

**سالنامهٔ علمی ـ پژوهشی**
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

پژوهش‌های رجالی

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.
مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.
سردبیر: ابوالقاسم مقیمی‌حاجی.
هیئت تحریریه: سیدمحمدجواد شبیری، ابوالقاسم مقیمی‌حاجی، سیدعلی‌رضا حسینی‌شیرازی، امیر غنوی، محمدکاظم رحمان‌ستایش، حسن طارمی، رضا مختاری، محمدباقر ملکیان.
آدرس: قم، خیابان معلم، کوچهٔ ۲۱، پلاک ۳۱۱، مدرسهٔ فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام، طبقهٔ دوم، کدپستی ۳۷۱۵۷۹۹۳۴۸.

**نشریهٔ «پژوهش‌های رجالی» حسب نامهٔ شورای اعطای مجوزها به شمارهٔ ۳۱۶۴ حائز رتبهٔ علمی پژوهشی(ب) می‌باشد.**

آدرس اینترنتی: rejal.mfeb.ir
پست الکترونیک: mrejal@chmail.ir

# راهنمای تدوین و ارسال مقالات

**شرایط مقاله برای چاپ در سالنامهٔ 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:

ارائه‌کنندهٔ نظریه یا یافتهٔ جدید علمی؛

ارائه‌کنندهٔ تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ارائه‌کنندهٔ 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 ١٤ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم‌زمان برای مجلهٔ دیگری ارسال نشده باشد.

**ساختار مقاله**

مقاله باید ساختار زیر را داشته باشد:

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

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

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوشت و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شمارهٔ جلد و شمارهٔ صفحه‌ای که مطلب موردنظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

**برای درج مشخصات کتاب:** نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.

**برای درج مشخصات نشریات:** نام و نام خانوادگی نویسنده، نام مقاله، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشرکننده، تاریخ انتشار.

**تذکرات**

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهدهٔ نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.

۳. مقالات ارسالی به هیچ‌وجه پس فرستاده نمی‌شود.

٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

**فهرست مقالات**


| | |
|---|---|
| **بررسی اصالت روایات عبدالله بن عبدالرحمن الاصم در تراث امامیه**<br>محمد داود زارع مهرجردی، وحید عابد | ۵ |
| **اعتبار نسخه‌های کتاب الرحمة سعد بن عبدالله و کتب علی بن حسن بن فضال به‌عنوان دو منبع تهذیب الأحکام**<br>مجید امینی، مهدی شیرازی، محمدجواد قیومی | ۶۳ |
| **بررسی پدیدهٔ نقل با واسطه و بی‌واسطه از یک راوی با نظارت بر «کتاب الحجّ» موسی بن القاسم**<br>هادی صابری | ۱۰۳ |
| **محمد بن مسعود عیاشی و پایه‌های نص‌بنیادِ ارزیابی راویان: تحلیل تأثیر آراء رجالی منابع کهن بر اختیار کشّی**<br>کوثر یوسفی‌نجف‌آبادی، حسین ستار، روح الله شهیدی، محمدهادی یوسفی‌غروی | ۱۴۱ |
| **تبارشناسی ارزیابی‌های متعارض رجالی: واکاوی علل تضعیف‌های** | ۱۸۵ |

| | |
|---|---|
| **ابن‌غضائری در تقابل با توثیق‌های شیخ طوسی**<br>مهدی اکبرنژاد، عبداله اسفندیاری | |
| **تحلیل دیدگاه محدّث نوری و آیت‌اللّه شبیری زنجانی در دلالت‌شناسی عبارت کشّی در باب اصحاب اجماع**<br>علی‌اصغر زهرتی،مصطفی غیبی | ۲۰۹ |

پژوهش‌های رجالی

سالنامهٔ علمی ـ پژوهشی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

# بررسی اصالت روایات عبدالله بن عبدالرحمن الاصم در تراث امامیه[۱]

محمد داود زارع مهرجردی[۲]، وحید عابد[۳]

## چکیده

عبدالله بن عبدالرحمن الاصم یکی از راویان قرن دوم هجری است که در اواخر قرن چهارم و پنجم هجری، از سوی برخی رجالیان حوزهٔ بغداد تضعیف شده است. ابن غضائری و به تبع او نجاشی با تعابیر تندی شخصیت وی را تضعیف کرده و بر کتاب المزار او خرده گرفته‌اند. بیشینهٔ فعالیت حدیثی او در کتب اربعه مربوط به انتقال میراث روایی مسمع بن عبدالملک و عبدالله بن القاسم است. بررسی آماری نشان می‌دهد میراث روایی به‌جا مانده از او در مقام انتقال،

۱. تاریخ دریافت:۱۴۰۳/۱۰/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱/۱۰
۲. پژوهشگر پژوهشکدهٔ معارف اهل بیت علیهم‌السلام، قم، ایران (نویسندهٔ مسئول). davood.zare692@gmail.com
۳. دانش پژوه سطح ۴ رجال الحدیث مرکز تخصصی معارف اهل بیت علیهم‌السلام، قم، ایران.
vahidabed1985@gmail.com

متفرد نبوده و ۶۵ درصد از روایات او در کتب اربعه توسط دیگر طرق نیز نقل شده‌اند. منفرد نبودن احادیث رسیده از طریق او در کنار شواهدی همچون راه‌یابی روایات پرشمار وی به کتب معتبر امامی و حضور محدثان برجسته و سخت‌گیر در طرق منتهی به عبدالله الاصم، شواهدی مهم در اصالت مرویات باقی مانده از او محسوب می‌شوند. همچنین مقایسهٔ متون روایات وی با متون منقول از دیگران، نشانگر امانت‌داری وی در نقل احادیث و وجود پیشینهٔ مشترک مکتوب است. بررسی محتوایی روایات برجای‌مانده از کتاب المزار او در کامل الزیارات نیز نشان می‌دهد هیچ‌یک از فرازهای روایات او در مقام تألیف، مخالف میراث روایی امامیان نبوده و بیش از ۷۰ درصد مضامین روایات او از راه‌های دیگری نیز نقل شده است. رویکرد ایجابی حدیث شیعه به روایات عبدالله الاصم در کنار روایات عملگرایانهٔ او در کتب اربعه و نظام توحیدی موجود در روایات کتاب المزار او، پذیرش داوری اجتهادی ابن غضائری و نجاشی دربارهٔ این راوی را با چالش جدی روبه‌رو می کند.

***واژگان کلیدی:*** عبدالله بن عبدالرحمن الاصم، مسمع بن عبد الملک، غلو، اعتبارسنجی روایات، کامل الزیارات، کتاب المزار.

## مقدمه

از مهم‌ترین مباحث پژوهش‌های حدیثی معاصر، اصالت‌سنجی روایاتی است که پس از فراز و نشیب‌های هزارساله به دست ما رسیده است. محدثان امامی در ادوار متأخر، رویکردهای مختلفی در سنجش اعتبار روایات پیش گرفته‌اند و بر پایهٔ نگرش منفی یا مثبتی که به تراث موجود داشتند، در نگاشته‌های خود از روایات بهره برده‌اند.

در این میان، اظهارنظر نسبت به روایات متهمان به غلو، از پیچیدگی خاصی برخوردار بوده است. با مراجعه به کتب رجالی، با راویانی مواجه می‌شویم که با وجود حضور فراوان در اسناد روایات، به اندیشهٔ غلو منتسب شده‌اند. صحیح دانستن تمامی روایات این طیف یا کنار نهادن به یکبارهٔ همهٔ احادیث ایشان، بدون دقت در چرایی اتهام ایشان به غلو و بررسی آن با نگاه تاریخی صحیح و عقلایی، ادعایی غیرعلمی است. عبدالله بن عبدالرحمن الاصم نمونه‌ای از همین راویان است که تعابیر تند ابن غضائری در ترجمهٔ او، چنانچه اگر مقبول همهٔ بزرگان امامی می‌بود، برای ما تصوری غیر از مطرود شدن وی از منظومهٔ حدیثی شیعه همچون تراث روایی ابوالخطاب باقی نمی‌گذارد. با این حال پس از مراجعه به جوامع حدیثی، شاهد حضور گستردهٔ او در آثار نامدارانی مانند کلینی، طوسی و صدوق در ابواب گوناگون حتی ابواب فقهی هستیم. این چالش زمانی جدی‌تر می‌شود که شخصیتی مانند ابن قولویه در کامل الزیارات، ۲۶ روایت از کتاب المزار او نقل می‌کند؛ حال آنکه ابن غضائری همان کتاب را مشتمل بر خبث عظیم دانسته است.

این جستار با رویکردی قرینه‌محور و با تکیه بر منابع متقدم امامیه، به واکاوی جایگاه روایی عبدالله الاصم نزد متقدمان، و اعتبارسنجی روایات او می‌پردازد. پژوهش حاضر پس از ارائهٔ قرائن متعدد، مقایسهٔ آماری روایات او با دیگران و بررسی مضامین و متون نقل‌شده توسط وی، اصالت میراث روایی او را قابل دفاع می‌داند. همچنین یافته‌های این پژوهش می‌تواند زمینه‌ساز بازنگری در داوری‌های رجالیانی مانند ابن غضائری و نجاشی نسبت به برخی دیگر از راویان متهم به غلو شود.[1]

۱. نگارندگان این مقاله بر خود لازم می‌دانند کمال تشکر را از آقایان عباس مفید و امین حسین‌پوری به عمل آورند.

## معرفی عبدالله بن عبدالرحمن الاصم

عبدالله الاصم یکی از متهمان به غلو بصره در قرن دوم به شمار می‌رود. ابن غضائری او را «ضعیف مرتفع القول... و کان من کذابة أهل البصرة» می‌خواند.[1] نجاشی نه به تندی ابن غضائری ولی با عبارت «بصری ضعیف غال لیس بشیء» او را تضعیف کرده و برای او دو کتاب «المزار» و «الناسخ و المنسوخ» را برشمرده است. ابن غضائری دربارهٔ کتاب المزار او می‌نویسد: «له کتاب في الزيارات ما يدل على خبث عظيم و مذهب متهافت».[2] نجاشی نیز مستقیماً به کتاب المزار او دسترسی نداشته، داوری ابن غضائری را بازگو می‌کند.[3] در منابع رجالی شیعه، جز موارد پیش‌گفته، سخنی از زندگی و آثار او نیامده است.

وجود چهار روایت از شخصی به نام عبدالله بن عبدالرحمن در کتب عامه سبب شده است برخی رجالیان عامه، هرچند اندک از او یاد کنند. عقیلی با جملهٔ «مَجْهُولٌ بِالنَّقْلِ، وَلَا يُتَابَعُ عَلَى حَدِيثِهِ»[4] وی را تضعیف کرده است. ابن حجر (۸۵۲ق)، عبدالله الاصم را با تعبیر «وأنا أظن أنه ولد عبدالرحمن بن إبراهيم المدني نزيل كرمان»[5] فرزند عبدالرحمن بن ابراهیم معرفی می‌کند. چنان‌که روشن است، ابن حجر این نکته را به عنوان یک احتمال مطرح کرده و سخن خود را مستند به گزارهٔ تاریخی دیگری نکرده است. عبدالرحمن بن ابراهیم (پدر ادعایی عبدالله) قصه‌گوی مشهور قرن دوم است که اصالتی مدنی دارد و از محمد بن المنکدر روایت کرده است.[6] غالب رجال‌شناسان عامی او را ضعیف دانسته‌اند[7]؛ و گرچه چنان‌که از عبارت ابن حجر پیداست، وی مدتی در کرمان سکونت داشته، اما برای او منزلی در بصره نیز بیان

۱. ابن غضائری، **الرجال**، ص۷۶.
۲. همان.
۳. نجاشی، **رجال**، ص۲۱۷.
٤. العسقلاني، **لسان الميزان**، ج۴، ص۵۱۵.
۵. همان.
٦. ابن معین، **التاریخ**، ج۳، ص۱۹۹.
۷. برای نمونه، سجستانی وی را منکر الحدیث می‌داند (ابو داود، **سؤالات أبي عبيد الاجري**، ص۲۷۶)؛ نسائی وی را «لیس بالقوی» معرفی کرده است (نسائی، **الضعفاء و المتروکون**، ص۶۶). در مقابل، یحیی بن معین وی را توثیق کرده است، (ابن ابی حاتم، **الجرح و التعدیل**، ج۵، ص۲۱۱).

کرده‌اند.[1] بر پایهٔ گزارش ابن حبان، او پس از مدتی سکونت در کرمان به بصره نقل مکان می‌کند؛ بنابراین نیمهٔ دوم زندگی خود را در بصره گذرانده است.[2]

عبدالرحمن بن ابراهیم را صاحب علاء بن عبدالرحمن معرفی کرده‌اند. طبق نقل خطیب بغدادی، عبدالله بن عبدالرحمن از پدرش از علاء روایتی دربارهٔ دعای پیامبر به هنگام فرستادن جعفر طیار به حبشه روایت کرده است.[3] بنابراین طبق این سند می‌توان گفت عبدالرحمن بن ابراهیم که مصاحب علاء بن عبدالرحمن است، پسری به نام عبدالله داشته است؛ اما آیا این عبدالله بن عبدالرحمن همان عبدالله الاصم مسمعی است؟ پیش از بغدادی، عقیلی همین روایت را گزارش کرده و در مقابلِ نام عبدالله بن عبدالرحمن از وصف «مسمعی» استفاده کرده است.[4] این وصف می‌تواند تعیین‌کننده باشد. اگر وصف «مسمعی» در سند عقیلی مورد تردید واقع شود، تنها گزارش موجود (در اینکه عبدالله الاصم فرزند عبدالرحمن بن ابراهیم است) همان احتمال ظن‌آلود ابن حجر است؛ به‌ویژه با توجه به اینکه عبدالله و عبدالرحمن از اسامی شایع و مشهور در میان عرب هستند که می‌تواند چند پدر و پسر در یک دوران و در یک شهر مسمی به این نام باشند.

شواهد[5] یکی بودن عبدالله بن عبدالرحمن الاصم حاضر در کتب امامیه، با عبدالله الاصم عامی را با تردید مواجه می‌سازد.[6] عقیلی پس از ذکر نام او در الضعفاء الکبیر، روایتی را به سند پیش رو از او نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ الْكُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عبدالله بْنُ عبدالرحمن الْمِسْمَعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عبدالرحمن، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ...». طبق این سند، عقیلی (متوفی ۳۲۲ق) با دو واسطه از

---

۱. بخاری، **التاریخ الکبیر**، ج۵، ص۲۵۷.
۲. ابن حبان، **المجروحین**، ج۲، ص۶۰.
۳. الخطیب البغدادی، **المتفق و المفترق**، ج۳، ص۱۵۲۴.
٤. عقیلی، **الضعفاء الکبیر**، ج۲، ص۲۷۳.
۵. هر یک از این شواهد به تنهایی دلیل تام و تمامی در دوگانگی سنجیده نمی‌شود؛ ولی مجموع آنها اتحاد این دو را با تردید جدی روبه‌رو می‌کند.
٦. عدم اتحاد این دو، در اصالت روایات عبد الله الاصم شیعی مؤثر است. گذشته از این، همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، شماری از روایات عبد الله الاصم، با روایات سکونی عامی مشترک است و در صورت عامی دانستن وی، برخی از ابهامات درمورد روایات سکونی، نسبت به روایات وی نیز مطرح می‌شود.

عبدالله بن عبدالرحمن المسمعی روایت کرده است؛ در حالی که عبدالله الاصم امامی معاصر امام کاظم‌علیه‌السلام بوده و تنها با یک واسطه (مسمع بن عبدالملک) از امام صادق‌علیه‌السلام روایت می‌کند. با توجه به طبقهٔ شاگردان و استادان او می‌توان احتمال داد که وی در اواخر قرن سوم از دنیا رفته است. با این حساب، بعید است شخصی مانند عقیلی با دو واسطه از او روایتی نقل کرده باشد. این امر با توجه به معاصرت عقیلی با کلینی که عمدتاً با سه واسطه از عبدالله الاصم روایت می‌کند، تقویت می‌شود. این سند از جهت روایت عبدالرحمن از علاء نیز قابل تأمل است؛ با توجه به اینکه سال وفات علاء بن عبدالرحمن را بین ۱۳۰ تا ۱۴۰ق گفته‌اند[1]، وی هم‌طبقهٔ پدر عبدالله الاصم امامی به شمار می‌رود و نقل حدیث از هم‌طبقه، امری نامتعارف محسوب می‌شود. افزون بر آن، حجم روایات عبدالله الاصم در کتب امامیه و مضامین آنها موجب شده است که او در زمرهٔ متهمان به غلو قرار گیرد و اگر سابقه‌ای در میان عامه داشت، قاعدتاً می‌بایست مطالب بیشتری دربارهٔ او در کلمات رجالیان عامی مطرح می‌شد؛ حال آنکه در مجموع کتب آنها، به جز روایاتی اندک[2] و برخی گمانه‌زنی‌ها، هیچ مطلب خاصی دربارهٔ تمایل او به تشیع و یا تخلیط در اواخر عمرش بیان نشده است. جای تأمل دارد که چگونه ممکن است رجالیان عامه، نسبت به یک شخصیت رافضی تندرو و پرروایت با گذشته‌ای عامی، سکوت کرده باشند؟

گفتنی است، یکی از طرق حدیث معروف اربعمائهٔ در عامه[3]، به عبد الله بن عبدالرحمن الاصم می‌رسد که با عنایت به نقل او از حلقه «حریز بن عبد الله سجستانی عن محمد بن

۱. ذهبی سال وفات او را ۱۳۸ق دانسته است (ذهبی، **سیر اعلام النبلاء**، ج۶، ص۳۱۷) ولی ابن حبان سال فوت را ۱۳۲ق دانسته است (ابن حبان، **الثقات**، ج۵، ص۲۴۷).

۲. در منابع عامی، دو روایت به واسطهٔ او از پدرش از محمد بن منکدر از جناب جابر نقل شده است؛ اولی دعایی است منسوب به پیامبر‌صلی‌الله‌علیه‌وآله (طبرانی، **الدعاء**، ص۴۲۷) و دیگری روایت معروف «سیدا کهول الجنه» در مدح شیخین (طبرانی، **المعجم الأوسط**، ج۲، ص۶۱). طبرانی دو روایت دیگر نیز به طریق او از پدرش از علاء بن عبدالرحمن ذکر می‌کند؛ مورد نخست، دعایی است که پیامبر در بدرقهٔ جناب جعفر به حبشه به او آموختند (طبرانی، **المعجم الأوسط**، ج۲، ص۶۱. جالب است که پیش از طبرانی متوفی ۳۶۰ق، دولابی متوفی ۳۱۰ق این روایت را از عبدالعزیز بن عبدالرحمن بن ابراهیم نقل می‌کند، نه از عبدالله بن عبدالرحمن. دولابی، **الکنی و الاسماء**، ج۳، ص۱۱۸۰)؛ و دیگری فضیلتی ویژه برای عمر در شب عرفه (طبرانی، **المعجم الأوسط**، ج۲، ص۶۱. این روایت از راه‌های دیگری نیز از ابن عباس نقل شده است. ذهبی، **سیر اعلام نبلا**، ج۲، ص۴۰۲).

۳. الخطیب البغدادی، **تلیخص المتشابه**، ج۱، ص۴۹۴؛ ابن ماکولا، **تهذیب**، ص۱۰۶.

مسلم» مراد عبدالله الاصم حاضر در کتب امامیه است[1]؛ چنان‌که کلینی نیز فرازی از حدیث اربعمائهٔ را با همین سند از عبدالله الاصم روایت می‌کند[2].

## روایات عبدالله بن عبدالرحمن الاصم

راویان موجود در طرق اسناد، در انتقال روایات نقش‌آفرینی یکسانی ندارند؛ توضیح آنکه در مسیر انتقال یک حدیث، برخی راویان آن را در اصل یا تصنیف خود جای داده و نگاشتهٔ خود را که مشتمل بر آن روایت بود، به نسل بعدی منتقل می‌کردند. در مقابل، برخی راویان رویکرد تألیفی نداشته و صرفاً انتقال‌دهندهٔ میراث مکتوب مشایخ مستقیم یا باواسطهٔ خود به نسل‌های پسین بودند.[3] در این بین، برخی راویان همچون عبدالله الاصم، افزون بر نقش استقلالی در تألیف کتاب، نگاشته‌های دیگران را نیز به نسل‌های بعدی منتقل می‌کردند.

### ۱. عبدالله الاصم در عرصهٔ انتقال

عبدالله الاصم مهم‌ترین راوی مسمع بن عبدالملک[4] است. او از میان ۱۶۴ سند خود در کتب اربعه، ۱۲۳ مورد را از مسمع بن عبدالملک -یعنی کسری بیش از ۷۴ درصد - روایت کرده است. برخی احتمال داده‌اند که شهرت عبدالله الاصم به لقب مسمعی، به علت همین ارتباط روایی او با مسمع باشد.[5]

شمار اسناد مسمع در کتاب کافی به ۱۱۱ عدد می‌رسد که در ۶۷ مورد طریق «سهل - محمد بن حسن شمون - عبدالله بن عبدالرحمن اصم» تکرار شده است. حضور این طریق در ابواب مختلف کتاب کافی - به‌ویژه ابواب فقهی - از یک سو، و خاص بودن موضوع دو کتاب

---

۱. طرفه آنکه نجاشی در ترجمه محمد بن مسلم، کتابی با عنوان «الأربعمائة مسألة في أبواب الحلال و الحرام» ذکر می‌کند؛ همسویی نام مذکور با حدیث اربعمائة می‌تواند شاهدی بر اصالت طریق اصم به حدیث محسوب شود (نجاشی، **رجال**، ص۳۲۴).

۲. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۴۲.

۳. حسینی شیرازی، **اعتبارسنجی احادیث شیعه**، ص۱۹۵.

٤. او که امام باقر، امام صادق و امام کاظم﵇ را درک کرده است، از راویان توثیق‌شده و ممدوح امامی است. (نجاشی، **رجال**، ص۴۲۰؛ کشی، **اختیار معرفة الرجال**، ج۲، ص۵۹۷).

۵. شوشتری، **قاموس الرجال**، ج۶، ص۴۹۴.

یاد شده برای عبدالله الاصم از سوی دیگر، این احتمال را تقویت می‌کند که وی نقشی طریقی به کتاب مسمع بن عبدالملک دارد؛ نه اینکه یکی از کتب او منبع مستقیم کلینی باشد. شیخ نیز در تهذیب، تنها در یک سند به غیر از طریق پیش‌گفته از عبدالله الاصم روایت‌گری می‌کند.

در طریقی که شیخ طوسی برای کتاب «کردین بن مسمع» ذکر می‌کند[1]، عبدالله الاصم ناقل بی‌واسطهٔ کتاب کردین به محمد بن الحسن بن شمون می‌باشد. محقق خویی به درستی کلمهٔ «بن» را زاید دانسته و طریق مذکور را طریق شیخ به کتاب مسمع بن عبدالملک ملقب به کِردین می‌داند.[2]

به هر روی، به جرئت می‌توان گفت بیشینهٔ فعالیت عبدالله الاصم در کتب اربعه، به کارکرد انتقالی او نسبت به اثر فقهی مسمع تعلق دارد.

البته نقش انتقالی عبدالله الاصم منحصر در روایات مسمع نیست. او در طریق به کتاب عبدالله بن قاسم حضرمی معروف به «البطل»[3] و روایات ابوبکر حضرمی و کلیب اسدی نیز حضور

## ۲. عبدالله الاصم در عرصهٔ تألیف

همان‌طور که بیان شد، نجاشی برای او دو کتاب «المزار» و «الناسخ و المنسوخ» را آورده است که هیچ‌کدام از آنها امروزه به دست ما نرسیده است.

## اصالت روایات عبدالله الاصم

در آغاز باید به این نکته اشاره کرد که امروزه با دو رویکرد شایع در اعتبارسنجی روایات روبه‌رو هستیم: اعتبارسنجی متأخران که راوی‌محور بوده و بر مبنای نقد سند استوار است و دیگری اعتبارسنجی متقدمان (پیش از علامه حلی) که قرینه‌محور بوده[5] و طریق نیز سهمی در داوری نهایی نسبت به میزان اعتبار حدیث دارد.[6] بر همین اساس در نگاه محدثان متقدم، ضعف یک

---

۱. طوسی، **فهرست کتب الشیعة**، ص۳۷۷.
۲. خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج۱۹، ص۱۷۴.
۳. نجاشی، **رجال**، ص۲۲۶.
٤. ابن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج۴، ص۴۵۶.
۵. آنچه امروزه به عنوان منهج فهرستی شناخته می‌شود نیز در راستای قرینه‌محوری قرار دارد.
٦. برای مطالعهٔ بیشتر ر.ج: حسینی شیرازی، **اعتبارسنجی احادیث شیعه**، ص۸۷.

راوی هیچ‌گاه به معنای کنار گذاشتن تمام روایات او نبوده است. ازاین‌رو، در صورت وجود قرائن کافی بر اعتبار روایات یا اثر حدیثی یک راوی ضعیف، از نقل آن خودداری نمی‌کردند. این رویکرد را می‌توان در تعامل محدثان متقدم با روایات افرادی چون محمد بن اورمه، ابوسمینه و محمد بن سنان به‌روشنی مشاهده کرد.[1] در این پژوهش تلاش شده است در خلال بررسی‌های متن‌پژوهانه، سندی و مضمونی، شواهدی ارائه شود که در پرتوی آن بتوان روایات موجود از عبدالله بن عبدالرحمن الاصم را اصیل و قابل قبول دانست و چه‌بسا زمینه‌ساز بازنگری در ارزیابی‌های تند رجالیان متقدم نسبت به او شود.

## ۱. راهیابی روایات عبدالله الاصم به کتب امامیه

واکاوی فرایند شکل‌گیری و انتقال میراث روایی در قرون نخستین به‌ویژه قرن سوم و چهارم، نشان می‌دهد که صاحبان کتب روایی از اصول و ضوابط مشخصی در گزینش روایات بهره می‌جستند که کم‌وبیش با یکدیگر متفاوت بود و گاهی همین امر موجب بروز اختلافاتی میان آنها می‌شد.[2] نظر به اینکه امروزه تمامی آثار این مؤلفان در دسترس نیست، دستیابی به شیوه‌های ارزیابی و گزینش روایات توسط ایشان با دشواری‌هایی روبه‌رو است. به‌ویژه آنکه بسیاری از این محدثان، اثری در علم رجال تألیف نکرده‌اند.

نکتهٔ حائز اهمیت آن است که این مؤلفان، در آثار مختلف خود نیز به یک شیوه عمل نمی‌کردند؛ در برخی نگاشته‌ها تنها به نقل احادیثی مبادرت می‌کردند که بدان باور داشتند و قرائن را در اطمینان به آن کافی می‌دیدند.[3] در مواردی نیز، در مقام گردآوری دسته‌ای از روایات بودند؛ حتی اگر نسبت به صدور برخی از آنان اطمینان و وثوق کامل نداشتند.[4]

---

۱. همو، «بازخوانی نظریه دلالت اکثار بر وثاقت با تکیه بر تقریر استاد سید محمد جواد شبیری»، **فصل نامهٔ تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه**، سال هفدهم، شمارهٔ ۶۷.

۲. مانند رخدادی که منجر به اخراج احمد برقی از قم شد. ر.ک:شیرزاد، «جریان فکری ادب و بازخوانی دلایل اخراج و بازگشت برقی به قم»، **فصل‌نامهٔ تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شمارهٔ ۳، سرتاسر.

۳. کتبی مانند «الکافي»، «کامل الزیارات» و «من لایحضر الفقیه». برای نمونه شیخ صدوق در مقدمهٔ من لا یحضر می‌نویسد: «لَمْ أَقْصِدْ فِيهِ قَصْدَ الْمُصَنِّفِينَ فِي إِيرَادِ جَمِيعِ مَا رَوَوْهُ بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِيرَادِ مَا أُفْتِي بِهِ وَ أَحْكُمُ بِصِحَّتِهِ وَ أَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ رَبِّي» (ابن بابویه، **من لا یحضر الفقیه**، ج۱، ص۲).

٤. با توجه به اینکه شیخ صدوق در «**علل الشرایع**»، در مقام گردآوری روایات «علت» بوده است و در آن، حتی

آنچه در این میان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است این است که در نگاشته‌های دستهٔ دوم، محدثان هیچ‌گاه روایتی را ذکر نمی‌کردند که به مجعول بودن آن اطمینان داشته باشند و حتی در صورت ناهمخوانی روایتی با مبانی خود، بدان تذکر می‌دادند. به جرئت می‌توان گفت چنانچه محدثی روایتی را در کتاب خویش آورده باشد و هیچ‌گونه تردیدی در صدور آن مطرح نکرده باشد، دست‌کم آن روایت را فاقد اعتبار نمی‌دانسته است.

بر این اساس، حضور یک روایت در مکتوبات حدیثی متقدم (خصوصاً دستهٔ نخست)، قرینه‌ای مهم و معتبر در اعتبار آن محسوب می‌شود. به‌ویژه اگر این روایت به آثار محدثانی راه پیدا کند که رویکرد و منهج کلی آنان، تنها نقل روایات مورد پذیرش‌شان بوده است، شخصیت‌هایی همچون احمد بن محمد بن عیسی اشعری و ابن ولید که پای‌بندی بر چنین تفکری، زمینه‌ساز بروز استثناء از سوی ایشان شد. جالب آنکه با تکیه بر گزارشات برجای مانده، برخی محدثان در صورت تردید در صدور یک روایت یا نگاشتهٔ حدیثی، حتی از قرار گرفتن در مسیر انتقال آن به نسل‌های بعد نیز خودداری می‌کردند.[1]

پیشتر به کارکرد انتقالی عبدالله الاصم نسبت به کتاب مسمع اشاره شد. کلینی در ۶۷ مورد و شیخ طوسی در ۳۲ مورد به‌واسطهٔ او روایات مسمع را نقل کرده‌اند. بزرگانی مانند شیخ صدوق[2] و ابن قولویه[3] نیز احادیثی را به طریق عبدالله الاصم از مسمع روایت کرده‌اند. با چشم‌پوشی از اینکه این افراد به‌طور مستقیم به کتاب مسمع دسترسی داشته‌اند یا خیر، این مطلب مسلم است که آنها در نقل تراث مسمع به عبدالله الاصم اعتماد داشته‌اند.[4] این موضوع در مورد اعتماد اصحاب به عبدالله الاصم در نقل روایات عبدالله بن القاسم حضرمی نیز صدق می‌کند.

همچنین پیش از این بیان شد که هیچ‌یک از دو تألیف عبدالله الاصم امروزه در دسترس نیست؛ اما با بررسی طرق روایات منتهی به او در کامل الزیارات، می‌توان تا حدودی چهرهٔ

---

منقولاتی از ابوهریره نیز به چشم می‌خورد، این احتمال نسبت به کتاب «**علل الشرایع**» مطرح است.

۱. برای نمونه ن.ک: کشی، **اختیار معرفة الرجال**، ج۲، ص۷۹۵؛ نجاشی، **رجال**، ص۳۹۶؛ شوشتری، **قاموس الرجال**، ج۹، ص۳۸۷.

۲. ابن بابویه، **علل الشرائع**، ج۲، ص۵۶۱.

۳. برای نمونه ن.ک: ابن قولویه، **کامل الزیارات**، صص۶۹ و ۱۰۱.

٤. به ویژه اینکه برخی از این روایات فقهی هستند.

کتاب او را بازسازی کرد.

ابن قولویه در کامل الزیارات مجموعاً ۲۶ روایت از عبدالله الاصم نقل می‌کند[۱] که در ۲۳ مورد[۲]، سلسله سند «محمد بن عبدالله بن جعفر عن ابیه عن علی بن محمد بن سالم عن محمد بن خالد عن عبدالله بن حماد البصری عن عبدالله بن عبدالرحمن الاصم» تکرار شده است و شمار مشایخ عبدالله الاصم در این ۲۳ روایت به ۱۶ نفر می‌رسد. تکرار این سلسله سند با حلقه‌های ارتباطی یکسان و تعدد مشایخ عبدالله الاصم، شاهدی قوی بر دسترسی مستقیم ابن قولویه به کتاب او محسوب می‌شود. به‌ویژه آنکه نقش حمیری و پسرش در اسناد، در مواقع فراوانی، نقش طریقی است. از طرفی در شمار تألیفات‌شان، نامی از کتاب المزار و عناوین مشابه یافت نمی‌شود. از سوی دیگر محمد بن خالد، نقش فراوانی در انتقال تراث کوفه به قم، پیش از ابراهیم بن هاشم داشته است.

ناگفته نماند شماری از روایات عبدالله الاصم در کامل الزیارات، به طرق دیگری از خود او در کتب الاختصاص، الکافی، تهذیب، ثواب الاعمال و اختیار معرفة الرجال نقل شده‌اند که در جدول شمارهٔ یک نمایش داده شده است. این امر نشان می‌دهد صاحبان این کتب، به احتمال زیاد از طریق منابع واسطه‌ای از کتاب المزار عبدالله الاصم بهره جسته‌اند.

| روایت عبدالله الاصم در کامل الزیارات | روایات عبدالله الاصم در سایر کتب |
|---|---|
| کامل الزیارات، ص۸۷ | الکافي، ج۱، ص۲۸۳ |
| کامل الزیارات، ص۲۷۵ | اختیار معرفة الرجال، ج۱، ص۳۹۱؛ الاختصاص، ص۵۲ |
| کامل الزیارات، ص۳۲۶ | الاختصاص، ص۳۴۳؛ ثواب الأعمال، ص۲۱۷ |
| کامل الزیارات، ص۳۳۶ | تهذیب الأحکام، ج۶، ص۴۵ |

جدول شمارهٔ یک

۱. به عنوان نمونه ن.ک: همان، صص۶۸، ۸۱، ۸۶، ۱۰۱، ۱۱۶، ۱۲۲و ۱۲۶.

۲. در سایر موارد این احتمال می‌رود که ابن قولویه از منابع واسطه‌ای همچون کتاب المزار صفار بهره برده است.

البته اعتماد مصنفان کتب و جوامع حدیثی به عبدالله الاصم به موارد پیش‌گفته محدود نیست؛ بلکه شیخ صدوق در الامالی[1]، کمال الدین[2]، ثواب الاعمال[3]، معانی الاخبار[4]و الخصال[5]، صفار در بصائر الدرجات[6]، برقی در المحاسن[7]، شیخ مفید در الامالی[8]، شیخ طوسی در الغیبه[9] و نعمانی در الغیبه[10] نیز روایاتی را به طریق او نقل کرده‌اند.

کوتاه سخن آنکه نقل کلینی، صدوق، شیخ طوسی و دیگران از عبدالله الاصم دو صورت دارد؛ نخست آنکه این محدثان، عبدالله را ثقه می‌دانستند و در بررسی محتوایی روایات وی همچون ابن غضائری خبث عظیمی مشاهده نکرده‌اند؛ ازاین‌رو نقل از وی را بدون اشکال می‌دانستند. دوم آنکه اگرچه او را ضعیف می‌دانستند، اما این ضعف موجب نمی‌شد که تمام روایات او را یکسره کنار بگذارند؛ بلکه با بررسی شواهد و یافتن قرائن صدور، به نقل روایت اقدام می‌کردند. فرقی نمی‌کند که روایات عبدالله الاصم توسط محدثان پالایش شده باشد یا نه؛ به هر روی این مطلب قابل دفاع است که آنان این روایات موجود را واجد شرایط اعتبار می‌دانستند؛ در غیر این صورت به هیچ‌وجه شاهد راه‌یابی این روایات به کتبی مانند الکافی، من لایحضره الفقیه و کامل الزیارات نبودیم.

در این بین اما حضور شخصیتی مانند ابن ولید در طریق روایتی از کتاب المزار عبدالله الاصم و نقل‌های متعدد ابن قولویه از وی (به ضمیمهٔ شهادت ابن قولویه به صحت انتساب تمامی روایات راه‌یافته به کتابش) بیانگر ناهمگونی آشکار بین عملکرد این گروه با دیدگاه ابن غضائری است؛ چراکه در صورت پذیرش داوری ابن غضائری دربارهٔ کتاب المزار عبدالله



---

۱. ابن‌بابویه، **الأمالي**، ص۲۰۶.
۲. همو، **کمال الدین**، ج۱، صص۲۰۵ و ۲۱۷.
۳. همو، **ثواب الأعمال**، ص۱۶۵.
٤. همو، **معاني الأخبار**، ص۱۱۱.
۵. همو، **الخصال**، ج۲، ص۵۸۲.
٦. صفار، **بصائر الدرجات**، صص۸۱، ۹۲، ۱۲۹، ۴۱۵ و ۴۹۷.
۷. برقی، **المحاسن**، ج۲، صص۴۶۲ و ۴۷۶.
۸. مفید، **الأمالي**، ص۳۳.
۹. طوسی، **الغیبة**، ص۳۴۱.
۱۰. نعمانی، **الغیبة**، ص۹۴.

الاصم (ما یدلّ علی خبث عظیم و مذهب متهافت) [1]، به هیچ‌روی نمی‌توان گزارشات پرتکرار ابن قولویه از کتاب المزار را موجه دانست؛ به‌ویژه آنکه کتاب المزار در زمان ابن غضائری هنوز موجود بوده است. این مسئله در صورتی که تمام یا بیشتر کتاب المزار عبدالله الاصم، همان روایات منعکس‌شده در کامل الزیارات باشد، مشخص است. در غیر این صورت نیز، با توجه به برخی مبانی اجتهادی و غیرقابل قبولِ ابن غضائری در نقد محتوایی متون و وجود برخی مضامین خاص و بحث‌برانگیز در روایات عبدالله الاصم، مجال برای تردید در قضاوت‌های تند ابن غضائری نسبت به کتاب او همچنان باز است.

تکرار چندبارهٔ جملهٔ «حدیثه یعرف و ینکر» در ترجمهٔ راویان [2]، در کنار تعبیرهایی همچون «یروی الغرایب» [3]، «لیس حدیثه بالنقی» [4]، «و له کتب کلّها تخلیط» [5]، « حدیثه غیر نقيّ، يروي الصحيح و السقيم» [6]، به روشنی نشان می‌دهد شیوهٔ ابن غضائری [7] چه در مقام تضعیف و چه در مقام دفع اتهام از یک راوی، در غالب موارد مبتنی بر بررسی محتوایی متن و مبانی اجتهادی شخصی اوست. [8] بر این اساس با نظر به فقرات تأمل‌برانگیزی که از عبدالله الاصم نقل شده است، می‌توان داوری‌های ابن غضائری را مبتنی بر بررسی متنی و مضمونی دانست؛ نه بر پایهٔ گزاره‌های تاریخی مستند به حس. [9]

---

۱. ابن غضائری، **الرجال**، ص۷۶.

۲. ابن غضائری، **الرجال**، صص۳۷، ۴۹، ۵۶، ۶۶، ۷۳، ۹۳ و ۹۴. ناگفته نماند در صورتی که این تعبیر به شهرت و عدم شهرت روایات راوی معنا شود، از محل سخن بیرون است.

۳. همان، ص۴۴.

٤. همان، ص۳۸.

۵. همان، ص۸۵.

٦. همان، ص۵۰.

۷. این مطلب نسبت به تضعیفات نجاشی نیز قابل طرح است. برای نمونه رجوع شود به ترجمه احمد بن الحسین بن سعید، احمد بن هلال العبرتائی، عمر بن توبه، زکریا بن محمد المؤمن، سهل بن زادویه در رجال نجاشی.

۸. پاشایی، غروی، «تحلیل و نقد نظریهٔ شوشتری دربارهٔ آراء رجالی ابن غضائری»، **فصل‌نامهٔ کتاب قیم**، شمارهٔ نوزدهم، سرتاسر. البته این بدان معنا نیست که دیگر رجالیان تنها مستند به حس داوری می‌کردند؛ بلکه رجال نجاشی و شیخ طوسی نیز از این‌گونه قضاوت‌ها وجود دارد.

۹. ناگفته نماند این پژوهش به هیچ وجه در مقام نقد روش ابن غضائری و سایر رجالیان در شیوهٔ داوری‌شان نیست؛ بلکه تنها یادآور شده است که نمی‌توان قضاوت‌های حدسی و برخاسته از پیشفرض‌های ذهنی وی را چشم‌بسته پذیرفت.

## ۲. حضور بزرگان امامیه و برخی راویان ثقه و مورد اعتماد در طریق روایات الاصم

در سلسله سند بسیاری از روایاتی که عبدالله الاصم در آنها حضور دارد، راویانی به چشم می‌خورند که وثاقت آنها و جایگاه بلندی که در حدیث شیعه دارند، قرینه‌ای مهم در اصالت منقولات وی به شمار می‌رود. برای نمونه، شخصیت برجسته‌ای مانند محمد بن الحسین ابوالخطاب که نجاشی او را مسکون الروایة می‌داند، روایات ابوبکر حضرمی و کلیب اسدی را از عبدالله الاصم اخذ کرده و برای شاگرد خود سعد بن عبدالله روایت می‌کند.[۱] حضور محدثان سخت‌گیری چون محمد بن الحسن بن ولید[۲]، احمد بن محمد بن عیسی اشعری[۳]، و نامدارانی مانند محمد بن حسن الصفار[٤]، علی بن الحسین بن بابویه پدر صدوق[٥]، سعد بن عبدالله اشعری[٦]، احمد بن ادریس قمی[۷]، علی بن ابراهیم قمی[۸]، احمد بن محمد بن یحیی العطار[۹]، عبدالله بن المغیره[۱۰]، محمد بن ابی القاسم ماجیلویه[۱۱]، احمد بن محمد العاصمی[۱۲]، محمد بن اسماعیل بن بزیع[۱۳]، ابراهیم بن هاشم[۱٤] و راویان مورد اعتمادی مانند احمد بن محمد بن خالد برقی[۱٥]، محمد بن مسعود عیاشی[۱٦]، محمد بن یحیی بن عمران

---

۱. برای نمونه ن.ک: ابن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج۴، ص۴۵۶. البته محمد بن الحسین، روایت دیگری را به واسطهٔ محمد بن اسماعیل بزیع از عبد الله الاصم گزارش می‌کند. (همو، **کمال الدین**، ج۲، ص۳۴۸).

۲. همو، **عیون أخبار الرضا**ﷺ، ج۱، ص۲۵۲؛ همو، **فضائل الأشهر الثلاثة**، ص۵۶؛ همو، **علل الشرایع**، ج۲، ص۵۳۲.

۳. همو، **ثواب الأعمال**، ج۱، ص۲۵۸. با توجه به مشترک بودن عنوان این مورد احتمالی است.

٤. همو، **عیون أخبار الرضا**ﷺ، ج۱، ص۲۵۲؛ همو، **علل الشرایع**، ج۲، ص۵۳۲.

٥. همو، **علل الشرایع**، ج۲، ص۵۶۱؛ همان، ج۱، ص۲۹۱.

٦. همان، ج۲، ص۵۶۱؛ همو، **الخصال**، ج۱، ص۲۰۴؛ همو، **کمال الدین**، ج۲، ص۳۴۷.

۷. همو، **فضائل الأشهر الثلاثة**، ص۵۶.

۸. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۳۲۹.

۹. ابن بابویه، **الخصال**، ج۱، ص۲۰۴؛ همو، **ثواب الأعمال**، ج۱، ص۲۵۸.

۱۰. همو، **ثواب الأعمال**، ج۱، ص۲۵۸.

۱۱. همو، **علل الشرایع**، ج۱، ص۲۹۱.

۱۲. برای نمونه ن.ک: کلینی، **الکافي**، ج۳، صص۱۴۷، ۲۱۷ و ۲۲۹.

۱۳. ابن بابویه، **کمال الدین**، ج۲، ص۳۴۷.

۱٤. کلینی، **الکافي**، ج۱، صص۲۸۳ و ۴۴۷.

۱٥. همو، **عیون أخبار الرضا**ﷺ، ج۱، ص۲۵۲؛ همو، **علل الشرایع**، ج۲، ص۵۶۱.

۱٦. همو، **معانی الأخبار**، ج۱، ص۱۱۱.

اشعری[1]، موسی بن جعفر بن وهب بغدادی[2]، علی بن محمد علان[3]، عباس بن معروف[4]، علی بن محمد ماجیلویه قمی[5]، اسماعیل بن مهران[6]، محمد بن عیسی بن عبید[7]، محمد بن موسی بن المتوکل[8]، و ده‌ها تن دیگر از راویان امامی در طریق روایاتی که به عبدالله الاصم ختم می‌شود، قرینه و شاهدی قوی بر مقبول بودن مرویات به جای مانده از او به شمار می‌رود. بلکه چه‌بسا رویکرد ایجابی بزرگان و ثقات امامیه نسبت به روایات او، تضعیفات حدسی و تند و تیز ابن غضائری مانند «مرتفع القول»، «خبث عظیم»، «مذهب متهافت» و «کذابة اهل بصره» را زیر سؤال ببرد؛ به‌ویژه زمانی که بدانیم اعتماد بزرگان امامیه به روایات عبدالله الاصم، منحصر در مقام انتقالی او نیست و بر پایهٔ آنچه امروزه از کتاب المزار او در دسترس است، بزرگان و ثقاتی مانند محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری و پدرش عبدالله بن جعفر[9]، محمد بن الحسن بن ولید[10]، علی بن مهزیار[11]، حسین بن سعید اهوازی[12]، حسین بن حسن بن ابان[13]، عبدالله بن اشعری[14]، محمد بن الحسین ابی الخطاب[15]، محمد بن عبدالله بن زراره[16]، محمد بن الحسن بن الصفار[17] و عباس بن معروف[1] مستقیماً یا با واسطه از کتاب المزار او روایاتی را

---

۱. ابن بابویه، **فضائل الأشهر الثلاثة**، ص۵۶.
۲. همان.
۳. او در زمرهٔ «عدة عن سهل بن زیاد» در طریق ده‌ها روایت از اصم حضور دارد.
٤. همو، **علل الشرایع**، ج۲، ص۵۳۲.
۵. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۳.
٦. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۶، ص۷۶.
۷. کلینی، **الکافي**، ج۶، صص۴۵۰، ۴۶۲، ۵۱۱ و ۵۱۹.
۸. ابن بابویه، **ثواب الأعمال**، ج۱، صص۲۷۳ و ۲۵۸.
۹. این دو در بیش از بیست روایت کامل الزیارات، در طریق روایات عبد الله الاصم حضور دارند. برای نمونه ن.ک: ابن قولویه، **کامل الزیارات**، صص۶۸ و ۸۰ و ۸۲.
۱۰. همو، **کامل الزیارات**، ص۳۳۵ و ۳۳۶.
۱۱. همان، ص۲۸۰.
۱۲. همان، ص۲۸۰.
۱۳. همان، ص۱۰۳.
۱٤. همان.
۱۵. همان.
۱٦. همان.
۱۷. همو، **کامل الزیارات**، صص۳۳۵ و ۳۳۶.

فراگرفته‌اند؛ مسلماً هیچ‌یک از این محدثان به خود اجازه نمی‌دهد حتی در طریق انتقال روایات، کتابی قرار بگیرد که همه یا بیشترش مشتمل بر تخلیط و خبث عظیم است.

به هر تقدیر، اعتماد بزرگان و صاحبان آثار حدیثی به روایات عبدالله الاصم از یک سو تقوا، احتیاط و سخت‌گیری برخی از آنان در رعایت ضوابط حدیثی از سوی دیگر، هرگونه شائبهٔ جعل و سندسازی توسط او را -دست‌کم نسبت به تراث باقی‌مانده از وی- منتفی می‌سازد.

### ۳. منفرد نبودن بیشینهٔ میراث روایی او

مقایسهٔ احادیث برجای‌مانده از عبدالله الاصم با دیگر روایات، نشان می‌دهد که بیشینهٔ روایات رسیده از وی، دست‌کم در مقام انتقال[۲]، متفرد نیست و حدود ۶۵ درصد از روایات منقول از او به طرق دیگری نیز به دست ما رسیده است و بعید نیست همین امر در اعتماد امامیه به روایات وی بی‌تأثیر نبوده باشد. از ۳۵ درصد باقی‌مانده نیز، در ۱۹ مورد (حدود ۵۴ درصد)، مضمون روایت عبدالله الاصم بعینه یا به صورت مشابه و هم‌سو، به طرق دیگری جز او نقل شده است. قابل توجه است که در بیش از ۶۰ درصد از روایات او، سلسله سند به امیرالمؤمنین علیه السلام می‌رسد که در ۸۲ درصد، وی روایت را از مسمع نقل می‌کند. در ادامه به این موضوع پرداخته می‌شود.

نکتهٔ حائز اهمیت در بررسی روایات عبدالله الاصم، امانت‌داری او در نقل احادیث است؛ به گونه‌ای که به جرئت می‌توان گفت هیچ شاهد قطعی مبنی بر تقطیع و تحریفِ روایات توسط او مشاهده نمی‌شود و متون منقول از او (چه زمانی که طریق به روایات دیگری است و چه زمانی که روایتی را در کتاب المزار خود ذکر می‌کند) در مقایسه با متون رسیده از دیگر طرق، در بسیاری از موارد به جز اختلافاتی ناچیز، هیچ کم و کاستی ندارند.[۳] این اختلافات گاه در حد تغییر حروف ربط (واو و فاء)[۴]، جابه‌جایی دو کلمه[۱] یا اختلاف در ضمایر[۲] است که با

---

۱. همان.

۲. پیشتر بیان شد که بیشتر فعالیت حدیثی او مربوط به همین مقام است.

۳. برای نمونه، روایت عبد الله الاصم را در الكافي، ج۷، صص۳۱۶، ۳۵۵، ۳۰۳؛ ج۳، ص۱۲۴؛ ج۲، ص۴۲۲؛ ج۵، صص۳۶، ص۳۴؛ و ج۲، ص۲۷۲، به ترتیب با نقل‌های دیگران در الفقیه، ج۴، ص۱۵۰؛ تهذیب، ج۱۰، ص۲۰۲؛ الفقیه، ج۴، ص۱۵۳؛ الأمالي للطوسي، ص۴۱۹؛ الكافي، ج۲، ص۴۲۱؛ ج۵، ص۲۸؛ تهذیب، ج۶، ص۱۷۲ و الأمالي للصدوق، ص۴۱۲ مقایسه کنید.

٤. برای نمونه روایات عبد الله الاصم در الكافي، ج۳، ص۱۴۷؛ همان، ج۵، ص۵۲۰ را به ترتیب با روایات

توجه به آسیب‌های نقل مکتوب[3] و سیری که نسخ خطی در طول تاریخ طی کرده‌اند، کاملاً طبیعی و معمول است. بررسی آماری نشان می‌دهد در بیش از ۸۰ درصد از روایات مشترک میان عبدالله الاصم و دیگر راویان[4]، متن نقل‌شده توسط او در مقایسه با متون منقول از دیگران، بیش از ۷۵ درصد تشابه دارد.

این میزان تشابه، شاهدی قوی بر وجود منبع مکتوب مشترک و پایبندی عبدالله الاصم به امانتداری در نقل روایات محسوب می‌شود. این اطلاعات به همراه شمارهٔ روایات در جدول شمارهٔ یک ارائه شده است و روایات مربوط به این شمارگان در پیوست شمارهٔ دو، آمده است.

| روایات عبدالله الاصم | | شمارهٔ روایات |
|---|---|---|
| روایاتی که به طریقی جز عبدالله الاصم، نیز نقل شده‌اند.(۶۵ درصد کل روایات عبدالله الاصم) | نقل شده به طریق کتاب سکونی، الجعفریات یا علی بن جعفر | ۲و٤و۱۰و۱٤و۱۵و۱٦و۲۵و۳۰و۳٤و۳۹و٤۲و٤٤و ٤۵و٤٦و٤۷و٤۸و۵۰و۵۳و۵٤و۵۷و۵۸و٦۰و٦٦و ٦۸و٦۹و۷۰و۷۱و۷۲و۷۳و۷٤و۷۵و۷۷و۷۸و۸۰و ۸۱و۸۵و۸۸و۸۹و۹۰و۹۱و۹۲و۹۸و۱۰۱. |
| | غیر موارد بالا | ۱و۲و٦و۷و۸و۹و۱۱و۱۳و۱۵و۱٦و۱۷و۱۸و۱۹و۲۰و ۲۱و۲۷و۲۸و۳۱و۳۳و۵۷و۵۸و٦۱و٦۲و٦٤و٦۵و ٦٦و۷٦و۹۲و۹٤. |
| روایاتی که از طریق امام صادق علیه‌السلام به | از طریق مسمع | ۱۰و۱٤و۱٦و۲۵و۳۰و۳٤و۳۵و۳٦و۳۸و۳۹و٤۰و ٤۲و٤٤و٤۵و٤٦و٤۷و٤۸و۵۰و۵۱و۵۲و۵۳و۵٤و ۵۷و٦۰و٦۸و٦۹و۷۰و۷۱و۷۲و۷۳و۷٤و۷۵و۷٦و |

سایرین در علل الشرایع، ج۱، ص۳۰۸ و الفقیه، ج۳، ص۴۶۷ مقایسه کنید.

۱. برای نمونه روایات عبد الله الاصم در الکافي، ج۱، ص۳۷۲؛ همان، ج۶، ص۱۲۹را به ترتیب با روایات سایرین در ثواب الأعمال، ص۲۱۴؛ الکافي، ج۶، ص۱۲۹ مقایسه کنید.

۲. برای نمونه روایت عبد الله الاصم در الکافي، ج۶، ص۳۶۳ با روایت المحاسن، ج۲، ص۵۰۸ مقایسه شود.

۳. مانند تصحیف و عدم نقطه‌گذاری.

٤. در برخی موارد، روایات اصم نسبت به غیر، جملاتی بیشتر یا کمتر دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد؛ در این مقام، میزان مشابهت این روایات در قسمت مشترک لحاظ شده است.

| | | |
|---|---|---|
| امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌رسد. (در برخی موارد امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایتی را از پیامبر نقل‌قول می‌کنند.) | | ۷۷و۷۸و۸۰و۸۱و۸۲و۸۳و۸۴و۸۵و۸۶و۸۷و۸۸و ۸۹و۹۰و۹۱و۹۲و۹۳و۹۹و۱۰۰و۱۰۱.[1] |
| | غیر موارد بالا | ۱و۱۱و۱۸و۲۰و۲۱و۳۱و۵۶و۵۸و۶۱و۶۲و۶۵. |
| روایاتی که توسط دیگران نیز نقل شده‌اند و درصد تشابه متنی، بیش از ۷۵ درصد است. | | ۱و۲و۴و۶و۸و۱۰و۱۱و۱۳و۱۴و۱۵و۱۶و۱۷و۱۸و۱۹و۲۰و۲۱و۲۵و۲۷و۲۸و ۳۰و۳۱و۳۳و۳۴و۳۹و۴۲و۴۵و۴۶و۴۷و۴۸و۵۰و۵۳و۵۴و۵۸و۶۰و۶۱و ۶۲و۶۴و۶۵و۶۸و۷۰و۷۲و۷۵و۷۷و۷۸و۸۰و۸۱و۸۵و۸۸و۸۹و۹۰و۹۱و ۹۲و۹۴و۹۸ و ۱۰۱. |
| روایاتی که توسط دیگران نیز نقل شده و درصد تشابه متنی، کمتر از ۷۵ درصد است. | | ۹و۴۴و۵۷و۶۶و۶۹و۷۱و۷۳و۷۴و۷۶. |
| روایاتی که فقط به طریق عبدالله الاصم نقل شده، ولی مضمون آنها یا مضامین مشابه و هم‌سو توسط دیگران نیز نقل شده است. | | ۳و۵و۷و۱۲و۲۲و۲۳و۲۴و۲۹و۳۲و۳۶و۴۰و۴۱و۴۳و۴۹و۵۱و۵۲و ۵۵و۵۶و۵۹و۱۰۰. |

جدول شمارهٔ یک

ناگفته نماند از میان روایاتی که به طریق جز عبدالله الاصم نیز نقل شده‌اند، در برخی

۱. مواردی که زیر آنها خط کشیده شده، در کافی طریق آنها به «امام صادق علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله» ختم می‌شود؛ ولی با توجه به اینکه در طریق سکونی یا الجعفریات روایت از امام صادق از پدران گرامیشان از امیرالمؤمنین از پیامبر علیه‌السلام نقل شده است، می‌توان فهمید که در طریق کلینی، «عن آبائه عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام» ذکر نشده است.

موارد، متون منقول از او دارای عبارات اضافه یا کمتری نسبت به دیگر نقل‌ها است؛ با این حال، هیچ شاهدی نیست که این تفاوت‌ها ناشی از دخل و تصرف عبدالله الاصم باشد؛ چه اینکه همواره این احتمال مطرح است که این‌چنین تفاوت‌هایی توسط افراد منتهی به عبدالله الاصم، اساتید او یا حتی مؤلف اثر حدیثی رخ داده باشد. جزئیات این موارد به همراه توضیحات تکمیلی در جدول شمارهٔ دو ارائه شده است.

| روایت عبدالله الاصم | توضیحات |
|---|---|
| الكافي، ج۸، ص۲۱۴، ح۲۶۰ | کلینی حدیث مفصلی را به واسطهٔ ابن ابی عمیر از عمرو بن ابی مقدام نقل می‌کند[1] و سپس طریق منتهی به عبدالله الاصم را یاد کرده و می‌نویسد: «عَنْ أَبِي عبدالله عليه‌السلام مِثْلَهُ وَ زَادَ فِيهِ...». هیچ دلیلی وجود ندارد که این قسمت توسط عبدالله الاصم اضافه شده باشد. به‌ویژه آنکه او صرفاً طریق به کتاب عبدالله بن القاسم البطل است. |
| الكافي، ج۸، ص۲۰۶، ح۲۵۰ | در نقل الکافی، عبدالله الاصم این روایت را از عبدالله البطل نقل می‌کند ولی ابن قولویه این روایت را از صالح بن سهل، بدون قسمت پایانی روایت می‌کند. ظاهراً حذف این قسمت اضافی توسط ابن قولویه صورت گرفته است؛ زیرا در نقل عیاشی[2] که این روایت را از سهل بن زیاد نقل می‌کند، متن حدیث همان متن منقول از عبدالله، شامل قسمت پایانی است. |
| الكافي، ج۶، ص۴۵۰، ح۲ | کلینی در «الكافي، ج۶، ص۴۴۶»، قسمت آغازین این روایت را و در «الكافي، ج۶، ص۴۴۹» قسمت پایانی آن را بدون هیچ تغییری نسبت به متن منقول از عبد الله، به طریق حسن بن راشد از ابی بصیر ذکر می‌کند. احتمال می‌رود که حسن بن راشد یا خود مرحوم کلینی این متن واحد را دو قسمت کرده باشند. |

۱. کلینی، **الكافي**، ج۸، ص۲۱۲.
۲. عیاشی، **تفسیر**، ج۲، ص۲۸۱.

| | |
|---|---|
| الكافي، ج۵، ص۱۴۱، ح۱۶ | نقل عبدالله الاصم از مسمع، در مقایسه با نقل سکونی از امام صادق علیه‌السلام[1] یک جمله بیشتر دارد که احتمال می‌رود این نقصان مربوط به طریق سکونی بوده باشد. در این مورد، تعدد واقعه نیز محتمل است. |
| الكافي، ج۴، ص۲۷۸، ح۱۸ | صدوق این روایت را به طریق غیر عبدالله الاصم، از مسمع نقل می‌کند. نقل وی در الکافی نسبت به نقل شیخ صدوق کامل‌تر است. احتمال می‌رود که نقصان روایت، توسط یکی از افراد موجود در سلسلهٔ سند صدوق یا خود ایشان بوده باشد. |
| الكافي، ج۱، ص۵۳۴، ح۱۹ | روایتی که عبدالله الاصم، به واسطهٔ شمون از کرام نقل می‌کند، نسبت به نقل ابن ابی عمیر از کرام[2] کامل‌تر است و گزارش ابن ابی عمیر صرفاً بر قسمت فقهی روایت مشتمل است. احتمال می‌رود که این قسمت محذوف توسط ابن ابی عمیر یا حتی خود جناب کلینی رخ داده باشد؛ به‌ویژه آنکه روایت عبدالله الاصم، با توجه به بخش امامتی آن در باب الحجه آمده است و روایت ابن ابی عمیر در ابواب صوم ذکر شده است. |
| الكافي، ج۱، ص۱۹۵، ح۵ | قسمت اولیه این روایت در تفسیر قمی، با متنی یکسان نقل شده است.[3]<br>عبدالله الاصم روایت را به طریق عبدالله البطل از صالح بن سهل نقل می‌کند که به کلی با طریق علی بن ابراهیم از صالح بن سهل تفاوت دارد. |

جدول شمارهٔ دو



۱. ابن بابویه، **من لا یحضر الفقیه**، ج۳، ص۲۹۶.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۱۴۱.
۳. قمی، **تفسیر القمي**، ج۲، ص۱۰۲.

در مقام تألیف نیز شاهد قطعی مبنی بر دست بردن عبدالله الاصم در روایات به چشم نمی‌خورد. از میان روایات کتاب المزار او در کامل الزیارات، ۳ روایت به طریقی غیر از عبدالله الاصم نقل شده‌اند که در جدول شمارهٔ سه به آنها پرداخته شده است.

| | |
|---|---|
| کامل الزیارات، ص۱۲۳ | قسمتی از این روایت را ابن قولویه به طریق دیگری در کامل الزیارات نقل می‌کند.[۱] ابن قولویه در آغاز هر دو روایت می‌نویسد: «في حديث طويل» که نشان می‌دهد خود او، این تقطیع را متناسب با عنوان باب و نیازی که داشته انجام داده است. |
| کامل الزیارات، ص۶۸ | این روایت در تفسیر فرات کوفی قسمتی اضافه دارد.[۲] نقصان نقل عبدالله الاصم به ابن قولویه مربوط می‌شود که در انتهای روایت عبدالله الاصم می‌نویسد: « ذَكَرَ اَلْحَدِيثَ بِطُولِه». |
| کامل الزیارات، ص۸۰ | عبدالله الاصم این روایت را به ۳ واسطه از زراره نقل می‌کند. در قسمتی از این روایت ماجرایی نقل شده است که مشابه آن در نوادر علی بن اسباط به صورت مرسل از «عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ...» روایت شده است.[۳] هیچ شاهدی مبنی بر تصرف عبدالله الاصم در این روایت در دسترس نیست. ممکن است برخی راویان غیر مذکور در نوادر علی بن اسباط قسمتی از روایت را بنا به دلایلی ذکر نکرده باشند. اگر هم زیادتی در روایت کامل الزیارات هست، باز هم ۳ راوی بین عبدالله الاصم و زراره وجود دارند و حتی نمی‌توان به طور ظنی عبدالله الاصم را متهم نمود. |

جدول شمارهٔ سه

همان‌طور که نشان داده شد، بررسی تطبیقی مرویات عبدالله الاصم با سایر نقل‌ها، نشان‌دهندهٔ امانت‌داری او در انتقال میراث روایی دیگران، به‌ویژه استادش مسمع است. این مسئله می‌تواند توجیه‌کنندهٔ اعتماد محدثان به روایات او باشد.

مطلب مهم دیگر آن است که تعدادی از روایات عبدالله الاصم که طریق آنها از امام صادق

۱. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۶۵.
۲. فرات کوفی، **تفسیر فرات**، ص۱۷۱.
۳. عده‌ای از علماء، **الأصول الستة عشر**، ص۱۲۳.

به امیرالمؤمنین یا پیامبرﷺ ختم می‌شود، در غیر امامیه نیز از ایشان نقل شده است. در این موارد نیز نقل عبدالله الاصم از حیث محتوا، تفاوت معناداری نسبت به نقل‌های غیر امامی ندارد. اختلاف تعابیر در این موارد نیز ناشی از شیوهٔ انتقال تراث در میان آنهاست که کم و بیش متکی بر حافظه و نقل شفاهی بوده است.[1] این همسانیِ مضمونی، می‌تواند شاهد دیگری بر اصالت روایات عبدالله الاصم باشد.

در این مقام توجه به نکته‌ای حائز اهمیت است. جایگاه علمی امیرالمؤمنینؑ در میان صحابهٔ پیامبر و تصدی هر چند کوتاه‌مدت ایشان بر منصب خلافت ظاهری، بستر مناسبی را برای کتابت و جمع‌آوری خطبه‌ها و قضاوت‌های ایشان فراهم آورد. برای نمونه افرادی چون حارث اعور، اصبغ بن نباته و زید بن وهب، به جمع‌آوری و کتابت خطب ایشان همت گماردند.[2] یکی از افرادی که در این زمینه دست به قلم شد، عبیدالله بن ابی رافع کاتب امیرمؤمنانؑ بود که کتابی با عنوان «السنن و الاحکام و القضایا» نوشت. کتاب او در زمان امام باقر و صادقؑ جایگاه ویژه‌ای در بین راویان حدیث پیدا کرده بود.[3] شیوع این کتاب موجب می‌شد برخی راویان برای اطمینان از درستی نسخهٔ در اختیار خود، آن را بر امام عرضه کنند. بنابر گزارشی که شیخ طوسی از عبید بن محمد بن قیس نقل می‌کند، محمد بن قیس بجلی کتاب مشهور خود (کتاب القضایا امیرالمؤمنینؑ) را بر امام باقرؑ عرضه کرده و ایشان آن را تأیید کرده و مطالب آن را سخنان جد گرامی‌شان دانسته‌اند.[4] برخی شواهد حاکی از آن است که این کتاب، همان کتاب عبید الله بن ابی رافع یا بخشی از آن بوده است.[5] امروزه در الکافی، محمد بن قیس قضاوت‌های



---

۱. برای نمونه، روایات عبد الله الاصم در الکافي، ج۷، ص۲۸۶؛ ج۷، ص۲۳۱؛ ج۷، ص۳۵۵؛ ج۶، ص۲۱۶؛ ج۵، ص۵۱۹؛ ج۵، ص۴۹۶؛ ج۲، ص۲۷۲ را به ترتیب با نقل‌های مشابه در مسند أحمد، ج۲، ص۳۱۶؛ أمالي أحمد بن عيسى، ج۳، ص۱۴۲۵؛ مصنف عبدالرزاق، ج۱۰، ص۵۱؛ أمالي احمد بن عيسى، ج۳، ص۱۶۴۴؛ الطبقات لابن سعد، ج۸، ص۷؛ مصنف عبدالرزاق، ج۶، ۱۶۹؛ مصنف ابن ابی شیبه، ج۷، ص۲۱۱ مقایسه کنید.

۲. مفید، **تاریخ مکتوب حدیث شیعه**، صص۴۲-۴۵.

۳. نجاشی، **رجال**، ص۶.

٤. طوسی، **فهرست کتب الشیعة**، ص۳۰۸.

۵. رحمتی، «عبید الله بن ابی رافع و کتاب الاحکام و السنن و القضایا»، **دو فصلنامهٔ حدیث پژوهی**، شمارهٔ هفتم، سرتاسر.

پرشماری را به واسطهٔ امام باقر از امیرالمؤمنین علیهم‌السلام نقل می‌کند که احتمالاً برگرفته از همین مکتوب عرضه شده است[1] و او به پشتوانهٔ تأیید امام باقر علیه‌السلام، روایات کتاب را از طریق ایشان به امیر المؤمنین علیه‌السلام منسوب کرده است.

مشابه همین اتفاق نسبت به یکی از بخش‌نامه‌های حکومتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام رخ داده است. این دستورالعمل که دربردارندهٔ تقادیر دیات است، در زمان ائمهٔ بعدی مورد عنایت روات قرار گرفت.[2]

به گزارش کلینی، ابوعمرو متطبب این کتاب را به امام صادق علیه‌السلام عرضه کرد و ایشان فرمود: «امیرالمؤمنین علیه‌السلام فتوا دادند و مردمان آنها را نوشتند و ایشان این مکتوبات را برای والیان و سران لشکر خود ارسال نمودند».[3] بعدها حسن بن علی فضال و یونس بن عبدالرحمن نیز این کتاب را به امام رضا علیه‌السلام عرضه کردند.[4]

گزارش‌هایی از این دست به روشنی گواه آن است که مکتوبات مختلفی از دورهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام در دوران ائمهٔ بعدی در دسترس راویان[5] قرار داشت و دغدغه‌های حدیث‌پژوهانهٔ آنان سبب می‌شد که این نگاشته‌ها را به معصوم معاصرشان عرضه کنند. بدیهی است که مانعی ندارد پس از عرضه و تأیید امام، روایات آن مکتوب، مستقیماً از ناحیهٔ آن امام به امیرالمؤمنین علیه‌السلام نسبت داده شود.

همان‌طور که در جدول شمارهٔ یک نشان داده شد، بیش از ۴۰ روایت عبدالله الاصم (که در اغلب آنها سند به مسمع ختم می‌شود) از طریق سکونی و کتبی که روایات آنها مشابه روایات سکونی است (الجعفریات و کتاب علی بن جعفر)[6] نیز نقل شده است.

با توجه به مباحث پیشین، این احتمال کاملاً موجه است که نسخه یا نسخی از دوران

---

۱. برای نمونه ر.ک: کلینی، **الکافي**، ج۵، صص۲۰۶ و ۲۰۸؛ همان، ج۶، ص۱۱۳.
۲. برای اطلاعات بیشتر نسبت به این کتاب و اسامی آن ر.ک: مدرسی طباطبایی، **میراث مکتوب شیعه**، ص۳۶.
۳. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۳۳۰.
٤. همان، صص۳۳۰ و ۳۱۱.
۵. تا اندازه‌ای که احتمال می‌رود دانشمندان دیگر فرق شیعه مانند اسماعیلیه نیز از این کتب بهره برده‌اند. برای نمونه روایات شمارهٔ ۴۴ و ۵۴ و ۵۷ و ۶۰ و ۶۹ در جدول شمارهٔ یک، با عباراتی یکسان و به طور مرسل، در کتاب دعائم الاسلام از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده است.
٦. ر.ک: عادل زاده، «بازشناسی منابع کتاب علی بن جعفر»، سرتاسر.

امیرالمؤمنین به امام صادق علیه‌السلام عرضه شده باشد و ایشان آن را تأیید کرده باشند و اشتراک میان روایات سکونی و روایات عبدالله الاصم، در مواردی که سلسله سند از امام صادق به امیرمؤمنان علیهماالسلام می‌رسد، ناشی از بهره‌مندی استادان او، به‌ویژه مسمع که عبدالله الاصم ۵۲ روایت به واسطهٔ او از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کرده از همین پیشینهٔ مکتوب باشد.[۱] بعید نیست این ارتکاز تاریخی در اعتماد بزرگانی مانند کلینی، صدوق و طوسی به این دسته از روایات او دخیل بوده باشد.

## روایات عبدالله الاصم در کامل الزیارات

از میان ۲۶ روایت عبدالله الاصم در کامل الزیارات، چهار روایت در منابع دیگر به طرق دیگری از خود او[۲] و سه روایت از غیر او نقل شده است.[۳] گفته شد که حضور بزرگان امامیه در طرق این روایات و اعتماد پرتعداد ابن قولویه در کنار شهادت او به درستی روایات کامل الزیارات، قرائنی محکم در اصالت آنها به شمار می‌رود.[٤]

گذشته از این، با قاطعیت می‌توان گفت به جز یک مورد[٥]، در هیچ‌یک از فقرات این روایات، مطلبی به چشم نمی‌خورد که در میراث روایی امامیه مردود دانسته شده باشد؛ بلکه در بسیاری از

---

۱. این نکته نیز باید توجه شود که پیش‌فرض گرفتن تمام آسیب‌های حافظهٔ موجود در دوران معاصر برای آن دوران خود محل کلام است، و چه بسا بخشی از این تشابهات مربوط به قدرت حافظهٔ افراد بوده باشد، نه لزوماً وجود منبع مشترک مکتوب.

۲. روایات عبد الله الاصم در کامل الزیارات صص ۷۸، ۲۷۵، ۳۲۶ و ۳۳۶ به طریق دیگری از خود او به ترتیب در الکافي، ج۱، ص۲۸۳؛ إختیار معرفة الرجال، ج۱، ص۳۹۱؛ ثواب الأعمال، ص۲۱۷ و تهذیب الأحکام، ج۶، ص۴۵ نقل شده است.

۳. مقایسه کنید روایت عبد الله الاصم در کامل الزیارات، ص۱۲۳ با کامل الزیارات، صص ۱۲۹، ۱۶۵؛ روایت او در کامل الزیارات ص۲۹۷ با کامل الزیارات صص ۹۲، ۲۹۶، ۲۹۸؛ روایت وی در کامل الزیارات ص۱۱۷ با الکافی، ج۴، ص۵۸۲ و ثواب الاعمال، ص۹۴. نیز روایت عبد الله الاصم در کامل الزیارات صص ۶۸ و ۷۰، به شکل مرسل در تفسیر فرات الکوفی، ص۱۷۱ و به صورت مرسل از زراره در الأصول الستة عشر، ص۱۲۳ نقل شده است. شایان ذکر است که نسبت به مورد اخیر، ممکن است این احتمال به ذهن برسد که شیخ صدوق همان روایت کامل الزیارات را با سند خویش نقل کرده است و در نتیجه طریق او، اصیل نیست؛ فارغ از دشواری احراز تبدیل سند در آثار قدما، باید گفت این فرضیه، بیش از هر چیزی می‌تواند شاهدی بر اعتماد شیخ صدوق به طریق اصم در کامل الزیارات باشد، زیرا پیشینیان بنا نداشتند طریق نامعتبری را با طریق معتبر دیگر جایگزین کنند.

٤. با این وجود برخی روایات او را مشتمل بر «امور غریبه» دانسته‌اند. (سیستانی، **تعارض الادلة**، ص۳۷۶).

۵. روایت شمارهٔ ۱۹ در جدول شمارهٔ چهار.

موارد همان مضمون یا مشابه آن به طرق دیگر نقل شده است. در پیوست شمارهٔ یک، شماری از فقراتی که ممکن است از نظر برخی تردیدبرانگیز باشد ذکر شده است و چنانچه مشاهده می‌شود، در اکثر موارد، نقل‌هایی مشابه یا همسو با روایات عبدالله الاصم به دست ما رسیده است که شاهدی مهم بر اصالت آنها می‌باشد. در دیگر موارد نیز ما با آموزه‌ای باطل و یا غالیانه و همسو با الوهیت امام، اباحه‌گری، تناسخ و بابیت روبه‌رو نیستیم[1] و در مجموع می‌توان اصالت روایات برجای‌مانده از کتاب المزار را قابل دفاع دانست. در این مقام بایستی به این نکته توجه شود که فرازهای تردیدبرانگیز روایات عبدالله الاصم در کامل الزیارات، در مقایسه با کل فقرات روایات او، درصد کمی را به خود اختصاص می‌دهند؛ برای نمونه، گزارش شفا گرفتن محمد بن مسلم توسط تربت شریف[2]، مشتمل بر بیش از ۶۰۰ کلمه و حدود ۲۰ فقرهٔ معنایی است که تنها ۳ یا ۴ مورد آن ممکن است برای عده‌ای تأمل‌برانگیز باشد.[3]

ناگفته نماند در شماری از روایات عبدالله الاصم در کامل الزیارات، وقایعی از ائمه گزارش می‌شود که موجب طولانی شدن روایت تا حد یک یا دو صفحه شده است.[4] در این مقام باید توجه داشت که اقتضای این‌چنین روایاتی، طولانی بودن آنهاست و البته هیچ بعید نیست با توجه به جواز نقل به معنا از سوی امامان[5]، راوی ناقل رخداد، به منظور تشریح کامل ماجرا، کمی عبارت‌پردازی کرده باشد.

افزون بر آن، طبیعی است که هر فرد، با توجه به گستره واژگانی که دارد، از الگوهای گفتمانی محدود و مشخصی بهره می‌برد و این مسئله موجب تکرار عباراتی مشابه، در مجموعه احادیث او می‌شود. روشن است که این امور در سراسر میراث اسلامی قابل مشاهده است و پژوهشگر را به طرح ادعای جعل و استفاده از یک ژانر ادبی خاص در داستان‌سرایی سوق نمی‌دهد.

به هر تقدیر هیچ شاهد قطعی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان عبدالله الاصم را متهم به

---

۱. برای آشنایی با پایه‌های باورهای غالیان ن.ک: اکبری، **نصیریه**، صص۲۹۷-۴۴۲.
۲. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۲۷۵.
۳. برای نمونه ر.ک: همان، ص۲۷۷.
٤. برای نمونه ر.ک: همان، صص۸۱ و ۸۲ و۱۰۱و۱۱۷و ۲۷۵ و ۳۲۶ و ۳۳۲.
۵. برای نمونه ر.ک: کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۵۱.

تصرف و داستان‌پردازی در روایات دیگران کرد؛ به‌ویژه آنکه در مواردی که روایت منقول از او به طرق دیگر نیز رسیده است، تفاوتی بین متن او و دیگران وجود ندارد.[1]

فارغ از روایات عمل‌گرایانهٔ[2] الاصم در کامل الزیارات[3]، در روایات او از مفاهیمی چون عهد گرفتن خدای متعال از معصومان[4]، اذن[5] و تقدیر[6] خدای متعال، اکرام زوار امام حسین علیه‌السلام توسط خدای متعال[7]، تسبیح و تقدیس و ذکر او[8] و دعا و استغفار ائمه و ملائکه -برای زایران- به درگاه خدای متعال[9] سخن به میان آمده است. دقت در سیاق این روایات و نظام توحیدی و اعتقادی متوازن حاکم بر آنها، پذیرش دو داوری «مرتفع القول، مذهب متهافت»[10] و «غال»[11] نسبت به عبدالله الاصم را دشوار می‌سازد.



