



سالنامه علمی - تخصصی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

مجله
پژوهش‌ها

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی اشکذری.

هیئت تحریریه: سیدمحمد شبیری، سیدمحمد جواد شبیری، ابوالقاسم

مقیمی حاجی، سیدعلی رضا حسینی شیرازی، اکبر ترابی شهرضایی، امیر

غنوی، محمدکاظم رحمان ستایش.

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

مدرسه فقهی امام محمد باقر (عج).

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵ - ۰۲۵

آدرس اینترنتی: rejal.mfeb.ir

پست الکترونیک: mrejal@chmail.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله برای چاپ در سالنامه پژوهش‌های رجالی

- موضوع مقاله رجالی باشد.
- مقاله به زبان فارسی 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 ۲۵ صفحهٔ آچار با قلم بی‌لوتوس ۱۴ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم‌زمان برای مجلهٔ 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)؛
 - مفهوم‌شناسی / موضوع‌شناسی؛
 - مقدمه (طرح مسئله)؛
 - بدنهٔ اصلی مقاله (آراء، ادله، نقد و بررسی)؛
 - نتیجه؛
 - منابع و مأخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوش و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شمارهٔ جلد و شمارهٔ صفحه‌ای که مطلب موردنظر از آن نقل شده 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 عهدهٔ 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 مأخذ بلامانع است.

فهرست مقالات

۵	ارزیابی وثاقت مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» بر پایه توثیق ابن ولید سید موسی شبیری زنجان
۳۱	پیش‌فرض‌های تحلیل توصیفات رجال؛ مطالعه موردی اعتبار کافی سیدعلیرضا حسینی شیرازی، عباس مفید
۵۱	از «ابن مسرور لَحَام» تا «ابن قولویه فقیه»؛ رمز‌گشایی از هویت یک راوی امین حسین پوری
۱۰۷	یزید کناسی در آوردگاه توثیق و تضعیف رضا اسکندری
۱۲۷	اعتبار نسخ مصادر جوامع حدیثی محمود رفاهی فرد
۱۴۷	تدوین حدیث نبوی با تأکید بر کتب اهل سنت محمد حسین مخبریان

پیام تسلیت

درگذشت مرحوم حجت الاسلام والمسلمین آقای حاج شیخ اکبر ترابی شهرضایی، از اساتید برجسته و خدوم حوزه که سال‌ها در مراکز مختلف حوزوی، متواضعانه در خدمت طلاب و پژوهشگران و از همکاران این نشریه بوده، مایه تأثر و تألم گردید. ارتحال این استاد فرزانه و متخلق را به بازماندگان محترم، همکاران و شاگردان آن مرحوم تسلیت عرض کرده و علو درجات آن فقید سعید و شکیبایی و پاداش نیک الهی را برای بازماندگان محترم از خداوند منان خواهانیم.

ابوالقاسم مقیمی حاجی

حاج
پوهن‌شهر

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

ارزیابی وثاقت مشایخ محمد بن أحمد بن یحیی، بر پایه توثیق ابن ولید^۱

سید موسی شبیری زنجانی^۲

چکیده

«محمد بن حسن بن أحمد بن ولید» از میان روایت‌های «محمد بن أحمد بن یحیی»، مواردی را که از طریق برخی مشایخ او نقل شده است، استثنا کرده و آن‌ها را نامعتبر دانسته است. بررسی دلالت کلام ابن ولید بر تضعیف مستثنیات و توثیق سایر مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» گام نخست مقاله است. گام دوم، اعتبار این توثیق و تضعیف است؛ چه اینکه اگر ابن ولید به اصل عدالت معتقد بوده و یا کلام او مبتنی بر حدس باشد، قابل اعتنا نیست. افزون بر این، دایره شمول کلام ابن ولید نسبت به مشایخ محمد بن أحمد بن یحیی و روایاتی که این مشایخ نقل کرده‌اند، در این سطور مورد بررسی قرار گرفته است. در صورتی که دلالت و اعتبار کلام ابن ولید تأیید شود، می‌تواند به عنوان یکی از توثیقات عام، تعدادی از راویان را که در کتب رجالی توثیق خاصی ندارند، به دایره ثقات وارد و زمینه اطمینان به روایات آنان را فراهم کند.

واژگان کلیدی: توثیق عام، مستثنیات ابن ولید، محمد بن أحمد بن یحیی، نوادر الحکمه.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۲/۱۲/۹۸
۲. این مقاله به قلم فاضل ارجمند آقای علی خالقی‌پور از دروس خارج فقه آیت الله شبیری زنجانی (رحمته الله علیه) و زیر نظر مرکز فقهی امام محمد باقر (ع) استخراج و به تأیید رسیده است. a.khaleghpour@gmail.com

مقدمه

«محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران اشعری» (زنده تا ۲۹۰ ق^۱) یکی از بزرگان شیعه است که کتاب **نوادیر الحکمه** از آثار اوست؛ این کتاب پیش از کتاب کافی، مرجع فقهای امامیه بوده و معروفترین جامع حدیثی قبل از کافی به شمار می‌رود و به جهت نظم و جامعیتش، بسیار مورد توجه طائفه بوده و در میان امامیه و به خصوص در قم، رواج زیادی داشته است.^۲

به جهت همین نظم، جامعیت و مرجعیت کتاب **نوادیر الحکمه**، قمی‌ها آن را به دبه شبیب تشبیه کرده بودند. شبیب شخصی بوده است که دبه‌ای شامل انواع مختلف روغن داشته و با آن، احتیاج همه را برطرف می‌کرده است. کتاب **نوادیر الحکمه** نیز از این جهت که در همه ابواب فقهی مطلب داشته و روایاتی در همه فنون علم و دانش در آن موجود بوده^۳ و از این جهت مورد مراجعه علما بوده، به دبه شبیب تشبیه شده است.^۴

در باره «محمد بن أحمد بن یحیی» گفته‌اند که ثقة است؛ اما از ضعف نیز نقل می‌کند: «كان ثقة في الحديث إلا أن أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمن أخذ». با توجه به این نکته، مشایخ وی نیاز به توثیق دارند و صرف نقل «محمد بن أحمد بن یحیی» از ایشان چه در کتاب **نوادیر الحکمه** و چه در جای دیگر، نمی‌تواند به وثاقت آنان رهنمون شود؛ اما نکته‌ای در مورد این مشایخ وجود دارد که می‌تواند دریچه‌ای به توثیق عام برخی از ایشان باز کند.

«محمد بن حسن بن أحمد بن ولید» (م ۳۴۳ ق) که از مشایخ شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) است، به بررسی روایات «محمد بن أحمد بن یحیی» پرداخته و از میان آن‌ها، تنها روایت چند نفر را معتبر ندانسته است. ممکن است از این کلام ابن ولید، توثیق مشایخی که روایاتشان استثنا نشده، استفاده شود.

گفتنی است که ابن ولید از اجلای اصحاب است^۶ که با دانش رجال آشنا بوده و در

چاپ
پوهنځی

سال دوم شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. سال وفات «محمد بن أحمد بن یحیی» بر اساس روایتی که سند آن تا محمد بن احمد بن یحیی معتبر است، بعد از ۲۹۰ ق بوده است. ن. ک: طوسی، الغیبة، ص ۴۱۵.

۲. نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشیعة، ص ۳۴۸.

۳. طوسی، الفهرست، ص ۴۰۹.

۴. نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشیعة، ص ۳۴۸.

۵. همان.

۶. همان، ص ۳۸۳.

وثاقت او تردیدی وجود ندارد.^۱ آگاهی و احاطه او نسبت به مصنّفات و اصول شیعه قابل توجه بوده است. حیدربن محمد بن نعیم سمرقندی تمام مصنّفات و اصول شیعه را از ابن ولید روایت کرده است.^۲ از این رو، کلام او برای دانشمندان رجالی دارای اهمّیت است و مقاله حاضر نیز در پی بررسی دلالت های کلام اوست.

بررسی کلام ابن ولید پیرامون مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی»

ابن ولید از مجموعه روایات «محمد بن أحمد بن یحیی»، مواردی را از دایرة حجّیت استثنا کرده است. این روایات یا به صورت مرسل و با تعبیر «عن رجل» و «عن بعض أصحابنا» و یا با عبارت «فی حدیث أو کتاب و لم أروه» و یا از افراد مشخصی که ابن ولید آنها را فهرست می کند، نقل شده اند. کلام ابن ولید در کتاب رجال نجاشی و در کتاب فهرست شیخ طوسی منعکس شده است. نجاشی این مطلب را این گونه گزارش می کند:

کان محمد بن الحسن بن الولید یسّثنی من روایة محمد بن أحمد بن یحیی ما رواه عن محمد بن موسی الهمدانی أو ما رواه عن رجل أو یقول بعض أصحابنا أو عن محمد بن یحیی المعاذی أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني أو عن أبي عبد الله السیاری أو عن یوسف بن السخت أو عن وهب بن منبه أو عن أبي علي النیشابوری (النیشابوری) أو عن أبي یحیی الواسطی أو عن محمد بن علي أبي سمینة أو یقول فی حدیث أو کتاب و لم أروه أو عن سهل بن زیاد الآدمی أو عن محمد بن عیسی بن عبید بایسناد منقطع أو عن أحمد بن هلال أو محمد بن علي الهمدانی أو عبد الله بن محمد الشامي أو عبد الله بن أحمد الرازي أو أحمد بن الحسين بن سعید أو أحمد بن بشیر الرقی أو عن محمد بن هارون أو عن ممویة بن معروف أو عن محمد بن عبد الله بن مهران أو ما ینفرد (یتفرد) به الحسن بن الحسين اللؤلؤی و ما یرویه عن جعفر بن محمد بن مالک أو یوسف بن الحارث أو عبد الله بن محمد الدمشقی.^۳

شیخ نیز در فهرست، همین مطلب را با کمی اختلاف از شیخ صدوق نقل می کند: و قال محمد بن علي بن الحسين (ابن بابویه): إلا ما کان فیہ من تخلیط و هو (الذي یكون) طریقہ محمد بن موسی الهمدانی أو یرویه عن رجل أو عن بعض أصحابنا أو یقول: و روی

۱. طوسی، الفهرست، ص ۴۴۲.

۲. همو، الرجال، ص ۴۲۰.

۳. نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۴۸.

أو يرويه عن محمد بن يحيى المعادي أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني أو عن السيارى أو يرويه عن يوسف بن السخت أو عن وهب بن منبه أو عن أبي علي النيشابوري أو أبي يحيى الواسطي أو محمد بن علي الصيرفي أو يقول: وجدت في كتاب و لم أروه أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع يتفرد به أو عن الهيثم بن عدي أو عن سهل بن زياد الأدمي أو عن أحمد بن هلال أو عن محمد بن علي الهمداني أو عن عبد الله بن محمد الشامي أو عن عبد الله بن أحمد الرازي أو عن أحمد بن الحسين بن سعيد أو عن أحمد بن بشر الرقي أو عن محمد بن هارون أو عن معاوية بن معروف أو عن محمد بن عبد الله بن مهران أو يتفرد به الحسن بن الحسين اللؤلؤي أو جعفر بن محمد الكوفي أو جعفر بن محمد بن مالك أو يوسف بن الحارث أو عبد الله بن محمد الدمشقي.^۱

بنا بر گزارش نجاشی، علاوه بر ابن ولید، دو تن دیگر از نقادان حدیث نیز این استثنا را تأیید کرده‌اند: «قال أبو العباس بن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله و تبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما ربه فيه؛ لأنه كان على ظاهر العدالة و الثقة».^۲

بر این اساس، ابن ولید و ابن نوح و شیخ صدوق که هر سه از نقادان حدیث هستند، کتاب نوادر الحکمه را بررسی و روایات «محمد بن أحمد بن يحيى» از مشایخش را تأیید کرده‌اند. در این میان، تنها روایات برخی از مشایخ را استثنا کرده و آنان را غیر قابل اعتماد دانسته‌اند که از این استثنا، عدم وثاقت این مشایخ استفاده شده است. البته ابن نوح، بر خلاف ابن ولید و شیخ صدوق، «محمد بن عيسى» را مشمول استثنا نمی‌داند.

گفتنی است که بین نقل نجاشی و شیخ طوسی از چند جهت تفاوت وجود دارد:

۱. نجاشی، استثنا را از فهرست ابن ولید نقل می‌کند؛ اما شیخ طوسی، آن را از فهرست شیخ صدوق نقل کرده است و با وجود معروفیت ابن ولید، مستثنیات را به صدوق نسبت می‌دهد؛ چه بسا کتاب ابن ولید در اختیار شیخ طوسی نبوده است و این مطلب را از شیخ صدوق استفاده کرده است، خصوصاً اینکه ابن ولید ساکن قم بوده^۳ و رابط بین علمای بغداد - از جمله شیخ طوسی - و علمای قم، عمدتاً شیخ صدوق است.^۴

۱. طوسی، فهرست، ص ۴۱۰.

۲. نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۴۸.

۳. همان، ص ۳۸۳.

۴. همان، ص ۳۸۸.

شاهد این تفاوت بین نقل نجاشی و شیخ طوسی آنکه وقتی شیخ طوسی به طور مستقل در صدد ترجمه برخی از این افراد بر می آید، قول به ضعف را به شیخ صدوق نسبت می دهد: مثلاً در مورد «أحمد بن حسین بن سعید» و «أحمد بن بشیر برقی» می گوید: «روی عنهما محمد بن أحمد بن يحيى، وهما ضعيفان، ذكر ذلك ابن بابويه»^۱ و در مورد «حسن بن حسين لؤلؤى»، تعبیر «ضعفه ابن بابويه»^۲ را به کار می برد و در مورد محمد بن عیسی می گوید: «محمد بن عيسى بن عبيد يقطيني، ضعيف، استثناء أبو جعفر ابن بابويه من رجال نوادر الحكمة».^۳

از مطلب اخیر نکته دیگری روشن می شود و آن اینکه شیخ صدوق در تمام مستثنیات، از جمله «محمد بن عیسی بن عبید»، با ابن ولید موافقت کرده است؛ در نتیجه، عبارت ابن نوح که در ذیل کلام نجاشی نقل شده بود، نباید بر مخالفت شیخ صدوق با استاد خود حمل شود.

توضیح آنکه، ابن نوح می گوید: «و قد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله و تبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك إلا في محمد بن عيسى بن عبيد»؛ در این تعبیر، دو احتمال وجود دارد: اگر «إلا في محمد بن عيسى بن عبيد» استثنا از «قد أصاب» باشد، مخالفت ابن نوح را با ابن ولید نشان می دهد و اگر استثنا از «تبعه أبو جعفر بن بابويه» باشد، دلیل بر اختلاف شیخ صدوق و ابن ولید است؛ اما با بیانی که گذشت، احتمال دوم قابل قبول نیست؛ در نتیجه، شیخ صدوق و ابن ولید اختلافی ندارند.

۲. شیخ طوسی از «هشتم بن عدی» نیز به عنوان یکی از مستثنیات نام می برد؛ در حالی که این راوی در کلام نجاشی نیامده است.

۳. نجاشی یکی از مستثنیات را با عنوان «مموية بن معروف» یاد می کند و شیخ طوسی او را «معاوية بن معروف» معرفی می کند. ممکن است در نگاه اول این گونه به نظر برسد که نام صحیح راوی «معاوية بن معروف» است و «مموية» تحریف شده از «معاوية» است؛ اما تحقیق آن است که «معاوية» محرف از «مموية» است و «مموية» همان «محمد» است که به تلفظ محلی بیان شده است؛ همان گونه که علی را نیز «علوية» می گویند. بنابراین، مراد از این عنوان، «محمد بن معروف» است که از اساتید «محمد بن أحمد بن يحيى» به شمار می آید.^۴

۱. طوسی، الرجال، ص ۴۱۲.

۲. همان، ص ۴۲۴.

۳. همو، الفهرست، ص ۴۰۲.

۴. ر.ک: شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۷۴ و ۴۵۲؛ همو، عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۸۴.

جدا از تفاوت‌هایی که در گزارش نجاشی و شیخ طوسی از کلام ابن‌ولید وجود دارد، پیرامون کلام وی دو پرسش مطرح است. پرسش اول دربارهٔ دلالت کلام ابن‌ولید است؛ اینکه آیا استثنای ابن‌ولید به این معناست که راوی‌های روایات استثنا شده، محکوم به ضعف بوده و از دایرهٔ وثاقت خارجند و سایر اساتید «محمدبن‌أحمدبن‌یحیی» که استثنا نشده‌اند به استناد کلام ابن‌ولید، ثقه‌اند؟ پرسش دوم پیرامون حجیت کلام ابن‌ولید است.

۱. دلالت کلام ابن‌ولید

همان‌گونه که گذشت، ابن‌ولید تعدادی از مشایخ «محمدبن‌أحمدبن‌یحیی» را نام برده و روایات آنان را به عنوان روایات معتبر قبول نکرده است. حال پرسش این است که آیا این استثنا، به معنای تضعیف راویان است یا اینکه مراد ابن‌ولید صرفاً عدم اعتبار روایاتی است که توسط این افراد نقل شده است؟ به بیان دیگر، آیا ملاک ابن‌ولید برای عدم اعتبار این روایات، ضعف خود راوی بوده است یا اینکه تنها متن روایات از نظر او قابل قبول نبوده است؟^۱

با وجود اینکه ابن‌ولید در امر حدیث سخت‌گیری زیادی داشته و برای قبول و نقل یک روایت، حتی به متن‌شناسی نیز می‌پرداخته است؛^۲ اما به نظر می‌رسد کلام او دربارهٔ استثنای مشایخ «محمدبن‌أحمدبن‌یحیی» از این بابت نبوده که صرفاً متن روایات آنان را نمی‌پسندیده است؛ بلکه کلام او بر تضعیف خود راویان دلالت دارد. شواهدی بر این مطلب وجود دارد:

۱. نجاشی در شرح حال «محمدبن‌أحمدبن‌یحیی» می‌گوید: «كان ثقة في الحديث إلا أن أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عنمن أخذ و ما عليه في نفسه مطعن في شيء و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من رواية محمد بن أحمد بن يحيى

۱. باید توجه شود که این مطلب، غیر از بحث تضعیف از طریق متن‌شناسی است؛ متن‌شناسی گاهی به عنوان یک روش حدیثی مد نظر است به این معنا که یک راوی، در انتخاب احادیث و روایت آنها سخت‌گیر بوده و هر محتوایی را نقل نکند؛ و گاهی به عنوان یک رویکرد رجالی مورد توجه است؛ به این معنا که متن روایت، ملاک و معیار برای توثیق یا تضعیف راوی به شمار آید. آنچه در این بخش مد نظر است، متن‌شناسی از نوع اول است و معنای دوم در ادامهٔ مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. او کتاب استاد خود «محمدبن‌الحسن الصفار» را به دلیل ابهامی که در محتوای روایات آن داشته، نقل نمی‌کند در حالی که در وثاقت «محمدبن‌الحسن الصفار» شکی نیست. ر.ک: طوسی، الفهرست، ص ۴۰۸.

ما رواه...»^۱؛ این احتمال قوی است که نجاشی، استثنای ابن ولید را در توضیح عبارت «یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل» آورده باشد که در نتیجه، علت استثنا، ضعف مشایخ خواهد بود، نه ضعف متن روایات.

۲. اگر در استثنا، متن روایات مدّ نظر بود، می‌بایست تنها روایات غلوّ آمیز مورد استثنا قرار می‌گرفت^۲، نه اینکه کلّ روایات یک عنوان مردود شود؛ چه اینکه در میان روایاتی که از مستثنیات به دست ما رسیده است، روایات با مضمون قابل قبول کم نیستند و بسیار بعید است که «محمد بن أحمد بن یحیی» از تمام عناوین استثنا شده، تنها روایاتی را نقل کرده باشد که از نظر ابن ولید دارای مشکل است و هیچ کدام معتبر نیست.

هم‌چنین، برخی عناوین هم‌چون «بعض اصحابنا» و «رجل» که ناظر به مرسلات «محمد بن أحمد بن یحیی» بوده و راوی نامشخص است، نشان می‌دهد که تمرکز ابن ولید بر اخلال در سند است و خود عناوین داخل سند برای او موضوعیت دارند؛ چه اینکه بعید است ابن ولید تمام روایات مرسل «محمد بن أحمد بن یحیی» را از نظر متن بررسی کرده باشد و همگی را دچار اشکال بداند.

۳. این استثنا، مورد تأیید شیخ صدوق و ابن نوح واقع شده است و شیخ طوسی نیز در موارد متعدّدی با استناد به کلام ابن ولید، به تضعیف راویان ذکر شده در عبارت او می‌پردازد. هم‌چنین ابن نوح در نقد ابن ولید، «محمد بن عیسی» را توثیق می‌کند و تضعیفی را که به ابن ولید نسبت می‌دهد، بر نمی‌تابد. ابن غضائری نیز بر همین اساس، در مواردی چند، با استناد به کلام ابن ولید، به ضعف برخی راویان حکم می‌کند. به عنوان نمونه، هنگامی که افرادی هم‌چون «محمد بن موسی همدانی»، «ابو عبد الله رازی جاموزانی»، «ابو عبد الله سیاری» و «یوسف بن سخت» را تضعیف می‌کند، به استثنای قُمیان، خصوصاً ابن ولید اشاره می‌کند.^۳

تذکر این نکته خالی از فایده نیست که ممکن است فردی ضعیف باشد، امّا در عین

۱. نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۴۸.

۲. چنان‌که در شرح حال علی بن ابراهیم چنین استثنا کرده‌اند: «و أخبرنا محمد بن محمد بن النعمان عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و محمد بن الحسن و حمزة بن محمد العلوي و محمد بن علي ماجيلويه عن علي بن ابراهيم إلا حديثاً واحداً استثناء من كتاب الشرائع في تحريم لحم البعير و قال: لا أرويه». طوسی، الفهرست، ص ۲۶۷.

۳. ر.ک به: ابن غضائری، الرجال، صص ۴۰، ۹۵، ۹۷، ۱۰۳.

حال، کتاب او توسط کسی که او را تضعیف کرده است نقل شود؛ چنان که ابن ولید، در طریق کتاب برخی از افرادی که استثنا کرده است، قرار دارد؛^۱ نقل کتاب، تا زمانی که حاوی احکام الزامی نباشد، بر توثیق مروی عنه دلالت ندارد؛ اما در عین حال، حتی اگر کتبی که ابن ولید در طریق آنها قرار دارد، شامل احکام الزامی باشد، با توجه به تضعیف ابن ولید نسبت به این افراد، باید از دلالت آن بر توثیق دست کشید و این نقل‌ها را جهت حفظ کتب، استفاده به عنوان تأیید و یا اغراضی این چنینی قلمداد کرد. اگر ابن ولید نسبت به غیر قابل اعتماد بودن مستثنیات سکوت می‌کرد، این شبهه به وجود می‌آمد که نقل کتاب ایشان به دلیل اعتماد ابن ولید به آنان است؛ اما ابن ولید با استثنائی که کرده است، این سکوت را شکسته و روایات ایشان را از اعتبار ساقط کرده است؛ از این رو، باید نقل کتاب یا روایت این راویان توسط او را در این چارچوب تفسیر کرد.

اما نسبت به دلالت کلام ابن ولید بر توثیق نیز می‌توان گفت استثنایی که او نسبت به مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» انجام داده است، این معنا را تداعی می‌کند که مشایخ باقی مانده، از نظر او ثقه هستند. در صورتی که این مطلب صحیح باشد، کلام ابن ولید به عنوان یک توثیق عام نسبت به مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» معتبر خواهد بود.

به نظر می‌رسد بتوان کلام ابن ولید را نشانه وثاقت دانست و افرادی از مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» را که روایات آنان جزء مستثنیات ابن ولید نیستند، معتبر به شمار آورد؛ چه اینکه جایگاه حدیثی «محمد بن أحمد بن یحیی» و مرجعیتی که روایات او در میان علما داشته است، این گونه اقتضا می‌کرده که ابن ولید، نسبت به همه روایات وی اظهار نظر کند و در صدد تهذیب تمام روایات او باشد. اساساً اینکه ابن ولید سراغ «محمد بن أحمد بن یحیی» و روایات او رفته است، به دلیل مرجعیتی است که این کتاب داشته است و از این رو ابن ولید نسبت به تنقیح و پالایش آن احساس مسئولیت کرده است؛ در نتیجه، طبیعی است که انتظار داشته باشیم کلام او ناظر به همه روایات و همه مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» باشد که در پی آن، می‌توان عدم قدح یک راوی را به معنای تأیید او دانست؛ بنابر این، هنگامی که «ابن ولید»، با نگاه نقادانه خویش، از میان تمام روایات «محمد بن أحمد بن یحیی» تنها برخی را استثنا می‌کند، می‌توان استفاده کرد که مابقی، مورد تأیید او بوده‌اند و به اعتبار آنها شهادت داده است.

۱. ر.ک: نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشیعة، ص ۷۷ و ۲۷۶ و ۳۲۲؛ طوسی، الفهرست، ص ۲۲۸ و ۴۱۲.

ممکن است گمان شود که تأیید راویان و اعتبار روایت آنان، با ممدوح بودن راوی نیز سازگار است و ملازمه‌ای با وثاقت ندارد، چنان‌که در مواردی با اعتماد به خبر امامی ممدوح نیز فتوا داده می‌شود؛ اما باید دانست که روش متعارف این است که به خبر راوی ثقة اخذ می‌شود و ملاک متعارف در اعتماد به یک روایت، وثاقت راویان آن است و هر رویه‌ای بر خلاف آن، شاذ و غیر متعارف به شمار می‌آید؛ بنابر این، اگرچه مقبولیت یک روایت به طور کلی، می‌تواند مستند به روش غیر متعارف هم باشد؛ اما از نظر عقلا، اگر کسی در باب اخبار و شهادت، مطلبی را به استناد امری غیر متعارف بیان کرد، باید مستند نظرش را ابراز کند و در صورت سکوت، ملازمه‌ای عادی شکل می‌گیرد مبنی بر اینکه او از طریق متعارف استفاده کرده است. در بحث کنونی نیز بین اعتبار راوی و وثاقت او ملازمه عادی وجود دارد و اگر کسی بر خلاف این روش به یک راوی اعتماد کرد، باید به آن تصریح نماید و در صورت سکوت، اعتماد او به معنای وثاقت مروی عنه است. از همین باب است که عقلا، هنگام دوران یک خبر بین حدس و حس، أصالة الحس را جاری می‌کنند؛ زیرا اگر کسی بر خلاف روش حسی که در اخبار، متعارف است، عمل کند، بر او لازم است که به آن تصریح نماید و در صورت سکوت، أصالة الحس حاکم می‌شود.

نتیجه اینکه استثنای ابن ولید، از یک سو بر ضعف راویان روایت‌های استثنا شده دلالت دارد و از سوی دیگر، توثیقی عام نسبت به سایر راویان به شمار می‌رود.

۲. حجیت کلام ابن ولید

در مورد اعتبار کلام ابن ولید در تضعیف برخی روایات، باید به دو نکته توجه کرد: نخست اینکه، کلام ابن ولید و تابعان او، مبنی بر استثنای «محمد بن عیسی بن عبید»، از سوی متأخران پذیرفته نشده است و همان‌گونه که گذشت، ابن نوح سیرافی و نجاشی، به وثاقت وی حکم کرده‌اند که قول حق نیز همین است.

دوم اینکه، ممکن است برخی دیگر از راویان نیز، با توجه به سایر اماراتی که در مقابل کلام ابن ولید وجود دارند، توثیق شوند؛ چرا که کلام ابن ولید یکی از ادله است و برای جرح یا تعدیل یک راوی، باید تمام ادله دیده شود و برای جمع‌بندی در مورد وثاقت یا ضعف یک راوی، نباید به کلام ابن ولید اکتفا کرد.

بر همین اساس است که طبق تحقیق، افرادی هم چون «سهل بن زیاد آدمی»، «حسن بن حسین لؤلؤی»، «أحمد بن هلال» و «جعفر بن محمد بن مالک» در عین حالی که

جزء مستثنیات ابن ولید هستند، ثقه‌اند که تبیین آن مجال خود را می‌طلبد.^۱ اما با این وجود، کلام ابن ولید از باب شهادت، معتبر است و چه در ناحیه تضعیف و چه در ناحیه توثیق، می‌توان شهادت او را یکی از حجج دانست؛ مخصوصاً اینکه شیخ صدوق و ابن نوح سیرافی که جزء نقادان حدیث هستند، جز در مورد «عیسی بن عبید»، با کلام وی مخالفتی نکرده و به آن استثنایی اضافه نکرده‌اند و روشن است که شهادت این سه نفر، دلیل معتبری برای توثیق یا تضعیف به شمار می‌رود.

برای وضوح بیشتر، باید توجه شود که ابن ولید، شاگردش، شیخ صدوق و هم‌چنین ابن نوح سیرافی، در رجال متخصص و صاحب نظر بوده‌اند؛ ایشان از نقادان محسوب می‌شده و از نظر روش رجالی سخت‌گیری داشته‌اند؛ بنابر این، وقتی این اشخاص، پس از بررسی روایات «محمد بن أحمد بن یحیی»، تنها تعدادی را غیر قابل اعتماد دانسته و استثنا کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که تنها مستثنیات دچار ضعف بوده‌اند و شخصی که جزء مستثنیات نباشد، از نظر این نقادان، دچار اشکال نبوده است؛ بنابر این، همان‌گونه که وحید بهبهانی نیز گفته است^۲، مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» که جزء مستثنیات ابن ولید نباشند، به توثیق عام، ثقه‌اند.

اعتبار توثیقات و تضعیفات ابن ولید تا آنجاست که شیخ صدوق که شخصیت علمی او بر کسی پوشیده نیست، در مورد ابن ولید می‌گوید: «کُلُّ ما لم یصحَّحه ذلك الشیخ قدس الله روحه و لم یحکم بصلحه من الأخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح»^۳؛ با توجه به جایگاه شیخ صدوق، ناگفته پیداست که این عبارت، به معنای تقلید شیخ صدوق از ابن ولید نیست بلکه شیخ صدوق، بر اساس مبانی خود، اعتباری این چنین برای کلام ابن ولید قائل است.

بررسی احتمال ابتنای کلام ابن ولید بر حدس

ممکن است کلام ابن ولید را مبتنی بر أصالة العدالة بدانیم و یا تضعیف او را بر اساس حدس قلمداد کنیم که در این صورت، حجیت کلام او مخدوش می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد که هیچ کدام از این دو احتمال قابل قبول نباشد. بررسی این دو مسأله، در مباحث پیش رو خواهد آمد.

۱. در پایان مقاله، اشاره کوتاهی به وجوه وثاقت آنان خواهیم کرد.

۲. استرآبادی، منهج المقال، ج ۱، ص ۱۵۷.

۳. شیخ صدوق، کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۹۰.

۱. مبتنی نبودن توثیق ابن ولید بر أصالة العدالة

محقق خوبی بر این باور است که قدما و از جمله ابن ولید، أصالة العدالة ای بوده اند^۱ و اگر نسبت به عدالت شخصی شک داشتند، با او معامله عدالت می کردند؛ در نتیجه نمی توان به توثیقات آنان اعتماد کرد؛ از این رو، عدم استثنای ابن ولید نیز دلیل بر وثاقت نخواهد بود.

اما این مبنا صحیح نیست و قدما بدون احراز عدالت، حکم به عدالت افراد نمی کرده اند. اکثر قدما و متعارف آنان - به جز افراد بسیار نادر و شاذ - أصالة العدالة ای نبوده اند. اساساً اگر ابن ولید بر مبنای أصالة العدالة حکم به وثاقت راویان می کرد، نباید روایاتی را که «محمد بن أحمد بن یحیی» از «بعض أصحابنا» نقل می کند به طور مطلق جزء مستثنیات ذکر می کرد؛ چرا که طبق أصالة العدالة، مواردی از «بعض أصحابنا» که امامی هستند، ثقه خواهند بود.

دیدگاه صحیح این است که افرادی هم چون ابن ولید و شیخ صدوق در امر حدیث بسیار سخت گیر بوده اند و حتی اگر اعتماد به أصالة العدالة، شاذاً در مورد کسی درست باشد^۲، کسانی مانند مرحوم صدوق و ابن ولید و ابن نوح قائل به أصالة العدالة نبوده اند و شهادت آنان به وثاقت یک راوی، «عن حس» بوده است. البته عدالت امری قلبی است؛ اما مبادی قریب به حس دارد و احکام محسوسات بر آن بار می شود.

افزون بر این، پس از آنکه دانستیم روش قدما بر أصالة العدالة نبوده است، حتی اگر شک کنیم که شهادت ایشان «عن حس» بوده یا «عن اجتهد» و بر اساس جریان أصالة العدالة رخ داده است، به استناد بنای عقلا، باید پذیرفت که این شهادت عن حس بوده است؛ زیرا عقلا در دوران بین حدس و حس، احکام حس را بار می کنند؛ چه اینکه روش متعارف، اخبار از روی حس است و شخصی که بر خلاف این رویه عمل می کند، باید به آن تصریح نماید، وگرنه، أصالة الحس جاری می شود. در نتیجه، نمی توان مبنای أصالة العدالة را به قدما نسبت داد.

۱ خویی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱، ص ۷۰.

۲. ممکن است در مورد صاحب نوادر الحکمه، گفته شود که قائل به أصالة العدالة بوده، چه اینکه طبق نقل نجاشی از هر کسی اخذ روایت می کرده است. (نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۴۸). البته این اعتماد همان گونه که ممکن است به خاطر مشرب رجالی او و جریان أصالة العدالة در مورد راویان باشد، می تواند ناشی از مشرب حدیثی او باشد، به این معنا که هدف او جامع نگاری بوده و حتی روایات راویان ضعیف را نیز نقل می کرده است.

۲. مبتنی نبودن تضعیف ابن ولید بر حدس

همان‌گونه که بیان شد، ابن‌ولید در امر حدیث سخت‌گیر بوده و از این رو هر حدیثی را نمی‌پذیرفته و به سند آن اعتماد نمی‌کرده است؛ تا حدی که حتی برای بررسی اعتبار احادیث، به متن‌شناسی دست می‌زده و نقل روایاتی را که مثلاً مخالف اصول مذهب باشد، جایز نمی‌دانسته است، بلکه کوچک‌ترین مطلبی دال بر غلو از یک راوی، موجب می‌شده که به وی اعتماد نکرده و بر احادیثش صحه نگذارد. این مسأله ممکن است موجب شود که تضعیفات ابن‌ولید را مبتنی بر حدس قلمداد کنیم؛ به‌ویژه که شیخ طوسی در مورد وجه استثنای ابن‌ولید، به مسأله «تخلیط» اشاره کرده است. او می‌گوید: «و قال محمد بن علی بن الحسین (ابن بابویه): إلا ما كان فيه من تخلیط و هو (الذي يكون) طريقة محمد بن موسى الهمداني أو يرويه عن رجل أو عن بعض أصحابنا...»^۱.

تخلیط مفهومی اعم از غلو است^۲؛ اما معمولاً در کتب رجال در مورد غلو و فساد مذهب به کار برده شده است^۳. هنگامی که به ترجمه مستثنیات ابن‌ولید مراجعه کنیم، در مورد اکثر آنان بحث غلو مطرح است؛ محمد بن موسی همدانی^۴، ابو عبدالله رازی جامورانی^۵، ابو عبدالله سیاری^۶، یوسف بن سخت^۷، محمد بن علی صیرفی^۸، سهل بن زیاد^۹،

۱. طوسی، الفهرست، ص ۴۰۹.

۲. التاسع عشر في (مخلط): ذكر بعض أصحابنا أن الظاهر من تتبع كلماتهم، أنه عبارة عن القول بالمناكير، سواء بلغ الغلو أم لا. وقال بعض المتأخرين: المراد عدم المبالاة في الرواية عن الأشخاص، من الجمع فيها بين الغث والسمين، والعاطل والشمين. أقول: الذي يظهر لي بعد التتبع في كلماتهم أنه بمعنى الخلط بمعنى المزج، ولكن المراد منه: أنواع مخصوصة منه: أحدها: خلط الاعتقاد الصحيح بالفساد، مثل أن يصير غالباً بعد الاعتقاد الصحيح... وثانيها: خلط الروايات المنكرة إلى غيرها... وثالثها: خلط أسانيد الأخبار بالآخر... ورابعها: خلط المطالب الصحيحة بغيرها. كلباسي، سماء المقال، ج ۲، ص ۲۸۵.

۳. به عنوان نمونه ر.ک: ابن غضائری، الرجال، ص ۵۰ و ۸۵؛ نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۶۷، ۷۳، ۱۶۴، ۲۱۷، ۲۵۱، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۵۰، ۴۴۸. همچنین مواردی که غلو و تخلیط کنار هم قرار گرفته است عبارتند از: نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۸۰؛ طوسی، الفهرست، ص ۵۷، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۳. تنها در مورد ابوالفضل شیبانی است که تخلیط به معنای غلو نیامده است: «كان في أول دمره ثبتاً ثم خلط». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۹۶.

۴. «ضعفه القميون بالغلو». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۳۸.

۵. «في مذهبه ارتفاع». ابن غضائری، الرجال، ص ۹۷.

۶. «ضعيف الحديث فاسد المذهب». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۸۰ و «ضعيف متهاك غال منحرف». ابن غضائری، الرجال، ص ۴۰.

۷. «ضعيف مرتفع القول». ابن غضائری، الرجال، ص ۱۰۳.

أحمد بن حسين بن سعيد^٣، محمد بن عبد الله بن مهران^٤ و جعفر بن محمد بن مالک^٥، همگی متهم به غلو شده‌اند.

این مطلب، مؤید این معناست که عامل اصلی تضعیف ابن ولید، مسأله غلو است و هنگامی که عامل اصلی یک تضعیف، امری حدسی و استنباطی باشد، نمی‌توان آن را معتبر دانست. اما به نظر می‌رسد که احتمال حدسی بودن تضعیف ابن ولید قابل قبول نباشد؛ زیرا اولاً عنوان «تخلیط» در گزارش نجاشی از کلام ابن ولید نیامده است و ثانیاً، بزرگانی هم چون شیخ طوسی و ابن نوح به گونه‌ای با این کلام برخورد کرده‌اند که گویا شخصیت خود راوی مد نظر ابن ولید بوده و محتوای غلوآمیز روایات معیار نبوده است. ابن نوح در مورد محمد بن عیسی می‌گوید: «فلا أدري ما رآه فيه؛ لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة»^٦. این عبارت گویای آن است که شک ابن ولید درباره مستثنیات، مربوط به شخصیت آنان است؛ چه اینکه ابن نوح با توجه به آگاهی از عدالت و وثاقت عیسی بن عبید، از تضعیف او تعجب کرده و دلیل آن را می‌پرسد؛ حال آنکه اگر ملاک تضعیف، غلو و امثال آن بود جایی برای پرسش ابن نوح باقی نمی‌ماند.

افزون بر این، شیخ طوسی در ترجمه برخی از این مستثنیات، تنها از تعبیر «ضعیف» استفاده می‌کند و تعبیری هم چون «غال» را به کار نمی‌برد. به نظر می‌رسد که این تضعیف به استناد کلام ابن ولید و شیخ صدوق است. ایشان ذیل نام دو تن از مستثنیات می‌گوید: «روی عنهما محمد بن أحمد بن يحيى و هما ضعيفان، ذكر ذلك ابن بابويه»^٧؛ هم چنین نام پنج راوی دیگر را ذکر کرده و می‌فرماید: «ضعفاء روى عنهم محمد بن أحمد بن يحيى»^٨. وی

چهار
پوشش

اردیابی وفاق مشایخ (محمد بن أحمد بن يحيى) بر پایه توثیق ابن ولید

١. «كذاب غال... و كان شهيراً في الارتفاع». ابن غضائري، الرجال، ص ٩٥.
٢. «كان ضعيفاً في الحديث غير معتمد فيه. و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو و الكذب». نجاشي، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ١٨٥.
٣. «قالوا: هو غال و حديثه يعرف و ينكر». همان، ص ٧٧.
٤. «غال كذاب فاسد المذهب». همان، ص ٣٥٠؛ «يرمى بالغلو ضعيف». طوسی، الرجال، ص ٣٩١ و «قال محمد بن مسعود: محمد بن عبد الله بن مهران متهم و هو غال» كشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٥٧١.
٥. «فاسد المذهب و الرواية». نجاشي، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ١٢٢؛ «في مذهبه ارتفاع». ابن غضائري، الرجال، ص ٤٨.
٦. نجاشي، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ٣٤٨.
٧. طوسی، الرجال، ص ٤١٢.
٨. همان، ص ٤٣٨.

در مورد «حسن بن حسین لؤلؤی» نیز تعبیر «ضعفه ابن بابویه»^۱ را به کار می‌برد و در مورد «محمد بن عیسی» می‌گوید: «محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی، ضعیف، استثناء ابوجعفر ابن بابویه من رجال نوادر الحکمة و قال لا أروى ما يختص بروایته و قيل إنه كان يذهب مذهب الغلاة».^۲ این مسأله در مورد «سهل بن زیاد» و «أبو عبد الله سیاری» نیز تکرار شده است. شیخ در استبصار این گونه می‌گوید: «هو [سهل بن زیاد] ضعیف جداً عند نقاد الأخبار و قد استثناءه ابوجعفر بن بابویه فی رجال نوادر الحکمة».^۳ همو در جایی دیگر می‌نویسد: «قال ابوجعفر بن بابویه رحمه الله فی فهرسته حين ذکر کتاب النوادر أستاذی منه ما رواه السیاری و قال: لا أعمل به و لا أفتی به لضعفه».^۴

اکتفا به تعبیر «ضعیف» و عدم استفاده از تعابیری هم‌چون «غال» یا «مخلط»، مؤید این معناست که شیخ طوسی از عبارت شیخ صدوق و ابن ولید، چیزی بیش از مطلق ضعیف استفاده نکرده است؛ خصوصاً که در ترجمه «محمد بن عیسی بن عبید»، به مسأله غلو به عنوان وجهی جداگانه پرداخته است؛ از این رو، «تخلیط» را در کلام شیخ طوسی یا باید به نحو عام تفسیر کرد که از آن مطلق ضعیف استفاده شود، و یا اینکه باید فراز «أو یرویه عن رجل...» را عطف به «ما کان فیه من تخلیط و هو (الذی یکون) طریقہ محمد بن موسی الهمدانی» دانست که در نتیجه عبارت «ما کان فیه من تخلیط» مختص به «محمد بن موسی همدانی» خواهد بود.^۵

شاید بتوان کلمات ابن غضائری را نیز به عنوان مؤید ذکر کرد؛ زیرا کلام او در ترجمه برخی از راویان استثنا شده، صراحتی در این مطلب ندارد که علت تضعیف قمیان، غلو باشد؛ بلکه بعضی از عبارات ایشان خلاف این مدعا است. مثلاً می‌گوید: «محمد بن أحمد الجامورانی أبو عبد الله الرازی ضعه القمیون، و استثنوا من کتاب نوادر الحکمة ما رواه، و فی مذهبہ ارتفاع»^۶ که شاید ادعا شود ظاهر آن، تمایز تضعیف قمیان و

۱. همان، ص ۴۲۴.

۲. همو، الفهرست، ص ۴۰۲.

۳. همو، الاستبصار، ج ۳، ص ۲۶۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۳۷.

۵. کتاب «استقصاء الاعتبار» به همین مطلب اشاره کرده است: «و هذا الکلام من ابن بابویه المنقول یقتضی أن ما رواه عن محمد بن موسی الهمدانی خاص بالتخلیط.» عاملی، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ج ۳، ص ۹.

۶. ابن غضائری، الرجال، ص ۹۷.

ارتفاع مذهب به عنوان دو وجه برای تضعیف راوی است.

افزون بر این، حتی در صورت تردید در حسی یا حدسی بودن کلام ابن ولید، باید به اعتبار این شهادت حکم کرد. در باب شهادت، تا زمانی که حدسی بودن احراز نشود، شهادت معتبر است و نیازی به اثبات حسی بودن نیست؛ چه اینکه اعتبار شهادت تعبّدی است و ادّله اعتبار شهادت، به خودی خود نسبت به حدس و حسّ اطلاق دارند که این اطلاق - با توجه به بنای عقلا بر عدم اعتماد به شهادت حدسی - از شهادتی که مبتنی بر حدس است انصراف دارد^۱؛ لذا تا زمانی که حدسی بودن محرز نشود و احتمال حسی بودن وجود داشته باشد، شهادت معتبر است.

بر این اساس، چون که در اینجا، احتمالِ ابتدای شهادت بر حسّ یا مبادی قریب به حسّ وجود دارد و نمی‌توان به حدسی بودن آن جزم داشت، شهادت معتبر است؛ به‌ویژه که شخصیتی مانند شیخ صدوق که جایگاه فقهاتی او نزد عامّه و خاصّه مسلم است^۲، این شهادت را معتبر دانسته است و این از احتمال اجتهادی و حدسی بودن آن می‌کاهد.

بنابر این، تضعیف مستثنیات به قوّت خود باقی است. البته اگر در مورد یک راوی دلیل معتبری در مقابل کلام ابن ولید وجود داشته باشد و احتمال اینکه تضعیف ابن ولید از باب غلوّ باشد نیز برود، در مقام جمع، باید گفت ابن ولید از روی متن‌شناسی تضعیف کرده است و دلیل مقابل، مقدّم می‌شود.

دایره شمول کلام ابن ولید

پس از اثبات دلالت کلام ابن ولید لازم است از دامنه دلالت آن سخن گفت. میزان سعه و ضیق در چهار حوزه در ادامه بیان خواهد شد.

۱. اعتبار شهادت به دلیل بنای عقلا نیست، تا گفته شود در فرض شک، بنای عقلا وجود ندارد؛ بلکه بنای عقلا صرفاً سبب می‌شود که ادّله اعتبار شهادت از فرض حدسی بودن منصرف باشند؛ همان طور که عقلا خبری را که مفید وثوق نباشد، معتبر نمی‌دانند؛ اما دلیل حجّیت خبر واحد، خبری که مفید وثوق نباشد را نیز شامل می‌شود.
۲. «محمّد بن علی بن الحسین بن بابویه، أبوجعفر العمّی نزل بغداد وحدث بها عن أبيه، وكان من شيوخ الشيعة، ومشهور الرافضة». خطیب بغدادی، تاریخ بغداد و ذیوله، ج ۳، ص ۳۰۳؛ «ابن بابویه محمد بن علی بن الحسین القمی رأس الإمامية، أبوجعفر محمد ابن العلامة علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، صاحب التصانيف السائرة بين الرافضة». ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۳۰۳.

۱. عدم اختصاص توثیق به رجال نوادر الحکمه

باید توجه داشت که توثیق مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی»، به مشایخ او در کتاب نوادر الحکمه منحصر نیست؛ چه اینکه تعبیر نجاشی و شیخ نیز «روایه محمد بن أحمد بن یحیی» است، و نه «روایه نوادر الحکمه»؛ در نتیجه برای توثیق هر کدام از مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» لازم نیست اثبات کنیم که روایت او در کتاب نوادر الحکمه آمده است. البته با توجه به جایگاه این کتاب و اینکه عمده روایات «محمد بن أحمد بن یحیی» در همین کتاب است، احتمال اینکه او از یکی از مشایخ خود، به صورت منحصر در کتاب دیگری روایت داشته باشد، بسیار اندک است و چه بسا از همین روست که ابن غضائری همواره از تعبیر «مستثنیات نوادر الحکمه» استفاده می‌کند.^۱

۲. عدم اشتراط کثرت روایت در شمول توثیق

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، ابن ولید مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» را با دقت بررسی کرده و مواردی را که به نظرش ضعیف بوده، در قالب استثنا ذکر کرده است. حال این پرسش وجود دارد که آیا احتمال خطای ابن ولید وجود ندارد؟ به این معنا که راوی ضعیفی از چشم ابن ولید دور مانده و در زمره مستثنیات ذکر نشده باشد؟

اگر بخواهیم این احتمال را با اصل عدم خطا دفع کنیم، توثیق ما تنها شامل راویانی می‌شود که روایات متعددی داشته باشند؛ زیرا احتمال خطا در مورد راویانی که روایات اندکی دارند، از نظر عقلاً منتفی نیست و اصل عدم خطا جاری نمی‌کنند؛ در نتیجه مشایخی که روایات کمی از آنان توسط «محمد بن احمد» نقل شده است، توثیق نخواهند شد.

اما تحقیق آن است که کلام ابن ولید و تابعانش، تمام مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» را شامل می‌شود؛ زیرا اولاً اگر این توثیق را از باب اخبار بدانیم که نیازمند اصل عدم خطاست، با توجه به اینکه کلام ابن ولید، به وسیله ابن نوح و شیخ صدوق تأیید شده و ایشان، با توجه به جایگاه علمیشان، بر اساس تحقیق خویش و نه تقلید از ابن ولید به توثیق پرداخته‌اند و در عین حال فردی را به دایره استثنا اضافه نکرده‌اند، احتمال خطا در این گزارش رجالی بسیار اندک خواهد شد و می‌توان به این خبر اعتماد کرد.

۱. به عنوان نمونه ر.ک به: ابن غضائری، الرجال، صص ۹۵، ۹۷ و ۱۰۳.

ثانیاً اینکه اساساً اعتماد ما به کلام ابن ولید، از باب جریان اصل عدم خطا نیست؛ بلکه کلام ابن ولید، خبر از موضوعات است و صغرای شهادت به شمار می‌آید؛ می‌دانیم که اعتبار شهادت، دایره مدار اطمینان نیست و حتی با وجود احتمال خطا، بنای شرع بر پذیرفتن آن است؛ در نتیجه، شهادت ابن ولید و تابعانش به وثاقت راویان، به معنای توثیق تک تک راویان است؛ گویا که ایشان شهادت به بررسی تک تک راویان می‌دهند و هر کدام از این راویان را به طور جداگانه توثیق می‌کنند.

نتیجه اینکه، تمام مشایخ «محمد بن احمد بن یحیی» که جزء مستثنیات ابن ولید نیستند، به شهادت ابن ولید و تابعانش، توثیق می‌شوند و این توثیق، مشروط به کثرت روایت نیست.

۳. شمول کلام ابن ولید نسبت به تمام راویان صدر سند

در مورد گستره توثیق و تضعیف ابن ولید چند احتمال قابل تصور است:

اول: کلام او تنها ناظر به مشایخ بدون واسطه «محمد بن احمد بن یحیی» باشد؛

دوم: کلام او تمام مشایخ، اعم از باواسطه و بدون واسطه را شامل شود؛

سوم: کلام او ناظر به تمام مشایخی باشد که در صدر اسناد روایات قرار دارند.

احتمال اول قابل قبول نیست؛ زیرا برخی از راویانی که ابن ولید، از مشایخ

«محمد بن احمد بن یحیی» استثنا کرده است، استاد باواسطه «محمد بن احمد بن یحیی»

هستند؛ به عنوان نمونه، می‌توان به «وهب بن منبه» و «هیشم بن عدی»^۱ اشاره کرد.

سال وفات «وهب بن منبه» را برخی سال ۱۱۰ و برخی سال ۱۰۳ و بعضی نیز ۱۰۴

می‌دانند.^۲ تاریخ وفات «هیشم بن عدی» نیز سال ۲۰۶ است.^۳ با توجه به اینکه

«محمد بن احمد بن یحیی» تا سال ۲۹۰ زنده بوده و پس از آن وفات کرده است^۴، اختلاف

حال
پوشش

اردیابی وفات مشایخ (محمد بن احمد بن یحیی) بر پایه توثیق ابن ولید

۱. البته نام «الهیشم بن عدی» در رجال نجاشی نیست؛ اما در فهرست شیخ طوسی، او نیز استثنا شده است.

۲. بکجری، اكمال تهذيب الكمال، ج ۱۲، ص ۲۶۵.

۳. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد و ذیوله، ج ۱۴، ص ۵۴.

۴. سال وفات «محمد بن احمد بن یحیی» بعد از ۲۹۰ ق بوده است: «أخبرنا أبو الحسن بن أبي جید القمي عن

محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن یحیی العطار عن محمد بن احمد بن یحیی عن صالح بن أبي صالح قال:

سألني بعض الناس في سنة تسعين و مائتين قبض شيء فامتعت من ذلك و كتبت أسئلة الرأي فأتاني

الجواب بالرأي محمد بن جعفر العربي فليدفع إليه فإنه من ثقاتنا». طوسی، الغيبة، ص ۴۱۵.

زمانی زیادی با این دو راوی دارد و طبیعتاً نمی‌تواند از آنان بدون واسطه روایت کرده باشد؛^۱ بر این اساس، توثیق و تضعیف «ابن ولید» تنها ناظر به مشایخ بدون واسطه او نیست. احتمال دوم نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا در میان مشایخ باواسطه «محمد بن أحمد بن یحیی» افراد متعددی وجود دارند که ضعف آنان مسلم است و احتمال توثیق آنها توسط ابن ولید نمی‌رود؛ حال آنکه ابن ولید در کلام خود، از آنان یاد نکرده است. به عنوان نمونه می‌توان به «أبو یختری وهب بن وهب قرشی»^۲، «حسن بن راشد طفاوی»^۳، «حسن بن علی بن أبی حمزة بطائنی»^۴، «إسماعیل بن یسار هاشمی»^۵ و «عبد الرحمن بن حماد»^۶ اشاره کرد.

با توجه به آنچه در مورد احتمال اول و دوم بیان شد، به نظر می‌رسد که احتمال سوم قابل قبول باشد و بعید نیست که نقاد حدیث، هنگام بررسی روایات «محمد بن أحمد بن یحیی»، ملاک را صدر روایت قرار داده و روایات را بر اساس اولین راوی، نقادی کرده باشد. ظاهر عبارت ابن ولید این است که هر عنوانی که «محمد بن أحمد بن یحیی» از او روایت کرده است، مد نظر قرار داده و نقادی کرده است و لذا تمام راویانی که صدر سند قرار دارند محل توجه او بوده‌اند؛ ذکر نام «أحمد بن بشیر رقی» و «محمد بن عبد الله بن مهران» در دایره مستثنیات، شاهد بر این مدعاست. بنابر این، در میان مشایخ باواسطه «محمد بن أحمد بن یحیی»، آنان که در صدر روایات قرار گرفته نیز توسط ابن ولید نقادی شده‌اند و ابن ولید روایات مرسل «محمد بن أحمد بن یحیی» را نیز مورد ارزیابی قرار داده است.

باید توجه کرد که ابن ولید روایات مرسل «محمد بن أحمد بن یحیی» را که با تعبیری چون «عن رجل» یا «عن بعض أصحابنا» نقل شده است نامعتبر می‌داند؛ اما روایاتی که راوی صدر

۱. به غیر از این دو راوی، می‌توان از «أحمد بن بشیر رقی» و «محمد بن عبد الله بن مهران» نیز یاد کرد که با توجه به اسانید موجود، «محمد بن أحمد بن یحیی» از آنان روایت بدون واسطه ندارد؛ البته با توجه به احتمال اینکه روایت بدون واسطه «محمد بن أحمد بن یحیی» از آنان به دست ما نرسیده باشد، این دو راوی را به عنوان نمونه ذکر نکردیم.

۲. «کان کذاباً و له أحادیث مع الرشید فی الکذب» نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۴۳۰؛ «ضعیف و هو عامی المذهب». طوسی، الفهرست، ص ۴۸۷.

۳. «الحسن بن راشد الطفاوی، ضعیف». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۸.

۴. «محمد بن مسعود قال سألت علی بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علی بن أبی حمزة البطائنی؟ فقال: کذاب ملعون». کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۵۲.

۵. «ذکر أصحابنا بالضعف». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۲۹.

۶. «ضعیف جداً لا یلتفت إلیه فی مذهبه غلو». ابن غضائری، الرجال، ص ۸۰.

سند، شیخ با واسطه «محمد بن أحمد بن یحیی» است با آنکه از مرسلات به شمار می‌آید، در صورت قبول احتمال سوم، این روایات معتبرند. به طور کلی، دایره توثیق و تضعیف ابن ولید، اعم از مشایخ با واسطه و بدون واسطه و البته منحصر به راویان صدر سند است.

۴. شمول کلام ابن ولید نسبت به روایات استحبابی

همان‌گونه که اشاره شد، «محمد بن أحمد بن یحیی»، از راویان ضعیف نیز نقل می‌کند؛ اما این مسأله، با توجه به تسامحی که در ادله سنن وجود دارد، در روایات غیر الزامی نقص به شمار نمی‌آید؛ بر این اساس، ممکن است این احتمال مطرح شود که سخت‌گیری نقادان حدیث نسبت به روایات «محمد بن أحمد بن یحیی»، تنها در دایره احکام الزامی بوده است؛ زیرا نقل از ضعفا تنها در روایات الزامی، عیب به شمار می‌آید و ابن ولید و اتباع او، با استثنا کردن برخی راویان، در پی برطرف کردن این عیب، از مجموعه روایات «محمد بن أحمد بن یحیی» بوده‌اند و فقط مشایخی را در فهرست مستثنیات ذکر کرده‌اند که راوی روایات الزامی بوده‌اند.

در نتیجه این استظهار، گستره توثیق ابن ولید و اتباع او به مشایخی محدود می‌شود که در سند این‌گونه روایات حضور دارند و شامل راویان روایات استحبابی نمی‌شود و اگر یکی از مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی»، تنها در طریق روایات استحبابی حضور داشته باشد، عدم استثنای او توسط ابن ولید و اتباعش، به معنای توثیق او نیست.

به عنوان نمونه، «محمد بن عبدالله مسمعی» از مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» است که توسط ابن ولید استثنا نشده و در عین حال، در مجموع روایاتی که از «محمد بن أحمد بن یحیی» به دست ما رسیده، تنها در سند یک روایت استحبابی حضور دارد.^۱ توثیق یا عدم توثیق «محمد بن عبدالله مسمعی»، وابسته به استظهاری است که نسبت به گستره کلام ابن ولید داریم. لکن از ظاهر کلام ابن ولید این‌گونه به نظر می‌رسد که روایات استحبابی را نیز شامل است. توضیح آنکه کلام ابن ولید مطلق است و همان‌گونه که اشاره شد، عناوین راویان را فارغ از محتوا و متن روایات، استثنا کرده است؛ از آنجا که این عناوین هم در روایات الزامی

حال
پوشش

ارزیابی وثاقت مشایخ (محمد بن أحمد بن یحیی) بر پایه توثیق ابن ولید

۱. «محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد عن محمد بن عبدالله المسمعی عن إسماعیل بن یسار عن سیف بن عمیرة عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تنزل القبرَ وعلیك العمامة ولا القلنسوة ولا رداءً ولا حذاءً ولا حلَّ أزرارك قال قلت و الخف قال لا بأس بالخف في وقت الضرورة والتقية». کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۹۲.

حضور دارند و هم در روایات غیر الزامی، نمی‌توان کلام ابن‌ولید را صرفاً ناظر به روایات الزامی دانست؛ بلکه کلام او تمام روایات «محمد بن أحمد بن یحیی» را فرا می‌گیرد؛ در نتیجه، حتی راویانی که صرفاً در طریق روایات غیر الزامی حضور دارند نیز مشمول توثیق یا تضعیف ابن‌ولید می‌شوند. بنابر این، افرادی هم‌چون «محمد بن عبدالله مسمعی»، بنابر شهادت ابن‌ولید، شیخ صدوق و ابن‌نوح سیرافی ثقة‌اند.

البته، در مورد «محمد بن عبدالله مسمعی» نکته ویژه‌ای وجود دارد که ذکر آن لازم است. شیخ صدوق، روایت دیگری را به واسطه استاد خود ابن‌ولید، از «محمد بن عبدالله مسمعی» نقل می‌کند و در حاشیه این روایت، این‌گونه توضیح می‌دهد که ابن‌ولید نسبت به «محمد بن عبدالله مسمعی»، «سَيِّئُ الرَّأْيِ» بود؛ اما در عین حال، روایت او را نقل کرده است: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه سيئ الرأي في محمد بن عبدالله المسمعي راوي هذا الحديث وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي»^۱.

شاید در نگاه نخست این احتمال به ذهن آید که «سَيِّئُ الرَّأْيِ» بودن ابن‌ولید، به معنای تضعیف «محمد بن عبدالله مسمعی» است که در این صورت، سؤال مهمی شکل می‌گیرد که چرا ابن‌ولید، «محمد بن عبدالله مسمعی» را از فهرست مشایخ محمد بن یحیی استثنا نکرده است؟ اگر ظهور تعبیر «سَيِّئُ الرَّأْيِ» را در تضعیف قبول کنیم، این احتمال مجدداً مطرح می‌شود که چه بسا استثنای ابن‌ولید بر اساس متن‌شناسی بوده است و «محمد بن عبدالله مسمعی» با وجود اینکه ضعیف است، اما چون روایاتش از نظر متن اخلاقی نداشته، در دایره استثنا قرار نگرفته است.

پاسخ به این ابهام در پرتو این دو مطلب روشن می‌شود که اولاً، همان‌گونه که گذشت، ابتدای کلام ابن‌ولید بر متن‌شناسی مردود است؛ ثانیاً تعبیر «سَيِّئُ الرَّأْيِ»، دست‌کم در مقام جمع، ظهور در تضعیف ندارد و می‌تواند به اختلاف سلیقه در نقل حدیث اشاره داشته باشد^۲ که منافاتی با وثاقت ندارد و لذا تهافتی در کلام ابن‌ولید رخ نداده است.

۱. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۲۱.

۲. کما اینکه تعبیر «منکر الحدیث» نیز لزوماً به معنای عدم وثاقت راوی نیست و ممکن است اشاره به ضعف سلیقه او داشته باشد.

مصدق‌یابی عناوین توثیق و تضعیف شده

توثیقات و تضعیفات عام بر تعدادی از روایات منطبق می‌شوند. تطبیق یک ضابطه بر راویان گام نهایی در این حوزه است. شناسایی راویان توثیق یا تضعیف شده کار را برای ارزیابی سندی روایات هموار می‌کند.

۱. عناوین توثیق شده

در ادامه به عناوین برخی از مشایخ «محمد بن أحمد بن یحیی» که در صدر اسناد وی حضور دارند و توسط ابن ولید استثنا نشده و دارای توثیق خاص نیستند، اشاره می‌کنیم. همان‌گونه که اشاره خواهد شد، برای برخی از این عناوین عباراتی دالّ بر ضعف نیز ذکر شده است^۱ که با کلام ابن ولید تعارض می‌کند:

۱. ابراهیم بن إسحاق أحمري؛ ۲. ابراهیم بن حمويه؛ ۳. ابراهیم بن مهزيار؛ ۴. أبوزهير نهدي؛ ۵. أبونصر بغدادی؛ ۶. أحمد بن حسين بن صقر؛ ۷. أحمد بن محمد بن علی میثمی کوفی؛ ۸. أحمد بن معروف؛ ۹. أحمد بن نوح بن عبدالله؛ ۱۰. أحمد بن یحیی بن عمران أشعري؛ ۱۱. إسحاق بن ابراهیم؛ ۱۲. إشکيب بن عبدة؛ ۱۳. أمية بن علی^۲؛ ۱۴. جعفر بن ابراهیم بن محمد همدانی؛ ۱۵. جعفر بن قاسم؛ ۱۶. جعفر بن رزق الله؛ ۱۷. جعفر بن محمد بن سعید بجلی^۳؛ ۱۸. جعفر بن محمد بن عبید الله أشعري؛ ۹. حسن بن ابراهیم بن محمد همدانی؛ ۲۰. حسن بن خرداد قمی؛ ۲۱. حسن بن صالح بن محمد همدانی؛ ۲۲. حسن بن علی کوفی؛ ۲۳. حسن بن علی همدانی؛ ۲۴. حسن بن علی بن أبی عثمان^۴؛ ۲۵. حسن بن محمد بن عمران؛ ۲۶. حسین بن عبدالله قرشی؛ ۲۷. حسین بن عبید الله بن سهل قمی^۵؛ ۲۸. حسین بن یزید نوفلی^۶؛

۱. به جهت اختصار در پانویست به تضعیف رجالیان اشاره می‌کنیم.

۲. از او با عنوان «أب محمد بن أحمد بن یحیی» در روایات یاد شده است؛ مانند: التهذیب، ج ۹، ص ۳۹۷.
۳. او استاد «أحمد بن هلال» است و «أحمد بن هلال» استاد «محمد بن أحمد» است. نجاشی در مورد او می‌نویسد: «أمية بن علي القيسي الشامي ضعفه أصحابنا». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۲۶۴.
۴. از او در روایات با عنوان «ابن أخی صفوان بن یحیی» یاد شده است؛ مانند: صدوق، ثواب الأعمال، ج ۱، ص ۱۹۶.

۵. «کوفي ضعفه أصحابنا». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۱۴۱.
۶. «يرمى بالغلو». طوسی، الرجال، ص ۳۸۶؛ «ممن أطلعن عليه و رمي بالغلو». حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۱۶؛ «ممن طعن عليه و رمي بالغلو». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۴۳.
۷. «قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره و الله أعلم و ما رأينا له رواية تدل على هذا». همان، ص ۳۸.

۲۹. سعدان بن مسلم عبدالرحمن؛ ۳۰. سلمة بن خطاب^۱؛ ۳۱. سليمان خطابی؛ ۳۲. سندی بن ربیع بغدادی^۲؛ ۳۳. صالح بن أبی حماد رازی^۳؛ ۳۴. صالح بن أبی صالح؛ ۳۵. عائذ بن نباته أحمسی؛ ۳۶. عباد بن سلیمان؛ ۳۷. عباس ناقد؛ ۳۸. عبدالرحمن بن حماد کوفی^۴؛ ۳۹. عبدالصمد بن محمد أشعری؛ ۴۰. عبدالله بن محمد بن عیسی أشعری (معروف به بنان)؛ ۴۱. عبیدالله بن عبدالله دهقان؛ ۴۲. علی بن ابراهیم جعفری؛ ۴۳. علی بن ابراهیم منقری؛ ۴۴. علی بن أبی صقر؛ ۴۵. علی بن سلیمان بن رشید؛ ۴۶. عمر بن علی بن عمر بن یزید؛ ۴۷. عیسی بن محمد بن ایوب أشعری؛ ۴۸. قاسم بن یحیی بن حسن راشد؛ ۴۹. محفوظ بن خالد؛ ۵۰. محمد بن أحمد بن إسماعیل علوی؛ ۵۱. محمد بن إسماعیل سندی بن عیسی أشعری؛ ۵۲. محمد بن فضیل صیرفی؛ ۵۳. محمد بن آدم مدائنی؛ ۵۴. محمد بن جعفر قمی؛ ۵۵. محمد بن حسان رازی^۵؛ ۵۶. محمد بن سلیمان دیلمی^۶؛ ۵۷. محمد بن عبدالحمید عطار؛ ۵۸. محمد بن عبدالله مسمعی؛ ۵۹. محمد بن عثمان کوفی؛ ۶۰. محمد بن علی بصری؛ ۶۱. محمد بن علی بن زنجویه قمی؛ ۶۲. محمد بن عمران بن إسماعیل؛ ۶۳. محمد بن ناجیه متویه؛ ۶۴. موسی بن جعفر بن وهب بغدادی؛ ۶۵. موسی بن عمر بن یزید بن ذبیان؛ ۶۶. یعلی بن حمزه؛ ۶۷. یوسف بن إسماعیل.

۲. عناوین تضعیف شده

لیست عناوینی که توسط ابن ولید و تابعان او فهرست شده‌اند از قرار زیر است:

۱. محمد بن موسی [بن عیسی]^۷ همدانی؛ ۲. محمد بن یحیی معاذی؛ ۳. [محمد بن عبد

۱. «كان ضعيفاً في حديثه». همان، ص ۱۸۸؛ «ضعيف». ابن غضائری، الرجال، ص ۶۶؛ «كان ضعيفاً في حديثه». حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۲۷.

۲. «سندی بن الربیع البغدادي: مهمل». برقی، کتاب الرجال، ص ۱۷۹.

۳. «ضعيف». ابن غضائری، الرجال، ص ۷۰؛ «كان أمره ملبساً ملتبساً يعرف و ينكر». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۱۹۸.

۴. «ضعيف جداً لا يلتفت إليه في مذهبه غلو». ابن غضائری، الرجال، ص ۸۱.

۵. «ضعيف». ابن غضائری، الرجال، ص ۸۶؛ «ضعيف». حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۴۸.

۶. «يعرف و ينكر». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۳۸؛ «ضعيف». ابن غضائری، الرجال، ص ۹۵.

۷. «ضعيف جداً لا يعول عليه في شيء له». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۳۶۵.

۸. قسمت‌های میان قلاب‌ها، تکمیل‌کننده نام راوی است و در گزارش شیخ طوسی و نجاشی ذکر نشده است.

