



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
صلاوة
وسلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

شاهت نامہ پیر کینسی و الکافی

جلد اول - پہلا حصہ

پیر کینسی و الکافی

پیر
کینسی

پیر کینسی و الکافی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شناخت نامه کلینی و الکافی

نویسنده:

محمد قنبری

ناشر چاپی:

موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶۱	شناخت نامه کلینی و الکافی
۶۱	مشخصات کتاب
۶۲	جلد ۱
۶۲	اشاره
۷۰	مقدمه یادداشت دبیر علمی کنگره
۷۸	محمد بن یعقوب بن إسحاق
۷۸	اشاره
۷۸	چکیده
۸۲	طبقاته فی الحدیث
۸۳	إختلاف الکتب
۹۴	محمد بن یعقوب
۹۴	اشاره
۹۴	چکیده
۹۷	محمد بن الیمان
۹۷	محمد بن یوسف
۹۷	محمد بن یوسف
۹۹	محمد بن یوسف
۱۰۱	الکلینی (مقدمه الکافی)
۱۰۱	اشاره
۱۰۱	چکیده
۱۰۴	سیره الکلینی
۱۰۵	کلین
۱۰۹	الکلینی

١١٠	أشياخه
١١٥	تلاميذه و الرواه عنه
١١٧	مدحه
١٢٢	تأليفه
١٢٣	الكافى
١٢٥	الثناء عليه
١٢٨	مزيتته
١٢٩	شروحه
١٣١	تعاليقه و حواشيه
١٣٤	ترجماته بالفارسيه
١٣٤	شروح بعض أحاديثه
١٣٤	اختصاره
١٣٤	تحقيقه
١٣٩	طبعاته
١٤١	وفاته
١٤٣	(قبره ببغداد)
١٤٤	مع الكلينى وكتابه «الكافى»
١٤٤	اشاره
١٤٤	چكيدته
١٤٩	الحياه السياسيه والعلميه فى عصر الكلينى:
١٥٤	اسمه وكنيته:
١٥٥	وأما لقبه:
١٥٤	ولادته:
١٥٧	نشأته وأسرته:
١٥٩	أسفاره ورحلاته:
١٦٥	شيوخه:

١٧٠	تلاميذه والرايون عنه:
١٧٤	مؤلفاته:
١٧٥	ثناء العلماء على الكليني:
١٧٨	وفاته:
١٧٩	الكافي:
١٨٦	حكاية عرض الكافي على الإمام المهدي عليه السلام:
١٩٢	بيان موقف علماء الشيعة من أحاديث الكافي:
١٩٨	منهج الكليني في أسانيد الكافي:
١٩٩	وأما الكليني:
٢٠٢	رجال العده في الكافي:
٢٠٥	كيفية تشخيص رجال العدد المجهوله:
٢٠٨	منهج الكليني في متون الكافي:
٢١٠	تبويب وترتيب الكافي:
٢١٠	اشاره
٢١٠	١. طريقه الأبواب:
٢١٠	٢. طريقه المسانيد:
٢١٤	المصادر والمراجع:
٢٢٢	محمد بن يعقوب كليني
٢٢٢	اشاره
٢٢٢	چكیده
٢٢٣	سخنان علماء رجال درباره كليني
٢٢٣	اشاره
٢٢٧	مؤلف گوید:
٢٢٨	كليني در بغداد
٢٢٩	وفات كليني و محل دفن او
٢٢٩	اشاره

۲۳۱	مؤلف گوید:
۲۳۱	آثار کلینی و تألیفات او
۲۳۲	سخنان کلینی در مقدمه کافی
۲۳۲	اشاره
۲۴۰	مؤلف گوید:
۲۴۲	تجلیل از کتاب کافی
۲۴۴	شروح کافی
۲۴۵	ترجمه های فارسی کتاب کافی
۲۴۵	چاپ کتاب کافی
۲۴۶	آثار و تألیفات کلینی
۲۴۷	مشایخ کلینی
۲۴۷	اشاره
۲۴۷	۱. احمد بن ادریس
۲۴۸	۲. احمد بن عبدالله بن امیه
۲۴۸	۳. احمد بن محمد همدانی
۲۴۸	۴. احمد بن عاصم
۲۴۸	۵. احمد بن محمد بن عیسی
۲۴۸	۶. احمد بن مهران
۲۴۹	۷. اسحاق بن یعقوب
۲۴۹	۸. حسن بن خفیف
۲۴۹	۹. حسن بن فضل یمانی
۲۴۹	۱۰. حسین بن حسن اسود
۲۴۹	۱۱. حسین بن حسن علوی
۲۵۰	۱۲. حسین بن علی علوی
۲۵۰	۱۳. حسین بن محمد اشعری
۲۵۰	۱۴. حمید بن زیاد