۱. روایت او در صفحهٔ ۱۱۷ کامل الزیارات، در صفحهٔ پیش (حدیث شمارهٔ دو) به طریق دیگری نقل شده است. همچنین قسمتی از روایت وی در صفحهٔ ۱۲۳ کامل الزیارات، به طریق دیگری در صفحهٔ ۱۶۵ همان اثر روایت شده است.
۲. مراد روایاتی است که در آنها به انجام احکام عملی و فروعات فقهی تأکید شده است.
۳. همان، صص۱۰۱ و ۱۲۲ و ۱۳۰.
٤. همان، صص۸۷ و ۳۳۲.
٥. همان، صص۸۷ و ۲۸۰.
٦. همان، صص ۸۷ و ۲۷۵.
۷. همان، صص ۱۱۶ و ۱۲۲ و ۱۲۵ و ۱۲۷ و ۲۷۵ و ۳۳۶.
۸. همان، صص ۱۲۵ و ۱۳۰ و ۲۸۰ و ۳۲۶.
۹. همان، صص۸۶ و ۱۱۶و ۱۴۵ و ۲۹۷ و ۳۲۶.
۱۰. ابن‌غضائری، **الرجال**، ص۷۶. با توجه به اینکه ابن غضائری در ترجمهٔ عبد الله الاصم، هیچ سخنی از پیشینهٔ عامی او به میان نمی‌آورد - در فرض عامی دانستن دورهٔ نخست زندگی الاصم- بسیار بعید است که «مذهب متهافت» اشاره به این تغییر باور در روایات او باشد.
۱۱. نجاشی، **رجال**، ص۲۱۷.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پس از بررسی روش مواجه محدثان برجسته و صاحبان جوامع حدیثی با روایات عبدالله الاصم، مقایسهٔ روایات او با دیگر روایات و دقت در مضامین منقولات او شواهد و قرائنی به دست آمد که بر اساس آن می‌توان اصالت روایات به جا مانده از او را قابل دفاع دانست:

۱. روایات او به طور گسترده به کتب معتبر امامیه راه یافته است که نشان می‌دهد بزرگانی چون شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی در پذیرش میراث راویانی همچون مسمع بن عبد الملک به وی اعتماد داشته‌اند.

۲. در سلسله اسناد منتهی به عبدالله الاصم، شخصیت‌های برجسته‌ای مانند ابن ولید، محمد بن الحسین ابوالخطاب، محمد بن حسن الصفار، احمد بن محمد بن خالد برقی، احمد بن محمد بن یحیی العطار، ابراهیم بن هاشم و ده‌ها تن از راویان مورد اعتماد حضور پیدا کرده‌اند.

۳. در کامل الزیارات ۲۶ روایت از عبدالله الاصم دیده می‌شود. فارق از اعتماد شخصیتی مانند ابن قولویه به کتاب المزار او، دقت در اسناد این روایات نشان می‌دهد بزرگانی هم چون محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری و پدرش عبدالله بن جعفر، محمد بن الحسن بن ولید، حسین بن سعید اهوازی، عبدالله بن المغیره، محمد بن الحسین ابی الخطاب، محمد بن الحسن بن الصفار، مستقیما یا با واسطه از کتاب المزار او روایاتی را فراگرفته‌اند.

۴. بیش از ۷۰ درصد از مضامین روایات او در کامل الزیارات، مطالبی کاملا باورپذیر است که به طرق مختلفی نقل شده‌اند و در ۳۰ درصد باقی مانده، نه تنها مطلبی باطل به چشم نمی‌خورد، بلکه در دیگر احادیث نیز با همان واژگان و یا مضامین مشابه آمده است.

۵. بررسی متون نقل شده توسط عبدالله الاصم با متون رسیده از همان روایات به طرق دیگر نشان داد در بیش از ۸۰ درصد موارد، میزان تشابه بین دو متن بیش از ۷۵ درصد است که قرینه‌ای مهم در امانت‌داری عبدالله الاصم در انتقال میراث دیگران به شمار می‌رود. ناگفته نماند با توجه به پدیده‌هایی همچون صدورهای متعدد و

نسخه‌های مختلف، صرف وجود تفاوت میان دو متن حدیث، گویای نکتهٔ منفی‌ای نیست. افزون بر این، با توجه به اینکه در بسیاری از موارد، این تشابه مربوط به روایات منتهی به قضاوت‌های امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام بوده و توسط سکونی نیز نقل شده است، می‌توان احتمال داد که استاد او (مسمع) و سکونی، هر دو از منبع مکتوب مشترکی از دورهٔ امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام بهره برده‌اند؛ به‌ویژه آنکه بنابر گزارشات تاریخی، برخی راویان نگاشته‌های دورهٔ امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام را به معصوم زمان خود عرضه کرده و در صورت تأیید، روایات آن را به واسطهٔ آن معصوم به امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام منتسب می‌کردند. جالب آنکه برخی از این قضاوت‌ها توسط عامه نیز نقل شده است.

با وجود آنکه این پژوهش در راستای اصالت روایات عبدالله اصم بود، ولی آنچه بیان شد در کنار روایات عملگرایانهٔ وی و نقش‌آفرینی مفاهیم توحیدی در آنچه از کتاب المزار او به دست ما رسیده، داوری‌های حدسی ابن غضائری و نجاشی را نسبت به او زیر سؤال می‌برد.

## پیوست شمارهٔ یک

| شماره | محتوی | نقل شدن مضمون روایت به دیگر طرق<br>نقل شدن مضامین همسو به طرق دیگر |
|---|---|---|
| ۱ | علم پیامبرﷺ به وقایع شهادت امام حسین علیه‌السلام و جایگاه کربلا.[۱] | در روایات بسیاری به علم پیامبرﷺ نسبت به شهادت امام حسین علیه‌السلام تصریح شده است.[۲] |
| ۲ | شیعیان قوام زمین هستند و به برکت آنها باران می‌بارد.[۳] | جریان نزول باران به برکت برخی از افراد (غیر معصومان) در روایات به چشم می‌خورد.[٤] مقام (قوام الأرض) نیز در برخی روایات به غیر معصومان نسبت داده شده است.[٥] |
| ۳ | تقطّع جبال و تفجّر بحار در مصیبت امام حسین علیه‌السلام [٦] | در خطبه‌ای که در لهوف از حضرت زین العابدین علیه‌السلام نقل شده است، حضرت در عبارتی مشابه می‌فرمایند: «بَكَتِ الْبِحَارُ بِأَمْوَاجِهَا وَ السَّمَاوَاتُ بِأَرْكَانِهَا وَ الْأَرْضُ بِأَرْجَائِهَا وَ الْأَشْجَارُ بِأَغْصَانِهَا وَ الْحِيتَانُ وَ لُجَجُ الْبِحَار».[۷]<br>جالب آنکه کعب الاحبار، طبق نقلی، در پیشگویی وقایع شهادت حضرت می‌گوید: «تَدَكْدَكُ الْجبَالُ وَ تَغَطْمَطُ الْبِحَارُ».[۸] |
| ٤ | حُدّاث الحسین علیه‌السلام، | علی بن اسباط در نوادر، همین مطلب را روایت کرده است.[۲] |

۱. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص ۶۸، حدیث ۲.
۲. برای نمونه ر.ک: مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۴۴، ص۲۵۰، باب «ما أخبر به الرسول و أمیر المؤمنین و الحسین علیه‌السلام بشهادته علیه‌السلام».
۳. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۶۸، حدیث ۲.
٤. فرات الکوفی، **تفسیر فرات**، ص۵۴۹؛ ابن بابویه، **کمال الدین**، ج۱، ص۳۳۰؛ همو، **الأمالي للصدوق**، ص۲۰۲؛ کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۶۲۷.
۵. همان، ج۸، ص۲۹۴.
٦. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۸۰، حدیث ۶.
۷. ابن طاووس، **اللهوف علی قتلی الطفوف**، ص۲۰۱.
۸. مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۴۵، ص۳۱۵.

| | | |
|---|---|---|
| | هم‌نشینی با آن حضرت را نسبت به حضور در بهشت ترجیح می‌دهند.[1] | |
| ۵ | زفرهٔ جهنم بر اثر گریهٔ حضرت زهراء علیها السلام در مصیبت امام حسین علیه السلام و ترس فرشتگان از هلاکت زمین در اثر آن.[3] | در روایاتی از غضب جهنم هنگام خونخواهی حضرت زهراء علیها السلام در قیامت سخن به میان آمده است.[4] |
| ٦ | اگر مردم فضیلت زیارت امام حسین علیه السلام را می‌دانستند، برای زیارت به روی یکدیگر شمشیر می‌کشیدند.[5] | در روایتی پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به اعمالی مانند قرار گرفتن در صف نخست نماز جماعت می‌فرمایند: اگر مردم فضیلت آنها را می‌دانستند برای دستیابی به آن به یکدیگر تیراندازی می‌کردند.[6] در نقلی امام باقر علیه السلام نسبت به فضیلت دعا سحر می‌فرمایند: «لو یعلم الناس من عظم هذه المسائل ... لاقتتلوا علیه و لو بالسیوف».[7] وقتی در روایات نسبت به قرائت یک دعا و یا ایستادن در صف نخست جماعت، چنین تعابیر کنایی‌ای به کار رفته است، به‌کارگیری این تعبیر نسبت به عمل با فضیلتی مانند زیارت امام حسین علیه السلام که به تعبیر امام باقر علیه السلام : «لو یعلم الناس ما في زیارة قبر |



۲. عده‌ای از علما، **الأصول الستة عشر**، ص۱۲۳.
۱. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۸۰.
۳. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۸۲.
٤. فرات الکوفی، **تفسیر فرات**، ص۴۴۵؛ مفید، **الأمالی للمفید**، ص۱۳۰.
۵. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۸۶.
٦. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۳۴.
۷. ابن طاووس، **إقبال الأعمال**، ج۱، ص۷۷.

| | | |
|---|---|---|
| | | الحسین علیه السلام من الفضل لماتوا شوقا و تقطعت أنفسهم علیه حسرات»، [1] امری کاملاً به‌جا و باورپذیر است. |
| ۷ | دیر رسیدن ملائکه برای یاری امام حسین علیه السلام و گریهٔ آنها در برابر نصرتی که از آنان فوت شد.[2] | این مطلب در روایات دیگری نیز نقل شده است.[3] |
| ۸ | دیدار ائمه هنگام مرگ.[4] | روایات بسیاری در این زمینه گزارش شده است.[5] |
| ۹ | اطفاء حرارت جهنم به واسطهٔ افتادن قطرهٔ اشکی در مصیبت ائمه.[6] | در برخی روایات از تأثیر «بکاء من خشیة الله» در اطفاء دریاهایی از آتش جهنم سخن به میان آمده است.[7] با توجه به فواید و آثار فراوان و عجیبی که برای گریه در مصیبت ائمه ذکر شده است[8]، اطفاء حرارت جهنم به واسطهٔ افتادن قطره اشکی در مصیبت ایشان امری قابل پذیرش است. |
| ۱۰ | امیرالمؤمنین علیه السلام غیر شیعیان را با عصا از | در روایتی پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «فیؤتی بعلي بن أبي طالب فیحاسبه حساباً یسیراً و یکسی حلتین |

۱. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۴۲.
۲. همان، ص۸۷.
۳. ابن بابویه، **الأمالي للصدوق**، ص۶۳۸؛ همو، **عیون أخبار الرضا**، ج۱، ص۲۹۹ ؛ ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۱۵.
٤. همان، ص۱۰۱.
۵. برای نمونه ر.ک: مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۶، ص۱۷۷، باب «ما یعاین المؤمن و الکافر عند الموت و حضور الأئمة علیهم السلام عند ذلك و عند الدفن و عرض الأعمال علیهم السلام».
٦. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۰۱.
۷. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۴۸۲.
۸. برای نمونه ر.ک: مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۴۴، ص۲۷۸، باب «ثواب البکاء علی مصیبته و مصائب سائر الأئمة علیهم السلام و فیه أدب المأتم یوم عاشوراء». در این مقام شایسته است به این روایت ابن قولویه نیز دقت شود: «لکل شيء ثواب إلا الدمعة فینا.» ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۰۶.

| | | |
|---|---|---|
| | حوض کوثر دور می‌کنند.[1] | خضراوين و يعطى عصاه من الشجرة و هي شجرة طوبى فيقال له قف على الحوض فاسق من شئت و امنع من شئت».[2] این متن، همخوانی کاملی با عبارت کامل الزیارات دارد.<br>افزون بر آن، ممانعت امیرمؤمنان‌ﷺ از بهره‌بردن غیر شیعیان از حوض کوثر در روایات به بیان‌های دیگری نیز نقل شده است.[3] |
| ۱۱ | آگاهی ائمه از گذشته و آینده.[4] | در این زمینه روایات بسیاری وارد شده است.[5] |
| ۱۲ | غسل در فرات به نیت زیارت، سبب ریختن تمامی گناهان می‌شود.[6] | این مضمون از راه‌های دیگری نیز نقل شده است.[7] |
| ۱۳ | جدا شدن طینت شرک از بدن کسی که در کربلا کشته شود.[8] | فارغ از اینکه ابن قولویه این روایت را از راه‌های دیگری جز عبد الله الاصم نقل می‌کند[9]، جدا شدن طینت‌ها پس از مرگ، امری است که در روایات مطرح شده است.[10] |
| ۱٤ | ۱۰هزار برابر شدن هر درهمی که زائر در راه | در روایت، نسبت به فردی که زائر کربلا را تجهیز کند، آمده است: «يُعْطِيهِ اللَّهُ بِكُلِّ دِرْهَمٍ أَنْفَقَهُ مِنَ الْحَسَنَاتِ مِثْلَ جَبَلِ أُحُدٍ وَ يُخْلِفُ |

۱. همان، ص۱۰۱.
۲. طبری آملی، **بشارة المصطفی**، ص۱۵۸.
۳. مفید، **الأمالي للمفيد**، ص۳۲۷؛ ابن بابویه، **الأمالي للصدوق**، ص۲۷۹.
٤. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۱۶.
۵. برای نمونه ر.ک: کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۲۶۰، باب «أَنَّ الْأَئِمَّةَﷺ يَعْلَمُونَ عِلْمَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ وَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِمُ الشَّيْءُﷺ».
٦. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۲۳.
۷. همان، صص ۱۸۴ و ۱۸۷.
۸. همان، ص۱۲۳.
۹. همان، ص۱۶۵.
۱۰. ابن بابویه، **علل الشرایع**، ج۱، ص۹۳؛ همان، ج۲، صص ۶۰۶ و ۴۸۹؛ صفار، **بصائر الدرجات**، ج۱، ص۲۴؛ کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۵.

| | | |
|---|---|---|
| | زیارت امام حسین علیه‌السلام خرج می‌کند.[1] | عَلَيْهِ أَضْعَافَ مَا أَنْفَقَ». جای تأمل دارد که وقتی درهمی که در راه تجهیز زائر خرج شود، مضاعف می‌گردد؛ چه منعی دارد درهمی که خود زائر خرج می‌کند به تفضل خدای متعال هزاران برابر برگردد؟[2]<br>ناگفته نماند، این پاداش دنیوی در مقایسه با ثواب‌های اخروی زیارت بسیار ناچیز است. |
| ۱۵ | به ازای هر درهمی که زائر در سفر زیارت امام حسین علیه‌السلام خرج کند، هزار شهر بهشتی پاداش داده می‌شود.[3] | در روایات در ثواب برخی انفاق‌های مالی آمده است: «لَهُ عِنْدَ اللَّهِ بِكُلِّ دِرْهَمٍ مَدِينَةٌ».[4] با توجه به ثواب‌های محیر العقولی که نسبت به شئونات مختلف زیارت امام حسین علیه‌السلام نقل شده است، جای تعجب نیست که در ازای درهمی، هزار شهر بهشتی پاداش داده شود. |
| ۱۶ | ۱۰ هزار برابر محاسبه شدن یک درهم که زائر خرج کند.[5] | مشابه آنچه در مورد پیشین گفته شد.[6] |
| ۱۷ | ترفیع هزار درجه و اجر هزار حسنه و پاک شدن هزار سیئه برای هر گامی که خود زائر یا | ثواب گفته شده، در روایتی نسبت به هر گامی که زائر برمی‌دارد، بیان شده است.[7] از سوی دیگر در برخی روایات ثواب یکسانی برای هر قدم زائر و هر قدم مرکب او گفته‌اند که می‌تواند وجه تأییدی برای حدیث کامل الزیارات باشد که ثواب‌های مذکور را، هم برای قدم‌های |

۱. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۳۳۶.
۲. با توجه به اینکه طبق روایات، حضرت اجر زیارت خود فرد را بزرگ‌تر از زیارت به نیابت از او می‌دانند. همان، ص۲۹۵.
۳. همان، ص۱۲۷.
٤. شعیری، **جامع الأخبار**، صص۱۵۶ و ۱۵۹.
۵. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۲۸.
٦. گذشته از این بر اساس برخی روایات، درهمی که به عنوان صلهٔ امام خرج شود، برتر از دو میلیون درهمی است که در سایر اعمال نیک هزینه شود و بر کسی پوشیده نیست که زیارت امام از مصادیق صله به ایشان محسوب می شود. (کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۵۳۸).

| | | |
|---|---|---|
| | مرکبش در راه زیارت امام حسین علیه السلام بر می‌دارد.[1] | خود زائر و هم برای مرکبش بیان کرده است.[3]<br>جالب آنکه بر اساس روایتی در کامل الزیارات، بخشیده شدن تمامی گناهان، ثواب نخستین گامی است که زائر امام حسین علیه السلام برمی‌دارد.[4] |
| ۱۸ | اگر تربت حفظ نشود، اجنه و دیگر اشیاء، برکت آن را از بین می‌برند.[5] | از روایات استفاده می‌شود که آثار ویژهٔ تربت شریف، وابسته به رعایت برخی نکات است.[6]در برخی روایات نسبت به چگونگی حمل تربت شریف دستوراتی داده شده است[7]و احتمال می‌رود که موارد یاد شده در راستای حفظ آثار تربت شریف از گزند اجنه باشد. |
| ۱۹ | شفا در تربت قبر پیامبر، امام علی و امام حسن علیهم السلام.[8] | در برخی روایات از یگانگی «تربت» ائمه سخن به میان آمده است که طوفان نوح سبب پراکندگی آن تربت واحد شده است.[9]<br>در مقابل، اما سایر روایات تنها خوردن تربت قبر شریف امام حسین علیه السلام را جایز دانسته‌اند؛ ازاین‌رو علامه مجلسی این روایت را به گونه‌ای توجیه می‌کند.[10] |
| ۲۰ | شرط یقین برای اثر بخشی تربت قبر | نقش باور اعتقادی در اثر تکوینی تربت شریف، در روایات بسیاری بیان شده است.[2] |

۲. همان، ص۱۳۳.
۱. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۳۴.
۳. مفید، **کتاب المزار**، ص۳۰.
٤. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۱۳۲.
۵. همان، ص۲۷۵.
٦. ر.ک: مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۹۸، ص۱۱۸، باب «تربته علیه السلام و فضلها و آدابها و أحکامها».
۷. «و تدعها في خرقة نظيفة أو قارورة زجاج، و تختمها بخاتم عقيق، عليه: ما شاء الله، لا قوة إلا بالله، أستغفر الله». ابن مشهدی، **المزار الکبیر**، ص۳۶۴؛ «إذا أردت حمل الطين من قبر الحسين علیه السلام فاقرأ فاتحة الكتاب و المعوذتين و قل هو الله أحد و إنا أنزلناه في ليلة القدر و يس و آية الكرسي و تقول اللهم ...». ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۲۸۳.
۸. همان، ص۲۸۰.
۹. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۶، ص۱۰۹.
۱۰. مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۹۸، ص۱۲۷.

| | | |
|---|---|---|
| | شریف امام حسین علیه‌السلام.[1] | |
| ۲۱ | حریم قبر شریف امام حسین علیه‌السلام، یک فرسخ از هر سمت است.[3] | روایات محدودهٔ حریم قبر مطهر، مختلفند و از ۲۰ ذراع[4]، ۲۵ذراع[5]، یک فرسخ[6]، ۱۰ میل[7]، تا حتی ۵ فرسخ[8] نیز نقل شده است.[9] |
| ۲۲ | رسیدن زائر امام حسین علیه‌السلام به مقامی که «الْمُتَشَحِّطُ بِدَمِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» به آن نمی‌رسد.[10] | با چشم‌پوشی از اینکه ابن قولویه این حدیث را از راه‌های دیگری جز از عبد الله الاصم نقل کرده است[11]، در یکی از زیارات امام حسین علیه‌السلام، امام باقر علیه‌السلام به مفضل می‌فرمایند: «. . . ثم تسعى فلك بكل قدم رفعتها و وضعتها كثواب المتشحط بدمه في سبيل الله فإذا سلمت على القبر . . .».[12]<br>همچنین ثواب «الْمُتَشَحِّطُ بِدَمِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» برای عناوینی مانند «النائم بمكة»[13]، «المنتظر لأمرنا»[14]، «المؤذن فيما بين الأذان و الإقامة»[15]، «مدارا کننده و کتمان کنندهٔ راز ائمه»[16]و «قرائت سورهٔ |

۲. همان، صص۲۷۴، ۲۷۷ و ۲۸۵.
۱. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۲۸۰.
۳. همان، ص۲۸۲.
٤. همان، ص۱۱۲.
٥. کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۵۸۸.
٦. مفید، **کتاب المزار**، ص۱۴۰.
۷. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۶، ص۷۲.
۸. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۲۷۲.
۹. برخی این تفاوت را بر اساس درجات مختلف این حدود از جهت فضیلت و برکت دانسته‌اند. (طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۶، ص۷۲؛ مفید، **کتاب المزار**، ص۱۴۰).
۱۰. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۲۹۷.
۱۱. همان، ص۹۲.
۱۲. همان، ص۲۰۷.
۱۳. برقی، **المحاسن**، ج۱، ص۶۸.
١٤. ابن بابویه، **الخصال**، ج۲، ص۶۱۰.
١٥. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۲، ص۲۸۳.
١٦. ابن بابویه، **معاني الأخبار**، ص۳۶.

| | | |
|---|---|---|
| | | قدر در نهان»[1] نیز گفته شده است. |
| ۲۳ | قاتلان امام حسین‌علیه‌السلام به همراه ابوبکر، عمر، بولس، فرعون و قاتل حضرت فاطمه و حضرت محسن، در کوهی به نام کمد عذاب می‌شوند.[2] | شیخ صدوق و صفار این روایت را با سندهای دیگری از عبد الله الاصم نقل کرده‌اند. در روایتی از عذاب ابوبکر، عمر، فرعون و بولس، همراه با گروه دیگری در کوهی از کوه‌های جهنم سخن به میان آمده است.[3] |
| ۲۳ | حضرت محسن بن علی‌علیه‌السلام نخستین کسی است که دشمنان ائمه را محاکمه می‌کند.[4] | ــــــــــــــــــــــــــــــ |
| ۲٤ | نبودن بدن مبارک امام حسین‌علیه‌السلام در قبر شریف.[5] | در روایتی امام صادق‌علیه‌السلام می‌فرمایند: «مَا مِنْ نَبِيٍّ وَ لَا وَصِيِّ نَبِيٍّ يَبْقَى فِي الْأَرْضِ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ حَتَّى تُرْفَعَ رُوحُهُ وَ عَظْمُهُ وَ لَحْمُهُ إِلَى السَّمَاء.»[6] |
| ۲۵ | تأویل «آیاتنا»[7] و «آیه»[8] بر ائمه.[9] | روایات بسیاری در تطبیق لفظ آیه در آیات قرآن بر ائمه و ولایت ایشان وجود دارد.[1] در روایتی نیز امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام خود را بزرگترین |

۱. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۶۲۱.
۲. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۳۲۶.
۳. ابن بابویه، **الخصال**، ج۲، ص۳۹۸.
٤. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۳۳۲.
۵. همان، ص۳۲۶.
٦. کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۵۶۷. البته از شماری از روایات برداشت می‌شود که بدن مطهر ائمه در قبر باقی است. علامه مجلسی با بیان احتمالاتی در جمع این دو دسته از روایات تلاش داشته‌اند. (مجلسی، **مرآة العقول**، ج۱۸، ص۲۸۴).
۷. سورهٔ فصلت، آیهٔ ۱۱.
۸. سورهٔ زخرف، آیهٔ ۴۸.
۹. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۳۲۶.

| | | |
|---|---|---|
| | | آیهٔ خدای متعال معرفی می‌کنند.[۲] |
| ۲۶ | هنگام شهادت امام حسین‌علیه‌السلام ندایی شنیده شد مبنی بر اینکه امت اسلام تا زمان ظهور شادی نخواهد دید.[۳] | در حدیثی امام جوادعلیه‌السلام می‌فرمایند:«إنّ الناس لما قتلوا الحسين صلوات الله عليه أمر الله تبارك و تعالى ملكاً ينادي أيتها الأمة الظالمة القاتلة عترة نبيها لا وفقكم الله لصوم و لا لفطر.»[۴]<br>شایان ذکر است که شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه بابی با عنوان (باب استحباب استشعار الحزن في العيدين لاغتصاب آل محمد حقهم) دارد.[۵] |
| ۲۷ | بخشش ۵۰ سال گناه برای زائر امام حسین‌علیه‌السلام.[۶] | با وجود روایاتی که فضیلت زیارت امام حسین‌علیه‌السلام را بخشیده شدن گناهان پیشین و پسین زائر می‌داند[۷]، مجالی برای غیر قابل پذیرش دانستن روایات این‌چنینی باقی نمی‌ماند. |

۱. برای نمونه ر.ک: مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۲۳، ص۲۰۶ «باب أنهم‌علیهم‌السلام آيات الله و بيناته و كتابه».
۲. صفار، **بصائر الدرجات**، ج۱، ص۷۷.
۳. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۳۳۶.
٤. کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۱۶۹.
۵. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۷، ص۴۷۵.
٦. ابن قولویه، **کامل الزیارات**، ص۳۳۶.
۷. همان، ص۱۳۸.

## پیوست شمارهٔ دو

| شمارهٔ روایت | روایت عبد الله الاصم | معصوم | نقل شدن روایت یا مضمون آن با طریق سکونی، الجعفریات و یا کتاب علی بن جعفر | نقل شدن روایت، مضمون آن یا مضامین همسو به طرقی بدون حضور عبد الله الاصم. |
|---|---|---|---|---|
| ۱ | کافی، ج۱، ص۱۸۴. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | این روایت با اندکی تفاوت در بصائر ذکر شده است.[۱] همچنین در «باب في الأئمة أنهم الذين ذكرهم الله يعرفون أهل الجنة و النار»[۲] در بصائر روایات نیز بسیاری مشابه این مضمون نقل شده است. |
| ۲ | کافی، ج۱، ص۱۹۵. | امام صادق علیه‌السلام | علی بن جعفر[۳] | قسمت نخستین این روایت بدون هیچ تفاوتی در تفسیر قمی آمده است.[٤] |
| ۳ | کافی، ج۱، ص۲۱۷. | امام صادق علیه‌السلام | | برای مشاهدهٔ روایات مؤید و همسو به «بَابُ أَنَّ اَلنِّعْمَةَ اَلَّتِي ذَكَرَهَا اَللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ |

۱. صفار، **بصائر الدرجات**، ص۴۹۶.
۲. همان، ص۴۹۵.
۳. عریضی، **مسائل عليّ بن جعفر و مستدركاتها**، ص۳۱۶.
٤. قمی، **تفسیر القمي**، ج۲، ص۱۰۲.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | فِي كِتَابِهِ اَلْأَئِمَّةُ﵇» در الکافی مراجعه شود.[1] |
| ۴ | کافی، ج۱، ص۲۵۵. | امام صادق﵇ | علی بن جعفر[2] | این مضمون با الفاظی مشابه از راه‌های گوناگونی در «بَابُ أَنَّ اَلْأَئِمَّةَ﵇ يَعْلَمُونَ جَمِيعَ اَلْعُلُومِ اَلَّتِي خَرَجَتْ إِلَى اَلْمَلاَئِكَةِ وَ اَلْأَنْبِيَاءِ وَ اَلرُّسُلِ﵈» در الکافی ذکر شده است.[3] |
| ۵ | کافی، ج۱، ص۲۸۳. | امام صادق﵇ | | این مضمون از راه‌های گوناگونی در «بَابُ أَنَّ اَلْأَئِمَّةَ﵇ لَمْ يَفْعَلُوا شَيْئاً وَ لاَ يَفْعَلُونَ إِلاَّ بِعَهْدٍ مِنَ اَللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَمْرٍ مِنْهُ لاَ يَتَجَاوَزُونَه» در الکافی نقل شده است.[4] |
| ۶ | کافی، ج۱، ص۳۷۲. | امام صادق﵇ | | این روایت در ثواب الاعمال[5] و الغیبة[6] از راه‌های دیگری نقل شده است. |
| ۷ | کافی، ج۱، ص۴۴۷. | امام صادق﵇ | | مشابه این روایت، با عباراتی یکسان در الکافی نقل شده است.[7] |
| ۸ | کافی، ج۱، ص۵۳۴. | امام صادق﵇ | | قسمت فقهی این روایت در الکافی[8] و قسمت دوم آن در علل الشرایع[9] |

۱. کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۲۱۷.
۲. همان، ص۲۵۵.
۳. همان.
٤. همان، ص۲۷۹.
۵. ابن بابویه، **ثواب الأعمال**، ص۲۱۴.
٦. نعمانی، **الغیبة**، ص۱۱۲.
۷. کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۴۴۷.
۸. همان، ج۴، ص۱۴۱.
۹. ابن بابویه، **علل الشرایع**، ج۱، ص۱۶۰.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | روایت شده است. همچنین مشابه این مضمون در الکافی روایت شده است.[1] |
| ۹ | کافی، ج۱، ص۵۳۶. | امام صادق علیه‌السلام | | مشابه این روایت در محاسن نقل شده است.[2] برای دیگر روایات همسو، به باب «أنه یدعی فیه کل أناس بإمامهم» در بحار الانوار رجوع شود.[3] |
| ۱۰ | کافی، ج۲، ص۲۷۲. | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله (سکونی این روایات را از امیرالمؤمنین علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند.) | سکونی[4] | |
| ۱۱ | کافی، ج۲، ص۲۷۹. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | کلینی در پایان این روایت، سند دیگری بدون حضور عبدالله الاصم یاد می‌کند. |
| ۱۲ | کافی، ج۲، ص۳۳۶. | امام کاظم علیه‌السلام | | برای مشاهدهٔ احادیثی در همین مضمون به باب «اِتِّبَاعِ اَلْهَوَی» در الکافی رجوع شود.[5] |
| ۱۳ | کافی، ج۲، ص۳۹۶. | امام سجاد علیه‌السلام | | کلینی در پایان این روایت، طریق دیگری را نقل می‌کند. تحریر کامل این روایت نیز در الامالی |

۱. کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۴۶۵.
۲. برقی، **المحاسن**، ج۱، ص۱۴۴.
۳. مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۸، ص۸.
٤. ابن بابویه، **الأمالي للصدوق**، ص۴۱۲.
۵. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۳۳۵.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | صدوق آمده است.[1] |
| ۱۴ | کافی، ج۲، ص۳۹۶. | پیامبر صلی الله علیه و آله (سند در الجعفریات به امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسد) | الجعفریات[2] | |
| ۱۵ | کافی، ج۲، ص۴۲۲. | امام صادق علیه السلام | علی بن جعفر[3] | مشابه این روایت در قرب الاسناد نقل شده است.[4] |
| ۱۶ | کافی، ج۲، ص۴۴۵. | امیرالمؤمنین علیه السلام | با اندکی تغییر در الجعفریات[5] | مشابه این روایت در الکافی با طریق دیگری نقل شده است.[6] |
| ۱۷ | کافی، ج۳، ص۱۲۴. | امام صادق علیه السلام | | این روایت در الامالی طوسی طریق دیگری ذکر شده است.[7] |
| ۱۸ | کافی، ج۳، ص۱۴۷. | امیر المؤمنین علیه السلام | | این روایت در علل الشرایع نقل شده است.[8] روایات دیگری به این مضمون در باب «کَرَاهِیَةِ تَجْمِیرِ اَلْکَفَن» در الکافی نقل شده است.[9] |
| ۱۹ | کافی، ج۳، ص۲۱۴. | امام صادق علیه السلام | | صدوق این روایت را به شکل مرسل از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند. |

۱. ابن بابویه، **الأمالي للصدوق**، ص۴۹۳.
۲. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۶۳.
۳. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۴۲۱.
٤. حمیری، **قرب الإسناد**، ص۳۴.
۵. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۷۹.
٦. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۲۶۹.
۷. طوسی، **الأمالي**، ص۴۱۹.
۸. ابن بابویه، **علل الشرائع**، ج۱، ص۳۰۸.
۹. کلینی، **الکافي**، ج۳، ص۱۴۷.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| ۲۰ | کافی، ج۳، ص۲۱۷. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | | خود همین سند بر طریق دیگری بدون حضور عبد الله الاصم مشتمل است. |
| ۲۱ | کافی، ج۳، ص۲۲۹. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | | خود همین سند بر طریق دیگری بدون حضور عبد الله الاصم مشتمل است. |
| ۲۲ | کافی، ج۳، ص۲۳۷. | امام باقر علیه‌السلام | | | روایات مختلفی مشابه این مضمون در باب «اَلْمَسْأَلَةِ فِي اَلْقَبْرِ وَ مَنْ يُسْأَلُ وَ مَنْ لاَ يُسْأَل» در الکافی نقل شده است.[۱] |
| ۲۳ | کافی، ج۳، ص۲۷۷. | موقوف | | | روایات مختلفی مشابه این مضمون در باب «وَقْتِ اَلظُّهْرِ وَ اَلْعَصْر» در الکافی نقل شده است.[۲] |
| ۲۴ | کافی، ج۳، ص۳۶۵. | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم | | | این مضمون به دیگر طرق نیز نقل شده است.[۳] |
| ۲۵ | کافی، ج۳، ص۳۶۹. | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (البته در طریق سکونی امام صادق علیه‌السلام این روایت را از طریق پدرشان از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کنند) | سکونی[٤] | | |
| ۲۶ | کافی، ج۳، ص۴۸۹. | امام صادق علیه‌السلام | | | |
| ۲۷ | کافی، ج۳، | امام صادق علیه‌السلام | | | کلینی[۱] و صدوق[۲] این روایت را با |

۱. همان، ص۲۳۵.
۲. همان، ص۲۷۵.
۳. برای نمونه ن.ک: همان، صص۲۹۹ و ۳۶۶.
٤. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۳، ص۲۶۲

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | ص۵۰۳. | | | طریق دیگر نقل کرده‌اند. |
| ۲۸ | کافی، ج۴، ص۲۷۸. | امام صادق علیه‌السلام | | قسمت نخست این روایت را صدوق روایت کرده است.[۳] برای مشاهدهٔ روایات هم‌مضمون، به باب «حَجِّ الْمَمْلُوكِ وَ الْمَمْلُوكَة» در من لا یحضر[٤] و باب «اشْتِرَاطِ وُجُوبِ الْحَجِّ بِالْبُلُوغِ وَ الْعَقْل» در وسائل الشیعه[۵] مراجعه شود. |
| ۲۹ | کافی، ج۵، ص۳. | امام صادق علیه‌السلام | | برای مشاهدهٔ روایات همسو به باب «فَضْلِ اَلْجِهَاد» در الکافی[٦] مراجعه شود. |
| ۳۰ | کافی، ج۵، ص۳۶. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | سکونی[۷] | روایات دیگری نیز در این مضمون نقل شده‌اند.[۸] |
| ۳۱ | کافی، ج۵، ص۴۲. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | این متن، در روایت اربعمائهٔ صدوق نقل شده است.[۹]<br>مسئلهٔ «تحریم الفرار من الزحف» نیز در بسیاری از روایات مطرح شده است. |
| ۳۲ | کافی، ج۵، ص۹۲. | امام صادق علیه‌السلام | | این مضمون با طریق دیگری نقل شده است.[۱۰] |

۱. کلینی، **الکافي**، ج۳، ص۵۰۳.
۲. ابن بابویه، **من لایحضره الفقیه**، ج۲، ص۱۱.
۳. همان، ص۴۳۱.
٤. همان، ص۴۳۰.
۵. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۱۱، ص۴۴.
٦. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۲.
۷. همان، ص۲۸.
۸. برای نمونه ر.ک: همان، ص۳۶، باب «الدُّعَاءِ إِلَى الْإِسْلَامِ قَبْلَ الْقِتَال».
۹. ابن بابویه، **الخصال**، ج۲، ص۶۱۱.
۱۰. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۹۲.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۳۳ | کافی، ج۵، ص۱۲۷. | امام صادق علیه‌السلام | | این روایت در تهذیب الاحکام با طریق دیگری نقل شده است.[۱] |
| ۳۴ | کافی، ج۵، ص۱۴۱. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | قسمت دوم این روایت با اندکی تغییرات توسط سکونی نقل شده است.[۲] | |
| ۳۵ | کافی، ج۵، ص۱۶۷. | امام صادق علیه‌السلام (البته در الجعفریات این روایت از امام صادق علیه‌السلام از قول اجدادشان از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است.) | الجعفریات[۳] | این مطلب در باب «كَرَاهَةِ اَلْجِزَافِ وَ فَضْلِ اَلْمُكَايَلَة» در الکافی نقل شده است.[٤] |
| ۳۶ | کافی، ج۵، ص۱۹۴. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | برای مشاهدهٔ روایات هم‌سو، به باب «بَيْعِ اَلْعَدَدِ وَ اَلْمُجَازَفَةِ وَ اَلشَّيْءِ اَلْمُبْهَم» در الکافی مراجعه شود.[۵] |
| ۳۷ | کافی، ج۵، ص۲۷۷. | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله | | |
| ۳۸ | کافی، ج۵، ص۲۴۴. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | |

۱. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۹، ص۸۰.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۱۴۰.
۳. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۶۰.
٤. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۱۶۷.
۵. همان، ص۱۹۳.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۳۹ | کافی، ج۵، ص۲۹۵. | پیامبر ﷺ (در الجعفریات این روایت از امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر ﷺ نقل شده است) | سکونی[۱] الجعفریات[۲] | |
| ۴۰ | کافی، ج۵، ص۴۴۷. | امیرالمؤمنین علیه السلام | | برای مشاهدهٔ روایات مشابه به باب «تَحْرِيمِ الْأُمِّ وَ الْبِنْتِ وَ الْأُخْتِ وَ الْعَمَّةِ وَ الْخَالَةِ وَ بِنْتِ الْأَخِ وَ بِنْتِ الْأُخْتِ مِنَ الرَّضَاعِ مِنَ الْحَرَائِرِ وَ الْإِمَاءِ مَعَ الشَّرَائِط» در وسائل الشیعه مراجعه شود.[۳] |
| ۴۱ | کافی، ج۵، ص۴۹۴. | پیامبر ﷺ | | روایات دیگری در این مضمون در باب «اسْتِحْبَابِ إِتْيَانِ الزَّوْجَةِ لِمَنْ نَظَرَ إِلَى أَجْنَبِيَّةٍ فَأَعْجَبَتْهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَهْلٌ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَ رَفَعَ نَظَرَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ سَأَلَ اللَّهَ مِنْ فَضْلِه» در وسائل نقل شده است.[٤] |
| ۴۲ | کافی، ج۵، ص۴۹۶. | پیامبر ﷺ (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر ﷺ ختم می‌شود) | این روایت در الجعفریات با طریق دیگری از عبد الله الاصم نقل شده است.[۵] | روایات بسیاری در این مضمون در باب «كَرَاهِيَةِ اَلرَّهْبَانِيَّةِ وَ تَرْكِ اَلْبَاه»[٦] در الکافی یاد شده است. |

۱. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۲۹۶؛ طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۷، ص۱۴۵.
۲. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۵.
۳. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲۰، ص۳۹۴.
٤. همان، ص۱۰۵.
۵. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۸۹.
٦. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۴۹۴.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۴۳ | کافی، ج۵، ص۴۹۹. | پیامبر ﷺ | | روایات بسیاری با این مضمون در باب «اَلْأَوْقَـاتِ اَلَّتِـي يُكْـرَهُ فِيهَـا اَلْبَـاه» در الکافی آمده است.[۱] |
| ۴۴ | کافی، ج۵، ص۵۱۹. | پیامبر ﷺ (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین علیه‌السلام از پیامبر ختم می‌شود) | با اندکی تغییر در الجعفریات[۲] | برای مشاهدهٔ روایات همسو به باب «التستر» در الکافی مراجعه شود.[۳] |
| ۴۵ | کافی، ج۵، ص۵۲۰. | پیامبر ﷺ (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین از پیامبر ﷺ ختم می‌شود) | الجعفریات[٤] سکونی[٥] | |
| ۴۶ | کافی، ج۵، ص۵۶۷. | پیامبر ﷺ (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین از پیامبر ﷺ ختم می‌شود) | الجعفریات[٦] | این مضمون در روایات گوناگونی در باب «اسْتِحْبَابِ الْمَكْثِ وَ اللَّبْثِ وَ تَرْكِ التَّعْجِيلِ عِنْدَ الْجِمَاع» در وسائل الشیعه نقل شده است.[۷] |
| ۴۷ | کافی، ج۶، ص۱۲۹. | امام صادق علیه‌السلام (در طریق سکونی روایت به امیرالمؤمنین علیه‌السلام ختم | سکونی[۸] | |

۱. همان، ص۴۹۸.
۲. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۹۵.
۳. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۵۱۸.
٤. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۳۱.
٥. ابن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج۳، ص۴۶۷.
٦. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۹۴.
۷. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲۰، ص۱۱۷.
۸. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۱۲۹.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | می‌شود) | | |
| ۴۸ | کافی، ج۶، ص۱۷۹. | پیامبر صلی الله علیه و آله (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله ختم می‌شود) | الجعفریات[۱] | روایت پیشین در الکافی، این مضمون را با طریق دیگری نقل می‌کند. |
| ۴۹ | کافی، ج۶، ص۲۱۶. | پیامبر صلی الله علیه و آله | | روایاتی به این مضمون در باب «صَیْدِ اَللَّیْل» در الکافی نقل شده است.[۲] |
| ۵۰ | کافی، ج۶، ص۲۵۳. | امیرالمؤمنین علیه السلام | الجعفریات[۳] سکونی[٤] | روایاتی نسبتاً مشابه در باب «أَنَّ الْجَلَّالَةَ یَحِلُّ أَکْلُهَا وَ لَبَنُهَا وَ رُکُوبُهَا بَعْدَ الِاسْتِبْرَاءِ فَتُسْتَبْرَأُ النَّاقَةُ بِأَرْبَعِینَ یَوْماً وَ الْبَقَرَةُ بِثَلَاثِینَ أَوْ عِشْرِینَ وَ الشَّاةُ بِعَشَرَةٍ أَوْ أَرْبَعَةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةٍ وَ الْبَطَّةُ بِخَمْسَةٍ أَوْ سَبْعَةٍ أَوْ سِتَّةٍ أَوْ ثَلَاثَةٍ وَ الدَّجَاجَةُ بِثَلَاثَةِ أَیَّامٍ أَوْ یَوْمٍ وَ السَّمَکَةُ بِیَوْمٍ وَ لَیْلَة» در وسائل الشیعه نقل شده است.[۵] |
| ۵۱ | کافی، ج۶، ص۲۵۴. | امیرالمؤمنین علیه السلام | | این مضمون با عباراتی مشابه در محاسن نقل شده است.[٦] برای مشاهدهٔ روایات هم‌مضمون به باب «مَا یَحْرُمُ مِنَ الذَّبِیحَةِ وَ مَا یُکْرَهُ مِنْهَا» در وسائل الشیعه مراجعه شود.[۷] |

۱. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۱۳.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۲۱۵.
۳. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۲۷.
٤. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۲۵۱.
۵. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲۴، ص۱۶۶.
٦. برقی، **المحاسن**، ج۲، ص۲۷۱.
۷. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲۴، ص۱۷۱.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۵۲ | کافی، ج۶، ص۲۵۹. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | روایاتی به این مضمون به طرق دیگری در «بَابُ تَحْرِيمِ لَحْمِ الْبَهِيمَةِ الَّتِي يَنْكِحُهَا الآدَمِي» در وسائل الشیعة، ذکر شده است.[۱] |
| ۵۳ | تهذیب، ج۱، ص۳۵۲. احتمالی | امیرالمؤمنین علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله | الجعفریات[۲] سکونی[۳] | مضمون این روایت در حدیث اربعمائه صدوق آمده است.[۴] |
| ۵۴ | کافی، ج۶، ص۲۶۹. | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ختم می‌شود) | با کمی اختلاف در الجعفریات[۵] | برای مشاهدهٔ روایت همسو، به باب «اَلتَّسْمِيَةِ وَ اَلتَّحْمِيدِ وَ اَلدُّعَاءِ عَلَى اَلطَّعَام» در الکافی مراجعه شود.[۶] |
| ۵۵ | کافی، ج۶، ص۳۰۱. | امام صادق علیه‌السلام | | روایاتی به این مضمون در باب «بَابُ أَكْلِ مَا يَسْقُطُ مِنَ اَلْخِوَان» در الکافی ذکر شده است.[۷] |
| ۵۶ | کافی، ج۶، ص۳۲۹. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | روایات مختلف همسویی با این روایت عبد الله الاصم در باب «بَابُ اَلْخَل» الکافی ذکر شده است.[۸] |

۱. همان، ص۱۶۹.
۲. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۳.
۳. کلینی، **الکافي**، ج۳، ص۱۵.
٤. ابن بابویه، **الخصال**، ج۲، ص۶۱۳.
۵. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۶۰.
٦. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۲۹۲.
۷. همان، ص۲۹۹.
۸. همان، ص۳۲۹.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۵۷ | کافی، ج۶، ص۳۵۷. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | الجعفریات[۱] | این روایت را کلینی با طریق دیگری نیز نقل کرده است.[۲] |
| ۵۸ | کافی، ج۶، ص۳۶۳. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | این روایت با اندکی تغییر توسط سکونی نقل شده است.[۳] | این روایت در محاسن با طریق دیگری نقل شده است.[٤] |
| ۵۹ | کافی، ج۶، ص۴۳۹. | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله | | برای دیدن روایات همسو به باب «التَّجَمُّلِ وَ إِظْهَارِ النِّعْمَة»[۵] در الکافی مراجعه شود. |
| ۶۰ | کافی، ج۶، ص۴۳۹. | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ختم می‌شود) | الجعفریات[٦] | برای دیدن روایات همسو، به باب «التَّجَمُّلِ وَ إِظْهَارِ النِّعْمَة» در الکافی مراجعه شود.[۷] |
| ۶۱ | کافی، ج۶، ص۴۵۰. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | کلینی قسمت آغازین[۸] و پایانی[۹] این روایت را با طریق دیگری نقل می‌کند. |
| ۶۲ | کافی، ج۶، | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | متن این روایت در حدیث اربعمائة |

۱. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۲۴۴.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۳۵۵.
۳. همان، ص۳۶۳.
٤. برقی، **المحاسن**، ج۲، ص۵۰۸.
۵. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۴۳۸.
٦. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۵۷
۷. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۴۳۸.
۸. همان، ص۴۴۶.
۹. همان، ص۴۴۹.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | ص۴۶۲. | | | صدوق آمده است.[۱] |
| ۶۳ | کافی، ج۶، ص۴۷۹. | پیامبر صلی الله علیه و آله | | |
| ۶۴ | کافی، ج۶، ص۵۱۱. | امام صادق علیه السلام | | این روایت در الکافی با طریق دیگری نقل شده است.[۲] |
| ۶۵ | کافی، ج۶، ص۵۱۹. | امیرالمؤمنین علیه السلام | | کلینی این روایت را با طریق دیگری نقل می‌کند.[۳] |
| ۶۶ | کافی، ج۶، ص۵۳۹. | پیامبر صلی الله علیه و آله | در پایان روایتی از سکونی، جملاتی مشابه این روایت یاد شده است که البته از جهت حکم با این روایت متفاوت است.[٤] | این روایت به طور مرسل در محاسن نقل شده است.[۵] |
| ۶۷ | کافی، ج۶، ص۵۴۲. | امام صادق علیه السلام | | |
| ۶۸ | کافی، ج۶، ص۵۵۳. | پیامبر صلی الله علیه و آله (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین علیه السلام از | الجعفریات[٦] | روایات دیگری در این مضمون در باب «اَلْکِلاَب» در الکافی نقل شده است.[۷] |

۱. ابن بابویه، **الخصال**، ج۲، ص۶۱۱.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۵۱۰.
۳. همان، ص۵۱۹.
٤. ابن بابویه، **الأمالي للصدوق**، ص۵۰۷.
۵. برقی، **المحاسن**، ج۲، ص۶۳۳.
٦. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۱۷.
۷. کلینی، **الکافي**، ج۶، ص۵۵۲.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | پیامبر صلی الله علیه و آله ختم می‌شود) | | |
| ۶۹ | کافی، ج۷، ص۲۱۴. | پیامبر صلی الله علیه و آله (در الجعفریات سند به امیرالمؤمنین از پیامبر صلی الله علیه و آله ختم می‌شود) | روایتی مشابه با اختلاف در تعابیر در الجعفریات ذکر شده است.[۱] | برای دیدن روایات همسو به باب «صِفَةِ حَدِّ اَلْقَاذِف» در الکافی رجوع شود.[۲] |
| ۷۰ | کافی، ج۷، ص۲۲۶. | امیرالمؤمنین علیه السلام | سکونی[۳] الجعفریات[۴] | |
| ۷۱ | کافی، ج۷، ص۲۳۱. | امیرالمؤمنین علیه السلام | قسمت آغازین این روایت با اندکی تفاوت در متن در الجعفریات نقل شده است.[۵] | |
| ۷۲ | کافی، ج۷، ص۲۴۴. | امیرالمؤمنین علیه السلام | سکونی[۶] الجعفریات[۷] | |
| ۷۳ | کافی، ج۷، ص۲۵۸. | امیرالمؤمنین علیه السلام | با اندکی اختلاف در | |

۱. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۳۶.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۲۱۳.
۳. همان، ص۲۲۶.
٤. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۴۰.
۵. همان، ص۱۴۱.
٦. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۲۴۴.
۷. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۳۷.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | الجعفریات[1] | |
| ۷۴ | کافی، ج۷، ص۲۵۸. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | با کمی اختلاف تعبیر در الجعفریات[2] | |
| ۷۵ | کافی، ج۷، ص۲۵۸. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | الجعفریات[3] سکونی[4] | برای دیدن روایات همسو به باب «أَنَّ الْمُرْتَدَّ عَنْ مِلَّةٍ يُسْتَتَابُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ تَابَ وَ إِلَّا قُتِلَ وَ حُكْمِ مَا لَوِ ارْتَدَّ مَرَّةً أُخْرَى» در وسائل الشیعه رجوع شود.[5] |
| ۷۶ | کافی، ج۷، ص۲۸۶. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | این قضاوت در الکافی با اختلاف در تعابیر از محمد بن قیس نقل شده است.[6] |
| ۷۷ | کافی، ج۷، ص۳۰۳. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | سکونی[7] الجعفریات[8] | برای روایات همسو به باب «اَلرَّجُلِ يَقْتُلُ مَمْلُوكَهُ أَوْ يُنَكِّلُ بِهِ» در الکافی رجوع شود.[9] |
| ۷۸ | کافی، ج۷، ص۳۱۰. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | سکونی[10] الجعفریات[11] | |
| ۷۹ | کافی، ج۷، | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله | | |

۱. همان، ص۱۲۷.
۲. همان، ص۱۲۸.
۳. همان، ص۱۲۷.
٤. ابن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج۳، ص۱۴۹.
۵. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲۸، ص۳۲۷.
٦. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۲۸۶.
۷. ابن بابویه، **من لایحضره الفقیه**، ج۴، ص۱۵۳.
۸. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۲۳.
۹. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۳۰۲.
۱۰. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۱۰، ص۲۸۸.
۱۱. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۲۴.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | ص۳۱۴. | | | |
| ۸۰ | کافی، ج۷، ص۳۱۶. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | سکونی[۱] | |
| ۸۱ | کافی، ج۷، ص۳۲۶. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | سکونی[۲] | برای دیدن روایات هم‌مضمون، به باب «دِيَةِ اَلْجِرَاحَاتِ وَ اَلشِّجَاج» در الکافی مراجعه شود.[۳] |
| ۸۲ | کافی، ج۷، ص۳۲۸. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | |
| ۸۳ | کافی، ج۷، ص۳۳۱. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | |
| ۸۴ | کافی، ج۷، ص۳۳۳. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | |
| ۸۵ | کافی، ج۷، ص۳۳۴. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | سکونی[٤] | |
| ۸۶ | کافی، ج۷، ص۳۴۲. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | |
| ۸۷ | کافی، ج۷، ص۳۵۳. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | |
| ۸۸ | کافی، ج۷، ص۳۵۵. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | سکونی[۵] الجعفریات[٦] | برای دیدن روایات هم‌مضمون به باب «اَلْمَقْتُولِ لاَ يُدْرَى مَنْ قَتَلَه» در الکافی مراجعه شود.[۷] |

۱. ابن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج۴، ص۱۵۰.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۳۲۷.
۳. همان، ص۳۲۶.
٤. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۱۰، ص۲۶۱.
۵. همان، ص۲۰۲.
٦. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۱۸.
۷. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۳۵۴

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۸۹ | کافی، ج۷، ص۳۶۶. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | سکونی[۱] الجعفریات[۲] | برای دیدن روایات هم‌سو به الکافی مراجعه شود.[۳] |
| ۹۰ | کافی، ج۷، ص۳۶۷. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | الجعفریات[٤] | برای دیدن روایات هم‌مضمون به باب «فِيمَا يُصَابُ مِنَ اَلْبَهَائِمِ وَ غَيْرِهَا مِنَ اَلدَّوَاب» در الکافی مراجعه شود.[٥] |
| ۹۱ | کافی، ج۷، ص۳۶۸. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | الجعفریات[٦] | شیخ طوسی این مطلب را با طریق دیگری نقل کرده است.[۷] |
| ۹۲ | کافی، ج۷، ص۳۹۶. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | الجعفریات[۸] | برای روایات مشابه به وسائل الشیعه رجوع شود.[۹] |
| ۹۳ | کافی، ج۷، ص۴۶۳. | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | |
| ۹۴ | کافی، ج۸، ص۲۰۶. | امام صادق علیه‌السلام | | قسمت آغازین این روایت در کامل الزیارات با طریق دیگری نقل شده است.[۱۰] |
| ۹۵ | کافی، ج۸، ص۲۱۴. | امام صادق علیه‌السلام | | کلینی حدیث مفصلی را از ابن ابی عمیر نقل کرده و سپس با ذکر طریقی |

۱. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۶، ص۲۸۵.
۲. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۴۴.
۳. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۳۵۴.
٤. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۴۲.
٥. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۳۶۷.
٦. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۵۸.
۷. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۱۰، ص۲۲۴.
۸. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۱۴۳.
۹. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲۷، ص۳۸۱.
۱۰. ابن‌قولویه، **کامل الزیارات**، ص۶۲.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | مشتمل بر حضـور عبـد اللـه الاصـم، زیادتی را روایت می‌کند.[1] |
| ۹۶ | تهذیب، ج۶، ص۴۵. | امام صادق علیه‌السلام | | |
| ۹۷ | تهذیب، ج۶، ص۷۶. | امام صادق علیه‌السلام | | |
| ۹۸ | کافی، ج۵، ص۳۴. | پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله | سکونی[2] الجعفریات[3] | |
| ۹۹ | تهذیب، ج۱، ص۳۴. احتمالی | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | |
| ۱۰۰ | تهذیب، ج۱، ص۳۷۳. احتمالی | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | | برای مشاهدهٔ روایات هم‌مضمون به باب «کَرَاهَـةِ دُخُـولِ الْمَـاءِ بِغَیْـرِ مِنْـزَر» در وسائل الشیعه مراجعه شود.[4] |
| ۱۰۱ | تهذیب، ج۲، ص۳۱۴. احتمالی | امیرالمؤمنین علیه‌السلام | الجعفریات[5] | |

## منابع و مآخذ


۱. ابن ابی حاتم، ابو محمد، **الجرح و التعدیل**، حیدرآباد: مطبعة مجلس دایرةالمعارف العثمانیة، چ۱، ۱۲۷۱ق.
۲. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، **المصنف ابن أبی شیبة**، بیروت: دار التاج، چ۱، ۱۴۰۹ق.


۱. کلینی، **الکافي**، ج۸، ص۲۱۲.
۲. طوسی، **التهذیب**، ج۶، ص۱۷۲.
۳. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۷۸.
٤. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲، ص۴۱.
۵. ابن اشعث، **الجعفریات**، ص۳۳.

۳. ابن اشعث، محمد بن محمد، **الجعفريات**، تهران: مكتبة النينوى الحديثة، چ۱، [بی‌تا].
۴. ابن بابويه، صدوق، محمد بن على، **الأمالي للصدوق**، تهران: كتابچى، چ۶، ۱۳۷۶ش.
۵. _____، **الخصال**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ۲، ۱۴۱۶ق.
۶. _____، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: الشريف الرضى، چ۲، ۱۳۶۴ش.
۷. _____، **علل الشرايع**، قم: مكتبه الداورى، چ۱، [بی‌تا].
۸. _____، **عيون اخبار الرضا**، تهران: جهان، چ۱، [بی‌تا].
۹. _____، **فضائل الأشهر الثلاثه**، قم: مكتبهٔ داورى، چ۱، ۱۳۹۶ق.
۱۰. _____، **كمال الدين و تمام النعمه**، تهران: اسلاميه، چ۲، ۱۳۹۵ق.
۱۱. _____، **معاني الأخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چ۱، ۱۳۶۱ش.
۱۲. _____، **من لا يحضره الفقيه**، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۱۳. ابن حنبل، احمد، **مسند أحمد**، بيروت: مؤسسه الرسالة، چ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۴. ابن سعد، محمد، **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار الكتب العلمية، چ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۵. ابن طاووس، على بن موسى، **إقبال الأعمال**، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۱۶. _____، **اللهوف على قتلى الطفوف**، تهران: جهان، چ۱، ۱۳۴۸ش.
۱۷. ابن غضائرى، احمد بن حسين، **الرجال**، قم: دار الحديث، چ۱، ۱۳۶۴ش.
۱۸. ابن قولويه، جعفر بن محمد، **كامل الزيارات**، نجف: المطبعة المباركة المرتضوية، چ۱، ۱۳۵۶ق.
۱۹. ابن ماكولا، ابونصر، **تهذيب مستمر الاوهام**، بيروت: دار الكتب العلمية، چ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۰. ابن مشهدى، محمد بن جعفر، **المزار الكبير**، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۱. ابن معين، يحيى، **التاريخ**، مكه: مركز البحث العلمى و احياء التراث الإسلامي، چ۱، ۱۹۷۹م.
۲۲. ابن عيسى، احمد، **أمالي أحمد بن عيسى**، بيروت: دار المحجة البيضاء، چ۲، ۱۴۲۸ق.
۲۳. اكبرى، عميدرضا، **نصيريه؛ تاريخ و منابع عقايد**، قم: دانشگاه اديان و مذاهب، چ۱، تابستان ۱۴۰۲ش.
۲۴. بخارى، محمد بن اسماعيل، **التاريخ الكبير**، حيدرآباد: دايرةالمعارف العثمانية، [بی‌تا].
۲۵. برقى، احمد بن محمد، **المحاسن**، قم: دار الكتب الإسلامية، چ۲، [بی‌تا].
۲۶. بزاز، ابوبكر احمد بن عمرو، **مسند البزاز**، مدينه: مكتبة العلوم و الحكم، چ۱، ۲۰۰۹م.
۲۷. بستى، محمد بن حبان، **الثقات**، حيدرآباد: دايرةالمعارف العثمانية، چ۱، ۱۳۹۳ق.
۲۸. _____، **المجروحين من المحدثين و الضعفاء و المتروكين**، حلب: دار الوعى، چ۱، ۱۳۹۶ق.
۲۹. بغدادى، خطيب، **المتفق و المفترق**، دمشق: دار القادري، چ۱، ۱۴۱۷ق.
۳۰. _____، **تلخيص المتشابه**، دمشق: طلاس للدراسات، چ۱، ۱۹۸۵م.
۳۱. بغدادى، مفيد، محمد بن محمد، **الإختصاص**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ۱، [بی‌تا].

۳۲. _____، **الأمالي**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ۱، ۱۴۰۳ق.
۳۳. _____، **کتاب المزار**، قم: کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید، چ۱، ۱۴۱۳ق.
۳۴. پاشایی، توحید و دیگران، «تحلیل و نقد نظریه شوشتری دربارهٔ آراء رجالی ابن غضائری»، **فصلنامهٔ کتاب قیم**، سال ۸، ش ۱۹، ۱۳۹۷ش.
۳۵. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۰۹ق.
۳۶. حسینی شیرازی، علیرضا و عباس مفید، «بازخوانی نظریهٔ دلالت اکثار بر وثاقت»، **فصل نامهٔ تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه**، سال ۱۷، ش ۶۷، تابستان ۱۳۹۹، صص ۳۵-۵۹.
۳۷. حسینی شیرازی، علیرضا، **اعتبارسنجی احادیث شیعه**، تهران: سمت، چ۲، ۱۳۹۸ش.
۳۸. خویی، ابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث**، [بی‌جا]، ۱۳۷۲ش.
۳۹. دولابی، ابوبشر، **الکنی و الأسماء**، بیروت: دار ابن حزم، چ۱، ۱۴۲۱ق.
۴۰. ذهبی، شمس‌الدین، **سیر أعلام النبلاء**، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۷ق.
۴۱. رحمتی، محمدکاظم، «عبیدالله بن ابی رافع و کتاب الاحکام»، **حدیث پژوهی**، سال ۴، ش ۷، ۱۳۹۱ش، صص ۱۰۶-۱۳۰.
۴۲. سجستانی، ابوداود، **سؤالات أبي عبید الاجري**، مدینه: عمادة البحث العلمي، چ۱، ۱۴۰۳ق.
۴۳. سیستانی، علی، **تعارض الأدلة**، به قلم: هاشم هاشمی، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۴۴. شعیری، محمد بن محمد، **جامع الأخبار**، نجف: مطبعة حیدریة، چ۱، [بی‌تا].
۴۵. شوشتری، محمدتقی، **قاموس الرجال**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۴۶. شیرزاد، محمدحسن و دیگران، «جریان فکری ادب و بازخوانی دلایل اخراج و بازگشت برقی به قم»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال ۱۴، ش ۳، پاییز ۱۳۹۶ش.
۴۷. صفار، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات**، قم: مکتبة آیة‌الله مرعشی، چ۲، ۱۴۰۴ق.
۴۸. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، **مصنف عبدالرزاق**، بیروت: المجلس العلمي، چ۱، ۱۴۰۳ق.
۴۹. طبرانی، ابوالقاسم، **الدعاء**، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ۱، ۱۴۱۳ق.
۵۰. _____، **المعجم الأوسط**، قاهره: دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
۵۱. طبری آملی، ابوجعفر محمد بن ابوالقاسم، **بشارة المصطفی لشیعة المرتضی**، نجف: المکتبة الحیدریة، چ۲، ۱۳۸۳ق.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن، **الأمالي**، قم: دار الثقافة، چ۱، ۱۴۱۴ق.
۵۳. _____، **الغیبة**، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، چ۳، ۱۴۲۵ق.
۵۴. _____، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۳۶۵ش.
۵۵. _____، **فهرست کتب الشیعة**، قم: مکتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.

۵۶. عادل‌زاده، علی، **بازشناسی منابع کتاب علی بن جعفر**، علوم حدیث، سال ۲۷، ش ۲، بهار ۱۳۹۹، صص ۱۸۸-۲۱۸.
۵۷. عده‌ای از علماء، **الأصول الستة عشر**، قم: دار الشبستري، چ۱، ۱۳۶۳ش.
۵۸. عریضی، علی بن جعفر، **مسائل علی بن جعفر**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۰۹ق.
۵۹. عسقلانی، ابن حجر، **لسان المیزان**، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیة، چ۱، ۲۰۰۲م.
۶۰. عقیلی، ابوجعفر، **الضعفاء الکبیر**، بیروت: دار المکتبه العلمیة، چ۱، ۱۴۰۴ق.
۶۱. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر العیاشي**، هاشم، تهران: المطبعة العلمیة، چ۱، ۱۳۸۰ق.
۶۲. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، قم: دار الکتاب، چ۳، ۱۴۰۴ق.
۶۳. کشی، محمد بن عمر، **إختیار معرفة الرجال**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۳۶۳ش.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافي**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۶۵. کوفی، فرات بن ابراهیم، **تفسیر فرات کوفی**، تهران: وزارت ارشاد، چ۱، ۱۴۱۰ق.
۶۶. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربي، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۶۷. _____، **مرآة العقول**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۲، ۱۴۰۴ق.
۶۸. مدرسی طباطبائی، حسین، **میراث مکتوب شیعه**، علی، قم: نشر مورخ، ۱۳۸۶ش.
۶۹. مفید، عباس، **تاریخ مکتوب احادیث شیعه**، قم: معارف اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۹۹ش.
۷۰. نجاشی، احمد بن علی، **رجال النجاشي**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ۶، ۱۳۶۵ش.
۷۱. نسائی، ابوعبدالرحمن، **الضعفاء و المتروکون**، حلب: دار الوعی، چ۱، ۱۳۹۶ق.
۷۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم، **الغیبة**، تهران: مکتبه الصدوق، چ۱، ۱۳۹۷ق.

پژوهش‌های رجالی

سالنامهٔ علمی ـ پژوهشی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

# اعتبار نسخه‌های کتاب الرحمة سعد بن عبدالله وکتب علی بن حسن بن فضال به‌عنوان دو منبع تهذیب الأحکام[۱]

مجید امینی[۲]، مهدی شیرازی[۳]، محمدجواد قیومی[٤]

## چکیده

یکی از مهم‌ترین کتب حدیثی شیعه، کتاب تهذیب‌الاحکام، نگاشتهٔ شیخ طوسی است. فرایند تکوین تا دسترسی کنونی حدیث شیعه در قالب مکتوبات پیموده شده است؛ ازاین‌رو، علاوه بر بررسی وثاقت مؤلف و افرادی که در سند وی هستند، مسئلهٔ اعتبار نسخه‌ها نیز مطرح می‌شود. شیخ طوسی از منابع متعددی در نگارش تهذیب استفاده نموده است. اعتبارسنجی احادیث شیعه، مبتنی بر اعتبار نسخه‌هایی است که از این منابع در دسترس شیخ طوسی بوده

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۴/۲/۶ تاریخ تأیید: ۴۰۵/۳/۱۰
۲. طلبهٔ درس خارج (نویسندهٔ مسئول) majid_a32@yahoo.com
۳. طلبهٔ درس خارج. msrz1399@gmail.com
٤. طلبهٔ درس خارج. mjgh1376@gmail.com

است. این پژوهه، با توجه به دو مؤلفهٔ کثرت نقل و عدم اخذ باواسطه، کتاب الرحمة سعد بن عبدالله و کتب علی بن حسن بن علی بن فضال را به‌عنوان دو منبع تهذیب انتخاب نموده و نسخ آن‌ها را بررسی می‌کند. متأسفانه، مطالعهٔ چندانی پیرامون این مسئله صورت نگرفته است. روش این نگاشته، در قسمت نخست، مبتنی بر تحلیل‌های متنی، و در بخش دیگر، مبتنی بر تحلیل‌های آماری است. برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به فضای حاکم بر قالب انتقال حدیث در شیعه یعنی سماع و قرائتی بودن آن پرداخته شده است. سپس پیرامون نسخهٔ هر کتاب، اطلاعات رجالی مرتبط تحلیل شده است. در نهایت، روایات منعکس‌شده از این دو کتاب در تهذیب با همان روایات در منابع دیگر مقایسه شده است. نگارندگان برآنند که از نگاه عقلا به نسخه‌هایی که از این دو منبع در دست شیخ طوسی بوده است، می‌توان مطمئن بود.

***واژگان کلیدی:*** سماع، قرائت، سعد بن عبدالله، علی بن حسن بن فضال، نسخه، اعتبار، اجازه.

## مقدمه

میراث حدیثی شیعه، از زمان معصومان، در فرایندی حساب‌شده به عصر حاضر رسیده است. این فرایند به دستور معصومان طراحی شده و با تلاش و ازخودگذشتگی عالمان شیعه، اجرایی شده است. این فرایند، مبتنی بر انتقال احادیث از طریق کتب اصحاب امامیه بوده است. به همین جهت دیده می‌شود که بسیاری از اصحاب دارای کتب متعددی در زمینه‌های حدیثی بوده‌اند.

احادیثی که از ائمه صادر می‌شده است، پس از ثبت در کتب، به نسل‌های بعد منتقل می‌شده است و از کتب اصلی به کتاب‌های دیگر تا جوامع روایی دیگر، راه پیدا می‌کرده است. توجه به این فرایند که مبتنی بر انتقال کتاب است، سبب می‌شود که امور مختلفی برای اعتبارسنجی احادیث، مطرح گردد. یکی از این امور، وثاقت راوی است. آیا شخص روایت‌کننده این حدیث، مورد اعتماد است یا خیر؟ اما مؤلفهٔ دیگری که در این فرایند مطرح می‌شود، مسئلهٔ اعتبار نسخه کتاب است.

توضیح آنکه هنگامی که یک روایت شریفه تنها سینه‌به‌سینه و فردبه‌فرد نقل شود، اساسی‌ترین عنصر که تعیین می‌کند این روایت شریفه صادر شده است یا خیر، بررسی افراد ناقل حدیث است اما همین‌که این روایت شریفه، مکتوب می‌شود، انتقال آن از طریق مکتوبات دنبال می‌شود؛ به این‌گونه که استاد (چه مؤلف کتاب باشد چه نباشد) همان کتاب را به شاگرد خود درس داده و شاگرد نیز به شاگرد خود به صورت سلسله‌وار، آن را درس می‌دهد. در نتیجه برای افرادی که این کتاب در دسترس ایشان قرار می‌گیرد، افزون بر بررسی وثاقت مؤلف کتاب و وثاقت افرادی که در هر سند تا راوی مباشر هستند، مؤلفهٔ مهم دیگری نیز مطرح می‌شود و آن اصالت نسخه کتاب است. آیا نسخه‌ای که از کتاب آقای الف، در دستان یک حدیث‌پژوه است، انطباق صد درصدی با کتاب اصلی این نویسنده دارد یا خیر؟ یا آنکه ممکن است این نسخه توسط برخی از جاعلان، دچار انواع تحریفات شده باشد. همچنین بی‌اهتمامی برخی مستنسخین نیز می‌تواند، سبب شود که یک نسخه دچار اشتباهات بسیار زیاد شود.

از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین کتب شیعی، کتاب التهذیب شیخ طوسی است. ایشان در این کتاب، از منابع متعددی که از جوامع روایی زمان ایشان است، استفاده نموده است؛ بنابراین برای اثبات اعتبار روایات تهذیب، میزان اعتبار نسخه‌های منابعی که شیخ طوسی از آنها استفاده کرده است نیز نیازمند بررسی است. درصورتی‌که نسخه‌های تهذیب، از صحت بالایی برخوردار نباشند، اعتبار روایات تهذیب نیز زیر سؤال می‌رود. از همین‌جا روشن می‌شود که این مسئله، از ریشه‌های اثبات اعتبار کتاب تهذیب شیخ طوسی است و به همان اندازه که این کتاب دارای اهمیت است، پرداختن و حل این مسئله نیز، اهمیت پیدا می‌کند. حال ازآنجاکه منابع شیخ در تهذیب فراوان است، این پژوهه، تنها به واکاوی نسخه‌های دو مورد از منابع شیخ طوسی، یعنی کتب علی بن حسن بن فضال و کتاب الرحمة سعد بن عبدالله می‌پردازد. دو مؤلفه‌ای که در انتخاب این دو منبع، موثر بودند، استفادهٔ فراوان شیخ طوسی از این دو و احتمال اندک اخذ باواسطه شیخ از این دو است. بنابراین برای پاسخ به این پرسش، دو مسیر کلی، پیموده شده است. ابتدا قرائن و شواهدی که می‌تواند به‌طور کلی، اعتبار نسخه‌های منابع تهذیب را اثبات نماید، بیان شده است و تلاش شده است تا اعتبار این دو منبع نیز به‌عنوان مصادیق آن، اثبات شود. سپس به قرائن و شواهد جزئی در هرکدام از این دو منبع، پرداخته شده است. در قرائن خاص نیز، از دو طریق، اعتبار کتاب اثبات شده است. مسیر نخست، بررسی اطلاعات رجالی پیرامون مؤلفان و افراد در طرق آن کتاب بوده است و مسیر دوم، بررسی مقایسه‌ای و آماری میان روایات وارد شده در تهذیب و همین روایات در منابع دیگر است که شرح آن در قسمت مربوطه، آمده است.

## پیشینه

نگارندگان، جستجوی بسیاری در کتب، مقالات و نشست‌های علمی، انجام دادند و مسئلهٔ اعتبار نسخه‌های شیخ طوسی را در همه این موارد، رصد نمودند اما متأسفانه به آنچه این مسئله را با جزئیات و تحلیل‌های مبتنی بر شواهد تاریخی، اثبات کند، جز موارد اندکی، برنخوردند و در خصوص مسئلهٔ نسخ کتاب‌های دو شخصیت ابن‌فضال و سعد بن عبدالله نیز هیچ موردی یافت نشد.

کتاب «پژوهشی در منابع و مستندات «تهذیب‌الاحکام» شیخ طوسی» نگاشتهٔ صفاخواه و

طالعی، تنها منابع شیخ طوسی را استخراج نموده و به اعتبار نسخه‌های این منابع ورودی نداشته است. برخی از درس‌های خارج نیز این مسئله را، تنها با تحلیل‌های کلی و عدم ارائه شواهد تاریخی، حل نموده‌اند.[1]

مقالهٔ «اعتبار نسخ مصادر جوامع حدیثی»، نوشته محمود رفاهی‌فرد، تنها نگاشته‌ای بود که به‌طور کلی دغدغه اعتبار نسخ جوامع را داشته و در تلاش بود تا از راه شواهد جزئی بر اهتمام قدما به نسخه‌های کتب، اثبات کند که ایشان چنین رویه‌ای داشته‌اند؛ بنابراین آنها تنها از راه اهتمام به نسخه، تلاش در اثبات این مسئله داشته‌اند و از سوی دیگر، تلاش خود را بر بررسی منابع یک جامع روایی خاص، متمرکز ننموده بودند. این نگاشته، با توجه به کاستی‌های نگاشته‌های پیشین و همچنین ایده‌هایی که در حل مسئله، در نظر داشت، نسبت به پاسخ این پرسش، اقدام نمود. برخی از این ایده‌ها که در نگاشته‌های پیشین یافت نشد عبارتند از:

۱. تحلیل و استنباط نکات مختلفی از شواهد تاریخی در راستای موضوع مقاله.

۲. ارائهٔ تحلیل‌های عام مبتنی بر شواهد عام تاریخ حدیثی برای اثبات اعتبار نسخه‌ها (ذیل قسمت دوم).

۳. توجه به انواع اجازه و تقسیم‌بندی آن.

۴. توجه به دو کتاب خاص و تحلیل اعتبار نسخهٔ آنها از راه تحلیل اطلاعات رجالی پیرامون خود کتاب‌ها، مؤلفان و افراد در طرق.

۵. اثبات اعتبار نسخ این دو کتاب، با توجه به مسئلهٔ مقایسه میان روایات مبتنی بر مسئلهٔ حساب احتمالات.

### پیش‌فرض‌های پژوهش:

۱. شیخ طوسی در مشیخه تصریح نموده است که سند هر حدیث را از نام صاحب کتاب یا اصل، شروع می‌کند؛ بنابراین نفر اول هر سند، شخصی است که دارای کتاب یا اصل است. البته این رویه از آغاز نگارش تهذیب نبوده بلکه پس از نگارش بخشی از آن، برای جلوگیری

۱. شهیدی، **درس خارج اصول**، ۱۴۰۳/۷/۳.

از طولانی شدن کتاب، انتخاب شده است. اما طبق نظر برخی از محققین، شیخ طوسی، گاهی نام شخصی را در ابتدای سند می‌آورد، درحالی‌که حدیث را مستقیما از کتاب آن شخص نگرفته است؛ بلکه آن را از کتاب دیگری نقل می‌کند که آن کتاب، روایت مذکور را از کتاب آن شخص نقل نموده است اما شیخ طوسی بدون آنکه اشاره‌ای به صاحب کتاب، در ابتدای سند نماید، سند را با نام راوی در آن کتاب شروع می‌کند. مانند آنکه شخصی حدیثی را در بحارالانوار به نقل از کافی ببیند و سپس علامه مجلسی را در طریق خود به کلینی قرار داده و حدیث را مستقیما از کافی نقل کند و هیچ اشاره‌ای به بحار ننماید. به این مسئله، اخذ باواسطه گفته می‌شود.[1] یکی از چالش‌های این پژوهش آن بود که کتب افرادی برای بررسی اصالت نسخه، انتخاب شود که اطمینان نسبی به آن باشد که شیخ با اخذ بالتوسط کتب ایشان را دریافت نکرده است. با این نگاه و همچنین مؤلفهٔ پرکاربرد بودن، این دو فرد انتخاب شدند.

۲. ممکن است یک نسخه از جهات گوناگون دچار اشکالاتی شود که کثرت این موارد، اعتبار نسخه را با چالش‌هایی روبه‌رو می‌کند، از جمله:

الف) کم شدن یک حدیث کامل یا کلمه یا جمله.

ب) زیاد شدن یک حدیث کامل یا کلمه یا جمله.

ج) تغییراتی در ناحیهٔ الفاظ روایات شریفه:

۱) فشرده شدن و نقل به معنای احادیث شریفه.

۲) تصحیف کلمه.

د) تغییراتی در ناحیهٔ اسناد حدیث.

### ۱. سماع و قرائت، روش رایج تحمل احادیث:

کاوش از جوی که میان محدثین شیعه، حاکم بوده است و تلاش برای کشف قوانین و روشهای انتقال حدیث، گمانی قوی ایجاد می‌کند که نسخ منابع تهذیب نیز، از همین مسیر

۱. شبیری، «مصادر الشیخ الطوسي في کتاب تهذیب الأحکام»، **مجلة مع أعلام المحدثین و تراثهم**، ش۶، ص۱۶۸.

