



سالنامه علمی - تخصصی

سال اول - شماره اول

سال ۱۳۹۷ - ۱۴۰۰ تومان

چهارمین شماره

کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان / سید موسی شبیری زنجانی

اعتبار سنجی توثیقات و تضعیفات رجالیان / محمد قائینی

بازخوانی وثاقت عبدالاعلی / غلامرضا احسنی

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال / علی رضا صاحبی

تفسیر عبارت عدّه پیرامون روایات عامه / سید محمد جواد شبیری

پژوهشی تطبیقی میان حجیت موقوفات و مضمرات / محمد عرب محفوظی



حجرات
پوهنځي

سالنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی.

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

مقیمی حاجی، قدیرعلی شمس، سیدمحمد جواد شبیری، علی

فاضلی هیدجی، سیدعلی رضا حسینی شیرازی.

ویراستار فارسی: علی میرآقا.

ویراستار عربی: خالد غفوری الحسنی.

چکیده عربی: ضیاء زهاوی.

چاپخانه: گلها (قم).

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

مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام.

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵ - ۰۲۵

آدرس اینترنتی: taejtehad.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله برای چاپ در سالنامه پژوهش‌های رجالی

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

ساختار مقاله

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

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

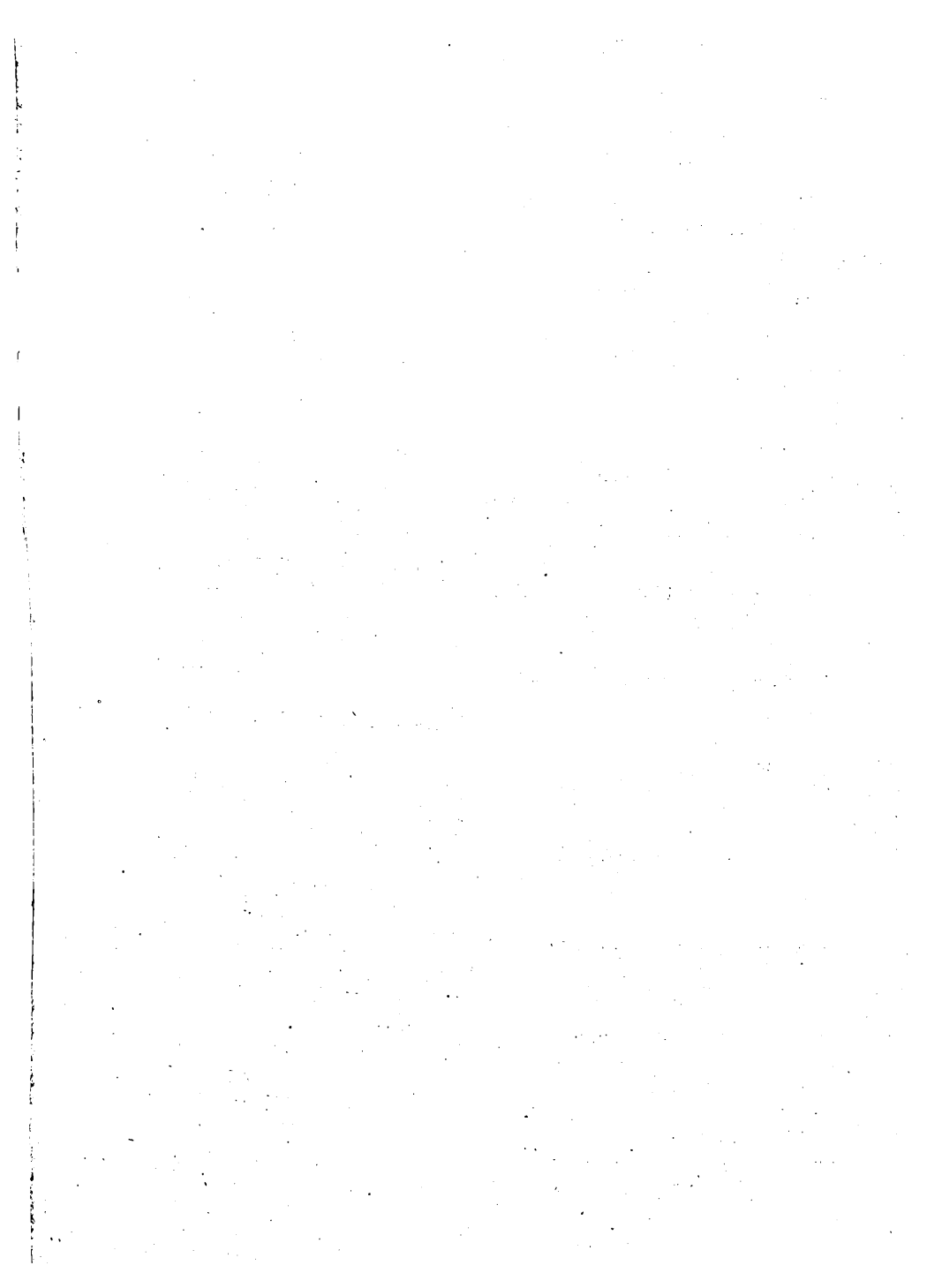
۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح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

تذکرات

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

فهرست مطالب

- ۳ سرمقاله
سردبیر
- ۵ کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان
سید موسی شبیری زنجانی
- ۳۱ اعتبار سنجی توثیقات و تضعیقات رجالیان
محمد قائینی
- ۵۵ بازخوانی وثاقت عبدالأعلى
غلامرضا احسنی
- ۹۳ علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال
علی رضا صاحبی
- ۱۲۹ تفسیر عبارة العُدّة فی احادیث العامة
السید محمد جواد الشیرینی
- ۱۴۵ دراسة مقارنة بین حجیة الموقوفات و المضمرات
محمد عرب محفوظی



سر مقاله

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

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

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

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

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

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

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

ابوالقاسم مقیمی حاجی

سر دبیر

کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان^۱

سید موسی شبیری زنجان^۲

چکیده

در مفاد شهادت ابن قولویه در مقدمه به وثاقت راویان کتاب کامل الزیارات اختلاف نظر وجود دارد. برخی وثاقت تمامی افراد واقع در این کتاب را برداشت کرده‌اند؛ اما این دیدگاه به‌ویژه با توجه به نقض‌های بسیار آن نادرست است؛ بلکه ابن قولویه تنها به وثاقت و امامی‌مذهب بودن مشایخ مستقیم خود شهادت می‌دهد. افزون بر این از مقدمه بر می‌آید که ابن قولویه در مشایخ با واسطه از راویان شاذ نقل نمی‌کند؛ مگر اینکه واسطه این نقل، راویان مشهور باشند.

واژگان کلیدی: ابن قولویه، کامل الزیارات، توثیقات عامه، مشایخ.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱۱/۲۳

تاریخ تأیید مقاله: ۹۶/۱۲/۱۰

۲. مقاله حاضر در مرکز فقهی امام محمدباقر علیه السلام از دروس حضرت آیت‌الله العظمی شبیری زنجان^{رحمته الله} استخراج و تقریر شده است.

شناخت توثیق و تضعیف راویان از دو راه توثیق عام و توثیق خاص امکان‌پذیر است. در این میان توثیق خاص و تصریح به وثاقت در کتاب‌های رجال از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ اما بسنده کردن به توثیقات خاص - با توجه به محدود بودن آنها - سبب می‌شود نتوان به حجم گسترده‌ای از روایات عمل کرد. عالمان برای رسیدن به راهی گسترده‌تر که بتوانند راویان بیشتری را توثیق نمایند و در نتیجه روایات بیشتری را به چرخه استدلال فقهی وارد کنند، توثیقاتی عام را طرح کرده‌اند که یکی از آنها ورود نام راوی در کتاب کامل الزیارات/بن‌قولویه است.^۱ این توثیق عام به عبارتی از مقدمه این کتاب مستند شده است. /بن‌قولویه علیه السلام در مقدمه کتاب خویش می‌نویسد:

وإنما دعاني إلى تصنيف كتابي هذا مسألتك وتردادك القول عليّ مرّة بعد أخرى تسألني ذلك، ولعلمي بما فيه لي من المثوبة والتقرب إلى الله تبارك وتعالى وإلى رسوله؛ وإلى عليٍّ وفاطمة والأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - وإلى جميع المؤمنين بيته فيهم ونشره في إخواني المؤمنين عليّ جملة، فاشغلت الفكر فيه، وصرفت الهم إليه، وسألت الله تبارك وتعالى العون عليه حتى أخرجته وجمعه عن الأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - من أحاديثهم ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم - صلوات الله عليهم - كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أننا لا نخطب بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا - رحمهم الله برحمته - ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشُّذَّاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم المذكورين غير المعروفين بالرّواية؛ المشهورين بالحديث والعلم.

۱. ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه از محدثان و فقهای نامدار شیعه در قرن چهارم هجری است. وی از شاگردان اصلی محمد بن یعقوب کلینی و از برجسته‌ترین استادان شیخ مفید است. ترجمه احوال وی در رجال نجاشی، ص ۱۲۳، رقم ۳۱۸ همراه با توثیق بلیغ وی و اشاره به جایگاه والای او و نیز در فهرست شیخ طوسی ص ۱۰۹، رقم ۱۴۱ همراه با توثیق وی و در مصادر دیگر وارد شده است.

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

این مقاله، ضمن شناسایی مفاد این عبارت، به بررسی درستی استدلال به آن بر وثاقت راویان کتاب می‌پردازد.

نکات مقدماتی

۱. بازبایی تصحیفات مقدمه: یکی از مشکلات نسخه‌های خطی که چه‌بسا به نسخه‌های چاپی نیز سرایت کرده، تحریفات آنهاست و شناخت عوامل تحریف در پژوهش‌های علمی بسیار ضروری است. یکی از عوامل تحریف، تصرفاتی است که ناسخان به منظور زدودن اشتباهاتی که به نظرشان رسیده، در متن اعمال می‌کنند و با تمسک به قاعده احسان: «ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» چنین کاری را توجیه می‌کنند؛ بااینکه گاه همان امری را که اشتباه دانسته‌اند، درست بوده است؛ ازاین‌رو این‌گونه تصرفات اجتهادی اصلاً شایسته نیست و زیان آن از سودش بیشتر است.

از عوامل دیگر تحریف، دخول حواشی توضیحی به متن است. گاه برخی مراجعه‌کنندگان در حاشیه نسخه خود توضیحاتی درباره متن می‌افزایند (مثلاً مرجع

ضمیری را مشخص می‌کنند) و ناسخان بعدی این توضیحات را بخشی از متن می‌انگارند که از آن افتاده و در حاشیه نوشته شده است؛ از این رو آن را در متن وارد می‌کنند.

این گونه عوامل، در مقدمه کتاب کامل‌الزیارات و گاه در متن آن، تحریفاتی را به دنبال داشته است.^۱

متن صحیح مقدمه چنین است: «ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يأثر ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم».

در این فقره، در نسخه‌های چاپی تحریفاتی رخ داده است:

۱. واژه «يأثر» به معنای «ينقل» است که در نسخه‌های چاپی به «يؤثر» تحریف شده است.

۲. در نسخه تصحیح شده از کامل‌الزیارات توسط آقای بهراد جعفری، پس از «عنهم»، عبارت «عليهم السلام» وارد شده که ظاهراً از تصرفات اجتهادی است که ناشی از ارجاع

۱. برای نمونه، در چاپ نجف کامل‌الزیارات، باب ۷۹، ذیل ح ۶، روایتی با این سند درج شده است: «حدثنی أبی عن موسی بن جعفر البغدادی». این عبارت از غلط نسخه است؛ زیرا موسی بن جعفر بغدادی در طبقه مشایخ محمد بن قولویه نیست؛ بلکه از مشایخ مشایخ وی همچون سعد بن عبدالله است که کسانی همچون محمد بن احمد بن یحیی و عمران بن موسی از وی نقل حدیث می‌کنند. توضیح بیشتر: * از موسی بن جعفر بغدادی (متحد با موسی بن جعفر بن وهب بغدادی)، عبدالله بن جعفر حمیری (از مشایخ محمد بن قولویه) نیز روایت می‌کند (حمیری، قرب‌الاستاد، ص ۳۳۷، رقم ۱۲۴۰، صدوق، امالی، مجلس ۳۱، ح ۵).

روایت مورد بحث در کامل‌الزیارات در نسخه معتبری از آن در جای دیگر و به گونه دیگر درج شده است. پیش از توضیح این مطلب، تذکر یک نکته ضروری است؛ با مراجعه به این نسخه معتبر و مقایسه آن با نسخه‌های خطی که مبنای چاپ‌های کامل‌الزیارات است، معلوم می‌شود در این نسخه‌ها تصرفی در کامل‌الزیارات صورت گرفته است؛ در تمامی زیارت‌های پایایی که در جاهای پراکنده باب زیارات (باب ۷۹) نقل شده، متن تکراری زیارت حذف شده و سند آن به ذیل نخستین مورد نقل زیارت برده شده است.

روایت مورد نظر در نسخه معتبر کامل‌الزیارات پس از روایت دوازدهم باب، با این تعبیر آمده است: «عنه عن موسی بن جعفر البغدادی». ضمیر با توجه به طبقه راویان به سعد بن عبدالله باز می‌گردد که در سند روایت ۱۲ آمده است: «حدثنی أبی و غیر واحد عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عیسی...». در هنگام تصرف ناسخ ناآگاه، به جای «عنه»، عبارت «حدثنی أبی» جایگزین شده و روایت به ذیل حدیث ۶ باب انتقال یافته است. این سند در دو چاپ جدید کامل‌الزیارات نیز به شکل محرف وارد شده است (چاپ نشر الفقه، ص ۳۷۸، ب ۷۹، ح ۹؛ چاپ مکتبه الصدوق، ص ۲۲۷، ب ۷۹، ح ۷).

* مطالبی که تحت عنوان «توضیح بیشتر» در پاورقی آمده جهت روشن‌تر شدن مباحث از دروس رجال استاد سید محمد جواد شبیری اصطیاد شده است.

نادرست ضمیر «عنهم» است؛ این عبارت به گمان رجوع ضمیر به «الائمه» افزوده شده است؛ در حالی که مرجع ضمیر «الشذاذ من الرجال» است.

۳. در نسخه‌های چاپی پس از «عنهم»، عبارت «عن المذكورین» افزوده شده که ظاهراً حاشیه توضیحی بوده که به اشتباه در متن وارد شده است. برخی مراجعه‌کنندگان به کامل‌الزیارات در حاشیه، مرجع ضمیر «عنهم» را تعیین کرده‌اند. ایشان برای دفع توهم رجوع ضمیر به «الائمه» در حاشیه «عن المذكورین» را درج کرده‌اند و این حاشیه توضیحی در نسخه‌های بعدی به توهم اینکه از متن افتاده، در متن وارد شده است.

۲. توضیح بیشتر عبارت صحیح مقدمه: عبارتی که در بند پیشین، عبارت صحیح مقدمه دانسته شد، در مقدمه بحارالانوار^۱ نقل شده است؛^۲ این عبارت در برخی از مخطوطات کامل‌الزیارات نیز دیده می‌شود.

در چاپ سنگی مستدرک الوسائل و نیز در برخی نسخه‌های خطی کامل‌الزیارات عبارت «عن المذكورین» در حاشیه با علامت «خ ل» درج شده است؛ اما در چاپ تصحیح شده مستدرک الوسائل این عبارت در متن وارد شده^۳ که این امر تأیید خوبی بر روند تحریفی است که در بند پیشین بدان اشاره شد.

گفتنی است که شیخ حر عاملی^۴ در کتاب ایقاظ به عبارت مقدمه کامل‌الزیارات بدین شکل اشاره کرده است:

ما رواه الشيخ الجليل الثقة أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه في كتاب المزار المسمى بكامل الزيارة وفضلها الذي صرح في أوله أنه... جمعه مما وقع إليه من أحاديث الثقات من أصحابنا وأنه لم يخرج فيه حديثاً روى عن الشذاذ من الرجال بأثر ذلك عن المذكورين غير المشهورين بالحديث والعلم.^۴

در این عبارت به جای «عنهم»، نوشته شده «عن المذكورین» که این متن نیز تأییدکننده

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۷۵.

۲. و با تفاوت اندک در اعیان‌الشیعه، ج ۴، ص ۱۵۵ به نقل از مستدرک الوسائل؛ البته در متن چاپ سنگی مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۲۳ به جای «بأثر»، واژه «بأثر» دیده می‌شود که ظاهراً غلط چاپی است؛ ر.ک: به دو حاشیه بعدی.

۳. نوری، مستدرک الوسائل، الخاتمه، ج ۳، ص ۲۵۱.

۴. حر عاملی، الايقاظ، ص ۲۲۷.

روند تحریفی است که در بند پیشین گفته شد؛ بدین شکل که عبارت «عن المذكورین» که در حاشیه برخی نسخه‌ها ذکر شده، نسخه بدل متن قلمداد شده و جایگزین عبارت «عنهم» در متن شده است.

۳. نگارش مقدمه پس از تألیف اصل کتاب: برخی از بحث‌های رجالی با استناد به گفتار مؤلفان در مقدمه کتاب سامان یافته است؛ در این بحث‌ها این پرسش مطرح است که آیا مقدمه، پیش از تألیف اصل کتاب نگاشته شده یا پس از آن؟ مثلاً درباره مقدمه کتاب کافی که برخی آن را دلیل بر اعتبار تمامی احادیث این کتاب شریف دانسته و به عنوان شهادت کلینی^ع بدین امر انگاشته‌اند، این بحث مطرح است که آیا مقدمه پس از تألیف اصل کتاب نوشته شده یا پیش از آن؟

پاسخ این پرسش در ارزیابی این سخن کارساز است که عبارت مقدمه صرفاً وعده‌ای از سوی مؤلف است که بدان وفا نکرده است؛ زیرا این سخن، تنها در جایی می‌تواند مطرح شود که مقدمه پیش از اصل کتاب نگاشته شده باشد؛ اما اگر مقدمه پس از تألیف کتاب نوشته شده باشد، چنین سخنی از اساس نارواست.

عبارت‌های مقدمه کامل‌الزیارات نشان‌دهنده آن است که این مقدمه همچون مقدمه بیشتر کتاب‌ها پس از تألیف اصل کتاب نگارش یافته است؛ زیرا در مقدمه، فعل‌ها همه به صیغه ماضی است؛ همچون «سألت الله»، «أخرجته وجمعه» و «لم أخرج فيه»^۱. نظیر این امر در مقدمه کتاب من لا یحضره الفقیه نیز دیده می‌شود که فعل‌ها همگی به صیغه ماضی است: «فأجبت»، «صنفت هذا الكتاب»، «لم أقصد فيه»، «بل قصدت» و «بالغت فی ذلک جهدی»^۲. بنابراین نمی‌توان گفت شیخ صدوق^ع در فقیه به وعده‌ای که در آغاز آن داده، وفا نکرده است.^۳

بر خلاف این دو کتاب، شیخ طوسی^ع در کتاب‌های خود، مقدمه را پیش از متن کتاب نگاشته است؛ از این رو گاه در هنگام تألیف، سبک نگارش را از آنچه در مقدمه

۱. «لم» فعل مضارع را به ماضی باز می‌گرداند.

۲. صدوق، فقیه، ج ۱، ص ۲-۳.

۳ در مقدمه تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۳۰ اشاره شده که صاحب حدائق در بیش از پنجاه جا از کتابش تصریح کرده که شیخ صدوق در فقیه به وعده‌ای که در آغاز آن داده، وفا نکرده است.

اشاره کرده، تغییر داده است.^۱ در کتاب‌های شیخ رحمته می‌توان چنین ادعا کرد که او به وعده‌ای که در مقدمه داده، وفا نکرده است.^۲

۴. انحصار روایات کامل‌الزیارات به احادیث معصومان علیهم‌السلام: در بخشی از مقدمه کامل‌الزیارات آمده است: «وَسَأَلْتُ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْعَوْنَ عَلَيْهِ حَتَّى أُخْرِجَتْهُ وَجَمَعْتَهُ عَنِ الْأئِمَّةِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ - مِنْ أَحَادِيثِهِمْ».

با مراجعه به کامل‌الزیارات موارد فراوانی از روایات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این کتاب دیده می‌شود؛^۳ از این رو مراد از «ائمه» در عبارت مقدمه، معنای عام آن است و شامل پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز می‌شود.

در ادامه مقدمه آمده است: «وَلَمْ أُخْرِجْ فِيهِ حَدِيثاً رَوَى عَنْ غَيْرِهِمْ؛ إِذْ كَانَ فِيمَا رَوَيْنَا عَنْهُمْ مِنْ حَدِيثِهِمْ كِفَايَةً مِنْ حَدِيثِ غَيْرِهِمْ». این عبارت ناظر به روش اهل تسنن است که روایت «ابوبکر»، «عمر» و صحابه پیامبر را در اثبات مطلب کافی می‌دانند و بر این باورند که لازم نیست صحابه از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا معصوم دیگر حدیث را نقل کرده باشند.

۵. نقل از غیر معصومان در کامل‌الزیارات: در مقدمه کامل‌الزیارات چایی به جای «إِذْ كَانَ» تعبیر «إِذَا كَانَ» ذکر شده است؛ معنای این عبارت آن است که زمانی که روایت معصوم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کفایت کند، از غیر معصوم روایت نقل نکرده‌ام. مفهوم عبارت این است که در صورت کافی نبودن روایت معصوم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از غیر معصوم روایت می‌کنم؛ اما با توجه به لحن ابن‌قولویه باید عبارت به شکل «إِذَا كَانَ» باشد^۴ و مفادش این است که از آنجاکه روایات معصومان صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از روایات دیگر کفایت می‌کند، از دیگران روایت نقل نکردم. این عبارت

۱. شیخ طوسی در آغاز مشیخه تهذیب تصریح کرده که از روشی که در آغاز کتاب بدان ملتزم شده، دست شسته است (طوسی، مشیخه تهذیب، ص ۴؛ مقایسه شود با همو، تهذیب، ج ۱، ص ۳). عبارت مقدمه تهذیب صریح در آن است که در هنگام نگارش آن، تألیف کتاب پایان نیافته بوده است (ر.ک: همو، تهذیب، ج ۱، ص ۴).

۲. در قاموس الرجال، ج ۱، ص ۲۸ اشاره شده که شیخ طوسی به وعده‌ای که در آغاز فهرست داده که فساد مذهب ترجمه‌شدگان را ذکر کند، وفا نکرده است. در مقدمه فهرست، ج ۱، ص ۴ تصریح شده که این مقدمه، پیش از پایان تألیف کتاب، نگارش یافته است.

۳. ر.ک: ابن‌قولویه، کامل‌الزیارات، ص ۳، ح ۹، ص ۱۱، ح ۳، ص ۱۴، ح ۱۴، ص ۵۰، ح ۲.

۴. همچنان که در مستدرک الوسائل، ج ۲۱ (خاتمه ج ۳، ص ۲۵۱) از کامل‌الزیارات نقل شده است و نیز در برخی نسخه‌های خطی کامل‌الزیارات دیده می‌شود.

درواقع نقدی بر رفتار اهل تسنن است که روایت از صحابه را کافی می‌دانند؛ بلکه فراتر رفته و از تابعین همچون حسن بصری نیز نقل روایت می‌کنند.

البته در پاره‌ای از موارد در کامل‌الزیارات، وقایع پس از شهادت امام حسین علیه السلام از رجلی از اهل بیت مقدس یا از الزهری و دیگران نقل شده است.^۱ در باب نوح الجن بیشتر نقل‌ها از غیر معصومان است؛^۲ اما با توجه به اینکه در این نقل‌ها از امری حسی خبر داده شده است، نه از امور مربوط به شریعت، همچون پاداش زیارات امامان علیهم السلام، نقل از غیر معصوم در این زمینه اشکالی ندارد و این‌گونه نقل‌های استطرادی، ناقض کلام *ابن‌قولویه* در مقدمه نیست.

به‌رحال آقای خوئی از این عبارت استفاده کرده که شهادت *ابن‌قولویه* به وثاقت راویان، مربوط به اسنادی است که از معصوم علیه السلام نقل شده است و مواردی را که از غیر معصوم نقل شده، در بر نمی‌گیرد.^۳ چنین برداشتی از عبارت *ابن‌قولویه* بعید نیست؛ چه اینکه در واقع نقل از غیر معصوم در کامل‌الزیارات به شکل استطرادی است و بعید نیست عبارت مقدمه، نقل‌های استطرادی را شامل نشود؛ از این‌رو اگر در این نقل‌ها، افراد غیر تقه واقع شده باشد، ناقض دیدگاه شهادت *ابن‌قولویه* به وثاقت تمام راویان کتاب نیست.

۶. نقل از ثقات امامی صحیح‌المذهب: *ابن‌قولویه* در ادامه مقدمه می‌نویسد: «وقد علمنا انا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره». مقصود این است که ما نمی‌توانیم به تمام روایات معصومان علیهم السلام در زمینه زیارات احاطه یابیم و تمام آنها را نقل کنیم. ایشان در ادامه می‌نویسد: «ولكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته». از مجموع این عبارت استفاده می‌شود. *ابن‌قولویه* تعهدی به نقل تمام روایات صادر شده از امامان معصوم علیهم السلام در بحث زیارات نداشته است و از همین رو روایات دیگری از

۱. ابن‌قولویه، کامل‌الزیارات، ص ۷۷، ح ۲ و ۳ و ص ۹۲، ح ۲۰.

۲. همان، ص ۹۳، ح ۶۱ و ۱۰ و ۱۱. در این باب، تنها روایات ۹-۷ از معصوم بوده و روایات دیگر این باب از اسلمه، میثمی، ابی‌زیاد القندی، عمن حدیثه، لیلی، عبدالله بن حسان الكنانی، عمرو بن عکرمة و داود رقی نقل شده است.

۳. خوئی، معجم رجال، ج ۱، ص ۵۰.

امامان معصوم علیهم السلام در زیارات وجود دارد؛ چنان‌که به نقل تمام روایاتی که به دستش رسیده، متعهد نشده است و به نقل روایاتی که از ثقات به ایشان رسیده، بسنده می‌کند.

البته اینکه مراد از این عبارت، توثیق تمام روایان موجود در کامل‌الزیارات است یا تنها درباره مشایخ بدون واسطه/ابن‌قولویه است یا از آن توثیق مشایخ نیز استفاده نمی‌شود، نیازمند بحث است که در بخش بعدی بدان پرداخته می‌شود.

طبق تحقیق، مراد از «ثقه» در کلمات قدما، «امامی صحیح‌المذهب» است و افزون بر مفهوم وثاقت، صحت مذهب نیز در این عنوان مندرج است؛ در نتیجه کلام/ابن‌قولویه بدین معناست که تنها از ثقه امامی صحیح‌المذهب نقل می‌کند. با وجود این حتی اگر این معنا از عنوان «الثقات» استفاده نشود، ادامه تعبیر/ابن‌قولویه این مطلب را اثبات می‌کند. تعبیر وی چنین است: «من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته». ظاهر این عبارت با توجه به «ترحم» موجود در آن (رحمهم الله برحمته)، امامی و صحیح‌المذهب بودن ثقات مورد نظر است؛ زیرا ترحم - مطابق مبنای معروف و متداول - تنها برای شیعه دوازده‌امامی جایز است و کاربرد آن در مورد «فطحیه»، «واقفیه» و فرقه‌های دیگر ممنوع است. اگر در این عبارت «ترحم» وجود نداشت، «اصحابنا» مطابق اصطلاح آن زمان «فطحیه»، «واقفیه» و احتمالاً «ناووسیه» را که به امامت امامان تا امام صادق علیه السلام باور داشته‌اند، شامل می‌شد. البته «اصحابنا» شامل «زیدیه» نیست؛ زیرا «زیدیه» هر چند شیعه به شمار می‌روند و امامت امام علی علیه السلام را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌پذیرند؛ اما اینان به نص و صفی معتقد بوده‌اند؛ بدین معنا که پیامبر اوصافی را برای امام پس از خود بیان کرده که این اوصاف بر حضرت علی تطبیق می‌شده و اصحاب پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله در تطبیق این اوصاف کوتاهی کرده‌اند؛^۱ اما از منظر امامیه، پیامبر، امام پس از خود را با نام معرفی کرده؛ نه اینکه تنها به وصف وی بسنده کرده باشد.

همچنین بعید به نظر می‌رسد «اسماعیلیه» داخل در مفاد «اصحابنا» باشد؛ زیرا هر چند این فرقه به امامت تمام امامان علیهم السلام تا امام صادق علیه السلام باور دارند؛ اما با شیعه دوازده‌امامی مانوس نبوده و در خطی سوای از آنان بوده‌اند.

در نتیجه هر چند تعبیر «اصحابنا» فرقه‌هایی مانند «فطحیه» و «واقفیه» را نیز در بر

۱. توضیح بیشتر: از این‌رو زیدیه به فاسق بودن مخالفان مذهبی، یعنی عامه باور دارند، نه به کفر ایشان. زیدیه در جایگاهی میانه بین امامیه و عامه قرار دارند.

می‌گیرد؛ اما ضمیمه شدن «ترخم» (رحمهم الله برحمته)، شهادت ابن قولویه رضی الله عنه را به شیعیان صحیح‌المذهب اختصاص می‌دهد.