- ۲۵۰ ۱۵. داود بن کوره
- ۲۵۰ ۱۶. سعد بن عبدالله قم
- ۲۵۱ ۱۷. سلیمان بن سفیان
- ۲۵۱ ۱۸. سهل بن زیاد رازی
- ۲۵۱ ۱۹. عبدالله بن جعفر حمیری
- ۲۵۱ ۲۰. علی بن ابراهیم بن هاشم
- ۲۵۲ ۲۱. علی بن حسین سعدآبادی
- ۲۵۲ ۲۲. علی بن عبدالله خدیجی
- ۲۵۲ ۲۳. علی بن محمد بن بندار
- ۲۵۲ ۲۴. علی بن محمد برقی
- ۲۵۳ ۲۵. علی بن محمد کلینی رازی
- ۲۵۳ ۲۶. علی بن موسی کمندانی
- ۲۵۳ ۲۷. قاسم بن علاء
- ۲۵۳ ۲۸. محمد بن اسماعیل نیشابوری
- ۲۵۳ ۲۹. محمد بن جعفر رازی
- ۲۵۴ ۳۰. محمد بن ابی عبدالله کافی
- ۲۵۴ ۳۱. محمد بن حسن صفار
- ۲۵۴ ۳۲. محمد بن حسن طائی
- ۲۵۴ ۳۳. محمد بن عبدالله حمیری
- ۲۵۵ ۳۴. محمد بن عقیل کلینی
- ۲۵۵ ۳۵. محمد بن علی کوفی
- ۲۵۵ ۳۶. محمد بن یحیی عطار قمی
- ۲۵۵ راویان کلینی
- ۲۵۵ اشاره
- ۲۵۶ ۱. احمد بن ابراهیم صیمری
- ۲۵۶ ۲. احمد بن احمد کاتب

- ٢٥٦ ٣. احمد بن على بن سعيد
- ٢٥٦ ٤. احمد بن محمد بن على
- ٢٥٦ ٥. احمد بن محمد زرارى
- ٢٥٧ ٦. جعفر بن قولويه
- ٢٥٧ ٧. عبدالكريم بن عبدالله
- ٢٥٧ ٨. على بن احمد دقاق
- ٢٥٧ ٩. محمد بن ابراهيم نعمانى
- ٢٥٨ ١٠. محمد بن احمد صفوانى
- ٢٥٨ ١١. محمد بن احمد سنانى
- ٢٥٨ ١٢. محمد بن عبدالله شيبانى
- ٢٥٨ ١٣. محمد بن على ماجيلويه
- ٢٥٩ ١٤. محمد بن محمد بن محمد بن عاصم
- ٢٥٩ ١٥. هارون بن موسى
- ٢٥٩ مؤلف گوید:
- ٢٦٠ محمد بن يعقوب الكلينى
- ٢٦٠ اشاره
- ٢٦٠ أقوال العلماء فى حقه
- ٢٦١ مؤلفاته
- ٢٦٢ ثقہ الاسلام أبو جعفر الكلينى (. . . - ٣٢٩ ق / ٩٣٩ م)
- ٢٦٢ اشاره
- ٢٦٢ چكیده
- ٢٦٢ ولادته:
- ٢٦٧ اساتذه و مشايخ الكلينى
- ٢٧٠ مدرسه الكلينى من أين بدأت و الى أين انتهت:
- ٢٧١ وفاته
- ٢٧١ قبره

مصنفاته - ٢٧٢

اشاره - ٢٧٢

اولاً: كتاب الكافي، - ٢٧٢

ثانياً - ٢٨٥

ثالثاً - ٢٨٧

رابعاً - ٢٨٧

خامساً - ٢٨٧

سادساً - ٢٨٨

ترجمه الشيخ أبي جعفر الكليني - ٢٩١

اشاره - ٢٩١

چكیده - ٢٩١

الكليني (م ٣٢٩ق) - ٢٩٥

اشاره - ٢٩٥

چكیده - ٢٩٥

أشياخه: - ٢٩٦

تلاميذه و الرواه عنه: - ٢٩٦

كلمات الأعلام بحقه: - ٢٩٨

تأليفه: - ٢٩٨

وفاته: - ٣٠٠

قبره الشريف: - ٣٠٠

اشاره - ٣٠٠

مصادر ترجمته كثيره منها: - ٣٠٠

تفه الاسلام كليني (متوفى ٣٢٩ق) - ٣٠٢

اشاره - ٣٠٢

چكیده - ٣٠٢

مقدمه - ٣٠٢

- ۳۰۳ میلاد آفتاب
- ۳۰۳ گزینش هدف
- ۳۰۶ هجرتی دیگر
- ۳۰۷ ثقه الاسلام
- ۳۰۸ تألیف کافی
- ۳۰۹ سبک کلینی
- ۳۱۰ کلینی بر مسند تدریس
- ۳۱۱ عروج کلینی
- ۳۱۲ کلینی
- ۳۱۲ اشاره
- ۳۱۲ چکیده
- ۳۱۳ کلینی
- ۳۱۴ موقعیت کلینی در عالم اسلام
- ۳۱۴ کلینی در نظر اهل تسنن
- ۳۱۵ تألیفات وی
- ۳۱۶ کتاب کافی
- ۳۱۸ استادان او
- ۳۱۸ شاگردان وی
- ۳۱۹ وفات او
- ۳۲۰ ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی رازی
- ۳۲۰ اشاره
- ۳۲۰ چکیده
- ۳۲۱ ستایش کلینی
- ۳۲۲ تألیفات کلینی
- ۳۲۲ مقبره کلینی
- ۳۲۳ اهمیت و ارزش کتاب کافی