اللّه بن أحمد] أبو عبدالله رازی جامورانی؛ ۴. [أحمد بن محمد] أبو عبدالله سیاری؛ ۵. یوسف بن سخت [بصری]؛ ۶. وهب بن منبه [یمانی]، همان گونه که گذشت، او از مشایخ با واسطه «محمد بن أحمد بن یحیی» به شمار می آید؛ ۷. أبوعلی نیشابوری (نیشابوری)؛ ۸. [علی بن حسان] أبو یحیی واسطی؛ ۹. محمد بن علی أبوسمینه، او در رجال شیخ با عنوان «محمد بن علی صیرفی» آمده است و طبق آنچه ابن بطه می گوید، با «محمد بن علی همدانی» متحد است؛ ۱۰. سهل بن زیاد آدمی، طبق تحقیق، وی ثقة است؛ ۱۱. محمد بن عیسی بن عبید، طبق تحقیق، وی ثقة است؛ ۱۲. أحمد بن هلال [کرخی عبرتانی]، طبق تحقیق، وی ثقة است؛ ۱۳. محمد بن علی همدانی، طبق نقل ابن بطه، این عنوان با عنوان «محمد بن علی صیرفی» متحد است؛ ۱۴. عبدالله بن محمد شامی، پیش از این بیان شد که ظاهراً این عنوان با «عبدالله بن محمد دمشقی» متحد است؛ ۱۵. عبدالله بن أحمد رازی؛ ۱۶. أحمد بن حسین بن سعید [أهوازی]؛ ۱۷. أحمد بن بشیر رقی، ظاهراً عنوان صحیح او «أحمد بن بشیر برقی» است. نکته ای که در مورد وی وجود دارد این است که بر اساس اسناد

۱. «محمد بن علی الهمدانی... قال ابن بطه: هو أبوسمينة». طوسی، الفهرست، ص ۴۰۶.
۲. علاوه بر توثیق شیخ طوسی (طوسی، الرجال، ص ۳۸۷) بزرگان و اجلای اصحاب پیش او شاگردی کرده اند که برخی از ایشان، از خویشان «أحمد بن محمد بن عیسی» و از بزرگان اشعری هستند و از میان ۲۵ نفری که راوی سهل بن زیاد هستند، دوازده نفر از اجلای طایفه اند و از میان این اجلا، برخی مانند محمد بن یحیی و علان کلینی از او اکثراً روایت دارند. ابن نوح نیز استثنای او را از سوی ابن ولید نپذیرفته است.
۳. او مورد توثیق اصحاب است (نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشیعة، ص ۳۳۳؛ کشی، رجال الکشی، ص ۵۳۷؛ نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشیعة، ص ۳۴۹) و اجلا نیز از وی اکثراً روایت دارند.
۴. «أحمد بن هلال»، دست کم تا پیش از انکار از سوی امام حسن عسگری علیه السلام از نظر شخصیت اجتماعی بسیار ظاهر الصلاح بوده و مورد اعتماد و وثوق جامعه شیعی قرار داشته است؛ چه اینکه در مورد او این گونه نقل می کنند که ۵۴ بار به حج مشرف شده که ۲۰ مرتبه آن با پای پیاده بوده است. (کشی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۱۶) چنین اهمیتی به انجام مناسک حج، آن هم با مشکلاتی که انجام حج در زمان گذشته داشته است، خود اماره ای بر شدت تقوا و میل به انجام عبادت و توجه به امور دینی است و ظن قوی به وثاقت را به دنبال می آورد. افزون بر این، جمع بندی نجاشی نسبت به أحمد بن هلال این است که وی «صالح الرواية» (نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشیعة، ص ۸۳) است. بزرگان اصحاب ما نیز به أحمد بن هلال اعتماد داشته و از او نقل روایت کرده اند. (ابن غضائری، الرجال، ص ۱۱)؛ با توجه به اینکه «أحمد بن هلال» در مجموع زندگی خود بسیار محتاط بوده و سال های زیادی مورد قبول طایفه بوده است، می توان به وثاقت او حکم کرد و گفت دست کم روایاتی که از أحمد بن هلال به دست ما رسیده و توسط علمای ما نقل شده است، مربوط به قبل از انحراف اوست. (مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۶، ص ۵۷۴).
۵. «محمد بن علی الهمدانی... قال ابن بطه: هو أبوسمينة». طوسی، الفهرست، ص ۴۰۶.

چهار
پوشش

ارزیابی وثاقت مشایخ (محمد بن أحمد بن یحیی) بر پایه توثیق ابن ولید

موجود، او شیخ با واسطه «محمدبن أحمدبن یحیی» به شمار می آید؛ ۱۸. محمدبن هارون؛ ۱۹. ممویة بن معروف، چنانچه پیشتر گذشت، این عنوان در رجال شیخ با عنوان «معاویة بن معروف» ذکر شده است که تصحیف است و عنوان صحیح، «ممویة بن معروف» یعنی همان «محمدبن معروف» است؛ ۲۰. محمدبن عبدالله بن مهران، بر طبق اسانید موجود^۱، او نیز شیخ با واسطه «محمدبن أحمد» است؛ ۲۱. حسن بن حسین لؤلؤی، طبق تحقیق، وی ثقه است؛ ۲۲. جعفر بن محمد بن مالک [فزازی]، ظاهراً این عنوان با «جعفر بن محمد کوفی» متحد است؛ چرا که وی نیز کوفی است و هم چنین روایتی از عنوان «جعفر بن محمد کوفی» توسط «محمدبن أحمد» به دست ما نرسیده است. طبق تحقیق، وی ثقه است؛ ۲۳. یوسف بن حارث [کمدانی]؛ ۲۴. عبدالله بن محمد دمشقی، ظاهراً این عنوان با «عبدالله بن محمد شامی» متحد است. این اتحاد مانعی ندارد و چه بسا ابن ولید در صدر فهرست کردن عناوین غیر قابل اعتماد در صدر اسناد بوده ولو اینکه معنون متحد باشد؛ ۲۵. هیشم بن عدی [بن عبدالرحمن طائی]، همانگونه که گذشت، او از مشایخ با واسطه «محمدبن أحمدبن یحیی» به شمار می آید؛ ۲۶. جعفر بن محمد کوفی، همانگونه که بیان شد، احتمال اتحاد او با «جعفر بن محمد بن مالک» وجود دارد که طبق تحقیق، ثقه است.

جمع بندی و نتیجه گیری

روایات محمدبن احمدبن یحیی، به دلیل جایگاه کتاب نوادر الحکمه از یک سو، و شخصیت محمدبن احمدبن یحیی که از ضعفا نیز نقل داشته است، از سوی دیگر، مورد توجه ابن ولید قرار گرفته و او بخشی از روایات محمدبن احمدبن یحیی را، بر محور مشایخ او، از دایرة اعتبار خارج کرده است که از آن به مستثنیات ابن ولید یاد می شود. برخی دانشمندان رجالی هم چون شیخ صدوق، ابن نوح، شیخ طوسی و نجاشی نیز در تمام راویان استثناشده، به جز «محمدبن عیسی» که مورد اختلاف قرار گرفته است، با ابن ولید همراه شده اند.

کلام ابن ولید، با توجه به قرائنی که در مقاله بیان شد، بر ضعف راویان استثنا شده و وثاقت راویانی که استثنا نشده اند، دلالت دارد. تمام سخن در حجیت کلام ابن ولید است

۱. ن.ک: کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۹۰؛ طوسی، التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۳؛ همو، الاستبصار، ج ۴، ص ۲۰۸.

۲. «ثقة كثير الرواية». نجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ۴۰.

۳. «ثقة و يضعفه قوم». طوسی، الرجال، ص ۴۱۸؛ «كان كالذي رباني... و كان أحد فقهاء الشيعة و زهادهم». زراری، الرسالة، ص ۱۵۰.

که از دیدگاه نگارنده، کلام او از باب شهادت معتبر است.

باید توجه داشت که این شهادت، بر حدس مبتنی نیست؛ حدسی بودن توثیقات ابن ولید به معنای ابتدای آن بر أصالة العدالة است و در جای خود به تفصیل بیان شده است که انتساب این مبنا به قدما بی پایه است. هم چنین احتمال حدسی بودن تضعیفات علاوه بر وجود قرائن داخلی، با جریان أصالة الحس منتفی می شود؛ افزون بر آنکه با توجه به اطلاق ادله اعتبار شهادت، برای سلب اعتبار از شهادت، باید حدسی بودن آن احراز شود و در غیر این صورت، شهادت، معتبر است.

اعتبار شهادت به عنوان یک امر تعبدی، ما را از جریان اصل عدم خطا نیز بی نیاز می سازد. از این رو به احتمال خطا در کلام ابن ولید اعتنا نشده و طبعاً راویان کم روایت نیز، مشمول توثیق ابن ولید قرار می گیرند؛ اگرچه در مورد آنها احتمال خطا وجود دارد.

نکته دیگر اینکه از ظاهر کلام ابن ولید استفاده می شود که دایره توثیق و تضعیف او، مشایخ با واسطه و بدون واسطه احمد بن محمد بن محمد بن یحیی را شامل است و در عین حال، به راویان صدر سند اختصاص دارد؛ شواهدی بر این استظهار در مقاله ارائه شده است، از جمله اینکه در میان راویان استثنا شده، برخی مشایخ با واسطه محمد بن احمد بن یحیی نیز حضور دارند.

در مجموع می توان به شهادت ابن ولید در تضعیف تعدادی از مشایخ محمد بن احمد بن یحیی و توثیق تعدادی دیگر از مشایخ او اعتماد کرد و البته کلام او را به عنوان یکی از امارات توثیق و تضعیف، در کنار سایر امارات مورد توجه قرار داد. اهمیت کلام ابن ولید از آن روست که به عنوان توثیقی عام، تعداد قابل توجهی از راویان مهمل یا مجهول را به دایره توثیق وارد می کند و البته در کنار آن، تضعیفات و توثیقاتی وجود دارد که برخی موافق دیدگاه سایر دانشمندان رجالی است و برخی نیز با آن معارض است.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر، ج ۲، ۱۴۰۶ق.
۲. _____، علل الشرائع، قم: منشورات مکتبة الداوری، ۱۳۸۵ق.
۳. _____، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۴. _____، کتاب من لا یحضره الفقیه، علی اکبر غفاری، قم: النشر الاسلامی، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۵. ابن غضائری، أحمد بن حسین، الرجال، سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۶. استرآبادی، محمد بن علی، منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۲۲ق.

- لإحياء التراث، ۱۴۲۲ق.
۷. برقي، أحمد بن محمد و حسن بن علي بن داود حلّي، كتاب الرجال، سيّد كاظم موسوي مياموي، تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۸. بكجری، مغلطای بن قليج، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق عادل بن محمد و أسامة بن إبراهيم، [بی جا]: الفاروق الحديثة للطباعة و النشر، ۱۴۲۲ق.
۹. حلّي، علامه حلّي، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال (رجال العلامة الحلّي)، نجف: منشورات المطبعة الحيدريّة، ج ۲، ۱۳۸۱ق.
۱۰. خطيب بغدادی، ابوبکر، تاريخ بغداد و ذبوله، عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب، ۱۴۱۷ق.
۱۱. خويي، سيّد ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، [بی جا]: [بی نا]، ج ۵، ۱۴۱۳ق.
۱۲. ذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، سير اعلام النبلاء، [بی جا]: مؤسسة الرسالة، ج ۳، ۱۴۰۵ق.
۱۳. زراري، أحمد بن محمد، رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين، تحقيق محمد رضا حسيني جلالی، قم: مركز البحوث و التحقيقات الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۱۴. طوسي، محمد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق سيّد حسن موسوي خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۱۵. _____، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق سيّد حسن موسوي خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۶. _____، رجال الطوسي، تحقيق جواد قیومي اصفهانی، قم: النشر الإسلامي، ج ۳، ۱۳۷۳.
۱۷. _____، الغيبة، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۱۸. _____، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، تحقيق سيّد عبد العزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.
۱۹. عاملي، محمد بن حسن، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، لإحياء التراث، ۱۴۱۹ق.
۲۰. كشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۲۱. كلباسي، ابوالهدى، سماء المقال في علم الرجال، تحقيق محمد حسيني قزوینی، قم: مؤسسه ولي العصر عليه السلام للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۹ق.
۲۲. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، علي أكبر غفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۳. مجلسي، محمد تقی، لوامع صاحبقراني، قم: مؤسسه اسماعيليان، ۱۴۱۴ق.
۲۴. نجاشي، أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشي)، تحقيق سيّد موسی شبيري زنجاني، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ج ۶، ۱۴۰۷ق.



سالنامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

پیش فرض های تحلیل توصیفات رجال؛ مطالعه موردی اعتبار کافی^۱

سیدعلیرضا حسینی شیرازی^۲، عباس مفید^۳

چکیده

محمدمدین یعقوب کلینی یکی از نام آورترین محدثان شیعه و کتاب وی، «کافی» از مهم ترین نگاشته های حدیثی است. راهیابی روایات راویان ضعیف به این کتاب به ویژه در مباحث پیرامامتی بخشی از این دست آموزه ها را مورد تردید یا انکار قرار داده است. بازخوانی دقیق مفهوم «وثاقت» از نگاه دانشمندان رجال شیعه به روشنی حکایت از آن دارد که کافی و داده های حدیثی آن در مجموع، از دیدگاه نجاشی و دیگر دانشیان رجال معتبر است. این حقیقت با توجه به واژگان توصیفی به کار رفته درباره کلینی به همراه در نظر داشتن شاخص های تأثیرگذار در مفهوم گیری از این واژگان، تأکید بیشتری می یابد. در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی تلاش شده اعتبار و استحکام همه جانبه کتاب کافی، توثیق، اعتبار کتاب، آرای رجال. **واژگان کلیدی:** کلینی، کافی، توثیق، اعتبار کتاب، آرای رجال.



مقدمه^۱

مهم‌ترین ویژگی یک کتاب حدیثی که آن را از دیگر نگاشته‌ها متمایز می‌کند در اختیار قرار دادن آموزه‌های دینی در ساختار و قالبی به نام حدیث است. در خصوص یک کتاب حدیثی از نگاه پژوهشگران دو مسأله مد نظر است؛ یکی اصالت کتاب و دیگری اعتبار کتاب. مقصود از اصالت آن است که در انتساب یک کتاب به مؤلف تردیدی وجود نداشته باشد^۲ و مقصود از اعتبار کتاب نیز میزان توفیق نویسنده کتاب در به دست دادن آموزه‌های دینی منتسب به معصومان (ع) است؛ به هر اندازه که نگارنده کتاب در به بند کشیدن آموزه‌های دینی نهفته در احادیث موفق باشد میزان اعتبار کتاب بیشتر است.

اعتبار یک کتاب حدیثی را می‌توان به دو شیوه کشف کرد؛

شیوه نخست: توجه به مجموعه داده‌های توصیفی وارد در نگاشته‌های رجالی و اعتبارسنجی پیرامون یک کتاب حدیثی؛ که از آن به «توثیق» تعبیر می‌شود. واژگان توثیق، برای ارزش‌گذاری یک اثر حدیثی به کار برده می‌شود و مفاهیمی را به دنبال می‌کشد.

شیوه دوم: توجه به مسیر دستیابی نویسنده به احادیث معصومان (ع)؛ نویسنده یک کتاب حدیثی مسیری برای دستیابی به احادیث معصومان (ع) طی کرده که از آن به سند یا «اسناد» تعبیر می‌شود. پیمایش مسیرهای هموار در دستیابی به آموزه‌های دینی موجود در احادیث، راه دیگر کشف اعتبار کتاب است. آنچه که در این نوشتار خواهد آمد بررسی اعتبار کتاب کافی از ناحیه توثیق است.

اعتبار کافی در آوردگاه توثیق

یکی از چهره‌های نام‌آشنای راه‌یافته به نگاشته‌های رجالی و اعتبارسنجی شیعه

۱. این مقاله بخشی از ارائه استاد سیدعلیرضا حسینی شیرازی در نشست علمی «کافی در آوردگاه توثیق و اسناد» است که در تاریخ ۱۳۹۶/۱۲/۱۵ به درخواست انجمن کلام امامیه اصفهان در موسسه نورالقرآن برگزار شده است. به دلیل اهمیت موضوع به دو نوشتار مستقل تقسیم شده است که بخش نخست آن پیش‌روی خوانندگان قرار دارد.

۲. برخی از اندیشمندان شیعی در عرصه اعتبارسنجی در انتساب برخی از کتب به مؤلفانشان تردید داشته‌اند؛ به عنوان نمونه؛ الف. تردید انتساب کتاب «أصفیاء أمير المؤمنين (ع)» به علی بن حسن بن علی بن فضال. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۵۸، ش ۶۷۶. ب. تردید انتساب اصل «زید الزراد» و «زید النرسی» و «کتاب خالد بن عبدالله بن سدير» به مؤلفانشان توسط ابن ولید که این کتب را جعل شده توسط محمد بن موسی همدانی می‌داند. طوسی، الفهرست، ص ۲۰۲، ش ۲۹۹-۳۰۰.

محمد بن یعقوب کلینی رازی است.^۱ نام این محدث بزرگ همواره با کتاب کافی همراه بوده است. کتاب کافی در کلام رجالیان در قالب واژگان و عبارت‌هایی توصیف شده است.^۲ برای تحلیل درست و برداشت صحیح از واژگان و عبارت‌های توصیفی که در ذیل مدخل‌های نگاشته‌های رجال و فهرستی بیان شده است، می‌بایست به شاخص‌هایی توجه نمود، تا برداشت درستی در مورد این واژگان به دست آید. به عنوان نمونه در یادکرد کلینی با عبارت «أوثق الناس في الحديث و أثبتهم» برخورد می‌کنیم، اگر سنجه‌ها و معیارهای درستی در تحلیل این عبارت در میان نباشد مفهوم صحیحی از این عبارت به دست نمی‌آید. در یک نگاه کلی می‌توان به هفت شاخص اشاره کرد که در مفهوم‌گیری از واژگان و عبارت‌های توصیفی تأثیر به‌سزایی دارد.

شاخص‌های مفهوم‌گیری عبارت‌های توصیفی

توجه به این نکته لازم است که پیش‌فرض این تحقیق آن است که واژگان به کاررفته در جهت توصیف راویان در بیشتر موارد با تکیه بر آثار راوی و بررسی محتوایی این آثار به کار رفته است. به عنوان مثال، اگر در یادکرد عبیدالله بن علی حلبی از واژه «ثقه» استفاده می‌شود،^۳ این بدان معناست که رجال با بررسی محتوایی کتاب حلبی، وی را در جهت انتقال این آموزه‌ها مورد اعتماد دانسته است. در مقابل، اگر در ترجمه یک راوی از واژه «ضعیف» استفاده شود، بدان معناست که طبق داورى رجالی، وی در انتقال آموزه‌های منتسب به معصومان (علیهم‌السلام) در کتاب خود چندان موفق نبوده است.^۴ حال با توجه به این نکته، مفهوم‌گیری دقیق‌تر از توصیفات رجالی به شاخص‌های ذیل بستگی دارد:

حال پژوهش‌ها

پیش‌فرض‌های تحلیل توصیفات رجالی: مطالعه موردی اعتبار کافی

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۷۷، ش ۱۰۲۶.

۲. «شیخ أصحابنا في وقته بالري و وجههم و كان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم. صنف الكتاب الكبير المعروف بالكليني يسمي الكافي في عشرين سنة.» (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۸، ش ۷۲)؛ «محمد بن یعقوب الكليني، يكتني أباجعفر، ثقة، عارف بالأخبار.» (طوسی، الفهرست، ص ۳۹۳، ش ۶۰۲)؛ «يكني أباجعفر الأعور جليل القدر عالم بالأخبار و له مصنفات يشتمل عليها الكتاب المعروف بالكافي.» (طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۳۹، ش ۶۲۷۷).

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۰۳.

۴. حسینی شیرازی و شاکر، «مفهوم شناسی توثیق و تضعیف»، تا اجتهاد، پیش‌شماره ۵، ص ۱۹۶-۲۱۷؛ «واکاوی مهمترین معیار داورى رجالیان در پرتو نگرش کلامی»، امامت پژوهی، شماره ۱۷؛ سیدعلیرضا حسینی، اعتبارسنجی احادیث شیعه، صص ۳۲۱-۴۲۸.

۱. نزدیکی یا دوری زمان نگارش کتاب به معصوم بدون تردید در بازه زمانی امامت امام باقر (ع) و پس از آن یک نهضت علمی و انقلاب فرهنگی در جامعه شیعه به وقوع پیوست. شیعیان در این دوره به نگارش آموزه‌های حدیثی در قالب کتاب روی آوردند.^۱ در زمان امام صادق (ع) در کنار نگارش حدیث، فرهنگ کتابخوانی نیز در میان فرهیختگان و دین‌پژوهان نهادینه و فراگیر شده بود^۲ و شیعیان آموزه‌های دینی را از لابه‌لای نگاشته‌های حدیثی دریافت می‌کردند. فرهنگ کتاب محوری در جامعه شیعه پیامدهای مثبت فراوانی را به ارمغان آورد که یکی از این پیامدها را می‌توان در داوری‌های رجالیان به وضوح مشاهده کرد. در فرهنگ اعتبارسنجی و کتاب‌های رجالی تنها یک گروه از راویان هستند که در یک نگاه حداکثری به میز داوری رجالی راه پیدا کرده‌اند؛ یعنی راویانی که دارای یک کتاب یا چند حدیث هستند.^۳

در این بازه زمانی تا عصر امامت جواد (ع) که ارتباط چهره به چهره با امام برقرار است، کار محدثان از دشواری چندانی برخوردار نیست. البته هر چه از زمان امام باقر (ع) فاصله می‌گیریم زیرگروه‌های فرهنگی و اعتقادی در شیعه نمود بیشتری می‌یابند. در زمان امام صادق (ع) و پس از آن ناووسیه رخ می‌نماید. پس از بازه زمانی امامت امام صادق (ع)، فطحیه اعلام وجود می‌کنند و پس از امامت امام کاظم (ع)، واقفه سر بر می‌آورند. این همه، افزون بر گرایش‌های

۱. نهضت کتابت حدیث با توصیه‌های امامان آغاز شد. (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۲، ح ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱) این توصیه‌ها به جایی رسید که شمار نگاشته‌های نسبت داده شده به این راویان، در یک نگاه ساده و گذرا ۴۸۹ کتاب است. این در حالی است که در یادکرد تعدادی از آنان با عبارت‌هایی چون «له کتب»، «له کتب، منها»، «صنف کتباً منها» و «صنف کتباً کثیره» و عبارت‌هایی از این دست روبه‌رو هستیم؛ حال آنکه در بسیاری از این موارد تنها از یک کتاب نام برده شده است. حسینی شیرازی، اعتبارسنجی احادیث شیعه، ص ۲۳۵.

۲. مقصود از کتابخوانی، فرهنگ قرائت و سماع نگاشته‌های حدیثی در میان اصحاب است. برای نمونه ن.ک: کلینی، الکافی، ج ۱ ص ۵۲ ح ۵؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۴۵، ش ۳۷۵، «قرائت مستمر کتاب حریر بن عبدالله از زمان تألیف تا عصر نجاشی»؛ همان، ص ۳۹، ش ۸۰، «جریان حسن بن علی و شاء و و احمد بن محمد بن عیسی»؛ همان، ص ۳۵، ش ۷۲، «قرائت کتاب عبدالله بن بکیر توسط حسن بن علی بن فضال بر فضل بن شاذان». روش قرائت و سماع برای انتقال کتاب‌های حدیثی تا قرن چهارم - و پس از آن - ادامه پیدا کرد؛ چنان‌که حسین بن عبیدالله غضائری از قرائت کتب ابوغالب زراری بر وی خبر می‌دهد. (طوسی، الفهرست، ص ۷۵، ش ۹۴) از نمونه‌های مهم نهادینه شدن فرهنگ قرائت سماع در قرن پنجم نیز می‌توان به یادکرد سید مرتضی اشاره کرد، شیخ طوسی پس از نام بردن کتاب‌های وی می‌نویسد: «قُرأت هذه الكتب أكثرها عليه و سمعت سائرها تقرأ عليه دفعات كثيرة». (همان، ص ۲۹۰، ش ۴۳۲).

۳. حسینی شیرازی و شاکر، «مفهوم شناسی توثیق و تضعیف»، تا اجتهاد، پیش شماره ۵، صص ۱۹۶-۲۱۷.

کلامی دگرگونی است که نسبت به یکدیگر زاویه دارند.^۱ اما با نزدیکی زمان به معصوم، کار محدث در دریافت آموزه‌ها و گزارش آن در ساختار حدیث با دشواری چندانی روبه‌رو نیست. با فاصله گرفتن از عصر معصومان، یعنی زمانی که کلینی دست به نگارش کتاب کافی می‌زند، دست‌کم چهار حوزه حدیثی با فعالیت جدی پا به عرصه وجود گذاشته‌اند:

الف. حوزه حدیثی کوفه با همه نگرش‌هایی که در طول تاریخ پیدا کرده، ضمن این که اصیل‌ترین حوزه حدیثی شیعه است در یک مقطع زمانی رو به افول می‌رود و برخی از آموزه‌های حدیثی شیعه را برنمی‌تابد. به عنوان نمونه، نجاشی در یک تصویرسازی از فعالیت حدیثی «ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال ثقفی» می‌نویسد: «و کان سبب خروجه من الکوفة أنه عمل كتاب المعرفة وفيه المناقب المشهورة والمثالب فاستعظمه الكوفيون و أشاروا عليه بأن يتركه و لا يخرج به فقال: أي البلاد أبعد من الشيعة فقالوا: أصفهان فحلف لا أروي هذا الكتاب إلا بها فانقل إليها»^۲؛

ب. حوزه حدیثی بصره با همه نگرش‌های پیرامامتی و نگرش‌هایی که از جانب دانشیان رجال، غالیانه شمرده شده است^۳؛

ج. حوزه حدیثی بغداد با همه غنای علمی که در شخصیت‌هایی چون یونس بن عبد الرحمن و محمد بن ابی عمیر وجود دارد؛

د. حوزه حدیثی قم به عنوان یک مکتب نص‌گرای حدیثی.

حال
پوشش‌ها

۲۴
فرض‌های تحلیل فرضیات رجال مطالعه موردی اعتبار کافی

۱. اقوام کرباسی، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، ش ۱۶۵، سال ۱۳۹۱ ش؛ رضایی و صفری فروشانی، «تبیین معنای اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریانات فکری اصحاب ائمه (علیهم‌السلام)»، اندیشه نوین دینی، شماره ۳۱، سال ۱۳۹۱ ش.
۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷، ش ۱۹.
۳. به عنوان نمونه می‌توان از عبدالله بن عبد الرحمن اصم نام برد. نجاشی درباره وی می‌نویسد: «بصری ضعیف غال لیس بشیء». (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۱۷، ش ۵۶۶) ابن غضائری نیز در یادکرد وی آورده است: «أبو محمد. ضعیف مرتفع القول. له كتاب في الزيارات ما يدل على خبث عظیم و مذهب متهافت و کان من کذابة أهل البصرة.» (ابن غضائری، الرجال، ص ۷۶) کلینی ۱۰۳ روایت از وی نقل کرده است که بیش از ۸۱ در صد از این روایات توسط محمد بن حسن بن شمون، یکی دیگر از متهمان به غلو (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۳۵، ش ۸۸۹؛ طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۰۲؛ کشی، رجال الکشی، ص ۳۲۲، ش ۵۸۴) روایت شده است. محمد بن سلیمان دیلمی یکی دیگر از متهمان به غلو است. دانشیان رجال او را بصری خوانده‌اند. (طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۳ و ۳۶۳). نجاشی درباره او و پدرش می‌نویسد: «کان غالباً کذاباً و كذلك ابنه محمد لا يعمل بما انفردا به من الرواية.» (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۸۲، ش ۴۸۲) و در یادکرد خود او می‌نویسد: «ضعیف جداً لا یعول علیه فی شیء.» (همان، ص ۳۶۵ ش ۹۸۷).

در واقع کلینی وارث مجموعه‌ای عظیم از میراث فرهنگی شیعه بود. همه زیرمجموعه‌های کلامی، تمام نگرش‌های پیرامامتی در خصوص مقامات معصومان، تمام نگرش‌های کلامی در خصوص مباحث توحیدی و هر آموزه‌ای که از اواخر قرن نخست سال ۹۵ و آغاز امامت امام باقر^(ع) و حتی پیش از آن- تا اوایل قرن چهارم - یعنی هنگام تألیف کتاب کافی- در جامعه شیعی و یا حتی اسلامی رخ نموده است، در مقابل شیخ کلینی قرار دارد. وجود این مجموعه وسیع و فاصله زمانی با معصوم، قدرت انتخاب را برای نویسنده بسیار مشکل می‌کند. اگر مؤلف در به تصویر کشیدن یک نگرش جامع، توان گزینش آموزه‌های صحیح را داشته باشد، شاهد مهمی بر توان عملی و گستره معلومات دین‌شناختی نگارنده است.

۲. حجم مجموعه آموزه‌های راه‌یافته به کتاب

می‌دانیم که نخستین نگاشته‌های حدیثی در یک تقسیم‌بندی اولیه به اصل و تصنیف تقسیم می‌شود. به طور معمول اصول حدیثی شیعه در یک ارتباط و رویارویی چهره به چهره با معصوم نگاشته شده‌اند و حجم بسیار کمی از روایات را در خود جای داده‌اند؛ به عنوان نمونه، کتاب عاصم بن حمید حنط که یکی از اصول شانزده‌گانه است تنها دربردارنده ۱۰۰ روایت است^۱؛ اما کتاب کافی کلینی، با نزدیک به ۱۶ هزار حدیث در تمام ریزموضوعات مرتبط با مسائل دین‌شناختی، از حجم بسیار قابل توجهی برخوردار است. حجم نگاشته می-تواند تأثیر مستقیم در تحلیل واژگان توصیفی داشته باشد.

۳. تک یا چند بعدی بودن کتاب

چنانچه پیشتر اشاره شد، نهضت کتابت حدیث و در پی آن، فرهنگ کتاب‌محوری در میان شیعیان باعث به وجود آمدن نگاشته‌های حدیثی فراوانی در بستر علمی جامعه شد؛ اما در بسیاری از موارد این نگاشته‌های حدیثی تک بعدی و دارای یک موضوع خاص بودند؛ به عنوان نمونه، کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الحج و دیگر کتاب‌ها که یکی از ابواب آموزه‌های رفتاری (فقه) یا آموزه‌های اعتقادی را پوشش می‌داد؛ البته برخی از این کتاب‌ها از

۱. مقصود از اصول شانزده‌گانه، نگاشته‌هایی است که از قرون نخستین باقیمانده است. طبق شمارش کتاب اصول الستة عشر به تحقیق ضیاءالدین محمودی مجموعه روایات اصول شانزده‌گانه ۶۴۷ روایت است. (این کتاب در سال ۱۳۸۱ش توسط انتشارات دارالحدیث در قم به چاپ رسید).

حجم قابل توجه‌ای برخوردار بودند؛ هم‌چون کتاب الصلاة عبدالله بن سنان که با وصف «کبیر» معرفی شده است،^۱ و یا کتاب الصلاة حرز بن عبدالله سجستانی^۲. در مقابل کتابهای تک موضوعی، کتابهایی نیز وجود دارد که همه آموزه‌های حدیثی نهفته در یک نگرش و جهان‌بینی را در خود جای می‌دهد، هم‌چون کتاب کافی که به تصویرسازی نمای جامع و همگانی از تفکر شیعی، اعم از زیرساخت‌ها (اصول) و روبناها (فروع) و دیگر مسائل مرتبط (روضه) پرداخته است. کدام موضوع مرتبط با آموزه‌های دینی در کافی وجود ندارد؟ به عنوان نمونه: جایگاه عقل در کشف معارف دینی؛ چگونگی نگرش به توحید و ارتباط توحید با نظام هستی؛ چگونگی دانش‌اندوزی دینی و اصول حاکم بر راهبرد یا راهبردهای دین‌پژوهی؛ چگونگی نگرش به شاهراه هدایت یعنی همان موضوع امامت؛ جایگاه قرآن و چگونگی تنظیم رفتار با قرآن و کشف آموزه‌های دینی از قرآن؛ همه ابواب فقهی.

۴. خاستگاه علمی داوران کتاب

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در تاریخ حدیث، دست‌کم در سال‌های اخیر مورد توجه حدیث‌پژوهان قرار گرفته، مطالعه پیرامون حوزه‌ها و مکتب‌های حدیثی متفاوت در تعامل با احادیث است. در طول تاریخ حدیث شیعه با سه حوزه حدیثی شاخص مواجه هستیم: حوزه کوفه، حوزه قم و حوزه بغداد که بر این سه حوزه دو نگرش کلی حاکم است: نگرش عقل‌گرایی و نگرش نص‌گرایی.

بیشتر حدیث‌پژوهان بر این باورند که حوزه کوفه و قم دو حوزه نص‌گرا هستند؛ اما بغداد، به‌ویژه بغداد عصر شیخ مفید و دو شاگردش سیدمرتضی و شیخ طوسی، سنبل عقل‌گرایی و شاخص قرار دادن عقل در تعامل با احادیث شیعه است. داورانی که درباره کلینی و کتاب کافی اظهار نظر کرده‌اند از حوزه بغداد برخاسته‌اند؛^۳ یعنی پیرو مکتب نص‌گرای حدیثی قم نبوده، بلکه از نگاه مکتب سخت‌گیر بغداد که اهل تساهل و تسامح نبوده‌اند به دآوری کتاب کافی نشسته‌اند؛ سخت‌گیری حوزه بغداد را می‌توان در چند گزارش

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۱۴، ش ۵۵۸.

۲. همان، ص ۱۴۵، ش ۳۷۵.

۳. از میان شش اثر رجالی کهن شیعه، رجال برقی، رجال کشی، رجال ابن‌غضائری، رجال طوسی، فهرست نجاشی و فهرست طوسی چهار اثر مربوط به حوزه بغداد است و خاستگاه علمی سه نگارنده از میان نگارندگان بغداد است، چه اینکه ابن‌غضائری، طوسی و نجاشی در بغداد به بالندگی علمی رسیده‌اند.

تاریخی که در ادامه خواهد آمد به خوبی مشاهده کرد.

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات الإمامیه که فارغ از ساختارهای حدیثی به شمارش مجموعه باورهای امامیه می‌پردازد، در فرازی می‌نویسد: «اگر کسی مشایخ حدیثی قم را متهم به تقصیر کند، پا در ورطه غلو گذاشته است»؛^۱ در واقع صدوق از آن جهت که پیرو مکتب حدیثی قم است یکی از شاخصه‌های غالی‌گری یا تمایل به غالی‌گری را متهم کردن مشایخ قم به تسامح و تساهل و تقصیر می‌داند؛ در مقابل در کتاب منسوب به شیخ مفید با عنوان تصحیح الاعتقاد که حاشیه‌ای بر اعتقادات الإمامیه شیخ صدوق است بر این سخن خرده گرفته شده و آمده است: «انتساب اهل قم به تقصیر علامت غلو نیست؛ زیرا در میان همان کسانی که صدوق آنان را به استادی و علم وصف کرده است کسانی هستند که مقصّر باشند... - به عنوان نمونه - از ابن ولید نقل قولی شنیده‌ایم که نخستین درجه غلو نفی سهو از نبی و امام است»؛^۲ اگر این حکایت صحیح باشد، قطعاً ابن ولید از مقصّران است، گرچه که از علما و مشایخ قم باشد.^۳

نمونه دیگر را می‌توان در گزارش نجاشی در یادکرد عبیدالله بن احمد ابوطالب انباری مشاهده کرد: ابوطالب انباری در یک بازه زمانی طولانی از عمرش واقفی بوده؛ اما توبه می‌کند و به دامن تفکر دوازده امامی باز می‌گردد و به تعبیر نجاشی در مدرج علمی به جایگاه یک محدث ثقة حدیث‌شناس می‌رسد. ابوطالب انباری به بغداد سفر می‌کند. بغدادی‌ها در یک رفتار علمی هماهنگ به هیچ عنوان اجازه ارتباطگیری دانش‌پژوهان جوان را با او نمی‌دهند و به اصطلاح او را بایکوت علمی می‌کنند. نجاشی از این رفتار حوزه حدیثی بغداد به ستوه آمده و به شدت به این رفتار اعتراض می‌کند.^۴

نمونه دیگر، رفتار خود نجاشی با فردی به نام ابوالفضل محمد بن عبدالله شیبانی است. نجاشی در یادکرد او می‌نویسد: «وی بیشتر عمر خود را در طلب حدیث مسافرت کرده است... سپس دارای لغزش شد و بسیاری از اصحاب ما او را تضعیف می‌کردند... من سال‌ها از او درس

۱. ابن بابویه، اعتقادات الإمامیه، ص ۱۰۱.

۲. شیخ صدوق این سخن را در جایی دیگر، خود به استاد خویش ابن ولید نسبت می‌دهد: «و کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رحمه الله یقول: أول درجة في الغلو نفی السهو عن النبي ﷺ» (ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۶۰)

۳. شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۳۵.

۴. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۳۲، ش ۶۱۷.

گرفتم؛ اما - به خاطر همین لغزش - دیگر از او روایت نکردم، مگر به واسطه شخص دیگری.^۱ حوزه بغداد این گونه است که در مجموعه معارف راه یافته به کتاب های حدیثی - به ویژه آموزه های کلامی - اهل تسامح و تساهل نبوده است. خاستگاه علمی شیخ طوسی و نجاشی که از مهم ترین داوران کتاب کافی هستند همین بغداد است که با شاخصه های عقل گرایی و حساسیت در موشکافی از آموزه های دینی - به ویژه آموزه های - کلامی بالنده شده است. ممکن است کلینی کتابی را که برآیند تفکرات دین شناختی حوزه حدیثی قم است بنگارد و داور آن کتاب نیز همسو با نگرش های وی باشد؛ یعنی شاخصه های دین شناختی اش شاخصه های همان حوزه حدیثی قم باشد، این داوری نباید چندان ارزشی داشته باشد؛ اما اگر داوران از حوزه حدیثی دیگری بودند، با نگرش ها و زیرساخت هایی دیگر، بی تردید نگاه این داوران با داورانی که با حوزه فکری کلینی و خاستگاه علمی او همسو هستند تفاوت دارد و اگر نگاه ایجابی داشته باشد، یعنی به مدح و ستودن آن نگاشته پرداخته باشند از ارزش بیشتری برخوردار خواهد بود.

۵. بازه زمانی فعالیت علمی و فرهنگی نگارنده

گاهی یک اثر فاخر در یک بازه زمانی خاصی تولید می شود که هیچ فعالیت علمی و فرهنگی وجود ندارد؛ به عنوان نمونه، در گذشته حدیث شیعه تا قبل از نگاشته شدن کتاب عبیدالله بن علی حلبی و عرضه آن به جامعه فرهنگی^۲ نگاشته ای در این حد و اندازه در جامعه شیعه وجود ندارد. در واقع سرآغاز کتاب محوری رسمی و روشمند شیعه با تألیف کتاب عبیدالله بن علی حلبی آغاز شد؛ در چنین شرایطی قطعاً این کتاب مورد توجه و تأیید جامعه علمی شیعه و شخص امام صادق (ع) قرار می گیرد؛^۳ اما اگر نویسنده ای در یک بازه زمانی که چهره های علمی حضور پررنگ و پرشماری دارند و آثار فرهنگی مختلفی تألیف کرده اند به نگاشتن یک اثر فرهنگی همت گماشت و این اثر در آن بازه زمانی و از نگاه همه حتی داورانی

۱. همان، ص ۳۹۶، ش ۱۰۵۹. نمونه ای دیگر از سخت گیری حوزه بغداد را می توان در برخورد بغدادیان با ابن عیاش جوهری جستجو کرد. نجاشی در یادکرد وی می آورد: «رأيت هذا الشيخ و كان صديقاً لي و لوالدي و سمعت منه شيئاً كثيراً و رأيت شيوخن يضعفونه فلم أرو عنه شيئاً و تجنبته.» (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۸۵ ش ۲۰۷).

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۳۶۵، ش ۶۱۲.

۳. همان.

خارج از حوزه و خاستگاه علمی او مورد تقدیر قرار گرفت، ارزش ویژه و چند چندان دارد. افزون بر وجود آثار فرهنگی درخشان - که در طول نزدیک به دو قرن نگاشته شده است - در بازه زمانی فعالیت علمی - فرهنگی کلینی چهره‌های درخشان و پرشماری در جامعه علمی حضور دارند و شهر قم فعال‌ترین حوزه حدیثی شیعه است که فرهیختگان فراوانی در این حوزه مشغول فعالیت علمی هستند. برخی از چهره‌های علمی در این بازه زمانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم که داور و ارزش‌گذار همه این چهره‌های علمی بغدادیان هستند. الف. طبقه مشایخ کلینی:

محمد بن یحیی عطار: نجاشی درباره وی می‌نویسد: «شیخ أصحابنا فی زمانه عین»^۱. محمد بن یحیی عطار با ۴۸۳۵ روایت در کنار علی بن ابراهیم قمی با ۵۶۲۶ روایت از مشایخ پرتکرار کلینی هستند که تأثیر فراوانی در شکل‌گیری شخصیت علمی کلینی داشته‌اند. علی بن ابراهیم قمی: نجاشی در مورد وی می‌نویسد: «ثقة فی الحدیث ثبت (استوار بی لغزش) معتمد صحیح المذهب»^۲.

احمد بن ادریس اشعری قمی: نجاشی در یادکرد وی از عبارت «كان ثقة فقیهاً فی أصحابنا کثیر الحدیث صحیح الروایة»^۳ استفاده می‌کند؛ صحت در لغت به معنای «ذهاب السقم والبراءة من کل عیب وریب» است.^۴ او نیز با ۸۶۲ روایت در کافی از مشایخ پرتکرار کلینی است. سعد بن عبدالله بن اشعری قمی: نجاشی درباره سعد می‌نویسد: «شیخ هذه الطائفة و فقیهها و وجهها»^۵.

عبدالله بن جعفر حمیری: نجاشی در یادکرد وی آورده است: «شیخ القمیین و وجههم قدم الکوفة سنة نیف و تسعین و مائتین و سمع أهلها منه فأکثروا و صنف کتباً کثیرة»^۶. در این عبارت مرحوم نجاشی به روشنی جایگاه حوزه حدیثی قم در بازه زمانی حیات مشایخ کلینی به تصویر کشیده شده است. تا چندی پیش محدثان قم برای تحصیل و دانش‌آموزی

۱. همان، ص ۳۵۳، ش ۹۴۶.

۲. همان، ص ۲۶۰، ش ۶۸۰.

۳. همان، ص ۹۲، ش ۲۲۸.

۴. فراهیدی، العین، ج ۳، ص ۱۴.

۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷۷، ش ۴۶۷.

۶. همان، ص ۲۱۹، ش ۵۷۳.

به کوفه سفر می‌کردند؛ چرا که کوفه مرکز گسترش فرهنگ شیعه بود؛ اما در عصر فعالیت علمی حمیری، محدثان قم به جهت تدریس و تزریق فرهنگ به کوفه می‌روند؛ حمیری یکی از مدرسان آموزه‌های دین‌شناسی در حوزه کوفه بود.

محمد بن علی بن محبوب: ابن محبوب نیز از راویان و فرهیختگان سرشناس حوزه حدیثی قم بود، نجاشی در معرفی شخصیت وی می‌نویسد: «أبو جعفر شيخ القميين في زمانه ثقة عين فقيه صحيح المذهب»^۱.

محمد بن حسن صفار: وی صاحب کتاب بصائر الدرجات یکی از کهن‌ترین متون حدیثی برجای مانده است. نجاشی درباره وی می‌نویسد: «كان وجهاً في أصحابنا القميين ثقة عظيم القدر راجحاً قليل السقط في الرواية»^۲.

ب. طبقه معاصران کلینی:

محمد بن حسن بن احمد بن ولید: چنین به نظر می‌رسد که در گذشته تاریخ و فرهنگ شیعه، ابن ولید و ابن نوح سیرافی، استاد مرحوم نجاشی زبردست‌ترین میراث‌شناسان حدیثی شیعه هستند. نجاشی در توصیف ابن ولید می‌نویسد: «أبو جعفر شيخ القميين و فقيهم و متقدمهم و وجههم. و يقال: إنه نزيل قم و ما كان أصله منها. ثقة ثقة عين مسكون إليه»^۳.

محمد بن علی بن بابویه: شیخ صدوق نیز با کمی تأخیر از چهرهای سرشناس معاصر کلینی است. نجاشی درباره وی می‌نویسد: «شيخنا و فقيهما و وجه الطائفة بخراسان و كان ورد بغداد سنة خمس و خمسين و ثلاثمائة و سمع منه شيوخ الطائفة و هو حدث السن»^۴.

نکته قابل توجه آن است که بیشتر این چهرهای درخشان از پرتألیف‌ترین راویان هستند و نگاشته‌های حدیثی فراوانی از خود به یادگار گذاشته‌اند؛ اما در میان همه این چهره‌ها نجاشی در یادکرد کلینی از وصف قابل اعتمادترین و استوارترین استفاده می‌کند و این وصف را برای هیچ کدام از شخصیت‌های پیش‌گفته به کار نمی‌برد: «شيخ أصحابنا في وقته بالري و وجههم و كان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم»^۵.

۱. همان، ص ۳۴۹، ش ۹۴۰.

۲. همان، ص ۳۵۴، ش ۹۴۸.

۳. همان، ص ۳۸۳، ش ۱۰۴۲.

۴. همان، ص ۳۸۹، ش ۱۰۴۹.

۵. همان، ص ۳۷۷، ش ۱۰۲۶.

کوتاه سخن آنکه کلینی تک درختی در کویری بی آب و علف نیست تا چشمان ناظران را خیره کند؛ بلکه وی در باغ و بستانی بزرگ است که در میان همه گل‌ها و درختان ویژگی خاصی دارد. توجه نسل‌های مختلف به این کتاب به قدری چشم‌گیر است که از زمان تألیف و نشر کتاب کافی در قم و بغداد تا زمان نجاشی، پیوسته توسط حدیث‌پژوهان در فرایند قرائت و سماع قرار می‌گرفته و به عنوان یک متن دینی قابل اعتماد مورد توجه دین‌پژوهان بوده است. نجاشی در این خصوص می‌نویسد: «كنت أتردد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤي وهو مسجد نفطويه النحوي أقرأ القرآن على صاحب المسجد و جماعة من أصحابنا يقرءون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب حدثكم محمد بن يعقوب الكليني»^۱. با توجه به گزارش‌ها به طور مستمر کتاب کافی توسط اندیشمندان روایت شده است.^۲

۶. معیار داوری

همیشه در گذشته تاریخ شیعه حتی در زمان حضور معصومان مهم‌ترین معیار داوری سنجش و نقد محتوایی بوده؛ اما با فاصله گرفتن از عصر معصومان و پیدایش نگرش‌های مختلف کلامی در گستره جغرافیایی فرهنگ شیعه، سنجش و نقد محتوایی بیش از پیش ایفای نقش می‌کند. بدون شک سنجش محتوایی یکی از مهم‌ترین معیارهای تأثیرگذار در داوری داوران بوده است. شخص داور مجموعه آموزه‌هایی که با آن مواجهه می‌شود را با بدنه دین‌شناسی خود مورد سنجش قرار می‌دهد و اگر امکان برقراری ارتباط با آن مجموعه را

۱. همان، ص ۳۷۶، ش ۱۰۲۶.

۲. طبقه اول: بعضی از شاگردان کلینی که کافی را روایت کرده‌اند: احمد بن محمد ابوغالب زراری، جعفر بن محمد بن قولویه، احمد بن ابراهیم صمیری (ابن ابی رافع)، هارون بن موسی تعلقبری، ابومفضل محمد بن عبدالله شیبانی (طوسی، الفهرست، ص ۳۹۳، ش ۶۰۳)، عبدالله بن عبدالکریم بن نصر بزاز (همو، من لایحضره الفقیه، مشیخه، ص ۵)، احمد بن احمد ابوحسین کوفی کاتب (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۷۷، ش ۱۰۲۶)، احمد بن علی بن سعید کوفی (طوسی، الفهرست، ص ۱۳۵، ش ۵۹۱)؛ طبقه دوم: بعضی از شاگردان کلینی این کتاب را دریافت کرده و روایت کرده‌اند: حسین بن عبیدالله غضائری (همان، ص ۳۹۳، ش ۶۰۳)، احمد بن عبدون (ابن حاشر) (همو، من لایحضره الفقیه، مشیخه، ص ۵)، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، سید مرتضی علم الهدی (طوسی، الفهرست، ص ۳۹۵، ش ۶۰۳)، احمد بن علی بن نوح؛ طبقه سوم: صاحبان فهرس احمد بن علی نجاشی (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۷۶، ش ۱۰۲۶) و محمد بن حسن طوسی. (طوسی، الفهرست، ص ۳۹۴).

داشته باشد - تا منظومه دین‌شناختی داور را کامل کند و به تصویر روشن‌تری برسد - آن را می‌پذیرد و در غیر این صورت یا نفی می‌کند یا توقف؛ اگر داورن به اعتبار کتابی حکم کنند کاشف از آن است که محتوای این مجموعه کاملاً منطبق با یافته‌های دین‌شناسانه آنان است. شواهد نگاه محتوایی در دو کتاب رجال نجاشی و طوسی به شدت به چشم می‌خورد. به برخی از این نمونه‌ها اشاره می‌شود:

«له کتاب معتمد»^۱، «عامی المذهب إلا أن کتابه معتمد»^۲، «له کتاب فيه تخیل»^۳، «له کتاب تفسیر الباطن تخیل کله»^۴، «أخبرنا بجميع کتبه إلا ما کان فيه من تخیل أو غلو»^۵، «له کتاب ردی الحدیث، مضطرب الألفاظ»^۶، «رأیت کتبه فیها الأسانید من دون المتون و المتون من دون الأسانید»^۷.

با توجه به این نمونه‌ها و موارد فراوان دیگر می‌توان گفت بررسی محتوایی مهم‌ترین عامل پذیرش یا عدم پذیرش آموزه‌های کلامی است که در طول تاریخ حدیث شیعه به فراوانی به چشم می‌خورد.^۸ امام باقر (ع) با پیام‌های مختلف به چالش‌ها و بحران‌هایی که جامعه اسلامی را به خود مشغول کرده توجه می‌دهند و به حساسیت آنها اشاره می‌کنند؛^۹ یکی از این نکات

۱. طوسی، الفهرست، ص ۱۵۸، ش ۲۴۲.

۲. همان، ص ۲۵۶، ش ۳۷۳.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۶۵، ش ۴۳۴.

۴. همان، ص ۲۵۱، ش ۶۶۰.

۵. طوسی، الفهرست، ص ۴۱۳، ش ۶۲۷.

۶. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۶۱، ش ۱۳۸.

۷. ابن‌غضائری، الرجال، ص ۹۹، ش ۱۴۹.

۸. حسینی شیرازی و حمادی، «جایگاه نقد محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه»، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۱؛ حسینی شیرازی و شاکر، مقاله «واکاوی مهم‌ترین معیار داورى رجالى در پرتو نگرش کلامی»، امامت پژوهی، شماره ۱۷.

۹. به عنوان نمونه یکی از بحران‌های جامعه در عصر امام باقر (ع) رویگردانی از نهاد امامت بود. امام باقر (ع) در روایتی به این بحران و حساسیت آن اشاره می‌کنند: «محمد عن أحمد عن علي بن النعمان رفعه عن أبي جعفر (ع) قال قال أبو جعفر (ع) يَمْصُونُ الثَّمَادَ - وَ يَدْعُونَ النَّهْرَ الْعَظِيمَ قِيلَ لَهُ وَ مَا النَّهْرُ الْعَظِيمُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ الْعِلْمُ الَّذِي أُعْطَاهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَمَعَ لِمُحَمَّدٍ (ص) سُنَنَ النَّبِيِّينَ مِنْ آدَمَ وَ هَلَمْ جَرًّا إِلَى مُحَمَّدٍ (ص) قِيلَ لَهُ وَ مَا تِلْكَ السُّنَنُ قَالَ عَلِمَ النَّبِيُّينَ بِأَسْرِهِ وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) صَيَّرَ ذَلِكَ كُلَّهُ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ - فَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَعْلَمُ أَمْ بَعْضُ النَّبِيِّينَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) اسْمَعُوا مَا يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ يَفْتَحُ مَسَامِعَ مَنْ يَشَاءُ إِنِّي حَدَّثْتُهُ أَنَّ اللَّهَ جَمَعَ لِمُحَمَّدٍ (ص) عِلْمَ النَّبِيِّينَ وَ أَنَّهُ جَمَعَ ذَلِكَ كُلَّهُ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَ هُوَ يَسْأَلُنِي أَ هُوَ أَعْلَمُ أَمْ بَعْضُ النَّبِيِّينَ.» (كلینی، الکافی، ج ۱ ص ۲۲۲).

مهم که در روایات به دست رسیده است توجه دادن به سنجش محتوایی به عنوان معیار پذیرش و عدم پذیرش روایات است چنانکه در روایت پیش رو ملاحظه می‌شود:

عنه عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن جميل بن صالح عن أبي عبيدة الحذاء قال سمعت أبا جعفر يقول والله إن أحب أصحابي إليّ أروعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا وإن أسوأهم عندي حالاً وأفقههم للذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروي عنا فلم يقبله أشماز منه وجمده وكفر من دان به وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا.^۱

در این روایت که از جهت سندی بسیار استوار است، امام باقر (ع) به چهار مرحله تعامل با یک روایت توجه می‌دهند:

۱. عدم پذیرش «فلم يقبله»؛
۲. موضع گیری منفی «اشماز منه»؛
۳. انکار محتوا «جمده»؛
۴. تکفیر کسی که مفاد روایت را پذیرفته است «كفر من دان به».

برخورد اصحاب امام رضا (ع) با یونس بن عبدالرحمن را می‌توان مصداق بارزی از سنجش محتوایی دانست؛ چرا که از گزارش‌های رسیده بر می‌آید که وی از جانب جمع فراوانی از اصحاب امام رضا (ع) به جهت مضامین روایاتش مورد هجمه قرار گرفته بود. کشی در گزارش ۹۳۰ آورده است که به یونس بن عبدالرحمن گفته شد: «إن كثيراً من هذه العصابة يقعون فيك و يذكرونك بغير الجميل!» وی در پاسخ گفت: «فقال: أشهدكم أن كل من له في أمير المؤمنين نصيب فهو في حل مما قال»^۲. همو در گزارش دیگری آورده است که یونس بن عبدالرحمن نسبت به این برخورد اصحاب، نزد امام رضا (ع) شکایت کرد و حضرت در پاسخ وی فرمود: «فقال الرضا (ع): دارهم فإن عقولهم لا تبلغ»^۳. با توجه به این توصیه حضرت رضا (ع) به وی، می‌توان گفت مضامین نقل شده توسط وی فراتر از درک برخی بوده و به همین جهت حضرت او را به رفق و مدارا توصیه می‌کنند. نشان درستی این برداشت گزارش دیگری از کشی است که امام رضا (ع) چنین یونس را مخاطب قرار می‌دهند: «يا يونس ارفق بهم فإن كلامك يدق

چهارم
پوشش

سال دوم شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۲۳.
۲. کشی، رجال الکشی، ص ۴۸۸، ش ۹۳۰.
۳. همان، ص ۴۸۸، ش ۹۲۹.

عليهم.»^۱ از این عبارت استفاده می‌شود که کلام (سخن و حدیث) یونس بن عبد الرحمن دور از دسترس فهم مخاطب است و بر آنان گران می‌آید.

این گزارش‌ها را می‌توان در کنار گزارش ذیل به خوبی درک کرد:

محمدين عيسى بن عبيد عن أخيه جعفر بن عيسى ، قال : كُنَّا عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِذْ اسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ فَأَوْمَأَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يُونُسَ ادْخُلِ الْبَيْتَ فَإِذَا بَيَّتَ مُسْبِلٌ عَلَيْهِ سِتْرٌ وَإِيَّاكَ أَنْ تَحْرَكَ حَتَّى يُوْذَنَ لَكَ فَدَخَلَ الْبَصْرِيُّونَ فَأَكْثَرُوا مِنَ الْوَقِيعَةِ وَالْقَوْلِ فِي يُونُسَ وَأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُطَرَّقٌ حَتَّى لَمَّا أَكْثَرُوا فَقَامُوا وَوَدَّعُوا وَخَرَجُوا فَأَذِنَ يُونُسَ بِالْخُرُوجِ فَخَرَجَ بَاكِئًا فَقَالَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ إِنِّي أُحَامِي عَنْ هَذِهِ الْمَقَالَةِ وَهَذِهِ حَالِي عِنْدَ أَصْحَابِي فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا يُونُسَ فَمَا عَلَيْكَ مِمَّا يَقُولُونَ إِذَا كَانَ إِمَامُكَ عَنْكَ رَاضِيًا يَا يُونُسَ حَدِّثِ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَاتْرَكْهُمْ مِمَّا لَا يَعْرِفُونَ كَأَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تُكَذِّبَ عَلَى اللَّهِ فِي عَرْشِهِ يَا يُونُسَ وَمَا عَلَيْكَ أَنْ لَوْ كَانَ فِي يَدِكَ الْيَمْنَى دُرَّةٌ ثُمَّ قَالَ النَّاسُ بَعْرَةٌ أَوْ بَعْرَةٌ وَقَالَ النَّاسُ دُرَّةٌ هَلْ يَنْفَعُكَ شَيْئًا فَقُلْتُ لَا فَقَالَ هَكَذَا أَنْتَ يَا يُونُسَ إِذَا كُنْتَ عَلَى الصَّوَابِ وَكَانَ إِمَامُكَ عَنْكَ رَاضِيًا لَمْ يَضُرَّكَ مَا قَالَ النَّاسُ .^٢

مقصود از «هذه المقالة» امر امامت و دفاع از امامت امام رضا(ع) در برابر شبهه‌های واقعه است. صفوان بن یحیی و یونس بن عبدالرحمن در خط مقدم مبارزه با واقعه بودند. امام رضا(ع) به یونس بن عبدالرحمن توصیه می‌کند: «برای مردم به میزان تحمل دریافتشان روایت کن» که در غیر این صورت اگر محتوای احادیث را دریافتند تکذیب می‌کنند. از این گزارش به خوبی استفاده می‌شود که سنجش محتوایی، مهم‌ترین شاخص قضاوت در خصوص درستی یا نادرستی احادیث یک راوی بوده است.

در سرتاسر کتاب نجاشی به روشنی، سنجش محتوایی نسبت به روایات یک راوی مشاهده می‌شود. محمد بن سنان^۳ و حسین بن یزید نوفلی^۴ از این دست راویانند. نجاشی حتی نسبت به دو نفر از مشایخ خود، یعنی ابوعلی بن همام و ابوغالب زراری با همین معیار به قضاوت می‌نشیند و آن‌ها را نسبت به روایت کردن روایات جعفر بن محمد بن مالک فزاری مورد انتقاد قرار می‌دهد.^۵

۱. همان، ص ۴۸۸، ش ۹۲۸.

۲. همان، ص ۴۸۷، ش ۹۲۴.

٣. طوس، الفهرست، ص ٤٠٦، ش ٦٢٠.

٤. نحاشم، رجال النحاشم، ص ٣٨، ش ٧٧.

۵. همان، ص ۱۲۲، ش ۳۱۳.

با این وجود دانشیان متقدم رجال با همین شاخص، کلینی را موفق‌ترین شخص در میدان عرضه آموزه‌های دینی راه‌یافته و برگرفته شده از احادیث می‌دانند، و او را قهرمان این عرصه معرفی می‌کنند. آنچه که نجاشی را و می‌دارد تا درباره کلینی به «أوثق الناس فی الحديث و أثبتهم» تعبیر کند باورهای کلامی حدیثی و نگره‌های دین‌شناسی کلینی است که در کتاب کافی رخ نموده است. بغداد که در عدم تساهل در آن روزگاران شهره و مهم‌ترین حوزه فرهنگی شیعه است، موطن اصلی تدریس و انتشار کتاب کافی است. کلینی دست‌کم دو سال پیش از وفات، همه نگاشته‌های خود را در بغداد تحدیث کرده است،^۱ که افرادی هم‌چون ابن قولویه این کتاب را از کلینی دریافت کرده‌اند. شیخ مفید نیز نزد ابن قولویه این کتاب را تحمل کرده است.^۲ سیدمرتضی در مسیر انتقال کتاب‌های معدودی قرار گرفته که یکی از آن‌ها کتاب کافی است.^۳

بغدادیان با شاخصه‌های عقل‌گرایی و بنیان‌های کلامی خود که حساسیت بسیار بالایی در پذیرش یک کتاب حدیثی دارند، کلینی را موفق‌ترین چهره حدیثی می‌دانند و خود عهده‌دار انتقال این کتاب و انتشار آن به نسل‌های پسین شده‌اند.

نکته قابل بیان آنکه به جز کلینی برای چهار نفر تعبیر «أوثق الناس» به کار رفته است؛ جعفر بن عبدالله راس مذری،^۴ علی بن اسباط،^۵ محمد بن مسلم^۶ و محمد بن ابی عمیر.^۷ اما در

۱. «و أخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر عن أحمد بن أبي رافع و أبي الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز بتيس و بغداد عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته و أحاديثه سماعاً و إجازة ببغداد بباب الكوفة بدرب السلسلة سنة سبع و عشرين و ثلاثمائة.» (طوسی، تهذیب الأحکام، مشیخه، صص ۲۸-۲۹)

۲. طوسی، الفهرست، ص ۳۹۴، ش ۶۰۳.

۳. همان، ص ۳۹۵، ش ۶۰۳.

۴. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۲۰، ش ۳۰۶.

۵. همان، ص ۲۵۳، ش ۶۶۳.

۶. همان، ص ۳۲۴، ش ۸۸۲.

۷. طوسی، الفهرست، ص ۴۰۵، ش ۱۸. ابن ابی عمیر یکی از سنجه‌های درست سنجی اعتقادات شیعه است؛ به عنوان نمونه: «حدثني أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن مثنى الحنات عن أبي بصير قال: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَبِي جَعْفَرٍ ع وَ قُلْتُ لَهُمَا أَنْتُمَا وَرَثَةُ رَسُولِ اللَّهِ ع قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَرَسُولُ اللَّهِ ع وَارَثُ الْأَنْبِيَاءِ عِلْمٌ كُلُّمَا عَلِمُوا فَقَالَ لِي نَعَمْ فَقُلْتُ أَنْتُمْ تَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ تُخْبِرُوا الْمَوْتَى وَ تُبْرِئُوا الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ فَقَالَ لِي نَعَمْ بِإِذْنِ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ اذْنُ مَنِّي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَى عَيْنِي وَ وَجْهِي وَ أَبْصَرْتُ الشَّمْسَ وَ السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ الْبُيُوتَ وَ كُلَّ شَيْءٍ فِي الدَّارِ قَالَ أَ تَحِبُّ أَنْ تَكُونَ هَكَذَا وَ لَكَ مَا لِلنَّاسِ وَ عَلَيْكَ مَا عَلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوْ تَعُودَ كَمَا

این میان به جز کلینی تنها برای جعفر بن عبدالله تعبیری مشابه به کار رفته است: «کان وجهاً فی أصحابنا و فقیهاً و أوثق الناس فی حدیثه».

۷. مفهوم شناسی واژگان و عبارت‌های توصیفی به کار رفته در مورد راویان یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی حدیث‌پژوهان، وجود راویان ضعیف و پرکاری است که در سرتاسر کتاب کافی به چشم می‌خورند. وجود راویان ضعیف در کتاب کافی به هیچ وجه قابل انکار نیست؛ اما باید توجه داشت که تلقی صحیح از مفهوم واژه «ضعیف» چیست؟ و دامنه تخریبی آن تا چه حد است؟ نجاشی و شیخ طوسی، از وجود راویان ضعیف در کافی بی اطلاع نبودند، با این وجود هر دو از کتاب کافی تجلیل می‌کنند؛ چه اینکه تلقی قدما از مفهوم ضعیف، یک تلقی سلبی صددرصدی نیست؛ یعنی به طور کلی روایات یک راوی ضعیف را از اعتبار ساقط نمی‌کردند.

پیشینیان به هیچ عنوان این تلقی که امروزه از ضعیف و یا حتی وثاقت مطرح است را باور نداشتند. صاحب منتقى الجمان به گاه تبیین مفهوم اصطلاح «حدیث صحیح» می‌نویسد: «فإن القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح لاستغنائهم عنه لكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر وإن كان فی طريقة ضعف»^۱ در این عبارت تصریح شده که قدما به جهت قرائن فراوان به هیچ روی نیازی به اصطلاحی چون صحیح و دیگر اصطلاحات بیانگر حدیث معتبر نداشتند. در نگاه حدیث‌پژوهان کهن، قرینه‌های فراوان به روایت‌های راویان ضعیف اعتبار می‌بخشیده است. در نگاه رجالیان پیشین شیعه برآیند عملی مفهوم ضعیف یعنی برخورداری از روایات منفرد غیرقابل پذیرش^۲ و این نقطه جدایی مفهوم وثاقت و مفهوم ضعیف است؛^۱ ضعیف یک

چالش‌های پژوهش‌ها

پیش‌فرض‌های تحلیل فرضیه‌های مطالعاتی مورد اعتبار کافی

۱. عاملی، منتقى الجمان، ج ۱ ص ۱۴.
 ۲. به عنوان نمونه: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۸۳، ش ۴۸۲ «کان غالباً كذاباً. و كذلك ابنه محمد لا يعمل بما انفردا به من الرواية.»؛ طوسی، الفهرست، ص ۳۰۳، ش ۴۶۲، یادکرد عبدالله بن یحیی «ضعیف لا یعول علی ما ینفرد به.»؛ برای مصادیق بیشتر ن. ک: حسینی شیرازی، اعتبارسنجی احادیث شیعه، صص ۳۷۹-۳۹۴. البته گاهی اوقات تصریح می‌شود که راوی ضعیف متروک الحدیث است؛ مثل جعفر بن محمد بن مالک فزاری که ابن غضائری در مورد وی می‌نویسد: «كذاب متروك الحدیث جملة و فی مذهبه ارتفاع و یروی عن الضعفاء و المجاهیل و كل عیوب الضعفاء مجتمعة فیه.» (ابن غضائری، الرجال، ص ۴۸)؛ ولی تعداد این موارد بسیار اندک است.

راوی به معنای کنار گذاشتن همه روایات وی نیست؛ بلکه به معنای عدم پذیرش روایات منفرد آن راوی است. شیخ طوسی در عده به همین نکته اشاره کرده و روایات راوی ضعیف را در صورتی که قرینه‌ای بر باورپذیر بودن آن وجود داشته باشد مورد پذیرش می‌داند.^۲

همه این موارد نسبت به روایات راه یافته به کتاب خود راوی ضعیف است و به اصطلاح، راوی در به دست دادن آموزه مورد نظر، نقش استقلالی دارد. اما نسبت به روایاتی که راوی ضعیف، تنها در طریق آن قرار دارد و به اصطلاح، نقش طریقی دارد، ضعف راوی خللی ایجاد نمی‌کند.^۳ بنابر این می‌توان گفت وجود راویان ضعیف در کتاب کافی از آن جهت در داوری دانشیان رجال تأثیر منفی نگذاشته است که قرینه بر صحت این روایات در نزد آنان وجود داشته است. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که با توجه به مفهوم‌شناسی درست واژگان توصیفی، وجود راویان ضعیف هیچ خللی به کتاب کافی وارد نمی‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

توجه به شاخص‌های هفتگانه پیش‌گفته (نزدیکی یا دوری زمان نگارش کتاب به معصوم،

۱. شیخ طوسی در بحثی روایت محمدبن سنان را منفرد معرفی می‌کند، و چون محمدبن سنان ضعیف است روایت وی را به تنهایی حجت نمی‌داند و می‌نویسد: «أنه لم يروه غير محمدبن سنان... و محمدبن سنان مطعون علیه ضعیف جداً و ما یستبد بروایته و لا یشرکه فیه غیره لا یعمل علیه.» (طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷ ص ۳۶۱) نجاشی مشابه همین تعبیر را برای محمدبن سنان به کار می‌برد: «و هو رجل ضعیف جداً لا یعول علیه و لا یلتفت الی ما تفرّد به.» (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۲۸، ش ۸۸۸) نیز در جایی دیگر در مورد عماربن موسی سبابی می‌نویسد: «قد ضعفه جماعة من أهل النقل و ذکرُوا أن ما ینفرد بنقله لا یعمل به.» (طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۰۱) و درباره علی بن حدید می‌آورد: «و أما خبر زارة فالطریق الیه - علی بن حدید و هو مضعف جداً لا یعول علی ما ینفرد بنقله.» (همان) در همه این عبارات به این حقیقت اشاره می‌شود که اگر یک راوی ضعیف خوانده شود کارکرد آن خروج روایات منفرد وی از دایره حجیت و اعتماد است.

۲. طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۵۱: «و كذلك القول فیما ترویه المتهمون و المضعفون و إن کان هناك ما یعضد روایتهم و یدل علی صحتها و جب العمل به و إن لم یکن هناك ما یشهد لروایتهم بالصحة و جب التوقف فی أخبارهم، و لأجل ذلك توقف المشایخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها و لم یرووها و استثنوها فی فهارسهم من جملة ما یروونه من التصنيفات.»

