



سالنامه علمی - تخصصی

سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

چاله
پژوهش‌ها

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی اشکذری.

هیئت تحریریه: سید محمد جواد شبیری، ابوالقاسم مقیمی حاجی،

سیدعلی رضا حسینی شیرازی، امیر غنوی، محمد کاظم رحمان ستایش،

حسن طارمی، رضا مختاری، محمد باقر ملکیان.

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 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 مجله دیگری ارسال نشده باشد.

ساختار مقاله

- مقاله باید ساختار زیر را داشته باشد:
- عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - چکیده: مقاله باید یک چکیده دست‌کم در پنج سطر در اول مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه داشته باشد.
 - (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - مفهوم‌شناسی / موضوع‌شناسی؛
 - مقدمه (طرح مسئله)؛
 - بدنهٔ اصلی مقاله (آرا، ادله، نقد و بررسی)؛
 - نتیجه؛
 - منابع و مأخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

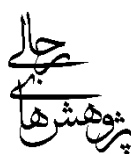
۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شمارهٔ جلد و شمارهٔ صفحه‌ای که مطلب موردنظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
 ۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
- برای درج مشخصات کتاب:** نام خانوادگی و نام نویسنده، 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	وثاقت مشايخ ابن ابي عمير، صفوان و بز نطی بر پایه توثيق عام طوسی در عده سید موسی شبیری زنجانى
۴۱	دلالت منصب وکالت از معصوم بر وثاقت سید محمد جواد شبیری زنجانى
۷۷	نگرشی نو به واقفه اصحاب امام کاظم (ع) در رجال طوسی هادی صابری
۱۰۵	اسماعیل بن ابی زیاد سکونی در منابع عامه: عناوین، مشايخ و روایات موازی محمد قندهاری
۱۶۵	بررسی نسبت اسماعیل بن ابی زیاد شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی علی عادل زاده
۲۰۱	واکاوی سبک کلینی در روایت از بصائر الدرجات و نقش آن در تعیین مؤلف کتاب و تصحیح روایات مشترک عمید رضا اکبری، مجید جعفری ربانی



سالنامه علمی - تخصصی
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر، صفوان و بزنتی بر پایه توثیق عام طوسی در علم^۱

سید موسی شبیری زنجان^۲

چال
پژوهش‌ها

چکیده

یکی از مباحث مطرح در علم رجال توثیق مشایخ ابن ابی عمیر، صفوان و بزنتی است که از شهادت طوسی به دست آمده است. ایشان شهادت داده است که برخی راویان از جمله این سه راوی از غیر ثقه نقل نمی کنند. به این توثیق عام، اشکالاتی وارد شده است که به تمامی آنها در این مقاله پاسخ داده شده است. مهم ترین اشکال، مواردی است که این راویان از غیر ثقه نقل کرده اند. با احصای تمامی آنها مجموع این نقض ها به ۸۳ مورد رسیده است که به تمامی آنها - به جز نقض به نقل راویان سه گانه از عبدالله بن بکیر - پاسخ داده شده است. این پاسخ ها شامل: عدم ثبوت نقل، عدم ثبوت تضعیف، عدم حجیت

تاریخ تأیید: ۹۹/۱۲/۱۵

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۲۹

۲. این مقاله به همت آقایان روح الله شعبانی، داود عابدی و میثم جواهری از دروس آیت الله العظمی شبیری زنجان^{رحمته} و زیر نظر مرکز فقهی امام محمد باقر^{علیه السلام} استخراج و به تأیید رسیده است.
mfemb110@gmail.com

تضعیف، عدم دلالت تعبیر رجالی بر تضعیف، نقل در حال استقامت و... هستند. با جواب از این اشکالات اثبات می‌شود که نقل این سه راوی از شخصی نشان از توثیق اوست، هر چند که تنها یک روایت از او داشته باشند. **واژگان کلیدی:** توثیق عام، مشایخ الثقات، ابن ابی عمیر، صفوان، بزنی.

سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

مقدمه

یکی از مباحث مهم در علم رجال بحث توثیقات عام است که منجر به توثیق راویانی می‌شود که با اطلاعات موجود در کتب رجال و ثاقشان ثابت نشده است. یکی از این توثیقات، ثقه دانستن مشایخ ابن ابی عمیر، صفوان و یزنی بر اساس شهادت طوسی^۱ است که با توجه به تعداد فراوان مشایخ این سه راوی^۲ اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند.

و لأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عمن يوثق به و بين ما أسنده غيرهم و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم.³

این نکته باعث شده است تا عده‌ای از علما این مراسیل را معتبر بدانند، چنان‌که صاحب حدائق در مقدمه کتابش به این نکته اشاره کرده‌است که یکی از مواردی که اصحاب بر خلاف

١. طوسي، العدة، ج١، ص ١٥٤.

٣. طوسي، العدة، ج ١، ص ١٥٤.

رویه اصطلاحی رجالی رفتار کرده‌اند، عمل به مراسیل برخی از مشایخ است، و حال آنکه بنا بر اصطلاح باید آنها را ضعیف شمرده، به آن عمل نکنند.^۱ محقق ثانی علاوه بر این سه نفر، تعداد دیگری را نیز از کسانی شمرده است که به مراسلاتشان عمل می‌شود.^۲

علاوه بر این در خصوص عمل به مراسیل ابن‌ابی عمیر بسیاری از علما، اجماع عملی اصحاب را بر عمل بر طبق آن دانسته‌اند از جمله: نجاشی، سید بن طاووس، محقق حلی، فاضل آبی، علامه حلی، ابن فهد حلی، فخر المحققین، شیخ بهایی، شهید ثانی، مقدس اردبیلی^۳ و سیدبحرالعلوم^۴. نقل این اجماع به حدی است که حاجی نوری با توجه به مجموع این مطالب و آرای متفق در جمیع قرون، معتقد به استفاضه اجماع بر عمل به مراسیل ابن‌ابی عمیر است.^۵ برخی دیگر نیز در مقام فتوی، به مراسیل ابن‌ابی عمیر عمل نموده‌اند؛ مانند اعرجی در شرح تهذیب^۶، شهید اول، محقق ثانی و سید مجاهد^۷. وحید بهبهانی^۸ نیز در مقدمه تعلیقه، با وجود اینکه نظر استرآبادی^۹ - مؤلف کتاب- را در خصوص نقل مشایخ، تنها در حد تأیید وثاقت مروی عنه دانسته است؛ ولی شخصاً نقل مشایخ را اماره بر وثاقت می‌داند.^{۱۱} در مقابل عده‌ای از فقها در حجیت مراسیل اشکال کرده‌اند، از جمله: خود طوسی در

۱. بحرانی، الحقائق الناطرة، ج ۱، ص ۲۳.

۲. کرکی، رسائل المحقق الكرکي، ج ۳، ص ۴۴.

۳. نجاشی، رجال النجاشي، ص ۳۲۶؛ ابن طاووس، فلاح السائل، ص ۱۵۸؛ محقق حلی، المعتمد، ج ۱، ص ۴۷؛ فاضل آبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۳۴۴؛ حلی، مختلف الشيعة، ج ۵، ص ۱۴۰؛ ابن فهد، المذهب، ج ۱، ص ۸۱؛ فخر المحققین، إيضاح الفوائد، ج ۴، ص ۱۶۲؛ بهایی، الحاشية، ص ۳۶؛ همو، الوجيزة في علم الدراية، ص ۵؛ شهید ثانی، روض الجنان، ج ۲، ص ۹۳۷؛ همو، مسالك الأفهام، ج ۸، ص ۱۷۴؛ اردبیلی، مجمع الفائدة، ج ۱، ص ۱۲۸.

۴. به نقل از نوری، خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۱۲۲.

۵. همان، ص ۱۲۳.

۶. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه مدرسه امام صادق (ع) موجود است و گفته شده که در هند چاپ شده است.

۷. به نقل از نوری، خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۱۲۲.

۸. شهید اول، ذکرى، ج ۱، ص ۴۹؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۵۹؛ حائری، مفاتيح الأصول، ص ۳۴۴.

۹. البته از موارد متعددی از تعلیقات ایشان در ضمن کتاب استفاده می‌شود که نقل مشایخ را تنها دال بر تأیید وثاقت دانسته (استرآبادی، منهج المقال، ج ۱، ص ۲۴۸؛ ج ۱، ص ۲۹۱؛ ج ۱، ص ۳۴۲؛ ج ۲، ص ۲۵۳ و ...) که به نظر می‌رسد بر مبنای مصنف کتاب مشی کرده باشد؛ چراکه در مقدمه به صراحت نقل مشایخ را اماره بر وثاقت می‌داند.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۳۳۹.

۱۱. همان، ص ۱۴۶.

تهذیب و استبصار^۱، منقول از جمال الدین احمد بن طاووس^۲، شهید ثانی، محقق حلی، صاحب معالم، مقدس اردبیلی و صاحب مدارک^۳.

با بررسی مجموع کلمات علما این نکته به دست می‌آید که در این مسئله اجماع و یا حتی شهرت متصل به معصوم وجود ندارد و باید مسئله را از زاویه‌های دیگر بررسی کرد.

بازخوانی مفهومی عبارات طوسی

اساس بحث در این مسئله عبارت طوسی است که علاوه بر دلالت بر توثیق مشایخ ابن ابی عمیر، صفوان و بزنی، شامل نکات دیگری است که باید به آنها پرداخت. ایشان می‌فرماید:

و إذا كان أحد الراويين مسنداً و الآخر مرسلًا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن موثق به و بين ما أسنده غيرهم و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم.^۴

در فرازهای مختلفی از این عبارت بحث‌هایی وجود دارد که در ادامه به بیان آن می‌پردازیم:

۱. مراد از ثقة در عبارت «عن موثق بهم»

بزرگانی مانند آقایان خویی^۵ و خمینی^۶ مراد از ثقة در این عبارت را مطلق راستگو دانسته‌اند؛ زیرا در مقام نقض به طوسی تنها به افرادی اشاره می‌کنند که صدوق نبوده‌اند.^۷ به باور نویسنده ثقة در این عبارت به معنای امامی راستگو - و نه صرف راستگو بودن - است.

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۵۷؛ ج ۱، ص ۴۳؛ همو، الاستبصار، ج ۱، ص ۱۱؛ ج ۴، ص ۲۷.

۲. شهید ثانی، الرعاية، ص ۱۳۸.

۳. همان، ص ۱۴۲؛ حلی، المعتمد، ج ۱، ص ۱۶۵؛ عاملی، معالم الدین، ج ۱، ص ۱۰۶؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱، صص ۱۲۸ و ۱۴۴؛ عاملی، مدارک الأحکام، ج ۲، ص ۸۴.

۴. طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۵۴.

۵. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۱.

۶. خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۴۲.

۷. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۳؛ خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، صص ۳۳۶ - ۳۴۰.

تفاوت این دو معنا در فرضی روشن می شود که فردی راستگو و صدوق باشد؛ ولی امامی نباشد و این سه راوی از او نقل روایت کنند که در این صورت طبق تفسیر اول و معنای اعم از ثقه، این نقل موجب نقض شهادت طوسی نیست؛ درحالی که بنابر استظهار دوم - که برداشت صحیح از کلام طوسی است - این موارد نیز نقض بر کلام ایشان خواهد بود.

شواهد و قرآنی مدعای نگارنده را تأیید می کند که ذیلاً بیان می شود:

الف. ثقه به معنای مورد اعتماد است و در هر جایی به تناسب حکم و موضوع، مصداقش فرق می کند؛ مثلاً ثقه در مورد بنا به معنای کسی است که در بنایی مورد اعتماد است، در مورد پزشک به کسی گفته می شود که مهارت کافی در طبابت داشته باشد و در امور حدیثی به کسی اطلاق می شود که امامی مذهب و راستگو باشد؛ زیرا در قبول خبر - ولو بنا بر برخی از مبانی - امامی بودن معتبر است^۱ و چون روش نویسندگان در تعابیر و عبارات خود بر اساس مشی متعارف بوده است، از این واژه صحت مذهب نیز استفاده می شود.

ب. طوسی قبل از عبارت مورد بحث، در ترجیح روایت یک راوی بر راوی دیگر می فرماید: «فأما إذا كان [الراوی] مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه. فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب إطرach خبره»^۲؛ یعنی اگر روایت راوی عامی با روایتی از راویان «الموثوق بهم» مخالف باشد، کنار گذاشته می شود.

به دو قرینه مراد از تعبیر «الموثوق بهم» راوی امامی است؛ اول آنکه «الموثوق بهم» در مقابل «مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب» قرار گرفته است. دوم آنکه ایشان در ادامه می فرماید: «و إن لم يكن هناك ما يوجب إطرach خبره و يكون هناك ما يوافقه، وجب العمل به، و إن لم يكن من الفرقة المحقة خبرٌ يوافق ذلك و لا يخالفه و لا يعرف لهم قولٌ فيه وجب أيضاً العمل به»^۳؛ یعنی اگر روایت شخص عامی در میان روایات امامیه، مخالف روایی و فتوایی نداشته باشد؛ باید روایت عامی از معصوم را پذیرفت.

در این عبارت به جای «الموثوق بهم» به «الفرقة المحقة» تعبیر کرده که قرینه خوبی است

۱. البته تعبیر «ثقة في الحديث» برای توثیق غیر امامی - در مقابل «ثقة في المذهب» - به کار برده شده است؛ ولی این کاربرد به این معنی نیست که ثقه دو معنا دارد.

۲. طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۴۹.

۳. همان.

بر اينکه «الموثوق بهم» همان «الفرقة المحقة» يعنى پيروان اهل بيت عليه السلام و شيعيان اثني عشرى هستند؛ زيرا در ادامه، عامه و برخى از فرق شيعه، مثل فطحيه، واقفيه و ناووسيه را در مقابل «الموثوق بهم» قرار داده است.

ج. طوسى در ادامه درباره مراسيل امثال ابن ابى عمير مى فرمايد: «لا ترجيح لخبر غيره على خبره»^۱؛ يعنى رواياتى که ايشان نقل کرده است، حتى اگر مرسل باشد، همتاى روايات صحيح السند اماميه است. از اين كلام فهميده مى شود که وسائط محذوف، راستگو و امامى هستند، وگرنه چگونه ممکن است روايتى که ابن ابى عمير از غير امامى نقل کرده در حکم روايت صحيح السند باشد؟

۲. مراد از «الثقات» در عبارت «و غيرهم من الثقات»

محدث نورى در توضيح كلام طوسى، نکته اى را بيان فرموده که به نظر صحيح نمى رسد. ايشان مى گويد تعبير ثقات در عبارت طوسى، ناظر به اصحاب اجماع است^۲؛ ولى به نظر مى رسد مقصود از ثقات در عبارت ايشان غير از آن اصحاب اجماعى باشد که کشى بيان کرده است؛ زيرا ترديدى نيست که عبدالله بن بکير در نظر کشى، جزء اصحاب اجماع است^۳؛ درحالى که خود ايشان او را جزء غير امامى هاى شمرده که خبرش در طول اخبار امامى است^۴؛ بنابر اين نمى تواند مراد از ثقات، اصحاب اجماع مورد نظر کشى باشد.

۳. مراد از عبارت «و لذلك عملوا بمراسيلهم»

کاربرد تعبيرى مثل «عن رجل» درباره يك رواى به جهت عدم اهتمام به ذکر آن راوى است؛ يعنى او را شخص قابل ذکرى نمى دانسته اند؛ ولى طوسى با اين عبارت در صدد بيان اين نکته است که رفتار اين سه نفر اين گونه نبوده و فقط از ثقات نقل مى کرده اند. شاهد اين مطلب آنکه نجاشى نکته نقل مراسيل ابن ابى عمير را از بين رفتن اوراق و فراموشى نام راويان

۱. همان، ص ۱۵۳.

۲. نورى، خاتمة المستدرک، ج ۷، ص ۱۳.

۳. کشى، رجال کشى، ص ۳۷۵.

۴. طوسى، العدة، ج ۱، ص ۱۵۰.

دانسته است، نه بی‌اعتنایی به راویان^۱؛ بنابر این با توجه به اینکه ابن‌ابی‌عمیر فقط از ثقه نقل می‌کرده است، مراسیل وی حکم مسانید او را دارد.

۴. ارزیابی اعتبار شهادت شیخ در فرض اثبات نقض

پرسشی که در خصوص شهادت طوسی وجود دارد این است که اگر نتوانیم تمام نقض‌های وارد بر این شهادت را پاسخ دهیم^۲ و یا دست‌کم با شهادت ایشان تعارض کند، آیا می‌توان در بقیه موارد نسبت به وثاقت و امامی بودن مشایخ این سه راوی، حکم و قاعده را جاری کرد؟ یا اینکه در فرض ورود نقض، حجیت سخن ایشان در بقیه موارد هم از بین می‌رود؟^۳ آقای خویی در این بحث، اثبات موارد نقض را مانع از تمسک به این قاعده در موارد دیگر دانسته است^۴؛ ولی در خصوص اسناد کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم، شهادت ابن قولویه و علی بن ابراهیم بر وثاقت راویان اسناد این دو کتاب را، دال بر وثاقت راویان - در زمان طرح این مباحث - دانسته و اگر در موردی عدم وثاقت راوی ثابت شود و یا تعارضی با شهادت در مقدمه رخ دهد، تنها از حکم به وثاقت در همان مورد رفع ید کرده و این امر را سبب سقوط شهادت در بقیه موارد - که خلافش ثابت نیست - ندانسته است.^۵

حال
پیش‌شماره

از مجموع کلمات آقای خویی در وجه فرق بین بحث مشایخ ثلاث و دو مورد دیگر این نکته به دست می‌آید که ایشان نحوه شهادت در این دو بحث را متفاوت می‌دانند. ایشان شهادت مؤلفان تفسیر قمی و کامل الزیارات را منحل به شهادت‌های متعدد دانسته‌اند؛ به این صورت که گویا این دو مؤلف در خصوص تک تک راویان موجود در اسناد، شهادت به وثاقت داده باشند و در فرضی که شهادت منحل به شهادت‌های متعدد باشد، قاعده این است که اگر از روی سهو یا غفلت، خطایی رخ دهد تا زمانی که این خطا زیاد نباشد - به طوری که اصل ضابط بودن را مخدوش کند - می‌توان با جریان اصل عدم خطا در بقیه موارد، حکم به نفوذ و صحت شهادت

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۲۶.

۲. نقض‌ها و جواب آن در اشکال چهارم مفصلاً طرح خواهد شد.

۳. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۵.

۴. همان، ص ۶۵.

۵. همان، صص ۴۹ و ۵۰.

کرد؛ ولی شهادت طوسی به وثاقت مشایخ ثلاث را منحل به شهادات متعدد ندانسته است؛ بلکه آن را شهادت واحد به شمار آورده که یک نقض هم باعث بی اعتباری آن خواهد شد.

نکته این نگاه نیز این است که بر خلاف شهادت ابن قولویه و علی بن ابراهیم، منشأ شهادت طوسی به وثاقت مشایخ این سه نفر، شهادت خود مشایخ ثلاث نبوده است تا بتوان آن را منحل به شهادت‌های متعدد دانست و در موارد غیر منقوض به آن تمسک کرد؛ بلکه طوسی و اصحاب این التزام را از استقرا و بررسی روایات آنها به دست آورده‌اند؛ به این صورت که با بررسی روایات آنها و برخورد نکردن به راویان ضعیف حدس زده‌اند که در تمام موارد از شخص ثقه نقل کرده‌اند.^۱

این استقرا نیز در نظر آقای خویی یک استقرای کامل نبوده است؛ زیرا اولاً معمول استقراها در این موارد به این صورت است که مقداری از موارد موجود را بررسی کرده، بقیه موارد را به آن قیاس می‌کند. ثانیاً طوسی خود در مواردی وثاقت برخی از مشایخ این سه راوی را نقض کرده است که نشان از کامل نبودن استقرا دارد.

از سوی دیگر، شهادت بر اساس استقرای ناقص به شهادت‌های متعدد منحل نمی‌شود؛ بلکه تنها یک شهادت است و اگر نقضی برای آن ثابت شود، اصل شهادت وی مخدوش خواهد شد؛ نظیر موردی که یک شخص به صورت دقیق -و نه تقریبی- ادعا کند که هزار نفر در این مکان هستند؛ ولی خلاف حرف او -با هر عددی که موجود باشد- ثابت شود. او یک اشتباه کرده است و این‌گونه نیست که اگر تعداد واقعی نهصد و نود و نه نفر باشد، مرتکب یک اشتباه و اگر هیچ موجود نباشد، مرتکب هزار اشتباه شده باشد؛ بلکه او تنها یک اشتباه کرده و با همین یک اشتباه سخن او کاملاً بی‌اعتبار خواهد شد.

به باور نگارنده کبرای فرمایش آقای خویی صحیح است؛ ولی از نظر صغرا برخلاف نظر ایشان، عبارت «عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلا ممن یوثق به»^۲ حاکی از التزام خود مشایخ ثلاث است، نه اینکه اصحاب، بعضی از مشایخ این سه را دیده و بقیه را حدس زده باشند؛ لذا طوسی هم یک شهادت عام درباره تمام مشایخ این سه راوی داده است و این

۱. همان، ج ۱، ص ۶۵.

٢. طوسي، العدة، ج ١، ص ١٥٤.

شهادت عام، به شهادت‌های متعدد انحلال پیدا می‌کند.

مراد از تعبیر «لا یروون و لا یرسلون إلا عمن یوثق به»

این عبارت دلالت می‌کند که افراد نام برده تنها از اشخاص ثقه نقل روایت می‌کرده‌اند و دلالت این عبارت بر توثیق مشایخ این سه راوی تمام است و این عبارت را می‌توان یکی از توثیقات عام در نظر گرفت. این دلالت با اشکالات متعددی روبرو شده است که بررسی و پاسخ داده می‌شوند.

اشکال نخست: مستند بودن شهادت طوسی به اجتهاد از کلام کشی

یکی از اشکالاتی که باعث شده آقای خویی شهادت طوسی در ادعای وثاقت مشایخ ثلاث را باطل بداند، این است که طوسی با اعتقاد به اینکه بین اصحاب، معروف و متسالم است که تفاوتی بین مراسیل این سه راوی و مسانیدشان وجود ندارد، چنین اجتهادی نموده است؛ درحالی که معلوم نیست اصحاب بین مسانید و مراسیل آنها حکم به تسویه کرده باشند؛ زیرا اگر این مطلب بین اصحاب معروف و متسالم بود، باید دست‌کم در کلام یکی از قدام ذکر می‌شد و حال آنکه در کلام هیچ‌یک از قداما به آن اشاره‌ای نشده است و مطمئناً منشأ اجتهاد طوسی، عبارت کشی درباره اصحاب اجماع بوده که ایشان گمان کرده است که دلیل اجماع علما بر تصحیح روایات این افراد، عدم نقل آنها از غیر ثقه است.^۱

مؤید مستند بودن ادعای طوسی به کلام کشی نیز این است که طوسی ادعای خود را به این سه نفر اختصاص نداده است؛ بلکه آن را به دیگرانی که با وصف «الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون إلا عمن یوثق به» از آنها یاد کرده تعمیم داده است و روشن است که کسی جز اصحاب اجماع به این عنوان شناخته شده نیست.^۲

محدث نوری هم در بحث اصحاب اجماع از خاتمه مستدرک، عبارت طوسی را به استناد عبارت کشی درباره اصحاب اجماع می‌داند.^۳ همچنین آقای خویی -در اثبات بی اعتبار بودن

۱. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۱.

۲. همان، صص ۶۱ و ۶۲.

۳. نوری، خاتمة المستدرک، ج ۷، ص ۱۳.

سخن طوسی - به مواردی اشاره می‌کند که طوسی خود در تهذیب و استبصار^۱ به مرسلات ابن‌ابی عمیر اشکال کرده‌است. از جمله این موارد تعبیر طوسی در روایت «محمد بن ابی عمیر عن بعض أصحابنا عن زرارہ عن ابی جعفر (علیه السلام)» است که در هر دو کتاب فرموده «فأول ما فيه أنه مرسل و ما هذا سبيله لا يُعارض به الأخبار المسندة».

این اشکال، پاسخ‌های متعددی دارد:

پاسخ نخست: می‌توان با قاطعیت گفت که ادعای طوسی به استناد سخن کشی دربارهٔ اصحاب اجماع نیست؛ زیرا همان‌طور که گذشت^۲ مراد از ثقه و «یوثق به» در کلام طوسی، امامی راستگو است؛ لذا با توجه به تصریح او به فطحی بودن عبدالله بن بکیر و اینکه احادیث فطحیه تنها در صورتی که با احادیث امامیه در تعارض نباشند اعتبار دارند، نمی‌توان عبارت «الثقات الذين لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به» را ناظر به اصحاب اجماع دانست؛ زیرا ابن بکیر فطحی، بی‌هیچ اختلافی از اصحاب اجماع است.^۳

پاسخ دوم: آقای خویی فرمودند چون طوسی ادعای خود را به این سه نفر اختصاص نداده و از طرفی کسی جز اصحاب اجماع، چنین شایستگی که درباره‌شان «عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به» گفته شود، وجود ندارد؛ لذا این ادعا به استناد همان کلام کشی دربارهٔ اصحاب اجماع است. این استدلال نیز ناتمام است، زیرا اولاً برای احراز معروفیت اشخاص، باید زمان طوسی را در نظر گرفت. ممکن است در آن زمان افراد متعددی به این وصف، معروف بوده باشند؛ ولی اکنون در نزد ما معروف نیستند. در واقع فاصله شدن بیش از هزار سال از زمان تألیف عدهٔ تاکنون می‌تواند بسیاری از مسائلی را که در گذشته برای همه روشن بوده‌است بپوشاند. ثانیاً افراد متعددی - مثل جعفر بن بشیر و محمد بن اسماعیل زعفرانی - وجود دارند

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۳ و ج ۸، ص ۲۵۷؛ همو، الاستبصار، ج ۴، ص ۲۷.

۲. در ص ۸ همین مقاله.

۳. استدلال فوق را می‌توان به دو استدلال بازگرداند:

اول: با توجه به وصف این اشخاص به ثقات، نمی‌توان آنها را همان اصحاب اجماع دانست؛ چه عبدالله بن بکیر فطحی است و ثقه (یعنی امامی صدوق) نیست.

دوم: با توجه به اعتبار مطلق احادیث این اشخاص تا جایی که حتی مرسلات آنها همدوش مسانید دیگران قرار دارد، نمی‌توان آنها را همان اصحاب اجماع دانست؛ چه روایت عبدالله بن بکیر که قطعا از اصحاب اجماع است به تصریح طوسی چنین ویژگی را ندارد و اعتبار آن تنها در صورت عدم تعارض با احادیث امامیه است.

که با همان تعبیر «روی عن الثقات و روا عنه»^۱ ادعای توثیق مشایخشان شده است، حتی ممکن است افراد مهمی چون احمد بن محمد بن عیسی - که قرآنی بر دقت نظر وی در امر اخذ حدیث ذکر شده - مورد نظر باشد و عبارت در صدد توثیق مشایخ او باشد.

پاسخ سوم: یکی از اشکالات این بود که اگر تساوی بین مرسلات ابن ابی عمیر و مسانید دیگران صحیح باشد، باید در کلمات قدمای اصحاب دیده شود. این اشکال هم با عنایت به چند نکته قابل پاسخ است:

اولاً: این گونه مطالب به صورت طبیعی تنها در کتب رجالی مطرح می شود و از کتب رجالی پیش از نجاشی، کشی و طوسی، کتابی در دست نیست؛ لذا ممکن است این سخن در کتب رجالی قدیمی مانند نوشته های ابن غضائری، علی بن حسن بن فضال، کتاب رجالی صدوق^۲ و بیشتر منابع اولیه نجاشی موجود بوده، که در فتنه مغول و پیش از آن از بین رفته و به دست ما نرسیده است.

ثانیاً: برای حصول علم به شهرت توثیق مشایخ این افراد، نیازی به تصریح علما در کتب رجالی نبوده است؛ بلکه اگر در مقام عمل به روایات و بیان فتوای خود - که به صورت بیان متن روایت در مقام فتوی بوده است - روایات ابن ابی عمیر را اخذ کرده و یا بین مرسلات او و مسندات دیگران حکم تعارض جاری کرده باشند، برای اثبات سخن طوسی و نجاشی کافی است. پس از این راه نمی توان به شهادت طوسی اشکال کرد.

ثالثاً: نقض به آقای خوبی این است که این اشکال (ادعای شهرت درباره اصحاب اجماع) در کلام علمای دیگر وجود ندارد. جواب از این اشکال روشن است؛ زیرا اولاً علم به این نکات تدریجاً پیدا می شود و ثانیاً علم به این نکته در بین علما نیازی به تصریح نداشته است؛ بلکه ممکن است کشی عمل اصحاب را در رابطه با اصحاب اجماع دیده باشد و به نتیجه مذکور رسیده باشد و ثالثاً ممکن است منبعی در اختیار ایشان بوده - مثل کتب رجالی قبل از ایشان که تنها نامی از آنها در کتب وجود دارد - که اکنون در اختیار ما نیست.

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۱۹، رقم ۳۰۴، ص ۳۴۵، رقم ۹۳۳.

۲. صدوق در فقیه - که تناسبی با مباحث رجالی ندارد - اشاره ای به مبنای توثیق مشایخ ثلاث نکرده است؛ ولی در عین حال به مرسلات ابن ابی عمیر نیز اشکال نکرده است. برای نمونه ر. ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۹۵؛ ج ۳، ص ۴۲۷.

پاسخ چهارم: آقای خویی از جمله شواهدی که بر ناتمامی تسویه بین مراسیل راویان سه‌گانه و مسانید دیگران آورده است، اشکالاتی است که طوسی در تهذیب و استبصار^۱ نسبت به مراسیل این افراد بیان کرده است. این ادعا در حالی است که طوسی خود در تهذیب مکرراً بر اساس مرسلات این سه راوی فتوی داده است^۲ و حتی اگر بپذیریم که ایشان در زمان نوشتن تهذیب به شهادت خود عمل نکرده است، با توجه به اینکه تألیفات ایشان سیر خاصی داشته و تألیف عده متأخر از تألیف تهذیب و استبصار بوده است^۳، و علم انسان - به ویژه در مسائل تتبعی هم‌چون این بحث - ثابت نیست و به صورت تدریجی پدید می‌آید، این احتمال جدی است که اگر طوسی در زمان تألیف تهذیب به این مطلب - که مراسیل راویان ثلاث و مسانید دیگران در نزد اصحاب یکسان است - پی‌نبرده باشد؛ با گذشت زمان و بهره‌گیری از مشایخ و اساتید و مطالعه کتب جدید و یا دسترسی به کتابخانه‌هایی چون شاپور فرزند اردشیر - که کتابخانه مهمی بوده و بسیاری از نسخ خطی و اصول در آن نگهداری می‌شده است - به این مطلب رسیده باشد.

ممکن است گفته شود اگر این مطلب تا این حد شهرت داشته است، نمی‌بایست بر شیخ حتی در سنین جوانی و زمان تألیف تهذیب، مخفی ماند؟ در پاسخ می‌توان گفت بر فرض پذیرش این نکته که طوسی در زمان نوشتن تهذیب از روش اصحاب بی‌اطلاع بوده است؛ این نکته به این دلیل است که گاهی مطالب همراه قرائنی هستند که موجب خفای مطلب می‌شود و روشن شدن مسئله نیاز به توجه خاص دارد، و صرف شهرت یا اجماع داشتن یک مسئله به این معنا نیست که هر عالمی بالفعل نسبت به آن مطلع باشد؛ بلکه درک اجماع و شهرت در هر مسئله نیازمند تحقیق جداگانه در آن مسئله است که ممکن است بر برخی افراد - به ویژه امثال این بزرگان که مشغله‌های بسیاری داشته و نمی‌توانستند در هر مسئله‌ای

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۳ و ج ۸، ص ۲۵۷؛ همو، الاستبصار، ج ۴، ص ۲۷.
۲. برای نمونه: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، صص ۴۱، ۸۱، ۳۵۸ و ۴۱۴ و ج ۲، ص ۱۵۵ و ج ۵، صص ۲۴۴، ۲۹۹ و

۳. شواهدی نشانگر تأخر تألیف عده از تهذیب و استبصار است؛ از جمله اینکه در آغاز تألیف عده - بر خلاف تهذیب - پس از وفات مفید بوده؛ لذا مؤلف در مقدمه آن (ص ۳) که قبل از تألیف اصل کتاب نگارش شده از وی با عنوان «شیخنا أبو عبد الله رحمه الله» یاد می‌کند، در دیگر جاهای عده هم از وی همراه با صیغه ترحم مطلب نقل شده است (طوسی، العدة، ج ۱، ص ۷۰، ج ۲، صص ۴۵۰، ۴۵۱ و ...).

وقت زیادی صرف کنند- مخفی بماند.

شاهد این مطلب حجیت خبر واحد است که مورد اختلاف میان طوسی و سیدمرتضی است، که هر دو برای مدعای خود ادعای اجماع طائفه کرده‌اند. در اینجا نیز همان اشکال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است در زمان سید مرتضی اجماعی منعقد شده باشد که نه تنها طوسی از آن بی اطلاع بوده؛ بلکه در مقابل آن مدعی اجماعی دیگر شده است؟

اشکال دوم: مستند بودن توثیق اصحاب به اصالة العدالة

آقای خویی با بیان این احتمال که ممکن است منشأ توثیق مشایخ ثلاث، اصالة العدالة باشد، اشکال دیگری را مطرح می‌فرماید:

من المظنون قوياً أن منشأ ذلك هو بناء العامل على حجية خبر كل إمامي لم يظهر منه فسق، وعدم اعتبار الوثيقة فيه، كما نسب هذا إلى القدماء، واختاره جمع من المتأخرين منهم العلامة قدس سره على ما سيجيء في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن عبدالله و عليه فلا أثر لهذه التسوية بالنسبة إلى من يعتبر وثيقة الراوي في حجية خبره.^۱

توضیح این ادعا این است که آقای خویی بر اساس اعتماد علامه به احمد بن اسماعیل بن سمکه - با وجود اعتراف به عدم وجود توثیق و تضعیفی درباره او^۲ - می‌فرماید:

أقول هذا الكلام صريح في اعتماد العلامة - قدس سره - على أصالة العدالة في كل إمامي لم يثبت فسقه، كما نسب ذلك إلى جماعة من الفقهاء.^۳

و به همین جهت توثیقات بسیاری را رد کرده و معتبر نمی‌داند.^۴

این ادعای خویی ناتمام است؛ زیرا بر اساس تحقیقی مفصل روشن می‌شود که بنای اصحاب بر اصالة العدالة در عمل به روایات، محرز نیست و شواهد آقای خویی نیز صحیح نیست و حتی اینکه ایشان در ذیل ترجمه اسماعیل بن سمکه اشاره می‌کنند که در ترجمه

۱. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۲.

۲. حلی، خلاصة الأقوال، ص ۱۷.

۳. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۲، ص ۵۷.

۴. برای نمونه: همان، ج ۲، ص ۵۷، همو، موسوعة الامام خوئی، ج ۱۱، ص ۵۴ و ج ۱۲، ص ۳۲ و ج ۱۴، ص ۲۴۰.

ابراهیم بن سلام یا سلمه این مبنا را از کلام برخی اکابر استظهار نموده‌اند^۱ نیز صحیح نیست و ایشان در ترجمه ابراهیم بن سلام، سخنی از مبنای قدما به میان نیاورده است.^۲ درباره احمد بن اسماعیل بن سمکه هم روشن نیست که علامه به صرف عدم ظهور فسق، حکم به وثاقت کرده باشد، بلکه - همان طور که آقای خویی از وحید بهبهانی^۳ نقل کرده است - احتمال دارد حکم علامه به وثاقت محمد بن اسماعیل ناظر به جهات دیگری باشد، از جمله آنکه علامه که نام ابن سمکه را در قسم اول از خلاصه - مربوط به ممدوحین و اخبار حسن - آورده است، این نکته را نیز بیان کرده است که «و له کتب عدة لم یصنف مثلها...»^۴. چنین جمله‌ای، اگرچه به ظاهر صریح در وثاقت نیست؛ ولی اگر منقولات شخصی مورد اطمینان و معتمد نباشد بزرگان درباره او چنین سخنی نخواهند گفت. مثلاً آیا ممکن است درباره کسی مثل ابوهریره که هر مطلبی را جعل می‌کند بگویند «له عدة کتب لم یصنف مثلها»؟! لذا روشن است که این گونه تعبیر - جدای از تعبیر «حسن»^۵ که درباره کتاب‌های او به کار برده‌اند - برای تعریف از کتاب بوده است.

جهت دیگر اینکه عدم ذکر تضعیف در کلام قدما درباره معاریف و افراد سرشناس، نشان از اعتماد به آنها است؛ زیرا بنا بر این بوده که اگر درباره این اشخاص ضعفی وجود دارد آن را احراز و بیان کنند؛ لذا اگر در خصوص چنین شخصیت‌های معروفی چیزی نگفته باشند، علامت اعتماد به آنها است و نیازی به تصریح به وثاقت این اشخاص وجود ندارد؛ لذا مشاهده می‌شود که درباره صدوق - نه در فهرست نجاشی و نه در کتب طوسی - تعبیر ثقه به کار نرفته است.

توضیح بیشتر آنکه اصل اولی در مشاهیر روات - مثل احمد بن اسماعیل که استاد ابن عمید وزیر و صاحب کتاب تاریخی است که در وسعت بی نظیر است - وثاقت است؛ چون مجهول ماندن این افراد که مورد توجه طائفه بوده‌اند، ممکن نیست و اگر ضعفی داشته باشند

۱. همان، ج ۲، ص ۵۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۰۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۵۷.

۴. حلی، خلاصة الأقوال، ص ۱۷.

۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۹۷.

در کتب بیان می شود.

نتیجه اینکه ممکن است ثقه دانستن او توسط علامه به نکته عدم جرح در چنین شخصیتی بوده باشد و این نکته ربطی به کفایت عدم احراز فسق و اصاله العداله ندارد.

اشکال سوم: غیر ممکن بودن احراز وثاقت مشایخ ثلاث برای طوسی

به عقیده آقای خویی تنها راه احراز این نکته که شخصی تنها از ثقات نقل می کند این است که خود شخص این روش را تذکر دهد. در این صورت است که این شهادت اثبات کننده وثاقت مروی عنه خواهد بود؛ ولی شهادت شخص دیگری - مثل طوسی - نمی تواند اثبات کننده وثاقت مروی عنه راوی باشد؛ زیرا اولاً: نهایت چیزی که ممکن است شخص دیگری بگوید این است که ما موردی را که مثلاً مشایخ ثلاث از غیر ثقه نقل کرده باشند، نیافتیم؛ ولی روشن است که عدم وجدان، دلیل بر عدم وجود نیست. ثانیاً: اگر بپذیریم در این مورد، عدم وجدان، دلیل بر عدم وجود است، در نهایت آنچه مورد فحص قرار گرفته و در آن نقل از غیر ثقه یافت نشده است، تنها مسائلی موجود خواهند بود و نه مراسیل؛ بنابر این درباره مراسیل نمی توان چنین ادعایی کرد؛ زیرا ابن ابی عمیر نام راویان را فراموش کرده و مضطر به ارسال شده است و شخصی غیر از خودش نمی تواند ادعا کند که راویان محذوف ثقه هستند^۱. نتیجه آنکه با توجه به این نکات شهادت طوسی حتی اقتضای اثبات وثاقت مشایخ ثلاث را ندارد و در واقع امکان احراز وثاقت آنها برای وی ممکن نبوده است.

این اشکال نیز وارد نیست. پاسخ نخست آنکه: اگرچه عبارت «لایروون و لا یرسلون إلا عمن یوثق به» عبارت طوسی است و ایشان چنین ادعایی را به خود مشایخ ثلاث نسبت نداده است؛ ولی ابراز چنین ادعایی توسط خود مشایخ را نیز نفی نکرده و نگفته که این روات چنین شهادتی درباره خودشان نداده اند. بنابر این نمی توان با قاطعیت گفت که چون با فحص نمی توان به چنین مطلبی رسید و چون طوسی سند سخن خود را ذکر نکرده است؛ پس حتماً این سخن به استناد قول خود این افراد نبوده و ادعای طوسی باطل است. در این گونه موارد نباید با سوء ظن استدلال کنیم. کسی مثل طوسی به خوبی می داند که عدم وجدان، دلیل بر

۱. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۵.

عدم وجود نیست؛ پس قطعاً این‌گونه نبوده که ایشان و نجاشی فقط چند نفر از مشایخ ابن‌ابی‌عمیر را دیده باشند و چون در میان این چند نفر به فرد ضعیف برخورد نکرده‌اند این ادعا را مطرح کرده باشند.

پاسخ دوم آنکه: راه احراز وثاقت مشایخ این سه راوی برای طوسی، منحصر در گفته خود آنها نیست؛ بلکه سه راه برای اثبات وثاقت مشایخ آنها وجود دارد:

۱. با توجه به شناختی که از روش محدثان بزرگ داریم - که نه تنها از ضعفا اکثار نمی‌کردند؛ بلکه در حد اعتماد هم از آنها نقل نمی‌کردند - این احتمال درباره سه راوی یادشده، بسیار قویست، که اینها تأکید بیشتری بر این امر داشته‌اند که از افراد ضعیف روایتی نقل نکنند و این روش باعث شده است که طوسی چنین شهادتی درباره آنها بدهد.^۱

۲. راه دیگر برای درک وثاقت مشایخ افراد، بررسی عادات روایی افراد در منقولاتشان است و در خصوص مشایخ ثلاث، ممکن است برای طوسی، با بررسی اکثر منقولات ایشان، روشن شده است که عادت آنها فقط نقل از مشایخ ثقه بوده است.

۳. یکی دیگر از راه‌های شناخت مشایخ افراد، رجوع به فهرست‌هایی است که معمولاً راویان از مشایخ خود - چه مشایخ اخذ حدیث و چه مشایخ اجازه خود^۲ - تهیه می‌کردند و پیش از طوسی این‌گونه فهرست‌ها معمول بوده است - که البته بسیاری از آنها به ما نرسیده است - و لذا ممکن است راویان در این‌گونه فهرست‌ها علاوه بر ذکر نام مشایخ، به وثاقت آنها نیز اشاره کرده باشند و با رجوع به آنها می‌توان قضاوت صحیحی نسبت به مشایخ روات داشت.

در نتیجه با مراجعه به این فهرست‌ها - حتی اگر بحث وثاقت مشایخ را نیز طرح نکرده باشند - می‌توان با شناخت مشایخ، داوری درستی داشت؛ زیرا نام تمام مشایخ ایشان در آن

۱. از مجموع کلام رجالیان چنین برمی‌آید که اجتناب از نقل زیاد از افراد ضعیف، به عنوان یک اصل و قاعده کلی مطرح بوده و معدودی از ثقات که این اصل را رعایت نکرده‌اند در ترجمه آنان، به این نکته اشاره شده است؛ از این رو اگر راوی ثقه‌ای - که در مورد او «یروي عن الضعفاء» ذکر نشده - از شخصی، زیاد روایت داشته باشد، وثاقت آن شخص ثابت می‌شود. حال اگر راوی از جمله کسانی باشد که وثاقتش مورد تأکید باشد، احتمال دوری از نقل از ضعفا در او بیشتر خواهد شد و لذا ممکن است در چنین فضایی تعدادی از راویان معتبر مانند ابن‌ابی‌عمیر، صفوان بن یحیی و بزنطی، از روایت کردن از شخص ضعیف به طور کلی اجتناب می‌کردند.

۲. عده‌ای از مشایخ، مشایخ در کتب هستند و عده‌ای دیگر مشایخ اجازه‌اند که به اشخاص اجازه داده‌اند فلان کتاب را روایت کنند که نقل این کتاب بالاجازه می‌شود.

فهرست‌ها بوده و می‌توان با استقصای مسانید و بررسی مشایخ ایشان به حکم ایشان درباره وثاقت مشایخ دست یافت. حال اگر مثلاً ابن‌ابی‌عمیر برای مشایخ خود چنین فهرستی را تهیه کرده باشد، بعد از مراجعه به این فهرست و فهم این نکته که همه مشایخ او در مسانید، ثقة هستند، بسیار بعید است که این وثاقت در مورد مشایخ مسانید، اتفاقی باشد و در مراسیل این شیوه را به کار نگرفته باشند و بعضی از مشایخ محذوف ثقة نباشند. به عنوان مثال اگر صد نفر از مشایخ شخصی بررسی شود و وثاقت نود و پنج نفر محرز شود، چگونه می‌توان درباره پنج نفر باقی‌مانده - که نسبت به ایشان بی‌اطلاعیم - نقل از ضعیف و عدم تقید به نقل از ثقة را احتمال داد؟! که بر اساس این احتمال وثاقت آن ۹۵ نفر اتفاقی خواهد بود؛ لذا با توجه به این نکته، ظنی که از بررسی مسانید حاصل می‌شود در مراسیل نیز یاری‌گر ما خواهد بود و در واقع این یک اماره عرفی است. در نتیجه شیخ با این سه راه می‌تواند شهادت دهد که مراسیل این سه راوی قابل اعتماد است.

اشکال چهارم: حجیت نبودن مراسیل در موارد شبهه مصداقیه مشایخ

در فرض ورود برخی از نقض‌ها، حتی اگر بتوان با بحث انحلالی بودن شهادت، تمسک به روایات را در مشایخ مجهول این سه راوی تصحیح کرد؛ ولی در مواردی که تعبیراتی مثل «بعض أصحابنا» یا «عن رجل» و غیره وارد شده است، شبهه مصداقیه برای مشایخ است و نمی‌توان گفت که این افراد هم از جمله ثقات هستند؛ زیرا شاید اگر واسطه مشخص می‌شد، همان موردی بود که ضعف او برای ما ثابت است و مثلاً ابن‌ابی‌عمیر درباره او اشتباه کرده است. علاوه بر اینکه در اینجا امر دائر مدار خطا یا عدم خطای ابن‌ابی‌عمیر درباره آن شخص مجهول نیست تا اصل بر خطای کم یا بر عدم خطا باشد؛ بلکه امر متوقف بر این است که این شخص مجهول، زید بوده است یا عمرو؟ در اینجا اصلی وجود ندارد تا ثابت کند این «رجل» جزء ثابت الضعف‌ها نیست و مادامی که این احتمال - که شخص مجهول، یکی از ثابت الضعف‌ها است - نفی نشود، نمی‌توان به چنین مراسلاتی اخذ کرد.

محقق حلی در این باره می‌فرماید: بر اساس فحص و تتبع، این مسئله روشن می‌شود که ابن‌ابی‌عمیر از ثقة و غیر ثقة حدیث نقل می‌کند و اینکه گفته‌اند او از غیر ثقة روایت نمی‌کند اساسی ندارد؛ بنابر این درباره مراسیل او این احتمال وجود دارد که واسطه محذوف

حالی
پیش‌شده

وثاقت مشایخ ابن‌ابی‌عمیر، صفوان و برنظی بر پایه توفیق عام طهرسی در عده

یکی از افراد جرح شده باشد.^۱

پاسخ شیخ بهایی: بهایی در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: «اگر در مسانید ابن ابی عمیر غیر ثقة هم باشد، ضرری به حجیت مراسیل او نمی‌رساند؛ زیرا ممکن است او در مراسیل خود به این مسئله مقید بوده است که واسطه‌های اسقاط شده حتماً ثقة باشند، پس واسطه‌های محذوف ثقة‌اند؛ ولی این‌گونه نیست که مطلق مشایخ او ثقة باشند. بلی، اگر در بعضی از مراسیل او غیر ثقة پیدا کنیم؛ یعنی در جایی که او گفته «بعض أصحابنا» علم داشته باشیم که این «بعض أصحابنا» شخص غیر ثقة‌ای بوده است، کلام طوسی نقض می‌شود؛ اما اینکه در مسانیدش غیر ثقة باشد به حجیت مراسیلش ضرر نمی‌زند. سخن طوسی هم این است که وسائط محذوف در مراسیل او ثقة هستند و خلاف این سخن هم ثابت نشده است».^۲

این پاسخ تمام نیست و بر آن اشکالاتی وارد است:

اول: این مطلب که «مراسیل ابن ابی عمیر حجت است به جهت اینکه واسطه محذوفش ثقة است» نتیجه این سخن طوسی است که تمام واسطه‌های بین ابن ابی عمیر و معصوم ثقة هستند، چه در مسانید و چه در مراسیل؛ بنابر این اگر در مواردی روشن شد که واسطه‌ها، ثقة و یا امامی نیستند، این موارد نقض کلام طوسی می‌شود.

دوم: ایشان به کلمه «لا یروی» در کلام طوسی توجه نکرده است؛ زیرا اگر طوسی فقط به عبارت «لأنه لا یرسل إلا عن ثقة» اکتفا کرده بود؛ جواب فوق می‌توانست صحیح باشد؛ اما طوسی می‌فرماید: «لا یروی و لا یرسل إلا عن یوثق به»، اینکه امثال ابن ابی عمیر از غیر ثقة ارسال نمی‌کنند از این جهت است که چنین اشخاصی مقید بوده‌اند از غیر ثقة حدیث نقل حدیث نکنند، نه اینکه در هنگام ارسال خبر، تقید ویژه‌ای داشته باشند.

سوم: اگر به کلام نجاشی و آنچه موجب این ارسال‌ها شده دقت شود، تفصیل بهایی بی‌مورد خواهد بود. نجاشی علت ارسال را این‌گونه بیان می‌کند که خواهر او کتاب‌های او را در طاقچه‌ای گذاشته بوده که به واسطه باران، اسانید او پاک شده است؛ لذا او روایات را به صورت مرسل ذکر کرده است؛ بنابر این کاملاً روشن است که مراسیل او ویژگی خاصی ندارد

چهارم
پوهنرها

سال ۱۳۹۹

۱. حلی، المعتمر، ج ۱، ص ۱۶۵.

۲. بهایی، الوجیزة فی علم الدراية، ص ۵.

و علت اعتماد به مراسیل، این است که «انه لایروی و لایرسل إلا عن ثقة». با این وصف اگر مشخص شود که ابن ابی عمیر هم از ثقة نقل می‌کند و هم از غیر ثقة، جهتی ندارد که برای مراسیل او امتیاز ویژه‌ای قائل شویم و تعبیر «یسکنون إلى مراسیله» از باب بیان یکی از مصادیق است، نه آنکه در مراسیل ویژگی خاصی باشد.

پاسخ آقای صدر: اگر مشایخ ابن ابی عمیر را چهارصد نفر فرض کنیم که فرضاً از این مجموعه پنج نفر ضعیف باشند، بر اساس حساب احتمالات، احتمال اینکه «بعض أصحابنا» جزء آن پنج نفر باشد یک هشتادم است و احتمال اینکه جزء آن سیصد و نود و پنج نفر باشد، هفتاد و نه هشتادم است و اگر افراد ضعیف ده نفر باشند احتمال اینکه وسائط مرسل، از ضعفا باشند یک به چهل است، و احتمال اینکه از موثقان باشند، سی و نه به چهل است. بنای عقلا این است به احتمالاتی که تا این حد ضعیف هستند اعتنا نمی‌کنند.^۱

ایشان سپس این نکته را افزوده که احتمالات کم در مقایسه با احتمالات شدید، نزد عقلا زمانی قابل اعتنا نیست که دو طرف احتمال ذاتاً با هم مساوی و از یک نسق باشند؛ اما اگر قرائنی به یک طرف احتمال ضمیمه شد، ممکن است باعث رجحان آن طرف شود.

نکته دیگری که ایشان مطرح کرده این است که تعبیری مثل «غیر واحد»، «جماعه» و یا «رهط» دست‌کم شامل سه نفر است، حال اگر ابن ابی عمیر روایت مرسل را نقل کند و راوی مجهول یک نفر باشند با فرض اینکه مشایخ ابن ابی عمیر چهارصد نفر است و افراد ضعیف ده نفر باشد احتمال اینکه این راوی یکی از همان ده نفر باشد، یک به چهل است؛ اما احتمال اینکه هر سه نفر جزء ده نفر شیخ ضعیف او باشند $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ است، یعنی یک شصت و چهار هزارم؛ بنابر این احتمالات بسیار ضعیف است.^۲

ایشان از همین مبنا در موارد دیگری که توثیق عامی نسبت به مشایخ وجود ندارد استفاده می‌کند، مثلاً در بحث حیض، روایتی از یونس بن عبدالرحمن^۳ وجود دارد که در سند آن «عن غیر واحد» آمده است و به مرسله یونس معروف است. ایشان درباره این مرسله می‌گوید با

۱. عرفانیان، مشایخ الثقات، الحلقة الأولى، ص ۵۰.

۲. همان، ص ۵۱.

۳. همان، ص ۵۲.

حساب احتمالات، ضعف ارسال مشکلی در این روایت ایجاد نمی‌کند؛ زیرا یونس - بنا بر فحص شریعت اصفهانی - هفتاد شیخ دارد و رجالیون دوسوم یا بیشتر از این هفتاد نفر را توثیق کرده‌اند و وثاقت یک‌سوم ایشان ثابت نیست، حال اگر یونس، روایت را از یک نفر نقل کرده بود یک‌سوم احتمال می‌رفت این شخص از افراد ضعیف باشد؛ اما وقتی «عن غیر واحد» روایت را ذکر کرده و اقل جماعت سه نفرند؛ اگر فرض کنیم این غیر واحد سه نفرند احتمال اینکه هر سه نفر از افراد توثیق نشده باشند یک‌بیست و هفتم است و هر چه عدد زیادتر باشد این کسر بزرگتر می‌شود و گاهی احتمال به حدی ضعیف می‌شود که اطمینان به عدم پیدا می‌کنیم.

در بررسی کلام آقای صدر باید گفت: اینکه ایشان فرمود قرائن در کلام ممکن است احتمال وجود راوی ضعیف در مرسلات را تضعیف یا تقویت کند، مطلب صحیحی است. مثلاً در مواردی که ابن ابی عمیر از الفاظی چون «بعض أصحابنا» و «بعض أصحابه» یا «بعض الأصحاب» استفاده کرده، احتمال اینکه شخص مجهول، غیر شیعی باشد، تقریباً منتفی است. این تعابیر هر چند مخصوص امامیه نیست و اشخاصی که از نظر فقهی مشابه امامیه باشند، مانند واقفیه، فطحیه یا ناووسیه مشمول تعبیر «اصحابنا» هستند؛ اما عامه و امثال زیدیه که فقهشان مشابه ما نیست جزء «اصحابنا» نیستند. کسانی که تا امام صادق (ع) را قبول دارند، از نظر فقهی تفاوت کمی با ما دارند؛ اما مبانی فقهی زیدیه با ما تفاوت بسیاری دارد. احتمال اینکه شخص مجهول، ابوالبختری و یا عمرو بن جمیع باشد، تقریباً منتفی است؛ زیرا ابوالبختری عامی است و عمرو بن جمیع را نجاشی^۱ از بتریه دانسته که یکی از فرق زیدیه است و فقهشان تفاوت زیادی با امامیه دارد.

در ارسال‌های ابن ابی عمیر تعابیر مختلفی آمده، از جمله: «عن رجل»، «عن حدّثه»، «عن أخبره»، «عن غیر واحد»، «عن جماعة»، «عن رهط»، «عن بعض أصحابنا»، «عن بعض أصحابه» و یا «عن بعض الأصحاب». اینک باید بررسی شود که مقصود از این الفاظ چیست و چگونه می‌توان دانست که در استفاده از هر کدام از این الفاظ، چه مقدار احتمال وجود امثال ابوالبختری یا عمرو بن جمیع وجود دارد.

آری اینکه گفته شود به کار بردن تعبیر «عن رجل» به جای اسم راوی، نشانه عدم اعتنا به

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۳۹۰.

شان اوست، درست نیست؛ زیرا علت ارسال‌های ابن‌ابی‌عمیر، بنا بر آنچه نجاشی بیان کرده، تلف شدن کتاب‌های او با باران بوده است.^۱ بنابر این، این تعبیر به خاطر از بین رفتن اسانید و فراموش کردن اسم راوی بوده است نه از باب عدم اعتنا؛ مگر اینکه کسی بر این باور باشد که باران از میان اسانید او، فقط ضعفا را از بین برده است، در این صورت ممکن است نسبت به مراسیل و این‌گونه تعبیر ابن‌ابی‌عمیر بد گمان شود!

به نظر می‌رسد فرمایش آقای صدر اشکالات متعددی دارد از جمله:

اشکال نخست: این نوع حساب احتمالاتی که ایشان مطرح کرده‌اند به گونه‌ای نیست که عقلا به آن اعتنا نکنند؛ زیرا به حساب نیاوردن احتمال ضعیف به دو نکته است؛ یا به جهت شدت ضعف احتمال است که نوع عقلا از آن غافلند و یا به این جهت است که اهمیتی به چنین احتمالی نمی‌دهند؛ ولی هر دو مطلب در این بحث منتفی است؛ یعنی هم این احتمال مورد غفلت نیست و هم مسئله از اموری نیست که اهمیت نداشته باشد؛ بلکه بحث درباره حکم حلال و حرام خداوند است و در چنین اموری حتی احتمال ضعیف در حدی که بیان شد نیز، به جهت اینکه محتمل از امور مهم است، باعث اعتنای عقلا می‌شود. آیا اگر به یک گروه هشتاد نفری که عازم مسافرت غیر ضروری هستند بگویند در این سفر یک نفر از شما اعدام خواهد شد، در این صورت که احتمال اعدام شدن هر نفر تنها یک هشتادم است، عقلا توجه نمی‌کنند؟

اشکال دوم: ایشان احتمال وجود راوی ضعیف در مرسلات را همان نسبت راوی ضعیف به کل راویان در مرسلات لحاظ کردند، درحالی‌که حساب احتمال در اینجا ضعیف‌تر است؛ زیرا این احتمال هم وجود دارد که راوی جزء کسانی باشد که ما از آنها اطلاعی نداریم؛ زیرا برخی از راویان هستند که نقل مثل ابن‌ابی‌عمیر از آنها در کتب موجود سابقه ندارد؛ ولی احتمال اینکه ابن‌ابی‌عمیر از آنها روایت کرده باشد و به دست ما نرسیده باشد بسیار است؛ زیرا به لحاظ طبقه و مکان حدیث از مشایخی هستند که ابن‌ابی‌عمیر با آنها محشور بوده و افراد بدی هم نبوده‌اند. با در نظر گرفتن این مسئله، احتمال بیان شده -یک به چهارصد- باز هم ضعیف‌تر می‌شود؛ زیرا افراد و مشایخ دیگری که وثاقتشان ثابت شده -و نقلی در کتب موجود از آنها وجود ندارد- به تعداد مشایخ اضافه می‌شوند و با این

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۲۶.

احتمال افراد ثقه بیشتر می‌شوند و این احتمال را که در میان ایشان، غیر از آن پنج نفر، مشایخ ضعیف وجود داشته باشند که به دست ما نرسیده‌اند، با اصل عدم خطای نفی می‌کنیم و ضعفها را منحصر در همین پنج نفر می‌دانیم.

آقای صدر دربارهٔ مرسلهٔ یونس، احتمال اینکه «غیر واحد» جزء آن هفتاد نفر نباشند و جزء شیوخی باشند که ممکن است از ایشان بی اطلاع باشیم را بعید دانسته؛ درحالی که طبق تتبعی که صورت گرفت، تعداد ۲۳۰ نفر از مشایخ او یافت شد و چه بسا تعداد مشایخ یونس بسیار بیشتر از این عدد باشد؛ زیرا تعداد بسیار کمی از کتبی که به وسیلهٔ نجاشی و طوسی نقل شده، در دست ماست و بقیهٔ آنها در اثر عوامل مختلفی از بین رفته است.

آقای صدر در برقراری نسبت میان ضعیف و ثقه، از هفتاد نفر شیخی که شریعت اصفهانی شمرده، بیست نفر را ضعیف و پنجاه نفر را ثقه دانسته است و بر این اساس می‌گوید بیش از دوسوم، ثقه هستند. سپس با احتساب تعداد حداقلی برای «غیر واحد» که سه نفر است و با این فرض که هر سه نفر با هم ضعیف باشند، احتمال را $\frac{2}{3} \times \frac{2}{3} \times \frac{2}{3}$ در نظر گرفته، درحالی که بحث در این است که دربارهٔ آن روایاتی که در دسترس نیستند چه کاری باید انجام دهیم؟

بر فرض نسبت افراد ضعیف به ثقه در ۲۳۰ نفر مشایخ یونس - که آخرین شمارش مشایخ اوست - مانند همان نسبتی باشد که آقای صدر در هفتاد نفر قائل بود، یعنی نسبت یک به سه؛ ولی در سایر روایاتی که به دست ما نرسیده نیز حتماً روایاتی وجود دارد که مشایخ جدیدی در آنها وجود دارد. حال در این روایاتی که در دست نیست سه احتمال مطرح است:

الف. نسبت در آنها همین $\frac{2}{3}$ باشد و تغییر نکند.

ب. ضعیف‌ها کمتر باشند و مثلاً $\frac{1}{3}$ باشند.

ج. ضعیف‌ها بیشتر از $\frac{2}{3}$ باشند.

حال با توجه به این سه احتمال، باید بین همین احتمالات معدل‌گیری شود - مخصوصاً با توجه به این نکته که از بین رفتن توسط باران بدون انتخاب و کاملاً اتفاقی بوده است - که معدل اینها نیز همین نسبت مذکور خواهد شد؛ زیرا همان‌طور که احتمال دارد ضعیف‌ها بیشتر از احتمال مذکور باشند (مثلاً تعداد اشخاص غیرثقه در مقابل ثقه، نصف نصف باشد) احتمال دارد تعداد ضعیف‌ها از نسبت مذکور کمتر باشد؛ لذا باید همین نسبت $\frac{2}{3}$ را حساب

کنیم و نتیجه این است که اگر در ۲۳۰ نفر، نسبت $\frac{2}{5}$ شد، در غیر موجودها هم معدل گیری کنیم و نسبت را همین $\frac{2}{5}$ حساب کنیم.

اشکال سوم: اگر در جایی مثلاً شش راوی داشته باشیم که سه راوی ضعیف باشد، در جایی که سه راوی در عرض هم وجود داشته باشد احتمال اینکه هر سه ضعیف باشند، طبق بیانی که ایشان در روش محاسبه دارد چنین می شود: $\frac{1}{8} = \frac{3}{6} \times \frac{3}{6} \times \frac{3}{6}$ ؛ ولی این روش صحیح نیست. توضیح اینکه مثلاً اگر سه برگ سفید و سه برگ سیاه، وجود داشته باشد و روی هر کدام از برگ های سفید نام شخصی، مثلاً علی، حسن و حسین، و روی هر کدام از برگ های سیاه اسم یکی از خلفای ثلاث نوشته شود، و همه در ظرفی ریخته شود و یکی از آنها به صورت قرعه خارج شود، احتمالاً اینکه این برگ از برگ های سفید یا سیاه باشد، یک دوم است، حال اگر برگ اول سیاه در آمد، بار دوم احتمال اینکه سیاه باشد، نسبت به احتمال اینکه سفید باشد کمتر است، یعنی بار دوم $\frac{2}{5}$ احتمال دارد که سیاه باشد و $\frac{3}{5}$ احتمال دارد که سفید باشد و اگر این بار نیز برگ سیاه در آمد، بار سوم احتمال بیرون آمدن برگ سیاه $\frac{1}{4}$ خواهد بود و احتمال بیرون آمدن برگ سفید $\frac{3}{4}$ خواهد بود؛ بنابراین باید گفت احتمال اینکه برگ در هر سه دفعه سیاه باشد این گونه است: $\frac{1}{64} = \frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ؛ اما بنا بر روش آقای صدر، احتمال اینکه هر سه دفعه برگ، سیاه باشد، به این صورت خواهد بود $\frac{1}{8} = \frac{3}{6} \times \frac{3}{6} \times \frac{3}{6}$.

حاله
پیشترها

اشکال چهارم: در نسبت سنجی مطلب دیگری نیز وجود دارد که آقای صدر آن را لحاظ نکرده است؛ چه آنکه در موارد ثابت بودن ضعف، باید عدد این روایات با مجموع روایات راوی - مثلاً ابن ابی عمیر - از آن شخص سنجیده شود و چه بسا اگر مجموع روایات مورد ضعف را با مجموع روایاتی که ضعف آنها ثابت نیست بسنجیم، روایت ثابت الضعف کم باشند و در نتیجه، احتمال اینکه مجهول در «غیر واحد»، آن یک نفر ثابت الضعف باشد، بسیار بسیار کمتر و ناچیز خواهد شد.

اشکال پنجم: در استدلال به حساب احتمالات، گفته شد احتمالات باید از لحاظ قوت و ضعف یکسان باشند؛ ولی در این بحث چنین نیست. این نکته در قالب مثالی بیان می شود:

۱. این نکته به اصل لانه کبوتری معروف است.

فرض کړئ دربارۀ «غیر واحد»، سی راوی محتمل باشد که ده نفر از آنها ضعیف باشند، در این صورت آقای صدر می‌گوید احتمال اینکه هر ده راوی محتمل ضعیف باشند، یکسان، و به احتمال یک به سه است؛ درحالی‌که اگر بعد از تحقیق مشخص شود که نه نفر از محتملات «غیر واحد» ضعیف هستند، چه بسا انسان به این نتیجه برسد که چنین مسئله‌ای تصادفی نبوده و رابطه و توطئه‌ای میان روات بوده تا مطلبی را جعل کنند؛ لذا بعد از روشن شدن ضعف نه نفر، دیگر نمی‌توان گفت که احتمالات در شخص دهم به همان اندازه احتمال در موارد قبلی یعنی $\frac{2}{3}$ برای وثاقت و $\frac{1}{3}$ برای عدم وثاقت است؛ بلکه در چنین شرائطی هر قدر تعداد راویان ضعیف بیشتر شود، احتمال اینکه نفر بعدی باز هم ضعیف باشد، بیشتر می‌شود.

توجه به این نکته نیز مهم است که در موارد «غیر واحد» هم معمولاً آن چند نفری که از آنها نقل می‌شود کسانی هستند که با هم نقل حدیث می‌کنند؛ مثلاً اگر یکی از ایشان زراعه باشد، احتمالاً دو نفر دیگر، محمد بن مسلم و ابو بصیر هستند؛ زیرا ایشان معمولاً نقل‌های مشترکی دارند. «غیر واحد» معمولاً افرادی هستند که با هم در یک جلسه بوده‌اند و حدیث شنیده‌اند.

بنابر این نمی‌توان تمام مشایخ شخصی مثل یونس بن عبدالرحمن را در مورد «غیر واحد»، عدل هم قرار داد؛ زیرا ممکن است برخی از ایشان با هم مشترک باشند و اتفاقاً همان برخی که مشترکند، جمع «غیر واحد» باشند.

اشکال ششم: به نظر می‌رسد معنای «غیر واحد» همان باشد که سایرین گفته‌اند^۱؛ ولی آقای صدر آن را نپذیرفته است و آن اینکه «غیر واحد» دلالت بر کثرت دارد و معنایش این است که افراد زیادی این مطلب را گفته‌اند. در این‌گونه موارد، از آن جهت که ذکر همه وسائط برای راوی زحمت دارد و از طرفی راوی خود، به ایشان اطمینان دارد، نامشان را ذکر نمی‌کند و به اجمال می‌گوید بسیاری این مطلب را گفته‌اند. این تعبیر معمولاً در مقام تقویت مطلب است و گویا راوی می‌خواهد بگوید این مطلب از مشهورات است. همچنین این سخن که «اقل جماعت سه نفر است» مناسب این مقال نیست؛ زیرا «غیر واحد» به حسب اطلاقات عرف به معنای «بسیاری» است. چنین مراسیلی نه به حساب احتمالات، بلکه به خاطر اطمینانی که از این

۱. حائری، ریاض المسائل، ج ۹، ص ۳۱۰؛ سبزواری، کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۶۱۱؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۷، ص ۱۳۸؛ حائری، کتاب المناهل، ص ۳۵۱.

تعبیر فهمیده می‌شود، اطمینان آور و متبّع است و این مراسیل برای ما حجت است.

اشکال پنجم: نقل فراوان راویان سه‌گانه از غیر ثقات

اشکال دیگر آقای خویی این است که طوسی و امثال او^۱ روایات زیادی را از ابن ابی عمیر، صفوان و بزندی نقل کرده‌اند که ضعیف برخی از مروی‌عنه‌ها ثابت است؛ بر این اساس نمی‌توان ادعای «لا یروون و لا یرسلون إلا عن ثقة» را در موردشان پذیرفت.^۲ ایشان موارد معدودی نقض را وارد دانسته است، درحالی‌که با تحقیقی که در تمامی اسناد این سه راوی انجام شد و با توجه به اینکه ثقه به معنای «صدوق صحیح المذهب» است، تعداد مواردی که توهّم نقض بودن دارند بسیار افزایش پیدا کرده و تا ۸۳ مورد احصا شده است.

درباره این اشکال باید گفت که همان‌طور که ایشان در خصوص شهادت موجود در مقدمه کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم فرموده است^۳، حتی اگر برخی از این نقض‌ها وارد باشد، اشکالی در اخذ به شهادت در موارد مشکوک ایجاد نمی‌کند؛ ولی در عین حال با تحقیقی که در تک تک این عناوین انجام شده است، روشن می‌شود که تمامی این نقض‌ها - به استثنای نقض به عبدالله بن بکیر که خصوصیات منحصر به فردی دارد - دارای پاسخ‌هایی روشن است که در جای خود به آن پرداخته شده است و ما در این مقاله فقط به بیان کلیاتی از جواب‌ها بسنده می‌کنیم. از تحقیقاتی که در اسناد تمامی کتب روایی انجام شد در مجموع ۸۳ راوی از موارد نقض، احصا شده‌اند و جواب‌های مختلفی به نحو «مانعة الخلو» داده شده است که کلیت این پاسخ‌ها به این صورت است:

پاسخ نخست: عدم ثبوت نقل

در بسیاری از موارد که به عنوان نقض مطرح شده، اصل نقل راویان سه‌گانه، از عنوان تضعیف شده ثابت نیست که دلیل عدم ثبوت نقل ممکن است عوامل زیر باشد:

الف. اشتباه در تطبیق یا عدم احراز صحت تطبیق: در برخی از موارد نقض، قطعاً اشتباه در

۱. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۶.

۲. همان، ص ۶۸.

۳. همان، صص ۵۰ و ۴۹.

کرده‌اند و حال آنکه با مراجعه به نسخه صحیح و یا دقت در سند و طبقه‌راوی و شاگردان و مشایخ وی، اشتباه در نسخه روشن می‌شود و نقل راویان سه‌گانه از فرد ضعیف ثابت نخواهد بود.^۱

ب. تمام نبودن سند تا راویان: در برخی موارد، تمام نبودن سند به جهت عواملی مانند وجود راوی ضعیف یا عدم اثبات وثاقت راوی تا قبل از راویان سه‌گانه یا ارسال سند یا عدم ثبوت استناد کتابی که حدیث در آن است به مؤلفش و مانند آن موجب می‌شود که نقل مشایخ از فرد ضعیف، ثابت نشود.^۲

پاسخ دوم: ثابت نبودن نسبت ضعف

در برخی از موارد نقض، اصل نسبت ضعف به مروی‌عنه ثابت نیست و آن به دلایلی است:

۱. مغلوط بودن نسخه^۳؛

۲. به کار بردن الفاظ غیر دال بر تضعیف؛ رجالیان گاهی از الفاظی استفاده می‌کنند که گمان شده که دال بر تضعیف است؛ مثل تعبیر «منکر الحدیث» که طوسی در ترجمه محمد بن حجاج به کار برده است^۴؛ در حالی که این تعبیر دال بر تضعیف نیست.^۵

۳. اشتباه در تطبیق شخص تضعیف شده؛ در برخی موارد، در تطبیق شخصی که در کتاب رجال تضعیف شده است اشتباه رخ داده است. نمونه‌اش تضعیفی است که ذیل

رجال
پیشین

خطا در صحت انجام آن، عقلا اصل عدم خطا را جاری می‌کنند - مثل نفی احتمال خطای ناقل در درک خبر و جریان اصل عدم خطا توسط عقلا - در بحث احتمال خطای در نسخه نیز این اصل جاری می‌شود؟ در پاسخ باید گفت: به دلیل اینکه ملاک جریان اصل عدم خطا در نزد عقلا، غلبه است، این اصل در افعالی که وقوع خطا در آنها شایع است جریان ندارد و وقوع خطا در هنگام استتساخ زیاد است؛ لذا در مواردی که احتمال خطای نساخ زیاد است اصل عدم خطا جریان ندارد.

۱. در مجموع ۲۲ مورد از موارد نقض، به این نکته پاسخ داده می‌شود: محمد بن سنان، یونس بن ظبیان، جابر بن یزید جعفی، معلی بن خنیس، عبد الرحمن بن حماد، علی بن حدید، عمرو بن شمر، ابراهیم بن عمر، امیه بن علی، داود رقی، وهب بن وهب، عمرو بن جمیع، حسن بن علی بن ابی حمزه، عبدالله بن محمد شامی، ابان بن عثمان، قاسم بن محمد جوهری، اسماعیل بن عمار، عبدالله محض، جعفر بن سماعه، حسن بن علی بن فضال و حسین بن قیاما، محمد بن ولید.

۲. نقض در خصوص نقل از زیاد بن منذر ابوالجارود به این نکته پاسخ داده می‌شود.

۳. در مجموع ۲ مورد از موارد نقض، به این نکته پاسخ داده می‌شود: میمون قداح و محمد بن عطیه.

۴. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۸۱.

۵. نقض در خصوص نقل از محمد بن حجاج به این نکته پاسخ داده می‌شود.

ترجمه ابن ابی حمزه آمده و ربطی به او ندارد.^۱

پاسخ سوم: عدم حجیت تضعیف

در برخی از موارد نقض، اصل تضعیف وجود دارد؛ ولی این تضعیف به یکی از نکات زیر حجیت ندارد:

۱. حجت نبودن تضعیف‌های مستند به غلو: برخی از تضعیف‌ها، به گمان غالی بودن شخص، وارد شده است؛ درحالی که شهادت افراد درباره غلو قابل پذیرش نیست؛ زیرا از شرایط پذیرفتن شهادت این است که موضوع آن، از مواردی باشد که وقوع خطا در آن کم باشد؛ درحالی که نسبت غلو، از حدسیاتی است که به دلیل روشن نبودن حد و مرز آن و اختلاف انظار در آن، وقوع خطا در آن زیاد است و چه بسا نکته‌ای در نظر یک شخص غلو و در نظر دیگری عین دیانت باشد؛ در نتیجه تضعیفاتی که در آنها مسئله غلو مطرح می‌شود -مخصوصاً تضعیفات غلیظی مثل «ضعیف جداً» غالباً مربوط به مسئله غلو است و با بررسی‌های آماری اثبات می‌شود- قابل اعتماد نیستند و اگر شواهدی بر وثاقت شخص پیدا شد، به این گونه تضعیفات اعتنا نمی‌شود. در بحث ما نیز به صرف این تضعیفات نقض وارد نخواهد بود.

۲. حجت نبودن برخی از تضعیف‌های ابن غضائری: یکی از مباحث مهم رجالی، بحث ارزش‌گذاری تضعیف‌ها و توثیق‌های ابن غضائری است.^۲ در این بحث سه نظریه وجود دارد:

الف. حجت نبودن تضعیف‌های ابن غضائری: مشهور معتقدند اگر مدح یا قدح کسی بیش از میزان متعارف باشد، حجیت ندارد؛ لذا با توجه به اینکه ابن غضائری فردی کثیرالجرح است، نباید به جرح او اعتنا کرد؛ مگر اینکه توسط دیگران تأیید شود. این نظریه نادرست است؛ زیرا این تصور که ابن غضائری شخصی قدّاح بوده صحیح نیست و اینکه او را به قدح‌هایش می‌شناسند از این جهت است که کتاب ممدوحین او در دست نیست و تنها کتاب مذمومین او به دست علما رسیده است؛ چه بسا اگر کتاب ممدوحین نیز به ما رسیده بود دیده می‌شد که عده‌ای را که دیگران مدح نکرده‌اند او مدح کرده باشد. نتیجه اینکه اگر هر دو کتاب

۱. نقض در خصوص نقل از علی بن ابی حمزه و سالم بن مکرم (ابو خدیجه) به این نکته پاسخ داده می‌شود.

۲. آنچه امروزه، به نام رجال ابن غضائری چاپ می‌شود، مطالبی است که ملا عبدالله شوشتری از حلّ الإشکال ابن طاووس استنساخ کرده است و نسخه اصلی کتاب رجال ابن غضائری در دسترس نیست.

موجود بود و تضعیفات از حد متعارف بیشتر بود، می‌توانستیم به روش او اشکال کنیم.

ب. حجت نبودن توثیق‌ها و تضعیف‌های ابن غضائری: آقا بزرگ تهرانی و آقای خوبی قائلند که هیچ کدام از مدح و قدح‌های ابن غضائری اعتبار ندارد؛ مگر مطالبی را که نجاشی از ابن غضائری نقل کرده است که به اعتبار نجاشی، معتبر خواهد بود^۱؛ در نتیجه مطالبی که قهپایی در مجمع الرجال به عنوان رجال ابن غضائری نقل می‌کند - و در رجال علامه و ابن داوود منعکس شده است - معتبر نیست. نکته این نظر این است که آقا بزرگ از کتاب طوسی^۲ استفاده کرده است^۳ که استنساخی از رجال ابن غضائری، صورت نگرفته و نسخه اصلی نیز از بین رفته است، و معتقد است که نسخه موجود، مجعول بعضی از علمای مخالف شیعه است که آن را برای طعن به شیعه جعل کرده‌اند و به ابن غضائری نسبت داده‌اند.^۴

اشکال این نظریه نیز آن است که اگر بنای عقلا در انتساب کتب به اشخاص، رسیدن به برهان‌های قطعی - همانند برهان‌های ریاضی - باشد، هر احتمال خلافی - اگرچه ضعیف باشد - موجب اسقاط می‌شود؛ در حالی که روش عقلا در انتساب کتب به اشخاص، این‌گونه نیست؛ مثلاً اگر در جایی کتابی منسوب به فخر رازی یافت شود، در صورتی که تاریخ کتاب با تاریخ حیات او، و مشایخ مذکور در کتاب با مشایخ او مطابقت داشته باشد و مطالب کتاب نیز برآمده از ذهنی ملّا و با سواد باشد، و از سوی دیگر، قادح و خلاف قابل تأملی در این انتساب وجود نداشته باشد، در چنین مواردی عقلا اعتماد می‌کنند. در واقع در اغلب کتاب‌هایی که در دنیا فهرست می‌کنند و به مؤلفین نسبت می‌دهند، انتساب به مؤلفین قطعی و مستند به طریقی یقینی و آشکار نیست؛ بلکه با توجه به طبقات و مشایخ، کتب را به مؤلفین نسبت می‌دهند. نکته دیگری که نفی انتساب را سخت می‌کند این است که در خصوص کتب جعلی، داعی و انگیزه برای معرفی و تذکر بسیار زیاد است و علما از قدیم بر خود لازم دانسته‌اند که این‌گونه مطالب را آشکار کنند؛ ولی چنین نکته‌ای در بین علمای گذشته، برای کتاب ابن غضائری وجود ندارد و در بین علمای اخیر هم فقط آقا بزرگ این نکته را بیان کرده است.

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۰، ص ۸۸؛ خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۹۵.

۲. طوسی، الفهرست، ص ۲.

۳. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۴، ص ۲۸۸.

۴. همان، ج ۱۰، ص ۸۹.

ج. حجت نبودن تضعیف‌های ابن غضائری در موارد انتساب به غلو و موارد مشکوک^۱:
نظر صحیح این است که در مطالب کتاب رجال ابن غضائری قائل به تفصیل شویم؛ به این صورت که در قدح‌هایی نظیر «فَلَانٌ مَخْلُطٌ غَالٍ» یا «فَلَانٌ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ» یا دیگر مطالبی که مربوط به غلو رُوات است، درنگ کنیم، نه به جهت اینکه قدح‌های او از حالت متعارف خارج است؛ بلکه به این دلیل که این تضعیف‌ها به جهت رمی به غلو است و اعتبار ندارد. در باقی موارد تضعیف اگر تضعیفات بدون ذکر دلیل باشد، به این نکته که غالب تضعیفات او مربوط به غلو و از مقوله متن شناسی اجتهادی بوده، در این موارد نیز نمی‌توان به شهادت او ترتیب اثر داد؛ ولی اگر در تضعیفی دلیل خود را به نحو مبسوط توضیح داده باشد به گونه‌ای که نشان از نقل مطالب ناصحیح توسط راوی داشته باشد، این تضعیف حجت است.
۳. حجت نبودن تضعیف‌های مستند به مصلحت: در برخی از موارد معصومین علیهم‌السلام به جهت مصلحتی، مانند حفظ جان اصحاب و یا تذکر نکته‌ای، برخی از اصحاب را تضعیف نموده‌اند که این تضعیف‌ها دال بر عدم وثاقت نیست.^۲
۴. حجت نبودن متفردات صاحب معالم العلماء: به دلیل اشتباهات فراوان در منقولات معالم العلماء^۳، اگر تضعیفی از متفردات این کتاب باشد، قابل اعتماد نیست. در مواردی جواب نقض به برخی از راویان، همین نکته است.^۴

پاسخ چهارم: اثبات وثاقت در برخی از موارد نقض

در بسیاری از نقض‌ها، اگرچه تضعیف راوی در برخی از کتب رجال صحیح است؛ ولی با تحقیق درباره شخصیت راوی، می‌توان وثاقت او ثابت را کرد.^۵

۱. در مجموع ۱۳ مورد از موارد نقض، به این نکته پاسخ داده می‌شود: ابراهیم بن عمر، اسحاق بن عبد العزیز، حسن بن راشد مولی منصور، عبد الرحمن بن سالم، علی صائغ، عمرو بن ابی المقدام، فضل بن ابی قره کوفی، صباح مزنی، حذیفه بن منصور، یحیی بن علیم کلبی، خلف بن حماد، حسین بن مهران، یونس بن بهمن.
۲. نقض در خصوص نقل از محمد بن سنان به این نکته پاسخ داده می‌شود.
۳. مانند اشتباه در مذهب سیف بن عمیره (ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۵۶) و اشتباه در نام صاحب کامل الزیارات (همان، ص ۱۱۳).
۴. در مجموع ۲ مورد از موارد نقض، به این نکته پاسخ داده می‌شود: سیف بن عمیره، اسماعیل بن عمار.
۵. در مجموع ۲۳ مورد از موارد نقض، به این نکته پاسخ داده می‌شود: محمد بن سنان زاهری، یونس بن ظبیان، جابر بن یزید جعفی، محمد بن فضیل، معلی بن خنیس، حذیفه بن منصور، مفصل بن عمر، علی بن حدید،

پاسخ پنجم: عدم تنافی ضعف راوی با مدعای طوسی

در برخی از موارد با وجود اینکه نقل راویان سه گانه از شخص ضعیفی ثابت است؛ ولی به دلیل برخی نکات که ذیلاً بیان می شود نقض کلام طوسی نیست:

۱. نقل در زمان استقامت: در مواردی که شخص مروی عنه از واقعی هایی است که زمان استقامت داشته است و یا از فرق دیگری مثل فطحیه و زیدیه^۱ بوده و بعد از انحراف به حق برگشته است، این نقل نمی تواند نقض کلام طوسی باشد.

در باره نقل از واقعه اطمینان داریم که اخذ حدیث در زمان استقامت انجام شده است؛ زیرا در ابتدای پیدایش فتنه وقف، این انحراف، بسیار سنگین و حادث بوده و امام رضا (ع) حتی مخالفان این انحراف را از نشست و برخاست با اهل وقف شدیداً نهی کردند^۲ تا جایی که واقعی ها به «کلاب مملوره» -سگ باران خورده که با یک تکان می تواند همه جا را نجس کند و باید به شدت از او پرهیز کرد- معروف شده بودند و شیعیان بر اساس این تحذیرات هیچ گونه تماسی با واقفه نداشتند. این محدودیت ها تا زمان شکست وقف و رفع خطر سرایت وجود داشت و بعد از آن این محدودیت ها کمتر شد و بزرگان شیعه، از ثقات واقفه که احادیثی داشته اند، اخذ حدیث کردند؛ البته حتی در این زمان نیز بزرگان شیعه بنای بر شاگردی نزد واقفه را نداشتند و این نکته در خصوص علی بن ابی حمزه که از مؤسسين وقف بود، به هیچ وجه قابل پذیرش نبوده است. لذا مناسب نبوده است که امثال ابن ابی عمیر از او در زمان انحراف اخذ حدیث کنند و نقل کسی مثل ابن ابی عمیر از این طایفه یا مربوط به زمان حضرت موسی بن جعفر (ع) و پیش از وقوع این فتنه، یا بعد از برگشت شخص از وقف بوده است. درباره فرق انحرافی غیر از وقف^۳ نیز اگرچه جریان به سنگینی جریان وقف نبوده است؛ ولی دست کم احتمال نقل مشایخ در حال استقامت آنها وجود دارد و لذا نقض ثابت نخواهد بود.