به دست شیخ طوسی رسیده است؛ بنابراین درصورتی‌که اثبات شود، محدثین شیعه از صاحب کتاب تا افراد دیگر که در طول وی به آن کتاب، دسترسی داشته‌اند، کتب را با شیوه‌ای مانند سماع و قرائت منتقل می‌نموده‌اند، می‌توان مطمئن شد که نسخ این کتب نیز، در بالاترین درجه از اتقان، منتقل می‌شده است.

در دو کتاب محل بحث، یعنی کتاب الرحمة سعد بن عبدالله و کتب مختلف فقهی ابن‌فضال باید گفت که این کتب از مؤلف خود تا دست شیخ طوسی از سه مرحله عبور کرده‌اند. اول: صاحب کتاب به شاگردش. دوم: شاگرد صاحب کتاب به طبقهٔ دوم شاگردان. سوم: طبقهٔ دوم شاگردان به اساتید شیخ طوسی یا خود ایشان؛ بنابراین باید این مسئله اثبات شود که روش متداول نقل حدیث هم از صاحب کتاب به شاگردان، به نحو قرائت یا سماع بوده است و هم در مراتب میانی نقل نیز، چنین مسیری (سماع و قرائت) در انتظار کتاب بوده است هرچند از مؤلف خود دور می‌شده است.

## الف. انتقال کتاب از مؤلف به طبقهٔ بعد

با توجه به گزارش‌های متعدد تاریخی، می‌توان فهمید که روش معمول انتقال کتاب توسط مؤلف به دیگران، قرائت یا سماع بوده است. حسین بن عبیدالله غضائری می‌گوید: چندین بار، تمامی کتب احمد بن محمد ابوغالب زراری را بر وی قرائت کردم.[1] همچنین شیخ طوسی ذیل ترجمهٔ استادش سید مرتضی می‌نویسد: «اکثر این کتب (کتب سید مرتضی) را بر وی قرائت کردم و باقی کتب را نیز بارها هنگامی که بر وی قرائت می‌شد، سماع کردم.»[2] از این عبارت به‌خوبی برداشت می‌شود که مجالسی بوده که کتب سید مرتضی، بر وی قرائت می‌شده است و افراد مختلفی در آن حضور داشته‌اند؛ یک نفر قرائت می‌نموده و دیگران می‌شنیده‌اند. این مجالس نیز نسبت به هر کتاب چندین بار تکرار می‌شده است که شیخ طوسی تنها ادعا می‌کند که خیلی از کتب وی را چندین بار به این نحو دریافت کرده است. این گزارش همچنان که به‌نوعی به کلاس‌های درسی آن زمان اشاره می‌کند و یکی از روش‌های آن را بیان می‌کند، می‌تواند گسترش چنین روشی را نیز تا حدی برساند؛ چراکه

۱. طوسی، **فهرست**، ص۷۴.
۲. همان، ص۲۹۰.

مجالس متعددی تشکیل می‌شده و کتب مختلف، بارها تکرار می‌شده‌اند. طبیعتا افراد گوناگونی نیز شرکت می‌کرده‌اند و جای خود را به دیگران می‌داده‌اند. این نشان از یک نوع رویه دارد. شیخ طوسی همین نکته را ذیل ترجمه استادش شیخ مفید نیز نقل می‌کند.[۱] همین شکل نسبت به حسن بن احمد قاسم[۲] و احمد بن محمد بن عمران[۳] نقل شده است که کتبشان بر آنها قرائت می‌شده است و برخی دیگر گوش می‌کرده‌اند.

شیخ صدوق در مقدمهٔ الفقیه، تأکید می‌کند دوستی که از من طلب کرده که کتابی با این خصوصیات برای او بنویسم، بیشتر کتب مرا استنساخ و از من سماع کرده است. نکتهٔ قابل‌توجه این است که به گفتهٔ خود شیخ، کتب ایشان ۲۴۵ عدد بوده است.[٤] این مسئله نیز نشانگر آن است که برای مؤلفان، مهم بوده است که کتب خود را با استحکام، یعنی با استنساخ و سماع به شخص مقابل منتقل نمایند. در کنار گزارش‌های فوق، تعابیری دیگری نیز وجود دارد که این مدعا را اثبات می‌کند:

- تعبیر حدثنا

موارد پرشمار دیگری وجود دارد که تعبیر «حدّثَنا» برای صاحب کتاب نسبت به انتقال کتاب خودش، به کار برده شده است. این کلمه ظهور در خواندن و قرائت صاحب کتاب بر شاگردان خود دارد؛ هرچند در برخی موارد در مورد قرائت بر صاحب کتاب نیز به کار رفته است.[٥] همچنین دقت در ضمیر متکلم‌مع‌الغیر، کاشف از آن است که استاد برای گروهی این کتاب را خوانده است؛ بنابراین مجلس درسی بوده و استاد، کتاب خود را القاء نموده است. بخشی از این موارد عبارتند از:

۱. سعد بن عبدالله تمامی کتاب خود را تحدیث نموده است.[٦]
۲. عبیدی.[۷]

۱. همان، ص۴۴۶ (سمعنا منه هذه الکتب کلّها، بعضها قراءة علیه، و بعضها یقرأ علیه غیر مرّة).
۲. نجاشی، **رجال**، ص۶۵.
۳. همان، ص۸۵.
٤. صدوق، **من لایحضره الفقیه**، ج۱، ص۳.
۵. نجاشی، **رجال**، ص۳۱۰.
٦. همان، ص۱۷۸.
۷. همان، ص۳۳۴.

۳. محمد بن یعقوب.[۱]
٤. یعقوب بن شیبه.[۲]
٥. إبراهیم بن محمد بن أبی یحیی.[۳]
٦. ابراهیم بن سلیمان.[٤]
۷. و موارد پرشمار دیگر.[٥]

- سماعا منه / سمعت / سُمع منه

تعبیر دیگری که موید وجود این رویه بوده، کثرت عباراتی چون سماعا منه یا سمعت بوده که نسبت به کتب یک مؤلف به کار برده می‌شده است. البته این عبارت نیز ظهور در تحدیث مؤلف دارد، اما گاهی در قرائت بر وی نیز به کار رفته است[٦]:

۱. عبیدالله بن احمد بن أبی زید ابوطالب الانباری.[۷]
۲. حسن بن حمزه.[۸]
۳. علی بن حسن بن فضال.[۹]
٤. محمد بن یعقوب.[۱۰]
٥. احمد بن محمّد بن جعفر.[۱۱]
٦. جعفر بن عبدالرحمن الکاهلی.[۱۲]

---

۱. همان، ص۳۳۷.
۲. همان، ص۴۵۱.
۳. همان، ص۱۴.
٤. همان، ص۱۸.
٥. همان، صص۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ص۹۲، ۹۳، ۳۷۶ و... .
٦. طوسی، **فهرست**، ص۴۴۶.
۷. همان، ص۲۹۶. در فهرست، نام وی عبدالله ثبت شده است اما صحیح آن عبیدالله است که در متن درجه شده است. (نجاشی، **رجال**، ص ۲۳۲).
۸. طوسی، **فهرست**، ص۱۳۴.
۹. همان، ۲۷۲.
۱۰. طوسی، **الإستبصار**، ج۴، ص ۳۰۹.
۱۱. همو، **فهرست**، ص۷۵.
۱۲. نجاشی، **رجال**، ص۱۲۶.

۷. احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی.[۱]

۸. محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه القمی، شیخ صدوق. وی دارای تألیفات بسیاری است و هنگامی که به بغداد قدم نهاد، بزرگان طائفهٔ امامیه، همگی کتب وی را از او سماع نمودند. پس از این سماع به برخی مانند والد نجاشی اجازه نقل تمامی کتبش را داده است.[۲] پدیده‌ای که در این گزارش جلب‌توجه می‌کند، رجوع همه به ایشان برای سماع کتب نگاشته شده‌اش، است. این مسئله نشانگر آن است که اخذ کتاب به نحو سماع یا قرائت، از چنین کسی، امر مهم و لازمی تلقی می‌شده است که به تعبیر نجاشی شیوخ طائفهٔ امامیه، با جلالت قدر خود، علاقه به سماع کتب ایشان داشته‌اند.

۹. و موارد متعدد دیگر.[۳]

۱۰. تعبیر سُمِع منه شیئا کثیرا نیز در وصف ابن فضال، وارد شده، که نشان از اقبال عمومی به کتب وی به روش سماع داشته است.

- قرأت/ قرأناً / قراءةً

با جستجوی بیشتر در روش تحمل از صاحبان کتب، دیده می‌شود که قرائت بر صاحب کتاب نیز یکی از متداول‌ترین روش‌ها بوده است. برخی از مواردی که کتاب مؤلف، بر وی قرائت شده است عبارتند از:

۱. کتاب حریز بن عبدالله السجستانی.[٤]

۲. کتاب النوادر علی بن عبدالله بن محمد.[٥]

۳. اکثر کتب نصر بن عامر بن وهب.[٦]

٤. کتاب الرجال حمید بن زیاد.[۱]

---

۱. همان، ص۷۵.
۲. همان، ص۳۸۹.
۳. همان، صص۹۵ و۲۶۶ .
٤. همان، ص۱۴۵.
٥. همان، ص۲۶۶.
٦. همان، ص۴۲۸.

۵. کتاب المهدی عیسی بن مهران.[۲]
٦. کتاب ذکر امامه امیرالمومنین الحسین بن خالویه.[۳]
۷. کتب حسن بن احمد بن قاسم.[٤]
۸. کتاب ابان بن عثمان.[٥]
۹. کتاب بیان الدین ابومنصور الصرام.[٦]
۱۰. تمامی کتب عیاشی.[۷]

با توجه به تعداد زیاد این شواهد و پراکندگی آن، این ادعا اثبات می‌گردد که روش متداول اخذ کتاب از مؤلف، به شکل قرائت یا سماع بوده است. دقت در این شواهد نشان می‌دهد که افراد گوناگونی از نگارندگان کتب حدیثی که جغرافیای متفاوتی از یکدیگر داشته‌اند، کتب مختلف خود را توسط سماع یا قرائت، به دیگران منتقل می‌کرده‌اند. شاگردان آنها گاهی فرد بوده و گاهی جمعیتی بوده‌اند به‌گونه‌ای که کلاس‌های مختلفی تشکیل می‌شده و گروهی احادیث را اخذ می‌کرده‌اند. این مسئله آن‌چنان اهمیت داشته است که برای سماع کتاب از مؤلفان مهم، شیوخ طائفه شیعه نیز پیش‌قدم می‌شده‌اند. از سوی دیگر، دقت مضاعف در برخی از شواهد فوق نشان می‌دهد که این اهتمام نسبت به کتب افراد مهم یا کتبی که نقش‌محوری داشته است، بسیار بیشتر بوده است.

با توجه به اثبات تداول روش فوق، کتبی که نقش منابع کتاب تهذیب را داشته‌اند و از جمله کتاب سعد بن عبدالله و ابن فضال نیز که از کتب مورد اهتمام اصحاب بوده‌اند (و در ادامه شواهد آن بیان خواهد شد)[۸]، در همین الگوی متداول جا داشته و نُسَخ آنها از مؤلفان به طبقهٔ شاگردان به بهترین نحو منتقل شده است.

---

۱. همان، ص۱۳۲.
۲. همان، ص۲۹۷.
۳. همان، ص۶۷.
٤. همان، ص۶۵.
۵. طوسی، **فهرست**، ص۴۷.
٦. همان، ص۵۳۷.
۷. همان، ص۱۶۶.
۸. ذیل هر کتاب، شواهد آن خواهد آمد.

## ب. انتقال کتاب از طبقهٔ شاگردان مؤلف به طبقهٔ دوم و سوم شاگردان

اصالت و استحکام نسخهٔ کتب یک مؤلف در طول زمان، پیوند عمیقی با نحوهٔ انتقال آن خواهد داشت. باید دید که آیا پس از آنکه مؤلف، با قرائت یا سماع، نسخ کتاب خود را به طبقهٔ شاگردانش منتقل نمود، آیا ایشان نیز توانسته‌اند که این نسخ را با کمترین خطای ممکن، به طبقات بعدی برسانند یا خیر؟

ادعای این نوشتار آن است که روش متداول نقل این کتب در طبقات بعدی، دست کم تا زمان شیخ طوسی نیز مبتنی بر سماع و قرائت بوده است.

«اصفیاء أمیرالمومنین علیه‌السلام» نام کتابی منسوب به ابن فضال است. برخی براین باورند که این کتاب برای ابن فضال نیست و به‌دروغ به وی نسبت‌داده‌شده است. نجاشی پس از آنکه در مسئله توقف می‌کند، یکی از وجوه توقف خود را این می‌داند که احدی را ندیده است که ادعا کند این کتاب را بر ابن زبیر و ابن عقده (دو شاگرد مهم ابن فضال) قرائت کرده باشد و تنها برخی ادعا کرده‌اند که از این دو اجازه دارند.[1] این استدلال نجاشی، کاشف از برخی نکات ذهن وی است.

نخست آنکه قرائت را روشی متقن برای اطمینان به انتساب نسخه به مؤلف می‌داند. دوم آنکه کسانی هستند که همهٔ کتب ابن فضال را به قرائت از آن دو نفر، دریافت کرده‌اند. سوم آنکه اگر کتابی از طریق قرائت احراز نگردد و مشهور هم نباشد، اطمینان به آن، درست نیست و شایستهٔ توقف است. نکتهٔ دوم به‌خوبی نشان می‌دهد که روش قرائت، در طبقهٔ شاگردان ابن عقده و ابن زبیر شایع بوده که همهٔ کتب به این شکل نقل شده و تنها یک کتاب این‌گونه نقل نشده است. از سوی دیگر اهمیت مسئلهٔ قرائت و جایگاه آن در ثبوت کتاب (نکتهٔ سوم)، خود داعی مهمی برای آن است که محدثان به روش تحمُّل حدیث به این شکل روی‌آورند.

از سوی دیگر، با تحلیل طرق واردشده در کتب حدیثی و رجالی، می‌توان به نحوهٔ دریافت این کتب پی‌برد. به‌وفور دیده می‌شود که در چندطبقه پس از شاگردان مؤلف، همچنان نویسندهٔ اثر، قالب انتقال حدیث را با کلمهٔ «حَدَّثَنا» بیان می‌کند. این کلمه ظهور در آن دارد

---

۱. نجاشی، **رجال**، ص۲۵۸.

که کتاب حدیثی، در جمعی از شاگردان، به‌صورت سماع از استاد یا قرائت بر وی، دریافت شده است. ضمیر «نا» - که گاهی نیز به متکلم وحده تبدیل شده و قطعا مورد التفات نویسنده بوده است - کاشف از وجود یک مجلس بوده و تکرار مداوم این تعبیر در اسناد مختلف[1]، شاهد بر تداول این روش به شمار می‌آید.

از سوی دیگر، با تحلیل طرق واردشده در کتب حدیثی و رجالی، می‌توان به نحوهٔ دریافت این کتب پی‌برد. به‌وفور دیده می‌شود که در چندطبقه پس از شاگردان مؤلف، همچنان نویسندهٔ اثر، قالب انتقال حدیث را با کلمهٔ «حَدَّثَنا» بیان می‌کند. این کلمه ظهور در آن دارد که کتاب حدیثی، در جمعی از شاگردان، به‌صورت سماع از استاد یا قرائت بر وی، دریافت شده است. ضمیر «نا» - که گاهی نیز به متکلم وحده تبدیل شده و قطعا مورد التفات نویسنده بوده است - کاشف از وجود یک مجلس بوده و تکرار مداوم این تعبیر در اسناد مختلف، شاهد بر تداول این روش به شمار می‌آید.

تعبیر دیگری نیز که صراحت بیشتری نسبت به «حَدَّثَنا» دارد، واژهٔ «قرَأتُ» یا «قراءةً» است. این واژه نیز در اسناد گوناگونی دیده می‌شود[2] که کاشف از کثرت چنین صورتی از انتقال کتب حدیثی است.

عملیات تحدیث گاهی به‌صورت املاء توسط استاد بوده[3] و گاهی نیز اینگونه نبوده است. جالب است که در برخی از کتب که اهمیت فراوانی برای محدثان شیعی دارد، این عملیات تحدیث با وجود فاصلهٔ زیاد از مؤلف و کثرت نسخ و شهرت کتاب، همچنان ادامه دارد و در قالب قرائت یا سماع ادامه داده می‌شود. نجاشی طریق خود را به کتاب حریز، چنین می‌نویسد:

«فأما الکبیر فقرأناه علی القاضی أبی الحسین محمد بن عثمان قال: قرأته علی أبی القاسم جعفر بن محمد بن عبید الله الموسوی قال: قرأت علی مؤدبی أبی العباس عبید الله بن أحمد بن نهیک، قال: قرأت علی ابن أبی عمیر قال: قرأت علی حماد بن عیسی، قال: قرأت

---

۱. همان، صص۳۳۴، ۱۳۲، ۴۵۱، ۴۴۴، ۲۶۶، ۲۹۷، ۱۴۵، ۱۲۷، ۱۰۶، ۸۳ و...؛ طوسی، **فهرست**، ص۵۸؛ همو، **أمالي**، ص۳ و ۷ و... .

۲. نجاشی، همان، صص۱۴۵، ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۷۲، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۸، ۳۰۲ و... .

۳. طوسی، **أمالي**، ص۳۳۱.

علی حریز.»[1]

اهمیت کتاب حریز بدان حد بوده است که نجاشی، به دنبال آن است که طریق خود را با تمام جزئیات تا خود حریز بیان کند. حال که وی در مقام بیان این جزئیات است دیده می‌شود که این کتاب، در همهٔ سلسله، به شکل قرائت از مؤلف به شاگرد در طبقهٔ ششم، منتقل شده است. این مسئله در کتب ابن ابی نصر بزنطی[2] و ابان بن عثمان[3] و ابن ابی عمیر[4] نیز دیده می‌شود.

هنگامی که گزارش‌های واردشده در عصر شیخ طوسی نسبت به دریافت حدیث، واکاوی می‌شود، به‌خوبی دیده می‌شود که چنین روندی، همچنان روش رایج و متداول اخذ کتب حدیثی بوده است؛ خصوصا آن دسته از کتاب‌هایی که اهمیت بیشتری نسبت به کتب دیگر داشته‌اند.

نجاشی در موارد پرشماری، تصریح می‌کند که این کتاب را بر استاد خود (غیر مؤلف) قرائت کرده‌ام (قرأت/ قراءةً).[5] در برخی موارد وی از تعبیر «قرأناه» استفاده کرده است.[6] این تعبیر، چنان که گذشت، نشان از آن دارد که افراد به‌صورت گروهی و در یک مجلس، از استاد، حدیث را دریافت می‌کرده‌اند. تداول گروهی درس‌گرفتن از ذیل گزارش ابن فضال نیز به دست می‌آید. نجاشی تصریح می‌کند که در مجلسی بودم که احمد بن الحسین ۱۳ کتاب ابن فضال را بر احمد بن عبد الواحد قرائت می‌کرد و من می‌شنیدم.[7] شبیه این عبارت را پیرامون نوادر ابن ابی عمیر نیز گفته است. در مجلسی بر استاد، نوادر ابن ابی عمیر قرائت می‌شده و وی نیز می‌شنیده است.[8] در خصوص کافی، تصریح به شنیدن نکرده است اما می‌گوید که گروهی از اصحاب ما (جماعة من اصحابنا)، کتاب کافی را بر احمد بن احمد

۱. نجاشی، **رجال**، ص۱۴۵.
۲. همان، ص۷۵.
۳. طوسی، **فهرست**، صص۴۷ و ۴۸.
٤. نجاشی، **رجال**، ص۳۲۷.
۵. همان، صص۲۸۷، ۴۵۱، ۳۹۲، ۳۸۵، ۳۱۰، ۲۹۷، ۲۲۹، ۲۰۹، ۱۲۷ و... .
٦. همان، صص۷۵، ۱۴۴، ۸۳.
۷. همان، ص۲۵۸.
۸. همان، ص۳۲۷.

الکوفی، قرائت می‌کرده‌اند.[1]

این گزارشات که نسبت به کتب مختلف، خصوصا کتب مهمی چون کافی، کتب ابن فضال، ابن ابی عمیر، جمیل، ثعلبه بن میمون و... وارد شده است، نشانگر آن است که روش اصحاب در اخذ چنین کتبی، همچنان تا دوران شیخ طوسی، اخذ از طریق سماع یا قرائت بوده است؛ چه اینکه در برخی از این گزارشات بر اخذ گروهی که کاشف از یک روش درس‌گیری است، تأکید شده است.

از عبارات خود شیخ طوسی نیز می‌توان اهتمام ایشان به اخذ حدیث از طریق سماع و قرائت را به دست آورد. ایشان در کتاب فهرست، اشاره می‌کند که اکثر کتاب کافی را بر استاد خود قرائت کرده است.[2] همچنین همین عبارت را نسبت به کتب ابن فضال تکرار کرده است.[3] از سوی دیگر در برخی موارد، نسخه را از طریق سماع از استاد دریافت کرده است.[4]

در امالی، هنگامی که شروع به بیان مجموعه احادیث هر فرد می‌کند، ابتدا روش اخذ حدیث خود از وی را با تاریخ دقیق و مکان تحمل حدیث، یاد می‌کند. در برخی از این موارد ایشان، تصریح می‌کند که از استاد، سماع کرده است[5] و در برخی دیگر، تصریح به اخذ قرائتی می‌نماید.[6] در دسته‌ای نیز تصریح به هیچ‌کدام نمی‌کند[7] اما از سیاق عبارت که به منزل استاد و تاریخ مد نظر اشاره کرده و از کلمه «حدَّثَنا» اشاره می‌کند، با این سازگاری ندارد که تنها یک اجازهٔ صرف بوده باشد؛ بلکه باید در قالب سماع یا قرائت بوده باشد.

بنابراین، جو حاکم بر انتقال و دریافت کتب اصحاب، خصوصا در کتب حدیثی، دست کم تا دوران شیخ طوسی، روش سماع و قرائت بوده است. با دقت بیشتر در گزارش‌ها، روشن می‌شود که روش تحمّل حدیث، در برخی از کتب حدیثی که به‌نوعی مرجعیت داشته یا

---

۱. همان، ص۳۷۷.
۲. طوسی، **فهرست**، ص۳۹۴؛ همو، **الإستبصار**، ص۳۱۰.
۳. همو، **فهرست**، ص۲۷۳.
٤. همان، ص۵۸، ص۳۳.
۵. طوسی، **الأمالي**، صص۳۳۱، ۴۰۵، ۳۰۶. در مورد دوم کیفیت اخذ، املائی بوده است.
٦. همان، صص۳، ۳۹۹، ۳۸۰، ۳۸۲.
۷. همان، صص۲۵۷، ۳۹۴، ۷. (تنها در این مورد کلمه «حدثنا» به کار رفته است در دو مورد قبل، کلمهٔ «أخبرنا» به کار رفته است.).

جنبهٔ کتاب درسی پیدا کرده بوده است - مانند کتاب حریز - شایع‌تر نیز بوده است. از سوی دیگر، اگر موضوع همین کتب، مسائل فقهی باشد، اهتمام اصحاب نسبت به نقل و دقت در الفاظ آن، دوچندان می‌شود.

### ۱. انتقال مبتنی بر اجازهٔ محض (بدون سماع و قرائت)

در کنار تمامی شواهدی که گذشت، شواهدی نیز در طرف مقابل وجود دارد که دلالت بر انتقال برخی از کتب اصحاب از راه اجازه می‌کند. اجازه‌ای که مبتنی بر سماع و قرائت نیست. اگر چنین مطلبی ثابت شود، نمی‌توان سماع و قرائت را روش حاکم بر جو حدیثی شیعه دانست. در نتیجه ممکن است برخی از نسخه‌های منابع تهذیب که در دسترس شیخ طوسی بوده است، از طریق استاد به ایشان نرسیده باشد؛ بلکه ایشان از بازار یا مکان‌های غیر قابل اعتمادی این نسخه‌ها را تهیه نموده و از آنها اقدام به نقل حدیث کرده باشد. روشن است که در این فرض، اعتبار نُسخ منابع تهذیب، با چالش جدی مواجه خواهد شد و هنگام شک در اعتبار نسخه‌های در دست ایشان، باید توقف نمود.

در همین راستا، باید توجه داشت که وثاقت شیخ طوسی، پاسخ مناسبی برای چالش فوق نیست؛ هرچند شیخ طوسی ثقه بوده و طبق ادعای جزمی خود در مشیخه تهذیب، احادیث را از اصول و مصنفات اصحاب نقل می‌کند و هنگامی که در آغاز سند، نام ابن فضال یا سعد را می‌نگارد، ادعای مشاهده از کتاب را نموده و بالتبع، اصالت نسخه را، یقینا احراز کرده است اما یقین ایشان، امری است که از اجتهاد وی در تشخیص نسخهٔ صحیح، سرچشمه گرفته است و روشن است که در امور حدسی، ثقه محل رجوع عقلا نیست.

این نگاشته، پرسش فوق را در چند مرحله و از زوایای گوناگون بررسی خواهد نمود. ابتدا نشان می‌دهیم که اجازه از سوی اساتید و مؤلفان کتب، چنان که در شبهه فوق مطرح شده است، بی‌ضابطه نبوده، بلکه مبتنی بر احراز توانایی شاگرد در تشخیص بوده است؛ سپس در عنوان بعد، کثرت نُسَخ منابع تهذیب، اثبات می‌شود.

اجازه‌ای (که مشتمل بر سماع و قرائت نیست) به دو صورت می‌تواند محقق شود. نخست آنکه صاحب کتاب، به شاگرد خود اجازه نقل کتابش را می‌دهد اما در کنار آن، امور ذیل نیز محقق می‌شود.

در برخی موارد، استاد، نسخهٔ خود را به شاگرد می‌دهد تا وی از روی آن استنساخ کرده و سپس نقل همان نسخهٔ استنساخ شده را برای او مجاز می‌شمرد. در حکایت معروفی که میان احمد بن محمد بن عیسی و حسن بن علی الوشاء رخ داده است، احمد پس از آنکه نسخه دو کتاب علاء بن رزین و ابان بن عثمان را می‌گیرد، درخواست اجازهٔ آن دو را نیز می‌کند.[1] روشن است که در این فرض، اعتبار نسخهٔ استنساخ شده، بسیار بالا است؛ چراکه از یک سو، نسخهٔ در دست وشاء نسخهٔ صحیحه‌ای بوده است و مستنسخ نیز که احمد باشد، مورد اعتماد است؛ بنابراین در این سنخ موارد، استحکام نقل متن و تطابق میان نسخ، قابل قبول است هرچند به اندازه نقل سماع و قرائتی آن نیست.

در برخی موارد نیز مؤلف، کتابی به خط خود را به شاگرد می‌داده است که طبعا در اعتبار آن، شکی نخواهد بود.[2]

در بسیاری از موارد نیز اجازه همراه با سماع یا قرائت تنها برخی از کتب مؤلف بر وی بوده است.[3] در این موارد، به نظر می‌رسد که مؤلف، توانایی شاگرد خود در نقل کتب خود را احراز کرده و سپس به وی چنین اجازه‌ای داده است. در این موارد بسیار محتمل است که شاگرد، کتب استاد را استنساخ کرده و استاد نیز درستی نسخ را از هر طریقی (با مشاهده یا توانایی شاگرد بر فهم و درک متون حدیثی یا ...) احراز نموده و اجازهٔ نقل همان موارد را به وی داده است.

نوع دوم از اجازه، اجازه‌ای است که هیچ نسخه‌ای در کار نبوده و مؤلف یا استاد، تنها اجازهٔ نقل کتب را به شاگرد خود می‌دهند بدون آنکه نسخه‌ای مورد تأیید به وی ارائه نموده یا نسخهٔ او را ببینند.[4] این نوع از اجازه نیز نسبت به دو نوع از کتب می‌تواند رخ دهد. گاه کتبی که چنین اجازه‌ای نسبت به آنها صادر می‌شود، کتبی معروف و مشهور میان اصحاب هستند، به شکلی که نسخ آنها در دست افراد مختلف موجود بوده و احراز صحت نسخه، و مقابله با آن، ممکن است مانند کتب علی بن مهزیار، نوادر ابن ابی عمیر، کتب حسین بن

---

۱. نجاشی، **رجال**، ص۳۹.
۲. همان، ص۸۵.
۳. همان، صص۱۳۲، ۴۲۸؛ طوسی، **فهرست**، صص۲۷۳، ۳۳.
٤. همان، صص۹۲، ۲۴۴، ۲۶۰.

سعید، حسن بن محبوب، برقی، یونس بن عبدالرحمن، کتاب الرحمة سعد بن عبدالله، کتاب صلات حریز و... .[1]

در این موارد، استاد یا مؤلف، نیازی نمی‌بیند که اجازهٔ خود را به یکی از صور فرض نخست مقید نماید؛ بلکه به جهت اعتماد به شخص مقابل و اینکه می‌تواند و ممکن است به نسخهٔ صحیح دسترسی پیدا کند، اجازه می‌دهد. ابوالحسن عباس بن عمر می‌گوید: زمانی که ابن بابویه (پدر شیخ صدوق) به بغداد آمد، اجازهٔ همه کتب وی را از او گرفتم.[2] جالب آنکه یکی از این کتب، رسالهٔ ایشان به پسرش، شیخ صدوق هست که ایشان این کتاب را به‌عنوان یکی از کتب مشهور معرفی می‌کند.[3]

گاه، کتاب مد نظر مشهور نبوده ولی به‌گونه‌ای نیست که محل دس و تزویر واقع شود؛ مانند بسیاری از کتبی که در یک دانش نوشته می‌شوند و انگیزه‌ای برای تغییر آن وجود ندارد[4] یا آنکه شخصیت مؤلف، چندان مورد اعتناء نبوده است و اساسا کسی به آن کتاب توجه نمی کرده است تا محل دس و تزویر واقع شود. در این موارد، نبود اهتمام برای گرفتن اصل نسخه مصحَّح، ضربه‌ای به اعتبار کتب حدیثی نمی‌زند.

به‌طور کلی و با توجه به رویکردی که اصحاب نسبت به کتب حدیثی به ویژه با رویکرد فقهی داشتند، صدور اجازه‌ای که بدون احراز وجود نسخهٔ صحیح باشد، ممنوع است. بیان این مطلب، بدین شکل است که محدِّثین شیعه، بیشترین تحفظ و عنایت را به نقل صحیح احادیث اهل بیت داشته‌اند به طوری که احادیث به شکلی متقن به طبقهٔ بعد منتقل شود و این نیز به امر اهل بیت، بوده است. از سوی دیگر، بسیاری از این احادیث، احادیث فقهی هستند که شیعیان در کارهای روزمره خود بدان محتاجند و دقت در نقل آنها امر مهمی تلقی می‌شود.

بنابراین اگر شخصیتی که اجازهٔ کتاب خود را به دیگری می‌دهد، از اتقان دریافت کتب خود

---

۱. صدوق، **من لایحضره الفقیه**، ج۱، صص۳و ۴. به برخی از کتب فوق، در این منبع اشاره شده است.
۲. نجاشی، **رجال**، ص۲۶۲.
۳. صدوق، **من لایحضره الفقیه**، ج۱، ص۳.
٤. نجاشی، **رجال**، ص۳۸۵ (پیرامون ابن جنید. با توجه به کثرت کتب ایشان، بعید است که نجاشی، همه آنها را قرائت یا سماع کرده باشد)، ص۲۴۴.

نسبت به دیگران، مطمئن نباشد، چنین اجازه‌ای نمی‌دهد؛ چراکه می‌داند نسخ کتب وی در دسترس آن شخص نبوده یا نسخ مطمئنی به وی نمی‌رسد و در نتیجه ممکن است احادیث دروغ یا مصحَّفی در نسخ وارد شده باشد و در نتیجه، احادیث نادرستی به نام وی در شیعه منتشر شود.

از سوی دیگر، اگر دیده می‌شود که در کتب حدیثی مهمی، چنین اجازه‌ای صادر شده است، به جهت شهرت آن کتب و در برخی موارد، درسی شدن آنهاست که در این صورت نیز اجازه صرف، خللی به اعتبار آن نمی‌زند. تفصیل این مسئله در ادامه خواهد آمد.

محدث نوری، صاحب مفتاح الکرامه و محقق کاظمی معتقدند که در مواردی که اجازه بدون سماع و قرائت بوده است، استاد، اجازه نقل نسخه‌ای را می‌داده است که صحیح بوده یا قرائت شده بوده است؛ بنابراین ایشان از اساس، اجازه در زمان قدما را جز اجازه‌ای که به نسخهٔ صحیحه بوده است، نمی‌دانند.[1]

## ۲. روش دستیابی شیخ طوسی به نُسَخ منابع تهذیب

در عنوان پیشین، ذیل فرایند اجازهٔ استاد، بیان شد که یکی از مواردی که استاد، بدون سماع و قرائت، به اجازهٔ تنها اکتفا می‌نموده، فرضی است که نُسَخ کتب وی به‌صورت فراوان یافت می‌شده است. در این عنوان اثبات می‌شود که منابع تهذیب به اندازهٔ کافی در دوران شیخ طوسی بوده است؛ به نحوی که تشخیص نسخهٔ صحیح برای ایشان ممکن و حسی بوده است.

تفصیل این مسئله با بیان یک مقدمه نسبت به کتب حدیثی شیعه، انجام می‌شود.

اهل بیت پیوسته، اصحاب گوناگون خود را به نوشتن روایات و حفظ مکتوبات، امر می‌نمودند. به همین جهت، محدثان شیعه نسبت به کتب حدیثی و نقل صحیح و با دقت آنها اهتمام ویژه‌ای داشتند که برخی از شواهد آن مانند انتقال‌های قرائت محور و سماع محور، در صفحات پیشین گذشت. این اهتمام نسبت به احادیثی که کارهای روزمرهٔ یک مسلمان را بیان می‌کند، دوچندان است؛ چراکه مسئلهٔ حرام و واجب، از مهم‌ترین

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، ج ۲۰، صص۲۱ الی ۴۰.

خصوصیات یک مسلمان است و حفظ روایات آن نیز به جهت لزوم انتقال به نسل‌های بعد، مهم‌تر نیز هست.

این اهتمام، بدان‌جا انجامید که محدثین شیعه، دست به نگارش کتب مختلفی در موضوعات گوناگون صلات و صیام و زکات و خمس و حج و... زدند. از این میان برخی از کتب به جهاتی، جای خود را میان دیگر تألیفات باز نموده، شهرت بیشتری پیدا کردند و شیعیان بسیاری از آنها استفاده می‌کرده‌اند.

این استفاده به اندازه‌ای رسید که این کتب، به کتب درسی میان کسانی مبدل شده بوده که وقت خود را برای انتقال میراث حدیثی شیعه و استخراج نظرات اهل بیت، وقف کرده بودند. این افراد، چنین کتبی را از مؤلفان یا استادان خود درس گرفته و به طبقهٔ بعد منتقل می‌کرده‌اند. طبیعتا تبدیل شدن یک کتاب، به کتابی که دائما در حال نقل و انتقال است، نیازمند آن است که نسخه‌های فراوانی از آن استنساخ شده و با نسخهٔ استاد سر کلاس یا نسخه‌هایی که قبلا توسط استاد تصحیح شده است، مقایسه و اصلاح شود. تنها برای مثال می‌توان به روش متداولی که کتب مرسوم حوزوی مانند معالم، روضتین، رسائل، مکاسب، قوانین و... اشاره نمود که چگونه نسل به نسل و توسط استاد به شاگرد منتقل می‌شده، استنساخ و مقابله و اصلاح می‌شده است و به اندازه‌ای نسخ صحیح آن زیاد بوده که تحریف و اشتباه در آن به حداقل می‌رسیده است. این مسئله سبب می‌شده که یک کتاب حدیثی به چنان شهرتی دست یازد که دیگر دسترسی به نسخهٔ صحیح آن و استنساخ و مقایسه از آن، کار دشواری نباشد.

منابع تهذیب مانند کتب ابن فضال و سعد بن عبدالله، کتب علی بن مهزیار، کتب ابن ابی عمیر، کتب حسین بن سعید، حسن بن محبوب، فضل بن شاذان، محمد بن علی بن محبوب، برقی، صفار، یونس بن عبدالرحمن و...، همگی از کتب مهم شیعه بوده که میراث حدیثی شیعه به شکل مستمر از قالب آنها به نسل‌های بعد منتقل می‌شده است؛ بنابراین نبودن نسخه‌ای معتبر از این کتب، در مدرسهٔ حدیثی بغداد، با واقعیت تاریخی فوق، همخوانی ندارد.

بنابراین شیخ طوسی، هنگامی که اجازهٔ نقل یک کتاب حدیثی از استادِ غیر مؤلف خود را دریافت می‌کرده است:

۱. یا نسخهٔ استاد را گرفته و از آن استنساخ کرده و تنها از استاد، اجازهٔ نقل آن را گرفته است. در این فرض، نسخهٔ اساتید شیخ، طبعا باتوجه به نزدیکی آنها به مؤلفان و جریان ملاک فوق، نسبت به آنها، نسخهٔ صحیحی بوده است؛ بنابراین در این فرض، اگرچه سماع و قرائتی در کار نیست اما نسخهٔ در دستان شیخ طوسی، ازآنجاکه با یک نسخهٔ صحیحه مقابله شده بوده، قابل اعتماد است.

۲. یا نسخه را از استاد خود دریافت نکرده، بلکه آن را از فرد مورد اعتمادی اخذ نموده است. این فرض نیز با توجه به مطالب بالا، محتمل است؛ چراکه به اندازهٔ کافی نسخ کتب مهم محدثان بزرگ، موجود بوده و برخی از آنها به کتب درسی نیز تبدیل شده بوده است. در نتیجه احراز نسخهٔ صحیح از غیرصحیح با توجه به چنین کثرتی، عملیات دشواری نبوده و از نگاه عقلا این مسئله کاملا ممکن است.

در نتیجه این فرض که گفته شود، شیخ طوسی تنها اجازهٔ برخی کتب را دریافت نموده است اما آن کتب را از بازار بغداد می‌خریده و به نسخه‌های مغلوط و اشتباه اعتماد می‌کرده است، صحیح نیست؛ چراکه کثرت نسخه‌های کتب و درسی شدن آنها به حدی بوده است که مجالی برای چنین نوعی از اخذ نسخه، باقی نمی‌گذارد.

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که دستیابی به نسخهٔ صحیح، امری حسی بوده و نیاز نبوده است که شیخ طوسی، با اجتهاد پیچیده‌ای از خود، نسخه‌های صحیح از غیرصحیح را تشخیص دهد.

اما اگر همچنان فرض شود که شناخت نسخه‌ها، امری دشوار و اجتهادی بوده است، باز هم می‌توان به شیخ طوسی در این زمینه اعتماد نمود؛ به نحوی که برای پژوهشگر حدیثی، وثوق به انتخاب‌های او حاصل شود؛ چراکه شناخت نسخه، امری است که یکی از اساسی‌ترین ارکان آن را، شناخت خط تشکیل می‌دهد. طبیعی است که شخصی مانند شیخ طوسی که مدتی با نسخه‌های مختلف کتب حدیثی کار کرده است، خط بسیاری از بزرگان را شناخته و با روش کتابت و خصوصیات آن آگاه است. خود وی در برخی موارد به اینکه فلان نوشته، خط چه کسی است اشاره می‌کند که ظهور در آن دارد که خودش خط وی را

تشخیص داده است.[1] مسئلهٔ خط‌شناسی میان اصحاب نیز مطرح بوده، چنان‌که خود شیخ، از ابن ولید نقل می‌کند که کتب حسین بن سعید به خط خودش را در خانهٔ پسر حسن بن ابان دیدم.[2] بنابراین با اثبات وثاقت شیخ طوسی، اعتماد به کلام ایشان، کاملا عقلایی است.

مبتنی بر وثاقت ایشان، گفته می‌شود که اگر شک شود که تشخیص نسخه‌ها برای شیخ طوسی به نحو حسی قابل تشخیص بوده است یا خیر بلکه باید ایشان اجتهاد می‌نموده است، سیرهٔ عقلا بر آن است که در اموری که تردید دارند که آیا به نحو حسی احراز شده باشند یا حدسی، چنانچه ثقه‌ای به شکل جزمی ادعای وقوع آن را نماید، اصل بر آن است که از روی حس، وقوع آن را احراز نموده است. در اینجا نیز مبتنی بر همین سیرهٔ عقلا، ادعا می‌شود که شیخ طوسی به نحو حسی به نسخه‌های صحیح این کتب دسترسی داشته و از آنها نقل می‌کرده است.[3]

## ۳. بررسی تفصیلی نسخه‌های کتب علی بن حسن بن علی بن فضال و کتاب الرحمة سعد بن عبدالله قمّی

این نگاشته، ابتدا به قرائن عامی پرداخت که اعتبار نسخه‌های بخش گسترده‌ای از منابع تهذیب را اثبات می‌کند. اما ازآنجاکه بررسی تفصیلی تک‌تک منابع تهذیب و اصالت نسخه‌های در دست شیخ دارای اهمیت است، به قرائن خاصی در خصوص این دو کتاب که حجم قابل‌توجهی از تهذیب را به خود اختصاص داده‌اند، پرداخته می‌شود.

### الف. کتب علی بن حسن بن فضال

علی بن حسن بن علی بن فضال، از فیقهان امامی در کوفه بوده است. وی فطحی بود اما با این وجود، ثقه[4] و قریب‌الامر به امامیه[5] شمرده شده و در زمینهٔ نقل احادیث هیچ‌گونه خطا

۱. طوسی، **فهرست**، ص۶۹.
۲. همان، ص۱۵۰.
۳. شهیدی، **درس خارج اصول**، ۱۴۰۳/۷/۳.
٤. نجاشی، **رجال**، ص۲۵۸.
۵. طوسی، **فهرست**، صص۲۷۲ و ۲۷۳.

یا لغزشی از وی دیده نشده است. شیخ طوسی ایشان را دارای دانش گسترده دانسته است. از سوی دیگر وی کتب بسیاری تألیف کرده است تا جایی که نجاشی به‌تنهایی کتبی که به دستش رسیده است را تا ۳۵ مورد می‌شمارد. طبق گزارش نجاشی و شیخ طوسی، ۱۳ عدد از این کتب، در مسائل فقهی نگاشته شده‌اند. این کتب، طبق گزارش نجاشی عبارتند از: کتاب الوضوء، کتاب الحیض و النفاس، کتاب الصلاة، کتاب الزکاة و الخمس، کتاب الصیام، کتاب مناسک الحج، کتاب الطلاق، کتاب النکاح، کتاب الجنائز، کتاب الوصایا، کتاب الفرائض، کتاب المتعة.[1] شیخ طوسی به کتاب‌های الفرائض که پیرامون میراث است و همچنین کتاب المتعه اشاره نکرده است اما به کتاب العقیقه اشاره نموده[2] که نجاشی از آن نامی نبرده است.

با توجه به نامی که ابن فضال برای کتب خود معین نموده است و از سوی دیگر، پراکندگی احادیث ایشان در ابواب معینی از تهذیب، می‌توان فهمید که شیخ طوسی از کدام یک از کتب فقهی ایشان به چه مقدار در نوشته خود استفاده نموده است.

نگارندگان تنها اسنادی که علی بن الحسن بن فضال یا علی بن الحسن (که طبق اسناد بازسازی شده نرم‌افزار جامع‌الاحادیث، ابن فضال بوده است) یا ابن فضال در آغاز سند آنها بوده است، شمارش بسیاری نموده‌اند. همچنین در از موارد شیخ طوسی اسناد را به علی بن الحسن بن فضال تعلیق می‌نموده است که نگارندگان این موارد را نیز در شمارش و بررسی خود، لحاظ نموده‌اند. از سوی دیگر در برخی موارد- که در اوائل تهذیب این پدیده بیشتر به چشم می‌خورد- شیخ طوسی سند را با ایشان شروع نکرده است؛ بلکه سند را با مشایخ خود که در مشیخه و در قسمت ابن فضال به آن اشاره کرده، شروع نموده است که این موارد نیز لحاظ شده است. همچنین در مواردی شیخ طوسی، با وسائطی از ابن فضال نقل می‌کند که در مشیخه بدان اشاره ننموده است و از سوی دیگر این وسائط، مؤلف کتب فقهی مرتبط نبوده‌اند.[3] این موارد نیز از کتب ابن فضال، شمرده شده است.

---

۱. نجاشی، **رجال**، ص۲۵۸.

۲. طوسی، **فهرست**، ص۲۷۳.

۳. مانند احمد بن محمد العاصمی. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۱۰، ص۳۱۲؛ ج ۹، ص۱۸۷، و احمد بن محمد بن سعید؛ ج۶، صص۱۰۸ و ۱۰۶.

با توجه به روش فوق، شیخ طوسی، از میان کتب ابن فضال، به ۷ کتاب عنایت ویژه‌ای داشته و از آنها اخبار قابل‌توجهی نقل کرده است. این کتب عبارتند از: کتاب الحیض و النفاس، کتاب الصلاة، کتاب الزکاة و الخمس، کتاب الصیام، کتاب الطلاق، کتاب النکاح، کتاب الوصایا.

در ادامه تلاش می‌شود اعتبار نسخ ابن فضال، با دو روش اثبات شود.

## نخست؛ دقت در اطلاعات رجالی پیرامون طریق شیخ به ابن فضال

طریق شیخ طوسی، به ابن فضال، طبق مشیخهٔ تهذیب و فهرست ایشان بدین قرار است:

«محمد بن حسن از احمد ابن عبدون از علی بن محمد بن زبیر از علی بن حسن بن علی بن فضال»

این طریق شامل سه مرحله دریافت است که هر کدام بررسی می‌شود:

مرحلهٔ نخست: دریافت حدیث علی بن محمد بن زبیر از ابن فضال:

نجاشی به صفاتی[1] برای ابن فضال، اشاره نموده است که می‌تواند از اهتمام ویژهٔ اصحاب به کتب ایشان حکایت کند.

از عبارت «فقیههم»، استفاده می‌شود که از فقیهان تراز اول شیعه در کوفه بوده است. تعابیر «عارفهم بالحدیث و المسموع قوله فیهم»، یعنی به احادیث صحیح از غیرصحیح آشنا بوده و در زمینهٔ حدیث، از کسانی بوده است که کلام ایشان در این زمینه مورد اعتناء و توجه بوده و پذیرفته نیز می‌شده است. عبارت «سمع منه شیئا کثیرا»یعنی در زمان حضورش نیز، محل رجوع بسیاری از افراد بوده و بسیاری از او سماع حدیث کرده‌اند. این نشان می‌دهد که ایشان جایگاهی داشته که محل سماع حدیث بوده است. «لم یعثر علی زله و لایشینه» نیز دال بر دقت فوق‌العاده ایشان دارد.

از سوی دیگر شیخ طوسی پیرامون ایشان بر این باور است که کتب ایشان بسیار خوب بوده و علم و اخبار وی[2] گسترده است (شیخ تعبیر «واسع الاخبار» را تنها برای سه نفر آورده است.). طبیعی است که مجموع این صفات، کتب این شخصیت را ارزشمند نموده و

۱. نجاشی، **رجال**، ص۲۵۸.

۲. طوسی، **فهرست**، ص۲۷۳.

جایگاه مهمی برای آن نزد اصحاب پدید می‌آورد.

این مسئله مقتضی آن است که کتب این شخصیت ارزشمند توسط افراد بسیاری، مورد سماع واقع شده باشد و نسخ آن نیز منتشر شده باشد؛ بنابراین با توجه به اینکه این شخصیت در معرض سماع بوده است، گمان عقلایی قوی وجود دارد که ابن زبیر نیز، کتب وی را بر او قرائت نموده یا از وی سماع کرده است. مؤید این مطلب آن است که در رجال طوسی پیرامون ایشان وارد شده است که او تمامی کتب ابن فضال را از وی روایت کرده است.[1]

اگر -به احتمال خیلی ضعیف- ابن زبیر سماع یا قرائتی بر ایشان نکرده باشد و تنها به دریافت اجازه از وی بسنده کرده باشد، مطمئنا به نسخه‌های صحیحی دسترسی داشته است که به احتمال زیاد از خود ابن فضال دریافت کرده است؛ چراکه به جهت کثرت کتب ابن فضال و اهمیت کتب و انتقال آنها، نیازمند نسخه‌های معتبری بوده است.

از سوی دیگر یقین وی نسبت به اصالت نسخه، با توجه به نزدیکی او به مؤلف، کاملا حسی است. با توجه به اینکه اصحاب در نقل روایات به ابن زبیر اعتماد کرده‌اند، وثاقت وی محرز شده و با اثبات وثاقت او، اخبار جزمی او از نسخهٔ ابن فضال، سبب اطمینان به درستی نسخه و اصالت آن می‌شود.

مرحلهٔ دوم: دریافت احمد بن عبدالواحد بن عبدون از ابن زبیر:

با توجه به صفاتی که برای کتب ابن فضال و جایگاه آنها گفته شد، می‌توان فهمید که اهمیت آنها در طبقهٔ شاگردان ایشان خلاصه نشده بلکه تا طبقات بعدی نیز ادامه یافته است؛ چراکه همچنان کتب ایشان، از همان ارزش، برخوردار بوده است. این اهمیت، اهتمام شاگردان طبقهٔ دوم به نسخه‌های این کتب را نیز به دنبال دارد.

شیخ طوسی پیرامون ابن عبدون، تعبیر «کثیر السماع و الروایة» را به کار برده است.[2] این یعنی او فردی بوده است که اهل شنیدن کتب حدیثی از مؤلفان و اساتید ایشان بوده است و این حجم عظیم از سماع را، روایت نیز نموده است. از سوی دیگر شیخ طوسی در فهرست خود، قالب دریافت کتب ابن فضال توسط ابن عبدون از ابن زبیر را با واژهٔ «سماعاً و اجازةً»

---

۱. طوسی، رجال، ص۴۳۱.

۲. همان، ص۴۱۳.

یاد می‌کند.[1] تعبیری که در مشیخه، تنها برای کافی، ابراز شده است. ظهور این تعبیر در آن است که ابن عبدون تمامی کتب ابن فضال را از ابن زبیر سماع کرده است. این مطلب، به طور ضمنی از جریانی که نجاشی پیرامون نسبت کتاب «أصفیاء أمیرالمومنین علیه‌السلام» نقل می‌کند، روشن می‌شود. ایشان ذیل این جریان می‌گوید که من کسی را ندیده‌ام که ادعا کرده باشد این کتاب را بر ابن زبیر یا ابن عقده (دو شاگرد مهم ابن فضال) قرائت کرده‌ام بلکه هرکس ادعای انتساب این کتاب به ابن فضال را دارد، با اجازه، خود را به این دو، متصل می‌کند.[2] مفهوم روشن این سخن آن است که همهٔ کتب ابن فضال، بر ابن زبیر قرائت شده است. ابن عبدون نیز که شخصیتی پرکار بوده است، به احتمال زیاد، همهٔ کتب را بر وی قرائت کرده یا از او سماع کرده است. این جریان، فراوانی نسخ مقروئه و مصَحَّحهٔ کتب ابن فضال را نیز از طریق قرائت بر ابن زبیر، ثابت می‌کند.

یکی دیگر از اموری که وجود نسخ صحیح کتب ابن فضال در دستان ابن عبدون را تقویت می‌کند، آن است که نجاشی می‌گوید: ۱۳ کتاب از کتب ابن فضال بر ابن عبدون قرائت می‌شد و من می‌شنیدم و خودم نیز کتاب الصوم را بر او قرائت کردم.[3] قرائت یک نسخه بر استاد، هنگامی معنادار است که نسخ صحیحی از کتب مؤلف در دست استاد وجود دارد و یکی از اهداف شاگرد و استاد از قرائت و سماع، انتقال نسخه‌های صحیح به طبقهٔ بعد است؛ بنابراین ایشان دارای نسخ صحیحی از کتب ابن فضال بوده است.

در پایان نکته‌ای که پیرامون نبود سماع و اجازهٔ محض نسبت به ابن زبیر مطرح شد، نسبت به مرحوم ابن عبدون نیز مطرح است.

مرحلهٔ سوم: دریافت شیخ طوسی از ابن عبدون:

با توجه به قرائنی که در دو مرحلهٔ قبل بیان شد، وجود نسخه‌های معتبری از کتب ابن فضال، در دوران شیخ طوسی کاملا طبیعی و متوقع است. اینکه نجاشی در ترجمهٔ ابن فضال، به مجلسی اشاره می‌کند که در آن ۱۳ کتاب از ابن فضال بر ابن عبدون قرائت می‌شده و نجاشی نیز یکی از شرکت‌کنندگان در آن مجلس بوده و می‌شنیده است، از سویی وجود

---

۱. طوسی، **فهرست**، ص۲۷۳.
۲. نجاشی، **رجال**، ص۲۵۸.
۳. همان، ص۲۵۸.

نسخه‌های مختلف در حال تصحیح با نسخهٔ مصحَّحه ابن عبدون را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، اقبال محدثان شیعه به قرائت و سماع کتب ابن فضال را نشان می‌دهد.

یادآوری این نکته خالی از لطف نیست که با توجه به مسئلهٔ انتساب کتاب اصفیاء و نبود نسخه‌ای مصحَّحه از آن، می‌توان نتیجه گرفت که دیگر کتاب‌های ابن فضال در عصر وی (هم‌عصر با شیخ طوسی) از نسخه‌های معتبر و صحیحی برخوردار بوده‌اند.

از همهٔ این امور مهم‌تر آنکه، شیخ طوسی در فهرست اشاره می‌کند که اکثر کتب ابن فضال را بر ابن عبدون، قرائت نموده است و باقی آن را اجازه گرفته است.[1] از سوی دیگر در مشیخهٔ تهذیب، بیان می‌کند که کتب ابن فضال را از طریق سماع و اجازه دریافت کرده است. می‌توان در جمع میان این دو عبارت گفت که گاهی جلسات به طور کامل، سماع و قرائت نبوده است؛ بلکه مدتی شاگرد می‌خوانده و مدتی استاد می‌خوانده است و به همین جهت بوده است که شیخ هر دو تعبیر را به کار برده‌اند.

اجازه داشتن بدون قرائت از ابن عبدون در برخی از کتب نیز ضرری به اعتبار نسخ شیخ، وارد نمی‌سازد؛ چراکه بیان شد که استاد پس از قرائت یا سماع بر شاگرد و احراز توانایی وی، نسخه‌های معتبری از دیگر کتب را در اختیار او قرار می‌داده است یا آنکه نسخه‌های معتبری از این کتب به اندازهٔ کافی در دسترس ایشان بوده است؛ همان‌گونه که شواهد عناوین پیش و آغاز این عنوان، آن را ثابت نمود.

بنابراین در پایان می‌توان گفت که نسخه‌های کتب ابن فضال تا شیخ، در بالاترین درجهٔ اعتبار و در یک شهرت قابل قبول به ایشان رسیده است.

### دوم؛ مقایسهٔ روایات ابن فضال در تهذیب با دیگر مصادر روایی

یکی از پرسش‌هایی که این نگاشته به دنبال پاسخ آن است، میزان اعتبار نسخه‌های کتب ابن فضال بوده که در دسترس شیخ طوسی قرار داشته‌اند؛ به این معنا که نُسَخ شیخ طوسی به چه میزان از نسخه‌های اصلی خود ابن فضال، حکایت داشته و مطابق است.

یکی از روش‌های حصول اطمینان به اصالت نسخه‌های شیخ طوسی، سنجش میزان تطابق روایات ابن فضال در تهذیب با روایات مشابه در سایر کتب است.

---

۱. طوسی، **فهرست**، ص۲۷۳.

کارآمدی این روش را با مثالی می‌توان نشان داد. فرض می‌کنیم نسخه‌ای از کتاب ابن فضال در اختیار شیخ طوسی بوده است. ممکن است عین همان روایت (و نه مشابه آن) در کتاب دیگری، مثلا کافی، نیز آمده باشد.

محقق کلینی، در تألیف کافی، از مصادری استفاده می‌کرده است، بنابراین ایشان نیز همین روایت را از مصدر دیگری هم عصر ابن فضال یا قبل از وی دریافت کرده است. اگر این دو روایت که یکی در نسخهٔ ابن فضال که در دست شیخ طوسی است قرار دارد و دیگری–مثلا در کتاب حسین بن سعید– که کافی از او استفاده کرده است، منعکس شده است، کاملا از جهت الفاظ، مطابق یکدیگر باشند، به نحو طرفینی سبب افزایش اعتبار دو نسخه خواهند شد.

نکته آن است که ابن فضال و حسین بن سعید، هر دو از یک منبع - یا دو منبع که در نهایت به یک منبع بازمی‌گردد - این روایت را در کتب خود نگاشته‌اند. فرض بر وثاقت هر دو نفر است و اینکه روایت را در منبع، همان‌گونه که بوده، در کتب خود منعکس کرده‌اند. حال، در صورت تطابق صددرصدی میان دو روایت، اطمینان به صحت نسخه در خصوص این روایت حاصل می‌شود؛ زیرا این احتمال که روایت در نسخهٔ ابن فضال - که در دست شیخ بوده - دچار دسّ و تحریف شده باشد، به‌گونه‌ای که الفاظش مطابق با روایت موجود در کتاب حسین بن سعید گردد، از نگاه حساب احتمالات بسیار ضعیف است. از سوی دیگر، احتمال تحریف هم‌زمان در نسخهٔ حسین بن سعید نیز به‌گونه‌ای که هر دو به‌اتفاق یکسان شده باشند، احتمالی غیرعقلایی به شمار می‌آید.

این بیان مسئله در قالب یک روایت بود. حال هنگامی که این تشابه، میان بسیاری از روایات ابن فضال، با همان روایات، در کتب دیگر، با درصد بالایی اثبات شود، اطمینان و اعتمادی عقلایی نسبت به نسخه‌های شیخ طوسی پیدا می‌شود؛ چراکه احتمال دس و تحریف در نسخه‌های کتب ابن فضال در این تعداد بالا، ضعیف و منتفی می‌شود و کاشف از آن است که نسخهٔ حقیقی کتاب این‌گونه بوده است.

ممکن است اشکال شود که این کلام، در فرضی صحیح است که پژوهشگر به نسخه‌های خود شیخ طوسی و نسخه‌های کافی در عصر شیخ دسترسی داشته باشد؛ در حالی که در دوران معاصر چنین مسئله‌ای ممکن نیست و در نتیجه روش فوق نیز بی‌نتیجه است. پاسخ

آن است که این اشکال نسبت به موارد محدود مطرح است، اما هنگامی که تعداد روایات متشابه فوق‌العاده زیاد شده و درصد مشابهت نیز بالا رود، دیگر این احتمال که این اتفاق در نُسَخ عصر کنونی این‌گونه باشد و در نسخه‌های آن عصر نباشد، فوق‌العاده ضعیف خواهد بود؛ زیرا به جهت اهتمام شیعیان به کتاب تهذیب به‌عنوان یکی از کتب اربعه، نسخه‌های آن با اختلافات اندکی به دست ما رسیده است.

روش پیاده کردن این طرح توسط پژوهشگران در قالب گام‌های ذیل رخ داده است:

۱. ابتدا کتاب‌هایی که شیخ طوسی از ابن فضال در تهذیب استفاده کرده است با توجه به الگویی که گذشت[۱]، شناسایی شدند. همچنین روایاتی که از کتاب ابن فضال نقل شده است نیز با همان الگو، جدا شدند.

۲. سپس از طریق قسمت مشابه‌یابی نرم‌افزار جامع‌الاحادیث، احادیث مشابه با هر روایت، با پایهٔ میانگین مشابهت پنجاه درصد، شناسایی می‌شدند. آنگاه از میان احادیث مشابه، اگر وحدت واقعه روایت در تهذیب با روایت ارائه شده به‌عنوان مشابه (با توجه به وحدت راوی مباشر با امام، وحدت سؤال، وحدت پاسخ و قرائن دیگر)، احراز می‌شد، آن دو روایت جدا شده و درصد مشابهتی که نرم‌افزار ارائه می‌داد، یادداشت می‌شد.

۳. در مرحلهٔ بعد، در هر کتاب ابن فضال، میانگین مجموع درصد تشابه‌های میان هر دو روایت، محاسبه شده است.

۱. ذیل عنوان کتب ابن فضال.

در ادامه به ترتیب، آمار استخراج شده از همه کتب ابن فضال، ارائه می‌شود:
آمار روایات ابن فضال در کتاب التهذیب عبارتند از:

| کتاب | تعداد کل روایات | روایات مشترک با کتب دیگر | درصد روایات مشترک با منابع دیگر | میانگین اشتراک در مضمون |
|---|---|---|---|---|
| الصوم | ۷۴ | ۲۱ | ۲۸٫۳٪ | %۸٦/۸ |
| النکاح | ۸۱ | ۳۷ | ۴۵٫۶٪ | ۷۸٫۵٪ |
| الوصیه | ۴۸ | ۲۵ | %۵۲ | %۸٦ |
| الحیض و النفاس | ٦۲ | ۱۱ | %۱۷/۷ | %۷۵ |
| الزکاة | ٦۸ | ۱۸ | %۲٦/٤ | %۷٦/۹ |
| الجنائز | ۲۳ | ۹ | %۳۹/۱۳ | %۸۹ |
| الطلاق | ٥٤ | ۱۳ | %۲٤ | %۸۱/۱ |
| المیراث | ۷۰ | ٤۰ | %٤٫۱۷۵ | %۵۳٫۷۹ |

همان‌طور که دیده می‌شود، هیچ‌کدام از کتب مذکور از ۷۷ درصد پائین‌تر نبوده و برخی تا حدود ۹۰ درصد تشابه را دارا هستند.

با توجه به تحلیلی که در آغاز این عنوان ارائه شد، می‌توان گمان عقلایی نسبت به اصالت نسخ ابن فضال، پیدا نمود. اما توجه به برخی نکات، ریشهٔ کاستی درصدی برخی موارد را روشن نموده و از سوی دیگر اعتبار نسخه را بیشتر نشان می‌دهد:

الف) در برخی موارد دیده می‌شد که نرم‌افزار نور، درصد مشابهت میان دو روایت (که حاکی از یک واقعه هستند) را بسیار، پائین‌تر از مقداری که به ذهن می‌رسد، ارائه می‌کند. در این موارد از هوش مصنوعی deepseek نیز درصد مشابهت لفظی گرفته می‌شد که

بسیار بالاتر بود. به‌عنوان نمونه تنها به یک روایت از چندین مورد، اشاره می‌شود:

متن روایت در تهذیب: عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَرَكَ سَيْفاً أَوْ سِلَاحاً فَهُوَ لِابْنِهِ فَإِنْ كَانُوا اثْنَيْنِ فَهُوَ لِأَكْبَرِهِمَا.[1]

متن روایت در کافی: عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَرَكَ سَيْفاً وَ سِلَاحاً فَهُوَ لِابنِهِ وَ إِنْ كَانَ لَهُ بَنُونَ فَهُوَ لِأَكْبَرِهِمْ.[2]

نرم‌افزار نور درصد مشابهت این دو روایت را ۵۸% بیان کرد در حالی که هوش مصنوعی فوق، درصد تشابه را میان ۸۵% تا ۹۰% بیان نمود. علیرغم وجود موارد قابل توجهی از این موارد، به اتخاذ وحدت رویه در بررسی، در همهٔ روایات از هوش مصنوعی نرم‌افزار نور استفاده شد که با این وجود، باز هم میانگین درصد مشابهت‌ها بالا است.

یکی دیگر از جهات، آن است که گویا نرم‌افزار نور، تفاوت سندی را در برخی موارد، در درصد متنی دخیل می‌کند که این نیز از این جهت سبب کاهش درصد می‌شود. البته در این موارد اگر تشابه متنی ۱۰۰% بود و تنها اختلاف در سند بود، توسط پژوهشگران، تشابه ۱۰۰% ثبت می‌شد.

ب) برای روشن شدن این نکته که تفاوت حدودا بیست درصدی، چه دامنه‌ای از تغییرات را در بر دارد، باید گفت که این تفاوت‌ها عمدتا در یک تا سه کلمه بوده است؛ به‌گونه‌ای که هیچ تأثیری در معنا ندارد. توجه به این مسئله از این جهت مفید است که گمان نشود این اختلافات، تغییرات گسترده‌ای در حد چند جمله یا عبارت را شامل می‌شود. به‌عنوان مثال به دو مورد اشاره می‌شود:

نمونهٔ نخست) تهذیب: عَنْ أَبِي عبدالله عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ طَمِثَتْ فِي رَمَضَانَ قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ قَالَ تُفْطِرُ.[3]

الکافی: سَأَلْتُ أَبَا عبدالله عليه السلام عَنِ امْرَأَةٍ تَطْمَثُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ قَالَ تُفْطِرُ حِينَ تَطْمَثُ.[4]

---

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج۹، ص۲۷۶.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۸، ص۸۵.
۳. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۱، ص۱۵۳.
٤. کلینی، **الکافی**، ج٤، ص۱۳۵.

طبق نرم‌افزار، مشابهت این دو ٦٦% تشخیص داده شده است، در حالی که دیده می‌شود، اختلافات تنها در ماضی یا مضارع بودن یا تصریح به اسم امام، به دو شکل مختلف است.

نمونهٔ دوم) تهذیب: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: الْأَنْفَالُ مِنَ النَّفْلِ وَ فِي سُورَةِ الْأَنْفَالِ جَدْعُ الْأَنْفِ.[1]

الکافی: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ الْأَنْفَالُ هُوَ النَّفْلُ وَ فِي سُورَةِ الْأَنْفَالِ جَدْعُ الْأَنْفِ.[2]

به جهت همین تفاوت، نرم‌افزار، تشابه را، ۸۵% اعلام نموده است؛ بنابراین با توجه به نکات مذکور، می‌توان گفت که این درصد از تشابه میان کتب ابن فضال و منابع دیگر و از سوی دیگر، توجه به نکاتی که سبب کاستی تشابه شده است، می‌توان گفت از نگاه عقلا، اعتماد به این نسخه‌ها، امری طبیعی و از جهت روش شناختی، صحیح است.

### ب. کتاب الرحمة سعد بن عبدالله

سعد بن عبد الله بن ابی خلف اشعری، با کنیهٔ ابوالقاسم، شیخ و فقیه امامیان و ازبزرگان آنان شمرده شده است.[3] به تصریح شیخ طوسی، وی ثقه بوده و دارای تصانیف بسیار و اخبار گسترده‌ای بوده است.[4] یکی از مهم‌ترین کتب وی، که کتاب فقهی اصلی ایشان نیز محسوب می‌شود، کتاب الرحمة است. این کتاب دارای پنج بخش، کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، کتاب الزکاة، کتاب الحج و کتاب الصوم بوده است.[5]

با منطقی که ذیل عنوان ابن فضال بیان شد، روایات ایشان و اینکه هرکدام برای چه کتابی است، استخراج شد. برای جستجو از روایات ایشان عناوین (سعد / سعد بن عبدالله) جستجو شده و همچنین تمامی تعلیق‌هایی که بر ایشان شده بود نیز از قلم نیفتاده و لحاظ شده‌اند.



---

۱. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۴، ص۱۴۹.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۷۲۷.
۳. نجاشی، **رجال**، ص۱۷۷.
٤. طوسی، **فهرست**، ص۲۱۵.
۵. همان، ص۲۱۵؛ نجاشی، همان، ص۱۷۷.

**نخست؛ دقت در اطلاعات رجالی پیرامون طریق شیخ به سعد بن عبدالله:**

شیخ طوسی مجموعا، ٤ طریق به کتب سعد ذکر می‌کنند. دو طریق از آنها که در مشیخهٔ تهذیب، بیان شده عبارتند از:

١. شیخ طوسی از محمد بن محمد (شیخ مفید) از (محمد بن علی) شیخ صدوق از علی بن الحسین (پدر شیخ صدوق) از سعد بن عبدالله.

٢. شیخ طوسی از شیخ مفید از جعفر بن محمد بن قولویه از محمد بن جعفر بن قولویه (پدر جعفر) از سعد.

اما دو طریقی که در فهرست بدان اشاره کرده‌اند:

٣. شیخ طوسی از عدة من اصحابنا از محمد بن علی (شیخ صدوق) از علی بن الحسین (پدر شیخ صدوق و محمد بن الحسن بن ولید از سعد.

٤. شیخ طوسی از غضائری و ابن ابی جید عن احمد بن محمد بن یحیی از محمد بن یحیی از سعد.

برای بررسی اصالت نسخه‌های کتاب الرحمة که در دسترس شیخ طوسی بوده است، از آغاز انتشار کتاب، مسئله، واکاوی می‌شود.

**مرحلهٔ نخست:**

دریافت از سعد بن عبدالله: با توجه به طرق گوناگونی که شیخ طوسی به کتاب سعد بیان کرده است، کتب سعد از طریق ٤ نفر به ایشان منتقل شده است؛ محمد بن جعفر بن قولویه، علی بن الحسین بن بابویه (پدر شیخ صدوق)، محمد بن یحیی و محمد بن الحسن بن ولید. این ٤ نفر از بزرگ‌ترین محدثان شیعه در زمان خود در قم و بغداد بوده‌اند و تعابیری چون وجه الطائفة، فقیههم و... برای ایشان وارد شده است.[1] ابن قولویه از بهترین اصحاب سعد بن عبدالله بوده است.[2] پرواضح است کسی که از صحابهٔ سعد، شمرده شده باشد و مشغول به فعالیت حدیثی باشد، کتب سعد را از او یا با سماع و قرائت یا با نسخه‌های خود سعد، دریافت نموده است. از سوی دیگر پدر شیخ صدوق نیز از بزرگان قم

١. نجاشی، **رجال**، صص٣٥٣ و ٢٦١؛ طوسی، **رجال**، ص٤٣٩.
٢. نجاشی، همان، ص١٢٣.

بوده و دارای تألیفات پرشماری در زمینهٔ حدیث است.[1] این نشان از فعالیت و پرکاری ایشان در حیطهٔ حدیث دارد.

بنابراین بسیار متوقع است که ایشان نیز کتب سعد را که از مهم‌ترین اساتیدش بوده، با سماع و قرائت دریافت نموده باشد. محمد بن یحیی که از او به کثیر الروایه یاد کرده‌اند[2] و همچنین ابن ولید که روایات وی، مسکون الیه (یعنی مطمئن از بی خطا بودن آن) نامیده شده[3]، هر دو از بزرگان حدیث قم بوده‌اند.

در مجموع، این تصور که هیچ‌یک از این چهار شخصیت - که بزرگ طائفه و فقیه و محدّث نامیده شده‌اند - نه با روش سماع و قرائت و نه از طریق نسخه‌ای معتبر، کتب استاد مهم خود، ابن‌ولید را نقل نکرده باشند، از نظر عقلا پذیرفته نیست. بنابراین، نسخه‌های کتب سعد - به‌ویژه کتاب الرحمة که مهم‌ترین کتاب فقهی وی بوده است - به‌نحو معتبری به طبقهٔ شاگردانش رسیده است.

**مرحلهٔ دوم: دریافت طبقهٔ دوم از شاگردان سعد**

در طرق شیخ طوسی، مجموعا سه نفر در طبقهٔ دوم شاگردان سعد، نقش دارند. شیخ صدوق، ابن قولویه (صاحب کتاب کامل الزیارات) و احمد بن محمد بن یحیی. فعالیت‌های حدیثی شیخ صدوق به اندازه‌ای است که شیخ طوسی می‌گوید، پرکارتر از وی در میان قمی‌ها نمی‌شناسم. او شمار کتب شیخ صدوق را تا ۳۰۰ مورد می‌داند.[4] بنابراین، شخصیتی مانند ایشان که تمام عمر خود را در نقل و انتقال احادیث گذاشته و با افرادی همچون ابن‌ولید و پدرش مأنوس بوده، به‌طور طبیعی انتظار می‌رود که کتب سعد را از دو استاد مهم خود دریافت کرده باشد. مؤید این برداشت، کلامی است که شیخ طوسی از شیخ صدوق نقل می‌کند؛ آنجا که می‌گوید: «من تنها برخی از قسمت‌های کتاب منتخبات را بر استادم ابن‌ولید قرائت کردم.»[5] این نشان می‌دهد که ایشان دست کم بخشی از این

۱. همان، ص۲۶۱.
۲. طوسی، **رجال**، ص۴۳۹.
۳. همان، ص۳۸۳.
٤. طوسی، **فهرست**، ص۴۴۲.
۵. همان، ص۲۱۵.

کتب را بر اساتید قرائت کرده و نسخه‌های صحیحه را از ایشان دریافت نموده است.

از سوی دیگر شیخ صدوق در مقدمهٔ الفقیه، تصریح می‌کند که کتاب سعد در شمار چند کتاب دیگر در زمان او، از کتبی است که مرجع دیگران بوده و می‌توان بر آن تکیه نمود و شهرتی چشم‌گیر، پیدا کرده است.[1] طبیعی است که کتابی که جایگاهی چنین میان تمامی کتب حدیثی پیدا کرده است، نسخه‌های مورد اعتمادی از او در میان نوع محدِّثان شیعه، یافت می‌شده است.

ابن قولویه نیز از حدیث‌پژوهان فعال و به‌نام شیعه، و استاد مهم شیخ مفید نیز بوده است.[2] نجاشی در طریق خود، قالب دریافت ابن قولویه از پدرش را با «حدَّثَني أبي و أخي» ذکر کرده است.[3] این نشان از آن دارد که وی نیز کتب سعد را هم از طریق پدرش و هم از طریق برادرش، با سماع دریافت کرده است. هنگامی که غضائری، پیش وی می‌رود تا کتاب منتخبات را بر او قرائت نماید، می‌پرسد: آیا خود سعد این کتاب را برای تو خواند؟ وی می‌گوید خیر بلکه پدر و برادرم این کتاب را بر من تحدیث کردند و من از سعد جز دو حدیث نشنیده‌ام.[4]

از آنجا که وی سماع دو حدیث از سعد را در کنار کلمهٔ تحدیث قرار می‌دهد، ظهور «حَدَّثَنا» در سماع و قرائت را بسیار قوی می‌کند؛ زیرا می‌گوید از سعد جز دو حدیث نشنیده و کتب او را از پدرم گرفتم که ظهور در آن دارد که از طریق سماع از وی دریافت کرده‌ام.

همچنین از ظاهر این گزارش فهمیده می‌شود که ابن قولویه سعد را درک کرده، اما اجازه‌ای از وی نداشته است. به احتمال زیاد، سن وی به اندازه‌ای نبوده که بتواند سماع کند. حال اگر اجازهٔ امری تشریفاتی بود، می‌توانست از سعد اجازه بگیرد؛ اما از آنجا که اجازه یا مبتنی بر

---

۱. صدوق، **من لایحضره الفقیه**، ج۱، ص۴.
۲. نجاشی، **رجال**، ص۱۲۳.
۳. همان، ص۱۷۸.
٤. نجاشی، **رجال**، ص۱۷۷. ذیل ترجمهٔ ابن قولویه، از وی نقل شده که من جز ۴ حدیث از سعد نشنیده‌ام. (ص۱۲۳).

سماع و قرائت بوده، یا مبتنی بر اعطای نسخهٔ صحیح به شاگرد، و از سوی دیگر سن او کم بوده، نتوانسته از سعد اجازه بگیرد و از پدر و برادرش نقل کرده است.

**مرحلهٔ سوم: دریافت اساتید شیخ طوسی از طبقهٔ دوم شاگردان سعد**

در این مرحله، مجموعا ۳ تا ۶ نفر قرار دارند. شیخ طوسی در طرق خود به نام شیخ مفید، ابن غضائری و ابن ابی جید اشاره کرده است. در عبارتی، طریق خود را با «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» آغاز کرده است. احتمال دارد که مراد ایشان همین افراد نام‌برده باشند و احتمال دارد که افراد دیگری نیز در آن جای گیرند؛ مانند جعفر بن الحسن، محمد سلیمان و احمد بن عبدون.[۱]

شیخ مفید از دانشمندان شیعه، و شاگرد شیخ صدوق و ابن قولویه بوده است. از سوی دیگر کتاب سعد بن عبدالله از کتب مشهور در زمان شیخ صدوق بوده است[۲]، بنابراین طبیعی است که شیخ صدوق و ابن قولویه که خود طرق معتبری به نسخه‌های این کتاب داشته‌اند، آنها را در اختیار شاگرد مهم خود یعنی شیخ مفید قرار داده‌اند. چه اینکه پیرامون شیخ مفید، گفته شده است که فقه را بر ابن قولویه، قرائت کرده و از او گرفته است.[۳] این نشان از انس وی با ایشان داشته و کاملا طبیعی است که نسخه‌های کتاب مهمی مانند الرحمة را از استاد خود دریافت کرده باشد.

نجاشی، نحوهٔ دریافت شیخ مفید و ابن غضائری از ابن قولویه را با تعبیر «حَدَّثَنا» بیان کرده که اشاره به آن دارد که این دو نفر با سماع و قرائت، کتب سعد را از ابن قولویه دریافت کرده‌اند.[٤]

ضمن داستانی که از غضائری گذشت، وی می‌گوید که من برای قرائت کتاب المنتخبات نزد ابن قولویه رفتم.[٥] المنتخبات به نظر، بزرگ‌ترین کتاب سعد بوده است و شیخ طوسی پیرامون آن می‌فرماید که حدود ۱۰۰۰ ورق است.[٦] حال هنگامی که وی برای قرائت چنین

۱. طوسی، **رجال**، صص۱۳۵، ۴۴۴.
۲. صدوق، **من لایحضره الفقیه**، ج۱، ص۳.
۳. نجاشی، **رجال**، ص۱۲۳.
٤. همان، ص۱۷۸.
٥. همان.
٦. طوسی، **فهرست**، ص۲۱۵.

