

# سالنامه علمی - پژوهشی

سالنامه علمی - پژوهشی

سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۲

سالنامه  
پژوهش‌ها

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی اشکذری.

هیئت تحریریه: سیدمحمد جواد شبیری، ابوالقاسم مقیمی حاجی،

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

حسن طارمی، رضا مختاری، محمدباقر ملکیان.

آدرس: قم، خیابان معلم، کوچه ۲۱، پلاک ۳۱۱، مدرسه فقهی امام

محمدباقر علیه السلام، طبقه دوم، کدپستی ۳۷۱۵۷۹۹۳۴۸.

نشریه «پژوهش‌های رجالی» حسب نامه شورای اعطای مجوزها به شماره ۳۱۶۴

حائز رتبه علمی پژوهشی (ب) می باشد.

آدرس اینترنتی: [rejal.mfeb.ir](http://rejal.mfeb.ir)

پست الکترونیک: [mrejal@chmail.ir](mailto:mrejal@chmail.ir)

## راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله برای چاپ در سالنامه علمی پژوهشی «پژوهش‌های رجالی»

- موضوع مقاله رجالی باشد.
- مقاله به زبان فارسی باشد.
- مقاله باید بردارنده نوآوری بوده و دست‌کم یکی از ویژگی‌های زیر را داشته باشد:
  - ارائه‌کننده نظریه یا یافته جدید علمی؛
  - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای مجله ارسال شود.
- مقاله در ۱۰ تا ۲۵ صفحهٔ آچار با قلم بی‌لوتوس ۱۴ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم‌زمان برای 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)؛
  - بدنه اصلی مقاله (آرا، ادله، نقد و بررسی)؛
  - نتیجه؛
  - منابع و مأخذ.

### روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره 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 عهده نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ‌وجه پس فرستاده نمی‌شود.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

نامه شورای اعطای مجوزها مبنی بر دریافت رتبه علمی پژوهشی (ب)

بیت



شورای عالی حوزه های علمیه  
مرکز مدیریت حوزه های علمیه  
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی

تاریخ: ۱۴۰۳/۰۴/۱۶  
شماره: ۳۱۶۴  
پست:



حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای سید علی شبیری نیدرزه

مدیر مسئول محترم نشریه پژوهش های رجالی

سلام علیکم

با صلوات بر محمد و آل محمد، بر استاد موصوب ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۴/۱۶ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیابی

کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه ۱۳۵ مورخ ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

رتبه علمی - پژوهشی (ب) نشریه پژوهش های رجالی

را تصویب نمود. امید است با اكمال به خداوند متعال و الطاف حضرت ولی عصر (عج) و تلاش و تمهید مدیران و اعضای

محترم بهایت تحریریه، گام های موثری در جهت تحقق اهداف علمی حوزه و رشد و بالندگی اندیشه اسلامی برداشته شود.

علیرضا امرانی

مدیر حوزه های علمیه

رئیس شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی

استاد مجوز علمی فوق پس از دو سال منوط به تمدن آن از سوی شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی است.



## فهرست مقالات

- |     |   |
|-----|---|
| ۵   | «بررسی اختصار در عنوان» محمد بن الفضیل<br>سیدموسی شبیری زنجانی  |
| ۲۷  | بررسی اسناد سدیر صیرفی و شواهد ضعف وی<br>سید محمدجواد شبیری زنجانی، علی برزویی                                    |
| ۵۱  | فهرست ابن ندیم در آینه فهرست شیخ طوسی<br>هادی صابری   |
| ۷۵  | بررسی شذوذ و عُجمیت الفاظ روایات عمار سابطی در دیدگاه آیت الله مددی<br>سیدرضا موسوی صدر، عباس نوری احمد آبادی     |
| ۹۷  | واکاوی معنای تخلیط در دیدگاه دانشمندان نخستین رجالی<br>محمدحسین ابوالقاسمی دهقانی                                 |
| ۱۱۵ | بازشناسی مبانی و اندیشه‌های رجالی آیت‌الله مکارم شیرازی<br>از رهگذر هویت‌یابی قول رجالی<br>علی اکبر دهقانی اشکذری |

## بررسی اختصار در عنوان «محمد بن الفضیل»<sup>۱</sup>

سید موسی شبیری زنجانی<sup>۲</sup>

### چکیده

در فرایند بررسی اتحاد عناوین مختلف در اسناد روایی، بررسی امکان اتحاد و اختصار در نسب، ضروری است؛ خصوصاً اگر عناوین مورد بررسی، از عناوین پرتکرار در اسناد روایی باشند. چنان که تعدد عناوین یک راوی، گاه به اشتباه موجب اشتراک صاحبان این عناوین با راویان دیگر می‌شود که چه‌بسا در صورت تمییز ندادن بین آنان، به اعتبار برخی اسناد روایات آسیب زند. عنوان «محمد بن الفضیل» یکی از همین عناوین پرتکرار در اسناد روایی است. در اسناد روایی، دو عنوان «محمد بن الفضیل الصیرفی» و «محمد بن القاسم بن الفضیل» وجود دارد که عنوان دوم مربوط به نوه «الفضیل بن یسار» است. از آنجا که عنوان دوم به دلیل اینکه «الفضیل بن

تاریخ تأیید: ۴۰۲/۱۰/۲۸

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۲/۹/۱۴

۲. این مقاله به همت آقایان میثم جواهری و هادی سلیمان از دروس خارج فقه آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله وزیر نظر مرکز فقهی امام محمدباقر علیه السلام، استخراج و به تأیید رسیده است. mfemb110@gmail.com

یسار»، فردی سرشناس و دارای جایگاه ویژه‌ای بوده، و از سوی دیگر نام «فضیل»، نامی نادر و دارای غرابت است، امکان اختصار در نسب «محمد بن القاسم بن الفضیل» به صورت «محمد بن الفضیل» وجود دارد، ولی شاهی برای این امر وجود ندارد و نمی‌توان اختصار در نسب «محمد بن القاسم» را پذیرفت. در هر حال، عنوان «محمد بن الفضیل» که بدون هیچ قیدی در اسناد روایات آمده، شخصی ثقة است؛ زیرا افزون بر صفوان و دیگر بزرگان، کلینی و صدوق که هر دو از محدثان آشنا به رجال بودند نیز در کافی و فقیه، روایات فراوانی را مشتمل بر این عنوان آورده‌اند. بنابراین اگر امکان «اختصار در نسب» نفی شود، از جهت وثاقت «محمد بن الفضیل» اشکالی نیست؛ ولی ممکن است نتیجه بررسی جریان قاعده «اختصار در نسب»، در امور دیگری مثل شناخت طبقات راویان و ارتباط استادی و شاگردی آنها و همچنین شناخت تحریفات و تصحیفات، اثرگذار باشد.

**واژگان کلیدی:** تمییز مشترکات، توحید مختلفات، اختصار در نسب، محمد بن الفضیل، محمد بن القاسم بن الفضیل.

#### مقدمه

در اسناد روایات، گاهی برخی عناوین در نخستین نگاه، مشترک بین دو یا چند نفر هستند، که فرایند تشخیص مراد واقعی از این عنوان مشترک، با تعبیر «تمییز مشترکات» یاد می‌شود. یکی از ثمرات مهم تمییز مشترکات این است که چه بسا با رفع اشتراک از یک عنوان، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، احادیث فراوانی در زمره احادیث معتبر درآید؛ یا برعکس، احادیث فراوانی نامعتبر محسوب شود. برای نمونه اگر کسی عنوان «محمد بن الفضیل» را مشترک بین «محمد بن الفضیل الصیرفی» و «محمد بن الفضیل بن غزوان» بداند و افزون بر آن، روایات صیرفی را به جهت تضعیف وی در رجال شیخ طوسی<sup>۱</sup> نامعتبر قلمداد کند، و از سوی دیگر محمد بن الفضیل بن غزوان را به سبب توثیق وی در همین کتاب<sup>۲</sup> ثقة بداند، تمییز عنوان مشترک «محمد بن الفضیل» می‌تواند به ارزیابی سند روایات مشتمل بر این عنوان مشترک کمک کند. البته گاهی مصادیق عنوانی مشترک، همگی ضعیف

۱. طوسی، رجال، ص ۳۶۵، رقم ۳۵.

۲. همان، ص ۲۹۲، رقم ۲۸۲.

یا ثقه هستند و لذا از این جهت اثری بر تمییز مشترکات مترتب نیست؛ اما ممکن است باز هم شناخت مصادیق واقعی عنوان مشترک، به کشف تحریفات و تصحیفات و همچنین شناسایی طبقات و ارتباط راویان کمک کند.

در هر حال، با وجود عنوانی مشترک، در گام نخست باید روشن شود که در چه عناوینی احتمال اشتراک داده می‌شود و محدوده اشتراک به چه مقدار است تا سپس بتوان برای رفع اشتراک چاره‌اندیشی شود. برای برداشتن این دو گام، باید بر پایه داده‌های منابع رجالی و اسناد روایی درباره طبقات راویان و رابطه استاد و شاگردی میان آنان، محدوده اشتراک را کوچک‌تر کرد.

از سوی دیگر، فرایندی به نام «توحید مختلفات» وجود دارد که برای تعیین محدوده دایره تردید در مصادیق عنوان مشترک و در نتیجه «تمییز مشترکات»، مفید، و از این جهت مقدم بر آن است. برای روشن شدن این امر لازم است فرایند «توحید مختلفات» نیز تبیین شود؛ توضیح مطلب اینکه در اسناد روایات، گاه از یک راوی، با عناوین گوناگون یاد شده است. این تعدد عناوین سبب شده گاه به اشتباه گمان شود مراد از این عناوین، اشخاص مختلفی هستند؛ لذا ضروری است بررسی اتحاد عناوین مختلف (توحید مختلفات) پی گرفته شود؛ خصوصاً اگر تنها یکی از آن عناوین در کتب رجالی توثیق شده باشد. برای نمونه، عنوان «محمد بن الفضیل» و عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» در اسناد روایی فراوان به چشم می‌خورد و محتمل است مراد از این دو عنوان یک شخص باشد؛ زیرا شاید کسی که نامش «محمد بن القاسم بن الفضیل» است به جهت قاعده «اختصار در نسب» به جای انتساب به پدرش (قاسم)، به جدش (فضیل) نسبت داده شده و در نتیجه بر اساس این احتمال، در اسناد روایی به فراوانی از او به «محمد بن الفضیل» یاد شده است. اگر ثابت شود که عنوان «محمد بن الفضیل» در اسناد، به جهت جریان نداشتن این قاعده یا سایر جهات همچون لحاظ اساتید و شاگردان وی، نمی‌تواند «محمد بن القاسم بن الفضیل» باشد، دیگر معنا ندارد که عنوان «محمد بن الفضیل» را عنوانی مشترک بین «محمد بن الفضیل الصیرفی»، «محمد بن الفضیل بن غزوان» و «محمد بن الفضیل بن یسار» بدانیم تا نیاز باشد بین این مصادیق تمییز قائل شویم؛ بلکه دایره اشتراک، تنها به «محمد بن

الفضیل الصیرفی» و «محمد بن الفضیل بن غزوان» محدود است. بنابراین، همان‌طور که بیان شد، این فرایند (توحید مختلفات) به فرایند «تمییز مشترکات» در جهت تعیین دایره اشتراک کمک می‌کند؛ یعنی اگر وحدت برخی از اطراف تردید ثابت شود، تمییز عنوان مشترک آسان‌تر خواهد شد و اگر وحدت همه اطراف تردید روشن شود، عنوان مشترکی باقی نمی‌ماند تا نیازمند تمییز باشد.<sup>۱</sup>

گام نخست در فرایند «توحید مختلفات»، اثبات امکان یگانگی عناوین مختلف است که قاعده «اختصار در نسب» یکی از قواعد مهم و پرکاربرد در این گام است. روشن شدن روش کاربرد و همچنین ثمره این قاعده زمانی ممکن است که به صورت عینی نمونه‌ای واقعی که در اسناد روایی موجود است، در این راستا بررسی شود و بدیهی است که هرچه این نمونه در اسناد روایی پرتکرارتر باشد، اهمیت آن در اعتبارسنجی روایات و سرنوشت مسائل سایر دانش‌ها از جمله فروع فقهی، بیشتر خواهد بود.

یکی از عناوین پرتکرار در اسناد روایی عنوان «محمد بن الفضیل» است.<sup>۲</sup> به‌عنوان نمونه در روایات فراوانی از کتاب «من لایحضره الفقیه» این عنوان آمده که در بیشتر آنها در آغاز سند قرار گرفته و اصطلاحاً سند آن، «معلق» است و ابتدای سند حذف شده است.

«محمد بن الفضیل» مشترک بین افرادی است که بعضی از آنها توثیق شده‌اند؛ مثل محمد بن الفضیل بن غزوان که شیخ او را توثیق کرده است<sup>۳</sup> و بعضی از آنها هم تضعیف شده‌اند؛ مثل «محمد بن الفضیل الازدی الصیرفی»<sup>۴</sup> که کوفی هم هست؛ و حال بعضی از آنها برای ما مجهول است و توثیق یا تضعیف نشده‌اند؛ مانند «محمد بن الفضیل الزرقی» (یا زرقی که در ضبطش اختلاف نسخه است) یا «محمد بن الفضیل بن عطاء مرنی».

درباره اینکه مراد از این عنوان چه کسی است بحث‌های پردامنه‌ای در برخی کتب مثل جامع الرواة صورت گرفته و عمده مباحث این کتب، آن است که مراد از این عنوان، «محمد

۱. جمعی از محققین، استناد، ص ۱؛ همان، صص ۲۸۷-۲۹۱ و صص ۳۱۱-۳۱۲.

۲. مقرر: برای نمونه در تهذیب بیش از ۱۰۰ روایت وجود دارد که عنوان «محمد بن الفضیل» بدون هیچ قیدی در سند آنها درج شده است.

۳. طوسی، رجال، ص ۲۹۲.

۴. همان، ص ۳۴۳.

بن الفضیل الصیرفی الکوفی الازدی» است که تضعیف شده یا «محمد بن القاسم بن الفضیل بن یسار النهدی البصری» که توثیق شده و به جهت اختصار در نسب به جای انتساب به پدرش (قاسم)، به جدش (فضیل) نسبت داده شده است؛ مخصوصاً که هر دو راوی در یک طبقه‌اند، و طبقه برای تمیز آن دو کافی نیست.

بنابراین اختصار عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» به عنوان «محمد بن الفضیل» یا عدم امکان این اختصار و یا دلیل نداشتن بر وقوع آن در اسناد، نیازمند بررسی است. درباره اسنادی که در آن عنوان «محمد بن الفضیل» بدون هیچ قید دیگری آمده، می‌توان دو مرحله از بحث را پایه‌ریزی کرد:

مرحله نخست: آیا امکان یکی‌بودن عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» با عنوان «محمد بن الفضیل» در اسناد روایی وجود دارد؟ به عبارت دیگر آیا ممکن است با لحاظ رایج‌بودن اختصار در نسب - مثل عنوان کردن شیخ صدوق به صورت «محمد بن بابویه» با اینکه «بابویه» پدر وی نیست بلکه از اجداد دور اوست - به جای «محمد بن القاسم بن الفضیل»، در اسناد روایی، «محمد بن الفضیل» به کار رفته باشد؟ آیا شاهی برای به کار رفتن این تلخیص وجود دارد؟

مرحله دوم: با فرض امکان چنین اتحادی، آیا دلیل اثباتی نیز وجود دارد که عنوان «محمد بن الفضیل» در اسناد روایی همان «محمد بن القاسم بن الفضیل» است یا مراد از این عنوان، شخص دیگری است؟ که این بحث از تمیز مشترکات است. در این پژوهش، مرحله نخست از این مبحث با تکیه بر قاعده «اختصار در نسب» بررسی می‌شود.

### پیشینه

صاحب نقد الرجال احتمال اطلاق «محمد بن الفضیل» بر «محمد بن القاسم بن الفضیل» را مطرح کرده<sup>۱</sup> و پس از وی صاحب جامع الرواة به تفصیل این مسئله را بررسی کرده و آن

۱. نفرشی، نقد الرجال، ج ۱، ص ۹۴، رقم ۱۵۵.

دو را یکی دانسته است.<sup>۱</sup> نیز، علامه مجلسی با جزم به وقوع این تلخیص<sup>۲</sup> و محقق بهبهانی با بعید ندانستن آن<sup>۳</sup> به این بحث اشاره داشته‌اند. محقق شوشتری در قاموس الرجال و محقق خوبی نیز در نقد جامع الرواة این مسئله را بررسی کرده و منکر امکان چنین تلخیصی شده‌اند.<sup>۴</sup> درباره این مسئله مقاله‌ای نیز نگاشته نشده و در آثار پیشین از جمله آنچه یاد شد، بحث جامعی با لحاظ همه قراین و شواهد یافت نشد. امتیاز پژوهش حاضر توجه به ثمره قاعده «اختصار در نسب» در اعتبارسنجی روایات است.

### مفهوم شناسی

یکی از مباحث مهم و تعیین‌کننده در دانش رجال، بحث «تمییز مشترکات» است؛ یعنی عناوینی که به خودی خود -فارغ از جایگاه آنها در سند و دیگر قراین- می‌توانند بر دو یا چند راوی منطبق شوند. به این پدیده «اشتراک در عناوین»، و به فرایند تشخیص مراد از عنوان مشترک، «تمییز مشترکات» گفته می‌شود که با کمک گرفتن از اطلاعات منابع اولیه رجالی (اسم پدر و جد و کنیه راوی، قبیله و زیرشاخه‌های آن، مکان زندگی، ارتباطات راوی، شغل و تاریخ ولادت و وفات و...) و بررسی اسناد نزدیک و دیگر کتاب‌ها و روایات و با بهره‌گرفتن از طبقه راوی و رابطه استاد و شاگردی و شاگردان اختصاصی و شهرت راوی و... این امر صورت می‌گیرد.

در اسناد روایات به علل مختلفی همچون اختصار در نسب، تعدد کنیه، اشتها در لقب یا شغل یا شهر، گاه از یک راوی با عناوین گوناگونی یاد شده است؛ بدین‌گونه که گاه، نام راوی و نام پدر یا جدش و گاه، کنیه و در مواردی دیگر، لقب او به کار رفته است. این شیوه، سبب پیدایش عناوین گوناگونی در اسناد روایات شده است که مراد از همه آنها یک راوی است. از این‌رو بحث از «توحید مختلفات» و اتحاد عناوین مختلف اهمیت دارد؛ به‌ویژه هنگامی که یکی از آن عناوین در کتب رجالی توثیق شده باشد.

۱. اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، صص ۱۷۵-۱۸۳.

۲. مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۱۴۸.

۳. تعلیقہ وحید بهبهانی به نقل از: مازندرانی، منتهی المقال، ج ۶، ص ۱۵۶.

۴. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۵۲۵، رقم ۷۱۸۳؛ خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۱۵۳.

«اختصار در نسب» که گاهی «تلخیص در نسب» نیز تعبیر می‌شود، به معنای آوردن نسب شخص به شکل مختصر است که به جای انتساب وی به پدر، او را به جد قریب یا حتی جد بعید نسبت می‌دهند؛ که بسیار رایج است. اشخاصی که در یک خانواده، شاخص و سرشناس می‌شوند، به عنوان مؤسس خاندان تلقی شده و افراد بسیاری از نسل او را با فاصله زیاد، با اسقاط و ساقط، منسوب به او، نام می‌برند. همان‌طور که بسیاری از معاریف به جد منتسب شده‌اند؛ مانند ابن سینا (حسین بن علی بن سینا)، ابن فضال (الحسن بن علی بن فضال)، محمد بن بابویه (محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه) و ابن الولید (محمد بن الحسن بن احمد بن الولید). در مورد امام رضا علیه السلام نیز به سبب مسئله ولایت عهدی و موقعیت حکومتی، طی سالیان متمادی، نواده‌های آن حضرت را ابن الرضا می‌خواندند.<sup>۱</sup>

### امکان‌سنجی وقوع اختصار در نسب درباره محمد بن فضیل

یکی از راویانی که ادعا شده قاعده «اختصار در نسب» در مورد او تطبیق شده، «محمد بن القاسم بن الفضیل البصری» است؛ این ادعا در بین رجالیان موافقان<sup>۲</sup> و مخالفانی<sup>۳</sup> دارد. صاحب قاموس الرجال، اختصار در نسب را نسبت به «محمد بن القاسم بن الفضیل» نادرست خوانده و بر این باور است که اختصار در نسب و نسبت به جد در جایی مصحح دارد که یا نام جد غریب باشد، یا جد شخصیت معروفی باشد.<sup>۴</sup>

در تبیین این مطلب می‌توان گفت اختصار در نسب معمولاً زمانی رخ می‌دهد که یا جد، شخصیت معروفی داشته باشد - و این انتساب به جهت اشتها او باشد - البته لازم نیست که معروفیت بسیار فراوان داشته باشد؛ و یا نام جد که راوی به او انتساب داده می‌شود شکلی از غرابت را داشته باشد که مانع اشتباه شخص با اشخاص دیگر شود. در نتیجه این اسم غریب یا مشهور، قرینه بر تطبیق و تمییز خواهد شد، و کمتر جایی است که فردی - که

۱. برای نمونه: کلینی، الکافی، ج ۱، صص ۴۹۴، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۷؛ همان، ج ۲، ص ۵۴۷؛ همان، ج ۴، ص ۴۳۹؛ همان، ج ۷، ص ۴۶۴.  
 ۲. مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۱۴۸؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۸۳ و تعلیقه وحید بهبهانی به نقل از: مازندرانی، منتهی المقال، ج ۶، ص ۱۵۶.  
 ۳. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۵۲۵؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۱۵۳.  
 ۴. همان، ج ۹، ص ۵۲۵، رقم ۷۱۸۳.

شخص به او منتسب و معروف می‌شود- اسامی شایع مانند محمد و علی داشته باشد؛ زیرا نام بردن به مثل «ابن علی» سبب اشتباه مردم می‌شود. البته اختصار در نسب معمولاً زمانی رخ می‌دهد که وسایط اسقاط شده بین نوه و جد، از اسامی شایع باشند؛ مانند «ابن الولید» که سه اسم شایع محمد، حسن و احمد اسقاط شده‌اند.

حال می‌توان در مورد «فضیل» گفت که وی نه فرد مشهوری است و نه دارای غرابت است؛ برخلاف «علی بن محمد بن قولویه»، که قولویه اسم غریبی است و اگر «علی بن قولویه» تعبیر شود، مراد از وی روشن می‌شود؛ چون چند علی بن محمد که نام جدشان قولویه باشد، وجود ندارد. اما اگر «علی بن محمد» تعبیر شود، مراد روشن نمی‌شود. خلاصه اینکه فضیل هیچ‌یک از این دو مصحح انتساب به جد را ندارد.

اما به نظر، هر دو مصحح انتساب به جد، در مقام وجود دارد؛ زیرا از یک سو جد وی، «الفضیل بن یسار» از شخصیت‌های معروف است و کشی او را از فقیهان اصحاب اجماع طبقه نخست و فقیهان دوره اصحاب حضرت باقر علیه السلام و حضرت صادق علیه السلام دانسته و نام او را در کنار زراره، محمد بن مسلم، فضیل، برید، ابوبصیر و دیگران آورده است.<sup>۱</sup> حتی نام «الفضیل بن یسار» در کتب حدیث<sup>۲</sup> و رجال<sup>۳</sup> عامه نیز دیده می‌شود. از سوی دیگر نام فضیل از نام‌های نسبتاً شایع نیست و نامیدگان به آن، نسبتاً کم هستند. محقق شوشتری، خود، اطلاق «ابن فضال» بر «علی بن الحسن بن الفضال» را به جهت غرابت «فضال» پذیرفته است<sup>۴</sup>؛ در حالی که فضال و فضیل از نظر غرابت شبیه به هم هستند؛ نظیر یحیی بن سعید -صاحب کتاب «الجامع للشرائع»- که سعید نام جد یحیی است نه نام پدر وی.<sup>۵</sup> و «محمد بن الحسن بن

۱. کشی، رجال، ص ۲۳۸.

۲. خلال بغدادی، السنة، ج ۴، ص ۱۰۷؛ آجری، الشریعة، ج ۲، ص ۵۹۱؛ ابن بطة، الإبانة الكبرى، ج ۲، ص ۱۷۲؛ مروزی، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، صص ۵۰۹، ۵۷۴، ۵۷۵؛ البزار، مسند البزار، ج ۱۶، ص ۲۵۴.

۳. ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ج ۷، ص ۷۶؛ بخاری، التاريخ الكبير، ج ۷، ص ۱۲۲؛ ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۴۵۴.

۴. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۹۱.

۵. عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۳۴۶، رقم ۱۰۷۰.

الولید» از مشایخ صدوق<sup>۱</sup> که نام وی «محمد بن الحسن بن احمد بن الولید» است.<sup>۲</sup> بنابراین اگر انتساب به جد از باب اشتها سدید و ولید باشد، اشتها «الفضیل بن یسار» کمتر از سعید و ولید نیست؛ و اگر انتساب از باب غرابت آن دو باشد، غرابت نام فضیل کمتر از آنان نیست؛ بلکه نام فضیل غریب‌تر از سعید، و چه بسا غریب‌تر از ولید هم باشد. لذا اختصار در نسب در عنوان «محمد بن الفضیل» از جهت جد، محذوری ندارد.

ولی در هر حال اختصار عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» با این مشکل مواجه است که یک اصل، در صحت اختصار و انتساب نوه به جد آن است که اسامی افتاده در بین، از نام‌های شایع، مثل محمد و علی باشد؛ در حالی که لفظ «قاسم» شیوع ندارد؛ علاوه بر اینکه «القاسم بن الفضیل» خودش از ثقات و اجلاست<sup>۳</sup> و همین دو امر کافی است تا امکان اختصار در نسب درباره «محمد بن القاسم بن الفضیل البصری» را مشکل کند. حال باید دید آیا شاهد روشنی بر وقوع چنین اختصاری وجود دارد؟

شواهد اطلاق «محمد بن الفضیل» بر نوه «الفضیل بن یسار»

شاهد نخست: صاحب جامع الرواة، روایات راویان اختصاصی «محمد بن القاسم بن الفضیل» از «محمد بن الفضیل» و روایات «محمد بن الفضیل» از مروی عنه‌های اختصاصی «محمد بن القاسم بن الفضیل» را قرینه بر اراده «محمد بن القاسم بن الفضیل» از عنوان «محمد بن الفضیل» دانسته است.<sup>۴</sup> وی افزوده است بیشتر اخباری را که شیخ صدوق از «محمد بن الفضیل» از «ابی الصباح الكنانی» نقل می‌کند، شیخ طوسی و شیخ کلینی در تهذیب و کافی، عین همان روایات را از راویان مختص «محمد بن القاسم بن

حالی  
پیشترها

بررسی اختصار در عنوان «محمد بن الفضیل»

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۸۳، رقم ۱۰۴۲.

۲. برای نمونه: صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، صص ۴۳۳ و ۵۶۴؛ صدوق، ثواب الأعمال، النص، ص ۲۰۴؛ صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۳۵۱، ح ۲۸؛ صدوق، صفات الشیعة، ص ۷، ح ۱۰؛ صدوق، عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۴، ح ۳.

۳. نجاشی، رجال، ص ۳۱۳، رقم ۸۵۶؛ و ص ۳۶۲، رقم ۹۷۳.

۴. اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۷۵.

الفضیل» از «محمد بن الفضیل عن أبی الصباح الكنانی» نقل کرده‌اند<sup>۱</sup>؛ بنابراین مراد از «محمد بن الفضیل» در این اسناد، «محمد بن القاسم بن الفضیل» است.

برخی مانند صاحب قاموس و محقق خویی گمان کرده‌اند که صاحب جامع الرواة به جهت فوق، تلخیص در نسب «محمد بن القاسم بن الفضیل» به عنوان «محمد بن الفضیل» را پذیرفته است.<sup>۲</sup> برای نمونه گروهی از روایان همچون «سعد بن سعد الأشعری» و «علی بن مهزیار» هم از عنوان «محمد بن القاسم»، و هم از عنوان «محمد بن الفضیل» نقل کرده‌اند؛ و همچنین برخی مروی‌عنه‌ها مشترک بین این دو عنوان هستند. از این رو در مورد «محمد بن القاسم بن الفضیل» تلخیص رخ داده است و در این موارد، «محمد بن الفضیل» مطلق بر «محمد بن القاسم» حمل می‌شود.

در حالی که دلیل صاحب جامع الرواة این مطلب نیست و ایشان می‌پذیرد که «محمد بن الفضیل» در این طبقه، صلاحیت انطباق بر «محمد بن الفضیل الصیرفی الأزدی» و «محمد بن القاسم بن الفضیل البصری» را دارد و تلخیص در نسب را در رتبه سابق بر این بحث، پذیرفته است. وی سپس روایانی را به «محمد بن القاسم بن الفضیل البصری» مختص دانسته که از «محمد بن القاسم» روایت داشته باشند و هیچ روایتی از «محمد بن الفضیل» که یکی از ممیزات صیرفی را دارد، نداشته باشند. و اگر سبب ادعای جامع الرواة بر وقوع تلخیص، صرفاً اشتراک در گروهی از روایان و مروی‌عنه‌ها باشد اشکال روشنی دارد؛ زیرا اگر مثلاً پنج نفر، شاگرد مشترک «صاحب عروه» و «صاحب کفایه» باشند که هر دو معنون به عنوان «محمد کاظم» هستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که مقصود از عنوان «محمد کاظم» یک نفر است.

در هر حال، صرف این نکته نیز سبب تمییز و اختصاص راوی به یک نفر نمی‌شود. علاوه بر اینکه در بین روایاتی که صاحب جامع الرواة ادعا کرده روایان اختصاصی «محمد بن القاسم» از عنوان «محمد بن الفضیل» نقل کرده‌اند، یک روایت هم یافت نمی‌شود که «محمد بن القاسم» عین آن روایت را نقل کرده باشد.

۱. همان، ج ۲، ص ۱۸۳.

۲. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۵۲۵، رقم ۷۱۸۳؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۱۵۳.

شاهد دوم: صاحب جامع الرواة بر این باور است که صدوق در مواردی پرتکرار در آغاز سند از «محمد بن الفضیل»، و در دو جای فقیه در ابتدای سند از «محمد بن القاسم بن الفضیل» نقل کرده است؛ ولی در مشیخه صرفاً طریق خود را به عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» آورده است<sup>۱</sup>، و بعید است که این طریق شامل آن موارد پرتکرار نشود و در مشیخه فقیه فقط برای آن دو مورد، فصلی را منعقد کرده باشد.<sup>۲</sup> به دیگر سخن، هدف مشیخه، جلوگیری از تکرار در اسناد است و آوردن طریق در آن، اماره بر پرتکرار بودن طریق است؛ لذا طریق «محمد بن بن القاسم بن الفضیل» شامل عنوان «محمد بن الفضیل» هم می‌شود، و مراد از عنوان «محمد بن الفضیل» همان «محمد بن القاسم بن الفضیل» است. صاحب نقد الرجال نیز در ترجمه «ابوالصباح الکنانی» احتمال می‌دهد که «محمد بن الفضیل» - از روایان «ابوالصباح الکنانی» - همان «محمد بن القاسم بن الفضیل» باشد. وی در بیان وجه آن می‌گوید که شیخ صدوق در فقیه، روایات فراوانی از «محمد بن الفضیل عن ابی الصباح الکنانی» نقل کرده است و در مشیخه برای «محمد بن القاسم بن الفضیل» طریق آورده است و هیچ طریق دیگری به «محمد بن الفضیل» بیان نکرده است.<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد این دلیل تمام نیست؛ زیرا با تطبیق مشیخه بر اسناد خود کتاب «فقیه»، به دست می‌آید که صدوق از صد و هفتاد و سه راوی بیش از دو بار، و از پنجاه و سه راوی دو بار، و از صد و چهل و نه راوی فقط یک بار روایت کرده است؛ همچنین به پنج یا شش راوی طریق یاد کرده که اصلاً در فقیه از آنان روایت نکرده است. بنابراین شیخ صدوق در هنگام نوشتن «فقیه» - که کتابی فتوایی است -، بنای بر اختصار در سند را داشته، و از این رو سند به روایات را اسقاط کرده است ولی این مورد نظر او نبوده است که راوی‌ای که طریقهش را اسقاط کرده است، در چند جای کتاب از او نقل خواهد داشت.

با مقایسه دقیق بین متن فقیه و مشیخه روشن می‌شود که ترتیب مشیخه «فقیه» از ترتیب متن کتاب سرچشمه گرفته است؛ بدین ترتیب که شیخ صدوق روایات کتاب را در نظر گرفته

۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۹۱.

۲. اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۸۳.

۳. تفرشی، نقد الرجال، ج ۱، ص ۹۴، رقم ۱۵۵.

است و نخستین باری که به نام راوی خاصی رسیده، طریق خویش به او را آورده است. البته به عللی نامعلوم تنظیم مشیخه فقیه از روایت بیست و ششم آغاز شده است. این ترتیب در بسیاری از عناوین مشیخه رعایت شده است و تنها در موارد اندکی از این قاعده سرپیچی شده، که در برابر توافق بسیار دقیق دیگر عناوین، قابل توجه نیست.

عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» در مشیخه، در جلد ۴، صفحه ۴۹۱ آمده است که پیش از او عنوان «ابن ابی نجران» و پس از او، عنوان «سیف بن عمیره» قرار گرفته است. با تطبیق این عناوین با اولین حدیث در خود فقیه که ایشان در آغاز سندش آمده‌اند، دانسته می‌شود که مراد از «محمد بن القاسم بن الفضیل» یادشده در مشیخه غیر از «محمد بن الفضیل» است؛ زیرا نخستین حدیثی که «ابن ابی نجران» در آغاز سند آن واقع شده، حدیث ۲۰۶۱، و اولین حدیثی که «سیف بن عمیره» در آغاز سند آن واقع شده، حدیث ۲۰۶۶ است. پس باید طریق به «محمد بن القاسم بن الفضیل» بین حدیث ۲۰۶۱ و ۲۰۶۶ باشد و حدیثی که بین دو رقم قرار گرفته، حدیث ۲۰۶۵ است که عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» در آن آمده است. در حالی که نخستین حدیثی که عنوان «محمد بن الفضیل» مطلق در آن آمده، حدیث ۱۴۸۱ است. بر این اساس باید طریق به وی در جلد ۴، صفحات ۴۷۳ و ۴۷۴ بین «علی بن رئاب» که در آغاز سند حدیث ۱۴۶۷ واقع شده و «عبدالرحمن بن کثیر» که آغاز سند حدیث ۱۴۸۸ آمده، قرار می‌گرفت.

به‌علاوه با توجه به اینکه در جامع الرواة در ترجمه صیرفی برخی راویان از «محمد بن الفضیل»، راویان اختصاصی «محمد بن الفضیل الصیرفی» دانسته شده است می‌توان گفت با مقایسه روایات «محمد بن الفضیل» در فقیه با کتب دیگر، روشن می‌شود بنا بر دیدگاه محقق اردبیلی، برخی از این روایات را راویان اختصاصی «محمد بن الفضیل الصیرفی» از «محمد بن الفضیل» نقل کرده‌اند. بنابراین مقصود از «محمد بن الفضیل» در این اسناد فقیه، «محمد بن الفضیل الصیرفی» خواهد بود؛ در حالی که در جامع الرواة طریق مشیخه فقیه به «محمد بن القاسم بن الفضیل»، طریق به «محمد بن الفضیل» شمرده شده است. لازمه این مطلب آن است که شیخ صدوق بدون آوردن مشخصه‌ای از هر دو، به صورت معلق با عنوان «محمد بن الفضیل» روایت نقل کرده باشد؛ که این مطلب بسیار دور از ذهن

به نظر می‌رسد و روشن است که در همه موارد، از «محمد بن الفضیل» یک نفر اراده شده است، نه اینکه در برخی موارد «محمد بن القاسم» و در برخی موارد «محمد بن الفضیل الصیرفی» اراده شده باشد.

شاهد سوم: چه بسا به دو مورد تمسک شود که عنوان «محمد بن الفضیل» بر نوه «الفضیل بن یسار» اطلاق شده است؛ پس اختصار در نسب در این مورد محقق شده است. مورد نخست: روایت علی بن اسباط در تهذیب: عن علی بن اسباط قال: «قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ ابْنَ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ رَوَى عَنْكَ وَأَخْبَرَنَا عَنْكَ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْمُعَرَّسِ<sup>۱</sup> وَ لَمْ نَكُنْ عَرَسْنَا ...»<sup>۲</sup>

در کافی همین روایت، این‌گونه بیان شده است: عن علی بن اسباط عن محمد بن القاسم بن الفضیل قال: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ جَمَّالْنَا مَرَّ بِنَا وَ لَمْ يَنْزِلِ الْمُعَرَّسَ فَقَالَ: لَا بُدَّ أَنْ تَرْجِعُوا إِلَيْهِ فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ.»<sup>۳</sup> همین روایت را «علی بن مهزیار» هم از «محمد بن القاسم بن الفضیل» نقل کرده است.<sup>۴</sup>

در نقلی از قرب الاسناد هم گرچه چنین آمده: «قُلْتُ لَهُ: إِنْ الْفُضَيْلَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَنَا عَنْكَ أَنَّكَ أَمَرْتَهُ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْمُعَرَّسِ، وَ لَمْ نَكُنْ نَحْنُ عَرَسْنَا ...»<sup>۵</sup>؛ ولی کلمه «ابن» پیش از «الفضیل» افتاده است و شاهد این سقط هم آن است که «الفضیل بن یسار»، امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ را درک نکرده است.<sup>۶</sup> با مقایسه این اسناد روشن می‌شود که مراد از «ابن الفضیل بن یسار»، نوه «فضیل» یعنی همان «محمد بن القاسم بن الفضیل بن یسار» است.

ولی تمسک به این مورد خالی از شبهه نیست؛ زیرا بنا بر نقل کافی<sup>۷</sup>، «ابن القاسم بن الفضیل» تعبیر شده است نه «ابن الفضیل»، و نمی‌توان مطمئن شد که این اختلاف، از

۱. مستحب است انسان پس از اینکه از وادی منی برمی‌گردد به تاسی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مقداری دراز بکشد. آن محل را «معرس» گویند. (ر.ک: حموی، معجم البلدان، ج ۵، ص ۱۵۵).  
 ۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۶، ح ۱۷.  
 ۳. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۵۶۵، ح ۳.  
 ۴. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۶۰، ح ۳۱۴۶.  
 ۵. حمیری، قرب الإسناد، ص ۳۹۱، ح ۱۳۶۹.  
 ۶. نجاشی، رجال، ص ۳۰۹، رقم ۸۴۶.  
 ۷. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۵۶۶، ح ۴؛ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۳۷۳، ح ۳.

غلط نسخه ناشی نشده باشد؛ هرچند احتمال صحیح بودن هر دو تعبیر وجود دارد. با این بیان که علی بن اسباط اگرچه تنها یکی از این دو تعبیر را به کار برده، ولی نسبت تعبیر دیگر به وی از باب نقل به مضمون است. علاوه بر اینکه تعبیر «ابن الفضیل بن یسار» به کار رفته است، نه «محمد بن الفضیل».

مورد دوم: در توحید شیخ صدوق آمده است: «... عن محمد بن جمهور العمی عن محمد بن الفضیل بن یسار عن عبدالله بن سنان ...»<sup>۱</sup>. در این سند، عنوان «محمد بن الفضیل بن یسار» آمده و از آنجا که در رجال، عنوانی وجود ندارد که محمد پسر بی واسطه «الفضیل بن یسار» باشد، می‌توان نتیجه گرفت که او نوه «الفضیل بن یسار» است و در سند، به جهت اختصار، بر «محمد بن القاسم»، «محمد بن الفضیل» اطلاق شده است. از طرفی محمد بن الفضیل بن یسار در این سند مروی عنه «ابن جمهور» است در حالی که در چند روایت کافی «محمد بن القاسم» مروی عنه «ابن جمهور» است: «بعض اصحابنا عن ابن جمهور عن محمد بن القاسم عن (عبدالله) ابن ابی یعفر عن ابی عبدالله علیه السلام»<sup>۲</sup> این اسناد مؤید آن است که «محمد بن الفضیل بن یسار» در سند توحید، همان «محمد بن القاسم» در اسناد پرشمار کتاب کافی است؛ با این توجیه که مقصود از «محمد بن القاسم» در روایات یاد شده در کافی، «محمد بن القاسم بن الفضیل» است نه «محمد بن القاسم» های دیگر که هیچ‌یک در این طبقه نیستند.<sup>۳</sup>

۱. صدوق، التوحید، ص ۶۸، ح ۲۲.

۲. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۴، ح ۱؛ همان، ج ۴، ص ۳۲۷، ح ۶؛ همان، ج ۶، ص ۲۴۸، ح ۶؛ همان، ص ۲۴۹، ح ۵ (در مطبوعه، ابن جمهور به احمد بن جمهور تحریف شده است؛ ر.ک: کلینی، الکافی (دار الحدیث)، ج ۱۲، ص ۲۳۲)؛ همان، ص ۵۰۲، ح ۳۴؛ همان، ص ۵۰۸، ح ۵.

۳. مقرر: البته اینکه در این طبقه محمد بن قاسم دیگری وجود ندارد قابل مناقشه است؛ زیرا برای نمونه محمد بن قاسم نوفلی از اصحاب امام صادق علیه السلام می‌تواند از ابن ابی یعفر نقل روایت کند، گرچه در اسناد، راوی از وی حسن بن محبوب است. و اساساً استاد -دام ظلّه- در مقام توجیه کلام محقق اردبیلی است و لذا محمد بن قاسم در این سند را محمد بن القاسم بن الفضیل فرض کرده، و الا می‌توان گفت اصلاً محمد بن القاسم بن الفضیل بسیار بعید است بتواند از ابن ابی یعفر که در زمان حیات امام صادق علیه السلام وفات کرده (نجاشی، رجال، ص ۲۱۳، رقم ۵۵۶) نقل کند؛ زیرا محمد بن القاسم بن الفضیل از اصحاب حضرت صادق علیه السلام نقل روایت ندارد به جز حماد بن عثمان که تا سال ۱۹۰ زنده بوده است (نجاشی، رجال، ص ۱۴۳، رقم ۳۷۱) در سندی غریب نیز از جدش فضیل بی‌واسطه نقل

و اما این مورد هم خالی از شبهه نیست؛ زیرا با عنایت به طبقهٔ راویان، مراد از «ابن جمهور» در اسنادی از کافی که ابن جمهور از «محمد بن القاسم» نقل روایت دارد، «حسن بن محمد بن جمهور» است نه پدر وی «محمد بن جمهور»؛ زیرا طبقهٔ «محمد بن جمهور»، طبقه‌ای نیست که کلینی با یک واسطه از او نقل کند، بلکه با دو یا سه واسطه از او یا هم طبقه‌هایش نقل می‌کند و نقل با یک واسطه، فقط منطبق بر پسر است. لذا این اسناد نمی‌تواند قرینه بر تعیین مراد از «محمد بن الفضیل بن یسار» در سند توحید باشد.

علاوه بر اینکه، استدلال به این مورد مبتنی بر آن است که مراد از «محمد بن الفضیل بن یسار»، «محمد بن القاسم بن الفضیل بن یسار» بوده و به جهت اختصار، «القاسم» حذف شده است؛ در حالی که نیاموردن نام پدر و آوردن نام جد، همراه با نام جد اعلیٰ بعید است و مرسوم نیست. البته اگر «قاسم» شخص ناشناخته و بدون جایگاهی بود، چه بسا این مطلب وجهی داشت. ولی علاء و قاسم دو پسر بی‌واسطهٔ «الفضیل بن یسار» و از محدثان ثقات و اجلا بودند؛ و حذف القاسم و تعبیر به «محمد بن الفضیل بن یسار» بسیار نامتعارف است. بنابراین شاید «الفضیل بن یسار» فرزند دیگری به نام محمد (غیر از العلاء بن الفضیل) داشته است که مراد از «محمد بن الفضیل بن یسار» در سند «توحید»، وی باشد؛ همچنان‌که شاید در سند تصحیف رخ داده باشد<sup>۲</sup> که در این صورت به گمان قوی، «قاسم» از سند افتاده است؛ چون در سراسر روایات، موردی یافت نشد که «محمد بن الفضیل بن یسار» بدون نام «قاسم» تعبیر شود.

پیشترها

بررسی اختصار در عنوان «محمد بن الفضیل»

کرده (کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۴، ص ۵۴۲، ح ۹) که سند قابل اعتمادی نیست و محتمل است قاسم پدرش واسطه بوده و سقط شده؛ زیرا در هیچ سند دیگری وی از جدش بی واسطه نقل روایت نکرده است و در روایتی دیگر با واسطهٔ پدرش قاسم از جدش فضیل نقل روایت کرده است (صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۶ و ۸).

۱. نجاشی، رجال، ص ۲۹۸، رقم ۸۱۰، ص ۳۱۳، رقم ۸۵۶ و ص ۳۶۲، رقم ۹۷۳.

۲. توضیح بیشتر: در سند «حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۴۵۴، ح ۱۱۲۱» به نقل از تفسیر فرات کوفی (ص ۵۷۷، ح ۷۴۲) چنین آمده است: «فراة قال: حدثني جعفر بن محمد الفزاري قال: حدثني أحمد بن الحسين الهاشمي، عن محمد بن حاتم، عن محمد بن الفضيل بن يسار، قال». در بحار الأنوار، ج ۲۴، ص ۱۰۷، ح ۱۶، به نقل از تفسیر فرات سند حدیث چنین آمده است: «جعفر بن محمد باسناده عن محمد بن الفضيل بن يسار قال»، در این سند نیز عنوان فوق مردد بوده و احتمالات مختلفی دربارهٔ آن وجود دارد.

ممکن است گفته شود بر اساس این بیان، نباید شیخ صدوق را نیز به «محمد بن بابویه» نام برد؛ زیرا پدر شیخ صدوق نیز مانند قاسم شخص معروفی بوده است. ولی این نقض وارد نیست؛ زیرا اگر در این تعبیر، پدر بابویه نیز یاد می‌شد، باز هم انتساب محمد به جد صحیح نبود. در روایت کتاب توحید، مرسوم نیست که «محمد» را به جد نسبت دهند و پدر جد نیز یاد شود (محمد بن الفضیل بن یسار) بدون اینکه نامی از پدر محمد یعنی «قاسم» به میان آید.

در هر صورت اگر اختصار در نسب «محمد بن القاسم بن الفضیل بن یسار» به «ابن الفضیل بن یسار» یا «محمد بن الفضیل بن یسار» هم پذیرفته شود، سبب پذیرش اختصار در نسب این عنوان، به عنوان «محمد بن الفضیل» نمی‌شود.

محقق خوبی در رد عرفی بودن اطلاق یادشده بر این باور است که «محمد بن الفضیل الصیرفی» شخصیتی معروف و صاحب کتاب و روایات فراوان است و متعارف نیست که با وجود چنین عنوان معروفی، بدون هیچ قرینه‌ای از عنوان «محمد بن الفضیل»، «محمد بن القاسم بن الفضیل» را اراده کنند.<sup>۱</sup> اما پاسخ ایشان آن است که مجرد صاحب کتاب بودن صیرفی و پرروایت بودن وی برای منکر شدن تلخیص در نسب «محمد بن القاسم بن الفضیل» کافی نیست؛ زیرا اگر «محمد بن القاسم بن الفضیل» صاحب کتاب نبود و روایاتش هم نادر بود، ممکن بود گفته شود که گرچه شرایط تلخیص در نسب درباره وی فراهم است ولی در خصوص این عنوان سابقه نداشته که چنین تلخیصی صورت گیرد و اگر هم چنین تلخیصی رخ داده به صورت نادر بوده است و در نتیجه محمد بن الفضیل منصرف به کوفی صیرفی است نه بصری. اما «محمد بن القاسم بن الفضیل» هم صاحب کتاب بوده و هم روایات فراوانی -چه با تصریح به نام او چه با قراینی دیگر- دارد. لذا نمی‌توان گفت تلخیص در نسب رخ نداده و نامتعارف است؛ زیرا دلیلی برای اثبات معهود بودن آن وجود ندارد. همچنین ممکن است حتی وی از صیرفی مشهورتر باشد؛ خصوصاً که «محمد بن القاسم بن الفضیل» از نظر خانوادگی جایگاهی ویژه دارد و همان‌طور که نجاشی گفته است خودش، پدرش، عمویش و جدش همگی از ثقات هستند. بنابراین

۱. خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۱۵۳.

مجرد صاحب کتاب و پرروایت بودن صیرفی، مانع تلخیص در «محمد بن القاسم بن الفضیل» - که او هم صاحب کتاب و پرروایت است - نیست.

ممکن است گفته شود مراد آقای خویی آن است که صاحب کتاب بودن صیرفی سبب می‌شود با وجود اینکه بصری هم صاحب کتاب است، التباس پیش آید و گرچه از جهت قواعد عمومی اختصار در نسب اشکالی در تلخیص نیست ولی به جهت التباس، مانع برای اختصار هست. اما پاسخ آن است که رفع التباس به این نیست که فقط برای بصری قید ممیز بیاید - خصوصاً که ممکن است چنان‌که بیان شد بصری از صیرفی اشهر باشد - و مثلاً می‌توان برای هر دو، قید ممیز آورده شود.

