



حاله
پوهشها

سالنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی.

هیئت تحریریه: محمد قائینی، محمد عندلیب، سیدمحمد شبیری، ابوالقاسم

مقیمی حاجی، قدیرعلی شمس، سیدمحمد جواد شبیری، علی

فاضلی هیدجی، سیدعلی رضا حسینی شیرازی.

ویراستار فارسی: علی میرآقا.

ویراستار عربی: خالد غفور.

چکیده عربی: ضیاء زهاوی.

چاپخانه: گلها (قم).

آدرس: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه ۱۹، بن بست ناصر، پلاک ۲۲،

مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع).

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵ - ۰۲۵

آدرس اینترنتی: taejtehad.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله برای چاپ در سالنامه پژوهش‌های رجالی

- موضوع مقاله رجالی باشد.
- مقاله به زبان فارسی یا عربی باشد.
- مقاله باید بردارنده نوآوری بوده و دست‌کم یکی از ویژگی‌های زیر را داشته باشد:
 - ارائه‌کننده نظریه یا یافته جدید علمی؛
 - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای مجله ارسال شود.
- مقاله در ۱۰ تا ۳۰ صفحه آچار با قلم بی‌لوتوس ۱۴ و در متون عربی با قلم بی‌بدر ۱۴ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم‌زمان برای مجله دیگری ارسال نشده باشد.

ساختار مقاله

- مقاله باید ساختار زیر را داشته باشد:
- عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان (به دو زبان فارسی و عربی)؛
- چکیده: مقاله باید یک چکیده دست‌کم در پنج سطر در اول مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه داشته باشد (به دو زبان فارسی و عربی)؛
- واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و عربی)؛
- مقدمه (طرح مسئله)؛
- بدنه اصلی مقاله؛
- نتیجه؛
- منابع و مآخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
برای درج مشخصات نشریات: نام و نام خانوادگی نویسنده، نام مقاله، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشرکننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ‌وجه پس فرستاده نمی‌شود.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مآخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

۵	سرمقاله سرديبر
۷	کامل الزيارات و شهادت ابن قولويه به وثاقت راويان سيد موسى شبيري زنجاني
۳۱	اعتبار سنجى توثيقات و تضعيفات رجاليان محمد قائيني
۵۵	بازخوانى وثاقت عبدالأعلى غلامرضا احسنى
۹۳	على بن محمد بن قتيبه در آئينه علم رجال على رضا صاحبى
۱۲۹	تفسير عبارة العُدّة في أحاديث العامة السيد محمد جواد الشبيري
۱۴۵	دراسة مقارنة بين حجية الموقوفات و المضمرات محمد عرب محفوظي

سر مقاله

زمین نقطه آغازی برای اوج گرفتن در مسیر سعادت و عروج به درگاه قدس ربوبی است و راهنما و راهبر در این اوج و عروج تنها ذات مقدس اوست. حکمت و عطوفت او باعث شد، راهبرانی درونی و بیرونی را برای دستگیری و همراهی انسان خاکی فرو فرستد تا او را در سرزمین فراموشی‌ها، از غفلت برهانند و مسیر اوج و عروجش را نور افشانی کنند تا در جهان تاریک، راه را گم نکند.

راهبر بیرونی پیش از عروج خویش، ثقل اکبر و اصغر را جانشین خود قرار داد و مفسر ثقل اکبر را همان ثقل اصغر معرفی کرد تا زمین از حجت خالی نباشد. ثقل اصغر در زمان زندگانی ۲۵۰ ساله خویش به عنوان امام ظاهر، با قول و فعل و تقریر، مسیر سعادت و هدایت را بیان کرده، فقه و اصول و اخلاق و عقاید و دیگر علوم اسلامی را پی‌ریزی نمود؛ اما ستم ستمگران و جهل ستمدیدگان، باعث جدایی بشر از ثقل اصغر، همان کلید ورود به ثقل اکبر و پایه‌گذار علوم اسلامی شد.

پس از غیبت ثقل اصغر، تنها باید با تفقه در احادیث باقیمانده از او، دریای بیکران معارف او را یافت و از آن خود را سیراب کرد و به دنبال دستیابی به حجت بود؛ اما آیا می‌توان هر حدیثی که به او نسبت داده شده را بر دیده نهاد؟ همو فرمود: حدیثی که با ثقل اکبر همسو نباشد، بیهوده و باطل است و راویانی را به علت دروغ بستن بر خود، لعنت نمود و راویانی مانند یونس بن عبدالرحمن و عثمان بن سعید را توثیق کرده و قول آنان را قول خویش خواند. بدین‌روی عقل سلیم تمسک به تمام احادیث نقل شده از او

حاله
پیشرفت

۱

را شایسته نمی‌داند و بنای عقلا یا سیره متشرعه، تنها احادیث نقل شده توسط راویان ثقه را شایسته اعتماد می‌بیند.

هر چند تلاش خستگی ناپذیر عالمان قرون نخستین، موجب پیرایش مجامع حدیثی از پاره‌ای از روایات جعلی و دروغین شد؛ اما باز نمی‌توان مدعی حصول علم یا اطمینان به صدور تمام روایات شد.

تمام این نکات، به روشنی نشانگر شدت نیاز به علمی برای شناخت راویان ثقه از ضعیف و روایات صحیح از سقیم است که علم رجال، این رسالت سنگین را بر دوش می‌کشد. تلاش وافر ائمه رجال در آغاز غیبت کبرا و علامه حلی و ابن‌داود در قرن هشتم، همچنین بازآفرینی رجال توسط عالمانی مانند استرآبادی در منهج المقال، تفرشی در نقد الرجال و اردبیلی در جامع الروات و اتقان این علم به دست وحید عصر، مرحوم بهبهانی و ادامه مسیر توسط صاحبان تنقیح المقال، منتهی المقال، قاموس الرجال و دیگر کتب و کمال این مسیر با کتاب بی‌نظیر و گرانسنگ معجم رجال الحدیث، همگی نمایانگر تاریخ کم‌نظیری برای این علم مهم، اما مهجور است. در زمان حاضر، آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی رحمته‌الله به عنوان فقیه مدقق و رجالی متبحر، بار علم رجال را بر دوش کشیده و گام‌های زیادی را در تکمیل مسیر پیشینیان برداشته است.

مدرسه فقهی حضرت امام محمدباقر رحمته‌الله می‌کوشد با انتشار نشریه «پژوهش‌های رجالی» با استفاده از سرمایه مباحث رجالی آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی رحمته‌الله و خلف صالح ایشان و دیگر دانش پژوهان رجال، گام‌هایی را به هدف رفع مهجوریت از این علم و تکمیل تلاش پیشینیان بردارد. امید آنکه، در این مسیر مشمول عنایت و توفیق خداوند متعال باشیم و نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام ما را در این مسیر راهبری و راهنمایی کنند.

ابوالقاسم مقیمی حاجی

سردبیر

پژوهش‌های
رجالی

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷



سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان^۱

سید موسی شبیری زنجانى^۲

چکیده

در مفاد شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان کامل الزیارات، سه دیدگاه وثاقت تمام راویان، وثاقت مشایخ بی واسطه و عدم دلالت این شهادت بر وثاقت وجود دارد. دیدگاه اول به علت وجود نقض های فراوان صحیح نبوده و دیدگاه سوم برخلاف ظاهر کلام ابن قولویه است. در نتیجه دیدگاه دوم صحیح بوده و از شهادت ابن قولویه، وثاقت مشایخ بی واسطه او استفاده می شود. باید دانست از مقدمه کامل الزیارات علاوه بر اثبات وثاقت، امامی بودن مشایخ استظهار می شود، اما مقدمه دلالتی بر مشهور بودن راویان ندارد. اثبات وثاقت علی بن حسین سعدآبادی، علی بن حاتم قزوینی و محمد بن جعفر رزاز دست آورد شهادت ابن قولویه در مقدمه است.

واژگان کلیدی: ابن قولویه، کامل الزیارات، توثیق، مشایخ.



۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱۱/۲۳ تاریخ تأیید مقاله: ۹۶/۱۲/۱۰
۲. این مقاله به همت حجج اسلام کاظمی، احمدی و احسنی از دانش پژوهان مرکز فقهی امام محمد باقر (ع) از دروس حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانى (رحمته الله) استخراج و تقریر شده است.

مقدمه

شناخت توثیق و تضعیف راویان از دو راه توثیق عام و توثیق خاص قابل دستیابی است. در این میان توثیق خاص و تصریح به وثاقت در کتب رجال از جایگاهی ویژه برخوردار بوده و بر اعتبار آن اتفاق وجود دارد؛ اما اکتفا به توثیقات خاص با توجه به محدود بودن آنها سبب می‌شود نتوان به حجم گسترده‌ای از روایات عمل نمود. عالمان برای رسیدن به راهی گسترده‌تر که بتواند راویان بیشتری را توثیق کرده و در نتیجه روایات بیشتری را به چرخه استدلال فقهی وارد کند، توثیقاتی عام را طرح کرده‌اند که یکی از آنها ورود نام راوی در کتاب کامل الزیارات/ابن قولویه است.^۱ ابن قولویه در مقدمه کتاب خویش می‌نویسد:

و إنما دعاني إلى تصنيف كتابي هذا مسألتك و ترداك القول عليّ مرة بعد أخرى تسألني ذلك و لعلمي بما فيه لي من المثوبة و التقرب إلى الله تبارك و تعالى و إلى رسوله و إلى علي و فاطمة و الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين و إلى جميع المؤمنين بيته فيهم و نشره في إخواني المؤمنين على جملته فأشغلت الفكر فيه و صرفت همّ إليهم و سألت الله تبارك و تعالى العون عليه حتى أخرجته و جمعته عن الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين من أحاديثهم و لم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذا كان فيما روينا عنهم من حديثهم كفاية عن حديث غيرهم و قد علمنا أنا لا نخطط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم؛

جلد
پروشها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور (درگذشته ۳۶۷ ق) از راویان برجسته شیعه در قرن چهارم هجری و از شاگردان اصلی محمد بن یعقوب کلینی و از برجسته‌ترین استادان شیخ مفید است. نجاشی درباره او می‌نویسد: هر آنچه درباره فقه، نیکی و وثاقت شخصی گفته شود، ابن قولویه بالاتر از آنها را داراست. او کتاب‌های زیادی را تألیف کرده که برخی از آنها از این قرار است: کتاب کامل الزیارات، کتاب الجمعة و الجماعة، کتاب قیام اللیل، کتاب الرضا، کتاب الصداق، کتاب الاضاحی. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۱۲۳، رقم ۳۱۸.

انگیزه من در نوشتن این کتاب، درخواست شما و اصراری است که از ناحیه شما وجود داشت. از سویی دیگر، می‌دانم که کتاب نوشتن در این زمینه و انتشار آن بین تمام برادران دینی چه پاداشی داشته و سبب قرب من به خدا، رسول خدا و علی و فاطمه و امامان علیهم‌السلام و برادران دینی می‌گردد. به همین سبب، همت و فکر خویش را معطوف این کار کرده و از خداوند متعال کمک بر آن را خواستم تا بتوانم از روایات امامان معصوم علیهم‌السلام زیارت‌ها را به نحو کامل جمع آوری نمایم. روش من بر این استوار است که تنها به نقل حدیث از امامان معصوم علیهم‌السلام بپردازم، زیرا نقل از معصومین علیهم‌السلام باعث بی‌نیازی از نقل روایت از دیگران است. روشن است که دستیابی به تمام روایاتی که از امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده ممکن نیست، اما روایاتی را که از ثقات از امامیه به ما رسیده نقل می‌کنم و حدیثی از راویان شاذ را که غیر معروفین به روایت و غیر مشهورین به حدیث و علم از آنها نقل کرده‌اند وارد نکردم.^۱

این مقاله به دنبال آن است که ضمن بررسی مفاد این عبارت، استدلال به آن را بر توثیق راویان موجود در کامل الزیارات بررسی کند.

نکات مقدماتی

۱. بازایی تصحیفات مقدمه: یکی از مشکلات نسخه چاپ شده کامل الزیارات وجود تحریف و تصحیف در آن است.^۲ این تصحیف در عبارت مقدمه نیز مشاهده می‌شود. یکی از علل وقوع تصحیف و تحریف، تصحیح اشتباه متون است. بدین صورت که مصحح به هدف احسان و از بین رفتن اغلاق متن، برای خود چنین حقی را قائل است که در متن تغییر ایجاد کرده، کلمه‌ای را کم یا زیاد نماید یا کلمه‌ای را از حاشیه به متن

۱. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۳.

۲. به عنوان نمونه محمدبن قولویه، پدر جعفر بن قولویه در کامل الزیارات از ده نفر نقل می‌کند که یک مورد آن موسی بن جعفر بغدادی است و این از غلط نسخه است؛ زیرا موسی بن جعفر بغدادی در طبقه مشایخ محمدبن قولویه نبوده و از مشایخ مشایخ محمدبن قولویه همچون سعدبن عبدالله است. در اسناد راویانی چون محمدبن احمد بن یحیی و عمران بن موسی از موسی بن جعفر بغدادی نقل حدیث می‌کنند.

داخل کرده یا با کلمه موجود در متن تعویض نماید؛ اما این تغییر صحیح نبوده و ضرر آن به مراتب بیش از حسن آن است. در **کامل الزیارات** نیز همین اشتباه رخ داده و مصحح در پاره‌ای از موارد نسخه را تغییر داده است. این تغییر عبارت موجب تغییر معنا یا گنگ شدن مفهوم کلام و هم چنین تفاوت استظهار از کلام *ابن قولویه* در مقدمه **کامل الزیارات** و در نتیجه اختلاف مبانی در توثیق راویان **کامل الزیارات** شده است.

اهمیت بازیابی متن صحیح مقدمه و هم چنین مفاد آن نگارنده را بر آن داشته تا فصلی را جداگانه به بررسی مقدمه **کامل الزیارات** اختصاص دهد. با نگاه به مقدمه مواردی دیده می‌شود که در آنها تصحیف رخ داده است. در ادامه به برخی از این تصحیف‌ها در مقدمه **کامل الزیارات** اشاره می‌شود.

۱. در **کامل الزیارات** چاپی «یؤثر» از باب افعال وارد شده است، در حالی که صحیح «یأثر» از باب ثلاثی مجرد معلوم است. «یؤثر» به معنای ایثار و تقدیم داشتن است، ولی «یأثر» به معنای نقل کردن است.

۲. در **کامل الزیارات** تصحیح شده توسط آقای جعفری پس از «عنهم»، «علیه السلام» وارد شده که حسب ظاهر برای تعیین مرجع ضمیر آمده و از مواردی است که حاشیه در متن داخل شده است. در بسیاری از موارد ضمیر پس از عباراتی مانند «یأثر» به امام معصوم بازگشت داشته که این تصویر باعث اشتباه در ارجاع ضمیر «عنهم» شده است. در حالی که مرجع ضمیر «عنهم»، «الشذاذ من الرجال» است که پیش از آن *ابن قولویه* درباره آنان سخن گفته است.

۳. در برخی از نسخ پس از «عنهم»، «عن المذكورین» وارد شده است و ظاهراً این نیز به علت ورود حاشیه در متن است. بدین صورت که در حاشیه مرجع ضمیر «عنهم» بیان شده و بر «الشذاذ من الرجال» تطبیق شده است، اما به اشتباه، این تفسیر به متن اصلی منتقل شده است. به همین علت در برخی از نسخ به جای «عنهم»، «عن المذكورین» آمده و در برخی دیگر از نسخ «عن المذكورین» در حاشیه ذکر شده است.

۴. یکی دیگر از بخش‌هایی که امکان دارد در آن تصحیف رخ داده باشد عبارت «غیر المعروفین بالروایة، المشهورین بالحديث والعلم» است. شیخ حرّ عاملی در الإیقاظ،^۱ از ابن‌قولویه این‌گونه نقل کرده است «یأثر ذلك عن المذكورین غیر المشهورین بالحديث و العلم». بعید نیست این نقل صحیح بوده و متن ابتدایی از موارد جمع بین متن و حاشیه باشد.^۲

با توجه به این تصحیفات به نظر می‌رسد متن صحیح چنین باشد «و لا أخرجت فيه حديثاً مما روي عن الشذاذ من الرجال یأثر ذلك عنهم غیر المعروفین بالروایة المشهورین بالحديث و العلم».

۲. نگارش مقدمه پس از تألیف: با توجه به مقدمه می‌توان به خوبی دریافت ابن‌قولویه مقدمه کتاب خویش را پس از پایان کتاب نگاشته است، برخلاف برخی کتاب‌ها که مقدمه پیش از آغاز نگارش کتاب نوشته می‌شده است. هدف صاحب کتاب از نگارش مقدمه شناسایی اجمالی کتاب خویش است و روشن است که معرفی اجمالی کتاب زمانی ممکن است که نگارش کتاب پایان یافته باشد. با توجه به این نکته می‌توان ادعا کرد در بیشتر موارد مقدمه پس از نگارش کتاب نوشته می‌شود، هر چند در برخی از موارد ابتدا مقدمه نگاشته شده و پس از آن متن کتاب به رشته تحریر در می‌آید. کلمات و عبارات مقدمه از شواهدی است که بر شناخت زمان نوشته شدن مقدمه دلالت دارد. اگر نویسنده از فعل مضارع استفاده کرده و به عنوان مثال نوشته باشد «و لم أقصد فيه قصد المصنفین في إيراد جميع ما روه بل قصدت إلى إيراد ما أفتی به و أحکم بصحته و أعتقد فيه أنه حجة فيما بيني و بين ربی»^۳، چنین تعبیری گویای آن است که مقدمه پیش از تألیف کتاب نگاشته شده است و اگر نویسنده فعل ماضی به کار برده باشد، مانند عبارت مقدمه کامل الزیارات «و سألت الله تبارک و تعالی العون علیه حتی أخرجته عن الأئمة علیه السلام» دلیل بر آن است که مقدمه پس از پایان یافتن تألیف کتاب نوشته شده است.

حاشیه
پوشش

کامل الزیارات و شهادت ابن‌قولویه به وقت راویان

۱. حر عاملی، الإیقاظ من ההجعة بالبرهان علی الرجعة، النص، ص ۳۲۷.

۲. شبیری زنجانی، قاعده لاضرر، جلسه ۶.

۳. صدوق، فقیه، ج ۱، ص ۲.

چنان‌که مشاهده می‌شود /بن‌قولویه در این بخش می‌نویسد «از خداوند متعال درخواست کردم که مرا کمک کند»، نه اینکه از خداوند درخواست می‌کنم مرا یاری نماید. این نوع بیان ظهور در اخبار از دعای خویش در هنگام تألیف کتاب داشته و ظهوری در انشا و درخواست در زمان حاضر ندارد. پس می‌توان با استفاده از این تعبیر و مانند آن اثبات کرد مقدمه کامل الزیارات پس از تألیف نگاشته شده است.

تفاوت نگارش مقدمه پیش و پس از تألیف کتاب در این است که اگر مقدمه پیش از تألیف کتاب نوشته شده و در آن وعده به نقل از ثقات داده شده باشد، مانند مقدمه فقیه می‌توان گفت: صاحب کتاب به وعده خویش عمل نکرده یا از هدف خویش در جمع آوری روایات ثقات بازگشته است؛ اما اگر مقدمه پس از تألیف کتاب نگاشته شده باشد، نمی‌توان گفت او از نظر خود برگشته یا به وعده خویش عمل نکرده است، زیرا در مقدمه از کتاب تألیف شده خود خبر می‌دهد و روشن است با این سخن به رعایت نقل از ثقه در کتاب خویش شهادت داده است. با این بیان روشن شد که ادعای اینکه /بن‌قولویه از نظر خویش بازگشته یا به وعده خود به نقل از ثقات عمل نکرده نادرست است.^۱

۳. روایت از معصومین علیهم‌السلام: در بخشی از مقدمه کامل الزیارات آمده است «وسألت الله تبارک و تعالی العون علیه حتی أخرجه وجمعه عن الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) من أحاديثه». مراد از ائمه در این عبارت معنای عام بوده و شامل پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز می‌باشد. شاهدش آنکه با مراجعه به روایات کامل الزیارات به موارد متعددی از روایات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برخورد می‌شود.^۲ در ادامه آمده است «ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذ كان فيما روينا عنهم بحديثهم صلوات الله عليهم كفاية عن حديث غيرهم». در این کلام مناسب‌تر آن است که به جای «إذا كان»، «إذ كان» باشد و مقصود /بن‌قولویه این است که «بدین سبب که وجود روایت از معصومین علیهم‌السلام، ما را از روایت از غیر معصوم کفایت می‌کند».

۱. شبیری، محمدجواد، دروس رجال، نوار ۵۳، جلسه ۵۹.

۲. مانند ابن‌قولویه، کامل الزیارات، ص ۱۱، ح ۳ و ص ۱۳، ح ۹ و ص ۱۴، ح ۱۴ و ص ۵۰، ح ۲.

در حقیقت این کلام ناظر به اهل تسنن است که روایت افرادی مانند عمر، ابوبکر و صحابه پیامبر ﷺ را در اثبات مطلب کافی می‌دانند و بر این باورند که لازم نیست صحابه از پیامبر نقل کرده باشند یا روایتی در این زمینه از معصوم صادر نشده باشد. بلکه فراتر رفته و از افرادی مانند حسن بصری که از تابعین است، نقل روایت می‌کنند. اما اگر بدل «إذ»، «إذ» باشد، معنایش آن است که زمانی که روایت معصوم ﷺ کفایت کند، از غیر معصوم ﷺ روایت نقل نخواهم کرد. مفهوم عبارت آن است که در صورت کافی نبودن روایت معصوم ﷺ، از غیر معصوم روایت می‌کنم؛ اما با توجه به لحن /بن قولویه، باید این عبارت را تعلیل دانسته و «إذ» را صحیح دانست. با این استظهار، مقصود /بن قولویه تنها نقل از معصومین ﷺ است.

البته در پاره‌ای از موارد، وقایع پس از شهادت امام حسین ﷺ را از رجلی از اهل بیت مقدس، الزهری^۱ و دیگران نقل کرده و با مشاهده باب نوح الجن کامل الزیارات^۲ روشن می‌شود بیشتر نقل‌های این باب از غیر معصومین است؛ اما با توجه به اینکه ساختار این نوع نقل‌ها که از اتفاق امری تاریخی و حسی خبر می‌دهد، نه خبر از پاداش زیارات ائمه ﷺ، نقل از غیر معصوم در این زمینه اشکالی نداشته و نمی‌توان این نقل‌ها را ناقض کلام /بن قولویه دانست.^۳

۴. نقل از ثقات: /بن قولویه در ادامه مقدمه می‌نویسد «وقد علمنا أنا لا نخط بجمع ما روي عنهم في هذا المعنى و في غيره». مقصود این است که ما نمی‌توانیم به تمام روایات معصومین ﷺ در زمینه زیارات احاطه پیدا کرده و تمام آنها را نقل کنیم. ایشان در ادامه می‌نویسد «ولكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته»^۴. بدین معنا که

۱. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۷۷، ح ۲ و ص ۷۷، ح ۳ و ص ۹۲، ح ۲۰.

۲. همان، ص ۹۳، ح ۱ - ۶ و ۱۰ و ۱۱ در این باب تنها روایات ۷ - ۹ از معصوم ﷺ بوده و سایر روایات این باب از ام سلمه، میثمی، ابی زیاد القندی، عمن حدثه، لیلی، عبد الله بن حسان الکنانی، عمرو بن عکرمه و داود رقی نقل شده است.

۳. شبیری، محمدجواد، دروس رجال، نوار ۵۳، جلسه ۵۹.

۴. محقق خویی از این عبارت استفاده می‌کند مواردی که ابن قولویه از معصوم ﷺ نقل می‌کند، از طرق ثقات است، نه مواردی که از غیر معصوم نقل شده است. (خویی، معجم رجال، ج ۱، ص ۵۰). بعید

«بلکه ما تنها روایت‌هایی را که ثقات از معصومین علیهم‌السلام نقل کرده‌اند، در کتاب ذکر می‌کنیم». از مجموع این عبارت استفاده می‌شود ایشان تعهدی به نقل تمام روایات صادر شده از امامان معصوم علیهم‌السلام در بحث زیارات نداده و به همین دلیل روایات دیگری از امامان معصوم علیهم‌السلام در زیارات وجود دارد. چنانکه متعهد به نقل تمام روایاتی که به دستش رسیده نشده است و به نقل روایاتی که از ثقات به ایشان رسیده اکتفا می‌کند.^۱ البته در اینکه مراد از این عبارت، توثیق تمام راویان موجود در کامل الزیارات است یا تنها درباره مشایخ بدون واسطه / بن‌قولویه است یا از آن توثیق مشایخ استفاده نمی‌شود بحث وجود داشته و در بخش بعدی بدان پرداخته می‌شود.

۵. نقل از راویان امامی: نقل از راویان امامی، نکته دیگری است که می‌توان از مقدمه استفاده کرد. از مقدمه تفسیر قمی که در آن آمده است «و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم»^۲ تنها ثقه بودن مشایخ قابل استفاده است، ولی در مقدمه کامل الزیارات به «من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته» تعبیر شده است و ظاهر این عبارت با توجه به ترخم موجود در آن «رحمهم الله برحمته» امامی بودن ثقات مورد نظر است؛ زیرا ترخم، مطابق مبنای معروف و متداول، تنها برای شیعه دوازده امامی جایز بوده و کاربرد آن در مورد فطحیه، واقفیه و دیگر فرق ممنوع است. اگر در این عبارت ترخم وجود نداشت، اصحابنا به معنای امامی بوده و مطابق اصطلاح آن زمان شامل فطحیه، واقفیه و احتمالا ناووسیه که تا امام صادق علیه‌السلام را معتقد هستند می‌شد. البته اصحابنا شامل زیدیه نیست؛ زیرا زیدیه هر چند شیعه محسوب شده و امامت امام علی علیه‌السلام را پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌پذیرند، اما اینان به امامت بالوصف معتقد بوده‌اند، بدین معنا که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اوصافی را برای امام پس از خود بیان کرده که این اوصاف بر حضرت علی علیه‌السلام تطبیق می‌شده و اصحاب پس از وفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تطبیق

نیست این عبارت تنها ناظر به روایات نقل شده از معصومین علیهم‌السلام باشد و روایاتی را که به نحو استطرادی از غیر معصوم علیهم‌السلام نقل شده را شامل نباشد.
۱. شبیری زنجانی، قاعده لاضرر، جلسه ۵.
۲. قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۴.

این اوصاف اشتباه کرده‌اند، اما از منظر امامیه، پیامبر ﷺ، امام پس از خود را به اسم بیان و تعیین نموده است، نه اینکه تنها بر وصف اکتفا کرده باشد. همچنین بعید به نظر می‌رسد اسماعیلیه داخل در اصطلاح اصحابنا باشد؛ زیرا هر چند این فرقه تمام امامان تا امام صادق (ع) را قبول دارند، اما با شیعه دوازده امامی مانوس نبوده و خطی جداگانه از آنها را دنبال می‌کرده‌اند. در نتیجه هر چند تعبیر اصحابنا شامل فرقه‌هایی مانند فطحیه و واقفیه نیز می‌شود، اما با توجه به ترخم موجود در کلام /بن قولویه، باید گفت ایشان به امامی بودن ثقات موجود در کتاب خویش شهادت داده است.^۱

۶. **شهادت /بن قولویه به مشهور بودن راویان:** قید دیگری که از عبارت /بن قولویه استفاده می‌شود مشهور به علم و حدیث بودن راویان کامل الزیارات است. /بن قولویه می‌نویسد «ولا أخرجت فيه حديثاً عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عليهم السلام المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم». مطابق این نسخه مراد /بن قولویه این است که حدیث را از راویان شاذی که نام آنها در سند شده - نه مرسلات - و معروف به روایت و مشهور به حدیث و علم نیستند نقل نمی‌کنم. از این عبارت استفاده می‌شود /بن قولویه از افراد شاذ که به حدیث و علم و روایت معروف نیستند، در کامل الزیارات روایت نکرده است. پس تنها ایشان شهادت به ثقه بودن راویان نداده و مطلبی بالاتر، یعنی شهادت به شهرت راوی به علم و حدیث و روایت را ادعا می‌کند.

اما در نسخه‌های معتبر متن این‌گونه است «و لا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يآثر - أي ينقل - ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم». /بن قولویه مطابق این نسخه مدعی است در کامل الزیارات، حدیثی از راویان شاذ را که افراد غیر معروف به روایت و غیر مشهور به حدیث و علم نقل کرده‌اند وارد نکردم. مفهومی این است که احادیث راویان شاذ را تنها در صورتی نقل کرده‌ام که مشاهیر از

حاله پژوهش

کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان

۱. شبیری، محمدجواد، دروس رجال، نوار ۵۳، جلسه ۵۹.

آنها نقل کرده باشند. در نتیجه مطابق نسخه معتبر کامل زیارت، /بن قولویه از راویان شاذ نیز نقل کرده است، به شرط آنکه راویان مشهور و معروف از آنها نقل کرده باشند.^۱

راویان توثیق شده کامل زیارات

دیدگاه‌های مختلفی در وثاقت راویان کامل زیارات وجود دارد. می‌توان آنها را در سه دیدگاه خلاصه کرد.

۱. عدم توثیق هیچ‌یک از راویان کامل زیارات: اولین دیدگاه که آیت‌الله تبریزی نیز بدان معتقد بود، عدم دلالت مقدمه کامل زیارات بر توثیق راویان موجود در آن است. ایشان در صراط النجاة می‌نویسد:

کلامی که /بن قولویه در مقدمه کامل زیارات بیان کرده بدین صورت است که عنوان‌های کامل زیارات از ثقات گرفته شده است و در صحت این شهادت، صحیح بودن تنها یک روایت در هر باب کافی است. البته این سخن نیز غالبی است که با نگاه به دیگر کتاب‌های نگاشته شده در دعاها و زیارت‌ها روشن می‌شود.^۲

روشن است که اگر بنا را بر تغلیب بگذاریم نمی‌توان وثاقت هیچ‌یک از راویان را احراز کرد. اشکال اساسی این دیدگاه آن است که برداشت مزبور برخلاف ظاهر کلام /بن قولویه است.

۲. وثاقت تمام راویان کامل زیارات: از عبارت /بن قولویه در مقدمه استفاده می‌شود تمام راویانی که نام آنها در کامل زیارات مشاهده می‌شود ثقه هستند. شیخ حرّ و محقق خویی^۳ پیش از عدول از این نظریه، از طرفداران این دیدگاه هستند. محقق

۱. شبیری زنجانی، قاعده لاضرر، جلسه ۵.

۲. خویی، صراط النجاة، ج ۲، ص ۴۵۷.

۳. حر عاملی، الفصول المهمة، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، وسائل، ج ۳۰، ص ۲۰۲.

۴. خویی، معجم رجال، ج ۱، ص ۵۰؛ همو، موسوعه، ج ۲۰، ص ۹۶. محقق خویی در جای‌جای مباحث خویش با این مبنا راویانی را توثیق کرده است؛ مانند مروزی (همان، ج ۲۰، ص ۴۲۲)، حسن‌بن راشد، جله قاسم‌بن یحیی (همان، ج ۲۱، ص ۴۰۹)، محمدبن عبدالله‌بن هلال و عقبه‌بن خالد (همان، ج ۲۱،

خوبی می‌نویسد: شهادت/ابن قولویه به اعتبار راویان کامل الزیارات بر توثیق تمام راویان موجود در کامل الزیارات دلالت دارد، مگر آنکه قرینه‌ای بر تضعیف وارد شود که بر فرض قوت قرینه، حکم به تضعیف راوی می‌شود.^۱

کلام محقق خوبی را می‌توان این‌گونه تقریب کرد: شهادت/ابن قولویه به وثاقت راویان کامل الزیارات، به شهادت‌های متعدد انحلال یافته، چنان‌که گویا به وثاقت هر یک از راویان به صورت مجزاً شهادت داده است. حال اگر ضعف یک راوی به اثبات رسید، شهادت/ابن قولویه درباره وثاقت او از اعتبار ساقط است، اما دلیلی وجود ندارد که شهادت او به وثاقت دیگر راویان مخدوش شود. پس همان‌گونه که شهادت اصحاب رجال اعتبار دارد و تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود باید بدان اخذ کرد، شهادت/ابن قولویه نیز اعتبار داشته و با فرض ثابت نشدن خلاف، شهادتی صحیح تلقی می‌شود. این سخن تنها در مورد کامل الزیارات مصداق نداشته و درباره سایر نویسندگان نیز جریان دارد. به عنوان نمونه، نجاشی کتاب رجال خویش را به هدف ترجمه صاحبان کتب شیعه نگاشته است^۲، اما به علت سهو، علی‌بن حسین مسعودی که ظاهراً شافعی است را ترجمه کرده است.^۳ آغا بزرگ ملتزم شده که کتاب الذریعة را درباره مصنفات امامیه بنویسد، ولی گاهی کتاب‌های غیر امامیه را بیان نموده است. هم‌چنین علامه در فصل معتمدین «زیادبن عبید» پدر «عبیدالله بن زیاد» را بیان کرده^۴ است. به نظر می‌رسد با نظر به رجال شیخ که او را عامل امیر المؤمنین علیه السلام معرفی کرده،^۵ او را معتمد دانسته و از این غافل بوده که این شخص، همان «زیاد» معروف است. یا نجاشی با اینکه ملتزم به ترجمه صاحبان کتب بوده، اما به اشتباه حسن بن محبوب که از مؤلفین به نام است را

ص ۴۹۰)، جراح و قاسم بن سلیمان (همان، ج ۲۲، ص ۹۶)، مسعودی (همان، ج ۲۲، ص ۴۳۳)، ابی الجارود (همان، ج ۲۹، ص ۱۹۶).

۱. همو، معجم رجال، ج ۱۹، ص ۳۱۱.

۲. نجاشی در مقدمه غرض خویش از نگارش رجال را عیب‌جویی برخی از مخالفان به پیشینه نداشتن و نبود کتابی از شیعه بیان کرده است. وی به هدف نام بردن از نویسندگان شیعه و کتاب آنها رجال را نگاشته است. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳.

۳. همان، ص ۲۵۴، رقم ۶۶۵.

۴. حلی، خلاصه، ص ۷۴.

۵. طوسی، رجال طوسی، ص ۶۵، رقم ۵۸۱.

ترجمه نکرده است. بدین ترتیب با فرض ملتزم شدن /بن قولویه به نقل از ثقات، اگر در موردی از غیر ثقه روایتی را نقل کرد، باید بر خطا یا غفلت حمل نمود، اما در سایر موارد که خطا و غفلت /بن قولویه ثابت نشده، با تمسک به اصل عدم خطا و غفلت، شهادت او موجب اثبات وثاقت راوی خواهد بود.^۱

اشکال اول (نقض به نپذیرفتن شهادت شیخ طوسی درباره مشایخ ثلاث): اولین اشکالی که می‌توان بر این دیدگاه وارد دانست، نقضی است که محقق خویی آن را طرح کرده و بدان پاسخ داده است. توضیح اشکال آنکه اگر شهادت /بن قولویه به شهادت‌های متعدد منحل شده و ثقه نبودن یکی از راویان کامل الزیارات سبب حجت نبودن شهادت /بن قولویه در سایر راویان نیست، باید همین سخن درباره شهادت شیخ طوسی به وثاقت مروی عنه مشایخ ثلاث (ابن ابی عمیر، صفوان و بزنی) نیز گفته شود، در حالی که محقق خویی درباره شهادت شیخ طوسی می‌فرماید: به علت وجود نقض و وجود راویان ضعیف در مشایخ ثلاث نمی‌توان به شهادت شیخ طوسی حتی در راویانی که ضعف آنها ثابت نشده تمسک جست.^۲

محقق خویی در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: /بن قولویه خود شهادت به وثاقت راویان کامل الزیارات می‌دهد، اما مشایخ ثلاث، خود به وثاقت مشایخشان شهادت نداده‌اند. شیخ طوسی نیز از آنها چنین شهادتی را نقل نکرده است. در حقیقت شیخ طوسی پس از تتبع، مشایخ اینان را ثقه دانسته و بدان شهادت داده است. به عبارت دیگر، اگر شیخ طوسی به التزام مشایخ ثلاث به نقل از ثقات و «ثقات عندهم» شهادت داده بود، هیچ تفاوتی با شهادت /بن قولویه نداشت اما شیخ طوسی به «ثقات عنده» و «ثقات عند الأصحاب» شهادت داده است. پس چون شیخ طوسی با توجه به استقرای ناقص، وثاقت مروی عنه مشایخ ثلاث را کشف کرده، وجود نقض سبب می‌شود استقرای ناقص وی حجت نباشد، ولی /بن قولویه به التزام خود به نقل از ثقات شهادت

۱. شبیری زنجانی، دروس رجال، سال ۶۲، نوار ۴۳ و ۴۴.

۲. خویی، معجم رجال، ج ۱، ص ۶۳.

داده و با کشف خلاف در یک یا چند مورد، تنها اشتباه در این موارد خاص کشف شده و شهادت او در سایر موارد اعتبار دارد.

خلاصه آنکه شهادت شیخ طوسی شهادتی واحد بوده و با فرض وجود نقض از اعتبار ساقط است، حال یا باید به اشتباه او معتقد شد^۱ و یا کلام او را برخلاف ظاهر حمل کرد، اما شهادت /بن قولویه به شهادت‌های متعدد منحل می‌شود و نقض یکی از این شهادت‌ها سبب از بین رفتن اعتبار سایر شهادت‌های او نیست.^۲

پاسخ محقق خویی به اشکال مبتنی بر کشف وثاقت مروی عنه مشایخ ثلاث توسط شیخ طوسی بود، اما می‌توان حتی با فرض اینکه شیخ طوسی از مشایخ ثلاث التزام به نقل از ثقه را نقل کرده باشد، میان شهادت مشایخ ثلاث و /بن قولویه تفاوت قائل شد. بدین بیان که وجود نقض‌ها متعدّد در مروی عنه مشایخ ثلاث سبب می‌شود اصل عدم خطا در مورد آنها جاری نبوده و نتوان به نقل آنها در تمام موارد اعتنا کرد. برخلاف شهادت /بن قولویه که با فرض کمی نقض‌ها مشکلی در جریان اصل عدم خطا در سایر نقل‌های او وجود ندارد. دلیل این تفاوت با توجه به منشأ حجیت اصل عدم خطا آشکار می‌شود. اصل عدم خطا، اصلی عقلایی بوده و در فرض اطمینان به عدم خطا جریان دارد. به عنوان مثال اگر شخصی در هزار مورد تعداد محدودی خطا داشته باشد، این خطاها باعث سلب اطمینان به عدم خطا در مواردی که خطای او در آنها احراز نشده نیست، اما اگر در هزار مورد، دویست یا سیصد خطا احراز شود، دیگر نسبت به هشتصد یا هفتصد مورد باقی مانده، اطمینان به عدم خطا وجود نخواهد داشت. بلکه اگر اصل عدم خطا، اصلی تعبّدی بوده و شرط در جریان آن اطمینان نبود، کمی و زیادی خطا در پذیرش شهادت تأثیری نداشت. پس با توجه به زیادی موارد نقض در شهادت شیخ طوسی - که به نظر ما شیخ طوسی شهادت به امامی ثقه بودن مروی عنه مشایخ

حاله پژوهش

کمال‌الزیرات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان

۱. می‌توان مطابق مبنای محقق خویی وجه اشتباه را این‌گونه تقریب کرد که چون قدما معتقد به اصالة العدالة بوده‌اند، به صرف شیعه بودن راوی و نبود نقطه ضعف او را توثیق می‌کرده‌اند. حال با فرض، اثبات ثقه نبودن برخی از مروی عنه مشایخ ثلاث، مبنای اصالة العدالة زیر سؤال رفته و باعث عدم اعتبار شهادت به وثاقت در تمام موارد می‌شود.

۲. شبیری زنجانی، دروس رجال، سال ۶۲، نوار ۴۳ و ۴۴.

ثلاث داده است و انحراف در عقیده مروی عنه ایشان نیز نقض این شهادت است – و کمی این نقض ها در شهادت /بن قولویه می توان بین این دو تفاوت قائل شد.

البته ما در جای خود به نقض های وارد شده به شهادت شیخ طوسی پاسخ داده و اثبات کرده ایم موارد نقض محدود بوده و این موارد محدود نمی تواند مانع جریان اصل عدم خطا در سایر موارد باشد. از طرف دیگر، با مراجعه به کتاب کامل الزیارات به موارد متعددی برخورد می شود که از راوی مجهول یا راوی مسلم الضعف یا غیر معصوم نقل روایت شده یا روایت مرسل است. شاید بازگشت محقق خوبی از این نظریه به علت مراجعه به تک تک اسناد کامل الزیارات و مشاهده وجود نقض های متعدد در آن باشد.^۱

اشکال دوم (نقض های متعدد): دومین اشکال به وثاقت تمام راویان کامل الزیارات وجود نقض های متعدد در آن است. همان گونه که بیان شد، از عبارت /بن قولویه در مقدمه «الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته» استظهار می شود راویان کامل الزیارات هم ثقه بوده و هم امامی هستند و این استظهار تعداد نقض ها را به مراتب بالاتر خواهد برد. در ادامه به برخی از این نقض ها اشاره می شود.^۲ /بن قولویه در باب فضل کوفه روایتی را از عایشه نقل کرده^۳ که حتی اگر عایشه را ثقه بدانیم، نقل روایت از او نقض بر شهادت /بن قولویه در مقدمه است؛ زیرا ظاهر شهادت او نقل از امامی ثقه است و بدون شک عایشه امامی نیست. نیز با مرور اسناد کامل الزیارات به روایت های متعددی از راویان سنی، راویان فطحی و راویان واقفی برخورد می شود. عمار ساباطی فطحی،^۴ عبدالله بن بکیر فطحی،^۵ زهری سنی،^۱ ابو معشر سنی،^۲ ابوالجارود زیدی رییس فرقه جارودیه نمونه هایی از این راویان هستند.^۳

۱. همان.

۲. همان، کتاب الصوم، سال سوم، ص ۹۳۵؛ همان، کتاب الإجارة، سال اول، جلسه ۳۷.

۳. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۳۱، باب ۸، ح ۱۶. البته اصل مضمون این حدیث را با اسناد دیگری نقل کرده و شاید به همین جهت نقل از عایشه برایش مهم نبوده است. ر. ک به: همان، ص ۲۸ ح ۳ و ص ۲۸، ح ۵.

۴. همان، ص ۲۰، ح ۱ و ص ۲۱، ح ۶ و ص ۲۱۲، ح ۹ و ص ۲۴۷، ح ۳.

۵. همان، ص ۵۷، ح ۵ و ص ۷۵، ح ۱۵ و ص ۱۲۵، ح ۳ و ص ۱۳۷، ح ۱.

همچنین روایت‌های متعددی به نحو مرسل در کامل الزیارات وارد شده است. / ابن قولویه در ۳۶ مورد از عنوان «بعض اصحابنا» و در ۲۷ مورد از عنوان «عن رجل» روایت نقل کرده است. مجموع روایت‌های مرسل موجود در کامل الزیارات حدود ۱۵۰ روایت است. در کنار این روایات مرسل، روایت‌های فراوانی از افراد مجهول وجود دارد. این تعداد به نحوی است که می‌توان گفت اطمینان به ثقه نبودن بخش عمده‌ای از این راویان مجهول و مرسل حتی نزد / ابن قولویه وجود دارد، زیرا امامی نبودن برخی از این راویان و ثقه نبودن برخی دیگر، به حدی روشن است که در آن اختلاف مبانی وجود نداشته و نمی‌توان ادعا کرد / ابن قولویه آنها را امامی و ثقه می‌دانسته است.^۴

برخی بر مبنای وثاقت تمام راویان کامل الزیارات به وجود عمر سعد نقض کرده^۵ و بیان می‌کنند: کسی در ضعف عمر سعد ملعون شک نداشته و وجود روایت او در کامل الزیارات بهترین شاهد بر ثقه نبودن تمام راویان موجود در این کتاب است. در مقابل برخی به این اشکال پاسخ داده و بیان کرده‌اند: عمر بن سعد تصحیف عمرو بن سعید بوده و مراد از آن عمرو بن سعید مدائنی است.^۶ اما با توجه به اینکه راوی از عمر بن سعد در کامل الزیارات نصر بن مزاحم است و نصر در کتابش به نام وقعه صفین مکرر از عمر بن سعد روایت نقل می‌کند،^۷ تا آنجا که اولین روایتی که در کتاب آمده روایت نصر بن مزاحم از عمر بن سعد است،^۸ نمی‌توان عمر بن سعد را مصحف عمرو بن سعید دانست.

۱. همان، ص ۷۷، ح ۳ و ص ۹۲، ح ۲۰.

۲. همان. ابومعشر در طریق روایت‌های زهری است و در هر دو سند سابق وارد شده است.

۳. همان، ص ۴۷، ح ۳ و ص ۷۳، ح ۱ و ص ۲۶۸، ح ۵ و ص ۲۹۳، ح ۱۰.

۴. شبیری زنجانی، قاعده لاضرر، جلسه ۵؛ شبیری، محمدجواد، دروس رجال، نوار ۵۳، جلسه ۵۹.

۵. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۷۱، ح ۲ و ص ۷۲، ح ۳ و ص ۷۷، ح ۳ و ص ۹۲، ح ۲۰ و ص ۹۳، ح ۳ و ص ۹۴، ح ۳ و ص ۹۵، ح ۴.

۶. امینی، مصحح کامل الزیارات، عمرو بن سعید را ترجیح داده و در برخی از موارد، نسخه عمرو بن سعید را بر عمر بن سعد مقدم کرده است.

۷. منقری، وقعه صفین، ص ۹۲ و ۱۹۶ و ۲۱۳ و ۲۸۵.

۸. همان، ص ۳.

توضیح آنکه عمر بن سعدی که نصر بن مزاحم از او روایت نقل می‌کند استاد نصر بن مزاحم است و بر این اساس نمی‌تواند عمر بن سعد معروف و ملعون باشد؛ زیرا این عمر بن سعد در زمان امام صادق علیه السلام بوده و از نظر طبقه با عمر بن سعد ملعون همخوانی ندارد. عمر بن سعد ملعون در زمان ولادت امام صادق علیه السلام^۱ مرده بوده^۲ و حتی ولادت امام صادق علیه السلام را درک نکرده است؛ اما عمر بن سعدی که شیخ نصر بن مزاحم است، عمر بن سعد بن ابی صید اسدی نام داشته^۳ و گاه با دو واسطه از امام صادق علیه السلام روایت کرده است و روشن است این دو با هم متحد نخواهند بود. بدین ترتیب به قرینه روایت نصر بن مزاحم از عمر بن سعد، عمر بن سعد موجود در کامل الزیارات عمر بن سعد ملعون نبوده و نمی‌توان از این ناحیه نقضی را به شهادت ابن قولویه وارد دانست.^۴ خلاصه آنکه دیدگاه دوم با توجه به موارد نقض متعدد صحیح نبوده و نمی‌توان گفت ابن قولویه به ثقه و امامی بودن تمام راویان موجود در کامل الزیارات شهادت داده است و اگر چنین شهادتی از او صادر شده باشد، با توجه به نقض‌های متعدد، اصل عدم خطا در غیر موارد نقض جریان نخواهد داشت.

۳. وثاقت مشایخ بی واسطه ابن قولویه: محدث نوری معتقد است عبارت ابن قولویه در مقدمه تنها بر توثیق مشایخ بدون واسطه ابن قولویه دلالت دارد.^۵ محقق نحوی نیز با عدول از نظریه سابق خویش این دیدگاه را برگزیده است. وی در جای‌جای معجم رجال و کتب فقهی خویش به مبنای پیشین اشاره می‌کند؛ ولی بعد از اتمام نگارش معجم رجال و در اواخر با توجه به اشکالاتی که به این مبنا وارد است، از آن عدول

۱. ولادت امام صادق علیه السلام در سال ۹۴ هـ واقع شده است.

۲. عمر بن سعد در سال ۶۶ هـ به دستور مختار کشته شد.

۳. منقری، وقعة صفین، ص ۳.

۴. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۱۸۸.

۵. محدث نوری کلام ابن قولویه را صریح در توثیق کسانی که از آنها روایت نموده معرفی می‌کند و حدود ۳۲ نفر از مشایخ بدون واسطه ابن قولویه را ذکر می‌کند. اختصاص کلام ایشان به بیان مشایخ بی‌واسطه شاهد آن است که محدث نوری از دیدگاه سوم پیروی می‌کند. نوری، خاتمة المستدرک، ج ۳، ص ۲۵۱.