کتابی که مشتمل بر روایات ضعیف[1] نیز بوده است، نزد ابن قولویه می‌رود، کاملا طبیعی و متوقع است که برای قرائت اهم کتب سعد که کتاب الرحمة باشد نیز، پیش وی رفته است. به گفتهٔ شیخ صدوق این کتب در زمان خود او نیز مشهور بوده است و طبیعی است که این شاگردان نیز در همین دوران می‌زیسته و به این نسخ از طریق اساتید خود، دسترسی داشته‌اند.

**مرحلهٔ چهارم: دریافت شیخ طوسی از اساتید**

با توجه به اینکه کتاب الرحمة در زمان دو نسل پیش از شیخ طوسی - یعنی شیخ صدوق - مشهور بوده است، در زمان شیخ طوسی از نسخه‌های معتبر بیشتری برخوردار خواهد بود. همچنین، استادان شیخ طوسی مانند شیخ مفید و ابن غضائری، نسخه‌های صحیحی از کتب سعد در اختیار داشته‌اند و این نسخه‌های صحیح را بر ایشان قرائت کرده یا به او اعطاء نموده‌اند.

نجاشی نیز که هم‌عصر شیخ است، ادعا می‌کند که کتاب الرحمة سعد را دارد؛ این عبارت ظهور در آن دارد که وی به اطمینان - بلکه قطع - رسیده است که نسخهٔ در دست وی صحیح است.[2]

نکاتی که ذیل دریافت شیخ طوسی نسبت به کتب ابن فضال بیان شد، قابلیت ضمیمه شدن به این بخش را نیز دارد. بنابراین، از مجموع شواهد گذشته می‌توان فهمید که کتاب الرحمة سعد بن عبدالله، در بهترین و معتبرترین نسخه‌ها به دست شیخ طوسی رسیده است.

**دوم؛ مقایسهٔ روایات سعد بن عبدالله در تهذیب با دیگر مصادر روایی**

روشی که نسبت به احراز اصالت نسخه‌های ابن فضال، پیش گرفته شد، پیرامون سعد بن عبدالله نیز قابل انجام است؛ بنابراین با همان اصول و کلیات و خصوصیات روشی، نسبت به جمع و بررسی روایات ایشان اقدام شد که نتایج ذیل، به دست آمده است:

---

۱. شامل روایات محمد بن موسی الهمدانی که جعّال بوده است. طوسی، **فهرست**، ص۲۱۶.
۲. نجاشی، **رجال**، ص۱۷۷.

آمار روایات سعد بن عبدالله در کتاب التهذیب

| کتاب | تعداد کل روایات | روایات مشترک با کتب دیگر | درصد روایات مشترک | میانگین اشتراک در مضمون |
|---|---|---|---|---|
| الطهارة | ۲۱۰ | ٦٤ | ۳۰/۴۷ | حدود ۸۱/۴۸ |
| الصلاة | ۳۰۲ | ۱۰۷ | ۳۵/٤ | ۸٦/۱ |
| الصوم | ۵۵ | ۱۲ | ۲۱/۸ | ۸۳ |
| الحج | ۱۰٦ | ٤۸ | ٤۵/۲ | ۸٦/۹ |
| الزکاة | ۷٦ | ۳۲ | ٤۲/۱ | ۸۸/۹ |

همان‌طور که دیده می‌شود، تشابه از حدود ۸۱ درصد آغاز شده و تا نزدیک به ۸۹ درصد، پیش می‌رود. از سوی دیگر، نکاتی که در کاستی درصد تشابهات، ذیل عنوان ابن فضال بدان اشاره شد، اینجا نیز جاری است اما با این وجود، درصد تشابهات در اینجا بسیار بالاتر است. به همین جهت، اعتماد به آن بسیار عقلایی است.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فضای حاکم بر انتقال میراث حدیثی شیعه، بر محور سماع و قرائت بوده است. استاد برای انتقال کتب خود یا کتب پیشینیان، آن را برای شاگرد می‌خوانده یا شاگرد، آن را می‌خوانده است. در غیر این دو صورت، استاد با توجه به احراز توانایی شاگرد در فهم نسخه، به وی اجازهٔ نقل حدیث را داده و نسخه‌ای صحیح به او می‌داده است یا آنکه می‌دانسته است که نسخه‌های صحیحی در دسترس شاگرد قرار دارد. مبتنی بر همین مسئله، کتب ابن فضال و کتاب سعد نیز با سماع و قرائت و نسخه‌های صحیح تا زمان شیخ طوسی رسیده‌اند.

تحلیل اطلاعات رجالی پیرامون این کتب، مؤلفان آن، و افراد دیگر در طریق شیخ به این کتاب‌ها و همچنین بررسی مقایسه‌ای میان روایات این دو شخصیت در تهذیب با دیگر منابع و نفی احتمالات دیگر، سبب نوعی اطمینان عقلایی می‌شود که نسخه‌های این کتب به‌گونه‌ای معتبر به دوران شیخ طوسی رسیده است.

## منابع و مآخذ


*. قرآن کریم.

۱. ابن‌بابویه، صدوق، محمد بن علی، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۲، ۱۴۱۳ق.

۲. _____، **من لایحضره الفقیه**، قم: [بی‌نا]، چ۲، ۱۴۱۳ق.

۳. شبیری، زنجانی، محمدجواد، «مصادر الشیخ الطوسي في کتاب تهذیب الأحکام»، **مع أعلام المحدثین و تراثهم**، شمارهٔ ۶، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۴۲۰ق.

٤. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، **الأمالي**، قم: دار الثقافة، چ۱، ۱۴۱۴ق.

٥. _____، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تحقیق: حسن الموسوي الخرسان، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۱، ۱۳۹۰ق.

٦. طوسی، شیخ طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الأحکام**، تحقیق: حسن الموسوي الخرسان، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، [بی‌تا].

۷. ـــــــــ، **رجال الطوسي**، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۳، ۱۴۲۷ق.
۸. ـــــــــ، **فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول**، تحقیق: عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبة المحقق الطباطبائي، چ۱، ۱۴۲۰ق.
۹. کلینی، ثقةالاسلام، محمد بن یعقوب، **الکافي**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۰. نجاشی، ابوالحسن، احمد بن علی، **رجال النجاشي**، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، مؤسسهٔ النشر الإسلامي، چ۱، ۱۳۶۵ش.
۱۱. نوری، محدث، حسین بن محمدتقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۰۸ق.

پژوهش‌های رجالی

سالنامهٔ علمی ـ پژوهشی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

# بررسی پدیدهٔ نقل با واسطه و بی‌واسطه از یک راوی

## با نظارت بر «کتاب الحج»، موسی بن القاسم[۱]

هادی صابری[۲]

**چکیده**

یکی از پدیده‌های رایج در اسانید روایات، نقل با واسطه و بی‌واسطهٔ یک راوی از راوی دیگر است. این پدیده، به‌ویژه هنگامی که طبقهٔ راوی روشن نباشد، موجب بروز تردیدهایی در این‌گونه اسناد می‌شود. از جملهٔ این موارد، تردیدهای پیرامون اسناد «کتاب الحج» موسی بن القاسم است که در کتاب تهذیب شیخ طوسی منعکس شده است. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که این اشکال دربارهٔ ۱۷ تن از راویانِ موسی بن القاسم مطرح است. نوشتار پیش رو، ضمن بررسی علل و ریشه‌های نقل با واسطه -از جمله عدم توجه به تعلیق و نقل از کتاب واسطه- با در نظر گرفتن مجموع روایات و اسناد موسی

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۳/۵/۳۱ تاریخ تأیید: ۴۰۵/۵/۱۷
۲. دانش‌آموختهٔ سطح چهار حوزهٔ علمیهٔ قم. saberihadi2191@gmail.com

بن القاسم، آمارگیری از الگوها و دقت‌های شیخ طوسی در انتقال اسناد معلّق از کتاب الکافي، و نیز شمارش و تحلیل موارد سقط یا ارسال از سایر منابع شیخ در تهذیب، به بررسی موردی این ۱۷ راوی پرداخته شده است. بر این اساس، اشکال در برخی از این راویان پذیرفته شده، در برخی دیگر اخذ به ظاهر سند ترجیح داده شده، و پاره‌ای از اسناد نیز با رویکرد تردید ارزیابی شده‌اند.
***واژگان کلیدی:*** کتاب الحجّ، تهذیب، موسی بن القاسم، نقل با واسطه و بی‌واسطه، تعلیق.

## مقدمه

شیخ طوسی در تهذیب الاحکام از منابع پرشماری بهره برده است که به دلیل شیوهٔ اخذ، انتقال اطلاعات و الگوی ارائهٔ آن‌ها، کشف منابع ایشان در تهذیب غالبا امکان‌پذیر است. برخی از این منابع اختصاص به کتاب خاصی از تهذیب ندارند و در بخش‌های مختلف از آن‌ها استفاده شده است؛ مانند کتاب الکافي کلینی و آثار حسین بن سعید اهوازی و احمد بن محمد بن عیسی که از عمده‌ترین منابع تهذیب به شمار می‌آیند. اما برخی منابع تنها در پاره‌ای از کتب، مورد استفادهٔ وی قرار گرفته‌اند؛ ازجمله کتاب الحجّ موسی بن القاسم بجلی. بر پایهٔ برخی گزارش‌ها، ۵۵۰ روایت در کتاب الحجّ تهذیب با نام او آغاز شده است[1] و بنابر شمارش برخی دیگر[2]، مجموع روایات کتاب الحجّ ۱۷۷۱ روایت است. بر همین اساس، کتاب الحجّ موسی بن القاسم یکی از مهم‌ترین منابع شیخ در این باب به شمار می‌رود و از این منظر، اهمیت ویژه‌ای در مباحث فقهی و رجالیِ کتاب الحجّ دارد. دربارهٔ نقل‌های شیخ طوسی از این کتاب، چالش‌هایی وجود دارد که از میان آن‌ها دو چالش، از اهمیت بیشتری برخوردارند:

**چالش نخست:** وجود روایت‌های باواسطه و بی‌واسطه از سوی موسی بن القاسم از راویانی که یا آن‌ها را درک نکرده و یا احتمال درکشان وجود ندارد. پدیده‌ای که در اسناد موسی بن القاسم بسیار به چشم می‌خورد، این است که وی از برخی راویان -که قطعا یا

۱. بروجردی، **تنقیح أسانید التهذیب**، ص۶۴۲. البته با توجه به چالش دوم که خواهد آمد، تعداد روایاتی که موسی بن القاسم واقعا از مشایخ خود نقل کرده، کم می‌شود.
۲. چاپ اسلامیه با تحقیق خرسان.

احتمالا هم‌طبقهٔ او نیستند- هم به‌صورت مستقیم و هم با واسطه نقل روایت می‌کند.

**چالش دوم**: در آغاز اسناد منقول از کتاب موسی بن القاسم، راویانی حضور دارند که در زمرهٔ شاگردان یا هم‌طبقه‌گان موسی بن القاسم محسوب می‌شوند و در هیچ منبعی جز کتاب الحجّ تهذیب، روایت موسی از آن‌ها یافت نمی‌شود. این مسئله، تا جایی که نگارنده بررسی کرده است، در کلام هیچ‌یک از رجالیان بزرگ مورد توجه قرار نگرفته و نخستین بار سید محمدجواد شبیری در مقدمهٔ توضیح الاسانید تهذیب به آن پرداخته است.[1]

نگارنده بر آن است تا در دو مقاله (یا شماره) به بررسی این دو چالش بپردازد که در نوشتار پیش رو، چالش نخست مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## پیشینه

چالش نخست برای اولین بار توسط محقق متبحر، شیخ حسن فرزند شهید ثانی در مقدمهٔ کتاب ارزشمند منتقی الجمان مورد توجه قرار گرفته[2] و ضمن بررسی علل و ریشه‌های آن، به نمونه‌های پرشماری از آن پرداخته شده است.[3] محقق بروجردی نیز در برخی آثار رجالی خویش، این ادعا را به‌صورت جزم یا احتمال دربارهٔ ۱۶ تن مطرح نموده است.[4] برخی از پژوهشگران معاصر نیز در آثار خود به این چالش پرداخته‌اند.[5]

دیدگاه صاحب منتقی از حیث ریشه‌یابی و حل مسئله، صحیح و متین است؛ اما اولا به دلیل رویکرد خاص کتاب که به احادیث صحاح و حسان اختصاص دارد، به همهٔ موارد آن نپرداخته و ثانیا پاره‌ای از مواردی که در همان محدودهٔ سخن ایشان مطرح شده، محل خدشه است. همچنین، با وجود اینکه وی به حل این مشکل توجه کرده و در مقام

---

۱. مقدمهٔ این کتاب ارزشمند هنگام تألیف این نوشته در اختیار نبود.

۲. ابن‌زین‌الدین، **منتقی الجمان**، ج ۱، صص ۲۳ و ۲۴ و ۲۵.

۳. شیخ حسن در **منتقی الجمان** به ارسال روایت موسی بن القاسم از ۷ نفر حکم کرده است: ابان بن عثمان، جمیل بن دراج، معاویة بن عمار، معاویة بن وهب، عبدالصمد بن بشیر، محمد بن عذافر، سیف بن عمیره.

٤. ر.ک: بروجردی، **تنقیح أسانید التهذیب**، به عنوان نمونه صص۶۱۲و۶۱۴ و۶۱۶ و۶۱۷ و۶۲۴.

۵. سیستانی، **قبسات من علم الرجال**، ج ۲، برای نمونه صص۳۵۷، ۳۵۸، ۳۷۹، روایت موسی بن القاسم از ۷ نفر در کتاب قبسات به عنوان مرسل قبول شده است. این ۷ نفر عبارتند از: ابان بن عثمان، جمیل بن دراج، زکریا المؤمن، سیف بن عمیره، عبدالصمد بن بشیر، علی بن ابی حمزه، معاویة بن وهب.

برطرف‌کردن آن برآمده است، افزون بر عدم ارائهٔ راهکار برای تمامی مواردِ اشکال، برخی از فرمایشات ایشان در این زمینه نیازمند تأمل و بررسی بیشتر است. محقق بروجـردی نیـز بـا توجه به سبک نگارش کتاب تنقیح الاسانید، تنها به ذکر موارد بسنده کرده و به اسـتدلال یـا ارائهٔ راه‌حل نپرداخته است.[1]

## شرح حال و تعیین طبقهٔ موسی بن القاسم

برای توضیح و بررسی هر دو چالش، چاره‌ای جز ذکر طبقهٔ موسی بن القاسم نیست. نقش کلیدی تعیین طبقهٔ این راوی در تبیین دو چالش فوق، اهمیت بسیاری دارد؛ بدین جهت که احراز ارسال یا سقط در چالش نخست، خلط روایات یک راوی با راوی دیگر در چالش دوم به تعیین دقیق طبقهٔ این راوی وابسته است. ازاین‌رو لازم است به اختصار، شرح حال این راوی بررسی شود:

**فهرست نجاشی:** «موسی بن القاسم بن معاویة بن وهب البجلی أبو عبد اللّه یلقب المجلی ثقة ثقة جلیل واضح الحدیث حسن الطریقة.» نجاشی پس از ذکر کتاب‌های او از جمله کتاب الحج، احمد بن محمد بن عیسی را راوی کتاب‌های او ذکر کرده است.[2]

**فهرست شیخ طوسی:** «موسی بن القاسم بن معاویة بن وهب البجلي». و پس از اینکه کتب سی‌گانه مثل حسین بن سعید را به او نسبت داده است، احمد اشعری و فضل بن عامر را راوی او قرار داده است.[3]

به عنوان مقدمه، ذکر معنای طبقه و گام‌های تعیین‌کننده در آن لازم است. طبقهٔ راوی دورهٔ علمی حدیثی اوست که دورهٔ اخذ و تحمل حدیث و دورهٔ روایت کردن آن برای دیگران را در بر می‌گیرد. محقق بروجردی برای طبقات راویان، زمان‌های خاص تعیین نمود؛ ایشان از دورهٔ حضرت رسول اکرم تا زمان ارتحال شیخ الطائفه یعنی سال ۴۶۰ را به دوازده طبقه تقسیم کرده، و هر راوی را در یکی از این طبقات جای داده است. این طبقه‌بندی گرچه

۱. آیت اللّه شبیری زنجانی (حفظه اللّه) نیز در **التعلیقات الرجالیة** دربارهٔ ۳ نفر ارسال را ذکر کرده‌اند. عاصم بن حمید (ج۱، ص۲۹۳)، عبداللّه بن سنان (ص ۳۲۷)، معاویة بن عمار (ص ۳۴۰).
۲. نجاشی، **رجال**، ص۴۰۵، مدخل ۱۰۷۳.
۳. طوسی، **فهرست**، ص۴۵۳، مدخل۷۱۸.

فوائدی دارد، اما افزون بر اینکه این سبک طبقه‌بندی در میان خاصه رایج نبوده و بیشتر در میان عامه رواج داشته است، در مجموع اشکالات و نقایصی دارد که قابل چشم‌پوشی نیست؛ اساسا تعیین طبقهٔ خاص برای راویان و ارتباط طبقات راویان با یکدیگر به جهت عللی مانند: هم‌زمان نبودن تولد و وفات راویان یک طبقه، هم‌زمان نبودن شروع روایتگری و ختم آن، موقعیت‌های مکانی مختلف، نقل از استادِ استاد و یا بالاتر از آن و عواملی از این دست، با مشکلات و پیچیدگی‌هایی روبه‌رو است که تعیین طبقهٔ خاص برای هر راوی را با مشکلات جدی مواجه می‌کند و محقّق را از خصوصیات موردیِ هر راوی و ارتباطش با دیگر راویان به دور نگه داشته، باعث خطا می‌شود. در بحث ما نیز به کار بردن همین روش، زمینهٔ رخ دادن اشتباه را ایجاد کرده است؛ اینکه موسی بن القاسم از طبقهٔ ۷ است و افراد مورد نظر در چالش نخست، از راویان امام صادق و در طبقهٔ ۵ هستند، در نتیجه روایت موسی بن القاسم از آن‌ها مرسل است.

به همین خاطر برای تعیین طبقهٔ راوی در نظر گرفتن اطلاعات گوناگون اهمیت دارد و در نظر نگرفتن آن‌ها می‌تواند محقّق را در تحقیقاتش از واقعیت‌های موجود دور کند. در یک نگاه کلی می‌توان غالب این اطلاعات را در پنج دسته گنجاند:

الف. اطلاعات موجود در کتاب‌های رجالی از قبیل ذکر در اصحاب ائمه ، ذکر مشایخ و شاگردان، سال تولد و وفات، موضوع و نام کتاب‌های او.

ب. اطلاعات موجود در اسناد.

مراجعه به کتاب‌های ترتیب الاسانید و مانند آن در بهره‌گیری از اسناد مفید است. در بهره‌گیری از اسناد نیز، در نظر داشتن چند نکته حائز اهمیت است: ۱. اسنادی معیار سنجش سایر اسناد و اطلاعات هستند که برای نوع اطمینان‌آور باشند و این اطمینان، نوعا از کثرت حاصل می‌شود؛ البته کثرتی که بالاصاله باشد؛ بدین معنا که حاصل از تکرر روایات یا تقطیع آن نباشد. ۲. سند اصالتا یا بالعرض[1] معتبر باشد.[2] ۳. سند غرابت نداشته باشد؛

---

۱. مراد از اعتبار بالعرض، اعتباری است که از سنجش گزارش نامعتبر با روایات یا قرائن معتبر حاصل می‌شود.

۲. این بدان معنا نیست که اسنادی که اعتبار ندارند به‌طورکلی کنار گذاشته می‌شوند؛ بلکه مراد نفی استقلالی بودن آن‌ها به عنوان دلیل است. همچنین جهات دیگر که به اعتبار مطلق وابسته نیستند هم قابل استفاده

گاه سندی در ظاهر معتبر است، ولی غرابت‌هایی دارد که اتکاء به آن را با مشکل مواجه می‌سازد. ۴. اسناد غیراطمینانی نیز در سایهٔ اسناد و اطلاعات اطمینانی بررسی می‌شوند و در صورتی مورد استناد هستند که با آن‌ها ناسازگار نباشند. ۵. در کشف طبقهٔ یک راوی باید اطلاعات اسناد را در کنار سایر اطلاعات ملاحظه کرد و برای هر یک از اطلاعات، درجه و جایگاه خودش را در اعتبار قائل بود؛ به عنوان مثال گزارش یک رجالی که با داده‌های قطعی اسناد سازگار نیست، توجیه شده و در نهایت حداقل در همان ناحیهٔ تعارض، کنار گذاشته می‌شود.

ج. اطلاعات موجود در متون روایی؛ جستجوی کامل روایاتی که احتمال وجود اطلاعاتی دربارهٔ راوی در آن باشد. همچنین بررسی مجموع روایات راوی در منابع مختلف و اطلاعات پیرامونی آن، مثل قرار گرفتن در کتاب یا باب خاص.

د. اطلاعات تاریخی موجود در کتاب‌های تاریخ و مانند آن.

هـ. مراجعه به جوامع رجالی متأخّر و مانند آن که برای گردآوری اطلاعات مربوط به راوی می‌کوشند؛ مثل تنقیح المقال و قاموس الرجال، معجم رجال الحدیث.

به هر حال تعیین طبقهٔ راوی (نه به معنای محدودهٔ زمانی از پیش تعیین‌شده) در برخی موارد به راحتی امکان‌پذیر است، مثل مواردی که سال ولادت و وفات راوی یا سن او روشن است، یا اینکه اطلاعات اسناد و کتاب‌های رجالی و تاریخی به گونه‌ای هماهنگ است که طبقهٔ راوی در آن به راحتی قابل تشخیص است. اما در برخی موارد تعیین طبقهٔ راوی با دشواری روبه‌رو است؛ به عنوان مثال راویانی که چند طبقه را درک کرده و طبقهٔ میانی دارند و همچنین مواردی که اطلاعات اسناد با کتاب‌های رجالی یا تاریخی سازگار نیست[1] و یا اینکه اطلاعات اسناد نوعی ناسازگاری، اگرچه بدوی با هم دارند. در این موارد تکلیف چیست و باید چگونه آن را حل نمود؟ این پرسشی است که تعیین طبقهٔ راوی در بحث، در گرو پاسخ به آن است و بررسی آن خواهد آمد. بدین ترتیب باید ارتباط موجود بین دو راوی در سند را بدون تعیین طبقهٔ خاص برای راوی و با در نظر گرفتن تمام خصوصیات روایی و اسناد مرتبط

---

است.

۱. مثل گزارش کشی و نجاشی از روایت حریز از امام صادق﵇ که با اسناد سازگار نیست و به نظر ظاهر اسناد که نقل مستقیم است صحیح می‌باشد.

به آن دو مورد بررسی قرار داد تا بتوان حکم کرد که آیا در سند مورد نظر ارسال یا سقطی رخ داده است یا خیر؟

در ادامه، با بررسی قرائن تأثیرگذار در طبقه‌بندی، تلاش می‌شود دایرهٔ تشخیص طبقهٔ راوی تا حد امکان محدود گردد؛ تا در نهایت با در نظر گرفتن سایر امور، امکان ارزیابی و قضاوت صحیح پیرامون اسناد وی در نقل‌های شیخ طوسی در تهذیب الاحکام فراهم شود.

قرائنی که می‌توان برای تعیین تقریبی حیات روایی[1] موسی بن القاسم مطرح کرد، از این قرار است:[2]

۱. این راوی نوهٔ معاویة بن وهب از اصحاب امام صادق و امام کاظم است.[3] راویان کتاب معاویة، محمد بن ابی عمیر و علی بن الحکم هستند و علاوه بر این دو راوی، حسن بن محبوب، حماد بن عیسی، فضالة بن ایوب، یونس بن عبدالرحمن، صفوان بن یحیی و احمد بن الحسن المیثمی بیشترین روایت را از او دارند. همچنین بیشترین روایات او از امام صادق و کمی روایت از عبید بن زراره و زراره و برخی دیگر از هم‌عصران این دو راوی دارد. و روایت او از راویان دورهٔ متأخّر از امام صادق در صورت وجود، بسیار اندک است. این راوی در حدود سال ۱۳۲ محضر امام صادق را درک کرده است.[4] همچنین روایت مستقیم او از امام باقر یافت نشد و در زمرهٔ اصحاب این امام همام در کتب رجال یاد نشده است. برآیند این اطلاعات آن است که معاویه از اصحاب میانی ابی عبداللّه است. اطلاعاتی که اثبات‌کنندهٔ زنده‌بودن این راوی پس از دورهٔ وقف (سال ۱۸۳) باشد به دست نیامد و راویانی که از او روایت می‌کنند، همگی پیش از دورهٔ وقف را نیز درک کرده‌اند و نقل ثابتی که توانایی اثبات این معنا را داشته باشد یافت نشد. شاید بتوان سال ولادت معاویه -جد موسی- را

---

۱. قرائن و تعیین سال تقریبی وفات و ولادت راوی، نشان دهندهٔ حیات تقریبی روایی یعنی دورهٔ شاگردی و استادی (تحمل و نشر) راوی است و این تعیین سال‌ها مبتنی بر این است که راوی در سن متعارف، شروع به اخذ حدیث کرده و خللی در فعالیت طبیعی راوی نبوده است. بنابراین سال حدودی تولد و وفات یک راوی خصوصیتی ندارد و حتی امکان دارد راوی سال های زودتر به دنیا آمده یا عمر بیشتری کرده باشد.

۲. واضح است که در کنار هم قرار دادن مجموع این قرائن می‌تواند به تعیین طبقهٔ راوی کمک کند.

۳. نجاشی، **رجال**، ص۴۱۲ مدخل ۱۰۹۷.

٤. ابن ابی‌زینب، **الغیبة للنعماني**، النص، ص۳۲۷، ح۶ به ضمیمهٔ کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۴۷۶، باب مولد أبي الحسن موسی بن جعفر علیه‌السلام.

حدود سال ۱۰۰ تخمین زد. بر این اساس اگر تفاوت سنی هر نسل را ۲۵ سال به حساب آوریم، امکان اینکه موسی بن القاسم، سال ۱۵۰ به بعد متولد شده باشد وجود دارد.[۱]

۲. احمد بن محمد بن عیسی، از راویان کتاب‌های موسی بن القاسم، در طبقهٔ اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی قرار دارد و فضل بن عامر نیز از دیگر راویان کتاب‌های اوست که می‌توان وی را هم‌طبقه با احمد به شمار آورد.[۲] سایر راویان او عبارتند از: احمد بن محمد برقی (متوفی ۲۷۴ یا ۲۸۰)، عبداللّه بن محمد بن عیسی، سهل بن زیاد، محمد بن الحسین بن ابی‌الخطاب (متوفی ۲۶۲)، عباس بن معروف، علی بن مهزیار، محمد بن عیسی بن عبید، یعقوب بن یزید الانباری، الحسن بن خرزاد، احمد بن هلال (متولد ۱۸۰، متوفی ۲۶۷)، أحمد بن یحیی الضبی، محمد بن الحسین الصائغ، محمد بن علی، موسی بن جعفر بن وهب و چند راوی غیرمعروف دیگر. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، برخی از این راویان –مانند احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن عیسی بن عبید– دوران امام رضا را درک کرده‌اند و برخی دیگر زمان امام جواد را دریافته‌اند[۳]؛ با این حال، هیچ‌کدام از راویان او پیش از دوران امامت امام رضا را درک نکرده‌اند. همچنین، راویانی که صرفا دوران پس از امام جواد را درک کرده باشند، در میان اسناد معتبر و مورد اعتماد از او مشاهده نشدند. به نظر می‌رسد موسی بن القاسم از کسانی باشد که آغاز دورهٔ امامت امام رضا را درک کرده است، یا دست‌کم احتمال این امر دربارهٔ او جدی است؛ بنابراین، این امکان وجود دارد که او از زمان شهادت امام کاظم در سال ۱۸۳ تا سال ۲۲۰ (سال شهادت امام جواد )[٤] برای شاگردان خود روایت نقل کرده باشد. با این فرض، اگر حداقل سن شروعِ اخذ روایت را ۲۰

---

۱. البته روایتی در کفایه الاثر وجود دارد که شاید سن بالای معاویة بن وهب در زمان امام صادق﵇ از آن استفاده شود ولی به نظر، دلالت روایت بر این مطلب تمام نیست. خزاز رازی، **کفایة الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر**، ص۲۶۰.

۲. طوسی، **رجال**، ص۴۳۵، مدخل ۶۲۳۴.

۳. البته شاید کسی به روایت محمد بن احمد بن یحیی (زنده در ۲۹۰، طوسی، **الغیبة**، **کتاب الغیبة للحجة**، النص، ص۴۱۵) از موسی بن القاسم از علی بن جعفر در طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۴۴۰، ح۱۷۵، برای نقل متأخرین از موسی تمسک کند، امّا به نظر ظاهر این نقل قابل پذیرش نیست و تردید در آن جدی است؛ به دلیل نقل‌های فراوان با واسطه از او و خصوصا روایت از علی بن جعفر که همیشه با واسطهٔ عبداللّه بن محمد است.

٤. کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۴۹۲.

سال در نظر بگیریم، احتمال اینکه تولد موسی پس از سال ۱۶۳ هجری بوده باشد، وجود دارد.

۳. موسی بن القاسم در رجال طوسی در زمرهٔ اصحاب ابی‌الحسن الثانی [۱] و اصحاب ابی‌جعفر الثانی [۲] شمرده شده است؛ همان‌گونه که در رجال برقی نیز در شمار اصحاب ابی‌جعفر الثانی و از جملهٔ کسانی که زمان ابی‌الحسن الثانی را درک کرده‌اند، یاد شده است.[۳] شایان ذکر است که نبودِ نام یک راوی در کتب رجالی شیخ طوسی و برقی در زمرهٔ اصحابِ یک امام، به‌تنهایی دلیل بر درک نکردنِ دوران آن حضرت نیست؛ بلکه نهایتا می‌تواند نشان‌دهندهٔ عدم وجود نام راوی در منابعِ در اختیارِ شیخ یا عدم روایتِ مستقیمِ او از آن امام باشد. بنابراین، از این طریق نمی‌توان قاطعانه نتیجه گرفت که موسی بن القاسم دوران امام موسی بن جعفر را درک نکرده است؛ بلکه با توجه به اینکه او از سال ۱۸۳ تا ۲۲۰ [هجری] امکان نقل روایت از امام معصوم را داشته است، همان نتیجهٔ پیش‌گفته کماکان قابل استخراج و دفاع خواهد بود.

۴. این راوی، با وجود آنکه در زمان امام جواد مدتی طولانی در مکه اقامت داشته، از آن حضرت روایت نقل کرده و ایشان را در مدینه ملاقات نموده است[٤]، در عین حال، روایتی از امام هادی [٥] -که حداقل حدود ۱۳ سال پس از شهادت امام جواد در مدینه حضور داشته‌اند[٦]- نقل نکرده و در منابع نیز در زمرهٔ اصحاب آن حضرت ذکر نشده است. از سوی

۱. طوسی، **رجال**، ص۳۶۵، مدخل ۵۴۲۴، موسی بن القاسم بن معاوية بن وهب عربي بجلي كوفي ثقة.
۲. همان، ص۳۷۸، مدخل۵۵۹۵.
۳. برقی، **رجال**، ص۵۶.
٤. کلینی، **الكافي**، ج۴، ص۳۱۴، ح۱ و ح۲.
۵. البته امام هادی﵇ در بخشی از این دوران در دورهٔ طفولیت قرار داشتند که شاید شخصی بدین سبب بخواهد روایت نکردن موسی بن القاسم از این امام همام را توجیه کند، اما به نظر می‌رسد این شبهه به جهت حل شدن آن در زمان امام جواد﵇ دیگر دربارهٔ امام هادی﵇ مطرح نبوده است یا لااقل شبههٔ مهمی نبوده است.
٦. بنابر نقل‌های موجود در کتب تاریخ، تبعید حضرت امام هادی﵇ از مدینه به سامرا در سال ۲۳۳ رخ داده است. یعقوبی، **تاريخ اليعقوبي**، ج۲، ص۴۸۴؛ طبری، **تاريخ الطبري**، ج۹، ص۱۶۳ . البته بنابر روایتی که در کافی و ارشاد مفید وارد شده است. این اتفاق سال ۲۴۳ رخ داده است. کلینی، **الكافي**، ج۱، ص۵۰۱، ح۷؛ مفید، **الإرشاد**، ج۲، ص۳۱۰.

دیگر، راویانی مانند محمد بن حسن صفار (متوفی ۲۹۰) که حداقل تا سال ۲۵۰ را درک کرده‌اند[۱]، با واسطه از موسی بن القاسم روایت کرده‌اند؛ در حالی که راویانی چون علی بن مهزیار و حسین بن سعید که در مشایخ و شاگردان با موسی بن القاسم اشتراک دارند[۲]، از راویانِ امام هادی به شمار می‌روند. البته، همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، عدم ذکر نام یک راوی در کتب رجالی شیخ طوسی و برقی در شمار اصحابِ یک امام، به‌تنهایی دلیلی بر درک نکردنِ دوران آن حضرت نیست. افزون بر این، راویانی که از موسی بن القاسم نقل کرده‌اند نیز غالبا بین دهه‌های ۲۶۰ تا ۲۸۰ هجری وفات یافته‌اند؛ با این همه، در مجموع دلیلی متقن بر اینکه موسی بن القاسم بخش عمده‌ای از دوران امامت امام هادی را درک کرده باشد، در دست نیست.

۵. موسی بن القاسم در موارد متعددی از معاویة بن عمار کوفی ـ صاحب کتاب مشهور «الحج» که در سال ۱۷۵ وفات یافته است ـ با واسطه روایت می‌کند و به نظر می‌رسد زمان او را درک نکرده است.[۳] بنابراین، اگر حداقل سن آغاز تحمل روایت را ۲۰ سال فرض کنیم، تولد او به‌طور طبیعی پس از حوالی سال ۱۶۰ هجری تخمین زده می‌شود.

۶. احمد بن محمد بن ابی‌نصر [بزنطی] -که از امام رضا کوچک‌تر بوده و در فاصلهٔ سال‌های ۱۵۲ تا ۱۵۷ هجری متولد شده است[٤]- به‌طور مستقیم از راویانی روایت می‌کند که موسی بن القاسم بدون تردید تنها با واسطه از آنان نقل روایت می‌کند؛ راویانی همچون: المثنی بن الولید الحناط، صفوان بن مهران، العلاء بن رزین، رفاعة بن موسی و سماعة بن

۱. نگاه به مشایخ و دیگر قرائن، از جمله مسائل او از امام حسن عسگری‌ؑ (طوسی، **رجال**، ص۴۰۲) نشان دهندهٔ این امر است.

۲. به نظر می‌رسد موسی بن القاسم از حسین بن سعید و علی بن مهزیار بزرگتر باشد، گرچه در طبقهٔ مشایخ این دو به حساب نمی‌آید؛ به دلیل اینکه از برخی مشایخ مستقیم نقل می‌کند که آن دو با واسطه از آن‌ها نقل می‌کند؛ مثل: زرعه بن محمد، مفضل بن صالح.

۳. این مورد یکی از موارد ۱۷ گانه است که استشهاد به آن در اینجا به **جهت** وضوح سقط واسطه در موارد ادعایی است.

٤. این مطلب از کنار هم گذاشتن سال تولد امام رضاؑ -سال ۱۴۸- (کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۴۸۶ و الإرشاد ج۲، ص۲۴۷) یا سال ۱۵۱ یا سال ۱۵۳(صدوق، **عیون أخبار الرضاؑ**، ج۱، ص۱۸، ح ۱) و برخی نقل‌ها و روایات، روشن می‌شود: (راوندی، **الخرائج و الجرائح**، ج۱، ص۳۶۶)؛ صدوق، **عیون أخبار الرضاؑ**، ج۲، ص۲۲۰، ح۳۴؛ طوسی، **الغیبة، کتاب الغیبة للحجة**، النص، ص۶۲،

مهران. نکتهٔ قابل توجه آنکه هیچ‌کدام از این راویان دوران پس از وقف را درک نکرده‌اند. همچنین، برخی از ۱۷ راویِ مورد بحث در چالش نخست (مانند حماد بن عثمان، ابان بن عثمان، جمیل بن دراج، عبداللّه بن سنان، عبداللّه بن بکیر و معاویة بن عمار) از مشایخ مستقیم احمد بزنطی به شمار می‌روند. با اتکا به این قرینه نیز به نظر می‌رسد سال تولد موسی بن القاسم باید پس از سال ۱۶۰ هجری باشد.

افزون بر ۱۷ راویِ یادشده که مورد مناقشه قرار گرفته‌اند، ۱۰ راوی دیگر در زمرهٔ اصحاب امام صادق حضور دارند که موسی بن القاسم به‌طور مستقیم از آنان روایت می‌کند. این مشایخ عبارتند از: حماد بن عیسی (متوفی ۲۰۸ یا ۲۰۹)[۱]، صباح بن صبیح، محمد بن سعید بن غزوان، محمد بن الفضیل الصیرفی، زرعة بن محمد (متوفی در دوران امام رضا )، المفضل بن صالح (متوفی در دوران امام رضا )[۲]، یزید بن اسحاق الشعر، ابراهیم بن ابی‌البلاد، یحیی بن المساور و ابراهیم بن عبدالحمید.[۳]

از مجموع قرائن پیش‌گفته، این نتایج حاصل می‌شود: دلیلی بر اینکه موسی بن القاسم دوران پیش از امامت امام رضا را به عنوان راوی درک کرده باشد، در دست نیست؛ بلکه برخی شواهد، تحمل حدیث او پیش از سال ۱۷۵ هجری را نفی می‌کند و بر این اساس، ولادت وی می‌تواند پس از سال ۱۶۰ هجری باشد.[٤] همچنین، سال وفات او را می‌توان در

۱. نجاشی، **رجال**، ص۱۴۳، مدخل ۳۷۰.

۲. طوسی، **رجال**، ص۳۰۷، رقم مسلسل ۴۵۴۱.

۳. دیگر مشایخ موسی بن القاسم را می‌توان این‌گونه برشمرد: صفوان بن یحیی (۲۱۰)، محمد بن ابی عمیر( ۲۱۷)، عبد الرحمن بن ابی نجران، علی بن جعفر(متوفی ۲۱۰)، الحسن بن محبوب (۲۲۴)، علی بن الحسن الطاطری، ابراهیم بن ابی بکر بن ابی سمال، العباس بن عامر، محمد بن سهل بن یسع، محمد بن عمر بن یزید، عبداللّه بن جبله (۲۱۹)، محمد بن سنان(۲۲۰)، محسن بن احمد، علی بن اسباط، عثمان بن عیسی، النضر بن سوید، احمد بن محمد بن ابی نصر(متوفی ۲۲۱)، عبداللّه بن المغیره، عمرو بن سعید المدائنی، الفضل بن دکین (متولد ۱۲۹ یا ۱۳۰ و متوفی ۲۱۹ یا ۲۱۸)، احمد بن عمر الحلال، جعفر بن محمد بن حکیم، علی بن الحکم، محمد بن الولید الخزاز، محمد بن اسماعیل بن بزیع، محمد بن عبید اللّه بن علی الحلبی، محمد بن علی بن جعفر، معاویة بن حکیم، القاسم بن محمد الجوهری، المحاربی، ابوزید، اسماعیل بن همام، جعفر بن المثنی، سلیمان بن سفیان ابوداود المسترق (۲۳۱)، عمرو بن عثمان، محمد بن هیثم التمیمی، الحسن بن الجهم بن بکیر، سلیمان بن جعفر، یونس بن عبد الرحمن، جعفر بن محمد بن سماعة، علي بن النعمان.

٤. شاید شخصی به روایت مستقیم موسی بن القاسم از عبدالرحمن بن ابی عبد الله (صدوق، **من لا یحضره**

فاصلهٔ میان سال‌های ۲۳۰ تا ۲۴۰ هجری تخمین زد. با توجه به این قرائن، باید ظواهر موجود در اسنادی را که با اطلاعات قطعی سازگار نیستند، کنار گذاشت؛ و در مقابل، ظواهر اسنادی را که مورد تردید واقع شده‌اند -در صورت عدم تعارض با اطلاعات قطعی و نبود خطایی که به جریان «اصل عدم خطا» خللی وارد سازد- پذیرفت.

## چالش نخست

بررسی کتاب الحج در تهذیب الاحکام، پدیدهٔ قابل‌توجهی را آشکار می‌سازد؛ موسی بن القاسم از برخی راویان، هم به صورت مستقیم و هم غیرمستقیم روایت می‌کند؛ در حالی‌که دسته‌ای از آنان (مانند محمد بن ابی‌عمیر، صفوان بن یحیی و حماد بن عیسی) در طبقهٔ مشایخ مستقیم او قرار دارند، گروهی در این طبقه نیستند و دستهٔ دیگری نیز مشکوک به شمار می‌روند. در مجموع، رجالیان نسبت به ۱۷ تن از این راویان اشکال کرده‌اند که یا در زمرهٔ مشایخ مستقیم موسی بن القاسم نیستند و یا وضعیتشان در این زمینه مشکوک است؛ این افراد عبارتند از: ۱. ابان بن عثمان، ۲. جمیل بن دراج، ۳. معاویة بن عمار، ۴. معاویة بن وهب، ۵. زکریا بن محمد المومن، ۶. الحسین بن ابی‌العلاء، ۷. اسماعیل بن جابر، ۸. عبداللّه بن سنان، ۹. عبداللّه بن بکیر، ۱۰. علی بن ابی‌حمزه، ۱۱. سیف بن عمیره، ۱۲. یونس بن یعقوب، ۱۳. محمد بن عذافر، ۱۴. عاصم بن حمید، ۱۵. علی بن رئاب، ۱۶. عبدالصمد بن بشیر و ۱۷. حماد بن عثمان. افزون بر این، در رابطه با الحسین بن المختار[1] و عبدالرحمن بن سیابه[2] نیز چه‌بسا شبههٔ نقل مستقیم مطرح شده باشد که به نظر می‌رسد این احتمال صحیح نباشد.[3]

چرا اگر یک راوی از لحاظ طبقه، از شاگردان یک شخص است به صورت غیرمستقیم از او نقل می‌کند؟ اساسا ظاهر نقل بدون واسطه به چه دلیل حجّت است؟ در فرض نقل مستقیم

---

**الفقیه**، ج۳، ص۹۴) برای درک دوران پیش از سال ۱۷۵ تمسک کند؛ ولی این نقل منفرد، قابل اخذ نیست و غرابت‌هایی دارد.

۱. طوسی، **تهذیب**، ج۵، ص۲۳۱، ح ۱۲۲.

۲. همان، ص۱۱۰، ح۲۸.

۳. هر دو سندی که اسم این دو راوی در آن آمده است با خلل مواجه است و نمی‌توان روایت مستقیم موسی بن القاسم از آن‌ها را صحیح دانست. بروجردی، **تنقیح أسانید تهذیب**، صص۶۱۶ و ۶۲۸.

و غیرمستقیم از یک راوی، آیا هر دو می‌توانند حجّت باشند یا حتما یکی صحیح و دیگری اشتباه است؟ آیا طبیعی است یک نفر از یک راوی مستقیم نقل کند و از همان راوی هم غیرمستقیم نقل کند؟ اگر می‌تواند نقل مستقیم کند، چرا یک واسطه زیاد می‌کند در حالی‌که اضافه کردن راوی به سند، حسن به حساب نمی‌آید بلکه عکس آن یعنی قرب اسناد حسن به حساب می‌آید؟ پرسش دیگر اینکه در مواردی که شک در توانایی نقل مستقیم یک راوی از دیگری داریم، آیا نقل بدون واسطه در فرضی که نقل با واسطه هم وجود دارد قابل اخذ است؟ ناگفته نماند بحث در نقل بی‌واسطه و با واسطهٔ یک روایت خاص نیست تا بحث از اصالة الزیادة و النقیصة مطرح شود، بلکه نقل‌های متعدد از روایات گوناگون محلّ بحث است.

ابتدا اصل وجود این پدیده را در اسناد راویان دیگر -غیر از موسی بن القاسم- بررسی می‌کنیم تا میزان شیوع آن مشخص شود؛ چه بسا کسی گمان کند روایت با واسطه از شیخِ مستقیم، امری نامتعارف و نادر است و همین نگرش موجب شود در مواجهه با اسناد موسی بن القاسم، احتمال خطا را ترجیح دهد. اما بررسی اسناد نشان می‌دهد که این امر، پدیده‌ای پرتکرار در میان سایر راویان نیز به شمار می‌رود؛ به عنوان مثال، احمد بن محمد بن عیسی از بیش از ۲۰ تن از مشایخ اصلی خود، هم به صورت مستقیم و هم غیرمستقیم روایت می‌کند.[۱] همچنین، احمد بن محمد بن خالد از بیش از ۱۰ راوی به هر دو شکل نقل دارد.[۲] بنابراین، اصل این پدیده نامتعارف نیست و در سیره و روش راویان نام‌دار نیز سابقه دارد.

اما در پاسخ به این پرسش که چه عواملی باعث می‌شود راوی با وجود تواناییِ نقل مستقیم، به صورت باواسطه از شیخ خود روایت کند، به نظر می‌رسد عوامل متعددی در شکل‌گیری این پدیده دخیل باشند که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

**۱. نقل از کتابِ واسطه:** به عنوان مثال، احمد بن محمد بن عیسی با وجود آنکه خود از شاگردان محمد بن ابی‌عمیر، صفوان و دیگران است و روایات بسیاری را به‌طور مستقیم از آنان نقل می‌کند، در موارد متعددی با واسطهٔ حسین بن سعید از همین مشایخ روایت

۱. مثل محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، احمد بن محمد بزنطی، الحسن بن علی بن فضال.
۲. مثل محمد بن سنان، حماد بن عیسی، محمد بن ابی عمیر.

می‌نماید. دلیل این امر، نقل از کتابِ حسین بن سعید به عنوان کتاب واسطه است؛ کتبِ حسین بن سعید به دلیل نظم، ترتیب، اتقان و جامعیتِ مطلوب، مورد توجه احمد قرار گرفته و او به جای آنکه روایتِ مورد نظر خود را در آثارِ مشایخش -که چه‌بسا برخی از آن‌ها در دسترسش نبوده است- جستجو کند، به کتابِ متقنی همچون اثر حسین بن سعید مراجعه کرده و به سببِ امانت‌داریِ فوق‌العاده‌اش، نام واسطهٔ خود را نیز ذکر کرده است.

**۲. نقل شفاهی:** اقبال امامیان به نقل مکتوب روایات -از زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام و شاگردان ایشان- امری انکارناپذیر است و در سده‌های سوم و چهارم هجری، غالب آثار امامیه به صورت مکتوب درآمد و نقل شفاهی کم‌رنگ شد؛ با این وجود، نقل شفاهی کاملا منقطع نشده بود و دلیلی بر نبود آن وجود ندارد. نقل با واسطه از استاد می‌تواند به دلیل عدم وجود روایت در آثار مکتوبِ او و استماع آن از معاصران باشد؛ به‌ویژه در مواردی که اقتضای وجود روایتی در کتاب استاد فراهم نبوده است.

**۳. عدم دسترسی به نسخهٔ کتاب استاد یا در اختیار داشتن نسخه‌ای متأخر:** گاه شاگرد به کتاب استاد دسترسی ندارد، یا کتابِ استاد دارای نسخه‌های متعددی است که شاگرد تنها به برخی از آن‌ها اجازهٔ روایت دارد، و یا در زمان بودن در محضرِ استاد، اثر مورد نظر هنوز تألیف نشده است؛ ازاین‌رو، شاگرد برای نقل روایت به واسطه‌ها مراجعه می‌کند. این مورد بیشتر در جایی قابل اثبات است که واسطه، خود صاحب منبع مکتوبِ مستقلی نبوده باشد. افزون بر این موارد، مواردی همچون نقل نکردنِ مستقیم از راوی ضعیف، بهره‌گیری از منابعِ گوناگون، و ویژگی‌های مضمونِ روایت را نیز می‌توان از جملهٔ این عوامل برشمرد.

به هر حال، عواملی از این دست موجب می‌شود یک راوی از استاد خود به صورت غیرمستقیم روایت کند. نتیجهٔ این بحث آن است که نقل‌های باواسطه در این فرض -چنانچه مانع دیگری در میان نباشد- اشکالی نداشته و کاملا قابل پذیرش‌اند و باید در هر مورد، بر اساس اقتضای نقل با واسطه و بی‌واسطه عمل کرد. در این راستا، می‌توان روایات موسی بن القاسم از حماد بن عیسی را -که در موارد متعددی بی‌واسطه و در موارد بسیار دیگری با واسطه نقل شده‌اند[1]- به همین طریق توجیه کرد؛ همان‌گونه که روایت از دو شیخ

۱. حدود ۴۵ مورد روایت موسی بن القاسم از حماد بن عیسی در کتاب الحجّ وجود دارد که ۲۸ مورد با

مهم دیگرِ او، یعنی ابن ابی‌عمیر و صفوان، نیز از همین قاعده پیروی می‌کند.[1]

اما دستهٔ دوم؛ راویانی که طبقهٔ آن‌ها اقتضای نقلِ مستقیم ندارد، با این حال در اسناد، نقل مستقیم از آنان دیده می‌شود. عوامل متعددی می‌تواند سبب شکل‌گیری این‌گونه نقل‌ها شود؛ از جملهٔ این عوامل، عدم توجه به «تعلیق» در منبعِ مورد مراجعه توسط مؤلفِ اثرِ متأخر است.[2] گاه نیز بی‌توجهی به ذکر واسطه به دلیل وضوح آن، عدم آگاهی دقیق از طبقهٔ راوی یا شک در آن به دلیل آشناییِ ناکافی با دانش رجال و طبقات، سبب شده است که سندِ نقل‌شده از کتابِ منبع به همان شکلِ معلق یا ناقص ثبت شود. گاهی نیز خطای در نقل بدون التفات به نادرست بودن آن[3] و گاه خطای نسخه‌برداری، نسخه‌خوانی یا برداشتِ نادرست از متن، می‌تواند به اسقاط واسطه بینجامد.[4] البته نقش هر یک از این عوامل در ایجاد سقط سند متفاوت است؛ به عنوان نمونه، نقش عامل نخست در روایاتِ موسی بن القاسم در کتابِ الحجّ می‌تواند پررنگ‌تر باشد.

از جملهٔ این افراد که به نظر می‌رسد موسی بن القاسم آن‌ها را درک نکرده است، می‌توان الحسین بن ابی‌العلاء (از اصحاب امام باقر و امام صادق ) و معاویة بن عمار (متوفی ۱۷۵)[5] را نام برد. در هر صورت، به نظر می‌رسد نقل بی‌واسطه از این راویان در صورتی حجت است که وثاقت واسطهٔ محذوف محرز باشد.

دستهٔ سوم؛ راویانی که طبقهٔ آن‌ها به‌طور دقیق روشن نیست و به همین جهت، نقل مستقیم و غیرمستقیم از آنان مورد تردید قرار گرفته، طبقهٔ آن‌ها پیش از مشایخ مستقیمِ راوی تلقی شده

---

واسطهٔ عبدالرحمن و ۱۷ مورد بدون واسطه است. می‌توان روایات با واسطهٔ عبدالرحمن را، از کتاب او که یکی از منابع کتاب الحج موسی بن القاسم است دانست.

۱. از حدود ۱۷۰ نقل از صفوان، ۵ مورد آن با واسطه صورت گرفته است. و از میان حدود ۹۰ مورد نقل از ابن ابی عمیر ۴ مورد آن با واسطه است.

۲. همان‌طور که گذشت این عامل توسط صاحب معالم برای نخستین بار در کتاب منتقی بیان شده است.

۳. طوسی، **الإستبصار**، ج۲، ص۲۲۶، ح۵ مقایسه با همو، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۱۲۳، ح ۷۵.

٤. به عوامل زیاده در نسخ به طور کلی در کتاب **استناد در روش شناخت اسناد** پرداخته شده است. همچنین برای نمونه: طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۹۴، ح ۱۱۸، مقایسه شود با کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۳۹۹، ح ۴. همچنین طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۴، ص۶۴، ح۷، مقایسه شود با کلینی، **الکافي**، ج۳، ص۵۴۸، ح۲.

۵. نجاشی، **رجال**، ص۴۱۱، مدخل ۱۰۹۶.

و ادعای سقطِ سند دربارهٔ آن‌ها مطرح شده است. روایات موسی بن القاسم از برخی راویان، مصداقی از این دسته به شمار می‌رود؛ همان‌گونه که گذشت، عوامل متعددی می‌تواند باعث نقل مستقیم و غیرمستقیم شود که در بررسی‌ها باید به آن‌ها توجه داشت.

صاحب منتقی در فایدهٔ سوم از فوائدِ مقدمهٔ این کتاب ارزشمند، علت اصلی این پدیده و موارد مشابه آن را در عدم توجه شیخ طوسی به روش متقدمان در شیوهٔ نگارش اسناد و بنای بر سندِ پیشین (تعلیق)[1] دانسته است. این روش در میان آثار متقدمان به فراوانی دیده می‌شود (که موارد متعددی از آن را می‌توان در کتاب الکافي از محقق کلینی نیز مشاهده کرد). عدم توجه به همین روش از سوی شیخ طوسی، موجب ایجاد خلل در برخی اسناد شده است که مهم‌ترین نمونهٔ آن در نحوهٔ اخذ از کتابِ الحجِّ موسی بن القاسم به چشم می‌خورد.[2]

برای حلّ صحیح مسأله، باید میزان امانت‌داری و مهارت شیخ در شناسایی راویان، ارتباط میان آن‌ها، آشنایی‌اش با پدیدهٔ «تعلیق» در اسناد و میزان اهمیتِ انتقال صحیح اطلاعاتِ موجود در منابع از سوی وی مورد بررسی قرار گیرد. چه‌بسا کسی این اشکال را مطرح کند که بنابر برخی گزارش‌های اهل فن، اشتباهاتِ شیخ در تهذیب فراوان است[3] و همین امر مانع از جریانِ «اصل عدم خطا» در اسنادِ مشکوکِ تهذیب می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد اطلاق این سخن صحیح نیست و توجه به نکاتی چند ضرورت دارد:

نخست آنکه کثرت خطا به‌تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر کثرتِ واقعیِ اشتباهات باشد؛ چه بسا همه یا غالبِ خطاها به یک منشأ بازگردند و ازاین‌رو، خطاهای متعددی وجود نداشته باشد. البته، اگر منشأ خطایی عام باشد و خطاهای فراوانی را پدید آورد، باید بر طبق مقتضای آن عمل کرد.

دوم آنکه بر فرضِ اثباتِ کثرتِ خطا، باید جنسِ خطاها را از یکدیگر تفکیک کرد؛ برای نمونه، خطاهای فراوانی که ناشی از مغلوط بودنِ نسخه‌هاست، موجب سلب اعتماد از مواردی که منشأ شک در آن‌ها چیزِ دیگری -مانند عدم توجه به تعلیق- است، نخواهد شد. بنابراین، نگاهِ انحلالی به خطاها صحیح است، مگر در مواردی که خطاهایی با منشاهای

---

۱. تعلیق در اینجا به معنای حذف ابتدای سند به پشتوانهٔ سند سابق است.
۲. ابن‌زین‌الدین، **منتقی الجمان**، ج ۱، الفائدة الثّالثة، صص۲۳ و ۲۴ و ۲۵.
۳. بحرانی، **الحدائق الناضرة**، ج۳، ص۱۵۶، ج۵، صص۴۲۸ و ۴۲۹.

گوناگون به اندازه‌ای برسد که از عرفِ متداول خارج شده و به وثاقتِ ناقل به‌طور کلی لطمه وارد سازد.

در خصوص تهذیب الاحکامِ شیخ طوسی نیز بررسی مواردِ مشابه در کتاب‌ها و منابعِ گوناگونِ آن حائز اهمیت است: اینکه چه مقدار از خطاها مستقیما توسط خودِ شیخ طوسی صورت گرفته و چه میزان از منابعِ او به کتاب تهذیب راه یافته است؟ آیا میزان یا نوعِ خطاها موجب عدم اعتماد به کتاب شیخ می‌شود، یا آنکه تنها در برخی مواردِ خاص سلب اعتماد کرده و در سایر موارد، اعتماد به آن همچنان امکان‌پذیر است؟ در این نوشتار، برای رسیدن به پاسخ صحیح، بررسی آماری و تحلیلیِ خطاهای شیخ از جهتِ عدم توجه به «تعلیق» و سایر جهات، با دو چارچوب بررسی شده است:

چارچوب نخست: بررسی انعکاس مواردِ تعلیقِ الکافي (به عنوان مهم‌ترین منبعِ موجودِ تهذیب) در تهذیب الاحکام.

چارچوب دوم: شمارش و تحلیل مواردِ سقط یا ارسال از سایر منابعِ شیخ در تهذیب.

## چارچوب نخست

شیخ، تعلیقاتِ الکافي را به گونه‌های مختلف در کتاب خود منعکس کرده است.[1] در مواردی که ایشان در آغاز سند، نام کلینی را آورده است[2]، شیوه‌های گوناگونی از تعامل را می‌توان مشاهده کرد که تنها بر اساس بررسی آن‌ها می‌توان روشِ شیخ را به درستی تحلیل کرد. این موارد در سه دستهٔ کلی قابل تقسیم‌بندی است:

دستهٔ نخست: شیخ برخی از تعلیقات را به هنگام انتقال به کتابِ خویش به صورت صحیح

۱. تعلیقات موجود در قسمت فروع کافی حدود هزار مورد است (بر اساس آمار به دست آمده از کتاب توضیح الأسانید آقای محمد جواد شبیری به صورت تقریبی).

۲. روایات اخذ شده از کافی در تهذیب به دو صورت وارد شده است؛ روایاتی که نام محقق کلینی (اگرچه با ضمیر یا اشاره) در آغاز آن تصریح شده است و تعداد آن حدود سه هزار مورد است و روایاتی که نام کلینی در ابتدای آن نیامده است ولی قرائن نشان می‌دهد از کافی اخذ شده است و تعداد آن حدود دو هزار مورد است. آنچه در آمار فوق مورد بررسی قرار گرفته، صورت نخست است؛ گرچه مواردی که به دلیل قرار گرفتن در محدودهٔ روایات تصریحی به چشم آمد نیز در آمار حساب شد.

برطرف کرده است؛ تعداد این موارد حدود ۴۴ مورد است.[۱]

دستهٔ دوم: برخی از تعلیقات به صورت اشتباه، عادی‌سازی شده‌اند. این موارد دربارهٔ سه راوی که بیشترین تعلیقات در اسنادشان انجام شده، بدین ترتیب است: اسنادِ تعلیقیِ احمد بن محمدِ اشعری: ۱۳ مورد[۲]؛ اسنادِ سهل بن زیاد: ۳ مورد[۳]؛ و اسنادِ احمد بن محمدِ برقی: ۲ مورد.[٤]

دستهٔ سوم: حدود ۴۹ سند از اسنادِ تعلیقِ الکافي به شکل معلق (با حفظ سند معلق‌علیه یا بدون آن) باقی مانده است.[٥و٦]

در رابطه با دستهٔ سوم، شیخ تعلیقاتِ موجود در الکافي را به چند شکل به صورت معلق رها کرده است: برخی را به همراه همان سندِ معلق‌علیهِ موجود در الکافي منعکس کرده است[۷]؛ برخی را با تعلیق بر سندی غیر از سندِ معلق‌علیهِ الکافي منعکس ساخته که خود دارای دو صورت است[۸]: الف) سندِ معلق‌علیهِ تهذیب در راویِ ابتداییِ حذف‌شده از سندِ معلق، با سند معلق‌علیهِ الکافي یکی است[۹]؛ ب) سندِ معلق‌علیهِ تهذیب در راویِ ابتداییِ حذف‌شده از سندِ معلق، با سند معلق‌علیهِ الکافي یکی نیست.[۱۰] برخی را نیز بدون تعلیق بر سندِ سابق

---

۱. برای نمونه: طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۱، ص۲۹۶، ح ۳۶، ص۱۸۴، ح۱، ج۵، ص۲۶۳، ح۱۱.
۲. برای نمونه: همان، ج۴، ص۵۵، ح۳، ص۳۱۳، ح ۱۴.
۳. برای نمونه: همان، ج۴، ص۲۹۰، ح۱۶، ج۵، ص۱۳۴، ح۱۱۴.
٤. برای نمونه: همان، ج۸، ص۲۳۰، ح ۶۴.
٥. این آمارها براساس برنامهٔ درایه و جامع الاحادیث نور تنظیم شده است.
٦. برخی از اسناد عادی در کافی را خود شیخ به روش کلینی معلّق کرده است. برخی از اسناد نیز به اشتباه معلّق تشخیص داده است در حالی که معلق نیستند. به عنوان مثال: طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۱، ص۲۹۵، ح ۳۱ البته در ۳ سند دیگر که در قسمت های متأخّر تهذیب و کافی وجود دارد. احمد بن محمد الکوفي موجود در این سند را به عنوان شیخ باواسطهٔ کلینی آورده است.
۷. برای نمونه: طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۴، ص۶۷، ح ۱و۲ مقایسه با کلینی، **الکافي**، ج۳، ص۵۳۰، ح۱و۲؛ طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۱۶۴، ح ۷۲ و ۷۳ مقایسه با کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۴۴۳، ح ۳و۴.
۸. ذکر این نکته مهم است که این تعلیق بنابر ظاهر بدوی سند تهذیب است که در برخی فروض پذیرش آن مشکل است.
۹. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۴، ص۱۰۶، ح۳۸ و ۳۹ مقایسه با کلینی، **الکافي**، ج۳، ص۵۵۸، ح۱ و ۲.
۱۰. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۳۲۱، ح ۱۹ و ۲۰ مقایسه با کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۳۷۹، ح ۶ و ۷.

منعکس کرده است؛ در این شکل، گاه سند معلق‌علیه را با تغییرِ ترتیب در نزدیکیِ روایتِ معلق آورده است[1] و گاه نیز اصلا سند معلق‌علیه را نیاورده است.[2]

در رابطه با اسناد الکافي گفتنی است که قریب به اتفاقِ تعلیقاتِ آن در اسنادی رخ داده که ابتدای آن‌ها این راویان هستند: (عدة عن سهل بن زیاد)، (عدة عن أحمد بن محمد)، (محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد)، (حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعة)، (عدة عن أحمد بن أبي عبد اللّه) و (علي بن إبراهیم عن أبیه)؛ بدین معنا که از آغاز اسناد تعلیقیِ الکافي، حداقل یک نفر از این افراد حذف شده‌اند.

چند نکته از آمار فوق قابل استخراج است:

۱. شیخ با پدیدهٔ تعلیق به‌طور کلی و به‌خصوص در الکافي آشنا بوده است.

۲. او مشایخ باواسطه و بی‌واسطهٔ کلینی و روابط میان آن‌ها را می‌شناخته و به همین خاطر، در دستهٔ اول، آن‌ها را به درستی عادی‌سازی کرده است.

۳. هر سه راویِ دستهٔ دوم در اسنادِ این دسته، به عنوان شیخ مستقیم کلینی وارد شده‌اند، در حالی‌که قطعا از مشایخ باواسطهٔ او نزد شیخ طوسی به شمار می‌روند[3]؛ و ترتیب ورود همهٔ روایات دستهٔ دوم در تهذیب نیز پیش از روایات دستهٔ اول نیست تا گفته شود شیخ ابتدا آن‌ها را نمی‌شناخته و بعدها شناخته است.

۴. تمامی مواردِ تعلیق در مواضعی رخ داده است که راویانِ آن شناخته‌شده هستند.

به نظر می‌رسد با توجه به شناختِ شیخ از تعلیق، مشایخِ تعلیقی و مدل‌های گوناگون مسلک او در انتقال اسناد تعلیقی، نوعی تساهل از سوی ایشان در این زمینه دیده می‌شود که به این نتیجه می‌انجامد که این افراد، دخالتی در اعتبارِ روایت از منظرِ شیخ نداشته‌اند.

---

۱. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۸، ص۱۹۶، ح ۴۷، ۴۸، ۴۹ مقایسه با کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۲۱۲، ح ۱۰، ۱۱، ۱۲؛ طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۳، ص۲۴، ح۲ و ۳ مقایسه با کلینی، **الکافي**، ج۳، ص۳۷۲، ح ۵ و ۶.

۲. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۳۲۱، ح ۱۹ و ۲۰ مقایسه با کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۳۷۹، ح۶ و ۷.

۳. البته در رابطه با سهل بن زیاد به دلیل وجود برخی نقل‌های مستقیم کلینی از او در کافی احتمال مستقیم بودن مطرح شده است که به نظر با این تعداد قابل اثبات نیست.

## چارچوب دوم

برای دستیابی به میزان وثاقت و مهارتِ شیخ در ارتباط با مسألهٔ مورد بحث، اسنادِ تهذیب در خصوص ۱۰ کتاب از مهم‌ترین منابع آن مورد بررسی قرار گرفت و مواردی گردآوری شد که در نقل مستقیم صاحبان این کتب از راویان، سقط یا ارسال رخ داده است؛ که در نهایت آمارِ زیر به دست آمد:

**کتاب حسین بن سعید:** با حدود ۲۷۰۰ روایت در تهذیب که با نامِ او آغاز شده است[1]؛ از این تعداد، حدود ۱۶ راوی دچار سقط یا ارسال شده‌اند؛ از جمله: عبداللّه بن مسکان (۳ مورد)، علی بن ابی‌حمزه (۵ مورد)، حمید بن المثنی (۳ مورد)، العلاء بن رزین (۲ مورد)، معاویة بن عمار (۲ مورد)، و ۹ راویِ دیگر هر کدام ۱ روایت.

**کتاب احمد بن محمد بن عیسی:** با حدود ۱۷۰۰ روایت[2]؛ از این تعداد، حدود ۱۸ راوی دچار سقط شده‌اند؛ از جمله: ابراهیم ابوایوب الخزاز، حمید المثنی، ابوسعید المکاری، عبداللّه بن مسکان و دیگر راویان (هر کدام ۱ مورد).

**کتاب محمد بن احمد بن یحیی:** با حدود ۹۰۰ روایت؛ از این تعداد، حدود ۱۰ راوی دچار سقط شده‌اند؛ از جمله: احمد بن محمد بن ابی‌نصر (۶ مورد)، حسین بن یزید النوفلی (۲ مورد)، محمد بن ابی‌عمیر (۲ مورد)، و مابقیِ راویان هر کدام ۱ مورد.

**کتاب محمد بن علی بن محبوب:** با حدود ۸۰۰ روایت در تهذیب که با نامِ او آغاز شده است؛ از این تعداد، حدود ۲۰ راوی دچار سقط شده‌اند؛ از جمله: حسن بن محبوب (۹ مورد)، حسین بن سعید (۸ مورد)، احمد بن محمد بن ابی‌نصر (۷ مورد)، محمد بن ابی‌عمیر (۲ مورد)، صفوان بن یحیی (۲ مورد)، محمد بن خالد برقی (۲ مورد)، العمرکی (۲ مورد)، عبداللّه بن المغیره (۲ مورد)، و ۱۲ راویِ دیگر هر کدام ۱ مورد.

**کتاب سعد بن عبداللّه:** با حدود ۷۵۰ روایت در تهذیب که با نامِ او آغاز شده است؛ از این تعداد، حدود ۸ راوی دچار سقط شده‌اند؛ از جمله: حسین بن سعید (۴ مورد)، و محمد بن خالد برقی، عبدالرحمن بن ابی‌نجران و چند راویِ دیگر هر کدام ۱ روایت.

---

۱. بالتصریح یا بالضمیر یا بالتعلیق یا بالاشاره.

۲. مراد در این کتاب و کتاب‌های بعدی، تعداد روایات در تهذیب است که با نام این راوی آغاز شده است.

**کتاب علی بن الحسن بن فضال:** با حدود ۶۰۰ روایت؛ از این تعداد، حدود ۸ راوی دچار سقط شده‌اند؛ از جمله: ابراهیم بن ابی‌بکر بن ابی‌السمال (۴ مورد)، حماد بن عیسی (۳ مورد)، الحسن بن محبوب (۲ مورد)، یزید بن اسحاق الشعر (۲ مورد)، و بقیهٔ راویان هر کدام ۱ مورد.

**کتاب محمد بن الحسن الصفار:** با حدود ۴۰۰ روایت؛ از این تعداد، تنها ۱ راوی (القاسم بن ابی‌القاسم) با ۱ روایت دچار سقط شده است.

**کتاب الحسن بن محبوب:** با حدود ۳۵۰ روایت؛ از این تعداد، حدود ۳ راوی دچار سقط شده‌اند؛ از جمله: الفضیل بن یسار (۳ مورد)، محمد بن مسلم و یحیی ابوبصیر هر کدام ۱ مورد.

**کتاب الحسن بن محمد بن سماعه:** با حدود ۳۰۰ روایت؛ از این تعداد، حدود ۷ راوی دچار سقط شده‌اند؛ از جمله: عبداللّه بن مسکان (موردِ ذکرشده)، محمد بن سکین، ابان بن عثمان و برخی دیگر با ۱ مورد.

**کتاب علی بن مهزیار:** با حدود ۱۵۰ روایت؛ دارای صفر روایتِ مقطوع یا مرسل.

برخی از منابع دیگر تهذیب که اهمیت کمتری نسبت به منابع فوق دارند نیز بررسی شدند؛ به‌گونه‌ای که برخی مانند کتاب علی بن حاتم دارای آمار صفر و برخی مانند کتاب علی بن بابویه دارای موارد بسیار ناچیزی بودند.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، نسبتِ این آمار به کلِ روایات بسیار ناچیز است. نکته‌ای که در این آمار جلبِ توجه می‌کند، روشن بودنِ سقطِ واسطه در غالبِ این موارد است؛ به عنوان مثال، در کتابِ محمد بن علی بن محبوب -که وضعیتی مشابه کتابِ الحجِّ موسی بن القاسم از جهتِ تعدادِ سقط‌ها دارد- سقط در روایاتِ او از حسن بن محبوب، حسین بن سعید، احمد بن محمد بن ابی‌نصر، محمد بن ابی‌عمیر و صفوان بن یحیی رخ داده است که سقطِ واسطه در آن‌ها برای آشنایان با اسناد کاملا آشکار است. بسیار بعید است که شیخ طوسی تا این اندازه با اسناد بیگانه باشد، به‌ویژه که در اکثر مواردِ مشابه، واسطه را به صراحت ذکر کرده است. بنابراین، این اتفاق یا به جهتِ وضوحِ واسطهٔ سقط‌شده و عدم لزومِ تصریح به آن، یا به دلیلِ خطا در نسخهٔ منبع شیخ و انتقال آن به همان صورت، یا سهوِ شیخ در خوانشِ نسخه، و یا به جهت جدا شدنِ سند از قرینه و بی‌اهمیتِ بودن آن نزدِ شیخ

صورت گرفته است.

ازاین‌رو، احتمال اینکه شیخ با روش تعلیق آشنا نبوده باشد، منتفی به نظر می‌رسد. اما این احتمال که در موارد محلِ بحث در کتاب الحجّ، شیخ به تعلیق توجه نکرده باشد؛ یا به خاطر خصوصیتی در ساختار اسناد کتاب موسی بن القاسم یا نسخهٔ در دسترسِ شیخ، اسناد را به همان شکلِ اصلی باقی گذاشته باشد؛ یا به جهت جدا کردن روایت از جایگاه اصلیِ خویش بدونِ انعکاسِ قرینه؛ یا به دلیلِ روشن بودنِ واسطه‌ها و بی‌اهمیت بودن ذکر آن‌ها در برخی اسناد؛ و یا اینکه اساسا در این موارد، کلا یا جزئا تعلیقی در کار نبوده، سایر احتمالات نیز منتفی بوده و شیخ هیچ خطایی مرتکب نشده و سند به‌صورت بی‌واسطه کاملا صحیح است؛ از جمله احتمالاتی است که باید بررسی کرد کدام‌یک با قرائن و موازین اعتباری سازگارتر است.

برای مثال، در کتاب موسی بن القاسم نمونه‌هایی از جدا شدن سند روایات از قرینه مشاهده می‌شود؛ به عنوان مثال، سندِ «موسی بن القاسم عن علی الجرمي عنهما» چند بار در کتابِ الحجِّ تهذیب تکرار شده است[1]، بدون آنکه مرجع ضمیر آن در سند پیشین ذکر شده باشد. همین امر موجب بروز اختلال در این اسناد برای برخی شده است، در حالی‌که دقت در اسانیدِ مشابه نشان می‌دهد مراد از این دو راوی چه کسانی هستند. پرواضح است که مرجعِ ضمیر برای شیخ روشن بوده و این امر برای او و کسانی که به کتابِ موسی بن القاسم دسترسی داشته‌اند یا به اسنادِ مشابه مراجعه کرده‌اند، مشکلی ایجاد نمی کرده است؛ اما شیخ یا به جهت عدم التفات به این ابهام برای دیگران، یا به دلیل عدم اهمیت آن، و یا به جهات دیگر، از تصریح به نام راوی خودداری کرده است.

در ادامه با بررسی هر یک از هفده راویِ مورد بحث، به‌صورت جداگانه، روشن خواهد شد روایتِ مستقیمِ موسی بن القاسم از آنان صحیح است یا خیر؟ در آغاز، طبقهٔ این راویان را – بدون لحاظ روایت موسی بن القاسم از آن‌ها–، سپس به اسناد موجودِ موسی بن القاسم از آن‌ها بررسی می‌شود، و در نهایت تکلیفِ نقلِ بدون واسطه روشن خواهد شد.

---

۱. طوسی، **التهذیب**، ج ۵، ص۱۱۸، ح۳۸۷، ص۱۶۱، ح۵۳۶ و ح۵۳۸، ص۳۴۷، ح ۱۲۰۳، ص۳۷۹، ح۱۳۲۴.

پس از بررسی احتمال سقط، در صورتی‌که نقل بی‌واسطه محرز نباشد و سند مرسل یا در حکم مرسل باشد، در راستای رفعِ مشکل سند تلاش می‌شود؛ بر همین اساس، لازم است به عنوان مقدمه، راهکارهای تصحیح اسناد مرسل، بررسی و سپس آن را دربارهٔ هر راوی به صورت جداگانه اجرا نمود.

صاحبِ منتقی الجمان پس از آنکه اسنادِ بسیاری را به سبب نکتهٔ «عدم توجه به تعلیق» دارای اشکال می‌داند، در مواضع مختلفی از کتاب خود برای رفع آن تلاش می‌کند. ایشان در مواردی که واسطهٔ محذوف، منحصر در ثقات باشد، سند را تصحیح می‌کند[1] و در غیر این صورت، سند را ضعیف می‌داند[2]؛ اما به زوایای گوناگونِ این بحث نپرداخته است.

آنچه در این موارد اهمیت دارد، حصول اطمینان به وثاقتِ واسطهٔ محذوف یا محتمل‌الحذف در سند، و یا اثبات عدم لزومِ بررسیِ واسطه است. گاه می‌توان یک نفر را به عنوان راوی محذوف در سند مشخص کرد؛ گاه امر دایر میان چند راوی است که همگی ثقه‌اند یا میانِ ثقه و ضعیف تردید وجود دارد؛ و گاه تشخیص راویِ محذوف -حتی به‌صورت مردد- نیز امکان‌پذیر نیست. به نظر می‌رسد با وجود چند شرط می‌توان وثاقت واسطهٔ محذوف را احراز کرد:

۱. واسطه یا وسائط موجود و معلوم در این ارتباط، همگی ثقه باشند.

۲. احتمال ورود فرد دیگری غیرثقه در این ارتباط سندی منتفی باشد.

اما به چه دلیلی احتمال ورود فرد دیگر منتفی است؟ زیرا همان‌گونه که یک یا چند راوی در این ارتباط وجود دارند، شاید [راوی اصلی] از دیگران نیز نقل کرده باشد؛ به‌ویژه اگر در غیر این ارتباط نیز جزء مشایخ او به شمار رود. بنابراین، باید دو احتمال منتفی شود: یکی احتمال ورود مشایخ دیگرش که در غیر این ارتباط قرار دارند، و دیگری احتمال ورود غیرمشایخ او به‌طور کلی.

در پاسخ به این پرسش، ملاحظهٔ نحوهٔ انتقال میراث روایی و مسائلی از این دست بسیار اهمیت دارد: شفاهی یا مکتوب بودن، وحدت موضوعِ روایات، صاحب کتاب بودن، قرار

---

۱. ابن‌زین‌الدین، **منتقی الجمان**، ج۳، ص۴۳۷.

۲. همان، ج۳، صص۳۳ و ۵۵.

داشتن در طریق نقلِ کتاب، احرازِ نقل از کتاب خاص، کم‌روایت یا پرروایت بودن، کم‌استاد یا پراستاد بودن، وجود راویانِ ضعیف یا مجهول در میانِ مشایخ (بر اساس روش اهل اخبار)، موضوع روایت و اهمیت آن، وجود همان روایت یا نقل‌های مشابه‌اش در منابع دیگر، کم یا زیاد بودن واسطه‌ها، و قرائن دیگری از این دست که می‌توانند ما را یاری رسانند.

در صورتی‌که چند واسطه در میان باشند که برخی از آن‌ها ضعیف‌اند، در پاره‌ای از موارد می‌توان با در نظر گرفتن افرادی که پیش و پس از این دو راوی قرار گرفته‌اند، واسطه را در ثقات منحصر دانست؛ هرچند این کار با مشکلات و سختی‌هایی همراه است.

