**درس خارج فقه استاد سید محمد جواد شبیری**

**جلسه114– 19 /09/ 1397 زینت /مطلقه رجعیه** **/کتاب العده**

**خلاصه بحث:**

استاد گرامی به بحث مرجحـات و دلیل حجیت موثقه غیر امامی می‌پردازند و وجه جمـع بین روایات مسئله را بیان می‌کنند.

**جمع بین روایات**

در مورد مفاد روایت أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا8‏ فِی الْمُطَلَّقَةِ تَعْتَدُّ فِی بَیْتِهَا وَ تُظْهِرُ لَهُ زِینَتَهَا[[1]](#footnote-1) صحبت می‌کردیم و این که مراد از زینت چیست. روایاتی که در مورد زینت زن وجود دارد، از زینت به سه گونه تعبیر کرده است. بعضی روایات زینت را در مورد اعضای بدن زن اطلاق کرده است، برخی در مورد زیورآلات و بعضی اعم از زیور آلات و آرایش‌های بدن زن. صحبت در مورد چگونگی جمع بین این روایات است.

قبل از بحث جمع این روایات، این نکته را عرض کنم که در لغت زینت را کل شیءٍ یتزیّن به معنا کرده‌اند. در لسان العرب ماده زین از تهذیب اللغه نقل می‌کند که الزِّینة اسم جامع لکل شی‌ء یُتَزَیَّن به.[[2]](#footnote-2) قدر مسلم این است که این تعبیر زیورآلات را می‌گیرد، ولی خیلی روشن نیست که آرایش را بگیرد. طبق این معنا به اعضای بدن زن، زینت اطلاق نمی‌شود.

بحث این است که روایاتی را که در مورد اعضای بدن زن یا در مورد آرایش، زینت اطلاق کرده‌اند چگونه معنا کنیم. عمده آن‌ها سه روایت است که هر سه معتبر است، البته با تفاوت در درجه اعتبار: روایت ابی بصیر، روایت فضیل بن یسار و موثقه زراره. روایت مسعده بن زیاد هم می‌تواند مد نظر باشد، البته صریحاً تفسیر آیه قرآن نیست، ولی ظاهراً آن هم ناظر به آیه قرآن است و ﴿الا ما ظهر منها﴾ را می‌خواهد تفسیر کند. باید بررسی کنیم که اولاً این‌ها جمع عرفی دارند یا خیر، ثانیاً اگر جمع عرفی نداشتند، چه باید کرد.

**رجوع به روایات علاجیه در صورت عدم جمع عرفی**

ابتدا در مورد نکته دوم به طور مختصر توضیح می‌دهم. صاحب جواهر; فرموده است که این روایات جمع عرفی ندارند و آن‌ها را کنار گذاشته است. حاج آقا می‌فرماید که وقتی روایتی جمع عرفی ندارد باید به اخبار علاجیه مراجعه کرد و اگر روایت‌ها جمع عرفی نداشته باشند، نباید کنار گذاشته شوند. این جا اگر جمع عرفی نداشته باشند، باید روایت فضیل بن یسار را گرفت و روایت‌های دیگر را کنار گذاشت، زیرا روایت زراره موثقه است و روایت موثقه صلاحیّت معارضه با روایت صحیحه را ندارد. در سند روایت ابی بصیر - گر چه سندش را تصحیح کردیم - سعدان بن مسلم وجود دارد، ولی سند روایت فضیل بن یسار خیلی بهتر است، بنابراین باید آن را مقدم کرد.

**مرجحات**

این جا یک نکته هست که آیا اوثق بودن جزء مرجّحات است یا نه. بحثی هست که آیا صفات راوی جزء مرجّحات است یا نیست. بنا بر مطلبی که مرحوم آقای خویی دارند و ظاهراً هم درست است، صفات راوی جزء مرجّحات حکمین است، چون در روایت عمر بن حنظله ابتدا

بحث صفات راوی و بعد مرجّحات دیگر مطرح شده است. دو حاکم هر کدام حکمی دارند و آن صفاتْ مرجّح حکم یک حاکم بر حکم حاکم دیگر است. اگر مساوی باشند به مستند حکم آن‌ها مراجعه می‌شود که کدام یک از روایت‌ها ترجیح دارد. احتمال می‌دهم که حاج آقا اوثق بودن را نه از این باب که خودشان قائل به این مطلب باشند، بلکه چون مرحوم صاحب جواهر و سایر فقها معمولاً اوثق بودن را جزء مرجحات می‌دانند بیان کرده‌اند.