ابراهیم بن عمر، حمید رقی، محمد بن عطیه، سالم بن مکرم جمال، یحیی بن علیم، صباح مزنی، عامر بن جذاعه، ابو هارون مکفوف، میمون قداح، عبدالله بن خدش، اسحاق بن عمار، ابراهیم بن عبدالحمید، حسین بن مختار، مفضل بن صالح، عمرو بن شمر.

۱. نقض در خصوص نقل از سلیمان بن خالد به این نکته پاسخ داده می شود.

۲. کشی، رجال الکشی، ص ۴۵۷، رقم ۸۶۴.

۳. درباره یونس بن یعقوب رجوع بعد از انحراف بیان شده است.

بنابر این با توجه به این نکته که نقل این سه راوی از واقعه مربوط به زمان استقامت آنان - قبل از وقف یا بعد از بازگشت از وقف - و نقل از فرقه‌های دیگر نیز محتمل است که در زمان استقامت باشد، موارد زیادی از نقض‌ها پاسخ داده می‌شود.^۱

۲. نقل از غیر ثقه در عرض ثقه: در تبیین مراد طوسی از عبارت «لایروون و لا یروون الا عن ثقه» باید به این نکته دقت داشت که مراد ایشان این نیست که اگر روایتی را ثقه و غیر ثقه ذکر کرده‌اند، راویان سه گانه مقیدند که حتی اسم آن شخص غیر ثقه را نبرند؛ بلکه مراد ایشان این است که مراسیل این افراد در عرض مسانید دیگران است، و اگر در راویان یک حدیث، ثقه و غیر ثقه در طول هم باشند؛ چون توصیف ارزش روایت تابع اخس راویان است؛ پس خبر ضعیف است؛ اما اگر راویان ثقه و غیر ثقه در عرض هم باشند، ارزش روایت تابع ثقه می‌شود و ضمّ عرضی ضعیف و غیر ثقه، به ثقه، روایت را از اعتبار نمی‌اندازد. این نکته در همه اخبار متواتر - که ثقه و غیر ثقه آن را نقل کرده‌اند - نیز وجود دارد و چه بسا ضمیمه شدن غیر ثقه باعث تقویت روایت نیز باشد. بنابر این اگر در طبقه مشایخ این سه راوی، تنها یک نفر در سند قرار گرفت، این شخص ثقه است؛ ولی اگر یکی از این سه راوی از ده نفر که در عرض هم هستند روایتی را نقل کرد، تنها نکته‌ای که ادعا می‌شود این است که حتماً در بین این ده نفر ثقه وجود دارد؛ ولی وثاقت هر ده نفر اثبات نمی‌شود. این نکته پاسخ برخی از موارد نقض نیز هست.^۲

۳. نقل از غیر امامی در بحث‌های کلامی و فضائل اهل بیت (علیهم‌السلام): یکی از نکات قابل تأمل در این بحث این است که در مسائل کلامی و بحث‌های جدلی با اهل سنت و در راستای اثبات فضائل اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل روایت از اهل سنت بسیار مرسوم است و بعید است این سه راوی خود را مقید کرده باشند که حتی در این گونه مسائل - که ثبوت آن از طرق عامه بسیار ارزشمند است - از آنها حدیث نقل نکنند؛ در نتیجه شمول شهادت طوسی به «لا یروون و لا

۱. در مجموع ۲۶ مورد از موارد نقض، به این نکته پاسخ داده می‌شود: علی بن ابی حمزه، محمد بن اسحاق بن عمار، زکریا المومن، سماعه، داوود بن حصین، موسی بن بکر، خالد بن نجیح جوّان، هاشم بن حیان ابوسعید مکاری، منصور بن یونس بزرج، عثمان بن عیسی، قاسم بن محمد جوهری، زیاد بن مروان، سیف بن عمیره، اسحاق بن جریر، بکر بن جناح، فضل بن یونس، حسین بن مختار، درست، جعفر بن سماعه، یزید بن خلیفه، کرام، عمر بن رباح، احمد بن زیاد، حنان بن سدیر، یونس بن یعقوب، عبد الکریم بن عمرو خثعمی.
۲. در مجموع ۲ مورد از موارد نقض، به این نکته پاسخ داده می‌شود: یونس بن ظبیان، صباح مزنی.

یرسلون إلا عمن یوثق به» نسبت به این موارد بعید است و نقل ابن ابی عمیر از مالک بن انس در این گونه مسائل نقض به حساب نخواهد آمد.^۱

۴. نام بردن از غیر ثقه بدون نقل روایت از او: مراد طوسی این نیست که راویان سه‌گانه حتی اسم غیر ثقه را نمی‌برده‌اند؛ بلکه منظور ایشان این است که راویان سه‌گانه فقط از ثقه نقل می‌کنند؛ لذا روایت بزنی^۲ - که در آن نام محمد بن سنان ذکر شده است - نقض سخن طوسی نیست؛ زیرا بزنی آنچه را که از محمد بن سنان شنیده است مستقیماً به حضرت جواد علیه السلام یادآوری کرده است که حضرت می‌خندند؛ لذا این روایت نه تنها نقل از محمد بن سنان نیست؛ بلکه شاید بتوان گفت مؤید حرف طوسی است که بزنی تا روایتی برایش ثابت نمی‌شد آن را نقل نمی‌کرد.

۵. نقل از غیر ثقه در غیر تعلیم فقه: منظور طوسی در این شهادت این است که راویان سه‌گانه در مسئله تعلیم فقه از ثقات نقل می‌کنند؛ بنابر این نقل مشایخ در غیر تعلیم فقه مانند مسائل کلامی، منافاتی با مدعای ایشان ندارد.^۳ این نکته نیز جواب دیگری برای نقل بزنی^۴ است که در جواب قبل گذشت.

این پاسخ‌ها در حقیقت روش‌هایی است به صورت کلی و تمام نقض‌ها را پوشش داده، پاسخ می‌دهد. نویسنده در نگارشی دیگر به تبیین و تقریر موردی نقض‌ها پرداخته و دقیقاً ۸۳ نقضی را که وارد شده پاسخ گفته است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دلیل توثیق مشایخ ابن ابی عمیر، صفوان و بزنی عبارت طوسی در عده است که پنج اشکال به آن وارد شده است و تمامی این اشکالات پاسخ داده شد. مهمترین اشکال، نقل این سه راوی از غیر ثقات است که با پاسخ‌هایی مثل عدم ثبوت نقل، عدم ثبوت تضعیف، عدم حجیت تضعیف، عدم دلالت تعبیر رجالی بر تضعیف، نقل در حال استقامت و ... جواب

۱. نقض در خصوص نقل از مالک بن انس و محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی به این نکته پاسخ داده می‌شود.

۲. مسعودی، اثبات الوصیة، ص ۲۶۳.

۳. نقض در خصوص نقل از محمد بن سنان به این نکته پاسخ داده می‌شود.

۴. مسعودی، اثبات الوصیة، ص ۲۶۳.

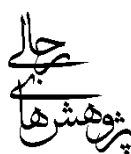
داده شد. حاصل آنکه وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان و بزنی به عنوان یک توثیق عام قابل دفاع است و با تمسک به آن می توان وثاقت مروی عنه بدون واسطه راویان یادشده را اثبات نمود، گرچه تنها یک نقل از او داشته باشند. اضافه می کنیم که اگر تعدادی از موارد نقض نیز پذیرفته شود، به جهت انحلالی بودن شهادت طوسی، می توان در موارد دیگر اصل عدم خطا و غفلت از روش خود را جاری و به شهادت شیخ اخذ کرد و در موارد شک به توثیق مشایخ این سه راوی قائل شد.

منابع و مآخذ

۱. آبی، فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، تحقیق علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت: دار الأضواء، چ ۳، ۱۴۰۳ق.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء فی فهرست کتب الشيعة و أسماء المصنفين منهم قديماً و حديثاً (تمة کتاب الفهرست للشيخ أبي جعفر الطوسي)، نجف: المطبعة الحيدرية، چ ۱، ۱۳۸۰ق.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق آقا مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۵. استرآبادی، محمد بن علی، منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال، تحقیق مؤسسة آل البيت (ع)، لاحیاء التراث، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۶. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق محمد تقی ایروانی و عبد الرزاق مقرر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۷. تجلیل تبریزی، ابوطالب، معجم الثقات و ترتیب الطبقات فی جمع الرواه المصرحه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۳۶۳ش.
۸. حائری، علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل، تحقیق محمد بهرهمند، محسن قدیری، کریم انصاری و علی مروارید، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۹. حائری، محمد مجاهد طباطبایی، کتاب المناهل، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ ۱، [بی تا].
۱۰. _____، القواعد و الفوائد و الاجتهاد و التقليد (مفاتیح الأصول)، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ ۱، ۱۲۹۶ق.
۱۱. حلّی، سید ابن طاووس، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: انتشارات دفتر تبلیغات قم، چ ۱، [بی تا].
۱۲. حلّی، محقق، جعفر بن حسن، المعترف فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سید الشهداء (ع)، چ ۱، ۱۴۰۷ق.

۱۳. حلّی، جمال الدين، احمد بن محمد اسدی، المذهب البارع في شرح المختصر النافع، تحقيق مجتبى عراقی، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چ ۱، ۱۴۰۷ق.
۱۴. حلّی، فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعيليان، چ ۱، ۱۳۸۷ق.
۱۵. خميني، روح الله موسوی، كتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چ ۱، [بی تا].
۱۶. خویی، ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۷. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۸. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الأحكام، اصفهان: انتشارات مهدوی، چ ۱، [بی تا].
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۱، ۱۳۹۰ق.
۲۰. _____، تهذيب الأحكام، حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۱، ۱۴۰۷ق.
۲۱. _____، رجال الطوسي، تحقيق جواد قيومي اصفهاني، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين، چ ۳، ۱۳۷۳ش.
۲۲. _____، العدة في أصول الفقه، قم: محمدتقي علاقتديان، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۲۳. عاملی، جمال الدين، حسن بن زين الدين، معالم الدين و ملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، تحقيق منذر حكيم، قم: مؤسسه الفقه للطباعة و النشر، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۴. عاملی، محمد بن علی موسوی، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، تحقيق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، بيروت: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۲۵. عاملی، جواد بن محمد حسینی، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق محمدباقر خالصی، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۶. عاملی، کرکی، محقق ثاني، علی بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۲۷. _____، علی بن حسين، رسائل المحقق الكرکي، تحقيق محمد حسن، قم: کتابخانه آيت الله مرعشي نجفی و دفتر نشر اسلامي، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۲۸. عاملی، بهاء الدين، محمد بن حسين، الحاشية على من لا يحضره الفقيه، تحقيق فارس حسن کریم، قم: کتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۲۹. _____، الوجيزة في علم الدراية، تحقيق مرتضى احمدیان، قم: کتابفروشی بصيرتي، چ ۱، ۱۳۹۰ق.
۳۰. عاملی، شهيد اول، محمد بن مکي، ذکرى الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، چ ۱، ۱۴۱۹ق.

۳۱. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۲ق.
۳۲. _____، الرعاية في علم الدراية، تحقيق بقال، قم: مكتبة آية الله المرعشي، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۳۳. _____، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، تحقيق گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصة الاقوال، تحقيق محمدصادق بحر العلوم، نجف اشرف: دار الذخائر، چ ۲، ۱۱۴۱ق.
۳۵. _____، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۳۶. عرفانيان يزدي، غلامرضا، مشايخ الثقافات، الحلقة الاولى، قم: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، چ ۳، ۱۴۱۹ق.
۳۷. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، تحقيق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم: کتابفروشی داورى، چ ۱، ۱۳۸۶ق.
۳۸. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشي - إختيار معرفة الرجال، تحقيق حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، تحقيق على اكبر غفارى و محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۰. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي لجامعة المدرسين، چ ۶، ۱۳۶۵ش.
۴۱. مسعودی، علی بن حسین، إثبات الوصية، قم: انصاریان، چ ۳، ۱۴۲۶ق.
۴۲. نورى میرزا حسین، خاتمة المستدرک، گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۷ق.



سالنامه علمی - تخصصی
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

دلالت منصب وکالت از معصوم بروثاقت^۱

سید محمد جواد شبیری زنجان^۲

چکیده

یکی از عناوینی که در توصیف برخی از راویان به کار رفته، وکیل بودن از سوی ائمه علیهم السلام است. در مباحث رجالی دلالت چنین وکالتی بر وثاقت راوی ارزیابی شده است. برخی مانند آقای خویی این دلالت را به دلیل امکان توکیل شخص فاسق در امور مالی انکار می کنند؛ ولی با توجه به مجموع مطالب موجود در منابع اصیل، به نظر می رسد که وکالت در زمان ائمه متاخر علیهم السلام - به خلاف عناوینی مثل خادم - از معنای لغوی خارج و تبدیل به یک اصطلاح تشکیلاتی شده است. وکالت در واقع منصبی است که دارای شئون مهمی از جمله جانشینی معصوم، وساطت بین مردم و معصوم و لازم الاطاعه بودن را داشته اند و انجام معجزات توسط آنها بسیار عادی بوده است؛ با توجه به این

چال
پژوهشها

دلالت منصب وکالت از معصوم بروثاقت

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۱۲/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۹/۱۲/۲۷

۲. مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، ایران.

s.j.shobeiry@gmail.com

این مقاله به همت آقای داود عابدی از مباحث استاد سید محمد جواد شبیری در مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام استخراج و به تأیید رسیده است.

نکات وکالت از سوی ائمه علیهم السلام بسیار بالاتر از توثیق بوده است و حتی اگر چنین شئونی را نیز برای وکلا قائل نباشیم و آن را محدود به امور مالی کنیم، نیز دلالت بر توثیق راوی خواهد داشت.

واژگان کلیدی: وکالت، وکیل، باب، ناحیه، وثاقت.

مقدمه

یکی از اوصافی که در ترجمه برخی از روایات به کار رفته وکیل بودن راوی از سوی معصوم است. این تعبیر از زمان امام صادق علیه السلام آغاز و تا زمان غیبت ادامه دارد. پرسش مهم آنکه آیا این عنوان و جایگاه دلالتی بر وثاقت شخص دارد یا نه؟^۱ به تناسب این موضوع، این پرسش درباره افرادی که برخی از امورات ائمه علیهم السلام را انجام می دادند - مثل خادم و دربان - نیز مطرح شده است.^۲

جریان وکالت از زمان امام جواد علیه السلام به صورت یک نظام و تشکیلات، پایه ریزی شده بود و ائمه علیهم السلام از این تشکیلات بهره های مختلفی می بردند. نجاشی در ترجمه محمد بن علی بن ابراهیم بن محمد همدانی روایتی^۳ نقل می کند که به شناخت شبکه و نظام وکالت در آن زمان کمک می کند. در این روایت آمده است که سه وکیل از سوی امام در همدان وجود داشته است که عبارتند از: قاسم بن محمد، بسطام بن علی و عزیز بن زهیر. این وکلا خود زیر نظر وکیلی به نام حسن بن هارون بن عمران فعالیت داشته اند و در واقع ابن عمران رئیس آنها بوده است؛ همان گونه که قبل از او نیز پدرش ریاست آنها را بر عهده داشته و از او دستور می رسیده است. این عبارت به روشنی مشخص می کند که معصومان علیهم السلام یک نظام و تشکیلاتی داشته اند و به صورت شبکه ای فعالیت می کرده اند و تعدد وکلا و رده بندی آنها نیز برای مواقعی بوده است که یکی از وکلا گرفتار می شده است.

رجال
نجاشی

رجال
نجاشی
سال ۳۹۹

۱. البته باید توجه داشت که این نکته تا قبل از امام جواد علیه السلام که وکلای حضرات کاملاً شناخته شده و از ثقات و اجلا بوده اند - مثل عبدالله بن جندب که درباره او گفته شده «ثقة ثقة، لا يعدل به أحد من جلالته و دینه و ورعه» (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۱۵) و معلى بن خنيس که در عین تضعیف نجاشی، جلالتش از مصادر دیگر قابل اثبات است - ثمره ای ندارد.

۲. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۷۶.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۴۴.

در بین واژگان دال بر وکالت، تعبیر «ناحیه» و «ثقه»، مضاف به امام و بیشتر حکومتی هستند؛ مثلاً در حکومت‌ها برای تقسیم‌بندی‌های کشوری از واژه «ناحیه» استفاده می‌کرده‌اند و در نظام وکالت از این واژه برای تقسیم‌بندی‌های مربوط به خودشان استفاده کرده‌اند؛ نتیجه اینکه اکثر این تعبیر ارتجاعاً مجعول خود ائمه علیهم‌السلام نبوده‌اند؛ بلکه برای اینکه این نظام بتواند سرّی بودن خودش را حفظ کند از همان واژگان متعارف استفاده شده است؛ البته با فحوص در موارد به‌کارگیری واژگان در این نظام، روشن می‌شود که با وجود معنای مشترک بین این تعبیر، از برخی از این واژگان در این نظام استفاده نشده است. به عنوان مثال تعبیر «مولی»، «قهرمان»^۱ و «وکیل» در لغت معانی شبیه به هم دارند؛ ولی در این نظام «قهرمان» با «وکیل» تفاوت داشته و در همان معنای نوکر و خدمتکار به‌کاررفته است؛ درحالی‌که وکیل به معنای واسطه بین امام و مردم است.

در نظام وکالت ائمه علیهم‌السلام اکثر تعبیر به کار رفته، معنای اصطلاحی حکومتی دارد و ائمه علیهم‌السلام از این معنا در نظام خاص خودشان استفاده کرده‌اند.

منابع اصلی این بحث عبارتند از: غیبت طوسی، کمال الدین - باب توقیعات، وکلاء و مَنْ رأی القائم - و موارد متفرقه در کتب رجال طوسی، رجال نجاشی و رجال کشی. باید توجه داشت که مناقب ابن شهر آشوب، با وجود اینکه در ترجمه هر امام اطلاعات زیادی از جهت عناوین منتسب به آن امام مثل باب، ثقات، اصحاب، وکلا و ... را بیان کرده است؛^۲ ولی به دلیل عدم دقت لازم در به‌کارگیری عناوین، در اخذ عناوینی مثل وکیل، ثقات و باب اعتبار ندارد.^۳

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۹۶.

۲. ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۳۲۵.

۳. برای نمونه به مواردی از ابهامات و اشتباهات مناقب اشاره می‌کنیم:

الف. ابن شهر آشوب باب امام صادق علیه‌السلام را محمد بن سنان ذکر کرده است (ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۲۸۰)؛

اما پرسش این است که مراد از محمد بن سنان چه کسی است؟ آیا مراد ایشان برادر عبدالله بن سنان است؟

ب. باب امام کاظم علیه‌السلام را مفضل بن عمر جعفری معرفی کرده است (همان، ص ۳۲۵)؛ درحالی‌که مفضل بن عمر

جعفری بیشتر با امام صادق علیه‌السلام ارتباط داشته و شاهدش نیز این است که تاریخ اهل البیت که ابواب ائمه علیهم‌السلام را ذکر

کرده، باب امام جعفر صادق علیه‌السلام را مفضل بن عمر ذکر کرده است. (ابن ابی الثلج، تاریخ اهل البیت، ص ۱۴۸)

ج. باب امام رضا علیه‌السلام را محمد بن راشد ذکر کرده است (ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۳۶۸) و مشخص

نیست که وی چه کسی است؟

د. باب امام جواد علیه‌السلام را عثمان بن سعید سَمَنان، باب امام هادی علیه‌السلام را محمد بن عثمان و باب امام عسکری علیه‌السلام را

تعابیر وکالت

در منابع معتبر تعابیر مختلفی برای بیان وکالت به کار رفته است که در ادامه به بیان آنها خواهیم پرداخت:

۱. وکیل: شایع ترین واژه برای وکالت تعبیر «وکیل» است که در معنای لغوی - و غیر حکومتی - به معنای کارگزار و مباشر عمل است و در قضیه فدک نیز برای کارگزاران حضرت فاطمه (علیها السلام) به کار رفته است^۱؛ لذا «وکیل» در معنای لغوی خود با تعابیر «مولی» - بنا بر یکی از معانی آن -، «قهرمان» و «خادم» مترادف است.

در نظام تشکیلاتی ائمه (علیهم السلام) تعبیر «وکیل»^۲ مهمترین تعبیری است که برای وکلای ایشان به کار برده شده است.^۳ از مطالب موجود در منابع به دست می آید که وکیل گاهی وکیل اصلی و گاهی وکیل فرعی است که محتمل است مراد از وکیل به طور مطلق وکیل اصلی باشد. مؤید این مطلب نیز عبارت ابو غالب زراری است که می گوید صاحب در کوفه ابوجعفر زجوزجی بود و به من گفت یک نامه بنویس. من هم رقعۀ ای برای دعا نوشتم، سپس این رقعۀ را با ابوجعفر زجوزجی نزد محمد بن علی بردیم. سپس درباره او می گوید: «و کان فی

حسین بن روح معرفی کرده است و هم چنین عثمان بن سعیدی را که باب امام جواد (علیه السلام) دانسته و در ترجمۀ امام عسکری (علیه السلام) جزء ثقات ذکر کرده است (همان، صص ۳۶۸، ۳۸۰، ۴۰۲ و ۴۲۳)؛ در حالی که به نظر ما مسلم است که عثمان بن سعید، باب و وکیل امام هادی و امام عسکری و امام زمان (علیهم السلام) بوده است (طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۵۳).

نتیجۀ آنکه تعابیر ابن شهر آشوب در بیان باب، ثقات و وکلا به دلیل خلط عناوین، قابل اعتماد نیست و تنها راه مورد اعتماد، اخذ از نصوص اصلی شیعه است.

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۴۳.

۲. یکی از نکاتی که آقای خویی می فرماید این است که ممکن است مراد از وکیل در کتب رجال، معنایی غیر از معنای اصطلاحی باشد؛ یعنی معنایی مثل وکلای دادگستری امروزی مراد باشد که همان وکیل در مراعات و دعاوی است. (خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۲۲۷) این گفته بسیار مایه تعجب است؛ زیرا اولاً وکیل به معنای امروزی آن اصلاً وجود نداشته و آنچه وجود داشته، وکیل به معنای کارگزار بوده است. همان گونه که در خصوص کارگزاران حضرت زهرا (علیها السلام) تعبیر وکلا به کار رفته است (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۴۳) و ثانیاً روشن است که وکیل به معنای خدمتکاری است که از طرف یک نفر عهده دار کاری می شود و بعدها نیز وکیل یک اصطلاح خاص برای وکیل امام شده است.

۳. البته برای وکلای امام صادق (علیه السلام) معمولاً تعبیر «قوام» به کار رفته است که در عنوان دوم ذکر می شود.

ذلك الواسطة بيننا وبين الحسين بن روح رضي الله عنه و هو إذ ذاك الوكيل فدفعتها إليه»^۱ که نشان می‌دهد این اتفاق در زمان وکالت حسین بن روح رخ داده است و مراد از «الوكيل» وکیل مطلق است و نه وکیل وکیل.

۲. قوام: ظاهراً تعبیر اولیه‌ای که برای وکالت - در زمان امام صادق (ع) - به کار برده شده است و بعداً هم ادامه یافته است، تعبیر «قوام» است. درباره‌ی معنی بن‌خنیس آمده است «کان من قوام ابي عبدالله»^۲ و خود حضرت نیز درباره‌ی او تعبیر «قیمی فی مالی»^۳ را به کار برده است. هم‌چنین در بیان علت وقف آمده است: «مات أبو إبراهيم (ع) و ليس من قوامه أحد إلا و عنده المال الكثير و كان ذلك سبب وقفهم». قوام جمع قائم است و قائم به معنای «من يقوم بالأمر» و عهده‌دار کار است. در واقع این تعبیر - در این زمان - هنوز به عنوان یک تعبیر رسمی مرسوم نشده بود و به همان معنای لغوی استعمال می‌شد؛ ولی در زمان امام کاظم (ع) و بعد از آن، رسمی‌ترین تعبیر، تعبیر وکیل است که شواهد زیادی دارد.

۳. من يتولّى الأمر: تعبیر «من يتولّى الأمر» یا «من يتولّى للإمام الأمر» به معنای شخصی است که تولى امر را بر عهده دارد. طوسی در بیان اخبار مختصان به هر امام از تعبیر «يتولّى له الأمر» استفاده نموده و در ادامه وکلای ائمه (ع) را نام می‌برد^۴ که نشان از استفاده‌ی تعبیر «يتولّى الأمر» در معنای وکالت دارد.

۴. سفیر: مراد از «سفیر» در تعابیر، نائب خاص است و به شخص امام نیز اختصاص ندارد؛ همان‌طور که درباره‌ی نائب خاص حسین بن نوح تعبیر شده است.^۵ اساساً چون وکالت یک نظام بوده است، یک نفر وکیل اصلی وجود داشته است - که تعبیر سفیر مطلق را درباره‌ی وی به کار برده‌اند و تنها شامل نواب اربعه و به معنای رئیس وکلا است^۶ - و این وکلا نیز برای خود، جانشینان و نمایندگان داشته‌اند و این نماینده‌ها نیز هر کدام بر چند

حال
پیش‌شهرها

دلالت منصب وکالت از معصوم بر وفاق

۱. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۰۵.

۲. همان، ص ۳۴۷.

۳. همان.

۴. همان، ص ۳۴۵.

۵. همان، ص ۳۰۳.

۶. همان، ص ۳۴۵.

وکیل ریاست داشتند تا به انتها می‌رسیده است. در غیر سفیر مطلق - که مراد نواب اربعه هستند - سفیر را مضاف به وکیل بالاتر می‌کنند؛ مانند سفیر حسین بن روح که مراد جانشین اوست.^۱

در واقع در زمان ائمه علیهم‌السلام تعبیر سفیر از معنای اولی خود یعنی پیام‌رسان، به معنای قائم مقام منتقل شده است. این اصطلاح - بر خلاف معنای معاون که می‌تواند متعدد باشد - منحصر در یک نفر بوده است و آنچه از تعبیر سفیر استفاده می‌شود قائم مقام و جانشین بودن است. در نقل ابو غالب زراری آمده است که ابوالقاسم حسین بن روح، در ایام حبس و استتارش شلمغانی را به عنوان سفیر و وکیل خود تعیین کرده بود:

أبي غالب الزراري قال: قدمت من الكوفة وأنا شاب إحدى قدماتي ومعني رجل من إخواننا قد ذهب على أبي عبد الله اسمه وذلك في أيام الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح رحمه الله واستاره ونصبه أبا جعفر محمد بن علي المعروف بالشلمغاني وكان مستقيماً لم يظهر منه ما ظهر [منه] من الكفر والإلحاد وكان الناس يقصدونه ويلقونه لأنه كان صاحب الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح سفيراً بينهم وبينه في حوائجهم ومهماتهم فقال لي صاحبي هل لك أن تلقى أبا جعفر وتحدث به عهداً فإنه المنصوب اليوم لهذه الطائفة...^۲

در این نقل تعبیر «سفیر» و تعبیر «المنصوب اليوم لهذه الطائفة» در کنار هم آمده است که جایگاه آن را روشن می‌کند.

۵. صاحب: این تعبیر گاهی به صورت مطلق یا به صورت «صاحب الإمام»^۳ به کار رفته است - که مراد صاحب اصلی؛ یعنی همان وکیل اصلی است - و گاهی مقید به قید خاصی است - مثل «الصاحب بالكوفة»^۴ که مراد شخصی است که در کوفه این خصوصیت را دارا باشد - که مراد وکیل درجه دوم است.

نمونه‌ای از صاحب مضاف در ادامه عبارت ابو غالب زراری - که در بحث سفیر گذشت - به این صورت آمده است: زجوزجی به سراغ شلمغانی رفت و شلمغانی واسطه بین زجوزجی

۱. همان، ص ۳۰۳.

۲. همان.

۳. همان، صص ۳۸۵ و ۳۹۸.

۴. همان، ص ۳۰۵.

و حسین بن روح بود: «کان صاحب الشیخ ابی القاسم الحسین بن روح سفیراً بینهم و بینہ».^۱
یعنی وکیل اصلی، حسین بن روح و وکیل درجه دوم، شلمغانی و وکیل درجه سوم زجوزجی
بوده است که در شهرها وکالت می کرده است.^۲

تعبیر شلمغانی از خودش به عنوان «صاحب الرجل»^۳؛ تعبیر از حسین بن روح به
«صاحب الإمام»^۴ و ادعای «صاحب الإمام» بودن توسط محمد بن نصیر^۵ نمونه هایی از
کاربرد تعبیر صاحب در معنای وکالت است.

۶. یتولّی له: این تعبیر درباره زکریا بن آدم آمده است^۶ و از نکات دیگر روشن می شود که
زکریا بن آدم وکیل بوده است^۷ و ظاهراً مراد از تعبیر «ممن تولّاهم» این است که وکیل بوده و
چون وکیل چند امام بوده این تعبیر به کار رفته است.

۷. ثقة در تعابیری مانند «من ثقاتنا» و «ثقتی»: تعبیر دیگری که به معنای وکالت است، تعبیر
«ثقتی» و «ثقة الامام» است. دلیل این استظهار، روایتی است دال بر اینکه «ثقتی» از عناوین
میعول و از مناصب است. روایت در واقع نامه ای است که حضرت درباره ابراهیم بن عبده
برای عبد الله بن حمدویه بیهقی نوشته است. در این نامه حضرت در این روایت درخواست
می کنند که اموال آن مناطق را به ابراهیم بدهند و سپس می فرماید: «و جعلته ثقتی و أمینی»^۸؛
پس ثقة بودن از مناصب قابل جعل است و ظاهراً «ثقتی» به همان مفهوم وکیل و مورد اعتماد
است؛ بنابر این استفاده از این روایات در اثبات حجیت خبر واحد محل اشکال است.

برای اتقان بحث به مواردی در روایات که مؤید اراده معنای وکالت از تعبیر «ثقة» هستند
اشاره می شود:

مؤید اول تعبیر «الثقة الأمين ثقة الماضي و ثقتی» درباره ابوعمر و عثمان بن سعید است.

۱. همان، ص ۳۰۳.

۲. همان، ص ۳۰۵.

۳. همان، ص ۳۰۷.

۴. همان، ص ۳۸۵.

۵. همان، ص ۳۹۸.

۶. همان، ص ۳۴۸.

۷. همان.

۸. کشی، رجال الکشی، ص ۵۰۹.

آیا به صرف ثقه بودن شخصی باید سهم امام را به او داد؟ آیا ملازمه‌ای بین این دو وجود دارد؟ اگر صرف وثاقت کفایت می‌کرد چرا با وجود وثاقت خود صالح بن ابی صالح به او گفته می‌شود که پول را به محمد بن جعفر پرداخت کن؟ روشن است که صرف وثاقت برای پرداخت مال کفایت نمی‌کند و باید نکته‌ای فراتر از آن وجود داشته باشد و از خارج می‌دانیم که محمد بن جعفر عربی وکیل بوده است؛^۱ لذا تعبیر «فإنه من ثقاتنا» یعنی ما به وی اعتماد می‌کنیم.

مؤید پنجم تفسیر «ثقاتنا» به «نُفَاوِضُهُمْ سَرَّنا وَ نَحْمَلُهُمْ إِيَّاه» است. درباره احمد بن هلال کرخی روایت معروفی وجود دارد که در آن آمده است: «فإنه لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یؤدیه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سَرَّنا»^۲؛ در انتهای این عبارت حضرت می‌فرماید مگر اینها نمی‌دانند که ما با «ثقاتنا» سَرَّمان را در میان می‌گذاریم^۳ و این همان مفهومی است که ما برای وکالت تشخیص می‌دهیم؛ یعنی اینها اشخاصی هستند که اسرار را حمل می‌کردند نه اینکه روایت‌های عادی را حمل کنند و این همان لحنی است که مفهوم وکیل را دربردارد؛ یعنی اشخاصی که امام در رساندن مطالب مردم به امام - که بیشتر آنها در حقوق است - به آنها اعتماد کرده است.

نکته اینکه این مطالب در خصوص احمد بن هلال کرخی طرح شده این است که وکلای امام مطالبی را در تضعیف احمد بن هلال از امام نقل می‌کردند و مردم این گفته‌ها را از وکلا قبول نمی‌کردند! و حضرت در مقابل این رفتار توقیعی صادر فرمودند که اینها ثقات ما هستند اگر شما قول اینها را قبول نکنید پس قول چه کسی را می‌پذیرید؟

مؤید ششم تعبیر «وکیلنا و ثقتنا» درباره دهقان است. کشی^۴ ضمن گزارش توقیع امام

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۳۹.

۲. کشی، رجال الکشی، ص ۵۳۶.

۳. ممکن است «و نُحْمَلُهُ إِيَّاه الیهِم» مُصَحَّف عبارت «و نُحْمَلُهُمْ إِيَّاه الیهِم» باشد. این احتمال مطابق نقل وسائل الشیعه (ج ۲۷، ص ۱۵۰) است که هر چند احتمال تصحیح اجتهدی نیز وجود دارد؛ ولی به احتمال قوی شیخ حر این را از نسخه‌ای که در اختیار داشته، اخذ کرده است. در این صورت معنای عبارت به این صورت خواهد بود: اینها نمی‌دانند که ما سَرَّمان را با این «ثقاتنا» در میان می‌گذاریم و حمل می‌کنیم بر این «ثقاتنا» آن سَرَّ را به سوی «موالینا» که یعنی ما سَرَّمان را در اختیار این «ثقاتنا» قرار می‌دهیم و «ثقاتنا» این سَرَّ را از ناحیه ما به مردم منتقل می‌کنند و آنها واسطه و حامل اسرار به شیعه هستند.

۴. کشی، رجال الکشی، ص ۵۷۹.

عسکری علیه السلام به اسحاق بن اسماعیل^۱ می نویسد: «فإذا وردت بغداد فاقرأه على الدهقان وکیلنا و ثقتنا و الذی یقبض من موالینا».

حال با توجه به مجموع قرائنی که ذکر شد، روشن می شود که تعبیر «ثقاتنا» به همان معنای وکیل است. سیدنا الوالد نیز در بحث «ثقاتنا» این مطلب را طرح کردند و می فرمودند که «ثقة» گاهی به معنای مورد اعتماد - به همان معنایی که معمول مردم افرادی را مورد اعتماد می دانند - است و گاهی به معنای ثقة امام - به معنای کسی که امام او را مورد اعتماد می داند - است. تفاوت میان شخصی که امام او را مورد اعتماد بداند - در حالی که امام عالم به سرائر و خفیات است - با ثقات معمولی که به وسیله حسن ظاهر و امثال اینها وثاقتشان احراز می شود و از باطن آنها خبر نداریم، کاملاً روشن است.

نتیجه این مباحث این است که تعبیر «ثقتنا» - مخصوصاً با توجه به استفاده انحصاری آن در دایره وکالت - مفهومی کاملاً خاص بوده است و کاربردش در مقام وکالت شخصی مورد اعتماد امام و برای منصبی خاص بوده است.

با بررسی موارد کاربرد تعبیر «ثقة» روشن می شود که این، یک اصطلاح حکومتی بوده است و حکام، افراد مؤتمن و مورد اعتمادی داشته اند که از خصیصین بوده اند و با این افراد در امور مختلف مشورت کرده و مأموریت های ویژه ای را بر عهده آنها می گذاشته اند و از آنها به «ثقة» تعبیر می کرده اند و این مسلم است که صاحب سر افراد را «ثقة» می گفته اند. بر این ادعا شواهدی وجود دارد که ذیلاً اشاره می شود:

یکم: درباره خروج نفس زکیه آمده است: «و شاور عیسی بن زید و کان من ثقاته و کان علی شرطه فشاورة فی البعثة الی وجوه قومه».^۲ عیسی بن زید، رئیس پلیس محمد بن عبدالله است که با او درباره نحوه بیعت از امام صادق علیه السلام مشورت شده و از او به «من ثقاته» تعبیر شده است. دوم: شاهد قوی تر تعبیری است که در اتفاقات نزدیک به وفات امام عسکری علیه السلام بیان شده است. در این زمان عبیدالله بن خاقان - وزیر خلیفه عباسی - و گروهی از خصیصین خلیفه بین دار الخلافه و منزل حضرت رفت و آمد می کردند تا مسئله غیبت را پوشش دهند: «فبادر

۱. آقای خویی این متن را در ترجمه ابراهیم بن عبده ذکر کرده است. (خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۳۱)

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۶۲.

إلى دار الخلافة ثم رجع مستعجلاً و معه خمسة من خدم أمير المؤمنين [خليفة عباسی] كلهم من ثقاته و خاصته فيهم نحرير فأمرهم بلزوم دار الحسن و تعرف خبره و حاله» و در ادامه و بعد از وفات حضرت و آوردن جنازه حضرت ندا داده شد که: «قال هذا الحسن بن علی بن محمد بن الرضا مات حتف أنفه علی فراشه حضره من حضره من خدم أمير المؤمنين و ثقاته فلان و فلان و من القضاة فلان و فلان و من المتطبيين فلان و فلان»^۱. در بین این افراد، افرادی به عنوان ثقات و گروه ویژه وجود داشته‌اند که جایگاهشان از بسیاری از مقامات بالاتر بوده است؛ لذا همان‌طور که قاضی و طبیب - که ارتباط زیادی با خلیفه داشته‌اند - در این اتفاق حضور داشته‌اند؛ ثقات نیز به عنوان یک صنف خاصی از خدم خلیفه و به عنوان یک رده حکومتی بر قضات هم مقدم بوده‌اند.

سوم: شاهد دیگر تعبیری است که هارون الرشید درباره وزیرش یحیی بن خالد به کار برده است: «هذا یحیی بن خالد هو ثقتی و وزیری و صاحب امری»^۲. اینکه خلیفه درباره وزیرش می‌گوید او مورد اعتماد، وزیر، صاحب امر و عهده‌دار امور من است، نشان‌گر یک نوع تعبیرات حکومتی است و به این صورت نیست که هر کس خلیفه به او اعتماد داشته باشد، دارای جایگاه مشورتی و مأموریت‌های ویژه باشد.

چهارم: در عبارت یحیی بن خالد به مشاورانش آمده است: «ثم قال يوماً لبعض ثقاته تعرفون لی رجلاً من آل أبی طالب لیس بواسع الحال یعرفنی ما أحتاج إلیه»^۳. در این مشاوره سخن از جذب یکی آل ابی طالب برای جاسوسی از موسی بن جعفر علیهم‌السلام است. روشن است که در یک مسئله سری، طرف مشورت و اعتماد، یک ثقة عادی نخواهد بود. در واقع ثقة از آن جهت یک امر حکومتی است که مردم عموماً سر و کاری با امور سری و پیچیده ندارند و کارهای درازمدت و هدف‌دار، کار سیاسی است.

لازم به ذکر است که ثقة مضاف یک اصطلاح حکومتی است؛ ولی گاهی ثقة مطلق نیز می‌تواند به همین معنای حکومتی به کار رود؛ مثلاً درباره عثمان بن سعید و فرزندش محمد

۱. همان، ص ۵۰۵.

۲. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۲۵.

۳. همان، ص ۲۷.

بن عثمان حضرت می فرماید: «العمری و ابنه ثقتان فما أدیا إلیک فعنی یؤدیان و ما قالاً فعنی یقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان»^۱. به قرینه مقدم کردن لزوم اطاعت از این دو نفر و تعلیل به «فانهما الثقتان المأمونان» روشن می شود که دلیل لزوم اطاعت، ثقة مأمون است؛ درحالی که اگر مراد توثیق عادی در حد راست گویی و تعمد بر کذب نداشتن باشد نکته ای بالاتر از لزوم سماع نداشت.

ثقة مطلق که به معنای وکالت است را می توان در کتاب رجال کشی و غیبت طوسی^۲ یافت که امام تعدادی را مانند ابراهیم بن محمد همدانی^۳، احمد بن اسحاق و احمد بن حمزه^۴ به عنوان ثقات معرفی فرموده است، درحالی که همگی جزء وکلا بوده اند.

۸. اقوام ثقات: این تعبیر در کلمات طوسی دیده می شود و مخصوص وکالت در مرتبه دوم است. طوسی بعد از بیان مقدماتی وارد بحث نحوه ارتباط امام زمان (عج) با مردم شده و می فرماید: «وقد کان فی زمان السفراء المحمودین أقوام ثقات ترد علیهم التوقعات من قبل المنصوبین للسفارة من الأصل منهم أبو الحسین محمد بن جعفر الأسدی رحمه الله»^۵. مراد از «الأصل» امام زمان (عج) و مراد از «المنصوبین للسفارة» سفراء خاص هستند و مراد از اقوامی که از سوی سفرای خاص بر آنها توقعات وارد می شود، وکلای درجه دوم است که واسطه بین وکیل اصلی و مردم بوده و معمولاً در شهرهای دیگر ساکن بوده اند؛ بنابر این مراد از «اقوام ثقات» توثیق اصطلاحی افرادی که توقعات را مشاهده کرده و یا به امام نامه می نوشته اند نیست؛ بلکه این عبارت در مقام بیان وکالت وکلای درجه دوم در کنار سفرای اصلی است؛ یعنی افرادی مانند ابوالحسین محمد بن جعفر اسدی^۶ - که وکیل^۷ بوده است - و احمد بن اسحاق، ابراهیم بن محمد همدانی و احمد بن حمزه بن یسع^۸.

۱. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۲۴۳.

۲. کشی، رجال کشی، ص ۵۵۷؛ طوسی، کتاب الغیبة، ص ۴۱۷.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۴۴.

۴. عناوین احمد بن اسحاق و احمد بن حمزه: طوسی، کتاب الغیبة، ص ۴۱۷.

۵. همان.

۶. همان، ص ۴۳۹.

۷. همان، ص ۴۱۴.

۸. همان، ص ۴۱۴.

با این بیان روشن می‌شود که این عبارت دال بر توثیق افرادی که توقیع برایشان صادر شده - مثل اسحاق بن یعقوب که توقیع معروف «اما الحوادث الواقعة» به او نوشته شده است - نیست؛^۱ زیرا اولاً مراد از ثقات جایگاه وکالت است و ثانیاً مراد افرادی هستند که مرتب برای آنها توقیع صادر می‌شده است، نه کسانی که یک توقیع و آن هم در پاسخ سؤالشان صادر شده است؛ در نتیجه از این عبارت به دست می‌آید که برخی از وکلا مستمراً برایشان توقیع می‌آمده است که نمونه‌اش نقلی است که طوسی^۲ درباره قاسم بن علا - وکیل حضرت در آذربایجان^۳ - دارد که به خاطر اینکه دو ماه برای او توقیع نیامده بود ناراحت بود.

۹. باب: تعبیر «باب» برای وکالت به معنای وکیل خاص به کار برده شده است.^۴ این تعبیر در زمان حضور ائمه علیهم‌السلام وجود نداشته و عمدتاً در زمان غیبت ایجاد شده است^۵ و در واقع منشأ طرح آن غلات بوده‌اند و بعداً به دیگر کلمات سرایت کرده و در معنای صحیح وکالت به کار گرفته شده است؛ لذا این گونه نبوده است که هر کدام از ائمه علیهم‌السلام برای خود بابی داشته باشند.

در برخی از کتب مانند تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام - به دلیل ارتباط مفهومی با کتب غلاتی مانند حسین بن حمدان خصیعی - برای پیامبر و ائمه علیهم‌السلام باب‌هایی معرفی شده است؛ ولی همان‌طور که ابن شهر آشوب در بیان باب، ثقات و وکلا - به دلیل خلط عناوین - قابل اعتماد نبود؛ تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام نیز در بیان این باب‌ها قابل اعتماد نیست.

حال
پیش‌شهرها

۱. حائری، أساس الحكومة الإسلامية، ص ۲۲۶.

۲. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۱۰.

۳. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۴۲.

۴. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۴۰۸.

۵. اگر هم تعبیر باب قبل از غیبت به کار رفته باشد، تنها در رابطه با ائمه اخیر؛ یعنی امام عسکری و حضرت حجت علیه‌السلام وجود دارد. همان‌طور که در متن اشاره شد مناقب ابن شهر آشوب درباره هر امامی، باب او را معرفی می‌کند (ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۳۰۶ و ج ۴، صص ۲۸، ۷۷، ۱۷۶، ۲۱۱، ۲۸۰، ۳۶۸، ۳۸۰)؛ ولی به تعبیرهای این کتاب نمی‌توان به عنوان تعبیری که برخاسته از ارتکاز شیعی عصر ائمه علیهم‌السلام است، نگاه کرد؛ بلکه به نظر می‌رسد همان تعابیر غلات است که در مناقب منعکس شده است؛ مضافاً به اینکه مناقب ابن شهر آشوب در این موارد قابل اعتماد نیست و مسامحات تعبیری در این گونه مطالب فراوان دارد و به‌طور کلی کلمات او در مباحث رجالی اعتبار ندارد.

۶. ابن ابی الثلج، تاریخ أهل البيت، ص ۱۴۷.

اصلی‌ترین کتاب در تعیین باب برای ائمه علیهم‌السلام «الهدایة الکبری»^۱ نوشته حسین بن حمدان خصیبی از سران نمیریه است که به هدف پالایش افکار غلات نوشته شده و در صدد تصحیح افکار آنها است؛ در نتیجه افکاری که در این کتاب به عنوان معتقدات نمیریه و محمد بن نصیر مطرح شده است، دقیقاً افکار امامیه است و افکار انحرافی در آن کمتر به چشم می‌خورد. در عین حال در فصلی با عنوان ابواب^۲ تلاش شده است تا برای مخالفت‌های محمد بن نصیر - مدعی بابیت حضرت^۳ - با عثمان بن سعید و محمد بن عثمان راه جمعی پیدا کند؛ لذا عثمان بن سعید و محمد بن عثمان را وکیل دانسته و کارهای وکالتی را به آنها نسبت داده است^۴ و محمد بن نصیر را باب^۵ دانسته است. فرق این دو تعبیر در نزد غلات این است که وکیل، شخصی است که عهده دار امور مالی و امور عادی امام است و به اصطلاح نماینده در امور ظاهری است؛ ولی باب نماینده در امور باطنی و اسرار امام است و علم باطن به وسیله باب به اشخاص منتقل می‌شود. لذا برای ایجاد تفاوت بین دو تعبیر، این مسأله نادرست طرح شده است؛ در حالی که همان کسی که وکیل است، باب هم هست و وکلای اربعه همان ابواب اربعه و واسطه بین مردم و امام هستند؛ چنانکه درب، واسطه بین اشخاص بیرون و افراد داخل است؛ یعنی شبیه تعبیر «أنا مدينة العلم و علی بابها فمن أراد المدينة فليأتها من بابها»^۶ و اگر شخصی می‌خواهد به امام دسترسی پیدا کند و از فیوضات امام استفاده کند، باید از این طریق باشد.

۱۰. ناحیه: یکی از تعبیر مهم در این بحث تعبیر «ناحیه» است. سازمان وکلا به صورت نظام‌مند فعالیت می‌کرد و هر وکیل، منطقه‌ای را تحت سیطره خود داشت که اصالتاً به این منطقه‌بندی‌ها - به دلیل مبهم ماندن نحوه ارتباطات در نظام وکالتی - ناحیه گفته می‌شد؛ چنانچه در روایت آمده است که «سهم امام از غیر ناحیه خود را قبول نکن و آن را به وکیل همان ناحیه

۱. این کتاب در سوریه چاپ شده و نسخه آن در ایران کم است.

۲. این باب بسیار مفصل است که در نسخه چاپی الهدایة الکبری موجود نیست؛ ولی در نسخه خطی که والد - ظاهراً از کتابخانه آیت الله مرعشی - در دست داشتند، مشاهده کردم.

۳. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۹۸.

۴. خصیبی، الهدایة الکبری، صص ۳۴۲، ۳۶۷ و ۳۷۰.

۵. همان، ص ۳۲۳.

۶. صدوق، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۲۳۳.

ارجاع بده»^۱ و در روایات برای بیان منطقه‌بندی وکالت از همین تعبیر بسیار استفاده شده است.^۲ البته گاهی مجازاً به رئیس ناحیه، نیز ناحیه گفته شده است^۳ و حتی گاهی از امام زمان علیه السلام نیز به ناحیه تعبیر شده است؛ مثل تعابیر «صاحب الناحیه»^۴، «وکیل الناحیه»^۵ و «خرج من الناحیه»^۶ که البته ممکن است در این مورد، مراد نظام وکالت باشد به معنای آنچه از نظام وکالت خارج شد. نواحی به طوری مورد اعتماد شیعیان بوده‌اند که حتی در اختلاف بر سر امام نیز ناحیه محکّم بوده است!^۷

۱۱. خاصه و اختصاص: طوسی قبل از ذکر سفراء اربعه می‌فرماید: «نذكر من كان يختص بكل إمام و يتولّى له الأمر»^۸ و نجاشی درباره احمد بن اسحاق می‌نویسد: «كان وافد القميين و روى عن أبي جعفر الثاني و أبي الحسن عليهما السلام و كان خاصة أبي محمد عليه السلام»^۹ و یا فضل بن شاذان درباره عبدالعزیز بن مهتدی تعبیر «كان وکیل الرضا و خاصته»^{۱۰} را به کار برده است. به نظر می‌رسد تعبیر «خاصه» و «اختصاص» به معنای ثقة، مورد اعتماد و صاحب سرّ امام است که همان مفهوم وکیل است.

جدای از تعبیر «خاصه الامام» که ظهور در معنای وکالت دارد، تعبیر «خاصاً بالامام» نیز در منابع وجود دارد - مثل تعبیر «كان خصیصنا بسیدنا أبي محمد العسكري عليه السلام»^{۱۱} که برای احمد بن ابراهیم ندیم به کار رفته است - که با تعبیر «خاصه الامام» متفاوت است و به معنای معرفت داشتن اختصاصی به امام است و استفاده معنای وکالت از آن روشن نیست.

رجال
پنجشهری

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۵۱۴.
۲. با الفاظ مختلفی تعبیر شده است: النواحی، الناحیه، ناحیه، ناحیتک ...
۳. طوسی، کتاب الغیبه، ص ۳۰۴.
۴. کشی، رجال الکشی، ص ۵۳۴.
۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۴۴.
۶. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۲۲.
۷. طوسی، کتاب الغیبه، ص ۲۸۵.
۸. همان، ص ۳۴۵.
۹. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۹۱.
۱۰. کشی، رجال الکشی، ص ۴۸۳.
۱۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۹۳.

۱۲. نائب: مانند تعبیر «النواب المنصوبین»^۱ که حضرت برای معرفی نواب خود جهت تحویل دادن اموال به کاربرده‌اند. وحدت معنای نائب و وکیل روشن است.
۱۳. «المنصوب للطائفة» و «الطریق»: تعبیر «المنصوب ... لهذه الطائفة»^۲ درباره شلمغانی و تعبیر «الطریق» درباره محمد بن عثمان عمری بیان شده است.^۳

تعابیری با شبهه دلالت بر وکالت

در منابع گاه تعابیری به کار رفته‌اند که ممکن است بر وکالت دلالت کنند. این تعابیر ذیلاً بیان و بررسی می‌شود.

۱. مولی امام: تعبیر «مولی» و «موالی امام» در معرفی افراد به کار رفته است و به معنای خادم امام است. یکی از افرادی که نامش در روایات زیاد آمده مُعْتَب است و با تعبیر «مولی ابی عبداللہ (علیه السلام)»^۴ معرفی شده و به معنای دربان و خدمتکار امام است. طبق روایات امام صادق (علیه السلام) ده نفر مولی و خدمتکار^۵ داشته است که یکی از آنها مسئول رفع نیازهای حضرت در زمان حبس^۶ بوده است. با توجه به این توضیح روشن می‌شود که این عنوان ربطی به مسئله وکالت ندارد؛ زیرا در خصوص خرید از بازار و این گونه امور نیازی به اطلاع از اسرار نیست. مؤید این نکته وجود خادمان خائن- که امام صادق (علیه السلام) به خائن بودن آنها تصریح کرده و همگان را از آنها بر حذر داشته است^۷- و عامی- در منزل حضرت عسکری (علیه السلام) که شناختی از حضرت نداشته و حضرت را به علوی صالح توصیف می‌کند^۸- در بین خادمان امامان (علیهم السلام) است.
- در عین حال مواردی وجود دارد که به نظر می‌رسد تعبیر «مولی» به معنای وکیل به کار رفته است. مثلاً ایوب بن ناب، وکیل حضرت در نیشابور بود که مورد بی توجهی فضل بن

۱. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۷۹.

۲. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۰۳.

۳. همان، ص ۲۹۴.

۴. همو، رجال الطوسی، صص ۳۱۲ و ۳۴۲.

۵. کشی، رجال الکشی، ص ۲۵۱.

۶. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۲۴.

۷. کشی، رجال الکشی، ص ۲۵۰.

۸. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۲۱۵.

شاذان قرار گرفت و او این مسئله را به وسیله نامه با حضرت در میان گذاشت. حضرت در اعتراض به این کار نوشت: «الفضل بن شاذان! ما له ولموالی يؤذیهم ویکذبهم!».^۱ مورد دیگر در تعبیر معروف «لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یؤدیة عنا ثقاتنا»^۲ است. با وجود اینکه محتمل است مراد از «موالینا» شیعیان باشد، احتمال اینکه مراد وکلا باشد نیز وجود دارد؛ زیرا ثقات، وکلای خاص و ویژه، و موالی، وکلای فرعی و درجه دوم بوده اند و مورد این روایت عدم توجه نمایندگان حضرت به نامه عزل احمد بن هلال است، به این صورت که حضرت برای ابلاغ این مطلب نامه ای به نمایندگان خود نوشتند که ظاهراً نمایندگان در توقیعاتی که در رابطه با احمد بن هلال رسیده تشکیک کرده بودند و مورد عتاب حضرت قرار گرفتند که نمایندگان ما حق ندارند این نامه را تکذیب کنند!

۲. قهرمان: این تعبیر نیز به معنای خدمتکار و مولی است و نه وکیل. در روایات شواهدی دال بر مترادف معنای «قهرمان» و «مولی» وجود دارد. در روایتی آمده است: «قال أبو الحسن الثالث علیه السلام لبعض قهارمته استکثروا لنا من الباذنجان...»^۳ و در ادامه، روایت دیگری با همین مضمون با سندی دیگر آمده است که به جای تعبیر «بعض قهارمته» تعبیر «بعض موالیه»^۴ به کار رفته است. در روایت دیگری آمده است: «... عن حفص بن البختری استقرض قهرمان لأبی عبدالله من رجلٍ طعاماً لأبی عبدالله»^۵ که حضرت او را فرستاد تا طعامی را برای ایشان قرض کند. در روایتی دیگر آمده است: «... ثم قال کن فی الدار فلما أصبحت أمر قهرمانه أن یعطینی ثلاثة دنانیر فأخذتها»^۶. همچنین در روایتی دیگر در کافی آمده است: «... وکان للدیمرانی قهرمان یقوم بأمره...»^۷.

با توجه به این قرائن - اگرچه در برخی از کتب لغت، «قهرمان» به معنای «کالخازن و

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۵۴۳.

۲. همان، ص ۵۳۶.

۳. کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۳۷۳.

۴. همان.

۵. همان، ج ۵، ص ۱۵۸.

۶. همان، ج ۱، ص ۵۱۳.

۷. همان، ج ۵، ص ۵۵۷.

الوكيل و الحافظ لما تحت يده و القائم بأمور الرجل»^۱ معنا شده است؛ ولی - به نظر می‌رسد که این تعبیر بیش از معنای مولی نداشته باشد و اگر پولی نیز در اختیار او قرار می‌گیرد برای کارهای منزل است و برای امور سبّی بول در اختیار او قرار نگرفته است.

جایگاه، شئون و وظایف وکیل

پس از آشنایی با تعابیر مختلف وکالت، پرسش اساسی در استفاده و ثاقت از این جایگاه این است که این منصب برای انجام چه اموری بوده است؟ مشکل اصلی در حل این مسئله و استفاده از اطلاعات موجود در این بحث، این است که اساسی‌ترین اصل در این نظام، رازداری و مخفی‌کاری است؛ لذا معمول تعابیر مطرح شده در این نظام -مانند تعابیری که دربارهٔ رسیدن مال یا نامه به صورت «ورد من الناحیه»^۲، «خرج الی شخص»^۳، «خرج بخطه»^۴ و «ورد الجواب»^۵ بیان شده است که روشن نیست که ورود و خروج این اموال یا پاسخ نامه به چه صورت انجام شده است - مبهم و به صیغه مجهول است. با توجه به این نکته دقیقاً روشن نیست که افراد در این نظام چه وظایفی را بر عهده داشته‌اند. در ادامه به موارد مختلفی از ابهامات و مخفی‌کاری‌های موحود در این نظام پرداخته می‌شود:

- شخصی گوید می‌خواستم بروم تا امام زمان را ملاقات کنم. زنی را دیدم و به من گفت امروز نمی‌توانی امام را ملاقات کنی. برو و شب برگرد که دری باز است و وارد شو! در این قضیه معلوم نیست که این زن چه کسی بوده و چگونه وارد این جریان‌ات شده است.

- در برخی از روایات آمده است که عده‌ای از طالبیین مدینه در زمان امام عسکری علیه السلام حقوق ماهیانه برایشان می‌رسید؛ ولی وقتی حضرت از دنیا رفت، برخی از آنها به امامت امام زمان علیه السلام قائل نشدند و بعد از آن حقوقشان قطع شد!^۷ در این قضیه نیز اینکه به چه صورت حقوق به

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص ٤٩٦؛ ابن اثير، النهاية، ج ٤، ص ١٢٩.

۲. طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۹۵.

٣. اربلي، كشف الغمة، ج ٢، ص ٤٢٤؛ طوسي، كتاب الغيبة، ص ٢٨٥؛ صدوق، كمال الدين، ج ٢، ص ٤٨٧.

٤. صدوق، كمال الدين، ج ٢، ص ٤٨٣.

٥. همان، ص ٥٠٩.

٦. همان، ج ٢، ص ٤٨٧.

٧. كليني، الكافي، ج ١، ص ٥١٩.

دست این اشخاص می‌رسیده جای پرسش و ابهام دارد!

- در قضیه قاسم بن علا - وکیل حضرت در آذربایجان - رسولی را با عنوان «فیج العراق» (پیک عراق) توصیف می‌کنند که کشکولی در دست داشت^۱ که اصلاً روشن نیست این شخص و واسطه‌هایی مثل او چه کسانی بوده‌اند.

اساساً افراد زیادی در نظام وکالت وجود داشته‌اند که ویژگی‌های آنها مشخص نیست و این امر به دلیل پیچیده بودن این نظام بوده است. این پیچیدگی به حدی بوده است که برخی از وکلا یکدیگر را نمی‌شناختند. روایتی نقل شده که در آن به تعدادی از افرادی که معجزات امام زمان علیه السلام را دیده‌اند «فی عدد من انتهى إلیه ممن وقف علی معجزات صاحب الزمان علیه السلام»^۲ پرداخته است که در این روایت علاوه بر نام برخی از وکلا، از کسانی نام برده که آنها را وکیل ندانسته است؛ ولی از بعضی از قرائن - که اکنون فرصت ذکرشان نیست - استفاده می‌شود که بعضی از اینها نیز وکیل بوده‌اند! و لذا این احتمال نیز وجود دارد که وکلا - به غیر از وکلای اصلی که شأنشان اقتضا دارد تمام وکلا را بشناسند - یکدیگر و شبکه‌های دیگر را نشناسند.

قبل از ورود به کارایی نظام وکالت، ممکن است دو نکته را از ادله به دست آوریم:

اولاً ممکن است - به عنوان یک کار سیاسی و مبارزاتی - یکی از اهداف تشکیل نظام وکالت، تشکّل دادن به شیعیان باشد. نمونه‌هایی از این نکته در روایات وجود دارد، مانند رفتار مفصل با دو نفر شیعه که بر سر مال مشاجره داشتند که او مبلغ چهارصد دینار به آنها داد تا اختلاف آنها حل شود و سپس گفت این پول از سوی من نیست؛ بلکه امام صادق علیه السلام این پول را به من داده است و فرموده هر وقت شیعیان با یکدیگر بحثشان شد، این پول را به آنها بده تا مشکلشان حل شود^۳ و یا نکته‌ای که در مقبوله عمر بن حنظله وجود دارد که حضرت می‌فرماید چرا شما به نزد حکام جور می‌روید و یک نفر از خودتان را حکم قرار نمی‌دهید.^۴ البته به دلیل خفای زیاد در فعالیت‌های ائمه علیهم السلام روشن نیست حضرات دقیقاً چه مقدار کارهای سیاسی - مبارزاتی انجام می‌داده‌اند.

حال
پیش‌شهرها

دلالت منصب وکالت از معصوم بر وثاقت

۱. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۱۹.

۲. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۴۲.

۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۰۹.

۴. همان، ج ۷، ص ۴۱۲.

ثانیاً احتمال اجرای چند برنامه در عرض هم توسط ائمه علیهم السلام نیز وجود دارد؛ به این صورت که علاوه بر گماشتن افرادی برای ارتباط با مردم در امور مالی و غیره، عده‌ای را به عنوان فقیه و عده‌ای را به عنوان متکلم تعیین می‌کردند؛ همان‌طور که مطالبه حضرت از ابان بن تغلب برای فتوا دادن^۱ یا مناظره با اهل مدینه^۲ و از بکیر^۳ و برخی دیگر برای بحث‌های کلامی و راهنمایی^۴ در این جهت است؛ لذا ممکن است حضرات در کنار تشکیلات اصلی امامت، چند نظام دیگر را نیز به صورت تودرتو ایجاد کرده باشند که قرائنی نیز بر آن وجود دارد. در ادامه تا حدی که از ادله به دست می‌آید به وظایف شبکه وکالت خواهیم پرداخت.

۱. واسطه میان امام و مردم

مهمترین شأن برای تمامی وکلا، واسطه بودن بین امام و مردم در برخی امور مهم است که در ادامه به این امور اشاره می‌شود:

واسطه در امور مالی: یکی از وظایف مهم و اصلی وکلا رساندن اموالی مثل موقوفات و خمس به امام بوده است. این نکته بدان حد واضح و دارای اهمیت است که کلینی بحث خمس و انفال را به عنوان آخرین باب در بحث امامت - و نه ذیل بحث زکات - ذکر کرده و روایات وکلا^۵ را نیز در همین باب آورده است. نکته این باب‌بندی نیز این است که بسیاری از اشخاصی که از مسائل خمس پرسش کرده‌اند - مثل علی بن مهزیار، ابراهیم بن محمد همدانی، علی بن حسین بن عبدربه و ... از وکلا بوده‌اند و دلیلش هم این بوده است که آنها وظیفه جمع‌آوری خمس را داشته‌اند و بالطبع به این مسائل مبتلا بوده‌اند.

وکلا در این وظیفه از یک سو اموال را به امام منتقل می‌کردند و از سوی دیگر نیز مأمور می‌شدند که برخی از اموال^۶ و یا اشیاء متبرک مثل کفن^۷ را به برخی از افراد برسانند و یا برخی

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۰؛ طوسی، الفهرست، ص ۱۷.

۲. حلی، رجال العلامة، ص ۲۱.

۳. عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۸۵.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۱.

۵. همان، ص ۵۳۸.

۶. راوندی، الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۳۳۰.

۷. صدوق، کمال الدین، ج ۲، صص ۵۰۴ و ۵۰۵.

از اموال را در مصارف خود خرج کنند.

واسطه در رساندن رقعها و توقیعات: وظیفه دیگر وکلا وساطت در ردّ و بدل شدن نامه بین امام و مردم بوده است. این نامه‌ها دوگونه بوده است:

یکم: رقعهای که مردم برای امام ارسال می‌کردند و حضرت پاسخ می‌داد. این رقعها عمدتاً شامل درخواست‌هایی مثل درخواست دعا و پرسش‌هایی از سوی مردم بوده است که وکلا به حضرت رسانده و بعد از پاسخ حضرت، دوباره آن را به صاحبش برمی‌گردانند^۱ مانند توقیع معروف اسحاق بن یعقوب و توقیع محمد بن صالح همدانی.^۲

دوم: توقیعات ابتدایی امام برای برخی از افراد که این توقیعات بدون درخواست مخاطب از سوی حضرت صادر می‌شده است؛ مانند توقیعات لعن «مَنْ سَمَانِي» و «كَذِبَ الْوَقَّاتُون».^۳ باید دانست پاسخ‌گویی به پرسش‌های مردم به دو صورت انجام می‌شده است؛ در برخی از موارد به وسیله خود وکلا - در محدوده اجازه حضرت و بسته به در اختیار داشتن کلیات و تطبیق مسائل بر آنها - انجام می‌شده است و در بسیاری از موارد هم حضرت خود پاسخ پرسش‌ها را مرقوم می‌فرمودند. در پاسخ توقیعات دو نکته مهم وجود دارد، یکی نشانه‌ای که دلالت بر صدور از سوی امام داشته باشد و دیگری روش پاسخ‌دهی در آنها.

نکته اول: در پاسخ توقیعات، واسطه بین امام و دیگران یک دست خط مشخص و آشنا بوده است که آن خط را به عنوان خط امام می‌شناختند؛ لذا محمد بن عثمان می‌گوید: «خرج توقیع بخط أعرفه»^۴ و برخی مثل احمد بن اسحاق از حضرت درخواست کردند که خطی برایشان بنویسد تا آن را بشناسند^۵ و نوه احمد بن اسحاق در خصوص توقیعاتی که بر آنها وارد شده می‌گوید «مکتوب بخط یده عليه السلام الذي كان ترد به التوقيعات عليه»^۶؛ لذا واسطه بین امام و دیگران این خط آشنا بوده است.

۱. ر.ک: همان، ص ۴۸۲، باب ذکر التوقيعات الواردة عن القائم عليه السلام.

۲. همان، ص ۴۸۳.

۳. ر.ک: همان، ص ۴۸۲، باب ذکر التوقيعات الواردة عن القائم عليه السلام.

۴. همان، ص ۴۸۳.

۵. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۱۳.

۶. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۳۴.

نکته دوم: توقیعات غالباً تلگرافی و داری پیچیدگی خاصی بودند. در برخی از این توقیعات از حضرت به غریم^۱ - به معنای طلبکار و شخصی که به او مدیون هستیم - تعبیر شده و نامی از حضرت به میان نیامده است و در برخی از موارد از وکلا با تعابیر خاصی مثل «القزوینی» یا «الغائب العلیل»^۲ - که علی بن جعفر همینایی است - یاد شده است. نمونه‌ای از این ابهام در فهم پرسش‌های توقیع معروف «أما الحوادث الواقعة»^۳ نیز وجود دارد که اصلاً روشن نیست که پرسش‌ها چه بوده است؟ این احتمال وجود دارد که به خاطر شرایط خاصی که وجود داشته، امام دستور داده باشد که پرسش‌ها را محو کنند، به طوری که در برخی از موارد پرسش‌ها با دقت فراوان نیز قابل فهم نیست؛ مثل پاسخی که حضرت به یکی از پرسش‌های محذوف فرموده‌اند: «أما ما وصلتنا به فلا قبول عندنا إلا لما طاب و طهر و ثمن المغنية حرام» که ارتباط این دو جمله کاملاً مبهم است، هر چند می‌توان حدس زد که این پاسخ در واقع یک نوع اخبار غیبی بوده به اینکه بعضی از مال‌های فرستاده شده، از ثمن مغنیه بوده است که حضرت قبول نکردند و همچنین تعبیر «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا» که روشن نیست پرسش در چه زمینه‌ای بوده و تا چه حدی می‌توان از این عبارت - مثلاً در اطلاق گیری - استفاده کرد و نتیجه این ابهام این می‌شود که اگر امثال این توقیعات با ادله دیگر تعارض کند، ممکن است توقیع مرجوح قرار داده شود و بگوییم ممکن است در توقیع مبهم قرینه خاصی وجود داشته باشد که مخصّص مورد بوده و در مقام تعارض خلاف ظاهر را اراده کنیم.

۲. مطاع بودن

شان دوم وکلا، لازم‌الاطاعه بودن آنها بر مردم است. حضرت لزوم اطاعت از افراد را به «الثقة المأمون»^۴ بودن تعلیل کرده است که همان وکالت است. علاوه بر این تعلیل، در مواردی حضرت بالخصوص نیز امر به اطاعت از وکلا فرموده‌اند:

۱. همان، صص ۴۸۶، ۴۸۵، ۴۹۸؛ طوسی، کتاب الغیبة، ص ۴۱۵؛ مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۳۶۲؛ اربلی،

کشف الغمة، ج ۲، ص ۵۱۹.

۲. کشی، رجال الکشی، صص ۵۲۷ و ۵۵۷.

۳. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۴.

۴. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۲۴۳.

- درباره خیران آمده است: «اعمل فی ذلک برأیک فإن رأیک رأیی و من أطاعک فقد أطاعنی».^۱
 - در نامه حضرت به ابراهیم بن محمد آمده است: «کتبت إلی موالیّ بهمدان کتاباً أمرتهم بطاعتک و المصیر إلی أمرک و أن لا وکیل لی سواک».^۲
 - حضرت در انتصاب ابو علی بن راشد بعد از وفات علی بن حسین بن عبد ربّه او را به عنوان وکیل معرفی کرده و مردم را به اطاعت او دعوت نموده است.^۳
 همان طور که ملاحظه می شود حضرت در احکام وکالتی حتی برای وکلای درجه دوم و فرعی مثل ابراهیم بن محمد، ابو علی بن راشد و خیران خادم، لزوم اطاعت از وکلا را نیز گوشزد می نموده اند که از آنها استفاده می شود که وکلا در واقع قائم مقام امام بوده اند و اطاعت از آنها اطاعت از امام و تشکیک در آنها شک در امام محسوب می شده است.

۳. اطلاع از اسرار امامت

ائمّه علیهم السلام وکلا را در جریان اسرار امامت و مطالبی که بسیاری از مردم تحمل فهمش را نداشتند، قرار می دادند که نشان می دهد اساس و حرف نخست در مؤلفه های وکالت، رازداری بوده است. این نکته به وضوح از پرسش و پاسخ نوبختی در خصوص وکالت حسین بن روح روشن می شود^۴ و نمونه واضح این مطلب توسط امام عسکری علیه السلام در قضیه ولادت امام زمان علیه السلام قابل مشاهده است که حضرت بعد از تولد امام زمان علیه السلام با وجود اینکه این اتفاق - جدای از سرّی بودن اصل مسئله امامت^۵ به طوری که حتی امام بعد بر امثال زراره^۶ نیز مخفی می ماند - بالخصوص به شدت سرّی و مخفی^۷ بوده است، به وکلای خود نامه نوشته و آنها را از این اتفاق مطلع می نماید.^۸

حال
پیشترها

دلالت منصب وکالت از معصوم بر وقافت

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۶۱۱.

۲. همان.

۳. طوسی، کتاب الغیبه، ص ۳۵۰.

۴. همان، ص ۳۹۱.

۵. کلینی، الکافی، ج ۲، باب الکتمان، صص ۲۲۳ و ۲۲۴، ح ۸ و ۱۰.

۶. کشی، رجال الکشی، ص ۱۵۴.

۷. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۳۴.

۸. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۲۸؛ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۳۴.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا همان‌طور که ائمه علیهم‌السلام اسراری را در اختیار وکلا قرار می‌دادند، آنها نیز وظیفه اطلاع رسانی اوضاع به امام را داشته‌اند؟ در این رابطه قرائن روشنی وجود ندارد؛ البته ائمه علیهم‌السلام در برخی از موارد از وکلا پرسش‌هایی می‌کردند؛ ولی روشن نیست که هدف اصلی کسب اطلاعات باشد. در موردی حضرت از یکی از وکلا درباره خلیفه وقت -الواثق بالله-، شخصی به نام ابن زیات و جعفر -متوکل- پرسش‌هایی می‌کند. وکیل پاسخ می‌دهد که خلیفه در عافیت، جعفر در زندان و ابن‌زیات دارای اوضاع مرتبی است؛ حضرت می‌فرماید: خلیفه مُرد، جعفر خلیفه شد و ابن‌زیات کشته شد!^۱ که از این قضیه بر می‌آید که این‌گونه پرسش‌ها برای گرفتن اطلاعات نبوده است؛ بلکه استدلالی بر امامت بوده است.

۴. انجام معجزه

یکی دیگر از شؤونات وکلا انجام برخی معجزات به دست آنها بوده است. آنها این عمل را برای اثبات امامت امام انجام می‌دادند. این امر چنان مسلم و حائز اهمیت است که طوسی دلیل مطرح کردن روایات مربوط به وکلا را اجرای معجزات به دست آنها و دلالت این عمل بر صحت امامت موکّل عنه دانسته است.^۲

دلایل وثاقت وکلای ائمه با توجه به جایگاه خاص وکلا

بعد از بررسی عناوین دال بر وکالت و شئون وکلا، باید به این مسئله پرداخت که آیا این مقام اقتضای توثیق آنها را دارد یا خیر؟ به نظر می‌رسد از مجموع ادله -و حتی از برخی از آنها مستقلاً- استفاده می‌شود که وکالت مقامی بسیار بالاتر از وثاقت معمولی است؛ زیرا وکیل کسی است که علاوه بر وثاقت، دارای شرایط معنوی، روحی و خصوصیات دیگری بوده است که وثاقت یکی از مراتب نازل وکیل تلقی می‌شود که در ادامه به ادله آن پرداخته می‌شود:

۱. قائم مقام امام بودن وکلا: ادله و قرائنی وجود دارد که از مجموع آنها -جدای از مشکلات سندی و دلالی هر روایت- استفاده می‌شود که وکیل قائم مقام و نماینده امام در بین مردم است.

۱. همان، ج ۱، ص ۴۹۸.

۲. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۴۱۴.

اولین قرینه تطبیق تعبیر قرآنی «قُرِیَ ظَاهِرَةً» بر وکلا است. محمد بن صالح^۱ از جمله وکلای حضرت در نامه‌ای از اذیتش توسط خانواده به خاطر روایت «قُومَانَا وَ خُدَامَنَا شَرَارَ خَلْقِ اللَّهِ» به حضرت گله می‌کند و حضرت در پاسخ می‌فرماید «ما آن قرای باطنه هستیم که بارک الله فیها و شما آن قرای ظاهره هستید، که نمایش و جلوه امامت است».^۲ این روایت به روشنی دلالت می‌کند که وکیل ترجمان و جلوه امام در بین مردم بوده است.

قرینه دیگر آنکه حسن بن عبدالحمید درباره حاجز و شاء - یکی از وکلای مهم و جلیل القدر امام - شک می‌کند و اموال را برای خود حضرت در سامرا می‌برد؛ ولی حضرت او را امر می‌کند که اموال را برای حاجز ببرد و او را با این عبارت توبیخ می‌کند: «لیس فینا شک و لا فیمن یقوم مقامنا بأمرنا ردّ ما معک إلی حاجز بن یزید».^۳ در این عبارت حضرت، وکیل خود را به عنوان قائم مقام یعنی نماینده و جانشین خود معرفی می‌کند. در واقع حضرت همان‌گونه که در دفاع از وکلا و با عبارت «لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یؤدیه عنا ثقاتنا» در صدد ایجاد حجیت تعبدی نبوده است؛ بلکه در صدد رفع وجدانی شک هستند؛ در این عبارت نیز می‌فرماید هم‌چنانکه در ما شکی نیست در کسانی هم که قائم مقام و به منزله ما هستند نیز نکته‌ای برای شک نیست؛ زیرا اینها جلوه امام هستند و اگر جلوه امام نقطه ضعفی داشته باشد، در واقع امام زیر سؤال می‌رود و همان ضعف برای امام نیز حساب خواهد آمد.

نکته دیگری که دلالت بر قائم مقام بودن وکلا دارد، تعابیر خاصی است که برای بیان این منصب در ادله ذکر شده است. تعابیری مانند: «صاحب الإمام»، «خاصة الإمام»، «باب الإمام»، واسطه بین مردم و امام، طریق امام، «ثقة الامام» - به معنای مورد اعتماد امام - و دیگر تعابیری که همگی دلالت دارند که وکلا جلوه و آینه امام نما بوده و مردم امام را در آنها می‌دیدند. نتیجه آنکه با توجه به این قرائن و تعابیر، قائم مقام بودن وکلا برای ائمه علیهم‌السلام ثابت می‌شود و ارزشی بیش از توثیق برای این افراد خواهد داشت.

۱. از لحاظ سند نمی‌توان روایت را صحیح دانست؛ زیرا اثبات وثاقت محمد بن صالح همدانی، تنها به خاطر وکالتش است؛ لذا اثبات وثاقت او از خود این خبر مشکل است؛ ولی مجموع روایات دال بر جایگاه قائم مقامی برای وکلا است.

۲. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۳.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۲۱.

۲. لازم الاطاعه بودن وكلا: وكلا لازم الاطاعه بوده‌اند و ائمه عليهم السلام بر این نکته به تعبیری مثل «فاسمع له و اطع»^۱ درباره عمری، «من اطاعك فقد اطاعني»^۲ درباره خیران خادم، «كتبت إلى موالیّ بهمدان كتاباً أمرتهم بطاعتك و المصیر إلى أمرک»^۳ درباره ابراهیم بن محمد و تعبیر «قد أوجبت في طاعته طاعتي و في عصيانه الخروج إلى عصياني»^۴ درباره علی بن راشد تصریح کرده‌اند.

۳. اطلاع وكلا از اسرار امامت: وكلا از اسرار امامت مطلع بوده‌اند که با توجه به خفقان شدید آن دوره روشن می‌شود که چه جایگاه عظیمی دارد؛ زیرا اسراری مانند خبر ولادت حضرت مهدی عليه السلام، حتی نام بردن از حضرت به نکته «فاذا وقع الاسم وقع الطلب»^۵ و تعبیر خاصی که در برخی از توقیعات درباره جایگاه امامت وجود دارد، مربوط به کل تشکیلات تشیع بوده است و اگر این افراد مورد اطمینان نباشند، کل تشیع به خطر خواهد افتاد.

۴. ادعای وکالت از سوی کذابین: افراد کلاشی که می‌خواستند برای سوء استفاده، ادعایی را مطرح کنند، در ابتدا ادعای وکالت می‌کردند و تدریجاً به ادعای حلول و دیگر ادعاها کشیده می‌شد. این موضوع نشان از آن دارد که وکالت در فرهنگ آن زمان، یک جایگاه عادی مثل خدمتکار در امور مالی نبوده است؛ زیرا مدعی با ادعای وکالت حضرت، ادعای جانشینی امام می‌کرد و توقع داشت مردم حرف او را به عنوان حرف امام و امر و نهی را امر و نهی امام بشمرند، وگرنه شخص با ادعای خدمتکاری حضرات نمی‌تواند مردم را گمراه کند و بگوید چون من خدمتکار امام هستم، باید هر حرفی را که می‌زنم گوش کنید! درحالی‌که طوسی در باب مدعیان دروغین وکالت^۶، هدف آنها را چنین بیان می‌کند که «فیدعون الضعفة بهذا القول إلى موالاتهم»^۷؛ یعنی انسان‌های ضعیف را به پیروی از خود دعوت می‌کردند که این دلالت

۱. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۲۴۳.

۲. کشی، رجال الکشی، ص ۶۱۱.

۳. همان، ص ۶۱۲.

۴. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۵۰.

۵. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۲۸؛ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۳۴.

۶. همان، ص ۳۳۰.

۷. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۴۱۵.

۸. همان، ص ۳۹۷.

دارد که وکلای راستین چنین جایگاهی داشته‌اند.

برخی از مدعیان دروغین حتی برای برخی از بزرگان نامه نوشته و آنها را به سوی خود فراخواندند، مثل حسین بن منصور حلاج که برای علی بن بابویه با عنوان «رسول الامام و وکیل» نامه فرستاد؛ ولی ابن بابویه نامه را پاره کرد^۱ و همچنین نامه‌ای به ابو سهل نوبختی معروف نوشت که نوبختی با توجه به جایگاه وکلا از او تقاضای معجزه‌ای^۲ کرد که او را بین مردم رسوا کرد و مضحکه قرار داد.^۳

پس از این ادعاها روشن می‌شود - همان‌طور که به طور طبیعی ادعاها در امور مهم شکل می‌گیرد - وکیل، شخص با ارج و قربی بوده و مقام واقعی وکالت مراتب بالایی داشته است. ۵. صدور معجزه از وکلا: صدور امور خارق العاده از وکلا همان‌گونه که دال بر مقام خود وکلا است، بیش از آن دلالت بر مقام امام می‌کرده است؛ زیرا وکلا خود را مستقل مطرح نمی‌کردند؛ بلکه خود را از سوی امام معرفی می‌کردند.^۴

۶. مقام وکالت نواب اربعه: غالباً در مقام بیان جایگاه نواب اربعه آنها را با عنوان وکالت‌شان^۵ معرفی می‌کنند و در معرفی برخی افراد آنها را منکر وکالت نواب اربعه^۶ دانسته‌اند. این نکته روشن است که وکلا در محدوده وکالت خود تفاوت داشته‌اند؛ به این صورت که برخی وکیل اصلی و برخی وکیل فرعی بوده‌اند؛ ولی همین که از وکلای اصلی با آن رتبه و ارج و قرب به وکیل تعبیر می‌کنند، نشان از جایگاه خاص وکالت دارد.

۷. برخورد بسیار شدید ائمه علیهم‌السلام با وکلای متخلف: یکی از نکاتی که جایگاه واقعی بحث

۱. همان، ص ۴۰۲.

۲. نوبختی با ذکر این مقدمه از او مطالبه یک معجزه می‌کند: «إني أسألك أمراً يسيراً يخف مثله عليك في جنب ما ظهر علي يدك من الدلائل والبراهين» او بعد از این مقدمه می‌گوید من پیرمرد هستم و ریش‌هایم سفید شده که من را از کنیزکانم دور کرده و مجبورم هر جمعه آن را خضاب کنم، شما کاری کن که محاسنم سیاه شود تا نیازی به خضاب نباشد. بعدها ابو سهل نوبختی این جریان و بلایی که سر این مدعی دروغین آورده بود را به عنوان مضحکه و طنز نقل می‌کرد.

۳. طوسی، کتاب الغيبة، ص ۴۰۱.

۴. همان، ص ۴۰۱.

۵. همان، صص ۳۸۵، ۳۵۶.

۶. همان، ص ۳۱۵.

وکالت را روشن می‌کند، نحوه برخورد معصومین علیهم‌السلام با وکلای خاطی است که نمونه روشن آن در مسئله وقف خود را نشان می‌دهد و عمده تفاوت دو انحراف فطحیه و واقفیه در همین نکته است که انحراف در وقف، از وکلا شروع شد و دقیقاً اثرگذاری فراوان فتنه وقف، در به دام انداختن بسیاری از شیعیان و حساسیت بسیار زیاد ائمه علیهم‌السلام نسبت به مسئله وقف به این نکته بر می‌گردد. در مسئله وقف اشخاصی علم انحراف را بلند کرده بودند که همگی از وکلای امام بودند؛ یعنی همان اشخاصی که مردم حرف آنها را حرف امام و جایگاه آنها را مانند جایگاه امام می‌دانستند. به دلیل اهمیت این جایگاه، وقتی وکیلی منحرف می‌شود، از سوی امام بدترین لعن‌ها درباره‌اش بیان می‌شود به طوری که درباره احمد بن هلال چنان مسئله حساس می‌شود که حضرت در لعن و رسوایی او چهار توقیع صادر می‌فرمایند که «إحذروا الصّوفي المتصنّع!»^۱ و حتی در برخی از مواقع که مشکل با این تذکرات حل نمی‌شود حضرت دستور قتل صادر کرده و حتی گاهی کار به جایی می‌رسد که امام بر جریان ترور وکیل منحرف شده‌ای مانند فارس بن حاتم قزوینی نظارت می‌کند.^۲

راز برخورد شدید امام با این‌گونه انحرافات، در گمراه کردن با دست‌آویز قرار دادن این جایگاه رفیع است؛ لذا ادعای وکالت شخصی عادی و بدون سابقه وکالت، مثل حلاج، هیچ‌گاه به اندازه ادعای وکالت خاص شلمغانی - که قائم مقام وکیل اصلی بوده است و حتی گاهی به عنوان جانشین وکلای اربعه^۳ نیز مطرح بوده است - در گمراهی مردم اثر ندارد؛ لذا حسین بن روح برای رسوا کردن شلمغانی و آگاه نمودن شیعیان از درون زندان برای شیعیان نامه می‌نویسد.^۴

از مجموع این قرائن - و شاید تنها با یک یا دو مورد از این قرائن - اثبات می‌شود که تعبیر وکیل دلالتی بیش از وثاقت داشته و بر بزرگی و جلالت قدر وکیل دلالت می‌کند.

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۵۳۵.

۲. همان، ص ۵۲۴.

۳. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۰۳.

۴. همان، ص ۴۱۰.