می‌کند.^۱ می‌توان برای این دیدگاه این‌گونه استدلال کرد: /بن‌قولویه در مقدمه کامل الزیارات آورده است «و قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته». قدر متیقن از «ما وقع لنا من جهة الثقات» مشایخ بی‌واسطه /بن‌قولویه است و دلیلی بر بیش از آن وجود ندارد. از سوی دیگر، برخلاف دیدگاه دوم، مورد نقض مهمی بر این شهادت وجود نداشته و باید به آن اخذ کرد.^۲

فایده رجالی شهادت /بن‌قولویه بنابر دیدگاه سوم بسیار محدود است؛ زیرا /بن‌قولویه از بیشتر مشایخ بی‌واسطه خود مانند محمد بن جعفر رزاز^۳ در کامل الزیارات اکتار روایت دارد و حتی اگر دلالت شهادت /بن‌قولویه بر ثقه بودن مشایخ بی‌واسطه او پذیرفته نشود این راویان با توجه به پذیرش مبنای اکتار اجلا توثیق می‌شوند. بله موارد کمی وجود دارد که /بن‌قولویه از راوی خاصی چند روایت نقل می‌کند که موجب اکتار نیست و می‌توان با استناد به شهادت /بن‌قولویه این مشایخ را ثقه دانست. ابوالحسین احمد بن عبدالله بن علی ناقد،^۴ ابوعلی احمد بن علی بن مهدی^۵ و احمد بن محمد بن حسن بن

حال
پوشش

کامل الزیارات و شهادت ابن‌قولویه به وقت راویان

۱. عدول محقق خویی در آخرین چاپ معجم رجال الحديث که در ۲۴ جلد چاپ شده منعکس شده است. با این توضیح که معجم رجال تا چاپ چهارم (بیروت ۱۴۰۹ هـ) که در ۲۳ جلد منتشر شده طبق مبنای سابق ایشان تنظیم شده است، ولی چاپ پنجم (۱۴۱۳ هـ) که در ۲۴ جلد منتشر شده طبق مبنای اخیر ایشان تنظیم شده است. در مقدمه چاپ پنجم معجم رجال صفحه «ف» به قلم عبدالصاحب خویی به این تغییر اشاره شده است، بلکه محقق خویی خود به این مسأله در صراط النجاة تصریح می‌کند. (خویی، صراط النجاة، ج ۲، ص ۴۵۷). به عنوان نمونه عبارت معجم رجال راجع به ابراهیم بن مهزیار، ابراهیم بن هاشم، احمد بن هلال و قاسم بن یحیی - که همگی از مشایخ باواسطه ابن‌قولویه هستند - در چاپ پنجم اصلاح شده است. این افراد در معجم به ترتیب در ج ۱، ص ۳۰۶ و ج ۱، ص ۳۱۸ و ج ۲، ص ۳۵۸ و ج ۱۴، ص ۶۵ به جهت قرارگیری در اسناد کامل الزیارات و مانند آن توثیق شده‌اند؛ ولی در چاپ پنجم به ترتیب در ج ۱، ص ۲۸۰-۲۷۸ و ج ۱، ص ۲۹۱ و ج ۳، ص ۱۵۲ و ج ۱۵، ص ۷۰-۶۷ این ادعا حذف شده است.

۲. شبیری زنجانی، قاعده لاضرر، جلسه ۵.

۳. یکی از مشایخ اصلی ابن‌قولویه در کامل الزیارات محمد بن جعفر رزاز است که در موارد متعددی از او روایت کرده است. به عنوان نمونه رجوع کنید به: کامل الزیارات، ص ۱۴، ح ۱۹ و ص ۳۷، ح ۱۱ و ص ۵۱، ح ۵ و غیره.

۴. ابن‌قولویه، کامل الزیارات، ص ۶۱، ح ۸ و ص ۶۷، ح ۲ و ص ۷۳، ح ۱۱ و ص ۷۶، ح ۲ و ص ۷۷، ح ۳.

۵. همان، ص ۳۹، ح ۱.

سهل^۱ از این جمله‌اند. البته روایات برخی از این افراد فقهی نبوده و در کتب فقهی نیز روایت دیگری ندارند تا با توثیق آنها به کمک شهادت /بن قولویه ثمره فقهی مهمی اثبات گردد.

بله اگر مانند محقق خویی به مبنای توثیق به واسطه اکتار اجلا معتقد نباشیم، توثیق مشایخ بی واسطه /بن قولویه از نظر رجالی و فقهی ثمره مهمی خواهد داشت؛ زیرا با این مبنا راویان زیادی که توثیق صریح ندارند و /بن قولویه از آنها فراوان نقل روایت کرده است توثیق خواهند شد. حکیم بن داود بن حکیم^۲ و حسن بن عبدالله بن محمد بن عیسی^۳ نمونه‌هایی از راویانی هستند که توثیق صریح ندارند و /بن قولویه در کامل الزیارات مکرر از آنها روایت کرده است.^۴

اشکال اول (از مشاهیر نبودن تمام مشایخ /بن قولویه): ظاهر شهادت /بن قولویه علاوه بر توثیق، مشهور بودن مشایخ است، در حالی که تمام مشایخ بی واسطه /بن قولویه از مشاهیر نیستند. ایشان در مقدمه می‌نویسد «و لا أخرجت فيه حديثا روي عن الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم» و از آن استفاده می‌شود راویانی که او ثقة می‌داند مشهور به علم و حدیث نیز هستند.

پاسخ اول (امکان مشهور بودن راوی در زمان /بن قولویه): لازمه مشهور نبودن راوی در زمان ما، مشهور نبودن او در زمان /بن قولویه نیست. چه بسیار اشخاصی که در زمان خویش مشهور بوده و در طول زمان گمنام شده‌اند. پس با فرض شهادت /بن قولویه به مشهور بودن راویان، باید این شهادت را اخذ کرده و به صرف اثبات نشدن شهرت در زمان حاضر نمی‌توان این شهادت را ناصحیح دانست.^۵

پاسخ دوم (نفی استفاده مشهور بودن مشایخ /بن قولویه از عبارت مقدمه): همان‌گونه که به هنگام بررسی مفهوم مقدمه کامل الزیارات بیان شد، عبارت مقدمه بر شهرت تمام

۱. همان، ص ۲۱۹، ذیل ح ۱۲.

۲. ابن قولویه در کامل الزیارات ۳۲ بار از او روایت نقل کرده است.

۳. ابن قولویه ۱۶ بار با نام کامل از او در کامل الزیارات روایت کرده است.

۴. شبیری، محمدجواد، دروس رجال، نوار ۵۳، جلسه ۵۹.

۵. شبیری زنجان، قاعده لاضرر، جلسه ۴.

راویان کامل الزیارات دلالتی ندارد. بلکه ابن قولویه مدعی است روایت راوی شاذ را در صورتی نقل کرده که راوی مشهوری از او روایت کرده باشد. اساساً/بن قولویه به مشهور بودن تمام راویان کامل الزیارت یا مشهور بودن مشایخ خویش در این کتاب شهادت نداده است.

اشکال دوم (شهادت/بن قولویه به نقل از راوی شاذ): در مقدمه کامل الزیارات آمده است «و لا أخرجت فيه حديثاً مما روي عن الشذاذ من الرجال يَأْثُرُ ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم». مفهوم این عبارت آن است که/بن قولویه از افراد شاذ، به شرط نقل راوی مشهور از او، روایت کرده است. پس نمی‌توان گفت/بن قولویه شهادت به ثقه بودن تمام مشایخ بی‌واسطه خویش داده است.

پاسخ اول (عدم تلازم شدوذ و ضعف): مراد از «شذاذ من الرجال» مجروحین و راویان ضعیف نیست، بلکه قاعده اولی در اصطلاح روایت شاذ، ثقه بودن راویان آن است. در بحث تفسیر کلام شیخ طوسی روایت شاذی درباره شهادت ثلاثه وارد شده است. آیت/الله/استادی در مقام تعریف روایت شاذ برآمده و آن را به روایتی که از نظر سندی صحیح و راویانش کم است تفسیر می‌کند، ولی به نظر ما شاذ مفهومی عام داشته و می‌تواند به معنای روایت ضعیف نیز باشد، اما اگر در مقام نقد روایت، تنها به شاذ بودن آن اشاره شود، قرینه بر آن است که اشکالی در روایت، غیر از تفرّد راوی وجود ندارد. مطابق این معنا «شذاذ من الرجال» به معنای روایانی است که سلیقه‌های متفرّدی مانند نقل فراوان از ضعفا و اعتماد بر مرسلات دارند، نه اینکه خود ضعیف باشند. پس می‌توان افرادی مانند احمد بن ابی عبدالله برقی و پدرش محمد بن خالد برقی را از راویان شاذ دانست. خلاصه آنکه مفهوم کلام/بن قولویه نقل با واسطه مشاهیر از راوی شاذ است و این به شهادت ایشان به ثقه بودن مشایخ بی‌واسطه خود خللی وارد نمی‌کند.^۱

پاسخ دوم (امکان شاذ بودن راویان با واسطه): مطابق نسخه صحیح مقدمه کامل الزیارات/بن قولویه مدعی است تنها در صورتی از راوی شاذ روایت نقل می‌کند که راوی مشهوری از او روایت کرده باشد. روشن است که این راوی شاذی که راوی

۱. شبیری زنجانی، قاعده لاضرر، جلسه ۵.

مشهوری از او روایت نقل کرده است، نمی‌تواند در عداد شیوخ بی‌واسطه /بن‌قولویه قرار گیرد. پس حتی اگر «الشذاذ من الرجال» بر ضعف راوی دلالت کند، تنها بر ضعف مشایخ باواسطه دلالت می‌کند و بر ضعف بودن مشایخ بی‌واسطه دلالتی ندارد. اگر این استظهار صحیح باشد، می‌توان گفت /بن‌قولویه به وثاقت تمام راویان کتاب خویش شهادت داده و تنها در صورتی از راوی شاذ روایت آورده است که راوی مشهور از او روایت کرده باشد. بدین ترتیب اگر هیچ‌یک از راویان یک روایت در هیچ‌یک از طبقات مشهور نباشند، می‌توان به اعتماد این شهادت تمام راویانش را توثیق کرد و اگر مشایخ بی‌واسطه /بن‌قولویه، شیخ این شیخ و طبقه بعدی، راوی غیر مشهوری باشند، می‌توان آنان را نیز توثیق کرد. اما اگر طبقه سوم راوی مشهور بوده و طبقات بعدی تا امام معصوم علیه السلام، راوی غیر مشهور باشند، نمی‌توان وثاقت راویان پس از طبقه سوم را اثبات کرد.^۱

امکان دارد در پاسخ به این بیان گفته شود مراد /بن‌قولویه این نیست که مشایخ باواسطه می‌تواند شاذ باشد، ولی ما به واسطه راویان مشهور از او روایت کرده‌ایم، بلکه مراد این است که اگر روایت مشایخ شاذ بی‌واسطه در کتاب‌های مشهور وارد شده باشد، از او در **کامل الزیارات** روایت نقل شده است. مثل آنکه /بن‌قولویه درباره روایت از علی‌بن‌حسین سعدآبادی بگوید: چون مشاهیر در کتاب‌های خود روایت علی‌بن‌حسین سعدآبادی^۲ را نقل کرده‌اند، من نیز روایت‌های او را بی‌واسطه نقل خواهم کرد. پس /بن‌قولویه به اعتماد نقل مشاهیر از سعدآبادی روایات او را در **کامل الزیارات** وارد کرده، هر چند از دیدگاه /بن‌قولویه، سعدآبادی راوی شاذی باشد.

اما این برداشت برخلاف ظاهر بوده و نمی‌توان بدان اخذ کرد؛ زیرا صرف اینکه راوی مشهوری در کتابی دیگر، از علی‌بن‌حسین سعدآبادی روایت را نقل کرده و /بن‌قولویه در **کامل الزیارات** به آن نقل اشاره نکرده باشد، سبب آن نیست که /بن‌قولویه از سعدآبادی بدون واسطه نقل کند. با توجه به اینکه نظرها درباره راوی مشهور و غیر

۱. همان، جلسه ۴.

۲. علی‌بن‌حسین سعدآبادی از مشایخ ابن‌قولویه است که از او در **کامل الزیارات** بدون واسطه نقل کرده است. ابن‌قولویه، **کامل الزیارات**، ص ۱۰۹، ح ۷.

مشهور متفاوت است، مطابق قاعده باید به آن راوی اشاره شود و در این صورت راوی شاذ، دیگر از مشایخ بی واسطه نخواهد بود.

متعارف و معمول این است که اگر اخذ از راوی شاذ و ضعیف به علت نقل راوی مشهور از او باشد، به راوی مشهور اشاره می‌شود. به همین دلیل، نجاشی درباره ابومفضل شیبانی می‌نویسد: مشایخ، ابومفضل شیبانی را تضعیف کرده و من به همین علت روایت او را تنها با واسطه نقل می‌کنم.^۱ در نتیجه، استفاده شاذ و ضعیف بودن مشایخ بی واسطه/بن قولویه از این عبارت، خلاف ظاهر است. حتی اگر بتوان اثبات کرد/بن قولویه برخی از مشایخ بی واسطه خویش را شاذ می‌دانسته، اما همان‌گونه که بیان شد، شاذ با ضعیف تلازمی ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با مراجعه به کلمات بزرگان، سه رویکرد متفاوت در برخورد با شهادت/بن قولویه برداشت می‌شود. دو دیدگاه در طرف نقیض یکدیگر قرار گرفته و اثبات یا نفی اثبات وثاقت تمام راویان کتاب کامل الزیارات را از شهادت/بن قولویه مدعی شده است. لکن انکار کلی دلالت عبارت/بن قولویه بر وثاقت با ظاهر عبارت وی ناسازگار است، چنانکه برداشت وثاقت تمام راویان موجود در کتاب با نقض‌های فراوانی همراه است و این سبب می‌شود در غیر موارد نقض، اصل عدم خطا از حجیت ساقط گردد. دیدگاه سوم، تنها وثاقت راویان بدون واسطه ابن قولویه را مدعی است و علاوه بر سازگاری با ظاهر عبارت ابن قولویه از نقض‌های دیدگاه وثاقت تمام راویان مبرا است.

در صورت پذیرش مبنای اکثر اجلا، فایده رجالی دیدگاه سوم بسیار محدود می‌شود؛ زیرا/بن قولویه از بیشتر مشایخ بی واسطه خود مانند محمدبن جعفر رزاز اکثر روایت دارد و تنها در مانند ابوالحسین احمدبن عبدالله بن علی ناقد، ابوعلی احمدبن علی بن مهدی و احمدبن محمدبن حسن بن سهل -که بیشتر روایات غیرفقهی دارند- تمریخش است. بلی با انکار مبنای توثیق اکثر اجلا، توثیق مشایخ بی واسطه/بن قولویه از نظر رجالی و فقهی ثمره مهمی خواهد داشت؛ زیرا با شهادت/بن قولویه،

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۹۶، رقم ۱۰۵۹.

راویان زیادی که توثیق صریح ندارند و / ابن قولویه از آنها مکرر نقل روایت کرده و روایات فقهی دارند توثیق خواهند شد. حکیم بن داود بن حکیم و حسن بن عبدالله بن محمد بن عیسی از این راویان هستند.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۲. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف اشرف: دار المرتضویه، چ ۱، ۱۳۵۶ ش.
۳. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الکبیر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۹ ق.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، الإیقاظ من ההجعة بالبرهان علی الرجعة، تهران: نوید، چ ۱، ۱۳۶۲ ش.
۵. _____، الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.
۶. _____، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۷. شبیری زنجانی، سید موسی، دروس رجال (تقریر درس آیت الله شبیری زنجانی)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، [بی تا].
۸. _____، قاعده لاضرر (تقریر درس آیت الله شبیری زنجانی)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، [بی تا].
۹. _____، کتاب الاجارة (تقریر درس آیت الله شبیری زنجانی)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، [بی تا].
۱۰. _____، کتاب الصوم (تقریر درس آیت الله شبیری زنجانی)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، [بی تا].
۱۱. _____، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ ق.

۱۲. شبیری، سیدمحمدجواد، دروس رجال (تقریر درس سیدمحمدجواد شبیری)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، [بی تا].
۱۳. طبری آملی، عماد الدین ابی جعفر محمدبن ابی القاسم، بشارة المصطفی لشیعہ المرتضی، نجف: المكتبة الحیدریة، ج ۲، ۱۳۸۳ق.
۱۴. طوسی، محمدبن الحسن، رجال الطوسی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۳، ۱۳۷۳ش.
۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، رجال العلامة الحلی، نجف اشرف: دار الذخائر، ج ۲، ۱۴۱۱ق.
۱۶. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الکتاب، ج ۳، ۱۴۰۴ق.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲، ۱۴۰۳ق.
۱۸. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، صراط النجاة، قم: مکتب نشر المنتخب، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۹. ———، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۰. ———، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۶، ۱۳۶۵ش.
۲۲. نصر بن مزاحم، وقعة صفین، قم: دفتر آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۲۳. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ج ۱، ۱۴۰۸ق.

حاج
پوهش

کامل الزیارات و شهادت این قولیه به وقت راویان

اعتبار سنجی توثیقات و تضعیفات رجالیان^۱

محمد قاضینی^۲

چکیده

شناسایی احوال راویان از حیث وثاقت و ضعف، وابسته به اقوال رجالیان است. مقاله حاضر به بررسی ارزش قول رجالی در توثیقات و تضعیفات می‌پردازد و به اشکالات بحث، به خصوص دو اشکال عدم حجّیت قول ثقه در موضوعات و حدسی بودن این اخبار، پاسخ داده و در اثبات این نظر که خبر واحد در موضوعات حجّت است، می‌کوشد. نیز مدعی است در صورت پذیرش اشکالات، قول رجالی را از باب حجّیت قول خبره می‌توان مدلل کرد و حجیت آن را از باب ظنّ خاص (علمی) اثبات کرد و در این صورت، دیگر نوبت به انسداد صغیر نمی‌رسد.

واژگان کلیدی: توثیق، تضعیف، قول رجالی، قول خبره، امر حسّی، امر حدسی.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۴/۱۲
این مقاله به قلم آقای داود عابدی اردکانی از مباحث درس خارج اصول جناب استاد قاضینی استخراج و تقریر شده و به تأیید استاد رسیده است.
۲. مدرس خارج حوزه علمیه قم.

یکی از راه‌های معهود توثیق روات، مراجعه به کتب رجالانی از قبیل نجاشی، شیخ طوسی و کشی است. همواره نحوه‌ی حجّیت مراجعه به این کتب، یعنی چگونگی حجّیت توثیقات و تضعیفات رجالیان، محل بحث بوده است؛ به این معنا که اگر فرد رجالی، یک روای را توثیق کرد، این قول او به چه عنوان حجّت است؟ آیا از باب اخبار ثقه حجت است یا بر اساس قول خبره و یا از باب منسد شدن باب علم و حجّیت مطلق ظن و انسداد صغیر؟

در این مقاله به اشکالاتی که درباره روش دستیابی به وثاقت روات از راه توثیقات رجالیان وجود دارد، اشاره کرده و آنها را ارزیابی می‌کنیم. در مجموع، نسبت به اعتبار توثیقات رجالیان، پنج اشکال مطرح است:^۱

۱. خبر واحد در احکام، حجّت است و در موضوعات، حجّت نیست؛
۲. توثیقات رجالیان، شهادت است و در شهادت، تعدّد شرط است؛
۳. خبر واحد، در اخبار حسّی حجّت است و توثیقات رجالیان، حسّی نیست، بلکه حدسی است؛
۴. توثیقات رجالیان، مرسل بوده؛ پس همانند خبر مرسل، حجّت نیست؛
۵. قدما، «اصالة العدالة» ای بوده‌اند؛ لذا توثیقات‌شان حجّت نیست و حتّی احتمال آن، مانع از اعتبار قول ایشان خواهد شد.

اشکال اول: عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات

از آنجا که ادّله اثبات حجّیت خبر واحد تنها در برگیرنده حجّیت خبر واحدی است که متضمّن اثبات حکمی از احکام شرعی باشد نه خبر واحدی که اثبات موضوعی کند، در این بحث نیز، رجالیان از وثاقت و صفت روات خبر می‌دهند که خبر از حکم شرعی نیست بلکه خبر از موضوعی خارجی است که وثاقت روات بوده و ارزشی ندارد.^۲

۱. برخی از اشکالات، مثل اشکال اوّل و دوم، مربوط به شمول ادّله خبر واحد نسبت به حجّیت قول رجالی است و برخی از آنها، حتّی با فرض شمول ادّله حجّیت خبر واحد، طرح می‌شود «مانند اشکال چهارم». برخی دیگر نیز اشکالاتی عام‌اند. «مانند اشکال پنجم».

۲. سند، بحوث فی مبانی علم الرجال، ص ۹۰.

نقد و بررسی: حجّیت خبر ثقه در موضوعات را می‌توان به یکی از این سه راه تقریر کرد:^۱ الف) الغای خصوصیت؛ ب) طریق اولویت؛ ج) شمول ادّله حجّیت خبر واحد. در نقد این اشکال، به بررسی سه راه مذکور پرداخته و صحت و سقم استدلال به حجیت خبر ثقه را ارزیابی می‌کنیم:

الف. الغای خصوصیت: حتّی اگر مضمون ادّله حجّیت خبر واحد، تنها در روایات مرتبط به نقل احکام باشد، از آن الغای خصوصیت می‌کنیم و به این ترتیب نقل خبر در موضوعات نیز حجّت خواهد بود.

حتّی می‌توان مدّعی شد که نقل روایات در باب احکام، نقل موضوع است چون آنچه راوی نقل می‌کند، الفاظ است که موضوعی از موضوعات خارجی است. در واقع، موضوع الفاظی است که لغتاً برای معنایی وضع شده‌اند و راوی، آن موضوعات را برای ما حکایت می‌کند؛ به بیان واضح‌تر، راوی، تلفّظ امام را برای ما حکایت می‌کند که خود، موضوعی از موضوعات است. از طرفی، تفاوتی بین موضوعات نیست و چون خبر، در سایر موضوعات هم حجّت است، دیگر نیازی به الغای خصوصیت نخواهد بود.

اشکال این وجه آن است که اگر شارع، خبر در موضوع خاصی را حجّت دانسته، لازمه‌اش این نیست که خبر ثقه را در موضوعات دیگر هم حجّت بداند؛ بنابراین شارع، خبر ثقه در نقل الفاظ امام را حجّت دانسته چون بر آن، حکم کلی مترتب است و این ملازمه‌ای با حجّیت خبر ثقه در غیر این مورد ندارد.

ب. طریق اولویت: اگر قرار است خبر در احکام کلی الهی، حجّت باشد، به طریق اولویت، در موضوعات جزئی حجّت خواهد بود؛ یعنی اگر می‌توان با یک خبر واحد، اثبات کرد کسی که مثلاً فلان گناه را کرد چنین حدّی دارد، به طریق اولی اثبات می‌توان کرد که مثلاً هر فردی، چنین عملی را مرتکب شود، گناهکار است.

اشکال بر این وجه این است که دلیل اینکه خبر ثقه حجّت است، ممکن است این باشد که باب علم در احکام بدون در نظر گرفتن اخبار، مُنْسَدّ است و به خاطر إنسداد

حجّال
پوهش‌ها

عبدال
سبحی
قرنیان و تفضیلات رجاان

۱. صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۴.

باب علم، شارع خبر ثقه را حجت دانسته است؛ اما در موضوعات، چنین نیست؛ بلکه بسا شارع تعدد داشته که موضوعات شرعی به این سادگی اثبات نشود؛ یعنی در واقع حکمت جعل حجیت برای خبر ثقه در احکام، انسداد باب علم است؛ اما در موضوعات این حکمت وجود ندارد.

ج. شمول ادله حجیت خبر واحد: وقتی ادعا می شود ادله حجیت خبر واحد تنها شامل اخبار مثبت احکام شرعی می شود، باید ادله حجیت خبر واحد را مرور کرد که آیا این ادعا صحت دارد و یا ادله، صلاحیت اثبات حجیت برای اخبار از موضوعات را نیز دارند؟

برای اثبات حجیت خبر واحد، از چند دلیل استفاده می شود که به بررسی دلالت آنها، از جهت شمول خبر ثقه در موضوعات می پردازیم. در بررسی این ادله خواهیم دید که از چند دسته دلیل حجیت خبر واحد، برخی از آن ها، مثل روایت «أَفْيُؤْسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَّةٌ أَخَذَ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ: نَعَمْ»؛ «آیا یونس بن عبد الرحمن ثقه است تا من معالم دین خود را از او بگیرم؟ حضرت فرمودند: بله» دال بر مطلب نیست ولی برخی دیگر، می تواند اعتبار خبر واحد در موضوعات را نیز اثبات کند.

۱. سیره عقلا: یکی از دلائلی که برای حجیت خبر واحد در موضوعات، بدان استناد می شود سیره عقلا است. در مورد استدلال به سیره عقلا، بسیار واضح است که برای عقلا، تفاوتی بین اخبار از حکم یا موضوع وجود ندارد؛ پس با این استدلال، ادعای خصوصیت داشتن اخبار از احکام، بی دلیل خواهد شد. در عین حال برخی از روایات، به عنوان رادع از این سیره بیان شده است. مهم ترین آنها، روایت مسعدة بن صدقه است. مسعدة بن صدقه می گوید: شنیدم حضرت صادق (ع) می فرمود: هر چیزی برای تو حلال و روا است تا اینکه بدانی همان چیز حرام و ناروا است؛ پس آن را از پیش خود رها کن، و آن مانند ثوب و جامه ای است که آن را خریده ای در حالی که آن دزدی است، یا مملوک و برده ای است نزد تو و شاید او حرّ و آزاد بوده که خود را فروخته یا از روی خدعه و فریب دادن بوده که فروخته شده یا (به زور او را گرفته و) بر وی چیره شده

چال
پوشها

بال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. کثی، رجال کشی، ص ۴۹۱.

باشند، یا زنی که همسر تو است و او خواهرت یا خواهر همشیر تو است (که هر دو از پستان یک زن شیر نوشیده‌اید).

سپس فرمودند:

وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ؛

و همه چیزها این چنین است (حلال است) تا اینکه برای تو غیر آن آشکار شود یا حجت و دلیل بر خلاف آن به دست آید.^۱

ادعا شده که در این روایت، حضرت در موارد اثبات موضوع، حکم خلاف اصل را به بینه که همان دو شاهد عدل و ثقه است، معنا کرده‌اند؛ لذا در موضوعات، خبر ثقه کافی نیست؛ بلکه نیاز به دو ثقه وجود دارد و سیره عقلا بر پذیرش از یک ثقه در این روایت تخطئه شده است.

برخی این روایت را از لحاظ سندی ضعیف دانسته‌اند که نظرشان مقبول نیست زیرا مسعده، اگرچه توثیق صریح ندارد؛ اما اماراتی از جمله نقل روایت عده‌ای از اجلّا از او، برای توثیق او وجود دارد؛ پس روایت از جهت سندی مشکلی ندارد.

مشکل اساسی روایت، دلالتی است؛ چون آنچه در این روایت به عنوان غایت حلّ آمده، بینه است؛ اما بینه به این معنا (دو شاهد عدل)، اصطلاحی در نزد فقها است، نه مفهوم لغوی آن؛ بلکه بینه در لغت، به معنای حجت است؛ بنابراین آنچه نزد عقلا، حجت محسوب می‌شود بینه است و مفاد این روایت، این است که همه موارد شک در حرمت، محکوم به حلیت است مگر مواردی که علم به عدم حلیت باشد (یستبین) یا اینکه حجتی بر حرمت باشد. حال این حجت، ممکن است دو شاهد عدل باشد یا چیز دیگری. حتی در باب قضا هم بینه، به معنای دو شاهد عدل نیست و دو شاهد عدل، مصداقی از بینه است. در باب قضا، موارد دیگری از حجت و بینه وجود دارد، مثل اقرار که یقیناً مشمول آن حصر «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ»^۲ می‌شود؛ پس حتی در باب قضا نیز اقرار جزء بیّنات است. در نتیجه، روایت مسعده دلالت دارد که غایت رفع ید از حلیت، فقط علم نیست؛ بلکه اگر حجتی هم بر حرمت باشد، باز هم باید از حلیت رفع ید کرد.

۱. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۱۳.

۲. همان، ج ۷ ص ۴۱۴.

نهایت چیزی که بتوان اثبات کرد، این است که بین دو معنا دارد: یکی، مطلق حجّت و دیگری، خصوص دو شاهد عدل است که در این صورت، روایت، مجمل است و با روایت مجمل نمی‌توان از سیره عقلا، ردع کرد. افزون بر این، ردع از سیره باید متناسب با سیره باشد و با عمومات و اطلاعات و مشترکات و مجملات نمی‌توان ردع از سیره کرد.

۲. آیات و روایات عام: اگر استدلال ما بر حجّت خبر واحد، به آیات و روایات باشد، هر دو صورت نقل حکم و حکایت موضوع را شامل می‌شود. در اینجا برای توضیح هر مورد، یک نمونه ذکر می‌شود:

نمونه‌ای از آیات: آیاتی که دلالت می‌کند که پیامبران برای اقناع مردم بر پیامبری خود، به امین بودن خود که مورد قبول مردم بوده است، محاجّه می‌کردند^۱ که در این وجه، تفاوتی بین اخبار از حکم یا موضوع وجود ندارد و اگر دلالت آیه نبأ را هم بپذیریم، باز این شمول را خواهد داشت.

نمونه‌ای از روایات: در میان روایات مورد قبول در حجّت خبر ثقه، روایاتی وجود دارد که شامل هر دو قسم می‌شود. به عنوان مثال: روایتی که با استدلال به وثاقت عمری و فرزندش، وجوب قبول قول آنها را اثبات کرد:

الْعُمَرِيُّ وَ ابْنُهُ يُقْتَانِ فَمَا أَذْيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَمَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي؛

عمری و فرزندش ثقه هستند پس هر آنچه که از من به شما نقل کردند درست نقل کرده‌اند و هر آنچه به شما بگویند از من است.^۲

که در این استدلال، تفاوتی بین نقل از حکم یا نقل از موضوع وجود ندارد. هرچند شهید صدر^۳ ادای از امام را موضوع روایت دانسته و بر این اساس، اخبار تحلیل خمس را که خبر در موضوع است، بر فرض صحّت، مشمول این روایت می‌داند؛ اما به نظر می‌رسد تفریع «فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ» اثبات می‌کند که آنچه موضوعیت دارد، وثاقت است نه خصوص ادای از امام و لذا خبر ثقه، حجّت است حتّی اگر در موضوعات باشد و ادای از امام هم نباشد.

۱. «إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ». شعرا، آیات ۱۰۷ و ۱۲۵ و ۱۴۳ و ۱۶۲ و ۱۷۸؛ دخان، آیه ۱۸.

۲. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۳۲۹.

۳. صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۵.

۳. روایات خاص^۱: علاوه بر آنچه گذشت، روایاتی خاص بر حجّیت خبر واحد در موضوعات دلالت می‌کند که به دو مورد از این روایات به طور تفصیلی اشاره می‌شود:

روایت اوّل: محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام نقل کرده که: مردی شخصی را به کاری وکالت داد و دو تن شاهد گرفت و سپس وکیل برخاسته برای انجام آن کار خارج شد، پس از رفتن او موکل در حضور همه گفت: شاهد باشید من او را از وکالت عزل کردم. امام علیه السلام فرمود: چنانچه وکیل کاری را که به انجام آن وکالت داشته است پیش از عزلش تمام کرده باشد بر حسب آنچه کرده امر گذشته و کار تمام است خواه موکل راضی باشد خواه ناراضی. راوی گوید: عرض کردم که وکیل قبل از اینکه از عزلش آگاه باشد یا خبرش به او رسیده باشد کار را انجام داده است، آیا عملش آن طور که انجام داده برقرار است؟ فرمود: آری. گفتم: اگر قبل از انجام عمل به او خبر رسد که معزول گشته ولی باز برود و کار را انجام دهد آیا هیچ اثری ندارد؟ فرمود: بلی هیچ اثری ندارد، زیرا وکیل اگر وکالت یافت و بعد برخاسته از مجلس بیرون رفت، وکالتش همچنان برجا و برقرار خواهد بود.

سپس فرمود:

وَالْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يُلْغَى الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَالَةِ بِثَقَةٍ يُلْغَى أَوْ يُشَافَهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ؛
و وکالت ثابت و پابرجاست تا اینکه فرد موثق و مورد اعتمادی خبر عزلش را به او برساند یا خود از شخص موکل عزل خویش را به صورت شفاهی بشنود.^۲

این روایت، غایت وکالت را منوط به رسیدن خبر عزل به وسیله ثقه به وکیل می‌داند و اخبار از عزل وکیل یک موضوع است و خصوصیتی در فهم عرفی نیز در خصوص عزل از وکالت وجود ندارد.

روایت دوم: بزندی می‌گوید: به ابو الحسن الرضا علیه السلام گفتم: اگر انسان کبوتری پربها

۱. هر چند به خلاف اثبات حجّیت اصل خبر واحد، در دلالت این روایات، نیازی به تواتر دلالتی آنها نیست، ولی وثاقت روات آنها، باید به غیر از طریق خبر واحد رجالی باشد، وگرنه دور خواهد شد؛ پس اگر در این دو روایت، نتوانیم وثاقت روات را به غیر از خبر واحد که همان شهادت رجالیان است، ثابت کنیم، تنها دلیل، همان سیره خواهد شد که دلالتش بر مطلب تمام بود.

۲. صدوق، فقیه، ج ۳، ص ۸۶؛ طوسی، تهذیب، ج ۶، ص ۲۱۳.

صید کند و بال و پر کبوتر کامل بوده و قادر به پرواز باشد، در صورتی که صاحب کبوتر را بشناسد یا صاحب کبوتر بیاید و مطالبه کند و یا کسی دنبال کبوتر بیاید که مورد اتهام نباشد، تکلیف انسان چیست؟ ابو الحسن گفت: روا نیست که آن را نگه دارد، باید به صاحبش برگرداند. من گفتم: اگر انسان کبوتری صید کند که بال و پرش کامل و قادر به پرواز باشد و صاحبی برای آن شناخته نشود، چه صورت دارد؟ ابو الحسن گفت: کبوتر مال صیاد است.^۱

در این روایت، حضرت رضا علیه السلام دعوی فرد ثقه در اثبات مالکیتش بر پرندۀ پیدا شده را نافذ می‌داند و خصوصیتی برای این موضوع متصور نیست.

نتیجه بررسی: بر اساس بررسی ادله حجّیت خبر واحد، اثبات شد که این ادله -همان طور که محقق خوئی رحمته الله به این مطلب اشاره کرده-^۲، مطلق خبر واحد را حجّت می‌کند، چه از حکمی خبر دهند و چه بیان موضوعی کنند. این، جدای از روایات خاصی است که بر خصوص مطلب دلالت دارد.

نتیجه نهایی جواب اشکال اول: در جواب این اشکال، مهم‌ترین جواب، سیره عقلاست که شامل اخبار از موضوعات نیز می‌باشد و ادله دیگری نیز وجود داشت که در صورتی که در آنها مناقشه شود، مشکلی پیش نخواهد آمد.

اشکال دوم: شهادت بودن قول رجالی و نیاز به تعدّد

اشکال بعدی که جوابش از اشکال و جواب اول روشن می‌شود، این است که اعتبار قول رجالی بر اساس شهادت است نه بر اساس اخبار و ادله حجّیت خبر واحد، شامل قول رجالی نمی‌شود؛ چون رجالی، شهادت به وثاقت یا ضعف افراد می‌دهد و لذا اعتبار قول او، بر اساس اخبار نیست؛ بلکه در صورتی است که بینۀ باشد و بینۀ، متقوم به شهادت دستکم دو نفر است؛ در حالی که در باب توثیقات رجالی، عموماً شهادت یک نفر مطرح است.

نقد و بررسی: اینکه گفته می‌شود ملاک حجّیت قول رجالی، به ملاک اخبار است نه

۱. کلینی، کافی، ج ۶، ص ۲۲۲.
۲. خوئی، معجم رجال، ج ۱، ص ۴۲.

شهادت، منظور این است که از باب بیّنه نیست، نه اینکه شهادت و اخبار از حیث اخبار با هم تفاوتی دارند. شهادت نیز خبر است؛ اما در این اشکال، منظور از شهادت، بیّنه است که در آن، شروط خاصی مثل تعدّد و عدالت شرط است.

جواب این شبهه روشن است؛ زیرا اعتبار قول رجالی، به ملاک اخبار است و آنچه در موثقه مسعده آمده بود، مانع از حجّیت خبر عدل واحد نیست؛ چون منظور از بیّنه در این روایت، معنای اصطلاحی دو شاهد عدل، نیست؛ بلکه منظور، دلیل و حجّت است که خبر ثقه واحد در سیره عقلا، از مصادیق آن است و در نهایت این نتیجه به دست آمد که روایت مجمل است و با اجمال نمی‌توان از سیره عقلا ردع کرد.

در واقع، می‌شود، فقط در همان موارد به خلاف قاعده عمل وقتی قاعده اولی، حجّیت خبر واحد ثقه در موضوعات باشد، فقط در همان حدی که دلیل بر خلاف داشته باشیم، از قاعده اولی رفع ید می‌کنیم و بر فرض اثبات موردی که فقط با دو شاهد اثبات موضوع می‌کنیم.

اشکال سوم: حدسی بودن قول رجالی

اشکال این است که بر فرض حجّیت خبر ثقه، خبر ثقه‌ای حجّت^۱ است که مخبر، خبر را «عن حسن» نقل کند؛ اما در جایی که خبر ثقه، حدسی است، ادّله حجّیت خبر واحد، شامل آن نخواهد شد و در بحث ما، خبر رجالی به وثاقت اشخاص حدسی و یا دست‌کم محتمل الحدسیّه است که چون حسّی بودن آن احراز نمی‌شود، از حجّیت ساقط بوده و قابل تمسّک نخواهد بود. در نتیجه برای اثبات حجّیت آن، باید از طرق دیگر، مثل حجّیت قول خبره و یا حتی از راه انسداد صغیر کمک گرفت. مؤید حدسی بودن قول رجالی این است که غالباً فاصله بین رجالی و شخص توثیق شده بسیار زیاد است، به طوری که امکان ندارد رجالی او را درک کرده باشد و از نزدیک او را شناخته و به وثاقتش پی برده باشد.

نقد و بررسی: برای پاسخ دادن به این اشکال، نخست باید معنای دقیق امر حسّی و امر حدسی روشن شود تا امکان داوری صحیح در مسأله دست دهد.

۱. در این بحث، فرقی میان اینکه خبر واحد را از باب سیره عقلا حجت بدانیم یا حجیت آن را از روایات استفاده کنیم، وجود ندارد.

امر حسّی: مراد از امور حسّی اموری است که نوعاً اطلاع از مقلّماتش موجب تصدیق نتیجه آن تصدیق می‌شود و در صورتی که خود فرد شنونده، آن واقعه را تجربه کرده بود، یقیناً نتایج را می‌پذیرفت. پس اخبار از امور حسّی به این معناست که از اموری خبر دهند که شخص شنونده، در صورتی که خودش مقلّمات را به دست می‌آورد، همان نتایج را بدون هیچ تغییری تحصیل می‌کرد و احتمالی، خلاف نتیجه‌ای که ناقل خبر گرفته، برای منقول‌الیه دست نمی‌داد؛ مثل نقل مسموعات و مشهودات که اگر ناقل دروغگو نباشد، شنونده‌ای حرف او را به صرف احتمال اینکه شاید اشتباه در حس کرده باشد، رد نخواهد کرد؛ بلکه در آن، اصل عدم خطا جاری می‌کند. به تعبیر دیگر، در حسّیات، انتفای احتمال تعمد کذب، مستلزم اطمینان به مضمون خبر است. اموری هم که از مسموعات و مشهودات نیستند، ولی تعریف فوق بر آنها صدق می‌کند، یعنی آن را به هر کس بدهیم نتیجه واحد به دست می‌آید، باز در محدوده امور حسّی‌اند و می‌توان از آنها به امور قریب به حس تعبیر نمود؛ به عنوان مثال اگر شخصی را در حال مستی دیدند و علت منحصره مستی شراب خوردن باشد و مخبر خبر آورد که آن شخص شراب خورده است، با وجود اینکه خود مخبر، شراب خوردن را ندیده ولی در این واقعه، بحث استنباط شراب خوردن شخص خاص نیست و اخبار وی، اخبار از امور حسّی محسوب می‌شود.

امر حدسی: مراد از امور حدسی اموری است که با وجود مقلّمات واحد، افراد مختلف ممکن است نتایج مختلفی از آن بگیرند؛ مثل نحوه استنباط از روایات که چه‌بسا استنباط هر مجتهد از یک روایت واحد، از مجتهد دیگر متفاوت باشد. در خبری از این سنخ، اصول عقلائیّه مثل عدم خطا جاری نمی‌شود و بر همین اساس نقل استنباط یک مجتهد از یک روایت، برای مجتهد دیگر حجّت نیست. چنان‌که در کتب روایی دارای جنبه فتوایی مثل کتاب فقیه، چون ممکن است «قال المعصوم» یا «روى عن المعصوم»ی که در کتاب نقل شده برداشت استنباطی نویسنده باشد، ارزش روایی نداشته و تنها می‌تواند کاشف از نظر استنباطی وی باشد.

الف. حجیت قول رجالی از باب قریب به حس بودن: با توجه به مقدمه پیش گفته می‌توان گفت هر چند به جهت بُعد زمان رجال از اشخاص توثیق شده، احتمال حسّی

بودن (به معنای مشاهدات و مسموعات) این اخبار نیست، ولی چنین اخبارهایی امری قریب به حس است که با توجه به نحوه استنباط وثاقت روات روشن می‌شود. در زمان امامان و زمان قبل از رجالیانی که کتاب‌هاشان در دسترس ماست، مثل شیخ طوسی، نجاشی و کشی، شمار زیادی کتب رجالی که صاحبانش روات را درک کرده و «عن حس» به توثیق یا تضعیف آنها پرداخته بودند وجود داشت. در این خصوص محقق خوئی^۱ می‌نویسد:

طبق آنچه از نجاشی و شیخ به دست می‌آید عدد کتب رجالی از زمان حسن بن محبوب تا زمان شیخ، صد و اندی کتاب بوده است. سپس در ادامه سخن می‌افزاید که آقا بزرگ تهرانی کتابی برای جمع‌آوری کتب رجالی تألیف کرده است:

نام همه این کتب را بحاث مشهور معاصر شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب مصفی المقال جمع کرده است.^۲

این نکته نشان از وجود کتب فراوانی در این باب دارد. این کتب فراوان، در دسترس رجالیان صاحب کتاب مثل شیخ^۳ و نجاشی بوده و با توجه به شهادت موجود در آن کتب، وثاقت یا تضعیف یک راوی را استنباط کرده‌اند و هر کس به جای آنها بود، همین استنباط را داشت. از طرفی، این احتمال که آنها چه بسا درکی متفاوت با درک ما از کتب رجالی قدیمی داشته‌اند، قابل اعتنا نیست؛ پس شهادت رجالیان خبر از امری قریب الحس بوده و می‌توان از باب حجّیت خبر واحد به آنها عمل کرد.

شاهد حسّی بودن توثیقات رجالیان این است که اگر قول رجالی حجّت نبود، دلیلی برای تألیف کتاب‌های رجالی توسط امثال شیخ و نجاشی وجود نداشت؛ زیرا این کار برای دیگر مجتهدان حجّت نبوده و برای مقلّدین‌شان هم ارزشی نداشته است. نوشتن کتب رجالی نشانگر این است که آنها چون پایه شهادت خود را بر حس می‌نهادند، برای دیگران دارای ثمره و حجّت می‌دانسته‌اند.

ب. حجّیت قول رجالی از باب قول خبره: به فرض پذیرش حدسی بودن قول

۱. خویی، معجم رجال، ج ۱، ص ۴۱.

۲. طوسی، عدّه، ج ۱، ص ۱۴۱.

رجالی، باز هم حجت است. این حجّیت، نه به ملاک انسداد است، بلکه به ملاک حجّیت قول اهل خبره است. در حجّیت قول خبره نیز باید در نظر داشت که حتّی اگر قولش مبتنی بر حدس باشد، باز هم حجّت است مگر برای کسانی که خودشان ابزار آن حدس را دارا باشند؛ مثلاً کسی که تمکّن از به دست آوردن حکم مسأله‌ای فقهی را دارد، حال یا به نحو حس، مثل اینکه از امام سؤال کند یا حدسی، مثل اینکه خودش اجتهاد کند، در اینجا حدس دیگران برای او حجّت نیست؛ اما اگر در جایی، فرد تمکّن از اطلاع از مسأله نداشت، مثل محل بحث ما که تمکّن از بررسی وثاقت و ضعف روات برای ما وجود ندارد (نه حسّاً و نه حدساً)، قول اهل خبره حجت است؛ زیرا در بنای عقلا بر حجّیت قول خبره، تفاوتی میان فردی که خبره نیست و فردی که خبره است ولی تمکّن از اعمال حدس ندارد، نیست؛ بنابراین رجالیان متقدّم که آثارشان به دست ما رسیده، اهل خبره بوده و تمکّن از اجتهاد و اعمال حدس داشته‌اند ولی ما تمکّن از اعمال حدس و اجتهاد نداریم و به همین جهت، قول آنها از حیث قول اهل خبره برای ما حجت است و در این بحث، نوبت به انسداد باب علم و علمی نمی‌رسد؛ زیرا همین حجّیت قول اهل خبره، مانع از انسداد است.

می‌توان قول رجالیانی مثل علامه و ابن‌دّود را نیز از باب قول اهل خبره حجّت دانست؛ زیرا طبق شواهد بسیار، برخی از کتب رجالی قدما، نزد آنها بوده که به دست ما نرسیده است؛ لذا از باب حجّیت قول حدسی خبره، برای کسانی که تمکّن از حدس ندارند، قول این دو بزرگوار نیز برای ما حجّت خواهد بود. از طرفی اینکه محقق خوئی^۱ در حجّیت قول علامه و ابن‌دّود تشکیک کرده و گفته‌اند که «در دست آنها، مصادری غیر از مصادری که در دست ماست، نبوده است»، سخنی نامقبول است که نه تنها شاهی ندارد که شاهد بر خلاف آن وجود دارد.

حتّی اگر در این بحث، اشکال سوم را وارد دانسته و در نتیجه، حجّیت قول رجالی را نه از باب حس و نه از باب خبره نپذیریم، باز هم نوبت به انسداد صغیر نخواهد رسید؛ زیرا اثبات وثاقت روات، منحصر به شهادت امثال شیخ و نجاشی نیست، بلکه

۱. خوئی، معجم رجال، ج ۱، ص ۴۳.

جدای از این طریق، راه‌هایی وجود دارد که عمده روایات را تصحیح کرده و راه را بر انسداد می‌بندد. این طرق، وجوهی مانند شهادت عملی راویان معاصر و یا معروف بودن راوی است که در انتهای مقاله، به صورت مختصر به آنها اشاره خواهد شد.

اشکال چهارم: مرسل بودن قول رجالی

شبهه بعدی نسبت به اعتبار قول رجالی این است که آنچه از اقوال رجالیان به دست ما رسیده، همگی مبتنی بر ارسال است. بر فرض که ما حجّت قول ثقه واحد در موضوعات را بپذیریم، این تنها در جایی است که این خبر مسند باشد؛ اما جایی که خبر مرسل بوده و وسائط همه مجهول باشند، خبر ثقه واحد حجّت نیست. اقوال رجالیانی که در دست ماست نیز همگی مرسل‌اند؛ بنابراین راهی برای اثبات وثاقت وسائط در این نقل قول نداریم. در واقع اشکال این است که چه فرقی است میان خبر مرسل به نقل از امام که حجّت ندارد با خبر مرسل رجالی بر وثاقت فرد که آن را حجّت دانسته و بر طبق آن عمل می‌کنیم؟ مثلاً اگر شیخ بگوید زراره ثقه است، حرف او را می‌پذیریم ولی اگر بگوید امام صادق علیه السلام این گونه فرموده‌اند، خبر او را نمی‌پذیریم. بدین ترتیب چون وسائط برای ما مشخص نیستند، معلوم نیست خبر او از صغریات خبر ثقه باشد.

چهارم
پوشش

نقد و بررسی: پاسخ این اشکال از بحث سابق روشن شد. توضیح آنکه کلام رجالیان مرسل نیست، بلکه آنها کتاب‌هایی در دست داشته‌اند که با وجود آن کتب، کلام آنها کاملاً مسند می‌شود.

اگر اشکال شود: اگر به صرف وجود کتاب‌هایی در سابق و اخذ از آنها اشکال ارسال را دفع کنیم، همین بیان در مباحث فقهی خواهد آمد و باید مرسلات مثل صدوق نیز حجّت باشد، در حالی که این بیان در مباحث فقهی مورد قبول نیست.

در جواب می‌گوییم: علت اینکه این بیان در مباحث فقهی نمی‌آید، بدان جهت است که در کتب فقهی مثل فقیه، صدوق در مقام نقل قول نیست، بلکه مقام استنباط و اجتهاد است؛ لذا اگر در جایی تنها مقام نقل قول باشد، این حرف را خواهیم پذیرفت.

اشکال پنجم: مبنای اصالة العدالة در میان قدما

از دیگر موانع حجّیت قول رجالی، بحث اصالة العدالة در میان قدماست. در این اشکال، ادّعا می‌شود که مبنایی در میان برخی از علما وجود داشته است که معتقد به اصالة العدالة بوده‌اند. از طرفی، همین که در میان علما، چنین افرادی بوده‌اند، مانع از حجّیت قول رجالی می‌شود؛ زیرا ممکن است آن رجالی نیز دارای همین مبنا بوده باشد، امری که باعث می‌شود نتوان به توثیقات یا تضعیفات آنها عمل نمود.

نقد و بررسی: جواب اینکه از نظر ما، این شبهه نیز صحیح نیست و وجود چنین مبنایی در نزد برخی علما، مانع حجّیت قول رجالی نیست؛ زیرا:

أولاً: بر فرض پذیرش اصل وجود این مبنا در بین قدما، مبنایی غیر معروف بوده و مشهور میان علما خلاف آن است. هم چنین، اگر کسی از رجالیان چنین مبنایی داشت، حتماً کتاب او معروف می‌شد که توثیقات و تضعیفات او قابل عمل نیست؛ چون مبتنی بر اصالة العدالة است. عدم معروفیت این مبنا از علمای رجال مؤید این است که رجالیان چنین مبنایی نداشته‌اند؛ بنابراین همان‌طور که مشهور شده است که تضعیفات /بن‌غضائری از روی اجتهاد است و قابل اعتماد نیست، در اینجا هم مشهور می‌شد که مثلاً قول شیخ در رجال، قابل اعتماد نیست؛ چون مبتنی بر اصالة العدالة است.