۳. محمدتقی مجلسی در موارد فراوانی تصریح دارد که مجهول بودن و یا ضعیف بودن برخی واسطه‌ها مشکلی در عمل به روایت ایجاد نخواهد کرد؛ چون این واسطه‌ها صرفاً نقش طریقی در انتقال روایت دارند؛ به عنوان نمونه: در مورد روایات کتاب معاویه بن عمار (مجلسی، روضة المتقین، ج ۴، ص ۳۱۴)، ابن ابی عمیر (همان)، عیدالله بن علی حلبی (همان، ج ۴، ص ۳۴۷) ابوبصیر (همان، ج ۴، ص ۵۱)، محمدبن مسلم (ج ۴، ص ۲۰۲)، بزئطی (همان، ج ۳، ص ۴۹۸) و دیگران به این نکته اشاره می‌کند.

حجم آموزه‌های راه یافته به کتاب، تک یا چند بعدی بودن کتاب، خاستگاه علمی داوران کتاب، بازه زمانی فعالیت فرهنگی نگارنده، معیار داوری و مفهوم‌شناسی واژگان راه یافته و عبارت‌های توصیفی به کار رفته در مورد راویان و تأثیرگذار در مفهوم‌گیری از واژه‌های توصیفی راه یافته به یادکرد راویان بیانگر این حقیقت است که کتاب کافی از نگاه نجاشی و دانشیان رجال در بالاترین سطح از استواری و استحکام قرار داشته و نقطه گویا و روشنی که به انحراف در آموزه‌های اعتقادی بیانجامد از نگاه نجاشی در این کتاب وجود نداشته است. وجود راویان ضعیف در این کتاب به استواری و پیراستگی آموزه‌های آن ضرر نمی‌رساند.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، إعتقادات الإمامية، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۲. _____، کتاب من لایحضره الفقیه، علی اکبر غفاری، قم: موسسه النشر الاسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، قم: موسسه اسماعیلیان، چ ۱، ۱۳۶۴ق.
۴. اقوام کرباسی، اکبر، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، شماره ۶۵، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بهار ۱۳۹۱ش.
۵. جمعی از مؤلفان، أصول الستة عشر، قم: دارالحديث، چ ۱، ۱۳۸۱ش.
۶. حسینی شیرازی، سیدعلیرضا، اعتبارسنجی احادیث شیعه، تهران: سمت، چ ۱، ۱۳۹۷ش.
۷. حسینی شیرازی، سیدعلیرضا و وکیلی، عزیز، «بازخوانی گزارش دس و تحریف غالیان در پرتو کارکرد فرهنگی نهاد امامت»، امامت پژوهی، شماره ۱۵، قم: بنیاد امامت قم، پاییز ۱۳۹۳ش.
۸. حسینی شیرازی، سیدعلیرضا و حمادی، عبدالرضا، «جایگاه نقد محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه»، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۷، شماره ۱، تهران: دانشگاه تهران، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
۹. حسینی شیرازی، سیدعلیرضا و شاکر، محمدتقی، «واکاوی مهم‌ترین معیار داوری رجالی در پرتو نگرش کلامی»، امامت پژوهی، شماره ۱۷، قم: بنیاد امامت قم، بهار ۱۳۹۴ش.
۱۰. رضایی، محمدجعفر و صفری فروشانی، نعمت الله، «تبیین معنای اصطلاح علمای ابرار با تاکید بر جریان‌ات فکری اصحاب ائمه»، اندیشه نوین دینی، شماره ۳۱، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، زمستان ۱۳۹۱ش.
۱۱. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، العدة فی أصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندیان، چ ۲، ۱۴۱۷ق.
۱۳. _____، رجال الطوسی، نجف: حیدریه، ۱۳۸۱ق.

پژوهش‌های تحلیلی

پژوهش‌های تحلیلی فرصت‌های مطالعاتی موردی اعتبار کافی

۱۴. _____، تهذيب الأحكام، حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۵. _____، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، تحقيق عبدالعزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۶. عاملی، حسن بن زین الدین، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، تحقيق على اكبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۳۶۲ش.
۱۷. فراهیدی، خليل بن احمد، العين، قم: نشر هجرت، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۱۸. كلینی، محمد بن یعقوب، الكافي، تحقيق على اكبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۹. كشی، محمد بن عمر، رجال الكشي، حسن مصطفوی، مشهد: نشر دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۲۰. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تحقيق حسين موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، قم: مؤسسة فرهنگی اسلامی کوشانپور، چ ۲، ۱۴۰۶ق.
۲۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحيح إعتقادات الإمامية، تحقيق حسين درگاهی، قم: كنز شیع مفید، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، سید موسی شیرازی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چ ۶، ۱۳۶۵ق.

از «ابن مسرور لَحَام» تا «ابن قولویه فقیه» رمزگشایی از هویت یک راوی^۱

امین حسین پوری^۲

چکیده

یکی از استادانی که شیخ صدوق از وی روایات فراوانی را گزارش نموده است دانشوری است به نام «جعفر بن محمد بن مسرور» که از وی هیچ شرح حالی در دست نیست. برخی دانشمندان ادعا کرده‌اند که وی همان «جعفر بن محمد بن قولویه» محدث معروف شیعه است. این نوشتار به نقد این دیدگاه می‌پردازد. نگارنده چند دلیل برای رد این ادعا فرادید می‌نهد که از آن جمله است: درگذشت «ابن مسرور» پیش از «ابن قولویه»، تفاوت آشکار میان مشایخ «ابن مسرور» و «ابن قولویه»، اختلاف طبقه شاگردان ابن قولویه با شاگردان ابن مسرور و قرائن پیرامونی آن، ناهمگونی روشن میان اسناد ابن مسرور و ابن قولویه و سرانجام تفاوت‌های گسترده میان اسناد شیخ صدوق و ابن قولویه.

واژگان کلیدی: ابن مسرور، ابن قولویه، شیخ صدوق.

مقدمه

موضوع تمییز مشترکات و توحید مختلفات از جمله بنیادی‌ترین جستارها در گسترهٔ سندشناسی است. یکی از راویانی که شیخ صدوق به فراوانی از وی روایت کرده است شخصی است با نام «جعفر بن محمد بن مسرور». دربارهٔ وی هیچ توثیق یا شرح حالی در دست نیست؛ ولی وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ه) در تعلیقهٔ گستردهٔ خود بر **منهج المقال** در اشارتی کوتاه نوشته است: «و یحتمل کونه جعفر بن محمد بن قولویه لأن قولویه اسم مسرور و هو فی طبقة «کش» إلی زمان الصدوق فتأمل»^۱.

پس از وی این احتمال را -که دو عنوان «جعفر بن محمد بن مسرور» و «جعفر بن محمد بن قولویه»^۲ در واقع مربوط به یک نفر و آن هم «ابن قولویه» مشهور است- چندان بررسی نکرده‌اند، تا آنکه در روزگار ما بار دیگر این موضوع بحث برانگیز شد.^۳ از یک سو، محقق شوشتری^۴ و آیت‌الله خویی^۵ پس از اشاره به احتمال محقق بهبهانی و واکاوی آن، این گمانه را بسیار دور از ذهن دانسته و آن را یکسر به کناری نهاده‌اند. در دیگر سو، برخی بزرگان به مناسبت بحث فقهی خود از این موضوع یاد کرده و به گستردگی بدان پرداخته‌اند. ایشان در این باره چنین فرموده‌اند: «ادعای ما این است که «جعفر بن محمد بن مسرور» همان «جعفر بن محمد بن قولویه» است که در وثاقت و اعتبار او هیچ حرفی نیست. البته این مطلب را ابتدا محقق بهبهانی تنها در حد یک احتمال مطرح کرده و محقق خویی نیز آن را رد کرده‌اند؛ ولی ادعای ما بالاتر از احتمال است و ما تقریباً مطمئن به اتحاد این دو هستیم.»^۶ ایشان در همین بحث به این نکته هم اشاره فرموده‌اند که: «کلماتی که پسوند «ویه» دارند همه لقب‌اند و صاحبان آنها دارای اسماء خاصی‌اند. در اینجا نیز اسم «قولویه» همان مسرور است.»^۷

۱. بهبهانی، تعلیقه علی منهج المقال، ص ۱۱۰.

۲. در ادامهٔ این نوشتار برای رعایت اختصار از این دو عنوان بیشتر با تعبیر «ابن مسرور» و «ابن قولویه» یاد خواهیم کرد.

۳. البته در این میان باید از برخی بزرگان هم چون مرحوم شیخ آقا بزرگ نیز یاد کرد که یکی بودن این دو عنوان را قطعی دانسته‌اند. ر.ک: آقا بزرگ، طبقات أعلام الشيعة، ج ۱، صص ۱۹۷-۱۹۸.

۴. شوشتری، قاموس الرجال، ۶۸۴/۲.

۵. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۵، ص ۹۱.

۶. شبیری، کتاب نکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۸۲.

۷. همان، ص ۵۵۸۱، پاورقی شماره ۱.

در این میان برخی پژوهشیان معاصر نیز از یکی بودن این دو عنوان دفاع کرده و کوشیده‌اند پشتوانه‌های آن را مستحکم سازند.^۱ طبق تحقیق نگارنده، مهم‌ترین و گسترده‌ترین بحث در اثبات یکی بودن این دو عنوان از سوی آیت‌الله شبیری انجام گرفته است. ایشان به گستردگی دلایل محقق شوشتری و محقق خویی را گزارش کرده و به نقد آن پرداخته و سپس دلایل اتحاد این دو عنوان را فرادید نهاده‌اند.^۲

گزارشی فشرده از دلایل باورمندان به اتحاد دو عنوان

در زیر چکیده دلایل باورمندان به اتحاد را بر می‌رسیم:

آیت‌الله شبیری در آغاز نکته‌ای را به عنوان مقدمه فراز آورده و فرموده‌اند:

آنچه با مراجعه به کتب حدیث و رجال به دست می‌آید این است که شیخ صدوق از «ابن قولویه» اخذ روایت کرده است. روایت مشتمل بر «عمل ام‌داود» را صدوق از همین شخص نقل نموده است و اصولاً طبیعت قضیه نیز اقتضای این را دارد که صدوق از ابن قولویه حدیث اخذ کرده باشد. «ابن قولویه» قدری متقدم بر صدوق است و وقتی هنوز صدوق به دنیا نیامده بوده است وی صلاحیت اخذ حدیث را داشته؛ چرا که صدوق در حدود ۶ یا ۷ سال بعد از فوت سعدبن عبدالله متولد شده و «ابن قولویه» فی‌الجمله روایاتی را از «سعدبن عبد الله» نقل نموده است. «ابن قولویه» چه در قم بوده باشد و چه در بغداد، در هر دوی این مکان‌ها صدوق بوده (صدوق در سال ۳۵۵ هـ به عراق رفته است)^۳ و طبع مثل صدوق این اقتضا را دارد که از او با آن جلالت قدری که داشته اخذ حدیث نماید. پس اصل نقل صدوق از ابن قولویه قطعی است.^۴

ایشان در دنباله بحث و به هدف اثبات اتحاد دو عنوان چنین فرموده‌اند:

اما اتحاد «ابن مسرور» با «ابن قولویه»؛ عباراتی در کلام نجاشی وجود دارد که دلالت بر اتحاد این دو می‌کند. نجاشی در ذیل ترجمه «ابن قولویه» می‌نویسد:

حال
پژوهشها

از «ابن مسرور لحام» تا «ابن قولویه فقیه»

۱. برای نمونه استاد حسن انصاری در: تشیع امامی در بستر تحوّل، صص ۲۱۹-۲۲۱.

۲. شبیری، کتاب نکاح، ج ۱۷، صص ۵۵۸۱-۵۵۹۶.

۳. به گمان بسیار تاریخ صحیح ۳۵۲ هـ است. ر.ک: تشیع امامی در بستر تحوّل، صص ۲۱۵-۲۱۹، مقاله شیخ صدوق چه هنگام به بغداد رفته است؟

۴. شبیری، کتاب النکاح، ج ۱۷، صص ۵۵۸۱-۵۵۸۲. نگارنده درباره این مقدمه تأملاتی دارد که در انتهای این نوشته خواهد آمد.

«جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه أبو القاسم و كان أبوه يلقب مَسْلَمَةً؛ من خيار أصحاب سعد، و كان أبو القاسم من ثقات أصحابنا...» و در ذیل ترجمه «علی بن محمد بن جعفر» گوید: «علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور أبو الحسین یلقب أبوه مَمْلَةٌ، روى الحديث و مات حديث (حدث) السنّ، لم يُسمع منه، له كتاب فضل العلم و آدابه، أخبرنا محمد و الحسن بن هديّة قالوا: حدّثنا جعفر بن محمد بن قولویه قال: حدّثنا أخي به»^۴.

همان طوری که از عبارت اول نجاشی معلوم است نسب جعفر بن محمد به قولویه می‌رسد. در عبارت دومی که از نجاشی نقل کردیم همین جعفر بن محمد بن قولویه از برادر خود علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور نقل حدیث کرده است. بنابر این معلوم می‌شود که «علی» برادر جعفر^۵ نیز هست؛ چرا که در «محمد و جعفر و موسی» با یکدیگر شریک‌اند که این نشانه اتحاد «قولویه» با «مسرور» است، لذا «جعفر بن محمد بن مسرور» با «جعفر بن محمد بن قولویه» یک نفرند.^۶

ایشان در دنباله سخن برای روشن تر شدن این نکته با یادکرد سخن نجاشی در ترجمه «علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور» فرموده‌اند:

بحث در این است که آیا مراد از «أخي» در این عبارت صاحب ترجمه است و در نتیجه معلوم می‌شود که برادر جعفر بن محمد قولویه - و به تبع خود او - ابن مسرور است یا مراد از «أخي» صاحب ترجمه نیست، بلکه برادر ابن قولویه که ابن مسرور هم نیست، از صاحب ترجمه روایت می‌کند؟ مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ احتمال نخست را صحیح دانسته‌اند و صاحب قاموس الرجال و محقق خویی بر احتمال دوم اصرار ورزیده‌اند. در نگاه نخست سخن این بزرگان غریب می‌نماید، چه طریقه‌هایی که در کتب فهرس ذکر می‌گردد معمولاً به صاحب ترجمه منتهی می‌گردد و در مواردی که

۱. برای شکل صحیح این واژه ر.ک: دنباله بحث.

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۲۳، ش ۳۱۸.

۳. در چاپ رایج رجال نجاشی چنین است؛ ولی صحیح «الحسین» است. وی همان حسین بن أحمد بن هدیّه است که نجاشی با واسطه وی از ابن قولویه روایت می‌کند. ر.ک: دریاب، مشیخة النجاشی، ص ۱۳۲.

۴. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۶۲، ش ۶۸۵.

۵. در نسخه چاپی از کتاب النکاح تعبیر چنین است: «... علی، برادر ابی جعفر نیز هست» که لفظ «ابی» در اینجا زائد و احتمالاً ناشی از سهو در تایپ است.

۶. شبیری، کتاب النکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۸۲.

چنین نیست سقطی در نسخه‌های کتاب رخ داده است، پس علی القاعده باید مراد از «أخی» در عبارت فوق همان صاحب ترجمه باشد. این بزرگان ظاهراً به این نکته توجه داشته‌اند؛ ولی به این جهت احتمال دوم را پذیرفته‌اند که تناقض صدر و ذیل پیش نیاید؛ چون احتمال نخست با عبارت «لم یسمع منه» ناسازگار است.

ایشان سپس می‌افزایند:

در بحث خمس در این باره به تفصیل سخن گفتیم و از راه‌های چندی نشان دادیم که این عبارت با احتمال نخست هیچ‌گونه تناقضی ندارد، از جمله اینکه سماع یکی از طرق تحمل حدیث است و نقل حدیث الزاماً به این طریق صورت نمی‌گرفته، بلکه از طریق دیگر هم چون اجازه و مناو له هم انجام می‌گرفته است، بنابر این ممکن است جعفر بن قولویه بر طریق اجازه یا مناو له از برادر خود روایت کرده باشد؛ ولی از وی حدیث نشنیده باشد.^۱

ایشان در ادامه این نکته را گوشزد می‌نمایند که:

اگر ما بخواهیم احتمال دوم را در عبارت نجاشی درست بدانیم باید به امری ملتزم شویم که بسیار مستبعد است. لازمه این تفسیر این است که صاحب ترجمه با راوی او در نام و نام پدران تا سه پشت مشترك باشند، چون هر دو علی بن محمد بن جعفر بن موسی می‌باشند. علی و محمد نام‌های معروفی هستند و اشتراك در آنها چندان غریب نیست؛ ولی جعفر و موسی به شهرت آن دو نیست. اصلاً در سراسر معجم رجال الحدیث که هزاران عنوان راوی ذکر شده است مورد دومی پیدا نمی‌کنید که دو نفر در این مقدار از سلسله نسب اشتراك داشته باشند، و همین امر می‌رساند که صاحب ترجمه همان برادر جعفر بن محمد بن قولویه است؛ بنابر این در نسب ابن قولویه هم مسرور واقع است، و با توجه به جهات مشترك دیگر هم باید جعفر بن محمد بن مسرور همان علی بن محمد بن مسرور باشد.^۲

مقرر بحث فقه آیت الله شبیری قرائن دیگری را نیز برای اثبات اتحاد دو عنوان برشمرده‌اند: الف. روایت ابن قولویه از اکثر مشایخ ابن مسرور: ایشان در توضیح این قرینه می‌گویند: «جعفر بن محمد بن مسرور از ۶ نفر روایت می‌کند که روایت جعفر بن محمد بن قولویه از ۵ نفر

حال
پوششها

از «ابن مسرور» تا «ابن قولویه»

۱. همان، ج ۱۷، ص ۵۵۸۹ و ص ۸۸۹۰.

۲. همان، صص ۵۵۹۰-۵۵۹۱. به نظر می‌آید شکل درست عبارت پایانی باید چنین باشد: «... و با توجه به جهات مشترك دیگر هم باید جعفر بن محمد بن مسرور همان جعفر بن محمد بن قولویه باشد».

آنها ثابت است و سندهای ابن مسرور و ابن قولویه هم شباهت بسیاری با یکدیگر دارند»^۱. ایشان سپس به گستردگی درباره روایات «ابن مسرور» و «ابن قولویه» از این ۵ تن سخن گفته‌اند. ب. اشتراك این دو راوی در نام و نام پدر و کنیه.

دلایل نادرستی گمانه اتحاد دو راوی

با وجود آنچه گذشت بر پایه نشانه‌هایی که در زیر می‌آید نمی‌توانیم نظریه اتحاد این دو عنوان را بپذیریم. این دلایل را در بخش‌های پیش رو فرادید می‌نهم:

۱. نادرستی لقب‌انگاری واژه‌های مختوم به «وِیَه»

آیا اساساً واژگانی که به پسوند «وِیَه» ختم شده‌اند همگی لقب هستند؟ پاسخ منفی است. برای روشن شدن این پاسخ باید بگوییم: آگاهی‌های ما درباره واژگان پایان یافته به «وِیَه» به یمن پژوهش‌های فراهم آمده در یک سده اخیر از سوی برخی خاورشناسان و نیز پژوهشگران داخلی حوزه تاریخ و زبان ایران پیش از اسلام، به شکل قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته است. برای نمونه کریستین سن، خاورشناس نامدار دانمارکی (۱۸۷۵-۱۹۴۵م) در پژوهش ژرف و درازدامن خود درباره پیشینه و فرهنگ ایران در روزگار ساسانیان بر آن است که افزودن این پسوند در دوره ساسانی و پیش از ورود اسلام برای تصغیر کلمات رایج بود؛ مانند: «ماهویَه» و «جوانویَه»^۲.

درنگ در واژگان دارای این پسوند نشان می‌دهد علاوه بر تصغیر، این پسوند در معانی دیگری نیز به کار می‌رفته است که شاید بتوان گفت جامع همه آنها گونه‌ای توصیف باشد. همان‌گونه که دهخدا ذیل ماده «وِیَه» دارد: «پسوندی است دال بر معانی ذیل: ۱. تصغیر و استعطاف: بالویه؛ ۲. شباهت و ماندگی: سیویه، مشکویه؛ ۳. دارندگی، صاحبی: برزویه، دادویه. توضیح اینکه محمد قزوینی «وِیَه» را معادل «و» (واو تصغیر، ترحیم و استعطاف) دانسته است.»^۳ علامه قزوینی نیز بر همین نکته تأکید کرده است که این پسوند «علامت

۱. همان، ج ۱۷، صص ۵۵۹۱-۵۵۹۲.

۲. کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۳۸.

۳. لغت نامه دهخدا، ج ۱۴، ص ۲۰۵۷۴.

تصغیر، ترحیم، تلطف و تعطف بوده است»^۱.

بنابر این واژگانی که چنین پسوندی داشته‌اند یا فارسی اصیل بوده‌اند و یا اگر از زبان عربی وارد شده بودند، پارسیان این واژگان را برای رساندن معانی‌ای که خواندیم به این شکل تغییر می‌دادند.^۲ بر این اساس تعبیر پسوند برای «سویه» خالی از تسامح نیست؛ زیرا چنان‌که روشن گشت این در واقع نوعی تغییر آخر کلمه است، و نه اضافه کردن جزء جداگانه دیگری بدان.

به هر روی، ادیبان عرب دوره اسلامی از آنجا که با زبان پهلوی کهن و ریشه آغازین این‌گونه نام‌ها چندان آشنایی نداشتند غالباً این شبه پسوند را چیزی مانند حروف مصوت دانسته‌اند^۳ یا برای آن معانی عجیبی پیشنهاد داده‌اند^۴ و در نتیجه در دوره‌های اسلامی آن را گاه تحت تأثیر نحویان و ادیبان عرب به شکل «ویه» تلفظ می‌نمودند؛ ولی توجه نداشتند که در اصل زبان پهلوی و هم‌چنین گویش بسیاری از فارسی‌زبانان در همان قرون نخست اسلامی^۵، این پسوند به شکل: «سویه» تلفظ می‌شده است؛ مثل شهر بآنویه. با این حال همینک نیز نمونه‌هایی اندک از این واژگان با همان تلفظ اصیل کهن در زبان فارسی بر جای مانده‌اند؛ مانند «کهکیلویه» و «عسلویه»^۶.

باری! اگر به نمایه‌ای که نویسنده مقاله «اعلام مختوم به ویه» آورده است درنگریم

حال
پوشش

از «نمسرور لجام» تا «ابن قزوينيه فیه»

۱. قزوينی، یادداشتهای قزوينی، ج ۷ ص ۲۸۷.

۲. برای نمایه‌ای از این‌گونه واژگان ر.ک به: سلیم، عبدالأمیر، مجله خرد و کوشش، ش ۱۴، مقاله «اعلام مختوم به «ویه»».

۳. مانند جوهری در الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۵۸ که در این باره می‌نگارد: «و أمّا سیبویه ونحوه من الأسماء فهو اسم بُني مع صوتٍ، فجعلوا اسماً واحداً». باز ببینید: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۶۳.

۴. مانند ابن قتیبه در عیون الأخبار، ج ۱، ص ۱۱ که درباره نام إسحاق بن راهویه، محدث مشهور نیشابور می‌نویسد: «وراهویه (بفتح الراء وبعد الألف هاء ساكنة ثم واو مفتوحة وبعدها ياء وهاء ساكنتان) لقب أبيه أبي الحسن إبراهيم، لقب به لأنه ولد في طريق مكة، والطريق بالفارسية «راه» و «ویه» بمعنى «وجد» فكأنه وجد في الطريق!»

۵. تأکید علامه قزوينی بر این مطلب را ببینید در: یادداشتهای قزوينی، ج ۷، ص ۲۸۷؛ باز ببینید: مجله مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ۷۰، العدد ۴، مقاله «دراسة حديثة في الويهات» از دکتر عبدالمهدی الیادکاری، صص ۶۶۰-۶۶۱.

۶. برای تفصیل بیشتر ن.ک: بحث دقیق علامه قزوينی در این باره در: یادداشتهای قزوينی، ج ۷، صص ۲۸۶-۲۸۸؛ نیز: مجله خرد و کوشش، ش ۱۴، مقاله: «اعلام مختوم به «ویه» از عبدالأمیر سلیم»، صص ۱۶؛ ۱۸: که بیتی از فردوسی را می‌آورد که واژه «بایوی» در آن را دقیقاً به ضم «باء» باید بخوانیم، صص ۲۹-۳۰؛ نیز مجله «یغما»، سال ۲۷، ش ۳۱۱، مقاله «سیبویه؛ امام النحو و أدبه»، از علی اصغر حکمت، ص ۲۴۳.

خواهیم دید که گرچه برخی از این واژگان به گونه لقب به کار رفته‌اند؛ ولی بسیاری از آنها نیز -اگر نگوییم بیشتر آنها- تنها به عنوان اسم اشخاص یا مکان‌ها به کار می‌رفته‌اند، و نه لقب آنها. برای نمونه: آمویه، ابرقویه، اسکویه، شهرویه، باکویه (پایتخت کشور آذربایجان کنونی)، جبرویه، حمدویه و مانند آن. اساساً موجه نمی‌نماید که بپنداریم این شمار فراوان از واژگان همه لقب بوده‌اند و نام حقیقی آن کسان یا مکان‌ها چیز دیگری بوده که معمولاً هم استعمال نمی‌شده است!

پس به هیچ وجه نمی‌توان گفت واژگان دارای «ویه» همیشه کارکرد لقب داشته‌اند و اگر نگوییم قطعاً، دست کم این گمانه جدی است که «قولویه» دقیقاً نام جد سوم «جعفر بن قولویه» بوده است، و نه لقب وی و در نتیجه دیگر جستجو برای یافتن نام وی وجهی نخواهد داشت؛ به‌ویژه اگر توجه کنیم که در میان محدثان سنی نیز برخی کسان بوده‌اند که در سلسله نیاکان ایشان کسی به نام «قولویه» وجود داشته است و رجالیان عامه نیز هیچ‌گاه نام دیگری برای «قولویه» یاد نکرده‌اند.^۱

برپایه آنچه گذشت این پیش فرض که باورمندان به اتحاد دو عنوان، آن را قطعی انگاشته و نقطه آغازین بحث خود قرار داده‌اند، نه تنها مسلم نیست؛ بلکه ناشی از ذهنیت برخاسته از انس با کلمات و نگاشته‌های ادیبان عرب دوره اسلامی است که به جهت ناآشنایی با لهجه‌های کهن فارسی -به‌ویژه فارسی پیش از اسلام- و دگرگونی‌هایی که یک واژه در این لهجه‌ها پیدا می‌کرده است این گونه نامها را نوعی لقب انگاشته‌اند و سپس کوشیده‌اند برای چرایی ملقب شدن آن شخص توجیه‌های شگفت و ناآشنا دست و پا کنند.^۲ دانشوران رجالی قرون نخست -و به تبع آنها دانشمندان ادوار اخیر- نیز گاه تحت تأثیر چنین ذهنیت‌هایی بوده‌اند، هم‌چنان که در نمونه مشابهی، نام پدر ابن قولویه، «محمد» را که قمی‌ها در گویش

۱. برای نمونه: اسحاق بن احمد بن علی بن ابراهیم بن قولویه أبو یعقوب التاجر الاصبهانی (م ۳۶۸هـ)، (ابونعیم اصفهانی، أخبار اصبهان، ج ۱، ص ۲۶۵)؛ رجاء بن عبد الواحد بن عبد الله بن قولویه الاصبهانی (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۳، ص ۱۲۵ و بسیار جای دیگر) که دو نوه اش «عبد الجلیل بن علی بن رجاء» و «عبد المجید بن طاهر بن رجاء» از مشایخ ابن عساکر بوده‌اند (ابن عساکر، معجم الشیوخ، ج ۱، ص ۵۱۸ و ج ۲، ص ۶۱۸). نکته جالبی که مؤید مطالب پیشین است آنکه هر سه نفر ایرانی و غیر عرب هستند.

۲. برای نمونه ببینید وجوه مختلفی را که برای ملقب شدن سیبویه به این لقب آورده‌اند در: سیوطی، المزهرة سیوطی، ج ۲، ص ۳۶۴. و نیز نقد علامه قزوینی را نسبت به این گونه توجیه‌ها بنگرید در یادداشت‌های قزوینی، ج ۷، صص ۲۸۶-۲۸۷.

قدیم عامیانه آن زمان آن را به شکل «مَمْلِه» تلفظ می‌کرده‌اند، لقب وی فرض کرده‌اند و سپس در برخی کتاب‌های رجالی آن را به شکل «مسلمه»^۱ ثبت نموده‌اند - ظاهراً به علت شباهت فراوان با واژه «مَمْلِه» در نگارش - و یا حتی برخی احتمال داده‌اند «ممله» تحریف شده «مسلمه» باشد^۲ تا آنجا که وجه این واژه لقب فرض شده یعنی «مسلمه» برای برخی دانشوران روزگار ما سبب ابهام شده است.^۳ در حالی که این واژه نوعی تلفظ نام مقدس «محمد» در گویش عامیانه قم و برخی مناطق دیگر ایران در آن روزگار بوده است، و نه لقب فرد.^۴ درست همین داستان درباره نام «محمد بن حسن صفار» محدث بزرگ قم نیز رخ داد؛ چه شیخ طوسی درباره او نگاشته است: «یَلَقَّبُ: مَمُولَةً».^۵ باز به عنوان نمونه‌ای دیگر واژه «علی» در نام «أحمد بن علی إصفهانی» - شاگرد و راوی مهم آثار ابراهیم بن محمد ثقفی صاحب الغارات - را می‌توان نمونه آورد که در برخی نگاشته‌های رجال و حدیث به شکل «عَلَوِيَّه» ثبت کرده‌اند و علامه حلی نیز آن را به شکل «عَلَوِيَّه» خوانده است؛^۶ ولی می‌دانیم این واژه «عَلَوِيَّه» همان نام «علی» بوده است که در گویش عامیانه عرب زبانان و شاید فارسی زبانان سده‌های نخست^۷، به شکل «عَلُو» (به ضم لام مشدد) درآمده و سپس رفته رفته - و شاید به تصور اینکه این واژه نیز لقب است و از سنخ لفظ «سیبویه» و همانندهای آن است - به شکل عَلَوِيَّه خوانده شده است.^۸

حال
پوششها

از «بن‌مسرور لجام» تا «ابن قتیبه دینه»

۱. برای نمونه: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۲۳؛ علامه حلی، إيضاح الاشتباه، ص ۱۳۳.
۲. حائری، منتهی المقال في أحوال الرجال، ج ۲، ص ۲۶۸.
۳. ابطنی، تهذیب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشی، ج ۴، ص ۴۹۹.
۴. تفصیل این بحث و نیز نمونه‌هایی دیگر از اشتباه منابع متأخر در تلفظ واژگان رایج در مناطق فارسی زبان را ببینید در: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۲۱۵، پاورقی و منابع یاد شده در آنجا. گفتنی است همینک نیز در لهجه عامیانه قمی گاه این نام را به شکل «مَمْلِه» (با کشش کسره حرف «دال» و غالباً بدون تلفظ «ها» ی پایانی) تلفظ می‌نمایند.
۵. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۰۲.
۶. علامه حلی، إيضاح الاشتباه، ص ۱۰۴.
۷. هم اینک نیز در گویش عامیانه برخی مناطق جنوب ایران نام علی را به هدف تحقیر یا جز آن به شکل: «عَلُو» بدون تشدید لام تلفظ می‌کنند.
۸. همینک نیز در عراق و برخی مناطق عربی دیگر نام «علی» را در گویش عامیانه - به گونه‌ای کاملاً رایج - به هدف تحقیر یا تحقیر به شکل «عَلَوِيَّه» مصغر می‌نمایند. در مورد کاربرد تصغیر واژه «علی» به نحو یاد شده در خصوص منطقه احسا و قطیف عربستان ر.ک: مجله «الواحة»، العدد ۱۹، الربع الأخير ۲۰۰۰م، مقالة «الأسماء في الأحساء و القطيف (دلالات إنسانية و دينية)» از محمدباقر التمر، ص ۱۳۷ که می‌گوید: از دیر زمان تاکنون لفظ «علی» را در آن منطقه به هدف ابراز محبت به شکل «علیوی» و

البته اکنون به روشنی نمی‌دانیم که لفظ محلّ بحث ما یعنی «قُولُویّه» دقیقاً شکل تغییر یافته چه واژه‌ای بوده است؛ ولی این دلیل نمی‌شود که به سرعت مهر لقب بر آن بزنیم و به جستجوی نامی برای صاحب آن برخیزیم.

۲. درگذشت «ابن مسرور» سال‌ها پیش از «ابن قولویه» روشن است که اگر بتوان ثابت نمود که «ابن مسرور» پیش از «ابن قولویه» از دنیا رفته است، گمانه یکی بودن این دو عنوان یکسر رنگ می‌بازد. نشانه‌هایی که این نکته را اثبات می‌نمایند چنین است:

۲/۱. می‌دانیم که درباره تاریخ وفات «ابن قولویه» سه دیدگاه وجود داشته است: شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) در رجال خود سال وفات وی را ۳۶۸ هـ اعلام می‌نماید.^۱ قطب راوندی (م ۵۷۳ هـ) در الخرائج سال ۳۶۷ هـ را بیان می‌کند.^۲ و سرانجام علامه حلی در خلاصة الأقوال سال ۳۶۹ هـ را یاد نموده است.^۳

اما با توجه به ماجرای چگونگی درگذشت ابن قولویه که راوندی در الخرائج آن را گزارش نموده است^۴ بنابر دیدگاه محققان، تاریخ صحیح وفات «ابن قولویه» ۳۶۹ هـ است. هم‌چنان که برخی بزرگان قائل به اتحاد دو عنوان نیز به درستی بدین نکته تصریح کرده‌اند.^۵ اکنون با روشن شدن این نکته باید بیفزاییم که شیخ صدوق در مجلس دوم کتاب اُمالی خود که آن را در روز سه شنبه هفت روز مانده از ماه رجب سال ۳۶۷ هـ املا نموده است

«عَلّووی» و به هدف تحقیق به شکل «عَلُووه» مصغّر می‌کنند. ادیب برجسته عرب معاصر ابراهیم السامرائی نیز در: مجلّة کلیّة الآداب (جامعة بغداد)، العدد الثامن، نيسان ۱۹۶۵ م، مقاله «التصغير في أصوله و دلالاته»، ص ۴۰، شماری از نام‌ها را در لهجه‌های گوناگون عربی عراق یاد می‌کند که با اضافه کردن «و» به پایان آنها مصغّر شده‌اند. برای نمونه: نام «عبد الله» را به شکل «عَبُو» (به ضمه «باء» مشدّد) و نام سلیمان را به شکل «سَلُو» (به ضمّ «لام» مشدّد) به کار می‌برند. نوشته‌های متعدّد دیگری نیز در دوران معاصر از سوی زبان‌شناسان عرب نشر یافته که به گستردگی این موضوع را به بحث نهاده‌اند و می‌توان بدان‌ها مراجعه کرد.

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۱۸.

۲. راوندی، الخرائج والجرائح، ج ۱، ص ۴۷۶. البته با توجه به همسانی بسیار زیاد «سبع» و «تسع» و تصحیف این دو واژه به یکدیگر این گمانه ضعیف نیست که شاید عبارت وی هم در اصل «۳۶۹ هـ» بوده است.

۳. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ص ۸۹.

۴. راوندی، الخرائج، ج ۱، صص ۴۷۶-۴۷۷.

۵. شبیری، جرعه‌ای از دریا، ج ۳، صص ۲۲۹-۲۳۰.

حدیثی از استادش «ابن مسرور» نقل می‌نماید و پس از یاد کرد نام وی عبارت «رحمه الله» را به کار می‌برد^۱ که نشان می‌دهد ابن مسرور در آن تاریخ درگذشته بوده درحالی که با توجه به آنچه خواندیم ابن قولویه در این تاریخ هنوز زنده بوده است.

وی در مجالس دیگر امالی نیز که همگی پیش از سال ۳۶۹ هـ برگزار شده‌اند^۲ از ابن مسرور بارها روایاتی گزارش می‌نماید و از میان این موارد جز در چهار مورد که چیزی نمی‌افزاید^۳ در شانزده سند پس از یادکرد نام وی عبارت «رحمه الله»^۴ را به کار برده است. صدوق در چهارده جا نیز پس از یادکرد نام «ابن مسرور» تعبیر «رضوان الله علیه»^۵ و در یک نمونه نیز تعبیر «رضی الله عنه»^۶ را آورده است. بنابر این بر روی هم صدوق در کتاب امالی دست‌کم ۳۱ بار از تعبیراتی بهره گرفته که نشان می‌دهد ابن مسرور پیش از سال ۳۶۷ هـ درگذشته بوده است.

این موارد بسیار فراوان به روشنی درگذشت ابن مسرور را پیش از سال ۳۶۷ هـ نشان می‌دهد. شاید در اینجا باورمندان به اتحاد دو عنوان این پرسش را پیش دید نهند که: از کجا می‌توان مطمئن بود که این عبارات ترحم و ترضی را خود صدوق به کار برده است؟ و چرا نگوییم که این عبارات را ناسخان و کاتبان آثار وی به رسم احترام و بزرگداشت راویان افزوده‌اند؟ در پاسخ باید تأکید کنیم که با توجه به قرائن زیر چنین احتمالی کاملاً منتفی است:

حال
پوشش

از «ابن مسرور» تا «ابن قولویه»

۱. صدوق، الأمالی، ص ۶: «حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور رحمه الله قال...».
۲. تاریخ نخستین مجلس امالی چنین است: «يوم الجمعة لاثنتي عشرة ليلة بقيت من رجب من سنة سبع و ستين و ثلاثماية» (همان، ص ۱) و تاریخ آخرین مجلس آن که مجلس ۹۷ امالی است این‌گونه بیان شده است: «يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة ثمان و ستين و ثلاثمائة.» (همان، ص ۶۷۴).
۳. همان، مجلس ۳۳، ص ۱۷۸، ح ۷؛ مجلس ۶۵، ص ۴۲۰، ح ۱۴؛ مجلس ۷۴، ص ۴۹۳، ح ۱۲؛ مجلس ۹۱، ص ۶۲۹، ح ۹.
۴. ر.ک: صدوق، الأمالی، مجلس ۹، ص ۳۶، ح ۱۱؛ مجلس ۱۳، ص ۵۷، ح ۱۰؛ مجلس ۱۷، ص ۷۴، ح ۶؛ مجلس ۲۷، ص ۱۲۸، ح ۲ و ص ۱۳۱، ح ۸؛ مجلس ۳۲، ص ۱۶۸، ح ۱؛ مجلس ۳۶، ص ۲۰۱، ح ۱۴؛ مجلس ۴۳، ص ۲۴۶، ح ۶؛ مجلس ۴۶، ص ۲۷۰، ح ۴؛ مجلس ۴۹، ص ۲۹۵، ح ۹؛ مجلس ۵۸، ص ۳۶۶، ح ۱۲؛ مجلس ۷۳، ص ۴۸۵، ح ۱۵؛ مجلس ۸۱، ص ۵۴۶، ح ۱۳؛ مجلس ۸۶، ص ۵۹۲، ح ۱۹؛ مجلس ۸۸، ص ۶۰۷، ح ۱۳؛ مجلس ۹۰، ص ۶۱۶، ح ۴.
۵. همان، مجلس ۴۴، ص ۲۵۵، ح ۷؛ مجلس ۵۱، ص ۳۱۴، ح ۱۴؛ مجلس ۵۴، ص ۳۳۸، ح ۲۲؛ مجلس ۵۵، ص ۳۵۲، ح ۷؛ مجلس ۵۷، ص ۳۶۰، ح ۱۲؛ مجلس ۷۱، ص ۴۶۷، ح ۹؛ مجلس ۷۳، ص ۴۷۹، ح ۱؛ مجلس ۷۷، ص ۵۱۱، ح ۴؛ مجلس ۷۹، ص ۵۲۲، ح ۱؛ مجلس ۸۵، ص ۵۷۹، ح ۱۶؛ مجلس ۸۶، ص ۵۸۷، ح ۱۰؛ مجلس ۸۹، ص ۶۰۹، ح ۴؛ مجلس ۹۴، ص ۶۵۷، ح ۸ و ص ۶۵۹، ح ۱۲.
۶. همان، مجلس ۶۰، ص ۳۷۹، ح ۵.

قرینه یکم: کهن‌ترین دست‌نوشته از کتاب *أمالی* شیخ صدوق که اینک در دسترس ماست^۱ به خامه ادیب و دانشور نام‌آشنای شیعی *علی‌بن محمد بن سکون حلّی* (م ح ۶۰۰ هـ)^۲ نگاشته شده که کار نگارش این کتاب را در ذی الحجة ۵۶۳ هـ - یعنی کمتر از ۲۰۰ سال پس از نگارش کتاب *أمالی* - به پایان رسانده است. در واپسین حدیث از مجلس نهم - که در تاریخ ۱۷ شعبان ۳۶۷ هـ برگزار شده است - درست همان عبارتی را می‌بینیم که در متن چاپی‌ای که پیشتر بدان ارجاع دادیم آمده است: «حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور رحمه الله...»^۳. درست همین عبارت در حدیث واپسین از مجلس ۱۳ کتاب^۴ - برگزار شده در اول رمضان ۳۶۷ هـ - و حدیث دوم^۵ و هشتم^۶ از مجلس ۲۷ - برگزار شده در اول محرم ۳۶۸ هـ - و چندین نمونه دیگر نیز به کار رفته است. در حدیث نخست از مجلس ۳۲ - برگزار شده در ۱۲ محرم ۳۶۸ هـ - نیز در نسخه چاپی در دسترس ما پس از نام ابن مسرور عبارت «رحمه الله» و در نسخه ابن سکون عبارت «رضی الله عنه»^۷ آمده است.

قرینه دوم: می‌دانیم یکی از راه‌هایی که پسنیان برای اثبات وثاقت یک راوی از آن سود جسته‌اند استدلال به عبارات ترحّم و ترضی است؛ آن‌گاه که در کتابی از بزرگان شیعه هم‌چون شیخ صدوق یا شیخ مفید و هم‌ردیفان ایشان به کار رفته باشد. صرف نظر از این که

۱. این نسخه پیشتر در اختیار محدّث بزرگوار مرحوم حاج شیخ عباس قمی بوده است و ایشان از این دست‌نوشته در کتاب *الفوائد الرضویّة* خود یاد کرده و تاریخ نگارش آن را به نقل از خطّ ابن سکون چنین گزارش نموده‌اند: «فرغ من کتبه بتوفیق الله سبحانه علی بن محمد بن علی بن السکون یوم الخميس رابع عشر ذی الحجة سنة ۵۶۳». (شیخ عباس قمی، *الفوائد الرضویّة*، ج ۱، ص ۵۳۷). محقق و نسخه‌پژوه ارجمند حجت الاسلام سیدحسن موسوی بروجرودی سالیانی پیشتر نوشته‌ای درباره شخصیت ابن سکون و تلاشهای وی در زمینه گسترش میراث مکتوب شیعه فراهم آورده و به‌ویژه گزارشی از این نسخه *أمالی* صدوق نیز به دست داده‌اند (ر.ک: پایگاه خبری «بساتین»، ۱/۲۶/۱۳۹۶: مقاله «علی بن سکون نحوی: میراث‌بان شیعه در قرن ششم»). هم‌ایشان با بزرگواری عکسی از این نسخه را در اختیار این بنده قرار دادند که در همینجا از این لطف ایشان بسیار سپاس‌گذاری می‌کنم. از این نسخه در فهرست نسخه‌های خطی ایران (فنخا) یاد نشده است.

۲. برای زندگینامه و دیگر داده‌های تاریخی درباره وی ر.ک: لسانی فشارکی، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، صص ۶۹۵-۶۹۶، مدخل «ابن سکون».

۳. صدوق، *الأمالی*، دست‌نوشته به خطّ ابن سکون *الحلّی*، برگ ۱۷ (پ).

۴. همان، برگ ۲۷ (ر).

۵. همان، برگ ۵۹ (ر).

۶. همان، برگ ۶۰ (پ).

۷. همان، برگ ۷۷ (ر).

آیا وثاقت راوی از این راه اثبات می‌شود یا نه آنچه در اینجا برای بحث ما مهم می‌نماید آن است که گفتگو درباره این مبنا و پذیرش یا رد آن اساساً زمانی موجه می‌نماید که این پیش‌فرض را بپذیریم که ترحم و رضی از سوی نویسنده کتاب، به کار رفته است، و نه ناسخان و کاتبان پسین. هم از این رو هر دو گروه هواداران و مخالفان این مبنا به طور ضمنی چنین پیش‌فرضی را پذیرفته‌اند و اصل نخستین را در تعامل با چنین عباراتی بر این نهاده‌اند که این عبارات سخن نویسنده کتاب است، و نه ناشی از دخل و تصرفات ناسخان. و بر همین اساس هم برخی بزرگانِ قائل به اتحاد دو عنوان از این راه برای اثبات وثاقت برخی راویان سود جسته‌اند.^۱

قرینه سوم: اگر این عبارات در یکی دو سند از کتاب **أمالی** به کار رفته بود این احتمال شاید عقلانی به نظر می‌رسید؛ اما چنان‌که گذشت تنها در این کتاب در حدود ۳۱ بار چنین عبارت‌هایی دیده می‌شود و خود این فراوانی کاربرد چنین گمانه‌ای را از ذهن دور می‌سازد.

قرینه چهارم: عبارات ترحم و رضی در کتاب **أمالی** تنها درباره برخی از استادان شیخ صدوق به کار رفته است و نه همه آنها، حال آنکه اگر بنا بود کاتبی چنین عباراتی را پس از نام استادان صدوق بیفزاید چه دلیلی داشت که کاربرد این عبارات را تنها به برخی از آنان محدود نماید؟^۲

برخی نکته‌های جالب نیز در اینجا شایان توجه است: برای نمونه در حدیث دوم از مجلس پنجم **أمالی** که صدوق آن را از استاد معروف خود محمد بن ابراهیم بن اسحاق طالقانی روایت می‌نماید پس از نام وی عبارت «رضوان الله علیه» دیده می‌شود؛ ولی در حدیث چهارم همین مجلس که باز از همین استاد گزارش می‌شود هیچ عبارتی را پس از نام وی

حال
پوشش

از «بن‌مسرور لجام» تا «بن‌قرینه فیه»

۱. برای نمونه ر.ک: شبیری، کتاب نکاح، ج ۱، ص ۴۲۹: «... خصوص سوّمین طریق به محمد بن سنان صحیح است که به نظر ما همین سند کافی برای صحت روایت است که سه نفر در سند آن است که صدوق در موردشان، رحمه الله و رضی الله عنه دارد» و همان، ج ۹، ص ۲۹۶۲، پاورقی ۳: که به مناسبت بحث از سند روایتی چنین می‌فرمایند: «در سند حدیث، محمد بن ابراهیم بن اسحاق طالقانی واقع است که توثیق صریح ندارد؛ ولی صدوق از وی بسیار روایت می‌کند و مکرّر بر او رضی و ترحم می‌کند و این مقدار برای اثبات وثاقت وی کافی است».

۲. تنها برای نمونه‌هایی اندک از میان موارد فراوانی که پس از یادکرد نام استاد صدوق عبارت ترحم یا رضی دیده نمی‌شود ر.ک: **الأمالی**، ص ۱، ح ۱؛ ص ۲، ح ۲-۴؛ ص ۴، ح ۵-۷؛ ص ۸، ح ۶؛ ص ۹، ح ۱؛ ص ۱۴، ح ۵؛ ص ۱۵، ح ۸؛ ص ۱۸، ح ۵؛ ص ۳۳، ح ۵؛ ص ۳۸، ح ۴ و ۶.

نمی‌بینیم.^۱ همین پدیده را درباره استاد دیگرش «علی بن أحمد بن موسی دقاق» می‌توان دید.^۲ روشن است که اگر بنابر افزودن عبارت بزرگداشت از سوی کاتبان باشد این روش عادتاً باید در همه جا درباره یک راوی پیاده شود و دلیلی ندارد در مواردی این عبارت ذکر شود و در موارد دیگری درباره همان راوی از بیان آن خودداری شود.

قرینه پنجم: با مراجعه به دیگر نگاشته‌های صدوق به روشنی در می‌یابیم که صدوق استادش «ابن مسرور» را به گونه‌ای ویژه گرامی می‌داشته و از این رودر بسیاری موارد پس از یادکرد نام وی عبارت ترحم یا ترضی را به کار برده است که برای رعایت اختصار تنها به برخی نمونه‌ها در پاورقی اشارت می‌کنیم.^۳

در اینجا باورمندان به اتحاد ممکن است بگویند: شاید صدوق همه این کتابها را پس از درگذشت ابن قولویه در سال ۳۶۹ هـ نگاشته است و کاربرد عبارت ترحم و ترضی نیز از همین روست؛ ولی در دنباله این نوشتار به لطف خداوند روشن می‌گردد که چنین گمانه‌ای از هیچ روی پذیرفتنی نمی‌نماید و همه یا بیشتر این آثار که در پاورقی بدان ارجاع داده ایم پیش از سال ۳۶۹ هـ نوشته شده‌اند.

قرینه ششم: علی بن محمد خزّاز قمی (م ق ۵ هـ) شاگرد صدوق و نویسنده کتاب کفایه که به کفایة الأثر نیز نامبردار است در این کتاب روایات بسیاری را از طریق شیخ صدوق گزارش نموده است. در یکی از این روایات چنین می‌خوانیم: «حدثنا محمد بن علي رضي الله عنه قال حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور رضي الله عنه...».^۴ با توجه به شاگردی خزّاز نزد صدوق، وی

۱. همان، ص ۱۷، ح ۲ و ۴.
۲. همان، ص ۳۲، ح ۴ و ص ۱۱۲، ح ۲: که پس از نام وی عبارت رحمه الله دیده می‌شود و قس با: ص ۴۰، ح ۱۱ و ص ۲۳۷، ح ۴: بدون هیچگونه ترحم و ترضی.
۳. ر. ک: صدوق، التوحید، ص ۱۰۷، ح ۸؛ ص ۱۳۰، ح ۱۰؛ ص ۱۳۳، ح ۱۷؛ ص ۲۲۳، ح ۲؛ ص ۳۶۲، ح ۱۰؛ همو، الخصال، ج ۱، ص ۳۳، ح ۱؛ ص ۶۷ ذیل حدیث ۹۸؛ ص ۱۲۷، ح ۱۲۶؛ ص ۱۵۶، ح ۱۹۸؛ ص ۱۹۵، ح ۲۷۱؛ ص ۲۱۶، ح ۴۰؛ ص ۲۱۸، ح ۴۳ و...؛ همو، صفات الشيعة، ص ۳، ح ۳؛ ص ۹، ح ۱۶؛ همو، عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۱۰۶، ح ۹؛ ص ۱۴۳، ح ۴۶؛ ص ۲۲۸، ح ۱؛ ص ۲۷۲، ح ۳؛ ج ۲، ص ۱۲، ح ۲۷؛ ص ۷۹، ح ۱۲؛ ص ۲۵۹، ح ۲۰؛ همو، فضائل الشيعة، ص ۳۹، ح ۳۹؛ همو، کمال الدین، ج ۱، ص ۲۸۶، ح ۱؛ ص ۲۹۴، ذیل ح ۲؛ ص ۳۲۵، ح ۲؛ ج ۲، ص ۴۳۰، ح ۳؛ همو، معانی الأخبار، ص ۲، ح ۳؛ ص ۱۰۳، ح ۱؛ ص ۱۴۲، ح ۱؛ ص ۳۹۴، ح ۴۸؛ همو، علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۰۳، ح ۱؛ ص ۱۲۱، ح ۶؛ ص ۱۴۷، ح ۲؛ ج ۲، ص ۳۵۷، ح ۱؛ ص ۳۵۸، ح ۱؛ ص ۴۴۶، ح ۲؛ ص ۴۶۰، ح ۱؛ ص ۴۹۲، ح ۱؛ ص ۵۸۴، ح ۲۷.
۴. خزّاز قمی، الکفایة فی النصوص علی عدد الأئمة الاثني عشر علیهم السلام (ع)، ص ۲۲۰، ح ۳۹. گفتنی است در نسخه مورد استفاده ما که به تازگی از سوی مکتبة العلامة المجلسي در قم به چاپ رسیده است

یا به نسخه اصل کتاب صدوق یا به نسخه ای بسیار نزدیک به نسخه اصل دسترسی داشته است و از این رو می توان این گونه برداشت کرد که خود صدوق - و نه ناسخان بعدی - چنین عبارتی را درباره ابن مسرور به کار می برده است؛ زیرا اگر بنا بود خود خزّاز یا ناسخان کتاب کفایه عبارتی در بزرگداشت راویان بیفزایند قاعدتاً به اضافه نمودن این عبارت پس از نام صدوق بسنده می کردند و دلیلی نداشت که پس از نام استاد صدوق هم چنین عبارتی را بیفزایند.

۲/۲. مرحوم سید علی بن طاووس (م ۶۶۴ هـ) در کتاب طرائف به مناسبتی به هنگام گزارش خطبه شقشقیّه از کتاب معانی الأخبار شیخ صدوق می نگارد:

و رأيت خطبة لعلی بن أبي طالب قد فسرّها الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري صاحب كتاب المواعظ و الزواجر و هو من روءاء مخالفی أهل البيت و الخطبة فی کتاب اسمه کتاب معانی الأخبار^۱، تاریخ الفراغ من نسخه سنة إحدى و ثلاثین و ثلاثمائة قال صاحب کتاب معانی الأخبار ما هذا لفظه^۲

وی سپس خطبه یاد شده را از کتاب معانی الأخبار نقل می نماید.^۳ سید سپس در پایان گوشزد می کند که:

هذه الخطبة موجودة في نهج البلاغة الذي جمعه السيد الرضی العلوی الموسوی و إنما عدلت عن النقل من نهج البلاغة إلى النقل عن معانی الأخبار لأسباب شتى أحدها أنّها في نهج البلاغة محذوفة الأسانید و في معانی الأخبار مسندة كما ذكر؛ ... و

حال
پوششها

از «ابن مسرور» (م ۳۶۰ هـ) تا «ابن قتیبه» (م ۲۴۶ هـ)

از کهن ترین نسخه موجود کتاب الکفایه که کتابت آن در تاریخ ۵۸۴ هـ به پایان رسیده و اجازات و سماعات بزرگان شیعه بر آن دیده می شود استفاده شده است. ر. ک: همان، ص ۶۹-۷۱.

۱. شاید برخی از ظاهر این عبارت چنین برداشت کنند که سید با کتاب معانی الأخبار و نویسنده آن چندان آشنا نبوده است و از این رو در میزان اعتبار نسخه در دسترس سید از این کتاب خدشه نمایند؛ ولی آشنایان با کتاب الطرائف می دانند که سید بن طاووس این کتاب را به هدف روشن ساختن حقایق شیعه نوشته است. وی در این کتاب از باب رعایت تقیّه و برای آنکه حساسیت غیر شیعیان برانگیخته نشود خود را فردی از اهل ذمه می شناساند که در جستجوی دین حق است و درست از همین رو در این کتاب به جای نام اصلی خود، نام مستعار «عبدالمحمود بن داود» را به کار می برد. بنابر این نباید از سیاق کلام سید چنین برداشت کنیم که وی کتاب معانی الأخبار یا نویسنده آن را نمی شناخته، بلکه برعکس همان طور که کلبه گ تأکید می کند وی با این کتاب و نویسنده آن یعنی شیخ صدوق به خوبی آشنا بوده است و گواه این سخن آن است که وی در دیگر آثار خود به فراوانی از این کتاب بهره گرفته است. برای تفصیل بیشتر در این باره و آشنایی با موارد نقل سید از کتاب معانی الأخبار در آثار خود ر. ک: کلبه گ، کتابخانه ابن طاووس، ص ۳۷۷-۳۷۹.

۲. ابن طاووس، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ج ۲، ص ۴۱۷.

۳. ر. ک: صدوق، معانی الأخبار، صص ۳۶۰-۳۶۲، ح ۱.

ثالثها آن تاریخ نسخه معانی الأخبار مقدم علی ولادة السيد الرضی الموسوی مؤلف نهج البلاغة لأنّ مولد المرتضى علي بن الحسين الموسوی في شهر رجب سنة ثلاثمائة وخمسة وخمسين و هو أكبر من أخيه محمد بن الحسين الرضی الموسوی مؤلف نهج البلاغة لأنّ تاريخ ولادته سنة ثلاثمائة وتسع وخمسين و تاريخ وفاته شهر المحرم سنة ستة و أربعمائة و تأليف كتاب معاني الأخبار أقدم علی ولادة أخيه المرتضى علي بن الحسين فأحببت نقل هذه الخطبة من الكتاب الذي هو أقدم تأليفاً و أوضح برهاناً مع أن تاريخ وفاة مصنف كتاب معاني الأخبار أقدم من ولادة المرتضى الذي هو أكبر من الرضی الموسوی مؤلف كتاب نهج البلاغة^۱.

گرچه بر پایه سخن سيّد، شيخ صدوق در ۳۳۱هـ نگارش معانی الأخبار را به پایان رسانده است؛ اما مشکل اينجاست که اين تاريخ با شواهد داخلی موجود در خود معانی الأخبار ناسازگار است. برای نمونه شيخ صدوق در جایی از اين کتاب می نگارد: «حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس العطار بنيسابور سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة قال: ...»^۲ يا در جایی ديگر چنین می گوید: «حدثنا أبو العباس محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني رضي الله عنه بالري في رجب سنة تسع وأربعين وثلاثمائة قال: ...»^۳.

از اين روی کتاب خود را پس از سال ۳۵۲هـ نگاشته است و اين با تاريخی که سيّد برای تأليف کتاب یاد می کند هماهنگ نیست.

علاوه بر اين، کمی غريب می نمايد که صدوق در سال ۳۳۱هـ يعنی در روزگاری که هنوز سه دهه از عمر وی نگذشته و هم چنان در محضر درس ابن وليد (م ۳۴۳هـ) مشغول علم اندوزی بوده است، نگارش کتاب ارجمندی چون معانی الأخبار را به پایان رسانده باشد.

در برابر اين ناسازگاری دو گزینه پيش روی ماست:

نخست اينکه بر آن رويم که سيّد از اساس، تاريخ تأليف معانی الأخبار را به اشتباه نقل نموده است يا در نسخه مورد استفاده وی، تاريخی يکسر نادرست به عنوان تاريخ نگارش کتاب ياد شده است.

اين احتمال موجه نمی نمايد؛ زیرا از یک سو می دانيم که سيّد بن طاووس را کتابخانه ای بوده است بس مهم و سترگ با نسخه های کهن و ریشه دار که در ميان آنها نسخه های

۱. ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ج ۲، صص ۴۱۹-۴۲۰.

۲. صدوق، معانی الأخبار، ص ۱۴۵، ح ۲.

۳. همان، ص ۳۵۹، ح ۱.

معتبری که نزد مشایخ بزرگ حدیث شیعه و سنی سده چهارم و پس از آن خوانده شده بود فراوان دیده می‌شد. تنها مروری کوتاه بر باب سوم و چهارم کتاب مهم کلبرگ «کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او» - که به گسترده‌گی به نام این کتاب‌ها و چند و چون نقل‌های سید از آنها اشاره نموده است^۱ - تردیدی در این نکته باقی نمی‌گذارد.

از سوی دیگر، چه دلیلی داشته است که کاتب نسخه معانی الأخبار - که سید از آن بهره برده است - بدون آنکه خود صدوق به تاریخ فراغت از نگارش کتاب اشاره کند تاریخی را از پیش خود برای آن جعل کرده و بر آن نسخه نوشته باشد؟ این پدیده‌ای نامتعارف است که قرینه‌ای آن را درباره کتاب محل بحث ما تأیید نمی‌کند.

گزینه دوم آن است که بگوییم سید در خوانش تاریخ یاد شده دچار سهوی شده یا در اصل نسخه وی تصحیفی صورت گرفته است.

این گمانه منطقی به نظر می‌رسد و با توجه به آنکه کتاب نوشته صدوق (م ۳۸۱ هـ) است پس بی گمان واژه «ثلاثمائة» صحیح است و تصحیفی در آن رخ نداده است، به ویژه آنگاه که توجه نماییم سید در قسمت دوم سخن خود به هدف اثبات اصالت خطبه شفشقیه و قدمت نقل آن بر این نکته پای می‌فشرد که تاریخ تألیف معانی الأخبار بر ولادت سید رضی (۳۵۹ - ۴۰۶ هـ) مقدم است. پس بی‌گفتگو وی باید درباره درستی واژه «ثلاثمائة» دل آسوده بوده باشد تا این استدلال استوار نماید.

از زاویه دیگر، تصحیف «ستین» به «ثلاثین» با توجه به شیوه نگارش این دو واژه در خطوط کهن چندان دور از ذهن نیست، از این رو این گمانه که تاریخ صحیح نسخه یاد شده «سنة إحدى و ستین و ثلاثمائة» باشد تا اندازه‌ای شایان پذیرش است.

کلبرگ نیز در این باره چنین می‌نویسد:

آیا می‌توان گفت که تاریخ مزبور بر نسخه چندان مشخص نبوده و همین سبب اشتباه ابن طاوس شده است؟ قرائت مقبول‌تر می‌تواند ۳۶۱ هـ باشد؛ وقتی «ثلاثین» بر طبق عادت بدون علائم نوشته شود و بدون «الف» میانی، براحتی با «ستین» اشتباه می‌شود.^۲ نکته‌ای که کلبرگ به آن اشاره کرده است مطلبی است که برای آشنایان با نسخ خطی و

حال
پوششها

از «بن‌مسرور لجام» تا «ابن قتیبه فقیه»

۱. کلبرگ، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، صص ۱۲۳-۱۲۴؛ کلبرگ به ۶۶۹ کتاب از نگاشته‌های هفت سده نخست که مورد استفاده سید بوده است اشارت می‌کند.

۲. همان، ص ۳۷۹.

چند و چون رخداد تصحیف و تحریف در آنها به خوبی آشکار است. ولی آنچه این گمانه را با چالش روبرو می‌سازد آن است که صدوق چنان‌که پس از این خواهیم دید در شعبان ۳۶۸ هـ سفر خود به ماوراء النهر را آغازیده و در این سفر از شهرهای مهم این منطقه گذر کرده و برای نمونه در بلخ، سرخس و مرورود از برخی محدثین این شهرها حدیث شنیده بود که در پاره‌ای اسناد کتاب **معانی الأخبار** به سماع خود در این سه شهر تصریح نموده است^۱ و این بدین معناست که صدوق **معانی الأخبار** را پس از سال ۳۶۸ هـ به پایان رسانده است و این با تاریخ ۳۶۱ هـ که آن را محتمل دانستیم ناسازگار است. آیا صدوق پیش از سال ۳۶۸ هـ نیز مسافرتی به ماوراء النهر داشته است که داده‌ای تاریخی درباره این سفر در کتاب‌هایش منعکس نشده است؟ پذیرش این احتمال آسان نیست. آیا تاریخ محتمل‌تر در نسخه سید ۳۷۱ هـ بوده که به خطا ۳۳۱ هـ نوشته یا خوانده شده است؟ این احتمال با تاریخ سفر وی به ماوراء النهر و تصریح به سماع از برخی مشایخ شهرهای یاد شده در اسناد کتاب **معانی الأخبار** هماهنگ است، هرچند تصحیف «سبعین» به «ثلاثین» تا اندازه‌ای نامأنوس می‌نماید. در این جا تنها یک نکته استطرادی در کلام سید باقی می‌ماند که باید تصحیح شود و آن هم اینکه وی تاریخ درگذشت مؤلف **معانی الأخبار** یعنی شیخ صدوق را پیش از ولادت سید مرتضی دانسته بود که این مطلب درست نیست؛ زیرا می‌دانیم که شیخ صدوق در سال ۳۸۱ هـ درگذشته^۲ و سید مرتضی نیز در سال ۳۵۵ هـ^۳ به دنیا آمده است. بنابر این به هنگام وفات شیخ صدوق، سید مرتضی جوانی ۲۶ ساله بوده است. باری! اگر فرض را بر آن بگذاریم که صدوق نگارش **معانی الأخبار** خود را در سال ۳۶۱ هـ یعنی چند سال پیش از درگذشت ابن قولویه به پایان رسانده است، آنگاه باید بیفزاییم که وی در چندین جا از این کتاب پس از یادکرد نام استادش ابن مسرور عبارات ترحم و ترضی را به کار برده است که بیانگر وفات وی پیش از سال ۳۶۱ هـ است.^۴ اما اگر بر آن رویم که تاریخ شروع نگارش **معانی الأخبار** پس از سال ۳۶۸ هـ و همزمان با

۱. صدوق، **معانی الأخبار**، ص ۱۱، ح ۲؛ ص ۵۰، ح ۱؛ ص ۱۳۹، ح ۱؛ ص ۱۲۱، ح ۲؛ ص ۲۲۹، ح ۱؛ ص ۲۶۵، ح ۲؛ ص ۳۰۴، ح ۱؛ ص ۳۰۵، ح ۱.

۲. نجاشی، **رجال النجاشی**، ص ۳۹۲.

۳. طوسی، **فهرست کتب الشیعة و اصولهم**، ص ۲۹۰.

۴. ر.ک: صدوق، **معانی الأخبار**، ص ۲، ح ۳؛ ص ۱۰۳، ح ۱؛ ص ۱۴۲، ح ۱؛ ص ۳۹۴، ح ۴۸؛ ص ۴۰۰، ح ۶۰.

سفر صدوق به عمق شهرهای ترکستان بوده است، ممکن است کسی بگوید که شاید عبارات ترحم و ترضی در معانی الأخبار مربوط به پس از درگذشت ابن قولویه در سال ۳۶۹ هـ است. ۲/۳. تاریخ‌گذاری آثار شیخ صدوق به علت کمبود داده‌های تاریخی کار آسانی نیست. با این حال نکته‌ای در اینجا هست که می‌تواند تا اندازه‌ای برخی زوایای بحث را روشن‌تر سازد. می‌دانیم که روش صدوق در نوشته‌های خود بر این بوده است که به هنگام نگارش یک کتاب، به هنگام نیاز به برخی نگاشته‌های دیگر خود ارجاع می‌داده است.^۱ برای نمونه صدوق در معانی الأخبار به برخی از کتاب‌های خود ارجاع داده است. از آن میان به این موارد می‌توان اشاره کرد:

۱. در جایی به مناسبتی می‌نگارد: «و قد أخرجت هذا الحديث بتمامه في تفسير قل هو الله أحد في كتاب التوحيد»^۲؛

۲. و یا: «و قد أخرجت ما روّيته في هذا المعنى من الأخبار في كتاب التوحيد»^۳؛
 ۳. و یا در جایی دیگر چنین می‌گوید: «حدثنا مشايخنا رضي الله عنهم بأسانيد مرفوعة متصلة قد ذكرتها في كتاب علل الشرائع و الأحكام و الأسباب في أبواب متفرقة [و] رتبها فيه...»^۴؛

۴. و یا در جایی دیگر چنین می‌خوانیم: «و قد روي في هذا المعنى غير ذلك و قد أخرجت هذه الفصول مرتبة مستندة في كتاب علل الشرائع و الأحكام و الأسباب»^۵.
 از مجموع این قرائن بر می‌آید که صدوق کتاب التوحيد و علل الشرائع را پیش از نگارش معانی الأخبار تألیف کرده بود.

با این حال حتی اگر بر آن رویم که عادت صدوق مانند بسیاری از متقدمان آن بوده که همزمان به نگارش چند کتاب دست می‌زدند و لزوماً پایان همه آنها نیز در یک زمان نبوده است،^۶ باز از شواهد بالا این اندازه برداشت می‌شود که آن بخش از کتاب‌های مورد اشاره

۱. در دنباله این نوشته شواهدی از این پدیده به دست خواهیم داد.

۲. صدوق، معانی الأخبار، ص ۸.

۳. همان، ص ۳۷۱.

۴. همان، ص ۴۸، ح ۱.

۵. همان، ص ۶۵.

۶. برای شواهد دیگری از این مطلب - جز آنچه گذشت - در خصوص آثار صدوق: ر.ک: صدوق، الهدایة، ص ۱۶۶ (مقدمه محققان).

که مشتمل بر قطعه مورد نظر صدوق بوده است تا آن زمان نوشته شده بود.