محقق بهبهانی نیز درباره اطلاق محمد بن الفضیل بر محمد بن القاسم بن الفضیل می‌گوید: «لا یبعد اطلاق محمد بن الفضیل علیه ایضاً و القرینة علیه روایة محمد بن خالد البرقی او عمرو بن عثمان او سعد بن سعد عنه او یروی عن الحسن بن الجهم.»<sup>۱</sup> در نگاه ابتدایی از جمله «و القرینة علیه ...» که دنباله کلام ایشان در حاشیه منهج المقال است، چنین به نظر می‌رسد که ایشان دلیل وقوع تلخیص در اسناد را این دانسته که «محمد بن خالد برقی» و «عمرو بن عثمان» و «سعد بن سعد» از هر دو عنوان، و هر دو عنوان از «الحسن بن الجهم» روایت کرده‌اند.

اگر این برداشت ابتدایی درست باشد، اشکال سابق وارد است؛ زیرا محمد بن الفضیل بصری و محمد بن الفضیل کوفی هم به شهادت محقق خویی در گروهی از راویان مشترکند - که البته تعبیر اشتراک با مسامحه همراه است - و بر اساس نظر مختار نیز نسبت به بعضی از مشایخ، یقیناً مشترکند؛ در حالی که مصداق این دو عنوان، یک نفر نیست؛ پس اشتراک در راوی یا مروی عنه قرینه بر اتحاد نیست.

اما به نظر می‌رسد که محقق بهبهانی عبارت «و القرینة علیه ...» را دلیل بر مسئله تلخیص در اسناد نیاورده است؛ چون این امری متعارف و معمول بوده که کسی را به جدش که شخصیت معروفی دارد، نسبت دهند؛ مثل علی بن بابویه، محمد بن بابویه و امثال آن. بنابراین طبعاً ممکن است تلخیص رخ دهد و از همین رو، ایشان با «لا یبعد» این مطلب را

۱. تعلیقه وحید بهبهانی به نقل از: مازندرانی، منتهی المقال، ج ۶، ص ۱۵۶.

مطرح کرده است. پس از پذیرش این مطلب مرسوم و متعارف، محمد بن الفضیل مشترک می‌شود و ایشان برای تمییز آن، چند قرینه یاد می‌کند؛ در نتیجه «و القرینة علیه...» یعنی قرینه برای اینکه بصری مراد است، نه اینکه قرینه برای اتحاد بین دو عنوان؛ البته در نخستین مواجهه، کلام ایشان به شکل دیگری به ذهن می‌رسد.

ناکافی بودن شواهد اطلاق عنوان محمد بن الفضیل بر بصری اگر ممکن باشد که مراد از «محمد بن الفضیل» همان «محمد بن القاسم بن الفضیل» باشد، طبعاً باید موارد پرشماری یافت می‌شد که در یک مصدر، روایت به نقل از «محمد بن الفضیل» و در نقل دیگر به نقل از «محمد بن القاسم بن الفضیل» باشد، در حالی که این گونه نیست؛ بلکه تمام روایاتی که در یک مصدر به عنوان «محمد بن الفضیل» آمده، در سایر مصادر به همین عنوان وارد شده و روایاتی که در یک جا به عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» نقل شده، در سایر موارد هم به همین شکل وارد شده است؛ پس شاهدهی بر اصل تلخیص در نسب «محمد بن القاسم بن الفضیل» به گونه‌ای که عنوان «محمد بن الفضیل» را عنوان مشترک سازد، یافت نشد.

### وثاقت محمد بن الفضیل

در هر حال، چه امکان اختصار در نسب در مقام پذیرفته شود و چه انکار شود، عنوان «محمد بن الفضیل» در اسناد روایی مربوط به شخصی است که صفوان از او نقل روایت کرده<sup>۱</sup> و بزرگانی مانند حسن بن محبوب، حسین بن سعید و علی بن حکم نیز از او روایات فراوانی نقل کرده‌اند. مجلسی اول نیز روایات وی را با احادیث معتبر دیگر مقارنه نموده و در هر بحث دست کم یک روایت از وی با روایت ثقات تأیید شده و با آنها موافق بوده است که این علامت اعتبارش است.<sup>۲</sup> به طور کلی، یکی از طرق اعتبار روایت، متن‌شناسی است که در این روش، اعتبار روایت با منقولات دیگران سنجیده می‌شود. به علاوه، همه محدثین، روایات «محمد بن الفضیل» را در کتاب‌هایشان آورده‌اند؛

۱. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۱، ح ۳۳۰۹.

۲. مجلسی اول، روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۴۴۷.

حتی شیخ صدوق با اینکه خودش محدث و رجالی است در کتاب فتوایی اش فقیه، روایات فراوانی از او را نقل کرده است. کلینی هم که محدث و رجالی است، روایات وی را در کتابش وارد کرده است. در نتیجه حتی اگر مراد از محمد بن الفضیل، همان محمد بن الفضیل الکوفی - که لقبش ازرق است - باشد، مورد وثوق است. ممکن است «محمد بن الفضیل الکوفی»، ضعیف دانسته شود؛ زیرا در رجال شیخ طوسی درباره او تعبیر «یرمی بالغلو»<sup>۱</sup> و «ضعیف»<sup>۲</sup> آمده است. ولی این دلیل ضعف راوی نیست؛ زیرا شیخ طوسی در ضمن اصحاب امام کاظم علیه السلام می گوید: «محمد بن الفضیل الکوفی الأزدی ضعیف»<sup>۳</sup>؛ ولی وقتی صیرفی را در اصحاب الرضا علیه السلام آورده است، می گوید: «یرمی بالغلو»<sup>۴</sup>، و ظاهرش این است که گویا نقطه ضعف «محمد بن الفضیل کوفی» غالی بودن اوست، نه اینکه علاوه بر غلو، مثلاً کذاب هم باشد. خصوصاً که تعبیر «یرمی بالغلو» نشان می دهد که شیخ طوسی نیز بر غالی بودن او صحه نگذاشته است. به همین جهت نجاشی<sup>۵</sup> با اینکه بنایش بر این بوده که اگر مطلبی در جرح و تعدیل اشخاص به دستش برسد آن را منعکس کند<sup>۶</sup>، با این حال مطلبی در ذم او نگفته است. پیداست که تضعیفی که شیخ طوسی در برخی موارد مطرح کرده، همان رمی به غلو است که نجاشی به آن اعتنا نکرده است و در کتابش هم گروهی از محدثین، از جمله «محمد بن الحسین بن ابی الخطاب» را راوی کتاب «محمد بن الفضیل کوفی» دانسته است<sup>۷</sup> که خود نشان از اعتبار کوفی دارد؛ زیرا بین محدثان رسم نیست که جماعتی از یک غالی ضعیف، یک کتاب کامل را از ابتدا تا انتها نقل کنند. البته شخص دیگری نیز به نام «محمد بن الفضیل بن غزوان»، در اسناد روایی وجود دارد که او نیز ثقه است؛ گرچه وی از امام صادق علیه السلام - نه از

۱. طوسی، رجال، ص ۳۶۵، رقم ۵۴۲۲.
۲. همان، ص ۳۴۳، رقم ۵۱۲۴.
۳. همان، ص ۳۴۳، رقم ۵۱۲۴.
۴. همان، ص ۳۶۵، رقم ۳۵.
۵. نجاشی، رجال، ص ۳۶۷.
۶. همان، ص ۲۱۱.
۷. همان، ص ۳۶۷، رقم ۹۹۵.

امام کاظم علیه السلام - روایت نقل کرده است.<sup>۱</sup>

### جمع بندی و نتیجه گیری

اختصار در نسب «محمد بن القاسم بن الفضیل» از یک سو به جهت نامأنوس بودن سقط «قاسم» که اشتها و غرابت دارد مشکل است، و از سوی دیگر شاهی نیز بر تحقق آن وجود ندارد. این مسئله اگر هم در اسناد روایی رخ داده باشد، تنها در روایت «علی بن اسباط»<sup>۲</sup> است که آن هم با «بن یسار» همراه بود و این مقدار، سبب نمی شود که عنوان «محمد بن الفضیل» مشترک بین «محمد بن القاسم بن الفضیل» و سایرین باشد. به دیگر سخن، اگر «محمد بن الفضیل» مشترک باشد و مراد از آن بتواند همان «محمد بن القاسم بن الفضیل» باشد، طبعاً باید موارد چندی یافت می شد که در یکی، روایت به نقل از «محمد بن الفضیل» و در دیگری به نقل از «محمد بن القاسم بن الفضیل» نقل شده بود؛ در حالی که چنین نیست و تمام روایاتی که در یک مصدر به عنوان «محمد بن الفضیل» آمده، در سایر مصادر به همین عنوان وارد شده و روایاتی که در یک منبع به عنوان «محمد بن القاسم بن الفضیل» نقل شده، در سایر مصادر هم به همین شکل وارد شده است؛ پس بر اصل تلخیص در نسب «محمد بن القاسم بن الفضیل» به گونه ای که عنوان «محمد بن الفضیل» را عنوان مشترک سازد، شاهی نیست.

البته چه امکان اختصار در نسب در مقام پذیرفته شود و چه انکار شود، بر اساس نظر مختار، عنوان «محمد بن الفضیل» در اسناد روایی مربوط به شخصی است که ثقه است و بحث از امکان اختصار در نسب، از این جهت تأثیری نخواهد داشت؛ گرچه از جهت شناخت طبقات راویان و آگاهی از تحریفات و تصحیفات، ممکن است مؤثر باشد. افزون بر اینکه بر اساس نظری که «محمد بن الفضیل الصیرفی» را ضعیف می داند نیز، ممکن است بحث از «اختصار در نسب»، در ارزیابی سند روایت مؤثر باشد.

حاج  
پوهندها

سال ششم، شماره ۳، سال ۱۴۰۲

۱. طوسی، رجال، ص ۲۹۲، رقم ۲۸۲.  
۲. همو، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۶، ح ۱۷.

## منابع و مأخذ

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، الجرح و التعديل، هند-بيروت: مجلس دائرة المعارف العثمانية - دار إحياء التراث العربي، ج ۱، ۱۲۷۱ق.
۲. ابن بابويه، شيخ صدوق، محمد بن علي، التوحيد، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۱، ۱۳۹۸ق.
۳. \_\_\_\_\_، كتاب من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۴. ابن بطه، عبيدالله العكبري، الإبانة الكبرى، رياض: دار الراجية للنشر والتوزيع، [بي تا].
۵. ابن حجر، احمد بن علي، لسان الميزان، بيروت: نشر اعلمي، ج ۳، ۱۴۰۶ق.
۶. اردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة (رافع الإشتباهات)، بيروت: نشر دار الأضواء، ج ۱، ۱۴۰۳ق.
۷. آجري، محمد بن حسين، الشريعة، رياض: دار الوطن، ج ۲، ۱۴۲۰ق.
۸. بخاري، محمد بن اسماعيل، التاريخ الكبير، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، [بي تا].
۹. بزار، احمد بن عمرو، المسند، مدينه: مكتبة العلوم والحكم، ج ۱، ۱۹۸۸م.
۱۰. تفرشي، مصطفى، نقد الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۳۷۷ش.
۱۱. جمعي از محققين مركز فقهی امام محمد باقر عليه السلام، استناد در روش شناخت رجال اسناد، قم: انتشارات مركز فقهی امام محمد باقر عليه السلام، ج ۱، ۱۴۰۲ش.
۱۲. حسكاني، عبيدالله بن عبدالله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ج ۲، ۱۴۱۱ق.
۱۳. حموي، ياقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ج ۲، ۱۹۹۵م.
۱۴. حميري، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد (چاپ جديد)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۵. خلال بغدادي، ابوبكر احمد بن محمد، السنة، رياض: دار الراجية، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۶. خويي، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، [بي جا]: [بي نا]، ۱۳۷۲ش.
۱۷. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۸. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۱۹. طوسي، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تهران: انتشارات اسلاميه، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۰. \_\_\_\_\_، رجال الطوسي، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۳، ۱۴۰۷ق.
۲۱. عاملي، محمد بن حسن حر، أمل الآمل في علماء جبل عامل، بغداد: مكتبة اندلس، [بي تا].

٢٢. \_\_\_\_\_، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج١، ١٤٠٩ق.
٢٣. كشي، محمد بن عمر، إختيار الرجال (تلخيص شيخ الطوسي)، مشهد: مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ج١، ١٣٤٨ش.
٢٤. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران: انتشارات اسلاميه، ج٤، ١٤٠٧ق.
٢٥. \_\_\_\_\_، الكافي، قم: مؤسسة علمى فرهنگى دارالحديث، ج١، ١٤٢٩ق.
٢٦. كوفى، فرات بن ابراهيم، تفسير فرات الكوفى، تهران: مؤسسة چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ج١، ١٤١٠ق.
٢٧. مازندراني، ابوعلی حائرى، محمد بن اسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج١، ١٤١٦ق.
٢٨. مجلسى، علامه مجلسى، محمداقبر، الوجيزة في الرجال، تهران: مؤسسة چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ج١، ١٤٢٠ق.
٢٩. \_\_\_\_\_، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج٢، ١٤٠٣ق.
٣٠. محمد بن نصر، مَرَوَزَى، تعظيم قدر الصلاة، مدينه: مكتبة الدار، [بى تا].
٣١. نجاشى، احمد بن على، فهرست أسماء مصنفى الشيعة، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج٦، ١٤٠٧ق.

## بررسی اسناد سدیر صیرفی و شواهد ضعف وی<sup>۱</sup>

سید محمدجواد شبیری زنجانی<sup>۲</sup>، علی برزویی<sup>۳</sup>

### چکیده

«سدیر بن حکیم صیرفی» از راویانی است که در سندها حدیث در منابع شیعه و عامه آمده، و وثاقت وی مورد بحث است. بازخوانی معاجم رجال حاکی از سکوت غالب رجال‌شناسان درباره وثاقت وی است؛ هرچند در برخی منابع، گزارش‌هایی بازگو شده که ممکن است سندی بر ضعف سدیر شمرده شود. در کنار این گزارشات، وجود این نام در اسناد محرف، لزوم پژوهش در این باره را افزون می‌کند. نگارنده با اشاره به نه نمونه از اسناد محرفی که عنوان سدیر در آنها به کار رفته، بر اساس شواهد و قراین، تحریف را به اثبات می‌رساند. نیز با تمرکز بر گزارش‌های ذم و ضعف سدیر، به ارزیابی صحت و سقم آن می‌پردازد. روایت عذافر صیرفی، روایت معلی

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۲/۶/۶

۲. تاریخ تأیید: ۴۰۲/۱۰/۲۳

۳. مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، ایران (نویسنده مسئول).  
s.j.shobeiry@gmail.com

دانش پژوه مدرسه فقهی امام محمد باقر (عج)، قم، ایران.  
a.borzooei1375@gmail.com

بن خنیس و عبارت عقیقی بخشی از جمله این گزارشات اند که به نظر می‌رسد از لحاظ سند و محتوا با اشکال همراه اند. یادآور می‌شود که نویسنده، در مقاله‌ای دیگر، به دلایل وثاقت سدیر خواهد پرداخت. **واژگان کلیدی:** سدیر صیرفی، اسناد سدیر صیرفی، ادله ضعف سدیر صیرفی، اسناد محرف.

## مقدمه

احادیث را می‌توان به دو قسم صحیح و غیر صحیح تقسیم کرد؛ مهم‌ترین روش برای تشخیص خبر صحیح از ناصحیح، بررسی احوال راویان سند روایت است. در منابع رجالی شیعه، نسبت به برخی از راویان، تصریح به وثاقت یا ضعف آنها شده است؛ اما درباره برخی دیگر، رویکرد روشنی وجود ندارد. از جمله افرادی که وثاقت یا ضعف او در منابع اصلی رجالی شیعی به روشنی نیامده، «سدیر بن حکیم صیرفی» است.

«سدیر صیرفی» از جمله محدثان مکتب اهل بیت، و از راویان امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام بوده است. در این مقاله ضمن بررسی شاگردان و مشایخ وی و تحریفاتی که در برخی اسناد وی رخ داده، شواهدی که برخی رجالیان بر ضعف وی ارائه کرده‌اند، بررسی می‌شود. نویسنده در مقاله‌ای دیگر به بررسی ادله وثاقت سدیر می‌پردازد که ارزیابی نهایی سدیر با آن کامل می‌شود. این دو مقاله در واقع یک مقاله هستند که به جهت طولانی شدن، در دو قسمت ارائه شده‌اند.

مقاله پیش‌رو به روش توصیفی-تحلیلی تنظیم شده است. در ابتدا نسب «سدیر صیرفی» آمده، راویان و مشایخ روایی وی در کتاب‌های شیعه و عامه و زیدیه گردآوری، و احوال او در اصول هشت‌گانه رجال، بررسی شده؛ سپس ادله مربوط به تضعیف وی بررسی می‌شود.

## پیشینه

مقاله «سدیر بن حکیم صیرفی: محدث انقلابی»، نوشته ابوالحسن ربانی سبزواری، بیشتر پیرامون بررسی فعالیت‌های سدیر در زمینه‌های مختلف از جمله تشکیل حکومت شیعی است. ایشان در بحث از وثاقت و کمالات سدیر، به بازتاب نظرات اندیشمندان متأخر شیعی در این باره و نقل برخی کلمات رجالیان عامه اکتفا کرده است. در این مقاله آمده است که

سدیر، سال‌ها از محضر امام سجاده علیه السلام بهره می‌برد؛ به گونه‌ای که از اصحاب ایشان محسوب شده است؛ در حالی که سدیر تنها سه روایت از امام سجاده علیه السلام نقل کرده است<sup>۱</sup>، و تنها چیزی که از این روایات می‌توان برداشت کرد این است که او، در زمان امام سجاده علیه السلام بالغ بوده است. محمد کاظم رحمتی نیز در «نشریه دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۳، سدیر بن حکیم صیرفی»، در توضیح شخصیت سدیر تنها سخنان رجالیان را بازنشر داده، و روایت مربوط به دعای امام صادق علیه السلام در حق سدیر به نقل از کشی را دال بر جلالت مقام سدیر نزد امام صادق دانسته است، که این روایت در مقاله دوم دقیق‌تر بررسی خواهد شد. همچنین او بکر بن محمد ازدی را از بستگان سدیر می‌داند، که نقد این مطلب خواهد آمد. از سوی دیگر هیچ‌یک از این دو مقاله تمامی راه‌های مختلف توثیق یا تضعیف سدیر را بررسی نکرده‌اند.

### تبارشناسی سدیر بن حکیم

نام و نسب: ابوالفضل سدیر بن حکیم بن صهیب کوفی<sup>۲</sup>، که در اسناد با عناوین «سدیر الصیرفی»<sup>۳</sup> و «سدیر»<sup>۴</sup>، و در ضمن عبارت «حنان عن أبیه»<sup>۵</sup>، «حنان بن سدیر عن أبیه»<sup>۶</sup> و «حنان الکندی عن أبیه»<sup>۷</sup> از وی یاد شده است.<sup>۸</sup> پدرش حکیم بن صهیب از اصحاب امام سجاده و امام باقر علیهما السلام<sup>۹</sup> و جدش صهیب نیز از اصحاب امیرالمؤمنین و امام سجاده علیهما السلام بوده است.<sup>۱۰</sup> اینان هر سه با وصف «صیرفی» آمده‌اند.

حاله پژوهشها

بررسی اسناد سدیر صیرفی و شواهد ضعیفی

۱. اصطلاح «اصحاب امام» در منابع رجالی به معنای مطلق راویان از امام به کار می‌رود؛ هر چند راوی تنها یک روایت نقل کند. مفاد این اصطلاح با کاربرد عرفی اصحاب متفاوت است.
۲. طوسی، رجال، ص ۱۱۴؛ برقی، رجال، ص ۱۸.
۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۵۶.
۴. همان، ص ۱۹۲.
۵. همان، ص ۴۰۷.
۶. همان، ج ۲، ص ۷۹.
۷. صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۱۱.
۸. «سدیر» در عبارت «الحسین بن سدیر عن أبیه» (کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۳۹۶) نیز قرار گرفته است که البته «الحسین» در این عبارت، محرف «حنان» است.
۹. طوسی، رجال، صص ۱۱۳ و ۱۳۳.
۱۰. همان، صص ۶۹ و ۱۱۶.

مشایخ روایی در کتب احادیث شیعه: وی از امام سجاد<sup>۱</sup> و امام باقر (حدود ۶۵ درصد) و امام صادق علیه السلام (حدود ۳۰ درصد) و نیز از پدرش<sup>۲</sup>، و أَبُو إِسْحَاقَ اللَّيْثِيُّ<sup>۳</sup>، و حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ و رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَزِيرَةِ<sup>۴</sup> نقل روایت کرده است.

مشایخ روایی در کتب احادیث عامه و زیدیه<sup>۵</sup>: امام سجاد علیه السلام<sup>۶</sup>، امام باقر علیه السلام<sup>۷</sup>، عِكْرَمَةَ<sup>۸</sup>، عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ<sup>۹</sup>.

شاگردان روایی در کتب احادیث شیعه<sup>۱۰</sup>: حدود نیمی از روایات سدیر را فرزندش حنان بن سدیر نقل کرده است. همچنین اِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبَلَادِ<sup>۱۱</sup>، إِسْحَاقَ بْنِ جَرِيرٍ<sup>۱۲</sup>، بَكْرَ بْنَ مُحَمَّدٍ<sup>۱۳</sup>، جَمِيلَ بْنِ صَالِحٍ<sup>۱۴</sup>، حَرِيزَ<sup>۱۵</sup>، حُسَيْنَ بْنِ عُثْمَانَ الرَّوَّاسِيَّ<sup>۱۶</sup>، حُسَيْنَ الصَّحَّافِ<sup>۱۷</sup>،

۱. کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۳۴۵ (این روایت ظهور در این ندارد که تحمل روایت به گونه مستقیم از امام است.)، صص ۴۹۷ و ۴۹۸، ص ۵۰۷.
۲. طبرسی، الإحتجاج، ج ۲، ص ۲۸۹.
۳. ابن بابویه، علل الشرائع، ج ۲، ص ۶۰۶.
۴. کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۳۸۹.
۵. نعمانی، الغيبة، النص، ص ۲۳۶.
۶. فرقه زیدیه از شاخه‌های فرعی تشکیل شده که برخی همچون جارودیه، از فرقه‌های شیعه، و برخی چون بتریه از فرقه‌های عامه به‌شمار می‌آیند؛ لذا فرقه زیدیه را با عنوان مستقل مطرح ساختیم.
۷. طبری، تهذیب الآثار: الجزء المفقود، ص ۴۹۴.
۸. ابن زنجویه، الأموال لابن زنجویه، ج ۲، ص ۸۲۱؛ حسان، شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۳۵۲؛ طبری، تهذیب الآثار، ج ۲، ص ۸۳۶؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۱۶۸؛ ابن ابی شیبہ، مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۲۳۹؛ مرشد بالله، الأمالی الخمیسیة، ج ۲، ص ۳۳۲.
۹. ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۶۶۱.
۱۰. ابن شیه نمیری، تاریخ المدینة المنورة، ج ۲، ص ۶۲۱.
۱۱. گفتنی است که با توجه به انصراف سدیر به سدیر صیرفی، تمام موارد سدیر در اسناد، در این سیاهه آورده شده است؛ که البته در برخی موارد احتمال -هرچند ضعیف- می‌رود که مراد از سدیر، غیر از سدیر صیرفی باشد.
۱۲. صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۶.
۱۳. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۰۴.
۱۴. همان، ج ۸، ص ۲۶۴. محتمل است که به قرینه بکر بن محمد، مراد از سدیر، عموی بکر بن محمد باشد، نه سدیر صیرفی. این بحث در ادامه خواهد آمد.
۱۵. همان، ج ۲، ص ۲۷۴.
۱۶. همان، ج ۴، ص ۱۳.
۱۷. طوسی، اختیار الرجال (اختیار معرفة الرجال)، ص ۲۳۶.

حَكَمَ بْنِ زُبَيْرٍ<sup>۲</sup>، خَالِدِ بْنِ عَمَّارٍ<sup>۳</sup> يَا خَالِدِ بْنِ عُمَارَةَ<sup>۴</sup>، خَطَّابِ بْنِ مُصْعَبٍ<sup>۵</sup>، زُرَيْقِ بْنِ الزُّبَيْرِ<sup>۶</sup>، سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ<sup>۷</sup>، سُلَيْمَانَ<sup>۸</sup>، شُرَيْسَ الْوَابِئِيِّ<sup>۹</sup>، عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَبَّاجِ<sup>۱۰</sup>، عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادِ الْأَنْصَارِيِّ<sup>۱۱</sup>، عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانٍ<sup>۱۲</sup>، عَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ<sup>۱۳</sup>، عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ<sup>۱۴</sup>، پَدْرِ أَحْمَدِ بْنِ عَلِيِّ الْبُدَيْلِيِّ<sup>۱۵</sup>، عُمَرَ بْنِ مُسْلِمِ صَاحِبِ الْهَرَوِيِّ<sup>۱۶</sup>، عمرو بن أبي نصر الأنماطي<sup>۱۷</sup>، فَضْلِ بْنِ دُكَيْنٍ<sup>۱۸</sup>، لَيْثِ الْمُرَادِيِّ<sup>۱۹</sup>، مُثَنَّى<sup>۲۰</sup>، مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْحَلَبِيِّ<sup>۲۱</sup>، هِشَامِ بْنِ الْمُثَنَّى<sup>۲۲</sup>، أَبُو الْوَفَاءِ الْمُرَادِيِّ<sup>۲۳</sup>، أَبُو حَمَّادِ الْأَعْرَابِيِّ<sup>۲۴</sup> نیز از او روایت کرده‌اند.

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۷۹.
۲. همان، ج ۵، ص ۵۶۹.
۳. همان، ج ۱، ص ۳۹۲.
۴. همان، ج ۵، ص ۱۱۳.
۵. همان، ج ۲، ص ۳۶۶.
۶. همان، ج ۶، ص ۵۰۷. «زُرَيْقُ» محرف از «زُرَيْقُ» است. ن. ک: کلینی، الکافی (ط - دار الحدیث)، ج ۱۳، ص ۱۸۱.
۷. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۱۴۳.
۸. صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۰۷. و موارد دیگر که در اسناد محرفه اشاره شده و خواهد آمد که راوی از سدید صیرفی، سلیمان دیلمی پدر محمد بن سلیمان است.
۹. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۱۳۹.
۱۰. ابن بابویه، معانی الأخبار، ص ۳۹۶.
۱۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۴۲.
۱۲. صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۳۰.
۱۳. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۵۱۹.
۱۴. صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۱۳.
۱۵. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۳۵۲.
۱۶. همان، ص ۴۸۱.
۱۷. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۱۸.
۱۸. کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۴۶۵.
۱۹. صفار، بصائر الدرجات، صص ۱۳۷ و ۴۰۰.
۲۰. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۷۸.
۲۱. نعمانی، الغیبه، ص ۲۳۶.
۲۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۰۶.
۲۳. همان، ج ۳، ص ۱۷۰.
۲۴. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۱۳۴.

شاگردان روایی در کتب احادیث عامه و زیدیه: إِسْمَاعِيلُ بْنُ يَحْيَى<sup>۱</sup>، حَسَنُ بْنُ صَالِحٍ<sup>۲</sup>، حُسَيْنُ بْنُ سُلَيْمَانَ<sup>۳</sup>، حُصَيْنُ بْنُ مُحَارِقٍ<sup>۴</sup>، حَنَانُ بْنُ سَدِيرٍ<sup>۵</sup>، سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ<sup>۶</sup>، سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ<sup>۷</sup>، شَرِيكَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ<sup>۸</sup>، عَائِدُ بْنُ حَبِيبٍ<sup>۹</sup>، مَالِكُ بْنُ عَطِيَّةَ الْجُهَنِيِّ<sup>۱۰</sup>، نَجْمُ بْنُ حُطَيْمٍ<sup>۱۱</sup>، هُرَيْمُ بْنُ سُفْيَانَ<sup>۱۲</sup>، هَشِيمُ أَبُو سَاسَانَ<sup>۱۳</sup>، يوسف (والد إبراهيم بن يوسف الصيرفي)<sup>۱۴</sup>.

## اسناد محرف

نام سدیر در اسناد محرف چندی آمده است که به اجمال عبارتند از:

۱. روایتی در مصادر بسیار با این سند نقل شده است: «عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ

۱. ابن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۴۶۴.
۲. ابن زنجویه، الأموال، ج ۲، ص ۸۲۱.
۳. حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۳۵۲.
۴. مرشد بالله، الأمالی الخمیسیة، ج ۲، ص ۳۳۲.
۵. ابن ابی حاتم، الجرح و التعدیل، ج ۴، ص ۳۲۳.
۶. همان؛ بخاری، تاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۲۱۴؛ ابن حبان، المعجروحين، ج ۱، ص ۳۵۰. ذهبی در تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۶۶۱ در ترجمه سدیر بن حکیم بن صهیب می گوید: «وَعَنْهُ: السُّفْيَانَانِ { : سفیان الثوری و سفیان بن عیینة }».
۷. در: ابونعیم، فضائل الخلفاء الأربعة، ص ۱۶۲ آمده است: «سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَسَدِيرٍ مَعَنَا جَالِسٌ لَمْ يَجْمَعْنِي وَسَدِيرٌ قَبْلَهُ مَجْلِسٌ قَط...».
- در فسوی، المعرفة و التاريخ، ج ۳، ص ۱۱۰، پس از نقل روایت سفیان از سدیر آمده است: «صیرفی، روی عنه ابن عیینة».
- ذهبی در تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۶۶۱، در ترجمه سدیر بن حکیم بن صهیب می گوید: «وَعَنْهُ: السُّفْيَانَانِ { : سفیان الثوری و سفیان بن عیینة }».
- و نیز ر.ک. به: ابن ابی شیبہ، مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۳، ص ۶۲؛ همان، ج ۵، ص ۱۱۸؛ طبری، تہذیب الآثار، ج ۲، ص ۸۳۶؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۱۶۸؛ بخاری، تاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۲۱۴.
۸. نمیری، تاریخ المدینة المنورة، ج ۲، ص ۶۲۱.
۹. ابن ابی شیبہ، مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۲۳۹.
۱۰. عقیلی، الضعفاء الکبیر، ج ۲، ص ۱۷۹.
۱۱. ابن حبان، الثقات، ج ۳، ص ۲۲۰. («سدیر الضبی» در عبارت ظاهراً محرف «سدیر صیرفی» است.)
۱۲. ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۶۶۱.
۱۳. طبری، تہذیب الآثار: الجزء المفقود، ص ۴۹۴؛ فسوی، المعرفة و التاريخ، ج ۲، ص ۱۹۹.
۱۴. ثعلبی، الكشف و البیان، ج ۱۷، ص ۵۰.

فَضَالَهَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ سَدِيرِ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.<sup>۱</sup> قرار گرفتن «فضاله بن ایوب» در این سند هم از جهت راوی و هم از جهت مروی عنه غریب است. این روایت در کتاب تقریب المعارف به نقل از «حَنَانُ بْنُ سَدِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام»<sup>۲</sup> روایت شده است، که به نظر می‌رسد این نقل درست باشد. «حنان» به «فضاله» تحریف شده و «بن» پس از آن به «عن» تبدیل، و «فضاله» به «فضاله بن ایوب» تفسیر شده است.<sup>۳</sup>

۲. در روایتی، نقل مستقیم «حسن بن محبوب» از «سدیر» دیده می‌شود<sup>۴</sup> که ظاهراً «حنان بن سدیر» در این میان افتاده است. همچنان‌که این روایت در امالی شیخ مفید با اسناد از «حسن بن محبوب عن حنان بن سدیر عن أبيه» نقل شده است.<sup>۵</sup> «حسن بن محبوب» روایات چندی از «حنان بن سدیر» دارد، اما از «سدیر»، جز این، روایت دیگری ندارد.

۳. در ثواب الاعمال آمده است: «الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام»<sup>۶</sup>، این سند ظاهراً محرف است. در نگاه نخست اصل سند: «عن حنان بن سدیر عن أبي جعفر عليه السلام» به نظر می‌آید<sup>۷</sup> که «حنان» به «حماد» و «عن» پس از آن به «بن» تحریف شده است، ولی این احتمال مشکل دیگری برای سند ایجاد می‌کند که آن، روایت حنان بن سدیر از امام باقر عليه السلام است که بنا بر تحقیق، به طور مستقیم نبوده و مواردی که به این شکل بوده ظاهراً محرف است.<sup>۸</sup> برای حل این مشکل باید مطلب دیگری را هم افزود و آن افتادن «عن

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۳۶؛ ابن بابویه، الإمامة و التبصرة، النص، ص ۱۲۱؛ نعمانی، الغیبة، ص ۱۶۳، ۴ و ذیل آن؛ ابن بابویه، کمال الدین، صص ۱۴۴ و ۳۴۱؛ همو، علل الشرائع، ص ۲۴۴؛ طبری، دلائل الإمامة، ص ۵۳۱.
۲. ابو الصلاح الحلبي، تقریب المعارف، ص ۴۳۰.
۳. البته روایت عبدالرحمن بن ابی نجران از حنان بن سدیر به همین مورد منحصر است، ولی این مقدار غرابت در مقایسه با غرابت سند کنونی، اندک است.
۴. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۹۰؛ ابن بابویه، ثواب الأعمال، ص ۱۵۰.
۵. مفید، الأمالی، ص ۱۷۷.
۶. ابن بابویه، ثواب الأعمال، ص ۱۴۵.
۷. در: حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۶۷ سند به این شکل نقل شده است.
۸. روایت مستقیم حنان (بن سدیر) از امام باقر عليه السلام در موارد بسیاری دیده شده، که در اکثر آنها روایت در برخی نسخه‌ها یا برخی مصادر دیگر حدیث با واسطه پدر وی نقل شده است و این احتمال در دیگر موارد هم جدی است. تفصیل این بحث در خور این مقاله نیست.

- آبیه»، پس از حنان بن سدیر است. شاهد این امر آن است که روایت مورد بحث، در تفسیر عیاشی با این سند نقل شده است: «عن حنان بن سدیر عن أبیه عن أبي جعفر عليه السلام».<sup>۱</sup>
۴. در بصائر الدرجات این سند دیده می‌شود: «سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمَنْقَرِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام».<sup>۲</sup> در نسخه‌های معتبر بصائر «بن موسی» نیامده است، و مراد از «سفیان»، «سفیان بن عیینه» است، که «سلیمان بن داوود منقری» از وی بسیار روایت می‌کند.<sup>۳</sup> به «سفیان بن عیینه» در شمار شاگردان سدیر در کتب عامه اشاره شد.
۵. در این سند: «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَدِيرِ الصَّرْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام» سقط رخ داده است و درست آن - به احتمال زیاد - چنین است: «عَبَّادُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَدِيرٍ».<sup>۴</sup>
۶. در این سند: «عَبَّادُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِيهِ سُلَيْمَانَ، عَنْ سَدِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام» سقط رخ داده، و عبارت درست، چنین است: «عَبَّادُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِيهِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَدِيرٍ».<sup>۵</sup>

۱. عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۵۴.
۲. صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۰۵. گفتنی است که در برخی از نسخه‌های بصائر به جای «سدیر»، «السدی» نقل شده است؛ مؤید درستی این نسخه، نقل مشابه سند در کافی (ج ۲، ص ۱۶) است که در نسخه‌های معتبر با لفظ «السدی» نقل شده، که البته در نسخه چاپی «السدی» به «السندی» تحریف شده است. به هر حال دلیل روشنی بر صحت «السدی» در سند بصائر در دست نیست و با توجه به روایت «سفیان بن عیینه» از سدیر می‌تواند نسخه «سدیر» درست باشد.
۳. کلینی، الکافی، ج ۱، صص ۳۹، ۵۰، ۴۰۶؛ همان، ج ۲، صص ۱۶، ۷۲، ۹۹، ۱۲۹، ۱۶۴، ۲۰۸، ۴۱۵، ۶۰۲، ۶۰۵؛ همان، ج ۴، ص ۸۳، ۵۲۱؛ همان، ج ۵، ص ۳۶؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۹۴؛ همان، ج ۶، ص ۱۴۱؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۸۰.
۴. ابن بابویه، فضائل الشیعه، ص ۲۸ و به همان اسناد در ص ۳۰ و به نقل از او در: استرآبادی، تأویل الآیات، ص ۷۷۰.
۵. ر.ک: بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۷۴؛ صدوق، امالی، ص ۲۰۵، مفید، اختصاص، صص ۲۷۲ و ۳۱۲ و نیز ر.ک. سند بعدی.
۶. صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۰۷.
۷. همان، ص ۲۳۰ و نیز ر.ک. به حواشی سند پیشین و نیز: صفار، بصائر الدرجات صص ۲۲۳، ۳۹۱، ۴۳۹؛ ابن بابویه، ثواب الأعمال، صص ۱۴۶ و ۲۰۸، همو، الخصال، ص ۳۹۸؛ همو، فضائل الشیعه، ص ۲۱؛ طوسی، فهرست کتب الشیعه، ص ۲۲۲.

سلیمان راوی از سدیر در این سند و سند پیشین سلیمان بن عبدالله دیلمی است.

۷. در این سند: «أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَنْ سَدِيرٍ»<sup>۱</sup>، مراد از «ابوطالب»، «ابوطالب قمی عبدالله بن الصلت» است<sup>۲</sup>، ولی این روایت در برخی نقل‌ها، با واسطه شدن «حنان بن سدیر» در بین، آمده است<sup>۳</sup> و این نقل با طبقه راویان سازگارتر است.<sup>۴</sup>

۸. در سند «ابن ابی عمیر عن هشام بن الحکم عن سَدِيرِ الصَّيرَفِيِّ»<sup>۵</sup>، «هشام بن الحکم» محرف از «هشام بن المثنی» است.<sup>۶</sup>

۹. در کتاب «الکامل فی ضعفاء الرجال» هم آمده است: «أحمد بن حنبل ثنا سدیر الصیرفی بن حکیم»<sup>۷</sup> با توجه به وفات احمد بن حنبل در سال ۲۴۱ ق، این سند بی‌تردید محرف است. ظاهراً کلمه «ثنا» در عبارت فوق زاید است. احمد بن حنبل در اینجا تنها به ذکر نام پدر سدیر صیرفی پرداخته است؛ چنانچه در عبارتی پیش از آن هم این امر دیده می‌شود. در اثبات محرف بودن اسناد یاد شده، به اجمال سخن گفته شد، تا مقاله طولانی نگردد.

### سدیر در اصول هشت گانه رجال

رجال برقی: او را در باب اصحاب امام باقر علیه السلام (قسم «أصحاب أبي جعفر علیه السلام») و باب اصحاب امام صادق علیه السلام (قسم «من أدرك من أصحاب أبي جعفر علیه السلام و روی عنه») آورده است<sup>۸</sup> و ظاهر عبارت وی این است که وی از اصحاب امام سجاده علیه السلام نبوده است.<sup>۹</sup>

حاله پژوهشها

بررسی اسناد سدیر صیرفی و شواهد ضعیفی

۱. صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۰۴؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶۹.
۲. عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۸۳؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۲۷۶؛ طوسی، اختیار الرجال، ص ۳۰۶. گفتنی است روایت کردن «محمد بن خالد برقی» از «ابوطالب ازدی» (نجاشی، رجال، ص ۴۵۹). دلیل این نیست که مراد از «ابوطالب» در سند فوق، او باشد.
۳. طوسی، اختیار الرجال، ص ۳۰۶.
۴. صفار، بصائر الدرجات، صص ۲۷ و ۱۰۹. در: طوسی، اختیار الرجال، ص ۵۶۷، ذیل عنوان «أبو طالب القمی» آمده است: «واسمه عبد الله بن الصلت. قال مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ: أَبُو طَالِبٍ لَمْ يُدْرِكْ سَدِيرًا.»
۵. همان، ج ۲، ص ۳۹۴.
۶. ر.ک: شبیری زنجانی، التعليقات الرجالية، صص ۶۰ و ۶۱.
۷. ابن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۴۶۴.
۸. برقی، رجال، صص ۱۵ و ۱۸.
۹. در باب اصحاب امام باقر علیه السلام از رجال برقی، قسمی گشوده شده با عنوان «من أصحاب الحسن و الحسين و أصحاب علی بن بن الحسن علیه السلام». نام سدیر صیرفی در این قسم آورده نشده، بلکه در قسم اخیر این باب

مطلب می تواند از اندک بودن روایات سدیر صیرفی از امام سجاده علیه السلام نشأت گرفته باشد؛ لذا مؤلف این کتاب<sup>۱</sup> بدان دست نیافته است.

رجال کشی: در مورد او دو روایت نقل کرده است که نخستین آنها در ضمن روایات قاده و دیگری در ضمن روایات مدح مورد بررسی قرار خواهد گرفت.<sup>۲</sup>

رجال شیخ طوسی: شیخ طوسی سه مرتبه از سدیر یاد کرده است؛ ابتدا در ضمن اصحاب امام سجاده علیه السلام نام او را آورده است و لقب و کنیه و شهر او را معرفی و به مولی بودن او اشاره کرده است.<sup>۳</sup> سپس در ضمن اصحاب امام باقر علیه السلام صرفاً به نام او اکتفا نموده است.<sup>۴</sup> و در انتها وی را از جمله اصحاب امام صادق علیه السلام معرفی، و پس از بیان کوفی بودن و کنیه او، اشاره کرده است که او پدر حنان است.<sup>۵</sup>

نام «سدیر» در فهرست شیخ و رجال نجاشی نیامده است؛ چراکه وی کتابی نداشته است. رجال ابن داود: نام سدیر را در قسمت نخست کتاب، یعنی در زمرة ممدوحین آورده است و در ضمن توصیف او به این امر تصریح کرده، و سپس کلام سید عقیقی را آورده است که در ادامه بررسی می شود.<sup>۶</sup>

رجال علامه: نام سدیر را در قسمت نخست کتابش، خلاصة الاقوال، که مختص به

آمده که نشان می دهد مؤلف این کتاب، به روایت سدیر از امام سجاده علیه السلام دست نیافته است. شبیه این استدلال در شیوة یادکرد از سدیر صیرفی در باب اصحاب امام صادق علیه السلام هم قابل تطبیق است.

۱. درباره مؤلف رجال منسوب به «احمد بن ابی عبدالله برقی» بحث هایی است که مجال پرداخت به آن در این مقاله نیست. راقم سطور بر این باور است که کتاب رجال، به احتمال زیاد تألیف نوه احمد برقی، «احمد بن عبد الله بن احمد بن ابی عبدالله» است. در رساله ابوغالب زراری (زراری، رساله أبو غالب زراری، ص ۱۸۹) نقل قولی از حسن بن حمزه علوی و گفتگوی وی با ابو جعفر احمد بن ابی عبدالله برقی درباره تعداد آل اعین آمده که ظاهراً «ابی» در عبارت زائد بوده یا در عبارت سقط رخ داده و عبارت صحیح «احمد بن عبدالله بن ابی جعفر احمد بن ابی عبدالله البرقی» بوده است. ر.ک: مفید، آمالی، صص ۳۳ و ۳۱۷؛ طوسی، آمالی، صص ۸۸ و ۲۰۴؛ نجاشی، رجال، صص ۲۲۹ و ۳۳۵؛ ابن شاذان، مائة منقبة، ص ۱۲۴؛ طوسی، الفهرست، ص ۵۴. «بنت» در عبارت محرف «ابن» است.

۲. طوسی، اختیار الرجال، ص ۲۱۰.

۳. همو، رجال، ص ۱۱۴.

۴. همان، ص ۱۳۷.

۵. همان، ص ۲۲۳.

۶. ابن داود، رجال، ص ۱۶۶.

معمّدين<sup>۱</sup> است بیان کرده. ایشان از روایت دوم کتاب کشی برای اثبات علو مرتبه سدیر بهره برده که در مقاله دوم بررسی می‌شود. علامه حلی سپس سخن سید عقیقی را آورده است که در ادامه بررسی خواهد شد.<sup>۲</sup>

### دلایل ضعف سدیر

استدلال‌های مطرح شده بر ضعف سدیر دو گونه است:

#### گونه نخست: روایات در مذمت سدیر

الف) روایت عذافر صیرفی: نزد امام صادق علیه السلام از سدیر یاد شد، حضرت فرمود: «سَدِيرٌ عَصِيدَةٌ بِكُلِّ لَوْنٍ».<sup>۳</sup> «عصیده»، نوعی حلوا بوده است.<sup>۴</sup> شهید ثانی از این روایت ضعف سدیر را برداشت کرده است ولی توضیحی در این باره نداده است.<sup>۵</sup>

بررسی سند روایت: در سند روایت «علی بن محمد بن فیروزان قمی»، وجود دارد که توثیق صریحی درباره وی وجود ندارد. البته ابوعلی حائری روایت وی را از روایات حسن، کم‌ارزش‌تر نمی‌داند.<sup>۶</sup> گویا ایشان به جهت وصف «کثیر الروایه» درباره این راوی چنین

۱. علامه حلی در آغاز کتاب می‌گوید: «القسم الأول: فیمن أعتمد علیه» (حلی، رجال، ص ۳). اندکی پیش، درباره قسم نخست توضیحی آورده که مراد از عبارت فوق را روشن می‌سازد: «رتبه علی قسمین و خاتمه الأول: فیمن أعتمد علی روایته أو یترجح عنده قبول قوله.» گویا علامه حلی ظنون رجالی را معتبر می‌دانسته، لذا عبارت «أو یترجح عنده قبول قوله» ناظر به کسانی است که روایت ایشان از باب ظنون رجالی، اعتبار یافته است.

۲. حلی، رجال، ص ۸۵.

۳. طوسی، اختیار الرجال، ص ۲۱۰.

۴. ابن سیده، المخصص، ج ۱، صص ۴۲۸ و ۴۲۹: العصیده: «السمن یطبخ بالتمر و المعصد»؛ ازدی، کتاب الماء، ج ۳، ص ۸۹۹: «هی دقیق یت بالسمن و یطبخ بالماء»؛ و نیز ر.ک: زبیدی، تاج العروس، ج ۸، ص ۳۸۰.

۵. شهید ثانی، رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۹۹۷.

۶. مازندرانی، منتهی المقال، ج ۳، ص ۳۱۳: «وقوله رحمه الله: ضعف السند، لعله لا ضعف فيه، إذ ليس فيه سوى علي بن محمد بن فیروزان و هو لا یقصر عن كثير من الحسان.» در ج ۵، ص ۶۸ هم در ترجمه علی بن محمد بن فیروزان آمده است: فی «تعلق»: فی الوجیزه: ممدوح، فتأمل {تعلیقه الوحید البهبهانی، ص ۲۳۸}.

اظهار نظر کرده است.<sup>۱</sup> ولی ممکن است این وصف را دلیل بر مدعای ایشان ندانیم؛ زیرا بیشتر روایات علی بن محمد بن فیروزان را محمد بن مسعود عیاشی نقل می‌کند<sup>۲</sup> که درباره وی گفته شده است: «کان یروی عن الضعفاء کثیراً».<sup>۳</sup> افزون بر آن، کشی در جایی از رجالش، در مقام تضعیف روایتی که در سند آن این راوی با عنوان «علی بن محمد القمی» واقع است، تنها به اشکال متنی اکتفا کرده، صدور روایت را از راویان پیش از وی ثابت دانسته است، که این امر را می‌توان دلیل وثاقت وی دانست.<sup>۴</sup>

در مجموع این نکته به انضمام کثرت روایت علی بن محمد بن فیروزان و عدم مناقشه در سند روایات بسیار مشتمل بر نام وی در رجال کشی، برای اثبات وثاقت وی کافی به نظر می‌رسد. بررسی دلالت روایت: درباره مفاد «عَصِيدَةٌ بِكُلِّ لَوْنٍ» احتمالات چندی مطرح شده یا می‌توان مطرح کرد که با توجه به آنها روایت بر مدح یا ذم سدید دلالت می‌کند:<sup>۵</sup>

۱. طوسی، رجال، ص ۴۲۹.
۲. در رجال کشی از این راوی در ۶۳ مورد با این عناوین نقل حدیث شده است: «علی بن محمد بن فیروزان القمی» (۴ مورد)، «علی بن محمد بن یزید القمی» (۷ مورد)، و بدون «القمی» (۱ مورد)، «علی بن محمد بن یزید الفیروزانی القمی» (۱ مورد)، «علی بن محمد القمی» (۱۳ مورد)، «علی بن محمد» (۳۷ مورد) که راوی از وی در ۵۴ مورد محمد بن مسعود عیاشی است.
۳. نجاشی، رجال، ص ۳۵۰.
۴. طوسی، اختیار الرجال، ص ۴۹۶ این روایت نقل شده است: آدم بن محمد، قال حدثني علي بن محمد القمي، قال حدثني أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن محمد الحجال، قال: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ... مراد از علی بن محمد القمی در این سند علی بن محمد بن یزید القمی است که در روایت پیشین، از آن به روایت آدم از وی تصریح شده است.
- این روایت از جمله روایاتی است که قمتیان در مذمت یونس بن عبدالرحمن نقل کرده‌اند، و کشی در پاسخ به آن، این روایات را از جهت عقلی نادرست می‌خواند و درباره خصوص این روایت هم می‌گوید: «وَأَمَّا حَدِيثُ الْحَجَّالِ الَّذِي رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ فَإِنَّ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجَلُّ حَظْرًا وَأَعْظَمُ قَدْرًا... الحديث.» وی در اینجا تنها به اشکال محتوایی روایت بسنده کرده درباره سند آن سخنی نمی‌گوید. بلکه ظاهر تعبیر وی این است که ثبوت روایت از احمد بن محمد (بن عیسی) را پذیرفته است که این امر می‌تواند دلیل بر وثاقت آدم بن محمد و علی بن محمد قمی نزد وی باشد. فتأمل.
۵. میرداماد در حاشیه خود بر رجال کشی، ج ۲، ص ۶۹ اشاره کرده که روایت را می‌توان بر مدح یا بر ذم سدید حمل کرد. و نیز: طه نجف، إتيان المقال، ج ۴، ص ۱۵۰: «محمل أو هو إلى المدح أقرب».
- شهید ثانی در حاشیه خلاصه، روایت را دال بر ضعف سدید دانسته ولی آن را از جهت سندی ضعیف انگاشته است (استرآبادی، منهج المقال، ج ۵، ص ۳۴۰). وحید بهبهانی در حاشیه این کتاب اشاره می‌کند که دلالت روایت را (بر ضعف سدید) نفهمیده است. (مازندرانی، منتهی المقال، ج ۳، ص ۳۱۲).