## ۱. ابان بن عثمان[۱]

این راوی بنابر نقل شیخ طوسی و نجاشی از امام صادق و امام کاظم علیهما السلام روایت نقل کرده است و در رجال کشی جزء طبقهٔ دوم اصحاب اجماع در کنار جمیل بن دراج، حماد بن عثمان، حماد بن عیسی، عبداللّه بن مسکان و عبداللّه بن بکیر به عنوان احداث اصحاب ابی عبداللّه آمده است. بیشتر مشایخ او نیز از کسانی هستند که نوعا تا آخر زمان امام صادق یعنی سال ۱۴۸ زنده بوده‌اند. راویان کتاب یا کتاب‌های او احمد بن محمد بن ابی نصر متولد (متوفی ۲۲۱)، جعفر بن بشیر (متوفی ۲۰۸) و محسّن بن احمد می‌باشند. فضالة بن ایوب و الحسن بن علی الوشاء( زنده در ۲۲۰)[۲] نیز از راویان او به حساب می‌آیند. بنابر نقل نجاشی ابو عبداللّه محمد بن سلام از ابان اخذ کرده و بسیار از او حکایت کرده است[۳] و بنابر نقل برخی منابع عامه، محمد بن سلام متولد سال ۱۶۱ و متوفی ۲۲۵ است.[۴] بنابر برخی گزارشات در میان عامه، ابان بن عثمان در آغاز سال ۲۰۰ از دنیا رفته است.[۵] سال تقریبی تولد ابان را می‌توان حدود سال ۱۲۰ تخمین زد و به نظر می‌رسد تا پس از وقف زنده بوده است. حال با توجه به بررسی طبقهٔ این راوی، نوبت به بررسی آمار

۱. به جهت طولانی شدن مقاله از ذکر آدرس‌ها خودداری و تنها به ذکر آمار بسنده شد.
۲. طوسی، **رجال**، ص۳۸۵.
۳. نجاشی، **رجال**، ص۱۳، مدخل۸.
٤. ابوالحجاج، **تهذیب الکمال في أسماء الرجال**، ج۲۵، صص ۳۴۳ و ۳۴۴.
۵. عسقلانی، **لسان المیزان**، ج۱، ص۲۴.

روایات موسی بن القاسم از ابان می‌رسد:

موسی بن القاسم از ابان بن عثمان در منابع موجود ۱۵ روایت دارد[1]؛ که ۱۱ روایت آن بی‌واسطه است و از این تعداد ۲ مورد در بصائر و ۲ مورد در غیر کتاب الحجّ در تهذیب و به واسطهٔ محمد بن علی بن محبوب روایت شده است و موضوع این ٤ روایت حج نیست و ۷ روایت هم بدون واسطه در کتاب الحجّ تهذیب آمده است. از ٤ روایت با واسطه، ۲ روایت با واسطهٔ عباس بن عامر در کتاب الحجّ و آن هم پس از ٦ مورد از نقل‌های بدون واسطهٔ موسی از ابان، و ۲ روایت هم با واسطهٔ ابن ابی عمیر در غیر تهذیب روایت شده است.

روشن است که غالب روایات موسی بن القاسم از ابان بدون واسطه است و تعداد ٤ مورد از آن‌ها هم در موضوع غیر حج از غیرکتاب الحجّ او اخذ شده است. روایات با واسطه نیز بعد از روایات بدون واسطه در کتاب الحجّ شیخ نقل شده است. از طرفی همان‌گونه که طبقهٔ موسی بن القاسم گذشت، به نظر می‌رسد ابان بن عثمان تا حدود سال ۲۰۰ زنده بوده است و موسی بن القاسم نیز از اصحاب امام رضا یعنی پیش از سال ۲۰۰، توانایی روایتگری داشته است. حال سؤال اینجاست که احتمال خطای شیخ در آن ۷ مورد مبنی بر عدم توجه به تعلیق یا خطای نسخه‌ای قوی‌تر است یا قرائنی که گذشت؟ به نظر می‌رسد با توجه به قرائن پیش گفته روایات مستقیم موسی بن القاسم از ابان را می‌توان پذیرفت و اطمینان به صحت آن حاصل می‌شود؛ زیرا بر خلاف باور صاحب منتقی، از سویی طبقهٔ موسی اقتضای روایت مستقیم از ابان را دارد و از سویی در غیر کتاب الحجّ و در منابع دیگر نیز روایت مستقیم او وجود دارد و احتمال عدم توجه به تعلیق از طرف دو نفر غیر از شیخ طوسی به مراتب از روایت با واسطه از شیخ مستقیم -که رایج هم بوده است و حتی در

۱. دو نکته شایان ذکر است: ۱. این آمار و آمارهای بعدی با جستجوی واژگانی به دست آمده است که احتمال خطا در آن وجود دارد؛ گرچه نسبت به کتب اربعه و وسائل الشیعه و آثار صدوق به دلیل وجود آمار دقیق آن در نرم افزار درایه، دقیق است. به نظر می‌رسد قریب به اتفاق موارد گردآوری شده است. ۲. با توجه به چالش دوم، تعدادی از روایات کتاب الحجّ تهذیب که آغاز آن موسی بن القاسم آمده است به این دلیل که در حقیقت روایت موسی بن القاسم نیستند از آمار خارج شده‌اند؛ گرچه تعداد این روایات نسبت به هر راوی چالش اول اندک است و تغییر چندانی در آمار نمی دهد.

روایات موسی بن القاسم از مشایخ قطعی خودش هم زیاد اتفاق افتاده است- ضعیف‌تر است.[1] بنابراین احتمال عدم توجه به تعلیق و یا خطا در ۷ روایت موجود در کتاب الحجّ مرجوح است. بنابر آنچه گذشت، ظاهر سند در این فرض قابل اخذ است و مانع محکمی در برابر آن وجود ندارد. همچنین به نظر می‌رسد مناقشهٔ برخی معاصران در روایات موسی از ابان به این دلیل که موسی از طبقهٔ ۷ است و ابان از طبقهٔ ۵ است و به همین دلیل بعید است مستقیم از او نقل کند[2] نیز وجیه نیست. به نظر می‌رسد این نوع نگرش به طبقهٔ راویان با واقعیت های موجود در اسناد سازگار نیست و ریشه در کلمات عامه دارد و نمی توان آن را معیار دقیقی برای طبقهٔ راوی دانست و بر طبق آن حکم کرد.

## ۲. جمیل بن درّاج

این راوی از امام صادق و امام کاظم روایت نقل کرده است و همان‌طور که گذشت، از اصحاب اجماع و از احداث اصحاب ابی عبداللّه است و بنابر نقل نجاشی در زمان امام رضا از دنیا رفته است[3] و مانند موسی بن القاسم، کوفی بوده است.[4] به نظر می‌رسد از لحاظ طبقه مشکلی برای نقل موسی از جمیل وجود ندارد. حال با توجه به طبقهٔ جمیل، آمار روایات موسی بن القاسم از جمیل بدین شرح است:

موسی بن القاسم در منابع موجود مجموعا ۸ روایت از جمیل دارد: ۵ مورد بدون واسطه که ۴ مورد در کتاب الحجّ و ۱ مورد در منابع دیگر در غیر موضوع حج است. و ۳ روایت هم با یک یا دو واسطه؛ ۲ مورد در کتاب الحجّ و ۱ مورد در منابع دیگر. نتیجه اینکه با توجه به ملائم بودن طبقهٔ موسی بن القاسم با جمیل، ظاهر روایات بدون واسطه قابل پذیرش است و چند مورد نقل با واسطه تنافی با آن ندارد؛ گرچه حصول اطمینان به نسبت مورد قبل کم‌تر است.



---

۱. مثل حماد بن عیسی، صفوان و ابن ابی عمیر
۲. سیستانی، **قبسات من علم الرجال**، ج۲، ص۳۵۸.
۳. نجاشی، **رجال**، ص۱۲۶، مدخل۳۲۸.
٤. طوسی، **رجال**، ص۱۷۷، مدخل ۲۱۰۱.

### ۳. علی بن رئاب

این راوی از اصحاب امام صادق و امام کاظم است و حسن بن محبوب راوی کتاب اوست و راویانی که روایتشان از او ثابت است نیز همگی دوران پیش از وقف را درک کرده‌اند. به نظر، علی بن رئاب دورهٔ وقف را درک نکرده است؛ بنابراین نمی‌توان روایت موسی بن القاسم از او را از لحاظ طبقه، ثابت دانست. با این حال باید به اطلاعات موجود در اسناد نیز توجه نمود؛ چه بسا در اسناد، قرائنی مثل کثرت نقل بلاواسطه باشد که احتمال خطا در آن منتفی باشد.

موسی در منابع موجود نیز در مجموع ۲۱ روایت از علی بن رئاب دارد؛ ۲۰ روایت در تهذیب و همگی در کتاب الحج. از این تعداد ۱۷ مورد با واسطهٔ حسن بن محبوب است و تنها ۳ مورد بدون واسطه است. ۱ روایت هم در غیر تهذیب با واسطهٔ حسن بن محبوب نقل شده است. با توجه به این اطلاعات و کم بودن روایت بدون واسطه و وجود همهٔ آن‌ها در کتاب الحجّ و واسطه بودن حسن بن محبوب در همهٔ آن‌ها و با توجه به اینکه راوی کتاب علی بن رئاب حسن بن محبوب است و روایت بلاواسطه‌ای در غیر کتاب الحجّ موجود نیست، به نظر می‌رسد احتمال عدم توجه به تعلیق در اسناد بلاواسطه بیشتر است و اخذ به ظاهر آن‌ها مشکل به نظر می‌رسد.

در این فرض با توجه به اینکه در روایات متعددی تنها واسطه، حسن بن محبوب است و موضوع همهٔ این روایات نیز یکی است و حسن بن محبوب نیز راوی کتاب علی بن رئاب است، به نظر واسطهٔ سقط‌شده، همان حسن بن محبوب است؛ بنابراین روایت قابل تصحیح است.

### ٤. معاویة بن عمار

راوی از امام صادق و امام کاظم و صاحب کتاب الحجّ معروف که راویان بسیاری داشته و در سال ۱۷۵ از دنیا رفته است.[1] بنابراین از لحاظ طبقه نمی‌توان روایت مستقیم موسی از او را ثابت دانست.

---

۱. نجاشی، **رجال**، ص۴۱۱، مدخل۱۰۹۶.

اطلاعات اسناد نیز با همین امر سازگار است. موسی بن القاسم موارد متعددی -در حدود ۸۰ مورد- با واسطهٔ صفوان (غالب) یا ابراهیم بن ابی‌بکر نقل دارد و تنها ۳ نقل مستقیم از او دارد که همگی در موضوع حج است. به نظر می‌رسد سقوط واسطه در این ۳ مورد به دلیل عدم توجه به تعلیق یا وضوح واسطه یا خطا صورت گرفته است.

اما آیا راهی برای تصحیح این سه روایت وجود دارد؟ به نظر با توجه به اینکه ظاهرا این روایات از کتاب الحجّ معاویة بن عمار است و طریق به آن هم منحصر به ثقات است[1]، می‌توان این سه نقل را تصحیح کرد.

### ۵. عبداللّه بن سنان

عبداللّه بن سنان، راوی از امام صادق است. شیخ طوسی او را در زمرهٔ اصحاب امام کاظم آورده، در حالی‌که نجاشی آن را ثابت نمی‌داند.[2] بنابر گفتهٔ نجاشی، وی خزانه‌دار چهار خلیفهٔ عباسی یعنی منصور، مهدی، هادی و هارون بوده است؛ بنابراین، این گزارش می‌رساند که عبداللّه دست‌کم تا پس از سال ۱۷۰ هجری (آغاز خلافت هارون) زنده بوده است.[3]

کتاب یا کتاب‌های او به واسطهٔ محمد بن ابی‌عمیر و عبداللّه بن جبله روایت شده است و حسن بن محبوب و نضر بن سوید از راویان او به‌شمار می‌روند. راویان از وی، زمان امام کاظم را درک کرده‌اند و به نظر می‌رسد دلیلی بر حیات این راوی پس از پدیدهٔ وقف وجود ندارد؛ ازاین‌رو، اثبات روایت مستقیم موسی از او از منظر طبقهٔ روایی امکان‌پذیر نیست.

اطلاعات موجود در اسناد نیز مؤید همین امر است؛ به‌طوری‌که در اسناد موجود، حدود ۲۵ مورد روایت از موسی بن القاسم از عبداللّه بن سنان به‌چشم می‌خورد که جز یک مورد

۱. در ابن‌زین‌الدین، **منتقی الجمان**، ج۳، صص۳۳ و ۵۵، شیخ طوسی اشکال به مجهول بودن واسطه، یعنی ابی الحسین النخعی کرده است و به همین دلیل روایات بی‌واسطهٔ موسی بن القاسم از معاویة بن عمار را ضعیف دانسته است. اما به دو جهت این اشکال تمام نیست؛ نخست اینکه مراد از ابی الحسین النخعی همان ایوب بن نوح ثقه است. دوم آنکه بنابر تحقیقی که در شمارهٔ بعد خواهد آمد ابی الحسین در حقیقت در اسناد موسی بن الحسن بن عامر است و نه در اسناد موسی بن القاسم.

۲. نجاشی، **رجال**، ص۲۱۴، مدخل ۵۵۸.

۳. همان، ص۳۵۹، مدخل ۹۶۶.

در «کتاب الحج»، همگی با واسطه (و غالبا از طریق عبدالرحمن بن ابی‌نجران) نقل شده‌اند. بنابراین، آن تک‌موردِ موجود در کتاب الحج قابل اعتماد و اخذ نیست و احتمال عدم توجه به تعلیق، وضوح واسطه یا بروز خطا در آن بسیار قوی است.

راویان واسطه میان موسی و عبداللّه، همگی از ثقات هستند؛ مگر در یک سند که واسطهٔ آن محمد بن عبیداللّه حلبی است. البته این سند نیز ظاهراً از کتاب عبداللّه بن سنان است؛ زیرا محمد بن عبیداللّه صاحب کتاب نیست و همین روایت از راه‌هایی غیر از او نیز از عبداللّه بن سنان نقل شده است[1]؛ در نتیجه، واسطه بودن وی ممکن است خللی ایجاد نکند. با وجود این، در سند مورد بحث در تهذیب، به دلیل وجود همین روایت به سند صحیح از عبداللّه بن سنان[2]، نیازی به بررسی سند مجدد نیست.

### ٦. محمد بن عذافر

راوی از امام صادق و امام کاظم است و تا زمان امام رضا زنده بوده و در ۹۳ سالگی وفات یافته است. راوی کتاب او عمرو بن عثمان است. محمد بن عمر بن یزید و محمد بن اسماعیل از اصحاب امام کاظم ، از راویان او به شمار می‌آیند و علی بن اسباط از اصحاب امام رضا و امام جواد از او روایت می‌کند. به نظر می‌رسد نقل موسی بن القاسم از او با طبقه‌اش سازگار است.

موسی بن القاسم ۲۵ روایت، و همگی در «کتاب الحج»، از محمد بن عذافر دارد که ۱۲ مورد آن بدون واسطه و ۱۳ مورد با واسطهٔ محمد بن عمر بن یزید است. تمامی این مواردِ مرتبط با موضوع حج، به‌جز یک مورد، به عمر بن یزید صاحب «کتاب الحج» ختم می‌شوند.[3] این احتمال هست که همهٔ این روایات از کتاب عمر بن یزید توسط موسی بن القاسم اخذ شده باشد؛ در این صورت، نقل به دو صورتِ متفاوت چندان متداول نیست و احتمال عدم توجه به تعلیق یا عدم اهمیت داشتن واسطهٔ نخست، قوت بیشتری می‌یابد.

البته این احتمال نیز مطرح است که کتاب به دو گونه اخذ شده باشد: یک‌بار تنها با واسطهٔ

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۲۳۵، ح ۱۵؛ صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج۲، ص۲۶۱، ح ۲۳۶۶.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۴، ص۵۱۳، ح ۳.
۳. نجاشی، **رجال**، ص۲۸۳، مدخل ۷۵۱.

محمد بن عذافر، و بار دیگر با واسطهٔ محمد بن عمر بن یزید از محمد بن عذافر؛ و به همین دلیل، روایت به هر دو طریق نقل شده است. آنچه احتمال وقوع تعلیق در کتاب موسی را تضعیف می‌کند، این نکته است که از جلد ۵ تهذیب الاحکام (صفحهٔ ۳۴ تا ۹۲)، هشت نقل نخست از عمر بن یزید همگی با یک واسطه صورت گرفته است؛ سپس در صفحه ۹۵ نخستین نقل دوواسطه‌ای آمده، پس از آن سه نقل یک‌واسطه‌ای و سپس ده نقل با دو واسطه درج شده است. این امر که نقل‌های یک‌واسطه‌ای در آغاز کتاب و غالب نقل‌های دوواسطه‌ای پس از آن آمده‌اند، احتمال نقل به دو صورتِ باواسطه و بی‌واسطه را از کتاب عمر بن یزید، تقویت می‌کند؛ ازاین‌رو، ظاهر نقل بی‌واسطه قابل پذیرش است.

### ۷. حماد بن عثمان

این راوی از اصحاب امام صادق، امام کاظم و امام رضا است، و اهل کوفه بوده و در سال ۱۹۰ هجری در همان شهر از دنیا رفته است. روایت موسی بن القاسم با توجه به طبقهٔ او سازگار است و وی می‌تواند بدون واسطه از او نقل کند.

اطلاعات موجود در اسناد، مجموعا حدود ۴۲ نقل از او، را اثبات می‌کند که همگی در «کتاب الحج» قرار دارند. ۴۰ مورد از آن‌ها با واسطهٔ ابن‌ابی‌عمیر، یک مورد با واسطهٔ عبدالرحمن از ابن‌ابی‌عمیر، و تنها یک مورد بدون واسطه از او نقل شده است؛ و تمامی این روایات به حلبی ختم می‌شوند.

به نظر می‌رسد با اینکه از منظر طبقهٔ روایی، نقل مستقیم موسی از حماد امکان‌پذیر است، اما احتمال عدم توجه به تعلیق یا بروز خطا در این تک‌مورد، با توجه به آماری که از عملکرد شیخ طوسی در موارد مشابه وجود دارد، عقلایی‌تر به نظر می‌رسد. در هر صورت، با توجه به انحصار واسطه‌ها در افراد ثقه و احتمال قویِ تعلیق یا حتی بروز خطا، روایت معتبر است.

### ۸. یونس بن یعقوب

از راویان کوفی امام صادق، امام کاظم و امام رضا است که در زمان امام رضا در مدینه از دنیا رفته و دارای «کتاب الحج» بوده است. روایت موسی بن القاسم از او با توجه به طبقهٔ

روایی امکان‌پذیر است.

موسی بن القاسم حدود ۹ روایت از او دارد که تمامی آن‌ها در موضوع حج است؛ ۶ مورد با واسطهٔ محسن بن احمد، یک مورد با واسطهٔ محمد بن الولید، و ۲ مورد بدون واسطه نقل شده است. با وجود اینکه طبقهٔ موسی بن القاسم با نقل مستقیم از او سازگار است، اما به دلیل اندک بودن شمار روایات بی‌واسطه، اثبات عدم توجه شیخ طوسی به تعلیق، و وجود نمونه‌هایی از خطاهای وی، نمی‌توان به نقل مستقیم اعتماد کرد؛ از سوی دیگر، حکم به سقطِ واسطه نیز به دلیل امکانِ تحقق روایت و کمیِ مجموع روایات موسی از یونس، با مشکل مواجه است.

بنابراین، احتمال سقط واسطه در این دو روایت و نیز اعتبار سند از این جهت باید مدنظر قرار گیرد. به نظر می‌رسد از آنجا که یونس «کتاب الحج» داشته است، احتمال اخذ از کتاب وی وجود دارد. البته وثاقت محسن بن احمد به‌عنوان یکی از مهم‌ترین واسطه‌ها مورد اختلاف است، گرچه اعتماد به وی به دلیل اکثار روایتِ بزرگان (اجلاء)، به صواب نزدیک‌تر است. در هر صورت، به دلیل کم بودن روایات و عدم اثباتِ اخذ از کتاب یونس بن یعقوب (با توجه به صاحب کتاب بودنِ واسطه‌ها)، نفی شخص دیگری غیر از این دو واسطه با مشکل مواجه است و اطمینان‌آور نیست؛ هرچند در حد ظن و گمان باقی می‌ماند.

### ۹. عاصم بن حمید

راوی کوفی از امام صادق بوده و در کوفه از دنیا رفته است. راویان کتاب او عبدالرحمن بن ابی نجران و محمد بن عبدالحمید هستند. نضر بن سوید، احمد بزنطی، صفوان بن یحیی و یونس بن عبدالرحمن از راویان عمدهٔ او هستند که دورهٔ امام کاظم را نیز درک کرده‌اند. به نظر می‌رسد موسی بن القاسم در طبقهٔ شاگردان او نیست.

موسی ۷ روایت از او دارد که همگی در کتاب الحجّ است. ۶ مورد آن با واسطهٔ صفوان و ابن ابی عمیر است و تنها ۱ روایت بدون واسطه از او وجود دارد. به نظر می‌رسد روایت مستقیم او از عاصم را نمی‌توان پذیرفت و احتمال سقط یا ارسال در این سند وارد است. همچنین همان مشکلی که در سند یونس گفته شد در اینجا نیز وجود دارد.

### ۱۰. الحسین بن ابی العلاء

این راوی از اصحاب امام باقر و امام صادق است. صفوان و ابن ابی عمیر راوی کتاب او هستند. به نظر می‌رسد دست کم دوران امام رضا را درک نکرده است و روایت مستقیم موسی بن القاسم از او صحیح نباشد.

اطلاعات موجود در اسناد نیز با همین امر موافق است؛ در اسناد مجموعا ۸ روایت همگی در کتاب الحجّ از او باقی مانده است: ۷ نقل با واسطهٔ عباس بن عامر، صفوان، ابن ابی عمیر و القاسم بن محمد و تنها ۱ مورد بدون واسطه که به نظر سقط یا ارسالی در سند رخ داده است و همان مشکل دو سند قبل نیز در آن وجود دارد.

### ۱۱. معاویة بن وهب

با توجه به اطلاعاتی که گذشت، طبقهٔ موسی بن القاسم با روایت زیاد از جدّ خویش سازگار نیست. اما او در اسناد موجود، مجموعا ۶ روایت از جد خویش دارد[۱]: ۲ مورد در کافی و بصائر الدرجات بدون واسطه در غیر موضوع حج، ۲ مورد در تهذیب بدون واسطه در کتاب الحج، ۲ مورد با واسطهٔ عبدالرحمن بن ابی نجران در کتاب الحج. به نظر می‌رسد با این تعداد نقل مستقیم ولو در غیر تهذیب باشد، نمی‌توان طبقهٔ موسی بن القاسم را اثبات کرد و به دلیل رابطهٔ نزدیک نسبی، احتمال نقل بدون واسطهٔ تعداد اندکی روایت در سنین کم در مورد موسی بن القاسم وجود دارد. البته در رابطه با دو نقلی که در موضوع غیر حج و از موضوعات اخلاقی است، این احتمال جا دارد، اما نسبت به دو روایت دیگر که در موضوع حج است، با توجه به اینکه جدش صاحب کتاب «فضائل الحجّ» بوده، احتمال نقل مستقیم نسبت به احتمال سقط واسطه ترجیحی ندارد. در هر صورت قضاوت در رابطه با نقل تهذیب دشوار است. همان‌گونه که اثبات اینکه واسطه در صورت وجود چه کسی است نیز مشکل است.

### ۱۲. زکریا بن محمد المؤمن

راوی از امام صادق و امام کاظم است و شیخ طوسی او را در زمرهٔ اصحاب امام رضا آورده

۱. این تعداد غیر از مواردی است که در سند تحریف یا امری دیگر رخ داده است.

است. راوی کتاب او محمد بن عیسی بن عبید است که تا زمان امام حسن عسکری زنده بوده و راوی از موسی بن القاسم در برخی اسناد نیز است.

در اسناد روایی موسی بن القاسم ۴ روایت از زکریا و همگی در کتاب الحجّ دارد: ۱ روایت بدون واسطه و ۳ روایت با واسطهٔ راوی با عنوان محمد که مشترک بین دو راوی ثقه است. به نظر مانعی بر قبول روایت بدون واسطه قرار ندارد و به همان دلیلی که اسناد منفرد دیگر قابل اخذ هستند، این سند نیز قابل اخذ است.

### ۱۳. علی بن ابی حمزه

راوی از امام صادق و امام کاظم و یکی از ارکان وقف است. از آنجا که از ارکان وقف است، امامیه پس از وقف از او دوری کرده و برای اخذ روایت به سراغ او نمی‌آمدند[۱]؛ بنابراین روایت امامیان از او مربوط به پیش از دورهٔ وقف یعنی سال ۱۸۳ است.

موسی بن القاسم در مجموع ۵ روایت از این راوی دارد: ۴ روایت در کتاب الحج؛ ۲ مورد با واسطهٔ ابن جبله و ۲ مورد بدون واسطه. و ۱ مورد در معانی الاخبار بدون واسطه در غیر حج.[۲] با توجه به اینکه موسی بن القاسم دوران پیش از وقف را درک نکرده است، روایت مستقیم او از این راوی با اشکال مواجه است و احتمال سقط یا ارسال در آن جدی است. و به جهت کم بودن روایات نمی‌توان واسطه را ثابت منحصر در ثقه دانست.

### ۱٤. سیف بن عمیره

راوی کوفی از امام صادق و امام کاظم است. راوی کتاب او محمد بن خالد الطیالسی (متوفی ۲۵۹ در ۹۷ سالگی)[۳] و علی بن الحکم است. با توجه به سال تولد محمد بن خالد یعنی سال ۱۶۲، به نظر می‌رسد نقل موسی بن القاسم از او امکان دارد.

موسی بن القاسم ۵ روایت در کتاب الحجّ از سیف دارد.[٤] از این تعداد ۴ روایت به صورت

---

۱. عاملی، **مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجوئی**، ص۵۸ و پس از آن.
۲. صدوق، **معاني الأخبار**، النص، ص۱۷۴.
۳. نجاشی، **رجال**، ص۳۴۰، مدخل ۹۱۰.
٤. این تعداد بنابر این مبنا است که این اسناد مربوط به کتاب موسی بن الحسن بن عامر است که در چالش دوم به آن خواهیم پرداخت.

مستقیم است و ۱ روایت با واسطهٔ عباس بن عامر. به نظر می‌رسد روایت مستقیم موسی بن القاسم از سیف بن عمیره مانعی ندارد و این شبهه که در اسناد بسیاری محمد بین موسی و سیف واقع شده است، در چالش دوم پاسخ داده خواهد شد.

### ۱۵. عبداللّه بن بکیر

راوی از امام صادق است و عبداللّه بن جبله و الحسن بن علی بن فضال راویان کتاب او هستند. او از طبقهٔ دوم اصحاب اجماع و از احداث اصحاب ابی عبداللّه است. غالب راویان از او دوران پیش از وقف را درک کرده‌اند، اما برخی معاصران موسی بن القاسم مثل علی بن اسباط و عبداللّه بن محمد الحجال از او روایت دارند.

در اسناد مجموعا ۷ نقل موسی از عبداللّه وجود دارد: ۲ مورد بی‌واسطه در کتاب الحج، ۴ مورد با واسطهٔ صفوان و عباس بن عامر در کتاب الحجّ و ۱ مورد با واسطهٔ صفوان در خصال شیخ صدوق و غیر موضوع حج.[۱]

به نظر می‌رسد نقل موسی بن القاسم از او امکان دارد و ظاهر نقل بی‌واسطه قابل اخذ است.

### ۱۶. اسماعیل بن جابر[۲]

از اصحاب امام باقر، امام صادق و امام کاظم است. راوی کتاب او صفوان بن یحیی است و علی بن ابی حمزه و محمد بن سنان از او روایت دارند. اما در کتاب فهرست شیخ طوسی، طریقی برای کتاب او ذکر شده است که لازمهٔ آن حیات اسماعیل تا زمان موسی بن القاسم است؛ طریق دوم شیخ طوسی به این شکل است: «حمید بن زیاد عن القاسم بن إسماعیل القرشي عنه.»[۳] قاسم بن اسماعیل که به عنوان راوی کتاب او آمده است، در طبقهٔ شاگردان موسی بن القاسم یا حداکثر در طبقهٔ خود موسی بن القاسم است؛ پس این امر نشان می‌دهد که اسماعیل بن جابر عمر درازی داشته و به تبع، قاسم نیز می‌توانسته او را درک کند

۱. صدوق، **الخصال**، ج۱، ص۲۳۰.
۲. البته در رابطه با این راوی پدیدهٔ نقل با واسطه و بی‌واسطه مطرح نیست، ولی بدین جهت که در کلمات محققان مورد اشکال واقع شده است در اینجا مطرح شد.
۳. طوسی، **فهرست**، ص۳۷، مدخل ۴۹.

و از او روایت مستقیم نقل کند. اما به نظر این وجه صحیح به نظر نمی‌رسد؛ به این دلیل که در جای خود ثابت شد که در طرق شیخ از کتاب حمید ارسال‌های بسیاری رخ داده است و اعتماد به این نقل‌ها صحیح نیست.[1]

اما در کتب حدیثی تنها ۱ روایت و آن هم بدون واسطه در کتاب الحجّ وارد شده است. به نظر پذیرش خطا در این مورد قابل قبول‌تر است، و تصحیح آن نیز مشکل است.

### ۱۷. عبدالصمد بن بشیر[2]

راوی از امام صادق است و زمان امام کاظم را نیز درک کرده است.[3] راوی کتاب او عبیس بن هشام است که دورهٔ پیش از امام رضا را نیز درک کرده، اما شاهدی بر بقای وی تا زمان امام رضا یافت نشده است. البته روایتی دربارهٔ وصیت امام موسی بن جعفر به امام رضا در عیون اخبار الرضا وجود دارد که در سند آن، عبدالصمد قرار دارد؛ این روایت، افزون بر ضعف دلالی، با ضعف سندی نیز روبه‌رو است.[4]

موسی بن القاسم تنها یک روایت -آن هم بدون واسطه- در اسناد موجود از عبدالصمد دارد.[5] به نظر می‌رسد ظاهر این سند قابل پذیرش نیست؛ زیرا این نقلِ منفرد، با طبقهٔ راوی سازگار نمی‌باشد.

نتیجهٔ بررسی‌های انجام‌شده نشان داد که ۹ نفر از راویان محل بحث، از مشایخ مستقیم موسی بن القاسم نیستند و در اسناد مستقیمِ موسی از آن‌ها اختلالی رخ داده است؛ اما دربارهٔ ۸ نفر باقی‌مانده، نقل مستقیم یا باواسطهٔ موسی بن القاسم از آن‌ها قطعی یا احتمالی و صحیح است. وجود این تعداد نقل در اسناد یک راوی، پدیده‌ای نادر و نامتعارف نیست که بتوان از آن، وجود خطا و در نتیجه عدم اعتماد به نقل‌های مستقیم موسی بن القاسم از این ۸ راوی را استنباط کرد. این امر در اسناد دیگر راویان نیز به‌وفور مشاهده می‌شود؛

---

۱. صابری، «فهرست حمید در آینهٔ فهرست شیخ طوسی»، **مجلهٔ پژوهش‌های رجالی**، شمارهٔ۴.

۲. البته در رابطه با این راوی پدیدهٔ نقل با واسطه و بی‌واسطه مطرح نیست، ولی بدین جهت که در کلمات محققان مورد اشکال واقع شده است در اینجا مطرح شد.

۳. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۱۰، ص۱۲۱، ح ۱۰۱.

٤. صدوق، **عیون أخبار الرضا**ﷺ، ج۱، ص۲۸، ح ۱۷.

۵. طوسی، **تهذیب‌الأحکام**، ج۵، ص۶۱، ح ۴۷.

به‌عنوان مثال، احمد بن محمد بن عیسی از بیش از ۲۰ تن از مشایخ عمدهٔ خود، هم به‌صورت مستقیم و هم غیرمستقیم نقل روایت دارد.[۱] همچنین، احمد بن محمد بن خالد از بیش از ۱۰ راوی به همین شیوه نقل می‌کند.[۲] بنابراین، اصل این پدیده امری نامتعارف نبوده و در میان راویان سرشناس نیز سابقه دارد.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی‌های انجام‌شده در تهذیب شیخ طوسی و استخراج آماری آن در دو مدل نشان داد که شیخ طوسی تعلیقات بسیاری از کتاب الکافي را به‌درستی برطرف کرده است و در مواردی نیز تعلیقات را به همان شکل باقی گذاشته است؛ امری که گاه به دلیل جدا افتادن از سند معلق‌علیه موجب بروز اشکال شده و در موارد اندکی نیز رفع تعلیق با خطا همراه بوده است. همچنین در بررسی سایر منابع تهذیب مشخص شد که شمار خطاها در مقایسه با حجم روایات ناچیز است.

در مجموع، در برخی از بخش‌های کتاب نوعی تسامح از سوی شیخ طوسی مشاهده می‌شود؛ با این حال، نقطهٔ اشتراک در قریب‌به‌اتفاق مواردی که سند با اشکال نقل شده، این است که تعلیق یا وقوع خطا برای آشنایان با فنِ اسناد تقریباً واضح و روشن است. این نکته می‌رساند که در این‌گونه موارد، واسطه نزد شیخ اهمیتی نداشته و سند را به‌همان شکلِ بدون واسطه به اثر خود منتقل کرده است؛ ازاین‌رو، وثاقت شیخ طوسی از این حیث نیز با آسیب جدی مواجه نمی‌شود.

از سوی دیگر، با تعیین طبقهٔ تقریبی موسی بن القاسم و توجه به نتایج آماری پیش‌گفته، این نتیجه حاصل شد که در برخی مواردِ ادعایی، سقط یا ارسال رخ داده است، در برخی موارد سند بی‌واسطه صحیح است و در پاره‌ای موارد دیگر، ارزیابی و نتیجه‌گیری نهایی پیرامون سند با دشواری مواجه است.

۱. مثل محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، احمد بن محمد بزنطی، الحسن بن علی بن فضال.
۲. مثل محمد بن سنان، حماد بن عیسی، محمد بن ابی عمیر.

## منابع و مآخذ


۱. ابن‌ابی‌زینب، نعمانی، محمدبن‌ابراهیم، **الغیبة**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، چ۱، ۱۳۹۷ق.

۲. ابن‌بابویه، شیخ صدوق، محمدبن‌علی، **معاني الأخبار**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۱، ۱۴۰۳ق.

۳. ابن‌بابویه، شیخ صدوق، محمدبن‌علی، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۲، ۱۴۱۳ق.

۴. ابن‌بابویه، شیخ صدوق، محمدبن‌علی، **الخصال**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۱، ۱۳۶۲ش.

۵. ابن‌بابویه، شیخ صدوق، محمدبن‌علی، **عیون أخبار الرضا**ﷺ، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چ۱، ۱۳۷۸ق.

۶. ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی، **لسان المیزان**، تحقیق: دایرة المعارف النظامیة - الهند، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، چ۲، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۱م.

۷. ابن‌خالد برقی، احمدبن‌محمد، **رجال البرقی**، تحقیق: حسن مصطفوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ۱، ۱۳۴۲ش.

۸. ابن‌زین‌الدین، حسن، **منتقی الجمان في الأحادیث الصحاح و الحسان**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة، ۱۳۶۲ش.

۹. ابن نعمان، مفید، محمدبن‌محمد، **الإرشاد في معرفة حجج اللّه علی العباد**، تحقیق: مؤسسة آل البیتﷺ لإحیاء التراث، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، چ۱، ۱۴۱۳ق.

۱۰. آل‌عصفور بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة**، تحقیق: محمدتقی ایروانی و عبدالرزاق مقرم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۱، ۱۴۰۵ق.

۱۱. بروجردی، حسین، **تنقیح أسانید التهذیب**، تحقیق: مهدی تبریزی، قم: مطبعة سید الشهداﷺ، چ۱، ۱۴۱۱ق.

۱۲. خزاز رازی، علی بن محمد، **کفایة الأثر في النص علی الأئمة الإثنی عشر**، تحقیق: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار، چ۱، ۱۴۰۱ق.

۱۳. راوندی، قطب‌الدین، سعیدبن‌هبة‌اللّه، **الخرائج و الجرائح**، تحقیق: مؤسسة الإمام المهدیﷺ، قم: مؤسسهٔ امام مهدیﷺ، چ۱، ۱۴۰۹ق.

۱۴. سیستانی، محمدرضا، **قبسات من علم الرجال**، [بی‌جا]: دار المؤرخ العربي، ۱۴۳۷ق.
۱۵. شبیری زنجانی، محمدجواد، **توضیح الأسانید المشکلة في الکتب الأربعة (أسانید الکافي)**، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، چ۱، ۱۴۲۹ق.
۱۶. شبیری زنجانی، موسی، **التعلیقات الرجالیة**، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا] (موجود در نرم‌افزار درایة النور ۳).
۱۷. صابری، هادی، «فهرست حمید در آینهٔ فهرست شیخ طوسی»، **مجلهٔ پژوهش‌های رجالی**، ش ۴، [بی‌تا].
۱۸. طبری، محمدبن‌جریر، **تاریخ الأمم و الملوک**، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۹. طوسی، محمدبن‌حسن، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تحقیق: حسن الموسوي الخرسان، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۱، ۱۳۹۰ق.
۲۰. _____، **تهذیب الأحکام**، تحقیق: حسن الموسوي الخرسان، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۱. _____، **رجال الطوسي**، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسة، چ۳، ۱۳۷۳ش.
۲۲. _____، **الغیبة**، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی‌احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامیة، چ۱، ۱۴۱۱ق.
۲۳. _____، **الفهرست**، تحقیق: عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبة المحقق الطباطبائي، چ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۴. عاملی، بهاءالدین، محمدبن‌حسین، **مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین** (با تعلیقات اسماعیل خواجوئی، تحقیق: مهدی رجائی)، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۲۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب، **الکافي**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۶. نجاشی، احمدبن‌علی، **رجال النجاشي**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة، ۱۳۶۵ش.
۲۷. یعقوبی، احمدبن‌ابی‌یعقوب، **التاریخ**، بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۲۸. مزی، یوسف بن عبدالرحمن، **تهذیب الکمال في أسماء الرجال**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ۱، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م.

پژوهش‌های رجالی

سالنامهٔ علمی ـ پژوهشی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴



# محمد بن مسعود عیاشی و پایه‌های نص‌بنیادِ ارزیابی راویان: تحلیل تأثیر آراء رجالی منابع کهن بر اختیار کشّی[۱]

کوثر یوسفی‌نجف‌آبادی[۲]، حسین ستار[۳]، روح الله شهیدی[٤]، محمدهادی یوسفی‌غروی[٥]

## چکیده

«محمد بن مسعود عیاشی» با حدود ۴۳۵ روایت، تقریبا یک‌سوم روایات «اختیار معرفة الرجال» را به خود اختصاص داده است. این روایات، برگرفته از کتاب «معرفة الناقلین» وی است که منبعی مهم برای کشّی به‌شمار می‌رود. ازاین‌رو، ارزیابی روایات او و فهم آراء و روش وی در مباحث رجالی، افزون بر

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۳/۵/۳۱ تاریخ تأیید: ۴۰۵/۵/۱۷
۲. دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه کاشان، ایران. مدرس جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع عالی بنت الهدی، گروه قرآن و حدیث قم. kr.yusefi@ymail.com
۳. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه کاشان، ایران. sattar@kashanu.ac.ir
٤. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم. ایران. shahidi@ut.ac.ir
۵. استاد خارج حوزه علمیه قم، پژوهشگر تاریخ، قم. ایران. yusufi.gharawi@gmail.com

شناخت نقش عیاشی و حوزهٔ سمرقند در علم رجال و فهم اندیشهٔ رجالیان متقدم و نص گرا، در شناخت منابع «اختیار معرفة الرجال» و تأثیر آن بر نظرات رجالی کشّی بسیار مهم است. این پژوهش به تحلیل ملاک‌های توثیق و تضعیف عیاشی با استفاده از روایات و نظرات رجالی او پرداخته است. در گام بعدی، نظر عیاشی نسبت به جریان‌های کلامی و اصحاب اجماع و تأثیر گرایش‌های شخصی‌اش بر ارزیابی‌های رجالی مورد بررسی قرار می گیرد و در نهایت، سبک علمی برآمده از روایات رجالی وی ترسیم می‌شود.
***واژگان کلیدی:*** محمد بن مسعود عیاشی، معرفة الناقلین، اختیار معرفه الرجال، محمد بن عمر کشّی، آراء رجالی، ملاک توثیق و تضعیف، سبک علمی.

## مقدمه

«محمد بن مسعود عیاشی»، استاد مهم، تأثیرگذار و پربسامدِ «محمد بن عمر کشّی» است که با حدود ۴۳۵ روایت، تقریبا یک‌سوم روایات «اختیار معرفة الرجال» کشّی را به خود اختصاص داده است. این روایات، برگرفته از کتاب «معرفة الناقلین» عیاشی است که منبعی مهم برای کشّی به شمار می‌رود. این پژوهش برای فهم آرای رجالی کشّی، در گام نخست ملاک توثیق و تضعیف راویان را براساس دیدگاه عیاشی و روایاتی که از او در «اختیار معرفة الرجال» وجود دارد، بررسی می‌کند و رویکردش را نسبت به جریان‌های کلامی و اصحاب اجماع بیان می‌کند؛ آنگاه تأثیر گرایش‌های شخصی عیاشی را در آراء رجالی‌اش پی می‌گیرد و تحلیلی بر آن ارائه می‌دهد و در نهایت، براساس داده‌های به‌دست‌آمده به کشف سبک علمی‌اش می‌پردازد.

برای انجام این مهم، تمام روایات «اختیار معرفة الرجال» بارها مطالعه و بررسی شد، تعلیقات آن شناسایی و برطرف گردید و روایات از نظر محتوا و بهره‌وری عیاشی از آن‌ها بسیار مورد تحلیل قرار گرفت که در نهایت، مقالهٔ پیش رو یکی از نتایج این مطالعه است.

لازم به توضیح است که این مقاله، برگرفته از رسالهٔ دکتری با عنوان «بازیابی منابع کشّی و آراء رجالی وی در اختیار معرفة الرجال» است؛ و برخی از مبانی و مطالبی که به دلیل محدودیت در تعداد کلمات، امکان تبیین آن‌ها در این مقاله نبود، در آنجا به‌تفصیل آمده است.

## پیشینه

تاریخ دانش رجال شیعه در دوره‌های پیش از تدوین و تکوین اصول اولیهٔ رجالی، از ابعاد گوناگون با ابهام و نارسایی همراه است. بررسی منابع موجود نشان می‌دهد آنچه در آثاری همچون آشنایی با کتب رجالی شیعه (محمدکاظم رحمان‌ستایش)، مأخذشناسی رجال شیعه (رسول طلائیان) و تاریخ رجال الشیعة (حیدر حب‌الله) و آثار مشابه آمده، عمدتا ناظر به معرفی مختصر این نگاشته‌ها و ارائهٔ مرورهایی گذراست؛ مرورهایی که گاه فاقد دقت تحلیلی بوده و بیشتر بر حدس و گمان تکیه دارند.

پژوهش پیش رو تلاشی است در راستای بازسازی منابع نخستین رجالی و بازشناسی کنشگران این دانش در دوره‌های آغازین آن، با هدف فراهم آوردن زمینه‌ای برای نگارش تاریخ دانش رجال شیعه بر پایه‌ای مستندتر. با توجه به فقدان یا نابودی بسیاری از منابع اصلی، این تحقیق از روش‌های بازیابی منابع مفقود بهره گرفته و تحلیل سندی و متنی را به عنوان راهبردی اساسی در بازسازی این میراث علمی به کار بسته است.

از جمله مباحث قابل توجه در پژوهش‌های رجالی، مبانی جرح و تعدیل و عوامل اثرگذار بر نوع رأی رجالی است، که در تعیین اعتبار و وزن اقوال رجالیان متقدّم بسیار اثرگذار است. یکی از دغدغه‌های مقالهٔ پیش رو، ترسیم این نکته در اقوال محمد بن مسعود عیاشی است تا نشان دهد که چگونه تمایل او به جریان‌های اندیشگانی در عراق و.. . ، در نقل روایت اثرگذار بوده است. از دیگر سو این نکته می‌تواند در تحلیل چرایی و چگونگی تعارض‌نماها[1] در رجال کشی هم اثرگذار باشد.

نکتهٔ قابل توجه این است که آرای رجالیانی چون محمد بن مسعود عیاشی که صاحب کتابی رجالی نیز بوده است، غالبا در قالب روایت و نصّ القا شده است. تصور بدوی بر آن است

---

۱. منظور، روایاتی است که در ضمن یک مدخل، گاه راوی‌ای را توثیق و گاه همان را تضعیف می‌کند و در ظاهر، این روایات متعارض به نظر می‌آیند؛ حال آنکه نگارنده با پژوهش مفصل در «رجال کشی» به این نتیجه رسیده است که این تعارض‌ها بدوی (ظاهری) هستند و کشی از آوردن آن‌ها هدف خاصی را در نظر داشته که سبب می‌شود تعارض بین روایات از بین برود. این مسأله در پایان‌نامهٔ دکتریِ این نویسنده، با عنوان «بازیابی منابع اختیار معرفةالرجال و آراء رجالی کشی» تبیین شده است.

که نص‌گرایان[1] پیشین بدون اندیشه و چارچوب پیشینی، آنچه را در خزانهٔ محفوظات و مکتوبات داشته‌اند، نقل می‌کردند. حال آنکه این پژوهش می‌کوشد بر اساس یک الگوی منسجم – که راهکار اصلی آن، کنار هم قرار دادن قرائنی چون گرایش‌های استادان عیاشی، منابع و توجه به هم‌نوایی محتوایی نقل‌های او است – نشان دهد که او محدثی مبنامند و نه ناقلی باری به هر جهت بوده است. الگوی کشف مذکور هم عملا اجرا شده، ولی برای رعایت حجم مورد نظر، بدان اشارتی صریح نشده است.

در عین حال باید گفت که آنچه ما داریم، تنها نه محمد بن مسعود عیاشی، بلکه محمد بن مسعود عیاشیِ کشّی است؛ یعنی ما غالبا او را از زاویهٔ نگاه کشّی می‌نگریم و می‌شناسیم. ازاین‌رو بخشی از این مقاله به کارکردِ اقوال عیاشی در کلانِ رجال کشّی، اختصاص داده شده است. گفتنی است که دربارهٔ رهیافتِ کشّی در رجال خود نیز پژوهش درخور توجه و مستقلی وجود ندارد و این مقاله سر آن دارد که با شناسایی استادان و منابع کشی و اندیشه‌شناسی ایشان، به کشف رهیافت کشّی دست یازد و دشواره‌های موجود در دیدگاه رجالی او را از این رهگذر بررسد.

نکتهٔ پایانی آنکه مدرسهٔ حدیثی خراسان و اندیشه‌های رایج در آن، با وجود پژوهش‌های موجود[2] کماکان با ابهام روبه‌روست و به تحلیل محتوایی دقیق و روشمند روایات نقل شده از خراسانیان چندان پرداخته نشده است؛ که بخشی از دغدغهٔ این پژوهش را دربر دارد

۱. مقصود از «نص‌گرا» در متون رجالیِ شیعه در این پژوهش، این است که برخلاف دیگر آثار رجالی همچون کتاب «الرجال» شیخ طوسی و نجاشی ـ که برای بیان حال راویان در توثیق و تضعیف، تنها حکم نهایی را با جمله‌بندی خود بیان می‌کنند ـ نص‌گرایان در ارزیابی راویان از روایاتِ همراه با سند و متن استفاده می‌کنند. در واقع، نظر و حکم آنان دربارهٔ توثیق و تضعیف راویان، در قالبی غیر از روایات کمتر دیده می‌شود؛ ازاین‌رو، اندیشهٔ رجالی آنان را باید از خلال متون روایی گزینش‌شده برای ارزیابیِ راویان دریافت.

۲. به عنوان نمونه: کتاب «تاریخ حدیث شیعه در ماوراءالنهر و بلخ» از مهدی غلامعلی، مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث.

## شناخت‌نامه

سرآمد دانشمندان مشرق در علم و ادب و فهم[1] ابو نضر محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش سمرقندی است. طوسی اصالت وی را از بنی تمیم[2] و نجاشی، سلمی[3] دانسته است. وی از عالمان سدهٔ سوم و اوایل قرن چهارم شناخته می‌شود؛ اما از سال‌مرگ او اطلاعاتی در دست نیست.[4]

محمد بن مسعود در آغاز جوانی از مذهب اهل‌سنت به شیعه گرویده و پس از تحمل حدیث اهل‌سنت، به انگیزهٔ کسب معارف دین در همان آغاز، سفرهای متعددی به قم و کوفه و بغداد داشته و در اثر آن توانسته با علی بن فضال[5] و یاران او و شیوخ متعددی از جمله عبدالله بن محمد بن خالد طیالسی[6] دیدار و روایاتی را از آنان سماع کند.[7] تلاش‌های حدیثی عیاشی چنان است که در قلم طوسی «جلیل‌القدر، واسع‌الأخبار، بصیر بالروایة، مطّلع علیها» توصیف شده است.[8] آثار عیاشی را بیش از ۲۰۰ اثر شمرده‌اند.[1]

---

۱. «أکثر أهل المشرق علما و فضلا و أدبا و فهما و نبلا في زمانه»، طوسی، **رجال**، ص٤٣٩.

۲. طوسی، **فهرست**، ص٣٩٥.

۳. نجاشی، **رجال**، ص٣٥٠.

٤. ر.ک: یوسفی نجف آبادی، و دیگران، «بازیابی میراث رجالی و روایی جبریل بن احمد فاریابی با تأکید بر رجال کشّی»، **مجلهٔ مطالعات فهم حدیث**، سال دهم، بهار و تابستان، ص ٣٥.

٥. عبارت نجاشی چنین است: «سمع أصحاب علي بن الحسن بن فضال و عبدالله بن محمد بن خالد الطیالسي» (نجاشی، **رجال**، ص٣٥٠)؛ بر اساس اسناد، سماع مستقیم عیاشی از این دو نیز اثبات می‌شود (ر.ک: ادامهٔ همین نوشتار، مشایخ عیاشی). آقا بزرگ تهرانی از احتمال قلب میان نام پدر و پسر در این عبارت نجاشی سخن می‌گوید؛ یعنی عبارت چنین بوده است: «سمع أصحاب حسن بن علی بن فضال» که در این صورت، با ارتحال وی در ۲۲۰ ق، علی فرزندِ وی نیز از اصحاب او به شمار می‌آید که مورد توجه عیاشی قرار گرفته است (آقا بزرگ تهرانی، **طبقات أعلام الشیعة**، ج١، ص٣٠٦).

٦. ر.ک: همان، ص٥٥.

۷. نجاشی، **رجال**، صص ۳۵۰-۳۵۱.

۸. طوسی، **فهرست**، ص٣٩٦.

با توجه به کتاب اختیار معرفة الرجال، عیاشی از ۲۰ استاد بهره می‌برد که بیشترین سهم در روایت را، «علی بن فیروزان» برعهده دارد. مشایخ کوفی عیاشی شناخته شده و غالبا ثقه هستند؛ اما حداقل دربارهٔ ۵ شیخ عیاشی یعنی احمد بن عبدالله بن سها بغدادی، احمد بن عبدالله علوی، سلیمان بن حفص، علی بن قیس، محمد بن احمد قلانسی اطلاعات توثیقی وجود ندارد. عیاشی از تعدادی از مشایخ غالی همچون اسحاق بن محمد بصری و متهم به غلو مثل جبریل بن احمد فاریابی[۲] و واقفی نظیر احمد بن منصور خزاعی، علی خزاعی استفاده کرده است و دیگر مشایخ وی یا توثیق (حسین بن اشکیب، عبدالله بن خالد طیالسی) و یا ممدوح (ابوعلی محمودی) و یا دربارهٔ آن‌ها «فلا بأس به» (ابراهیم بن محمد بن فارس نیشابوری، محمد بن یزداد رازی) گفته شده است. بدین روی هرچند بیشترین دامنهٔ روایی عیاشی از مشایخ ثقه است؛ اما وی از مشایخ مختلفی بهره برده است. دوری حوزهٔ حدیثی کشّ و سمرقند از مرکز اسلام سبب شده است تا تعدادی از مشایخ عیاشی که احتمالا متعلق به حوزهٔ خراسان بزرگ هستند، ناشناخته باقی بمانند.[۳]

## آراء رجالی محمد بن مسعود عیاشی

اگر «محمد بن مسعود عیاشی» را رجالی نص‌گرا بدانیم که اندیشه‌های وی در غالب متن‌هایی که ارائه می‌دهد ظهور و بروز دارد؛ آن هم با تحلیل محتوای گزاره‌هایی که نسبت به راویان منتقل کرده است و در اختیار معرفة الرجال منعکس شده، می‌توان تا حدودی به آرای رجالی وی دست‌یافت. ازاین‌رو متن پیش رو، پژوهشی در فهم ملاک‌های عیاشی در توثیق و تضعیف راویان و میزان اعتباربخشی هر کدام از آن‌ها نزد وی و تأثیرگذاری او در رجال کشّی است. در این راستا نمونه‌هایی از راویان با معیارهای اعتباربخش و اعتبارزدای

---

۱. همان.

۲. ر.ک: یوسفی نجف آبادی، و دیگران، «بازیابی میراث رجالی و روایی جبریل بن احمد فاریابی با تأکید بر رجال کشّی»، **مجلهٔ مطالعات فهم حدیث**، سال دهم، بهار و تابستان، صص۳۳-۵۷.

۳. یوسفی نجف آبادی، **بازیابی منابع رجال کشی و آراء رجالی وی در اختیار معرفة الرجال**، صص۳۷-۱۱۷.

عیاشی تحلیل خواهد شد.

## ملاک توثیق

با بررسی در روایات عیاشی در کتاب اختیار معرفة الرجال، ملاک‌های اعتباربخش یا توثیق راویان را در دو دستهٔ کلی می‌توان مطرح کرد: دسته‌ای از ملاک‌ها گفتارها یا رفتارهای امام نسبت به راوی است، و دسته‌ای دیگر رفتارها و ویژگی‌های راوی است که سبب ایجاد توثیق وی می‌شود.

### الف) گفتار و رفتار امام

این معیار در گزاره‌های توثیق عیاشی بسیار دیده می‌شود که خود می‌تواند در قالب چند نمونهٔ کلی و پرکاربرد بیان شود.

#### ۱. گفتار و رفتار امام در آخر عمر راوی

گفتار و رفتار امام که در آخر عمر راوی و یا هنگام مرگ صادر می‌شود، یکی از نشانه‌های بسیار مهم برای عیاشی به شمار می‌رود که فراوانی نسبتا خوبی درمیان دیگر ملاک‌ها دارد؛ به گونه‌ای که یکی از ملاک‌های اعتباربخش برای اصحاب دستهٔ اول (تا زمان امام سجاد علیه‌السلام) همین امر است. به عنوان نمونه تمام دلیل توثیق «اسامة بن زید[1] و سهل بن حنیف» از نظر عیاشی اعمالی است که امیر المومنین علیه‌السلام به هنگام کفن کردن و گزاردن نماز با ۲۵ تکبیر برای او انجام می‌دهد.[2] این درحالی است که سهل از شرکت‌کنندگان در جنگ بدر و از مجموعهٔ «شرطة الخمیس» و مخالفان بیعت با ابوبکر[3] بود؛ ولی از میان همهٔ این‌ها آنچه که مورد توجه عیاشی قرار گرفته است، رفتار امام علی علیه‌السلام با پیکر وی است که البته این امر نشان از حسن عاقبت وی دارد و به نظر می‌رسد این، همان چیزی است که عیاشی از پیگیری و بیان این معیار دربین راویان درصدد بیانش است.

---

۱. کشی، **رجال**، ح۸۰.

۲. همان، ح۷۳-۷۵.

۳. خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج۳، ص۳۵۱.

نمونهٔ دیگر آن، تنها گزاره‌ای است که عیاشی برای توثیق «محمد بن اسماعیل بن بزیع» استفاده می‌کند و آن پیراهنی است که امام جوادعليه‌السلام برای کفن اسماعیل بن بزیع ارسال می‌کنند.[1] در این رابطه می‌توان به دیدار با امام علیعليه‌السلام در هنگام مرگ، با «زکریا بن سابور» که در عهد امام صادقعليه‌السلام می‌زیسته است، نیز اشاره کرد.[2]

## ۲. سخن امام در توثیق و رحمت طلبی راوی (ترحّم و ترضّی امام)

ائمه به شکل‌های مختلفی در سخنان خود به توثیق راویان پرداخته‌اند؛ از میان این توثیق‌ها می‌توان به عبارات: «رحمه الله» یا «رحمک الله» دربارهٔ راویانی همچون هشام بن حکم[3]، مفضل بن عمر[4]، علی بن میمون[5] اشاره کرد؛ همین‌طور درود فرستادن امام صادقعليه‌السلام بر عبدالخالق و تکرار سه‌بارهٔ آن[6] نیز از این موارد است. به نظر برخی، از خاندان اهل‌بیت قلمداد شدن راوی توسط امام، یکی دیگر از این نمونه‌ها است که نسبت به افرادی همچون فضیل بن یسار[7]، و عیسی بن عبدالله قمی[8] صورت گرفته است. تأکید به تشیع راوی از سوی امام نسبت به ابو سعید خدری[9] نیز از دیگر توثیقات صورت گرفته توسط امام است که مورد توجه عیاشی قرار گرفته است.



---

۱. کشی، **رجال**، ح۴۵۰.
۲. همان، ح۶۱۵.
۳. همان، ح۴۹۵.
۴. همان، ح۵۸۲.
۵. همان، ح۶۸۰.
۶. همان، ح۷۶۲؛ بر اساس پژوهش‌های نگارنده در رجال کشی، این روایت تعلیق به عیاشی است و کشی با واسطهٔ عیاشی از عبدالله بن محمد بن خالد طیالسی نقل می‌کند.
۷. همان، ح۳۸۱؛ این روایت تعلیق به عیاشی است.
۸. همان، ح۶۰۷.
۹. همان، ح۸۴.

### ۳. تکریم راوی توسط امام

عیاشی در توثیق عمران بن عبدالله قمی از این ملاک بهره می‌برد و آن را با روایات متعدد تأکید می‌کند.[۱]

### ٤. لعن قاتل راوی از سوی امام

لعن قاتل بسام در نقل ٤٤٩ از سوی امام صادق‌علیه‌السلام تنها معیاری است که عیاشی در توثیق وی استفاده می‌کند.

### ٥. مدح مصداقی آیات

در مواردی امامان در بیان مدح راوی آنان را مصداقی از آیهٔ قرآن بیان می‌کنند. عیاشی از این معیار در توثیق راویانی بهره جسته است؛ همچون آیهٔ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ [۲] نسبت به ابو بصیر، برید عجلی، زراره و محمد بن مسلم[۳] و قسمتی از آیهٔ ٣٤ حج بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ که نسبت به محمد بن مسلم[٤] و فضیل بن یسار[٥] به کار رفته است.

### ٦. شفا یافتن راوی توسط امام

هرچند شفا یافتن توسط امام صراحت در توثیق ندارد؛ اما آنچه از متن کشّی از نقل‌های عیاشی برمی‌آید، این است که وی از این عناوین، توثیق راویان را استفاده کرده است. احتمالا بدان دلیل که راوی باید دارای ویژگی خوبی باشد که مورد عنایت اهل‌بیت قرار گرفته و شفا یافته است. شفای نابینایی «ابو بصیر» توسط امام و درخواست او به بازگشت به حالت نابینایی با اطلاع از پاداش الهی در ازای نابینایی، نمونه‌ای از این موارد در نقل‌های

---

۱. کشی، رجال، ح٦٠٧.
۲. سورهٔ واقعه، آیات ۱۰-۱۱.
۳. کشی، رجال، ح۲۸۷.
٤. همان، ح۲۷۸.
٥. همان، ح ۳۸۰.

عیاشی است.[1] ارسال دارو برای درمان درد محمد بن مسلم توسط امام باقر علیه السلام در روایت ۲۸۱ نیز نمونه‌ای دیگر از این نقل‌های عیاشی است.

### ۷. خواب دیدن امام

خواب دیدن امام مبنی بر وجود نور میان دو چشمان «یونس بن عبدالرحمن» دلیلی بر وجاهت وی در روایت[2] توسط عیاشی است.

### ب) ویژگی‌های راوی

ویژگی راوی در سه دسته ویژگی‌های رفتاری، نظرات علمی و اندیشه‌های مذهبی راوی قابل بیان است.

### ۱. ویژگی‌های رفتاری

ویژگی‌های رفتاری راوی که در نظر عیاشی در توثیق راویان مورد توجه قرار گرفته را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

#### الف. حالات و گفتار راوی در هنگام مرگ

بیان روایت امر رسول خدا به ولایت و بیعت با ایشان معیاری است برای عیاشی در عاقبت به خیری ابو داود[3] و یا امر ابو سعید خدری برای انتقالش در حالت احتضار به مصلی و جایگاه نمازش.[4]

#### ب. جان‌نثاری برای امام و حضور در شرطة الخمیس

یکی از ویژگی‌های «شرطة الخمیس» که از سوی امیرالمؤمنین علیه السلام ایجاد شد، جان نثاری این گروه به فرمان امام علی علیه السلام است. «اصبغ بن نباته» در پاسخ به پرسشی دربارهٔ دلیل نام

---

۱. همان، ح۲۹۸.

۲. همان، ح۹۳۹؛ این روایت تعلیق به عیاشی است.

۳. همان، ح۱٤۸؛ این روایت تعلیق به عیاشی است.

٤. همان، ح۸٤.

گذاری «شرطة الخمیس» به همین علت اشاره می‌کند.[1]

**ج. تحسین شعرگویی راوی در مدح امام**

تأیید شعرگویی «ابو طالب قمی» توسط امام جواد علیه‌السلام و اجازه به شعرگویی در مدح امام رضا علیه‌السلام[2] و یا توصیه به کیفیت بیان شعر به «سفیان بن مصعب» تا آن اندازه که زنان ناله سردهند[3] از نمونه‌های اعتباربخش برای عیاشی است.

**د. پایبندی به مناسک عبادی**

آنچه از نظر عیاشی، «قیس» را اعتبار بخشیده، اهمیت و حضور قلب او در نماز به هنگام حضور مار در جایگاه نماز او و حرکتش به سمت سر و گردن قیس است. این رفتار وی[4] که مشابه رفتار امام رضا علیه‌السلام در نماز است، تنها ملاکی است که سبب توثیق وی در گزارش عیاشی شده است.[5]

**هـ. کمک‌رسانی به خویشاوندان**

کمک مالی «میسر بن عجلان» به خاله و عمه‌اش سبب شد تا مرگ او دوبار به تأخیر بیفتد و این ملاکی بر توثیق وی از نظر عیاشی است.[6]

---

۱. همان، ح۱٦٥.

۲. همان، ح٤٥١.

۳. همان.

٤. کشّی در مدخل قیس چنین می‌نویسد: «قال أبو عمرو محمد بن عمر الكشي: في أصحاب أمير المؤمنين علیه‌السلام أربعة نفر و أكثر يقال لكل واحد قيس فلا أعلم أيهم هذا، أول الأربعة. قيس بن سعد بن عبادة و هو أميرهم و أفضلهم، و قيس بن عباد البكري و هو خليق أيضا بهذا إن كان، و قيس بن قرة بن حبيب غير خليق به لأنه هرب إلى معاوية، و قيس بن مهران أيضا خليق ذلك به، فكل هؤلاء صحبوا أمير المؤمنين علیه‌السلام و لا أدري أيهم أراد أبو الحسن الرضا علیه‌السلام. » کشّی، **رجال**، ح۱۵۱.

۵. همان، ح۱۵۱.

٦. همان، ح٤٤٦.

## ۲. ویژگی‌های اعتقادی و مذهبی

ویژگی اعتقادی از دیدگاه عیاشی، قرینه‌ای بر توثیق راوی دانسته شده است:

### الف. عرضهٔ اعتقادات بر امام

عرضهٔ اعتقادات و تأیید امام نسبت به تعدادی از راویان ملاک مهمی در توثیق راویان از نظر عیاشی به شمار می‌رود و ازاین‌رو است که در «عمرو بن حریث[۱]، زکریا بن سابق[۲]، ابراهیم مخارقی[۳]، منصور بن حازم[٤]، خالد بجلی[٥]، یوسف[٦]، عیسی بن سری[۷]، مغیرة بن توبه[۸]» این معیار، تنها ملاک توثیق آنان به شمار رفته است.

### ب. بیعت با امام علی علیه‌السلام

از مهم‌ترین مسائل و معیارهایی که عیاشی بر آن تأکید دارد و به‌ویژه در اصحاب دستهٔ اول (تا زمان امام سجاد علیه‌السلام) تلاش می‌کند آن را به شکل‌های مختلف نشان دهد، ولایت‌پذیری نسبت به امیرالمومنین علیه‌السلام است. «محمد بن ابی بکر[۹]، صعصعه بن صوحان[۱۰] و مهدی

---

۱. همان، ح۹۷۲.

۲. همان، ح۷۹۳.

۳. همان، ح۷۹٤.

٤. همان، ح۷۹٥.

٥. همان، ح۷۹٦.

٦. همان، ح۷۹۷؛ خویی این روایت را برای مدخل «یوسف بن جعفر بن احمد بن الحسین» می‌آورد، در حالی که کشی تنها به عبارت «یوسف» در عنوان مدخل اکتفا می‌کند. خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج ۲۱، ص۱۷٥.

۷. همان، ح۷۹۹.

۸. همان، ح۸۰۰.

۹. همان، ح۱۱۳.

۱۰. همان، ح۱۲۲.

مولی عثمان[1]» با این ملاک توثیق شده‌اند.

**ج. آسیب دیدن از سوی دشمنان**

آسیب دیدن راویان به دلیل پایبندی بر ولایت و اعتقادات مذهبی خود همچون تبعید «صعصعة بن صوحان»، به دلیل سرپیچی از لعن امیر المومنین علیه السلام[2]، یکی از دلایل توثیق توسط عیاشی به شمار رفته است.

**د. بازگشت از اعتقادات نادرست**

تغییر باورهای مذهبی و پذیرش ولایت امام علی علیه السلام دربارهٔ «اسامه بن زید»[3] یکی از معیارهای توثیق وی است.

## ۳. ویژگی‌های علمی

می‌توان دست کم ۵ ویژگی علمی را در توثیق راویان توسط عیاشی، نام برد.

**الف. ویژگی‌های روایتگری**

الف) فزونی نقل از امام: فراوانی نقل از امام صادق علیه السلام یکی از ملاک‌های اعتباربخش «هشام بن حکم» است.[4]

ب) نقل روایت در محبت اهل‌بیت دلیلی بر اعتباربخشی «حبابة والبیه»[5] است که در حقیقت عیاشی به جنس نقل‌های وی و نقش او در انتشار احادیث ولایت و امامت اهل‌بیت توجه دارد.

ج) صاحب سِرّ امام بودن و شنیدن روایات خاص برای صحابیانی همچون «زراره»[6] و

---

۱. همان، ح۱٦٦.

۲. همان، ح۱۲۳.

۳. همان، ح۸۱.

٤. همان، ح٤۹۱.

۵. همان، ح۱۸۲.

٦. همان، ح۲۱۲.

«جابر بن یزید جعفی»[1] یکی از دلایل آنان جهت توثیق است.
د) تأیید روایتگری راوی در موضوعی خاص همچون قصه‌گویی «سعد اسکاف»[2] و سخن گفتن از بنی اسرائیل برای زراره[3] توسط امام سبب توثیق آنان شده است.

### ب. شرکت در مناظرات و گفت‌وگوهای کلامی با مخالفان

این ملاک توثیق، غالبا برای متکلمان و اصحاب سرآمد همچون «زراره[4]، هشام بن حکم[5]، ابو الصباح کنانی[6]، ابی خالد قماط[7]، ابی بکر حضرمی[8]، محمد بن حکیم[9] و مؤمن طاق[10]» به کار رفته است.

### ج. مرجعیت علمی

صراحت روایت امام رضاعليه‌السلام دربارهٔ مرجعیت علمی «یونس بن عبدالرحمن» یکی از دلایل توثیق وی از نظر عیاشی است.[11]

---

۱. همان، ح۳٤۲.
۲. همان، ح۳۸٤.
۳. همان، ح۲٦۰.
٤. همان، ح۲٤۸.
٥. همان، ح٤۸۰ و ٥۰۰.
٦. همان، ح٦٥٦.
۷. همان، ح۷۷٤.
۸. همان، ح۷۸۸.
۹. همان، ح۸٤٥.
۱۰. همان، ح۳۲۹.
۱۱. همان، ح۹۳۸.

### د. داشتن علم منایا[1]

در توثیق «عمار یاسر» از دو روایت که بر درک زمان مرگ معاویه و پیش‌گویی کیفیت مرگ خودش دلالت می‌کند، استفاده شده است.[2]

### هـ. وکالت امام

«علی بن جعفر» در نقل ۱۱۳۰ به عنوان وکیل امام هادی‌علیه‌السلام توسط عیاشی توثیق شده است.

### معیارهای مستقل و وابسته

«محمد بن مسعود» در اعتباربخشیدن به راویان از برخی ملاک‌های پیش‌گفته به عنوان تنها دلیل توثیق راوی استفاده می‌کند و برخی را همراه معیارهای دیگر به کار می‌بندد. توجه به این مطلب می‌تواند در فهم میزان اعتبار هرکدام از این ملاک‌ها نزد عیاشی کمک کند.

معیارهای مستقل، ملاک‌هایی هستند که به‌تنهایی در اعتباربخشی راویان به کار رفته است. از نمونه‌های این معیارها موارد زیر است:

۱. رحمت طلبیدن امام برای راوی
۲. تأیید اعتقادات توسط امام
۳. از خاندان اهل‌بیت بودن
٤. شعر گویی راوی
۵. لعن قاتل

---

۱. «المَنِیَّة» جمع آن «المَنَایا» به معنای مرگ است ( ابن منظور، **لسان العرب**، ج۱۵، ص۲۹۲). علم منایا به علمی گفته می‌شود که از مرگ افراد و زمان و کیفیت آن اطلاع می‌دهد. این علم، از علوم امیرالمومنین‌علیه‌السلام بوده و روایات نیز از حضور این علم نزد برخی از اصحاب خاص به تعلیم امام علی‌علیه‌السلام حکایت دارد.

۲. همان، ح۱۳۵– ۱۳۷.

٦. داشتن علم منایا

۷. نقل روایت در محبت اهل بیت

۸. مناظرات و گفت‌وگوی علمی که با تأیید امام همراه است.

معیارهای وابسته، معیارهایی هستند که هیچ‌گاه به‌تنهایی در بیان توثیق یک راوی در یک مدخل به کار نرفته‌اند و همواره در کنار آن‌ها عیاشی از دیگر ملاک‌ها نیز بهره برده است. این معیارها عبارتند از:

۱. مصداق آیهٔ قرآن بودن راوی

۲. کمک‌رسانی به خویشاوندان در کنار بیان امام در انجام ندادن عمل بد در طول زندگی، که دربارهٔ «میسر بن عجلان» به کار رفته است.[۱]

۳. آسیب دیدن از سوی دشمنان، در کنار روایاتی که اذعان به ولایت‌پذیری راوی دارد، به کار رفته است.[۲]

٤. برگشتن از اعتقادات نادرست در کنار ملاک رفتار امام به هنگام مرگ بر پیکر راوی آمده است.[۳]

٥. صاحب سِرّ امام بودن و شنیدن روایات خاص، در کنار روایات دیگری همچون قدرت پیشگویی از آینده[٤] برای «جابر» و اثبات ویژگی‌های علمی و رابطه با امام از جوانی برای «زراره»[٥] همراه است.



---

۱. همان، ح٤٤٦- ٤٤٥.

۲. همان، ح۱۲۱-۱۲۳.

۳. همان، ح۸۰ و ۸۱.

٤. همان، ح۳٤۲ و ۳٤۸.

٥. همان، ح۲۰۹ و ۲۱۲.

٦. وکالت امام در کنار توجه امام به وی و خروج او از زندان دلیل بر توثیق به شمار رفته است.[1]

## ملاک تضعیف

ملاک‌های تضعیف در دو دستهٔ کلی گفتار و رفتار امام و نیز ویژگی راوی بررسی و آنگاه ملاک‌های مستقل و وابسته بیان می‌شود.

### الف) گفتار و رفتار امام

از دیدگاه عیاشی گفتارهای امام که دلالت بر تضعیف راوی می‌کند، بدین گونه است:

#### ۱. لعن امام

لعن «فارس بن حاتم» توسط امام عسکری علیه‌السلام[2] و «هشام بن ابراهیم عباسی» توسط امام رضا علیه‌السلام[3] از نمونه‌های این معیار است.

#### ۲. جهنمی بودن

اذعان به جهنمی بودن مغیرة بن سعید و ابو الخطاب از سوی امام صادق علیه‌السلام دلیل تضعیف این دو است.[4]

#### ۳. نپذیرفتن کمک راوی توسط امام

بازگرداندن کمک مالی مختار برای ساخت خانه‌های تخریب شده در زمان نبرد کربلا توسط امام سجاد علیه‌السلام شاهدی خوب بر این معیار ضعف است.[5]

---

۱. همان، ح۱۱۳۰.
۲. همان، ح۱۰۰۹.
۳. همان، ح۹۵۹.
٤. همان، ح٤٠٨.
٥. همان، ح٢٠٤.

**٤. ذم مصداقی آیات**

نزول آیهٔ لَبِئْسَ الْمَوْلی وَ لَبِئْسَ الْعَشِیر [١] در شأن عباس عموی پیامبر از دلایل ذم ابن عباس از سوی امام حسن علیه‌السلام است که برای عیاشی ملاکی در ذم خاندان بنی عباس می‌باشد.[٢]

**ب) ویژگی راوی**

ویژگی راوی که باعث ضعف وی می‌شود در سه دستهٔ رفتار و اعتقاد و علم قابل بیان است.

**١. ویژگی رفتاری**

پنج ویژگی را به عنوان ویژگی‌های رفتاری می‌توان نام برد:

- **بی‌حرمتی به امام**

رفتار و گفتار توهین‌آمیز ابوبصیر[٣] نسبت به امام صادق علیه‌السلام، مبنی بر توجه امام صادق علیه‌السلام به مادیات، از نمونه‌های این معیار در نقل نجاشی است.[٤]

- **دروغ بستن بر امام**

عیاشی دلیل ذم «حکم بن عتیبه» را دروغ بستن بر امام صادق علیه‌السلام بیان می‌کند.[٥]

- **پوشیدن لباس شهرت**

پوشیدن لباس شهرت تنها دلیل ذم «عباد بن کثیر» توسط امام صادق علیه‌السلام است.[٦]

---

١. سورهٔ حج، آیهٔ ١٣.
٢. کشی، **رجال**، ح١٠٥.
٣. در تشخیص مصداق ابو بصیر نیاز به بررسی بیشتر است؛ چراکه یکی از مشکلات رجال کشّی، درهم آمیخته شدن روایات ابو بصیر مرادی و اسدی است.
٤. کشی، **رجال**، ح٢٩٧.
٥. همان، ح٢٦٢.
٦. همان، ح٧٣٧.

- **خرده گرفتن راوی بر امام**

«سفیان ثوری» و «عباد بصری» کسانی هستند که از نظر عیاشی به این دلیل مذموم هستند که بر پوشش امام صادق‌علیه‌السلام خرده گرفتند.[1]

- **عدم پایبندی به حلال و حرام**

مخالفت «حکم بن عتیبه» دربارهٔ شهادت ولد الزنا[2] و یا مخالفت «زراره» با نظر امام صادق‌علیه‌السلام در زمان و مکان خواندن نماز مغرب در مزدلفه[3] و عدم تشخیص درست «معلی بن خنیس» در خوردن ذبائح یهود و شرب نبیذ توسط «ابو حمزه ثمالی»[4] دلیل بر تضعیف آنان از سوی عیاشی است.

**۲. ویژگی اعتقادی و مذهبی راوی**

در این ویژگی مذاهبی همچون زیدیه[5]، واقفه[6]، غلو[7]، بتری[8] دلیلی است که راوی به صرف داشتن آن‌ها تضعیف شده است.

**۳. ویژگی علمی**

دو ویژگی علمی شیوهٔ مناظره و بدعت‌گذاری‌های کلامی در این دسته قرار دارند:

---

۱. همان، ح۷۳٦، ۷۳۷.

۲. همان، ح۳۷۰.

۳. همان، ح۲٦۲.

٤. همان، ح۳۵۳ و٤٦۰؛ در میان اندیشمندان، «نبیذ» و مصداق آن و میزان تأثیرگذاری بر وثاقت راویان محل اختلاف است؛ افزون بر این، برخی شربِ نبیذ را برای ابوحمزهٔ ثمالی نمی‌پذیرند. (خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج٤، ص۲۹٦).

۵. همان، ح۷۳۲.

٦. همان، ح۸٦۰، ۸۸۸، ۸۹۹.

۷. همان، ح٦۳۲، ٦۷۲.

۸. همان، ح۷۳٦.

- **شیوهٔ مناظره**

یکی از دلایل ضعف «مؤمن طاق» از نظر عیاشی شیوه‌ای است که با آن مناظره می‌کند. گفت‌وگوی احول هرچند از روی دفاع از حق است، ولی به دلیل سبک پرمناظره و تندش که آمیخته با جدل و خوداتکایی است، گاه از چهارچوب هدایت‌شدهٔ امامان فراتر می‌رود. خود او نیز در پایان اعتراف می‌کند که تعصّب و غیرت علمی (حمیّت) مانع بازگشتش از آن روش شده است.[1]

- **بدعت‌گذاری‌های علمی و کلامی**

یکی از دلایل تضعیف صحابیانی همچون «زراره و محمد بن مسلم و برید بن معاویه» بدعت‌گذاری‌های آنان در مسائل علمی است که گاه در ذم این رفتار آن‌ها، امام از عبارت «هَلَكَ الْمُتَرَئِّسُونَ فِي أَدْيَانِهِم» استفاده می‌کند.[2] لعن‌هایی هم که از سوی امام برای اینان صادر می‌شود ناظر به همین مسئله است.[3]

**معیارهای وابسته و غیروابسته**

در میان ملاک‌های تضعیف، هر آنچه که مربوط به جنبهٔ علمی راوی - اعم از مناظره، نظرات مختلف کلامی و سایر موارد مرتبط - می‌شود، به‌تنهایی در ذم راوی به کار نرفته و در کنار آن، یا از دلالت‌های توثیق و یا دیگر دلایل تضعیف راوی نیز استفاده شده است.