ثانیاً: کلمات رجالیانی که کتب آنها به دست ما رسیده است، صریح در ردّ این مبناست؛ زیرا ایشان در باب‌بندی کتب خود، باب مجاهیل را جدا ذکر می‌کنند؛ در حالی که اگر اصل عدالت را قبول داشتند، باید مجاهیل را توثیق می‌کردند؛ چرا که دیگر معنا نداشت عده‌ای از روات را به عنوان مجهول ذکر کنند و آنها را مجهول بدانند. پس حتّی اگر این رجالی در فقه مثلاً در باب نماز جماعت و باب قضا اصالة العدالة‌ای باشد،^۱ در رجال این چنین مبنایی نداشته است، وگرنه معنا نداشت در رجال عده‌ای را مجهول بدانند.

ثالثاً: ثابت نشده که کسی مبنای اصالة العدالة را قبول داشته است. تنها کسی از قدما که این مطلب به او نسبت داده شده، /بن‌جنید^۲ است و کتاب وی در دست نیست تا صحّت و سقم آن را کشف کنیم.^۲

۱. هرچند از نظر ما، معنای عدالت در رجال و فقه و اصول و جاهای دیگر، متفاوت نیست.

۲. حلی، مختلف، ج ۳، ص ۸۸.

در مورد غیر ایشان نیز به هر کس این نسبت را داده‌اند، خلاف آن را می‌توان از کلماتش به دست آورد. از جمله کسانی که این مبنا به او نسبت داده شده، علامه رحمته الله است، ولی این نسبت از غرائب است و حاکی از عدم تتبع کافی نسبت‌دهندگان در کلمات ایشان است. برای روشن شدن این مطلب لازم است برخی از کلمات علامه رحمته الله بررسی شود.

علامه رحمته الله در تحریر می‌نویسد:

اگر حاکم علم به دعوی نداشته باشد بینه را می‌طلبد. اگر علم به عدالت بینه داشته باشد طبق کلام او حکم می‌کند و اگر علم به فسق او داشته باشد کلام او را طرح می‌کند. اگر هم نداند که بینه عدالت دارد یا خیر، در مورد او تحقیق می‌کند، حتی اگر علم به اسلام آن‌ها داشته باشد. در اینجا اعتماد کردن به حسن ظاهر برای اثبات عدالت کافی نیست بلکه باید از حال باطنی شاهدان از حیث عدالت مطمئن باشد.^۱

همو در قواعد می‌نویسد:

اگر حاکم علم به فسق یا دروغگویی شاهدان داشته باشد، طبق آن‌ها حکم نکند و اگر علم به عدالت آن‌ها داشته باشد دیگر نیازی به تحقیق نیست و می‌تواند طبق کلام آن‌ها حکم را صادر کند و اگر جاهل به عدالت آن‌ها باشد باید فحص کند. در حکم اعتماد کردن به حسن ظاهر کافی نیست.^۲

نیز در تحریر در بحث کتاب الصلاة آورده است:

اگر علم به فسق یا بدعت امام جماعت نداشته باشد و نماز را با اعتماد بر حسن ظاهر وی، پشت سر او به جا آورد اعاده لازم نیست؛ اما اگر از حال امام جماعت اطلاع نداشته باشد نماز او صحیح نیست.^۳

ایشان در همه این مباحث، جهالت حال شاهد یا امام جماعت از جهت وثاقت را تصوّر فرموده و امر به تبیین حال کرده است. حال این سخن و نظر با اصالة العدالةی بودن ایشان چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ البته در کتاب رجالی ایشان، یعنی کتاب

حاله پژوهشها

اعتبار سنجی قویات و تضعیفات رجالیان

۱. همو، تحریر، ج ۵، ص ۱۳۱

۲. همو، قواعد، ج ۳، ص ۴۳۰.

۳. همو، تحریر، ج ۱، ص ۳۱۸.

خلاصه، عبارت‌هایی وجود دارد که گفته شده در اصالة العدالة ظهور دارد؛ به عنوان نمونه، عبارتی در ترجمه احمد بن اسماعیل بن سمکه آورده است:

احمد بن اسماعیل بن سمکه بن عبدالله ابوعلی بجلی عربی از اهل قم است. او از اهل فضل و ادب و علم بود و ابوالفضل محمد بن حسین بن عمید بر او قرائت کرده بود. او تعدادی کتاب داشت که مانند آن‌ها تالیف نشده بود و اسماعیل بن عبدالله از اصحاب محمد بن ابی عبدالله برقی و از کسانی بود که ادبیات را نزد او خوانده بود. از کتب او می‌توان کتب عباسی را نام برد که کتابی عظیم با حدود ده هزار صفحه در اخبار خلفای و دولت عباسی است که مثل آن تالیف نشده است. این خلاصه‌ای بود از آن چه که در ترجمه او به دست ما رسیده است. علمای ما نصی بر تعدیل و یا جرح او نیاورده‌اند پس اقوی این است که روایات او را در صورت عدم وجود معارض قبول کنیم.^۱

در مورد این عبارت نیز این ادعا صحیح نیست؛ زیرا ناگفته پیداست که علامه بعد از ذکر امارات وثاقت و جلالت، عدم تعبیر علمای رجال نسبت به ایشان به عبارت ثقه و یا عدل و یا ضعیف را اماره وثاقت گرفته است. علاوه بر اینکه، اگر ایشان اصالة العدالة‌ای بود، دیگر بین اینکه معرضی در مقام باشد یا نباشد، تفاوتی نداشت. نظیر این مطلب است، آنچه ایشان ذیل ابراهیم بن هاشم فرموده است:

ابراهیم بن هاشم ابواسحاق قمی که در اصل کوفی است و به قم سفر کرده است. اصحاب ما می‌گویند او اولین کسی بود که حدیث کوفیین را در قم نشر داد و گفته‌اند که او امام رضا علیه السلام را ملاقات کرده است. او شاگرد یونس بن عبدالرحمن از اصحاب امام رضا علیه السلام است. در مورد او در کلمات اصحاب قدح یا تعدیل به خصوصی دیده نشد و روایات او کثیره است و ارجح این است که قولش مورد قبول واقع شود.^۲

۱. همو، رجال، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۵.

و نیز ایشان در مقدمه کتاب خود فرموده‌اند:

همه روات در این کتاب ذکر نشده‌اند بل که فقط دو قسم از آنان را ذکر کرده ایم. کسانی که بر روایات آنها اعتماد کرده ام و کسانی که در عمل به نقل آنها توقف می‌کنم. حال این توقف یا به دلیل ضعف آنها و یا به خاطر اختلاف جماعت در توثیق یا تضعیف آنان است و یا به دلیل مجهول بودن آنها نزد من است. این کتاب در بر دارنده همه مصنفات روات نیست و ما نیز در نقل سیره آنها تطویل نکرده ایم زیرا ذکر طولانی آنها را موکول کردیم به کتاب کبیر که نامش کشف المقال فی معرفة الرجال است.^۱

و نیز ذیل إسماعیل بن خطّاب، بعد از ذکر خبری دالّ بر مدح او می‌فرماید: نزد من صحت یا بطلان این خبر ثابت نشده است، لذا اقوی توقف در روایات او است.^۲

و نیز ذیل ثویر بن ابی فاخته، بعد از بیان نکته‌ای می‌نویسد:

این نه اقتضای مدح دارد و نه ذم، بنابراین ما در روایات او توقف می‌کنیم.^۳ این عبارات و همچنین در نظر گرفتن بابی برای مجاهیل در همین کتاب، دالّ بر این مطلب است که حتی اگر ایشان، در غیر رجال اصالة العدالةی باشند، دست‌کم در بحث رجال این مبنا را ندارند.

یکی دیگر از کسانی که اصالة العدالةی بودن را به او نسبت داده‌اند، شیخ طوسی است. در بررسی کلمات ایشان نیز خلاف این نسبت اثبات می‌شود. ایشان در خلاف می‌گویند:

اگر غریبه‌ها نزد حاکم آیند و دو نفر از آنان نزد او شهادت دهند، اگر شاهدان به عدالت شناخته شده باشند حکم می‌کند و اگر به فسق شناخته شده باشند توقف می‌کند و اگر عدالت آنان را نشناسد تحقیق می‌کند حتی اگر آنان داری سیمای زیبا و یا ظاهر راستگویی باشند.^۴

۱. همان، ص ۳.

۲. همان، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۳۱.

۴. طوسی، خلاف، ج ۶، ص ۲۲۱.

از جمله کسانی که از برخی کلماتشان، احتمال قول به اصالة العدالة داده می‌شود، شیخ صدوق و استادش/بن‌ولید است، در حالی که این مبنا با رویه ایشان در کتاب‌های سازگاری ندارد. به عنوان نمونه، ایشان در جایی در نماز جماعت می‌فرماید:

پدرم- رضی الله عنه- در رساله‌ای که برایم فرستاده گوید: پشت سر هیچ کس نماز مکن مگر دو کس: یکی آنکه به دین او اعتماد داشته باشی و به پرهیزکاری و تقوای او اطمینان کنی، و دیگر آن کسی که از زور شمشیر و خشم و هیبت او بیمناک باشی و بررسی که شمشیر و تازیانه در کار است شاید بر دین تو تشنیه کند و تو را متهم به نداشتن مذهب نماید، پشت سر چنین کسی از روی تقیه و مماشات نماز بخوان.^۱

این عبارت تصریح دارد که باید به ثقه اقتدا کرد و در غیر ثقه، تنها از باب تقیه می‌توان اقتدا نمود، در صورتی که اگر ایشان اصالة العدالة‌ای بود لزومی در مقید کردن به این دو امر نداشت.

در انتها و با توجه به این عبارتهای منقوله از کتب این بزرگواران، روشن شد که نمی‌توان «اصالة العدالة» را به این بزرگان نسبت داد.

البته برخی عبارات از علامه و شیخ طوسی نقل شده که موهم این بوده که آنها اصالة العدالة را قبول دارند. با بررسی این کلمات به دست می‌آید که کلامشان ناظر به تعبیری است که در روایات آمده است؛ تعبیری مبنی بر اینکه اگر اماره بر عدالت وجود داشت، باید مطابق آن حکم کرد و فحص از باطن لازم نیست؛ یعنی کسی که به حسب ظاهر، عادل بوده و فسق و گناهی از او دیده نشده، این اماره بر عدالت بوده و لازم نیست ما از زوایای پنهان او فحص کنیم؛ همان‌طور که این معنا در روایات آمده است. به عنوان نمونه در روایتی آمده است: از امام صادق علیه السلام درباره بینه‌ای که بر حق اقامه شده است پرسیدم که: آیا قاضی می‌تواند طبق گفته بینه، حکم بدون تحقیق دهد، در صورتی که آنان را خوب نمی‌شناسد؟ حضرت فرمود: پنج چیز است که مردم باید

چال
پوشها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. صدوق، فقیه، ج ۱، ص ۳۸۱.

در آن چیزها به ظاهر حکم عمل کنند: ولایات، ازدواج، ارث بری‌ها، ذبیحه‌ها و شهادت، بنابراین اگر ظاهر مرد ظاهر امینی باشد، شهادتش نافذ است و از باطن او تحقیق نمی‌گردد.^۱

نیز در روایت دیگری آمده است: به امام صادق (ع) عرض کردم عدالت شخص، میان مسلمانان با چه میزان شناخته می‌شود تا قبول شهادتش به نفع و یا به ضرر آنها جایز باشد؟ فرمود: ظاهر نبودن عیبی که منافی عدالت باشد و پاکدامنی و خودداری در مقام خوردن و شهوت و دست نیازیدن به مال غیر و نگهداری زبان از ناشایست و نابایست و اینها همه شناخته می‌شود به ترک کبائری که خداوند وعده آتش بدان داده است، مثل شرابخواری و عمل منافی عفت و رباخواری و آزار پدر و مادر و فرار از جبهه جنگ بدون اذن امام و سایر کارهای مانند اینها و آنچه بر همه اینها دلیل است آنست که از زشتی‌ها چنان خود را محفوظ نگهدارد که بر مسلمانان حرام باشد پاره‌ای از لغزشها و اشتباهات را در غیبتش بازگویند و یا از باطنش تفتیش کنند.^۲

پس در این روایات جدای از ظاهر افراد، اجازه تجسس داده نشده و به همان ظاهر اکتفا شده است؛ بنابراین طبیعی است که به تبع این روایات تعابیری شبیه همین فrazها در کلمات بزرگان آمده باشد و به آنها اصالة العدالة نسبت داده شود.

یکی از کسانی که این مسأله را به شکل مناسب طرح کرده و نشان داده که نسبت اصالة العدالة به این بزرگان اشتباه بوده، صاحب جواهر (ع) است.^۳ باری، این نسبت که رجالیان، اصالة العدالة‌ای بوده‌اند، صحت ندارد؛ بلکه روایتی را که توثیق کرده‌اند، بر اساس حس و برگرفته از اصول رجالی سابق از ایشان بوده است. نیز درباره کسانی که اطلاعی از وثاقتشان نداشتند، تعبیر به وثاقت نکرده؛ بلکه آنها را به عنوان مجهول توصیف نموده‌اند.

حاله پژوهشها

اعمال سنی قریات و تضيقات رجالیان

۱. کلینی، کافی، ج ۷، ص ۴۳۱.

۲. صدوق، فقیه، ج ۳، ص ۳۸.

۳. صاحب جواهر، جواهر، ج ۱۳، ص ۲۷۵.

ضمیمه: بی‌نیازی از قول رجالی با راه‌های جایگزین

برای تکمیل بحث مناسب است این مطلب روشن شود که بنا بر فرض، اگر اشکالات فوق در حجّیت قول رجالی وارد باشد، آیا راهی که بتوان وضع راویان را روشن کرد وجود دارد و آیا تنها راه برای تشخیص وضع روات، عمل به ظنّ حاصل از کتب رجالی است؟ در پاسخ باید گفت حتّی اگر دستمان از توثیقات و تضعیفات رجالیان کوتاه باشد، همچنان نوبت به انسداد نمی‌رسد؛ زیرا غیر از رجوع به کتب رجالیان، راه‌های مختلف دیگری برای اخذ وثاقت روات وجود دارد، با در نظر گرفتن تمامی این راه‌ها می‌توان به عمده فقه دست یافت و نوبت به انسداد نخواهد رسید.

۱. سکوت بزرگان رجالیان در خصوص اشخاص معروف: از راه‌های پی‌بردن به وثاقت راوی، سکوت بزرگان رجالیان در خصوص اشخاص معروف است؛^۱ یعنی درباره اشخاص معروف، اگر تضعیفی نقل نشود، نشان از توثیق آنها خواهد داشت، چون اینان مشهور بوده‌اند و اگر ثقه نبودند و قدحی داشتند، حتماً منتشر می‌شد و همگان از این موضوع آگاه می‌شدند. سکوت در تضعیف این افراد، دال بر نبود قدح ایشان است؛ بنابراین وثاقت اصحاب مشهور و بزرگ ائمه علیهم‌السلام، متوقّف بر توثیق صریح اصحاب رجال نیست. با بررسی روایات می‌فهمیم که عامّه روایات ما از اصحاب مشهور و بزرگ ائمه علیهم‌السلام نقل شده است؛ تا جایی که می‌توان گفت بیش از هفتاد درصد روایات از اصحاب مشهور ما نقل شده و لذا در توثیق این افراد و اعتبار این روایات، نیازی به حجّیت قول رجالی نداریم.^۲

۲- اکثار روایت ثقه از شخص: راه دومی که برای اثبات وثاقت وجود دارد، کثرت نقل ثقه است. اگر انسان ثقه‌ای از شخص دیگری زیاد نقل کند، می‌توان اعتماد او را بر مروی عنه کشف کرد و این نشان از وثاقت مروی عنه دارد.

برای قبول این نکته باید توجّه داشت که بین اصحاب حدیث، اعتماد بر افراد غیر قابل اعتماد، باعث خلل به وثاقت شخص اعتماد کننده است؛ یعنی اگر فردی از شخص غیر قابل اعتماد بسیار نقل کند، این باعث زیر سؤال رفتن وثاقت خود اوست.

۱. آیت الله تبریزی نیز قائل به همین مطلب بوده‌اند.

۲. معروف بودن اشخاص را می‌توان از راه‌هایی مثل بیان دیگران در مورد ایشان، از راه تاریخ و یا با توجه به کثرت روایات‌شان و نقل عده قابل توجهی از علما از آنها اثبات کرد.

در رجال کسانی که این رویه را نداشته و بر ضعفا و مجاهیل اعتماد می کرده اند، این ویژگی را به عنوان قدح در او بیان کرده اند؛ مثل برقی که در موردش گفته اند:

در نقل احادیث، ثقه بود جز اینکه اصحاب ما می گویند همواره از ضعفا نقل می کرده و بر احادیث مرسل نیز اعتماد می نموده و هیچ ابایی از اخذ حدیث از کسی نداشته است.^۱

بنابراین کسی که رجالیان در مورد او چنین قدحی بیان نکرده اند، نشان می دهد که بر ضعیف اعتماد نمی کرده و روایات زیاد از او نقل نکرده است؛ پس اگر از کسی زیاد نقل کرد، دلیل بر وثاقت او خواهد بود. نتیجه اینکه، اگر نجاشی کسی را توثیق کرد و در مورد او نگفت که از ضعفا نقل روایت می کند، تمام مشایخ او هم که از آنها کثیر نقل می کند، ثقه اند. با این راه، می توان موارد فراوانی از روات را توثیق کرد.

۳- شیاع در وثاقت شخص: اشتها و ثاقت فرد، از امارات وثاقت او است، مثل اشتها محمد بن مسلم یا زراره به وثاقت. از این راه می توان به شیاع علم آور تعبیر کرد که وثوق آور و حجت است. این یک بنای عقلایی است که کسانی که اشتها به وثاقت دارند، مورد اعتماد قرار دهند. در میان روات ما، افراد مشهور به وثاقت، کم نیستند.^۲

۴- ورود مدح در کتب اهل سنت: ورود مدح و توثیق نسبت به فردی در کتب اهل سنت، از دیگر راه های اثبات وثاقت است.

در کتب رجالی اهل سنت، بحث کردن از روات ما، بحث مفصلی است و تعداد زیادی از روات ما در کلمات رجالیین اهل سنت عنوان شده اند. البته در این میان، عده ای از آنها هم مورد توثیق رجالیان اهل سنت قرار گرفته اند. تنها قدحی که نسبت به آنها وارد کرده اند، این است که شیعه است. این نکته نشان می دهد اگر آنها به غیر از شیعه بودن، ضعفی مثل تعمّد بر کذب یا عدم وثوق به نقل او در دست داشتند، ذکر می کردند.

۱. نجاشی، رجال، ص ۲۴۵.

۲. چون از نظر ما، این شیاع، علم آور یا لاقط اطمینان آور است. تفاوتی ندارد که منشا این شیاع، چه باشد، بلکه منشا آن هر چه باشد حجت است.

این نکته قابل توجه است که بسیاری از اصحاب رجال اهل سنت، معاصر با روایت ما بوده و کتب آنها، در دست ما موجود است؛ بنابراین، این هم از مواردی است که برای شخص، اطمینان به وثاقت راوی حاصل می‌شود.

با در نظر گرفتن طرق مذکور در توثیق روایت، می‌توان عمده اسناد روایات را تصحیح و به آن روایات عمل کرد و بدین صورت، در مقام عمل به عمده فقه دست یافت. پس حتی اگر دستمان از توثیقات و تضعیفات رجالیان کوتاه شود، باز هم نوبت به انسداد نمی‌رسد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در بررسی حجیت قول رجالی، ضمن اینکه چالش‌ها و اشکالات مختلف پاسخ داده شده، بر این نکته تأکید شده است که دست ما برای توثیق راویان بسته نیست. در این بررسی، مطلوب، اثبات حجیت قول رجالی است؛ اما از آنجا که معمولاً حجیت قول رجالی از مسیر حجیت خبر ثقه، پیجویی شده، بنابراین می‌بایست به اشکالات مطرح در این خصوص پاسخ داد و با رفع این اشکالات، حجیت قول رجالی را مدلل کرد.

مفاد عموم این اشکالات (پنج اشکال مهم) این است که قول رجالی، مصداقی از خبر ثقه نیست و حجیت خبر ثقه، مشمول قول رجالی نمی‌گردد. گفته شده خبر واحد در احکام، حجت است و در موضوعات، حجت نیست و چون قول رجالی، خبری در موضوعات است پس حجت نیست. این ایراد نادرست است، زیرا دلیل اصلی حجیت خبر واحد سیره عقلا است و در سیره عقلا فرقی میان احکام و موضوعات وجود ندارد. به علاوه ادله روایی، حجیت مطلق خبر واحد، اعم از اخبار در احکام یا موضوعات را ثابت می‌کند.

در اشکال دیگری گفته شده که قول رجالی چون شهادت است، تعدد شرط و عدالت لازم است، اما درست آن است که اخبار در شهادت و اخبار در خبر واحد فرقی ندارند. به علاوه، در روایات حجیت خبر ثقه، مطلق حجیت مطرح است نه خصوص دو شاهد عدل.

نیز این اشکال که توثیقات رجالی مرسل بوده و حجیت‌شان ناپذیرفتنی است

مخدوش است چون کتب رجالی مرسل نیستند. نیز این اشکال را که قدما، «اصالة العدالة» ای بوده‌اند و توثیقات‌شان حجّت نیست، ناموجه است.

مهم‌ترین اشکال درباره حجیت قول رجالی، این است که ادله‌ی حجیت خبر واحد تنها درباره اخبار حسی است ولی قول رجالی، اخبار حدسی است نه حسی. ولی بیان شده که بیشتر از هر چیز پایه این اشکال مخدوش است و قول رجالیان قریب به حس بوده و نه حدسی.

به فرض موجه بودن این اشکالات و عدم اثبات حجیت توثیقات رجالی، از راه‌های دیگری می‌توان اعتبار راویان را شناسایی کرد. از جمله اینکه بزرگان رجال درباره اشخاص معروف و مشهور سکوت کرده‌اند، خود راهی به شناخت وثاقت آنهاست. راه‌های دیگری مانند اکتار نقل ثقه، اشتها و ثاقت فرد و ورود مدح درباره او در کتب اهل سنت، نیز ما را به وثاقت راویان می‌رساند و نیازی به تمسک به انسداد نداریم.

منابع و مآخذ

۱. حلی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲، ۱۴۱۳ ق.
۲. ———، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذاهب الامامیة، قم: موسسة الامام الصادق (ع)، ج ۱، ۱۴۲۹ ق.
۳. ———، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۴۱۳ ق.
۴. ———، رجال العلامة - خلاصة الاقوال، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، ج ۲، ۱۳۸۱ ق.
۵. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم: منشورات مدينة العلم، بیروت: دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزیع، [بی تا].
۶. سند، محمد، بحوث فی مبانی علم الرجال، مقرر: محمد صالح تبریزی، قم: مدین، ج ۱، ۱۴۲۶ ق.

۷. صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چ ۷، ۱۴۰۴ ق.
۸. صدر، محمد باقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، تحقیق: محمود هاشمی، قم: مجمع الصدر العلمی، چ ۲، ۱۴۰۸ ق.
۹. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. ———، العُدّة فی أصول الفقه، تحقیق محمد رضا انصاری، قم: ستاره، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. ———، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۴۹۰ ق.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح و تحقیق و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.



سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

بازخوانی وثاقت عبدالأعلى^۱

غلامرضا احسنی^۲

چکیده

مختلف بودن عناوین یک راوی (توحید مختلفات) سبب پاره‌ای معضلات در علم رجال و علم الحدیث شده است. حل این معضل، به شناخت ما از راویان یاری می‌رساند و در امر توثیق و تضعیف آنان نقش اساسی دارد. نویسنده این مقاله، طی دو فصل، با هدف بررسی و تحلیل اختلاف چند عنوان در نام عبدالأعلى، موارد مربوط به این نام را بررسی کرده و بعد از اثبات یکی بودن این عنوان، وثاقت عبدالأعلى را ارزیابی کرده است. او در فصل نخست در باره اتحاد عناوین عبدالأعلى مولی آل سام و عبد الأعلی بن أعین و عبدالأعلى به نحو مطلق، بحث کرده و قرائن متعددی در خصوص اتحاد این عناوین اقامه نموده است و در فصل دوم، هشت شاهد بر اثبات وثاقت عبدالأعلى بن أعین مولی آل سام آورده است.

واژگان کلیدی: عبد الأعلی، عبد الأعلی بن أعین، عبد الأعلی مولی آل سام، اتحاد راویان.



بازخوانی وثاقت عبدالأعلى

تاریخ تأیید مقاله: ۹۳/۳/۱۰

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱/۱۲

۲. از دانش آموختگان مدرسه فقهی امام محمدباقر (عج).

مقدمه

سنت معصومین علیهم السلام، اعم از قول، فعل و تقریر ایشان، عمده‌ترین منبع در فرایند استنباط احکام و فروع است. وظیفه انتقال این سنت را اصحاب ائمه علیهم السلام و راویان و دانشوران سینه به سینه و نسل به نسل بر عهده گرفته‌اند.

طبعاً هر حدیثی که ناقل سستی باشد، قابلیت استناد و عمل ندارد؛ بلکه حدیثی قابل استناد است که با عمل به آن در صورت خلاف واقع بودن، مُعَذِّری داشته باشیم و برای صحت مواخذة، مُنَجِّز محسوب شود.

در اصول فقه برای تشخیص این نوع حدیث، مبانی مختلفی وجود دارد. برخی اطمینان به صدور یا موثوق الصدور بودن را ملاک حجیت حدیث می‌دانند و به صرف روایتِ راویِ ثقة مادام که اطمینان یا وثوق به صدور حدیث ایجاد نشود، به حدیث عمل نمی‌کنند. برخی روایتِ عدل امامی را حجت می‌دانند حتی اگر وثوق به صدور روایت ایجاد نشود. برخی دیگر روایتِ ثقة را حجت می‌دانند حتی اگر راوی ثقة غیر امامی باشد.

طبق دو مبنای اخیر، بررسی رجال حدیث در شناخت روایتِ حجت از غیر حجت، ضروری است؛ زیرا به بنای عقلاً یا روایات - بنا بر اختلاف مبانی - قول عادل یا ثقة حجت است و اگر با بررسی رجال و به وسیله‌ی توثیقات عام یا خاص به عدالت یا وثاقت تمام روات یک حدیث دست یابیم، در چنین روایتی ملاک حجیت وجود دارد و عمل به آن لازم است. بنا بر مبنای اول حجیت خبر واحد نیز هر چند صرف عادل یا ثقة بودن روات حدیث، موجب حجیت آن نیست؛ اما یکی از راه‌های اصلی برای رسیدن به اطمینان یا وثوق به صدور روایت، عدالت یا وثاقت روات حدیث است.

از مشکلات عمده در اسناد که کار بررسی وثاقت و ضعف یک راوی را پیچیده می‌کند، وجود اسامی مشترک در اسناد است که برخی توثیق دارند و برخی صریحاً توثیقی ندارند و اگر نتوانیم بین این دو تمیزی ایجاد کنیم، اشتراک بین ضعیف و ثقة سبب می‌شود تمام روایاتی که این عنوان در آنها مشاهده می‌شود، در حکم ضعیف باشند. در پاره-ای موارد در اسناد دو عنوان وجود دارد که برای یک عنوان توثیقی وجود دارد؛ اما عنوان دیگر از این امتیاز بی‌بهره است و اگر بتوان با قرائنی این دو عنوان را به هم برگرداند و

هر دو را متحد دانست، می‌توان از این ناحیه به صحت تمام روایاتی که هر یک از دو عنوان در آن وجود دارد، حکم کرد. در برخی از موارد نیز هیچ یک از دو عنوان توثیقی ندارند؛ اما با اثبات اتحاد، قرائن عامه‌ای برای توثیق مانند إكثار أجلا ثابت می‌شود که در صورت عدم اتحاد، این قرینه قابل اثبات نیست؛ با توجه به این نکات، تمیز مشترکات و توحید متفرقات در رجال، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

از موارد و مثال‌های بحث توحید مختلفات، عنوان عبدالاعلی بن اعین، عبدالاعلی مولی آل سام و عبدالاعلی به نحو مطلق است. در مجامع روایی شیعه، در اسناد ۱۹ روایت به نام عبدالاعلی بن اعین برخورد می‌کنیم. در اسناد ۲۹ روایت، عبدالاعلی مولی آل سام را می‌بینیم. نیز در اسناد ۲۷ روایت، عبدالاعلی به نحو مطلق وجود دارد. شایان ذکر است که برخی روایات عبدالاعلی، در فقه جایگاه خاصی دارد. یکی از مهم‌ترین روایات عبدالاعلی از نظر فقهی، روایتی است که در باره مسح بر جبیره وارد شده است:

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إصْبَعِي مَرَارَةً^۱ فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امْسَحْ عَلَيْهِ؛

به امام صادق عليه السلام گفتم: لغزیده و افتادم و ناخنم جدا شد و بروی انگشتم مرجمی گذاردم پس هنگام وضو گرفتن چه کنم؟ فرمود: این و مانده‌هایش را از کتاب خدای متعال دانسته می‌شود «در دین و آئین بر شما تنگی و دشواری قرار نداده»؛ بر آن انگشت (که زخم شده و مراره بروی آن نهاده و بسته‌ای) مسح کن و دست بکش.^۲

این روایت به دلیل ذیل آن که در ارتباط با نفی حرج است، در بسیاری از ابواب فقهی آورده شده و در ارتباط با آن صحبت شده است. اگر بتوان عبد الاعلی را در این روایت و روایاتی مانند آن - که عبدالاعلی در آن وجود دارد- توثیق کرد، بسیاری از روایاتی که ضعیف شمرده شده‌اند، تصحیح خواهند شد.

با بحث در زمینه اتحاد یا تعدد این عناوین نیز، نه تنها بسیاری از خطوط اصلی توحید مختلفات بیان خواهد شد؛ بلکه اثبات اتحاد، می‌تواند در توثیق یا تضعیف اثرگذار باشد. این مقاله عهده‌دار بررسی این موضوع است.

۱. گیاهی است خاردار و تلخ.

۲. کلینی، کافی، ج ۳، ص ۳۳.

به رسم آداب از حضرت استاد سید محمد جواد شبیری که در ترسیم و تحلیل بسیاری از نکات اصلی بحث، از ایشان بهره برده‌ام، کمال تشکر را دارم. از خداوند متعال نیز عاجزانه خواستارم این ناچیز را از حقیر بپذیرد و یاری خود را از بنده کوچکش دریغ نفرماید. و من الله التوفیق.

عنوان عبدالأعلى در تراجم

شیخ طوسی در اصحاب الصادق هفت نفر را به عنوان عبدالأعلى ترجمه کرده است:

۱. عبد الأعلى بن یزید الجهنی الکوفی؛
۲. عبد الأعلى بن زید أبو شاکر العقدی (العبدی) الکوفی؛
۳. عبد الأعلى مولی آل سام الکوفی؛
۴. عبد الأعلى بن محمد البصری؛
۵. عبد الأعلى بن أعین العجلی مولا هم الکوفی؛
۶. عبد الأعلى بن کثیر البصری الکوفی أبو عامر أسند عنه،
۷. عبد الأعلى بن الوضاح الأزدی الکوفی^۱.

اما در مصادر حدیثی شیعه به جز عبدالاعلی بن اعین و عبدالاعلی مولی آل سام، از هیچ یک از اینان، روایتی که به یکی از این نسب‌ها یا القاب تصریح کرده باشد، نقل نشده است. دو احتمال وجود دارد: اول آنکه عبدالاعلی بن اعین العجلی با عبدالاعلی بن اعین از آل اعین متحد باشد. دیگر اینکه عبدالاعلی بن اعین العجلی با عبدالاعلی مولی آل سام متحد باشد. هر یک از این دو احتمال در دو بخش جداگانه بررسی می‌شود.

با نگاه به اسناد در طبقه اصحاب الصادق علیه السلام مکرر به نام عبد الاعلی به صورت مطلق بر می‌خوریم، یکی از نکات بحث که باید روشن شود، تطبیق عبد الاعلی مطلق با یکی از این عناوین است که به عنوان سوال دوم بعد از بحث از آل اعین به آن پاسخ خواهیم داد.

چاپ
پژوهش‌ها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۴۲.

از آل اعین بودن عبدالاعلی بن اعین

در رساله ابی غالب زراری در باره آل اعین است، این گونه وارد شده است:

نوشته‌ای به خط ابوالحسن محمد بن احمد بن داود قمی - که خدایش رحمت کند - یافتیم (که در آن) گفته بود: ابوعلی محمد بن علی بن همام ما را حدیث نمود که علی بن سلیمان بن حسن بن جهم بن بکیر بن اعین که معروف به زراری است، مرا چنین حدیث نمود: فرزندان اعین ده تن بودند: عبدالملک، عبدالاعلی، حمران، زرارہ، عبدالرحمن، عیسی، قعنب، بکیر، ضریس و سمیع؛ همچنین او (علی بن سلیمان) انکار کرد که در بین ایشان کسی به نام مالک باشد.^۱

در صفحه ۲۱۲ همین رساله عبدالاعلی بن اعین ترجمه شده است:

عبدالاعلی بن اعین کوفی، مولی بنی شیبان؛ علی بن سلیمان -عموی پدر ابی غالب- در آنچه از او نقل شده، او را از ده فرزند اعین برشمرده است. عامه نیز او را چنین ترجمه کرده‌اند: ابن حجر گفته: او از یحیی بن ابی کثیر و نافع مولی ابن عمر روایت کرده و عبیدالله بن موسی و یحیی بن سعید العطار الحمصی نیز از او روایت نقل کرده‌اند؛ ابن ماجه نیز تنها یک حدیث در آداب اکل از وی روایت کرده است (انتهای کلام ابن حجر). سپس ابن حجر، همان گونه که عادت عامه در مورد پرهیزگاران راوی اخبار اهل بیت علیهم السلام است، اقوالی در قدح او نقل کرده است. به نظر من، همین که ابن حجر ترجمه‌ی او را از لسان المیزان به تهذیب الکمال آورده، نشان دهنده نوعی از اعتماد است.^۲

در تهذیب الکمال نیز این گونه آمده است:

عبدالاعلی بن اعین کوفی، مولی بنی شیبان، برادر حمران بن اعین، عبدالملک بن اعین و بلال بن اعین است. او از نافع مولی ابن عمر و یحیی بن ابی کثیر روایت کرده و عبیدالله بن موسی و یحیی بن سعید العطار الحمصی از او روایت کرده‌اند.^۳

۱. ابوغالب زراری، رساله ابی غالب الزراری، ص ۱۹۰.

۲. همان، ص ۲۱۲.

۳. حافظ مزی، تهذیب الکمال، ج ۱۶، ص ۳۴۷.

در موسوعه أقوال دارقطنی نیز عبدالاعلی ترجمه و تضعیف شده است:

عبد الاعلی بن اعین کوفی؛ برقانی گفته است: از ابوالحسن دارقطنی درباره‌ی حدیث عروه از عایشه از پیامبر ﷺ که فرموده: «شُرک از حرکت مورچه پنهان‌تر است» پرسیده شد؛ پاسخ داد: عبدالاعلی بن اعین که از اهل کوفه است آن را روایت نموده. گفتم: آیا او ثقه است؟ گفت: نه؛ سپس دارقطنی گفت: عبدالاعلی بن اعین ضعیف الحدیث است و این حدیث ثابت نیست.^۱

مطابق این کلمات، یکی از افراد آل اعین و از برادران زراره، عبدالاعلی است. در عین حال، چند نکته مبعّد وحدت عبدالاعلی بن اعین موجود در اسناد و عبدالاعلی از آل اعین است:

- ۱- آل اعین از بنی شیبیان هستند و عبدالاعلی بن اعین، عجلی است.
- ۲- در اسناد و ترجمه‌های عبدالاعلی بن اعین عجلی، به برادر زراره و برادر فرزندان آل اعین بودن وی، اشاره نشده است.
- ۳- از کلام ابن حجر عسقلانی نیز استفاده می‌شود که از عبدالاعلی یک روایت بیشتر باقی نمانده است و این با اتحاد وی با عبدالاعلی بن اعین منافات دارد؛ زیرا روایات او کم نیست.
- ۴- روایات عبد الاعلی بن اعین عجلی نشانگر امامی بودن اوست؛ اما در هیچ یک از کتب رجال - حتی رجال اهل سنت - به امامی بودن و یا شیعه بودن عبد الاعلی بن اعین اخ زراره و بکیر اشاره نشده است. شاید بتوان از کلام حسن بن علی بن یقطین - نقل شده در رجال کشی - غیر امامی بودن عبد الاعلی اخ زراره را اثبات کرد. در رجال کشی در «ما روی فی أخوة زرارة» آمده است:

محمد بن مسعود مرا حدیث نمود و گفت که محمد بن نصیر ما را حدیث نمود و گفت که محمد بن عیسی بن عبید مرا حدیث نمود و حمدویه بن نصیر مرا حدیث نمود و گفت که محمد بن عیسی بن عبید از حسن بن علی بن یقطین ما را حدیث نمود و گفت که مشایخ مرا حدیث نمودند که حمران، زراره، عبدالملک، بکیر و عبدالرحمن فرزندان اعین و افرادی

۱. دارقطنی، موسوعة أقوال، ج ۲۳، ص ۲۹۴.

مستقیم بودند؛ چهار تن از ایشان که از اصحاب ابی جعفر علیه السلام بودند در زمان ابوعبدالله علیه السلام وفات کردند؛ اما زراره تا زمان ابوالحسن باقی ماند و دید آنچه را دید.^۱

مطابق این نقل، از بین برادران زراره حمزان و عبد الملک و بکیر و عبد الرحمن مستقیم یعنی امامی بوده اند و می بینیم که از عبد الاعلی نامی نبرده است. با ضمیمه این کلام و کلام رساله ابی غالب زراری به این نتیجه می رسیم که فردی با نام عبد الاعلی بن اعین بن سنسن داریم که امامی نبوده است.

۵- اصل این که زراره برادری به نام عبدالاعلی داشته باشد، مورد تأمل است؛ زیرا در کتب رجال شیعه از عبدالاعلی بن اعین الکوفی من بنی شیبان، اثر دیگری غیر از رساله ابی غالب زراری دیده نمی شود. این مورد نیز در اصل رساله ابی غالب وجود ندارد؛ بلکه از اضافات و تکمله ای است که /بن غضائری بر این رساله افزوده است. ترجمه ای که در این رساله برای عبدالاعلی بن اعین الکوفی بیان شده، نیز از اضافات کتاب و تالیف محقق بزرگوار سید محمد رضا حسینی جلالی است که طبق اسماء موجود در رساله و تکلمه آن تنظیم شده است. بعید نیست در این میان، سهوی رخ داده باشد. شاید عبدالاعلی به جدش اعین نسبت داده شده باشد؛ زیرا در رجال نجاشی برای بکیر بن اعین شش فرزند به نام های: عبدالله، الجهم، عبد الحمید، عبدالاعلی، عمرو و زید بیان شده است. در اصل رساله ابی غالب زراری نیز از فرزندان بکیر به نام های: عبدالله، عبد الحمید، عبدالاعلی و الجهم^۲ یاد شده است؛ در رجال شیخ طوسی نیز، در ذیل ترجمه بکیر بن اعین از عبد الاعلی به عنوان فرزند بکیر بن اعین، یاد می شود:

بکیر بن اعین بن سنسن شیبانی کوفی که کنیه اش ابوعبدالله یا آن گونه که گفته شده ابوالجهم است، از او و ابوعبدالله علیه السلام روایت کرده است. او شش فرزند پسر دارد: عبدالله، جهم، عبد الحمید، عبدالاعلی، عمرو و زید.^۳

به همین دلیل احتمال دارد، بین فرزند و نوه های اعین خلطی رخ داده باشد. مطابق این احتمال، وحدت عبدالاعلی بن اعین العجلی با عبدالاعلی بن بکیر بن

رجال
پیشین

در فضیلت و مناقب عبدالاعلی

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۱۶۱.
۲. ابوغالب زراری، رسالة ابی غالب الزراری، ص ۱۳۱.
۳. طوسی، رجال الطوسی، ص ۱۲۸.

اعین نیز مورد خدشه است؛ زیرا در اسناد یک بار هم به عبدالاعلی بن بکیر تصریح نشده است، هر چند انتساب به جد بعید نیست اما اگر پدر فرد مشهوری باشد، انتساب به او بیشتر از انتساب به جد، صورت می‌گیرد نه به نحوی که حتی یک بار انتساب به بکیر محقق نشده باشد.

احتمال دیگر این است که به خاطر انتساب عبدالاعلی عجللی به اعین و مشهور بودن آل اعین تصور شده است عبدالاعلی عجللی نیز از آل اعین است. در نتیجه عبدالاعلی بن اعین موجود در اسناد ارتباطی به آل اعین معروف ندارد و فرد دیگری است.

انصراف عنوان عبد الاعلی

همانگونه که بیان شد، در اسناد و روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل روایت می‌کنند، ۳۷ مرتبه به نام عبد الاعلی به صورت مطلق برخورد می‌کنیم. پرسش این است: عبد الاعلی به کدام یک از روات انصراف دارد؟

نخست احتمالات قابل طرح را بیان می‌کنیم.

همانطور که در آغاز بحث بیان شد، در اصحاب الصادق علیه السلام رجال طوسی، هفت نفر به نام عبد الاعلی ترجمه شده است.

۱- عبد الأعلى بن یزید الجهنی الکوفی؛

۲- عبد الأعلى بن زید أبو شاکر العقدی (العبدی) الکوفی؛

۳- عبد الأعلى مولی آل سام الکوفی؛

۴- عبد الأعلى بن محمد البصری؛

۵- عبد الأعلى بن أعین العجللی مولا هم الکوفی؛

۶- عبد الأعلى بن کثیر البصری الکوفی؛

۷- عبد الأعلى بن الوضاح الأزدی الکوفی.

مطابق کلام ابن غضائری در باره فرزندان اعین، احتمال هشتمی در عبد الاعلی به

نحو مطلق، ایجاد می‌شود که به عبد الاعلی بن اعین بن سنسن منصرف باشد.

در تحلیل، با دقت در علت مطلق گذاشتن عنوان که یا به اعتبار سند قبل و یا به

چال
پوشها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

سبب شهرت راوی است، شش احتمال از جمع احتمالات کاسته می‌شود؛ زیرا عبد الأعلى بن یزید الجهنی الکوفی؛ عبد الأعلى بن زید أبو شاکر العقدی (العبدی) الکوفی؛ عبد الأعلى بن محمد البصری؛ عبد الأعلى بن کثیر البصری الکوفی؛ عبد الأعلى بن الوضاح الأزدی الکوفی و عبد الاعلی بن اعین بن سنسن، نه تنها مشهور نیستند؛ بلکه حتی یک روایت که در آن به کنیه و یا لقب آنها تصریح شده باشد، وجود ندارد. پس عنوان مطلق نمی‌تواند به آنها منصرف باشد. با این بیان، احتمال این که اطلاق به اعتبار سند قبل باشد نیز مردود است؛ زیرا سندی وجود ندارد که به این اشخاص تصریح شده باشد تا معتمد اطلاق در اسناد بعدی باشد.

در نتیجه عبد الاعلی به نحو مطلق به یکی از این دو نفر انصراف دارد: عبد الاعلی بن اعین العجلی و عبد الاعلی مولی آل سام. اگر وحدت این دو نفر نیز ثابت شود، مطلقاً فقط به یک نفر انصراف خواهد داشت. در عین حال قرائنی بر اتحاد این دو وجود دارد و نیز قرائنی بر تعدد آنها می‌توان اقامه کرد.

قرائن اتحاد عبدالاعلی بن اعین و مولی آل سام

با توجه به قرائنی که در بخش قبل بیان شد، در اسناد اصحاب الصادق علیه السلام - که در دسترس است - دو نفر به نام عبدالاعلی وجود دارد: عبدالاعلی بن اعین عجلی^۱ و عبدالاعلی مولی آل سام. قرائنی بر اتحاد این دو وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود. قرینه اول (اجتماع هر دو عنوان در یک سند): در روایتی در اصول کافی عبدالاعلی بن اعین و مولی آل سام با هم در یک سند جمع شده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنٍ مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله ۲.

این روایت در کافی چاپ دار الحدیث^۳ که با نسخ معتبر زیادی مقابله شده - بدون

۱. عبد الأعلى بن أعین العجلی مولا هم الکوفی. همان، ص ۲۴۲؛ عبد الأعلى مولی آل سام الکوفی. همان، ص ۲۴۲.

۲. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۳۴.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۵۹۶.

اینکه اشاره‌ای به اختلاف نسخه شود- با همین سند ذکر شده؛ که همین شاهد بر وحدت نسخ است. در کتاب تهذیب الاحکام نیز این روایت با همین سند آورده شده است.^۱

مقرب دیگر این قرینه، روایت علی بن رثاب در این روایت است؛ زیرا علی بن رثاب - که در این روایت راوی از عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام است- از هر دو عبدالاعلی روایت دارد و همین جمع بین دو صفت، مقرب وحدت است؛ زیرا علی بن رثاب در صورتی که دو شیخ، یکی عبدالاعلی مولی آل سام و دیگری عبدالاعلی بن اعین داشت، هیچ‌گاه بین این دو عنوان جمع نمی‌کرد.

اشکال: جمع بین دو عنوان لزوماً از سوی راوی مستقیم صورت نمی‌گیرد و روات مع الواسطه یا صاحبان کتب، در برخی موارد، عنوانی را با توضیح بیشتر برای روشن کردن مقصود از راوی بیان می‌کرده‌اند. در این مورد نیز راوی مع الواسطه یا صاحبان کتب مثل ابن محبوب، سهل بن زیاد یا کلینی می‌توانسته‌اند این عنوان را این‌گونه بیان کرده باشند؛ در این صورت دیگر نمی‌توان به وحدت راوی در این زمینه تمسک کرد.

جواب: اگر بپذیریم که این عنوان را شخص دیگری غیر از علی بن رثاب آورده است، باز هم در استدلال خدشه‌ای وارد نمی‌شود؛ زیرا جمع بین دو عنوان، شهادت بر وحدت این دو عنوان است و هر کس در این سند شهادت داده باشد، تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا تمام راویان و صاحبان کتب در این سند از ثقات شمرده می‌شوند و شهادتشان مورد پذیرش است.

محقق خویی در جواب این سند می‌فرمایند:

نهایت چیزی که این سند ثابت می‌کند این است که عبدالاعلی مولی آل سام نیز فرزند اعین است؛ ولی اتحاد از آن ثابت نمی‌شود؛ چرا که ممکن است عبدالاعلی العجلی غیر از عبدالاعلی مولی آل سام بوده که هر کدام نیز مسمی به ابن اعین باشند.^۲

ادعای ایشان این است که ما دو عبدالاعلی بن اعین داشته باشیم که یکی عجلی و

۱. طوسی، تهذیب، ج ۷، ص ۴۰۰.

۲. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۲۵۷.

دیگری مولی آل سام و نام پدر هر دو اعین باشد؛ اما بسیار بعید به نظر می‌رسد که دو نفر عبدالاعلی بن اعین وجود داشته باشد که یکی عجلی و دیگری مولی آل سام باشد؛ زیرا جمع بین این دو اسم عبد الاعلی و اعین به عنوان پدر و پسر در عرب بسیار کم است و بسیار بعید به نظر می‌رسد که به صورت اتفاق این دو نام بسیار کم تکرار، هر دو در دو نفر به همراه پدرشان جمع شود و از آن بعیدتر این است که این دو نفر در یک طبقه باشند و در هیچ یک از اسناد به عجلی بودن دیگری اشاره‌ای نشده باشد.

قرینه دوم (اتحاد در تلامیذ): در اسناد متعددی دیده شده که راوی واحد از هر دو نقل روایت دارد و همین وحدت راوی، قرینه مناسبی بر وحدت این دو است. علت اینکه وحدت راوی قرینه بر اتحاد است، همان نکته‌ای است که در پاسخ سخن مرحوم خویی مطرح شد؛ به این بیان که اگر دو عنوان در اکثر روات متحد باشند و افراد مشترکی از این دو عنوان نقل کرده باشند و این دو عنوان به این حد به هم نزدیک باشند و هیچ یک از این روات مشترک، حتی یک مورد اشاره نکرده باشند که ما دو استاد به نام عبدالاعلی داریم و برای هر یک صفت مشخصه بیشتری بیان نکرده باشند، به این نتیجه می‌رسیم: بسیار بعید است که این دو عنوان، متعلق به دو نفر باشد؛ بلکه این دو متحدند که گاه با عبدالاعلی بن و گاه با عبدالاعلی مولی آل سام از او یاد می‌شود. نکته‌ای که قرینیت این مورد را تقویت می‌کند، تعبیر مطلق به واسطه‌ی برخی از روات مشترک - علاوه بر نقل از هر دو عنوان بخصوصه - است. اگر عبد الاعلی بن اعین و مولی آل سام متعدد بودند، استفاده از تعبیر مطلق عبد الاعلی از راوی صحیح نخواهد بود و همین تعبیر مطلق قرینه بسیار مناسبی بر وحدت است. در اینجا به هفت نفر از روات متحد بین عبدالاعلی بن اعین و مولی آل سام به همراه برخی از موارد وقوع این اتحاد در کتب حدیثی اشاره می‌شود:

۱. یونس بن یعقوب:

• مواردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت دارد، عبارت‌اند از:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ^۱.

۱. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۱۵۴.