۱. عبارت به بوقلمون صفت بودن و چندرنگی سدیر ناظر است؛ لذا روایت بر ذم سدیر دلالت دارد.<sup>۱</sup>

۲. عبارت ناظر به این است که سدیر احساسی است و در اندیشه و دقت، استقامت ندارد. در توضیح این مطلب گفته شده که از روایات چندی بر می آید که سدیر شخصی با روحیه انقلابی بوده که بدون سنجیدن شرایط، درصدد قیام بر ضد حکومت وقت بوده است، و اصرار می ورزیده که امام بپاخیزد تا او در زیر پرچم وی جهاد کند.<sup>۲</sup>

برای اثبات این روحیه، به سه روایت استناد شده است:  
نخست: «عَنْ سَدِيرِ الصَّيرَفِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقُلْتُ لَهُ وَاللَّهِ مَا يَسَعُكَ الْقُعُودُ ... الْحَدِيثُ».<sup>۳</sup> سند این روایت به جهت وقوع ابراهیم بن اسحاق احمر در آن نیازمند بررسی است، ولی ظاهراً می توان وی را ثقه دانست.<sup>۴</sup>  
دلالت روایت بر روحیه انقلابی سدیر صیرفی آشکار است.

دوم: با سند صحیح از بکر بن محمد از سدیر: «يَا سَدِيرُ الزَّم بَيْتَكَ وَ كُنْ حِلْسًا مِنْ أَحْلَاسِهِ وَ اسْكُنْ مَا سَكَنَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ ... الْحَدِيثُ».<sup>۵</sup> این روایت با چشم پوشی از صراحت نداشتن در انقلابی بودن سدیر، روشن نیست که مربوط به سدیر صیرفی باشد؛ بلکه به احتمال بیشتر، مربوط به سدیر (یا شدید) بن عبدالرحمن، عموی بکر بن محمد بن عبدالرحمن ازدی است.

۱. ر.ک: ذهنی تهرانی، المباحث الفقهية، ج ۱۷، ص ۸۰.  
۲. منتظری، دراسات في ولاية الفقيه، ج ۱، ص ۲۳۰.  
۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۴۲، ح ۴. ترجمه: بر امام صادق عليه السلام وارد شده و به آن حضرت عرض کردم: به خدا سوگند نشستن برای شما روا نیست.  
۴. با وجود آنکه «ابراهیم بن اسحاق احمری نهاوندی» در کتب رجال تضعیف شده است (نجاشی، رجال، ص ۱۹؛ طوسی، فهرست کتب الشيعة، ص ۱۶؛ همو، رجال، ص ۴۱۴) ولی با توجه به روایت فراوان «محمد بن احمد بن یحیی» از ابراهیم بن اسحاق در موارد بسیار (با وصف نهاوندی در کتب شیخ صدوق: أمالی، ص ۲۳۷؛ الخصال، ص ۴۹۷؛ فضائل الأشهر الثلاثة، ص ۱۱۱؛ معاني الأخبار، ص ۲۲۸؛ علل الشرائع، ص ۵۲، و بدون وصف در بیش از سی مورد در کتب حدیثی) می توان او را ثقه دانست. در جای خود نشان داده ایم که امارات توثیق، بر تضعیف کتب رجال مقدم است.  
۵. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲۶۴، ح ۳۸۳. ترجمه: ای سدیر ملازم خانه ات، و چون پلاسی از پلاس های خانه (که روی زمین انداخته اند) باش! (یعنی از خانه بیرون مرو) و تا شب و روز آرامش دارند تو هم آرام و ساکت باش.

سوم: «عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: ذَهَبْتُ بِكِتَابِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ نُعَيْمٍ وَ سَدِيرٍ وَ كُتِبَ غَيْرِ وَاحِدٍ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام حِينَ ظَهَرَتِ الْمُسَوَّدَةُ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرَ وُلْدُ الْعَبَّاسِ بَأَنَّا قَدْ قَدَرْنَا أَنْ يُتَوَلَّ هَذَا الْأَمْرُ إِلَيْكَ فَمَا تَرَى... الحديث».<sup>۱</sup> به احتمال زیاد مراد از سدیر (یا شدید) در این حدیث هم، همان سدیر (شدید) ازدی است (نه سدیر صیرفی). مراد از عبدالسلام بن نعیم، برادر وی، عبدالسلام بن عبدالرحمن بن نعیم است.<sup>۲</sup> به هر حال روشن نیست که مراد از سدیر در این روایت سدیر صیرفی باشد؛ بلکه چه بسا سدیر (یا شدید) برادر عبدالسلام بن نعیم باشد؛ به ویژه با توجه به ظاهر روایت که عبدالسلام و سدیر با هم یک نامه نگاشته‌اند. به هر حال این معنا با عبارت حدیث «عَصِيدَةٌ بِكُلِّ لَوْنٍ»، سازگار نیست؛ زیرا: اولاً: مجرد احساسی بودن یا انقلابی بودن، نشانه چندرنگ بودن شخص نیست. ثانیاً: در این روایت فقط به چندرنگ بودن اشاره نشده، بلکه کلمه «عصیده» هم آمده که به معنای نوعی حلوا است. این واژه، عبارت را از این معنا و نیز از معنای نخست دور ساخته و به معنای چهارم و پنجم نزدیک می‌سازد.

۳. امام با این عبارت اشاره به این نکته دارد که نگران سدیر از سوی مخالفان نیست؛ چون او به خاطر تقیه به رنگ ایشان در می‌آید و ایشان متوجه شیعه بودن وی نمی‌شوند.<sup>۳</sup> این تفسیر هم با توجه به کلمه «عصیده» در روایت خالی از بعد نیست.<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۳۳۱، ح ۵۰۹. ترجمه: معلی بن خنیس گوید: در آن هنگامی که سپاه‌جامگان ظهور کردند، پیش از ظهور بنی عباس من نامه‌هایی از عبد السلام بن نعیم و سدیر و جمع دیگری برای امام صادق عليه السلام بردم که در آنها به آن حضرت نوشته بودند که ما پیش‌بینی می‌کنیم که امر خلافت به شما خواهد رسید. آیا شما خود چه نظر داری؟ حضرت آن نامه‌ها را بر زمین زد و فرمود: اف، اف، من امام اینان نخواهم بود، آیا اینها نمی‌دانند که (برای رسیدن خلافت به ما خاندان) باید سفیانی کشته شود؟!
۲. ر.ک: طوسی، إختيار الرجال، ص ۳۵۳؛ و نیز: کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۹۴، ح ۱۷؛ و مقایسه کنید با همان، ج ۴، ص ۴۰۷، ح ۳.
۳. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳۰، ص ۱۶۱؛ طه نجف، إقتان المقال، ج ۱، ص ۲۸۷. می‌گوید: «و هو مجمل او هو الی المدح اقرب فیکون المراد انه کامل التقیة حسن المدارات لا انه منافق.»
۴. در نقد این معنا گفته شده است که اگر سدیر رعایت کردن تقیه را به درستی می‌دانست، به زندان نمی‌افتاد. (منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۲۳۰) ولی این نقد ناتمام است؛ چه روشن نیست که علت زندانی شدن سدیر چه بوده و معلوم نیست که وی زندانی سیاسی بوده است. از سوی دیگر پس از این خواهد آمد که داستان زندان به احتمال زیاد مربوط به سدیر (یا شدید) بن عبدالرحمن ازدی است، نه مربوط به سدیر صیرفی.

۴. عبارت، ناظر به این است که سدیر هرچند چهره عوض می‌کند، ولی درهرحال حقیقت وی ثابت است. این معنا نوعی مدح سدیر است که با وجود تغییرات ظاهری، از ثبات شخصیت برخوردار است.<sup>۱</sup>

۵. معنای عبارت آن است که سدیر هرچند رنگ‌های مختلف می‌پذیرد، ولی درهرحال همچون حلوا شیرین است و خواستنی. با این معنا هم روایت نوعی مدح به شمار می‌آید. در مجموع، مفاد روایت به مدح سدیر نزدیک‌تر است، ولی این مدح مربوط به جهات حدیثی نیست تا حدیث سدیر با توجه به آن دست‌کم در شمار احادیث حسن قرار گیرد.<sup>۲</sup>

(ب) روایت معلی بن خنیس<sup>۳</sup>: حمید بن زیاد عن أبي العباس عبید الله بن أحمد الدهقان، عن علي بن الحسن الطاطري، عن محمد بن زياد ببيع السابري، عن أبان، عن صباح بن سيابة، عن المعلی بن خنیس «قَالَ: ذَهَبْتُ بِكِتَابِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ نُعَيْمٍ وَ سَدِيرٍ وَ كُتُبٍ غَيْرِ وَاحِدٍ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ حِينَ ظَهَرَتِ الْمُسَوَّدَةُ؛ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرَ وَ لَدَّ الْعَبَّاسِ بِأَنَا قَدْ قَدَرْنَا أَنْ يَبُولَ هَذَا الْأَمْرُ إِلَيْكَ، فَمَا تَرَى؟ قَالَ: فَضْرَبَ بِالْكَتُبِ الْأَرْضَ، ثُمَّ قَالَ أَفُّ، مَا أَنَا لَهُؤَلَاءِ

۱. خوبی، معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۳۸؛ البته ممکن است از عبارت این کتاب معنای پنجم برداشت شود.
  ۲. درباره اعتبار احادیث حسن، و مراد از اصطلاح حدیث حسن و روش تشخیص احادیث حسن، بحث‌هایی است که برای اشاره به آنها در این مقاله، نیازی احساس نشد.
  ۳. به جهت ابهام در شیوه قرائت این حدیث و تردیدهایی که در مفاد آن وجود دارد، متن کامل آن نقل، و در حاشیه به برخی از نکات این روایت اشاره شد.
  ۴. سیاه‌جامگان، به ابو مسلم و لشگریان وی گفته می‌شده است.
  ۵. در این جمله، کلمه «قدرنا» می‌تواند با تشدید دال و از باب تفعیل باشد و می‌تواند بدون تشدید و از باب ثلاثی مجرد باشد (مازندرانی، شرح الکافی، ج ۱۲، ص ۴۴۳).
- بنا بر احتمال نخست، مفاد جمله این است که ما پیش‌بینی کرده‌ایم که حکومت به شما باز می‌گردد، نظر شما چیست؟
- بنا بر احتمال دوم، مفاد عبارت این است که ما می‌توانیم حکومت را به شما بازگردانیم؛ آیا اجازه چنین اقدامی را به ما می‌دهید؟
- مؤید این احتمال، نقل دیگری است که ظاهراً اشاره به همین ماجرا دارد. بر طبق این نقل، نامه عبدالسلام بن عبدالرحمن بن نعیم و نامه فیض بن مختار و سلیمان بن خالد به امام می‌رسد که در آن به امام خبر داده بودند که کوفه از نگهبان خالی شده و اگر او دستور بدهد که آن را بگیرند، آنها کوفه را خواهند گرفت. امام پس از خواندن نامه، آن را پرتاب کرده، می‌فرماید: «مَا أَنَا لَهُؤَلَاءِ بِإِمَامٍ، أَمَا عَلِمُوا أَنَّ صَاحِبَهُمُ السُّفْيَانِيُّ.» (طوسی، اختیار الرجال، ص ۳۵۳) مقایسه کنید با: فیض کاشانی، الوافی، ج ۲، ص ۲۴۷.

بِإِمَامٍ، أَمَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ إِنَّمَا يُقْتَلُ السُّفْيَانِيُّ»<sup>۱</sup>

بر طبق این حدیث، هنگامی که امام صادق علیه السلام نامه‌های گروهی از جمله سدید را دریافت می‌کند، به شدت عصبانی شده و با جمله «أَفُّ أَفُّ، مَا أَنَا لِهَؤُلَاءِ بِإِمَامٍ» ناخشنودی خود را از ایشان اعلام کرده که از ضعف شدید سدید نزد امام حکایت می‌کند.

بررسی سند روایت: حمید بن زیاد و علی بن الحسن طاطری واقفی ثقة هستند. عبید الله بن احمد دهقان ظاهراً عبید الله بن احمد بن نهیک است که در رجال نجاشی<sup>۲</sup> ترجمه و با عبارت «الشیخ الصدوق ثقة» ستوده شده است.<sup>۳</sup> محمد بن زیاد در این سند ابن ابی عمیر معروف است.<sup>۴</sup> ابان همان ابان بن عثمان است<sup>۵</sup> که بنا بر تحقیق، امامی است و در وثاقتش تردیدی نیست. معلی بن خنیس هم بنا بر تحقیق ثقة است، ولی وثاقت صباح بن سیابه ثابت نیست. بنابراین اعتبار سندی این روایت روشن نیست.<sup>۶</sup>

بررسی دلالت روایت: استدلال به این روایت بر عدم وثاقت سدید با اشکالاتی روبرو است که در ادامه بررسی می‌شود:

نخست: روشن نیست که سدید در سند این حدیث سدید صیرفی باشد؛ بلکه چنانچه پیش‌تر گذشت، به احتمال بیشتر، وی سدید یا شدید فرزند عبدالرحمن بن نعیم باشد که به همراه برادرش عبدالسلام به امام نامه نگاشته است.

دوم: ممکن است مشارالیه در عبارت «مَا أَنَا لِهَؤُلَاءِ بِإِمَامٍ»، «مسوده» یا سیاه‌جامگان باشد. البته این اشکال ظاهراً ناتمام است؛ چون در نقل دیگر ماجرا که در آن این جمله هم دیده می‌شود، از «المسوده» یاد نشده است.

سوم: ممکن است عبارت فوق ناظر به امام مهدی نبودن حضرت صادق علیه السلام باشد، نه

۱. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۳۳۱. درباره این عبارت در متن بحث خواهد شد.

۲. نجاشی، رجال، ص ۲۳۲.

۳. به خصوص ر. ک: طوسی، أمالی، ص ۳۱۷؛ و با تحریف أبو العباس به «العباس بن» در ص ۶۸۶؛ و طبرسی، أعلام الوری، ص ۳۰۹.

۴. به خصوص ر. ک: کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۴۸؛ همان، ج ۸، ص ۱۱۰.

۵. ر. ک: همان جاها.

۶. اصل این قضیه با سند دیگری از عبدالحمید بن ابی الدیلم هم نقل شده (طوسی، إختیار الرجال، ص ۳۵۳) که اعتبار سند آن نیز ثابت نیست و نام سدید هم در شمار نامه‌نگاران نیامده است.

نفی شیعه بودن نامه نگاران؛ با این توضیح که از علائم ظهور امام عصر علیه السلام «الرایات السود من خراسان» است.<sup>۱</sup> با ظهور ابو مسلم خراسانی و سیاه جامگان، اصحاب امام صادق علیه السلام گمان بردند که حضرت، همان مهدی موعود است و عصر ظهور فرا رسیده است. امام با این عبارت ناتمامی این گمان را نشان می‌دهد. مرجع ضمیر «آنه» و ضمیر مستتر در «یقتل» امام مهدی علیه السلام است<sup>۲</sup>، و عبارت ناظر به آن است که امام مهدی، سفیانی را می‌کشد و امام صادق علیه السلام این چنین نیست.<sup>۳</sup>

### گونه دوم: تعابیر برخی عالمان

الف) عبارت عقیقی درباره سدید: در رجال علامه حلی آمده است: «قال السيد علی بن أحمد العقیقی: سدید<sup>۴</sup> الصیرفی و کان<sup>۵</sup> اسمه سلمه، کان مخلطاً».<sup>۶</sup> این عبارت با حذف «و کان» در رجال ابن داوود نقل شده است.<sup>۷</sup> مراد از کلمه «مخلط» در این عبارت چندان روشن نیست<sup>۸</sup> ولی به هر حال این کلمه بر ضعیف بودن سدید دلالت دارد.

۱. به عنوان نمونه ر.ک: مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۸۲؛ همان، ج ۵۲، صص ۲۱۷ و ۲۲۰ و ۲۲۹ و ۲۳۸ و ۲۸۵.

۲. احتمال دیگری در عبارت وجود دارد که ضمیر در «آنه» ضمیر فصل و «یقتل» به صیغه مجهول و «السفینانی» نایب فاعل آن باشد، فتدبر. به هر حال حدیث اشاره به آن دارد که تا سفیانی نیاید ظهور رخ نمی‌دهد.

۳. در نقل دیگر ماجرا آمده است: «أما علموا أن صاحبهم السفینانی». مراد از این عبارت روشن نیست. این احتمال وجود دارد که مرجع ضمیر در «صاحبهم» برخلاف «علموا»، اصحاب امام مهدی علیه السلام باشد که با سفیانی پیکار می‌کنند. به هر حال ابهام موجود در هر دو نقل در ارجاع ضمیر سبب می‌شود که در استناد بدان‌ها احتیاط شود.

۴. در نسخه چاپی، پس از سدید، «بن» افزوده شده که زاید است و در: حلی، ترتیب خلاصة الأقوال، ص ۲۳۱؛ ابن داود، رجال، ص ۱۶۶، نیامده است (و نیز ر.ک. مصادر حاشیة بعدی).

۵. در تفرشی، نقد الرجال، ج ۲، ص ۳۰۱؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۳۵۰؛ استرآبادی، منهج المقال، ج ۵، ص ۳۴۰؛ و مصادر دیگر، و نیز متن: حلی، ترتیب خلاصة الأقوال، ص ۲۳۱ بدون «کان» از علامه حلی نقل شده است.

۶. حلی، رجال، ص ۸۵.

۷. ابن داود، رجال، ص ۱۶۶. در نسخه چاپی «اسمه سلمه» داخل گروه قرار گرفته است که معنای این کار روشن نیست.

۸. کلمه مخلط در کتب رجالی، گاه با ذکر متعلق آمده است: «مخلطاً فیما یسنده» (نجاشی، رجال، ص ۳۷۳) که مفاد آن روشن است. اما مراد از مخلط یا مختلط یا تخلیط یا اختلاط (بدون ذکر متعلق) در

این استدلال به چند دلیل ناتمام است:  
اولاً: دلیلی بر وثاقت «علی بن احمد عقیقی» در دست نیست؛ بلکه شیخ طوسی او را  
مخلط خوانده است.<sup>۱</sup>

ثانیاً: جمله «اسمه سلمه» پس از «سدیر الصیرفی» بی معنا است<sup>۲</sup>؛ لذا صاحب قاموس  
الرجال این احتمال را مطرح ساخته که عبارت عقیقی به شکل ناقص به دست علامه حلی  
رسیده، و عبارت اصلی چنین بوده است: «ابوالفضل الصیرفی و اسمه سدیر و ابوالفضل  
البرواستانی و اسمه سلمه و کان مخلطاً».<sup>۳</sup>

مفاد عبارت «کان مخلطاً» نظیر عبارتی است که نجاشی درباره سلمه بن الخطاب  
ابوالفضل البرواستانی آورده است: «کان ضعیفاً فی حدیثه».<sup>۴</sup>

در توضیح سخن ایشان، گفتنی است که ممکن است علامه حلی از بخش کنای کتاب  
عقیقی، عبارت مورد بحث را برداشته باشد. در این بخش درباره معروفان به کنیه به سدیر  
صیرفی و سلمه بن الخطاب اشاره کرده که هر دو مکتباً به ابوالفضل بوده‌اند و وصف  
«مخلط» مربوط به عنوان دوم بوده و به اشتباه درباره عنوان نخست نقل شده است.

این احتمال هرچند قطعی نیست، ولی احتمال به جایی است و با توجه به آن روشن  
نیست عقیقی وصف مخلط را درباره سدیر صیرفی به کار برده باشد.<sup>۵</sup>

کتب رجالی چندان آشکار نیست، ولی ظاهراً درباره مراحل پایین فساد عقیده که به حد غلو نرسیده،  
اطلاق می‌شده است. (طوسی، اختیار الرجال، صص ۱۷۳ و ۴۷۶؛ همو، فهرست، صص ۵۷ و ۴۰۶ و  
۴۰۷ و ۴۱۲ و ۴۱۳؛ نجاشی، رجال، ص ۸۰)، تحقیق کامل درباره مفاد این واژه نیازمند نگارش مقاله‌ای  
مستقل است.

۱. طوسی، رجال، ص ۴۳۴.

۲. البته اگر عبارت «و کان اسمه سلمه» باشد، عبارت را می‌توان این‌گونه معنا کرد که اسم سدیر، پیش‌تر  
سلمه بوده و سپس به سدیر تغییر کرده است. این معنا به خصوص با توجه به «مولی» بودن سدیر (طوسی،  
رجال، ص ۱۱۴) ذاتاً طبیعی است؛ چون نام‌های بردگان و کنیزان را گاه پس از خرید تغییر می‌دادند. (مثلاً:  
برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۶۲۵؛ طبرسی، تاج الموالید، ص ۱۰۱). ولی با توجه به اینکه در هیچ‌یک از  
مصادر شرح حال سدیر صیرفی به این امر اشاره نشده است، تغییر یافتن نام وی بعید است.

۳. تستری، قاموس الرجال، ج ۴، ص ۶۲۵.

۴. نجاشی، رجال، ص ۱۸۷.

۵. احتمال دیگری درباره وصف مخلط به نظر می‌آید و آن اینکه علامه حلی و ابن داود، عبارت فوق را از کتاب  
حل الاشکال تألیف استاد ایشان «سید احمد بن طوس» برگرفته باشند (درباره اخذ این دو رجالی از حل

با توجه به آنچه بیان شد، اصل تضعیف شدن سدیر صیرفی از سوی عقیقی ثابت نیست. ب. سخن سفیان در تضعیف سدیر: از سفیان بن عیینه نقل شده که درباره سدیر صیرفی گفته است: «رأیته یكذب»<sup>۱</sup>، یا «كان یكذب»<sup>۲</sup>. استدلال به این سخن بر تضعیف سدیر صیرفی با چشم‌پوشی از عدم اعتبار تضعیف عامیان نسبت به شیعیان، با این مشکل روبروست که اصل تضعیف سفیان بن عیینه نسبت به سدیر صیرفی ثابت نیست؛ چراکه ابن حجر کلمه «یکذب» را در «رأیته یكذب» محرف «یحدّث» دانسته<sup>۳</sup>، و عبارت «كان یكذب» هم برگرفته از همین عبارت محرف است.

برخی نیز اصل این کلمه را «یکرب» دانسته که یک‌بار به «یکذب» تحریف شده و بار دیگر به مرادف آن «یحرث» تبدیل و سپس به «یحدّث» تحریف شده است.<sup>۴</sup> در هر حال اصل تضعیف سفیان بن عیینه نسبت به سدیر صیرفی روشن نیست، و بر فرض ثبوت آن، ممکن است منشأ آن، گمراه بودن سدیر صیرفی نزد سفیان بن عیینه باشد<sup>۵</sup>، و نشانگر نقطه ضعف دیگری نیست.

- الاشکال ر.ک: ابن شهید ثانی، منتقى الجمان، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن داود، رجال، ص ۴۶: اکثر فوائد هذا الكتاب من اشاراته و تحقیقاته). در این کتاب، وصف مخلط مربوط به عقیقی بوده، نه قسمتی از سخن عقیقی. احتمال دیگر اینکه عبارت «كان مخلطاً» در حاشیه برخی مصادر که سخن مورد بحث را از عقیقی نقل کرده‌اند، درباره عقیقی یاد شده باشد، و این حاشیه به اشتباه، بیان عقیقی انگاشته شده است و این اشتباه در رجال علامه حلی و ابن داود منعکس شده است.
۱. ابن ناصرالدین، توضیح المشته، ج ۲، ص ۱۵۹؛ و با تعبیر «رأیته و كان یكذب» در: عقیلی، الضعفاء الكبير، ج ۲، ص ۱۷۹.
  ۲. ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ج ۱، ص ۳۰۹.
  ۳. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۳، ص ۲۲۶؛ و نیز ر.ک: ابن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۴۶۴.
  ۴. بخاری، التاريخ الكبير، حاشیه محمد خلیل، ج ۴، ص ۲۱۴. گفتنی است که در برخی مصادر، عبارت سفیان بن عیینه به شکل: «رأیته و كان کذاباً» نقل شده (ابن حبان، المجروحین، ج ۱، ص ۳۵۰؛ ابن القیسرانی، ذخیره الحفاظ، ج ۳، ص ۱۵۷۶) که برگرفته از همان عبارت پیشین است.
  ۵. ر.ک: عقیقی، الضعفاء الكبير، ج ۲، ص ۱۸۰. طبق ابن نقل، وقتی سفیان (که مراد از آن به قرینه راوی وی، حمیدی: ابوبکر عبدالله بن الزبیر، سفیان بن عیینه است. ر.ک: مزی، تهذیب الکمال، ج ۱۴، صص ۵۱۳ و ۵۱۴) از سدیر صیرفی می‌شنود که وی امام صادق علیه السلام را بر عمر برتری داده، درصدد تنبیه وی بر می‌آید که حسن بن عماره او را از این کار باز می‌دارد و می‌گوید: وی را رها کن که او گمراه است.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شده، نتایج زیر به دست آمد:

۱. ابوالفضل سدیر بن حکیم بن صهیب کوفی با عناوین «سدیر الصیرفی» و «سدیر» از اصحاب امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام است که فرزندش حنان بن سدیر حدود نیمی از روایات او را گزارش کرده است.
۲. نام سدیر در اسنادی آمده که در واقع محرف بوده و به خطا بدو منتسب شده است. نویسنده نه نمونه از این اسناد را بررسی نمود. به عنوان نمونه، روایتی با سند «عن فضالة بن أيوب عن سدیر الصیرفی» در مصادر فراوانی بازگو شده که محرف «حنان بن سدیر» است.
۳. در کتب رجال به وثاقت یا ضعف سدیر تصریح نشده است؛ هرچند تعبیر و نقل‌هایی گزارش شده که ممکن است بر مدح یا ذم دلالت داشته باشد. ارزیابی گزارش‌های ضعف، حاکی از نبود دلیلی روشن بر ضعف سدیر است.
۴. روایت عذافر صیرفی با تعبیر «سَدِيرٌ عَصِيدَةٌ بِكُلِّ لَوْنٍ»، هرچند به لحاظ سندی قابل پذیرش است ولی دلالت روشنی بر ضعف سدیر نداشته، بلکه به مدح در غیر جهات حدیثی نزدیک‌تر است.
۵. روایت معلی بن خنیس افزون بر ضعف سندی، به نظر می‌رسد درباره سدیر یا شدید، فرزند عبدالرحمن بن نعیم است، نه سدیر صیرفی.
۶. کلام عقیقی و سفیان در تضعیف سدیر نیز با اشکال در ناقل و مضمون همراه است. یادآور می‌شود که نویسنده در نوشته‌ای دیگر به اثبات وثاقت سدیر صیرفی پرداخته است.

حکیم  
پوهندها

سال ششم، شماره ۳، سال ۱۴۰۳

## منابع و مأخذ

۱. ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد، مصنف ابن ابی شیبہ، بیروت: دار التاج، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح و التعديل، حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، چ ۱، ۱۹۵۲م.
۳. ابن القیسرانی، ابو الفضل محمد بن طاهر بن علی بن احمد المقدسی الشیبانی، ذخيرة الحفاظ (من الكامل لابن عدی)، ریاض: دار السلف، چ ۱، ۱۴۱۶ق.

٤. ابن بابويه، على بن حسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ج ١، ١٤٠٤ق.
٥. ابن بابويه، شيخ صدوق، محمد بن علي، الأمالي، تهران: كتابچی، ج ٦، ١٣٧٦ش.
٦. \_\_\_\_\_، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قم: دار الشريف الرضي للنشر، ج ٢، ١٤٠٦ق.
٧. \_\_\_\_\_، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٣٦٢ش.
٨. \_\_\_\_\_، علل الشرائع، قم: كتاب فروشی داوری، ج ١، ١٣٨٥ش.
٩. \_\_\_\_\_، فضائل الأشهر الثلاثة، قم: كتاب فروشی داوری، ج ١، ١٣٩٦ق.
١٠. \_\_\_\_\_، فضائل الشيعة، تهران: اعلمی، ج ١، [بی تا].
١١. \_\_\_\_\_، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیة، ج ٢، ١٣٩٥ق.
١٢. \_\_\_\_\_، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ٢، ١٤١٣ق.
١٣. \_\_\_\_\_، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٤٠٣ق.
١٤. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، الضعفاء و المتروکین (إبن الجوزي)، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ١، ١٤٠٦ق.
١٥. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١٥، ١٤١٦ق.
١٦. ابن داود حلّی، حسن بن علی، الرجال (إبن داود و البرقي)، تهران: دانشگاه تهران، ج ١، ١٣٤٢ش.
١٧. ابن زنجویه، حمید بن مخلد، الأموال لابن زنجویه، بیروت: مرکز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، ج ٢، ١٤٢٨ق.
١٨. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ١، ١٤١٠ق.
١٩. ابن سیده، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن سیده المرسی، المخصص، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١، ١٤١٧ق.
٢٠. ابن شاذان، محمد بن احمد، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة عليهم السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ج ١، ١٤٠٧ق.
٢١. ابن شهید ثانی، صاحب معالم، حسن بن زین الدین، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح و الحسان، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ١، ١٣٦٢ش.
٢٢. ابن عدی، عبد الله بن عدی، الكامل في ضعفاء الرجال، بیروت: دار الفكر، ج ٣، ١٤٠٩ق.
٢٣. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف اشرف: دار المرتضوية، ج ١، ١٣٥٦ش.
٢٤. ابن ناصر الدین، محمد بن عبد الله، توضیح المشتبہ (في ضبط أسماء الرواة و أنسابهم و ألقابهم و کناهم)، بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق.
٢٥. ابن حبان، محمد بن حبان، الثقات، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافية، ج ١، ١٣٩٣ق.
٢٦. \_\_\_\_\_، المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، حلب: دار الوعی، ج ٢، ١٤٠٢ق.

٢٧. ابو غالب زراري، احمد بن محمد، رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين، محقق/ مصحح: حسيني، محمد رضا، قم: مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية، ج ١، ١٣٦٩ ش.
٢٨. ابو نعيم، احمد بن عبدالله، فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم، مدينة: دار البخاري، ج ١، ١٤١٧ ق.
٢٩. اردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة وإزاحة الإشتباهات عن الطرق والأسناد، بيروت: دار الأضواء، ج ١، ١٤٠٣ ق.
٣٠. استرآبادي، علي، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ١، ١٤٠٩ ق.
٣١. استرآبادي، محمد بن علي، منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ١، ١٤٢٢ ق.
٣٢. استرآبادي، مير داماد، رجال الكشي - اختيار معرفة الرجال (مع تعليقات مير داماد الأسترآبادي)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ١، ١٣٦٣ ش.
٣٣. بخاري، محمد بن اسماعيل، التاريخ الكبير، چاپ زیر نظر دکتر محمد عبدالمعید خان، به همراه حواشی شیخ محمود محمد خلیل، حیدرآباد - دکن: دائرة المعارف العثمانية، [بی تا].
٣٤. برقي، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الكتب الإسلامية، ج ٢، ١٣٧١ ق.
٣٥. برقي (منسوب به)، احمد بن محمد، رجال برقي، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ١، ١٣٤٢ ش.
٣٦. بهبهانی، وحید، تعلیقة علی منهج المقال، حاشیة چاپ سنگی منهج المقال، [بی تا]، [بی جا].
٣٧. تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ٢، ١٤١٠ ق.
٣٨. تفرشی، مصطفی بن حسین، نقد الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ١، ١٤١٨ ق.
٣٩. ثعلبی، احمد بن ابراهیم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، جده: دارالتفسير، ١٤٣٦ ق.
٤٠. حر عاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ١، ١٤٠٩ ق.
٤١. حسكاني، عبيدالله بن عبدالله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل البيت عليهم السلام، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. مؤسسة الطبع والنشر، ج ١، ١٤١١ ق.
٤٢. حلبي، ابو الصلاح، تقى بن نجم، تقريب المعارف، قم: الهادي، ج ١، ١٤٠٤ ق.
٤٣. حلبي، علامه حلبي، حسن بن يوسف، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مشهد: آستان قدس رضوي. بنياد پژوهش های اسلامی، ج ١، ١٣٨١ ش.
٤٤. \_\_\_\_\_، رجال العلامة الحلبي، نجف: دار الذخائر، ج ٢، ١٤١١ ق.
٤٥. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، قم: [بی نا]، ج ٥، ١٣٧٢ ش.
٤٦. ذهبی، شمس الدين، تاريخ الإسلام وَوَفِيَاتِ المشاهير وَالْأعلام، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج ١، ٢٠٠٣ م.

٤٧. ذهنى تهرانى، محمد جواد، المباحث الفقهية في شرح الروضة البهية، قم: وجدانى، ١٣٦٦ ش.
٤٨. زبيدى، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسينى، تاج العروس من جواهر القاموس، كويت: دار الهداية، ج ١، ١٩٦٥ م.
٤٩. شيرى زنجانى، محمد جواد، التعليقات الرجالية، قم: مركز تحقيقات كامپوترى علوم اسلامى، ج ١، [بى تا].
٥٠. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفي، ج ٢، ١٤٠٤ ق.
٥١. طبرسى، احمد بن على، الإحتجاج على أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضى، ج ١، ١٤٠٣ ق.
٥٢. طبرسى، فضل بن حسن، إعلام الورى بأعلام الهدى (ط- القديمة)، تهران: اسلاميه، ج ٣، ١٣٩٠ ق.
٥٣. \_\_\_\_\_، تاج الموالي، بيروت: دار القارى، ج ١، ١٤٢٢ ق.
٥٤. طبرى آملى صغير، محمد بن جرير بن رستم، تهذيب الآثار (مسند ابن عباس)، قاهره: مطبعة المدني، ج ١، [بى تا].
٥٥. \_\_\_\_\_، تهذيب الآثار: الجزء المفقود، دمشق: دار المأمون للتراث، ج ١، ١٤١٦ ق.
٥٦. \_\_\_\_\_، دلائل الإمامة (ط- الحديثة)، قم: بعثت، ج ١، ١٤١٣ ق.
٥٧. طه نجف، محمد، إتقان المقال في أحوال الرجال، نجف: المطبعة العلوية، ج ١، ١٣٤٠ ق.
٥٨. طوسى، شيخ طوسى، محمد بن الحسن، رجال الطوسى، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ج ٣، ١٣٧٣ ق.
٥٩. \_\_\_\_\_، اختيار الرجال (رجال كشى)، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ج ١، ١٤٠٩ ق.
٦٠. \_\_\_\_\_، الأمالى، قم: دار الثقافة، ج ١، ١٤١٤ ق.
٦١. \_\_\_\_\_، تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ٤، ١٤٠٧ ق.
٦٢. \_\_\_\_\_، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ج ١، ١٤٢٠ ق.
٦٣. عاملى، شهيد ثانى، زين الدين بن على، رسائل الشهيد الثانى، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه قم، ج ١، ١٤٢١ ق.
٦٤. عقيلى، محمد بن عمرو ابو جعفر، الضعفاء الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤٠٤ ق.
٦٥. عياشى، محمد بن مسعود، تفسير العياشى، تهران: المطبعة العلمية، ج ١، ١٣٨٠ ق.
٦٦. فسوى، يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، لبنان: مؤسسة الرسالة، ج ٢، ١٤٠١ ق.
٦٧. فيض كاشانى، محمد محسن بن شاه مرتضى، الوافى، اصفهان: كتابخانه امام اميرالمؤمنين على عليه السلام، ج ١، ١٤٠٦ ق.

٦٨. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، قم: دار الحديث، ج١، ١٤٢٩ق.
٦٩. \_\_\_\_\_، الكافي، تهران: دار الكتب الاسلامية، ج٩، ١٩١٧ق.
٧٠. مازندراني، محمد صالح بن احمد، شرح الكافي - الأصول و الروضة، تهران: المكتبة الإسلامية، ج١، ١٣٨٢ق.
٧١. مازندراني حائري، محمد بن اسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج١، ١٤١٦ق.
٧٢. مامقاني، عبدالله، تقيح المقال في علم الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج١، ١٣٨١ش.
٧٣. مجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٢، ١٤٠٣ق.
٧٤. مرشد بالله، يحيى بن حسين، الأمالي الخميسية، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ١٤٢٢ق.
٧٥. مزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج٤، ١٤٠٦ق.
٧٦. مفيد، شيخ مفيد، محمد بن محمد، الإختصاص، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ج١، ١٤١٣ق.
٧٧. \_\_\_\_\_، الأمالي (للمفيد)، قم: كنگره هزاره شيخ مفيد، ج١، ١٤١٣ق.
٧٨. منتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، قم: نشر تفكر، ج٢، ١٤١٥ق.
٧٩. نجاشي، احمد بن علي، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج٦، ١٣٦٥ش.
٨٠. نعماني، ابن ابي زينب، محمد بن ابراهيم، الغيبة للنعماني، تهران: نشر صدوق، ج١، ١٣٩٧ق.
٨١. نميري، ابن شبة، عمر بن شبة، تاريخ المدينة المنورة، قم: دار الفكر، ج١، ١٤١٠ق.

## فهرست ابن ندیم در آینه فهرست شیخ طوسی<sup>۱</sup>

هادی صابری<sup>۲</sup>

### چکیده

از نکات بسیار ضروری و مهم در بررسی کتاب‌های رجالی، توجه به مصادر آنها است؛ به گونه‌ای که استفاده از این کتب بدون در نظر گرفتن مصادر آنها موجب برداشت‌های نادرست شده است. پاسخ به گزاره‌هایی از قبیل دلالت سکوت صاحب کتاب رجالی بر صحت حال راوی، دلالت تعدد ذکر یک عنوان بر متعدد بودن آن و بالعکس، جایگاه طرق در اثبات کتاب و روایات یک راوی و نقش آن در تعویض سند و گزاره‌هایی از این دست، همگی در گروه شناخت دقیق و صحیح از منابع کتاب‌ها و نسبتشان با یکدیگر است؛ زیرا بسیاری از اطلاعات موجود در آثار رجالی، برگرفته از آثار پیشینی است و این تأثیرپذیری خصوصاً در آثار شیخ طوسی بسیار روشن است. بدین جهت بررسی مصادر فهرست شیخ طوسی از اهمیت ویژه‌ای

برخوردار است. در همین راستا مقاله‌ای با عنوان «فهرست حمید در آینه فهرست شیخ طوسی» از همین قلم در شماره ۴ مجله پژوهش‌های رجالی به چاپ رسید. مقاله پیش رو ابتدا به راه‌های کشف منبع در فهرست شیخ اشاره می‌کند و سپس به تطبیق اطلاعات فهرست شیخ با فهرست ابن ندیم به عنوان تنها مصدر باقی مانده از مصادر شیخ پرداخته شده و سعی در نشان دادن روش تعامل شیخ با این کتاب دارد، تا میزان اثرپذیری و اهمیت ابن ندیم نزد شیخ نیز تا حدودی روشن شود.

**واژگان کلیدی:** فهرست شیخ طوسی، ابن ندیم، مصدر یابی.

#### مقدمه

دو کتاب فهرستی در شیعیان از جایگاه خاصی برخوردارند؛ یکی فهرست شیخ طوسی که قدیمی‌ترین کتاب فهرستی موجود به حساب می‌آید و دیگری فهرست نجاشی. بررسی دقیق اطلاعات فهرست شیخ به روش‌های مختلف، ممکن و مفید است؛ ولی مهم‌ترین روشی که به روشن‌ترین و دقیق‌ترین نتایج منتهی می‌شود، نگاه به فهرست شیخ از دریچه مصادر آن است؛ به این دلیل که تحقیق نشان می‌دهد، شیخ طوسی خصوصاً در آثار رجالی خویش، بیشترین تأثیرپذیری از مصادر خویش را داشته و کمترین اجتهادات را اعمال کرده است. پاسخ به پرسش‌های مهمی در گروی شناخت صحیح و دقیق از مصادر شیخ است. برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. آیا سکوت شیخ از مذهب راوی، دلالت بر صحت مذهب دارد؟
۲. آیا سکوت شیخ از بیان جرح و تعدیل راوی، مفهوم دارد؟
۳. آیا آوردن مدخل‌های مختلف، دلالت بر تعدد صاحبان مداخل دارد؟ و بالعکس نیاوردن یک راوی دلالت بر وحدت آن با راوی هم‌نام یا مشابه دارد؟
۴. آیا نیاوردن نام یک راوی، به معنای نبود آثار مکتوب برای اوست؟
۵. آیا اطلاعات توصیفی موجود از راویان، صحیح، دقیق و کامل است؟
۶. آیا از طریق‌های موجود در فهرست می‌توان در فرایند تعویض سند کمک گرفت؟
۷. به طور کلی اعتماد به ظاهر سخنان رجالیان، بدون در نظر گرفتن منابع آنها و اطلاعات دیگر، چه مقدار صحیح است؟ و چه اندازه می‌توان بر اطلاعات

### فهرستی و طرق شیخ اعتماد نمود؟

۸. آیا اعتماد به اصل‌هایی مثل اصالة عدم الزیادة، بدون در نظر گرفتن ارتباط

کتاب‌های رجالی با منابع آنها صحیح است؟

به نظر می‌رسد پاسخ درست به این پرسش‌ها، بدون شناخت کامل و دقیق از مصادر شیخ طوسی امکان‌پذیر نیست. طبعاً پاسخ‌های بدون این شناخت، منجر به استظهار، تفسیر و تحلیل‌های غلط برگرفته از مباحث غیر رجالی می‌شود که از سبک و سنخ مباحث رجالی - که مبتنی بر نگرش مخصوص به این نوع از علوم نقلی است - به دور است. به عنوان مثال برخی، سکوت شیخ از بیان مذهب راوی را به دلیل وعده‌ای که شیخ در مقدمه فهرست - مبنی بر بیان فساد مذهب راویان - داده است دال بر صحت مذهب راوی مسکوت عنه می‌دانند؛ همچنان‌که برخی دیگر تعدد ذکر یک راوی در کتاب فهرست یا رجال شیخ را دلیل بر تعدد راوی دانسته و در بحث‌های مربوط به اتحاد راویان، از آن بهره برده‌اند. به نظر می‌رسد این‌گونه اظهار نظرها به دور از واقعیت‌های موجود در کتاب فهرست است و دلیل آن نیز اهمیت ندادن به سنخ مباحث رجالی است که در این دانش بسیار اهمیت دارد. هدف نگارنده سطور نیز نشان دادن اهمیت نگرش صحیح به مسائل رجالی است تا در پرتوی آن در بررسی‌های رجالی، راه درست و دقیق روشن شده و به تبع، نتایج درست از آن حاصل شود و به نظر می‌رسد با تغییر نگرش به مباحث رجالی، بازنگری کلی در بسیاری از مباحث دانش رجال لازم است. در این نوشتار به عنوان نمونه با بررسی موردی مصادر فهرست شیخ طوسی به چند پرسش مطرح شده با همین نگرش پاسخ داده می‌شود.<sup>۱</sup>

### پیشینه

در باره فهرست شیخ طوسی اثری قابل ملاحظه در شناخت این اثر از دریچه شناخت مصادر آن مشاهده نشد. این شیوه نگرش به آثار رجالی، با خطای کمتر و دارای فواید بسیاری است که در روش‌های دیگر وجود ندارد. غالب تحقیقات صورت گرفته در این

۱. جمع‌آوری موارد تصریحی شیخ از ابن ندیم، مقابله اطلاعات فهرست شیخ و ابن ندیم و نگارش قسمت معرفی کتاب ابن ندیم، توسط صدیق گرامی آقای حسین عزیزپور انجام شد.

حوزه نیز یا اصلاً به این روش توجه نداشته‌اند و یا در لابه‌لای مطالب و به صورت فرعی از این روش استفاده کرده‌اند.

در گام نخست، روش‌های کشف مصادر، به جهت محوریت مصادر در بحث، ضروری می‌نماید. از این رو در ادامه مباحثی مطرح می‌شود که در کشف منابع کتاب فهرست شیخ، مفید است؛ گرچه برخی از این راه‌ها قابلیت اجرا در کتاب‌های دیگر را نیز دارند، ولی به دلیل خصوصیتی که شیخ طوسی در روش تعامل با مصادر خود دارد، به اجمال و به صورت جداگانه به این روش‌ها پرداخته خواهد شد.

### کشف مصادر در فهرست شیخ

کشف منابع کتاب‌ها از راه‌های مختلفی امکان‌پذیر است، که برخی ساده و برخی با پیچیدگی همراه هستند. در برخی کتاب‌ها این امر، پیچیدگی کمتری دارد؛ مانند بسیاری از آثار شیخ طوسی. قراین نشان می‌دهد که شیخ طوسی اطلاعات منابع خویش را با کمترین اجتهاد و با میزان بالای امانتداری و با سبکی خاص به کتاب خویش منتقل کرده است. از این جهت، پیدا کردن رد پای منابع شیخ در آثارش با مشکلات کمتری روبرو است. این روش شیخ طوسی در انتقال اطلاعات از منابع، فواید و ملاحظاتی دارد. دسترسی به منابع قدیمی دانش رجال و آشنایی با محتوا و میزان و سنخ مباحث موجود در آنها و به صورت کلی دسترسی آینه‌وار به منابع، ارزشمندترین فایده اولیه این روش شیخ است. انتقال میراث گذشتگان به این شکل، ملاحظاتی نیز دارد که باید به آنها توجه کرد؛ به عنوان نمونه این روش مقدار قابل ملاحظه‌ای از خطاها و اشتباهات منابع را منتقل می‌کند و گاه به ناسازگاری بین مطالب چند کتاب شیخ و حتی یک کتاب وی می‌انجامد و بدین جهت اختلاف ظاهری در نظرات وی حاصل می‌شود که دقت در این سبک، می‌تواند راهی برای رفع اختلافات باشد.

ساده‌ترین راه کشف منابع، تصریح به نام منبع است که غالباً به ضمیمه ظهور عبارت در نقل مستقیم، می‌توان منبع مستقیم را کشف کرد. به عنوان نمونه، شیخ در ترجمه «ابراهیم بن محمد بن سعید»، پس از آوردن آثارش، برای تکمیل می‌گوید: «و زاد أحمد بن عبدون

في فهرسته: كتاب المبتدأ...»<sup>۱</sup> در مانند این مورد، ظاهر اولیة عبارت نشان‌دهنده اخذ مستقیم از منبع است؛ مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن اقامه شود. تصریح به نقل قول از صاحب منبع، بدون نام بردن از کتابش نیز می‌تواند راهگشای کشف منبع باشد. به عنوان مثال شیخ در ترجمه «محمد بن عیسی بن عبید الیقینینی»، می‌گوید: «استثناه أبو جعفر ابن بابویه من رجال نوادر الحکمة، و قال: لا أروي ما يختص بروايته»<sup>۲</sup> در مانند این مورد که به نام منبع تصریح نشده است، اخذ مستقیم از کتاب و اینکه منبع، کدام کتاب است نیاز به ضمیمه نمودن قراین خارجی دارد؛ قراینی همچون توجه به اینکه در این مورد شیخ صدوق کتاب فهرستی داشته است. همچنین مقایسه اطلاعات کتاب با منابع محتمل نیز راه مناسبی برای کشف منبع است. البته روش و مدل‌های مقایسه کردن و در نظر گرفتن عوامل دیگر نیز در این جهت اهمیت دارد. مقایسه با کتاب‌هایی که در موضوع اشتراک دارند نیز اهمیت دارد؛ چه‌بسا در کتابی اطلاعات بدون نام بردن از منبعش نقل شده، اما در کتاب دیگر همان مطلب با ذکر منبع آمده باشد. و یا اینکه راه کشف منبع در آن کتاب آسان‌تر باشد. این راه‌ها چندان دشوار نیستند و غالباً نیز برای مخاطب، اطمینان‌آور است.

