انسان در کشف مسائل و پرورش عقل بسیار مفید می‌باشد و می‌توان از این علم در سیستم‌های اطلاعاتی و امنیتی بهره‌ی زیادی گرفت، چرا که در این سیستم‌ها صحت و سقم اخبار مختلف و پردازش آن از اهمیت بالایی برخوردار است و در واقع با بهره‌گیری از این علم می‌توان بهترین برنامه‌ی آموزشی را برای افراد امنیتی و اطلاعاتی یک جامعه‌ی اسلامی پایه‌ریزی کرد.

احتمالات شک در حدیث

با مراجعه به علم آمار و احتمال، می‌توان تمام احتمالاتی را که این علم در زیر سؤال بردن یک حدیث پیشنهاد می‌کند مشخص کرد. بدین ترتیب که ابتدا خود موارد شک را چه در سند و چه در متن متذکر می‌شویم و سپس احتمال وجود اولین عامل با عامل دوم و سپس اولی با دومی و سومی و سپس اولی با دومی و سومی و چهارمی و همین‌طور تا آخر. و اکنون همین را برای دومی و سومی و ... تکرار می‌کنیم که در این صورت می‌توان تمامی احتمالات شک و تردید را در مورد صحت یک حدیث به دست آورد.

هر چند که نظرات علمای حدیث‌شناسی و مذاهبشان از نظر بنیادی یکی است اما در شناسایی احادیث و درجه‌بندی آن‌ها متفق القول نیستند. اکنون در این بخش تمام مواردی را که عوامل شک در یک حدیث^۱ هستند مشخص می‌کنیم و در نظر گرفتن احتمالات را به عهده‌ی خواننده می‌گذاریم.

به طور کلی مواردی که باید در صحت و سقم^۲ یک حدیث مورد بررسی قرار گیرند به قرار زیر است:

- ۱- آنچه که مربوط به رجال سند می‌شود.
- ۲- آنچه که به ارتباط رجال سند (با هم) می‌پردازد.
- ۳- آنچه که در مورد ارتباط سندهای مختلف یک روایت بحث می‌کند.
- ۴- آنچه که به ارتباط متن‌ها و سندهای یک روایت می‌پردازد.
- ۵- آنچه که در مورد خود متن و محتوا و مفهوم آن بحث می‌کند.

۱- عوامل تردید در صحت و یا عدم صحت یک حدیث.

۲- معانی لغوی و عام آن‌ها مدنظر است.

اکنون شرح مختصری از موارد فوق را می‌آوریم:

۱- آنچه که مربوط به رجال سند است

آیا مشخص است که این راوی کیست؟ اهل کجاست؟ نسبش از کجاست؟ چگونه آدمی است؟ چه زندگی داشته است؟ آیا اهل صداقت و راستی بوده است یا نه؟ آیا اهل روایت حدیث بوده است؟ آیا احادیث زیادی از او نقل شده است؟ آیا این حدیث را خودش مستقیماً شنیده است؟ و اگر شنیده است آیا درست آن را فهم کرده است؟ و اگر فهم کرده است آیا درست آن را نقل کرده است؟ با توجه به این که همیشه نمی‌شود حدیث را لفظ به لفظ روایت کرد آیا در روایت مفهومی، راوی بر فهم روایت مسلط بوده است؟ آیا راوی اهل لغت عرب بوده است یا نه؟ آیا این شخص به نسبت مذهبی و یا فکری و یا آیینی و یا راه و روشی و حرکتی و یا رفتاری و یا عملکردی تعصب داشته است یا نه؟ و احادیثی را که روایت کرده است چه ارتباطی با تمایلات و گرایش‌های فکری او دارد؟ آیا این شخص از لحاظ فکری و ذهنی و دماغی سالم است یا نه؟ و آیا دیوانه نیست و سابقه‌ی دیوانگی نداشته است؟ و اگر قسمتی از حافظه‌اش را از دست داده و یا به کلی حافظه‌اش را از دست داده و دچار اختلال حواس شده است آیا این مسأله به بعد از روایت کردنش مربوط می‌شود و یا قبل از روایت کردنش؟ آیا به خاطر پیری حافظه‌اش در موقع روایت کردن ضعیف نشده است؟ آیا حافظه‌ی راوی در دریافت و تلقی سخن دیگران و رساندن روایت به دیگران مورد اطمینان است؟ خود راوی تا چه حد به کارآیی و حافظه‌اش اطمینان داشته و بر آن واقف بوده است؟ تقوا و حذرش از روایت کردن در چه حد بوده است؟ آیا این فرد ناآگاهانه و یا به دلیل کم اهمیت دادن به موضوع و یا به دلیل سستی عقل، غیر عمدی (با وجود حافظه‌ی ضعیف) به روایت حدیث مبادرت نورزیده است؟ و آیا این شخص اهل زیانباری نبوده است؟ بدین معنی که: چیزی را شخصاً نشنیده باشد و چنان وانمود کند که شنیده است، کما این که معمول است. و یا از اسم شخصیت‌های برجسته، در روایت

کردن سوء استفاده نمی‌کند و نکرده است؟ و یا از وجود شخصیت‌های برجسته، در برجسته نشان دادن شخصیت خودش سوء استفاده نکرده است؟ و آیا از تشابه اسمی اساتیدش، با اساتید معتبر دیگر، سوء استفاده نکرده است؟ لازم به ذکر است که موارد فوق شرح مختصری از عوامل اصلی جرح به نسبت رجال احادیث می‌باشند.

۲- آنچه به ارتباط رجال سند، با هم می‌پردازد

آیا راویان سند، واقعاً متن روایت را خود شخصاً از همدیگر شنیده‌اند و در بین آن‌ها چه آشکارا و چه پنهان، دروغی در روایت کردن از همدیگر، روی نداده است؟ آیا واقعاً مطابق ضوابط سند، این سند متصل و یکپارچه است؟ یا تشکیل شده از پاره‌هایی ناهمگون، که با قدری تیزبینی مشخص می‌شود. این بخش در واقع به کشف انقطاع و ارسال در سند می‌پردازد.

۳- آنچه که در مورد ارتباط سندهای مختلف یک روایت بحث می‌کند

آیا در سندهای مختلف یک روایت، هیچ عامل مشکوکی ظاهری و باطنی که عقل سلیم را به تعجب وادارد پیدا نمی‌شود؟ و هر آن سؤالی که در این رابطه، باعث شک می‌شود آیا جوابی منطقی دارد؟ که این مورد را از طریق تبیین مخالف و علل الحدیث می‌توان بررسی کرد.

۴- آنچه که به ارتباط متن‌ها و سندهای مختلف یک روایت می‌پردازد

گاهی پیش می‌آید که یک روایت با وجود متن ثابت، سندهای مختلفی دارد و یا برعکس. و یا گاهی پیش می‌آید که یک روایت هم سندها و هم متن‌ها مختلفی دارد. سؤال این است که این عدم همگونی متن‌ها و اسانید را چگونه می‌توان حل کرد و از

تکثر روایات در رابطه با یک موضوع، چه بهره‌هایی می‌توان گرفت؟ تضاد روایات را چگونه می‌توان حل کرد؟ و عوامل ضعف پیدا و ناپیدای روایات را چگونه می‌توان شناسایی و علاج نمود؟

که این مورد را باید از طریق اختلاف الحدیث ریشه‌یابی کرد. می‌توان برای فهم بیش‌تر این موضوع به کتاب «اختلاف الحدیث» اثر امام شافعی مراجعه کرد.

۵- آنچه که در مورد خود متن و محتوا و مفهوم آن بحث می‌کند

آیا متن احادیث با مقاصد تشریح آسمانی و آیات صریح قرآنی و مسلمات عقلی، منافاتی ندارد؟

این‌ها (به صورت بسیار فشرده) انواع مواردی است که باید در مورد هر حدیثی (چه از نظر سند و چه از نظر متن) تست شوند. برای فهم موارد کاربردی از مطالب فوق و مذاهب ائمه‌ی حدیث در تصانیف و تألیفات و مراجع حدیث، بهتر است به فصول اولیه‌ی کتاب مقدمه‌ی ابن صلاح شاهرزوری^۱ مراجعه کرد.

علل الحدیث

با تعبیری ساده، می‌توان علل الحدیث را غده‌های سرطانی و غیر سرطانی موجود در حدیث نامید. و این به معنای نوعی از بیماری است که در اثر یک سری علائم ظاهری، احتمال وجود غده داده می‌شود و پس از تحقیق و بررسی و انجام آزمون‌های (TESTS) موردنیاز، وجود و نوع آن‌ها (کشنده یا غیرکشنده) مسلم می‌شود.

همان‌طوری که بیماری‌های جسمانی ما، انواع مختلفی دارند؛ از بیماری‌های عادی گرفته (از قبیل سرماخوردگی، سردرد، چرک گلو و ... که تشخیص آن‌ها به خاطر شیوع و علائم مشخص ظاهری چندان مشکل نیست)؛ تا بیماری‌هایی که تشخیص آن‌ها به

مهارت پزشکی برمی‌گردد (از قبیل غده‌هایی که با چشم دیده نمی‌شوند و با توجه به علائمی از بیماری و حدسیات پزشکی و بالأخره تحقیق و آزمایش‌های بیشتر، وجود آن‌ها مسلم می‌شود)؛ مرض‌ها و بیماری‌هایی که به یک حدیث و روایت رو می‌کنند نیز دو نوعند؛ قسمتی از این بیماری‌ها به سادگی قابل تشخیص‌اند و قسمتی دیگر با سادگی قابل تشخیص نیستند که از طریق علل الحدیث این عامل‌های ضعف تشخیص داده می‌شوند (از این به بعد، بیماری‌ها و امراض یک حدیث را عامل‌های ضعف می‌نامیم).