با این توضیح به بررسی دوباره این چند ارجاع می‌پردازیم:

نخستین ارجاع یاد شده در بالا به کتاب التوحید است. روایتی را که صدوق به کتاب التوحید ارجاع داده است اینک در باب چهارم کتاب التوحید با عنوان «باب تفسیر قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ إِلَى آخِرِهَا» دیده می‌شود.^۱ دومین مورد ارجاع داده شده به کتاب التوحید به نقل‌های گونه‌گون حدیث معروف سلسله الذهب اشاره دارد که اینک می‌توانیم آن را در باب نخست کتاب التوحید بیابیم.^۲

پس صدوق تا پیش از اتمام معانی الأخبار در سال ۳۶۱ هـ دست‌کم تا باب چهارم کتاب التوحید را نگاشته بود. اکنون جالب است که بدانیم صدوق در باب هفتم و نهم از کتاب التوحید - که علی القاعده با فاصله زمانی اندکی پس از باب چهارم به نگارش درآمده است - پس از یادکرد نام ابن مسرور در سه سند عبارت: «رحمه الله» را به کار برده است که نشان می‌دهد ابن مسرور پیش از این تاریخ درگذشته بود.^۴

سومین و چهارمین ارجاع درباره روایاتی از کتاب علل الشرایع است. بنابر این وی بخش شایان توجهی از علل الشرایع را نیز تا پیش از نگارش معانی الأخبار به رشته تحریر درآورده بود. حال بیفزاییم که صدوق در علل الشرایع نیز به هنگام گزارش ۹ حدیث از استادش ابن مسرور پس از نام وی عبارت «رحمه الله» را به کار برده است.^۵

تنها چالش پیش‌روی این ارزیابی نکته‌ای است که در بند پیشین گذشت و آن اینکه تاریخ یاد شده برای پایان نگارش معانی الأخبار با برخی شواهد درون متنی سازگار نیست و از این رو ممکن است کسی بگوید شاید صدوق پس از سال ۳۶۸ هـ و در سفر ماوراء النهر به نگارش تقریباً هم‌زمان چند کتاب از جمله کتاب التوحید و علل الشرایع و معانی الأخبار دست زده است، چنان‌که در اسناد کتاب التوحید و معانی الأخبار بارها از سماع حدیث در

۱. صدوق، التوحید، صص ۸۸-۹۳.

۲. همان، صص ۲۴-۲۵، ح ۲۱-۲۳.

۳. این استدلال بر این اساس است که تاریخ پایان نگارش معانی الأخبار را این سال بدانیم.

۴. همو، التوحید، باب ۷، ص ۱۰۷، ح ۸؛ باب ۹، ص ۱۳۰، ح ۱۰ و ص ۱۳۳، ح ۱۷. نیز ر.ک: همان، باب ۳۰، ص ۲۲۳، ح ۲ که عبارت «رضی الله عنه» و باب ۵۹، ص ۳۶۲، ح ۱۰ که عبارت: «رحمه الله» را به کار برده است.

۵. برای نمونه: صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۰۳، ح ۱؛ ص ۱۲۱، ح ۶. همه این موارد در پانوشته‌های پیشین گذشت.

این شهرهای منطقه ماوراء النهر سخن به میان می‌آید.^۱

۲/۴. بر اساس تاریخ‌های یاد شده در آغاز مجالس کتاب اُمالی، صدوق در رجب سال ۳۶۷ هـ املای این کتاب را آغاز نمود و ظاهراً آن را تا پایان مجلس ۲۴ در ری دنبال کرد. اما از مجلس ۲۵ تا آخرین مجلس آن یعنی مجلس ۹۷ را در طول سفری که به خراسان داشته است بر شاگردان خود املا نمود. مجلس ۲۵ کتاب در ذی الحِجَّة سال ۳۶۷ هـ در مشهد الرضا (ع) برگزار می‌شود.^۲ اما پس از آن عمده مجالس ظاهراً در نیشابور منعقد شده است. در آغاز مجلس ۹۴ که در شعبان ۳۶۸ هـ در مشهد الرضا (ع) برگزار شده، تصریح می‌شود که صدوق در این تاریخ آماده حرکت به سوی ماوراء النهر بوده است.^۳ به هر روی آخرین مجلس اُمالی در شعبان ۳۶۸ هـ در مشهد الرضا (ع) تشکیل شد و صدوق ظاهراً پس از آن مسافرت دور و دراز خود را به ماوراء النهر آغاز کرد.^۴

وی در این سفر به شهرهای بزرگ و مهم این منطقه مانند سرخس، مرو، بلخ و سمرقند درآمده و در هر یک از این شهرها از برخی مشایخ آن حدیث شنیده است.^۵

باری! صدوق در همین سفر بود که با شریف ابوعبدالله محمد بن حسن موسوی معروف به «نعمه» دیدار نمود و به درخواست وی کتاب ارجمند من لا يحضره الفقيه را نگاشت.^۶ در نسخه‌های مورد استفاده در چاپ فقیه، تاریخ پایان تألیف کتاب یاد نشده است؛ ولی نسخه‌ای کهن و گران‌مایه از این کتاب در تملک آیت‌الله سید محمدعلی روضاتی بوده است.^۷ که در آن تاریخ پایان نگارش کتاب یاد شده است. بنا به نقل آیت‌الله روضاتی در

چالش پژوهش‌ها

از «ابن مسرور لحام» تا «ابن قتیبه دینیه»

۱. برای آگاهی از این شهرها و نشانی روایات صدوق از مشایخ آنها در کتاب التوحید ر.ک: صدوق، الهدایة، ص ۱۱۶-۱۱۹ (مقدمه محققان). نشانی روایات صدوق از مشایخ این منطقه در کتاب معانی الأخبار در پاورقی‌های پیشین گذشت.

۲. صدوق، الأُمالی، ص ۱۱۸.

۳. همان، ص ۶۵۴.

۴. برای تفصیل قرائن این مطلب ر.ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، صص ۶۳-۶۴: مدخل: ابن بابویه به قلم دکتر احمد پاکتچی؛ صدوق، الهدایة، ص ۱۱۳-۱۱۵ (مقدمه محققان).

۵. برای تفصیل نام این مشایخ و نمونه روایت صدوق از آنها ر.ک: صدوق، الهدایة، ص ۱۱۶-۱۱۹ (مقدمه محققان).

۶. صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲.

۷. ایشان در جامع الأنساب، ج ۱، صص ۵۲-۵۳، پاورقی دوم، درباره این نسخه چنین نگاشته‌اند: «این نسخه نفیسه متبرکه که از بقایای آثار خانوادگی و در دست آیت‌الله صاحب «روضات الجنات» بوده است، کتابت جزء اول آن به خط ناصرالدین بن علی بن الشیخ تقی الدین البیاضی -یکشنبه: ۶ ج ۱-

پایان این نسخه چنین آمده است:

يقول محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي مصنف هذا الكتاب: قد سمع السيد الشريف الفاضل أبو عبد الله محمد بن الحسن العلوي الموسوي المدني المعروف بـ «نعمه» أدام الله توفيقه و تأييده وتسديده هذا الكتاب من أوله إلى آخره بقراءتي عليه و رويته له عن مشايخي المذكورين و ذلك بأرض بلخ من ناحية إيلاق و كتبت بخطي حامداً لله و شاكراً، و على محمد و آله مصليةً و ذلك في ذي القعدة من سنة اثنتين و سبعين و ثلاثمائة.^۱

گفتنی است همین متن با تغییراتی بسیار اندک، ولی بدون اشاره به تاریخ یاد شده در پایان آن، در انجامة برخی دیگر از نسخه‌های فقیه نیز آمده است.^۲

باری از تاریخ یاد شده می‌توان به روشنی دانست که صدوق از اواخر سال ۳۶۸ هـ یا اوائل سال ۳۶۹ هـ تا اواخر سال ۳۷۲ هـ در منطقه ایلاق (در اطراف شهر تاشکند کنونی پایتخت ازبکستان) به کار نگارش فقیه مشغول بوده است. زمان یاد شده در نسخه آیت‌الله روضاتی را قرائن تاریخی دیگر درباره آثار صدوق و زمان تألیف آن‌ها که برخی را پیش از این خواندیم پشتیبانی می‌نماید.

علاوه بر آن می‌دانیم که مسافرت در آن روزگار کاری پر زحمت بوده و صدها فرسنگ فاصله میان ری و ماوراء النهر این دشواری را افزون می‌ساخته است. از این رو دلیلی نداشته که صدوق در آخرین سال‌های عمر خود دوباره آهنگ آن سرزمین نماید. از این رو نباید این توهم پدید آید که نگارش فقیه مربوط به پس از این تاریخ و مثلاً سفر دوباره وی به ماوراء النهر باشد.

به هر روی پس از پذیرش تاریخ یاد شده اکنون بیفزاییم که شیخ صدوق - چنان‌که پیش از این نیز اشاره کردیم - در آغاز فقیه تصریح می‌نماید که تا پیش از نگارش این کتاب، ۲۴۵ کتاب و تصنیف نوشته که شریف ابوعبدالله معروف به «نعمه» بیشتر آنها را بر وی

چاپ
پوهشها

سال دوم شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۹۸۰ هـ در نجف اشرف پایان یافته و کتابت جزء دوم به خط محمد بن زین‌الدین بن محمد الشامي در سه شنبه: ۴ ج ۱ - ۹۸۱ هـ؛ این نسخه چندین مرتبه به دست مبارک مرحوم شیخ حسن صاحب «معالم الدین» (م ۱۰۱۱ هـ) فرزند شهید ثانی در سال ۹۸۲ هـ و بعد از آن به دقت تمام با پنج نسخه مقابله و تصحیح شده و حواشی و تعلیقات فراوانی به خط آن مرحوم و حفید فاضلش مرحوم شیخ علی صاحب «الدرر المنثور» دارد و چندین اجازه و تصدیق و فوائد بسیار دیگر به خط آنها و صاحب «روضات الجنات» نیز در این نسخه موجود است.

۱. روضاتی، جامع الأنساب، ج ۱ ص ۵۳.

۲. ر.ک: صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۹ و ج ۴، ص ۵۳۸-۸۳۹.

خواننده و اجازه روایت آنها را از وی دریافت داشته بود.^۱

اکنون یک گمانه در اینجا آن است که از میان کتاب‌های موجود صدوق تا این تاریخ یعنی ذی القعدة سال ۳۷۲ هـ هیچ‌کدام نوشته نشده بودند و نگارش آنها همگی مربوط به پس از این تاریخ است. روشن است که این گمانه بسیار غیر موجّه و ناپذیرفتنی می‌نماید به‌ویژه آنگاه که به نکته‌های زیر ژرف درنگریم:

الف. صدوق در فقیه به شمار قابل توجهی از آثار خویش ارجاع داده است که از میان آنها این کتاب‌ها اکنون در دسترسند: **علل الشرایع**^۲، **کتاب فضائل رجب**^۳، **کتاب فضائل شعبان**^۴، **فضائل شهر رمضان**^۵، **کتاب خصال**^۶ و **کمال الدین**^۷.

مورد ارجاع داده شده به کتاب **خصال** در کتاب **الصید والذبائح فقیه** قرار دارد. صدوق در اینجا پس از نقل حدیثی چنین می‌گوید: «و قد ذكرت ذلك مسنداً في كتاب الخصال في باب العشرات»^۸. باب العشرة کتاب **خصال** در چاپ کنونی این کتاب در جلد دوم، صفحه ۴۲۵ آغاز می‌شود و مطلب مورد اشاره در صفحه ۴۳۴، حدیث ۱۹ گزارش شده است و کتاب در صفحه ۶۵۲ این جلد به پایان می‌رسد. بنابر این صدوق به هنگام نگارش باب **الصید و الذبائح فقیه** بخش عمده کتاب **خصال** را نگاشته بود و جالب آنکه در همین قسمت نوشته شده، ۱۰ بار پس از یادکرد نام استادش ابن مسرور در سند، عبارت «رضی الله عنه» را به کار برده است.^۹

ب. وی در کتاب **الخصال** خود نیز بار دیگر به برخی نوشته‌های خود ارجاع داده است که از آن می‌تواند: **معانی الأخبار**^{۱۰}، **کمال الدین**^۱، **صفات الشیعة**^۲، **علل الشرایع**^۳ و **کتاب التوحید**^۴.

حال
پوشش‌ها

از «ابن مسرور لحام» تا «ابن قولویه فقیه»

۱. همان، ج ۱، ص ۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۹۲.

۴. همان، ج ۲، ص ۹۴.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۰۰.

۶. همان، ج ۳، ص ۳۴۷.

۷. همان، ج ۴، ص ۱۸۰.

۸. همان، ج ۳، ص ۳۴۷.

۹. ر.ک: صدوق، **الخصال**، ج ۱، ص ۳۳، ح ۱؛ ص ۶۷، ذیل حدیث ۹۸؛ ص ۱۲۷، ح ۱۲۶؛ ص ۱۵۶، ح ۱۹۸؛ ص ۱۹۵، ح ۲۷۱؛ ص ۲۱۶، ح ۴۰؛ ص ۲۱۸، ح ۴۳؛ ص ۲۲۲، ح ۵۰؛ ص ۲۷۰، ح ۹؛ ص ۳۳۸، ح ۴۳.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۸۴.

ج. او در کتاب التوحید و علل الشرایع خود به کتاب عیون أخبار الرضا^ع ارجاع می‌دهد^۵. علاوه بر این در کتاب علل الشرایع به کتاب عقاب الأعمال نیز اشاره کرده است^۶. اکنون با توجه به آنچه گذشت حتی اگر صدوق برخی از کتاب‌های یاد شده در بالا را همزمان با هم و در حدود بازه زمانی ۳۶۸هـ تا ۳۷۲هـ نگاشته باشد^۷ باز هم پذیرفتنی می‌نماید که بگوییم دست‌کم بخشی از این کتاب‌ها پیش از سال ۳۶۹هـ نوشته شده است و چنان‌که دیدیم صدوق در بیشتر این کتاب‌ها نیز پس از یادکرد نام ابن مسرور برای وی واژه «رحمه الله» یا مانند آن به کار می‌برد.

در اینجا به‌ویژه باید از کتاب صفات الشیعه نام ببریم که صدوق در الخصال بدان ارجاع داده و در دو سند از آن پس از یادکرد نام ابن مسرور عبارت «رحمه الله» را به کار برده است^۸. اکثریت قریب به اتفاق مشایخ صدوق در این کتاب از مشایخ قم و ری هستند^۹ و بر خلاف دیگر آثار یاد شده در بالا هیچ اشاره‌ای به اخذ حدیث از مشایخ ماوراء النهر در آن دیده نمی‌شود تا احتمال نگارش آن پس از سال ۳۶۸هـ مطرح شود. این قرینه مهم به روشنی نشان دهنده نگارش این کتاب پیش از این تاریخ است.

۱. همان، ج ۱، ص ۱۸۷ و ج ۲، ص ۴۸۰.
۲. همان، ج ۱، ص ۲۹۶ و ج ۲، ص ۳۹۶.
۳. همان، ج ۲، ص ۳۴۷.
۴. همان، ج ۲، ص ۵۹۴.
۵. همو، التوحید، ص ۷۵، ح ۲۸؛ همو، علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۷.
۶. همو، علل الشرایع، ج ۲، ص ۵۳۳.
۷. این نکته به طور خاص از ذکر نام شهرهای ماوراء النهر - مانند سرخس، مرو، ایلاق، بلخ، سمرقند که صدوق از مشایخ آن‌ها حدیث شنیده است - در ابتدای برخی اسناد این کتاب‌ها به دست می‌آید و از آنجا که سفر صدوق به آن منطقه در بازه زمانی یاد شده انجام شده بود. بنابر این از ارجاع صدوق در یک کتاب به کتاب دیگر و بالعکس می‌توان دانست که این کتاب‌ها تقریباً هم‌زمان با هم و در بازه زمانی یاد شده به نگارش در آمده‌اند. برای آگاهی از شهرهای یاد شده و نشانی روایات صدوق از مشایخ این شهرها ر.ک: صدوق، الهدایة، صص ۱۱۶-۱۱۹ (مقدمه محققان).
۸. صدوق، صفات الشیعة، ص ۳، ح ۳؛ ص ۹، ح ۱۶.
۹. در این میان تنها یک حدیث از عبدالواحد بن محمد بن عبدوس العطار النیشابوری گزارش شده (صدوق، صفات الشیعة، ص ۵۰) که از مشایخ نیشابوری صدوق به شمار می‌آید و صدوق در شعبان سال ۳۵۲هـ در نیشابور (همو، عیون أخبار الرضا، ج ۱ ص ۹۹، ۱۱۸، ۲۰۹) از وی حدیث شنیده بود. (در باره وی ر.ک: شوشتری، قاموس الرجال، ج ۷، صص ۳۱-۳۳). صدوق حدیث دیگری نیز در صفات الشیعة، ص ۳۹ از محمد بن صالح گزارش کرده است که در میان مشایخ صدوق کسی با این نام نیافتیم. احتمال سقط یا تحریف در نسخه مورد استفاده ما که متأسفانه تصحیح مناسبی هم ندارد منتفی نیست.

۳. تفاوت آشکار میان مشایخ «ابن مسرور» و «ابن قولویه»

پیشتر گذشت که باورمندان به اتحاد، این گونه استدلال کرده‌اند که ابن مسرور از چند نفر از مشایخ حدیث نقل می‌نماید که ابن قولویه نیز از همان‌ها روایت دارد و این نکته را به عنوان شاهی مهم بر اتحاد دو عنوان قلمداد نموده‌اند. اما به نظر می‌رسد نکته‌ای مهم در اینجا مغفول مانده است و آن اینکه اگر بنابر اتحاد باشد این انتظار به جاست که به هنگام مراجعه به همه اسناد کتب حدیثی و فهرست‌ها و مشیخه‌ها ببینیم که استادان ابن قولویه نیز با استادان ابن مسرور یکسان هستند، در حالی که مسأله از هیچ رو چنین نیست و از قضا تفاوت آشکاری میان نمایه استادان ابن قولویه و ابن مسرور دیده می‌شود.

تاکنون چند تن از دانشوران به گردآوری نمایه مشایخ ابن قولویه دست زده‌اند. جامع‌ترین بررسی‌ای که نگارنده تاکنون دیده است نمایه‌ایست که حاصل تلاش آیت‌الله موحّد ابطّحی در تهذیب المقال است و دربردارنده نام ۵۳ نفر به همراه نشانی روایت ابن قولویه از ایشان است.^۱ ولی باید توجه داشت که شمارحقیقی استادان ابن قولویه کمتر از این عدد است؛ زیرا برخی از این عناوین با هم متحد هستند و مربوط به یک نفرند.^۲ روایت ابن قولویه از برخی دیگر نیز بر پایه نشانی روایات با واسطه است، و نه مستقیم.^۳ پاره‌ای از این افراد نیز مطلبی جز حدیث مصطلح از وی نقل کرده‌اند.^۴ در موردی نیز روایت ابن قولویه را در نشانی یاد شده نیافتیم.^۵ هم‌چنین در نمونه‌ای احتمال وقوع سقط میان نام ابن قولویه و نام برخی از این راویان وجود دارد.^۶

چهار
پوشش

از «ابن مسرور لحام» تا «ابن قولویه قنده»

۱. ابطّحی، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی، ج ۴، ص ۵۰۷-۵۲۵.
۲. مانند: ش ۴۵: «محمد بن عبد الله بن علي» و ش ۴: «أحمد بن عبد الله بن علي» که مربوط به یک تن است؛ ش ۳۸: «محمد بن أحمد بن علي بن يعقوب» و ش ۳۹: «محمد بن أحمد بن يعقوب بن إسحاق بن عمّار» که یک نفرند؛ ش ۳۴: «محمد بن أحمد بن إبراهيم» و ش ۳۵: «محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان صابوني» که یک تن است؛ و نیز ش ۳۲ و ۳۳ که هر دو مربوط به یک استاد است. تفصیل بحث از اینکه چرا این عناوین را مربوط به یک راوی دانسته‌ایم را به فرصتی دیگر وا می‌نهم.
۳. مانند: ش ۵۱ «محمد بن يحيى العطار».
۴. مانند: ش ۱۰ «جعفر بن أحمد بن متّیل القمّي».
۵. مانند روایت ابن قولویه از عبد الله بن جعفر حمیری که در نسخه چاپی مورد استفاده ما از امالی طوسی یافت نشد. احتمال سقط یا تصحیف نیز در اینجا بعید نیست.
۶. مانند ش ۲۹ «علي بن محمد» معروف به علّان کلینی. تفصیل را ببینید در: شوشتری، قاموس الرجال، ج ۷، صص ۵۳۶-۵۳۷.

با اصلاح این موارد شمار این مشایخ به ۴۲ نفر کاهش می‌یابد. باید نام علی بن حسن نحوی^۱ را نیز در اینجا بیفزاییم که ایشان از وی یاد نکرده‌اند. بنابر این اکنون نام ۴۳ نفر از استادان ابن قولویه را در اختیار داریم که وی از آنها حدیث -به معنای مصطلح آن- گزارش کرده است.

یک نکته: در نسخه رایج رجال النجاشی به هنگام ذکر طریق وی به کتاب الوصیة عیسی بن مستفاد می‌خوانیم: «رواه شیوخنا عن أبي القاسم جعفر بن محمد قال: حدثنا ابو عیسی عیبدالله بن الفضل بن هلال بن الفضل بن محمد بن أحمد بن سلیمان الصابونی قال: حدثنا ابو جعفر محمد بن إسماعیل بن أحمد بن إسماعیل بن محمد...»^۲؛ ولی باید دانست که نام استاد ابن قولویه در این سند تحریف شده و به جهت خطای کاتب و تصحیف («و» به «بن») نام دو استاد ابن قولویه با هم ترکیب و نام جدیدی تولید شده است. می‌دانیم که «أبو عیسی عیبدالله بن الفضل بن محمد بن هلال» و «محمد بن أحمد بن سلیمان الصابونی» هر دو از مشایخ ابن قولویه بوده‌اند که از ایشان در مصر حدیث شنیده است.^۳ هم‌چنان‌که نجاشی خود پس از یادکرد سند یاد شده می‌گوید: «و هذا الطريق طریق مصري فيه

۱. ابن شاذان، مائة منقبة، المنقبة ۸۵، ص ۱۶۰. درباره هویت وی چیزی نمی‌دانیم؛ ولی طبقه وی با طبقه «علي بن الحسن ابي الحسن النحوي الرازي» که شیخ طوسی با واسطه همین ابن شاذان، صاحب مائة منقبة، در الأمالي، ص ۶۸۴، ح ۹ از استاد ابن شاذان از وی روایت می‌کند منطبق است. یک «علي بن الحسن النحوي» نیز داریم که صدوق با یک واسطه از او در علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۲۸، ح ۱ و الأمالي، ص ۲۹۰، ح ۱۲ روایت کرده است. با فرض وقوع تصحیف در عنوان اخیر بعید نیست هر سه عنوان یاد شده مربوط به یک تن باشند. ولی به هر حال از شرح حال هیچ‌کدام از این سه عنوان -بر فرض تعدد- چیزی نمی‌دانیم.

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۹۸، ش ۸۰۹.

۳. ابن قولویه در رجال النجاشی، ص ۱۲۶، ش ۳۲۷ تصریح می‌کند که از «الصابونی» در مصر کتب یکی از راویان را شنیده است. بنا بر این ابن قولویه مسافرتی به مصر داشته و طبیعی است که در این سفر از محدثان حاضر در آن منطقه حدیث شنیده باشد. درباره «أبو عیسی عیبدالله بن الفضل بن هلال» هم هر چند در جایی تصریح ابن قولویه به سماع از وی در مصر را ندیده‌ام؛ ولی در رجال النجاشی، ص ۲۳۲، ش ۶۱۶ درباره وی می‌نگارد: «أصله کوفي انتقل إلى مصر و سكنها». در سندی از فضائل الأشهر الثلاثة، ص ۳۲، ح ۱۴ نیز دارد: «و کان اهل مصر یسمونه شیطان الطاق لإیمانه رحمه الله». راویان دیگری نیز هستند که به سماع از «عیبدالله بن الفضل» در مصر تصریح کرده‌اند. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۶۰، ش ۱۳۶-۱۳۷؛ رجال الطوسی، ص ۴۳۱، ش ۶۱۸۵؛ طوسی، الأمالي، ص ۶۱۰، ح ۹، بخوانید: «الفسطاط» به جای: «القسطاس» چه می‌دانیم که «الفسطاط» از شهرهای معروف مصر است. بنا بر این با اطمینان باید گفت سماع ابن قولویه نیز از وی در مصر روی داده بود.

اضطراب». پس شکل صحیح عنوان اخیر چنین باید باشد: «... حدثنا أبو عیسیٰ عییدالله بن الفضل بن هلال بن الفضل و محمد بن أحمد بن سلیمان الصابونی قالاً: ...». باری! اکنون پس از آشنایی با مشایخ ابن قولویه که شمار آنان به ۴۳ نفر رسید باید بیفزاییم که بنا به اعتراف خود باورمندان به اتحاد دو عنوان، مشایخ ابن قولویه با کسانی که ابن مسرور از آنها روایت کرده است تنها در ۵ عنوان مشترکند. اکنون پرسش مهم این است که آیا این تفاوت فاحش قابل توجیه است؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. برخی دانشوران معاصر شباهت‌های میان اسناد پنج تن از مشایخ ابن مسرور - که ابن قولویه نیز از آنها روایت دارد - را بررسی‌ده‌اند و سپس بر آن رفته‌اند که: «سندهای ابن مسرور و ابن قولویه هم شباهت بسیاری با یکدیگر دارند»^۱

ولی ناگفته پیداست که ۵ استاد یاد شده کمتر از ۱۲ درصد از مشایخ ابن قولویه را شامل می‌شوند. از این رو این شباهت‌یابی میان اسناد این دو عنوان بر پایه استقرائی بسیار ناقص بنا نهاده شده است. علاوه بر آنکه شواهد متعددی نیز وجود دارد که نشان دهنده تفاوت‌های قابل توجه و مهم میان اسناد ابن مسرور و ابن قولویه است و در دنباله این نوشتار ارائه خواهد شد. کوتاه سخن آنکه اگر این دو عنوان مثلاً در ۸۰ درصد یا بیشتر از استادان خود مشترک بودند و هیچ قرینه‌ای نیز بر تمایز میان این دو عنوان وجود نداشت جای آن بود که کسی پندارد که این دو عنوان مربوط به یک تن هستند؛ اما در جایی که این اشتراک در کمتر از ۱۲ درصد از استادان دیده می‌شود و قرائن متعددی نیز بر تمایز وجود دارد - که برخی از آنها گذشت و پاره‌ای دیگر نیز در پی می‌آید - حکم به اتحاد از هیچ روی موجه نمی‌نماید.

۴. اختلاف طبقه شاگردان «ابن قولویه» با شاگردان «ابن مسرور» و قرائن پیرامونی اگر «ابن مسرور» همان «ابن قولویه» باشد طبیعتاً باید انتظار داشته باشیم که شاگردان این دو نیز کم و بیش در یک طبقه جای داشته باشند؛ اما درنگ در شرح حال و طبقه‌روایی شاگردان این دو نه تنها چنین انتظاری را برآورده نمی‌سازد؛ بلکه نشان دهنده تفاوت غیر عادی میان طبقه شاگردان این دو عنوان است. جز این، برخی قرائن تأمل برانگیز نیز در این میان هست که در همین قسمت بدان می‌پردازیم.

چنان‌که گفتیم مهم‌ترین شاگرد ابن مسرور تا آنجا که داده‌های رجالی و حدیثی در

۱. شبیری، کتاب نکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۹۲.

دسترس نشان می‌دهد شیخ صدوق (م ۳۸۱ هـ) است. اما در کنار وی با جستجو در اسناد نگاشته‌های موجود نام سه تن دیگر نیز به عنوان شاگرد ابن مسرور دیده می‌شود که در چند مورد انگشت‌شمار از وی روایت نموده‌اند. این سه تن عبارتند از:

۱. ابوالحسن علی بن محمد بن یوسف بزاز^۱ که از هویت، شرح حال و تاریخ وفاتش هیچ شناختی نداریم^۲؛ تنها می‌دانیم که در یک جا از ابن مسرور کتاب أحمد بن عبد الله بن خانبه را روایت می‌نموده است^۳؛

۲. ابوالحسن محمد بن أحمد بن شاذان قمی نویسنده کتاب معروف مائة منقبة^۴؛

۳. محدث بزرگ شیعه در سده چهارم، هارون بن موسی تلکبری (قبل از ۳۱۵-۳۸ هـ)^۵. از میان این شاگردان وفات صدوق و هارون بن موسی تلکبری در دو زمان نزدیک به هم واقع شده است و تنها ابن شاذان است که می‌دانیم تا سال ۴۱۲ هـ زنده بوده است^۶ و ظاهراً اندکی پس از این تاریخ درگذشته است.

بنابر این جز ابن شاذان که باید او را از طبقه شاگردان جوان ابن مسرور به شمار آوریم^۶

۱. ابن طاووس، جمال الأسبوع، ص ۱۰۳؛ همو، فلاح السائل، ص ۴۹ و ص ۲۸۸.
۲. گرچه برخی پژوهشگران گمانه‌هایی را درباره هویت وی فراز آورده‌اند (ر.ک: انصاری، تشیع امامی در بستر تحول، ص ۲۲۲)؛ ولی هیچ شاهی که این گمانه‌ها را تأیید کند در دست نیست.
۳. عبارت سید بن طاووس در فلاح السائل، صص ۲۸۸-۲۸۹ چنین است: «... ما حدث به علي بن محمد بن يوسف قال حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور قال حدثنا القاسم بن محمد بن علي بن ابراهيم الهمداني قال حدثنا ابي عن ابيه عن احمد بن عبدربه بن خانبه الكرخي في كتابه في مملياته...».
۴. ابن طاووس، فلاح السائل، ص ۱۲۸. به گمان بسیار روایت تلکبری از ابن مسرور نه از طریق ملاقات حضوری با وی در قم، بلکه از طریق یک نامه نگاری مشتمل بر یک اجازه روایی باشد که گویا یکی از شیوه‌های رایج تلکبری در کسب حدیث از مشایخ بوده است؛ چه شیخ طوسی در شرح حال «أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن المعلی بن أسد العمی البصری» دارد که: «روى عنه التلعكبري إجازة و لم يلقه» (رجال الطوسي، ص ۴۱۱، ش ۵۹۶۳) و نیز در ترجمه «ابن الولید» محدث بزرگ قم می‌نویسد: «روى عنه التلعكبري و ذكر أنه لم يلقه لكن وردت عليه إجازة على يد صاحبه جعفر بن الحسين المؤمن بجميع رواياته» (همان، ص ۴۳۹، ش ۶۲۷۳). این نمونه واپسین به روشنی نشان می‌دهد که تلکبری بی‌شک تا سال ۳۴۳ هـ که تاریخ وفات ابن الولید است به قم نیامده بود. تلکبری در نمونه‌ای دیگر نیز از طریق یک اجازه کتبی از عبد العزيز بن يحيى الجلودی مورخ نامدار شیعه در بصره روایت می‌کند و می‌گوید: «أخبرنا أبو أحمد عبد العزيز بن يحيى الجلودي إجازة في كتابه إلينا...». ابن طاووس، فلاح السائل، ص ۶۶.
۵. کراجکی، کنز الفوائد، ج ۱، ص ۱۴۸.
۶. تاریخ ولادت ابن شاذان دقیقاً روشن نیست، گرچه وی در یک مورد مستقیماً از محمد بن الحسن بن الولید (م ۳۴۳ هـ) (ابن شاذان، مائة منقبة، المنقبة ۴۱، ص ۷۱) و در یک مورد دیگر نیز از ابن عقدة (م ۳۳۳ هـ) (همان، المنقبة ۸۰، ص ۱۴۸) روایت کرده است؛ ولی از آنجا که همو در جای دیگری از همین دو تن با

دیگر شاگردان ابن مسرور همگی در سده چهارم از دنیا رفته و احتمالاً در دهه پایانی این سده نیز زنده نبوده‌اند.

اما در سوی دیگر شایسته است همین بررسی را درباره شاگردان ابن قولویه سامان دهیم. برخی منابع نمایه‌هایی از شاگردان ابن قولویه را به دست داده‌اند^۱ که البته کامل نیستند. در زیر نام و تاریخ وفات آن تعداد از شاگردان وی را یاد می‌کنیم که در منابع موجود به شاگردی ایشان نزد ابن قولویه تصریح شده است:

۱. أحمد بن عبد الواحد معروف به «ابن عبدون» و «ابن الحاشر» (م ۴۲۳ هـ)؛^۲
۲. ابوالعباس أحمد بن علی بن نوح سیرافی، استاد نجاشی^۳ که دست کم در اواخر عمر در بصره ساکن بوده است؛^۴ تاریخ وفات وی به روشنی دانسته نیست؛ ولی شیخ طوسی که فهرست خود را پس از سال ۴۱۳ هـ نگاشته است درباره وی چنین می‌آورد: «و أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا بجميع رواياته، و مات عن قرب إلا أنه كان بالبصرة و لم يتفق لقائي إياه.»^۵ از عبارت پایانی شیخ می‌توان چنین برداشت کرد که اگر ابن نوح در بغداد ساکن می‌بود شیخ پس از ورود به این شهر در سال ۴۰۸ هـ می‌توانست با او دیدار کند بر این پایه

- واسطه روایت نموده است (روایت با واسطه وی از ابن عقدة و ابن الولید را به ترتیب ببینید در: همان، المنقبة ۱۸، ص ۴۰ و کراجکی، کنز الفوائد، ج ۱ ص ۱۴۹) برخی پژوهشگران در نقل مستقیم وی از آن دو تردید نموده و سند دو روایت یاد شده را دارای سقط دانسته‌اند. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۵۳، مدخل ابن شاذان از دکتر احمد پاکتچی) از این رو دور می‌نماید که وی پیش از سال ۳۳۰ هـ زاده شده باشد. با این حال روایت مستقیم ابن شاذان از الحسن بن حمزة الطبری معروف به «مرعشی/مرعش» (م ۳۵۸ هـ) قطعی است. (ر.ک: مائة منقبة، المنقبة ۲۱، ص ۴۴؛ المنقبة ۳۹، ص ۶۹؛ المنقبة ۴۴، ص ۷۶؛ المنقبة ۵۸، ص ۱۲۴). از این رو می‌توان با اطمینان گفت که وی در حدود ۳۴۰ هـ یا اندکی پیش یا پس از آن به دنیا آمده است و با توجه به اینکه پیشتر دانستیم ابن مسرور پیش از سال ۳۶۷ هـ در گذشته است. بنا براین باید ابن شاذان را از جمله شاگردان جوان ابن مسرور به شمار آوریم.
۱. برای نمونه ر.ک: ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۱۴ (مقدمه محقق، قیومی). محقق در این بخش آورده است که روایتی از صدوق به نقل از ابن قولویه در آثار صدوق نیافته است؛ ولی پیش از این گذشت که صدوق در یک مورد در کتاب فضائل الأشهر الثلاثة، ص ۳۳، ح ۱۴ از ابن قولویه روایت کرده است. همچنین برای نمایه‌ای دیگر از شاگردان ابن قولویه ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۴۹۲، مدخل «ابن قولویه» به قلم حسن انصاری قمی.
 ۲. روایت وی از ابن قولویه را برای نمونه ببینید در: طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۱۸، ش ۶۰۳۸.
 ۳. برای شرح حال تفصیلی وی ر.ک: نجاشی، مشیخة النجاشی، ص ۱۰۶ به بعد.
 ۴. برای روایت وی از ابن قولویه برای نمونه ر.ک: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۰۲، ش ۲۵۴؛ همان، ص ۳۴۴، ش ۹۲۸؛ همان، ص ۳۷۲، ش ۱۰۱۸ و....
 ۵. طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم، ص ۸۷، ش ۱۱۷.

۱. ابن نوح احتمالاً پس از سال ۴۰۸ هـ درگذشته است.^۱
۲. أحمد بن محمد بن عیاش جوهری، محدث معروف شیعه در بغداد (م ۴۰۱ هـ)؛^۲
۳. حسین بن أحمد بن مغیره؛^۳
۴. حسین بن عبیدالله غضائری (م ۴۱۱ هـ)؛^۴
۵. حسین بن أحمد بن محمد بن موسی بن هدیه، ابوعبدالله؛ وی در شمار آن دسته از مشایخ نجاشی است که از آنها هیچ نمی دانیم. جالب آن است که «ابن هدیه» در همه موارد تنها از ابن قولویه روایت می کند.^۵
۶. حسین بن علی بن محمد بن عزور، أبوطالب أنماطی؛ گرچه تاریخ وفات وی را به روشنی نمی دانیم؛ ولی وی هم طبقه شیخ مفید و از جمله استادان شیخ طوسی بوده است که شیخ، با واسطه وی شماری از روایات و برخی کتاب های دانشمندان قرن چهارم از جمله ابن قولویه^۶ را روایت می کرده است.^۷ بنا بر این وی دست کم چند سالی پس از ۴۰۸ هـ - یعنی سال ورود شیخ طوسی به بغداد - نیز زنده بوده است.
۷. حیدر بن محمد بن نعیم سمرقندی؛^۸

۱. باز ببینید: آقا بزرگ طهرانی، طبقات أعلام الشیعة، ج ۲، ص ۲۰.
۲. روایت وی از ابن قولویه در حاشیه ای که شاگرد ابن قولویه حسین بن أحمد بن مغیره بر باب ۸۸ کامل الزیارات افزوده است دیده می شود. ر.ک: ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۴۴۴، ح ۱، پاورقی ۱.
۳. برای روایت وی از ابن قولویه ر.ک: پاورقی پیشین. تاریخ وفات وی را به روشنی نمی دانیم؛ ولی از آنجا که نجاشی در سال ۴۰۰ هـ اجازه روایت کتاب او را از استاد خود ابوعبدالله خمری دریافت داشته است می توان گفت وی به گمان بسیار در دو دهه پایانی سده چهارم درگذشته است. (ر.ک: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۶۸، ش ۱۶۵). بنا بر این وی تنها اندکی از ابن قولویه جوان تر بوده است.
۴. برای نمونه ای از روایت وی از ابن قولویه ر.ک: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷۸، ش ۴۶۷؛ طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۱۸، ش ۶۰۳۸.
۵. برای این موارد ر.ک: نجاشی، مشیخة النجاشی، صص ۱۳۲-۱۳۳.
۶. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۱۸، رقم ۶۰۳۸.
۷. برای تفصیل بیشتر ر.ک: طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم، صص ۷۵-۷۶ (مقدمه محقق) و منابع یاد شده در آنجا.
۸. تاریخ وفات او را به روشنی نمی دانیم؛ ولی وی از مهم ترین شاگردان عیاشی و راویان نگاشته های وی بوده است (طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم، ص ۱۶۶، ش ۲۵۹). شیخ در رجال خود نیز درباره وی دارد که: «یروي جميع مصنفات الشيعة و أصولهم عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد القمي، و عن أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن إدريس القمي، و عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، و عن أبيه، روى عن الكشي عن العیاشی جميع مصنفاته» (طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۲۱، ش ۶۰۷۳).

۹. ابوالحسن علی بن بلال مهلبی، بزرگ محدّثان شیعه در بصره؛^۱ گرچه وی جزو شاگردان ابن قولویه شمرده شده است؛ ولی قرائنی چند نشان می دهد که وی را نباید شاگرد به معنای مصطلح به شمار آورد:

نخست آنکه شیخ مفید مکرّر از وی روایت نموده^۲ و از جمله در سال ۳۵۳ هـ یعنی در آغازین سال های کسب علم خود از مجلس تحدیث وی بهره برده بود.^۳ دو دیگر آنکه نجاشی نیز با واسطه شیخ مفید از وی روایت می کند.^۴ سوم آنکه بر پایه جستجوی نگارنده وی تنها دو مطلب از ابن قولویه گزارش کرده است^۵ که درونمایه هیچ کدام از این دو نقل نیز دربردارنده حدیثی از اهل بیت علیهم السلام نیست. شاهد چهارم آنکه مهلبی خود از برخی استادان ابن قولویه مانند أحمد بن علی بن مهدی رقی روایت می کند.^۶ بنابر این وی را باید درست هم طبقه ابن قولویه به شمار آورد. از اینجا و با توجه به سخنان رجالیان در شرح حال وی و نشانه های دیگر، جایگاه علمی وی نه تنها با جایگاه یک شاگرد به معنای مصطلح تناسب نداشته، بلکه شأن حدیثی وی چندان فروتر از ابن قولویه هم نبوده است.

۱۰. ابوالحسن محمد بن أحمد بن علی بن حسن بن شاذان قمی، صاحب مائة منقبة (م پس از ۴۱۲ هـ)؛

۱۱. شیخ صدوق (م ۳۸۱ هـ)؛

۱۲. شیخ مفید (م ۴۱۳ هـ)؛^۷

حال
پوششها

از «بن مسرور لجام» تا «ابن قولویه فقیه»

هارون بن موسی التلعکبری نیز در سال ۳۴۰ هـ از او اجازه روایی دریافت داشته بود (همانجا). از این رو روایت وی را از ابن قولویه باید از گونه روایات اقران از یکدیگر به شمار بیاوریم. وی نه تنها هم طبقه ابن قولویه بوده است، بلکه شاید اندکی نیز متقدّم تر از او باشد بر این پایه به نظر می رسد وی در بازه زمانی ۳۴۵-۳۵۵ هـ یا چیزی در این حدود درگذشته است.

۱. درباره وی ر.ک: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۶۵، ش ۶۹۰ و طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۲۸۱، ش ۴۱۳.

۲. مفید، الأملی، ص ۱۰۴، ح ۵؛ ص ۱۰۶، ح ۶؛ ص ۱۱۴، ح ۷؛ ص ۱۱۶، ح ۹ و موارد فراوان دیگر.

۳. همان، ص ۱۰۱، ح ۳.

۴. رجال النجاشی، ص ۲۶۵، ش ۶۹۰.

۵. طوسی، کتاب الغیبة، صص ۳۶۸-۳۶۹ و ص ۴۱۲.

۶. عبدالکریم بن طاووس حلی، فرحة الغری، ص ۴۳.

۷. در اینجا شایسته است به دو نکته توجه دهیم: نخست آنکه ذهبی در شرح حال ابن قولویه در تاریخ الإسلام، ج ۲۶، ص ۳۹۴ می نویسد: «حمل عنه الشیخ محمد بن محمد بن التعمان المفید، و أبو جعفر محمد بن یعقوب، و أبو الحسن یحیی بن محمد بن عبدالله الحسینی، و أحمد بن عبدون، و الحسن بن عبید»

۱۳. هارون بن موسی تلّعبری (پیش از ۳۰۲ - ۳۸۵ هـ)^۱. گفتنی است با توجه به اینکه ابن قولویه خود از تلّعبری در یک مورد حدیث نقل کرده است و نیز با در نظر گرفتن اینکه تلّعبری در شمار محدّثان پر سفر بوده که با استادان بسیاری دیدار داشته و از آنها اجازه روایت حدیث گرفته است، نقل وی از محدّث هم طبقه‌اش، ابن قولویه غریب نمی‌نماید و البته نوعی از روایت اقران از یکدیگر است. پس تلّعبری را نمی‌توانیم شاگرد ابن قولویه - به معنایی که مستلزم تأخّر طبقه قابل ملاحظه شاگرد نسبت به استاد است - بدانیم. اکنون پس از آشنایی با نمایه‌ای از شاگردان ابن قولویه چند نکته مهم در این باره شایان درنگ است:

۱. چرا شاگردان اصلی ابن قولویه یعنی کسانی که واقعاً از لحاظ طبقه از وی متأخّرتر بوده‌اند و به میزان شایان توجهی از وی روایت دارند همگی بغدادی (مانند شیخ مفید) یا بصری (مانند ابن نوح سیرافی) و به هر حال از دانشوران حوزه عراق بوده‌اند که می‌دانیم سفری هم به ایران نداشته‌اند؟ ولی مهمترین شاگرد ابن مسرور چنان‌که خواندیم شیخ

الله الغضائری، و حیدرة بن نعیم السمرقندی، و محمد بن سلیم الصّابونی بمصر؛ ولی می‌دانیم که «أبو جعفر محمد بن یعقوب» - که مراد مرحوم کلینی است - و محمد بن سلیمان صابونی از استادان ابن قولویه بوده‌اند، و نه شاگرد وی. از این رو نمی‌توان مطمئن بود که عنوان دیگر یاد شده یعنی: «أبو الحسن یحیی بن محمد بن عبد الله الحسینی» آیا واقعاً شاگرد ابن قولویه بوده است یا استاد وی؟ به همین جهت نام وی را در نمایه شاگردان ابن قولویه نیاوردیم. علاوه بر اینکه هویت این راوی نیز با وجود جستجوی بسیار روشن نگشت.

نکته دوم آنکه: آقای قیومی (کامل الزیارات، ص ۱۴، مقدّمه محقق) به استناد ترجمه ابن قولویه در لسان المیزان ابن حجر، محمد بن سلیم صابونی را نیز در شمار شاگردان ابن قولویه آورده‌اند. عبارت یاد شده در کلام ابن حجر چنین است: «... و حدّث عنه أيضاً الحسن بن عبید الله الغضائری و محمد بن سلیم الصّابونی سمع منه بمصر» (ابن حجر، لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۲۴). همین عبارت را پیش از وی ذهبی در تاریخ الإسلام، ج ۲۶، ص ۳۹۳، و صفدی در الوافی بالوفیات، ج ۱۱، ص ۱۵۱ به همین شکل آورده‌اند. ولی باید دانست که ذکر این عبارت پس از نام شاگردان ابن قولویه ناشی از خطای ابن حجر - و پیش از وی ذهبی - بوده است که به هنگام نقل شرح حال ابن قولویه از یک منبع شیعی - ظاهراً کتاب الحاوی فی رجال الإمامیة تألیف ابن ابی طیّ حلّبی - به جهت عدم آشنایی با راویان شیعه و نیز برخی جهات دیگر - که مجال تفصیل آن در این نوشتار نیست - رخ داده است. علاوه بر مورد یاد شده در کلمات این سه تن درباره ابن قولویه تصحیفات دیگری نیز وجود دارد که با مقایسه عبارات آنها با تعبیر منابع رجالی اصلی شیعه می‌توان از آن پرده برداشت. به هر روی همانند این گونه خطاها در کتاب لسان المیزان به طور خاص در شرح حال راویان شیعی بسیار دیده می‌شود. از این رو بی هیچ گمان صابونی را باید چنان‌که پیش از این نیز دیدیم - از استادان ابن قولویه به شمار آورد، و نه شاگرد وی.

۱. شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۱۸.

صدوق، دانشوری از حوزه قم بوده است؟ البته توجه کنیم که حتی صدوق و ابن شاذان هم که اصالتاً قمی به شمار می‌آیند یا حیدر بن نعیم که سمرقندی بوده و از ابن قولویه روایت دارند باز به بغداد مسافرت کرده و بازه‌ای زمانی را در این شهر گذرانده‌اند.^۱

حال آیا این اندازه تفاوت میان شاگردان این دو تن در انتساب به دو حوزه جغرافیایی دور از هم پرسش برانگیز نیست؟

۲. از نظر سنی نیز چنان‌که دیدیم شاگردان اصلی ابن قولویه^۲ همگی پس از سال ۴۰۰ هـ در گذشته‌اند، در حالی که مهمترین شاگرد ابن مسرور، شیخ صدوق در سال ۳۸۱ هـ در گذشته است.^۳

۳. نکته سوم که مهم‌تر از دو نکته پیشین است و می‌توان آن را مؤیدی مهم بر تمایز دو عنوان ابن مسرور و ابن قولویه به شمار آورد نوع تعبیر ابن شاذان از این دو عنوان است. پیشتر خواندیم که وی هم شاگرد ابن مسرور بوده است و هم ابن قولویه.

از سوی دیگر می‌دانیم که ابن قولویه دایمی مادر «ابن شاذان» بوده است و هم از این رو وی به هنگام نقل روایت از «ابن قولویه» گاه از او با عنوان «خَالُ أُمِّي»^۴ و گاه هم با تعبیر «الْخَال»^۵ یاد می‌کرده است. در جایی هم به هنگام نقل روایتی از پسر ابن قولویه می‌گوید: «حدثني ابن الخال أبو أحمد عبد العزيز بن جعفر بن قولویه».^۶

حال بیفزاییم که ابن شاذان در مائة منقبة دو بار از ابن قولویه روایت می‌کند. یک بار می‌گوید: «حدثنا ابو القاسم جعفر بن محمد بن قولویه رحمه الله قال: ...»^۷ و در بار دیگر: «حدثنا جعفر بن محمد بن قولویه رحمه الله».^۸

حال
پوشش

از «ابن مسرور لحام» تا «ابن قولویه قبه»

۱. حیدر بن نعیم در سفر حج به بغداد درآمده بود: ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۴۳۱، پاورقی ۲. برای سفر ابن شاذان به بغداد و یا حضور او در این شهر و کسانی که در این سفر از وی روایت کرده‌اند نیز ر. ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۵۳، مدخل ابن شاذان از دکتر احمد پاکتچی.
۲. با همان تفسیر از شاگرد که در پرسش پیشین گذشت؛ یعنی مفهومی که دو رکن آن یکی تأخر در طبقه - به میزانی که در عرف محدثان دیده می‌شود - و دیگری شمار شایان توجه روایت از استاد است.
۳. تلّعبری را با توجه به شخصیت حدیثی ویژه‌وی که درباره آن سخن گفتیم نمی‌توان مثال نقضی بر این ادعا گرفت.
۴. کراجکی، کنز الفوائد، ج ۲، ص ۱۳ و ص ۷۵.
۵. طوسی، الأمالی، ص ۶۸۲، ح ۵.
۶. همان، ص ۶۸۸، ح ۶.
۷. ابن شاذان، مائة منقبة، المنقبة ۲۲، ص ۴۶.
۸. همان، المنقبة ۸۵، ص ۱۶۰.

همو در همان کتاب دو بار هم از ابن مسرور روایت می‌کند، در مورد نخست می‌گوید: «حدثنا أبو القاسم جعفر بن محمد بن مسرور اللحم رحمه الله قال: ...»^۱ و در مورد دوم: «حدثنا أبو القاسم جعفر بن مسرور اللحم رحمه الله قال: ...»^۲.

اکنون پرسش مهم این است که آیا ابن قولویه گوشت فروش بوده یا قصابی داشته است؟ حتی اگر بر فرض، این تنها یک لقب بوده که نشان دهنده شغل وی نبوده است باز هم بسیار شگفت است که در هیچ‌جای دیگر به‌ویژه در حجم انبوه اسناد رسیده از طریق دانشوران بغدادی - که می‌دانیم ابن قولویه یقیناً دهه‌های پایانی عمر خود را در شهر آنان گذرانده است و هم از این رو شناخت آنان از وی شناختی کامل بوده است - اثری از این لقب دیده نمی‌شود؟ در حالی که می‌دانیم دانشوران رجال و تراجم، به‌ویژه کسانی مانند نجاشی معمولاً نسبت به ذکر القاب و اوصاف اجتماعی یا شغلی راویان عادی حساسیت داشته‌اند، تا چه رسد به ابن قولویه با آن شخصیت و جایگاه علمی و اجتماعی ممتاز. پرسش دیگر آن است که با توجه به شناخت دقیق ابن‌شاذان از ابن قولویه چرا وی از ابن قولویه به دو شکل کاملاً متفاوت یاد کرده است؟ و چرا به هنگام روایت از ابن قولویه لقب «اللحم» را برای وی به کار نبرده است؟

۵. ناهمگونی روشن میان اسناد «ابن مسرور» و «ابن قولویه»
با جستجو در اسنادی که این دو عنوان در آن دیده می‌شود تفاوت‌های گسترده‌ای را می‌توان دید.^۳ این تفاوت‌ها عبارتند از:

الف. بر اساس فهرست نجاشی راویان متعددی را سراغ داریم که ابن قولویه در طریق روایت آثار ایشان قرار داشته است؛ ولی اینک هیچ روایتی از ابن مسرور به نقل از آنها در

۱. همان، المنقبة ۱۳، ص ۳۲.

۲. همان، المنقبة ۶۹، ص ۱۳۷. کراجکی این روایت را به نقل از مائة منقبة در دو کتاب خود آورده است: یکی در الرسالة العلویة، ص ۴۵ که نام مسرور در آن به «مسروق» تصحیف شده است؛ ولی لقب «اللحم» به همان شکل اصلی برجای مانده است و دیگری کنز الفوائد، ج ۲، ص ۱۴۲ که در متن چاپی مورد استفاده ما دارد: «أبو القاسم جعفر بن مسرور اللحم». نیز همین روایت را به نقل از مائة منقبة ببینید در التحصين سيد ابن طاووس، ص ۵۴۶ که لقب «اللحم» به «الخادم» تصحیف شده است.

۳. در اینجا در مقام گردآوری تمام شواهد نیستیم از این رو با جستجوی بیشتر شاید بتوان به موارد دیگری نیز دست یافت.

منابع موجود دیده نمی‌شود. این راویان عبارتند از:

۱. أحمد بن إسماعیل سمکه؛^۱ ۲. أحمد بن إصفهید قمی؛^۲ ۳. ابو محمد حسن بن علی حبال؛^۳ ۴. حسن بن علی بن أبی عقیل عَمّانی؛^۴ ۵. حسین بن أبی غندر؛^۵ ۶. حسین بن شاذویه؛^۶ ۷. ربیع بن سمیع؛^۷ ۸. جعفر بن یحیی بن علاء رازی؛^۸ ۹. محمد بن أحمد بن ابراهیم صابونی.^۹

اکنون پرسش این است که با توجه به حجم گسترده استفاده شیخ صدوق از ابن مسرور آیا این شگفت‌آور نیست که حتی یک روایت به نقل از ابن مسرور از این افراد، نه در آثار صدوق و نه دیگران دیده نمی‌شود؟ به‌ویژه اگر توجه کنیم که دو تن از فقیهان برجسته سده چهارم شیعه یعنی «ابن أبی عقیل عَمّانی» و «أبو فضل صابونی» نیز در شمار این افرادند؛ یعنی کسانی که -بر فرض اتحاد دو عنوان- صدوق می‌توانست از روایات فقهی یا دیدگاه‌های آنها دست‌کم چند مطلب انگشت شمار هم که شده نقل نماید.

ب. با کنکاش در مشیخه فقیه به راویانی برمی‌خوریم که ابن مسرور در طریق شیخ صدوق به روایات آنها جای دارد؛ ولی در هیچ‌یک از کتاب‌های فهرستی یا حدیثی نام ابن قولویه در طریق به روایات ایشان دیده نمی‌شود. این افراد عبارتند از:

 ۱. عبیدالله بن علی حلبی؛^{۱۰} ۲. عبیدالله رافقی؛^{۱۱} ۳. محمد بن خالد قسری بجلی؛^{۱۲} ۴. عبدالله بن لطیف تفلیسی؛^{۱۳} ۵. إسماعیل بن فضل هاشمی؛^{۱۴} ۶. محمد بن فیض؛^{۱۵} ۷. رومی بن زرارة بن أعین.^{۱۶}

حال
پوشش

از «ابن مسرور لحام» تا «ابن قولویه فقیه»

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۹۷.
۲. همان؛ نیز ر. ک: طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم، ص ۷۳.
۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۹.
۴. همان، ص ۴۸.
۵. همان، ص ۵۵.
۶. همان، ص ۶۵.
۷. همان، ص ۸.
۸. همان، ص ۱۲۶.
۹. همان، ص ۳۷۵.
۱۰. صدوق، الفقیه، ج ۴، ص ۴۳۰.
۱۱. همان، ج ۴، ص ۴۳۲.
۱۲. همان، ج ۴، ص ۴۷۵.
۱۳. همان، ج ۴، ص ۴۹۱.
۱۴. همان، ج ۴، ص ۵۰۵.
۱۵. همان، ج ۴، ص ۵۲۵.
۱۶. همان، ج ۴، ص ۵۲۶.

تنها یک راوی را می‌شناسیم که نام ابن مسرور در طریق صدوق به وی در مشیخه فقیه دیده می‌شود و ابن قولویه نیز آثار او را روایت کرده است. این راوی معلی بن محمد بصری است.^۱ علت اصلی این اشتراک آن است که مهم‌ترین شاگرد و راوی آثار معلی بن محمد محدث معروف قم، حسین بن محمد بن عامر أشعری بوده است که ابن مسرور و ابن قولویه هر دو از شاگردان وی بوده‌اند.^۲

ج. شیخ صدوق در عیون أخبار الرضا (ع) این حدیث را می‌آورد: «حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور رضي الله عنه قال حدثنا الحسين بن محمد بن عامر عن عمه عبد الله بن عامر عن سليمان بن حفص المروزي قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر (ع) يقول من زار قبر ولدي علي كان له عند الله تعالى سبعمائة حجة مبرورة...»^۳. وی همین حدیث را با همین سند دیگر بار در أمالی نیز آورده است.^۴

ولی شگفتا که ابن قولویه این حدیث را با دو سند یکسر متفاوت با سند صدوق در کامل الزیارات آورده است. سند نخست به نقل از کافی به این شکل گزارش می‌شود: «حدثني محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن علي بن الحسين النيسابوري عن ابراهيم بن محمد عن عبد الرحمن بن سعيد المكي عن يحيى بن سليمان المازني عن أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) قال: من زار قبر ولدي...»^۵. وی سپس در پایان حدیث می‌نویسد: «حدثني أبي رحمه الله عن سعد بن عبد الله قال حدثني علي بن الحسين النيسابوري قال حدثني ابراهيم بن رباب بهذا الإسناد مثله»^۶.

می‌دانیم که ابن قولویه در کامل الزیارات تلاش داشته که روایات را با آن مقدار از اسنادی که در اختیار وی بوده گزارش نماید و هم از این رو بارها در ذیل یک روایت سند

۱. همان، ج ۴، ص ۵۳۷ و قس با: رجال النجاشي، ص ۴۱۸.
۲. برپایه آمار نرم افزار درایة النور، در مجموع کتابهای اربعه و وسائل الشيعة ۱۴۲۲ روایت (با احتساب مکررات) از معلی بن محمد نقل شده است که از این میان ۱۴۰۴ حدیث از طریق الحسين بن محمد از معلی گزارش می‌شود.
۳. صدوق، عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۲۵۹. دنباله حدیث نیز در بیان فضیلت و جایگاه ممتاز زائران امام رضا (ع) در روز قیامت است.
۴. صدوق، الأمالی، ص ۱۲۰، مجلس ۲۵، ح ۶.
۵. در نسخه مورد استفاده ما چنین است؛ ولی در الکافی، ج ۴، ص ۵۸۵، ح ۴ «ابراهيم بن أحمد» آمده است.
۶. ابن قولویه، کامل الزیارات، صص ۵۱۱-۵۱۲. گفتنی است متن روایت ابن قولویه نیز یک دو تفاوت بسیار جزئی با متن صدوق دارد که از آن صرف نظر کردیم.

دیگری نیز برای همان متن از همان راوی از امام علیه السلام گزارش می‌کند.^۱

اکنون با در نظر گرفتن این نکته آیا شگفت نیست که هیچ‌کدام از دو سند ابن قولویه در اینجا با سند صدوق شباهتی ندارد؟ با آن‌که همو بارها از حسین بن محمد بن عامر در کامل الزیارات روایت می‌کند.

د. شیخ صدوق در **علل الشرایع** حدیثی را به این سند از ابن مسرور گزارش می‌کند: «حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور رحمه الله قال حدثنا الحسين بن محمد بن عامر عن عمه عبد الله بن عامر عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم قال: قُلْتُ لِلصَّادِقِ عليه السلام مَا بَالُنَا نَحِدُّ بِأَوْلَادِنَا مَا لَا يَحِدُّونَ بِنَا قَالَ لَا تَنْهَمُ مِنْكُمْ وَلَسْتُمْ مِنْهُمْ»^۲.

همو در **أمالی** این حدیث را با اندک تفاوتی در متن با سند دیگری گزارش کرده است: «حدثنا علي بن عبد الله الوراق قال حدثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الجبار عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قَالَ: قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله لِلنَّبِيِّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا بَالُنَا نَحِدُّ بِأَوْلَادِنَا مَا لَا يَحِدُّونَ بِنَا فَقَالَ لَا تَنْهَمُ مِنْكُمْ وَلَسْتُمْ مِنْهُمْ»^۳.

و باز هم ایشان در دو جای دیگر از فقیه این متن را بدون ذکر سند و به شکل مرسل آورده است. در یک جا می‌نویسد: «و سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله فَقَالَ: مَا بَالُنَا...»^۴ و در جای دیگر: «و قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا بَالُنَا...»^۵.

اکنون جالب است بدانیم همین متن را ابن ادریس در پایان سرائر زیر عنوان «و من ذلك ما استطرفناه من رواية أبي القاسم بن قولويه» به این شکل نقل می‌کند: «عنه^۶ عن

حال
پوشش

از «ابن مسرور لحام» تا «ابن قولویه فقیه»

۱. برای نمونه: کامل الزیارات، باب ۲، صص ۴۲-۴۴، ح ۲ تا ۴، ۷ و ۸؛ ص ۲۷، ح ۱۸ و ۱۹؛ باب ۵۹، صص ۲۸۱-۲۸۲، ح ۱۱ تا ۱۳. نیز ببینید: شباهت روایات باب ۵۹ کامل الزیارات، صص ۲۷۸-۲۸۲ به‌ویژه ح ۴، ۵، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۴ که همگی با تفاوت‌هایی در اسناد از عبد الله بن مسکان با تفاوت اندکی در متن روایت شده است.

۲. صدوق، **علل الشرایع**، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴.

۳. همو، **الأمالی**، صص ۴۹۸-۴۹۹.

۴. همو، **الفقیه**، ج ۳، ص ۴۹۴.

۵. همان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۶. به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ابن قولویه در هیچ روایتی مستقیماً از «عبد الله بن جعفر الحمیری» روایت نمی‌کند مرجع ضمیر باید پسر وی: «محمد بن عبدالله» باشد - که می‌دانیم ابن قولویه با واسطه وی از پدرش عبدالله فراوان روایت کرده است - و از آنجا که ابن ادریس این روایت را از کتاب ابن قولویه

عبدالله بن جعفر الحميري عن محمد بن خالد البرقي عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قَالَ بَعْضُ النَّاسِ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وآله: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا نَحْدُ بِأَوْلَادِنَا مَا لَا يَجِدُونَ مِنَّا قَالَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَا تَكُنْهُمْ مِنْكُمْ وَ لَسْتُمْ مِنْهُمْ^۱.
تفاوت روشن میان سند ابن مسرور با سند ابن قولویه در این حدیث تأمل برانگیز است.

۶. تفاوت‌های گسترده میان اسناد «شیخ صدوق» و «ابن قولویه»
باورمندان به اتحاد بر آن بودند که ابن قولویه چه در قم بوده باشد و چه در بغداد در هر دو صدوق بوده و طبع مثل صدوق این اقتضا را دارد که از او با آن جلالت قدری که داشته اخذ حدیث نماید.^۲ در این قسمت بر آنیم که نشان دهیم میان اسناد صدوق و ابن قولویه اختلاف‌های گسترده و تفاوت‌های غیر قابل چشم‌پوشی وجود دارد که دیدگاه یاد شده را با چالش جدی روبرو می‌سازد. این تفاوت‌ها عبارتند از:
۶/۱. روایانی که ابن قولویه آثارشان را روایت کرده است؛ ولی صدوق هیچ روایتی از ایشان ندارد

در دلیل چهارم نام ۹ نفر از روایانی را آوردیم که ابن قولویه آثار ایشان را روایت کرده است؛ ولی ابن مسرور هیچ روایتی از ایشان ندارد. اکنون بیفزاییم که صدوق نیز از این ۹ نفر هیچ روایتی گزارش نکرده است.

۶/۲. روایانی که صدوق از آنها با سندی حدیث نقل نموده و ابن قولویه با سندی دیگر در اینجا پس از یادکرد نام راوی، نخست سند نجاشی یا شیخ طوسی را تا وی که در بردارنده نام ابن قولویه است یاد می‌کنیم یا اگر ابن قولویه در کامل الزیارات نیز از آثار آنها روایت نموده است به سند موجود در این کتاب نیز اشاره می‌کنیم و سپس سند یا سند‌های صدوق را خواهیم آورد، تا از رهگذر مقایسه میان این اسناد تفاوت اسناد ابن قولویه و صدوق آشکارتر گردد.

این راویان عبارتند از:

الف. ابراهیم بن محمد ثقفی، صاحب غارات؛

گلچین نموده است این ضمیر معلق بر سند قبل در کتاب ابن قولویه بوده که در آغاز آن نام محمد بن عبد الله وجود داشته؛ ولی در اثر گزینش ابن ادریس اکنون مرجع ضمیر نامعلوم گشته است.

۱. ابن ادریس، السرائر، ج ۳، ص ۶۳۵.
۲. شبیری، کتاب النکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۸۲.

سند نجاشی: «أخبرنا محمد بن محمد قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا القاسم بن محمد بن علي بن إبراهيم قال: حدثنا عباس بن السري عن إبراهيم بكتبه»^۱.
سند ابن قولويه در کامل الزیارات: «حدثني حسين بن محمد بن عامر عن أحمد بن علويه الأصبهاني عن إبراهيم بن محمد الثقفي»^۲.

سند شیخ صدوق در فقیه: «وما كان فيه عن إبراهيم بن محمد الثقفي فقد رويته عن أبي -رضي الله عنه- عن عبد الله بن الحسين المؤدّب، عن أحمد بن علي الأصبهاني، عن إبراهيم بن محمد الثقفي^۳ ورويته عن محمد بن الحسن -رضي الله عنه- عن أحمد بن علويه الأصبهاني عن إبراهيم بن محمد الثقفي»^۴.
ب. أمية بن علي قيسى؛

سند نجاشی: «أخبرنا محمد بن محمد قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا أحمد بن محمد بن الحسن بن سهل قال: حدثنا أبي عن أبيه الحسن بن سهل عن موسى بن الحسن بن عامر عن أحمد بن هلال عن أمية بن علي به»^۵.

سند صدوق: نام أمية بن علي قيسى در مجموع نگاشته‌های صدوق در ۴ روایت دیده می‌شود.^۶ از میان این چهار در سه روایت گرچه أحمد بن هلال از أمية روایت کرده است، ولی دیگر افراد سند از صدوق تا أحمد بن هلال به کلی با سند ابن قولويه متفاوتند. در یک سند دیگر محمد بن اسماعیل بن بزيع از أمية نقل می‌کند و در دیگر راویان (از صدوق تا ابن بزيع) هم هیچ شباهتی با سند ابن قولويه دیده نمی‌شود.

ت. حاتم بن إسماعيل مدني؛

سند نجاشی: «أخبرنا عدة عن جعفر بن محمد عن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان عن أبي عبد الله الحسين بن علي بن الحسن العلوي الحسيني عن أبيه عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد بكتابه»^۷.

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷.

۲. ابن قولويه، کامل الزیارات: ص ۳۴۵، ح ۶. همین سند را به نقل از ابن قولويه ببینید در: مفید، الأمالی، ص ۲۱، ح ۲.

۳. همین سند را ببینید در: صدوق، الأمالی، ص ۱۳، ح ۱؛ ص ۸۹، ح ۱؛ ص ۱۲۴، ح ۵ و

۴. صدوق، الفقیه، ج ۴، ص ۵۱۴.

۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۰۵. همین طریق را ببینید در: ابن قولويه، کامل الزیارات، ص ۳۹۰.

۶. ر. ک: صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۴۳۳؛ همو، کمال الدین، ج ۲، صص ۳۳۳-۳۳۴، ح ۲ و ۳، ص ۶۶۵، ح ۷.

۷. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۴۷.

نام وی دست کم در یک سند از اسناد صدوق دیده می شود که هیچ شباهتی به سند نجاشی ندارد.^۱

ث. حریز بن عبد الله سجستانی؛

شیخ طوسی در فهرست سه سند به آثار وی یاد می کند که در سند نخست ابن قولویه و در سند دوم شیخ صدوق جای دارد:

«أخبرنا بروایاته الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، عن جعفر بن محمد بن قولویه، عن أبي القاسم جعفر بن محمد العلوي الموسوي، عن ابن نهيك، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن حرز.

و أخبرنا عدة من أصحابنا، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر و محمد بن يحيى و أحمد بن إدريس و علي بن موسى بن جعفر كلهم، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد و علي بن حديد و عبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عيسى الجهنني، عن حرز»^۲.

سند صدوق در فقیه: «أبي - رضي الله عنه - عن عبد الله ابن جعفر الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد؛ و الحسن بن ظریف؛ و علي بن إسماعيل بن عيسى كلهم عن حماد بن عيسى، عن حرز بن عبد الله»^۳.

ج. حسن بن خُرزاد؛

سند نجاشی: «أخبرنا محمد بن محمد قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا محمد بن الوارث السمرقندي قال: حدثنا أبو علي الحسن بن علي القمي قال: حدثنا الحسن بن خُرزاد بكتابه»^۴.

سند صدوق: «حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي رحمه الله قال حدثنا

۱. صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۴۷۳. سند دیگری نیز در همین کتاب: ج ۱، ص ۱۳۳ هست که در سند آن سعدان بن مسلم از شخصی به نام حاتم روایت کرده است. طراحان نرم افزار «اسناد صدوق» عنوان «حاتم» را در این سند اخیر بر راوی مورد نظر ما تطبیق داده اند؛ ولی با نگاه سریع به لیست شاگردان حاتم بن اسماعیل عجلتاً نام سعدان را نیافتیم لذا مسأله نیازمند بررسی است.

۲. طوسی، فهرست کتب الشيعة و أصولهم، ص ۱۶۲.

۳. صدوق، الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۵.

۴. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۴.