بررسی وثاقت وکلا بدون توجه به جایگاه خاص آنان

اگر نکاتی که درباره جایگاه وکالت بیان شد، پذیرفته نشود، باز می‌توان به این صورت بر وثاقت وکیل دلیل لاقمه کرد که مسلماً وکلا واسطه بین امام و مردم و نمایندگان امام در شهرهای مختلف بوده‌اند و شخص فاسق و کاذب نمی‌تواند نمایندگی امام را بر عهده داشته باشد.

البته باید توجه داشت که در این بیان، ممکن است بین وکالت و عدالت داشتن در حدی که شخص از تمامی گناهان پرهیز کند ملازمه نباشد؛ زیرا منافاتی ندارد که شخص غیبت کند و وکیل امام هم باشد؛ بلکه آن چیزی که مدعای ما است وثاقت در گفتار است، یعنی وکیل امام باید وثاقت قولی داشته باشد؛ چون کسی که نماینده امام است و مردم وی را در امور مالی معتبر می‌دانند، اگر وثاقت قولی نداشته باشد، نمی‌تواند مورد اعتماد مردم باشد و اینکه بگوییم این شخص در امور مالی راستگوست؛ ولی در امور غیر مالی دروغگو باشد بعید است؛ زیرا اگر شخص ملکه‌ای داشته باشد که در امور مالی دروغ نگوید، به طور طبیعی این ناشی از ملکه عدالت و صدق است که در سایر موارد نیز وجود دارد که از آن به حسن ظاهر قولی تعبیر می‌شود و مراد ظهور عدالت و راستگویی در شخص است؛ لذا اگر شخصی، مثلاً در حرفه خود-مثلاً آهنگری- دروغگو باشد، به وی اعتماد نمی‌شود؛ لذا تفکیک بین امور مالی و دیگر امور درست نیست و حداقل وثاقت قولی وکلا اثبات خواهد شد.

البته وثاقت به این اندازه، قدر متیقن از وثاقت است، وگرنه بعید نیست ادعا شود که وکالت با حسن ظاهر و عدالت مطلق نیز ملازمه دارد؛ به این بیان که وکیل امام باید عادل و دارای حسن ظاهر باشد؛ زیرا نماینده امام، وسیله شناخت امام و واسطه بین امام و مردم است و اینکه امام، غیر عادل را برای چنین موضوعی تعیین کرده باشد، باعث سلب اعتماد مردم خواهد شد.

ممکن است به این بیان اشکالاتی وارد شود از جمله:

اشکال اول (وجاهت در بین قوم، اصل اولی در وکالت؛ نه عدالت): ممکن است گفته شود که در بسیاری از اوقات، امام نماینده خود را بدون مقدمه انتخاب نمی‌کردند؛ بلکه حضرت اشخاص موجهی را که رئیس القوم و معروف در بین قوم بودند، به خاطر همان نفوذشان به عنوان نماینده انتخاب می‌کردند؛ لذا در این گونه انتخاب‌ها دلیل انتخاب، راست‌گویی و

عدالت شخص نبوده است؛ بلکه حتی ممکن است منتخب، فردی جاه طلب و یا اهل غیبت باشد؛ ولی امام او را به دلیل صاحب نفوذ بودن به عنوان جانشین خودش تعیین کرده باشد.

در پاسخ باید گفت: اگر وکالت امری واضح بود و شخص معروف و رئیس قومی به عنوان وکیل تعیین می شد، این اشکال جا داشت که این شخص به خاطر ریاست و نفوذش وکیل شده باشد و لذا ممکن است عادل نباشد؛ درحالی که وکالت امری مخفی و سری بوده است به طوری که نصر بن قابوس بیست سال وکالت داشت و احدی از آن خبر نداشت.^۱ بلکه اگر امام فرد معروفی را به وکالت انتخاب می کردند، آن شخص باید این امر را مخفی بدارد تا جانش به خطر نیفتد و لذا شهرت در امر وکالت تأثیری ندارد.

اشکال دوم (نبود ملازمه بین وکالت مالی و عدالت): آقای خویی^۲ اشکالی اساسی بر این بحث دارند و آن این است که در وکلا، تنها امانت مالی معتبر است و به بیش از آن -مانند عدالت- نیازی نیست. در واقع در نظر ایشان همین اندازه که وکیل در امور مالی امین و صدوق باشد، کفایت می کند و ملازمه ای با صداقت در دیگر امور ندارد؛ زیرا به عنوان مثال تجار ممکن است برای حفظ حیثیت شغلی خود در مسائل تجاری و مالی خود هرگز دروغ نگویند؛ ولی دارای ملکه عدالت نباشند.

ممکن است با این تقریب از وکالت، اشکال ایشان وارد باشد - هرچند بیان دلالت بر وثاقت وکیل در امور مالی نیز گذشت^۳؛ اما نکته ای که بر آن تکیه شد، این بود که وکلای امام، به عنوان نماینده و جانشین حضرت تلقی شده و مسئولیتشان منحصر در مباحث مالی نبوده است؛ بلکه وظیفه ابلاغ توقیعات، رابط بودن بین مردم و امام و پاسخ به پرسش های آنها را نیز داشته اند؛ بر اساس این تعریف از وکیل، وکالت دارای مفهوم وسیعی خواهد بود که منحصر در مسائل مالی نیست و اگر هم محور کار وکلا بر مسائل مالی قرار دارد، به این دلیل است که بقیه فعالیت های آنها مخفی بماند، وگرنه مسئولیت های وکلا - همان طور که گذشت - وسیع تر از مسائل مالی بوده است.

۱. همان، ص ۳۴۷.

۲. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۷۲.

۳. ص ۲۹.

اشکال سوم (وجود تعداد زیادی از وکلای مذموم): اشکال دیگری که آقای خویی^۱ به آن اشاره کرده‌اند این است که طوسی^۲ وکلای امام را به دو دسته ممدوحین و مذمومین تقسیم کرده است که نشان از این دارد که لازمه‌ای بین وکیل بودن و ممدوح بودن نیست و وکیل هم می‌تواند مذموم باشد و از عدالت جدا شود. با این بیان دیگر نمی‌توان وکیل را حد وسط برای اثبات وثاقت و عدالت قرار داد و دلیل لفظی بر «کُلُّ وکیل ثقة» وجود ندارد تا اگر یک مورد نقض پیدا شد بتوان به بقیه موارد تمسک کرد؛ بلکه میزان، قاعده ملازمه میان وکالت و وثاقت است که با وجود یک نقض، دیگر کارایی نخواهد داشت.

پاسخ از این اشکال با مراجعه به کتاب غیبت طوسی روشن می‌شود؛ زیرا مراد از این عنوان این نیست که این وکلا در حال وکالت مذموم بوده‌اند؛ بلکه اینها بعداً مذموم شده‌اند! و اگر بپذیریم که مذمومین در حال وکالت مذموم بوده‌اند، اشکال به آقای خویی نیز وارد خواهد شد؛ زیرا در برخی از وکلا -مانند علی بن ابی حمزة بطائنی و زیاد بن مروان قندی از سران واقفه- حتی نسبت به امور مالی آنها نیز ذم وارد شده است که بنا بر نظر ایشان باید پذیرفت که این وکلا در زمان وکالت اعتبار مالی نداشته‌اند و نباید حضرت آنها را در امور مالی وکیل قرار می‌داد؛ درحالی‌که با توجه به این نکته باید گفت این افراد در زمان امام، اشخاص ثقة‌ای بوده‌اند ولی به دلیل زندانی بودن امام در طی چند سال و در اختیار داشتن پول‌های فراوان و مطلق العنان بودن در عمل، بعد از شهادت حضرت از بازپس دادن اموال خودداری کردند و منحرف شدند.

شاهد این مطلب آنکه طوسی در بسیاری از موارد در توصیف وکلای ممدوحین، بقای بر توثیق آنها را نیز تذکر داده است. ایشان در توصیف معلی بن خنیس می‌نویسد: «کان من قوام أبي عبد الله... کان محموداً عنده و مضی علی منهاجه»^۳ و یا درباره محمد بن جعفر اسدی آورده است: «و مات الأسدي علی ظاهر العدالة لم يتغير و لم يطعن عليه»^۴. از بیان این نکات در خصوص برخی از وکلای ممدوح روشن می‌شود که مذمومین از خط مستقیم خارج شده‌اند. حال باید به این مطلب پرداخت که با وجود این شأن و جایگاه برای وکلا، چگونه می‌توان

۱. خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۷۲.

۲. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۵۱.

۳. همان، ص ۳۴۷.

۴. همان، ص ۴۱۷.

تصور کرد که چنین افرادی با این جایگاه دچار انحراف شوند؟ در پاسخ باید گفت: این جایگاه برای وکیل تنها در هنگام وکالت اوست و به معنای عدم امکان انحراف او نیست؛ لذا عنوان مذمومین برای افرادی است که بعداً منحرف شدند؛ مانند بلالی که سال‌ها خدمت کرد و به دلیل مسائل مالی و امور دیگر دچار انحراف شد.

حال با توجه به احتمال انحراف در وکلای ائمه علیهم‌السلام این پرسش مطرح می‌شود که از کجا باید فهمید که آیا وکیلی منحرف شده است یا نه؟ برای تعیین تکلیف این احتمال، سه راه وجود دارد: راه اول که موجب اطمینان به وثاقت وکیل خواهد شد - و شک را منتفی خواهد کرد - این است که سکوت ائمه علیهم‌السلام درباره وکلا، اماره عدم انحراف است؛ زیرا انحراف وکلا که نتیجه‌اش گمراهی مردم بوده است، نزد ائمه علیهم‌السلام اهمیت فراوانی داشته است و اگر وکیلی چنین انحرافی برایش رخ می‌داد، ائمه علیهم‌السلام ساکت ننشسته و توقیعاتی علیه او صادر و او را به مردم معرفی می‌کردند و اگر چنین افشاگری از سوی ائمه علیهم‌السلام اتفاق افتاده باشد، آشکار می‌شد؛ لذا عدم ذم وکیل، دلیل این است که دچار انحراف نشده است.

با توجه به این نکته در خصوص امثال معلی بن خنیس که وکالتشان ثابت و در مذمتشان مطلبی وارد نشده است، اطمینان به وثاقت خواهد آمد؛ درحالی‌که درباره مفضل بن عمر مطالبی در زمینه انحراف و خطابی شدن او وارد شده است^۱ که حتی اگر این نقلیات ضعیف هم باشد؛ دیگر نمی‌توان او را توثیق کرد.

راه دوم - که در فرض عدم اطمینان به وثاقت و فرض شک است - تمسک به استصحاب وثاقت است که نتیجه آن عدم انحراف وکیل تا زمان اثبات خلافش است.

نکته مهمی که باید تذکر داد - و می‌توان به عنوان سومین راه برگزید - این است که چون مهم، توثیق هنگام نقل روایت از وکلا است، می‌توان گفت حتی اگر وکیلی منحرف شده باشد، این نکته مسلم است که ثقات در زمان انحراف، از آنها چیزی اخذ نمی‌کردند؛ زیرا انحراف وکیل بر آنها پوشیده نمی‌ماند و دیگر از چنین فردی نقل نمی‌کردند و با این بیان حتی می‌توان نقلیات مفضل بن عمر را بر فرض خطابی شدن تصحیح کرد؛ زیرا اگر این انحراف رخ داده باشد بر روات پوشیده نمانده است و دیگر از او نقل نمی‌کردند.

۱. همان، ص ۳۴۷؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۱۶؛ کشی، رجال الکشی، ص ۳۲۱.

نتیجه آنکه بنا بر مطالب بیان شده، اولاً وکلا توثیق می‌شوند و ثانیاً حتی روایت‌های وکلای مذمومین نیز به این تقریب که این روایات در زمان وکالت و استقامت و نه بعد از انحراف است، تصحیح می‌شوند.

دلالت خدمتکار امام بودن بر وثاقت

برخی مدعی شده‌اند که خدمتکار و حتی دربان امام بودن نیز دال بر وثاقت است. در تقریب این ادعا ممکن است به روایت «قُرّی ظاهراً» تمسک شود. در این روایت محمد بن صالح همدانی از اذیتی که به خاطر روایت «قَوّامنا و خدّامنا شرار خلق الله» به او رسیده گله کرده که حضرت در پاسخ می‌فرماید: «أنتم القرى الظاهرة»^۱ که در صورتی که «خدّامنا» را دارای مفهومی عام بدانیم که خدمه و دربان‌ها را هم شامل شود بر ادعا دلالت خواهد داشت.

به نظر می‌رسد این تقریب صحیح نیست و اشکالات متعددی دارد:

اشکال نخست: در این روایت تعبیر «خدّامنا» در کنار «قَوّامنا» آمده است که این احتمال را به ذهن می‌رساند که این دو تعبیر هم‌معنا و مراد از آنها وکلا باشد؛ ولی حتی اگر مراد اعم و شامل خدمه و دربان ائمه علیهم‌السلام هم باشد این پرسش مطرح خواهد شد که با توجه به اینکه محمد بن صالح همدانی وکیل امام بوده - و نه دربان حضرت! - چگونه می‌تواند مراد از «أنتم القرى الظاهرة»، «خدّامنا و قَوّامنا» باشد؟! در حالی که قدر متیقن از این تعبیر، وکلا هستند و شامل خدام نمی‌شود. در واقع حضرت می‌فرماید حتی اگر روایتی که گفتمی درست باشد، شما وکلا را شامل نخواهد شد.

اشکال دوم: روال طبیعی در این‌گونه مناصب و حتی درباره همسران^۲ ائمه علیهم‌السلام، وجود اشخاص گمراه و خائن در بین آنها است - که خود ائمه علیهم‌السلام نیز این مطلب را تذکر داده‌اند - و لذا ملازمه‌ای بین این مناصب و وثاقت وجود ندارد.

دلیل این نکته نیز این است که ائمه علیهم‌السلام در امر انتخاب خادم و همسر، بر اساس علم باطنی خود عمل نمی‌کردند؛ بلکه بر اساس قواعد ظاهری عمل می‌کردند و حتی در مواردی

۱. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۳.

۲. مثل همسر امام حسن و امام جواد علیهم‌السلام و یکی از همسران امام باقر علیه‌السلام که با وجود علاقه حضرت به او به دلیل تنقیص امیرالمؤمنین (کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۵۵) وی را طلاق داد.

برخی از خدام، حضرت را به عنوان امام نیز نمی‌شناختند - مانند یکی از خادمان امام عسکری علیه السلام^۱ - و همین نیز یک امر طبیعی بوده است تا خدمتکارهای اصلی از خدمتکارهای فرعی تشخیص داده نشوند و متولیان اصلی امور ائمه علیهم السلام بر دشمنان مشتبه شود تا دستگیر نشوند. نکته اصلی این است که اساساً در یک نظام تقیه‌ای باید افراد سرّی و غیر سرّی در کنار هم قرار گیرند تا شناخته نشوند و نتیجه این تدبیر نیز این است که هیچ‌گاه شخصی به خاطر خدمتکاری امام دستگیر نشده است.

نکته‌ای که این امر را تأیید می‌کند این است که مفهوم امامت، در ذهن بسیاری از مردم و حتی بسیاری از اصحاب بزرگوار ائمه علیهم السلام نیز وجود نداشته است و امامت یک مفهوم شیعی خالص بوده است و این اصحاب نیز حضرات را نه به عنوان امام معصوم، بلکه به عنوان مجتهدینی مفترض الطاعة و مقداری بالاتر از مراجع امروز، اطاعتشان را لازم می‌دانسته‌اند و به همین نکته است که اگر اصل امامت به عنوان سرّی از اسرار الهی، فاش می‌شد، اصحاب را توبیخ می‌کردند.^۲

بدین ترتیب خادم و دربان امام بودن تنها با انجام فسق‌های بسیار بد تنافی داشته است^۳، وگرنه نیاز به ثقه بودن نداشته است.

اشکال سوم: دلیل سومی که ملازمه بین خادم بودن و وثاقت را از بین می‌برد، وجود خائن‌ان در بین خادمان است، به طوری که خود ائمه علیهم السلام نیز از آن مطلع بوده‌اند.^۴ البته ممکن است حضور برخی خدمه منحرف در دستگاه ائمه علیهم السلام تاکتیکی برای حفظ افراد خوب و کارا بوده باشد؛ چون بحث خادم به خلاف مسئله وکالت که مبتنی بر خفا بوده^۵ و با عناوین مبهم یاد می‌شده است، مسئله‌ای ظاهر بوده است؛ لذا استفاده از این افراد، نظامشان را

۱. نمونه‌ای از خادمینی که حضرت را به عنوان امام نمی‌شناسد، خادم امام حسن عسکری علیه السلام است که در روایت از او به شاکرئ - به معنای نوکر و با تعبیر چاکر - یاد شده است که در مقابل پولی که برای بیان اوصاف حضرت می‌گیرد، تنها به بیان این نکته اکتفا می‌کند که «کان أستاذی صالحاً من بین العلویین لم أرفط مثله» (طوسی، کتاب الغیبة، ص ۲۱۵)؛ یعنی استادم سید بزرگوار و علوی خوبی بود که سیدی به این خوبی ندیدم!

۲. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۲۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۲۳.

۴. کشی، رجال الکشی، ص ۲۵۰.

۵. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۴۷.

دچار مشکل نمی کرده است.

در واقع همان طور که حسین بن روح خدمتکاری را که معاویه را لعن کرده بود، اخراج کرد^۱ به همین صورت می تواند برای این گونه امور، خدمتکاران غیر شیعه را استخدام و خدمتکار خوب را در بین افرادی گمراه مخفی کند؛ همان طور که در وصیت امام صادق (ع) با نام بردن از افراد غیر صالح این امر را مخفی داشتند.^۲

جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به اطلاعاتی که در خصوص بحث وکالت از منابع معتبر به دست آمده است، روشن می شود که وکالت عنوانی تشکیلاتی بوده که با تعبیر مختلفی چون ثقه، ناحیه، قوام، باب و مانند آن بیان شده است. این جایگاه دارای شئون مهمی از جمله وساطت بین امام و مردم بوده است و در واقع جایگاه جانشینی ائمه (ع) را داشته و تمامی امور ایشان به آنها واگذار می شده است که امور مالی تنها یکی از وظایف ظاهری آنها بوده است. انجام برخی معجزات به دست وکلا، تأکید ائمه (ع) به لزوم اطاعت از آنها و اطلاع داشتن از اسرار مهم ائمه (ع) در امور مختلف، نشان از جایگاه رفیع امر وکالت داشته و شکی باقی نمی گذارد که این اشخاص در زمان وکالت، شأنی بسیار بالاتر از وثاقت داشته اند؛ درحالی که عناوینی مثل خادم، قهرمان و مولی با توجه به وظایف محوّل به آنها، هیچ گونه دلالتی بر توثیق صاحبان خود ندارند و تنها بر پرهیز از برخی گناهان بزرگ دلالت می کند.

حال
پیشترها

دلالت منصب وکالت از معصوم بر وثاقت

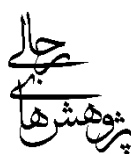
منابع و مآخذ

۱. ابن ابی الثلج بغدادی، محمد بن احمد، تاریخ أهل البيت نقلاً عن الأئمة (ع)، تحقیق محمدرضا جلالی حسینی، قم: آل البيت (ع)، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الآثار، تحقیق محمود محمد طناحی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۴، ۱۳۶۷ ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق غفراری، تهران: اسلامیه، چ ۲، ۱۳۹۵ ق.

۱. همان، ص ۳۸۶.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۱۰.

۴. _____، عیون أخبار الرضا عليه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چ ۱، ۱۳۷۸ق.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أبي طالب عليه السلام، قم: علامه، چ ۱، ۱۳۷۹ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۷. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة في معرفة الأئمة عليه السلام، محلاتی، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۸. حائری، کاظم حسینی، أساس الحكومة الإسلامية، بیروت: مطبعة النيل، چ ۱، ۱۳۹۹ق.
۹. خصیصی، حسین بن حمدان، الهدایة الكبرى، بیروت: البلاغ، [بی نا]، ۱۴۱۹ق.
۱۰. خویی، ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۱. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم: آل البيت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۲. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق آل بحرالعلوم، نجف: مکتبة الرضویة، چ ۱، [بی تا].
۱۴. _____، کتاب الغیبة للحجة، تحقیق ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۱۵. _____، رجال الطوسي، تحقیق قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، چ ۳، ۱۳۷۳ش.
۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، بحرالعلوم، نجف: دار الذخائر، چ ۲، ۱۱۴۱ق.
۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، محلاتی، تهران: المطبعة العلمية، چ ۱، ۱۳۸۰ش.
۱۸. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه امام مهدی عليه السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۹. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشي - إختيار معرفة الرجال، حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، غفاری و آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۱. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين، چ ۶، ۱۳۶۵ش.



سالنامه علمی - تخصصی
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

نگرشی نوبه واقفه اصحاب امام کاظم علیه السلام در رجال طوسی^۱

هادی صابری^۲

چکیده

طوسی در کتاب رجال خویش در ذیل اصحاب امام کاظم علیه السلام افرادی را به عنوان واقفی معرفی کرده است؛ اما نسبت به این افراد در کتب سایر رجالیان و از جمله خود شیخ در فهرست اختلاف نظرهایی وجود دارد. پرسشی که مطرح می شود این است که گزارش های ایشان درباره واقفه تا چه میزان صحیح است؟ همچنین با توجه به مبانی مختلف حجیت قول رجالی آیا می توان به این گزارش ها اعتماد کرد یا خیر؟ از آنجا که طبق برخی مبانی در حجیت خبر واحد، مذهب راوی در حجیت خبر او تأثیرگذار است و همچنین در بحث تعارض، امامی بودن به عنوان یکی از مرجحات مطرح است، مشخص بودن مذهب راوی اهمیت فراوانی دارد. نسبت به پرسش نخست با مراجعه به سایر گزارش های رجالی و مقایسه آنها با گزارش طوسی، نادرستی گزارش ایشان در برخی موارد اختلافی، آشکار می شود و در برخی موارد صحت آن مورد تردید جدی است. نسبت به

چال
پوشها

نگرشی نوبه واقفه اصحاب امام کاظم علیه السلام در رجال طوسی

تاریخ تأیید: ۹۹/۶/۱۹
saberihadi2191@gmail.com

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۱/۱۲
۲. دانش آموخته مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام قم، ایران.

پرسش دوم نیز باید گفت اعتماد به قول شیخ به تنهایی بنابر هیچ یک از اقوال در حجیت آرای رجالی قابل اثبات نیست.

واژگان کلیدی: واقفه، اصحاب امام کاظم علیه السلام، رجال شیخ، صحت مذهب.

مقدمه

در میان مقدمات لازم برای تفقه در دین، علم رجال از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چه اینکه معارف بسیاری از دریچه روایات معصومین علیهم السلام به دست ما رسیده است و یکی از راه‌های مهم برای کشف صحت و یا حجت بودن روایات، شناخت صحت اسناد آنها است. برای این منظور کتاب‌های رجال به عنوان مهم‌ترین منبع در شناخت اسناد روایات همواره به علما یاری رساندند.

کارکرد کتاب‌های رجال به‌خاطر اطلاعات فراوان و گوناگون موجود در آنها است. اطلاعاتی از قبیل اسم تفصیلی راوی که شامل اسم، کنیه، لقب، اسم پدر و اجداد اوست. همچنین اطلاعاتی از قبیل طبقه راوی که با معرفی مشایخ و شاگردان مشخص می‌گردد. از دیگر اطلاعات موجود در این کتب محل سکونت، نام قبیله، خصوصیات شخصی، مذهب راوی و در نهایت توثیق و جرح اوست. یکی از این اطلاعات، واقفی بودن راوی است.

گروهی از وکلای امام کاظم علیه السلام که یکی از ارکان آنها علی بن ابی حمزه بطنانی است، هنگام شهادت آن حضرت در زندان، ادعا کردند که ایشان از دنیا نرفته و همان مهدی موعود است. آنچه از گزارش‌های تاریخی استفاده می‌شود این است که این گروه به انگیزه‌های مالی و تصرف در اموال بیت امامت، دست به این اقدام زدند و از آنجا که ارتباط امام کاظم علیه السلام با شیعیان در سال‌های آخر عمر شریفشان که در زندان به سر می‌بردند، از طریق وکلا انجام می‌شد و این افراد از بزرگان شیعه به حساب می‌آمدند، در ابتدای امر عده زیادی از شیعیان و بلکه بزرگان از جمله عبدالرحمن بن حجاج، یونس بن یعقوب، جمیل بن دراج، حماد بن عیسی، عبدالله بن مغیره، حسن بن علی و شاء و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی در امامت امام رضا علیه السلام شک کردند و یا به این گروه گرویدند؛ اما با احتجاجاتی که امام رضا علیه السلام با بسیاری از آنها انجام دادند و تبلیغاتی که بعضی از چهره‌ها، مثل یونس بن عبدالرحمن و احمد بن محمد بن ابی نصر (بعد از عدول از وقف) انجام دادند و همچنین ظهور معجزات به دست امام رضا علیه السلام و در نهایت به

چهارم
پوهنرها

سال ۱۳۹۹

دنیا آمدن امام جواد علیه السلام بسیاری از شیعیان از وقف بازگشتند.^۱

مسئله ای که در این نوشتار به صورت تحلیلی و تطبیقی مورد توجه قرار گرفته، ارزیابی گزارش های طوسی درباره واقفی بودن برخی از اصحاب امام کاظم علیه السلام است. همچنین با توجه به اینکه مبانی مختلفی در حجیت قول رجالیان مطرح است، از جمله حجیت آن از باب حجیت خبر واحد و یا حجیت قول اهل خبره و یا از باب شهادت و ...، این سؤال نیز مطرح است که بنابر هر یک از مبانی آیا می توان قول شیخ در این بخش از رجالش را بنابر هر یک از این مبانی پذیرفت یا خیر؟ در حقیقت آیا شرایط قبول قول شیخ بنابر هر یک از این مبانی وجود دارد یا نه؟

اهمیت این بحث از آن جهت است که قبول یا رد نسبت وقف به راوی موجب فوائد مهمی است که در پس آن بعضی از احکام فقهی می تواند تغییر کند. برای مثال اگر مجتهد امامی بودن را در حجیت خبر واحد شرط بداند، وقف به عنوان مانعی از قبول خبر، آن را از دایره حجیت خارج می کند. نیز در بحث تعارض میان خبر امامی و خبر غیر امامی، مانند واقفی، باید خبر امامی را مقدم کرد که اثبات وقف برای مجتهد موجب عدم حجیت خبر در این فرض می گردد. در نتیجه کلام برخی از بزرگان^۲ نسبت به حجیت قول طوسی در رابطه با واقفی بودن برخی از اصحاب امام کاظم علیه السلام می تواند در این باب ثمراتی داشته باشد؛ البته کلام ایشان کلی نیست و فقط نسبت به افرادی است که طوسی در نسبت وقف به آنها - به احتمال زیاد - متفرد است و به احتمال قوی مراد از واقفه که طوسی فرموده و نجاشی به آن اشاره نکرده، واقفه نخست است؛ زیرا وقف بعد از شهادت امام کاظم علیه السلام موضوع خطرناکی شده بود و بسیاری دچار آن شده بودند؛ ولی با احتجاجاتی که امام رضا علیه السلام با بسیاری از آنها نمودند و همچنین با ولادت امام جواد علیه السلام بسیاری از افراد از وقف برگشتند^۳؛ لذا نباید افرادی را که طوسی در نسبت وقف به آنها متفرد است و نجاشی اسمی از آنها نمی برد، جزء واقفه دانست.^۴ به عنوان پیش درآمد باید گفت: با اینکه طوسی آثار بسیار سودمندی در علوم اسلامی

۱. ر.ک: طوسی، الغیبة، صص ۲۳ و ۷۱.

۲. برای نمونه ر.ک: زنجانی، کتاب نکاح، ج ۲۰، ص ۶۵۶۰؛ ج ۱۵، ص ۴۸۴۹؛ ج ۷، ص ۲۱۱۷.

۳. همو، دروس خارج صوم، ج ۳، ص ۴۲۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۱.

تألیف نموده و تقریباً قسمت عمده‌ای از علوم اسلامی مربوط به معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) از طریق ایشان به ما منتقل شده است - به گونه‌ای که کتاب‌های ایشان در تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه، رجال، ادعیه و ... از کتاب‌های مرجع به حساب می‌آید و می‌توان ادعا کرد محققان در این علوم، بدون مراجعه به آثار او در تحقیق در می‌مانند و نمی‌توانند سیر صحیح، دقیق و کاملی از مباحث این علوم ارائه دهند - اما این حجم از تألیفات و مشغله‌های گوناگون شیخ باعث شده است که سبکی خاص در تألیفات ایشان، به خصوص در تألیفات رجالی ایشان نمود داشته باشد. سبک ایشان در کتاب‌های رجالی اش مراجعه به منابع معتبر در نزد خود و انتقال میراث آنها است. در وهله نخست به نظر می‌رسد مطالب منتقل شده در این کتاب‌ها نظرات نهایی شیخ هستند که ایشان از روی اجتهاد آنها را پذیرفته است؛ اما حقیقت آن است که شواهد بسیاری گواه آن است که شیخ در این کتاب‌ها صرفاً به انتقال میراث گذشتگان پرداخته است و کمترین اعمال نظر و یا اجتهادی درباره آنها نکرده است. در جایی که منابع ایشان قوی بوده‌اند اطلاعات قوی است و در جایی که منابع ضعیف بوده‌اند، به همان نسبت اطلاعات کتاب ضعیف است. این امر شواهد فراوانی دارد که اشاره به برخی از آنها خالی از لطف نیست. ذکر عناوین تکراری مربوط به یک راوی در کتاب فهرست و رجال، سقط در اسناد مربوط به کتاب حمید در کتاب فهرست، سقط در اسناد مربوط به ابن بطة در کتاب فهرست، تحریفات و تصحیفات بسیار در عناوین مترجم از جمله این شواهد هستند که تفصیل آن در حوصله این مقاله نیست.

دسته‌بندی اطلاعات موجود در منابع

اطلاعات موجود در کتاب رجال طوسی نشانگر وجود ۵۶ نفر به عنوان واقعی در میان اصحاب حضرت کاظم (علیه‌السلام) است. با مراجعه به سایر منابع رجالی و بررسی گزارش‌های مربوط به این افراد، می‌توان آنها را از جهت وجود موافق و مخالف در نسبت وقف، به چهار دسته تقسیم کرد. در بررسی این افراد و تقسیم آنها، به پنج گونه منبع مراجعه شد:

الف. تطبیق با فهرست طوسی: بهترین منبع برای سنجش میزان دقت شیخ در نقل اقوال، کتاب خود اوست. با بررسی و تطبیق رجال طوسی با آن، آمار ذیل حاصل گردید:

تعداد نفرات مذکور: ۲۳ راوی؛ اظهار نظر در مورد افراد: ۸ راوی (۵ راوی واقعی و ۳ راوی

ثقة مطلق)؛ سکوت: ۱۵ راوی.

ب. تطبیق با فهرست نجاشی: در نظر بسیاری از اهل فن عالی ترین منبع موجود رجالی شیعی که به صورتی دقیق و ماهرانه نوشته شده است، فهرست نجاشی است؛ از همین روی با بررسی و تطبیق رجال طوسی با آن می توان به حقیقت امر نزدیک تر گردید. آمار حاصل از این تطبیق چنین است:

تعداد نفرات مذکور: ۳۲ نفر؛ اظهار نظر در مورد افراد: ۲۲ نفر (۸ نفر واقعی، ۴ نفر مرد در وقف، ۷ نفر ثقة مطلق و ۳ نفر ضعیف)؛ عدم قدح مذهبی در مورد افراد: ۱۰ نفر.

ج. تطبیق با رجال کشی: رجال کشی در میان اصول خمس رجالی از شیوه و جایگاهی خاص برخوردار است؛ چه اینکه کشی بیشترین تلاش خود را در نقل اخبار ائمه علیهم السلام در رابطه با روایات و نیز نقل کلمات رجالیان قبل از خود قرار داده است. نتیجه تطبیق اطلاعات موجود در کتاب رجال شیخ با این کتاب چنین است:

تعداد نفرات مذکور: ۲۵ نفر؛ بیان نقل در مورد افراد: ۲۳ نفر (برای تمامی ایشان وقف نقل شده است و برای یکی رجوع از وقف)؛ سکوت: ۲ نفر.

د. سایر کتب ثمانیه رجالی که با تطبیق بر آنها این نتیجه حاصل شد:

تعداد نفرات مذکور: ۲۲ نفر؛ اظهار نظر در مورد افراد: ۵ نفر (۱ نفر فطحی، ۱ نفر زیدی، ۱ نفر واقعی، ۱ نفر موثق و ۱ نفر ضعیف).

هـ. تطبیق با سایر منابع: در این بخش روایاتی که نسبت وقف راجع به ایشان مورد تردید بود - ۱۰ نفر - مورد بررسی قرار گرفتند که از این تعداد ۴ نفر واقعی بودنشان در منابع دیگر مورد تأیید قرار گرفتند.

اکنون به بیان تقسیمات چهارگانه راویان می پردازیم.

۱. راویانی که در نسبت وقف از منابع دیگر فقط موافق دارند

از میان ۵۶ راوی ذکر شده توسط طوسی، ۱۶ راوی در منابع دیگر به عنوان واقعی معرفی شده اند و یا اینکه می توان واقعی بودن را در ظاهر به آنها نسبت داد: ۱. حسن بن محمد بن

سماعه^۱، ۲. زرعة بن محمد حضرمی^۲، ۳. علی بن ابی حمزه^۳، ۴. علی بن حسن طاطری^۴، ۵. جعفر بن سماعه^۵، ۶. زیاد بن مروان^۶، ۷. عبدالکریم بن عمرو^۷، ۸. ابراهیم بن ابی بکر بن ابی سمال^۸، ۹. اسماعیل بن ابی بکر بن ابی سمال^۹، ۱۰. حسین بن قیاما^{۱۰}، ۱۱. احمد بن حارث^{۱۱}، ۱۲. علی بن خطاب^{۱۲}، ۱۳. عبدالله بن عثمان^{۱۳}، ۱۴. ابراهیم بن شعیب^{۱۴}، ۱۵. یحیی بن قاسم حذاء^{۱۵}، ۱۶. بکر بن محمد بن جناح^{۱۶}.

۱. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۱۳۳؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۰؛ کشی، رجال الکشی، ص ۴۶۹.
۲. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۲۱۰؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷۶.
۳. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۲۸۳؛ نجاشی، رجال النجاشی، صص ۲۵۰-۲۴۹.
۴. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۲۷۲؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۵۵.
۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۱۹.
۶. همان، ص ۱۷۱.
۷. همان، ص ۲۴۵.
۸. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۱؛ کشی، رجال الکشی، ص ۴۷۱.
۹. همان.
۱۰. همان، ص ۵۵۳. همچنین ر. ک ابن بابویه، عیون أخبار الرضا^{علیه السلام}، ج ۲، ص ۲۰۹؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۲۱؛ طبرسی، إعلام الوری بأعلام الهدی، ص ۳۲۳.
۱۱. کشی، رجال الکشی، ص ۴۶۸؛ البته این راوی، روایت نص بر دوازده امام را همراه با اسامی آنها نقل کرده است؛ جالب است که راوی از احمد بن حارث در این روایت، حسن بن محمد بن محمد بن سماعه است که واقفی است. (صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۵۳؛ کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثني عشر، ص ۵۳)
۱۲. همان، ص ۴۷۰.
۱۳. همان، ص ۵۵۶.
۱۴. همان، ص ۴۷۰.
۱۵. نام این فرد در فهرست نجاشی نیامده است. عیاشی به سند مرسل از صفوان نقل می کند: سألني أبو الحسن^{علیه السلام} و محمد بن الخلف جالس فقال لي مات يحيى بن القاسم الحذاء فقلت له: نعم و مات زرعة فقال: كان جعفر^{علیه السلام} يقول فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ فالمستقر قوم يعطون الإيمان و يستقر في قلوبهم، و المستودع قوم يعطون الإيمان ثم يسلبونه. (عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۷۲) شاید بتوان به بیانی یحیی بن قاسم را نیز جزء واقفه دانست؛ اینکه جناب صفوان در کنار یحیی، زرعه را که مشهور به وقف است ذکر کرده است و حضرت از عاریه ای بودن ایمان یحیی صحبت کرده اند، می تواند نشان از وجه مشترکی بین یحیی و زرعه در مذهب داشته باشد که همان واقفی بودن هر دو است؛ اما سند روایت ضعیف است به ارسال و فقط برای تأیید مناسب است. همچنین در رجال کشی این نسبت تأیید شده است. (کشی، رجال الکشی، ص ۴۷۲) ذکر این نکته لازم است که یحیی بن قاسم حذاء بر خلاف استظهار علامه در خلاصه، غیر از ابی بصیر معروف است.
۱۶. کشی، رجال الکشی، ص ۴۶۷. با چشم پوشی از تعدد در کلام طوسی، قرار دادن این راوی در این دسته،

غالب این افراد کسانی هستند که معروف به وقف هستند؛ بنابر این موافقت دیگر منابع با طوسی در غالب افراد دسته نخست در مشاهیر است.

۲. راویانی که در نسبت وقف از منابع دیگر فقط مخالف دارند

این افراد ۱۰ نفرند که می‌توان آنها را به چند گروه تقسیم نمود:

الف. افرادی که در رجال نجاشی توثیق مطلق شده‌اند که عبارتند از: ۱. اسحاق بن جریر^۱، ۲. غالب بن عثمان^۲، ۳. فضل بن یونس^۳.

توضیح مخالف بودن نجاشی این است که «ثقة» در لغت به معنای مورد اعتماد است^۴ که به تناسب معنای اعتماد، در مقام‌های مختلف معانی گوناگونی پیدا می‌کند؛ اما در علم رجال و حدیث یکی از اموری که برای اعتماد کامل به یک راوی لازم است، مذهب او است^۵؛ بنابر این استعمال واژه «ثقة» به صورت مطلق و بدون به کار بردن قید، در این علم دربردارنده همه اموری است که در قبول روایت راوی دخیل است که از جمله آنها صحت مذهب است؛ بنابر این اگر نجاشی در مورد فردی تعبیر «ثقة» به کار ببرد، با سخن طوسی درباره واقفی بودن او مخالف خواهد بود و اگر این تقریب در نظر کسی نادرست بیاید می‌توان به تقریبی که در گروه بعد در تمسک به عبارت نجاشی آمده استناد جست.

ب. افرادی که نجاشی در رابطه با مذهب آنها قذحی وارد نکرده است که عبارتند از:

حال
پیش‌شماره

نگرشی نو به واقعه اصحاب امام کاظم علیه السلام در رجال طوسی

-
- بنابر این مبنا است که این راوی با محمد بن بکر بن جناح و بکر بن جناح در رجال نجاشی و محمد بن بکر بن جناح در رجال طوسی یکسان نیست.
۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۷۱. همچنین طوسی در فهرست و رجال از او نام برده و در رابطه با مذهب او ذکری به میان نیاورده است. (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۳۹؛ همو، رجال الطوسی، ص ۱۶۱)
 ۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۰۵. همچنین طوسی در فهرست و رجال از او نام برده و در رابطه با مذهب او ذکری به میان نیاورده است. (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۳۵۷؛ همو، رجال الطوسی، ص ۲۶۷)
 ۳. همان، ص ۳۰۹. طوسی در فهرست از او نام برده و در رابطه با مذهب او ذکری به میان نیاورده است. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۳۶۳. همچنین در الخرائج داستان پیشگویی امام رضا علیه السلام و ارادت او به حضرتش وارد شده است. (راوندی، الخرائج و الجرائع، ج ۱، ص ۳۶۸)
 ۴. ابن مظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۷۱.
 ۵. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، صص ۱۲۱ و ۱۳۸؛ طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۴.

۱. ابوجناده اعمی^۱، ۲. امیه بن عمرو^۲، ۳. موسی بن بکر واسطی^۳، ۴. یزید بن خلیفه^۴، ۵. حسین بن مختار قلانسی^۵.

با توجه به اینکه نجاشی در ابتدای جزء دوم کتاب خویش، وعده داده است هر آنچه را در مدح و ذم صاحبان کتب گفته شده نقل کند و از این جهت که یکی از ذموم، فساد مذهب است؛ بنابر این عدم ذکر فساد مذهب در مورد یک راوی، خصوصاً با توجه به اینکه نجاشی کتاب خود را بعد از رجال طوسی تألیف نموده، و بعید می‌نماید که این کتاب را ندیده باشد، دلیل بر آن است که نجاشی دلیلی بر فساد مذهب او نیافته است و اطلاعات موجود در رجال شیخ را نیز تمام نمی‌دانسته است و در نتیجه مذهب او را صحیح می‌دانسته است.

ج. فردی که مذهبی غیر از وقف به او نسبت داده شده است و او حصین بن مخارق^۶ است.

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۶.

۲. همان، ص ۱۰۵. طوسی نیز در ترجمه این راوی اشاره‌ای به مذهب وقف او نکرده است. (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۹۰)

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۰۷. طوسی نیز در ترجمه او اشاره‌ای به مذهب وقف او نکرده است. (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۴۵۲) ایشان در کتاب الغیبة روایتی از موسی بن بکر واسطی در رابطه با جانشین بودن امام رضا (ع) نقل کرده است (طوسی، الغیبة، ص ۴۱)؛ اما دلالت این روایت صراحتی ندارد و امکان نقل آن قبل از واقعه وقف وجود دارد.

۴. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۲.

۵. همان، ص ۵۳. طوسی نیز در ترجمه این راوی اشاره‌ای به وقف او نکرده است (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۱۴۰)؛ مفید در الارشاد، حسین بن مختار را جزء ثقات و بطانة حضرت رضا (ع) که نص بر امامت آن حضرت را نقل کرده‌اند شمرده است. همچنین روایتی در تأیید امامت امام رضا (ع) از ایشان نقل کرده است که دلیل محکمی به حساب نمی‌آید؛ زیرا روایت کردن این حدیث قبل از واقعه وقف بوده است و شاهد بر این مطلب این است که ایشان زیاد بن مروان را که از رؤسای واقفه است نیز جزء این دسته شمرده است. (ر.ک: مفید، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج ۲، ص ۲۴۸) البته صدوق در عیون اخبار الرضا (ع) روایت امامت حضرت رضا (ع) را به طرق متعدد و صحیح از او نقل می‌کند و بعد از آن تذکری در رابطه با وقف و اعراض او از این روایات نداده است؛ درحالی‌که درباره زیاد بن مروان که روایت بعدی را در تأیید امامت امام رضا (ع) نقل کرده است، تذکر داده و او را جزء واقفه شمرده است. (صدوق، عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۱، صص ۳۰ و ۳۱) علامه از ابن عقده و او از علی بن فضال توثیق حسین بن مختار را بدون ذکر فساد مذهب او نقل می‌کند. (حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۱۵)

۶. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۱۱.

۷. ابن داود، رجال ابن داود، ص ۴۴۷.

تضعیف این راوی در رجال نجاشی^۱ به عنوان قیل و همچنین از طرف ابن غضائری به نقل علامه نقل شده است^۲. همان طور که علامه از قول ابن غضائری زیدی بودن او را نقل کرده اند^۳. د. فردی که روایاتی بر خلاف مذهب وقف نقل کرده است^۴ و او عبدالله بن قاسم^۵ (غالی) است.

ذکر این نکته مهم است که انتساب غلو به این راوی منافات با وقف آن ندارد به این خاطر که بعضی از فرقه های واقفه، عقاید غلو آمیز داشته اند و به غلو منتسب شده اند.^۶

۳. روایانی که در نسبت وقف در منابع دیگر بدون موافق و مخالف هستند

این افراد ۱۸ نفر هستند که عبارتند از: ۱. احمد بن زیاد خزازی^۷، ۲. احمد بن سری، ۳. جعفر بن حیان، ۴. جندب بن ایوب، ۵. حسین بن موسی، ۶. حسین بن کیسان^۸، ۷. زید بن موسی، ۸. سلمة بن حیان^۹، ۹. سعد بن خلف، ۱۰. سعد بن ابی عمران، ۱۱. علی بن سعید مکاری، ۱۲. عبد الله [بن] قصیر^{۱۰}، ۱۳. عبد الله نخاس، ۱۴. محمد بن عبد الله جلاب^{۱۱}، ۱۵. محمد بن عمرو، ۱۶. یحیی بن حسین بن زید بن علی بن حسین، ۱۷. ابو جعده، ۱۸. ابو جیل^{۱۱}.

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۴۵.

۲. حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۱۹.

۳. همان.

۴. البته نمی توان این مطلب را دلیل بر صحت مذهب این گروه دانست؛ به این جهت که احتمال نقل روایت قبل از واقعه وقف وجود دارد؛ زیرا راوی روایت از این افراد، دوره قبل از وقف را درک کرده است؛ اما به هر حال برای تأیید عدم وقف در کلام دیگران می تواند مناسب باشد.

۵. صدوق دو روایت از عبدالله بن قاسم در مورد ائمه دوازده گانه نقل کرده است. (صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، صص ۲۹۹ و ۳۱۱) همچنین این راوی در رجال کشی، غضائری و نجاشی به عنوان غالی معرفی شده و به شدت تضعیف شده است. (کشی، رجال الکشی، ص ۳۲۶؛ ابن غضائری، الرجال، ص ۷۸؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۲۶)

۶. کشی، رجال الکشی، ص ۴۷۷، عنوان محمد بن بشیر.

۷. روایت اندک.

۸. مورد دوم تا پنجم روایت ندارند.

۹. حنان.

۱۰. فضیل.

۱۱. حبل.

نتیجه بررسی این افراد در منابع دیگر آن است که غالب این افراد، با این عناوین یا روایتی در منابع ما از آنها نقل نشده است، مثل ابوجبل و ابوجعه و یا مثل احمد بن زیاد روایت بسیار اندک نقل کرده‌اند که آن هم دلالت بر مذهب آنها ندارد؛ علاوه آنکه در هیچ منبع رجالی دیگری از غالب این راویان اسمی برده نشده است. نتیجه بررسی این افراد با توجه به گمنام بودن آنها حاکی از آن است که طوسی به اعتماد اطلاعات شخصی خود، این افراد را منتسب به وقف نکرده است؛ بلکه به اتکاء منابع در اختیارش این افراد را منتسب به وقف کرده است.

۴. راویانی که در نسبت وقف از منابع دیگر هم موافق و هم مخالف دارند

در ابتدا ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که جمع بین قول موافق و مخالف در همه موارد، بنا بر همه مبانی رجالی فرض ندارد؛ چه بسا شخصی قائل به حجیت قول رجالی از باب بینه باشد که در این صورت در مواردی که دو نفر با شرایطش در طرف قول موافق و یا مخالف نباشند، از اساس قول به حجیت مورد پیدا نمی‌کند. هم‌چنان که اظهار نظر بنا بر حجیت قول رجالی از باب اهل خبره، انسداد یا اطمینان و یا حتی قول به خبر واحد یا بینه، منوط به نظرکردن در مجموع آمار است؛ بنابر این اظهار نظر در رابطه با این افراد، بدون در نظر گرفتن مجموع مقام، و به صورت تک تک انجام می‌شود و سعی می‌شود قضاوتی منصفانه در این رابطه صورت پذیرد.

برای بررسی وقف در هر شخصی باید این نکته را مد نظر داشت که امر وقف در ابتدا میان شیعیان شایع بوده و بسیاری از شیعیان و حتی بزرگان به آن مبتلا شدند؛ اما به دلایلی که گذشت بسیاری از ایشان متنبه و به راه حق هدایت شدند؛ از این رو اگر در مذهب و حالات شخصی اختلاف وجود داشته باشد، با توجه به آنچه گذشت، عموماً در ابتدا شیعه واقفی بودند و بعد مستبصر شدند و به امامت حضرت رضا علیه السلام معترف گردیدند.

۱. احمد بن حسن میثمی

طوسی در رجال او را واقفی معرفی می‌کند^۱ و نجاشی نیز در احوالات این راوی از قول کشی نسبت وقف به او را نقل می‌کند و در ادامه در این نسبت تشکیک می‌کند و می‌گوید این

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۳۲.

مطلب در حالی است که از امام رضا علیه السلام روایت نقل می‌کند.^۱ از طرفی طوسی نیز در فهرست خود بدون هیچ اشاره‌ای به فساد مذهبی او، به صحت و سلامت حدیثی او نیز تصریح کرده و روایت کردن او از حضرت رضا علیه السلام را می‌پذیرد.^۲ به نظر این دو عبارت دست‌کم نشان دهنده تردید در نسبت وقف است؛ البته ذکر این نکته مهم است که همان‌طور که در منابع قدیمی معرفی فرقه‌ها آمده است، بعضی فرقه‌های واقفه قائل به امامت امام رضا علیه السلام نبوده‌اند؛ ولی در عین حال ایشان را به عنوان خلیفه حضرت موسی علیه السلام تا هنگام خروج ایشان می‌دانسته‌اند؛^۳ بنا بر این مطلب، صرف روایت یک شخص از امام رضا علیه السلام نمی‌تواند دلیل قاطعی برای صحت مذهب او باشد.

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توان با توجه به تردید نجاشی و طوسی در فهرست، فساد مذهب او را با توجه به کلام طوسی در رجال و کشی ثابت دانست؟ با توجه به آنچه گذشت اطلاعات شیخ برگرفته از منابع ایشان است و یکی از منابع شیخ در رجال، کتاب رجال کشی است؛ البته شاید کسی اشکال کند که شیخ در برخی موارد، افرادی را که در رجال کشی به عنوان واقفه معرفی شده‌اند به عنوان واقفی در اصحاب امام کاظم علیه السلام ذکر نکرده است، مثل علی بن وهبان؛^۴ بنابر این رجال کشی نمی‌تواند منبع طوسی باشد؛ زیرا وجهی برای عدم ذکر وقف او وجود ندارد؛ ولی باید گفت که اولاً همین یک نفر از جمله واقفه ذکر نشده است که احتمال خطای شیخ در عدم انتقال وقف او وجود دارد، ثانیاً این احتمال وجود دارد که عنوان این راوی را از غیر رجال کشی استخراج کرده باشد؛ در هر صورت نمی‌توان متعدد بودن قائلین به وقف را محرز دانست؛ علاوه بر آنکه غالب کسانی که در وقف آنها اختلاف نظر وجود دارد، از کسانی هستند که در کتاب کشی از جمله واقفه شمرده شده‌اند. در مجموع نمی‌توان هیچ‌یک از این دو قول را ترجیح داد و به نظر مذهب این راوی روشن نیست.

۲. منصور بن یونس بن بزرج

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۷۴.

۲. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۵۴.

۳. نوبختی، فرق الشیعة، ص ۸۱؛ اشعری قمی، المقالات والفرق، ص ۹۰.

۴. کشی، رجال الکشی، ص ۴۶۸.

طوسی در رجال او را واقفی می‌داند^۱ و کشی نیز در ابتدا روایتی در نفی انتساب وقف به او نقل می‌کند، سپس از قول حسن بن موسی می‌نویسد که او بعد از وفات حضرت کاظم علیه السلام به خاطر اموالی که در دست داشت بیعت خود را زیر پای نهاد^۲؛ اما نجاشی بر خلاف آن، با این حال که حساسیت خاصی در احوال روات به خرج می‌دهد، متعرض وقف او نشده است؛ بلکه او را ثقه می‌خواند.^۳ با توجه به توثیق نجاشی و سکوت طوسی در فهرست^۴ و جای دیگری از رجال^۵ در مقابل نقل معتبر کشی از حسن بن موسی مبنی بر واقفی بودن او - که البته می‌تواند منبع طوسی در رجال هم باشد - نمی‌توان واقفی یا امامی بودن او را اثبات کرد.

۳. درست بن ابی منصور واسطی

این راوی نیز در میان اصحاب حضرت کاظم علیه السلام در رجال شیخ به عنوان واقفی ذکر گردیده است^۶ و این ادعا در رجال کشی به طریق مرسل مورد تأیید قرار گرفته است.^۷ این در حالی است که نجاشی و خود شیخ در فهرست و جای دیگری از رجال^۸ هیچ اشاره‌ای به واقفی بودن او نکرده‌اند.^۹ در مجموع به نظر می‌رسد نمی‌توان واقفی یا امامی بودن او را ثابت دانست.

۴. ابراهیم بن عبد الحمید

اگرچه طوسی در رجال او را واقفی دانسته^{۱۰}؛ اما با توجه به چند مسئله می‌توان مدعی شد ایشان واقفی نبوده و یا مستبصر شده است.

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۳.

۲. کشی، رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۶۸.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۱۲.

۴. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۴۵۹. البته در جای خود ثابت شده است که طوسی به وعده‌ای که در مقدمه فهرست، مبنی بر بیان مذهب فاسد، داده، عمل نکرده است؛ بنابر این در غیر از مواردی که شیخ در مقام ترجمه کامل راوی بر می‌آید، نمی‌توان سکوت ایشان را دلیل بر صحت مذهب دانست.

۵. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۰۶.

۶. همو، رجال الطوسی، ص ۳۳۶.

۷. کشی، رجال الکشی، ص ۵۵۶.

۸. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۰۳.

۹. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۶۲؛ طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۱۸۶.

۱۰. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۵۱.

تنها نقلی که وی را متهم به وقف می‌کند نقل کشی از نصر بن صباح است^۱ و^۲ در مقابل خود شیخ در فهرست، ذکری در رابطه با انتساب مذهب وقف نمی‌کند و وی را توثیق می‌کند.^۳ هم‌چنانکه طوسی در ابتدای همان باب از اصحاب امام کاظم^{علیه السلام} این راوی را ذکر می‌کند و از وقف او سخنی به میان نمی‌آورد.^۴ از طرفی نجاشی که خود اصالت کوفی داشته است و از احوال راویان کوفی اطلاع زیادی داشته است و این راوی را به‌طور کامل ترجمه می‌کند، در رابطه با او که اتفاقاً کوفی است، قدحی وارد نمی‌کند.^۵ کشی نیز از فضل بن شاذان صالح بودن او را که ظاهر در صحت مذهب است نقل می‌کند.^۶ به نظر می‌رسد که قول شیخ در فهرست، نجاشی و فضل بن شاذان به جهت تعدد، ترجیح بر قول شیخ در رجال و نصر بن صباح دارد؛ چون از طرفی نصر بن صباح توثیق نشده است و کشی او را جزء غلات می‌داند.^۷ علاوه بر آنکه احتمال منع بودن کشی برای شیخ در رجال نیز وجود دارد که از این جهت، تعدد مخدوش است و حتی قول خود طوسی در رجال هم با تردید مواجه می‌شود.

در کافی^۸ و محاسن^۹ نیز دو روایت بلاواسطه^{۱۰} او از حضرت رضا^{علیه السلام} نقل شده است و در تفسیر عیاشی^{۱۱} روایت او از امام جواد^{علیه السلام} نقل شده است که این سه روایت می‌تواند مؤید قول به صحت مذهب او و یا بازگشت او از وقف باشد.

۵. سماعة بن مهران

رجال
پیشینها

نگرشی نو به واقعه اصحاب امام کاظم^{علیه السلام} در رجال طوسی

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۴۴۶.
۲. شیخ در ابتدای اصحاب امام رضا^{علیه السلام} نام ابراهیم بن عبد الحمید را آورده است و نسبت وقف به او را تکرار کرده است. (طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۵۱)
۳. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۱۷.
۴. همو، رجال الطوسی، ص ۳۳۱.
۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۰.
۶. کشی، رجال الکشی، ص ۴۴۶.
۷. همان، ص ۱۸.
۸. کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۲۵۳. ناگفته نماند که این روایت در محاسن و تهذیب بدون کلمه «الرضا» وارد شده است. (برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۴۷۱؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۷۴)
۹. برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۵۴۹.
۱۰. عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۲۰.

وی در کتاب صدوق و طوسی به عنوان واقعی معرفی شده است^۱؛ اما نجاشی در رابطه با وی تعبیر «ثقة ثقة» را به کار برده است و فساد مذهبی به او نسبت نداده است.^۲ در جمع اقوال به نظر می‌رسد باید به دلایل و قرائنی که محدث نوری در خاتمه مستدرک ذکر کرده‌اند^۳ توجه نمود و ظاهراً ادله ایشان برای اثبات امامی بودن سماعه کافی است.

۶. حنان بن سدير

طوسی در رجال حنان را واقعی می‌داند؛ ولی در فهرست، او را توثیق کرده است^۴ و نجاشی که خود از کوفیان است و از احوال راویان آن شهر اطلاع زیادی داشته است، قدحی در مورد مذهب او بیان نمی‌کند که با توجه به معروف بودن حنان و ترجمه کاملی که نجاشی برای او ذکر می‌کند، بسیار بعید می‌نماید که او از واقفه بوده و این امر بر نجاشی مخفی مانده باشد؛ بدین جهت عدم ذکر قدح مذهبی در رابطه با او، می‌تواند قرینه‌ای مهم بر صحت مذهب او باشد^۵؛ علاوه بر آنکه ذکر واقعی بودن او در رجال کشی که از منابع نجاشی است و عدم ذکر آن توسط نجاشی می‌تواند نشان دهنده عدم قبول این نسبت از طرف نجاشی باشد. از طرفی کشی در رجالش به طریق مرسل، واقعی بودن حنان را نقل کرده است^۶؛ بنابر این بین قول شیخ در فهرست و جای دیگر از رجالش^۷ و نجاشی با قول شیخ در رجالش و کشی تعارض شکل می‌گیرد و به جهت مرسل بودن طریق کشی و احتمال اخذ شیخ از کشی، قول به صحت مذهب او ترجیح پیدا می‌کند.

شاید کسی اشکال کند که روایت زیاد واقفه از حنان، دلیل بر واقعی بودن او است^۸؛ اما این اشکال به نظر صحیح نمی‌رسد؛ زیرا اولاً همه روایات منقول از حنان به جز یک روایت،

۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۳۸؛ طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۳۷؛ همو، العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۹۳.

۳. نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، الخاتمة، ج ۴، ص ۳۴۴.

۴. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۳۴؛ همو، فهرست کتب الشیعة، ص ۱۶۴.

۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۴۶.

۶. کشی، رجال الکشی، ج ۲، ص ۸۳۰.

۷. طوسی، رجال الطوسی، ص ۱۹۳.

۸. ر.ک: طوسی، الغیبة، صص ۴۵، ۵۰، ۵۳ و ۵۸.

دلالت بر مذهب وقف ندارد، همان‌طور که طوسی در کتاب الغیبه در ذیل این روایات فرموده‌اند.^۱ ثانیاً نقل روایت واقفه از یک واقفی برای نصرت مذهب وقف علیه امامیه، اگر دلیل بر صحت مذهب او نباشد، دلیل محکمی نیز به حساب نمی‌آید. ثالثاً احتمال کذب بر حنان از طرف واقفه وجود دارد و شاهد آن عبارتی است که شیخ در کتاب الغیبه از علی بن رباح آورده‌است: علی بن رباح از قاسم بن اسماعیل که از واقفه است سؤال می‌کند که چند روایت از حنان شنیده‌ای و او در جواب می‌گوید چهار یا پنج روایت. بعد علی بن رباح می‌گوید: بعد از آن احادیث فراوانی از حنان روایت کرد.^۲

۷. داود بن حصین

علاوه بر طوسی^۳، ابن عقده زیدی مذهب نیز بنابر نقل علامه، داود را جزء واقفه معرفی کرده است^۴؛ اما از طرفی نجاشی او را که از راویان کوفی بوده است، با ذکر دقیق مشخصات و خصوصیات خانوادگی توثیق می‌کند^۵ و بسیار بعید است که او در نظر نجاشی واقفی باشد، خود شیخ نیز در فهرست^۶ و جای دیگر رجالش^۷ قدحی درباره او وارد نمی‌کند که می‌تولند مؤید کلام نجاشی باشد؛ علاوه بر آنکه صدوق روایتی معتبر از او ذکر می‌کند که مشتمل بر عقائد مخالف با واقفه است، هرچند چون احتمال دارد مربوط به قبل از دوره وقف باشد، تنها می‌تواند مؤید باشد.^۸ در نهایت ترجیح یکی از دو قول به نظر مشکل است.

۸. احمد بن فضل

طوسی او را واقفی می‌داند^۹ و در رجال کشی نیز از قول حمدویه بن نصیر از بعض مشایخش واقفی معرفی شده است^{۱۰}؛ اما در مقابل نجاشی به عنوان صاحب کامل‌ترین و دقیق‌ترین کتاب

۱. همان، صص ۴۶، ۵۱، ۵۴ و ۵۹.

۲. همان، ص ۶۹.

۳. همو، رجال الطوسی، ص ۳۳۶.

۴. حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۲۱.

۵. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۵۹.

۶. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۱۸۱.

۷. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۰۲.

۸. صدق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۸۷.

۹. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۳۲.

۱۰. کشی، رجال الکشی، ص ۵۶۶.

در میان کتب رجالی، درحالی که وعده به تذکر موارد ضعف و قوت داده و در کتاب نیز به این وعده خویش پایبند بوده است، هیچ گونه قدحی در مورد احمد بن فضل ذکر نکرده است.^۱ با توجه به این مطلب و با توجه به اینکه رجال کشی یکی از منابع مورد استفاده نجاشی است و نجاشی نقل کشی در مورد او را در کتاب خود ذکر نکرده، به نظر می رسد این راوی را از جمله واقفه نمی دانسته است. از طرفی این راوی روایتی که تصریح به بطلان مذهب وقف دارد نقل کرده است.^۲ البته این نقل با دو مشکل مواجه است؛ یکی اینکه در سند آن محمد بن جمهور است که بنابر مشهور ضعیف است و دوم آنکه معلوم نیست مراد از احمد بن فضل در این روایت راوی مورد نظر ما باشد، اگرچه مظنون است. در مجموع با توجه به اینکه نجاشی شرح حالی از این راوی ارائه نداده است و حتی طریق به کتاب او را نیز ذکر نکرده است، عدم ذکر قدح را نمی توان دلیل محکمی بر صحت مذهب او دانست، همچنین عدم ذکر نقل کشی نیز فقط دلیل بر عدم قبول آن است؛ اما اینکه نجاشی مذهب این راوی صحیح می دانسته واضح نیست؛ بنابر این نمی توان صحت یا فساد مذهب این راوی را قبول کرد.

۹. یوسف بن یعقوب^۳

در مقابل طوسی در رجال - که او را جزء واقفه شمرده است^۴ -، صدوق در مشیخه فقیه او را جزء فطحیه دانسته است^۵ و ظاهراً ترجیحی بین این دو قول وجود ندارد و نمی توان هر یک از این دو نسبت را ثابت دانست.

۱۰. قاسم بن محمد جوهری

اگرچه طوسی در رجال وی را جزء واقفه معرفی کرده است^۶ و در رجال کشی از قول افراد نامعلومی، منتسب به وقف گردیده است^۷؛ اما این راوی توسط نجاشی و طوسی در فهرست

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۸۹.

۲. طوسی، الغیبه، ص ۶۴؛ صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۳۵؛ کشی، رجال الکشی، ص ۴۹۳.

۳. لازم به ذکر است که راوی دیگری با عنوان یوسف بن یعقوب در اصحاب امام صادق علیه السلام وجود دارد که نجاشی او را تضعیف کرده است، نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۱؛ اما بنابر تحقیق این راوی غیر از راوی مورد بحث ماست که بجللی است.

۴. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۶.

۵. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۲۳.

۶. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۲.

۷. کشی، رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۴۸.

مورد قدح مذهبی قرار نگرفته است.^۱ احتمال اینکه طوسی رجال کشی بوده است نیز وجود دارد؛ اما در مجموع نمی‌توان هیچ‌یک از این دو قول را ترجیح داد.

۱۱. عثمان بن عیسی

شیخ در فهرست و نجاشی او را از واقفه معرفی کرده‌اند^۲ و کشی نیز روایت وقف او را به سند ضعیف نقل کرده است؛ اما در مقابل، کشی از نصر بن صباح توبه او از وقف را نقل کرده است^۳ و همچنین از محمد بن عیسی قضیه‌ای را نقل کرده است که با توبه او سازگار است.^۴ اگر شخصی با توجه به نقل بسیار کشی از نصر بن صباح - خصوصاً اینکه خود کشی او را غالی می‌دانسته است - و همچنین ذکر غلو در کلام نجاشی و طوسی و عدم ذکر ضعف حدیثی درباره او، ضعف را تنها در اتهام او به غلو بداند و نه در نقل‌های تاریخی او، یا اینکه داعیه بر کذب را در مثل این بحث‌های تاریخی منتفی بدانند، می‌توان رجوع او از وقف را ثابت کرد. مؤید خوب رجوع نیز، اکثر روایات بزرگان امامیه، مثل احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن حسین بن ابی خطاب از عثمان بن عیسی است که بسیار بعید می‌نماید این بزرگان از شخصی که وکیل امام بوده و به او خیانت بزرگی کرده و از رؤسای فرقه واقفه بوده است، در این حال نقل روایت کرده باشند و نقل قبل از وقف نیز در حق این افراد منتفی است. در مجموع به نظر می‌توان قول نصر بن صباح را با توجه به این قرینه، قبول کرد و کلام نجاشی را که تنها به نقل روایت نصر بن صباح بسنده کرده مرجوح دانست.

۱۲. محمد بن بکر بن جناح^۵

رجال
پوششها

نگرشی نو به واقفه اصحاب امام کاظم علیه السلام در رجال طوسی

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۱۵؛ طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۷۱.
۲. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ص ۳۴۶؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۰۰.
۳. کشی، رجال الکشی، ص ۵۹۷.
۴. همان، ص ۵۹۸. «۱۱۱۸ - حمدویه قال قال محمد بن عیسی ان عثمان بن عیسی رأى في منامه أنه يموت بالحير فيدفن بالحير فرفض الكوفة و منزله و خرج الحير و ابناه معه فقال لا أبرح منه حتى يمضى الله مقاديره و أقام يعبد ربه جل و عز حتى مات و دفن فيه و صرف ابنه إلى الكوفة».
۵. با چشم پوشی از تعدد در کلام طوسی در رجال، قرار دادن این راوی در این دسته، بنابر این مبنا است که این راوی با بکر بن محمد بن جناح، در رجال طوسی و کشی یکسان نیست. همچنین این مطالب بنا بر اثبات هم طبقه بودن این دو راوی با یکدیگر است؛ چون طبقه این راوی در فهرست نجاشی با طبقه اصحاب امام کاظم علیه السلام سازگار نیست و البته احتمال خطای شیخ در قرار دادن این راوی در اصحاب امام کاظم علیه السلام وجود دارد، همان‌طور که حسن بن محمد بن سماعه را جزء اصحاب امام کاظم علیه السلام آورده،

این راوی در فهرست نجاشی توثیق شده است؛ اما نجاشی بعد از توثیق از قول حمید نقل کرده است که حسن بن محمد بن سماعه بر جنازه او نماز خوانده است و از این جهت که حسن بن محمد بن سماعه واقفی است و صحیح نیست که واقفی بر امامی نماز بخواند؛^۱ بنابر این نجاشی گرچه تصریح به واقفی بودن او نکرده است؛ اما او را واقفی می‌دانسته است؛ اما باید دانست که اثبات واقفی بودن، از نماز خواندن در آن دوره، متوقف بر اثبات دست‌کم چند مقدمه است؛ اول اینکه نماز خواندن غیر امامی بر امامی در آن دوره صحیح نباشد. دوم آنکه میت از معاریف یا اشخاصی باشد که نماز خواندن غیر امامی بر آن با منع خارجی همراه باشد. سوم آنکه دلیل خاص، مثل تقیه در نماز خواندن وجود نداشته باشد. مقدمه دوم در این بحث قابل احراز نیست؛ بنابر این نمی‌توان نماز خواندن را دلیل محکمی بر واقفی بودن دانست، گرچه نشان از ارتباط ابن سماعه با او دارد و گمان آور است و شاید به همین دلیل باشد که نجاشی او را به عنوان واقفی معرفی نکرده و صرفاً به نقل نماز خواندن اکتفا کرده است. در هر صورت با توجه به اینکه توثیق در کنار این نقل قول آمده است، نمی‌توان صحت مذهب این راوی را احراز کرد.

ارزیابی و تحلیل

با توجه به دسته‌بندی پیش گفته از میان ۵۶ نفر منسوب به وقف در اصحاب امام کاظم علیه السلام، در مجموع درباره ۳۸ نفر اطلاعات در کتب دیگر یافت شد. از این میان نسبت وقف بدون مخالف در مورد ۱۶ نفر در کتب دیگر مورد تأیید قرار گرفته است. در مقابل، تعداد ۲۲ نفر (بیش از ۵۰ درصد) مورد اختلاف قرار گرفتند که از این تعداد در رابطه با بعضی می‌توان اشتباه شیخ را محرز دانست و در رابطه با بعضی تردید جدی در نسبت وقف وجود دارد. بقیه ۵۶ نفر در هیچ منبعی از آنها گزارشی وارد نشده است تا بتوان در مورد آنها اظهار نظر کرد. حال با توجه به آمار به دست آمده، باید به مبانی مختلف در حجیت بخشی به اقوال رجالیان مراجعه کنیم.

درحالی که او از اصحاب ایشان نیست.

۱. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۱۴۲.

پیش از رجوع به مبانی رجالی، به بررسی علت و ریشه این اختلافات می‌پردازیم. سه احتمال مورد اعتنا در رابطه با ریشه این اختلافات می‌توان ذکر کرد:

۱. ادعاهای منبعی که طوسی از آن نقل می‌کند نادرست است و در این ادعاها به خطا رفته است، یا بدین جهت که تشخیص مذهب در نزد او با روش‌های متعارفی انجام شده که ظنی است؛ مثل اینکه ارتباط زیاد راویان و یا طرق واقفی و شباهت اسمی با واقفیان را دلیل بر وقف دانسته است، همان‌گونه که این امر در مورد سماعة بن مهران به دلیل ارتباط زرعة بن محمد با او و شباهت اسمیش با سماعة واقفی، این‌گونه به نظر می‌رسد، و یا اینکه روایت واقفه در تأیید وقف از یک راوی را دلیل بر واقفی بودن او دانسته است؛ چنانکه در مورد حنان بن سدیر این‌گونه به نظر می‌رسد.

۲. همان‌طور که برخی بزرگان معاصر^۱ احتمال داده‌اند افراد ذکر شده در این منبع، سابقه وقف داشته‌اند و علت مخالفت منابع دیگر، رجوع و باقی نماندن این افراد بر وقف است. در توضیح این احتمال باید گفت: به دلیل اینکه رؤسای واقفه که ادعای وقف را مطرح کردند، از وکلای امام و بزرگان شیعه بودند و به این جهت که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام چند سال آخر عمر شریف خود را در زندان به سر بردند و از دیده‌ها مخفی بودند و اعتماد شیعیان هم از طریق وکلای حضرت بود و همچنین به دلیل اینکه امام رضا علیه السلام صاحب فرزند پسر نبودند و همچنین وجود روایاتی که قابل تأویل برای اثبات مذهب وقف بود، همه این عوامل دست به دست هم داد تا گروه زیادی از شیعیان از جمله بزرگانی چون عبدالرحمن بن حجاج، رفاعه بن موسی، یونس بن یعقوب، جمیل بن دراج، حماد بن عیسی، أحمد بن محمد بن ابی نصر و حسن بن علی و شاء^۲ یا در امامت امام رضا علیه السلام شک کنند و یا به مذهب وقف گرایش پیدا کنند؛ اما همان‌طور که گذشت واقفه شکست خوردند و عده زیادی از وقف رجوع کردند. از توضیح این احتمال، قرینه عام بر تأیید آن روشن می‌شود و آن قرینه، فراگیر بودن فتنه وقف و بعد از آن رجوع بسیاری، از آن است. بنا بر این احتمال، باید افرادی که دیگران ادعای صحت مذهب آنها را کرده‌اند، جزء کسانی شمرده که از وقف رجوع کرده‌اند و مخالفت دیگران را دلیل بر رجوع

حاله
پیش‌شهرها

نگارشی
نویسنده واقفه اصحاب امام کاظم علیه السلام در رجال طوسی

۱. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۲۰، ص ۶۵۶؛ ج ۷، ص ۲۱۱۷.

۲. طوسی، الغیبة، ص ۷۱.

آنها گرفت و منبع شیخ را از این جهت که رجوع از وقف را ذکر نکرده است ناقص دانست و این گونه جمع، نوعی جمع عرفی است که از لحاظ صناعت مقبول است.

اشکال نخست: اینکه منشأ این اختلافات، رجوع از وقف باشد، با توجه به آنکه شیخ از منابع متعدد اطلاعات خود را کسب می کرده است، بسیار بعید است؛ زیرا عدم آگاهی همه منابع شیخ از عدم رجوع از وقف بعید است. در پاسخ باید گفت: به نظر می رسد در غالب این موارد منبع شیخ متعدد نبوده است و رجال کشی و کتابی دیگر، از منابع اصلی در این موارد هستند.

اشکال دوم: اگر این منبع از لحاظ رجوع از وقف ناقص است، به چه دلیل افرادی مانند احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و حسن بن علی و شاء را که قطعاً واقفی بوده و از آن رجوع کرده اند به عنوان واقفی ذکر نکرده است؟ در پاسخ می توان گفت: به نظر می رسد غالباً این افراد از معاریف بوده اند و رجوع آنها از وقف روشن بوده است؛ بنابر این یا خود شیخ و یا منبع شیخ، آنها را در زمره واقفه نیاورده اند.

اشکال سوم: در این بحث قرینه ای خاص بر رجوع هیچ یک از این افراد از وقف یافت نشد و تنها در رابطه با یک راوی، یعنی عثمان بن عیسی به طریق ضعیف (نصر بن صباح) عدول از وقف نقل شده است که نجاشی با عبارت «ذکر نصر بن الصباح» این مطلب را نقل کرده است که می تواند نشان از عدم اعتماد باشد؛ بنابر این اگر دلیل این اختلافات، رجوع از وقف باشد، باید شاهی بر رجوع این افراد و لو تعدادی از آنها وجود داشته باشد. شاید کسی بگوید همین که دیگران این افراد را توثیق کرده اند و واقفه بودن آنها را نپذیرفته اند، دلیل بر آن است که دلیلی بر رجوع از وقف آنها پیدا کرده اند که به دست ما نرسیده است؛ اما در جواب باید گفت: علاوه بر آنکه احتمال دارد عدم قبول نسبت وقف از جانب آنها، به دلیل عدم حجیت یا دسترسی به قول کسانی است که وقف را نسبت داده اند، بسیار بعید است که در هیچ جا اشاره ای به این رجوع نشده باشد و دست کم در برخی از موارد باید شواهد رجوع پیدا می شد؛ اما در مجموع، احتمال نامتعارف بودن تشخیص

۱. از جمله افرادی که شهرشان معلوم نیست؛ ولی دلیلی بر رجوع از وقف دارند می توان از حسین بن بشار نام برد. (کشی، رجال الکشی، الجزء الأول، الجزء الخامس، ص ۴۵۰)

وقف، نسبت به احتمال رجوع از وقف، احتمال ضعیف‌تری است.

۳. دیگران به منابع طوسی در ادعای وقف دسترسی نداشته‌اند. این احتمال در مواردی که قول طوسی تنها مخالف دارد یا نه موافق و مخالف دارد، بسیار جدی است و ترتیب قرار گرفتن این موارد در رجال طوسی نیز مؤید نقل از منبعی واحد است. بنا بر این احتمال، مخالفت منابع دیگر نه از جهت نادرستی و یا رجوع آنها از وقف بوده است؛ بلکه اساساً به جهت دست نیافتن به قول وقف بوده است.

در هر صورت هیچ‌یک از این سه احتمال اطمینانی نیست؛ لذا بررسی طبق هر یک از این احتمالات به تنهایی درست به نظر نمی‌رسد و باید هر سه احتمال را در تطبیق مبانی رجالی دخیل دانست.

نکته‌ای که ذکر آن لازم است این است که این سه احتمال، هر کدام می‌تواند توجیه‌کننده بخشی از موارد باشد و نیازی به اینکه همه موارد را با یک احتمال توجیه کنیم نیست.

ارزیابی گزارش طوسی دربارهٔ راویان واقفه

پنج مبنا در حجیت قول رجالی مطرح است که بر اساس هر یک از مبانی، گزارش طوسی دربارهٔ راویان واقفه ارزیابی می‌شود.

مبنای نخست: حجیت از باب شهادت شرعی (بینه)

همان‌طور که می‌دانیم برای پابرجا شدن این مبنا دست‌کم به چهار شرط نیاز داریم: ۱. حسی بودن شهادت، ۲. ضابط بودن شاهد، ۳. تعدد شاهد، ۴. عدم معارض.

شرط سوم در دسته دوم و سوم یافت نمی‌شود؛ چون تعددی وجود ندارد؛ بنابراین طبق این مبنا، قول طوسی دربارهٔ دسته دوم و سوم از راویان، حجت نیست، همچنین دربارهٔ دسته چهارم نیز به دلیل وجود معارض -البته اگر معتبر باشد- حجت نیست.

در رابطه با دسته نخست از راویان شاید بتوان گفت که با توجه به اختلافات به دست آمده از آمار پیش‌گفته و معروف نبودن منبع شیخ و فاصله زمانی شیخ از اصحاب امام کاظم علیه السلام، دو شرط دیگر یعنی حسی بودن و ضابط بودن شاهد، قابل احراز نیست؛ به این بیان که حسی بودن شهادت یا باید مستند به امر حسی باشد یا امری که به واسطه خطای کم ملحق به حس

و به اصطلاح قریب به حس باشد. در این بحث با توجه به فاصله زمانی طوسی با اصحاب امام کاظم علیه السلام قطعاً حس خارجی، مستند نیست؛ بلکه امور قریب به حس می‌تواند نقش آفرین باشد؛ ولی وقتی آمار را در نظر می‌گیریم، به جهت احتمال خطای زیاد و قابل توجه در آن، قریب به حس بودن منبع شیخ مورد انکار قرار می‌گیرد. همچنین شرط دوم یعنی ضابط بودن شاهد نیز با توجه به آمار یادشده مورد تردید جدی قرار می‌گیرد. اما اینکه گفته شود احتمال تعدد شاهد وجود دارد، پس ضبط شاهد نباید مورد تردید قرار بگیرد، با توجه به وحدت منبع اخذ شیخ در ادعاهای وقف، بعید می‌نماید، و جاری کردن این اشکال در منبع شیخ از این جهت که آن منبع برای ما مشخص نیست، باعث خدشه در اصل قول آن منبع می‌شود؛ ولو اینکه آن منبع منابع متعدد داشته است. این کلام بنا بر احتمال نخست روشن است؛ اما بنابر احتمال دوم یعنی رجوع از وقف، می‌توان علم اجمالی حاصل از مخالفت‌ها را منحل به موارد مخالفت دانست و در بقیه، چون اصل شهادت به وقف، صحیح فرض شده آن را صحیح دانست؛ اما در این بحث که امر دائر بین هر دو احتمال است به نظر می‌رسد ضبط شاهد قابل احراز نباشد و اجرای اصالة الضبط در این مورد نیز مشکل است.

مبنای دوم: حجیت از باب خبر واحد

در حجیت خبر واحد در موضوعات، حسی بودن و ضابط بودن مخبر شرط است، و همان‌طور که گذشت با توجه به آمار یادشده نمی‌توان این دو شرط را ولو با اصالة الحس و اصالة الضبط ثابت دانست؛ زیرا عقلاً این دو اصل را در جایی که مخالفت با مخبر بیش از متعارف موارد است جاری نمی‌دانند. همچنین اگر مدرک این قول اطلاق روایات باشد، باز هم نمی‌توان قول طوسی را حجت دانست؛ زیرا موضوع روایات که خبر ضابط است قابل احراز نیست. البته در دسته نخست از راویان که موافقی بر ادعای وقف وجود دارد، با اینکه این مخبر از درجه اعتبار به صورت مستقل و به تنهایی ساقط است؛ اما شاید ادعای سیره عقلاً و یا حتی متشرعه در عمل به اخبار مورد تأیید این مخبر (بنابر قبول دلیل سیره)، بعید نباشد؛ اما به نظر می‌رسد بنا بر هر دو احتمال، نمی‌توان ضابط بودن مخبر را احراز کرد.

حاج
پوهنرها

سید محمد شادان
سال ۱۳۹۹

مبنای سوم: حجیت از باب اهل خبره

طبق این مبنا رجوع به قول خبره در یک فن، برای دیگران به عنوان حجت معرفی شده است؛ اما باید دید که اولاً آیا با توجه به آمار، خبرویت قائل قابل اثبات است؟ ثانیاً بر فرض پذیرش خبرویت او آیا اعتماد بر او در سه دسته فوق مورد عمل عقلا قرار می‌گیرد؟

در جهت اول، یعنی خبرویت صاحب منبعی که شیخ از او نقل قول می‌کند، به نظر می‌رسد با توجه به آمار فوق در مخالف و موافق، اشکال مهمی متوجه خبرویت صاحب منبع نیست؛ چون خبرویت در جایی مورد اشکال قرار می‌گیرد که مخالفت قول خبره با واقع ثابت باشد و در بحث ما غیر از موارد اندکی، در بقیه موارد صرفاً مخالفت دیگران ثابت شد و نه اشتباه خبره.

در جهت دوم به نظر می‌رسد در جایی که شخص خبره مخالف زیادی دارد به نحوی که خلاف عادت است، بنای عقلا بر عدم اخذ به قول او به تنهایی است؛ البته این احتمال نیز مطرح است که شاید کسی بین جهت اول و دوم ملازمه ببیند و عدم عمل به قول خبره را کاشف از عدم خبرویت او ببیند.

مبنای چهارم: حجیت از باب انسداد

انسداد به دو شکل کبیر و صغیر قابل طرح است:

انسداد کبیر: انسداد کبیر بنابر تمامیت مقدمات آن، ظن حاصل از هر راهی را حجت نمی‌کند؛ مثلاً ظن حاصل از راه‌هایی که شارع از آنها نهی کرده مانند قیاس را حجت نمی‌کند، و همچنین هر درجه‌ای از ظن را حجت نمی‌کند؛ بلکه درجه‌ای از ظن را که از قوت خاصی برخوردار است حجت می‌کند؛ مثل ظنی که از شهرت یا اجماع منقول حاصل می‌شود. در بحث حاضر حصول ظن در دسته دوم که مخالفی برای شیخ وجود دارد، بسیار مشکل است و در دسته اول که موافقی با شیخ وجود دارد به نظر آسان می‌آید و از قوت لازم برخوردار است؛ اما دسته سوم که هیچ موافق و مخالفی در مورد آنها وجود ندارد، تکیه بر قول شیخ به عنوان حجت مشکل به نظر می‌آید؛ از این جهت که با ترک عمل به این ظنون هم مشکل انسداد حل می‌شود و نیازی به این ظنون با این رتبه نیست. در دسته چهارم نیز بر فرض اعتبار مخالف و موافق، حجیت مشکل است.

حال
پیشترها

نگارنده نویسنده و واقعه اصحاب امام کاظم علیه السلام در رجال طوسی

انسداد صغیر: برای انسداد صغیر تقریب‌های مختلفی ارائه شده است و تا به انسداد کبیر منجر نشود، مثمر ثمر نخواهد بود؛ اما تقریبی که در کلام بعضی از بزرگان وجود دارد نیازی به برگشت به انسداد کبیر ندارد، به این صورت که شارع مقدس برای قبول خبر شروطی از قبیل عدالت و وثاقت را ذکر کرده است، از طرفی اگر تنها راه کشف این شروط اطمینان باشد، کشف این شروط با مشکل روبرو می‌شود و عملاً موجب لغویت حکم می‌شود. برای احتراز از لغویت باید گفته شود که شارع در راه‌های کشف شروط، یک نحو توسعه‌ای قائل شده است و به صرف اطمینان اکتفا نکرده است.^۱

در بحث حاضر هم شارع برای کشف مذهب راویان حدیث از اطمینان فراتر رفته است و ظن حاصل از قول رجالی را نیز حجت دانسته است؛ اما به نظر می‌رسد فقط دسته اول که موافقی برای شیخ وجود دارد، ظن قابل قبول بنابر این مبنا را دارا باشد.

مبنای پنجم: حجیت از باب اطمینان

قائلین به این مبنا به این خاطر که مبانی فوق مورد قبول آنها نیست و قائل به انسداد هم نیستند، تنها در صورتی قول رجالی را حجت می‌دانند که اطمینان آور باشد؛ اما به نظر می‌آید در محل بحث، اطمینان در دسته دوم حاصل نمی‌شود و در دسته اول اگر در ادعای وقف، قول موافق، سند صحیحی داشته باشد و یا اینکه از شهرت قابل توجهی برخوردار باشد، اطمینان حاصل می‌شود و در دسته چهارم اگر اطمینان به یکی از موافق یا مخالف حاصل شود، حجت است؛ اما در غیر این صورت‌ها و در دسته سوم ادعای حصول اطمینان مشکل می‌نماید.