در کتب مصطلح الحدیث مواردی از علل الحدیث ذکر شده است. اساتید، بیان این موارد را دلیل بر تحدید و محدود بودن ضعف‌ها به این موارد ندانسته‌اند و همین نیز بشارتی است برای پویندگان این دانش، که در راستای پویای آن گام بردارند تا با تحقیق بیش‌تر باب‌های تازه‌ای را بر این دانش بیافزایند.

خلاف نظر کسانی که معتقدند دیگر ضرورتی به ادامه‌ی مسیر پویایی در زمینه‌ی علم حدیث وجود ندارد و آن را یک علم کامل شده می‌دانند و نظرهای علمای قدیم را در تعیین رتبه‌ی احادیث بر خود حجت می‌دانند وجود امکانات عصری و در اختیار بودن انواع مراجع علمای سلف و وجود امکانات و خدمات کامپیوتری در تسریع بخشیدن به تحقیق و وجود میراث گران‌بهای به جا مانده از علما و محققین حدیث ... به نوعی بر محققان دانش حدیث‌شناسی در عصر جدید حجّتی است تا به بازنگری مجدد در نقد و بررسی احادیث پردازند و بر این مبنا، از نو موارد اتّفاق و افتراق در مورد هر حدیثی بررسی شود و مخالفه‌ها تحلیل شوند و علل و عامل‌های ضعف و موارد صحت هر حدیثی باز شناخته شوند و برای هر حدیثی یک پرونده تشکیل شود، پرونده‌ای که شامل تمامی آثار بجا مانده از سلف نیز باشد.

تحقیقات

ارائه‌ی نمونه‌ی عملی برای پویایی ذهن و تثبیت مفاهیم، امری ضروری است به همین دلیل در این قسمت از کتاب، احادیث متعه و روزه‌ی شوال مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

مبحث اول: بررسی احادیث متعه

در مبحث اول موضوع متعه و موضوعیت آن را در مراجع اسلامی می‌شکافیم و به بازبینی انواع اقوال و روایاتی که از سلف به ما رسیده می‌پردازیم و اختلافاتی را که در مورد حکم متعه وجود دارد یادآور می‌شویم و به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم. نباید فراموش کرد که صرف وجود اختلاف در مسأله‌ای به معنای بسته شدن دریچه‌ی تحقیق در مورد آن و غیر ممکن بودن رفع تنازع در آن و یا به معنای مباح بودن حکم آن نمی‌باشد. امام شاطبی در کتاب «الموافقات» وجود اختلاف در مسائل شرعی را به معنای مباح بودن حکم آن‌ها نمی‌داند و مخیر کردن احکام شرعی را از جانب حاکم و مفتی جایز نمی‌داند و تخییر در احکام را برای عوام الناس عین اتباع هوای نفس می‌داند که هیچ رابطه‌ای با امثال شریعت خداوند ندارد. ایشان به نقل از خطابی می‌فرماید: «مباح دانستن موارد اختلافی در میان امت، مصداق حجت بودن اختلاف است در حالی که اختلاف حجت نیست و بلکه بیان سنت پیامبر برای مختلفین (از اولین و آخرین) حجت است».

ابتدا نظرهای مختلفی را که در مورد متعه و حکم آن وجود دارد می‌آوریم سپس به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

- ۱- کسانی بر این باورند که متعه قبل از بعثت پیامبر ﷺ در میان جامعه رواج داشته (البته کسانی هم قائل به رایج بودن آن نیستند) و پس از نزول آیات قرآنی از جمله آیات ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ سوره‌ی معارج^(۱) از آن نهی شد و حکم آن تحریم است.
- ۲ کسانی بر این باورند که در غزوات مختلف، حتی بعد از این آیات نیز متعه رایج بوده است تا این که پیامبر ﷺ اصحاب را از آن نهی کرد.
- ۳- کسانی بر این باورند که متعه در طول حیات آن حضرت ﷺ چندین بار جواز داده شده و سپس نهی شده تا بالأخره الی الأبد حرام اعلام شد. این نظر امام شافعی است.
- ۴- کسانی بر این باورند که متعه با وجود این که حرام اعلام شده است اما حکم مردار را دارد که در حالت اضطرار جایز است. این نظر قدیم ابن عباس و بعضی از شاگردانش می‌باشد. (بعدا وقتی سهل انگاری مردم را در مورد شکستن حکم، مشاهده کرد از نظریه‌ی خود صرف نظر کرد).
- ۵- کسانی بر این باورند که متعه در زمان پیامبر ﷺ جایز بوده و در زمان عمر رضی الله عنه از آن نهی شده است و استناد آن‌ها به سه روایت از روایات امام مسلم - صاحب صحیح مسلم - می‌باشد. از جمله‌ی این‌ها ابن جریر مکی است.

۱- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿۱۰﴾ فَمَنْ أَبْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿۱۱﴾

«و آنان که دامنشان را [از آلوده شدن به شهوات حرام] حفظ می‌کنند. مگر در کام‌جویی از همسران و کنیزانشان که آنان در این زمینه مورد سرزنش نیستند. پس کسانی که در بهره‌گیری جنسی راهی غیر از این جویند، تجاوزکار از حدود حق‌اند.»

قبل از هر چیز این را بدانیم که تمامی این نظریات در مورد متعه، از روایات مربوط به جنگ‌ها و غزوات گرفته شده است و در زمان پیامبر ﷺ در غیر جبهه‌ی جنگ، حتی یک مورد هم روایت نشده است و اگر هم روایاتی وجود دارد جدای از ضعف و قوت آن‌ها مربوط به دوران پس از حضرت ﷺ می‌باشند که در مسیر تحقیق این قضیه روشن می‌شود و دلایل آن در خلال مطالب عنوان می‌شود.

اکنون به بررسی تک تک این نظریات می‌پردازیم:

آن‌ها که تابع نظر اول هستند منبع استدلال شان آیات ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ سوره معارج می‌باشد.

البته شاید استدلال آن‌ها برگرفته از روایتی باشد که در کتاب المستدرک حاکم نیشابوری به نقل از عایشه رضی الله عنها، همسر پیامبر ﷺ وارد شده است: (أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي ثنا فضل بن عبد الجبار ثنا علي بن حسن بن شقيق ثنا نافع بن عمر الجمحي قال: سمعت عبدالله بن أبي عبدالله بن أبي ملكية يقول: سألت عائشة عن متعة النساء، فقالت: بيني وبينكم كتاب الله قال: و قرأت هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَنِفٌ وَإِلَىٰ آلِهِمْ كَالْحِذْيِ وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَنِفٌ وَإِلَىٰ آلِهِمْ كَالْحِذْيِ﴾ فَمَنْ آتَىٰ زَوْجًا مِمَّا كَفَرَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ فمن ابتغى وراء ما زوجة الله أو ملكة فقد عدا). الحدیث. به احتمال زیاد، با توجه به الفاظ حدیث و با توجه به این که أم المؤمنین، عائشه رضی الله عنها، در زمینه‌ی مسائل دینی اهل اجتهاد بوده است این حدیث در حکم احادیث مرفوع نمی‌باشد و در لیست احادیث موقوف صحابی قرار می‌گیرد.

ترجمه: «نافع بن عمر جمحی گفت: از عبدالله بن ابی عبدالله بن ابی ملیکه شنیدم که می‌گفت: از عائشه در مورد متعه‌ی زنان سؤال کردم، ایشان گفتند: در میان ما کتاب خدا

حکم می‌کند. عبدالله گفت: سپس عائشه رضی الله عنها این آیه را خواند: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿۲۴﴾ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾. ایشان «ذلک» را با خود قرآن معنی کرده که محدود به زوج انسان و یا ملک یمین (اسیر جنگی) می‌باشد و در غیر این دو مورد تماس جنسی را حرام دانسته است و «فقد عدا» در حدیث، معنی ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ را می‌رساند. طرفداران این نظریه روابط جنسی خارج از این محدوده را مجاز نشمرده و تاریخ تحریم متعه را زمان نزول این آیه و یا حتی قبل از آن می‌دانند، چرا که حکم موجود در آیه عام است. بد نیست به یک نکته‌ی بلاغی نیز اشاره کنیم و آن این که آیه‌ی ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ﴾ جمله‌ی اسمیه است و خبر آن نیز اسمیه است و در آن مؤمنان را به این خصلت ستوده است و دلالت بر ضرورت پیوستگی و دوام و استمرار این خصال در بین مؤمنین دارد و همچون جمله‌ی فعلیه نیست که صرفاً دلالت بر حدوث و استمرار و تجدد داشته باشد.