جعفر بن محمد بن مسعود قال حدثنا جبريل بن احمد قال حدثني الحسن بن خرزاد...^۱.

ح. حسين بن اشكيب؛

سند نجاشی به وی: «قال شيخنا: قال لنا أبو القاسم جعفر بن محمد: كتاب الرد على من زعم أن النبي صلى الله عليه وآله كان على دين قومه و الرد على الزيدية للحسين بن اشكيب حدثني بهما محمد بن الوارث عنه و بهذا الإسناد كتابه النوادر»^۲.

شيخ صدوق از طريق مظفر بن جعفر بن مظفر علوی از جعفر بن محمد بن مسعود از محمد بن مسعود عیاشی از حسين بن اشكيب ۵ روایت نقل نموده است.^۳

خ. محمد بن مسعود عیاشی و شاگردش أبو عمرو كشي؛

در اسناد كتب حديثی ابن قولويه با واسطه جعفر بن محمد بن مسعود از پدرش روایت می‌کند.^۴ با توجه به سخن شيخ طوسی در رجال درباره جعفر بن محمد بن مسعود: «روی عن أبيه جميع كتب أبيه»^۵ این اسناد را باید طريق ابن قولويه به نگاشته‌های عیاشی به شمار آوریم. علاوه بر این ابن قولويه كتاب عبدالله بن محمد بن خالد طيالسي را نیز از طريق پسر عیاشی از پدرش از عبدالله روایت می‌کند.^۶

پس در کوتاه سخن ابن قولويه با واسطه پسر عیاشی دو مجموعه حديثی را روایت نموده است: یکی كتاب عبدالله بن محمد بن خالد طيالسي و دیگری مجموعه‌ای از آثار محمد بن مسعود عیاشی.

اما جالب است بدانیم شيخ صدوق در آثارش با دو سند از عیاشی روایت می‌کند که در هیچ یک نام ابن قولويه یا ابن مسرور دیده نمی‌شود: سند نخست که گویا مهمترین سند صدوق به عیاشی بوده است و در ده‌ها مورد دیده می‌شود چنین است: «المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي - رضي الله عنه - عن جعفر بن محمد بن مسعود، عن أبيه أبي النصر

۱. صدوق، علل الشرايع، ج ۱، ص ۱۶۱. نیز ر. ک: صدوق، معاني الأخبار، ص ۶۳.

۲. نجاشی، رجال النجاشي، ص ۴۴، ش ۸۸.

۳. صدوق، التوحيد، ص ۱۷۹، ح ۱۳؛ برای نمونه‌های دیگر ر. ک: نرم افزار اسناد صدوق.

۴. ر. ک: (منسوب به) مفيد، الاختصاص، صص ۵۱، ۶۵، ۶۹، ۲۰۶؛ کراچکی، كنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۵۱؛ طوسی، تهذيب الأحكام، ج ۴ ص ۸۱؛ طبری، بشارة المصطفى، ج ۲، ص ۱۱۷.

۵. طوسی، رجال الطوسي، ص ۴۱۸، ش ۶۰۴۳.

۶. نجاشی، رجال النجاشي، ص ۲۱۹.

محمّد بن مسعود العیّاشی^۱.

در مواردی انگشت شمار نیز صدوق از مظفر بن جعفر سمرقندی از حیدر بن محمد بن نعیم از عیّاشی روایت کرده است.^۲

هم چنین بر پایه دیدگاه برخی رجال پژوهان اسناد صدوق نام «عبدالله بن محمد الطیالسی» در ۱۰ سند از آثار صدوق به چشم می خورد که در هیچ کدام از آنها هم نام «ابن مسرور» یا «ابن قولویه» دیده نمی شود.^۳

اکنون پرسش مهم آن است که صدوق با آنکه هم در قم در محضر تحدیث جعفر بن محمد بن مسرور حاضر می شده و هم به بغداد مسافرت کرده و می توانسته با واسطه ابن قولویه - به ویژه با توجه به جلالت قدر وی - از پسر عیّاشی آثار پدرش را روایت کند چرا تنها از دو طریق یاد شده از عیّاشی روایت می کند و هیچ نامی هم از استادش ابن مسرور به میان نمی آورد؟ آیا جای آن نبود که دست کم در یک سند هم که شده با واسطه ابن قولویه از پسر عیّاشی از پدرش روایت کند؟

مقایسه طریق «ابن قولویه» و صدوق تا «کشی» نیز همین تفاوت تأمل برانگیز را نشان می دهد. شیخ صدوق در چند روایاتی را با این طریق گزارش کرده است: «حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس العطار قال حدثنا أبو عمرو الكشي قال حدثنا محمد بن مسعود...»^۴

به روشنی نمی دانیم که آیا این سند طریق دیگر صدوق به آثار عیّاشی است یا طریق وی به کتاب رجال کشی؟ احتمال دوم^۵ را شاید بتوان قوی تر دانست؛ ولی به هر حال آنچه در اینجا برای بحث ما مهم است آن است که هر کدام از این دو احتمال را برگزینیم باز این اسناد مؤیدی بر تمایز میان ابن مسرور و ابن قولویه است و در کنار دیگر قرائنی که برخی پیشتر گذشت و پاره ای را نیز پس از این خواهیم خواند نشان دهنده تفاوت آشکار اسناد صدوق و ابن قولویه است. در صورت پذیرش احتمال نخست این ادعا با بیانی که در سطور بالا گذشت تبیین می شود. اما اگر احتمال دوم را بپذیریم باز باید توجه کنیم که نجاشی

۱. صدوق، الفقیه، ج ۴، ص ۴۹۲. این سند بر پایه آمار نرم افزار اسناد شیخ صدوق در بیش از ۹۰ مورد در آثار صدوق پراکنده است که به جهت اختصار از ذکر آنها چشم می پوشیم.

۲. صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۴۵؛ همو، کمال الدین، ج ۲، ص ۳۵۷، ۴۸۰، ۴۸۲ و ۶۴۵.

۳. مرکز تحقیقات کامپیوتری نور، نرم افزار «اسناد صدوق»، بخش اسناد، گزینه راوی.

۴. همو، کمال الدین، ج ۱، ص ۳۱۶؛ نیز ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۸۶، ۳۲۹ (دو مورد)، ۳۳۰؛ ج ۲، ص ۴۸۰.

۵. یعنی سند یاد شده بیانگر طریق صدوق به رجال الکشی باشد.

کتاب رجال کشی را با این سند روایت می‌کرده است: «أخبرنا أحمد بن علي بن نوح وغيره عن جعفر بن محمد عنه بكتابه»^۱ بنابر این ابن قولویه راوی مستقیم کتاب کشی بوده است. حال چرا صدوق روایت کتاب کشی از استاد و هم‌شهری خود ابن مسرور - که بنا به نظر باورمندان به اتحاد همان ابن قولویه است - را وانهاده و حتی در یک مورد نیز با واسطه وی از کشی روایت نکرده است و در همه موارد روایت یکی دیگر از مشایخ خود از شهر نیشابور را ترجیح داده است؟ اگر هم ابن ابن قولویه در برهه‌ای اجازه روایت این کتاب را نداشته بی‌شک در سال ۳۵۲ - که صدوق به بغداد وارد شده بود و بیش از ۵ دهه از زندگی ابن قولویه می‌گذشت - این اجازه را کسب کرده بود.^۲

د. محمد بن یعقوب کلینی؛

با آنکه صدوق روایات کلینی را از ۸ تن از مشایخ خود مانند «محمد بن محمد بن عصام کلینی»، «علی بن أحمد دقاق» و «محمد بن أحمد سنانی» گزارش می‌کند؛ ولی شگفت است که حتی یک روایت با واسطه عنوان ابن مسرور یا ابن قولویه از کلینی در آثار وی دیده نمی‌شود، با آنکه می‌دانیم ابن قولویه از راویان مهم همه آثار کلینی از جمله کتاب کافی بوده است.^۳ ذ. أبوعلی أحمد بن علی بن مهدی بن صدقه رقی؛

بر اساس داده‌های شیخ طوسی و نجاشی وی راوی نسخه‌ای از پدر خود بوده که در بردارنده مجموعه‌ای از مسموعات پدرش از امام رضا (ع) از پدران بزرگوارشان (ع) بوده است.^۴ ابن قولویه در یک مورد از او نقل دارد و زیارت معروف امین الله را از او با این سند گزارش می‌کند: «حدّثني أبوعلی أحمد بن علی بن مهدی قال حدّثني أبي علي بن صدقة الرقي قال حدّثني علي بن موسى قال حدّثني أبي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر (ع) قال: ...»^۵. نام این شخص در کتب صدوق تنها در یک مورد دیده می‌شود و آن هم سند روبه‌روست: «حدّثنا عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب قال أخبرنا أبو نصر منصور

چهارم

از «ابن مسرور لجام» تا «ابن قولویه فقیه»

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۷۲.

۲. توجه کنیم که تلّعبری دیگر محدّث معروف بغداد در سال ۳۴۰ هـ از حیدر بن محمد السمرقندی که

راوی همه آثار عیاشی بوده است اجازه روایی دریافت کرده بود. رجال الطوسی، ص ۴۲۱، ش ۶۰۷۳.

۳. برای روایات صدوق از طریق این افراد و دیگر مشایخش از کلینی ر.ک: نرم افزار اسناد صدوق.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ طوسی، فهرست کتب الشیعة، صص ۳۹۴-۳۹۵، ش ۶۰۳.

۵. رجال النجاشی، صص ۲۷۷-۲۷۸؛ رجال الطوسی، ص ۴۱۰.

۶. ابن قولویه، کامل الزیارات، باب ۱۱، ص ۹۲.

بن عبدالله بن إبراهيم الأصفهاني قال حدثنا علي بن عبدالله الإسكندراني قال حدثنا أبو علي أحمد بن علي بن مهدي الرقي قال حدثنا أبي قال حدثنا علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: «...»^۱.
حال پرسش اینجاست که اگر ابن مسرور همان ابن قولویه است روایت صدوق از استاد
استادش با سه واسطه چه توجیهی دارد؟

به هر روی با بررسی تطبیقی همه اسناد صدوق و ابن قولویه بی شک تفاوت‌های فراوان
دیگری نیز می‌توان یافت؛ ولی برای رعایت اختصار به همین اندازه بسنده می‌نماییم و
پژوهشگران را در پاورقی به برخی نمونه‌های دیگر ارجاع می‌دهیم.^۲

۶/۳. نقل نکردن صدوق از کامل الزیارات

اگر میان آن دسته از روایات کامل الزیارات که صدوق نیز در آثار خود آنها را گزارش
کرده است^۳ سنجشی ترتیب دهیم با یک پدیده بسیار شگفت روبرو می‌شویم. صدوق در
مجموع نگاشته‌های موجود خود که دربردارنده هزاران روایت است حتی یک روایت از
روایات کامل الزیارات را نه از عنوان ابن مسرور و نه از عنوان ابن قولویه روایت نکرده است.
گرچه در مواردی محدود، میان سند و متن ابن قولویه و صدوق تفاوت بسیار اندک
است؛^۴ ولی در مقابل، مواردی نیز هست که تفاوت مشهودی میان سند ابن قولویه و صدوق
دیده می‌شود.^۵ و در نمونه‌هایی نیز علاوه بر اختلاف در سند، اختلاف قابل ملاحظه‌ای نیز
در متن روایات دیده می‌شود.^۶

۱. صدوق، عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱ ص ۲۶۱.
۲. برای آگاهی بیشتر طریق ابن قولویه در کامل الزیارات را تا راویان زیر با اسناد صدوق تا آنها مقایسه
نمایید: سلمة بن خطاب براوستانی، عیدالله بن أحمد بن نهیک، محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران أشعری،
محمد بن حسین بن أبی خطاب و علی بن مهزیار. گفتنی است میراث حدیثی این افراد جزء منابع مهم کامل
الزیارات بوده است که تبیین این مطلب را به مجال دیگری وا می‌نهمیم.
۳. استاد قیومی در پاورقی تحقیق خود منابع دیگر روایات کامل الزیارات را یاد کرده‌اند.
۴. برای نمونه: ابن قولویه، کامل الزیارات، باب ۷، ص ۶۹، ح ۳ قس با: صدوق، عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲،
ص ۱۷، ح ۴۰؛ همان، باب ۱۹، ص ۱۳۷، ح ۱ و ۲ قس با: همو، علل الشرایع، ج ۱، صص ۷۷-۷۸، ح ۲ و ۳.
۵. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۱۴۰، باب ۲۰، ح ۱ قس با: صدوق، الأمالی، ص ۱۳۷، ح ۸؛ همان، باب
۲۳، ص ۱۵۵، ح ۱۶ قس با: همان، ص ۱۳۳، ح ۱؛ همان، باب ۲۵، ص ۱۶۳، ح ۸ قس با: همو، علل
الشرایع، ج ۱، صص ۵۷-۵۸، ح ۱؛ همان، باب ۲۵، ص ۱۶۴، ح ۱۰ قس با: راوندی، قصص الأنبياء،
ص ۲۲۰، ح ۲۹۰: به نقل از کتاب النبوة شیخ صدوق.
۶. برای نمونه: ر.ک: ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۷۲، ح ۶ و قس با صدوق، الأمالی، صص ۳۸۵-۳۸۶،
ح ۴. متن صدوق بسیار مختصرتر است؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، باب ۲۷، ص ۱۷۱، ح ۲ قس با:

اکنون پرسش این است که اگر ابن مسرور همان ابن قولویه بوده است این عدم نقل صدوق از استادش -آن هم تا این اندازه- چه توجیهی دارد؟

حتی اگر گفته شود که شاید ابن قولویه کامل الزیارات را در سال‌های پایانی عمر نوشته است؛ یعنی آن هنگام که صدوق در ایران یا سفر خراسان حضور داشت، باز هم باید توجه نماییم که ابن قولویه عمده روایات این کتاب را چند دهه پیشتر از مشایخ قمی خود مانند ابن ولید (م ۳۴۳هـ) یا پدر شیخ صدوق (م ۳۲۹هـ) در همان زمان حضور خود در قم شنیده بود و از این رو این احادیث در دفاتر و اجزاء حدیثی او مضبوط بوده است و صدوق می‌توانسته در هنگام حضور در بغداد دست‌کم یک مورد از آنها را از وی روایت نماید.

از نظر نگارنده دلیل اساسی این اختلاف فاحش میان اسناد صدوق و ابن قولویه همان مدعای این نوشتار است که ابن قولویه و ابن مسرور اساساً دو شخصیت کاملاً جدا بوده‌اند. البته در این میان برخی عوامل دیگر نیز در عدم نقل صدوق از ابن قولویه مؤثر بوده است که پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت.

۴/۶. چند قرینه تأمل برانگیز دیگر

معنای سخن باورمندان به اتحاد این است که گرچه استاد صدوق به عنوان «جعفر بن محمد بن قولویه» هم شناخته شده بوده است؛ ولی صدوق در همه مواردی که از او حدیثی نقل می‌کند -که شمار آن به ده‌ها نمونه می‌رسد- به عمد اصرار داشته که از وی تنها با عنوان «جعفر بن محمد بن مسرور» یاد کند و تنها از باب استثنا در یک مورد نام دیگر وی یعنی «جعفر بن محمد بن قولویه» را یاد کرده است.

این، پدیده‌ای بس غریب و شگفت است که مانند آن را در تعامل صدوق با هیچ‌کدام از استادان خود نمی‌یابیم. نگاهی کوتاه به نمایه استادان صدوق و موارد نقل وی از آنها -که اکنون به کمک نرم افزار اسناد صدوق به راحتی در دسترس است- به سادگی نشان می‌دهد که صدوق برای نام بردن از استادان خود از تعبیر گوناگون سود جسته و هرگز این گونه نبوده است که دائماً بر یک تعبیر اصرار ورزد. تنها از باب نمونه بگوییم که وی از استاد دیگرش «علی بن أحمد بن محمد بن عمران دقاق» دست‌کم با ۶ تعبیر یاد می‌کند: «علی بن أحمد الدقاق»، «علی بن أحمد بن موسی الدقاق»، «علی بن أحمد بن موسی»، «علی بن أحمد»، «أبو القاسم

حال
پوششها

از «ابن مسرور» تا «ابن قولویه»

صدوق، ثواب الأعمال، ص ۸۷؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، باب ۴۷، ص ۲۴۹، ح ۲ قس با صدوق، ثواب الأعمال، ص ۸۹.

علی بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق» و «أبو القاسم علی بن أحمد بن موسی بن عمران الدقاق»^۱. این گونه رویکرد را در تعامل صدوق به هنگام یادکرد دیگر استادانش نیز بیش و کم می توان دید. حال شگفتا! چه دلیلی داشته که وی از ابن قولویه پیوسته با عنوان «جعفر بن محمد بن مسرور» یاد کند و از کاربرد عنوان «جعفر بن محمد بن قولویه» به این شدت خودداری کند؟! و چه مانعی داشت که چند بار هم که شده از وی با عنوان جعفر بن محمد بن قولویه یاد کند؟ هم چنان که درباره دیگر استادانش در نمونه های بسیار چنین کرده است.

از آن سو، پرسش مهم دیگر در اینجا این است که با توجه به آنکه بغدادیان مانند شیخ طوسی و نجاشی به طور کامل با نسب و تبار ابن قولویه آشنا بوده اند - همان گونه که از تعبیر نجاشی به هنگام ترجمه ابن قولویه کاملاً آشکار است - و علی القاعده اگر واقعاً نام «قولویه» مسرور بوده است آنان باید از آن مطلع می شدند^۲ با این حال چرا همیشه ملتزم بوده اند که از وی جز با عنوان «جعفر بن محمد بن قولویه» یاد نکنند؟ به طور خاص چرا شاگردان «ابن قولویه» مانند شیخ مفید - که ده ها روایت از استادش نقل نموده است و میراث دار مکتب حدیثی او به شمار می آید - حتی در یک مورد از اسناد موجود در میراث علمی بغدادیان از وی با تعبیر «جعفر بن محمد بن مسرور» یاد نمی کنند؟

به بیان دیگر،^۳ چگونه می توان پذیرفت که ابن قولویه که بنا به نظر باورمندان به اتحاد تا پیش از هجرت به بغداد با عنوان «جعفر بن محمد بن مسرور» در قم معروف و مشهور بوده است پس از ورود به بغداد به ناگاه و یکباره با عنوان «جعفر بن محمد بن قولویه» معروف گردد و عنوان قبلی وی چنان از یادها برود که شاگردان برجسته اش مانند شیخ مفید که ده ها سال را در محضر او سپری کرده بودند حتی یک بار نیز برای یادکرد وی از این عنوان بهره نگیرند؟ گمان نمی رود در طول تاریخ بیش از هزار ساله حدیث و رجال شیعه و سنی نمونه دیگری از این پدیده بسیار غریب - که باید باورمندان به اتحاد بدان ملتزم شوند - بتوان یافت. معنای دیگر سخن مدعیان اتحاد این است که کاربست عنوان «جعفر بن

۱. برای نشانی این تعبیرها در آثار صدوق ر.ک: نرم افزار اسناد صدوق.

۲. زیرا ابن قولویه چند ده سال میان آنان زیسته بود و آثار و اندیشه ها و فهرست کتاب ها و مشایخ وی برای آن ها به روشنی معلوم بود؛ به ویژه که می دانیم در میان آنها کسانی مانند نجاشی هم بوده اند که نسبت به داده های تبارشناختی و نام ها و القاب راویان حساسیت ویژه ای داشته اند.

۳. این بیان را صدیق بزرگوار جناب آقای هادی صابری یادآور شدند که در همین جا باید از ایشان تشکر کنم.

محمد بن مسرور» از باب اختصار در نسب باشد^۱ - چه گفته‌اند: نام جدّ سوم جعفر، «مسرور» بوده و «قولویه» تنها لقب وی بوده است - حال پرسش بسیار اساسی این است که آیا این اندازه التزام به اختصار در نسب هم از سوی دانشوران قمی و هم عالمان بغدادی شگفت‌آور نیست؟ و مثلاً چه مانعی داشته که صدوق و بغدادیان در ده‌ها هزار روایت به جامانده از آنان یک بار هم که شده ابن قولویه را به نام جدّ اول خود نسبت دهند و بگویند: «جعفر بن محمد بن جعفر»؟ آیا این پدیده منتهی مهم نیست که نشان می‌دهد اساساً ابن قولویه و ابن مسرور ارتباطی با هم نداشته‌اند؟

زوایای فعالیت‌های علمی «ابن قولویه» و «ابن مسرور» و پاسخ به برخی پرسش‌ها پس از پذیرش اینکه ابن قولویه و ابن مسرور دو شخصیت جداگانه هستند شایسته است چند نکته را یادآوری کنیم که برخی زوایای تکاپوهای علمی این دو تن را روشن‌تر می‌سازد و پاسخی برای برخی پرسش‌ها تواند بود که در لابلای بحث از آنها سخن به میان آمد:

۱. باورمندان به یکی بودن دو عنوان بر آن بودند که اگر این دو عنوان را مربوط به دو تن به شمار آوریم آنگاه باید بپذیریم که طریق نجاشی تا ابن قولویه در ترجمه «علي بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور» به شخص دیگری غیر از صاحب ترجمه ختم شده است؛^۲ ولی باید توجه داشت که هر چند قاعده نخستین در نگاشته‌های فهرستی پایان یافتن طریق به نام صاحب ترجمه است؛ ولی نمونه‌های اندکی نیز در رجال نجاشی یافت می‌شود که چنین نیست. برای نمونه، طریق نجاشی به «حسن بن ظریف بن ناصح» به «محمد بن علي بن محبوب» ختم می‌شود.^۳ نجاشی پس از یادکرد نام دو کتاب از نگاشته‌های حبیب بن اوس ابوتّمّام طائی (م ح ۲۳۱ هـ) می‌گوید: «أخبرنا أبو أحمد عبد السلام بن الحسين البصري»^۴ در حالی که عبد السلام بن حسین (۳۲۹ - ۴۰۵ هـ) نزدیک به صد سال پس از درگذشت ابوتّمّام زاده شده است. باز در نمونه‌ای دیگر طریق نجاشی به کتاب

حال
پوشش‌ها

از «ابن مسرور» تا «ابن قولویه»

۱. نسب کامل ابن قولویه بر پایه سخن نجاشی چنین است: «جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه أبو القاسم». (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۲۳).

۲. شبیری، کتاب النکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۹۰.

۳. رجال النجاشی، ص ۶۱.

۴. همان، ص ۱۴۱.

«الضحاك بن سعد» به «إبراهيم بن سليمان»^۱ می‌رسد و سند وی به کتاب الخطب از «محمد بن عیسی بن عبد الله الأشعري القمي» به نام فرزندش أحمد پایان می‌یابد.^۲ و سرانجام وی به هنگام نقل طریق به روایات و نگاشته‌های «محمد بن علي بن الفضل» می‌نگارد: «أخبرنا بسائر رواياته و كتبه أبو العباس أحمد بن علي بن نوح».^۳

اکنون با توجه به این اسناد چه مانعی دارد که در مورد ترجمه «علي بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور» نیز چنین پدیده‌ای روی داده باشد و طریق نجاشی به نام برادر ابن قولویه پایان یافته باشد، و نه صاحب ترجمه؟

۲. برخی بزرگان برای استوار ساختن بیشتر گمانه یکی بودن دو عنوان و با اشاره به نسب «علي بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور» و طریق نجاشی به کتاب وی که به برادر ابن قولویه «علي» می‌رسد^۴ فرموده‌اند: «لازمه این تفسیر این است که صاحب ترجمه با راوی او در نام و نام پدران تا سه پشت مشترك باشند، چون هر دو علي بن محمد بن جعفر بن موسی می‌باشند؛ علي و محمد نام‌های معروفی هستند و اشتراك در آنها چندان غریب نیست، ولی جعفر و موسی به شهرت آن دو نیست. اصلاً در سراسر معجم رجال الحديث که هزاران عنوان راوی ذکر شده است مورد دومی پیدا نمی‌کنید که دو نفر در این مقدار از سلسله نسب اشتراك داشته باشد».^۵

در اینجا درنگ در یک نکته شایسته است؛ اگرچه اشتراك دو نفر در نام خود و نام پدر و جد و پدر جد کمیاب و شاید نایاب باشد؛ ولی هم‌سانی دو راوی در نام خود و نام پدر و پدر بزرگشان (اشترك در سه نام) بی‌سابقه نیست. برای نمونه در بخش نام احمد به نام‌هایی همانند «أحمد بن محمد بن عبد الله بن زبير»، «أحمد بن محمد بن عبد الله بن عياش»، «أحمد بن محمد بن عبد الله بن مروان» و در بخش نام علي به نام‌هایی چون: «علي بن أحمد بن محمد بن أبي نصر»، «علي بن أحمد بن محمد بن عمران»، و در بخش نام محمد به نام‌هایی مانند «محمد بن أحمد بن حسين بن يوسف» و «محمد بن أحمد بن حسين عسکری» یا

۱. همان، ص ۲۰۶.

۲. همان، ص ۳۳۸.

۳. همان، ص ۳۸۵.

۴. همان، ص ۲۶۲: «له كتاب فضل العلم و آدابه أخبرنا محمد و الحسن بن هدية قالاً: حدثنا جعفر بن محمد بن قولویه قال: حدثنا أخي به».

۵. شبیری، کتاب النکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۹۰.

«محمد بن أحمد بن علی أسدی» و «محمد بن أحمد بن علی سنانی» و «محمد بن أحمد بن علی کوفی» برمی‌خوریم. در گستره نگاشته‌های سنی نیز برای نمونه خطیب بغدادی که اساساً کتاب المتفق والمفترق خود را برای شناساندن نام چنین راویانی پی نهاده است در بخش مربوط به حرف جیم چنین می‌نگارد: «جعفر بن محمد بن الحسن سبعة»^۱ و سپس به یادکرد شرح حال این هفت تن می‌پردازد.

۳. آنچه از مجموع داده‌های رجالی و حدیثی برداشت می‌شود آن است که ابن مسرور در شمار آن دسته از راویان قمی بوده است که حوزه جغرافیایی تحمل حدیث و أداء آنان غالباً از قم و مناطق نزدیک به آن فراتر نمی‌رفته و از این رو شاگردان بسیار محدودی از وی روایت نموده‌اند. برخلاف ابن قولویه که در پی سفر او به بغداد و اقامت در آنجا تا پایان عمر زمینه استفاده شمار شایان توجهی از دانشوران بغدادی از وی فراهم شد.

۴. ابن مسرور نسبت به ابن قولویه مقداری تقدّم طبقه داشته است. البته این تقدّم چشم‌گیر نبوده است؛ ولی قاعدتاً این اندازه بوده است که امکان روایت ابن مسرور از «ابن بطّة»^۲ راوی و محدّث معروف قمی را فراهم سازد،^۳ در حالی که در آثار موجود، «ابن قولویه» از «ابن بطّة» هیچ روایتی ندارد.

۵. تاریخ وفات چند تن از شاگردان ابن بطّة را می‌دانیم: یکی «سلامة بن محمد أرزنتی» (م ۳۳۹ هـ)،^۴ دیگری «حسن بن حمزة علوی طبری» (م ۳۵۸ هـ)^۵ و سومی «جعفر بن حسین مؤمن قمی» (م ۳۴۰ هـ).^۶

بر این اساس به نظر می‌رسد می‌توان تاریخ تقریبی وفات ابن مسرور را میان سالهای ۳۴۰ هـ تا ۳۶۰ هـ تخمین زد.^۷

حال
پوششها

از «ابن مسرور لجام» تا «ابن قولویه فیه»

۱. بغدادی، المتفق والمفترق، ج ۱، ص ۶۴۰.

۲. محمد بن جعفر بن أحمد بن بطّة المؤدّب أبو جعفر القمي؛ درباره وی ر. ک: رجال النجاشي، صص ۳۷۲-۳۷۳.

۳. برای نمونه: صدوق، التوحید، ج ۱، ص ۱۰۷ و همو، الخصال، ج ۱، ص ۳۳، ۱۵۶، ۱۹۶ و....

۴. درباره وی ر. ک: رجال النجاشي، ص ۳۳۹. برای نمونه‌ای از روایت وی از ابن بطّة ر. ک: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۵۰، ح ۳۱ و ص ۱۱۰، ح ۱۲.

۵. درباره وی ر. ک: رجال النجاشي، ص ۶۴. وی راوی آثار ابن بطّة بوده است: رجال النجاشي، ص ۳۷۳.

۶. درباره وی ر. ک: همان، ص ۱۲۳. روایت وی از ابن بطّة را ببینید در: (منسوب به) مفید، الاختصاص، ص ۶.

۷. البته ابو المفصل شیبانی (۲۹۷-۳۸۷ هـ) نیز از ابن بطّة در بغداد روایت کرده است. (رجال النجاشي، ص ۳۷۳)؛ ولی باید دانست که ابوالمفضل از جمله راویان حدیث است که سعه روایی گسترده‌ای داشته و بسیار زود نیز کسب حدیث را آغاز کرده بود، به گونه‌ای که نخستین سماع صحیح وی در سال ۳۰۶ هـ

۶. با وجود منتفی شدن فرضیه اتحاد دو عنوان باز راه دیگری برای اثبات وثاقت «ابن مسرور» هست که پیشتر برخی بزرگان - به درستی - از آن یاد کرده‌اند و آن فراوانی نقل صدوق - با جلالت شأن و دقتی که در کسب حدیث داشته است - از وی به همراه ترجم و ترضی مکرر برای اوست.^۱
۷. به نظر نمی‌رسد ابن مسرور به حوزه‌های شیعی بزرگ آن روزگار مانند بغداد یا ماوراء النهر سفر کرده باشد، وگرنه دست‌کم ردپایی از روایت وی از مشایخ فراوان این حوزه‌ها بر جای می‌ماند.
۸. بر خلاف ابن مسرور، ابن قولویه تا آنجا که اسناد وی به ما می‌گوید علاوه بر بغداد که آنجا را در بخش دوم عمر به عنوان موطن خود برگزید دست‌کم به سه منطقه «ری»، «عسکر مکرّم»^۲ و «مصر» مسافرت کرده بود. بر پایه تصریح خود ابن قولویه وی در «ری» از «حسین بن علی زعفرانی»^۳، در عسکر مکرّم از «محمد بن أحمد بن حسین عسکری»^۴ و در مصر نیز از «محمد بن أحمد بن سلیمان» معروف به «صابونی» حدیث شنیده بود.^۵
۹. بر پایه داده‌های موجود گرچه ابن مسرور در قم یک راوی و محدث محترم بوده است؛ ولی ظاهراً جایگاه تدریس فقه یا تألیف در این حوزه یا منصب افتا نداشته است؛ ولی در آن سوی ابن قولویه به‌ویژه در دهه پایانی عمر در بغداد چونان فقیهی بلند پایه و دارای فتوا و آثار فقهی و کرسی تدریس شناخته می‌شد.^۶
۱۰. علت بنیادین این پدیده که صدوق تنها در یک روایت با تصریح به عنوان «ابن قولویه» از وی روایت کرده است^۷ آن بوده است که صدوق و ابن قولویه تا پیش از آنکه

(نه سالگی) بوده است. (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۸۷). بنا بر این وی را باید جزو شاگردان جوان ابن بطّه به شمار آوریم و از این رو چنان می‌نماید که وی از کسانی که نامشان را در بالا آوردیم از نظر طبقه متأخرتر باشد.

۱. شبیری، کتاب النکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۸۱.
۲. شهری مهم و بزرگ در اطراف شوشتر کنونی در خوزستان که در قرون نخستین اسلامی بسیار آباد و جایگاه عالمان و دانشوران گوناگون بود؛ ولی اکنون از آن جز ویرانه‌هایی بر جای نمانده است.
۳. کامل الزیارات، باب ۱۴، ص ۱۱۶، ح ۱۱ و باب ۲۱، ص ۱۴۳، ح ۳.
۴. همان، باب ۸۴، ص ۴۳۷، ح ۲، باب ۸۵، ص ۴۴۰، ح ۱ و ...
۵. پیشتر درباره روایت ابن قولویه از وی سخن گفتیم و نشانی آن را نیز آوردیم. برای سفرهای ابن قولویه و استادانی که وی در این سفرها از آنها حدیث آموخته بود ر. ک: حسین پوری، «سفرهای علمی ابن قولویه و ارتباط آن با منابع کامل الزیارات»، دو فصلنامه «مطالعات اعتبارسنجی حدیث»، شماره ۱، صص ۱۱۸-۱۳۹.
۶. در این باره به‌ویژه ر. ک: ابن طاووس، الإقبال، ج ۱، ص ۳۳.
۷. صدوق، فضائل الأشهر الثلاثة، ص ۳۳.

ابن قولویه راهی بغداد شود، یعنی تا آخرین سال‌های عمر ابن‌ولید (م ۳۴۳هـ) - فقیه برجسته و زعیم بلا منازع حوزه قم در عصر خود - هر دو بر سر درس وی حاضر می‌شده‌اند و به اصطلاح امروزی با یکدیگر هم‌درس به شمار می‌آمده‌اند. از این رو گرچه ابن قولویه دست‌کم ۱۰ سالی از صدوق بزرگتر بوده است، ولی به طور طبیعی اولویت اساسی برای هر یک بهره‌گیری از استادان خود بوده است، نه نقل از یک هم‌طبقه که در آن موقعیت، کاری غیر ضروری و گونه‌ای دور کردن راه و بُعد الإسناد به شمار می‌رفت؛ چه صدوق می‌توانست همان روایاتی را که می‌خواست مثلاً از ابن قولویه روایت کند به راحتی و با اسناد نزدیک‌تر از اساتید بزرگ خود سماع نماید. از این رو دلیلی نداشته که صدوق در قم از ابن قولویه کسب حدیث کند. به‌ویژه که ابن قولویه گرچه در قم نیز شخصیت حدیثی قابل توجهی داشته، ولی در آن شهر و با وجود حضور برجستگانی چون ابن‌ولید هنوز آن جایگاه رفیعی را دارا نبود که سال‌ها بعد در بغداد به دست آورد. آن هنگام نیز که ابن قولویه در نیمه دوم عمر خود آهنگ بغداد کرد و در این شهر سکونت گزید صدوق به عنوان بزرگ محدثان قمی بخش شایان توجهی از وقت خود را صرف مسافرت در شهرهای گوناگون جهان اسلام آن روز هم‌چون نیشابور و مرو و بلخ و سمرقند و نشر و آموزش معارف حدیثی و فقهی و مانند آن می‌کرد و اساساً - جز در یک دو مسافرت نه چندان درازمدت - در بغداد حضور نداشت تا به داد و ستد حدیثی چشمگیر با ابن قولویه پردازد.

از این رو اینکه برخی بزرگان فرموده‌اند: «ابن قولویه» چه در قم بوده باشد و چه در بغداد در هر دوی این مکان‌ها صدوق بوده... و طبع مثل صدوق این اقتضا را دارد که از او با آن جلالت قدری که داشته اخذ حدیث نماید»^۱ پذیرفتنی نمی‌نماید.

۱۱. با کنار رفتن گمانه یکی بودن دو عنوان، شایسته است آمارها و ارزیابی‌های سندی‌ای که در دو نرم افزار «درایة النور» و «اسناد شیخ صدوق» بر اساس این فرضیه ارائه شده است بر محور تمایز دو عنوان بازسازی و اصلاح شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج این نوشتار را می‌توان در موارد زیر گزیده کرد:
دلیلی در دست نیست که نشان دهد واژگان ختم شده به «سویه» لزوماً لقب هستند،

۱. شبیری، کتاب النکاح، ج ۱۷، ص ۵۵۸۲ با اندک تصرّف.

بلکه بر عکس بررسی این واژگان نشان می‌دهد شمار بسیاری از آنها اسم یک شخص بوده‌اند. از این رو پیش فرضی که باورمندان به یکی بودن بحث خود را بر پایه آن بنا نهاده‌اند ثابت نشده است.

عبارات ترخم و ترصی یاد شده در اسناد صدوق برای ابن مسرور روشن می‌کند که وی پیش از سال ۳۶۷ هـ در گذشته است.

دو عنوان «ابن مسرور» و «ابن قولویه» تنها در ۵ استاد یعنی کمتر از ۱۲ درصد مشایخ ابن قولویه با هم مشترکند. این درصد بسیار اندک ثابت می‌کند که این دو عنوان نمی‌توانند مربوط به یک نفر باشند.

شاگردان ابن مسرور عموماً تا پیش از دهه پایانی سده چهارم از دنیا رفته‌اند و از نظر طبقه روایی، یک طبقه متقدم‌تر از شاگردان اصلی ابن قولویه بوده‌اند که غالباً پس از سال ۴۰۸ هـ در گذشته‌اند. این نیز خود دلیلی دیگر بر عدم اتحاد دو عنوان تواند بود.

میان اسناد ابن مسرور و ابن قولویه تفاوت‌هایی گسترده دیده می‌شود. نیز میان اسناد صدوق و ابن قولویه اختلاف‌های فراوانی وجود دارد و ابن قولویه از بسیاری افراد روایت دارد که در آثار صدوق هیچ روایتی از ایشان دیده نمی‌شود. این نکته هم می‌تواند نشانه مهم دیگری بر تمایز دو عنوان باشد.

منابع و مآخذ

۱. ابطحی، سید محمدعلی، تهذیب المقال فی تقیح کتاب رجال النجاشی، قم: [بی‌نا]، ۱۴۱۷ق.
۲. ابن‌ادریس حلّی، محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، لجنة التحقيق، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن حجر، أحمد بن علی، لسان المیزان، مكتب التحقيق بإشراف محمد عبد الرحمن مرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۶ق.
۴. ابن‌شاذان قمّی، محمد بن أحمد، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين (عليه السلام)، قم: مدرسة الإمام المهدي (عليه السلام)، ۱۴۰۷ق.
۵. ابن طاووس، سید علی بن موسی، جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، جواد القيومي، [بی‌جا]: مؤسسة الآفاق، ج ۱، ۱۳۷۱ش.
۶. _____، إقبال الأعمال، جواد قیومی اصفهانی، قم: مكتب الإعلام الإسلامی، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۷. _____، التحصين، محمد باقر انصاری و محمد صادق انصاری، قم: مؤسسة دار الكتاب

(الجزائري)، ج ١، ١٤١٣ق.

٨. _____، الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم: مطبعة الخيام، ١٣٩٩ق.
٩. _____، فلاح السلاسل، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ج ٢، ١٣٧٢ش.
١٠. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، يوسف علي طويل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
١١. ابن عساكر، علي بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، علي شيري، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ق.
١٢. _____، معجم الشيوخ، وفاء تقي الدين، دمشق: دار البشائر، ١٤٢١ق.
١٣. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، جواد قيومي، ج ١، [بي جا]: مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧ق.
١٤. ابن منظور، لسان العرب، محمد بن مكرم مصري، بيروت: دار صادر، ج ١، ١٩٩٧م.
١٥. ابو نعيم اصفهاني، أحمد بن عبد الله، أخبار أصبهان، سيدكسروي، حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠ق.
١٦. انصاري، حسن، تشيع امامي در بستر تحول، تهران: نشر ماهي، ج ١، ١٣٩٥ش.
١٧. _____، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، تهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ٤، ١٣٧٠ش، مدخل «ابن قولويه».
١٨. آقا بزرگ طهراني، طبقات اعلام الشيعة، قم: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣٠ق.
١٩. بغدادی، أحمد بن علي خطيب، المتفق والمفترق، محمد صادق حامدي، دمشق: دار القادري، ١٩٨٨م.
٢٠. _____، تاريخ بغداد، مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١٧ق.
٢١. بهبهاني، محمد باقر، تعلیقة على منهج المقال، [بي جا]: [بي نا]، [بي تا].
٢٢. پاكتنجی، احمد، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، تهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ٣، ١٣٦٩ش، مدخل «ابن بابويه» و مدخل «ابن شاذان».
٢٣. جوهری، اسماعيل بن حماد، الصحاح، أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ج ٤، ١٤٠٧ق.
٢٤. حائري، ابو علي، منتهی المقال في أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤١٦ق.
٢٥. خزّاز قمی، علي بن محمد، الكفاية في النصوص على عدد الأئمة الاثني عشر، رضا رفاعي، قم: مكتبة العلامة المجلسي، ١٤٣٩ق.
٢٦. خويي، سيد ابوالقاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، [بي جا]: مركز نشر الثقافة الإسلامية، ج ٥، ١٤١٣ق.

جال
پوهنځي

از «ابن مسرور لجام» تا «ابن قولويه فقيه»

۲۷. دریاب نجفی، محمود، مشیخة النجاشی، قم: [بی نا]، ۱۴۱۳ق.
۲۸. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۷۳ش.
۲۹. ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الإسلام، عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۳۰. راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج والجرائح، قم: مؤسسة الإمام المهدي (عجله)، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۳۱. _____، قصص الأنبياء، غلامرضا عرفانیان، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۳۲. روضاتی، سید محمد علی، جامع الأنساب، اصفهان: چاپخانه جاوید، ۱۳۳۵ش.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، المزهر، فؤاد علی منصور، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۳۴. شیرازی، سید موسی، کتاب النکاح، قم: مؤسسه رای پرداز، ۱۴۱۹ق.
۳۵. _____، جرعه ای از دریا، قم: مؤسسه کتابشناسی شیعه، ۱۳۹۴ش.
۳۶. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الأمالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۳۸. _____، الأمالی، دستنوشته به خط ابن سکون حلی.
۳۹. _____، التوحید، سید هاشم حسینی طهرانی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۴۰. _____، الخصال، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۴۱. _____، صفات الشیعة، تهران: اعلمی، ۱۳۶۲ش.
۴۲. _____، علل الشرائع، قم: مکتبه الداوری، [بی تا].
۴۳. _____، عیون أخبار الرضا (عجله)، سید مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۴۴. _____، فضائل الأشهر الثلاثة، غلامرضا عرفانیان، قم: مکتبه الداوری، ۱۳۹۶ق.
۴۵. _____، فضائل الشیعة، تهران: اعلمی، [بی تا].
۴۶. _____، کتاب الهدایة، قم: مؤسسه الإمام الهادی (عجله)، ۱۴۱۸ق.
۴۷. _____، معانی الأخبار، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۴۸. _____، کتاب من لایحضره الفقیه، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۴۹. _____، کمال الدین، علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
۵۰. _____، ثواب الأعمال، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
۵۱. صفدی، خلیل بن أبیک، الوافی بالوفیات، هلموت ریتر، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر، ۱۴۰۱ق.
۵۲. طبری، محمد بن ابی القاسم، بشارة المصطفی (عجله) لشیعة المرتضی (عجله)، جواد قیومی، قم: مؤسسه

- النشر الإسلامي، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، جواد قیومی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۳ش.
۵۴. _____، تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة، سید حسن موسوی خراسانی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۳، ۱۳۳۶ش.
۵۵. _____، فهرست کتب الشیعة و أصولهم، سید عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۵۶. _____، الأمالی، قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۵۷. _____، کتاب الغیبة، تحقیق شیخ محمد بن حسن طوسی، تحقیق عبدالله طهرانی و شیخ علی احمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۵۸. عبدالکریم بن طاووس حلّی، فرحة الغری، قم: منشورات الرضی، [بی تا].
۵۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ایضاح الاشتباه، شیخ محمد حسون، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۱ق.
۶۰. _____، خلاصة الأقوال، جواد قیومی، [بی جا]: مؤسسة نشر الفقاهة، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۶۱. قزوینی، محمد، یادداشت های قزوینی، ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۶۲. قمی، شیخ عباس، الفوائد الرضویة، ناصر باقری بیدهندی، قم: بوستان کتاب، چ ۱، ۱۳۸۵ش.
۶۳. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، عبدالله نعمه، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۶۴. _____، الرسالة العلویة، عبدالعزیز کریمی، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ق.
۶۵. کریستین سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸ش.
۶۶. کلبرگ، اتان، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، سید علی قرانی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۱ش.
۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ش.
۶۸. لسانی فشارکی، محمد علی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، مدخل «ابن سکون».
۶۹. مدرسی طباطبائی، سید حسین، مکتب در فرایند تکامل، تهران: کویر، ۱۳۸۸ش.
۷۰. (منسوب به) مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، علی اکبر غفاری و محمود محرمی، قم: دار المفید، ۱۴۱۳ق.
۷۱. نجاشی، أحمد بن علی، رجال النجاشی، سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۲۴ق.

۷۲. مجله « خرد و کوشش »، ش ۱۴، تابستان ۱۳۵۳ش، «اعلام مختوم به «ویه»»، عبد الامير سليم.
۷۳. مجله «کلیه الاداب» (جامعة بغداد)، العدد ۸، نيسان ۱۹۶۵م، «التصغير في أصوله ودلالاته»، ابراهيم السامرائي.
۷۴. «مجله مجمع اللغة العربية بدمشق»، المجلد ۷۰، العدد: ۴، ربيع الآخر ۱۴۱۶هـ «دراسة حديثة في الويهات»، عبد المهدي اليادكاري.
۷۵. مجله «مطالعات اعتبار سنجي حديث»، ش ۱، بهار و تابستان ۹۸، «سفرهای علمی ابن قولويه و ارتباط آن با منابع کامل الزيارات»، امين حسين پوری.
۷۶. مجله «الواحة»، العدد ۱۹، الربع الأخير، ۲۰۰۰م، «الأسماء في الأحساء والقطيف (دلالات إنسانية و دينية)»، محمد باقر النمر.
۷۷. مجله «يغما»، سال ۲۷، ش ۳۱۱، مرداد ۱۳۵۳ش، «سبويه: إمام النحو وأدبه»، علي اصغر حكمت.
۷۸. پایگاه خبری بساتین، ۱۳۹۶/۱/۲۶، کد خبر: ۴۸۹۵: «علی بن سکون نحوی: میراث بان شیعه در قرن ششم»، سید حسن موسوی بروجردی.
۷۹. نرم افزار «درایة النور»، نسخه ۲/۱، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور.
۸۰. نرم افزار: «اسناد صدوق»، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور.

یزیدکناسی در آوردگاه توثیق و تضعیف^۱

رضا اسکندری^۲

چکیده

گاه به دلالی شناسایی برخی راویان، نیازمند تحقیق و کنکاش بسیار است. یزیدکناسی از این دست افراد است که روایات زیادی در کتب حدیثی شیعه ندارد؛ اما روایاتش مورد فتوا، مفصل و دارای آثار در فقه است. در این نوشتار ضمن ارزیابی اتحاد نام یزیدکناسی با ابوخالده قماط و ابوخاله کابلی و بریدن معاویه، نکات پژوهشی متعددی درباره راه‌های اثبات اتحاد و تعدد بیان شده است. برای اثبات وثاقت کناسی به هفت دلیل اتحاد مانند وقوع در روایات مورد فتوا، کثرت نقل أجلا از او و قاعده مشاهیر استناد شده است. ضمیمه این دلائل به یکدیگر، وثاقت یزیدکناسی را اثبات می‌کند. **واژگان کلیدی:** یزیدکناسی، اتحاد راویان، قاعده کثرت نقل أجلا، قاعده مشاهیر، روایات مورد فتوا.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۲/۱ تاریخ تأیید مقاله: ۹۳/۱۲/۲۵. این مقاله تقریر نویسنده محترم از دروس فقه استاد سیدمحمدجواد شبیری است که توسط مجله «پژوهش‌های فقهی تا اجتهاد» بازنویسی و ویرایش شده و به تأیید استاد رسیده است.
۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم و مدرس سطوح عالی حوزوی. skandari.reza@gmail.com

مقدمه

شناسایی راویان به عنوان پل ارتباطی ما با معصومان علیهم السلام، از مباحث مهم پیش روی دانش پژوهان معارف اسلامی است؛ زیرا در بسیاری موارد بدون اثبات وثاقت این رابطها، نمی توان به گفتار معصومان علیهم السلام تمسک کرد. گاه برای شناسایی یک راوی، تنها رجوع به کتب اصلی رجالی کافی نیست و به دلایلی، شناسایی یک راوی فرایند بس پیچیده ای دارد. یزید کناسی که توثیق یا تضعیف صریحی در کتب اصلی رجال ندارد، از راویانی است که باید در شناخت وثاقت او کوشید و از دلایل گوناگون کمک گرفت. گرچه او روایات زیادی در کتب حدیثی شیعه ندارد؛ اما روایاتش -همان طور که بعداً اشاره خواهد شد- مفصل و مورد فتواست. مقاله حاضر می کوشد با دلایل و شواهد متعدد به راهی برای اثبات وثاقت یزید کناسی دست یابد.

در مجموع، هفت دلیل برای اثبات وثاقت یزید کناسی شناسایی شده که گرچه در کتب رجالی به برخی از این دلایل اشاره شده است؛ اما جمع آوری و تبیین آنها نو و بدون سابقه است.

۱. اتحاد یزید کناسی و یزید ابو خالد قَمَاط

نجاشی در کتاب رجال خود شخصی به نام «یزید ابو خالد قَمَاط» را توثیق کرده است.^۱ برخی بر این باورند «یزید ابو خالد قَمَاط»، «یزید کناسی» است؛ از این رو با استناد به توثیق نجاشی، حکم به وثاقت یزید کناسی کرده اند.^۲ اظهار نظر پیرامون این باور به گردآوری قرائن اتحاد و تعدد و محاسبه میزان تأثیر آنها بر اساس حساب احتمالات و در پایان رسیدن به علم یا اطمینان به اتحاد یا تعدد یا ماندن بر سر دو راهی تردید بستگی دارد. در خصوص همسانی یا عدم همسانی یزید ابو خالد قَمَاط و یزید کناسی، قرائنی ادعا شده است که در ادامه مورد بررسی قرار می گیرد:

۱/۱. قرائن اتحاد

قرینه اول: در رجال نجاشی از سویی تنها «یزید ابو خالد قَمَاط» ترجمه شده است و عنوان

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۲.

۲. خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۱۰۴.

«یزید کناسی» ذکر نشده است و از سوی دیگر به روایت کردن ابوخالده قَمَاط از امام صادق (ع) تصریح شده است،^۱ حال آنکه شیخ طوسی در رجالش در زمره اصحاب امام صادق (ع) نامی از «یزید ابوخالده قَمَاط» نبرده است و تنها به ذکر نام «یزید کناسی» بسنده کرده است، با اینکه هدف شیخ گردآوری نام تمام اصحاب و راویان ائمه (ع) بوده است؛ به ویژه که شیخ در نگارش اصحاب امام صادق (ع) از منبع مهمی مانند رجال ابن عقده بهره برده است.^۲ افراد نادری که از امام صادق (ع) روایت دارند و در رجال شیخ در ضمن اصحاب اصحاب امام صادق (ع) ذکر نشده‌اند، شاهدی بر این مدعاست.

این قرینه به دو بیان متفاوت قابل طرح است:

الف. از ذکر نشدن «یزید ابوخالده قَمَاط» در رجال شیخ، به طور مستقیم اتحاد او و «یزید کناسی» را به دست می‌آوریم. طبق این بیان، اعتقاد شیخ به اتحاد این دو عنوان دخالتی در استدلال ندارد.

این بیان چندان استوار نیست و از همین رو تنها به بیان دوم می‌پردازیم.

ب. از ذکر نشدن «یزید ابوخالده قَمَاط» در رجال شیخ، اعتقادش به اتحاد این دو عنوان را کشف و از این راه اتحاد دو عنوان را اثبات می‌کنیم.

برای اثبات اعتقاد شیخ به اتحاد، این گونه ممکن است استدلال شود: شیخ طوسی در کتاب تهذیب خود روایاتی از ابوخالده قَمَاط نقل کرده است؛ ولی با این وجود در کتاب رجال خود که متأخر از تهذیب است، نامی از او نبرده و گویا به ذکر عنوان یزید کناسی بسنده کرده است و این نشانه اتحاد این دو عنوان از منظر شیخ است.

بررسی قرینه اول: این قرینه با دو اشکال مواجه است:

اشکال اول: استدلال مذکور برای اثبات اعتقاد شیخ به اتحاد در صورتی تمام است که کتاب رجالش را بر اساس اسناد کتب حدیثی تنظیم کرده باشد و تهذیب هم یکی از مصادر رجال او بوده باشد؛ اما بررسی رجال شیخ نشان می‌دهد که کتب حدیثی، منبع او نبوده است؛ بلکه وی اطلاعات کتب رجالی قبل از خود را به این کتاب منتقل کرده است. به عنوان مثال در اصحاب امام صادق (ع)، اطلاعات رجال ابن عقده و رجال برقی منعکس شده است.

از مؤیدات این مطلب، آنکه افراد زیادی در تهذیب و استبصار هستند که از امام

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۲.

۲. طوسی، رجال الطوسی، ص ۱۷.

معصوم علیه السلام روایت دارند، ولی نام آنها در رجال شیخ ذکر نشده است. تنوع اطلاعات رجال شیخ نیز ناشی از تنوع منابع رجال شیخ است و نشان می‌دهد که منابع رجالی شیخ طوسی، کتب رجالی پیشینیان است، نه کتب حدیثی، ولو کتاب حدیثی خود شیخ طوسی.

اشکال دوم: شیخ طوسی در کتاب رجالش در «باب الکنی» از اصحاب امام صادق علیه السلام عنوان «ابو خالد قَمَاط» را بیان می‌کند^۱ که به نظر می‌رسد او همان «یزید ابو خالد قَمَاط» است. شرح مطلب آنکه: پنج راوی با عنوان «ابو خالد قَمَاط» شناخته شده‌اند که ممکن است مراد شیخ از عنوان «ابو خالد قَمَاط» باشند:

۱. کنکر، ابو خالد قَمَاط که شیخ در رجال نام او را ذکر کرده است و در فهرست نیز در ذیل عنوان ابو خالد قَمَاط از ابن عقده نقل می‌کند که اسم او کنکر است.^۲ قاموس رجال این احتمال را باطل دانسته و می‌نویسد: «کنکر، نام ابو خالد کابلی است و با توجه به ندرت اسم کنکر، بلکه منحصر به فرد بودن آن، وجود دو نفر با کنیه ابو خالد و نام کنکر بسیار بعید است».^۳

۲. ابو خالد صالح قَمَاط که نامش در رجال کشی ذکر شده است.^۴ به نظر می‌رسد با توجه به ذکر همین روایت در جای دیگری از رجال کشی^۵، این عنوان محرّف از ابو خالد قَمَاط است و خالد به صالح تحریف شده و سپس بین نسخه صحیح و غلط جمع شده است؛ لذا چنین عنوانی وجود ندارد.

۳. خالد بن یزید ابو خالد قَمَاط که نامش در اواخر باب الخاء اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر شده است.^۶ با مراجعه به رجال برقی معلوم می‌شود که شیخ طوسی این عنوان را از رجال برقی اخذ کرده است، با این تفاوت که در رجال برقی به جای این عنوان، دو عنوان «مخلد بن یزید نیسابوری» و «یزید ابو خالد قَمَاط»^۷ پشت سر هم آمده است که گویا در

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۲۵.

۲. همان، ص ۲۷۴؛ همو، الفهرست، ص ۵۲۲.

۳. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۹۰ و ۳۰۵.

۴. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۸۹.

۵. همان، ص ۲۴۵.

۶. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۰۱.

۷. برقی، رجال البرقی، ص ۳۱.

رجال شیخ از ترکیب این دو عنوان، عنوان جدیدی ایجاد شده است. به نظر می‌رسد علت این امر، مغلوب بودن نسخه رجال برقی در دست شیخ بوده است؛ از این رو باید گفت که شخصی با نام «خالد بن یزید ابو خالد قَمَاط» وجود ندارد؛ به‌ویژه آنکه هم نام بودن شخصی با فرزندش و یا یکی بودن نام و کنیه‌اش امری بعید است. به طور کلی عناوین ناآشنایی که در جای دیگری ذکر نشده‌اند و شاهدهی نیز بر صحت آنها وجود ندارد، قابل اعتماد نیستند.

۴. خالد بن یزید ابو خالد قَمَاط که نامش در رجال ابن داود ذکر شده است.^۱ به نظر می‌رسد این عنوان نیز محرف است. در رجال علامه آمده است:

خالد بن سعید ابوسعید قَمَاط کوفی از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند. در کتاب کشی از حمدویه چنین نقل شده که نام ابو خالد قَمَاط، یزید است. شیخ طوسی رحمه الله نیز فرموده است: خالد بن یزید کنیه‌اش ابو خالد قَمَاط است. همچنین گفته شده: او با شخصی زیدی مذهب مناظره کرد و بر او غالب شد و امام صادق علیه السلام نیز از این مطلب خوشنود گشت.^۲

احتمالاً این عنوان، برداشت ابن داود از همین عبارت است و کسی به اسم ابو خالد خالد بن یزید وجود ندارد.

۵. یزید ابو خالد قَمَاط: با توجه به بطلان چهار احتمال پیشین باید احتمال پنجم را متعین دانست و گفت مراد شیخ از ابو خالد قَمَاط همان یزید ابو خالد قَمَاط است. از این رو باید اذعان کرد که شیخ در رجال خود علاوه بر یزید کناسی از یزید ابو خالد قَمَاط نیز نام برده است. البته از آنجایی که شیخ در باب الکنی تنها به ذکر افرادی می‌پردازد که نامشان برای او ناشناخته است، به نظر می‌رسد که نام ابو خالد قَمَاط برای شیخ معلوم نبوده است و در نتیجه نمی‌توان شیخ را در زمره باورمندان به اتحاد دو عنوان یزید کناسی و یزید ابو خالد قَمَاط برشمرد.

برخی اشکال سومی نیز به این قرینه کرده‌اند. آنها بر این باورند که کلام برقی در رجالش، بر عدم اتحاد دو عنوان یزید کناسی و یزید ابو خالد قَمَاط دلالت دارد و از این رو با وحدت استفاد از کلام شیخ تعارض می‌کند و از آنجایی که برقی اقدم و اعرف به رجال از شیخ است، کلامش مقدم می‌گردد.^۳

۱. ابن داود، رجال ابن داود، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲. حلی، رجال العلامة، ص ۶۵.

۳. از جمله مرحوم خوئی با اینکه در معجم رجال الحديث (ج ۲، ص ۱۰۴) و محرمات نکاح (موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۱۱) قائل به اتحاد هستند، اما در بحث اولیای عقد به همین دلیل قائل به عدم اتحادند. موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۳، صص ۲۲۶ - ۲۲۵.

شرح مطلب آنکه: برقی در رجال خود به ترجمه جداگانه هر یک از عناوین یزید کناسی و یزید ابوخالد قماط مبادرت کرده است و این نشان از تعدد این دو عنوان می‌دهد. به‌ویژه آنکه عنوان یزید کناسی را در ذیل اصحاب امام باقر علیه السلام و عنوان یزید ابوخالد قماط را در زمره آن دسته از اصحاب امام صادق علیه السلام که از امام باقر علیه السلام روایت نکرده‌اند، ذکر کرده است.^۱ به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا ذکر جداگانه دو عنوان از سوی برقی، حداکثر نشان از عدم اثبات وحدت این دو عنوان نزد او دارد و این یعنی عدم شهادت بر اتحاد، نه شهادت بر تعدد.

یکی از شواهد این مسأله آن است که برقی با اینکه نام یزید ابوخالد کناسی را در اصحاب امام باقر علیه السلام ذکر کرده است، نام ابوخالد کناسی را در ضمن اصحاب امام صادق علیه السلام که از امام باقر علیه السلام روایت ندارند، آورده است و این به خوبی نشان می‌دهد که برقی اتحاد این دو عنوان را احراز نکرده است، نه اینکه شهادت بر تعدد آنها بدهد.

افزون بر این، اولاً: برتری برقی، در رجال به خاطر مقدم بودن او بر شیخ، صحیح نیست؛ زیرا مجرد تقدم زمانی نشانه اعرافیت نیست. اعرافیت در رجال به میزان منابع در اختیار و مقدار تتبع و جستجو بستگی دارد و اطلاعات درباره اصحاب امام صادق علیه السلام در رجال برقی، قابل مقایسه با اطلاعات رجال شیخ نیست. رجال شیخ در اصحاب امام صادق علیه السلام بسیار کامل است و علت آن هم غنا و گستردگی منابع در اختیار شیخ از اصحاب امام صادق علیه السلام است. ثانیاً در مقایسه باید به منابع شیخ و برقی توجه کرد، نه خود آنها. از این لحاظ برقی در رجال خود مستقیماً از اسناد فهرست‌برداری کرده است و حتی در این مسأله بر حافظه تکیه کرده و اطلاعات رجالی‌اش ناچیز است؛ اما منبع رجال شیخ در این قسمت، (جایی که نام یزید ابوخالد کناسی را ذکر کرده است) رجال ابن عقده است^۲ و ابن عقده یقیناً در رجال، تبحر و اطلاعات بیشتری از برقی داشته است. ثالثاً در مورد نویسنده کتابی که به نام رجال برقی معروف شده، بحث‌هایی وجود دارد و برخی احمد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله برقی یعنی نوّه احمد برقی را نویسنده کتاب می‌دانند که با ابن عقده هم عصر است. نویسنده قاموس رجال در این باره می‌نویسد:

مؤلف این کتاب احمد برقی نیست؛ زیرا نام خود احمد برقی در این کتاب ذکر شده،

۱. برقی، رجال البرقی، ص ۱۲ و ص ۳۱ و ص ۳۲.

۲. چگونگی تشخیص این مسأله بحث مفصلی است که جای آن در این مقاله نیست.

بدون آنکه هیچ اشاره‌ای شود که وی مؤلف این کتاب است و هم چنین نام محمد برقی نیز در این کتاب آمده، ولی هیچ اشاره‌ای نشده که او پدر مؤلف کتاب است؛ در حالی که این امور خلاف متعارف و معهود است. همین اشکالات در مورد اینکه مؤلف کتاب محمد برقی باشد نیز مطرح است.^۱

وی در پایان نتیجه گرفته که نویسنده کتاب موسوم به رجال برقی، نوه احمد برقی است. به نظر می‌رسد قرینه مورد استناد او، قرینه مناسبی است؛ ولی در این مورد، شواهد متعددی وجود دارد^۲ که نشان می‌دهد اصل این کتاب متعلق به احمد بن ابی عبدالله برقی است و نوه او، احمد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله برقی تنها بخش‌هایی (از اصحاب امام جواد علیه السلام به بعد) را بدان افزوده است. پس گرچه هم عصر بودن رجال برقی و رجال ابن عقده ثابت نیست؛ اما تسلط و تبحر ابن عقده بر اطلاعات رجالی به مراتب بیشتر از احمد برقی است. قرینه دوم و سوم: اشتراک در نام و کنیه را می‌توان از قرائن اتحاد این دو عنوان شمرد. البته باید توجه داشت که اشتراک در نام یزید و کنیه ابو خالد را نمی‌توان دو قرینه مستقل از هم محسوب کرد؛ زیرا معمول افرادی که نامشان یزید بوده است، کنیه ابو خالد داشته‌اند. استقلال قرائن اتحاد از یکدیگر، امری مهم در توحید مختلفات است که باید مورد توجه قرار گیرد و نباید جهاتی را که با هم ارتباط دارند به عنوان دو جهت مختلف پنداشت. به عنوان مثال اگر دو راوی، هم اشعری باشند و هم قمی، نمی‌توان اتحاد در اشعری بودن و در قمی بودن را دو قرینه مستقل بر اتحاد آنها دانست؛ زیرا غالب روایات اشعری قمی‌اند. قرینه چهارم: در ترجمه یزید ابو خالد قماط آورده‌اند که وی کوفی بوده است^۳ و از سویی کناسه که یزید کناسی منسوب به آن است، از محلات کوفه شمرده شده است؛ بنابر این هر دو عنوان را باید در کوفی بودن مشترک دانست و این امر مؤید اتحاد این دو عنوان است. به نظر می‌رسد اشتراک در کوفی بودن، آماره‌ای قوی بر اتحاد این دو عنوان نیست؛ زیرا آنچه که می‌تواند از قرائن اتحاد شمرده شود، اشتراک در اهل یک شهر گمنام بودن است در حالی که شهر کوفه از مراکز علمی آن اعصار بوده و از این رو راویان بسیاری از آن برخاسته‌اند تا جایی که گفته شده است حدود نیمی از اصحاب امام صادق علیه السلام کوفی بوده‌اند.

پوشش‌ها

نیز در آردگاه ذوق و فطیحه

۱. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۴۵.

۲. ذکر این شواهد از حوصله این مقاله خارج است.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۲.

قرینه پنجم: بررسی روایات هر دو عنوان نشان می‌دهد که «علی بن رناب» ناقل مشترک از هر دوی آنهاست و این امر می‌تواند قرینه‌ای بر اتحاد این دو عنوان محسوب گردد؛ ولی مشترک بودن ناقلان از دو عنوان، زمانی می‌تواند نشان دهنده اتحاد آن دو عنوان باشد که مقدار نقل ناقلان قابل توجه باشد، در حالی که علی بن رناب تنها یک روایت از هر دو عنوان نقل کرده است^۱ و با صرف یک نقل از هر دو عنوان، نمی‌توان اتحاد آن دو را اثبات کرد. افزون بر آنکه سند نقل علی بن رناب از ابو خالد قَمَاط معتبر نیست.

قرینه ششم: هیچ کدام از این دو عنوان به نام پدرشان شناخته نشده‌اند و نیز نام پدر هیچ کدامشان مشخص نیست.

قرینه هفتم: در برخی از گزارش‌ها آمده است که فردی زیدی به ابو خالد قَمَاط گفته است: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَخْرُجَ مَعَ زَيْدٍ؛ چه چیز مانع تو شد از اینکه با زید قیام کنی؟»^۲ از این سؤال و ضمیمه کردن این نکته که زید اهل کناسه بوده و در همانجا نیز به قتل رسیده و مصلوب شده است، می‌توان حدس زد که ابو خالد قَمَاط نیز اهل کناسه بوده است. بنابر این می‌توان نتیجه گرفت که هر دو عنوان یعنی یزید ابو خالد قَمَاط و یزید کناسی، اهل کناسه بوده‌اند و این اشتراک، اتحاد این دو عنوان را تقویت می‌کند.

از جوابی که برای قرینه پنجم ذکر شد، اشکال این قرینه نیز روشن می‌شود.

۱/۲. قرائن عدم اتحاد

قرینه اول: بررسی روایات نشان می‌دهد که گویا «الکناسی» بیشتر به نامش یعنی «یزید» معروف بوده و کمتر از او با کنیه «ابو خالد» یاد شده است، حال آنکه به نظر می‌رسد «قَمَاط» در میان راویان به کنیه ابو خالد معروف بوده است و از این رو اثری از نام او در اسناد نیست.

قرینه دوم: نگاهی به روایات منقول از این دو عنوان، این نکته را آشکار می‌سازد که بیشتر روایات یزید کناسی از امام باقر علیه السلام است و تنها یک روایت با این عنوان از امام صادق علیه السلام نقل شده است.^۳ این در حالی است که غالب روایات ابو خالد قَمَاط از امام

۱. طوسی، تهذیب، ج ۸، ص ۹۰؛ همو، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۱۱.

۲. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۱۱؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۱، ص ۲۵۹.

۳. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۴۱۶.

صادق علیه السلام است و تنها دو روایت با این عنوان از امام باقر علیه السلام نقل شده است.^۱ این امر نشان دهنده تقدم طبقه یزید کناسی بر ابو خالد قَمَاط است.

قرینه سوم: در میان روایات، هیچ روایتی از غیر معصوم با عنوان «یزید کناسی» یافت نمی‌شود، حال آنکه روایات متعددی از غیر معصوم با عنوان ابو خالد قَمَاط نقل شده است.

قرینه چهارم: بررسی اسناد روایات نشان می‌دهد که راویان از یزید کناسی، ابویوب خراز و هشام بن سالم و علی بن رثاب، در طبقه اصحاب امام صادق علیه السلام قرار دارند؛ ولی راویان از ابو خالد قَمَاط مثل محمد بن سنان به طبقات متأخرتر تعلق دارند.

قرینه پنجم: هیچ کدام از ائمه رجال، حکم به اتحاد این دو عنوان نکرده‌اند و اینکه این دو عنوان حاکی از یک شخص باشد؛ اما آنها متوجه آن نشده باشند، امری بعید است.

بررسی قرائن عدم اتحاد: شاید بتوان گفت که منشأ تمام امور مذکور در این قرائن پنج‌گانه، یک چیز است با این بیان تقریبی: شاید شخص مورد گفتگو، فردی است که ابتدا در کناسه می‌زیسته است و چون کم سن و سال بوده، راویان دیگر به نام او را صدا می‌کرده‌اند. سپس به جای دیگری نقل مکان کرده که در آنجا به دلیل ناشناخته بودن، او را به نام شغلش یعنی قَمَاط خوانده‌اند.^۲ بعدها که سنش بالاتر رفته از او با کنیه‌اش نام برده‌اند. افزون بر آنکه قبیح شدن تدریجی نام یزید در جامعه موجب شده است که افراد دارای این نام، به اسم معروف نشوند. در پایان این نکته را نیز باید اضافه کرد که گویا اصحاب امام صادق علیه السلام زمانی از این شخص، روایات امام باقر علیه السلام را نقل نموده‌اند که او با نام یزید کناسی شناخته می‌شده و اصحاب متأخر بعد از معروفیت او به نام کنیه‌اش، روایات امام صادق علیه السلام را از او روایت کرده‌اند. شاید همین دگرگونی در عنوان، سبب غفلت ائمه رجال از اتحاد شده باشد.