ذکر این نکته ضروری است که آنچه در این نوشتار سعی در کشف آن داشتیم فقط و فقط حجیت قول شیخ در واقفی دانستن اصحاب امام کاظم علیه السلام است و اینکه آیا می‌توان به صرف ادعای وقف در کلام شیخ آن را قبول کرد یا خیر؟ اما اینکه این افراد از صحت مذهب برخوردار هستند یا خیر، امری است که با توجه به مبانی مختلف نتایج مختلفی به دنبال دارد و در این نوشتار به پیگیری آن نپرداختیم.

۱. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۱۸.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

طوسی در رجال خود ۵۶ نفر از اصحاب امام کاظم علیه السلام را به عنوان واقعی معرفی می‌کند. با مراجعه به سایر کتب رجال و تطبیق آنها با رجال طوسی، می‌توان این افراد را در چهار گروه دسته‌بندی کرد: ۱. راویانی که در نسبت وقف در منابع دیگر فقط موافق دارند، ۲. راویانی که در نسبت وقف در منابع دیگر بدون موافق و مخالف هستند، ۴. راویانی که در نسبت وقف در منابع دیگر هم موافق و هم مخالف دارند. با توجه به این اختلاف نظرها ضروری است که صحت گزارش‌های طوسی در مورد واقعی بودن این افراد بررسی شود. همچنان که لازم است امکان اعتماد به این گزارش‌ها طبق مبانی مختلف حجیت قول رجالی بررسی شود.

نسبت به مطلب اول نتیجه به دست آمده این است که از میان ۵۶ نفری که طوسی در رجال آنها را را واقعی دانسته‌است، نام ۳۸ نفر در کتب دیگر ذکر شده‌است. از این میان نسبت وقف بدون مخالف درباره ۱۶ نفر، در کتب دیگر مورد تأیید قرار گرفت. تعداد ۲۲ نفر نیز (بیش از ۵۰ درصد) مورد اختلاف قرار گرفتند که از این تعداد در رابطه با بعضی می‌توان اشتباه طوسی را محرز دانست و در رابطه با بعضی تردید جدی در نسبت وقف وجود دارد. ۱۸ نفر باقیمانده نیز در هیچ منبعی از آنها گزارشی وارد نشده است تا بتوان درباره آنها اظهار نظر کرد.

نسبت به مطلب دوم یعنی امکان اعتماد به گزارش‌های طوسی در مورد این افراد با توجه به مبانی حجیت قول رجالی، این نتیجه به دست آمد که طبق مبنای حجیت از باب شهادت شرعی، این گزارش‌ها قابل اعتماد نیستند؛ زیرا در این مبنا، تعدد و ضابط بودن شاهد و حسی بودن شهادت لازم است که در هر یک از گروه‌های چهارگانه، یک یا دو شرط از این شروط محرز نیست.

طبق مبنای حجیت از باب خبر واحد نیز ضابط بودن مخبر و حسی بودن خبر لازم است که با توجه به آمار ارائه شده، نمی‌توان این دو شرط را احراز کرد؛ بنابر این طبق این مبنا نیز گزارش‌های طوسی قابل اخذ نیست.

طبق مبنای حجیت از باب قول اهل خبره نیز گزارش‌های طوسی قابل اخذ نیست؛ زیرا عقلاً در جایی که شخص خبره مخالف زیادی دارد، به قول او عمل نمی‌کنند.

طبق مبنای حجیت از باب انسداد، فقط نسبت به گروه نخست از راویان که در منابع دیگر موافق دارند، ظن لازم حاصل می‌شود؛ اما نسبت به سایر گروه‌ها حصول ظن مشکل است؛ بنابر این طبق این مبنا نیز نمی‌توان به تنهایی گزارش‌های ایشان اعتماد کرد.

طبق مبنای حجیت از باب اطمینان، نسبت به گروه دوم اطمینانی حاصل نمی‌شود و نسبت به گروه نخست نیز اگر در ادعای وقف، قول موافق، سند صحیحی داشته باشد و یا اینکه از شهرت قابل توجهی برخوردار باشد، اطمینان حاصل می‌شود. نسبت به گروه چهارم اگر اطمینان به یکی از موافق یا مخالف حاصل شود، حجت است؛ در غیر این صورت‌ها و در دسته سوم ادعای حصول اطمینان مشکل است.

بنابر این طبق هیچ یک از مبانی حجیت قول رجالی، گزارش‌های طوسی مبنی بر واقفی بودن این افراد، به تنهایی قابل اخذ نیست.

منابع و مآخذ

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، چ ۱، ۱۳۸۵ ش.
۲. _____، عیون أخبار الرضا (ع)، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چ ۱، ۱۳۷۸ ق.
۳. _____، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، چ ۲، ۱۳۹۵ ق.
۴. _____، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، محقق محمد رضا حسینی جلالی، قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، چ ۱، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ ق.
۷. اشعری قمی، سعد بن عبد الله ابی خلف، المقالات و الفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، [بی‌جا]: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چ ۲، ۱۳۶۱ ش.
۸. برقی، ابو جعفر، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیه، چ ۲، ۱۳۷۱ ق.
۹. حلی، حسن بن علی بن داود، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.

چهارم
پوهنرها

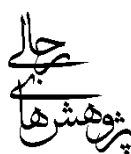
سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱۰. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، رجال العلامة - خلاصة الأقوال، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، ج ۲، ۱۳۸۱ق.
۱۱. راوندی، قطب الدین، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسة الامام المهدي عليه السلام، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۲. زنجانی، موسی شبیری، دروس خارج صوم، قم: مرکز فقهی امام محمدباقر عليه السلام وابسته به دفتر آیت الله شبیری زنجانی، [بی تا].
۱۳. _____، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۴. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۳، ۱۳۹۰ق.
۱۶. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۷. _____، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۳، ۱۴۲۷ق.
۱۸. _____، الغيبة، تحقیق عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية، ج ۱، ۱۴۱۱ق.
۱۹. _____، العدة في أصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندان، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۲۰. _____، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، تحقیق عبدالعزيز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۱. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، محقق: هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة، ج ۱، ۱۳۸۰ق.
۲۲. کشی، ابو عمرو، محمد بن عمر بن عبد العزیز، رجال الکشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.
۲۳. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۴. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقیق مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم: کنگره شیخ مفید، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۵. نجاشی، ابو الحسن، احمد بن علی، رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعة، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزة علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۲۶. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، بیروت: دار الأضواء، ج ۲، ۱۴۰۴ق.

٢٧. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت علیہ السلام،
چ ١، ١٤٠٨ ق.

محمد بن علی

سال سوم شماره ٣، سال ١٣٩٩



سالنامه علمی - تخصصی
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

اسماعیل بن ابی زیاد سکونی در منابع عامه عناوین، مشایخ و روایات موازی^۱

محمد قندهاری^۲



چکیده

اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، یکی از راویان پرکار امام صادق علیه السلام در قرن دوم است. با وجود حجم نسبتاً بالای احادیث سکونی، شناخت ما از وی ناچیز بوده است. علی‌رغم عامی بودن سکونی، منابع حدیثی دست اول عامه، تقریباً خالی از روایات او هستند. آشنایی محققان معاصر با شخصیت سکونی، بیشتر از دریچه کتب رجال متأخر اهل سنت بوده، که ناکافی، و با اشکالاتی مواجه است. در این مقاله با بررسی منابع جدیدی از میراث عامه، احادیث متعددی از سکونی به دست آمده است، که به شناخت بیشتر و دقیق‌تر از او کمک می‌کند. در گام اول، کشف عناوین سکونی در اسانید اهل سنت و تمیز عناوین مشترک بررسی می‌شود. در گام دوم، به شناسایی عناوین متحد با

اسماعیل بن ابی زیاد سکونی در منابع عامه: عناوین، مشایخ و روایات موازی

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

Ghandehari@gmail.com

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۱۰/۷

۲. دانش‌آموخته دکترا علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران.

یکدیگر در اسانید اهل سنت می‌پردازیم. در این مسیر، به روایات موازی سکونی در شیعه و اهل سنت نیز توجه می‌شود. در گام آخر، با مرور تاریخی تمامی داده‌های رجالی مرتبط با سکونی در عامه، تلاش می‌شود تا شناخت بهتری از وی به دست آید و در این مسیر اتحاد عناوینی مثل «إسماعیل بن أبی‌زیاد» و «إسماعیل بن مسلم» با سکونی نیز معین گردد. در نهایت این مقاله، فهرستی تفصیلی از عناوین مختلف سکونی و مشایخ او در عامه به دست می‌دهد که راه را برای پژوهش‌های بعدی هموار می‌سازد.

واژگان کلیدی: اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی، اسماعیل بن مسلم، شعیری، توحید مختلفات، روایات موازی.

مقدمه

اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی، یکی از راویان پرکار امام صادق علیه السلام است؛ به گونه‌ای که بر اساس آمار نرم افزار درایة النور او در رتبه ششم راویان آن حضرت -از نظر تعداد حدیث- قرار دارد. با وجود حجم بالای احادیث سکونی (بیش از ۶۰۰ حدیث در منابع امامیه)، تاکنون شناخت ما از وی ناچیز بوده است. اکثر قریب به اتفاق روایات سکونی در منابع شیعه، اطلاعاتی درباره خود او به دست نمی‌دهد. در روایات او، به ندرت می‌توان شواهدی از نحوه تحمل حدیث، ملاقات او با امام یا مشایخ او مشاهده کرد.^۱ در متن روایات دیگر اصحاب نیز، یادی از سکونی و ملاقات با او نیست. مداخل مرتبط در فهرست نجاشی و شیخ نیز جز نام «إسماعیل بن أبی‌زیاد السکونی الشعیری» و معرفی کتاب او و طرق روایت آن، نکته دیگری را شامل نمی‌شود.^۲

در منابع حدیثی شیعه، با تعابیر متفاوتی از سکونی یاد شده است که مهم‌ترین آنها به ترتیب میزان استفاده عبارتند از: «السکونی»، إسماعیل بن أبی‌زیاد، إسماعیل بن مسلم، إسماعیل بن أبی‌زیاد السکونی، إسماعیل بن مسلم السکونی، الشعیری، إسماعیل بن مسلم الشعیری و إسماعیل السکونی». در بیشتر منابع رجالی شیعه، نام کامل سکونی بدین صورت

چال
پوهنځی

د
سوم
شماره ۳۰، سال ۱۳۹۹

۱. اندک شواهد ارتباط سکونی با امام در منابع شیعه، قابل انتساب به سکونی نیست (اکبری و قندهاری، «إسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی...»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، بخش ۲-الف).
۲. نجاشی، رجال، ص ۲۶؛ طوسی، فهرست، ص ۳۳.

معرفی شده است: «إسماعیل بن ابی‌زیاد مسلم السکونی الشعیری»^۱ که نشانگر اتحاد تمامی این نام‌ها بوده و اختلافی در این مسئله، میان محققان معاصر دیده نمی‌شود.^۲

اما سکونی در میان اهل سنت به این اندازه شناخته شده نیست و یافتن اطلاعات بیشتر درباره او در منابع عامه با چالش‌های متعددی مواجه است که در بیان مسئله مطرح شده است. هدف این مقاله آن است که با دسته‌بندی و تحلیل شواهد جدیدی که در منابع اهل سنت یافت شده و تطبیق آنها با روایات موجود در منابع شیعه، تصویر روشن‌تر و جامع‌تری از شخصیت حدیثی و تاریخی سکونی به دست دهد و ضمن بحث از عناوین، مشایخ و راویان او، خصلت‌های نقل حدیث، بوم و جریان اعتقادی وی نیز روشن‌تر گردد.

پیش از آغاز بحث، بیان دو نکته لازم به نظر می‌رسد: اول آنکه نگارش این مقاله به توصیه استاد گرانقدر، جناب آقای سید محمدجواد شبیری زنجان‌ی صورت گرفته و نگارنده در روند انجام این تحقیق، از رهنمودهای سازنده ایشان بهره‌مند گشته و توجه و وقت‌گذاری استاد مورد امتنان است.^۳ دوم آنکه بر اساس تحقیقی جدید^۴، درصد قابل توجهی از روایات جعفریات، همبستگی ویژه‌ای با روایات سکونی دارند؛ لذا فارغ از میزان اصالت اسناد جعفریات و علت همبستگی آن با میراث سکونی^۵، باید توجه داشت که نمی‌توان به روایات

۱. برای نمونه: برقی، رجال، ص ۲۸؛ نجاشی، رجال، ۱۴۷؛ طوسی، رجال، ص ۳.
۲. برای بحث تفصیلی ن. ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۰۵؛ همچنین برای جدیدترین و مفصل‌ترین تحقیق موجود، ر. ک: عبداللهی، بررسی شخصیت حدیثی رجالی اسماعیل بن ابی‌زیاد السکونی، صص ۱۹۱-۲۲۹.
۳. فیش‌برداری و نگارش بخش‌هایی از این مقاله مشترکاً با همکاری آقای عادل‌زاده انجام شده است. همچنین از آقایان عمیدرضا اکبری، حامد صابر، محمدباقر ملکیان، محمدرضا لواسانی، محمدرضا معینی و محمدصادق رضوی که نسخه اولیه مقاله را مطالعه و نکاتی ارزشمند را گوشزد کردند، قدردانی می‌شود.
۴. عادل‌زاده و قندهاری، «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات»، پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ش ۱۳، سرتاسر.
۵. درباره علت یکسانی بسیاری از روایات سکونی و جعفریات اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند میرزا حسین نوری علت آن را سماع مشترک سکونی و امام کاظم علیه السلام از امام صادق علیه السلام دانسته‌اند (نوری، الخاتمة، ج ۴، ص ۱۶۵). اما اولین احتمالی که سید محمدرضا سیستانی مطرح کرده، این است که جعفریات، برگرفته از کتاب سکونی است (سیستانی، قیسات، ج ۱، ص ۲۱۶). همچنین سیداحمد مددی، در مواضع متعددی به ارتباط این کتاب با میراث سکونی اشاره کرده (همو، درس خارج فقه، ۱۳۹۵ ش و ۱۳۸۹ ش)، و اشاره می‌کند که بر خلاف روایات پراکنده به‌جامانده از سکونی، مزیت این اثر در پالایش نشده بودن آن است (همو، درس خارج فقه، ۱۳۸۷/۸/۷ ش). درباره روش شناخت روایات سکونی از غیر او در جعفریات ن. ک:

جعفریات، به عنوان نقلی مستقل از سکونی استناد کرد؛ از این رو، در مقاله حاضر، روایات منفرد سکونی که بیرون از نقل او، تنها در جعفریات آمده‌اند، همچنان منفرد تلقی می‌شود.

بیان مسئله

برای شناخت دقیق‌تر سکونی، پیش از هر چیز لازم است همه گزارش‌های مربوط به او گردآوری شود. با توجه به عامی بودن سکونی^۱، باید اطلاعاتی از او در میان ایشان به‌جامانده باشد. در صحاح و سنن، و مصنفات متقدم اهل سنت، تنها یک روایت از او به‌جامانده است.^۲ اما خوشبختانه، در منابع متأخر عامه و به خصوص در کتب مرتبط با ضعف و موضوعات، روایات بیشتری از سکونی یافت می‌شود که اطلاعات بسیار بیشتری درباره او در اختیار ما قرار می‌دهد. تا پیش از دوره معاصر، اکثر این منابع به جز چند کتاب رجال معروف مثل تهذیب الکمال مزی، در دسترس، یا حداقل مورد رجوع محققان شیعه نبود و این موجب ناشناس ماندن زیست سنی سکونی و به تبع آن مغفول ماندن مرویات حدیثی او در عامه شده است. خوشبختانه چند منبع تازه دستیاب از عامه، مثل مسند الفردوس دیلمی و منتخب آن از ابن حجر، با عنوان زهر الفردوس، تعداد زیادی از روایات عامی سکونی را برای ما حفظ کرده‌اند.^۳ همچنین، دو تن از شارحان صحیح بخاری، یعنی مغلطای بن قلیج (م. ۷۶۲ق) و ابن ملقن (م. ۸۰۴ق) نیز مکرراً از «إسماعیل بن ابی‌زیاد شامی» روایت کرده‌اند. علاوه بر آن

۱. عادل‌زاده و قندهاری، بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات، صص ۲۱۹-۲۲۰.

۲. اکبری و قندهاری، «إسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی...»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، سرتاسر.

۳. ابن‌ماجه، السنن، ج ۲، ص ۳۴۶. احتمال دارد علت نقل این تک روایت نیز ضبط متفاوت نام «إسماعیل بن ابی‌زیاد» در سند روایت باشد که منجر به ناشناخته ماندن او شده است.

۳. لازم به ذکر است کتاب «زهر الفردوس» در سالیان اخیر تحقیق و منتشر شده است (ابن حجر، زهر الفردوس، ۱۴۳۹ق). خوشبختانه محقق کتاب، اسامی راویان را در اسانید شناسایی کرده و لذا تمییز سکونی در میان راویان با اسامی مشابه راحت شده است. البته «مسند الفردوس» تاکنون به صورت خطی باقی مانده است و بخش‌هایی از آن را می‌توان در کتابخانه‌های ترکیه، مثل لاله‌جین (به رقم ۶۴۸) و جلاله (به رقم ۳۹۲ و ۳۹۳) یافت. بسیاری از نویسندگان کتب ضعف از این منبع بهره گرفته، و لذا احادیث آن در بسیاری از کتب «الضعفاء» متأخر نیز بازتاب یافته و راویان آن شناسایی شده‌اند. به عنوان نمونه، بیش از نیمی از احادیث کتاب «زیادات» سیوطی از این کتاب برگرفته شده است. (سلمان نژاد، جریان شناسی آثار درباره احادیث موضوعه، ص ۲۶۹)

نسخه‌ای خطی از تفسیر البیان فی نزول القرآن نوشته محمد بن علی بن عمر فسوی در دست است که بخش زیادی از روایات تفسیری سکونی را انتقال داده است. در این پژوهش، اسانید مرتبط با عناوین نزدیک به سکونی از این منابع گردآوری شده و شاید بخش بزرگی از احادیث سنی سکونی نیز برای اولین بار با کمک منابع جدید نرم افزاری مورد توجه قرار گرفته است. پیگیری میراث سکونی در منابع عامه، با چالش‌های متعددی مواجه است. بزرگترین مشکل، آن است که در میراث عامه عناوین متعدد و پراکنده‌ای به چشم می‌خورد که پیش از بحث از اتحاد سکونی، می‌بایست رابطه خود آنها با یکدیگر معلوم گردد. عنوان کامل «إسماعیل بن ابی‌زیاد السکونی» به ندرت در میراث عامه مشاهده می‌شود. عناوین نزدیک، مثل «إسماعیل بن‌زیاد السکونی»، «إسماعیل بن مسلم السکونی» و «إسماعیل السکونی» نیز تنها در موارد معدودی از میراث عامه استفاده شده است. این عناوین به شناخت شخصیت حدیثی وی نزد عامه کمک چندانی نمی‌کند؛ چرا که رجالیان متقدم ایشان، کمتر به معرفی این عناوین پرداخته‌اند.^۱

اسامی مرتبطی که در میراث عامه به چشم می‌خورد و توسط رجالیان اهل سنت معرفی شده، عمدتاً عناوین مشترکی است که تمیز آنها از یکدیگر دشوار است. مهم‌ترین این اسامی، عبارتند از: «إسماعیل بن‌ابی‌زیاد»، «إسماعیل بن‌زیاد» و «إسماعیل بن مسلم». در اسانید عامه، صورت‌های مختلفی از این نام‌ها، با نسب‌های متفاوت، برای روایت از مشایخ گوناگون به کار رفته است. مثلاً در عین وجود «إسماعیل بن‌زیاد السکونی»، راویان دیگری چون «إسماعیل بن‌زیاد السلمی»، «إسماعیل بن‌زیاد البزاز» و «إسماعیل بن‌زیاد قاضی موصل» نیز حضور دارند. «إسماعیل بن مسلم» نیز با نسب‌های گوناگون و ظاهراً متفاوت، به کار رفته است: «إسماعیل بن مسلم مکی/عبدی/مخزومی/...».

در بحث از توحید مختلفات یا متحد دانستن صاحبان عناوین مختلف، وقتی با عنوانی مبهم مواجهیم، برای شناسایی او، معمولاً از تطبیق اسانید شامل آن عنوان با اسانید شناخته شده‌تر، یا مقایسه راویان آن عنوان با راویان معرفی شده در کتب رجالی کمک گرفته می‌شود. اما در مورد سکونی با این مشکل مواجهیم که بیشتر عناوین مورد بحث در عامه، شناخته شده

۱. برای توضیح بیشتر، ن. ک: ادامه، بخش ۳/۱. رجالیان متقدم اهل سنت و معرفی اسماعیل بن ابی‌زیاد.

نیستند تا از طریق معلوم فرض کردن یکی از آنها، بتوانیم عناوین مبهم را تعیین تکلیف کنیم. این مسئله، موجب سردرگمی و اختلاف نظر شده است. مثلاً خطیب بغدادی در «المتفق والمفترق»، سه «إسماعیل بن أبی زیاد»، پنج «إسماعیل بن مسلم» و هفت «إسماعیل بن زیاد» را معرفی کرده است^۱، در حالی که دیگر رجالیان عامه، برخی از این راویان را یکی می‌دانند.^۲ این مسئله سبب شده که برخی محققان معاصر، در تشخیص اتحاد برخی عناوین نتوانند به نتیجه برسند^۳؛ یا به این جمع‌بندی برسند که «سکونی در منابع رجالی اهل سنت مبهم است و مشخص نیست مراد از سکونی چه کسی است».^۴

در مجموع، راه غلبه بر این مشکلات، بهره‌گیری هم‌زمان از رویکردها و روش‌های گوناگون و عدم اکتفا به داده‌های سندی است. به طور خاص، یکی از مهم‌ترین راه‌های برون‌رفت از این چالش، تطبیق مرویات راویان مشابه عامی با سکونی مذکور در منابع شیعی است. مشابهت مضامین و به ویژه تطابق الفاظ مرویات، نزد رجالیان از قرائن اتحاد دو راوی شمرده می‌شود.^۵ همچنین توجه به ویژگی‌های شاذ و متمایز راویان و مقایسه آن ویژگی‌ها در میراث دو راوی نیز از دیگر قرائن اتحاد آنها محسوب می‌شود. رویکرد تاریخی راهگشای دیگر، توجه به نظر راویان هم‌عصر و رجالیان متقدم در باب اتحاد یا تعدد است. اگر محدثان و رجالیان متقدم، همگی قائل به اتحاد و رجالیان متأخر قائل به تعدد باشند، انتخاب تعدد مرجوح است. در این تحقیق، از تمامی این روش‌ها و رویکردها استفاده خواهد شد. این هدف در قالب دو مقاله مجزا و مکمل پیگیری شد. مقاله حاضر به بررسی تفصیلی

۱. خطیب، المتفق والمفترق، ج ۱، صص ۳۶۲-۳۸۶.

۲. ن.ک: بخش ۲/۳. رجالیان متأخر اهل سنت و تطبیق عناوین مشابه.

۳. ن.ک: پاورقی محقق بر ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۱۳، ص ۱۰۷.

۴. محققیان، «بازشناسی شخصیت اسماعیل بن أبی زیاد سکونی»، حدیث حوزه، ش ۷، ص ۹۳.

۵. محقق رجالی معاصر، سید محمدجواد شبیری زنجانی در رساله کشف النقاب، دلایلی بر اتحاد عباد بن یعقوب رواجی با ابوسعید عصفری آورده، و نظر محقق شوشتری مبنی بر افتراق این دو را رد کرده است. وی به عنوان دومین دلیل، به شباهت مضمونی دو روایت از روایات این دو راوی استناد کرده و در ادامه، با توجه به تفاوت متنی این روایات، به اهمیت روایت مضامین مشترک از جهت اتحاد اعتقادی دو راوی اشاره کرده و آن را از قرائن اتحاد برشمرده است. نکته مهمی که از بیانات محقق شوشتری و انتقادات مؤلف بر آنها بر می‌آید، این است که یکی بودن متن روایت دو راوی از قرائن مهم اتحاد است و اختلافی از این جهت در میان نیست (شبیری زنجانی، کشف النقاب، ص ۳۹۰).

انواع عناوین مرتبط با سکونی در اسانید عامه می‌پردازد و وضعیت اتحاد یا افتراق‌شان را بررسی می‌کند؛ همچنین، انواع یادکرد منابع رجالی سنی از تمامی عناوین مشابه سکونی را به بحث می‌گذارد. مقاله دوم نوشته علی عادل‌زاده، تنها به عنوان «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» و ارتباط او با سکونی می‌پردازد.^۱

۱. تمییز عناوین مشترک در نام اسماعیل بن زیاد

مقدمه ضروری بحث از تمییز مشترکات و توحید مختلفات، گردآوری تمام تعابیر و عناوینی است که به نوعی احتمال اتحاد یا خلط آنها وجود دارد. بدین جهت، اسامی «اسماعیل بن ابی زیاد»، «اسماعیل بن زیاد» و «اسماعیل بن مسلم» در اسانید روایات عامه جست‌وجو و فهرستی از تمام عناوینی که شامل این اسامی، به اضافه یک نسب یا لقب یا کنیه بود استخراج شد. عناوین «اسماعیل بن ابی زیاد»، «اسماعیل بن زیاد» و «اسماعیل بن مسلم»، غیر از سکونی، برای راویان معروف دیگری نیز در اسانید روایات عامه استفاده شده است. این راویان، هرچند در برخی مشخصات با وی مشترک هستند؛ اما به دلایلی همچون تفاوت طبقه، متمایز از او هستند. در این بخش می‌کوشیم مهم‌ترین راویان با عنوان مشابه را شناسایی کرده و از دایره بحث کنار گذاریم.

۱/۱. اسماعیل بن زیاد سُلمی

نام اسماعیل بن زیاد سُلمی کوفی در فهرست راویان امام صادق علیه السلام آمده و نجاشی نیز ترجمه او را به طور مجزا از سکونی آورده است که به معنای تمایز این دو راوی نزد او است.^۲ در این ترجمه، نام پدر راوی، به اشتباه به صورت «ابی زیاد» ثبت شده که منجر به خلط او با سکونی نزد رجالی متأخر امامی، ابن ابی طی حلبی (م. ۶۳۰ ق) شده است.^۳ روایات بدون واسطه

۱. عادل‌زاده، «بررسی نسبت اسماعیل بن ابی زیاد شامی صاحب تفسیر و اسماعیل بن مسلم سکونی راوی امام صادق علیه السلام»، پژوهش‌های رجالی، ش ۳. از میان تمامی عناوین مرتبط با سکونی، عنوان «اسماعیل بن ابی زیاد شامی» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به دلیل مجزا بودن طرق نقل از این عنوان و اطلاعات گسترده‌ای که درباره آن در دست است، بحث تفصیلی، نیازمند مقاله مستقلی بود که مقاله دوم عهده‌دار آن است.
۲. طوسی، رجال، ص ۱۵۹؛ نجاشی، رجال، ص ۲۷.
۳. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۰۸. برای اشتباه بودن ابی زیاد، ن. ک: تستری، قاموس، ج ۲، ص ۲۴.

سلمی از امام صادق علیه السلام، تنها در روایات حسن بن حسین عربی (م. حدود ۲۲۰ق)، از بزرگان زیدیه، به جامانده است.^۱ برخلاف عموم اسانید سکونی از امام که به صورت سند متصل عن آبائه است^۲، در این روایات، سند سلمی، متوقف بر امام است و یا نهایتاً امام حدیثی را از پدرشان امام باقر علیه السلام روایت می کنند.

لازم به ذکر است عربی از اسماعیل بن زیاد روایات دیگری از غیر امام صادق علیه السلام نیز داشته است. مثلاً در کتاب ثواب قضاء حوائج الإخوان، روایتی از او از بُردبن سنان (م. ۱۳۵ق) به چشم می خورد: «ثنا علی بن العباس المقانعی ثنا جعفر بن محمد بن الحسن الزمانی ثنا حسن بن بن حسین العربی عن إسماعیل بن زیاد عن بردبن سنان...»^۳. در همین کتاب، المقانعی، در یک جای دیگر نیز از اسماعیل بن زیاد روایت کرده: «ثنا علی بن العباس المقانعی ثنا أحمد بن یحیی الصوفی نا إسماعیل بن زیاد التمار نا محمد بن علی شیخ من أهل البصرة عن سنان بن طریف عن جعفر بن محمد...»^۴. واسطه مقانعی و اسماعیل بن زیاد، احمد بن یحیی بن زکریا اودی صوفی (م. ۲۶۴ق) از مشایخ اصلی محمد بن منصور مرادی (م. حدود ۲۹۰ق) و راوی از حسن بن حسین عربی است.^۵ هر سه راوی اخیر، زیدی بوده و در کتب زیدیه احادیث پرشماری دارند. ممکن است در اینجا نیز اسماعیل سلمی منظور بوده و «التمار» تصحیف از «السلمی» باشد.

در کتب زیدیه، احمد بن یحیی صوفی روایت دیگری از «إسماعیل بن زیاد» دارد که به شناخت بیشتر او کمک می کند: «حدَّثنا محمد، حدَّثنا أحمد بن یحیی، حدَّثنا إسماعیل بن زیاد، عن إسماعیل بن أبی زیاد، عن جعفر، عن أبیه عن علی قال: إذا طر الطرار من

-
- برای این خلط، ن. ک: اکبری و قندهاری، «إسماعیل بن ابی زیاد سکونی...»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، ص ۳۰.
۱. برای نمونه: فرات، تفسیر، ص ۴۹؛ و کوفی، مناقب، ج ۱، صص ۱۵۹، ۲۳۸؛ همان، ج ۲، صص ۱۶۰، ۲۳۹، ۲۹۶، ۲۹۷.
۲. اکبری و قندهاری، «إسماعیل بن ابی زیاد سکونی...»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، ص ۲۷.
۳. نرسی، ثواب قضاء...، ج ۱، ص ۸۲. این اسناد را مدیون ارجاع استاد شبیری زنجانی در مقاله «التعلیقات الحسینیة علی الحواشی الحسینیة»، (کتاب شیعه، ش ۱۷ و ۱۸، زمستان ۱۳۹۷ش) هستم.
۴. نرسی، ثواب قضاء...، ج ۱، ص ۷۸.
۵. به عنوان نمونه، ن. ک: طوسی، الأمالی، ص ۵۰۳.

الثوب الأعلى لم يقطع، وإذا طر من الثوب الداخل قطع»^۱. نکته مهم در این سند، روایت اسماعیل بن زیاد (سلمی) از «إسماعیل بن أبی زیاد» است که نشانگر تمایز این دو نفر است. نوفلی از سکونی مضمون مشابهی را از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده است.^۲ در منابع اهل سنت، یک روایت دیگر از «إسماعیل بن زیاد سلمی» نیز مشاهده می‌شود: «... عبید بن کثیر بن عبد الواحد^۳، ثنا یحیی بن الحسن، ثنا إسماعیل بن زیاد السلمی، عن برد بن سنان...»^۴. راوی از اسماعیل، یعنی یحیی بن حسن بن فرات حریری قزاز، نیز به مانند عرنی از جمله مشایخ زیدی احمد بن یحیی صوفی بوده است.^۵

تا بدین جا معلوم شد که هر سه راوی از اسماعیل سلمی، یعنی حسن عرنی، یحیی قزاز و احمد صوفی با یکدیگر در ارتباط بوده و هر سه متعلق به جریان زیدیه هستند که مؤید اتحاد شیخ آنها است. اما با توجه به تفاوت طبقات این راویان، نمی‌توان این اتحاد را قطعی دانست و جای تحقیق بیشتر وجود دارد.^۶ اما در هر حال، اسماعیل سلمی باید متأخر از سکونی باشد.

۱/۲. اسماعیل بن زیاد بزاز

شیخ طوسی، از اسماعیل بن زیاد بزاز کوفی در میان راویان امام باقر و امام صادق علیه السلام نام برده است.^۷ روایات او نیز عمدتاً از طریق زیدیه به ما رسیده است. مهم‌ترین راوی او،

چهارمین
جلد

۱. احمد بن عیسی، رأب الصدع، ج ۳، ص ۱۴۳۵.

۲. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۲۶.

۳. با توجه به اجماع رجالیان شیعه و عامه در تکذیب و تضعیف عبید بن کثیر (نجاشی، رجال، ص ۲۳۴؛ ابن غضائری، رجال، ص ۸۰؛ ابن حبان، المجروحین، ج ۲، ص ۱۷۶) و نیز فاصله زیاد زمان وفات عبید بن کثیر بن عبد الواحد (م. ۲۹۵ ق) با یحیی بن حسن، احتمال دارد که این سند دستکاری شده باشد یا روایت او از یحیی مرسل باشد. با توجه به اینکه «اسماعیل بن ابی زیاد سکونی» روایات متعددی از برد بن سنان دارد (جدول پیوست، ردیف‌های ۳-۸)، احتمال خلط این دو راوی یا سقط نام سکونی از میانه سند قابل توجه است.

۴. ابونعیم، معرفة الصحابة، ج ۴، ص ۲۲۱۶؛ و از آنجا: ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۸، ص ۴۰۶.

۵. مثلاً ن. ک: ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص ۳۳۳.

۶. بر اساس سال فوت، حسن عرنی و یحیی قزاز هم‌طبقه به نظر می‌رسند؛ اما احمد صوفی متأخر از آنهاست؛ هر چند که بیشتر مشایخ او متوفای ۲۰۰ تا ۲۳۰ ق هستند و لذا می‌تواند هم‌طبقه باشد. نیز روایت احمد صوفی از اسماعیل از امام، برخلاف روایات حسن عرنی از او، با یک یا دو واسطه است که درست‌تر به نظر می‌رسد.

۷. طوسی، رجال، صص ۱۲۴ و ۱۵۹.

مندل بن علی عنزی (م. ۱۶۷ق) است.^۱ علی بن هاشم بن برید، محدث بزرگ زیدی در اواخر قرن دوم نیز از او روایات متعددی داشته است.^۲

همچنین یحیی بن مساور عابد، محدث زیدی کوفه در اواخر قرن دوم،^۳ احادیث متعددی از «إسماعیل بن زیاد» روایت کرده است که برخی از آنها از اصحاب امام باقر (ع) مثل فضیل بن یسار و سلام بن مستنیر جعفی است.^۴ در هیچ یک از نقل‌ها، «إسماعیل بن زیاد» معرفی نشده است؛ تنها در یک نقل، نام او به صورت «إسماعیل بن زیاد بزاز» آمده که با توجه به اسانید و طبقه شیخ یحیی، صحیح به نظر می‌رسد.^۵ همچنین روایات یحیی بن مساور از اسماعیل با روایات اسماعیل بن زیاد بزاز حداقل دو اشتراک متنی و سندی چشم‌گیر داشته^۶ و هر دو راوی، احادیثی در باب فضائل را از شیخی مجهول با نامی شاذ (خالد/جریر/السری/یزید بن شراحیل) روایت می‌کرده‌اند.^۷

۱. به عنوان نمونه، ن. ک: طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۸، ص ۳۰۱.
۲. به عنوان نمونه، ن. ک: ابن ابی دنیا، التواضع و الخمول، صص ۱۷۴-۱۸۰.
۳. یحیی بن مساور یکی از همراهان قیام یحیی بن عبدالله بن حسن (م. ۱۷۵ق) بوده است. ن. ک: (ابوالفرج، مقاتل الطالبیین، ج ۱، ص ۴۰۴).
۴. به ترتیب: آملی، المسترشد، ص ۴۷۵؛ فرات، تفسیر، ص ۲۲۵.
۵. کوفی، مناقب، ج ۲، ص ۱۶۶. شیخ یحیی از امام باقر (ع) مستقیماً روایت می‌کرده: «إسماعیل بن صبیح، عن یحیی، عن إسماعیل بن زیاد قال: سألت أبا جعفر....» (ابن حیون، الإيضاح، ص ۱۶۰)، و در رجال شیخ، اسماعیل بزاز - و نه سلمی - از اصحاب امام باقر (ع) دانسته شده است. در این سند اخیر، شیخ اسماعیل بن صبیح (م. ۲۱۷ق)، همان یحیی بن مساور است (قس: مفید، الإرشاد، ص ۳۳۱؛ و ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۲، ص ۲۷۰).
۶. یحیی بن مساور از اسماعیل بن زیاد و محمد بن کثیر از اسماعیل بن زیاد بزاز، روایت یکسان را در باب فضیلت امیرالمومنین (ع) با سند منفرد و ناشناخته ابودریس مرهبی از (ابو) رافع از عائشه روایت کرده‌اند (به ترتیب: مفید، الإرشاد، ص ۳۵ با چند تصحیف در سند؛ و نیز آملی، المسترشد، ص ۶۰۳ با اضافه‌ای در ابتدا) همچنین حسین بن سعید زیدی از پدرش از اسماعیل بن زیاد بزاز و یحیی بن مساور از اسماعیل بن زیاد روایتی یکسان را در تأویل آیه «أولئك هم خَيْرُ الْبَرِّیَّةِ» روایت کرده‌اند (به ترتیب: حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۴۵۹؛ استرآبادی، تأویل الآیات، ص ۸۰۱).
۷. مهم‌ترین روایت اسماعیل بن زیاد بزاز، حدیثی در باب وصایت امیرالمومنین (ع) است که روات زیدی، بخش‌های مختلفی از آن را از طریق وی از شیخی ناشناخته، با عنوان‌های جریر یا خالد بن شراحیل، السری بن شراحیل یا جریر بن شراحیل روایت می‌کرده‌اند (کوفی، مناقب، ج ۱، صص ۳۸۴، ۳۸۷؛ محاملی، آمالی، ص ۳۹۳؛ ابن جوزی، الموضوعات، ج ۱، ص ۳۷۵)؛ یحیی بن مساور نیز از اسماعیل بن زیاد با واسطه از شیخی مجهول به نام یزید بن شراحیل روایت می‌کرده است (استرآبادی، تأویل الآیات، ص ۸۰۱).

بنا به نقل ابن ندیم، «إسماعیل بن زیاد» کتابی فقهی از روایات ائمه علیهم السلام داشته است.^۱ با توجه به اینکه وی از این کتاب در میان فهرستی از کتب فقهی «مشایخ شیعه» یاد کرده و این فهرست خالی از نام مشایخ عامی است، قاعدتاً می‌بایست این عنوان را متعلق به یکی از این دو اسماعیل زیدی بدانیم، و نه سکونی عامی.^۲ ضمن اینکه ابن ندیم در دو موضع دیگر از «إسماعیل بن ابی زیاد» نام برده^۳، و لذا نمی‌توانیم «إسماعیل بن زیاد» در فهرست ابن ندیم را حاصل یک اشتباه در ضبط نام سکونی بدانیم. با توجه به اینکه نجاشی تنها سلمی را صاحب کتاب دانسته، این عنوان می‌بایست ناظر به او باشد.^۴

در هر حال، روایات اسماعیل بن زیاد بزاز و سلمی، چند ویژگی دارد که آنها را از روایات اسماعیل بن ابی زیاد سکونی جدا می‌کند. یکی اینکه طبقه بزاز در اسانید، عموماً به طبقه ششم یا پنجم (اصحاب کبار امام صادق علیه السلام، متوفای ۱۴۰-۱۵۰ق) و طبقه سلمی به طبقه نهم یا دهم نزدیک است، در حالی که طبقه سکونی، به طبقه هشتم (اصحاب صغار امام صادق علیه السلام، متوفای حدود ۱۸۰ق) نزدیک است. تفاوت دوم اینکه روایات بزاز و نیز سلمی، عمدتاً از طریق زیدیه، آن هم بیشتر زیدیان جارودی، به ما رسیده است؛ اما روایات اسماعیل بن ابی زیاد به ندرت از طرق زیدی منتقل شده است.

در اسانید اهل سنت، راویان دیگری نیز با عنوان مشترک «إسماعیل بن زیاد» به چشم می‌خورند. برخی مثل «إسماعیل بن زیاد ایلی»، طبقه متأخری دارند که احتمال خلط آنها نمی‌رود و برخی دیگر، حاصل تصحیف «إسماعیل بن ابی زیاد» هستند. راویانی با عنوان مشترک «إسماعیل بن مسلم» نیز مشاهده می‌شوند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: اسماعیل بن مسلم مخزومی، اسماعیل بن مسلم مکی و اسماعیل بن مسلم عبدی بصری.^۵ این راویان به دلیل تقدم

۱. ابن ندیم، فهرست، ج ۱، ص ۸۸.

۲. در میان فهرست ابن ندیم، نام نویسندگان زیدی دیگری نیز به چشم می‌خورد. مثل: صالح بن ابی اسود و ابو خالد عمرو بن خالد الواسطی که هر دو از بزرگان زیدیه هستند (برای دومی، ن.ک: لواسانی، سید محمد رضا، «دو «عمرو» و یک حدیث اثنا عشری»، علوم حدیث، سال بیستم، ش ۱، ۱۳۹۴ش، صص ۹۷-۱۰۰) ولی کتب اصحاب عامی امام صادق علیه السلام در این لیست ابن ندیم حضور ندارد.

۳. همان، صص ۴۶ و ۵۰.

۴. تستری، همان.

۵. خطیب، المتفق والمفترق، ج ۱، صص ۳۷۶-۳۸۵.

طبقه و روایت آنها از تابعین، به سختی ممکن است با راوی ما خلط شوند.

۲. عناوین متحد با سکونی در اسانید عامه

در بخش قبل، عناوینی که بنا بر قرآنی چون تفاوت طبقه به راوی متمایزی تعلق داشت، کنار گذاشته شد. موارد باقی مانده از کاربرد «إسماعیل بن أبی زیاد»، «إسماعیل بن زیاد» و «إسماعیل بن مسلم» در اسانید عامه، عناوینی هستند که احتمال دارد متحد با سکونی باشند. فهرست این عناوین، به همراه مشایخ آنها در جدول پیوست انتهای مقاله ثبت شد. همچنین جهت تکمیل شواهد، روایات سکونی از مشایخی غیر از امام در حدیث شیعہ شناسایی گردید و به همان ترتیب به جدول افزوده شد. در این فصل به قضاوت درباره اتحاد یا افتراق عناوین باقی مانده پرداخته شده و نهایتاً عناوینی که به احتمال بالا متحدند، معرفی خواهند شد.

۲/۱. شناسایی عناوین متحد با سکونی با بررسی طبقات و مشایخ

گرچه بهترین راه برای دسته‌بندی عناوین مختلف، تفکیک بر اساس طریق روایت هر عنوان است، اما در این بحث، پراکندگی روات و مجهول بودن برخی از طرق، مانع از این گونه دسته‌بندی است. دقیقاً بر خلاف حدیث شیعہ که غالب میراث سکونی از طرق انگشت‌شمار و معینی به‌جامانده است، در منابع عامه، راویان متفاوتی به طور پراکنده از عناوین مورد بحث روایت کرده‌اند. در میان طرق عامی، تنها یک طریق پرتکرار به چشم می‌خورد: طریق روایت ابن خزر از «إسماعیل بن أبی زیاد شامی»؛ اما باقی راویان از «إسماعیل بن أبی زیاد» و عناوین مشابه (حدود ۴۰ راوی)، هر یک کمتر از ۱۰ نقل از او دارند. همچنین، در برخی اسانید عامه، نام راویان ذکر نشده و سند، با نام اسماعیل آغاز شده است. بنابر این دسته‌بندی باقی عناوین به تفکیک طرق، نشدنی است.

معیار جایگزین برای دسته‌بندی عناوین، توجه به مشایخ است. اگر راوی الف و ب متعدد باشند، عموماً ترکیب مشایخ آنها متفاوت است و هرچه اشتراک بیشتری بین ترکیب مشایخ الف و ب دیده شود، احتمال اتحاد آنها بیشتر می‌شود. بنابر این دسته‌بندی جدول پیوست، بر اساس مشایخ انجام پذیرفت. بدین ترتیب که به عناوین مختلفی که از یک شیخ واحد روایت می‌کردند، یک سطر مجزا اختصاص داده شد، تا این امکان باشد که عناوین مشترک از

یکدیگر تمییز داده شوند. نهایتاً ۵۰ شیخ از منابع عامه و ۸ شیخ از منابع امامیه شناسایی شدند که با تجميع آنها و یکی کردن مشترکات، جمعاً ۵۳ شیخ به دست می‌آید که در ۱۰۷ ردیف، روایات عناوین مختلف از آنها تفکیک شده است.

با توجه به آنچه گذشت، عناوین موجود در جدول پیوست، همگی در این مسئله مشترک هستند که با دیگر راویان شناخته شده اهل سنت (مثل سلمی یا بزاز) متحد نیستند. برای اینکه دید بهتری نسبت به وضعیت عناوین به دست آید، در جدول زیر، پرتکرارترین این عناوین را مرور می‌کنیم:

شماره	عنوان موجود در اسانید	تعداد مشایخ متفاوت
۱	إسماعیل بن أبی زیاد السکونی	۵
۲	إسماعیل بن زیاد السکونی	۱
۳	إسماعیل بن مسلم السکونی	۲
۴	إسماعیل السکونی	۲
۵	السکونی	۳
۶	إسماعیل بن أبی زیاد	۳۰
۷	إسماعیل	۱۲
۸	إسماعیل بن مسلم	۱۰
۹	إسماعیل بن أبی زیاد الشامی	۹
۱۰	إسماعیل بن زیاد	۹
۱۱	إسماعیل الشامی	۳

جدول ۱: عناوین مرتبط با سکونی در اهل سنت و میزان تکرار آنها در نقل از مشایخ^۱

پنج شماره نخست جدول ۱، هر یک به نحوی منطبق بر عناوین سکونی در حدیث شیعه

۱. برای خلط نشدن ارجاعات این جدول با جدول پیوست، اینجا عناوین را با قید «شماره» و در جدول پیوست با قید «ردیف» ذکر می‌کنیم.

هستند. تمامی این موارد، علاوه بر وحدت طبقه، شامل نسبت سکونی هستند و تنها عنوان شماره پنجم به نحو مختصر آمده است.^۱ عناوین شماره ۱-۴ در اسانید عامه به کار رفته‌اند، ولی با توجه به یکی بودن طبقه آنها با سکونی شیعه، به احتمال زیاد متحد با او هستند.^۲ در شش عنوان پرتکرار بعدی، عناوین شماره ۷ و ۱۱، صورت اختصار یافته عناوین بلندتر هستند؛ لذا از آنها به طور مستقل بحث نمی‌شود. در باقی موارد، آنچه که در بدو امر به چشم می‌خورد، کثرت استفاده از «إسماعیل بن ابی‌زیاد» (شماره ۶ جدول)، بدون ذکر نسب یا هر گونه توضیح بیشتر است. این عنوان با اختلاف زیاد، بیشتر از دیگر عناوین، تکرار شده و در موارد مختلف، توسط راویان متعدد، و برای نقل از مشایخ مختلفی استفاده شده است. اینکه راویان مختلف، از یک «إسماعیل بن ابی‌زیاد» با طبقه واحد روایت کرده‌اند و بیشتر آن‌ها، به خصوص راویان متقدم‌تر^۳، تلاشی برای معرفی یا تمییز او نکرده‌اند، این فرضیه را ایجاد می‌کند که بیشتر موارد کاربرد این عنوان، به یک راوی خاص بازگشت دارد که برای محدثان همان دوره، نام آشنا بوده و لذا با راویان هم طبقه خود خلط نمی‌شده است. باید دقت داشت که برخلاف «إسماعیل بن مسلم» و «إسماعیل بن زیاد»، «إسماعیل بن ابی‌زیاد» نام مشترکی بین راویان مختلف نیست و در کل کتب رجالی متقدم شیعه و اهل سنت، به غیر از «إسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی»، هیچ «إسماعیل بن ابی‌زیاد» دیگری را در طبقات دیگر نمی‌توان یافت.^۴ به نظر می‌رسد که این راوی شناخته شده نزد هم‌عصران عامی خود، همان

۱. همگی موارد مرتبط با این عنوان در اسانید شیعه آمده و به خاطر معروف بودن طریق سکونی، نیازی به ذکر کامل عنوان نبوده است.

۲. ن.ک: بحث تفصیلی در بخش سوم همین مقاله.

۳. قدیمی‌ترین نقل حدیثی به جامانده، از ابوحاتم سجستانی (۲۴۸ق) است که در ابتدای کتاب «المعمرون والوصایا» حدیثی از «ابن ابی‌زیاد» از ابن عیاش آورده (در ابن عساکر، تاریخ، ج ۶۲، ص ۲۸۱ عین این متن از ابوحاتم سجستانی روایت شده و در آن «إسماعیل بن ابی‌زیاد» آمده است) و بعد از او، ابن ماجه قزوینی (۲۷۳ق) از «إسماعیل بن زیاد» (سنن، ج ۲، ص ۳۴۶) روایتی را آورده که بنا بر نقل دیگر همان روایت (ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۵۱۰) تصحیف از «إسماعیل بن ابی‌زیاد» است.

۴. شاید به همین خاطر، محقق شوشتری، مراد از «إسماعیل بن ابی‌زیاد» را در تمامی اخبار، سکونی می‌داند (تستری، قاموس، ج ۲، ص ۲۵). برای تفصیل بیشتر، ن.ک: بخش سوم همین مقاله، و برای اتحاد او با «إسماعیل بن ابی‌زیاد شامی» ن.ک: عادل‌زاده، «بررسی نسبت اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی صاحب تفسیر و اسماعیل بن مسلم سکونی راوی امام صادق (ع)»، پژوهش‌های رجالی، ش ۳، سرتاسر.

«إسماعیل بن ابی‌زیاد السکونی» باشد. بسیاری از مشایخ «إسماعیل بن ابی‌زیاد» (بدون ذکر لقب یا نسب) در اسانید عامه، شیخ «إسماعیل بن ابی‌زیاد/زیاد السکونی» نیز هستند.^۱ علاوه بر این، برخی از دیگر مشایخ «إسماعیل بن ابی‌زیاد» نیز در میان مشایخ «السکونی»، «إسماعیل السکونی» یا «إسماعیل بن مسلم السکونی» (شماره‌های ۱ تا ۵ جدول ۱) مشاهده می‌شوند. این مسئله، نشان‌گر آن است که در فرض وحدت اسماعیل بن ابی‌زیاد، او می‌بایست همان اسماعیل بن ابی‌زیاد مسلم سکونی شناخته شده در حدیث شیعه باشد.

البته در بدو امر، اینکه «إسماعیل بن ابی‌زیاد» از مشایخی متعلق به بوم‌ها و جریان‌های مختلف روایت می‌کند، ممکن است نشانه‌ای بر افتراق برخی از این عناوین تلقی شود. مثلاً «إسماعیل بن ابی‌زیاد» هم‌زمان از ابان بن ابی‌عیاش بصری/کوفی، بردبن سنان شامی/بصری، محمد بن عجلان مدنی و ابوحنیفه کوفی روایت می‌کرده است.^۲ گرایش‌های فقهی و کلامی این مشایخ نیز با هم متفاوت است. ابان بن ابی‌عیاش، شاگرد حسن بصری و راوی کتاب سلیم بوده و گرایش شیعی داشته است. بردبن سنان قدری بوده و مهم‌ترین شاگرد مکحول شامی است که او هم از قدریه بوده است. محمد بن عجلان، از موالیان بنی‌امیه، فقه‌های مدینه و مهم‌ترین شاگرد ابوسعید مقبری اموی بوده است. ابوحنیفه نیز بزرگ اهل رأی در کوفه، مهم‌ترین شاگرد حماد بن ابی‌سلیمان کوفی و مؤسس فقه حنفی است. ابان بن ابی‌عیاش، از حلقه شیعیان متقدم بصره، بردبن سنان شاگرد باواسطه و از میراث‌داران ابن عباس، محمد بن عجلان از حلقه اموی‌ها و از شاگردان باواسطه زهری، و ابوحنیفه از حلقه اهل رأی کوفه و شاگرد باواسطه ابراهیم نخعی محسوب می‌شود. روایت هم‌زمان یک راوی از این چهار حلقه متفاوت - و حتی گاه متضاد -، بسیار عجیب و کم‌نظیر است.^۳

۱. شماره ردیف‌های متناظر در جدول پیوست: جویبر (ر ۲۶ و ۲۸)، ضرار بن عمرو (ر ۵۵ و ۵۶)، عبدالله بن عون (ر ۶۲ و ۶۳ و نیز ۶۴)، ابن جریج (ر ۶۵ و ۶۶) ثور بن یزید (ر ۷۴ و ۷۵)، و یحیی بن ابی‌سکن (ر ۱۰۴ و ۱۰۵).

۲. جدول پیوست، ردیف‌های ۳، ۹، ۵۳ و ۵۹.

۳. استفن جُد، محقق فقه اموی، در مقاله خود درباره مذهب اموی، به خوبی به دور بودن این حلقه‌های حدیثی اشاره کرده است. او می‌نویسد: «هیچ‌کدام از شاگردان اوزاعی و سفیان ثوری، ادعای شاگردی نزد ابوحنیفه را نداشته است». او در ادامه، این مسئله را ناشی از دشمنی عجیب بین حلقه اهل رأی با پیروان مذهب اموی می‌داند که چهره‌های شاخص آن، اوزاعی و سفیان ثوری هستند (JUDD, 'AL-AWZA'I AND SUFYAN AL-).

برای درک بهتر غرابت تنوع مشایخ «إسماعیل بن أبی‌زیاد» و فاصله زیاد مکاتب فقهی - حدیثی آنها از یکدیگر، کافی است به اشتراک ناچیز حلقه شاگردان این مشایخ توجه کنیم. مزی در تهذیب الکمال، برای ابان ۳۳ شاگرد، برای بردبن سنان ۳۲ شاگرد و برای محمدبن عجلان ۵۲ شاگرد را نام برده است.^۱ ابان بن ابی‌عیاش و بردبن سنان، هر دو مدت زیادی از عمر خود را در بصره بوده‌اند؛ اما در میان فهرست شاگردان آنها، تنها دو راوی مشترک مشاهده می‌شود: حمادبن سلمه (م. ۱۶۷ق) و سفیان ثوری (م. ۱۶۱ق)، و در میان شاگردان ابان و محمدبن عجلان تنها یک راوی مشترک: سفیان ثوری.^۲ این مسئله وقتی عجیب‌تر می‌شود که توجه کنیم «إسماعیل بن مسلم» نیز از تمامی این چهار شیخ، روایت داشته است.^۳ طبیعتاً روایت هم‌زمان «إسماعیل بن أبی‌زیاد» و «إسماعیل بن مسلم» از این مشایخ نمی‌تواند اتفاقی باشد و مؤیدی بر اتحاد دو راوی است. هنگامی که حلقه شاگردان این مشایخ تقریباً هیچ اشتراکی ندارد، بسیار بعید است که «إسماعیل بن مسلم» ی به جز «إسماعیل بن أبی‌زیاد» مذکور، به طور اتفاقی ترکیب مشایخش به همین‌گونه شاذ باشد. البته فهرست مشایخ مشترک بین «إسماعیل بن أبی‌زیاد» و «إسماعیل بن مسلم» اختصاصی به این چهار شیخ مورد بحث ندارد و از مجموع ۱۰ شیخ «إسماعیل بن مسلم»، هفت نفر آنها با مشایخ «إسماعیل بن أبی‌زیاد» مشترک بوده و تنها سه شیخ اشتراک ندارند.^۴

شایسته توجه است که مشایخ سکونی در حدیث شیعه نیز با همین مشکل تنوع و تضاد مواجه‌اند. فهرست مشایخ سکونی در شیعه عبارتند از: امام صادق (ع) (مدینه)، جابر جعفی (کوفه/شیعه)، مروان بن شجاع (شام و بغداد/عباسی)، ضرار بن عمرو (ملطیه/عامی)،

۲۰-۲۱۹. (THAWRI, THE ISLAMIC SCHOOL OF LAW, ۲۰۱۹). نکته قابل توجه در بحث ما، روایت هم‌زمان

«إسماعیل بن ابی‌زیاد» از ابوحنیفه و اوزاعی است (جدول پیوست، ردیف‌های ۵۹-۶۰ و ۷۷-۷۸).

۱. به ترتیب: مزی، تهذیب الکمال، ج ۲، ص ۱۹؛ همان، ج ۴، ص ۴۴؛ و همان، ج ۲۶، ص ۱۰۴.

۲. البته «إسماعیل بن ابی‌زیاد» اساساً قابل مقایسه با سفیان ثوری نیست؛ چرا که سفیان از لحاظ ملاقات با مشایخ گوناگون، وضعیتی استثنایی در میان محدثان زمان خود داشته است.

۳. جدول پیوست، ردیف‌های ۶، ۱۳، ۵۴، ۶۰.

۴. برای مشایخ مشترک: جدول پیوست، ردیف‌های ۶، ۱۳، ۴۴، ۴۶، ۵۴، ۶۰، ۶۹؛ و برای مشایخ غیر مشترک: جدول پیوست، ردیف‌های ۱۰۱-۱۰۳. البته در این سه نفر نیز، روایت إسماعیل بن مسلم از نفر اول و سوم (یعنی مروان بن شجاع و ابونعیم بلخی) به طرق شیعی از نوفلی و در کتب شیخ صدوق به‌جامانده است.

ابن جریج (مکه/فقیه عامی)، ابونعیم بلخی (بلخ/مرجئی)، ثوربن یزید (شام/اموی)، حجاج بن ارطاه (بصره و کوفه/قاضی عامی) و جویبر (بغداد و خراسان/عامی).^۱ مشکل تنوع نامانوس شهرها و مکاتب، در میان این اسامی نیز مشاهده می شود. هر تبیینی که برای علت رخدادهای این تنوع در میان مشایخ شیعی سکونی بیان شود، عیناً برای تبیین تنوع مشایخ سنی اسماعیل بن ابی زیاد نیز کارگر است.^۲

تا بدین جا، با مراجعه به اسانید اهل سنت معلوم شد که می توان افرادی را که هر دوی «اسماعیل بن ابی زیاد/زیاد» و «اسماعیل بن مسلم»، از آنها روایت کرده اند، از مشایخ عامی سکونی دانست؛ لذا به هنگام نقل این عناوین از این مشایخ، احتمال بیشتر آن است که این عناوین، متحد با سکونی باشند. همچنین پیش تر بیان شد که برخی از مشایخ «اسماعیل بن ابی زیاد» از مشایخ «سکونی» (عناوین شماره ۱-۵) نیز هستند. بر اساس این دو مبنا، تاکنون از بین مجموع ۵۳ شیخ معرفی شده در جدول پیوست، می توان حداقل ۱۵ نفر را با اطمینان بالا از مشایخ عامی سکونی دانست: ابان بن ابی عیاش، بردبن سنان، جویبر، ضرابن عمرو، عبدالله بن عون، ثوربن یزید، هشام بن عروه، ابن جریج، محمد بن عجلان، ابوسلیمان فلسطینی، ابوحنیفه، مروان بن شجاع، حجاج بن ارطاه، ابونعیم بلخی و یحیی بن ابی سکن.

همچنین وجود برخی طرق تکرار شونده در روایت از این مشایخ، احتمال افتراق را پایین می آورد؛ مثلاً شعیب بن احمد از طریق جدش، عبدالحمید بن صالح، هم از «اسماعیل» از بردبن سنان و هشام بن عروه روایت کرده است و هم از «اسماعیل بن ابی زیاد» و «اسماعیل بن ابی زیاد السکونی» از ابن عون.^۳ بعید است که شعیب بن احمد از طریق جدش از چند فرد متمایز با عنوان مشترک و کم کاربرد «اسماعیل بن ابی زیاد» که هم طبقه بوده اند، روایت

۱. شماره ردیف های متناظر در جدول پیوست به ترتیب: جابر (۱)، مروان (۱۰۱)، ضرابن عمرو (۵۶)، ابن جریج (۶۵)، ابونعیم بلخی (۱۰۳)، ثوربن یزید (۷۳)، حجاج (۴۰) و جویبر (۳۱).
 ۲. اگر مسأله تنوع مشایخ اسماعیل بن ابی زیاد را به دایره ای از روایات او محدود کنیم که تنها از یک طریق معین (مثل طریق محمد بن عمر بن خزر برای روایت تفسیر)، یا راوی معین (مثل ابو عصمه عاصم بن عبدالله) رسیده است، باز مشاهده می شود که ترکیب نام تجانسی از مشایخ را شامل شده است. روشن است که در این حالات نمی توان افتراق اسماعیل بن ابی زیادها را داد.
 ۳. جدول پیوست به ترتیب: ردیف های ۷ و ۴۳ و ردیف های ۶۲-۶۳.

کرده باشد.^۱ برای تعیین تکلیفِ بقیهٔ مشایخ جدول پیوست نیز، به طور مشابه می‌توان از طرق پرتکرار نقل از «إسماعیل بن أبی‌زیاد» کمک گرفت. بدین ترتیب که طرق تکرارشونده در روایت از این ۱۵ شیخ بالا را می‌توان طرق روایت از سکونی تلقی کرد. مثلاً وقتی با طریق شعیب بن احمد از جدش، از «إسماعیل بن زیاد» از «بهبزبن حکیم» روایت شده^۲، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این «إسماعیل بن زیاد» همان سکونی است و بهبزن حکیم نیز از مشایخ او است. مهم‌ترین مانع برای تعیین تکلیفِ همهٔ این مشایخ، تکرار و تنوع طرق منفرد روایت از «إسماعیل بن أبی‌زیاد» است. اگر بیشتر روایات او به سه چهار طریق مشخص باقی مانده بود، قضاوت دربارهٔ تک تک این طرق، تکلیف اسماعیل بن ابی‌زیاد سنی را روشن می‌کرد. اما تکرار طرق روایات از این عناوین مشابه، به نحوی است که به راحتی نمی‌توان دربارهٔ تمام «إسماعیل بن أبی‌زیاد»‌های موجود در جدول، به طور یکپارچه حکم کرد. برای قضاوت نهایی، در ادامه به شواهد بیشتری اشاره می‌شود.

۲/۲. شناسایی عناوین متحد با سکونی با بررسی روایات موازی در اهل سنت و شیعه

در برخی اسانیدی که شیخ یا راوی «إسماعیل بن أبی‌زیاد» ناشناخته است، صرفاً با تطبیق طبقه، راویان و مشایخ در اسانید مشابه یا روایات مشابه، ممکن است بتوان دربارهٔ هویت او به نتیجه‌ای رسید. مثلاً در برخی موارد، با مقایسهٔ برخی از تعبیر در اسانید مشابه و توجه به مشایخ مشترک، می‌توان نسبت به اتحاد دو عنوان به جمع‌بندی رسید. در ادامه، دو نمونه از این بررسی‌ها ارائه می‌شود.

در مسانید ابوحنیفه، به روایت حارثی بخاری (م. ۳۴۰ق) و ابن خسرو بلخی (م. ۵۲۲ق)، روایاتی از «إسماعیل بن أبی‌زیاد» از ابوحنیفه (م. ۱۵۰ق) به چشم می‌خورد^۳ که در بیشتر آنها،

۱. در حد جستجوی ما، تمام روایاتِ برجای مانده از این طریق، از «إسماعیل بن ابی‌زیاد السکونی» است و روایت هیچ شخص دیگری به این طریق روایت نشده است.

۲. جدول پیوست، ردیف ۸۱.

۳. جدول پیوست، ردیف ۵۹. روایات مسند حارثی، تماماً از طریق ابن عقده (م. ۳۳۲ق) از حسن بن قاسم بجلی از محمد بن عبدالله بجلی از اسماعیل است. با توجه به اینکه بیش از ۳۰ درصد روایات این مسند از ابن عقده نقل شده، به نظر می‌رسد که منبع او، کتاب مفقود «أخبار أبی حنیفة ومسنده» از ابن عقده باشد (ن.ک: نجاشی، رجال، ص ۹۴). از پنج طریق مسند ابن خسرو بلخی نیز، دو تای آنها از همان کتاب

اسماعیل از ابوحنیفه توصیفات از منش پیامبر اکرم ﷺ را به طریق غریبی روایت کرده است.^۱ بخشی از این توصیفات مذکور، به نقل از «إسماعیل بن أبی زیاد» چنین است: «ما قام إلی رسول الله ﷺ رجل فی حاجة فانصرف عنه حتی یكون هو المنصرف»^۲؛ مشابه همین توصیف در روایت معروف شمائل النبی، منسوب به هندی بن ابی هاله به چشم می خورد که شیعه و عامه، آن را به نقل از جُمیع بن عمرو عجلی (م. ۱۸۰ق) از وی نقل کرده اند.^۳ قابل توجه است که ابونعیم اصفهانی (م. ۴۳۰ق)، روایت بلند شمائل النبی را از «إسماعیل السکونی» از جُمیع روایت کرده است.^۴ این اشتراک در نقل، نشان دهنده اتحاد «إسماعیل بن أبی زیاد» با «إسماعیل السکونی» است.

اما گاهی اوقات اشتراک دو نقل موازی، فراتر از مضمون بوده و در حد متن است. به عنوان نمونه، ابوبکر خرائطی (م. ۳۲۷ق)، محدث و ادیب عامه، بخش هایی از حدیث بلند پرسش و پاسخ ابوذر با پیامبر اکرم ﷺ را به نقل از «إسماعیل بن أبی زیاد» از ابوسلیمان فلسطینی از قاسم بن محمد از ابودریس خولانی نقل کرده است.^۵ از ابوسلیمان، هیچ

ابن عقده است (بلخی، مسند الإمام أبی حنیفة، صص ۱۸۶-۱۸۷)، و مابقی از طریق ابن اشنانی (م. ۳۳۹ق) با همان طریق مسند حارثی روایت شده است (همان، صص ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۴۳). در طریق روایت ابن عقده از اسماعیل نیز، حسن بن قاسم از مشایخ شناخته شده ابن عقده، و محمد بن عبدالله از مشایخ شناخته شده حسن بن قاسم است (به عنوان یک نمونه، ن. ک: نجاشی، رجال، ص ۴۶). لذا از انتساب این احادیث با این اسانید به «إسماعیل بن ابی زیاد» می توانیم مطمئن باشیم. همچنین اسماعیل بن ابی زیاد شامی نیز از ابوحنیفه روایت کرده است (فسوی، البیان، ص ۲۱۹).

۱. طریق نقل این روایات، از ابوحنیفه از ابراهیم بن محمد بن منتشر (م. حدود ۱۴۰ق) از انس بن مالک است. شایان ذکر است در غیر از این روایات، نقل دیگری از ابوحنیفه در دست نیست که از همین طریق نقل کرده باشد (تنها عباد بن عوام واسطی، همین روایات را از ابوحنیفه با همین طریق نقل کرده است که می بایست منبع مشترکی داشته باشد). ابوحنیفه نیز معمولاً از این طبقه روایت نمی کند. همچنین ابراهیم بن محمد بن منتشر نیز هیچ روایت دیگری از انس ندارد. لذا این طریق روایت از ابوحنیفه، به سادگی قابل قبول نیست. گفتنی است اسد بن عمرو بجلی (م. ۱۸۸ق)، شاگرد مهم ابوحنیفه، همین توصیفات را از ابوحنیفه با طریق دیگری گزارش کرده است (نسفی، القند، ص ۴۱۳).

۲. حارثی، مسند الإمام الأعظم أبی حنیفة، ج ۱، ص ۳۶۰.

۳. برای نمونه: ابن بابویه، معانی الأخبار، ص ۸۲.

۴. ابونعیم، معرفة الصحابة، ج ۵، ص ۲۷۵۴.

۵. خرائطی، مکارم الاخلاق، صص ۲۰ و ۳. قطعاتی از این نقل در دیگر منابع نیز آمده است (ن. ک: جدول پیوست، ر ۴۵). ظاهراً متن بلند این حدیث با همین طریق در اختیار بخاری (م. ۲۵۶ق) بوده است و آن را

حدیث یا اطلاعات دیگری در دسترس نیست. نکته قابل توجه درباره این حدیث بلند، آن است که در حلیۃ الاولیاء همین متن از طریق مختار بن غسان از «إسماعیل بن مسلم» از ابودریس خولانی (به طور مستقیم و بدون ذکر واسطه‌ها) روایت شده است.^۱ برخی محققان، شیخ مختار بن غسان را در این سند همان «إسماعیل بن ابی‌زیاد» می‌دانند.^۲ این قضاوت درست به نظر می‌رسد؛ چرا که مختار بن غسان، از «إسماعیل بن مسلم» از ابان بن ابی‌عیاش و ابن جریج، مشایخ اصلی «إسماعیل بن ابی‌زیاد»، نیز روایت می‌کرده است.^۳ مجموع این قرائن، ما را به این نتیجه می‌رساند که «إسماعیل بن مسلم»، شیخ مختار بن غسان^۴، متحد با «إسماعیل بن ابی‌زیاد مسلم سکونی» است.

تا بدین جا، نقل‌های موازی در بین عامه، کمک کرد تا اتحاد برخی عناوین مرتبط در اهل سنت استنتاج شود. این استنتاج، وقتی روشن‌تر می‌شود که یک طرف شواهد آن در حدیث شیعه باشد.^۵ با مراجعه به منابع شیعه معلوم می‌شود که مشابه برخی روایات سکونی از امام صادق علیه السلام، در منابع عامه از «إسماعیل بن ابی‌زیاد» یا «إسماعیل بن مسلم» نقل شده است. پیش‌تر بیان شد که روایت یک متن یکسان از دو راوی هم‌طبقه با عنوان شبیه به هم، قرینه خوبی بر اتحاد آنها است. گذشته از این، برخی از این روایات در شیعه و اهل سنت، از لحاظ متنی منفرد است. این دست شواهد، ما را به اطمینان کامل می‌رساند که راوی آنها یک نفر است.

-
- منکر خوانده، اما هیچ اطلاع بیشتری درباره اسماعیل یا شیخ او نداده است (ذهبی، میزان الإعتدال، ج ۴، ص ۵۳۳). متن کامل این حدیث در شیعه نیز نقل شده است: ابن بابویه، الخصال، ج ۲، ص ۵۲۳.
۱. جدول پیوست، ر ۴۶. منبع اصلی این ارجاع، حلیۃ الاولیاء است (ابونعیم، حلیۃ، ج ۱، ص ۱۶۸)؛ همچنین قطعه‌ای از همین متن با همین طریق، در برخی منابع متقدم آمده است (محمد بن عثمان، العرش، ص ۷۷)، اما نام اسماعیل بن مسلم در هر دو منبع، تصحیف شده است. ضبط درست این اسم در نقل ابن ملقن از حلیۃ الاولیاء آمده است (ن. ک: ابن ملقن، البدر المنیر، ج ۲، ص ۲۰۵)؛ همچنین برای طرق این حدیث، ن. ک: جوده، دراسة حدیث.
 ۲. جوده، دراسة حدیث؛ طرهونی، موسوعة، ج ۱، ص ۱۴۷، پاورقی.
 ۳. جدول پیوست، ر ۱۳ و ۶۹. همچنین تمام مشایخ مختار، کوفی هستند؛ لذا شیخ مختار، ارتباطی به اسماعیل بن مسلم بصری یا مکی ندارد.
 ۴. عنوان موجود در ردیف‌های ۱۳، ۴۶ و ۶۹ جدول پیوست.
 ۵. چرا که در حدیث شیعه، عمده روایات سکونی مشخصاً برگرفته از کتاب او بوده، و یا حداقل در انتساب آن به سکونی، اختلاف نیست.

ردیف	روایت سکونی از امام صادق (ع)	عنوان سکونی و شیخ او در سند دوم
۱	کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۱۵؛ جعفریات، ص ۱۴۷	إسماعیل بن مسلم ^۱ - أبان بن أبی عیاش (ابن حجر، زهرالفردوس، ج ۸، ص ۴۶۱)
۲	کلینی، کافی، ج ۲، ص ۳۰۲؛ جعفریات، ص ۱۶۳؛ نیز ن.ک: برقی، محاسن، ج ۲، ص ۵۱۸	إسماعیل بن زیاد - بهز بن حکیم (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۲۳، ص ۸۰) ^۲
۳	قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۱۱	إسماعیل بن أبی زیاد الشعیری - ثور بن یزید (ابن بابویه، التوحید، ص ۳۴۴)
۴	ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، ص ۲۰۱؛ جعفریات، ص ۱۹۲	(إسماعیل بن أبی زیاد) ^۱ - عباد بن منصور (شجری، الأملی، ج ۲، ص ۲۱۶؛ أبونعیم، أخبار أصبهان، ج ۱، ص ۲۵۶؛ أبوالشیخ، طبقات، ج ۳، ص ۲۲۷)
۵	برقی، محاسن، ج ۲، ص ۵۱۵	إسماعیل بن أبی زیاد - اسرائیل بن یونس (ابوزرعة، الضعفاء، ج ۲، ص ۳۷۳) ^۲
۶	ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۲۵۹	إسماعیل بن أبی زیاد - لیث (ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۲۵۹)
۷	کلینی، کافی، ج ۳، ص ۴۶۰؛ جعفریات، ص ۳۸	إسماعیل بن زیاد - ابن جریج (ابن ماجه، سنن، ج ۲، ص ۳۴۶)
۸	کلینی، کافی، ج ۶، ص ۳۶۸	ابو الحسن - ابوالعلاء (سهمی، تاریخ جرجان، ص ۲۴۳)
۹	عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۳۵	إسماعیل بن زیاد حمصی ^۳ - أبان بن أبی عیاش (کوفی، مناقب، ج ۱، ص ۳۶۶)

جدول ۲: نقل های موازی سکونی

۱. مقصود از اسماعیل بن مسلم در این سند إسماعیل بن مسلم سکونی است؛ در بحث صفحه قبل بیان شد که در روایات مختار بن غسان، «إسماعیل بن مسلم»، همان سکونی است. همچنین می دانیم «إسماعیل بن ابی زیاد» روایات زیادی از ابان بن ابی عیاش از انس روایت کرده است (پیوست، ر ۹-۱۲ و نیز: بخش ۱/۲ از همین مقاله). همچنین در میان راویان ابان، شخص دیگری با نام اسماعیل بن مسلم دیده نمی شود.
۲. این حدیث را هشام بن عمار - اهل شام - نیز، به واسطه مخیس بن تمیم از بهز بن حکیم روایت کرده است (ابن عساکر، تاریخ، ج ۵۲، ص ۲۷).

در این جدول، نمونه‌هایی گرد آمده که هم از سکونی از امام صادق علیه السلام، و هم از عنوان مشابه سکونی از مشایخ دیگر روایت شده است. از این میان شباهت ردیف ۱-۳، لفظی است. مثلاً در ردیف ۱، حدیث یکسانی با ۷۸ کلمه، هم از امام صادق علیه السلام و هم از ابان بن ابی عیاش روایت، و از کس دیگری نقل نشده است. همچنین، شباهت دو روایت بلند ردیف ۳ به قدری چشم‌گیر است، که برخی محققان را نسبت به اصالت اسناد باقی روایات نوفلی از سکونی بدبین کرده است.^۲ مهم‌تر از این، ردیف‌های ۳، ۴، ۶ و ۷ هر یک به نوعی منفرد است. مثلاً در هر دو نقل ردیف ۶ بر «حضور عدو» تأکید شده که از این جهت منفرد است. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که عناوین «إسماعیل بن مسلم» (شیخ مختار بن غسان)، «إسماعیل بن (أبی) زیاد» (راوی بهزبن حکیم و ابن جریج)، «إسماعیل بن أبی زیاد» (راوی از اسرائیل و لیث)، «إسماعیل بن أبی زیاد شعیری» و «إسماعیل بن زیاد حمصی» متحد با اسماعیل سکونی، شیعه هستند و نیز کنیه او، ابوالحسن بوده است.

در مورد ردیف هشتم، لازم به ذکر است به گفته برخی محققان، مقصود از ابوالحسن در این سند، همان اسماعیل بن مسلم سکونی است که شواهد متعددی بر درستی این ادعا وجود دارد.^۵

۱. این حدیث به این سند روایت شده: ... أبو عصمة عاصم بن عبد الله قال حدثنا عباد بن منصور عن الحسن عن أنس؛ اینجا واسطه ابو عصمه و عباد، افتاده است؛ زیرا ابو عصمه از راویان اصلی اسماعیل بن ابی زیاد بوده که روایات متعددی از او دارد. (همین مقاله، ص ۱۳۱، پاورقی ۲) همچنین در سند دیگری ابو عصمه با واسطه اسماعیل بن ابی زیاد شامی از عباد بن منصور روایت کرده است (پیوست، ر ۷۱؛ که البته به نظر می‌رسد نسب شامی توسط یکی از راویان متأخر که در پی شناسایی اسماعیل بوده، برای او افزوده شده است. ن. ک: عادل‌زاده، همان، بخش ۲/۲).

۲. برای توضیح بیشتر، ن. ک: بخش ۳/۱. رجالیان متقدم اهل سنت و معرفی اسماعیل بن ابی زیاد.

۳. برای توضیح بیشتر درباره ارتباط سکونی با حمص، ن. ک: عادل‌زاده، همان، بخش ۲/۳.

۴. مدرسی طباطبایی، میراث مکتوب، ص ۳۷۱. برای رابطه همبستگی بین متون و منابع یکسان، ر. ک: قندهاری، بازشناسی هویت...، بخش ۳.۴.۲.

۵. پاورقی محقق در شوکانی، الفوائد، ص ۱۶۶. ابوالعلاء کنیه بردبن سنان است که از مکحول روایت می‌کند (مزی، تهذیب الکمال، ج ۴، ص ۴۳). ابوالحسن نیز کنیه «إسماعیل بن ابی زیاد» است که از بردبن سنان روایت می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۰۶). وی دست کم سه حدیث دیگر به همین طریق (بردبن سنان-مکحول-عطیه بن بسر) روایت کرده است (ابن شاهین، الترغیب، ص ۱۵۴؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۸، ص ۴۰۶؛ آملی، المسترشد، ص ۶۱۹، ح ۲۸۶). این در حالی است که احادیث موجود به طریق بردبن سنان-مکحول-عطیه، بسیار اندک و کمیاب است. قرینه دیگر آنکه عبد المؤمن بن عبد العزیز از «إسماعیل بن مسلم» روایت

۳. منابع رجالی عامه و داوری درباره اتحاد اسماعیل بن ابی زیاد عامی با سکونی شیعی تا بدین جا، عناوین مشابهی که در اسانید عامه آمده بود، مورد بررسی قرار گرفت. اما همان طور که بیان شد، شاید این داده های سندی، برای قضاوت نهایی نسبت به وضعیت اتحاد یا افتراق تمام عناوین موجود، کافی نباشد. همچنین این داده های گردآوری شده از اسانید، اطلاعات چندانی درباره «اسماعیل بن ابی زیاد» سنی فراهم نمی کند؛ بلکه چه بسا موجب ابهاماتی درباره نسب و شهر و نام پدر و ... می شود. برای رفع این مشکل می بایست به منابع رجالی رجوع کرد. خوشبختانه اطلاعات برخی منابع متقدم رجالی درباره «اسماعیل بن ابی زیاد» یا عناوین مشلبه، به رفع این ابهامات کمک کرده و اطلاعات ارزشمندی، مانند مولد، محل زندگی و فعالیت های علمی و اجتماعی را به دست می دهد. بر اساس این اطلاعات، تلاش می شود تا ترجمه کامل تری از سکونی بر اساس منابع اهل سنت ارائه گردد.

۳/۱. رجالیان متقدم اهل سنت و معرفی اسماعیل بن ابی زیاد

اولین رجالی سنی که از «اسماعیل بن ابی زیاد» اطلاعی به دست داده، یحیی بن معین (م. ۲۳۳ ق) است. ذهبی (م. ۷۴۸ ق) در میزان الاعتدال، شش مدخل پشت سر هم را به «اسماعیل بن ابی زیاد» اختصاص داده و با تأکید بر تفاوت نسب ها، تلاش کرده تا بین تعابیر مشترک «اسماعیل بن ابی زیاد»، تمیز دهد. در ششمین مورد، «اسماعیل بن ابی زیاد الشقری» را با نقلی از یحیی بن معین معرفی می کند و می نویسد: «سکن خراسان، قال یحیی: کذاب و قال أبو حاتم: مجهول».^۱ امروزه در هیچ یک از اسانید اهل سنت، فردی با این نام یافت نمی شود.^۲

می کند؛ چنان که در تاریخ جرجان، پیش از حدیث مورد بحث، حدیثی با موضوعی مشابه به این سند روایت شده است: عبد المؤمن بن عبد العزیز - اسماعیل بن مسلم - ابوالمهاجر - مردی شامی از اصحاب پیامبر ﷺ (سهمی، تاریخ جرجان، ص ۲۴۲). در منابع دیگر نیز کنیه ابوالحسن برای سکونی ذکر شده است (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱۴، ص ۱۳۸). گفتنی است در منابع امامیه، به جز نقل سکونی و روایتی مرسل (طبرسی، مکارم الاخلاق، ص ۱۸۰)، مؤید دیگری بر این نقل مورد بحث یافت نمی شود.

۱. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۳۰.

۲. ذهبی تنها یک حدیث مرتبط با این نام سراغ داشته که آن را در همین مدخل آورده است. اما در سند این حدیث نیز به جای شقری، از «اسماعیل بن ابی زیاد الایلی» روایت شده است. ابن حجر عسقلانی، در تکمله اش بر میزان الاعتدال اشاره کرده که این حدیثی که ذهبی آورده، ارتباطی به صاحب مدخل ندارد.

برای تعیین هویت این عنوان، نقل ابن حجر عسقلانی (م. ۸۵۲ق) از رجال امامی، ابن ابی طیّ حلبی، در مدخل مرتبط با این عنوان راهگشاست: «قرأت بخط ابن ابی طی: إسماعیل بن ابی زیاد السکونی يعرف بالشقري أحد رجال الشيعة».^۱ به نظر می‌رسد ابن ابی طی در اینجا عین عبارت شیخ طوسی در کتاب فهرست را نقل کرده باشد: «إسماعیل بن ابی زیاد السکونی، و يعرف بالشعیری أيضاً».^۲ بنابر این، در اینجا شقري از تصحیف شعیری ناشی شده است؛ چرا که این دو واژه از لحاظ نگارش، بسیار به هم نزدیک هستند و از طرف دیگر، نزد راویان سنی، نسبت شقري از شعیری مشهورتر است.^۳ به همین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که راوی مورد نظر یحیی بن معین و ابوحاتم رازی (م. ۲۷۷ق) نیز همان «إسماعیل بن ابی زیاد الشعیری» بوده است که یحیی او را کذاب، و ابوحاتم او را مجهول دانسته است.

غیر از این دو نفر، بخاری (م. ۲۵۶ق) در تاریخ کبیر، بدون ذکر نسب یا اطلاعات بیشتر، در حد ثبت مدخلی به عنوان «إسماعیل بن ابی زیاد»، درباره او می‌نویسد: «یرفعه، مرسل، روی عنه شعیب بن میمون».^۴ ابن حبان با نقل همین سخنان بخاری، می‌افزاید: «شیخ یروی المراسیل».^۵ البته با فحص بسیار، هیچ روایتی از شعیب بن میمون از اسماعیل یافت نشد. علاوه بر این، از خود شعیب نیز اطلاعات چندانی به جا نمانده است. تنها مزی، برخی راویان و مشایخ او را ذکر می‌کند.^۶ هرچند بیشتر مشایخ او متوفای نیمه قرن دوم هستند، اما برخی از آنها مثل مسلم بن سعید ثقفی (م. حدود ۱۷۰-۱۸۰ق) هم طبقه سکونی به نظر می‌رسند.^۷

۱. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲. طوسی، فهرست، ص ۳؛ خلط سکونی با اسماعیل سلمی در ادامه این نقل، ر.ک: اکبری و قندهاری، «إسماعیل بن ابی زیاد سکونی...»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، ص ۳۰.

۳. با توجه به قاعده اصلی و مهم تحریف که تبدیل غیر مشهور به مشهور است، «شعیری» (اشاره به جوفروشی، ن.ک: سمعانی، الأنساب، ج ۳، ص ۴۳۷) به عنوان مشهورتر «شقري» (منسوب به بنی شقره، همان، ج ۳، ص ۴۴۳) تبدیل شده است.

۴. بخاری، التاريخ الكبير، ج ۱، ص ۳۳۴.

۵. ابن حبان، الثقات، ج ۳، ص ۱۹۹.

۶. مزی، تهذیب الکمال، ج ۱۲، ص ۵۳۶.

۷. علاوه بر این، مزی و رجالیان متقدم او را با وصف صاحب البزور و برخی دیگر با عنوان البزوری معرفی کرده‌اند که به شغل او در رابطه با فروش بذر غلات اشاره دارد (نک: سمعانی، الأنساب، ج ۱، ص ۳۴۳) که مرتبط با شغل

ابن ابی حاتم (م. ۳۲۷ق) نیز که در الجرح والتعديل به دنبال تکمیل کار رجالی بخاری بوده^۱، در مدخلی مشابه، نام همان راوی را با یک اضافه اشتباه^۲، به صورت «إسماعیل بن ابی زیاد بن مقدم» ضبط کرده است^۳ و سپس با نقل از ابوحاتم رازی (م. ۲۷۵ق) و ابوزرعه رازی (م. ۲۶۴ق)، نقل شعیب بن میمون از اسماعیل را تأیید کرده و در ادامه بیان می‌کند که پدرش، ابوحاتم، اسماعیل را مجهول می‌داند.