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ السَّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ.^۱

• مواردی که از مولی آل سام روایت می کند:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ.^۲

عَنْهُ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ.^۳

• مواردی که از عبد الاعلی به صورت مطلق روایت می کند.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ عَبْدُ الْأَعْلَى وَ أَبُو عُبَيْدَةَ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَشِيرٍ الْخُنَعَمِيُّ سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ.^۴

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ.^۵

۲. ثعلبه بن میمون:

• مواردی که از مولی آل سام روایت می کند:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ.^۶

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمِثْمِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ.^۷

أَبِي رَجِيمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمِثْمِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ.^۸

۱. طوسی، تهذیب، ج ۱، ص ۲۶۵.
۲. صفار، بصائر، ص ۷۴.
۳. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۹.
۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶۱.
۵. همان، ج ۱، ص ۴۳۷.
۶. همان، ج ۶، ص ۲۷۵.
۷. برقی، بصائر، ص ۳۳۲.
۸. صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۰۱.

• مواردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

حَدَّثَنَا أَبِي وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ قَالَا حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ الْأَسَدِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ...^۱

حَدَّثَنَا أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ.^۲

عَنْهُ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ.^۳

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ جَمِيعًا عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمَيْثَمِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتَهُ يَقُولُ.^۴

• موردی که از عبد الاعلی به صورت مطلق روایت می‌کند.

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلٍ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ.^۵

۳. سیف بن عمیره:

• مواردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله.^۶

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ.^۷

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

مَا رَوَى فِي عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى أَوْلَادِ سَامَ حَمْدَوِيَّةَ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ

۱. همو، توحید، ص ۳۵۱.

۲. همان، ص ۴۱۲.

۳. برقی، محاسن، ج ۲، ص ۴۱۱.

۴. صدوق، کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۰۴.

۵. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۷۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۳۱۰.

۷. همان، ص ۳۷۷.

عُبَيْد، عَنْ عَلِي بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عُمَيْرَةَ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ، قُلْتُ لِأَبِي
عَبْدِ اللَّهِ ﷺ ...^۱.

۴. حماد بن عثمان:

• موردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ
عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ^۲
الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ
حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ^۳
حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ
عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ^۴

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ
الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ^۵

۵. علی بن رثاب:

• موردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْذُوبٍ عَنْ عَلِيِّ
بْنِ رِثَابٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ^۶

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ^۷

۶. اسحاق بن عمار:

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

چاله
پوشها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۳۱۹.
۲. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۱.
۳. همان، ص ۲۳۴.
۴. صفار، بصائر، ص ۱۹۷.
۵. کلینی، کافی، ج ۶، ص ۵۴۶.
۶. همان، ج ۵، ص ۳۳۴.
۷. طوسی، تهذیب، ج ۹، ص ۳۸۴.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ
عُذَافِرٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
قَالَ.^۱

• موردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

و حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِهِ
فِي رَجَبِ سَنَةِ ثَمَانٍ وَ مِائَتَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ قَالَ حَدَّثَنِي
صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ الصَّرِفِيِّ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ
اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ.^۲

۷. عبدالله بن بکیر:

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

أَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى
مَوْلَى آلِ سَامٍ.^۳

• موردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
البرقي عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ.^۴

چاله
پوششها

بازخانی وفاق عبدالاعلی

قرینه سوم (وحدت مضمونی برخی روایات): با دقت در روایاتی که در کتب حدیثی به این
دو عنوان نسبت داده شده است، نکته‌ای جلب نظر می‌کند: دو روایت در کتب حدیثی وجود
دارد که هم از عبدالاعلی بن اعین نقل شده، هم از عبدالاعلی مولى آل سام و در مضمون با
تفاوت کمی در نوع عبارات متحد هستند. بسیار بعید به نظر می‌رسد که هم عبدالاعلی بن
اعین و هم عبدالاعلی مولى آل سام دو نفر باشند و با این حال هر دو این روایات شبیه به هم
را از یک امام نقل کرده باشند و با این همه شباهت، کسی به تعدد آنها آگاهی نیافته و نداده
باشد.

۱. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۶۲.

۲. ابن ابی زینب، الغیبة، ص ۳۵.

۳. طوسی، تهذیب، ج ۴، ص ۲۲۹.

۴. صدوق، خصال، ج ۲، ص ۵۳۹.

مطلبی که اتحاد این دو عنوان را به ذهن نزدیک تر می کند، وجود روایت اول با هر دو سند، در کتاب کافی و اتحاد روایت دوم در راوی (ثعلبه) است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ كَأَنَّهُ فِي كَفِّي فِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَخَبَرُ الْأَرْضِ وَخَبَرُ مَا كَانَ وَخَبَرُ مَا هُوَ كَأَنَّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ؛

از عبدالاعلی مولى آل سام روایت شده که شنیدم امام صادق عليه السلام می فرمود: به خدا که من کتاب خدا را از آغاز تا پایانش می دانم، چنان که گوئی در کف دست من است. خبر آسمان و خبر زمین و خبر گذشته و خبر آینده در آنست؛ خدای تعالی می فرماید: بیان هر چیزی در آنست.^۱

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ قَدْ وَلَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَأَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ وَفِيهِ بَدَأُ الْخَلْقِ وَ مَا هُوَ كَأَنَّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَفِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَخَبَرُ الْأَرْضِ وَخَبَرُ الْجَنَّةِ وَخَبَرُ النَّارِ وَخَبَرُ مَا كَانَ وَخَبَرُ مَا هُوَ كَأَنَّ أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظُرُ إِلَى كَفِّي إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ؛

از عبدالاعلی بن اعین روایت شده که شنیدم از امام صادق عليه السلام که می فرمود: همانا من فرزند رسول خدا صلى الله عليه وآله هستم و من کتاب خدا را می شناسم. آغاز آفرینش و برنامه کائنات تا روز قیامت در کتاب خداست. خبر آسمان و خبر زمین و خبر بهشت و خبر دوزخ و خبر گذشته و خبر آینده در آنست. من همه ی این مسائل را می دانم، گویا که در کف دست خود می نگرم. خداوند تبارک و تعالی می گوید: بیان هر چیزی در آنست.^۲

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمِثْمِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَا تَرَكَ اللَّهُ الْأَرْضَ بغيرِ عَالَمٍ يَنْقُصُ مَا زَادَ النَّاسُ وَ يَزِيدُ مَا تَقَصَّوْا وَلَوْلَا ذَلِكَ لَاجْتَلَطَ عَلَى النَّاسِ أُمُورُهُمْ؛

از عبد الاعلی بن اعین روایت شده که از امام باقر عليه السلام شنیدم که می فرمود:

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲. همان، ص ۶۱.

خداوند زمین را بدون عالم فرو نگذارد تا آنچه را که بیفزایند بکاهد و آنچه را که بکاهند بیفزاید و اگر چنین نباشد امور بر مردم آمیخته و درهم می‌شود.^۱

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِي جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمِثْمِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعِينَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ سَمِعْتَهُ يَقُولُ تَرَكَ اللَّهُ الْأَرْضَ بَغِيرَ عَالَمٍ يَنْقُصُ مَا زَادُوا وَ يَزِيدُ مَا نَقَصُوا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَا اخْتَلَطَتْ عَلَى النَّاسِ أُمُورُهُمْ؛

از عبد الأعلى بن اعین روایت شده که از امام باقر (ع) شنیدم که می‌فرمود: خداوند زمین را بدون عالم فرو نگذارد تا آنچه را که بیفزایند بکاهد و آنچه را که بکاهند بیفزاید و اگر چنین نباشد امور بر مردم آمیخته و درهم می‌شود.^۲

غیر از سه قرینه‌ای که بیان شد، می‌توان مؤیدات دیگری در اثبات وحدت بیان کرد. گرچه شاید هر یک از این قرائن به تنهایی مثبت اتحاد نباشند؛ اما به ضمیمه یکدیگر و با انضمام به قرائنی که گذشت، قابلیت استدلال بر وحدت را دارند.

مؤید اول: علامه حلی در خلاصه الأقوال تنها عبدالاعلی مولی آل سام را ترجمه کرده است.^۳ این در حالی است که روایات عبدالاعلی بن اعین در مجامع روایی شیعه کم نیست. بر این اساس، می‌توان احتمال داد که او قائل به وحدت عبدالاعلی بن اعین و مولی آل سام بوده است.

مؤید دوم: ابن داود^۴ و برقی^۵ فقط عبدالاعلی مولی آل سام را ترجمه کرده‌اند و شاید وجه وحدت ترجمه، متحد دانستن عبدالاعلی مولی آل سام با ابن اعین باشد.

مؤید سوم: شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه هم از عبدالاعلی بن اعین

۱. صفار، بصائر، ص ۳۳۲.

۲. همان، ص ۳۳۲.

۳. عبد الأعلى مولی آل سام نقل الکشی: أن الصادق (ع) أذن له فی الکلام لأنه یقع و یطیر. حلی، خلاصه الاقوال، ص ۱۲۷.

۴. عبد الأعلى مولی آل سام بن لوی بن غالب و سام بطن منهم ذکره الحازمی فی العجالة ق [کش] ممدوح. ابن داود حلی، رجال ابن داود، ص ۲۲۰.

۵. برقی، رجال البرقی، ص ۲۴.

روایت^۱ نقل می‌کند و هم روایتی از عبدالاعلی مولى آل سام آورده است؛^۲ اما در مشیخه تنها طریق به عبدالاعلی مولى آل سام را ذکر می‌کند.^۳ شاید عدم ذکر طریق برای عبدالاعلی بن اعین، به دلیل متحد دانستن او با عبدالاعلی مولى آل سام باشد. در عین حال می‌دانیم که این مؤیدات قرینه کاملی بر اتحاد نیستند؛ زیرا طرق در مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه، تمام روایات موجود در آن را شامل نیست. رجال علامه، ابن داوود و برقی نیز تمام رجال احادیث را در بر نمی‌گیرند؛ اما با این حال ذکر این موارد به عنوان مؤید، در کنار قرائنی که بیان شد، در اطمینان به وحدت، مفید است.

قرائن تعدد عبدالاعلی بن اعین و مولى آل سام

گذشت که با توجه به قرائن، در اسناد اصحاب الصادق (ع) - که در دسترس است - دو نفر به نام عبدالاعلی وجود دارد: عبدالاعلی بن اعین عجل و عبدالاعلی مولى آل سام. قرائنی بر تعدد این دو وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود.

قرینه اول (تعدد ترجمه در رجال): شیخ طوسی در رجالش، هر دو عبدالاعلی را در یک باب ترجمه کرده است. او ذیل اصحاب الصادق و در باب العین عبدالاعلی بن اعین را ترجمه کرده و این عبارت را آورده است:

العجلي مولا هم الكوفي.^۴

سپس بعد از ذکر نام عبدالاعلی بن محمد البصری، بلافاصله عبدالاعلی مولى آل سام الکوفی را آورده است. اگر این دو، یک نفر بودند، وجهی برای تعدد ترجمه وجود نداشت؛ در حقیقت تعدد ترجمه شهادتی عملی از شیخ طوسی بر تعدد معنوی است. قرینه دوم (اختلاف در قبیله): عبدالاعلی بن اعین عجل و از بنو عجل است که نسبشان به بکر ابن وائل می‌رسد؛^۵ اما عبدالاعلی مولى آل سام از بنو سامه است که

۱. صدوق، فقیه، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳. همان، ج ۴، ص ۴۴۴.

۴. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۴۲.

۵. عجل بن لجیم: بطن من بکر ابن وائل، من العدنانية، وهم: بنو عجل ابن لجیم بن صعب بن علی بن بکر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أفصى بن دعمي ابن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان. کحاله، عمر رضا، معجم قبائل العرب، ج ۲، ص ۷۵۷.

نسب آنها به لوی بن غالب می‌رسد^۱ و اختلاف قبیله و نسب نشانگر تفاوت هویت آن دو است.

قرینه سوم (تعدد تلامیذ): مجموع روایات از عبد الاعلی بن اعین مولی آل سام با تصریح به آل سام، بنی سام، اولاد سام و این نوع تعبیرات، ۲۳ راوی است: موسی بن اکیل، زکریا بن محمد، علی بن حسن بن رباط، درست بن ابی منصور، اسحاق بن عمار، مرازم بن حکیم، یحیی بن عمران، ابان بن عثمان، ثعلبه بن میمون، عبد الله بن بکیر، علی بن رثاب، یونس بن عبد الرحمن، حماد بن عثمان، علی بن اسماعیل المیثمی، داوود بن فرقد، ابی عبد الله المومن، محمد بن ابی عمیر، ابراهیم بن عمر الیمانی، اسماعیل، یونس بن یعقوب، علی بن عقبه، سیف بن عمیره، فضل الاسدی. مجموع روایات از عبد الاعلی بن اعین نیز با تصریح به ابن اعین، ۱۸ راوی است: یونس بن یعقوب، سیف بن عمیره، حماد بن عثمان، عبد الله بن مسکان، مالک بن عطیه، محمد بن سنان، حسین بن ابی العلاء، عبد الاعلی الارجانی، عبدالله بن بکیر، ثعلبه بن میمون، ابن فضال، ثعلبه بن میمون، الحسن بن علی بن ابی حمزه، اسحاق بن عمار، محمد بن غیاث، هارون بن حمزه الغنوی، محمد بن مارد، ابی سعید المکاری.

هر چند برخی از این روایات ناشناخته‌اند و برخی مثل حسن بن علی بن فضال، علی القاعده نمی‌توانند از عبد الاعلی نقل مستقیم داشته باشند؛ اما با این حال شمار روایات مختص به نقل از هریک از این دو عنوان، بسیار است و این خود نشانگر اختلاف معنوی است.

پاسخ به قرائن تعدد

تعدد ترجمه در رجال شیخ، تنها نشانگر تعدد عنوان در اسناد است و ظهور در تعدد معنوی ندارد. هر چند این بحث نیازمند تحقیقی تفصیلی بوده و از حوصله این مقاله خارج است؛ اما به عنوان نمونه، یک مورد را ذکر می‌کنیم: شیخ طوسی در رجال، یک بار ابراهیم بن زیاد أبو ایوب الخراز الکوفی را ترجمه

۱. بنو سامة - بطن من لوي بن غالب من قریش من العدنانية، وهم بنو سامة بن لوي بن غالب.

می‌کند^۱ و در همین باب ابراهیم بن عیسی را ترجمه می‌کند و می‌افزاید: «کوفی خراز و یقال ابن عثمان»^۲. این دو، یک نفرند که نجاشی این گونه ترجمه‌اش می‌کند:
ابراهیم بن عیسی أبو ایوب الخراز و قیل ابراهیم بن عثمان.^۳

حاجی نوری نیز در خاتمه مستدرک به این مطلب اشاره کرده است:
اما تعدد در اصحاب امام صادق علیه السلام سهل است؛ زیرا همان‌گونه که عده‌ای تصریح کرده‌اند عادت شیخ بر این بوده که مکرر ذکر کند.^۴

پس نمی‌توان به صرف تعدد عنوان در رجال شیخ، قائل به تعدد معنون شد. اختلاف قبائل نیز به خودی خود - به خصوص اگر قرائن اتحاد قوی باشد - نمی‌تواند در مقابل قرائن اتحاد مقاومت کند؛ زیرا امکان دارد یک شخص عجلای الاصل باشد اما بالولاء از آل سام باشد؛ همان‌طور که برخی بالأصله عجلای نیستند اما چون خود آنها یا اجدادشان آزاد شده یا پناهنده به بنو عجل‌اند، بالولاء عجلای شمرده شده‌اند. اختلاف در تلامیذ نیز مثبت تعدد نیست؛ زیرا نه تنها بسیاری از این روات تنها یک یا دو روایت از عبد الاعلی بن اعین یا مولی آل سام دارند و در این میزان محدود روایت، شاید هر یک مروی عنه را به نام مختلف با دیگری شناخته باشند، یک شخص نیز می‌تواند به دو نام مختلف شناخته شده باشد؛ گاهی عبد الاعلی مولی آل سام و گاهی ابن اعین.

تذکر این نکته لازم است که قرائن تعدد فی نفسه می‌توانند مثبت تعدد باشند؛ اما با ملاحظه به قرائن وحدت قوت کمتری دارند و باید توجیه شوند.

با توجه به مجموع قرائنی که بیان شد، تقریباً برای انسان اطمینان یا ظن رجالی، به اتحاد این دو نفر ایجاد می‌شود؛ پس در تمام اسنادی که عبدالاعلی بن اعین و عبدالاعلی مولی آل سام وارد شده، مراد عبدالاعلی بن اعین عجلای مولی آل سام است. با تکیه بر این قرائن، مراد از برخی موارد که در اسناد این طبقه وارد شده و فقط به نام عبدالاعلی اکتفا شده، عبدالاعلی بن اعین عجلای مولی آل سام است و نمی‌توان به

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۱۶۷.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۰.

۴. محدث نوری، مستدرک، ج ۴، ص ۳۸۲.

اشتراک این عنوان حکم کرد؛ زیرا سایر اشخاصی که در اصحاب الصادق علیه السلام نام عبدالاعلی دارند، حتی در یک سند به نام آنها اشاره نشده است.

وثاقت عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام

بعد از اثبات وحدت عبدالاعلی بن اعین و عبدالاعلی مولی آل سام، لازم است که وثاقت او بررسی گردد. اگر بتوان با توثیقات عام یا خاص، یکی از این دو عنوان را توثیق کرد، عنوان دیگر نیز توثیق می شود زیرا این دو، یک شخص اند.

برای اثبات وثاقت عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام، می توان هشت شاهد اقامه کرد:

شاهد اول (نقل صفوان و ابن ابی عمیر): در کتاب شریف کافی روایتی وارد شده

است که در سند آن، صفوان از عبدالاعلی نقل می کند:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله.

همان گونه که در بخش های قبل بیان شد، عبدالاعلی به صورت مطلق در اصحاب

الصادق علیه السلام به عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام انصراف دارد. در این سند نیز عبدالاعلی،

منصرف به ابن اعین آل سام است.

در کتاب **علل الشرایع** شیخ صدوق، در سندی ابن ابی عمیر از عبدالاعلی مولی آل

سام روایت نقل می کند:

أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ كَيْفَ كَانَ أَصْلُ الْخَلْقِ لَمْ يَخْتَلِفِ أَتْنَانُ؛

از عبدالاعلی مولی آل سام روایت شده که شنیدم از حضرت صادق علیه السلام که

می فرمود: اگر مردم می دانستند که از چه چیزی خلق شده اند، هیچ وقت با

یکدیگر نزاع نمی کردند.^۲

صفوان و ابن ابی عمیر از کسانی اند که به شهادت شیخ در العدة فی الاصول^۳ فقط از

۱. کلینی، کافی، ج ۴، ص ۲۶.

۲. صدوق، علل، ج ۱، ص ۸۵.

۳. طوسی، عده، ج ۱، ص ۱۵۴.

ثقه روایت می‌کنند و مرسلات‌شان نیز فقط از ثقه است؛ پس روایت این دو نفر از عبدالاعلی نشانگر وثاقت اوست.

اشکال: ابن ابی عمیر متوفی سال ۲۱۷ هجری قمری است و صفوان متوفی ۲۱۰ است، در حالی که اکثر روایات عبدالاعلی بن اعین از امام صادق علیه السلام است و امام کاظم علیه السلام را درک نکرده است؛ پس باید وفات عبدالاعلی پیش از سال ۱۴۸ هجری (سال وفات امام صادق علیه السلام) باشد، بخصوص که در یکی از اسناد کافی، عبدالاعلی مولی آل سام از احوالات امام سجاده علیه السلام روایتی نقل می‌کند:

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَلِيدٍ عَنْ مُرَازِمِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليه السلام اشْتَدَّتْ حَالُهُ حَتَّى تَحَدَّثَ بِذَلِكَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ فَبَلَغَهُ ذَلِكَ فَتَعَيَّنَ أَلْفَ دِرْهَمٍ ثُمَّ بَعَثَ بِهَا إِلَى صَاحِبِ الْمَدِينَةِ وَقَالَ هَذِهِ صَدَقَةٌ مَالِي؛

از عبدالاعلی مولی آل سام نقل شده: حال حضرت علی بن الحسین علیه السلام به گونه‌ای وخیم شده بود که اهل مدینه در این رابطه گفتگو می‌کردند. چون این خبر به حضرت رسید، ایشان هزار درهم تعیین کرده و به صاحب مدینه فرستادند و فرمودند این صدقه‌ی مال من است.^۱

بسیاری از راویان عبد الاعلی نیز مانند ثعلبه بن میمون، حماد بن عثمان، سیف بن عمیره و علی بن رئاب^۲ در طبقه مشایخ صفوان و ابن ابی عمیر هستند و این دو بعید است از عبد الاعلی به نحو مباشر روایت کنند.

با این توصیفات، نقل روایت ابن ابی عمیر و صفوان از او بعید به نظر می‌رسد.
پاسخ: الف- روایتی که عبدالاعلی از امام سجاده علیه السلام نقل کرده است، نه تنها ظهور در مباشرت ندارد، بلکه به نظر می‌رسد که روایتی غیر مباشر است و قرینه بر اینکه او امام سجاده علیه السلام و امام باقر علیه السلام را درک کرده باشد، نیست. شاهد بر این که عبد الاعلی امام باقر علیه السلام را درک نکرده، روایتی است که یونس بن یعقوب از او نقل می‌کند:

۱. کلینی، کافی، ج ۶، ص ۴۴۰.
۲. ابن ابی عمیر عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام. همان، ج ۳، ص ۸۱؛ ابن ابی عمیر عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْأَشْعَثِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام. همان، ج ۱، ص ۲۷۸؛ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام. همان، ص ۱۸۶؛ ابن ابی عمیر عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام. همان، ج ۴، ص ۳۸۸؛ همان، ج ۴، ص ۱۱۰؛ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قَالَ نُبْتُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ كَرِهَ بَيْعَيْنِ اطَّرَحَ وَخُذَ عَلَى غَيْرِ تَقْلِيلٍ وَشَرَاءَ مَا لَمْ يُرَ؛

از عبدالاعلی بن اعین نقل شده که شنیدم امام باقر علیه السلام دو قسم معامله را دوست نداشت؛ یکی آنکه فروشنده به خریدار بگوید: بدون اینکه جنس را زیر و رو و بررسی کنی پول را بینداز و جنس را برگیر و دیگر، خریدن جنسی که دیده نشده است.^۱

در این روایت عبد الاعلی می گوید: «نُبْتُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام» این تعبیر نص در این است که روایت مباشر نبوده است؛ زیرا اگر روایت به صورت مباشر بود با تعبیری مثل قال، سمعت، سئلت و یا حداقل عن تعبیر می کرد. این روایت با ضمیمه عدم نقل عبد الاعلی حتی در یک مورد از امام باقر علیه السلام، مؤید این است که عبد الاعلی امام باقر علیه السلام را در تحمل حدیث درک نکرده است؛ پس به طریق اولی امام سجاد علیه السلام را نیز درک نکرده است.

ب- روایت ابن ابی عمیر و صفوان از کسانی که امام کاظم علیه السلام را درک نکرده باشند، بعید به نظر می رسد؛ اما ما هیچ شاهی بر این نداریم که عبدالاعلی پیش از شهادت امام صادق علیه السلام از دنیا رفته باشد و نقل نکردن روایت از امام کاظم علیه السلام، دلیل بر این نیست که او زمان امامت آن امام را درک نکرده بوده است.

ج- روایت بخصوص به قرینه «عن»، ظهور در نقل بی واسطه ابن ابی عمیر و صفوان دارد و اگر قرینه ای بر خلاف نباشد، باید کلام بر همین ظهور حمل شود.

شاهد دوم (اکثار اجلا): یونس بن یعقوب و حماد بن عثمان از او اکثار روایت دارند. نیز سیف بن عمیره، علی بن رئاب و برخی اجلای دیگر، از او روایت دارند که نشان دهنده اعتماد اجلا به عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام است. بسیاری از این روایات در ذیل بحث اتحاد عبدالاعلی بن اعین و عبدالاعلی مولی آل سام گذشت که همین تعداد نشانگر اعتماد به عبدالاعلی است.

در توضیح این استدلال باید گفت: اکثار اجلا به دو بیان قابل طرح است:

۱. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۱۵۴.

بیان اول: إكثار جلیل واحد از یک راوی، به این بیان: یکی از ثقاتی که در ارتباط با او گفته نشده است: «یروی عن الضعفا» اگر از یک راوی مجهول الحال، زیاد نقل روایت کند، نشانگر اعتماد ثقه به آن راوی مجهول و درحقیقت شهادتی عملی بر وثاقت اوست.

بیان دوم: إكثار چند جلیل از یک راوی، به این بیان که شاید یک جلیل از راوی مجهول الحال، اکثار روایت نداشته باشد؛ اما مجموع روایات چند جلیل از یک راوی مجهول به حدی است که برای انسان اطمینان به وثاقت او ایجاد می‌کند. اگر در ارتباط با عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام بیان اول جاری نباشد، بیان دوم قابل جریان است.

شاهد سوم (تمجید امام علیه السلام از او): کشی در رابطه با او نقل می‌کند:

ما رُويَ في عبدِ الأعلی مولى أولادِ سامَ حمَدَويَه قالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنُ عُبيدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ عَبْدِ الأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ النَّاسَ يَعْيبُونَ عَلَيَّ بِالْكَلَامِ وَأَنَا أَكَلِمُ النَّاسَ، فَقَالَ: أَمَّا مِثْلُكَ مَنْ يَقَعُ ثُمَّ يَطِيرُ فَنَعَمْ وَأَمَّا مَنْ يَقَعُ ثُمَّ لَا يَطِيرُ فَلَا؛

از عبدالاعلی چنین روایت شده که به امام صادق علیه السلام گفتم: مردم به خاطر سخن گفتن (درباره عقائد و احکام) بر من عیب می‌گیرند و من با ایشان سخن می‌گویم (آیا با این حال شایسته است با ایشان سخن بگویم؟) حضرت فرمود: هر کس مانند تو فرود می‌آید و سپس پرواز می‌کند (از پس پاسخ دادن به پرسش‌های مردم بر می‌آید)، آری سخن بگوید؛ اما کسی که فرود می‌آید و پرواز نمی‌کند (نمی‌تواند پرسش مردم را پاسخ دهد)، پس سخن نگوید.^۱

حضرت علیه السلام به او اجازه کلام داده و او را در کلام تمجید کرده است.

اشکال: همان‌گونه که محقق خویی در معجم الرجال فرموده است، دو اشکال به این استدلال وارد است. یک آنکه این روایت را خود عبدالاعلی نقل می‌کند و حجیتی برای اثبات وثاقت او ندارد. دیگر اینکه مدح تبحر در کلام، روشن نیست دلالت بر وثاقت کند.^۲

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۳۱۹.

۲. خویی، معجم رجال، ج ۹، ص ۲۵۷.

شاهد چهارم (حضور در رساله عددیه شیخ مفید): محقق خوئی^۱ دو شاهد دیگر برای اثبات وثاقت عبدالاعلی بن اعین العجلی اقامه کرده که با توجه به اثبات وحدت این دو نفر، برای اثبات وثاقت عبدالاعلی مولی آل سام و موارد عبدالاعلی به صورت مطلق نیز جاری است.

در رساله عددیه‌ی شیخ مفید که ایشان شهادت به وثاقت تمام راویان در این رساله می‌دهد، حماد بن عثمان از عبد الاعلی روایت می‌کند:
و روی یزید بن إسحاق عن حماد بن عثمان عن عبد الأعلى بن أعین عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول.

در انتها بعد از ذکر چند روایت برای رؤیت می‌فرماید:

کرام خثعمی، عیسی بن ابی منصور، قتیبه اشعی، شعیب حداد، فضیل بن یسار، ابویوب خزاز، فطر بن عبدالملک، حبیب جماعی، عمر بن مرداس، محمد بن عبدالله بن حسین، محمد بن فضیل صیرفی، ابوعلی بن راشد، عبیدالله بن علی حلبی، محمد بن علی حلبی، عمران بن علی حلبی، هشام بن حکم، هشام بن سالم، عبدالاعلی بن اعین، یعقوب احمر، زید بن یونس، عبدالله بن سنان، معاویه بن وهب و عبدالله بن ابی یعفور و افراد بی شمار دیگر، عین این مطلب، یا معنای آن، یا فحوا و یا حاصل آن را بیان نموده‌اند.^۲

شیخ مفید در ارتباط با روات احادیث رؤیت می‌فرماید:

راویان حدیث «شهر رمضان شهر من شهر السنة یكون تسعة و عشرين یوما و یكون ثلاثین یوما» عبارتند از: فقهای اصحاب ابوجعفر محمد بن علی، ابوعبدالله جعفر بن محمد، ابوالحسن موسی بن جعفر، ابوالحسن علی بن موسی، ابوجعفر محمد بن علی، ابوالحسن علی بن محمد، ابومحمد حسن بن علی بن محمد علیه السلام، و بزرگان و سردمدارانی که حلال و حرام و فتوا و احکام از ایشان گرفته می‌شود؛ کسانی که هیچی طعنی بر ایشان نبوده و ذمی بر هیچ کدامشان وارد نمی‌آید؛ ایشان اصحاب اصول و مصنفات مشهوره هستند.^۳

۱. همان، ج ۹، ص ۲۵۵.

۲. همان، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۲۵.

شیخ مفید در این کلام چند صفت را برای راویان روایاتی که رؤیت را ملاک در آغاز و انتهای ماه‌های قمری بخصوص ماه رمضان دانسته‌اند، بیان کرده‌اند. آنها فقهای اصحاب ائمه علیهم‌السلام و از اعلام هستند. هیچ راهی به ذم آنها نیست و صاحب اصول و کتب مشهور هستند. این بیانات در ارتباط با آنها، نشان‌دهنده توثیقی بالاتر از حد متعارف است. پس عبدالاعلی بن اعین به شهادت شیخ مفید ثقة است و نمی‌توان او را تضعیف کرد.

اشکال: این شهادت صحیح به نظر نمی‌رسد و نمی‌توان از آن وثاقت عبدالاعلی را ثابت کرد؛ زیرا چندین اشکال در این شهادت وجود دارد. این اشکالات در سه مرحله قابل طرح است:

مرحله اول (قصد توثیق تمام سلسله): شیخ مفید در مقام تصحیح روایات رؤیت و بیان اینکه باید به آنها عمل کرد، هستند و برای این مقصود باید تمام سند صحیح باشد و صرف وثاقت راوی مباشر مشکلی را حل نمی‌کند؛ پس اگر در کلام شیخ مفید شهادتی باشد، شهادت به وثاقت تمام راویان است کما اینکه در مورد روات روایات عدد می‌فرمایند:

احادیث سی روز احادیثی شاذ هستند که نُقَّاد در سندشان طعن و اشکال وارد کرده‌اند. این روایات در ابواب نوادر آورده شده‌اند و نوادر اخباری هستند که به آنها عمل نمی‌شود.^۱

قطعاً مراد از این طعن در سند فقط به روات مباشر بر نمی‌گردد؛ زیرا در مورد مثل محمد بن سنان با اینکه راوی مباشر نیست، خود شیخ مفید اشکال روایت را در او می‌داند و می‌فرماید:

از این دست روایتی است که محمد بن حسین بن ابی خطاب از محمد بن سنان از حذیفه بن منصور از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده که فرمود: ماه رمضان سی روز است و هیچ گاه کم نمی‌شود. این حدیث شاذ و نادر بوده و بدان اعتمادی نیست؛ در طریق آن محمد بن سنان واقع شده که مورد طعن است و شیعه در متهم بودن و ضعف او هیچ اختلافی ندارد. روایتی که چنین باشد، در دین بدان عمل نمی‌گردد.^۲

۱. همان، ص ۱۹.

۲. همان، ص ۲۰.

برداشت محقق خویی نیز از کلام شیخ مفید همین است و حسن بن ابان را به واسطه حضور در اسناد رساله عددیه توثیق می‌کنند و می‌فرمایند:

احمد بن حسن ابان از عبدالله بن جبلة روایت کرده و احمد بن محمد نیز از او روایت می‌کند. شیخ مفید نیز در رساله عددیه، او را از اعلام و سردمداران شیعه که حلال و حرام و فتوا و احکام از ایشان گرفته می‌شود و بر ایشان طعنی وارد نبوده و راهی برای ذمشان نیست، بر می‌شمرد.^۱

در حالی که احمد بن حسن بن ابان از روات مباشر از امام علیه السلام نیست؛ زیرا در رساله عددیه شیخ مفید چنین سندی وارد شده است:

أَخْبَرَنِي بِذَلِكَ أَبُو غَالِبٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الزَّرَّارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ.^۲

پس این شهادت مخصوص روات مباشر نیست و در این صورت دو اشکال متوجه این شهادت است.

اشکال اول آنکه در سلسله اسنادی که شیخ مفید در روایات رؤیت آورده است،

محمد بن سنان حضور دارد:

و رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ عليه السلام يَقُولُ صُمْ حِينَ يَصُومُ النَّاسُ وَ أَفْطِرْ حِينَ يُفْطِرُ النَّاسُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ الْأَهْلَةَ مَوَاقِيتَ؛

امام باقر علیه السلام فرمودند: روزه بگیر هنگامی که مردم روزه می‌گیرند و افطار کن هنگامی که مردم افطار می‌کنند؛ چرا که خداوند ماه‌ها را اوقات قرار داده است.^۳

شیخ مفید او را در اسناد روایات عدد تضعیف کرده بود. شیخ مفید نمی‌تواند محمد بن سنان را که تضعیف کرده، در چند صفحه بعد توثیق کند؛ پس مراد از این شهادت اثبات وثاقت تمام سلسله سند نیست.

۱. همان، ج ۲، ص ۷۱.

۲. مفید، الرد علی أصحاب العدد، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۳۰.

اشکال دوم اینکه ظاهر کلام شیخ مفید این است که این اوصاف به صورت مجموعی در راویان جمع است؛ در حالی که تمام این اوصافی که شیخ مفید برای روات رؤیت بیان کرده است، در تمام سند جاری نیست و قطعاً عده‌ای از آنها صاحب کتب مشهوره و اصول مدونه نیستند و تمامی آنها از فقها نیستند. یکی از موارد ابوساره^۱ است که فقط چند روایت معدود در غیر رساله عددیه دارد و هیچ اطلاعاتی از او در دسترس نیست و از مجهولات شمرده می‌شود. چگونه در مورد چنین شخصی این اوصافی که شیخ مفید بیان کرده جاری می‌شود، در حالی که ظاهر عبارت این است که تمام روات رؤیت-مباشر یا تمام سلسه که بحث خواهد شد- شامل تمامی این خصوصیات هستند و هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که از این ظهور رفع ید کرد؛ در نتیجه شهادت شیخ مفید در مورد تمام سلسه سند روات روایات رؤیت جاری نیست و با دو قرینه‌ای که بیان شد - بخصوص قرینه اول- اگر شیخ مفید شهادتی داده باشد، در مورد روات مباشر قابل جریان است نه تمام سند.

مرحله دوم (قصد توثیق روات مباشر): مراد از شهادت شیخ مفید روات مباشر از امام معصوم^{علیه السلام} باشد نه تمام راویان واقع در سلسله اسناد؛ اما باز هم این مطلب صحیح نیست؛ زیرا این تعبیری که شیخ مفید برای روات رؤیت بیان کرده، در تمام روات جاری نیست و مثل ابی الجارود که رأس زیدیه جارودیه است و شیخ طوسی در ترجمه او می‌فرماید: «زیاد بن المنذر یکنی أبا الجارود زیدی المذهب و إلیه تنسب الجارودية»^۲ قطعاً از کسانی نیست که حلال و حرام از آنها اخذ می‌شود و راهی به ذم آنها وجود ندارد. در حالی که یکی از روات مباشر در روایات رؤیت همین ابی الجارود است. و روی محمد بن سنان عن أبي الجارود قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي^{علیه السلام} يقول صم حين يصوم الناس و أفطر حين يفطر الناس فإن الله جعل الأهلّة مواقيت؛ امام باقر^{علیه السلام} فرمودند: روزه بگیر هنگامی که مردم روزه می‌گیرند و افطار کن هنگامی که مردم افطار می‌کنند؛ چرا که خداوند ماه‌ها را اوقات قرار داده است.^۳

۱. همان، ص ۳۷. و روی أبو سارة عن ابن أبي يعفور قال قال أبو عبد الله^{علیه السلام} صم للرؤية و أفطر للرؤية.

۲. طوسی، فهرست، ص ۲۰۳، باب زیاد.

۳. مفید، الرد علی أصحاب العدد، ص ۳۰.

هم چنین راویان دیگری مانند حبيب الجماعی، عمر بن مرداس^۱ نیز در این رساله روایات رؤیت را نقل می‌کنند که از روایات مجهول شمرده می‌شوند و قطعاً این تعبیر شیخ مفید در مورد آنها جاری نیست.

برخی نیز مانند ابو مخلد^۲ که نجاشی در مورد او می‌فرمایند: «أبو مخلد السراج أخبرنا محمد بن جعفر عن أحمد بن محمد بن سعيد عن محمد بن عبد الله بن غالب عن علي بن الحسن الطاطري عن ابن أبي عمير عن أبي مخلد السراج بكتابه»^۳ به واسطه اینکه ابن ابی عمیر کتابش را روایت می‌کند، توثیق می‌شود. نیز گرچه نجاشی تصریح به صاحب کتاب بودن او می‌کند اما اوصافی مانند صاحب کتب مشهوره و از فقها بودن و نیز اینکه هیچ راهی برای ذم او وجود نداشته باشد، در باره او صدق نمی‌کند.

پس با این قرائن می‌توان به این نتیجه رسید که کلام شیخ مفید برای اثبات وثاقت روایات مباشر از امام^{علیه السلام} نیز قابل استدلال نیست و نمی‌توان حکم به وثاقت حتی روایات بی‌واسطه کرد.

مرحله سوم (قصد توثیق بعض روایات): کلام شیخ مفید ظهور در شهادت به وثاقت تمام روایات - نه تمام سلسله سند و نه روایات مباشر - ندارد؛ زیرا ایشان در مقام بیان نکات تقدیم روایات رؤیت بر روایات عدد هستند؛ پس همین که بین روایات رؤیت برخی از روایات آنها از فقها و صاحبان مصنفات مشهوره و اصول مدونه‌ای باشند که راهی به ذم آنها وجود ندارد، مقصود محقق می‌شود.

در نتیجه تنها چیزی که از شهادت شیخ مفید به دست می‌آید این است که برخی از روایات روایات رؤیت از فقها و صاحبان کتب مشهوره هستند و نمی‌توان آنها را ذم کرد؛ اما اینکه تمام روایات مباشر چه رسد به تمام سلسله سند ثقه هستند، هیچ قرینه‌ای در آن وجود ندارد.

با این قرائن ثابت شد: صرف اینکه عبدالاعلی بن اعین در اسناد رساله عددیه حضور

۱. همان، ص ۴۴.

۲. همان، ص ۳۶: و روی الحسن بن نصر عن أبيه عن أبي مخلد عن أبي جعفر محمد بن علي^{علیه السلام} نحو ذلك قال.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۵۸.

دارد، موجب وثاقت او نیست زیرا شیخ مفید چنین شهادتی نداده و تمام روایتی که محقق خویی در معجم الرجال^۱ آنها را به واسطه این شهادت توثیق کرده یا حداقل یکی از قرائن توثیق آنها را حضور در رساله عددیه می‌داند، به این واسطه قابل توثیق نیستند. شاهد پنجم (حضور در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم): محقق خویی در معجم الرجال^۲ می‌فرماید:

در تفسیر قمی ذیل آیه ۶۸ سوره انعام، از رسول خدا ﷺ به صورت مرسل روایت کرده و سیف بن عمیره نیز از او روایت می‌کند.^۳

این سندی که محقق خویی نقل می‌فرماید این گونه است:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.^۴

چون با قرائنی که بیان شد عبدالاعلی به صورت مطلق در این طبقه به عبدالاعلی بن اعین منصرف است، می‌توان روایت دیگری را در تفسیر علی بن ابراهیم شاهد آورد که عبدالاعلی در سند آن وجود دارد:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ [أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ] عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُصَيْنِيِّ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ.^۵

صاحب تفسیر قمی در مقدمه تفسیر می‌فرماید: پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام باید قرآن

را بیان کند و بر مردم لازم است یاد بگیرند. وی در ادامه می‌آورد:

و نحنُ ذاكرونَ و مُخبرونَ بما يَنْتَهي إلينا و رَوَاهُ مَشائِخُنَا و ثَقَاتُنَا عَنِ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ؛

و ما آنچه را برایمان نقل شده و مشایخ و ثقات از کسانی که اطاعت آنان واجب است روایت کرده‌اند، نقل می‌کنیم.^۶

۱. آقای خویی در معجم الرجال ذیل ۲۲ عنوان به وجود راوی در رساله مفید استدلال می‌کند.

۲. خویی، معجم، ص ۴۹۵. حضور در اسناد تفسیر قمی را بیان و به آن استدلال می‌کند.

۳. همان، ج ۹، ص ۲۵۵.

۴. قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۰۴.

۵. همان، ج ۲، ص ۴۲۶.

۶. همان، ج ۱، ص ۴.

عبدالاعلی بن اعین نیز در اسناد تفسیر وجود دارد؛ پس به شهادت صاحب تفسیر
ثقه است.

به نظر می‌رسد که نمی‌توان به این شهادت تمسک کرد زیرا:

۱. اسناد کتاب به علی بن ابراهیم مسلّم نیست: اسناد تفسیر به علی بن ابراهیم بن
هاشم قمی واضح نیست و تأملات عدیده‌ای در این انتساب وجود دارد.
حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله می‌فرماید:

این سند، سند خود علی بن ابراهیم نیست؛ مکرّر گفته‌ایم که تفسیر علی بن
ابراهیم ملّفّق از تقریباً بیست و سه تفسیر است؛ از اسناد معلوم می‌شود که
کدام سند، سند علی بن ابراهیم است. این اسناد البته اسناد علی بن ابراهیم
نیست؛ چون علی بن ابراهیم حتی در یک مورد هم از أحمد بن إدريس
روایت ندارد و این از کتاب دیگری أخذ شده و ما آن کتاب را نمی
شناسیم.^۱

ایشان به طور قطع نسبت تمام کتاب به علی بن ابراهیم را رد می‌کند.
اگر طبق این کلام، مؤلف کتاب علی بن حاتم قزوینی باشد، احتمال اینکه مقدمه
کتاب برای ایشان باشد نیز تقویت می‌شود. هر چند احتمال دارد علی بن حاتم این
مقدمه را از کتاب اصلی تفسیر علی بن ابراهیم گرفته باشد، همین احتمال سبب می‌شود
اطمینان به نسبت مقدمه به علی بن ابراهیم خدشه‌دار شود. نجاشی در ترجمه علی بن
حاتم می‌نویسد:

عليُّ بْنُ أَبِي سَهْلٍ حَاتِمُ بْنُ أَبِي حَاتِمٍ الْقَزْوِينِيُّ أَبُو الْحَسَنِ ثَقَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي نَفْسِهِ
يُرْوَى عَنْ الضَّعْفَاءِ سَمِعَ فَأَكْثَرَ.^۲

یعنی علی بن حاتم - به قرینه فعل مضارع یروی که دال بر استمرار است - از
ضعفا بسیار نقل می‌کند. نقل راوی ثقه از مشایخ ضعیف به یکی از این سه انگیزه
صورت می‌پذیرد: یا برخی از روایات برای تایید نقل می‌شود. یا برخی از روایات در
نظر راوی، محفوف به قرائن اطمینان‌بخش است و در پاره‌ای موارد، فرد ضعیف در نظر
راوی، ثقه است. اگر روایت از ضعیف کثیر باشد، بسیار بعید است تمام روایات برای

۱. شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ج ۱۸، ص ۵۸۱۱.

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۶۳.

تایید باشد و یا در تمام آنها قرائن اطمینان‌بخش وجود داشته باشد. تلفیق این دو انگیزه نیز در تمام روایات بعید به نظر می‌رسد؛ پس باید برخی از روایات به خاطر ثقه دانستن راوی ضعیف باشد. با این بیان، شهادت علی بن حاتم در مقدمه قابل اعتماد نیست زیرا نهایت چیزی که ثابت می‌کند، وثاقت روات کتاب به نظر اوست و ایشان با کثرت روایت از ضعفا ثابت کرده‌اند در توثیق مشرب وسیعی دارند که با مبنای دیگران متفاوت است.

اگر انتساب مقدمه به علی بن ابراهیم را هم بپذیریم، این دو روایت، متعلق به علی بن ابراهیم نیست؛ زیرا در صدر سند احمد بن ادریس قرار دارد که طبق فرموده آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله، در هیچ یک از اسناد علی ابراهیم از او روایت نقل نمی‌کند؛ بلکه این دو نفر در طبقه هم قرار دارند و در برخی اسناد به هم عطف شده‌اند^۱ نه اینکه از یکدیگر روایت نقل کنند.

۲. در مقام توثیق نیست: دومین نکته‌ای که سبب می‌شود این شهادت در مقدمه حتی اگر متعلق به علی بن ابراهیم باشد، قابل اعتماد نباشد، این است که مؤلف در مقام بیان صحت تمام روایات کتاب نیست. گرچه محقق خویی در *معجم الرجال* بیان کرده است: همان‌گونه که صاحب *وسائل* استظهار کرده‌اند، علی بن ابراهیم در مقام بیان صحت روایات کتاب و بیان حق بودن عقائد موجود در آن است؛ پس شهادت بر صحت روایات، بر وثاقت تمام روات، حتی روات مع الواسطه از امام رحمته الله دلالت دارد.^۲

اما لازمه اینکه ایشان در مقام بیان عقائد حقه است، این نیست که تمام روات در اسناد ثقه باشند؛ زیرا اگر روایتی محفوف به قرائن اطمینان‌آور بود یا بعد از روایات صحیح، به روایت ضعیفی برای تایید تمسک شد، این هدف برآورده می‌شود؛ در نتیجه این شهادت مثبت وثاقت روات - مباشر یا مع الواسطه - نیست.

۳. در مقام توثیق مشایخ خودش است: با تأمل بیشتر در شهادت مؤلف کتاب، تنها ظهوری که به دست می‌آید این است که تمام مشایخی که ایشان از آنها نقل می‌کنند،

۱. کلینی، کافی، ج ۳، ص ۴۵۸: عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله.

۲. خویی، معجم رجال، ج ۱، ص ۴۹.

ثقه‌اند؛ بخصوص با دقت در جمع بین مشایخ و ثقات که ظهور مشایخ در مشایخ خود ایشان است؛ زیرا به شیخ استاد به نحو حقیقی، شیخ ما اطلاق نمی‌شود و چون قرینه‌ای وجود ندارد که عبارت را بر معنای مجازی حمل کنیم، باید به ظهورش اخذ کرد و در این صورت ثقات نیز به قرینه همراهی و وحدت سیاق با مشایخ بیش از ثقه بودن شیخ مستقیم، مطلب دیگری را ثابت نمی‌کند؛ در نتیجه تنها ظهوری که از این مقدمه به دست می‌آید، وثاقت مشایخ است و با این شهادت نمی‌توان وثاقت تمام کسانی را که در تفسیر قمی به عنوان راوی آمده‌اند، ثابت کرد. عبدالاعلی بن اعین نیز چون بین روات این تفسیر است و از مشایخ مؤلف نیست، به این واسطه توثیق نمی‌شود.

۴. دارای نقض بسیار است: شیخ/احمد عبدالله/ابو زید در شماره ۳۱ مجله فقه اهل بیت عربی^۱ با بیان تعداد روایات ضعیف و روایات صحیح و روایات مجهول به این نتیجه می‌رسد، چون تعداد روایات ضعیف و مجهول بیشتر است به حساب احتمالات، احتمال ضعف روایات مجهول احتمال ضعیفی نیست. او در این پژوهش در مقام بیان قاعده حساب احتمالاتی است که شهید صدر مطرح فرموده‌اند، تطبیقاتی از جمله کتاب تفسیر قمی بیان می‌کند و در ذیل این تطبیق روایاتی را که قطعاً ضعیف است، بیست عدد و روایات مجهول را ۱۱۹ روایت می‌داند؛ بنابراین مطلب نقض شهادت صاحب تفسیر قمی، کم نیست و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

چند شاهد دیگر: شواهد دیگری نیز برای توثیق عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام بیان شده؛ از جمله کثیر الروایه بودن عبدالاعلی و ورود روایات او در کتب مفتی به که محقق خویی ذیل ترجمه عبدالاعلی مولی آل سام آنها را از تعلیقه مرحوم وحید بهبهانی بر منهج المقال مرحوم/سترآبادی نقل می‌کند؛^۲ اما می‌توان وجه اول را به اکتشاف اجلا بخصوص طبق بیان دوم ارجاع داد. شاهد دوم نیز در صورتی قابل استناد است که در کتب فتوایی به استناد روایت عبدالاعلی فتوا داده شده باشد؛ اما این مطلب قابل اثبات نیست. برخی از بزرگان مانند محقق حلی در معتبر^۳، علامه در تذکره^۴، شهید اول در

حاله پژوهشها

بازخردانی وثاقت عبدالاعلی

۱. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل البيت ۳۱، ج ۳۱، ص ۱۶۱.

۲. خویی، معجم رجال، ج ۹، ص ۲۵۷.

۳. حلی، المعبر، ج ۲، ص ۷۱۶.

۴. حلی، تذکره، ج ۸، ص ۳۶۳.

غایه المراد^۱، فاضل مقداد در التنقیح الرائع^۲، محقق اردبیلی در مجمع الفائدة^۳ یا عبدالاعلی را به طور صریح تضعیف کرده‌اند یا به حدیث او روایت اطلاق کرده‌اند که نشانگر عدم اعتماد به روایت عبدالاعلی است.