۷. توضیح اصطلاح «اصحابنا»: شیخ طوسی رضی الله عنه در مقدمه فهرست نوشته اند: «فان كثيراً من مصنفی أصحابنا وأصحاب الاصول يتحلون المذاهب الفاسدة»^۱. رجالیان زیدیه را در برابر «اصحابنا» قرار داده‌اند^۲ که این امر می‌رساند «اصحابنا» فرقه «زیدیه» را در بر نمی‌گیرد؛ شاید سبب این امر، تفاوت اصولی فقه زیدیه با فقه امامیه باشد.

فقه زیدیه بیشتر با فقه عامه همسان است و بر پایه قواعدی همچون قیاس استوار است؛ بر خلاف فقه فطحیه و واقفه که در اساس برگرفته از احادیث امام باقر رضی الله عنه و امام صادق رضی الله عنه است؛ از این رو این فرقه‌ها با وجود اعتقاد فاسدشان مشمول عبارت «اصحابنا» بوده‌اند.

گویا به همین جهت علی بن الحسن بن فضال از سران فطحیه، «فقیه اصحابنا» خوانده شده است^۳ و نیز عبدالله بن بکیر و جماعتی از فطحیه با عبارت «فقهاء اصحابنا» وصف شده‌اند.^۴

۸. شهادت ابن قولویه به مشهور بودن راویان: برخی از عبارت ابن قولویه برداشت کرده‌اند که وی به مشهور به علم و حدیث بودن افراد مورد شهادت گواهی داده است؛^۵ مستند این برداشت، متن چابی کامل‌الزیارات است که عبارت مقدمه در آن به این شکل است: «ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحدیث والعلم». این نسخه این‌گونه تفسیر شده که وی حدیث را از راویان شاذی که نام آنان در سند ذکر شده - نه مرسلات - و معروف به روایت و مشهور به حدیث و علم نیستند، نقل نمی‌کند؛ پس ابن قولویه تنها به ثقه بودن راویان

حاله
پژوهشها

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. طوسی، فهرست، ص ۴.
۲. ابن غضائری، رجال، ص ۶۱، رقم ۵۱، ص ۱۱۱، رقم ۱۶۳، ص ۱۱۳، رقم ۱۶۹؛ نجاشی، رجال، ص ۹۵، رقم ۲۳۳؛ ر.ک: طوسی، فهرست، ص ۸۶، رقم ۸۶.
۳. نجاشی، رجال، ص ۲۵۷، رقم ۶۷۶.
۴. کشی، رجال، ج ۲، ص ۷۵۶.
۵. سیستانی، تقریرات قاعده لاضرر ولاضرار، ص ۲۲.

شهادت نداده و به مطلبی بالاتر، یعنی شهرت راوی به علم و حدیث و روایت گواهی می‌دهد.

پیش‌تر بیان شد عبارت صحیح مقدمه این‌گونه است: «ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يَأْتُرُ ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحدیث والعلم»؛ بنابراین *ابن‌قولویه* رحمته حدیثی را از راویان شاذ که افراد غیرمعروف به روایت و غیرمشهور به حدیث و علم نقل کرده‌اند، در کتاب *کامل‌الزیارات* وارد نکرده است. مفهوم عبارت این است که اگر مشاهیر، حدیثی را از افراد شاذ نقل کنند، چنین حدیثی در *کامل‌الزیارات* نقل شده است. در نتیجه مطابق نسخه معتبر *کامل‌الزیارات*، *ابن‌قولویه* رحمته از راویان شاذ نیز نقل کرده است؛ به شرط آنکه راویان مشهور و معروف، حدیث را از آنان نقل کرده باشند.

به‌رحال در صورتی که عبارت نسخه چاپی را ملاک قرار دهیم، ممکن است با توجه به اینکه از این عبارت، شهرت افراد مورد شهادت برداشت می‌شود و نمی‌توان تمام افراد واقع در اسناد *کامل‌الزیارات* را مشهور دانست؛ بنابراین می‌توان این امر را قرینه بر نادرستی این تفسیر از کلام *ابن‌قولویه* دانست و مثلاً آن را دلیل بر اختصاص شهادت *ابن‌قولویه* به مشایخ بی‌واسطه او دانست.

اگر اشکال شود که تمام مشایخ مستقیم *ابن‌قولویه* هم از مشاهیر نیستند، در پاسخ گفته می‌شود که لازمه مشهور نبودن راوی در زمان ما، مشهور نبودن در زمان *ابن‌قولویه* نیست؛ چه بسیار اشخاصی که در زمان خویش مشهور بوده‌اند؛ اما در طول زمان، نامی از آنها نمانده است.^۱ شیخ صدوق رحمته در مقدمه فقیه از کتاب‌های چندی به عنوان کتاب‌های مشهور یاد می‌کند که بسیاری از آنها اکنون مشهور نیستند؛ همچون کتاب *الرحمة تألیف سعد بن عبدالله*.^۲

۱. برای نمونه به نوشته محدث آرموی در مقدمه دیوان بدرالدین قوامی رازی، سیدشرف‌الدین محمد (که اکنون برای ما ناشناس است)، پدر عزالدین یحیی (که شیخ متجب‌الدین کتاب فهرست خود را به امر او نگاشته) در زمان خود تا بدانجا اقتدار داشته است که با سلطان روی یک تخت می‌نشستند؛ اما اکنون مشهور نیست (ر.ک: دیوان بدرالدین قوامی رازی، با تصحیح میرجلال‌الدین حسینی آرموی، ص «ح»).

۲. صدوق، فقیه، ج ۱، ص ۳.

از این رو به صرف اثبات نشدن شهرت مشایخ *ابن قولویه* نمی توان این شهادت را بی اعتبار دانست یا ظاهر آن را تأویل برد.

البته این بحث ها طبق نسخه صحیح از کامل الزیارات، از اساس بیجاست. بر پایه این نسخه، عبارت ذیل مقدمه، مطلبی جداگانه است و به عبارت صدر که مورد استناد در توثیق راویان کامل الزیارات است، ربطی ندارد؛ از این رو تعیین کننده محدوده شهادت در عبارت «الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته» نیست.

دیدگاه‌ها پیرامون راویان کامل الزیارات

درباره عبارت مقدمه کامل الزیارات دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است. بیان و بررسی آن در ادامه خواهد آمد.

دیدگاه اول: وثاقت تمام راویان

از میان دیدگاه‌ها، بحث انگیزترین برداشت، وثاقت تمام راویان کامل الزیارات است. شیخ *حر عاملی* رحمته این دیدگاه را مطرح کرده^۱ و *آقای خویی* رحمته آن را پذیرفته است؛^۲ هر چند در اواخر عمر، نظر خود را تغییر داد.

آقای خویی رحمته می نویسد:

شهادت *ابن قولویه* به اعتبار راویان کامل الزیارات بر توثیق تمام راویان موجود در کامل الزیارات دلالت دارد؛ مگر آنکه قرینه‌ای بر تضعیف وارد شود که بر فرض قوت قرینه، حکم به تضعیف راوی می‌شود.^۳

این کلام را می توان این گونه تقریب کرد: شهادت *ابن قولویه* به وثاقت راویان کامل الزیارات به شهادت‌های متعدد انحلالات یافته؛ چنان که گویا به وثاقت هریک از راویان به صورت مجزا شهادت داده است. حال اگر ضعف یک راوی به اثبات رسید،

۱. حر عاملی، الفصول المهمه، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، وسائل، ج ۳۰، ص ۲۰۲.
۲. خویی، معجم رجال، ج ۱، ص ۵۰؛ همو، موسوعه، ج ۲۰، ص ۹۶. *آقای خویی* رحمته در جای جای مباحث فقهی خویش با این مبنا راویانی را توثیق کرده است؛ مانند مروزی (خویی، موسوعه، ج ۲۰، ص ۴۲۲)، حسن بن راشد، جد قاسم بن یحیی (همان، ج ۲۱، ص ۴۰۹)، محمد بن عبدالله بن هلال و عقبه بن خالد (همان، ج ۲۱، ص ۴۹۰)، جراح و قاسم بن سلیمان (همان، ج ۲، ص ۹۶)، مسعوده (همان، ج ۲۲، ص ۴۲۳) و ابی الجارود (همان، ج ۲۹، ص ۱۹۶).
۳. همو، معجم رجال، ج ۱۹، ص ۳۱۱.

شهادت/بن‌قولویه درباره وثاقت او از اعتبار ساقط است؛ اما دلیلی وجود ندارد شهادت او به وثاقت راویان دیگر نیز مخدوش شود؛ بنابراین همان‌گونه که شهادت اصحاب رجال اعتبار دارد و تا زمانی که خلاف آن اثبات نشود، باید بدان اخذ کرد، شهادت/بن‌قولویه نیز معتبر است و با فرض اثبات نشدن خلاف، شهادتی صحیح قلمداد می‌شود.

برای روشن شدن بیشتر بحث، ذکر پاره‌ای از شهادت‌های انحلالی که با ثبوت اشتباه در برخی موارد، در موارد دیگر نیز از اعتبار نمی‌افتد، سودمند است. نجاشی رجال خود را به هدف ترجمه مصنفی‌الشیعه نگاشته است؛ با این حال گاه اشتباه کرده است؛ مثلاً علی‌بن‌حسین مسعودی صاحب مروج‌الذهب را که ظاهراً شافعی است، در کتاب رجال خود آورده است.^۱

ایشان در مورد شیعه بودن تک‌تک افراد، جداگانه تحقیق کرده و افرادی را که متناسب با موضوع کتاب رجال مصنفی‌الشیعه بوده، در این کتاب ترجمه کرده است. حال اگر در یک مورد اشتباه کرده و غیرشیعه را شیعه پنداشته، این اشتباه به موارد دیگر سرایت نمی‌کند و نباید گفت وقتی در یک مورد اشتباه نجاشی^ع اثبات شد، در موارد دیگر نیز احتمال اشتباه می‌رود؛ پس در هیچ موردی نمی‌توان شهادت نجاشی به شیعه بودن ترجمه‌شدگان را اخذ کرد؛ بلکه چون شهادت نجاشی^ع به شیعه بودن ترجمه‌شدگان انحلالی است، تنها در موردی که اشتباه وی اثبات شود،^۲ از اعتبار می‌افتد و در موارد دیگر معتبر است.

۱. توضیح بیشتر: در ترجمه علی‌بن‌حسین مسعودی از رجال نجاشی، ص ۲۵۴، رقم ۶۶۵ در عداد تصانیف وی از کتاب‌های اثبات‌الوصیه لعلی‌بن‌ابی‌طالب، و مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر یاد شده که این امر می‌رساند که نجاشی گمان برده اثبات‌الوصیه نگاشته صاحب مروج‌الذهب است؛ از این رو چون مؤلف اثبات‌الوصیه بی‌گمان شیعه دوازده‌امامی بوده، لذا مسعودی مورخ نامی را در کتاب خود ترجمه کرده است؛ درحالی‌که بی‌تردید اثبات‌الوصیه اثر صاحب مروج‌الذهب نیست (ر.ک: شبیری، جرعه‌ای از دریا، ج ۳، ص ۲۲۵).

راقم سطور سال‌ها پیش در مقاله «اثبات‌الوصیه و مسعودی صاحب مروج‌الذهب» به تفصیل به این بحث پرداخته است (ر.ک: فصلنامه انتظار، سال دوم، ش ۴، تابستان ۱۳۸۱، ص ۲۰۱-۲۲۴). گفتنی است در این مقاله این احتمال مطرح شده که اثبات‌الوصیه همان کتاب‌الوصیه شلمغانی است. نگارنده پس از نگارش این مقاله به شواهد روشنی برخورد کرد که درستی این احتمال را اثبات می‌کند. این بحث در نشستی علمی مطرح شد و تفصیل آن درخور این مقال نیست.

۲. توضیح بیشتر: از اشتباهات دیگر نجاشی، یاد نکردن از حسن‌بن‌محبوب است؛ با اینکه وی از مؤلفان نامدار شیعه بوده و کتاب مشیخه وی بسیار معروف بوده است.

آقا بزرگ طهرانی علیه السلام کتاب ذریعه را درباره مصنفات امامیه نگاشته؛ ولی گاه به اشتباه، غیر امامیه را نیز آورده است.

علامه حلی علیه السلام در قسم اول خلاصه الاقوال که به معتمدان اختصاص دارد،^۱ نام زیاد بن عبید پدر عیدالله بن زیاد را ذکر کرده است^۲ که به نظر می‌رسد با نظر به رجال شیخ علیه السلام که او را عامل امیرالمؤمنین علیه السلام دانسته،^۳ علامه علیه السلام نیز او را معتمد پنداشته و از این غافل بوده است که وی همان «زیاد» معروف است.

به هر حال چنانچه پذیرفته شود *ابن قولویه* به نقل از ثقات ملتزم بوده، اگر در موردی از غیر ثقه روایتی را نقل کرده، باید بر خطا و غفلت حمل شود؛ اما در موارد دیگر که خطا و غفلت *ابن قولویه* اثبات نشده - با تمسک به اصل «عدم خطا و غفلت» - شهادت او وثاقت راوی را اثبات می‌کند.

اما دیدگاه اول با اشکالاتی نیز روبه‌روست:

۱. نقض به نپذیرفتن شهادت شیخ طوسی درباره مشایخ ثلاث: آقای خوئی علیه السلام به این اشکال توجه کرده و در مقام پاسخ برآمده است. در توضیح اشکال باید گفت اگر شهادت *ابن قولویه* به شهادت‌های متعدد منحل شده و با وجود ثقه نبودن برخی راویان کامل الزیارات، شهادت *ابن قولویه* در راویان دیگر حجت باشد، باید همین سخن درباره شهادت شیخ طوسی علیه السلام به وثاقت مروی^۴ عن مشایخ ثلاث (ابن ابی عمیر، صفوان و بزنی علیه السلام) نیز گفته شود؛ در حالی که ایشان درباره شهادت شیخ طوسی علیه السلام می‌نویسد: «به علت وجود نقض و وجود راویان ضعیف در مشایخ ثلاث، نمی‌توان به شهادت شیخ طوسی - حتی در روایانی که ضعف آنان ثابت نشده - تمسک کرد»^۵.

پاسخ: آقای خوئی علیه السلام در پاسخ به این اشکال می‌گوید: *ابن قولویه* خودش، شهادت به وثاقت راویان کامل الزیارات داده است؛ اما مشایخ ثلاث، خودشان به وثاقت مشایخشان

رجال
پیشین

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. توضیح بیشتر: علامه حلی در آغاز قسم اول کتاب خود می‌نویسد: «القسم الأول: فیمن أعتمد علیه» (ص ۳). البته چند سطر پیش‌تر آورده است: «رتبته علی قسمین وخاقه، الأول: فیمن أعتمد علی روایته أو یترجح عندي قبول قوله». این عبارت نیازمند بحثی است که در خور این نوشتار نیست.

۲. علامه حلی، خلاصه، ص ۷۴.

۳. طوسی، رجال، ص ۶۵، رقم ۵۸۱.

۴. خوئی، معجم رجال، ج ۱، ص ۶۳.

شهادت نداده‌اند. شیخ طوسی علیه السلام نیز از آنان چنین شهادتی را نقل نکرده است. درحقیقت شیخ طوسی پس از تتبع، مشایخ اینان را ثقه دانسته و بدان شهادت داده است؛ به سخن دیگر اگر شیخ طوسی به التزام مشایخ ثلاث به نقل از ثقات و «ثقات عندهم» شهادت داده بود، هیچ تفاوتی با شهادت ابن قولویه نداشت؛ اما شیخ طوسی به «ثقات عندی» و «ثقات عند الاصحاح» شهادت داده است؛ بنابراین چون شیخ طوسی با توجه به استقرای ناقص، وثاقت مروی عنه مشایخ ثلاث را کشف کرده، وجود نقض سبب می‌شود استقرای ناقص وی حجت نباشد؛ اما ابن قولویه به التزام خود به نقل از ثقات شهادت داده و با کشف خلاف در یک یا چند مورد، تنها اشتباه در این موارد خاص کشف می‌شود و شهادت او در موارد دیگر اعتبار دارد.

خلاصه اینکه شهادت شیخ طوسی علیه السلام شهادتی واحد بوده، با فرض وجود نقض، از اعتبار ساقط است. حال یا باید به اشتباه او معتقد شد یا کلام او را بر خلاف ظاهر حمل کرد؛ اما شهادت ابن قولویه به شهادت‌های متعدد منحل می‌شود و نقض یکی از این شهادت‌ها سبب از اعتبار افتادن شهادت‌های دیگر او نیست.

پاسخ آقای خوبی علیه السلام به اشکال، مبتنی بر کشف وثاقت مروی عنه مشایخ ثلاث توسط شیخ طوسی علیه السلام بود؛ اما می‌توان - حتی با فرض اینکه شیخ طوسی از مشایخ ثلاث، التزام به نقل از ثقه را نقل کرده باشد - میان شهادت مربوط به مشایخ ثلاث و شهادت ابن قولویه تفاوت قائل شد؛ بدین بیان که وجود نقض‌های بسیار در مروی عنه مشایخ ثلاث سبب می‌شود اصل «عدم خطا» در مورد آنان جاری نباشد و نتوان به نقل آنان در تمام موارد اعتنا کرد. بر خلاف شهادت ابن قولویه که با فرض کمی نقض‌ها، مشکلی در جریان اصل «عدم خطا» در نقل‌های دیگر او وجود ندارد. دلیل این تفاوت با توجه به منشأ حجیت اصل «عدم خطا» آشکار می‌شود. اصل «عدم خطا»، اصلی عقلایی است و در فرض اطمینان به عدم خطا جریان دارد؛ برای نمونه اگر شخصی در هزار مورد، خطاهای انگشت‌شمار داشته باشد، این خطاها باعث سلب اطمینان به نبود خطا در مواردی نیست که خطای او در آنها احراز نشده است؛ اما اگر در هزار مورد، دویست یا سیصد خطا احراز شود، دیگر نسبت به هشتصد یا هفتصد مورد باقی‌مانده، اطمینان به نبود خطا وجود نخواهد داشت. بله، اگر اصل «عدم خطا»، اصلی تعبدی بود و شرط در

حاج
پیشترها

کامل الزیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان

جریان آن اطمینان نبود، کمی و زیادی خطا در پذیرش شهادت تأثیری نداشت؛ پس با توجه به فراوانی موارد نقض در شهادت شیخ طوسی^۱ (به نظر ما شیخ طوسی به امامی ثقه بودن مروی^۲ عنه مشایخ ثلاث شهادت داده است و انحراف در عقیده مروی^۳ عنه ایشان نیز نقض این شهادت است) و اندک بودن این نقض‌ها در شهادت ابن قولویه می‌توان بین این دو تفاوت قائل شد.

البته نویسندگان در جای خود به نقض‌های وارد شده به شهادت شیخ طوسی^۴ پاسخ داده و اثبات کرده است که موارد نقض محدود است^۱ و این موارد محدود نمی‌تواند مانع جریان اصل «عدم خطا» در موارد دیگر باشد. از سوی دیگر با مراجعه به کتاب کامل‌الزیارات به موارد بسیاری برخورد می‌شود که از راوی مجهول یا راوی مسلم الضعف روایت نقل شده یا روایت مرسل است؛ به طوری که نمی‌توان گفت *ابن قولویه* به وثاقت این راویان باور داشته یا از ضعف ایشان غفلت کرده است؛ بلکه این موارد نشان‌دهنده آن است که مراد ایشان از عبارت مقدمه، توثیق تمام راویان کتاب نیست؛ چنان‌که خواهد آمد. بازگشت *آقای خویی*^۲ از این دیدگاه نیز به علت مراجعه به تک‌تک اسناد کامل‌الزیارات و مشاهده وجود نقض‌های پرشمار در آن است.

۲. نقض‌های فراوان: دومین اشکال به وثاقت تمام راویان کامل‌الزیارات، وجود نقض‌های بسیار در آن است. همان‌گونه که بیان شد، از عبارت *ابن قولویه* در مقدمه (الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته) استظهار می‌شود راویان کامل‌الزیارات هم ثقه و هم امامی هستند و این استظهار، شمار نقض‌ها را به مراتب افزایش می‌دهد که در ادامه به برخی از این نقض‌ها اشاره می‌شود. *ابن قولویه* در باب «فضل کوفه» روایتی را از عایشه نقل کرده^۳ که حتی اگر عایشه را ثقه بدانیم، نقل روایت از او نقض بر شهادت *ابن قولویه* در مقدمه است؛ زیرا ظاهر شهادت او نقل از امامی ثقه است و بی‌گمان عایشه امامی نیست. همچنین با مرور اسناد کامل‌الزیارات به روایت‌های بسیاری از راویان اهل سنت، راویان فطحی و راویان واقفی^۴ بر می‌خوریم. «عمار ساباطی»،^۱ «عبدالله بن بکیر فطحی»،^۲

۱. شبیری زنجانی، التحقیق فی قاعدة وثاقت مشایخ الثلاث، ص ۹۷.

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

۳. مانند علی بن ابی حمزه از رؤسای واقفه (ر.ک: همان، ص ۶۳، ح ۲، ص ۸۴، ح ۵، ص ۱۰۸، ح ۳ و

«زهری سنی»،^۳ «ابومعشر سنی»^۴ و «ابوالجارود زیدی رئیس فرقه جارودیه» نمونه‌هایی از این راویان هستند.^۵

همچنین روایت‌های فراوانی به نحو مرسل در کامل‌الزیارات وارد شده است. ابن‌قولویه در ۳۶ مورد از عنوان «بعض اصحابنا» و در ۲۷ مورد از عنوان «عن رجل» روایت نقل کرده است. مجموع روایت‌های مرسل موجود در کامل‌الزیارات حدود ۱۵۰ روایت است. در کنار این روایات مرسل، روایت‌های فراوانی از افراد مجهول وجود دارد و این تعداد به گونه‌ای است که می‌توان گفت اطمینان به ثقه نبودن بخش زیادی از این راویان مجهول و مرسل حتی نزد ابن‌قولویه وجود دارد؛ زیرا امامی نبودن برخی از این راویان و ثقه نبودن برخی دیگر، به حدی روشن است که در آن، اختلاف مبانی وجود ندارد و نمی‌توان ادعا کرد ابن‌قولویه آنان را امامی و ثقه می‌دانسته است.

بررسی یک نقض بر دیدگاه اول: برخی بر مبنای وثاقت تمام راویان کامل‌الزیارات، به وجود عمرین‌سعد در این کتاب نقض کرده^۶ و می‌گویند کسی در ضعف عمرین‌سعد ملعون شک ندارد و وجود روایت او در کامل‌الزیارات، بهترین شاهد بر ثقه نبودن تمام راویان موجود در این کتاب است. درمقابل، برخی به این اشکال پاسخ داده و گفته‌اند عمرین‌سعد تصحیف عمروبن‌سعید بوده و مراد از آن عمروبن‌سعید مدائنی است؛^۷ اما راوی از عمرین‌سعد در کتاب کامل‌الزیارات، نصرین‌مزاحم است و نصر در کتابش (وقعة صفین) بارها از عمرین‌سعد روایت نقل می‌کند؛^۸ تا آنجا که نخستین روایتی که در کتاب آمده، روایت نصرین‌مزاحم از عمرین‌سعد است؛^۹ بنابراین نمی‌توان عمرین‌سعد را مصحف عمروبن‌سعید دانست.

-
- ص ۱۱۱، ح ۷) و حسن بن علی بن ابی حمزه از بزرگان واقفه (ر.ک: همان، ص ۴۹، ح ۱۵ و ۱۶، ص ۹۸، ح ۲، ص ۱۰۰، ح ۲ و ص ۱۵۳، ح ۴).
۱. همان، ص ۲۰، ح ۱، ص ۲۱، ح ۶، ص ۲۱۲، ح ۹ و ص ۲۴۷، ح ۳.
 ۲. همان، ص ۵۷، ح ۵، ص ۷۵، ح ۱۵، ص ۱۲۵، ح ۳ و ص ۱۳۷، ح ۱.
 ۳. همان، ص ۷۷، ح ۳ و ص ۹۲، ح ۲۰.
 ۴. همان. ابومعشر در طریق روایت‌های زهری است و در هردو سند سابق وارد شده است.
 ۵. ابن‌قولویه، کامل‌الزیارات، ص ۴۷، ح ۳، ص ۷۳، ح ۱، ص ۲۶۸، ح ۵ و ص ۲۹۳، ح ۱۰.
 ۶. همان، ص ۷۱، ح ۲، ص ۷۲، ح ۳، ص ۷۷، ح ۳، ص ۹۲، ح ۲۰، ص ۹۳، ح ۳، ص ۹۴، ح ۳ و ص ۹۵، ح ۴.
 ۷. امینی، مصحح کامل‌الزیارات، عمروبن‌سعید را ترجیح داده و در برخی موارد، نسخه عمروبن‌سعید را بر عمرین‌سعد مقدم کرده است.
 ۸. منقری، وقعة صفین، صص ۹۲، ۱۹۶، ۲۱۳ و ۲۸۵.
 ۹. همان، ص ۳.

با این حال نقل از عمر بن سعد در کامل الزیارات نقضی بر دیدگاه مورد بحث نیست؛ توضیح آنکه عمر بن سعدی که نصر بن مزاحم از او روایت نقل می‌کند، استاد نصر بن مزاحم است و بر این اساس نمی‌تواند عمر بن سعد معروف و ملعون باشد؛ زیرا این عمر بن سعد در زمان امام صادق علیه السلام بوده و در طبقه عمر بن سعد ملعون نبوده است. آن ملعون در زمان ولادت امام صادق علیه السلام از دنیا رفته بوده و حتی ولادت امام صادق علیه السلام را درک نکرده است؛ عمر بن سعدی که شیخ نصر بن مزاحم است، عمر بن سعد بن ابی صید اسدی نام داشته است^۱ و گاه با دو واسطه از امام صادق علیه السلام روایت کرده و روشن است که این دو با هم یکی نخواهند بود. بدین ترتیب به قرینه روایت نصر بن مزاحم از عمر بن سعد، آن عمر بن سعد موجود در کامل الزیارات، عمر بن سعد ملعون نبوده و نمی‌توان از این ناحیه، نقضی را به شهادت ابن قولویه وارد دانست.

به هر حال دیدگاه نخست - با توجه به موارد فراوان نقض - صحیح نیست و نمی‌توان گفت ابن قولویه به ثقه و امامی بودن تمام راویان موجود در کامل الزیارات شهادت داده است و اگر به فرض، چنین شهادتی نیز از او صادر شده باشد - با توجه به نقض‌های فراوان - اصل «عدم خطا» در غیر موارد نقض جریان نخواهد داشت.

دیدگاه دوم: وثاقت مشایخ بی‌واسطه ابن قولویه

محدث نوری رحمته الله بر این باور است که عبارت ابن قولویه در مقدمه، تنها بر وثاقت مشایخ بدون واسطه مؤلف دلالت دارد. آقای خویی رحمته الله نیز در اواخر عمر - با عدول از دیدگاه پیشین خویش - این دیدگاه را برگزیده است. ایشان در چاپ‌های ماقبل آخر معجم رجال و نیز در کتاب‌های فقهی خویش، مبنای گذشته را در پیش گرفته است؛ اما پس از پایان نگارش معجم رجال - با توجه به اشکالاتی که بر آن مبنا وارد است - از آن دست کشیده است.^۲

حاج
پوشها

سال اول شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. همان.

۲. نوری، خاتمه مستدرک، ج ۳، ص ۲۵۱، ایشان با توجه به برداشت فوق از مقدمه، ۳۲ نفر از مشایخ بدون واسطه ابن قولویه را نام می‌برد و کلام ابن قولویه را صریح در توثیق مشایخ وی می‌داند.

۳. چاپ اول تا چاپ چهارم، معجم رجال الحدیث (چاپ چهارم، بیروت: ۱۴۰۹ق) ۲۳ جلد بر اساس مبنای سابق آقای خویی رحمته الله تنظیم شده؛ اما چاپ پنجم (۱۴۱۳ق، ۲۴ جلد) طبق مبنای اخیر ایشان تنظیم

در توضیح این دیدگاه می‌گوییم: قدر متیقن از عبارت مقدمه کامل‌الزیارات، توثیق مشایخ بی‌واسطه است و با توجه به نقض‌هایی که به دیدگاه اول وارد است، باید توثیق مقدمه را به مشایخ بی‌واسطه منحصر دانست. این دیدگاه هیچ نقضی ندارد؛ حتی موردی درباره مشایخ مستقیم/ابن‌قولویه یافت نمی‌شود که دیگران وی را تضعیف کرده باشند تا تعارض بین توثیق/ابن‌قولویه و تضعیف دیگران مطرح شود؛ از این رو پذیرش این دیدگاه بی‌اشکال است.