منابعی را که شیخ طوسی در کتاب فهرست به آنها تصریح کرده یا با عبارتی مثل «ذکر» یا «قال» با تصریح به نام صاحب منبع - و نه اسم منبع - مطلبی نقل کرده، می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. کتاب «فخر قحطان علی عدنان» جاحظ<sup>۳</sup> (م ۲۵۵ق).<sup>۴</sup>

۲. کتاب «المعرفة و التاريخ» یعقوب بن سفیان الفسوی<sup>۵</sup> (م ۲۷۷ق).<sup>۱</sup>

۱. طوسی، الفهرست، ص ۱۳، مدخل ۷.

۲. همان، ص ۴۰۲، مدخل ۶۱۲.

۳. همان، ص ۴۰۴، مدخل ۶۱۸ محمد بن ابی عمیر.

۴. در مجموعه آثار جاحظ که به دست ما رسیده، این اثر منتقل نشده است. البته وی در انتهای رساله «مفاخر السودان» وعده به این اثر خود می‌دهد: «فهذا جملة ما حضرنا من مفاخر السودان، وقد قلنا قبل هذا في مفاخر قحطان، و سنقول في فخر عدنان علی قحطان في كثير مما قالوا إن شاء الله.» الرسائل السياسية، ص ۵۵۷. برای اطلاع بیشتر ر.ک: مطهری، «بررسی نقل‌هایی از جاحظ در رجال نجاشی و فهرست شیخ»، کتاب شیعه، شماره ۶، صص ۱۱۶-۱۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.

۵. طوسی، الفهرست، ص ۷، مدخل ۱.

۳. فهرست ابن بَطَّه قَمِّي<sup>۲</sup> (درگذشته نیمه نخست قرن ۴ ق).
  ۴. کتاب الرجال کَشِّي<sup>۳</sup>.
  ۵. فهرست شیخ صدوق<sup>۴</sup> (م ۳۸۱ ق).<sup>۵</sup>
  ۶. فهرست ابن عبدون<sup>۶</sup> (م ۴۲۳ ق).<sup>۷</sup>
  ۷. کتاب الفهرست<sup>۸</sup> أبو الفرج محمد بن إسحاق الندیم (م ۳۸۰ ق).<sup>۹</sup>
- البته غالباً بنای شیخ طوسی بر نام نبردن از منابع خویش است؛ لذا منابع شیخ در فهرست، منحصر به موارد تصریحی نیستند، بلکه مصادری وجود دارد که شیخ بدون تصریح، در کتاب خویش از آنها بهره برده است. بدین جهت باید از راه‌های دیگری که می‌تواند همراه با پیچیدگی باشد کمک گرفت.
- با توجه به کنار هم قرار دادن برخی نکات در فهرست شیخ طوسی، می‌توان به منابع شیخ دست یافت. این نکات از قرار زیر است:

۱. تنها جلد دوم و سوم این کتاب به روایت عبدالله بن جعفر بن درستویه النحوی (م ۳۴۶ ق) به ما رسیده است.
۲. طوسی، الفهرست، مدخل ۶۵ أحمد بن محمد بن خالد؛ مدخل ۴۴۰ عبد الله بن جعفر الحميري، مدخل ۵۰۰ العلاء بن رزین القلاء، مدخل ۶۱۸ محمد بن أبي عمير، مدخل ۶۱۹ محمد بن علي الهمداني، مدخل ۷۸۵ هارون بن مسلم.
۳. همان، مدخل ۱۰۰ أحمد بن داود بن سعيد الفزاري، مدخل ۲۸۳ داود بن أبي زيد، مدخل ۵۸۶ لوط بن يحيى الأزدي.
۴. همان: مدخل ۲۹۹-۳۰۰ زيد النرسي وزيد الزرّاد.
۵. نجاشی، رجال، ص ۳۹۲، ۱۰۴۹: «و مات رضي الله عنه بالري سنة إحدى وثمانين و ثلاثمائة.»
۶. طوسی، الفهرست، مدخل ۷ إبراهيم بن محمد بن سعيد، مدخل ۸۶ أحمد بن محمد بن سعيد، مدخل ۴۲۵ علي بن أحمد العلوي العقيقي، مدخل ۵۰۶ عمر بن محمد بن سالم بن البراء، مدخل ۶۰۱ محمد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب، مدخل ۶۰۳ محمد بن يعقوب الكليني.
۷. طوسی، رجال، ص ۴۱۳، ۵۹۸۸: «أحمد بن عبدون، ... مات سنة ثلاث و عشرين و أربعماتة.»
۸. در این تحقیق از بهترین و جدیدترین چاپ این کتاب استفاده شده است: کتاب الفهرست، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق الندیم، قابله على اصوله و علّق عليه و قدّم له: الدكتور أيمن فؤاد سيّد، لندن: مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، ۱۴۳۰ ق/۲۰۰۹ م.
۹. ابن ندیم به طور دقیق متوفی چهارشنبه ۲۰ شعبان سال ۳۸۰ ق در بغداد است. این تاریخ را ابو عبدالله محمد بن محمود بغدادی مشهور به ابن نجّار (متوفی ۶۴۳ ق) ذیل تاریخ بغداد خود آورده که از سنگ قبر ابن ندیم اخذ کرده است. ر.ک: رحمتی، ابن ندیم و کتاب الفهرست، ص ۱۳.

۱. تکرار طریق یا طرق مشابه که همگی به یک نفر ختم شده و از آنجا اختلاف در طریق پیدا می‌شود. به عنوان مثال این طریق در فهرست بسیار تکرار شده است: «أحمد بن عبدون، عن أبي طالب الأنباري، عن حميد بن زياد عن -حسن بن محمد بن سماعه یا عبید الله بن احمد یا القاسم بن اسماعيل یا ابراهيم بن سليمان یا احمد بن میثم-». در این طریق اینکه همیشه اختلاف از حمید بن زیاد شروع شده، امری تصادفی نیست و نیازمند تحلیل است. اساساً دور از ذهن است که شیخ طوسی چند کتاب فهرستی در دست داشته که همگی به یک طریق از حمید نقل شده باشد و با این اختلاف در مشایخ حمید، همگی را در عبارات کتاب کنار یکدیگر قرار داده باشد، و طبیعی‌تر آن است که به یک کتاب فهرستی دسترسی داشته و همه اطلاعات را از آن نقل کرده باشد. علاوه بر آنکه نقل از یک کتاب با یک طریق، مأنوس‌تر از نقل از چند کتاب با طریق واحد است. البته این نکته به تنهایی دلیل بر کشف منبع نیست؛ بلکه با توجه به نکات بعدی استبعاد زیادی پیدا کرده، به گونه‌ای که ظن قوی به اخذ از یک منبع حاصل شده و حتی در مواردی اطمینان حاصل می‌شود.

۲. کنار هم قرار گرفتن طرق یکسان یا مشابه، همراه با عواملی که سندها را در عین خلاصه کردن، در هم داخل و متصل و پیوسته می‌کند مثل اشاره، اضممار، تعلیق. این نکته نیز به عنوان تکمیل‌کننده نکته نخست اهمیت دارد؛ چون در این فرض استبعاد نقل از چند منبع بیشتر می‌شود. به عنوان مثال طریق سه مدخل محمد بن یحیی الصیرفی [۶۳۵]، محمد بن علی المقرئ القرشي [۶۳۶]، و محمد بن الولید الخزاز [۶۳۷] به این شکل وارد شده است:

«أخبرنا جماعة، عن أبي المفضل، عن أبي جعفر ابن بطة، عن أحمد ابن أبي عبد الله، عن أبيه، عن محمد بن یحیی الصیرفی.

رویناها بالإسناد الأول، عن ابن بطة، عن أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم، عنه.

رویناه بالإسناد الأول، عن ابن بطة، عن الصفار، عنه.»<sup>۱</sup>

کنار هم قرار گرفتن این سه طریق همراه با خلاصه کردن طریق به ابن بطه، می‌تواند نشان‌دهنده اخذ از یک منبع باشد؛ به این دلیل که نقل از چند منبع با یک طریق یکسان که

۱. طوسی، الفهرست، ص ۴۱۷.

همگی به ابن بطه ختم می‌شود مستبعد است و طبیعی‌تر آن است که نقل، از یک منبع صورت گرفته باشد.

۳. مشابه بودن مقدار، سبک و قالب ارائه اطلاعات در مداخلی که طریق‌های مشابه دارند. به عنوان مثال با بررسی اطلاعات طریق‌هایی که به نقطه مشترک ابن بطه ختم می‌شوند و ظاهراً از کتاب ابن بطه اخذ شده‌اند، مشاهده می‌شود که در قریب به اتفاق آن موارد، توثیق یا تضعیفی وجود ندارد و کتاب‌ها نیز غالباً بدون نام و با عبارت «له کتاب» وارد شده است.

۴. ترتیب خاص بین طریق‌های یاد شده پس از فردی که اختلاف از آن شروع می‌شود. به عنوان مثال در طریق‌های پرتکراری که از حمید بن زیاد نقل شده است، یک نوع ترتیب در غالب منقولات مشاهده می‌شود که نشان اخذ از یک منبع است. بررسی‌ها روشن می‌سازد که ترتیب قرار گرفتن عناوین در منقولات از حمید بر اساس مشایخ حمید و غالباً به ترتیبی خاص است.<sup>۱</sup> همچنین نقل‌های از ابن بطه و ابن ولید هم نشان‌دهنده ترتیب کتاب آنها براساس مشایخ است. این قرینه در عین حال که یگانگی منبع را ثابت می‌کند، نشان‌دهنده سبک نگارش و ترتیب منبع نیز هست.

۵. مقایسه اطلاعات مداخل دارای طریق یکسان یا مشابه با کتاب‌های دیگر. در مورد فهرست شیخ طوسی، مقایسه با فهرست نجاشی و کتاب رجال خودش اهمیت دارد. به عنوان مثال، موارد متعددی که شیخ طوسی با طریق «جماعة عن أبي المفضل» از حمید بن زیاد نقل می‌کند، نجاشی از طریق «الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن جعفر» از حمید بن زیاد نقل می‌کند که می‌تواند نشان‌دهنده منبع شیخ طوسی، یعنی کتاب حمید باشد.

۶. در نهایت اگر یکی بودن منبع به صورت قطعی یا ظنی محرز بود، در مرحله بعد باید صاحب منبع را پیدا نمود؛ به نظر می‌رسد در طریق‌ها نوعاً اشخاصی که اختلافات از آنها شروع می‌شود، صاحبان منابع هستند؛ خصوصاً در مواردی که آن فرد در موضوع فهرست،

۱. برای تفصیل این قرینه مراجعه کنید به مقاله‌ای که از نگارنده سطور، درباره فهرست حمید در مجله پژوهش‌های رجالی شماره ۴ به چاپ رسیده است. در این مقاله درباره نقاط کلیدی این منبع به اجمال سخن رفته است.

کتاب داشته باشد و افراد دیگر واقع در طریق، خصوصاً افراد پیش از این شخص، صاحب کتاب نبوده و یا در این موضوع کتاب نداشته باشند و یا به عنوانی مثل «عدة من أصحابنا» آمده باشند که ظهور ابتدایی در طریق بودن به کتاب دارند. می‌توان منابعی را که با استفاده از نکات بالا در فهرست شیخ طوسی کشف شد، به ترتیب میزان استفاده شیخ از آنها، این‌گونه برشمرد:<sup>۱</sup>

۱. فهرست ابن بَطَّه قَمِّي.
۲. فهرست برگرفته از فهرست حمید بن زیاد<sup>۲</sup> (م ۳۱۰ ق).
۳. فهرست ابن ابی جید از ابن ولید قَمِّي (م ۳۴۳ ق).
۴. فهرست شیخ صدوق.
۵. فهرست ابن عبدون.
۶. فهرست ابن ندیم.

در میان این منابع، تنها منبعی که تا به حال از گزند حوادث در امان مانده، فهرست ابن ندیم است. مقایسه اطلاعات فهرست شیخ با این اثر، می‌تواند نشان‌دهنده شکل تعامل شیخ طوسی با منابع مفقود ایشان باشد. به همین جهت ابتدا برای آشنایی بیشتر با روش شیخ، این اطلاعات بررسی و تحلیل می‌شود. این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش‌ها است:

۱. اهمیت ابن ندیم در میان منابع شیخ چقدر است؟ آیا شیخ به این کتاب به عنوان منبع اصلی نگاه می‌کند یا به عنوان منبع فرعی؟
۲. کارکردهای ابن ندیم در فهرست چیست؟
۳. آیا شیخ در تمام مواردی که از ابن ندیم استفاده کرده است از این منبع نام برده است؟ آیا تفاوتی بین موارد تصریح شده با غیر تصریح شده وجود دارد؟ آیا تصریح یا عدم تصریح به جهتی مثل ضمنی بودن اطلاعات در موارد تصریحی بوده است تا اطلاعات منابع گوناگون با یکدیگر خلط نشوند؟

---

۱. البته برخی منابع هستند که به طور قطع نمی‌توان آنها را از منابع شیخ در فهرست دانست؛ مانند فهرست آثار جعفر بن محمد بن قولویه و رجال ابن عقده.  
۲. از نویسنده، مقاله‌ای درباره فهرست حمید با عنوان «فهرست حمید در آینه فهرست شیخ طوسی» در شماره ۴ مجله پژوهش‌های رجالی به چاپ رسیده است.

۴. بررسی میزان اعمال نظر و تغییرات شیخ در عبارات ابن ندیم؛ از این جهت که شیخ چه مقدار اجتهاد می کرده و تا چه اندازه در این دانش مهارت داشته است؟ اساساً آیا شیخ اطلاعات را گزینش می کند؟

۶. در چه تعداد از کتاب هایی که شیخ از ابن ندیم آورده، طریق ذکر کرده است. مواردی که طریق را نیاورده، با موارد طریق دار چه فرقی دارد؟ آوردن فهرست کتاب از ابن ندیم و آوردن طریق از جای دیگر، در نگرش به طرق چه اهمیتی دارد؟ و در این موارد طریق عام چیست؟

۷. ترجیح نسخ فهرست شیخ طوسی با مقایسه آن با نسخه های موجود ابن ندیم. نسخه شیخ از ابن ندیم چه تفاوت هایی با نسخه های ابن ندیم موجود دارد؟ آیا اصل هایی مانند اصالة عدم الزیاده در حل اختلاف بین نسخ کاربرد دارند؟

اینها پرسش هایی هستند که پاسخ درست به آنها در گروهی شناخت رابطه فهرست شیخ و ابن ندیم است.

### معرفی کتاب ابن ندیم

کتاب «الفهرست»<sup>۱</sup> ابوالفرج محمد بن اسحاق الندیم<sup>۲</sup> (م ۳۸۰ ق)<sup>۳</sup> اثری ارزنده برای مطالعه و بررسی تاریخ فرهنگی - اجتماعی چهار قرن نخست هجری و مشتمل بر اطلاعاتی منحصر به فرد است. ابن ندیم، کتابشناس و فهرست نگار و محقق موصلی ساکن بغداد، این اثر را در اواخر عمر و در سال ۳۷۷ ق تألیف نموده است. قابل توجه آنکه تنها یک نسخه از این اثر، بر اساس نسخه مؤلف کتابت شده و دیگر نسخه های آن، کتابت هایی از نسخه هایی هستند که مشتمل بر افزوده هایی در چهار مقاله نخست این کتاب است.<sup>۴</sup> حواشی و افزوده های

۱. چنانچه اشاره شد، در این مقاله از بهترین و جدیدترین چاپ این کتاب استفاده شده است.
۲. برخی خود او را ملقب به «الندیم» دانسته اند (ر.ک: ندیم، الفهرست، مقدمه محقق) و برخی وی را «ابن الندیم» دانسته اند، (ر.ک: رحمتی، ابن ندیم و کتاب الفهرست، ص ۹). به نظر می رسد همان طور که فقیه معظم حضرت آیت الله شبیری بیان نموده اند، هر دو تعبیر صحیح است؛ مانند تعبیر کردن از رجالی معروف امامی به نجاشی و ابن النجاشی.
۳. ابن ندیم بنا بر برخی گزارشات، متوفی چهارشنبه ۲۰ شعبان سال ۳۸۰ ق در بغداد است. ر.ک: رحمتی، ابن ندیم و کتاب الفهرست، ص ۱۳.
۴. نسخه اصل مؤلف بدون زیادات وزیر مغربی، نسخه ای است که دو پاره شده و اکنون نیمی از آن به شماره

ابوالقاسم حسین بن علی، مشهور به وزیر مغربی (م ۴۱۸ ق) به نسخه خود، بعدها توسط کاتبان به داخل متن راه یافته و اساس کتابت تمام دیگر نسخه‌های موجود کتاب الفهرست قرار گرفته است. حواشی مذکور، در تصحیح آخر کتاب مشخص شده است.<sup>۱</sup>

### میزان بهره طوسی از فهرست ابن ندیم

شیخ طوسی در کتاب فهرست خویش در ۲۳ مدخل به نام ابن ندیم تصریح کرده است. این موارد عبارتند از: ۳۶- إسماعیل بن علی بن إسحاق\*؛ ۱۳۶- بندار بن محمد بن عبد الله\*؛ ۱۳۹- ثابت الضریر\*؛ ۱۶۲- الحسن بن محبوب؛ ۱۶۴- الحسن بن علی بن فضال؛ ۲۸۳- داود بن ابی زید؛ ۲۹۲- ربیع بن ابی مدرک\*؛ ۳۵۶- صفوان بن یحیی؛ ۳۷۱- طاهر\*؛ ۳۸۰- علی بن ابراهیم بن هاشم؛ ۴۲۴- علی بن ابراهیم بن یعلی\*؛ ۴۴۵- عبد الله بن محمد\*؛ ۵۱۶- عمر بن ابی زیاد\*؛ ۵۲۰- عیسی بن مهران؛ ۵۲۸- عمار بن معاویه\*؛ ۵۶۴- الفضل بن شاذان؛ ۶۰۱- محمد بن ابراهیم بن یوسف؛ ۶۰۵- محمد بن مسعود؛ ۶۵۲- محمد بن الحسن\*؛ ۸۷۱- أبو سلمة\*؛ ۸۷۲- أبو خالد\*؛ ۸۷۳- أبو الحسین\*؛ ۸۷۴- أبو عبد الله\*.

در ۱۴ مدخل علامت‌دار، فهرست ابن ندیم تنها منبع شیخ طوسی بوده است. خصوصیت مشترک تمامی این مداخل نیز نداشتن طریق به آثار ذکر شده در آنها است و یکی از مشخصات فهرست ابن ندیم این است که طریقی برای کتاب‌های معرفی شده‌اش نمی‌آورد. بیشتر این مداخل یا در فهرست نجاشی موجود نیستند (که عبارتند از: ثابت الضریر ۱۳۹؛ علی بن ابراهیم بن یعلی ۴۲۴؛ عبدالله بن محمد البلوی ۴۴۵؛ عمار بن معاویه ۵۲۸؛ ابوسلمه البصری ۸۷۱؛ ابوالحسین ابن المعمر الکوفی ۸۷۳؛ ابو عبدالله الحسنی ۸۷۴)؛ و یا اینکه نجاشی از منبعی غیر از فهرست ابن ندیم بهره برده است که آن منبع نیز از منابع مورد استفاده شیخ نبوده است. مانند مدخل «عمر بن ابی زیاد ۵۱۶». در ۹ مدخل دیگر نیز غالباً به‌عنوان تکمیل‌کننده اطلاعات منابع دیگر در خصوص کتاب‌ها وارد

حالی  
پژوهش‌ها

فهرست ابن ندیم در آینه فهرست شیخ طوسی

۱۹۳۴ در کتابخانه شهید علی پاشا در سلیمانیه، و نیم دیگر به شماره ۳۳۱۵ در کتابخانه چستربیتی نگهدای می‌شود. ر.ک: رحمتی، ابن ندیم و کتاب الفهرست، صص ۲۰-۲۱.  
۱. همان، صص ۵-۶، ۱۳.

شده است و در هیچ‌جا منابع دیگر در ضمن ابن ندیم نیامده‌اند. مجموع این مطالب می‌تواند از فرعی بودن فهرست ابن ندیم نزد شیخ نشان داشته باشد و اینکه اهمیت کمتری نسبت به بقیه منابع موجود نزد شیخ داشته است. همچنین در برخی موارد از غیر ابن ندیم کتاب‌هایی را آورده است و تنها از ابن ندیم کتاب یا کتاب‌هایی را اضافه می‌کند. اما آیا شیخ طوسی از این کتاب بدون تصریح به او هم بهره برده است؟ با توجه به روش عمومی شیخ در نام نبردن از منابع خویش، این امر کاملاً محتمل است و نیاز به بررسی دارد.

با توجه به وجود فهرست ابن ندیم به عنوان تنها منبع فهرستی شیخ که برجای مانده، کار آسان است و با جستجوی شباهت‌های بین فهرست شیخ و ابن ندیم، می‌توان به منبع بودن کتاب ابن ندیم اطمینان یا گمان حاصل کرد. برای رسیدن به این مقصود، تمامی مواردی که در فهرست ابن ندیم از آثار شیعیان معرفی شده است استخراج، و با فهرست شیخ طوسی مقایسه شد. در نتیجه به نظر می‌توان رد پای فهرست ابن ندیم را در ۱۹ مدخل کشف کرد که یا ابن ندیم قطعاً منبع شیخ طوسی بوده است و یا احتمال منبع بودن فهرست ابن ندیم در آن جدی است. این مداخل عبارتند از:

إسماعیل بن محمد (۴۸)؛ الحسن بن موسی (۱۶۱)؛ زرارة بن أعین (۳۱۲)؛ صالح بن أبي الأسود (۳۶۱)؛ علي بن إسماعیل بن میثم (۳۷۴)؛ علي بن وصیف (۳۸۳)؛ علي بن یقطین (۳۸۹)؛ عبد الله بن أحمد بن عامر (۴۴۴)؛ عبد الله بن أحمد بن أبي زید (۴۴۶)؛ عمر بن محمد بن سالم (۵۰۶)؛ عبد العزيز بن یحیی بن أحمد (۵۳۶)؛ محمد بن النعمان (۵۹۵)؛ محمد بن الخلیل (۵۹۶)؛ محمد بن قبة (۵۹۷)؛ محمد بن بشر (۵۹۸)؛ محمد بن أحمد بن عبد الله (۶۰۰)؛ محمد بن محمد بن النعمان (۷۱۱)؛ هشام بن الحکم (۷۸۳)؛ ابن مملک (۹۰۸).

نکته مهمی که نشان‌دهنده میزان اهمیت ابن ندیم نزد شیخ طوسی است، روش استفاده شیخ از این کتاب است. بررسی موارد موجود نشان می‌دهد شیخ تنها در مواردی از این کتاب استفاده می‌کند که مجبور باشد؛ لذا در مواردی که ابن ندیم تنها مصدر شیخ طوسی است یا نجاشی آن مدخل را ندارد؛ مثل مداخل‌های داود بن أبي زید ۲۸۳، صالح بن أبي الأسود ۳۶۱، علی بن ابراهیم بن یعلی ۴۲۴، عبدالله بن محمد البلوی ۴۴۵؛ و یا اگر

نجاشی مدخل دارد، از منابعی استفاده کرده است که منبع شیخ طوسی نبوده‌اند؛ مثل مدخل عمر بن ابی زیاد الأُبزاری ۵۱۶، که در این مدخل نجاشی از فهرست حمید بن زیاد و همچنین احتمالاً از مطالب ابن نوح بهره برده است و بنا بر تحقیق، فهرست حمیدی که نجاشی از آن استفاده کرده، در دسترس شیخ طوسی نبوده است؛ بلکه نسخه‌ای از فهرستِ فهرستِ حمید بن زیاد در دسترس ایشان بوده است<sup>۱</sup> و از ابن نوح نیز هنگام تألیف فهرست بنا بر تصریح خودش - در شرح حال ابن نوح - استفاده‌ای نکرده است.<sup>۲</sup> و یا اینکه منبع نجاشی هم قطعاً یا احتمالاً خود ابن ندیم بوده است؛ مثل عیسی بن مهران المستعطف که احتمال دارد منبع نجاشی در آن ابن ندیم باشد و عنوان بُنّاد بن محمد که نجاشی تصریح به اخذ از ابن ندیم کرده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد شیخ طوسی در مواردی که از منبع دیگر اطلاعاتی داشته باشد، با کتاب ابن ندیم آن را تکمیل می‌کند و در صورتی که صاحب کتابی در فهرست ابن ندیم باشد که در منابع دیگر نیست، نام او را می‌آورد، منوط به آنکه در جایی از فهرست ابن ندیم باشد که مربوط به آثار شیعیان باشد؛ زیرا بررسی‌ها نشان داد، شیخ طوسی ظاهراً نه به تمام کتاب ابن ندیم، بلکه تنها به قسمت‌های مربوط به شیعیان مراجعه کرده است؛ به عنوان نمونه عنوان «محمد بن زکریا بن دینار الغلابی» در کتاب ابن ندیم آمده است<sup>۳</sup> و نجاشی از او به عنوان «وجه من وجوه أصحابنا» یاد کرده است، اما در فهرست شیخ مدخل ندارد.<sup>۴</sup> همچنین «وهب بن وهب ابی البختری»<sup>۵</sup> که در فهرست شیخ مدخل دارد ولی با وجود اطلاعات خوبی که درباره وی در فهرست ابن ندیم هست، شیخ از آن استفاده نکرده است. همچنین است «علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی»<sup>۶</sup> به نظر می‌رسد دلیل این امر نیز ورود این صاحبان کتب در قسمتی از کتاب ابن ندیم است که

حاله پژوهشها

فهرست ابن ندیم در آینه فهرست شیخ طوسی

۱. ر.ک: مقاله (صابری)، «کتاب حمید در آینه فهرست شیخ طوسی»، مجله پژوهش‌های رجالی، شماره ۴
۲. طوسی، فهرست، ص ۸۶، مدخل ۱۱۷ احمد بن محمد بن نوح. البته شیخ در نسب این مدخل به خطا رفته است و همان‌طور که نجاشی در فهرست خویش آورده است، نسب صحیح و کامل او «أحمد بن علي بن العباس بن نوح السیرافی» است. نجاشی، رجال، ص ۸۶، مدخل ۲۰۹.
۳. ندیم، الفهرست، النص، ص ۱۵۷.
۴. نجاشی، رجال، باب المیم، ص ۳۴۶، مدخل ۹۳۶.
۵. ندیم، الفهرست، النص، ص ۱۴۶.
۶. همان، النص، ص ۱۶۶.

مربوط به شیعیان نیست.<sup>۱</sup> جالب آنکه عنوان «عبد العزیز بن یحیی الجلودی» در دو جای فهرست ابن ندیم وارد شده است.<sup>۲</sup> اما مقایسه اطلاعات موجود در فهرست شیخ با این دو جا نشان می‌دهد ایشان تنها از جایی که مربوط به شیعیان است، بهره برده است.

### نکته‌ای کلیدی در رابطه با نقش طرق

نظریه تعویض سند، از نظریاتی است که در میان متأخران و خصوصاً در دوره معاصر، برای تصحیح سند روایات مورد توجه برخی عالمان قرار گرفته است. بر این اساس، بخشی از سند روایت که ضعیف است با جابه‌جایی با بخشی از سند دیگر تصحیح می‌شود؛ برای نمونه، شیخ طوسی روایاتی را با طریق علی بن احمد بن ابی جید از محمد بن الحسن بن ولید نقل می‌کند. بنا بر مبنایی که در میان متأخران مشهور است، ابن ابی جید توثیق نشده است؛ بنابراین طریق به ابن ولید ضعیف است. بنا بر نظریه تعویض سند، طریق شیخ به روایات ابن ولید در فهرست (جماعة عن محمد بن علی بن الحسین) جایگزین این طریق شده و تصحیح سندی صورت می‌پذیرد. به نظر می‌رسد این نظریه، از نگرشی درباره طریق‌ها سرچشمه گرفته که مفاد طریق‌های موجود در کتاب فهرست را اخبار از تک‌تک روایات یا نسخه مؤلفان می‌داند و می‌پندارد کسانی مانند شیخ طوسی، همه این روایات را به طریق سماع یا قرائت یا دست‌کم مناوئه (تحویل دادن) نسخه مصدر، دریافت کرده‌اند؛ در حالی که این نگرش، پذیرفتنی نیست. یکی از شواهدی که در رد این نظریه می‌توان اقامه کرد، مواردی است که شیخ طوسی از ابن ندیم اسم کتاب‌ها را آورده، اما طریق به آن

۱. این راوی و افراد بعدی در بخش «الفن الأول من المقالة الثالثة [أسماء و أخبار الصدر الأول ممن أخذ عنه المآثر و الأنساب و الأخبار من خط الیزیدی]» وارد شده‌اند.

۲. ندیم، الفهرست، ج ۱، ص ۶۸۹: «الجلودی، أبو أحمد عبد العزیز بن یحیی بن أحمد بن عیسی الجلودی، من أكابر الشيعة الإمامية و الرواة للآثار و السير. و قد ذكرت ما له من كتب السير في موضعه من مقالة الأخباريين و النسابين. و له من الكتب في الفقه: كتاب المرشد و المسترشد، كتاب المتعة و ما جاء في تحليلها.» این مدخل در قسمت «المقالة الخامسة - الفن الخامس» قسمت شیعه امامیه وارد شده است. شیخ طوسی از این قسمت از فهرست ابن ندیم استفاده نکرده است: ندیم، الفهرست، ج ۱، ص ۳۵۶: «الجلودی، و هو أبو أحمد عبد العزیز بن یحیی بن أحمد بن عیسی الجلودی، من أهل البصرة، أخباری صاحب سير و روایات. و توفی بعد الثلاثين و ثلاثمائة. و له من الكتب: كتاب أخبار خالد بن صفوان، كتاب أخبار العجاج و رؤبة بن العجاج، كتاب مجموع قراءة أمير المؤمنين علی بن أبی طالب.»

کتاب‌ها را از منابع دیگر یاد کرده است. البته کتاب ابن ندیم موجود است و اثری از طریق در این موارد نمی‌بینیم تا گفته شود شیخ طریق در کتاب ابن ندیم را با طریق کتاب دیگر تعویض کرده است. این امر نشان‌دهنده آن است که الزاماً منابع شیخ در نام بردن از کتاب‌ها، با منابعی که طریق‌ها را از آنها آورده است، یکسان نیستند و طریق به کتاب، الزاماً طریق برای اثبات وجود نسخه‌ای از آن کتاب نزد شیخ طوسی یا حتی طریق برای انتساب نام کتاب هم نیست و صرفاً برای اتصال سند وارد شده است.

در توضیح این مطلب توجه به این نکته ضروری است که از روش‌های مرسوم انتقال حدیث در قرن چهارم و پنجم، اجازات عام بوده است؛ بدین معنا که استاد برای انتقال میراث دیگران به شاگرد، همه روایاتی را که شاگرد صحت و انتساب آنها را احراز می‌کند، به او اجازه می‌دهد. در اصل استاد به دلیل اهل دانستن شاگرد در تشخیص صحت و انتساب روایات، احراز انتساب یک کتاب یا روایت را به او وامی‌گذارد. بنابراین فرایند گذاشتن سند در ابتدای روایات، پس از احراز انتساب آن توسط شاگرد انجام می‌شود و در این فرض، قرار دادن سند اجازه گرفته شده، به ابتدای روایات، بی‌اشکال است. اما پرسش اینجاست که قائلین به تعویض سند، در فرضی که اصل صحت و ثبوت روایت با مشکل مواجه است، چگونه طریق عام را برای تصحیح روایت به کار می‌برند، در حالی که به کارگیری طرق عام منوط به احراز روایت از راهی غیر از طریق عام است. به عبارت دیگر ابتدا باید انتساب روایت ثابت باشد تا بتوان طریق عام را در ابتدای آن اضافه نمود. به همین جهت به نظر می‌رسد نگرش رایج فعلی در رابطه با طرق، نگرشی اشتباه و به دور از واقعیت است. این همان نگرشی است که برخواسته از نگرش غیر رجالی است که بدون در نظر گرفتن سنخ مباحث هر دانشی، به آنها پرداخته شده است.

اما مواردی که شیخ نام کتاب‌ها را از ابن ندیم آورده و طریق را از منبعی دیگر آورده، دو گونه است: در برخی به اخذ نام کتاب‌ها از ابن ندیم تصریح می‌کند؛ مانند مدخل الحسن بن محبوب السراد (۱۶۲) <sup>۱</sup> که پس از اینکه چند کتاب از ابن محبوب نام می‌برد، می‌گوید: «و زاد ابن الندیم: کتاب التفسیر» و سپس طریق خود را چنین می‌آورد: «أخبرنا بجمع کتبه

۱. طوسی، فهرست، باب الحاء/باب الحسن/۱۲۲.

و روایاته». همچنین در مدخل الحسن بن علی بن فضال (۱۶۴)<sup>۱</sup> پس از آوردن چند کتاب، می‌نویسد: «و زاد ابن الندیم: کتاب التفسیر (کتاب الأنبياء و المبتدأ) و کتاب الطب». و سپس طریق را این‌گونه می‌آورد: «أخبرنا بجمع روایاته». همچنین است مدخل‌های علی بن ابراهیم بن هاشم القمی (۳۸۰)<sup>۲</sup> و عیسی بن مهران (۵۲۰)<sup>۳</sup> و محمد بن ابراهیم بن یوسف (۶۰۱)<sup>۴</sup> و محمد بن مسعود العیاشی (۶۰۵)<sup>۵</sup>.

در برخی مداخل نیز شیخ، نامی از ابن ندیم در اخذ نام کتاب‌ها نیاورده است، ولی از شباهت‌های موجود بین این دو کتاب، روشن است که نام کتاب‌ها را از فهرست او گرفته، ولی طریق را از منبع دیگر آورده است؛ مانند مدخل علی بن یقطين (۳۸۹)<sup>۶</sup> و عبدالله بن أحمد بن أبي زيد (۴۴۶)<sup>۷</sup> و محمد بن أحمد بن عبدالله (۶۰۰)<sup>۸</sup>. نکته قابل تأمل اینکه شیخ در برخی از مداخل، نامی از عنوان کتاب‌ها نمی‌برد و صرفاً عنوان مبهمی مثل (له کتب) را می‌آورد که از بی‌اطلاعی وی از نام کتاب‌ها نشان دارد؛ مثل مدخل عمر بن محمد بن سالم (۵۰۶)<sup>۹</sup>. این نیز می‌تواند به عنوان قرینه‌ای برای روشن شدن نقش طرق باشد؛ زیرا وقتی طریق برای کتاب نامعلومی آورده شود، بدان معناست که طریق، نقشی در انتساب کتاب و نسخه‌ای از آن ندارد و احراز این دو امر به شخصی که به آن اجازه داده شده، واگذار شده است.

### اجتهاد شیخ در اطلاعات منبع

از مسائلی که اهمیت فراوانی در میزان اعتبار اطلاعات شیخ در فهرست دارد، میزان اجتهاد شیخ در اطلاعات مصادر خویش است؛ هرچه اطلاعات دست‌نخورده‌تر باشند، به همان

۱. همان، باب الحاء/باب الحسن/۱۲۳.
۲. همان، باب العین/باب علی/۲۶۶.
۳. همان، باب العین/باب عیسی/۳۳۲.
۴. همان، باب المیم/باب محمد/۳۹۱.
۵. همان، باب المیم/باب محمد/۳۹۶.
۶. همان، باب العین/باب علی/۲۷۰.
۷. همان، باب العین/باب عبدالله/۲۹۶.
۸. همان، باب المیم/باب محمد/۳۹۰.
۹. طوسی، فهرست، باب العین/باب عمر/۳۲۵.

مقدار انتقال دهنده میراث گذشتگان است و هر چه اجتهاد بیشتر باشد به همان اندازه از اطلاعات مصادر دور شده‌ایم. با توجه به قرآینی می‌توان میزان اجتهادات شیخ در فهرست را کشف کرد؛ از جمله میزان انتقال اشتباهات، خصوصاً اشتباهات فاحش مصادر شیخ طوسی؛ مقایسه اطلاعات آن با دیگر کتاب‌ها مانند فهرست نجاشی در صورتی که منبع یکسانی داشته باشند نیز می‌تواند از جمله قراین باشد. اما یکی از این قراین که خطای بسیار کمتری به نسبت راه‌های دیگر دارد، رجوع به مصادر موجود و مقایسه اطلاعات آن است. درباره فهرست شیخ طوسی نیز این راه امکان‌پذیر است؛ از این جهت که فهرست ابن ندیم به‌عنوان تنها منبع فهرستی شیخ باقی مانده است. از این جهت مقایسه اطلاعات این دو کتاب می‌تواند مقدار و میزان اجتهاد شیخ نسبت به مصادرش را نشان دهد.

بر اساس بررسی‌ای که انجام شد، به جز مواردی از اختلاف که بین فهرست ابن ندیم و شیخ طوسی از باب اختلاف نسخه وجود دارد - حال یا اختلاف در نسخ خود فهرست شیخ، یا اختلاف بین نسخ ابن ندیم -، اختلافات برآمده از اجتهادات شیخ، ناچیز است و به نظر می‌رسد شیخ طوسی اطلاعات خویش را بدون کم و کاست منتقل می‌کرده است. شیخ تنها در چند مورد انگشت شمار به اصلاح یا تردید در اطلاعات ابن ندیم دست زده است. به‌عنوان نمونه: ابن ندیم در شرح حال الحسن بن موسی النوبختی چنین آورده است: «و هو أبو محمد الحسن بن موسی بن أخت أبي سهل بن نوبخت متكلم فيلسوف كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل أبي عثمان الدمشقي و اسحاق و ثابت و غيرهم و كانت المعتزلة تدعيه و الشيعة تدعيه و لكنه الى حيز الشيعة ما هو لأن آل نوبخت معروفون بولاية علي و ولده عليه السلام في الظاهر فلذلك ذكرناه في هذا الموضوع و كان جماعة للكتب قد نسخ بخطه شيئاً كثيراً و له مصنفات و تأليفات في الكلام و الفلسفة و غيرها.»<sup>۱</sup>

در حالی که شیخ در مدخل الحسن بن موسی النوبختی (۱۶۱) چنین آورده است: «ابن أخت أبي سهل بن نوبخت، يكتنى أبا محمد، متكلم، فيلسوف، و كان يجتمع إليه جماعة من نقلة كتب الفلسفة: مثل أبي عثمان الدمشقي و إسحاق و ثابت و غيرهم. و كان إمامياً حسن الاعتقاد و نسخ بخطه شيئاً كثيراً. و له مصنفات كثيرة في الكلام و الفلسفة و غيرهما.» روشن

۱. ندیم، الفهرست، ج ۱، ص ۶۳۶.

است که شیخ طوسی از عبارت ابن ندیم قطعه «و كانت المعتزلة تدعيه و الشيعة تدعيه و لكنه الى حيز الشيعة ما هو لأن آل نوبخت معروفون بولاية علي و ولده عليه السلام في الظاهر» را بر اساس باور جزمی خویش به عبارت «و كان إمامياً حسن الاعتقاد» تغییر داده است. در برخی موارد نیز شیخ قولی را مخالف با ابن ندیم می آورد؛ مانند: مدخل عمر بن محمد بن سالم بن البراء (۵۰۶) که پس از شرح حال او می گوید: «و قال ابن عبدون: هو محمّد بن عمر بن سالم».

در برخی موارد دیگر نیز تردید می کند؛ مانند مدخل الفضل بن شاذان النیشابوری (۵۶۴) که می گوید: «و ذکر ابن النديم أنّ له على مذهب العامة كتاباً، منها: كتاب التفسير، كتاب القراءات، كتاب السنن في الفقه، و أنّ لابنه العباس كتاباً<sup>۱</sup> و أظنّ هذا الذي ذكره الفضل بن شاذان الرازي الذي تروي العامة عنه.»<sup>۲</sup> همچنین است مدخل ابن مملک الاصفهانی (۹۰۸).

۱. همان، ج ۲، صص ۱۰۸-۱۰۹: «الفضل بن شاذان الرازي، و ابنه العباس بن الفضل. و هو خاصي عامي، الشيعة تدعيه و قد استقصيت ذكره عند ذكرهم، و الحشوية تدعيه. و له من الكتب التي تعلق بالحشوية: كتاب التفسير، كتاب القراءات، كتاب السنن في الفقه. [بعد ذلك في الأصل بياض سطرين.] و لابنه العباس بن الفضل من الكتب: كتاب [بعد ذلك في الأصل بياض عشرة أسطر].»

۲. ابن ندیم خود تصریح کرده که مقصودش فضل بن شاذان رازی است، نه فضل بن شاذان نیشابوری. در واقع فضل بن شاذان رازی، مفسر عامی و فضل بن شاذان نیشابوری، فقیه و متکلمی امامی بوده است. بنابراین روشن نیست که چرا شیخ طوسی با این وجود، دو شخصیت بودن این دو نفر را در هاله ای از ابهام و در حد گمانه زنی می داند؟! با نگاهی به تألیفات مذکور برای فضل بن شاذان رازی در فهرست ابن ندیم نیز یقین پیدا می شود که با آثار نام برده شده برای فضل بن شاذان نیشابوری در رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی همخوانی ندارد. در بین محققین معاصر برخی بین این دو دچار خلط و اشتباه شده اند، مانند: آقا بزرگ تهرانی در الذریعة، ج ۴، ص ۳۰۰، و ج ۱۲، ص ۲۳۷؛ سید حسن صدر در تأسیس الشيعة، ص ۳۴۴؛ محمد بن علی داودی در طبقات المفسرين، ج ۲، ص ۳۳؛ عمر رضا کحاله در معجم المؤلفين، ج ۸، ص ۶۹ و ...

ابن ندیم همچنین به طور پراکنده در چند جای دیگر از فهرست خودش، از فضل بن شاذان مطالبی آورده است که در ذیل خواهد آمد:

ندیم، الفهرست، ج ۱، صص ۶۴-۶۶: «باب ترتيب نزول القرآن في مصحف عبد الله بن مسعود، قال الفضل بن شاذان: وجدت في مصحف عبد الله بن مسعود تأليف سور القرآن على هذا الترتيب... قال ابن شاذان: قال ابن سيرين: و كان عبد الله بن مسعود لا يكتب المعوذتين في محصفه و لا فاتحة الكتاب، و روى الفضل بإسناده عن الأعمش: قال في قوله قراءة عبد الله... و الفضل بن شاذان أحد الأئمة في القرآن و الروايات...».

همان، ص ۶۷: «باب ترتيب القرآن في مصحف أبيّ بن كعب، قال الفضل بن شاذان...».

همان، صص ۹۱-۹۲: «الكتب المؤلفة في القراءات... كتاب القراءات للفضل بن شاذان...».

از این موارد روشن می‌شود که شیخ طوسی در مواردی که به غلط بودن اطلاعات کتاب یقین داشته، و یا گمان بر خلاف آن داشته، به گونه‌ای آن را در متن منعکس می‌کرده است. همچنین مشاهده می‌شود شیخ در برخی موارد اطلاعات کتاب ابن ندیم را، با اینکه به نظر اشتباه است، به همان شکل اشتباه انتقال داده است؛ به عنوان مثال در مدخل «أبوخالد بن عمرو بن خالد الواسطی (۸۷۲)» به تبع ابن ندیم وارد شده است. به نظر می‌رسد این راوی همان عمرو بن خالد الواسطی از رؤسای زیدیه است که از زید بن علی روایت دارد و نصر بن مزاحم هم راوی کتاب او است.<sup>۱</sup>

از جمله مواردی که شیخ طوسی اطلاعات ابن ندیم را بدون اجتهاد منتقل کرده، اطلاعات نسبی راویان است. به عنوان نمونه مداخل: علی بن اسماعیل بن میثم التمار (۳۷۴) که صحیح آن با توجه به فهرست نجاشی «علي بن إسماعیل بن شعيب بن میثم بن یحیی التمار» است.<sup>۲</sup> مدخل محمد بن النعمان الاحول (۵۹۵) که صحیح آن بنا بر رجال کشی و فهرست نجاشی «محمد بن علي بن النعمان بن أبي طریفة» است.<sup>۳</sup> مدخل محمد بن قبه (۵۹۷) که صحیح آن بنا بر فهرست نجاشی: «محمد بن عبد الرحمن بن قبه» است.<sup>۴</sup> مدخل عمر بن محمد بن سالم (۵۰۶) که صحیح آن بنا بر نقل خود شیخ در جای دیگر فهرست و رجال خویش و نجاشی «محمد بن عمر بن محمد بن سالم» است.<sup>۵</sup> همچنین است تاریخ تولد شیخ مفید، که شیخ طوسی به تبع ابن ندیم آن را ۳۳۸ق آورده، در حالی که نجاشی که تمام عمر خویش را در بغداد بوده است و در اطلاعات انساب قوی‌تر از ابن ندیم و شیخ است تاریخ دقیق ولادت مفید را ۱۱ ذی القعدة ۳۳۶ق یاد، و قول ۳۳۸ق را به عنوان «قیل» مطرح کرده است.

نکته حائز اهمیت آن است که با توجه به مطالب بالا، در تمامی فهرست ابن ندیم، یادی از فضل بن شاذان نیشابوری امامی نشده است و تمامی مطالب بالا مربوط به فضل بن شاذان رازی است که در دانش تفسیر و قرائت، دارای اثر بوده است. (عزیزپور)

۱. نجاشی، رجال، ص ۲۸۸، مدخل ۷۷۱.
۲. همان، باب العین/باب علی، ص ۲۵۱، مدخل ۶۶۱.
۳. کشی، رجال، ص ۱۸۵؛ نجاشی، رجال، ص ۳۲۵، مدخل ۸۸۶.
۴. نجاشی، رجال، باب المیم/۳۷۵، مدخل ۱۰۲۳.
۵. نجاشی، رجال، صص ۲۹۵ و ۳۵۸؛ طوسی، الفهرست، ص ۴۲۴؛ همو، رجال، ص ۴۴۵.

به نظر می‌رسد شیخ طوسی در نسب‌شناسی مهارت کافی نداشته است و به همین دلیل نه تنها در این مداخل، بلکه در مداخل بسیاری از فهرست، نام راویان را اشتباه یا ناقص منتقل کرده است.<sup>۱</sup> دلیل این امر هم منابع شیخ است. در حقیقت شیخ طوسی به جهت اینکه نسب‌شناس نبوده است گاهی در شناسایی برخی راویان به اشتباه افتاده، و حتی وحدت برخی راویان را که عناوین مختلف دارند، تشخیص نداده است. به عنوان مثال در مدخل [۱۱۷] شیخ ابن نوح استاد نجاشی را «أحمد بن محمد بن نوح» معرفی می‌کند؛ در حالی که نسب او با توجه به تصریح شاگردش نجاشی چنین است: «أحمد بن علي بن العباس بن نوح».<sup>۲</sup> این مطلب در بحث‌هایی که نسب راوی در آنها اهمیت دارد، مثل توحید مختلفات یا کشف تحریفات، اهمیت فراوانی دارد؛ چه بسا شخصی به دلیل اختلاف شیخ و نجاشی در ذکر نسب متعدد شناخته شود، در حالی که حقیقت، خلاف آن است. به طور کلی باید گفت: اختلاف نجاشی و شیخ در ذکر نسب راویان، دلیل محکمی برای اثبات تعدد آنها نیست.

### فواید نسخه‌ای

یکی از راه‌های اعتبار بخشی به نسخ کتاب، سنجیدن اطلاعات نسخ آن با منقولاتی است که بقیه کتاب‌ها به عنوان واسطه از اصل آن دارند. این روش، خصوصاً در جایی که کتاب واسطه، قدیمی باشد یا در صورتی که صاحب آن به نسخه معتبر دسترسی داشته، می‌تواند میزان دقت نقل نسخه‌ها و به تبع، اعتبار آنها را ثابت کند. به نظر می‌رسد در نسخ کتاب‌ها اخذ به الفاظ نسخه در صورتی صحیح است که اولاً اختلافی بین نسخ وجود نداشته باشد و یا در صورت وجود اختلاف، تحریف در یکی از نسخه‌ها طبق قواعد تحریفات روشن باشد، و ثانیاً غرابت و اشکالی در نسخه نباشد؛ چون در این صورت حتی اگر اختلاف نسخه‌ای هم گزارش نشود، در این گونه موارد دلیل اخذ به ظواهر الفاظ که بنای عقلا است، جریان ندارد. در مورد فهرست ابن ندیم و شیخ نیز سنجش اطلاعات این دو

۱. البته توجه به قاعده اختصار در نسب لازم است؛ گرچه در مقام ترجمه و معرفی راوی پسندیده نیست.

۲. نجاشی، رجال، ص ۸۶، مدخل ۲۰۹.

کتاب با یکدیگر، اصل صحت نسخه شیخ از ابن ندیم و صحت نسخ موجود از ابن ندیم را ثابت می‌کند. اما اخذ به دو فرضی که گذشت ثابت نمی‌شود. یکی از کارکردهای کتاب ابن ندیم، دستیابی به نسخه صحیح‌تر در هنگام اختلاف نسخ فهرست شیخ است، تا در نهایت بتوان با در نظر گرفتن مجموع قراین، کشف کرد که کدامیک از نسخ فهرست شیخ نسخه معتبرتر است.