- ۳۲۴ چرا مرحوم کلینی رضی الله عنه کتاب کافی را نوشت؟
- ۳۲۵ ستایش کتاب کافی
- ۳۲۶ خصائص و امتیازات کتاب کافی
- ۳۲۷ آنچه درباره کتاب کافی نوشته اند
- ۳۲۸ سبک فکر و اسلوب نگارش این کتاب
- ۳۳۰ در بیان احوالات محمد بن یعقوب کلینی
- ۳۳۰ اشاره
- ۳۳۰ چکیده
- ۳۳۲ تفه الإسلام کلینی
- ۳۳۲ اشاره
- ۳۳۲ چکیده
- ۳۳۲ ولادت
- ۳۳۲ خاندان
- ۳۳۳ شهر ری
- ۳۳۳ هجرت به قم
- ۳۳۴ در محضر بزرگان
- ۳۳۵ هجرتی دیگر
- ۳۳۵ تفه الإسلام
- ۳۳۶ مقام علمی
- ۳۳۷ در نظر اندیشمندان
- ۳۳۸ اساتید
- ۳۳۸ شاگردان
- ۳۴۱ سال تناثر نجوم
- ۳۴۲ جایگاه علمی و مذهبی کلینی در میان امامیه
- ۳۴۲ اشاره
- ۳۴۲ چکیده

۳۵۰	مقدمه الکافی: کوششی برای شناخت عقاید کلینی
۳۵۰	اشاره
۳۵۰	چکیده
۳۵۸	ناگفته‌هایی دربارهٔ محمد بن یعقوب کلینی
۳۵۸	اشاره
۳۵۸	چکیده
۳۵۸	اشاره
۳۵۸	۱. ردیة کلینی بر قرامطه
۳۶۰	۲. کتاب الغدير محمد بن یعقوب الكليني
۳۶۲	۳. کتاب الکافی کلینی در حلب
۳۶۴	محمد بن یعقوب کلینی ملقب به ثقه الاسلام کلینی
۳۶۴	اشاره
۳۶۴	چکیده
۳۶۴	شرح حال کلینی
۳۶۶	کتاب کافی
۳۶۷	امتیازات کافی
۳۶۸	تألیفات کلینی
۳۶۸	وفات کلینی
۳۷۰	دربارهٔ انتساب «خصائص يوم الغدير»
۳۷۰	اشاره
۳۷۰	خصائص الغدير:
۳۷۲	پژوهشی جدید در کتاب کافی
۳۷۲	اشاره
۳۷۲	چکیده
۳۷۲	مؤلف
۳۷۲	انگیزهٔ تألیف

۳۷۴	موضوع و تقسیم ابواب
۳۷۵	کافی در کلام بزرگان
۳۷۶	دیدگاه دانشمندان درباره احادیث کافی
۳۸۱	دیدگاه اخباریان افراطی
۳۸۵	دیدگاه اخباریان معتدل
۳۸۵	قطعی الاعتبار بودن احادیث کافی
۳۸۸	دلیل اصلی اعتبار احادیث کافی
۳۸۸	شهادت کلینی
۳۹۰	بررسی شهادت شیخ کلینی
۳۹۳	ویژگی های کلی اسناد کافی
۳۹۵	احمد بن محمد در آغاز اسناد کافی
۳۹۹	«یاسناده» در آغاز اسناد کافی
۴۰۴	«یاسناده» در میانه اسناد کافی
۴۰۷	منابع کافی
۴۰۷	اشاره
۴۰۷	الف: منابع موجود کافی
۴۱۴	تبدیل اسناد در کافی
۴۱۴	اشاره
۴۴۰	خلاصه و ارزیابی
۴۴۲	ویژگی های متنی کافی
۴۴۶	نسخ خطی کافی
۴۴۸	تعداد احادیث کافی
۴۵۰	حول الکافی
۴۵۰	اشاره
۴۵۰	چکیده
۴۵۶	الکافی

٤٥٦	اشاره
٤٥٦	چكیده
٤٥٩	مزایا و ویژگی های کتاب کافی
٤٥٩	اشاره
٤٦٠	الف) شرح و حاشیه:
٤٦١	ب) ترجمه
٤٦١	ج) تلخیص
٤٦٢	د) معجم و راهنما
٤٦٣	ه) اسناد و رجال کافی
٤٦٣	و) درباره کافی
٤٦٥	کتاب الکافی
٤٦٥	اشاره
٤٦٥	چكیده
٤٦٨	مؤلفات الكلینی
٤٦٩	طبقات الکافی
٤٧٠	نسخ الکافی
٤٧٢	محتویات المخطوطه
٤٧٥	الاهتمام بالکافی
٤٧٥	أسلوب التألیف
٤٧٨	قطعه الصدور
٤٨٠	سمات بارزه
٤٨٠	اسلوب العرض
٤٨١	جمع الأسانید
٤٨١	السقط
٤٨٢	باب النوادر
٤٨٢	نقد الروایات