اشکال اول: عبارت مقدمه کامل‌الزیارات چنین است: «وقد علمنا أننا لا نخطب بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمتهم». عبارت «ما وقع لنا» معطوف به «جميع ما روي عنهم» است؛ از این رو مفاد آن چنین است: «لكن نخطب بما وقع لنا من جهة الثقات...». معنای عبارت این است که ما به روایاتی که از طریق ثقات به دست ما رسیده، احاطه داریم. این امر دلیل بر این نیست که وی هرچه در این کتاب نقل کرده، از طریق ثقات به دستش رسیده است.^۱

پاسخ: ظاهر سکوت از ذکر نقل از غیرثقات این است که/ابن‌قولویه تنها روایات ثقات را در کتاب خود آورده است؛ مثلاً اگر مؤلفی بگوید: «ما در صدد تراجیم روحانیون بودیم؛ اما به تمام روحانیون احاطه نداریم؛ ولی به مجتهدان احاطه داریم»، بسنده کردن به این عبارت نشان می‌دهد ذکر احاطه مجتهدان، مقدمه این است که کتاب

شده است. در چاپ سابق معجم رجال، جلد ۲۴ در نجف به عنوان «مستدرک» منتشر شده که یادداشتی از آقای خوبی^۲ در عدول از مبنای سابق ضمیمه آن بوده است. سیدعبدالصاحب خوبی^۳ نیز در مقدمه چاپ پنجم، صفحه «ف» به این تغییر مبنای اشاره کرده است. در صراط‌النجاح، ج ۲، ص ۴۵۷ نیز به این تغییر تصریح شده است. با این تغییر مبنای، تغییراتی در چاپ پنجم راه یافته است؛ برای نمونه در ترجمه ابراهیم‌بن‌مهزیار، ابراهیم‌بن‌هاشم، احمدبن‌هلال و قاسم‌بن‌یحیی در چاپ چهارم، ج ۱، صص ۳۰۶ و ۳۱۸، ج ۲، صص ۳۵۸ و ج ۱، ص ۶۵ این افراد به خاطر قرارگیری در اسناد کامل‌الزیارات توثیق شده‌اند؛ اما این توثیق در چاپ پنجم، ج ۱، صص ۲۷۸-۲۸۰ و ۲۹۰، ج ۳، صص ۱۵۲ و ج ۱، صص ۶۷-۷۰ حذف شده است.

۱. توضیح بیشتر: می‌توان اشکال فوق را به این شکل تقریب کرد که درست است که/ابن‌قولویه در مقدمه کامل‌الزیارات در مقام بیان روایاتی است که در این کتاب آورده است؛ اما احاطه به روایات ثقات سبب می‌شود تمام روایات ثقات را در کتاب بیاورد؛ نه اینکه هرچه در کتاب است، از ثقات است. به دیگر بیان درباره مفاد مقدمه می‌توان دو قضیه را مطرح کرد: نخست: «کل روایة رواها الثقات فهی موجودة فی کامل‌الزیارات»؛ دوم: «کل ما فی کامل‌الزیارات فهی مرویة من طریق‌الثقات». مفاد مقدمه با توجه به فعل احاطه، قضیه اول است و آنچه دیدگاه دوم در صدد اثبات آن است، قضیه دوم است.

مخصوص مجتهدان است؛ نه اینکه در کتاب، از مجتهدان و هر مقداری از غیرمجتهدان که به دستش رسیده، نقل می‌کند؛ بلکه چنانچه مؤلف در کتاب تراجم، غیرمجتهدان را نیز آورده باشد، باید به این امر تصریح کند؛ وگرنه ظاهر تعبیر این است که کتاب به ترجمه احوال مجتهدان اختصاص دارد.^۱

اشکال دوم: مفهوم عبارتی که در ذیل مقدمه آمده، این است که *ابن قولویه* از افراد شاذ - به شرط نقل راوی مشهور از او - روایت کرده است؛ پس نمی‌توان گفت *ابن قولویه* به ثقه بودن تمام مشایخ بی‌واسطه خویش شهادت داده است؛ بلکه از راوی شاذ و ضعیف نیز بدون واسطه نقل می‌کند؛ البته به این شرط که افراد مشهور نیز از او نقل کرده باشند.

پاسخ اول: مراد از «شذاز من الرجال»، مجروحین و راویان ضعیف نیست؛ بلکه اصطلاح «شاذ»، نسبت به وثاقت و عدم وثاقت لایبشرط است. «شذَّ» یعنی «انفرد عن غیره، ندر عن الجمهور و خرج عنهم»^۲ و وصف «شاذ» برای راویانی است که در امر حدیث، خارج از جمهور هستند و «متنحی»^۳ و «متفرد»^۴ به شمار می‌آیند.^۵

۱. توضیح بیشتر: محصل پاسخ این است که هر چند مدلول لفظی عبارت مقدمه صرفاً احاطه داشتن *ابن قولویه* بر روایت‌های ثقات است؛ اما از آنجاکه هیچ سخنی از نقل از غیرثقات به میان نیامده، این سکوت اقتضا می‌کند تنها روایت‌های ثقات نقل شده باشد. به بیان اصطلاحی، دلالت عبارت فوق بر انحصار روایات کامل‌الزیارات به روایات ثقات به اطلاق مقامی این مقدمه است، نه به مفاد وضعی الفاظ آن؛ البته اینکه مراد از عبارت مقدمه، انحصار به ثقات در خصوص مشایخ بی‌واسطه است یا در مطلق راویان کتاب، بحثی دیگر است که پیش‌تر بدان پرداخته شد.
 ۲. *ابن منظور*، *لسان العرب*، ج ۳، ص ۴۹۴: «شذَّ الشيءُ يَشُدُّ و يَشُدُّ شُدًّا و شُدُوذًا: ندر عن جمهوره».
 ۳. *ابن منظور*، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۵، ص ۳۷۴: «يقال: شذَّذَ، أي مُتَنَحَّجٌّ؛ *ابن منظور*، *لسان العرب*، ج ۳، ص ۴۹۵: «يقال: شاذٌ أي متنج».
 ۴. *ابن منظور*، *لسان العرب*، ج ۳، ص ۴۹۵: «شذ الرجل إذا انفرد عن أصحابه؛ وكذلك كل شيء منفرد، فهو شاذ».
 ۵. درباره شهادت ثالثه، شیخ طوسی اشاره می‌کند که در این زمینه روایت شاذی وارد شده است (طوسی، *النهاية*، ص ۶۹؛ همو، *مبسوط*، ج ۱، ص ۹۹؛ ر.ک: *ابن سعید حلی*، *الجامع للشرائع*، ص ۳۳؛ علامه حلی، *منتهی المطلب*، ج ۴، ص ۳۸۱). آقای استادی در مقام تعریف روایت شاذ برآمده و آن را به روایتی که از نظر سندی، صحیح و روایانش اندک است، تفسیر می‌کند؛ اما به نظر ما شاذ مفهومی عام دارد و اگرچه می‌تواند در مورد روایت ضعیف نیز به کار رود؛ اما اگر در مقام نقد روایت، تنها به شاذ بودن آن اشاره شود، قرینه بر آن است که اشکالی در روایت، غیر از *تفرد* راوی وجود ندارد.
- توضیح بیشتر: مجلسی اول در ذیل بحث اذان می‌گوید: «والشاذ ما يكون صحيحاً غير مشهور» (محمدتقی مجلسی، *روضة المتقين*، ج ۱، ص ۳۸) و در *لواعص صاحبقرانی* (ج ۳، ص ۵۶۶) آمده است: «مصطلح ارباب حدیث آن است که خبر صحیح مخالف مشهور را شاذ می‌گویند». این کلام را باید به بیانی که استاد فرموده، بازگرداند (ر.ک. محمدتقی مجلسی، *روضة المتقين*، ج ۱، ص ۳۸).

مطابق این معنا، «شذاذ من الرجال» به معنای راویانی است که سلیقه‌های متفردی مانند نقل فراوان از ضعفا و اعتماد بر مرسلات دارند؛ نه اینکه خود ضعیف باشند. پس می‌توان افرادی مانند احمد بن ابی عبدالله برقی و پدرش محمد بن خالد برقی را از راویان شاذ دانست.

پاسخ دوم: ابن قولویه در مقدمه می‌گوید: تنها در صورتی از راوی شاذ روایت نقل می‌کند که همان روایت را راوی مشهوری از او روایت کرده باشد، قهراً این راوی شاذ، شیخ بی‌واسطه ابن قولویه نیست؛ بلکه راوی مشهوری واسطه بین ابن قولویه و این راوی شاذ بوده است.

در پاسخ این بیان ممکن است گفته شود مراد از عبارت مقدمه این نیست که شرط روایت از راوی شاذ این است که راوی مشهور در همین کتاب کامل‌الزیارات این روایت را از وی نقل کرده باشد؛ بلکه مراد این است که در صورتی ابن قولویه از راوی شاذ - بی‌واسطه - نقل می‌کند که راوی مشهوری در غیر کامل‌الزیارات، همان روایت را از وی روایت کرده باشد.

مثلاً ابن قولویه از علی بن حسین سعدآبادی روایت کرده که به فرض راوی شاذی است؛ اما چون در کتاب دیگری، راوی مشهوری همین روایت را از سعدآبادی نقل کرده، ابن قولویه روایت را در کامل‌الزیارات بی‌واسطه از علی بن حسین سعدآبادی نقل کرده است؛ از این رو لازم است عبارت مقدمه این نیست که راوی شاذ، از مشایخ باواسطه ابن قولویه باشد؛ بنابراین اگر از اشکال اول صرف‌نظر شود و شاذ بودن راوی ملازم با ضعیف بودن وی دانسته شود، با این تفسیر از عبارت مقدمه، از عبارت برداشت می‌شود که وی احیاناً از راوی ضعیف - حتی بدون واسطه - نقل می‌کند.

این برداشت از عبارت مقدمه درست نیست؛ زیرا در گذشته، امری طبیعی بوده که از یک راوی ضعیف با واسطه نقل کنند؛ باینکه روایت را از وی مستقیم شنیده بودند؛ اما به خاطر ضعیف بودنش به اعتماد نقل راوی ثقه، روایت را نقل می‌کردند. نجاشی رحمته در ترجمه ابوالفضل شیبانی می‌گوید: «رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه». علت این رفتار نجاشی رحمته این است که به گفته وی: «رأيت حلّ

حج
پیشترها

کامل‌الزیارات و شهادت ابن قولویه به وفات راویان

أصحابنا یغمزونه ویضعفونه؛^۱ بنابراین از نقل بی‌واسطه از ابوالفضل شیبانی خودداری می‌کند و مسئولیت نقل روایت را بر دوش راوی‌ای قرار می‌دهد که نجاشی وی را بین خود و ابوالفضل واسطه قرار می‌دهد.

چنین رفتاری طبیعی است؛ اما اینکه از راوی ضعیف به اعتماد نقل یک راوی مشهور روایت شود، بدون اینکه نقل راوی مشهور آورده شود و تنها به صورت سربسته و مبهم گفته شود که همین روایت را یک راوی مشهور از این راوی ضعیف نقل کرده است، این رفتار بسیار غیرطبیعی است.

از سوی دیگر با توجه به اختلاف دیدگاه‌ها درباره مشهور بودن و مشهور نبودن راویان، طبیعی نیست که به طور مبهم و بدون نام بردن از راوی مشهور (که از راوی ضعیف، نقل کرده) به‌طور مستقیم از راوی ضعیف روایت کنند؛ بلکه اگر به اعتماد راوی مشهوری از راوی ضعیف نقل کنند، آن راوی مشهور را نام می‌برند؛ از این رو تفسیر فوق از عبارت مقدمه، خلاف ظاهر است؛ بلکه بر فرض که شاذ بودن راوی با ضعیف بودن وی تلازم داشته باشد، مفاد عبارت مقدمه این است که وی افزون بر شرط ثقه بودن در مشایخ بی‌واسطه خود، در راویان باواسطه نیز شرط دیگری دارد و آن این است که یک راوی مشهور، روایت را از راوی ضعیف روایت کرده باشد.

به‌رحال اشکال اصلی در اینجا این است که شاذ بودن با ضعیف بودن تلازم ندارد؛ از این رو در مورد وثاقت راویان باواسطه هیچ‌گونه تعهدی از سوی ابن‌قولویه داده نشده است.

نتیجه بحث این است که ابن‌قولویه دو شهادت داده است: نخست وثاقت و صحت

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۹۶، رقم ۱۰۵۹. توضیح بیشتر: این احتمال مطرح شده که چون به گفته نجاشی، ابوالفضل شیبانی در آغاز «ثبت» بوده و سپس از استقامت خارج شده، نجاشی توسط کسانی که دوران استقامت ابوالفضل شیبانی را درک کرده‌اند، از وی روایت می‌کند؛ اما با توجه به اینکه نجاشی صرفاً به واسطه قرار دادن شخصی بین خود و ابوالفضل شیبانی اشاره کرده و چنین امری به‌هیچ‌وجه با این ملازمه ندارد که واسطه فوق در دوران استقامت ابوالفضل شیبانی از وی روایت کرده باشد، خودداری نجاشی از نقل مستقیم از ابوالفضل و روایت کردن با واسطه از وی از این نظر بوده که بین نقل مستقیم و نقل باواسطه فرق بوده است. نقل مستقیم نوعی تأیید درستی مروی‌عنه قلمداد می‌شده، بر خلاف نقل غیرمستقیم؛ از این رو نجاشی از نقل مستقیم که از آن برداشت نوعی توثیق وی درباره ابوالفضل می‌شده، خودداری کرده است؛ ولی در نقل با واسطه چنین محذوری نبوده است. لذا نجاشی با واسطه از ابوالفضل نقل کرده است.

مذهب راویان بی‌واسطه؛ دوم روایت نکردن از راوی شاذ در راویان باواسطه؛ مگر آنکه راوی مشهوری این روایت را از راوی شاذ نقل کرده باشد.

نکته: درباره مفاد «ما وقع لنا من الثقات»، این احتمال نیز داده شده که ناظر به توثیق مؤلفان مصداری باشد که روایات کامل‌الزیارات از آن اخذ شده است. اما با توجه به تعقید *ابن قولویه* بر ذکر سند کامل در اکثر قریب به اتفاق اسناد، احتمال فوق خلاف ظاهر به نظر می‌رسد.^۱

ثمره رجالی دیدگاه مختار

در صورتی که دلالت اکتار روایت بر وثاقت مروی‌عنه پذیرفته نشود، ثمره رجالی دیدگاه مختار روشن است؛ اما اگر قاعده اکتار پذیرفته شود، ممکن است گفته شود استفاده وثاقت مشایخ بی‌واسطه از عبارت مقدمه *کامل‌الزیارات* فایده چندانی ندارد؛ چراکه *ابن قولویه* از بیشتر مشایخ خود در *کامل‌الزیارات* اکتار روایت دارد.

اما با پذیرش مبنای اکتار نیز دیدگاه مختار فواید بسیاری خواهد داشت؛ زیرا نقل *ابن قولویه* از مشایخ خود در بسیاری از موارد به حد اکتار نمی‌رسد و در مواردی هم که *ابن قولویه* در *کامل‌الزیارات* از شیخ خود بسیار روایت کند - چون قاعده اکتار تنها در جایی است که روایات نقل شده الزامی باشد و بیشتر روایات *کامل‌الزیارات* محتوای غیرالزامی دارند - با قاعده اکتار نمی‌توان این‌گونه مشایخ را توثیق کرد؛ بلکه با عنایت به مقدمه *کامل‌الزیارات*، وثاقت این مشایخ اثبات می‌شود.

۱. توضیح بیشتر: احتمال مورد بحث را می‌توان این‌گونه تقریب کرد که چه‌بسا روایات نقل شده در *کامل‌الزیارات* با استناد به اجازه عامه‌ای که مؤلف درباره روایات صاحبان کتاب‌ها داشته، نقل شده باشد؛ مثلاً ممکن است *ابن قولویه* روایتی را از کتاب *حسین بن سعید* برگرفته و در *کامل‌الزیارات* نقل کرده باشد؛ در حالی که مشایخ مستقیم وی صرفاً اجازه روایت کتاب *حسین بن سعید* را به وی داده‌اند، عبارت «ما وقع لنا» می‌تواند ناظر به تحمل و دریافت تفصیلی حدیث باشد، نه دریافت اجمالی آن. دریافت تفصیلی حدیث توسط *ابن قولویه* در این فرض از کتاب *حسین بن سعید* صورت گرفته، نه از مشایخ مستقیم وی؛ بلکه مشایخ *ابن قولویه* صرفاً اجازه نقل احادیث کتاب *حسین بن سعید* را به وی داده‌اند.

ولی با توجه به تعقید *ابن قولویه* به نقل سند کامل، به نظر می‌رسد وی اگر احادیث کتاب *حسین بن سعید* را نیز با اجازه عامه دریافت کرده باشد، این اجازه عامه برای وی اهمیت داشته و آن را در دریافت حدیث اثرگذار می‌دانسته است؛ لذا «ما وقع لنا من جهة الثقات» ناظر به توثیق مشایخ مستقیم *ابن قولویه* است که روایت‌های کتاب را به وی منتقل کرده‌اند (هرچند با اجازه عامه)؛ نه ناظر به توثیق مصادر کتاب *کامل‌الزیارات* (خواه به‌تنهایی یا با توثیق مشایخ مستقیم).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برداشت وثاقت تمام راویان موجود در کتاب کامل‌الزیارات با نقض‌های فراوانی همراه است و این سبب می‌شود مفاد عبارت *ابن‌قولویه* در مقدمه کتاب کامل‌الزیارات مختص به مشایخ بی‌واسطه دانسته شود و بر فرض که ظاهر عبارت مقدمه بر وثاقت تمام راویان کتاب دلالت کند - به دلیل کثرت موارد نقض - در غیر موارد نقض نیز نمی‌توان اصل «عدم خطا» را جاری کرد؛ در نتیجه دیدگاه صحیح درباره عبارت مقدمه کامل‌الزیارات این است که *ابن‌قولویه* تنها به وثاقت مشایخ مستقیم خود شهادت می‌دهد؛ این دیدگاه با ظاهر عبارت مقدمه سازگاری دارد و از نقض‌های دیدگاه نخست برکنار است.

بر اساس این دیدگاه، با شهادت *ابن‌قولویه*، راویان بسیاری که توثیق صریح ندارند و *ابن‌قولویه* از آنان روایت نقل کرده است، توثیق خواهند شد. حکیم‌بن‌داود بن حکیم و حسن بن عبدالله بن محمد بن عیسی از این راویان هستند.

منابع و مآخذ

۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، الأملی، تهران: کتابچی، چ ۶، ۱۳۷۶ ش.
۲. _____، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۳. ابن غضائری، ابوالحسن، احمد بن ابی عبدالله، کتاب الضمفاء - رجال ابن‌الغضائری، تصحیح: سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: [بی‌جا]، [بی‌تا].
۴. ابن‌قولویه قمی، جعفر بن محمد، کامل‌الزیارات، نجف: دار المرتضویه، چ ۱، ۱۳۵۶ ش.
۵. ابن‌منظور، ابوالفضل، جمال‌الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر، چ ۳، ۱۴۱۴ ق.
۶. اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، محقق/ مصحح: سید حسین موسوی کرمانی - علی پناه اشتهاردی - سید فضل‌الله طباطبائی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چ ۲، ۱۴۰۶ ق.
۷. _____، لواعص صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۱۴ ق.
۸. امین، سید محسن، أعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.

٩. حرّ عاملي، محمدبن حسن، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، تهران: نويد، ج ١، ١٣٦٢ش.
١٠. _____ الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل)، تصحيح: محمدبن محمد حسين قاننى، قم: موسسه معارف اسلامى امام رضا، ج ١، ١٤١٨ق.
١١. حلّى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، رجال العلامة الحلي - خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال، نجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ج ٢، ١٣٨١ق.
١٢. حلّى، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، قم: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، ١٤٠٥ق.
١٣. حميرى، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ج ١، ١٤١٣ق.
١٤. راوندى، قطب الدين، سعيد بن عبدالله، الخرائج و الجرائح، قم: [بى جا.]، ج ١، ١٤٠٩ق.
١٥. سيستاني، سيدعلى، قاعدة لا ضرر و لا ضرار، بيروت: دار المؤرخ العربى، ١٤١٤ق.
١٦. شيرى زنجانى، سيد محمد جواد، اثبات الوصيه و مسعودى صاحب مروج الذهب، فصلنامه انتظار، سال دوم، ش ٤، تابستان ١٣٨١ش.
١٧. شيرى زنجانى، سيد موسى، التحقيق في قاعدة وثاقه مشايخ الثلاث، قم: مركز فقهى امام محمد باقر عليه السلام، ج ١، [بى تا].
١٨. _____ جرعه اى از دريا، قم: موسسه كتابشناسى شيعه، ١٣٨٩ش.
١٩. شوشترى، محمد تقى، قاموس الرجال، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج ٢، ١٤١٠ق.
٢٠. طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست، تصحيح: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف اشرف: المكتبة الرضوية، ج ١، ١٣٨٧ق.
٢١. _____ المبسوط في فقه الإمامية: تصحيح: سيد محمد تقى كشفى، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج ٣، ١٣٨٧ق.
٢٢. _____ النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت: دار الكتاب العربى، ج ٢، ١٤٠٠ق.
٢٣. _____ تهذيب الاحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ٤، ١٤٠٧ق.
٢٤. _____ رجال الطوسى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج ٣، ١٣٧٣ش.
٢٥. عاملى، حرّ، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محقق / مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ج ١، ١٤٠٩ق.
٢٦. علامه حلّى، حسن بن يوسف بن مطهر، رجال العلامة الحلي، نجف اشرف: دار الذخائر، ١٤١١ق.

٢٧. قوامی رازی، بدرالدین، دیوان قوامی رازی، [بی جا]: چاپخانه سپهر، چ ١، ١٣٧٤ق.
٢٨. ——— متھی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، چ ١، ١٤١٢ق.
٢٩. کشتی، ابوعمرو، محمدبن عمر بن عبد العزیز، رجال الکشی، مشهد: موسسه نشر دانشگاه مشهد، ١٣٩٠ق.
٣٠. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: موسسه آل البيت علیہ السلام، چ ١، ١٤٣١ق.
٣١. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ٢، ١٤٠٣ق.
٣٢. موسوی خوبی، سیدابوالقاسم، صراط النجاة، قم: مکتب نشر المنتخب، چ ١، ١٤١٦ق.
٣٣. ——— معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
٣٤. ——— موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ١٤١٨ق.
٣٥. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ٦، ١٣٦٥ش.
٣٦. نصر بن مزاحم، وقعة صفین، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ٢، ١٤٠٤ق.
٣٧. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل البيت، چ ١، ١٤٠٨ق.
٣٨. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، چ ١، ١٤١٤ق.

اعتبار سنجی توثیقات و تضعیفات رجالیان^۱

محمد قائینی^۲

چکیده

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

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

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

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

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

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

اشکال اول: عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

برای اثبات حجّیت خبر واحد، از چند دلیل استفاده می‌شود که به بررسی دلالت آنها، از جهت شمول خبر ثقه در موضوعات می‌پردازیم. در بررسی این ادله خواهیم دید که از چند دسته دلیل حجّیت خبر واحد، برخی از آن‌ها، مثل روایت «أَفِيئُتُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةً أَخَذَ عَنْهُ مَا أَحْتَا جُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ: نَعَمْ»؛ «آیا یونس بن عبدالرحمن ثقه است تا من معالم دین خود را از او بگیرم؟ حضرت فرمودند: بله» دالّ بر مطلب نیست ولی برخی دیگر، می‌تواند اعتبار خبر واحد در موضوعات را نیز اثبات کند.

۱. سیره عقلا: یکی از دلالتی که برای حجیت خبر واحد در موضوعات، بدان استناد می‌شود سیره عقلا است. در مورد استدلال به سیره عقلا، بسیار واضح است که برای عقلا، تفاوتی بین اخبار از حکم یا موضوع وجود ندارد؛ پس با این استدلال، ادعای خصوصیت داشتن اخبار از احکام، بی‌دلیل خواهد شد. در عین حال برخی از روایات، به عنوان رادع از این سیره بیان شده است. مهم‌ترین آنها، روایت مسعدة بن صدقه است. مسعدة بن صدقه می‌گوید: شنیدم حضرت صادق علیه السلام می‌فرمود: هر چیزی برای تو حلال و روا است تا اینکه بدانی همان چیز حرام و ناروا است؛ پس آن را از پیش خود رها کن، و آن مانند ثوب و جامه‌ای است که آن را خریده‌ای در حالی که آن دزدی است، یا مملوک و برده‌ای است نزد تو و شاید او حرّ و آزاد بوده که خود را فروخته یا از روی خدعه و فریب دادن بوده که فروخته شده یا (به زور او را گرفته و) بر وی چیره شده

حج
پوشش

جلد اول شماره ۱، سال ۱۳۹۷

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

سپس فرمودند:

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

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

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

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

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

۱. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۱۳.

۲. همان، ج ۷ ص ۴۱۴.

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

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

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

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

الْعُمَرِيُّ وَ ابْنُهُ يُقْتَانِ فَمَا أَذْبَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي؛

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

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

۱. «إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ». شعرا، آیات ۱۰۷ و ۱۲۵ و ۱۴۳ و ۱۶۲ و ۱۷۸؛ دخان، آیه ۱۸.
 ۲. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۳۲۹.
 ۳. صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۵.

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

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

سپس فرمود:

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

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

روایت دوم: بزنتی می‌گوید: به ابو الحسن الرضا علیه السلام گفتیم: اگر انسان کبوتری پر بها

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

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

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

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

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

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

اشکال دوم: شهادت بودن قول رجالی و نیاز به تعدّد

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

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

۱. کلینی، کافی، ج ۶، ص ۲۲۲.

۲. خوئی، معجم رجال، ج ۱، ص ۴۲.

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

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

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

اشکال سوم: حدسی بودن قول رجالی

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

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

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

امر حسّی: مراد از امور حسّی اموری است که نوعاً اطلاع از مقدّماتش موجب تصدیق نتیجه آن تصدیق می‌شود و در صورتی که خود فرد شنونده، آن واقعه را تجربه کرده بود، یقیناً نتایج را می‌پذیرفت. پس اخبار از امور حسّی به این معناست که از اموری خبر دهند که شخص شنونده، در صورتی که خودش مقدّمات را به دست می‌آورد، همان نتایج را بدون هیچ تغییری تحصیل می‌کرد و احتمالی، خلاف نتیجه‌ای که ناقل خبر گرفته، برای منقول‌الیه دست نمی‌داد؛ مثل نقل مسموعات و مشهودات که اگر ناقل دروغگو نباشد، شنونده‌ای حرف او را به صرف احتمال اینکه شاید اشتباه در حس کرده باشد، رد نخواهد کرد؛ بلکه در آن، اصل عدم خطا جاری می‌کند. به تعبیر دیگر، در حسّیات، انتفای احتمال تعدد کذب، مستلزم اطمینان به مضمون خبر است.

اموری هم که از مسموعات و مشهودات نیستند، ولی تعریف فوق بر آنها صدق می‌کند، یعنی آن را به هر کس بدهیم نتیجه واحد به دست می‌آید، باز در محدوده امور حسّی‌اند و می‌توان از آنها به امور قریب به حس تعبیر نمود؛ به عنوان مثال اگر شخصی را در حال مستی دیدند و علت منحصره مستی شراب خوردن باشد و مخبر خبر آورد که آن شخص شراب خورده است، با وجود اینکه خود مخبر، شراب خوردن را ندیده ولی در این واقعه، بحث استنباط شراب خوردن شخص خاص نیست و اخبار وی، اخبار از امور حسّی محسوب می‌شود.

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

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

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

طبق آنچه از نجاشی و شیخ به دست می‌آید عدد کتب رجالی از زمان حسن بن محبوب تا زمان شیخ، صد و اندی کتاب بوده است.

سپس در ادامه سخن می‌افزاید که آقا بزرگ تهرانی کتابی برای جمع‌آوری کتب رجالی تالیف کرده است:

نام همه این کتب را بحاث مشهور معاصر شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب مصنفی المقال جمع کرده است.^۱

این نکته نشان از وجود کتب فراوانی در این باب دارد. این کتب فراوان، در دسترس رجالیان صاحب کتاب مثل شیخ^۲ و نجاشی بوده و با توجه به شهادت موجود در آن کتب، وثاقت یا تضعیف یک راوی را استنباط کرده‌اند و هر کس به جای آنها بود، همین استنباط را داشت. از طرفی، این احتمال که آنها چه بسا درکی متفاوت با درک ما از کتب رجالی قدیمی داشته‌اند، قابل اعتنا نیست؛ پس شهادت رجالیان خبر از امری قریب الحس بوده و می‌توان از باب حجیت خبر واحد به آنها عمل کرد.

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

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

۱. خوئی، معجم رجال، ج ۱، ص ۴۱.

۲. طوسی، عدّه، ج ۱، ص ۱۴۱.

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

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

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

۱. خوئی، معجم رجال، ج ۱، ص ۴۳.

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

اشکال چهارم: مرسل بودن قول رجالی

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

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

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

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

اشکال پنجم: مبنای اصالة العدالة در میان قدما

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

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

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

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

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

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

۲. حلی، مختلف، ج ۳، ص ۸۸.

در مورد غیر ایشان نیز به هر کس این نسبت را داده‌اند، خلاف آن را می‌توان از کلماتش به دست آورد. از جمله کسانی که این مبنا به او نسبت داده شده، علامه^۱ است، ولی این نسبت از غرائب است و حاکی از عدم تتبع کافی نسبت‌دهندگان در کلمات ایشان است. برای روشن شدن این مطلب لازم است برخی از کلمات علامه^۱ بررسی شود.

علامه^۱ در تحریر می‌نویسد:

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

همو در قواعد می‌نویسد:

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

نیز در تحریر در بحث کتاب الصلاة آورده است:

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

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

۱. همو، تحریر، ج ۵، ص ۱۳۱

۲. همو، قواعد، ج ۳، ص ۴۳۰

۳. همو، تحریر، ج ۱، ص ۳۱۸

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

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

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

نظیر این مطلب است، آنچه ایشان ذیل ابراهیم بن هاشم فرموده است:

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

۱. همو، رجال، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۵.