اما ابوزرعه ظاهراً اطلاعات بیشتری از «إسماعیل بن ابی زیاد» داشته و او را از روات کوفی می‌دانسته که احادیثی ساختگی روایت می‌کرده است. وی در پاسخ سؤالات شاگردش برذعی، می‌گوید: «إسماعیل بن ابی زیاد: یروی أحادیث مفتعلة»؛ و سپس در پاسخ سؤال: «من این هو؟»، می‌گوید: «کوفی؛ حدث عن اسرائیل عن أبی إسحاق، عن الحارث، عن علی فی: الکرفس بقلة الأنبياء، و أحادیث موضوعة لا أعلم يحدث عنه أصحاب الحديث»^۴. اینکه ابوزرعه، به مانند دیگر رجالیان قرن سوم، به هیچ «إسماعیل بن ابی زیاد» دیگری اشاره نکرده است، می‌تواند نشانگر آن باشد که از نظر او، تنها یک راوی مهم با نام «إسماعیل بن ابی زیاد» وجود داشته که راوی اسرائیل بن یونس (م. ۱۶۲ق) و از نظر ابوزرعه، کوفی بوده است.

حال
پیشینه

اسماعیل بن ابی زیاد سکونی در منابع عامه: عناوین، مشایخ و روایات موازی

شعیری است. نیز یکی از راویان شعیب به نام منصور بن مهاجر واسطی (م. بعد از ۲۰۰ق) که به او هم شعیری و صاحب البزور گفته شده، روایتی از «إسماعیل بن ابی زیاد» از برد بن سنان دارد (جدول پیوست، ردیف ۳: آملی، المسترشد، ص ۶۱۹). لازم به ذکر است در عربی قدیم، بذر در معنای دانه گیاهان را با زاء (بزر) می‌نوشتند. ۱. این مسئله در میان رجالیان اهل سنت معروف است، اما شاید اولین کسی که به این نکته توجه داده است، خطیب باشد (خطیب، موضح، ج ۱، ص ۱۵). برای بحث بیشتر از این رابطه، ن. ک: MELCHERT, BUKHĀRĪ, ۱۲۱, NO. ۱, P ۱۶ AND EARLY HADITH CRITICISM, JAOS, VOL. ۱۲۱, NO. ۱, P ۱۶ کتابی...، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد ۱۰۶، صص ۳۸۰-۳۸۱؛ و ترجمه آن در: عواطی، «الموازنة العلمية بين مقایسه علمی التاريخ الكبير بخاری والجرح والتعديل...»، آینه پژوهش، ش ۱۸۰، ص ۱۸۰. ۲. با توجه به اینکه عناوین مداخل کتب الجرح والتعديل ابن ابی حاتم و نیز ثقات ابن حبان، از کتاب بخاری تبعیت می‌کند، می‌توان حدس زد که عنوان درست این راوی، همان است که در مدخل بخاری و ابن حبان آمده و اضافه «بن مقدم» در این مدخل، احتمالاً حاصل اختلاف نسخه موجود از کتاب بخاری نزد ابن ابی حاتم است؛ اما با توجه به اینکه بعد از ابن ابی حاتم نیز هیچ کس «بن مقدم» را ذکر نکرده است، می‌توان نتیجه گرفت که این اضافه قاعداً حاصل یک تصحیف متأخر در نسخه است، وگرنه رجالیان بعدی این عنوان را می‌آوردند.

۳. ابن ابی حاتم، الجرح والتعديل، ج ۲، ص ۱۷۱.

۴. ابوزرعه، الضعفاء، ج ۲، ص ۳۷۳؛ و به نقل از او: مغلطی، إكمال تهذيب الكمال، ج ۲، ص ۱۷۳.

همچنین، توصیفاتى که ابوزرعه در ادامه از او کرده: «لا أعلم يحدث عنه أصحاب الحديث»، با آنچه که امروزه از روایات اصحاب حدیث قرن سوم به جامانده، سازگار است.^۱

اطلاعى که ابوزرعه رازی (م. ۲۶۴ق) از اصالت کوفى «إسماعيل بن أبي زياد» داده، یادآور توصیفى است که در کتاب رجال منسوب به برقى از «إسماعيل بن أبي زياد السكونى» آمده است.^۲ لازم به ذکر است کوفى بودن سکونى، در شيعه، اولین بار در این کتاب بیان شده و پس از او، مورد قبول محدثین قرار گرفته است.^۳ همچنین، حدیثی که ابوزرعه در همین مدخل از «إسماعيل بن أبي زياد كوفي» آورده، در شيعه به صورت مسند، تنها در محاسن مشاهده مى شود:^۴ «عنه عن بعض أصحابنا عن البجلي فسماه قال حدثني الشيعري عن إسماعيل بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ الكرفس بقلة الأنبياء». ^۵ در نسخه شیخ حر از محاسن، عبارت زیرخطدار به صورت «الشيعري إسماعيل بن مسلم» ضبط شده است.^۶ بدین ترتیب راوی این خبر در شيعه، همان سکونى است و راوی او، فردى با نسب بجلي است. هرچند عبدالله بن مغیره، راوی سکونى، بجلي است، اما چون نام راوی در این سند، برای برقى آشنا نبوده، اینجا مى بایست یک بجلي دیگر مورد نظر باشد. در منابع حدیثی عامه، روایت دیگری با سندی مشابه سند ابوزرعه، یعنی «إسماعيل عن اسرائيل [عن أبي إسحاق]، عن الحارث، عن علي» به جامانده که در آن، راوی از إسماعيل، عاصم بن عبدالله

۱. در تمام میراث حدیثی به جامانده از قرن سوم (اعم از سنن، مسانید، مصنفات و...)، تنها یک حدیث از «ابن ابی زیاد» (ابوحاتم سجستانی، المعمرن والوصایا، ص ۱) و یک حدیث از «إسماعيل بن زياد» (ابن ماجه، سنن، ج ۲، ص ۳۴۶) به چشم مى خورد.
۲. برقى (منسوب به)، رجال، ص ۲۸. لازم به ذکر است برخى محققین، این کتاب را به احتمال بیشتر، نوشته نوه احمد برقى مى دانند (شبيرى، برقى، ص ۱۵۹). اما در هر حال، جالب است که برخى مشایخ برقى مثل ابن عرزمى، با مشایخ ابوحاتم رازى و مشایخ سنى ری مشترک بوده اند.
۳. ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۵۹؛ طوسی، رجال، ص ۱۶۰.
۴. نقل بدون سند آن نیز به همراه برخى از دیگر مرویات سکونى در دعائم مشاهده مى شود (ابن حيون، دعائم، ج ۲، ص ۱۱۳) که احتمالاً برگرفته از جعفریات است (برای استفاده گسترده قاضى نعمان از کتاب جعفریات، ن. ک: ۳۴-۳۳، PP. ۱، VOL. ۳۵، JNES، MADLUNG, THE SOURCES OF ISMĀ'ĪLĪ LAW، ترجمه مختصر آن در: رحمتى، مقدمة الإيضاح، صص ۴۹ و ۵۰).
۵. برقى، المحاسن، ج ۲، ص ۵۱۵.
۶. حر عاملی، وسائل الشيعه، ج ۲۵، ص ۱۹۴.

بجلی است.^۱ وی همان ابوعصمه عاصم بن عبیدالله بلخی (م. اوایل قرن سوم) است که نسب او گاه به بجلی تصحیف می شده است.^۲ همچنین محمد بن عبدالله بجلی نیز در طریق ابن عقده به روایات سکونی قرار دارد.^۳

در ابتدای قرن چهارم، چند تن از رجالیان عامه از یک راوی سنی به نام «إسماعیل بن زیاد» یاد کرده اند که ملقب به «فافاه» یا «فافاء» است. ابن ابی حاتم او را به عنوان یکی از اهالی کوفه معرفی می کند که از اعمش روایاتی نقل کرده است.^۴ ابوجعفر طحاوی (م. ۳۲۱ق)، بعد از ذکر سند «عن ابن جریج قال: أخبرني فافاه، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة»، او را به اختصار معرفی کرده است: «فافاه هذا رجل من أهل الكوفة، وأهل القرآن، واسمه إسماعيل بن زیاد».^۵ طحاوی، معمولاً در مواردی که راوی ناشناخته است، یا ذکری از او در دیگر روایات نیست، به این مسئله تذکر می دهد؛^۶ اما وی ظاهراً «إسماعیل بن زیاد» ملقب به فافاه را می شناسیده است. عنوان فافاه یا فافاء در اسانید روایات متعددی از اهل سنت به چشم می خورد.^۷ بیشتر کاربردهای این عنوان در اسانید، در روایات ابن جریج (م. ۱۵۰ق) و برای روایت از اعمش مشاهده می شود.^۸ جالب است که طبق گزارش یک شاهد دست اول،

۱. مسافر حاجی، الأریعون البلدانیة، ص ۱۹؛ در این سند نام ابواسحاق افتاده است؛ برای سند کامل، ن. ک: ذهبی، میزان الإعتدال، ج ۱، ص ۲۳۰؛ همو، سیر أعلام النبلاء، ج ۱، ص ۴۳۷.

۲. خطیب، المتفق والمفترق، ج ۳، ص ۱۷۲۷. ابوعصمه عاصم بن عبیدالله بن نعمان بلخی از راویان معروف «إسماعیل بن ابی زیاد» بوده و در منابع اهل سنت، روایات متعددی از او داشته است. برای نمونه: ثعلبی، الكشف و البیان، ج ۸، ص ۱۰۸؛ ابونعیم، معرفة الصحابة، ج ۵، ص ۲۶۵۱؛ ابن عبدالبر، جامع بیان، ج ۱، ص ۳۷. در تمامی این منابع، از اسماعیل بدون ذکر نسب یاد شده است. جالب توجه است که شیخ صدوق نیز در ثواب الأعمال، ص ۷۷ حدیثی از او از «إسماعیل بن ابی زیاد» آورده و تذکر داده که این حدیث معارض فقه شیعه است. این راوی ظاهراً در مرو می زیسته است؛ چرا که در برخی اسانید از او به صورت عاصم بن عبیدالله مروزی یاد شده است (ابونعیم، همان).

۳. برای توضیح بیشتر، ر. ک: ص ۱۸، پاورقی ۳.

۴. ابن ابی حاتم، همان.

۵. طحاوی، شرح مشکل الآثار، ج ۱، ص ۱۸۴.

۶. نمونه: همان، ج ۷، ص ۴۲۹.

۷. جدول پیوست، ردیف های ۴۸-۵۰ و ۸۵.

۸. جدول پیوست، ردیف های ۴۸-۵۰. ممکن است به ذهن برسد که چون «إسماعیل بن ابی زیاد»، روایات متعددی از ابن جریج داشته (جدول پیوست، ردیف های ۶۵-۶۹)، این «إسماعیل بن زیاد» نمی تواند

این جریح در اواخر عمرش با «إسماعیل بن زیاد» ملاقات داشته است.^۱ مهم‌ترین شاهی که به شناسایی «إسماعیل بن زیاد» در نقل طحاوی کمک می‌کند، توصیف او به کوفی و اهل قرآن بودنش است. ابن‌ندیم بغدادی (م. ۳۸۵ ق)، برای «إسماعیل بن ابی‌زیاد»، تفسیر و نیز کتابی در باب ناسخ و منسوخ نام برده است.^۲ همچنین قاضی و رجالی اهل سنت، ابویعلی خلیلی (م. ۴۶۰ ق)، «إسماعیل بن ابی‌زیاد الشامی» را به عنوان نویسنده مشهورترین تفسیر منسوب به ابن‌عباس و نیز خدمتگزار مهدی عباسی و معلم بچه‌های او معرفی کرده است.^۳ جالب توجه است که ابن‌عقده (م. ۳۳۲ ق)، رجالی معاصر طحاوی و نیز ابن‌شاهین (م. ۳۸۵ ق)، محدث و رجالی قرن چهارم، نیز این فافاء را متحد با «إسماعیل بن ابی‌زیاد» می‌دانند.^۴

تقریباً هم‌زمان با طحاوی، ابوجعفر محمد بن عمرو عقیلی (م. ۳۲۲ ق) در الضعفاء عنوانی مشابه را ذکر کرده است: «إسماعیل بن مسلم الیشکری، عن بن‌عون، لا يعرف بنقل الحديث وحديثه منكر، غير محفوظ، بصری» و سپس حدیثی از او را با این سند نقل کرده است: «... مسعود بن موسی بن مشكان قال حدثنا إسماعیل بن مسلم الیشکری قال حدثنا عبد الله بن عون ...».^۵ در کتب پس از او، همین روایت با دو طریق متفاوت دیگر از مسعود بن موسی از اسماعیل بن مسلم به‌جامانده، ولی به جای یشکری در آنها، سکونی ثبت

متحد با او باشد. اما باید توجه داشت که ابن جریح از افراد بسیار کوچکتر از خود، مثل سفیان بن عیینه (م. ۱۹۸ ق) نیز نقل می‌کرده است.

۱. عبدالرزاق، مصنف، ج ۲، ص ۲۸۴.
۲. ابن‌ندیم، فهرست، صص ۴۶ و ۵۰.
۳. خلیلی، ارشاد، ج ۱، ص ۴۴۸. برای اتحاد نویسنده تفسیر با سکونی، ن. ک: علی عادل‌زاده، همان، بخش ۲.
۴. برای نظر ابن‌عقده، ن. ک: خطیب، موضح، ج ۱، ص ۴۱۹. برای توضیح بیشتر، ر. ک: بخش ۲/۳ از همین مقاله. ابن‌شاهین نیز «إسماعیل کندی»، شیخ بقیة بن ولید را متحد با «إسماعیل بن ابی‌زیاد شامی» می‌داند و می‌نویسد: «و يعرف بفافاء، وليس هو عند أهل العلم بداخل في أهل الثبت» (ابن‌شاهین، الجزء الخامس من الأفراد، ص ۲۱۹). خطیب نیز در المتفق والمفترق، ج ۱، ص ۳۶۳ روایتی از «إسماعیل بن زیاد فافاء» را به نیت تفریق بین او و إسماعیل سکونی آورده است. اما طریق آن روایت از ابن‌عقده (احمد بن محمد بن سعید - جعفر بن عبد الله محملى - حسن بن حسين) عیناً مشابه طریقی است که نجاشی برای کتاب سکونی به روایت حسن بن حسین فارسی ذکر کرده است، (نجاشی، رجال، ص ۵۱. در طریق نجاشی، «حسن بن حسین عن السکونی»، به «حسن بن حسین السکونی» تصحیف شده است.) که نشانگر اتحاد این دو است.
۵. عقیلی، ضعفاء، ج ۱، ص ۹۳.

شده است.^۱ احتمالاً به دلیل شباهت رسم، اشتباهی نگارشی در اسانید در دست عقیلی رخ داده^۲ که موجب شده نسب سکونی به یشکری تصحیف شود. این تصحیف منجر به این شده که عقیلی، این راوی را بصری بیندارد؛ زیرا قبیله بنی یشکر در کوفه اقامت نداشته و مقیم بصره بوده‌اند.^۳ ذهبی نیز این مدخل عقیلی را مرتبط با «إسماعیل بن مسلم سکونی» می‌داند.^۴

همچنین ابوزکریا یزید بن محمد از دی موصلی (م. ۳۳۴ق) در کتاب تاریخ موصل که قاضیان و والیان موصل را به صورت سال‌شمار گزارش کرده، قاضی موصل را در سال‌های ۱۷۴ تا ۱۸۰ قمری، فردی به نام «إسماعیل بن زیاد دؤلی (دولابی)» دانسته، و زمان نصب و سپس ماجرای عزل او توسط هارون عباسی را بیان کرده است. همچنین از جویبر، محمد بن طلحه و اسماعیل بن عیاش به عنوان مشایخ او نام برده است.^۵ اما خطیب بغدادی، احتمالاً بر اساس اطلاعاتی که از ابوالفتح از دی (م. ۳۶۹ق) رجالی اهل موصل در دست داشته، قاضی موصل را با عنوان «إسماعیل بن (أبی) زیاد» معرفی کرده و در ادامه، «إسماعیل بن زیاد دولابی» را فرد دیگری دانسته که متعلق به طبقه‌ای دیگر است.^۶ ابوزکریا موصلی و ابوالفتح از دی، هر دو پس از معرفی قاضی موصل، روایت یکسانی را از او نقل

۱. خطیب، تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۰۶ و ابن بشکوال، الآثار المروية، ص ۲۳۱، هر دو به نقل از کتب ابونعیم اصفهانی (م. ۴۳۰ق) اما با دو طریق متفاوت؛ قس: ابن جوزی، الموضوعات، ج ۲، صص ۲۸۶-۲۸۷.
۲. البته ممکن است این تصحیف بعدتر از مؤلف در نسخه کتاب او رخ داده باشد؛ چرا که در نسخه‌ای که کنانی از الضعفاء عقیلی در دست داشته این تصحیف مشاهده نمی‌شود: «من حدیث أبی هريرة ولا یصح فیه إسحاق بن وهب وإسماعیل بن مسلم السکونی (قلت) کذا فی الأصل السکونی والذی فی لسان المیزان الیشکری نسبة إلی بنی یشکر وقال العقیلی: إسماعیل لا یعرف» (الکنانی، تنزیه الشریعة، ج ۲، ص ۲۳۵).
۳. برای مهاجرت بنی یشکر، بطن بکر بن وائل به بصره، ن. ک: خلیفه بن خیاط، طبقات، ص ۳۴۳.
۴. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۵۱.
۵. از دی، تاریخ موصل، ج ۱، صص ۵۰۴-۵۱۹. در تنها نسخه فعلی از کتاب، این نسبت به صورت «الدؤلی» و در نقل ابن اثیر موصلی (که از همین تاریخ موصل از دی استفاده کرده) این نسبت به صورت «الدولابی» ضبط شده است (جزری، الکامل، ج ۶، ص ۱۲۱). به نظر می‌رسد هر دو ضبط نادرست باشند؛ چرا که بسیاری از اسامی ناشناس در این کتاب، بر اثر تصحیح‌های اجتهادی نادرست توسط نویسندگان یا یک ناسخ متقدم، دچار تصحیف و تحریف یا اضافات شده‌اند؛ برای توضیح بیشتر: عبایجی، التصحیف والتحریف فی کتاب تاریخ الموصّل لأبی زکریا الازدی (روایات خلیفه بن خیاط نموذجاً)، مجله دراسات موصلیة، ش ۵۳، سرتاسر.
۶. خطیب، المتفق والمفترق، ج ۱، صص ۳۶۵-۳۶۶ و ۳۷۵. او از مالک بن انس (م. ۱۷۸ق) و ابویوسف قاضی (م. ۱۸۱ق) روایت می‌کرده است.

کرده‌اند،^۱ که نشان‌دهنده وحدت آنهاست. سِمَت قضاوت موصل برای «إسماعیل بن زیاد»، یادآور علایق عباسی «إسماعیل بن أبی زیاد الشامی» است که ابویعلی خلیلی در معرفی او ذکر کرده بود.

در نیمه قرن چهارم، ابن حبان (م. ۳۵۴ق) در کتاب مجروحین، از راوی ضعیفی با نام «إسماعیل بن زیاد» یاد کرده و نوشته است: «شیخ دجال، لا یحل ذکره فی الحدیث، إلا علی سبیل القدح فیه».^۲ سپس به عنوان نمونه، روایتی از او را در ذم زبان‌های عجم ذکر کرده که در آن راوی از اسماعیل، ابوعصمه عاصم بن عبدالله و شیخ او، غالب بن خطاف قطان (م. ۱۵۰ق) است.^۳ علاوه بر محقق کتاب، بسیاری از رجالیان متأخر اهل سنت نیز، این مدخل ابن حبان را مرتبط با «إسماعیل بن أبی زیاد» معروف می‌دانند.^۴ همان‌طور که بحث شد، ابوعصمه از راویان معروف «إسماعیل بن أبی زیاد» بوده^۵ و لذا این داوری صحیح است. گفتنی است عبارت «شیخ دجال» یکی از تندترین داوری‌های ابن حبان است که آن را برای تعداد اندکی از ضعفا به کار برده است.^۶ مشابه این داوری تند، از رجالی معاصر او، ابوالفتح ازدی (م. ۳۶۹ق) نیز نقل شده است. بنا بر نقل ابن حجر، ابوالفتح ازدی،

۱. شیخ اسماعیل در نقل ابوزکریا موصلی، محمد بن طلحه و در نقل ابوالفتح ازدی، شعبه و روح بن مسافر است. اولی می‌بایست صورت تصحیف شده دومی باشد.

۲. ابن حبان، المجروحین، ج ۱، ص ۱۵۰.

۳. مقدسی و نیز ابن جوزی نیز این حدیث را با متن و سند مشابه نقل کرده‌اند: «حدثنا أبو عصمة عاصم بن عبد الله البجلي حدثنا إسماعیل بن زیاد عن غالب القطان عن المقبری عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: أبغض الكلام إلى الله عز وجل الفارسية، وكلام الشياطين الخوزية وكلام أهل النار البخارية وكلام أهل الجنة العربية». (ابن جوزی، الموضوعات، ج ۳، ص ۷۲؛ مقدسی، أحسن التقاسیم، ص ۴۱۸) مضمون این روایت قابل مقایسه است با روایتی از سکونی درباره زبانی که ملائکه نماز را با آن زبان بالا می‌برند (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۱۹).

۴. برای نمونه: ابن قیسرانی، تذکرة الحفاظ، صص ۷-۸؛ مغلطای، إكمال تهذیب الکمال، ج ۲، ص ۱۷۳؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۴، ص ۵۸۱. تنها ابن حجر، به خاطر بلخی بودن راوی احتمال داده است که این إسماعیل بن زیاد همان ابواسحاق بلخی باشد که بلخیان از او روایت می‌کردند (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۱۵۱) که به دلیل تأخر طبقه ابواسحاق بلخی و نیز با توجه به راوی از اسماعیل در این سند، این داوری نادرست است.

۵. ر.ک: ص ۱۲۶، پاورقی ۱.

۶. برای معنا و موارد کاربرد تعبیر دجال در رجال و به ویژه نزد ابن حبان، ر.ک: ALLISSA، «الدجال في میزان الجرح والتعديل: كتاب المجروحین لابن حبان نموذجاً»، TOKAT İLMİYAT DERGİSİ، ۹، VOL. ۲، No. ۲، سرتاسر.

«إسماعيل بن أبي زياد الشقري [الشعيري]» را «كذاب خبيث» نامیده است.^۱

۳/۲. رجالیان متأخر اهل سنت و تطبیق عناوین مشابه

در سیر تدوین کتب رجالی اهل سنت، از میانه قرن چهارم، با افزایش تعداد عناوین نزدیک به هم، مؤلفین به تدریج شروع به تعیین رابطه این عناوین کردند و موارد متحد یا متمایز را مشخص ساختند. در این فرآیند، برخی رجالیان، به طور اجتهادی از ترکیب نام و کنیه و نسب در عناوین متحد موجود، عناوین جدیدی را به دست می دادند و برخی دیگر، متمایل بودند که هر نوع تفاوتی بین دو عنوان را دلیل بر تمایز آنها بدانند. دقت در متون مشلبه این کتب، ما را با شیوه کار این رجالیان آشنا می کند. همچنین تکرار متون یکسان در تألیفات رجالی، حکایت گر آن است که مواد و اطلاعات کتب متقدم با تکمله ها و زیاداتی، عیناً به کتب متأخر راه یافته است. هر چند از قرون پنجم و ششم، مؤلفین اهل سنت شروع به نام بردن منابع خود کردند؛ اما پیش تر، بسیاری از تدوین کنندگان کتب رجالی، نیازی به ذکر منبع خود نمی دیدند و صرفاً با نقل سخنان پیشینیان، نکات خود را در ادامه می افزودند. بنابر این، برای تشخیص نحوه قضاوت یک رجالی نسبت به اتحاد یا تمایز عناوین، توجه به منابع پیشین از اهمیت بسزایی برخوردار است.

ابن عدی (م. ۳۶۵ق) یکی از اولین رجالیانی است که به تعیین رابطه عناوین مختلف پرداخته است. وی در الکامل فی الضعفاء، نظر خود را نسبت به راوی مورد بحث این گونه بیان کرده است: «إسماعيل بن زياد وقيل: ابن أبي زياد السكوني قاضي الموصل، أظنه كوفياً منكر الحديث». در این معرفی، دو نکته جدید گوشزد شده است: یکی نسبت راوی به قبیله سکون و دیگری منصب قضاوت او در شهر موصل. با توجه به سیر نگارش کتب رجال اهل سنت و شیوه ابن عدی به نظر می رسد که او این دو مورد را از کتب پیش از خود به صورت اجتهادی استخراج کرده باشد.^۲ سپس در ادامه برای توضیح علت ضعف راوی، چند نمونه از

۱. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۲۶. لازم به ذکر است ابوالفتح ازدی علائق شیعی زیادی داشته است (برای مثال، ن. ک: همان، ج ۷، ص ۹۰).

۲. مثلاً حدیث آخر ابن عدی با این سند روایت شده است: «إسماعيل بن أبي زياد عن ثورين يزيدي، عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل». از طرف دیگر می دانیم برخی راویان، مثل ابو عثمان سعید بن قاسم

احادیث او را آورده و در انتها می‌نویسد: «وإسماعیل بن أبی‌زیاد هذا، عامة ما يرويه لا يتابعه أحد عليه إما إسناداً وإما متناً»^۱ با دقت در آن احادیث معلوم می‌شود که هیچ یک از آنها گرایش شیعی راوی را نشان نمی‌دهد، بلکه مشکل‌شان غرابت متن یا سند است و اینکه در جای دیگری با این اسانید پیدا نمی‌شوند. در گزارش‌های پیشینان نیز دیدیم که بر نقل مناکیر و موضوعات تأکید شده بود. کوفی بودن او را نیز ابوزرعه گفته بود.

در نقل‌های ابن‌عدی، راویان از اسماعیل، نائل بن نجیح، اسماعیل بن علی شعیری و عیسی بن موسی غنجر (م. ۱۸۵ق)^۲ هستند. گفتنی است برخلاف عنوان «إسماعیل بن‌زیاد» که ابن‌عدی در ابتدا آورده است، در تمامی اسانید نقل‌های او، راویان عنوان «إسماعیل بن‌أبی‌زیاد» را به کار برده‌اند.^۳ همچنین در این اسانید، مشایخ اسماعیل به ترتیب، ابن جریج (م. ۱۵۰ق)، شعبه بن حجاج (م. ۱۶۰ق)، سالم افطس (م. ۱۳۲ق) و ثور بن یزید

بغدادی از «إسماعیل بن‌أبی‌زیاد سکونی» روایاتی را با طریق مشابه «عن ثور عن خالد عن معاذ» نقل کرده‌اند (نسفی، القند، ص ۶۸۵). احتمالاً ابن‌عدی با تطبیق این اسانید، به اتحاد این عناوین پی برده است. درباره اتحاد با قاضی موصل هم ممکن است به نظر رسد که منبع ابن‌عدی برای عنوان «قاضی موصل»، کتاب تاریخ الموصل بوده است؛ چراکه از کلام مغلطای (م. ۷۶۲ق) برداشت می‌شود که او مهم‌ترین منبع معرفی قاضیان موصل را همین کتاب می‌دانسته است (مغلطای، إكمال تهذيب الكمال، ج ۲، ص ۱۷۳). پیشتر دیدیم که ابوزکریا از دی موصلی «إسماعیل بن‌زیاد دولابی» را به عنوان قاضی موصل معرفی و برخی مشایخ او را ذکر کرده بود. در این فرض، ابن‌عدی، احتمالاً به دلیل تطابق طبقه و برخی مشایخ مثل جویبر، این عنوان را متحد با «إسماعیل بن‌أبی‌زیاد سکونی» دانسته است. اما با توجه به اینکه ابن‌عدی هیچ اشاره‌ای به دولابی بودن صاحب مدخل نمی‌کند، این احتمال مرجوح است و راجح آن است که اطلاع ابن‌عدی از قاضی موصل از طریق ابوالفتح از دی و نه ابوزکریا رازی بوده است. بررسی منبع ابن‌عدی برای این اطلاعات و نیز صحت‌سنجی این اتحاد، نیازمند تحقیقی مجزا است. اما در هر حال، می‌توان مطمئن بود که چهار روایتی که ابن‌عدی از «إسماعیل بن‌أبی‌زیاد» ارائه کرده، ارتباطی به «إسماعیل بن‌زیاد دولابی» ندارد.

۱. ابن‌عدی، الکامل، ج ۱، ص ۵۱۰. این عبارت ابن‌عدی، نشانه قضاوت منفی او نسبت به اصالت اسانید صاحب ترجمه است.

۲. از میان راویان، تنها عیسی غنجر، راوی شناخته شده‌ای است که اهل بخارا بوده و قبرش در سرخس است (سمعانی، الأنساب، ج ۴، ص ۳۱۱). او روایات دیگری نیز از «إسماعیل بن‌أبی‌زیاد» داشته است (ثعلبی، الكشف والبيان، ج ۹، ص ۲۰۶؛ خطیب، تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۶۱). احتمال دارد که اسماعیل بن‌علی شعیری نیز همان اسماعیل بن‌علی عمی ابوعلی بصری باشد (نجاشی، رجال، ص ۳۰).

۳. تنها روایت اول از «إسماعیل بن‌زیاد» است که با توجه به طریق دوم ابن‌عدی، این نام تصحیف از «إسماعیل بن‌أبی‌زیاد» است.

(م. ۱۵۳ق) هستند؛ که تمامی آنها شناخته شده بوده و از میان آنها، اولی، مکی و دوتای آخر شامی هستند. با توجه به سال فوت مشایخ و راویان، این «إسماعیل بن ابی زیاد سکونی» می‌بایست هم طبقه سکونی در حدیث شیعه باشد. اما نکته مهم‌تر، اشتراک مشایخ و طرق روایت «إسماعیل بن ابی زیاد» در مدخل ابن عدی، با مشایخ و طرق روایت «إسماعیل بن ابی زیاد سکونی» در شیعه است. علاوه بر یکی بودن نام، اصلیت و طبقه این دو راوی، برخی مشایخ و طرق روایت آنها نیز در شیعه و اهل سنت یکسان است.^۱ ابوطالب هارونی (م. ۴۲۴ق) نیز حدیثی را به نقل از ابن عدی از «إسماعیل السکونی» نقل کرده که در آن یکی از راویان متأخر در سند -به احتمال زیاد، ابن عدی- «إسماعیل السکونی» را همان «إسماعیل بن ابی زیاد» دانسته است.^۲ لذا «إسماعیل بن ابی زیاد» معرفی شده در کتاب ابن عدی، می‌بایست همان سکونی معروف در نزد شیعه باشد.

به عنوان آخرین رجالی قرن چهارم که از عناوین مشابهی یاد کرده، باید از دارقطنی (م. ۳۸۵ق) نام برد که از متقدم‌ترین و مهم‌ترین رجالیان اهل سنت در فن کشف اتحاد و تمایز راویان است. وی در الضعفاء والمتروکین در عبارتی کوتاه، نظر خودش را درباره اتحاد تعابیر مختلف مرتبط با راوی مورد بحث به روشنی بیان کرده است: «إسماعیل بن ابی زیاد، وهو إسماعیل بن مسلم السکونی، ويقال الشعیری؛ کوفی؛ عن داود بن ابی هند وابن عون؛ یضع، کذاب، متروک».^۳ دارقطنی «إسماعیل بن ابی زیاد» را متحد با «إسماعیل بن مسلم

۱. روایت اولی که ابن عدی آورده، با سند «إسماعیل بن ابی زیاد، عن ابن جریج، عن عطاء، عن ابن عباس» نقل شده است. در شیعه نیز شیخ صدوق، حدیثی از سکونی را با همین سند روایت کرده است: «محمد بن سعید بن غزوان عن السکونی عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس» (ابن بابویه، ثواب الأعمال، ص ۱۷). همچنین روایت دوم ابن عدی از طریق «إسماعیل بن ابی زیاد، عن سالم الأفتس، عن سعید بن جبیر» قابل مقایسه است با روایت با واسطه «إسماعیل بن مسلم» از همین طریق در شیعه (ابن بابویه، ثواب الأعمال، ص ۲۱۳). در نهایت سند، روایت آخری که ابن عدی آورده: «إسماعیل بن ابی زیاد، عن ثور بن یزید، عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل» عیناً مطابق سندی است که شیخ صدوق روایت کرده است (ابن بابویه، التوحید، ص ۳۴۳؛ قس: همین روایت از طریق «التوفلی عن السکونی» در قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۱۰). بسیار بعید به نظر می‌رسد که دو «إسماعیل بن ابی زیاد سکونی کوفی» به صورت جداگانه، با یک طریق یکسان شامی و یک طریق یکسان مکی روایت کنند.

۲. هارونی، تیسیر المطالب، ص ۲۵۲.

۳. دارقطنی، الضعفاء والمتروکین، ص ۱۳۹.

السکونی» دانسته و سپس به مانند ابوزرعه و ابن عدی، او را کوفی الاصل و غیرقابل اعتماد می‌داند. خطیب بغدادی (م. ۴۶۳ق) و ابن ماکولا (م. ۴۷۵ق)، دو رجالی مشهور اهل سنت، نیز با این جمع‌بندی موافقتند.^۱

این بیان دارقطنی «إسماعیل بن أبی‌زیاد، وهو إسماعیل بن مسلم السکونی» حکایت‌گر آن است که «إسماعیل بن مسلم السکونی» در آن دوره برای محدثان اهل سنت، تعبیری نام‌آشنا بوده است. ممکن است این آشنایی، ناشی از تعبیر موجود در برخی اسانید پر تکرار باشد. می‌دانیم برخی راویان شیعه، مثل محمد بن سعید بن غزوان، از سکونی با نام «إسماعیل بن مسلم السکونی» روایت می‌کرده‌اند؛^۲ در حدیث اهل سنت نیز راویانی، مثل عیسی بن عثمان آجری و نیز مسعود بن موسی بن مشکان واسطی از «إسماعیل بن مسلم السکونی» روایت کرده‌اند.^۳ به خصوص که خطیب نیز «إسماعیل بن مسلم» را این‌گونه معرفی می‌کند: «ذكر إسماعیل بن أبی‌زیاد السکونی... وهو إسماعیل بن مسلم الذی روی عنه عیسی بن عثمان الآجری الکوفی». این بیان می‌تواند به این معنا باشد که اسماعیل بن مسلم سکونی در عامه از طریق روایت عیسی بن عثمان شناخته شده است.^۴

اما احتمال بیشتر آن است که بیان دارقطنی مبنی بر اتحاد «إسماعیل بن أبی‌زیاد» با «إسماعیل بن مسلم السکونی» ناظر به منابع رجالی پیش از خود باشد؛ چراکه شیوة دارقطنی در کتاب رجالی‌اش این‌گونه بوده که اشتباهات رجالیان پیشین را تذکر دهد و بحث‌های رجالی سابق را جمع‌بندی کند.^۵ در این مدخل، وی در پی آن بوده که سه عنوانی را که پیش

۱. خطیب، موضح، ج ۱، ص ۴۱۸؛ ابن ماکولا، إكمال الکمال، ج ۱، صص ۲۲۳-۲۲۴.

۲. ابن بابویه، الخصال، ج ۱، صص ۲۳۹ و ۲۳۸؛ باقی نقل‌های همین منبع از او هم، به جز یکی، با تعبیر مختصرشده «سکونی» آمده است.

۳. خطیب، همان؛ الکنانی، تنزیه الشریعة، ج ۲، ص ۲۳۵.

۴. طبق نقل نجاشی، پسر عیسی بن عثمان راوی کتاب محمد بن سعید بن غزوان (راوی سکونی) بوده است (نجاشی، رجال، ص ۳۷۲). این ارتباطات، نمی‌تواند بی‌مناسبت با وحدت تعبیر این دو راوی از اسماعیل بن ابی‌زیاد باشد.

۵. دارقطنی به همین منظور کتابی با نام المؤلف والمختلف تألیف کرده و مواردی از اشتباهات رجالیان سابق را در تشخیص یکسان یا متمایز بودن اسامی راویان، تذکر داده است. این تألیف او، الگوی خطیب بغدادی در تألیف موضح أوهام الجمع والتفريق بوده است (خطیب، موضح، ج ۱، ص ۱۲). دارقطنی در الضعفاء والمتروکین نیز شیوه‌ای مشابه را دنبال کرده است.

از این در کتب الضعفاء مطرح شده بوده، بر هم تطبیق دهد: «إسماعیل بن ابی‌زید، وهو إسماعیل بن مسلم السکونی، ويقال الشعیری» به نظر می‌رسد بخش سوم گفته دارقطنی ناظر به عنوان «إسماعیل بن ابی‌زید الشعیری» باشد. پیش‌تر دیدیم که یحیی بن معین و ابوفتح ازدی «إسماعیل بن ابی‌زید شعیری» را کذاب و ابوحاتم رازی نیز او را مجهول می‌دانست. دارقطنی احتمالاً اشاره دارد که فرد مورد نظر آن رجالیان، همین «إسماعیل بن ابی‌زید» معروف است. همچنین با بررسی‌ای که در بخش قبلی این مقاله از مصادر رجالی متقدم داشتیم، معلوم شد که عقلی (م. ۳۲۲ ق) در الضعفاء، به اشتباه «إسماعیل بن مسلم» را بصری پنداشته است. دارقطنی با اعتنایی که به تعابیر اسانید داشته، احتمالاً متوجه اشتباه عقلی شده، آن را تصحیح کرده و عنوان «إسماعیل بن مسلم السکونی» را قابل تطبیق با عنوان مورد استفاده ابن عدی دانسته است.^۱ در هر حال، داوری دارقطنی درباره اتحاد این دو عنوان، با توجه به مشایخی که نام برده، درست به نظر می‌رسد؛ چرا که هم «إسماعیل بن ابی‌زید سکونی» و هم «إسماعیل بن مسلم سکونی» از ابن‌عون روایت کرده‌اند.^۲ همچنین دارقطنی در کتاب دیگرش، روایاتی از «إسماعیل بن مسلم السکونی» و نیز «إسماعیل بن زید» از داود بن ابی‌هند گزارش کرده است.^۳ علاوه بر این، در این تطبیق، شاید بتوان دارقطنی را متأثر از ابوالعباس ابن‌عقده (م. ۳۳۲ ق)، محدث و رجالی شهیر زیدیه دانست.^۴ دارقطنی از شاگردان ابن‌عقده بوده و در آثار رجالی خود

۱. شاهد این مسئله، آن است که دارقطنی از میان مشایخ متعددی که برای «إسماعیل بن ابی‌زید» می‌شناخته (ن. ک: جدول پیوست، ر. ۴، ۲۲، ۳۷، ۵۳، ۷۸، ۹۲ و ۱۰۴ که برگرفته از أطراف الغرائب دارقطنی هستند)، تنها از داود بن ابی‌هند بصری (م. ۱۳۹ ق) و عبدالله بن‌عون بصری (م. ۱۵۰ ق) نام برده است. با توجه به اینکه در کتب رجالی به‌جامانده از چهار قرن اول، تنها عقلی به روایت «إسماعیل بن مسلم» یا «إسماعیل بن ابی‌زید» از ابن‌عون اشاره کرده، می‌توان مطمئن بود که این بحث دارقطنی ناظر به الضعفاء عقلی است. چنانکه ذهبی نیز در میزان الاعتدال، به این تناظر اشاره کرده است. وی در مدخل «إسماعیل بن مسلم السکونی» داوری و ضبط دارقطنی را تأیید کرده و بر اشتباه بودن ضبط عقلی تأکید کرده است (ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۵۱).
۲. به ترتیب: مستغفری، فضائل القرآن، ج ۱، ص ۴۰۵؛ خطیب، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۹۸؛ کنانی، تنزیه الشریعة، ج ۲، ص ۲۳۵. روایاتی از «إسماعیل بن ابی‌زید» از ابن‌عون نیز در دست است (مستغفری، همان).
۳. ابن‌قیسرانی، أطراف الغرائب، ج ۲، ص ۸۶ که برگرفته از کتاب غرائب دارقطنی است.
۴. استاد محمدجواد شبیری در تأیید این حدس آخر، نکاتی ارزشمند را اضافه کردند که برای رعایت امانت، عین عبارات ایشان ذکر می‌گردد: «مؤید نظارت دارقطنی [بر] ابن‌عقده، عبارت رجال شیخ طوسی در باب اصحاب الصادق (ص ۱۶۰، ش ۱۷۸۸) است که می‌گوید: «إسماعیل بن مسلم و هو ابن ابی‌زید السکونی الکوفی». چنانچه صاحب این قلم، در مقاله «ارتباط رجال شیخ و رجال برقی» [مجموعه آثار

بارها به کتب او مراجعه کرده است.^۱ طبق نقلی از خطیب، ابن عقده نظرش را درباره اتحاد این عناوین این گونه اعلام کرده است: «إسماعیل بن مسلم، وهو ابن أبي زياد ... ويقال له: إسماعیل الکندی الذي روی عنه بقية بن الوليد... وقيل: هو فافاه الذي روی عنه ابن جریج... قيل: هو إسماعیل بن مسلم السکونی، وهو ابن أبي زياد، وهو فافاه الذي يحدث عن الأعمش»^۲ و طبق نقلی دیگر: «هو ابن أبي زياد، وهو إسماعیل بن مسلم مولى السکون، وهو فافاه الذي يحدث عنه ابن جریج، وهو إسماعیل الکندی الذي يحدث عنه بقية»^۳. در این نقل‌ها، عنوان «إسماعیل الکندی» به نقل‌های بقية بن ولید شامی (م. ۱۹۷ق)، محدث مشهور به تدلیس، از سکونی اشاره دارد که به دلیل ضعف حدیثی وی، از او با این عنوان یاد می‌کرده است.^۴

شایان ذکر است ابن عقده به دلیل دسترسی همزمان به منابع حدیثی شیعه امامیه، زیدیه، حنفیان^۵ و اهل حدیث، بیش از دیگران از این اتحاد مطلع بوده است. به لطف این دسترسی گسترده، وی از عناوین مختلف سکونی آگاه بوده، و مثلاً در اسانید خود تنها با دو واسطه از سکونی با عناوین «إسماعیل بن مسلم»، «إسماعیل بن زیاد»، «إسماعیل بن أبي زياد» و نیز «سکونی، شیخ نوفلی» روایت می‌کرده است.^۶

- دومین کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام، انتشارات کنگره، ۱۳۶۶ش] به تفصیل به اثبات رسانده است، این عبارت برگرفته از رجال ابی عبدالله تعریف ابن عقده است. کتاب رجال ابن عقده، در اختیار دارقطنی بوده و از آن در المؤلف والمختلف با تصریح و گاه بدون تصریح نقل می‌کند.
۱. مقدمه محقق بر دارقطنی، المؤلف والمختلف، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۸.
۲. خطیب، موضح، ج ۱، ص ۴۱۹.
۳. ابن ماکولا، إكمال الکمال، ج ۱، ص ۲۲۴. اینجا، جعابی نام ابن عقده را تدلیس کرده و از او با عنوان «أحمد بن زياد بن عجلان» یاد کرده است.
۴. به عنوان نمونه: جدول پیوست، ردیف‌های ۱۸ و ۴۷. برای شیوه تدلیس بقية بن ولید، بنگرید: مغلطای، إكمال تهذیب الکمال، ج ۳، ص ۹.
۵. در بخش ۲/۲ از همین مقاله، درباره کتاب مسند ابوحنیفه ابن عقده و روایات به جامانده از او گفت‌وگو شد.
۶. به ترتیب: خطیب، موضح، ج ۱، ص ۴۱۸؛ خطیب، المتفق والمفترق، ج ۱، ص ۳۶۳؛ الحارثی، مسند الإمام الأعظم أبي حنيفة، ج ۱، صص ۳۶۰ و ۳۶۸؛ ابن رازی قمی، جامع الأحادیث، ص ۱۰۶. برای تطبیق اسماعیل بن زیاد در منبع دوم، قس: نجاشی، رجال، ص ۵۱ که در آن «حسن بن حسین عن السکونی»، به «حسن بن حسین السکونی» تصحیف شده است و برای تطبیق راویان طریق در منبع سوم، ن. ک: همین مقاله، بخش ۲/۲.

جمع‌بندی نظر رجالیان اهل سنت دربارهٔ اتحاد عناوین

تا بدین جا تمامی رجالیان قرن سوم و چهارم اهل سنت، هر کدام تنها از یک «إسماعیل بن أبی زیاد» نام برده‌اند و عنوان مشابه دیگری را ذکر نکرده‌اند. تنها اختلافی که مشاهده می‌شود در جزئیاتی مثل اصلیت یا محل سکونت اسماعیل، و نیز تطبیق او با برخی راویان دیگر است. بنابر این، می‌توان مطمئن بود که از نظر رجالیان متقدم، تنها یک راوی شناخته شده با نام «إسماعیل بن أبی زیاد» وجود داشته است.^۱ در تمامی موارد ذکر عنوان «إسماعیل بن أبی زیاد»، طبقهٔ راوی یکسان بوده و در بسیاری از آنها نیز یا شیخ یا راوی مشابه است. این مسئله، در کنار ذکر نشدن لقب یا نسب برای او، می‌تواند مؤید فرضیهٔ اتحاد بیشتر این موارد باشد. برای یادکرد از این راوی، برخی راویان، مثل سعید بن القاسم و عبد الحمید بن صالح تعبیر «إسماعیل بن أبی زیاد السکونی»، و برخی مثل عیسی بن عثمان و مسعود بن موسی تعبیر «إسماعیل بن مسلم السکونی» و برخی دیگر مثل منابع یحیی بن معین و ابوحاتم تعبیر «إسماعیل بن أبی زیاد الشعیری» را استفاده کرده‌اند.^۲

همان‌طور که بیان شد ابن عدی «إسماعیل بن أبی زیاد» را متحد با «سکونی» و نیز «إسماعیل بن زیاد» قاضی موصل دانسته است. با توجه به اینکه قبل از ابن عدی، تنها عقیلی از «إسماعیل السکونی» یاد کرده، احتمالاً منظور ابن عدی از اتحاد با سکونی، اتحاد با فرد مورد نظر عقیلی است. دیدیم که ابن عقده و در پی او، دارقطنی، با دلایلی مشابه به همین اتحاد رسیده‌اند. پس از آنها، ابن جوزی نیز، فرد مورد اشاره توسط ابن حبان، ابن عدی و دارقطنی را یک نفر می‌داند.^۳ ذهبی نیز داوری‌های یحیی بن معین، ابن حبان، ابن عدی و دارقطنی را ناظر به یک شخص می‌داند.^۴

۱. برخی رجالیان اهل سنت به درستی گوشزد کرده‌اند که اگر در منبعی رجالی تنها یکی از چند عنوان مشابه آمده باشد، بدین معنا است که نویسندهٔ آن منبع، قائل به اتحاد صاحبان آن عناوین بوده است: «إختلف أهل العلم هل زيد بن جارية ويزيد بن جارية واحد أم هما أخوان، فمنهم من اقتصر على تسمية زيد، ومنهم من اقتصر على تسمية يزيد، وهذا يعني أنهما واحد واختلف في اسمه...» (حایک، زید بن جاریه...).

۲. البته بیشترین تعبیر استفاده شده، «إسماعیل بن أبی زیاد شامی» است که اکثر قریب به اتفاق موارد استعمال آن در طرق نقل از کتاب تفسیر سکونی به روایت ابن خزر صوفی آمده است؛ برای توضیح بیشتر، ن. ک: عادل‌زاده، همان، بخش ۲/۲.

۳. ابن جوزی، الموضوعات، ج ۳، ص ۷۲.

۴. ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۴، ص ۵۸۱.

ابن حجر نیز معتقد است راوی مورد نظر ابوزرعه و دارقطنی همین سکونی است.^۱ بنابر این، می‌توان نتیجه گرفت که عنوان «إسماعیل بن أبی‌زیاد» که یحیی بن معین، بخاری، ابوزرعه، ابن حبان، ابن عدی و... ذکر کرده‌اند، به راوی واحدی اشاره دارد که از منظر عموم رجالیان، کوفی و ضعیف بوده، و از مشایخی چون ثور بن یزید، اسرائیل بن یونس، ابن جریج و ابن عون روایت کرده است و راویانی همچون ابوعصمه عاصم بن عبیدالله نخعی، عیسی بن موسی غنجر و عیسی بن عثمان آجری از او روایت کرده‌اند. گاهی از او با نسبت‌های سکونی یا شعیری یاد کرده‌اند و گاهی از پدرش با کنیه «أبی‌زیاد» و گاهی با نام «مسلم» یاد کرده‌اند.

در بخش قبل مشاهده شد که نام، طبقه، اصالت کوفی، برخی مشایخ و اسانید، و نیز برخی راویان «إسماعیل بن أبی‌زیاد» سنی در رجال اهل سنت، با «إسماعیل بن أبی‌زیاد» حاضر در حدیث شیعه یکسان است. همچنین در بخش ۲/۲ از همین مقاله، مرویات مشترک متعددی از سکونی در شیعه با «إسماعیل بن أبی‌زیاد» یا «إسماعیل بن مسلم» در اهل سنت ارائه شد.^۲ در مجموع، این نکات ما را به این نتیجه می‌رساند که «إسماعیل بن أبی‌زیاد» معروف در اهل سنت، همان «إسماعیل بن أبی‌زیاد مسلم السکونی الشعیری الکوفی» است که رجالیان شیعه معرفی کرده‌اند. تنها چند نکته درباره این «إسماعیل بن أبی‌زیاد» معروف باقی می‌ماند: یکی محل سکونت او که بنا به نقل یحیی بن معین، خراسان بوده، ولی در نقل‌های دیگران مسکوت باقی مانده است.^۳ البته با توجه به اینکه رجالیان شیعه و اهل سنت، به کوفی بودن او تصریح کرده‌اند، مسأله محل سکونت که می‌تواند غیر واحد باشد، تأثیری در بحث از اتحاد ندارد.^۴ نکته دیگر، قضاوت او در موصل است که بنا بر نقل ابن عدی، مربوط به همین راوی است؛ اما خطیب بغدادی، به گونه دیگری قضاوت کرده و این سمت را متعلق به راوی دیگری می‌داند. وی، سه

۱. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۳۰۱.

۲. از جمله روایات خاصی که ابوزرعه از «إسماعیل بن أبی‌زیاد» آورده بود و با روایت برقی از اسماعیل بن مسلم شعیری یکی بود.

۳. تنها طرابلسی از او به عنوان «صاحب ابومسلم» یاد می‌کند (سبط ابن عجمی، الكشف الحثیث، ص ۷۱) که می‌تواند به مصاحبت او با ابومسلم خراسانی دلالت کند، اما احتمالاً این عبارت تصحیف «صاحب ابن عون» باشد (قس: ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۵۱).

۴. در برخی اسانید نیز، عنوان «إسماعیل بن أبی‌زیاد شامی» آمده که در مقاله دیگری به آن پرداخته شده است: عادل‌زاده، همان، بخش ۲/۲.

راوی را با نام اسماعیل بن ابی زیاد، به ترتیب شهرت، به صورت زیر فهرست کرده است:^۱

۱. إسماعیل بن أبی زیاد السکونی، ابوالحسن الشامی: سکن خراسان وحدث عن هشام بن عروة وثور بن یزید وبرد بن سنان ومحمد بن بشر بن بشیر الأسلمی وعبدالله بن عوف ابن أرتبان وغيرهم. روی عنه عیسی بن موسی غنجر ویحیی بن حسن بن فرات وعثمان بن عیسی الآجری الکوفیان، وعبدالله بن سلیمان بن یوسف العبدی الشامی وبشر حجر الشامی. قول دارقطنی: أخبرنا ابوبکر أحمد بن محمد بن غالب الفقیه قال سألت أبا الحسن الدارقطنی عن إسماعیل بن أبی زیاد قال هو إسماعیل بن مسلم السکونی مترك يضع الحديث.
۲. إسماعیل بن أبی زیاد مولى الضحاک: حدث عن یونس بن عبید وهشام بن حسان^۲ روی ابوحنیفة محمد بن حنیفة بن ماهان عن وجوده فی کتاب جده عنه.

۳. إسماعیل بن أبی زیاد قاضی الموصل: حدثنی ابوبکر محمد بن أحمد الغزال أخبرنا محمد بن جعفر الشروطی أخبرنا ابوالفتح محمد بن الحسن الأزدی الحافظ قال إسماعیل بن أبی زیاد قاضی الموصل یروی عن أبی جزی نصر بن طریف فی حدیثه مناکیر. نظر خطیب آن است که این «إسماعیل بن أبی زیاد سکونی» که راوی از ثور، هشام و... بوده (راوی اول)، شامی بوده و همان «إسماعیل بن أبی زیاد» معروف است؛ اما وی با ابن عدی در باب اتحاد این راوی با «إسماعیل بن أبی زیاد قاضی موصل» اختلاف نظر دارد. بنا به شواهد متعدد، به نظر می‌رسد که حق با ابن عدی بوده و قاضی موصل، همان اسماعیل سکونی باشد.^۳

۱. خطیب، المتفق والمفترق، ج ۱، صص ۳۶۲-۳۶۵.

۲. شاهد مهمی که برای قضاوت درباره افتراق یا اتحاد این راوی با سکونی باید بررسی شود، سند مشابهی است که در تفسیر البیان از اسماعیل بن ابی زیاد شامی روایت شد: «إسماعیل، عن یونس بن عبید الخزاز وهشام بن ریان، عن الحسن...» (فسوی، البیان، ۱۰۸). بسیار بعید است که دو اسماعیل بن ابی زیاد مجزا از هم با این سند توأمان شاذ روایت کنند. لذا به نظر می‌رسد که اینجانب نیز سندی از اسماعیل بن ابی زیاد معروف در اختیار منبع خطیب بوده که یکی از راویان متاخر، اسماعیل را در آن سند، با عنوان «مولى الضحاک» معرفی کرده و این معرفی اشتباه، موجب توهم افتراق شده است. این سوء تفاهم شاید به خاطر کثرت نقل جویبر عن الضحاک در میراث اسماعیل بن ابی زیاد یا به خاطر برخی نقل‌های مرسل «إسماعیل عن الضحاک» در تفسیر او (برای نمونه، ن. ک: فسوی، البیان، ص ۱۰۳) رخ داده است.

۳. از جمله می‌توان به اشتراک اسماعیل سکونی با اسماعیل قاضی موصل در مشایخی مثل شعبه و جویبر اشاره کرد. همچنین برخی مشایخ سکونی، موصلی یا متعلق به اطراف موصل بوده‌اند. احادیث مشترکی، مثل «من الشعر لِحکمة» از اسماعیل سکونی و اسماعیل قاضی موصل نقل شده است (ابن قیسرانی، اطراف، ج ۳، ص ۲۳۶؛ و مقدسی، الأحادیث المختارة، ج ۲، ص ۱۲۱). علاوه بر این، در برخی منابع، «إسماعیل بن ابی زیاد

اما با توجه به اینکه از «إسماعیل بن ابی زیاد قاضی موصل» روایات متعددی باقی نمانده^۱، این بحث تأثیر چندانی در شناسایی اسماعیل بی ابی زیاد موجود در اسانید اهل سنت ندارد. نکته اختلافی مهم تر بین خطیب و پیشینیانش، شامی بودن یا کوفی بودن راوی ما است. مغلطای با خطیب موافق است و بر شامی بودن اسماعیل بن مسلم سکونی تأکید می کند.^۲ همچنین بسیاری از بزرگان رجالی اهل سنت نیز به پیروی از خطیب، او را اسماعیل بن ابی زیاد سکونی شامی خوانده اند.^۳ شاید شامی بودن سکونی به معنای ولادت در شام نباشد؛ بلکه به خاطر ارتباط قبیلۀ او^۴ با شامات، یا اقامت موقت او در شام بوده باشد. چنان که ابویعلی به اقامت او در بغداد در خدمت مهدی عباسی و یحیی بن معین به اقامت او در خراسان اشاره می کند.^۵ به نظر می رسد علت این تشخیص خطیب، نظر او مبنی بر اتحاد «إسماعیل بن ابی زیاد» معروف با «إسماعیل بن ابی زیاد الشامی» است^۶ و به معنای این نیست که خطیب به یک راوی جدید اشاره داشته است؛ چنان که او در ادامه معرفی راوی، نظر دارقطنی را در باب همین راوی آورده است. علاوه بر این، خطیب در همین کتاب خود، پنج نفر با نام «إسماعیل بن مسلم» نام برده که در میان آنها، راوی ای به نام «ابوالحسن إسماعیل بن مسلم سکونی» به چشم می خورد. خطیب نیز به مانند دارقطنی این راوی را متحد با «إسماعیل بن ابی زیاد» معروف

الشامی» که متحد با سکونی است (ن.ک: عادل زاده، همان، سرتاسر) را به عنوان فردی در خدمت مهدی عباسی و به عنوان معلم بچه های او معرفی کرده اند (خلیلی، ارشاد، ج ۱، ص ۴۴۸) که همبستگی زیادی با سمت قضاوت دارد. همچنین می دانیم که مذهب عموم قاضیان دوره مهدی عباسی به بعد، حنفی بوده است. در بخش ۲/۱ از همین مقاله نیز معلوم شد که «إسماعیل بن ابی زیاد» شاگرد ابوحنیفه، همان اسماعیل سکونی است. برای شواهد دیگری از ارتباطات عباسی سکونی و حنفی گری او، ر.ک: اکبری و قندهاری، «اسماعیل بن ابی زیاد سکونی: ...»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، صص ۱۵-۱۷.

۱. جدول پیوست، ردیف های ۸۷، ۹۵ و ۹۷.
۲. مغلطای، شرح سنن، ۷۹.
۳. خطیب، موضح، ج ۱، ۴۱۷؛ ابن جوزی، تلخیص فہوم، ص ۳۶۷؛ ابن حجر، لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۲۶؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۳۲.
۴. لازم به ذکر است ابن ماکولا ارتباط اسماعیل بن ابی زیاد معروف با قبیلۀ سکون را ارتباطی از جنس پیمان ولاء می داند: «إسماعیل هو ابن ابی زیاد، وهو إسماعیل بن مسلم مولى السكون» (ابن ماکولا، إكمال الکمال، ج ۱، ص ۲۲۳).
۵. خلیلی، ارشاد، ج ۱، ص ۱۱۷.
۶. این مطلب، در مقالۀ مستقلی در همین شماره از مجلۀ حاضر با عنوان «بررسی نسبت اسماعیل بن ابی زیاد شامی صاحب تفسیر و اسماعیل بن مسلم سکونی راوی امام صادق (ع)» به قلم علی عادل زاده، بررسی شده است.

می‌داند.^۱ همچنین وی در کتاب الموضح خود، به طور کامل نظرات ابن عقده را در باب اتحاد آورده و به طور ضمنی، با آنها موافقت کرده است.^۲ بنابر این می‌توان گفت بین خطیب و دارقطنی اختلافی در شناسایی «إسماعیل بن أبی‌زیاد» و اتحاد او با سکونی نیست؛ بلکه تنها اختلاف نظر آنان، درباره کوفی یا شامی بودن این راوی است.^۳

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در حدیث اهل سنت، «إسماعیل بن أبی‌زیاد»، غالباً به یک راوی کوفی واحد در قرن دوم انصراف دارد که در خدمت حاکمان عباسی و نیز اهل تفسیر بوده و عمدتاً تضعیف شده است. مهم‌ترین مشایخ او عبارتند از: ابان بن ابی‌عیاش، بردبن سنان، جویبر، ضرار بن عمرو، عبدالله بن عون، ثورین یزید، هشام بن عروه، ابن جریج، محمد بن عجلان و ابوحنیفه. مهم‌ترین راویان او در اهل سنت، عبارتند از: ابوعصمه عاصم بن عبیدالله، عبد الحمید بن صالح، سعید بن قاسم بغدادی، عیسی بن عثمان آجری، مسعود بن موسی واسطی و بقیة بن ولید. راویان مختلف، عموماً از او با عنوان «إسماعیل بن أبی‌زیاد» یا «إسماعیل بن مسلم سکونی» یاد کرده‌اند که اولی گاه به «إسماعیل بن زیاد» تصحیف شده است و گاه از او با عناوینی مثل «إسماعیل بن أبی‌زیاد شامی»، «فافا»، «إسماعیل الکندی» و یا با کنیه «ابوالحسن» نیز یاد شده است.

با توجه به اتحاد مشایخ، مرویات و نیز اسانید، این راوی همان «إسماعیل بن أبی‌زیاد السکونی» مشهور در حدیث شیعه است که گاه از او با عنوان «شعیری» نیز یاد شده است. تمامی رجالیان قرن سوم و چهارم اهل سنت نیز، تنها همان یک «إسماعیل بن أبی‌زیاد» را

۱. خطیب، المتفق والمفترق، ج ۱، ص ۳۸۶.

۲. خطیب، موضح، ج ۱، صص ۴۱۷-۴۱۹.

۳. شواهد سندی حاکی از آن است که عنوان «إسماعیل بن ابی‌زیاد الشامی» تنها به واسطه نقل از تفسیر إسماعیل بن ابی‌زیاد شهرت یافته است. محمد بن عمر بن خزر در نیمه قرن چهارم به هنگام ارائه این تفسیر، عنوان شامی را برای نویسنده آن به کار برده که بعد از او ماندگار شده است. برای توضیح بیشتر، ن. ک: عادل‌زاده، همان، سرتاسر. در این مقاله شواهد متعددی برای اتحاد صاحب تفسیر با سکونی ارائه شده است؛ از جمله اتحاد مضامین روایات هر دو اسماعیل بن ابی‌زیاد و بحث نسبت قبیلگی سکونی. همچنین، وجود روایات با لفظ یا مضمون یکسان در میراث این دو، مهم‌ترین قرینه‌ای است که یگانگی آنها را تأیید می‌کند.

می‌شناختند و قائل به تعدد نبودند. رجالیان بعدی که در پی تعیین هویت او بوده‌اند، مثل ابن‌عقده، ابن‌عدی و نیز دارقطنی، اختلافی در اتحاد او با «إسماعیل بن مسلم سکونی» نداشته‌اند و اختلاف در معرفی اصلیت یا محل سکونت او است که عموماً او را کوفی دانسته‌اند.^۱ اختلاف دوم نیز در تطبیق او با قاضی موصل است که ابن‌عدی و بیشتر رجالیان بعدی، قائل به اتحاد بوده‌اند.

در این مقاله، بخش دیگری از ارتباطات عامی سکونی و نیز ارتباط جعفریات با میراث حدیثی سکونی ارائه شد که مؤید یافته‌های پیشین نگارنده است.^۲ همچنین در بخش ۲/۲ از این مقاله، دیدیم که برخی روایات سکونی از امام صادق (ع)، توسط خود او از مشایخ عامی روایت شده است. الگوی مشابهی از این شیوه نقل موازی، در روایات اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی نیز مشاهده می‌شود. بررسی اصالت روایات سکونی از امام، تبیین علت این نقل‌های موازی و ارتباط آن با ضعف حدیثی سکونی نیازمند تحقیقی مستقل است.

۱. تنها خطیب، بر اساس عنوان پرتکرار «إسماعیل بن ابی‌زیاد شامی»، سکونی را شامی دانسته است. ارتباط شامی با سکونی در مقاله‌ای مستقل روشن شده است: عادل‌زاده، «بررسی نسبت اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی صاحب تفسیر و اسماعیل بن مسلم سکونی راوی امام صادق (ع)»، پژوهش‌های رجال، ش ۳.
۲. در جدول ۲ شواهدی از جعفریات در تطابق با روایات سکونی از مشایخ عامی‌اش ارائه شد که می‌تواند تکمیل‌کننده مقاله «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات، اشعثیات» باشد. علاوه بر آن مشخص شدن شبکه مشایخ و راویان عامی سکونی در این مقاله، مؤید نتایج مقاله «إسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی: قاضی عامی یا صحابی رازدار امامی» از اکبری و قندهاری است.

پیوست: فهرست عناوین مرتبط با سکونی به تفکیک مشایخ او در عامه

ردیف	نام شیخ	شهر	مذهب و نشاط	سال فوت	تعبیر	مصادر و منابع
۱	جابر بن یزید جعفی	کوفه	شیعه امامی	۱۲۸	السکونی	کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۱۷؛ ابن الغضائری، الرجال، ص ۱۱۰
۲	سالم بن عجلان الأطس	شام، صحران	عامی اموی	۱۳۲	إسماعیل بن أبی زیاد	ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۵۱۰ (در سند، بعد از اسماعیل حیلوله رخ داده است، ن.ک: مزی، تهذیب الکمال، ج ۳، ص ۹۶)
۳	برد بن سنان	شام، دمشق	عامی اموی قدری	۱۳۵	إسماعیل بن أبی زیاد	طبری، المسترشد، ص ۶۱۹؛ ابن شاهین، الترغیب، ص ۱۵۴
۴					إسماعیل بن (أبی) زیاد	ابن القیسرانی، أطراف، ج ۱، ص ۱۱۵
۵					إسماعیل بن زیاد السملی	أبونعیم، معرفة الصحابة، ج ۴، ص ۲۲۱۶
۶					إسماعیل بن مسلم	خطیب، موضح، ج ۱، ص ۴۱۸
۷					إسماعیل	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۷، ص ۲۷۸ و همان، ج ۷، ص ۳۳۶

۱. لفظ سکونی در این نقل، می تواند تصحیف از «جعفی» (یوسف بن یعقوب) باشد. برای توضیح بیشتر، ن.ک: نایینی منوچهری و حکیم، «واکاوی وثاقت و مذهب اسماعیل بن ابی زیاد سکونی»، کتاب قیم، ش ۱۶، ص ۱۹۲.
۲. سند المسترشد با تصحیفات متعدد ثبت شده است. برد بن ابی بشار تصحیف از برد بن سنان است که از مشایخ مهم سکونی است. ضبط درست سند این روایت، از اسماعیل به بعد: اسماعیل بن ابی زیاد - برد بن سنان - مکحول - عطیة بن بسر (قس: ابن شاهین، الترغیب، ص ۱۵۴).
۳. در سند زهر الفردوس، «ابن صرد» ثبت شده است که بر اساس نسخه خطی مسند الفردوس (جارالله، شماره ۳۹۳، ۱۸۵/ب) تصحیف از «عن بُرد» است.

۸					ابوالحسن ^۱	سهمی، تاریخ جرجان، ص ۲۴۳
۹					إسماعیل بن أبی زیاد	خطیب، تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۶۱؛ کنانی، تنزیه الشریعة، ج ۱، ص ۳۰۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۰۸؛ ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۴، ص ۴۳۵؛ همان، ج ۵، ص ۵۴
۱۰					إسماعیل بن أبی زیاد الشامی	مغلطای، التلویح، ج ۲، ص ۲۲۷
۱۱	ابان بن أبی عیاش	بصره، کوفه	عامی شیعی	۱۳۸	إسماعیل بن زیاد الحمصی	کوفی، مناقب، ج ۱، ص ۳۳۸
۱۲					إسماعیل بن زیاد	علوی، التعازی، ص ۱۱۵
۱۳					إسماعیل بن مسلم	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۸، ص ۴۶۱
۱۴					إسماعیل	مکی، قوت القلوب، ج ۱، ص ۳۲۲؛ همان، ج ۲، ص ۴۰۲
۱۵	لیث بن أبی سلیم الأموی	کوفه	عامی اموی	۱۳۸	إسماعیل	ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۲۵۹؛ ثعلبی، الكشف، ج ۸، ص ۱۰۸؛ ابن العدیم، بغیة الطلب، ج ۱، ص ۴۱۸؛ ختلی، الدیاج، ج ۱، ص ۲۵
۱۶					إسماعیل بن أبی زیاد	أبونعیم، معرفة الصحابة، ج ۴، ص ۳۱۵
۱۷					إسماعیل بن أبی زیاد الشامی	ابن حجر، الإصابة، ج ۶، ص ۱۰۰

۱. برای توضیح بیشتر درباره ابوالحسن به عنوان کتبه اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، ن. ک: همین مقاله، ص ۱۲۶، پاورقی ۵.

۱۸				اسماعیل الکندی	خطیب بغدادی، الفقیه و المتفقه، ص ۱۱۴	
۱۹				إسماعیل وهو ابوالحسن الشعیری	ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱۴، ص ۱۳۸	
۲۰	یونس بن عبید بن دینار	بصره	عامی	۱۳۸	إسماعیل بن أبی زیاد	ثعلبی، الكشف والبيان، ج ۹، ص ۲۰۶
۲۱					إسماعیل بن أبی زیاد - مولى الضحاک-	خطیب، المتفق والمفترق، ج ۱، ص ۳۷۴
۲۲	داود بن أبی هند	بصره	عامی	۱۳۹	إسماعیل بن زیاد	ابن قیسرانی، أطراف الغرائب، ج ۲، ص ۸۸
۲۳					إسماعیل بن مسلم السکونی	ابن قیسرانی، أطراف الغرائب، ج ۲، ص ۱۸۶
۲۴	جویر بن سعید البلخی	بغداد، کوفه، خراسان	عامی	۱۴۰	إسماعیل بن أبی زیاد الشامی	سمعانی، المنتخب، صص ۵۹۷-۵۹۸؛ ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۵، صص ۷۸۷؛ همان، ج ۸، ص ۱۷۹؛ جورقانی، الأباطیل، ج ۱، ص ۲۰۷
۲۵					إسماعیل الشامی	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۴، ص ۴۸۱
۲۶					إسماعیل بن أبی زیاد سکونی	واحدی، الوسیط، ج ۳، ص ۱۵؛ خطیب، تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۸۵
۲۷					إسماعیل السکونی - یعنی ابن أبی زیاد-	هارونی، تیسیر المطالب، ص ۲۵۶

۱. در تحقیق مورد ارجاع، عنوان راوی اشتباهاً «اسماعیل بن مسلم المکی» ثبت شده است. اما در تحقیق جدیدتر [محقق: جابر بن عبدالله سریع، دار التدمریة، ۱۴۲۸ق] این عنوان به درستی به صورت «اسماعیل بن مسلم السکونی» آمده است.

٢٨					ابوالمظفر، تفسير، ج ٣، ص ٤٠٠؛ همان، ج ٦، ص ٢٩٨؛ مقریزی، إمتاع، ج ١١، ص ١٤٢	إسماعیل بن أبی زیاد
٢٩					النحاس، اعراب القرآن، ج ٥، ص ١٩٤	إسماعیل بن زیاد
٣٠					ذهبی، میزان الإعتدال، ج ١، ص ٢٣٠	إسماعیل بن زیاد مدنی
٣١					ابن طاووس، مهج الدعوات، ص ٨ (بخوانید إسماعیل عن جویبر)	إسماعیل بن جویبر
٣٢	ابن زین العابدین القسری، ص ١٠٠	بصره	عامی	ح ١٤٠	ابن عبدالبر، جامع بیان العلم، ج ١، ص ٣٧	إسماعیل بن أبی زیاد
٣٣	موسی بن عقبه مولى الزبير بن العوام	مدینه	عامی	١٤١	ابوالشیخ، اخلاق النبی، ج ١، ص ١٤٩؛ ابن قیسرانی، صفوة التصوف، ص ١٨٤	إسماعیل مولى كندة
٣٤	سليمان بن طرخان التيمي	بصره	عامی قدری	١٤٣	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ٦، ص ١٢؛ همان در: ابن بابویه، ثواب الأعمال، صص ٧٦ (با تصحیف «عن» به «بن») و ٧٧؛	إسماعیل بن أبی زیاد
٣٥	يحيى بن سعيد انصاري	مدینه	قاضی عامی	١٤٣	بيهقي، شعب الإيمان، ج ٢، ص ٥	إسماعیل بن زیاد ابوالحسن
٣٦	إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة	مدینه	عامی اموی	١٤٤	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ٥، ص ٤٥	إسماعیل
٣٧	زین العابدین بن علی	مدینه	عامی	١٤٤	ابن القیسرانی، أطراف، ج ١، ص ١١٥	إسماعیل بن (أبی) زیاد
٣٨	زین العابدین بن علی				ابن حجر، المطالب العالیة، ج ٩، ص ٥٩٥	إسماعیل

چاپ
پوهنشن

سال سوم شماره ٣، سال ١٣٩٩

۳۹				ابن ماکولا، إكمال الکمال، ج ۱، ص ۲۲۴	إسماعیل - هو ابن أبی زیاد-
۴۰	الحجاج بن أرطاة	بصره، کوفه	قاضی عامی	۱۴۵	إسماعیل بن الحجاج بن أرطاة
۴۱					إسماعیل
۴۲	هشام بن عروة بن الزبير	مدینه، کوفه	عامی	۱۴۵	إسماعیل بن أبی زیاد
۴۳					إسماعیل
۴۴					إسماعیل بن مسلم
۴۵	أبوسليمان الفلستيني... خولاني	شام، فلسطين	عامی	۱۴۸	إسماعیل بن أبی زیاد
۴۶					إسماعیل بن مسلم
۴۷	اعمش، سليمان بن مهران	کوفه	عامی شیعی	۱۴۸	اسماعیل الکندی
۴۸					إسماعیل بن زیاد- فافاه- وهو

چهارم

اسماعیل بن ابی زیاد سکونی در منابع عامه: عناوین، مشایخ و روایات موازی

۴۹					الفافا	ذهبی، سیر أعلام، ج ۱۸، ص ۵۷۳
۵۰					إسماعیل بن زیاد الفافا	ابن أبی حاتم، الجرح والتعديل، ج ۲، ص ۱۷۱؛ أنباری، منتقى، ج ۹۹
۵۱					إسماعیل بن أبی زیاد الشامي	عراقی، المغنی، ص ۴۰۶
۵۲					إسماعیل بن أبی زیاد الشامي	عینی، عمدة القاری، ج ۶، ص ۲۰۳
۵۳	محمد بن عجلان القرشي	مدینه	عامی	۱۴۸	إسماعیل بن أبی زیاد	ابن قیسرانی، أطراف، ج ۲، ص ۳۹۲؛ ابن عساکر، تاریخ، ج ۲۲، ص ۳۰
۵۴					إسماعیل بن مسلم	ابن ملقن، البدر المنیر، ج ۲، ص ۲۰۵
۵۵	ضرار بن عمرو الملطی	ملطیه، شمشاط	عامی	ح ۱۵۰	إسماعیل بن أبی زیاد	ابن حجر، زهر، ج ۸، ص ۳۷۵؛ جورقانی، الأباطیل، ج ۱، ص ۲۰۷
۵۶					إسماعیل بن أبی زیاد سکونی	طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۲۲
۵۷	أبورافع إسماعیل بن رافع	بصره، مدینه	عامی قاص	ح ۱۵۰	إسماعیل بن أبی زیاد الشامي	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۵، ص ۱۹۹
۵۸	غالب بن خطاف القطان	بصره	عامی	۱۵۰	إسماعیل بن زیاد	ابن حبان، المجروحین، ج ۱، ص ۱۲۹
۵۹	ابوحنیفه، نعمان بن ثابت	کوفه	مؤسس مذهب حنفی	۱۵۰	إسماعیل بن أبی زیاد	حارثی، مسند أبی حنیفه، ج ۱، صص ۳۶۰، ۳۶۸؛ بلخی، مسند الإمام الأعظم، صص ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۷ و ۲۰۰ و ۲۴۳
۶۰					إسماعیل بن مسلم	أبونعیم، مسند أبی حنیفه، ص ۵۷ (ذکر نام در فهرست راویان)

۶۱	ابوسنان (الشامی) ^۱	شام، بصره	عامی قدری	۱۵۰	إسماعیل بن أبی زیاد	صفار، الأربعین فی فضائل أمير المؤمنين، ص ۸۴
۶۲	عبدالله بن عون بن أربطبان	بصره	عامی	۱۵۰	إسماعیل بن أبی زیاد	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۵، ص ۲۷۲؛ مستغفری، فضائل القرآن، ج ۱، ص ۴۰۵
۶۳					إسماعیل بن أبی زیاد السکونی	مستغفری، فضائل القرآن، ج ۱، ص ۴۰۷
۶۴					إسماعیل بن مسلم السکونی	خطیب، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۹۸؛ العقیلی، ضعفاء، ج ۱، ص ۲۹۳
۶۵					السکونی	ابن بابویه، ثواب الأعمال، ص ۱۷؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۶۴
۶۶	ابن جریج، عبدالملک بن عبدالعزیز	مکه	عامی	۱۵۰	إسماعیل بن (ابی) زیاد	ابن ماجه، سنن، ج ۲، ص ۳۴۶؛ ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۵۱۰
۶۷					إسماعیل بن زیاد المکی	فاکهی، أخبار مکه، ج ۴، ص ۱۲
۶۸					إسماعیل بن زیاد	فاکهی، أخبار مکه، ج ۵، ص ۱۹۶؛ الماوردی، أعلام النبوة، ص ۱۷۰
۶۹					إسماعیل بن مسلم	ابن الاعرابی، معجم، ج ۲، ص ۵۲۴؛ ابن قیسرانی، أطراف، ج ۱، ص ۴۸۴
۷۰	بنی سنیان حنظلة السکونی	مکه	عامی	۱۵۱	إسماعیل الشامی	سیوطی، الزیادات علی الموضوعات، ج ۱، ص ۴۷۵؛ وبا تصحیف در: ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۱، ص ۵۳۲

۱. در نسخه فعلی کتاب، در سند، نام ابوسنان به صورت «ابی سنان الشیبانی» ثبت شده که نام او ضرار بن مره بوده است؛ اما این ثبت احتمالاً تصحیف از ابن سنان/ابی سنان شامی (=ابوسنان عیسی بن سنان قسمی) است؛ چرا که در این سند، ابوسنان از وهب بن منبه روایت کرده و راوی از وهب بن منبه، دومی است و نه اولی.
۲. در نسخ موجود از عقیلی، عنوان «اسماعیل بن مسلم یشکری» ضبط شده است؛ اما ناشی از تصحیف است. برای توضیح بیشتر، ن. ک: بخش ۳/۱ از همین مقاله.

۷۱	عباد بن منصور	بصره	قاضی عامی	۱۵۲	إسماعیل بن أبی زیاد الشامی	ابن حجر، زهر، ج ۱، ص ۲۶۷؛ خطیب، المتفق، ج ۳، ص ۱۷۲۸
۷۲					(إسماعیل بن أبی زیاد) ^۱	شجرى، الأمالی، الخمیسیة، ج ۲، ص ۲۱۶
۷۳					إسماعیل بن أبی زیاد شعیری	ابن بابویه، توحید، ج ۱، ص ۳۴۳
۷۴	ثور بن یزید الرحبی	شام	عامی اموی قدری	۱۵۳	إسماعیل بن أبی زیاد سکونی	نسفی، القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۶۸۵
۷۵					إسماعیل بن أبی زیاد	ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۳۵۰؛ واحدی، الوسیط، ج ۴، ص ۴۶۶
۷۶					إسماعیل بن أبی زیاد الشامی	مغلطای، التلویح، ج ۵، ص ۱۵۳؛ خلیلی، الإرشاد، ج ۱، ص ۳۸۹
۷۷	أوزاعی، عبدالرحمن بن عمرو	شام، بیروت و دمشق	عامی اموی	۱۵۷	إسماعیل بن (أبی) زیاد	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۷، ص ۳۳۶
۷۸					إسماعیل بن (أبی) زیاد	ابن قیسرانی، أطراف، ج ۱، ص ۱۱۵
۷۹	یونس بن یزید الأیلی	شام، أیله (بین دمشق ومصر)	عامی اموی	۱۵۹	إسماعیل بن أبی زیاد الشامی	خلیلی، الإرشاد، ج ۱، ص ۱۱۸؛ سبکی، طبقات الشافعیة، ج ۱، ص ۱۵
۸۰					إسماعیل بن أبی زیاد	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۵، ص ۵۸۸؛ همان، ج ۶، ص ۳۹۶
۸۱	بهبز بن حکیم	بصره	عامی	ق ۱۶۰	إسماعیل بن زیاد ^۲	ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۲۳، ص ۸۰

۱. نام راوی عباد بن منصور از سند افتاده است. برای توضیح بیشتر، ن. ک: ص ۱۲۶، پاورقی ۱.
۲. در جای دیگر ابن عساکر او را «إسماعیل بن ابی زیاد» نامیده است (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۳۴، ص ۶۷).

۸۲	أبو زرعة الرازي، الضعفاء، ج ۲، ص ۳۷۳	إسماعيل بن أبي زياد	۱۶۰	عامی	بغداد، كوفه	شعبة بن الحجاج	۸۴
۸۳	ذهبي، ميزان الاعتدال، ۱، ص ۲۳۰؛ همو، سير أعلام، ج ۱، ص ۴۳۷	إسماعيل					
۸۴	ابن عدی، الكامل، ج ۱، ص ۵۱۰	إسماعيل بن أبي زياد	۱۶۰	عامی	بصرة، كوفه	شعبة بن الحجاج	۸۵
۸۵	ابن قيسراني، أطراف، ج ۱، ص ۲۷۹	إسماعيل بن زياد الفافا					
۸۶	خطيب، المتفق، ج ۱، ص ۳۶۳ (قس: نجاشي، رجال، ص ۵۱)	إسماعيل بن زياد (السكوني)					
۸۷	خطيب، المتفق والمفترق، ج ۱، ص ۳۶۶	إسماعيل بن زياد القاضي					
۸۸	سيوطي، الزیادات علی الموضوعات، ج ۱، ص ۴۷۵	إسماعيل الشامي	ح ۱۶۰	عامی قاص	كوفه	حنظلة بن أبي المغيرة	۸۸
۸۹	الدارقطني، المؤلف والمختلف، ج ۳، ص ۱۴۳۵	إسماعيل بن أبي زياد السكوني	ح ۱۶۰	عامی شيعی	كوفه	صلب بن مطر الجليدي	۸۹
۹۰	خرائطي، مكارم الاخلاق، ص ۲۶؛ همو، مساوي الاخلاق، ج ۱، ص ۲۰	إسماعيل ^۱	ح ۱۶۰	عامی	مدينة	محمد بن أبي حميد انصاري	۹۰
۹۱	ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۶، ص ۲۶	إسماعيل	ح ۱۶۰	عامی	جزيرة، سنجار	عبدة بن حسان السنجاري	۹۱
۹۲	خطيب، المتفق، ج ۱، ص ۳۷۱؛ ابن قيسراني، أطراف، ج ۳، ص ۲۳۶	إسماعيل بن أبي زياد	ح ۱۶۰	عامی	كوفه	محمد بن بشر الأسلمي	۹۲

۱. راوی از اسماعیل، بقية بن ولید است که راوی از اسماعیل بن ابی زیاد بوده است.

۱۰۲	عبد السلام بن حرب نهدي	کوفه	عامی شیعی	۱۸۶	إسماعیل بن مسلم	الجصاص، أحكام القرآن، ج ۲، ص ۲۴۵	
۱۰۳	ابونعیم شجاع بن أبی نصر بلخی	بلخ	عامی	۱۹۰	إسماعیل بن مسلم	ابن بابویه، امالی، ص ۴۶۳	
۱۰۴	موسل ^۲	موسل ^۲	عامی (راوی زهری)	ربع آخر قرن ۲	إسماعیل بن أبی زیاد	ابن قیسرانی، أطراف، ج ۲، ص ۴۵۳	
۱۰۵					إسماعیل بن زیاد السکونی	خطیب، غنیة الملتبس، ص ۴۲۹	
۱۰۶	مالک بن مغیره	راوی از حماد بن سلمة (م. ۱۶۷ق)			السکونی	قمی، تفسیر، ج ۱، ص ۹۴	
۱۰۷	محمد بن مسلم	مشترک بین محمد بن مسلم ثقفی و محمد بن مسلم طائفی			إسماعیل بن أبی زیاد	طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۵۲ (قس: ابن بابویه، خصال، ج ۱، ص ۱۸ که بدون واسطه است)	

منابع و مآخذ^۳

۱. آملی طبری، محمد بن جریر، المسترشد فی إمامة علي بن أبی طالب (علیه السلام)، قم: نشر کوشانپور، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ابی حاتم رازی، عبد الرحمن بن محمد، العلل لابن ابی حاتم، [ابی جا]: مطابع الحمیضی، ۱۴۲۷ق.
۳. _____، الجرح والتعديل، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۷۲ق.

۱. در نقل دیگر این حدیث در: أبونعیم، معرفة الصحابة، ج ۴، ص ۱۸۶۰، راوی از عبد السلام، «إسماعیل بن عمرو البجلي» است. احتمال دارد که اینجا نیز «إسماعیل بن مسلم» تصحیف از إسماعیل بن عمرو باشد. به ویژه که دومی، از راویان عبد السلام بوده است (مثلاً: عقیلی، الضعفاء، ج ۱، ص ۸۶).
۲. محمد بن یحیی بن سکن موصلی احتمالاً پسر او است که متولد موصل بوده و بعد به ری مهاجرت کرده است.
۳. به عموم منابع معرفی شده در کتابنامه، به صورت مستقل مراجعه نشده است؛ بلکه با استفاده از نرم افزارهای زیر مورد استفاده قرار گرفته اند:

- جامع الأحادیث نور، نسخه ۳.۵، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، قم، ۱۳۹۵ ش.
- جامع خادم الحرمين الشريفين، الإصدار الأول، شركة حرف لتتقية المعلومات، ۲۰۱۴ م.
- المكتبة الشاملة، نسخه سوم.
- مكتبة اهل البيت (علیهم السلام)، نسخه سوم، قم.
- جوامع الكلم، موقع اسلام وب.