۴۸۴	الترتیب حسب الصحه
۴۸۵	ومن التعليق
۴۸۷	شرح الأحاديث
۴۸۹	مصادر الكليني
۴۹۲	كليني و كافي
۴۹۲	اشاره
۴۹۲	چكیده
۴۹۲	جوامع حدیثی متقدم
۴۹۳	علل شهرت یافتن كتب اربعه
۴۹۴	نكاتی درباره كتب اربعه
۴۹۵	محمد بن يعقوب كليني و كتاب كافي
۴۹۷	كليني در نگاه عالمان
۴۹۸	مشايخ، شاگردان و تألیفات كليني
۵۰۱	كتاب كافي
۵۰۱	اشاره
۵۰۶	۱. اصول كافي
۵۰۷	۲. فروع كافي
۵۰۷	۳. روضه كافي
۵۰۷	ویژگی های شیوه گزارش متن احادیث در كافي
۵۱۰	ویژگی های شیوه گزارش اسناد در كافي
۵۲۰	ذکر نام كليني در كافي
۵۲۱	نمونه ای از روایات كافي
۵۲۳	مزایا و ویژگی های كافي
۵۲۵	اعتبار كافي
۵۲۵	اشاره
۵۲۵	الف) انتساب كتاب كافي به مرحوم كليني

- ۵۲۷ (ب) اعتبار نسخه های موجود کافی
- ۵۲۸ (ج) دیدگاه ها در صحت روایات کافی
- ۵۳۰ تفاوت اصطلاح صحیح قدما با صحیح متأخران
- ۵۳۰ اشاره
- ۵۳۰ تعریف صحیح قدمایی
- ۵۳۲ نمونه هایی از ارزیابی و تفکیک روایات کافی توسط متأخران
- ۵۳۳ روایات ضعیف در کافی
- ۵۳۳ اشاره
- ۵۳۳ الف) ضعف سند
- ۵۳۴ (ب) ضعف متن
- ۵۳۴ نمونه هایی از روایات ضعیف المتن در کافی
- ۵۳۶ کارهای پیرامون کتاب کافی
- ۵۳۶ اشاره
- ۵۳۶ الف) شروح کافی
- ۵۳۷ (ب) ترجمه ها
- ۵۳۷ (ج) حواشی کافی
- ۵۳۷ (د) تلخیص ها
- ۵۳۷ (ه) چاپ ها
- ۵۳۹ (و) معجم ها و راهنماها
- ۵۳۹ (ز) اسناد و رجال کافی
- ۵۳۹ (ح) درباره کافی
- ۵۳۹ (ط) برنامه های رایانه ای
- ۵۴۱ محمد بن یعقوب کلینی و کتاب کافی
- ۵۴۱ اشاره
- ۵۴۱ چکیده
- ۵۴۴ مشایخ و شاگردان کلینی:

۵۵۰	بررسی وجه تسمیه کتاب:
۵۵۰	اشاره
۵۵۷	ملاحظاتى چند درباره سیره کلینی:
۵۶۶	ب - بحثی در متن روایات:
۵۶۹	بازشناسی احادیث صحیح در «کافی»:
۵۷۳	ج - مآخذ کلینی در کافی:
۵۷۶	کلینی و کتاب الکافی
۵۷۶	اشاره
۵۷۶	چکیده
۵۷۹	مشخصات کتاب الکافی
۵۸۲	مشایخ کلینی
۵۸۵	شاگردان او
۵۸۷	آثار و تألیفات کلینی
۵۸۷	شروع الکافی
۵۸۹	حواشی و تعلیقه های نگاشته شده بر الکافی
۵۹۱	ترجمه های فارسی الکافی
۵۹۲	کتاب الکافی
۵۹۲	اشاره
۵۹۲	چکیده
۵۹۲	ما هو السبب فی تألیف الکافی؟
۵۹۳	ما هو ترتیب الکافی؟
۵۹۳	هل أن جميع أحادیث الکافی صحیحه؟
۵۹۳	ما هو عدد روایات الکافی؟
۵۹۶	کافی
۵۹۶	اشاره
۵۹۶	چکیده