و نیز ایشان در مقدمه کتاب خود فرموده‌اند:

همه روات در این کتاب ذکر نشده‌اند بل که فقط دو قسم از آنان را ذکر کرده ایم. کسانی که بر روایات آنها اعتماد کرده ام و کسانی که در عمل به نقل آنها توقف می‌کنم. حال این توقف یا به دلیل ضعف آنها و یا به خاطر اختلاف جماعت در توثیق یا تضعیف آنان است و یا به دلیل مجهول بودن آنها نزد من است. این کتاب در بر دارنده همه مصنفات روات نیست و ما نیز در نقل سیره آنها تطویل نکرده ایم زیرا ذکر طولانی آنها را موکول کردیم به کتاب کبیر که نامش کشف المقال فی معرفة الرجال است.^۱ و نیز ذیل إسماعیل بن خطاب، بعد از ذکر خبری دالّ بر مدح او می‌فرماید: نزد من صحت یا بطلان این خبر ثابت نشده است، لذا اقوی توقف در روایات او است.^۲

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

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

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

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

۱. همان، ص ۳.

۲. همان، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۳۱.

۴. طوسی، خلاف، ج ۶، ص ۲۲۱.

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

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

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

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

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

حج
پوشش‌ها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

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

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

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

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

۱. کلینی، کافی، ج ۷، ص ۴۳۱.

۲. صدوق، فقیه، ج ۳، ص ۳۸.

۳. صاحب جواهر، جواهر، ج ۱۳، ص ۲۷۵.

ضمیمه: بی‌نیازی از قول رجالی با راه‌های جایگزین

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

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

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

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

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

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

در رجال کسانی که این رویه را نداشته و بر ضعف و مجاهیل اعتماد می کرده‌اند، این ویژگی را به عنوان قدح در او بیان کرده‌اند؛ مثل برقی که در موردش گفته‌اند:

در نقل احادیث، ثقه بود جز اینکه اصحاب ما می‌گویند همواره از ضعف نقل می‌کرده و بر احادیث مرسل نیز اعتماد می‌نموده و هیچ ابایی از اخذ حدیث از کسی نداشته است.^۱

بنابراین کسی که رجالیان در مورد او چنین قدحی بیان نکرده‌اند، نشان می‌دهد که بر ضعیف اعتماد نمی‌کرده و روایات زیاد از او نقل نکرده است؛ پس اگر از کسی زیاد نقل کرد، دلیل بر وثاقت او خواهد بود. نتیجه اینکه، اگر نجاشی کسی را توثیق کرد و در مورد او نگفت که از ضعف نقل روایت می‌کند، تمام مشایخ او هم که از آنها کثیر نقل می‌کند، ثقه‌اند. با این راه، می‌توان موارد فراوانی از روات را توثیق کرد.

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

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

در کتب رجالی اهل سنت، بحث کردن از روات ما، بحث مفصلی است و تعداد زیادی از روات ما در کلمات رجالیین اهل سنت عنوان شده‌اند. البته در این میان، عده‌ای از آنها هم مورد توثیق رجالیان اهل سنت قرار گرفته‌اند. تنها قدحی که نسبت به آنها وارد کرده‌اند، این است که شیعه است. این نکته نشان می‌دهد اگر آنها به غیر از شیعه بودن، ضعیفی مثل تعمد بر کذب یا عدم وثوق به نقل او در دست داشتند، ذکر می‌کردند.

۱. نجاشی، رجال، ص ۲۴۵.

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

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

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

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

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

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

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

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

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

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

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

منابع و مآخذ

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

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

بازخوانی وثاقت عبدالاعلی^۱

غلام‌رضا احسنی^۲

چکیده

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

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

۱. تاریخ تأیید مقاله: ۹۳/۳/۱۰

۲. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱/۱۲

۳. از دانش آموختگان مدرسه فقهی امام محمدباقر ع.ج.

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

طبعاً هر حدیثی که ناقل سنتی باشد، قابلیت استناد و عمل ندارد؛ بلکه حدیثی قابل استناد است که با عمل به آن در صورت خلاف واقع بودن، مُعَدَّری داشته باشیم و برای صحت مواخذه، مُنَجَّز محسوب شود.

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

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

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

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

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

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَثَرْتُ فَنَائِقَطُ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَيَّ إِصْبِعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يَعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ « مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » اَسْمَحْ عَلَيْهِ؛

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

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

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

۱. گیاهی است خاردار و تلخ.

۲. کلینی، کافی، ج ۳، ص ۳۳.

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

عنوان عبدالاعلی در تراجم

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

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

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

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

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۴۲.

از آل اعین بودن عبدالاعلی بن اعین

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

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

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

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

در تهذیب الکمال نیز این گونه آمده است:

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

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

۲. همان، ص ۲۱۲.

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

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

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

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

۱- آل اعین از بنی شیبان هستند و عبدالاعلی بن اعین، عجلی است.

۲- در اسناد و ترجمه‌های عبدالاعلی بن اعین عجلی، به برادر زراره و برادر فرزندان آل اعین بودن وی، اشاره نشده است.

۳- از کلام ابن حجر عسقلانی نیز استفاده می‌شود که از عبدالاعلی یک روایت بیشتر باقی نمانده است و این با اتحاد وی با عبدالاعلی بن اعین منافات دارد؛ زیرا روایات او کم نیست.

۴- روایات عبد الاعلی بن اعین عجلی نشانگر امامی بودن اوست؛ اما در هیچ یک از کتب رجال - حتی رجال اهل سنت - به امامی بودن و یا شیعه بودن عبد الاعلی بن اعین اخ زراره و بکیر اشاره نشده است. شاید بتوان از کلام حسن بن علی بن یقظین - نقل شده در رجال کشی - غیر امامی بودن عبد الاعلی اخ زراره را اثبات کرد. در رجال کشی در «ما روی فی أخوة زرارة» آمده است:

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

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

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

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

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

به همین دلیل احتمال دارد، بین فرزند و نوه های اعین خلطی رخ داده باشد.

مطابق این احتمال، وحدت عبدالاعلی بن اعین العجلی با عبدالاعلی بن بکیر بن

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۱۶۱.

۲. ابوغالب زراری، رساله ابی غالب الزراری، ص ۱۳۱.

۳. طوسی، رجال الطوسی، ص ۱۲۸.

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

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

انصراف عنوان عبد الاعلی

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

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

چهار
پیشروها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

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

مطابق کلام ابن غضائری در باره فرزندان اعین، احتمال هشتمی در عبد الاعلی به نحو مطلق، ایجاد می‌شود که به عبد الاعلی بن اعین بن سنسن منصرف باشد. در تحلیل، با دقت در علت مطلق گذاشتن عنوان که یا به اعتبار سند قبل و یا به

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

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

قرآنی اتحاد عبد الاعلی بن اعین و مولی آل سام

با توجه به قرآنی که در بخش قبل بیان شد، در اسناد اصحاب الصادق علیه السلام - که در دسترس است - دو نفر به نام عبد الاعلی وجود دارد: عبد الاعلی بن اعین عجلی^۱ و عبد الاعلی مولی آل سام. قرآنی بر اتحاد این دو وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود.

قرینه اول (اجتماع هر دو عنوان در یک سند): در روایتی در اصول کافی عبد الاعلی بن اعین و مولی آل سام با هم در یک سند جمع شده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله ^۲.

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

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

۲. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۳۴.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۵۹۶.

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

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

اشکال: جمع بین دو عنوان لزوماً از سوی راوی مستقیم صورت نمی‌گیرد و روات مع الواسطه یا صاحبان کتب، در برخی موارد، عنوانی را با توضیح بیشتر برای روشن کردن مقصود از راوی بیان می‌کرده‌اند. در این مورد نیز راوی مع الواسطه یا صاحبان کتبی مثل ابن محبوب، سهل بن زیاد یا کلینی می‌توانسته‌اند این عنوان را این‌گونه بیان کرده باشند؛ در این صورت دیگر نمی‌توان به وحدت راوی در این زمینه تمسک کرد. جواب: اگر بپذیریم که این عنوان را شخص دیگری غیر از علی بن رثاب آورده است، باز هم در استدلال خدشه‌ای وارد نمی‌شود؛ زیرا جمع بین دو عنوان، شهادت بر وحدت این دو عنوان است و هر کس در این سند شهادت داده باشد، تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا تمام راویان و صاحبان کتب در این سند از ثقات شمرده می‌شوند و شهادتشان مورد پذیرش است.

محقق خوبی در جواب این سند می‌فرمایند:

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

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

۱. طوسی، تهذیب، ج ۷، ص ۴۰۰.

۲. خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۲۵۷.

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

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

در اینجا به هفت نفر از روایات متحد بین عبدالاعلی بن اعین و مولی آل سام به همراه برخی از موارد وقوع این اتحاد در کتب حدیثی اشاره می‌شود:

۱. یونس بن یعقوب:

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

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

۱. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۱۵۴.

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ السَّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنِ عَبْدِ
الْأَعْلَى بْنِ أَعِينٍ قَالَ.^١

• مواردی که از مولی آل سام روایت می کند:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ عَنِ ابْنِ سِيَّانٍ عَنِ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنِ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ
سَامٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ.^٢

عَنْهُ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنِ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ.^٣

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

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ سِيَّانٍ عَنِ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ
عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُؤَيَّرَةِ وَعِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ عَبْدِ الْأَعْلَى وَ أَبُو عُبَيْدَةَ وَ عَبْدُ
اللَّهِ بْنُ بَشِيرٍ الْخُنَعِيُّ سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ.^٤

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنِ
يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنِ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ.^٥

٢. ثعلبه بن ميمون:

• مواردی که از مولی آل سام روایت می کند:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنِ
عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنِ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ.^٦

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمِثْمِيِّ عَنِ ثَعْلَبَةَ
عَنِ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ.^٧

أَبِي رَجْمَةَ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَبْدِ عَنِ
عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمِثْمِيِّ عَنِ ثَعْلَبَةَ عَنِ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام

قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ.^٨

١. طوسی، تهذیب، ج ١، ص ٢٦٥.
٢. صفار، بصائر، ص ٧٤.
٣. برقی، المحاسن، ج ١، ص ٢٤٩.
٤. کلینی، الکافی، ج ١، ص ٢٦١.
٥. همان، ج ١، ص ٤٣٧.
٦. همان، ج ٦، ص ٢٧٥.
٧. برقی، بصائر، ص ٣٣٢.
٨. صدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٢٠١.

• مواردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

حَدَّثَنَا أَبِي وَ مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الْحَجَّالِ الْأَسَدِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ...^١

حَدَّثَنَا أَبِي رَجِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ^٢.
عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ^٣.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلِ الْمَيْمَنِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتَهُ يَقُولُ^٤.

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

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ^٥.

٣. سیف بن عمیره:

• مواردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله^٦.
عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ^٧.

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

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

١. همو، توحید، ص ٣٥١.

٢. همان، ص ٤١٢.

٣. برقی، محاسن، ج ٢، ص ٤١١.

٤. صدوق، کمال‌الدین، ج ١، ص ٢٠٤.

٥. کلینی، کافی، ج ٥، ص ٧١.

٦. همان، ج ٢، ص ٣١٠.

٧. همان، ص ٣٧٧.

عُبَيْد، عَنْ عَلِي بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عُمَيْرَةَ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ، قَلَسْتُ لِأَبِي
عَبْدِ اللَّهِ ﷺ ...^١

٤. حماد بن عثمان:

• موردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ
عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ^٢
الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنِ
حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ^٣
حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ
عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ^٤

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ
الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ^٥

٥. علی بن رثاب:

• موردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

عِدَّتُهُ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ
بْنِ رِثَابٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ^٦

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ^٧

٦. اسحاق بن عمار:

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

١. کشی، رجال‌الکشی، ص ٣١٩.
٢. کلینی، کافی، ج ١، ص ٦١.
٣. همان، ص ٢٣٤.
٤. صفار، بصائر، ص ١٩٧.
٥. کلینی، کافی، ج ٦، ص ٥٤٦.
٦. همان، ج ٥، ص ٣٣٤.
٧. طوسی، تهذیب، ج ٩، ص ٣٨٤.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ
عُدَّافِرٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
قَالَ^١.

• موردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

و حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بِنِ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِهِ
فِي رَجَبِ سَنَةِ ثَمَانٍ وَمِائَتَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ قَالَ حَدَّثَنِي
صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ الصَّرِفِيِّ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيُنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ
اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ^٢.

٧. عبدالله بن بکیر:

• موردی که از مولی آل سام روایت می‌کند:

أَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى
مَوْلَى آلِ سَامٍ^٣.

• موردی که از عبدالاعلی بن اعین روایت می‌کند:

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
الرَّقِيقِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيُنَ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ^٤.

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

١. کلینی، کافی، ج ٥، ص ٦٢.

٢. ابن ابی زینب، الغیبة، ص ٣٥.

٣. طوسی، تهذیب، ج ٤، ص ٢٢٩.

٤. صدوق، خصال، ج ٢، ص ٥٣٩.

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

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ مِنْ أَوْلَاهُ إِلَى آخِرِهِ كَأَنَّهُ فِي كَفِّي فِيهِ خَيْرُ السَّمَاءِ وَخَيْرُ الْأَرْضِ وَخَيْرُ مَا كَانَ وَخَيْرُ مَا هُوَ كَائِنٌ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ؛

از عبدالاعلی مولى آل سام روایت شده که شنیدم امام صادق علیه السلام می‌فرمود: به خدا که من کتاب خدا را از آغاز تا پایانش می‌دانم، چنان که گوئی در کف دست من است. خیر آسمان و خیر زمین و خیر گذشته و خیر آینده در آنست؛ خدای تعالی می‌فرماید: بیان هر چیزی در آنست.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ قَدْ وَدِدَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ وَفِيهِ بَدَأُ الْخَلْقِ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَفِيهِ خَيْرُ السَّمَاءِ وَخَيْرُ الْأَرْضِ وَخَيْرُ الْحَيَّةِ وَخَيْرُ النَّارِ وَخَيْرُ مَا كَانَ وَخَيْرُ مَا هُوَ كَائِنٌ أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ إِلَى كَفِّي إِنْ اللَّهُ يَقُولُ فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ؛

از عبدالاعلی بن اعین روایت شده که شنیدم از امام صادق علیه السلام که می‌فرمود: همانا من فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله هستم و من کتاب خدا را می‌شناسم. آغاز آفرینش و برنامه کائنات تا روز قیامت در کتاب خداست. خیر آسمان و خیر زمین و خیر بهشت و خیر دوزخ و خیر گذشته و خیر آینده در آنست. من همه‌ی این مسائل را می‌دانم، گویا که در کف دست خود می‌نگرم. خداوند تبارک و تعالی می‌گوید: بیان هر چیزی در آنست.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمِثْمِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَا تَرَكَ اللَّهُ الْأَرْضَ بغيرِ عَالِمٍ يَنْقُصُ مَا زَادَ النَّاسُ وَيَزِيدُ مَا نَقَصُوا وَلَوْلَا ذَلِكَ لَاحْتَلَطَ عَلَى النَّاسِ أُمُورُهُمْ؛

از عبد الاعلی بن اعین روایت شده که از امام باقر علیه السلام شنیدم که می‌فرمود:

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲. همان، ص ۶۱.

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

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحِمَيْرِيِّ جَمِيعًا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمِثْمِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مِيمُونَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعِينٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ تَرَكَ اللَّهُ الْأَرْضَ بِغَيْرِ عَالَمٍ يَنْقُصُ مَا زَادُوا وَ يَزِيدُ مَا نَقَصُوا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَا اخْتَلَطَتْ عَلَى النَّاسِ أُمُورُهُمْ؛

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

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

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

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

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

۱. صفار، بصائر، ص ۳۳۲.

۲. همان، ص ۳۳۲.

۳. عبد الاعلی مولی آل سام نقل الکشی: أن الصادق عليه السلام أذن له فی الکلام لأنه یقع و یطیر. حلی، خلاصه الاقوال، ص ۱۲۷.

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

۵. برقی، رجال البرقی، ص ۲۴.

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

قرائن تعدد عبدالاعلی بن اعین و مولى آل سام

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

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

العجلي مولا هم الكوفي.^۴

سپس بعد از ذکر نام عبدالاعلی بن محمد البصری، بلافاصله عبدالاعلی مولى آل سام الکوفی را آورده است. اگر این دو، یک نفر بودند، وجهی برای تعدد ترجمه وجود نداشت؛ در حقیقت تعدد ترجمه شهادتی عملی از شیخ طوسی بر تعدد معنوی است.

قرینه دوم (اختلاف در قبیله): عبدالاعلی بن اعین عجللی و از بنو عجل است که نسبشان به بکر ابن وائل می‌رسد؛^۵ اما عبدالاعلی مولى آل سام از بنو سامه است که

۱. صدوق، فقیه، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳. همان، ج ۴، ص ۴۴۴.

۴. طوسی، رجال الطوسی، ص ۲۴۲.

۵. عجل بن لجم: بطن من بکر ابن وائل، من العدنانية، وهم: بنو عجل ابن لجم بن صعاب بن علی بن بکر بن وائل بن قاسط بن هب بن اقصی بن دعی ابن جدیله بن اشد بن ربیعه بن نزار بن معد بن عدنان. کحاله، عمر رضا، معجم قبائل العرب، ج ۲، ص ۷۵۷.

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

قرینه سوم (تعدد تلامیذ): مجموع روایات از عبد الأعلى بن اعین مولی آل سام با تصریح به آل سام، بنی سام، اولاد سام و این نوع تعبیرات، ۲۳ روای است: موسی بن اکیل، زکریا بن محمد، علی بن حسن بن رباط، درست بن ابی منصور، اسحاق بن عمار، مرزوم بن حکیم، یحیی بن عمران، ابان بن عثمان، ثعلبه بن میمون، عبد الله بن بکیر، علی بن رثاب، یونس بن عبد الرحمن، حماد بن عثمان، علی بن اسماعیل المیثمی، داوود بن فرقد، ابی عبد الله المومن، محمد بن ابی عمیر، ابراهیم بن عمر الیمانی، اسماعیل، یونس بن یعقوب، علی بن عقبه، سیف بن عمیره، فضل الاسدی.

مجموع روایات از عبد الأعلى بن اعین نیز با تصریح به ابن اعین، ۱۸ روای است: یونس بن یعقوب، سیف بن عمیره، حماد بن عثمان، عبد الله بن مسکان، مالک بن عطیه، محمد بن سنان، حسین بن ابی العلاء، عبد الاعلی الارجانی، عبدالله بن بکیر، ثعلبه بن میمون، ابن فضال، ثعلبه بن میمون، الحسن بن علی بن ابی حمزه، اسحاق بن عمار، محمد بن غیاث، هارون بن حمزه الغنوی، محمد بن مارد، ابی سعید المکاری.

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

پاسخ به قرائن تعدد

تعدد ترجمه در رجال شیخ، تنها نشانگر تعدد عنوان در اسناد است و ظهور در تعدد معنون ندارد. هر چند این بحث نیازمند تحقیقی تفصیلی بوده و از حوصله این مقاله خارج است؛ اما به عنوان نمونه، یک مورد را ذکر می‌کنیم:

شیخ طوسی در رجال، یک بار ابراهیم بن زیاد أبو ایوب الخراز الکوفی را ترجمه

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

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

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

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

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

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

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۱۶۷.

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۰.

۴. محدث نوری، مستدرک، ج ۴، ص ۳۸۲.

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

وثاقت عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام

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

برای اثبات وثاقت عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام، می توان هشت شاهد اقامه کرد: شاهد اول (نقل صفوان و ابن ابی عمیر): در کتاب شریف کافی روایتی وارد شده

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

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

همان گونه که در بخش های قبل بیان شد، عبدالاعلی به صورت مطلق در اصحاب الصادق علیه السلام به عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام انصراف دارد. در این سند نیز عبدالاعلی، منصرف به ابن اعین آل سام است.

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

سام روایت نقل می کند:

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

از عبدالاعلی مولی آل سام روایت شده که شنیدم از حضرت صادق علیه السلام که می فرمود: اگر مردم می دانستند که از چه چیزی خلق شده اند، هیچ وقت با یکدیگر نزاع نمی کردند.^۲

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

۱. کلینی، کافی، ج ۴، ص ۲۶.

۲. صدوق، علل، ج ۱، ص ۸۵

۳. طوسی، عده، ج ۱، ص ۱۵۴.

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

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

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِيبٍ عَنْ مُرَازِمِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليهما السلام اسْتَدَّتْ خَالَهُ حَتَّى تَحَدَّثَ بِذَلِكَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ فَبَلَغَهُ ذَلِكَ فَتَعَيَّنَ أَلْفَ دِرْهَمٍ ثُمَّ بَعَثَ بِهَا إِلَيَّ صَاحِبَ الْمَدِينَةِ وَقَالَ هَذِهِ صَدَقَةٌ مَالِي؛

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

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

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

۱. کلینی، کافی، ج ۶، ص ۴۴۰.
 ۲. ابن ابی عمیر عن ثعلبة عن أبي عبد الله عليه السلام. همان، ج ۳، ص ۸۱؛ ابن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن عمرو بن الأشعث قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام. همان، ج ۱، ص ۲۷۸؛ محمد بن ابی عمیر عن سيف بن عميرة عن أبي الصباح الكناني قال قال أبو عبد الله عليه السلام. همان، ص ۱۸۶؛ ابن ابی عمیر عن علي بن رثاب عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام. همان، ج ۴، ص ۳۸۸؛ همان، ج ۴، ص ۱۱۰؛ صفوان بن يحيى عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ ابْنِ سَيَّانٍ عَنْ بُؤْسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قَالَ نُبْتُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ كَرِهَ يَبْعَثُ فِي الْأَرْضِ وَخُذْ عَلَيَّ غَيْرَ تَقْلِيْبٍ وَ شِرَاءَ مَا لَمْ يُرْ؛

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

در این روایت عبد الاعلی می‌گوید: «نبت عن ابی جعفر علیه السلام» این تعبیر نص در این است که روایت مباشر نبوده است؛ زیرا اگر روایت به صورت مباشر بود با تعبیری مثل قال، سمعت، سئلت و یا حداقل عن تعبیر می‌کرد. این روایت با ضمیمه عدم نقل عبد الاعلی حتی در یک مورد از امام باقر علیه السلام، مؤید این است که عبد الاعلی امام باقر علیه السلام را در تحمل حدیث درک نکرده است؛ پس به طریق اولی امام سجاده علیه السلام را نیز درک نکرده است.

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

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

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

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

۱. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۱۵۴.

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

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

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

ما رُوِيَ فِي عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى أَوْلَادِ سَامَ حَمْدَوِيَه قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ النَّاسَ يَبْغُونُ عَلَيَّ بِالْكَلَامِ وَ أَنَا أَكَلِمُ النَّاسِ، فَقَالَ: أَمَّا مِثْلُكَ مَنْ يَقَعُ نَمَّ يَطِيرُ فَتَنَمَّ وَ أَمَّا مَنْ يَقَعُ نَمُّ لَّا يَطِيرُ فَلَا؛

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

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

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

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۳۱۹.

۲. خوبی، معجم رجال، ج ۹، ص ۲۵۷.

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

در رساله عددیه شیخ مفید که ایشان شهادت به وثاقت تمام راویان در این رساله می‌دهد، حماد بن عثمان از عبد الاعلی روایت می‌کند:

و روی یزید بن إسحاق عن حماد بن عثمان عن عبد الاعلی بن اعین عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول.

در انتها بعد از ذکر چند روایت برای رؤیت می‌فرماید:

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

شیخ مفید در ارتباط با روات احادیث رؤیت می‌فرمایند:

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

۱. همان، ج ۹، ص ۲۵۵.

۲. همان، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۲۵.

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

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

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

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

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

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

۱. همان، ص ۱۹.

۲. همان، ص ۲۰.

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

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

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

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

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

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

محمد بن سنان حضور دارد:

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

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

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

۱. همان، ج ۲، ص ۷۱.

۲. مفید، الرد علی أصحاب العدد، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۳۰.

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

در نتیجه شهادت شیخ مفید در مورد تمام سلسله سند روات روایات رؤیت جاری نیست و با دو قرینه‌ای که بیان شد - بخصوص قرینه اول - اگر شیخ مفید شهادتی داده باشد، در مورد روات مباشر قابل جریان است نه تمام سند.

مرحله دوم (قصد توثیق روات مباشر): مراد از شهادت شیخ مفید روات مباشر از امام معصوم^ع باشد نه تمام راویان واقع در سلسله اسناد؛ اما باز هم این مطلب صحیح نیست؛ زیرا این تعبیری که شیخ مفید برای روات رؤیت بیان کرده، در تمام روات جاری نیست و مثل ابی الجارود که رأس زیدیه جارودیه است و شیخ طوسی در ترجمه او می‌فرماید: «زیاد بن المنذر یکی أبا الجارود زیدی المذهب و إليه تنسب الجارودية»^۲ قطعاً از کسانی نیست که حلال و حرام از آنها اخذ می‌شود و راهی به ذم آنها وجود ندارد. در حالی که یکی از روات مباشر در روایات رؤیت همین ابی الجارود است.

و روی محمد بن سنان عن أبي الجارود قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي^ع يقول صم حين يصوم الناس و أفطر حين يفطر الناس فإن الله جعل الأهلّة مواقيت؛ امام باقر^ع فرمودند: روزه بگیر هنگامی که مردم روزه می‌گیرند و افطار کن هنگامی که مردم افطار می‌کنند؛ چرا که خداوند ماه‌ها را اوقات قرار داده است.^۳

۱. همان، ص ۳۷. و روی أبو سارة عن أبي يعفور قال قال أبو عبد الله^ع صم للرؤية و أفطر للرؤية.
 ۲. طوسی، فهرست، ص ۲۰۳، باب زیاد.
 ۳. مفید، الرد علی أصحاب العدد، ص ۳۰.

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

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

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

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

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

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

۱. همان، ص ۴۴.

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

۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۸.

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

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

این سندی که محقق خویی نقل می‌فرماید این گونه است:

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

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

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

صاحب تفسیر قمی در مقدمه تفسیر می‌فرماید: پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام باید قرآن را بیان کند و بر مردم لازم است یاد بگیرند. وی در ادامه می‌آورد:

و نَحْنُ ذَاكِرُونَ وَ مُخْبِرُونَ بِمَا يَنْتَهِي إِلَيْنَا وَ رَوَاهُ مَشَائِخُنَا وَ ثِقَاتُنَا عَنِ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ؛

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

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

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

۳. همان، ج ۹، ص ۲۵۵.

۴. قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۰۴.

۵. همان، ج ۲، ص ۴۲۶.

۶. همان، ج ۱، ص ۴.

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

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

۱. اسناد کتاب به علی بن ابراهیم مسلّم نیست: اسناد تفسیر به علی بن ابراهیم بن هاشم قمی واضح نیست و تأملات عدیده‌ای در این انتساب وجود دارد.

حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله می‌فرماید:

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

ایشان به طور قطع نسبت تمام کتاب به علی بن ابراهیم را رد می‌کند.

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

عليُّ بنُ أبي سهل حاتم بن أبي حاتم القزويني أبو الحسن ثقةٌ من أصحابنا في نفسه يروي عن الضعفاءِ سماعاً أكثر.^۲

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

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

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۶۳.

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

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

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

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

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

۱. کلینی، کافی، ج ۳، ص ۴۵۸: عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.

۲. خوبی، معجم رجال، ج ۱، ص ۴۹.

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

۴. دارای نقض بسیار است: شیخ احمد عبدالله ابو زید در شماره ۳۱ مجله فقه اهل

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

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

۱. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل البیت علیه السلام بالعربیة، ج ۳۱، ص ۱۶۱.

۲. خویری، مجمع رجال، ج ۹، ص ۲۵۷.

۳. حلی، المعتبر، ج ۲، ص ۷۱۶.

۴. حلی، تذکره، ج ۸، ص ۳۶۳.

غایه المراد^۱، فاضل مقصد^۲ در التنقیح الرائع^۳، محقق اردبیلی در مجمع الفائدة^۴ یا عبدالاعلی را به طور صریح تضعیف کرده‌اند یا به حدیث او روایت اطلاق کرده‌اند که نشانگر عدم اعتماد به روایت عبدالاعلی است.

یکی دیگر از شواهدی که می‌توان به عنوان مؤید بیان کرد، ذکر عبدالاعلی مولی آل سام در قسمت معتمدین خلاصه الأقوال علامه است^۵؛ اما این قرینه قابلیت استدلال ندارد زیرا علامه در خلاصه الأقوال ذیل ترجمه عبدالاعلی مولی آل سام، کلام کشتی در زمینه اجازه امام^ع به او در زمینه کلام را نقل می‌کند که ظاهراً وجه توثیق علامه نیز همین روایت است که این بیان اشکالاتی داشت که در مباحث گذشته به آنها اشاره شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

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

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

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

۱. شهید اول، غایه المراد، ج ۱، ص ۳۵۷.

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

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

۴. حلی، خلاصه الاقوال، ص ۱۲۷.

منابع و مأخذ

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

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

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



علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال^۱

علی رضا صاحبی^۲

چکیده

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

تاریخ تأیید مقاله: ۹۵/۱/۲۹

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۱/۱۹
۲. از دانش پژوهان حوزه علمیه مشهد.

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

مقدمه

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

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

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

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

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

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

۳. سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۱.

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

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

اهمیت و جایگاه پژوهش: اهمیت پژوهش درباره این شخصیت از این‌جا آشکار می‌شود که با تتبع در اخبار و آثاری که به **فضل بن شاذان** نسبت داده شده و اکنون در دسترس ماست، دانسته می‌شود که دو نفر در حفظ و نشر آثار وی نقش مهمی داشته‌اند: ^۱ الف) **محمد بن اسماعیل** ^۲ (بندفر^۳ یا بندقی^۴) نیشابوری؛ ب) **علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری**.