یکی دیگر از شواهدی که می‌توان به عنوان مؤید بیان کرد، ذکر عبدالاعلی مولی آل سام در قسمت معتمدین خلاصة الأقوال علامه است؛^۴ اما این قرینه قابلیت استدلال ندارد زیرا علامه در خلاصة الأقوال ذیل ترجمه عبدالاعلی مولی آل سام، کلام کشی در زمینه اجازه امام علیه السلام به او در زمینه کلام را نقل می‌کند که ظاهراً وجه توثیق علامه نیز همین روایت است که این بیان اشکالاتی داشت که در مباحث گذشته به آنها اشاره شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در اسناد اصحاب الصادق علیه السلام دو عنوان صاحب روایت، به نام عبدالاعلی موجود است یکی: عبدالاعلی بن اعین عجل و دیگری عبدالاعلی مولی آل سام که قرائن متعدد نشان می‌دهد که این دو، متحد هستند.

مهم‌ترین نکته در این بررسی این است که در این طبقه، تنها فردی که با نام عبدالاعلی معروف است، عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام است. هر چند در رجال شیخ چندین عبدالاعلی ترجمه شده است؛ اما چون سایر اشخاصی که به نام عبدالاعلی ترجمه شده‌اند، روایت به نام صریح ندارند، سبب حمل مطلقاً به آنها نمی‌شود؛ پس عبدالاعلی به نحو مطلق به عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام منصرف است.

گرچه هشت شاهد (روایت صفوان و ابن ابی عمیر از او، اکثر اجلا، تمجید امام علیه السلام از او، حضور در رساله عددیه شیخ مفید، حضور در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم، کثیر الروایه بودن او، ورود روایات او در کتب فتوایی و ذکر نامش در بخش معتمدین خلاصة الأقوال علامه) بر اثبات وثاقت عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام می‌توان ذکر کرد؛ اما به نظر می‌رسد که به دلیل إکثار أجلا و روایت صفوان و ابن ابی عمیر از او، ثقه است و سایر قرائن مثبت وثاقتش نیست.

۱. شهید اول، غایة المراد، ج ۱، ص ۳۵۷.

۲. حلی سیوری، التنقیح الرائع، ج ۱، ص ۴۰۸.

۳. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۵، ص ۳۸۹.

۴. حلی، خلاصة الاقوال، ص ۱۲۷.

منابع و مآخذ

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، [بی تا].
۲. ابوغالب زراری، احمد بن محمد، رسالة أبی غالب الزراری إلى ابن ابنه فی ذکر آل أعین، قم: مرکز البحوث و التحقیقات الإسلامية، چ ۱، ۱۳۶۹ ش.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۴. برقی، احمد بن محمد، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۴۲ ق.
۵. ———، المحاسن، تحقیق و تصحیح جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیة، چ ۲، ۱۳۷۱ ق.
۶. جمعی از مؤلفان، فقه اهل البيت (بالعربیة)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چ ۱، [بی تا].
۷. حافظ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ ۱، [بی تا].
۸. حلی سیوری، مقداد بن عبد الله، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۴ ق.
۹. حلی، جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. حلی، حسن بن علی، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۸۳ ق.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۳۸۸ ق.
۱۲. ———، رجال العلامة - خلاصة الأقوال، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، چ ۲، ۱۴۱۱ ق.

۱۳. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، قم: منشورات مدينة العلم، بيروت: دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزيع، چ ۱، [بی تا].
۱۴. دارقطنی، علی بن عمر، موسوعة اقوال الدارقطنی، بيروت: عالم الكتب، چ ۱، [بی تا].
۱۵. شبیری زنجانی، موسی، کتاب النکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۶. شهید اول، محمد بن مکی، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. صدوق، محمد بن علی، التوحید، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۳۹۸ ق.
۱۸. ———، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۱۹. ———، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چ ۱، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. ———، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۳۶۲ ش.
۲۱. ———، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۲، ۱۳۹۵ ق.
۲۲. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۲، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۳، ۱۳۷۳ ش.
۲۴. ———، تهذیب الأحکام، تحقیق: حسن موسوی خراسان تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. ———، العدة فی أصول الفقه، تحقیق محمد رضا الانصاری، قم: ستاره، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. ———، الفهرست، نجف: المكتبة الرضویة، چ ۱، [بی تا].

۲۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب، چ ۳، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۲۹. کحاله، عمر رضا، معجم قبائل العرب، دمشق: مطبعة الهاشمية، [بی تا].
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. —، الکافی، قم: دارالحديث للطباعة و النشر، چ ۱، ۱۴۲۹ ق.
۳۲. محدث نوری، میراز حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسة آل البيت علیه السلام، چ ۱، ۱۴۰۸ ق.
۳۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۳۴. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال^۱

علی رضا صاحبی^۲

چکیده

یکی از راویان قرن سوم که افزون بر نقل روایت‌ها از مشایخ گوناگون در حفظ و نشر آثار و اخبار فقهیه و متکلم بزرگ امامیه اثنی عشری، فضل بن شاذان نیشابوری نقش مؤثری داشته، شاگرد وی، علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری است. اعتبار یا عدم اعتبار این شخصیت در قبول یا عدم قبول روایت‌های بسیاری، اثرگذار است که در فقه، رجال و اعتقادات به کار می‌آیند. در تحقیق پیش‌رو ضمن معرفی تفصیلی این شخصیت و نگاهی به دیدگاه‌های رجالیون، به بررسی راه‌های اثبات وثاقت یا ممدوحیت وی پرداخته و همچنین دو راه جدید برای اثبات اعتبارش ارائه شده است. راه‌های اثبات وثاقت یا ممدوحیت در نوشتار پیش‌رو به این صورت بحث شده است: ۱. توصیف شدن وی به فاضل در کلام شیخ طوسی^۳؛ ۲. اعتماد کشی بر علی بن محمد بن قتیبه یا کثرت روایت کشی از وی؛ ۳. کثرت روایت أحمد بن إدريس از وی (کثرت روایت اجالا)؛ ۴. توثیق

ضمنی کُشی؛ ۵. تصحیح خبر مشتمل بر وی به وسیله علامه حلی^۶؛ ۶. شیخ اجازه بودن نسبت به کُشی یا نسبت به دیگران؛ ۷. تصحیح شیخ صدوق^۸؛ ۸. تأیید وثاقت ابن قتیبه به وسیله فاضل جزائری، صاحب الحاوی؛ ۹. روایت أجالا از ابن قتیبه. **واژگان کلیدی:** علی بن محمد بن قتیبه، وثاقت، علم رجال، فضل بن شاذان، مدح.

مقدمه

شکی نیست که مهم‌ترین مدرک برای اثبات احکام شرعی روایات اهل بیت^۹ می‌باشد؛ زیرا أدله أربعه عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. مخفی نیست که کتاب حاوی کلیاتی است که نسبت به تفصیل‌های مطالب، اجمال دارد و باید سنت آن را تفسیر کند و اجماع هم با شرایطی که عالمان برای آن بیان می‌کنند باید مدرکی نباشد و ویژگی‌هایی دارد که به ندرت قابل تحصیل است؛ از طرفی موارد حکم عقل هم بسیار کم است؛ بنابراین عمده چیزی که باقی می‌ماند همان سنت است.

از سوی دیگر در سنت و روایت‌های نقل‌شده از معصومان^{۱۰} بدون اشکال خبر دروغ و کذب وجود دارد؛ بنابراین باید علمی باشد که روایت دروغین^۱ را از غیر آن جدا کند و آن علم، علم رجال است.^۲

بنابراین علم رجال که به تعبیر آیت‌الله سبحانی «علمی است که در آن از آن دسته از احوال راویان حدیث که در جواز قبول قول راوی یا عدم آن دخالت دارد، بحث می‌شود»^۳ یکی از مهم‌ترین شاخه‌های علوم حدیث است که جایگاه تعیین‌کننده‌ای در قبول و حتی فهم روایت‌ها دارد.

طرح مسئله: علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری از محدثان مکتب اهل بیت^{۱۱} در قرن سوم، شاگرد فقیه و متکلم بزرگ شیعه امامیه، فضل بن شاذان نیشابوری و یکی از جمله راویان مجموعه اخبار و آثار وی است که نقش مهمی در حفظ و نشر آن‌ها ایفا کرده است.^۴

۱. روشن است که منظور، شناخت و تمیز روایت از حیث اعتبار شخص راوی است، نه از دیگر جهت‌ها.

۲. شبیری زنجانی، تقریر درس رجال، ج ۲، س ۱۳۶۲، با اندکی تصرف و تلخیص. گفتنی است که در ظاهر وی در مقام تعریف جامع و مانع علم رجال و کارکردهای آن نبوده است.

۳. سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۱.

۴. نجاشی، فهرست، ص ۲۵۹، ش ۶۷۸؛ طوسی، رجال، ص ۴۲۹، ش ۶۱۵۹.

هدف از نوشتار پیش‌رو جمع‌آوری و بررسی تمام أدله و قرینه‌هایی است که می‌تواند مثبت و ثابته یا ممدوحیت علی بن محمد بن قتیبه باشد؛ زیرا درباره این راوی نظرهای متفاوتی ارائه شده است.

اهمیت و جایگاه پژوهش: اهمیت پژوهش درباره این شخصیت از این‌جا آشکار می‌شود که با تتبع در اخبار و آثاری که به فضل بن شاذان نسبت داده شده و اکنون در دسترس ماست، دانسته می‌شود که دو نفر در حفظ و نشر آثار وی نقش مهمی داشته‌اند: ^۱ الف) محمد بن اسماعیل ^۲ (بندفرّ یا بندقی ^۳) نیشابوری؛ ب) علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری.

توضیح بیشتر این‌که طریق ثقة الاسلام کلینی رحمه الله به فضل بن شاذان، بنابر ظاهر ^۴ کتاب الکافی به محمد بن اسماعیل ^۵ و طریق ابو عمرو کثی به فضل، به علی بن محمد بن قتیبه منحصر است. ^۶

روایت‌هایی که شیخ صدوق رحمه الله در کتاب‌های گوناگونش از فضل نقل کرده نیز در بسیاری از موارد با یک واسطه به علی بن محمد بن قتیبه می‌رسد؛ ^۷ هم‌چنان‌که نام ابن قتیبه

۱. کلام سید محمد باقر میرداماد نیز در این نکته ظهور دارد. همو، الرواشح السماویة، ص ۷۲.
۲. درباره محمد بن اسماعیل، راوی فضل در کتاب کافی، احتمال‌های گوناگونی وجود دارد که از جمله آن احتمال‌ها این‌که وی محمد بن اسماعیل بن بزیع یا محمد بن اسماعیل برمکی است؛ اما با توجه به قرینه‌ها و ادله اقامه‌شده به نظر می‌رسد صحیح این باشد که وی محمد بن اسماعیل بندفرّ (بندقی) نیشابوری است. ابوعلی حائری در منتهی المقال کلام مفصلی در دفاع از این قول و رد مخالفان دارد. جالب توجه است که وی در ابتدای بحث نوشته که در زمان ما همه به همین قول قائل هستند. حائری، منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۵۶ - ۳۵۹.
۳. سید محمد باقر میرداماد باور دارد که بندفرّ صحیح است. میرداماد، الرواشح السماویة، ص ۷۳.
۴. علت پافشاری بر این قید این است که شیخ طوسی رحمه الله در مشیخه تهذیب و استبصار ضمن بیان طریق خود به فضل، کلینی رحمه الله را صاحب دو طریق به فضل دانسته است: الف) طریق پیش‌گفته؛ ب) از طریق ابراهیم بن هاشم قمی؛ اما به جهت آنکه کلینی رحمه الله در کتاب خود حتی یک بار هم از این طریق استفاده نکرده است. این‌که شیخ دچار اشتباه شده باشد چندان بعید نیست، فقیه محقق سید احمد مددی نیز چنین احتمالی داده است. طوسی، تهذیب، ج ۱۰، مشیخه، ص ۵۰؛ همو، استبصار، ج ۴، ص ۳۱۵.
۵. گفتنی است که تعداد روایت‌های نقل‌شده از وی در کتاب شریف کافی بنابر گفته آیت الله خویی رحمه الله به ۷۶۱ نقل می‌رسد. خویی، معجم رجال، ج ۱۶، ص ۸۴، ش ۱۰۲۳۵.
۶. هر دو مورد بدون واسطه است.
۷. آن واسطه همواره عبد الواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری است. برای نمونه ر.ک: صدوق، عیون، ج

در طرق شيخ مفيد^۱ و شيخ طوسي^۲ به فضل بن شاذان^۳ نیز دیده می‌شود.^۱ در طريق نجاشي به آثار و اخبار فضل نیز حلقه اتصال نهايي/بن قتيبه است.^۲ البته بايد توجه داشت که علي بن محمد بن قتيبه از مشايخ ديگري مانند حمدان بن سليمان نيشابوري^۳ نیز روايت و حديث دريافت کرده است و فقط راوي فضل نيست.

اکثريت روايت‌هايي که از طريق اين راوي نقل شده و امروز در دست ماست، مربوط به دو حوزه معارف اعتقادي و بحث‌هاي رجال‌شناسي است و روايت‌هاي فقهی اندکي^۴ از طريق وی دیده می‌شود.^۵ البته اين به حسب ظاهر اسناد روايت‌هاست و گرنه همان‌گونه که اشاره شد، وی راوي مجموعه آثار فضل بن شاذان نیز می‌باشد که شامل موضوع‌هاي گوناگوني است.

در هر حال هر دو حوزه موضوعی پيش گفته بسيار مهم و قابل توجه هستند؛ به‌ويژه آن‌که در حوزه نخست از جمله موضوع‌هايي که شيخ طوسي^۶ روايت‌هاي فراواني درباره آن از طريق ابن قتيبه نقل می‌کند، مسائل درباره غيبت امام عصر^۷ می‌باشد که همگي از فضل بن شاذان روايت شده است.^۶

مسئله بحث برانگيز اين که علي بن محمد بن قتيبه که خود روايت‌هاي رجالي فراواني نقل کرده است، به‌رغم نامبرده شدن در کتاب‌هايي مانند رجال شيخ و فهرست نجاشي،

۱. ص ۱۱۸، ح ۹، ص ۲۰۹، ح ۱، ج ۲، ص ۱۷، ح ۳۹، ص ۲۲، ح ۵۰، ص ۲۳، ح ۵۲، ص ۱۲۱، باب ۳۵، ح ۱؛ صفات الشيعة، ص ۵۰، ح ۷۱.
۲. طوسي، فهرست، ص ۳۶۳؛ همو، تهذيب، ج ۱۰، مشيخه، ص ۸۶؛ همو، استبصار، ج ۴، ص ۳۴۱.
۳. نجاشي، فهرست، ص ۳۰۷.
۴. برای نمونه ر.ک: صدوق، فقيه، ج ۳، ص ۳۷۸، ح ۴۳۳۱؛ همو، امالي، ص ۱۰۱، ح ۱ - ۲ و ص ۱۰۲، ح ۳؛ همو، توحيد، ص ۲۴۲، ح ۴ و ص ۴۱۶، ح ۱۶؛ همو، عيون، ج ۱، ص ۹۹، ح ۵ و ص ۱۳۱، ح ۲۷.
۵. مانند روايت العلل فضل بن شاذان که از آن استفاده‌هاي فقهی نیز می‌شود. صدوق، عيون، ج ۲، ص ۹۹؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۵۱ يا روايت كفاره جمع؛ همو، فقيه، ج ۳، ص ۳۷۸، ح ۴۳۳۱؛ تهذيب، ج ۴، ص ۲۰۹، ح ۶۰۵.
۶. گفتني است که نگارنده روايت واحدی که تقطيع شده و به مناسبت‌هاي گوناگون از آن استفاده شده باشد را يك روايت شمرده است. از طرفی بايد توجه داشت که اندک بودن تعداد اين روايت‌ها دليل بر کم‌کاربرد بودن در باب‌هاي گوناگون نيست؛ چنان‌که روايت العلل در مسائل گوناگوني به کار می‌آيد.
۷. برای نمونه ر.ک: طوسي، الغيبة، صص ۴۱، ۱۶۰ - ۱۶۳، ۱۷۷، ۱۸۵ و ۱۸۷.

توثیق خاص از سوی رجال‌های قدیمی یعنی شیخ طوسی و نجاشی ندارد؛^۱ هم‌چنان‌که هیچ تضعیف و جرحی نیز برایش ذکر نشده است؛ به همین علت مسئله وثاقت وی مورد بحث و تردید واقع شده و برخی وی را مجهول شمرده‌اند.^۲ یکی از محققان معاصر نیز پا را فراتر گذاشته و وی را متهم به جعل و تزویر کرده است.^۳ که به نظر می‌رسد ادعایی به‌طور کامل بی‌دلیل بوده و تهمتی به علی‌بن محمد بن قتیبه بیشتر نیست.^۴

پیشینه تحقیق: نویسندگان نوشتار پیش‌رو به اثری پژوهشی که به بررسی اعتبار یا عدم اعتبار علی‌بن محمد بن قتیبه پرداخته باشد، دست نیافته است؛ اما باید توجه کرد که وضعیت ابن قتیبه به سبب وقوع در همان اندک روایت‌های فقهی در کتاب‌های فقهی بسیاری بحث و بررسی شده و نظرهای گوناگون راجع به وی ابراز شده است.^۵

روش ارائه بحث: ما در بخش نخست به تفصیل با علی‌بن محمد بن قتیبه آشنا خواهیم شد. در بخش دوم به بیان و بررسی راه‌های اثبات توثیق ابن قتیبه می‌پردازیم و سرانجام در بخش سوم جمع‌بندی و نتیجه بحث را بیان خواهیم کرد. در اینجا لازم است به چهار تذکر اشاره کنیم:

(الف) همان‌گونه که بر آشنایان با این علم مخفی نیست، در مبانی توثیق و تضعیف، میان فقیهان و رجال‌شناسان اختلاف‌های فراوانی وجود دارد که محقق تا نسبت به آن‌ها مبنایی برگزیده باشد از اظهار نظر ناتوان است اما از آن‌جایی که نگارنده نوشتار پیش‌رو از جهت ثبوتی و اثباتی در مقام برگزیدن مبنا نیست، در بحث رجال‌آتی از ورود به بحث‌های مبنایی ادله می‌پرهیزیم و فقط به بیان ادله و تقریر بیان مخالفان و موافقان

حال
پژوهش‌ها

علی‌بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال

۱. به جز یک مورد که آن هم بنابر برخی اقوال است و بیان آن در ادامه خواهد آمد.
۲. مانند عاملی، مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۸۴؛ فیض کاشانی، معتمد الشیعة، ج ۱، ص ۲۲۱ - ۲۲۲؛ خوینی، معجم رجال، ج ۱۲، ص ۱۶۰.
۳. سبجانی، معرفة الحديث، ص ۲۶۱ - ۲۶۲.
۴. ما در نوشتار پیش‌رو از نظر آن محقق و سخنانش، بحث نکرده‌ایم و علت آن هم بی‌دلیل و اساس‌بودن سخن وی است. برای واکاوی سخن وی و نقد آن رک به: مختاری، دیدار فضل‌بن شاذان با امام رضا، ص ۱۳۱ - ۱۳۳.
۵. برای نمونه رک به: سبزواری، ذخيرة المعاد، ج ۲، ص ۵۱۰؛ بحرانی، حقائق، ج ۶، ص ۴۷ و ج ۱۳ ص ۲۲۱؛ میرزای قمی، غنائم، ج ۵، ص ۱۷۲؛ حکیم، مستمسک، ج ۸، ص ۳۴۵؛ همو، مصباح المنهاج، کتاب الصوم، ص ۱۸۳ - ۱۸۴.

می‌پردازیم؛ اما با این وجود در برخی موارد که نگارنده به نتیجه و دستاوردی تازه دست پیدا کرده یا توان نقد قولی را داشته، آن‌ها را ارائه کرده است.

ب) در بحث از راه‌های اثبات توثیق یا مدح، بنا بر بیان امور مهم و برجسته‌تر بوده است، نه بیان تمام احتمال‌ها.

ج) نگارنده خود از قلت بضاعت علمی خود آگاه است؛ بنابراین در نظرها و نقدهایی که از پیش خود ذکر کرده، احتمال اشتباه و خطا را منتفی نمی‌داند. امید اینکه این اثر مفید بوده و مورد استفاده محققان قرار گیرد و سرانجام کوشش صورت گرفته مقبول درگاه الهی واقع شود.

آشنایی تفصیلی با علی بن محمد بن قتیبه

در مقدمه به طور اجمالی به وصف‌هایی از /بن قتیبه اشاره شد اما لازم است تا به طور تفصیلی وی و جایگاه روایی‌اش را بشناسیم.

آشنایی با نام و نسب: ابوالحسن علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری که در موارد متعدد با نام‌های «علی بن محمد القتیبی»^۱، «القتیبی»^۲، «علی بن قتیبه»^۳ و «علی بن محمد»^۴ از وی یاد شده است. درباره خاندان، پدر و جدش اطلاعی در دست نیست البته یکی از پژوهشگران معاصر^۵ جد وی را محتمل بین سه نفر از محدثان و نویسندگان دانسته است؛^۶ اما به نظر نگارنده این ادعا دلیل محکمی ندارد؛ از این‌رو از حد احتمال فراتر نمی‌رود؛ به‌ویژه این‌که اگر نجاشی اطلاعی از راوی بودن جد وی می‌داشت، بنابر معمول آن را بیان می‌کرد. ضمن این‌که نجاشی در بیان نام علی بن محمد بن قتیبه، بر قتیبه توقف کرده در حالی که آن سه نفر دست‌کم نام پدرشان معلوم است و نجاشی اگر از آن‌ها خبر می‌داشت طبق معمول نقل می‌کرد.^۷

چاله
پژوهش‌ها

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۹؛ همو، اختیار معرفة الرجال، صص ۸، ۱۶، ۲۸، ۶۷، ۲۱۰.

۲. نجاشی، فهرست، ص ۳۳۴.

۳. صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۶۸؛ سمعانی، الانساب، ج ۶، ص ۲۴۹.

۴. طوسی، الغیبة، صص ۱۶۱، ۱۶۳ و ۴۲۵.

۵. مختاری، دیدار فضل بن شاذان با امام رضا (ع)، ص ۱۱۷.

۶. آن سه نفر قتیبه بن محمد اعشی، قتیبه بن زیاد خراسانی و قتیبه بن حمید بلخی بغلانی خراسانی هستند.

۷. نجاشی، فهرست، ص ۲۵۹، ش ۶۷۸.

جایگاه روایی: همان‌طور که اشاره شد / بن‌قتیبه شاگرد فضل و از جمله راویان آثار و اخبار وی است. نقل‌های رجالی وی از فضل بخش بزرگی از روایت‌هایش را تشکیل می‌دهد که مانند دیگر روایت‌های رجالی وی فقط به وسیله کُشی حکایت شده‌اند اما روایت‌های دیگر وی نیز بسیار هستند که شیخ صدوق رحمته‌الله در کتاب‌های گوناگونش^۱ و شیخ طوسی رحمته‌الله در الغیبة بخشی از این روایت‌ها را ثبت کرده‌اند،^۲ در کتاب‌های اربعه نیز چند روایت از وی به چشم می‌خورد.^۳

مشایخ روایی: همان‌طور که پیشتر یادآوری کردیم، / بن‌قتیبه فقط راوی آثار و اخبار فضل نیست بلکه وی از افراد دیگری نیز مانند حمدان بن سلیمان نیشابوری،^۴ محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب،^۵ محمد بن احمد بن یحیی اشعری،^۶ جعفر بن احمد (محمد) رازی خوار،^۷ احمد بن ابراهیم مراغی،^۸ یحیی بن ابی‌بکر بن مهرویه،^۹ ابوطاهر محمد بن علی بن بلال،^{۱۰} جعفر بن محمد بن حسن بن محبوب^{۱۱} و ابو عبد الله شاذانی^۱ نقل کرده است.

۱. برای نمونه رک به: صدوق، فقیه، ج ۳، ص ۳۷۸؛ ح ۴۳۳۱؛ امالی، ص ۱۰۱، ح ۱-۲ و ص ۱۰۲، ح ۳؛ توحید، ص ۲۴۲، ح ۴ و ص ۴۱۶، ح ۱۶؛ عیون، ج ۱، ص ۹۹، ح ۵ و ص ۱۳۱، ح ۲۷ و ص ۱۳۶، ح ۳۴ و ۳۰۶، ح ۶۷ و ص ۳۰۷، ح ۶۹، ج ۲، ص ۷۷، ح ۷؛ فضائل الاشهر الثلاثة، ص ۳۹، ح ۱۷؛ کمال‌الدین، ج ۱، ص ۳۳ و ص ۳۸ و ص ۲۸۷، ح ۵، ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۲۳؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۴۶، ح ۹.

۲. صدوق، الغیبة، صص ۴۱، ۱۶۰-۱۶۳، ۱۷۷، ۱۸۵ و ۱۸۷.

۳. صدوق، فقیه، ج ۱، ص ۴۵۴، ح ۱۳۱۸، ص ۵۲۲، ح ۱۴۸۵، ج ۳، ص ۲۵۶، ح ۳۹۲۶، ص ۳۷۸، ح ۴۳۳۱، ج ۴، ص ۴۱۹، ح ۵۹۱۵؛ تهذیب، ج ۴، ص ۲۰۹، ح ۶۰۵؛ استبصار، ج ۲، ص ۹۷، ح ۳۱۶.

۴. موارد نقل وی از حمدان بن سلیمان بسیار است، برای نمونه رک به: صدوق، فقیه، ج ۳، ص ۳۷۸، ح ۴۳۳۱؛ امالی، ص ۱۰۱، ح ۱-۲ و ص ۱۰۲، ح ۳؛ توحید، ص ۲۴۲، ح ۴ و ص ۴۱۶، ح ۱۶؛ عیون، ج ۱، ص ۹۹، ح ۵ و ص ۱۳۱، ح ۲۷ و ص ۱۳۶، ح ۳۴ و ص ۳۰۶، ح ۶۷ و ص ۳۰۷، ح ۶۹، ج ۲، ص ۷۷، ح ۷؛ فضائل الاشهر الثلاثة، ص ۳۹، ح ۱۷؛ کمال‌الدین، ج ۱، صص ۳۳، ۳۸ و ۲۸۷، ح ۵، ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۲۳؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۴۶، ح ۹.

۵. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۰۱، ش ۳۵۴. البته در نسخه موجود، کنیه / بن‌قتیبه، / بن‌محمد بیان شده که در ظاهر غلط است.

۶. همان، ص ۱۵۹، ش ۲۶۶.

۷. همان، ص ۷، ش ۱۶ و ص ۱۲۴، ش ۱۹۶.

۸. همان، ص ۵۳۴، ش ۱۰۱۹ و ص ۵۳۵، ش ۱۰۲۰.

۹. همان، ص ۲۷۴، ش ۴۹۳؛ همو، فهرست، ص ۵۰۲.

۱۰. همو، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۶۶، ش ۱۰۷۱.

۱۱. همان، ص ۵۸۴، ش ۱۰۹۴.

نکته قابل توجه درباره این مجموعه از روایت‌های وی این است که همه این روایت‌ها جز آنچه از حمد/بن‌سلیمان نقل کرده، مربوط به احوال رجال است؛ هم‌چنان‌که که وی روایت‌های رجالی فراوانی نیز از فضل نقل کرده است؛ بنابراین در مجموع می‌توان وی را جزء رجالیون دوران خویش شمرد.^۲

شاگردان روایی: اما راویان از/بن‌قتیبه آن‌گونه که در کتاب‌های حدیث و رجال دیده می‌شود، این شش نفر هستند:

۱. محمد بن عمر بن عبد العزیز کشی^۳؛
۲. علی بن حسین بن موسی بن بابویه^۴ (پدر شیخ صدوق^۵، م ۳۲۹ ق^۶)؛
۳. عبد الواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری^۶؛
۴. احمد بن/ادریس قمی معروف به ابوعلی/شعری^۷ (م ۳۰۶ ق^۸)؛
۵. ابوعلی الحسین محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن حسن بن حسین (حسن) [بن علی] بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی^۹ ژبّاری^{۱۰} (م ۳۶۰ ق^{۱۱})؛
۶. ابو محمد حسن بن حمزه علوی طبری^{۱۲} (م ۳۵۸ ق^۱).

-
۱. همان، ص ۵۴۷، ش ۱۰۳۷.
 ۲. مامقانی، مقیاس الهدایة، ج ۲، ص ۳۷۷.
 ۳. تمام موارد نقل کشی از/بن‌قتیبه پیشتر بیان شد.
 ۴. صدوق، آمالی، صص ۱۰۱ - ۱۰۲، ح ۱ - ۳؛ کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۴۰، ح ۶۲؛ توحید، ص ۷۶، ح ۳۲.
 ۵. نجاشی، فهرست، ص ۲۶۱، ش ۶۸۴.
 ۶. موارد نقل وی از/بن‌قتیبه بسیار فراوان است، برای نمونه رک به: صدوق، فقیه، ج ۳، ص ۳۷۸؛ توحید، ص ۱۳۷؛ الخصال، ج ۱، ص ۵۸؛ صفات الشیعة، ص ۵۰؛ عیون، ج ۱، ص ۹۹؛ فضائل الاشرع الثلاثة، ص ۳۹؛ کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۸۷؛ معانی الاخبار، ص ۱۲۴؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۸.
 ۷. همان‌گونه که گذشت وی در دو طریق از پنج طریق اشاره‌شده از/بن‌قتیبه روایت می‌کند.
 ۸. نجاشی، فهرست، ص ۹۲، ش ۲۲۸؛ طوسی، فهرست، ص ۶۴، ش ۸۱.
 ۹. در برخی کتاب‌ها نام این راوی با اشتباه‌های فراوانی ضبط شده است دیدار فضل‌بن‌شاذان با امام رضا^{۱۲۸}؛ جهت تحقیق و تنقیح نام و خاندان وی به انساب سمعانی رجوع کنید (سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۵ - ۲۵۰).
 ۱۰. صدوق، توحید، ص ۳۵۶، ح ۳؛ کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۳۹، ح ۶۰.
 ۱۱. سمعانی، انساب، ج ۶، ص ۲۴۶. وی در ۱۰۰ سالگی از دنیا رفت (همان).
 ۱۲. صدوق، تهذیب، مشیخه، ص ۸۶؛ همو، استبصار، المشیخه، ج ۴، ص ۳۴۱؛ همو، مائة منقبة من مناقب امیرالمومنین و الائمة^{۷۶}، ص ۷۶.

ضمن اینکه طبق آنچه در کتاب *انساب سمعانی*^۲ دیده می‌شود جناب *ابوالحسین محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن حسن بن حسین (حسن)* [بن علی] بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی زبیری،^۳ نیز از طریق *ابن قتیبہ* کتاب‌های فضل را نقل کرده است؛ بنابراین می‌توان روایت گران از *ابن قتیبہ* را هفت نفر بر شمرد. گفتنی است از این جمع به جز *عبد الواحد بن محمد بن عبدوس*، بقیه همگی نام‌آشنا بوده و افراد جلیل‌القدری هستند؛ این نکته می‌تواند در قضاوت ما درباره *ابن قتیبہ* اثرگذار باشد.

ابن قتیبہ در اصول هشت‌گانه رجال

رجال برقی: در *رجال برقی*، نام *علی بن محمد بن قتیبہ* دیده نمی‌شود؛ البته این مطلب با توجه به اینکه در ظاهر *ابن قتیبہ* روایت مستقیمی از معصومان ندارد، طبیعی به نظر می‌رسد. افزون بر این که برقی کم‌وبیش معاصر وی بوده و بعید نیست که در اساس وی را نشناخته باشد یا از روایت‌هایش بی‌خبر باشد؛ چنان‌که وی از *فضل بن شاذان* و پدرش نیز روایتی نقل نکرده و نامشان را نیز ذکر نکرده است.

رجال کشی: درباره جایگاه وی در *رجال کشی* باید گفت کشی برای وی مدخلی نگشوده و سبب آن هم واضح است چرا که بنای کشی بر این بوده که فقط راویانی را بیان کند که درباره آن‌ها از معصومان خبری در دست داشته است؛ اما *ابن قتیبہ* در کتاب وی جایگاه دیگری دارد؛ زیرا وی از جمله کسانی است که کشی به کثرت از وی نقل روایت کرده و بی‌شک از مشایخ مهم روایی و رجالی وی شمرده می‌شود؛ به گونه‌ای که طبق پژوهش نگارنده در *رجال کشی*، وی در کتابش دست‌کم ۴۹ بار^۴ از

حال پژوهش‌ها

علی بن محمد بن قتیبہ در آئینه علم رجال

۱. نجاشی، فهرست، ص ۶۴، ش ۱۵۰.

۲. سمعانی، *الأنساب*، ج ۶، ص ۲۴۹.

۳. طبق توضیح‌های سمعانی، *ابوالحسین* برادر *ابوعلی* بوده که ۲۱ سال زودتر از برادرش یعنی در سال ۳۳۹ ق مرده است. جالب است که نام هر دو به‌طور دقیق یکی می‌باشد و بدون ذکر قرینه‌ها فقط با کنیه می‌توان آن‌ها را از هم تشخیص داد.

۴. طوسی، *اختیار معرفة الرجال*، صص ۷، ۱۶، ۲۸، ۳۰، ۵۵، ۶۷، ۹۸، ۱۲۵، ۱۵۹، ۱۶۵، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۴۶، ۲۷۴، ۳۰۹ (دو مورد)، ۳۵۱، ۳۶۰، ۴۱۲، ۴۱۶، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۸۳، ۴۸۴ (دو مورد)، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸ (سه مورد)، ۴۹۶، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۵۸ (دو مورد)، ۵۶۱، ۵۶۶ (دو مورد)، ۵۸۴، ۵۹۰، ۵۹۲.

علی بن محمد بن قتیبه روایت کرده است.^۱ وی در موارد بسیاری با عبارت «حدثني یا حدثنا» به نقل از وی می‌پردازد^۲ که نشان‌دهنده ملاقات آن‌ها با هم و استماع کُشی از وی است. در برخی موارد هم از وی با عبارت «ذکر»^۳ نقل کرده که بعید نیست از وجود کتابی از ابن‌قتیبه در رجال حاکی باشد. از این مقدار نقل، ۳۵ مورد از فضل بن شاذان است.

رجال و فهرست شیخ طوسی رحمته الله: شیخ طوسی رحمته الله در رجالش وی را شاگرد فضل بن شاذان و فاضل وصف کرده است^۴ اما در فهرست از وی یادی نکرده است. **فهرست نجاشی**: نجاشی در کتابش که در حقیقت فهرست اُسامی نویسندگان شیعه است،^۵ نام وی را درج کرده و وی را همراه فضل و راوی کتاب‌های وی خوانده و می‌نویسد:^۶ «عليه اعتمد أبو عمرو [الکشي] في كتاب الرجال». ضمن اینکه به دو کتاب از کتاب‌های وی و طریق خود^۷ به کتاب‌های وی اشاره می‌کند.

رجال ابن داود و علامه حلی: ابن‌داود، علی بن محمد بن قتیبه را در زمره ممدوحین یعنی جزو نخست کتابش آورده و به سخنان نجاشی در وصف وی بسنده کرده است.^۸ علامه نیز نام وی را در بخش اول کتابش - خلاصة الأقوال - که مختص به معتمدین است بیان کرده و از عبارت شیخ طوسی رحمته الله و برخی عبارت‌های نجاشی در وصف وی استفاده می‌کند.^۹ گفتنی است که این دو عالم رجالی، هر دو بر اعتماد کُشی بر وی که نجاشی به آن تصریح کرده پافشاری کرده و گویی به آن تکیه دارند.

۲. در موارد بسیاری، کُشی از فردی به نام علی بن محمد به‌طور مستقیم نقل می‌کند که اگر این علی بن محمد را ابن‌قتیبه بدانیم تعداد نقل‌های کُشی از وی بسیار بیشتر از مقدار بیان شده خواهد بود اما این احتمال نیز وجود دارد که مراد علی بن محمد بن فیروزان قمی باشد که مقیم کش بوده است. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۲۹، ش ۶۱۶۴.

۲. طوسی، اختیار معرفة الرجال، صص ۲۹، ۵۵، ۱۶۵، ۲۰۱، ۲۴۶، ۴۱۲، ۴۱۶ و ...

۳. همان، صص ۳۰۹ و ۵۴۶.

۴. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۲۹، ش ۶۱۵۹.

۵. نجاشی، فهرست، ص ۳.

۶. همان، ص ۲۵۹.

۷. طریق وی به این قرار است: حسین بن عبیدالله بن ابراهیم غضائری از احمد بن جعفر بن سفیان بزوفری از احمد بن ادريس از علی بن محمد بن قتیبه.

۸. ابن داود، رجال ابن داود، ص ۲۵۰، ش ۱۰۶۴.

۹. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ص ۹۴، ش ۱۶.

راه‌های اثبات وثاقت یا ممدوحیت علی بن محمد بن قتیبه

پیش‌تر گفته شد که برای ابن قتیبه هیچ توثیق خاصی نشده است.^۱ هم‌چنان‌که تضعیف و جرحی نیز نشده است؛ بنابراین جز از طریق توثیق‌های عام یا اجتماع قرینه‌ها نمی‌توان وثاقت یا حسن وی را اثبات کرد. اکنون به این بحث‌ها می‌پردازیم.

به عنوان مقدمه یادآوری می‌کنیم که به‌طور کلی درباره ابن قتیبه، سه دیدگاه^۲ وجود دارد: بعضی وی را ثقه دانسته‌اند؛^۳ بعضی ممدوح^۴ و بعضی مجهول.^۵ ما در ادامه راه‌هایی که برای اثبات وثاقت یا ممدوحیت وی بیان شده یا قابل بیان است را گفته و به قدر وسع به بررسی و نقد ادله خواهیم پرداخت؛ اما پیش از ورود به بحث، بیان این نکته ضروری است که اثر و فایده اثبات وثاقت یا ممدوحیت با توجه به مبنای فقیه و مجتهد نسبت به حجیت خبر واحد متفاوت خواهد بود.

توضیح اینکه در بحث حجیت خبر واحد، قول مشهور اصولیین این است که دلیل این حجیت سنت (روایت‌ها) یا سیره عقلاست؛ بنابراین خبر واحد ثقه را حجت می‌دانند اما در همین‌جا در نقش و جایگاه وثاقت راوی دو مبنا وجود دارد که بر دو نوع استظهار از ادله مبتنی است: یک مبنا این است که وثاقت راوی دخیل در حجیت بوده و موضوعیت دارد و مبنای دیگر آن است که در اساس وثاقت راوی راهی است برای اطمینان به راست‌گویی راوی و صحت نقلش و چون اغلب باعث اعتماد بر نقل و اطمینان به صدور می‌شود و ملاک اصلی حجیت هم همین وثوق و اطمینان به صدور است؛^۶ در نتیجه بنابر مبنای نخست که به وثوق سندی مشهور است به مجرد اثبات وثاقت یا ممدوحیت طبق برخی مبانی،^۷ روایت حجت خواهد بود؛ در حالی که بر

۱. به جز وصف فاضل بنابر برخی اقوال که به زودی خواهد آمد.

۲. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۰۸.

۳. علامه حلی، مختلف، ج ۳، ص ۴۸۸؛ شهید ثانی، مسالک، ج ۱۰، ص ۱۶؛ داماد، الرواشح السماویة، ص ۷۲؛ خواجه‌ی، الفوائد الرجالية، ص ۲۴۲؛ شبیری‌زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۵، ص ۵۰۷۵.

۴. مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۱۲۷؛ نراقی، شعب المقال فی درجات الرجال، ص ۲۹۳.

۵. السید العاملی، مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۸۴؛ فیض کاشانی، معتمد الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱، ص ۲۲۱ - ۲۲۲؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۱۶۰.

۶. صدر، دروس فی علم الاصول (الحلقة الثانية)، ج ۱، ص ۲۹۲ - ۲۹۳.

۷. یعنی میان قائلان به وثوق سندی میان اعتبار ممدوحیت و به تعبیری حسن راوی برای قبول و

مبنای دوم که به وثوق صدوری شهرت دارد وثاقت یا ممدوحیت فقط راهی برای تحصیل وثوق به صدور روایت هستند مانند دیگر امارات.

۱. توصیف شدن به فاضل در کلام شیخ طوسی رحمته الله علیه

عده‌ای از عالمان و فقیهان^۱ به وصف فاضل در کلام شیخ در رجالش اعتنا کرده و آن را مفید مدح و حسن یا وثاقت دانسته‌اند؛ اما در برابر عده‌ای به مخالفت برخاسته توصیف شیخ حتی دال بر مدح هم ندانسته‌اند. آیت الله خویی رحمته الله علیه که از دسته دوم است، در مقام بیان سبب عدم دلالت فاضل بر مدح، می‌گوید:

فضل یک راوی، مدح وی در جهت راوی بودن به حساب نمی‌آید؛ بلکه فقط از باب متصف بودن او به کمالات و علوم، مدح او به شمار می‌رود.^۲ آن‌گونه که از کلام آیت الله خویی رحمته الله علیه در رد این دلیل بر می‌آید، وی مدحی را باعث حسن مصطلح می‌دانند که مدح راوی از حیث روایت‌گری وی باشد؛ به عبارت دیگر مدح راوی بما هو راوی باشد. این مطلب سخن از علامه وحید بهبهانی رحمته الله علیه استفاده می‌شود؛ زیرا وی بعد از تقسیم مدح‌ها به سه قسم: دخیل در قوت سند و صدق قول، دخیل در قوت متن و بی‌دخال از هر دو حیث، مدحی را باعث حسنه شدن بر شمرده است که در قوت سند و صدق قول دخیل باشد سپس مدحی که دخیل در قوت متن باشد را جزو مرجحات قلم‌داد کرده است.^۳ علامه مامقانی رحمته الله علیه نیز در مقباس الهدایة پس از آن‌که در تعریف قسم «حسن» از انواع

حجیت روایت اختلاف است؛ بنابراین اگر به حجیت روایت حسنه قائل باشیم اثبات ممدوحیت راوی نیز برای حجیت کافی است وگرنه خیر؛ اما بنابر مبنای وثوق صدوری هر نوع اماره‌ای مانند ممدوحیت هم می‌تواند در حصول وثوق مؤثر باشد؛ بنابراین اثبات مدح مؤثر است.

۱. مانند محقق سبزواری، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، ج ۲، ص ۵۱۰، سید محمد باقر موسوی شفتی، مجله فقه اهل البیت رحمته الله علیه، ش ۳۰، ص ۲۳۵ - ۲۳۶؛ رساله فی صیغه التسلیم فی الصلاة النافله، شیخ حسن بن جعفر کاشف الغطاء، انوار الفقاهة، کتاب الصیام، ص ۲۶ و حکیم، مصباح المنهاج، کتاب الصوم، ص ۱۸۳ - ۱۸۴.

۲. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۱۶۰.

۳. بهبهانی، التعليقة على منهج المقال، ص ۱۳.

حدیث‌ها، مدح لازم برای حسن را مدح «معتدّ به» قلم‌داد می‌کند،^۱ در توضیح آن همین سخن علامه وحید بهبهانی^۲ را عیناً نقل^۳ و تأیید^۴ کرده اما وی به وصف فاضل اعتنا کرده است؛ چنان‌که در تنقیح المقال ذیل عنوان علی بن محمد بن قتیبه در رد سخن سید محمد عاملی صاحب مدارک که ابن قتیبه را دارای مدحی معتدّ به نمی‌داند،^۵ می‌نویسد:

این کلام صحیح نیست؛ زیرا چه مدحی بالاتر از اینکه شیخ طوسی در مورد او تعبیر به فاضل کرده است.^۶

به هر تقدیر، جماعتی از فقیهان و رجالیون مانند شهید ثانی^۷، محقق سبزواری^۸ و علامه مامقانی^۹ دلالت فاضل بر مدح را پذیرفته و حتی بعضی^{۱۰} آن را حاکی از وثاقت شمرده‌اند.

در مجموع ظاهراً ریشه این اختلاف یا اختلاف در مفاد لفظ فاضل است یا اختلاف در ملاک و معیار مدحی که حسن مصطلح را در پی دارد؛ البته تحقیق و تنقیح این بحث از حوزه مقاله پیش‌رو خارج است.

۲. اعتماد کشی^{۱۰} بر علی بن محمد بن قتیبه یا کثرت روایت کشی از وی

حال پژوهش‌ها

درباره وجه اول یعنی اعتماد کشی، برخی از اعتماد کشی بر وی وثاقت یا دست‌کم

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال

۱. مامقانی، مقیاس الهدایة، ج ۱، ص ۱۳۲.

۲. همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

۳. البته وی نظر علامه وحید بهبهانی^۲ نسبت به برخی مصداق‌هایی که در کلام وی موجود است را نقد می‌کند (همان).

۴. السید العاملی، مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۸۴.

۵. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۰۸، ش ۸۵۰۵.

۶. حلی، الرّعاية، ص ۲۰۸.

۷. سبزواری، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، ج ۲، ص ۵۱۰.

۸. مامقانی، مقیاس الهدایة، ج ۱، ص ۴۹۴؛ تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۰۸.

۹. أعرجی کاظمی، عدة الرجال، ج ۱، ص ۱۱۹.

۱۰. گفتنی است که اعتماد کشی افزون بر کلام نجاشی که می‌گوید: «علیه اعتمد ابو عمرو الکشتی فی کتاب الرجال»، با نگاه به روایت‌های بسیار کشی از ابن قتیبه نیز استنباط می‌شود.

مدح وی را برداشت کرده‌اند،^۱ در برابر مخالفان، اعتماد کشی را با توجه به اینکه نجاشی در ترجمه کشی چنین گفته است: «روی عن الضعفاء كثيراً»، قابل استناد ندانسته‌اند؛^۲ در پاسخ این اشکال عده‌ای از فقیهان معاصر^۳ بین روایت کشی از ضعیفان و اعتماد وی بر شخصی فرق قائل شده، بنابراین به اعتماد کشی اعتبار بخشیده‌اند، دلیل وی این است که اعتماد غیر از روایت و فرع بر ثبوت وثاقت است؛ اما رجالی معاصر، آیت‌الله شبیری زنجانی بر این باور است^۴ که در اساس نجاشی، اعتماد کشی بر علی بن محمد را از کثرت روایت کشی از وی فهمیده است؛ بنابراین با توجه به آنچه که نجاشی در ترجمه خود کشی آورده است نمی‌توان از اعتماد کشی استفاده وثاقت یا مدح کرد. از کلام^۵ آیت‌الله خویی^۶ در مستند العروة الوثقی نیز برداشت می‌شود که وی باور دارد اعتماد کشی از روایت بسیار وی از ابن قتیبه استنباط شده است.

نقد و بررسی

به نظر نگارنده بعید نیست فرمایش آیت‌الله شبیری زنجانی با توجه به قرینه آتی قابل نقض باشد زیرا این‌گونه نیست که یگانه راه کشف اعتماد کشی بر ابن قتیبه، کثرت روایت وی باشد تا در نتیجه نتوانیم به آن تمسک کنیم. نگارنده پس از تتبع در کتاب کشی شاهی بر اعتماد کشی بر ابن قتیبه یافته است که در زیر ارائه می‌شود. کشی که در اواخر ترجمه یونس بن عبد الرحمن، روایتی از ابن قتیبه از فضل بن شاذان درباره رجوع احمد بن محمد بن عیسی و علی بن حنبل از بدگویی نسبت به یونس نقل

۱. حرّ عاملی، وسائل، ج ۳۰، ص ۴۳۴؛ بهبهانی، التعلیقة علی منهج المقال، ص ۲۸؛ میرزای قمی، غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۵، ص ۱۷۲؛ خواجه‌نوی، الفوائد الرجالیة، ص ۲۴۲؛ حکیم، مستمسک، ج ۵، ص ۱۳؛ روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۴، ص ۲۱.

۲. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۱۶۰؛ سبحانی، الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء، ج ۱، ص ۲۹۷.

۳. مانند مؤمن قمی، کلمات سدیة فی مسائل جدیدة، ص ۴۱۵؛ حکیم، مصباح المنهاج، کتاب الصوم، ص ۱۸۴؛ سند، سند العروة الوثقی، صلاة المسافر، ص ۲۷۹؛ سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الأساسية، ج ۱، ص ۱۶.

۴. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۸، ص ۲۵۵۰.

۵. عبارت وی چنین است: «و أما علی بن محمد بن قتیبه ... انما هو من مشایخ الکشی و قد روی عنه فی رجاله کثیراً و لأجله قیل إنه اعتمد علیه فی کتابه» مستند العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۹۵.

کرده است،^۱ بعد از آن در مقام نقد اخبار طعنی که قمی‌ها نسبت به یونس روایت کرده‌اند، می‌نویسد:

انسان وقتی به آنچه که قمیین در مورد یونس روایت کرده‌اند نگاه می‌کند تعجب کرده و می‌فهد که با عقل سازگار نیست؛ چرا که فضل بن شاذان نقل کرده است که احمد بن محمد بن عیسی و علی بن حدید از طعن در مورد یونس بازگشتند و شاید این روایات از جانب احمد بن محمد بن عیسی قبل از رجوعش بوده و از علی بن حدید هم از باب مدارا با اصحابش صادر شده باشد.^۲

همان‌گونه که مشهود است کُشی به نقل/بن‌قتیبه از فضل اعتماد کرده و بر اساس آن از یونس دفاع کرده سپس برای روایت‌های طعن توجیهی بیان می‌کند.