- ۵۹۷ ----- تعداد احادیث کافی
- ۵۹۷ ----- امتیازات کافی
- ۵۹۹ ----- بیان احادیث در کافی
- ۶۰۲ ----- کافی
- ۶۰۲ ----- اشاره
- ۶۰۲ ----- چکیده
- ۶۰۸ ----- عده کلینی
- ۶۱۰ ----- مشایخ کلینی
- ۶۱۲ ----- مقایسه کافی با صحاح سته
- ۶۱۳ ----- شروع کافی
- ۶۱۵ ----- حواشی کافی
- ۶۱۷ ----- چاپ های کافی
- ۶۱۷ ----- چاپ های اصول کافی
- ۶۱۸ ----- چاپ های فروع کافی
- ۶۱۹ ----- چاپ های روضه
- ۶۱۹ ----- ترجمه های کافی
- ۶۲۱ ----- کافی، اثر ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)
- ۶۲۱ ----- اشاره
- ۶۲۱ ----- چکیده
- ۶۲۳ ----- معرفی کافی
- ۶۲۴ ----- انگیزه تألیف
- ۶۲۵ ----- شیوه تألیف کافی
- ۶۲۶ ----- ویژگی ها و امتیازات کافی
- ۶۲۸ ----- کافی و نقدها
- ۶۲۹ ----- کارهای انجام گرفته بر کافی
- ۶۳۰ ----- بررسی استناد روضه به کلینی

شروح کافی ۶۳۰

اشاره ۶۳۰

۱. شرح اصول کافی از صدر المتألهین (م ۱۰۵۰) ۶۳۱

۲. شرح اصول کافی از ملا محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱) ۶۳۲

۳. مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول از علامه محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱) ۶۳۳

جلد ۲ - ۶۳۵

مشخصات کتاب ۶۳۵

اشاره ۶۳۶

الکافی فی الحدیث ۶۴۴

کتاب کافی ثقه الاسلام کلینی ۶۴۶

اشاره ۶۴۶

چکیده ۶۴۶

مشایخ کلینی ۶۴۸

شاگردان و کسانی که از او روایت کرده اند ۶۵۰

انگیزه تألیف کتاب کافی ۶۵۲

کتاب کافی در سه دیدگاه مختلف: ۶۵۴

اشاره ۶۵۴

۱. کتاب کافی، تالی تلو قرآن است ۶۵۴

اشاره ۶۵۴

آیا همه روایات کافی، صحیح و معتبر است؟ ۶۵۶

۲. دیدگاه غیر منصفانه تفریطی! ۶۶۱

اشاره ۶۶۱

نادرستی و نقاط ضعف این دیدگاه ۶۶۲

اشاره ۶۶۲

۱. تحریف واقعیت! ۶۶۲

۲. نه هر حدیث صحیحی قابل عمل است و نه هر خبر ضعیفی متروک ۶۶۶

۶۶۹	۳. روایاتی که شائبه سیزده امامی دارد، مُخَرَّفُ است
۶۷۰	احادیث ششگانه
۶۷۱	اسناد و متون اصلی این احادیث
۶۷۷	آخرین کلام
۶۷۸	۴. تحریف قرآن و کم و زیاد دانستن آن، مردود است
۶۷۸	نمونه هایی از روایات ادعایی تحریف، در کافی
۶۸۲	توضیح لازم درباره این روایات
۶۸۵	تحریف و مسائل مربوط به آن
۶۸۵	۱. دلایل بطلان تحریف
۶۸۵	۱. آیاتی از قرآن مجید
۶۸۶	۲. تواتر قرآن
۶۸۷	۳. ادله عدم تحریف در روایات
۶۹۰	۲. دلایل قائلین به تحریف!
۶۹۰	تحریف در روایات اهل سنت:
۶۹۳	تحریف در روایات شیعه
۶۹۵	نظر بزرگان شیعه درباره تحریف قرآن؟
۷۰۱	۳. دیدگاه واقع گرایانه و حقیقی
۷۰۶	الكافی
۷۰۶	اشاره
۷۰۶	چکیده
۷۰۶	موضوع
۷۰۶	ارزش و اعتبار
۷۰۷	سخنان علما
۷۰۸	انگیزه نگارش
۷۰۹	ویژگی های کتاب
۷۰۹	روایات کتاب

۷۰۹	شرح های کتاب
۷۱۰	حواشی کتاب
۷۱۰	ترجمه فارسی
۷۱۰	خلاصه
۷۱۰	تحقیق
۷۱۲	نسخه های خطی
۷۱۳	عرضه کافى بر امام عصر عليه السلام
۷۱۳	اشاره
۷۱۳	چکیده
۷۲۷	در فضل کتاب اصول کافى و جهت تسمیه آن
۷۲۹	کتاب اصول کافى و ویژگی های آن
۷۲۹	اشاره
۷۲۹	چکیده
۷۳۵	جایگاه الکافى در میان امامیه
۷۳۵	اشاره
۷۳۵	چکیده
۷۴۳	شیوه و روش کلینی در الکافى
۷۴۳	اشاره
۷۴۳	چکیده
۷۴۷	نقد و تحقیق در زمینه شروح کافى
۷۴۷	اشاره
۷۴۷	چکیده
۷۴۸	سخنى پیرامون کافى و مؤلف آن
۷۵۱	سخنى در ارزش اسانید و احادیث کافى
۷۵۵	گفتارى پیرامون شروح کافى
۷۵۸	نظریه نگارنده در اسلوب علمى شرح و تفسیر