٤. ابن أبي الدنيا، عبدالله بن محمد، التواضع والخمول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩ ق.
٥. ابن اعرابي، احمد بن محمد، المعجم، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤١٨ ق.
٦. ابن يابويه، محمد بن علي، شيخ صدوق، الأمالي، تهران: كتابچی، ٦، ١٣٧٦ ش.
٧. _____، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قم: دار الشريف الرضي، ٢، ١٤٠٦ ق.
٨. _____، التوحيد، قم: جامعه مدرسين، ١٣٩٨ ق.
٩. _____، الخصال، قم: جامعه مدرسين، ١٣٦٢ ش.
١٠. _____، معاني الأخبار، قم: جامعه مدرسين، ١٤٠٣ ق.
١١. _____، علل الشرائع، قم: كتاب فروشی داوری، ١٣٨٥ ش.
١٢. _____، كتاب من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ٢، ١٤١٣ ق.
١٣. ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك، الآثار المروية في الأطعمة السرية، الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٤ م.
١٤. ابن جوزي، عبد الرحمن بن علي، تلقيح فهم أهل الأثر، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٩٩٧ م.
١٥. _____، الموضوعات، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٨٦ ق.
١٦. ابن حبان، محمد البستي، الثقات، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣ ق.
١٧. _____، المجروحين من المحدثين، الرياض: دار الصمعي، ١٤٢٠ ق.
١٨. ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، الرياض: دار العاصمة-دار الغيث، ١٤١٩ ق.
١٩. _____، الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس المسمى زهر الفردوس، الإمارات المتحدة العربية: جمعية دار البر، ١٤٣٩ ق.
٢٠. _____، لسان الميزان، [إبي جا]: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢ م.
٢١. _____، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ ق.
٢٢. _____، تهذيب التهذيب، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦ ق.
٢٣. ابن حيون مغربي، قاضي نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ٢، ١٣٨٥ ق.
٢٤. _____، «الإيضاح»، به كوشش محمد كاظم رحمتي، ميراث حديث شيعه، دفتر دهم، ١٣٨٢ ش.
٢٥. ابن رازي قمي، جعفر بن احمد، جامع الأحاديث، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٣ ق.
٢٦. ابن شاهين، عمر بن احمد، الجزء الخامس من الأفراد، كويت: دار ابن الأثير، ١٤١٥ ق.
٢٧. _____، الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ ق.
٢٨. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب عليه السلام، قم: علامه، ١٣٧٩ ق.
٢٩. ابن طاووس، علي بن موسى، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم: دار الذخائر، ١٤١١ ق.
٣٠. ابن عبد البر قرطبي، يوسف بن عبدالله، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، ١٤١٤ ق.
٣١. ابن عدي، ابواحمد جرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ ق.

۳۲. ابن عديم، عمر بن احمد، بغية الطلب في تاريخ حلب، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۸ق.
۳۳. ابن عساكر، على بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۵ق.
۳۴. ابن غضائري، احمد بن حسين، رجال، قم: دار الحديث، ۱۳۶۴ش.
۳۵. ابن قيسراني، محمد بن طاهر مقدسي، تذكرة الحفاظ (أطراف أحاديث كتاب المجروحين لابن حبان)، رياض: دار الصميعي، ۱۴۱۵ق.
۳۶. _____، أطراف الغرائب، [بى جا]: دار التدمرية، ۱۴۲۸ق.
۳۷. _____، أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله ﷺ، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
۳۸. _____، صفوة التصوف، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۷ق.
۳۹. ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، بيروت: دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۰ق.
۴۰. ابن ماكولا، على بن هبة الله، إكمال الكمال، بيروت: دار احياء التراث العربي، [بى تا].
۴۱. ابن ملقن، عمر بن على، البدر المنير، رياض: دار الهجرة، ۱۴۲۵ق.
۴۲. ابن نديم، محمد بن اسحاق، الفهرست للنديم، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ۲۰۰۹م.
۴۳. ابوحاتم سجستاني، سهل بن محمد، المعمرن والوصايا، القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ۱۹۶۱ق.^۱
۴۴. ابوالشيخ، عبدالله بن محمد اصبهاني، أخلاق النبي وآدابه، [بى جا]: دارالمسلم، ۱۹۹۸م.
۴۵. _____، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، بيروت: الرسالة، ج ۲، ۱۴۱۲ق.
۴۶. ابوزرع، رازي، الضعفاء، مدينه: عمادة البحث العلمى بالجامعة الإسلامية، ۱۴۰۲ق.
۴۷. ابوالفرج، على بن حسين اصبهاني، مقاتل الطالبين، بيروت: دار المعرفة، [بى تا].
۴۸. ابوالمظفر سمعاني، منصور بن محمد، تفسير، رياض: دار الوطن، ۱۴۱۸ق.
۴۹. ابونعيم، احمد بن عبدالله اصبهاني، اخبار اصبهان (تاريخ اصبهان)، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ق.
۵۰. _____، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر: مكتبة السعادة، ۱۳۹۴ق.
۵۱. _____، معرفة الصحابة، الرياض: دار الوطن، ۱۴۱۹ق.
۵۲. _____، مسند الإمام أبي حنيفة رواية أبي نعيم، الرياض: مكتبة الكوثر، ۱۴۱۵ق.
۵۳. احمد بن عيسى، راب الصدع، أمالي الإمام أحمد بن عيسى، بيروت: دار النفائس، ۱۴۱۰ق.
۵۴. ازدي، يزيد بن محمد، تاريخ الموصل، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۷ق.
۵۵. استرآبادي، على، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۹ق.

۱. نسخه موجود از اين كتاب در «المكتبة الشاملة» بر اساس همين نسخه تايپ شده؛ اما شماره صفحات آن مطابق نسخه منتشر شده نيست.

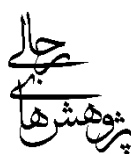
۵۶. اکبری، عمیدرضا و قندهاری، محمد، «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی: قاضی عامی یا صحابی رازدار امامی؟»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، ۱۴۰۰ ش.
۵۷. انباری، محمد بن جعفر، منتقى من حدیث أبی بکر الأنباری (مخطوط)، نُشر فی برنامج جوامع الكلم المجاني التابع لموقع الشبكة الإسلامية، ۲۰۰۴ م.
۵۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، [بی تا].
۵۹. برقی، احمد بن محمد (منسوب به)، الرجال، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۶۰. _____، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامية، چ ۲، ۱۳۷۱ ق.
۶۱. بلخی، حسین بن محمد بن خسرو، مسند الإمام الأعظم أبی حنیفة النعمان بن ثابت الکوفی، مکه: المكتبة الإمدادية، ۱۴۳۱ ق.
۶۲. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمية، چ ۲، ۱۴۲۴ ق.
۶۳. _____، شعب الإيمان، الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۳ ق.
۶۴. تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ ۲، ۱۴۱۰ ق.
۶۵. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۲ ق.
۶۶. جزری، عزالدین، ابن اثیر، الكامل في التاريخ، بیروت: دار الصادر، ۱۳۸۵ ق.
۶۷. جصاص، احمد بن علی رازی، احکام القرآن، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۵ ق.
۶۸. جوزقانی، حسین بن ابراهیم، الأبطال والمناکیر والصحاب والمشاهیر، ریاض: دار الصمیعی، چ ۴، ۱۴۲۲ ق.
۶۹. حارثی، عبدالله بن محمد بخاری، مسند الإمام الأعظم أبی حنیفة، مکه: المكتبة الإمدادية، ۱۴۳۱ ق.
۷۰. حایک، خالد، زید بن جارية ویزید بن جارية، هل هما واحد أم أخوان؟، منتشرشده در وبسایت نویسنده: addyaiya.com، ۱۴۲۹ ق.
۷۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۴ ق.
۷۲. حسکانی، عیدالله، شواهد التنزيل، [بی جا]: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۱ ق.
۷۳. ختلی، اسحاق بن ابراهیم، کتاب الدیاج، [بی جا]: دار البشائر، ۱۹۹۴ م.
۷۴. خرائطی، محمد بن جعفر، مکارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، قاهرة: دار الآفاق العربية، ۱۴۱۹ ق.
۷۵. _____، مساوی الاخلاق، جدة: مكتبة السوادی، ۱۴۱۳ ق.
۷۶. خطیب بغدادی، احمد بن علی، موضح أوهام الجمع والتفريق، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۷ ق.
۷۷. _____، تلخیص المتشابه فی الرسم، دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ۱۹۸۵ م.
۷۸. _____، موضح أوهام الجمع والتفريق، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۷ ق.
۷۹. _____، المتفق والمفترق، دمشق: دار القادري، ۱۴۱۷ ق.

۸۰. _____، الجامع لأخلاق الراوی وآداب السامع، الرياض: مكتبة المعارف، ۱۴۱۸ق.
۸۱. _____، تاریخ بغداد، دار الغرب الإسلامي، ۱۴۲۲ق.
۸۲. _____، غنية الملتبس ايضاح الملتبس، رياض: مكتبة الرشد، ۲۰۰۱م.
۸۳. _____، الفقيه والمتفقه، سعودی: دار ابن الجوزي، ۱۴۲۱ق.
۸۴. خليفة بن خياط، ابوعمر، طبقات، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۴ق.
۸۵. خليلي، ابويعلی خليل بن عبدالله، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، رياض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
۸۶. خويي، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، [بی جا]، [بی تا]. (موجود در نرم افزار درایة النور)
۸۷. دارقطنی، علی بن عمر، الضعفاء والمتروكين، رياض: مكتبة المعارف، ۱۴۰۴ق.
۸۸. _____، المؤلف والمختلف، بيروت: دار المغرب الإسلامي، ۱۴۰۶ق.
۸۹. ديلمی، شیرویه، الفردوس، بيروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
۹۰. ذهبی، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث، ۱۴۲۷ق.
۹۱. _____، میزان الاعتدال، بيروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۲ق.
۹۲. _____، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت: دار الكتاب العربي، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۹۳. رحمتی، محمدکاظم، «الإيضاح؛ قاضی نعمان بن حیون»، میراث حدیث شیعه، دفتر دهم، ۱۳۸۲ش.
۹۴. سبط ابن عجمی، ابراهیم بن محمد طرابلسی، الكشف الحثيث عن رمی بوضع الحديث، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ۱۴۰۷ق.
۹۵. سبکی، تقی الدین، طبقات الشافعية الكبرى، [بی جا]: دار هجر، ۱۴۱۳ق.
۹۶. سلمان نژاد، مرتضی، جریان شناسی آثار درباره احادیث موضوعه، پایان نامه دکترای قرآن و حدیث، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۹ش.
۹۷. سمعانی، عبد الکریم، الأنساب، بيروت: دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۸ق.
۹۸. _____، المنتخب من معجم شیوخ السمعانی، رياض: دار عالم الكتب، ۱۴۱۷ق.
۹۹. سهمی، حمزة بن یوسف، تاريخ جرجان، بيروت: عالم الكتب، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۰۰. سیستانی، محمدرضا، قبسات من علم الرجال، بيروت: دار المورخ العربي، ۱۴۳۷ق.
۱۰۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الزیادات علی الموضوعات ویسمى ذیل الآلی المصنوعة، رياض: مكتبة المعارف، ۱۴۳۱ق.
۱۰۲. شبیری زنجانى، محمدجواد، كشف النقاب عن وجوه رواة الاصحاب، انتشار یافته در نسخه سوم نرم افزار درایة النور، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، [بی تا].
۱۰۳. _____، «ابوجعفر برقی»، دانش نامه جهان اسلام، جلد ۳، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۰۴. شجرى، یحیی بن حسین، ترتيب الأمالی الخمیسية، بيروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.

۱۰۵. شوکانی، محمد بن علی، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، بيروت: دارالكتب العلمية، [بی تا].
۱۰۶. شهردار بن شیرویه دیلمی، مسند الفردوس، نسخه خطی، کتابخانه ولی الدین جارا الله، شماره ۳۹۳.
۱۰۷. صفار، حسن بن علی، الاربعون في فضائل امير المؤمنين عليه السلام، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علی عليه السلام الثقافية، ۱۴۲۴ق، نسخه منتشر شده در سایت مكتبة مجالس آل محمد عليه السلام: al-majalis.org.
۱۰۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، قاهرة: مكتبة ابن تيمية، ج ۲، ۱۴۱۵ق.
۱۰۹. طبرسی، حسن بن فضل، مكارم الأخلاق، قم: الشريف الرضي، ج ۴، ۱۴۱۲ق.
۱۱۰. طحطاوی، احمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، بيروت: الرسالة، ۱۴۱۵ق.
۱۱۱. طرهونی، محمد بن رزق، موسوعة فضائل سور وآيات القرآن - القسم الصحيح، دمام: دار ابن القيم، ۱۴۰۹ق.
۱۱۲. طوسی، محمد بن حسن، شیخ طوسی، تهذيب الأحكام، تهران: دارالكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۱۳. _____، الأمالي، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۱۱۴. _____، رجال الشيخ طوسي، قم: جامعة المدرسين، ۱۴۱۵ق.
۱۱۵. _____، فهرست كتب الشيعة واصولهم واسماء المصنفين واصحاب الاصول، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.
۱۱۶. عبداللهی، مرتضی، بررسی شخصیت حدیثی رجالی اسماعیل بن ابی زیاد السکونی، قم: صحیفه معرفت، ۱۳۹۷ش.
۱۱۷. عادل زاده، علی «بررسی نسبت اسماعیل بن ابی زیاد شامی صاحب تفسیر و اسماعیل بن مسلم سکونی راوی امام صادق عليه السلام»، پژوهش های رجالی، ش ۳.
۱۱۸. عادل زاده، علی و قندهاری، محمد، «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات»، پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ش ۱۳.
۱۱۹. صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، هند: المجلس العلمي، ج ۲، ۱۴۰۳ق.
۱۲۰. عبایچی، میسون ذنون، «التصحيف والتحريف في كتاب تاريخ الموصول لأبي زكريا الازدي (روایات خليفة بن خياط نموذجاً)»، مجلة دراسات موصليّة، ش ۵۳، ۲۰۱۹م.
۱۲۱. عراقی، عبدالرحیم بن حسین، المغنی عن حمل الاسفار، بيروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۶ق.
۱۲۲. علوی، ابو عبد الله محمد بن علی، التعازي، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۲۳. عواطی، فاطمة الزهراء، «الموازنة العلمية بين كتابي "التاريخ الكبير" للإمام البخاري و "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم الرازي»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلد ۳۱، عدد ۱۰۶، ۲۰۱۶م.
۱۲۴. عواطی، فاطمة الزهراء، «مقاييس علمي التاريخ الكبير بخاري و الجرح و التعديل ابن أبي حاتم»، ترجمه نرگس بهشتی، آينه پژوهش، ش ۱۸۰، ۱۳۹۸ش.
۱۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر، تهران: المطبعة العلمية، ج ۱، ۱۳۸۰ق.

۱۲۶. عینی، بدرالدین محمود بن احمد، عمدة القاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۲۷. فاکهی، محمد بن اسحاق، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، مکه: مكتبة الاسدي، ۱۴۲۴ق.
۱۲۸. فسوی، محمد بن علی بن عبدالملک، البیان فی نزول القرآن (مخطوط)، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، شماره ۲۶۰۸ (تصویر نسخه در مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، شماره ۸۷/ع). بر اساس تصویر انتشار یافته از نسخه به صورت آنلاین در ۲۰۱۹/۸/۳۱: ۲۰۱۹/۸/۳۱/۸۷ archive.org/details/.
۱۲۹. قندهاری، محمد، «بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس هلالی»، پایان نامه دکتری رشته قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، بهمن ۱۳۹۸ش.
۱۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۱۳۱. کوفی، فرات بن ابراهیم، التفسیر، تهران: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
۱۳۲. کوفی، محمد بن سلیمان، مناقب الإمام أمير المؤمنين علی بن أبي طالب (عليه السلام)، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۱۳۳. کنانی، علی بن محمد، تزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشيعية الموضوعة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۳۹۹ق.
۱۳۴. لواسانی، محمدرضا، «دو «عمر» و یک حدیث اثناعشری»، علوم حدیث، سال ۲۰، ش ۱، ۱۳۹۴ش.
۱۳۵. محاملی، حسین بن اسماعیل، أمالي المحاملي (رواية ابن يحيى البيع)، الاردن: المكتبة الإسلامية، دار ابن القيم، ۱۴۱۲ق.
۱۳۶. محققیان، حسین، «بازشناسی شخصیت اسماعیل بن ابی زیاد سکونی»، حدیث حوزه، ش ۷، ۱۳۹۲ش.
۱۳۷. محمد بن عثمان ابن ابی شیبہ، العرش وما روى فيه، رياض: مكتبة الرشد، ۱۴۱۸ق.
۱۳۸. محمد، جودة، دراسة حديث ما السماوات السبع مع الكرسي إلاكحلقة ملقاة بأرض فلاة، مقاله آنلاین به آدرس: /t/۱۲۷۱۷۴ majles.alukah.net.
۱۳۹. مددی، احمد، تقریرات درس خارج فقه، ۱۳۸۷ش، ostadmadadi.ir.
۱۴۰. _____، تقریرات درس خارج فقه، مکاسب محرمة، تدوین کاظم دلیری، ۱۳۸۹ش، ostadmadadi.ir.
۱۴۱. _____، تقریرات درس خارج فقه، مکاسب محرمة، ۱۳۹۵ش، fa.mfeb.ir.
۱۴۲. مدرسی طباطبائی، حسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، قم: نشر مورخ، ۱۳۸۶ش.
۱۴۳. مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق.
۱۴۴. مسافر حاجی، الأربعون البلدانية، تاریخ النشر بالمکتبة الشاملة: ۸ ذو الحجة ۱۴۳۱ق.
۱۴۵. المستغفری، جعفر بن محمد، فضائل القرآن، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۸م.
۱۴۶. مغلطای بن قلیج، علاء الدین، شرح سنن ابن ماجه، سعودی: مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
۱۴۷. _____، إكمال تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، [بی جا]: الفاروق الحديثة، ۱۴۲۲ق.

۱۴۸. _____، التلويح إلى شرح الجامع الصحيح، [بي جا]: دار الكمال المتحدة، ۲۰۱۷ م. (منتشر شده در نرم افزار موسوعة صحيح البخاري و نيز در المكتبة الشاملة)
۱۴۹. مفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم: كنز شيعه مفيد، ۱۴۱۳ ق.
۱۵۰. مقدسي، محمد بن عبد الواحد، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة...، بيروت: دار خضر، ج ۳، ۱۴۲۰ ق.
۱۵۱. مقدسي بشاري، محمد بن احمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، قاهرة: مكتبة مبدولي، ۱۹۹۱ م.
۱۵۲. مقرزي، احمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال...، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۰ ق.
۱۵۳. مكي، محمد بن علي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ۲، ۱۴۲۶ ق.
۱۵۴. نايني منوچهری، محمدرضا؛ حكيم، محمد، «واكاوی وثاقت و مذهب اسماعيل بن ابی زياد سكونی»، كتاب قيم، شماره ۱۶، ۱۳۹۶ ش.
۱۵۵. نجاشي، احمد بن علي، الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۳۶۵ ش.
۱۵۶. نحاس، ابی جعفر، اعراب القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ۱۴۲۱ ق.
۱۵۷. نرسی، محمد بن علي، ثواب قضاء حوائج الإخوان، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ۱۴۱۴ ق.
۱۵۸. نسفی، عمر بن محمد، القند في ذكر أخبار سمرقند، [بي جا]: آينه ميراث، ۱۴۲۰ ق.
۱۵۹. واحدی، علي بن احمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ۱، ۱۴۱۵ ق.
۱۶۰. هارونی، يحيى بن حسن، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، صنعاء: مؤسسة الامام زيد بن علي الثقافية، ۱۴۲۲ ق.
۱۶۱. نرم افزار دراية النور، نسخه دوم، قم: مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي، ۱۳۹۸ ش. دسترسی آنلاين به آدرس: abrenoor.com.
۱۶۲. Allissa, Najmeddin, "كتاب المجروحين لابن حبان نموذجًا", Tokat İlmiyat Dergisi, v. ۹, n. ۲, ۲۰۲۱.
۱۶۳. Judd, Steven, 'Al-Awza'i and Sufyan al-Thawri: The Umayyad Madhhab?' in Bearman, P., Peters, R. and Vogel, F. (eds) The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress, Cambridge, MA: Harvard University Press, ۲۰۰۵.
۱۶۴. Madlung, Wilferd, The Sources of Ismā'īlī Law, Journal of Near Eastern Studies (JNES), Vol. ۳۵, No. ۱, ۱۹۷۶.
۱۶۵. Melchert, Christopher, Bukhari and early hadith criticism, Journal of the American Oriental Society (JAOS), Vol. ۱۲۱, No. ۱, ۲۰۰۱.



سالنامه علمی - تخصصی
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

بررسی نسبت اسماعیل بن ابی زیاد شامی صاحب تفسیر واسماعیل بن مسلم سکونی راوی امام صادق علیه السلام

علی عادل زاده^۲



بررسی نسبت اسماعیل بن ابی زیاد شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی

چکیده

اسماعیل بن ابی زیاد مسلم سکونی از راویان پرکار احادیث منسوب به امام صادق علیه السلام است که اطلاعات چندانی از او برجای نمانده است. با توجه به شهرت او به عامی بودن، انتظار می‌رود که در منابع عامه، اطلاعات قابل توجهی درباره وی وجود داشته باشد. در منابع رجالی عامه، چند عنوان نزدیک به هم یاد شده که یکی از آنها «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» صاحب تفسیر است. در این مقاله، قرائن و موانع متحد شمردن «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» و «اسماعیل بن مسلم سکونی» بررسی شده است. شواهدی همچون تصریح رجالیان، اشتراک مشایخ و مشابهت احادیث بر یگانگی آن دو دلالت دارد.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

aliadelnajm@gmail.com

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۱۰/۷

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، ایران.

مهم‌ترین مانع اتحاد، کوفی بودن سکونی است که قرائتی بر قابل جمع بودن آن با نسبت شامی ارائه شده است. اثبات اتحاد اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی می‌تواند زمینه را برای شناخت دقیق‌تر و صحیح‌تر سکونی از طریق میراث او در منابع عامه فراهم کند.

واژگان کلیدی: عناوین مشترک، اسماعیل بن مسلم سکونی، اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی، تفسیر اثری.

مقدمه

اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی، یکی از راویان پرکار امام صادق (ع) است؛ به گونه‌ای که محققان نرم افزاز درایة النور، او را در رتبه ششم راویان امام صادق (ع) - از نظر تعداد حدیث - برشمرده‌اند. سیدحسین مدرسی طباطبایی نیز او را «پرکارترین منبع غیر شیعی برای حدیث شیعی» خوانده است.^۱ در بین پژوهشگران، بحث‌های گوناگونی درباره مذهب و وثاقت سکونی درگرفته است. از جمله تحقیقات ارائه شده در این زمینه، می‌توان به این مقالات و کتب اشاره کرد: «بازشناسی یک راوی: اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی» نوشته حمید باقری (۱۳۸۶ش)، «بازشناسی شخصیت اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی» نوشته حسین محققیان (۱۳۹۲ش)، «واکاوی وثاقت و مذهب اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی» نوشته محمدرضا نایینی و محمد حکیم (۱۳۹۶ش)، کتاب «بررسی شخصیت حدیثی رجال اسماعیل بن ابی‌زیاد السکونی» نوشته مرتضی عبداللهی (۱۳۹۷ش) و «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی: قاضی عامی یا صاحبی رازدار امامی؟» نوشته عمیدرضا اکبری و محمد قندهاری (۱۴۰۰ش).

اگرچه در همه این تحقیقات، کمابیش به برخی منابع عامه مراجعه شده، اما تنها در مقاله آخر، اطلاعات موجود در منابع عامه به تفصیل، مورد توجه و واکاوی قرار گرفته است. در منابع عامه، چند عنوان نزدیک به «اسماعیل بن ابی‌زیاد السکونی» یاد شده که اکبری و قندهاری، اتحاد آنها را فرض گرفته و به اثبات آن پرداخته‌اند. از این رو لازم است در تحقیق مستقلی، اتحاد یا افتراق این عناوین بررسی شود. این هدف در دو مقاله «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی در منابع عامه: عناوین، مشایخ و روایات موازی» نوشته محمد قندهاری و مقاله

چهارم
پژوهشها

سال شانزدهم، سال ۱۳۹۹

۱. مدرسی طباطبایی، میراث مکتوب شیعه، ص ۳۷۱.

حاضر پیگیری شد. مقاله حاضر به بررسی نسبت «اسماعیل بن ابی زیاد السکونی» و «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» صاحب تفسیر می پردازد که به علت اهمیت و جایگاه ویژه این عنوان و اطلاعات گسترده ای که درباره آن در دست است، نیازمند بحثی مستقل است.^۱

معرفی اجمالی تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد شامی^۲

ابن ندیم از کتاب تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد یاد کرده^۳ و کتاب دیگری نیز با موضوع ناسخ و منسوخ برای «اسماعیل بن ابی زیاد» برشمرده است.^۴ گاهی محدثان و مفسران متأخر عامه، در هنگام روایت از این تفسیر، از صاحب آن با عنوان «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» یاد کرده اند. به گفته ابویعلی خلیلی، «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» صاحب تفسیر، در بغداد سکونت داشته و در خدمت مهدی عباسی و معلم فرزندانش بوده است.^۵

سند متداول و مشهور نقل این تفسیر چنین است: «محمد بن عمر بن خزر الهمدانی عن ابراهیم بن محمد بن الحسن بن فیره الطیان الاصبهانی عن الحسن بن القاسم الزاهد الاصبهانی عن اسماعیل بن ابی زیاد الشامی»^۶. طرق دیگری نیز برای روایات تفسیری اسماعیل بن ابی زیاد در دست است که در بخش ۲/۲ به برخی از آنها اشاره شده است.

اگرچه ظاهراً نسخه کاملی از تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد شامی بر جای نمانده، اما بسیاری از روایات آن را لابه لای منابع دیگر می توان یافت. برخی از این منابع عبارتند از:

- تفسیر البیان فی نزول القرآن، نوشته ابو عبدالله محمد بن علی بن عبد الملک فسوی. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی به شماره بازایی

۱. در نوشتن این مقاله، از راهنمایی های استاد سید محمد جواد شبیری، دکتر روح الله شهیدی و همکاری آقایان محمد قندهاری و حامد صابر بهره برده ام که لازم است از این بزرگواران تشکر و تقدیر کنم. بدیهی است که اشکالات مقاله بر عهده نویسنده است.

۲. نگارنده در حال بازسازی و تحقیق این تفسیر است.

۳. ابن ندیم، الفهرست، ص ۴۶.

۴. همان، ص ۵۰. از ظاهر فهرست ابن ندیم برمی آید که این دو کتاب، مستقل اند؛ اما با وجود جستجوی بسیار، هیچ یادکرد دیگری از کتاب اسماعیل بن ابی زیاد درباره ناسخ و منسوخ یا روایتی از آن یافت نشد؛ در حالی که درباره تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد اطلاعات بسیاری در دست است.

۵. خلیلی، الإرشاد، ج ۱، صص ۳۸۹، ۴۴۸.

۶. همان، ص ۳۸۹.

۲۶۰۸ نگهداری می‌شود.^۱

- زهر الفردوس که گزینش ابن حجر عسقلانی از مسند الفردوس شهردار بن شیرویه دیلمی (م. ۵۵۸ق) است.

- دو کتاب التلویح شرح الجامع الصحیح و شرح سنن ابن ماجه، نوشته مغلطای بن قلیج.

- کتاب‌های جلال الدین سیوطی مانند اللئالی المصنوعه، الزیادات علی الموضوعات، جمع الجوامع و... .

- قوت القلوب، نوشته ابوطالب مکی.

و منابع متعدد دیگر که در این مقاله به برخی از آنها ارجاع داده شده است.

سابقه دیدگاه‌ها درباره نسبت سکونی و تفسیر اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی

در میان محققان شیعه، شناخت زیادی از تفسیر اسماعیل بن ابی‌زیاد وجود نداشته، و لذا درباره نسبت آن با سکونی نیز بحث چندانی صورت نگرفته است. آقابزرگ تهرانی با استناد به فهرست ابن ندیم، از این کتاب یاد کرده و بدون هیچ بحثی، آن را به سکونی نسبت داده است.^۲ اطلاعات اندکی که آقابزرگ در اختیار نهاده، نشان می‌دهد شناخت تفصیلی از سکونی و تفسیر اسماعیل بن ابی‌زیاد نداشته است و ظاهراً تطبیق او تنها از آن روست که به جز سکونی، اسماعیل بن ابی‌زیاد دیگری نمی‌شناخته است.

سیدحسین مدرسی طباطبایی نیز در میراث مکتوب شیعه می‌نویسد: «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی... باید همان اسماعیل بن ابی‌زیاد باشد که قاضی موصل بوده و تفسیری بر قرآن نوشته است... درباره این قاضی گفته شده که از استادش ثور بن یزید در تفسیر قرآن خود نقل کرده است... نکته‌ای که در روایات تفسیری سکونی در منابع حدیثی شیعی دیده می‌شود...»^۳. مدرسی سپس نمونه‌هایی از روایات سکونی را در منابع شیعه که

چهارم
پوهنرها

سال ۱۳۹۹

۱. با تشکر از آقای محمود رفاهی فرد و آقای وحید عابد که نگارنده را از این نسخه خطی آگاه کرده و تصویر آن را در اختیار نهادند.

۲. تهرانی، الذریعة، ج ۴، صص ۲۴۰، ۲۶۰، ۲۷۶.

۳. مدرسی طباطبایی، میراث مکتوب شیعه، ص ۳۷۱.

احتمال دارد نشان‌دهنده محتوای کتاب تفسیر اسماعیل بن ابی‌زیاد باشد، گرد آورده است. مدرسی به بحث تفصیلی‌تر در این باره نمی‌پردازد.

در تحقیقات جدیدتر نیز به این تفسیر اشاره شده؛ ولی اطلاعات چندانی درباره آن ارائه نشده و اتحاد یا عدم اتحاد صاحب این تفسیر با سکونی، مورد بحث قرار نگرفته است.^۱ بنابر این مسئله اصلی این پژوهش چنین است: «آیا اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی صاحب تفسیر مشهور، همان اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی است؟»

اهمیت این مسئله از آن روست که درباره سکونی - با وجود کثرت روایاتش - اطلاعات بسیار اندکی در منابع شیعه در دست است و در صورتی که اتحاد او با اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی اثبات شود، راه جدیدی برای شناخت سکونی از طریق میراث برجای‌مانده از او در منابع عامه گشوده می‌شود.

۱. بررسی قرائن اتحاد سکونی و اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی

در نگاه نخست، یکسان بودن نام (اسماعیل)، کنیه پدر (ابی‌زیاد) و طبقه، می‌تواند نشانه یگانگی تلقی شود؛ اما از آنجا که در برخی منابع عامه، چند نفر با عنوان مشترک اسماعیل بن ابی‌زیاد یاد شده‌اند^۲ بررسی دقیق‌تری لازم است که در این بخش به آن می‌پردازیم.

چهارمین فصل

۱/۱. تصریح برخی از رجالیان

ابن عدی یکی از روایات تفسیری اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی را به اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی نسبت داده است.^۳ خطیب بغدادی در موضح اوهام الجمع و التفریق، اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی و اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی را متحد شمرده است.^۴ وی در المتفق و المفترق نیز از سه نفر با عنوان اسماعیل بن ابی‌زیاد، یاد کرده که نخستین آنها

۱. برای نمونه ن.ک: عبداللهی، بررسی شخصیت حدیثی و رجالی سکونی، ص ۵۲؛ محققیان، «بازشناسی شخصیت اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی»، حدیث حوزه، ش ۷، ص ۸۷.

۲. برای نمونه ن.ک: ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۳۰.

۳. ابن عدی، الکامل، ج ۱، ص ۵۱۱؛ قس با: ابن جوزی، الموضوعات، ج ۲، ص ۸۲.

۴. خطیب بغدادی، موضح اوهام الجمع والتفریق، ج ۱، ص ۴۱۷.

«اسماعیل بن ابی زیاد السکونی ابوالحسن الشامی» است. او در ادامه توضیحات بیشتری درباره اتحاد این دو داده است.^۱ این در حالی است که او در المتفق و المفترق، سعی بر تفکیک اسامی مشابه داشته و از چندین «اسماعیل بن ابی زیاد»، «اسماعیل بن مسلم» و «اسماعیل بن زیاد» در یک طبقه یاد کرده است.

خطیب بغدادی به هنگام ذکر «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» می نویسد: «أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن غالب الفقيه قال سألت أبا الحسن الدارقطني عن اسماعيل بن أبي زياد قال هو اسماعيل بن مسلم السكوني متروك يضع الحديث».^۲ خطیب - با آنکه از دو اسماعیل بن ابی زیاد دیگر نیز یاد کرده - ظاهراً «اسماعیل بن ابی زیاد» در کلام دارقطنی را منصرف به شامی دانسته و تنها با استناد به کلام دارقطنی اتحاد او را با اسماعیل بن مسلم ثابت کرده است.

پس از خطیب بغدادی، ابن جوزی^۳، مزّی^۴، ذهبی^۵، مغلطای بن قلیچ^۶، ابن حجر عسقلانی^۷ و ابن عراق کنانی^۸ به اتحاد شامی و سکونی تصریح کرده اند. ابن طاهر مقدسی نیز روایتی تفسیری از «اسماعیل بن زیاد السکونی» نقل کرده است.^۹ این حدیث به طور واضح از احادیث تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد بوده، و در منابع دیگر با همین متن و اسناد از اسماعیل بن ابی زیاد شامی نقل شده است.^{۱۰}

۱/۲. ویژگی های فردی یکسان

از کهن ترین مؤلفانی که در آثار خود از «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» نقل کرده، ابوحفص عمر بن احمد، معروف به ابن شاهین (م. ۳۸۵ ق) است که این تفسیر را مستقیماً از ابن خزر

۱. همو، المتفق والمفترق، ج ۱، صص ۳۷۱ و ۳۸۴.

۲. همان، ص ۳۷۱.

۳. ابن جوزی، تلخیص فهم اهل الأثر، ص ۳۶۷.

۴. مزّی، تهذیب الکمال، ج ۳، ص ۲۰۶.

۵. ذهبی، المغني في الضعفاء، ج ۱، ص ۸۷؛ همو، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۳۲.

۶. مغلطای، شرح سنن ابن ماجة، ص ۷۹.

۷. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۳۳۳؛ همو، لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۲۶؛ همو، تقریب التهذیب، ص ۱۱۰.

۸. ابن عراق، تنزیه الشریعة، ج ۱، ص ۳۹.

۹. ابن قیسرانی، ذخیره الحفاظ، ج ۳، ص ۱۷۰۸.

۱۰. جورجانی، الأبطال والمناکیر، ج ۱، ص ۵۵۰.

روایت می‌کند.^۱ ابن شاهین درباره «اسماعیل کندی» شیخ بقیه بن ولید می‌نویسد: «این اسماعیل گفته می‌شود همان اسماعیل بن ابی زیاد شامی است و به فافاء نیز شناخته می‌شود و او نزد اهل علم، از اهل ثبت (=ضابط، حافظ و متقن) نیست؛ و الله اعلم».^۲

اگر تطبیق اسماعیل کندی بر اسماعیل بن ابی زیاد شامی درست باشد، شاهدی بر اتحاد سکونی و شامی است؛ زیرا «سکون» از زیرشاخه‌های «کنده» بوده است.^۳ اگر اسماعیل بن ابی زیاد شامی، نسبی جز کندی و سکونی داشت، انتظار می‌رفت در منابع به آن اشاره شده باشد. شاهد دیگر بر اتحاد کندی و سکونی و شامی، روایت هر سه از لیث بن ابی سلیم است.^۴

ویژگی مشترک دیگر، گرایش هر دو به روایات تفسیری است. سکونی نیز مانند اسماعیل بن ابی زیاد شامی، احادیث تفسیری متعددی نقل کرده است.^۵

۱/۳. مشایخ یکسان

دست کم ۱۲ شیخ مشترک برای اسماعیل بن ابی زیاد شامی و اسماعیل بن ابی زیاد سکونی یافت شد که در ۷ مورد مشایخ مشایخ آنها نیز تا صحابه مشترکند.

الف. ثوربن یزید از خالد بن معدان از معاذ بن جبل: اسماعیل بن ابی زیاد شامی در تفسیر خود، روایات بسیاری از ثوربن یزید از خالد بن معدان از معاذ بن جبل روایت کرده است.^۶ در منابع عامه، اسماعیل بن ابی زیاد سکونی نیز به همین طریق روایت کرده است.^۷ در منابع شیعه نیز اسماعیل بن ابی زیاد شعیری - که همان سکونی است^۸ - به همین طریق، حدیث «سبق

۱. ابن شاهین، الترغیب، ۱۵۴؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۵۲؛ سمعانی، الأنساب، ج ۵، ص ۱۲۲.

۲. ابن شاهین، الجزء الخامس من الأفراد، ص ۲۱۹.

۳. سمعانی، الأنساب، ج ۷، ص ۱۶۵.

۴. ن.ک: بخش ۱/۳.

۵. ن.ک: مدرسی طباطبایی، میراث مکتوب شیعه، ص ۳۷۲.

۶. مغلطای، التلویح، ج ۵، ص ۱۵۳؛ خلیلی، الإرشاد، ج ۱، ص ۳۸۹؛ ابن جوزی، الموضوعات، ج ۳، ص ۲۴۸.

۷. نسفی، القند، ص ۶۸۵.

۸. نجاشی، الرجال، ص ۲۶.

العلم» را روایت کرده است.^۱ مدرسی طباطبایی همین نکته را به عنوان دلیل اتحاد این دو راوی تذکر داده است.^۲

ب. جویبر بن سعید از ضحاک بن مزاحم از ابن عباس: از مهم ترین طرق اسماعیل بن ابی زیاد شامی در تفسیرش، طریق جویبر بن سعید از ضحاک بن مزاحم از ابن عباس است^۳؛ تا جایی که برخی از متأخرین، از این تفسیر با نام تفسیر ابن عباس یاد کرده اند.^۴ جالب توجه است که ابو عثمان سعید بن قاسم بغدادی^۵، عَنبَسَة بن عمرو^۶ و یحیی بن مبارک زاهد مدنی^۷ هر یک حدیثی تفسیری از «اسماعیل بن ابی زیاد السکونی» - با تصریح به سکونی بودن او - از جویبر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده اند.

ج. ابان بن ابی عیاش از انس بن مالک: سعید بن قاسم از اسماعیل بن ابی زیاد، حدیثی به طریق «ابان بن ابی عیاش از انس بن مالک» نقل کرده است^۸ که با توجه به اسناد دیگر سعید بن قاسم^۹، مقصود از اسماعیل بن ابی زیاد، سکونی است. همچنین با عنوان «اسماعیل بن مسلم» حدیثی از ابان بن ابی عیاش از انس بن مالک روایت شده^{۱۰} که در منابع شیعه نیز عیناً از اسماعیل بن مسلم سکونی نقل شده است.^{۱۱} اسماعیل بن ابی زیاد شامی نیز در تفسیر خود، روایات بسیاری از طریق ابان بن ابی عیاش از انس بن مالک روایت کرده است.^{۱۲} اینکه سعید بن قاسم روایاتی از اسماعیل بن ابی زیاد سکونی به سه طریق «ثور از خالد از

۱. ابن بابویه، التوحید، ص ۳۴۳.

۲. مدرسی طباطبایی، میراث مکتوب شیعه، ص ۳۷۱.

۳. ابن نقطه، إكمال الکمال، ج ۳، ص ۴۸۵؛ خلیلی، الإرشاد، ج ۱، ص ۳۸۹؛ برای نمونه: ابونعیم، أخبار أصبهان، ج ۱، ص ۲۲۳.

۴. مغلطای، التلویح، ج ۱، ص ۴۵۷؛ همان، ج ۲، صص ۷۳ و ۱۸۱.

۵. خطیب، تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۱۱۸.

۶. واحدی، الوسیط، ج ۳، ص ۱۵.

۷. هارونی، تیسیر المطالب، ص ۲۵۶.

۸. نسفی، القند، ص ۴۵۱.

۹. همان، ص ۶۸۵؛ خطیب، تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۱۱۸.

۱۰. ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۸، ص ۴۶۱.

۱۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۱۵.

۱۲. برای نمونه ن. ک: ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۵، ص ۵۴.

معاذ»، «جویر از ضحاک از ابن عباس» و «ابان از انس» نقل کرده^۱، و در همان طبقه حسین بن قاسم از اسماعیل بن ابی زیاد شامی احادیث زیادی دقیقاً به همین سه طریق نقل می‌کند، قرینه روشنی بر اتحاد شامی و سکونی است.

د. امام صادق (ع) از پدرانش: در منابع شیعه، سکونی بیش از همه از امام صادق (ع) نقل کرده است. اسماعیل بن ابی زیاد شامی نیز در تفسیر خود به طور مستقیم از امام صادق (ع) روایت کرده است.^۲

هـ. ضرار بن عمرو ملطی: یکی از مشایخ سکونی در حدیث شیعه، «ضرار بن عمرو الشمشاطی»^۳ یا در برخی نسخ «السمیساطی»^۴ است. جالب آنکه «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» نیز در تفسیر خود از ضرار بن عمرو از یزید بن انس رقاشی روایت کرده است.^۵ با توجه به روایت از یزید رقاشی، مقصود ضرار بن عمرو ملطی است.^۶ شمشاط و سمیساط هر دو شهرهایی در نزدیکی ملطیه‌اند.^۷ بنابر این نسبت ملطی و شمشاطی/سمیساطی به هم نزدیک و قابل جمع‌اند. روایت دو راوی هم‌نام از ضرار بن عمرو، قرینه‌ای بر اتحاد آن دو است؛ به ویژه که ضرار بن عمرو راویان اندکی داشته است.

و. ابن جریج از عطاء از ابن عباس: در اسناد شیعی، سکونی از ابن جریج از عطاء از ابن عباس روایت کرده است.^۸ اسماعیل بن ابی زیاد شامی نیز روایات متعددی به همین طریق نقل کرده است.^۹

ز. عبدالله بن عون از محمد بن سیرین از ابوهریره: دارقطنی، ابن عون را از مشایخ سکونی

۱. النسفی، القند، صص ۴۵۱، ۶۸۵؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۱۱۸.

۲. فسوی، البیان، صص ۶۴، ۶۶، ۱۳۱.

۳. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۲۲.

۴. همان، ج ۶، ص ۱۲۲، پاورقی.

۵. ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۸، ص ۳۷۵؛ جورقانی، الأباطیل والمناکیر، ج ۱، ص ۲۰۷.

۶. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۲۸.

۷. برای مقایسه طول و عرض جغرافیایی این سه شهر ن. ک: حموی، معجم البلدان، ج ۳، صص ۲۵۸ و ۳۶۲؛ همان، ج ۵، ص ۱۹۲. درباره موقعیت این سه شهر نسبت به هم و ارتباطات آنها ن. ک: عزّاوی، «حدود الجزيرة الفراتية عند الاصطخری وابن حوقل»، دراسات تاریخیة، ش ۱۵ و ۱۶، سرتاسر.

۸. ابن بابویه، علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۸۰.

۹. فسوی، البیان، صص ۵۳، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۳۷.

دانسته است.^۱ یکی از راویان سکونی، «عبد الحمید بن صالح الصیداوی» است که دست کم ۵ روایت از سکونی نقل کرده است. سند این ۵ روایت چنین است:

۱	... أبو يعلى حدثنا شعيب بن أحمد بن عبد الحميد بصيدا حدثني أبي حدثني أبي حدثنا إسماعيل بن أبي زياد السكوني حدثنا عبد الله بن عون عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة... ^۲
۲	... أبو يعلى حدثنا شعيب بن أحمد بن عبد الحميد بصيدا حدثني أبي حدثني أبي حدثنا إسماعيل بن أبي زياد عن عبد الله بن عون عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة... ^۳
۳	... عبد المؤمن بن خلف الزاهد ثنا أبو عبد الملك شعيب بن أحمد بن عبد الحميد بصيدا ثنا أبي عبد الحميد حدثنا إسماعيل بن زياد عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال... ^۴ در جای دیگر ابن عساکر به این سند اشاره کرده و به جای «اسماعیل بن زیاد»، «اسماعیل بن ابی زیاد» آورده است. ^۵
۴	... ابراهیم بن الحسین الدمشقی حدثنا شعيب بن أحمد البغدادي حدثني جدي عبد الحميد بن صالح حدثنا إسماعيل عن برد عن مكحول عن الأصمغين نباتة عن الحسن بن علي عن عائشة... ^۶
۵	... أبو يعلى عبد المؤمن بن خلف حدثنا شعيب بن أحمد بن عبد الحميد بن صالح حدثنا أبي حدثنا أبي عن إسماعيل عن هشام عن أبيه عن عائشة... ^۷

جدول ۱: روایات عبد الحمید بن صالح از اسماعیل بن ابی زیاد

در همه این احادیث، راوی از عبد الحمید، نوه او شعیب بن احمد است. هیچ روایت دیگری به طریق شعیب از [پدرش از] عبد الحمید یافت نشد. در همه روایات شعیب از عبد الحمید، شیخ عبد الحمید، اسماعیل نام دارد. بنابر این مقصود از اسماعیل در همه این اسناد، شخص واحدی است که به تصریح سند نخست، همان «اسماعیل بن ابی زیاد السکونی» است.

چهارمین پژوهش

سال ۱۳۹۹ شماری

۱. دارقطنی، الضعفاء والمتروكون، ص ۱۳۹.
۲. مستغفری، فضائل القرآن، ج ۱، ص ۴۰۷.
۳. همان، ج ۱، ص ۴۰۵.
۴. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۲۳، ص ۸۰.
۵. همان، ج ۳۴، ص ۶۷.
۶. ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۸، ص ۲۷۸، ح ۳۲۷۹.
۷. مستغفری، فضائل القرآن، ج ۲، ص ۵۲۲.

بنا بر سند شماره ۱ و ۲، سکونی از طریق «عبدالله بن عون از محمد بن سیرین از ابی هریره» روایت کرده است. سند دیگری نیز در دست است که اسماعیل بن ابی زیاد سکونی به همین طریق از ابوهریره، حدیث دیگری نقل کرده است.^۱ اسماعیل بن ابی زیاد شامی نیز دقیقاً به همین سند روایاتی نقل کرده است.^۲

ح. برد بن سنان: بنا بر سند شماره ۴، سکونی از برد بن سنان از مکحول روایت کرده است. همچنین، در سند روایتی از ابن عقده، آمده است: «... إسماعیل بن مسلم و هو ابن أبي زیاد عن برد بن سنان...»^۳ با توجه به نام و کنیه پدر اسماعیل، مقصود همان سکونی است.^۴ بنا بر این با توجه به این سند، روایت سکونی از برد بن سنان ثابت می‌شود. از سوی دیگر اسماعیل بن ابی زیاد شامی نیز روایات بسیاری به این طریق نقل کرده است.^۵

ط. هشام بن عروه از عروه بن زبیر از عائشه: بنا بر سند شماره ۵، سکونی از هشام بن عروه از پدرش از عایشه روایت کرده است.^۶ اسماعیل بن ابی زیاد شامی نیز به همین طریق روایت کرده است.^۷

ی. لیث بن ابی سلیم: یکی دیگر از مشایخ مشترک شامی و سکونی، لیث بن ابی سلیم است. به اسناد جدول‌های زیر توجه کنیم:

۱	... محمد و هو ابن عثمان بن أبي البهلول حدثني إسماعيل و هو ابن الحسن الشعيري حدثني ليث بن أبي سليم عن شهر بن حوشب... ^۸
۲	... قتبية بن بسام الرمي، عن إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن أبي أمامة، قال: ... قتبية بن بسام، حدثنا إسماعيل، عن ليث، عن مجاهد، وجعفر، عن أبيه قال: ... ^۹

۱. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۰۶؛ ابن بشکوال، الآثار المروية في الاطعمة السرية، ص ۲۳۱.
۲. فسوی، البیان، ص ۱۲۰، ص ۱۵۶.
۳. خطیب، موضع اوهام الجمع والتفريق، ج ۱، ص ۴۱۷.
۴. ن. ک: طوسی، الفهرست، ص ۳۳.
۵. برای نمونه: ابن شاهین، الترغیب، ص ۱۵۴.
۶. نیز ن. ک: خطیب بغدادی، المتفق والمفترق، ج ۱، ص ۳۷۲.
۷. فسوی، البیان، صص ۱۲۰، ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۳؛ و نیز ن. ک: همان، ص ۱۹۴.
۸. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱۴، ص ۱۳۸.
۹. ابن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۱، ص ۲۵۹.

۳	... قتيبة بن بسام، عن إسماعيل، عن ليث، عن مجاهد، قال: ... ^۱
۴	... بقيّة، عن إسماعيل الكندي، عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عمر، قال: ... ^۲
۵	... عاصم بن عبيد الله المروزي، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن ليث، عن الضحاك، عن ابن عباس... ^۳
۶	عاصم بن عبد الله قال: حدّثني إسماعيل عن ليث بن أبي سليم عن الضحاك بن مزاحم في قول الله سبحانه: ... ^۴

جدول ۲: روایات اسماعیل بن ابی زیاد از لیث بن ابی سلیم

در بخش ۲/۳ توضیح خواهیم داد که مقصود از «شعیری» در سند شماره ۱ همان اسماعیل بن مسلم سکونی است. همچنین ارتباط اسماعیل کندی در سند شماره ۴ با سکونی و شامی در بخش ۱/۲ توضیح داده شد. در سند شماره ۵ نیز مقصود از اسماعیل بن ابی زیاد، شامی است؛ زیرا بنا بر جدول شماره ۳، عاصم بن عبيد الله راوی اسماعیل بن ابی زیاد شامی است. ابن حجر نیز می نویسد: «وأخرج إسماعيل بن أبي زياد الشامي في تفسيره عن ليث بن أبي سليم، عن الضحاك، عن ابن عباس...».^۵

۱	... أبو عصمة عاصم بن عبيد الله بن النعمان النخعي حدّثنا إسماعيل بن أبي زياد الشامي عن عباد بن منصور عن الحسن عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ... ^۶
۲	... عاصم بن عبد الله النخعي عن إسماعيل بن أبي زياد عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن سلمان... ^۷
۳	... عاصم بن عبد الله البلخي، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن أبي سنان الشيباني، عن

چهارم
پوهنځی

سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. ختلی، الدیاج، ص ۲۵.
۲. خطیب بغدادی، الفقیه والمتفق، ج ۱، ص ۱۱۳.
۳. ابونعیم، معرفة الصحابة، ج ۵، ص ۲۶۵۱.
۴. ثعلبی، الكشف والبيان، ج ۸، ص ۱۱۲.
۵. ابن حجر، الإصابة، ج ۶، ص ۱۰۰.
۶. خطیب بغدادی، المتفق والمفترق، ج ۳، ص ۱۷۲۸.
۷. ابن بابویه، ثواب الأعمال، ص ۷۷؛ سیوطی، الزیادات علی الموضوعات، ج ۱، ص ۴۳۷.

	و هب بن منبه، قال: ... ^۱
۴	... عاصم بن عبيد الله المروزي، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن ليث، عن الضحاك، عن ابن عباس... ^۲
۵	... عاصم بن عبد الله قال: حدثني إسماعيل عن ليث بن أبي سليم عن الضحاك بن مزاحم في قول الله سبحانه: ... ^۳
۶	... أبو عصمة بن عبد الله البلخي، قال: حدثنا إسماعيل بن زياد، عن غالب القطان، عن المقبري، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ
۷	... عاصم بن عبد الله، حدثنا إسماعيل بن زياد، عن أبي معشر، عن المقبري: عن أبي هريرة ^۴
۸	... عاصم بن عبد الله البجلي، عن إسماعيل، عن إسرائيل، عن الحارث، عن أمير المؤمنين عليه السلام... ^۵

جدول ۳: روایات ابو عصمه عاصم بن عبدالله از اسماعيل بن ابی زياد

با توجه به اطلاعات جدول ۲ و ۳ می توان نتیجه گرفت که لیث بن ابی سلیم، شیخ مشترک اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، اسماعیل بن ابی زیاد شامی و اسماعیل کندی است.

ک. اسرائیل بن یونس از [ابی اسحاق] از حارث از امیر المؤمنین علیه السلام: با توجه به ردیف ۸ جدول ۳، اسماعیل بن ابی زیاد شامی از اسرائیل بن یونس روایت کرده است. از سوی دیگر در سؤالات ابو عثمان برذعی از ابو زرعه رازی آمده است: «وسمعه يقول: إسماعيل بن أبي زياد يروي أحاديث مفصلة. قلت: من أين هو؟ قال: كوفي حدث عن إسرائيل عن أبي إسحاق، عن الحارث عن علي في الكرفس بقلة الأنبياء وأحاديث موضوعة لا أعلم يحدث عنه أصحاب الحديث».^۸

اسماعیل بن ابی زیاد در سخن ابو زرعه احتمالاً همان سکونی است؛ زیرا اولاً سکونی عین همین

چهارمین

بررسی نسبت اسماعیل بن ابی زیاد شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی

۱. صفار، الأربعون في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، ص ۸۴.
۲. ابونعیم، معرفة الصحابة، ج ۵، ص ۲۶۵۱.
۳. ثعلبی، الكشف والبيان، ج ۸، ص ۱۱۲.
۴. جورقانی، الأباطيل والمناكير، ج ۲، ص ۳۱۷.
۵. حموی، فرائد السمطين، ج ۱، ص ۱۵۸.
۶. احتمالاً «البجلي» تصحيف «البلخي» است.
۷. مسافر حاجی، الأربعون البلدانية، ص ۱۹.
۸. ابو زرعه رازی، الضعفاء، ج ۲، ص ۳۷۳.

حدیث را روایت کرده است^۱؛ و ثانیاً ابوزرعه او را کوفی دانسته و سکونی کوفی بوده است.^۲ بنابراین این ظاهراً شامی و سکونی در روایت از اسرائیل بن یونس نیز مشترکند.

ل. داود بن ابی هند: دارقطنی نوشته است: «إسماعیل بن أبی زیاد وهو إسماعیل بن مسلم السکونی و یقال الشعیری کوفی عن داود بن أبی هند و ابن عون یضع کذاب متروک»^۳ داود بن ابی هند همچنین از مشایخ اسماعیل بن ابی زیاد شامی بوده است.^۴

۱/۴. روایات یکسان

پیش‌تر به برخی از احادیث یکسان اسماعیل بن ابی زیاد شامی و اسماعیل بن ابی زیاد سکونی در منابع عامه اشاره شد. نکته مهم‌تر آنکه تعداد قابل توجهی از روایات اسماعیل بن ابی زیاد شامی، با احادیثی که در منابع شیعی از سکونی از امام صادق (ع) نقل شده، شباهت دارد. این شباهت به ویژه اگر در الفاظ باشد - بنا بر اصل همبستگی متن و سند^۵ - دلالت قوی‌تری دارد. همچنین گزارش یک مضمون مشابه توسط دو راوی هم‌نام، به ویژه اگر منفرد باشد، از قرائن اتحاد به شمار می‌رود.^۶

لازم به ذکر است که دو کتاب جعفریات (اشعثیات) و نوادر راوندی - که در واقع تحریری از جعفریات است -، اشتراکات بسیار زیادی با کتاب سکونی دارند که در تحقیقات دیگری رابطه میان آنها بررسی شده است.^۷ از این رو در این بخش، هرگاه از افراد حدیث سکونی یاد می‌شود، جعفریات و نوادر، به عنوان منبعی مستقل از کتاب سکونی در نظر گرفته نشده است. در جدول زیر، نمونه‌هایی از احادیث مشترک سکونی در حدیث شیعه و اسماعیل بن ابی زیاد شامی در حدیث عامه گرد آمده است. این شباهت در روایات ردیف ۱ تا

۱. برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۵۱۵.

۲. طوسی، الرجال، ص ۱۶۰.

۳. دارقطنی، الضعفاء والمتروکون، ص ۱۳۹.

۴. فسوی، البیان، صص ۱۰۰، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۶۹ و نیز نک: همان، ص ۹۳.

۵. قندهاری، بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس هلالی، بخش ۲-۴-۳.

۶. برای نمونه چنین استدلال و کاربردی ن. ک: شبیری زنجانی، کشف النقاب، ص ۳۹۰.

۷. عادل‌زاده و قندهاری، «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات/اشعثیات»، پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ش ۱۳، سرتاسر.

۳ به صورت اتحاد لفظی است. برای نمونه در ردیف ۱، متن دو روایت، نسبتاً طولانی (حدود ۴۳ کلمه) و یکسان است. ردیف ۲ علاوه بر شباهت لفظی، تفرّد نیز دارد. ردیف ۵ نیز، اگرچه شباهت لفظی کامل ندارد اما از آنجا که به طریق دیگری یافت نشد، مهم به نظر می‌رسد. دیگر موارد نیز به عنوان مؤید آورده شده است.

ردیف	حدیث اسماعیل بن ابی زیاد السکونی	حدیث اسماعیل بن ابی زیاد الشامی
۱	کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۳۰۸، ح ۴۷۹	از ثور بن یزید (ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۴، ص ۷۴۹، ح ۱۷۱۸)
۲	کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۸۷، ح ۴	از جویر (ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۴، ص ۴۸۱، ح ۱۵۵۳)
۳	ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ابن اشعث، جعفریات، ص ۱۹۲	از عباد بن منصور (شجرى، ترتیب الأمالی الخمیسیة، ج ۲، ص ۲۱۶؛ أبو الشیخ، طبقات، ج ۳، ص ۲۲۷)
۴	طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۴۳؛	از اعمش (ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۵،

حال
پیشینه

بررسی نسبت اسماعیل بن ابی زیاد شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی

۱. اگرچه مشابه آن در تفاسیر عامه آمده، اما رفع آن به پیامبر ﷺ مخصوص اسماعیل بن ابی زیاد شامی و سکونی (جعفریات) است. البانی این حدیث را جعل اسماعیل بن ابی زیاد شامی دانسته است (ن.ک: البانی، سلسلة الأحادیث الضعیفة، ج ۸، ص ۹۹). در حدیث دیگری از سکونی، در تفسیر آیه «أَجَبَتْ دَعْوَتُكُمَا» (سورة یونس، آیه ۸۹) به شراکت دعاکننده و آمین‌گو اشاره شده است (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۵۱۰). این حدیث، پیوستگی ویژه‌ای با حدیث مورد بحث دارد. جالب آنکه برخی مفسران مانند ابن زید، محمد بن کعب و مقاتل بن سلیمان، دقیقاً همین برداشت را از آیه داشته و با استناد به همین آیه، دعاکننده و آمین‌گو را شریک دانسته، و به تعبیر دیگر، مضمون دو حدیث سکونی را در کنار هم و به صورت پیوسته آورده‌اند. (طبری، جامع البیان، ج ۱۵، ص ۱۸۷؛ سعید بن منصور، التفسیر، ج ۵، ص ۳۳۱؛ مقاتل، التفسیر، ج ۲، ص ۲۴۷).

۲. این حدیث به این سند روایت شده است: «... قال: حدّثنا أبو عصمة عاصم بن عبد الله، قال: حدّثنا عباد بن منصور، عن الحسن بن أنس بن مالك». در این سند، واسطه ابوعصمة و عباد بن منصور، اسماعیل بن ابی زیاد شامی بوده که نامش افتاده است؛ زیرا ابوعصمة عاصم بن عبیدالله/عبدالله هیچ‌گاه بدون واسطه از عباد روایت نمی‌کند، و از طرف دیگر از راویان اصلی اسماعیل بن ابی زیاد است. (به عنوان نمونه: ثعلبی، الكشف والبیان، ج ۸، ص ۱۰۸، ابونعیم، معرفة الصحابة، ج ۵، ص ۲۶۵۱؛ ابن عبد البر، جامع بیان العلم، ج ۱، ص ۳۷). همچنین در سند دیگری با واسطه اسماعیل بن ابی زیاد از عباد بن منصور روایت کرده است: «أبو عصمة عاصم بن عبیدالله بن النعمان النخعی حدّثنا إسماعیل بن ابی زیاد الشامی عن عباد بن منصور عن الحسن بن أنس بن مالك». (خطیب، المتفق والمفترق، ج ۳، ص ۱۷۲۸؛ ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۱، ص ۲۶۷).

	ابن طاووس، فلاح السائل، ص ۲۴۴	ص ۶۶۲، ح ۱۹۸۱
۵	ابن بابویه، الأمالي، ص ۵۴۰	از ثور بن یزید (رافعی، التدوین، ج ۲، ص ۳۵۲)
۶	کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۲	از برد بن سنان (فسوی، البیان، ص ۹۷)
۷	طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۲۶۲؛ ابن اشعث، الجعفریات، ص ۱۵۷	از ابان بن ابی عیاش (فسوی، البیان، ص ۱۵۸)
۸	منسوب به پسران بسطام، طب الأئمة، صص ۱۳۸-۱۳۹	از ثور بن یزید (فسوی، البیان، ص ۱۹۱)

جدول ۴: روایات موازی اسماعیل بن ابی زیاد شامی و اسماعیل بن ابی زیاد سکونی

برخی اشتراکات جالب جعفریات و نوادر با تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد شامی، به عنوان مؤید مورد توجه قرار گرفته و در جدول شماره ۵ گرد آمده است.

این شباهت در روایات ۱ تا ۳ به صورت لفظی است. ردیف ۱ و ۲ از نظر معنا با هم مرتبط اند، ولی در نوادر راوندی به صورت گسسته و جداگانه آمده اند؛ در حالی که در منابع عامه، به صورت پیوسته از تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد شامی از برد بن سنان روایت شده است. این دو متن، نسبتاً طولانی بوده (مجموعاً بیش از ۱۰۰ کلمه) و الفاظ آن دو یکسان است. هرچه دو متن، طولانی تر و الفاظ آنها به هم نزدیک تر باشد، اتحاد منبع آن دو، با اطمینان بیشتری ثابت می شود. از سوی دیگر، ردیف ۱ و ۲، تنها در نوادر راوندی و تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد شامی نقل شده و منبع دیگری ندارد. تفرد، شباهت لفظی کامل و طولانی بودن دو روایت، دلیل کافی بر اتحاد منبع است.

در ردیف ۳، اشتراک لفظی قابل توجهی میان دو روایت دیده می شود (بیش از ۲۵ کلمه). ردیف ۴ نمونه بسیار جالبی است؛ زیرا هم در تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد شامی و هم در نوادر، روایت بسیار بلندی از امام صادق علیه السلام نقل شده که در هیچ منبع دیگری یافت نمی شود. این دو تحریر با وجود طولانی بودن، از نظر لفظی بسیار به هم نزدیکند (حدود ۲۳۰ کلمه مشترک). در هر دو تحریر، شخصی به نام «سعد بن الاشج» از رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤالاتی می پرسد و نام او در روایت تکرار می شود؛ در حالی که هیچ آگاهی دیگری درباره

این صحابی وجود ندارد و نام او تنها در همین روایت آمده است. رُعینی (م. ۶۳۲ق) تنها با استناد به همین روایت، نام سعید بن اشج را در میان صحابه ذکر کرده است.^۱ در ردیف ۷ نیز ضمن نزدیکی الفاظ روایت در دو منبع، هیچ راوی دیگری برای آن یافت نشد.^۲ ردیف ۹ نیز نمونه‌ای از اتحاد کامل لفظ است.

۱	راوندی، النوادر، ۱۸، ح ۱۱	از برد بن سنان (ابن شاهین، الترغیب، ۱۵۴)
۲	راوندی، النوادر، ص ۲۷، ح ۱۰	
۳	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۱۸۰، ح ۵	از جویبر (ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۸، صص ۱۷۹-۱۸۰، ح ۳۱۸۷)
۴	راوندی، النوادر، ص ۲۵	از جعفر بن محمد (فسوی، البیان، ص ۶۶)
۵	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۱۲، ح ۱	از ابان بن ابی عیاش (ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۶، ص ۱۲۶، ح ۲۲۷۱)
۶	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۴۱، ح ۴	از هشام (ابن تیمیه، کتاب الصیام، ج ۱، ص ۳۴؛ مکی، قوت القلوب، ج ۲، ص ۱۷۷)
۷	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۱۲۰، ح ۴	از ابان (فسوی، البیان، ص ۱۷)
۸	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۱۱، ح ۵	از ابن جریج (فسوی، البیان، ص ۵۳)
۹	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۱۹۷، ح ۱	از ابان (فسوی، البیان، ص ۱۵۹)
۱۰	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۷۷، ح ۵	از ابان (فسوی، البیان، ص ۲۱۶)

جدول شماره ۵: اشتراکات جعفریات و نوادر با تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد شامی

۱. رُعینی، الجامع، ج ۲، صص ۴۶۰-۴۶۱.

۲. دیلمی در الفردوس آن را از انس نقل کرده است. (دیلمی، الفردوس، ج ۳، ص ۶۳۰) اشاره شد که تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد از منابع مهم دیلمی در الفردوس بوده است. در دعائم الاسلام نیز روایت شده (ابن حیون، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۱۳) که منبع مستقلی به شمار نمی‌رود؛ زیرا مانند بسیاری دیگر از روایات کتابش آن را از جعفریات اخذ کرده است.

۲. بررسی مهم‌ترین موانع اتحاد

در برابر قرائنی که در بخش‌های پیشین برای اتحاد سکونی و اسماعیل بن ابی‌زیاد الشامی، ارائه شد، اشکالاتی نیز مطرح است که در این بخش به آنها می‌پردازیم.

۲/۱. فهرستی از اشکالات اتحاد سکونی و شامی

۱. برخی سکونی را شیعه یا متمایل به تشیع دانسته‌اند، در حالی که میراث اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی، چنین گرایشی را نشان نمی‌دهد. در این باره، در مقاله «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی: قاضی عامی یا صحابی رازدار امامی؟» به تفصیل بحث شده و نشان داده شده سکونی، عامی بوده است.^۱

۲. از ظاهر کلمات برخی نویسندگان مانند مناوی (م. ۱۰۳۱ق) برمی‌آید که اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی و سکونی را متعدد می‌دانسته‌اند.^۲ محمد قندهاری در مقاله «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی در منابع عامه: عناوین، مشایخ و روایات موازی» این موضوع را به تفصیل بررسی کرده و نشان داده است که رجالیان متقدم عامه، تنها یک «اسماعیل بن ابی‌زیاد» می‌شناخته‌اند و متعدد انگاشتن آنها متأخر بوده است.^۳

۳. اگرچه شمار قابل توجهی از مشایخ سکونی و شامی یکسانند، اما پراکندگی این مشایخ از نظر مذهب و محل زندگی، موجب تردید در اتحاد آن دو است. در این باره نیز محمد قندهاری در مقاله «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی در منابع عامه: عناوین، مشایخ و روایات موازی»، نشان داده این پراکندگی در مشایخ هر کدام از سکونی و شامی، به طور جداگانه نیز وجود دارد؛ بنابر این نه تنها مانع اتحاد نیست، بلکه خود قرینه‌ای بر اتحاد است.^۴

۴. سکونی در منابع شیعه غالباً از امام صادق (ع) و در موارد معدودی از دیگران روایت کرده است؛ در حالی که روایات اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی از امام صادق (ع) اندک است و

چهارم
پژوهش‌ها

سال ۱۳۹۹

۱. اکبری و قندهاری، «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی: قاضی عامی یا صحابی رازدار امامی؟»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، سرتاسر.

۲. مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۳۶.

۳. قندهاری، «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی در منابع عامه»، پژوهش‌های رجالی، بخش ۳، ش ۳، ۱۳۹۹ ش.

۴. همان، بخش ۲/۱.

غالباً از چند طریق دیگر (ثور بن یزید، جویر، ابان بن ابی عیاش و...) روایت می‌کند. در پاسخ باید گفت ممکن است این تفاوت به راویان مربوط باشد. به این معنا که احتمالاً اسماعیل بن ابی‌زیاد مجموعه‌ای از روایات با طرق مشخصی داشته که یکی از آنها طریق امام صادق (ع) بوده است. راویان شیعی، به تناسب مذهب خود بیشتر، روایات این طریق را اخذ کرده‌اند و راویان عامه نیز به این طریق کمتر توجه نشان داده‌اند یا آنکه اسماعیل بن ابی‌زیاد با توجه به مذهب و بوم مخاطبان خود، طرق را انتخاب و ارائه می‌کرده است.

۵. سکونی به گفته رجالیان شیعه و عامه، اهل کوفه بوده است؛^۱ در حالی که اسماعیل بن ابی‌زیاد صاحب تفسیر را شامی خوانده‌اند. ظاهراً این مهم‌ترین اشکال در اتحاد این دو است که در ادامه، با تفصیل بیشتری بررسی می‌شود.

۲/۲. تأخر معرفی اسماعیل بن ابی‌زیاد با وصف شامی

در بسیاری از منابع، کتاب تفسیر به «اسماعیل بن ابی‌زیاد» منتسب شده است، بدون آنکه تلاشی برای تعیین او انجام گیرد.^۲ این عملکرد می‌تواند قرینه باشد بر اینکه «اسماعیل بن ابی‌زیاد» در این طبقه، منصرف به شخص خاص و معروفی بوده است.^۳ نکته قابل تأمل آنکه عنوان «اسماعیل بن ابی‌زیاد الشامی» غالباً در روایاتی دیده می‌شود که از طریق محمد بن عمر صوفی همدانی معروف به ابن خزر (م. بین ۳۸۱-۳۹۰ ق)^۴ از ابراهیم بن محمد بن فیره طیان از ابو عبد الله حسین بن قاسم بن محمد زاهد اصبهانی از اسماعیل بن ابی‌زیاد نقل شده است.^۵ بنا بر جستجو در تمام منابع این تحقیق، وصف «الشامی» در طرق دیگر تفسیر، به ندرت به کار رفته است.^۶ مثلاً ابن خزر به طریق خود

حال پژوهش‌ها

بررسی نسبت اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی

۱. طوسی، الرجال، ۱۶۰؛ دارقطنی، الضعفاء والمتروکون، ص ۱۳۹ و نیز ن. ک: ابوزرعة، الضعفاء، ج ۲، ص ۳۷۳.
۲. برای نمونه: سمعانی، الأنساب، ج ۲، ص ۳۶۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۵۲.
۳. برای شواهد بیشتر ن. ک: قندهاری، «اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی در منابع عامه»، پژوهش‌های رجالی، سرتاسر، ش ۳، ۱۳۹۹ ش.
۴. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۲۷، ص ۲۱۴. ذهبی از او به عنوان صاحب شبلی (م. ۳۳۴ ق) یاد کرده است.
۵. برای نمونه: جورقانی، الأباطیل والمناکیر، ج ۱، ص ۵۵۰.
۶. تنها در یک نمونه، ابو عصبه عاصم بن عبید الله از اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی روایت کرده است. (خطیب، المتفق والمفترق، ج ۳، ص ۱۷۲۸) فسوی نیز در البیان از اسماعیل بن ابی‌زیاد با عنوان شامی یاد کرده، اما

حدیثی تفسیری از «اسماعیل بن ابی زیاد الشامی» نقل کرده^۱ که همان حدیث از طریق «عیسی بن موسی الغنجار» از اسماعیل بن ابی زیاد بدون وصف شامی روایت شده است.^۲ در دیگر روایات غنجار از اسماعیل بن ابی زیاد نیز وصف شامی دیده نمی‌شود.^۳ چنان که حدیث «کل أمر لم يبدأ فيه بحمد الله...» علاوه بر طریق ابن خزر، از میمون بن عون کاتب از «اسماعیل بن ابی زیاد» نیز روایت شده است؛ اما تنها در طریق ابن خزر، «اسماعیل بن ابی زیاد» به شامی وصف شده است.^۴ بنابر این احتمال دارد که شهرت وصف شامی برای اسماعیل بن ابی زیاد متأخر و حاصل اجتهاد یکی از روات (مثلاً ابن خزر در قرن چهارم) بوده باشد. اینکه افرادی مثل ابن عدی و دارقطنی متعرض اتحاد یا افتراق شامی با سکونی نشده‌اند، نشان‌دهنده متأخر بودن رواج عنوان شامی است.

۲/۳. توجیه وصف شامی برای سکونی

شامی بودن اسماعیل بن ابی زیاد با کوفی بودن او قابل جمع است. یک شخص واحد می‌تواند به اعتبار دوره‌های مختلف زندگی یا به اعتبار زادگاه و محل سکونت یا حتی محل سکونت پدرانش، به جاهای مختلف نسبت داده شود. از این رو در طول تاریخ برخی افراد هم به شامی و هم به کوفی وصف شده‌اند؛ مانند جعفر بن احمد شامی کوفی^۵ و زبیر بن عدی شامی کوفی^۶. سکونی منسوب به قبیله سکون است که این قبیله علاوه بر کوفه، در شام و به ویژه شهر حمص حضور چشم‌گیری داشتند. زمانی که ابو عبیده جراح، شهر حمص را فتح کرد، نیمی از سپاهش از قبیله سکون بودند^۷؛ از این رو شهر حمص از دیرباز، سکونت‌گاه قبیله سکون

سند خود را تا او ذکر نکرده است. (فسوی، البیان، ص ۲)

۱. جورقانی، الأباطیل والمناکیر، ج ۱، ص ۵۵۰.

۲. ابن عدی، الکامل فی ضعف الرجال، ج ۱، ص ۵۱۱.

۳. خطیب بغدادی، الجامع لاخلق الراوی، ج ۱، ص ۹۸؛ همو، تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۵۷۳؛ ثعلبی، الکشف والبیان، ج ۹، ص ۲۱۰.

۴. ن. ک: خلیلی، الارشاد، ج ۱، ص ۴۹۹؛ رافعی، التدوین، ج ۲، ص ۲۲۷.

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

۶. باجی، التعديل والتجريح، ج ۲، ص ۵۸۹.

۷. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۲، ص ۴۲۲.

بوده و برخی از امیران حمص نیز از همین قبیله برخاسته‌اند.^۱ در میان راویان حدیث نیز «سکونی حمصی» زیاد دیده می‌شود.^۲ به نظر می‌رسد در برخی اسناد، از سکونی با وصف «حمصی» یاد شده است. به سه سند زیر توجه کنید:

۱. ... حدثنا محمد بن ابی‌بہلول القرشي عن إسماعيل بن زياد الحمصي عن أبان بن أبي عياش عن سعيد بن جبیر قال: كان عبد الله بن عباس ...^۳
 ۲. ... حدثنا محمد بن عثمان بن بہلول، حدثنا بہلول، حدثنا إسماعيل بن زياد أبو الحسن، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب ...^۴
 ۳. ... عباد بن بشير بن عمار^۵ نا محمد و هو ابن عثمان بن أبي بہلول حدثني إسماعيل وهو ابن الحسن الشعيري حدثني ليث بن أبي سليم عن شهر بن حوشب ...^۶
- «ابن الحسن الشعيري» به قرینہ سند پیشین، تصحیف «أبو الحسن الشعيري» است؛ چنان‌که محقق تاریخ دمشق نیز در پاورقی نوشته است: «کذا بالأصل ابن الحسن و في الترجمة المطبوعة ص ٦١: أبو الحسن».^۷ از کنار هم نهادن این سه سند روشن می‌شود که مشخصات کامل شیخ ابن ابی بہلول، چنین است: «أبو الحسن إسماعيل بن زياد الحمصي الشعيري» که مطابق است بر مشخصات سکونی. کنیہ سکونی «أبو الحسن» بوده^۸ و

چهار
پیشین

بررسی نسبت اسماعیل بن زید شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی

۱. مزی، تهذیب الکمال، ج ۲۷، ص ۱۶۵؛ ابونعیم، حلیۃ الاولیاء، ج ۵، ص ۲۳۶. شهر حمص از مراکز نقل حدیث در سرزمین شام بوده و محدثان بسیاری از آن برخاسته‌اند. این شهر مرکز هواداران بنی امیه بوده و در میان شامیان، به دشمنی امیر المؤمنین (ع) شهرت داشتند. (حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۳۰۴)
۲. برای نمونه ن. ک: ابن ابی حاتم، الجرح والتعديل، ج ۲، صص ۱۹۰ و ۴۷۰؛ همان، ج ۳، ص ۲۱؛ همان، ج ۴، ص ۵۱؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۲؛ همان، ج ۷، ص ۲۱۱.
۳. کوفی، مناقب الامام امیر المؤمنین (ع)، ج ۱، صص ۳۶۶-۳۶۹.
۴. بیهقی، شعب الایمان، ج ۲، ص ۳۱۶.
۵. در سند اخیر «عباد بن بشیر بن عمار» تصحیف «عباد بن سعید بن عباد» است؛ زیرا عباد بن سعید بن عباد جعفری کوفی عیناً همین حدیث را روایت کرده (فرائد، التفسیر، ۳۳۳) و اوست که از محمد بن عثمان بن ابی بہلول بسیار روایت می‌کند.
۶. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۱۴، ص ۱۳۸.
۷. همان، ج ۱۴، ص ۱۳۸، پاورقی.
۸. خطیب بغدادی، المتفق والمفترق، ج ۱، ص ۳۷۱.

«الشعيري» خوانده شده^۱ و کنیه پدرش «أبوزیاد» گاهی به «زیاد» تصحیف شده است.^۲ بنابر این بر اساس این اسناد، می‌توان نتیجه گرفت، احتمالاً سکونی، از جهتی حمصی بوده است. نکته قابل توجه دیگر آنکه روایات سکونی از امام صادق علیه السلام اشتراکات لفظی و محتوایی زیادی با منفردات راویان شامی دارد که می‌تواند بیانگر ارتباط سکونی با فضای حدیثی شام باشد. از آنجا که تبیین این رابطه، به تقویت اتحاد سکونی و شامی کمک می‌کند، به عنوان تکمیل بحث، در بخش بعد به آن می‌پردازیم.

۲/۴. ارتباط احادیث سکونی از امام صادق علیه السلام با منفردات شامیان

در بخش ۱/۳ بیان شد که اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی احادیثی به طریق ثوربن‌یزید از خالدبن‌معدان از معاذبن‌جبل روایت کرده است. ثوربن‌یزید^۳ و خالدبن‌معدان هر دو از مردم حمص و مشایخ شام بوده‌اند.^۴ معاذبن‌جبل نیز چنان‌که می‌دانیم به شام رفته و در آنجا در اثر طاعون از دنیا رفت.^۵ حدیث معاذبن‌جبل در میان شامیان رواج داشته است. بردبن‌سنان نیز یکی دیگر از مشایخ مهم سکونی است^۶ که اهل دمشق بوده^۷ و با برخی خلفای اموی ارتباط نزدیکی داشته است.^۸ علاوه بر این، مضمون بسیاری از روایات سکونی از امام صادق علیه السلام در احادیث شامیان یافت می‌شود. در جدول ۵ نمونه‌هایی از این اشتراک دیده می‌شود. در این جدول تنها مواردی گردآمده که اشتراک دو روایت به جهت افراد، مشابهت لفظی زیاد، ارتباط سندی یا ویژگی دیگر، بیانگر نکته ویژه‌ای بوده است.

۱. نجاشی، الرجال، ص ۲۶.

۲. برای نمونه نک: برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۰۵؛ عیاشی، التفسیر، ج ۱، ص ۶۹؛ ابن بابویه، الامالی، ص ۳۹۶.

۳. پدر بزرگ ثوربن‌یزید در جنگ صفین در سپاه معاویه حضور داشت و کشته شد. از این رو هرگاه ثوربن‌یزید، امیرالمؤمنین علیه السلام را یاد می‌کرد می‌گفت: کسی را که پدر بزرگم را کشته، دوست ندارم. (دینوری، المعارف، ص ۶۶۰) او با کسانی که به امیرالمؤمنین علیه السلام ناسزا می‌گفتند نشست و برخاست داشته و به ناصبی‌گری متهم بوده است. (ابن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، ج ۲، ص ۳۱۰)

۴. دینوری، المعارف، ص ۶۶۰؛ مزّی، تهذیب الکمال، ج ۸، ص ۱۶۷.

۵. مزّی، تهذیب الکمال، ج ۲۸، ص ۱۱۲.

۶. نک: بخش ۱/۳.

۷. مزّی، تهذیب الکمال، ج ۴، ص ۴۳.

۸. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۳۷۷.

ردیف	حدیث سکونی از امام صادق علیه السلام	حدیث مشابه شامی
۱	کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۱۹	بیهقی، شعب الایمان، ج ۱۲، ص ۱۸۳
۲	کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۶۰؛ ون.ک: ابن اشعث، الجعفریات، ص ۱۲۹	خلال، احکام اهل الملل، ص ۴۶۸
۳	کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۰-۵۱۹؛ ون.ک: ابن اشعث، الجعفریات، ص ۳۱	ترمذی، الجامع، ج ۴، ص ۴۸۴
۴	کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۳۷ نیز ن.ک: ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۸	حرب بن اسماعیل، المسائل، ص ۲۲۳
۵	ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۵؛ ون.ک: ابن اشعث، الجعفریات، ص ۹۹؛ راوندی، النوادر، ص ۲۵	حارث بن محمد، بغیة الباحث، ج ۲، ص ۶۰۲
۶	کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۴۴؛ ون.ک: ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۲۹	ابن السنی، عمل الیوم واللیلة، ص ۱۷۶؛ ابن ابی حاتم، العلل، ج ۶، ص ۱۲۷
۷	کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۱۶؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۲	طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۶، ص ۳۴؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ج ۲، ص ۴۳۰؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۴، ص ۹۰؛ ابن حبان، المجروحین، ج ۲، ص ۳۰۲
۸	کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۷۰	مکی، قوت القلوب، ج ۱، ص ۴۴۵
۹	طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۹۵	ابن ابی الدنیا، الزهد، ص ۱۰۶
۱۰	برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۳۳؛ ابن بابویه، ثواب الاعمال، ص ۱۵۲	أبونعیم، حلیة الاولیاء، ج ۶، ص ۳۷۴
۱۱	کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۷۰؛ ون.ک: ابن اشعث، الجعفریات، ص ۳۹	خطیب، تلخیص المتشابه، ج ۲، ص ۸۱۰

۱. عیناً مشابه متن نقل سکونی را شامیان از بقیة بن ولید حمصی روایت کرده اند.

۲. احتمالاً به نقل از بخش مفقود تفسیر عیاشی.

۳. تمام رجال سند از اهل شامند و سند به اوزاعی از حسان بن عطیه (م. ۱۳۰ق) پایان می یابد، بی آنکه به صحابه یا حتی تابعین برسد.

۴. حدیث سکونی شامل دو بخش است که بخش نخست آن به طریقی از عبدالله بن عمر روایت شده که تمام رجال سند به جز عبد الله بن عمر، شامی اند. مشابه این سخن به عمر بن خطاب نیز نسبت داده شده است

۱۲	طبرانی، مسند الشاميين، ج ۳، ص ۲۱۴	
۱۳	طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ون.ک: ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۰۴	طبرانی، المعجم الكبير، ج ۸، ص ۱۶۳؛ ابن ماجه، السنن، ج ۲، ص ۱۰۴۶؛ ابوداود، السنن، ج ۳، ص ۱۹۹
۱۴	کلینی، الکافي، ج ۵، ص ۲۸؛ ون.ک: ابن اشعث، الجعفریات، ص ۸۰	طبرانی، مسند الشاميين، ج ۴، ص ۳۳۶؛ قیروانی، النوادر والزیادات، ج ۳، ص ۲۶۹
۱۵	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۸؛ ونیز: کلینی، الکافي، ج ۶، ص ۳۷۷	ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۱۳، ص ۵۱۸؛ ابن حجر، المطالب العالیة، ج ۲، ص ۲۳۷
۱۶	طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۴۸؛ کلینی، الکافي، ج ۷، ص ۲۶۰	طبرانی، مسند الشاميين، ج ۲، ص ۹، ح ۸۲۵
۱۷	عیاشی، التفسیر، ج ۲، ص ۱۰۸	ابن سعد، الطبقات، ج ۱، ص ۳۶۹ - ۳۷۰
۱۸	طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۰۵؛ ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۴۰	طبرانی، المعجم الكبير، ج ۲۲، ص ۳۳۶

جدول ۶: ارتباط احادیث سکونی از امام صادق (ع) با منفردات شامیان

توضیح برخی موارد جدول

ردیف ۱: سکونی از امام صادق (ع) روایتی بلند با بیش از ۵۰ کلمه را نقل کرده است که در منابع عامه عیناً با همین متن نقل شده است، اما با طریق عیسی بن سنان از ابو طلحه خولانی

- (ابن اثیر، الشافعی، ج ۱، ص ۶۱۱) و مشابه بخش دوم در ردیف بعدی آمده است.
- این حدیث سکونی از امام منفرد است. شیخ طوسی این حدیث سکونی را موافق عامه و مخالف شیعه دانسته و تصریح کرده است که به آن عمل نمی‌کنیم. (طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۳۷) شوشتری نیز در جرح سکونی به این اعراض شیخ توجه کرده است. (تستری، قاموس الرجال، ج ۲، ص ۲۳)
 - در نقل دوم، اوزاعی آن را مرسلاً از پیامبر (ص) نقل کرده است. قابل توجه است که اوزاعی از مشایخ اسماعیل بن ابی زیاد شامی (ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۷، ص ۳۳۶) و اسماعیل بن ابی زیاد بوده است. (ابن قیسرانی، أطراف الغرائب، ج ۱، ص ۱۱۵)
 - این نقل، از منفردات ابوبکر بن عبدالله غسانی از ضمره بن حبیب (م. ۱۳۰ق) است که وی آن را به طور مقطوع بیان کرده است.