بنابراین دو کاربرد برای این مقایسه وجود دارد؛ یکی تصحیح درست از متن فهرست شیخ طوسی و فهرست ابن ندیم، و دیگری کشف نسخ معتبرتر شیخ که در جاهای دیگر که اختلاف نسخه وجود داشت بتوان از این اعتبار استفاده کرد.<sup>۱</sup>

به عنوان نمونه: در ترجمه «عمر بن محمد بن سالم بن البراء»، معروف به «ابن الجعابی»<sup>۲</sup> اختلاف نسخ مشاهده می‌شود؛ در برخی نسخ لفظ ثقه وارد شده است و در برخی دیگر لفظ ثقه وجود ندارد. بر اساس آنچه به نام قاعدة اصالة عدم الزیاده مشهور شده اصالت با نسخه‌ای است که لفظ «ثقة» در آن وارد شده است و نبود لفظ «ثقه» در بقیه نسخ باید توجیه شود. دلیل این قاعده را می‌توان این‌گونه تفریر کرد: انگیزه‌ها و اسباب رخداد زیاده، بسیار کمتر از انگیزه‌ها و اسباب رخداد نقیصه است. زیاده ممکن است عمدی یا به سبب غفلت رخ داده باشد؛ اما نقیصه، افزون بر عمد و غفلت، می‌تواند از تلخیص و اختصار پدید آمده باشد؛ چنان‌که گاه سبب این است که متکلم در مقام بیان تمام قضیه نبوده و گاه مستند به این است که راوی، قیدی را توضیحی دانسته و بود و نبودش را مساوی پنداشته است.

احتمال «عمد» در هر دو طرف زیاده و نقیصه، با وثاقت راوی، رد می‌شود؛ اما احتمال «غفلت» در طرف نقیصه، بسیار بیشتر از طرف دیگر است؛ زیرا فراوان پیش می‌آید که راوی یا ناسخ، لفظی را فراموش کند و آن را نیاورد؛ اما بسیار دور از ذهن است که بر اثر فراموشی، لفظی را بیفزاید؛ در نتیجه، بنای عقلا در دوران امر میان زیاده و نقیصه، تقدیم «اصالة عدم

۱. همچنین یکی از راه‌هایی که می‌توان در تصحیح فهرست ابن ندیم از آن کمک گرفت نیز استفاده از فهرست شیخ طوسی و نسخ مختلف آن است که متأسفانه در چاپ ایمن فؤاد سید از آن استفاده نشده است.  
۲. طوسی، الفهرست، ص ۳۲۵، مدخل ۵۰۶.

الزیادة» بر «أصالة عدم النقيصة» است؛ زیرا رخداده نقیصه با انگیزه‌ها و اسباب گوناگون، معقول و ممکن است.

اما به نظر این قاعده صحیح نیست زیرا:

۱. انگیزه‌ها و اسباب ادعا شده برای نقیصه (مانند تلخیص و اختصار، توضیحی دانستن قید و...)، در بسیاری از مصادیق، در طرف زیاده نیز، قابل تصور است؛ برای نمونه، در «نقل به معنا» که عین الفاظ، نقل نمی‌شود و هدف ناقل، تنها بیان مراد و مقصود است، احتمال اینکه چیزی را کم یا زیاد کند، یکسان است. همچنین است توضیحی دانستن قید؛ زیرا چنان‌که ناقل، ممکن است بود و نبود یک لفظ را مساوی بشمارد و آن را نیاورد، همان‌گونه ممکن است وجود کلمه‌ای را مضر به معنا بشمارد و آن را بیفزاید.

۲. این دلیل که بنای عقلا بر این است که غفلت در نیاوردن لفظ، بیشتر از غفلت در افزودن آن است، در جایی جاری نمی‌شود که یک مطلب را یک نفر با زیاده، و چند نفر با نقیصه نقل کنند؛ زیرا لازمه جریان آن، نسبت دادن غفلت به چندین نفر برای تصحیح اشتباه یک نفر است!

۳. به طور کلی، بسیاری از اصل‌هایی را که به آنها استناد می‌شود (مانند أصالة الظهور، أصالة الإطلاق، أصالة العموم، أصالة الحقيقة، أصالة عدم الزیادة و...)، نمی‌توان به عنوان ظن خاص، دارای اعتبار عقلایی و شرعی شمرد؛ زیرا در بیشتر جاهایی که اعتبار این اصول توهم شده، اطمینان عقلایی به مراد متکلم وجود دارد؛ از این روست که اگر عقلا به معنای سخنی ظن داشته و به دیگر احتمالات توجه داشته باشند، برای کشف مراد، می‌پرسند و به احتمال مثلاً شصت درصد بسنده نمی‌کنند و آن را کاشف از مراد نمی‌شمارند؛ زیرا چنین نیست که اصول مربوط به باب الفاظ، از قاعده اولی در باب ظنون - که عدم حجیت است - استثنا شده باشند.<sup>۱</sup>

با توجه به اینکه منبع شیخ در اینجا فهرست ابن ندیم است و در آن لفظ ثقه وارد نشده است و از طرفی روش غالبی شیخ، اضافه کردن اطلاعات - خصوصاً در لابه‌لای ترجمه‌اش از منابع - نیست و همچنین اینکه بیشتر نسخ معتبر و نسخ رجالیان متأخر مثل علامه و ابن

۱. پرواضح است آنچه گفته شد، در فرض انفتاح و امکان کشف مراد متکلم است.

داود از این لفظ خالی هستند و گزارشی هم از این اختلاف نسخه نداده‌اند، به نظر می‌رسد اگر نگوئیم نسخه‌ای که در آن لفظ «ثقة» نیست، صحیح است، لا اقل نسخه دیگر تعیین پیدا نمی‌کند. در نتیجه نمی‌توان لفظ «ثقة» را ثابت دانست.

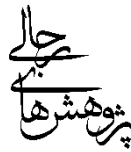
### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نشان داده شد شیخ طوسی الزامی در تصریح به نام مصادر خویش ندارد و همان‌طور که با تصریح به اسم ابن ندیم از او استفاده کرده، بدون تصریح نیز از او استفاده می‌کند. همچنین نشان داده شد که از چه راه‌هایی می‌توان منابع شیخ طوسی در فهرست را کشف کرد و شیخ چه مقدار از ابن ندیم بهره برده است. همچنین روشن شد که شیخ مقدار زیادی متأثر از منابع خویش است و اطلاعات آنها را غالباً بدون تغییر منعکس می‌کند و تنها در مواردی که اطمینان به اشتباه بودن آن دارد، تصحیح می‌کند و در مواردی که تردید جدی دارد به گونه‌ای آن را در متن منعکس می‌نماید. همچنین روشن شد که فهرست ابن ندیم از منابع فرعی شیخ به حساب می‌آید و در جایی که منابع دیگری باشد، شیخ برای تکمیل اطلاعات از آن استفاده می‌کند. کارکرد ارتباط فهرست شیخ و منابعش در رابطه با نقش طرق و نسخ نیز روشن شد و در نهایت در روشن شدن بطلان روش‌های مرسوم در بررسی‌ها و قالب نگرش به کتاب فهرست شیخ تلاش شد.

### منابع و مآخذ

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ق.
۲. رحمتی، محمد کاظم، ابن ندیم و کتاب الفهرست، قم: نشر مورخ، چ ۱، ۱۳۹۵ش.
۳. صابری، هادی، فهرست حمید در آینه فهرست شیخ طوسی، مجله پژوهش‌های رجال، شماره ۴، ۱۴۰۰ش.
۴. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، قم: مکتبه المحقق الطباطبائي، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۵. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، چ ۳، ۱۳۷۳ش.
۶. عمر رضا کحاله، معجم المؤلفين، بیروت: دار احیاء التراث العربي، [بی‌تا].
۷. عمرو بن بحر بن محبوب الکنانی، جاحظ، الرسائل السياسية، بیروت: دار ومکتبه الهلال، [بی‌تا].

۸. محمد بن علي بن احمد، شمس الدين داوودی مالکی، طبقات المفسرين، بيروت: دار الكتب العلمية، [بی تا].
۹. مطهری، مصطفی، «بررسی نقل‌هایی از جاحظ در رجال نجاشی و فهرست شیخ»، کتاب شیعه، شماره ۶، صص ۱۱۶-۱۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۱۰. نجاشی، ابوالعباس، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۶، ۱۳۶۵ ش.
۱۱. ندیم، ابي الفرج محمد بن ابي يعقوب إسحاق، كتاب الفهرست، لندن: مؤسسه الفرقان للتراث الإسلامی، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.



سالنامه علمی - پژوهشی  
سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۲

# بررسی شدوذ و عجمیت الفاظ روایات عمار سابطی در دیدگاه آیت الله سید احمد مددی<sup>۱</sup>

سیدرضا موسوی صدر<sup>۲</sup>، عباس نوری احمد آبادی<sup>۳</sup>



بررسی شدوذ و عجمیت الفاظ روایات عمار سابطی

## چکیده

دشواری‌های واژگانی، سبب سقوط پاره‌ای روایات از دایره استدلال و فتوا است. توجه به منظومه فکری راویان، فضای حاکم بر زمان صدور و شرایط دریافت روایت از راویان و کتب، روشی جهت بازگرداندن این روایات به دایره اعتبار است. گذار بر کتب فقهی، حاکی از آن است که اغلب روایات عمار به جهت غرابت واژگان و شدوذ در نقل، از دایره استدلال و فتوا کنار گذاشته شده است. بازگشت این حجم از روایات فقهی به دایره اعتبار، بی شک تأثیر به‌سزایی در حوزه استنباط و افتا دارد. آیت الله سید احمد مددی با ارائه تحلیلی

تاریخ تأیید: ۴۰۲/۹/۲۰

seyedrezamousavisadr@gmail.com

abbasnoury@gmail.com

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۲/۵/۱۲

۲. دانش پژوه مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام. (نویسنده مسئول)

۳. پژوهشگر مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام.

از منظومه فكري عمار، راهي برای استفاده از روايات وی گشوده است. وی مشکل اساسی را در روايات منقول از کتاب ایشان می داند. قوت فقاقت عمار سبب شده که وی با بهره گیری از روايات پرشمار، بر اساس مدلولات مطابقی و التزامی روايات و در کنار هم گذاشتن آنها، دست به تدوین کتابی فتوایی بزند. این امر، تشخیص مضامین روايات را از نظرات اجتهادی عمار مشکل کرده است. تتبع در روايات عمار، آشنایی با احکام اختصاصی فطحیه و همچنین فتاوی مشهور فقیهان در دوران عمار و کمی پس از آن، می تواند تا حد زیادی راهگشای تشخیص متون و مضامین روايات از فتاوی عمار باشد.

**واژگان کلیدی:** عمار ساباطی، شذوذ، فطحیه، نقل به مضمون، عجمیت الفاظ.

### مقدمه

عمار بن موسی الساباطی از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیه السلام است.<sup>۱</sup> وی ۲۵۴ روایت در تراث حدیثی شیعه از خود به جای گذاشته است<sup>۲</sup> که مشتمل بر حدود ۴۰۰ فرع فقهی است.<sup>۳</sup> نجاشی در رجال و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار وی را توثیق کرده اند<sup>۴</sup>، اما شیخ به جهت فطحی بودن عمار، تصریح کرده که اصحاب به منفرات او عمل نمی کنند.<sup>۵</sup> البته اینکه تا پایان عمر به مذهب فطحیه باقی ماند یا بازگشت کرد، اختلافی است. چنان که ظاهر عبارت نجاشی که تنها شهادت به وثاقت در روایت داده است<sup>۶</sup> هم توقف در مذهب اوست.<sup>۷</sup>

با آنکه شیخ طوسی، فطحی بودن عمار را علت عمل نکردن اصحاب به منفرات وی می داند، ولی در سخنان بسیاری از بزرگان علت آن، شذوذ و وجود تعقید و فهم ناقص وی از روايات دانسته شده است.<sup>۸</sup> برای مثال، فیض کاشانی و صاحب حدائق و صاحب جواهر

۱. نجاشی، رجال، ص ۲۹۰؛ طوسی، رجال، صص ۲۵۱ و ۳۴۰؛ همو، فهرست، ص ۳۳۵.
۲. وظیفه دوست، «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی ساباطی وثاقت و مذهب او»، نشریه حدیث حوزه، سال هشتم، شماره ۲، ص ۱۲۰.
۳. بارگاهی، «شیوه مواجهه فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار ساباطی در کتاب طهارت»، فصلنامه علمی علوم حدیث، سال بیست و هفتم، شماره دوم، بهار ۱۴۰۱، ص ۵۱.
۴. نجاشی، رجال، ص ۲۹۰؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۰۱؛ همو، الاستبصار، ج ۳، ص ۹۳.
۵. طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۳۷۲.
۶. نجاشی، رجال، ص ۲۹۰.
۷. شبیری، دروس رجال، جلسه ۴۷.
۸. مجلسی اول، روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۲۰۴؛ مجلسی دوم، بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۷۳؛ خوبی،

در موارد پرشماری، به غریب بودن روایات عمار ساباطی اشاره می‌کنند.<sup>۱</sup> محقق شوشتری هم در قاموس الرجال ذیل عنوان عمار ساباطی، پس از اینکه ۸۴ روایت عمار را از روایاتی شمرده که اصحاب به آنها عمل نکرده‌اند، تصریح می‌کند که اکثر الفاظ روایات وی پیچیده است و نظم درستی ندارد.<sup>۲</sup>

منشأ غرابت روایات عمار را می‌توان در فتوایی بودن کتاب وی جستجو کرد؛ زیرا وی از فقیهان برجسته اصحاب، و فقیهان بزرگ فطحیه بوده، که کتاب خود را برای عمل فطحیه نوشته است؛ از این رو روایات را نقل به معنا کرده و فهم و اجتهاد خود را در آنها دخیل کرده است. از ۲۵۴ روایتی که از عمار نقل شده، ۱۸۶ روایت از کتاب وی است.<sup>۳</sup> یعنی بیش از دو سوم روایات وی همراه با اجتهاد و نقل به معناست<sup>۴</sup> که گرچه فهم عمار در برخی از آنها درست است، ولی در برخی از موارد دیگر خالی از خطا نیست و همین امر منشأ شذوذ آنها شده است.

آیت الله سید احمد مددی بر این باور است که می‌توان با تنقیح منظومه فکری عمار ساباطی، تا حدی بین اجتهادات وی و متون روایات تفکیک کرد و روایات عمار را از شذوذ و غرابت خارج نمود. بدین صورت که عمار، با توجه به کنار هم گذاشتن روایات و فتوای اصحاب، فروع فقهی را استنباط می‌کرده و بدون اینکه متن روایت را از اجتهاد خود تفکیک کند، بیان می‌کرده است؛ لذا با آگاهی کامل از فتاوای اصحاب در دوره وی و پیش از آن، و همین‌طور روایات مسئله در این برهه، می‌توان مناشیء اجتهاد عمار را کشف، و اجتهاد وی را از متن روایات تفکیک کرد.<sup>۵</sup> در این نوشتار به تبیین منظومه فکری عمار در ضمن چند روایت شاذ وی پرداخته شده و تفکیک یاد شده در آنها انجام شده است. بدنه مقاله برگرفته از

موسوعة، ج ۱۸، ص ۳۹۰؛ علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۵، ص ۵۶۶.  
۱. برای نمونه: فیض کاشانی، الوافی، ج ۶، ص ۲۳۷؛ همان، ج ۱۱، ص ۳۳۴؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲، صص ۳۳ و ۳۸۴؛ همان، ج ۳، ص ۳۲۹؛ همان، ج ۵، صص ۱۵۸ و ۴۴۶؛ همان، ج ۶، صص ۳۲۶، ۳۶۲ و ۳۶۳؛ نحفی، جواهر الکلام، ج ۵، ص ۳۳۶؛ همان، ج ۶، ص ۳۵؛ همان، ج ۹، ص ۲۶۴.  
۲. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۸، صص ۱۹-۲۹.  
۳. وظیفه دوست، «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی ساباطی وثاقت و مذهب او»، نشریه حدیث حوزه، سال هشتم، شماره ۲، ص ۱۳۱.  
۴. مجلسی اول، روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۲۰۴؛ بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۱۷۰.  
۵. مددی، سلسله مباحث نقد متن حدیث، جلسه ۴ شهریور ۱۴۰۱ تا ۱۳ شهریور.

درس‌های جلسه ۴ تا ۱۳ شهریور ۱۴۰۱ ش. آیت الله مددی است که مقرر علاوه بر تبیین سخنان استاد، اضافات خود را در پاورقی آورده تا نظریه استاد از اضافات مصون بماند.

### پیشینه

در باره شخصیت عمار ساباطی از جهت وثاقت و مذهب، نوشته‌جات پرشماری به صورت مستقل<sup>۱</sup> و غیر مستقل<sup>۲</sup> به رشته تحریر در آمده است؛ همچنین درباره فقه الحدیث روایات و ترتیب کتاب وی مکتوبات معدودی نگارش شده است.<sup>۳</sup> اما در خصوص منظومه فکری عمار، که مبتنی بر مکتب فقهی و حدیثی وی و تضارب آن با مکاتب دیگران است، تحقیقی کامل و مستقل و حتی غیرمستقل انجام نشده است. تنها نوشته‌ای که تا حد بسیار کمی به محتوای این مقاله نزدیک است، مقاله آقای مصطفی بارگاهی با عنوان «شیوه مواجهه فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار ساباطی در کتاب طهارت» است که به عوامل تردید فقیهان در عمل به روایات عمار و شکل تعامل آنان با روایات وی در کتاب طهارت پرداخته است؛ و در موارد پرشماری نوع فقیهان در برخورد با روایات وی، آنها را به اتهام شذوذ و غریب بودن، در مقام عمل، طرح و یا حمل بر تقیه کرده‌اند و یا مشمول قاعده تسامح در ادله سنن دانسته و بر استحباب و کراهت حمل کرده‌اند. وجه تمایز این نوشتار، تبیین جهات تأثیرگذار در اجتهاد عمار و تلخیص روایات وی از این امور است که در ضمن چند روایت بررسی می‌شود.

### مفهوم‌شناسی

«منظومه» از ماده «نظم»، و در لغت به معنی مجموعه‌ای از اجزای مرتبط با هم است. از این رو به مجموعه‌ای از ستارگان که به واسطه نیروی جاذبه به دور یکدیگر می‌چرخند و به مجموعه‌ای از اشعار که به یک موضوع خاص می‌پردازند، منظومه گفته می‌شود.<sup>۴</sup> همان‌طور که در منظومه شمسی، خورشید محور است و سیارات به طور منظم به دور آن می‌چرخند و

۱. وظیفه دوست، «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی ساباطی وثاقت و مذهب او»، نشریه حدیث حوزه، سال هشتم، شماره ۲، ص ۱۳۱.
۲. بحر العلوم، بالفوائد الرجالية، ج ۳، صص ۱۶۴-۱۷۰؛ شوشتری، قاموس الرجال، ج ۸، صص ۱۵-۲۹.
۳. بارگاهی، بازسازی کتاب عمار ساباطی.
۴. دهخدا، لغت نامه دهخدا، ج ۱۳، ص ۱۹۹۴۹.

یا در تسبیح، نخ تسبیح محور است و دانه‌های تسبیح پشت سر هم قطار شده‌اند. مراد از منظومه فکری، افکار منظم و منسجمی است که حول یک محور می‌چرخند، و آن محور قهراً دغدغه اصلی محسوب می‌شود که در مورد عمار سابطی به دلیل اینکه از فقیهان برجسته محسوب می‌شده است، محور اصلی مبانی وی، استنباط احکام و ارائه کتابی در راستای عمل فطحیه بوده است.<sup>۱</sup>

«شذوذ» مصدر و در لغت از ماده «شذَّ» است. «شذَّ الرجل من أصحابه»، یعنی از اصحابش جدا افتاده است.<sup>۲</sup> شذوذ داشتن به معنای نادر بودن است.<sup>۳</sup> شاذ در اصطلاح حدیث بر سه معنا اطلاق شده است:

۱. حدیثی که تنها یک ثقه آن را نقل کرده است و هیچ اصلی مطابق آن نیست.<sup>۴</sup>
۲. حدیثی که ثقه‌ای آن را نقل کرده و مشهور، مخالف آن هستند.<sup>۵</sup>
۳. حدیثی که اصحاب حدیث به جهت مخالفتش با اقوال مشهور و اخبار متواتر، آن را طرح کرده باشند.<sup>۶</sup>

دو معنای نخست از اهل سنت، و معنای سوم از امامیان است. عامه عدم شذوذ در نقل را معیار در حجیت خبر می‌دانند؛ یعنی علاوه بر صحیح بودن، نباید شاذ باشد تا عنوان حجت بر آن صدق شود. ولی در امامیه خبر شاذ می‌تواند صحیح باشد، منتهی به جهت مخالفتش با خبر مشهور، بین آن و خبر مشهور تعارض می‌شود و باید قواعد باب تعارض درباره آن جاری شود.<sup>۷</sup>

واژه «عُجْمَة» گاهی در مقابل روشن‌گویی آمده است<sup>۸</sup>، و گاهی به معنای نداشتن

۱. مددی، سلسله مباحث نقد متن حدیث، جلسه ۴ شهریور، ۱۴۰۱.

۲. فراهیدی، العین، ج ۶، ص ۲۱۵.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۴۹۴.

۴. نیشابوری، معرفة علوم الحدیث، ص ۱۴۸.

۵. همان.

۶. جمعی از محققین، المقالات و الرسائل، ج ۲۶، ص ۴۷.

۷. مرعی، منتهی المقال، ص ۳۷.

۸. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۴۹.

فصاحت در زبان عربی است.<sup>۱</sup> و مراد از آن در این نوشتار، معنای دوم است؛ یعنی کسی که نمی‌تواند عربی را فصیح صحبت کند؛ خواه از این جهت که لکنتی در زبان دارد و خواه از این جهت که عرب زبان نیست و نمی‌تواند مقصود خود را با عربی فصیح تفهیم کند. اصطلاح «نقل به معنا» در مقابل «نقل به لفظ» است. در «نقل به لفظ»، راوی عین الفاظ را نقل می‌کند؛ مانند نقل قرآن و ادعیه که غالباً این‌گونه است. ولی در «نقل به معنا»، راوی برداشت خود از سخن معصوم را با الفاظ خودش بیان می‌کند. «نقل به معنا» از سوی ائمه مورد امضا قرار گرفته<sup>۲</sup> و از این‌رو در بین راویان وجود داشته است؛ مخصوصاً راویانی که در صدد نوشتن کتاب فتوایی بودند. آنان برای رفع ابهام از برخی روایات، تصرفاتی از قبیل زیاد و کم کردن عبارت را انجام می‌دادند.<sup>۳</sup> البته مشاهده می‌شود که برخی راویان در مقام افتا، پا را فراتر از این می‌گذاشتند و اجتهاد خود را در نقل روایت داخل می‌کردند؛ چنان‌که در برخی روایات عمار شاهدیم.<sup>۴</sup>

### ارزیابی دخالت عجمیت عمار در پیچیده بودن روایات وی

عمار از اهالی ساباط مدائن و عجم بوده است؛ از این‌رو برخی<sup>۵</sup> گفته‌اند که او نمی‌توانسته احادیث را با همان ویژگی‌هایی که از حضرات معصومین می‌شنید ثبت و ضبط کند. برای اثبات عجمیت روایات عمار به صحیحۀ محمد بن مسلم استناد شده است.<sup>۶</sup>

۱. مطرزی، المغرب فی ترتیب المغرب، ج ۲، ص ۴۵.
۲. شبیری زنجانی، نکاح (تقریرات)، احکام دخول در زوجه، جلسه ۱۳۱، ص ۱۴۱؛ همان، جلسه ۱۳۳، ص ۱۵۹.
۳. همان، ازدواج در عده، جلسه ۲۰۷، ص ۸۳۷؛ همان، جواز نظر به ذمیه، جلسه ۳۲، ص ۲۳۸.
۴. مددی، سلسله مباحث نقد متن حدیث، ۴ شهریور ۱۴۰۱.
۵. آیت الله بروجردی، به نقل از علی پناه اشتیاردی (جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت (ع) فارسی)، ش ۶-۵، ص ۱۳۶.
۶. کسی یافت نشد به این روایت بر عجمه بودن عمار استدلال کرده باشد، آری؛ آیت الله شبیری زنجانی به روایت دیگری با فراز «فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَزْصَعَتْ غُلَامًا أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنٍ فَحَلَّ وَاحِدٍ وَأَزْصَعَتْهَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَحَلَّ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرُمَ نِكَاحُهُمَا» (حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۷۴) بر عجمه بودن عمار استدلال کرده است؛ به این بیان که وقتی گفته شد: «غُلَامًا أَوْ جَارِيَةً»، در ادامه باید می‌گفت «نکاح أحدهما»، نه «نکاحُهُمَا». چون عمار فارس بوده، هنگام نقل معنا، در ذهنش «نکاح آن دو» را ترجمه و به عربی برگردانده است. (جلسه عصرگاهی به تاریخ ۱۳۸۵/۰۳/۱۷ ش).

عن محمد بن مسلم قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ عَمَّارَ السَّابَّاطِيَّ - رَوَى عَنْكَ رِوَايَةً قَالَ: «وَمَا هِيَ؟» قُلْتُ رَوَى أَنَّ السُّنَّةَ فَرِيضَةٌ فَقَالَ: «أَيُّنَ يَذْهَبُ أَيُّنَ يَذْهَبُ لَيْسَ هَكَذَا حَدَّثْتُهُ إِنَّمَا قُلْتُ لَهُ مَنْ صَلَّى فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ لَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ فِيهَا أَوْ لَمْ يَسْأَلْ فِيهَا أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا أَقْبَلَ عَلَيْهَا فَرُبَّمَا رُفِعَ نَصْفُهَا أَوْ رُبْعُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ خُمْسُهَا وَإِنَّمَا أَمَرْنَا بِالسُّنَّةِ لِيَكْمَلَ بِهَا مَا ذَهَبَ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ.»<sup>۱</sup>

اما اثبات عجمیت عمار از این روایت درست نیست؛ زیرا روایت مذکور با اینکه صحیح

اعلایی است، ولی روایت منقول از خود عمار، چنین است:

«عَنْ مَرْوَانَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيَّ قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَنَى - فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مَا تَقُولُ فِي النَّوَافِلِ قَالَ فَرِيضَةٌ قَالَ فَفَزِعْنَا وَفَرَعَ الرَّجُلُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام - إِنَّمَا أَعْنِي صَلَاةَ اللَّيْلِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم - إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ.»<sup>۲</sup>

این نقل، شاهد این است که نقل عبارت «إِنَّ السُّنَّةَ فَرِيضَةٌ» از عمار اشتباه، و عبارت

«إِنَّ النَّافِلَةَ فَرِيضَةٌ» صحیح است.

مراد از «أَيُّنَ يَذْهَبُ» در روایت این است که عمار، سخن امام را به صورت درست

متوجه نشده است؛ نه اینکه متوجه شده و نتوانسته درست بیان کند. اما این ابهام را که

چگونه عمار از «لَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ فِيهَا أَوْ لَمْ يَسْأَلْ فِيهَا» به این نتیجه رسیده است که نوافل،

فریضه هستند، با موثق ذیل می توان پاسخ داد:

و عنه عن أحمد عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة عن

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۷۰: به ابو عبد الله صادق عليه السلام گفتم: عمار ساباطی روایت شگفتی از شما نقل می کند. ابو عبد الله گفت: چه روایتی؟ من گفتم: روایت می کند که سنت در حکم فریضه است. ابو عبد الله گفت: عمار به کجا می رود؟ عمار به کجا می رود؟ من چنین نگفتم. من گفتم: هر کس روی دل را متوجه نماز کند تا آن حد که فکرش به جای دیگر نرود، مادام که توجه او باقی است، خداوند نظر لطف خود را به سوی او متوجه خواهد کرد. لذا چه بسا نصف نماز، یک چهارم نماز، یک سوم نماز و یا یک پنجم نماز، باحال توجه خوانده می شود، و فقط همان بخش به درگاه خدا بالا می رود. از این رو ما به نماز نافلة مأمور شدیم تا نقص نماز فریضه جبران شود.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۶۸: عمار می گوید: در منا کنار امام صادق عليه السلام نشسته بودیم. کسی به امام عرض کرد: نظر شما نسبت به نوافل چیست؟ حضرت پاسخ دادند: فریضه است. عمار می گوید: ما و آن مرد جا خوردیم؛ امام فرمودند: منظور من نماز شب بر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم است که با توجه به آیه «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ» واجب شده بود.

أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «قَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ الْعَبْدَ يُزْفَعُ لَهُ ثُلُثُ صَلَاتِهِ وَ نَصْفُهَا وَ ثَلَاثَةُ أَرْبَاعِهَا وَ أَقْلٌ وَ أَكْثَرُ عَلَى قَدْرِ سَهْوِهِ فِيهَا لَكِنَّهُ يَمُّ لَهُ مِنَ النَّوَافِلِ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ مَا أَرَى النَّوَافِلَ يَنْبَغِي أَنْ تُتْرَكَ عَلَى حَالٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَجَلٌ لَا»<sup>۱</sup>

با توجه به این روایت مراد از نافله، مطلق نافله نیست<sup>۲</sup>؛ بلکه نافله مقرون با سهو است. یعنی وقتی سهو صورت می‌گیرد؛ مثلاً شک بین سه و چهار رخ دهد، بنا را بر چهار گذاشته و پس از اتمام نماز، باید دو رکعت نماز احتیاط نشسته خوانده شود که به فرموده حضرت نماز نافله است و آن نماز فریضه را در صورت نقصان، کامل می‌کند. وقتی عمار این سخن را از امام در نظر می‌گیرد، بدین نتیجه می‌رسد که آن نماز احتیاط، نه نافله، بلکه فریضه است. ولی امام در پاسخ می‌فرماید: خیر؛ نافله‌ای است که نقصان در نماز فریضه را برطرف می‌کند، نه اینکه آن نماز احتیاط، فریضه باشد؛ یعنی هرچند آن نماز احتیاط نافله واجب است ولی فریضه نیست. البته ممکن است مراد از «أجل لا» برای مطلق نافله باشد؛ یعنی عمار چنین متوجه شده است که نماز احتیاط، فریضه است، و به این نتیجه رسیده که بقیه نوافل نیز مانند نماز احتیاط، فریضه‌اند؛ چراکه می‌توانند نقصان‌های موجود در نمازهای واجب را رفع کنند.

با توجه به این مباحث، الفاظ ایشان دارای عجمه نیست، ولی از آنجا که این که عبارات در اکثر موارد، متن فقهی است، دخالت اجتهاد باعث تغییر در الفاظ، نظم و سیاق روایت و به تبع، موجب نوعی ابهام می‌شود که فهم مراد ایشان را مقداری مشکل می‌کند. چنان‌که ایشان در روایتی که می‌گوید اگر کسی نمازش را به جهت فراموشی، ناقص بگذارد، هر زمان که به خاطر آورد، می‌تواند نمازش را ادامه دهد، در ادامه لفظ «وَلَوْ بَلَغَ الصَّيْنَ» را هم اضافه کرده است<sup>۳</sup> که ظاهراً حاکی از این است که از روایت چنین اطلاقی را فهمیده و به آن

۱. همان، ص ۷۱: ابو بصیر در حدیثی از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: ای ابا محمد! همانا برای بنده یک‌سوم از نمازش یا نصف آن یا سه‌چهارم آن و کمتر و بیشتر، به تناسب غفلتش، مورد قبول واقع می‌گردد ولی به‌وسیله نافله نماز او کامل می‌شود. راوی می‌گوید: ابو بصیر به حضرت عرض کرد: به نظر من ترک نمازهای نافله در هیچ حال سزاوار نیست؛ فرمود: آری، ترک نوافل سزاوار نیست.

۲. اگر مراد مطلق نوافل، حتی یومیه باشد پس امام، نوافل را هم واجب دانسته است و نباید در صحیحه محمد بن مسلم به فهم عمار اشکال می‌کرد.

۳. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۷: «وَرَوَى عَنْهُ عَمَّارٌ أَنَّ مَنْ سَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ أَوْ العَصْرِ أَوْ المَغْرِبِ أَوْ العِشَاءِ الآخِرَةِ ثُمَّ ذَكَرَ فَلَئِينَ عَلَى صَلَاتِهِ وَ لَوْ بَلَغَ الصَّيْنَ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ.»

تصریح کرده است. روشن است که این مورد ناشی از فهم و اجتهاد نادرست اوست؛ نه تعدد در کذب یا ناتوانی وی در اظهار معنایی که برداشت کرده است؛ چه اینکه عمار از فقیهان بزرگ به شمار می‌رود و شکی در وثاقت وی نیست.

### ارزیابی شذوذ روایات عمار سبابی و تطبیق آن بر برخی روایات عمار

شیخ طوسی در کتاب استبصار به ضعف و فساد مذهب عمار سبابی اشاره کرده و با اشاره به روایات منفرد ایشان می‌گوید: «هُوَ عَمَّاؤُ السَّابِاطِيُّ وَ هُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ لَا يُعْمَلُ عَلَيْهِ مَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ وَ قَدْ اجْتَمَعَتِ الطَّائِفَةُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَبَرِ.»<sup>۱</sup> مراد از «مَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ» شذوذ نقلی است؛ ولی چنان‌که از تعقیب «لَا يُعْمَلُ عَلَيْهِ مَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ» به «وَ هُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ» استفاده می‌شود، وجه شذوذ روایات، فطحی بودن اوست؛ چه اینکه فطحی‌ها دارای فقه بوده‌اند و احتمال دخالت فقه آنان در برداشت‌های عمار از روایات و به تبع، تأثیر آن در نقل به معنای روایت بوده است. شاهد دیگر بر اینکه کتاب عمار جنبه فتوایی داشته نه روایی، این است که از ائمه درباره کتب بنی فضال پرسش شده، ولی درباره کتاب عمار پرسش نشده است.<sup>۲</sup>

بنابراین عمار، چنان‌که بزرگان دیگری هم تصریح کرده‌اند<sup>۳</sup> گاهی فهم خود را به روایت می‌افزوده است. از این رو، اگر بتوان عبارت‌های خود عمار را فهمید، متن خالص معصوم نیز به دست می‌آید و مشکل شذوذ روایات وی حل می‌شود.

با توجه به کاربردی بودن بحث، برای بیان تحلیل مورد نظر نیاز به تطبیقاتی بر روایات ایشان است تا ثابت شود ایشان اجتهادات خودش را نیز دخیل در متن روایت می‌کرده است.

#### ۱. روایت نجاست حدید

و أما ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن

۱. طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۳۷۲.

۲. حر عاملی، الفصول المهمة، ج ۱، ص ۵۹۳.

۳. مجلسی اول، روضة المتقين، ج ۱۴، ص ۲۰۴؛ بروجردی، الفوائد الرجالية (للسيد بحر العلوم)، ج ۳، ص ۱۷۰.

عمرو بن سعید المدائنی عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام:  
«فِي الرَّجُلِ إِذَا قَصَّ أَظْفَارَهُ بِالْحَدِيدِ أَوْ جَزَّ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ حَلَقَ قَفَاهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَمْسَحَهُ  
بِالْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ قَالَ يُعِيدُ الصَّلَاةَ لِأَنَّ  
الْحَدِيدَ نَجَسٌ وَقَالَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِيَأْسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبَ لِيَأْسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ.»<sup>۱</sup>

شیخ طوسی این روایت را از نوادر الحکمه، و خود صاحب نوادر آن را از کتاب عمار ساباطی نقل می‌کنند. باور به نجاست آهن، به تصریح خود شیخ و محقق شوشتری، از باورهای نادر است؛ به طوری که شیخ در نقل این روایت منفرد است و به مضمون آن فتوا نداده؛ بلکه آن را حمل بر استحباب کرده است.<sup>۲</sup>

از آنجا که کتاب عمار در دسترس نیست و شکل و ترکیب آن را نمی‌دانیم، روشن نیست همه فراهای روایت، سخن امام باشد؛ بلکه به نظر می‌رسد عبارت «سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ...» تا پایان از معصوم نیست؛ یعنی پرسش از امام صادق عليه السلام نیست؛ بلکه از خود عمار است و وی اجتهاد خودش را به عنوان پاسخ بیان کرده است. طبق این بیان، فقط فراز نخست، متن روایت است و هیچ شذوذی ندارد؛ زیرا تعبیر «يَمْسَحُهُ بِالْمَاءِ»، نه کنایه از نجاست شرعی، بلکه کنایه از آلودگی است؛ چه اینکه در آن زمان آهن‌ها به جهت زنگ‌خوردگی آلوده بودند و عرف، آن را نوعی پلیدی و نجاست به حساب می‌آورد و شرع هم در بیان این نوع نجاست است نه نجاست شرعی؛ و به همین جهت است که عبارت «يَمْسَحُهُ بِالْمَاءِ» در مقابل «يَغْسَلُهُ بِالْمَاءِ» که برای نجس شرعی است را به کار برده است؛ یعنی یک آبی به آن بزند، کفایت می‌کند و مانند نجس شرعی نیست تا شارع اجتناب از آن لازم بداند. شاهدهایی بر این مدعا که عبارت «سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى...» از عمار است، می‌توان اقامه کرد: شاهد نخست: در نوادر الحکمه حدیثی دیگر با مضمون کوتاه کردن مو با آهن از عمار

۱. طوسی، الإستبصار، ج ۱، ص ۹۶: عمار ساباطی از امام صادق عليه السلام نسبت به کسی که ناخن‌هایش را با ابزار آهنی، کوتاه می‌کند یا موهایش را با آن بزند یا پشت گردنش را با آن بتراشد، نقل می‌کند: آن شخص پیش از اینکه نماز بخواند، باید دستش را با آب مسح کند. کسی پرسید: اگر نماز خواند، پیش از اینکه دستش را با آب مسح کند؟ فرمود: باید نمازش را اعاده کند؛ زیرا ابزار آهنی نجس است. سپس فرمود: ابزار آهنی لباس اهل جهنم است و طلا لباس اهل بهشت.

۲. همان؛ شوشتری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۲۷.

نقل شده، که ظاهراً در باب طهارت بوده است و روایت مورد بحث در باب صلوات، و شیخ هر دو روایت را پشت سر هم آورده است. ابتدا این روایت را نقل کرده، و سپس روایت مورد بحث را.<sup>۱</sup> صدوق این دو حدیث را بیان نکرده است. کلینی هم تنها حدیث نخست را آورده<sup>۲</sup>، ولی حدیث مورد بحث را نیاورده است؛ زیرا در مکتب قم به تلقی اصحاب از روایت بسیار اهمیت می‌دادند؛ یعنی اگر حدیثی به لحاظ سندی ضعیف بود، ولی اصحاب آن را قبول کرده بودند، آن حدیث را می‌پذیرفتند.

صدوق چون به تلقی ابن الولید اهمیت فراوانی می‌داده، از آن رو که ابن ولید این دو روایت را نقل نکرده، ایشان نیز این دو روایت را نقل نکرده است. کلینی هم حدیث نخست را به جهت نقل استادش محمد بن یحیی نقل کرده است. محمد بن احمد صاحب نوادر الحکمه هم گرچه از مشایخ است، ولی چون از مشایخی نبوده که از او اخذ روایت می‌شده، روایت او را نقل کرده‌اند؛ چراکه ابن ولید حدود ۲۳ نفر از راویان این کتاب را که برخی از آنها از مشایخ محمد بن احمد هستند، استثنا کرده است؛ مثلاً حدیثی را که سندش با یک راوی خاص آغاز شود، نمی‌پذیرد؛ این بحث بنا بر مبنای فهرستی، در نزد متقدمان جریان داشت؛ ولی شیخ طوسی مبنا را از فهرستی به رجالی تغییر داد.<sup>۳</sup> وی به تلقی مشایخ از احادیث توجه نکرد؛ بلکه حدیثی که سند آن صحیح باشد را پذیرفت. یعنی ایشان چون محمد بن احمد، صاحب نوادر الحکمه را ثقه می‌دانسته، روایات او را می‌پذیرد. این کار بر اساس مبنای رجالی درست است، ولی به لحاظ مبنای فهرستی، هر حدیثی که محمد بن احمد نقل می‌کند را نباید قبول کرد؛

۱. طوسی، الإستبصار، ج ۱، ص ۹۶: فأما ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار السابطي عن أبي عبد الله عليه السلام «قَالَ: الرَّجُلُ يَقْرِضُ مِنْ شَعْرِهِ بِأَسْتَانِهِ يَمْسَحُهُ بِالْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الْحَدِيدِ.»

۲. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۸.

۳. تقریباً ۸۰ درصد تعارض روایات شیعه مربوط به شیخ طوسی است. در تنقیح اول در قرن ۴ق، کلینی و صدوق به صورت عام من وجه احادیثی را که حتی صحیح السند نیز بودند، حذف کرد. شیخ طوسی سپس همان روایات محذوف را ذکر و سعی در توجیه آنها کرد و دلیل این کار ایشان آن است که در آن زمان اهل سنت نیز این کار را انجام می‌دادند. این یک رویه در آن زمان بود که شیخ نیز بر اساس آن عمل کرده است؛ مثل کتاب «مختلف الحدیث» ابن قطیبه، کتاب «رسالة إيضاح» قاضی نعمان که تلاش در جمع و توجیه روایات دارند؛ حال اینکه این کار درست است یا نه؟ این روایت صحیح است یا نه؟ بحث دیگری است که در جای خودش باید بحث شود.

زیرا اشکال ابن ولید در مقام وجود دارد و باید هرکدام از روایات ایشان را به صورت جداگانه بررسی و تلقی اصحاب را نسبت به آن روایت جستجو کرد.

به نظر می‌رسد فارغ از بحث سند، با در نظر گرفتن متن حدیث، اصحاب امامی، در حذف حدیث دوم از منابع اصلی، درست عمل نموده‌اند؛ چراکه حدیث دوم تا عبارت «سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ...» همان مضمون روایت نخست است که راوی آن را نقل کرده است و از این عبارت به بعد دیگر روایت نیست و اجتهاد عمار است.

شاهد دوم: عبارت «قَالَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِيَأْسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبَ لِيَأْسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» با عبارات پیشین ناسازگار است؛ زیرا گرچه «لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِيَأْسُ أَهْلِ النَّارِ» با بطلان نماز به جهت مانعیت نجاست عرفی آهن تناسب دارد، ولی به قرینه «وَ الذَّهَبَ لِيَأْسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» نمی‌توان به آن ملتزم شد؛ چراکه شکی نیست که با اینکه لباس اهل بهشت از طلاست، برای نماز مانع است. از این رو عبارت «قَالَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِيَأْسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبَ لِيَأْسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» که به عنوان تعلیل آمده، مربوط به حکم تکلیفی است، نه وضعی؛ یعنی لباس اهل جهنم بودن با حرمت تکلیفی سازگار است، نه با نجاست؛ لذا محتمل است که این عبارت نظر خود عمار باشد که در این صورت، نشان‌دهنده آن است که ایشان نه تنها قائل به امتناع اجتماع امر و نهی در ترکیب اتحادی است، بلکه در اشد انواع ترکیب انضمامی هم قائل است؛ چراکه معمول دانشمندان در بحث اجتماع نماز با نگاه به نامحرم، قائل به امتناع نیستند، ولی عمار در اینجا از لباس اهل نار بودن حدید، حرمت را استفاده کرده و حرمت آن را به نماز سرایت داده و بطلان نماز را نتیجه می‌گیرد.

## ۲. روایت غسل مس میت

محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «يَغْتَسِلُ الَّذِي غَسَلَ الْمَيِّتَ وَ كُلُّ مَنْ مَسَّ مَيِّتًا فَعَلَيْهِ الْغُسْلُ وَ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ قَدْ غُسِّلَ.»<sup>۱</sup>

۱. طوسی، التهذیب، ج ۱، ص ۴۳۰: عمار ساباطی از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: کسی که میت را غسل داده است، باید غسل کند و هرکسی که میت را مس کرده باشد، باید غسل کند هر چند میت قبلاً غسل داده شده باشد.

صاحب جواهر در بحث وجوب غسل مس میت بر این باور است که پس از تغسیل میت، غسل مس نه وجوب، بلکه استحباب هم ندارد؛ زیرا هیچ‌یک از فقیهان جز شیخ طوسی چنین باوری ندارند. شیخ در استبصار و تهذیب، موثقهٔ عمار را بر استحباب حمل کرده است. گرچه حمل بر استحباب از باب جمع بین ادله و تسامح در ادلهٔ سنن بی‌اشکال است؛ ولی این جمع، دور از ظاهر روایت است. علاوه بر اینکه روایات منفرد عمار مشهور به نقل امور شاذ هستند.<sup>۱</sup>

به نظر در این روایت تقطیع رخ داده است و این تقطیع به احتمال زیاد از جانب صاحب نوادر بوده است نه شیخ طوسی؛ زیرا در باب غسل میت از کتاب نوادر الحکمه متنی طولانی نقل شده<sup>۲</sup> که روایت مذکور فرازی از آن است. به نظر این متن، روایت نیست؛ بلکه متنی فقهی است که عمار با نقل مضمون روایات و دخل و تصرفات در آنها بر اساس اجتهاد خود بیان کرده است. از این رو به نظر می‌رسد حکم وجوب غسل مس پس از غسل میت مربوط به فقه فطحی است که عمار با توجه به نقل مضمون این روایت، فتوایش را نیز بیان کرده است.

از جمله شواهدی که می‌توان بر این مطلب اقامه کرد:

اولاً: صدوق از این حدیث طولانی، فرازی را در قسمت نوادر ابواب طهارت کتاب «من

لا یحضره الفقیه» به این صورت نقل کرده است:

و روی عمار الساباطی عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنْ غَسَلْتَ رَأْسَ الْمَيِّتِ وَ لِحْيَتَهُ بِالْخِطْمِيِّ فَلَا بَأْسَ؛ وَ ذَكَرَ هَذَا فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ يَصِفُ فِيهِ غُسْلَ الْمَيِّتِ.»<sup>۳</sup>

ایشان از طرفی روایت بودن این متن را قبول داشته، چنان‌که از تعبیر «روی» استفاد می‌شود و از طرفی صدوق، روایت را در ابواب اصلی غسل میت نیاورده، بلکه در قسمت نوادر آورده است. از این نکته به دست می‌آید که شاید دانشمندان قم، این متن را به عنوان روایت قبول نداشته‌اند. چنان‌که گذشت، مبنای صدوق فهرستی است و چون به تلقی ابن الولید اهمیت فراوانی می‌داده، مواردی که ایشان نقل نکرده است را نیاورده است.

۱. نجفی، جواهر الکلام (ط. الحدیثه)، ج ۵، صص ۳۳۶ و ۳۳۷.

۲. طوسی، التهذیب، ج ۱، ص ۳۰۶.

۳. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۲.

ثانیاً: در صحیحہ حریز آمده است:

«حَرِيزُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ قُلْتُ فَإِنْ مَسَّهُ مَا دَامَ حَارًّا قَالَ  
فَلَا غُسْلَ عَلَيْهِ وَإِذَا بَرَدَ ثُمَّ مَسَّهُ فَلْيَغْتَسِلْ قُلْتُ فَمَنْ أَدْخَلَهُ الْقَبْرَ قَالَ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ إِنَّمَا  
يَمَسُّ الثِّيَابَ.»<sup>۱</sup>

این صحیحہ مشعر به این است که اگر مس لباس‌ها نبود، بلکه مس بدن میت بود، باید غسل کند؛ هرچند میت را قبلاً غسل داده باشند. روایات دیگری نیز وجود دارد که دارای اطلاق هستند و وجوب غسل مس میت را حتی در صورتی که میت را غسل داده باشند نیز در بر می‌گیرند.<sup>۲</sup> شاید عمار از کنار هم گذاشتن این روایات به این نتیجه رسیده که مس میت، حتی پس از غسل هم موجب وجوب غسل است.

البته یک روایت در زمان خود عمار وجود داشته که معارض این برداشت است:

عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «يُغْسَلُ الَّذِي غَسَلَ الْمَيِّتَ وَإِنْ قَبِلَ إِنْسَانُ الْمَيِّتَ وَهُوَ حَارًّا فَلَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ وَ لَكِنْ إِذَا مَسَّهُ وَ قَبَلَهُ وَ قَدْ بَرَدَ فَعَلَيْهِ الْغُسْلُ وَ لَا بَأْسَ أَنْ يَمَسَّهُ بَعْدَ الْغُسْلِ وَ يُقْبَلُهُ.»<sup>۳</sup>

شاید برداشت عمار از این روایت، آن بوده که عبارت «لَا بَأْسَ أَنْ يَمَسَّهُ بَعْدَ الْغُسْلِ وَ يُقْبَلُهُ» در روایت مدْرَج<sup>۴</sup> است؛ از این رو فتوا به وجوب غسل میت در مورد فرض از جانب عمار، بی‌معنا نیست.

حاشیه  
پوشندها

سال ششم، شماره ۳، سال ۱۴۰۲

۱. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۶۰: ابو عبد الله صادق عليه السلام گفت: کسی که مرده را غسل می‌دهد، باید خودش هم غسل کند. من گفتم: اگر کسی به بدن مرده دست بزند و بدن مرده هنوز گرم باشد، باید غسل کند؟ ابو عبد الله گفت: نه؛ اگر بدن مرده سرد شده باشد و به او دست بزند، باید غسل کند. من گفتم: کسی که مرده را داخل قبر می‌خواهد، باید غسل کند؟ ابو عبد الله گفت: نه؛ کسی که به کفن مرده دست می‌زند، چرا باید غسل کند؟!

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۳، صص ۲۸۹-۲۹۳.