توضیح بیشتر این‌که طریق **ثقة الاسلام کلینی** ^۵ به **فضل بن شاذان**، بنابر ظاهر ^۶ کتاب **الکافی** به **محمد بن اسماعیل** ^۷ و طریق **ابو عمرو کشی** به **فضل**، به **علی بن محمد بن قتیبه** منحصر است. ^۸

روایت‌هایی که **شیخ صدوق** ^۹ در کتاب‌های گوناگونش از **فضل** نقل کرده نیز در بسیاری از موارد با یک واسطه به **علی بن محمد بن قتیبه** می‌رسد؛ ^{۱۰} هم‌چنان‌که نام **ابن قتیبه**

۱. کلام **سید محمد باقر میرداماد** نیز در این نکته ظهور دارد. همو، **الرواشح السماویة**، ص ۷۲.

۲. درباره **محمد بن اسماعیل**، راوی **فضل** در کتاب **کافی**، احتمال‌های گوناگونی وجود دارد که از جمله آن احتمال‌ها این‌که وی **محمد بن اسماعیل بن بزیر** یا **محمد بن اسماعیل برمکی** است؛ اما با توجه به قرینه‌ها و ادله اقامه‌شده به نظر می‌رسد صحیح این باشد که وی **محمد بن اسماعیل بندفر** (بندقی) **نیشابوری** است. **ابوعلی حائری** در **منتهی المقال** کلام مفصلی در دفاع از این قول و رد مخالفان دارد. **جالب توجه** است که وی در ابتدای بحث نوشته که در زمان ما همه به همین قول قائل هستند. **حائری، منتهی المقال**، ج ۵، ص ۳۵۶ - ۳۵۹.

۳. **سید محمد باقر میرداماد** باور دارد که **بندفر** صحیح است. **میرداماد، الرواشح السماویة**، ص ۷۳.

۴. علت **پافشاری** بر این قید این است که **شیخ طوسی** ^{۱۱} در **مشیخه تهذیب و استبصار** ضمن بیان طریق خود به **فضل کلینی** ^{۱۲} را صاحب دو طریق به **فضل** دانسته است: الف) طریق پیش‌گفته؛ ب) از طریق **ابراهیم بن هاشم قمی**؛ اما به جهت آنکه **کلینی** ^{۱۳} در کتاب خود حتی یک بار هم از این طریق استفاده نکرده است. این‌که **شیخ دچار** اشتباه شده باشد چندان بعید نیست، فقیه **محقق سید احمد مددی** نیز چنین احتمالی داده است. **طوسی، تهذیب**، ج ۱۰، **مشیخه**، ص ۵۰؛ همو، **استبصار**، ج ۴، ص ۳۱۵.

۵. گفتنی است که تعداد روایت‌های نقل‌شده از وی در کتاب **شریف کافی** بنابر گفته **آیت‌الله خویی** ^{۱۴} به ۷۶۱ نقل می‌رسد. **خویی، معجم رجال**، ج ۱۶، ص ۸۴، ش ۱۰۲۳۵.

۶. هر دو مورد بدون واسطه است.

۷. آن واسطه همواره **عبد الواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری** است. برای نمونه ر.ک: **صدوق، عیون**، ج

در طرق شیخ مفید^۱ و شیخ طوسی^۲ به فضل بن شاذان نیز دیده می‌شود.^۱ در طریق نجاشی به آثار و اخبار فضل نیز حلقه اتصال نهایی ابن قتیبه است.^۲ البته باید توجه داشت که علی بن محمد بن قتیبه از مشایخ دیگری مانند حمدان بن سلیمان نیشابوری^۳ نیز روایت و حدیث دریافت کرده است و فقط راوی فضل نیست.

اکثریت روایت‌هایی که از طریق این راوی نقل شده و امروز در دست ماست، مربوط به دو حوزه معارف اعتقادی و بحث‌های رجال‌شناسی است و روایت‌های فقهی اندکی^۴ از طریق وی دیده می‌شود.^۵ البته این به حسب ظاهر اسناد روایت‌هاست و گر نه همان‌گونه که اشاره شد، وی راوی مجموعه آثار فضل بن شاذان نیز می‌باشد که شامل موضوع‌های گوناگونی است.

در هر حال هر دو حوزه موضوعی پیش‌گفته بسیار مهم و قابل توجه هستند؛ به‌ویژه آن‌که در حوزه نخست از جمله موضوع‌هایی که شیخ طوسی^۶ روایت‌های فراوانی درباره آن از طریق ابن قتیبه نقل می‌کند، مسائل درباره غیبت امام عصر^۷ می‌باشد که همگی از فضل بن شاذان روایت شده است.^۸

مسئله بحث برانگیز این‌که علی بن محمد بن قتیبه که خود روایت‌های رجالی فراوانی نقل کرده است، به‌رغم نامبرده شدن در کتاب‌هایی مانند رجال شیخ و فهرست نجاشی،

۱. ص ۱۱۸، ح ۹، ص ۲۰۹، ح ۱، ج ۲، ص ۱۷، ح ۳۹، ص ۲۲، ح ۵۰، ص ۲۳، ح ۵۲، ص ۱۲۱، باب ۳۵، ح ۱؛ صفات الشیعة، ص ۵۰، ح ۷۱.
۱. طوسی، فهرست، ص ۳۶۳؛ همو، تهذیب، ج ۱۰، مشیخه، ص ۸۶؛ همو، استبصار، ج ۴، ص ۳۴۱.
۲. نجاشی، فهرست، ص ۳۰۷.
۳. برای نمونه رک: صدوق، فقیه، ج ۳، ص ۳۷۸، ح ۴۳۳۱؛ همو، امالی، ص ۱۰۱، ح ۱ - ۲ و ص ۱۰۲، ح ۳؛ همو، توحید، ص ۲۴۲، ح ۴ و ص ۴۱۶، ح ۱۶؛ همو، عیون، ج ۱، ص ۹۹، ح ۵ و ص ۱۳۱، ح ۲۷.
۴. مانند روایت العلل فضل بن شاذان که از آن استفاده‌های فقهی نیز می‌شود. صدوق، عیون، ج ۲، ص ۹۹؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۵۱ یا روایت کفاره جمع؛ همو، فقیه، ج ۳، ص ۳۷۸، ح ۴۳۳۱؛ تهذیب، ج ۴، ص ۲۰۹، ح ۶۰۵.
۵. گفتنی است که نگارنده روایت واحدی که تقطیع شده و به مناسبت‌های گوناگون از آن استفاده شده باشد را یک روایت شمرده است. از طرفی باید توجه داشت که اندک بودن تعداد این روایت‌ها دلیل بر کم‌کاربرد بودن در باب‌های گوناگون نیست؛ چنان‌که روایت العلل در مسائل گوناگونی به کار می‌آید.
۶. برای نمونه رک: طوسی، الغیبة، صص ۴۱، ۱۶۰ - ۱۶۳، ۱۷۷، ۱۸۵ و ۱۸۷.

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

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

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

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

۱. به جز یک مورد که آن هم بنا بر برخی اقوال است و بیان آن در ادامه خواهد آمد.

۲. مانند عاملی، مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۹۴؛ فیض کاشانی، معتمد الشیعة، ج ۱، ص ۲۲۱ - ۲۲۲؛ خوبی، معجم رجال، ج ۱۲، ص ۱۶۰.

۳. سبحانی، معرفة الحدیث، ص ۲۶۱ - ۲۶۲.

۴. ما در نوشتار پیش‌رو از نظر آن محقق و سخنانش، بحث نکرده‌ایم و علت آن هم بی‌دلیل و اساس بودن سخن وی است. برای واکاوی سخن وی و نقد آن رک. به: مختاری، دیدار فضل‌بن‌شاذان با امام رضا، ص ۱۳۱ - ۱۳۳.

۵. برای نمونه رک. به: سبزواری، ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۵۱۰؛ بحرانی، حدائق، ج ۶، ص ۴۷ و ج ۱۳ ص ۲۲۱؛ میرزای قمی، غنائم، ج ۵، ص ۱۷۲؛ حکیم، مستمسک، ج ۸، ص ۳۴۵؛ همو، مصباح المنهاج، کتاب الصوم، ص ۱۸۳ - ۱۸۴.

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

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

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

آشنایی تفصیلی با علی بن محمد بن قتیبه

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

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

پژوهش‌ها

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۲۹؛ همو، اختیار معرفة الرجال، صص ۸، ۱۶، ۲۸، ۶۷، ۲۱۰.

۲. نجاشی، فهرست، ص ۳۳۴.

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

۴. طوسی، الغیبة، صص ۱۶۱، ۱۶۳ و ۴۲۵.

۵. مختاری، دیدار فضل بن شاذان با امام رضا علیه السلام، ص ۱۱۷.

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

۷. نجاشی، فهرست، ص ۲۵۹، ش ۶۷۸.

جایگاه روایی: همان طور که اشاره شد ابن قتیبه شاگرد فضل و از جمله راویان آثار و اخبار وی است. نقل های رجالی وی از فضل بخش بزرگی از روایت های او را تشکیل می دهد که مانند دیگر روایت های رجالی وی فقط به وسیله کُشی حکایت شده اند اما روایت های دیگر وی نیز بسیار هستند که شیخ صدوق^۳ در کتاب های گوناگونش^۱ و شیخ طوسی^۴ در الغیبه بخشی از این روایت ها را ثبت کرده اند،^۲ در کتاب های اربعه نیز چند روایت از وی به چشم می خورد.^۳

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

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

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

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

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

۵. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۰۱، ش ۳۵۴. البته در نسخه موجود، کنیه ابن قتیبه، ابو محمد بیان شده که در ظاهر غلط است.

۶. همان، ص ۱۵۹، ش ۲۶۶.

۷. همان، ص ۷، ش ۱۶ و ص ۱۲۴، ش ۱۹۶.

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

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

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

۱۱. همان، ص ۵۸۴، ش ۱۰۹۴.

چشمش

علی بن محمد بن قتیبه در آئینه علم رجال

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

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

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

۱. همان، ص ۵۴۷، ش ۱۰۳۷.
۲. مامقانی، مقياس الهداية، ج ۲، ص ۳۷۷.
۳. تمام موارد نقل کشی از ابن‌قتیبه بیشتر بیان شد.
۴. صدوق، أمالی، صص ۱۰۱ - ۱۰۲، ج ۱ - ۳؛ کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۴۰، ج ۲؛ توحید، ص ۷۶، ح ۳۲.
۵. نجاشی، فهرست، ص ۲۶۱، ش ۶۸۴.
۶. موارد نقل وی از ابن‌قتیبه بسیار فراوان است، برای نمونه ر.ک به: صدوق، فقیه، ج ۳، ص ۳۷۸؛ توحید، ص ۱۳۷؛ الخصال، ج ۱، ص ۵۸؛ صفات الشیعة، ص ۵۰؛ عیون، ج ۱، ص ۹۹؛ فضائل الأشهر الثلاثة، ص ۳۹؛ کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۸۷؛ معانی الاخبار، ص ۱۲۴؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۸.
۷. همان‌گونه که گذشت وی در دو طریق از پنج طریق اشاره شده از ابن‌قتیبه روایت می‌کند.
۸. نجاشی، فهرست، ص ۹۲، ش ۲۲۸؛ طوسی، فهرست، ص ۶۴، ش ۸۱.
۹. در برخی کتاب‌ها نام این راوی با اشتباه‌های فراوانی ضبط شده است دیدار فضل‌بن‌شاذان با امام رضا^{۱۲} (ص ۱۲۸)؛ جهت تحقیق و تنقیح نام و خاندان وی به انساب سمعانی رجوع کنید (سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۵ - ۲۵۰).
۱۰. صدوق، توحید، ص ۳۵۶، ج ۳؛ کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۳۹، ح ۶۰.
۱۱. سمعانی، انساب، ج ۶، ص ۲۴۶. وی در ۱۰۰ سالگی از دنیا رفت (همان).
۱۲. صدوق، تهذیب، منبیه، ص ۸۶؛ همو، استبصار، المشیخه، ج ۴، ص ۳۴۱؛ همو، مائة منقبة من مناقب امیرالمؤمنین و الائمة^{۱۳}، ص ۷۶.

ضمن اینکه طبق آنچه در کتاب انساب سمعانی^۲ دیده می‌شود جناب ابوالحسین محمد بن احمد بن محمد بن عبدالله بن حسن بن حسین (حسن) [بن علی] بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی زبیری^۳، نیز از طریق ابن قتیبه کتاب‌های فضل را نقل کرده است؛ بنابراین می‌توان روایت‌گران از ابن قتیبه را هفت نفر بر شمرد.

گفتنی است از این جمع به جز عبدالواحد بن محمد بن عبدوس، بقیه همگی نام‌آشنا بوده و افراد جلیل‌القدری هستند؛ این نکته می‌تواند در قضاوت ما درباره ابن قتیبه اثرگذار باشد.

ابن قتیبه در اصول هشت‌گانه رجال

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

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

۱. نجاشی، فهرست، ص ۶۴، ش ۱۵۰.

۲. سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۹.

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

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

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

رجال و فهرست شیخ طوسی^۴: شیخ طوسی^۵ در رجالش وی را شاگرد فضل بن شاذان و فاضل وصف کرده است^۶ اما در فهرست از وی یاد نکرده است.

فهرست نجاشی: نجاشی در کتابش که در حقیقت فهرست آسامی نویسندگان شیعه است،^۷ نام وی را درج کرده و وی را همراه فضل و راوی کتاب‌های وی خوانده و می‌نویسد:^۸ «عليه اعتمد أبو عمرو [الکشي] في كتاب الرجال». ضمن اینکه به دو کتاب از کتاب‌های وی و طریق خود^۹ به کتاب‌های وی اشاره می‌کند.

رجال ابن داود و علامه حلی: ابن داود، علی بن محمد بن قتیبه را در زمره ممدوحین یعنی جزو نخست کتابش آورده و به سخنان نجاشی در وصف وی بسنده کرده است.^{۱۰} علامه نیز نام وی را در بخش اول کتابش - خلاصة الأقوال - که مختص به معتمدین است بیان کرده و از عبارت شیخ طوسی^{۱۱} و برخی عبارت‌های نجاشی در وصف وی استفاده می‌کند.^{۱۲} گفتنی است که این دو عالم رجالی، هر دو بر اعتماد کُشی بر وی که نجاشی به آن تصریح کرده پافشاری کرده و گویی به آن تکیه دارند.

-
۲. در موارد بسیاری، کُشی از فردی به نام علی بن محمد به‌طور مستقیم نقل می‌کند که اگر این علی بن محمد را ابن قتیبه بدانیم تعداد نقل‌های کُشی از وی بسیار بیشتر از مقدار بیان شده خواهد بود اما این احتمال نیز وجود دارد که مراد علی بن محمد بن فیروزان قمی باشد که مقیم کش بوده است. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۲۹، ش ۶۱۶۴.
 ۲. طوسی، اختیار معرفة الرجال، صص ۲۹، ۵۵، ۱۶۵، ۲۰۱، ۲۴۶، ۴۱۲، ۴۱۶ و ...
 ۳. همان، صص ۳۰۹ و ۵۴۶.
 ۴. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۲۹، ش ۶۱۵۹.
 ۵. نجاشی، فهرست، ص ۳.
 ۶. همان، ص ۲۵۹.
 ۷. طریق وی به این قرار است: حسین بن عبدالله بن ابراهیم غضائری از احمد بن جعفر بن سفیان بزوفری از احمد بن ادریس از علی بن محمد بن قتیبه.
 ۸. ابن داود، رجال ابن داود، ص ۲۵۰، ش ۱۰۶۴.
 ۹. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ص ۹۴، ش ۱۶.

راه‌های اثبات وثاقت یا ممدوحیت علی بن محمد بن قتیبه

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

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

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

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

۲. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۰۸.

۳. علامه حلی، مختلف، ج ۳، ص ۴۸۸؛ شهید ثانی، مسالک، ج ۱۰، ص ۱۶؛ داماد، الرواشح السماویة، ص ۱۷۲؛ خواجویی، الفوائد الرجالیة، ص ۲۴۲؛ شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۵، ص ۵۰۷۵.

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

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

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

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

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

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

عده‌ای از عالمان و فقیهان^۱ به وصف فاضل در کلام شیخ در رجالش اعتنا کرده و آن را مفید مدح و حسن یا وثاقت دانسته‌اند؛ اما در برابر عده‌ای به مخالفت برخاسته توصیف شیخ حتی دال بر مدح هم ندانسته‌اند.

آیت‌الله خویی رحمته الله علیه که از دسته دوم است، در مقام بیان سبب عدم دلالت فاضل بر مدح، می‌گوید:

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

علامه مامقانی رحمته الله علیه نیز در مقیاس الهدایة پس از آن‌که در تعریف قسم «حسن» از انواع

چهارم

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

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

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

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

۳. بهبهانی، التعلیقة علی منہج المقال، ص ۱۳.

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

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

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

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

۲. اعتماد کشتی^{۱۱} بر علی‌بن‌محمد بن قتیبه یا کثرت روایت کشتی از وی

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

حاج
پوشش

۱. مامقانی، مقياس الهداية، ج ۱، ص ۱۳۲.

۲. همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

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

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

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

۶. حلی، الرعاية، ص ۲۰۸.

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

۸. مامقانی، مقياس الهداية، ج ۱، ص ۴۹۴؛ تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۰۸.

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

۱۰. گفتنی است که اعتماد کشتی افزون بر کلام نجاشی که می‌گوید: «عليه اعتمد ابو عمرو الکشتي في كتاب الرجال»، با نگاه به روایت‌های بسیار کشتی از ابن قتیبه نیز استنباط می‌شود.

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

نقد و بررسی

به نظر نگارنده بعید نیست فرمایش آیت‌الله شبیری زنجانی با توجه به قرینه آتی قابل نقض باشد زیرا این‌گونه نیست که یگانه راه کشف اعتماد کُشی بر ابن‌قتیبه، کثرت روایت وی باشد تا در نتیجه نتوانیم به آن تمسک کنیم. نگارنده پس از تتبع در کتاب کُشی شاهدی بر اعتماد کُشی بر ابن‌قتیبه یافته است که در زیر ارائه می‌شود.

کُشی که در اواخر ترجمه یونس بن عبد الرحمن، روایتی از ابن‌قتیبه از فضل بن شاذان درباره رجوع احمد بن محمد بن عیسی و علی بن حدید از بدگویی نسبت به یونس نقل

۱. حرّ عاملی، وسائل، ج ۳۰، ص ۴۳۴؛ بهبهانی، التعلیقه علی منهج المقال، ص ۲۸؛ میرزای قمی، غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۵، ص ۱۷۲؛ خواجوی، الفوائد الرجالیة، ص ۲۴۲؛ حکیم، مستسک، ج ۵، ص ۱۳؛ روحانی، فقه الصادق^{علیه السلام}، ج ۴، ص ۲۱.
۲. خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۱۶۰؛ سبحانی، الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء، ج ۱، ص ۲۹۷.
۳. مانند مؤمن قمی، کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، ص ۴۱۵؛ حکیم، مصباح المنهاج، کتاب الصوم، ص ۱۸۴؛ سند، سند العروة الوثقی، صلاة المسافر، ص ۲۷۹؛ سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفقّال فی القواعد الفقھیة الأساسیة، ج ۱، ص ۱۶.
۴. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۸، ص ۲۵۵۰.
۵. عبارت وی چنین است: «و أما علی بن محمد بن قتیبہ ... انما هو من مشایخ الکشی و قد روی عنه فی رجاله کثیراً و لأجله قیل إنه اعتمد علیه فی کتابه» مستند العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۹۵.

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

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

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

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

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

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

۲. همان، ص ۴۹۷.

۳. نجاشی، فهرست، ص ۴۴۶ - ۴۴۷.

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

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

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

گفتنی است که با توجه به آنچه گفته شد می‌توان از این دلیل به عنوان اعتماد نجاشی بر ابن‌قتیبہ نام برد، حال این که این اعتماد نجاشی از کثرت روایت کثی حاصل شده یا از طریق دیگر چندان تفاوتی برای ما ندارد. درباره وجه دوم که برخی فقیهان ^۱ که به کثرت روایت کثی بر ابن‌قتیبہ استناد

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۳۳ - ۳۳۴.

۳. همان.

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

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

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

۱. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۶، ص ۴۸ (البته شیخ یوسف بحرانی^۸ این مطلب را به عنوان سخن برخی از مشایخ معاصرش بیان کرده و سپس برای سخن وی مؤید می‌آورد).

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

۳. نجاشی، فهرست، ص ۹۲.

۴. طوسی، فهرست، ص ۶۴.

۵. طبق تتبع نگارنده، شیخ مفید^۹ در الإرشاد یک روایت و شیخ طوسی^{۱۰} در الغیبة هجده روایت از طریق احمد بن ادریس از ابن قتیبه آورده‌اند. (مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۷۰؛ طوسی، الغیبة، ص ۴۱، صص ۱۶۰ - ۱۶۳، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۸۷ (دو مورد)، ۱۸۹ - ۱۹۰، ۳۳۲، ۳۳۵ - ۳۳۷، ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۳۵). در یکی از این موارد (ص ۴۲۵) شیخ بدون توسط احمد بن ادریس - یعنی از حسین بن عبدالله بن غضائری از ابو جعفر محمد بن سفیان از ابن قتیبه از فضل - نقل کرده که در ظاهر در آن سقطی رخ داده و احمد بن ادریس حذف شده است. در ضمن شیخ طوسی^{۱۱} غیر از این هجده مورد بیش از پانزده روایت را بدون بیان واسطه از فضل آورده است که با توجه این که وی در الغیبة به جز طریق پیش گفته طریق دیگری به فضل بیان نکرده، به گمان قوی آن روایت‌ها را نیز از همان طریق نقل کرده و به این ترتیب در مجموع شیخ بیش سی و سه روایت از طریق پیش گفته نقل کرده است. در ضمن بعید نیست شیخ تمام این روایت‌ها را از کتاب القائم و الملاحم فضل بن شاذان و به طریق پیش گفته نقل کرده باشد (نجاشی، فهرست، ص ۳۰۶).

۶. نجاشی، فهرست، ص ۳۰۷.

۷. نجاشی، فهرست، ص ۳۶۳.

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

۴. توثیق ضمنی کُشی

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

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

پیش‌شماره
حالی

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

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

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

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

أقول: فی طریق هذه الرواية عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النیشابوری و لا یحضرنی الآن حاله، فان كان ثقة فالرواية صحيحة يتعين العمل بها؛

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

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

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

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

۲. همو، مختلف الشیعة، ج ۳، ص ۴۴۸.

۳. همو، تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۱۱۰.

۴. همو، خلاصه الاقوال، ص ۱۱۷.

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

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

ب) اگر تصحیح‌ها و توثیق‌های متأخرین را معتبر بدانیم، اشکال دیگری مطرح است و آن این‌که به باور آیت‌الله خویی^۵، علامه حلی^۶ مانند جماعت دیگری از اصحاب^۷ قائل به اصاله العدالة بوده یعنی^۸ روایت افرادی که فسق آنان ثابت نشده و قدحی نسبت به آن‌ها نرسیده را حجت می‌دانسته‌اند؛ بنابراین تصحیح وی برای ما که چنین اصلی را نمی‌پذیریم معتبر نیست.^۹

اما در برابر، آیت‌الله شبیری زنجانی برخلاف نظر آیت‌الله خویی^{۱۰} باور دارد که ادله وی بر ابتدای علامه و جمع دیگری از قدما بر اصاله العدالة دال بر مطلوب نیست و نیز اکثریت قدما و نیز علامه قائل به آن نبوده و فقط افراد کم و نادری بوده‌اند که چنین باوری داشته و طبق آن عمل می‌کرده‌اند.^{۱۱}

نقد و بررسی

به‌طور کلی بحث از مبنای اصاله العدالة نزد علامه حلی^{۱۲} و دیگر رجالیون و اصحاب، بحث مستقلی است که می‌تواند در مجال مناسبی مطرح شود اما به‌طور خاص و نسبت

- شده است، می‌توان تصحیح متأخرین را در حکم توثیق دانست اما بحث در این است که آیا در اساس توثیق یا تضعیف متأخرین برای ما حجت است یا خیر؟
۱. خویی، التتبیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۳.
 ۲. اردبیلی، مجمع الفائدة، ج ۲، ص ۲۵۵؛ ج ۶، ص ۴۰۳ و ج ۱۳، ص ۱۳۸.
 ۳. بحرالعلوم، مصابیح الاحکام، ج ۱، ص ۲۸۰.
 ۴. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۳۳.
 ۵. احتمال داده‌اند شیخ صدوق^{۱۳} نیز قائل به این مبنا بوده باشد و این مبنا را معروف در نزد قدما توصیف کرده‌اند. مستند العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۹۶. هم‌چنین شیخ صدوق^{۱۴} را قائل به اصاله العدالة قلم‌داد کرده‌اند. خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۳۸.
 ۶. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۵، ص ۵۰۷۴.
 ۷. خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۱۶۰.
 ۸. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۲۱، ص ۶۸۳۵.

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

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

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

۲. وی درباره حسن بن سیف بن سلیمان این‌طور نوشته است:

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

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

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

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

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

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

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

۳. علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۲۳.

۴. همان، ص ۴۴ - ۴۵.

۵. همان، ص ۳۲.

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

۵. علامه در ذیل عنوان کثیرین طارق ابوطارق القنبری که آن را در بخش دوم کتاب یعنی بخش کسانی که به روایتشان اعتماد نمی‌شود، آورده و چنین نوشته است:

از فرزندان قنبر غلام امیر المومنین علیه السلام است. نجاشی گفته است: او از زید و دیگران روایت کرده است، و این نه موجب جرح و نه تعدیل اوست.^۲

ادعای ما این است که در موارد پیشین اگر علامه پای‌بند به أصالة العدالة می‌بود، باید حکم به قبول روایت می‌کرد؛ در حالی که می‌بینیم بنا به اطمینان یا ترجیح توقف کرده است.

آیت‌الله/ایروانی^۳ نیز با استناد به شواهدی از این قبیل، این سخن آیت‌الله خویی علیه السلام را مردود می‌داند. وی افزون بر بیان شواهد، اینکه علامه در مقدمه^۴ کتابش یکی از اسباب ضعف را مجهول‌بودن فرد بر شمرده را دلیل دیگری بر قائل‌نبودن وی به أصالة العدالة دانسته است.

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

حاج
پرشهر

۶. شیخ اجازه^۶ بودن نسبت به کشی یا نسبت به دیگران

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

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. همان، ص ۲۰۰.

۲. همان، ص ۲۴۹.

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

۴. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ص ۲.

۵. مختاری، دیدار فضل‌بن‌شاذان با امام رضا، ص ۱۳۵.

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

مشایخ از زمان شیخ کلینی^۱ به بعد میان فقیهان و اصحاب رایج و مرسوم و مشهور بوده است، چنانکه محقق بحرانی می‌نویسد:

متأخرین اصحاب ما فرموده‌اند که مشایخ اجازات از شیعه، نیازی به تصریح در مورد عدالت و وثاقتشان نیست؛ گفته‌اند: دلیل این مطلب آنست که جلالت و عدالت و ورع آن‌ها چنان مستفیض بوده که حتی از میزان معتبر برای اثبات عدالت راوی نیز بیشتر است.^۲

نوه شهید ثانی^۳ در مورد حسین بن عبیدالله بن ابراهیم غضائری چنین می‌نگارد: جلالت او مخفی نیست و عدم توثیق او به این خاطر بوده که عادت مصنفین بر عدم توثیق اساتید خود بوده است.^۴

در هر حال فارغ از این بزرگان، جماعتی^۵ از فقیهان نسبت به ابن‌قتیبه تصریح به شیخ اجازه بودن وی کرده‌اند و به این ترتیب صغرای استدلال را تکمیل کرده‌اند؛ اما کبرای این استدلال یعنی کاشفیت شیخوخت اجازه از وثاقت یا ممدوحیت آن شیخ را برخی از فقیهان و بزرگان مانند آیت‌الله خویی^۶، آیت‌الله شهید سیدمحمدباقر صدر^۷ و آیت‌الله سیدتقی طباطبایی قمی^۸ بر خلاف رأی غالب عالمان مردود شمرده و نپذیرفته‌اند.

پوشش

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

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

الف) شیخوخت اجازه/ابن‌قتیبه نسبت به محمدبن‌عمر بن‌عبدالعزیز کُشی؛
ب) شیخوخت اجازه/ابن‌قتیبه نسبت به غیر کُشی.

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

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

۱. علی‌بن‌محمد بن‌قتیبه هم در فهرست شیخ طوسی^۳ و هم در فهرست نجاشی^۴ در طریق روایت آثار و کتاب‌های فضل‌بن‌شاذان قرار گرفته و احمد بن‌ادریس از وی نقل می‌کند. در مشیخه تهذیب^۵ و استبصار^۶ نیز شیخ طوسی^۳ وی را در یکی از طرقش به فضل به عنوان راوی از فضل آورده است و حسن بن‌حمزه علوی طبری را نقل‌کننده از ابن‌قتیبه بیان کرده است.

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

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

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

۳. طوسی، فهرست، ص ۳۶۳.

۴. نجاشی، فهرست، ص ۳۰۷.