اما با توجه به این که این دسته با خود قرآن استدلال می‌کنند کسانی نیز در جواب آن‌ها، به آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی نساء استدلال می‌کنند و با توجه به نظر ابن عباس (که حاکم در کتاب المستدرک خود آن را نقل کرده است) این آیه را به جواز متعه مربوط می‌کنند و می‌گویند: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ به معنای «فما استمتعتم إلى أجل مسمى» می‌باشد و این به معنای جواز بهره‌ی جنسی موقت است. در این جا به توضیح این آیه نیز می‌پردازیم:

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ
وَحَلَائِئُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَالزَّوْجَاتُ
وَأَخَوَاتُهُمْ مِنَ الرِّضَاعِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ الَّتِي فِي
حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ
بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ
أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ ۗ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَن تَبْتَغُوا
بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ۗ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ
فَفَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ
مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (نساء / ۲۳ و ۲۴)

[نکاح] مادرانتان و دخترانتان و خواهرانتان و عمه‌هایتان و خاله‌هایتان و دختران
برادر و دختران خواهر و آن مادرانتان که شما را شیر داده‌اند، و خواهران
رضاعیتان و مادران زنانتان و آن دختران همسرانتان که در کنار شما پرورش
یافته‌اند، از آن زنانتان که با آنها آمیزش جنسی کرده‌اید- و اگر با آنها آمیزش
جنسی نکرده باشید، گناهی بر شما نیست- و همسران آن پسرانتان که از صلب
خودتان هستند و آنکه بین دو خواهر جمع کنید، بر شما حرام گردیده است.
مگر آنچه گذشته است، که خداوند آمرزنده مهربان است. و زنان شوهردار [نیز]

جز ملک یمیتان [بر شما حرام شده است]. خداوند [این حکم] را بر شما مقرر داشته است و فراتر از اینها برای شما حلال گردیده که با [صرف] مالهایتان از روی پاکدامنی نه از روی شهوترانی [می‌توانید آنان را] طلب کنید. پس هر کس از زنان که از او بهره برید، مهرشان را- به عنوان فریضه‌ای [مقرر] شده- به آنان بپردازید. و در آنچه پس از مهر مقرر به آن تراضی [و توافق] کنید، گناهی بر شما نیست. بی‌گمان خداوند دانای فرزانه است.»

در آیه‌ی ۲۳ تمام مواردی که استمتاع و بهره‌ی جنسی از آنها حرام است مشخص می‌کند، یعنی در این آیه در هر زمانی و در هر شرایطی و به هر شیوه‌ای، بهره‌ی جنسی از اینها را حرام اعلام کرده است و اما در آیه‌ی ۲۴ بحث موارد تحریم را با اعلام یک استثنا کامل کرده است و سپس شیوه‌ی استمتاع را که همان ازدواج است بیان می‌کند. در روایاتی از ابوداود و مسلم و ترمذی و نسائی و طبرانی آمده است که سبب نزول آیه‌ی ۲۴ از این سوره مربوط به اسیران جنگی دشمنان، در جنگ‌های پی در پی پیامبر ﷺ پس از فتح مکه می‌باشد (دشمنان برای به دست آوردن پیروزی حتمی با لشکر مجهز و اموال و دارایی و زن و فرزند خود به میدان نبرد آمده بودند و پس از شکست، تمامی اموال و دارایی آنها به غنیمت گرفته شد و زن و فرزند آنها به اسارت در آمدند) بسیاری از زن‌هایی که اسیر شده بودند شوهر داشتند و با توجه به این که مسلمانان از مباشرت بر زن شوهردار اکراه داشتند (و از طرفی مباشرت با ملک یمین مجاز بود) جهت کسب تکلیف از پیامبر ﷺ سؤال کردند و این آیه نازل شد و از میان زنان شوهردار که مباشرت با آنها حرام بود ملک یمین یا زنان اسیر مستثنی شدند و به شرط سپری شدن عده و پاک شدن رحم آنها از شوهرانشان مباشرت با آنها جایز اعلام شد. بنابراین، «محصنات من النساء» اشاره به زنان شوهردار است و زنان اسیر شوهرداری که در جنگ اسیر می‌شوند از آن مستثنی شدند. البته مربوط کردن سبب نزول این آیه به جنگ حنین و زنان اسیر در آن قدری عجیب به نظر می‌رسد، چرا که قبل از جنگ حنین

پیامبر و یارانش در جنگ بنی مصطلق و بنی قریظه با چنین مواردی از زنان اسیر شوهردار مواجه شده بودند.

سپس می‌فرماید: این حکم خداست: ﴿كِتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ در غیر این موارد که اعلام شد چه در آیه‌ی ۲۳ و چه در آیه‌ی ۲۴ و یک مورد استثنا که در آیه‌ی ۲۴ اعلام شد (که این همان مفهوم ﴿مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ می‌باشد) فقط یک شیوه باقی می‌ماند و آن این که شما با امواتان به عنوان مهریه به دنبال زنان پاکدامن بروید آن هم آن‌ها که اولاً جزو محرمات نسبی شما نباشند و ثانیاً به واسطه‌ی سبب (زنان آزاد شوهردار) بر شما حرام نشده باشند و ثالثاً از سلامت جسمی قبل از ازدواج برخوردار باشند، یعنی مسافح و یا زناکار نباشند. قرآن به طور کلی برای تشکیل بنیان یک خانواده‌ی سالم و موفق دو شرط و یک توصیه را در نظر گرفته است: ۱- شرط هماهنگی اعتقادی و فکری، چرا که ازدواج با مشرکین و کفار را منع کرده است ۲- شرط سلامت جنسی، یعنی زن زناکار نباشد و عفیف و پاکدامن باشد. ۳- مسأله‌ی فرهنگی و طبقاتی که به عنوان یک توصیه می‌باشد. در این جا با توجه به اهمیت موضوع فقط شرط عفت و پاکی را نام برده است. سپس در ادامه می‌فرماید: در صورت انتخاب همسر و مباشرت با او و سپس تصمیم به طلاق، دادن مهریه به او فرض است که این همان مفهوم این بخش از آیه می‌باشد: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ۚ فَمَا

أَسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾

و طبعاً اگر به رضایت طرفین از مهریه بخشیده شود (و یا اضافه شود) اشکالی ندارد:

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ...﴾

با این توضیح مشخص می‌شود که این آیه نیز همان مطالب آیات سوره‌ی معارج را در بردارد اما با تبیین پاره‌ای از موارد در مورد آن.

بنابراین، از نظر این گروه موضوعیتی برای متعه از نظر قرآن، وجود ندارد.

گروه دوم می‌گویند: در غزوات مختلف، حتی بعد از آیات سوره‌ی معارج متعه رایج بوده است تا این که پیامبر ﷺ اصحاب را از آن نهی کرد.

برای نقد و بررسی این نظریه از سیره‌ی پیامبر ﷺ نیز کمک می‌گیریم.

آنچه که از کل موضوع برداشت می‌شود این است که این نظریه دو جنبه دارد: یکی استمتاع و بهره‌جستن از زنان اسیر جنگی پس از پیروزی است که از نظر کلی با نظر گروه اول موافق است، چرا که استمتاع از ملک یمین جایز اعلام شده است. البته باید این موضوع را از نظر سیره و احادیث بشکافیم تا موضوعیت ملک یمین در جنگ‌های مختلف روشن شود.

دوم: استمتاع و زواج متعه در طول مسیر حرکت نظامیان - به خاطر مدت زمان زیاد دوری آن‌ها از زن و فرزند - می‌باشد. استناد این گروه به پاره‌ای از احادیث از جمله روایت جابر و ابن مسعود می‌باشد. این بخش دوم را در نظریه‌ی ابن عباس بررسی می‌کنیم.

در سیستم جنگ‌های اسلامی قتل و غارت اموال و اولاد و نساء و خرابی و ویرانی ممنوع اعلام شده است، و به صرف فتح و پیروزی دست زدن به این موارد آن چنانکه عادت جاهلی بود منع شده و جواز ندارد و جهاد اسلامی به خاطر بلند کردن نام پروردگار در زمین صورت می‌گیرد.

پس از بدر و احد در سال دوم و سوم هجری، در غزوه‌ی بنی‌نضیر (که حضرت به محاصره‌ی آن‌ها پرداخت و نهایتاً تسلیم شدند)، پیامبر ﷺ اجازه داد تا به همراه زن و فرزند و بار اثراشان از اموال، از آن جا خارج شوند.

پس از جنگ احزاب که بنی قریظه عهد شکنی کرده بودند پیامبر با لشکریانش به سمت آن‌ها روانه شد و آن‌ها را به محاصره درآورد و وقتی بنی قریظه از مبارزه و درگیری مأیوس شدند به قضاوت سعد بن معاذ و مطابق کتاب آسمانی و اعتقادی خودشان، کلیه‌ی مبارزین شرکت‌کننده در جنگ، از دوم تیغ گذرانده شدند و زنان و فرزندان‌شان به عنوان ملک یمین در بین مسلمی تقسیم شد.

در سال ششم هجری غزوه‌ی بنی مصطلق پیش آمد که پس از هزیمت آن‌ها زن و فرزندان‌شان به عنوان ملک یمین در بین مسلمانان تقسیم شد.

در فتح خیبر که در محرم سال هفتم هجری روی داد، حضرت رسول ﷺ از جان آن‌ها گذشت تا با زن و فرزندان‌شان خیبر را ترک کنند و به نواحی دیگر کوچ کنند اما آن‌ها پیشنهاد دادند که همین جا بمانند و چون در کار باغداری مهارت دارند نخلستان‌ها را پرورده کنند و از زمین‌هایشان (که غنیمت مسلمین شده بود) مراقبت کنند و محصولی بابت کارشان به آن‌ها داده شود.

بالاخره در دوران عمر رضی الله عنه به دلیل کارشکنی و دسیسه و اذیت مسلمین، به شام کوچ داده شدند و در همان جا اسکان داده شدند و زمین‌هایی در اختیارشان قرار گرفت.

قبل از فتح خیبر جریان صلح حدیبیه و بیعة الرضوان پیش آمده بود و از عمره‌ی مسلمین در سال ششم هجری جلوگیری شده بود. مسلمین در حدیبیه موی سرشان را تراشیدند و هدیه‌هایشان را قربانی کردند و بازگشتند. در ذی‌القعدة سال هفتم هجری پس از فتح خیبر حضرت ﷺ برای عمره به سوی مکه روانه شد و چون با خود سلاح حمل می‌کردند اهالی مکه خیال کردند قصد درگیری دارند. پس از روشن شدن این شایعه، بنا به پیمانی که سال قبل بسته بودند به حضرت اجازه داده شده به مدت سه روز در مکه بماند عمره را به جای آورد و این عمره، «عمره القضاء» نام گرفت چون عمره‌ای بود که قضا شده بود.