بنابراین بعید نیست که گفته شود اعتماد کُشی بر/بن‌قتیبه از مجرد کثرت روایت استنباط نمی‌شود بلکه قرینه دیگری نیز موجود است و چه بسا نجاشی نیز با توجه به این قرینه و امثال آن که محتمل است به وسیله شیخ طوسی^۳ حذف شده باشند، خبر از اعتماد کُشی بر/بن‌قتیبه می‌دهد؛ اما در هر حال با صرف نظر از بحث پیش گفته، نگارنده باور دارد از دو عبارت از عبارت‌های نجاشی این‌طور فهمیده می‌شود که وی به علی بن محمد بن قتیبه اعتماد کرده است، حال این اعتماد از این ناشی بوده که نجاشی میان اعتماد کُشی و روایت وی از ضعیفان فرق گذاشته یا در این باره به‌ویژه بر اعتماد کُشی بر/بن‌قتیبه اعتنا کرده است یا در اساس از راه دیگری معتمد بودن/بن‌قتیبه را استفاده کرده است اما آن دو قرینه عبارت هستند از:

۱. نجاشی در ترجمه یونس بن عبد الرحمن^۳ پس از آن‌که از وی به جلالت و بزرگی یاد می‌کند، به روایت‌های گوناگونی که درباره وی وارد شده اشاره کرده و نخستین روایت را از کُشی از علی بن محمد بن قتیبه از فضل می‌آورد که در آن امام علی بن موسی الرضا^۴ سائل را که عبد العزیز بن مهتدی است، برای دریافت معالم دینی به

۱. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۹۶، ش ۹۵۲.

۲. همان، ص ۴۹۷.

۳. نجاشی، فهرست، ص ۴۴۶ - ۴۴۷.

یونس سفارش می‌کند و نجاشی پس از نقل این کلام می‌نویسد: ^۱ «و هذه منزلة عظيمة». ^۲ نجاشی در ترجمه محمد بن عیسی بن عبید ^۲ نیز پس از اجلال و تعظیم وی و نقد اجمالی سخن شیخ صدوق رحمه الله به بیان برخی روایت‌ها می‌پردازد و پس از نقل کلامی از کشی از ابن قتیبه از فضل بن شاذان در مدح محمد بن عیسی بن عبید این چنین می‌نویسد: همین ستایش فضل بن شاذان برای تو کافیست. ^۳

به نظر می‌رسد در ظهور کلام نجاشی - نه صرف نقل روایت‌ها - به‌ویژه درباره اخیر بر اعتماد وی بر نقل کشی، خدشه‌ای نباشد و البته نباید فراموش کرد که نجاشی خود می‌داند که کشی از ضعیفان بسیار روایت می‌کند؛ از این رو اعتماد وی بر این نقل‌ها قابل توجه است؛ بنابراین به نظر نگارنده این دلیل می‌تواند دلیل مناسبی برای اثبات اعتبار و معتمد بودن ابن قتیبه باشد.

این سخن که ممکن است نجاشی از طریق قرینه‌های خارجیه نسبت به مفاد این دو روایت اعتماد کرده باشد، به نظر نگارنده صحیح نیست زیرا در قضیه‌های رجالی - احوال افراد و اوصاف آن‌ها - به‌ویژه آنجا که نقل قولی خاص و جریانی خاص است - نه مطلق مدح - قبول آن مفاد با اعتماد به قرینه‌ها بدون وجود وثاقت و معتمد بودن راوی معنا ندارد، این احتمال هم که نجاشی از طریق دیگری نسبت به این دو مطلب علم پیدا کرده باشد درباره مطلب دوم منتفی است، بلکه نسبت به مطلب اول با توجه به اینکه خود نجاشی به این نکته اشاره کرده که مانند همان روایت را کشی از حسن بن علی بن یقطین نقل کرده این احتمال قوت می‌یابد؛ بنابراین گفتیم که مورد دوم قوی‌تر است.

گفتنی است که با توجه به آنچه گفته شد می‌توان از این دلیل به عنوان اعتماد نجاشی بر ابن قتیبه نام برد، حال این که این اعتماد نجاشی از کثرت روایت کشی حاصل شده یا از طریق دیگر چندان تفاوتی برای ما ندارد.

درباره وجه دوم که برخی فقیهان ^۱ که به کثرت روایت کشی بر ابن قتیبه استناد

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۳۳ - ۳۳۴.

۳. همان.

کرده‌اند باید گفت همان اشکال اساسی مسئله سابق درباره آن نیز موجود است؛ یعنی از این جهت که کشی طبق سخن نجاشی از ضعیفان هم بسیار نقل روایت کرده، طبعاً مجرد کثرت روایت وی از شخصی باعث احراز وثاقت مروی عنه نمی‌شود.

۳. کثرت روایت احمد بن ادريس از وی (کثرت روایت اجلا)

بنا به نظر جماعتی^۲ از فقیهان، روایت اجلا و بزرگان از یک شخص به‌ویژه در فرض کثرت، دلیل بر وثاقت یا دست‌کم مدح وی است به این جهت که کثرت روایت بزرگان حاکی از اعتماد به مروی عنه است؛ حال نسبت به ابن قتیبه، احمد بن ادريس بن احمد قمی (ابوعلی اشعری) که طبق توصیف‌های نجاشی^۳ و شیخ طوسی^۴ «ثقة، فقیه، کثیر الحدیث، صحیح الروایة» و از اجله و بزرگان شمرده می‌شود، روایت‌های^۵ بسیاری از وی نقل کرده و نجاشی از طریق وی به کتاب‌های علی بن محمد بن قتیبه دسترسی داشته^۶ و شیخ نیز در الفهرست^۷ در یکی از دو طریق خود به فضل بن شاذان، وی را واسطه اتصال به

۱. بحرانی، الحقائق الناضرة، ج ۶، ص ۴۸ (البته شیخ یوسف بحرانی^۱ این مطلب را به عنوان سخن برخی از مشایخ معاصرش بیان کرده و سپس برای سخن وی مؤید می‌آورد).

۲. مانند عاملی، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ص ۴۸ - ۵۱؛ بهیجانی، التعلیقة علی منهج المقال، ص ۲۷؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۸۸؛ مامقانی، مقباس الهدایه، ج ۲، ص ۱۲؛ نوری، خاتمة المستدرک، ج ۴، ص ۳۹.

۳. نجاشی، فهرست، ص ۹۲.

۴. طوسی، فهرست، ص ۶۴.

۵. طبق تتبع نگارنده، شیخ مفید^۲ در الإرشاد یک روایت و شیخ طوسی^۳ در الغیبة هجده روایت از طریق احمد بن ادريس از ابن قتیبه آورده‌اند. (مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۷۰؛ طوسی، الغیبة، ص ۴۱، صص ۱۶۰ - ۱۶۳، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۸۷ (دو مورد)، ۱۸۹ - ۱۹۰، ۳۳۲، ۳۳۵ - ۳۳۷، ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۳۵). در یکی از این موارد (ص ۴۲۵) شیخ بدون توسط احمد بن ادريس - یعنی از حسین بن عبیدالله بن غصائری از ابوجعفر محمد بن سفیان از ابن قتیبه از فضل - نقل کرده که در ظاهر در آن سقطی رخ داده و احمد بن ادريس حذف شده است. در ضمن شیخ طوسی^۴ غیر از این هیجده مورد بیش از پانزده روایت را بدون بیان واسطه از فضل آورده است که با توجه این که وی در الغیبة به جز طریق پیش گفته طریق دیگری به فضل بیان نکرده، به گمان قوی آن روایت‌ها را نیز از همان طریق نقل کرده و به این ترتیب در مجموع شیخ بیش سی و سه روایت از طریق پیش گفته نقل کرده است. در ضمن بعید نیست شیخ تمام این روایت‌ها را از کتاب القائم و الملاحم فضل بن شاذان و به طریق پیش گفته نقل کرده باشد (نجاشی، فهرست، ص ۳۰۶).

۶. نجاشی، فهرست، ص ۳۰۷.

۷. نجاشی، فهرست، ص ۳۶۳.

علی بن محمد بن قتیبه بیان کرده است. آیت الله شبیری زنجانی با فرض کثرت روایت / بن / دریس از / بن قتیبه، از این دلیل برای بر وثاقت / بن قتیبه استفاده کرده اند.^۱ البته در برابر، بعضی مانند آیت الله خویی^۲ این قاعده را رد کرده^۳ آن را حتی دال بر حسن مروی عنه هم نشمرده اند.

۴. توثیق ضمنی کشی

شیخ محمد تقی شوشتری در قاموس الرجال^۴ از این راه برای اثبات وثاقت وی استفاده کرده است،^۵ توضیح این که کشی^۶ روایتی را از قول «بعض الثقات بنیسا بور» نقل کرده که بخشی از همان روایت را شیخ صدوق^۷ از علی بن / محمد بن محمد بن عمران الدقاق از محمد بن یعقوب کلینی^۸ از شخصی به نام علی بن محمد از راوی اصلی نقل کرده است.^۹ در این میان ادعای محقق شوشتری این است که این علی بن محمد به جهت طبقه باید علی بن محمد بن قتیبه باشد؛ بنابراین کشی وی را توثیق کرده است.

آیت الله شبیری زنجانی به این دلیل اشکال کرده و باور دارد که علی بن محمد که کلینی از وی روایت هایی دارد یا علی بن محمد علان کلینی، دایی کلینی است یا / بن بندار می باشد و هرگز / بن قتیبه نیست؛ ضمن این که علی بن محمد^{۱۰} دیگری در آن عصر از اهالی نیشابور وجود دارد که شاید مراد وی باشد؛ افزون بر این ها باء در عبارت «حکى بعض الثقات بنیسا بور» می تواند ظرف حکایت باشد که در این صورت معنا چنین خواهد بود «برخی از ثقات برای من در نیشابور حکایت کردند» و این مستلزم آن نیست که راوی اهل منطقه نیشابور باشد.^{۱۱}

۱. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۵، ص ۵۰۷۵.
۲. خویی، موسوعة، ج ۱۲، ص ۳۱؛ معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۲۷۸.
۳. تستری، قاموس الرجال، ج ۷، ص ۵۷۱، ش ۵۳۲۱.
۴. آقای بیات مختاری نیز از این دلیل برای اثبات وثاقت ابن قتیبه بهره برده است (دیدار فضل بن شاذان با امام رضا^ع، ص ۱۳۶ - ۱۳۷).
۵. طوسی، إختیار معرفة الرجال، ص ۵۷۵، ش ۱۰۸۸.
۶. صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۴۹، ح ۶؛ شیخ طوسی^ع نیز این روایت را از طریق که مشتمل بر کلینی^ع و علی بن محمد است نقل کرده است. طوسی، الأمالی، ص ۶۵۴، ح ۱۳۵۵.
۷. علی بن محمد بن شجاع نیشابوری.
۸. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۵، ص ۵۰۷۵.

۵. تصحیح خبر مشتمل بر وی به وسیله علامه حلی رحمته الله

علامه حلی رحمته الله در خلاصه الاقوال در بخش یونس بن عبدالرحمن دو روایت از طریق ابن قتیبه از فضل آورده و هر دو را صحیح خوانده است.^۱ وی نام ابن قتیبه را نیز در بخش معتمدین که بخش نخست کتابش می باشد آورده است؛ وی همچنین در مختلف الشيعة روایتی را که عبد الواحد بن محمد بن عبدوس از ابن قتیبه نقل کرده، آورده و این طور نوشته است:

أقول: في طريق هذه الرواية عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري و لا يحضرنني الآن حاله، فان كان ثقة فالرواية صحيحة يتعين العمل بها؛

می گویم: در طریق این روایت عبد الواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری قرار دارد و وضعیت اعتبار او در ذهنم نیست. لذا اگر ثقة است، روایت صحیح است و باید بدان عمل نمود.^۲

البته علامه در تحریر الاحکام^۳ با اطمینان و به طور مطلق حکم به صحت همان روایت کرده است. ضمن این که بنابر تحقیق نگارنده علامه در موضع دیگری^۴ از خلاصه الاقوال و در ترجمه عبد السلام بن عبد الرحمن نیز حکم به اعتبار سند مشتمل بر ابن قتیبه کرده است. در هر حال شکی نیست که این تصحیحات گویای ثبوت وثاقت علی بن محمد بن قتیبه نزد علامه است، گرچه وی در ترجمه ابن قتیبه در خلاصه الاقوال در بخش معتمدین به همان الفاظ شیخ طوسی رحمته الله بسنده کرده است؛ اما در این جا دو نکته اساسی قابل توجه است:

الف) در این مطلب که آیا توثیقات و تصحیحات متأخرین نسبت به راویان مانند توثیقاتی متقدمین حجت است یا خیر؟ دو دیدگاه وجود دارد، برخی مانند آیت الله خویی رحمته الله توثیق و تصحیح^۵ آن ها را به جهت این که احتمال نمی رود از روی شهادت

۱. علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۱۸۴ - ۱۸۵.

۲. همو، مختلف الشيعة، ج ۳، ص ۴۴۸.

۳. همو، تحریر الأحكام، ج ۲، ص ۱۱۰.

۴. همو، خلاصه الاقوال، ص ۱۱۷.

۵. گفتنی است با توجه به معنای خاص اصطلاح صحیح که دست کم از زمان علامه حلی رحمته الله پایه ریزی

حسی باشد و طبعاً از روی حدس و اجتهاد است، حجت نمی‌دانند^۱ اما در برابر جماعتی از فقیهان و رجالی‌ها مانند محقق / ردبیلی^۲، علامه بحر العلوم^۳ و علامه مامقانی^۴ به توثیق‌های متأخرین اعتنا کرده و آن‌ها را معتبر شمرده‌اند.

ب) اگر تصحیح‌ها و توثیق‌های متأخرین را معتبر بدانیم، اشکال دیگری مطرح است و آن این‌که به باور آیت‌الله خویی^۵، علامه حلی^۶ مانند جماعت دیگری از اصحاب^۷ قائل به أصالة العدالة بوده یعنی^۶ روایت افرادی که فسق آنان ثابت نشده و قدحی نسبت به آن‌ها نرسیده را حجت می‌دانسته‌اند؛ بنابراین تصحیح وی برای ما که چنین اصلی را نمی‌پذیریم معتبر نیست.^۷

اما در برابر، آیت‌الله شبیری زنجانی برخلاف نظر آیت‌الله خویی^۸ باور دارد که ادله وی بر ابتدای علامه و جمع دیگری از قدما بر أصالة العدالة دال بر مطلوب نیست و نیز اکثریت قدما و نیز علامه قائل به آن نبوده و فقط افراد کم و نادری بوده‌اند که چنین باوری داشته و طبق آن عمل می‌کرده‌اند.^۸

نقد و بررسی

به‌طور کلی بحث از مبنای أصالة العدالة نزد علامه حلی^۹ و دیگر رجالیون و اصحاب، بحث مستقلی است که می‌تواند در مجال مناسبی مطرح شود اما به‌طور خاص و نسبت

شده است، می‌توان تصحیح متأخرین را در حکم توثیق دانست اما بحث در این است که آیا در اساس توثیق یا تضعیف متأخرین برای ما حجت است یا خیر؟

۱. خویی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۳.
۲. اردبیلی، مجمع الفائدة، ج ۲، ص ۲۵۵؛ ج ۶، ص ۴۰۳ و ج ۱۳، ص ۱۳۸.
۳. بحر العلوم، مصابیح الاحکام، ج ۱، ص ۲۸۰.
۴. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۳۳.
۵. احتمال داده‌اند شیخ صدوق^{۱۰} نیز قائل به این مبنا بوده باشد و این مبنا را معروف در نزد قدما توصیف کرده‌اند. مستند العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۹۶. هم‌چنین شیخ صدوق^{۱۱} را قائل به أصالة العدالة قلم‌داد کرده‌اند. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱۱، ص ۳۸.
۶. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۵، ص ۵۰۷۴.
۷. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۱۶۰.
۸. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۲۱، ص ۶۸۳۵.

به علامه حلی^{رحمه الله} با صرف نظر از ادله اثباتی^۱ آیت الله خوئی^{رحمه الله} و اشکال‌هایی بر آنها وارد شده است،^۲ طبق پژوهشی که نگارنده در خلاصه الاقوال انجام داد، مواردی را در آن یافت که ناقض نظر آیت الله خوئی^{رحمه الله} هستند، پنج نمونه از این ناقض‌ها را در زیر می‌بینید:

۱. علامه در زیر دو عنوان «زید الترسی» و «زید الزراد» پس از نقل سخنان شیخ طوسی^{رحمه الله} و ابن غضائری و بیان این نکته که طعنی درباره خود این دو شخص وارد نشده بلکه طعن در روایت دو کتاب آنهاست، می‌نویسد:

از آنجایی که از طرف اصحابمان تعدیل و طعنی در مورد آن دو نفر نیافتم، در قبول روایت آنها توقف کردم.^۳

۲. وی درباره حسن بن سیف بن سلیمان این طور نوشته است:

ابن عقده می‌گوید: از علی بن حسن بن فضال نقل شده که او ثقه و قلیل الحدیث است و غیر از این مدح یا ذمی راجع به او ندیدم و بهتر این است که در منفردات او توقف کنیم تا عدالتش ثابت شود.^۴

۳. علامه در ترجمه عنوان جعفر بن عفان الطائی می‌نویسد:

کشی حدیثی روایت کرده است که نصر بن صیاح و محمد بن سنان که هر دو از ضعفا هستند در سند آن قرار دارند؛ در این حدیث امام صادق^{علیه السلام} برای او شهادت به بهشت داده است و نزد من غیر از این حدیث چیزی در مورد او ثابت نشده و بهتر این است که در روایاتش توقف کنیم.^۵

۴. وی در زیر عنوان اسماعیل بن عمار این چنین آورده است:

برادر اسحاق بن عمار است. کشی حدیثی ضعیف السند نقل کرده که امام صادق^{علیه السلام} زمانی که او با برادرش را می‌دیدند می‌فرمودند: دنیا و آخرت

حال
پژوهش‌ها

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال

۱. خوئی، التنقیح، ج ۱، ص ۷۱؛ همو، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۴۶.

۲. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۹، ص ۳۰۹۴ و ج ۲۱، ص ۶۸۳۵.

۳. علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۲۳.

۴. همان، ص ۴۴ - ۴۵.

۵. همان، ص ۳۲.

برای برخی اقوام جمع شده است. ما سند حدیث را در کتاب کبیر ذکر کردیم و اقوی نزد من توقف در روایات اوست تا زمانی که عدالتش احراز شود.^۱

۵. علامه در ذیل عنوان کثیر بن طارق / ابوطارق / القنبری که آن را در بخش دوم کتاب یعنی بخش کسانی که به روایتشان اعتماد نمی‌شود، آورده و چنین نوشته است: از فرزندان قنبر غلام امیر المومنین علیه السلام است. نجاشی گفته است: او از زید و دیگران روایت کرده است، و این نه موجب جرح و نه تعدیل اوست.^۲ ادعای ما این است که در موارد پیشین اگر علامه پای‌بند به أصالة العدالة می‌بود، باید حکم به قبول روایت می‌کرد؛ در حالی که می‌بینیم بنا به اطمینان یا ترجیح توقف کرده است.

آیت الله / یروانی^۳ نیز با استناد به شواهدی از این قبیل، این سخن آیت الله خویی رحمته الله را مردود می‌داند. وی افزون بر بیان شواهد، اینکه علامه در مقدمه^۴ کتابش یکی از اسباب ضعف را مجهول بودن فرد بر شمرده را دلیل دیگری بر قائل نبودن وی به أصالة العدالة دانسته است.

پژوهشگر معاصر آقای بیات مختاری نیز کلامی در نقد دیدگاه آیت الله خویی رحمته الله بیان خاصی دارد^۵ که ما اکنون از طرح آن پرهیز می‌کنیم.

چال
پژوهشها

۶. شیخ اجازه^۶ بودن نسبت به کشتی یا نسبت به دیگران بسیاری از فقیهان^۱ و رجال‌شناسان^۲ شیخ‌وخت اجازه را کاشف از وثاقت یا مدح شیخ اجازه دانسته‌اند تا جایی که از برخی تعبیرها استفاده می‌شود که این طریق نسبت به

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. همان، ص ۲۰۰.

۲. همان، ص ۲۴۹.

۳. ایروانی، دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالية، ج ۲، ص ۱۲۳ - ۱۲۴.

۴. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ص ۲.

۵. مختاری، دیدار فضل بن شاذان با امام رضا، ص ۱۳۵.

۶. هر چند تعریف شیوخ اجازه و بیان طریق شناخت آن‌ها برای تکمیل این بحث ضروری به نظر می‌رسید اما به جهت اختلاف‌ها و مجمل بودن برخی نکته‌های آن از ورود به بحث‌های آن صرف‌نظر شد.

مشایخ از زمان شیخ کلینی رحمه الله به بعد میان فقیهان و اصحاب رایج و مرسوم و مشهور بوده است، چنان که محقق بحرانی می نویسد:

متأخرین اصحاب ما فرموده اند که مشایخ اجازات از شیعه، نیازی به تصریح در مورد عدالت و وثاقتشان نیست؛ گفته اند: دلیل این مطلب آنست که جلالت و عدالت و ورع آن ها چنان مستفیض بوده که حتی از میزان معتبر برای اثبات عدالت راوی نیز بیشتر است.^۳

نوه شهید ثانی رحمه الله در مورد حسین بن عبید الله بن ابراهیم غضائری چنین می نگارد: جلالت او مخفی نیست و عدم توثیق او به این خاطر بوده که عادت مصنفین بر عدم توثیق اساتید خود بوده است.^۴

در هر حال فارغ از این بزرگان، جماعتی^۵ از فقیهان نسبت به ابن قتیبه تصریح به شیخ اجازه بودن وی کرده اند و به این ترتیب صغرای استدلال را تکمیل کرده اند؛ اما کبرای این استدلال یعنی کاشفیت شیخوخت اجازه از وثاقت یا ممدوحیت آن شیخ را برخی از فقیهان و بزرگان مانند آیت الله خویی رحمه الله،^۶ آیت الله شهید سید محمد باقر صدر رحمه الله،^۷ و آیت الله سید تقی طباطبایی قمی،^۸ بر خلاف رأی غالب عالمان مردود شمرده و نپذیرفته اند.

حال
پژوهشها

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال

۱. مانند شهید ثانی، الرعایة، ص ۱۹۲ - ۱۹۳، مجلسی، روضة المتقین، ج ۶، ص ۲۶۶، ج ۱۴، ص ۴۲۹، محدث بحرانی، الحقائق الناضرة، ج ۶، ص ۴۷ - ۴۸، محقق قمی، جامع الشتات، ج ۴، ص ۵۰۱ - ۵۰۲، صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۸، ج ۱۰، ص ۳۵، آقازاده همدانی، مصباح الفقیه، ج ۹، ص ۶۰.
۲. مانند مجلسی، ملاذ الاخیار، ج ۱، ص ۷۶، بهبهانی، التعلیقة علی منهج المقال، ص ۲۵، مامقانی، مقباس الهدایة، ج ۱، ص ۴۷۳؛ شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱، ص ۱۴.
۳. بحرانی، معراج اهل الکمال، ص ۱۲۶.
۴. العاملی، استقصاء الاعتبار، ج ۱، ص ۶۵.
۵. مانند بحرانی، الحقائق الناضرة، ج ۱۳، ص ۲۲؛ بهبهانی، الحاشیة علی مدارک الاحکام، ج ۲، ص ۲۹۵؛ مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۵۳۳، نراقی، مستند الشیعة، ج ۵، ص ۴۳۵ و ج ۱۰، ص ۵۲۳، صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۲۷۰.
۶. خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۷۷؛ همو، مستند العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۹۵.
۷. حائری، مباحث الاصول، ج ۴، صص ۵۰۰ و ۵۰۴.
۸. قمی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، ج ۳، ص ۴۵۷.

بررسی کبرا مستلزم بحث‌هایی وسیع و مبنایی است؛ بنابراین از عهده و توان نوشتار پیش‌گفته خارج است؛ اما نسبت به صغرا باید توجه داشت که همان‌گونه که در عنوان بیان شد، صغرا را می‌توان به دو صورت تصور کرد:

الف) شیخوخت اجازه/بن‌قتیبه نسبت به محمد بن عمر بن عبد العزیز کشی؛

ب) شیخوخت اجازه/بن‌قتیبه نسبت به غیر کشی.

ظاهر عبارت فقیهانی که تصریح به شیخوخت اجازه وی کرده‌اند، مورد نخست است؛ یعنی شیخ اجازه بودن/بن‌قتیبه برای کشی، اما آیت‌الله خویی^۱ بر این ادعا اشکال کرده‌اند.

به نظر وی^۱ آنچه از سخنان کشی استفاده می‌شود فراتر از دریافت روایت‌ها نیست؛ بنابراین/بن‌قتیبه فقط شیخ روایت کشی است؛ اما نسبت به غیر کشی، نگارنده در عبارت‌های فقیهان و رجالیون تصریحی ندیده است اما چند مورد که احتمال می‌رود حاکی از شیخوخت اجازه باشند را بیان کرده و قضاوت درباره آن‌ها را به اهل فنّ و می‌گذارد:^۲

۱. علی بن محمد بن قتیبه هم در فهرست شیخ طوسی^۳ و هم در فهرست نجاشی^۴ در طریق روایت آثار و کتاب‌های فضل بن شاذان قرار گرفته و/احمد بن/دریس از وی نقل می‌کند. در مشیخه تهذیب^۵ و استبصار^۶ نیز شیخ طوسی^۳ وی را در یکی از طرقش به فضل به عنوان راوی از فضل آورده است و حسن بن حمزه علوی طبری را نقل‌کننده از ابن‌قتیبه بیان کرده است.

۲. شیخ صدوق^۷ در مشیخه فقیه در طریق خود به عثمان بن زیاد، ابن‌قتیبه را بیان

۱. خویی، مستند العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

۲. همان‌گونه که پیش از این نیز در پاورقی تذکر داده شد، در باب تعریف شیخ اجازه و طرق شناخت آن‌ها اختلاف‌های متعدد و اجمال‌هایی وجود دارد که مانع از اظهار نظر نگارنده است و نیاز به بررسی دقیق و عمیق مبنای آن دارد.

۳. طوسی، فهرست، ص ۳۶۳.

۴. نجاشی، فهرست، ص ۳۰۷.

۵. طوسی، تهذیب، ج ۱۰، مشیخه، ص ۸۶.

۶. طوسی، استبصار، ج ۴، ص ۳۴۱.

کرده و عبدالواحد بن محمد بن عبدوس را به عنوان راوی وی آورده است؛^۱ همان گونه که ابن قتیبه را در طریق خود به روایت العلل نیز راوی از فضل دانسته است.^۲

۳. طبق نقل سمعانی^۳ نسب شناس معروف، ابوالحسین محمد بن احمد بن محمد بن عبداللّه بن حسن بن حسین (حسن) بن علی [بن علی] بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی زبّاری (م ۳۳۹ ق) که از بزرگان شیعه در نیشابور بوده است^۴ از طریق ابن قتیبه کتاب های فضل بن شاذان را نقل کرده است.

۷. تصحیح شیخ صدوق رحمته الله

این عنوان خود شامل دو مورد می شود:

الف) شیخ صدوق رحمته الله در عیون اخبار الرضا^۵ پس از این که از طریق عبدالواحد بن محمد بن عبدوس از علی بن محمد بن قتیبه از فضل، رساله ای از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام به مأمون عباسی - بنا بر تقاضای مأمون - را روایت می کند سپس طریق دیگری برای خود به همین رساله را بیان کرده و تعبیرهای متفاوت آن را متذکر می شود، می نویسد:

و حدیث عبدالواحد بن محمد بن عبدوس رضی الله عنه عندی أصح و لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّهِ؛

روایت عبدالواحد بن محمد بن عبدوس که خدا از او راضی باشد نزد من صحیح تر است.^۶

استدلال به این کلام شیخ صدوق رحمته الله به این تقریب است که اصح - که اسم تفضیل است - هر چند بر صحت دو طرف دلالت نداشته باشد دست کم بر تصحیح و اعتماد بر

حال
پیشترها

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال

۱. صدوق، فقیه، ج ۴، ص ۵۲۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۵۷.

۳. سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۹.

۴. همان. در ادامه شرح حال بیشتری از وی بیان خواهد شد.

۵. صدوق، عیون، ج ۲، ص ۱۲۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۲۷.

طریق نخست دلالت دارد و تصحیح مساوی با توثیق است^۱ اما بر این وجه اشکال می‌شود به این‌که صحت در اصطلاح قدما بنا به رأی اکثر محققان با صحت مصطلح امروز و بلکه از زمان علامه حلی^۲ به بعد معنای متفاوتی دارد زیرا نزد قدما حدیث صحیح به حدیثی اطلاق می‌شده است که اطمینان به صدورش داشته‌اند؛ اعم از این‌که سرچشمه آن وثاقت راوی باشد یا اماره‌های دیگر^۳؛ بنابراین از تصحیح وی نمی‌توان وثاقت راوی را استفاده کرد.

با توجه به این نکته، این‌که بعضی از فقیهان^۴ گفته‌اند: «ظاهراً منشأ دیگری جز وثاقت یا اوثقت رجال طریق نخست باعث تصحیح و ترجیح آن نشده است» سخن صحیحی نخواهد بود.

ضمن اینکه قرینه‌ها و شواهدی نیز نسبت به ناظر بودن «اصح» به جنبه دلالتی روایت نیز وجود دارد؛ چنان‌که امام خمینی^۵ در مکاسب محرمة^۶ افزون بر بیان اشکال پیش‌گفته (تطور معنای صحت) می‌نویسد:

کلام صدوق راجع به متن روایت بوده است؛ چرا که این حدیث از طریق دیگری نیز نقل شده که شامل زیاداتی مخالف مذهب، مانند معصیت پیامبران و ... می‌باشد.

محقق شوشتری^۷ نیز در النجعة^۸ شاهد و وجه ترجیح شیخ صدوق^۹ را اشکال‌های متنی و دلالتی نقل دوم دانسته است.

ب) شیخ صدوق^{۱۰} در مقدمه^{۱۱} من لا یحضره الفقیه تصریح کرده روایت‌هایی را در این کتاب می‌آورد که به آن‌ها فتوا داده و حکم به صحت آن‌ها می‌کند؛ بنابراین روایت‌هایی که وی در کتاب آورده نزد وی صحیح بوده و رجال آن موثق یا دست‌کم مورد اعتماد

۱. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۸، ص ۲۵۵۱؛ حکیم، مصباح المنهاج، کتاب الصوم، ص ۱۸۴.
۲. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ص ۲۶؛ بهبهانی، التعلیقة علی منهج المقال، ص ۱۵؛ حائری، منتهی المقال، ج ۱، ص ۵۸.
۳. حکیم، مصباح المنهاج، کتاب الصوم، ص ۱۸۴.
۴. خمینی، مکاسب المحرمة، ج ۲، ص ۸۳.
۵. شوشتری، النجعة فی شرح اللعة، ج ۱، ص ۱۷۵.
۶. صدوق، فقیه، ج ۱، ص ۳ - ۴.

هستند^۱ و علی بن محمد بن قتیبه نیز در سند چهار روایت^۲ - با حذف موارد تکراری-^۳ موجود است.

اشکال بر این ادعا همان است که پیش از این گفته شد، به این بیان که صحت حدیث نزد قدما معنای متفاوتی با معنای امروز دارد؛ بنابراین نمی شود با تصحیح آنها استدلال بر وثاقت کرد. هم چنین سخن شیخ صدوق^۴ در مقدمه من لا یحضره الفقیه^۵ که گفته است به این روایت ها فتوا می دهد نیز اعم از وثاقت یا عدم وثاقت رجال اسناد است.

۸. تأیید وثاقت ابن قتیبه به وسیله فاضل جزائری، صاحب الحاوی^۶

نویسنده کتاب حاوی الأقوال، شیخ عبدالنبی جزائری که معروف به سخت گیری در امر توثیق راویان است و گاهی به ابن غضائری تشبیه شده، علی بن محمد بن قتیبه را در بخش صحاح یعنی بخش راویان ثقه دوازده امامی بیان کرده است.^۷

البته استناد و استفاده از این توثیق بستگی به مبنای انتخاب شده نسبت به توثیق متأخرین دارد؛ اما به نظر می رسد در هر حال، این تأیید قابل تأمل و استفاده است.

۹. روایت اجلا^۸ از ابن قتیبه

هر چند نسبت به دلالت روایت شخص جلیل یا اجلا از یک راوی، تفاوت دیدگاه وجود دارد اما به نظر نویسنده بعید نیست که آنچه خواهد آمد با عنایت به روش تراکم

حال
پژوهشها

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم روایت

۱. سبزواری، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، ج ۲، ص ۱۸۵.
۲. صدوق، فقیه، ج ۱، ص ۲۹۹؛ ج ۹۱۴؛ ص ۳۰۵؛ ج ۹۱۹؛ ص ۴۵۴؛ ج ۱۳۱۸؛ ص ۵۲۲؛ ج ۱۴۸۵؛ ص ۵۴۱؛ ج ۱۵۱۰؛ ج ۳، ص ۳۷۸؛ ج ۴۳۳۱؛ ج ۴، ص ۴۱۹؛ ج ۵۹۱۵؛ ج ۳، ص ۲۵۶؛ ج ۳۹۲۶ (حدیث اخیر با توجه به مشیخه شیخ صدوق^۹ (همان، ج ۴، ص ۵۲۸) از طریق ابن قتیبه به وی رسیده است).
۳. گفتنی است که مراد از تکرار این است که روایت واحد به وسیله نویسنده قطعه قطعه شده و در مواضع گوناگون بیان شده باشد.
۴. همان، ج ۱، ص ۳ - ۴.
۵. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۰۸، ش ۸۵۰۵.
۶. جزائری، حاوی الاقوال، ج ۲، ص ۴۹، ش ۳۸۳.
۷. گفتنی است که مسئله کثرت روایت اجلا با مسئله حاضر متفاوت است.

احتمال‌ها سرانجام ما را به ظنی به نسبت قوی^۱ رهنمون شود که این ظن می‌تواند به ضمیمه دیگر موارد ظنی، اطمینان‌ساز باشد؛ از این رو بیان آن بی‌ثمر نخواهد بود.

اما توضیح دلیل این‌که: گذشت^۲ که راویان از علی بن محمد بن قتیبه آن‌گونه که در کتاب‌های حدیث و رجال شیعه و همچنین انسب سمعانی یافت می‌شود، هفت نفر هستند و همان‌جا تذکر دادیم که از این هفت نفر فقط عبدالواحد بن محمد بن عبدوس است که چهره شناخته شده‌ای نیست. اگر افزون بر عبدالواحد بن محمد بن عبدوس کشی را نیز به سبب کثرت نقلش از ضعیفان^۳ از این جمع کنار بگذاریم، پنج نفر باقی می‌مانند که همگی از معروفان و چهره‌های برجسته شیعیان و گاهی از بزرگان طائفه بوده‌اند که از ابن قتیبه روایت کرده یا از طریق وی به کتاب‌های فضل دسترسی داشته‌اند و طبیعی است که نمی‌شود به سادگی از کنار این نکته گذشت و آن را کالعدم پنداشت بلکه به نظر می‌رسد دست‌کم باعث ظن به وثاقت و معتمد بودن ابن قتیبه است. به جهت تبیین بیشتر این مسئله لازم است به ترجمه مختصری از این پنج نفر اشاره شود:

۱. ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (م ۳۲۹ ق) پدر ابوجعفر شیخ صدوق^۴، فقیه، بزرگ قمی‌ها و ثقة آنان در عصر خود بوده است؛^۵ جریان نامه وی به امام زمان^۶ و درخواست فرزندش از امام معروف است،^۷ نجاشی بیش از پانزده کتاب برای وی بیان کرده است.^۸ وی چند روایت از ابن قتیبه نقل کرده است.

۲. احمد بن ادريس بن احمد معروف به ابوعلی اشعری (م ۳۰۶ ق)، فقیه، کثیر الحدیث، صحیح الحدیث^۹ و از بزرگان شیعه^{۱۰} شمرده می‌شود، وی هم کتاب‌های

۱. مراد اطمینان نیست، بلکه این ظن فقط ظنی قوی است که البته می‌تواند با قرینه‌های دیگر به درجه اطمینان برسد.

۲. ر.ک به: ص ۹ - ۱۱ مقاله پیش‌رو.

۳. نجاشی در این باره می‌نویسد: «محمد بن عمر بن عبد العزيز الکشی، أبو عمرو؛ کان ثقة عیناً و روی عن الضعفاء کثیراً». نجاشی، فهرست، ص ۳۷۲، ش ۱۰۱۸.

۴. همان، ص ۲۶۱، ش ۶۸۴.

۵. همان.

۶. همان.

۷. همان، ص ۹۲، ش ۲۲۸؛ طوسی، فهرست، ص ۶۴، ش ۸۱.

فضل بن شاذان و هم کتاب‌های خود/بن قتیبه را از طریق/بن قتیبه روایت کرده است.

۳. ابوعلی محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن حسن بن حسین (حسن) بن علی بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی زبیری (م ۳۶۰ ق) شخص وجیهی بوده است؛ چنان‌که سمعانی وی را بزرگ طالبیه خراسان می‌خواند^۲ و شیخ صدوق^۳ که دو بار از وی روایت نقل کرده است، وی را شریف، شریف‌الدین و صدوق توصیف می‌کند.^۴ وی با توجه به آنچه در دسترس است دست‌کم دو روایت از/بن قتیبه از فضل نقل کرده است، هر چند بعید نیست که وی به تمام آثار فضل از طریق/بن قتیبه دسترسی داشته باشد، هم‌چنان‌که برادرش ابو الحسن بن حسین بن علی بن محمد بن فضل بوده است.^۵

۴. ابو محمد حسن بن حمزه بن علی بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن الحسن بن علی بن الحسن بن علی بن ابی طالب علوی طبری (م ۳۵۸ ق) که از طریق/بن قتیبه به روایت اخبار فضل بن شاذان پرداخته است،^۶ به گفته نجاشی «فقیه و از اجلای طائفه شیعه» است.^۷ هم‌چنین شیخ طوسی^۸ وی را فاضل، ادیب، عارف، فقیه، زاهد، دارای ورع و کثیر المحاسن^۹ وصف کرده است.

۵. ابو الحسن محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن حسن بن حسین (حسن) بن علی بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی زبیری طبق نقل سمعانی از طریق/بن قتیبه به روایت آثار و کتاب‌های فضل اقدام کرده است؛^{۱۰} آن‌گونه که سمعانی نوشته است، وی در جایگاهی بود که در نیشابور مردم بسیاری از امیران، قواد و رعیت تابع وی شده بودند.^{۱۱}

غرض این‌که نقل چنین افرادی از/بن قتیبه به‌ویژه احمد بن/دریس و حسن بن حمزه

۱. طوسی، رجال، ص ۴۱۱، ص ۵۹۵۶.

۲. سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۶.

۳. صدوق، توحید، ص ۳۵۶، ح ۳؛ کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۳۹، ح ۶۰.

۴. توضیح این مطلب در ادامه آمده است.

۵. شیخ در مشیخه تهذیب و استبصار، وی را در طریقش به فضل به صورت پیش گفته آورده است.

۶. نجاشی، فهرست، ص ۶۴، ش ۱۵۰.

۷. طوسی، فهرست، ص ۱۳۵، ش ۱۹۵.

۸. سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۹.

۹. همان.

که اخبار و آثار فضل را از طریق ابن قتیبه روایت کرده‌اند، دست کم دلالتی ظنی و البته به تنهایی غیرقابل اتکا نسبت به وثاقت و معتمد بودن ابن قتیبه دارد که با ضمیمه به دیگر ادله می‌تواند مفید اطمینان قرار گیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با بررسی‌های انجام‌شده در مطالب پیش، وضعیت علی بن محمد بن قتیبه معلوم شد. به نظر نویسندگان، فارغ از بحث‌های اختلافی، از مجموع موارد زیر می‌توان به وثاقت علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری پی برد:

۱. اعتماد کشی البته با توضیحی که داده شد.
 ۲. اعتماد نجاشی.
 ۳. روایت أجلاً از ابن قتیبه با توجه به توضیح‌هایی که بیان شد.
- البته مخفی نیست که موارد اختلافی نیز می‌توانند بنابر مبنای هر یک از فقیهان و صاحب‌نظران مورد توجه قرار گرفته و معتبر باشند اما به نظر می‌آید سه دلیل پیش‌گفته فارغ از اختلاف‌ها خود دلیل بر وثاقت این راوی فرهیخته شمرده شوند.

منابع و مأخذ

۱. ابن شاذان، محمد بن احمد، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة، تحقیق: مدرسه امام مهدی (عج)، قم: مدرسه امام مهدی (عج)، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.
۲. أردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق: آقامجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۳. اصفهانی، محمد حسین، صلاة المسافر، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲، ۱۴۰۹ ق (در ضمن کتاب بحوث فی الفقه به چاپ رسیده است).
۴. أعرجی کاظمی، محسن، عدة الرجال، تحقیق: مؤسسة الهداية لإحياء التراث، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۵. ایروانی، باقر، دروس تمهیدية فی القواعد الرجالية، قم: مدین، چ ۲، ۱۴۲۸ ق.

چاپ
پوهش‌ها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۶. بحر العلوم، محمد مهدی، مصابیح الأحكام، تحقیق: سیدمهدی طباطبائی و فخرالدین صانعی، قم: منشورات میثم التمار، چ ۱، ۱۴۲۷ ق.
۷. بحرانی، یوسف، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق: محمدتقی ایروانی و سیدعبدالرزاق مقرر، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۵ ق.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقی، تحقیق: حسن مصطفوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۸۳ ق.
۹. بهبودی، محمد باقر، معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الامامية، بیروت: دار الهادی للطباعة و النشر، چ ۱، ۱۴۲۷ ق.
۱۰. بهبهانی، محمد باقر، الحاشية على مدارك الأحكام، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. ———، مصابیح الظلام، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، چ ۱، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. بیات مختاری، مهدی، دیدار فضل بن شاذان با امام رضا علیه السلام (نقدی بر معرفة الحديث)، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چ ۱، ۱۳۹۱.
۱۳. جزائری، عبدالنبی، حاوی الاقوال فی معرفة الرجال، تحقیق: مؤسسه الهدایة للاحیاء التراث، قم: ریاض الناصری، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. جمعی از محققان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۳۰، قم، [بی نا]، [بی تا].
۱۵. حائری، مرتضی، صلاة الجمعة، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۶ ق.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال (رجال العلامة الحلی)، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.

۱۹. ———، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، مشهد: مؤسسه آل البيت عليه السلام، [بی تا].
۲۰. ———، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۱. خواجهوي، محمد اسماعيل، الفوائد الرجالية، تحقيق: سيدمهدی رجایی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۲. روحانی، سيد محمد صادق، فقه الصادق عليه السلام، قم: دارالكتاب مدرسه امام صادق عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۲۳. سبجانی، جعفر، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۴. ———، کلیات في علم الرجال، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چ ۶، ۱۴۲۵ق.
۲۵. سبزواری، محمد باقر، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، بی تا.
۲۶. سمعانی، عبدالکريم بن محمد بن منصور، الأنساب، تحقيق: عبدالرحمن معلمی، حیدرآباد هند: دائرة المعارف العثمانية، چ ۱، ۱۳۸۲.
۲۷. سند بحرانی، محمد، سند العروة الوثقى (صلاة المسافر)، تحقيق: احمد ماحوزی، قم: انتشارات داوری، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر، مبانی الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چ ۱، ۱۴۲۵ق.
۲۹. شبیری زنجانی، سيد موسی، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۳۰. شوشتری، محمد تقی، النجعة في شرح اللعة، تهران: انتشارات صدوق، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۳۱. ———، قاموس الرجال، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۲. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، چ ۱، ۱۴۱۳ق.

۳۳. صدر، سید محمد باقر، تقریر حائری، مباحث الأصول، قم: نشر مؤلف، چ ۱، ۱۴۰۸ ق.
۳۴. ———، دروس فی علم الأصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۵، ۱۴۱۸ ق.
۳۵. صدوق، محمد بن علی، الأمالی، تهران: کتابچی، چ ۶، ۱۳۷۶.
۳۶. ———، التوحید، محمد بن علی، تحقیق: سیدهاشم حسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۳۹۸ ق.
۳۷. ———، صفات الشیعة، تهران: علمی، چ ۱، ۱۳۶۲.
۳۸. ———، علل الشرائع، قم: انتشارات داوری (افست چاپ منشورات المكتبة الحیدریة، ۱۹۶۶ م)، بی تا.
۳۹. ———، عیون أخبار الرضاؑ، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چ ۱، ۱۳۷۸ ق.
۴۰. ———، فضائل الأشهر الثلاثة، تحقیق: غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: انتشارات داوری، چ ۱، ۱۳۹۶ ق.
۴۱. ———، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامية، چ ۲، ۱۳۹۵ ق.
۴۲. ———، معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۴۳. ———، من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. ———، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۳۶۲.
۴۵. طباطبائی حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، چ ۱، ۱۴۱۶ ق.
۴۶. ———، مصباح المنهاج (کتاب الصوم)، قم: دار الهلال، چ ۱، ۱۴۲۵ ق.
۴۷. طباطبائی قمی، سید تقی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، قم: انتشارات محلاتی، ۱۴۲۳ ق.

چاپ
پوششها

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال

۴۸. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسس نشر اسلامی، چ ۳، ۱۳۷۳.
۴۹. —، الفهرست، تحقیق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: انتشارات مرتضوی، [بی تا].
۵۰. —، تهذیب الأحكام، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۵۱. —، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق: سید حسن موسوی خراسانی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چ ۱، ۱۳۹۰ ق.
۵۲. —، الغیبة، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۱ ق.
۵۳. عاملی، محمد بن حسن، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ ق.
۵۴. عاملی، بهاء الدین، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجهی، تحقیق: سید مهدی رجایی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چ ۲، ۱۴۱۴ ق.
۵۵. عاملی، محمد بن علی، مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام، چ ۲، ۱۴۲۹ ق.
۵۶. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الرعاية فی علم الدراية، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، قم: انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، چ ۳، ۱۴۳۳ ق.
۵۷. —، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۵۸. فیض کاشانی، محمد محسن، معتصم الشیعة فی أحكام الشریعة، تحقیق: مسیح توحیدی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، چ ۱، ۱۴۲۹ ق.
۵۹. قمی، محمد حسن، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، تحقیق: مرتضی رضوی، تهران: مؤسسه کیهان، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.

چاپ
پیشرو

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۶۰. قمی، ابوالقاسم، غنائم الأیام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
۶۱. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، أنوار الفقاهة (کتاب الصیام)، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق.
۶۲. کشی، محمد بن عبدالعزیز، اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۳۹۰ ق.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۶۴. ماحوزی بحرانی، سلیمان بن عبدالله، معراج اهل الکمال الی معرفة الرجال، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم: انتشارات سیدالشهداء، ۱۴۱۲ ق.
۶۵. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراية، تحقیق: محمدرضا مامقانی، قم: نشر دلیل ما، چ ۱، ۱۴۲۸ ق.
۶۶. ———، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف: انتشارات مرتضوی، ۱۳۵۰ ق.
۶۷. مجلسی، محمد باقر، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تحقیق: سیدحسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی و سیدفضل الله طباطبایی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چ ۲، ۱۴۰۶ ق.
۶۸. ———، الوجیزة فی الرجال، تحقیق: محمداکظم رحمان ستایش، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱، ۱۴۲۰ ق.
۶۹. ———، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم: انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۷۰. موسوی خمینی، سید روح الله، مکاسب المحرمة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۷۱. موسوی خویی، ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: تقریر میرزا علی غروی، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.

۷۲. _____ معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، قم: مركز نشر آثار شيعه، ۱۴۱۰ ق.

۷۳. _____ مستند العروة الوثقى، تقرير: مرتضى بروجردی، قم: لطفی، ۱۳۶۴.

۷۴. _____ موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.

۷۵. مؤمن قمی، محمد، كلمات سديدة في مسائل جديدة، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.

۷۶. ميرداماد، محمد باقر، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية، قم: دارالخلافة، ۱۳۱۱ ق.

۷۷. نجاشي، أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشي)، تحقيق: سيدموسى شبيري زنجاني، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۰۷ ق.

۷۸. نجفی، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: عباس قوچانی، بيروت: دار إحياء التراث العربی، چ ۷، ۱۹۸۱ م.

۷۹. نراقي، محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.

۸۰. نراقي، ميرزا ابوالقاسم، شعب المقال في درجات الرجال، تحقيق: محسن احمدی، قم: مؤتمر المحقق النراقي، چ ۲، ۱۴۲۲ ق.

۸۱. نوری، ميرزا حسين، خاتمة المستدرک، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.

۸۲. همدانی، آقا رضا، مصباح الفقيه، تحقيق: محمد باقری، نورعلي نوری، محمد ميرزایی و سيد نورالدين جعفریان، قم: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث (به جز ج ۱۳ و ۱۴)، چ ۱، ۱۴۱۶ ق.

۸۳. www.eshia.ir

چاپ
پوهشها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷



سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

تفسير عبارة العدة في أحاديث العامة^١

السيد محمد جواد الشبيري^٢

خلاصة المقالة

خضع موضوع شروط وثيقة الرواة لبحث ودراسة معمقتين. أحد الفروع المنبثقة عن هذا المبحث، اعتبار وثيقة رواية العامة (أهل السنة). وفي هذا السياق تضاربت الآراء واختلفت حول إحدى فقرات كتاب العدة في الأصول للشيخ الطوسي، يقول مطلع هذه الفقرة: «أما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهي أن يكون الراوي معتقداً للحق مستبصراً، ثقة في دينه، متحرراً من الكذب، غير متهم فيما يروي...». وفي ضوء تحليل هذه الفقرة تم الاستدلال لوثيقة رواية العامة مثل حفص بن غياث، غياث بن كلوب، نوح بن دراج و السكوني. يقوم المقال الحالي بتفكيك عبارات هذه الفقرة ثم يحلل الآراء بشأنها و يقيم مختلف أبعاد الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الوثيقة، الراوي العامي، العدة، الشيخ الطوسي.