## رویکرد عیاشی به جریان‌های کلامی راویان

تفاوت نظرهای کلامی، فقهی و حتی رویکرد در استنباط احکام سبب شد تا میان اصحاب، از زمان امام صادق تا امام عسکری علیهما السلام و حتی پس از آن، جریان‌های مختلفی شکل گیرد. به عنوان مثال، فرقهٔ «زراریه»، فرقه‌ای است که باورهای خود را از آرای زراره گرفته و صفات

---

۱. همان، ح۳۳۳.

۲. همان، ح۳۵۰.

۳. همان، ح۲۸٤، ۲٤۱.

الهی همچون علم و قدرت را حادث می‌داند[1] احتمالا با توجه به متن روایاتی که پیش از این گذشت یا در آینده خواهد آمد، برخی راویان همانند زراره، قیاس و اجتهاد را به کار می‌بستند و از آن در روش دریافت مفاهیم دینی استفاده می‌کردند؛ یا مانند باور به «استطاعت» که اختلاف نظر در آن، یکی از دلایل مرزبندی دو گروه در مقابل هم شد؛ به‌طوری که گروهی از پیروان زراره شدند و گروهی دیگر به پیروی از «یونس بن عبدالرحمن و هشام بن حکم» پرداختند.

در متن پیش رو بر آنیم تا باور و اندیشهٔ عیاشی را با توجه به دیدگاه راویانی چون زراره، یونس و هشام بسنجیم و امکان پیروی او را از جریانی خاص نشان دهیم.[2]

برای درک رویکرد کلامی عیاشی لازم است تا روایات وی دربارهٔ دست کم ۵ راوی سرشناس در جریان‌های کلامی، یعنی زراره، محمد بن مسلم، هشام بن حکم، یونس، هشام بن سالم و ابن ابی عمیر بازخوانی شود.

### زرارة بن اعین

در مجموعهٔ راویانی که عیاشی به آن‌ها پرداخته است، «زراره» تنها کسی است که بیشترین تعداد روایات را به خود اختصاص داده است. به دیگر سخن، ۲۵ روایت دربارهٔ او وجود دارد که ۲۰ روایت آن به ذم و ۵ روایت در مدح زراره و به ارزیابی او می‌پردازد. از نظر «ابن مسعود» زراره از جوانی تحت تعلیم امام صادق علیه السلام قرار داشت که در نتیجهٔ آن، بر ایمان وی افزوده شد[3] و به همین دلیل روایات سِرّ بسیاری از ایشان دریافت کرده است که معمولا مردم عادی امکان تحمل آن را ندارند[4] و سرانجام وی بهشت خواهد بود.[5] از دیدگاه «محمد

---

۱. بغدادی، **أصول الإیمان**، ص۸۷.

۲. گرامی در کتاب خود «نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه» تا حدودی به بیان این جریان‌ها پرداخته است.

۳. همان، ص۲۰۹.

٤. همان، ص۲۱۲.

۵. همان، ص۲۰۸.

بن مسعود» زراره از چند جهت تضعیف می‌شود:

الف) باور و اعتقاد: دسته‌ای از اشکالات مطرح‌شده از سوی امام، به دلیل باورهایی است که به نام زراره در جامعه رواج پیدا کرده و در اثر انتقال نادرست یا کج‌فهمی عوام، به گونه‌ای ناثواب در ذهن مردم جای گرفته است. ازاین‌رو، مردم به هنگام عرضهٔ این اندیشه‌ها بر امام صادق‌علیه‌السلام، با مخالفت شدید ایشان روبه‌رو می‌شوند؛ اما از آنجا که این باورها منسوب به زراره است، این مخالفت در ذهن مردم به شخصیت خود زراره تسری پیدا می‌کند.

نمونهٔ این رفتار را در گفت‌وگوی «حمزة بن حمران»، برادرزادهٔ زراره، با امام صادق‌علیه‌السلام شاهدیم؛ آنگاه که وی از لعن‌های امام نسبت به عموی خود می‌پرسد. امام صادق‌علیه‌السلام، در حالی که گفتارشان را با لحنی تأکیدآمیز و سوگند به خدا همراه می‌کنند، پاسخ می‌دهند که لعن‌های صادرشده، در واقع واکنش به مطالبی است که مردم به نقل از زراره مطرح می‌کنند؛ لذا ایشان به‌طور کلی از هر کس که به این اندیشه‌ها باور داشته باشد، برائت می‌جویند.

«حمزه بن حمران» که گویی هنوز دلش آرام نگرفته است، برای اطمینان بیشتر، نظریهٔ استطاعت را از دیدگاه عمویش بر امام صادق‌علیه‌السلام عرضه می‌کند که این بار با تأیید و تأکید ایشان روبه‌رو می‌شود.[1]

بدین روی، عیاشی با بیان این روایت باور دارد که هر آنچه به نام زراره در جامعه رواج دارد، برگرفته از حقیقت نیست و جریان‌هایی در جامعه، خواسته یا ناخواسته، در تغییر اندیشه‌های وی در میان مردم کوشا بوده‌اند؛ این امر باید در ارزیابی‌ها نسبت به شخصیت و دیدگاه وی مورد توجه قرار گیرد. بنابراین، دسته‌ای از روایاتِ نکوهشی یا لعنِ زراره، اصلا بر شخصیت او صدق نمی‌کند و از دایرهٔ ارزیابی‌ها نسبت به وی خارج می‌گردد.

ب) کلام: اندیشه‌های کلامی زراره در موضوع استطاعت و باور به غیبت امام، در نظر عیاشی دارای اشکال است. تعدادی روایت در رد نظریهٔ استطاعت[2] و یا در بیانی کلی‌تر همچون نظر زراره در دین من نیست از امام صادق‌علیه‌السلام صادر شده است.[3]

---

۱. همان، ص۲۳۳.

۲. همان، ص۲٤۳.

۳. همان، ص۲٦۹ : «مُحَمَّدُ بْنُ نُصَيْرٍ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ

اندیشهٔ استطاعت دارای دو زیرمجموعهٔ استطاعت خداوند و استطاعت انسان است. از آنجا که استطاعت خداوند در روایت[1] در نظر عیاشی از سوی امام صادق‌علیه‌السلام تأیید شد، به نظر می‌رسد مقصود از استطاعت در این روایات ناظر به استطاعت انسان باشد.[2]

اما مسئلهٔ دوم در موضوع مباحث کلامی اندیشه غیبت امام است که از روایات برمی‌آید این تفکر برای زراره کمی سنگین و دور از ذهن به نظر می‌رسد. به گونه‌ای که سه بار در موضوع غیبت از امام سؤال می‌کند و علی‌رغم اینکه یک پاسخ دریافت می‌کند، از پذیرش آن سرباز می‌زند[3] و یا تسری مفهوم غیبت در شیعه همچون بنی‌اسرائیل در نظر او شک‌برانگیز است.[4]

ج) فقه: نظرات و جهت‌گیری‌های فقهی زراره، یکی دیگر از نقاط اختلاف عیاشی با وی است. «محمد بن مسعود» که به شهادت آثارش، فقیه نیز هست، از این تخصص خود در ارزیابی زراره (که او نیز به عنوان یک فقیه شناخته می‌شود)، بهره برده است؛ به عنوان نمونه، مخالفت زراره با امام صادق‌علیه‌السلام[5] (در مقدار تشهد، و نیز تأیید نظر «حکم بن عتیبه» در خصوص مکان به‌جای آوردن نماز مغرب در بازگشت از عرفات به مکه و تردید در نظر امام صادق‌علیه‌السلام[6] ، مواردی است که عیاشی بر او خرده می‌گیرد.

---

مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ، قَالَ:، قُلْتُ لِأَبِي عبدالله‌علیه‌السلام كَيْفَ قُلْتَ لِي لَيْسَ مِنْ دِينِي وَ لَا دَيْنِ آبَائِي قَالَ إِنَّمَا أَعْنِي بِذَلِكَ قَوْلَ زُرَارَةَ وَ أَشْبَاهِهِ».

۱. همان، ص۲۳۳.

۲. ن.ک: موسوی خلخالی، صفری فروشانی، «متکلمان امامی عصر امام صادق‌علیه‌السلام و مسئله استطاعت»، **نشریهٔ جستارهایی در فلسفه و کلام**، بهار و تابستان، شمارهٔ ۱، صص ۲۰۲-۲۱۳.

۳. کشّی، **رجال**، ح۲۶۱.

٤. همان، ح۲۶۰.

٥. همان، ح۲۶۵.

٦. روایت بدین شکل است: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ كَتَبَ إِلَيْنَا الْفَضْلُ، يَذْكُرُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ عِيسَى بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ وَ أَبِي أُسَامَةَ الشَّحَّامِ وَ يَعْقُوبَ الْأَحْمَرِ، قَالُوا كُنَّا جُلُوساً عِنْدَ أَبِي عبدالله‌علیه‌السلام فَدَخَلَ عَلَيْهِ زُرَارَةُ فَقَالَ إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عُتَيْبَةَ حَدَّثَ عَنْ أَبِيكَ أَنَّهُ قَالَ: صَلِّ الْمَغْرِبَ دُونَ الْمُزْدَلِفَةِ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عبدالله‌علیه‌السلام أَنَا تَأَمَّلْتُهُ مَا قَالَ أَبِي هَذَا قَطُّ، كَذَبَ الْحَكَمُ عَلَى أَبِي، قَالَ، فَخَرَجَ زُرَارَةُ وَ هُوَ يَقُولُ مَا

د) روش استدلال و بهره‌گیری از نظر شخصی توسط زراره در استدلالات فقهی و کلامی سبب شده است تا عیاشی او را تضعیف نماید.[1]

بدین ترتیب، «محمد بن مسعود» زراره را از جهت علمی (نظرات کلامی، فقهی و شیوهٔ استدلال) تضعیف می‌کند؛ ولی وی را از نظر روایت‌گری و تحمل روایاتی خاص که دیگران ظرفیتِ درک آن را نداشتند، می‌پذیرد.

**محمد بن مسلم**

«محمد بن مسلم» به عنوان یک فقیه در جامعهٔ خویش شناخته می‌شد؛ ازاین‌رو، مورد توجه عیاشی نیز قرار گرفته است؛ به‌طوری که ۷ روایت در شأن او می‌آورد و او را مصداق بَشِّرِ الْمُخْبِتِين [2] و مورد عنایت خاص امام باقر علیه السلام می‌داند. تا آنجا که امام برای درمان او، بدون اطلاع و درخواست وی، دارویی ارسال می‌کنند. در روایتی، محمد بن مسلم از دوری منزل و عدم امکان دیدار امام شکایت می‌کند که این امر با تسلی‌بخشی امام همراه می‌شود.[3] با این حال، وی در نظرات فقهی و کلامی خویش هم‌نظر با زراره است و از همین روی است که روایاتی در لعن آن دو صادر شده است.[4]

هم‌نشینیِ نام زراره با «محمد بن مسلم، برید بن معاویه و اسماعیل بن عبدالرحمن»، که هر سه از فقیهان زمان خویش بودند، در روایتی با مضمون «هَلَكَ الْمُتَرَبِّسُونَ فِي أَدْيَانِهِمْ مِنْهُمْ

---

أَرَى الْحَكَمَ كَذَبَ عَلَى أَبِيهِ. (همان، ح۲۶۵)

هرچند ظاهر روایتِ زراره به مسألهٔ فقهی خواندن نماز مغرب در عرفات یا مزدلفه اشاره ندارد؛ اما با توجه به اینکه زراره به تأیید نظر «حکم بن عتیبه» می‌پردازد، می‌توان چنین برداشت کرد که در حکم فقهی نیز با نظر او همراهی کرده است.

۱. همان، ح۲۵۷.

۲. همان، ح۲۷۸؛ سورهٔ حج، آیهٔ ۳۲.

۳. کشّی، **رجال**، ح۲۸۱.

٤. همان، ح۲۸۲.

زُرَارَةُ وَ بُرَيْدٌ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ إِسْمَاعِيلُ الْجُعْفِي»[1]، نشان از آن دارد که این عبارت احتمالا ناظر به گرایش‌ها و برخی نظرات فقهی آنان است؛ از همین روی است که «محمد بن مسعود» آن را مورد توجه قرار می‌دهد.

**هشام بن حکم**

«هشام بن حکم» به عنوان یک متکلم خبره شناخته می‌شود. عیاشی نیز در ۱۰ روایت به توثیق وی پرداخته است. هشام بن حکم از دیدگاه عیاشی، متکلمی است که در بحث امامت چنان چیره است که امام صادق‌علیه‌السلام مرد شامی را برای طرح پرسش‌ها و مناظره به او ارجاع می‌دهد.[2] وی چنان در حمایت از امامت کوشا بوده است که امام جوادعلیه‌السلام او را به عنوان حامی امامت معرفی می‌کند[3] و در نهایت وی، سخنوری هشام در امر امامت را سبب آن می‌داند که از سوی حکومت تحت تعقیب قرار گیرد و جانش را از دست بدهد.[4]

هشام بن حکم که تحت آموزش امام صادق‌علیه‌السلام قرار داشته، در منا ۵۰۰ پرسش از ایشان می‌پرسد و پاسخش را دریافت می‌کند.[5] عیاشی شبههٔ شراکت هشام بن حکم در خون امام کاظم‌علیه‌السلام را از او می‌زداید[6]؛ چراکه گمان می‌رفت درحالی که امام از سوی حکومت احساس خطر کرده بودند، امر می‌کنند که هشام در مناظرات کلامی سکوت کند.[7] عیاشی

---

۱. همان، ح۴۳۵، ۳۵۰، ۲۸۲.

۲. همان، ح۴۹۴.

۳. همان، ح۴۹۵.

۴. همان، ح۴۸۰.

۵. همان، ح۴۹۱.

۶. شبهه چنین بود که گمان می‌رفت درحالی که امام کاظم‌علیه‌السلام از سوی حکومت زیر نظر بودند، هشام با مناظرات کلامی و سخن گفتن از امامت ایشان، جان امام را به خطر انداخته است.

۷. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَد عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ‌يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، قَالَ، قَالَ أَبُو الْحَسَنِ‌علیه‌السلام ايتِ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ فَقُلْ لَهُ يَقُولُ لَكَ أَبُو الْحَسَنِ أَ يَسُرُّكَ أَنْ تَشْرَكَ فِي دَمِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، فَإِذَا قَالَ لَا، فَقُلْ لَهُ مَا بَالُكَ شَرِكْتَ فِي دَمِي. ( همان، ح۴۹۸)

با نقل این پرسش یونس بن عبدالرحمن از هشام که «آیا به راستی از سوی امام امر به سکوت شده بودی و سخن گفتی؟» به این شبهه پاسخ می‌دهد و هشام را از این اتهام می‌رهاند. هشام در پاسخ، این امر را متعلق به زمان مهدی عباسی بیان می‌کند که او نیز علی‌رغم اینکه از نظر حکومت خطر تلقی نمی‌شد و به عنوان یک فرقه نامیده نشده است به امر امام گردن می‌نهد و تا زمان ارتحال ایشان سخن نمی‌گوید.[1]

**هشام بن سالم**

عیاشی دیدگاه کلامی هشام بن حکم را با طرح پرسش عبدالملک بن هشام از امام رضاعليه‌السلام توصیف می‌کند؛ آنگاه که عبدالملک با بیان دو دیدگاه هشام بن سالم و هشام بن حکم نسبت به خداوند، از امام دربارهٔ درستی آن‌ها سؤال می‌کند و امام در پاسخ از او می‌خواهد تا از دیدگاه هشام بن حکم و یونس پیروی کند و بر آن صحه می‌نهد.[2] بدین روی، عیاشی دیدگاه کلامی هشام بن سالم را در مقایسه با هشام بن حکم نمی‌پذیرد، ولی وی را در راه خدا و کمک به مردم چنان کوشا می‌داند که برای دستگیری از افراد بسیاری، ۵۰ هزار درهم به کار می‌بست.[3]

**یونس بن عبدالرحمان**

پس از زراره، «یونس بن عبدالرحمان» بیشترین فراوانی روایی (۱۷ روایت) را درمیان راویانی که عیاشی بدان‌ها پرداخته است، دارد. از نظر عیاشی یونس در نظرات کلامی و فقهی مرجعی است که از سوی امام رضاعليه‌السلام تعیین شده است[4] و خواب دیدن امام رضاعليه‌السلام مبنی بر وجود نور بین دو چشم یونس حکایتگر جایگاه والای وی است.[5] ضمن



---

۱. همان، ح۴۷۹.
۲. همان، ح۵۰۳.
۳. همان.
۴. همان، ح۹۳۸و ۹۳۵.
۵. همان، ح۹۳۹.

آنکه وی نسبت به امامت امام رضاؑ دچار تردید نشده است[1]؛ آن هم شرایط که بسیاری، در امامت ایشان تردید کردند و مسیر وقف را درپیش گرفتند.

با این همه، از دیدگاه محمد بن مسعود، سه اشکال اساسی بر یونس بن عبدالرحمن وارد است:

نخست آنکه در مسئلهٔ پذیرش ولایت‌عهدی امام رضاؑ، بر ایشان خرده گرفته است[2]؛

دوم آنکه در مباحث کلامی مربوط به خلقت بهشت و جهنم، تصور می‌کرد که این دو هنوز خلق نشده‌اند، که البته این نظر با تکذیب امام رضاؑ روبه‌رو شد[3]؛

و سوم، مسئلهٔ جوهرهٔ خدایی داشتن انسان است که یونس از امام رضاؑ در این باره پرسش کرد و ایشان با آن مخالفت فرمود.[4]

با توجه به اینکه اشکالات مطرح‌شده نسبت به یونس ـ جز در مسئلهٔ ولایت‌عهدی ـ تنها در حدِّ پرسش از امام بوده و امکان اصلاح نظر یونس وجود داشته است، به نظر می‌رسد عیاشی به این نکته توجه داشته و ازاین‌رو، از بار مذمت او کاسته است. بر این اساس و با تکیه بر روایات یونس و هشام بن حکم، همراهی عیاشی با این دو در مباحث کلامی محتمل است.

### ابن ابی عمیر

با اینکه سهم «محمد بن ابن‌ابی‌عمیر» از میزان روایات عیاشی، تنها دو روایت و یک نظر رجالی است، اما وزنهٔ همین دو روایت، چنان است که حکایت‌گر جایگاه والای وی نزد محمد بن مسعود، حتی در مقایسه با یونس بن عبدالرحمن است. عیاشی با نقل نظر استاد خود دربارهٔ ابن‌ابی‌عمیر و مقایسه با یونس، چنین باور دارد که «أَفْقَهُ مِنْ يُونُسَ وَ أَصْلَحُ وَ

---

۱. همان، ح۹٤٦ و ۹٤۷.

۲. همان، ح۹٤٤ و ۹٤٦.

۳. همان، ح۹۳۷.

٤. همان، ح۹٤۲.

أَفْضَلُ»[1]؛ و از سویی دیگر، از زبان یونس بن عبدالرحمن که دارای جایگاهی والا نزد اوست، ابن‌ابی‌عمیر را دریایی عمیق در موقف و مذهب وصف می‌کند.[2]

بدین روی، با مشخص شدن دیدگاه عیاشی نسبت به سرآمدان فرقه‌های مختلف کلامی و فقهی، روشن گردید که وی را نمی‌توان پیروی جریان‌های زراره و هشام بن سالم دانست. از سویی دیگر، هرچند به نظر می‌رسد که او نظرات جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن را می‌پذیرد، لیک انتقاداتی را نیز بر آن‌ها وارد می‌کند؛ با این حال، وی ابن‌ابی‌عمیر را نسبت به دیگر صحابیان برتری می‌بخشد.

## دیدگاه عیاشی نسبت به اصحاب اجماع

با توجه به ادعای کشّی مبنی بر «أَجْمَعَتِ الْعِصَابَةُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ مِنْ هَؤُلَاءِ وَ تَصْدِيقِهِمْ لِمَا يَقُولُونَ، وَ أَقَرُّوا لَهُمْ بِالْفِقْه»[3] پیگیری این اندیشه در دیگر مشایخ وی از جمله عیاشی ضروری به نظر می‌رسد.

از میان اصحاب طبقهٔ اول، زراره و محمد بن مسلم به‌طور مفصل در جریان‌های کلامی گفت‌وگو شد. برید بن معاویه عجلی در نگاه عیاشی، از آن جهت که همچون زراره و محمد بن مسلم، نظرات کلامی دارد، مذمت شده است[4]؛ اما کوشش‌های حدیثی وی همچون زراره و محمد بن مسلم چنان است که امام از آنان تعبیر به «أَرْبَعَةٌ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيّ أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتاً بُرَيْدٌ الْعِجْلِيُّ وَ زُرَارَةُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ الْأَحْوَل» می‌کند.[5]

اما عیاشی از «فضیل بن یسار» توصیف علمی ندارد؛ بلکه او جزئی از اهل‌بیت خوانده شده است[6] و امام او را مصداق آیهٔ بَشِّرِ الْمُخْبِتِين [1] می‌دانستند.[2] معروف بن خربوذ از این طبقه

---

۱. همان، ح۱۱۰۳.

۲. همان، ح۱۱۰٤.

۳. همان، ح۷۵۰.

٤. همان، ح٤٣٦ و ٤٣٧.

٥. همان، ح٤٣٨.

٦. همان، ح٣٨١.

هیچ روایتی در دامنهٔ روایی عیاشی ندارد.

از میان طبقهٔ دوم اصحاب اجماع، «عبدالله بن بکیر، حماد بن عثمان». حماد بن عیسی نیز هیچ گزاره‌ای در میان روایات عیاشی ندارند. توصیهٔ امام صادق‌علیه‌السلام به جمیل بن دراج از نظر عیاشی مهم است؛ چراکه می‌تواند حکایت از توانایی درک و تحمل روایاتی باشد که به‌طور معمول اصحاب نداشته‌اند. در این توصیه امام صادق‌علیه‌السلام از جمیل بن دراج می‌خواهند روایاتی را که اصحاب بر آن متفق نیستند و باور ندارند، برایشان نقل نکند.[۳]

«عبدالله بن مسکان» از آنجا که عیال‌مند بود و احترام زیادی برای امام صادق‌علیه‌السلام قائل بود، می‌ترسید که نتواند اجلال و اکرامِ شایستهٔ امام را به‌جا آورد؛ به همین دلیل، تلاشی برای دیدار حضوری و دریافت مستقیم روایات از امام نداشت. به‌گونه‌ای که گفته می‌شود تنها یک روایت را از امام صادق‌علیه‌السلام به‌طور مستقیم شنیده است، اما پرسش‌هایی را نزد امام می‌فرستاد و امام نیز به او پاسخ می‌داد؛ از دیگر سو، او در فراگیری روایات از اصحاب بسیار می‌کوشید.[٤]

توجه و اهمیت ابان بن عثمان به انتقال احادیث صحیح توسط اصحاب[٥] نیز مورد توجه عیاشی قرار گرفته است.

در طبقهٔ سوم اصحاب اجماع، سخنی از «صفوان، عبدالله بن مغیره، احمد بن محمد بزنطی و حسن بن فضال» در نگاه عیاشی نیست و تنها «یونس بن عبدالرحمن و ابن‌ابی‌عمیر» مورد توجه عیاشی قرار گرفته‌اند.

از این روی، با بررسی موضع عیاشی دربارهٔ راویانِ هر سه طبقهٔ اصحاب اجماع، غلبهٔ جایگاه علمی در ارزیابی آن‌ها تا حدودی قابل مشاهده است. هرچند نظرات کلامی پیروان زراره در طبقهٔ اولِ اصحاب اجماع مورد پذیرش وی نیست، اما تلاش‌های حدیثی راویان در

---

۱. سورهٔ حج، آیهٔ ۳٤.

۲. کشّی، **رجال**، ح ۳۸۰.

۳. همان، ح٤٦٨.

٤. همان، ح٧١٦.

٥. همان، ح٦٥٩.

هر سه طبقه، مورد توجه او بوده است. ناگفته نماند که نظر عیاشی دربارهٔ برخی از اصحاب اجماع، در کتاب کشّی انعکاس نیافته است.

## تأثیر گرایش‌های شخصی عیاشی در ارزیابی‌های رجالی

«محمد بن مسعود عیاشی»، به عنوان یک سنی که تشیع را برگزیده و نیز فقیهی که در منطقهٔ خراسان بزرگ ساکن است، دارای گرایش‌های خاصی است که اثر آن در ارزیابی‌های او نمایان می‌شود.

### توجه به فقه و انجام مناسک

اهمیت عیاشی به انجام مناسک و رعایت حلال و حرام‌های فقهی در ارزیابی‌های روایی او بسیار مؤثر است. محمد بن مسعود «ابوحمزه ثمالی» را بدان جهت که شرب نبیذ دارد تضعیف می‌کند[1] و «معلی بن خنیس» به دلیل خوردن ذبایح یهود[2] و یا مخالفت «حکم بن عتیبه» با حرمت شهادت ولد الزنا[3] و نیز مخالفت «زراره» با مقدار شهادتین با امام صادق علیه‌السلام[4] یا اعتباربخشی به «قیس» به دلیل توجه به نماز در هنگام حملهٔ مار[5] از دلایلی است که می‌تواند برآمده از اندیشه فقهی عیاشی باشد.

از دیگر سو نگاهی به آثار عیاشی، لیست بلندی[6] از آثار فقهی را نسبت به دیگر موضوعات

---

۱. همان، ح۳۵۳.

۲. همان، ح٤٦٠.

۳. همان، ح۳۷۰.

٤. همان، ح٢٦٥.

٥. همان، ح۱٥۱.

٦. از جمله برخی از آثار فقهی عیاشی عبارتند از : کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الطهارات الکبیر، کتاب مختصر الصلاة، کتاب مختصر الصوم، کتاب الجنائز الکبیر، کتاب مختصر الجنائز، کتاب المناسك، کتاب الزکاة، کتاب زکاة الفطرة، کتاب الأشربة، کتاب حد الشارب، کتاب الأضاحي، کتاب العقیقة، کتاب النکاح، کتاب الصداق، کتاب الطلاق، کتاب القرعة، کتاب الفرق بین حل المأکول و

نشان می‌دهد که همین، نشان از اهمیت مسائل فقهی و تقید او به فقه است.

**مخالفت با رویکرد ابوحنیفه**

حضور مذهب حنفیه در خراسان بزرگ در قرن سوم[1] خود عاملی است تا عیاشی نسبت به این گرایش حساسیت داشته باشد. از همین روی، دلیل ذم زراره همراهی او با ابو حنیفه در مذمت از سوی امام علیه السلام است[2] که دلیل آن نزدیکی دیدگاه کلامی این دو در «استطاعت و استفاده از رأی و قیاس»[3] است.[4]

**مخالفت با جریان صوفیه**

حضور صوفیه در خراسان و پیروان سفیان ثوری[5] نیز سبب شده است تا عیاشی «سفیان ثوری و عباد بن کثیر» را موردتوجه قرار دهد و تلاش کند آموزه‌های زاهدانهٔ آنان را مخالف

---

حرامه، کتاب البیوع، کتاب السلم، کتاب الصرف، کتاب الرهن، کتاب الشرکة، کتاب المضاربة، کتاب الشفعة، کتاب الاستبراء، کتاب التجارة و الکسب، کتاب القضاء و آداب الحکم، کتاب الحد في الزنا، کتاب الحدود في السرقة، کتاب حد القاذف، کتاب الدیات، کتاب المعاقل، کتاب السبق و الرمي، کتاب قسمة الغنیمة و الفيء، کتاب الدین و الحوالة [و الحمالة]، کتاب القبالات و المزارعات، کتاب الإجارات، کتاب الأجناس، کتاب الصید، کتاب الذبائح، کتاب الرضاع، کتاب المتعة، کتاب الوطي بملك الیمین... (خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج ۱۸، ص۲۳۷).

۱. پاکتچی، **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، ج ۵، ص ۲۱۳۰، مدخل ابو حنیفه.

۲. کشّی، **رجال**، ح۲۳۹.

۳. همان، ح۲۵۷.

٤. پاکتچی، **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، ج ۵، ص۲۱۳۰، مدخل ابو حنیفه.

۵. همو، **جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی**، صص ۲۸۳-۲۸٤؛ مذهب کرامیه در اواسط قرن سوم در خراسان رواج پیدا می‌کند و این مذهب اندیشه خود را به سفیان ثوری منتسب می‌کنند. (مرعشی، **إحقاق الحق و إهاق الباطل**، ج۷، ص۱٤۵). کرامیان در سمرقند خانقاه داشتند. پوشیدن لباس دراویش و مسافرت‌های بی زاد و توشعه از رفتارهای محمد بن کرام، پیشوای این مذهب است (پاکتچی، **جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی**، صص ۲۸۳-۲۸٤).

سیره و روش اهل‌بیت نشان دهد. به همین دلیل است که تفکر سفیان ثوری و عباد بن کثیر بصری به داشتن پوششی خشن و نامناسب همچون علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را دلیلی بر تضعیف آنان و روشی خلاف روش امام صادق علیه‌السلام نشان می‌دهد.[1]

**مخالفت با ارتباط و گرایش به اهل‌سنت**

گرایش زراره به مشایخ سنی خود همچون «حکم بن عتیبه» برای فردی که از اهل‌سنت به شیعه گراییده است بسیار سنگین است؛ بنابراین زراره به دلیل حمایت‌های مکرر از حکم بن عتیبه در مقابل امام صادق علیه‌السلام در نگاه عیاشی مورد ذم قرار گرفته است.[2]

**توجه به جریان‌های کلامی**

پیش از این، از رویکردهای کلامی عیاشی به راویان سخن گفته شد؛ اما آنچه در این مباحث کلامی، علاوه بر موضوع امامت، برای وی مهم به نظر می‌رسد و به‌طور خاص درباره‌اش کتاب می‌نگارد، بحث از صفات بهشت و جهنم در شیوهٔ مکتوبِ او یعنی «کتاب صفة الجنة و النار» است.[3] گفته شد که عیاشی پیرو جریانِ «هشام بن حکم» [یا: یونس بن عبدالرحمن] است، اما در بیان ویژگی‌های بهشت و جهنم با یونس به مخالفت برمی‌خیزد. به عبارتی دیگر، بحث از صفات بهشت و جهنم برای عیاشی چنان مهم است که باعث جدایی وی در این موضوع از یونس بن عبدالرحمن می‌شود.

## تحلیلی بر آرای رجالی محمد بن مسعود عیاشی

از میان حدود ۴۳۵ نقل ثبت‌شده از عیاشی در کتاب «معرفةالرجال»، حدود ۷۶ نقل به بیان آرای رجالی اختصاص دارد، که از این میان، ۱۱ نقل ـ یعنی حدود ۱۴٫۵ درصد از کل نقل‌ها ـ نظرات رجالی شخص عیاشی و مابقی، نظرات رجالی مشایخ اوست.

به‌طور کلی می‌توان گفت نظرات رجالی عیاشی دربارهٔ افرادی است که یا از مشایخ وی

---

۱. کشّی، رجال، ح۷۳۶، ۷۳۷، ۷۴۰.

۲. همان، ح۲۶۲.

۳. نجاشی، رجال، ص۳۵۱.

بوده‌اند، و یا در اثر انتقال میراث علمیِ آنان، به شناختی اجمالی دربارهٔ ایشان دست یافته است. به عنوان مثال، عیاشی نظر خود را دربارهٔ مشایخی که در سفرش به عراق دیده، چنین بیان می‌کند:

«قَالَ أَبُو عَمْرٍو: سَأَلْتُ أَبَا النَّضْرِ مُحَمَّدَ بْنَ مَسْعُودٍ، عَنْ جَمِيعِ هَؤُلَاءِ فَقَالَ أَمَّا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ: فَمَا رَأَيْتُ فِيمَنْ لَقِيتُ بِالْعِرَاقِ وَ نَاحِيَةِ خُرَاسَانَ أَفْقَهَ وَ لَا أَفْضَلَ مِنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بِالْكُوفَةِ، وَ لَمْ يَكُنْ كِتَابٌ عَنِ الْأَئِمَّةِ مِنْ كُلِّ صِنْفٍ إِلَّا وَ قَدْ كَانَ عِنْدَهُ، وَ كَانَ أَحْفَظَ النَّاسِ، غَيْرَ أَنَّهُ كَانَ فَطَحِيّاً يَقُولُ بِعبدالله بْنِ جَعْفَرٍ، ثُمَّ بِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه‌السلام، وَ كَانَ مِنَ الثِّقَاتِ وَ ذُكِرَ: أَنَّ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ كَانَ فَطَحِيّاً أَيْضاً.

وَ أَمَّا عبدالله بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيُّ: فَمَا عَلِمْتُهُ إِلَّا خَيِّراً ثِقَةً، وَ أَمَّا الْقَاسِمُ بْنُ هِشَامٍ: فَقَدْ رَأَيْتُهُ فَاضِلًا خَيِّراً، وَ كَانَ يَرْوِي عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ النَّهْدِيُّ: وَ هُوَ حَمْدَانُ الْقَلَانِسِيُّ كُوفِيٌّ فَقِيهٌ ثِقَةٌ خَيِّرٌ وَ أَمَّا عَلِيُّ بْنُ عبدالله بْنِ مَرْوَانَ: فَإِنَّ الْقَوْمَ يَعْنِي الْغُلَاةَ يُمْتَحَنُ فِي أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ، وَ لَمْ أَحْضُرْهُ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ وَ لَمْ أَسْمَعْ فِيهِ إِلَّا خَيْراً، وَ أَمَّا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ فَارِسٍ: فَهُوَ فِي نَفْسِهِ لَا بَأْسَ بِهِ، وَ لَكِنْ بَعْضُ مَنْ يَرْوِي هُوَ عَنْهُ، وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ يَزْدَادَ الرَّازِيُّ: فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ أَمَّا أَبُو يَعْقُوبَ إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَصْرِيُّ: فَإِنَّهُ كَانَ غَالِياً وَ صِرْتُ إِلَيْهِ إِلَى بَغْدَادَ لِأَكْتُبَ عَنْهُ وَ سَأَلْتُهُ كِتَاباً أَنْسَخُهُ فَأَخْرَجَ إِلَيَّ مِنْ أَحَادِيثِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ فِي التَّفْوِيضِ، فَلَمْ أَرْغَبْ فِيهِ فَأَخْرَجَ إِلَيَّ أَحَادِيثَ مُنْتَسِخَةً مِنَ الثِّقَاتِ، وَ رَأَيْتُهُ مُولَعاً بِالْحَمَامَاتِ الْمَرَاعِيشِ وَ يُمْسِكُهَا، وَ يَرْوِي فِي فَضْلِ إِمْسَاكِهَا أَحَادِيثَ، قَالَ، وَ هُوَ أَحْفَظُ مَنْ لَقِيتُهُ... .»[1]

نمونه‌ای دیگر از دیدگاه عیاشی، بر اساس شناختی است که از طریق استادش علی بن فضال با عبدالله بن بکیر پیدا کرده، هرچند او را فطحی توصیف می‌کند؛ اما او را فقیه امامیه معرفی می‌کند و به این مناسبت فقیهان اصحاب را از میان فطحی‌ها نام می‌برد:

«قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ عبدالله بْنُ بُكَيْرٍ وَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْفَطَحِيَّةِ هُمْ فُقَهَاءُ أَصْحَابِنَا،

۱. کشّی، رجال، ح۱۰۱٤.

مِنْهُمُ ابْنُ بُكَيْرٍ وَ ابْنُ فَضَّالٍ يَعْنِي الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ وَ عَمَّارٌ السَّابَاطِيُّ وَ عَلِيُّ بْنُ أَسْبَاطٍ وَ بَنُو الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَلِيٌّ وَ أَخَوَاهُ وَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ وَ مُعَاوِيَةُ بْنُ حَكِيمٍ، وَ عَدَّ عِدَّةً مِنْ أَجِلَّةِ الْعُلَمَاءِ.»[1]

در نگاهی دیگر و در مقایسه میان نظرات رجالی عیاشی با دیگر دانشیان رجالی متقدم، عیاشی را می‌توان بسیار پایبند به متن و روایات در مقابل با اجتهاد و بیان نظر شخصی دانست؛ چراکه حدود ۵۰/۲ درصد میراث روایی او نظرات شخصی است؛ ولی محمد بن عیسی ۵ درصد و علی بن فضال ۴۳ درصد و فضل بن شاذان ۴۲ درصد را به خود اختصاص داده‌اند.

## تأثیرپذیری عیاشی در آرای رجالی از علی بن فضال

عیاشی به نظرات رجالی «علی بن فضال» بیش از دیگر مشایخ خود اهمیت می‌دهد. به طوری که بسامد نقل از وی بسیار زیاد و حدود ۴۹ مورد است[2] و در رتبهٔ بعد، باقی نظرات رجالی نقل از مشایخ دیگر وی همچون «حمدان بن احمد قلانسی[3]، علی بن محمد بن فیروزان[4]، عبدالله بن محمد طیالسی[5]» است و دیگر نظرات را از مشایخِ مشایخ خود همچون «یونس بن عبدالرحمان[6] و محمد بن عیسی[7] و... . » بیان می‌کند.

۱. همان، ح۶۳۹.

۲. ر.ک: یوسفی نجف آبادی و همکاران، «تحلیل اندیشه‌های رجالی و گزارش‌های حدیثی «علی بن حسن بن فضّال» با تأکید بر «رجالِ کشّی»»، مجلهٔ پژوهش دینی، شمارهٔ ۴۸، بهار و تابستان، صص ۵-۳۴.

۳. کشّی، **رجال**، ح۴۶۸ و ۱۰۸۳.

۴. همان، ح۷۰۴.

۵. همان، ح۶۷۰ و ۶۷۲.

۶. همان، ح۲۰۷.

۷. همان، ح۷۳۲ و ۸۱۹.

## تأثیر مذهب در آرای رجالی عیاشی

اما در تحلیل نظرات رجالی عیاشی[1] باید گفت که مذهب بیش از سایر ارکان در توثیق و تضعیف رجالی وی نقش دارد. فطحی بودن عبدالله بن بکیر[2]، خارجی بودن حبیب سجستانی[3]، غالی بودن یونس بن ظبیان[4]، متهم به غلو بودن علی بن حماد الازدی[5]، بتری بودن عباد بن صهیب[6]، غالی بودن محمد بن عبدالله بن مهران[7] و واقفی بودن علی بن جعفر خزاعی[8] مواردی است که عیاشی به تعیین مذاهب آن‌ها می‌پردازد.

## مخالفت عیاشی با علی بن فضال

عیاشی غالبا تلاش کرده است تا نظر استادش «علی بن فضال» را نقل، و به عنوان نظر خودش بیان کند؛ اما وی دربارهٔ «اسماعیل بن مهران» با استاد خود مخالفت می‌کند و هرچند که علی بن فضال وی را غالی توصیف می‌کند، اما عیاشی در اثر دستیابی به میراث وی از طریق دیگر مشایخش همچون «حمدان بن احمد نهدی» در ادامهٔ نظر استادش قول به غلو وی را شایعه می‌داند و در توصیفش از تعابیر مختلف جهت شبهه‌زدایی استفاده می‌کند و می‌نویسد: «یَکْذِبُونَ عَلَیْهِ کَانَ تَقِیّاً ثِقَةً خَیِّراً فَاضِلا».[9]

---

۱. همان، ح۶۳۹، ٦٤٦، ٦٧٢، ٧٠٣، ٧١٦، ٧٣٦، ١٠١٤، ١٠٧٤، ١٠٨١، ١١٠٢، ١١٥١.
۲. همان، ح۶۳۹.
۳. همان، ح٦٤٦.
٤. همان، ح٦٧٢.
٥. همان، ح٧٠٣.
٦. همان، ح٧٣٦.
٧. همان، ح١٠٨١.
٨. همان، ح١١٥١.
٩. همان، ح١١٠٢.

## اعتماد کشّی بر نظر رجالی عیاشی

محمد بن عمر کشّی روایات فراوانی را از استاد خود محمد بن مسعود عیاشی نقل می‌کند که تعدادی از آن‌ها، نظرات رجالی عیاشی است که نسبت به راویان بیان می‌کند. برای رسیدن به نوع تأثیرپذیری کشّی از عیاشی لازم است دیدگاه وی را نسبت به نظرات رجالی مشایخ خود از جمله عیاشی دانست.

از حدود ۱۱ نظر رجالی که از عیاشی در اختیار معرفة الرجال ثبت شده است، ۷ مورد آن تنها اطلاعاتی است که کشّی نسبت به موضوع مدخل ارائه می‌دهد.[۱] بدین روی کشّی در این ۷ مورد بر نظر استاد خود اعتماد کرده است و در بیان ترجمهٔ راوی، کافی دانسته است.

## اشتراک روایات رجالی عیاشی با دیگر آثار او

نجاشی برای عیاشی آثار بسیاری را به ثبت رسانده است.[۲] عیاشی کتب بسیاری را تألیف کرده که تا ۲۰۰ اثر شمرده شده است و شیخ طوسی به نام برخی اشاره می‌کند.[۳] ابن ندیم نیز بخشی از کتاب‌های او را نام می‌برد.[٤] برخی از روایات رجالی عیاشی در اختیار معرفة الرجال به نظر می‌آید که میان معرفة الناقلین وی و دیگر آثارش، مشترک باشند و عیاشی از روایاتی که در ظاهر هیچ ارتباط معنایی با علم رجال ندارد، در توثیق و تضعیف‌ها بهره می‌برد. در ادامه برخی از کتاب‌ها و برخی روایات عیاشی مرتبط با آن‌ها به عنوان نمونه ذکر می‌شود:

کتاب التفسیر: ٤٦٠[۵]، ٧٠١[٦]، ٧٠٢.[۷]

---

۱. همان، حص٦٣٩، ٦٤٦، ٧٠٣، ١٠١٤، ١٠٨١، ١١٥١.

۲. نجاشی، **رجال**، صص۳۵۰-۳۵۲.

۳. طوسی، **فهرست**، ص۳۹۵.

٤. ابن ندیم، **الفهرست**، ص۲۷۵.

۵. این روایت در کتاب تفسیر عیاشی کنونی وجود دارد: عیاشی، **تفسیر العیاشی**، ج۱، ص۳۷۵، ح۸۸.

٦. همان، ج ۲، ص١٦٣، ح٧٨.

۷. همان، ح۷۹.

کتاب التوحید: ۵۰۰، ۵۰۳، ۹۴۲.
کتاب معاریض الشعر: ۵۹.
کتاب البأس: ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۴۰.
کتاب الدعاء: ۴۱۸، ۱۰۶۰، ۳۴۹.
کتاب حد الشارب: ۲۴۹.
کتاب الطلاق: ۷۱۸.
کتاب الحد في الزنا: ۲۹۳.
کتاب الزهد: ۶۹۱.
کتاب الرویا: ۹۳۹.

## سبک علمی محمد بن مسعود عیاشی

پس از کاوش در مشایخ کشّی و فهم کیفیت روایاتی که وی نقل می‌کند، و به دنبال سخن از حوزهٔ حدیثی و دیدگاه کلامی او بر این اساس، در بیان سبک علمی عیاشی چند نکته قابل بیان است.

### شیوهٔ تحمل روایات

هرچند بر اساس تحلیل‌های پیشین گفته شد که عیاشی در کلام، پیرو جریان «هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن» است، اما آنچه در شیوهٔ انتقال میراث روایی از او دیده می‌شود با آنچه جریان یونس به آن شناخته‌شده، متفاوت است. یونس، هشام و نیز ابن ابی عمیر در نقلِ روایات بسیار محتاطانه، سخت‌گیرانه و به شکل نقلِ بر غیرسماع عمل می‌کردند.[1] حال آنکه بر اساس میراث رجالیِ به‌جامانده از عیاشی در کتاب «معرفةالرجال»، شیوهٔ وی بر نقل از طریق سماع و به شیوهٔ محدثانه است. عیاشی تقریبا تمام روایات خود را نزد مشایخ خود سماع کرده و عبارت تحدیثِ «حدثنی» را نسبت به آنان به کار برده است؛ از همین روی است که به هنگام نقل از «علی بن فضال»، علی‌رغم

۱. گرامی، **نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه**، ص۱۸۹.

داشتن کتاب رجال، عیاشی اصلا به وجود این کتاب اشاره‌ای نمی‌کند، بلکه تعابیر او حکایت از نقل به صورت شفاهی دارد (کاربرد واژه‌های «سألت» و «حدثنی» در ارتباط با علی بن فضال، از شرکت عیاشی در جلسات حضوری علی بن فضال نشان دارد.)

شاید همین روش عیاشی است که باعث شده در سفرش به بغداد ـ که احتمالا مصادف با اواخر عمر «محمد بن عیسی» است ـ برای دریافت میراث علمیِ او تلاشی نکند؛ چراکه محمد بن عیسی نه تنها از نظر کلامی، بلکه از نظر روشی هم پیروی جریان «یونس بن عبدالرحمن» است و بر نقل به صورت کتابت تأکید دارد. از همین روی است که نجاشی دربارهٔ وی می‌گوید: «روی عن أبي جعفر الثاني علیه السلام مکاتبة و مشافهة»[1]؛ این شیوهٔ نقل، در کنار محدود بودن حلقه‌های افاضهٔ حدیثیِ وی، اتهام به غلو و شهرتِ عبیدیِ او (احتمال ارتباط با خاندان عباسی)، می‌تواند دلیلی باشد که عیاشی از او بهره نبرده است. همان طور که «جعفر بن معروف» نیز به دلیل پوشش سیاه عبیدی و تصور ارتباط او با خاندان عباسی، از کتابت احادیث وی پشیمان شده است.[2]

از سوی دیگر، عیاشی به عنوان یک سنی که به‌تازگی شیعه شده و در جوانی، اشتیاق فراوانی برای شنیدن میراث حدیثی شیعه دارد، به‌طور طبیعی به دنبال آن است تا از سرآمدان شیعه در نقل حدیث بهره ببرد و به دایرهٔ شاگردان آنان وارد شود. ارتباط وی با «علی بن فضال و طیالسی» به عنوان دو محدث بزرگ نیز از همین روی است؛ بنابراین، برای وی انگیزهٔ چندانی جهت ارتباط‌گیری با عبیدی باقی نمی‌ماند.[3]

این تفاوت در روش و تأکید بر سماع است که سبب می‌شود عیاشی در بازگشت از سفر،

---

۱. ر.ک: همان.

۲. جَعْفَرُ بْنُ مَعْرُوفٍ، قَالَ: صِرْتُ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى لِأَكْتُبَ عَنْهُ: فَرَأَيْتُهُ يَتَقَلْنَسُ بِالسَّوْدَاءِ، فَخَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهِ وَ لَمْ أَعُدْ إِلَيْهِ، ثُمَّ اشْتَدَّتْ نَدَامَتِي لِمَا تَرَكْتُ مِنَ الِاسْتِكْثَارِ مِنْهُ لَمَّا رَجَعْتُ، وَ عَلِمْتُ أَنِّي قَدْ غَلِطْتُ. (کشّی، **رجال**، ح۱۰۲۲)

۳. ر.ک: یوسفی نجف آبادی و همکاران، «شخصیت حدیثی-رجالی «محمد بن عیسی بن عبید» با تأکید بر میراث او در «رجالِ کشّی»»، **مجلهٔ مطالعات تاریخی قرآن و حدیث**، شمارهٔ ۷۸، سال سی ام، صص ۱۱۱-۱۴۰.

میراثِ محمد بن عیسی را از مشایخ خود، یعنی «محمد بن نصیر و جبرئیل بن احمد» سماع کند و از آن‌ها در کتاب خود بهره ببرد. بدین ترتیب می‌توان گفت که علت عدم روایت بی‌واسطهٔ عیاشی از محمد بن عیسی، فراهم نبودن شرایط نقل مستقیم در سفرش به بغداد بوده است.

## چگونگی استفاده از مشایخ موثق و فاسد المذهب

تأکید عیاشی بر استفاده از مشایخ متعدد در شیوهٔ علمیِ او مشاهده می‌شود؛ اما این بدین معنا نیست که وی هر آنچه را بدان دست یافته، بدون تأملات حدیثی و کلامی نشر دهد. به عنوان نمونه، عیاشی در سفر به بغداد نزد اسحاق بن محمد، رئیس فرقهٔ اسحاقیه، می‌رود و می‌کوشد تا احادیث صحیح و ناصحیح را بازشناسد و روایات صحیح را نقل کند.[1]

بررسی دامنهٔ مشایخ او، تقریبا دو دسته را نشان می‌دهد:

دستهٔ نخست، کسانی هستند که جزء منفردات عیاشی به شمار می‌روند و هیچ روایت یا اطلاعاتی خارج از آنچه عیاشی به ما می‌دهد، در دست ما نیست؛ همین امر، قضاوت را دربارهٔ این دسته از مشایخ سخت می‌کند. اما بر اساس بررسی‌های انجام‌شده روی مشایخ، استفادهٔ عیاشی از این دسته بسیار نادر بوده و دامنهٔ روایی آنان حداکثر به ۳ یا ۶ روایت محدود می‌شود.

دستهٔ دوم نیز روایاتی است که مورد استفادهٔ عیاشی قرار گرفته، اما در موارد اختلافی و حساس، چندان مهم نیستند؛ بلکه وی از روایات اینان به عنوان شاهد یا مؤیدی بر مطالبِ پیش‌گفته استفاده می‌کند. همچنین روایت آنان تأثیر چندان مهمی در جرح و تعدیل‌های راویانِ اثرگذار و مهم ندارد.

به‌طور مثال روایات «احمد بن عبدالله علوی» دربارهٔ کفن‌کردن و نماز گزاردن امام علی علیه‌السلام بر پیکر «سهل بن حنیف»[2] که احمد بن عبدالله از دو طریق مختلف روایت را نقل می‌کند؛

---

۱. کشّی، رجال، ح۱۰۱٤.

۲. همان، ح۷۳ و ۷٤.

اما از آنجا که روایات با روایت «محمد بن نصیر»[1] یکی از مشایخ شناخته شدهٔ عیاشی تأیید شده است، مورد قبول وی نیز قرار می‌گیرد و از آن بهره می‌برد.

«ابوالحسن علی بن ابی علی خزاعی» نمونهٔ دیگری از این دسته از مشایخ است که در مجموع دو روایت از وی در رجال کشّی وجود دارد و تنها اطلاعات به‌جای‌مانده از عیاشی است که وی را واقفی مذهب بیان می‌کند و به نظر می‌رسد میان فساد مذهب وی و کمی نقل‌های او رابطه برقرار باشد. نقل‌های او دربارهٔ مختار و انتقام‌گیری او[2] و رفتار امام سجاد علیه‌السلام پس از ادعای او در ایجاد فرقهٔ کیسانیه، از مباحث تاریخی ثبت شده است.

دستهٔ دوم، مشایخی هستند که اطلاعاتی دربارهٔ آنان در کتب رجال وجود دارد و یا بر اساس میراثِ باقی‌مانده از آنان، می‌توان تا حدودی دربارهٔ ایشان قضاوت کرد. این دسته از مشایخ، یعنی «علی بن فضال، حسین بن اشکیب، جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی، عبدالله بن محمد بن خالد طیالسی، جبرئیل فاریابی، علی بن محمد بن فیروزان، محمد بن احمد بن حماد مروزی محمودی، محمد بن نصیر و ابوعبدالله شاذانی». همان‌گونه که پیش از این گفته شد، این گروه جزو مشایخی هستند که غالبا محدثان بر آن‌ها اعتماد می‌کنند و یا به ثقه بودنشان تصریح شده است. «محمد بن احمد قلانسی» نیز که از سوی ابن غضایری ضعیف دانسته شده است، از نظر عیاشی فردی ثقه است و ازاین‌رو از او نقل می‌کند.

بر این اساس می‌توان گفت تلاش عیاشی بر نقل از مشایخ متعدد در مذاهب گوناگون (وقف، غلو و فطحیه) اما با ملاک و ضابطه است. این درحالی است که غلبهٔ مشایخ مورد اعتماد در میراث وی، به‌خوبی قابل‌مشاهده است. ازاین‌رو عبارت نجاشی دربارهٔ عیاشی «کان یروي عن الضعفاء کثیراً»[3] حداقل در میراث رجالی وی نمی‌تواند رنگ غالبی داشته باشد.

---

۱. همان، ح۷۵.

۲. همان، ح۲۰۳.

۳. نجاشی، رجال، ص۳۵۰.

### توجه به نقل درمقابل اجتهاد

همان‌گونه که از تعداد نظرات رجالی عیاشی[1] از مجموعه روایت[2] کاملا مشخص است عیاشی کمتر نظرات شخصی خود را در قالب جملات غیرروایی بیان می‌کند و می‌کوشد نظرات رجالی مشایخ خود و میراث روایی آنان را بازگو کند؛ ازاین‌رو، می‌توان محمد بن مسعود را به عنوان محدثی نقل‌گرا و وابسته به نقل‌های پیشین شناخت و در نهایت، او را ناقل و گزینش‌گرِ میراث پیشینیان دانست.

### توجه کمی و کیفی به گزارش‌ها و روایات

همان‌طور که طوسی در ترجمهٔ محمد بن مسعود، وی را «جلیل‌القدر، واسع‌الأخبار، بصیر بالروایة، مطّلع علیها»[3] توصیف می‌کند، می‌توان به خوبی شاهدِ توجهِ عیاشی، در ابعاد کمّی (واسع‌الأخبار) و کیفی (بصیر بالروایة، مطلع علیها)، به گزارش‌های تاریخی و روایات رجالی بود. وی به ترجمهٔ حدود ۲۰۰ راوی در قالب ۴۳۲ روایت می‌پردازد؛ که با توجه به آنچه در جریان‌های کلامی و معیارهای توثیق و تضعیف گفته شد، کاملا روشن است وی در گزینش و انتخاب روایات و اعتباربخشی یا اعتبارزدایی به راویان، با هدف و ملاک رفتار می‌کند و می‌توان وی را به عنوان یک اندیشمندِ رجالیِ صاحب‌نظر معرفی کرد.

از سوی دیگر، تعدد عناوین کتب او ـ که آن‌ها را بالغ بر ۲۰۰ کتاب شمرده‌اند ـ و اشتراک موضوعی روایات رجالی وی با این آثار، همچون «البأس» و «الإمامة»، نشان از قدرت اجتهاد او دارد. این امر گویای بهره‌گیری‌های چندجانبه از دلالت یک روایت، و استفاده از روایاتِ در ظاهر نامربوط به رجال، در مباحث رجالی و توثیق‌ها و تضعیف‌هاست.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاک‌های توثیقِ راوی از دیدگاه عیاشی، در دو دستهٔ کلیِ «گفتار و رفتار امام» و

---

۱. کشّی، رجال، ح۱۱.

۲. همان، ح٤٣٥.

۳. طوسی، فهرست، ۳۹۵.

«ویژگی‌های فردیِ راوی» تقسیم‌پذیر است. دستهٔ نخست (گفتار و رفتار امام) مواردی چون موضع‌گیری امام در آخر عمر راوی، تصریح به توثیق و رحمت‌طلبی برای او، تکریم راوی توسط امام، لعن قاتل راوی از سوی ایشان، معرفی راوی به عنوان مصداق آیات مدح، شفایافتن راوی به دست امام و خواب دیدن امام را در بر می‌گیرد. در سوی دیگر، ویژگی‌های فردی مؤثر در توثیق عبارتند از: حالات و گفتار راوی هنگام مرگ، جان‌نثاری برای امام و حضور در «شرطةالخمیس»، شعرگویی در مدح اهل‌بیت، پایبندی به مناسک عبادی، کمک‌رسانی به خویشاوندان، عرضهٔ اعتقادات بر امام، بیعت با امام علی‌علیه‌السلام، آسیب دیدن از سوی دشمنان، بازگشت از اعتقادات نادرست، ویژگی‌های خاصِ روایتگری، شرکت در مناظرات و گفت‌وگوهای کلامی، مرجعیت علمی، داشتن علم منایا و وکالت از طرف امام.

در مقابل، معیارهای تضعیف راویان از نظر عیاشی شامل مواردی چون لعنِ امام، جهنمی بودن، نپذیرفتن کمکِ راوی از سوی امام، معرفی به عنوان مصداقِ آیاتِ ذم، بی‌حرمتی به امام، دروغ بستن بر ایشان، پوشیدن لباس شهرت، خرده گرفتنِ راوی بر امام، عدم پایبندی به حلال و حرام، شیوهٔ نادرستِ مناظره، بدعت‌گذاری‌های علمی و کلامی و گرایش‌های انحرافیِ اعتقادی و مذهبی راوی است.

در داوری میان جریان‌های کلامی، می‌توان عیاشی را پایبند به نص در مقابل اجتهاد در رجال (در مقایسه با دیگر علمای رجالی) و پیرو جریان «یونس بن عبدالرحمن و هشام بن حکم» دانست؛ هرچند که انتقاداتی را نیز بر آن‌ها وارد می‌کند. همچنین، غلبهٔ بعد علمی در ارزیابی اصحاب اجماع تا حدودی در نظرات وی قابل مشاهده است و در نهایت، گرایش‌های شخصی عیاشی، همانند تخصص فقهی او و مخالفتش با رویکردهای صوفیانه و ابوحنیفه، به‌وضوح در ارزیابی‌های رجالی‌اش دیده می‌شود.

## منابع و مآخذ


* . قرآن کریم

۱. ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی، **معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة و أسماء المصنفين منهم قديما و حديثا**، نجف اشرف: المطبعة الحيدرية، چ۱، ۱۳۸۰ق.

۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

۳. ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، **الفهرست**، بیروت: دار المعرفة، چ۲، ۱۴۱۷ق.
۴. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، **طبقات أعلام الشیعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق.
۵. بغدادی، عبدالقاهر، **أصول الإیمان**، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۲۰۰۳م.
۶. پاکتچی، احمد، **جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی و هنری و انتشارات المهدی علیه‌السلام، ۱۳۹۲ش.
۷. ـــــــــ، **دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «ابوحنیفه»**، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، [بی‌تا].
۸. خویی، ابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة**، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۷۲ق.
۹. طوسی، محمد بن حسن، **رجال الطوسي**، به کوشش: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسة، ۱۴۲۷ق.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، **فهرست کتب الشیعة و أصولهم و اسماء المصنفین و أصحاب الأصول**، تحقیق عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.
۱۱. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر العیاشي**، تحقیق هاشم رسولی، تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة، ۱۳۸۰ق.
۱۲. کشی، محمد بن عمر، **رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال**، به کوشش: محمد بن حسن طوسی، حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسهٔ نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۱۳. ـــــــــ، **إختیار معرفة الرجال**، مع تعلیقات میر داماد الاسترآبادی، تحقیق مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، ۱۳۶۳ش.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافي**، به کوشش: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۱۵. گرامی، محمدهادی، **نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه**، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۹۶ش.
۱۶. مرعشی، قاضی نورالله، **إحقاق الحق و إزهاق الباطل**، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفي، ۱۴۰۹ق.
۱۷. موسوی خلخالی، احسان؛ نعمت‌الله، صفری فروشانی، «متکلمان امامی عصر امام صادق علیه‌السلام و مسئلهٔ استطاعت»، **نشریهٔ جستارهایی در فلسفه و کلام**، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۲۰۲-۲۱۳.

۱۸. نجاشی، احمد بن علی، **رجال النجاشي**، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، ۱۳۶۵ش.
۱۹. یوسفی نجف‌آبادی، کوثر؛ حسین، ستار؛ روح‌الله، شهیدی؛ محمدهادی، یوسفی غروی، «بازیابی میراث رجالی و روایی جبریل بن احمد فاریابی با تأکید بر رجال کشّی»، **مجلهٔ مطالعات فهم حدیث**، سال دهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۳۳-۵۷.
۲۰. _____، «تحلیل اندیشه‌های رجالی و گزارش‌های حدیثی «علی بن حسن بن فضّال» با تأکید بر «رجالِ کشّی»»، **مجلهٔ پژوهش دینی**، شمارهٔ ۴۸، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۵-۳۴.
۲۱. _____، «شخصیت حدیثی-رجالی «محمد بن عیسی بن عبید» با تأکید بر میراث او در «رجالِ کشّی»»، **مجلهٔ مطالعات تاریخی قرآن و حدیث**، شمارهٔ ۷۸، سال سی‌ام، ۱۴۰۳، صص ۱۱۱-۱۴۰.
۲۲. یوسفی نجف‌آبادی، کوثر، «**بازیابی منابع رجال کشی و آراء رجالی وی در اختیار معرفة الرجال**» (راهنما: حسین ستار، مشاوران: روح‌الله شهیدی، محمدهادی یوسفی غروی)، رسالهٔ دکتری، دانشگاه کاشان، دانشکدهٔ ادبیات و زبان خارجی، ۱۴۰۳ش.

پژوهش‌های رجالی

سالنامۀ علمی ـ پژوهشی
سال هشتم، شمارۀ ۸، سال ۱۴۰۴

# تبارشناسی ارزیابی‌های متعارض رجالی:

## واکاوی علل تضعیف‌های ابن‌غضائری در تقابل با توثیق‌های شیخ طوسی[۱]

مهدی اکبرنژاد[۲]، عبداله اسفندیاری[۳]

**چکیده**

تعارضات عمیق رجالی میان ابن‌غضائری و شیخ طوسی، همواره یکی از چالش‌های پیچیده در اعتبارسنجی میراث حدیثی شیعه بوده است. پژوهش پیش رو با عبور از تحلیل‌های رایج توصیفی و با بهره‌گیری از روش «توصیفی-تحلیلی» و رویکرد «تبارشناختی»، به واکاوی ریشه‌های معرفتی این تقابل در بستر مکتب بغداد می‌پردازد. نوآوری بنیادین این پژوهش، گذار از تقلیل این اختلافات به سلیقه‌های فردی و ارائۀ یک «الگوی تبیینی-تبارشناسانه» است؛ الگویی که نشان می‌دهد تقابل مذکور، بازتابی از نزاع ساختاری میان دو

۱. تاریخ دریافت:۱۴۰۴/۸/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۴/۲۹
۲. استاد گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث (نویسندۀ مسئول) m.akbarnezhad@ilam.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث ab1355es@gmail.com

کلان گفتمانِ «پالایش گری عقیدتی» و «احتیاط گرایی فقهی» است. یافته‌ها حاکی از آن است که ابن‌غضائری با اولویت‌دهی به «کلام»، استراتژی «سخت گیری در برابر غلو» را با هدف خلوص ایمانی دنبال می کرد؛ در حالی که شیخ طوسی با رویکردی «مصلحت گرایانه و فقه‌محور»، استراتژی «حفظ انسجام و میراث روایی» را در پیش گرفت. همچنین پژوهش حاضر تبیین می کند که چگونه ابهامات متنی نظیر انتساب کتاب الضعفاء و ناتمام ماندن رجال طوسی، به‌مثابهٔ عوامل تشدیدکننده، بر این شکاف روش‌شناختی دامن زده‌اند. در نهایت، این مقاله با اثبات وجود دو مکتب مستقل در سامانهٔ رجالی متقدمان، نقشهٔ راهی نوین برای ترجیح گذاری اجتهادی در رویارویی با توثیقات و تضعیفات متعارض، پیش روی فقیهان و پژوهشگران قرار می‌دهد.
***واژگان کلیدی:*** ابن‌غضائری، شیخ طوسی، تعارض رجالی، تبارشناسی، مکتب بغداد.

## مقدمه

علم رجال امامیه، از قرون نخستین تا تثبیت ساختار آن در سده‌های چهارم و پنجم هجری، مهم‌ترین سازوکار اعتبارسنجی میراث حدیثی شیعه بوده است. داوری‌های رجالی نه صرفا گزارش احوال راویان، بلکه تعیین‌کنندهٔ میزان حجیت روایات و در نتیجه، مؤثر در فرآیند استنباط فقهی و تکوین نظام معرفتی امامیه بوده‌اند. ازاین‌رو، اختلاف در معیارهای جرح و تعدیل، صرفا اختلافی فردی تلقی نمی‌شود، بلکه می‌تواند بازتاب تفاوت در مبانی معرفتی و رویکردهای روشی باشد.

در میان رجالیان مکتب بغداد، دو چهرهٔ اثرگذار - یعنی ابن‌غضائری و شیخ طوسی - نمونهٔ شاخصی از این تفاوت روشی را نمایندگی می‌کنند. بررسی موارد اختلاف آنان در ارزیابی راویانی چون سهل بن زیاد، محمد بن سنان، جعفر بن محمد بن مالک و احمد بن محمد بن خالد برقی نشان می‌دهد که تعارض میان تضعیف‌های نخستین و توثیق‌های دومین، محدود به اختلاف در اطلاعات رجالی نیست، بلکه با الگوهای متفاوتی در تلقی از «وثاقت» و «انحراف اعتقادی» پیوند دارد.

به‌نظر می‌رسد ابن‌غضائری در داوری‌های خود، مؤلفه‌های کلامی - به‌ویژه نسبت راوی با غلو و انحرافات اعتقادی - را در تعیین وثاقت نقشی تعیین‌کننده می‌داند؛ در حالی که شیخ

طوسی، با لحاظ کارکرد فقهی روایت و ضرورت صیانت از انسجام میراث حدیثی، در برخی موارد از سخت‌گیری‌های مبتنی بر داوری اعتقادی پرهیز کرده است. مسئلهٔ اساسی آن است که آیا این تفاوت‌ها را باید به اختلاف سلیقهٔ فردی فروکاست، یا با دو منطق متمایز در رجال‌نگاری امامیه روبه‌روییم؟

پیشینهٔ پژوهش در این زمینه نشان می‌دهد که بیشتر مطالعات موجود، به مقایسهٔ توصیفی روش رجالیان متقدم محدود مانده‌اند. برای نمونه، جلالی و رباطی (۱۳۹۵) به بررسی تطبیقی الفاظ جرح و تعدیل در آثار ابن‌غضائری، شیخ طوسی و نجاشی پرداخته‌اند و صرّامی (۱۳۹۱) مسئلهٔ تعارض مکاتب قم و بغداد را در چارچوب مبانی حجیت تحلیل کرده است. صعیدی (۱۴۲۱ق) در «منهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين» تحول تاریخی منهج نقد را بررسی کرده است. در آثار جدیدتر، لواسانی در کتاب «نقش باورهای کلامی در داوری رجالیان متقدم» بر پیوند گرایش‌های اعتقادی و داوری رجالی تأکید کرده و قاسم‌پور در مقالهٔ «مقایسهٔ دیدگاه‌های رجالی ابن‌غضائری و نجاشی» به تحلیل مبانی کلامی اختلاف پرداخته است. با این حال، این پژوهش‌ها یا به سطح توصیف اختلافات محدود مانده‌اند، یا تحلیل مبانی را به‌صورت موردی دنبال کرده‌اند و از صورت‌بندی یک الگوی تبیینی جامع برای اختلاف ابن‌غضائری و شیخ طوسی غفلت کرده‌اند.

مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است که تعارض میان تضعیف‌های ابن‌غضائری و توثیق‌های شیخ طوسی از چه مبانی معرفتی، کلامی و تاریخی ناشی می‌شود و این تعارض چه نقشی در تحول منهج رجالی امامیه داشته است؟ فرضیهٔ تحقیق آن است که اختلاف مزبور بازتاب تقابل دو منطق متمایز در رجال‌نگاری بغداد است: منطق «پالایش اعتقادی» که صیانت از خلوص ایمانی روایت را بر کارکرد فقهی آن مقدم می‌دارد، و منطق «احتیاط فقهی» که حفظ میراث روایی و کارآمدی فقهی آن را در اولویت قرار می‌دهد.

این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر رویکرد تبارشناختی، داده‌های رجالی قرون چهارم و پنجم را مستقیما از منابع اصلی استخراج و در قالب تحلیل تطبیقی نظام‌مند بررسی کرده است. مطالعهٔ موردی راویان مورد اختلاف، امکان بازسازی منطق درونی هر یک از دو رویکرد را فراهم می‌سازد.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با عبور از سطح توصیف اختلافات، به تبیین

ساختار معرفتی پشتیبان این تعارض‌ها می‌پردازد و نشان می‌دهد که اختلاف یادشده را باید در چارچوب تحولات درونی مکتب بغداد و تنش میان دو اولویت «صیانت اعتقادی» و «انسجام فقهی» تحلیل کرد.

## تعریف تعارض رجالی در متون متقدمان و اهمیت محوری آن

دانش رجال شیعه، که در پی شناخت دقیق هویت راویان و تعیین میزان وثاقت و اعتماد به آنان در حوزهٔ نقل حدیث است، از بدو تدوین، با معضل تعارض در ارزیابی‌ها روبه‌رو بوده است.[1] مفهوم «جرح و تعدیل» که هدف نهایی‌اش رسیدن به حکم «توثیق» (اعتماد) یا «تضعیف» (عدم اعتماد) است، در آثار رجالیان متقدم، به‌ویژه در قرن چهارم و پنجم هجری، تفاوت‌های فاحشی را نشان می‌دهد.[2] این دوره، یعنی عصر تدوین اصول خمسهٔ رجالی (رجال کشی، رجال ابن‌غضائری، رجال شیخ طوسی، فهرست شیخ طوسی و فهرست نجاشی)، دورهٔ شکل‌گیری قواعد اصلی ارزیابی راویان بود.[3]

تعارضات رجالی میان این پیش‌گامان، خصوصا تقابل باورهای ابن‌غضائری و شیخ طوسی، یک چالش محوری و بنیادین برای پژوهش‌گران حدیث در طول تاریخ باقی مانده است. این تعارضات نه صرفا اختلاف نظر، بلکه بازتاب‌دهندهٔ تفاوت‌های عمیق در روش‌شناسی، اولویت‌های کلامی و فقهی، و حتی انگیزه‌های تدوین آثار بوده است. به عنوان مثال، در مواردی مانند «سهل بن زیاد آدمی» یا «جعفر بن محمد بن مالک»، مشاهده می‌شود که یک عالِم به صراحت حکم به تضعیف می‌دهد، در حالی که دیگری همان شخص را توثیق می‌کند.[4] ازاین‌رو، این پژوهش فراتر از یک مقایسهٔ ساده، و به دنبال «تبارشناسی» یا ریشه‌یابی این علل ساختاری و ژنتیکی در روش این دو دانشمند بزرگ است.



---

۱. شهیدی و اصغرپور، **مبانی و قواعد توثیق راویان در کتاب رجال تفسیری**، ص۳۳؛ جلالی و رباطی، «بررسی تطبیقی روش ابن‌غضائری، شیخ طوسی و نجاشی در تعامل با راویان غیرامامی»، **علوم حدیث**، ش ۷۹، ص۱۴۴.

۲. مدیر شانه‌چی، **درایة الحدیث**، ص۱۴۱؛ خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج۷، ص۷۸.

۳. صرامی، **مبانی حجیت آرای رجالی**، ص۴۷.

٤. طوسی، **رجال**، صص۲۳۹-۳۹۱.

افزون بر این، پژوهش‌های معاصر نیز نشان داده‌اند که تعارض‌های رجالی در دورهٔ متقدمان صرفا نتیجه تفاوت‌های فردی نبوده، بلکه برخاسته از «گسست‌های معرفت‌شناختی» میان دو جریان بزرگ حدیثیِ قم و بغداد است.[1] ازاین‌رو تعارضات رجالی میان این دو نه تنها اختلاف در وثاقت راویان، بلکه بازتاب‌دهندهٔ دو پروژهٔ معرفتی متفاوت است که هرکدام در پی بازسازی هویت حدیث شیعه بر اساس معیارهای خاص خود بوده‌اند.[2]

## تبارشناسی رجالیان سده‌های چهارم و پنجم: زمینهٔ مشترک و افتراق بغداد

ابن‌غضائری و شیخ طوسی هر دو در مکتب بغداد تحصیل کرده و رشد نمودند. بغداد در آن دوران، مرکز علم و حدیث شیعه بود و قواعد رجالیان متقدم در شکل‌گیری دانش رجال سهم بسزایی داشت.[3] این دو دانشمند برجسته، نه تنها هم‌دوره بودند، بلکه از استادان مشترکی نیز بهره بردند. حسین بن عبیدالله غضائری (پدر احمد بن حسین ابن‌غضائری، متوفی ۴۱۱ قمری) یکی از این مشایخ بود که شیخ طوسی در محضر او کسب علم کرد.[4]

علیرغم تحصیل، مطالعات، و حتی استادان مشترک، وجود اختلافات گستردهٔ کیفی و کمی در آرای رجالی این دو محقق، به یک معمای پژوهشی تبدیل شده است.[5] اگرچه نجاشی و شیخ طوسی نیز با هم در بغداد زیسته‌اند و اختلاف نظر داشته‌اند[6]، اما تقابل روش‌شناختی میان ابن‌غضائری (به عنوان نماد سخت‌گیری کلامی) و شیخ طوسی (به عنوان نماد احتیاط و مصلحت‌گرایی) بسیار شدیدتر است.[7] این تقابل، با توجه به اشتراک در محیط علمی و اساتید، نشان‌دهندهٔ آن است که اختلافات مذکور نه ناشی از عدم اطلاع آنان از آرای یکدیگر، بلکه برآمده از اجتهاد و روش‌شناسی متضاد در برخورد با روایات و راویان بوده

---

۱. بهرامی و حسینی، **نگاه حوزه بغداد به راویان و آرای رجالی مدرسه حدیثی قم**، ص۱۱۰؛ نیومن، **مدرسهٔ قم و بغداد**، ص۱۲۱.

۲. جعفریان، **تاریخ تشیع در ایران**، صص۲۱۱-۲۱۸.

۳. صدر، **تأسیس‌الشیعة لعلوم الاسلام**، ص۲۳۳.

٤. شمشیری و جلالی، **بررسی و ارزیابی روش شیخ طوسی در نقد رجال و آثار**، ص۱۱۷.

۵. ابن‌غضائری، **الرجال**، ص۲؛ خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج۷، ص۲۳؛ جلالی و رباطی، همان، ص۱۴۴.

٦. نجاشی، **رجال**، مقدمه؛ طوسی، **رجال**، مقدمه.

۷. مدرسی طباطبایی، **مکتب در فرآیند تکامل**، ص۱۱۹؛ سبحانی، **استقصاء المقال**، ص۱۰۵.

است.[1] به بیان دیگر، این دو عالِم، دو جریان فکری متمایز در مکتب بغداد را نمایندگی می‌کردند: جریان محافظه‌کار در جرح (طوسی) و جریان سخت‌گیرِ پالایشگر (ابن‌غضائری). این تمایز روش‌شناختی را نمی‌توان بدون توجه به بستر سیاسی و اجتماعی بغداد در دورهٔ آل بویه (۳۲۰-۴۴۷ق) تحلیل کرد[2]؛ دورانی که شیعیان امامی برای اولین بار به قدرت سیاسی نزدیک شدند و فضای نسبتا باز علمی، امکان تدوین جوامع حدیثی و فقهی را فراهم ساخت.[3] ابن‌غضائری که در نیمهٔ نخست قرن پنجم می‌زیست، هنوز جو حاکم بر اواخر دورهٔ غیبت صغری و فشارهای عقیدتی را درک می‌کرد؛ ازاین‌رو پالایش میراث روایی از هرگونه نشانهٔ غلو را ضروری می‌انگاشت.[4] در مقابل، شیخ طوسی که پس از درگیری‌های فرقه‌ای و سقوط آل بویه (۴۴۷ق) و آتش‌سوزی کتابخانه‌ها می‌زیست، خود را در مقام حفظ و حراست از میراث مکتوب شیعه می‌دید.[5] این تفاوت در «موقعیت تاریخی» سبب شد تا طوسی رویکردی انباشت‌گرا و مصلحت‌اندیشانه را بر گزینش سخت‌گیرانه مقدم دارد.[6]

## چالش بنیادین «رجال ابن‌غضائری» و پیامدهای آن بر تقابل

برای واکاوی دقیق تقابل رجالی میان شیخ طوسی و ابن‌غضائری، لازم است به مسئلهٔ مربوط به متن منتسب به ابن‌غضائری - یعنی کتاب الضعفاء - اشاره شود. این کتاب که نخستین بار توسط ابن‌طاووس و سپس علامه حلی مورد استفاده قرار گرفت، منبع اصلی آرای رجالی ابن‌غضائری در دست ماست. هرچند در صحت انتساب این کتاب به ابن‌غضائری میان رجالیان متأخر اختلاف نظر وجود دارد، اما برای هدف این پژوهش که بررسی محتوای آرای منسوب به اوست، این مسئله تأثیر چندانی ندارد؛ زیرا آنچه مهم است، تحلیل روش‌شناختی این آراء و تقابل آن با دیدگاه‌های شیخ طوسی است؛ صرف‌نظر از اینکه این آرا مستقیما به



۱. نجاشی، همان، مقدمه؛ مدرسی طباطبایی، همان، ص۱۱۹؛ جعفریان، همان، ص۲۱۹.
۲. مدرسی طباطبایی، **مکتب در فرایند تکامل**، صص۱۸۵-۱۹۲.
۳. همان، صص۱۹۳-۱۹۵.
٤. نیومن، **مدرسهٔ قم و بغداد**، صص۲۵۴-۲۶۱.
۵. همان، صص۲۶۳-۲۶۷.
٦. مدرسی طباطبایی، **مکتب در فرایند تکامل**، صص۲۰۰-۱۹۸.

ابن‌غضائری تعلق داشته باشد یا از طریق منابع دیگر به او منسوب شده باشد.

با این حال، نادیده انگاشتن چالش انتساب کتاب الضعفاء به ابن‌غضائری، از منظر روش‌شناختی پذیرفتنی نیست. شیخ طوسی در مقدمهٔ «الفهرست» به روشنی از نابودی تمامی آثار ابن‌غضائری خبر داده است[1]؛ در حالی که نجاشی به عنوان شاگرد او، مطالب بسیاری از وی نقل کرده است. همین گزارش، به ردّ شدید انتساب «الضعفاء» منجر گردیده و آن را ساختهٔ دشمنان مذهب دانسته‌اند.[2] همچنین با اشاره به عدم ذکر هیچ کتاب رجالی برای حسین بن عبیدالله و احمد بن حسین در فهرست نجاشی، انتساب این کتاب، مورد تردید جدی قرار گرفته است.[3] ازاین‌رو، تقابل آرای منسوب به ابن‌غضائری با دیدگاه‌های شیخ طوسی، پیش از هر چیز نیازمند آگاهی از این بنیادهای سندی است.