از ضحاک بن عبدالرحمن از ابو موسی اشعری که هر سه شامی اند. جالب آنکه ابو موسی آن را به پیامبر اکرم ﷺ منتسب نکرده و روایت موقوف است. حلقه مشترک این نقل، ابوسنان عیسی بن سنان حنفی شامی (م. ۱۵۰ق) است که از مشایخ اسماعیل بن ابی زیاد بوده است.^۱

ردیف ۲ تا ۴ (شبهات روایات سکونی با میراث یونس بن یزید ایللی): در ردیف ۲، سکونی منفرداً از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: «قال رسول الله ﷺ ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفار لا یقتل قیل یا رسول الله و لم لا یقتل ساحر الکفار قال لأن الکفر أعظم من السحر و لأن السحر و الشرک مقرونان». در منابع عامه نیز این سخن، با همین الفاظ، از منفردات یونس بن یزید ایللی (م. ۱۵۲ق) است.^۲ که از مشایخ اسماعیل بن ابی زیاد شامی بوده است.^۳ نقل سکونی تنها عبارت زیرخطدار را اضافه دارد. در نمونه ای مشابه در جعفریات روایت شده است: «ان رسول الله ﷺ نهی عن ذبائح الجن قیل یا رسول الله و ما ذبائح الجن قال: یتخوف القوم من سكان الدار فیذبحون لهم الذبیحة».^۴ این مضمون در عامه، از منفردات زهری است. اما در میان تمامی نقل های به جا مانده از زهری، مشابه متن این روایت جعفریات را تنها در روایت یونس از زهری می توان یافت.^۵ به طور مشابه، اینجا نیز نقل سکونی تنها بخش زیرخطدار را اضافه دارد.

در ردیف ۳، سکونی منفرداً از امام صادق علیه السلام روایت کرده که امیرالمومنین علیه السلام از تراشیدن موی سر، به گونه ای که بخشی از آن باقی بماند (القنازع) و... نهی کرد و در ادامه فرمود: «إنما

حال
پوششها

بررسی نسبت اسماعیل بن زیاد شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی

۱. صفار، الأربعون فی فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، ص ۸۴. شایسته ذکر است که موضوع این حدیث، فضیلت صبر در مرگ فرزند است. در این موضوع، اسماعیل بن ابی زیاد شامی حدیث دیگری نیز از ابان بن ابی عیاش از انس، با همین مضمون و با سبک ادبی مشابهی روایت کرده است. (ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۸، ص ۴۱۸؛ علوی، التعازی، ص ۱۱۵)
۲. احمد بن حنبل از عمرو بن هارون از یونس بن یزید از زهری همین حکم را نقل کرده است. (خلال، احکام أهل الملل، ص ۴۶۸) احمد بن حنبل به مانند زهری فتوا داده و در توجیه آن بیان مشابهی داشته (همان، ۴۶۷) که به نظر می رسد برگرفته از همان سخن زهری است. سخن زهری و حدیث سکونی و نیز دو استدلالی که در حدیث سکونی/جعفریات و سخن زهری/احمد بن حنبل آمده، کاملاً مطابق است.
۳. خلیلی، الإرشاد، ج ۱، ص ۱۱۸؛ سبکی، طبقات الشافعية، ج ۱، ص ۱۵؛ ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۵، ص ۵۸۸؛ همان، ج ۶، ص ۳۹۶.
۴. ابن اشعث، الجعفریات، ص ۷۲.
۵. بیهقی، السنن الکبری، ج ۹، ص ۵۲۷.

هلكت نساء بنى اسرائيل من قبل القصص...». مشابه همین نهی و تعلیل، تنها از یک نفر دیگر نقل شده است: معاویه بن ابی سفیان. در میان عامه، این ماجرا با طرق متعددی از وی نقل شده که حلقه مشترک بیشتر طرق آنها، زهری است. جالب آن است که بین بیش از ۱۰ راوی که این حدیث را از طریق زهری از معاویه نقل کرده‌اند، نقل سکونی بیشترین مشابهت را با نقل یونس از زهری دارد.^۱ سیداحمد مددی میزان شباهت این دو نقل را «عجیب» می‌داند.^۲

در ردیف ۴، سکونی از امام صادق (ع) روایت کرده: «إذا أسلم الرجل اختتن و لو بلغ ثمانین» شبیه‌ترین نقل به این حدیث، یکی از منفردات یونس بن یزید از زهری است.^۳ موارد مشابه دیگری از این شباهت‌های منفرد را نیز می‌توان در میراث سکونی و یونس یافت.^۴

ردیف ۵: سکونی روایت کرده که پیامبر زنی را که شوهر خود را جادو کرده بود، به تندی سرزنش کرد و فرمود: اف بر تو؛ دریاها و خاک را تیره کردی و ملائکه آسمان و زمین تو را لعنت کردند. آن زن از روی توبه سرش را تراشید؛ لباس تیره و خشن پوشید و به نماز و روزه مشغول شد؛ اما وقتی خبر به پیامبر رسید، فرمود: این کارها از او قبول نمی‌شود! این حدیث، تنها یک جای دیگر نقل شده و آن، روایتی با الفاظ کاملاً مشابه از طریق ابوحنیفه از حرزبن عثمان^۵ از ابوخلد از پیامبر است^۶ که هر سه اهل حمص‌اند. با توجه به روایت ثوربن یزید از حرزبن عثمان^۷ ممکن است سکونی از طریق شیخ خود، ثوربن یزید به احادیث حرزبن عثمان دسترسی داشته است.

ردیف ۷: سکونی از امام صادق (ع) روایت کرده که پیامبر اکرم (ص) درباره زنان این‌گونه توصیه کرده‌اند: «لا تنزلوا النساء بالغرف و لا تعلموهن الكتابة و علموهن المغزل و سورة

۱. ترمذی، الجامع، ج ۴، ص ۴۸۴.

۲. مددی، تقریرات درس خارج فقه، ۱۳۸۹ ش، ostadmadadi.ir.

۳. حرب بن اسماعیل، المسائل، ص ۲۲۳.

۴. مثلاً: قس: ابن اشعث، جعفریات، ص ۱۸۶، با بزار، المسند، ج ۱۳، ص ۱۶.

۵. حرزبن عثمان با امیرالمومنین (ع) دشمنی شدیدی داشته (ن.ک: مداخل رجالی مرتبط با حرز) تا آنجا که وی احادیث ساختگی متعددی را علیه آن حضرت روایت کرده و خود متهم به جعل آنها بوده است.

(ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۴، ص ۷۰)

۶. حارث بن محمد، بغية الباحث، ج ۲، ص ۶۰۲.

۷. نمونه: ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۷.

النور». دو جمله اول این سخن، در میان توصیه‌های عمر بن خطاب به پسرش - بدون انتساب به پیامبر - مشاهده می‌شود.^۱ اما غیر از سکونی تنها کسانی که این توصیه را به طور کامل و مسند روایت کرده‌اند، محمد بن ابراهیم شامی و عبد الوهاب بن ضحاک حمصی هستند که هر دو، آن را از شعیب بن اسحاق دمشقی (م. ۱۸۹ق) از هشام بن عروه از پدرش از عایشه روایت کرده‌اند.^۲ در بخش ۱/۳ گذشت که هشام بن عروه از مشایخ سکونی است.^۳

ردیف ۸: روایت سکونی در منابع عامه به سه صورت از یونس بن میسره جبلانی دمشقی (م. ۱۳۲ق) روایت شده:

۱. نقل از یونس بدون انتساب به دیگری.^۴

۲. نقل از یونس از ابو مسلم خولانی.^۵

۳. نقل از یونس از ابودریس خولانی از ابوذر/ ابودرداء^۶ از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله.^۷

رجال هر سه سند، همگی شامی‌اند؛ مانند بسیاری از موارد مشابه، می‌توان احتمال داد که این سخن نیز، در اصل سخن خود یونس یا شیخ او بوده که بعدها به صورت حدیث مرفوع درآمده است.^۸

حال
پوششها

بررسی نسبت اسماعیل بن زید شامی و اسماعیل بن مسلم سکونی

۱. ابن مسکویه، الحکمة الخالدة، ص ۱۶۹؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۲، ص ۱۱۶. بخش دیگری از همین توصیه عمر در: ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۹، ص ۵۰۱؛ ابن ابی الدنيا، الاشراف، ص ۱۷۷؛ برای تحلیلی تاریخی، ن. ک: اسلامی، «اخلاق و جنسیت در حدیث خصال النساء»، علوم حدیث، ش ۴۹-۵۰، ص ۷۹.
۲. طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۶، ص ۳۴؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ج ۲، ص ۴۳۰؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۴، ص ۹۰؛ ابن حبان، المجروحین، ج ۲، ص ۳۰۲.
۳. هشام بن عروه کوفی بوده و شاگردان متعددی داشته، اما در میان انبوه راویان هشام، تنها سکونی و شعیب بن اسحاق شامی این نقل را آورده‌اند.
۴. ابن ابی دنیا، الزهد، ص ۶۳؛ نیز، ن. ک: مکی، قوت القلوب، ج ۱، ص ۴۴۵.
۵. احمد بن حنبل، الزهد، ص ۱۸.
۶. یکی از این دو تصحیف دیگری است. هر چند ابوذر نیز مدتی در شام ساکن بود؛ لذا شامیان از او بسیار روایت می‌کرده‌اند.
۷. ابن ماجه، السنن، ج ۲، ص ۱۳۷۳؛ ابونعیم، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۰۳.
۸. این روایت به هیچ طریق دیگری یافت نشد، جز اینکه در برخی منابع متأخرتر به صورت مردود و مرسل، به «حسن بصری یا غیر او» نسبت داده شده است. (ابن قیم، مدارج السالکین، ص ۳۳۷) طبعاً این انتساب قابل اعتنا نیست؛ ضمن اینکه می‌تواند ناشی از تصحیف «ابن حلبس» به «الحسن» باشد.

ردیف ۹: روایت سکونی از امام، در منابع عامه از یزید بن میسر بن حلبس حمصی^۱ روایت شده است^۲ که برادر یونس بن میسر بن حلبس است که در شماره پیشین یاد شد.

ردیف ۱۸:

جعفریات / سکونی	حدیث عامی ابورهم سمعی
من أسرق السراق من سرق لسان الأمير وأعظم الخطايا اقتطاع مال امرئ مسلم بغير حق وأفضل الشفاعات من يشفع بين اثنين في نكاح حتى يجمع الله شملهما و من أحسن الحسنات عيادة المريض وساعده الدعاء عند العطاس إجابة لبسة الأنبياء ﷺ القميص قبل السراويل	إن من أسرق السراق من يسرق لسان الأمير وإن من أعظم الخطايا من اقتطع مال امرئ مسلم بغير حق وإن من الحسنات عيادة المريض وإن من تمام عيادته أن تضع يدك عليه وتسأله كيف هو وإن من أفضل الشفاعات أن تشفع بين اثنين في نكاح حتى تجمع بينهما وإن من لبسة الأنبياء ﷺ القميص قبل السراويل وإن مما يستجاب به عند الدعاء العطاس

جدول ۷: مقایسه متن روایت سکونی و روایت ابورهم سمعی

در سند روایت ابورهم، بیشتر رجال، شامی و بعضاً اهل حمصند. در بین دو متن، اختلاف قابل توجهی دیده نمی‌شود؛ جز اینکه روایت ابورهم، جمله «وإن من تمام عيادته أن تضع يدك عليه وتسأله كيف هو» را بیشتر دارد. در مقابل در نقل جعفریات کلمه «ساعده» آمده که مبهم بوده و با قبل و بعدش تناسبی ندارد. اما در نسخه خطی طب الصادقین روایتی از سکونی نقل شده که این ابهام را برطرف می‌کند: «... ابن المغيرة عن السكوني عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه ﷺ قال قال رسول الله ﷺ...» و قال من تمام أدب عيادة المريض أن تضع على ساعده يدك وتعجل القيام من عنده»^۳ که معادل جمله مذکور در روایت ابورهم است و در جعفریات

رجال
پوهنشنها

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. ابن ابی دنیا، الزهد، ص ۱۰۶.

۲. این روایت از طریق بصریان نیز روایت شده است (ابن حجر، زهر الفردوس، ج ۵، ص ۲۴۶)، اما احتمالاً به مانند سند ابن ابی دنیا در اینجا نیز بصریان این حدیث را از یزید بن میسر گرفته‌اند و به انس نسبت داده‌اند؛ چرا که متن عهدینی حدیث با یزید بن میسر که اهل خواندن کتب بنی اسرائیل بوده، تطابق بیشتری دارد. همچنین ابوالبحتری، راوی کذاب نیز این حدیث را روایت کرده (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۴۱) که نمی‌توان آن را نقلی مستقل شمرد.

۳. ناشناس، طب الصادقین، گ ۱۷۸/الف.

تنها کلمه «ساعده» از آن، برجای مانده است!^۱ انتساب حدیث «تمام عیادة المریض...» به ابوامامه - که میراثش در شام رواج داشته - کاملاً مشهور است؛ اما ظاهراً تنها در تحریر روایت سکونی و جعفریات تعبیر «ساعده» به کار رفته است.

میان جعفریات و منفردات شامیان نیز ارتباط مشابهی دیده می‌شود که در جدول ۸ نمونه‌هایی گرد آمده است. با توجه به ارتباط جعفریات و کتاب سکونی، می‌توان این نمونه‌ها را نیز به عنوان مؤید در نظر داشت.

۱	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۷۲	هروی، غریب الحدیث، ج ۲، ص ۲۲۱؛ بیهقی، السنن الکبری، ج ۹، ص ۵۲۷
۲	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۱۸۶	بزار، المسند، ج ۱۳، ص ۱۶
۳	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۸۲	بیهقی، السنن الکبری، ج ۹، ص ۳۹۲؛ ابن ابی شیبۀ، المصنف، ج ۵، ص ۲۹۹
۴	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۲۴۲	دولابی، الکنی، ج ۲، ص ۸۹۸
۵	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۱۵، ج ۶	ابن ماجه، السنن، ج ۱، ص ۱۰۶
۶	ابن اشعث، الجعفریات، ص ۸۶	ابن ابی شیبۀ، المصنف، ج ۶، ص ۵۲۱؛ أحمد بن حنبل، المسند، ج ۲۳، ص ۱۰۴؛ همان، ج ۳۱، ص ۳۷۷

جدول ۸: مشابهت روایات جعفریات با احادیث شامیان

۱. در نقلی از حدیث ابورهم به جای «یستجاب»، «یساعد» آمده است: «وإن مما یساعد به الدعاء عند العطاس...». (مزّی، تهذیب الکمال، ج ۲۸، ص ۱۷۶) این می‌تواند منشأ اختلال در نقل سکونی بوده باشد؛ یعنی ابتدا «یساعد به» به «ساعده» تصحیف شده و سپس تصور شده به جمله قبل متصل است، نه جمله بعد و همین باعث تفاوت نقل سکونی با دیگر نقل‌ها شده است.
۲. آنچه در روایت جعفریات به پیامبر ﷺ نسبت داده شده، در منابع عامه از طریق شیخ سکونی، ثوربن یزید از عطاء بن دینار، به عمر بن خطاب (بیهقی، السنن الکبری، ج ۹، ص ۳۹۲) و در برخی نقل‌ها به خود عطاء بن دینار منسوب است. (ابن ابی شیبۀ، المصنف، ج ۵، ص ۲۹۹) در روایت ثوربن یزید، این جمله اضافی نیز دیده می‌شود: «لا تعلّموا رطانة الأعاجم» که مشابه حدیث عبدالله بن عبد الرحمن اصم از مسمع است. (کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۶۹) بنابر تحقیق محمد قندهاری و نگارنده بسیاری از روایات اصم از مسمع، در حقیقت برگرفته از احادیث سکونی است که در مقاله دیگری به اثبات آن خواهیم پرداخت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی با وجود روایات بسیاری که از او بر جای مانده، در میان شیعه چندان شناخته‌شده نیست. گردآوری اطلاعات مربوط به او در منابع عامه می‌تواند به شناخت او کمک کند؛ اما پیش از آن با توجه به تعدد عناوین نزدیک به اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی در منابع عامه، لازم است عناوین متحد و مفترق از هم باز شناخته شوند. از مهم‌ترین این عناوین «اسماعیل بن ابی‌زیاد الشامی» است که تفسیر روایی بزرگی از او نقل شده است. این تفسیر به صورت کامل بر جای نمانده، اما بخش زیادی از آن توسط منابع دیگر منتقل شده است.

از جمله قرائنی که بر اتحاد اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی و اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی دلالت دارد، عبارت‌اند از: تصریح برخی رجالیان متقدم، یکسان بودن برخی ویژگی‌ها مثل قبیله و گرایش به تفسیر قرآن، مشترک بودن دست‌کم ۱۲ شیخ آن دو که از آن میان در ۷ مورد، طریق آنها تا صحابه یکسان است، روایات تفسیری یکسانی که هم به سکونی و هم به اسماعیل بن ابی‌زیاد نسبت داده شده است، وجود الفاظ و مضامین مشترک روایات سکونی از امام صادق (ع) و میراث اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی که برخی از آنها منفرد است و جز این دو، کسی نقل نکرده است.

در برابر این قرائن، اشکالاتی درباره اتحاد این دو قابل طرح است که مهم‌ترین آن کوفی بودن سکونی است. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: شامی بودن با کوفی بودن قابل جمع است و نظایری دارد. از سوی دیگر، نسبت اسماعیل بن ابی‌زیاد به شام، در میان متقدمان چندان رایج نبوده است. این نسبت بیشتر در طریق محمد بن عمر بن خزر (م. ۳۸۱-۳۹۰ ق) به تفسیر تکرار شده، در حالی که چند طریق برای روایات تفسیری اسماعیل بن ابی‌زیاد وجود دارد و در آنها غالباً نسبت شامی ذکر نشده است. همچنین این احتمال وجود دارد که سکونی با شام مرتبط بوده باشد؛ زیرا قبیله سکون در شام و به ویژه شهر حمص حضور چشم‌گیری داشته‌اند و سکونی نیز با برخی از راویان شامی و حمصی مرتبط بوده است. از تحلیل برخی از اسناد نیز به نظر می‌رسد که دست‌کم در یک سند، از سکونی با عنوان «اسماعیل بن ابی‌زیاد الحمصی» یاد شده است. علاوه بر این در میان روایات سکونی، اشتراکات لفظی و محتوایی قابل توجهی با روایات شامی دیده می‌شود که مؤید ارتباط سکونی با حوزه حدیثی شام است.

چهارمین

سال ۱۳۹۹

خصوصیتی که در میان راویان امام صادق علیه السلام نادر است.

با توجه به همه مباحث مطرح شده، به نظر می‌رسد اسماعیل بن ابی‌زیاد شامی صاحب تفسیر، همان اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی است که در منابع امامیه یاد شده است. بدین ترتیب با مجموعه روایات بسیاری که از اسماعیل بن ابی‌زیاد در منابع عامه بر جای مانده است، می‌توان به شناخت دقیق‌تر و صحیح‌تری درباره سکونی دست یافت.

منابع و مآخذ

۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد، العلل، الرياض: مطابع الحمیضی، چ ۱، ۱۴۲۷ق.
۲. _____، الجرح والتعديل، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۷۲ق.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید، قم: مكتبة المرعشي النجفي، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن ابی دنیا، عبدالله بن محمد، الإشراف في منازل الأشراف، الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۱۱ق.
۵. _____، الزهد، دمشق: دار ابن کثیر، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنف، الرياض: مكتبة الرشد، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۷. ابن اثیر، مبارک بن محمد، الشافي في شرح مسند الشافعي، الرياض: مكتبة الرشد، چ ۱، ۱۴۲۶ق.
۸. ابن اشعث، محمد بن محمد، الجعفریات، تهران: نینوی، چ ۱، [بی‌تا].
۹. ابن بابویه، محمد بن علی، شیخ صدوق، الأمالي، تهران: کتابچی، چ ۶، ۱۳۷۶ش.
۱۰. _____، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی، چ ۲، ۱۴۰۶ق.
۱۱. _____، التوحيد، قم: جامعه مدرسين، ۱۳۹۸ق.
۱۲. _____، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: نشر اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۱۳. _____، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۱۴. _____، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۱۵. ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الآثار المروية في الأطعمة السرية، الرياض: أضواء السلف، ۲۰۰۴م.
۱۶. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، کتاب الصیام من شرح العمدة، [بی‌جا]: دار الأنصاري، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۷. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، تلخیص فہوم اهل الأثر في عیون التاریخ و السیر، بیروت: شركة دار الأرقم بن ابی الأرقم، چ ۱، ۱۹۹۷م.
۱۸. _____، الموضوعات، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ۱۳۸۶ق.
۱۹. ابن حبان، ابو حاتم محمد بُستی، المجروحین من المحدثین، الرياض: دار الصمیعی، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۰. عسقلانی، ابن حجر، تهذیب التهذیب، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۲۶ق.

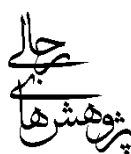
۲۱. _____، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، الرياض: دار العاصمة-دار الغيث، ۱۴۱۹ق.
۲۲. _____، زهر الفردوس (الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس)، الإمارات: جمعية دار البر، ۱۴۳۹ق.
۲۳. _____، لسان الميزان، [بي جا]: دار البشائر الإسلامية، ۲۰۰۲م.
۲۴. _____، تقريب التهذيب، سوريا: دار الرشيد، ۱۴۰۶ق.
۲۵. ابن حيون مغربي، قاضي نعمان، دعائم الإسلام، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۲، ۱۳۸۵ق.
۲۶. ابن سعد، محمد هاشمي، الطبقات الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۷. ابن السني، احمد بن محمد دينوري، عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد، جده/ بيروت: كوثر البرني، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، [بي تا].
۲۸. ابن شاهين، عمر بن احمد، الجزء الخامس من الأفراد، الكويت: دار ابن الأثير، ۱۴۱۵ق.
۲۹. _____، الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱، ۱۴۲۴ق.
۳۰. ابن طاووس، علي بن موسى، فلاح السائل ونجاح المسائل، قم: بوستان كتاب، ۱، ۱۴۰۶ق.
۳۱. ابن عبد البر قرطبي، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، الدمام: دار ابن الجوزي، ۱۴۱۴ق.
۳۲. ابن عدى، ابو احمد جرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
۳۳. ابن عساكر، علي بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۵ق.
۳۴. ابن قيسراني، محمد بن طاهر، أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
۳۵. _____، ذخيرة الحفاظ (من الكامل لابن عدى)، الرياض: دار السلف، ۱۴۱۶ق.
۳۶. ابن قيم جوزي، محمد بن ابي بكر، مدارج السالكين، بيروت: دار الكتاب العربي، ۳، ۱۴۱۶ق.
۳۷. ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، بيروت: دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۰ق.
۳۸. ابن مسكويه رازي، احمد بن محمد، الحكمة الخالدة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ش.
۳۹. ابن نقطه، محمد بن عبد الغني، إكمال الإكمال (تكملة لكتاب الإكمال لابن ماکولا)، مكة: جامعة أم القرى، ۱، ۱۴۱۰ق.
۴۰. ابن نديم، محمد بن اسحاق، الفهرست للنديم، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ۲۰۰۹م.
۴۱. ابوالشيخ، عبد الله بن محمد اصفهاني، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، بيروت: الرسالة، ۲، ۱۴۱۲ق.
۴۲. ابوداود، سليمان بن اشعث، السنن، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، [بي تا].
۴۳. رازي، ابوزرع، الضعفاء، المدينة النبوية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ۱۴۰۲ق.
۴۴. ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبد الله، اخبار اصبهان (تاريخ اصبهان)، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱، ۱۴۱۰ق.
۴۵. _____، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر: مكتبة السعادة، ۱۳۹۴ق.
۴۶. _____، معرفة الصحابة، الرياض: دار الوطن، ۱۴۱۹ق.
۴۷. احمد بن حنبل، ابو عبد الله شيباني، الزهد، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱، ۱۴۲۰ق.
۴۸. _____، المسند، بيروت: الرسالة، ۱، ۱۴۲۱ق.

٤٩. اسلامي، حسن، «اخلاق و جنسيت در حديث «خصال النساء»»، علوم حديث، ش ٤٩ و ٥٠، ١٣٨٧ ش.
٥٠. اكبري، عميدرضا و قندهاري، محمد، «اسماعيل بن ابي زياد سكوني: قاضي عامي يا صحابي رازدار امامي؟»، مطالعات تاريخي قرآن و حديث، ش ٦٩، ١٤٠٠ ش.
٥١. الباني، ناصرالدين محمد بن نوح، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الرياض: دار المعارف، ج ١، ١٤١٢ ق.
٥٢. باجي، سليمان بن خلف، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، رياض: دار اللواء، ج ١، ١٤٠٦ ق.
٥٣. باقري، حميد، «بازشناسي يك راوي: اسماعيل بن ابي زياد سكوني»، علوم حديث، ش ٤٣، بهار ١٣٨٦ ش.
٥٤. برقي، احمد بن محمد، المحاسن، قم: دار الكتب الإسلامية، ج ٢، ١٣٧١ ق.
٥٥. بزار، احمد بن عمرو، المسند المنشور باسم البحر الزخار، المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ج ١، ٢٠٠٩ م.
٥٦. بيهقي، احمد بن حسين، السنن الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٢، ١٤٢٤ ق.
٥٧. _____، شعب الإيمان، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣ ق.
٥٨. ترمذي، محمد بن عيسى، جامع الترمذي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦ م.
٥٩. تستري، محمد تقى، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ٢، ١٤١٠ ق.
٦٠. تهراني، شيخ آقا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت: دار الأضواء، ج ٣، ١٤٠٣ ق.
٦١. ثعلبي، احمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ ق.
٦٢. جورقاني، حسين بن ابراهيم، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الرياض: دار الصميعي، ج ٤، ١٤٢٢ ق.
٦٣. حارث بن محمد، ابن ابي اسامه، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بانتقاء نور الدين الهيثمي، المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ج ١، ١٤١٣ ق.
٦٤. حاكم نيشابوري، ابو عبدالله، المستدرک على الصحيحين، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١١ ق.
٦٥. حرب بن اسماعيل، ابو محمد كرماني، المسائل (الطهارة والصلاة)، بيروت: مؤسسة الريان، ج ١، ١٤٣٤ ق.
٦٦. حموي، ابراهيم بن محمد، فرائد السمطين، قم: حبيب، ج ١، ١٤٢٨ ق.
٦٧. حموي، ياقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ج ٣، ١٩٩٥ م.
٦٨. ختلي، اسحاق بن ابراهيم، كتاب الدياج، [بي جا]: دار البشائر، ج ١، ١٩٩٤ م.
٦٩. خطيب بغدادی، احمد بن علی، موضح أوهام الجمع والتفريق، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧ ق.
٧٠. _____، تلخیص المتشابه في الرسم، دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ج ١، ١٩٨٥ م.
٧١. _____، المتفق والمفترق، دمشق: دار القادري، ١٤١٧ ق.
٧٢. _____، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٨ ق.
٧٣. _____، تاريخ بغداد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢ ق.

۷۴. خلال، احمد بن محمد، أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱، ۱۴۱۴ق.
۷۵. خليلي، ابويعلى خليل بن عبدالله، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
۷۶. دارقطني، علي بن عمر، الضعفاء والمتروكون، الرياض: مكتبة المعارف، ۱، ۱۴۰۴ق.
۷۷. دولابي، محمد بن احمد، الكنى والأسماء، بيروت: دار ابن حزم، ۱، ۱۴۲۱ق.
۷۸. ديلمى، شيرويه بن شهر دار، الفردوس بمأثور الخطاب، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱، ۱۴۰۶ق.
۷۹. دينورى، عبدالله بن مسلم بن قتيبه، المعارف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۳، ۱۹۹۲م.
۸۰. ذهبى، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث، ۱۴۲۷ق.
۸۱. _____، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ۲، ۱۴۱۳ق.
۸۲. _____، سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث، ۱۴۲۷ق.
۸۳. _____، المغني في الضعفاء، قطر: دار احياء التراث، [بى تا].
۸۴. _____، ميزان الاعتدال، بيروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۲ق.
۸۵. رافعى، عبدالكريم بن محمد، التدوين في أخبار قزوين، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۸ق.
۸۶. راوندى، فضل الله بن على، النوادر، قم: دار الكتاب، ۱، [بى تا].
۸۷. رعينى، عيسى بن سليمان، الجامع لما في المصنفات الجوامع من أسماء الصحابة الأعلام أولى الفضل والأحلام، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ۱، ۱۴۳۰ق.
۸۸. سبكي، تقى الدين، طبقات الشافعية الكبرى، الجيزة: دار هجر، ۱۴۱۳ق.
۸۹. خراسانى، سعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور، السعودية: دار الصميعي، ۱، ۱۴۱۷ق.
۹۰. سمعاني، عبدالكريم، الأنساب، حيدرآباد: دائر المعارف العثمانية، ۱، ۱۳۸۲ق.
۹۱. سيوطى، عبدالرحمن بن ابي بكر، الزيادات على الموضوعات ويسمى ذيل الآلى المصنوعة، الرياض: مكتبة المعارف، ۱۴۳۱ق.
۹۲. شيبيرى زنجاني، محمد جواد، كشف النقاب عن وجوه رواة الاصحاب، انتشار یافته در نسخه سوم نرم افزار دراية النور، قم: مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى (نور).
۹۳. شجرى، يحيى بن حسين، ترتيب الأمالي الخميسية، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ق.
۹۴. صفار، حسن بن على، الاربعون في فضائل امير المؤمنين عليه السلام، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ۱۴۲۴ق، نسخه منتشر شده در سايت مكتبة مجالس آل محمد عليه السلام: al-majalis.org.
۹۵. منسوب به پسران بسطام، طب الاثمة عليه السلام، قم: دار الشريف الرضي، ۲، ۱۴۱۱ق.
۹۶. [ناشناس]، طب الصادقين، نسخه خطى، كتابخانه آيت الله العظمى مرعشى نجفى، شماره ۱۱/۱۲۸۷۴، تاريخ كتابت: قرن ۹ق.

۹۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، مسند الشامیین، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ ۱، ۱۴۰۵ ق.
۹۸. _____، المعجم الأوسط، القاهرة: دار الحرمین، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۹۹. _____، المعجم الكبير، القاهرة: مكتبة ابن تیمیة، چ ۲، ۱۴۱۵ ق.
۱۰۰. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۱۰۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، مکه: دار التریبة والتراث، ۱۳۸۷ ق.
۱۰۲. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۱، ۱۳۹۰ ق.
۱۰۳. _____، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۱۰۴. _____، رجال الشیخ طوسی، قم: جامعة المدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۱۰۵. _____، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ ق.
۱۰۶. عبد اللهی، مرتضی، بررسی شخصیت حدیثی رجالی اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، قم: صحیفه معرفت، ۱۳۹۷ ش.
۱۰۷. عادل زاده، علی و قندهاری، محمد، «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات»، پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ش ۱۳.
۱۰۸. عزّاوی، عبد المرشد، «حدود الجزيرة الفراتية عند الاصطخری و ابن حوقل (بین شمشاط و سمسباط)»، دراسات تاریخیة، العدد ۱۵ و ۱۶، صص ۱۱۱-۱۳۲، کانون الثاني، ۱۹۸۴ م.
۱۰۹. علوی، أبو عبد الله محمد بن علی، التعازی، میراث حدیث شیعه، دفتر چهارم، قم: دار الحدیث، [بی تا].
۱۱۰. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تهران: المطبعة العلمية، چ ۱، ۱۳۸۰ ق.
۱۱۱. کوفی، فرات بن ابراهیم، التفسیر، تحقیق کاظم، محمد، تهران: مؤسسة الطبع و النشر، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۱۱۲. فسوی، محمد بن علی بن عبد الملک، البیان فی نزول القرآن (مخطوط)، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، شماره ۲۶۰۸ (تصویر نسخه در مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، شماره ۸۷/ع).
۱۱۳. قندهاری، محمد، «اسماعیل بن ابی زیاد سکونی در منابع عامه: عناوین، مشایخ و روایات موازی»، پژوهش های رجالی، ش ۳، ۱۳۹۹ ش.
۱۱۴. قندهاری، محمد، «بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس هلالی»، پایان نامه دکتری، دانشگاه تهران- دانشکده انسانی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، بهمن ۱۳۹۸ ش.
۱۱۵. قیروانی، عبد الله بن عبد الرحمن النفزی، النوادر و الزیادات علی ما فی المدونة من غیرها من الأمهات، بیروت: دار الغرب الإسلامي، چ ۱، ۱۹۹۹ م.
۱۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.

۱۱۷. کوفی، محمد بن سلیمان، مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۱۱۸. کنانی، علی بن محمد، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۳۹۹ق.
۱۱۹. محققان، حسین، «بازشناسی شخصیت اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی»، حدیث حوزه، ش ۷، ۱۳۹۲ش.
۱۲۰. مددی، احمد، تقریرات درس خارج فقه، مکاسب محرمه، تدوین کاظم دلیری، ۱۳۸۹ش، ostadmadadi.ir.
۱۲۱. مدرسی طباطبائی، حسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، قم: نشر مورخ، ۱۳۸۶ش.
۱۲۲. مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق.
۱۲۳. مسافر حاجی، الأربعون البلدانية، تاریخ النشر بالمکتبة الشاملة: ۸ ذو الحجة ۱۴۳۱ق.
۱۲۴. مستغفری، جعفر بن محمد، فضائل القرآن، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۸م.
۱۲۵. مغلطای بن قلیچ، علاء الدین، شرح سنن ابن ماجه، السعودية: مکتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
۱۲۶. _____، التلویح إلى شرح الجامع الصحيح، دار الکمال المتحدة، ۲۰۱۷م. (منتشر شده در نرم افزار «موسوعة صحيح البخاري»).
۱۲۷. مقاتل بن سلیمان البلخی، التفسیر، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۴۲۳ق.
۱۲۸. مکى، ابوطالب محمد بن علی، قوت القلوب فی معامله المحبوب ووصف طریق المرید إلى مقام التوحید، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۲، ۱۴۲۶ق.
۱۲۹. مناوی، زین الدین محمد، فیض القدير شرح الجامع الصغير، مصر: المکتبة التجارية الكبرى، ج ۱، ۱۳۵۶ق.
۱۳۰. نائینی منوچهری، محمدرضا و حکیم، محمد، «واکاوی وثاقت و مذهب اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی»، دو کتاب قیم، ش ۱۶، ۱۳۹۶ش.
۱۳۱. نجاشی، احمد بن علی، الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۳۶۵ش.
۱۳۲. نسفی، عمر بن محمد، القند فی ذکر أخبار سمرقند، تهران: آينه ميراث، ۱۴۲۰ق.
۱۳۳. واحدی، علی بن احمد، الوسيط فی تفسير القرآن المجید، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۳۴. هارونی، یحیی بن حسن، تيسير المطالب في أمالي ابي طالب، الصنعا: مؤسسة الامام زيد بن علي الثقافية، ۱۴۲۲ق.
۱۳۵. هروی، ابو عبید قاسم بن سلام، غريب الحديث، حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ج ۱، ۱۳۸۴ق.
۱۳۶. نرم‌افزار درایة النور، نسخه ۲، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۹۸ش.
۱۳۷. نرم‌افزار جامع الأحادیث نور، نسخه ۳.۵، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۹۵ش.
۱۳۸. نرم‌افزار المکتبة الشاملة، نسخه ۳.
۱۳۹. نرم‌افزار جوامع الكلم.



سالنامه علمی - تخصصی
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

واکاوی سبک کلینی در روایت از بصائر الدرجات و نقش آن در تعیین مؤلف کتاب و تصحیح روایات مشترک^۱

عمیدرضا اکبری^۲، مجید جعفری ربانی^۳



واکاوی سبک کلینی در روایت از بصائر الدرجات

چکیده

کتاب کافی کلینی و کتاب بصائرالدرجات صفار دو اثر مهم در روایات امامیه در زمینه جایگاه امامت هستند. بیش از ۴۰۰ حدیث مشترک در دو کتاب فوق به چشم می خورد؛ اما در سند بیش از ۹۰٪ این احادیث در کافی نام صفار نیامده است و تفاوت هایی در اوایل اسناد و گاه متون روایات مشترک وجود دارد. مطالعه پیش رو به این پرسش می پردازد که آیا شواهدی از توجه کلینی به کتاب بصائر، بیش از موارد یادکردش از صفار وجود دارد؟ این نوشتار با تطبیق و مقایسه

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۲۰ تاریخ تأیید: ۴۰۰/۳/۲۲
۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، دانش آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم، ایران. (نویسنده مسئول)
ar.akbari913@gmail.com
۳. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، طلبه درس خارج حوزه علمیه قم، ایران.
majidjrb40@yahoo.com

اخبار دو کتاب نشان داده که کلینی ضمن استفاده از بصائر، محتملاً با مراجعه به منابع بصائر یا با اتکا به سماع‌های خود از دیگر مشایخ، اسنادی متفاوت آورده است. در نهایت آماری تفصیلی در وضعیت اخبار مشترک دو کتاب ارائه شده که بنابر آن، قرائن مؤید استفاده کافی از بصائر در بیش از ۶۰٪ از اخبار مشترک است. از جمله فوائد مهم این پژوهش کمک به تصحیح اسناد و متون و نیز نقد برخی دیدگاه‌های جدید در نادرستی نسبت بصائر به صفار است.

واژگان کلیدی: کافی، بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، روایات مشترک، تبدیل اسناد.

مقدمه

کتاب کافی اثر محمد بن یعقوب کلینی (م. ۳۲۹ق) یکی از چهار منبع مهم و معتبر روایات فقهی نزد امامیه و متقدم‌ترین آنها است که بر خلاف دیگر کتب اربعه، فصول و ابواب مجزایی در زمینه‌های اعتقادی و به‌ویژه امامت دارد. مؤلف در تدوین این جامع حدیثی از منابع متقدم و اصول حدیثی بسیاری بهره برده است. کتاب بصائر الدرجات تألیف محمد بن حسن صفار (م. ۲۹۰ق) نیز از منابع مهم حدیثی در قرن سوم در موضوع امامت و مقامات اهل بیت علیهم‌السلام به‌شمار می‌رود.

مطالعه تطبیقی این دو اثر نشان می‌دهد کلینی در تدوین کافی و به‌ویژه در کتاب الحجج از احادیث مشترک با کتاب بصائر بسیار بهره برده است. گرچه بیش از ۴۰۰ حدیث با متن بسیار شبیه در دو کتاب فوق به چشم می‌خورد؛ اما مقایسه اسناد، ابهام‌هایی را ایجاد می‌کند؛ مثلاً در سند غالب این احادیث در کافی، نام صفار نیامده است^۱ و در سند و متن برخی از اخبار مشترک، تفاوت‌هایی وجود دارد که باعث ایجاد سؤال درباره ارتباط این دو کتاب می‌شود.

بر این اساس در مطالعه پیش‌رو می‌خواهیم بدانیم آیا می‌توان کتاب بصائر را به عنوان منبع مهم در تدوین کافی محسوب کرد؟ آیا در احادیث مشترک که در نقل کافی نامی از صفار نیامده، از بصائر استفاده شده است؟ اگر آری، راه‌های کشف موارد استفاده از بصائر کدام است؟ میزان این استفاده تا چه حدی است و وجه نبود نام صفار در این اسناد چیست؟

منبع‌یابی کتب حدیثی فواید زیادی دارد؛ از جمله مهم‌ترین آن تقویت اصالت کتاب حدیثی با

چهارم
پژوهش‌ها

سال ۱۳۹۹ شماره ۳، فصل ۳

۱. نک: جعفری، جستاری درباره بصائر الدرجات، صص ۹۰-۹۲.

نشان دادن پیشینه مکتوب آن است. به‌ویژه که برخی معاصران، در اصالت نسخه این منابع خدشه کرده‌اند؛^۱ پس بررسی دقیق کتاب کافی و بصائر می‌تواند در عیارسنجی این نگاه مفید باشد. از دیگر فواید این بحث می‌توان به شناخت دقیق سبک نگارش کتب حدیثی از خلال اسناد و متون آن، بازشناسی و بازسازی اصول حدیثی متقدم و تصحیح دقیق‌تر کتب موجود اشاره کرد. گفتنی است در آثار هریک از محمدجواد شبیری، حسن انصاری و همچنین نگارنده این مقاله، مطالبی درباره ارتباط دو کتاب کافی و بصائر مطرح شده است؛^۲ اما در هیچ‌یک مجموع اخبار مشترک گونه‌شناسی نشده و آماری از نحوه استفاده کلینی از بصائر ارائه نشده است، پس محتاج پژوهش دیگری در این زمینه هستیم.^۳

۱. گونه‌های اسناد مشترک دو کتاب از جهت استفاده کافی از بصائر
در این فصل بر قرائن روایت یا عدم روایت کلینی از بصائر، در روایات مشترک دو کتاب مروری کلی می‌شود و در فصول بعدی به بیان حدود و چگونگی روایت کلینی از بصائر پرداخته خواهد شد.

الف. منبع بودن بصائر در اسناد حاوی نام صفار

شاید روشن‌ترین شاهد استفاده کافی از بصائر، مجموعه روایاتی از کافی است که در آن نویسنده کافی با یک واسطه که غالباً محمد بن یحیی (عطار قمی) و گاه احمد بن محمد (عاصمی؟) است از صفار - با ذکر نامش - روایت می‌کند. در مواردی نیز هر دو استاد کلینی به عنوان واسطه ذکر شده‌اند.^۴ به درستی دانسته نیست که منظور از احمد بن محمد در اینجا کیست؟^۵ احمد بن محمد عاصمی و ابن عقده با همین نام از مشایخ کلینی‌اند، برخی نیز

۱. نمونه: مدرسی، میراث مکتوب شیعه، ص ۱۶؛ همو، مکتب در فرایند تکامل، صص ۴۵-۴۶.

۲. نک: کتابنامه.

۳. با تشکر از فاضل ارجمند، جناب آقای مصطفی بارگاهی که تأملات ایشان در غنای این پژوهش مؤثر بود.

۴. مثلاً: «محمد بن یحیی و أحمد بن محمد جميعاً، عن محمد بن الحسن...»؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۸۶. نیز نک: ص ۵۱۶، ج ۲، صص ۱۹۸، ۳۱۷، ۵۰۱، ۷۰۵.

۵. تبریزی، الموسوعة الرجالية ترتيب اسانيد كتاب الكافي، ج ۱، ص ۲۶.

راوی مورد بحث را عاصمی دانسته‌اند.^۱ همچنین، محمد بن حسن (طائی رازی) در صدر اسناد کافی را نباید با صفار اشتباه گرفت؛ چه صفار از مشایخ مستقیم کلینی نیست.^۲ نام صفار بیشتر در اسناد آخر ابواب کافی آمده است. نام او با عنوان محمد بن حسن ۳۲ بار در کل اسناد کافی به چشم می‌خورد که در یک مورد آن به صورت کامل‌تر محمد بن حسن صفار است^۳ و به شکل تصحیف شده با عنوان محمد بن حسین ۱۰ بار در کافی آمده است.^۴ اسناد کافی از صفار در کتاب الحجّه عموماً در بصائر نیز آمده است؛ البته از ۹ سند حاوی نام صفار در کتب بعدی کافی^۵، تنها یک مورد از روایات مشترک دو کتاب است^۶ و در همگی اسناد اخیر فقط محمد بن یحیی واسطه روایت است. این مشخصه مؤید آن است که احمد بن محمد (؟) فقط واسطه روایات بصائر بوده است و نه دیگر روایات صفار؛ چه در هیچ موردی از روایات غیر مشترک با بصائر، واسطه کلینی تا صفار، احمد نیست.

روایات کافی از صفار	با تعبیر محمد بن الحسن	با تعبیر محمد بن الحسين	مجموع دو نوع	مشترک با بصائر
تا آخر کتاب الحجّه	۲۴	۹	۳۳	۳۰
در کتب بعدی کافی	۸	۷۱	۹	۸۱
مجموع کل کتاب	۳۲	۱۰	۴۲	۳۱

جدول شماره ۱: روایات کتاب کافی از صفار با تصریح به نام او

۱. شبیری، توضیح الأسناد المشکله، ج ۱، ص ۶۴.
۲. نک: علامه حلی، خلاصه الأقوال، ص ۲۷۲؛ کلینی، الکافی، ج ۹، ص ۳۹۸.
۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۸۰.
۴. مقایسه اسناد اخبار مشترک دو کتاب و نیز دیگر اسناد هر یک از دو کتاب در کشف موارد تصحیف راهگشا است. (نک: شبیری، توضیح الأسناد المشکله، ج ۱، ص ۶۵؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۳۰، تعلیقه ۷؛ ج ۲، ص ۳۳۴، تعلیقه ۲) هر چند گاه اختلاف نسخه در سندی از کافی و نبود معادل آن در بصائر موجب شده که هر دو احتمال نقل کلینی از محمد بن حسن صفار یا محمد بن حسین بن ابی خطاب ممکن باشد (نمونه: کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۷۲). البته سند کافی پس از نام محمد بن حسن/حسین در اسناد این دو مشایخ رایج نیست و ترجیحی در انتساب سند به یکی از آن دو نیافتیم.
۵. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۵.
۶. نک: جدول شماره ۱.
۷. کلینی، الکافی، ج ۹، ص ۲۸۹.
۸. همان، ج ۳، ص ۱۷۲.

ب. شواهد استفاده از بصائر در بعضی از اسناد خالی از نام صفار در کافی

با توجه به آنچه گذشت، نام صفار در بیش از ۹۰٪ از مشترکات کافی با بصائر نیامده است. این دسته روایات را کلینی اکثراً با واسطه یکی از مشایخش، از شیخ مذکور در ابتدای سند بصائر نقل می‌کند. با این همه شواهدی حاکی از آن است که کلینی در همین اسناد هم استفاده‌هایی از کتاب بصائر کرده است؛ از جمله:

۱. همخوانی بالای عناوین ابواب کتاب الحجة در کافی و بصائر که مجموعه‌ای از روایاتشان نیز مشترک است؛ حتی گاه روایات برخی از ابواب کافی دقیقاً مطابق روایات ابوابی متناظر در بصائر است؛ جز آنکه عنوان باب کافی اندکی مختصرتر است و گاه استاد کلینی، بدون ذکر نام صفار، سند را مستقیماً به شیخ مشترکش با صفار رسانده و گاه نام صفار نیز در یکی دو مورد از اسناد مشترک آمده است؛ البته ترتیب بعضی روایات تغییر کرده است.^۱ در موارد زیادی نیز گرچه همه روایات بابی از کافی در باب متناظر از بصائر آمده، اما همان باب از بصائر روایات بیشتری دارد که در کافی نمود نیافته است.^۲

ممکن است شباهت عناوین ابواب کافی و بصائر، صرفاً نتیجه استفاده دو کتاب از منبعی مشترک تلقی شود. در برابر باید گفت موارد اتحاد یا شباهت عناوین دو کتاب بسیار بالا است^۳؛ اما با بررسی فهرس متقدم امامی و اسناد، هیچ منبع جامعی در امامت را نمی‌یابیم که بتواند تبویبی مانند بصائر و کافی داشته، منبع آن دو نیز باشد؛ چه اگر چنین منبعی وجود می‌داشت و بنا بر آن بود که نام مؤلفان منابع هم دقیق ذکر شود، انتظار می‌رفت که راوی مشخصی حلقه مشترک بخش زیادی از اسناد مشابه دو کتاب باشد؛ ولی در فصل بعد خواهد آمد که ما با حلقه مشترک‌های بسیار متنوعی در هر باب مواجهیم و نمی‌توانیم این راویان پراکنده را ریشه تشابه ابواب دو کتاب بدانیم؛ چه کتابی امامتی مانند بصائر نیز برایشان نمی‌شناسیم؛ پس تبیین قوی‌تر، استفاده کافی از ابواب بصائر است؛ هرچند که در بسیاری از این اخبار مشترک، نام صفار در اسناد کافی نیامده و بیشتر با یک واسطه از شیخ

۱. همان، کتاب الحجة، باب ۵۷، ۵۸.

۲. همان، باب ۶۰، ۹۵، ۹۷.

۳. نک: جدول ۲ و ۳، دو ستون اول.

مذکور در سند بصائر روایت می‌کند.^۱

۲. شاهد دیگر، تطابق ترتیب برخی روایات در دو کتاب است.^۲ به عنوان نمونه در باب ۳، ۴۹ و ۵۳ از کتاب الحجّه و باب ۳ از کتاب العلم^۳ به خوبی تناسب ترتیب چند خبر پیاپی بصائر با کافی دیده می‌شود.^۴ در حالی که کلینی در اسناد آن، جز در موارد کمی^۵ نام صفار را نیاورده است. همچنین، گاهی ترتیب چند جفت روایت در کافی با ترتیب جفت روایاتی در بصائر تناسب دارد.^۶ گاهی نیز این اخبار در بصائر در کنار هم ولی با ترتیب عکس آمده‌اند.^۷ در این موارد، از آن‌جا که صفار روایاتش را از طرق و اسناد متنوعی گرفته، نمی‌توان ادعا کرد که کلینی به همه منابع بصائر مراجعه کرده و بدون نظر به بصائر، به صورت اتفاقی ترتیب‌هایی مشابه از اخبار به دست داده است.

البته اگر چندین خبر هم ترتیب حتی با کمی فاصله در دو کتاب کنار هم بیایند، باز تناسب چندین خبر در دو کتاب، مؤید استفاده کلینی از بصائر است؛ هر چند در یکی از دو کتاب، میان آن، اخباری فاصله شده باشد.^۸ در سوی مقابل، برخی ناهم‌خوانی‌ها در ترتیب اخبار مشترک دو کتاب نیز همیشه مؤید منبع نبودن بصائر برای کافی نیست؛ مثلاً در برخی از این موارد کلینی چند سند از باب مشابه بصائر را در یک باب کافی آورده و در اواخر باب بر نام صفار تصریح کرده است؛^۹ پس او گاهی به ترتیب موجود در بصائر پایبند نبوده، اخبار را با ترتیبی دیگر چیده است. نداشتن التزام کامل کلینی به ترتیب منبعش با اموری چون بنای کلینی بر اختصار در کافی^{۱۰} قابل توضیح است؛ چه می‌بایست برای

۱. نک: جدول ۲ و ۳.

۲. نک: جدول ۲ و ۳، ستون آخر.

۳. ج ۱، ص ۸۲.

۴. نیز نک: کتاب الحجّه، باب ۵۵، ح ۲، ۳ و ابتدای باب بعد.

۵. نمونه: همان، باب ۴۹؛ و آخر باب ۴۵ با باب ۴۶.

۶. نمونه: همان، باب ۴۰، ح ۵ و ۶؛ و ح ۷ و ۸؛ باب ۴۳، ح ۳ و ۴.

۷. نمونه: همان، باب ۴۰، ح ۳ و ۱؛ و ح ۴ و ۲؛ باب ۵۹، ح ۴-۷.

۸. نمونه: همان، باب ۶۵، ح ۵، ۶، ۹؛ و همان؛ ح ۷، ۸.

۹. نمونه: همان، باب ۴۵، ح ۳ و ۴.

۱۰. کلینی، الکافی، ج ۱، صص ۱۷-۱۸.

گزینش اخبار گاهی باب منیع را بالا و پایین کند.

پس از اشاره به این شواهد، باید گفت بررسی الگوهای تبدیل وسائط در کافی نسبت به اسناد بصائر نکات مهمی را پیش روی ما می‌گذارد. برای اینکه بهتر بدانیم کلینی چه نوع از اسناد بصائر را با ذکر نام صفار یا بدون آن روایت می‌کند، از گونه‌شناسی اسناد حاوی نام صفار شروع می‌کنیم. مجموعه این روایات نشان می‌دهد که اسنادی که در آن نام صفار آمده، دو نوع است: دسته اول: اسنادی که کاملاً وابسته به صفار است و امکان تفاوت یا تبدیل سند تا طبقه شیخ صفار وجود ندارد؛ مانند مواردی که سند صفار از ابتدا مرسل است؛ مثلاً با تعبیر «عن بعض اصحابنا»^۱ آمده است، یا اینکه صفار سند را با تصریح به وجاده شروع کند^۲، یا مواردی که در آن صفار خود مطلبی را در بیرون از روایت مطرح می‌کند.^۳

دسته دوم: مواردی که سند صفار با راویانی شروع می‌شود که به احتمال قوی آثار بسیاری‌شان در اختیار یا مورد توجه کلینی نبوده، یا آثار ایشان را از مشایخ نشنیده بوده است؛ مانند احمد بن حسن بن فضال، عباد بن سلیمان، یعقوب بن یزید، محمد بن عبدالحمید، علی بن اسماعیل، علی بن حسان و احمد بن حسین.^۴

شواهدی منبع نبودن آثار این راویان برای کافی را تقویت می‌کند، از جمله:

۱. نادر بودن روایت کلینی از بعضی از این راویان؛ مانند عباد بن سلیمان که صفار از او بسیار روایت کرده؛ اما اندک روایات کلینی از او ظاهراً از آثار صفار و محمد بن احمد بن یحیی گرفته شده است.^۵
۲. گوناگونی و بی‌قاعدگی طرق کلینی به برخی از این راویان؛ مانند یعقوب بن یزید^۶ و

۱. همان، ج ۳، ص ۱۷۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۶۶؛ صفار، بصائر، ۳۸۶، با تعبیر «وجدت».

۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۸۰.

۴. نک: ملکی، بازپژوهی منابع الکافی بخش اصول، ص ۱۲۲-۲۴۳، فصل چهارم.

۵. کلینی، الکافی، ج ۱، صص ۴۳۲، ۶۳۸ و ج ۵، ص ۳۱.

۶. ظاهراً کلینی طریق مشخصی تا یعقوب بن یزید ندارد. در کل کافی ۱۰۷ حدیث از یعقوب آمده که بیشتر آنها بدون نظامی مشخص از صاحبان مهم‌ترین منابع کافی یعنی برقی، سهل بن زیاد، محمد بن احمد اشعری و صفار روایت می‌شوند. در این میان، از ۳۵ روایت از طریق سهل تنها ۵ مورد آن در بخش اصول کافی آمده، در روضه کافی نیز موارد پراکنده آن در میان روایات معلق سهل بن زیاد از مشایخ مختلفش آمده

احمد بن حسین (بن سعید؟)؛ در حالی که کلینی در روایت از بسیاری از مشایخ مهم اساتید خود، از یکی دو طریق بسیار پرتکرار استفاده می‌کند. همچنین موقعیت جغرافیایی و نیز طبقه برخی از راویان نیز به نحوی بوده که نقل برخی از محدثان از ایشان موجب طولانی شدن اسنادشان می‌شده است؛ چنان‌که کلینی با دو واسطه می‌توانسته از برخی مشایخ یعقوب بن یزید، هم‌چون ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی نقل کند، ولی با نقل از یعقوب، واسطه‌اش تا آن مشایخ سه نفر می‌شده است.^۱

۳. کلینی و مهم‌ترین شیخش، علی بن ابراهیم، به روایت از راویان متکلمی چون فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمن و هشام بن حکم اهتمام داشته‌اند؛ برخلاف صاحبان دو بصائر، یعنی سعد اشعری (م. ۳۰۱ ق) و صفار و مهم‌ترین راوی‌شان، یعنی ابن ولید (م. ۳۴۳ ق) که شاید افزون بر وجه پیشین، انتقادات برخی از ایشان بر طیف یونس نیز در اهتمام کمترشان به این طیف مؤثر بوده است.^۲ راوی پرکار و مهمی چون یعقوب بن یزید که منتقد بسیار پررنگ یونس است،^۳ در حالی که در بصائر مورد توجه جدی است (حدود ۱۲۰ روایت از ۱۸۶۰ روایت بصائر)، در کل اصول کافی چندان مورد توجه نیست (۲۰ روایت از ۳۸۰۰ روایت اصول کافی). در برابر، کلینی برای اسناددهی به دسته‌ای دیگر از راویان بصائر، نه طریقه‌اش را تا صفار، که طریق دیگری ارائه داده است. راویان دسته دوم که شروع بخش مشترک اسناد در دو کتاب هستند، عموماً از راویان پرتکرار در کافی هستند و در این اخبار مشترک نیز طرق کلینی تا آنها به طرق متداول و پرتکرار کافی تا آن راویان تبدیل شده است. ما -فارغ از چرایی تفاوت طریق

که مؤید استفاده از دفتری از سهل است. از ۳۲ روایت کافی از طریق برقی از یعقوب، ۲۰ مورد آن در منبع متداول کافی؛ یعنی بخش‌های باقی‌مانده از محاسن موجود است، ۱۲ روایت دیگر نیز به سادگی می‌تواند از بخش‌های از میان رفته محاسن باشد. در کافی تنها ۵ روایت از صفار از یعقوب نیز آمده که چهار مورد آن عیناً در بصائر موجود است، یک روایت دیگر نیز در بخش فروع کافی آمده است. همگی ۲۴ روایت محمد بن احمد از یعقوب نیز جز یکی در فروع کافی است؛ بر این اساس، احتمال تکلف‌آمیز استفاده مستقیم کلینی در اصول کافی از کتابی از یعقوب کاملاً مرجوح است. طرق دیگر هم معمولاً با واسطه راویانی از یعقوب هستند که به نحو کلی روایاتشان در کافی کم است و یکی از مشایخ مهم کلینی از او روایت می‌کند. ۱. گویا فراوانی روایات یعقوب بن یزید در بصائر به خاطر طریق واسطه‌گری‌اش در نقل منابع پیشین است، نه تألیف اثری در امامت. (نیز نک: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۰)

۲. برای نمونه، نک: رضایی، امتداد جریان فکری هشام، ص ۱۰۱-۱۰۳.

۳. امیری، رساله یونس بن عبدالرحمن، بخش ۲-۶-۲.

دو کتاب تا راویان- طریق جایگزین کلینی تا راوی حلقه مشترک دو کتاب را الگوی تبدیل وسائط می‌نامیم و در فصل ۲ آنها را معرفی خواهیم کرد.

ج. مؤیدات استفاده نکردن کلینی از بصائر در برخی از اخبار مشترک

با وجود نمونه شواهدی که بر استفاده کلینی از بصائر در بسیاری از ابواب گذشت، در مورد منع کافی در بسیاری از روایات مشترک نمی‌توان به راحتی قضاوت کرد؛ زیرا گاهی در برخی از ابواب، بابی معادل و مشابه را در بصائر نمی‌یابیم، یا در برخی از ابواب، تنها یک روایت مشترک به چشم می‌خورد که در ابواب مختلف دو کتاب آمده است و ترتیبی متناسب و یا جایگاهی نزدیک با نمونه‌های مشابه ندارد. در این اسناد کلینی، عموماً نام صفار نیز نمی‌آید. بعضی از ابواب نص بر ائمه علیهم‌السلام در کافی آشکارا همه این ویژگی‌ها را دارند.^۱ اختلافات جزئی نیز گاه احتمال منع نبودن بصائر را بیشتر تقویت می‌کند.^۲

باب ۱۰۸ کتاب الحجّه، «نکت و نتف من التّنزِيل فی الولاية»، نمونه دیگری از این دست است. بنابر تخریج‌های تحقیق دارالحديث، ۲۴ مورد از اخبار باب کافی، در بصائر نیز آمده است؛ البته ۹ مورد از آنها در سند، کاملاً متمایز و اصطلاحاً نه تخریج که شاهد هستند. در ۱۵ تخریج دیگر نیز هیچ تناسبی در ترتیب یا نزدیکی اخبار بصائر دیده نمی‌شود. از سویی، به اقتضای عنوان باب، شاید کلینی بیشتر از منابع تفسیری بهره برده است؛ خصوصاً روایات پیاپی بسیاری در این باب با آثاری مانند تفسیر قمی و عیاشی اشتراک دارد. دیگر اینکه نوع اسناددهی کلینی در این باب تا حدی به مسند نویسی شبیه است؛ چنان‌که مجموعه‌ای از اسانید پیاپی را از طرقي یکسان چون «حسین بن محمد عن معلى» و «احمد بن مهران عن عبدالعظیم»^۳ گرفته و برخی از متون کلینی به نسبت روایت با سند مشابه در بصائر، مفصل‌تر است.^۴

در روایات جلد سوم کافی، باب ۱ تا باب ۷ نیز که ۱۰ روایت مشترک با بصائر دارد، شواهدی مانند نزدیکی قرارگیری همین روایات در بصائر نیز می‌تواند مؤید گزینش این اخبار از بصائر

حال
پیش‌رها

واکوی سبک کلینی در روایت از بصائر الدرجات

۱. مانند کلینی، کافی، کتاب الحجّه، باب ۷۱، ۷۳، ۷۵ که در آنها به ترتیب احادیث ۹، ۲، ۵ مشترک است.

۲. نمونه قس: همان، ج ۲، ص ۶۸، باب ۷۱، ح ۹؛ صفار، بصائر، ص ۳۳۶، ح ۱۱.

۳. نمونه ح ۵۶-۶۴.

۴. نمونه قس: همان، ح ۹۱؛ صفار، بصائر، ص ۹۰.

باشد؛ اما از آن به بعد تا آخر کتاب کافی، شاهد روشنی نیافتیم که کلینی ۴۴ روایت مشترک با بصائر را از خود بصائر گرفته باشد. این روایات در هردو کتاب بسیار پراکنده و بدون نظم هستند و موضوع ابواب روایات در دو کتاب نیز - مگر در یک مورد^۱ - تناسبی ندارد. روایات کلینی از صفار در ابواب فقهی عموماً در بصائر نیامده و گویا منبع آن آثار فقهی صفار است.^۲

گاهی قرائن دیگری نیز نشان می‌دهد منبع برخی از اخبار مشترک، احتمالاً غیر از بصائر است؛ مثلاً در باب ۹۵ کتاب الحجّه گرچه هر پنج حدیث نخست، نمونه مشابهی در بابی از بصائر دارند؛ اما دو مورد از آن یعنی حدیث ۲ و ۵، برخلاف حدیث ۱، ۳ و ۴ از الگوهای رایج تبدیل وسائط پیروی نکرده‌اند؛ بلکه از برقی روایت شده‌اند. در خور توجه که متن و سند این دو خبر عیناً در نسخه برجامانده از محاسن برقی کاملاً پشت سر هم آمده‌اند؛ بنابراین ظاهراً کلینی این دو روایت را از محاسن گرفته است.^۳ تناسب نداشتن الگوهای سندی نیز قرینه‌ای در این راستا است.^۴

۲. الگوهای تبدیل وسائط در اسناد کافی

بررسی تفاوت‌های اسناد اخبار مشترک در دو کتاب نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد، اسناد کلینی از الگوهایی مشخص و قاعده‌مند بهره می‌برد. در عموم روایات مشترک دو کتاب، سند کافی و بصائر در بخشی از روات آخر، یکی هستند و بیشتر در یک یا دو راوی

۱. تنها دو روایت پیاپی باب الفاخته در کافی (ج ۱۳، صص ۳۰۲-۳۰۳) با فاصله نزدیکی در باب «أنهم يعرفون منطق الطير» در بصائر نیز آمده (صفار، بصائر، ۳۴۴-۳۵۵، ح ۱۵ و ۲۲) که هم عناوین ابواب شبیه است و هم با وجود نیامدن نام صفار در دو سند کافی، روش اسناددهی آن با الگوهای پیش گفته اخذ کلینی از صفار هم خوانی دارد.

۲. مانند نقل مکاتبات امام عسکری (ع) و صفار: کلینی، الکافی، ج ۱۰، صص ۳۰۲، ۴۸۲؛ ج ۱۴، ص ۶۲۵. موارد پراکنده در کتبی مانند کتاب عقیه، اطعمه، وصایا، قضا: همان، ج ۱۱، ص ۴۵۶؛ ج ۱۲، ص ۴۴۷؛ ج ۱۳، ص ۵۰۳؛ ج ۱۴، ص ۶۵۱؛ ج ۱۵، ص ۶۲۰؛ نیز نک: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۵۴.

۳. نک: برقی، المحاسن، ص ۲۷۱، ح ۳۶۵ و ۳۶۶. البته احتمال دارد روایت کلینی از محاسن، با عنایت او به نمونه‌های مشابه همین دو خبر در باب متناظر از بصائر باشد. در پی هم آمدن نمونه مشابه دو خبر ۳ و ۵ از همین باب کافی، در بصائر می‌تواند مؤید این احتمال باشد. (صفار، بصائر، ص ۵۲۵، ح ۲۸، ۲۹).

۴. مثلاً در باب ۹۹ کتاب الحجّه، همه احادیث جز حدیث ۵، الگوهای سندی و ترتیب متناسب با دو باب از بصائر دارند؛ اما حدیث ۵ - که سندی کاملاً غیر متداول از حسن بن محبوب دارد - (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۲۴) در بصائر (ص ۳۶۶) با فاصله‌ای زیاد از دیگر اخبار متناظر آمده است.

صدر سند اختلاف وجود دارد. در این فصل، فارغ از دلیل یا دلایل تفاوت‌های هر یک از موارد، صرفاً به تبیین تفاوت‌ها و الگوهای تغییر می‌پردازیم. بررسی تفصیلی دلایل تفاوت اسناد در فصل بعد خواهد آمد.

الف. تبیین نمونه‌هایی از الگوهای تغییر

برای روشن شدن بحث به نمونه زیر توجه کنید:

سند بصائر: حدثنا يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن بريد العجلي عن أبي جعفر في قول الله إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ...^۱

سند کافی: علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن ابن أذينة عن بريد العجلي عن أبي جعفر في قول الله إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ...^۲

این دو سند در ابواب مشابهی از دو کتاب آمده‌اند^۳ و قرائن، شاهد استفاده کافی از بصائر است؛ اما هر یک از دو کتاب برای اسناددهی به ابن ابی عمیر، از اسناد رایج خود به او بهره برده‌اند که مورد استفاده کتاب دیگر نیست؛ یعنی کلینی برای اسناد به ابن ابی عمیر طریق طولانی‌تر محمد بن یحیی از صفار از یعقوب بن یزید را نیاورده است. همین‌الگو در مواضع بسیار دیگری نیز به کار رفته است؛ هرچند ابن ابی عمیر از راویان دیگری روایت می‌کند. در بسیاری از الگوهای تبدیل وسائط کافی، حلقه مشترک اسناد دو کتاب، به اولین راوی مذکور در ابتدای سند بصائر می‌رسد و در واقع تفاوت سند دو کتاب این است که کلینی به جای ذکر طریق خود به صفار، تنها از یکی مشایخ خود از شیخ مذکور در ابتدای سند صفار، سند او را روایت می‌کند. برای تبیین بیشتر سه مثال از پرتکرارترین الگوی تبدیل وسائط در کافی ذکر می‌شود:

۱. سند بصائر: حدثنا أحمد بن محمد عن عبد الله بن محمد الحجال عن ثعلبة عن زرارۃ قال سمعت أبا جعفر و أبا عبد الله يقولان إِنَّ اللَّهَ قَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّ...^۴

۱. صفار، بصائر، ج ۱، ص ۲۹، ح ۱.

۲. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۷۱.

۳. نک: جدول ۲، باب ۱۰.

۴. صفار، بصائر، صص ۳۷۹ و ۳۸۰، ح ۷ و ۱۰.

سند کافی: عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحجال، عن ثعلبة، عن زرارة، قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله يقولان إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّهٖ...^۱ ملاحظه می شود در سند کافی تنها «عدة من أصحابنا» اضافه شده و به جای طریق کلینی تا صفار نشسته است. مقصود از «عدة من أصحابنا» مجموعه ای از مشایخ مستقیم کلینی، یعنی محمد بن یحیی و علی بن موسی کمندانی و داود بن کوره و احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم بن هاشم هستند.^۲

۲. سند بصائر: حدثنا أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن الحسين بن المختار عن أبي بصير عن أبي جعفر في قول الله تعالى...^۳ سند کافی: محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر في قول الله عزَّ وجلَّ...^۴ ۳. و یا مثلاً سند دیگری از بصائر از احمد بن محمد در مورد اسم اعظم،^۵ در کافی به همان صورت اما از «محمد بن یحیی و غیره» از احمد نقل شده است.^۶ در هر سه مورد راوی قبل از احمد بن محمد بن عیسی در دو کتاب متفاوت است که البته از چرایی این تفاوت در بخش بعد سخن خواهیم گفت؛ اما ادامه اسناد بعد از احمد بن محمد مشترک است و تنها گاه نام راویان در بصائر کامل تر آمده است. در این جا منظور از الگوی تبدیل وسائط، واسطه بسیار متداول و پرتکرار کلینی تا احمد بن محمد (محمد بن یحیی/ عدة من أصحابنا) است که جایگزین طریق دو واسطه ای او از صفار (یعنی محمد بن یحیی/ احمد بن محمد عن الصفار) شده است.

در معرفی الگوهای تبدیل وسائط بصائر در انتقال به کتاب کافی، دو شرط را در نظر گرفته ایم. نخست اینکه سند کافی تا راوی حلقه مشترک دو کتاب، در کل کتاب کافی غالب، یا

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۶۲، ح ۳.
۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ص ۲۷۲.
۳. صفار، بصائر، ص ۳۵، ح ۲.
۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۵۶، ح ۴.
۵. صفار، بصائر، ص ۲۰۸.
۶. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۷۱، ح ۱.

دست‌کم یکی از طرق رایج کلینی تا راوی باشد. دیگر اینکه الگوی تغییر واسطه تا راویان مشهور، برای اخبار مشترک دو کتاب هم در کافی مکرر استفاده شود؛ اما در مواردی که الگو تنها به خاطر کمی اخبار راوی کمتر تکرار شده، الگو شمردن آن منوط به آن است که اولاً الگوی واحد، دست‌کم در ازای دو مورد از اسناد بصائر به کار رفته باشد، ثانیاً قرائن دیگر مانند تشابه عناوین ابواب و یا ترتیب‌ها نیز مؤید استفاده کلینی از بصائر باشد. در همه موارد برای ما مهم نیست که نوع اسناددهی صفار در بصائر به راوی حلقه مشترک، ضابطه‌مند باشد یا نباشد.

ب. الگوهای تبدیل وسائط کلینی تا مشایخ مستقیم صفار

در اسناد زیر از کافی، حلقه مشترک دو کتاب را با خط زیر نشان داده‌ایم و راویان بعد از حلقه مشترک را حذف کرده‌ایم؛ چه با وجود گوناگونی و تنوعشان، در دو کتاب یکسان هستند. معادل بخش‌های ذکر شده از اسناد ۱ تا ۱۳، در بصائر تنها همین راوی حلقه مشترک است که در ابتدای سند بصائر آمده است. ولی در اسناد ۱۴ تا ۲۷ ممکن است واسطه‌های گوناگونی تا راوی حلقه مشترک در بصائر بیاید.

۱. حسین بن محمد بن عامر اشعری؛

در موارد زیادی که صفار سند را از تنها شیخ مشترکش با کلینی، یعنی ابن عامر شروع کرده، کلینی نیز، سند را مستقیماً از حسین بن محمد شروع می‌کند؛ بر این اساس تنها در همین موارد، ظاهر اسناد دو کتاب، بدون کاستی و زیاده در راویان و مانند هم است. البته طبقه حسین بن محمد به قدری متأخر است که محدثانی مثل ابن قولویه (م. ۳۶۸ ق) از او نقل می‌کنند؛^۲ لذا ممکن است اسنادی که در بصائر با این راوی شروع می‌شوند، الحاقی تلقی شوند؛^۳ چه در هیچ سندی خارج از بصائر، روایت صفار از حسین بن محمد دیده نمی‌شود. با این حال باید در نظر داشت در قرن ۴ راویانی بوده‌اند که چند طبقه از محدثان فریقین از ایشان روایت کنند.^۴ فعلاً دلیلی بر الحاقی بودن این اسناد نیافتیم.

حال
پیش‌شماره

واکوی سبک کلینی در روایت از بصائر الدرجات

۱. نمونه: کتاب الحجة، باب ۶۰.

۲. نمونه نک: نجاشی، رجال النجاشی، ۱۱۱، ۱۸۸، ۲۱۸، ۳۲۷، ۴۱۸.

۳. نک: سیستانی، القواعد الفقهية، ص ۴۱۵.

۴. خطیب بغدادی، السابق واللاحق، ص ۳۰۰.

در ده الگوی سندی زیر در کافی، شیخ مستقیم کلینی جای صفار نشسته است:

۲. محمد بن یحیی / عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی؛

در اکثر اسناد، کلینی واسطه‌اش تا احمد، «عدة من اصحابنا» یا «محمد بن یحیی» است. همین الگو در اخبار مشترک با بصائر نیز تکرار شده است. برادر احمد، عبدالله نیز وضعیت مشابهی دارد.

۳. محمد بن یحیی عن عبدالله بن محمد بن عیسی (مشهور به بنان)؛

۴. محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب؛

۵. محمد بن یحیی عن سلمة بن خطاب؛

در کافی جز در یک مورد^۲ برای روایت از سلمة بن خطاب، از محمد بن یحیی بهره برده است. بسیاری از این اخبار را صفار مستقیماً از سلمه روایت کرده است.

۶. محمد بن یحیی عن احمد بن ابی زاهر (موسی)^۳؛

۷ و ۸. محمد بن یحیی / احمد بن ادريس عن عمران بن موسی / الحسن بن علی الکوفی؛

۹. علی بن ابراهیم عن ابراهیم بن هاشم^۴؛

۱۰. احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار؛

طریق متداول کلینی به ابن عبد الجبار در روایات مشترک و غیر مشترک با بصائر، احمد بن ادريس است.

۱. طریق کلینی به روایات محمد بن حسین بن ابی الخطاب عموماً محمد بن یحیی، و در موارد کمی نیز «عدة من اصحابنا عن سهل» است. کلینی همه اخبار بصائر از محمد بن حسین را با طریق کوتاه خود، یعنی از محمد بن یحیی نقل کرده است. بصائر همواره از ابن ابی الخطاب مستقیماً، و در یک مورد با واسطه بعضی اصحابنا نقل کرده است.

۲. ج ۷، ص ۳۷.

۳. کلینی برای روایت از احمد بن ابی زاهر نیز همواره از وساطت محمد بن یحیی برده؛ البته اکثر این روایت در بصائر مستقیماً از احمد (بن موسی) نقل شده است. (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۷۳، ۵۶۹، ۶۳۰، ۶۵۷، ۶۸۶ و...) اندک روایات کافی از عمران بن موسی نیز وضعیت مشابهی دارد؛ البته کلینی گاه با واسطه احمد بن ادريس از عمران روایت کرده است. (همان، ج ۱، ص ۵۷۴) در بصائر فراوان از عمران روایت شده است. ۴. واسطه کلینی تا شیخ دیگر صفار، ابراهیم بن هاشم، در عموم روایات مشترک دو کتاب، علی فرزند ابراهیم، یعنی مهم‌ترین استاد کلینی و مهم‌ترین راوی پدرش است؛ (تنها نمونه استثنا که در آن کلینی به واسطه دو شیخ از صفار از ابراهیم نقل کرده: کلینی، کافی، ج ۲، ص ۳۱۷).

۱۱. علی بن محمد عن ابراهیم بن اسحاق احمری؛

کوتاه‌ترین و رایج‌ترین سند کلینی از ابراهیم بن اسحاق احمری، به واسطه علی بن محمد است که در مواضع متعددی در روایات مشترک دو کتاب نیز واسطه هموست. (در یک مورد واسطه‌ای میان این دو نیز آمده)

۱۲. علی بن محمد و غیره عن سهل بن زیاد؛

۱۳. علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی؛

این الگو برای روایات بصائر از محمد بن عیسی از یونس یا محمد بن فضیل رایج‌تر است؛ ولی در مورد روایات بصائر از محمد بن عیسی از دیگر مشایخ، یا در دیگر طرق صفار از محمد بن فضیل، کمتر الگوی بالا در کافی اعمال می‌شود؛ مثلاً در نمونه‌های متعددی از احادیث مشترک دو کتاب از محمد بن عیسی از دیگر مشایخ، کلینی در سندش با طریق خود از صفار از محمد بن عیسی روایت کرده است.^۲ در مواردی نیز همین الگو در روایات محمد بن عیسی از راویانی غیر از یونس و محمد بن فضیل به کار رفته است؛ مانند:

سند بصائر: حدثنا محمد بن عیسی قال حدثني المؤمن حدثني أبوهراسة عن أبي جعفر قال: لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ ...^۳

سند کافی: علي [بن ابراهیم] عن محمد بن عیسی، عن أبي عبد الله المؤمن، عن أبي هراسة عن أبي جعفر قال: لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ ...^۴

ج. الگوهای تبدیل وسائط کلینی تا مشایخ غیر مستقیم صفار

در طبقات متقدم‌تر آثار راویانی مانند حسین بن سعید، حسن بن محبوب، ابن ابی عمیر

۱. این تنها موردی است که با وجود آنکه تنها در ازای یک مورد از اسناد بصائر به کار رفته؛ اما آن را الگو شمردیم؛ زیرا این الگو در کافی بسیار رایج است و علت تکرار نشدن آن در مورد روایات مشترک کافی آن است که در بصائر روایات سهل بن زیاد جایگاهی ندارد و تنها روایت مستقیم صفار از سهل در بصائر همین یک مورد بوده است (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۴۱؛ صفار، بصائر، ۳۱۵)؛ اما همین تک سند مشترک از سهل در باب ۴۶ کتاب الحجة واقع شده که از نظر تشابه عناوین ابواب، ترتیب‌ها و الگوی تغییر وسائط با بصائر تناسب دارد.

۲. نمونه: کلینی، کافی، ج ۱، صص ۵۶۹، ۵۸۲؛ ج ۲، صص ۲۹۸، ۵۰۹، ۵۷۲.

۳. صفار، بصائر، ج ۱، ص ۴۸۸، ح ۳.

۴. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۳۸.

و یونس بن عبدالرحمن از منابع مهم (مستقیم/ غیر مستقیم) کلینی هستند.^۱ در نمونه‌های بسیاری قرائن پیش‌گفته حاکی از آن است که کلینی در روایت از آنها گاه از بصائر نیز بهره برده و واسطه کافی در روایات مشترک با بصائر، تبدیل به اسناد متداول کافی شده است.^۲

۱۴. علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی عن یونس؛

در اسانیدی از بصائر که با روایت محمد بن عیسی بن عبید و یا حتی غیر او از یونس بن عبدالرحمن شروع شده‌اند، در کافی همواره به سند متداول کلینی تا یونس یعنی «علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی» روایت شده‌اند.

۱۵. علی بن ابراهیم عن أبیه عن محمد بن أبی عمیر؛

۱۶. علی بن ابراهیم عن أبیه عن جعفر بن بشیر؛

۱۷. محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب...؛^۳

۱۸ تا ۲۰. محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن إسماعیل / محمد بن سنان / محمد

بن خالد البرقی؛

البته برقی تنها در یک مورد ابتدای حلقه مشترک اسناد مشابه دو کتاب واقع شده؛^۴ اما این را نیز از الگوها شمردیم؛ زیرا تنها در این مورد است که صفار در بصائر از هشتم نهدی از برقی روایت کرده است و در دیگر مشترکات دو کتاب، سند بصائر، از احمد بن محمد بن عیسی، ابراهیم هاشم و محمد عبدالجبار شروع شده؛ لذا الگوی تغییر واسطه مطابق با شماره‌های ۲، ۹ و ۱۰ است.

همچنین، هر دو کتاب، در روایت اخبار حسین بن سعید، از احمد بن محمد بن عیسی

۱. نک: قربانی، بازشناسی منابع کافی و تأثیر آن در اعتبار سندی روایات، صص ۱۲۷-۱۵۶.

۲. نمونه نک: کتاب الحجّة، باب ۳۸، ح ۲، ۴-۶.

۳. در بصائر بخش زیادی از روایات ابن محبوب از احمد بن محمد روایت شده است؛ ولی در این سند و یا روایات بصائر با اسناد دیگر از ابن محبوب، باز طریق کافی برای همان اخبار، طریق رایج بالا است؛ البته از دیگر اسناد رایج کلینی به ابن محبوب «علی بن محمد عن سهل / علی بن ابراهیم عن أبیه» است، این سند در مورد اخبار مشترک تنها در یک موضع همراه با سندی دیگر، جایگزین سند صفار شده، (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۳۶) با این حال، این سند نیز در شمارش الگوها به حساب آمده؛ زیرا همین خبر در دو موضع دیگر از کافی با مجموع این اسناد روایت شده است، (همان، ج ۲، ص ۱۴۱، ۱۵۵).

۴. همان، ج ۱، ص ۴۳۳؛ صفار، بصائر، ص ۴۸۷، ح ۱.

بهره می‌برند؛ پس نیاز به ذکر مجزای طریق نیست؛ زیرا الگوهای ۲ آن را پوشش می‌دهد.

۲۱. محمد بن یحیی/ عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال؛

۲۲. محمد بن یحیی عن العمركی النیسابوری عن علی بن جعفر؛

۲۳. الحسین بن محمد عن احمد بن اسحاق عن سعدان بن مسلم؛

۲۴. الحسین بن محمد الأشعری، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علی الوشاء؛

۲۵. الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن حماد بن عثمان / ابان بن عثمان؛

در مورد زیر فقط یک سند و الگو غالب نیست و چند نوع اسناد به راوی در کافی رایج است:

۲۶ و ۲۷. علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی... و محمد بن اسماعیل عن الفضل

بن شاذان عن حماد بن عیسی...؛

در این طرق مشایخ رایج کلینی به جای عباس بن معروف^۱ در سند بصائر نشسته‌اند.

چنانکه در فصل جداول خواهد آمد، در عموم این موارد قرائن دیگری نیز مؤید منبع بودن بصائر است. در اخبار مشترک دو کتاب، این الگوها به صورت مداوم در کافی تکرار شده است و ما را به این رهنمود می‌سازد که چه بسا کلینی در روایت از بصائر از تبدیل اسناد بهره گرفته است.

۳. تحلیل وجوه تفاوت اسناد مشترک کافی و بصائر

در مورد چرایی تفاوت اسناد، تحلیل‌های مختلفی می‌توان ارائه داد. غیر از روایاتی که کلینی در سندش، نام صفار را ذکر می‌کند، در مواردی که مجموعه‌ای از قرائن مؤید استفاده کافی از بصائر است، چنین وجوهی متصور است:

الف. احتمال مراجعه کلینی به منابع مشترک با منابع صفار

احتمال ابتدایی این است که کلینی در روایات مشترکی که نام صفار را نیاورده، بر منابعی مشترک دست یافته و خبری را عیناً از آن منابع به طریق خودش روایت کرده باشد. گاه تفاوت‌های میان متون اخبار مشترک، نشان از آن دارد که کلینی به استفاده از بصائر اکتفا

۱. عباس بن معروف نیز مانند یعقوب بن یزید از راویان مذمت یونس و هشام بن حکم است (کشی، رجال، ص ۲۷۸). از او هیچ روایتی از هشام نیافتیم و تنها در یک جا روایتی از یونس دارد، (طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۳۷).

نکرده است؛ مانند روایت ۷ و ۸ باب ۴۰ کافی که اگرچه ترتیب آنها در دو کتاب کافی و بصائر کاملاً هم‌خوان و پشت سر هم، و سند و متن خبر دوم نیز مانند هم است^۱؛ اما متن روایت اول در بصائر مختصرتر و در کافی مفصل است و سند کافی نیز در چند طبقه تفاوت دارد. ظاهراً کلینی از طریق دیگر و چه بسا از کتاب ابن ابی عمیر روایت را گرفته است و این روایت از بصائر استنساخ نشده است. گویی کلینی در این خبر تنها از ترتیب باب متناظر در بصائر بهره برده، نه از متن آن.