۵. طوسی، تهذیب، ج ۱۰، مشیخه، ص ۸۶.

۶. طوسی، استبصار، ج ۴، ص ۳۴۱.

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

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

۷. تصحیح شیخ صدوق رحمته الله

این عنوان خود شامل دو مورد می شود:

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

و حدیث عبدالواحد بن محمد بن عبدوس رضی الله عنه عندی أصح و لا قوّة
إِلاّ بالله؛

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

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

۱. صدوق، فقیه، ج ۴، ص ۵۲۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۵۷.

۳. سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۹.

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

۵. صدوق، عیون، ج ۲، ص ۱۲۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۲۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۸. تأیید وثاقت ابن قتیبه به وسیله فاضل جزائری، صاحب الحاوی^۵

نویسنده کتاب حاوی الأقوال، شیخ عبدالنبی جزائری که معروف به سخت گیری در امر توثیق راویان است و گاهی به ابن غضائری تشبیه شده، علی بن محمد بن قتیبه را در بخش صحاح یعنی بخش راویان تقه دوازده امامی بیان کرده است.^۶

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

۹. روایت اجلا^۷ از ابن قتیبه

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

۱. سبزواری، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، ج ۲، ص ۱۸۵.

۲. صدوق، فقیه، ج ۱، ص ۲۹۹، ح ۹۱۴؛ ص ۳۰۵، ح ۹۱۹؛ ص ۴۵۴، ح ۱۳۱۸؛ ص ۵۲۲، ح ۱۴۸۵؛ ص ۵۴۱، ح ۱۵۱۰؛ ج ۳، ص ۳۷۸، ح ۴۳۳۱؛ ج ۴، ص ۴۱۹، ح ۵۹۱۵؛ ج ۳، ص ۲۵۶، ح ۳۹۲۶ (حدیث اخیر با توجه به مشیخه شیخ صدوق^۴ (همان، ج ۴، ص ۵۲۸) از طریق ابن قتیبه به وی رسیده است).

۳. گفتنی است که مراد از تکرار این است که روایت واحد به وسیله نویسنده قطعه قطعه شده و در مواضع گوناگون بیان شده باشد.

۴. همان، ج ۱، ص ۳ - ۴.

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

۶. جزائری، حاوی الأقوال، ج ۲، ص ۴۹، ش ۳۸۳.

۷. گفتنی است که مسئله کثرت روایت اجلاً با مسئله حاضر متفاوت است.

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

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

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

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

۱. مراد اطمینان نیست، بلکه این ظن فقط ظنی قوی است که البته می‌تواند با قرینه‌های دیگر به درجه اطمینان برسد.
 ۲. رک به: ص ۹ - ۱۱ مقاله پیش‌رو.
 ۳. نجاشی در این باره می‌نویسد: «محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی، أبو عمرو؛ کان ثقۀ عیناً و روی عن الضعفاء کثیراً». نجاشی، فهرست، ص ۳۷۲، ش ۱۰۱۸.
 ۴. همان، ص ۲۶۱، ش ۶۸۴.
 ۵. همان.
 ۶. همان.
 ۷. همان، ص ۹۲، ش ۲۲۸؛ طوسی، فهرست، ص ۶۴، ش ۸۱

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

۳. ابوعلی محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن حسن بن حسین (حسن) بن علی بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی زیاری (م ۳۶۰ ق) شخص و جیهی بوده است؛ چنان‌که سمعانی وی را بزرگ طالبیه خراسان می‌خواند^۲ و شیخ صدوق^۱ که دو بار از وی روایت نقل کرده است، وی را شریف، شریف‌الدین و صدوق توصیف می‌کند.^۳ وی با توجه به آنچه در دسترس است دست‌کم دو روایت از ابن قتیبه از فضل نقل کرده است، هر چند بعید نیست که وی به تمام آثار فضل از طریق ابن قتیبه دسترسی داشته باشد، هم‌چنان‌که برادرش ابوالحسین چنین بوده است.^۴

۴. ابومحمد حسن بن حمزه بن علی بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن الحسين بن علی بن الحسن بن علی بن ابی طالب علوی طبری (م ۳۵۸ ق) که از طریق ابن قتیبه به روایت اخبار فضل بن شاذان پرداخته است،^۵ به گفته نجاشی «فقیه و از اجلای طائفه شیعه» است.^۶ هم‌چنین شیخ طوسی^۷ وی را فاضل، آدیب، عارف، فقیه، زاهد، دارای ورع و کثیر المحاسن^۸ وصف کرده است.^۹

۵. ابوالحسین محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن حسن بن حسین (حسن) بن علی بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علوی زیاری طبق نقل سمعانی از طریق ابن قتیبه به روایت آثار و کتاب‌های فضل اقدام کرده است؛^{۱۰} آن‌گونه که سمعانی نوشته است، وی در جایگاهی بود که در نیشابور مردم بسیاری از امیران، قواد و رعیت تابع وی شده بودند.^۹

غرض این‌که نقل چنین افرادی از ابن قتیبه به‌ویژه احمد بن ادریس و حسن بن حمزه

۱. طوسی، رجال، ص ۴۱۱، ص ۵۹۵۶.

۲. سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۶.

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

۴. توضیح این مطلب در ادامه آمده است.

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

۶. نجاشی، فهرست، ص ۶۴، ش ۱۵۰.

۷. طوسی، فهرست، ص ۱۳۵، ش ۱۹۵.

۸. سمعانی، الأنساب، ج ۶، ص ۲۴۹.

۹. همان.

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

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

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

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

منابع و مأخذ

۱. ابن‌شاذان، محمد بن احمد، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين والأئمة، تحقیق: مدرسه امام مهدی عج، قم: مدرسه امام مهدی عج، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.
۲. آردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق: آقامجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۳. اصفهانی، محمد حسین، صلاة المسافرين، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲، ۱۴۰۹ ق (در ضمن کتاب بحوث فی الفقه به چاپ رسیده است).
۴. أعرجی کاظمی، محسن، عدة الرجال، تحقیق: مؤسسه الهدایة لإحياء التراث، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۵. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالیة، قم: مدین، چ ۲، ۱۴۲۸ ق.

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

۱۹. _____ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، مشهد: مؤسسة آل البيت عليه السلام، [بی تا].

۲۰. _____ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ج ۲، ۱۴۱۳ق.

۲۱. خواجهبوى، محمد اسماعيل، الفوائد الرجالية، تحقيق: سيدمهدى رجاى، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۳ ق.

۲۲. روحانى، سيد محمد صادق، فقه الصادق عليه السلام، قم: دارالكتاب مدرسه امام صادق عليه السلام، ج ۱، ۱۴۱۲ ق.

۲۳. سبجاني، جعفر، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ج ۱، ۱۴۲۰ ق.

۲۴. _____ كليات في علم الرجال، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ج ۶، ۱۴۲۵ ق.

۲۵. سبزواری، محمد باقر، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، بی تا.

۲۶. سمعاني، عبدالکريم بن محمد بن منصور، الأنساب، تحقيق: عبدالرحمن معلمى، حيدرآباد هند: دائرة المعارف العثمانية، ج ۱، ۱۳۸۲.

۲۷. سند بحراني، محمد، سند العروة الوثقى (صلاة المسافر)، تحقيق: احمد ماحوزى، قم: انتشارات داورى، ج ۱، ۱۴۱۳ ق.

۲۸. سيفى مازندراني، على اكبر، مباني الفقه النعال في القواعد الفقهية الأساسية، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ج ۱، ۱۴۲۵ ق.

۲۹. شيبيرى زنجاني، سيد موسى، كتاب نكاح، قم: مؤسسه پژوهشى راي پرداز، ج ۱، ۱۴۱۹ ق.

۳۰. شوشترى، محمد تقى، النجعة في شرح اللمعة، تهران: انتشارات صدوق، ج ۱، ۱۴۰۶ ق.

۳۱. _____ قاموس الرجال، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ج ۲، ۱۴۱۰ ق.

۳۲. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق:

مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم: المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، ج ۱، ۱۴۱۳ ق.

حاله
پيشه ها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

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

۴۸. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسس نشر اسلامی، ج ۳، ۱۳۷۳.
۴۹. ——— الفہرست، تحقیق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: انتشارات مرتضوی، [بی تا].
۵۰. ——— تہذیب الأحکام، تہران: دار الکتب الإسلامیة، ج ۴، ۱۴۰۷ ق.
۵۱. ——— الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، تہران: دارالکتب الإسلامیة، ج ۱، ۱۳۹۰ ق.
۵۲. ——— الغیبة، تحقیق: عبد اللہ تہرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامیة، ج ۱، ۱۴۱۱ ق.
۵۳. عاملی، محمد بن حسن، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، قم: مؤسسہ آل البیت علیہ السلام، ج ۱، ۱۴۱۹ ق.
۵۴. عاملی، بہاء الدین، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجوئی، تحقیق: سید مہدی رجایی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ج ۲، ۱۴۱۴ ق.
۵۵. عاملی، محمد بن علی، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسہ آل البیت علیہ السلام، ج ۲، ۱۴۲۹ ق.
۵۶. عاملی، شہید ثانی، زین الدین بن علی، الرعاية فی علم الدراية، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، قم: انتشارات آیت اللہ مرعشی نجفی، ج ۳، ۱۴۳۳ ق.
۵۷. ——— مسالک الأفہام إلی تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسۃ المعارف الإسلامیة، ج ۱، ۱۴۱۳ ق.
۵۸. فیض کاشانی، محمد محسن، معتصم الشیعة فی أحکام الشریعة، تحقیق: مسیح توحیدی، تہران: مدرسہ عالی شہید مطہری، ج ۱، ۱۴۲۹ ق.
۵۹. قمی، محمد حسن، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، تحقیق: مرتضی رضوی، تہران: مؤسسہ کبھان، ج ۱، ۱۴۱۳ ق.

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

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

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

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

۷۵. مؤمن قمی، محمد، كلمات سديدة فى مسائل جديدة، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ج ۱، ۱۴۱۵ ق.

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

۷۷. نجاشى، أحمد بن على، فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشى)، تحقيق: سيدموسى شبيرى زنجانى، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۰۷ ق.

۷۸. نجفى، محمد حسن، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، تحقيق: عباس قوچانى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج ۷، ۱۹۸۱ م.

۷۹. نراقى، محمد مهدى، مستند الشيعة فى أحكام الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ج ۱، ۱۴۱۵ ق.

۸۰. نراقى، ميرزا ابوالقاسم، شعب المقال فى درجات الرجال، تحقيق: محسن احمدى، قم: مؤتمر المحقق النراقى، ج ۲، ۱۴۲۲ ق.

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

۸۲. همدانى، آقا رضا، مصباح الفقيه، تحقيق: محمد باقرى، نورعلى نورى، محمد ميرزاى و سيدنورالدين جعفریان، قم: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث (به جز ج ۱۳ و ۱۴)، ج ۱، ۱۴۱۶ ق.

۸۳. www.eshia.ir

مجله
پژوهشها

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

تفسير عبارة العُدّة في أحاديث العامّة^۱

السيد محمد جواد الشبيري^۲

خلاصة المقالة

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

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

مقدمة

أورد الشيخ الطوسي رحمته الله في كتاب العُدّة عند التكلّم عن اعتبار حديث الراوي العامي كلاماً

1. تاريخ المصادقة على المقالة: ۹۱/۴/۱۰.

۲. أستاذ الحوزة العلمية في قم المقدسة. تاريخ استلام المقالة: ۹۱/۲/۱۰.

اشتهر الاعتماد عليه في القول بوثاقة حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و السكوني^١ و قد ذكر المحقق^٢ في نكت النهاية:

أن السكوني عامي، لكن الشيخ^٣ يستعمل أحاديثه كثيراً لمكان ثقته، و قد قال:
إن أصحابنا يعملون على رواية السكوني.^٤

و الظاهر أنه إشارة إلى كلام الشيخ^٥ في العدة.

لكن تأمل بعض الأفاضل من الأصدقاء في استفادة ذلك من هذا الكلام^٦، فكتبت هذا المقال لتحقيق ذلك بادئاً بنقل العبارة مع ما سبقها و لحقها مما يرتبط بها.

عبارة الشيخ^٧ في العدة

قدوزعت عبارة الشيخ^٨ على فقرات تسهيلاً للإرجاع:

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

معتقداً للحق مستصبراً، ثقة في دينه، متحرراً من الكذب، غير متهم فيما يرويه.

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

الأئمة^٩ نظر فيما يرويه:

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

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

و جب العمل به.

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

لهم قول فيه، و جب أيضاً العمل به، لما روي عن الصادق^{١٠} أنه قال: إذا نزلت

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

٢. المحقق الخلي، نكت النهاية، ج ٣، ص ١٧٠. و سيأتي سائر كلمات المحقق^{١١} في ذلك.

٣. يستفاد من كلام بعض المحدثين أيضاً عدم إفادة العبارة لوثاقة هؤلاء ففي هداية الأمة بعد الإشارة إلى أصحاب الإجماع: أقول: هذا الإجماع مستنده التصوص من الأئمة^{١٢} و هو قرينة قطعية على صحة رواياتهم الثابتة عنهم مسندة كانت - عن ثقة أو ضعيف أو مجهول- أو مرسله... و نقل الشيخ في كتاب العدة إجماع الطائفة الحققة على العمل بروايات جماعة من الرواة و بعضهم ليس بثقة و لا صحيح المذهب و بعضهم ثقة صحيح المذهب، فمنهم حفص بن غياث، و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و السكوني و ابن بكير... حر عاملي، هداية الأمة، ج ٨، ص ٥٧٣.

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

(٢/٤) ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، و غياث بن كلاب، و نوح بن درّاج، و السّكوني وغيرهم من العامّة عن أئمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافة.

(٣) و إذا كان الرّأوي من فرق الشّيعيّة؛ مثل الفطحية و الواقفة و التّاوسية و غيرهم، نظر فيما يرويه؛

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

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

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

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

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

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

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

٢. في هذه الطبعة: رروا، و المثبت عن سائر الطبعات و المصادر.

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

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

(٤/٢) ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه، و كذلك القول في أحمد بن هلال العبرتيابي و ابن أبي العزاقرة^١ و غير هؤلاء.

(٤/٣) فأما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال.

(٤/٤) و كذلك القول فيما يرويه المتهمون و المضعفون.

(٤/٥) و إن كان هناك ما يعضد روايتهم و يدلّ على صحتها و جب العمل به.

(٤/٦) و إن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة و جب التوقف في أخبارهم.

(٤/٧) و لأجل ذلك توقّف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها و لم يرووها و استثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصانيف.

(٥)

(٥/١) فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح و كان ثقةً في روايته متحرّجاً فيها، فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره و يجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه؛ و إنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته و ليس بمانع من قبول خبره.

(٥/٢) و لأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم.

انتهى ما أردنا نقله من كلامه. رفع في علوّ مقامه.^٢

تبيين بعض الكلمات

و قبل الشروع في بيان المقصود ينبغي توضيح بعض كلماته:

قوله (في الفقرة ٢): «مخالفاً في الإعتقاد لأصل المذهب» أي عامياً منكرأ لأصل الإمامة، بخلاف الفرق المنحرفة من الشيعة المعتقدين لأصل الإمامة المنكرين لما هو الحقّ من أعيان الأئمة عليهم السلام.

١. كذا نقله عن العدة في الفوائد المدنية، ص ١٦٣ و هو الصواب كما في غير واحد من كتب الرجال و التاريخ و قد ضبطت الكلمة في الخلاصة، ص ٢٥٤، الرقم ٣١؛ اللباب لابن الأثير، ج ٢، ص ٢٧؛ معجم البلدان، ج ٣، ص ٣٥٩.

٢. طوسي، العدة، ج ١، ص ١٤٨ - ١٥٢.

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

قوله عليه السلام في الرواية المنقولة في الفقرة (٢/٣): «ما رووه أى ما رواه العامة» و الظاهر أنّه الخلافي و أمّا احتمال كون المراد ما اتفقت العامة على روايته - كما يأتي عن القوانين صفحة ٤٥٨ احتمالاً - فيعيد.

قوله في الفقرة (٢/٤): «فيما لم ينكره و لم يكن عندهم خلاف»، الظاهر أنّ المراد من عدم الإنكار عدم فتوى الطائفة بخلافه و المراد من «لم يكن عندهم خلافه» عدم وجود رواية عند الطائفة المحققة بخلافه، فهذه العبارة و العبارة المذكورة في (٢/١) و (٢/٣) تشير إلى شرطين في العمل بخبر العامة و هما عدم وجود رواية للخاصة بخلافه و عدم فتواهم بخلافه. فاعتبار أحاديث العامة مشروط بالشّرطين كما في أحاديث الفرق المنحرفة من الشيعة فالمراد من قوله في (٣/٣): «ليس هناك ما يخالفه» أي من روايات الطائفة، و قوله في

١. قد يكون هذا الكلام مستغرباً لأول وهلة، و الاستغراب نشأ من تخيل كون المراد من الوثاقة هو الصدق، مع أنّ الوثاقة بمعنى الاعتماد، و الصدق لازم معناه، كما أنّ إطلاق الوثاقة في باب الرواية يقتضي كون الرّجل صحيح المذهب، إذ لا يعتمد على قول غير صحيح المذهب اعتماداً مطلقاً و إنّما يكون الإعتماد على قوله على بعض الوجوه.

وقد فضل الكلام في ذلك سيدنا دام ظلّه و ربّ عليه بعض الثمرات ممّا لا مجال لذكرها هنا و ممّا استدل به على ما أفاده هذه العبارة.

و ممّا يؤيد ما أفاده من أنّ صحّة المذهب مطلوبة لأئمة الرّجال في إطلاقاتهم، فإطلاق الثقة يقتضي ذلك ما ورد في الفهرست، ص ٢٧٢، - طبعة الطباطبائي - في ترجمة علي بن الحسن الطاطري: «كان واقفياً شديد العناد في مذهبه، صعب العصبية على من خالفه من الإمامية، وله كتب كثيرة في نصرته مذهبه، و له كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروايتهم، فأجل ذلك ذكرناها». «فافهم».

ثم إن المستفاد من كلمة الثقة و الموثوق به كون الراوي ضابطاً إذ لا اعتماد على قول غير الضابط. فعليه فالمراد من هذه الكلمة عند الإطلاق هو الإمامي الصدوق الضابط.

٢. كما في قولهم: «ثقة في الحديث واقف» (رجال النجاشي، ص ٧٦، الرقم ١٨١ و نظيره في ص ١٢٠، الرقم ٣٠٥)، و قولهم: «كان ثقة في الحديث واقفاً في المذهب» (رجال النجاشي، ص ٢٦٠، الرقم ٦٧٩، و نظيره في الفهرست، ص ٤٨٦، الرقم ٦٤) و قولهم: «ثقة و كان فطحياً» (رجال النجاشي، ص ٢٥٢، الرقم ٦٦٣)، و قولهم: «يقال: إنّه كان فطحياً و كان ثقة في الحديث» (رجال النجاشي، ص ٨٠، الرقم ١٩٤).

٣. كما في: ابن داود حلي، و رجال ابن داود، ص ٤٨٦، الرقم ٣٤٤: «كان ثقة إلا أنه كان واقفياً».

(٣/٤): «فيما لم يكن عندهم فيه خلافه» أي رواية مخالفة من روايات الطائفة أو فتوى مخالفة لهم.

ثم إن في بعض مواضع كلام الشيخ رحمته بحثاً ليس هنا موضع استيفائه كما في حكمه بعامة نوح بن دراج و التحقيق خلافه، و كذا حكمه بعامة السكوني - و فيه بحث و قد أوردنا قرائن تشيحه في موضع آخر و بحثنا عن ذلك و كذا حكمه بواقفية سماعة بن مهران و قد أثبتنا في دروس الأصول كونه إمامياً صحيح الاعتقاد و الظاهر وفاته قبل حدوث الوقف و قد نشأت نسبة الوقف إليه من أحد أمور: و هي كون بعض تلامذته المختصين به من الواقفة، كزرعة بن محمد و عثمان بن عيسى، و من الواقفة المشهورين من ورد في نسبه سماعة، كجعفر بن سماعة و الحسن بن محمد بن سماعة^٢ و ربما كذب بعض الواقفة على سماعة فرووا عنه ما يشهد بصحة مذهب الوقف.^٣

تقريب الاستدلال لوثاقفة رواية العامة

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

١. لاحظ: النحاشي، رجال التجاشي، ص ١٢٦، الرقم ٣٢٨، و أيضاً ص ١٠٢، الرزم الكشي، محمد بن عمر، ٢٥٤؛ رجال الكشي، ص ٢٥١، ذيل ٤٦٨.

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

٣. ففي رجال الكشي، ص ٤٧٧، الرقم ٩٠٤ بسنده عن الحسن بن قياما الصيرفي قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام فقلت: جعلت فداك ما فعل أبوك، قال: مضى كما مضى أبأؤه عليه السلام، قلت: فكيف أصنع بحديث حدثني به زرعة بن محمد الحضرمي عن سماعة بن مهران أن أبا عبدالله عليه السلام قال إن ابني هذا فيه شبه من خمسة أنبياء يحسد كما يحسد يوسف و يغيب كما غاب يونس و ذكر ثلاثة آخر، قال: كذب زرعة، ليس هكذا حديث سماعة. إنما قال صاحب هذا الأمر يعني القائم عليه السلام فيه شبه من خمسة أنبياء لم يقل «ابني».

و في تفسير العياشي ج ٢، ص ٢٥١، الرقم ٤١ مرسلًا عن سماعة، قال قال أبو الحسن عليه السلام: (لقد آتيناك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم)، قال: لم يعط الأنبياء إلا محمداً صلى الله عليه و آله وهم السبعة الأئمة الذين يدور عليهم الفلك و القرآن العظيم محمد عليه و آله السلام. و عبارة الحديث - كما ترى - مضطربة خصوصاً في تفسير القرآن العظيم ب«محمد»، و لم يذكر سند الحديث في التفسير الموجود عندنا و لعله كان من روايات الواقفة عن سماعة و قد حُرّف عن وجهه و قد ورد في تفسير فوات، ص ٢٣١، الرقم ٣٠٩ عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى (و لقد آتيناك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم) قال لي: نحن والله السبع المثاني....

لاحظ في تفسير الآية الشريفة ما ورد في هامش: العياشي، تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٥٠، الهامش ١؛ المجلسي الأول، البحار، ج ٢٤، ص ١١٤، ذيل ج ١، ص ١١٧، ذيل ج ٩.

نوح بن درّاج و السّكّوني تقرّيبان في ذلك: التّقرّيب الأوّل: إنّ المستفاد من التأمّل في مجموع العبارة شهادة الشّيخ عليه السلام بوثاقه هؤلاء و هذه الشهادة معتبرة. التّقرّيب الثاني: لا ريب في شهادة الشّيخ بعمل الطّائفة برواية هؤلاء و هي كافية في إثبات وثاقتهم أو حجّية روايتهم على الأقلّ. و التّقرّيب الأوّل هو المستفاد من كلمات المحقّق الخوئي عليه السلام و التّقرّيب الثاني يستفاد من كلام العلّامة المجلسي وغيره من المحدّثين عليهم السلام.

١. قال في معجم الرّجال، ج ١٣، ص ٢٣٥ في ترجمة غياث بن كَلّوب: «ذكر الشّيخ في العدة أنّه من العامّة، لكنّه عملت الطّائفة بأخباره إذا لم يكن لها معارض من طريق الحقّ، و يظهر من مجموع كلامه أنّ العمل بخبر من يخالف الحقّ في عقيدته مشروط بإحراز وثاقته و تحرّزه عن الكذب و عليه فيحكم بوثاقه غياث بن كَلّوب و إن كان عامياً.» و ظاهره النظر إلى التّقرّيب الأوّل.

و ربما يوهّم بعض عبائره النظر إلى التّقرّيب الثاني ففي موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٣، ص ٢٦٨ - في الرّد على الإيراد بعامة حفص بن غياث:- «فيه أنّ ذلك لا يقدح بوثاقته التي شهد بها الشّيخ في كتاب العدة، حيث صرّح بأنّ الأصحاب قد عملوا بروايته، فإنّ الظّاهر من ذلك أنّ العمل من أجل وثاقته في نفسه، لا مجرد التّعبد بذلك.» لاحظ أيضاً ج ٢١، ص ٣٣٢.

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

لاحظ أيضاً معجم الرّجال، ج ٣، ص ١٠٦ (ترجمة إسماعيل بن أبي زياد السكّوني-) و في بعض مواضعه مسامحة يظهر بمقارنته مع العدة-)، المستند في شرح العروة، كتاب الإجارة ص ٢٤٨؛ معتمد العروة الوثقى، ج ١، ص ٨٠؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ٨، ص ٣٥٤؛ ج ٩، ص ١١٦ و ٢٢٢؛ ج ١٣، ص ٣٧٢؛ ج ١٧، ص ٦٧؛ ج ١٩، ص ٣٤١؛ ج ٢٢، ص ٣٣٧؛ ج ٣٠، ص ٢٤٥؛ ج ٤١، ص ٣٢٤.

ثمّ إنّه ورد في كلام الوحيد البهبهاني ما يبدو كونه ناظراً إلى هذا التّقرّيب، ففي حاشية مجمع الفائدة و البرهان، ص ٥٤٦: «الشّيخ في العدة صرّح بكون السكّوني هذا ثقة، وادّعى أيضاً إجماع الشّيعة على العمل بروايته و كونها حجّة.»

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

ثمّ إنّه سيأتي عبارة المحقّق في توثيق السكّوني و كأنّه اعتمد على العدة، لكن لم يظهر كيفية استدلاله به و لعله بأحد التّقريرين المذكورين في المتن.

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

بعضها

تفسّر عبارة العدة في أحاديث العامّة

حكم الشيخ في أول كلامه (الفقرة ١) بما يرجع إلى اشتراط أمرين في ترجيح الخبر و هو صحّة المذهب و الوثاقفة في الحديث ثم شرع في تفصيل الكلام في ذلك فذكر في الفقرة ٢ و الفقرة ٣ حكم الطوائف الفاقدة للشّروط الأوّل و الظّاهر أنّ المراد من كان فاقداً لهذا الشرط فقط واحداً للشّروط الثّاني، وكذلك المراد من المتّهمين و المضعّفين في الفقرة ٤، من كان فاقداً للشّروط الثّاني دون الشّروط الأوّل و لولا ما ذكرنا في تفسير الكلام لكان بين الكلامين تماثت ظاهر؛ إذ يستفاد من إطلاق الفقرة (٢/٣) اعتبار قول العامي المتّهم أو المضعّف عند خلوه عن المعارض من خبر الإمامية و فتواهم بينما يستفاد من إطلاق الفقرة (٤/٤) عدم اعتبار قوله في هذا الحال أيضاً فلدفع التّهافت بين الإطّلاقين لا بدّ من القول بكون كلّ من الكلامين نظراً إلى صورة فقدان الراوي لشرط فقط مع وجدانه لشرط آخر كما لعلّه الظاهر بدوّاً أيضاً من سوق الكلام.

إن قلت: لازم ذلك عدم تعرّض الشّيخ لحكم صورة فقدان الراوي لكلا الشّرتين معاً.

قلت: يستفاد حكم ذلك من فحوى كلامه؛ إذ عندما كان خبر الفاقد لشرط الوثاقفة فقط

غير معتبر، فخير الفاقد لكلا الشّرتين أولى بعدم الاعتبار.

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

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

حل
بمشهد

سنة أوله شمارة ١٣٩٧

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

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

أنظر أيضاً الذّخيرة، ج ١، ص ٤٥٥؛ ج ٢، ص ٣٣٤؛ لوامع الأحكام، ص ٣١٩؛ عيون الحقائق الناطرة، ج ٢، ص ٣٠٨؛ مفتاح الكرامة، ج ١٩، ص ٥٣ (لاحظ الطّبعة القديمة منه، ج ٨، ص ٢٥٨ و كذا ج ١١، ص

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

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

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

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

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

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

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

و ممّا يؤيد ما ذكرنا استفادة المحقق الحلّي وثيقة السكّوني من كلام الشّيخ الطوسي^١.

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

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

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

و قد علّق عليه مصتحح الكتاب بقوله: الذي يظهر من هذه العبارة أنّ الشّيخ الطوسيؒ صرح بقبول رواية السكّوني في غير عدة الأصول، أيضاً. و لكن لم نقف إلى الآن إلّا على عبارته في العدة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حال
بمشهد

نفسه
إذارة العدة في أحاديث العامة

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

التنبيه على أمرين

و في ختام المقال ينبغي الإشارة إلى أمرين:

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

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

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

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

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

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

هذا و في غاية المراد، ج ٣، ص ٦٣٣: و السكوتي و إن كان قد وثق فإنه عامي و قد شرط الشيخ في العدة سلامة الرواية من فساد مذهب الراوي.

و كأنه اعتمد على ذاكرته في ما ذكره أخيراً و قد أخطأ؛ إذ هو مخالف صريح كلام الشيخ في اعتبار أحاديث العامة لكنّه مشروط بالشرطين و كأنه اعتمد على صدر كلامه (الفقرة ١) من ذون إنتفاته إلى سائر فقرات كلامه. لاحظ مسالك الإلهام، ج ١٣، ص ٢٨٣.

١. المجلسي الأول، مرآة العقول، ج ١٣، ص ٣؛ لاحظ روضة المتقين، ج ٨، ص ٤١٥ و ج ١٤، ص ٤٠٩.