## مبانی روش‌شناختی تضعیف در اندیشهٔ ابن‌غضائری (مکتب سخت‌گیری کلامی)

علت بنیادین و روش‌شناختی تعارض میان ابن‌غضائری و شیخ طوسی، در تفاوت اولویت‌های کلامی- فقهی آنان ریشه دارد. ابن‌غضائری رویکردی داشت که می‌توان آن را «پاکسازی کلامی» نامید.[4]

### الف) نقش محوری «غلو» و «ارتفاع در مذهب» در حکم تضعیف

ابن‌غضائری در میان رجالیان، به عنوان فردی «غیرتمند در دین و حامی مذهب» شناخته شده است.[5] او نسبت به رعایت شأن و منزلت ائمه، حساسیت ویژه داشت و در پی پالایش احادیث از محتوای کلامی غالیانه بود.[6] در واقع، غالب راویانی که توسط او تضعیف شده‌اند، متهم به غلو و ارتفاع در مذهب بوده‌اند.[7]

---

۱. طوسی، **الفهرست**، ص۴۲.
۲. آقا بزرگ تهرانی، **الذریعة**، ج۶، ص۱۲۳.
۳. خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج۴، ص۸۹.
٤. پاشایی و غروی نائینی، **تحلیل انتقادی نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری**، صص۴۷-۷۴.
٥. کلباسی، **سماء المقال**، ج۱، ص۱۹.
٦. همان.
۷. ایزدی، **جستاری در رویکردهای ابن غضائری**، ص۲۱۳؛ اکبری، **بازخوانی انتقادات متأخران**، ص۴۰.

بررسی نمونه‌ای کتاب الضعفاء نشان می‌دهد که از ۲۲۵ راوی موجود در این کتاب، حدود ۱۶۵ تن (۷۳ درصد) به دلیل اتهاماتی چون غلو، ارتفاع در مذهب، یا نقل روایات منکر تضعیف شده‌اند. بر این اساس، ابن‌غضائری راویانی را که نقل‌کنندهٔ کرامات مبالغه‌آمیز از امامان بوده‌اند، دارای اعتبار ضعیف دانسته است.[۱] این رویکرد، در دوره‌ای که تشیع با معضل غالیان درگیر بود، یک ضرورت عقیدتی و کلامی محسوب می‌شد. بنابراین، تضعیف‌های ابن‌غضائری در این موارد، لزوما به معنای تکذیب یا متهم کردن راوی به دروغگویی شخصی نیست. در مکتب قدما، ضعف راوی به معنای عدم پذیرش روایات منفرد او تلقی می‌شد و هدف ابن‌غضائری از این تضعیف‌ها، جلوگیری از ورود مضامین کلامی غیرصحیح به پیکرهٔ حدیثی شیعه بود.[۲]

### ب) تفکیک ضعف عقیدتی از ضعف در روایت (صدق و ضبط)

پژوهش‌های تطبیقی نشان می‌دهند که رجالیان متقدم، از جمله ابن‌غضائری، وابستگی راوی به فرق شیعهٔ غیرامامی (فاسدالمذهب) یا حتی اهل‌سنت را دلیلی برای تضعیف مطلق حدیث نمی‌دانستند، بلکه ملاک اصلی قضاوت را صدق (راستگویی) و ضبط (دقت در نقل) راوی قرار می‌دادند.[۳]

این تفکیک میان ضعف مذهبی و وثاقت در نقل، یک نکتهٔ کلیدی در روش ابن‌غضائری است. او به خوبی می‌دانست که ممکن است فردی از نظر عقیدتی فاسدالمذهب باشد، اما در نقل حدیث راستگو باشد.[٤] با این حال، هنگامی که مسئلهٔ غلو پیش می‌آمد، سخت‌گیری ابن‌غضائری افزایش می‌یافت. تحلیل موردی «معلی بن خنیس» نشان می‌دهد که تضعیف این راوی توسط ابن‌غضائری و نجاشی (که متأثر از او بوده)، نه صرفا بر مبنای روایات ذم، بلکه بر اساس اعتماد به گزارش‌های تاریخی و اجتهاد او از مجموع قرائن موجود دوران خود



---

۱. رحمان ستایش، **آشنایی با کتب رجالی شیعه**، ص۵۲.
۲. قربانی زرین، **دیدگاه‌های غضائری و ابن غضائری**، ص۲۲۱؛ حسینی جلالی، **رجال ابن غضائری**، ص۵.
۳. جلالی و رباطی، همان، ص۱۴۴.
٤. حسین پوری، **حدیث ضعیف**، ص۱۴۲.

بوده است.[1]

بنابراین، باید توجه داشت که تفکیک ضعف عقیدتی از ضعف در نقل، همیشه به سادگی نبوده است. برخی از رجالیان متقدم، از جمله ابن غضائری، در مواردی به دلیل وجود گرایش‌های غیر امامی در راوی، او را تضعیف می‌کردند.[2] این سخت‌گیری‌ها، به‌ویژه در مورد غُلات، نمود بیشتری داشته و نشان می‌دهد که دغدغهٔ حفظ اصالت مذهب، در قضاوت‌های رجالی بی‌تأثیر نبوده است.[3] با این وجود، دیدگاه غالب در میان رجالیان متقدم، تأکید بر صدق و ضبط راوی به عنوان ملاک اصلی پذیرش یا ردّ حدیث بوده است.[4]

این نگرش متفاوت به تضعیف راویان، به‌ویژه در مورد غلو، نشان می‌دهد که ابن‌غضائری اولویت اصلی خود را بر پاکسازی کلامی و حفظ اصالت مذهب قرار داده است. این رویکرد سختگیرانه باعث می‌شود که بسیاری از توثیقات شیخ طوسی، که ممکن است تنها بر اساس کثرت روایت یا عمل اصحاب صورت گرفته باشد، در تقابل با معیارهای دقیق‌تر عقیدتی ابن‌غضائری قرار گیرد.[5]

## مبانی روش‌شناختی توثیق در اندیشهٔ شیخ طوسی (رویکرد احتیاطی و مصلحتی)

شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق) در مقایسه با ابن‌غضائری، رویکرد متفاوتی در جرح و تعدیل داشت. رویکرد او بیشتر به سمت احتیاط، جامع‌نگری و مصلحت‌اندیشی در تدوین متمایل بود.

### الف) تحلیل «شیوهٔ مصلحتی» و محافظه‌کاری در جرح

پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهند که شیخ طوسی در انعکاس آرای رجالی خود، از شیوه‌ای مصلحت‌گرانه پیروی کرده است.[6] این رویکرد، در نهایت به عملکردی محافظه‌کارانه در ارائهٔ

---

۱. جلالی و رباطی، همان، ص۱۴۴.
۲. ایزدی، همان، ص۲۱۳.
۳. جلالی و رباطی، همان.
٤. حسین‌پوری، همان، ص۱۴۲.
۵. ایزدی، همان، ص۲۱۳.
٦. شمشیری و جلالی، همان، ص۱۱۷.

اطلاعات رجالی انجامید.[1]

یکی از مسائل چالش‌برانگیز در روش‌شناسی شیخ طوسی در دانش رجال، روش جرح و تعدیل راویان است. این مسئله به‌ویژه در توجه به تسامح نسبت به مذهب راویان و پذیرش راویان غیرامامی از فرقه‌های مختلف، به‌جز فرقه‌های منحرف، مشهود است. این رویکرد به‌روشنی در محتوا و تحلیل‌های موجود در دو اثر اصلی او، یعنی کتاب رجال و الفهرست، بروز و ظهور می‌یابد.[2]

در توجیه رویکرد شیخ طوسی، می‌توان گفت که منازعات مذهبی میان شیعیان و اهل‌سنت و همچنین اختلاف نظرهای داخلی بین شخصیت‌های برجستهٔ شیعه، امنیت علمی و تحقیقاتی آن دوران را با تهدید روبه‌رو کرده بود. در این شرایط، شیخ طوسی به عنوان یک منجی به میدان علم و تحقیق قدم نهاد و روشی را در آثار خود برگزید که هم به دفاع از هویت مذهب شیعه در برابر اهل‌سنت بپردازد و هم به نوعی به اختلافات میان مشایخ شیعه پایان دهد.[3]

شیخ طوسی در کتاب الرجال تلاش کرده است که کمتر به جرح و تعدیل افراد بپردازد و توثیق و تضعیف افراد در مقایسه با کل اسامی ذکر شده در کتاب، کم‌شمار است.[4] او حتی در مواردی جرح و تعدیل را از قول دیگران بیان می‌کرد.[5] این رویکرد، در زمینهٔ تاریخی بغداد (اواخر قرن چهارم و اوایل پنجم) که شیعه تحت فشار سیاسی و اجتماعی بود، قابل تحلیل است. شیخ طوسی، به عنوان رهبر مکتب شیعه در بغداد، احتمالا با اتخاذ شیوهٔ مصلحتی، قصد داشت جبههٔ شیعه را در برابر فشارها متحد نگه دارد و از تخریب شخصیت‌های شیعی پرهیز کند. این فشار سیاسی و اجتماعی او را به سمت محافظه‌کاری در جرح سوق داد، در حالی که ابن‌غضائری (با اولویت کلامی) چنین ملاحظاتی را کمتر در نظر می‌گرفت.[6]



---

۱. همان.
۲. قائدان و ادهم، **جایگاه راویان در رجال شیخ طوسی**، ص۷۷.
۳. معارف، **پژوهشی در تاریخ شیعه**، ص۵۱.
٤. طوسی، **رجال**، صص۲۳۹-۳۹۱.
۵. همان.
٦. شمشیری و جلالی، همان، ص۱۱۷؛ قائدان و ادهم، همان، صص۷۰-۹۱.

### ب) ناتمام ماندن تدوین نهایی رجال شیخ طوسی (الرّجال)

برخی از بزرگان رجالی متأخر، از جمله محقق بروجردی، بر این باورند که کتاب رجال شیخ طوسی به مرحلهٔ تدوین و تکمیل نهایی نرسیده است.[1] این موضوع بر روش ارائهٔ اطلاعات در این کتاب تأثیر گذاشته است؛ چراکه در این اثر، افراد بسیاری صرفا به عنوان اصحاب پیامبر یا ائمه ذکر شده‌اند، بدون آنکه هیچ توثیق یا تضعیفی دربارهٔ آن‌ها ارائه شود.[2] این اجمال در توثیق و تضعیف، که برآمده از عدم تکمیل نهایی کتاب یا هدف او در ارائهٔ یک فهرست جامع بوده است، عامل مهمی در کمتر بودن احکام جرح در مقایسه با ابن‌غضائری است. نظریهٔ عدم تکمیل نهایی «رجال طوسی» دقیقا این توجیه را فراهم می‌کند و به فقیهان اجازه می‌دهد تا سکوت شیخ را حمل بر وثاقت نکرده و با معیارهای سخت‌گیرانه‌تری سند را بررسی کنند.[3]

### ج) مبانی توثیق عام و گسترهٔ آن در روش طوسی

شیخ طوسی در روش رجالی خود به طور گسترده از توثیقات عام استفاده می‌کرد تا اعتبار راویان را روشن سازد.[4] این مبانی شامل موارد زیر است:

**۱- وثاقت کتب و آثار:** شیخ طوسی قائل به تفکیک میان وثاقت خود راوی و وثاقت کتاب منقول توسط او بود. او بر این باور بود که می‌توان به کتب و آثار راویان فاسدالمذهب یا ضعیف اعتماد کرد، مشروط بر آنکه کتاب معتبر باشد.[5] این رویکرد، منجر به توثیق ضمنی یا احتیاطی راویانی می‌شد که ابن‌غضائری به دلیل ضعف مذهبی، آن‌ها را جرح کرده بود.

**۲- توثیق‌های عام:** اعتماد به راویانی که محدثان بزرگ بر آن‌ها اعتماد کرده‌اند، توثیق مشایخ اجازه، و توثیق راویان واقع در اسناد محکوم به صحت، از جمله قواعدی بودند که طوسی برای استنتاج حسن حال راویان به کار می‌برد. در مقدمهٔ «تنقیح المقال»، مامقانی مشایخ اجازه را گروهی از علما معرفی می‌کند که به دلیل جایگاه علمی و مرتبه علمی خود، توثیق و

---

۱. سبحانی، **کلیات في علم الرجال**، ص۶۹.
۲. طوسی، **رجال**، صص۲۳۹-۳۹۱.
۳. معارف و عسگری‌پرور، **ارزیابی رویکرد رجالی آیت‌الله بروجردی**، ص۱۱۶.
٤. قائدان و ادهم، همان، ص۷۷.
۵. طوسی، **العدة في اصول الفقه**، ص۲۸۷.

اجازهٔ آنان در نقل روایت، حجت و معتبر تلقی می‌شود. این مشایخ اجازه، نقش مهمی در اعتباربخشی به راویان و توثیق عام آنها دارند و ملاک استنتاج حسن حال راویان محسوب می‌شوند که با عبارات روشنی توضیح داده شده است.[1]

**۳- بیان عقیده به جای اصطلاح:** گاهی شیخ طوسی به جای استفاده از اصطلاحات معمول جرح و تعدیل رجالی، از الفاظی چون «ملعون» یا «خبیث» برای نشان دادن جایگاه دینی و عقیدتی راوی بهره برده است.[2] این امر نشان‌دهندهٔ آن است که او گاهی رأی خود را به صورت کلامی-فقهی بیان کرده، نه صرفا در چارچوب خشک رجالی.

**٤- استناد به اصحاب اجماع و اصول روایی متقدم:** شیخ طوسی، همچون دیگر مشایخ متقدم شیعه، در رویکرد خود برای توثیق، اهمیت بالایی برای میراث روایی سلف قائل بود. یکی از اصلی‌ترین ابزارهای توثیق عام نزد ایشان، پذیرش و تکیه بر مفهوم «اصحاب اجماع» است که ابتدا توسط کشّی مطرح شد. بر اساس این مبنا، گروهی از روات بزرگ شیعه (مانند زراره، محمد بن مسلم، یا فضیل بن یسار) به دلیل شهرت، اتقان در نقل و اجماع طایفهٔ امامیه بر صحت روایات آن‌ها، دارای توثیق عام و مطلق هستند.[3]

اعتماد به این دسته از راویان و نیز قرار گرفتن راوی در اسناد «اصول اربعمائه» یا کتب معتبر متقدم، عملا منجر به توثیق ضمنی راویانی می‌شد که ممکن بود از نظر مذهبی یا کلامی مورد نقد باشند. شیخ طوسی با این رویکرد، اعتبار محتوای روایی را در کنار بررسی‌های فردی رجالی قرار داد و این امر به حفظ گنجینهٔ روایات فقهی شیعه که از طریق این اسناد به دست رسیده بود، کمک شایانی کرد. این استناد به اصول و اجماع، نشان‌دهندهٔ رویکردی نهادینه در مکتب فقهی شیعه برای حفظ انسجام حدیثی در رویارویی با اختلافات کلامی بود.[4]

شایان ذکر است که شیخ طوسی به صراحت از «حجیت خبر واحد» دفاع می‌کند و مبنای آن

---

۱. مامقانی، **تنقیح المقال**، ص۴۳۳.
۲. طوسی، **رجال**، ص۵۸۷.
۳. کشی، **رجال**، ج۲، ص۸۰۷.
٤. طوسی، **الفهرست**، ص۴۳.

را «عمل طایفه» و «وجود قرائن خارجی» می‌داند.[1] این مبنا مستقیما بر روش رجالی او تأثیر گذاشته است؛ زیرا اگر خبر واحدی در میان اصحاب شهرت عملی داشته باشد، راوی آن اگرچه از نظر فردی تضعیف شده باشد، می‌تواند مورد اعتماد قرار گیرد.[2] طوسی در مواجهه با راویانی که ابن‌غضائری آنان را به غلو متهم کرده (مانند محمد بن سنان) به همین قاعده تمسک می‌جوید.[3] از دیدگاه او، «قبول روایت»، جدای از «توثیق فردی» راوی است و آنچه در مقام افتا و استنباط اهمیت دارد، عمل اصحاب و انسجام متن است، نه صرفا سلامت عقیدتی ناقل.[4]

رویکرد شیخ طوسی در توثیق راویان غالبا رویکردی عمل‌گرایانه، و عمدتا با هدف حفظ و صیانت از میراث فقهی و حدیثی شیعه بوده است. در مواردی که ابن‌غضائری به علت نگرانی‌های کلامی مانند غلو، حکم به تضعیف راوی داده بود، شیخ طوسی با توجه به اهمیت و اعتبار متون منقول توسط آن راوی و نیاز مکتب فقهی به این روایات، ممکن بود از تضعیف صریح خودداری کرده و حتی آن را توثیق کند. این رویکرد نشان‌دهندهٔ توجه شیخ طوسی به حفظ انسجام فقه شیعی و تعادل بین نقد فردی راوی و اهمیت محتوای روایات است.[5]

## گونه‌شناسی و واکاوی علل تعارضات در مصادیق خاص

گونه‌شناسی تعارضات رجالی میان دو محدث بزرگ دربارهٔ راویان خاص، عمیقا نشانگر اختلافات مکتبی و رویکردهای متفاوت در ارزیابی اعتبار راویان است. برای درک عمیق‌تر، لازم است موارد عینی تعارض میان آرای این دو رجالی بزرگ مورد بررسی قرار گیرد تا علل ریشه‌ای اختلافات آشکار شود.

---

۱. طوسی، **العدة في الاصول الفقه**، ج۱، صص ۱۵۰-۱۵۵.
۲. همان، صص۱۵۶-۱۵۸.
۳. شمشیری و جلالی، **بررسی و ارزیابی روش شیخ طوسی**، صص ۱۲۵-۱۲۸.
٤. طوسی، **العدة في الاصول الفقه**، ج۱، صص۱۶۲-۱۶۰.
۵. مدرسه فقهی امام محمدباقر، **روش‌شناسی رجالی رجال شیخ طوسی**.

**الف) تعارض‌های مکتبی و تحلیل موردی راویان** (آزمون عملی روش طوسی)

**۱. سهل بن زیاد آدمی**

سهل بن زیاد آدمی یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تعارض رجالی است. این راوی توسط گروهی از رجالیان پیشین، به‌ویژه مکتب قم (مانند ابن‌ولید و شیخ صدوق) و ابن‌غضائری و نجاشی، تضعیف شده است.[۱] نجاشی او را «ضعیف در حدیث و غیرقابل اعتماد» می‌خواند. ابن‌غضائری نیز از تضعیف‌کنندگان جدی او محسوب می‌شود.[۲]

در مقابل، شیخ طوسی در کتاب رجال خود، سهل بن زیاد را «ثقه و مورد اعتماد و از اهالی ری» می‌داند.[۳] ریشه‌یابی این تعارض نشان می‌دهد که توثیق اولیه در رجال و الفهرست، ممکن است ناشی از ضعف اطلاع دقیق یا رویکرد مصلحتی طوسی به منظور حفظ اسناد مهم مکتب فقهی شیعه باشد. اما نکتهٔ حائز اهمیت، تغییر موضع طوسی در آثار متأخر فقهی اوست: شیخ طوسی در کتاب فقهی «الاستبصار» (که پس از «الفهرست» و «الرجال» نوشته شده)، سهل بن زیاد را «ضعیف جداً عند نقاد الأخبار» (بسیار ضعیف نزد منتقدان حدیث) خوانده است.[٤] این تغییر موضع در کتاب متأخر که حاوی اجتهاد نهایی طوسی است، نشان می‌دهد که رأی نهایی او در نهایت به رأی سخت‌گیرانه مکتب قم و ابن‌غضائری نزدیک‌تر بوده است. این تعارض، صرفا اختلاف در توثیق نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ تکامل اجتهاد رجالی طوسی و احتیاط او در مراحل اولیهٔ تدوین بوده است.

**۲. محمد بن سنان**

محمد بن سنان، از دیگر راویانی است که رویکرد رجالی شیخ طوسی را در مواجهه با تضعیفات مکتب قم به چالش می‌کشد. ابن سنان با وجود اینکه از راویان پرنقل کتب اربعه و مشایخ بزرگ حدیثی شیعه به شمار می‌رود، توسط غالب رجالیان متقدم، به‌ویژه ابن‌غضائری و نجاشی، به دلیل اتهاماتی چون «غلو» و «روایت از ضعفا» مورد طعن قرار گرفته است.

---

۱. شمشیری و جلالی، همان، ص۱۱۷.
۲. همان.
۳. طوسی، **رجال**، ص۴۱۶.
٤. شمشیری و جلالی، همان، ص۱۱۷.

نجاشی او را «مُطَّعَنٌ عَلَیه» می‌خواند و در فهرست خود تضعیف می‌کند.[1] شیخ طوسی نیز در الفهرست خود، محمد بن سنان را از اصحاب ضعیف و فاسدالمذهب معرفی می‌کند[2]؛ اما در عین حال، در آثار فقهی و اصولی خود رویکرد متفاوتی در قبال روایات او اتخاذ می‌کند. این دوگانگی ناشی از تقابل میان توثیق فردی (که منجر به ضعف او می‌شود) و توثیق عام بر اساس عمل طایفه و کثرت نقل در اصول است. طوسی در «عدة الأصول»، به صراحت در مورد راویان ضعیفی که روایات آن‌ها در اصول معتمد شیعه آمده، بحث می‌کند و با استناد به اینکه «شیعه به اخبار آن‌ها عمل کرده است»، راهی برای پذیرش روایات آن‌ها (به‌ویژه در تعارض‌ها) باز می‌گذارد.[3]

## ب) تعارض مبتنی بر شک در شخصیت راوی

### ۱. جعفر بن محمد بن مالک

نمونهٔ دیگر، جعفر بن محمد بن مالک است. ابن‌غضائری و نجاشی هر دو او را تضعیف کرده‌اند.[4] با این حال، شیخ طوسی غالبا در رجال خود، ضمن ذکر نظر تضعیف‌کنندگان، وی را توثیق کرده است.[5]

این مورد نشان می‌دهد که شیخ طوسی، حتی در مواجهه با حکم جرح دو رجالی بزرگ (ابن‌غضائری و نجاشی)، رویکرد محافظه‌کارانه خود را حفظ کرده است. این امر احتمالا شاهدی بر روش طوسی است که در صورت وجود هرگونه قرینهٔ مثبت (مانند کثیرالروایه بودن یا داشتن کتاب معتبر) و عدم اجماع قاطع بر ضعف، از تضعیف کامل راوی خودداری می‌کند. این توثیق را نمی‌توان تنها ناشی از اختلاف نظر فردی دانست؛ بلکه به نظر می‌رسد شیخ طوسی با توجه به قرائنی چون کثرت روایت جعفر بن محمد بن مالک در کتب معتبر شیعه، وجود کتاب‌های او و اعتماد برخی از مشایخ بزرگ به وی، و همچنین عدم اجماع

---

۱. نجاشی، همان، ص۳۲۸.
۲. طوسی، **الفهرست**، ص۲۱۴.
۳. طوسی، **عدة الأصول**، ج۱، ص۱۵۳.
٤. طوسی، **رجال**، ص۴۱۸.
۵. همان.

قاطع بر ضعف او، به توثیق وی حکم داده است. به عبارت دیگر، در اینجا با یک «توثیق خاص» روبه‌روییم که ریشه در اجتهاد رجالی طوسی بر اساس مجموع قرائن دارد، نه صرفا یک حکم کلی. این یافته‌ها منعکس‌کنندهٔ رویکرد اجتهادی و تعادلی شیخ طوسی در دانش رجال است که همواره تلاش کرده بین نقد علمی و حفظ انسجام مکتب فقهی شیعه تعادل برقرار سازد.[1]

**۲. احمد بن محمد بن خالد برقی**

احمد بن محمد بن خالد برقی، مؤلف کتاب ارزشمند «المحاسن»، یکی دیگر از مصادیق مهم تعارض در توثیق است که ریشه در شک دربارهٔ شخصیت او دارد. نجاشی، برقی را تضعیف نکرده اما بیان می‌کند که او «کثیر الروایة عن الضعفاء» (بسیار از ضعفا روایت کرده) و قمّیون او را از قم اخراج کردند.[2] این اخراج و روایت از ضعفا، شک و ابهام جدی در اعتبار حدیثی او ایجاد می‌کند.

در برابر این تردیدها، شیخ طوسی، برقی را صریحا «ثقه» (مورد اعتماد) می‌شمارد و او را دارای اصل و تصنیفات معرفی می‌کند.[3] این توثیق صریح طوسی، با وجود جرح ضمنی نجاشی و عمل سخت‌گیرانه قمی‌ها، نشان‌دهندهٔ اولویت دادن طوسی به جایگاه علمی برقی و نقش کلیدی کتاب‌های او (که مورد اعتماد طایفه بود) نسبت به تردیدهای فردی و اخلاقی (یا ضعف در انتخاب مشایخ) است. به عبارت دیگر، طوسی با توثیق او، عملا به کثرت نقل شیعه از کتاب او و اهمیت محتوای میراث برقی صحه گذاشته است. این توثیق صریح، با توجه به اینکه طوسی از اخراج برقی توسط قمی‌ها آگاه بوده، نشان‌دهندهٔ نوعی «ترجیح مصلحتی» است. این رویکرد، با روش «تفکیک وثاقت کتاب از وثاقت راوی» که طوسی در «عدة‌الاصول» بدان تصریح کرده، هماهنگی کامل دارد.

تأکید طوسی بر وثاقت برقی، در حالی که نجاشی صرفا به کثرت روایت او از ضعفا اشاره کرده و قمی‌ها او را از قم اخراج کرده بودند، نشان‌دهنده رویکردی بنیادین است: در مکتب

۱. مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام، همان.
۲. نجاشی، همان، ص۷۶.
۳. طوسی، **الفهرست**، ص۵۵.

بغدادِ متأخر، «تألیفات ارزشمند» می‌توانند بر «ضعف در انتخاب مشایخ» غلبه کنند.[1] این قاعده بعدها در آثار رجالی متأخران مانند علامه حلی و شهید ثانی نیز توسعه یافت و به یکی از اصول مهم در توثیق راویان مبهم تبدیل شد.[2]

**ج) گونه‌شناسی علل تعارض و راهکارهای حل آن**

علل بنیادی که منجر به تقابل در آرای رجالی ابن‌غضائری و شیخ طوسی شده، فراتر از اختلاف سلیقه فردی است و در تفاوت‌های ساختاری روش‌شناختی آنان ریشه دارد. جدول زیر به گونه‌شناسی این علل بنیادین می‌پردازد:

گونه‌شناسی علل بنیادین تعارض میان آرای رجالی ابن‌غضائری و شیخ طوسی

| علت ریشه‌ای تقابل | روش شیخ طوسی (توثیق/سکوت) | روش ابن‌غضائری (تضعیف) | محور اختلاف |
|---|---|---|---|
| تفاوت در اولویت‌دهی (کلام بر فقه) | جمع‌آوری منابع فقهی و فهرست‌نگاری جامع، رویکرد عمل‌گرایانه[4] | سختگیری کلامی، پالایش عقاید از غلو و کرامات[3] | **انگیزه و هدف تدوین** |
| تفاوت در سنجش (شخص راوی در مقابل اثر مکتوب) | تمرکز بر وثاقت کتب (تفکیک وثاقت کتاب از راوی)، شیوه مصلحتی[6] | تمرکز بر ضعف مذهب (غلو) به عنوان عامل عدم پذیرش منفردات[5] | **روش اعتبارسنجی** |
| اختلاف در ثبوت | عدم دسترسی مستقیم به | جرح‌ها بسیار دقیق و | **مسئلهٔ سند و** |

۱. حلی، **خلاصة الأقوال**، ص ۴۲.
۲. خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج۳، ص ۱۲۱.
۱) ابن غضائری، **الرجال**، صص۵-۶۰.
۲) طوسی، **رجال**، صص۱۳۵-۲۰۰.
۳) ابن غضائری، **الرجال**، صص۵-۶۰.
۴) شمشیری و جلالی، «بررسی و ارزیابی روش شیخ طوسی در نقد رجال و آثار»، **مطالعات اسلامی**، ش۸۰، ص۱۱۰.

| علت ریشه‌ای تقابل | روش شیخ طوسی (توثیق/سکوت) | روش ابن‌غضائری (تضعیف) | محور اختلاف |
|---|---|---|---|
| حکم (آیا حکم جرح ابن‌غضائری برای طوسی ثابت شده بود؟) | متن اصلی الضعفاء و محافظه‌کاری در نقل جرح[۲] | متکی بر اجتهاد از قراین زمان[۱] | **متن** |

این گونه‌شناسی نشان می‌دهد که هستهٔ اصلی اختلاف، در تفاوت بنیادین میان هدف ابن‌غضائری (پالایش عقیدتی) و هدف شیخ طوسی (حفظ میراث فقهی در بستر اجتماعی-سیاسی بغداد) نهفته است.

**رویکردهای متعارض در ارزیابی‌های رجالی** (واکاوی مبانی و معیارهای ترجیح):

**الف) تبارشناسی مبانی روش‌شناختی** (تحلیل انگیزه و معیارهای ارزیابی)

واکاوی تبارشناسی ارزیابی‌های متعارض رجالی میان ابن‌غضائری و شیخ طوسی، تفکیک مبانی روش‌شناختی آن دو را در سه حوزهٔ اصلی تأیید می‌کند: انگیزهٔ تدوین (کلامی در مقابل فقهی/فهرستی)، مبنای حکم (سخت‌گیری در قبال غلو در مقابل احتیاط و مصلحت)، و تأثیر مسئلهٔ انتساب و اعتبار کتاب ابن‌غضائری بر ثبوت تعارض.[۳]

شیخ طوسی، که رهبر مکتب حدیثی-فقهی بغداد بود، رویکردی تلفیقی و جامع‌گرا اتخاذ کرد. هدف او حفظ میراث مکتوب شیعه بود، که در آن زمان تحت فشار و خطر نابودی قرار داشت. لذا، او بر وثاقت کتب و عمل اصحاب تمرکز کرد و حتی در مواردی که راوی فاسدالمذهب یا ضعیف بود، اگر کتاب او معتبر شناخته می‌شد، او را توثیق می‌نمود تا سهم

۵) جلالی و رباطی، «بررسی تطبیقی روش ابن‌غضائری، شیخ طوسی و نجاشی در تعامل با راویان غیرامامی»، **علوم حدیث**، ش ۷۹، ص۱۴۴.

۶) ابن غضائری، **الرجال**، صص۵-۶۰.

۳. شمشیری و جلالی، همان، ص۱۱۷.

او در نقل فقه از بین نرود.[1] این عملکرد محافظه‌کارانه (شیوهٔ مصلحتی)، دلیل اصلی توثیقات او در مقابل تضعیفات کلامی-محور ابن‌غضائری بود.

در مقابل، ابن غضائری بر اهمیت اخلاص در دین تأکید ویژه داشت و به همین دلیل اولویت خود را در علم رجال به پالایش عقیدتی و مبارزه با غلو اختصاص داد. بر اساس این رویکرد، تضعیفات او عمدتا متوجه افرادی بود که در مسائل کلامی از حدود شرع تجاوز کرده و روایاتی با محتوای کرامات غالیانه نقل می‌کردند. این روش، به عنوان یک اقدام محافظت‌گرانه در برابر انحرافات اعتقادی، در منابع رجالی و تاریخی مورد توجه قرار گرفته است.[2]

### ب) ترجیح میان توثیقات و تضعیفات متعارض از منظر اجتهاد متأخر

در مواجهه با این تعارضات، رجالیان متأخر رویکردهای متفاوتی برای ترجیح یکی بر دیگری اتخاذ کرده‌اند:

**۱. برتری جرح ابن‌غضائری (اصل تخصص):**

با فرض اعتبار و وثاقت ابن‌غضائری در نقد حدیث، برخی از فقیهان و رجالیان (مانند محقق سیستانی) معتقدند که رأی او در جرح، بر توثیق‌های شیخ طوسی و نجاشی، که ممکن است متکی به مبانی عمومی یا ملاحظات مصلحتی باشد، مقدم است.[3] این ترجیح بر این مبنا استوار است که ابن‌غضائری با دقت بالا و تخصص کامل به جرح پرداخته است. افزون بر این، گفته می‌شود روش ابن‌غضائری در جرح، مبتنی بر تتبّع میدانی و شناسایی دقیق گرایش‌ها و انحرافات راویان بوده و ازاین‌رو نسبت به توثیقات کلی یا مبتنی بر قرائن اجمالی، قدرت کشف بیشتری دارد.[4] همچنین برخی محققان بر این باورند که سخت‌گیری روشی او، اگرچه دایرهٔ قبول روایات را محدود می‌کند، اما در نهایت به پالایش سندی قابل‌اعتمادتر

---

۱. همان.
۲. ایزدی، همان، صص۲۰۷-۲۲۶؛ نجاشی، همان، ص۶۴.
۳. مامقانی، **تنقیح المقال**، ج۴، ص۲۲۱.
٤. حسنی، **دراسات في علم الرجال و الحدیث**، ص ۱۲۵-۱۳۰.

می‌انجامد.[1]

**۲. برتری توثیق شیخ طوسی/نجاشی (اصل ثبوت و جامعیت):**

در مواردی که تضعیف ابن‌غضائری با توثیق نجاشی نیز در تعارض قرار گیرد[2] (مانند جعفر بن محمد بن مالک)، یا در مواردی که تضعیف ابن‌غضائری از نقل بدون سند ابن‌طاووس نشأت گرفته باشد، توثیقات شیخ طوسی یا نجاشی که کتاب نجاشی پس از طوسی و با اتقان بیشتری نگاشته شده، ترجیح داده می‌شود. همچنین، اگر توثیق طوسی در آثار متأخر فقهی او (مانند تهذیب یا استبصار) باشد، این رأی اجتهادی و نهایی بر حکم فهرستی اولیه مقدم است.[3]

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رویکردی تبارشناسانه به واکاوی علل تعارض‌های ارزیابی‌های رجالی ابن‌غضائری و شیخ طوسی پرداخت. یافته‌های تحقیق مؤید آن است که این تعارض‌ها نه برآمده از ناآگاهی یا اختلافات شخصی، بلکه بازتابی از دو منظومه فکری و روش‌شناختی متمایز در مکتب بغداد قرن پنجم هجری است.

در یکسو، ابن‌غضائری با اتخاذ رویکردی «پالایش‌گرایانه و کلام‌محور»، اولویت خود را بر صیانت از خلوص عقیدتی و مبارزه با جریان‌های غلو و انحراف قرار داده بود. معیار اصلی او در تضعیف راویان، نه صرفا ضعف در ضبط روایی، بلکه «ارتفاع در مذهب» و احتمال ورود مضامین اعتقادی نامتعارف به پیکره حدیث شیعه بود. این دغدغه، ریشه در شرایط تاریخی-کلامی آن عصر داشت که تشیع را با چالش جدی غلات روبرو کرده بود.

در سوی دیگر، شیخ طوسی به عنوان معمار مکتب فقهی بغداد، رویکردی «مصلحت‌گرایانه، فقه‌محور و جامع‌نگر» را پیش گرفت. هدف محوری او حفظ انسجام درونی جامعه شیعه و حراست از میراث عظیم روایی در برابر تهدیدات خارجی و خطر نابودی بود. از این رو، با

۱. خویی، **معجم رجال الحدیث**، ج۱، ص ۲۹۹-۳۰۲.
۲. طوسی، **رجال**، ص۴۱۸.
۳. شمشیری وجلالی، «بررسی و ارزیابی روش شیخ طوسی در نقد رجال و آثار»، **مطالعات اسلامی**، ش۸۰، ص۱۱۷؛ مامقانی، **تنقیح المقال**، ج۲، صص۸۹-۹۲.

تمرکز بر «وثاقت کتب» و «عمل اصحاب»، و با بهره‌گیری از ابزارهایی مانند «توثیق‌های عام» و «اصحاب اجماع»، تلاش کرد تا حداکثر ممکن از ذخایر حدیثی پاسداری کند، حتی اگر این امر مستلزم سکوت در برابر برخی تضعیف‌های کلامی یا توثیق راویان مورد اختلاف باشد.

علاوه بر این، چالش‌های مربوط به انتساب کتاب «الضعفاء» و عدم اتصال سند آن، و مسئله عدم تکمیل نهایی کتاب «الرجال» شیخ طوسی، به عنوان عوامل تشدیدکننده این تقابل روش‌شناختی شناسایی شدند. این عوامل متنی و تاریخی باعث شده است که در بسیاری از موارد، امکان احراز قطعی درباره علت اختلاف نظر میسر نباشد.

در مواجهه اجتهادی با این تعارضات، نمی‌توان یک حکم کلی برای ترجیح مطلق یکی از دو روش صادر کرد. ترجیح نهایی منوط به بررسی موردی، تحلیل قرائن پیرامونی، و وزن‌دهی به مبانی است. در مواردی که تضعیف ابن‌غضائری مستند به شواهد تاریخی و با انگیزه پالایش عقیدتی واضح باشد، می‌توان آن را معتبرتر دانست. در مقابل، در مواردی که توثیق شیخ طوسی متکی بر عمل گسترده اصحاب، قرارگرفتن راوی در اسناد کتب معتبر، یا بیانگر رأی نهایی و اجتهادی او در آثار متأخر فقهی باشد، این توثیق از اعتبار و اولویت بالاتری برخوردار خواهد بود.

در مجموع، این پژوهش نشان می‌دهد که تقابل آرای این دو اندیشمند، نه یک ضعف، بلکه نمودی از غنای اجتهادی و تکثر مکتبی در سنت رجالی شیعه است. فهم این تقابل به عنوان بازتاب دو پروژه مستقل «حفظ اصالت عقیدتی» و «صیانت از انسجام فقهی-روایی»، محققان را در اتخاذ تصمیم‌های دقیق‌تر در مواجهه با احادیث متعارض و راویان مورد اختلاف یاری می‌رساند. پیامد عملی این پژوهش برای فقها و اصولیان معاصر آن است که در مواجهه با روایات فقهی که راویان آن دچار تعارض آرای ابن‌غضائری و شیخ طوسی هستند، نمی‌توان به یک قاعده کلی (مثل تقدیم جرح بر تعدیل یا بالعکس) تمسک جست. بلکه باید نخست مشخص شود که اختلاف ناظر به کدام یک از سه سطح است: سطح ثبوت سند (آیا حکم جرح به طوسی رسیده است؟)، سطح مبانی کلامی (آیا تضعیف به دلیل غلو است؟)، یا سطح اولویت فقهی (آیا راوی در اصول معتمد شیعه جای دارد؟). برای مثال در مواردی مانند جعفر بن محمد بن مالک که تضعیف ابن‌غضائری با توثیق طوسی و نجاشی توأم است، با توجه به

کثرت روایت و عمل اصحاب، توثیق مقدم می‌شود. اما در مواردی که تضعیف، مستند به غلو آشکار باشد (مانند برخی راویان کتاب الضعفاء)، جرح ابن‌غضائری - به شرط اثبات انتساب - اولویت دارد. ارائه این الگوی سه‌سطحی می‌تواند ابزار روشنی برای ترجیح‌گذاری در تعارضات مشابه در اختیار پژوهشگران قرار دهد و افق‌های جدیدی را برای پژوهش‌های عمیق‌تر در تاریخ علم رجال می‌گشاید..

## منابع و مآخذ


۱. ابن‌طاووس، سیدالطائفه، محمدبن‌موسی، **التحریر الطاووسي**، قم: کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۱ق.

۲. ابن‌غضائری، احمدبن‌حسین، **الرجال (الضعفاء)**، تحقیق: محمدرضا جلالی، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۲۲ق.

۳. احمدی، مهدی؛ رحمتی، محمدکاظم، **تاریخ حدیث شیعه: در سده‌های چهارم تا هفتم هجری**، قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۹ش.

۴. اکبری، عمیدرضا، «بازخوانی انتقادات متأخران بر ابوجعفر احمد بن حسین ابن غضائری در جرح غالیان»، **پژوهش‌های رجالی**، ش۵، صص ۳۳-۶۸، ۱۴۰۱ش.

۵. ایزدی، مهدی، «جستاری در رویکردهای ابن غضائری به توثیق رجال همراه با واکاوی مفهوم غلو در اندیشهٔ رجالی او»، **حدیث پژوهی**، سال ۱۰، ش ۱، صص ۲۰۷-۲۲۶، ۱۳۹۷ش.

۶. بروجردی، حسین، **نهایة التقریر في مباحث الصلاة**، تقریر: محمد فاضل لنکرانی، قم: مرکز فقه ائمة الأطهار علیهم‌السلام، ۱۴۲۰ق.

۷. بهرامی، علیرضا؛ حسینی، علیرضا، «نگاه حوزهٔ بغداد به راویان و آرای رجالی مدرسهٔ حدیثی قم»، **علوم حدیث**، سال ۱۷، ش ۶۵، صص ۱۰۷-۱۲۸، ۱۳۹۱ش.

۸. پاشائی آقابابا، توحید؛ غروی نائینی، نهله، «تحلیل انتقادی نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری»، **علوم قرآن و حدیث**، سال ۵۱، ش ۲، صص ۴۷-۷۴، ۱۳۹۸ش.

۹. جعفریان، رسول، **تاریخ تشیع در ایران**، تهران: نشر علم، ۱۳۷۹ش.

۱۰. جلالی، مهدی؛ رباطی، سمانه، «بررسی تطبیقی روش ابن‌غضائری، شیخ طوسی و نجاشی در تعامل با راویان غیرامامی»، **علوم حدیث**، ش ۷۹، صص ۱۴۴-۱۶۷، ۱۳۹۵ش.

۱۱. حسنی، هاشم معروف، **دراسات فی علم الرجال و الحدیث**، بیروت: دار التعارف، ۱۳۶۷ش.

۱۲. حسین‌پوری، امین، **حدیث ضعیف**، قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۳ش.

۱۳. حسینی جلالی، محمدرضا، **رجال ابن غضائری**، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
۱۴. خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۵. خلیلی رازی، علی، **سبیل الهدایة فی علم الدرایة و الفوائد الرجالیة**، به‌کوشش: محمود مقدس غریفی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۳۵ق.
۱۶. خویی، ابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث**، قم: دار الزهراء علیهاالسلام، ۱۴۱۳ق.
۱۷. رحمان‌ستایش، محمدکاظم، **آشنایی با کتب رجالی شیعه**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۵ش.
۱۸. سبحانی، جعفر، **استقصاء المقال في رجال السند و اتصال الحدیث**، قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام، ۱۴۲۴ق.
۱۹. _____، **کلیات في علم الرجال**، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۲۰. مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام، «روش‌شناسی رجالی رجال شیخ طوسی (قسمت دوم)»، ۱۴ فروردین ۱۳۹۵، https://mfeb.ir/home/?p=5021.
۲۱. شمشیری، رحیمه؛ جلالی، مهدی، «بررسی و ارزیابی روش شیخ طوسی در نقد رجال و آثار»، **مطالعات اسلامی**، ش ۸۰، صص ۱۰۹-۱۴۲، ۱۳۸۷ش.
۲۲. شوشتری، محمدتقی، **قاموس الرجال**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۲۳. شهیدی، روح‌الله؛ اصغرپور، حسن، «مبانی و قواعد توثیق راویان در کتاب رجال تفسیری»، **علوم حدیث**، ش ۳، صص ۳۳-۶۶، ۱۳۹۹ش.
۲۴. صدر، حسن، **تأسیس الشیعة لعلوم الإسلام**، قم: چاپ امیر، ۱۳۷۵ش.
۲۵. صدر، محمد، **مکتب رجالیان شیعه و دیدگاه آن درباره حدیث ضعیف** (برگرفته از حدیث ضعیف، فصل ۵، بخش ۳ و ۴)، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۶. صدر، محمدباقر، **بحوث في علم الأصول**، بیروت: الدار الإسلامیة، ۱۴۱۷ق.
۲۷. صرّامی، سیف‌الله، **مبانی حجیت آرای رجالی**، قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۱ش.
۲۸. طوسی، محمدبن‌حسن، **رجال الطوسي**، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۹. _____، **العدة في أصول الفقه**، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۰. _____، **الفهرست**، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة نشر فقاهت، ۱۴۱۷ق.
۳۱. فقهی‌زاده، عبدالهادی؛ بشیری، مجید، «ابن غضائری، کتاب الضعفاء و مسأله انتساب»، دوفصلنامهٔ کتاب قیم، سال ۷، ش ۱۷، صص ۲۴۳-۲۶۴، ۱۳۹۶ش.

۳۲. قائدان، اصغر؛ ادهم، راضیه، «جایگاه راویان در رجال شیخ طوسی»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال ۴، ش ۱۱، صص ۷۱-۹۰، ۱۳۹۲ش.
۳۳. قاسم‌پور، محسن، «مقایسه دیدگاه‌های رجالی ابن‌غضائری و نجاشی»، پژوهش‌های رجالی، ش ۳، صص ۸۷-۱۱۲، ۱۴۰۰ش.
۳۴. قربانی زرین، رضا، «دیدگاه‌های غضائری و ابن غضائری دربارهٔ مقامات امامان علیهم‌السلام با نگاهی انتقادی به قرائت غیر الهی از امامت»، امامت پژوهی، سال ۳، ش ۱۱، صص ۲۰۷-۲۳۴، ۱۳۹۲ش.
۳۵. کشی، محمدبن‌عمر، **رجال الکشی**، مشهد: دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، مرکز تحقیقات و مطالعات، ۱۳۴۸ش.
۳۶. کلباسی، ابوالمعالی، **سماء المقال فی علم الرجال**، ج ۱، تهران: مکتبة الصدر، [بی‌تا].
۳۷. لواسانی، محمدرضا، **نقش باورهای کلامی در داوری رجالیان متقدم**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۸ش.
۳۸. مامقانی، عبدالله، **تنقیح المقال في علم الرجال**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۳۹. مدرسی طباطبایی، محمدحسین، **مکتب در فرآیند تکامل**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۰. مدیر شانه‌چی، کاظم، **درایة الحدیث**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۹۶ش.
۴۱. معارف، مجید، **پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی هنری ضریح، ۱۳۷۶ش.
۴۲. معارف، مجید؛ عسگری‌پرور، مریم، «ارزیابی رویکرد رجالی آیت‌الله بروجردی»، **پژوهشنامهٔ قرآن و حدیث**، ش ۳۳، صص ۱۰۹-۱۳۱، ۱۴۰۲ش.
۴۳. نجاشی، احمدبن‌علی، **رجال النجاشي**، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۷ق.
۴۴. نیومن، آندره، مدرسهٔ قم و بغداد: در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری، قم: زائر - آستانهٔ مقدسه، ۱۳۸۴ش.

پژوهش‌های رجالی

سالنامهٔ علمی ـ پژوهشی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

# تحلیل دیدگاه محدّث نوری و آیت‌الله شبیری زنجانی

## در دلالت‌شناسی عبارت کشّی در باب اصحاب اجماع[۱]

علی‌اصغر زهرتی[۲]، مصطفی غیبی[۳]

**چکیده**

«اصحاب اجماع» یکی از قدیمی‌ترین و پربحث‌ترین توثیقات عام در علم رجال، همواره محل بحث و نظر دقیق فقیهان و محدثان بوده است. عبارت مشهور کشّی در رجال خود، «أجمَعَت العِصَابَةُ عَلی تَصحِیحِ مَا یَصِحُّ عَنهُم»، منشأ شکل گیری دیدگاه‌های گوناگونی در دلالت آن بر وثاقت راویان، صحت روایات و دامنهٔ شمول آن شده است. با توجه به تأثیر شگرف این قاعده بر اعتبارسنجی هزاران حدیث، بررسی عمیق و تطبیقی دیدگاه‌های بزرگان معاصر

۱. تاریخ دریافت:۱۴۰۴/۱۱/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۳/۱۱

۲. طلبه سطح چهارم حوزه علمیه قم(نویسندهٔ مسئول). d ali1291zr@gmail.com
۳. مدرس حوزه علمیه قم. marandmarandy491@gmail.com

در این زمینه ضرورتی انکارناپذیر به نظر می‌رسد. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، به بررسی تطبیقی دیدگاه دو تن از رجالیان برجسته (محدث نوری و آیت‌الله شبیری زنجانی) در مسئلهٔ «اصحاب اجماع» می‌پردازد. این نوشتار نخست قلمرو دلالت عبارت کشّی را از حیث دلالت بر «وثاقت اختصاصی اصحاب اجماع»، «توثیق مشایخ آنان» یا «صحت انتساب روایت به معصوم» در رأی این دو پژوهشگر کاویده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که با وجود برخی اشتراکات کلی، تفاوت‌های اساسی در تحلیل دلالت عبارت کشّی میان آنان وجود دارد؛ محدث نوری این عبارت را دال بر وثاقت اصحاب اجماع و مشایخ باواسطه و بی‌واسطهٔ آنان و در نتیجه صحت انتساب روایت به معصومان می‌داند، در حالی که آیت‌الله شبیری زنجانی دلالت آن را تنها منحصر به وثاقت خودِ اصحاب اجماع می‌داند.
***واژگان کلیدی:*** اصحاب اجماع، توثیق عام، علم رجال، کشّی، محدث نوری، آیت‌اللّه شبیری زنجانی.

## مقدمه

توثیقات عامه، مجموعه‌ای از قواعد رجالی است که به وثاقت راویِ خاصی نمی‌پردازد، بلکه عنوانی کلی را مورد توثیق قرار می‌دهد و ازاین‌رو، در سنجش اعتبار راویان فراوانی نقش‌آفرین است. با توجه به کارکرد تعیین‌کنندهٔ این قواعد در تصحیح احادیث، افزون بر رجالیان که در آثار خود به شکل مستقل به آن‌ها پرداخته‌اند، فقیهان و محدثان نیز این بحث را به تفصیل کاویده‌اند. در این میان، برخی صاحب‌نظران، «اصحاب اجماع» را پرثمرترین توثیق عام دانسته‌اند که اثبات یا ردّ آن، سرنوشت اعتبار هزاران حدیث را تغییر می‌دهد.[1]

قاعدهٔ «اصحاب اجماع» صرفا بحثی نظری و انتزاعی در حاشیهٔ علم رجال نیست؛ بلکه از کلیدی‌ترین و کاربردی‌ترین قواعد رجالی است که مستقیما بر فرآیند استنباط احکام شرعی تأثیر می‌گذارد. اهمیت بنیادین این مسئله ازآن‌روست که پذیرش یا رد دلالت عبارت کشّی و تعیین قلمرو آن، سرنوشت اعتبار شمار فراوانی از روایات را دگرگون می‌سازد.

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۷.

نوشتار حاضر درصدد پاسخ به این پرسش‌هاست که در صورت پذیرش کلام کشّی (أَجْمَعَتِ العِصَابَةُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ عَنْهُمْ) دربارهٔ اصحاب اجماع، قلمرو دلالت این عبارت تا کجاست؟ آیا تمامی راویان از اصحاب اجماع تا امام توثیق می‌شوند (دیدگاه محدّث نوری)، یا روایت بدون توثیق راویان معتبر تلقی می‌گردد (دیدگاه مشهور متقدمان)، و یا اینکه این عبارت تنها بر وثاقت خودِ اصحاب اجماع دلالت دارد (دیدگاه آیت‌الله شبیری زنجانی)؟

پژوهش حاضر با تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های دو رجالی برجسته (محدث نوری و آیت‌الله شبیری زنجانی)، به تبیین وجوه اشتراک و افتراق آراء آنان می‌پردازد. ارزش افزوده و نوآوری این تحقیق در آن است که با گردآوری و تحلیل جامع ادلّه، بستر مناسبی را برای ارزیابی انتقادی نظریات مطرح در مسئلهٔ «اصحاب اجماع» و دستیابی به نظرِ برتر فراهم می‌آورد.

بحث اصحاب اجماع برای نخستین بار در کتاب رجال کشی آمده است[1] و فقیهان پس از ایشان، برداشت‌های متفاوتی از این عبارت ارائه داده‌اند. ابن شهرآشوب[2]، علامه حلی[3]، ابن‌داوود حلی[4]، شهید اول[5] و شهید ثانی[6] از کسانی هستند که در قرن شش و هفت و هشت از این مطلب بحث کرده‌اند. پس از آن شیخ بهایی[7] (در قرن یازدهم) سپس میرداماد[8]، محمد امین استرآبادی[9]، فیض کاشانی[10] و شیخ حر عاملی[1] (در قرون یازده و دوازده) بحث‌های فراوانی در این موضوع ارائه کرده‌اند.

---

۱. کشی، **اختیار معرفة الرجال**، ج۲، صص۵۰۷ و۶۷۳و۸۳۰.
۲. ابن شهرآشوب، **مناقب آل ابی طالب**ﷺ، ج۴، صص۲۱۱ و۲۸۰.
۳. علامه حلی، **مختلف الشیعة**، ج۲، ص۲۰۸؛ ج۳، صص۷۱ و... .
٤. حلی، **الرجال**، ج۱، ص۸۴ و... .
۵. شهید اول، **غایة المراد**، ج۲، صص۴۱ و ۲۵۹.
٦. شهید ثانی، **الروضة البهیة**، ج۶، ص۳۹.
۷. خواجویی، **مشرق الشمسین**، صص۳۴ و ۳۵.
۸. میرداماد، **الرواشح السماویة**، صص۷۸-۸۱.
۹. استرآبادی، **الفوائد المدنیة**، ص۳۷۱.
۱۰. فیض کاشانی، **معتصم الشیعة**، ج۲، ص۳۴۳.

اگرچه در زمینهٔ اصحاب اجماع پژوهش‌هایی انجام شده و تلاش‌های ارزشمندی صورت گرفته است، اما کلمات و ادلّهٔ محدّث نوری -به عنوان کسی که بیش از دیگران به توسعه و تعمیق این مبنا پرداخته- و نیز تحلیل تطبیقی آراء ایشان با دیدگاه‌های آیت‌الله شبیری زنجانی، به‌صورت مستقل و جامع کاویده نشده است. نقطهٔ تمایز و ارزش افزودهٔ پژوهش حاضر در آن است که افزون بر بررسی تطبیقی این دو دیدگاه، به گردآوری و تحلیل اکثر ادلّهٔ مطرح در این مسئله می‌پردازد؛ امری که این نوشتار را از کارهای گذشته متمایز می‌سازد. همان‌گونه که اشاره شد، محدّث نوری به عنوان محدّث و رجال‌پژوهی که بیشترین بررسی را در تاریخ معاصر دربارهٔ این موضوع داشته، محور نخست این تحقیق است و بازخوانی موشکافانهٔ کلام او ضرورتی پژوهشی دارد. از سوی دیگر، آیت‌الله شبیری زنجانی به عنوان فقیهی برجسته و صاحب‌نظر در مباحث رجالی که نقدهای جدی و نوآورانه‌ای بر دیدگاه محدّث نوری وارد ساخته، محور دوم این پژوهش را تشکیل می‌دهد. با این حال، برای مقایسهٔ دقیق‌تر و دسترسی بهتر به آراء این دو محقق، تنقیح و دسته‌بندی ساختارمند مباحث آنان اجتناب‌ناپذیر می‌نمود.

نکتهٔ دیگر در انتخاب آراء این دو عالم برجسته آن است که هر یک نمایندهٔ یکی از جریان‌های اصلی تفکر در این مسئله به شمار می‌روند؛ ازاین‌رو، بررسی دیدگاه‌های آنان به منزلهٔ واکاوی بخش اعظم مباحث این موضوع است. گفتنی است سایر نظریات مطرح در این باره، به دلیل رعایت اختصار، بررسی نشده‌اند و پژوهشگران می‌توانند در تکملهٔ این بحث، به مقایسهٔ آراء سایر صاحب‌نظران بپردازند. همچنین ساختار این مقاله بر پایهٔ الگوی تطبیقی تنظیم شده است؛ بنابراین دیدگاه‌های این دو اندیشمند در دو بخش کاملا مجزا ارائه نشده، بلکه آراء و نقدهای آیت‌الله شبیری زنجانی ذیل مبانی و دیدگاه‌های محدّث نوری تحلیل شده است.

برای درک بهتر ضرورت این تحقیق، کافی است به گسترهٔ آماری تأثیر این قاعده توجه شود. بنا بر ادعای برخی بزرگان علم رجال از جمله محدّث نوری، پذیرش تفاسیر موسّع از قاعدهٔ

---

۱. عاملی، **هدایة الأمة**، ج۸، ص۵۶۷.

اصحاب اجماع، وضعیت هزاران حدیث را دگرگون می‌سازد. این سخن نه یک ادعای مبالغه‌آمیز، بلکه واقعیتی پژوهشی است که به وضوح، با مراجعه به اسانید کتب اربعه دیده می‌شود؛ تا جایی که ادعا شده بخش اعظم روایات شیعه از طریق اصحاب اجماع به صاحبان جوامع حدیثی رسیده است.[1] نکتهٔ آخر در این زمینه آن است که در پاسخ به کم‌ثمره بودن این بحث باید گفت که دیدگاه متوسط (که نظر مشهور متقدمان نیز بوده است) در این زمینه کم‌طرفدار نبوده است و ثمرات قابل توجهی نیز در فقه خواهد داشت.

## اصحاب اجماع در اصطلاح

در دانش رجال، «اصحاب اجماع» اصطلاحی مربوط به رجالیان متأخر و از جمله توثیقات عامی است که بر گروهی خاص از راویان اطلاق می‌شود. بنا بر اجماع و اتفاق‌نظرِ رجالیان امامیه، وثاقت و اعتبار روایی این افراد مفروغ‌عنه و غیرقابل تردید شمرده می‌شود؛ به گونه‌ای که ارزیابی سند در بخش مربوط به خود آنان، از بررسی وضعیت فردی بی‌نیاز است. تا جایی که مطرح شده هرگاه سند حدیث تا یکی از اصحاب اجماع صحیح باشد، روایت از جهت اعتبارسنجی پذیرفته خواهد شد؛ حتی اگر آنان حدیث را از فردی مجهول یا شخصی مشهور به فسق نقل کرده باشند.[2]

منشأ تاریخی ایجاد اصطلاح «اصحاب اجماع» در آثار علم رجال، سه عبارت از کتاب رجال کشّی است. مستند دانشمندان پس از ایشان، به صراحت یا غیرمصرّح، همین کلام کشّی است.[3] ایشان در سه قسمت از این کتاب چنین آورده است:

الف. دستهٔ اول، از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام هستند که کشّی آن‌ها را فقیهان اصحاب زمان خویش دانسته است: «فِي تَسْمِيَةِ الفقهاء مِنْ أَصْحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ علیهما السلام. قَالَ اَلْكَشِّيُّ: أجمَعَت العِصَابَةُ عَلى تَصدِيقِ هؤلَاءِ الأوّلِين مِن أصحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۵۲.
۲. سبحانی، **کلیات في علم الرجال**، ص۱۶۸.
۳. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۲۱.

اَللَّهِ عليه‌السلام وَ اِنْقَادُوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ، فَقَالُوا: أَفْقَهُ اَلْأَوَّلِينَ سِتَّةٌ: زُرَارَةُ ، وَ مَعْرُوفُ بْنُ خَرَّبُوذَ ، وَ بُرَيْدٌ ، وَ أَبُو بَصِيرٍ اَلْأَسَدِيُّ ، وَ اَلْفُضَيْلُ بْنُ يَسَارٍ ، وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ اَلطَّائِفِيُّ ، قَالُوا: وَ أَفْقَهُ اَلسِّتَّةِ زُرَارَةُ، وَ قَالَ بَعْضُهُمْ مَكَانَ أَبِي بَصِيرٍ اَلْأَسَدِيِّ أَبُو بَصِيرٍ اَلْمُرَادِيُّ وَ هُوَ لَيْثُ بْنُ اَلْبَخْتَرِيُّ.»[1]

ب. دستهٔ دوم از اصحاب امام صادق عليه‌السلام است که این دسته نیز در دیدگاه کشّی، فقیهان بیان شده‌اند. ایشان، این دسته را احداث (نسل نو) اصحاب امام صادق عليه‌السلام نام‌گذاری کرده‌اند: «تَسْمِيَةُ الفقهاء مِنْ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عليه‌السلام أَجْمَعَتِ اَلْعِصَابَةُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ مِنْ هَؤُلاَءِ وَ تَصْدِيقِهِمْ لِمَا يَقُولُونَ وَ أَقَرُّوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ: مِنْ دُونِ أُولَئِكَ اَلسِّتَّةِ اَلَّذِينَ عَدَدْنَاهُمْ وَ سَمَّيْنَاهُمْ، سِتَّةُ نَفَرٍ: جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ. وَ عَبْدُ اَللَّهِ بْنُ مُسْكَانَ، وَ عَبْدُ اَللَّهِ بْنُ بُكَيْرٍ، وَ حَمَّادُ بْنُ عِيسَى، وَ حَمَّادُ ابْنُ عُثْمَانَ، وَ أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ. قَالُوا: وَ زَعَمَ أَبُو إِسْحَاقَ اَلْفَقِيهُ يَعْنِي ثَعْلَبَةَ بْنَ مَيْمُونٍ: أَنَّ أَفْقَهَ هَؤُلاَءِ جَمِيلُ ابْنُ دَرَّاجٍ وَ هُمْ أَحْدَاثُ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عليه‌السلام.»[2]

ج. کشّی مانند دو دستهٔ پیش، دسته‌ای از اصحاب امام کاظم و امام رضا عليهما‌السلام را نیز از اصحاب اجماع شمرده است: «تَسْمِيَةُ الفقهاء مِنْ أَصْحَابِ أَبِي إِبْرَاهِيمَ و أَبِي اَلْحَسَنِ اَلرِّضَا عليهما‌السلام أَجْمَعَ أَصْحَابُنَا عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ عَنْ هَؤُلاَءِ وَ تَصْدِيقِهِمْ وَ أَقَرُّوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ وَ اَلْعِلْمِ: وَ هُمْ سِتَّةُ نَفَرٍ آخَرَ دُونَ السِّتَّةِ نَفَرِ اَلَّذِينَ ذَكَرْنَاهُم في أَصْحابِ أَبي عَبدِ اللّهِ عليه‌السلام، مِنْهُم يُونِسُ بنُ عَبدِ الرَّحمنِ، وَ صَفْوانُ بنُ يَحْيى بيّاعِ السّابُري، وَ مُحَمَّدُ بنُ أبي عُمَيْر، وَ عَبدُ اَللَّهِ بنُ المُغيرَة، وَ الحَسَنُ بنُ مَحبُوبٍ، وَ أَحمَدُ بنُ مُحَمَّدُ بنُ أَبي نَصرٍ. وَ قالَ بَعضُهُم: مَكانَ الحَسَنِ بنِ مَحبُوبٍ، اَلحَسَنُ بنُ عَليٍّ بنِ فَضّالٍ وَ فَضالَةُ بنُ أَيُّوبٍ، وَ قالَ بَعضُهُمْ، مَكانَ ابنُ فَضّالٍ عُثْمانِ بنِ عِيسَى، وَ أَفْقَهُ هَؤُلاءِ يُونُسُ بنُ عَبْدِ اَلرَّحْمَنِ، وَ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى.»[3،4].



---

۱. کشی، **اختیار معرفة الرجال**، ج۲، ص۵۰۷.

۲. همان، ج۲، ص۶۷۳.

۳. همان، ص۸۳۰.

٤. دربارهٔ معنای این عبارت اختلافاتی جدی وجود دارد.

### ۱. ادلهٔ محدّث نوری بر «اثبات وثاقت اصحاب اجماع» و نقد آیت‌اللّه شبیری

محدّث نوری برای اثبات دلالت عبارت کشّی بر توثیق راویان، میان مفهوم این عبارت و وثاقت اصحاب اجماع نوعی ملازمه برقرار می‌سازد.

#### الف. بیان ملازمه

محدّث نوری بر آن است که اگر مقصود از واژهٔ «صحیح» در عبارت کشّی، اصطلاحِ متأخران باشد، میان این عبارت و وثاقتِ اصحاب اجماع بدون تردید ملازمه خواهد بود. با این حال، وی یادآور می‌شود که این واژه در کلام متقدمان به کار رفته و باید بر اصطلاح زمانِ خودِ آنان حمل شود؛ چه اینکه حدیث صحیح نزد متأخران، تنها یکی از مصادیق حدیث صحیح در نگاه متقدمان به شمار می‌رود.[۱] پس «صحیح» را باید طبق اصطلاح متقدمان تفسیر کرد. سید شفتی دراین‌باره آورده[۲]: اتّفاق اصحاب بر صحیح دانستن احادیث و قبول آن‌ها از شخصی – بدون بررسی و التفات به راویان پس از او تا معصوم– به دلیل اعتماد فراوان به آن فرد است؛ چنان‌که این نکته بر مُنصف و کسی که از راه حقّ‌پذیری عدول نکرده باشد، پوشیده نیست. ظاهر عبارت کشّی، این است که اصحاب اجماع در اوج مراتب وثاقت و درجات بالای عدالت هستند و این، علتِ اختصاص اجماع به این افراد است، با اینکه افراد ثقه و عادل دیگری نیز بوده‌اند[۳] [امّا جزء اصحاب اجماع شمرده نشده‌اند].

محدث نوری تنها دربارهٔ وجه اختصاصی که در کلام سیّد شفتی آمده، اشکالی را در مباحث بعدی خود (وثاقت اساتید اصحاب اجماع) مطرح کرده است[٤] و این، نشان می‌دهد که ایشان ملازمه را قبول دارد.

---

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، صص۲۷و۲۸.

۲. شفتی، **الرسائل الرجالیة**، ص۴۵.

۳. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۲۸.

٤. همان.

آیت‌الله شبیری زنجانی، در ضمن اشکال به محدّث نوری در فهم کلام سید شفتی این ملازمه را می‌پذیرد.[1] البته گفتنی است بنا بر دیدگاهِ آیت‌الله شبیری، از آنجا که کلام کشّی بالمطابقه بر وثاقت اصحاب اجماع دلالت دارد، نیازی به اثبات ملازمه و طرح دلالت التزامیِ آن نیست. هرچند با توجه به اینکه به جز معروف بن خرّبوذ و ابان بن عثمان، تمامیِ هجده تنِ دیگر دارای توثیقِ خاص هستند –و برای این دو راوی نیز می‌توان بر پایهٔ قرائنی به مدح یا حتی وثاقتشان دست یافت–، این توثیق عام از دیدگاهِ آیت‌الله شبیری ثمرهٔ عملیِ چندانی ندارد.

### ب. شواهدی بر وثاقت اصحاب اجماع

افزون بر مطالب بالا، محدّث نوری برای تلقی دانشمندان از عبارت کشّی به وثاقت، هشت مؤیّد بیان می‌کند[2] که برای رعایت اختصار، دو مورد بیان شود:

۱. علامه در کتاب مختلف برای وثاقت ابان بن عثمان به این اجماع استدلال کرده است و خبری که ابان در سند آن است را متصف به صحت می‌داند.[3]

۲. سید فیض اللّه در حاشیهٔ مختلف به نام منهاج الشریعة آورده است: «بدان که صحت این حدیث مبنی بر این است که ابان بن عثمان بنابر نقل کشی، از اصحاب اجماع می‌باشد؛ پس اگر این اجماع صحیح باشد این روایت نیز صحیح می‌شود و الا موثقه می‌شود.»[4]

بنابراین به باور محدّث نوری، از تمام عبارات گذشته برمی‌آید که بیان صاحب فصول[5]، صحیح است.[1] البته مختار محدّث نوری بیش از این است، ولی در این قسمت تنها قصد اثبات وثاقت را داشته، لذا کلام صاحب فصول را تأیید کرده است.

---

۱. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۱۶.

۲. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، صص۲۸-۳۰.

۳. علامه حلی، **مختلف الشیعة**، ج۲، ص۲۰۹.

٤. مناهج الشریعه یا مفتاح الشریعه. این کتاب در دسترس نیست و محدث نوری نیز در این مطلب به یک کتاب خطی ارجاع داده است که در تتبعات صورت گرفته یافت نشد.

۵. عبارت کشّی، نزد اکثر علماء به معنای توثیق اصحاب اجماع بوده است.

آیت‌الله شبیری نیز ضمن پذیرش دیدگاه صاحب فصول، بر این باور است که این رفتار ابن شهرآشوب که دربارهٔ دستهٔ دوم اصحاب اجماع (یعنی نسل نوی اصحاب امام صادق﵇) عبارت اصحاب اجماع را متفاوت از کشّی نقل کرده و به جای «تَصْحِیحِ مَا یَصِحُّ» صرفا به «تَصْدِیقِهِمْ لِمَا یَقُولُونَ» بسنده نموده است –در حالی که دربارهٔ دستهٔ اول، همان عبارت کشّی را آورده– نشانهٔ یکی دانستن معنای این دو عبارت نزد اوست. پس از وی نیز محققان دیگری، از جمله شیخ محمد فرزند صاحب معالم، همین نظر را برگزیده‌اند. البته جهت رعایت ساختار بحث و تطبیق کلام محدّث نوری با آیت‌الله شبیری، استدلال‌های آیت‌الله شبیری ذیل کلام محدّث نوری تبیین شده است. در این قسمت، صرفا جهت اطلاع و به اختصار، اصل دلیل ایشان برای مدعای خویش بیان می‌شود.

آیت‌الله شبیری معنای «مَا» در عبارت کشّی را «روایت کردن» اصحاب اجماع و «صحت» را به معنای «درست بودن» می‌داند که متناسب با هر زمینه‌ای که به کار رود، معنایی ویژه می‌یابد؛ در نتیجه، معنای عبارت کشّی «درست بودنِ روایت کردنِ اصحاب اجماع» است که تعبیر دیگری از «صداقت و وثاقت» آنان به شمار می‌رود. تفصیل این مطلب و دیگر ادلهٔ ایشان در بخش‌های آتی ارائه خواهد شد.

## ۲. ادلهٔ محدّث نوری بر «صحت انتساب محتوای روایت به معصوم» و نقد آیت‌اللّه شبیری

محدّث نوری برای اثبات اینکه انتساب محتوای روایت به معصوم صحیح است، دو دلیل آورده است.

### الف. دلیل نخست: مقصود از «ما» در عبارت کشّی

دلیل اول محدّث نوری را می‌توان از عبارات ایشان در بررسی کلام فیض کاشانی به دست آورد. ایشان کلام فیض کاشانی را چنین جمع‌بندی کرده‌اند که: «کلام کشّی تنها بر وثاقت

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۳۰: «و من جمیع ذلک ظهر صحة ما نقله في الفصول.»

اصحاب اجماع دلالت دارد و متعلَّق تصحیح در عبارت کشّی، روایت است و نه مرویّ.»[1] به عبارت دیگر، آنچه در کلام کشّی تصحیح شده، روایت به معنای اسم مصدری است؛ بدین معنا که آنچه اصحاب اجماع روایت کرده‌اند صحیح است و آنان در روایتگری خود راستگو بوده‌اند؛ نه اینکه الزاماً مرویّ (متن حدیث) نیز صحیح باشد.[2]

سپس محدّث نوری به فیض کاشانی پاسخ داده‌اند که اولا، این تعبیر نسبت به این بزرگان بسیار سخیف است. اگر منظور کشی کلام فیض بود، باید تنها می‌گفت: «أجمَعَت العصَابَةُ عَلی تَصدِیقِهِم». ثانیا، از نظر علمای حدیث، اوصافی مانند: صحّت و ضعف و قوّت و حسن، با اینکه بر متن حدیث اطلاق می‌شوند، اما این اوصاف برخاسته از متن حدیث نبوده بلکه به اعتبار تفاوت حالات رجال سند بر متن حدیث عارض می‌شوند. در کتب حدیث، درایه، فقه و اصول نیز چنین آمده: حدیث صحیح آن است که سندش بدین‌گونه باشد و حدیث ضعیف آن است که سندش آن‌گونه باشد. بنابراین انتساب این صفات به سند، با مسامحه و وسعت در معنا است و باید قید لازم برای تعیین مقصود خویش را بیان کنند، مثلا می‌گویند: «فِي الصَّحِیحِ عَن ابن أبي عمیر» که این -چنان‌که تصریح می‌کنند- خروج از اصطلاح است.[3] پس تعبیر «ما یَصِحُّ عَنهُ» به معنی «متن حدیث» است. پس در عبارت کشی نیز منظور این است که اجماع بر صحّت حدیث منقول از اصحاب اجماع است.[4] باید توجه داشت که اتصاف حدیثی به صحت نیز بدین معناست که انتساب این حدیث به امام، صحیح است.

آیت‌اللّه شبیری در پاسخ به دلیل اول محدث نوری به نکات زیر اشاره می‌کند:



---

۱. فیض کاشانی، **الوافي**، ج۱، ص۲۷.
۲. شفتی، **الرسائل الرجالیة**، ج۱، ص۴۲.
۳. شهید ثانی، **الرعایة في علم الدرایة**، ص۷۴.
٤. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۲۴.

الف) ایشان در پاسخ به اشکال سخافت تعبیر بیان می‌کند: «نخست اینکه عبارت «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُ» در کلام کشّی دربارهٔ دستهٔ اول از فقیهان (نظیر زراره و محمد بن مسلم) نیامده است؛ دوم اینکه دربارهٔ این افراد تعبیر «تَصْدِیقُهُمْ لِمَا یَقُولُونَ» به کار رفته که ظهور بیشتری در معنای وثاقت دارد، و چون این راویان جایگاهی مسلم‌تر از دیگر اصحاب اجماع دارند، اگر عبارت «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُ» در وثاقت، سست و نامتناسب بود، نباید برای افرادی با جایگاه ویژه‌تر، تعبیری بیان می‌شد که ظهور بیشتری در معنای وثاقت دارد.»[1]

مؤید ایشان برای اینکه فقیهانِ دیگر نیز همین معنا را فهمیده و آن را تعبیری سست ندانسته‌اند، عبارت ابن‌شهرآشوب است. ایشان علت تفاوت تعبیر میان کلامِ ابن‌شهرآشوب و عبارتِ کشّی را نقلِ فی‌الجملهٔ ابن‌شهرآشوب از کشّی می‌داند[2]؛ نقلی که نشان می‌دهد ابن‌شهرآشوب نیز از کلامِ کشّی مطلبی جز وثاقت درنیافته است؛ زیرا برای دستهٔ دوم از فقها، به جای عبارتِ «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ» تنها کلمهٔ «تصدیق» را آورده است.

شاید ادعا شود که «ابن‌شهرآشوب صرفا قصد داشته بخشی از شرحِ حالِ این افراد را بیان کند و ازاین‌رو از نقلِ برخی عبارات صرف‌نظر کرده است»؛ اما این ادعا پذیرفتنی نیست؛ زیرا اگر مدلولِ عبارتِ «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ» همان فرضیهٔ دوم باشد و ابن‌شهرآشوب نیز از آن همین مدلول را فهمیده باشد، نیاوردنِ عبارتِ «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ» -که از مهم‌ترین مشخصه‌های این افراد به شمار می‌رود- توجیه‌پذیر نیست و وی می‌بایست آن را نقل می‌کرد؛ بنابراین ابن‌شهرآشوب نیز از این عبارت، معنایی بیش از وثاقت استظهار نکرده است.[3]

---

۱. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۱۷.

۲. همان‌گونه که بیان شد، محدّث نوری نقل ابن‌شهرآشوب را نقلی متفاوت از نقلِ کشّی می‌داند و اجماع بر «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُ» را منحصر به نقلِ کشّی نمی‌شمارد تا بدین ترتیب بر ارزش و اعتبار این اجماع بیفزاید.

۳. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۱۷.

ب) آیت‌الله شبیری در پاسخ به این اشکال که «لفظِ ثقه، واژه‌ای متداول و مصطلح بوده و نیازی به استفاده از تعبیری مغلق نبوده است»، معنای «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُ» را همان «وثاقت» می‌داند. به نظر ایشان، به حسب متبادر عرفی، «صَحَّ لَنَا» به معنای «ثَبَتَ لَنَا» است و تعبیر «ثَبَتَ عَنْهُ فُلَانٌ» در جایی به کار می‌رود که آنچه پس از «عَنْ» می‌آید، فعلِ مباشر و بی‌واسطهٔ همان شخص باشد. ازاین‌رو، «صَحَّ عَنْ زَیْدٍ أَنَّهُ قَالَ» بدین معناست که «قول و سخن گفتنِ» بی‌واسطهٔ زید را تصحیح می‌کنیم، نه اینکه «مطلب و گفتارِ» باواسطهٔ وی را تصحیح کرده باشیم.

برای نمونه، اگر زید مطلبی را از عمرو نقل کند و عمرو نیز با وسایط، آن را از بکر نقل کرده باشد، تعبیر «صَحَّ عَنْ زَیْدٍ» به معنای «ثَبَتَ عَنْ زَیْدٍ» است که در واقع، «نقل کردنِ» زید از عمرو را نشان می‌دهد. اگر «صَحَّ عَنْهُ» را مربوط به متن حدیث بدانیم –و نه نقل کردنِ گوینده– ناچار باید قیودی را در تقدیر بگیریم و منظور از «صَحَّ عَنْ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ» را «مَا صَحَّ عَنْ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ نَقْلُهُ» بدانیم، در حالی که تقدیر گرفتن خلاف اصل است. بنابراین «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُمْ» بدین معناست که اصحاب، نقل کردن آنان را تصحیح کرده‌اند و این تعبیر، عبارت دیگری از وثاقت است.[1]

ج) پاسخ این ادعای محدّث نوری –که از نظر علمای حدیث، اوصافی همچون صحت، ضعف، قوت و حسن، اگرچه بر متن حدیث اطلاق می‌شوند، اما عروض این اوصاف بر متن برخاسته از خود متن نیست؛ بلکه به اعتبار تفاوت احوال رجال سند بر آن عارض می‌شود– در ادامه به صورتِ کامل تبیین خواهد شد.