۳. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۶۰: عبد الله بن سنان از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: کسی که میت را غسل داده باشد، باید غسل کند؛ اگر کسی میت را ببوسد در حالی که بدن آن میت، گرم است نیازی به غسل نیست؛ ولی اگر میت را در حالی که بدنش سرد شده است، مس کرده یا ببوسد، باید غسل کند و اشکالی ندارد که انسان پس از آنکه میت را غسل دادند، آن را مس کرده و یا ببوسد.

۴. استرآبادی، لب اللباب فی علم الرجال، ص ۸۰: حدیث مدْرَج اقسام مختلفی دارد که در اینجا مراد وارد شدن سخن راوی به متن روایت است؛ به طوری که گمان شود سخن امام است.

ممکن است گفته شود که در مسئله، اجماع بر وجوب نبودن غسل وجود دارد و عمار نمی‌تواند آن را نادیده گرفته و حکم به وجوب غسل نماید. در پاسخ می‌توان گفت که پشتوانه این اجماع، روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام است<sup>۱</sup> که پس از زمان عمار است. لذا اجماعی در زمان عمار نبوده که نتواند آن را نادیده بگیرد.

### ۳. روایت سجده سهو

عنه عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السهو ما يجب فيه سجدتا السهو فقال إذا أردت أن تقعد فقم أو أردت أن تقوم فعدت أو أردت أن تقرأ فسبحت أو أردت أن تسبح فقرأت فعليتك سجدتا السهو و ليس في شيء مما يتيم به الصلاة سهو و عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثم ذكر من قبل أن يقدم شيئاً أو يحدث شيئاً قال ليس عليه سجدتا السهو حتى يتكلم بشيء.<sup>۲</sup>

صدر این روایت با ذیل آن متناقض است. برخی به خاطر همین تشویش متن، آن را قابل استدلال ندانسته‌اند<sup>۳</sup> و برخی دیگر، مانند صاحب حدائق، در توجیه این روایت کوشیده‌اند که به نظر موفق نبوده‌اند. به باور ایشان پرسش نخست در جایی است که در محل قعود، قیام کامل صورت گرفته باشد یا به عکس، که در این صورت امام حکم به وجوب سجده سهو کرده‌اند. ولی دومین پرسش درباره حکم صورتی است که در محل قعود، قیام کامل صورت نگرفته است. امام در پاسخ می‌فرماید: سجده سهو بر او واجب نیست؛ مگر اینکه تکلم کرده باشد. با این بیان صدر و ذیل روایت متناقض نخواهد بود.<sup>۴</sup> البته این معنا از روایت،

۱. طوسی، التهذیب، ج ۱، ص ۴۲۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۵۳: عمار می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره سهو پرسیدم، چه چیزهایی باعث وجوب سجده سهو می‌شود؟ حضرت فرمودند: زمانی که اراده کردی بنشینن ولی ایستادی، یا زمانی که اراده کردی بایستی ولی نشستی، یا اینکه اراده کردی سوره قرائت کنی ولی تسبیح گفتی، یا اینکه اراده کردی تسبیح بگویی ولی سوره قرائت کردی، در این صورت دو سجده سهو بر تو واجب می‌شود و در چیزی که نماز با آن تمام می‌شود، سجده سهو وجود ندارد. نسبت به کسی که اراده کرد بنشیند ولی ایستاد سپس پیش از اینکه کاری انجام دهد، آن را به یاد آورد، دو سجده سهو بر او واجب نیست؛ مگر اینکه تکلم کند.

۳. خوبی، موسوعة، ج ۱۸، ص ۳۵۹.

۴. بحرانی، الحدائق، ج ۹، ص ۳۲۳.

خلاف ظاهر است؛ چراکه اگر مراد از «قیام کامل»، ایستادن و ورود به رکوع رکعت بعد باشد، در مقابل وارد نشدن به رکعت بعد، در صدر روایت، قید کامل برای قیام در نظر گرفته نشده که موجب سجده سهو شود. در ذیل روایت نیز قید غیرکامل برای قیام در نظر گرفته نشده که موجب وجوب نشدن سجده سهو شود. و اگر هم مراد از «قیام کامل»، ایستادن کامل در مقابل نیم خیز شدن باشد، تعبیر ذیل روایت «إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ»، شبیه صدر است و معنای نیم خیز شدن را نمی‌رساند؛ مگر اینکه نسخه صاحب حدائق مغلوط بوده<sup>۱</sup> و در ذیل به جای «عَنِ الرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْدَمَ شَيْئاً»، عبارت «إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْدَمَ شَيْئاً» آمده باشد؛ چنانکه ظاهر این است. به نظر، اصحاب روی عبارت «مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْدَمَ شَيْئاً أَوْ يُحْدِثَ شَيْئاً» دقت نکرده‌اند که مراد از آن چیست و آیا این عبارت از امام است یا فرعی است که عمار بیان نموده؟ برای دانستن پاسخ، نیاز به چند مقدمه است:

۱. تسلیم در نماز از اجزای غیر رکنی است.
۲. اخلال به رکن چه عمدی و چه خطایی، موجب بطلان است؛ اما اخلال به غیر رکن، عمداً موجب بطلان است.

۳. در بحث خروج از نماز که آیا حتماً باید با تسلیم باشد یا می‌توان به وسیله فعل منافی هم از نماز خارج شد؟ سه باور در مطرح است: الف) فقط با سلام باید خارج شد. ب) با فعل منافی هم جایز است. ج) اینکه خروج از نماز باید با تسلیم صورت گیرد، ولی طبیعت تسلیم در مقیاس احکام الهی به صورت سنت است نه فریضه. لذا اگر از روی نسیان، فعل منافی را انجام داد، خروج از نماز صورت می‌گیرد.<sup>۵</sup>

با توجه به این مباحث به نظر می‌رسد، فرع «عَنِ الرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْعُدَ فَقَامَ ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْدَمَ شَيْئاً أَوْ يُحْدِثَ شَيْئاً قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ حَتَّى يَتَكَلَّمَ بِشَيْءٍ» سخن

۱. زیرا اولاً «يقوم شيئاً» معنا ندارد و ثانیاً در خود ذیل، «فقام» ذکر شده که ظاهرش قیام بالفعل است.  
 ۲. ابن قدامه، المغنی، ج ۱، ص ۳۹۵.  
 ۳. بحرانی، الحدائق، ج ۹، ص ۱۳۱؛ یزدی، العروة الوثقی (المحشی)، ج ۲، ص ۵۹۳.  
 ۴. این قول به حنفیان نسبت داده شده است (ر.ک: ابن قدامه، المغنی، ج ۱، ص ۳۹۵).  
 ۵. یزدی، العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶۹۳.

عمار است نه امام. یعنی گویا از عمار پرسیده شده، حکم کسی که تشهد را خوانده و بدون اینکه سلام بدهد از جای خود بلند شود چیست؟ ایشان پاسخ داده‌اند: اگر کسی خواست بنشیند و سلام دهد ولی اگر ایستاد، در صورتی که عمل منافی انجام داده باشد، یعنی «يُقَدِّمَ شَيْئًا أَوْ يُحَدِّثَ شَيْئًا»، از نماز خارج شده است؛ زیرا عذر از تسلیم داشت و عمل منافی، باعث خروج از نماز می‌شود. ولی اگر پیش از اینکه با عمل منافی از نماز خارج شود، به یاد بیاورد، باید سلام را بگوید؛ لذا در این صورت که فعل منافی انجام نداده است، اگر پیش از سلام، سخن گفته باشد، چون نمی‌داند از نماز خارج نشده، سخن گفتنش سهوی محسوب می‌شود و باید سجده سهو به جا بیاورد.

بنابراین رفع تناقض صدر و ذیل روایت به این صورت است که در صدر، برای قیامی که در لابه‌لای نماز در غیر محل خودش واقع شود، سجده سهو را واجب دانسته بود و در پایان روایت، سجده سهو را از قیامی نفی کرده بود که پس از تشهد آخر نماز و پیش از تسلیم بیاید.

#### ۴. روایت نماز بین قبور

محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن بن علي عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّيْنِ الَّذِي لَا يُسَجَّدُ فِيهِ مَا هُوَ قَالَ إِذَا عَرِقَ الْجَبْهَةُ وَلَمْ تَثْبُتْ عَلَى الْأَرْضِ وَعَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي بَيْنَ الْقُبُورِ قَالَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقُبُورِ إِذَا صَلَّى عَشْرَةَ أَذْرُعٍ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ عَشْرَةَ أَذْرُعٍ مِنْ خَلْفِهِ وَ عَشْرَةَ أَذْرُعٍ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَشْرَةَ أَذْرُعٍ عَنْ سِمَائِهِ ثُمَّ يُصَلِّي إِنْ شَاءَ»<sup>۱</sup>

این روایت نیز از روایات شاذ عمار ساباطی است که کسی مطابق ظاهر آن فتوا نداده و قسمتی از آن را تحریف شده دانسته‌اند.<sup>۲</sup> در هیچ روایتی جز این روایت، تعبیر «عَشْرَةَ أَذْرُعٍ» برای رفع ممنوعیت از فعلی یاد نشده است، مگر روایتی که نماز مرد و زن را در یک مکان،

۱. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۹۰: عمار ساباطی می‌گوید: از امام صادق عليه السلام درباره مقدار و چگونگی گلی که سجده بر آن نمی‌توان کرد، پرسیدم؛ فرمود: هرگاه پیشانی در آن فرو رود و روی زمین بند نشود (نمی‌توان بر آن سجده کرد). پرسیدم: آیا انسان می‌تواند در قبرستان نماز بخواند؟ فرمود: جایز نیست؛ مگر اینکه به هنگام نماز میان خود و قبرها از پیش رو، پشت سر، سمت راست، سمت چپ، ده ذراع فاصله قرار دهد؛ سپس اگر خواست نماز بخواند.

۲. شوشتری، النجعة في شرح اللمعة، ج ۲، ص ۱۶۲؛ همو، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۲۰.

با رعایت فاصله ده ذراع (عَشْرَةَ أَذْرُعٍ) جایز دانسته است که این روایت هم از منفردات عمار سباباطی است:

فأما ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد المدائني عن مصدق بن صدقة عن عمار السبابطي عن أبي عبد الله عليه السلام «أَنَّ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَقِيمُ أَنْ يُصَلِّيَ وَبَيْنَ يَدَيْهِ امْرَأَةٌ تُصَلِّيَ قَالَ لَا يُصَلِّي حَتَّى يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةِ أَذْرُعٍ وَإِنْ كَانَتْ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ يَسَارِهِ جَعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا مِثْلَ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَتْ تُصَلِّي خَلْفَهُ فَلَا بَأْسَ وَإِنْ كَانَتْ تُصِيبُ ثَوْبَهُ وَإِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ.»<sup>۱</sup>

محقق خوبی باور به لزوم رعایت ۵ متر در قبور را ضعیف‌ترین نظر در مسئله دانسته و می‌گوید: «بر اساس این باور، باید نمازگزار در بین قبور، از چهار جهت، فاصله ۵ متر را رعایت کند؛ به‌صورتی که بین قبرها ده متر فاصله باشد، درحالی‌که در قبرستان‌های آن زمان مانند وادی السلام، جز در موارد بسیار نادر، شرایط به‌گونه‌ای نبوده که بتوان از چهار جهت فاصله ۵ متر را رعایت کرد. از طرف دیگر چون حمل روایات بر مورد نادر، بعید است، حمل وجیهی برای این روایت وجود ندارد.»<sup>۲</sup>

باید در نظر داشت که مراد عمار فرض نادری که محقق خوبی مطرح کرده نیست؛ بلکه مراد ایشان این است که اگر کسی بخواهد بین قبور نماز بخواند، اگر سمت آخرین قبر از پشت باشد، باید از پشت، ۵ متر فاصله را رعایت کند؛ و اگر سمت آخرین قبر از سمت راست باشد، باید از سمت راست آن، ۵ متر فاصله را رعایت کند؛ و در دو سمت دیگر نیز باید چنین کند. در واقع عمار قصد داشته است بین نمازی که همراه با زن خوانده می‌شود، با نمازی که بین قبور خوانده می‌شود فرق بگذارد. به این صورت که در نماز همراه با زن، باید

حالی  
پوششها

در نشیمن شماره ۳، سال ۱۴۰۲

۱. طوسی، الإستبصار، ج ۱، ص ۳۹۹: عمار از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: از امام درباره مردی پرسیده شد که می‌خواهد نماز بخواند ولی همسرش جلوی او نماز می‌خواند؛ حضرت جواب دادند: مرد نمی‌تواند نماز بخواند مگر این بین او و همسرش ده ذراع فاصله وجود داشته باشد و اگر همسرش در سمت راست یا چپ مرد قرار دارد نیز باید همین قدر فاصله رعایت شود. ولی اگر زن پشت مرد نماز بخواند، مشکلی وجود ندارد و نیاز به فاصله ده ذراع نیست؛ هرچند زن از پشت، به لباس مرد برخورد کند. و اگر زن در حالت نشسته یا خوابیده یا ایستاده در غیر حالت نماز باشد، نماز مرد دارای اشکال نیست؛ هرچند زن در هر حالتی باشد.

۲. خوبی، موسوعة، ج ۱۳، ص ۲۰۱.

از سه جهت فاصله رعایت شود و رعایت فاصله از جانب پشت نیاز نیست، ولی در نماز بین قبور باید از چهار جهت فاصله رعایت شود.

این روایت و همچنین روایت رعایت فاصله ده ذراع بین مرد و زن در نماز، چنان که که از طریقش روشن است، از کتاب عمار سابقی نقل شده است؛ لذا با توجه به شواهدی که بر اجتهادی بودن کتاب عمار یاد شد، محتمل است که این دو روایت هم نقل به معنا باشند و عمار فتوای خود را بیان کرده باشد که از روایات و ارتکازات و وجوه دیگر برگرفته است. از جمله شواهد بر این مطلب عبارتند از:

۱. تقدیرات، توقیفی هستند و بعید است که تقدیر به «عَشْرَةَ أذْرُع» ثابت باشد و حضرات معصومین فقط به عمار گفته باشند.

۲. روایت فاصله بین مرد و زن را نه کلینی نقل کرده است و نه صدوق و استادش ابن ولید، و روایت رعایت فاصله با قبور را صدوق و ابن ولید نقل نکرده‌اند و حتی صدوق فتوای برخلاف آن داده و نماز بین قبور را جایز دانسته است؛ گرچه رعایت فاصله «عَشْرَةَ أذْرُع» را مستحب دانسته است.<sup>۱</sup>

اما پرسشی که باید به آن پاسخ داد، وجه فتوای عمار به رفع ممنوعیت با رعایت فاصله یاد شده است؛ چه اینکه در هیچ‌یک از روایات نقل شده تا زمان عمار، روایتی نقل نشده است که بر جواز نماز در بین قبور دلالت کند و رفع ممنوعیت منحصر به خروج از قبرستان است و رفع آن به امر دیگر متوقف بر تعبد است.

چه بسا منشأ این فتوا و فتوای رفع ممنوعیت نماز مرد با زن با رعایت فاصله «عَشْرَةَ أذْرُع» ارتکازی باشد که از دو روایت «عِكْرِمَةَ قَالَ: إِذَا كَانَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِي يَقْطَعُ الصَّلَاةَ قَدْفَةً بِحَجْرٍ، لَمْ يَقْطَعِ الصَّلَاةَ.»<sup>۲</sup> و «عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: أَحْسَبُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إِلَى غَيْرِ سُنْرَةٍ فَإِنَّهُ يَقْطَعُ صَلَاتَهُ الْكَلْبُ، وَالْحِمَارُ، وَالْحَنْزِيرُ، وَالْمَجُوسِيُّ، وَالْيَهُودِيُّ، وَالْمَرْأَةُ، وَيُجْزَى عَنْهُ إِذَا مَرُّوا بَيْنَ يَدَيْهِ قَدْفَةً بِحَجْرٍ.»<sup>۳</sup>

۱. صدوق، الفقيه، ج ۱، ص ۲۴۳.

۲. ابن قدامه، المغنی، ج ۲، ص ۱۸۶.

۳. همان.

برای اهل مدینه شکل گرفته است.<sup>۱</sup> البته این روایات مربوط به قاطع نماز و قاطعیت مرور کلب و حمار و... از جلوی نمازگزار است و تسری آن به نماز در قبور و فاصله بین مرد و زن نوعی قیاس است. شاید به همین جهت است که بزرگانی همچون ابن ولید و صدوق این دو نقل عمار را روایت نکرده‌اند و اینکه کلینی روایت نماز بین قبور را روایت کرده و صدوق فتوا به رفع کراهت با رعایت فاصله مذکور داده است، از این جهت است که روایات «قَدْفَةُ بِحَجْرٍ» از پیامبر است و طبق قاعده، ائمه مفسر سنت هستند. از این رو این دو فقیه برجسته گمان کرده‌اند که وقتی امام صادق علیه السلام تعبیر کردند که مراد از «قَدْفَةُ بِحَجْرٍ» ده ذراع است، در مقام تفسیر روایت نبوی هستند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

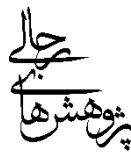
استدلالی که بر عجمیت الفاظ روایات عمار سبابی بیان شده، ناتمام است و از این جهت به وی اشکالی وارد نیست؛ ولی از آنجا که متون فقهی از جانب ایشان به‌عنوان روایت نقل شده است، الفاظ ایشان دارای ابهاماتی است که فهم روایات را با مشکل مواجه می‌کند. علاوه بر اینکه ایشان اجتهادات خود را دخیل در متن روایت کرده، و همین منشأ آن شده که اصحاب برخلاف کتب بنی فضل، درخواست رجوع به کتاب وی را نداشته باشند. با این توصیف، می‌توان ادعا کرد که روایات ایشان دارای شذوذ اصطلاحی نیست؛ ولی از آن جهت که ایشان فطحی بوده و اجتهاداتش مطابق مبنای فطحیه بوده است، کسی که از منظومه فکری وی بی‌اطلاع باشد ممکن است در استفاده از روایات ایشان در استنباط احکام شرعی، به خطا برود؛ اما کسی که به منظومه فکری وی آگاه باشد، می‌تواند از روایاتش به بهترین شکل استفاده کند. به این صورت که متون فقهی عمار را تشخیص دهد و از آن برای استنباط استفاده نکند، و همچنین می‌توان از فتاوی عمار که با روایات آمیخته شده، برخی احکام مربوط به فطحیه را استفاده کرد؛ لذا روایات شاذ عمار سبابی فی‌الجمله دارای اعتبار هستند.

۱. شاهد این ارتکاز را می‌توان روایتی دانست که لزوم رعایت فاصله ده ذراع بین مرد و زن در متن پرسش سائل آمده است. (حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۱۲۹).

## منابع و مآخذ

۱. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۲. ابن قدامه، موفق الدین عبد الله بن احمد، المغنی، مصر: مكتبة القاهرة، ۱۳۸۸ق.
۳. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر - دار صادر، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
۴. استرآبادی، محمدجعفر بن سیف الدین، لب اللباب فی علم الرجال، تهران: اسوه، ج ۱، ۱۳۸۸ش.
۵. اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور، ج ۲، ۱۴۰۶ق.
۶. اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۷. بارگاهی، مصطفی، «شبهه مواجهه فقهای متقدم با مفاد احادیث عمار ساباطی در کتاب طهارت»، فصلنامه علمی علوم حدیث، سال بیست و هفتم، شماره دوم، بهار ۱۴۰۱.
۸. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، رجال السید بحر العلوم «المعروف بالفوائد الرجالية»، تهران: مكتبة الصادق علیه السلام، ج ۱، ۱۳۶۳ش.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ج ۱، ۱۳۶۳ش.
۱۰. جمعی از محققین، المقالات و الرسائل، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۱. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، یادمان اسوه فقاہت و قداست، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، شماره ۵ و ۶.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۳. \_\_\_\_\_، الفصول المهمة فی أصول الأئمة - تکملة الوسائل، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۴. خویی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ۱۴۱۸ق.
۱۵. شبیری زنجانی، موسی، نکاح (تقریرات)، نرم افزار آیت الله شبیری زنجانی.
۱۶. شبیری زنجانی، محمد جواد، دروس رجال، نرم افزار آیت الله شبیری زنجانی.
۱۷. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۸. \_\_\_\_\_، النجعة فی شرح اللمعة، تهران: کتابفروشی صدوق، ج ۱، ۱۴۰۶ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ج ۱، ۱۳۹۰ق.

۲۰. \_\_\_\_\_، تهذيب الأحكام، تهران: دارالكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۱. \_\_\_\_\_، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۲. \_\_\_\_\_، رجال الشيخ الطوسي - الأبواب، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۳، ۱۴۲۷ق.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دارالقلم، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۲۴. شهیدی، جعفر، معین، محمد، گروهی از نویسندگان، و دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا.
۲۵. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ج ۲، ۱۴۱۲ق.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۸. کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ج ۱، ۱۴۰۶ق.
۲۹. مددی، احمد موسوی، سلسله مباحث نقد متن حدیث، [eitaa.com/ostadmaddi](http://eitaa.com/ostadmaddi).
۳۰. مرعی، حسین عبدالله، منتهی المقال في الدراية و الرجال، بيروت: مؤسسة العروة الوثقى، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۳۱. مطرزی، ناصر بن عبدالسید، المغرب في ترتيب المغرب، حلب: مكتبة اسامه بن زيد، ج ۲، ۱۹۷۹م.
۳۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ج ۶، ۱۳۶۵ش.
۳۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الكلام (ط. الحدیثه)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۱ق.
۳۴. نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۳۹۷ق.
۳۵. وظیفه دوست، مجتبی، «شخصیت فردی و رجالی عمار بن موسی ساباطی وثاقت و مذهب او»، نشریه حدیث حوزه، سال هشتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
۳۶. یزدی، محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقى (المحشی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۳۷. \_\_\_\_\_، العروة الوثقى (للسید الیزدی)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج ۲، ۱۴۰۹ق.



سالنامه علمی - پژوهشی  
سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۲

## واکوی معنای تخلیط در دیدگاه دانشمندان نخستین رجالی<sup>۱</sup>

محمدحسین ابوالقاسمی دهاقانی<sup>۲</sup>

### چکیده

رجالیان نخستین، عبارات تخلیط و اختلاط و دیگر مشتقات آن را بدون تبیین معنایی که می‌تواند داشته باشد، به کار برده‌اند. ابهام موجود در معنای تخلیط، در باور دانشمندان اسلامی در اعتبارسنجی راویان و کتاب‌هایشان تأثیرگذار است. تحقیق پیش رو پس از بررسی معنای این ساختار، به سه معنای اصلی در ادبیات رجالیان از کاریست تخلیط/اختلاط می‌رسد: (۱) فساد عقیده صاحب کتاب (غیرامامی بودن). (۲) نداشتن دقت کافی صاحب کتاب، در نقل احادیث. (۳) مباحث پیرامون غلو. با بررسی ادله و شواهد، می‌توان گفت دیدگاه اخیر درست است؛ زیرا در نود درصد موارد، کاربرد واژه تخلیط و اختلاط به همان معنای غلو و مباحث پیرامون آن است. این معنا تنها در شش مورد، به روشنی قابل برداشت نیست. در این موارد با آوردن قرآینی تلاش شده است مراد مؤلف از تخلیط/اختلاط فهم شود. در نهایت



می‌توان این را نیز افزود که انتساب تخلیط توسط رجالیان، موجب خدشه در اعتبار راوی یا کتاب نمی‌گردد؛ زیرا به سبب اینکه مبنای این انتساب، قراین متن‌شناسانه است، این شهادت حدسی، نامعتبر است.

**واژگان کلیدی:** تخلیط، اختلاط، فساد عقیده، غلو.

#### مقدمه

در ادبیات دانشمندان رجالی، بیاناتی وجود دارد که بر اساس آن، به یک کتاب یا راوی، نسبت تخلیط می‌دهند؛ عبارتهایی مانند «آما کان فیه من تخلیط أو غلو»، «کل کتبه تخلیط»، «إنه مخلط» و... . معنای تخلیط همواره با ابهاماتی همراه بوده است و به درستی روشن نیست مراد از تخلیط که گاه در حق یک کتاب و گاهی درباره شخصیت یک راوی گفته می‌شود چیست؟ در مقاله پیش رو، ابتدا به بررسی معنای لغوی تخلیط پرداخته شده است؛ سپس با کنکاش در کاربردهای تخلیط در منابع رجالی، به این پرسش پاسخ داده می‌شود که مراد از این عبارات به صورت دقیق چیست؟ آیا مراد از تخلیط، معنایی فراتر از معنای لغوی آن است؟ آیا انتساب تخلیط، موجب ساقط شدن اعتبار آن کتاب یا راوی می‌شود؟

در این تحقیق تنها کاربردهای تخلیط و مشتقات آن به صورت مطلق بررسی می‌شود. مواردی که تخلیط همراه با قیود یا اضافاتی آمده است از موضوع، خارج است؛ زیرا مقصود نگارنده، به وسیله همان قیود روشن می‌گردد؛ برای مثال نجاشی درباره جهم بن حکیم گوید:

کوفی، ثقة، قليل الحديث، له كتاب ذكره ابن بطة و خلط أسناده، تارة قال: حدّثنا أحمد بن محمد البرقي عنه و تارة قال: حدّثنا أحمد بن محمد عن أبيه عنه.<sup>۱</sup>

در این مثال، تخلیط به اسناد نسبت داده شده است. با توضیحی که نجاشی داده است دانسته می‌شود مراد از این عبارت آن است که ابن بطة در نقل حدیث، به روشنی عمل نکرده و گاهی واسطه‌ای را در نقل خود افزوده است که در دیگر نقل‌ها نیست. با این توضیح، دانسته می‌شود که مقصود وی از تخلیط در این مقام چیست؟ بنابراین بی‌نیاز از بررسی است. با وجود اینکه واژه تخلیط در رجال اهل سنت نیز وجود دارد، ولی در این مقاله به بررسی کتاب‌های رجالی نخستین (آثار نجاشی، کشی، فهرست شیخ طوسی، رجال شیخ

۱. نجاشی، رجال، ص ۱۳۰، مدخل ۳۳۳.

طوسی و رجال ابن غضائری) بسنده شده است. در مواردی اندک در روایات ائمه و یا اصحاب، عبارت تخلیط و یا دیگر مشتقات آن آمده است.<sup>۱</sup> این موارد نیز در همان معنای لغوی خود استفاده شده است؛ از این رو از بررسی آن صرف نظر شده است.

در این مقاله، از روش بررسی کتابخانه‌ای استفاده شده است که با در نظر گرفتن مجموع کاربردهای واژه تخلیط/اختلاط در کتاب‌های نخستین رجالی، به بررسی و تحلیل آنان پرداخته شده است و در نهایت با ارائه معنایی، تلاش شده است به تبیین مقصود مؤلفان از کاربرد این تعبیر در کلماتشان پرداخته شود.

برای دست‌یابی به این مهم، ضمن بررسی اشتقاق‌های مختلف تخلیط/اختلاط در کتاب‌های رجالی، معنای لغوی آن بیان شده است. سپس، نظرات مختلف پیرامون معنای تخلیط/اختلاط را ارائه داده و در ادامه با بررسی و تحلیل موارد کاربرد و ارائه قراین لفظی، تاریخی و... دیدگاه مختار در مسئله بیان شده است. در نهایت نیز به اختصار، به میزان تأثیرگذاری انتساب تخلیط در فرایند اعتبارسنجی روایات، پرداخته شده است.

لازم به یادآوری است که در این مقاله از بیانات استاد سید محمد جواد شبیری در درس خارج فقه، استفاده شده است.<sup>۲</sup>

### پیشینه

ابو علی حائری در منتهی المقال، بحث از «معنای مخلط و مختلط» را به میان کشیده است.<sup>۳</sup> به طور کلی محور مباحث رجالیان در این موضوع، سخنان وی است. ملا علی کنی در

۱. در رجال کشی عبارتی در شرح حال ابی عون ابرش وارد شده است. ابی عون نامه‌ای به امام حسن عسکری علیه السلام می‌نویسد و بی ادبانه به حضرت اعتراض می‌کند که چرا شما در عزاداری پدرتان پیراهن پاره کردید؟ امام در انتهای پاسخ خویش می‌فرماید: «وإنك لا تموت حتى تكفر و تغير عقلك؛ فما مات حتى حجبته ولده عن الناس و حبسوه في منزله في ذهاب العقل و الوسوسة و كثرة التخلیط و یرد علی الإمامة و انكشاف عما كان علیه.» (کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۷۲، مدخل ۱۰۸۵). همچنین در سخن فضل بن شاذان با کاربرد واژه تخلیط مواجه می‌شویم: «و سئل عن ابن مسعود و حذيفة؟ فقال لم يكن حذيفة مثل ابن مسعود؛ لأن حذيفة كان ركناً و ابن مسعود خلط و والى القوم و مال معهم و قال بهم.» (کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۳۸، مدخل ۷۸).

۲. شبیری زنجانی، درس خارج فقه، سال تحصیلی ۱۴۰۲-۱۴۰۱، جلسات ۱۶-۱۲.

۳. مازندرانی حائری، منتهی المقال، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۲۰.

«توضیح المقال»، اعتراضات خود را به حائری بیان داشته است.<sup>۱</sup> محقق کلباسی در «سما» المقال» نیز بحث خود را درباره معنای تخلیط ارائه کرده است.<sup>۲</sup> مهدی خوانساری در رساله «عديم النظر في احوال أبي بصير» دیدگاه خود را درباره تخلیط بیان کرده است.<sup>۳</sup> در میان معاصران نیز می‌توان به سید محمد رضا سیستانی اشاره کرد که در «قبسات من علم الرجال» درباره عبارت «یختلط فی أمره» بحث کرده است.<sup>۴</sup> در هیچ‌یک از این تحقیقات، تمامی موارد کاربرد تخلیط گردآوری و بررسی نشده است. در پژوهش پیش رو تلاش شده است با بررسی همه کاربردها، معنایی ارائه شود که با همه آنان هم‌خوانی داشته باشد.

### مفهوم شناسی ماده «خلط» و مشتقات آن

یکی از تعابیر رایج در کتاب‌های رجالی «مخلط» است که دو احتمال در آن مطرح است؛ نخست، اینکه آن را ثلاثی مجرد به صورت «مِخْلَط» دانست، یا اینکه آن را ثلاثی مزید به صورت «مُخْلَط» خواند. به نظر می‌رسد خوانش این عبارت به صورت ثلاثی مزید درست باشد؛ زیرا در عبارات فراوانی از «تخلیط» نیز یاد شده است که به روشنی نشان می‌دهد «مِخْلَط» درست است. همچنین هیچ‌گاه در کلمات رجالیان به کسی «خالط» گفته نشده است. شایان ذکر است که «مِخْلَط» و «مِخْتَلَط» نیز دو تعبیر مختلف است که باید بین آن دو فرق گذاشت و معنای لغوی هریک را جداگانه بررسی کرد.

### معنای لغوی تخلیط و اختلاط

تخلیط دو معنا دارد. معنای اصلی آن، درآمیختن و مخلوط کردن دو یا چند چیز با یکدیگر است. این معنا در واقع همان معنای ثلاثی مجرد است که همراه با مبالغه آورده شده است.<sup>۵</sup>

۱. کنی تهرانی، توضیح المقال، ص ۲۱۲.

۲. کلباسی، سما المقال، ج ۲، ص ۲۸۵.

۳. خوانساری، «رسالة عديم النظر في احوال أبي بصير»، مجلة ميراث حديث شيعه، دفتر ۱۳، قم، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۹۸.

۴. سیستانی، قبسات من علم الرجال، ج ۱، ص ۲۴۸.

۵. ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ج ۵، ص ۱۱۴؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۲۴۲؛ زمخشری، أساس البلاغة، ج ۱، ص ۱۷۲.

معنای دیگری که جوهری و ابن منظور برای تخلیط آورده‌اند، از بین بردن و تباه کردن یک چیز است.<sup>۱</sup> ابن سیده «مخلط» را به‌سان کسی دانسته است که شب هنگام، به جمع‌آوری هیزم می‌پردازد و به سبب نبودن روشنایی، هر هیزم خوب یا بدی را جمع می‌کند.<sup>۲</sup> اختلاط نیز دو معنی دارد؛ نخست، به معنای درآمیخته شدن؛ که این معنا در واقع همان معنای ثلاثی مجرد است که با کاربرد در باب افتعال، برای رساندن معنای مطاوعی استفاده شده است؛ از این‌رو همواره به صورت لازم می‌آید.<sup>۳</sup> معنای دیگر، از بین رفتن عقل و دیوانه شدن است.<sup>۴</sup> توجه به این معنا در ادامه، برای حل برخی معضلات بحث، بسیار راه‌گشاست.

### معنای اصطلاحی تخلیط / اختلاط

کاربست تخلیط و دیگر مشتقات آن در کتاب‌های رجال دارای معنای ویژه‌ای است، که بی‌ارتباط با معنای لغوی نیست. به طور کلی سه دیدگاه در تبیین معنای تخلیط وجود دارد که در ادامه بررسی آن می‌آید.

دیدگاه نخست: گروهی از اندیشمندان رجال مانند محقق کاظمی بر این باورند که مراد از تخلیط، فساد عقیده است.<sup>۵</sup> ظاهراً مراد کاظمی از فساد عقیده در یک شخص، تمایل او به فرقه‌هایی جز امامیه است؛ مانند اینکه آن شخص تمایل به واقفیه یا فطحیه یا ناووسیه یا... داشته باشد. دلیل این برداشت از سخن محقق کاظمی آن است که وی درباره‌ی برخی کسانی که متهم به تخلیط شده‌اند اشکال می‌کند که هیچ گزارشی درباره‌ی واقفی یا فطحی بودن آن شخص، به دست نیامده است.

دیدگاه دوم: صاحبان دیدگاه دوم بر این باورند که مراد از مخلط و مختلط، دقت نداشتن راوی در فرایند انتقال احادیث است. بدین معنا که گاهی از افراد ضعیف نقل حدیث کرده، یا اینکه مضامین نادرست را انتقال می‌دهد. حائری در منتهی المقال بیان می‌کند که مراد از

۱. جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۱۱۲۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۲۹۷.

۲. ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ج ۳، ص ۲۴۵.

۳. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۲۱۸؛ جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۱۱۲۴.

۴. جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۱۱۲۴.

۵. اعرجی کاظمی، عدة الرجال، ج ۱، ص ۱۶۴.

تخلیط و امثال آن، بی مبالاتی راوی در نقل احادیث از افراد مختلف است؛ بدین معنا که بین اشیاء ارزشمند و بی ارزش، جمع می‌کند و همه را اعم از ثقه و غیر آن، در نقل حدیث یکسان می‌پندارد.<sup>۱</sup> محقق خوبی نیز مراد از تخلیط را وجود روایت معروف و منکر در کتاب یک راوی می‌داند.<sup>۲</sup> یا در مواردی، معنای تخلیط را این دانسته است که راوی علاوه بر ثقات، از ضعفا نیز نقل می‌کند.<sup>۳</sup>

همان‌طور که دانسته شد، اصلی‌ترین معنای لغوی اختلاط/تخلیط، درآمیخته شدن دو یا چند چیز با یکدیگر است. به سبب موافقت معنای لغوی با این دیدگاه، صاحبان این نظریه از اقامه دلیل بر مدعای خود بی‌نیازند. کسانی که معنای جدیدی افزون بر معنای لغوی آن را برای تخلیط می‌پذیرند، باید راه دشواری را برای اثبات مدعای خود بیمایند و باید شواهدی قانع‌کننده برای اثبات آن بیاورند. برای نمونه عبارتی که از کتاب «المحکم و المحيط الأعظم» در تبیین معنای لغوی تخلیط آمد، به روشنی با این معنا از تخلیط سازگاری دارد.

دیدگاه سوم: بنا بر دیدگاه سوم، مراد از تخلیط و اختلاط، بودن معارف و معانی غلوآمیز در مباحث پیرامامتی، در اندیشه‌ها و یا روایات یک شخص است. این دیدگاه نیز بیانگر فساد عقیده راوی یا معارف رهیافته به کتاب یک راوی است. فرق این نظر با آنچه در دیدگاه نخست گفته شد، این است که مراد از فساد عقیده در اینجا آن نیست که راوی متمایل به یکی از فرقه‌های اسم‌ورسم‌دار یادشده در تاریخ باشد؛ بلکه مراد این است که شخص دارای عقاید غلوآمیز درباره امامان معصوم است.

غالی بودن یک شخص برخلاف واقعی بودن یا فطحنی بودن و یا...، دارای ضابطه روشنی نیست؛ بلکه در تعیین حدود آن همواره اختلاف بوده است. در تاریخ تشیع، گروهی برای تعیین محدوده غلو با تمسک به «حدیث اربعه‌ا»<sup>۴</sup> تنها ساحتی را که فضائل ائمه بدان راه ندارد، ساحت ربوبیت باری تعالی دانسته‌اند. در مقابل، گروهی دیگر، اولین درجه غلو

۱. مازندرانی حائری، منتهی المقال، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲. خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۲۰.

۴. ابن بابویه، الخصال، ج ۲، ص ۶۱۴: «إِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ فِينَا قُولُوا إِنَّا عِبِدُكُمْ مَرْبُوبُونَ وَقُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ.»

را نفی سهو از ائمه می‌دانستند<sup>۱</sup>؛ حتی بیان کرده‌اند که اگر شخصی دانشمندان قم را از «مقصره» دانست، غالی است!<sup>۲</sup>

### نقد و بررسی

ابو علی حائری در منتهی المقال در رد دیدگاه نخست، شواهدی را اقامه می‌کند، و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان ملتزم شد، مراد از تخلیط، فساد عقیده - به معنای غیرامامی بودن راوی - است. از جمله این شواهد، گزارش‌هایی است که در آن، انتساب تخلیط به ابن ادریس<sup>۳</sup> و علی بن احمد عقیقی<sup>۴</sup> و ابن بطه<sup>۵</sup> و جابر بن یزید<sup>۶</sup> داده شده است. حائری بیان می‌کند که امامی بودن افراد نام‌برده، بسیار روشن بوده و جای انکار ندارد؛ از این رو نمی‌توان پذیرفت نجاشی و غیر او به این افراد، انتساب تخلیط دهند. پس مراد از تخلیط نمی‌تواند غیرامامی بودن، باشد.<sup>۷</sup>

وی در ادامه، شاهد دیگری می‌آورد و می‌گوید که نجاشی درباره محمد بن وهبان الدیلمی آورده است: «ثقة، من أصحابنا، واضح الرواية، قليل التخلیط».<sup>۸</sup> در این عبارت نمی‌توان تخلیط را به معنای فساد عقیده دانست؛ زیرا با توجه به اینکه امامی بودن یا امامی نبودن نزد اصحاب، دارای حد و مرز کاملاً روشن بوده است، معنا ندارد که بگوییم فلان شخص ثقة است و از اصحاب ما است و کمی غیرامامی است!<sup>۹</sup>

حائری برای اثبات مدعای خود صرفاً به رد نظریه مخالف می‌پردازد و معنایی را که از

۱. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. همو، إعتقادات الإمامیه، ص ۱۰۱.

۳. منتخب الدین رازی، فهرست منتجب الدین، ج ۱، ص ۱۱۳: «له تصانیف، منها کتاب السرائر شاهدته بحله وقال شیخنا سدید الدین محمود الحمصی رفع الله درجته، هو مخلط لایعتمد علی تصنیفه.»

۴. طوسی، رجال، ص ۴۳۴: «روی عنه ابن أخي طاهر مخلط.»

۵. نجاشی، رجال، ص ۳۷۲، مدخل ۱۰۱۹: «وقال ابن الولید کان محمد بن جعفر بن بطة ضعيفاً مخلطاً فیما یسنده.»

۶. همان، ص ۱۲۸، مدخل ۳۳۲: «وکان فی نفسه مختلطاً.»

۷. مازندرانی حائری، منتهی المقال، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۲.

۸. نجاشی، رجال، ص ۳۹۶.

۹. مازندرانی حائری، منتهی المقال، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۲.

تخلیط ارائه داده است، مناسب با وضع لغوی آن می‌داند. وی خود را بی‌نیاز از آوردن دلیل دانسته و گوید مادامی که اثبات نشود معنای جدیدی از تخلیط در میان رجالیان هست، لازم است به همان معنای عرفی و لغوی آن پایبند بود.

شواهدی که حائری علیه دیدگاه نخست، و به نفع باور خود یاد می‌کند قابل‌خنده است و ملا علی‌کنی، وجوهی در رد آن آورده است.<sup>۱</sup> در ادامه تلاش بر آن است که با زاویه دید دیگری به نقد و بررسی شواهد حائری پرداخته شود.

درباره سخن شیخ محمود حمصی در «فهرست منتجب الدین» که به ابن‌ادریس انتساب تخلیط می‌دهد، باید توجه داشت که شیخ محمود از معاصران ابن‌ادریس بوده، و روشن نیست که ایشان بنا بر اصطلاح رجالیان صحبت کرده باشد. پیش‌تر بیان شد که محدوده این مقاله، کاربردهای تخلیط در میان دانشمندان رجالی است. به نظر می‌رسد سخن حمصی درباره ابن‌ادریس ناظر به اشکالاتی بوده که در سرائر بر شیخ طوسی مطرح است و عبارت حمصی به ادبیات رایج دانشیان رجال در حق دیگران، مانند نیست.

درباره مخلط بودن عقیقی نیز باید گفت که ما اطلاعات چندانی درباره ایشان نداریم و قطعیت امامی بودن عقیقی، مخدوش است. افزون بر اینکه در حق عقیقی گفته شده است که در روایات عقیقی مناکیر وجود دارد.<sup>۲</sup> با توجه به این، اگر فساد عقیده را صرفاً به معنای وجود برخی عقاید باطل و غلوآمیز بگیریم، هیچ محذوری در انتساب تخلیط به عقیقی به وجود نمی‌آید.

درباره ابن‌بطه عبارت «مخلط فیما یسنده» به کار برده شده است. این عبارت از محل بحث خارج است. در ابتدا روشن شد که اساساً بحث در جایی است که انتساب تخلیط، مطلق باشد و اگر همراه با توضیحات و یا قیودی باشد، آن قیود و یا توضیحات، خود تبیین‌کننده معنای تخلیط هستند که ابهامی را باقی نمی‌گذارند.

توجه به این نکته لازم است که اگر فساد عقیده ناظر به مباحث مربوط به غلو باشد، انتساب تخلیط در بسیاری از موارد، از جمله جابر بن یزید یا عقیقی، محمل روشنی دارد. البته «قلیل التخلیط» نیز که در حق محمد بن وهبان بیان شده است، دارای ابهام است که

۱. کنی‌تهرانی، توضیح‌المقال، ص ۲۱۲.

۲. ابن‌داود، رجال، ص ۴۸۰.

بررسی آن خواهد آمد.

در صورتی که بتوان شواهدی دال بر انتساب تخلیط در فضای مباحث پیرامون امامت اقامه نمود، منظور از فساد عقیده نیز در همان فضا تبیین می‌شود. بدین سبب دیدگاه سوم اثبات، و دو دیدگاه دیگر کنار گذاشته می‌شود. در بخش بعدی شواهد مرتبط در این باره، بیان خواهد شد.

### دیدگاه برگزیده: بازگشت تخلیط به مباحث پیرامون غلو

با بررسی تمام مشتقات تخلیط و اختلاط (افعال مجرد و مزید و اسم فاعل و...) در کتب نجاشی، کشی، رجال شیخ طوسی، فهرست شیخ طوسی و رجال ابن غضائری، می‌توان به این نتیجه رسید که در میان اقوال سه‌گانه‌ای که بیان شد، دیدگاه سوم درست است. مراد دانشمندان رجالی از این تعابیر، فساد عقیده است؛ البته مراد از فساد عقیده، غیرامامی بودن و تمایل به یکی از فرقه‌های اسم‌ورسم‌دار در تاریخ، مانند فطحیه و ناووسیه و... نیست، بلکه مراد از فساد عقیده، وجود عقاید غلوآمیز در حق امامان معصوم است.

لازم به یادآوری دوباره است که در بررسی مشتقات تخلیط و اختلاط، از مواردی که همراه با قیود و یا توضیحاتی بوده، چشم‌پوشی شده است. همچنین صرفاً به کاربردهای صاحبان کتب رجالی نخستین، اکتفا شده است. مواردی که به‌کارگیری تخلیط توسط یکی از ائمه یا اصحاب بوده، وارد محدوده آماری نشده است. بر این اساس، اصطلاح تخلیط در ۴۱ مورد استفاده شده است که بیش از نود درصد آن، به روشنی در مواردی است که بحث غلو در آن مطرح است. تطبیق معنای غلو، تنها در شش جا با دشواری همراه است و روشن نیست که مراد از تخلیط در آن موارد چیست. این موارد به صورت جداگانه بررسی خواهد شد.

برای اثبات مدعا در بیان معنای تخلیط، افزون بر کاربرد غالبی تخلیط در فساد عقیده، می‌توان به سخن شیخ به عنوان دلیل یا دست‌کم شاهدهی دیگر، اشاره کرد. شیخ در عده، بحث از تخلیط را ذیل مباحث مربوط به غلو مطرح نموده و می‌گوید:

و أما ما ترویه الغلاة، و المتهمون، و المضعفون و غیر هؤلاء، فما یختص الغلاة بروایته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة و حال غلو، عمل بما رووه فی حال

الإستقامة و ترك ما رووه في حال خطائهم<sup>۱</sup>، و لأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زینب في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه<sup>۲</sup>.  
مجموع مواردی که اصطلاح تخلیط/اختلاط به کار گرفته شده است، به سه دسته تقسیم می‌شود: نخست، جایی است که در همان مدخل به شکلی به غالی بودن شخص اشاره شده است؛ بدین صورت که یا از عبارت غلو یا ارتفاع مذهب استفاده شده، یا به فساد کتاب یا مذهب یا ضعف او اشاره شده، و یا به وجود مناکیر در روایات او تصریح شده است.<sup>۳</sup> دوم، جایی است که از قراین خارجی و مجموع گزارش‌هایی که به دست ما رسیده است، به غالی بودن آن شخص پی می‌بریم. سوم، جایی است که دلیلی بر این مطلب وجود ندارد که مراد از تخلیط در آن موارد، فساد مذهب - به معنای انحراف عقیدتی پیرامون مباحث امامتی - باشد.

#### دسته نخست: تصریح به غلو یا فساد عقیده در همان مدخل

۲۸ مورد در این دسته می‌گنجد؛ که در مواردی، در همان مدخل، اشاره به فساد عقیده شده است و در بسیاری دیگر، غلو با «واو» یا «أو» بر تخلیط عطف شده است. با توجه به موارد مختلفی که کنار یکدیگر گذاشته می‌شود، این چنین برداشت می‌شود که عطف غلو بر تخلیط (خواه با واو یا او) برای توضیح معنای تخلیط بوده است و این طور نیست که دو چیز کاملاً نامربوط به یکدیگر عطف شده باشند. این عطف، خود نشان دهنده آن است که تخلیط و غلو در یک فضا، و بازگشتشان به یکدیگر است. برای نمونه سه مدخل از کتاب‌های رجالی در اینجا آورده شده است و در باقی موارد به دادن مآخذ مربوط به آن، اکتفا شده است.

نجاشی درباره حسین بن حمدان گوید:

أبو عبد الله كان فاسد المذهب. له كتب؛ منها: كتاب الإخوان، كتاب المسائل، كتاب تاريخ الأئمة، كتاب الرسالة تخليط.<sup>۴</sup>

۱. توجه شود که نسخه بدل این عبارت «تخلیطهم» است که بر فرض ثبوت این نسخه، این عبارت نیز برای اثبات مدعا سودمند خواهد بود.

۲. طوسی، العدة، ص ۱۵۱.

۳. فساد مذهب و وجود مناکیر یا حتی ضعف راوی، خود بیانگر وجود معارف غلوآمیز است.

۴. نجاشی، رجال، ص ۶۷، مدخل ۱۵۹.

همچنین وی در ترجمه احمد بن محمد السیاری آورده است:

يعرف بالسياري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، ذكر ذلك لنا الحسين بن عبيد الله. مجفو الرواية، كثير المراسيل. له كتب وقع إلينا منها: كتاب ثواب القرآن، كتاب الطب، كتاب القراءات، كتاب النوادر، كتاب الغارات. أخبرنا الحسين بن عبيد الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى و أخبرنا أبو عبد الله القزويني قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه قال: حدثنا السيارى إلا ما كان من غلو و تخليط.<sup>۱</sup>

شیخ در فهرست درباره محمد بن اورمه می گوید:

له كتب مثل كتب الحسين بن سعيد و في رواياته تخليط. أخبرنا بجميعها (إلا ما كان فيها) من تخليط أو غلو.<sup>۲</sup>

برای آگاهی از موارد دیگر به کتاب نجاشی مدخل های شماره ۶۹، ۳۳۲، ۴۳۴، ۴۵۳، ۵۶۶، ۶۲۱، ۶۶۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۸۹۱، ۸۹۹، ۹۴۲، ۵۹۳ رجوع شود. همچنین به رجال ابن غضائری مدخل های شماره ۹، ۲۹، ۴۴، ۱۱۱ رجوع شود. در فهرست شیخ طوسی نیز در مدخل های شماره ۳۷، ۷۰، ۸۰، ۳۹۰، ۶۲۰، ۶۲۳، ۶۲۵، ۶۲۷ با کاربرد کلمه تخلیط همراه با غلو مواجهیم.