گرچه تغییر عنوان یک راوی در دو برهه از زمان، امر غریبی است، لکن احتمال آن نیز موجب تضعیف قرائن پنج‌گانه عدم اتحاد می‌گردد.

تحقیق و جمع‌بندی: در مجموع، نه قرائن تعدد آن قدر قوی‌اند که تعدد را اثبات کنند و نه قرائن اتحاد توانایی کشف از اتحاد را دارند. از این رو نه می‌توان تعدد دو عنوان را

۱. همان، ج ۲، ص ۱۷۹؛ ج ۲، ص ۵۰۷.

۲. قَمَاط به معنای حَبَال یعنی سازنده یا فروشنده طناب و ریسمان و نیز به معنای سازنده قنடاق بچه آمده است: «وَقَمَاطُ: الْحَبَالُ. وَمَنْ يَصْنَعُ الْقَمَطَ لِلصَّبَّيَّانِ». زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۲.

استظهار کرد و نه می‌توان قائل به اتحاد شد. بنابر این باید گفت که دلیل اول از اثبات وثاقت یزید کناسی ناتوان است.

۲. اتحاد یزید کناسی و ابوخلد کابلی

اگرچه «ابوخلد کابلی» در منابع رجالی ما به طور صریح توثیق نشده است، لکن از روایاتی که در رجال کشی نقل شده و برخی معتبر است استفاده می‌شود که او از مختصان و أجلاي اصحاب امام سجاده علیه السلام است. این دلیلی بر وثاقت اوست.^۱ اکنون اگر یزید کناسی همان ابوخلد کابلی باشد، وثاقت او نیز ثابت خواهد بود.

۲/۱. قرائن اتحاد

قرینه اول: به نظر می‌رسد که هر دو عنوان متعلق به یک طبقه هستند؛ زیرا بیشتر روایات هر دو عنوان از امام باقر علیه السلام است.

قرینه دوم: بررسی اسناد روایات نشان می‌دهد که دو عنوان یزید کناسی و ابوخلد کابلی در سه نفر از روایان، یعنی ابی ایوب و هشام بن سالم و جمیل بن صالح اشتراک دارند؛ به عبارت دیگر این سه نفر هم از عنوان یزید کناسی روایت نقل کرده‌اند و هم از عنوان ابوخلد کابلی. قرینه سوم: هر دو عنوان در کنیه ابوخلد اشتراک دارند و مهم‌تر اینکه امام باقر علیه السلام هر دو را با همین کنیه مورد خطاب قرار داده‌اند.^۲

۲/۲. قرائن عدم اتحاد

قرینه اول: نام ابوخلد کابلی، یزید نیست و نام «کنکر» یا «وردان» برای او ذکر شده است.^۳ در نقد این قرینه می‌توان گفت معمول افرادی که دارای کنیه ابوخلدند، نامشان یزید است و محتمل است کنکر نام غیر معروف ابوخلد کابلی باشد. برخی روایات مؤید این احتمال‌اند.^۴ قرینه دوم: با نگاهی گذرا به روایات دو عنوان می‌توان گفت که ظاهراً «الکابلی» به کنیه اش، ابوخلد معروف بوده است، اما «الکناسی» بیشتر به نامش یزید خوانده می‌شده است.

چاپ
پوهنځی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۰، ح ۲۰، ص ۱۱۵، ح ۱۸۴، ص ۱۲۰، ح ۱۹۱ و ۱۹۲ و ۱۹۳ و ۱۹۴.
۲. برای نمونه در مورد اباخالد الکابلی: کلینی، کافی، ج ۱ ص ۱۹۴ و ۱۹۵؛ ج ۶، ص ۲۸۰. در مورد یزید کناسی: همان، ج ۱، ص ۳۸۳.
۳. طوسی، رجال الشيخ الطوسی، ص ۱۱۹؛ همو، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۱۵.
۴. طبری، دلائل الإمامة، ص ۲۰۹.

قرینه سوم: روایاتی از امام سجاده علیه السلام با عنوان ابو خالد کابلی نقل شده است، در حالی که هیچ روایتی با عنوان یزید کناسی از امام سجاده علیه السلام نقل نشده است.
قرینه چهارم: هیچ کدام از ائمه رجال حکم به وحدت این دو عنوان نکرده بلکه با آنها معامله متعدد کرده اند.

ممکن است گفته شود که این امر، عدم شهادت به اتحاد را می‌رساند، نه شهادت به تعدد را. در پاسخ باید گفت لازمه این سخن، عدم توجه و التفات آنها به اتحاد است و باید منشأ این بی‌توجهی و میزان محتمل بودن آن را بررسی کرد.

در این زمینه توجه به این نکته راهگشاست که میان شهرت یک عنوان و احتمال اشتباه و بی‌توجهی ائمه رجال، رابطه عکس وجود دارد؛ هر چه شهرت فرد بیشتر باشد، میزان احتمال اشتباه و بی‌توجهی ائمه رجال کمتر می‌شود و بر عکس. از این رو، با توجه به اینکه ابو خالد کابلی فرد بسیار مشهور و از مختصان امام سجاده علیه السلام بوده، احتمال اینکه اتحاد او با عنوان یزید کناسی بر ائمه رجال مخفی مانده باشد، بسیار بعید است.

تحقیق و جمع‌بندی: به نظر می‌رسد با توجه به آنکه قرینه اول اتحاد با قرینه سوم عدم اتحاد نقض می‌گردد^۱ و دو قرینه باقی‌مانده اتحاد نیز دست‌کم با دو قرینه عدم اتحاد رو در رو می‌گردند، نمی‌توان به اتحاد این دو عنوان باور یافت، بلکه احتمال عدم اتحاد این دو عنوان اقوی به نظر می‌آید. بنابر این دومین دلیل وثاقت یزید کناسی نیز از هدف باز ماند.

۳. اتحاد یزید کناسی و بریدبن معاویه عجلی

در وثاقت بریدبن معاویه عجلی شکی نیست.^۲ لذا در صورت اثبات اتحاد او با یزید کناسی، وثاقت یزید کناسی نیز محرز خواهد شد.

کشف رابطه اتحاد میان دو عنوان بریدبن معاویه عجلی و یزید کناسی، به اثبات دو مقدمه بسته است:

۱. یزید کناسی محرف عنوان برید کناسی است؛

۲. برید کناسی همان بریدبن معاویه عجلی است.

به منظور اثبات مقدمه اول گفته شده که افزون بر احتمال وفور تحریف واژه برید به واژه

حال
پوششها

یزید کناسی در آورده‌گاه فریق و تضعیف

۱. به عبارت دیگر: هم طبقه بودن دو عنوان محرز نیست؛ چرا که یکی از آن دو از امام سجاده علیه السلام نیز روایت نقل کرده است در حالی که عنوان دیگر هیچ روایتی از ایشان ندارد.

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۱۲.

یزید، قرائنی نیز بر این امر دلالت می‌کند:

قرینه اول: وجود نسخه بدل برید کناسی در بسیاری از اسنادی که عنوان یزید کناسی در آنها آمده است.

قرینه دوم: شیخ طوسی در کتاب رجال خود هم عنوان یزید کناسی را ترجمه کرده و هم ترجمه عنوان برید کناسی^۱ را آورده است و بسیار بعید است که دو فرد به نام‌های برید و یزید در اصحاب امام صادق علیه السلام وجود داشته باشند که اتفاقاً هر دو نیز اهل کناسه باشند.

باید توجه داشت که این دو قرینه تنها از وجود تحریف پرده‌برداری می‌کنند؛ اما در اثبات اینکه عنوان یزید به عنوان برید تحریف شده است یا به عکس ناتوانند.

البته به نظر می‌رسد با توجه به آنکه اصحاب ضبط مانند دارقطنی و ابن‌ماکولا و ابن‌حجر^۲ به ترجمه عنوان برید کناسی مبادرت کرده‌اند، عنوان صحیح همان برید باشد که به یزید تحریف شده است.

برای اثبات مقدمه دوم نیز به قرائنی از قرار زیر استدلال شده است:

قرینه اول: بریدبن معاویه و برید کناسی هر دو کوفی‌اند.

قرینه دوم: دارقطنی و ابن‌ماکولا و ابن‌حجر در ترجمه برید کناسی او را از شیوخ شیعه شمرده‌اند و این در حالی است که از سویی، در میان اسناد شیعه، عنوان برید کناسی روایات متعددی ندارد و این با شیخ شیعه بودن ناسازگار است و از سوی دیگر، تنها برید نامی که هم از اصحاب امام صادق علیه السلام باشد و هم از شیوخ شیعه شمرده شود، بریدبن معاویه است.

قرینه سوم: روایتی در کافی و تهذیب از یزید کناسی نقل شده است که همان روایت در فقیه از بریدبن معاویه روایت گردیده است.^۳ بعید است که یک روایت را هم یزید نقل کرده باشد و هم برید.

تحقیق و جمع‌بندی: به نظر می‌رسد هم مقدمه اول و هم مقدمه دوم این دلیل تمام نیست؛ زیرا صحت مقدمه اول به اعتماد به ضبط علمای رجال عامه بستگی دارد و گرچه این مطلب به طور کلی صحیح است که ضبط علمای رجال عامه از علمای رجال شیعه

۱. طوسی، رجال الشيخ الطوسی، ص ۱۷۱.

۲. دارقطنی، المؤلف والمختلف، ج ۱، ص ۱۷۵؛ ابن‌ماکولا، الاکمال، ج ۱، ص ۲۲۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، تبصیر المنتبه، ج ۴، ص ۱۴۹۱؛ همو، لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۷۴.

۳. کلینی، کافی، ج ۶ ص ۱۶۱؛ طوسی، تهذیب، ج ۸، ص ۱۶؛ صدوق، الفقیه، ج ۳، ص ۵۲۹.

قوی‌تر است، ولی ضبط رجال عامه بر نسخ معتبر کتب حدیثی مقدم نیست. اسناد و نسخ معتبر متعدد، عنوان این راوی را به صورت «یزید کناسی» ضبط کرده‌اند و نسخه‌های مشتمل بر «برید»، نسخ ضعیفی‌اند.

ظاهراً منشأ اشتباه علمای اهل سنت، اشتباهی است که در رجال ابن عقده روی داده است؛ زیرا منبع کتاب دارقطنی در قسمت رجال شیعه مطابق تصریح خود او، کتاب ابن عقده است و منبع کتاب ابن ماکولا و ابن حجر نیز کتاب دارقطنی است.^۱ شاهد وقوع اشتباه در رجال ابن عقده، وقوع این اشتباه در قسمتی از کتاب رجال شیخ طوسی است که منبعش رجال ابن عقده بوده است؛ به عبارت دیگر اشتباه ابن عقده در ضبط نام برید در رجال شیخ طوسی نیز تکرار شده است؛ زیرا منبع شیخ در نگارش این بخش از رجالش، رجال ابن عقده بوده است؛ بنابر این می‌توان ادعا کرد که تعارض عنوان مستفاد از رجال ابن عقده و عنوان مستفاد از اسناد و نسخ معتبر و متعدد است و کلام ابن عقده توانایی معارضه با عنوان برگرفته از اسناد احادیث را ندارد. نتیجه آنکه عنوان صحیح یزید کناسی است که به برید کناسی تحریف شده است.

ناتمام بودن مقدمه دوم به این دلیل است که همه قرائن اتحاد برید بن معاویه و برید کناسی دچار اشکال است:

اشکال قرینه اول آن است که اولاً: اشتراک در اهل شهر مشهوری مانند کوفه بودن قرینه قوی‌ای بر اتحاد نیست؛ ثانیاً نه در کتب رجال و نه در اسناد احادیث، برید بن معاویه به کناسه نسبت داده نشده است.

قرینه دوم نیز با این اشکال مواجه است که یزید کناسی نیز همان‌طور که از روایاتش پیداست، از شیوخ شیعه شمرده می‌شده است. علاوه بر آنکه در برخی از منابعی که در آن عنوان برید کناسی ذکر شده، عنوان برید بن معاویه نیز به طور جداگانه ترجمه شده و هیچ اشاره‌ای به اتحاد آنها نشده است.

از سوی دیگر، با مراجعه به موارد توصیف به «از مشایخ شیعه بودن» در کتاب‌های دارقطنی - که این توصیف از کتاب وی نشأت می‌گیرد - روشن می‌شود که مراد از این وصف تنها روایت راوی از امامان شیعه است، نه معروف بودن راوی.

۱. برای توضیح بیشتر: کلینی، کافی، ج ۱۱، ص ۷۳۶.

نسبت به سند روایت مذکور در قرینه سوم، عنوان صحیح همان یزید کناسی است که در کتاب فقیه به بریدبن معاویه تحریف شده است. گویا شیخ صدوق این روایت را از کتاب کافی نقل کرده است^۱ و از آنجا که در نسخه نزد او همانند برخی نسخ محرف کافی در دست ما، نام راوی برید کناسی ضبط شده بوده، ایشان مانند بعضی اعلام، آن را متحد با بریدبن معاویه پنداشته و از این رو عنوان برید کناسی را به عنوان بریدبن معاویه تبدیل کرده است.^۲

تکرار همین سند با عنوان یزید کناسی در احادیث دیگر و ناهمخوانی سایر اسناد بریدبن معاویه با این سند نیز احتمال تحریف را تقویت می‌کنند. علاوه بر آنکه در اینجا میزان احتمال اتحاد دو عنوان بسیار کمتر از میزان احتمال تحریف است؛ زیرا وقوع تحریف در یک نقل به‌ویژه میان واژه یزید و واژه برید امری متعارف است.

۴. روایت حسن بن محبوب

از سوی، شیخ صدوق در فقیه و شیخ طوسی در تهذیب^۳، نقل حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع شمرده شده از یزید کناسی را گزارش کرده‌اند و از سوی دیگر، برخی بر این باورند که نقل اصحاب اجماع از فردی، نشانه وثاقت اوست؛ بنابر این مبنا، روایت حسن بن محبوب از یزید کناسی، دلیل بر وثاقت او خواهد بود. علاوه بر آنکه نقل حسن بن محبوب از یزید کناسی هم در بحث کثرت نقل أجلاً از یزید کناسی تأثیر خواهد داشت و هم احتمال وجود اختلاف طبقاتی میان دو عنوان یزید کناسی و ابو خالد قَمَاط را بعید خواهد کرد.

لکن این دلیل با دو اشکال مواجه است:

اشکال کبروی: وثاقت مشایخ اصحاب اجماع به طور کلی مورد پذیرش نیست، بلکه ما تنها به وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر و بزنی و صفوان باور داریم.

اشکال صغروی: نقل حسن بن محبوب از یزید کناسی محرز نیست؛ زیرا از سوی، به نظر می‌رسد سند روایت مذکور در فقیه، دچار سقط (افتادگی) است؛ زیرا در کتاب کافی و تهذیب^۴ همین روایت با واسطه ابی ایوب از یزید کناسی نقل شده و از سوی دیگر، روایت

۱. از مقایسه کتاب ظهار فقیه با کتاب ظهار کافی این مطلب استفاده می‌شود.

۲. برای توضیح بیشتر مراجعه شود به: کلینی، الکافی، ج ۱۱، ص ۷۳۶.

۳. صدوق، الفقیه، ج ۴، ص ۳۶؛ طوسی، تهذیب، ج ۷، ص ۳۸۳.

۴. کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۹۲؛ طوسی، تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۰.

مذکور در تهذیب نیز دلالتی بر نقل بی واسطه حسن بن محبوب از یزید کناسی ندارد؛ چون ابتدا شیخ روایتی را از احمد بن محمد بن عیسی نقل می کند که در آن حسن بن محبوب با واسطه ابویوب از یزید کناسی روایت کرده است. سپس شیخ در ذیل همین روایت یادآوری می کند که در نقل کتاب مشیخه (یعنی کتابی که مؤلفش حسن بن محبوب است) از یزید کناسی، روایت دارای زیاده ای است که عبارتست از...؛ از این عبارت نمی توان استظهار کرد که در کتاب مشیخه، حسن بن محبوب بدون واسطه از یزید کناسی روایت کرده است بلکه شیخ با این عبارت تنها به اختلاف دو کتاب احمد بن محمد بن عیسی و کتاب مشیخه حسن بن محبوب در نقل متن روایت یزید کناسی اشاره دارد.

۵. کثرت نقل أجلاً

به نظر می رسد کثرت نقل أجلاً از یک شخص را می توان از امارات وثاقت او محسوب کرد. از این رو ابتدا به شکل اجمالی به توضیح این اماره می پردازیم و در ادامه تطبیق آن را بر مقام مورد بررسی قرار می دهیم.

در شرح این اماره باید گفت: با دو روش می توان از کثرت نقل أجلاً، وثاقت یک راوی را نتیجه گرفت:

۱. اثبات غیر مستقیم وثاقت مروی عنه: در این روش، وثاقت مروی عنه از وثاقت او نزد راوی اش کشف می شود که خود این کشف به دو بیان قابل تبیین است:

بیان اول: هنگامی که یک راوی روایات زیادی را از یک شخص نقل می کند، این امر به طور عادی از وثاقت آن شخص نزد آن راوی پرده برمی دارد.

این بیان به این بستگی دارد که یک راوی روایات زیادی از یک شخص داشته باشد. از این رو اگر شخصی روایات بسیاری داشته باشد، ولی مقدار روایات هر راوی از او به تنهایی کثیر نباشد، این بیان در باره او صدق نخواهد کرد.

بیان دوم: هنگامی که راویان در مجموع روایات زیادی از یک شخص نقل می کنند، با توجه به آنکه از سویی معمولاً روایات برای عمل نقل می شده اند و از سویی نیز احتمال اثبات اعتبار تمام این روایات با قرائن خارجی (یعنی غیر از وثاقت راوی) امری است بعید؛ باید نتیجه گرفت که وثاقت این شخص دست کم نزد برخی از این راویان ثابت بوده است.

البته شرط این بیان، ثقه بودن تمام یا اکثر راویان از آن شخص است.

حال
پوششها

نزد کناسی در آوردگاه ذوق و تحقیق

بر خلاف بیان قبلی در این بیان لازم نیست روایات یک راوی به تنهایی کثیر باشد، بلکه کثرت مجموعی کافی است.

در پایان تذکر این نکته ضروری است که روش اول (اثبات غیر مستقیم وثاقت مروی عنه) با هر دو بیانش، نه تنها متوقف بر عدم ورود تضعیف در مورد مروی عنه از سوی ائمه رجال نیست، بلکه وثاقت مستفاد از این روش با تضعیف ائمه رجال تعارض می کند و حتی بر آن مقدم می شود؛ چرا که این راویان از نظر زمانی به آن شخص نزدیک تر بوده اند.

۲. اثبات مستقیم وثاقت مروی عنه: در این روش به طور مستقیم از کثرت روایات یک شخص، وثاقت او نتیجه گرفته می شود. از این رو علاوه بر آنکه کثرت باید به میزان قابل توجهی باشد، هیچ تضعیفی نیز نباید در مورد مروی عنه وجود داشته باشد؛ بنابر این اثبات وثاقت یک شخص با این روش آسان نیست.

بعد از تبیین اجمالی این اماره، نوبت به تطبیقش بر موضوع مقاله می رسد.

با بررسی روایات روشن می شود که با حذف مکررات، سیزده روایت با عنوان یزید کناسی نقل گردیده است که از این میان، شش روایت را ابویوب، پنج روایت را هشام بن سالم، یک روایت را علی بن رئاب و یک روایت را جمیل بن صالح نقل کرده است.

در این صورت گرچه روایات هر راوی از او به تنهایی کثیر نیست و مجموع آنها از عدد سیزده فراتر نمی رود؛ اما با توجه به آنکه اولاً: تمام راویان از یزید کناسی از ثقات و أجلاً هستند و ثانیاً: روایات منقول از او، مفصل، طولانی و ویژه اند و ثالثاً: بیشتر روایات او از محتوایی فقهی و الزامی برخوردارند، ادعای استظهار وثاقت یزید کناسی نزد این راویان گزاف نیست، گرچه قطع آور هم نیست.

با توجه به مطالب فوق، باید گفت که اینجا تنها بیان دوم روش اثبات غیر مستقیم وثاقت مروی عنه، قابل تطبیق است.

۶. وقوع در روایات مورد فتوا

یکی دیگر از امارات وثاقت یک شخص، ذکر و عدم نقد روایات او در کتبی است که به منظور عمل نگاشته شده اند. به عبارت دیگر، وقوع یک شخص در اسناد روایات مورد فتوا، نشانه وثاقت اوست؛ زیرا گرچه فتوا دادن به یک روایت با وثاقت راویان آن ملازم نیست و می تواند به سبب قرائن خارجی باشد، ولی هر چه بر تعداد این روایات افزوده گردد، احتمال اعتماد بر قرائن خارجی ضعیف و احتمال وثاقت راویان قوی می گردد.

اثبات وثاقت یک شخص از رهگذر این اماره به دو روش ممکن است انجام پذیرد:

۱. اثبات مستقیم وثاقت: در این روش، از نقل روایات یک شخص در کتب فتوایی و عدم رد آنها، به ضمیمه عدم ورود تضعیف در مورد او، وثاقت آن شخص نتیجه گرفته می شود.
۲. اثبات غیر مستقیم وثاقت: در این روش، از نقل شدن روایات یک شخص در کتاب های فتوایی، وثاقت آن شخص نزد صاحبان کتب اثبات شده و سپس از این طریق، وثاقت واقعی آن شخص احراز می گردد.

نقل روایات متعدد یک شخص در کتب فتوایی بدون خدشه در آنها و بدون اشاره به وجود قرائن خارجی، به منزله شهادت عملی صاحبان آن کتب بر وثاقت آن شخص است و این شهادت معتبر است. با توجه به توضیحات فوق، روشن می گردد که در این روش عدم ورود تضعیف، دخالتی در اثبات وثاقت ندارد و تنها نشان دهنده عدم معارض است.

در مجموع اثبات وثاقت یزید کناسی با این اماره ممکن است؛ زیرا هم شیخ صدوق در کتاب فتوایی خود یعنی فقیه از او روایت کرده، بدون آنکه در او خدشه نماید و هم محدث کلینی در کتاب معتبر کافی.

۷. قاعده مشاهیر

از راه های توثیق، تمسک به قاعده مشاهیر است. عدم ورود تضعیف در مورد راویان مشهور و شناخته شده، نشان از وثاقت آنها دارد؛ زیرا معمولاً اگر راویان مشهور، ضعف و قدحی داشته باشند، پنهان نمانده و نقل می گردد.

اثبات وثاقت با استفاده از این قاعده از دو راه ممکن است:

۱. از شهرت یک فرد و عدم ورود تضعیف در مورد او، مدح و وثاقتش استظهار گردد.
 ۲. شهرت یک فرد و عدم ورود تضعیف در مورد او، کاشف از حسن ظاهرش باشد و حسن ظاهر نیز اماره بر عدالت او قرار گیرد؛ لکن از آنجا که در وثاقت، علاوه بر عدالت، ضابط بودن نیز شرط است، باید أصالة الضبط نیز ضمیمه شود تا وثاقت فرد اثبات گردد.
- می بینیم که این قاعده بر دو پایه اساسی استوار است: شهرت فرد و عدم ورود تضعیف. از این رو دغدغه اصلی پیرامون این قاعده، احراز صغرای این دو امر است.
- در باره یزید کناسی باید گفت اگرچه شهرت، قابل احراز است، ولی عدم ورود تضعیف محرز نیست.

چاله پژوهشها

یزید کناسی در آورده گاه فقه و فقهیه

شهرت یزید کناسی را می‌توان از سؤالاتی که از امام علیه السلام پرسیده است^۱ و یا از پاسخ امام علیه السلام به او^۲ و نیز از کلام دارقطنی که می‌گوید او از شیوخ شیعه بوده است،^۳ احراز کرد؛ لکن عدم ورود تضعیف در مورد او محرز نیست. نام او تنها در کتاب رجال شیخ در زمره اصحاب امام صادق علیه السلام آمده است که عدم تضعیف در آن ارزش چندانی ندارد؛ زیرا شیخ در این کتاب به‌ویژه در بخش اصحاب امام صادق علیه السلام نادراً به مدح یا ذم روات مبادرت کرده است. آری اگر نام او در کتابی مانند فهرست شیخ یا رجال نجاشی که بنای مؤلفینشان بر اشاره به ضعف راویان است ذکر می‌شد، در آن صورت، احراز عدم ورود تضعیف ممکن بود. نتیجه آنکه این قاعده به تنهایی نمی‌تواند وثاقت یزید کناسی را اثبات نماید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در تلاش برای اثبات وثاقت یزید کناسی از راه اثبات همسانی او با ابو خالد قمّاط به جایی نمی‌رسیم. نیز اتحاد او با ابو خالد کابلی اثبات شدنی نیست. بحث از اتحاد نام او با برید بن معاویه و تلاش برای اثبات اینکه یزید کناسی تحریف برید کناسی است و برید کناسی همان برید بن معاویه عجلای است، بی‌نتیجه است. تکیه بر این دلیل که چون حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع است، از یزید کناسی روایت کرده، پس یزید کناسی ثقة است، پذیرفته نیست؛ زیرا نقل مزبور محرز نیست. قاعده مشاهیر نیز نمی‌تواند مستند محکمی در این بحث باشد؛ زیرا گرچه شهرت یزید کناسی به دست می‌آید؛ اما عدم ورود تضعیف او محرز نیست. مهم‌ترین دلیل بر توثیق یزید کناسی، إکثار أجلاً از اوست. مجموع روایات او با حذف مکررات، سیزده روایت پر اهمیت و مفصل است که شش روایت را ابویوب، پنج روایت را هشام بن سالم، یک روایت را علی بن رئاب و یک روایت را جمیل بن صالح از او نقل کرده‌اند. از طرف دیگر، شیخ صدوق در کتاب فتاوی خود، فقیه و کلینی در کافی از یزید کناسی، نقل روایت کرده‌اند، بدون آنکه خدشه‌ای بر او وارد کنند؛ بنابر این گرچه بیشتر أدله پیشین به تنهایی

۱. سؤالات او معمولاً سؤالاتی است که هم نشان از فقیه بودن او دارد و هم نشان می‌دهد او فردی بوده است که دیگران مسائل شرعی خود را از او سؤال می‌کرده‌اند؛ لذا سؤالات جزئی و دقیق پرسیده است.
۲. امام علیه السلام او را با کنیه خطاب کرده‌اند. هم‌چنین در یک روایت به او می‌فرمایند که به فردی از اصحاب دستور بدهد... (ر.ک به: کلینی، کافی، ج ۵، ص ۴۱۶). این خود نشان از این دارد که او فردی است که از نظر عرفی چنین جایگاهی داشته است.
۳. دارقطنی، المؤلف والمختلف، ج ۱، ص ۱۷۵.

برای اثبات وثاقت یزید کناسی کافی نیست؛ اما با ضمیمه کردن آنها به یکدیگر خصوصاً دو دلیل کثرت نقل أجلاً از او و وقوع در روایات مورد فتوا، می توان حکم به وثاقت یزید کناسی کرد.

منابع و مآخذ

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة، علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، چ ۱، [بی تا].
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت: دار البشائر الاسلامیة، [بی تا].
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تبصیر المنتبة بتحریر المشتبه، بیروت: المكتبة العلمیة، [بی تا].
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیه السلام، قم: انتشارات علامه، چ ۱، ۱۳۷۹ ق.
۵. ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاکمال فی رفع الارتياب عن المؤلف و المختلف فی الاسماء و الکنی و الانساب، بیروت: دار الکتب العلمیة، [بی تا].
۶. برقی، احمد بن محمد، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۴۲ ش.
۷. ابن داود حلّی، حسن بن علی، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۴۲ ش.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال فی معرفة احوال الرجال، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، چ ۲، ۱۳۸۱ ق.
۹. خویی، ابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم: منشورات مدینة العلم، بیروت: دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزیع، چ ۱، [بی تا].
۱۱. دارقطنی، علی بن عمر، المؤلف و المختلف، بیروت: دار الغرب الاسلامی، چ ۱، [بی تا].
۱۲. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، [بی تا].
۱۳. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. طبری، محمد بن جریر، دلائل الامامة، قم: بعثت، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۳، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: المكتبة الرضویة،

چال
پوششها

یزید کناسی در آردگاه فزین و ضعیف

چ ۱، [بی تا].

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۷ق.

۲۰. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، علی شیر، بیروت: دارالفکر، چ ۱، ۱۴۱۴ق.

۲۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، سید موسی شیرازی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۶، ۱۳۶۵ش.

چاپ
پوهنځی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

اعتبار نسخ مصادر جوامع حدیثی^۱

محمود رفاهی فرد^۲

چکیده

با توجه به نقش محوری مکتوبات پیشین در شکل‌گیری جوامع حدیثی، احراز اصالت نسخه‌هایی که مورد استفاده مؤلفان جوامع قرار گرفته، اهمیت به‌سزایی دارد. موضوعاتی چون انتساب نادرست نسخه، تصحیفات تأثیرگذار در معنا و دس و تحریف در نسخه، احراز اصالت نسخه را با مشکل مواجه می‌کند. با این حال، بر اساس شواهدی چون دقت محدثان در انتساب نسخه و توجه آن‌ها به مسئله اختلاف نسخ و اهتمام به تحمّل احادیث به طرق معتبر، می‌توان ادعای اطمینان به اصالت نسخه‌های منابع جوامع حدیثی متقدم را مطرح نمود. در صورت تمامیت این شواهد، اطمینان حاصل، در نوع موارد و در صورتی است که قرینه‌ای بر خلاف آن نباشد. در صورت عدم تمامیت نیز می‌توان این شواهد را به عنوان قرینه عامه‌ای که در کنار قرینه یا قرائن دیگر، موجب اطمینان می‌شود، تلقی کرد. ضمن بررسی این شواهد، به اموری چون منشأ اختلاف متقدمان در مسئله انتساب و منشأ اختلاف نسخ کتب حدیثی پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: جوامع حدیثی متقدم، اصالت نسخ حدیثی، اختلاف نسخ.

مقدمه

برخی از مباحث اصولی، گرچه به شکل کبروی در علم اصول به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است، اما با این حال هنگام به کارگیری و تطبیق آنها مشکلاتی وجود دارد که به صرف بررسی های کلی اصولی قابل حل نیست. به عنوان نمونه انجبار ضعف سند با شهرت عملی، در علم اصول مورد بررسی قرار می گیرد و برخی آن را می پذیرند؛ اما در مقام تطبیق، شهرت عملی یک روایت چگونه احراز می شود؟ آیا به صرف وجود یک حدیث در منابع حدیثی در دست ما و تطابق فتوای قدما با مضمون آن می توان شهرت عمل به آن حدیث را احراز کرد یا احتمال دارد مستند فتوای قدما حدیث دیگری بوده که به دست ما نرسیده است و چه بسا اگر آن حدیث به دست ما می رسید برداشت دیگری می کردیم؟ این مسأله وابسته به بررسی تاریخی مطلب دیگری است، این که چه میزان از تراش حدیثی شیعه به دست ما رسیده و احادیثی که به دست ما نرسیده چه مقدار بوده است و چه نسبتی با احادیث در دسترس ما دارد؟

یکی از این دست مباحث، حجیت خبر واحد است. حجیت خبر واحد به تفصیل در علم اصول مورد واکاوی قرار می گیرد و معمولاً حجیت خبر ثقه و یا حجیت خبر موثق به پذیرفته می شود. بر همین اساس، وقتی با حدیثی که با یک سلسله سند در کتب حدیثی نقل شده مواجه می شویم، تلقی متداول این است که اگر تمام افراد این سند ثقه باشند، ما با خبر واحد ثقه روبه روییم. هم چنین وثاقت راویان سند، یکی از سرچشمه های مهم وثوق به حدیث است. از سوی دیگر، اگر در مورد دست کم یکی از افراد سند، احراز وثاقت نشود، حجیت خبر بر مبنای حجیت خبر ثقه، منتفی و بر مبنای حجیت خبر موثق به با چالش جدی مواجه است. این تلقی ناشی از این استظهار بدوی از سند است که هر فردی در سلسله سند، حدیث را از فرد قبلی اخذ کرده است و تمام افراد سند، ناقل حدیث به طبقه بعد هستند؛ در حالی که این برداشت گرچه در پاره ای از احادیث، صحیح است؛ اما ممکن است در حجم عظیمی از احادیث، واقعیت در پس پرده سند، امر دیگری باشد که باید آن را کشف کرد. بنابر یک دیدگاه، با توجه به نقش گسترده کتب حدیثی در کیفیت تألیف جوامع حدیثی متقدم، برخی از افراد اسناد، نقشی در انتقال حدیث نداشته اند و مؤلف با رجوع به مصادر متقدم، حدیث را از آنها اخذ می کرده و طریق خود تا آن مصادر را که مبتنی بر اجازات عامه بوده، بر سر اسامی صاحبان آن مصادر متقدم قرار می داده است. در این

چاله پژوهشها

سال دوم شماره ۲، سال ۱۳۹۸

صورت، روشن است که وثاقت این افراد که صرفاً برای اتصال سند ذکر شده‌اند، دخالتی در پیدایش موضوع خبر ثقه یا خبر موثق^۱ به ندارد.

بنابر این، برای احراز موضوع خبر ثقه یا موثق^۲ به، اولین گام تلاش برای دستیابی به واقعیتی است که در پس پرده سند حدیث قرار گرفته است؛ یعنی نقش یکایک افراد سند در انتقال حدیث روشن شود. ابتدا باید کشف کرد که حدیث، به صورت شفاهی^۲ نقل شده یا مصدر مکتوبی در میان بوده است. در مرحله دوم، اگر احراز شد که مصدر مکتوبی در میان بوده است، باید فرد صاحب مصدر مکتوب را در سند تشخیص داد و این که آیا فرد یا افراد قبل از او (یعنی واسطه‌های بین مؤلف کتاب حدیثی و صاحب این مصدر مکتوب) در انتقال آن مصدر مکتوب به مؤلف نقش داشته‌اند (به نحو قرائت و سماع یا مناوله) و یا مبتنی بر اجازات بدون مناوله ذکر شده‌اند؟ نیز این که مؤلف آیا مستقیماً به آن مصدر حدیثی مراجعه کرده و یا در نقل از آن، به منبع دیگری اعتماد کرده است؟

اما اگر محرز شد که مؤلف مستقیماً از مصدری متقدم اخذ کرده و وسائط میانی نقشی در انتقال آن مصدر متقدم نداشته‌اند، مسأله مهم این است که چگونه می‌توان با این نقل، ثبوت حدیث در آن مصدر متقدم را احراز کرد؟ موضوعی که در این نوشته بدان پرداخته شده است. به عنوان مثال، وقتی شیخ طوسی حدیثی را از حسین بن سعید نقل می‌کند و محرز شد که مصدر شیخ، نسخه‌ای از کتاب حسین بن سعید بوده است، چگونه می‌توان احراز کرد که این حدیث به شکل فعلی در کتاب حسین بن سعید موجود بوده است؟

موضوع‌شناسی

وقتی مؤلف حدیثی را از یک کتاب نقل می‌کند، فروضی متصور است. یکم: نسخه اصلی آن کتاب (نسخه به خط مؤلف یا همراه با گواهی او) را در اختیار داشته و از آن نقل می‌کند؛ دوم: نسخه‌ای استنساخ شده از آن کتاب را در اختیار داشته و از آن نقل می‌کند؛ سوم: اساساً به نسخه آن کتاب مراجعه نکرده و به واسطه منبع دیگری احراز کرده که آن حدیث در آن کتاب موجود است.

۱. البته اجازه مشایخ حدیث ولو بدون مناوله باشد، از جهاتی در اطمینان به اصالت نسخه مورد استفاده مؤلف مؤثر است.

۲. نقل شفاهی بدین معناست که مکتوبی در بین نبوده و استاد از حفظ حدیث را به شاگرد القا می‌کرده است. بنابر این جایی که استاد از کتابی قرائت و املا کند و شاگرد کتابت کند، در قسم دوم قرار می‌گیرد.

فرض دوم نسبت به فرض اول با مشکلات بیشتری همراه است و اگر بتوان در این فرض، اعتبار نقل را اثبات کرد، در فرض اول نیز اعتبار نقل قابل اثبات است. بررسی فرض سوم نیز از جهتی مبتنی بر بحث فرض دوم است.^۱ بنابر این، ابتدا باید فرض دوم را مورد بررسی قرار داد. در این فرض، عملکرد مؤلف در دو مرحله سامان می‌یابد. نخست اصالت نسخه متقدم را تشخیص می‌دهد و آنگاه حدیث را از آن نسخه به تألیف خود منتقل می‌کند. بنابر این، برای اثبات اعتبار نقل او و این که آن حدیث واقعاً و به شکل فعلی در آن مصدر متقدم وجود داشته است، باید عملکرد مؤلف را در ذیل دو مؤلفه سنجید:

۱. صحت تشخیص مؤلف نسبت به اصالت نسخه مصدر متقدم: اینکه آیا تشخیص مؤلف نسبت به اصالت نسخه مصدر متقدم، تشخیصی صحیح بوده است؟
 ۲. مصونیت از خطا در انتقال: آیا عملکرد مؤلف در انتقال حدیث از آن نسخه به تألیف خود، عملکردی همراه با امانت و بی‌خطا بوده است؟
- در مؤلفه دوم، موضوعات متعدد و متنوعی مطرح است که پژوهشی مستقل می‌طلبد.^۲ این نوشتار، تنها به بحث از مؤلفه اول می‌پردازد.

توجه به این نکته ضروری است که در این مؤلفه، سخن از این نیست که مؤلف، اصالت نسخه مصدر را نزد خود احراز کرده یا خیر؛ چه آن که مؤلف اگر از این موضوع مطمئن نشود از آن نسخه نقل روایت نخواهد کرد. تمام کلام، در صحت این احراز در نزد ماست. به تعبیر دیگر، این که مؤلفانی چون مؤلفان کتب اربعه، بدون احراز اصالت نسخه اقدام به نقل از آن نمی‌کرده‌اند، امری مسلم است؛ بحث در این است که آیا به پشتوانه احراز ایشان، اصالت نسخه برای ما نیز محرز می‌گردد یا خیر؟

۱. چرا که در فرض سوم نیز باید اعتبار نسخه‌ای از منبع واسطه که در دست مؤلف بوده و اعتبار نسخه‌ای که منبع واسطه از آن نقل می‌کند را احراز کرد. افزون بر آن که باید مصدريابی مؤلف از سند منبع میانی را ارزیابی کرد؛ یعنی درستی تشخیص مؤلف نسبت به مصدر روایت در منبع واسطه را بررسی کرد.
۲. برخی از این مسائل ناظر به اسناد روایات است؛ مانند این که آیا مؤلف، عناوین افراد در سند مصدر را تغییر می‌دهد یا به همان شکلی که در منبع آمده است منتقل می‌کند. هم‌چنین اسناد تعلیقی یا مشتمل بر ضمیر را چگونه نقل می‌کند؟ از سوی دیگر، آیا اقدام به حذف از سند و تبدیل اسناد می‌کند یا خیر؟ برخی از مسائل نیز ناظر به متون روایات است؛ مانند میزان تقطیع روایات یا اشتباهات سهوی مانند خلط متن روایت با عبارت مؤلف منبع یا خلط عبارت متن با حاشیه یا نسخه بدل و یا ادراج عبارتی که در حاشیه آمده در غیر محل درست در متن. البته این دو مورد اخیر در اسناد هم محتمل است.

سنجش عملکرد محدثین متقدم شیعه در احراز اعتبار نسخ حدیثی

برای اثبات اعتبار یک نسخه، به سه سؤال باید پاسخ داد:

۱. نسخه مد نظر، نسخه چه کتابی است؟
۲. میزان تحریفات عمدی و دس در آن نسخه چه اندازه است؟
۳. میزان تحریفات سهوی در آن نسخه چه مقدار است؟

در هر یک از این سه امر، مشکلاتی در مصادر حدیثی وجود دارد. گاه در تشخیص این که نسخه مربوط به چه تألیفی است اشتباه می‌شود. احتمال تحریف و زیاده عمدی در نسخ نیز مطرح است. هم چنین اشتباهات سهوی در فرآیند استنساخ در گذشته شایع بوده است. اما با این حال، شواهدی وجود دارد که با توجه به آنها می‌توان ادعا کرد احراز محدثان متقدم درباره اصالت نسخی که از آن اخذ حدیث می‌کرده‌اند صحیح بوده و ما نیز می‌توانیم اصالت نسخ مصادر جوامع حدیثی متقدم را محرز بدانیم.^۱ البته این شواهد، در صورت تمامیت، به طور نوعی و در صورتی که قرینه‌ای برخلاف نباشد، باعث اطمینان می‌شود. در ادامه، پاره‌ای از این شواهد بیان می‌شود:^۲

۱. توجه متقدمان به مسأله انتساب کتب

شواهد متعددی نشان می‌دهد که متقدمان نسبت به انتساب کتب به مؤلفان، دقت داشته و اگر شواهد کافی بر انتساب کتاب نمی‌یافتند در انتساب تردید می‌کردند. برخی از این شواهد از این قرار است:

۱. نجاشی در ترجمه علی بن حسن بن علی بن فضال، از جماعتی از شیوخ امامیه نقل

۱. مراد از محدثان متقدم در نوشته فعلی، محدثان شناخته شده امامی تا قرن پنجم است. بنابر این، بحث ناظر به کتبی مانند کتب اربعه و کتب شیخ صدوق است. هم چنین مراد از اعتبار نسخ مصادر، سلامت نسبی نسخ از مشکلاتی است که گذشت (به این معنا که در صورت عدم قرینه بر خلاف، وثوق حاصل می‌شود)؛ نه اعتبار احادیثی که در آن مصادر آمده است. بنابر این، مدعای این مقاله با مدعای اخباریان که به اعتبار احادیث مصادر کتب حدیثی معتقد هستند، متفاوت است. هم چنین لازم به ذکر است که نوشتار فعلی، نفی وقوع جعل و دس در میراث حدیثی امامیه را دنبال نمی‌کند؛ بلکه مدعی است ولو پدیده‌هایی مانند دس و جعل وجود داشته، اما نسخ معتبر در دسترس و قابل شناسایی بوده و مؤلفان جوامع، از چنین نسخی اخذ می‌کرده‌اند.

۲. روشن است که برای ارزیابی نهایی، باید مجموع این شواهد را در نظر گرفت؛ چه این که ممکن است هیچ یک به تنهایی موجب وثوق نشود؛ اما با هم وثوق‌آور باشد.

می‌کند که آنان، انتساب کتاب اصفیاء امیر المومنین علیه السلام به علی بن حسن بن فضال را قبول نداشته‌اند. بر اساس گزارش نجاشی، این که کتاب اصفیاء تنها با اجازه نقل شده و کسی ادعای قرائت آن را نکرده، موجب اشکال در انتساب آن شده است.^۱

۲. در کتب رجالی، در مداخل متعددی به اختلافاتی که در مورد انتساب کتب بوده و یا تردیدی که در انتساب آن‌ها وجود داشته، اشاره شده است. شیخ طوسی در فهرست در مدخل احمد بن اصفه‌بذ، با وجود شیوع انتساب کتاب او به کلینی، این انتساب را جزماً رد می‌کند.^۲ هم‌چنین در ترجمه فضل بن شاذان انتساب برخی از کتبی را که در فهرست ابن ندیم برای فضل شمرده شده است نمی‌پذیرد.^۳ همو در ترجمه ابراهیم بن محمد مذار از برخی نقل می‌کند که کتاب او به ابی محمد دعلجی نسبت داده می‌شده است.^۴ در مدخل ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی نیز از برخی از ثقات عامه نقل می‌کند که تمام کتب واقدی در واقع تألیف ابراهیم بن محمد بوده است.^۵

۳. شیخ طوسی در کتاب رجال در ترجمه محمد بن ابی عمر طیب به این نکته اشاره می‌کند که کتاب او به ظریف بن ناصح نسبت داده می‌شود. او علت این امر را قرارگیری ظریف بن ناصح در طریق این کتاب می‌داند.^۶

۴. نجاشی در مداخل متعددی به انتساب کتاب به غیر مؤلف و یا تردید در انتساب کتاب اشاره می‌کند.^۷

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۵۸.

۲. طوسی، الفهرست، ص ۷۳.

۳. همان، ص ۳۶۲.

۴. همان، ص ۱۷.

۵. همان، ص ۹. البته این احتمال جدی است که مراد از کلام فوق، این است که با توجه به اخذ و اقتباس بسیار واقدی از کتاب‌های ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی، در واقع باید کتاب‌های واقدی را از آن ابن ابی یحیی دانست. این احتمال نیز مؤید خوبی بر سخن متن است؛ چه در فضایی که نسبت به اخذ و اقتباس بیش از متعارف چنین حساسیتی وجود دارد، اهتمام به درستی نسبت کتاب به مؤلف روشن است.

۶. طوسی، رجال، ص ۳۰۰.

۷. نجاشی، رجال، ص ۴: «ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی ... و حکمی بعض أصحابنا عن بعض المخالفين أن كتب الواقدي سائرهما إنما هي كتب ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی نقلها الواقدي و ادعاها»؛ همان، ص ۳۶: «الحسن بن علی بن فضال ... و له كتاب ... الصلاة كتاب يرويه القميون خاصة عن ابنه علي عن الرضا عليه السلام فيه نظر»؛ همان، ص ۹۷: «احمد بن اصفه‌بذ ... لا يعرف له إلا كتاب تعبیر الرؤيا و قال قوم أنه لابی جعفر الكليني و ليس هو له»؛ همان، ص ۱۲۶: «جعفر بن یحیی بن العلاء ... و كتابه يختلط بكتاب أبيه لأنه يروي كتاب أبيه

شاهد بر خلاف است؛ چرا که نشان می‌دهد مسأله انتساب، چندان مورد اتفاق بین متقدمان نبوده و گاه کتابی را قمیمان به کسی نسبت می‌داده‌اند که نجاشی آن را به دیگری نسبت می‌دهد. در پاسخ، توجه به کمیت و کیفیت موارد اختلاف و موارد تردید در انتساب، ضروری است. در میان حجم عظیمی از کتب ذکر شده، تنها در مواردی معدود، انتساب کتاب مورد اشکال قرار گرفته و در این موارد هم، غیر از چند مورد شناخته شده که ادعای وضع مطرح است، در عمده موارد، اختلاف از قبیل اختلاف در انتساب کتاب به استاد یا شاگرد است؛ چه آن که روایت کتاب استاد توسط شاگرد، باعث انتساب به شاگرد شده است.^۱ در این صورت هم واضح است که اگر کتاب به شاگرد نسبت داده شود، نام استاد به عنوان شیخ شاگرد در آن کتاب ذکر می‌شده و در اعتبارسنجی احادیث کتاب، باید او را ملاحظه کرد؛ این گونه نیست که با انتساب کتاب به شاگرد، نام استاد از مسیر انتقال حدیث حذف شود. بنابر این، می‌توان گفت اتفاقاً این که کتاب‌شناسی چون نجاشی به هنگام شمردن کتب، تنها در مواردی معدود (که نسبت آن به تعداد کل کتب ذکر شده، نزدیک به صفر است) و آن هم به کیفیتی که گذشت، مسأله انتساب را مطرح می‌کند، خود شاهد این است که در نوع کتب، اشکالی در مسأله انتساب نبوده است. برخی از قرائنی که در ادامه می‌آید نیز گواه بر این مطلب است.

۲. توجه متقدمان به ویژگی‌های نسخ و اختلاف نسخ^۲ یک کتاب

شواهد نشان می‌دهد متقدمان به ویژگی‌های نسخ کتب حدیثی و اختلاف آن‌ها با یکدیگر توجه داشته‌اند. پیداست که نسخه‌ها با یکدیگر به دقت مقایسه می‌شده و نسبت به اخذ از نسخه صحیح اهتمام وجود داشته است. برخی از این شواهد^۳ را در ادامه مرور می‌کنیم:

۱. نجاشی در ترجمه ابی‌رافع، پس از ذکر دو طریق به کتاب السنن و الأحکام و القضا، می‌نویسد: «اساتید ما بیان کردند که بین دو نسخه اختلاف کمی وجود دارد و روایت ابی‌العباس (ابن عقده) کامل‌تر است.»^۴ بنابر این نقل، اختلاف دو نسخه با این که کم بوده،

۱. چنان‌که این امر در کتب متأخرتر نیز مشاهده می‌شود؛ مثلاً امالی شیخ طوسی به پسر او نسبت داده می‌شود؛ چرا که او راوی آن بوده است.
۲. چنان‌که خواهد آمد، مراد از اختلاف نسخه در این قسمت، معنایی اعم از معنای اصطلاحی آن است.
۳. شواهدی که با علامت * مشخص شده‌اند، شواهدی است که استاد سیدمحمدجواد شبیری در درس اصول در جلسات ۸۹/۱۲/۷ تا ۸۹/۱۲/۹ مطرح کرده‌اند.
۴. «ذكر شیوخنا أن بین النسختين اختلافاً قليلاً و رواية أبي العباس أتم.» نجاشی، رجال النجاشی، ص ۶.

مورد لحاظ مشایخ امامیه قرار گرفته و بین آنها داوری شده است.*

۲. نجاشی پس از ذکر کتب حسین بن سعید، پنج طریق به کتب او را از ابن نوح نقل می‌کند. ابن نوح تذکر می‌دهد که از هر طریقی، نسخه همان راوی باید روایت شود و نباید طرق مختلف را با هم درآمیخت.*^۱

۳. نجاشی در ترجمه عبیدالله بن علی بن ابی‌شعبه حلبی، به اختلاف نسخ اوائل کتاب او اشاره کرده و تفاوت بین آنها را کم می‌داند.^۲

۴. نجاشی در ترجمه علی بن ابی‌رافع اختلاف دو نسخه کتاب او را نقل می‌کند.*^۳

۵. نجاشی در ترجمه علی بن جعفر، وجود دو نسخه مبوب و غیر مبوب کتاب وی را گزارش می‌کند.^۴

۶. نجاشی در ترجمه عبدالله بن ابی‌عبدالله طیالسی به نسخ مختلف نوادر او اشاره می‌کند.^۵

۷. شیخ طوسی در فهرست در ترجمه ابان بن عثمان پس از ذکر چند طریق به کتاب او، به وجود نسخه دیگری که ناقص‌تر از نسخه پیشین بوده و قمیان آن را روایت کرده‌اند، تذکر داده و طریق به آن را بیان می‌کند.*^۶

۸. شیخ طوسی در فهرست در ترجمه علاء بن رزین، با اشاره به وجود چهار نسخه برای کتاب او، طرق به آنها را به صورت جداگانه ذکر می‌کند.^۷

۹. شیخ در فهرست در ترجمه عمر بن اذینه به دو نسخه صغرا و کبرا از کتاب او اشاره می‌کند.^۸

۱۰. در موارد متعددی، به اختلاف روایات یک کتاب (به این معنا که یک کتاب، چند گونه روایت شده است) تذکر داده شده است.^۹

۱. همان، ص ۶۰: «... فیجب أن تروی عن كل نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط و لا تحمل رواية علی رواية و لا نسخة علی نسخة لئلا يقع فيه اختلاف».

۲. همان، ص ۲۳۱: «صنف الكتاب المنسوب اليه ... و النسخ مختلفة الأوائل و التفاوت فيها قريب».

۳. همان، ص ۷.

۴. همان، ص ۲۵۲.

۵. همان، ص ۲۱۹.

۶. طوسی، فهرست، ص ۴۸.

۷. همان، ص ۳۲۲.

۸. همان، ص ۳۲۴.

۹. نجاشی، رجال النجاشی، مداخل ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۷۶، ۳۰۲، ۳۳۴، ۵۵۰.

۱۱. در کتب حدیثی، در موارد متعددی مؤلف به اختلاف نسخه حدیث اشاره کرده است.^۱
۱۲. در کتب رجال و حدیثی، در مواردی به مقابله نسخ تصریح شده است.^۲
۱۳. در کتب رجال و حدیثی، در موارد متعددی به ویژگی های نسخ اشاره شده است.^۳
۱۴. گاه یک محدث، کتاب محدث دیگر را تکمیل می کرده و احادیثی را به آن می افزوده است. این موارد نیز مورد توجه متقدمان بوده است.^۴
۱۵. بر اساس رجال نجاشی، کتاب های زیادی به طرق متعدد و بعضاً فراوانی نقل شده است.^۵ طبیعی است که در چنین شرایطی، علاوه بر احراز انتساب کتاب، امکان مقابله نسخ

۷۴۹، ۸۸۷، ۹۶۶، ۱۱۱۲، ۱۱۷۶.

۱. صدوق، الفقیه، ج ۳، ص ۷۲: «...و إن خفت علی أخیک ضرراً. قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله هكذا وجدته فی نسختی و وجدت فی غیر نسختی و إن خفت علی أخیک ضرراً فلا...». در موارد متعددی در فقیه به نقل دیگر حدیث اشاره شده است. (ن.ک: ج ۱، ص ۱۸۹ و ۲۰۴ و ۴۵۰ و ۵۶۵؛ ج ۲، ص ۸۹ و ۱۶۷ و ۲۷۷ و ۲۸۳ و ۲۹۳ و ۳۳۴ و ...). البته ممکن است این ها از باب اختلاف نسخه نباشد؛ ولی به هر حال، حاکی از مقابله احادیث و توجه به اختلاف نقل های حدیث است. (هم چنین ن.ک: صدوق، کمال الدین، ج ۱، صص ۲۹۰-۲۹۴).
۲. در کافی نیز در موارد متعددی اشاره به نسخه دیگر حدیث شده است؛ اما ظاهراً این موارد مربوط به راویان کافی است و نه خود کلینی. با این حال، شواهد متعددی حاکی از دقت وافر کلینی به نقل های متفاوت حدیث است که به جهت پرهیز از تطویل، از ذکر آن ها خودداری می کنیم.
۳. مانند *مقابله دو نسخه صحیفه سجاده که در مقدمه آن ذکر شده و از قدیمی ترین موارد مقابله نسخ است. هم چنین نجاشی در ترجمه محمد بن احمد بن خانبه، مقابله نسخه او با نسخه ای از امام عسکری علیه السلام و وجود تفاوتی در حد زیاد یا نقصان حروف یسیره را نقل می کند. (نجاشی، رجال، ص ۲۴۶). برخی از شواهدی که گذشت نیز بر مقابله نسخ گواهی می دهد.
۴. به عنوان نمونه ر.ک: *نجاشی، رجال، ص ۱۰۰: «النسخة حسنة»؛ همان، ص ۱۲۷: «أكثر ما یری منه نسخة رواية الحسن بن محبوب...»؛ طوسی، رجال، ص ۴۳۱: «یروی کتاب الحلبي النسخة الكبيرة»؛ طوسی، فهرست، ص ۳۲۴: «نسختان إحداهما الصغرى والأخرى الكبرى»؛ *زراری، رسالة أبي غالب الزراري، صص ۱۶۸-۱۸۴ (در موارد متعددی به ویژگی نسخ و این که به خط چه کسی بوده، اشاره کرده است)؛ *طوسی، الغيبة، ص ۳۸۴.
۵. *شیخ صدوق در معانی الأخبار به واسطه استادش ابن ولید از صفار نقل می کند که عبارت «و فی حدیث آخر» در همه جای کتاب حلبی، کلام ابن ابی عمیر است. (صدوق، معانی الأخبار، ص ۱۵۰). هم چنین شیخ طوسی در فهرست در ترجمه علی بن مهزیار از احمد بن ابی عبدالله برقی نقل می کند که علی بن مهزیار از بین مصنفات حسین بن سعید، در سه کتاب وضو و صلاة و حج، مطالب زیادی افزود و در سایر ابواب مقدار کمی را اضافه کرد. (طوسی، فهرست، ص ۲۶۵). نجاشی نیز در ترجمه عبدالرحمن بن ابی نجران، کتاب او با عنوان کتاب القضا یا همان کتاب محمد بن قیس معرفی می کند که عبدالرحمن مطالبی را به آن افزوده است. (نجاشی، رجال، ص ۲۳۵).
۵. در رجال نجاشی، عباراتی چون «له کتاب یرویه جماعة» و «له کتاب یرویه عدة» با فراوانی بالا، و

۱۶. در رجال شیخ طوسی در مورد افراد متعددی آمده است که تمام اصول و یا بسیاری از آنها را نقل کرده‌اند.^۱

عباراتی مانند «له كتب يرويها عنه جماعات من أصحابنا»، «له كتاب كثير الرواة»، «قد روى هذه الكتب كثير من أصحابنا»، «قد روى هذا الكتاب خلق من أصحابنا» با فراوانی کم، مجموعاً در حدود ۱۸۰ مورد به کار رفته است. اگر عباراتی را که بر تعدد طرق دلالت دارد -مانند «له كتاب يرويها عنه حماد بن عيسى و غيره»- اضافه کنیم، حدود ۲۰۰ مورد به دست می آید.

۱. طوسی، رجال، ص ۴۲۰، رقم ۶۰۷۳؛ ص ۴۳۰، رقم ۶۱۷۶ و ۶۱۷۷ و ۶۱۷۹؛ ص ۴۳۶، رقم ۶۲۲۱؛ ص ۴۴۱، رقم ۶۳۰۱ و ۶۳۰۲ و ۶۳۰۴ و ۶۳۰۶؛ ص ۴۴۹، رقم ۶۳۸۶. در تهذیب (ج ۴، ص ۱۶۹) در ذیل حدیثی آمده است: «إِنَّ مَتَنَ هَذَا الْحَدِيثِ لَا يَوْجِدُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَصُولِ الْمُصَنَّفَةِ». این عبارت نشان می‌دهد اصول مصنفه به گونه‌ای در اختیار شیخ طوسی بوده که احراز عدم وجود حدیثی در آن‌ها ممکن بوده است؛ مگر این که احتمال داده شود شیخ، در بیان این عبارت، بر شخص دیگری اعتماد کرده و تمام اصول مصنفه در دسترس او نبوده است. هم‌چنین نجاشی در مدخل محمد بن عبدالله حمیری (رجال، ص ۳۵۵) با سندی از او نقل می‌کند: «قال محمد بن عبدالله بن جعفر: كان السبب في تصنيفي هذه الكتب أنني تفقدت فهرست كتب المساحة التي صنفها أحمد بن أبي عبدالله البرقي ونسختها ورويتها عن رواها عنه وسقطت هذه السنة الكتب عني فلم أجد لها نسخة فسألت إخواننا بقم وبغداد والري فلم أجدوها عند أحد منهم فرجعت إلى الأصول والمصنفات فأخرجتها وألزمت كل حديث منها كتابه وبابه الذي شاكله». این نقل، نشان می‌دهد که اصول و مصنفات در دسترس حمیری بوده، اما کتاب برقی حتی با مراجعه به اصحاب قمی و بغدادی و رازی فراهم نشده است؟ خصوصاً این که احتمالاً «المساحة»، مصحف المحاسن است و محاسن برقی در مقدمه فقیه در عداد کتب مشهور شمرده شده است. اما می‌توان گفت که مشهور بودن تمام اجزای محاسن روشن نیست و در فقیه هم تنها از ابواب خاصی از آن نقل شده است.

۲. طوسی، فهرست، ص ۳۲۴: «کتاب عمر بن اذینه نستختان إحداهما الصغری والأخری الکبری رويناهما عن جماعة عن أبي المفضل عن حميد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن عمر بن اذینه.» البته در این طریق، هم چون بسیاری از طرق حمید بن زیاد در فهرست شیخ، بین استاد حمید یعنی حسن بن محمد بن سماعة و صاحب ترجمه، ارسال رخ داده است؛ ولی این امر، به شاهد گرفتن این مورد برای بحث که گاه یک طریق برای هر دو نسخه ذکر می شود، لطمه ای نمی زند.

ثانیاً تعدادی از موارد اختلاف نسخه، در مورد مکتوباتی با عنوان نوادر ذکر شده است.^۱ گفته شده است که مراد از نوادر، روایات بدون تبویب و کشکول مانند است^۲ و به همین جهت، گاهی توسط افراد دیگر تبویب می شده است.^۳ در چنین مکتوباتی طبیعی است که مؤلف در طول زمان، روایاتی را به تألیفش بیفزاید و قهراً راویانی که در این فواصل، آن را از مؤلف اخذ می کنند، نسخه های مختلفی از آن را به دست آورده و روایت می کنند. از این رو نجاشی در مورد نوادر ابن ابی عمیر می نویسد: «نوادر او بسیار است؛ چرا که افراد بسیاری آن را روایت کرده اند و به اختلاف راویان، مختلف شده است.»^۴

می بینیم که اختلاف روایات نوادر ابن ابی عمیر، بر کثرت راویان آن تفریع شده است؛ گویی طبیعی است که با کثرت راویان نوادر، نسخ آن مختلف شود؛ نسخی که همگی مربوط به مؤلف و دارای اعتبار نسبی است.^۵

ثالثاً لازم است به نقش راوی کتاب در شکل گیری کتاب توجه کرد. به تعبیر برخی از محققان، «در سده های نخستین تا حدود اواخر سده سوم، راویان کتب، خود، در تألیف کتاب ها همکاری داشته اند و چه بسا کتابی را راوی آن تدوین می کرده است. در واقع، استاد

۱. نجاشی، رجال، ص ۱۰۹، مدخل ۲۷۶؛ همان، ص ۲۱۹، مدخل ۵۷۲؛ همان، ص ۳۲۷، مدخل ۸۸۷.
۲. ن.ک: شبیری، مدخل رجال نجاشی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، ص ۵۶۸؛ رجال النجاشی (تحقیق محمد باقر ملکیان)، مقدمه، ص ۲۰.
۳. نجاشی، رجال، ص ۱۵۸، مدخل ۴۱۶ (البته این در مورد کتاب النوادر است و ممکن است بین نوادر و النوادر فرق گذاشته شود)؛ همان، ص ۲۲۹، مدخل ۶۰۵: «جمعت نوادره کتاباً».
۴. «... فاما نوادره فیهی کثیرة لأن الرواة لها کثیرة فیهی تختلف باختلافهم...». همان، ص ۳۲۷.
۵. حجم زیاد نوادر (ن.ک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۹۰: «... ذهبت کتب ابن ابی عمیر فلم یخلص کتب أحادیثه فکان یحفظ أربعین جلدًا فسماه نوادر...»؛ زراری، رسالة ابی غالب الزراری، ص ۱۸۲: «نوادر ابن ابی عمیر و هی ستة أجزاء».) نیز ممکن است در اختلاف نسخ آن به اختلاف راویان (به این نحو که راویان مختلف، مقادیرهای متفاوتی از آن را تحمل و روایت کرده باشند) مؤثر بوده باشد. به هر حال، اختلاف نوادر ابن ابی عمیر، هر واقعییتی که داشته باشد، دست یابی به نسخه معتبر آن را با مشکل مواجه نکرده است. نوادر ابن ابی عمیر از کتب مشهور و مورد اعتماد و محل رجوع بوده است (صدوق، الفقیه، ج ۱، ص ۴) و جالب این که ابن غضائری با وجود عدم باور به وثاقت احمد بن هلال، روایت او از نوادر ابن ابی عمیر را می پذیرد (ابن داود، رجال، ص ۲۳۰، به نقل از ابن غضائری): «و أری التوقف فی حدیثه إلا فیما رواه عن الحسن بن محبوب من کتاب المشیخة و محمد بن ابی عمیر من نوادره و قد سمع هذین الکتابین منه جلة أصحابنا و اعتمدوه فیهما» و ن.ک: علامه حلی، خلاصه، ص ۲۰۲ و این امر، به احتمال قوی به این جهت بوده که نوادر ابن ابی عمیر را راویان چندی روایت کرده اند. (ن.ک. به موارد مشابه در رجال ابن غضائری، ص ۵۲، ۵۴ و ۶۷).

نوادر الحکمه و مانند آن شناخته شده است، با وجود دسترسی به تراش روایی احمدبن محمدبن عیسی^۱ به نسخه‌ای بی اعتبار روی آورده باشد؟ پس از او هم کسانی چون شیخ صدوق^۲ و ابن داود قمی از او اخذ کنند؟ بنابر این، به نظر می‌رسد اختلاف نسخ کتب حسین بن سعید باعث بی اعتباری نسخه‌ها نبوده و چه بسا نسخه احمدبن محمدبن عیسی، به شکل کامل تر و دقیق تر روایات حسین بن سعید را نقل می‌کرده و اختلاف نسخه او با سایر نسخ مانند اختلاف دو نسخه کتاب ابی رافع بوده است که چنانکه گذشت، به تعبیر نجاشی، مشایخ امامیه یک نسخه را «آتم» از دیگری می‌دانستند. تعبیر «علیه أصحابنا» در کلام ابن نوح هم ممکن است به این معنا باشد که خارجاً نسخه احمدبن محمدبن عیسی بیشتر از سایر نسخ کتب حسین بن سعید در بین اصحاب فراگیر شده است، چه اینکه در کافی، از ۶۷۵ روایت حسین بن سعید، ۶۲۰ مورد (حدود ۹۲ درصد) از احمدبن محمدبن عیسی نقل شده و در کتب شیخ صدوق (با احتساب طرق مشیخه فقیه) از ۹۴۳ روایت حسین بن سعید، ۷۱۳ مورد (حدود ۷۶ درصد) از احمدبن محمدبن عیسی نقل شده و در رتبه بعد، ۱۷۲ مورد (حدود ۱۸ درصد) از حسین بن حسن بن ابان نقل شده است. در تهذیب نیز، بدون احتساب طرق مشیخه، در بین راویان از حسین بن سعید، احمدبن محمدبن عیسی با ۵۰۴ روایت (حدود ۷۵ درصد) در رتبه اول، و حسین بن حسن بن ابان با ۱۲۵ روایت (حدود ۱۹ درصد) در رتبه بعد قرار دارد.^۳ به احتمال زیاد، علت اقبال بیشتر به نسخه احمدبن محمدبن عیسی، شخصیت برجسته او بوده است.

خلاصه کلام این که منشأ اختلاف نسخ در موارد متعددی، تحریرهای متفاوت خود مؤلف و یا تدوین‌های متفاوت راویان بوده است و صرف چنین اختلافاتی، آسیبی به اعتبار نسخ وارد نمی‌کند.

گذشته از این‌ها، باید میزان اختلاف نسخ را هم مد نظر قرار داد. در عباراتی که از نجاشی گذشت، مواردی که در آنها میزان اختلاف نسخ بیان شده جالب توجه است.^۴

۱. با توجه به اسناد احادیث، با استفاده از برنامه درایة النور، قسمت اسناد، ابزار ترکیب، این مطلب روشن می‌شود.

۲. ن. ک: صدوق، الفقیه، مشیخه، طریق به حسین بن سعید، ج ۴، ص ۴۹۰.

۳. آمارها بر اساس نرم افزار درایة النور و اسناد شیخ صدوق است. هم چنین طرق شیخ طوسی به حسین بن سعید در مشیخه تهذیب نیز قابل توجه است. ن. ک: تهذیب، ج ۴، ص ۶۳، ۶۶، ۷۳، ۷۴.

۴. کم بودن اختلاف بین دو نسخه کتاب ابی رافع و اتم بودن یک نسخه، نزدیک بودن تفاوت در نسخ کتاب حلبی، ناقص تر بودن نسخه دیگر کتاب ابان بن عثمان، تفاوت دو نسخه کتاب علی بن جعفر در مبوب بودن و مبوب نبودن.

شواهدی بر سماع و قرائت و یا کتابت نسخ وجود دارد.^۱

۴. در برخی از موارد، نقل بدون سماع و قرائت و از نسخ وجاده‌ای به عنوان اتهام برخی از راویان ذکر شده است. این مطلب، نشان می‌دهد که نقل وجاده‌ای سبب قدح شمرده می‌شده است.^۲

۵. * در اجازه کتب شیوة رایج این بوده که تنها بعد از سماع و قرائت (ولو نسبت به بخش قابل توجهی از کتاب) اجازه داده می‌شده است.^۳

۱. * زراری، رسالة ابی غالب الزراری، ص ۱۵۰ تا ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۷، ۱۸۱؛ * نعمانی، الغیبة، ص ۱۸؛ ابن ادریس، مستطرفات، ج ۳، ص ۶۰۱؛ ابن طاووس، فتح الابواب، ص ۲۳۷، * ۲۶۱، ۲۸۶؛ * همو، فرج المهموم، ص ۱۰۱؛ * همو، فلاح السائل، ص ۱۶۵؛ * همو، البقین، ص ۳۰۷؛ * عبدالکریم ابن طاووس، فرحة الغری، ص ۸۶. هم چنین در برخی از موارد، خود نسخه اصلی منتقل شده است (ن.ک: نجاشی، رجال، ص ۸۵، رقم ۲۰۵ و * ص ۳۵۵، رقم ۹۴۹) و در برخی، تصریح شده است که استنساخ از نسخه اصلی صورت گرفته است. (ن.ک: همان، ص ۲۶۸، رقم ۶۹۸).