۱. همان.

**ب. دلیل دوم: توالی فاسدهٔ التزام به صِرف وثاقت**

دلیل دوم محدّث نوری را می‌توان از عبارات ایشان در بررسی نقلی فهمید که شیخ محمّد عاملی در «استقصا الاعتبار»[1] با تعبیر «قیل» آورده است.

محدّث نوری مطلبِ منقول را همراه با نظرِ شیخ محمد — سبطِ صاحبِ معالم — چنین مطرح کرده است: «برخی ادعا دارند از عبارتِ کشّی فهم می‌شود که این رجال ثقه‌اند.» خودِ شیخ محمد می‌نویسد: «ثقه بودنِ راویانِ احادیث اختصاص به این افراد ندارد و راویانِ دیگری نیز در این وصف شریک‌اند؛ پس این پرسش مطرح می‌شود که علتِ اختصاصِ این عنوان به افرادِ یادشده چیست؟» وی سپس به تفصیل وجوهی را بیان می‌کند که محدّث نوری آن‌ها را طولانی دانسته و ظاهرا نپذیرفته است.

خودِ محدّث نوری در بررسیِ آن نقل می‌گوید: نخست اینکه اگر منظور این باشد که کلامِ کشّی («تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُ») تنها به معنای وثاقتِ آن راویان است، گمان نمی‌کنم کسی چنین گمانی ببرد؛ زیرا این عبارت با معنای وثاقت فاصله‌ای بسیار دارد .دوم اینکه افادهٔ این مقصود از چنین عبارتی، همانندِ آن است که کسی لقمه را از پشتِ سر به دهان بگذارد (أَکْلٌ مِنْ قَفَا)؛ در حالی که واژهٔ «ثقه» لفظی شایع و متداول در این علم بوده است .سوم اینکه هیچ انگیزه‌ای وجود ندارد تا از تعبیری استفاده شود که با هدف و منظورِ گوینده منطبق نیست .در نتیجه، فهمیدنِ این معنا از عبارتِ یادشده تنها با تکلف و توجیه امکان‌پذیر است و کاملاً خلافِ ظاهر به شمار می‌رود.

ولیکن اگر منظور این باشد که کشّی قصدِ بیانِ مطلبِ دیگری را داشته و در ضمنِ آن، وثاقت را نیز به دلالتِ التزامی مطرح کرده است، این سخن درست می‌نماید؛ چنان‌که طبقِ نظرِ مشهور -که می‌گویند: «منظور از عبارتِ کشّی، صحتِ روایت به معنای صحتِ انتساب به امام است،

۱. عاملی، **أمل الآمل**، ج۱، صص۱۳۸و۱۳۹.

حتی اگر راویِ ضعیفی نیز در میان باشد؛ در نتیجه، روایتِ پس از ایشان تا معصوم نیازی به بررسی ندارند»- هدف همین است. وحید بهبهانی نیز در آغازِ کلامش در معنای اجماع، به همین مطلب تصریح کرده است.[1]

البته پاسخ اشکالات اولیهٔ محدّث نوری در ذیل دلیل اول بیان شد. در این قسمت، باید به این اشکال وی پاسخ داد که: «اگر عبارت کشّی تنها بر وثاقت اصحاب اجماع دلالت دارد، وجه اختصاص این عنوان به اصحاب اجماع چیست؟ چراکه راویان دیگری نیز هستند که اجماع بر وثاقت آنان وجود دارد.»

آیت‌الله شبیری در پاسخ می‌گوید: « اختصاص عنوان به هجده نفر، هنگامی لازم است که مجموعه‌ای به نام «اصحاب اجماع» در کلام کشّی باشد و ایشان وجه اختصاص این مجموعه را بیان نکند؛ در حالی که در عبارت کشّی تنها تعبیر «تَسْمِيَةُ الْفُقَهاء» آمده و اصطلاح «اصحاب اجماع» پس از وی و در کلام متأخران پدید آمده است؛ از این رو، انتظار مستشکل وجهی ندارد.

البته همان‌گونه که کشّی تصریح کرده، این «فقاهت ویژه» به همین هجده نفر اختصاص دارد؛ بدین معنا که این افراد، فقیهان سرآمد در عصر امامان علیهم‌السلام بوده‌اند و دیگر فقیهان، فقه را از آنان فراگرفته‌اند. از همین رو، کشّی پس از ذکر اسامی آنان، به «أَفْقَه» بودن هر دسته (مانند زراره و جمیل بن دراج) اشاره و آنان را از حیث فقاهت مقایسه می‌کند. بنابراین، تنها زمانی می‌شد بر کشّی خرده گرفت که فردی در فقاهت سرآمد و مورد اتفاق همگان می‌بود، اما نامش در کلام کشّی نمی‌آمد.[2]

آیت‌الله شبیری پس از پاسخ به اشکالات، بر نظر محدّث نوری خرده گرفته و می‌گوید: اینکه در عبارت کشّی آمده است: «تَصْحِيحُ مَا يَصِحُّ عَنْهُمْ» و سپس عبارت «وَ تَصْدِيقُهُمْ لِمَا

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، صص۲۵و۲۶.
۲. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۱۷.

یَقُولُونَ» بر آن عطف شده، قرینه‌ای است بر اینکه مراد از «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُمْ» معنای مورد نظر محدّث نوری نیست.

اگر عبارت «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُمْ» به معنای وثاقت باشد، عطف این دو جمله به یکدیگر، عطف تفسیری خواهد بود که در متون، بسیار متداول است؛ اما حتی اگر این عطف، تفسیری هم نباشد، اینکه کشّی نخست مطلبی دال بر وثاقت بیان کند و پس از آن مطلبی بالاتر را مطرح سازد، از نظر ساختار کلام، عرفی و صحیح است. اما اینکه وی ابتدا مطلبی بسیار عالی مانند اثبات وثاقت همه راویان تا معصوم (بر اساس نظر محدّث نوری از عبارت «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُمْ») را بگوید و سپس مطلبی پایین‌تر و صرفا دال بر وثاقت (با عبارت «وَ تَصْدِیقُهُمْ لِمَا یَقُولُونَ») را مطرح کند، ناهمگون است و این‌گونه عبارت‌پردازی، رکیک به نظر می‌رسد؛ زیرا وقتی کشّی عبارتی دال بر رفعت شأن این افراد بیان می‌کند که وثاقت نیز در آن نهفته است، ذکر مطلبی نازل‌تر با معنای محض وثاقت، وجهی ندارد و با قواعد بلاغت و ادبیات منافات دارد.[1]

### ج. شواهدی بر انتساب محتوای روایت به امام معصوم

محدّث نوری چهار شاهد زیر را از کلام علماء بر انتساب محتوای روایت به امام معصوم آورده است که ما به جهت اختصار، تنها به یک شاهد اشاره می‌شود:

سیّد شفتی در «رسالهٔ ابان بن عثمان» دربارهٔ معنای موصول در عبارت «تَصْحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنْهُ»، تصریح می‌کند: از نظر بیشتر علماء منظور همان چیزی است که راوی روایت می‌کند و نتیجهٔ این نظر آن است که اتفاق‌نظر دارند اگر سلسلهٔ سند تا اصحاب اجماع صحیح بود، حدیث صحیح است و آن روایت را می‌پذیرند؛ یا اگر به طریقی بدانند روایتی از این افراد صادر شده است، اجماع بر صحّت آن روایت وجود دارد. این مطلب با اصطلاح متقدمان مناسب‌تر است و همین معنا نیز از عبارت متبادر می‌شود. نظر بسیاری از علماء (مانند علامهٔ حلّی، ابن‌داوود، شهید ثانی، میرداماد، مجلسیین، فاضل خراسانی و...) نیز دربارهٔ اصحاب اجماع

۱. همان.

همین است.[1]

محدّث نوری ظهور عبارت کشّی دربارهٔ اصحاب اجماع در این قول و انتساب این قول به مشهور در کلام عده‌ای از دانشمندان را مسلم می‌داند و نقل قول بیشتر را موجب ملامت می‌شمارد.[2]

## ۳. ادلهٔ محدّث نوری بر «وثاقت واسطه‌های نقل روایت از اصحاب اجماع تا معصوم» و نقد آیت‌اللّه شبیری

دلیل محدّث نوری بر «وثاقت واسطه‌های نقل روایت از اصحاب اجماع تا معصوم» از عبارات وی در بررسی اشکال سید شفتی به نظریّهٔ مختار خود، روشن می‌شود.

سید شفتی در ردّ این نظریه می‌گوید: علت دلالت نداشتن عبارت کشّی بر وثاقت اصحاب اجماع و راویان پس از آن‌ها، این است که اجماع مذکور در کلام ابوعمرو کشّی آمده و ایشان از متقدمان است و اصطلاح «صحیح» نزد ایشان با متأخران تفاوت دارد. صحیح نزد متقدمان حدیثی است که صدور آن از معصوم احراز شده باشد؛ چه از طریق مخبر صادق و چه از راه قرائن خارجی و اصول معتبر؛ و این امر لازمه‌ای اعم برای وثاقت افراد سند به شمار می‌رود. ازاین‌رو، برای اعتماد به حدیث باید صدور آن به صورت حجّت ثابت شود، خواه از جهت اعتماد به مخبر باشد و خواه از جهتی دیگر.[3]

البته از نظر محدّث نوری عبارات دیگری -به جز کلام سیّد شفتی- نیز وجود دارد که شبیه یکدیگرند و گویا برخی آن را از برخی دیگر گرفته‌اند؛ و مناط همهٔ این کلمات آن است که اصطلاح «صحّت» نزد متقدمان اعم است و به همین دلیل، عبارت کشّی نمی‌تواند بر وثاقت



---

۱. شفتی، **الرسائل الرجالیّة**، ص۴۱.

۲. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، صص۳۳-۳۵.

۳. شفتی، **الرسائل الرجالیّة**، صص۴۴و۴۵.

واسطه‌های نقل روایت دلالت کند.[1] اما به این دیدگاه اشکال شده است که آنچه گفته شد، جایی درست است که سند ذکر نشده باشد؛ اما جایی که سند ذکر شده است، ظهور در این دارد که قصد توثیق این افراد را نیز داشته‌اند.

سید شفتی در پاسخ، این اشکال را وارد ندانسته است؛ زیرا شاید ذکر سند صرفا از باب بیان اتصال سند باشد؛ هرچند راویان از کسانی باشند که نتوان به آنان اعتماد کرد. وی سپس در تأیید کلام خود می‌افزاید: شیخ طوسی دربارهٔ «صفوان و ابن‌ابی‌عمیر» آورده است که این دو نفر جز از ثقه نقل نمی‌کنند؛ اگر عبارت کشّی دربارهٔ اصحاب اجماع بر «وثاقت واسطه‌های نقل روایت از اصحاب اجماع تا معصوم» دلالت می‌داشت، وجهی نداشت که شیخ طوسی کلام خود را به این دو نفر اختصاص دهد.[2]

محدّث نوری اما می‌گوید: «حتی اگر این قول (صحیح در نظر متقدمان اعم است از صحیح به اصطلاح متاخران) را نیز بپذیریم، با این حال از برخی علما -هرچند تا جایی که می‌دانم تعداد کمی هستند- تبعیت می‌کنیم که نظرشان آن است که، به‌وسیلهٔ قرینه‌ای واضح عامّ (صحیح نزد متقدمان) بر خاصّ (صحیح نزد متاخران) دلالت می‌کند. بلکه می‌گوییم دلیل اجماع عصابه بر «تصحیح ما یصحّ عنهم» نیز همین توثیق مشایخ اصحاب اجماع است، در حالی که افراد دیگری نیز در وثاقت و جلالت با این افراد شریک هستند و هیچ طعنی نیز ندارند، ولی جزء اصحاب اجماع شمرده نشده‌اند.»[3]

ایشان در توضیح ادلهٔ خود دو مقدمه بیان می‌کند.

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۳۶.
۲. همان، صص۳۵و۳۶.
۳. همان، ص۳۶.

**الف. مقدمهٔ اول: معنای صحت در کلام علما**

دربارهٔ معنای «صحّت» در کلام متقدمان (محدثان، رجالیان، فقیهان و اصولیان) دو نظریه مطرح است: از نظر برخی صحت در کلام متقدمان به معنای وثاقت بوده است و برخی دیگر با این برداشت مخالفت کرده‌اند.

محدّث نوری نظر خویش را ضمن بیان کلام شیخ طوسی توضیح داده است:

شیخ طوسی -که زبان شیعه در میان متقدمان و وجهِ آنان است- در فصلی از کتاب عُدّة الأصول در بیان قرائنی که «بر صحّت مضمون خبر واحد دلالت دارد»، یا «بر بطلان آن دلالت می‌کند» یا «بر ترجیح خبری بر خبر دیگر دلالت دارد» و در بیان «حکم مرسل‌ها» می‌گوید: قرائنی که بر صحّت مضمون خبر واحد دلالت دارند اما موجب علم نمی‌شوند (بلکه در حد ظن هستند) چهار چیزند؛ سپس عقل (منظور اباحه یا احتیاط است)، کتاب (منظور مخصصات، عمومات، ادله یا فحوای کتاب است) و سنّت متواتر قطعی را برمی‌شمارد.

شیخ در ادامه می‌افزاید: اگر یکی از موارد قطعی یادشده با خبر واحد موافق بود، عمل به آن خبر واجب است؛ هرچند این موافقت، دلیل بر صحّتِ خودِ خبر نیست؛ زیرا چه بسا روایت کاذب باشد، اگرچه با سنّت قطعی موافقت دارد. شیخ طوسی پس از آن دربارهٔ اجماع می‌افزاید: اگر اجماع هم قطعی باشد، بر صحّت مضمون خبر واحد دلالت دارد، اما امکان ندارد اجماع را دلیل بر صحّت خودِ خبر بدانیم؛ زیرا شاید مستند اجماع این خبر نبوده بلکه خبر دیگری بوده است که آن را نقل نکرده‌اند؛ چراکه اجماعی بر آن روایت وجود داشته و از بیان دلیل بی‌نیاز بوده‌اند؛ ازاین‌رو این موافقت بر صحّت خبر دلالت ندارد. همهٔ این قرائن، بر صحّت مضمون خبر دلالت دارند اما بر صحّتِ خودِ خبر دلالت نمی‌کنند؛ زیرا بیان شد که شاید روایت جعلی باشد، هرچند با این ادله موافق است.[1]

۱. طوسی، **العدة**، ج۱، صص۱۴۳-۱۴۵.

محدّث نوری پس از نقل این عبارات می‌گوید: شیخ طوسی در این عبارت چند بار تصریح کرد که با این موافقت‌ها خبر صحیح نمی‌شود و نظر اصحاب نیز بر همین است. پس چگونه برخی می‌توانند بی‌پروا بگویند که نظر متقدمان دربارهٔ حدیث صحیح چیست و بر آن ترتیب آثار دهند؟[1] محدّث نوری در ادامه به بیان نظرات مخالفان و دفاع از نظریهٔ خویش می‌پردازد که به جهت اختصار از بیان آن چشم‌پوشی شد.

آیت‌الله شبیری در پاسخ به ادعای محدّث نوری -مبنی بر اینکه صحّت، ضعف، قوّت و حسن با اینکه بر متن حدیث اطلاق می‌شوند، اما این اوصاف برخاسته از متن حدیث نبوده بلکه به اعتبار تفاوت حالات رجال سند بر متن حدیث عارض می‌شوند- با اشاره به نارسایی عبارات محدّث نوری برای تبیین و اثبات نظریهٔ خویش و وارد بودن اشکال بر آن، به تقریر جدیدی از عبارت محدّث نوری می‌پردازد تا آن اشکال برطرف گردد؛ البته ایشان به همان تقریر جدید نیز اشکالی دیگر وارد می‌سازد.

تقریر کلام آیت‌الله شبیری چنین است: اگر بر ظاهر عبارات محدّث نوری تحفّظ شود، این اشکال بر آن وارد است که با رجوع به استعمالات مشخّص می‌شود «صحّت» نزد متقدّمان و متأخّران، هم صفتِ متنِ حدیث است و هم صفتِ سند. از سوی دیگر، نمی‌توان ادعا کرد استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است و استعمالِ «صحّت» دربارهٔ سند، مجازی و دربارهٔ متن حدیث، حقیقی است؛ زیرا چنان‌که آخوند خراسانی فرموده است: اگر استعمال بدون علاقه و تنزیل باشد، نشانهٔ حقیقت است.[2] آیت‌الله شبیری عبارت «بالأسناد الصحیحة» یا «بالسند الصحیح» را نیز استعمال حقیقی می‌داند و نشانهٔ آن، عدمِ صحّتِ سلب است؛ ازاین‌رو، ادعای محدّث نوری مخدوش است.

---

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۳۹.

۲. خراسانی، **کفایة الاصول**، صص۱۸ و ۱۹.

آیت‌الله شبیری برای رفع این اشکال، کلام محدّث نوری را چنین تقریر می‌کند: با اینکه «صحّت» هم وصفِ سند است و هم وصفِ متن، اما استعمال «صحّت» برای بخشی از سند، قطعا مجاز است؛ و مثالِ مطرح‌شدهٔ محدّث نوری برای عدمِ استعمالِ «صحّت» در خصوص سند (بدون قید)، در واقع دربارهٔ استعمالِ صحّت در بخشی از سند است. ازاین‌رو، اگر عبارت «تصحیح ما یصحّ عنه» دربارهٔ سند (وثاقت اصحاب اجماع و مشایخ آنان تا معصوم) باشد، استعمالِ «صحّت» در بخشی از سند خواهد بود و چنین استعمالی حقیقی نیست؛ پس «صحّت» [در این قبیل موارد] وصفِ تمامِ سند نیست و در عبارت کشّی، وصفِ متنِ روایت است.[1]

آیت‌الله شبیری سپس به ادعای محدّث نوری چنین پاسخ می‌دهد:

اگر مراد کشّی معنای اصطلاحیِ «صحّت» باشد، مدّعای محدّث نوری قابل اثبات است؛ اما «صحّت» معنای دیگری نیز دارد: صحّت در لغت به معنای «درست» است که در هر شیئی به فراخور حال آن شیء معنا می‌یابد. این معنا از صحّت به احادیث یا حتّی به علمی خاص اختصاص ندارد، بلکه معنایی عام است که اگر دربارهٔ بدن انسان به کار رود به معنای «تندرست»، اگر دربارهٔ قاعده‌ای علمی استفاده شود به معنای «مطابقت با واقع»، و اگر دربارهٔ سند روایت به کار رود به معنای «صدق یا ثبوتِ آن» است. پس در عبارت «تصحیح ما یصحّ عنهم»، منظور، اجماع بر صدق یا ثبوت کلام گوینده است؛ هنگامی که صحّت لغوی را به اصحاب اجماع نسبت می‌دهیم، منظور، درست بودنِ کلامِ این افراد است. این مطلب بدین معناست که این افراد را راست‌گو می‌دانیم؛ مثلاً در عبارتِ «قال ابن أبی‌عمیر: قال أبان بن تغلب: ...» به وسیلهٔ نقل کردنِ ابن‌ابی‌عمیر -که از اصحاب اجماع است- کلامِ گویندهٔ بی‌واسطه (یعنی ابان بن تغلب) برای ما اثبات می‌شود. مؤیّد این مطلب آن است که صاحب



۱. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۱۸.

معالم مدّعی است: «صحّت» نزد متقدّمان اصطلاح خاصّی نداشته و استعمال آن نزد ایشان، تنها به معنای لغوی بوده است.

نتیجهٔ مطالب پیشین این است که با توجّه به احتمالِ اینکه معنای صحّت در عبارت «تصحیح ما یصحّ عنهم» می‌تواند صدق و ثبوت باشد، کلام محدّث نوری -مبنی بر اصطلاحی بودنِ معنای صحّت نزد متقدّمان و اینکه مراد از «ما»ی موصول در عبارت، متن روایات است- قابل پذیرش نیست؛ زیرا احتمالی که آیت‌الله شبیری برای معنای لفظ صحّت مطرح کرده‌اند، احتمالی قوی است و «إذا جاءَ الاحتمالُ بَطَلَ الاستدلالُ».[1]

### ۱. شواهد محدّث نوری در کلام متقدمان دربارهٔ اطلاق کلمهٔ «صحیح» و ارادهٔ خبر ثقه

محدث نوری از عبارات متقدمان دوازده شاهد آورده تا ثابت کند مرادِ آنان از اطلاقِ واژهٔ «صحیح»، همان «خبر ثقه» بوده است. آیت‌الله شبیری تمام این شواهد را بررسی کرده و پاسخ داده است. به جهت رعایت اختصار، در اینجا تنها به سه مورد پرداخته می‌شود.

۱. کلینی در آغاز کافی می‌گوید: «کتابی کافی که ... هر که علم دین و عمل به آن به‌واسطهٔ آثار صحیحه از صادقین علیهما السلام را می‌خواهد، از آن بگیرد.»[2] محدّث نوری می‌گوید: در فائدهٔ چهارم توضیح دادیم که منظور از صحیحه، خبر ثقه است و کلینی در باب «میراث فرزند برادر و جدّ» نیز، کلامی واضح‌تر از این دارد.[3و4]

در توضیح مختصر مطالب فائدهٔ چهارم باید گفت: بنا بر دیدگاه محدّث نوری، نسبت میان منظور از «صحیح» نزد متقدمان و متأخران، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا متقدمان در معنای صحّت، عدالت را شرط نمی‌دانستند و تنها وثاقت را کافی می‌شمردند، برخلاف متأخّران که عدالت را شرط صحّت خبر می‌دانند. محدّث نوری در فائدهٔ چهارم در پاسخ

---

۱. همان.

۲. کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۸.

۳. همان، ج۷، ص۱۱۵.

٤. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۴۲.

به شیخ بهایی -که پنج مناط غیر از وثاقت برای صدق عنوان «صحّت» بر احادیث می‌آورد- می‌گوید: این پنج مناط، قرائن اطمینان به صدور روایات هستند که در این حالت نیز، پذیرش شهادت کلینی به وجود این قرائن، از پذیرش شهادت ایشان به وثاقت راویان آسان‌تر است.

محدّث نوری در ادامه، در پاسخ به سید محمد مجاهد و وحید بهبهانی در کتاب اجتهاد و اخبار، قرائن دیگر برای صدق عنوان «صحّت» بر احادیث را رد می‌کند و در پایان، قرائنی را که شیخ بهایی ذکر کرده بود به وثاقت راویان برمی‌گرداند و مدّعای خویش دربارهٔ رابطهٔ معنای وثاقت میان متقدمان و متأخّران را اثبات می‌کند. وی نتیجه می‌گیرد منظور کلینی که عبارت «بِالآثَارِ الصّحِيحَةِ عَنِ الصّادِقِينَ علیهم‌السلام» را به کار برده، یا وثاقت راویان آن اخبار بوده یا قرائن پنج‌گانه‌ای که به وثاقت راویان برمی‌گردد.[1]

آیت‌الله شبیری در پاسخ به این شاهد می‌گوید: نخست آنکه با رجوع به فائدهٔ چهارم دلیل واضحی از محدّث نوری به دست نمی‌آید که چرا ایشان مراد از «آثار صحیحه» را همان «اخبار ثقات» دانسته است؛ زیرا ایشان کلام شیخ بهایی دال بر تفاوت صدق عنوان «صحّت» در کلام متقدمان و متأخّران را نقل کرده است. در دیدگاه شیخ بهایی، متقدمان برخلاف متأخّران فقط به روایتی که راویان آن، عدل امامی باشند صحیح نمی‌گویند؛ بلکه آنان برای اطلاق صحّت بر روایات، قرائنی پنج‌گانه داشته‌اند؛ مانند عرضهٔ کتاب به امام معصوم و تکرّر یک روایت در اصول مختلف و غیره که به واسطهٔ آن‌ها روایات را به صحّت متّصف می‌کرده‌اند.

سپس محدّث نوری کلام سید محمّد مجاهد و وحید بهبهانی در کتاب اجتهاد و اخبار را بیان می‌کند که دستهٔ دوم قرائنی را برشمرده‌اند که متقدمان به واسطهٔ آن‌ها روایتی را صحیح می‌دانستند. محدّث نوری در ادامه، قرائن ایشان را رد می‌کند و سه قرینه را مخصوص شیخ صدوق می‌شمارد و دو قرینهٔ دیگر را نیز اشتباه می‌داند؛ سپس بدون توضیح و استدلال، قرائن پنج‌گانهٔ شیخ بهایی را به وثاقت راوی بازمی‌گرداند و در نتیجه، تفاوتی میان صحیح قدمایی و متأخّران نمی‌گذارد. البته برخی قرائن شیخ بهایی به وثاقت راوی برمی‌گردد؛ اما

۱. همان، ج۳، صص ۴۸۰-۴۸۸.

برخی از آن‌ها هیچ ربطی به وثاقت راوی ندارند و ادعای محدّث نوری مبنی بر تفاوت نداشتن صحّت میان متقدمان و متأخّران (جز در عدالت و مذهب) صحیح نیست.

ثانیا، در باب «میراث ابن اخ و عمّ» نیز، کلینی پس از ذکر چند روایت می‌گوید: «این اخبار، صحیح هستند؛ امّا اجماع برخلاف مضمون آن‌ها وجود دارد.»[1] در صورتی که آخرین روایت پیش از کلام کلینی، روایتی مرسله است و عبارت «عَن بَعضِ أصحَابِهِ» در سند آن دیده می‌شود؛ با وجود این، چگونه محدّث نوری واضح می‌شمارد که منظور از صحیح در کلام کلینی، روایت ثقه است؟! چگونه این عبارت نشان می‌دهد آن «بعض» نیز، فردی ثقه بوده است؟! به نظر می‌رسد صحّت این روایات، با قرائن بوده است؛ همان قرائنی که شیخ بهائی بیان کرده است.[2]

۲. محدّث نوری می‌گوید: «دربارهٔ دستهٔ اول اصحاب اجماع، اقرار به فقه بیان شده و در ادامه آمده: «تَصدِیقُهُم لِما یَقُولُونَ» و دربارهٔ آنان، عبارت «تَصحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنهُم» نیامده است؛ اما در دستهٔ دوم و سوم این عبارت آمده ولی «تَصدِیقُهُم لِمَا یَقُولُونَ» نیامده است. اولا، هفت نفر از بزرگان، میان اصحاب اجماع فرقی نگذاشته‌اند[3] و حکم همه را یکی دانسته‌اند؛ پس تفاوت تعبیر، نشان‌دهندهٔ تفاوت معنا نیست. ثانیا، علّت این تفاوت تعبیر، آن است که فتاوای متقدمان، همان متن حدیث بوده و تفاوتی میان آن دو نبوده است؛ لذا وقتی در طبقهٔ اول، به فقه اقرار شده است، با دلالت التزامی بر همان معنای «تَصحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنهُم» دلالت دارد؛ زیرا متقدمان، فتوای خویش را با لسان روایت بیان کرده‌اند و آنان تنها به روایاتی فتوا می‌دادند که نزدشان معتبر بوده است؛ پس آنچه نقل می‌کردند، صادر از معصوم و ثابت‌الانتساب به ایشان می‌دانستند. در نتیجه، همهٔ اصحاب اجماع،

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۱۱۵.

۲. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۱۸.

۳. این هفت نفر عبارتند از: صاحب معالم، میرداماد، علامه مجلسی(اول)، فیض کاشانی، وحید بهبهانی، سید بحرالعلوم، سید محسن اعرجی کاظمینی. نوری، مستدرک الوسائل، الخاتمة، ج۷، صص۶۰-۶۲.

حکمی مشترک داشته‌اند و همگی روایاتی را نقل می‌کردند که به صدور آن‌ها وثوق داشتند و این وثوق با توجه به ادلهٔ گذشته، تنها با وثاقت راویان آن احادیث محقّق شده است.»[1]

آیت‌الله شبیری در پاسخ به محدّث نوری می‌گوید: نخست آنکه می‌پذیریم احادیث، متن فتاوای متقدمان بوده است؛ اما اقرار به فقه را به همان معنای «تَصحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنهُم» نمی‌دانیم؛ زیرا اینکه کسی را فقیه بدانیم به معنای آن نیست که همهٔ فتاوای او را مطابق با واقع و صحیح بدانیم، بلکه به معنای خبرویّت و تسلّط او بر این فن است؛ برای نمونه، اگر محقّق اصفهانی را فقیه بدانیم، آیا بدین معناست که همهٔ فتاوای ایشان صحیح است؟! متقدمان نیز با اینکه متن فتاوایشان روایت بوده، در میان روایات انتخاب می‌کردند و مرجّحات و دیگر امور را اعمال می‌نمودند تا روایتی را به عنوان فتوای خویش برگزینند. پس چون این امور نظری است، شاید به فقاهت شخصی اعتقاد داشته باشیم، اما صحّت همهٔ فتاوای او را نپذیریم.

دوم آنکه، اینکه فتاوای متقدّمان متن روایت بوده، دلیل نمی‌شود که هر چه روایت می‌کردند نیز فتوای آنان باشد؛ بلکه ممکن است در موضوعات گوناگون، روایات مختلفی را نقل کنند و حتی روایاتی را بیاورند که گاه ارتباط مستقیمی با فقه و فتوا نداشته باشد؛ در نتیجه، نمی‌پذیریم که اقرار به فقه، با دلالت التزامی بر اعتبار و انتساب همهٔ مرویات آنان نیز دلالت کند.

سوم آنکه تطابق فتاوا با متن روایت، از قرائن صحّت مضمون خبر است و نه خودِ خبر؛ پس این قرینه نمی‌تواند مدعای محدّث نوری را که صحت خودِ خبر است، برای ما ثابت کند.[2]

---

۱. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۲۲.

۲. گذشت که ممکن است قرینه‌ای بر صحت متضمن خبر دلالت کند ولی دلالتی بر صحت خبر نداشته باشد و علم به اینکه این مضمون صحیح است، ملازمه‌ای با صدور آن از امام ندارد و به تعبیری هر کلام صحیحی را نیاز نیست که امام بیان کرده باشد.

چهارم آنکه با این استدلال روشن شد که چرا دربارهٔ طبقهٔ اول از اصحاب اجماع، صرفا اقرار به فقه شده و عبارت «تَصحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنهُم» آورده نشده است.

در پایان، این پرسش پیش می‌آید که چرا در طبقهٔ دوم و سوم، در کنار اقرار به فقه، باز عبارت «تَصحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنهُم» بیان شده است؟ پاسخ آن است که از این چهار نکته روشن شد که مدعای محدث نوری صحیح نیست و همهٔ فقرات عبارت بیان‌شده دربارهٔ اصحاب اجماع، به معنای همان «تَصدِیقُهُم لِمَا یَقُولُونَ» است و عبارت «تَصحِیحُ مَا یَصِحُّ عَنهُم» تنها عطف تفسیری و توضیحی برای عبارات پیشین است.[1]

۳. شاهد دیگر محدّث نوری برای اثبات نظرشان عبارت کتاب «عُدّة الأصول» است[2] و استدلال به آن چنین است که شیخ طوسی در بحث تعارضِ میان روایات می‌گوید: اگر روایتی مرسَل باشد و دیگری مسنَد، باید دربارهٔ کسی که این روایت را مرسَلاً نقل کرده است (مرسِل) دقت شود؛ اگر از کسانی بود که تنها از ثقهٔ موثوقٌ‌به ارسال می‌کند و از راویانِ واسطهٔ غیرثقه ارسال نمی‌کند، فرقی میان مرسَلات وی با مسنَدات دیگران نیست. به همین جهت، اصحاب میان مرسَلاتِ محمّد بن ابی‌عمیر، صفوان بن یحیی، احمد بن محمّد بن ابی‌نصر بزنطی و عدّه‌ای دیگر که به عدم نقل از غیرثقات معروف‌اند، و مسنَدات دیگران فرقی نمی‌گذارند.

محدّث نوری در تکمیل این شاهد می‌افزاید: «آن عدّه‌ای که غیر از ابن ابی‌عمیر، صفوان و بزنطی هستند و ویژگی معروفشان عدم نقل از غیرثقات است، چه کسانی هستند؟ باید منظور از این «غیر» در عبارت شیخ طوسی را تنها اصحاب اجماع دانست که بدین ویژگی معروف هستند؛ زیرا افراد دیگری که میان علما معروف به این وصف باشند وجود ندارند.»

۱. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۲۲.
۲. طوسی، **العدة**، صص۱۵۴-۱۵۵.

شاهدِ ارزش این مراسیل آن است که هرجا تعارضی در میان نباشد و روایتی مرسل از این افراد وجود داشته باشد، عمل به آن واجب است.[1]

آیت‌الله شبیری در پاسخ بر این باور است که استظهار محدّث نوری از این عبارت صحیح نیست؛ زیرا محدّث نوری گمان برده است که منظور شیخ طوسی، وجود گروهی با عنوانی خاص و معروف به عدم نقل از غیرثقات است و تنها جایی که این عنوانِ جمعی وجود دارد، اصحاب اجماع است. اما در پاسخ باید گفت:

نخست آنکه از این عبارت، وجود جماعتی با عنوانی خاص که مجتمعا منظور شیخ باشند فهمیده نمی‌شود. دوّم آنکه منظور شیخ از این عبارت، وجود افرادی است که به صورت فردفرد و مجزا این صفت را داشته‌اند. سوم آنکه چنین افرادی در عبارات رجالیان وجود دارند؛ مانند نقلی که دربارهٔ احمد بن محمّد بن عیسی اشعری آمده است که حتی برای نقل از ضعفاء، احمد بن محمّد بن خالد برقی را از قم اخراج کرد؛ یا جعفر بن بشیر و عبداللّه بن میمون زعفرانی که درباره‌شان گفته شده است: «رَوَی عَنِ الثِّقَاتِ وَ رَوَوْا عَنْهُ»؛ یا علی بن حسن طاطری که گفته است روایاتش را از رجالِ «مَوثُوقٌ بِهِم وَ بِرِوَایَاتِهِم» نقل کرده است. چهارم اینکه اصحاب اجماع امروزه و با گذشت هزاره‌ای پس از شیخ طوسی، به عنوان جمعی معروف و شناخته‌شده مطرح‌اند، دلیل بر مشهوریّت و معروفیّتِ جمعی ایشان در زمان شیخ نمی‌شود و باید دید در آن زمان و پیش از آن، چه جمعی بدین ویژگی مطرح بوده‌اند. پنجم آنکه شیخ طوسی در کتب خویش، روایاتِ برخی از اصحاب اجماع (غیر از ابن ابی‌عمیر، صفوان و بزنطی) را تضعیف کرده و روایاتی را که از مشایخِ برخی از اصحاب اجماع است جرح نموده و التفاتی به اینکه این افراد مشایخِ اصحاب اجماع‌اند نداشته است؛ امری که نشان می‌دهد مراد شیخ طوسی، برداشت محدّث نوری از کلام وی نیست.

۱. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۲۲.

نتیجه آنکه با توجّه به این احتمالات و نقض‌هایی که بر آن وارد است، نمی‌توان مدعای محدث نوری را پذیرفت و حداکثر می‌توان پذیرفت افرادی که شیخ با عبارت «لا یَرْوُونَ وَ لا یُرْسِلُونَ إِلا عَمّنْ یُوثَقُ بِهِ» وصفشان کرده، با اصحاب اجماع رابطهٔ عموم و خصوص من‌وجه دارند؛ ازاین‌رو، تمسک به این عبارت برای اثبات وثاقت مشایخ اصحاب اجماع، تمسّک به عام در شبههٔ مصداقیهٔ عام است.[1]

**۲. قرائن انکار معنای اصطلاحیِ «صحّت» در کلام متقدمان**

آیت‌اللّه شبیری در پاسخ به محدّث نوری، شواهد و قرائنی از شیخ طوسی در عُدّه می‌آورد تا اثبات کند مراد شیخ از «صحیح» معنای اصطلاحی نیست. از چهار قرینه‌ای که ایشان بیان کرده‌اند، دو قرینه در این نوشتار بررسی می شود:

قرینهٔ اول (عنوان بحث شیخ طوسی): از نظر آیت‌الله شبیری، عنوانی که شیخ طوسی برای فصل یازدهم کتاب «عُدّة الأصول» برگزیده است، نشان از این دارد که شیخ «صحّت» را طبق اصطلاح متأخّران نمی‌داند. شیخ طوسی عنوان بحث را «فِي ذِكْرِ الْقَرَائِنِ الّتِي تَدُلُّ عَلَى صِحّةِ أَخْبَارِ الآحَادِ أَوْ عَلَى بُطْلَانِهَا» نهاده است و از اینکه صحّت را در برابر بطلان قرار داده، روشن می‌شود که منظور از صحّت، ثبوت است و نه اصطلاح متأخران؛ زیرا در برابرِ اصطلاح متأخّران، «عدم وثاقت راویان روایت» قرار دارد و نه بطلان خبر! پس آنچه در عنوان بحث به صحّت و بطلان متّصف شده، متن روایت است؛ در نتیجه، منظور از صحّت، همان معنای لغوی یعنی ثبوت و صدور است.[2]

قرینهٔ دوم (عبارت شیخ طوسی): شیخ طوسی دربارهٔ ترجیح برخی روایات بـر روایـات دیگـر، می‌گوید:

«فَإِنْ كَانَ رُوَاتُهُمَا مُتَسَاوِيِينَ فِي الْعَدَدِ وَالْعَدَالَةِ، عُمِلَ بِأَبْعَدِهِمَا مِنْ قَوْلِ الْعَامّةِ وَيُتْرَكُ الْعَمَلُ بِمَا يُوَافِقُهُمْ؛ وَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ يُوَافِقَانِ الْعَامّةَ أَوْ يُخَالِفَانِهَا جَمِيعاً، نُظِرَ فِي حَالِهِمَـا: فَـإِنْ كَـانَ مَتَـى عُمِلَ بِأَحَدِ الْخَبَرَيْنِ أَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْخَبَرِ الآخَرِ عَلَى وَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ وَضَرْبٍ مِنَ التّأْوِيـلِ، وَإِذَا

۱. همان.

۲. همان، جلسهٔ ۲۰ (اصحاب اجماع).

عُمِلَ بِالْخَبَرِ الآخَرِ لَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِهَذَا الْخَبَرِ، وَجَبَ الْعَمَلُ بِالْخَبَرِ الَّذِي يُمْكِنُ مَعَ الْعَمَلِ بِهِ الْعَمَلُ بِالْخَبَرِ الآخَرِ؛ لِأَنّ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً مَنْقُولَانِ مُجْمَعٌ عَلَى نَقْلِهِمَا، وَلَيْسَ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى صِحّةِ أَحَدِهِمَا، وَلَا مَا يُرَجّحُ أَحَدُهُمَا بِهِ عَلَى الآخَرِ، فَيَنْبَغِي أَنْ يُعْمَلَ بِهِمَا إِذَا أَمْكَنَ، وَلَا يُعْمَلَ بِالْخَبَرِ الّذِي إِذَا عُمِلَ بِهِ وَجَبَ اطّرَاحُ الْعَمَلِ بِالْخَبَرِ الآخَرِ.»[1]

به گفتهٔ آیت‌اللّه شبیری در این قرینه شیخ طوسی پس از فرض اینکه دو روایت از جهت عدالت راویان برابرند، مرجّحاتی دیگر را مطرح می‌کند؛ سپس در فرض تکافؤ و برابریِ مرجّحات بعدی، شیخ می‌افزاید: «اگر قرینه‌ای بر صحّت یکی از دو خبر دلالت نکند... .» در این کلام شیخ، صحّت نمی‌تواند طبق اصطلاح متأخّران باشد؛ زیرا فرض، آن بود که راویانِ هر دو روایت عادل هستند؛ پس مقصود شیخ از کلمهٔ صحّت در اینجا، همان معنای ثبوت و صدور از معصوم است.[2]

در ادامه محدّث نوری چند شاهد دیگر آورده که ثابت کند متقدمان برای اعتبار بخشی به روایات و کتب خود تکیه بر وثاقت راویان آن‌ها داشته‌اند و به قرائن خارجی دال بر اعتبار بخشی به روایات هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند که در مستدرک بیان شده است.[3]

**جمع‌بندی مقدمهٔ اول از دیدگاه محدث نوری**

بررسی صریح عبارات متقدمان نشان می‌دهد ادعای انتسابِ نظریهٔ «اختصاصِ اطلاقِ صحیح به روایاتِ محفوف به قرائن» به قدمای اصحاب، شواهد تاریخیِ کافی ندارد و پذیرفتنی نیست.

**ب. مقدمهٔ دوم: قرائن، موجب حجیّت خبر واحد**

محدّث نوری قرائن موجب حجیتِ خبر واحد را دو دسته می‌داند: داخلی یا خارجی.[4]

---

۱. طوسی، العدة، ج۱، ص۱۴۸.

۲. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۲۰.

۳. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۴۵.

٤. همان، ص۵۱.

**۱) قرائن داخلی**

از نظر محدّث نوری، منظور از قرائن داخلی، وثاقت یا عدالت به معنای اعم است؛ بدین معنی که عدالت هر راوی بنا بر مسلکش سنجیده می‌شود، یا منظور، وثاقت به معنای اخص است که ایمان نیز در آن لحاظ شده است؛ به گونه‌ای که دیگر فرقی در مذهب وجود ندارد و ضبط و ثبت نیز داخل در این معانی است.[۱] اگر کسی از صفت وثاقت برخوردار بود و روایت وی حجّت شد، می‌توان حکم به صحّت روایتش از جهت آن فرد داد؛ چه صاحب کتاب باشد و چه نباشد و چه همهٔ روایاتش را بدانیم و چه ندانیم. بدین صورت می‌توان گفت هر روایتی را که زراره یا حسین بن سعید نقل کرد صحیح است، اگر بقیهٔ روات هم ثقه باشند. بر همین اساس است کلام امام حسن عسکری که به احمد بن اسحاق می‌فرماید: «الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ، فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ، وَمَا قَالَا لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولَانِ، فَاسْمَعْ لَهُمَا وَأَطِعْهُمَا، فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ».[۲و۳]

**۲) قرائن خارجی**

محدّث نوری آنچه در مشرق الشمسین[٤] و مفاتیح[٥] ذیل همین عنوان شمرده شده را جزء قرائن خارجی دانسته است.[٦] در این‌گونه قرائن، نمی‌توان حدیثی را بدان‌ها متّصف ساخت مگر پس از آگاهی از اقترانِ خودِ حدیث به آن قرائن؛ زیرا تمام این قرائن از اوصافِ خودِ خبر هستند و تا زمانی که خبر مشخّص نشده باشد، متّصف بودن یا نبودنِ آن به این قرائن را نمی‌توان دریافت. ازاین‌رو، دربارهٔ راویی که ثقه بودنِ وی برای ما احراز نشده است، نمی‌توان همهٔ روایاتش را به

---

۱. همان، ص۵۱.

۲. کلینی، **الکافي**، ج۱، ص۳۳۰.

۳. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۵۱.

٤. خواجویی، **مشرق الشمسین**، صص۲۶-۳۰.

٥. مجاهد، **مفاتیح الأصول**، صص۳۲۸و۳۲۹.

٦. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۵۱.

اتّکای قرائنِ خارجی صحیح دانست؛ زیرا اگر علم به وجودِ قرائنِ خارجی از طریقِ خودِ راوی حاصل شود، این راه باطل است؛ چراکه فرض بر این است که وثاقتِ راوی احراز نشده است. و اگر علم به قرائن از راهِ اطلاع از خودِ روایت حاصل شود، فرض این است که هنوز روایتِ خاص را نمی‌شناسیم.

البته گاه می‌توان دربارهٔ روایاتی حکم به صحّت کرد که روایت از شخصی معلوم و محصور در کتابی خاص یا از راویی خاص باشد (به طوری که بدانیم هرچه فلان راوی از فلان شخص نقل کند، صحیح است؛ بدون نیاز به آگاهی از تک‌تکِ روایات) یا قرائنِ دیگری در میان باشد که بتواند اقتران یا عدم اقترانِ روایت به قرائنِ خارجی را مشخّص سازد.[1]

از مصادیق قرائنِ خارجی، نقلی است که شیخ طوسی در کتاب الغیبة آورده است: «هنگامی که شلمغانی «کتاب التکلیف» را نگاشت، جناب حسین بن روح نوبختی فرمود: کتاب را بیاورید تا بدان بنگرم. پس آن را نزد وی آوردند و ایشان کتاب را از آغاز تا انجامش برخواند و دربارهٔ آن فرمود: تمامِ آنچه در این کتاب آمده، روایت از ائمه است، جز دو یا سه مورد که بر آنان دروغ بسته است؛ خداوند او را لعنت کند!»[2]

**جمع‌بندی مقدّمهٔ دوم: اتّکای متقدمان به قرائن داخلی**

به باور محدّث نوری، بر پایهٔ این مقدمات روشن شد که حتّی اگر قولِ بعضی از دانشمندان مبنی بر اعم بودن صحیح قدمائی از صحیح متاخران را بپذیریم و همچنین بپذیریم که حکمشان بر صحت روایات گاهی از باب قرائن داخلی و گاهی از قرائن خارجی بوده است، اما با وجود این باید به دو دلیل منظور از صحیح دربارهٔ اصحاب اجماع را صحیح به‌واسطهٔ



۱. همان، صص۵۱ و ۵۲.

۲. طوسی، **الغیبة**، کتاب الغیبة للحجة، النص، صص۴۰۸و۴۰۹.

قرائن داخلی دانست و نه خارجی.[1] البته دلایلی نیز بر این اتکای اصحاب بر قرائن داخلی ارائه شده است:

**دلیل اول: عمومیت حکم علماء**

علما دربارهٔ تمام روایاتی که به شکل صحیح از این افراد نقل شده، حکم به صحت کرده‌اند، بدون تخصیص به اینکه این‌ها نفر اول صاحب اصل باشند یا بدون اینکه احادیث را محدود و معین کنند؛ زیرا احادیث اصحاب اجماع منحصر نیست به آنچه در کتبشان هست (به خصوص طبقه اول و دوم)، و نیز روایات آنان نیز به راوی خاصّ و معلومی منحصر نیست، پس سبب حکم بر صحت تنها جهت دوم می‌تواند باشد.[2]

**دلیل دوم: استحالهٔ بررسی تمام روایات اصحاب اجماع**

به صورت متعارف باید این مطلب را نزدیک به محال دانست که علماء با بررسی تک‌تکِ روایات و احراز وجود قرائن، روایات را تصحیح کرده باشند؛ زیرا عمدهٔ روایات شیعه از طریقِ اصحاب اجماع به ما رسیده است (و خدا می‌داند چقدر از این احادیث اکنون در دسترس نیست؛ زیرا کشّی از حریز، از محمد بن مسلم -که یکی از شش نفرِ دستهٔ اول است- نقل کرده که گفت: با هیچ رأیی مشاجره نداشتم مگر آنکه حکمِ آن را از امام باقر می‌پرسیدم، تا اینکه ۳۰ هزار حدیث پرسیدم و از امام صادق ۱۶ هزار روایت پرسیدم.[3] این ۴۶ هزار حدیث که پاسخِ پرسش‌های ایشان بوده، از تمام روایاتِ کتب اربعه بیشتر است و خدا می‌داند باقیِ روایات چه‌قدر بوده است! گمان نمی‌کنم روایاتِ زراره کمتر از روایاتِ محمد بن مسلم باشد؛ دربارهٔ زراره، امام صادق فرموده است: «اگر زراره نبود، گمان می‌بردم احادیثِ پدرم از بین می‌رفت.»[4] حالِ اغلبِ اصحاب اجماع چنین است؛ چنان‌که بر اهلِ تأمّل در تراجم و جوامع

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۵۲.

۲. همان، ص۵۲.

۳. کشی، **اختیار معرفة الرجال**، ج۱، ص۳۸۶.

٤. همان، ص۳۴۵.

پوشیده نیست)؛ [پس عادتا محال است که صحّتِ تمام این روایات به واسطهٔ قرائن خارجی به تمام علماء رسیده باشد.][1]

محدّث نوری هنگام نتیجه‌گیری می‌افزاید: منظور از «عصابه»، عموم محدّثان و اصحابِ حدیث در مکتب اهل‌بیت است؛ بزرگانی که در دوران کشّی، گستره‌ای وسیع داشته و در سرزمین‌های مختلف جهان اسلام پراکنده بودند. ازاین‌رو، ادعای اینکه تمامی این دانشمندان بر اقترانِ تک‌تکِ مرویّاتِ اصحاب اجماع به قرائنِ خارجی اطّلاع داشته‌اند و کشّی و استادش نیز از این احاطه و اتّفاقِ‌نظر آگاه بوده‌اند، فرضیه‌ای بس دور از ذهن و ناموجّه است.[2]

اشکال: اگر ادّعا شود مبنای اجماع بر صحّتِ روایات، مقابلهٔ نسخه‌ها و احراز صدق آن‌ها از راه قرائن خارجی است؛ یا حتی علم به صحت بسیاری از روایات، موجبِ قطع یا ظن به مطابقتِ مابقیِ احادیث با واقع شده باشد (تا دیگر نیازی به بررسیِ جداگانهٔ تک‌تکِ روایات توسط تمامیِ علماء نباشد)، پاسخ چیست؟

پاسخ محدّث نوری: این ادّعا نیز کاملا بی‌اساس است؛ زیرا مستلزمِ انتسابِ فرآیندی حدسی به علمای شیعه است؛ بدین معنا که آنان پس از اطمینان از صحت بخشی از روایات، مابقی را بر همان مقدار بررسی‌شده قیاس کرده و ناآزموده حکم به صحّت احادیث دیگر کرده باشند! برای بطلان این‌گونه قیاس، ماجرای شلمغانی بهترین گواه است؛ چراکه علم به صحت بخشی از احادیث یک فرد، حتی موجد ظن به صدق مابقی روایات او نمی‌شود، تا چه رسد به قطعیّت و علم به مطابقت.[3]

در نتیجه با این مقدمات، از نظر محدّث نوری علت انحصاری اجماع عصابه بر صحت روایات اصحاب اجماع این است که اصحاب اجماع تنها از راویان ثقه نقل می‌کردند.

---

۱. نوری، **مستدرک الوسائل**، الخاتمة، ج۷، ص۵۳.

۲. همان، ص۵۴.

۳. همان.

### ج. پاسخ آیت‌اللّه شبیری به مقدمهٔ دوم محدّث نوری

پاسخ آیت‌الله شبیری زنجانی را می‌توان در چهار قسمت بیان کرد:

الف. نتیجهٔ استدلال محدّث نوری، چیزی جز وثاقت خودِ اصحاب اجماع نیست؛ با این استدلال که احاطهٔ عصابه به همهٔ روایاتِ اصحاب اجماع، محال است، فهمیده می‌شود تنها راه برای علمِ عصابه به صدور روایاتی که اصحاب اجماع، آن‌ها را صادر از معصوم دانسته‌اند، اعتقادِ عصابه به وثاقت خودِ اصحاب اجماع بوده است. پس نتیجهٔ استدلال محدّث نوری این است که پذیرشِ حکم به صدور روایات از سوی عصابه، مبتنی بر اعتقاد آنان به وثاقتِ خودِ اصحاب اجماع بوده است.

ب. اعتقاد عصابه به صدور روایاتی که اصحاب اجماع آن‌ها را صادر می‌دانستند، ملازمه‌ای با وثاقت مشایخ و واسطه‌های اصحاب اجماع تا امام معصوم ندارد؛ زیرا ممکن است اصحاب اجماع مقیّد به نقل روایاتی بودند که در نظر خویش انتساب آن به امام را ثابت می‌دانستند. در نتیجه، با اذعان به اینکه هرچند بسیاری از روایاتی که آنان صحیح می‌دانستند، به دلیل وثاقت راویان آن‌ها بوده است، اما صحیح دانستن همهٔ این روایات، از این راه نبوده است؛ بلکه برخی به دلیل تکرّر در اصول، عرضه به امام یا قرائن دیگر، برای اصحاب اجماع ثابت شده‌اند.

ج. با توجه به احتمال وجود قرائن خارجی نزد اصحاب اجماع برای اثبات صدور روایت، نمی‌توان راه منحصر برای ایشان را تنها وثاقت واسطه‌ها دانست؛ پس تنها از اینکه اصحاب اجماع، انتساب روایتی را ثابت بدانند، نمی‌توان وثاقت راویان واسطه در آن را نتیجه گرفت.

د. با توجّه به اینکه برخی قرائن خارجی مانند تکرّر در اصول یا عرضه به امام برای همهٔ اصحاب اجماع نمی‌تواند حسّی باشد و متوقّف بر اجتهاد و حدس آنان است، صحیح دانستن و پذیرش انتساب روایات از سوی آنان، انتساب آن‌ها را برای ما ثابت نمی‌کند.

نتیجه آنکه استدلال به وثاقت راویان واسطه تا امام (فایدهٔ رجالی) یا صدور روایت از امام (فایدهٔ حدیثی) به دلیل نقل اصحاب اجماع، تمسّک به عام در شبههٔ مصداقیهٔ همان عام است.

البته آیت‌الله شبیری با اندکی تنزّل، احتمال پذیرش صدور روایت به دلیل نقل اصحاب اجماع (فایدهٔ حدیثی) را بعید نمی‌شمارد.[1]

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مقایسهٔ دیدگاه محدّث نوری و آیت‌الله شبیری در مقدمات مؤثر در نتیجهٔ بحث چنین است:

نخستین مقدمهٔ مؤثر دربارهٔ اصحاب اجماع، تبیین معنای «صحّت» در تعبیر «أَجْمَعَتِ الْعِصَابَةُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ عَنْهُمْ» است. مختصر دیدگاه‌های دوگانه چنین است:

محدّث نوری میان معنای صحیح نزد متقدمان و متأخّران تفاوت خاصی نگذاشته است؛ تنها تفاوت این است که صحیح نزد متقدمان -برخلاف متأخّران- شامل افراد موثّق، حتی اگر مذهب امامیه نداشتند نیز می‌شده است. در نتیجه، به نظر ایشان صحّت نزد متقدمان نیز وصف روایت است اما به اعتبار رجال سند آن؛ بدین معنا که روایتی را که متصل به معصوم است و راویان آن در هر طبقه موثّق‌اند (بنابر اختلاف متقدمان و متأخّران)، متصف به صحّت می‌داند. با این توضیح، معنای عبارت کشّی آن است که عصابه، متفقا به صحت روایاتی (به اعتبار توثیق راویان آن) حکم می‌دادند که اصحاب اجماع به صحت آن‌ها (به اعتبار موثّق بودن راویان) حکم داده بودند.

از دیدگاه آیت‌الله شبیری زنجانی، «صحّت» در کلام متقدمان اصطلاحی خاص نداشته و به معنای درست و سالم بوده است. البته باید درست در هر چیزی را به مقتضای خویش معنا کرد؛ اگر دربارهٔ کلام شخصی باشد، به معنای صدق، ثبوت و مطابقت با واقع کلام گوینده است. در عبارت مذکور نیز مقصود آن است که عصابه اتفاق‌نظر داشتند هر کلامی که از اصحاب اجماع ثابت شود، مطابق با واقع و صادق است. ایشان در ادامه با بررسی لغوی این کلام به این نتیجه می‌رسند که عبارت «صَحَّ عَنْ فُلَانٍ» به نقل‌های بی‌واسطهٔ آن فرد دلالت دارد؛ ازاین‌رو معنای عبارت کشّی این است که نقل‌های بی‌واسطهٔ اصحاب اجماع، صادق و ثابت است.

مقدمهٔ دوم برای تشخیص معنای عبارت کشّی، بررسی لفظ «ما» در این عبارت است. مبانی

۱. شبیری زنجانی، **درس خارج رجال**، جلسهٔ ۲۰.

مطرح در این بحث به قرار زیر است:

از دیدگاه محدّث نوری، لفظ «ما» دلالت بر مروی، متن حدیث یا کلام معصوم دارد. به باور ایشان، چون صحّت وصف متن حدیث است، پس «یصحّ عنه» نیز متعلّق به متن حدیث خواهد بود؛ بر این اساس، مقصود از عبارت کشّی، توصیف صحّت برای کلام معصوم از نقل اصحاب اجماع است.

به نظر آیت‌الله شبیری زنجانی، مراد از «ما» معنای مصدری است؛ در نتیجه عبارت کشّی دربارهٔ «روایت کردن این افراد» خواهد بود و مفاد این عبارت، صحّت گفتار (به معنای مصدری «گفتن») این افراد است. یعنی آنچه را اصحاب تصحیح کرده‌اند، «روایت کردن و نقل حدیث» اصحاب اجماع است. بنابراین مقصود آن است آنچه اصحاب اجماع از استادشان نقل کرده و به او نسبت داده‌اند (حتی اگر استاد، راوی ضعیف یا وضّاعی باشد)، نقلی درست و بدون اشتباه بوده است.

بنابراین نظر کلی این دو اندیشمند دربارهٔ عبارت کشّی چنین است:

دیدگاه محدّث نوری:

۱. اصحاب اجماع، ثقه هستند.

۲. انتساب محتوای روایات اصحاب اجماع به امام معصوم، صحیح است.

۳. راویان پس از اصحاب اجماع (واسطه‌های نقل روایت ایشان تا امام معصوم) همگی ثقه‌اند.

بر پایهٔ این مبنا، اگر یکی از اصحاب اجماع در سند روایتی قرار داشت، برای بررسی سند آن روایت، تنها باید راویان پیش از اصحاب اجماع (واسطه‌های نقل روایت از صاحبان کتاب‌های حدیثی تا اصحاب اجماع) را بررسی کرد و در صورت وثاقت این راویان، می‌توان به صحت روایت حکم کرد. در نتیجه، عبارت کشّی افزون بر اینکه توثیقی خاص برای اصحاب اجماع به شمار می‌آید، یکی از توثیقات عام برای اثبات وثاقت راویان از اصحاب اجماع تا امام معصوم نیز خواهد بود.

دیدگاه آیت‌الله شبیری زنجانی:

۱. اصحاب اجماع، ثقه هستند.

۲. صحّت انتساب روایات اصحاب اجماع به معصومان با این دلیل قابل اثبات نیست.

۳. وثاقت راویان پس از اصحاب اجماع (واسطه‌های نقل روایت از ایشان تا امام معصوم) با این دلیل قابل اثبات نیست.

بر پایهٔ این مبنا، عبارت کشّی، تنها بر وثاقت اصحاب اجماع دلالت دارد و بر وثاقت مشایخ آن‌ها و صحّت انتساب روایاتشان به معصوم دلالتی ندارد. ازاین‌رو اگر در سند روایتی یکی از اصحاب اجماع وجود داشت، تنها آن راوی توثیق می‌شود و وثاقت دیگر افراد سند باید جداگانه بررسی شود. در این دیدگاه، عبارت کشّی تنها توثیقی خاص برای اصحاب اجماع است و دیگر جزء توثیقات عام به شمار نمی‌آید.

## منابع و مآخذ


۱. استرآبادی، امین، محمدامین بن محمدشریف، **الفوائد المدنیة و بذیلة الشواهد المکیة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیة قم، چ۱، ۱۴۲۶ق.

۲. ابن‌شهرآشوب، علامه، محمد بن علی، **مناقب آل أبي طالب**، تحقیق: محمدحسین آشتیانی و هاشم رسولی، قم: علامه، چ۱، ۱۳۷۹ق.

۳. آخوند خراسانی، فاضل، محمدکاظم بن حسین، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۰۹ق.

۴. حر عاملی، شیخ حر، محمد بن حسن، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، بغداد: مکتبة الأندلس.

۵. حر عاملی، شیخ حر، محمد بن حسن، **هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة (منتخب المسائل)**، تحقیق: بخش حدیث بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ۱، ۱۴۱۲ق.

۶. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر، **مختلف الشیعة في أحکام الشریعة**، تحقیق: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیة قم، چ۲، ۱۴۱۳ق.

۷. حلی، تقي‌الدین، حسن بن علي، **رجال ابن‌داوود**، تصحیح: جلال‌الدین محدث، احمد بن محمد برقی و محمدکاظم میاموی، تهران: دانشگاه تهران، چ۱، ۱۳۴۲ش.

۸. خواجویی، ملا اسماعیل، اسماعیل بن محمدحسین، شیخ بهایی، محمد بن حسین، **مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین**، تحقیق: مهدی رجایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ۱، ۱۳۸۷ش.

۹. سبحانی تبریزی، سبحانی، جعفر، **کلیات في علم الرجال**، قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۲، ۱۳۶۹ش.
۱۰. شبیری زنجانی، شبیری، موسی، **درس خارج رجال**، قم: پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)، ۱۳۶۱-۱۳۶۲ش.
۱۱. شفتی بیدآبادی، بیدآبادی، محمدباقر بن محمدتقی، **الرسائل الرجالیة**، تحقیق: مهدی رجایی، اصفهان: کتابخانهٔ مسجد سید اصفهان، چ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۲. شهید اول، عاملی، محمد بن مکي، **غاية المراد في شرح نكت الإرشاد**، تحقیق: رضا مختاری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۱، ۱۴۱۴ق.
۱۳. شهید ثانی، عاملی، زین‌الدین بن علي، **الرعاية في علم الدراية**، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال و محمود مرعشی، قم: کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، چ۱، ۱۴۰۸ق.
۱۴. شهید ثانی، عاملی، زین‌الدین بن علي، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشی - کلانتر)**، تحقیق: محمد کلانتر، قم: کتابفروشی داوری، چ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۵. طباطبایی مجاهد، مجاهد، محمد بن علي، **مفاتيح الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث، چ۱، ۱۲۹۶ق.
۱۶. طوسی، شیخ الطائفه، محمد بن حسن، **اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)**، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث، چ۱، ۱۴۰۴ق.
۱۷. طوسی، شیخ الطائفه، محمد بن حسن، **العُدة في أصول الفقه**، قم: محمدتقی علاقبندیان، چ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۸. طوسی، شیخ الطائفه، محمد بن حسن، **الغيبة (كتاب الغيبة للحجة)**، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی‌احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية، چ۱، ۱۴۱۱ق.
۱۹. فیض کاشانی، فیض، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، **معتصم الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقیق: مسیح توحیدی، تهران: مدرسهٔ عالی شهید مطهری، چ۱، ۱۴۲۹ق.
۲۰. فیض کاشانی، فیض، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، **الوافي**، اصفهان: کتابخانهٔ امام أمیرالمؤمنین علي علیه‌السلام، چ۱، ۱۴۰۶ق.
۲۱. کلینی، ثقةالإسلام، محمد بن یعقوب، **الكافي**، تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۲. میرداماد، میرداماد، محمدباقر بن محمد، **الرواشح السماوية**، تحقیق: نعمت‌الله جلیلی و غلامحسین قیصری، قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث، چ۱، ۱۴۲۲ق.

۲۳. نوری، محدث نوری، حسین بن محمدتقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۰۸ق.

# خلاصة المقالات

## دراسة أصالة روايات عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ في التراث الإمامي

محمد داود زارع مهرجردي، وحيد عابدي

**الخلاصة**

يُعَدّ عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ أحدَ رواة القرن الثاني الهجري، وقد ضعّفه بعضُ الرجاليين في حوزة بغداد في أواخر القرن الرابع والخامس الهجريين. فقد أقدم ابن الغضائري، وتبعه النجاشي، على تضعيف شخصيته بعبارات شديدة، وانتقدا كتابه «المزار». وتتركّز معظمُ نشاطاته الحديثية في «الكتب الأربعة» في نقل التراث الروائي لمسمع بن عبد الملك وعبد الله بن القاسم. وقد أظهر التحليل الإحصائي أن التراث الروائي المنقول عنه لم يكن متفرّداً من حيث طرق النقل، إذ إنّ ٦٥٪ من رواياته في «الكتب الأربعة» قد رُويت أيضاً من خلال طرق أخرى. ويُعَدّ عدم تفرّد الأحاديث الواصلة عن طريقه، إلى جانب شواهد أخرى، من قبيل ورود عدد كبير من رواياته في الكتب الإمامية المعتبرة، ووجود محدّثين بارزين ومتشدّدين في الطرق المنتهية إلى عبد الله الأصمّ، من الشواهد المهمّة على أصالة مرويّاته الباقية.

كما تكشف مقارنة متون رواياته بالمتون المنقولة عن غيره عن أمانته في نقل الأحاديث، وعن وجود أصلٍ مكتوب مشترك سابق. كذلك أظهرت الدراسةُ التحليلية لمضامين الروايات الباقية من كتابه «المزار» في «كامل الزيارات» أنّ أياً من فقرات رواياته لم يكن، من حيث التأليف، مخالفاً للتراث الروائي الإمامي، وأنّ أكثر من ٧٠٪ من مضامين رواياته قد نُقلت أيضاً بطرق أخرى. وإنّ المنهج الإيجابي في التعامل الحديثي الشيعي مع روايات عبد الله الأصمّ، إلى جانب الروايات العملية التي نقلها في «الكتب الأربعة»، والنظام التوحيدي المتجلّي في روايات كتاب «المزار» له، يضع قبول الحكم الاجتهادي لابن الغضائري والنجاشي بشأن هذا الراوي أمام تحدٍّ جادّ.

***مفاتيح البحث***: عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، مسمع بن عبد الملك، الغلوّ، تقويم الروايات، كامل الزيارات، كتاب المزار.

# اعتبار نُسَخ كتاب «الرحمة» لسعد بن عبد الله وكتب علي بن الحسن بن فضّال بوصفها مصدرين لكتاب «تهذيب الأحكام»

مجيد أميني، مهدي شيرازي، محمد جواد قيّومي

**الخلاصة**

يُعَدّ كتاب «تهذيب الأحكام» من أهمّ كتب الحديث الشيعي، وهو من تأليف الشيخ الطوسي. وقد مرّت عملية تكوّن الحديث الشيعي وصوله إلى صورته المتداولة اليوم بمرحلةٍ من التدوين والتوثيق؛ ومن ثمّ، فإنّه إلى جانب البحث في وثاقة المؤلّف والرواة الواردين في أسانيده، تبرز مسألة اعتبار النُّسَخ التي اعتمد عليها المؤلّف. وقد استفاد الشيخ الطوسي في تأليف «تهذيب الأحكام» من مصادر متعدّدة، وتتوقّف عملية التحقّق من اعتبار الأحاديث الشيعية، إلى حدّ كبير، على اعتبار النُّسَخ التي كانت متاحةً للشيخ الطوسي من تلك المصادر.

وقد اختارت هذه الدراسة، بالنظر إلى كثرة النقل وعدم الأخذ بالواسطة، كتاب «الرحمة» لسعد بن عبد الله وكتب علي بن الحسن بن علي بن فضّال بوصفهما مصدرين من مصادر «تهذيب الأحكام»، وقامت بدراسة نُسَخهما. وللأسف، لم تحظَ هذه المسألة بدراسةٍ كافية في البحوث السابقة. وقد اعتمدت الدراسة في قسمها الأول على التحليل النصّي، وفي قسمها الآخر على التحليل الإحصائي. وللإجابة عن السؤال المطروح، تناولت الدراسة أولاً الإطار الحاكم لعملية نقل الحديث عند الشيعة، ولا سيّما اعتمادها على السماع والقراءة. ثمّ جرى تحليل المعطيات الرجالية المرتبطة بنُسَخ كلّ كتاب. وفي النهاية، قورنت الروايات المنقولة عن هذين الكتابين في «تهذيب الأحكام» بالروايات نفسها في المصادر الأخرى.

ويرى الباحثان أنّه، وفقاً للمعايير العقلائية، يمكن الاطمئنان إلى اعتبار النُّسَخ التي كانت متاحةً للشيخ الطوسي من هذين المصدرين.

***مفاتيح البحث:*** السماع، القراءة، سعد بن عبد الله، علي بن الحسن بن فضّال، النسخة، الاعتبار، الإجازة.

# دراسة ظاهرة النقل بالواسطة وبدون واسطة عن راوٍ واحد، مع دراسة «كتاب الحجّ» لموسى بن القاسم

هادي صابري

**الخلاصة**

يُعَدّ النقلُ بالواسطة وبدون واسطة من راوٍ عن راوٍ آخر من الظواهر الشائعة في أسانيد الروايات. وتثير هذه الظاهرة، ولا سيّما عند عدم وضوح طبقة الراوي، بعضَ الإشكالات والشبهات في هذا النوع من الأسانيد. ومن أبرز موارد ذلك الشكوك المثارة حول أسانيد «كتاب الحجّ» لموسى بن القاسم، التي انعكست في كتاب «تهذيب الأحكام» للشيخ الطوسي. وقد أظهرت الدراسات أنّ هذا الإشكال يرد بشأن سبعة عشر راوياً من رواة موسى بن القاسم.

وتتناول هذه الدراسة، بعد بحث أسباب النقل بالواسطة وجذوره، ومنها عدم الالتفات إلى التعليق والنقل من الكتاب الواسطة، هذه الرواة السبعة عشر دراسةً تفصيلية، وذلك في ضوء مجموع روايات موسى بن القاسم وأسانيدها، وإحصاء أنماط الشيخ الطوسي ودقائقه في نقل الأسانيد المعلّقة من كتاب «الكافي»، فضلاً عن إحصاء موارد السقط أو الإرسال في سائر مصادر الشيخ الطوسي في «تهذيب الأحكام» وتحليلها.

وبناءً على ذلك، قُبِل الإشكال الوارد على بعض هؤلاء الرواة، ورُجّح في بعضهم الآخر الأخذ بظاهر السند، في حين قُيّمت طائفة من الأسانيد على أساس منهج التردّد وعدم الجزم.

***مفاتيح البحث:*** تاب الحجّ، تهذيب الأحكام، موسى بن القاسم، النقل بالواسطة وبدون واسطة، التعليق.

# محمد بن مسعود العيّاشي و أُسُس التقييم القائم على النصوص للرواة: تحليل تأثير آراء المصادر الرجالية القديمة في اختيارات الكشّي

_كوثر يوسف نجف‌آبادي، حسين ستّار، روح الله شهيدي، محمد هادي يوسفي غروي _

**الخلاصة**

يحتلّ «محمد بن مسعود العيّاشي»، بما يقارب ٤٣٥ رواية، نحو ثلث روايات كتاب «اختيار معرفة الرجال». و تعود هذه الروايات إلى كتابه «معرفة الناقلين»، الذي يُعَدّ من المصادر المهمّة للكشّي. ومن ثمّ، فإنّ تقويم روايات العيّاشي وفهم آرائه ومنهجه في المسائل الرجالية، فضلاً عن دوره ودور الحوزة السمرقندية في علم الرجال، و فهم الاتجاهات الرجالية المتقدّمة و النصّية، يكتسب أهميةً بالغة في التعرّف إلى مصادر «اختيار معرفة الرجال» و مدى تأثيرها في الآراء الرجالية للكشّي.

و تتناول هذه الدراسة تحليل معايير التوثيق و التضعيف عند العيّاشي، بالاستناد إلى رواياته وآرائه الرجالية. ثمّ تبحث موقف العيّاشي من الاتجاهات الكلامية و أصحاب الإجماع، و تأثير ميوله الشخصية في تقويماته الرجالية. و في الختام، ترسم الدراسة ملامح المنهج العلمي المستفاد من رواياته الرجالية.

***مفاتيح البحث:*** محمد بن مسعود العيّاشي، معرفة الناقلين، اختيار معرفة الرجال، محمد بن عمر الكشّي، الآراء الرجالية، معايير التوثيق والتضعيف، المنهج العلمي.

# أنساب التقييمات الرجالية المتعارضة: دراسة أسباب تضعيفات ابن الغضائري في مقابل توثيقات الشيخ الطوسي

مهدي أكبر نجاد، عبد الله اسفنديارى


## الخلاصة

لطالما شكّل التعارض الرجالي العميق بين ابن الغضائري والشيخ الطوسي أحدَ التحدّيات المعقّدة في تقويم التراث الحديثي الشيعي والتحقّق من اعتباره. وتتجاوز هذه الدراسة التحليلات الوصفية الشائعة، لتتناول، بالاعتماد على المنهج الوصفي-التحليلي والمقاربة التكوينية-التاريخية، الجذور المعرفية لهذا التعارض في سياق مدرسة بغداد. وتتمثّل الإضافة الأساسية للبحث في تجاوز اختزال هذه الاختلافات في الأذواق والميول الشخصية، وتقديم «نموذج تفسيري تكويني-تاريخي» يبيّن أنّ هذا التعارض كان انعكاساً لصراع بنيوي بين خطابين كليّين: «التنقية العقدية» و«الاحتياط الفقهي». وتشير النتائج إلى أنّ ابن الغضائري، من خلال إعطاء الأولوية لعلم الكلام، اتّبع استراتيجية «التشدّد في مواجهة الغلوّ» بهدف الحفاظ على نقاء الاعتقاد؛ في حين انتهج الشيخ الطوسي، انطلاقاً من مقاربة «براغماتية فقهية»، استراتيجية «الحفاظ على انسجام التراث الروائي وصيانته». كما تبيّن الدراسة كيف أسهمت بعض الإشكالات النصّية، كمسألة نسبة «كتاب الضعفاء» وعدم اكتمال «رجال الطوسي»، بوصفها عواملَ مُفاقِمة، في تعميق هذه الفجوة المنهجية.

وفي الختام، تسعى هذه المقالة إلى إثبات وجود مدرستين مستقلّتين في المنظومة الرجالية عند المتقدّمين، وتقدّم، بناءً على ذلك، مساراً جديداً للترجيح الاجتهادي عند مواجهة التوثيقات والتضعيفات المتعارضة، بما يمكن أن يفيد الفقهاء والباحثين في هذا المجال.


***مفاتيح البحث:*** ابن الغضائري، الشيخ الطوسي، التعارض الرجالي، المقاربة التكوينية-التاريخية، مدرسة بغداد.

# تحليل رؤية المحدّث النوري وآية الله شُبيري الزنجاني في دلالة عبارة الكشّي بشأن أصحاب الإجماع

علي أصغر زهرتي، مصطفى غيبي

**الخلاصة**

يُعَدّ مصطلح «أصحاب الإجماع» من أقدم وأشهر موارد التوثيق العام في علم الرجال، وقد ظلّ على الدوام موضعَ بحثٍ وتدقيقٍ من جانب الفقهاء والمحدّثين. وقد أدّت العبارة المشهورة للكشّي في كتابه الرجالي: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم» إلى نشوء آراء متعدّدة بشأن دلالتها على وثاقة الرواة، و صحّة الروايات، ومدى شمولها. ونظراً إلى التأثير البالغ لهذه القاعدة في تقويم اعتبار آلاف الأحاديث، تبدو دراسة آراء كبار الباحثين المعاصرين في هذا المجال دراسةً عميقةً ومقارنةً أمراً لا غنى عنه. وتتناول هذه الدراسة، بالمنهج الوصفي-التحليلي وبالاعتماد على المصادر المكتبية، دراسةً مقارنةً لآراء اثنين من أبرز علماء الرجال، وهما المحدّث النوري وآية الله شُبيري الزنجاني، في مسألة «أصحاب الإجماع». وقد بحثت الدراسة أولاً نطاق دلالة عبارة الكشّي، من حيث دلالتها على «التوثيق الخاص لأصحاب الإجماع»، أو «توثيق مشايخهم»، أو «صحّة انتساب الرواية إلى المعصوم»، وفقاً لرأي هذين الباحثين.

وتُظهر نتائج البحث أنّه، على الرغم من وجود بعض أو جه الاتفاق العام بينهما، ثمّة اختلافات جوهرية في تحليل دلالة عبارة الكشّي؛ فالمحدّث النوري يرى أنّ هذه العبارة تدلّ على وثاقة أصحاب الإجماع ومشايخهم، سواء أكانوا بالواسطة أم بغير واسطة، ومن ثمّ على صحّة انتساب الرواية إلى المعصومين، في حين يرى آية الله شُبيري الزنجاني أنّ دلالتها تقتصر على وثاقة أصحاب الإجماع أنفسهم.

***مفاتيح البحث:*** أصحاب الإجماع، التوثيق العام، علم الرجال، الكشّي، المحدّث النوري، آية الله شُبيري الزنجاني.

**الفهرس**


| | |
|---|---|
| **دراسة أصالة روايات عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ في التراث الإمامي**<br>محمد داود زارع مهرجردي، وحيد عابدي | ٥ |
| **اعتبار نُسَخ كتاب «الرحمة» لسعد بن عبد الله وكتب علي بن الحسن بن فضّال «بوصفها مصدرين لكتاب «تهذيب الأحكام**<br>مجيد أميني، مهدي شيرازي، محمد جواد قيّومي | ٦٣ |
| **دراسة ظاهرة النقل بالواسطة وبدون واسطة عن راوٍ واحد، مع دراسة «كتاب الحجّ» لموسى بن القاسم**<br>هادي صابري | ١٠٣ |
| **محمد بن مسعود العيّاشي و أسُس التقييم القائم على النصوص للرواة: تحليل تأثير آراء المصادر الرجالية القديمة في اختيارات الكشّي**<br>كوثر يوسف نجف‌آبادي، حسين ستّار، روح الله شهيدي، محمد هادي يوسفي غروي | ١٤١ |
| **أنساب التقييمات الرجالية المتعارضة: دراسة أسباب تضعيفات ابن الغضائري في مقابل توثيقات الشيخ الطوسي**<br>مهدي أكبر نجاد، عبد الله اسفنديارى | ١٨٥ |
| **تحليل رؤية المحدّث النوري وآية الله شُبيري الزنجاني في دلالة عبارة الكشّي بشأن أصحاب الإجماع**<br>علي أصغر زهرتي، مصطفى غيبي | ٢٠٩ |

مجلة سنوية علميّة- محكّمة
السنة الثامنة، العدد الثامن، سنة ١٤٤٧



صاحب البرائة: السيدعلي الشبيري.
المدير العام: السيدعلي الشبيري.
رئيس التحرير: ابوالقاسم المقيمي‌الحاجي.
هيئة التحرير: السيدمحمدجواد الشبيري، أبوالقاسم المقيمي‌الحاجي، السيدعلي‌رضا الحسيني‌الشيرازي، أمير غنوي، محمدكاظم الرحمان‌ستايش، 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
البريد الإلكترونى: mrejal@chmail.ir