٢. كما مرّ عن روضة المتقين، ج ٨، ص ٤١٥ و هداية الأمة، ج ٨، ص ٥٧٣ في صدر المقال.

٣. هذا مع الغرض عمّا أفاد سيدنا دام ظلّه من عدم تمامية هذا المبنى في حق أصحاب الإجماع أيضاً و التفصيل في محله.

بهرشاه

سال اول، شماره ١ سال ١٣٩٧

إرادة المعنى الأول- كون الحديث ناظراً إلى تقرير ما اعتمده في الحديث و عملوا به. توضيح ما أفاده أن الظاهر انصراف هذا الحديث إلى ما ارتكز العقلاء في أذهانهم - و إن لم يجر عليه عملهم- و المرتكز في المقام يمكن أن يكون صحة حديث الثقة من دون اشتراطها بصحة المذهب أو صحة الاعتماد على الظهور الناشئ عن التقرير.

فإن كان الحديث ناظراً إلى النكته الارتكازية الأولى، لكان معناه اعتبار أحاديث العامي الثقة عندنا؛ إذ لا شك في كون إحراز صغرى الوثيقة موكولاً إلى آرائنا و لا يكفي رأي العامة في ذلك.

و إن كان الحديث ناظراً إلى نكته التقرير، لكان معناه اعتبار الأحاديث المعترية عندهم. وأما المعنى الثالث فبعيد عن ارتكاز العقلاء.

الاستنتاجات

طُرحت آراء متباينة حول تحليل الفقرة المذكورة من كتاب «العدة» للشيخ الطوسي. فالبعض رفض أن تكون العبارة دليلاً على وثاقة الراوي العامي. في هذه المقالة، فإنَّ الكاتب في الوقت الذي يعترف فيه بهذه المسألة البحثية بأنَّ الثقة في عبارات القدماء كانت تطلق على «الإمامي الصدوق الضابط»، يبرهن على دلالة عبارة «العدة» على المطلوب (أي وثاقة رواية العامة المذكورين).

يشير المؤلف إلى أنَّ عدد من الرجاليين و العلماء كانوا يعتقدون بأنَّ توثيق رواية العامة مثل حفص بن غياث، غياث بن كلوب، نوح بن دراج و السكوني جاء من باب شهادة الشيخ الطوسي بوثاقتهم أو شهادة الشيخ بعمل الأصحاب برواياتهم. و برأي المؤلف، إنَّه بالإضافة إلى إثبات دلالة عبارة «العدة» على وثاقة رواية العامة المذكورين أعلاه، فإنَّ مزيداً من التحقيق يظهر لنا أنَّ المراد ليس عمل الأصحاب بأيّ خير لهؤلاء الرواة من العامة حتى لو كان ضعيفاً أو مرسلًا.

كما أنَّ توثيقهم في عبارة «العدة» للشيخ الطوسي لا يعني توثيق أيّ رواية لهم، و إنَّما يندرج ذلك ضمن الاحتمالات الثلاثة التالية: ١. المراد وثاقة أحاديث العامي الثقة من منظار الإمامية ٢. المراد الأحاديث المعترية من منظار العامة أنفسهم ٣. المراد وثاقة أحاديث العامي الثقة من منظار العامة أنفسهم. و الاحتمال الثالث الذي يحظى بتأييد الكاتب و ترجيحه، يتميز عن الاحتمال الثاني لأنَّ هذا الاحتمال يعني من وجهة نظر العامة، أنَّ وثاقة الراوي لوحدها لا تكفي للحكم بوثاقة جميع أحاديثه.

حاصل
بشرها

فقد
عبارة الثقة في أحاديث العامة

فهرس المنابع

١. ابن الأثير، علي بن محمد، اللباب في تهذيب الأنساب، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
٢. الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤٠٣ ق.
٣. الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٢٤ ق.
٤. آل عصفور، حسين بن محمد، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، [د.ب]: مكتبة أنوار الهدى، [د.ت].
٥. آل عصفور، حسين بن محمد، عيون الحقائق الناظرة في تمة الحدائق الناضرة، [د.ب]: دار الأضواء، ١٣٨٨ ق.
٦. البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، قم: مؤسسة العلامة المحدد الوحيد البهبهاني، ١٤٢٤ ق.
٧. الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ ق.
٨. ———، هداية الأمة، مشهد: مؤسسة البحوث في العتبة الرضوية المقدسة، [د.ت].
٩. الحسيني العاملي، محمد جواد بن محمد، مفتاح الكرامة، بيروت: دار التراث، ١٤١٧ ق.
١٠. الحلبي، جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، قم: مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٧ ق.
١١. الحموي البغدادي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٧ ق.
١٢. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الطبقات الرجال، بيروت: دار الزهراء، [د.ت].
١٣. ———، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤١٨ ق.
١٤. شرف الدين الموسوي، عبد الحسين، الفصول المهمة، بيروت: مؤسسة البلاغ، ١٣٨١ ق.
١٥. الشيخ البهائي، محمد بن حسين، الوجيزة في علم الدراية، طهران: أحمد الشيرازي، ١٣٢١ ق.

جل
پهشوا

سال اوله شماره ١، سال ١٣٩٧

١٦. صاحب الفصول، محمد حسين بن عبد الرحيم، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٣٦٣ ق.
١٧. صافي گلپايگاني، علي، **ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى**، قم: المؤلف، ١٤١١ ق.
١٨. الطباطبائي، محمد بن علي، **مفاتيح الأصول**، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، أوفسيت للطبعة الحجرية، ١٢٢٩ ق.
١٩. الطوسي، محمد بن حسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، تحقيق: حسن الموسوي الخراسان، طهران: دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠ ق.
٢٠. _____، **الفهرست، النجف: المكتبة الرضوية**، [د.ت].
٢١. _____، **تذيب الأحكام في شرح المقنعة**، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
٢٢. _____، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم: ستاره، ١٤١٧ ق.
٢٣. العلامة الحلي، حسن بن يوسف، **رجال العلامة، خلاصة الأقوال**، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ١٣٨١ ق.
٢٤. العلامة المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، **بحار الأنوار**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.
٢٥. _____، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٤ ق.
٢٦. العياشي، محمد بن مسعود، **تفسير العياشي**، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاقي، طهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠ ق.
٢٧. الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى، **الأصول الأصلية**، طهران: جامعة طهران، ١٣٤٩ ق.
٢٨. الكشي، محمد بن عمر، **رجال الكشي**، مشهد: مؤسسة منشورات جامعة مشهد، ١٤٠٩ ق.
٢٩. الكوفي، فرات بن ابراهيم، **تفسير فرات الكوفي**، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية، مؤسسة الطباعة والنشر، ١٤١٠ ق.

٣٠. المازندراني، محمد اسماعيل، الفوائد الرجالية، مشهد: العتبة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٣ ق.
٣١. المجلسي الأول، محمد تقي بن مقصود علي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسة كوشان پور الثقافية الإسلامية، ١٤٠٦ ق.
٣٢. المحقق الخلي، جعفر بن حسن، الرسائل التسع، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤١٣ ق.
٣٣. _____، نكت النهاية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٧ ق.
٣٤. الموسوي الخونساري، احمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٨٣ ق.
٣٥. الميرزا القمي، ابو القاسم بن محمد حسن، قوانين المحكمة، قم: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، ١٤٣٠ ق.
٣٦. _____، جامع الشتات، تنقيح واهتمام: مرتضى الرضوي، طهران: كيهان، ١٣٧١ ش.
٣٧. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٧ ق.
٣٨. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، بيروت: دار الهادي، ١٤٠٧ ق.
٣٩. النراقي، محمد مهدي بن أباندر، لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام، [د.ب]، [د.ن]، [د.ت].
٤٠. اليزدي، محمد كاظم بن عبد العظيم، معتمد العروة الوثقى، المقرر: رضا الخليلي، قم: لطفی، ١٣٦٤ ش.

مجلة بوهشرها

سالنامه علمى - تخصصى
سال اول، شماره ١، سال ١٣٩٧

دراسة مقارنة بين حجية الموقوفات و المضمرة^١

محمد عرب محفوظي^٢

خلاصة المقالة

«الموقوفات» و «المضمرة» صنفان من الروايات يشتركان في عدم تصريحيهما باسم إمام أو معصوم، ولهما صار أمر إسنادهما بين الطائفتين إلى المعصومين عليه السلام محلاً للتريد والكلام. هذه المقالة قد تصدّت لتناول هذا الأمر وإثبات صحة هذا الاستناد في المضمرة بوجوه مختلفة وتقاريب شتى، دون الموقوفات؛ لفصور الوجوه عن إثباتها.
مفاتيح البحث: الموقوف، الرواية الموقوفة، المضمرة، الرواية المضمرة، الحجية.

مقدمة

إن كثيراً مما ورد في تراثنا الحديثي من المنقولات يُسمّى باسم «الموقوفات»، حتّى كأنّه صار قسماً معنوياً في تقسيمات الحديث، في كتب الدراية^٣.

١. تاريخ استلام المقالة: ٩٦/١٠/٣٠. تاريخ المصادقة على المقالة: ٩٧/٣/١٠.

٢. طالب الحوزة العلمية بقم المقدسة.

٣. لمزيد الاطلاع راجع كتب الدراية مثل: الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، ص ١٠٢ والمامقاني، مقاص الهداية، ص ٦٠.

ولأجل اشتغال هذه الطائفة من المنقولات على مضامين ذات أثر في استنباط الأحكام، كان للبحث عن اعتبارها شأن خطير ودور كبير في الأبحاث الفقهية.

ثم إن هناك قسماً آخر من الروايات في كتب الأحاديث يُشابه الموقوفات وهو ما اشتهر بالمضمرات. وبما أن العقبّة والإشكال في المقامين واحد - وهو إنّه هل يُمكن إسناد مضمون هاتين الطائفتين إلى المعصوم عليه السلام أم لا؟ -، ذهب بعض المحققين إلى عدم الفرق بين حكم اعتبار الطائفتين، وإنّه لو ثبتت صحة إسناد المضمرات إلى المعصوم عليه السلام بدليل يثبت اعتبار الموقوفات بذلك الدليل نفسه، ولا نحتاج إلى مزيد من الكلام حول خصوص الموقوفات زائداً على ما ذكر في المضمرات.

ولكن مع التفتيش والفحص عن الكلام في هذا المقام نجد أنّ أصحابنا الفقهاء أيدهم الله لم يفتحوا فضلاً مستقلاً للبحث عن إحدى هاتين الطائفتين - فضلاً عن الجمع والمقارنة بينهما - في كتبهم الفقهية ولا الأصولية، بل ولا كتب الدراية، ليدكروا ويتناولوا فيه كلّ ما يُمكن أن يُساعدنا في إزاحة الستار عن حقيقة هذا الأمر، بل إنّما ورد في كلماتهم من هذا المقام ما ذكره ملخصاً خلال أبحاثهم الفقهية في مقامات شتى¹.

ولتحقيق هذا البحث يجب علينا أولاً أن نبحث حول حجية المضمرات وما استدلّ به عليها، ثمّ عن إمكان تطبيق تلك الأدلّة أو ما يُمكن أن يُستدلّ به على الموقوفات.

ولا يخفى أنّ هذه الدراسة حصيلة ما استفدته من محاضرات أستاذنا المحقّق سماحة السيد محمد جواد الشيرازي الرحماني عليه السلام، بتبويب منّي وزيادة ونقيصة على ما أدى إليه فهمي القاصر. فما فيه من الرأي السديد والقول الصحيح فهو منه، وما فيه من الزلّة والخطأ فمنيّ عفا الله عني. ولنذكر الكلام في مقامات:

المقام الأوّل: إيضاح مفردات البحث

الف. **المُضْمَر**: قال الشهيد عليه السلام في تعريف هذا القسم: «وهو ما يقول الصحابي أو أحد أصحاب الأئمة عليهم السلام: (سألته عن كذا، فقال كذا) أو (أمرني بكذا) أو ما أشبه ذلك، ولم يُسمّ المعصوم، ولا ذكر ما يدلّ على أنّه المراد، وهذا القسم غير معروف بين العامة، وكثيراً ما يفعله أصحابنا

١. كما سيوضح لك عند قراءة المقام الثاني من هذه الدراسة حيث نقلنا فمّة بعض كلماتهم.

للتقية؛ لعلم المخاطب بالإمام في ذلك الخطاب»^١، وقال المماقاني: «وهو ما يطوى فيه ذكر المعصوم في ذلك المقام بالضمير الغائب إمّا للتقية أو سبق ذكره في اللفظة أو الكتابة، ثم عرض القطع لداعٍ، كما لو قال: سألته يقول، أو سمعته يقول، أو عنه، أو نحو ذلك»^٢ إلى غير ذلك مما لا مزية فيه على ما نقلناه. وأنت ترى ما في التعاريف من افتراض انتهاء الحديث إلى الإمام عليه السلام، الذي هو أوّل الكلام وما نحن وجميع العلماء بصدد إثباته. فلا ينبغي أن يؤخذ في التعريف.

إذن، فالصيغة الأصح في التعريف قولنا: «المراد من الرواية المضمرّة هي ما إذا عبّر الراوي - الذي وقع في آخر السند - عمّن روى عنه بالضمير؛ ظاهراً كان مثل ما إذا قال سماعة: (سألته عن كذا) أو مستتراً مثل ما إذا قال الراوي: (عن سماعة قال: قال: كذا)» حيث وقع البحث فيما يرجع إليه الضميران وأتّه هل هو الإمام عليه السلام، فيلزم الأخذ بالحديث أم شخص آخر فلا اعتبار به؟ وأكثر ما يوجد من هذا القسم في تراثنا الحديثي هو مضمرات سماعة وما نقله حريز عن زرارة^٣، وربما يُرى الإضمار في أخبار محمد بن مسلم وغيره.

ب. الموقوف: عرّف الموقوف بـ«ما أضيف إلى مصاحب المعصوم عليه السلام من قول أو فعل»، والمراد منه ما إذا لم يكن في السند ضمير مجهول، بل الرواية موقوفة على الراوي ولم تُسند إلى معصوم، وقد انتهت الرواية إلى هذا الراوي، وظهرها أنّ هذا الكلام هو كلام الراوي وفتواه، نحو: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ فِي الرَّجُلِ يُرِيدُ السُّقْرَ... الحديث»^٤. والبحث في هذا القسم أيضاً يقع عن صحة إسناد هذا الكلام إلى المعصوم عليه السلام.

وهذا القسم -خلافاً لسابقه- يوجد كثيراً في مرويات العامة، وأكثر ما روهه في تفسير الآيات عن الصحابة موقوف غير مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وقد شحن الطبري وأمثاله كتبهم بالموقوفات.

١. الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، ص ١٠٢.

٢. المماقاني، مقياس الهداية، ص ٦٠.

٣. تكرر نقل هذه القطعة في الكتب الحديثية: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: «وهو من المضمرات الشائعة. راجع: الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٢٧، ج ٣، ص ٣٢، ج ٣، ص ٩٩، ج ٣، ص ١٥٤ و...»

٤. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٩.

وقد يقع الخلط أو التسامح في التعبير عن المضمرات بالموقوفة، ولعل وجه أن المضرة يحتمل فيها الموقوفة. وسيأتي الكلام حول هذه الدعوى.

المقام الثاني: إعادة قراءة بعض كلمات القوم

الأول: الموقوفات: أول من تنبه الى الموقوفات واستشكل فيها، هو الشيخ رحمته الله في مواضع من التهذيب، نذكر منها ما يلي: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ قَالَ: مِيرَاثُ وَوَلَدُ الرَّئِي لِقَرَانِيهِ مِنْ قَبْلِ أُمِّهِ عَلَى تَحْوِ مِيرَاثِ ابْنِ الْمُلَاعَنَةِ». وذكر في ذيل هذا الحديث: «فَهَذِهِ رِوَايَةٌ مَوْقُوفَةٌ لَمْ يُسْنِدْهَا يُونُسٌ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ رحمته الله، وَيَحْوِرُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ كَانَ اخْتِيَارَهُ لِنَفْسِهِ لَأ مِنْ جِهَةِ الرَّوَايَةِ، بَلْ لِيَضْرِبَ مِنَ الْإِعْتِبَارِ»، ثم قال: «وَمَا هَذَا حُكْمُهُ لَأ يُعْتَرَضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةُ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا»^١.

وهذا التعبير منه رحمته الله متائر للإهام، ولا يفهم منه أن استشكله في عدم اعتبار الموقوفات رأساً - كما يشهد به قوله: «يَحْوِرُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ كَانَ اخْتِيَارَهُ لِنَفْسِهِ لَأ مِنْ جِهَةِ الرَّوَايَةِ، بَلْ لِيَضْرِبَ مِنَ الْإِعْتِبَارِ» - أو عدم صلاحيتها لمعارضة المسانيد مع اعتبارها في نفسها - كما يشهد به قوله: «وَمَا هَذَا حُكْمُهُ لَأ يُعْتَرَضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةُ» -، كما عليه بعض العلماء حيث يرون الإشكال في الموقوفات أو المضمرات في عدم صلاحيتها للمعارضة^٢.

وقال في موضع آخر: «وَأَمَّا مَا رَوَاهُ - مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: (إِنَّ الْمُؤَلِّيَّ يُجَبِّرُ عَلَى أَنْ يُطْلَقَ تَطْلِيْقَةً بَاطِنَةً). فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ لَأ تُنَافِي الرَّوَايَةَ الْأُولَى فِي أَنَّهُ يَكُونُ أَثَمَلُكَ بِرَحْمَتِنَا؛ لِأَنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةَ مَوْقُوفَةٌ غَيْرُ مُسْنَدَةٍ، لِأَنَّ مَنْصُورَ بْنَ حَازِمٍ أَفْتَى، وَكَمْ يُسْنِدُهُ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ رحمته الله، وَيَحْوِرُ أَنْ يَكُونَ هَذَا كَانَ مَذْهَبُهُ وَإِنْ كَانَ خَطَأً»^٣.

والإهام في هذا الكلام مثل سابقه، وقد صدر منه رحمته الله كلام أشد إهاماً من هذه الجهة حيث قال - بعد ذكر خبر: «فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ حَدِيثٌ مَوْقُوفٌ غَيْرُ مُسْنَدٍ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ رحمته الله،

١. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج ٩، ص ١٠.

٢. الطوسي، التهذيب، ج ٩، ص ٣٤٥.

٣. العلامة الحلي، المنتهى، ج ١، ص ٢٣٠؛ المختلف ج ١، ص ٤٧٩.

٤. الطوسي، التهذيب، ج ٨، ص ٤.

وَمَا هَذَا حُكْمُهُ مِنَ الْأَخْبَارِ لَا يُتْرَكُ لِأَجْلِهِ الْأَخْبَارُ الْمُسْنَدَةُ، وَالْحَدِيثُ الْأَوَّلُ مُسْنَدٌ، فَالْأَخْذُ بِهِ أَوْلَى^١.

والإيهام في هذا التعبير أشدّ، ويُمكن حمل قوله (أولى) على الأولوية التعيينية كما في الآية الكريمة: ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾^٢، وظاهر ما استدلل به ﷺ من التعليقات في مختلف المجالات يقتضي عدم الحجية رأساً، ومراده من عدم المعارضة من باب عدم معارضة فاقد الحجية مع الحجّة، وإن عبّر بما يُوهم خلاف ذلك. الى غير ذلك ممّا ورد في التهذيب^٣.

وبعد تعرّض الى ذلك المحقّق الحلّي ﷺ في المعبر عبارات شتّى، فتارة يقول: «موقوفة عليه، فلا يكون حجة»، وأخرى يقول: «الفتوى موقوفة على أبي بصير، وليس قوله حجة»، وثالثة يقول: «إنّها موقوفة عليه، فلا حجة فيها» الى غير ذلك. وقال في المختلف: «والجواب: أنّ زرارة لم يُسند الرواية الى إمام»^٤. وبعد ذلك شاع الكلام بين أصحابنا المتأخّرين:

فبعضهم أحاب عن الشيخ والمحقّق- فيما ادّعى من المخذور في قبول تلك الأخبار- قائلاً: «قلنا: هذان الراويان من عظماء الأصحاب وأصحاب الأئمة، وظاهرهما القول عن توقيف، وزيادة الثقة مقبولة»^٥ أو قالوا: «لأنّ الراويين من العظماء، ومثل ذلك لا يُقال عن غير توقيف»^٦.

وبعضهم تبعوا الشيخ والمحقّق في عدم الاعتبار، وكلماتهم أيضاً تشتمل على الإيهام الذي سبق ذكره فيما نقلناه عن الشيخ، قال: «والرواية موقوفة لا تصلح للحجّة على فسخ مثل هذا العقد اللازم المعتضد بقوله تعالى: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾»^٧. هذا في الموقوفات.

١. المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤١٦.

٢. الأنفال: ٧٥.

٣. الطوسي، التهذيب، ج ٨، ص ٣٠ و ج ٤، ص ٢٢٩.

٤. الحلّي، المعبر، ج ١، ص ٣١٦؛ ج ١، ص ٤٢٨؛ ج ٢، ص ٣١٧؛ ج ٢، ص ٧١٦؛ مختلف الشيعة، ج ٧، ص ٣٩٢.

٥. قاله الشهيد الأوّل في كتابه ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج ١، ص ٣٣٢.

٦. قاله المحقّق الثاني في كتابه جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ١، ص ٤٥٥.

٧. المائدة: ١.

٨. قاله الشهيد الثاني في كتابه مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ٧، ص ٤١١.

الثاني: المضمرات: وأمّا في المضمرات فأوّل من ناقش فيها أيضاً هو الشيخ في التهذيب^١، ثمّ العلامة في المختلف حيث قال: «وما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح قال: سألته عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع أيقُت؟ قال: لا»، قال في ذيله: «وعن الثاني: بأنّ معاوية لم يُسنده الى إمام، فلعلّه أسنده إلى عارف غيره^٢، فلا يبقى حجة»^٣.

وفي المنتهى ناقش في حديث قائلًا: «أحدها: أنّ سماعه لم يُسنده إلى إمام، بل قال: سألته، ويحتمل أن يكون المراد بعض الفقهاء». وقال في موضع آخر: «لأنّ سماعه لم يُسنده الى إمام، فلعلّ المسؤول من لا يوثق بفتواه»^٤.

واستشكل في ذلك أيضاً في مواضع من المختلف^٥.

ولكن العلامة نفسه أجاب عن هذه المناقشة في بعض المواضع فقال: «والظاهر أنّ أبابصير أسند ذلك الى إمام؛ لأنّ عدالته تقتضي ذلك»^٦. وسيأتي توضيح هذا الاستدلال.

وقال ابن فهد في المهذب بعد ذكر خير: «والجواب: الرواية مقطوعة. فإن قلت: الراوي عدل، وعدالته تقتضي الإخبار عن معصوم. قلنا: معارضتها للأحاديث لا لبس فيه، فهي أولى منها، خصوصاً إذا كانت صحاحاً»^٧.

يُفهم من كلامه^٨ أنّ الاختلاف الذي مرّ في الاستشكال في الموقوفات جارٍ هنا أيضاً - كما صرّح بذلك الوحيد البيهاني - وابن فهد يرى الإشكال في عدم مقاومته في مقام المعارضة، كما نبّه عليه في المختلف^٩.

وبعدهم ذكر المحقّق الخوانساري في تعليقه على الروضة: «ولكن لا يخفى أنّ علي بن مهزيار أجلّ شأنًا من أن يروي عن غير الإمام»^٩.

وشاع مثل هذا التعبير - أعني: أجلّ شأنًا - بعد المحقّق الخوانساري، وتبعه من تأخّر عنه.

١. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦، ج ٢ ص ٢١٣ و ج ٤ ص ١٥ و ص ٤٢.

٢. قد شاع هذا التعبير عن الشيعة، ولكن المراد من «عارف» في المقام الذي يعرف الفروع.

٣. الخلی، مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٤١٨.

٤. الخلی، منتهى المطلب، ج ١ ص ٢٠٣؛ ج ١ ص ٢٣٥.

٥. الخلی، مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٤٢٥ و ج ٣، ص ٢١١ و ج ٤، ص ١٣.

٦. المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٦.

٧. ابن الفهد، المهذب الجارح، ج ١، ص ٢٣٥.

٨. البيهاني، حاشية المدارك، ج ٢، ص ٢٧٢؛ مختلف الشيعة، ج ١، ص ٤٧٩.

٩. الخوانساري، التعليقات على الروضة البهية، ص ١٩٠.

الى هنا ظهر لك أنّ المخذور في الموقوفات والمضمرات واحد.
 ثمّ إنّ أوّل مَنْ أشار الى الفرق بين حكم الموقوفات والمضمرات هو الفاضل الهندي في
 كشف اللثام حيث قال: «والإضمار يضعفه، ولا يُجدي أنّ الحلبي أعظم من أن يروي نحو
 ذلك من غير الإمام؛ لاحتمال رجوع الضمير إلى الحلبي، ويكون الراوي عنه سألَهُ»^١.
 قال المحقّق الزنجاني رحمته الله في توضيح كلام كاشف اللثام: «مراده أنّ ما استدللّ به على حجية
 المضمرات لا يُجدي في هذا المقام؛ لاحتمال موقوفيّة هذا المضمر»^٢.

المقام الثالث: في تناول ما استدللّ به على حجية المضمرات

لقد مرّ عليك غير مرّة أنّ العقبة في هاتين الطائفتين - أعني: المضمرات والموقوفات - واحد؛
 وهي احتمال صدور الخبر عن غير المعصوم. وقلنا إنّ بعض المحقّقين لما أحسّوا بعدم الفرق بين
 الطائفتين حكما وفيهما بحكم واحد.

ولتحقيق هذه الدعوى، علينا أن نُحصي أولاً أدلّة حجية المضمرات ونبحثها، ثمّ على تقدير
 تسليم صحتها نبحث عن إمكان تطبيق تلك الأدلّة على الموقوفات. والوجه في تقديم البحث
 عن المضمرات كثرة تعرّض أصحابنا للبحث عن هذه الطائفة دون الموقوفات.

فنقول والله المستعان: إنّ أوّل من أجاب عن الاستشكال في حجية المضمرات هو
 العلامة رحمته الله، ثمّ ذكر بعده المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان جوابين، كما سيحيى^٣، الى أن
 وصل الدّور الى صاحبي المعالم والمدارك.

وكلّ ما استدللّ به على حجية المضمرات ودفع المخذور المذكور عنه يُمكن أن يُجمل ضمن
 أربعة وجوه:

الوجه الأوّل: «إنّ الجليل لا يروي أو لا يستفتي عن غير الإمام».

١. الفاضل الهندي، كشف اللثام، ج ٧، ص ٩٤.

٢. «حاصل اینکه چون احتمال این هست که ضمیر در کلمه «قال» به حلبي برگشت نماید که در واقع معنای
 روایت این می شود که راوی از حلبي فتواي حلبي را نقل کرده باشد. نه اینکه حلبي مطلب را از امام نقل
 نموده باشد و لذا بنابر اصطلاح روایت موقوف خواهد بود که سلسله سند به یکی از اصحاب ائمه منتهی
 شده است نه خود امام معصوم». زنجاني، کتاب نکاح، ج ١٨، ص ٥٨٣٨.

٣. الحلبي، تذكرة الفقهاء، ج ١٠، ص ٦٤؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج ١، ص ٧٠ و ج ٨، ص

اختلفت كلمات الأصحاب في كيفية تقريب هذا الوجه، جمعناها ضمن أربعة تقارب:

التقريب الأول: «إن الإضمار غير مُضَرٌّ؛ لأنَّ الراوي جليل، ولا يروي إلا عن الإمام» أو: «إنَّ عدالته تقتضي ذلك، وأنَّ العادل لا يروي عن غير الإمام» أو: «إنَّ الأجلاء لا يروون إلا عن الإمام» أو: «إنَّ الأجلاء لا يعتمدون على غير الإمام»^١.

والبيان بهذا المقدار غير تام، يرد عليه:

أولاً: إنَّ أجلَّ الثقات من الأصحاب كزرارة كثيراً ما يروون عن غير الإمام، وكم له من نظير^٢.

وثانياً: إنَّ مجرد النقل لا يدلُّ على اعتماد الراوي^٣، ولعلَّه يروي ما يراه بعض الفقهاء من الأصحاب، أو كان في مقام مجرد النقل مع عدم قبول المضمون، لما كان يرى له من المعارض أو ما كان يحتمل فيه من القرينة أو غيرها.

التقريب الثاني: «إنَّ مثل هذا الراوي لا يروي مثل هذا الحكم الشرعي عن غير الإمام». والإشكال فيه كسابقه، وسيجئ حوله كلام فيما يأتي.

التقريب الثالث: «إنَّ مثل هذا الراوي لا يروي مثل هذا الحكم الشرعي موقوفاً عليه عن غير إمام بحيث يجعل غير الإمام^٤ مسنداً ومنتهى لأخذ ونقله هذا الحكم الشرعي، والحال إنَّه لا بدَّ من ختم الحكم الى الإمام^٥».

هذا البيان أدقُّ التقاربات الثلاثة، ولا يخفى أنَّ عبأ الكلام وثقله في هذا التقريب على استبعاد نقل حكم الشرعي الذي بناء المتشرعة - ولا سيما الأجلاء منهم - على أخذه من المعصوم، من غير الإمام. ولا يرد عليه ما ورد على سابقه.