۲. ن.ک: * طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۹۳: «جعفر بن معروف قال سمعت یعقوب بن یزید یقع فی یونس و یقول کان یروی الأحادیث من غیر سماع». (فارغ از این که این اتهام، صحیح بوده یا غلط، نشان می‌دهد که روایت بدون سماع، قدح شمرده می‌شده است)؛ * همان، ص ۵۱۲: «قال نصر بن الصباح أحمد بن محمد بن عیسی لا یروی عن ابن محبوب من أجل أن أصحابنا یتهمون ابن محبوب فی روايته عن أبي حمزة ثم تاب أحمد بن محمد فرجع قبل ما مات ...». (احتمالاً وجه اشکال در روایت ابن محبوب از ابو حمزه همین بوده است که او، بدون سماع و از مخطوطات نقل می‌کرده است). البته این که اصل روایت کردن از نسخ وجاده‌ای قدح بوده یا قدح در روایت از نسخ وجاده‌ای بدون تصریح به وجاده‌ای بودن مأخذ بوده است، نیاز به تحقیق بیشتری دارد. چه بسا اصل روایت کردن از نسخ وجاده‌ای (در صورتی که شیوة غالب شخص نباشد) قدح مهمی نبوده؛ بلکه قدح در روایت از نسخ وجاده‌ای بدون تصریح به وجاده‌ای بودن مأخذ بوده است؛ گویی اگر تصریح به وجاده نشود، برداشت می‌شود که شخص، مأخذ روایت را به نحوی (سماع، قرائت، مناو له، اجازه) تحمل کرده و وجاده‌ای نبوده است. لذا مثلاً در برخی از روایات کتاب نوادر الحکمه، به وجاده‌ای بودن آن تصریح شده بوده و البته به همین جهت هم اعتبار آن مورد اشکال قرار گرفته بوده است. (طوسی، فهرست، ص ۴۱۰؛ نجاشی، رجال، ص ۳۴۸. هم چنین ن.ک: صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۵۴ و ...).

۳. در ترجمه حسن بن علی و شاء آمده است: «أخبرني ابن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن سعد عن أحمد بن محمد بن عیسی قال خرجت إلى الکوفة فی طلب الحديث فلقيت بها الحسن بن علي الوشاء فسألته أن یخرج لی (إلی) کتاب العلای بن رزین القلاء و أبان بن عثمان الأحمر فأخرجهما إلی فقلت له: أحب أن تجیزهما لی فقال لی: یا رحمک الله و ما عجلتک اذهب فاکتبهما و اسمع من بعد فقلت: لا آمن الحدیثان فقال لو علمت أن هذا الحدیث یكون له هذا الطلب لاستکثرت منه فإني أدركت فی هذا المسجد تسعمائة شیخ کل یقول حدیثی جعفر بن محمد». (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۹) این ماجرا نشان می‌دهد شیوة طبیعی در اخذ کتب همراه با سماع بوده و درخواست اجازه بدون سماع، عجله محسوب می‌شده است.

۴. بیان کتب معتبر و قابل اعتماد

در منابع حدیثی و رجالی، در موارد متعددی، کتاب و یا روایات شخص، مورد اعتماد معرفی شده است.^۱ در مواردی نیز تصریح شده است که روایات راوی، در صورتی که منفرد نباشد، قابل اخذ است.^۲ روشن است که این گزاره‌ها، برای اطلاع‌رسانی صرف و بدون ثمره عملی نبوده است. اما سؤالی که در این باره جای طرح دارد، این است که در چه فضایی بیان این گزاره‌ها ثمربخش است؟ آیا در فضایی که نسخه‌های جعلی و یا محرف، به حدی با نسخه‌های معتبر آمیخته شده است که دسترسی به نسخه معتبر امکان پذیر نیست، بیان این که چه کتابی معتمد است و چه کتابی معتمد نیست، ثمره‌ای دارد؟ اساساً توثیق و تضعیف اشخاص چه ثمره‌ای دارد؟ اگر ما بدانیم که مثلاً ابن‌ابی عمیر ثقة است، اما کتاب او به حدی مبتلا به نسخ غیر معتبر شده که امکان تشخیص نسخه معتبر از غیر معتبر وجود ندارد و نمی‌توان روایتی که واقعاً او راوی آن است را احراز کرد، وثاقت او چه فایده‌ای برای ما دارد؟ از این رو، باید پذیرفت که نسخ معتبر از کتب محدثان در دسترس مؤلفان جوامع حدیثی بوده است.

ممکن است گفته شود نهایت چیزی که با این مطلب اثبات می‌شود، این است که امکان دستیابی به نسخ معتبر وجود داشته است؛ در حالی که نویسنده مدعی است احادیث از نسخ معتبر اخذ می‌شده است. در پاسخ می‌توان گفت که اگر به «امکان دستیابی به نسخ معتبر»،

چالش‌ها

بنا بر روش‌های

۱. به عنوان نمونه ن. ک: صدوق، الفقیه، ج ۱، ص ۳؛ طوسی، فهرست، ص ۳۹: «إسحاق بن عمار الساباطي ... أصله معتمد عليه»؛ نجاشی، رجال، ص ۵۸: «کتب ابني سعيد کتب حسنة معمول عليها». این عبارت شیخ طوسی در مقدمه فهرست نیز جالب توجه است: «و إذا ذكرت كل واحد من المصنفين و أصحاب الأصول فلا بد من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح و هل يعول على روايته أو لا و أبین عن اعتقاده و هل هو موافق للحق أم هو مخالف له لأن كثيراً من مصنفی أصحابنا و أصحاب الأصول يتحلون المذاهب الفاسدة و إن كانت كتبهم معتمدة». (طوسی، فهرست، ص ۳ و ۴) در این عبارت، گذشته از این که کتب دسته‌ای از اصحاب، مورد اعتماد معرفی شده، بیان این امر که بر روایت شخص اعتماد می‌شود یا خیر از اغراض تألیف فهرست شمرده شده است.

۲. به عنوان نمونه، ن. ک: طوسی، فهرست، ص ۴۰۷: «قال محمد بن علي بن الحسين: محمد بن أورمة طعن عليه بالغلو فكل ما كان في كتبه مما يوجد في كتب الحسين بن سعيد و غيره فإنه يعتمد و يفتى به (و كل ما تفرد) به لم يجوز العمل عليه و لا يعتمد»؛ همان، ص ۵۱۲: «قال محمد بن علي بن الحسين: سمعت محمد بن الحسن بن الوليد رحمه الله يقول: كتب يونس التي هي بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها إلا ما ينفرده محمد بن عيسى بن عبيد و لم يروه غيره فإنه لا يعتمد عليه و لا يفتى به».

«اهتمام محدثان به اخذ از نسخ معتبر» و «خبرویت و ورع و احتیاط در نقل» را ضمیمه کنیم، این که خارجاً از نسخ معتبر اخذ صورت گرفته است، ثابت می‌شود.

۵. عدم بیان طریق دستیابی به نسخ

چنان‌که در ابتدا گذشت، یکی از مسائل مهم در اعتبارسنجی احادیث، این است که آیا اسناد احادیث و هم‌چنین طرق مشیخه، بیانگر طریق دستیابی مؤلف به احادیث است و یا مبتنی بر اجازات محضه است؟ بنابر نظری حجم عظیمی از اسناد و طرق مشیخه، مبتنی بر اجازات محضه است. گرچه بحث درباره این نظر در نوشتار فعلی نمی‌گنجد؛ اما در صورت صحت این نظر، می‌توان گفت این که مؤلفان، ضرورتی نمی‌دیده‌اند که طریق دستیابی به نسخه مأخذ را ذکر کنند، خود شاهد بر این است که نسخ معتبر در دسترس و قابل دستیابی بوده است؛ چنان‌که شیخ صدوق در کتاب مقنع، به جهت در دسترس بودن مأخذ، ضرورتی به ذکر اسناد حتی اسناد تشریفاتی نمی‌بیند.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش کردیم پاره‌ای از شواهد اعتبار نسخ منابع جوامع حدیثی را جمع‌آوری کنیم. با در نظر گرفتن مجموع آن چه گذشت، می‌توان ادعای اطمینان به اعتبار نسخ مصادر جوامع حدیثی متقدم را مطرح کرد. البته در نوع موارد، اطمینان حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر، حصول اطمینان، مشروط به این است که قرینه‌ای بر خلاف نباشد. بنابر این لازم است در هر موردی، قرائن خاص آن را لحاظ کرد؛ قرائنی مانند خصوصیات مأخذی که مؤلف، حدیث را از آن گرفته، اوصاف راوی آن مأخذ در کتب رجالی و نقل‌های مشابه در کتب حدیثی و فتاوی‌ای قدما و کتب فقه مأثور. نیز باید خصوصیات کتابی که حدیث در آن آمده و مؤلف آن را در نظر داشت. اساساً به نظر می‌رسد آنچه گذشت، به عنوان قرینه عامه‌ای است که اگر به تنهایی هم اطمینان آور نباشد، می‌تواند در کنار قرائن دیگر اطمینان

۱. صدوق، المقنع، ص ۵: «ثمّ إني صنفت کتابي هذا، و سميته كتاب المقنع لقنوع من يقرأه بما فيه، و حذف الأسانيد منه لئلا يثقل حمله، و لا يصعب حفظه، و لا يمل قارئه، إذ كان ما أبينه فيه في الكتب الأصولية موجوداً مبيناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات رحمهم الله».

۲. در مورد این شاهد، مناقشاتی قابل طرح است که از ذکر و بررسی آن‌ها، به جهت پرهیز از تطویل بحث، خودداری می‌کنیم.

آور شود، اما با این حال مناسب‌تر است که هر کتاب را مستقلاً، با توجه به خصوصیات آن و خصوصیات مؤلف آن بررسی کرد. به هر حال، تفاوت بین کافی که حاصل تلاش بیست ساله کسی چون کلینی است با تهذیب شیخ الطائفه که به مقتضای حوزه بغداد، اهتمام بسیاری به علم کلام و فنون مختلف فقه داشته‌اند، قابل اغماض نیست. در انتها، ذکر این نکته مناسب است که اگر به هر جهتی، اطمینان به اعتبار نسخه مأخذ حاصل نشد، طرق دیگری چون شهادت ثقه و انسداد صغیر مطرح شده که بررسی جوانب آن، مجال دیگری می‌طلبد.

منابع و مأخذ

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات)، تحقیق حسن بن احمد موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن داود حلّی، حسن بن علی، الرجال، سید محمد صادق آل بحر العلوم، قم: منشورات الرضی، [بی‌تا].
۳. ابن طاووس، عبد الکریم بن احمد، فرحة الغری فی تعیین قبر امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) فی النجف، قم: منشورات الرضی، چ ۱، [بی‌تا].
۴. ابن طاووس، علی بن موسی، الیقین باختصاص مولانا علی (علیه السلام) یامرة المؤمنین، تحقیق اسماعیل انصاری زنجانی خوینی، قم: دار الکتاب، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۵. — فتح الأبواب بین ذوی الألباب و بین ربّ الأرباب، تحقیق حامد خفاف، قم: مؤسسه آل البيت، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۶. — فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، قم: دار الذخائر، چ ۱، ۱۳۶۸ ق.
۷. — فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: بوستان کتاب، چ ۱، ۱۴۰۶ ق.
۸. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تحقیق سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث، چ ۱، ۱۳۶۴ ش.
۹. أبوغالب زراری، احمد بن محمد، رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين، تحقیق سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: مرکز البحوث و التحقیقات الإسلامية، چ ۱، ۱۳۶۹ ش.
۱۰. شبیری، سید محمد جواد، «رجال نجاشی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۹، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۱۱. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، المقنع، تحقیق: گروه پژوهش مؤسسه امام هادی علیه السلام، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. — کتاب من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.

مجله پژوهش‌ها

بیت‌القدس
مجله پژوهش‌ها

۱۳. — عیون أخبار الرضا، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جوان، چ ۱، ۱۳۷۸ق.
۱۴. — معانی الأخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۱۶. — تهذیب الأحکام، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۷. — رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۳، ۱۳۷۳ش.
۱۸. — فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، تحقیق: سید عبد العزیز طباطبائی، قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۹. — کتاب الغیبة، تحقیق: عباد الله تهرانی، قم: دار المعارف الإسلامیه، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، تحقیق: سید محمد صادق بحر العلوم، قم: الشریف الرضوی، چ ۲، ۱۴۰۲ق.
۲۱. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیه، چ ۱، ۱۳۸۰ق.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: دار الحديث، قم: دار الحديث، چ ۱، ۱۴۲۹ق.
۲۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شیرازی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۱۱، ۱۴۳۶ق.
۲۴. — رجال النجاشی، تحقیق: محمد باقر ملکیان، قم: موسسه بوستان کتاب، چ ۱، ۱۴۳۷ق.
۲۵. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، چ ۱، ۱۳۹۷ق.
۲۶. نرم افزار «درایة النور»، نسخه ۲/۱، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور.
۲۷. نرم افزار: «اسناد صدوق»، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور.

تدوین حدیث نبوی با تأکید بر کتب اهل سنت^۱

محمدحسین مخبریان^۲

چکیده

نقل حدیث در طول تاریخ، دو شکل اصلی داشته است: حفظ در خاطر راویان و نوشتن در دفاتر و کتاب‌ها. حفظ حدیث در ذهن، مخاطراتی دارد که حدیث مکتوب از آنها ایمن است؛ لذا هرچه دوران حفظ در خاطر کوتاه‌تر باشد، حدیث دقیق‌تر نقل خواهد شد. در این نوشتار بعد از نقل و بررسی شواهد تاریخی، روشن می‌شود که در زمان پیامبر ﷺ هر چند غلبه با حفظ روایت بود، اما کتابت حدیث پایه‌گذاری و آغاز شد. با روی کار آمدن خلفای سه‌گانه، نه تنها کتابت حدیث، بلکه نقل شفاهی حدیث هم با موانع سخت حکومتی روبه‌رو شد و این رویه چنان استحکامی یافت که حتی امیرالمؤمنین (ع) هم در دوران خلافتشان نتوانستند آن را اصلاح نمایند. معاویه تبعیت خلفای سه‌گانه را با جعل حدیث ممزوج کرد. بعد از او، هر دو گرایش حفظ و کتابت حدیث در جامعه وجود داشت؛ اما به تدریج میل به کتابت فزونی یافت تا در اوایل قرن دوم هجری، با اقدام عمر بن عبدالعزیز و عالمانی چون زهری حدیث نبوی جمع‌آوری شد. در گام بعد، از حدود نیمه قرن دوم، مصنفات و جوامع حدیثی اهل سنت بر

۱. تاریخ تأیید مقاله: ۲۰/۱۲/۹۸

۲. تاریخ دریافت مقاله: ۲۱/۱۰/۹۸

۲. دانش‌پژوه خارج مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع) و سطح سه حوزه علمیه قم. mokhberian@chmail.ir

پایه احادیث جمع آوری شده، تدوین شدند؛ لذا مکتوب شدن حدیث نبوی را می‌توان امری مستمر دانست که از قرن اول هجری شروع شده است. نوشته پیش‌رو سیر منطقی وقایع را در بستر تاریخ با حجم قابل اعتمادی از شواهد نشان می‌دهد، دو نکته‌ای که در نوشته‌های مشابه دیده نمی‌شود.

واژگان کلیدی: حفظ حدیث، کتابت حدیث، منع کتابت حدیث، تصنیف جوامع حدیثی.

مقدمه

حدیث دومین از منابع چهارگانه استنباط است که در کاربرد، پله نخست را از آن خود کرده است. این جایگاه، اهمیت توجه به اعتبار حدیث را دو چندان می‌کند. احادیث - بر خلاف قرآن کریم - عموماً به صورت اخبار آحاد به دست ما رسیده، در طول تاریخ، فراز و نشیب‌های زیادی را طی کرده و در هر مرحله در معرض خطاها و خطرات متعدد بوده است. از این رو استفاده از احادیث با چالش‌هایی روبه‌روست که لازم است ریشه‌های این چالش‌ها به دقت مورد بررسی قرار گیرند.

یکی از این فراز و نشیب‌ها، تغییرات «ظرف حفظ حدیث» است. حدیث که در ابتدا در اذهان راویان نگهداری می‌شد، به تدریج به دفاتر و کتاب‌های حدیثی منتقل شد. زمان انتقال احادیث از خاطر راویان به کتاب‌ها مهم است؛ زیرا محفوظات در معرض فراموشی، خلط و نقل معنا هستند؛ در حالی که مکتوبات از این آسیب در امانند، هرچند کتابت نیز آسیب‌های خاص خود^۱ را دارد. هر قدر دوران نقل احادیث از خاطر و حافظه طولانی‌تر باشد، احتمال تغییر در آن بیشتر است؛ علاوه بر آن که این تغییر قابل پیگیری و اصلاح نیست.

درباره تدوین حدیث نبوی، مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده است؛ اما سیر تاریخی وقایع در آن‌ها به خوبی نشان داده نشده است. این نوشتار در صدد است با ارائه یک تصویر واضح از چینش تاریخی صحیح وقایع و شواهد متعدد و اطمینان‌بخش، سیر تحول نگهداری حدیث نبوی از حفظ به کتابت را در میان اهل سنت بررسی نماید و ابهاماتی که در نوشته‌های مشابه وجود دارد را تا حدودی برطرف نماید؛ از این رو این نوشته در حقیقت تنظیم جدیدی از مطالب ارائه شده توسط دیگران است، البته همراه با نکات و دقت‌های جدید. در این نوشته، موضوع تدوین سنت نبوی در میان اهل سنت در پنج دوره بررسی خواهد

چاپ
پوهشها

سال دوم شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. مثل تحریف و تصحیف، نسخه‌برداری اجتهادی یا حتی جابجایی اوراق کتاب.

شد: دوره پیدایش حدیث نبوی، دوره مقابله با تدوین و کتابت حدیث نبوی، دوره تعلیق، دوره آغاز تدوین حدیث نبوی و دوره تصنیف جوامع حدیثی.

۱. پیدایش حدیث نبوی

ظهور حدیث با پایه‌گذاری دین مبین اسلام آغاز گردید. مؤلفه‌ها و عناصری در این دوره بر حدیث اثرگذارند که می‌توان آنها را چنین دسته‌بندی و تبیین نمود:

۱/۱. شرایط فرهنگی در آغاز پیدایش اسلام

شرایط فرهنگی و اجتماعی جامعه عرب اقتضا می‌کند در آغاز پیدایش اسلام، نوشتن حدیث امری محدود و به خاطر سپردنش، امری رایج باشد. یکی از مهم‌ترین عوامل، نبود نوشت افزار مناسب است؛ به گونه‌ای که احادیث در ابتدا بر روی استخوان کتف شتر - که صفحه‌ای پهن دارد - یا بر روی چوب‌ها یا پوست‌های دباغی شده نوشته می‌شد که طبعاً نوشتن را با سختی توأم می‌کرد.

افراد قادر به خواندن و نوشتن در شبه جزیره عربستان کم بودند؛ مثلاً گفته شده در انصار، کسی به خوبی قادر بر نوشتن نبود^۱ یا عرب افرادی را به صفت «کامل» می‌شناخت که در سه امر مهارت داشته باشند: کتابت، خوب شنا کردن و خوب تیرانداختن^۲ و افرادی که به این وصف شناخته شده‌اند، چندان زیاد نیستند. ابن‌عبدالبر (م ۶۳۴ ق) تصریح کرده است که یکی از مهم‌ترین خصوصیات که اعراب خود را بدان می‌ستودند، قوت حفظشان بوده است.^۳

در چنین شرایطی اسلام دعوت خود را آغاز نمود و از همان ابتدا، به خواندن و نوشتن اهتمام ویژه‌ای نشان داد. در اولین آیاتی که بر پیامبر ﷺ نازل شد، سخن از تعلیم به انسان با قلم است.^۴ طولانی‌ترین آیه قرآن^۵ به صراحت به مسلمانان توصیه می‌کند در زمان قرض گرفتن آن را مکتوب نمایند. پیامبر پس از تأسیس مسجد در مدینه، از برخی مسلمانان مانند

حال پژوهش‌ها

تدوین حدیث نبوی با تأکید بر کتابت اهل سنت

۱. مقریزی، إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ۱۱۹.

۲. ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۴۰۹ و ۴۱۰. هم‌چنین ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۰، ص ۲۴۱.

۳. ابن‌عبدالبر، جامع بیان العلم وفضله، ج ۱، ص ۲۹۶.

۴. سوره علق، آیه ۱ تا ۵.

۵. سوره بقره، آیه ۲۸۲.

عبادة بن صامت^۱ و عبدالله بن سعید بن عاص^۲ خواستند تا قرآن و کتابت را به اهل صفّه تعلیم دهند؛ در جنگ بدر پیامبر یکی از فدیّه‌های آزادی مشرکان مکه را تعلیم خواندن و نوشتن به مسلمانان قرار دادند.^۳ کتابت وحی در زمان پیامبر امری مسلم است. گروهی از مسلمانان صدر اسلام به وصف «کاتب وحی» شناخته می‌شدند که برخی تعداد آنها را تا ۴۰ نفر برشمرده‌اند.^۴ علاوه بر این‌ها، اسلام تأکید زیادی بر فراگیری علوم دارد^۵ که با نوشتن ملازمه دارد. این امور و مشابهاتش نشان می‌دهد امکان نوشتن تا حدی در صدر اسلام و به خصوص پس از هجرت به مدینه فراهم بوده است، این که معجزه اسلام، «کتاب» است، نشان می‌دهد شرایط آن زمان در عربستان به گونه‌ای بوده که صلاحیت دریافت و حفظ چنین معجزه‌ای وجود داشته است.

۱/۲. غلبه حفظ روایات

با توجه به شرایط فرهنگی جامعه عرب انتظار این است که اکثر احادیث نبوی توسط صحابه به خاطر سپرده شود و در مرحله ادا نیز از خاطر یادآوری شود؛ انتظاری که شواهد متعددی از گفتار و کردار پیامبر و صحابه آن را تأیید می‌کند، از جمله:

ابوسعید خدری به صراحت بیان کرده که در زمان پیامبر، صحابه عموماً روایت را حفظ می‌کرده‌اند و نمی‌نوشته‌اند.^۶ ابوهریره هم سخنی مشابه دارد.^۷ طبق برخی گزارش‌ها پیامبر هرگاه حدیثی را بیان می‌کرده‌اند، آن را سه بار تکرار می‌کرده‌اند که به نظر می‌رسد برای تسهیل در به خاطر سپردن باشد.^۸

۱. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۳۷، ص ۳۶۳، ح ۲۲۶۸۹.

۲. ابن حجر عسقلانی، الإصابة في تمييز الصحابة، ج ۲، ص ۸۹، ش ۱۷۸۲.

۳. مقریزی، إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ۱۱۹.

۴. ابن سید الناس، عیون الأثر، ج ۲، ص ۳۸۲ و ۳۸۳؛ قلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ۱، ص ۱۲۶.

۵. از جمله: «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ». فتال نیشابوری، روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، ج ۱، ص ۱۱.

۶. این مطلب با مضمون‌های مشابه و اسناد متفاوت، در تقیید العلم بغدادی نقل شده است.

۷. «سمعت أبا هريرة يقول: نحن لا نكتب ولا نكتب.» ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج ۱، ص ۲۸۲.

۸. خطیب بغدادی، الجامع لأخلاق الراوي، ج ۱، ص ۲۳۴.

ظاهر روایات «حفظ ۴۰ حدیث»^۱ - همان‌طور که شیخ بهایی گفته است^۲ - در به‌خاطر سپاری روایت است. روایت مشهور پیامبر در مسجد خیف هم با توجه به تعبیر «نَضَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاَهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا» ناظر به حفظ حدیث و ظاهر در به‌خاطر سپاری است.^۳ از عبارت خطبه پیامبر در حجة الوداع^۴ «لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ» نیز لزوم به حفظ سپاری خطبه جهت تبلیغ آن استفاده می‌شود؛ چه این که خطاب به همه حاضران در آن واقعه است و امکانات نوشتن برای همه افراد - به‌ویژه در سفر - مهیا نبوده است.^۵ در واقعه دیگری پیامبر به کسانی که از راه دوری آمده بودند، امر کردند که کلام ایشان را حفظ نموده و به اهل قبیله خود منتقل کنند که - با توجه به وضعیت موجود - ظاهر در به‌خاطر سپردن است.^۶ هم‌چنین در روایتی در کافی آمده است که فردی از پیامبر درباره مراحل تعلم سؤال کرد،^۷ پیامبر انصات، استماع، حفظ و عمل را ذکر کردند (و چنان که گفته شد ظاهر از حفظ حدیث به قرینه شرایط زمان صدور روایت و استعمالات در کلمات صحابه، به‌خاطر سپردن روایت است)؛ اما از نوشتن ذکری به میان نیاوردند که می‌تواند نشان دهنده این باشد که نوشتن در زمان پیامبر از مراحل تعلم محسوب نمی‌شده است.

حال
پوششها

تذکره جلیلی
فی تائید برکت اهل سنت

۱. این روایت با سه تعبیر مختلف در مجموعه‌های حدیثی شیعه و اهل سنت آمده است: مراجعه شود به: شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۹، ح ۷؛ شیخ صدوق، الأمالی، ص ۳۰۶، ح ۱۳؛ رامهرمزی، المحدث الفاضل، ص ۱۷۲ و ۱۷۳، ح ۱۷، ۱۸ و ۱۹.
۲. شیخ بهایی، الأربعون حديثاً، ص ۶۵ و ۶۶.
۳. شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۲۱. هم‌چنین: ابن‌شعبة حرانی، تحف العقول، ص ۴۲؛ شیخ صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۱۴۹، ح ۱۸۲.
۴. این روایت در کتب اهل سنت درباره حرمت حرم الهی و ماه‌های حرام وارد شده است (بخاری، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۷۶، ح ۱۷۴۱) و در روایات شیعه در خطبه پیامبر در روز فتح مکه (حسین بن سعید اهوازی، الزهد، ص ۵۶، ح ۱۵۰) و در خطبه روز غدیر (سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهملائی، ج ۲، ص ۷۴۸، ح ۲۵؛ شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۸۹، ح ۴؛ شیخ طوسی، الأمالی، ص ۵۴۶، ح ۱۱۶۸) و در خطبه مسجد خیف در حجة الوداع (شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۲) یا با عنوان کلی خطبه پیامبر (در ابن‌شعبة حرانی، تحف العقول، ص ۳۴) نقل شده است.
۵. بلکه حتی می‌توان ادعا کرد که اگر آن موقع از حاضران پرسیده می‌شد که آیا پیامبر نوشتن سخنشان را طلب کرده‌اند، با نوعی استنکار با این سؤال برخورد می‌کردند.
۶. ابوبکر بن ابی‌شیبه، کتاب المصنف فی الأحادیث والآثار، ج ۶، ص ۱۵۷، ح ۳۰۳۱۰.
۷. شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۸، ح ۴.

۱/۳. گسترش تدریجی کتابت حدیث

علی‌رغم شیوع به خاطر سپاری روایات، کتابت حدیث به تدریج در میان مسلمانان قوت گرفت. یکی از مهمترین عوامل آن، تشویق‌های پیامبر برای نوشتن روایات بود. از جمله در حدیث معروف پیامبر فرمودند: «قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ»^۱ یا در روایت دیگری مسلمانان را به نوشتن علم تشویق می‌کردند و برای این کار ثواب فراوانی را بیان کردند^۲ و روشن است که فرد بارز علم، علوم دینی و از جمله حدیث است.

بر اثر این تشویق‌ها برخی از صحابه، شروع به نوشتن احادیث پیامبر نمودند؛ مثلاً ابوهریره، عبدالله بن عمرو بن عاص را از این جهت برتر می‌داند که احادیث را می‌نوشت، اما خودش تنها روایات را به خاطر می‌سپرده است.^۳ کتابت عبدالله بن عمرو بن عاص مسبوق به اذن از پیامبر بود.^۴ طبق برخی نقل‌ها دلیل اقدام عبدالله به نوشتن روایات، ضعف او در حفظ روایات بود.^۵ هم‌چنین با توجه به گزارش دیگری، نوشتن او چندان مورد رضایت قریش نبود.^۶ از متن این گزارش مشخص می‌شود که دلیل قریش برای ننوشتن روایات پیامبر، ریشه در فرهنگ جاهلی عرب داشته که پیامبر را چندان والا نمی‌دیدند که گفته‌هایش ارزش ضبط کردن داشته باشد، تصویری که در رفتار برخی صحابه نسبت به پیامبر کاملاً انعکاس داشته^۷ و

۱. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۶۸ به بعد، باب ذكر ما روي عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ.

۲. شيخ صدوق، الأُمالي، ص ۳۷.

۳. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱۵، ص ۱۲۷، شماره ۹۲۳۱؛ بخاری، صحيح بخاری، ج ۱، ص ۳۴، شماره ۱۱۳؛ خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۸۲ تا ۸۴.

۴. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۷۴ به بعد؛ رامهرمزی، المحدث الفاضل، صص ۳۶۵ و ۳۶۶.

۵. رامهرمزی، المحدث الفاضل، ص ۳۶۵، ح ۳۱۷.

۶. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۸۰. هم‌چنین رامهرمزی، المحدث الفاضل، ص ۳۶۶، شماره ۳۲۱. این معنا درباره عبدالله بن عمر هم گزارش شده است (ابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله، ج ۱، ص ۳۰۰) که با توجه به این که نوشته‌های حدیثی او معروف نیست، ممکن است خطا رخ داده باشد.

۷. آیاتی از قرآن کریم در نقد چنین رفتاری از برخی مسلمانان نازل شده است؛ از جمله نهی از بلند کردن صدا در محضر پیامبر (سورة حجرات، آیه ۲)، لعن اذیت کنندگان پیامبر (سورة احزاب، آیه ۵۷)، نکوهش کسانی که پیامبر را «گوش» می‌دانستند (سورة توبه، آیه ۶۱). در تاریخ نیز نمونه‌های متعددی از مخالفت برخی صحابه با پیامبر ثبت شده است که به صورت خوش بینانه ناشی از شناختن جایگاه آن حضرت است. این موارد هرچند موضوع مقاله‌ای مستقل هستند؛ اما در این جا اشاره‌وار به برخی از آنها اشاره می‌شود: امر «ذو

و طبق برخی نقل‌ها بعد از پیامبر، در مواردی به این نوشته‌ها استناد می‌کرده است.^۱ این‌ها نمونه‌هایی از رفتار صحابه پیامبر در نوشتن احادیث ایشان است. نویسنده کتاب *دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ* ۵۲ نفر از صحابه پیامبر را نام برده است که در زمان پیامبر روایات ایشان را کم و بیش به کتابت درآورده‌اند.^۲ در کنار احادیثی که به این صورت در حیات پیامبر مکتوب شدند، مواردی وجود دارد که حضرت، خودشان امر به کتابت حدیث نمودند. از جمله جماعتی از قریش از پیامبر خواستند که برایشان نشانه‌ای قرار دهد که گمراه نشوند. پیامبر پس از آنکه برای آنها سخن گفت، دوات و کاغذی طلب کردند و امر کردند مطالب برای آنان نوشته شود^۳ یا در روز فتح مکه، پیامبر خطبه‌ای خواندند و مطالبی را بیان کردند، مردی از اهل یمن به نام ابوشاة برخاست و از پیامبر خواست که مطالب را برایش بنویسند. پیامبر هم امر کردند و مطالب برای او نوشته شد.^۴ نمونه بارز امر پیامبر به کتابت حدیث، امر حضرت به امیرالمؤمنین است که آنچه املا می‌کنند را برای جانشینانشان بنویسند.^۵ هم‌چنین طبق روایت دیگری، پیامبر اکرم تفسیر و تبیین همه آیات قرآن، بلکه همه علوم را بر امیرالمؤمنین املا کرده‌اند.^۶ همین نوشته‌های حدیثی امیرالمؤمنین با املاي رسول خدا، «کتاب علی» را تشکیل داده است که ائمه بعدی مکرر درباره آن سخن گفته‌اند. در واقع این یکی از راه‌هایی بود که علم نبوی را در اختیار ائمه قرار می‌داد. در کنار موارد فوق، گاهی دستورات پیامبر مکتوب می‌شد؛ مثل نامه‌ای که پیامبر توسط عمرو بن حزم برای مردم یمن فرستاد^۷ یا نامه‌ای که پیامبر در مورد زکات برای انس بن مالک

۱. خطیب بغدادی، *تقیید العلم*، ص ۷۱ تا ۷۳.
۲. اعظمی، *دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ*، کل فصل اول کتاب از صفحه ۹۲ تا ۱۴۳.
۳. فرات کوفی، *تفسیر فرات الکوفی*، ص ۴۵۰.
۴. بخاری، *صحیح بخاری*، ج ۱، ص ۳۳؛ رامهریزی، *المحدث الفاضل*، ص ۳۶۳؛ خطیب بغدادی، *تقیید العلم*، ص ۸۶؛ دارقطنی، *سنن الدارقطني*، ج ۴، ص ۸۹.
۵. صفار، *بصائر الدرجات*، ص ۱۶۷، ح ۲۲؛ ابن بابویه، *الإمامة و التبصرة من الحيرة*، ص ۵۴، ح ۳۸؛ شیخ صدوق، *کمال الدین و تمام النعمة*، ج ۱، ص ۲۰۶، ح ۲۱؛ کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۶۴، ح ۱.
۶. شیخ کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۶۴، ح ۱؛ به طور مشابه در: سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس الهلالي*، ج ۲، ص ۶۲۰ تا ۶۲۶، حدیث العاشر؛ عیاشی، *تفسیر العیاشی*، ج ۱، ص ۱۴، ح ۲؛ همان، ج ۱، ص ۲۵۳، ح ۱۷۷؛ النعمانی، *الغیبة*، ص ۷۵ تا ۸۱، ح ۱۰؛ ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص ۱۹۳ تا ۱۹۶؛ شیخ صدوق، *الخصال*، ج ۱، ص ۲۵۵ تا ۲۵۷، بخشی از حدیث ۱۳۱؛ به طور خلاصه در: حسکانی، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸، به نقل از سلیم بن قیس.
۷. نسائی، *السنن الکبری*، ج ۶، ص ۳۷۳. (البته برخی این روایت را معتبر ندانسته‌اند. بخاری و مسلم از آن

نوشتند.^۱ هم‌چنین پیامبر نامه‌های متعددی برای سران کشورها و قبایل فرستادند تا ایشان را به اسلام دعوت نمایند، عهدنامه‌هایی با افراد یا گروه‌ها منعقد و مکتوب کردند و نیز در موضوعات مختلف مطالبی را مکتوب کردند.^۲ هرچند متن برخی از این نامه‌ها، عهدنامه‌ها و مانند آن در دسترس نیست، اما کثرت نامه‌های پیامبر نشان می‌دهد که کتابت به تدریج شایع شد تا جایی که تقاضای نوشته از پیامبر امری عادی تلقی می‌شد.^۳

شاهد دیگری که نشان می‌دهد نوشته‌های حدیثی قابل توجهی در زمان پیامبر وجود داشته است، اخبار مربوط به سوزاندن احادیث مکتوب نبوی توسط ابوبکر و عمر است. حاکم نیشابوری خبر داده است که ابوبکر پس از آن که به خلافت رسید، ۵۰۰ روایت را -که نزد عایشه بوده است- سوزانده است.^۴ این تعداد حدیث مکتوب قاعدتاً در زمان پیامبر نگارش یافته‌اند. سوزاندن کتب توسط عمر هم در تاریخ ثبت شده است. محتوای این کتب، روایاتی بوده که در زمان پیامبر یا با فاصله اندکی پس از رحلت ایشان نگارش یافتند. این موضوع در قسمت‌های بعدی توضیح داده خواهد شد.

با توجه به مطالب فوق به نظر می‌رسد که حجم قابل توجهی از کلمات پیامبر در زمان حیات ایشان مکتوب شد؛ هرچند این مقدار به نسبت روایات محفوظ در خاطر راویان اندک است.

۱/۴. بی‌پایه بودن ادعای نهی پیامبر از نوشتن احادیث

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که برای جلوگیری از شیوع کتابت حدیث در زمان بعد از پیامبر بدان تمسک شده است، روایاتی است که حضرت در آنها، از کتابت حدیث منع کردند و حتی امر کردند که اگر چیزی غیر از قرآن نوشته شده، محو شود. راوی اصلی این اخبار، ابوسعید

چیزی را نقل نکرده‌اند و در مصادر شیعی هم با این که امام صادق علیه السلام آن را طلب کرده‌اند و دیده‌اند، به جز در سه بخش از آن نقل نکرده‌اند: مددی موسوی، *نگاهی به دریا*، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶.

۱. ابوداود سجستانی، *سنن أبي داود*، ج ۲، ص ۹۶. (برخی پنداشته‌اند این نامه را ابوبکر نوشته است؛ اما مهر پیامبر بر آن بوده است).

۲. مراجعه شود به احمدی میانجی، *مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله و سلم*.

۳. به عنوان نمونه: احمدی میانجی، *مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله و سلم*، ج ۳، ص ۷۳۶، شماره ۳.

۴. ذهبی، *تذکرۃ الحفاظ*، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱؛ البیه ذهبی در انتها گفته است که این نقل صحیح نیست؛ لکن بر ادعای خود هیچ دلیلی اقامه نکرده است. برخی هم ناشناخته بودن یکی از راویان واقعه یعنی «علی بن صالح» را دلیل ضعف روایت دانسته‌اند: اعظمی، *دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ*، ص ۹۳.

خدری است که گوید: پیامبر فرمودند از من چیزی ننویسید.^۱ در *تقیید العلم*، خطیب بغدادی این مطلب را با سندهای متعددی از ابوسعید خدری نقل کرده است.^۲ روایت دیگری هم از ابوسعید در این زمینه وجود دارد که طبق آن، ابوسعید خدری از پیامبر اجازه کتابت حدیث را طلب کرد، اما پیامبر به او اجازه ندادند.^۳

نهی پیامبر از نوشتن حدیث را ابوهریره هم نقل نموده است.^۴ این مطلب نیز با مضمون‌های مشابه و با سندهای مختلف از ابوهریره نقل شده است. البته این نقل ابوهریره با نقل دیگر او درباره عبدالله بن عمرو بن عاص تعارض دارد.^۵

زید بن ثابت نیز نهی نبوی از کتابت احادیث را نقل نموده است.^۶ درباره موضع زید بن ثابت نسبت به نگارش حدیث، خلاف این مطلب هم نقل شده است.^۷ غیر از روایت اول، باقی روایات طبق نظر خود اهل سنت از طریق صحیح به دست ما نرسیده است و فاقد حجیت است.^۸

مهم‌ترین نکته در عدم حجیت این روایات و گزارش‌ها- حتی نقل ابوسعید خدری- رفتار صحابه پیامبر است. اگر پیامبر از کتابت حدیث نهی کرده بودند و بلکه بالاتر امر به امحای احادیث نبوی کرده بودند، ۵۰۰ حدیث در نزد ابوبکر چه می‌کرد؟ احادیثی که عمر آنها را سوزانند، نزد مسلمانان چه می‌کردند؟ چرا هیچ یک از مسلمانانی که عمر با آنها درباره تدوین حدیث مشورت کرد، متذکر این روایات و نهی پیامبر نشدند؟^۹ و اساساً چرا خود عمر در زمانی که تصمیم به منع کتابت حدیث گرفت، به این احادیث تمسک نکرد؟ اگر چنین نهی‌ای وجود

۱. مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*، ج ۴، ص ۲۲۹۸، ح ۳۰۰۴.
۲. خطیب بغدادی، *تقیید العلم*، ص ۲۹ تا ۳۲.
۳. همان، ص ۳۲. این مطلب هم با سندهای متعدد در *تقیید العلم* ذکر شده است. در برخی از آنها «استأذنت» و در یکی «استأذنا» آمده است.
۴. خطیب بغدادی، *تقیید العلم*، ص ۳۳.
۵. زیرا در آنجا کتابت حدیث توسط عبدالله را مزیت وی می‌شمارد، در حالی که اگر نهی پیامبر از کتابت حدیث صحیح بود، او باید عدم کتابت حدیث توسط خودش را وجه برتریش بر عبدالله قرار می‌داد.
۶. قاضی عیاض، *الإلماع*، ص ۱۴۸؛ خطیب بغدادی، *تقیید العلم*، ص ۳۵.
۷. «... عن ابن أفلح يعني كثيراً، قال: كُتِبَ عن زید بن ثابت»: خطیب بغدادی، *تقیید العلم*، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.
۸. اعظمی، *دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ*، ص ۷۶ تا ۷۸.
۹. جالب اینجاست که یکی از پاسخ‌هایی به این اشکال داده شده است این که هیچ یک از صحابه و حتی عمر خبر از نهی پیامبر از کتابت حدیث نداشته‌اند! اعظمی، *دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ*، ص ۱۳۳.

می داشت، چرا علی بن ابی طالب که نزدیک ترین صحابی پیامبر بود، بعد از رحلت پیامبر، اولویتشان را جمع آوری قرآن به همراه ضبط تبیین هایی که پیامبر به ایشان آموخته بودند قرار دادند و در واقع بزرگترین کتابت و تدوین حدیث را در حاشیه تدوین قرآن، بلافاصله پس از رحلت پیامبر انجام داد؟ و اگر نهی پیامبر وجود واقعی می داشت، مسلمانان به چه حجتی در قرن دوم به طور گسترده به کتابت حدیث روی آوردند و سخن ابوسعید خدری را - که مطلقاً کتابت احادیث نبوی را نهی می کرد - زیر پا گذاشتند؟!!

نکته جالب آن که در برخی از نقل های روایت ابوسعید خدری آمده است که پیامبر فرمودند: از من چیزی ننویسید و هرکسی از من چیزی غیر از قرآن نوشته است را محو نماید؛ اما از بنی اسرائیل روایت نقل کنید که اشکالی ندارد.^۱ این که عدم کتابت حدیث نبوی در کنار جواز روایت از بنی اسرائیل آمده است، جای تعجب و تحقیق دارد.

۲. مقابله با تدوین و کتابت حدیث نبوی

پس از پیامبر، حدیث نبوی وارد دوران جدیدی شد: دوره مقابله با تدوین و نهی از نشر حدیث. خلفای سه گانه و مخصوصاً عمر، با کتابت، تدوین و حتی نقل شفاهی احادیث مخالف بودند؛ امری که باعث از دست رفتن بخش قابل توجهی از میراث نبوی شد.

۲/۱. پایه گذاری نهی تدوین در دوران ابوبکر

پس از رحلت پیامبر، خلافت به دست ابوبکر افتاد. گزارش خاصی در امور مربوط به تدوین حدیث، از دوران دو ساله حکومت وی، به دست نرسیده است مگر دو مورد که عبارتند از:

۱. سوزاندن ۵۰۰ حدیثی که نزد عایشه بوده است؛
۲. سخنی از او که گفته است: شما از پیامبر حدیث نقل می کنید در حالی که دچار اختلاف هستید و مردم بعد از شما اختلافشان از شما بیشتر خواهد بود؛ پس نقل حدیث از پیامبر را رها کنید و اگر کسی سؤالی کرد، بگویید کتاب خدا بین ما و شما حاکم است، حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید.^۲ اگر گزارش ذهابی درباره رفتار ابوبکر صحیح باشد، می توان

حال
پوششها

تدوین حدیث نبوی با تأکید بر
کتاب اهل سنت

۱. خطیب بغدادی، تقیید العلم، ص ۳۰ و ۳۱.

۲. ذهابی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۹. البته این روایت را اهل سنت بر شدت ورع ابوبکر حمل کرده اند، در حالی که در این کلام مفاد «حسبنا کتاب الله» به وضوح قابل مشاهده است.

او را بنیان‌گذار نهی از نقل حدیث دانست.

ناگفته نماند که طبق برخی نقل‌ها ابوبکر، احکام و سنن پیامبر در باب زکات را برای انس بن مالک -عامل خود در بحرین- نوشته است.^۱ بخاری متن نوشته را در کتابش آورده است.^۲

۲/۲. منع کتابت و نقل حدیث نبوی در دوران عمر بن خطاب

دوران خلافت عمر نقطه عطفی در کتابت و نقل حدیث است؛ عمر در زمان خلافت خود دو کار مهم در زمینه حدیث نبوی انجام داد:

۱. منع کتابت حدیث نبوی: گزارش‌های متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد عمر بعد از آن که به خلافت رسید، با اصحاب پیامبر مشورت کرد و ظاهراً همگی موافق بودند که احادیث پیامبر نگاشته شود.^۳ سپس مدتی -در حدود یک ماه- را درباره کتابت حدیث در اندیشه و استخاره گذراند؛ اما پس از این مدت، به ناگاه تصمیم گرفت روایات پیامبر را مکتوب نکند. دلیلی که برای کار خود آورد این بود که به یاد قومی از اقوام گذشته افتاده است که کتاب‌هایی در کنار کتاب آسمانی خود نوشتند و به تدریج به آن خو گرفتند و کتاب آسمانی‌شان را رها نمودند. عمر -به گفته خودش- نمی‌خواست کتابی را در کنار قرآن یا همسنگ آن قرار دهد.^۴ در گام بعد، او از همه مسلمانان خواست که روایات مکتوب نبوی را نزد او آورند؛ آنچه را برایش آوردند، جمع کرد و سوزاند.^۵ سپس به گوشه و کنار عالم اسلام نامه نوشت و از حاکمان خواست که احادیث مکتوب نبوی را از بین ببرند.^۶

با توجه به شواهد تاریخی، عملکرد عمر ریشه اصلی منع کتابت و تدوین حدیث پیامبر در قرن اول هجری است. هم‌چنین تاریخ نشان داده است که اهل سنت در مواردی، تبعیت از عمر را بر تبعیت از پیامبر مقدم می‌دارند.^۷ در این مورد هم آنچه او بنیان نهاده بود، عملاً تا

۱. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۸۷.

۲. بخاری، صحيح بخاری، ج ۲، ص ۱۱۸، ح ۱۴۵۴. هم‌چنین حدیث ۱۴۵۵ نیز مشاهده شود.

۳. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۵۰.

۴. برای مشاهده برخی از نقل‌های این واقعه، رجوع کنید به: خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۴۹ تا ۵۱.

۵. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۱۴۳؛ ذهبی، تاريخ الإسلام، ج ۳، ص ۱۴۱. هم‌چنین خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۵۲.

۶. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۵۲ و ۵۳.

۷. به عنوان نمونه می‌توان به نهی او از دو متعه شرعی اشاره کرد. شیخ کلینی، الکافي، ج ۸، ص ۵۸ تا ۶۳.

بیش از یک قرن، در عالم اسلام استمرار داشت. عملکرد خلیفه دوم مبتنی بر مقدماتی است که لازم است توضیح داده شود:

مهم‌ترین دلیلی که عمر برای جلوگیری از کتابت حدیث آورد، ترس از تکرار سرنوشت برخی از اقوام گذشته بود. ظاهراً مراد او قوم یهود است که او آشنایی طولانی با آن داشت.^۱ در آیین یهود در کنار کتاب مقدس، تلمود قرار دارد. تلمود^۲ به مجموعه «میشناه» و «گمارا» اطلاق می‌شود. میشناه بدنه اصلی تلمود به شمار می‌آید و گمارا اثری تکمیلی است که به صورت تفسیر بر میشناه نگاشته شده است. میشناه در واقع متن شریعت شفاهی یهود است. این متن به زبان عبری است و آیین نامه قانونی یهود به شمار می‌رود و کتاب درسی نظام حقوقی و الیهاتی آنان است. میشناه مشتمل بر مباحث و تفاسیر برخی علمای یهود است که نگارش نهایی آن را در حدود ۲۲۰ میلادی می‌دانند. در میشناه نزدیک به چهار هزار مسأله دینی عرضه شده است که حاوی تفسیر متن کتاب مقدس، تورات و ترجمه آن و فتواها و احکام علما و ربانین دوره‌های گذشته همراه با شروح و حواشی علمای زنده در آن دوره است. بخش گمارا، علاوه بر توضیح متن میشناه، اطلاعات فراوانی در موضوعات مختلف دارد که در یک تقسیم‌بندی کلی عبارت‌اند از: مباحث حقوقی و شرایع و روایات شفاهی غیرشرعی مشتمل بر مطالب ادبی و قصص. گفتنی است تدوین میشناه و نگارش گمارا حدود سه قرن و اندی طول کشیده است. از نظر یهود، مجموعه میشناه و گمارا، به عنوان مجموعه مکتوب شریعت شفاهی یهود، اهمیت و ارزشی خاص دارد، به گونه‌ای که عنوان «تورات شفاهی» در مقابل «تورات مکتوب» بدان داده‌اند. به اعتقاد آنان، در طور سینا، هم‌زمان با وحی «تورات مکتوب» بر موسی، تورات شفاهی نیز بر وی نازل شده است؛ با این تفاوت که انتقال «تورات شفاهی» به طریقی دیگر؛ یعنی سینه به سینه و به صورت محفوظات بوده و با این وجود، از نظر اهمیت همسان با «تورات مکتوب» است. از جهت لغوی، میشناه به معنای «تکرار کردن» است، اما معنای «آموزش» نیز پیدا کرده است. با توجه به معنای لغوی میشناه (تکرار)، آن را «مُثَنَاء» یعنی نسخه دوم تورات نیز خوانده‌اند.

حال
پوشش

تلمود: حدیث نبوی با تأکید بر کتاب اهل سنت

۱. در روایتی در کتاب «کمال الدین» به معاشرت خلیفه اول و دوم با یهودیان و اطلاع آن دو از اخبار غیبی کتب آسمانی یهود درباره ظهور پیامبر و تسلط بر اعراب اشاره شده است: شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۶۳، ح ۲۱. آمد و شد عمر با یهود پس از اسلام و در مدینه هم استمرار داشت؛ رجوع شود به سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۹۰، روایات ذیل آیه ۹۷ سورة بقره؛ خطیب بغدادی، الجامع لأخلاق الراوی، ج ۲، ص ۱۱۳، شماره‌های ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹.

۲. لیلا هوشنگی، «تلمود (دومین کتاب مهم دینی و مقدس یهودیان)»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۸، ص ۱۲۷ تا ۱۳۱.

فرقه‌های مختلف یهود با تلمود مواجهه یکسانی نداشته‌اند و برخی از همان آغاز شکل‌گیری و گردآوری میشناه و گمارا، به شدت با نگارش این سنت شفاهی مخالفت می‌کردند. به اعتقاد اینان فقط «تورات مکتوب» تقدس دارد و باید در اعتقادات و اعمال تنها بدان استناد و اتکا کرد. حدوداً از قرن سیزدهم تا هجدهم میلادی که مخالفان جمع‌آوری میشناه قدرت را به دست گرفتند، دستور جمع‌آوری تمام نسخه‌های تلمود و از بین بردن آن صادر شد.

عمر در انتقاد از نوشته‌های حدیثی باقی‌مانده از زمان پیامبر گفت: «مَثْنَاءُ كَمَثْنَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ!؟»^۱ با توجه به مقدمات ذکرشده و سابقه آشنایی او با یهود، معنای این عبارت و نیز ریشه‌های احتمالی اقدام او روشن می‌شود.^۲ هم‌چنین تأمل در رفتار وی در زمان حیات پیامبر نشان می‌دهد که این اندیشه از زمان پیامبر در ذهن او بوده است؛ آنجا که در زمان رحلت پیامبر با شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» مانع از کتابت خواسته پیامبر شد.^۳ البته این احتمال نیز وجود دارد که در عملیاتی شدن ایده محو نوشته‌های حدیثی پیامبر، اشخاصی از یهود نیز مؤثر بوده‌اند؛ زیرا در زمان خلافت او، برخی یهودی‌ها اسلام آوردند و با مهاجرت به مدینه، در کنار خلیفه، جایگاهی مهم یافتند. یکی از مهم‌ترین آنان کعب الأحبار بود که رابطه‌ای نزدیک با عمر بن خطاب برقرار کرد.^۴

در هر حال عمر در سیاست عدم کتابت حدیث بسیار مصمم و خشونت او هم ضامن اجرایی تصمیمش بود. جدیت او در این مسأله را می‌توان در گزارش مرگ وی نیز مشاهده نمود که در آن شرایط تصمیم می‌گیرد به دست خودش نوشته‌ای را که در آن «سهم ارث جد»

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۱۴۳؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۱۴۱.

۲. مددی موسوی، نگاهی به دریا، ج ۱، ص ۴۸۵ به بعد.

۳. بخاری، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۴، ح ۱۱۴؛ ج ۶، ص ۹، ح ۴۴۳۲؛ ج ۷، ص ۱۲۰، ح ۵۶۶۹؛ ج ۹، ص ۱۱۱، ح ۷۳۶۶؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۵۷ و ۱۲۵۸، ح ۲۰؛ ج ۳، ص ۱۲۵۹، ح ۲۲.

۴. از جمله عمر از کعب در خواست موعظه می‌کرد: ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء، ج ۵، ص ۳۶۸، ۳۹۰ و نیز ۳۷۱. هم‌چنین بنگرید به همان، ج ۶، ص ۴۴. برای تعریف‌های کعب از عمر مراجعه شود به همان، ج ۵، ص ۳۸۷؛ همان، ج ۶، ص ۱۳. برای سخن گفتن کعب از کتب سابق برای عمر مراجعه شود به همان، ج ۵، ص ۳۹۱ و برای توصیه به عمر برای نرفتن به سمت عراق مراجعه شود به همان، ج ۶، ص ۲۳. البته این موارد به این معنا نیست که عمر بن خطاب با کعب الاحبار اختلاف نداشته است؛ بلکه در مواردی که کعب الاحبار خلاف سیاست کلی عمر-مثل نهی از نقل روایات پیامبر ﷺ-حرکت می‌کرد، تهدید به تبعید می‌شد: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۵۰، ص ۱۷۲.

ثبت شده بود را از بین ببرد و راضی نمی شود این کار را به فرزندش واگذارد.^۱

البته طبق برخی نقل ها عمر در برخی از مکاتباتش به روایاتی از پیامبر اشاره کرده است.^۲

۲. مانع شدن از نقل شفاهی حدیث نبوی: عمر بعد از نابود کردن مکتوبات حدیثی از پیامبر، نسبت به نقل شفاهی احادیث هم سخت گیری کرد و از صحابه پیامبر خواست که روایات نبوی را کمتر نقل کنند،^۳ برخی مانند ابوهریره را به خاطر نقل روایت پیامبر تهدید به تبعید و ضرب و شتم کرد و در گام بعد برخی از صحابه را در مدینه نگاه داشت^۴ و به تعبیر کتب تاریخی آنها را حبس کرد تا روایات پیامبر در شهرها پخش نشود.

برخی خواسته اند با اشکال در سند همه گزارش های موجود از منع تدوین حدیث توسط عمر، وقوع این عمل از خلیفه دوم را انکار کنند^۵، در حالی که منابع اولیه و علمای بزرگ متقدم، منکر چنین اقداماتی از سوی عمر نشده اند؛ بلکه برخی مانند ابن کثیر، دستور عمر به نقل کردن حداقلی روایت را مسأله ای مشهور دانسته اند^۶ و حتی این مسأله نزد محققان از بدیهیات تاریخی شمرده شده است که نیازی به ذکر نصوص و ارائه شاهد ندارد.^۷ علمای بزرگ اهل سنت نیز ضمن پذیرش اصل مسأله، سعی کرده اند با ذکر توجیهاتی از او دفاع کنند. رفتار ابوبکر و عمر، مستمسک برخی از علمای تابعان در منع از کتابت حدیث شد، چنان که خطیب بغدادی در ضمن اخبار کراخت کتابت حدیث نقل کرده است که عبدالله بن عون (م ۱۵۱ق) می گفت: ابوبکر ننوشت، عمر هم ننوشت (پس ما هم نمی نویسیم).^۸

تبعات منع از نقل و کتابت حدیث: روشی که خلیفه دوم بنیان نهاد، ضربه ای بزرگ به پیکره

حال
پوهشها

تدوین حدیث نبوی با تأکید بر کتابت اهل سنت

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۵۹ و ۲۶۰. برخی گمان کرده اند که عمر می خواست رأی خودش درباره فریضه جد را از بین ببرد (محمد عجاج خطیب، السنة قبل التدوین، ص ۳۱۱)؛ اما در واقع قصد داشت که روایتی از پیامبر را از بین ببرد که قبلاً در قضیه ای از مسلمانان استفسار کرده بود: مراجعه شود به بیهقی، السنن الکبری، ج ۶، ص ۴۰۵، ح ۱۲۴۳۰.
۲. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۶۰، ح ۲۴۳.
۳. ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۲. نظیر این سخن از ابو موسی اشعری: ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۸، ص ۱۰۷.
۴. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۰، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.
۵. همان، ج ۶۷، ص ۳۴۴.
۶. مانند عبدالله بن مسعود، ابی الدرداء و ابوذر: ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۷، ص ۱۴۲.
۷. اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵.
۸. ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۸، ص ۱۰۷.
۹. جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج ۱، ص ۶۰.
۱۰. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۴۸.

حدیث نبوی زد. اگر سنت نبوی هم مثل قرآن در همان صدر اسلام، تدوین شده بود، همان طور که امروز اختلافی بین مسلمانان در قرآن نیست، اختلاف در سنت نبوی هم به کمترین میزانش کاهش می‌یافت. تاریخ نشان داده است در مواردی که سنت تدوین شده، وحدت مسلمانان فراهم شده و جلوگیری از تدوین سنت، عامل اختلاف امت گردیده است. ثبت گفتار، عامل بقا و ثبات آن است و موجب می‌شود که مطالب، نسل به نسل و دست به دست منتقل شوند و به دست آیندگان برسد. برای مثال، اهل سنت در صحیح بخاری کتابی از ابوبکر در صدقات دارند که در آن بسته به ویژگی‌های شتر که اسامی مخصوص و دقیق دارد، صدقات و احکام آن تعیین شده است و به دلیل دقیق بودن این اوصاف و اسامی، در این زمینه بین ما و اهل سنت اختلاف کمی وجود دارد.^۱ نتیجه عملکرد خلیفه دوم این شد که عملاً بسیاری از احادیث نبوی از بین رفت و آنچه هم که باقی ماند، مشکلات فراوانی دارد.

مسأله دیگری که باید بدان توجه کرد این است که مسدود کردن نقل حدیث، نیاز به حدیث در جامعه اسلامی را از بین نمی‌برد. مسلمانان برای درک معنا و تفسیر آیات قرآن، مسائل اعتقادی و اعمال فقهی خود، نیازمند سنت نبوی بودند و وقتی حدیث از منابع صحیح، در اختیار مشتاقان قرار نگیرد، زمینه برای سوء استفاده و جعل حدیث فراهم می‌شود. در تاریخ اسلام به تدریج احادیث جعلی وارد آموزه‌های علمی مسلمانان شد تا جایی که بخاری از میان ششصد هزار حدیث، تنها حدود ۲۷۰۰ حدیث را در کتاب صحیح خود نقل نمود.^۲ این مسئله علاوه بر این که کار را برای مسلمانان مشکل کرده، زمینه شک را برای طالبان حقیقت و اسباب طعن را برای مستشرقان فراهم کرده است.^۳ اشکالات مستشرقان گرچه

۱. مددی موسوی، نگاهی به دریا، ج ۱، ص ۴۹۲ و ۴۹۳.

۲. ابن حجر عسقلانی، هدی الساری مقدمة فتح الباری، ص ۷. در کشف الظنون از قول ابن حجر آمده است که تعداد روایات صحیح بخاری ۷۳۷۹ و با حذف تکراری‌ها ۲۶۰۲ حدیث است. البته با احتساب مرفوعات و معلقات این اعداد اندکی افزایش پیدا خواهند کرد (حاجی خلیفه، کشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ۱، ص ۵۴۴)، از مسلم هم نقل شده است که احادیث کتاب صحیح خود را از میان ۳۰۰ هزار حدیث برگزیده است: سیوطی، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ج ۱، ص ۴۰.

۳. از جمله این افراد «شاخت» است که در نیمه قرن بیستم، در آثار خود از این نظریه جانبداری کرد که هیچ یک از مجموعه روایت‌های رسیده از پیامبر و صحابه اصیل نیستند. وی در نخستین مقاله خود در این باب می‌نویسد: «ما باید ... این تصورات بی‌دلیل را کنار بگذاریم که اساساً هسته‌ای اصیل و موثق از اخبار وجود داشته که به زمان پیامبر می‌رسد» یا «اولین مجموعه معتنابه از روایات فقهی منسوب به پیامبر، از اواسط قرن دوم هجری به این سو و در مقابله با روایاتی ساخته شدند که اندکی پیشتر از صحابه و دیگر مراجع رسمی نقل و

چندان قوت علمی ندارد^۱ و قابل پاسخگویی است^۲؛ اما این کار زحمت زیادی را بر عهده دانشمندان اسلامی گذاشته است.

۲/۳. استمرار سیاست ابوبکر و عمر در دوران عثمان
عثمان نیز راهی را که خلفای اول و دوم شروع کرده بودند ادامه داد.^۳ ابن سعد نقل کرده است که عثمان بر فراز منبر می گفت بر احدی روا نیست که حدیثی را که در زمان ابوبکر و عمر نشنیده است را بازگو نماید.^۴

۲/۴. تلاش امیرالمؤمنین برای احیای سنت نبوی
امیرالمؤمنین خود کاتب پیامبر بودند و احادیث فراوانی را از پیامبر در زمان حیات ایشان

روایت می شد؛ «حجم فراوانی از روایات موجود در نخستین جوامع حدیثی و غیر آنها تنها پس از عصر شافعی (یعنی در قرن سوم هجری) رواج و تداول یافتند». به نقل از هارالد موتسکی، حدیث اسلامی، خاستگاه ها و سیر تطور، ترجمه‌ی مرتضی کریمی نیا، ص ۲۷ و ۲۸.

مستشرق دیگر «گلدتسیهر» است: «از زمان انتشار پژوهش های گلدتسیهر در باب حدیث، بسیاری بدین نظر رسیدند که دوران نقل شفاهی تا پایان قرن دوم هجری به طول انجامیده است. علت آن بود که از یک سو گلدتسیهر حجم فراوانی از روایات اسلامی دایر بر مخالفت شدید مسلمانان با کتابت حدیث را گردآورده بود و از سوی دیگر، وی آغاز تدوین متون حدیثی را در نیمه نخست قرن سوم هجری تاریخ گذاری کرده بود.» هارالد موتسکی، «حدیث پژوهی در غرب: مقدمه ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، علوم حدیث ۳۷-۳۸، ش ۱۰ (۱۳۸۴)، ص ۱۵.

۱. موارد متعددی وجود دارد که ایشان با استقراهای ناقص نتایج کلی گرفته اند یا از درک حقیقت نقل حدیث در جامعه اسلامی عاجز بوده اند. ر.ک: فروغ پارسا، «سنت های نقل حدیث در بررسی تطبیقی دیدگاه های خاورشناسان»، مقالات و بررسی ها، ۴۰، ش. ۴ (۱۳۸۷): ص ۳۱ تا ۵۱.

۲. کتاب های «تدوین الحدیث» تألیف سیدمناظر احسن کیلانی، «دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین» تألیف محمد مصطفی اعظمی، «السنة قبل التدوین» نوشته محمد عجاج خطیب، «دلائل التوثیق المبکر للسنة و الحدیث» رساله دکتری امتیاز احمد، «توثیق السنة فی القرن الثانی الهجری: أسسه و اتجاهاته» نوشته رفعت فوزی عبدالمطلب، «الحدیث والمحدثون» نوشته ابوزهو، «تدوین السنة النبویة: نشأته و تطوره (من القرن الأول الى نهاية القرن التاسع الهجری)» نوشته محمدبن مطر زهرانی و «تدوین السنة الشریفة: بدايته المبکر فی عهد الرسول و مصيره فی عهود الخلفاء الى نهاية القرن الأول» تألیف سیدمحمد رضا حسینی جلالی تنها برخی از کتاب هایی است که صراحتاً یا کنایتاً در رد نظرات مستشرقان و برای اثبات اصالت حدیثی اسلام نوشته شده است.

۳. محمد عجاج خطیب، السنة قبل التدوین، ص ۹۷.

۴. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۵۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۳۹، ص ۱۸۰.

حال
پوششها

تدوین حدیث
بی تا یکدیگر
کتاب اهل سنت

مکتوب کرده بودند. روایات فراوانی را نیز از ایشان فرا گرفته بودند^۱ و خود و فرزندانشان از طرفداران کتابت حدیث بودند.^۲ انتظار این است که وقتی چنین فردی بر مسند خلافت می‌نشیند، بتواند بخش عمده‌ای از ضربه‌ای که از رفتار خلفای پیشین بر پیکر اسلام وارد شده بود را جبران نماید. برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که حضرت میراث حدیث نبوی را در این زمان از دست رفته می‌دیدند؛ چنان که در جنگ صفین فرمودند هر حدیثی که از احادیث پیامبر بود را فاسد کردند.^۳ شاید به همین دلیل است که امیرالمؤمنین برای قبول کردن روایات پیامبر، راوی را قسم می‌دادند.^۴ گزارش‌های متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد حضرت برای احیای احادیث نبوی تلاش کردند؛^۵ با این حال دوران کمتر از ۵ سال خلافت امیرالمؤمنین نتوانست مسیری را که پیشینیان در طول ۲۵ سال در جامعه اسلامی نهادینه کرده بودند را اصلاح نماید.^۶ لذا حتی تا زمان شهادت آن بزرگوار هم، حدیث پیامبر تدوین یا دست‌کم مکتوب نشد؛ البته ممکن است اشتغال حضرت به جنگ‌های طولانی و مسائل امنیتی و اجتماعی مانع از اشتغال حضرت به اصلاحات فرهنگی شده باشد.

۲/۵. راه‌اندازی نهضت جعل حدیث به دست معاویه

بعد از دوران کوتاه خلافت امیرالمؤمنین، معاویه راه خلفای سابق را در پیش گرفت و بر سر

۱. ر.ک: سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهمالی، ج ۲، ص ۸۰۲.
 ۲. ابن‌صلاح، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن‌الصلاح)، ص ۲۹۲. البته در مقابل، نقل نادری وجود دارد که سخنان بی‌پایه عمر را به امیرالمؤمنین نسبت داده است: «عن شعبة، عن جابر عن عبد الله بن يسار قال: سمعت علياً يخطب يقول: أعزم على كل من كان عنده كتاب إلا رجع فمحاها، فإنما هلك الناس حيث تتبّعوا أحاديث علمائهم وتركوا كتاب ربهم» (ابن‌عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله، ج ۱، صص ۲۷۱ و ۲۷۲) این نقل با گفتار و رفتار امیرالمؤمنین ناسازگار است و اگر واقعاً ایشان چنین اعتقادی داشتند، لازم بود پیش از هر کاری، «کتاب علی» را از بین ببرد، درحالی که شیعه و سنی قبول دارند که چنین کتابی باقی مانده است.

۳. ذهبی، تذكرة الحفاظ، ج ۱، ص ۱۵.

۴. همان، ص ۱۴.

۵. ر.ک: خطیب بغدادی، شرف أصحاب الحديث، ص ۹۴؛ ابن‌سعد، الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۱۶۸؛ همان، ج ۶، ص ۲۰۹؛ ابن‌عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۴۶، ص ۳۰۱؛ خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۹۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۳۲۱.

۶. این که قبلاً گفته شد کارهای خلیفه دوم، در جامعه اسلامی نهادینه شده بود، شواهدی دارد که در زمان حضرت امیر خودش را نشان می‌دهد: مثلاً زمانی که حضرت خواستند از نماز تراویح نهی نمایند، فریاد مسلمانان در کوفه بلند شد «واعمره!!». ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغة لابن‌أبي‌الحدید، ج ۱۲، ص ۲۸۳.

راه کتابت حدیث و نقل صحیح حدیث، موانعی ایجاد کرد و به مردم تنها اجازه نقل احادیثی را داد که در زمان عمر نقل شده بود.^۱

یکی از مهم‌ترین تحولاتی که در زمان معاویه در عرصه حدیث نبوی رخ دارد، رواج «جعل حدیث» بود. او جعل حدیث را برای مقابله با امیرالمؤمنین و فرزندان وی (و گاهی عباس و فرزندان او) پایه‌گذاری کرد. او ناچار بود برای نفی امیرالمؤمنین به اثبات کس دیگری بپردازد که بهترین گزینه، خلفای سه‌گانه بودند. ابن‌ابی‌حدید از امام باقر (ع) روایتی را نقل کرده است که امام فرمودند: دروغگویان و منکران ما در هر شهری مقربان درگاه بنی‌امیه و قاضیان آنها شدند، آنها احادیث دروغین و ساختگی را روایت کردند و از ما چیزهایی را که نگفته و انجام نداده بودیم، روایت کردند تا در مردم نسبت به ما بغض ایجاد نمایند و اوج این قضیه در زمان معاویه و پس از شهادت امام حسن (ع) بود.^۲ دستور معاویه به عمالش در منع از روایت فضائل امیرالمؤمنین و اهل بیت، دستور به لعن ایشان، دستور برای اکرام و اعطای جایزه به معبدان عثمان و کسانی که از او فضیلتی نقل نمایند و سپس -بعد از لوٹ شدن ثبت فضائل برای عثمان به خاطر کثرت و سست بودن فضائل جعلی- دستور او برای جعل فضائل امیرالمؤمنین برای خلیفه اول و دوم، تنها بخشی از اقدامات معاویه برای جعل حدیث است که ابن‌ابی‌حدید آنها را گزارش کرده و در نهایت از قول نبطویه (م ۳۲۳ق) گفته است که اکثر احادیث جعلی در فضائل صحابه در ایام بنی‌امیه بر ضد بنی‌هاشم جعل شده است.^۳ خود معاویه با اعتراف به این که در زمان او حدیث جعلی زیاد شده است، از حربه احتمال جعلی بودن، برای رد روایات مدح امیرالمؤمنین استفاده می‌کرد.^۴

۳. تعلیق تدوین

بعد از معاویه، وضعیت به همان شکل قبل استمرار داشت؛ ولی مطالعه رفتار صحابه و تابعانی که تا پایان قرن اول هجری عرصه حدیث را در اختیار داشتند، نشان می‌دهد تحکمی که در ابتدا نسبت به منع تحدیث و کتابت حدیث وجود داشت، به تدریج کمرنگ شد. از شش نفر از صحابه -عبدالله بن مسعود (م ۳۲ق)، ابوموسی اشعری (م حدود ۵۲ق)، ابوهریره (م ۵۹ق)، عبدالله بن عباس (م ۶۸ق)، عبدالله بن عمر (م ۷۳ق) و ابوسعید خدری

۱. خطیب بغدادی، شرف أصحاب الحديث، ص ۹۱.