### دسته دوم: برداشت غلو از متون دیگر

در دسته دوم، هفت مورد هست که به کمک قراین خارجی، می توان دانست که شخص مورد نظر، که به وی انتساب تخلیط داده شده است، در میان رجالیان، متهم به غلو بوده است. در جای خود اثبات شده، که مراد رجالیان از وجود مناکیر و حتی تضعیف یک راوی، راهیابی آموزه های غالبانه در روایات آن راوی است. با توجه به این نکات، در ادامه ضمن اشاره به مواردی که در آن انتساب تخلیط وجود دارد، قراین مربوط به آن می آید:

۱. نجاشی درباره طاهر بن حاتم گوید: «كان صحيحاً ثم خلط».<sup>۳</sup> با جستجو در منابع

۱. همان، ص ۸۰، مدخل ۱۹۲.

۲. طوسی، الفهرست، ص ۴۰۷، مدخل ۶۲۱.

۳. نجاشی، رجال، ص ۲۰۸، مدخل ۵۵۱.

- رجالی درمی یابیم طاهر توسط شیخ<sup>۱</sup> و ابن غضائری<sup>۲</sup> متهم به غلو شده است.
۲. نجاشی درباره محمد بن عبدالله الشیبانی گوید: «کان في أول أمره ثبتاً ثم خلط». وی در ادامه بیان می کند که اصحاب او را ضعیف شمرده اند.<sup>۳</sup> ابن غضائری درباره این راوی گوید که در کتاب های او مناکیر وجود دارد.<sup>۴</sup>
۳. نجاشی درباره اسحاق بن محمد نخعی تعبیر «معدن التخلیط» را به کار می برد.<sup>۵</sup> کشی اسحاق را از ارکان غلات برمی شمارد<sup>۶</sup> و شیخ نیز وی را غالی می داند.<sup>۷</sup>
۴. نجاشی، عمرو بن عبد العزیز، معروف به زحل را مخلط دانسته است.<sup>۸</sup> کشی نیز از فضل نقل می کند که وی مناکیر را نقل می کند.<sup>۹</sup>
۵. نجاشی درباره یونس بن ظبیان می گوید: «کل کتبه تخلیط». درباره یونس بن ظبیان کشی<sup>۱۰</sup> و ابن غضائری<sup>۱۱</sup> تصریح به غالی بودن وی کرده اند.
۶. شیخ در رجال، علی بن احمد عقیقی را مخلط دانسته است<sup>۱۲</sup>؛ و خود در فهرست، به وجود مناکیر در آثار عقیقی اذعان می کند.<sup>۱۳</sup>
۷. ابن غضائری درباره ذبیان بن حکیم الاودی گوید، وی مختلط است.<sup>۱۴</sup> درباره این راوی در کتاب های رجالی توصیفی نشده است و از وجود وی در کتاب ابن غضائری می توان برداشت کرد که ابن غضائری او را ضعیف می شمرده است.

۱. طوسی، رجال، ص ۳۵۹، مدخل ۵۳۱۴.
۲. ابن غضائری، الرجال، ص ۷۱، مدخل ۷۴.
۳. نجاشی، رجال، ص ۳۹۶، مدخل ۱۰۵۹.
۴. ابن غضائری، الرجال، ص ۹۸، مدخل ۱۴۹.
۵. نجاشی، رجال، ص ۷۳، مدخل ۱۷۷.
۶. کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۳۲۲.
۷. طوسی، رجال، ص ۳۸۴، مدخل ۵۶۵۳.
۸. نجاشی، رجال، ص ۲۸۴، مدخل ۷۵۴.
۹. کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۵۱، مدخل ۸۵۰.
۱۰. همان، صص ۳۶۴-۳۶۳، مدخل ۶۷۳ و ۶۷۴.
۱۱. ابن غضائری، الرجال، ص ۱۰۱، مدخل ۱۵۲.
۱۲. طوسی، رجال، ص ۴۳۴، مدخل ۶۲۱۷.
۱۳. همو، الفهرست، ص ۲۸۵، مدخل ۴۲۵.
۱۴. ابن غضائری، الرجال، ص ۵۹.

### دسته سوم: روشن نبودن معنای غلو

دسته سوم در مجموع در بردارنده شش گزارش است که در آن به راوی نسبت تخلیط داده‌اند. می‌توان دورویکرد در قبال این موارد داشت: نخست، حمل بر حالت اغلب؛ بدین معنا که مراد از تخلیط، همان غالی بودن فرد مزبور است. دوم، اینکه احتمالات دیگری در آن مطرح شود که به صورت جداگانه بیان آن خواهد آمد.

در ترجمه محمد بن وهبان آمده است: «ثقة من أصحابنا، واضح الرواية، قليل التخليط»<sup>۱</sup>. نجاشی به قرینه سیاق سخن، در مقام مدح محمد بن وهبان است و گوید که تخلیط وی کم است. اگر مراد از تخلیط، فساد عقید باشد، نمی‌توان این تعبیر را مدح دانست؛ زیرا فساد عقیده اگر کم هم باشد مدح به حساب نمی‌آید. افزون بر اینکه با وثاقت وی در تنافی است. از این رو بیان نجاشی به معنای کمی فساد عقیده محمد بن وهبان نیست. مراد از «قليل التخليط» در این گزارش، کمی خطا و اشتباه است.

درست است که این کاربرد تخلیط با دیدگاه مختار ناسازگاری، و با دیدگاه دوم هم‌خوانی دارد ولی از طرفی به خاطر شواهد فراوانی که برای قول مختار هست، نمی‌توان از آن دست کشید و باید این مورد را یک مورد خاص در نظر گرفت.

نجاشی عبد الله بن ایوب را ثقة دانسته و در ادامه می‌گوید: عده‌ای درباره او گفته‌اند که دارای تخلیط است. نجاشی در این گزارش مخلط بودن عبدالله بن ایوب را نمی‌پذیرد، و او را ثقة می‌داند.<sup>۲</sup> قرینه روشنی مبنی بر غالی بودن عبدالله بن ایوب در کتب رجالی یافت نشد؛ از این رو نمی‌توان به طور دقیق گفت مراد از تخلیط درباره وی، چیست؟ از طرفی بنا بر شهادت نجاشی بر وثاقت عبدالله بن ایوب، معنای تخلیط در این مورد ثمره‌ای ندارد.

شیخ طوسی در رجال، عطاء بن رباح را - که درست آن عطاء بن ابی رباح است - مخلط دانسته است.<sup>۳</sup> محمد تقی شوشتری گوید که شیخ، عطاء بن رباح را با عطاء بن سائب که

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۹۶، مدخل ۱۰۶۰

۲. همان، ص ۲۲۱، مدخل ۵۷۸.

۳. طوسی، رجال، ص ۷۵، مدخل ۷۲۱.

عامی است، اشتباه کرده است.<sup>۱</sup> در رجال عامه، درباره عطاء بن سائب از «اختلط» استفاده شده است. از سوی دیگر در گزارش‌های مربوط به عطاء بن سائب گفته شده است که «اختلط فی آخر عمره»<sup>۲</sup>؛ بدین معنا که او در آخر عمر خود حالت جنون پیدا کرده بود؛ پس اولاً، کلمه مختلط درست است؛ ثانیاً، این وصف درباره عطاء بن سائب است، نه عطاء بن رباح؛ و ثالثاً، به معنای جنون و دیوانگی است. با این توضیحات، این مورد به طور کلی از محل بحث خارج می‌شود.

شیخ درباره سلمة بن صالح الاحمر نیز گوید که وی مخلط است.<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد تعبیر مختلط درباره سلمة بن صالح درست باشد. این مطلب اشاره به همان ضعف عقل دارد؛ زیرا در تاریخ بغداد درباره سلمة بن صالح گفته شده است: «کان کثیر الحدیث غیر أنه اضطرب علیه حفظه».<sup>۴</sup>

در دو مورد دیگر درباره زکریا بن محمد مؤمن<sup>۵</sup> و محمد بن جعفر عنبسه<sup>۶</sup> از عبارت اختلاط استفاده شده است. در میان گزارش‌های رجال و تاریخی، دلیلی بر غالی بودن این دو یافت نشد؛ از این رو می‌توان این دو استعمال را مانند حالت غالبی، حمل بر غلو کرد یا از اظهار نظر درباره این دو صرف‌نظر نمود؛ خصوصاً که محمد بن جعفر عنبسه در طریق هیچ سندی واقع نشده است.

### اعتبار انتساب تخلیط در کلمات رجالیان

پس از روشن شدن معنای تخلیط و بیان قول مختار، مناسب است - به اختصار - این پرسش نیز پاسخ داده شود که آیا شهادت رجالیان بر مخلط بودن یک راوی و یا انتساب تخلیط به یک کتاب، موجب ساقط شدن اعتبار آن راوی یا کتاب می‌گردد؟

شهادت رجالیان در این موارد، قابل قبول نیست؛ زیرا شهادت هر شخص، هنگامی برای

۱. شوشتری، قاموس الرجال، ج ۷، ص ۲۰۳.

۲. شمس الدین، الغایة فی شرح الهدایة، ص ۱۳۱.

۳. طوسی، رجال، ص ۲۱۹، مدخل ۲۹۱۰.

۴. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۱۲۵.

۵. نجاشی، رجال، ص ۱۷۲، مدخل ۴۵۳.

۶. همان، ص ۳۷۶، مدخل ۱۰۲۵.

دیگران حجیت دارد که متعلق شهادت از امور حسی باشد؛ از این رو شهادت در امور حدسی معتبر نیست. تشخیص اینکه راوی دارای افکار انحرافی غالبانه است، همواره توسط قراین متن شناسانه بوده است و صاحبان کتاب‌های رجالی با خواندن آثار یک راوی، حکم به غلو یا سلامت مذهب صاحب اثر می‌کردند. طبیعی است که در این میان از مقدمات اجتهادی فراوانی بهره می‌جستند؛ از این رو شهادت این گروه بر وجود تخلیط یا افکار انحرافی، همواره به صورت حدسی است؛ مخصوصاً در جایی که سخن از درجات بالای غلو، مانند الوهیت ائمه نباشد و گستره وسیع غلو با تمام اختلاف نظرات در آن را مد نظر باشد. پس در مواردی که یک روای یا یک کتاب، متهم به تخلیط شده است، موجب سقوط اعتبار آن کتاب یا راوی نخواهد شد. برای مثال، شیخ طوسی در مدخل مربوط به محمد بن احمد بن یحیی، بحث از روایانی را به میان کشیده است که از دیدگاه ابن ولید در انتقال آموزه‌های کتاب «نوادر الحکمه» مورد اعتماد نیستند و می‌گوید:

و أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و محمد بن الحسن عن أحمد بن إدريس و محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى. و قال محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه: إلا ما كان فيه من تخليط و هو الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني...<sup>۱</sup>

بنا بر گفته صدوق، راز بی‌اعتمادی ابن ولید به برخی از روایان کتاب نوادر الحکمه، وجود تخلیط در آثار و افکار آن راوی است و همین امر سبب استثنای ابن ولید شده است. با توجه به مطلب پیش‌گفته مبنی بر حجیت نداشتن شهادت رجالیان بر تخلیط، استثنای ابن ولید در موارد مستثنی، قابل پذیرش نیست. ولی می‌توان وثاقت روایانی که در دایره مستثنی منه باقی مانده‌اند را پذیرفت.

با توجه به تصریح وجود تخلیط در کتاب نوادر الحکمه و مطلب بیان شده در عدم اعتبار شهادت رجالیان بر تخلیط، روشن می‌شود این استثنا حجیت ندارد.

۱. طوسی، فهرست، ص ۴۱۰، مدخل ۶۲۳.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با بررسی معنای لغوی اختلاط و تخلیط، دانسته می‌شود که این دو کلمه افزون بر درآمیخته شدن دو یا چند چیز با یکدیگر، به معنای فساد و تباهی یک چیز و یا به معنای دیوانگی و جنون نیز می‌آید. از طرفی با بررسی کاربردهای این واژگان در منابع نخستین رجالی، دانسته شد که این اصطلاح در اغلب موارد، در جایی به کار رفته است که کتاب یا اندیشه‌های صاحب کتاب، دربرگیرنده معارف غلوآمیز است. تنها در مواردی اندک، بر وجود مباحث غلوآمیز قریب‌ه‌ای نیست. این موارد را می‌توان بر همان معنای غالبی حمل نمود. در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که مراد دانشمندان رجالی از کاربرد این واژگان، اشاره به وجود مباحث غلوآمیز در کتاب یا در اندیشه صاحب کتاب است. شهادت رجالیان بر تخلیط نیز فاقد اعتبار است؛ زیرا این شهادت مبتنی بر مقدمات اجتهادی است و شخص با رجوع به آثار راوی، حکم به مخلط بودن وی کرده است، و شهادت در امور حدسی، همان‌طور که در محل خود اثبات شده است، فاقد اعتبار برای دیگران است. از این رو صرف شهادت نجاشی و کشی و... بر وجود تخلیط، موجب ساقط شدن اعتبار راوی یا کتاب وی نخواهد شد.

## منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۲. \_\_\_\_\_، اعتقادات الإمامیه، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۳. \_\_\_\_\_، الخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۳۶۲ش.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۷. اعرجی کاظمی، محسن بن حسن، عدة الرجال، قم: اسماعیلیان، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۸. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، رجال السید بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق، چ ۱، ۱۳۶۳ش.
۹. برقی، احمد بن محمد، کتاب الرجال (برقی)، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۴۲ش.
۱۰. تقی الدین حلی، حسن بن علی، الرجال، تهران: دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۴۲ش.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.

۱۲. خطیب البغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، لبنان: دارالکتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۳. خوانساری، مهدی موسوی، «رسالة عديم النظير في أحوال أبي بصير»، مجلة ميراث حديث شيعه، دفتر ۱۳، قم، ۱۳۸۴ش.
۱۴. خوئی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، [بی جا]: [بی نا]، ج ۵، ۱۴۱۳ق.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۶. سیستانی، محمدرضا، قیسات من علم الرجال، لبنان: دار المؤرخ العربی، ج ۱، ۱۴۳۷ق.
۱۷. شبیری زنجانی، محمدجواد، درس خارج فقه، سال تحصیلی ۱۴۰۲-۱۴۰۱ش.
۱۸. شمس الدین، محمد بن عبدالرحمن، الغایة فی شرح الهدایة فی علم الروایة، مصر: مكتبة اولاد الشيخ للتراث، ج ۱، ۲۰۰۱م.
۱۹. شوشتري، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، العدة فی أصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندان، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۲۱. \_\_\_\_\_، رجال الطوسي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۳، ۱۳۷۳ش.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ج ۲،
۲۳. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۰۴ق.
۲۴. کلباسی، ابوالهدی، سماء المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامية، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۵. کنی تهرانی، علی، توضیح المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۲۶. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۲۷. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، بیروت: دار الفکر، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۲۸. منتخب الدین رازی، علی بن عبدالله، فهرست منتجب الدین، قم: کتابخانه عمومی آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۶۶ش.
۲۹. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۶، ۱۳۶۵ش.

کتابخانه  
پوهنتون

سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۳

## بازشناسی مبانی و اندیشه‌های رجالی آیت‌الله مکارم شیرازی از رهگذر هویت‌یابی قول‌رجالی<sup>۱</sup>

علی اکبر دهقانی اشکذری<sup>۲</sup>

### چکیده

افزایش فاصله از عصر معصوم، نیاز به آرای رجالیان را افزایش داده و تأثیر آن را در دستیابی به منابع وحیانی فقه امامی دوچندان می‌کند. در این میان، بازشناسی هویت قول‌رجالی، اعتبار و میزان حجیت آن را معین کرده و گستره کاربست آن را در فرایند استنباط آشکار می‌سازد. دسته‌بندی قول‌رجالی در جرگه هریک از اخبار، شهادت و رأی خبره، دایره معیار و اعتبار را تحت تأثیر جدی قرار می‌دهد. اطمینان و وثوق خبری و مخبری قول‌رجالی و میزان کاربست تخصص و خبرویت، و حسی و حدسی بودن مخبره و نیز میزان، در تعارض اقوال رجالیان، همگی متأثر از هویت قول‌رجالی متفاوت می‌باشد. به همین ترتیب است اعتبار قول‌رجالی در لوازم.

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۲/۶/۵

۲. مدرس حوزه علمیه و ارشد شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران. ali21333@yahoo.com

نگارنده در این نوشتار درصدد بازیابی آراء آیت الله العظمی مکارم شیرازی در این زمینه‌ها است و تمام آثار منتشر شده ایشان، به روش توصیفی تحلیلی و کتابخانه‌ای مورد مطالعه قرار گرفته است.

**واژگان کلیدی:** قول رجالی، خیر واحد، قول خیره، شهادت، وثوق، اعتبارسنجی.

#### مقدمه

آیت الله العظمی مکارم شیرازی از دانشمندان برجسته معاصر است که در هفده سالگی بر کفایة الاصول حاشیه زده، و از شاگردان آیات عظام بروجردی، حکیم، خویی، و عبدالهادی شیرازی است. از وی تا کنون حدود یکصد و پنجاه عنوان کتاب در موضوعات گوناگون به چاپ رسیده است.<sup>۱</sup>

ایشان -با وجود تألیفات فراوان و متنوع- تاکنون در خصوص مبانی و باورهای رجالی خود دست به قلم نشده است و این در حالی است که بهره‌گیری از آثار ارزشمند ایشان آن‌گاه میسر می‌شود که مبانی فکری ایشان، به‌خصوص در عمل به روایات آشکار شود؛ چه‌آنکه مهم‌ترین و جامع‌ترین منبع و حیانی پیش روی هر اندیشمندی، فرمایشات معصومان و مجامع روایی است. این سخن بدان معنا نیست که ایشان به مبانی رجالی بی‌توجه بوده و در این خصوص صاحب رأی و اندیشه نباشد؛ بلکه با تورق در آثار قلمی آیت الله مکارم، به دقت و ژرف اندیشی ایشان پی می‌بریم.

نوشتار پیش‌رو، انعکاس آرای آیت الله العظمی مکارم شیرازی در حوزه هویت قول رجالی و میزان اثرگذاری آن در بهره‌وری از باورهای رجالیان است. برای رعایت اختصار، نگارنده در تنظیم تحقیق، قلم خود را قلم معظم‌له فرض نموده است و از تکرار نام ایشان خودداری می‌نماید. در پاره‌ای موارد تبیین نکاتی ضروری است که با عنوان مقرر در پاورقی آمده است.

تمرکز بر موضوع هویت‌یابی قول رجالی از آن روست که زیربنا و اساس رجالی بر پایه قول رجالی می‌چرخد و هر نوع گرایش در این خصوص در سراسر فعالیت علمی یک دانش‌پژوه اثرگذار است. قول خبیر، خبر واحد، شهادت یا هویتی مستقل، احتمالاتی است که در این باره وجود دارد که هر یک آثار و شرایط ویژه‌ای دارد و می‌تواند در دایره

حجرات  
پوهندها

در نشریه شماره ۳ سال ۱۴۰۲

۱. پایگاه اطلاع رسانی دفتر آیت الله مکارم، زندگینامه، زمان انتشار: ۱۴۰۲/۳/۲۰، makarem.ir.

حجیت قول رجالی اثر مستقیم بگذارد.

### پیشینه

آیت الله مکارم اندیشمندی پرکار بوده و هست و دایرة کار علمی و عملی ایشان در حوزه‌های گونه‌گون رخ نموده است. مجموعه آثار ایشان در قالب نرم افزاری با عنوان «مجموعه آثار آیت الله العظمی مکارم شیرازی حفظه الله» منتشر شده است. با این حال در این میان اثری در خصوص مبانی رجالی ایشان دیده نمی‌شود. تنها نگارشی که تحت اشراف معظم له به بازار نشر راه یافته، تحقیقی در خصوص کتاب جامع الرواة اردبیلی است که به هیچ وجه بیانگر مبانی و اندیشه‌های رجالی معظم له نیست. از این رو می‌توان نوشتار پیش رو را نخستین اثر در این زمینه قلمداد نمود. پژوهش پیش رو از تمام آثار نرم افزار یادشده بهره برده است و تلاش بر حفظ جامعیتی درخور شأن ایشان دارد. مباحث پیش رو، نه صرفاً نقل قول، بلکه تحلیلی بوده و نگارنده درصدد است با شناسایی مبانی فکری معظم له در موضوع خبر، شهادت و هویت‌یابی قول رجالی، اثرات دیدگاه‌های مختلف را از منظر ایشان ارزیابی نماید.

### مفهوم شناسی

«مبنا» واژه‌ای عربی<sup>۱</sup> و مصدر میمی به معنای اسم مفعول یا اسم مکان از ماده «بني» و به معنای بنا نهاده شده یا محل بنا و استقرار است. نیز می‌توان گفت طبق دیدگاه کسانی که مصدر میمی را اسم مصدر می‌دانند، به معنای اساس و بنیاد و بنیان است.<sup>۲</sup> مبنا در اصطلاح، به معنای روش و دیدگاهی است که اندیشمند در حوزه فکر و استدلال و استنباط بر آن تکیه می‌کند؛ و به‌سان قاعده‌ای فراگیر و عام که در حوزه‌های مختلف حضور خود را به عنوان قانون بالادستی حفظ نموده و نقش می‌آفریند.<sup>۳</sup>

۱. جوهری، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۶، ص ۲۲۸۶.

۲. دهخدا، لغت نامه، ج ۱۲، ص ۱۷۷۵۹.

۳. بدری، معجم مفردات أصول الفقه المقارن، ص ۲۵۲.

«علم رجال» دانشی است که دربارهٔ راویان حدیث بحث می‌کند.<sup>۱</sup> این دانش از دو جهت<sup>۲</sup> در پی بررسی احوال راویان است: یکی، برای تشخیص و تعیین هویت راوی، یعنی اسم و رسم و نسب و لقب او و امثال آنها؛ و دیگر، احراز اوصافی که در قبول یا رد خبر آنها تأثیر دارد؛ یعنی احراز عدالت و وثاقت، یا اثبات فسق و ضعف و مهممل یا مجهول بودن.<sup>۳</sup> با شناخت راویان حدیث، میزان اعتبار آن برای مجتهد آشکار می‌شود.<sup>۴</sup>

### ۱. هویت قول رجالی

قول رجالی می‌تواند خبر واحد، شهادت، قول خبره یا پدیده‌ای مستقل و منحصر به فرد باشد. بازشناسی هویت قول رجالی نیازمند شناخت چستی عناوین یادشده است. با آنکه عناوین یادشده با یکدیگر متفاوتند، در گویش عرفی و مسامحی هریک از عناوین پیش‌گفته جای دیگری استفاده می‌شود؛ چه آنکه همگی نوعی خبردهی از یک موضوع است.<sup>۵</sup> بازشناسی هویت قول رجالی معیار حجیت آن را مشخص و طبعاً آثار ویژه همان را به دنبال خواهد داشت.

### الف) هویت خبر و قول خبره

خبر واحد در مقابل قول خبره قرار دارد.<sup>۶</sup> خبر واحد، گزاره‌ای است بدون اعمال نظر و خبرویت؛ برخلاف قول خبره که با اعمال نظر همراه است.<sup>۱</sup> از این رو تعبیر رأی و نظر، در

۱. مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۳۱۲.

۲. معظم‌له در کارکرد علم رجال می‌نویسد: «علم رجال علمی است که به وسیلهٔ آن، احوال اشخاص و راویان حدیث، مشخص می‌گردد که فلان راوی مثلاً ثقه و مورد اطمینان یا عادل است.» (مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۳۲۵) طبق ظاهر این سخن، هویت‌شناسی راویان از علم رجال بیرون است. با این حال بعید نیست معظم‌له مرادشان از احوال راویان، اعم از هویت‌شناسی و ویژگی‌شناسی راویان باشد؛ هر چند در تمثیل، فقط به اوصاف دخیل در وثوق خبری مخبری اشاره کرده‌اند.

۳. فضل‌ی، أصول علم الرجال، ج ۱، ص ۲۲۰.

۴. مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۳۱۲.

۵. در فرمایشات معظم‌له موارد متعددی از این کاربردها قابل مشاهده است. مانند: مکارم شیرازی، القواعد الفقهية، ج ۲، صص ۷۰ و ۷۱.

۶. اصفهانی با تعبیر اخبار و انشا، میان خبر و قول خبره تفاوت گذاشته و خبر را به شهادت و خبر محض

قول خبره کاربرد دارد.<sup>۲</sup> بر این اساس نقل گزاره‌ای پیچیده و گران‌سنگ آن‌گاه که صرف گزارش و بدون اعمال نظر باشد، خبر تلقی می‌شود. از همین روست که گفته می‌شود «رُبَّ حَامِلٍ رَوَايَةٍ وَفَقِهِ إِلَىٰ مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ».<sup>۳</sup>

خبر واحد و قول خبره، در موضوع و احکام کاربرد دارد. در مثال «محمد بن مسلم روایت نمود که در روز جمعه به محضر امام صادق علیه السلام وارد شدیم و حضرت فرمودند که امروز عید است.»، محمد بن مسلم خبر از موضوع روز جمعه بودن و حکم امام به عید بودن می‌دهد.<sup>۴</sup> چنان‌که لغوی با کاربست تخصص و تبخرش معنای واژه‌ای را بیان می‌کند، یا مجتهد حکمی از احکام جزئی یا کلی شرع را برای مقلدان بیان می‌دارد.<sup>۵</sup> از این رو نباید در تمییز خبر واحد از قول خبره به تفاوت در موضوع و حکم بودن متعلق تکیه نمود. از نمونه‌های یادشده آشکار می‌شود که کلی و جزئی بودن نیز معیار نادرستی برای تمییز است؛ چه‌آنکه هریک از خبر و قول خبره می‌تواند کلی یا جزئی باشد.

گزارش از امور حسی الزاماً به معنای خبر بودن نیست. اخبار، گاه برخاسته از حس دقیق است که نیاز به اعمال خبرویت و تخصص دارد؛ مثل آگاهی دادن پزشک درباره بیماری و بیمار، و یا آگاهی دادن طلاساز از نوع طلا و نقره؛ و گاه از حس غیر دقیق سرچشمه می‌گیرد<sup>۶</sup> و نیازی به اعمال خبرویت ندارد<sup>۷</sup>؛ مثل خبر از متراژ زمین و بنا. آری! اخبار از حدس و موضوعات پوشیده و خفی<sup>۸</sup> که جولان‌گاه حس نیست، دائماً قول خبره است و خبر در آن جایگاهی ندارد.<sup>۹</sup>

تقسیم نموده است و برای تفاوت آن دو به هفت وجه اشاره می‌کند. ن.ک: اصفهانی، حاشیة المکاسب، ج ۵، ص ۹۰.

۱. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۵۴.

۲. همان، ج ۳، ص ۵۹۴.

۳. همان.

۴. همو، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۱۰۴.

۵. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۵۴.

۶. همو، موسوعة فريضة الحج، ج ۴، ص ۴۰۶.

۷. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۵۴.

۸. همو، كتاب النكاح، ج ۳، ص ۴۲.

۹. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۵۴.

## ب) هویت خبر واحد و شهادت

خبر - که مقابل قول خبره قرار دارد - بر دو قسم خبر واحد و شهادت است. اگر مخبر به موضوع صرف باشد، شهادت است و اگر مخبر به تمام موضوع یا جزء موضوع حکم شرع باشد، خبر است.<sup>۱</sup> در دادگاه که شهود از وقایع گذشته اخبار می‌کنند و مخبر به، تمام موضوع یا جزء موضوع حکم شرع نیست، شهادت و احکام شهادت جریان می‌یابد. اما در مثل اجماع منقول، اجماع، مقدمه فهم رأی معصوم و موضوع برای ثبوت آن و حکم شرع است. پس آن‌گاه که آراء منقول با رأی معصوم تلازم دارد یا با انضمام آراء فقیهان دیگر با رأی معصوم تلازم می‌یابد، نقل اجماع از مصادیق خبر واحد شمرده می‌شود.<sup>۲</sup> نکته پیش گفته بر این گزاره دلالت دارد که شهادت، همیشه در موضوعات است و اخبار از حکم شرع به طور مستقیم و غیر مستقیم همیشه در زمره خبر واحد قرار می‌گیرد و این خبر واحد است که اخبار از حکم و موضوع را پوشش می‌دهد.

از مباحث پیشین دانسته شد که قول خبره، مشتمل بر اعمال نظر است، برخلاف خبر و شهادت؛ چنان‌که خبر، مستقیم یا غیر مستقیم به حکم شرع منتهی می‌شود و شهادت، اخبار از یک واقعیت خارجی است.

## ج) هویت مستقل و منحصر به فرد

در میان گزاره‌های اخباری، موضوعات مستقلی نیز وجود دارند که در زمره خبر واحد و قول خبره قرار نمی‌گیرند. این هویت در قول مترجم مشاهده می‌شود. مترجم نه از واقعیت خارجی - که فی نفسه حجت باشد - گزارش می‌دهد و نه اعمال حدس و خبری‌یتی به مانند مجتهد است.<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد این نوع از اخبار، یکی از انواع خبر واحد در موضوعات است که مخبر به آن خاص است و طبعاً آثار آن را در اعتبار عدد و ایمان و خبری‌ت به دنبال دارد.<sup>۴</sup>

۱. همان، ج ۲، ص ۳۷۵.

۲. همان.

۳. همو، أنوار الفقاهة (الحدود و التعزیرات)، ص ۱۶۰.

۴. همان، ص ۱۶۰.

## د) دیدگاه برگزیده در هویت قول رجالی

قول رجالی، آگاهی دادن از اوصاف و احوال و مشخصات راویان احادیث در راستای کشف هویت و وثاقت و ضعف راویان، و ابزاری در اختیار مجتهد است که در جهت پالایش اخبار، بدویاری می‌رساند.<sup>۱</sup> برخی از این اوصاف مانند نام و کنیه و القاب و اصحاب امام بودن، حسی و برخی اوصاف نفسانی نزدیک به حس اند. وثاقت، عدالت، حفظ، ضبط و مانند اینها، صفاتی نفسانی اند که از آثارشان شناخته می‌شوند.<sup>۲</sup> بر این اساس، قول رجالی، اخبار از موضوعات حسی یا نزدیک به حس، و جزئی از موضوع برای دستیابی به حکم شرع و معصوم است. بنابراین باید قول رجالی را در زمره خبر واحد دانست.<sup>۳</sup>

با این حال، تمام گزاره‌های رجالی خبر واحد نیست؛ بلکه گاه در زمره قول خبیر قرار می‌گیرد. تعبیری چون «معروف‌ترین علمای علم رجال»<sup>۴</sup>، «ارباب رجال»<sup>۵</sup>، «بزرگ‌ترین علمای رجال»<sup>۶</sup>، «علمای رجال»<sup>۷</sup>، «شیخ علماء رجال»<sup>۸</sup>، «استاد کل در علم رجال»<sup>۹</sup>، «موثق‌ترین علماء رجال»<sup>۱۰</sup>، «بزرگان علم رجال»<sup>۱۱</sup>، «عالم معروف رجال»<sup>۱۲</sup>، «متخصصان در علم رجال»<sup>۱۳</sup>، «خبره‌های علم رجال»<sup>۱۴</sup> بر خبرویت رجالی دلالت دارند. حسی یا نزدیک به حس بودن منابع قول رجالی بر خبر بودن آن دلالتی ندارد؛ چنان‌که

۱. همو، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۳۱۲. بر این اساس که قول رجالی را در دو مقوله کشف وثاقت و کشف هویت معتبر بدانیم. چنان‌که پیش‌تر گذشت.
۲. همو، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۸۳.
۳. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۷۵؛ همو، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۱۰۳.
۴. همو، کتاب النکاح، ج ۵، ص ۵۶.
۵. همان، ج ۶، ص ۱۰۶.
۶. همان، ج ۳، ص ۲۵؛ همان، ج ۶، ص ۱۰۶.
۷. همو، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۱۰۴؛ همو، کتاب النکاح، ج ۳، ص ۱۲۵.
۸. همو، کتاب النکاح، ج ۳، ص ۲۵.
۹. همان، ج ۶، ص ۳۷.
۱۰. همان، ج ۱، ص ۶۹.
۱۱. همو، خمس پشوانه استقلال بیت المال، ص ۴۵.
۱۲. همان، ص ۴۵؛ همو، عرفان اسلامی، ج ۱، ص ۳۹۲.
۱۳. همو، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، صص ۳۲۴ و ۳۲۵.
۱۴. همان، ص ۳۲۵.

همین امر در قول لغوی مشاهده می‌شود. لذا برخی، لغوی را خبره نمی‌دانند و عملکرد او را بیان موارد استعمال می‌پندارند.<sup>۱</sup> ولی این برداشت نادرست است؛ چه آنکه لغوی هرچند به مواضع استعمال - که حسی است - آگاه است ولی این حس دقیق است و لغوی باید با کاربست تخصص و خبرویت، به رأی و نظر برسد.<sup>۲</sup>

## ۲. تمایز حجیت قول رجالی بر اساس خبر واحد و قول خبره

در صورتی که قول رجالی در شمار قول خبره قرار گیرد، برای جواز عمل به آن، عدد و دستیابی به اطمینان لازم نیست؛ زیرا عقلا بی‌آنکه به صحت قول خبره اطمینان و وثوق پیدا کنند، به آن عمل می‌نمایند. این رفتار را در تقلید عوام از مجتهد مشاهده می‌کنیم.<sup>۳</sup> بلکه قضات به متخصصان در موضوعات مورد دعوا مثل غبن و تدلیس و... مراجعه و عمل می‌کنند؛ با آنکه برایشان اطمینان پدید نمی‌آید.<sup>۴</sup>

مراجعه به قول رجالی خبره در صورتی که مجتهد خود در زمینه رجالی متخصص نباشد و بخواهد به قول خبره در دانش رجالی مراجعه نماید<sup>۵</sup>، بر اساس باور به صحت اجتهاد متجزی<sup>۶</sup> بی‌اشکال است؛ چنان‌که سیره عقلا بر آن - یعنی رجوع جاهل به عالم - جریان یافته و مورد تأیید شرع قرار گرفته است<sup>۷</sup>، که البته برگرفته از انسداد صغیر است.<sup>۸</sup>

طبق روش یادشده، اخذ نظر و عمل به رجالیان خبره‌ای - مثل طوسی، نجاشی و کشی - که پیش‌تر از دنیا رفته‌اند از مصادیق تقلید ابتدایی از میت است که به اتفاق دانشیان امامی جایز نیست و مقید سیره عقلا بر جواز عمل به قول خبره است؛ هرچند نسبت به تقلید

۱. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۵۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۵۴.

۳. همان، ج ۳، ص ۵۹۳.

۴. همان، ج ۲، ص ۳۵۳.

۵. همو، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۳۲۵.

۶. همو، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۵۰.

۷. همان، ص ۵۹۴.

۸. همان، ص ۵۵۰.

استمراری اختلافاتی وجود دارد.<sup>۱</sup> مگر آنکه گفته شود بنای عقلا بر عمل به قول خیره است - خواه زنده یا مرده باشد و خواه ابتدایی یا استمراری باشد- و مخصص، اجماع است و لیبی<sup>۲</sup> و باید به قدر متیقن آن، یعنی مجتهدان در احکام اکتفا نمود.<sup>۳</sup>

بر اساس نظریه منع تقلید ابتدایی از قول رجالی، قول رجالی متأخر بر متقدم، رجحان بلکه تعیین می‌یابد؛ بر خلاف آنکه قول رجالی را از باب خبر واحد حجت بدانیم یا شخص خود در زمینه رجال خیره باشد؛ چه آنکه اعتبار رجالیان متقدم، خصوصاً نجاشی<sup>۴</sup>، بیش از قول رجالی متأخر است.

در تعارض و اختلاف رجالیان جایز التقلید، قول خبره اعلم مقدم است.<sup>۵</sup> اما در جایی که تنها رجالی عالم اظهار نظر کرده است، یا بین رجالی اعلم و عالم اتفاق نظر وجود دارد، یا شک در مخالفت رجالی اعلم وجود دارد، می‌توان به قول رجالی عالم نیز عمل نمود.<sup>۶</sup>

میزان علمیت در قول رجالی، توانمندی وی در بازشناسی و تحلیل و دستیابی به منابع اثرگذار در حوزه توثیق و تضعیف است. آشنایی به مبانی، مبادی، قوت حفظ و ضبط، موضوع‌شناسی، نگاه نقاد و عمیق، پشتکار و اعتدال ذهن، همگی در علمیت فقهی مؤثرند.<sup>۷</sup> شبیه همین مؤلفه‌ها در اعلم رجالی قابل بازشناسی است. پس ممکن است یک رجالی در تمام جهات اعلم باشد و ممکن است تنها در بخشی مانند راویان یا کتب یا طبقه‌شناسی اعلم باشد. طبعاً این موضوع در ترجیح، معیار قرار می‌گیرد. لذا اگر یک رجالی در توثیق، مهارت ویژه‌ای دارد، اما نسبت به طبقات راویان تبحر ندارد و رجالی دیگری به عکس او باشد، در تعارض قول آنها، قول رجالی نخست در وثاقت مقدم می‌شود

۱. همان، ص ۶۱۰.

۲. همان، ص ۶۱۴.

۳. مقرر: معظم له به لیبی بودن اجماع اشاره می‌کند، اما درباره اینکه قول رجالی خارج از لب اجماع باشد، مطلبی بیان نمی‌کند. بنابراین نکته یادشده صرفاً احتمالی است که می‌تواند در کلام ایشان راه یابد.

۴. «بزرگترین علمای رجال» (مکارم شیرازی، کتاب النکاح، ج ۶، ص ۱۰۶)، «شیخ علماء رجال» (همان، ج ۳، ص ۲۵).

۵. همو، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۶۰۳.

۶. همان، ج ۳، ص ۶۰۳.

۷. همان، ج ۳، ص ۶۰۹.

و در تعیین طبقه، قول رجالی دوم پیشتر است.

در صورتی که دو رجالی مساوی باشند یا دست کم اعلامیت یکی محرز یا مظنون نبود - هرچند یکی اورع و اتقی از دیگری باشد- و هنوز از هیچ یک تقلید نکرده است، می تواند از هر کدام که خواست تقلید یا تبعیض در تقلید نماید.<sup>۱</sup> اما در صورتی که از یکی تقلید نموده است، حق عدول به دیگری را ندارد.<sup>۲</sup> مقصود از تقلید، عمل مستند به قول مجتهد یا استناد به قول مجتهد در مقام عمل است.<sup>۳</sup> عمل به قول رجالی در خصوص مجتهد، افتای میرزه از مجتهد به استناد قول رجالی و روایت راوی توثیق شده یا عمل خود به روایت مروی از راوی توثیق شده است.

البته چنان که در تقلید در فروع بیان شده است<sup>۴</sup>، تبعیض در تقلید، در جایی است که به مخالفت عملی یا قطعی نینجامد؛ چنان که در ابواب مرتبط مثل طهارت و لباس نمازگزار این اتفاق رخ می دهد.<sup>۵</sup> در تبعیض میان رجالیان نیز ممکن است این اتفاق رخ دهد. مانند آنجا که یک رجالی، راوی عدم اعتبار سوره را توثیق، و راوی کفایت یک تسبیح را تفسیق کند و رجالی دیگر به عکس رفتار نماید. در اینجا نمی توان برای ترک سوره به توثیق رجالی نخست، و برای اکتفا به یک تسبیح به توثیق رجالی دوم عمل کرد؛ چه آنکه نماز طبق رأی هیچ یک از دو رجالی صحیح نیست.

اینها همه در فرض اختلاف رجالیان است، وگرنه بر مقلد لازم است که از همه رجالیان تقلید نماید؛ زیرا هر یک در حوزه ای سخن رانده اند که دیگری درباره آن فتایی ندارد. لذا همه آنها مجتهد متجزی شمرده می شوند؛ یا مجتهدانی اند که در تمام حوزه ها ابراز فتوا نکرده اند. در این حالت مقلد لازم است به هر کدام که صاحب فتوا در مسئله اند مراجعه نماید. فقیهی که خود در علم رجال، مجتهد و صاحب نظر است، به اجتهاد خویش در دانش

۱. جامع المسائل، مرکز پاسخگویی به احکام شرعی و مسائل فقهی، وبگاه مکارم شیرازی: makarem.ir.  
 ۲. مکارم، رساله توضیح المسائل، باب تقلید، مسئله ۱۹، ص ۱۸؛ وبگاه آیت الله مکارم شیرازی، بخش استفتانات، بخش تقلید، تقلید از چند مرجع، makarem.ir.  
 ۳. همو، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۹۰.  
 ۴. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱، ص ۳۱۲.  
 ۵. مکارم شیرازی، استفتاءات جدید، ج ۲، ص ۲۶.

رجال عمل می‌کند و خود او از افراد خبره در رجال شمرده می‌شود.<sup>۱</sup> طبعاً آراء رجالیان پیشین می‌تواند به عنوان مواد خام، و عاملی در جهت استنباط بهتر، یاری‌رسان مجتهد باشد؛ چنان‌که عمل مشهور - با آنکه حدسی است - بدان سبب که از عوامل حسی بهره می‌برد، می‌تواند جابر و کاسر قرار گیرد.<sup>۲</sup>

اینها همه در صورتی است که قول رجالی از مصادیق قول خبره تلقی گردد. اما در صورتی که از جنس خبر در موضوعات باشد، اعتبار آن میان فقیهان اختلافی است.

برخی تعدد را لازم دانسته، و خبر واحد را فاقد اعتبار دانسته‌اند. مستند آنان شهادت بودن چنین اخباری است؛ چه آنکه خبر، از موضوعات خارجی و از مقوله شهادت شمرده می‌شود و در شهادت تعدد شهود لازم است.<sup>۳</sup> اما این سخن نادرست است؛ زیرا - چنان‌که گذشت - مجرد آنکه خبر از موضوع خارجی است، سبب نمی‌شود از مقوله شهادت باشد؛ بلکه منوط بدان است که موضوع محض باشد. اما در صورتی که جزء و تمام موضوع حکم شرع باشد از مقوله خبر است، نه شهادت.<sup>۴</sup>

آری ممکن است کسی بگوید ادله اعتبار بینه، بر اعتبار تعدد در مطلق خبر دلالت دارد؛ اعم از آنکه خبر واحد باشد یا شهادت. لکن مراجعه به ادله بینه، گواه آن است که این ادله ناظر به مسائل مالی و حقوقی است، که هرچند بالفعل موردی برای دعوا ندارند، اما بالأخره منجر به مخاصمت و درگیری می‌شوند.<sup>۵</sup> لذا اعتبار خبر واحد در دیگر موارد به حال خود باقی است.

توجه به این نکته ضروری است که عمل به قول رجالی از باب دستیابی به چیزی است که به عنوان ملاک در حجیت خبر واحد در احکام برشمرده می‌شود. در ادامه خواهد آمد که عمل به قول رجالی مقدمه‌ای برای عمل به خبر واحد، و میزان در عمل به این خبر، وثوق به صدور روایت است. بنابراین اگر این معنا از هر روشی به دست بیاید، در عنوان ادله داخل

۱. همو، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۳۲۵.

۲. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۴۴۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۵۴.

۴. همان، ص ۳۷۵.

۵. همو، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۱۱۰.

خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر ثقه‌ای خبر دهد که مثلاً محمد بن مسلم، ثقه است، فایده‌ای در این خبر جز قبول اخبار او وجود ندارد و روشن است که در قبول اخبار او، حصول وثوق به روایت او - هرچند از طریق اخبار ثقه به وثاقت وی باشد - کافی است.<sup>۱</sup> با توجه به نکته پیش گفته، اعتبار قول رجالی از باب قول خبره با اشکال مواجه می‌شود؛ زیرا چیزی که توسط قول خبره ثابت می‌شود، تعبداً بر مخاطب حجت است و روشن است که اثبات تعبدی، سبب وثوق به صدور روایت شخص توثیق شده، نمی‌شود. لذا باید قول لغوی - حتی در فرض آنکه قول خبره باشد -، وثوق آور باشد که البته نوعاً چنین است؛ زیرا قول خبره موثق معتبر است و مقصود از وثوق به صدور، وثوق نوعی است و این موضوع با وثاقت خبره محقق است. بر این اساس بحث از آنکه قول رجالی در زمره قول خبره است یا خبر واحد یا شهادت، فاقد اثر است؛ زیرا هدف، تحصیل وثوق نوعی به صدور خبر راوی توثیق شده است.<sup>۲</sup> لذا هر چیزی که در تولید وثوق نوعی اثرگذار باشد، محل رجوع مجتهد قرار می‌گیرد؛ خواه مراجعه به کتاب‌های رجالی باشد یا از طریق شفاهی و شنیدن از متخصصان در علم رجال، یا از طرق دیگر.<sup>۳</sup>

### ۳. دایره حجیت قول رجالی

ارزش و اعتبار خبر با توجه به ارزش و آثار مخبریه ارزیابی شده و رجالیان به گزارش اوصاف و احوال رجال حدیث می‌پردازند. البته روشن است که این آگاهی، به خودی خود ارزشی ندارد و نقش آفرینی این نوع آگاهی‌ها در روایاتی است که راویان از احکام شرع گزارش می‌کنند. بدین ترتیب هدف از اعتبار سخن رجالی، اعتباربخشی و اعتبارسنجی روایت راوی توصیف شده است. لذا میزان در اعتبار روایت راویان، نقش اساسی در تعیین دایره حجیت قول رجالی دارد.

۱. همان، ج ۲، ص ۱۰۴.

۲. همو، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۳۱۲.

۳. همو، قواعد مهم فقهی، ج ۱، ص ۷۴.

## الف) اوصاف معتبر در روایان اخبار واحد

اعتبار عدالت یا کفایت وثاقت در حجیت خبر واحد در موضوعات و احکام، بسته به دلیل حجیت خبر متفاوت است. ظاهر آیه نبأ و پاره‌ای روایات، اعتبار عدالت است؛<sup>۱</sup> ولی در بسیاری از روایات، به وثاقت تصریح شده است.<sup>۲</sup> مشابه آنکه در وصی به صداقت تعبیر شده است.<sup>۳</sup> تعلیل آیه نبأ و نیز بنای عقلا - که مهم‌ترین یا تنها دلیل حجیت خبر واحد است - شاهد جمع میان دو دسته است که به اعتبار وثاقت، رهنمون است. برخی فقیهان نیز به معیار بودن وثاقت تصریح نموده‌اند.<sup>۴</sup> بنابراین هیچ تردیدی در کفایت وثوق و عدم اشتراط تعبدی عدالت باقی نمی‌ماند.<sup>۵</sup>

کفایت وثاقت در خبر از احکام، میان باورمندان به حجیت خبر واحد اتفاقی است، اما به باور مشهور فقیهان در موضوعات - گویا بدان سبب که از مقوله شهادت است -، ایمان شرط است. لکن سیره عقلا به عنوان شاخص ادله، اعتبار مزبور را مردود می‌نماید. در این خصوص، میان موضوعات خفی و نیازمند به اعمال حدس و خبرویت، یا موضوعات حسی، تفاوتی نیست. البته ایمان در تنازع و شهادت نزد قاضی، به دلیل خاص معتبر است.<sup>۶</sup> بدین ترتیب قول رجالی در توثیق رجال حدیث، مشمول ادله حجیت قرار گرفته، و عدالت، به خودی خود - طبق مبنای وثوق مخبری، که خواهد آمد - مشمول حجیت قرار نمی‌گیرد.

## ب) وثاقت خبری یا مخبری

عقلا بر اخباری که قرینه‌هایی بر صحت مضمون آن دلالت دارند، اعتماد می‌کنند؛ هر چند راوی، انسان فاسق دروغگو یا مجهول باشد. شاهد آن خبرنگاری در عصر حاضر است که

۱. سورة حجرات، آیه ۶؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۷۶.

۲. همو، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۶.

۳. کلینی، الکافی (ط - دار الحدیث)، ج ۱۳، ص ۴۸۹.

۴. مکارم شیرازی، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۱۱۲. ن.ک: مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۵۸؛ همدانی، مصباح الفقیه، کتاب طهارت، ج ۱، ص ۶۰۹؛ خوبی، التنقیح فی شرح العروة، ج ۲، ص ۲۸۸.

۵. مکارم شیرازی، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۱۱۰.

۶. همو، کتاب النکاح، ج ۳، ص ۴۲.