۷۶۱	تعریف ماهیت شرح متن
۷۶۹	شرح و اجتهاد
۷۶۹	تفسیر اجتهاد از منظره علمی ناب
۷۶۹	اشاره
۷۷۰	الف) اجتهاد تصویبی
۷۷۱	ب) اجتهاد اکتشافی
۷۷۱	اشاره
۷۷۱	۱. مسلک اجتهاد اصولی
۷۷۳	۲. مسلک اجتهادی اخباری
۷۷۶	۳. مسلک اجتهاد نقدی
۷۷۷	رابطه شرح و اجتهاد
۷۷۹	مرحله دوم از شرح (تفسیر محتوا)
۷۸۰	گفتاری تطبیقی در تفسیرپذیری
۷۸۳	سخنی از شرح ملاصدرا
۷۸۴	عناصر و مبادی شرح ملاصدرا
۷۸۵	مختصات شرح صدر المتألهین
۷۸۶	نقدی کوتاه بر شرح صدر المتألهین
۷۸۸	گفتاری در شرح نگارنده بر کافی
۷۸۸	اشاره
۷۸۸	مختصات الحاوی
۷۹۱	عناصر و مبادی الحاوی
۷۹۵	معرفی و نقد کتاب ترجمه «اصول کافی»
۷۹۵	اشاره
۷۹۵	چکیده
۷۹۶	دلایل پدید آمدن ترجمه جدید از یک متن
۷۹۷	ترجمه جدید «اصول کافی»

۷۹۸ نکته ها
۸۰۳ کتابشناسی الکافی
۸۰۳ اشاره
۸۰۳ چکیده
۸۰۳ الکافی
۸۰۶ شروح «الکافی»
۸۱۲ حواشی الکافی
۸۱۶ فهرست، معجم، صحاح و... الکافی
۸۲۰ مقالات
۸۲۲ کافی در آینه پژوهش
۸۲۲ اشاره
۸۲۲ چکیده
۸۲۲ مقدمه
۸۲۳ ۱. الشيخ الكليني البغدادي و كتابه الكافي «الفروع»
۸۲۶ ۲. دفاع عن الكافي، ثامر هاشم حبيب العميدي، دو جلد. قم: مركز الغدير للدراسات الاسلاميه،
۸۳۰ ۳. الكليني والكافي
۸۳۱ ۴. اضبط المقال في ضبط اسماء الرجال
۸۳۴ ۵. الصافي في شرح الكافي
۸۳۸ ۶. پژوهشی در زمینه کتاب کافی و مؤلف آن
۸۴۲ دفاع عن الكافي
۸۴۲ اشاره
۸۴۲ چکیده
۸۴۳ باب اول: شبهه ها درباره حضرت مهدی علیه السلام
۸۴۳ اشاره
۸۴۳ فصل اول. تحلیل اندیشه اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام
۸۴۳ فصل دوم. رد احادیث مربوط به حضرت مهدی علیه السلام توسط مخالفان

۸۴۳	فصل سوم. صحیح یا متواتر دانستن روایات حضرت مهدی علیه السلام توسط اهل سنت
۸۴۳	فصل چهارم. موضع دیگران در برابر احادیث حضرت مهدی علیه السلام در کافی
۸۴۴	باب دوم. شبهه های مطرح به وسیله احادیث تقیه در کافی
۸۴۴	اشاره
۸۴۴	فصل اول. تقیه و نفاق
۸۴۴	فصل دوم. ائمه علیهم السلام و تقیه
۸۴۴	فصل سوم. احادیث تقیه و کتمان در کافی
۸۴۴	باب سوم. بداء و افتراها
۸۴۴	اشاره
۸۴۴	فصل اول. میانی بداء
۸۴۵	فصل دوم. نسبت چهل به خداوند
۸۴۵	فصل سوم. جایگاه و معنای بداء از نظر شیعه
۸۴۵	فصل چهارم. نگاهی به احادیث بداء
۸۴۵	باب چهارم. شبهه تحریف قرآن کریم
۸۴۵	اشاره
۸۴۵	فصل اول. طعن ها در ضمن طرح شبهه تحریف
۸۴۶	فصل دوم. نقد سند و دلالت روایات تحریف
۸۴۶	فصل سوم. تحریف در میان اهل سنت
۸۴۸	الشیخ الكلینی البغدادی و کتابه الکافی (الفروع)
۸۴۸	اشاره
۸۴۸	چکیده
۸۵۴	دفاع از مهدویت
۸۵۴	اشاره
۸۵۴	چکیده
۸۵۴	مقدمه
۸۵۵	جستارهای مقدماتی پیرامون امامت و خلافت