در رجب سال نه هجری غزوه‌ی تبوک به وقوع پیوست و حضرت ﷺ پانزده و یا به قولی بیست شب در تبوک ماند و سپس بدون درگیری بازگشت و این غزوه به «جیش العسرة» شهرت یافت.

در جمادی‌الأول سال هشتم هجری غزوه‌ی مؤته به وقوع پیوست که خود حضرت ﷺ در آن شرکت نکرد، بلکه فرماندهانی را به آن جا فرستاد. پس از مؤته در رمضان سال هشتم هجری به سوی مکه رهسپار شد و آن جا را فتح کرد و تقسیم اموال و ... در آن صورت نگرفت. هنوز عرق جبین آن‌ها خشک نشده بود که خبر رسید هوازن در فکر تجهیز لشکری عظیم هستند و حضرت ﷺ برای مقابله با آن‌ها به حنین رفت. در حنین هوازن و ثقیف (و طوایفی که همراه آنها بودند) به فرماندهی مالک بن عوف شکست خوردند و بعضی از آن‌ها به سوی طائف و کسانی به سوی نخله و جمعی به سمت اوطاس عقب نشینی کردند. حضرت ﷺ شخصا به طائف رفت و محاصره‌ی افراد مالک (که خود نیز به آن جا عقب‌نشینی کرده بود) پرداخت و ابوعامر را به اوطاس فرستاد. جنگ هوازن چون به قصد پیروزی صورت گرفته بود با اموال و زن و فرزندان خود به میدان آمده بودند تا راه بازگشت نداشته باشند و احتمالی پیروزی را به حداکثر برسانند. اما پس از در هم شکستن آن‌ها در حنین، زنان و اموال و بچه‌هایشان به دست مسلمین افتاد که تعداد زنان و فرزندان آن‌ها شش هزار نفر بود. حضرت رسول ﷺ در جعرانه^۱ - نزدیک اوطاس - کسانی را مسؤول مراقبت از آن‌ها کرد و خود تا در هم شکستن کامل هوازن (و سایر طوایف متخاصم) به تعقیب آن‌ها پرداخت. پس از خاتمه‌ی جنگ، مسلمین پس از درگیری و خستگی فراوان به جعرانه آمدند تا زن و مال و فرزند نیروهای متخاصم بین آن‌ها تقسیم شود و پیامبر ﷺ پس از چندین روز (ده

۱- جعرانه یا جِعرانه محلی است که در شانزده کیلومتری شرق مکه واقع شده است. ر. ک، فقه السنه، سید

الی بیست روز) تقسیم غنایم را شروع کردند. اما پس از توزیع غنایم، هیأت نمایندگان هوازن نزد پیامبر ﷺ آمدند و قرار شد پیامبر ﷺ زن و فرزند آنها را برگرداند. قبل از این تصمیم حضرت ﷺ، آنها به عنوان ملک یمین بین مسلمین تقسیم شده بودند و پیامبر با توجه به قولی که به هوازن داده بود دستور داد تا زن و فرزندانشان را به آنها برگرداند که همین دستور حضرت به بازگرداندن زنان و دختران به خانواده‌هایشان می‌تواند همان نهی حضرت ﷺ از تمتع جنسی در احادیث حنین باشد و این تحلیل خود یک احتمال صحیح در مسأله‌ی احادیث رایج شده در مورد متعه می‌باشد.

و اما احتمال دوم این است: مسأله‌ی تمتع از زنان و دختران اسیر در حنین، قبل از تقسیم غنائم صورت پذیرفته است. یعنی قبل از نهی حضرت ﷺ روایاتی با الفاظ مختلف اما با یک مفهوم و یک متن واحد، در مورد دو نفر از اصحاب وارد شده که هر کدام در حال پیشنهاد دادن مهریه به زنی از طائفه‌ی بنی عامر بن صعصعه می‌باشند. زمان وقوع این روایات، مقارن با درخواست جمعی از اصحاب برای عقیم کردن خود از محضر پیامبر ﷺ بوده است. پس از درخواست آنها و نهی حضرت از این عمل، پیامبر ﷺ به تمتع و بهره‌ی جنسی (از اسیران جنگی) اجازه دادند و پس از چند روز از آن نهی فرمودند. ظاهر احادیث حنین می‌رساند که اجازه به تمتع جنسی (از اسیران حنین) و نهی از آن، مختص پیامبر بوده و جایی برای اجتهاد اصحاب در این کار وجود نداشته است، چرا که با اجازه‌ی پیامبر ﷺ صورت گرفته است و با نهی ایشان خودداری کرده‌اند. ریشه‌ی متعه از همین جا در فرهنگ اسلامی داخل شده است و به خاطر نظر اجتهادی ابن عباس در جامعه شایع شده است.

نکته‌ی دیگری که باید به آن توجه کرد این است که: در روایات مربوط به متعه در جنگ‌های پیامبر ﷺ (به غیر از حنین) تماما از نهی پیامبر ﷺ سخن رانده شده است و صحبتی از فعلیت متعه در آنها به چشم نمی‌خورد.

تذکر: حتما تاکنون فهمیده‌ایم که برای فهم بهتر و عمیق‌تر احادیث باید از سیره نیز کمک بگیریم تا بتوانیم قضیه را بهتر و عمیق‌تر بازسازی کنیم و در این صورت است که از دادن نظریات سطحی به دور می‌مانیم و در بررسی خود احادیث نیز باید مراقب باشیم که با فهم قرآنی مطابقت داشته باشد که در هر کدام از این مورد رعایت اعتدال شرط است.

نظریه‌ی سوم می‌گوید: کسانی بر این باورند که متعه در طول حیات حضرت چندین بار جواز داده شده و سپس نهی شده تا بالأخره الی الأبد حرام اعلام شد. این نظر امام شافعی است.

روایاتی که این گروه به آن‌ها استناد کرده‌اند همان روایات مربوط به جنگ‌های پیامبر ﷺ می‌باشند که پس از توضیح نظریه‌ی دوم پرداختن به آن‌ها آسان‌تر است.

احادیث جنگ تبوک و عمرة القضاء که نهی از متعه در آن‌ها عنوان شده است به دلیل ضعف‌های روایی در حد بررسی نیستند و با مراجعه به سیره می‌توان فهمید که موضوعیت متعه در آن جنگ‌ها منتفی است. برای اطلاع بیشتر می‌توان به «فتح‌الباری» در «کتاب النکاح» مراجعه کرد.^۱ و اکنون روایاتی را که نظرات مختلف در مورد متعه، از آن‌ها ناشی شده است مورد بررسی قرار می‌دهیم. این روایات به خیبر، فتح مکه، حنین، اوطاس و حجة‌الوداع مربوط هستند.

با توجه به آنچه که قبلا در مورد خیبر نقل کردیم، موضوعیتی برای استمتاع از نساء و نهی از آن در فتح خیبر نیافتیم و این همان مطلبی است که ابن قیم در «زاد المعاد» به آن اشاره می‌کند.

۱- فتح‌الباری، جلد نهم، صفحه‌ی ۱۳۹.

امام بخاری در صحیح خود روایات زیر را در مورد نهی متعه و نهی گوشت الاغ اهلی «نهی لحوم حمر انسی» در خیبر آورده است:

[حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَالْحَسَنِ ابْنَيْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نَهَى عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ الْحُمْرِ الْإِنْسِيَّةِ^۱].

[حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نَهَى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ].

[حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ وَسَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ نَهَى النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ].

امام شافعی نیز روایت اول را در کتاب اختلاف الحدیث چنین نقل می‌کند:

[حدثنا الربیع، قال: أخبرنا الشافعی، قال: أخبرنا سفیان، عن الزهري، عن الحسن، وعبدالله ابني محمد بن علي، قال: وكان الحسن أرضاهما، عن أبيهما، أن علياً قال لابن عباس: إن رسول الله نهى عن نكاح المتعة، وعن لحوم الحمر الأهلية].

(ناگفته نماند که این روایت را علی رضی الله عنه در مشاجراتی که با ابن عباس -رضی الله عنهما- داشته است بیان کرده و نظر ایشان بر نهی حضرت ص از متعه بوده است).
با قدری دقت در روایت اولی که در آن نهی خوردن گوشت الاغ اهلی و نهی متعه با هم ذکر شده است و با جمع‌بندی این روایات با سایر روایات و نظرات بعضی از ائمه‌ی

۱- ابن حجر در کتاب فتح الباری چنین نقل می‌کند: «كان عبدالله بن محمد بن علي يتبع السبئية ينسبون إلى

عبدالله بن سبأ وهو من رؤساء الروافض».

سلف از جمله ابن عیینه^۱ متوجه می‌شویم که به احتمال زیاد در این روایت ادراج سند و متن روی داده است؛ بدین معنی که این حدیث در واقع ترکیبی از دو حدیث کاملاً مجزا می‌باشد که به صورت یک حدیث و با یک متن واحد روایت شده است و از طرف یکی از راویان، ادراج سند و متن صورت پذیرفته است.