مقدمة

أورد الشيخ الطوسي رحمته الله في كتاب العدة عند التّكلم عن اعتبار حديث الراوي العامي كلاماً

١. تاريخ استلام المقالة: ٩١/٢/١٠
٢. تاريخ المصادقة على المقالة: ٩١/٤/١٠.

اشتهر الاعتماد عليه في القول بوثاقة حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن درّاج و السّكوني^١ و قد ذكر المحقّق رحمته الله في نكت النّهاية:

أَنَّ السّكوني عامي، لكنّ الشيخ رحمته الله يستعمل أحاديثه كثيراً لمكان ثقته، و قد قال: إن أصحابنا يعملون على رواية السّكوني.^٢

و الظاهر أنّه إشارة إلى كلام الشّيخ رحمته الله في العدة.

لكن تأمل بعض الأفاضل من الأصدقاء في استفادة ذلك من هذا الكلام^٣، فكتبت هذا المقال لتحقيق ذلك بادئاً بنقل العبارة مع ما سبقها و لحقها ممّا يرتبط بها.

عبارة الشيخ رحمته الله في العدة

قدوزّعت عبارة الشيخ رحمته الله على فقرات تسهيلاً للإرجاع:

(١) أمّا العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو أن يكون الراوي

معتقداً للحقّ مستبصراً، ثقة في دينه، متحرّجاً من الكذب، غير متهم فيما يرويه.

(٢) فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلك عن

الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه:

(٢/١) فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه و جب طرح خبره.

(٢/٢) و إن لم يكن هناك ما يوجب طرح خبره و يكون هناك ما يوافقه

و جب العمل به.

(٢/٣) و إن لم يكن من الفرقة المحقّقة خبر يوافق ذلك و لا يخالفه، و لا يعرف

لهم قول فيه، و جب أيضاً العمل به، لما روى عن الصادق عليه السلام أنّه قال: إذا نزلت

١. بل قد جعلهم في روضة المتّقين كأصحاب الإجماع مراسيلهم كمسانيدهم و سيأتي عدم دلالة العبارة على ذلك أصلاً. ثم أنّه سيأتي الإشارة إلى من استفاد من عبارة العدة وثاقة هؤلاء الرّواة. مجلسي اول، روضة المتّقين، ج ٨، ص ٤١٥.

٢. المحقّق الحلّي، نكت النّهاية، ج ٣، ص ١٧٠. و سيأتي سائر كلمات المحقّق رحمته الله في ذلك.

٣. استفاد من كلام بعض محدّثين أيضاً عدم إفادة العبارة لوثاقة هؤلاء ففي هداية الأئمة بعد الإشارة إلى أصحاب الإجماع: أقول: هذا الإجماع مستنده النصّ من الأئمة عليهم السلام و هو قرينة قطعية على صحّة رواياتهم الثابتة عنهم مسندة كانت - عن ثقة أو ضعيف أو مجهول - أو مرسلّة... و نقل الشّيخ في كتاب العدة إجماع الطائفة المحقّقة على العمل بروايات جماعة من الرّواة و بعضهم ليس بثقة ولا صحيح المذهب و بعضهم ثقة صحيح المذهب، فمنهم حفص بن غياث، و غياث بن كلوب و نوح بن درّاج و السّكوني و ابن بكير... حر عاملي، هداية الأئمة، ج ٨، ص ٥٧٣.

بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي^١ عتّا فانظروا إلى ما رووه^٢ عن علي عليه السلام فاعملوا به.

(٢/٤) و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، و غياث بن كلاب، و نوح بن درّاج، و السكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليه السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه.

(٣) و إذا كان الراوي من فرق الشيعة؛ مثل الفطحية و الواقفة و التاويسية و غيرهم، نظر فيما يرويه؛

(٣/١) فإن كان هناك قرينة تعضده أو خبر آخر من جهة الموثوق^٣ بهم وجب العمل به.

(٣/٢) وإن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوق^٤ بهم وجب طرح ما اختصّوا بروايته و العمل بما رواه الثقة.

(٣/٣) وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه و لا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته موثقاً في أمانته و إن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد.

(٣/٤) ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبدالله بن بكير و غيره و أخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران و علي بن أبي حمزة و عثمان بن عيسى و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال و بنو سماعة و الطاطريون فيما لم يكن عندهم فيه خلافه.

(٤) و أما ما ترويه الغلاة و المتهمون و المضعفون و غير هؤلاء،

(٤/١) فما يختصّ الغلاة بروايته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة و حال غلوّ عمل بما رووه في حال الاستقامة و ترك ما رووه في حال خطيئهم.

حال
موشح

تفسير عبارة العدة في أحاديث العامة

١. كذا في الطبعة المذيلة بالحاشية الخليلية من العدة، ج ١، ص ٣٧٩. و قد نقله عنه كذلك في الفوائد المدنية، ص ١٦٢، ٢٧٢ و العوائد، ص ٤٤١ و الفصول، ص ٢٩٢ و القوانين، ج ١، ص ٤٥٨ و البحار، ج ٢، ص ٢٥٣ و مفاتيح الأصول، ص ٣٦٣ و في مطبوعة العدة: رووا، و مثله ورد في روضة المتقين، ج ١٤، ص ٤٠٩ و جامع الشتات، ص ١٦٩، و في الفصول المهمة، ج ١، ص ٥٧٤ و الوسائل، ج ٢٧، ص ٩١، ح ٣٣٢٩٢ و الأصول الأصلية، ص ١٥٢.

٢. في هذه الطبعة: رووا، و مثبت عن سائر الطباعات و المصادر.

٣. في المطبوعة: الموثوقين و الظاهر ما أثبتناه، كما ورد نظيره في الفقرة (٢/١).

٤. في المطبوعة: الموثوقين و الظاهر ما أثبتناه، كما ورد نظيره في الفقرة (٢/١).

(۴/۲) ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه، و كذلك القول في أحمد بن هلال العبرتي و ابن أبي العزاقر^۱ و غير هؤلاء.

(۴/۳) فأما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال.

(۴/۴) و كذلك القول فيما يرويه المتهمون و المضغفون.

(۴/۵) و إن كان هناك ما يعضد روايتهم و يدلّ على صحّتها و جب العمل به.

(۴/۶) و إن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصّحة و جب التوقّف في أخبارهم.

(۴/۷) و لأجل ذلك توقّف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها و لم يرووها و استثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التّصانيف.

(۵)

(۵/۱) فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح و كان ثقةً في روايته متحرّجاً فيها، فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره و يجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه؛ و إنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته و ليس بمنع من قبول خبره.

(۵/۲) و لأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم.

انتهى ما أردنا نقله من كلامه. رفع في علوّ مقامه.^۲

تبيين بعض الكلمات

و قبل الشروع في بيان المقصود ينبغي توضيح بعض كلماته:

قوله (في الفقرة ۲): «مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب» أي عامياً منكراً لأصل الإمامة، بخلاف الفرق المنحرفة من الشيعة المعتقدين لأصل الإمامة المنكرين لما هو الحقّ من أعيان الأئمة عليهم السلام.

۱. كذا نقله عن العدة في الفوائد المدنية، ص ۱۶۳ و هو الصواب كما في غير واحد من كتب الرجال و التاريخ و قد ضبط الكلمة في الخلاصة، ص ۲۵۴، الرقم ۳۱؛ الباب لابن الأثير، ج ۲، ص ۲۷؛ معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۵۹.

۲. طوسي، العدة، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۵۲.

قوله (في الفقرة ٢/١): الموثوق بهم و نظيره في الفقرة (٣/١ و ٣/٢) و في الفقرة (٣/٢): الثقة، فالمراد به الثقات في الثقل و الدين، و قد ذكر سيدنا دام ظلّه أن مفاد كلمة الثقة و ما يرادفها في إطلاق القدماء ليس هو الوثاقة في الثقل فحسب، بل الوثاقة في المذهب أيضاً تستفاد من إطلاق هذه الكلمات^١ فإذا أريد خصوص الثقة في النقل لزم تقييدها^٢، أو الإستثناء^٣.

قوله ﷺ في الرواية المنقولة في الفقرة (٢/٣): «ما رَوَاهُ أَيْ مَا رَوَاهُ الْعَامَّةُ» و الظاهر أنّه الخلائي و أمّا احتمال كون المراد ما اتفقت العامة على روايته - كما يأتي عن القوانين صفحة ٤٥٨ - احتمالاً - فبعيد.

قوله في الفقرة (٢/٤): «فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلاف»، الظاهر أن المراد من عدم الإنكار عدم فتوى الطائفة بخلافه و المراد من «لم يكن عندهم خلاف» عدم وجود رواية عند الطائفة المحقة بخلافه، فهذه العبارة و العبارة المذكورة في (٢/١) و (٢/٣) تشير إلى شرطين في العمل بخبر العامة و هما عدم وجود رواية للخاصة بخلافه و عدم فتواهم بخلافه.

فاعتبار أحاديث العامة مشروط بالشرطين كما في أحاديث الفرق المنحرفة من الشيعة فالمراد من قوله في (٣/٣): «ليس هناك ما يخالفه» أي من روايات الطائفة، و قوله في

حال
موشه

فسر
بـ
الـ
عـ
قـ
الـ
عـ
الـ

١. قد يكون هذا الكلام مستغرباً لأول وهلة، و الإستغراب نشأ من تخيل كون المراد من الوثاقة هو الصدق، مع أن الوثاقة بمعنى الاعتماد، و الصدق لازم معناه، كما أن إطلاق الوثاقة في باب الرواية يقتضي كون الرجل صحيح المذهب، إذ لا يعتمد على قول غير صحيح المذهب اعتماداً مطلقاً و إنما يكون الاعتماد على قوله على بعض الوجوه.
- وقد فصل الكلام في ذلك سيدنا دام ظلّه و رتب عليه بعض الثمرات مما لا مجال لذكرها هنا و مما استدل به على ما أفاده هذه العبارة.
- و مما يؤيد ما أفاده من أن صحة المذهب مطلوبة لأئمة الرجال في إطلاقاتهم، فإطلاق الثقة يقتضي ذلك ما ورد في الفهرست، ص ٢٧٢، - طبعة الطباطبائي - في ترجمة علي بن الحسن الطاطري: «كان واقفياً شديداً العناد في مذهبه، صعب العصبية على من خالفه من الإمامية، وله كتب كثيرة في نصرته مذهبه، و له كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم، فلأجل ذلك ذكرناها». «فافهم».
- ثم إن المستفاد من كلمة الثقة و الموثوق به كون الراوي ضابطاً إذ لا اعتماد على قول غير الضابط.
- فعليه فالمراد من هذه الكلمة عند الإطلاق هو الإمامي الصدوق الضابط.
٢. كما في قولهم: «ثقة في الحديث واقف» (رجال النجاشي، ص ٧٦، الرقم ١٨١ و نظيره في ص ١٢٠، الرقم ٣٠٥)، و قولهم: «كان ثقة في الحديث واقفاً في المذهب» (رجال النجاشي، ص ٢٦٠، الرقم ٦٧٩، و نظيره في الفهرست، ص ٤٨٦، الرقم ٦٤) و قولهم: «ثقة و كان فطحياً» (رجال النجاشي، ص ٢٥٢، الرقم ٦٦٣)، و قولهم: «يقال: إنه كان فطحياً و كان ثقة في الحديث» (رجال النجاشي، ص ٨٠، الرقم ١٩٤).
٣. كما في: ابن داود حلي، رجال ابن داود، ص ٤٨٦، الرقم ٣٤٤: «كان ثقة إلا أنه كان واقفياً».

(۳/۴): «فیما لم یکن عندهم فیہ خلافہ» أي رواية مخالفة من روايات الطائفة أو فتوى مخالفة لهم.

ثم إنَّ في بعض مواضع كلام الشيخ رحمہ اللہ بحثاً ليس هنا موضع استيفائه كما في حكمه بعامة نوح بن درّاج و التحقيق خلافه^۱، و كذا حكمه بعامة السّكوني - و فيه بحث و قد أوردنا قرائن تشبعه في موضع آخر و بحثنا عن ذلك و كذا حكمه بواقفية سماعة بن مهران و قد أثبتنا في دروس الأصول كونه إمامياً صحيح الاعتقاد و الظّاهر وفاته قبل حدوث الوقف و قد نشأت نسبة الوقف إليه من أحد أمور: و هي كون بعض تلامذته المختصّين به من الواقفة، كزرعة بن محمّد و عثمان بن عيسى، و من الواقفة المشهورين من ورد في نسبه سماعة، كجعفر بن سماعة و الحسن بن محمد بن سماعة^۲ و ربما كذب بعض الواقفة على سماعة فرووا عنه ما يشهد بصحّة مذهب الوقف.^۳

تقاريب الاستدلال لوثاقة رواة العامة

يستفاد من كلام من استند إلى هذه العبارة في توثيق حفص بن غياث و غياث بن كلاب و

۱. لاحظ: النجاشي، رجال النجاشي، ص ۱۲۶، الرقم ۳۲۸، و أيضاً ص ۱۰۲، الرقم الكشي، محمد بن عمر، ۲۵۴؛ رجال الكشي، ص ۲۵۱، ذيل ۴۶۸.

۲. سماعة في نسبهما غير سماعة بن مهران لكن مجرد ورود سماعة في نسبهما كاف في الإشتباه و نسبة الوقف إلى سماعة بن مهران الذي هو أشهر المسمّين باسم سماعة، و قد عرفت ذكر الشيخ في عداد روايات الواقفة ما رواه سماعة بن مهران ... و من بعد هؤلاء ما رواه بنو فضال و بنو سماعة.

۳. ففي رجال الكشي، ص ۴۷۷، الرقم ۹۰۴ بسنده عن الحسن بن قياما الصيرفي قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام فقلت: جعلت فداك ما فعل أبوك، قال: مضى كما مضى آباؤه عليهم السلام، قلت: فكيف أصنع بحديث حدثني به زرعة بن محمد الحضرمي عن سماعة بن مهران أن أبا عبد الله عليه السلام قال إنَّ ابني هذا فيه شبه من خمسة أنبياء يحسد كما يحسد يوسف و يغيب كما غاب يونس و ذكر ثلاثة أحر، قال: كذب زرعة، ليس هكذا حديث سماعة. إنّما قال صاحب هذا الأمر يعني القائم عليه السلام فيه شبه من خمسة أنبياء لم يقل «ابني».

و في تفسير العياشي ج ۲، ص ۲۵۱، الرقم ۴۱ مرسلًا عن سماعة، قال قال أبو الحسن عليه السلام: (لقد آتيناك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم)، قال: لم يعط الأنبياء إلّا محمّداً صلى الله عليه و آله وهم السبعة الأئمة الذين يدور عليهم الفلك و القرآن العظيم محمد عليه و آله السلام. و عبارة الحديث - كما ترى - مضطربة خصوصاً في تفسير القرآن العظيم ب«محمد»، و لم يذكر سند الحديث في التفسير الموجود عندنا و لعلّه كان من روايات الواقفة عن سماعة و قد حرّف عن وجهه و قد ورد في تفسير فرات، ص ۲۳۱، الرقم ۳۰۹ عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى (و لقد آتيناك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم) قال لي: نحن والله السبع المثاني ...

لاحظ في تفسير الآية الشريفة ما ورد في هامش: العياشي، تفسير العياشي، ج ۱، ص ۲۵۰، الهامش ۱؛ المجلسي الأول، البحار، ج ۲۴، ص ۱۱۴، ذيل ح ۱؛ ص ۱۱۷، ذيل ح ۹.

نوح بن درّاج و السّكوني تقيياني في ذلك: التقريب الأول: إنّ المستفاد من التأمل في مجموع العبارة شهادة الشيخ عليه السلام بوثاقة هؤلاء و هذه الشهادة معتبرة. التقريب الثاني: لا ريب في شهادة الشيخ بعمل الطائفة برواية هؤلاء و هي كافية في إثبات وثافتهم أو حجّية روايتهم على الأقلّ. و التقريب الأوّل هو المستفاد من كلمات المحقّق الخوئي عليه السلام و التقريب الثاني يستفاد من كلام العلامة المجلسي وغيره من المحدّثين عليهم السلام.^٢

١. قال في معجم الرجال، ج ١٣، ص ٢٣٥ في ترجمة غياث بن كُلب: «ذكر الشيخ في العدة أنّه من العامة، لكنّه عملت الطائفة بأخباره إذا لم يكن لها معارض من طريق الحقّ، و يظهر من مجموع كلامه أنّ العمل بخبر من يخالف الحقّ في عقيدته مشروط بإحراز وثاقته و تحرّزه عن الكذب و عليه فيحكم بوثاقة غياث بن كُلب و إن كان عامياً.» و ظاهره النظر إلى التقريب الأول.

و ربما يوهّم بعض عبائره النظر إلى التقريب الثاني ففي موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٣، ص ٢٦٨ -في الرّد على الإيراد بعامة حفص بن غياث-: «فيه أنّ ذلك لا يقدر بثاقته التي شهد بها الشيخ في كتاب العدة، حيث صرح بأنّ الأصحاب قد عملوا بروايته، فإنّ الظاهر من ذلك أنّ العمل من أجل وثاقته في نفسه، لا بخبر التعبد بذلك.» لاحظ أيضاً ج ٢١، ص ٣٣٢.

لكنّ المستفاد من مجموع عبائره الاعتماد على التقريب الأوّل و كأنّ الكلام الأخير من قصور التقرير، و له كلام كالصريح في ذلك؛ إذ قال في موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٧، ص ٣٣٢ -في ضمن كلام-: «هو (أي غياث بن كُلب) و إن لم يوثّق صريحاً في كتب الرجال و لكن يظهر من مطاوي كلمات الشيخ في العدة، توثيقه، حيث ذكر عليه السلام أنّه لا يعتبر في الراوي أن يكون إمامياً، بل يكفي كونه ثقة متحرّزاً عن الكذب و إن كان عامياً، ثم استشهد لهذه الدّعوى بأنّ الطائفة عملت بروايات الفطحية و الواقفية و بعض العامة، ثم ذكر جماعة وعدّ منهم غياث بن كُلب. فيظهر منه أنّ الرجل عاميّ موثّق، لا بمعنى توثيق رواياته من أجل عمل الطائفة بها، بل بمعنى توثيقه بنفسه و كونه متحرّزاً عن الكذب كما ادّعاها أولاً مستشهداً بعملهم بروايات هؤلاء الموثّقين المتحرّزين عن الكذب، و ان لم يكونوا من الإمامية...» (إلى آخر كلامه الذي لا يخلو عن مساححة)

لاحظ أيضاً معجم الرجال، ج ٣، ص ١٠٦ (ترجمة إسماعيل بن أبي زياد السكوني- و في بعض مواضعه مساححة يظهر بمقارنته مع العدة-)، المستند في شرح العروة، كتاب الإجارة ص ٢٤٨؛ معتمد العروة الوثقى، ج ١، ص ٨٠؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ٨، ص ٣٥٤؛ ج ٩، ص ١١٦ و ٢٢٢؛ ج ١٣، ص ٣٧٢؛ ج ١٧، ص ٦٧؛ ج ١٩، ص ٣٤١؛ ج ٢٢، ص ٣٣٧؛ ج ٣٠، ص ٢٤٥؛ ج ٤١، ص ٣٢٤. ثم إنّّه ورد في كلام الوحيد البهبهاني ما يبدو كونه ناظراً إلى هذا التقريب، ففي حاشية مجمع الفائدة و البرهان، ص ٥٤٦: «الشيخ في العدة صرح بكون السّكوني هذا ثقة، وادّعى أيضاً إجماع الشيعة على العمل بروايته و كونها حجّة.»

لاحظ أيضاً الحاشية على المدارك، ج ٢، ص ٩٠، ١٥٠، ٤٠٤، مصابيح الظلام، ج ٣، ص ٥١٧؛ ج ٤، ص ٣٩٠.

ثم إنّّه سيأتي عبارة المحقّق في توثيق السّكوني و كأنّه اعتمد على العدة، لكن لم يظهر كيفية استدلاله به و لعله بأحد التقيييين المذكورين في المتن.

٢. قال في الوجيزة، ص ٦٨ حول حفص بن غياث: «ضعيف أو موثّق لشهادة الشيخ في العدة بعمل الأصحاب بروايته»، و كأنّه ناظر إلى إثبات وثاقته بالتقريب الثاني، و لذلك جعل في الوجيزة، ص ١٩٠، نوح بن

رجال
موسوعة

في
العدة
في
الرجال

التقريب الأول

حكم الشيخ في أوّل كلامه (الفقرة ١). بما يرجع إلى اشتراط أمرين في ترجيح الخبر و هو صحّة المذهب و الوثاقة في الحديث ثم شرع في تفصيل الكلام في ذلك فذكر في الفقرة ٢ و الفقرة ٣ حكم الطوائف الفاقدة للشّرط الأوّل و الظاهر أنّ المراد من كان فاقداً لهذا الشرط فقط واجداً للشّرط الثاني، وكذلك المراد من المتهمين و المضعفين في الفقرة ٤، من كان فاقداً للشّرط الثاني دون الشرط الأوّل و لولا ما ذكرنا في تفسير الكلام لكان بين الكلامين تهافت ظاهر؛ إذ يستفاد من إطلاق الفقرة (٢/٣) اعتبار قول العامي المتهم أو المضعف عند خلوة عن المعارض من خبر الإمامية و فتواهم بينما يستفاد من إطلاق الفقرة (٤/٤) عدم اعتبار قوله في هذا الحال أيضاً فلدفع التهافت بين الإطلاقين لابدّ من القول بكون كلّ من الكلامين ناظرًا إلى صورة فقدان الراوي لشرط فقط مع وجدانه لشرط آخر كما لعلة الظاهر بدوياً أيضاً من سوق الكلام.

إن قلت: لازم ذلك عدم تعرّض الشيخ لحكم صورة فقدان الراوي لكلا الشرطين معاً. قلت: يستفاد حكم ذلك من فحوى كلامه؛ إذ عندما كان خبر الفاقد لشرط الوثاقة فقط غير معتبر، فخبر الفاقد لكلا الشرطين أولى بعدم الاعتبار.

إن قلت: لو كان المراد من كلام الشيخ ﷺ ما فسّرت لم يكن وجه لتقييد الشيخ اعتبار أحاديث الفرق المنحرفة من الشيعة (في الفقرة ٣/٣) بقوله: إذا كان متحرّجاً في روايته موثقاً في أمّاته؛ إذ المفروض إدراج هذا القيد في موضوع هذا الحكم.

قلت: إدراج هذا القيد في موضوع الكلام ليس بالصراحة التامة حتّى لا يكون مجال للتأكيد عليه بل هو بالظهور الناشئ من ملاحظة سياق الكلام فيحسن التصريح بذلك، خصوصاً بعد وقوع الفصل بين هذا الكلام و أصل العبارة الدالة على لزوم الشرطين في ترجيح الحديث - أعني الفقرة ٢ - فيحسن ذكر هذا القيد تقويةً لظهور الكلام.

جل
پوهشها

سال اوله شماره ۱ سال ۱۳۹۷

دراج مؤثّقاً لكن فسّره في الفوائد الرّجالية، ج ١، ص ٣٨٧، بقوله: «و كإثّه يريد أنّه في حكم المؤثّق للاتفاق على العمل بروايته» لكنّه خلاف الظاهر، لاحظ أيضاً الوجيزة، ص ٢٩-حول السكوني-.

ويومئ إلى التقريب الثاني كلام المحدث العاملي في الوسائل، ج ٣٠، ص ٤٤٦.

أنظر أيضاً الذّخيرة، ج ١، ص ٢٥؛ ج ٢، ص ٣٣٤؛ لوامع الأحكام، ص ٣١٩؛ عيون الحقائق الناطرة، ج ٢، ص ٣٠٨؛ مفتاح الكرامة، ج ١٩، ص ٥٣ (لاحظ الطّبعة القديمة منه، ج ٨، ص ٢٥٨ و كذا ج ١١، ص ٨٤).

التقريب الثاني

عبارة الشيخ صريحة في شهادته بأمرين: أحدهما: عمل الطائفة برواية هؤلاء الرواة عند خلوها عن المعارض من رواية الطائفة وفتواهم. ثانيهما: كون الوجه في عملهم الرواية المذكورة عن الصادق عليه السلام:

فإنما أن نعتمد على شهادته بالأمرين معاً فالظاهر صحة الاعتماد على الحديث المزبور، إذ لا مجال للمناقشة في اعتباره بعد عمل الأصحاب به الكاشف عن اعتباره، لعدم وجود قرينة خارجية على صحته من عموم أو إطلاق أو حكم العقل أو قاعدة تعبدية مثل قاعدة التسامح في أدلة السنن، فالظاهر كون عمل الأصحاب إماماً من جهة الاطمئنان بصدور الحديث أو من جهة صحة إسناده، و الظاهر أن حكم الأصحاب بكون الحديث اطمئناناً أو صحيح الإسناد كاف في الاعتبار مشمولاً لأدلة حجية خبر الثقة أو أدلة حجية الشهادة لو اعتبرنا التعدد في التأقلين في أمثال المقام. فعليه فهذا الحديث - بعد ثبوت اعتباره بعمل الأصحاب^١ - دليل على اعتبار روايات العامة عند عدم ورود رواية من الطائفة في المسألة.

و إما أن يقال: إن هذه الرواية لم تكن هي المستندة للأصحاب في العمل برواية العامة؛ إذ لم ير لها عين ولا أثر في كتاب آخر، لا في كتب الشيخ عليه السلام ولا في كتب غيره مما وصل إلينا من كتب الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم، فعليه فالظاهر كون عمل الأصحاب برواية أمثال حفص بن غياث و السكوني من أجل وثاقتهم و كفاية ذلك عند الأصحاب في اعتبار ذلك عند خلو روايتهم عن معارضة روايات الطائفة المحقة و فتواهم^٢.

١. قال في القوانين، ص ٤٥٨ (الطبع الجديد: ج ٢، ص ٤٦٤) - بعد إيراد كلام من استدلّ بما مرّ عن العدة على اعتبار أحاديث العامة -: و ردّ بمنع صحة الرواية التي استدلّ بها الشيخ و بمنع إجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو أريد من عمل الطائفة إجماعهم، سيما إذا انفرد بعض العامة بروايته؛ لاحتمال أن يراد من قوله عليه السلام اجتماعهم على روايته، انتهى.

و فيه ما لا يخفى، خصوصاً في ما احتمل في تفسير الرواية فإنه مخالف للظاهر جداً، بل الظاهر كون الحكم بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام و قد استشكل في مفاتيح الأصول، ص ٣٦٣، في حجية هذا الحديث بضعف سنده بالإرسال، و الجواب كفاية عمل الأصحاب في اعتباره بالتقريب المذكور كما أشار إليه في المفاتيح أيضاً؛ إذ قال: و قد يجاب عن هذا بانخبار الضعف بما ادّعاه الشيخ من عمل الطائفة، و بظهور أن الشيخ لا يستند إلى رواية مرسلة في إثبات أصل عظيم إلّا بعد اطلاعه على كون سندها معتبراً و هذا المقدار يكفي في الحكم بصلاحية الرواية للحجة (للحجة ظ).

٢. إن قلت: إن كانت كفاية الوثاقة في الرواية في اعتبار الحديث نشأت من سيرة العقلاء على العمل بقول الثقة

و أمّا القول بكون عمل الأصحاب برواية أحد غير كاشف عن وثاقته لكونهم عاملين بأصالة العدالة -و لو احتمالاً- كما تكرر القول به في كلمات المحقق الخوئي رحمته فلا شاهد له و قد أثبتنا في محله أنّ الاعتماد على أصالة العدالة إنّما هي طريقة شاذة لبعض القدماء و السيرة الجارية عندهم على خلاف ذلك، و التّفصيل لا يسعه المقام.

و ممّا يؤيد ما ذكرنا استفادة المحقق الحلي وثاقة السّكّوني من كلام الشّيخ الطوسي^١.

و إن كان مخالفاً في المذهب فما وجه تقييد ذلك بخلو روايته عن معارضة رواية إمامي أو فتوى الإمامية بخلافها. قلت: أولاً: سيرة العقلاء على العمل بقول الثقة ممنوعة كما نبّه عليه سيدنا دام ظلّه و إنّما المستند في اعتبار قول الثقة هو سيرة المتشرعة و أحاديث خاصّة بعد إلغاء الخصوصية منها و ما يستفاد من أحاديث الترجيح من عدم اعتبار الاطمئنان في الحجية الذاتية للحديث، و شيء منها لا يقتضي العمل بقول الثقة من غير الإمامية على وجه الإطلاق. أمّا سيرة المتشرعة فدعواها على الإطلاق مشكلة بعد كلام العدة و بعد ما اشتهر من الأصحاب من ترجيح الخبر الصحيح على الخبر الموثّق وأمّا الأحاديث الخاصة فلا يمكن إلغاء الخصوصية منها بالنسبة إلى قيد الإيمان، و ما ورد من الاعتماد على قول غير الإمامي كقوله عليه السلام -فيما روي:- «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» فغير حال عن الإشكال سنداً أو دلالة.

و أمّا أحاديث الترجيح فليس في مقام بيان ما يعتبر في الحجية الذاتية للحديث حتّى ينفي بإطلاقه ما احتمال اشتراطه في ذلك كالإيمان و صحّة المذهب و ثانياً: سيرة العقلاء لا اعتبار بها ما لم يدل دليل على إمضاءها و لا دليل على إمضاءها بالنسبة إلى المقام بعد ما عرفت في رد إطلاق السيرة المتشرعة.

١. كما في نكت النهاية، ج ٣، ص ١٧٠ و قد تقدّم نصّ عبارته في أوّل المقال. في المسائل العزّية (الرسائل التاسع، ص ٦٤) -حول السكّوني-: «هو و إن كان عامياً فهو من ثقات العامة، و قال شيخنا ابو جعفر رحمه الله في مواضع من كتبه إن الإمامية مجمعة على العمل بما يرويه السّكّوني و عمّار و من مائلهم من الثقات، و لم يقدح بالمذهب في الرواية مع اشتها الصدق، و كتب جماعتنا مملوءة من الفتاوى المستندة إلى نقله...»

و قد علّق عليه مصحّح الكتاب بقوله: الذي يظهر من هذه العبارة أنّ الشّيخ الطوسي رحمته صرّح بقبول رواية السّكّوني في غير عدّة الأصول، أيضاً. و لكن لم نقف إلى الآن إلّا على عبارته في العدة.

أقول: عبارة المحقق ليست ناظرة إلى خصوص السّكّوني، بل محصّلها أنّ الشّيخ قال باعتبار رواية غير الإمامي إذا كان ثقة، و هذا الأمر يستفاد من عبارات كثيرة من الشّيخ غير العبارة المبحوث عنها.

منها: ما في ص ١٥٠ من العدة، ففيه تصريح بعمل الأصحاب برواية غير الإمامية من الشيعة بشرط عدم مخالفتها لفتواهم و لرواية منهم.

منها: ما في التهذيب، ج ٧، ص ١٠١، ح ٤٣٥ و الاستبصار، ج ٣، ص ٩٥، ذيل ح ٣٢٥ -ففيهما بعد الاعتراض على حديث عمّار الساباطي بكونه فطحياً - بأنّه و إن كان كذلك فهو ثقة في الثقل لا يطعن عليه فيه.

منها: عباراته في «الفهرست» في حقّ غير الإمامية أنّ له كتاباً معتمداً، ففي ترجمة عمّار بن موسى السّاباطي: كان فطحياً، له كتاب كبير جيد معتمد (ص ٣٣٥، الرقم ٥٢٧)، و في ترجمة إسحاق بن عمار السّاباطي: كان فطحياً إلّا أنّه ثقة و أصله معتمد عليه (ص ٣٩، الرقم ٥٢) و في ترجمة حفص بن غياث القاضي: عامي المذهب، له كتاب معتمد (ص ١٥٨، الرقم ٢٤٢)، و في ترجمة طلحة بن زيد: و هو عامي المذهب إلّا أنّ كتابه معتمد (ص ٢٥٦، الرقم ٣٧٢).

جل
پوهشها

سال اوله شماره ١ سال ١٣٩٧

و في مقدمة الفهرست (ص ٤): «إن كثيراً من مصنّفي أصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة و إن كانت كتبهم معتمدة.»

و الاعتماد على كتاب الحديث ليس إلّا بمعنى العمل بروايته فهذه العبارات تشهد بعمل الأصحاب بروايات غير الإمامية من العامة و الفرقة المنحرفة من الشيعة إذا كانوا ثقافتاً في الثقل.

ثم إن المحقق ذكر في المعبر، ج ١، ص ٢٥٢ (باب النفاس): و السكّوني عامي لكنّه ثقة و لا معارض لروايته هذه (و قد نقل توثيقه عن هذا الباب في القوانين، ص ٤٥٨ و جامع الشتات، ج ٣، ص ٥٠)

و في الأنوار اللوامع، ج ١١، ص ٩٥: «أن السكّوني عامي غير ثقة في المشهور و على تقدير توثيقه كما وقع للشيخ في العدة و المحقق في موضعين من المعبر»، لكن لم أجد توثيقه في موضعين منه و إنّما وثقه في باب النفاس فقط.

نعم ورد توثيقه في موضعين من «نكت النهاية»، لكن هذا الكتاب لم يكن في متناول أيدي العلماء. ثم إن الحديث التقى المجلسي قال في روضة المتقين، ج ١، ص ٣٤ - حول السكّوني-: وثقه المحقق في المعبر و كآته لقول الشيخ و حكم الكليني و الصدوق بصحة الخبر.

أقول: لم أجد ما يمكن إشعاره باعتماد المحقق على حكم الكليني و الصدوق بصحة الخبر، بل يستفاد خلاف ذلك بالنسبة إلى الصدوق ففي المعبر، ج ١، ص ٣٩٩ - بعد إيراد رواية السكّوني-: و الرواية ضعيفة، قال أبو جعفر بن بابويه: لا أعمل بما ينفرد به السكّوني. فالأظهر ما تقدّم من أن الظاهر اعتماد المحقق على الشيخ الطوسي في العدة في توثيق السكّوني. و يحتمل اعتماده على ما تكرر من الشيخ من الإفتاء بروايات السكّوني خصوصاً في النهاية و التهذيبين. و به أشار المحقق في نكت النهاية، ج ٣، ص ٢٢ و ١٧٠.

و كيف كان فقد أورد المحقق في المختصر النافع، ج ٢، ص ٣١٤ رواية للسكّوني و قال: و الرواية مشهورة غير أن في السكّوني ضعفاً. و قد أشار المحقق القمي إلى كلامه في جامع الشتات، ج ٣، ص ٥٠ و قال: و فيه أن المحقق صرح في المعبر في باب النفاس بأنّه عامي ثقة وهو متأخر عن النافع. انتهى.

أقول: قد تكرر من المحقق في المعبر في ما قبل باب النفاس و ما بعده الحكم بضعف السكّوني أو وصف روايته بالضعيفة (لاحظ المعبر، ج ١، ص ٣٧٦، ٣٩٣، ٣٩٩، ٤٣٧؛ ج ٢، ص ٤٣٣ و أيضاً نكت النهاية، ج ٢، ص ١٤٨ و ٤٣٣؛ ج ٣، ص ٧٩ و ٣٧٩) كما صرح بعدم عمله بما ينفرد السكّوني به في المعبر، ج ٢، ص ٤٩٢ و مواضع كثيرة من نكت النهاية، ج ٢، ص ١١٤، ٢٠٤، ٢٤٣، ٤٢٨؛ ج ٣، ص ٣٧٩ - و فيه: السكّوني ضعيف و في العمل بما ينفرد به توقف-؛ ص ٤١٨، ٤٢١ - و فيه: أن الأكثرين يطرحون ما ينفرد به السكّوني - فلو كان كلام المحقق في باب النفاس من المعبر عدولاً عمّا ذكره في المختصر النافع لكان في كلمات المحقق في المعبر نفسه تخافت عظيم.

و المستفاد من التدقيق في مختلف كلمات المحقق أنّه لا يرى روايات السكّوني معتبرة و إنّما أسند اعتبار روايات السكّوني إلى الشيخ فالحق يشترط الإيمان في صحة الحديث بخلاف الشيخ الطوسي و قد صرح بذلك في نكت النهاية، ج ٣، ص ٢٢؛ إذ قال: لا أعمل بما يختصّ به السكّوني لكن الشيخ يستعمل أحاديثه وثوقاً بما عرف من ثقته.

نعم؛ ربما أفنى المحقق برواية السكّوني لانبجاس ضعفه بجهة أخرى ففي المعبر، ج ١، ص ٣٩٣ - بعد الحكم بكون السكّوني ضعيفاً-: غير أن الجماعة عملوا بها. و في ج ١، ص ٣٧٦: هذا السكّوني ضعيف، لكن روايته حسنة. و الظاهر أن حكم المحقق بكون السكّوني ضعيفاً أو وصف حديثه بالضعف إنّما هو من جهة عاميته مع اشتراط الإيمان عنده في اعتبار الحديث. فالمراد من الضعيف ليس ما اشتهر في السنة العلامة الحلي و من تأخّر عنه عند تنويعهم الحديث إلى أنواعه الأربعة المشهورة، بل المراد هو المعنى اللغوي؛ أعني ما لا يصح الاعتماد عليه، سواء كان ذلك لعدم وثاقة الراوي أو عدم صحة مذهبه - بناءً على اعتبار الإيمان في اعتبار الحديث-.

رجال
مشهورين

في
العدة
و في
العدة
و في
العدة

و قد استند المولى المجلسي إلى عبارة العدة في جعل حديث السكوتي من الموثق^١.

التنبيه على أمرين

و في ختام المقال ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: أن المراد من عمل الطائفة بأحاديث السكوتي و أمثاله من العامة ليس عملهم بها و لو اشتمل على ضعف أو إرسال فيما بعده، بل المراد عدم الإشكال من جهة اشتماله على راوٍ عامي، كما هو المراد من العمل برواية الإمامي فهذا الحكم حيثي و ليس مطلقاً من جميع الجهات. فما ورد في بعض الكلمات من جعل أمثال السكوتي نظيراً لأصحاب الإجماع في اعتبار رواياتهم و لو مع اشتمالها على ضعف أو إرسال^٢ ليس في محله^٣.

الأمر الثاني: لو قلنا باعتبار الرواية المذكورة في العدة حول أحاديث العامة فلا ريب في أن مفاده ليس اعتبار كل ما رواه رجل عامي و لو كان ضعيفاً كاذباً، فحينئذ فما هو المراد من الحديث، قال سيدنا دام ظلّه: أن المراد إما اعتبار أحاديث العامي الثقة عندنا أو اعتبار الأحاديث المعتمدة عندهم.

و هنا احتمال ثالث و هو اعتبار أحاديث العامي الثقة عند العامة و هو يختلف عن الإحتمال الثاني.

لأن مجرد وثاقة الراوي عندهم لا تكفي لإعتبار جميع أحاديثه عندهم فيمكن عدم عملهم برواية الراوي الثقة أحياناً.

قال سيدنا دام ظلّه: إرادة الاحتمال الثالث في الحديث بعيد، بل الظاهر -على فرض عدم

و يشهد لما ذكرنا-مضافاً إلى أنه لولا ذلك للزم التهافت في كلام المحقق و هو أجل من ذلك بمراتب- ما ورد في نكت النهاية، ج ٢، ص ٤١٧؛ ج ٣، ص ٤٣٩؛ إذ صرح بكون رواية السكوتي ضعيفة و علله بكونه عامياً.

هذا و في غاية المراد، ج ٣، ص ٦٣٣: و السكوتي و إن كان قد وثق فإنه عامي و قد شرط الشيخ في العدة سلامة الرواية من فساد مذهب الراوي.

و كأنه اعتمد على ذاكرته في ما ذكره أخيراً و قد أخطأ؛ إذ هو مخالف صريح كلام الشيخ في اعتبار أحاديث العامة لكنه مشروط بالشروطين و كأنه اعتمد على صدر كلامه (الفقرة ١) من دون إلتفاتة إلى سائر فقرات كلامه. لاحظ مسالك الإفهام، ج ١٣، ص ٢٨٣.

١. المجلسي الأول، مرآة العقول، ج ١٣، ص ٣؛ لاحظ روضة المتقين، ج ٨، ص ٤١٥ و ج ١٤، ص ٤٠٩.

٢. كما مرّ عن روضة المتقين، ج ٨، ص ٤١٥ و هداية الأمة، ج ٨، ص ٥٧٣ في صدر المقال.

٣. هذا مع الغض عما أفاد سيدنا دام ظلّه من عدم تمامية هذا المبنى في حق أصحاب الإجماع أيضاً و التفصيل في محله.

جل
پوهشها

سال اوله شماره ١ سال ١٣٩٧

إرادة المعنى الأول- كون الحديث ناظراً إلى تقرير ما اعتمدوه في الحديث و عملوا به. توضيح ما أفاده أن الظاهر انصراف هذا الحديث إلى ما ارتكز العقلاء في أذهانهم - و إن لم يجز عليه عملهم- و المرتكز في المقام يمكن أن يكون صحة حديث الثقة من دون اشتراطها بصحة المذهب أو صحة الاعتماد على الظهور الناشئ عن التقرير. فإن كان الحديث ناظراً إلى النكتة الارتكازية الأولى، لكان معناه اعتبار أحاديث العامي الثقة عندنا؛ إذ لا شك في كون إحراز صغرى الوثاقة موكولاً إلى آرائنا و لا يكفي رأي العامة في ذلك.

و إن كان الحديث ناظراً إلى نكتة التقرير، لكان معناه اعتبار الأحاديث المتبعة عندهم. وأما المعنى الثالث فبعيد عن ارتكاز العقلاء.

الاستنتاجات

طُرحت آراء متباينة حول تحليل الفقرة المذكورة من كتاب «العدة» للشيخ الطوسي. فالبعض رفض أن تكون العبارة دليلاً على وثاقة الراوي العامي. في هذه المقالة، فإنَّ الكاتب في الوقت الذي يعترف فيه بهذه المسألة البحثية بأنَّ الثقة في عبارات القدماء كانت تطلق على «الإمامي الصدوق الضابط»، يبرهن على دلالة عبارة «العدة» على المطلوب (أي وثاقة رواية العامة المذكورين).

يشير المؤلف إلى أنَّ عدد من الرجالين و العلماء كانوا يعتقدون بأنَّ توثيق رواية العامة مثل حفص بن غياث، غياث بن كلوب، نوح بن دراج و السكوني جاء من باب شهادة الشيخ الطوسي بوثاقته أو شهادة الشيخ بعمل الأصحاب برواياتهم. و برأي المؤلف، إنَّه بالإضافة إلى إثبات دلالة عبارة «العدة» على وثاقة رواية العامة المذكورين أعلاه، فإنَّ مزيداً من التحقيق يظهر لنا أنَّ المراد ليس عمل الأصحاب بأيِّ خبر لهؤلاء الرواة من العامة حتى لو كان ضعيفاً أو مرسلًا.

كما أنَّ توثيقهم في عبارة «العدة» للشيخ الطوسي لا يعني توثيق أيِّ رواية لهم، و إنَّما يندرج ذلك ضمن الاحتمالات الثلاثة التالية: ١. المراد وثاقة أحاديث العامي الثقة من منظار الإمامية ٢. المراد الأحاديث المتبعة من منظار العامة أنفسهم ٣. المراد وثاقة أحاديث العامي الثقة من منظار العامة أنفسهم. و الاحتمال الثالث الذي يحظى بتأييد الكاتب و ترجيحه، يتميز عن الاحتمال الثاني لأنَّ هذا الاحتمال يعني من وجهة نظر العامة، أنَّ وثاقة الراوي لوحدها لا تكفي للحكم بوثاقة جميع أحاديثه.

حال
موشح

فقه
عامة
في
العدة
أحاديث العامة

فهرس المنابع

١. ابن الأثير، علي بن محمد، اللباب في تهذيب الأنساب، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
٢. الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤٠٣ ق.
٣. الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٢٤ ق.
٤. آل عصفور، حسين بن محمد، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، [د.ب]: مكتبة أنوار الهدى، [د.ت].
٥. آل عصفور، حسين بن محمد، عيون الحقائق الناطرة في تنمة الحقائق الناضرة، [د.ب]: دار الأضواء، ١٣٨٨ ق.
٦. البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ١٤٢٤ ق.
٧. الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ، ١٤٠٩ ق.
٨. ———، هداية الأمة، مشهد: مؤسسة البحوث في العتبة الرضوية المقدسة، [د.ت].
٩. الحسيني العاملي، محمد جواد بن محمد، مفتاح الكرامة، بيروت: دار التراث، ١٤١٧ ق.
١٠. الحلبي، جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، قم: مؤسسه سيد الشهداء ﷺ، ١٤٠٧ ق.
١١. الحموي البغدادي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٧ ق.
١٢. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الطبقات الرجال، بيروت: دار الزهراء، [د. ت].
١٣. ———، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤١٨ ق.
١٤. شرف الدين الموسوي، عبد الحسين، الفصول المهمة، بيروت: مؤسسة البلاغ، ١٣٨١ ق.
١٥. الشيخ البهائي، محمد بن حسين، الوجيزة في علم الدراية، طهران: أحمد الشيرازي، ١٣٢١ ق.

جال
پوهشها

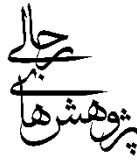
سال اوله شماره ١ سال ١٣٩٧

١٦. صاحب الفصول، محمد حسين بن عبد الرحيم، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٣٦٣ ق.
١٧. صافي گلپايگاني، علي، ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى، قم: المؤلف، ١٤١١ ق.
١٨. الطباطبائي، محمد بن علي، مفاتيح الأصول، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، أوفست للطباعة الحجرية، ١٢٢٩ ق.
١٩. الطوسي، محمد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، طهران: دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠ ق.
٢٠. ———، الفهرست، النجف: المكتبة الرضوية، [د.ت].
٢١. ———، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
٢٢. ———، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم: ستاره، ١٤١٧ ق.
٢٣. العلامة الحلي، حسن بن يوسف، رجال العلامة، خلاصة الأقوال، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ١٣٨١ ق.
٢٤. العلامة المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.
٢٥. ———، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ ق.
٢٦. العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠ ق.
٢٧. الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى، الأصول الأصلية، طهران: جامعة طهران، ١٣٤٩ ق.
٢٨. الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي، مشهد: مؤسسة منشورات جامعة مشهد، ١٤٠٩ ق.
٢٩. الكوفي، فرات بن ابراهيم، تفسير فرات الكوفي، طهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامية، مؤسسة الطباعة و النشر، ١٤١٠ ق.

٣٠. المازندراني، محمد اسماعيل، الفوائد الرجالية، مشهد: العتبة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٣ ق.
٣١. المجلسي الأول، محمد تقي بن مقصود علي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسة كوشان پور الثقافية الإسلامية، ١٤٠٦ ق.
٣٢. المحقق الحلبي، جعفر بن حسن، الرسائل التسع، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤١٣ ق.
٣٣. ———، نكت النهاية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٧ ق.
٣٤. الموسوي الخونساري، احمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٨٣ ق.
٣٥. الميرزا القمي، ابو القاسم بن محمد حسن، قوانين المحكمة، قم: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، ١٤٣٠ ق.
٣٦. ———، جامع الشتات، تنقيح واهتمام: مرتضى الرضوي، طهران: كيهان، ١٣٧١ ش.
٣٧. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٧ ق.
٣٨. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، بيروت: دار الهادي، ١٤٠٧ ق.
٣٩. النراقي، محمد مهدي بن أباذر، لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام، [د.ب.]، [د.ن.]، [د.ت.] .
٤٠. اليزدي، محمد كاظم بن عبد العظيم، معتمد العروة الوثقى، المقرر: رضا الخلخالي، قم: لطفی، ١٣٦٤ ش.

جال
پوهشها

سال اوله شماره ١ سال ١٣٩٧



سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

دراسة مقارنة بين حجية الموقوفات و المضمرة^١

محمد عرب محفوظي^٢

خلاصة المقالة

«الموقوفات» و «المضمرة» صنفان من الروايات يشتركان في عدم تصريحهما باسم إمام أو معصوم، ولهذا صار أمر إسناد هاتين الطائفتين إلى المعصومين عليه السلام محلاً للترديد والكلام! هذه المقالة قد تصدّت لتناول هذا الأمر وإثبات صحة هذا الاستناد في المضمرة بوجوده مختلفة وتغريب شتى، دون الموقوفات؛ لتصور الوجوه عن إثباتها.
مفاتيح البحث: الموقوف، الرواية الموقوفة، المضمرة، الرواية المضمرة، الحجية.

مقدمة

إن كثيراً مما ورد في تراثنا الحديثي من المنقولات يُسمّى باسم «الموقوفات»، حتّى كأنّه صار قسماً معنوياً في تقسيمات الحديث، في كتب الدراية^٣.

١. تاريخ المصادقة على المقالة: ٩٧/٣/١٠.

٢. تاريخ استلام المقالة: ٩٦/١٠/٣٠.

٣. طالب الحوزة العلمية بقم المقدسة.

٣. لمزيد الاطلاع راجع كتب الدراية مثل: الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، ص ١٠٢ والمامقاني، مقباس الهداية، ص ٦٠.