**دلیل حجیت موثقات**

البته تقدیم روایت صحیحه بر موثقه وابسته به این بحث نیست. در این مورد نکته دیگری وجود دارد و ما هم به آن قائل هستیم. بحثی هست که آیا به طور کلی دلیل عامی برای حجیت موثقات داریم یا خیر. آیا بنای عقلا بر حجیت موثقات تام است یا نه؟ ما در جای خودش گفتیم که چنین بنای عقلایی وجود ندارد. حاج آقا هم اشاره فرمود که بنای عقلایی در این مسئله نداریم. عمده مطلبی که برای اعتبار روایات خبر ثقه وجود دارد، بحث سیره عقلا نیست، بلکه بحث روایات خاصه است که از آن‌ها استفاده می‌شود که خبر واحد حجت است، هم‌چنین سیره متشرعه که از عبارت شیخ طوسی; در عده استفاده می‌شود. اخبار خاصه مثل روایت‌هایی است که به زراره، ابی بصیر و مانند آنان ارجاع داده است (فعلیک بهذا الجالس)[[3]](#footnote-3) هم‌چنین روایت‌های متعارض که دلیل بر این است که متعارضین فی نفسه حجیت ذاتی دارند، چرا که اگر حجیت ذاتی نداشتند، بحث تعارض مطرح نبود. هیچ کدام از این روایت‌های خاصه نسبت به خبر غیر امامی اطلاق ندارد و ارجاعات به امامی است. ارجاعات معتبر به غیر امامی که از لحاظ سندی معتبر باشد نداریم. خذوا ما رووا و دعوا ما رأوا[[4]](#footnote-4) و بعضی از روایت‌های این شکلی از حیث سندی معتبر نیستند. اخبار متعارض هم در این مقام نیستند که چه چیزی حجّیّت ذاتی دارد یا ندارد. حجّیّت ذاتی خبر وابسته به علم و اطمینان نیست و اخبار مظنونه هم حجّت هستند، اما این که اخبار مظنونه با چه شرایطی حجت است، از اخبار متعارض استفاده نمی‌شود.

مستند حجّیّت خبر غیر امامی سیره عقلا نیست، چون ما اصل سیره عقلا را قبول نداریم و نیز مستند آن روایت‌های خاصه نیست، چون حجیت خبر غیر امامی ثقه از روایت‌های خاصه‌ای که دلالت بر حجیت خبر واحد دارند استفاده نمی‌شود. تنها دلیل بر حجیت خبر غیر امامی ثقه، سیره متشرعه است که شیخ طوسی در عده فرموده است. ما در جای خودش بحث کردیم که به نظر ما شهادت شیخ طوسی; در عده حجیت دارد و معتبر است. ادعای شیخ طوسی; مبنی بر سیره متشرعه بر حجیت خبر غیر امامی، دو شرط دارد: با خبر امامی و

فتوای طایفه امامیه تعارض نداشته باشد. پس مقتضی حجّیّت خبر غیر امامی ثقه، ناقص است، یعنی روایت عامی نداریم که حجّیّت خبر کل ثقةٍ را اثبات کند. دلیلی که وجود دارد حجّیّت خبر غیر امامی را در فرضی که با خبر امامی و فتواهای امامی معارضه نکند ثابت می‌کند. بنابراین اگر فقط این جا یک روایت عبدالله بـن بکیر بود، قابل تعارض با روایت فضیل بن یسار، ابی بصیر و مسعده بن زیاد که روایت‌های صحیح هستند، نبود.

**عبدالله بن بکیر**

من یک نکته را به صورت مفروغ عنه گرفته بودم که اشاره کوتاهی به آن می‌کنم. در مورد این که عبدالله بن بکیر فطحی است یا نیست، زمانی یک ان قلت از حاج آقا شنیدم که نجاشی در مورد عبدالله بن بکیر فساد مذهب را ذکر نکرده است. مرحوم شیخ دارد و به نظرم فرق الشیعه نوبختی هم اشاره می‌کند که فطحی است، ولی نجاشی اشاره به فطحی بودنش نکرده است. با توجه به این که نجاشی فرموده است که من هر کسی را که در کتابم ذکر می‌کنم باید ما قیل فی کل رجل منهم من مدح أو ذم را ذکر کنم،[[5]](#footnote-5) آیا می‌توان عدم ذکر نجاشی را با عبارت‌های دیگران که او را فطحی دانسته‌اند معارض قرار داد؟