- ۸۵۶ خلافت و خلیفه در لغت و اصطلاح
- ۸۵۶ وجوب نصب امام
- ۸۵۶ ادله نصب امام
- ۸۵۶ اشاره
- ۸۵۶ ۱. قاعده لطف
- ۸۵۷ ۲. نیاز به بعثت انبیاء به دلیل قبح عقاب بدون بیان
- ۸۵۷ وجوب شرط عصمت در امام
- ۸۵۷ معنای عصمت و پیشینه آن
- ۸۵۸ ادله عقلی عصمت
- ۸۵۸ ادله نقلی عصمت
- ۸۵۹ بررسی ادعای نزول آیه تطهیر درباره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله
- ۸۶۰ تعیین امام با نص است یا اختیار؟
- ۸۶۰ شبهه بر اعتقادات اساسی مذهب شیعه
- ۸۶۱ پاسخ اجمالی شبهه
- ۸۶۲ ادله نص و تعیین در امامت
- ۸۶۲ الف) ادله عقلی
- ۸۶۲ ب) ادله نقلی
- ۸۶۲ قرآن
- ۸۶۳ روایات
- ۸۶۳ ۱. حدیث متواتر غدیر
- ۸۶۳ نظرات مخالفین حدیث غدیر
- ۸۶۴ بررسی نظرات مخالفین
- ۸۶۵ ۲. حدیث تقلین
- ۸۶۵ ۳. حدیث منزلت
- ۸۶۶ ۴. حدیث دار
- ۸۶۶ برخی شبهات و خرافات پیرامون ظهور حضرت مهدی علیه السلام

۸۶۶	فصل اول: بررسی اندیشه اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام
۸۶۶	اشاره
۸۶۶	مستشرقین و اعتقاد به مهدی علیه السلام
۸۶۷	اقتداء به مستشرقین و تقلید از آنها
۸۶۷	نقد و بررسی نظرات مستشرقان و مقلدان آنان
۸۶۸	افسانه ابن سبا و تأثیرپذیری تشیع از یهود
۸۶۸	امامت و تشیع فارسی
۸۶۸	بررسی این نظر
۸۶۹	فصل دوم: احتجاجات منکرین احادیث مهدی علیه السلام
۸۶۹	احتجاج اول: تضعیف احادیث مهدی علیه السلام توسط ابن خلدون
۸۶۹	اشاره
۸۶۹	نقد و بررسی سخن ابن خلدون
۸۷۰	بررسی تضعیفات ابن خلدون
۸۷۰	نتیجه بحث از تضعیفات ابن خلدون
۸۷۱	احتجاج دوم: عدم ذکر احادیث مهدی علیه السلام در صحیحین
۸۷۱	اشاره
۸۷۱	نقد و بررسی
۸۷۳	احتجاج سوم: اختلاف و تعارض در احادیث مهدی علیه السلام
۸۷۳	اشاره
۸۷۳	نقد و بررسی
۸۷۴	جعل و تحریف برخی احادیث در این زمینه
۸۷۵	اختلاف در اسم پدر مهدی علیه السلام
۸۷۶	اختلاف حدیث در مورد مدت حکومت مهدی علیه السلام
۸۷۶	احتجاج چهارم: عدم معقولیت احادیث مهدی علیه السلام
۸۷۶	اشاره
۸۷۷	بررسی

- ۸۷۷ ----- احتجاج پنجم: قیاس عقیده ظهور مهدی علیه السلام با ادعاهای مهدویت
- ۸۷۸ ----- فصل سوم: علمایی از اهل سنت که به صحت یا تواتر احادیث مهدی علیه السلام اذعان دارند:
- ۸۸۱ ----- فصل چهارم: موضع مقلدین و دیگران در برابر احادیث مهدی علیه السلام در کافی ادعای ضعف تفکر
- ۸۸۱ ----- اشاره
- ۸۸۱ ----- نقد و بررسی
- ۸۸۲ ----- بررسی روایت جفر
- ۸۸۲ ----- حدیث جفر و علم غیب
- ۸۸۳ ----- مؤیدات حدیث جعفر و احادیث مهدی علیه السلام در کافی
- ۸۸۳ ----- ابطال برخی ادعاها
- ۸۸۴ ----- ادعای تناقض احادیث کافی در مورد مهدی علیه السلام
- ۸۸۴ ----- نقد و بررسی
- ۸۸۵ ----- بررسی احادیث «ان الارض لا تخلوا من حجه»
- ۸۸۵ ----- نقد و بررسی این شبهه:
- ۸۸۵ ----- الف) آنچه درباره کافی باید دانست:
- ۸۸۶ ----- ب) صحت مضمون احادیث کافی
- ۸۸۶ ----- ج) برخی از احادیث ضعیف السنندی که با دیگر احادیث تایید می شود:
- ۸۸۷ ----- نقد و بررسی
- ۸۸۸ ----- نقد و بررسی
- ۸۸۸ ----- نقد و بررسی
- ۸۹۱ ----- انکار ولادت امام مهدی علیه السلام
- ۸۹۱ ----- اشاره
- ۸۹۱ ----- نقد و بررسی
- ۸۹۱ ----- اشاره
- ۸۹۲ ----- الف) ادله قسم اول: ادله قبل از ولادت
- ۸۹۲ ----- حدیث اول: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل است که «الخلفاء اثنا عشر»
- ۸۹۳ ----- حدیث دوم: حدیث ثقلین