از طرفی با توجه به دو حدیث بعدی و عدم موضوعیت متعه در خیبر و موضوعیت آن در حنین و تشابه نوشتاری حنین و خیبر گمان می‌کنم که در این حدیث علاوه بر ادراج، تصحیف نیز روی داده است (البته قضیه‌ی تصحیف در مورد این حدیث از علما منقول است) و حنین به خیبر تبدیل شده است. البته به احتمال قوی اول تصحیف و سپس ادراج روی داده است. بنابراین، تحریم خوردن گوشت الاغ اهلی و متعه همزمان نبوده و نهی از متعه در خیبر روی نداده است و بلکه (همان طور که قبلاً گفته شد) این نهی در حنین صورت پذیرفته است. همان‌طور که قبلاً گفتیم نهی حنین نیز مربوط به آن حالت خاص در جنگ حنین می‌باشد و طبق این تحلیل اصولاً به تحلیل و تحریم به نسبت متعه و به عنوان یک حکم عام، ارتباطی ندارد.

امام شافعی به نقل از شاگردش ربیع بن سلیمان در کتاب «اختلاف الحدیث» رأیش بر این است که روایت علی بن ابی طالب ناسخ روایت عبدالله بن مسعود می‌باشد و با استناد بر آیات قرآنی و ادله، متعه را حرام می‌داند. مقدسی در کتاب المغنی الکبیر به نقل از شافعی می‌گوید: تنها موردی که نظر تحلیل و اباحه پس از تحریم، چندین بار تکرار شده است متعه است و من غیر از متعه مورد دیگری را مانند آن سراغ ندارم.

۱- ابن حجر به نقل از ابن عبدالبر در فتح الباری چنین می‌آورد: فذكر ابن عبدالبر من طريق قاسم بن أصبغ أن الحميدي ذكر عن ابن عيينة أن النهي زمن خيبر عن لحوم الحمير الأهلية وأما المتعة فكان في غير يوم خيبر.

قبلا روایت علی رضی الله عنه را که امام شافعی نقل کرده بود آوردیم و اکنون روایت ابن مسعود رضی الله عنه را می‌آوریم:

[حدثنا الربيع، قال: أخبرنا الشافعي، عن إسماعيل، عن قيس قال: سمعت ابن مسعود قال: كنا نغزو مع رسول الله وليس معنا نساء، فأردنا أن نختصي، فنهانا عن ذلك رسول الله، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة إلى أجل بالشيء].

علیرغم این نظر امام شافعی (و به کار بردن حذر و ورع و تقوا در این نظریه) با قدری تعمق در کلیه‌ی روایات مربوط به متعه و در نظر گرفتن قرائن و شواهد و کتب سیره می‌توان فهمید که به فرض پذیرفتن روایت علی رضی الله عنه در خیبر و نهی متعه در آن، روایت ابن مسعود رضی الله عنه مربوط به حنین است، و از نظر زمانی پس از فتح خیبر روی داده است؛ بنابراین روایت علی نمی‌تواند ناسخ روایت ابن مسعود باشد و از طرفی نهی خیبر که به عنوان یک حکم عام مطرح شده است با نهی پیامبر در حنین (پس از اجازه‌ی استمتاع) که یک حالت خاص دارد یکی نیستند و در صورتی می‌توان آن‌ها را به هم مربوط دانست که بحث ابن عباس و علی رضی الله عنه بر سر موضوع متعه، خاصتا در مورد قضیه‌ی حنین بوده باشد و نه به عنوان یک حکم عام، بدین معنی که ابن عباس با وجود دانستن حکم عام قضیه از روی آیات قرآنی، در اجتهاد خود به نسبت بهره‌ی جنسی، اجازه‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله را در حنین (در حالت نیاز شدید) متذکر شده باشد و از آن یک حکم خاص را نتیجه گرفته باشد و از طرفی علی رضی الله عنه، نهی حضرت صلی الله علیه و آله را در آن جنگ پس از اجازه و رخصت، یادآوری کرده باشد و آن مورد را فقط مختص آن شرایط خاص و در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته باشد. بنابراین و با این توضیح، به احتمال قوی روایت علی نیز مربوط به حنین است و در آن تصحیف و سپس ادراج روی داده است. (مقصود غنیمت حاصل از جنگ‌های پی در پی حنین و طائف و نخله و اوطاس می‌باشد که از جمله‌ی این غنائم زن و فرزندان طائفه‌ی بنی عامر بن صعصعه بودند و به همین خاطر در

روایات مختلف این واقعه گاهی به عام اوطاس و گاهی به نام فتح مکه و گاهی یوم اوطاس و گاهی حنین ثبت شده است. ولی در هر صورت مقصود همان غنیمت است و دلیل اختلاف نام، پی در پی بودن جنگ‌ها و نزدیک بودن فاصله‌ی زمانی آنهاست). در غیر این صورت و با پذیرفتن حکم عام نهی متعه در خیبر، می‌توان ادعا کرد که به این روایت امام بخاری شذوذ رو می‌کند، چرا که از نظر زمانی با آیات قرآنی مخالفت دارد و تاریخ نهی متعه طبق آیات قرآنی، به قبل از خیبر و در زمان نزول آیات سوره‌ی معارج و یا حتی به قبل از آن برمی‌گردد و به این بستگی دارد که آیا این آیه که منافی متعه می‌باشد به جهت حرمت آن نازل شده و یا این که با توجه به اسمیه بودن آیه و مدح مؤمنان در آن، از قبل مشروعیت نداشته و اکنون در این آیه محدوددهی ارتباط جنسی بنا به دلایلی و یا صرفاً به خاطر تشویق و ترغیب و یا مشخص کردن حکم آن، بیان شده باشد. و اگر فرض کنیم نهی پیامبر ﷺ در خیبر (روایت علی رضی الله عنه) و یا حجة‌الوداع (روایت سبره رضی الله عنه) تبیین حکم عام قرآنی بوده است با توجه به نظر بعضی از ائمه و وجود روایاتی مبنی بر عدم موضوعیت متعه با وجود مسائلی از قبیل ارث و طلاق و ... در مورد ارتباط جنسی، جایی برای نهی حضرت از متعه در خیبر و یا هر زمان دیگری باقی نمی‌ماند.

بہتر است در همین جا به احادیث مربوط به حنین اشاره کنیم. برای نمونه یکی از متون و در واقع تنها متنی را که از نظر ظاهری بر متعه دلالت دارد می‌آوریم، سبره رضی الله عنه می‌فرماید: [أَدِنَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْمُتْعَةِ فَانطَلَقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ إِلَى امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي عَامِرٍ كَانَتْهَا بَكْرَةٌ عَيْطَاءُ فَعَرَضْنَا عَلَيْهَا أَنْفُسَنَا فَقَالَتْ: مَا تُعْطَى؟ فَقُلْتُ: رِدَائِي. وَقَالَ صَاحِبِي: رِدَائِي.]

^۱ - این نظر شخصی مولف محترم می‌باشد که نسبت شذوذ به روایت بخاری داده اند. در حالی که بخاری شیخ‌المحدثین و امیرالمومنین در حدیث بوده اند و این نسبت به ایشان آن هم از شخصی که یک صدم ایشان به علم حدیث آشنایی ندارد صحیح نمی‌باشد. مصحح

وَكَانَ رِذَاءُ صَاحِبِي أَجْوَدَ مِنْ رِذَائِي وَ كُنْتُ أَشَبَّ مِنْهُ فَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى رِذَاءِ صَاحِبِي أَعْجَبَهَا وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيَّ أَعْجَبْتَهَا ثُمَّ قَالَتْ: أَنْتَ وَرِذَاؤُكَ يَكْفِينِي. فَمَكَثْتُ مَعَهَا ثَلَاثًا ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ الَّتِي يَتَمَتَّعُ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا»^(۱). با مراجعه به احادیث وارد شده در صحاح و مسانید متوجه می‌شویم که این حدیث از نظر شروط عام صحت یک حدیث، صحیح می‌باشد و در صحیح مسلم نقل شده است اما با توجه به این که در صحیح بخاری نقل نشده است به احتمال زیاد می‌توان گفت که از نظر ایشان معلول بوده است.^۲ همان‌طور که قبلاً گفتیم زمان این حدیث در روایات مختلف گاهی فتح مکه و گاهی عام اوطاس و گاهی حنین و گاهی حجة‌الوداع عنوان شده است که قبلاً دلیل آن را ذکر کردیم.

بهتر است برای تکمیل مبحث، روایت ابن مسعود رضی الله عنه را نیز به نقل از امام احمد شاهد بیاوریم: [حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ قَيْسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كُنَّا نَعْرُزُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَلَا نَسْتَخْصِي فَنَهَانَا عَنْهُ ثُمَّ رَخَّصَ لَنَا بَعْدَ فِي أَنْ نَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ بِالثَّوْبِ إِلَى أَجَلٍ ثُمَّ قَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ ﷺ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ] ﷻ.

۱- صحیح مسلم.

۲- اولاً بخاری شرط نکرده اند که کل احادیث صحیح را در کتابشان ذکر کنند. دوماً عدم ورود حدیثی در صحیح بخاری دلالت بر این که حدیث از نظر امام بخاری ضعیف است صحیح نمی‌باشد. خیلی از احادیث صحیح هستند که بخاری روایت نکرده اند ولی تمام احادیثی را که روایت کرده اند صحیح می‌باشد. مصحح

همان طور که در فصل متعه در غزوات گفتیم این حدیث مربوط به غنائم حنین و اسیرانی است که در جنگ حنین به غنیمت گرفته شده بودند و زن موردنظر از بنی عامر بوده و بنی عامر نیز (به احتمال قوی) از طوایفی بودند که با اموال و زن و فرزند خود در حنین شرکت کردند که اسیر شده و ملک یمین مسلمان‌ها شدند.