این اشکال از راه دیگری هم می‌تواند تقویت شود و آن این است که در رساله ابی غالب زراری هم در مورد فطحی بودن عبدالله بن بکیر چیزی ذکر نشده است، در حالی که او در مورد بعضی از اساتید خودش می‌گوید که آنان واقفی بودند إلا أنهم کانوا فقهاء ثقاتاً فی حدیثهم[[6]](#footnote-6) و مذهب راویان را ذکر می‌کند. ممکن است گفته شود که اساتید با عبدالله بن بکیر تفاوت دارند و ابوغالب زراری این رساله را در مورد خاندان آل زراره نوشته و شاید مایل نبوده است که بعضی از نقاط ضعف خاندان آل زراره مانند فطحی بودن را مطرح کند، اما در مورد ذکر ضعف‌های اساتیدش مشکلی نداشته است. ابو غالب زراری از نواده‌های برادر عبدالله بن بکیر یعنی جحم بن بکیر است و عبدالله بن بکیر عموی اعلای اوست. شاید پاسخ داده شود که او در مورد عموی خودش عامی بودن و شیعه بودن را ذکر کرده است و ذکر این موارد برایش سخت نیست.

ممکن است شخصی بگوید که این‌ها در مقابل تصریح شیخ طوسی; و فرق الشیعه نوبختی قابل معارضه نیست و باید آن‌ها را اخذ کرد. علاوه بر این بر فرض که این مطالب صحیح باشد، صحت مذهب عبدالله بن بکیر اثبات نمی‌شود و روایت او در حکم روایت موثقه می‌شود. وقتی صحت مذهب عبدالله بن بکیر اثبات نشد، قدر مسلم این است که روایتش در فرض عدم تعارض حجت است. اصل حجیت ذاتی روایت عبدالله بن بکیر با عدم اثبات صحت مذهبش زیر سؤال می‌رود. بنابراین نیازی نیست که اثبات کنیم عبدالله بن بکیر فطحی است و همین که امامی بودنش احراز نشود، برای این که در هنگام معارضه با روایت امامی روایتش از درجه اعتبار ساقط شود کافی است.

**جمع روایت ابوبصیر و موثقه زراره**

این بحث‌ها بنا بر فرضی است که این‌ها جمع عرفی نداشته باشند چنان که صاحب جواهر قائل است، ولی به نظر می‌رسد که این‌ها جمع عرفی دارند. اما این جا دو گونه مشکل داریم.

در روایت ابی بصیر فقط خاتم و مسکه به عنوان مصداق زینت ظاهره ذکر شده است یعنی از سنخ زیور آلات است. در موثقه زراره کحل را ضمیمه کرده و فرموده‌اند: الکحل و الخاتم. به نظر می‌رسد که دو جور جواب مشترک و خاص وجود دارد. جواب مشترک همان است که حاج آقا در مورد روایت فضیل مطرح می‌کنند که بعد عرض می‌کنم.

جواب خاص این است که ما گفتیم خیلی روشن نیست که زینت در روایت شامل آرایش باشد، نه این که قطعاً آرایش را نگیرد. بعید نیست که آن هم یک نوع زینت باشد. زینت همه چیزهایی است که باعث زیبایی شخص می‌شود، اما شرط نیست که منفصل باشد. ما گفتیم زینت یک معنای عام دارد و آرایش و زیورآلات را شامل می‌شود. جمع دو روایت این است که ذکر خاتم و مسکه از باب مثال است، یعنی چیزهایی که به طور طبیعی آشکار است. برخی از زیورآلات زن مثل گوش‌واره یا خلخال معمولاً پنهان بوده است، ولی با توجه به این که از روایات استفاده می‌شود که وجه و کفین استثنا است و مرسوم نبوده است که وجه و کفین را بپوشانند، می‌خواهند بفرمایند چیزهایی که به طور معمول دیده می‌شود زینت ظاهره است و خاتم و مسکه (دست‌بند) را که در دست قرار داشته است از باب مثال ذکر کرده‌اند. زینت ظاهره یعنی زینتی که برای نمایش دادن به دیگران استفاده نمی‌شود. بعضی زینت‌ها برای این است که به دیگران نشان داده شود، مانند سرخاب و سفیداب که قدیم برای آرایش خاص آن را مصرف می‌کردند. ولی کحل این طور نیست و به طور معمول برای سوی چشم استفاده می‌کردند و غرض از استفاده آن اظهار نبوده است، بلکه خودش خود به خود ظاهر بوده است. امکان دارد که چنین مفهومی برای ما ظهر منها مراد باشد.[[7]](#footnote-7) ممکن است معنای الا ما ظهر منها چیزی باشد که به خاطر آرایش مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، گر چه آرایش است، یعنی چیزی که بالطبع ظاهر است و انگیزه استفاده از آن اظهار نیست. یک مثال برای این انگشتر و النگویی است که افراد در جاهایی که محرم و نامحرم هست به دست می‌کنند. کل و ما اشبه ذلک نیز یک مثال دیگر از ما ظهر منها است. از باب مثال گرفتن آن خیلی مشکل ندارد.