۲. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغة لابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۱، ص ۴۳ و ۴۴.

۳. همان، ۱۱، ص ۴۴ و ۴۵.

۴. منتجب الدین رازی، الأربعون حدیثاً، صص ۲۳ تا ۲۵، ح ۵.

(م ۷۴ق) - و ۱۲ نفر از تابعان - که معروف‌ترین آنان ابراهیم نخعی، اعمش، قاسم بن محمد و محمد بن سیرین هستند - کراهِت در نوشتن حدیث نقل شده است. نظرات این افراد نظرات شخصی ایشان بوده است و در برخی از گزارش‌ها دلایلی ذکر شده که قابل تأمل اند؛ مثلاً ضحاک گفته است که احادیث را در صفحاتی مانند صفحات قرآن ننویسید.^۱ این نشان می‌دهد که او از این که ظاهر کتاب‌های حدیثی مثل قرآن باشد، کراهِت داشته است، نه از اصل کتابت حدیث؛ لذا اگر کسی کتاب‌هایی با کاغذهایی خاص (از جهت رنگ یا اندازه) تهیه کرده و در آنها حدیث می‌نوشته، اشکالی نداشته است. یا برخی دیگر مثل ابراهیم نخعی گفته‌اند کتابی از من باقی نماند^۲؛ یعنی ثبت موقتی در کتب برای حفظ بهتر اشکالی ندارد؛ اما در نهایت باید از بین برده شود.

تذکر این مطلب هم مفید است که از برخی از صحابه مثل عبدالله بن عباس^۳ و تابعان مثل زهري دو دسته گزارش رسیده است: برخی از کراهِت ایشان از کتابت حکایت دارد و برخی نیز حکایت از نوشتن خود ایشان یا اجازه دادن برای نوشتن می‌کند. البته ممکن است نظر این افراد تغییر کرده باشد.^۴

اعظمی در جمع‌بندی نظرات مخالفان کتابت حدیث گفته است که نظرات آنها ناظر به نظرات شخصی ایشان یا شرایط خاصشان بوده است، نه نهی نبوی.^۵ وی شاهد این مسأله را این دانسته است که گزارش‌هایی از همین افراد به دست ما رسیده است که نشان می‌دهد خود یا شاگردانشان، برخی احادیث را کتابت کرده‌اند.^۶

نکته‌ای که در کلام محققان اهل سنت مورد غفلت واقع شده و اشاره‌ای به آن نمی‌شود؛ ولی می‌تواند منشأ منع از نقل حدیث در مکتب خلفا باشد، این است که اگر وقایع صدر اسلام به طور صحیح و کامل نقل شود، می‌تواند اختلافات صحابه در اعتقادات، رفتار و اخلاق، تبعیت آنها از پیامبر، اعتماد پیامبر به ایشان و در یک کلام جایگاه و فضل هر یک را

۱. خطیب بغدادی، تقیید العلم، ص ۴۷.

۲. همان.

۳. مراجعه شود به: نسائی، السنن الکبری، ج ۵، ص ۳۷۴؛ خطیب بغدادی، تقیید العلم، ص ۴۲ و ۴۳؛ همان، ص ۹۱؛ همان، ص ۱۰۳؛ خطیب بغدادی، الجامع لأخلاق الراوي، ج ۱، ص ۲۳۷، ش ۴۶۷.

۴. شواهد این مطلب درباره زهري در ادامه بیان خواهد شد.

۵. اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین، ص ۸۳.

۶. همان، ص ۷۶.

روشن کند و این مسأله اساس خلافت را با خدشه‌های جدی روبه‌رو می‌نماید.^۱
در هر حال شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد در قرن اول هجری کم و بیش احادیث مکتوب می‌شده است و هرچه به انتهای قرن اول نزدیک می‌شویم، کتابت حدیث افزایش می‌یابد. به این گزارش‌ها توجه کنید:

۱. سعدبن عباد (م ۱۵ق) کتابی داشت که روایات پیامبر را در آن نوشته بود و فرزندش از آن کتاب روایت نقل می‌کرد.^۲
۲. عبدالله بن مسعود (م ۳۲ق) صحیفه‌های احادیث را می‌شست که نشان از کتابت حدیث دارد.^۳
۳. شاگردان زیدبن ثابت (م ۴۵ق) احادیث استاد خود را می‌نوشتند.^۴
۴. پسر ابوموسی اشعری روایات زیادی را از پدرش (م ۵۰ق) نوشته بود که ابوموسی آنها را از بین برد.^۵
۵. عایشه (م ۵۸ق) برخی از احادیث پیامبر در تفسیر قرآن را بر کاتب مصحفش املا کرده است.^۶
۶. مروان بن حکم در زمان حکمرانی بر مدینه، روایات ابوهریره (م ۵۷ق) را مکتوب کرد؛

حال
پوشش‌ها

تدوین حدیث: بنی‌تاکید بر کتابت اهل سنت

۱. یکی از شواهد این ادعا گزارشی است از علقمه (مراد علقمة بن زید نخعی، م ۶۱ق است که روایات زیادی از عبدالله بن مسعود نقل کرده است) که نوشته‌ای از مکه یا یمن آورد که در آن احادیثی درباره اهل بیت پیامبر آورده شده بود. وقتی بر عبدالله بن مسعود وارد شد و نوشته را بر او عرضه کرد، عبدالله از جاریه‌اش خواست طشتی آب بیاورد تا آن احادیث را بشوید. به او گفته شد که نوشته را بررسی کند؛ زیرا در آن احادیث نیکویی وجود دارد؛ اما او آن نوشته‌ها را شست در حالی که می‌گفت: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ قلب‌ها مانند ظرف هستند؛ آنها را به قرآن پر کنید نه با غیر آن! خطیب بغدادی، تنقید العلم، ص ۵۴. البته بر شهادت این نقل بر مدعا، نقدهایی جدی وارد است؛ مراجعه شود به: شهرستانی، منع تدوین الحدیث، صص ۱۰۰ تا ۱۲۰.
۲. ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۶۱۹.
۳. خطیب بغدادی، تنقید العلم، ص ۵۳.
۴. همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.
۵. همان، ص ۳۹.
۶. شیخ صدوق، معانی الأخبار، ص ۳۳۱، ح ۲ و ۴؛ ابن ابی داود، کتاب المصاحف، ص ۲۰۹. همین مطلب درباره حفصه و ام سلمه هم نقل شده است: شیخ صدوق، معانی الأخبار، ص ۳۳۱، ح ۳؛ ابن ابی داود، کتاب المصاحف، ص ۲۱۶ تا ۲۱۸.

اما بعد ابوهريره آنها را از بين برد.^۱ عمل مروان نشان می دهد که ميل به مکتوب کردن روايات پیامبر در نیمه قرن اول هجری وجود داشت.

۷. سلیمان بن سمره بن جندب از پدرش (م ۵۹۹ق) نسخه بزرگی را در دست داشت و از آن روایت می کرد.^۲ از عبارت ابن سیرین برمی آید که خود سمره برای فرزندانش این رساله را نگاشته بود.^۳

۸. در واقعه حره (سال ۶۳ق) بسیاری از کتب عروقه بن زبیر سوخت.^۴
۹. گفته شد که طبق گزارش های متعدد، عبدالله بن عمرو بن عاص (م ۶۳ق)، روايات پیامبر را در زمان پیامبر می نوشت. مجموعه مکتوب حدیثی او (صحیفه صادق) در زمان های بعد باقی بود و نه تنها خود او از آن روایت نقل می کرد؛^۵ بلکه خاندان او و به طور خاص عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله نیز این صحیفه را روایت می کرد.^۶
۱۰. عبدالله بن عباس (م ۶۹ یا ۷۰ق) علاوه بر این که در زمان حیات خویش احادیث مربوط به پیامبر را می نوشت،^۷ در زمان مرگ به اندازه یک بار شتر، کتاب به ارث گذاشت.^۸ سعید بن جبیر، شاگرد او، گفته است پیوسته بین عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر در تردد بودم و احادیثی را که از آنها می شنیدم، می نوشتم.^۹

۱۱. جابر بن عبدالله انصاری (م ۷۸ق) احادیث را مکتوب می کرد. مجموعه این احادیث به نام «صحیفه جابر» معروف بود و در اختیار نسل های بعد هم قرار گرفت.^{۱۰}
۱۲. برخی از عبارت بخاری در نقل یکی از روایات ابن ابی اوفی «(م ۸۶ق) این طور

۱. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۴۱.
۲. ابن حجر عسقلانی، تهذيب التهذيب، ج ۴، ص ۱۹۸.
۳. همان، ص ۲۳۶.
۴. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج ۱، ص ۳۲۶.
۵. رامهرمزی، المحدث الفاضل، ص ۳۶۶، شماره ۳۲۴.
۶. ابن حجر عسقلانی، تهذيب التهذيب، ج ۸، ص ۴۹.
۷. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۲۸۳؛ خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۹۱.
۸. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.
۹. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۱۰۳. او حتی احادیث را در کف دست یا بر روی کفش خود می نوشته است تا نهایتاً بتواند آنها را در نسخه اصلی خود وارد نماید: رجوع شود به: همان، ص ۱۰۲.
۱۰. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۲۰. در نقل های مختلف به صحیفه جابر اشاره شده است، از جمله: ذهبی، سير أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۲۷۲.
۱۱. «... أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى، كَتَبَ فَقَرَأَتْهُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا»

استفاده کرده‌اند که ابن ابی اوفی روایات پیامبر را می‌نوشته است.^۱

۱۳. محمد بن عقیل بن ابی طالب گفته است که همراه با امام باقر علیه السلام نزد جابر بن عبدالله انصاری می‌رفتند، در حالی که الواحی همراه داشتند که احادیث جابر را در آنها می‌نوشتند.^۲
۱۴. انس بن مالک (م ۹۳ ق) - انس مدت ده سال افتخار خادمی پیامبر را داشته است^۳ نه تنها به فرزندان امر می‌کرد که آثار رسول خدا را بنویسند، بلکه گفته است علمی که مکتوب نباشد را علم محسوب نمی‌کند.^۴ طبق برخی نقل‌ها او از احادیث پیامبر چندین کتاب تدوین کرد و از روی این کتب در موارد خاص روایت می‌خواند.^۵

۱۵. هشام بن عروه نقل کرده که پدرش (عروه بن زبیر، م ۹۴ ق) از او پرسیده است که آیا می‌نویسی؟ جواب داده: بله، بعد از او پرسیده آیا مقابله هم می‌کنی؟ وقتی هشام پاسخ منفی داده است، عروه از او خواسته که بدون مقابله ننویسد.^۶ این مسأله نشان می‌دهد نه تنها کتابت حدیث امری رایج بوده، بلکه سنت‌هایی مثل مقابله هم در اواخر قرن اول هجری مورد توجه عالمان قرار گرفته است.

با این شواهد معلوم می‌شود که کتابت حدیث و میل به آن در طول قرن اول هجری رشد داشته است.

۴. آغاز تدوین رسمی حدیث نبوی

در سال ۹۹ هجری، عمر بن عبدالعزیز به خلافت رسید. دوران حکومت او حدود دو سال بود؛ از جمله کارهای او در این مدت کوتاه این بود که به عامل خود در مدینه (ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، م ۱۱۷ ق) نوشت که احادیث پیامبر را فحص نماید و آنها را مکتوب کند؛ زیرا از پوسیدگی علم و از بین رفتن اهل آن بیمناک بود.^۷ طبق گزارشی دیگر،

بخاری، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۵.

۱. صبحی صالح، علم الحدیث و مصطلحه عرض و دراسة، ص ۲۵.

۲. خطیب بغدادی، تقیید العلم، ص ۱۰۴. درباره وجه تحمل حدیث امام باقر علیه السلام از جابر بن. ک: شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۶۹ و ۴۷۰، ح ۲؛ کشی، رجال الکشی، ص ۴۱ و ۴۲؛ شیخ مفید، الاختصاص، ص ۶۲ و ۶۳.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۱۲.

۴. خطیب بغدادی، تقیید العلم، ص ۹۶. این روایت در این کتاب به طرق مختلف نقل شده است.

۵. همان، ص ۹۵. این واقعه با سندهای مختلفی در این کتاب نقل شده است.

۶. قاضی عیاض، الإلماع، ص ۱۶۰.

۷. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۹۵؛ ج ۸، ص ۳۵۰؛ هم‌چنین بنگرید به: خطیب بغدادی، تقیید

عمر بن عبدالعزیز چنین نامه‌ای را نه تنها برای عامل خود در مدینه، بلکه برای سراسر حکومت اسلامی فرستاد.^۱

مشهور است که احادیث پیامبر توسط محمد بن مسلم بن شهاب زهري (م ۱۲۴ یا ۱۲۵ ق) مکتوب شد.^۲ ظاهراً او ابتدا از کتابت حدیث اکراه داشت، ولی در حدود سال ۱۰۰ هجری به کتابت حدیث پیامبر مشغول شد و آنها را در دفاتری جمع نمود، سپس سلطان، رونوشت‌هایی از آن دفاتر را به گوشه و کنار عالم اسلام فرستاد.^۳ شاید دستور عمر بن عبدالعزیز مبنی بر برگزار کردن جلسات علمی در مساجد، پس از ارسال این دفاتر حدیثی بوده باشد.^۴

البته گزارش‌هایی هم وجود دارد که نشان می‌دهد کتابت عمومی حدیث در زمان هشام بن عبدالملک (خلیفه اموی در سال‌های ۱۰۵ تا ۱۲۵ ق) رخ داده است؛ زیرا از برخی شاگردان زهري نقل شده که «ما را سودای نوشتن حدیث نزد زهري نبود تا این که هشام، زهري را برای کتابت حدیث تحت فشار قرار داد و او نیز برای دو فرزند هشام، احادیث را نوشت؛ پس از این اتفاق مردم نیز حدیث را نوشتند.»^۵ یا از زهري نقل شده است که «ما از کتابت حدیث کراهت داشتیم تا این که سلطان ما را تحت فشار قرار داد؛ پس ما هم اکراه داشتیم که مردم را از کتابت حدیث منع کنیم.»^۶ طبق این گزارش‌ها هشام از زهري خواست که احادیث پیامبر را برای فرزندانش بنویسد؛ او از هشام کاتبی طلب کرد تا احادیث را بر او املا نماید و بنویسد. هشام دو کاتب برای زهري فرستاد و این دو در طول یک سال احادیث زهري را مکتوب کردند.^۷ یکی دیگر از انگیزه‌های زهري برای کتابت حدیث و اذن در کتابت حدیث،

۱. العلم، ص ۱۰۵ و ۱۰۶؛ بخاری، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۱.
۲. ابونعیم اصفهانی، تاریخ أصبهان (أخبار أصبهان)، ج ۱، ص ۳۶۶.
۳. مالک بن انس گفته اولین کسی که علم را تدوین کرد، ابن شهاب زهري بود؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۵، ص ۳۳۴؛ ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء، ج ۳، ص ۳۶۳. هم چنین بنگرید به: ابن عبدالبر، جامع بیان العلم وفضله، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۳۳۴.
۴. ابن عبدالبر، جامع بیان العلم وفضله، ج ۱، ص ۳۳۱.
۵. رامهرمزی، المحدث الفاصل، ص ۶۰۳؛ هم چنین سمعانی، أدب الإملاء والإستملاء، ص ۵۵.
۶. ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء، ج ۳، ص ۳۶۳؛ هم چنین ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۹، ص ۳۴۵. و نیز بنگرید به نقل ذهبی در: ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۳۳۴.
۷. ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء، ج ۳، ص ۳۶۳؛ نیز بنگرید به: خطیب بغدادی، تقیید العلم، ص ۱۰۶ و ۱۰۷. این کلام زهري که کتابت حدیث را تحت تأثیر امر امرا دانسته است، مؤید این است که اصل منع از کتابت حدیث هم تحت تأثیر حاکمان سابق بوده است، نه نهی پیامبر و نه ترس از خلط با قرآن یا غیر آن. ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۴۹۹. و نیز بنگرید به گزارشی درباره شعیب در همانجا.

رسیدن احادیثی از مشرق عالم اسلام بود که آنها را نمی‌شناخت^۱؛ یعنی جعلی بودند. به تدریج حجم این مکتوبات زیاد شد تا جایی که در زمان قتل ولید بن یزید بن عبدالملک (خلیفه پس از هشام، مقتول در ۱۲۶ق) برای حمل کتاب‌هایی که از حدیث زهری نوشته شده بود، چندین چهارپا نیاز بود.^۲

به این ترتیب در آغاز قرن دوم هجری، با دستور عمر بن عبدالعزیز و پیگیری خلفای بعدی اموی، کتابت حدیث نبوی به شکل رسمی و گسترده انجام شد و این است معنای این سخن که «تدوین حدیث از مستحدثات قرن دوم هجری بوده است».^۳

۵. تصنیف جوامع حدیثی اهل سنت

به نظر برخی محققان، تدوین سنت نبوی در سه مرحله انجام گرفت:

۱. کتابت حدیث: یعنی ثبت احادیث در زمان صحابه و قدمای تابعین در دفترهای ساده‌ای که «صحیفه» یا «جزء» نامیده می‌شد که بخشی از شواهد آن را بیان کردیم.
۲. تجميع حدیث: یعنی گردآوری نگاشته‌های پراکنده در ربع آخر قرن نخست هجری و ربع نخست قرن دوم هجری که با دستور عمر بن عبدالعزیز شروع شد و توسط خلفای بعدی و علمایی مثل زهری به انجام رسید.
۳. تصنیف حدیث: یعنی مرتب کردن احادیث در باب‌ها با تقسیم‌بندی موضوعی که از نیمه‌های قرن دوم هجری شروع شد.^۴

در واقع با کتابت حدیث نبوی و تجميع آنها، تدوین حدیث کامل نشد و لازم بود که ترتیب تخصصی و منظمی از مجموعه‌های حدیثی ابتدایی ایجاد شود. این کار در نیمه‌های قرن دوم هجری شروع شد. ذهبی نیمه‌های قرن دوم هجری را زمان تدوین کتب جامع اخبار دانسته است.^۵ طبق گزارش‌های رامهرمزی در المحدث الفاصل می‌توان علمای مشهوری که

۱. خطیب بغدادی، تقیید العلم، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۹۷. نیز بنگرید به گزارش ذهبی: ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۴۹۹.

۳. شیخ بهایی، الأربعون حدیثاً، ص ۶۵ و ۶۶. ممکن است کلام شیخ بهایی ناظر به کلام غزالی باشد: محمد بن محمد غزالی، إحياء علوم الدین، ج ۱، ص ۷۹.

۴. قاسمی، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ص ۷۱.

۵. ذهبی در تاریخ اسلام در وقایع سال ۱۴۳ هجری گفته است: «و در این زمان علمای اسلام شروع به تدوین حدیث و فقه و تفسیر کردند... قبل از این زمان بزرگان یا روایت را از حفظ می‌خواندند یا از صحیفه‌های

- در نیمه دوم قرن دوم به کتابت جوامع حدیثی اقدام کردند، را این گونه فهرست کرد:^۱
۱. در مدینه: مالک بن انس (م ۱۷۹ق)، محمد بن إسحاق (م ۱۵۱ق) و محمد بن عبد الرحمن بن أبی ذئب (م ۱۵۷ق).
 ۲. در مکه: ابن جریج (م ۱۵۰ق) و سفیان بن عیینه (م ۱۹۸ق).
 ۳. در بصره: ربیع بن صبیح (م ۱۶۰ق)، سعید بن أبی عروبہ (م ۱۵۶ق) و حماد بن سلمه (م ۱۶۸ق).
 ۴. در یمن: معمر بن راشد (م ۱۵۳ق).
 ۵. در شام: عبد الرحمن أوزاعی (م ۱۵۷ق).
 ۶. در کوفه: سفیان ثوری (م ۱۶۱ق).
 ۷. در خراسان: عبد الله بن مبارک (م ۱۸۱ق).
 ۸. در واسط: هشیم بن بشیر (م ۱۸۳ق).
 ۹. در ری: جریر بن عبد الحمید (م ۱۸۸ق).
 ۱۰. در مصر: عبد الله بن وهب (م ۱۹۷ق).
- این افراد و برخی شاگردان آنان، کتاب های حدیثی جدیدی تدوین کردند. برخی از آنها مانند «موطأ» مالک بن انس، «الآثار» محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹ق)، «الآثار» ابویوسف قاضی (م ۱۸۲ق)، «المصنف» و «الأمالی فی آثار الصحابة» از عبد الرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق) و «المصنف» ابن ابی شیبہ (م ۲۳۵ق) تا امروز باقی مانده اند.
- از اواخر قرن دوم هجری کتاب های مسند- از جمله «المسند» ابوداود طیالسی (م ۲۰۴ق)، «المسند» اسحاق بن راهویه (م ۲۳۸ق) و «المسند» احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) - شکل گرفت که روایات پیامبر را به ترتیب صحابی ناقل آن مرتب می کرد و در قرن سوم کتاب های جامع حدیثی مثل «الجامع المسند الصحيح» معروف به صحیح بخاری (م ۲۵۶ق) یا «الجامع الصحيح» معروف به صحیح مسلم (م ۲۶۱ق) نوشته شد.
- دیگر کتب جامع حدیثی اهل سنت، دیرتر اما در همین مسیر تدوین شدند، مثل «السنن» ابن ماجه (م ۲۷۳ق)، «السنن» ابوداود سجستانی (م ۲۷۵ق)، «السنن» ترمذی (م ۲۷۹ق)،

صحیح اما غیر مرتب». ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۷۷۵.

۱. رامهرمزی، المحدث الفاضل، صص ۶۱۱ تا ۶۲۱؛ هم چنین بنگرید به: ابن حجر عسقلانی، هدی الساری مقدمة فتح الباری، ص ۶.

«السنن الکبری» و «السنن الصغری» نسائی (م ۳۰۳ق)، «الصحيح» ابن حبان (م ۳۵۴ق) و «السنن» دارقطنی (م ۳۸۵ق).

کتاب‌هایی که اکنون در دسترس است، عمدتاً از دسته‌های اخیر است؛ لذا برخی مستشرقان^۱ توهم کرده‌اند که قدیمی‌ترین کتب حدیثی مسلمانان متعلق به انتهای قرن دوم و ابتدای قرن سوم هجری است. آنها با این تصور که این کتب سابقه مکتوبی نداشته‌اند، در میراث حدیثی مسلمانان تشکیک کرده‌اند؛ در حالی که توجه به شواهد تاریخی خطای ایشان را روشن می‌کند.^۲

تأثیر سایر عوامل در گسترش کتابت حدیث

عوامل مؤثر بر کتابت و حفظ حدیث در میان اهل سنت تا پیدایش کتب جامع حدیثی ایشان، در بالا بیان شد. علاوه بر آنها، برخی عوامل فرعی دیگر هم وجود دارند که قابل چشم‌پوشی نیستند. در ادامه سه عامل - که اثر بیشتری دارند - بررسی خواهد شد:

۱. سهولت تهیه نوشت افزار: یکی از مسائلی که نمی‌توان نقش آن را در گسترش کتابت حدیث نادیده گرفت، حل مشکلات سخت‌افزاری کتابت حدیث مثل تهیه کاغذ در نیمه‌های قرن دوم هجری است.^۳ هر چند گفته شده که ساخت کاغذ از جمله ابداعات امیرالمؤمنین بوده؛^۴ اما رواج آن ظاهراً در نیمه قرن دوم رخ داده است. در سال ۱۳۴ قمری بعد از درگیری‌ای که در منطقه ترکستان رخ داد، تعدادی از چینیان اسیر شدند که در میان آنها کسانی بودند که با کاغذسازی چینی آشنا بودند. فرمانده مسلمانان، این افراد را به سمرقند آورد و در آنجا با

حال
پوشش

تدوین حدیث نبوی با تأکید بر کتابت اهل سنت

۱. مثل فون کریمر (م ۱۸۸۹م)، آلویس اشپنگر (م ۱۸۹۲م) و ایگناز گلدتسیهر (م ۱۹۲۱م)
۲. مراجعه شود به: فؤاد سزگین، تاریخ التراث العربی، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰. اما برخی از مستشرقان هم به نتیجه‌ای مشابه رسیده‌اند: از جمله موتسکی در تحقیقات خود درباره سنت‌های نقل حدیث به این نتیجه رسید که علی‌رغم نقل غیررسمی حدیث به صورت شفاهی، از نیمه دوم قرن اول با سازمان یافتن نظام آموزش، ضبط مکتوب احادیث نیز متعارف و معمول بوده است: پارسا، «سنت‌های نقل حدیث در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های خاورشناسان»، ص ۴۱.

۳. از کلام صبحی صالح این طور استفاده می‌شود که برخی کم‌بودن ابزار کتابت را دلیل اساسی در عدم گسترش کتابت حدیث بیان کرده‌اند؛ اما او این نظر را رد کرده، می‌گوید ابزار کتابت در آن زمان آنقدر کم نبوده است که بتواند مانع کتابت شود و صحابه در همین زمان قرآن را کتابت می‌کرده‌اند. رجوع شود به صبحی صالح، علم الحديث و مصطلحه عرض و دراسة، ص ۱۸.

۴. مجلسی، روضة المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۱۵۶.

کمک این افراد، صنعت کاغذسازی به اسلوب چینی‌ها رواج یافت به گونه‌ای که سمرقند به ساخت کاغذ شهره شده^۱ و به گفته ثعالبی نیشابوری، کاغذهایش، قرطاس (پاپیروس)های مصری را بی‌ارج کرد. بعد از آن، کاغذسازی در شهرهای دیگر عالم اسلام مثل بغداد، دمشق و بعدها در مصر رونق یافت تا جایی که کاغذ دمشقی و مصری به اروپا و روم صادر می‌شد.^۲ وقتی هارون الرشید (خلافت از ۱۷۰ تا ۱۹۳ق) به خلافت رسید، دستور داد که دیگر بر روی پوست‌های نازک (رق) ننویسند و تنها بر روی کاغذ نوشته شود. همین امر، باعث افزایش تولید کاغذ و ارزان شدن آن و به تبع، گسترش کتابت در دنیای اسلام شد.^۳

۲. طولانی شدن اسناد روایات: به تدریج و با گذشت زمان، افراد بیشتری در سلسله اسناد روایات واقع می‌شدند و به خاطر سپردن سندهای طولانی، حفظ حدیث را دشوار و دشوارتر می‌کرد؛ لذا چاره‌ای نبود جز این که از کتابت کمک گرفته شود.^۴

هر دو مورد ذکر شده با دوران تصنیف جوامع حدیثی مقارن شد و این تقارن، هرچند اتفاقی بود، ولی بر سیره علمی عالمان تأثیر گذاشت.

۳. اصرار برخی علما بر نقل از حافظه: هرچند با آغاز قرن دوم هجری، کتابت حدیث رواج یافت، اما هم‌چنان تا اواخر این قرن، در میان علما، کتابت حدیث مخالفانی داشت. روزی عمر بن عبدالعزیز، عبیدالله بن عبدالله^۵ را به مجلسی دعوت کرد که گروهی روایات او را می‌نوشتند. وقتی عبیدالله مطلع شد، ناراحت شد و آنها را از بین برد.^۶ از اوزاعی - یکی از نویسندگان جوامع حدیثی قرن دوم - نقل شده که علم حدیث در زمانی که بین افراد مذاکره می‌شد، شریف بود؛ اما از زمانی که علم در کتب وارد شد، نورش از بین رفت.^۷ نظیر این نظر از دیگران هم نقل شده است.^۸

مخالفت با کتابت حدیث، هرچند به تدریج در جامعه اسلامی تضعیف شد؛ اما اثر خود

۱. یاقوت بن عبدالله حموی، معجم الأدباء، ج ۲، ص ۷۸۷.

۲. مایل هروی، تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، ص ۲۷ و ۲۸.

۳. قلشندی، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ۲، صص ۵۱۵ و ۵۱۶؛ هم‌چنین بنگرید به: مشوخی، أنماط التوثيق في المخطوط العربي في القرن التاسع الهجري، ص ۳۲.

۴. ر.ک به: خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۶۴.

۵. ظاهراً مراد عبیدالله بن عبدالله بن عمر، متوفای ۱۰۶ ق است.

۶. خطیب بغدادی، تقييد العلم، ص ۴۵.

۷. همان، ص ۶۴.

۸. همان، ص ۴۵ به بعد.

را تا قرن‌ها در رویکرد و رفتار علما به جا گذاشت؛ به گونه‌ای که هرچند از اواخر قرن دوم، نوشته‌های حدیثی به وفور در دنیای اسلام وجود داشت و کتابت حدیث امر کاملاً جا افتاده‌ای بود؛ ولی نقل حدیث از حافظه تا قرن‌ها استمرار داشت. دغدغه علما در این مورد این بود که چون امکان تغییر در نوشته‌ها - به گونه‌ای که صاحب کتاب متوجه آن نشود - وجود دارد، بسیاری از علما، اتکای تام به «نوشته» را امری مذموم می‌دانستند و معتقد بودند که باید راوی حدیث، آن را از حافظه خود نقل نماید؛^۱ البته اگر از نوشته کمک بگیرد، اشکالی ندارد. حتی برخی مانند سفیان ثوری (م ۱۶۱ق) و سلیمان بن حرب (م ۲۲۴ق) حافظه خود را متقن‌تر از نوشته‌هایشان می‌دانستند.^۲ با همین پیش‌زمینه فکری، حفظ حدیث تا قرن‌ها رواج داشت و لقب حافظ - که از قرن سوم به تدریج به کتاب‌های رجال اهل سنت راه یافت - تا قرن‌ها جزء لقب‌های مدح محدثان باقی ماند.^۳ حفظ حدیث به افرادی که در تاریخ به عنوان صاحبان حافظه‌های فوق‌العاده شناخته شده‌اند،^۴ اختصاص ندارد و امری عمومی بود.

از طرف دیگر کمک گرفتن از نوشته هم امری اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا محفوظات انسان در معرض فراموشی‌اند؛ لذا به تدریج این نظر پسندیده شد که انسان می‌تواند از نوشته یا حافظه قابل اعتماد نقل نماید و الزامی در وجود هیچ یک از این دو نیست.^۵ حتی با گسترش این نظر هم، تا قرن‌ها نقل از حافظه بر نقل از کتاب ترجیح داشته است؛ مثلاً آمدی (از علمای اهل سنت و متوفی ۶۳۱ق) در ترجیح روایات متعارض گفته است: یکی از مرجحات مربوط به راوی این است که راوی یکی از دو روایت متعارض، در حال روایت آن را از حافظه خود

حال
پوشش

تدوین حدیث نبوی با تکیه بر کتاب اهل سنت

۱. گزارش خطیب بغدادی در این مورد خواندنی است. همو، الکفایة فی علم الروایة، ص ۲۴۱.

۲. همان، ص ۲۴۱.

۳. برای اطلاع از خصوصیات لقب حافظ و گسترش آن در طول زمان مراجعه شود به: شادی نفیسی، «حافظ (از القاب محدثان و از الفاظ جرح و تعدیل در علم رجال)»، دانشنامه جهان اسلام.

۴. در تاریخ افراد متعددی به عنوان صاحب حافظه فوق‌العاده شناخته شده‌اند؛ به عنوان نمونه - علاوه بر خود بخاری که درباره‌اش گفته شده است که ۱۰۰ هزار حدیث صحیح و ۲۰۰ هزار حدیث غیرصحیح را حفظ داشته است (ابن صلاح، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، ص ۳۷-)، حاکم نیشابوری نقل کرده است که اسحاق بن ابراهیم راهویه (م ۳۵۷ق)، ۷۰ هزار حدیث را از حفظ املا می‌کرده است یا همو از ابن عقده کوفی (احمد بن محمد بن سعید الحافظ، م ۳۳۲ق) نقل کرده است که او گفته است ۳۰۰ هزار حدیث از اهل بیت را حفظ هستم. حاکم نیشابوری، المدخل إلى کتاب الإکلیل، ص ۳۵ و ۳۶.

۵. مراجعه شود به شهید ثانی، شرح البدایة فی علم الدراية، صص ۱۱۳ و ۱۱۴.

بدون اتکا بر نسخهٔ مکتوب نقل نماید؛ زیرا این گونه از سهو و غلط دورتر است.^۱

تأثر شیعیان از منع خلفا از کتابت حدیث نبوی

به نظر برخی از محققان، شیعیان از ابتدا از منعی که خلیفهٔ دوم از کتابت حدیث نمود، تبعیت نکردند و اشخاصی مانند سلمان، ابوذر، عبدالله بن عباس و جابر بن عبدالله انصاری احادیث پیامبر را نوشتند.^۲ ابن شهر آشوب نیز گفته است سلمان و ابوذر بعد از امیرالمؤمنین اولین مصنفان اسلام بوده‌اند^۳ که هر دو قبل از خلافت امیرالمؤمنین از دنیا رفته‌اند. برخی محققان گفته‌اند ظاهراً مراد، نوشتن دو حدیث طولانی توسط این دو بوده^۴ و شاید تصنیف سلمان فارسی، همان حدیث جاثلیق رومی بوده باشد^۵ و حدیث ابوذر هم خطبه‌ای مفصل باشد که وقایع بعد از رحلت پیامبر را شرح داده است^۶؛ نه این که کتاب مفصلی از احادیث پیامبر نوشته شده باشد.^۷ این مطلب که شیعیان از نهی خلیفهٔ دوم در منع کتابت تبعیت نکردند، تا حدودی صحیح است. توضیح این که از این جمله، دو معنا ممکن است اراده شود:

۱. اگر مراد از این سخن آن است که شیعیان بی‌اعتنا به نهی خلیفهٔ دوم، روایات پیامبر را مکتوب و تدوین کردند، سخن صحیحی نیست؛ زیرا اگر کسی به میراث حدیثی شیعه مراجعه نماید، روایات چندانی را نمی‌یابد که به واسطهٔ مکتوب شدن از پیامبر به دست ما رسیده باشد. البته در این که روایات زیادی از رسول خدا در میراث حدیثی شیعه وجود دارد، شکی نیست؛ اما سخن در این است که آیا این روایات به دلیل کتابت حدیث توسط شیعیان از پیامبر به دست ما رسیده است؟ قطعاً نه؛ زیرا اکثر قریب به اتفاق این روایات از طریق ائمه به ما رسیده است؛ یعنی امام صادق (علیه السلام) فرمودند که پیامبر چنین گفته است و این ناشی از کتابت حدیث در صدر اسلام نیست؛ بلکه ناشی از خبر غیبی و موثق امام صادق (علیه السلام) یا نقل ایشان از

۱. آمدی، الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۴، ص ۲۴۳. البته عبارت نویسنده کژتابی دارد و ممکن است به ذهن خواننده عکس مطلب مدعا برسد؛ اما دقت در سیاق عبارت همین برداشت ما را تأیید می‌کند.
۲. طباطبایی، تاریخ حدیث شیعه، ج ۱، ص ۲۹.
۳. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۲.
۴. رضا استادی، «سیری اجمالی در تاریخ تدوین حدیث»، نورعلم، ش ۵، صص ۵۰ و ۵۱.
۵. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۲۷.
۶. مراجعه شود به: مددی موسوی، نگاهی به دریا، پانویس صفحه ۸۱ و ۸۲.
۷. لذا ثابت نمی‌شود که این دو حدیثی از احادیث نبوی را مکتوب نموده‌اند.

کتابی مثل کتاب علی علیه السلام است. به عبارت دیگر برای این که نشان دهیم منع خلیفه دوم از کتابت حدیث، بر روی شیعیان اثر نداشته است، باید روایاتی از پیامبر بیابیم که سندی از غیر معصوم، ولی از راویان شیعه داشته باشد،^۱ هم چنین در آن شواهدی بر کتابت در صدر اسلام وجود داشته باشد و نیز این روایات آن قدر زیاد باشند که نشان دهند که شیعیان به نهی خلیفه دوم از کتابت حدیث پیامبر اعتنا نکرده اند. واضح است که چنین روایاتی بسیار اندکند و آنها که شاهی بر کتابت در صدر اسلام دارند، نزدیک صفرند. از طرف دیگر حجم و محتوای نوشته های حدیثی برخی شیعیان مانند سلمان و ابوذر - که در تاریخ گزارش شده اند - برای ما مشخص نیست و از آنها هم میراث بسیار اندکی به دست ما رسیده است. لذا به نظر می رسد منع از کتابت احادیث پیامبر، همان طور که بر همه مسلمانان مستولی شد و آنها را از نقل روایات پیامبر بازداشت، شیعیان را هم بازداشت.

البته باید توجه نمود که روایات فراوانی از پیامبر از طریق اهل بیت به دست ما رسیده است به گونه ای که احادیث شیعی که از ایشان نقل شده، فراوان تر از احادیث سنیان است. در کتاب «سنن النبی» - که تنها احادیث فقهی پیامبر به نقل از «وسائل الشیعه» و «مستدرک الوسائل» آمده است - بیش از بیست هزار روایت ذکر شده است که بسیار افزون تر از روایات فقهی حضرت در مصادر اهل سنت است.^۲

ممکن است اشکال شود که روایات جعفر و جامعه روایاتی بودند که به صورت مکتوب از پیامبر به نسل های بعدی منتقل شدند؛ این دیگر از مصادیق خبر غیبی امام معصوم نیست و این روایات در کتب حدیثی شیعه وجود دارد.

در پاسخ به این سؤال هم باید گفت این روایات، تنها نشان می دهند که امیرالمؤمنین به منع خلیفه دوم اعتنایی نکرد و ثابت نمی کند که شیعیان هم به کتابت حدیث نبوی اشتغال

۱. مثل روایات «عنه عن بعض أصحابنا عن سيف بن عميرة عن سليمان بن عمر الثقفي عن عبد الله بن عقيل قال حدثني جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ قال: قال كُفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُسْتَقِيلَ مَا يُقَرَّبُ إِلَى إِخْوَانِهِ...» (برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۴۱۴، ح ۱۶۵) یا «حدثنا أبي و محمد بن الحسن رضي الله عنهما قال حدثنا سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر الحميري جميعاً عن محمد بن عيسى و يعقوب بن يزيد و إبراهيم بن هاشم جميعاً عن حماد بن عيسى عن عمر بن أذينة عن أبان بن أبي عياش عن سليم بن قيس الهلالي أنه سمع من سلمان و من أبي ذر و من المقداد حديثاً عن رسول الله ﷺ ص أَنَّهُ قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً...» (شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۱۳، ح ۱۵).

۲. طباطبائی، تاریخ حدیث شیعه، ص ۲۶ و ۲۷.

داشتند. از طرف دیگر، مجموع روایاتی که از آنها به دست ما رسیده است، از حدود ۲۰۰ روایت تجاوز نمی‌کند^۱ و هرگز آنها به عنوان یک کتاب حدیثی در میان شیعیان متداول نشدند. در واقع آنها جزئی از میراث اوصیای حق هستند، نه میراث عمومی حدیثی شیعیان.

۲. اگر مراد این است که شیعیان، روایات ائمه -و نه پیامبر- را مکتوب و تدوین کردند، سخن صحیحی است؛ اما این مسأله از ابتدا مورد نهی خلیفه دوم نبوده است. در همان زمان کتابت سخنان ابوبکر و عمر و دیگران منعی نداشته است؛ به تبع، نوشتن سخنان امیرالمؤمنین و فرزندان بزرگوار ایشان هم ممنوع نبوده است.

پس نمی‌توان گفت که منع خلیفه دوم بر رفتار حدیثی شیعیان اثری نداشته است؛ بلکه باید گفت که در اثر منع او، میراث حدیثی قابل اعتمادی از پیامبر برای امتش باقی نماند و دست مسلمانان از سرچشمه زلال معارف نبوی کوتاه شد. تنها یک مسیر صحیح باقی ماند و آن هم طریق خاندان عصمت و طهارت بود که میراث علم نبوی را از طریق علم لدنی و کتاب و مصحف علی و سایر میراث نبوت در اختیار داشتند. شیعیان به این خاندان تمسک کردند و خود را به سرچشمه نبوی متصل کردند و دیگران روی برگرداندند و در بیابان‌ها سرگردان شدند و سرگردان ماندند.^۲

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کتابت حدیث در زمان پیامبر وجود داشت و روایات پیامبر در همان زمان، به صورت‌های مختلف نوشته می‌شد؛ اما غلبه با به‌خاطر سپاری روایات بود. با این حال روند فرهنگی‌ای که پیامبر پایه‌گذاری کردند، به طور طبیعی به گسترش کتابت انجامید، هرچند عمر شریف پیامبر

۱. احمدی میانجی در جلد دوم کتاب مکاتیب الأئمه این روایت را جمع‌آوری کرده است که طبق شمارش ما تعداد آنها حدود ۱۶۵ روایت است.

۲. این مسأله از دیرباز مطرح بوده است و یکی از اشکالات خوارج همین بوده است. فخرالدین رازی در المحصول، از زبان ابراهیم نظام معتزلی -که منتقد اهل حدیث است- اشکالاتی را بیان کرده است، که چهارمین اشکال همین عدم کتابت حدیث پیامبر بوده است که نتیجه‌اش این است که آنچه که بعدها مکتوب شد، قابل اعتماد نباشد (رازی، المحصول، ج ۴، ص ۳۰۸ تا ۳۴۹) بعد خود فخر رازی سعی کرده است اشکالات ایشان را پاسخ دهد که مبتنی بر حسن ظن به رفتار و حافظه صحابه پیامبر و اطلاق «صدق العدل» است (همان، ج ۴، ص ۳۴۹ و ۳۵۰). اما در واقع فخر رازی اشکال را جواب نداده است؛ زیرا اشکال خوارج مبتنی بر حقایق خارجی بوده؛ ولی فخر رازی پاسخ تعبدی به آن داده است و عجیب اینجاست که خود فخر رازی چند صفحه قبل‌تر اشکالات خوارج مبنی بر عدم انطباق روایات صحابه با سخنان پیامبر را به وجوهی پذیرفته است. (مراجعة شود به همان، ج ۴، ص ۳۰۲).

آنقدر طولانی نشد که ثمره این فرهنگ‌سازی را ببیند. در کنار این مسأله به نظر می‌رسد عامل مهم دیگری که باعث شد در زمان پیامبر - و بلکه در قرن اول - تدوین احادیث محقق نشود و احادیث به صورت پراکنده در لابه‌لای استخوان‌ها و پوست‌ها و چوب‌ها باقی بماند، نبود نوشت افزار مناسب، ارزان و فراگیر بود. نهی پیامبر از کتابت حدیث هم اساس درستی ندارد و نمی‌تواند ثابت نماید که در زمان پیامبر، نظر حضرت بر عدم کتابت بوده است.

پس از پیامبر خلفای سه‌گانه - مخصوصاً خلیفه دوم - ضربه‌ای اساسی بر کتابت و تدوین حدیث زدند. خلیفه دوم نه تنها از کتابت حدیث جلوگیری کرد، بلکه برای صحابه در نقل شفاهی احادیث هم مانع ایجاد نمود. بر اساس شواهد موجود، مهمترین بهانه وی، ترس از گرفتار شدن مسلمانان به سرنوشت یهودیان بود، بهانه‌ای که از تعاملات وی با جامعه یهود نشأت گرفته بود. پس از خلفای سه‌گانه امیرالمؤمنین تلاش کردند تا سنت نبوی را احیا نمایند؛ اما در این کار موفقیتی به دست نیاوردند و تا زمان شهادتشان، سنت پیامبر مکتوب و جمع‌آوری نشد. معاویه راه خلفای سابق را پیش گرفت و با زمینه‌سازی و تشویق افراد به جعل حدیث از پیامبر، ضربه بزرگ جدیدی بر پیکر حدیث نبوی وارد آورد.

پس از او حکومت‌ها برای تدوین احادیث، تشویق یا مانع‌تراشی نکردند، ولی اقتضانات جامعه کم‌کم میل به کتابت حدیث را فزونی بخشید تا این که در آغاز قرن دوم هجری با دستور عمر بن عبدالعزیز و توسط علمایی چون محمد بن مسلم زهری، جمع‌آوری احادیث آغاز و سنت نبوی در دفاتر مکتوب گردید. این کار در زمان خلفای اموی بعد پیگیری و دفاتری از این احادیث به گوشه و کنار دنیای اسلام فرستاده شد.

چند دهه بعد از این عمل و در نیمه‌های قرن دوم - همزمان با گسترش و ارزان شدن کاغذ و نیز مشکل شدن حفظ اسانید طولانی - مصنفات اولیه و منظمی از حدیث نبوی تدوین شدند. در گام آخر علمایی مانند بخاری، مسلم و بعدها سایر نویسندگان صحاح سته و هم‌ترازان آنها، جوامع حدیثی اهل سنت را نگاشتند که تا امروز هم موجودند.

بر این اساس مشخص است که حدیث نبوی متولد قرن سوم یا دوم هجری نیست و سابقه‌ای متصل به حیات نبوی دارد و این که مستشرقان گمان کرده‌اند جوامع حدیثی متأخر، ناگهان به وجود آمده و ریشه‌ای در صدر اسلام ندارند، خطایی محض است.

حال
پوهش‌ها

تدوین حدیث نبوی با تأکید بر کتابت اهل سنت

منابع و مآخذ

* قرآن كريم

١. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: كتابخانه حضرت آيت الله مرعشي نجفی، ج ١، ١٤٠٤ق.
٢. ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث، كتاب المصاحف، محمد بن عبده، قاهره: الفاروق الحديثة، ج ١، ١٤٢٣ق.
٣. ابن أنير، علي بن محمد بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩ق.
٤. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، [بي جا]: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣ق.
٥. ابن بابويه، علي بن الحسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ج ١، ١٤٠٤ق.
٦. ابن حبان، محمد، المجروحين من المحدثين، حمدي بن عبد المجيد، رياض: دار الصميعة، ج ١، ١٤٢٠ق.
٧. ابن حجر عسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٩٩٠م.
٨. تهذيب التهذيب، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ج ١، ١٣٢٦ق.
٩. هدى الساري مقدمة فتح الباري، محب الدين الخطيب، [بي جا]: المكتبة السلفية، [بي تا].
١٠. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٩٩٠م.
١١. ابن سيد الناس، محمد بن محمد، عيون الأثر، إبراهيم محمد رمضان، بيروت: دار القلم، ج ١، ١٤١٤ق.
١٢. ابن شعبة حراني، حسن بن علي، تحف العقول، علي أكبر غفاري، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم: ج ٢، ١٤٠٤ق.
١٣. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، نجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠ق.
١٤. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، أبي الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ج ١، ١٤١٤ق.
١٥. ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، عمرو العمري، بيروت: دار الفكر، ج ١، ١٤١٥ق.
١٦. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، بيروت: دار الفكر، ج ١، ١٤٠٧ق.
١٧. أبو بكر بن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، رياض: مكتبة الرشد، ج ١، ١٤٠٩ق.
١٨. أبو داود سجستاني، سليمان بن أشعث، سنن أبي داود، محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية، [بي تا].
١٩. أبو نعيم اصفهاني، أحمد بن عبد الله، تاريخ أصبهان (أخبار أصبهان)، سيد حسن كسروي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٩٩٠م.
٢٠. _____، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر: السعادة، ١٣٩٤ق.

چاله
پوهنځی

سال نوم شماره ٢، سال ١٣٩٨

٢١. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، شعيب الأرنؤوط وديكران، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
٢٢. أحمد بن ميانجي، علي. مكاتيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، قم: دار الحديث، ١٤١٩ق.
٢٣. اعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، بيروت: المكتب الإسلامي، ج ١، ١٤٠٠ق.
٢٤. آمدی، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي، بيروت- دمشق: المكتب الإسلامي، [بي تا].
٢٥. بخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ج ١، ١٤٢٢ق.
٢٦. برقي، محمد بن أحمد بن خالد، المحاسن، جلال الدين محدث، قم: دار الكتب الإسلامية، ج ٢، ١٣٧١ق.
٢٧. بيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٣، ١٤٢٤ق.
٢٨. ترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، أحمد محمد شاكر وديكران، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م.
٢٩. حاكم نيشابوري، محمد بن عبد الله، المدخل إلى كتاب الإكليل، فؤاد عبد المنعم أحمد، الاسكندرية: دار الدعوة، [بي تا].
٣٠. حسان، عبيد الله بن عبد الله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، محمد باقر محمودي، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطبع والنشر، ج ١، ١٤١١ق.
٣١. حسين بن سعيد اهوازي، الزهد، غلامرضا عرفانين يزدی، قم: المطبعة العلمية، ج ٢، ١٤٠٢ق.
٣٢. خطيب، محمد عجاج، السنة قبل التدوين، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠ق.
٣٣. خطيب بغدادی، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، محمود طحان، رياض: مكتبة المعارف، [بي تا].
٣٤. _____، الكفاية في علم الرواية، أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، مدينته: المكتبة العلمية، [بي تا].
٣٥. _____، تاريخ بغداد، بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج ١، ١٤٢٢ق.
٣٦. _____، تقييد العلم، يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، ج ٢، ١٩٧٤م.
٣٧. _____، شرف أصحاب الحديث، محمد سعيد خطي اوغلي، أنقره: دار إحياء السنة النبوية، [بي تا].
٣٨. دارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، شعيب الأرنؤوط وديكران، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤ق.
٣٩. ذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام وفيات المشاهير والأعلام، بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج ١، ٢٠٠٣م.
٤٠. _____، تذكرة الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١٩ق.

جال
پوهش

تدوين حديث فقهی با تائید خبر کتاب اهل سنت

٤١. _____، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ج ٣، ١٩٨٥م.
٤٢. رازی، فخر الدين، المحصول، طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ج ٣، ١٤١٨ق.
٤٣. رامهرمزی، الحسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوی و الراعی، محمد عجاج خطیب، بیروت: دار الفكر، ج ٣، ١٤٠٤ق.
٤٤. سمعانی، عبد الكريم بن محمد، أدب الإملاء والإستملاء، سعيد محمد لحام، بیروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٠٩ق.
٤٥. سیوطی، جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، نظر محمد فاريابي، [بي جا]: مكتبة الكوثر، ج ٢، ١٤١٥ق.
٤٦. _____، الدرالمشور، قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ج ١، ١٤٠٤ق.
٤٧. صفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم، محسن كوچه باغی، قم: كتابخانه حضرت آيت الله مرعشي نجفی، ج ٢، ١٤٠٤ق.
٤٨. عياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، هاشم رسولي محلاتي، تهران: المطبعة العلمية، ج ١، ١٣٨٠ق.
٤٩. غزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، [بي تا].
٥٠. فتال نيشابوري، محمد بن احمد، روضة الواعظين وبصيرة المتعطين، قم: منشورات الرضى، ج ١، ١٣٧٥ش.
٥١. قاسمی، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد بهجة البيطار، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ج ٢، ١٩٦١م.
٥٢. قلقشندي، احمد بن عبد الله، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، [بي تا].
٥٣. كشي، محمد بن عمر بن عبد العزيز، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، حسن مصطفى، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ج ١، ١٤٠٩ق.
٥٤. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، حسين موسى کرمانی و علی پناه اشتهاړدی، قم: بنياد فرهنگ اسلامي حاج محمد حسين كوشانيور، ج ٢، ١٤٠٦ق.
٥٥. مشوخي، سليمان عابد، أنماط التوثيق في المخطوط العربي في القرن التاسع الهجري، رياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٤ق.
٥٦. مقریزی، احمد بن علی، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، محمد عبد الحميد النميسي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤٢٠ق.
٥٧. نسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج ١، ١٤٢١ق.
٥٨. نعماني، محمد بن ابراهيم، الغيبة، علي أكبر غفاري، تهران: نشر صدوق، ج ١، ١٣٩٧ق.

۵۹. پارسا، فروغ، «سنت‌های نقل حدیث در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های خاورشناسان»، مقالات و بررسی‌ها، ۴۰، ش، ۴ (۱۳۸۷ش)، ۳۱ تا ۵۱.
۶۰. حاجی خلیفه، مصطفی، کشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنی، ۱۹۴۱م.
۶۱. جعفر مرتضی‌العاملی، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، قم: دار الحديث، ج ۱، ۱۴۲۶ق.
۶۲. رضا استادی، «سیری اجمالی در تاریخ تدوین حدیث»، نور علم، ش، ۵ (۱۳۶۳ش).
۶۳. سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ریاض: إدارة الثقافة و النشر بالجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۶۴. سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالي، محمد انصاری زنجانی، قم: نشر الهادی، ج ۱، ۱۴۰۵ق.
۶۵. سید رضی، محمد بن الحسین، نهج البلاغة، صبحی الصالح، قم: الهجرة، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۶۶. شهرستانی، سید علی، منع تدوین الحدیث، ترجمه سید هادی حسینی، قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۰ش.
۶۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، شرح البداية فی علم الدراية، سید محمدرضا حسینی جلالی، قم: فیروزآبادی، ج ۱، ۱۳۹۰ش.
۶۸. شیخ بهایی، محمد بن حسین بن عبد الصمد، الاربعون حدیثا، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ج ۲، ۱۴۱۵ق.
۶۹. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، اعتقادات الإمامية، قم: کنگره شیخ مفید، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۷۰. _____، الأمالی، تهران: کتابچی، ششم، ۱۳۷۶ش.
۷۱. _____، الخصال، علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ج ۱، ۱۳۶۲ش.
۷۲. _____، کمال الدین و تمام النعمة، علی اکبر غفاری، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۲، ۱۳۹۵ق.
۷۳. _____، معانی الأخبار، علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ج ۱، ۱۴۰۳ق.
۷۴. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، تحقیقات اسلامی مؤسسه بعثت، قم: دار الثقافة، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۷۵. _____، الفهرست، عبد العزیز طباطبائی، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۷۶. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۷۷. شیخ مفید، محمد بن محمد بن النعمان، الاختصاص، علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمي لالفة الشيخ المفيد، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۷۸. _____، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم: المؤتمر العالمي لالفة الشيخ المفيد، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۷۹. صبحی صالح، علم الحديث و مصطلحه عرض و دراسة، بيروت: دار العلم، ج ۱۵، ۱۹۸۴م.
۸۰. طباطبائی، سید محمدکاظم، تاریخ حدیث شیعه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی

- دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشکده علوم حدیث، چ ۲، ۱۳۸۹ ش.
۸۱. فرات کوفی، تفسیر فرات الکوفی، محمد کاظم، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامي، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۸۲. قاضی عیاض، (عیاض بن موسی بن عیاض)، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، سید احمد صقر، القاهرة / تونس: دار التراث / المكتبة العتيقة، ۱۹۷۰ م.
۸۳. مایل هروی، نجیب، تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۸۴. مددی موسوی، سید احمد، نگاهی به دریا، قم: مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، چ ۱، ۱۳۹۳ ش.
۸۵. مسلم بن الحجاج نیشابوری، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بی تا].
۸۶. منتجب الدین رازی، علی بن عبید الله، الأربعون حديثاً عن أربعين شيخاً من أربعين صحابياً في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم: مدرسه الإمام المهدي عليه السلام، چ ۱، ۱۴۰۸ ق.
۸۷. موتسکی، هارالد، «حدیث پژوهی در غرب، مقدمه‌ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، علوم حدیث ۳۷-۳۸، ش ۱۰، صص ۳-۳۱، ۱۳۸۴ ش.
۸۸. _____، حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیرتطور، ترجمه مرتضی کریمی نیا، قم: دار الحدیث، چ ۱، ۱۳۹۰ ش.
۸۹. نفیسی، شادی، «حافظ (از القاب محدثان و از الفاظ جرح و تعدیل در علم رجال)»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۹۰. هوشنگی، لیلا، «تلمود (دومین کتاب مهم دینی و مقدس یهودیان)»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۹۱. یاقوت بن عبدالله الحموی، معجم الأدباء، احسان عباس، بیروت: دار الغرب الإسلامي، چ ۱، ۱۴۱۴ ق.

خلاصة المقالات

تقييم وثيقة مشايخ «محمد بن أحمد بن يحيى»

بالإستناد على توثيق ابن وليد

السيد موسى الشبيري الزنجاني

الخلاصة

من الملاحظ فإن «محمد بن حسن بن أحمد بن الوليد» قد قام باستثناء موارد من بين الروايات التي نقلها «محمد بن أحمد بن يحيى» عن طريق بعض مشايخه، ويرى بأنها روايات غير معتبرة. والمقالة التي نحن بصددتها تتطرق إلى دلالة كلام ابن الوليد في مسألة تضعيف تلك المستثنيات وتوثيق سائر مشايخ «محمد بن أحمد بن يحيى». والمسألة الأخرى التي أشارت إليها هي مدى قيمة توثيق ابن الوليد وتضعيفه، لأنه إن كان يبتني قاعدة أصالة العدالة أو يستند كلامه إلى الحدس والتخمين فلا يمكن الاعتماد إليه. بالإضافة إلى ذلك فقد تمّ البحث في هذه السطور عن دائرة شمولية كلام ابن الوليد بالنسبة إلى مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى والروايات التي نقلها هؤلاء المشايخ ويمكن من خلال قبول دلالة كلامه واعتباره جعل عدد من الرواة الذين ليس لهم توثيق خاص في الكتب الرجالية في دائرة الثقات وذلك بعنوان واحد من التوثيقات العامة وتهيئة الأرضية لحصول الإطمئنان برواياتهم.

مفاتيح البحث: التوثيق العام، مستثنيات ابن الوليد، محمد بن أحمد بن يحيى، نوادر الحكمة.

محمد بن أحمد بن يحيى

خلاصة المقالات

إفتراضات تحليل التوصيفات الرجالية

دراسة الحالة لتقييم كتاب الكافي

السيد علي رضا الحسيني الشيرازي، عباس مفيد

الخلاصة

يعتبر محمد بن يعقوب الكليني واحد من أكثر محدثي الشيعة شهرة وكتابه الموسوم «بالكافي» هو من أهم الكتب التي تم تأليفها في موضوع الحديث ولعل دخول الروايات الواردة عن الرواة الضعفاء في هذا الكتاب لاسيما في البحوث التي تدور حول الإمامة هو الذي جعل تلك التعاليم في دائرة الشك والإنكار. ولاشك من خلال القراءة الدقيقة والتمعن في مفهوم «الوثاقة» من منظور علماء الشيعة الرجاليين يتضح بأن الكافي ورواياته من حيث المجموع معتبرة من وجهة نظر النجاشي وسائر علماء الرجال. وبالطبع فإن هذه الحقيقة تتأكد أكثر وذلك نظراً للمصطلح الوصفي الذي تم استعماله للكليني بالتزامن مع الأخذ بنظر الاعتبار للمؤشرات المؤثرة في استنباط المفهوم والتصوير من هذه المصطلحات. وقد جرت كتابة هذه الدراسة بأسلوب توصيفي - تحليلي والسعي فيها إلى إثارة اعتبار واستحكام كتاب الكافي بكل جوانبه وأبعاده بشكل واضح وشفاف. **مفاتيح البحث:** الكليني، الكافي، التوثيق، اعتبار الكتاب، الآراء الرجالية.

حالة
مؤشورها

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

من «ابن مسرور اللحام» إلى «ابن قولويه الفقيه» الكشف عن هويّة أحد الرواة

أمين حسين بوري

الخلاصة

واحد من العلماء والرواة الذين نقل عنهم الشيخ الصدوق روايات كثيرة هو عالم يعرف باسم «جعفر بن محمد بن مسرور» حيث لا يوجد أي تفاصيل عن حياته، وقد ادّعى بعض العلماء أنه هو نفسه «جعفر بن محمد بن قولويه» المحدث الشيعي المعروف. وتتطرق هذه المقالة إلى نقد هذه الرؤية وتفنيدها، ويتناول الكاتب فيها عدداً من الأدلة في رفض هذا الإدعاء ومن جملة ذلك:

وفاة «ابن مسرور» قبل «ابن قولويه»، الاختلاف الكبير بين مشايخ «ابن مسرور» و «ابن قولويه»، اختلاف طبقة تلاميذ ابن قولويه مع تلاميذ ابن مسرور والقرائن حول ذلك، عدم التجانس الواضح بين أسناد ابن مسرور وابن قولويه وفي نهاية المطاف الاختلاف الكبير بين أسناد الشيخ الصدوق وابن قولويه.

مفاتيح البحث: ابن مسرور، ابن قولويه، الشيخ الصدوق.

حالة
بعضها

الخلاصة
المقالة

يزيد الكناسي في معرض التوثيق والتضعيف

رضا إسكندري

الخلاصة

قد تحتاج مسألة معرفة بعض الرواة أحياناً إلى التحقيق والغور الكثير ويزيد الكناسي رغم أنه من الذين ليست لهم روايات كثيرة في الكتب الحديثية الشيعية ولكن رواياته أصبحت ذات آثار و تفاصيل فقهية و مستندة للفتوى. وجرى البيان في هذه المقالة وضمن تقييم عملية إتحاد إسم يزيد الكناسي مع أبي خالد القمط وأبي خالد الكابلي وبريد بن معاوية عن نقاط تحقيقية وبحثية متعددة حول طرق وأساليب إثبات عملية الاتحاد والتعدد. وتم الاستناد في إثبات وثيقة الكناسي إلى سبعة أدلة للاتحاد من قبيل الوقوع في الروايات الخاصة في مورد الفتوى، وكثرة نقل الأجلاء منه وقاعدة المشاهير و يسفر ضم تلك الأدلة بعضها إلى البعض الآخر عن وثيقة يزيد الكناسي.

مفاتيح البحث: يزيد الكناسي، إتحاد الرواة، قاعدة كثرة نقل الأجلاء، قاعدة المشاهير، روايات مورد الفتوى.

جاء
بمؤلفها

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

اعتبار نسخ مصادر الجوامع الحديثية

محمود رفاهي فرد

الخلاصة

نظراً إلى الدور المحوري والأساسي الذي تلعبه المخطوطات والمصادر السابقة في تكوين الجوامع الحديثية فقد يكتسب إحراز اعتبارية وأصالة النسخ التي استفاد منها مؤلفو الجوامع أهمية بالغة. ولاشك فإنّ هناك مسائل مثل الانتساب غير الصحيح للنسخة، والتصحيقات المؤثرة في المعنى والدس والتحريف في النسخة تجعل عملية إحراز أصالة النسخة أمراً في غاية الصعوبة ومع ذلك فإنه يمكن ومن خلال الشواهد والأدلة الموجودة من قبيل الدقة التي أعملها المحدثون في الانتساب وعنايتهم في مسألة اختلاف النسخ والاهتمام بتحمل الأحاديث بطرق معتبرة وصحيحة، طرح إدعاء الإطمئنان بأصالة نسخ مصادر الجوامع الحديثية المتقدمة. ويحدث الإطمئنان في نوع الموارد وذلك في حالة عدم وجود القرينة المخالفة لها بعد حصول إكمال هذه الشواهد وتماमितها وأما في حالة عدم التمامية لتلك الشواهد فيمكن اعتبارها بعنوان وجود القرينة العامة إلى جانب القرائن الأخرى التي توجب للاطمئنان وكذلك فقد تطرقت المقالة وضمن دراسة هذه الشواهد إلى أمور وقضايا مثل منشأ اختلاف المتقدمين في مسألة الانتساب ومنشأ الاختلاف الحاصل لنسخ الكتب الحديثية.

مفاتيح البحث: الجوامع الحديثية المتقدمة، أصالة النسخ الحديثية، اختلاف النسخ الحديثية.

حالة
بمستشها

لأ
لأ
المقالة
(ن)

تدوين الحديث النبوي

من خلال التأكيد على كتب أهل السنة

محمد حسين مخبريان

الخلاصة

لقد ظهرت عملية نقل الحديث طوال التاريخ في صورتين أساسيتين وهما : الحفظ في ذهن الرواة والكتابة في الدفاتر والكتب. وبطبيعة الحال فإن حفظ الحديث في الذهن تكمن فيه أخطار جمة حيث إن الحديث المكتوب هو أكثر أمناً منه؛ لذا فإنه كلما كانت مرحلة الحفظ في الذهن أقصر وقتاً تمّ نقل الحديث بشكل أدقّ. ويتضح في هذه المقالة بعد النقل ودراسة الشواهد التاريخية أن زمان النبي مع كون الغلبة لحفظ الرواية ولكنه كان فترة تأسيس لمرحلة كتابة الحديث وبدايتها، ومع مجيء الخلفاء الثلاثة لم تواجه كتابة الحديث صعوبة فحسب وإنما كانت عملية نقل الحديث بشكل شفاهي تواجه موانع وعقبات شتى أيضاً وذلك من جانب السلطات الحاكمة وقد تجذّر هذا الأسلوب بشكل لم يتمكن حتى أمير المؤمنين علي من إصلاحه وتعديل مساره في فترة خلافته. ومزج معاوية التبعية للخلفاء الثلاثة بجعل الحديث ومن بعد فقد كان وجود الاتجاهين الحفظ وكتابة الحديث متحققاً على أرض الواقع في المجتمع ولكن زادت الرغبة في الكتابة تدريجياً حتى أوائل القرن الثاني الهجري حيث عمد عمر بن عبدالعزيز وعلماء مثل الزهري على جمع الأحاديث النبوية وجرى في الخطورة اللاحقة ومنذ حدود أواسط القرن الثاني تقريباً دونت المصنفات والجوامع الحديثية لأهل السنة إستناداً على الأحاديث المدونة من قبل؛ ولذا يمكن اعتبار كتابة الحديث النبوي أمراً مستمراً وذلك منذ بداية القرن الأول الهجري والمقالة التي بين أيدينا تبين المسار المنطقي للأحداث والوقائع في السياقات التاريخية بكمية موثوقة من الشواهد والأدلة، وهاتان النقطتان مفقودتان في الكتابات المماثلة.

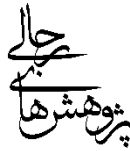
مفاتيح البحث: حفظ الحديث، كتابة الحديث، منع كتابة الحديث، تصنيف الجوامع الحديثية.

جلد
پنجمین

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

الفهرس

- | | |
|-----|---|
| ٥ | تقييم وثافة مشايخ «محمد بن أحمد بن يحيى» بالاستناد على توثيق ابن وليد
السيد موسى الشبيري الزنجاني |
| ٣١ | افتراضات تحليل التوصيفات الرجالية؛ دراسة الحالة لتقييم كتاب الكافي
السيد علي رضا الحسيني الشيرازي، عباس مفيد |
| ٥١ | من «ابن مسرور اللحام» الى «ابن قولويه الفقيه»؛ الكشف عن هوية أحد الرواة
أمين حسين بوري |
| ١٠٧ | يزيد الكناسي في معرض التوثيق والتضعيف
رضا إسكندري |
| ١٢٧ | اعتبار نسخ مصادر الجوامع الحديثية
محمود رفاهي فرد |
| ١٤٧ | تدوين الحديث النبوي من خلال التأكيد على كتب أهل السنة
محمد حسين مخبريان |



مجلة سنوية علمية - متخصصة

السنة الثانية، العدد الثاني، سنة ١٤٤٠

صاحب البرائة: السيد علي الشبيري.

المدير العام: السيد علي الشبيري.

رئيس التحرير: أبو القاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي أكبر الدهقاني الأشكذري.

هيئة التحرير: السيد محمد الشبيري، السيد محمد جواد الشبيري، أبو القاسم

المقيمي الحاجي، السيد علي رضا الحسيني الشيرازي، أكبر ترابي شهرزايي، أمير

غنوي، محمد كاظم رحمان ستايش.

العنوان: قم المقدسة، شارع الشهداء (الصفائية)، الزقاق ١٩، زقاق ناصر المسدود،

الرقم ٢٢، مدرسة الإمام محمد الباقر عليه السلام الفقهية.

الهاتف: ٣٧٧٤٤٥٧٥ - ٠٢٥

الموقع على الإنترنت: rejal.mfeb.ir

البريد الإلكتروني: mrejal@chmail.ir