با توجه به احادیث حنین می‌توان حدس زد که الفاظ «إلی أجل» در روایت ابن مسعود ناشی از استنباط رواة است و لفظ پیامبر ﷺ نیست، چرا که در هنگام دادن رخصت به تمتع جنسی اجلی را مشخص نکردند. به هر ترتیب قضیه‌ی متعه به خاطر نظر اجتهادی کسانی همچون ابن عباس رضی الله عنهما از حالت ملک یمین در آمد.

روایاتی که زمانی حدیث فوق را عام اوطاس و فتح مکه و یا حنین ذکر کرده‌اند صحیح هستند اما روایاتی که همین حدیث را به زمان حجة الوداع نسبت داده‌اند هم از نظر رجال ضعف دارند و هم این که به فرض صحت در برابر احادیث صحیحی قرار می‌گیرند که قضیه را به حنین مربوط می‌دانند و از طرفی یک متن در عین حال نمی‌تواند هم مربوط به حنین باشد و هم مربوط به حجة الوداع، بنابراین با توجه به صحت احادیث حنین با این متن و موجه بودن حضور زنی یا (زنانی) از بنی عامر (بن صعصعه) در آن جنگ و قرائن و شواهد بسیار دیگر از سیره، و جمع‌بندی احادیث و موضوعیت آن در حنین، به احتمال قریب به یقین می‌توان گفت که روایات نقل شده به نام حجة الوداع علاوه بر جرح رجال، شاذ هستند، چرا که با احادیث صحیح، مخالفه‌ی صریح دارند.

و اما روایاتی که از سیره در مورد تحریم تأبیدی (إلی یوم القیامة) متعه در حجة الوداع وارد شده‌اند نیز باید مورد بررسی قرار گیرند که ما در توضیح خیبر به آن اشاره‌ای گذرا کردیم.

تذکر: به خاطر عدم اسائهی ادب به نسبت مجتهدین، از آوردن کلمات (والله أعلم):
 «و خداوند داناتر است» در پایان هر مبحث خودداری کرده‌ام، چرا که بحث ما تحقیقی
 است و از طرفی من مجتهد نیستم و سعی کرده‌ام با الفاظی شبیه «به احتمال قوی» ادب
 نظر دادن را (به خاطر حق نظر دیگران) رعایت کنم.

نظر چهارم می گوید: کسانی بر این باورند که متعه با وجود این که حرام اعلام شده
 اما حکم آن حالت حکم مردار را دارد که در اضطرار جایز است. این نظر قدیم ابن
 عباس و بعضی از شاگردانش بود. (گفته شده وقتی سهل‌انگاری مردم را در مورد
 شکستن حکم، مشاهده کرد از نظریه‌ی خود صرف‌نظر کرد). این نظریه بر گرفته از
 احادیثی است که رخصت پیامبر ﷺ را در موقع تنگنا و مضیقه و اضطرار در حنین بیان
 کرده‌اند که از جمله‌ی آن‌ها حدیث ابن مسعود می‌باشد. ابن عباس رضی الله عنه از این حالت
 تنگنای عنوان شده در جنگ‌ها قیاس گرفته و آن را همچون خوردن گوشت مردار و در
 حالت اضطرار جایز دانسته است.

از ابن عباس نظرات بسیار متفاوتی در روایات نقل شده است.

ابن قیم در زاد المعاد در مورد نظر ابن عباس در مسأله‌ی متعه چنین آورده است:
 مسأله این است که آیا تحریم متعه، تحریمی تأییدی است یا این که تحریم آن همانند
 تحریم گوشت مردار و یا خون و گوشت خوک می‌باشد که هنگام ضرورت و ترس از
 در مضیقه قرار گرفتن، مباح می‌شود و این همان چیزی است که ابن عباس در هنگام
 ضرورت به حلیت آن فتوا داده بود که این صحیح‌ترین قول در مورد نظر ابن عباس در
 این رابطه می‌باشد و کسانی بر این باورند که وقتی مردم از آن حد ضرورت خارج
 شدند و به وسعت در متعه (سهل‌انگاری در حکم آن) روی آوردند فتوایش را پس
 گرفت.

در سنن ترمذی روایتی ضعیف از ابن عباس نقل شده که ابن عباس در مورد آیه‌ی ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ گفته است: «کل فرج سواهما حرام»: «هر نوع نزدیکی و بهره‌ی جنسی غیر از این دو (یعنی زن و ملک یمین) حرام است».

و از سعید ابن جبیر - از شاگردان ابن عباس - این چنین روایت شده است: به ابن عباس گفتم که به خاطر فتوای تو متعه در جامعه شایع شده است و ... ابن عباس در جواب گفت: «والله ما بهذا أفیت وما هي إلا كالمیة لا تحل إلا للمضطر»: «به خدا قسم من این طوری فتوا نداده‌ام و متعه همانند گوشت مردار فقط برای کسی است که در حالت اضطرار باشد». جریان مشاجرات علی و ابن زبیر با ابن عباس بر سر این قضیه (تحریم قطعی و یا تحریم با استثنای اضطرار) در احادیث وارد شده است و به ثبت رسیده است که علی و ابن زبیر نظر بر تحریم قطعی داشتند و سعی داشتند تا ابن عباس را قانع کنند و او را متوجه عواقب وخیم فتوایش کنند که در بیان روایت علی در خبیر به این مسأله اشاره‌ای کردیم.

نظر پنجم می گوید: کسانی بر این باورند که متعه در زمان پیامبر ﷺ جایز بوده و در زمان عمر ﷺ از آن نهی شده است و استناد آن‌ها به سه روایت از روایات امام مسلم، صاحب صحیح مسلم می‌باشد. از جمله‌ی آن‌ها ابن جریج مکی است. در واقع پیروان این نظر همان متبعان وسعت در نظر ابن عباس می‌داشتند و به سه روایت موقوف به جابر بن عبدالله ﷺ استناد می‌کنند که در این جا به توضیح این روایات می‌پردازیم.

در رابطه با سه روایتی که از جابر بن عبدالله ﷺ نقل شده است باید به موارد زیر توجه کنیم:

۱- به طور کلی از نظر علم حدیث آن چنانکه ابن حجر در «شرح نخبه الفکر» می‌آورد نقل قول حدیث با الفاظ: «كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا وَكَذَا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ» و یا الفاظی از این قبیل، از زبان صحابی و در زمان پیامبر و سکوت پیامبر ﷺ بر قضیه (که حمل بر اطلاع ایشان می‌شود) در حکم حدیث مرفوع می‌باشد و «حکماً» مرفوع نامیده می‌شود. البته ابن حجر در کتاب النکت به نقل از دیگران یادآور می‌شود که در صورتی حمل بر سکوت پیامبر ﷺ می‌شود که معمولاً و غالباً چنین کارهایی پوشیده و مخفی نباشد و اگر مخفی باشد تکرار بسیار، شرط مرفوع بودن آن می‌باشد.

۲- در مورد روایات متعه که بهتر است آن را تمتع بنامیم، با توجه به این که در جنگ‌ها، آن هم فقط در حنین به ثبوت رسیده است شامل لفظ عام تمتع جنسی، خارج از چهار چوب آیات سوره‌ی معارج و در هر زمانی نمی‌شود. متأسفانه در نقد و بررسی‌ها این موضوع مورد توجه قرار نگرفته و یک حدیث خاص، حکم عام به خود گرفته است. بنابراین در مورد این موضوع - متعه - که نیاز به جمع‌بندی مطالب بسیار پراکنده دارد عدم دقت و تعمق در آن، فرد را به قضاوت‌های سطحی می‌کشاند، و آنچه که ابن حزم و یا مقدسی -رحمهما الله- در کتاب‌های «المحلی» و «المغنی الکبیر» نقل کرده‌اند و جمعی از صحابه را بر نظر حلیت و بعضی را بر نظر تحریم متعه معرفی کرده‌اند دچار اشتباه بزرگی شده‌اند، چرا که هم ابن حزم و هم مقدسی بدون ذکر این قضیه که مقصود آن‌ها در مورد نظر حلیت و تحریم فلان صحابی (آن هم با تضاد نظر در مورد چند نفر)، صرفاً نقل حدیثی از آن‌ها در این رابطه می‌باشد مثلاً با دیدن روایتی از جابر و یا ابن مسعود و یا ابوسعید در مورد استمتاع و بهره‌ی جنسی از زنان، عنوان کرده‌اند که نظر فلان صحابی بر تحلیل و یا تحریم متعه بوده است و بدون اشاره به این موضوع و عدم مشخص کردن مورد جنگ در آن، که در واقع یک استثنا می‌باشد «إلا ما

ملکت ایاهم» و نه یک حکم عام و یک اصل، اگر نگوییم دچار برداشت سطحی از موضوع شده‌اند قطعاً دچار تدلیس شده‌اند و از طرفی با توجه به مشاجرات علی و ابن زبیر با ابن عباس می‌توان گفت: قضیه‌ی تمتع جنسی در حنین با اذن و نهی پیامبر ﷺ صورت پذیرفته و نهی پیامبر ﷺ ناسخ رخصت پیامبر ﷺ بوده و می‌توان گفت که نهی پیامبر ﷺ مجالی برای فتوای مفتی در رخصت مجدد و در شرایط مشابه باقی نگذاشته است. این موضوع با جمع‌بندی کل روایات وارد شده در این مبحث، واضح و مبرهن است. این نکته‌ی بسیار ظریفی است که باید در حین تحقیق به آن توجه کرد.