تعبیر جامع و مفصل‌تر در روایت ابی الجارود وجود دارد که در مورد الا ما ظهر منها می‌فرماید: فهی الثیاب و الکحل و الخاتم و خضاب الکف و السوار که همان مسکه است. خضاب کف را هم ذکر می‌کند که اصلش برای آرایش نیست و یک نیاز متعارف بوده است. اگر هم آرایش باشد، آرایش مرتبه نازلی است و خیلی فرق است بین خضاب کف و سرخاب و سفیداب. اگر هم حداقلی در نظر بگیریم مشابه کحل مثلاً مداد چشم را در نظر بگیرید.

بنابراین جمع بین روایت ابی بصیر و موثقه زراره که کحل را هم ضمیمه کرده است، از باب حمل به مثال مشکلی ندارد. پس زینت معنایی است که اختصاص به زیورآلات ندارد. آرایش یا زیوری که خود به خود ظاهر باشد و انگیزه از آرایش کردن اظهار به غیر نباشد، زینت ظاهر است.

**جمع روایت فضیل بن یسار و مسعده بن زیاد**

اما این تفسیر نسبت به روایت فضیل بن یسار و روایت مسعده بن زیاد - بنا بر این که روایت مسعده بن زیاد را هم تفسیر ما ظهر منها بدانیم – نمی‌آید، چون بحث اعضای بدن و مانند آن است. قطعاً زینت به معنای لغوی بر اعضای بدن صدق نمی‌کند و از موثقه زراره و صحیحه

ابی بصیر استفاده می‌شود که زینت به همان معنای لغوی‌اش است. ولی از روایت فضیل بن یسار یک نوع تجوز در اطلاق استفاده می‌شود و خیلی مشکل است که روایت زراره را از باب مثال بگیریم و بگوییم مراد آیه چیزی است که یک معنای مجازی است.

بر اساس معنایی که در لغت بیان کرده‌اند و معنایی که الآن ذکر کردیم، زینت به بدن زن اطلاق نمی‌شود. شاید در این تردیدی نباشد که معنای حقیقی زینت اعضای بدن را شامل نمی‌شود. ممکن است روایت فضیل بن یسار قرینه تجوز تلقی شود، در حالی که از روایت ابی بصیر و موثقه زراره استفاده می‌شود که زینت به همان معنای حقیقی خودش استعمال شده است.

**مدلول تفهیمی**

حاج آقا می‌فرماید که در مقام جمع ممکن است بین مدلول استعمالی و مدلول جدی یا به تعبیر اهل معانی و بیان معانی اولیه و معانی ثانویه فرق بگذاریم. من بیان حاج آقا را با اصطلاحات خودم به کار می‌برم، اما روحش با مطلب حاج آقا یکی است. یک مدلول استعمالی داریم و یک مدلول تفهیمی. گاهی متن علاوه بر مدلول استعمالی یک معنای زائد را هم می‌خواهد تفهیم کند و غرض آن فقط تفهیم معنای مستعملٌ فیه نیست. بحث کنایات همین جور است. به عنوان مثال شما به کسی که خوابیده است می‌گویید آفتاب دارد می‌زند. این در معنای خودش استعمال می‌شود، ولی یک معنای کنایی را هم از آن استفاده می‌کنید. یعنی بلند شو نمازت قضا می‌شود. احیاناً این معنای کنایی در فضاهای مختلف معنای متفاوتی دارد. در فضایی که طرف اهل نماز نیست و قرار است به کوه بروند، یعنی بلند شو کوه برویم، برای کسی که اداره می‌رود، یعنی اداره دیر شد. آن معانی کنایی که در به کار بردن این لفظ افهام آن اراده شده است، ممکن است به تناسب خصوصیات متکلم و مخاطب و فضایی که این الفاظ در آن به کار رفته است کاملاً مختلف باشد.