ولكن لا دليل عليه، وإثباته يحتاج الى تتبُّع وفحص حتى يثبت أنَّهم لا يروون عن غير الإمام هكذا. ويُمكن أن يُقال: إنَّهم كانوا أحياناً يروون عن غير الإمام لأجل تحصيل فتوى المسؤول عنه أو رأيه في الصحة والبطلان فيما روى لهم؛ وذلك مثل سؤال موسى بن بكر عن

١. العاملي، نهاية المرام، ج ١، ص ١٣٣ و ص ١٧٦؛ الحلي، مختلف الشيعة، ج ١، ص ٤٧٩؛ العاملي، مدارك الأحكام، ج ١، ص ١٠٦؛ البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١٨، ص ٢٣٩.
 ٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٤٧ و ج ١، ص ٤١٣ و ج ٢، ص ١٤٥ و ج ٢، ص ٢٤٧ و ج ٣، ص ١٠٠ و ج ١، ص ٣٤ و ج ٢، ص ٦٣٠ و ج ٤، ص ١٥٧.
 ٣. أشار الى هذا الوجه المحقق الهمداني في مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٢٣٥.

زرارة^١، أو ما عرضه ابن أذينة على زرارة لأجل تحصيل رأيه في الصحة والسقم^٢، كما يشهد بذلك ما روى في الكافي عن عبد الملك بن أعين من عمل الأصحاب على ما أفتى به زرارة^٣.

التقريب الرابع: «هذا الراوي لا يسأل إلا من المعصوم»^٤.

التقريب الخامس: «هذا الراوي لا يستفتي إلا من المعصوم»^٥.

فإن الاستفتاء يختصّ بالمسائل الفرعية الفقهية، وبهذا يمتاز هذا التقريب عن سابقه، فهو أضيّق وأسدّ.

والفرق بين هذين التقريبين-أعني: الرابع والخامس- والتقاريب السابقة: أن النقل في مرحلة الأداء لكن السؤال في مرحلة التحمل.

وتظهر ثمرة الأخذ بالتقريبين الرابع والخامس وسائر التقاريب فيما إذا كان الراوي غير السائل، نحو: «أحمدُ بنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مِثْنَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ وَأَنَا أَسْمَعُ قَالَ: أَعْطَيْتِي قَرَأْتِي»^٦. والأمر في مثل هذه الموارد أصعب؛ قال المحقق الهمداني: «ليت شعري ما لم يُعلم حال السائل وأنه ممن لا يسأل إلا عن الإمام عليه السلام من أين يُستظهر أن المسؤول عنه هو الإمام لا غيره من فقهاء العامة أو الخاصة ممن يستفتي منه؟ وكون علي بن مهزيار جليل الشأن لا يُنافي نقله حكاية صادرة عن شخص في قضية خاصة»^٧، هذا مضافاً الى أنه يرد على هذين التقريبين ما أورد على التقاريب السابقة.

الوجه الثاني: نفس نقل المضمرات في كتب الرواية وفي عداد الأحاديث أمانة على صدره من المعصوم عليه السلام. أشار الى هذا الوجه والوجه الماضي المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة^٨.

وهذا الوجه أيضاً يمكن أن يُقرَّب بتقريبين:

التقريب الأوّل: نفس وروده في الكتب الروائية قرينة قطعية يُوجب الاطمئنان بصدوره من الإمام عليه السلام.

١. الكليني، الكافي، ج ٧، ص ١٠٤.

٢. الطوسي، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٦٦، كما روى هذا الخبر في غير موضع من الكافي.

٣. الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٢٩٤.

٤. ورد في كلمات التأخرين كثيراً: للثاني، المكاسب والبيع، ج ١، ص ٣٥٤؛ الصافي، فقه الحج، ج ٤، ص ٣٢٥.

٥. الخاتري، المناهل، ص ٥٩٩.

٦. الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٥٥١.

٧. الهمداني، مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٢٣٥.

٨. الأردبيلي، مجمع الفائدة، ج ١، ص ٧٠ و ج ٨، ص ١١١.

وهذه الدعوى وإن تبدو وجهية في بادئ النظر، ولكن بعد ملاحظة ما ورد في هذه الكتب من كلمات غير المعصومين عليه السلام، يحصل لنا الشكّ والتزلزل عن درجة الاطمئنان.

التقريب الثاني: ظهور نقل هذه الروايات في الكتب الروائية يقتضي صدوره من الإمام عليه السلام. يرد عليه بأنّه: ما المراد من الظهور في هذا التقريب؟ فإن كان المراد هو ظهور كلام الكليني عليه السلام في مقدّمة الكافي حيث يدعى أنّ كتابه يشتمل على الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام فإنّه ينتقض بما نقله عليه السلام في مواضع من كتابه الشريف من نقل فتاوى الأصحاب^١.

وإن كان المراد ظهور تعبير (الحديث) -الذي يُطلق على هذه المرويات- فيما يُروى عن المعصومين عليهم السلام؛ فيرد عليه أنّ لفظ الحديث هو المقسم للحديث المسند والموقوف، فلا يكون دليلاً على صدوره من المعصوم، بل مراد الشيخ في التهذيب ومَنْ حذا حذوه في سائر الكتب من إطلاق الحديث على الموقوفات ليس حكاية كلام المعصوم بنحو مباشر، بل مرادهم أنّ هذا الكلام يرجع بالآخرة الى المعصوم عليه السلام، وإن كان بواسطة اجتهاد واستنباط أحد الاصحاب الذين كانوا يُفتون على أساس النصوص.

مضافاً الى ما أورده المحقّق الهمداني على هذا الوجه من كونها أمانة ظنيّة لا دليل على اعتبارها^٢.

ويُمكن أن يكون المراد من الظهور ظاهر حال مصنّفَي كتب الحديث وشهادتهم الفعلية على أنّ ما يروونه في كتبهم صادر عن المعصومين عليهم السلام.

وهذا الاحتمال أيضاً منقوض بما ذكرناه من وجود أخبار كثيرة عن غير المعصوم في تلك الكتب.

الوجه الثالث: وهو في الحقيقة ليس وجهاً مستقلاً، بل تكملة للوجه السابقة، ويشتمل على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: استشكال الشيخ عليه السلام في المضمرات من عدم تعيين السائل مرجع الضمير ليس في محلّه؛ لأنّ الإتيان بالضمير من دون ذكر مرجعه غلط عُرفي واضح تنفيه أصالة عدم الخطأ، وما من متكلّم أو مؤلّف متعارف يأتي بالضمير إلا وفي كلامه مرجعه ومبيّنه. تنبيه في بيان منشأ إطلال طائفة المضمرات:

١. مثل ما رواه عن الفضل بن شاذان في باب ميراث القتال. أنظر: الكافي، ج ٧، ص ١٤٢.
٢. الهمداني، مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٢٣٦، سبق ذكره في بعض المواضع السابقة ذيل الوجه الأوّل.

إن قلت: إن كان الامر كما ذكرتم فمن أين وردت هذه الطائفة الكبيرة في كتبنا؟ قلنا: إن في بداية الأمر- أعني: في كلام الراوي ومصنف الكتاب- كان الضمير مبيّناً، ولكن لم ينتقل المرجع لعارضٍ الى كتب من تأخّر عنه.

توضيح ذلك: أن غالب مؤلفات أصحاب الكتب الأولى والأصول الحديشية كان يشتمل على مجموع أحاديثهم التي سمعوها من دون تبويب موضوعي، وكان الراوي يذكر في أوّل كتابه أو في أوائل أبوابه أو في كلّ صفحة اسم المسؤول منه، ثم يأتي بالضمير فيما بعده من الأخبار ويقول: سألته وسألته وهكذا. وبعد ذلك ألف المحدثون كتباً على أساس الموضوعات، ونقلوا في كلّ باب ما يرتبط بموضوع الباب من الكتب الأولى عيناً بالتعبير نفسه، وتخلّف مرجع ذلك الضمير، وبقي الضمير مبهماً بلا مبيّن.

إن قلت: لعلّ عدم ذكر المرجع كان من السائل، وكان من باب التقية. قلنا: التعبير بالضمير تقية ليس من التعابير الرائجة في هذا المقام، بل هو خلاف التقية وموجب للإستفزاز.

فتحصل: أن الضمير كان في أصله مبيّناً معرّفاً.

المقدمة الثانية: إننا نقول بشأن الراوي الذي نقل الحديث من الكتب الأصلية:

إن كان مرجع الضمير غير المعصوم وهذا المصنّف لم يُبيّنه ولم يُعرفه وتركه بلا قرينة عامّة أو خاصّة تُوضّحه فهذا أيضاً غلطٌ عُرفي واضح تنفيه أصالة عدم الخطأ.

وأما إن كان المرجع هو المعصوم واعتمد الراوي في عدم ذكر المرجع على قرينة عامّة مثل مجرد نقل هذا الكلام في عداد الروايات أو في كتاب حديثي فإنّ ذلك وإن كان خطأً إلا أنّه سهو يسير شائع يُمكن التسامح فيه والإغماض عنه، فيتعيّن هذا الاحتمال، ويثبت صدور الرواية من المعصوم عليه السلام واعتماد الراوي على هذه القرائن العامّة.

ولعلّ من عبّر في الاستدلال بأنّ مقتضى وثاقة الراوي ذلك ينظر الى هذا التقريب.

ثمّ إنّ السيد الصدر رحمته الله استشكل على المحقّق الخوئي رحمته الله -القاتل بالتفصيل في المضمرات بين المضمر الجليل وغيره- «بأنّ الإضمار من قبلهم عموماً غير مضرّ، والعهد النوعي يُعيّن مرجع الضمير حينئذٍ في الإمام عليه السلام؛ لأنّ الإتيان بالضمير المساوق للتعين والذي لا يُستغنى عن ذكر مرجعه إثباتاً ظاهر عُرفاً في رجوعه الى مرجع هناك دالّ عليه في مقام التخاطب، ومع الإطلاق وعدم التنصيص لا يوجد ما يصلح أن يكون دالاً على المرجع سوى العهد النوعي ومعهودية

حجلاً
بهره

كون الإمام هو المرجع في الأحكام. والحاصل: إن فرض عدم المرجع رأساً في مقام الإثبات خلاف طبع الضمير عرفاً، وفرض مرجع غير الإمام متعديراً لعدم وجود دالّ إثباتي عليه، بخلاف فرض مرجعية الإمام. واحتمال وجود دالّ على مرجعية غير الإمام وقد حذفه الناقل للرواية عن الراوي مدفوع بأصالة الأمانة في الناقل الثقة وعدم حذف ما له دخل في المقصود^١.

فإن كان مراده ﷺ ما بيناه فلا كلام فيه، وأمّا إن كان غرضه تمنّ وقع في الغلط هو الراوي الأوّل وصاحب الكتاب الأصلي فقد قلنا إنّه غلط واضح عرفي لا يرتكبه أحد.

الوجه الرابع: من تتبّع الروايات ونظر في نظائر هذه المضمرات لاحظ أنّه ما من ضمير معلوم المرجع إلا أن يعود الى المعصوم عليه السلام، ولقد فشا مثل هذه التعابير: «عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ»، «عَنْ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ»^٢، وهكذا، وما وجدنا مضمرة معلومة المرجع تعود الى غير المعصوم، وهذا لا يمكن أن يكون اتفاقاً، بل يُثبت أن مرجع الضمير كان واضحاً لديهم، وما أسقط فيه مرجع الضمير اعتمد فيه على قرائن عامّة^٣.

وهذا الوجه يُثبت أحسن ما تُثبتته سائر الوجوه، ويختصّ بالمضمرات، ولا يسري الى الموقوفات. ولكنه في نفسه كلام حسن.

حاصل ما ذكر في هذا المقام بعد ملاحظة مجموع ما تقدّم من الوجوه — ولا سيما الثالث منها — أن الاعتماد على هذه الطائفة من الروايات — أعني: المضمرات — والجزم بصورها من المعصوم عليه السلام، أمر مقبول وفي غاية المتانة، وإن ناقشنا في بعض ما استدلّ به على ذلك. ويبقى الكلام عن الطائفة الثانية — أعني: الموقوفات — وإليك البحث فيها فيما يلي.

حل
بهره

سال اول شماره ١ سال ١٣٩٧

١. الصدر، بحث في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص ٢١٩.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٥؛ ج ١، ص ١٤٧؛ ج ١، ص ٢٧٢؛ ج ٢، ص ٣٩٧؛ ج ٣، ص ٢٩؛ ج ٣، ص ٤٢١.

٣. لمزيد الاطلاع راجع: الكافي الشريف تجد أمثاله كثيراً.

المقام الرابع: حجية الموقوفات

لنا في هذا المقام مرحلتان من البحث؛ فتارة نبحث عن إمكان تطبيق الوجوه السابقة على الموقوفات، وأخرى نتكلم في وجه أو وجوه أخر على حجية تلك الطائفة:

أما المرحلة الأولى فنقول: إنه لا يخفى أن الأدلة التي أقيمت على صحة إسناد الرويات المضمره لا تجري في المقام وأن الأمر في هذا القسم صعب:

أما الوجه الأخير - وهو الرابع - فلا يخفى عدم تطبيقه على الموقوفات؛ لأنه مختص بالمضمرات، والضمير مأخوذ كركن في ذلك الوجه.

وأما الوجه الأول - مضافاً الى عدم تماميته في نفسه - فتطبيقه في المقام لا يكون إلا بأن يُقال: «إنّ هذا الراوي الجليل لا يروي هذا الحكم إلا عن المعصوم»، وهذه مصادرة، ولا يمكن إثبات صدور هذا الكلام عن المعصوم بافتراض صدوره منه. والفرق بين المقامين أنه افترض في المضمرات نقل الراوي الجليل عن أحد، والترديد في المروي عنه، وأما في الموقوفات فإثبات صدورها عن غير هذا الراوي الجليل أوّل الكلام؛ لاحتمال كونه منه.

وأما الوجه الثاني - القائل بظهور نفس هذا النقل في الكتب الروائية في كونه صادراً عن إمام - فيقع الكلام فيه من جهتين: الأولى كبروية كما قلناها سابقاً. والثانية صغورية مع تسليم أصل الدعوى، وهو أنه لو سلم هذا الظهور فلا ينطبق على المقام.

توضيح ذلك: إننا نعلم إجمالاً بوقوع خطأ من الراوي في المقام؛ فإنّ الراوي قد أخطأ في وفائه بما تعهّد به في كتابه من نقل كلمات الصادقين عليهم السلام فقط، وإمّا إنه أخطأ في نقل هذه الرواية دون سائر الروايات فنقله موقوفاً على الراوي الآخر، وفي هذه الحالة إمّا كان هناك قرينة واضحة ولم ينقلها لنا، وإمّا لم تكن قرينة واضحة وكان هذا اجتهاداً واستظهاراً منه، فلا يكون حجة. ومع هذا العلم الإجمالي لا ينطبق الدليل على المقام.

وأما الوجه الثالث فقد مرّ أنه ليس وجهاً مستقلاً، بل هو تكميل لسائر الوجوه، فيرد عليه ما ورد على سابقه. مضافاً الى أنه يدور حول الخطأ في إرجاع الضمائر والاعتماد على القرينة. وعدم انطباقه على الموقوفات واضح.

وأما المرحلة الثانية: فغاية ما يمكن أن يُقال فيها: «إنّ كلام أحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام رأساً - في الأحكام أو سائر الأمور التي يُسأل فيها غالباً من المعصوم - ، ساقط عن الاعتبار عند

الكل، ولا عبرة به، وهذا قرينة على أن زرارة -مثلاً- يروي ما سمعه عن الإمام عليه السلام».

وهذا الكلام أيضاً غير تام، ويرد عليه وجوه:

أولها: أنه ينتقض بما أحرز من نقل فتاوى الأصحاب بين المنقولات، كما سبق عليك بعض

موارده، مثل ما رواه عن الفضل بن شاذان في باب ميراث القاتل^١.

ثانيها: أنا لا نُسَلِّم لغوية نقل كلام الأصحاب وفتواهم وعدم العبرة به، بل يُمكن أن

يكون هذا النقل منشأً لآثار مختلفة، مثل تحصيل الشهرة في مسألة بين الأصحاب، أو وجود قرينة أو ارتكاز في أذهانهم.

ثالثها: إنّه لو سلّمنا وأغمضنا النظر عن جميع ذلك، فغاية ما يُثبتُه هذا الوجه أنّ كلام زرارة

هذا نشأ من كلمات المعصومين عليهم السلام، ويكشف عن وجود مضمون صادر عن الإمام، وهذا لا

يُجدي نفعاً؛ لأنه محتمل للحسد، ويُمكن أن يكون هذا اجتهاد زرارة في قول الإمام. وأصالة

الحسّ -على القول بها- لا تنفي هذا الاحتمال؛ لأنّ هذا النقل يُخبر عن كلام زرارة ولم ينته إلى إمام حتى تُجري أصالة الحسّ في نقل زرارة عن المعصوم.

الاستنتاجات

إنّ المضمرات حجة، ويُمكننا الحكم عليها بأنّها صادرة عن المعصومين عليهم السلام، خلافاً للموقوفات،

حيث نتوقّف في حجيتها وإسنادها إلى المعصومين عليهم السلام.

حال
بهره

المنايع والمآخذ

١. الاصفهاني، الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام،

قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٦ ق.

٢. البحراني، يوسف بن أحمد، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر

الإسلامي، ط ١، ١٤٠٥ ق.

٣. البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد، حاشية المدارك، قم: مكتبة السيد المرعشي،

ط ١، [د ت].

١. أنظر: الكافي، ج ٧، ص ١٤٢.

٤. الحائري، سيد محمد مجاهد الطباطبائي، كتاب المناهل، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، [د ت].
٥. الحلبي، جمال الدين، أحمد بن محمد الأسدي، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤٠٧ ق.
٦. المحقق الحلبي، نجم الدين، جعفر بن حسن؛ المعبر في شرح المختصر، قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ط ١، ١٤١٧ ق.
٧. الشيرازي الزنجاني، موسى، كتاب النكاح، قم: مؤسسة راي برداز، ط ١، ١٤١٩ ق.
٨. الخوانساري، آغا جمال الدين، التعليقات على الروضة البهية، قم: [د ن]، [د ت].
٩. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الرعاية في علم الدراية، مكتبة آية الله المرعشي، قم: [د ن]، ١٤١٣ ق.
١٠. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١٣ ق.
١١. الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن؛ تهذيب الأحكام (تحقيق الخراسان)، تهران: دار الكتب الإسلامية، [د ن]، ١٤٠٧ ق.
١٢. الشهيد الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، قم: مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، ط ٢، ١٤٠٨ ق.
١٣. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ ق.
١٤. العاملي، محمد بن علي الموسوي، نهاية المرام في شرح مختصر الأحكام، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١١ ق.
١٥. _____، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، ١٤١١ ق.
١٦. العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، ١٤١٢ ق.
١٧. _____، تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، ١٣٨٨ ق.
١٨. _____، مختلف الشيعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ ق.

١٩. الكركي، المحقق الثاني؛ علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ٢، ١٤١٤ ق.
٢٠. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧ ق.
٢١. الصافي الكلبايكاني، لطف الله، كتاب الحج، قم: مؤسسة السيدة المعصومة عليها السلام، ط ٢، ١٤٢٣ ق.
٢٢. المقدس الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤٠٣ ق.
٢٣. المامقاني، عبدالله؛ مقباس الهداية، تحقيق محمد رضا المامقاني، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، [دن]، ١٤١١ ق.
٢٤. الغروي النائيني، الميرزا محمد حسين، كتاب المكاسب والبيع، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٣ ق.
٢٥. الحمداني، آقا رضا بن محمد هادي، مصباح الفقيه، قم: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي؛ ط ١، ١٤١٦ ق.

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله‌ها

كامل الزيارة وشهادة ابن قولويه على وثيقة الرواة

السيد موسى الشبيري الزنجاني

الخلاصة

هناك عبارة في مقدمة كتاب كامل الزيارات اختلف في المقصود منها فاستنبط منها بأن ابن قولويه يشهد ويتعامل ويستدل بوثيقة جميع الأشخاص الذين جاء ذكرهم في هذا الكتاب، ولكن هذه الشهادة والرؤية لاصحة لها؛ لاسيما نظراً إلى حالات التناقض والإشكالات التي ترد عليه، بل إن ابن قولويه يشهد بوثيقة وإمامية مشايخه المباشرين فقط، إضافة إلى ذلك فإنه يستخلص ويتبين من المقدمة المذكورة بأن ابن قولويه لا ينقل في مشايخه بالواسطة عن رواة غير معروفين إلا أن يكون واسطة النقل هذه هم من الرواة الذين ذاع صيتهم ومن المشهورين.

مفاتيح البحث: ابن قولويه، كامل الزيارات، التوثيق العامة، المشايخ.

مدى اعتبار صحة التوثيق والتضعيفات الرجالية

محمد القائبي

الخلاصة

إن معرفة أحوال الرواة من حيث الوثاقة والضعف يكمن في ظلّ الأقوال والآراء التي وردت عن لسان علماء الرجال. وهذه المقالة تنصّبني لدراسة قيمة الأقوال الرجالية في مسألة التوثيق والتضعيفات وحجيتها وبيان الإشكالات التي تحوم حولها، لا سيما الإشكاليين الواردين: عدم حجية قول الثقة في الموضوعات وحسب هذه الأخبار، ومحاولة الإجابة عليهما. سعت المقالة إلى إثبات حجّية الخبر الواحد في الموضوعات، وكذلك إنّها تدعي أنه وفي حالة قبول الإشكالات هذه يمكن التمسك بقول الرجالي من باب حجية قول أهل الخبرة وإثبات حجّيته بواسطة الظنّ الخاصّ (العلمي)، وفي هذه الحالة لاتصل النوبة إلى الانسداد الصغير.

مفاتيح البحث: التوثيق، التضعيف، قول الرجالي، قول أهل الخبرة، الأمر الحسّي، الأمر الحدسي.

مجلد
پیشترها

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

قراءات وثيقة عبد الأعلى

غلامرضا أحسنی

الخلاصة

لقد أوضحت عملية اختلاف الأسماء والعناوين لأحد الرواة (توحيد المختلفات) سبباً في إيجاد المعضلات والمشاكل في علم الرجال وعلم الحديث. وبطبيعة الحال فإن حل تلك المعضلة يساعدنا كثيراً في معرفة الرواة ويلعب دوراً أساسياً ومهماً في أمر توثيقهم وتضعيفهم. وقد قام الكاتب ومن خلال فصلين بدراسة الموارد المتعلقة باسم عبد الأعلى الهدف منها بحث وتحليل الاختلاف الموجود في عدد من الأسماء التي جاء ذكرها في هذا الخصوص، وبعد أن أثبت الكاتب أن تلك العناوين تنطبق على عنوان واحد قام بتقييم وثيقة هذا الشخص، وبحث الكاتب في الفصل الأول حول اتحاد عناوين عبد الأعلى مولى آل سام وعبد الأعلى بن أعين وعبد الأعلى على نحو مطلق، وجاء بعدد من القرائن والشواهد في خصوص اتحاد هذه الأسماء والعناوين. وأما في الفصل الثاني فقد أورد ثمانية شواهد على مسألة إثبات وثيقة عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام.

مفاتيح البحث: عبد الأعلى، عبد الأعلى بن أعين، عبد الأعلى مولى آل سام، اتحاد الرواة.

مجلد
پوهنځی

خلاصة المقالات / خلاصه مقالهها

علي بن محمد بن قتيبة في مرآة علم الرجال

علي رضا الصحابي

الخلاصة

واحد من رواة القرن الثالث الذي ساهم في حفظ الآثار والأخبار للفقهاء والمحدث الكبير للإمامية الإثني عشرية الفضل بن شاذان النيشابوري، إضافة إلى نقل روايات مختلف المشايخ، هو تلميذه علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري. وبالطبع فإن مسألة مدى اعتبار أو عدم اعتبار هذا الشخص في قبول أو رفض رواياته الكثيرة له تأثيراته وانعكاساته في علم الفقه والرجال والعقائد. يتناول هذا البحث التعريف الكامل والتفصيلي بعلي بن محمد بن قتيبة والآراء التي أوردها علماء الرجال حوله، وأيضاً يحاول الغور في الطرق والآليات التي من شأنها إثبات وثاقته أو ممدوحيته، وكذلك تقديم طريقتين جديدين لإثبات اعتباره، وتم إثبات وثاقته أو ممدوحية هذا الشخص في هذا المقال الذي بين أيدينا بالطرق التالية:

١. وصفه بالفاضل في كلام الشيخ الطوسي؛ ٢. اعتماد الكشي عليه أو كثرة روايته عنه؛ ٣. كثرة روايات أحمد بن أدريس عنه (كثرة روايات الأجلء عنه)؛ ٤. التوثيق الضمني له من قبل الكشي؛ ٥. تصحيح العلامة الحلبي للخبر المشتمل عليه؛ ٦. كونه شيخ الإجازة بالنسبة إلى الكشي أو بالنسبة إلى الآخرين؛ ٧. تصحيح الشيخ الصدوق؛ ٨. تأييد وثاقة ابن قتيبة من قبل الفاضل الجزائري صاحب كتاب الحاوي؛ ٩. رواة الأجلء عن ابن قتيبة.
- مفاتيح البحث: علي بن محمد بن قتيبة، الوثاقة، علم الرجال، الفضل بن شاذان، المدح.

رجال
بن
شاذان

سال اوله شماره ١، سال ١٣٩٧

تفسیر عبارت کتاب عده پیرامون احادیث عامه

سید محمد جواد شبیری

چکیده

موضوع شروط و ثنات راویان مورد بحث و پژوهش ژرف قرار گرفته است. یکی از شاخه‌های پژوهشی که از این مبحث منشعب می‌شود بحث اعتبار و ثنات راویان اهل سنت است. در همین زمینه آراء مختلف و نظریات متعارضی در خصوص یکی از بندهای کتاب عده شیخ طوسی ارائه شده است. آغاز این بند چنین است: «عدالتی که در ترجیح یکی از دو خبر بر دیگری مورد نظر است آن است که راوی معتقد به حق باشد و صاحب بصیرت بوده و در دینش مورد اعتماد باشد و از دروغ و کذب اجتناب کند و در آنچه روایت می‌کند مورد اتهام نباشد...». در پرتو تحلیل این بند از کتاب عده و ثنات راویان سنی همچون حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج و سکونی اثبات می‌گردد. مقاله حاضر به تفکیک عبارات این بند از کتاب عده می‌پردازد و سپس نظرات و آراء مطرح شده در خصوص آن را مورد تحلیل قرار می‌دهد و ابعاد مختلف این موضوع را به داوری می‌نشیند.

واژگان کلیدی: وثاقت، راوی سنی، عده، شیخ طوسی.

خلاصه
پژوهش‌ها

خلاصه مقالات / خلاصه مقاله‌ها

پژوهشی تطبیقی میان حجیت موقوفات و مضمرات

محمد عرب محفوظی

چکیده

«موقوفات» و «مضمرات» دو گونه از روایات هستند که در عدم تصریح به نام امام یا معصوم اشتراک دارند و از این روی اسناد این دو گونه روایت به معصومین مورد تردید و بحث و نظر قرار گرفته است. این مقاله به واکاوی این موضوع پرداخته است و با دلایل مختلف ثابت نموده است که این اسناد در مضمرات صحیح است، اما در موقوفات این طور نیست و ادله موجود توان اثبات این استناد را ندارد.

واژگان کلیدی: موقوف، روایت موقوفه، مضمر، روایت مضمره، حجیت.

پژوهشی
مطالعات

سال اول شماره اول، زمستان ۱۳۹۳

الفهرس

- ٣ الافتتاحية
رئيس التحرير
- ٥ كامل الزيارة و شهادة ابن قولويه على وثاقة الرواة
السيد موسى الشبيري الزنجاني
- ٣١ مدى اعتبار صحة التوثيقات والتضعيفات الرجالية
محمد القائيني
- ٥٥ قراءات وثاقة عبد الأعلى
غلامرضا أحسنى
- ٩٣ على بن محمد بن قتيبة في مرآة علم الرجال
علي رضا الصاحبي
- ١٢٩ تفسير عبارات كتاب عده در مورد احاديث اهل سنت
سيد محمد جواد شبيري
- ١٤٥ پژوهشى تطبيقى ميان حجيت موقوفات و مضمورات
محمد عرب محفوظي

مجله
پوهنځي

مجلة سنوية متخصصة

السنة الأولى — العدد الأول — ١٤٣٩

صاحب اليراة: السيد علي الشيرى.

المدير العام: السيد علي الشيرى.

رئيس التحرير: ابو القاسم المقيمى الحاجى.

المدير التنفيذى: علي أكبر الدهقانى.

هيئة التحرير: محمد القائىنى، محمد العنديل، السيد محمد الشيرى، ابو القاسم

المقيمى الحاجى، قدير علي الشمس، السيد محمد جواد الشيرى، علي الفاضلى الهيدجى،

السيد علي رضا الحسينى الشيرازى.

محرر اللغة الفارسية: السيد أكبر السيدى نيا.

محرر اللغة العربية: خالد غفورى الحسنى.

ملخص ترجمة المقالات إلى العربية: ضياء الزهاوى.

المطبعة: كلها (قم).

العنوان: قم المقدسة، شارع الشهداء (الصفائيه)، الزقاق ١٩، زقاق ناصر المسدود،

الرقم ٢٢، مدرسة الإمام محمد الباقر ؑ الفقهية.

الهاتف: ٣٧٧٤٤٥٧٥ - ٠٢٥

الموقع على الإنترنت: taejtehad.mfeb.ir

البريد الإلكتروني: taejtehad@mfeb.ir