این سه روایت را می‌توان به شیوه‌ی زیر تحلیل کرد: در روایات سه گانه‌ای که در صحیح مسلم وارد شده است در دو روایت از آن را به نقل از جابر بن عبدالله گفته شده که در زمان پیامبر ﷺ و ابوبکر و عمر استمتاع کردیم یا می‌کردیم. (در روایت اولی لفظ «استمتعنا» به کار رفته و در روایت دومی چنین آمده است: «کنا نستمتع» تا این که عمر ما را از آن نهی کرد، ولی در روایت سومی گفته شده که با پیامبر ﷺ آن را انجام دادیم و عمر ما را از آن نهی کرد. در روایت اولی و دومی ابن جریج مکی از رجال سند است. گفته شده که ابن جریج نزدیک به هفتاد بار مرتکب متعه شده است. بنابراین در باب متعه، روایت او دارای شبهه‌ی بدعة می‌باشد؛ بدین معنی که امکان این هست که او به خاطر نظر خود، اصل حدیث را دچار ابهام و شبهه کرده باشد و با توجه به شخصیت ایشان در کتب رجال، تقریباً این گمان به حقیقت نزدیک می‌شود، چرا که ایشان شدیداً اهل تدلیس بوده آن هم نه فقط تدلیس در سند، بلکه حتی اهل تدلیس متن هم بوده است. بنابراین به ظن غالب قسمت فعلیت در زمان پیامبر از خود جابر بن عبدالله می‌باشد که مربوط به حنین است و با احادیث صحیح مطابقت دارد، البته فعلیت در یک مورد خاص مدنظر است (و نه یک حالت عام)، و از طرفی دقت در الفاظ حدیث (در این جا) بسیار مهم است، چرا که ابن جریج از زبان جابر لفظ «فعلنا علی عهد

رسول الله» را در دو روایت خود به کار برده است در حالی که در روایت سومی الفاظ «فعلنا مع رسول الله» به کار رفته و مقصود با پیامبر ﷺ و در حنین می‌باشد. یعنی ابن جریج با به کار بردن لفظ «علی» به جای «مع» در ادامه طوری وانمود کرده که انگار کل صحابی هم در زمان پیامبر ﷺ و هم در زمان ابوبکر و هم در زمان عمر آن را انجام داده‌اند و امری رایج بوده است تا این که عمر این کار را تحریم کرد و این مطلب با تاریخ و سیره و تمامی احادیث صحیح و خود احادیثی که نهی را از طرف عمر نقل می‌کنند منافات دارد. و از طرفی با توجه به این که روایت سوم (هرچند جرح مختصری هم در مورد رجال آن وجود دارد) به نسبت دو روایت ابن جریج در این زمینه، ارجحیت دارد الفاظ «وابی بکر» در دو حدیث ابن جریج، ناشی از تدلیس ابن جریج در زمینه‌ی متن می‌باشد و به احتمال زیاد متن اصلی حدیث، همین متن حدیث سوم می‌باشد که مسلم آن را چنین آورده است: [حَدَّثَنَا حَامِدُ بْنُ عُمَرَ الْبُكَرِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ - يَعْنِي ابْنَ زِيَادٍ - عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فَاتَاهُ آتٍ فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ وَابْنُ الزُّبَيْرِ اخْتَلَفَا فِي الْمُتَعَتِينَ. فَقَالَ جَابِرٌ: فَعَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ نَهَانَا عَنْهُمَا عُمَرُ فَلَمْ نَعُدْ لَهُمَا]. همان‌طور که پیداست در این حدیث اشاره‌ای به ابی بکر ﷺ نشده است و اشاره‌ای به استمرار موضوع در طول زمان از پیامبر ﷺ تا ابوبکر ﷺ وجود ندارد و فقط یک مورد خاص در زمان پیامبر ﷺ و همراه با ایشان (در حنین) ذکر شده است که مطابق با احادیث صحیح و مؤید مباحث قبلی می‌باشد و نهی عمر نیز به خاطر فتوای ابن عباس و شیوع آن [آن هم نه در زمان پیامبر ﷺ] بوده است و زیاده‌ی متنی که ابن جریج با سند خود آورده است (و ابی بکر) به احتمال زیاد، ناشی از تدلیس متن از طرف ابن جریج می‌باشد پذیرفته نمی‌شود.

نتیجه: دو روایت اول ثمره‌ی تدلیس ابن جریج در متن حدیث می‌باشند که پی بردن به آن با توجه به جنبه‌های مختلف قضیه و شخصیت ابن جریج واضح است. و در روایت سوم که از انجام شدن آن با پیامبر ﷺ (همراه پیامبر) و نه در زمان پیامبر ﷺ صحبت شده است و نهی عمر رضی الله عنه را در زمان خود بازگو می‌کند با احادیث صحیح تطابق دارد، چرا که فعلیت آن همراه با پیامبر ﷺ به همان قضیه‌ی جنگ حنین و غنایم آن برمی‌گردد و به ثبوت رسیده است و نهی عمر رضی الله عنه نیز با توجه به وسعت و سهل‌انگاری کسانی بود که با فتوای ابن عباس^۱ به آن روی آورده و ضرورت موجود در آن را برای خود توجیه می‌کردند و عمر رضی الله عنه طی خطبه‌ای نهی حضرت رضی الله عنه را به آن‌ها یادآور شد.

مبحث دوم: بررسی احادیث روزه‌ی شوال

احادیث وارد شده در مورد روزه‌ی شوال و نقد و بررسی آن‌ها. اصل حدیث این است: «من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كذا و كذا...».

این حدیث در بسیاری از مراجع قدیمی روایت شده و به استثنای صحیح بخاری و موطای مالک در کتاب‌های صحاح سته وارد شده است.

از آن جایی که بحث اصلی احادیث مورد نظر به مسند دو صحابی - ابو ایوب انصاری و ثوبان - برمی‌گردد به همین خاطر در مورد سندهای مختلف روایات این دو صحابی به تفصیل بحث شده است.

الف: سندهای مختلف روزه‌ی شوال در مسند ابو ایوب انصاری:

[ثنا یحیی بن ایوب حدثنا إسماعیل بن جعفر أخبرنی سعد بن سعید بن قیس عن

عمر بن ثابت عن أبي أيوب عن النبي ﷺ...].

^۱ - ضمن این که ابن عباس هم بعد از رأی خودشان برگشتند.

- [ثنا عبدالله حدثنی أبی ثنا أبو معاویه ثنا سعد بن سعید عن عمر بن ثابت عن أبی آیوب الأنصاری عن النبی ﷺ...].
- [ثنا ابن نمیر حدثنا أبی ثنا سعد بن سعید أخبرنا عمر بن ثابت أخبرنا أبو آیوب عن النبی ﷺ...].
- [ثنا عبدالله ثنا أبی ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة سمعت ورقاء عن سعد بن سعید عن عمر بن ثابت عن أبی آیوب عن النبی ﷺ...].
- [ثنا علی بن محمد ثنا عبدالله بن نمیر عن سعد بن سعید عن عمر بن ثابت عن أبی آیوب عن النبی ﷺ...].
- [ثنا النفیلی ثنا عبدالعزیز بن محمد عن صفوان بن سلیم و سعد بن سعید عن عمر بن ثابت عن أبی آیوب عن النبی ﷺ...].
- [ثنا نعیم بن حماد ثنا عبدالعزیز بن محمد ثنا صفوان و سعد بن سعید عن عمر بن ثابت عن أبی آیوب عن النبی ﷺ...].
- [ثنا أبوبکر بن أبی شیبہ ثنا عبدالله بن المبارک عن سعد بن سعید سمعت عمر بن ثابت عن أبی آیوب عن النبی ﷺ...].
- [ثنا أبو عبدالرحمن المقرئ عن سعید بن أبی آیوب عن عبد ربة بن سعید عن عمر بن ثابت عن أبی آیوب موقوفا...].
- [... أحمد بن یوسف السلمی و عقیل بن یحیی عن المقبری عن شعبة عن عبد ربة بن سعید عن عمر بن ثابت عن أبی آیوب عن النبی ﷺ...].

[... ورفاء بن عمر الشکری عن سعد بن سعید عن یحیی بن سعید عن عمر بن ثابت عن ابي ایوب عن النبی ﷺ...].

[عن هشام بن عمار عن صدقة بن خالد عن عتبه بن ابي حکیم عن عبدالملک بن ابي بکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام و عبدالملک بن محمد بن ابي بکر بن عمرو بن حزم و إسماعیل بن إبراهيم الصائغ - جميعا - عن یحیی بن سعید عن عمر بن ثابت عن ابي ایوب عن النبی ﷺ...].

[عن یحیی بن سعید بن سعد بن سعید عن عمر بن ثابت عن ابي ایوب عن النبی ﷺ...].
 [...] عبدالله بن لهیعة عن عبد ربه بن سعید عن یحیی بن سعید عن عمر بن ثابت عن ابي ایوب عن النبی ﷺ...].

[حدثنا إبراهيم بن محمد الرقی أخبرنا أبوهمام أخبرنا یحیی بن حمزة عن إسحاق بن عبدالله قال: حدثني سعد بن سعید عن عدی بن ثابت عن البراء بن عازب عن النبی ﷺ ...].
 (روایت دارقطنی)

[... عن عثمان بن عمر الخزاعی عن عمر عن محمد بن المنکدر عن ابي ایوب عن النبی ﷺ...].

[... عن إسماعیل بن عیاش عن محمد بن ابي حمید عن محمد بن المنکدر عن ابي ایوب عن النبی ﷺ...].

این‌ها روایاتی هستند که در مسند ابویوب انصاری در کتاب‌های حدیث وارد شده‌اند.