ولأجل احتمال هذه الطائفة من المنقولات على مضامين ذات أثر في استنباط الأحكام، كان للبحث عن اعتبارها شأن خطير ودور كبير في الأبحاث الفقهية. ثم إنَّ هناك قسماً آخر من الرويات في كتب الأحاديث يُشابه الموقوفات وهو ما اشتهر بالمضمرات. وبما أنَّ العَقَبَةَ والإشكال في المقامين واحد -وهو إنَّه هل يُمكن إسناد مضمون هاتين الطائفتين إلى المعصوم عليه السلام أم لا؟-، ذهب بعض المحقِّقين إلى عدم الفرق بين حكم اعتبار الطائفتين، وإنَّه لو ثبتت صحة إسناد المضمرات إلى المعصوم عليه السلام بدليلٍ يثبت اعتبار الموقوفات بذلك الدليل نفسه، ولا نحتاج إلى مزيد من الكلام حول خصوص الموقوفات زائداً على ما ذُكر في المضمرات.

ولكن مع التفتيش والفحص عن الكلام في هذا المقام نجد أنَّ أصحابنا الفقهاء أيدهم الله لم يفتحوا فصلاً مستقلاً للبحث عن إحدى هاتين الطائفتين - فضلاً عن الجمع والمقارنة بينهما- في كتبهم الفقهية ولا الأصولية، بل ولا كتب الدراية، لذكروا ويتناولوا فيه كلَّ ما يُمكن أن يُساعدنا في إزاحة الستار عن حقيقة هذا الأمر، بل إنَّما ورد في كلماتهم من هذا المقام ما ذكروه ملخصاً خلال أبحاثهم الفقهية في مقامات شتى^١.

ولتحقيق هذا البحث يجب علينا أولاً أن نبحث حول حجية المضمرات وما استدلَّ به عليها، ثمَّ عن إمكان تطبيق تلك الأدلَّة أو ما يُمكن أن يُستدلَّ به على الموقوفات. ولا يخفى أنَّ هذه الدراسة حصيلة ما استفدته من محاضرات أستاذنا المحقِّق سماحة السيد محمد جواد الشيرازي الرحمته، بتبويب مَنِّي وزيادة ونقيصة على ما أدَّى إليه فهمي القاصر. فما فيه من الرأي السديد والقول الصحيح فهو منه، وما فيه من الزلَّة والخطأ فمَنِّي عفا الله عني. ولنذكر الكلام في مقامات:

المقام الأوَّل: إيضاح مفردات البحث

الف. المضمَر: قال الشهيد عليه السلام في تعريف هذا القسم: «وهو ما يقول الصحابي أو أحد أصحاب الأئمة عليهم السلام: (سألته عن كذا، فقال كذا) أو (أمرني بكذا) أو ما أشبه ذلك، ولم يُسمَّ المعصوم، ولا ذكر ما يدلُّ على أنَّه المراد، وهذا القسم غير معروف بين العامة، وكثيراً ما يفعله أصحابنا

١. كما سيتضح لك عند قراءة المقام الثاني من هذه الدراسة حيث نقلنا ثمة بعض كلماتهم.

للتقية؛ لعلم المخاطب بالإمام في ذلك الخطاب»^١، وقال المامقاني: «وهو ما يطوى فيه ذكر المعصوم في ذلك المقام بالضمير الغائب إمّا للتقية أو سبق ذكره في اللفظة أو الكتابة، ثمّ عرض القطع لداعٍ، كما لو قال: سألته يقول، أو سمعته يقول، أو عنه، أو نحو ذلك»^٢ إلى غير ذلك ممّا لا مزية فيه على ما نقلناه. وأنت ترى ما في التعاريف من افتراض انتهاء الحديث إلى الإمام (عليه السلام)، الذي هو أول الكلام وما نحن وجميع العلماء بصدد إثباته. فلا ينبغي أن يؤخذ في التعريف.

إذن، فالصيغة الأصح في التعريف قولنا: «المراد من الرواية المضمرة هي ما إذا عبّر الراوي - الذي وقع في آخر السند - عمّن روى عنه بالضمير؛ ظاهراً كان مثل ما إذا قال سماعة: (سألته عن كذا) أو مستتراً مثل ما إذا قال الراوي: (عن سماعة قال: قال: كذا)» حيث وقع البحث فيما يرجع إليه الضميران وأتّه هل هو الإمام (عليه السلام) فيلزم الأخذ بالحديث أم شخص آخر فلا اعتبار به؟ وأكثر ما يوجد من هذا القسم في تراثنا الحديثي هو مضمرات سماعة وما نقله حريز عن زرارة^٣، وربما يُرى الإضمار في أخبار محمد بن مسلم وغيره.

ب. الموقوف: عُرّف الموقوف بـ«ما أُضيف إلى مصاحب المعصوم (عليه السلام) من قول أو فعل»، والمراد منه ما إذا لم يكن في السند ضمير مجهول، بل الرواية موقوفة على الراوي ولم تُسند إلى معصوم، وقد انتهت الرواية إلى هذا الراوي، وظاهرها أنّ هذا الكلام هو كلام الراوي وفتواه، نحو: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ فِي الرَّجُلِ يُرِيدُ السَّقَرَةَ... الحديث»^٤. والبحث في هذا القسم أيضاً يقع عن صحة إسناد هذا الكلام إلى المعصوم (عليه السلام).

وهذا القسم -خلافاً لسابقه- يوجد كثيراً في مرويات العامة، وأكثر ما روه في تفسير الآيات عن الصحابة موقوف غير مرفوع إلى النبي (صلى الله عليه وآله). وقد شحّن الطبري وأمثاله كتبهم بالموقوفات.

١. الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، ص ١٠٢.

٢. المامقاني، مقياس الهداية، ص ٦٠.

٣. تكرر نقل هذه القطعة في الكتب الحديثية: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ»، وهو من المضمرات الشائعة. راجع: الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٢٧ و ج ٣، ص ٣٢ و ج ٣، ص ٩٩ و ج ٣، ص ١٥٤ و... .

٤. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٩.

وقد يقع الخلط أو التسامح في التعبير عن المضمرات بالموقوفة^١، ولعل وجهه أن المضمرة يحتمل فيها الموقوفة. وسيأتي الكلام حول هذه الدعوى.

المقام الثاني: إعادة قراءة بعض كلمات القوم

الأول: الموقوفات: أول من تنبه إلى الموقوفات واستشكل فيها، هو الشيخ رحمته الله في مواضع من التهذيب، نذكر منها ما يلي: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ قَالَ: مِيرَاثُ وَلَدِ الرَّثَى لِقَرَاتِهِ مِنْ قَبْلِ أُمِّهِ عَلَى نَحْوِ مِيرَاثِ ابْنِ الْمَلَاعَنَةِ». وذكر في ذيل هذا الحديث: «فَهَذِهِ رِوَايَةٌ مَوْقُوفَةٌ لَمْ يُسْنِدْهَا يُونُسُ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ رحمته الله، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ كَانَ اخْتِيَارَهُ لِنَفْسِهِ لَا مِنْ جِهَةِ الرِّوَايَةِ، بَلْ لِضَرْبٍ مِنَ الْإِعْتِبَارِ»، ثم قال: «وَمَا هَذَا حُكْمُهُ لَا يُعْتَرَضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةُ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا»^٢.

وهذا التعبير منه رحمته الله مثارٌ للإهام، ولا يفهم منه أن استشكله في عدم اعتبار الموقوفات رأساً - كما يشهد به قوله: «يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ كَانَ اخْتِيَارَهُ لِنَفْسِهِ لَا مِنْ جِهَةِ الرِّوَايَةِ، بَلْ لِضَرْبٍ مِنَ الْإِعْتِبَارِ» - أو عدم صلاحيتها لمعارضة المسانيد مع اعتبارها في نفسها - كما يشهد به قوله: «وَمَا هَذَا حُكْمُهُ لَا يُعْتَرَضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةُ» -، كما عليه بعض العلماء حيث يرون الإشكال في الموقوفات أو المضمرات في عدم صلاحيتها للمعارضة^٣.

وقال في موضع آخر: «وَأَمَّا مَا رَوَاهُ - مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: (إِنَّ الْمُؤَلِّيَّ يُجْبَرُ عَلَى أَنْ يُطْلَقَ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً). فَهَذِهِ الرِّوَايَةُ لَا تُنَافِي الرِّوَايَةَ الْأُولَى فِي أَنَّهُ يَكُونُ أَمْلَكَ بِرَجْعَتِهَا؛ لِأَنَّ هَذِهِ الرِّوَايَةَ مَوْقُوفَةٌ غَيْرُ مُسْنَدَةٍ، لِأَنَّ مَنْصُورَ بْنَ حَازِمٍ أَفْتَى، وَلَمْ يُسْنِدْهُ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ رحمته الله، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا كَانَ مَذْهَبَهُ وَإِنْ كَانَ خَطَأً»^٤.

والإهام في هذا الكلام مثل سابقه، وقد صدر منه رحمته الله كلام أشدَّ إهاماً من هذه الجهة حيث قال - بعد ذكر خبر: «فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ حَدِيثٌ مَوْقُوفٌ غَيْرُ مُسْنَدٍ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ رحمته الله،

١. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج ٩، ص ١٠.

٢. الطوسي، التهذيب، ج ٩، ص ٣٤٥.

٣. العلامة الحلي، المنتهى، ج ١، ص ٢٣٠؛ المختلف ج ١، ص ٤٧٩.

٤. الطوسي، التهذيب، ج ٨، ص ٤.

وَمَا هَذَا حُكْمُهُ مِنَ الْأَخْبَارِ لَا يُتْرَكُ لِأَجْلِ الْأَخْبَارِ الْمُسْنَدَةِ، وَالْحَدِيثِ الْأَوَّلِ مُسْنَدٌ، فَالْأَخْذُ بِهِ أَوْلَى»^١.

والإيهام في هذا التعبير أشدّ، ويمكن حمل قوله (أولى) على الأولوية التعيينية كما في الآية الكريمة: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^٢، وظاهر ما استدلل به عليه من التعليقات في مختلف المجالات يقتضي عدم الحجية رأساً، ومراده من عدم المعارضة من باب عدم معارضة فاقد الحجية مع الحجّة، وإن عبّر بما يُوهم خلاف ذلك.

إلى غير ذلك ممّا ورد في التهذيب^٣.

وبعده تعرّض إلى ذلك المحقق الحلي في المعبر بعبارات شتى، فتارة يقول: «موقوفة عليه، فلا يكون حجة»، وأخرى يقول: «الفتوى موقوفة على أبي بصير، وليس قوله حجة»، وثالثة يقول: «إنّها موقوفة عليه، فلا حجة فيها» إلى غير ذلك. وقال في المختلف: «والجواب: أن زرارة لم يُسند الرواية إلى إمام»^٤.

وبعد ذلك شاع الكلام بين أصحابنا المتأخّرين:

فبعضهم أجاب عن الشيخ والمحقق فيما ادّعى من الخذور في قبول تلك الأخبار - قائلاً: «قلنا: هذان الراويان من عظماء الأصحاب وأصحاب الأئمة، وظاهرهما القول عن توقيف، وزيادة الثقة مقبولة»^٥ أو قالوا: «لأنّ الراويين من العظماء، ومثل ذلك لا يُقال عن غير توقيف»^٦.

وبعضهم تبعوا الشيخ والمحقق في عدم الاعتبار، وكلماتهم أيضاً تشتمل على الإيهام الذي سبق ذكره فيما نقلناه عن الشيخ، قال: «والرواية موقوفة لا تصلح للحجّة على فسخ مثل هذا العقد اللازم المعتضد بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾»^٧.

هذا في الموقوفات.

حال
بهرهنا

دراسة مقارنة بين
حجية الموقوفات والمضمرات

١. المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤١٦.

٢. الأنفال: ٧٥.

٣. الطوسي، التهذيب، ج ٨، ص ٣٠ و ج ٤، ص ٢٢٩.

٤. الحلي، المعبر، ج ١، ص ٣١٦؛ ج ١، ص ٤٢٨؛ ج ٢، ص ٣١٧؛ ج ٢، ص ٧١٦؛ مختلف الشيعة، ج ٧، ص ٣٩٢.

٥. قاله الشهيد الأوّل في كتابه ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج ١، ص ٣٣٢.

٦. قاله المحقق الثاني في كتابه جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ١، ص ٤٥٥.

٧. المائدة: ١.

٨. قاله الشهيد الثاني في كتابه مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ٧، ص ٤١١.

الثاني: المضمرات: وأمّا في المضمرات فأوّل من ناقش فيها أيضاً هو الشيخ في التهذيب^١، ثمّ العلامة في المختلف حيث قال: «وما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح قال: سألت عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع أيقن؟ قال: لا»، قال في ذيله: «وعن الثاني: بأنّ معاوية لم يُسنده إلى إمام، فلعلّه أسنده إلى عارف غيره^٢، فلا يبقى حجة»^٣. وفي المنتهى ناقش في حديث قائلاً: «أحدها: أنّ سماعة لم يُسنده إلى إمام، بل قال: سألت، ويحتمل أن يكون المراد بعض الفقهاء». وقال في موضع آخر: «لأنّ سماعة لم يُسنده إلى إمام، فلعلّ المسؤول من لا يوثق بفتواه»^٤. واستشكل في ذلك أيضاً في مواضع من المختلف^٥. ولكن العلامة نفسه أجاب عن هذه المناقشة في بعض المواضع فقال: «والظاهر أنّ أبابصير أسند ذلك إلى إمام؛ لأنّ عدالته تقتضي ذلك»^٦. وسيأتي توضيح هذا الاستدلال. وقال ابن فهد في المهذب بعد ذكر خبر: «والجواب: الرواية مقطوعة. فإن قلت: الراوي عدل، وعدالته تقتضي الإخبار عن معصوم. قلنا: معارضتها للأحاديث لا لبس فيه، فهي أولى منها، خصوصاً إذا كانت صحاحاً»^٧. يُفهم من كلامه ﷺ أنّ الاختلاف الذي مرّ في الاستشكال في الموقوفات جارٍ هنا أيضاً - كما صرّح بذلك الوحيد البهبهاني - وابن فهد يرى الإشكال في عدم مقاومته في مقام المعارضة، كما نبّه عليه في المختلف^٨. وبعدهم ذكر المحقّق الخوانساري في تعليقه على الروضة: «ولكن لا يخفى أنّ علي بن مهزيار أجلّ شأنًا من أن يروي عن غير الإمام»^٩. وشاع مثل هذا التعبير - أعني: أجلّ شأنًا - بعد المحقّق الخوانساري، وتبعه من تأخّر عنه.

١. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦، ج ٢ ص ٢١٣ و ج ٤ ص ١٥ و ص ٤٢.
٢. قد شاع هذا التعبير عن الشيعة، ولكن المراد من «عارف» في المقام الذي يعرف الفروع.
٣. الحلّي، مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٤١٨.
٤. الحلّي، منتهى المطلب، ج ١ ص ٢٠٣؛ ج ١ ص ٢٣٥.
٥. الحلّي، مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٤٢٥ و ج ٣، ص ٢١١ و ج ٤، ص ١٣.
٦. المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٦.
٧. ابن الفهد، المهذب البارع، ج ١، ص ٢٣٥.
٨. البهبهاني، حاشية المدارك، ج ٢، ص ٢٧٢؛ مختلف الشيعة، ج ١، ص ٤٧٩.
٩. الخوانساري، التعليقات على الروضة البهية، ص ١٩٠.

الى هنا ظهر لك أنّ المحذور في الموقوفات والمضمرات واحد.
ثمّ إنّ أوّل مَنْ أشار الى الفرق بين حكم الموقوفات والمضمرات هو الفاضل الهندي في كشف اللثام حيث قال: «والإضمار يضعفه، ولا يُجدي أنّ الحلي أعظم من أن يروي نحو ذلك من غير الإمام؛ لاحتمال رجوع الضمير إلى الحلي، ويكون الراوي عنه سأل»^١.
قال المحقّق الزنجاني (رحمته الله) في توضيح كلام كاشف اللثام: «مراده أنّ ما استدللّ به على حجية المضمرات لا يُجدي في هذا المقام؛ لاحتمال موقوفيّة هذا المضمر»^٢.

المقام الثالث: في تناول ما يستدلّ به على حجية المضمرات

لقد مرّ عليك غير مرّة أنّ العقبة في هاتين الطائفتين -أعني: المضمرات والموقوفات- واحد؛ وهي احتمال صدور الخبر عن غير المعصوم. وقلنا إنّ بعض المحقّقين لما أحسّوا بعدم الفرق بين الطائفتين حكموا فيهما بحكم واحد.
ولتحقيق هذه الدعوى، علينا أن نُحصي أوّلاً أدلّة حجية المضمرات ونبحثها، ثمّ على تقدير تسليم صحتها نبحث عن إمكان تطبيق تلك الأدلّة على الموقوفات. والوجه في تقديم البحث عن المضمرات كثرة تعرّض أصحابنا للبحث عن هذه الطائفة دون الموقوفات.
فنقول والله المستعان: إنّ أوّل من أجاب عن الاستشكال في حجية المضمرات هو العلامة (رحمته الله)، ثمّ ذكر بعده المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان جوابين، كما سيحيي^٣، الى أن وصل الدّور الى صاحبي المعالم والمدارك.
وكلّ ما استدللّ به على حجية المضمرات ودفع المحذور المذكور عنه يُمكن أن يُجمل ضمن أربعة وجوه:

الوجه الأوّل: «إنّ الجليل لا يروي أو لا يستفتي عن غير الإمام».

١. الفاضل الهندي، كشف اللثام، ج ٧، ص ٩٤.

٢. «حاصل اینکه چون احتمال این هست که ضمیر در کلمه «قال» به حلی برگشت نماید که در واقع معنای روایت این می شود که راوی از حلی فتوای حلی را نقل کرده باشد. نه اینکه حلی مطلب را از امام نقل نموده باشد و لذا بنابر اصطلاح روایت موقوف خواهد بود که سلسله سند به یکی از اصحاب ائمه منتهی شده است نه خود امام معصوم». زنجانی، کتاب نکاح، ج ١٨، ص ٥٨٣٨.

٣. الحلی، تذکرة الفقهاء، ج ١٠، ص ٦٤؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج ١، ص ٧٠ و ج ٨، ص ١١١.

اختلفت كلمات الأصحاب في كيفية تقريب هذا الوجه، جمعناها ضمن أربعة تقاريب:
التقريب الأول: «إنّ الإضمار غير مُضَرٍّ؛ لأنّ الراوي جليل، ولا يروي إلا عن الإمام» أو:
«إنّ عدالته تقتضي ذلك، وأنّ العادل لا يروي عن غير الإمام» أو: «إنّ الأجلاء لا يروون إلا
عن الإمام» أو: «إنّ الأجلاء لا يعتمدون على غير الإمام»^١.

والبيان بهذا المقدار غير تامّ، يرد عليه:
أولاً: إنّ أجلّ الثقات من الأصحاب كزرارة كثيراً ما يروون عن غير الإمام، وكم له من
نظير^٢.

وثانياً: إنّ مجرد النقل لا يدلّ على اعتماد الراوي^٣، ولعلّه يروي ما يراه بعض الفقهاء من
الأصحاب، أو كان في مقام مجرد النقل مع عدم قبول المضمون، لما كان يرى له من المعارض
أو ما كان يحتمل فيه من القرينة أو غيرهما.

التقريب الثاني: «إنّ مثل هذا الراوي لا يروي مثل هذا الحكم الشرعي عن غير الإمام».
والإشكال فيه كسابقه، وسيجيئ حوله كلام فيما يأتي.

التقريب الثالث: «إنّ مثل هذا الراوي لا يروي مثل هذا الحكم الشرعي موقوفاً عليه عن
غير إمام بحيث يجعل غير الإمام (عليه السلام) مسنداً ومنتهى لأخذ ونقله هذا الحكم الشرعي، والحال إنّ
لا بدّ من ختم الحكم إلى الإمام (عليه السلام)».

هذا البيان أدقّ التقاريب الثلاثة، ولا يخفى أنّ عبأ الكلام وثقله في هذا التقريب على
استبعاد نقل حكم الشرعي الذي بناء التشريعة - ولا سيما الأجلاء منهم - على أخذه من
المعصوم، من غير الإمام. ولا يرد عليه ما ورد على سابقه.

ولكن لا دليل عليه، وإثباته يحتاج إلى تتبع وفحص حتى يثبت أنّهم لا يروون عن غير
الإمام هكذا. ويُمكن أن يُقال: إنّهم كانوا أحياناً يروون عن غير الإمام لأجل تحصيل فتوى
المسؤول عنه أو رأيه في الصحة والبطالان فيما روى لهم؛ وذلك مثل سؤال موسى بن بكر عن

حال
بوشهر

قال أول: شماره ١، سال ١٣٩٧

١. العاملی، نهاية المرام، ج ١، ص ١٣٣ و ١٧٦؛ الحلي، مختلف الشيعة، ج ١، ص ٤٧٩؛ العاملی، مدارك
الأحكام، ج ١، ص ١٠٦؛ البحراني، الخدائق الناضرة، ج ١٨، ص ٢٣٩.
٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٤٧ و ج ١، ص ٤١٣ و ج ٢، ص ١٤٥ و ج ٢، ص ٢٤٧ و ج ٣، ص ١٠٠
و ج ١، ص ٣٤ و ج ٢، ص ٦٣٠ و ج ٤، ص ١٥٧.
٣. أشار إلى هذا الوجه المحقق الهمداني في مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٢٣٥.

زرارة^١، أو ما عرضه ابن أذينة على زرارة لأجل تحصيل رأيه في الصحة والسقم^٢، كما يشهد بذلك ما روى في الكافي عن عبد الملك بن أعين من عمل الأصحاب على ما أفتى به زرارة^٣.

التقريب الرابع: «هذا الراوي لا يسأل إلا من المعصوم»^٤.

التقريب الخامس: «هذا الراوي لا يستفتي إلا من المعصوم»^٥.

فإن الاستفتاء يختصّ بالمسائل الفرعية الفقهية، وبهذا يمتاز هذا التقريب عن سابقه، فهو أضيق وأسد.

والفرق بين هذين التقريبين - أعني: الرابع والخامس - والتقاريب السابقة: أن النقل في مرحلة الأداء لكن السؤال في مرحلة التحمل.

وتظهر ثمرة الأخذ بالتقريبين الرابع والخامس وسائر التقاريب فيما إذا كان الراوي غير السائل، نحو: «أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن مثنى عن أبي بصير قال: سأله رجل وأنا أسمع قال: أعطني قرأيتي»^٦. والأمر في مثل هذه الموارد أصعب؛ قال المحقق الهمداني: «ليت شعري ما لم يُعلم حال السائل وأنه ممن لا يسأل إلا عن الإمام (عليه السلام) من أين يُستظهر أن المسؤول عنه هو الإمام لا غيره من فقهاء العامة أو الخاصة ممن يستفتي منه؟ وكون علي بن مهزيار جليل الشأن لا يُنافي نقله حكاية صادرة عن شخص في قضية خاصة»^٧، هذا مضافاً إلى أنه يرد على هذين التقريبين ما أورد على التقاريب السابقة.

الوجه الثاني: نفس نقل المضمرات في كتب الرواية وفي عداد الأحاديث أمانة على صدوره من المعصوم (عليه السلام). أشار إلى هذا الوجه والوجه الماضي المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة^٨.

وهذا الوجه أيضاً يمكن أن يُقرب بتقريبين:

التقريب الأول: نفس وروده في الكتب الروائية قرينة قطعية يُوجب الاطمئنان بصدوره من الإمام (عليه السلام).

١. الكليني، الكافي، ج ٧، ص ١٠٤.

٢. الطوسي، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٦٦، كما روى هذا الخبر في غير موضع من الكافي.

٣. الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٢٩٤.

٤. ورد في كلمات المتأخرين كثيراً: للنائبي، المكاسب والبيع، ج ١، ص ٣٥٤؛ الصافي، فقه الحج، ج ٤، ص ٣٢٥.

٥. الحائري، المناهل، ص ٥٩٩.

٦. الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٥٥١.

٧. الهمداني، مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٢٣٥.

٨. الأردبيلي، مجمع الفائدة، ج ١، ص ٧٠ و ج ٨، ص ١١١.

وهذه الدعوى وإن تبدو وجهية في بادئ النظر، ولكن بعد ملاحظة ما ورد في هذه الكتب من كلمات غير المعصومين عليه السلام، يحصل لنا الشك والتزلزل عن درجة الاطمئنان.

التقريب الثاني: ظهور نقل هذه الروايات في الكتب الروائية يقتضي صدوره من الإمام عليه السلام.

يرد عليه بآئه: ما المراد من الظهور في هذا التقريب؟ فإن كان المراد هو ظهور كلام الكليني عليه السلام في مقدمة الكافي حيث يدعى أن كتابه يشتمل على الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام فإنه ينتقض بما نقله عليه السلام في مواضع من كتابه الشريف من نقل فتاوى الأصحاب^١.

وإن كان المراد ظهور تعبير (الحديث)-الذي يُطلق على هذه المرويات- فيما يُروى عن المعصومين عليهم السلام؛ فيرد عليه أن لفظ الحديث هو المقسم للحديث المسند والموقوف، فلا يكون دليلاً على صدوره من المعصوم، بل مراد الشيخ في التهذيب ومن هذا حذوه في سائر الكتب من إطلاق الحديث على الموقوفات ليس حكاية كلام المعصوم بنحو مباشر، بل مرادهم أن هذا الكلام يرجع بالآخرة إلى المعصوم عليه السلام وإن كان بواسطة اجتهاد واستنباط أحد الأصحاب الذين كانوا يُفتون على أساس النصوص.

مضافاً إلى ما أورده المحقق الهمداني على هذا الوجه من كونها أمانة ظنية لا دليل على اعتبارها^٢.

ويمكن أن يكون المراد من الظهور ظاهر حال مصنفي كتب الحديث وشهادتهم الفعلية على أن ما يروونه في كتبهم صادر عن المعصومين عليهم السلام.

وهذا الاحتمال أيضاً منقوض بما ذكرناه من وجود أخبار كثيرة عن غير المعصوم في تلك الكتب.

الوجه الثالث: وهو في الحقيقة ليس وجهاً مستقلاً، بل تكملة للوجه السابقة، ويشتمل على مقدمتين:

المقدمة الأولى: استشكل الشيخ عليه السلام في المضمرة من عدم تعيين السائل مرجع الضمير ليس في محله؛ لأن الإتيان بالضمير من دون ذكر مرجعه غلط عُرفي واضح تنفيه أصالة عدم الخطأ، وما من متكلم أو مؤلف متعارف يأتي بالضمير إلا وفي كلامه مرجعه ومبينه. تنبيه في بيان منشأ إطلال طائفة المضمرة:

١. مثل ما رواه عن الفضل بن شاذان في باب ميراث القتال. أنظر: الكافي، ج ٧، ص ١٤٢.
٢. الهمداني، مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٢٣٦، سبق ذكره في بعض الهوامش السابقة ذيل الوجه الأول.

إن قلت: إن كان الامر كما ذكرتم فمن أين وردت هذه الطائفة الكبيرة في كتبنا؟ قلنا: إنَّ في بداية الأمر-أعني: في كلام الراوي ومصنّف الكتاب- كان الضمير مبيناً، ولكن لم ينتقل المرجع لعارضٍ الى كتب من تأخّر عنه. توضيح ذلك: أنَّ غالب مؤلّفات أصحاب الكتب الأولى والأصول الحديثية كان يشتمل على مجموع أحاديثهم التي سمعوها من دون تبويب موضوعي، وكان الراوي يذكر في أوّل كتابه أو في أوائل أبوابه أو في كلّ صفحة اسمَ المسؤول منه، ثمّ يأتي بالضمير فيما بعده من الأخبار ويقول: سألته وسألته وهكذا. وبعد ذلك ألّف المحدثون كتباً على أساس الموضوعات، ونقلوا في كلّ باب ما يرتبط بموضوع الباب من الكتب الأولى عيناً بالتعبير نفسه، وتخلّف مرجع ذلك الضمير، وبقي الضمير مبهماً بلا مبيّن. إن قلت: لعلّ عدم ذكر المرجع كان من السائل، وكان من باب التقية. قلنا: التعبير بالضمير تقية ليس من التعابير الرائجة في هذا المقام، بل هو خلاف التقية وموجب للإستفزاز.

فتحصّل: أنَّ الضمير كان في أصله مبيناً معرّفاً.

المقدمة الثانية: إنّنا نقول بشأن الراوي الذي نقل الحديث من الكتب الأصلية:

إن كان مرجع الضمير غير المعصوم وهذا المصنّف لم يُبينه ولم يُعرفه وتركه بلا قرينة عامّة أو خاصّة تُوضّحه فهذا أيضاً غلط عُرفي واضح تنفيه أصالة عدم الخطأ.

وأما إن كان المرجع هو المعصوم واعتمد الراوي في عدم ذكر المرجع على قرينة عامّة مثل مجرد نقل هذا الكلام في عداد الروايات أو في كتاب حديثي فإنّ ذلك وإن كان خطأً إلا أنّه سهو يسير شائع يُمكن التسامح فيه والإغماض عنه، فيتعيّن هذا الاحتمال، ويثبت صدور الرواية من المعصوم (عليه السلام) واعتماد الراوي على هذه القرائن العامّة.

ولعلّ من عبّر في الاستدلال بأنّ مقتضى وثاقة الراوي ذلك ينظر الى هذا التقريب.

ثمّ إنّ السيد الصدر (رحمته الله) استشكل على المحقّق الحوئي (رحمته الله) -القاتل بالتفصيل في المضمرات بين المضمر الجليل وغيره- «بأنّ الإضمار من قبلهم عموماً غير مضرّ، والعهد النوعي يُعيّن مرجع الضمير حينئذٍ في الإمام (عليه السلام)؛ لأنّ الإتيان بالضمير المساوق للتعين والذي لا يُستغنى عن ذكر مرجعه إثباتاً ظاهر عُرفاً في رجوعه الى مرجع هناك دالّ عليه في مقام التخاطب، ومع الإطلاق وعدم التنصيص لا يوجد ما يصلح أن يكون دالاً على المرجع سوى العهد النوعي ومعهودية

حاله
بموشها

دراسة
مقدّمة
نقدية
حجية الموقوفات والمضمرات

كون الإمام هو المرجع في الأحكام. والحاصل: إنَّ فرض عدم المرجع رأساً في مقام الإثبات بخلاف طبع الضمير عُرفاً، وفرض مرجع غير الإمام متعذر؛ لعدم وجود دالٍّ إثباتي عليه، بخلاف فرض مرجعية الإمام. واحتمال وجود دالٍّ على مرجعية غير الإمام وقد حذفه الناقل للرواية عن الراوي مدفوع بأصالة الأمانة في الناقل الثقة وعدم حذف ما له دخل في المقصود»^١.

فإن كان مراده ﷺ ما بيّناه فلا كلام فيه، وأمّا إن كان غرضه ممّن وقع في الغلط هو الراوي الأوّل وصاحب الكتاب الأصلي فقد قلنا إنّه غلط واضح عُرفي لا يرتكبه أحد.

الوجه الرابع: من تتبّع الروايات ونظر في نظائر هذه المضمّرات لاحظ أنّه ما من ضمير معلوم المرجع إلا أن يعود الى المعصوم ﷺ، ولقد فشأ مثل هذه التعابير: «عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُهُ»^٢، وهكذا، وما وجدنا مضمرة معلومة المرجع تعود الى غير المعصوم، وهذا لا يُمكن أن يكون اتفاقياً، بل يُثبت أنّ مرجع الضمير كان واضحاً لديهم، وما أسقط فيه مرجع الضمير اعتمد فيه على قرائن عامّة^٣.

وهذا الوجه يُثبت أحسنّ ما تُثبت سائر الوجوه، ويختصّ بالمضمّرات، ولا يسري الى الموقوفات. ولكنّه في نفسه كلام حسن.

حاصل ما ذكر في هذا المقام بعد ملاحظة مجموع ما تقدّم من الوجوه — ولا سيما الثالث منها — أنّ الاعتماد على هذه الطائفة من الروايات — أعني: المضمّرات — والجزم بصدورها من المعصوم ﷺ، أمر مقبول وفي غاية المتانة، وإن ناقشنا في بعض ما استدلّ به على ذلك. ويبقى الكلام عن الطائفة الثانية — أعني: الموقوفات — وإليك البحث فيها فيما يلي.

حال
بهرهشها

سال اول. شماره ١، سال ١٣٩٧

١. الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص ٢١٩.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٤٧؛ ج ١، ص ٢٧٢؛ ج ٢، ص ٣٩٧؛ ج ٣، ص ٢٩؛ ج ٣، ص ٤٢١.

٣. لمزيد الاطلاع راجع: الكافي الشريف تجد أمثاله كثيراً.

المقام الرابع: حجية الموقوفات

لنا في هذا المقام مرحلتان من البحث؛ فتارة نبحث عن إمكان تطبيق الوجوه السابقة على الموقوفات، وأخرى نتكلم في وجه أو وجوه أخر على حجية تلك الطائفة:

أما المرحلة الأولى فنقول: إنه لا يخفى أن الأدلة التي أقيمت على صحة إسناد المرويات المضمرة لا تجري في المقام وأن الأمر في هذا القسم صعب:

أما الوجه الأخير — وهو الرابع — فلا يخفى عدم تطبيقه على الموقوفات؛ لأنه مختص بالمضمرات، والضمير مأخوذ كركن في ذلك الوجه.

وأما الوجه الأول — مضافاً الى عدم تماميته في نفسه — فتطبيقه في المقام لا يكون إلا بأن يُقال: «إنّ هذا الراوي الجليل لا يروي هذا الحكم إلا عن المعصوم»، وهذه مصادرة، ولا يمكن إثبات صدور هذا الكلام عن المعصوم بافتراض صدوره منه. والفرق بين المقامين أنه افترض في المضمرات نقل الراوي الجليل عن أحد، والترديد في المروي عنه، وأما في الموقوفات فإثبات صدورها عن غير هذا الراوي الجليل أول الكلام؛ لاحتمال كونه منه.

وأما الوجه الثاني — القائل بظهور نفس هذا النقل في الكتب الروائية في كونه صادراً عن إمام — فيقع الكلام فيه من جهتين: الأولى كبروية كما قلناها سابقاً. والثانية صغورية مع تسليم أصل الدعوى، وهو أنه لو سلم هذا الظهور فلا ينطبق على المقام.

توضيح ذلك: إنّنا نعلم إجمالاً بوقوع خطأ من الراوي في المقام؛ فإما إنّ الراوي قد أخطأ في وفائه بما تعهّد به في كتابه من نقل كلمات الصادقين عليه السلام فقط، وإما أنه أخطأ في نقل هذه الرواية دون سائر الروايات فنقله موقوفاً على الراوي الآخر، وفي هذه الحالة إما كان هناك قرينة واضحة ولم ينقلها لنا، وإما لم تكن قرينة واضحة وكان هذا اجتهداً واستظهاراً منه، فلا يكون حجة. ومع هذا العلم الإجمالي لا ينطبق الدليل على المقام.

وأما الوجه الثالث فقد مرّ أنه ليس وجهاً مستقلاً، بل هو تكميل لسائر الوجوه، فيرد عليه ما ورد على سابقه. مضافاً الى أنه يدور حول الخطأ في إرجاع الضمائر والاعتماد على القرينة. وعدم انطباقه على الموقوفات واضح.

وأما المرحلة الثانية: فغاية ما يمكن أن يُقال فيها: «إنّ كلام أحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام رأساً — في الأحكام أو سائر الأمور التي يُسأل فيها غالباً من المعصوم —، ساقط عن الاعتبار عند

حال
موقوفاتها

دراسة مقارنة
في حجية الموقوفات والمضمرات

الكلّ، ولا عبرة به، وهذا قرينة على أنّ زرارة -مثلاً- يروي ما سمعه عن الإمام عليه السلام.
وهذا الكلام أيضاً غير تامّ، ويرد عليه وجوه:
أوّلها: أنّه ينتقض بما أحرز من نقل فتاوى الأصحاب بين المنقولات، كما سبق عليك بعض
موارده، مثل ما رواه عن الفضل بن شاذان في باب ميراث القاتل^١.
ثانيها: أنّ لا تُسلّم لغوية نقل كلام الأصحاب وفتواهم وعدم العبرة به، بل يُمكن أن
يكون هذا النقل منشأً لآثار مختلفة، مثل تحصيل الشهرة في مسألة بين الأصحاب، أو وجود
قرينة أو ارتكاز في أذهانهم.
ثالثها: أنّه لو سلّمنا وأغمضنا النظر عن جميع ذلك، فغاية ما يُثبت هذا الوجه أنّ كلام زرارة
هذا نشأ من كلمات المعصومين عليهم السلام، ويكشف عن وجود مضمون صادر عن الإمام، وهذا لا
يُجدي نفعاً؛ لأنّه محتمل للحسّ، ويُمكن أن يكون هذا اجتهد زرارة في قول الإمام. وأصالة
الحسّ -على القول بما- لا تنفي هذا الاحتمال؛ لأنّ هذا النقل يُخبر عن كلام زرارة ولم ينته
إلى إمام حتى تُجري أصالة الحسّ في نقل زرارة عن المعصوم.

الاستنتاجات

إنّ المضمرات حجة، ويُمكننا الحكم عليها بأنّها صادرة عن المعصومين عليهم السلام، خلافاً للموقوفات،
حيث نتوقّف في حجيتها وإسنادها إلى المعصومين عليهم السلام.

جل
بهرشها

المنابع والمآخذ

١. الاصفهاني، الفاضل الهندى، محمد بن الحسن، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام،
قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ط ١، ١٤١٦ ق.
٢. البحراني، يوسف بن أحمد، الخدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر
الإسلامى، ط ١، ١٤٠٥ ق.
٣. البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد، حاشية المدارك، قم: مكتبة السيد المرعشي،
ط ١، [د ت].

سال اول. شماره ١، سال ١٣٩٧

١. أنظر: الكافي، ج ٧، ص ١٤٢.

٤. الحائري، سيد محمد مجاهد الطباطبائي، كتاب المناهل، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، [د ت].
٥. الحلّي، جمال الدين، أحمد بن محمد الأسدي، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤٠٧ ق.
٦. المحقق الحلّي، نجم الدين، جعفر بن حسن؛ المعبر في شرح المختصر، قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ط ١، ١٤١٧ ق.
٧. الشبيري الزنجاني، موسى، كتاب النكاح، قم: مؤسسة راي برداز، ط ١، ١٤١٩ ق.
٨. الخوانساري، آغا جمال الدين، التعليقات على الروضة البهية، قم: [د ن]، [د ت].
٩. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الرعاية في علم الدراية، مكتبة آية الله المرعشي، قم: [د ن]، ١٤١٣ ق.
١٠. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١٣ ق.
١١. الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن؛ تهذيب الأحكام (تحقيق الخراسان)، تهران: دار الكتب الإسلامية، [د ن]، ١٤٠٧ ق.
١٢. الشهيد الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، قم: مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، ط ٢، ١٤٠٨ ق.
١٣. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ ق.
١٤. العاملي، محمد بن علي الموسوي، نهاية المرام في شرح مختصر الأحكام، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١١ ق.
١٥. ———، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، ١٤١١ ق.
١٦. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، ١٤١٢ ق.
١٧. ———، تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، ١٣٨٨ ق.
١٨. ———، مختلف الشيعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ ق.

حاله
بمؤشرها

١٩. الكركي، المحقق الثاني؛ علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت، ط ٢، ١٤١٤ ق.
٢٠. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧ ق.
٢١. الصافي الكلبايكاني، لطف الله، كتاب الحج، قم: مؤسسة السيدة المعصومة، ط ٢، ١٤٢٣ ق.
٢٢. المقدس الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤٠٣ ق.
٢٣. المامقاني، عبد الله؛ مقياس الهداية، تحقيق محمد رضا المامقاني، قم: مؤسسة آل البيت، لإحياء التراث، [د ن]، ١٤١١ ق.
٢٤. الغروي النائيني، الميرزا محمد حسين، كتاب المكاسب والبيع، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٣ ق.
٢٥. الهمداني، آقا رضا بن محمد هادي، مصباح الفقيه، قم: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي؛ ط ١، ١٤١٦ ق.

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله‌ها

كامل الزيارة وشهادة ابن قولويه على وثيقة الرواة

السيد موسى الشبيري الزنجاني

الخلاصة

في المراد من شهادة ابن قولويه بوثيقة رواة كتاب «كامل الزيارات» ثلاثة آراء: وثيقة جميع الرواة، وثيقة المشايخ بلاواسطة، وعدم الدلالة على الوثيقة. الرأي الأول مردود؛ لنقضه بموارد كثيرة، كما أنّ الثالث خلاف ظاهر عبارة ابن قولويه. والحاصل: صحة الرأي الثاني، وأنّ المستفاد من عبارة ابن قولويه وثيقة مشايخه بلاواسطة. وليعلم: أنّه يُستظهر من مقدّمة الكتاب أنّ أولئك المشايخ من ثقات الإمامية، أمّا دلالتها على شهرة الرواة فلا. على هذا يمكن إثبات وثيقة علي بن الحسين السعد آبادي وعلي بن حاتم القزويني ومحمد بن جعفر الرزاز.

مفاتيح البحث: ابن قولويه، كامل الزيارات، التوثيق، المشايخ.

مجله پژوهش‌ها

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله‌ها

مدى اعتبار صحة التوثيق والتضعيفات الرجالية

محمد القائني

الخلاصة

إنَّ معرفة أحوال الرواة من حيث الوثاقة والضعف يكمن في ظلِّ الأقوال والآراء التي وردت عن لسان علماء الرجال. وهذه المقالة تتصدَّى لدراسة قيمة الأقوال الرجالية في مسألة التوثيق والتضعيفات وحجيتها وبيان الإشكالات التي تحوم حولها، لا سيما الإشكاليين الواردين: عدم حجية قول الثقة في الموضوعات وحديثية هذه الأخبار، ومحاولة الإجابة عليهما. سعت المقالة إلى إثبات حجية الخبر الواحد في الموضوعات، وكذلك إثبات تدعي أنه وفي حالة قبول الإشكالات هذه يمكن التمسك بقول الرجالي من باب حجية قول أهل الخبرة وإثبات حجته بواسطة الظنِّ الخاصِّ (العلمي)، وفي هذه الحالة لاتصل النوبة إلى الانسداد الصغير.

مفاتيح البحث: التوثيق، التضعيف، قول الرجالي، قول أهل الخبرة، الأمر الحسِّي، الأمر الحدسي.

جال
پوهشها

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

قراءات وثيقة عبد الأعلى

غلامرضا أحسنی

الخلاصة

لقد أضحت عملية اختلاف الأسماء والعناوين لأحد الرواة (توحيد الاختلافات) سبباً في إيجاد المعضلات والمشاكل في علم الرجال وعلم الحديث. وبطبيعة الحال فإن حل تلك المعضلة يساعدنا كثيراً في معرفة الرواة ويلعب دوراً أساسياً ومهماً في أمر توثيقهم وتضعيفهم. وقد قام الكاتب ومن خلال فصلين بدراسة الموارد المتعلقة باسم عبد الأعلى المهدف منها بحث وتحليل الاختلاف الموجود في عدد من الأسماء التي جاء ذكرها في هذا الخصوص، وبعد أن أثبت الكاتب أن تلك العناوين تنطبق على عنوان واحد قام بتقييم وثيقة هذا الشخص، وبحث الكاتب في الفصل الأول حول اتحاد عناوين عبد الأعلى مولى آل سام وعبد الأعلى بن أعين وعبد الأعلى على نحو مطلق، وجاء بعدد من القرائن والشواهد في خصوص اتحاد هذه الأسماء والعناوين. وأما في الفصل الثاني فقد أورد ثمانية شواهد على مسألة إثبات وثيقة عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام.

مفاتيح البحث: عبد الأعلى، عبد الأعلى بن أعين، عبد الأعلى مولى آل سام، اتحاد الرواة.

مجلد
پوهنځی

خلاصة المقالات / خلاصه مقالاتها

علي بن محمد بن قتيبة في مرآة علم الرجال

علي رضا الصاحبي

الخلاصة

واحد من رواة القرن الثالث الذي ساهم في حفظ الآثار والأخبار للفقيه والمحدث الكبير للإمامية الإثني عشرية الفضل بن شاذان النيشابوري، إضافة إلى نقل روايات مختلف المشايخ، هو تلميذه علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري. وبالطبع فإن مسألة مدى اعتبار أو عدم اعتبار هذا الشخص في قبول أو رفض رواياته الكثيرة له تأثيراته وانعكاساته في علم الفقه والرجال والعقائد. يتناول هذا البحث التعريف الكامل والتفصيلي بعلي بن محمد بن قتيبة والآراء التي أوردتها علماء الرجال حوله، وأيضاً يحاول الغور في الطرق والآليات التي من شأنها إثبات وثاقته أو ممدوحيته، وكذلك تقديم طريقتين جديدين لإثبات اعتباره، وتم إثبات وثاقته أو ممدوحية هذا الشخص في هذا المقال الذي بين أيدينا بالطرق التالية:

١. وصفه بالفاضل في كلام الشيخ الطوسي؛ ٢. اعتماد الكشي عليه أو كثرة روايته عنه؛ ٣. كثرة روايات أحمد بن أدريس عنه (كثرة روايات الأجلاء عنه)؛ ٤. التوثيق الضمني له من قبل الكشي؛ ٥. تصحيح العلامة الحلي للخبر المشتمل عليه؛ ٦. كونه شيخ الإجازة بالنسبة إلى الكشي أو بالنسبة إلى الآخرين؛ ٧. تصحيح الشيخ الصدوق؛ ٨. تأييد وثاقته ابن قتيبة من قبل الفاضل الجزائري صاحب كتاب الحاوي؛ ٩. رواة الأجلاء عن ابن قتيبة.

مفاتيح البحث: علي بن محمد بن قتيبة، الوثاقه، علم الرجال، الفضل بن شاذان، المدح.

جال
پوهشها

سال اوله شماره ١، سال ١٣٩٧

تفسیر عبارت کتاب عدّه پیرامون احادیث عامه

سید محمد جواد شبیری

چکیده

موضوع شروط وثاقت راویان مورد بحث و پژوهش ژرف قرار گرفته است. یکی از شاخه‌های پژوهشی که از این مبحث منشعب می‌شود بحث اعتبار و وثاقت راویان اهل سنت است. در همین زمینه آراء مختلف و نظریات متعارضی در خصوص یکی از بندهای کتاب عدّه شیخ طوسی ارائه شده است. آغاز این بند چنین است: «عدالتی که در ترجیح یکی از دو خبر بر دیگری مورد نظر است آن است که راوی معتقد به حق باشد و صاحب بصیرت بوده و در دینش مورد اعتماد باشد و از دروغ و کذب اجتناب کند و در آنچه روایت می‌کند مورد اتهام نباشد...». در پرتو تحلیل این بند از کتاب عدّه وثاقت راویان سنی همچون حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج و سکونی اثبات می‌گردد. مقاله حاضر به تفکیک عبارات این بند از کتاب عدّه می‌پردازد و سپس نظرات و آراء مطرح شده در خصوص آن را مورد تحلیل قرار می‌دهد و ابعاد مختلف این موضوع را به داوری می‌نشیند.

واژگان کلیدی: وثاقت، راوی سنی، عدّه، شیخ طوسی.

خلاصه
پژوهش‌ها

خلاصه المقالات / خلاصه مقالاتها

پژوهشی تطبیقی میان حجیت موقوفات و مضمرات

محمد عرب محفوظی

چکیده

«موقوفات» و «مضمرات» دو گونه از روایات هستند که در عدم تصریح به نام امام یا معصوم اشتراک دارند و از این روی اسناد این دو گونه روایت به معصومین مورد تردید و بحث و نظر قرار گرفته است. این مقاله به واکاوی این موضوع پرداخته است و با دلایل مختلف ثابت نموده است که این اسناد در مضمرات صحیح است، اما در موقوفات این طور نیست و ادله موجود توان اثبات این اسناد را ندارد.

واژگان کلیدی: موقوف، روایت موقوفه، مضمر، روایت مضمره، حجیت.

چال
پژوهش‌ها

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

الفهرس

٥	الافتتاحية رئيس التحرير
٧	كامل الزيارة و شهادة ابن قولويه على وثاقة الرواة السيد موسى الشبيري الزنجاني
٣١	مدى اعتبار صحة التوثيقات والتضعيفات الرجالية محمد القائني
٥٥	قراءات وثاقة عبد الأعلى غلامرضا أحسني
٩٣	علي بن محمد بن قتيبة في مرآة علم الرجال علي رضا الصاحبي
١٢٩	تفسير عبارات كتاب عدّه در مورد احاديث اهل سنت سيد محمد جواد شبيري
١٤٥	پژوهشی تطبیقی میان حجیت موقوفات و مضمرات محمد عرب محفوظی



مجله سنوئی متخصصه

السنة الأولى — العدد الأول — ١٤٣٩

صاحب البرائة: السيدعلي الشيرى.

المدير العام: السيدعلي الشيرى.

رئيس التحرير: ابوالقاسم المقيمى الحاجى.

المدير التنفيذى: على أكبر الدهقانى.

هيئة التحرير: محمد القائنى، محمد العنديل، السيدمحمد الشيرى، ابوالقاسم

المقيمى الحاجى، قديرعلى الشمس، السيدمحمد جواد الشيرى، على الفاضلى الهيدجى،

السيدعلي رضا الحسينى الشيرازى.

محرر اللغة الفارسية: السيدأكبر السيدى نيا.

محرر اللغة العربية: خالد غفور.

ملخص ترجمة المقالات إلى العربية: ضياء الزهاوى.

المطبعة: كلها (قم).

العنوان: قم المقدسة، شارع الشهداء (الصفائيه)، الزقاق ١٩، زقاق ناصر المسدود،

الرقم ٢٢، مدرسة الإمام محمد الباقر عليه السلام الفقهية.

الهاتف: ٣٧٧٤٤٥٧٥ - ٠٢٥

الموقع على الإنترنت: taejtehad.mfeb.ir

البريد الإلكتروني: taejtehad@mfeb.ir