در نوعی دیگر مثلاً در باب ۵۹ گرچه همه ۷ خبر باب، با فاصله کمی در باب مشابهی در بصائر آمده‌اند؛ اما در این میان، دو خبر نخست، نه تنها از الگوهای تبدیل و سائط کافی تبعیت نمی‌کنند؛ بلکه در خبر اول با وجود اشتراک راوی اول، متن کافی مفصل‌تر از متن بصائر^۲ است و سند حدیث دوم نیز کاملاً با سند خبر متناظر در بصائر^۳ متفاوت است. نمونه‌های دیگری از این دست نیز می‌توان ارائه داد.^۴

باین‌همه به سادگی نمی‌توان تناسب ترتیب اسناد دو کتاب را اتفاقی دانست. می‌توان احتمال داد کلینی ضمن استفاده از ترتیب‌های بصائر، اگر در موردی به منبع دیگر - که گاه نسخه، کامل‌تر یا طریقه‌ش کوتاه‌تر بود - دسترسی می‌داشت، طریق و متن آن نسخه را جایگزین می‌کرده است؛ خواه این بر اساس اطلاع او از وجود روایت در منبع، پیش از مراجعه به بصائر بوده باشد یا پس از آن.

اما در بخش ۱-ب گذشت که مشابهت در ترتیب اخبار مشترک و عناوین ابواب دو کتاب، نمی‌تواند صرفاً ناشی از استفاده از منبع امامتی جامع و مشترک میان دو کتاب و بدون مراجعه کلینی به بصائر باشد. اگر چنین مصدري وجود داشت می‌بایست رد پای آن در کتب حدیثی و فهرستی یافت می‌شد؛ اما از رجالی که بعد از حلقه مشترک اسناد واقع شده‌اند، آثاری جامع در موضوع اخبار مشترک یعنی امامت نمی‌شناسیم. در پژوهش‌های منبع‌شناسی کافی نیز آثار

۱. قس: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۰۱؛ صفار، بصائر، ص ۱۹۹.

۲. ص ۴۷۵، ح ۴.

۳. ص ۴۷۷، ح ۱۱.

۴. نمونه: باب ۷۲، ح ۲؛ باب ۹۰، ح ۴ و ۶.

امامتی را برای راویانی غیر از حلقه مشترک اسناد دو کتاب مطرح کرده‌اند.^۱ لازمه دیگر اکتفا به احتمال اخیر نیز آنکه در مجموعه‌ای از اخبار با ترتیب مشابه در دو کتاب، الگوهای سندی یکسانی به کار رود. در حد فحوص ما مورد روشنی از این دست دیده نشد؛ البته مثلاً در باب الطینه هر دو کتاب روایاتی از احمد بن محمد بن عیسی دارند^۲ که با موضوع کتاب الأظله او هم‌خوان است^۳؛ ولی این نیز برای تعیین قطعی مصدر مستقیم هر دو کتاب کافی نیست. همچنین، در مواردی که ترتیب روایات متعددی هم‌خوانی دارد و الگوهای تغییر رعایت شده، پذیرش اینکه کلینی ضمن استفاده از ترتیب بصائر، همواره دوباره به منبع اصلی مراجعه می‌کرده یا متن منبع متقدم‌تر را در حافظه داشته، نیازمند قرائن روشنی است؛ ولی معمولاً جز اینکه کلینی طریقی غیر از صفار در سندش ارائه داده، مؤیدی بر استفاده او از منبعی دیگر در کنار بصائر در دست نیست، و تناسب ترتیب اخبار مشترک و عناوین ابواب دو کتاب و رعایت الگوها، معمولاً مؤید استفاده کلینی از بصائر است؛ به ویژه اینکه برای بیشتر راویان حلقه مشترک در اسناد مشابه دو کتاب، آثاری در موضوع امامتی این اخبار سراغ نداریم. پس ادعای مراجعه کلینی به چند منبع با موضوع متفاوت برای چندصد خبر مشترک نیازمند شواهد بیشتر است.^۴

همچنین، در مواردی که کلینی ضمن استفاده از بصائر، به نسخه‌های دیگر نیز مراجعه کرده، چه انگیزه‌ای بر یاد نکردن نام صفار، در کنار شیخ دیگر خود داشته است؟ درحالی‌که با همسانی متون کتب مختلف باز می‌توانست هر دو طریق از بصائر و غیر بصائر را ذکر کند. شاید گرایش کلینی به اختصار در کافی و نیز گرایش به ارائه سند به منابع متقدم بر بصائر، علتی برای این روش تلقی شود؛ ولی تا یافتن قرائن بیشتر بر مراجعه مجدد کلینی به مصادر متقدم‌تر در بسیاری از اخبار مشترک (یا از بر داشتن آنها)، باید دید شواهد چه وجوه دیگری

۱. قربانی، بازشناسی منابع کافی و تأثیر آن در اعتبار سندی روایات، ص ۶۹، ۱۰۰؛ ملکی، بازپژوهی منابع کافی بخش اصول، ص ۲۲۰.

۲. کلینی، کافی، ج ۳، ص ۱۵، ۱۷؛ صفار، بصائر، ص ۱۵، ۱۸.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۸۲.

۴. البته در نگاه نخست، مراجعه مجدد کلینی به منابع برخی از اخبار بصائر دشوارتر از تألیف خود بصائر به نظر نمی‌آید؛ زیرا بصائر هم مفصل‌تر است، و هم تبویب آن نیز سابقه ندارد.

را در مورد این دسته روایات بیش روی می‌گذارد؟

ب. احتمال سماع مشترک صفار و مشایخ کلینی، ضمن استفادهٔ مشایخ از بصائر (اخذ به توسط) مقصود از اصطلاح اخذ به توسط این است که کسی برای استفاده از منبع اصلی، از طریق کتاب یا شخصی واسطه، به مطالب آن دسترسی داشته باشد؛ ولی به جهت اطمینانش در نسبت مطالب به منبع اصلی، تنها نام منبع اصلی را ذکر کند.^۱ گرچه کلینی همواره در اسناد به منبعِ مهمش، بصائر، واسطه‌اش یعنی محمد بن یحیی و یا احمد بن محمد (احتمالاً عاصمی) را ذکر کرده است؛ ولی نمونهٔ احتمالی استفادهٔ او از این روش را بنیاد روایات مشترک دو کتاب از حسین بن محمد بن عامر دانست که در آن، اسناد دو کتاب عیناً یکی است. شاید کلینی در موارد زیادی ضمن استفاده از بصائر، به خاطر اجازه و یا شنیدن آن خبر از شیخ مشترک‌شان، ابن عامر، نام صفار را نیاورده است.

نمونهٔ پرکاربرد در کافی را شاید بتوان در اسنادی جست که محمد بن یحیی آن را مستقیماً از شیوخ مذکور در بدو سند بصائر روایت می‌کند؛ چه همهٔ این مشایخی که محمد بن یحیی از آنها، اخبار بصائر را نقل می‌کند، از مشایخ متداول او در دیگر اسناد کافی نیز هستند؛ مانند احمد بن محمد بن عیسی و سلمه بن خطاب. می‌توان احتمال داد در این اسناد، گرچه محور کتابت، کتاب بصائر بوده است؛ اما چون محمد بن یحیی خود نیز این روایات را از مشایخ مشترکش با صفار شنیده بوده، یا برای روایت اخبار مشایخش از ایشان اجازه داشته، به خاطر علو اسناد، این روایات را مستقیماً از شیخ مشترکش با صفار روایت کرده است. این نوع از اخذ به توسط، روشی رایج بوده است و تدلیس به حساب نمی‌آمده است.

شواهدی از رواج شیوه اخذ به توسط، در مقاله منابع الشیخ الطوسی فی التهذیب آمده است. روال اسناد کتاب تهذیب این است که سند را از نام مؤلف منبعش، بدون ذکر وسائط خودش تا منبع، شروع کند؛ اما مقاله بالا به خوبی نشان داده که برخی از اسناد تهذیب با نام مؤلف منبع شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق) آغاز نمی شود؛ بلکه با شیوخ مؤلف منبع - که در صدر اسناد بوده اند - شروع شده اند. از این رو اسناد مشیخه تهذیب تا صاحبان منابع کتاب لزوماً

١. نك: شبيري، منابع الشيخ الطوسي في التهذيب، ص ١٩١.

به تنهایی برای تکمیل همه اسناد تهذیب کفایت نمی‌کنند. همچنین، شیخ طوسی بیش از مواردی که از ابن بابویه (م. ۳۸۱ق) نام برده، از کتاب من لا یحضره الفقیه او بهره گرفته است.^۱ در کلام قدما نمونه‌هایی از اذعان به چنین روشی وجود دارد.^۲

مؤید این احتمال آن است که محمد بن یحیی مهم‌ترین راوی بصائر است^۳ و بنا بر مواضع متعددی از نسخه فعلی بصائر نیز هم‌راوی آن است.^۴ از طرفی نیز در بخش اول گذشت که هم‌واسطه اصلی کلینی تا صفار است؛ پس این احتمال قابل قبول است؛ اما این، تنها توجیه‌گر هفت الگوی نخست در تبدیل وسائط است؛ هرچند مصادیق این الگوها که محمد بن یحیی در آن آمده، بنا بر شمارش ما کمی بیش از نیمی از موارد است؛ ولی به هررو وضع حدود ۲۰ الگوی دیگر را - که در آن علاوه بر حذف نام صفار، وسائط دیگری نیز ارائه شده - روشن نمی‌کند؛ بلکه حتی در الگوی دوم نیز - که پرتکرارترین الگوست - گاه جای محمد بن یحیی، «عدة من اصحابنا» آمده و نشان از آن دارد که اخذ به توسط محمد بن یحیی، برای توجیه همه موارد کافی نیست.

ج. احتمال اتکای کلینی به طرق اجازه یا شنیدن اخبار از دیگر مشایخ، برای تبدیل برخی اسناد گویا کلینی برای روایات موجود در بصائر از طرق برخی منابع مشهور متقدم‌تر نیز بهره برده و خود طرق کوتاه‌تر و رایج‌ترش را به منابع متقدم‌تر آورده است.^۵ احتمالاً وقتی کلینی روایات بصائر از ابراهیم بن هاشم و محمد بن عبد الجبار را از غیر صفار گزارش می‌کند، بدین اتکا دارد که روایات امامتی محمد بن عبد الجبار و ابراهیم را اساتیدش همچون احمد بن ادريس و علی بن ابراهیم نیز از آن دو شنیده‌اند، یا برای نقلش اجازه دارند. پس کلینی

۱. همان، صص ۱۹۱-۲۲۳.

۲. برای نمونه: ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۴۳، «أخبرني أبو محمد الحسن بن محمد بن یحیی بن الحسن بن جعفر... فیما أجازة لي مما صح عندي من حديثه و صح عندي هذا الحديث - برواية الشریف محمد بن الحسن بن إسحاق...» در این گزارش ابن بابویه، روایت را مستقیم از حسن بن محمد نشنیده؛ با این حال از تعبیر خبرنی بهره برده است.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۵۴؛ طوسی، فهرست، ص ۴۰۸.

۴. صفار، بصائر، صص ۵۶، ۱۱۴.

۵. مانند الگوهای ۱۴-۲۰.

سند کوتاه‌تر را تا مشایخ صفار می‌آورد. این در حالی است که ابن ادریس و علی بن ابراهیم واسطه روایت کلینی از صفار نیستند و البته در بیرون از کافی نیز این مشایخ - بر خلاف محمد بن یحیی - به عنوان راویان بصائر شناخته نمی‌شوند.

ممکن است کلینی در مواجهه با روایات صفار از یعقوب بن یزید از ابن ابی عمیر، می‌دانسته منبع صفار نسخه‌ای از ابن ابی عمیر است که خود کلینی نیز با واسطه علی بن ابراهیم از پدرش اجازه روایتش را داشته است. پس با اعتماد به یکی بودن منبع (و نه لزوماً با مراجعه مجدد) برای علو اسناد، طریق دو واسطه‌ای خود را جایگزین طریق «محمد بن یحیی از صفار از یعقوب» می‌کرده است. در اینجا شاید کلینی برخی از روایات منابع مشترکش با بصائر را پیشتر از مشایخش شنیده بوده (مطابق وجه اول) و یا بعداً اخبار بصائر را بر ایشان عرضه کرده و آنان طرق دیگری در سماع اخبار را به کلینی ارائه داده باشند. سپس کلینی طریق متکی بر قرائت یا سماع را با طریقتش به بصائر (که لزوماً همه آن را بر شیخ خود، محمد بن یحیی، قرائت نکرده بوده) عوض کرده باشد.

حدود این وجه روشن نیست. اما حتی در موارد متعددی که تبدیل سند موجب کوتاه‌شدن سند نمی‌شود، می‌توان احتمال داد انگیزه کلینی در اسناددهی از غیر صفار، تکثیر طرق اخبار در منابع مکتوب بوده، یا اینکه سند اصلی خود را برای منبع بصائر - که ظاهراً در اختیارش بوده - ترجیح می‌داده است. چنین تبدیل سندی این مزیت را دارد که ضمن استفاده از بصائر، روایت را به منبعی متقدم‌تر از بصائر مستند می‌ساخته است. هرچند با از میان رفتن منابع در دوران بعد، کشف منابع با سختی‌هایی روبرو است.

این نوع تعویض سند روشی اجتهادی نیست و با تدلیس در مخفی کردن وسائط نقل نیز تفاوت دارد؛ زیرا تدلیس در جایی است که راوی در پی پوشاندن عیب سند است و یا اینکه برای علو اسناد راویانی را حذف می‌کند که طریق دیگری به روایات شیوخ آن راویان یا ندارد، یا عمداً نمی‌آورد؛ در حالی که بررسی این روایات کلینی با دیگر اسناد او در روایات غیر مشترک، نشان از تداول طرق دیگر کلینی به آن مشایخ دارد و این دست‌کم برای موجه بودن

۱. برای نمونه، قس: کلینی، الکافی، ج ۲، صص ۴۳۰، ۴۴۰؛ صفار، بصائر، صص ۲۸۸، ۸۳.

احتمال وجود سماع یا اجازات - که در میان محدثان آن دوره رایج بوده -^۱ کفایت می‌کند. محمدجواد شبیری تبدیل وسائط را در میان آثار قدمایی چون «بصائر، کافی، کتب شیخ صدوق و شیخ طوسی» شایع دانسته است؛ بدین صورت که «محدث قسمتی از سند تا یک راوی مشهور را حذف و به جایش سند دیگری قرار می‌داده است»، این با نظریه تعویض اسناد در نزد متأخران تفاوت دارد. هدف از این روش تصحیح سند با حذف سند غیر معتبر نیست؛ بلکه سند معتبر به سند معتبر دیگر تبدیل می‌شده است. غرض از این تبدیل، علو اسناد (کم واسطه بودن سند) است و نشانه‌هایی از آن در علم درایه با اصطلاح «بدل» از اقسام علو سند دیده می‌شود. ایشان سپس شواهدی از این دست را در مورد کتبی چون کافی و تهذیب نشان می‌دهد.^۲

حسن انصاری نیز معتقد است «کلینی از سنت مستخرج‌نویسی در میان محدثان بهره برده» که در آن، حدیثی از کتاب محدثی نقل می‌شود، اما طریقی (واقعی و) مستقل از طریق محدث اول ارائه می‌دهند. انصاری در تبیین تفاوت آن با شیوه نامشروع سرقت حدیث (بدون سماع)، به ساختگی و ترکیبی بودن اسانید جایگزین و توجه ندادن سارق به استخراج‌نویسی اشاره کرده است.^۳ البته احراز رواج این روش در امامیه ابتدای قرن ۴ و دوره کلینی نیازمند شواهد بیشتری است، هرچند معلوم شد پس از آن رایج بوده است.

شاهد توجه دادن کلینی به استفاده‌اش از بصائر در بسیاری از ابواب کتاب الحجة کافی وجود دارد؛ یعنی ابوابی که در آن علاوه بر ذکر نام صفار، قرائن متعدد دیگر از ترتیب چینش، تناسب عنوان ابواب و الگوهای تبدیل اسناد، مؤید استفاده مکرر کلینی از بصائر است. در این ابواب کلینی غالباً در آخرین استفاده‌اش از بصائر، نام صفار را در سند می‌آورد.^۴ به نظر نمی‌آید این نکته اتفاقی باشد؛ چون این ابواب به طور متوسط حدود ۶-۷ روایت دارند.

۱. مفید، تاریخ حدیث مکتوب شیعه، صص ۱۰۸-۱۳۳. حتی اگر طرق جدید کلینی، متکی به شنیدن یا قرائت و عرضه کل روایات منابع مشترک نباشد، باز چه بسا مناوله دفاتر و اجازه، مجوز تبدیل اسناد بوده است.

۲. شبیری، نکاتی درباره کافی، بخش تبدیل اسناد در کافی.

۳. انصاری، پایگاه کتابان، مدخل مطالعه‌ای تفصیلی درباره کتاب بصائر الدرجات و هویت نویسنده آن، ۲۱ بهمن ۱۳۸۷ ش، ansari.kateban.com/post/1520؛ نیز نک: جدیع، تحریر علوم الحدیث، ج ۲، صص ۸۷۰-۸۷۳.

۴. باب ۳، ۴، ۶، ۱۴، ۳۱، ۳۵، ۴۵، ۴۹، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۱۱۵، ۱۲۶، نیز نک: باب ۹۸.

جالب آنکه شبیری نیز در تحقیق خود نمونه‌هایی از استفاده کلینی از محاسن برقی و کتب حسین بن سعید را نشان داده که در این استفاده‌ها معمولاً کلینی تنها در اوایل اخبارش از باب محاسن از برقی یاد می‌کند و نام حسین بن سعید را نیز بیشتر در آخرین سند مورد استفاده‌اش از او می‌آورد.^۱ این مطلب، هم در تبیین سلیقه کلینی در تبدیل اسناد مؤثر است و هم نشان می‌دهد که کلینی در پی مخفی کردن نام صفار نبوده است. مقایسه تحریرهای متفاوت روایات یک کتاب با منابعش نیز می‌تواند شواهدی از مستخرج‌نویسی به دست دهد.

در برابر وجه اخیر، احتمال دارد وجه نخست عمومیت داشته باشد. بدین نحو که کلینی به سماع و اجازه پیشین و اطلاعش بر یکسانی منبع متقدم خود با منبع بصائر اکتفا نکرده و به طور خاص مجدداً همه روایات را در نسخه‌هایش از منابع متقدم می‌جسته و سند و نقل نسخه متقدم را جایگزین سند و نقل مشابه بصائر می‌کرده است و اگر در مواردی سندی را جایگزین طریق صفار نکرده است، یعنی منبع بصائر را نداشته، یا آن مورد را در نسخه‌اش نیافته است. لازمه عمومی دانستن وجه نخست این است که دقت اسناددهی کافی و زمانی را که کلینی صرف کرده بسیار بیشتر از دیگر کتب اربعه بدانیم.^۲ این نیازمند پژوهش‌های بیشتر است و تاکنون، احتمال تأثیر هر سه وجه فوق در علت تفاوت‌ها در برخی از اسناد اخبار مشترک باقی است.

۴. نمونه فوائد شناسایی موارد استفاده کافی از بصائر

تطبیق اسانید احادیث مشابه در دو کتاب و شناسایی الگوهای تبدیل وسائط، کارکردهای بسیاری دارد که در اینجا با ارائه برخی مثال‌ها به معرفی آنها می‌پردازیم.

الف. کشف تصحیفات و افتادگی‌های اسناد و متون

به عنوان نمونه دو سند متناظر زیر در دو کتاب متناظر و مربوط به یک روایت هستند:
سند بصائر: حدثنا أحمد بن محمد عن الحسن بن موسى الخشاب عن علي بن إسماعيل عن صفوان عن الحرث بن المغيرة.^۳

۱. شبیری، نکاتی درباره کافی، بخش تبدیل اسناد در کافی.

۲. با توجه به پژوهش‌ها در ناهمخوانی نسبی اسناد کتاب فقیه و تهذیب الأحکام با مشیخه این دو اثر.

۳. صفار، بصائر، ج ۱، ص ۳۲۶.

سند کافی: محمد بن یحیی عن أحمد بن أبي زاهر عن علي بن موسى عن صفوان بن يحيى عن الحارث بن المغيرة.^۱

همه اخبار این باب کافی (باب ۵۰) در باب مشابهی از بصائر آمده است. با اینکه در دیگر اخبار این باب از کافی، الگوی رایج تبدیل وسائط رعایت شده، در نگاه نخست تغییر در این سند کافی، الگوهای رایج کافی رعایت نشده است؛ اما با بررسی نسخه‌های گوناگون دو کتاب معلوم می‌شود که در هردو تصحیف رخ داده است. در تصحیح ابطحی از بصائر، سند بصائر از میان نسخه‌های مختلف چنین گزینش شده است:

- «أحمد بن موسى عن علي بن إسماعيل عن صفوان عن الحارث»^۲

در تحقیق دارالحديث نیز با عنایت به دیگر اسناد کافی تذکر داده شده که علی بن موسی در این طبقه و در میان این رجال شناخته شده نیست و باید به جای او علی بن اسماعیل باشد.^۳ از طرفی احمد بن ابی زاهر همان احمد بن موسی است^۴؛ بر این اساس معلوم می‌شود در این مورد نیز کافی از یکی از الگوهای رایج تبدیل وسائط بهره برده است.

همچنین، حتی در ابوابی از کافی که در آن بهره‌وری کلینی از بصائر قطعی نیست، باز اخبار مشترک در کشف بعضی از کاستی‌های اسناد، سودمند است. به عنوان نمونه در باب ۱۱۱ از کتاب الحجج، حدیث ۱۶، آمده:

- «علي بن إبراهيم عن أبيه عن الحسين بن سيف عن أبيه عن عمن ذكره عن أبي عبد الله»^۵

در بصائر همین روایت از ابراهیم بن هاشم به همین سند روایت شده، جز آنکه در محل ارسال آورده: «عن أبي القاسم عن محمد بن عبد الله»^۶؛ البته این کاستی می‌تواند به خاطر اختلال نسخه منبع کافی و یا حذف عمدی نام دو راوی ناشناس به خاطر اختصارگرایی کافی باشد که نمونه‌های بسیار دیگری نیز دارد.^۷

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۵۷.

۲. ابطحی، تعلیقات بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۵۷۸.

۳. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۵۷، پاورقی دارالحديث.

۴. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۸۸.

۵. کلینی، کافی، ج ۲، ص ۴۴۸.

۶. صفار، بصائر، ص ۱۹۲.

۷. شبیری، نکاتی درباره کافی، شیوة اقتباس از مصادر، ش ۴، ۵.

بر عکس نمونه اخیر، گاهی تطبیق اسناد، افتادگی‌های سند در نسخه موجود از بصائر را آشکار می‌کند.^۱ در حواشی تحقیق دارالحديث از کافی نمونه‌های بسیاری از کشف آسیب‌ها و ابهام‌های اسناد کافی به اتکای بررسی اسناد بصائر (و نیز بر عکس آن) نشان داده شده است.^۲ نکته مهم دیگر اینکه در مواضعی، کلینی در اسنادش با طریق متداولش از صفار نام برده و با اینکه روایت در موضوع کتاب بصائر است؛ اما در نسخه موجود از بصائر دیده نمی‌شود؛ حتی در دو مورد، روایت مجاورش در کتاب الحجۃ کافی، در بصائر نیز آمده است.^۳ شاید اینها در کنار روایات فضائلی که از صفار در دیگر منابع - که در ابواب مرتبط از نسخه بصائر نیست^۴ - شاهد نقصان نسخه موجود باشد؛ البته روایاتی از صفار در بحث معاجز رسول اکرم ﷺ، با موضوع هر دو کتاب بصائر و کتاب المناقب صفار^۵ تناسب دارد و ممکن است از هر یک از این دو کتاب باشد.

ب. کشف موارد خلط و ترکیب در اخبار کافی

نوع دوم از آسیب‌هایی که با این مطالعات کشف می‌شود، مربوط به خلط و ترکیب اخبار در یکی از دو کتاب است. سه خبر پیاپی در باب ۹۰ کتاب الحجۃ، نیز نمونه‌های مشابهی در بصائر دارند؛ اما در این میان یکی از سه روایت^۶ نه تنها در سند از الگوهای رایج تبدیل

۱. برای نمونه، قس: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۸۳؛ صفار، بصائر، ص ۱۸۱.
۲. نمونه: کلینی، الکافی، ج ۱، صص ۸۳، ۲۱۶، ۴۲۹، ۴۳۰، پاورقی‌های دارالحديث.
۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۹۹، باب ۶۱، ح ۲؛ روایت بعد از آن با الگوی رایج سنددهی کلینی به احمد بن محمد در بصائر آمده (ص ۱۲۴، ح ۳۲)؛ البته در باب ۴۸ کتاب الحجۃ، ح ۴ نیز خبر مشترک به همین سند تکرار شده است. شاهد دوم در باب ۸۱، ح ۹ (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۹۸) است که روایت پیشینش در کافی به همین صورت در بصائر آمده (ص ۲۵۴، ح ۶). نمونه سوم نیز در کتاب الحجۃ، روایتی به همراه نکته‌ای شفاهی از صفار با ذکر نام کامل او نقل شده (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۸۰) که در بصائر موجود نیست.
۴. نمونه نک: ابن شاذان، مائة منقبة، ص ۵۴-۵۵؛ قس: بصائر، ۵۱۴؛ نیز ابن بابویه، کمال الدین، ص ۲۳۱، ح ۳۳ و ۳۴؛ قس: صفار، بصائر، ص ۶۵.
۵. هارونی، تیسیر المطالب، صص ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۶۱، ۶۸.
۶. نک: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۵۴.
۷. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۸۱، ح ۳.

واسطه بهره نبرده؛ بلکه متن آن نیز در بصائر، در دو بخش مجزا و با دو سند مجزا روایت شده است.^۱ در واقع خبر کافی دو خبر بوده که متصل به هم آمده است و گویی حسن بن علی و شاء راوی اصلی هر دو بخش است؛ در حالی که ظاهراً راویان دو خبر از سند افتاده‌اند. بخش‌های مشابه دو روایت بصائر و روایت کافی در زیر با خطوط باریک نشان داده شده است:

خبر نخست بصائر: حدثنا عباد بن سلیمان عن سعد بن سعد عن أحمد بن عمر قال سَمِعْتُهُ يَقُولُ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا إِنِّي طَلَقْتُ أُمَّ فَرْوَةَ بِنْتَ إِسْحَاقَ فِي رَجَبٍ بَعْدَ مَوْتِ أَبِي يَوْمٍ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ طَلَقْتَهَا وَقَدْ عَلِمْتَ مَوْتَ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ نَعَمْ.^۲

خبر دوم بصائر: حدثنا عباد بن سلیمان عن سعد بن سعد عن صفوان بن يحيى قال: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا إِنَّهُمْ رَوَوْا عَنْكَ فِي مَوْتِ أَبِي الْحَسَنِ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لَكَ عَلِمْتَ ذَلِكَ يَقُولُ سَعِيدٌ فَقَالَ جَاءَنِي سَعِيدٌ بِمَا قَدْ كُنْتُ عَلِمْتُهُ قَبْلَ مَجِيئِهِ.^۳

تک خبر کافی: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء قال: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ إِنَّهُمْ رَوَوْا عَنْكَ فِي مَوْتِ أَبِي الْحَسَنِ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لَكَ عَلِمْتَ ذَلِكَ يَقُولُ سَعِيدٌ فَقَالَ جَاءَ سَعِيدٌ بَعْدَ مَا عَلِمْتُ بِهِ قَبْلَ مَجِيئِهِ قَالَ وَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ طَلَقْتُ أُمَّ فَرْوَةَ بِنْتَ إِسْحَاقَ فِي رَجَبٍ بَعْدَ مَوْتِ أَبِي الْحَسَنِ يَوْمٍ قُلْتُ طَلَقْتَهَا وَقَدْ عَلِمْتَ بِمَوْتِ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ قَبْلَ أَنْ يَقْدَمَ عَلَيْكَ سَعِيدٌ قَالَ نَعَمْ.^۴

مقایسه اسانید احادیث مشابه نشان می‌دهد که در مواضع دیگری نیز در همین سند از و شاء و نیز روایاتی دیگر از احمد بن عمر ابهاماتی وجود دارد. مجموعه روایاتی با اسناد کاملاً متفاوت وجود دارد؛ ولی همان اخبار در ابوابی از کافی - که از بصائر بهره برده - با همین سند مورد بحث آمده است.^۵ با عنایت به تکرار اسناددهی کلینی به و شاء با همین طریق، شاید کلینی دفتری از

۱. صفار، بصائر، ج ۱، ص ۴۶۷، ح ۴ و ۶.

۲. همان، ح ۴.

۳. همان، ح ۶.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۸۱، ح ۳.

۵. نمونه در باب ۲۰، ۲۴ و ۵۹: همان، ج ۱، صص ۵۲۳، ۵۳۴، ۶۸۸، ۶۹۰، روایت اخیر باز از و شاء از احمد بن عمر روایت شده.

احادیث و شاء را به طریق مذکور در اختیار داشته است. در فهرس، کتابی با عنوان «مسائل الرضا» و «نوادر» برای و شاء ذکر شده است.^۱ احتمال دارد که اسناد برخی از روایات و شاء در این دفتر یا دست کم در نسخه نزد کلینی، ناقص بوده و لذا به اشتباه معلق به اسانید پیشینش تلقی شده،^۲ یا اینکه او برخی از روایات ائمه پیشین را بر امام رضا (علیه السلام) عرضه کرده باشد.

در نمونه دیگری در دو باب مشابه از کافی و بصائر که روایات مشترک بسیاری دارند (نک: جدول ۲، باب ۵) یکی از روایات مشترک کافی، متن یک خبر بصائر از احمد بن عمر را دارد؛ ولی سندش متناسب با خبر بعد در همین باب بصائر و مطابق با الگوی تغییر شماره ۱۵ است:

خبر کافی: علی عن محمد بن عیسی عن محمد بن الفضیل عن أبي الحسن الرضا قال: قُلْتُ لَهُ: أَتَبْقَى الْأَرْضُ بَعْدَ إِمَامٍ؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: فَإِنَّا نُرَوِّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهَا لَا تَبْقَى بَعْدَ إِمَامٍ إِلَّا أَنْ يَسْخَطَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ، أَوْ عَلَى الْعِبَادِ؟ فَقَالَ: «لَا، لَا تَبْقَى، إِذَا لَسَاخَتْ».^۳

خبر نخست بصائر: حدثنا محمد بن الحسين عن أبي داود المسترق عن أحمد بن عمر قال: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع هَلْ يَبْقَى الْأَرْضُ بَعْدَ إِمَامٍ فَإِنَّا نُرَوِّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا يَبْقَى الْأَرْضُ إِلَّا أَنْ يَسْخَطَ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ لَا تَبْقَى إِذَا لَسَاخَتْ.

خبر دوم بصائر: حدثنا محمد بن عیسی عن محمد بن الفضیل عن أبي حمزة الثمالي قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ تَبْقَى الْأَرْضُ بَعْدَ إِمَامٍ قَالَ لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بَعْدَ إِمَامٍ لَسَاخَتْ.^۴ مثال های دیگری نیز از ترکیب اخبار پیاپی بصائر در کافی یافت می شود.^۵

ج. تأملی در انتقادات بر نسبت بصائر به صفار

گرچه حسن انصاری در یادداشت های قدیمی تر خود در تفاوت اسناد کافی و بصائر، بحث شیوه مستخرج نویسی را عامل مهم دانسته بود؛ اما در نوشته های پسینش، روایت برخی از

۱. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۰؛ قس: طوسی، فهرست، ۱۳۸.

۲. در زمینه چنین الگویی نک: قندهاری، بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس، بخش ۲-۵.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۳۸. در نمونه ای برعکس نیز روایتی از معلى از و شاء از احمد بن عمر در کافی (ج ۲، ص ۳۹۷)، نیز در دیگر منابع از محمد بن فضیل از چند امام گزارش شده است. (عیاشی، تفسیر،

ج ۲، ص ۱۷؛ قمی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۳۱؛ حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۶۸)

۴. صفار، بصائر، ج ۱، ص ۴۸۸، ح ۱ و ۲.

۵. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۷۴، ح ۲ از محمد بن یحیی عن احمد؛ قس: صفار، بصائر، ج ۱، ص ۳۲۰، ح ۳ و ۴.

۶. انصاری، پایگاه کتابان، «مدخل مطالعه ای تفصیلی درباره کتاب بصائر الدرجات و هویت نویسنده آن»، ۲۱.

اخبار مشترک کافی با بصائر از محمد بن یحیی، انصاری را بدان مایل کرده که «تحریر فعلی تدوین صفار نیست؛ بلکه نسخه‌ای است از تحریر محمد بن یحیی عطار، با اضافاتی پسین‌تر از دیگران»^۱ ایشان در این دیدگاه به امور دیگری نیز استناد کرده است:

۱. نویسنده از مشایخی روایت مستقیم می‌کند که نمی‌توانند مشایخ صفار قلمداد شوند و روایت صفار از آنان در هیچ منبع مستقلی تأیید نشده است^۲ با این همه ایشان شاهی بر گفته خود نیاورده است و بعد از فحص از مشایخ بصائر و مشایخ صفار در خارج از این کتاب، بر ما معلوم نشد که کدام یک از مشایخ کتاب نمی‌توانند از شیوخ صفار باشند. در بررسی تطبیقی مشایخ بصائر و محمد بن یحیی دیده می‌شود که این مشایخ تطابق کاملی ندارند.

۲. مستند دیگر ایشان این است که «مهم‌ترین شاگرد صفار، یعنی ابن ولید قمی کتاب بصائر را روایت نمی‌کرده است»^۳ و این را نشان از آن گرفته که صفار صاحب بصائر نبوده است؛ درحالی که کتب فهرس به طرق مختلفی بصائر را کتاب صفار، نه محمد بن یحیی شمرده‌اند.^۴ فراتر از آن، بنا بر قرائنی دست‌کم بخش‌هایی از بصائر توسط ابن ولید روایت شده است.^۵

۳. در نظریه انصاری برای اثبات نسبت تألیف عمده کتاب بصائر به محمد بن یحیی، گویی فرض شده که کلینی همه روایاتش از بصائر را از محمد بن یحیی نقل می‌کند؛ درحالی که گذشت محمد بن یحیی غالباً تنها واسطه روایت از دو سه تن از مشایخ مهم صاحب بصائر، یعنی احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن حسین و سلمه بن خطاب است؛ یعنی همان شیوخی که غالب دیگر روایات کلینی از محمد بن یحیی نیز از همانان است و البته طرق کلینی به دیگر مشایخ صاحب بصائر عموماً تغییر می‌کند. این با همان دیدگاه مستخرج‌نویسی سازگارتر است.

همچنین، نام محمد بن یحیی در اسناد گوناگونی از نسخه بصائر، پیش از نام صفار آمده

بهمن ۱۳۸۷ش، ansari.kateban.com/post/1520.

۱. همان، «توضیحی درباره نسخه‌ای نویافته از بصائر»، ۱۴ اسفند ۱۳۹۱، ansari.kateban.com/post/1967.

۲. همان، «ماهیت کتاب بصائرالدرجات (۲)»، ۲۹ اسفند ۱۳۹۵، ansari.kateban.com/post/3180.

۳. همان.

۴. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۵۴؛ طوسی، فهرست، ص ۴۰۸.

۵. اکبری، بررسی اختلافات مبانی قدما و متأخران امامیه در تضعیفات رجال، بخش ۳-۲-۴-۱.

است؛ درحالی که در بسیاری از این موارد شیخی که صفار از او نقل می‌کند، شیخ مشترک محمد بن یحیی و صفار، مانند احمد بن محمد بن عیسی و ابراهیم بن هاشم است.^۱ اگر محمد بن یحیی، نه راوی نسخه که مؤلف اصلی آن می‌بود نیازی به واسطه کردن صفار نداشت و دست‌کم از طریق مستخرج‌نویسی می‌توانست مستقیم از شیخ مشترک روایت کند. همچنین، در موضعی که در نسخه بصائر نام محمد بن یحیی آمده است همواره از صفار نقل می‌کند. این خود مؤید آشکار تعلق نسخه به صفار است. گویی به خاطر همین مشکل است که انصاری این احتمال را مطرح کرده که نام صفار «به وسیله ناسخان [متأخرتر] در آغاز ابواب» اضافه شده است^۲ و البته بدون ارائه دلیل محکم، این مصدوره به مطلوب به حساب می‌آید؛ بنابر این، دیدگاه متقدم‌تر انصاری بر دیدگاه اخیر او ترجیح دارد و می‌توان از اشکالات انتساب بصائر به صفار بر اساس تفاوت اسناد کافی و بصائر پاسخ گفت.

۵. جداول روایات مشترک دو کتاب

تذکر چند نکته در مورد جداول ضروری است:

- جداول به دو بخش ابواب کتاب الحججه و غیر آن (کتاب العلم، کتاب الإیمان و الکفر) تقسیم شده و تنها اطلاعات ابوابی را آورده‌ایم که استفاده کافی از بصائر را قرائنی همچون شباهت زیاد عناوین باب‌های دارای حدیث مشترک در دو کتاب تأیید کند و به صرف اشتراک متن، آن را ذکر نکرده‌ایم و اگر در مواردی باب معادل در بصائر نبود، باید دست‌کم ترتیب اخبار مشترک، متناسب باشد، یا نام صفار در برخی از اسناد بیاید، یا کل باب کافی در بصائر معادل داشته باشد. (شماره ابواب کافی بر اساس چاپ دارالحدیث و ابواب بصائر بر اساس چاپ مرعشی است.)

- منظور از احادیث مشترک، احادیثی است که علاوه بر متن بسیار مشابه، راوی آن نیز دست‌کم در طبقه پس از امام در دو کتاب یکسان باشد.

- گاهی از روایات مشترک باب کافی، برخی در باب مشابه از بصائر و برخی در باب غیر

۱. صفار، بصائر، صص ۵۶، ۱۳۲، ۱۶۲ و

۲. انصاری، پایگاه کتابان، «بررسی فرضیه دوم درباره ماهیت کتاب بصائرالدرجات»، ۱ فروردین ۱۳۹۶، ansari.kateban.com/post/3180

مشابه بصائر آمده و الگوی تبدیل واسطه رایج در کافی نیز رعایت شده است. در این موارد در ستون «تعداد اخبار مشترک باب‌ها» تنها اخبار مشترک ابواب مشابه ذکر شده؛ ولی در بخش الگوهای مشترک، موارد خارج از باب ذکر شده از بصائر نیز در نظر گرفته شده است. بر این اساس گاه، شماره عدد الگوها بیشتر از اخبار مشترک است؛ مثلاً در باب ۴۵، ۵۱ و ۵۳.

- در شمارش الگوهای تغییر در کافی، اسناد حاوی نام صفار را هم در نظر گرفته و اگر نام صفار در یکی از اسناد باب کافی آمده، با یک زیرخط، و اعداد ابواب با چند بار یادکرد از صفار را با دو زیرخط نمایانده‌ایم.

- در ستون هم‌خوانی اخبار از نظر ترتیب، اگر مجموع قرائن، استفاده اجمالی کلینی از ترتیب اخبار بصائر را، هرچند در برخی موارد نشان می‌داد، از علامت «*» و برای ترتیب معکوس از «**» استفاده کرده‌ایم و اگر مشخصاً در همه اخبار کافی ترتیب، متناسب با بصائر بود «**» آمده است. اگر استفاده کردن یا نکردن کلینی از ترتیب اخبار بصائر مبهم باشد، علامت! می‌آید، و اگر قرائن نشان دهد که کلینی از ترتیب باب بصائر استفاده نکرده، علامت «x».

- در شمارش اسناد مشترک کافی، در مواردی که دو سند برای یک خبر را کاملاً مجزا از هم ذکر کرده، آنها را دو سند شمرده‌ایم؛ چه در مواردی هر دوی آن در بصائر معادل دارد؛ مانند باب ۴۴، ۵۵، ۹۴ و ۱۱۰.

- در مواردی که چند باب کافی یا بصائر، معادل یک باب کتاب دیگر است، در تعداد اخبار ابواب از چند شماره استفاده کرده‌ایم؛ یعنی تعداد شماره هر باب کتب، در ستون روبرویش ذکر شده است؛ اما اطلاعات مربوط به اخبار مشترک با محوریت ابواب کافی آمده است.

جدول شماره ۲:

شماره و عنوان باب کتاب الحجة در کافی		عنوان باب بصائر الدرجات		عدد اخبار باب		اخبار مشترک باب‌ها	هم‌خوانی اسناد از نظر	
				ب	ا		ب	ا
۳- الفرق بين الرسول والنبي والمحدث		في الفرق بين الأنبياء والرسول والأئمة... وأمر الحديث		۴	۲۰	۴	۳	**

(جزء ۸، ب ۱)					
**	۲	۲	۱۷	۴	۴- الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بإمام
			۵		الأرض لا يخلو من الحجة وهم الأئمة (جزء ۱۰، ب ۱۰) ... الأرض لا تخلو منهم ولو كان في الأرض اثنان لكان أحدهما الحجة (جزء ۱۰، ب ۱۱)
*	۸	۹	۱۷	۱۴	۵- الأرض لا تخلو من حجة
			۸		الأرض لا يخلو من الحجة وهم الأئمة (جزء ۱۰، ب ۱۰) الأرض لا تبقى بغير إمام لو بقيت لساخت (جزء ۱۰، ب ۱۲)
* ۳	۴	۳	۵	۵	۶- أنه لو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة (جزء ۱۰، ب ۱۱)
					في الأئمة ان الأرض لا تخلو منهم ولو كان في الأرض اثنان لكان أحدهما الحجة (جزء ۱۰، ب ۱۱)
*	۲	۳	۶	۵	۹- أن الأئمة شهداء الله عز وجل على خلقه
					في الأئمة انهم شهداء لله في خلقه بما عندهم... (جزء ۲، ب ۱۳)
!	۴	۴	۹	۴	۱۰- أن الأئمة هم الهداة
					في أئمة آل محمد انهم الهادون يهدون إلى ما جاء به النبي (جزء ۱، ب ۱۳)
*	۷	۷	۱۶	۷	۱۱- أن الأئمة ولاية امر الله وخزنة علمه
			۱۶		في الأئمة أنهم خزان الله في السماء والأرض على علمه (جزء ۲، ب ۱۹) في الأئمة أنهم حجة الله وباب الله وولاية أمر الله ووجه الله... (جزء ۲، ب ۳)
*	۳	۲	۶	۴	۱۴- أن الأئمة هم اركان الأرض
			۱۶		الأئمة أنه جرى لهم ما جرى لرسول الله وأنهم أمناء الله... (جزء ۴، ب ۹)
			۱۱		الأئمة أنهم يعرفون علم المنايا... وفصل الخطاب (جزء ۶، ب ۲) أمير المؤمنين عليه السلام أنه قسيم الجنة والنار (جزء ۸، ب ۱۸)
*	۳	۵	۹	۵	۱۶- الأئمة ولاية الأمر
					في أئمة آل محمد وان الله تعالى

					اوجب طاعتهم ومودتهم وهم المحسودون على ما اتاهم الله من فضله (جزء١،ب١٧)	وهم الناس المحسودون الذين ذكرهم الله
*	٦	٦	٢	٧	١٨ في الأئمة أنهم الصادقون (جزء١،ب١٤) في الأئمة وما قال فيهم رسول الله بأن الله أعطاهم فهمي وعلمي (جزء١،ب٢٢)	١٩- ما فرض الله عزوجل ورسوله من الكون مع الأئمة
!	٥	٩	٨	٩	٢٨ أئمة آل محمد وان الله قرنهم بنبيه في السؤال فقال وانه لذكر لك ولقومك... (جزء١،ب١٨) في أئمة آل محمد انهم أهل الذكر الذين امر الله بسؤالهم والامر إليهم... (جزء١،ب١٩)	٢٠- أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة
*	٢	٢	٩	٢	في الأئمة انهم الذين قال الله تعالى إنهم يعلمون وأعداءهم الذين لا يعلمون وشيعتهم اولوا الألباب (جزء١،ب٢٤)	٢١- أن من وصفه الله تعالى فى كتابه بالعلم هم الأئمة
**	٢	٢	٨	٣	في الأئمة انهم الراسخون في العلم الذي ذكرهم الله تعالى في كتابه (جزء٤،ب١٠)	٢٢- أن الراسخين في العلم هم الأئمة
*	٢	٤	١٨	٥	في الأئمة أوتوا العلم وأثبت ذلك في صدورهم (جزء٤،ب١١)	٢٣- أن الأئمة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم
×	-	٢	١٥	٤	في الأئمة أنهم الذين قال الله فيهم إنهم أورثهم الكتاب وإنهم السابقون بالخيرات (جزء١،ب٢١)	٢٤- في أن من اصطفاه الله من عباده وأورثهم كتابه هم الأئمة
!	٢	٢	٥	٢	٤ الفرق بين أئمة العدل من آل محمد وأئمة الجور من غيرهم بتفسير رسول الله والأئمة (جزء١،ب١٥) معرفة أئمة الهدى من أئمة الضلال وأنهم الحبب والطاغوت والفواحش (جزء١،ب١٦)	٢٥- أن الأئمة فى كتاب الله امامان امام يدعو إلى الله و امام يدعو إلى النار

۲۸- أن المتوسمين الذين ذكرهم الله في كتابه هم الأئمة والسبيل فيهم مقيم	الأئمة انهم المتوسمون في الأرض وهم الذين ذكر الله في كتابه يعرفون الناس بسيماهم (جزء ۷، ب ۱۷)	۵	۱۷	۵	*
۲۹- عرض الأعمال على النبي والأئمة	الأعمال في عرض الأعمال على رسول الله والأئمة (جزء ۹، ب ۴) عرض الأعمال على الأئمة الأحياء والأموات (جزء ۹، ب ۵) في عرض الأعمال على الأئمة... (جزء ۹، ب ۶)	۶	۱۷ ۱۱ ۱۰	۵	!
۳۱- أن الأئمة معدن العلم وشجرة النبوة العلم وشجرة النبوة ومختلف الملائكة	في الأئمة انهم معدن العلم وشجرة النبوة ومفاتيح الحكمة وموضع الرسالة ومختلف الملائكة (جزء ۲، ب ۱)	۳	۹	۳	*
۳۲- أن الأئمة ورثة العلم يرث بعضهم بعضا العلم	في الأئمة وأنهم ورثوا علم آدم وجميع العلماء (جزء ۳، ب ۱) في العلماء انهم يرثون العلم بعضهم من بعض ولا يذهب العلم من عندهم (جزء ۳، ب ۲)	۷	۱۴ ۴	۷	*
۳۳- أن الائمه ورثوا علم النبي وجميع الأنبياء والأوصياء الذين من قبلهم	انهم ورثوا علم آدم وجميع العلماء (جزء ۳، ب ۱) في الأئمة انهم ورثوا علم اولي العزم من الرسل وجميع الأنبياء و... (جزء ۳، ب ۳)	۷	۱۴ ۶	۷	!
۳۴- الأئمة عندهم جميع الكتب التي نزلت... وأنهم يعرفونها على اختلاف سنتها	في الأئمة أنهم يقرءون الكتب التي نزلت على الأنبياء باختلاف ألسنتهم التوراة والإنجيل وغير ذلك (جزء ۷، ب ۱۳)	۲	۳	۱	×
۳۵- أنه لم يجمع القرآن كله الا الأئمة وأنهم يعلمون علمه كله	في الأئمة أن عندهم بجميع القرآن الذي أنزل على رسول الله (جزء ۴، ب ۶) في أن الأئمة إنهم أعطوا تفسير القرآن الكريم والتأويل (جزء ۴، ب ۷) ما عند الأئمة من اسم الله الأعظم	۷	۷ ۱۰ ۲۱	۶	*

					وعلم الكتاب (جزء ۵، ب ۱)	
**	۳	۳	۱۲	۳	في الأئمة أنهم أعطوا اسم الله الأعظم وكم حرف هو (جزء ۴، ب ۱۳)	۳۶- ما أعطى الأئمة من اسم الله الأعظم
*	۵	۵	۵۷	۵	ما عند الأئمة من سلاح رسول الله وآيات الأنبياء مثل عصي [موسى] وخاتم سليمان والطست والتابوت والألواح وقميص آدم (جزء ۴، ب ۴)	۳۷- ما عند الأئمة من آيات الأنبياء
*	۷	۷		۸		۳۸- ما عند الأئمة من سلاح رسول الله ومتاعه
*	۳	۳		۳		۳۹- أن مثّل سلاح رسول الله مثّل التابوت في بنى إسرائيل
*	۸	۷ ⁺	۲۴ ۳۴	۸	الأئمة أن عندهم الصحيفة الجامعة التي... (جزء ۳، ب ۱۲) الأئمة أعطوا الجعفر والجامعة ومصحف فاطمة (جزء ۳، ب ۱۴)	۴۰- فيه ذكر الصحيفة والجعفر
*	۳	۳	۷	۳	ما يزداد الأئمة في ليلة الجمعة من العلم المستفاد (جزء ۳، ب ۸)	۴۲- في أن الأئمة يزدادون في ليلة الجمعة
*	۴	۴	۷ ۱۱	۴	انهم يزدادون في الليل والنهار ولولا ذلك لنفد ما عندهم (جزء ۸، ب ۱۰) ما تزداد الأئمة ويعرض... (جزء ۸، ب ۹)	۴۳- لولا ان الأئمة يزدادون لنفد ما عندهم
*	۴	۵	۱۱ ۱۸	۵	ما تزداد الأئمة ويعرض... (جزء ۸، ب ۹) الأئمة انه صار إليهم جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء... (جزء ۲، ب ۲۱)	۴۴- أن الأئمة يعلمون جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء والرسول
!	۴	-	-	۴	-	۴۵- باب نادر فيه ذكر الغيب

۴۶- أن الأئمة إذا شأؤوا أن يعلموا علّموا	في الامام بأنّه ان شاء ان يعلم العلم علم (جزء ۷، ب ۲)	۳	۵	۳	*
۴۷- أن الأئمة يعلمون متى يموتون وأنهم لا يموتون إلا باختيار منهم	الأئمة انهم يعرفون متى يموتون ويعلمون ذلك قبل ان يأتيهم الموت (جزء ۱۰، ب ۹)	۸	۱۴	۴	* ~
۴۸- أن الأئمة يعلمون علم ما كان وما يكون وأنه لا يخفى عليهم الشئ صلوات الله عليهم	لا يحجب عن الأئمة علم السماء واخباره وعلم الأرض... (جزء ۳، ب ۵) في علم الأئمة بما في السماوات والأرض والجنة والنار وما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة (جزء ۳، ب ۶) في الأئمة انهم أعطوا علم ما مضى وما بقى إلى يوم القيمة (جزء ۳، ب ۷)	۶	۱	۶	* ~
۴۹- أن الله عز وجل لم يعلم نبيه علما إلا ان يعلمه أمير المؤمنين وأنه شريكه في العلم	في أمير المؤمنين ان رسول الله شاركه العلم ولم يشاركه في النبوة وذكر الرمانتين (جزء ۶، ب ۱۱)	۳	۱۰	۳	**
۵۰- جهات علوم الأئمة	فيه تفسير الأئمة لوجود علومهم الثلاثة وتأويل ذلك (جزء ۷، ب ۴) الأئمة ورثوا العلم من رسول الله (جزء ۷، ب ۸)	۳	۴	۳	* ~
۵۱- أن الأئمة لو ستر عليهم لأخبروا كل امرء بما له وعليه	في قول الأئمة لشيعتهم لو كان على افواههم أوكية... لاخبروهم بجميع ما يصيبهم... (جزء ۵، ب ۱۷)	۲	۵	۱	x
۵۲- التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمة في أمر الدين	التفويض إلى رسول الله (جزء ۸، ب ۴) في ان ما فوض إلى رسول الله فقد فوض إلى الأئمة (جزء ۸، ب ۵)	۱۰	۳۲	۹	* =
۵۳- في أن الأئمة بمن يشبهون ممن مضى	في الأئمة من يشبهون ممن مضى قبلهم (جزء ۷، ب ۲۰)	۷	۷	۳	*

و کراهیه القول فیهم بالنبوۃ					
۵۴- أن الأئمة محدثون مفهمون	فی الأئمة انهم محدثون مفهمون (جزء ۷، ب ۵) فی أن المحدث کیف صفته وکیف... (جزء ۷، ب ۶)	۵	جمعاً ۲۰	۵	* ۵
۵۵- فيه ذكر الأرواح التي في الأئمة	ما جعل الله في الأنبياء والأوصياء... الأرواح الخمس (جزء ۹، ب ۱۴)	۳	جمعاً ۵۶	۳	* ۳
۵۶- الروح التي يسدد الله بها الأئمة	و چهار باب در تسدید و توفیق ائمه با ارواحی که در آیات ذکر شده اند (جزء ۹، ب ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹)	۶	۶	۶	* ۶
۵۷- وقت ما يعلم الإمام جميع علم الإمام الذي قبله	الوقت الذي يعرف الامام الأخير ما عند الاول (جزء ۱۰، ب ۵)	۳	۳	۳	* ۳
۵۸- في أن الأئمة في العلم والشجاعة والطاعة سواء	في الأئمة في أن الحجة والطاعة والعلم والنهي واحد ولرسول الله وعلى (جزء ۱۰، ب ۸)	۳	۳	۳	* ۳
۵۹- أن الإمام يعرف الإمام الذي بعده وأن قول الله إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها فيهم نزلت	الأئمة يعلمون العهد من رسول الله ﷺ في الوصية إلى الذين من بعده (جزء ۱۰، ب ۱) الأئمة انهم يعلمون إلى من يوصون قبل موتهم مما يعلمهم الله (جزء ۱۰، ب ۲) الامام انه عرف من يكون بعده... (جزء ۱۰، ب ۳) الامام الذي يودی إلى الامام الذي يكون من بعده (جزء ۱۰، ب ۴)	۷	۱۴	۴	* ۵
۶۰- باب أن الإمامة عهد من الله عز وجل معهود من واحد الى واحد	في الأئمة أنهم يعلمون العهد من رسول الله في الوصية إلى الذين من بعده (جزء ۱۰، ب ۱)	۴	۱۴	۴	* ۴
۶۵- الإشارة و النص على أمير المؤمنين	-	۹	-	-	* ۶

!	۲	۲	۲۴	۴	في الأئمة وأنه صارت إليهم كتب رسول الله وأمير المؤمنين (جزء ٤، ب ١)	٦٨- الإشارة و النص على علي بن الحسين ٦٩- النص على ابي جعفر ٧٢- النص على ابي الحسن الرضا
!	٢	١		٤		٩٠- الإمام متى يعلم أن الأمر قد صار إليه
*	١	٢		١٦		٩٣- باب مواليد الأئمة
*	٢	٤	٦	٧	الإمام متى يعلم أنه إمام (جزء ٩، ب ٢١)	٩٤- خلق أبدان الأئمة و ارواحهم وقلوبهم
*	٥	٥	-	٩	(جزء ٩، ب ٧، ٩-١٢)	
*	٣	٤	١٨	٥	فيه خلق أبدان الأئمة وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم... (جزء ١، ب ٩) في خلق أبدان الأئمة وفي خلق أرواحهم وشیعتهم (جزء ١، ب ١٠)	
!	٣	٥	٣٢	٨	التسليم لآل محمد فيما جاء عندهم (جزء ١٠، ب ٢٠)	٩٥- التسليم و فضل المسلمين
!	٤	٤	٢٣	٤	في الأئمة وان الملائكة تدخل منازلهم ويطنون بسطهم ويأتيهم بالاخبار (جزء ٢، ب ١٧)	٩٧- الأئمة تدخل الملائكة بيوتهم وتطأ بسطهم وتأتيهم بالاخبار
!	٢	٣	١٥	٧	في الأئمة وان الجن يأتيهم فيسألونهم عن معالم دينهم ويرسلونهم في حوائجهم ويعرفونهم (جزء ٢، ب ١٨)	٩٨- أن الجن يأتيهم فيسألونهم عن معالم دينهم ويتوجهون في أمورهم
*	٤	٤	٥	٥	في الأئمة من آل محمد انهم إذا ظهروا وحكموا بحكومة آل داود (جزء ٥، ب ١٥) في الأئمة ان روح القدس يتلقاهم اذا احتاجوا إليه (جزء ٩، ب ١٥)	٩٩- في الأئمة أنهم إذا ظهر أمرهم حكموا بحكم داود وآل داود ولا يسألون البيئة
*	٢	٢	٤	٢	أئمة آل محمد مستقى العلم عندهم وأنهم علماء لا يظلمون... (جزء ١، ب ٧)	١٠٠- أن مستقى العلم من بيت آل محمد

۱۰۱-	ليس شئ من الحق في يد الناس إلا ما خرج من عند الأئمة وأن كل شئ لم يخرج من عندهم فهو باطل	ما امر الناس بان يطلبوا العلم من معدنه ومعدنه آل محمد (جزء ۱، ب ۶)	۶	۶	۵	۵	*
۱۰۲-	فيما جاء أن حديثهم صعب مستصعب	في أئمة آل محمد حديثهم صعب مستصعب (جزء ۱، ب ۱۱)	۵	۲۰	۳	۳	*
۱۰۹-	نتف و جوامع من الرواية في الولاية	ابواب الولاية (جزء ۱، ب ۶، ۸-۹، ۱۱، ۱۶)	۹	-	۶	۵	!
۱۱۰-	في معرفتهم اولياءهم والتفويض إليهم	الأئمة انهم يعرفون من يدخل عليهم في الايمان والنفق (جزء ۶، ب ۸)	۴	۵	۴	۳	*
۱۱۱-	مولد النبي	في رسول الله أنه عرف ما رأى في الأظلة والذر وغيره (جزء ۲، ب ۱۴)	۴۰	۱۵	۲	۳	*
۱۱۵-	مولد الحسن	-	۶	-	-	۲	x
۱۱۷-	مولد على بن الحسين	-	۶	-	-	۴	*
۱۲۱-	مولد الرضا	-	۱۲	-	-	۲	x
۱۲۶-	ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم	الأئمة أنهم محدثون مفهمون (جزء ۷، ب ۵)	۲۰	۸	۲	۲	*
مجموع: ۶۸ باب			۴۲۵		۲۵۸	۲۵۴	

جدول شماره ۳:

شماره و عنوان باب کافی در غیر کتاب الحجّه		عنوان باب بصائر الدرجات		عدد اخبار باب		انبار مشترک بابها		هم خوانی اسناد از نظر	
				کافی	بصائر			کافی	بصائر

*	٣	٣	٥	١٠	في العلم أن طلبه فريضة على الناس (جزء ١، ب ١)	١- فرض العلم ووجوب طلبه والحث عليه (ج ١، ص ٧١)
*	٣	٣	٤	١١	نادر من الباب وهو منه أن العلماء هم آل محمد (جزء ١، ب ٦) فضل العالم على العابد (جزء ١، ب ٤)	٢- صفة العلم وفضله وفضل العلماء (ج ١، ص ٧٦)
*	٢	٢	٥	٤	أن الناس يغدون على ثلاثة عالم ومتعلم وغثاء... (جزء ١، ب ٥)	٣- باب اصناف الناس (ج ١، ص ٨٠)
**	٣	٣	١٦	٩	باب ثواب العالم والمتعلم (جزء ١، ب ٢)	٤- باب ثواب العالم والمتعلم (ج ١، ص ٨٢)
*	٥	٣	١٠	١٠	الأئمة أن عندهم أصول العلم... لا يقولون برأيهم (جزء ٦، ب ١٤)	٢٠- باب الرد الى الكتاب و السنة... (ج ١، ص ١٤٩)
			٤	(٢٢)	الأئمة عندهم جميع ما في الكتاب والسنة ولا يقولون برأيهم... (جزء ٦، ب ١٥)	١٩- باب البدع والمقاييس
*	٤	٤	١٨	٧	خلق أبدان الأئمة وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم لئلا يدخل الناس الغلو في عجائب علمهم (جزء ١، ب ٩)	١- طينة المؤمن والكافر (ج ٣، ص ٧)
!	١	١	٩	٣	ما خص الله به الأئمة من آل محمد من ولاية... في الميثاق (جزء ٢، ب ٧)	٢- باب آخر منه، فيه زيادة وقوع التكليف الاول (ج ٣، ص ١٩)
	١	١	٣	٣	ما أخذ الله موثيق الخلق لأئمة آل محمد بالولاية لهم (جزء ٢، ب ١٢)	٣- باب آخر منه (ج ٣، ص ٢٣)
**	٢	٢	١٥	٣	في رسول الله أنه عرف ما رأى في الأظلة والذر وغيره (جزء ٢، ب ١٤)	٤- أن رسول الله أول من اجاب وأقر لله عز وجل بالربوبية (ج ٣، ص ٢٩)
*	٢	٢	٢٥	٣	أنهم يعرفون منطق الطير (جزء ٧، ب ١٤)	١١- الفاخنة والصلصل (ج ١٣، ص ٣٠٢)
	٢٦	٢٤		٦٣		مجموع: ٨ باب

جاء
بمؤلفها

سال سوره شماره ٣، سال ١٣٩٩

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بنا بر اطلاعاتی که در جدول ارائه دادیم، در ۶۸ باب از کتاب الحجۃ کافی ۲۷۶ روایت مشترک با روایات کتاب بصائر وجود دارد، (۲۵۸ مورد در ابواب مشابه و ۱۸ مورد در غیر آن) و قرائنی چون تشابه عناوین ابواب در دو کتاب، تناسب ترتیب یا الگوی اسناد، یا ذکر نام صفار، شاهد استفاده اکثر اخبار مشترک از بصائر است.

به نظر می‌آید کلینی در ۹ باب دیگر کافی در خارج از کتاب الحجۃ، نیز از بصائر بهره گرفته است. (کتاب العلم با ۱۶ حدیث؛ کتاب الایمان و الکفر با ۸ حدیث؛ و نیز یک باب در فروع کافی با ۲ حدیث مشترک؛ که این ۲۶ مورد تنها مربوط به ابواب مذکور در جدول است.)

مجموع این ۷۷ باب کافی ۳۰۲ روایت مشترک با بصائر دارند که ۲۸۲ موردش در ابوابی از بصائر با عناوین مشابه است. (یعنی جمع اعداد ستون مشترکات جدول ۲ و ۳) همچنین، قرائنی مؤید آن است که کلینی از این ابواب بصائر و غیر آن در حدود ۲۷۵ روایت را استفاده کرده است. (از عدد کل الگوها در دو جدول یعنی ۲۸۰، مواردی که قرائن، مؤید منبع بودن کتابی غیر بصائر برای کافی است یعنی ۲۵ مورد را کم کردیم.)

دیگر اینکه در کتاب الحجۃ در ۳۱ باب دیگر نیز ۵۳ روایت مشترک با بصائر وجود دارد که در آنها قرائن، در استفاده کلینی از بصائر چندان روشن نیست و یا حتی در حدود نیمی از آن، قرائنی وجود دارد که منبع کافی، بصائر نیست. هرچند به گمان قوی در نیم دیگر از همین ابواب نیز کلینی روایاتی را از بصائر گرفته است، (مانند باب ۱۱۸-۱۲۰، ۱۲۲ و ۱۲۳) ولی تعیین حدود آن مشکل است.

در دیگر بخش‌های کافی نیز ده‌ها روایت مشترک با بصائر به چشم می‌خورد که البته به درستی معلوم نیست کلینی در آنها تا چه حد به بصائر نظر داشته است. در کتاب العلم، کتاب التوحید، کتاب الایمان و الکفر، به ترتیب ۷، ۷ و ۱۸ مورد و مجموعاً ۳۲ روایت مشترک با بصائر وجود دارد که به خاطر پراکنده بودن معادل‌های آن در بصائر در ابواب جدول نیامده است. همچنین، در کتب فروع و کتاب روضه کافی به ترتیب ۲۷ و ۱۱ روایت با بصائر مشترک است. در مجموع، کل مشترکات دو کتاب در همه ابواب تقریباً ۴۲۵ مورد می‌شود که ظاهراً در بیش از ۶۰ درصد آن و تقریباً در دو سوم موارد، کافی به نحوی از بصائر بهره برده، ولی در

کمتر از ۱۰ درصد مشترکات، در سند کافی نام صفار ذکر شده است و در بقیه، کلینی از حدود ۳۰ الگوی خود در اسناددهی به مشایخ مذکور در اسناد بصائر استفاده کرده است. در یک سوم باقی مشترکات نیز شاید از ابتدا به منابعی غیر از بصائر متکی بوده است.

در تبیین علت تفاوت اسناد اخبار مشترک دو کتاب، سه وجه محتمل است که هیچ یک قرائنی عام برای همه مشترکات ندارند و وجه نخست برای بخشی از مشترکات قرائن موردی روشن‌تری دارد: (۱) رجوع کلینی به منابع مشترکش با صفار، در کنار استفاده از بصائر، (۲) روش «اخذ به توسط» یا استفاده از منبع واسطه و ارجاع به منبع مقدم‌تر، (۳) سماع و اجازات دیگر کلینی برای منابع بصائر و جایگزین کردن طرق کوتاه و اصلی خود به منابع کهن‌تر به جای بخشی از طریق بصائر. در بعضی از روایات مشترک نیز قرائنی وجود دارد که کلینی آنها را از بصائر نگرفته است.

همچنین، مقایسه عناوین ابواب و تعداد و ترتیب روایات ابواب دو کتاب نکات زیادی را به دست می‌دهد. این نکات را از جدول می‌توان دریافت:

- در مواردی ابواب دو باب با عنوان مشابه در دو کتاب هم پوشانی کامل دارند؛ ولی بصائر غالباً تفصیلی‌تر و کافی مختصرتر است. همچنین، برخی از ابواب مفصل بصائر با چند باب از کافی اشتراکات متعددی دارند که این نیز در کنار تناسب ترتیب‌ها و الگوهای اسناددهی اخبار از دیگر مؤیدات استفاده کلینی از این ابواب بصائر است؛ هرچند نام صفار در بسیاری از آنها نیامده است.

- غالب نمونه‌هایی که همخوانی ترتیب اسناد دو کتاب مبهم است، در جایی اتفاق افتاده که باب متناظر بصائر بسیار مفصل‌تر از باب کافی است، یا محدوده اخذ کلینی چند باب بصائر بوده که باز محدوده وسیعی می‌شود. در این موارد چون کلینی می‌خواسته از مجموعه زیادی از احادیث، تعداد کمی را برگزیند، چند مرتبه، ابواب را بررسی کرده تا اندک روایات خود را انتخاب کند؛ ولی در مواردی که روایات متعددی را از محدوده کوچکی می‌آورد، بیشتر ترتیب‌ها رعایت شده است.

- ابوابی از کافی که ترتیب اخبار مشترک آن تقریباً عکس ترتیب بصائر است، نسبتاً به هم نزدیکند. این مطلب مؤید آن است که کلینی گاه برای گزینش اخبار از پایان ابواب به

عقب برگشته است.

از فوائد مهم تطبیق اسانید دو کتاب، غیر از مباحث منبع‌شناسی، کشف تحریف‌ها، افتادگی‌ها، ترکیب و ادراج‌ها و تلاش برای بازیابی برخی از پاره‌های از میان رفته آثار است، و در آخر اینکه با بازشناسی سبک کلینی در روایت از بصائر، علاوه بر تخمین میزان استفاده کلینی از بصائر می‌توان به انتقادات بر استفاده گسترده کلینی از بصائر و اشکال در نسبت بصائر به صفار نیز پاسخ گفت.

منابع و مآخذ

۱. ابطحی، محمدباقر، تعلیقات بصائر الدرجات، قم: مؤسسه امام مهدی (عج)، ۱۳۹۲ ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، چ ۲، ۱۳۹۵ ق.
۳. ابن شاذان، محمد بن احمد، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة (ع)، قم: مدرسة الإمام المهدي (ع)، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.
۴. اکبری، عمیدرضا، «بررسی اختلافات مبانی قدما و متأخران امامیه در تضعیفات رجالی»، حوزه علمیه قم، سطح سه، ۱۳۹۷ ش.
۵. امیری، محمد مقداد، «تأثیر دیدگاه‌های کلامی اصحاب امامان شیعه بر جرح و تعدیل راویان؛ مطالعه موردی یونس بن عبدالرحمان»، رساله دکتری دانشگاه تهران، ۱۳۹۴ ش.
۶. انصاری، حسن، «بررسی فرضیه دوم درباره ماهیت کتاب بصائر الدرجات»، پایگاه کاتبان، ansari.kateban.com/post/3185، ۱ فروردین ۱۳۹۶ ش.
۷. _____، «درباره نسخه‌ای نویافته از بصائر الدرجات»، پایگاه کاتبان، ansari.kateban.com/post/1967، ۱۴ اسفند ۱۳۹۱ ش.
۸. _____، «مدخل مطالعه‌ای تفصیلی درباره کتاب بصائر الدرجات و هویت نویسنده آن»، پایگاه کاتبان، ansari.kateban.com/post/1520، ۲۱ بهمن ۱۳۸۷ ش.
۹. _____، «ماهیت کتاب بصائر الدرجات (۲)»، پایگاه کاتبان، ansari.kateban.com/post/3180، ۲۹ اسفند ۱۳۹۵ ش.
۱۰. برقی احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامية، چ ۲، ۱۳۷۱ ق.
۱۱. تبریزی، جواد، الموسوعة الرجالية، جواد قیومی اصفهانی، قم: دار الصديقة الشهيدة (ع)، چ ۱، ۱۴۲۹ ق.
۱۲. جدیع، عبد الله بن یوسف، تحریر علوم الحدیث، بیروت: مؤسسة الریان، چ ۱، ۱۴۲۴ ق.
۱۳. جعفری، مجید، جستاری درباره بصائر الدرجات، قم: مؤسسه امامت، چ ۱، ۱۳۹۴ ش.

۱۴. حسانى، عبيدالله بن عبدالله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، مصحح: محمدباقر محمودى، تهران: التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامى، ج ۱، ۱۴۱۱ق.
۱۵. خطيب بغدادى، احمد بن على، السابق واللاحق في تباعد ما بين وفاة راويين عن شيخ واحد، محقق محمد بن مطر زهرانى، رياض: دار الصميعة، ج ۲، ۲۰۰۰م.
۱۶. رضاى، محمدجعفر، «امتداد جريان فكرى هشام بن حكم تا شكل گيرى مدرسه كلامى بغداد»، فصلنامه فلسفه و الاهيات نقد و نظر، ش ۶۵، س ۱۷، بهار ۱۳۹۱.
۱۷. سيستانى، على، القواعد الفقهية، تقرير محمدعلى ربانى، نجف: نسخة اوليه الكترونيكى، ۱۴۳۸ق.
۱۸. شبيرى، محمد جواد، توضيح الأسناد المشككة في الكتب الأربعة، قم: دارالحديث، ج ۱، ۱۴۲۹ق.
۱۹. _____، نكاتى درباره كافي برگرفته از دروس آيت الله شبيرى، نشر در نرم افزار دراية النور، قم: مؤسسه كامپوترى نور، ۱۳۹۲ش.
۲۰. _____، «منايع الشيخ الطوسى»، علوم الحديث، قم، شماره ۶، ذوالحجه ۱۴۲۰ق.
۲۱. صفار، محمد بن حسن قمى، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ﷺ، تصحيح محسن كوجه باغى، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۲۲. طوسى، محمد بن حسن، تهذيب الاحكام في شرح المقنعة، طهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۳، ۱۳۶۴ش.
۲۳. _____، فهرست كتب الشيعة و اصولهم، طباطبايى، قم: كتابخانه محقق طباطبايى، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۴. علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر، رجال العلامة الحلى، بحر العلوم، قم: دار الذخائر، ج ۲، ۱۴۱۱ق.
۲۵. عياشى، محمد بن مسعود، تفسير العياشى، رسولى، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ج ۱، ۱۳۸۰ق.
۲۶. قمى، على بن ابراهيم، تفسير القمى، موسى جزائرى، قم: مؤسسة دار الكتاب، ج ۳، ۱۴۰۴ق.
۲۷. كشى، محمد بن عمر، رجال الكشى، مشهد: دانشگاه مشهد، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۲۸. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق دارالحديث، قم: دارالحديث، ج ۱، ۱۴۲۹ق.
۲۹. قربانى زرين، رضا، بازشناسى منابع الكافي و تأثير آن در اعتبار سندی روايات، پايان نامه ارشد، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ش.
۳۰. قندهارى، محمد، «بازشناسى هويت تاريخى سليم بن قيس هلالى» پايان نامه دكتورى، دانشگاه تهران، ۱۳۹۸ش.
۳۱. مدرسى طباطبايى، حسين، مكتب در فرآيند تكامل، ترجمه هشام ايزدپناه، [بى نا]: [بى جا]، ج ۲، ۱۳۷۵ش.
۳۲. _____، ميراث مكتوب شيعه، سه قرن نخست، ترجمه قرائى و جعفرى، تهران: اعتماد، ج ۲، ۱۳۸۶ش.
۳۳. مفيد، عباس، تاريخ حديث مكتوب شيعه، قم: معارف اهل بيت ﷺ، ج ۱، ۱۳۹۹ش.
۳۴. ملكى، محمود، بازپژوهى منابع الكافي بخش اصول، پايان نامه دكتورى، جامعة المصطفى، قم، ۱۳۹۶ش.
۳۵. نجاشى، احمد بن على، رجال النجاشى، تصحيح سيد موسى شبيرى، قم: جامعه مدرسين، ج ۶، ۱۳۶۵ق.
۳۶. هارونى، يحيى بن حسين، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، العزى، صنعاء: مؤسسة زيد بن علي الثقافية، ۲۰۰۲م.

خلاصة المقالات

وثاقة مشايخ ابن أبي عمير، صفوان و بزني بني على التوثيق العام من الطوسي في العدة

سيد موسى شبيري زنجاني

الخلاصة

من مسائل علم الرجال، توثيق مشايخ ابن أبي عمير، صفوان و بزني الذي يستفاد من شهادة الشيخ. شهد الشيخ الطوسي في العدة على أنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عمن يوثق به. أوردت على هذا التوثيق العام إشكالات، قد تمت الإجابة عن جميعها في هذه المقالة. أهم هذه العيوب، هي ما نقل هؤلاء عن غير الثقات. تم إحصاء جميعها إلى ٨٣ مورداً و تمت الإجابة عن جميعها إلا ما نقل هؤلاء الثلاث عن عبدالله بن بكير. تشمل هذه الإجابات على: عدم ثبوت النقل، عدم ثبوت التضعيف، عدم حجة التضعيف، عدم دلالة التعابير الرجائية على التضعيف، وقوع النقل في حال الاستقامة و نحو ذلك. و بالإجابة عن هذه الإشكالات تثبت أن رواية المشايخ الثلاث عن أحد يدل على وثاقته و لو كانت الرواية منه مرة واحدة. **مفاتيح البحث:** التوثيق العام، مشايخ الثقات، ابن أبي عمير، صفوان، بزني.

حال
بعضها

خلاصة
المقالات

دلالة منصب الوكالة عن المعصوم على الوثاقة

سيد محمد جواد شبيري زنجانى

الخلاصة

من الألقاب التي استخدمت لوصف بعض الرواة، هي الوكالة عن الأئمة عليهم السلام. هذا العنوان في المناقشات الرجالية أثار نقاشاً في أنه هل تدلّ الوكالة على توثيق الراوي أم لا؟ بعض كبار العلماء مثل السيد الخوئي - ينكرون دلالة الوكالة على الوثاقة بدليل إمكانية توكيل شخص فاسق في الأمور المالية. ولكن بالنظر إلى جميع المطالب في المصادر الأصلية يبدو أنّ الوكالة في عهد الأئمة المتأخرة عليهم السلام - على عكس ألقاب مثل خادم - خرجت عن المعنى اللغويّ وأصبحت مصطلحاً منظماً. الوكالة في الواقع منصب له شؤون هامة من قبيل الخلافة عن المعصوم، الوساطة بين الناس و المعصوم، كونهم واجب الإطاعة و عمل المعجزات من قبلهم كان شائعاً جداً؛ بالنظر إلى هذه النقاط يمكن القول بأنّ الوكالة عن المعصوم كانت أعلى بكثير من التوثيق. حتى إذا لم نقل بمثل هذه الشؤون للوكيل و نقصرها على الأمور المالية فإنّها تدلّ مع ذلك أيضاً على وثاقة الراوي.

مفاتيح البحث: الوكالة، الوكيل، الباب، الناحية، الوثاقة.

جلد
پنجم

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

موقف جديد في الواقفية من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام في رجال الشيخ

هادي صابري

الخلاصة

تعرف الشيخ الطوسي أشخاصاً بعنوان الواقفة في كتاب رجاله في عداد أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام؛ لكن هناك خلافات حول هؤلاء في آراء الرجاليين، بما في ذلك الشيخ نفسه في كتاب الفهرست. السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو ما مدى دقة تقارير الشيخ الطوسي عن الواقفية؟ وأيضاً بالنظر إلى اختلاف المباني في حجّة أقوال الرجاليين هل يمكن الاعتماد على تقارير الشيخ عن الواقفية. بما أن مذهب الراوي يؤثر في حجّة خبره على أساس بعض المباني و بما أن مذهب الراوي و كونه إمامياً يعدّ من إحدى المرجّحات في التعارض؛ يمتلك تعيين مذهب الراوي أهمية خاصة. بالنسبة إلى السؤال الأول بالمراجعة إلى تقارير آخر للرجاليين و مقارنتها بتقرير الشيخ الطوسي، سيتم إحراز عدم صحّة تقارير الشيخ في بعض القضايا المتنازع عليها و تكون صحّة تقرير الشيخ في بعض الموارد الآخر في موضع شكّ جداً. بالنسبة إلى السؤال الثاني فلا بدّ من القول بأنّ الاعتماد على قول الشيخ وحده، لا يمكن إثبات حجّيته على أيّ من المباني في حجّة آراء الرجاليين.

مفاتيح البحث: الواقفية، أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، رجال الطوسي، صحّة المذهب.

رجال
پیشینه

خلاصة
المقالات

إسماعيل بن أبي زياد في مصادر العامة

العناوين، المشايخ و الروايات المتماثلة

محمد قندهاري

الخلاصة

إسماعيل بن أبي زياد يعتبر من نشطاء رواية الإمام الصادق عليه السلام في القرن الثاني. على الرغم من الحجم الكثير نسبياً من أحاديث السكوني، إلا أننا لم نعرف عنه الكثير حتى الآن. على الرغم من أن السكوني يكون على مذهب العامة إلا أن المصادر الحديثية الأولى للعامة تكاد تكون فارغة من رواياته. لا تكفي معرفة المعاصرين من المحققين للسكوني وتواجه عدة مشاكل لأنه غالباً ما تكون من طريق كتب الرجال المتأخرة لأهل السنة. في هذه المقالة ومع الوصول إلى مصادر جديدة من تراث أهل السنة وجدنا العديد من أحاديث السكوني التي تساعد في التعرف عليه بشكل أكثر و أدق. الخطوة الأولى في هذا الاتجاه هي اكتشاف العناوين والألقاب للسكوني في أحاديث أهل السنة والتميز بين العناوين المشتركة منها. في الخطوة التالية نحدد العناوين التي يتحد بعضها مع البعض في أسانيد أهل السنة. وفي هذا المسير أيضاً نلاحظ الروايات المشتركة للسكوني في مصادر الشيعة وأهل السنة. في القسم الأخير، من خلال المراجعة إلى جميع بيانات الرجال المرتبطة بالسكوني في مصادر العامة جرّت المحاولة للتعرف عليه بشكل أفضل. على هذا الأساس تبين أيضاً اتحاد بعض العناوين مثل «إسماعيل بن أبي زياد» و «إسماعيل بن مسلم» مع السكوني. وأخيراً تقدّمت هذه المقالة قائمة مفصلة عن العناوين المختلفة للسكوني وعن مشايخه في مصادر العامة ممّا يمهد الطريق لمزيد من البحث.

مفاتيح البحث: إسماعيل بن أبي زياد السكوني، إسماعيل بن مسلم، الشعيري، توحيد المختلفات، الروايات المتماثلة و الروايات المشتركة.

جلد
پوهنځي

دال
سوم
شماره ۳، سال ۱۳۹۹

التحقيق في النسبة بين «إسماعيل بن أبي زياد الشامي» صاحب التفسير

و «إسماعيل بن مسلم السكوني» الرواي عن الإمام الصادق عليه السلام

علي عادل زاده

الخلاصة

يعتبر إسماعيل بن أبي زياد مسلم السكوني من نشطاء رواة الإمام الصادق عليه السلام الذي لم يبق عنه سوى القليل من المعلومات. بالنظر إلى اشتهاره إلى أنه من العامة، من المتوقع أن تكون هناك معلومات كثيرة عنه في مصادر أهل السنة. وردت في المصادر الرجالية لأهل السنة عدة عناوين متقاربة منها «إسماعيل بن أبي زياد الشامي» صاحب التفسير. تمت في هذه المقالة دراسة القرائن و الموانع لاتحاد «إسماعيل بن أبي زياد الشامي» و «إسماعيل بن مسلم السكوني». تدلّ قرائن و شواهد على اتحادهما مثل تصريح الرجاليين و اشتراك المشايخ و تشابه الأحايث. أكبر مانع يواجهه اتحادهما هو أنّ السكوني كوفي. تعرّضت هذه المقالة قرائن على أنّه يمكن الجمع بين نسبة الشامي و الكوفي. إثبات اتحاد إسماعيل بن أبي زياد الشامي و إسماعيل بن مسلم الكوفي يمهد الطريق للتعرف على السكوني بشكل أدقّ و أصحّ من طريق تراثه في مصادر أهل السنة.

مفاتيح البحث: إسماعيل بن مسلم الكوفي، إسماعيل بن أبي زياد الشامي، التفسير الروائي.

حاله
بمستحقها

لغة
المقالة
(ن)

تحليل أسلوب الكليني في روايته عن بصائر الدرجات ودوره في معرفة المؤلف و تصحيح الكتاب

عميد رضا أكبري، مجيد جعفري ربّاني

الخلاصة

يدور كتاب الكافي للكليني و كتاب بصائر الدرجات للصفّار دوراً هاماً من بين كتب الإماميّة في نقل الروايات في موضوع مكانة الإمامة. هناك أكثر من ٤٠٠ حديث مشترك بالفاظ متماثلة في الكتابين؛ لكن لم يذكر في أكثر من ٩٠٪ من أسانيد هذه الأحاديث اسم الصفّار و هناك اختلافات في ابتداء الأسانيد و النصوص بين الروايات المشتركة. تتناول الدراسة التالية هذه المسألة: هل هناك أيّ دليل على اهتمام الكليني بكتاب بصائر الدرجات أكثر من موارد ذكره للصفّار أم لا؟ من خلال تطبيق و مقارنة أخبار الكتابين، يظهر أنّ الكليني أثناء استخدام البصائر، ربّما راجع إلى مصادر البصائر أو اعتمد على مسموعاته من مشايخه و لذا أخرج الأخبار بأسانيد مختلفة. وفي النهاية تقدّمت هذه الدراسة إحصائيات تفصيليّة عن الأخبار المشتركة بين الكتابين، مما يؤكّد استفادة الكافي من بصائر الدرجات في أكثر من ٦٠٪ من الأخبار المشتركة. تعدّ المساعدة في تصحيح الأسناد والنصوص من الفوائد الهامّة لهذه الدراسة، وكذلك ردّ بعض الآراء الحديثة في تخطئة نسبة البصائر الى الصفّار.

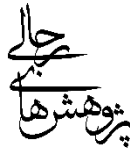
مفاتيح البحث: الكافي للكليني، بصائر الدرجات، محمد بن حسن الصفّار، الروايات المشتركة، تعويض الأسناد.

جلد
پوهنځی

لړلیک
شماره ٣، سال ١٣٩٩

الفهرس

- | | |
|-----|---|
| ٥ | وثاقة مشايخ ابن أبي عمير، صفوان و بزطي بناء على التوثيق العام من الطوسي في العدة
سيد موسى شبيري زنجاني |
| ٤١ | دلالة منصب الوكالة عن المعصوم على الوثاقة
سيد محمد جواد شبيري زنجاني |
| ٧٧ | موقف جديد في الواقفية من أصحاب الإمام الكاظم (ع) في رجال الطوسي
هادي صابري |
| ١٠٥ | إسماعيل بن أبي زياد في مصادر العامة: العناوين، المشايخ و الروايات المتماثلة
محمد قندهاري |
| ١٦٥ | التحقيق في النسبة بين إسماعيل بن أبي زياد الشامي و إسماعيل بن مسلم السكوني
علي عادل زاده |
| ٢٠١ | تحليل أسلوب الكليني في روايته عن بصائر الدرجات ودوره في معرفة المؤلف
و تصحيح الكتاب
عميد رضا أكبري، مجيد جعفري ربّاني |



مجلة سنوية علمية - متخصصة

السنة الثالثة، العدد الثالث، سنة ١٤٤١

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 جواد الشبيري، أبو القاسم المقيمي الحاجي،

السيد علي رضا الحسيني الشيرازي، أمير غنوي، محمد كاظم الرحمان ستايش،

حسن الطارمي، رضا المختاري، محمد باقر الملكيان.

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