رجال مجروح سندهای فوق

سعد بن سعید بن قیس، عبدالعزیز بن محمد، نعیم بن حماد، هشام بن عمار، یحیی بن سعید، یحیی بن حمزة، ورقاء بن عمر الیشکری، عتبه بن اُبی حکیم، عبدالله بن لهیعة، عثمان بن عمر بن الخزاعی، اسماعیل بن عیاش، محمد بن اُبی حمید، عمر بن ثابت، اُبو همام. برای اطلاع بیشتر از شرح حال این راویان می‌توان به کتب رجال مراجعه کرد.

علل الحدیث در مسند ابویوب انصاری

کسانی در جواب آن‌ها که گفته‌اند: مدار روایت ابویوب بر سعد بن سعید استوار است و سعد نیز ضعیف است چنین استدلال کرده‌اند: یحیی بن سعید و عبد ربه بن سعید و صفوان بن سلیم و عثمان بن عمرو بن ساج الخزاعی نیز روایت را از طریق عمر بن ثابت به ابو ایوب متصل گرداند و چنین نیست که روایت شش روز روزی شوال فقط از طریق سعد بن سعید از عمر بن ثابت از ابو ایوب روایت شده باشد.

پیداست آن که این سخن تا این جا صحیح است و ما روایات همه‌ی آن‌ها را در قسمت سندهای حدیث ابویوب صحابی آورده‌ایم.

این جا باید یک نکته را مورد توجه قرار داد و آن این که به احتمال زیاد گروه اول از علما که گفته‌اند مدار روایت ابو ایوب بر سعد بن سعید استوار است به دلیل جهالت آن‌ها از سندهایی که آن گروه دوم متذکر شده‌اند نبوده است، بلکه به این خاطر بوده که به نظر آن‌ها سند اصلی تمامی روایات قابل بررسی^۱ در مسند ابو ایوب به سعد بن سعید ختم می‌شود و بقیه‌ی روایاتی را که سعد در آن‌ها ذکر نشده یا دچار اختلاط شده‌اند و یا تدلیس و یا آن‌ها را دارای جوهری از مخالفه و علت دانسته‌اند و یا این که آن‌ها را در حد بررسی نیافته‌اند. مثلاً با توجه به این که امام بخاری این حدیث را در کتاب صحیح خود نقل نکرده است به احتمال قوی می‌توان گفت که این حدیث از نظر ایشان معلول

۱- مقصود روایاتی است که رجال سند آن‌ها به ضعف شدید متهم نباشند و یا دارای علل قادح نباشند.

بوده است.^۱ بنابراین می‌توان با بکارگیری علل الحدیث در مسند ابویوب تحلیل زیر را ارائه داد:

همان‌طور که در سندهای مختلف مسند ابو ایوب متذکر شدیم در بعضی از سندها نامی از سعد بن سعید برده نشده و بلکه به جای او عبد ربه بن سعید و یحیی بن سعید آمده است و ظاهراً روایات این چنین می‌رساند که با سندهای صحیحی روایت شده‌اند و حدیث با سندهای دیگری غیر از سعد نیز روایت شده است.

در بعضی سندها آمده است که یحیی از سعد بن سعید این حدیث را روایت کرده و در بعضی از سندها یحیی مستقیماً این حدیث را از عمر بن ثابت روایت کرده است و در سند دیگر سعد بن سعید از یحیی بن سعید از عمر بن ثابت ذکر شده است و پیداست که چنین سندهایی دارای اختلاط شده‌اند و با توجه به تدلیس یحیی بن سعید ممکن است این گمان القا شود که سند اصلی حدیث به سعد منتهی می‌شود.

و اما در روایت عبد ربه بن سعید از عمر بن ثابت در سندی آمده است: عبد ربه عن عمر بن ثابت عن ابو ایوب عن النبی ﷺ و در سند دیگر آمده است: عن عبد ربه بن سعید عن یحیی بن سعید عن عمر بن ثابت و در سند دیگری آمده است: عن عبد ربه بن سعید عن عمر عن ابو ایوب موقوفاً و باز پیداست که این سندها نیز دارای وجوهی از مخالفه هستند. در پایان نیز متذکر شویم که در یک سند بجای نام عمر بن ثابت، عمرو بن ثابت آمده است که به گفته‌ی ائمه‌ی این فن، صحیح آن عمر بن ثابت است.

البته علاوه بر موارد فوق مخالفه‌های خفیف دیگری نیز در اسانید به چشم می‌خورد که لازم به بیان نیستند. بعضی از علما بر این باور هستند که در سند دارقطنی که بجای

^۱ - همان‌طور که قبلاً نیز ذکر کردیم عدم ورود حدیثی در صحیح بخاری دلالت بر ضعف حدیث نمی‌کند.

عمر بن ثابت عن ابي أيوب، عدی بن ثابت عن براء بن عازب نقل شده است یک اشتباه و یک شبهه صورت گرفته است.

ب: مسند ثوبان

سندهای مختلف مسند ثوبان در مورد روزه‌ی شوال:

[ثنا هشام بن عمار ثنا بقیة ثنا صدقة بن خالد ثنا يحيى بن الحارث الذماری عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان عن النبي ﷺ...].

[ثنا يحيى بن حسان ثنا يحيى بن حمزة ثنا يحيى بن الحارث عن أبي أسماء عن ثوبان عن النبي ﷺ...].

[... سوید بن عبدالعزیز عن يحيى بن الحارث عن أبي الأشعث الصنعانی عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان عن النبي ﷺ...].

رجال مجروح در مسند ثوبان:

هشام بن عمار، بقیة، يحيى بن حمزة، سوید بن عبد العزيز.

برای اطلاع بیشتر از شرح حال این‌ها می‌توان به کتب رجال مراجعه کرد.

علل الحدیث در مسند ثوبان صحابی

در تهذیب التهذیب ابن حجر آمده است که یحیی بن حارث ذماری - ابو عمرو الشامی القاری - در سال ۷۵ هجری متولد شده است، یعنی در اواخر خلافت عبدالملک بن مروان که خلافت ایشان تا سال ۸۶ هجری طول کشیده است، و از طرفی ابو أسماء رحبی - عمرو بن مرثد - به گفته‌ی ابن حجر عسقلانی در تهذیب التهذیب در دوران خلافت عبدالملک بن مروان فوت کرده است، هرچند که امام شمس الدین ذهبی در کتاب سیر أعلام النبلاء گفته است: (أرى أنه مات في خلافة وليد بن عبدالملك): «چنان می‌بینم که او در دوران خلافت ولید بن عبدالملک فوت شده است». اما در الفاظ ابن

حجر جزم و قطعیت بیش‌تری وجود دارد. به هر حال اگر دو روایت (قول ابن حجر و قول ذهبی) را هم به نحوی با قدری تساهل جمع بزنیم و وفات ابو اسماء را در اواخر خلافت عبدالملک و اوایل خلافت ولید در نظر بگیریم احتمال استماع یحیی از ابواسماء ضعیف است، چرا که یحیی در آن زمان کودکی بیش نبوده است. البته شاید گفته شود روایت یحیی از ابو اسماء در کتب رجال آمده است. در کتاب علل الحدیث ابن ابی حاتم آمده است که وقتی ابو محمد عبدالرحمن بن ابی حاتم، از پدرش در مورد روایت یحیی از ابو اسماء سؤال کرد جواب داد: مردم از یحیی از ابو اسماء روایت می‌کنند. شاید بتوان از این لفظ ابو حاتم دو نوع برداشت کرد: اول این که مقصود او از به کار بردن این الفاظ این باشد: اجماع علما بر آن است که یحیی از ابو اسماء روایت کرده است. در این صورت تبعیت از اجماع علما در اتصال این سند واجب می‌شود. اما برداشت دوم این است: مقصود این باشد که کسانی از مردم (علما) روایت یحیی را از ابو اسماء نقل می‌کنند که در این صورت اجماع مدنظر نیست. از طرفی با توجه به تردیدی که در هم عصری آنها وجود دارد عدم اتصال سند تقویت می‌شود و احتمال اجماع علما بر اتصال این سند، تضعیف می‌شود. بنابراین با این تفصیل در مسند ابواسماء رحبی احتمال ارسال خفی (عدم دیدار دو راوی) وجود دارد.

اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد كما صلیت علی ابراهیم وعلی آل ابراهیم

إنک حمید مجید.

منابع و مراجع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- صحیح بخاری
- ۳- صحیح مسلم
- ۴- سنن نسائی
- ۵- مؤطاً مالک
- ۶- مسند احمد بن حنبل
- ۷- سنن ترمذی
- ۸- سنن دارمی
- ۹- سنن ابن ماجه
- ۱۰- المستدرک، حاکم نیشابوری
- ۱۱- المسند الجامع
- ۱۲- سنن ابوداود و شرح آن
- ۱۳- فتح الباری، ابن حجر عسقلانی
- ۱۴- المحلّی، ابن حزم
- ۱۵- المغنی الکبیر، مقدسی
- ۱۶- الضعفاء والمتروکین، دارقطنی
- ۱۷- سیر أعلام النبلاء، ذهبی
- ۱۸- تهذیب التهذیب، ابن حجر
- ۱۹- نیل الأوطار، شوکانی
- ۲۰- زادالمعاد، ابن قیم
- ۲۱- الرسالة، شافعی مطلبی

-
- ۲۲- اختلاف الحدیث، شافعی
۲۳- سیره‌ی ابن هشام
۲۴- مفردات قرآن کریم
۲۵- جهاد، ابوالأعلی مودودی
۲۶- نخبة الفکر، ابن حجر العسقلانی
۲۷- النکت علی کتاب ابن صلاح، ابن حجر العسقلانی