از روایت ابی بصیر و موثقه زراره استفاده می‌شود که مستعمل فیه لفظ زینت همان معنای حقیقی آن است. اما یک معنای تفهیمی دیگری هم بالملازمة العرفیة از این آیه استفاده می‌شود یعنی می‌فرماید که لازم نیست شرایط عادی خود را تغییر دهید و خاتمی را که در انگشت شماست و کحلی را که در چشمان شماست می‌توانید نشان دهید، یعنی ابداء صورتی که در حالت عادی قرار دارد و دستی که به طور معمول انگشتر در آن قرار دارد، مانعی ندارد. بنابراین این آیه یک معنای مستعمل فیه دارد که اعضای بدن خارج از آن معناست، ولی همین آیه در مقام تفهیم معنای بیشتری هم بوده است و جواز اظهار بعضی از اعضای بدن نیز بالملازمه از آن استفاده می‌شده است. همین مطلب اضافی که فهمیده می‌شده است، فضیل بن یسار را وادار به سؤال کرده است که محدوده اعضای بدن که بر اساس مدلول تفهیمی می‌توان آن را اظهار کرد چیست؟ امام علیه السلام تعیین می‌کنند که در سر ما دون الخمار و در دست ما دون السوار خارج است، یعنی منتهی الیه آن جایی است که سوار آن جا قرار نمی‌گیرد، یعنی کف دست. مسکه همان سوار و دست‌بند است. هنگامی که دست‌بند نشان داده می‌شود خود دست هم اظهار می‌شود، پس جواز ابداء دست هم بالملازمه العرفیه استفاده می‌شود. مدلول استعمالی آیه جواز ابداء کحل و خاتم است و مدلول تفهیمی که بالملازمه العرفیه استفاده می‌شود وجه و کفین است. البته گاهی خود عرف هم در مورد این که این مدلول استعمالی را قرینه بر چه چیزی می‌خواهد قرار دهد شک می‌کند. چون همین مفهوم مقول به تشکیک است. روایت این را معین کرده است که مدلول تفهیمی زائد بر مدلول

استعمالی وجه و کفین است، نه این که این‌ها جزء زینت ظاهره هستند، بلکه جواز ابداء زینت ظاهره کنایه از جواز ابداء آن‌ها هم است. نتیجه بحـث این می‌شود که زینت در آیه شریفه به معنای اعضای بدن نیست، بلکه از جواز ابداء زینت جواز ابداء این اعضا استفاده می‌شود.

جواب دومی که در مورد آرایش گفتم همین است. ممکن است بگوییم که معنای لغوی زینت همان زیورآلات است، ولی زیورآلات کنایه از زینتی است که در کنار این زیورآلات هست، یعنی آرایش و اعضای بدن که در کنار این‌ها هست. یعنی چنان که مدلول تفهیمی وجه و کفین را تجویز می‌کند، تجویز کحل و خضاب الید را هم به آن مستند کنید. البته فکر می‌کنم که این وجه دوم در مورد خضاب ید و کحل خالی از بعد نیست، چون اگر امام7 در مقام بیان تمام مدلول آیه - هم مدلول استعمالی و هم مدلول تفهیمی - چرا تخصیص به ذکر کحل زده است و چرا وجه و کفین را ذکر نکرده است. فقط در موثقه زراره کحل ذکر شده است و در روایت ابی الجارود خضاب الکف و مانند آن هم ضمیمه شده است. ظاهر این است که می‌خواهد زینت ظاهره را بگوید که مدلول استعمالی‌اش آرایش را هم می‌گیرد و در مقام بیان مدلول استعمالی است. اگر در مقام بیان جمیع آن چیزی که از آیه استفاده می‌شود برآمده باشند، مستبعد است که به این‌ها اکتفا کنند و وجه و کفین را ذکر نکنند.