عقلا با تکیه بر قرائن متعدد و خاص، به روایات خبرنگاران در ارتباط با موضوعات مختلف اعتماد می‌نمایند. نیز عمل فقیهان متأخر و معاصر به خبر ضعیف یا مجهول به استناد شهرت عملی، از همین نظرگاه برخاسته است.<sup>۱</sup>

برخی از بزرگان در باب حجیت خبر واحد در احکام و برخی دیگر در موضوعات، به کفایت وثوق نوعی و عدم نیاز به وثوق فعلی شخصی تصریح کرده‌اند. دلیل آن، بنای عقلا و احتجاج ایشان به خبر ثقه است. عقلا برای عذرآوردن مخاطب در دست نیافتن به وثوق فعلی ارزشی قائل نیستند و در اخبار به حکم و موضوع، به وثاقت مخبر استناد می‌نمایند. این نیست مگر بدان سبب که وثاقت مخبر، عاملی نوعی در راستای ایجاد وثاقت به خبر است. آری! آن‌گاه که قرائن خاصی که موجب اتهام مخبر در خصوص خبر آورده در بین باشد، عقلا به خبر عمل نمی‌کنند و عذر مخاطب را می‌پذیرند.<sup>۲، ۳</sup> نیز باید توجه داشت که رویه یادشده در مجال احتجاج و مسائل اجتماعی برقرار است، وگرنه مردم در مسائل شخصی تنها بر مدار وثوق شخصی رفتار می‌کنند.<sup>۴</sup>

آیات نبأ و نفر<sup>۵</sup> و روایات متواتر یا پوشیده به قرائن قطعی - با توجه به جمع یادشده و حمل عدالت بر وثاقت - وثاقت مخبر را در حجیت خبر واحد معیار قرار داده‌اند، ولی با توجه به آنکه همگی تقریر و امضایی بر سیره عقلا هستند، دلالتی بر اعتبار چیزی و رای مفاد سیره ندارند.<sup>۶</sup> بر این اساس، ذکر وثاقت مخبری در آیات و روایات، نه به عنوان میزان اعتبار در خبر واحد، بلکه از این رو است که وثاقت مخبری، یکی از مصادیق شاخص در تولید وثاقت خبری است.

بر پایه مطالب یادشده، میزان در اعتبار خبر واحد، وثوق خبری است؛ چه‌آنکه از وثاقت

۱. همو، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۱۱۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۲.

۳. مقرر: به نظر می‌رسد معظم‌له ظن نوعی به وفاق را لازم نمی‌دانند بلکه ظن نوعی به خلاف را مضر می‌دانند. در این خصوص به کلام صریحی از ایشان دست نیافتیم.

۴. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۴۲۷.

۵. معظم‌له در باب اجتهاد و تقلید این آیه را ناظر به اجتهاد و تقلید و بی ارتباط به روایت و خبر واحد دانسته‌اند. (مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۹۴).

۶. همان، ج ۲، ص ۳۷۱.

مخبر، اعتبار کتب، عمل مشهور، علو مضمون و مانند آن ایجاد می‌شود.<sup>۱</sup> همان‌سان که اگر وثاقت خبری از بین رود، خبر فاقد اعتبار می‌گردد؛ هرچند از روایان ثقه باشد؛ بلکه طبق گزاره معروف «کَلِّمًا اِزْدَادَ صِحَّةً اِزْدَادَ وَهْنًا»، صحت سبب افزون شدن شک می‌شود.<sup>۲</sup>

### ج) مقصود از وثوق

قطع عقلی، باوری است که واقع‌نمایی تام داشته و مجال هیچ احتمال خلافی در آن وجود ندارد. در مقابل، قطع عرفی که با نام اطمینان خوانده می‌شود، گمانی قوی است که در یک قدمی علم قرار گرفته و احتمال خلاف ضعیفی همراه آن است. مقصود از وثوق در این مباحث، قطع عرفی است.<sup>۳</sup> اساساً اندیشه‌ها و نظریات، حتی در میان دانشمندان و فلاسفه - در غیر بدیهیات و مانند آن - در دسته دوم قرار دارند؛ چه‌آنکه هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که نسبت به آرای خودش احتمال خطا ندهد. این نوع از علم، از حجیت ذاتی برخوردار نیست و لذاست که محتاج جعل حجیت است؛ چنان‌که سیره عقلا بر حجیت و اعتبار آن مستقر شده است و شارع آن را - جز در مثل باب طهارت و نجاست - امضا کرده است.<sup>۴</sup>

### د) دایره اعتبار خبر واحد

خبر از روی حدس، بی اعتبار است؛ زیرا تنها دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلاست، و آیات و روایات امضاکننده آن هستند و سیره در خبر حدسی جریان نیافته است. و یا اگر آیات و روایات دلالتی داشته باشند، تنها احتمال تعمد کذب را نفی می‌کنند و برای نفی احتمال غفلت و خطا، به اصل عقلایی نیاز است و عقلا تنها در اخبار حسنی بدان پایبندند.<sup>۵</sup> آری! خبر حدسی نزدیک به حس، در زمره اخبار معتبر است.<sup>۶</sup> راز آن نیز سیره عقلاست؛ چه‌آنکه عقلا به خبر برخاسته از مقدمات حسنی، عمل می‌کنند. البته این در

۱. همان، ص ۴۲۷.

۲. همو، کتاب النکاح، ج ۶، ص ۶۶.

۳. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۲۰۸.

۴. همان، ص ۲۱۴.

۵. همان، ص ۳۷۱.

۶. همان، ص ۳۷۸.

صورتی است که اگر مقدمات یادشده برای کسی که خبر برای او نقل می‌شود نیز رخ می‌داد، برای وی نیز حدس مزبور پدید می‌آید، وگرنه عمل نخواهند کرد.<sup>۱</sup>

هنگام شک در اینکه خبر، مستند به حس یا حدس است، میزان، طبیعت و نوع غالب در خصوص هر خبر است. روش عقلا در خبر، بررسی منشأ آن نیست؛ بلکه زمینه را مساعد هرکدام ببینند بر همان اساس مشی می‌کنند. بدین روی نقل اجماع - مثلاً - که اغلب مبتنی بر حدس است، فاقد اعتبار است؛ مگر آنکه استناد به حس احراز شود. در سوی دیگر، خبر از اتفاقات خارجی معتبر است، بی‌آنکه نیاز به تفتیش و منشأشناسی باشد.<sup>۲</sup>

عقلا در عمل به اخبار غریب و بعید، به یک خبر اکتفا نمی‌کنند؛ بلکه دست‌کم استفاضه را معتبر می‌دانند.<sup>۳</sup> چنان‌که در مسائل مهمی که پیامدهای فراوانی بر آن مترتب می‌شود، به خبر واحد عمل نمی‌کنند. از این رو گفته شده خبر واحد در اصول معتبر نیست؛ که - برخلاف پندار برخی - مراد اصول فقه است، نه اصول دین.<sup>۴</sup> البته خبر واحد از این رو در اصول دین معتبر نیست<sup>۵</sup> که در آن به دست آوردن علم لازم است و خبر واحد چنین علمی را ایجاد نمی‌کند.<sup>۶</sup>

حجیت خبر به مخبر الیه اختصاص ندارد؛ بلکه شامل تمام کسانی است که از آن مطلع شوند؛ چه آنکه میزان، قیام خبر است و کیستی مخبر الیه، فاقد ارزش و اعتبار است. این مقوله در تمام امارات برقرار است. بنابراین مهم نیست که رجالی وثاقت را برای چه کسی بیان نموده است. آری! در خصوص قضاوت، ادله‌ای بر اعتبار قیام بینه نزد قاضی وجود دارد.<sup>۷</sup>

نکات پیش‌گفته درباره اعتبار قول رجالی، منتج به آثار زیر می‌شود:

۱. اقوال رجالیان آن‌گاه که حسی یا نزدیک به حس باشد - طبق مبنای وثوق خبری و مخبری - معتبر و مفید است. اما اگر حدسی باشد، مانند آنکه مبتنی بر اصالة العدالة باشد،

۱. همان، ص ۳۷۴.

۲. همو، طریق الوصول إلى مهمات علم الأصول، ج ۲، ص ۱۶.

۳. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۷۱.

۴. همان، ص ۳۷۱.

۵. همو، طریق الوصول إلى مهمات علم الأصول، ج ۱، ص ۸۴.

۶. همو، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۹۵.

۷. همو، قواعد مهم فقهی، ج ۲، ص ۸۵.

نه تعبداً حجت است و نه وثوق به صدور می‌آورد.<sup>۱</sup>

۲. صرف فاصله زمانی رجالی با راوی، بر حدسی بودن اخبار او دلالت ندارد. راه‌هایی مثل وجاده، بودن در اصول و کتب معتبر و معتمد، کتب رجال سابقین تا اصحاب هم‌عصر راویان، جلیل‌القدر بودن صاحب کتاب، تلقی اعتبار از استاد، شهرت راوی یا کتاب، استاد رجالات و اجلا بودن، تلقی به قبول شدن، شهادت صاحبان کتب و تألیفات، انطباق مضمونی روایات راوی با روایات دیگر و دیگر قرائن، خاصه راه‌هایی است که اعتبار خبری یا مخبری راویان را از منابع حسی یا نزدیک به حس نتیجه می‌دهد.<sup>۲</sup>

البته ممکن است گفته شود: تشخیص وثاقت با توجه به فراوانی و در دسترس بودن قرائن حسی در عصر معصومان آسان‌تر است، اما پس از این دوره با کم شدن قرائن حسی، اظهار نظر به اعمال خبرویت و تخصص نیاز دارد؛ به خصوص آنکه وثاقت در نقل روایت و احکام شرعی دقیق‌تر است. بنابراین اقوال رجالی شیخ طوسی و نجاشی هم بر اساس حدس است و راه‌های پیش‌گفته نیز منابعی جهت اعمال خبرویت رجالی است. بر این اساس ظهور اولی کلام رجالیان پس از عصر معصومان، بر حدس است، مگر قرینه‌ای بر خلاف اقامه شود. تعبیر از رجالیان به متخصص و عالم و خبره - که پیش‌تر ذیل بحث هویت قول رجالی بیان گردید - به نوعی به همین موضوع اشاره دارد.

۳. احتمال آنکه قول رجالی مستند به اصالة العدالة باشد، مانع حجیت آن نیست؛ برخلاف محقق خوبی که در رد اعتبار راویانی که ابن ولید استثنا نکرده می‌گوید: اعتماد ابن ولید بر روایت یک راوی، نه تنها بر وثاقت او دلالت ندارد، که مدح نیز شمرده نمی‌شود؛ چه آنکه ممکن است مبتنی بر اصالة العدالة باشد.<sup>۳</sup> این در حالی است که عقلاً به هنگام شک، به احتمال حدسی بودن توجهی نمی‌کنند و بر حس حمل می‌کنند.

در خصوص راویان مورد تأیید ابن ولید نیز ممکن است توثیق وی مبتنی بر منابع حسی باشد؛ مانند آنکه روایات را از اصولی اخذ کرده که هم وثاقت و جلالت صاحبان آن - در

۱. همو، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۳، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۳۳.

۳. خوبی، معجم رجال الحديث، ج ۱۵، ص ۴۷.

حد حس یا نزدیک به حس - احراز شده، و هم آن اصول و مصنفات، از اصول معتبر نزد اصحاب بوده است.<sup>۱</sup> شاهد سخن آنکه با دقت در تعبیر ابن ولید، دانسته می‌شود وی به صدور روایت مطمئن بوده و این نیست مگر آنکه او به منابع یادشده دسترسی داشته، نه آنکه به حدسیاتی چون اصالة العدالة اکتفا کرده باشد.<sup>۲</sup>

۴. ممکن است گفته شود شهادت صاحبان کتب و غیر آنان به صحت و وثاقت راویان آنها خبر واحدی است بر مسئله‌ای مهم که مسائل فراوانی بر آن مترتب است؛ چه آنکه با یک توثیق، راویان بیشماری توثیق می‌شود. به‌عنوان نمونه مؤلف کامل الزیارات در مقدمه کتابش از وثاقت تمام راویان آن خبر می‌دهد و کسانی مانند محقق خویی - در باور نخستش - بدان باور داشته و آن را مبنای عمل قرار می‌دادند.<sup>۳</sup> درباره رجال نوادر الحکمه ابن ولید نیز شبیه همین موضوع رخ داده است و علاوه بر مؤلف، شاگرد ایشان، شیخ صدوق چند مورد را استثنا، و بقیه را توثیق می‌نماید.<sup>۴</sup>

در پاسخ می‌توان گفت انحلال خبر یا شهادت واحد به تعداد مخبر به و مشهود به، رافع اشکال است. هرچند یک خبر و شهادت وجود دارد، ولی در واقع این خبر واحد به تعداد خبرهایی که می‌دهد تعدد می‌یابد؛ چنان‌که در «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» می‌گوییم.<sup>۵</sup> ممکن است اشکال به شکلی دیگر مطرح شود و آن اینکه خود توثیق یک راوی مساوی است با اعتباربخشی به روایات فراوانی که وی در طول عمر خویش نقل و گزارش کرده است و این عیناً عمل به خبر واحدی است که مسائل فراوانی بر آن مترتب می‌شود.<sup>۶</sup>

### هـ) دایره اعتبار خبر در لوازم

حجیت قول رجالی از باب خبر واحد و قول خبره در شریعت، آنجا معنا می‌یابد که ارتباطی

۱. مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۳، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۳۵.

۳. خویی، معجم الرجال الحديث، ج ۱۸، ص ۱۵۷.

۴. همان، ج ۱۵، ص ۴۴.

۵. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۱، ص ۴۵۱.

۶. مقرر: اشکال یاد شده لازمه بیان پیشین معظم له است، ولی جایی در خصوص انطباق آن بر قول رجالی طرح بحث و بررسی نکرده‌اند؛ هرچند که با داشتن مبنای وثوق خبری، دفع اشکال یادشده آسان‌تر است.

با شرع داشته باشد؛ چه آنکه تعبد در غیر آن لغو، و از ساحت شرع به دور است.<sup>۱</sup> مقصود از حجیت خبر واحد، نازل منزله واقع قرار دادن مؤدای خبر، به حسب احکام و آثار شرعی آن است. به عنوان مثال، معنای حجیت خبر ثقه به خمیریت مایع این است: «نزل ما أخبر العادل بخمیرته منزلة الخمر الواقعی فی أحكامه» (احکام خمر واقعی را بر آنچه که شخص عادل خبر از خمر بودنش می دهد بار کن). نیز ممکن است مقصود جعل حکم طریقی مماثل با حکم واقعی باشد؛ یعنی دلیل حجیت خبر ثقه به خمیریت مایع، حرمتی برای آن مایع - به مانند حرمت خمر واقعی - انشا و جعل می کند. برداشت نخست با ظاهر ادله حجیت خبر ثقه منطبق است.<sup>۲</sup> این بدان جهت است که تنها امور اعتباری قابلیت جعل و تشریح دارند؛ لذا باید خبر از امور واقعی را به حسب امور اعتباری معنا نمود و در شرع مقدس این آثار همان احکام شرعی اند.<sup>۳</sup>

سیره عقلا در عمل به خبر واحد نیز مطابق ظهور یادشده در اخبار حجیت خبر ثقه است. لذاست که عقلا آن گاه که به برکت خبر ثقه به اینکه - مثلاً - «لیس هذا لزید» آگاه شدند، حکم می کنند که «هذا لیس لزید». بدین روی اگر ادله حجیت خبر ثقه را امضای سیره عقلا نیز بدانیم، حجیت به همان جعل حکم ظاهری برابر با واقع است.<sup>۴</sup>

مفاد قول رجالی، توصیف و بیان احوال راویان است. خود اوصاف و احوال راویان احادیث حکم شرعی نیست، ولی موضوع حکم شرع به حجیت قول ثقه (صدق العادل) است. بدین روی جزئی از موضوع حجیت، ثقه بودن آورنده است و این توسط قول رجالی اثبات می گردد. انطباق صدق «العادل» بر خبر رجالی بدین معناست که آثار و احکام واقعی مخبره - مثلاً ثقه بودن زید - را بر آن مترتب نما. اثر ثقه بودن مخبر، «صدق العادل» دیگری است که مفاد آن، لزوم ترتیب دادن احکام واقعی مخبره (احکامی که زید بدان خبر داده است) بر خبر اوست و نتیجه آن جعل احکام واقعی، مطابق خبر فرد توثیق شده است. ترتب احکام واقعی مطابق با خبر فرد توثیق شده طی دو بیان تحلیل می شود:

۱. همان، ص ۴۳۸.
۲. همان، ج ۲، صص ۲۳۶ و ۲۷۵.
۳. همان، ص ۲۳۶.
۴. همان، ص ۲۸۰.

تحلیل نخست: «صدق العادل» به تعداد افراد عدول، به «صدق العادل» های متعدد منحل می‌گردد. در خبر رجالی به وثاقت راوی، دو «صدق العادل» جریان می‌یابد که یکی در طول دیگری است. مثلاً وقتی نجاشی از وثاقت یحیی بن محمد عطار خبر می‌دهد، چون وثاقت نجاشی بالوجدان محرز است و به وثاقت یحیی خبر می‌دهد، ما نسبت به وثاقت یحیی علم پیدا نمی‌کنیم، ولی شارع می‌گوید او را تصدیق کن. لذا «صدق العادل» اول جریان یافته و می‌گوید حکم واقعی وثاقت یحیی را بر خبر نجاشی مترتب نما. حکم واقعی وثاقت یحیی، همان «صدق العادل» دوم است و می‌گوید آثار واقعی خبر یحیی را مترتب نما و اثر واقعی آن، حکم ظاهری به وجوب و حرمت و... مطابق با خبر یحیی است. لذا دو «صدق» در طول یکدیگر جریان یافته و حجیت قول ثقه به نتیجه می‌رسد.<sup>۱</sup>

تحلیل دوم: دلالت کلام ممکن است به شکل مطابقی، تضمنی و التزامی پدیدار گردد. آن‌گاه که یک دلیل به تعداد افراد منحل شد، به دلالت التزامی بر ترتب آثار لوازم دلالت می‌کند. دلیل «صدق» با انحلال به تعداد خبرهای عادل، بر خبر نجاشی به وثاقت یحیی بن محمد منطبق می‌شود و بر ترتب آثار مستقیم و غیر مستقیم وثاقت یحیی دلالت می‌کند که همان حکم ظاهری به وجوب و حرمت و مانند آن است.<sup>۲</sup>

تاکنون سخن در اصل حجیت خبر نسبت به لوازم بود، اما نسبت به جریان تمام لوازم باید گفت: خبر ثقه از جمله امارات تلقی می‌شود، ولی صرف اماره بودن، برای آنکه تمام لوازمش حجت باشد، دلیل قانع کننده‌ای نیست؛ چنان‌که برخی در ابداء تمایز میان اصل و اماره بدان اشاره کرده‌اند.<sup>۳</sup> برای اثبات حجیت لوازم خبر به دلایلی استناد شده است که عبارتند از: ۱. حکایت از لوازم مؤدی به مانند حکایت از مؤدی به برکت انحلال.<sup>۴</sup> ۲.

۱. مشابه این تحلیل از نایینی، ذیل بحث تقدم ادله استصحاب سببی بر مسببی مطرح شده است. آنجا نیز نایینی با تحلیل بردن دلیل لاتقص به تعداد مجاری اش، دو دلیل سببی و مسببی فراهم، و یکی را مقدم بر دیگری نموده است. معظم له فرمایش نایینی را نقل می‌کند، هر چند نمی‌پسندد و تحلیل دوم را ارائه می‌دهد. (نایینی، أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۴۹۶؛ مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۴۳۲).

۲. معظم له شبیه این مطلب را در تقدیم اصل سببی بر مسببی تبیین نموده است. (مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۴۳۲).

۳. همان، ج ۳، ص ۳۸۱.

۴. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۴۱۶.

حصول ظن به لوازم مؤدی به مانند حصول ظن به مؤدی.<sup>۱</sup> ۳. جبران کشف ناقص خبر و قرار دادن آن به مثل علم و ترتب تمام آثار مؤدی پس از جبر نقص.<sup>۲</sup> ۴. جریان سیره عقلا بر ترتیب لوازم خبر.<sup>۳</sup> ۵. تلازم میان وثوق به شیء و وثوق به لوازم آن.<sup>۴</sup>

برای دستیابی به دریافتی صحیح باید نکات زیر را مورد توجه قرار داد:

۱. ملاک حجیت خبر ثقه، سیره عقلاست. مفاد اخبار حجیت قول ثقه نیز مطابق سیره است.<sup>۵</sup>

۲. خبر از جمله امارات و درصدد کشف واقع است؛ چه دلیل حجیت آن سیره باشد یا اخبار حجیت قول ثقه.<sup>۶</sup>

۳. بنای عقلا بر محور وثوق به مخبر به دور می‌زند.<sup>۷</sup>

۴. خبر براساس مدالیل آن، به اخبار متعدد منحل می‌گردد؛ پس چنان‌که هر خبر، اخبار به مدلول مطابقی است، اخبار به مدلول التزامی نیز هست.<sup>۸</sup>

۵. دلالت کلام بر مدالیلش تابع اراده گوینده است و طبعاً تا آنجا که گوینده، چنین اراده‌ای داشته باشد، مدلول نیز وجود دارد.<sup>۹</sup>

با توجه به مطالب فوق باید گفت خبر تنها در لوازم ذاتی اش حجیت دارد و بر لوازم اتفاقی دلالتی ندارد؛ چه‌آنکه گوینده نسبت به لوازم ذاتی در مقام بیان است، و نسبت به لوازم اتفاقی درصدد بیان نیست. بدین ترتیب اگر میان مخبر به و واقعیتی دیگر تلازم اتفاقی پدید آمده باشد، ادله حجیت شامل آن نمی‌شوند. مثلاً بینه یا خبر بگوید: «این خانه برای زید است» و ما می‌دانیم خانه زید رو به قبله ساخته شده است. اما جهت قبله با این شهادت

۱. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۳۸۲.

۲. نایینی، فوائد الأصول، ج ۴، ص ۴۸۷.

۳. خوبی، مصباح الأصول، ج ۳، ص ۱۵۵.

۴. خمینی، الرسائل، ج ۱، ص ۱۷۸.

۵. پیش‌تر ذیل بحث «اعتبار وثاقت خبری یا مخبری» بیان شد.

۶. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۳۸۶.

۷. پیش‌تر ذیل بحث «اعتبار وثاقت خبری یا مخبری» بیان شد.

۸. همان، ص ۳۸۱.

۹. همان، ج ۲، ص ۱۰۲.

و خبر اثبات نمی‌گردد.<sup>۱</sup> اساساً پذیرش ترتب تمام لوازم ولو با هزار واسطه، مستلزم پیدایش فقه جدیدی است.<sup>۲</sup>

با توجه به این، اقوال رجالیان آن‌گاه دارای اعتبار است که از لوازم ذاتی توصیف احوال راویان باشد، تا از این رهگذر مورد توجه رجالی قرار گرفته و اخبار به ملزوم، - هرچند با چندین واسطه - اخبار به لوازم نیز تلقی گردد. اما لوازم اتفاقی آن قابل اثبات نیست. مثلاً اگر به علم اجمالی بدانیم فقط یکی از دو راوی ثقة است، اخبار رجالی به وثاقت راوی معین، بر فسق راوی دیگر دلالت ندارد؛ یا اگر زید بن بکر دو روایت نقل کرده است و عنوان زید بن بکر میان دو راوی ثقة و غیر ثقة مشترک است و بدانیم هرکه این روایت را نقل کرده، روایت دیگر نیز برای اوست، اگر رجالی بگوید روایت الف را ثقة نقل کرده، اثبات نمی‌شود که روایت ب نیز برای اوست. از این رو بسیاری از لوازم اقوال رجالیان فاقد اعتبار است؛ لوازمی که مربوط به طبقات راویان، اشتراکات، کتاب‌ها و مانند آن است و در زمره لوازم اتفاقی قرار می‌گیرد. آری! آن‌گاه که قول رجالی بدون توجه به لوازم لغو و بی‌فایده شود، دانسته می‌شود که رجالی درصدد اخبار از لازمه است؛ هرچند از لوازم ذاتی نباشد. چنان‌که در دلالت اقتضا چنین است.<sup>۳</sup> به همین ترتیب است اگر قرائنی بر اراده لوازم دلالت کنند. چنان‌که برخی از تعبیر «لعن الله بنی امیه» به استناد قضیه خارجی بودن و تطبیق امام، عدم ایمان تمام بنی امیه را برداشت کرده‌اند.<sup>۴</sup>

حجرات  
پوهنځي

دانشنامه شماره ۳، سال ۱۴۰۲

#### ۴. مقتضای قاعده در تعارض شهادات رجالیان

اصل اولی در وثاقت راویان، نه عدالت است - برخلاف باورمندان به نظریه اصالة العدالة - و نه فسق است؛ بلکه ناچار، به ناشناختگی اعتبار راوی و توقف در عمل به روایت او می‌انجامد؛ چه آنکه وثاقت در حکم خبره و خبر ثقة - طبق مبنای وثوق خبری و مخبری -

۱. همان، ج ۳، ص ۳۸۶؛ همو، قواعد مهم فقهی، ج ۱، ص ۳۲۵.

۲. همان.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۳.

۴. همو، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۱۰۲.

ضروری است. لذاست که در راویان مجهول و مهمل، روایات کنار گذاشته می‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین در صورتی که هیچ‌یک از طرفین تعارض ترجیح داده نشود، نوبت به توقف و ترک عمل به روایت می‌رسد.

احراز تعارض حسب موارد متفاوت است؛ گاه تعارض روشن است و گاه براساس آنکه راوی، مجمع دو عنوان قرار گرفته، تعارض شکل می‌گیرد؛ مثل علی بن ابی حمزه که از واقفه است و در عین حال در اسناد کامل الزیارات قرار دارد.<sup>۲</sup> شبیه آن درباره سهل بن زیاد نیز صادق است.<sup>۳</sup> همین‌طور است باب غلو و باب وقوع در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم. نیز باب اصحاب اجماع و وقف در مثل ابان بن تغلب<sup>۴</sup> یا اصحاب اجماع و فطحی بودن در مثل بنی فضال.<sup>۵</sup> گاه نیز تعارض به چگونگی استظهار از تعبیر رجالی بستگی دارد؛ مانند آنکه از ترضی، توثیق برداشت شود یا از ملعون، تضعیف.

پیش‌تر بیان شد<sup>۶</sup> که اگر رجالی خبره تلقی شود و مجتهد در این خصوص مقلد باشد، باید از مجتهد اعلم تقلید نماید و قول او را ترجیح دهد<sup>۷</sup>، و در صورت تساوی دو رجالی یا دست کم احراز نشدن اعلمیت یکی - هرچند یکی اورع و اتقی از دیگری باشد - و در فرض اینکه شخص هنوز از هیچ یک تقلید نکرده است، می‌تواند از هرکدام که خواست تقلید نماید.<sup>۸</sup> اما اگر قول رجالی از باب خبر واحد شمرده شود، اقوال رجالیان تعارض کرده و



۱. در موارد پرشماری بدین روش عمل نموده‌اند. مانند «محمد بن الحسن الأشعری» (همو، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۰) و «القاسم بن محمد الجوهري» (همو، أنوار الفقاهة (النکاح)، ج ۳، ص ۳۹۹) و یونس شیبانی و صالح بن عقبه (همو، بررسی طرق فرار از ربا، ص ۹۰).
۲. مکارم شیرازی، موسوعة فريضة الحج، ج ۱، ص ۳۵۵.
۳. همو، کتاب النکاح، ج ۴، ص ۱۰۴.
۴. همان، ج ۲، ص ۲۸.
۵. همان، ج ۶، ص ۴۰.
۶. این بحث با چشم پوشی از نکته‌ای است که در پایان بحث «تمایز حجیت قول رجالی بر اساس خبر واحد و قول خبره» بیان شد. آنجا گفته شد که چون هدف، وثوق نوعی به مفاد خبر راوی است، در اینکه قول رجالی، خبر واحد باشد یا قول خبره، چندان تفاوتی نیست.
۷. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۶۰۳.
۸. جامع المسائل، مرکز پاسخگویی به احکام شرعی و مسائل فقهی، وبگاه آیت‌الله مکارم شیرازی: makarem.ir

هرچند به مقتضای قاعده اولی باید تساقط کنند، لکن به اقتضای اجماع و اخبار علاجیه باید به یکی تعییناً در فرض وجود مرجح<sup>۱</sup>، یا تخیراً در فرض نبود مرجح<sup>۲</sup> عمل شود.<sup>۳</sup> حسب ظاهر روایات ترجیح، نخست باید به ادله مرجحات مراجعه نمود.<sup>۴</sup> مرجحات منصوص عبارتند از: شهرت، موافقت کتاب و مخالفت عامه.<sup>۵</sup> تعدی از این مرجحات به غیرش فاقد پشتوانه است، و چه بسا بتوان گفت اطلاق روایات تخییر خلاف آن را اثبات می‌کند<sup>۶</sup>؛ هرچند به فرض پذیرش جواز تعدی، باید معیار را دلالت مرجح بر اقربیت به واقع قرار داد؛ چه‌آنکه بر خلاف نظر محقق خراسانی<sup>۷</sup>، تمام اوصافی که به عنوان مرجح در روایات بیان شده‌اند سبب قرب به واقع هستند؛ حتی اورعیت و افقهیت.<sup>۸</sup> درخصوص تقویت قول رجالی، مناشئ مختلفی قابل تصویر و شناسایی است که باید در نوشتاری مستقل بیان شود. با این حال مناسب است چگونگی مرجحات منصوص در قول رجالی ارزیابی شود که در ادامه می‌آید.

متأسفانه منابع رجالی اندکی در اختیار محققان دوره حاضر قرار دارد که همین اندک نیز در تمام زوایای مورد نیاز دانش رجال اظهار نظر نکرده‌اند. در این میان گاه میان دو گزاره رجالی اختلاف پدید می‌آید و یک رجالی توثیق، و دیگری تضعیف می‌نماید. در این موارد مراجعه به شهرت به عنوان نخستین مرجح کمترین کمک را به محقق می‌کند؛ چه‌آنکه تکثری نیست تا شهرت را پدید آورد. این نوع شهرت، از سنخ شهرت روایی در روایات است که در انطباق در اقوال رجالیان، کثرت نقل رجالی از وثاقت یا ضعف را دنبال می‌کند. آری! اگر مقصود، شهرت در عمل به قول رجالی باشد، ترجیح به شهرت قابل تصویر است؛ چه‌آنکه عمل به قول یکی از دو رجالی متعارض یا فتوا نفیاً و اثباتاً به روایتی که راوی مورد

۱. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۴۸۵.
۲. همان، ص ۴۷۷.
۳. همان، ص ۴۷۱.
۴. همان، ص ۵۰۲.
۵. همان، ص ۵۰۳.
۶. همان، ص ۵۰۷.
۷. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۴۴۸.
۸. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۰۸.

اختلاف در آن قرار دارد قابل شناسایی در فتاوی فقیهان است؛ جز آنکه این، خروج از مرجح منصوص به غیر منصوص است؛ زیرا ظاهر روایات ترجیح، شهرت روایی است.<sup>۱</sup> موافقت یا مخالفت توثیق و تضعیف رجالیان - به عنوان شاخص ترین گزاره های رجالی - با کتاب، سالبه به انتفای موضوع است؛ چه آنکه عموم و اطلاق آیات قرآن بر عدالت یا فسق راویان دلالتی ندارد و به فرض توثیق و تضعیف فردی خاص، عملاً تعارض به وجود نخواهد آمد و قول رجالی مخالف قرآن، از باب زخرف طرح می شود. همین برداشت در خصوص سنت نیز وجود دارد.<sup>۲</sup> البته گاه روایاتی در خصوص پاره ای راویان گزارش شده است که در صورت صحت نه از باب مرجح، بلکه از باب تقابل علم و لاعلم و حجت و لاحجت، بر قول رجالیان، مقدم می شود و در صورت ضعف نمی تواند مرجح باشد؛ زیرا سنتی احراز نشده است تا موافقت با آن سبب ترجیح گردد. بعید نیست ترجیح به مخالفت عامه در قول رجالی، نسبت به روایات متعارض اقوی باشد؛ زیرا در رجال معمولاً راویانی که گرایش به تشیع داشته و مقبول امامیه اند مورد نقد و طرح عامه قرار می گیرند. شایان توجه است که در قول رجالیان موجود، معمولاً احتمال خطای یکی از طرفین می رود و احتمال عدم صدور یا صدور تقیه ای کمتر است.

### جمع بندی و نتیجه گیری

قول رجالی می تواند خبر واحد، شهادت، قول خبره یا پدیده ای مستقل و منحصر به فرد باشد؛ گزاره ای که بدون کار بست حدس و تدقیق نظر بیان شود، در قالب خبر یا شهادت رقم می خورد. چنان که صرف حسی بودن منابع، دلیلی بر خبر بودن آن نیست. قول رجالی، آن گاه که مبتنی بر واقعیات حسی یا نزدیک به حس باشد، و نیازمند تدقیق نظر و اعمال خبرویت نباشد در جرگه خبر واحد، و در صورتی که برآمده از اعمال نظر باشد، در شمار قول خبره دسته بندی می شود. قول رجالی حدس آمیز، تابع ملاک های قول خبره بوده و در اصل اعتبار، تبعیت و

۱. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۲۴.

۲. پیش تر ذیل بحث اصالة العدالة مقدار توضیحی گذشت.

تبعیض و تعارض، تابع احکام تقلید است. گزاره‌های خبری رجالیان نیاز به تعدد نداشته و در اخبار از هویت و اوصاف و طبقه راویان و کتب و مانند آن، تا بدانجا که در حکم شرع دخالت دارد و در زمره لوازم اتفافی شمرده نشود، معتبر است.

هدف از عمل و اعتباربخشی به قول رجالی، کاربرست گزاره‌های رجالی در اعتبار روایات است و از آن جهت که وثوق به صدور روایات معیار است، ارزیابی دایره اعتبار قول رجالی نیز به تبع این هدف انجام می‌گیرد.

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

۱. اصفهانی، محمد حسین کمپانی، حاشیه کتاب المکاسب (ط- الحدیثة)، قم: أنوار الهدی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۳. بدری، تحسین، معجم مفردات أصول الفقه المقارن، تهران: المشرق للثقافة والنشر، چ ۱، ۱۴۲۸ق.
۴. پایگاه اطلاع رسانی دفتر آیت الله مکارم، زندگینامه، زمان انتشار: ۱۴۰۲/۳/۲۰، makarem.ir.
۵. پایگاه آیت الله مکارم شیرازی، استفتائات، بخش تقلید، تقلید از چند مرجع، makarem.ir.
۶. پایگاه آیت الله مکارم شیرازی، جامع المسائل، مرکز پاسخگویی به احکام شرعی: makarem.ir.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۸. خمینی، روح الله، الرسائل، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۹. خویی، ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۰. \_\_\_\_\_، مصباح الأصول، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۲. \_\_\_\_\_، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۳. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه.
۱۴. عاملی، حر، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۵. فضلی، عبدالهادی، أصول علم الرجال، بیروت: مرکز الغدير، چ ۲، ۱۴۳۰ق.
۱۶. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط- دار الحديث)، قم: دار الحديث للطباعة، چ ۱، ۱۴۲۹ق.
۱۷. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، [بی‌تا].
۱۸. معین، محمد، لغتنامه.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ۱۴۲۸ق.

٢٠. \_\_\_\_\_، أنوار الفقهة (الحدود و التعزيرات)، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٧٧ش.
٢١. \_\_\_\_\_، أنوار الفقهة (النكاح)، قم: دار النشر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٩٠ش.
٢٢. \_\_\_\_\_، بررسى طرق فرار از ربا، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٨٥ش.
٢٣. \_\_\_\_\_، خمس پشوانه استقلال بيت المال، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٨٠ش.
٢٤. \_\_\_\_\_، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ج ١، ١٤٢٧ق.
٢٥. \_\_\_\_\_، رساله توضيح المسائل، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ج ٥٢، ١٤٢٩ق.
٢٦. \_\_\_\_\_، طريق الوصول إلى مهمات علم الأصول (أصول الفقه بأسلوب حديث و آراء جديدة)، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ج ١، ١٤٣٢ق.
٢٧. \_\_\_\_\_، عرفان اسلامي، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٩٥ش.
٢٨. \_\_\_\_\_، قواعد مهم فقهي، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٩٧ش.
٢٩. \_\_\_\_\_، كتاب النكاح، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٨٠ش.
٣٠. \_\_\_\_\_، موسوعة فريضة الحج، قم: دار النشر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٣٦ق.
٣١. ناينى، محمد حسين، فوائد الأصول، قم: انتشارات اسلامي، ج ١، ١٣٧٦ش.
٣٢. همدانى، آقا رضا بن محمد هادى، مصباح الفقيه، قم: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامى، ج ١، [بى تا].

کتابخانه  
پوهنجا

سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۳

# خلاصة المقالات

## دراسة الاختصار في عنوان «محمد بن الفضيل»

السيد موسى الشبيري الزنجاني

### الخلاصة

في عملية دراسة اتحاد العناوين المختلفة في أسناد الروايات، لابد من فحص إمكانية الاتحاد والاختصار في الأنساب؛ خاصة إذا كانت العناوين المفحوصة من العناوين الشائعة في أسناد الروايات. حيث إن تعدد عناوين الراوي يؤدي أحياناً إلى الخطأ في مشاركة أصحاب هذه العناوين مع رواة آخرين، مما قد يضرب بصحة بعض أسناد الروايات إذا لم يتم تمييزها. ومن هذه العناوين الشائعة في الأسناد الروائية عنوان «محمد بن الفضيل»؛ فإن فيها عنوانين هما «محمد بن الفضيل الصيرفي» و«محمد بن القاسم بن الفضيل»، والثاني منهما هو حفيد «الفضيل بن يسار». وبما أن «الفضيل بن يسار» كان شخصاً مشهوراً وله مكانة خاصة، ومن ناحية أخرى فإن «الفضيل» اسم نادر وغريب، فمن الممكن اختصار نسب «محمد بن القاسم بن الفضيل» إلى «محمد بن الفضيل»، ولكن لا يوجد شاهد على ذلك، ولا يمكن القبول باختصار «محمد بن القاسم». وعلى كل حال، فإن عنوان «محمد بن الفضيل» الوارد في أسناد الروايات بشكل مطلق، هو شخص ثقة؛ لأنه بالإضافة إلى صفوان وغيره من الشيوخ، فإن الكليني والصدوق، وكلاهما من المحدثين وعلماء الرجال، قد ذكروا العديد من الأحاديث التي تحتوي على هذا العنوان في الكافي والفقيه. وعليه، فإذا اتفقت إمكانية الاختصار في النسب، فلا إشكال في وثوق «محمد بن الفضيل»؛ لكن من الممكن أن تؤثر نتيجة دراسة تطبيق قاعدة «الاختصار في الأنساب» في أمور أخرى، كمعرفة طبقات الرواة وتمييز التلامذة من الشيوخ، وكذلك معرفة التحريفات والتصحيحات.

**مفاتيح البحث:** تمييز المشتركات، توحيد المختلفات، الاختصار في النسب، محمد بن الفضيل، محمد بن القاسم بن الفضيل.

حال  
بمبشرها

خلاصة المقالات

## دراسة أسناد سدير الصيرفي وأدلة ضعفه

السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني، علي البرزوني

### الخلاصة

«سدير بن حكيم الصيرفي» هو أحد الرواة الذي ورد ذكره في أسناد عشرات الروايات في مصادر الشيعة والعامّة، ووثاقته ما زالت قيد النقاش. إعادة قراءة المعاجم الرجالية تدلّ على الصّمت السائد لدى أغلبية الرجاليين حول مصداقيته ووثاقته، على الرّغم من أنّ بعض المصادر ذكر تقارير قد تعتبر دليلاً على ضعف سدير. وبالإضافة إلى هذه التقارير، فإنّ ذكر هذا العنوان في أسناد محرّفة يزيد من الحاجة إلى البحث في هذا الشأن. يثبت المؤلّف التحريف على أساس الشّواهد والقرائن، من خلال تقديم تسعة نماذج من الأسناد المحرّفة التي تمّ ذكر سدير فيها، كما أنّه من خلال التركيز على تقارير ذمّ سدير وضعفه، يقيّم مدى صحتها. ورواية عذافر الصيرفي، ورواية المعلّى بن خنيس، وعبارة العقيلي هي بعض هذه التقارير التي يبدو أنّها محتوية على أخطاء من حيث السند والدّلالة. يُذكر أنّ المؤلّف سناقش أدلة مصداقية ووثاقه سدير في مقال آخر.

**مفاتيح البحث:** سدير الصيرفي، أسناد سدير الصيرفي، أدلة ضعف سدير الصيرفي، الأسناد المحرّفة.

حاله  
بمؤشرها

سنة نشره  
شماره ٦٠ سال ١٤٠٢

## فهرست ابن النديم في مرآة فهرست الشيخ الطوسي

هادي صابري

### الخلاصة

من أهمّ التّقاط في دراسة الكتب الرّجاليّة هو التّدقيق والاهتمام بمصادرها؛ بحيث أدى استخدام هذه الكتب دون النّظر إلى مصادرها إلى أخطاء في الفهم. فإنّ الإجابة على قضايا مثل دلالة سكوت مؤلّف الكتاب الرّجالي على وثاقه الرّاوي، دلالة تعدّد ذكر عنوان على تعدّده والعكس، مكانة الطّرق في إثبات الكتاب لراوٍ وروايته ودوره في استبدال السّند وتقارير أخرى من هذا النّوع، كلّها تعتمد على معرفة دقيقة وصحيحة لمصادر الكتب وعلاقتها ببعضها البعض؛ لأنّ معظم المعلومات الموجودة في المؤلّفات الرّجاليّة مقتبسة من مؤلّفات سابقة، وهذا التّأثر واضح بشكل خاصّ في آثار الشّيخ الطّوسي. ولذلك فإنّ دراسة مصادر فهرست الشّيخ الطّوسي لها أهميّة خاصّة. وفي هذا الصّد، نشر المؤلّف نفسه مقالاً بعنوان «فهرست حُميد في مرآة فهرست الشّيخ الطّوسي» في العدد الرّابع من مجلّة الدّراسات الرّجاليّة. يشير هذا المقال أولاً إلى طرق اكتشاف المصدر في فهرست الشّيخ ثم يقارن معلومات فهرست الشّيخ مع فهرست ابن النّديم باعتباره المصدر الوحيد المتبقي من مصادر الشّيخ ويحاول إظهار طريقة تفاعل الشّيخ مع هذا الكتاب، حتّى يتّضح إلى حدّ ما أهميّة ابن النّديم لدى الشّيخ ومدى تأثره منه. **مفاتيح البحث:** فهرست الشّيخ الطّوسي، ابن النّديم، كشف المصدر.

حاله  
بمستشها

خلاصة المقال

## دراسة شذوذ وعُجميّة ألفاظ روايات عمّار الساباطي

### من وجهة نظر آية الله السيّد أحمد المددي

سيدرنا موسوي صدر، عباس نوري أحمد آبادي

#### الخلاصة

الصّعوبات اللفظيّة هو سبب خروج بعض الروايات عن نطاق الاستدلال والإفتاء. إنّ الاهتمام بالمنظومة الفكرية للرواة، والأجواء الحاكمة في زمن إصدار الروايات، وظروف تلقيها من الرواة والكتب، هو سبيل لإعادة هذه الروايات إلى دائرة الاعتبار والمصدقية. تصفح الكتب الفقهيّة يُسفر عن أنّ معظم روايات عمّار قد تمّ إقصائه من نطاق الاستدلال والإفتاء بسبب غرابة وعجميّة الكلمات والشذوذ في النقل. إنّ عودة هذا الكمّ من الأحاديث الفقهيّة إلى دائرة المصدقية والاعتبار، بالتأكيد ستؤثّر في مجال الاستنباط والإفتاء. لقد أتاح آية الله السيّد أحمد المددي طريقة لاستخدام روايات عمّار من خلال تقديم تحليل لنظامه الفكري فإنّه يرى المشكلة الرئيسيّة في الروايات المنقولة من كتابه. فقد حملته قوّة فقهه على تأليف كتاب فتوى، مبنياً على مداليل الروايات المطابقيّة أو الالتزاميّة ومقارنة بعضها البعض، وذلك باستخدام روايات عديدة. ممّا جعل من الصّعب التمييز بين فحوى الروايات وآراء عمّار الاجتهاديّة. متابعة روايات عمّار، والتعرف على الأحكام المنخصّصة للفظحيّة، وكذلك فتاوى المشهور من الفقهاء في عصر عمّار وبعده بقليل، يمكن أن يؤدي إلى تمييز نصوص الروايات وفحواها من فتاوى عمّار.

**مفاتيح البحث:** عمّار الساباطي، الشذوذ، الفطحيّة، نقل الفحوى، عجمية الألفاظ.

حاله  
بوشدها

لله  
بشدها  
سال ١٤٠٢

## تدقيق في معنى التخليط عند الرجاليين الأوائل

محمد حسين أبو القاسمي الدهاقاني

### الخلاصة

لقد استخدم الرجاليون الأوائل مصطلحات التخليط والاختلاط وغيرهما من المشتقات دون تفسير معانيها. والإبهام في معنى التخليط مؤثر عند العلماء في توثيق واعتبار الرواة وكتبهم. في هذه المقالة، وبعد دراسة معنى هذا الاصطلاح، ننتهي إلى ثلاثة معانٍ رئيسية لاستخدام التخليط/الاختلاط في الأدب الرجالي: (١) فساد عقيدة المؤلف (كونه غير إمامي). (٢) عدم نقله للروايات بدقة وافية. (٣) مناقشات حول الغلو. وتحليل الأدلة والشواهد يمكن القول بأن الرأي الأخير هو الصحيح؛ لأنه في تسعين بالمائة من الحالات تستخدم كلمة التخليط والاختلاط بمعنى الغلو والمسائل المحيطة به. ولا يمكن فهم هذا المعنى بوضوح في ست حالات فقط. وقد حاولنا بالاستناد إلى شواهد، تبين مراد المؤلف من التخليط والاختلاط فيها. وأخيراً، يجدر أيضاً أن نضيف أن نسبة التخليط من قبل الرجاليين لا يقدح في وثاقة واعتبار الراوي أو الكتاب؛ لأنه بما أن أساس هذه النسبة هو الشواهد التصية فلا تعتبر هذه الشهادة الحدسية.

**مفاتيح البحث:** التخليط، الاختلاط، فساد العقيدة، الغلو.

خال  
بمقتضاها

خلاصة المقال

# إعادة التّعرف على مباني آية الله المكارم الشيرازي وأفكاره الرجالية من خلال استعادة هويّة قول الرجالي

علي أكبر الدهقاني الأشكذري

## الخلاصة

إنّ البعد الزمني عن عصر المعصوم تزيد الحاجة إلى آراء الرجاليين وتضاعف أثرها في العثور على مصادر الفقه الإمامي المنزلة. في الوقت نفسه، فإنّ إعادة التّعرف على هويّة قول الرجالي يحدّد اعتباره ومستوى حجّيته ويكشف مدى تطبيقه في عمليّة الاستنباط. تصنيف قول الرجالي في زمرة أيّ واحد من الإخبار والشهادة ورأى الخبير يؤثر بشكل خطير على دائرتي المعيار والاعتبار. إنّ الثقة بقول الرجالي خيراً ومُخبراً، ومستوى استخدام المهارة والخبرة، وكون المخبر به حسناً أو حدسيّاً، وكذلك المعيار عند تعارض آراء الرجاليين، كلّها مختلفة باختلاف هويّة قول الرجالي. وكذلك اعتبار قول الرجالي في اللّوازم. يحاول المؤلف في هذا المقال استعادة آراء آية الله العظمى المكارم الشيرازي في هذه المجالات، وقد تمّ الرجوع إلى جميع المنشورات التي صدرت منه حتّى الآن والبحث فيها وتمّت دراستها بطريقة المكنية.

**مفاتيح البحث:** قول الرجالي، خبر الواحد، قول الخبير، الشهادة، الوثوق، التقييم.

حاله  
بمشهد

لله  
شهر  
سنة ١٤٠٢

## الفهرس

- ٥ دراسة الاختصار في عنوان «محمّد بن الفضيل»  
السيد موسى الشبيري الزنجاني
- ٢٧ دراسة أسناد سدير الصّيرفي وأدلة ضعفه  
السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني، علي البرزوي
- ٥١ فهرست ابن التّديم في مرآة فهرست الشّيخ الطّوسي  
هادي صابري
- ٧٥ دراسة شذوذ وعُجميّة ألفاظ روايات عمّار السّاباطي من وجهة نظر آية الله المددي  
سيدرضا موسوي صدر، عباس نوري أحمد آبادي
- ٩٧ تدقيق في معنى التّخليط عند الرّجاليين الأوائل  
محمد حسين أبو القاسمي الدهاقاني
- ١١٥ إعادة التّعريف على مباني آية الله المكارم الشّيرازي وأفكاره الرّجالية  
من خلال استعادة هويّة قول الرّجالي  
علي اكبر الدهقاني الأشكذري

رجل  
پوهشها

مجلة سنوية علمية - محكمة

السنة السادسة، العدد السادس، سنة ١٤٤٤

صاحب البرائة: السيدعلي الشيبيري.

المدير العام: السيدعلي الشيبيري.

رئيس التحرير: ابوالقاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي اكبر الدهقاني الأشكذري.

هيئة التحرير: السيدمحمدجواد الشيبيري، ابوالقاسم المقيمي الحاجي،

السيدعلي رضا الحسيني الشيرازي، أمير غنوي، محمدكاظم الرحمان ستايش،

حسن الطارمي، رضا المختاري، محمدباقر الملكيان.

العنوان: قم المقدسة، شارع المعلم، الزقاق ٢١، الرقم ٣١١، مدرسة الإمام محمد

الباقر عليه السلام الفقهية، الطابق الثاني، الرمز البريدي ٣٧١٥٧٩٩٣٤٨.

الموقع على الإنترنت: [rejal.mfeb.ir](http://rejal.mfeb.ir)

البريد الإلكتروني: [mrejal@chmail.ir](mailto:mrejal@chmail.ir)