**نتیجه بحث**

مجموعاً از جمع بین این روایات استفاده می‌شود که مدلول استعمالی زینت آرایش و زیورآلات را شامل می‌شود. این مدلول استعمالی یک مدلول تفهیمی جدا دارد که جواز اظهار وجه و کفّین است. حالا به روایت ابی بصیر مراجعه می‌کنیم. در روایت ابی بصیر که تظهر زینتها داریم، مقداری که مسلم است زیورآلات است. با استدلال اخیر آرایش جزء مدلول استعمالی است، نه مدلول تفهیمی و آرایش را هم می‌توانیم ضمیمه کنیم و بگوییم تجویز آرایش هم از این عبارت استفاده می‌شود. بالملازمه نشان دادن چیزهایی را که محل آرایش و زیورآلات است و نوعی ملازمه عرفیه دارد، می‌شود تجویز کرد. وقتی می‌فرمایند می‌توانید خاتم را نشان دهید، مراد این نیست که تمام انگشت‌های دیگر را ببندید و خصوص خاتم را نشان دهید، بلکه مراد چیزهایی است که به طور معمول همراه خاتم دیده می‌شود. حاج آقا در بحث روایت ابی بصیر می‌فرماید که از این روایت فقط تجویز ابداء مواضع زینت استفاده می‌شود.

ممکن است بگوییم که آرایش عروس هم برای زن معتده جایز است، ولی قسمت‌هایی از بدن که اصلاً آرایش نمی‌شوند از این عبارت استفاده نمی‌شود. نمی‌خواهیم بگوییم که آرایش در این روایت دقیقاً همان زینت ظاهره است که برای همه اشخاص جایز باشد.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد

1. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص91. حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ وُهَيْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا8‏ فِي الْمُطَلَّقَةِ تَعْتَدُّ فِي بَيْتِهَا وَ تُظْهِرُ لَهُ زِينَتَهَا لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً. [↑](#footnote-ref-1)
2. لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، ج13، ص202. التهذيب: الزِّينة اسم جامع لكل شيء يُتَزَيَّن به. و الزِّينَةُ: ما يتزين به. [↑](#footnote-ref-2)
3. اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ص135. محمد بن قولويه قال حدثني سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن سنان عن المفضل بن عمر قال سمعت أبا عبد الله7 يوما و دخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله عز و جل تأولها أبو عبد الله7 فقال له الفيض جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال و أي الاختلاف يا فيض؟ فقال له الفيض إني لأجلس في حلقهم بالكوفة فأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح إليه نفسي و يطمئن إليه قلبي فقال أبو عبد الله7 أجل هو كما ذكرت يا فيض إن الناس أولعوا بالكذب علينا إن الله افترض عليهم لا يريد منهم غرة و إني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله و ذلك أنهم لا يطلبون بحديثنا و بحبنا ما عند الله و إنما يطلبون الدنيا و كل يحب أن يدعى رأسا أنه ليس من عبد يرفع نفسه إلا وضعه الله و ما من عبد وضع نفسه إلا رفعه الله و شرفه فإذا أردت بحديثنا فعليك بهذا الجالس و أومى إلى رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه فقالوا زرارة بن أعين. [↑](#footnote-ref-3)
4. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص542. قد قيل للإمام أبي محمّد العسكريّ7- لمّا ظهرت الفطحيّة من بني فضّال-: ما نصنع بكتبهم و بيوتنا ملأى منها؟ فقال: خذوا ما رووا و دعوا ما رأوا» [↑](#footnote-ref-4)
5. رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج، ص211. الجزء الثاني من كتاب فهرست أسماء مصنفي الشيعة و ما أدركنا من مصنفاتهم و ذكر طرف من كناهم و ألقابهم و منازلهم و أنسابهم و ما قيل في كل رجل منهم من مدح أو ذم. [↑](#footnote-ref-5)
6. رسالة أبي غالب الزراري و تكملتها، احمد بن سليمان شيبانى کوفی، ص150. سمعت من أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي بن مهزيار الأهوازي و غيرهم4 تعالى و سمعت من حميد بن زياد و أبي عبد الله ابن ثابت و أحمد بن محمد بن رباح و هؤلاء من رجال الواقفة إلا أنهم كانوا فقهاء ثقاتا في حديثهم كثيري الرواية. [↑](#footnote-ref-6)
7. پاسخ سؤال: نه، معلوم نیست از باب حداقل آرایش باشد. ممکن است به خاطر این باشد که برای نشان دادن به غیر مورد استفاده قرار نمیگرفته است. حداقل آرایش برای نشان دادن به غیر است. [↑](#footnote-ref-7)