- ۸۹۳ احادیث اهل بیت علیهم السلام
- ۸۹۴ (ب) ادله قسم دوم: اعلام و اقرار به ولادت امام مهدی علیه السلام
- ۸۹۵ شبهه سرداب و جواب آن
- ۸۹۵ اشاره
- ۸۹۵ نقد و بررسی
- ۸۹۶ انکار طول عمر امام مهدی علیه السلام
- ۸۹۶ اشاره
- ۸۹۶ نقد و بررسی
- ۸۹۷ مسخره کردن علامات ظهور
- ۸۹۷ اشاره
- ۸۹۷ نقد و بررسی
- ۸۹۷ تهمت بر شیعه در تفسیر آیه «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» ۵
- ۸۹۷ اشاره
- ۸۹۸ رد این سخن
- ۸۹۸ کتابنامه
- ۹۰۳ ادبیات حدیثی امامیه پس از کتاب الکافی
- ۹۰۳ اشاره
- ۹۰۳ چکیده
- ۹۱۵ أصول آل الرسول (قواعد اصول فقه)
- ۹۱۵ اشاره
- ۹۱۵ چکیده
- ۹۱۸ میرزا محمدهاشم خوانساری اصفهانی چهارسوقی (۱۲۳۵ - ۱۳۱۸ق)
- ۹۱۸ اشاره
- ۹۱۹ اساتید و مشایخ اجازه او
- ۹۱۹ شاگردان و کسانی که از وی اجازه روایت گرفته اند:
- ۹۲۱ تألیفات چاپ شده او

- تالیفات چاپ نشده او ۹۲۴
- نمونه ای از این تألیف گرانقدر ۹۲۹
- چند یادآوری ۹۴۸
- حدیث چشمان آهو ۹۵۰
- اشاره ۹۵۰
- چکیده ۹۵۰
- ترتیب مباحث کتاب ۹۵۲
- اهم نکات چشمان آهو (عین الغزال) را می توان در این موارد خلاصه نمود: ۹۵۵
۱. جامع بودن مطالب کتاب و در عین حال اختصار آن ۹۵۵
۲. حسن اسلوب ۹۵۵
۳. اهمیت موضوع کتاب ۹۵۵
- نگاهی به «التعلیقہ علی الکافی» میرداماد ۹۵۷
- اشاره ۹۵۷
- چکیده ۹۵۷
- مباحث کتاب ۹۵۸
- نمونه هایی از تعلیقات میرداماد ۹۵۹
- کتاب العقل والجهل ۹۵۹
- کتاب فضل العلم ۹۶۰
- کتاب التوحید ۹۶۲
- باب حدوث العالم و اثبات المحدث ۹۶۲
- کتاب الحجّه ۹۶۷
- نگاهی به «الرواشح السماویه» میرداماد (م ۰۴۱ ق) ۹۶۹
- اشاره ۹۶۹
- چکیده ۹۶۹
- اخبار محرف ۹۷۵
- احادیث مصحف ۹۷۶

۹۷۷	احادیث موضوع
۹۸۱	نگاهی به شرح صدر المتألهین بر اصول الکافی
۹۸۱	اشاره
۹۸۱	چکیده
۹۸۱	مدخل
۹۸۳	نگاهی کلی به شرح أصول الکافی
۹۸۶	مشرّب حدیثی مآصدرا
۹۸۸	نگرش های عرفانی در شرح مآ صدرا
۹۸۹	ویژگی های کتاب
۹۸۹	اشاره
۹۹۰	۱. ارائه بحث های مبسوط و دقیق رجالی
۹۹۱	۲. یادکرد دانش های حدیثی
۹۹۲	۳. شرح و بسط کامل روایات
۹۹۳	۴. توجه به دیدگاه های مختلف
۹۹۴	۵. ابهام زدایی
۹۹۶	۶. برداشت های دقیق
۹۹۸	مبانی فهم حدیث
۹۹۸	اشاره
۹۹۹	۱. جایگاه سند در روایات معارف
۱۰۰۲	۲. توجه به مفاهیم واژه ها در عصر صدور
۱۰۰۵	نگاهی به کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل»
۱۰۰۵	اشاره
۱۰۰۵	چکیده
۱۰۰۹	فصل نخست: مباحث اخلاقی
۱۰۰۹	انتقاد از شیوه های متداول تربیت اخلاقی
۱۰۱۱	اهمیت اصلاح نفس

- ۱۰۱۳ اخلاق، قابل تغییر است
- ۱۰۱۵ توجه به اصل تدریج در تربیت اخلاقی
- ۱۰۱۷ توجه دادن به دوران جوانی به عنوان زمان مناسب تربیت اخلاقی
- ۱۰۱۸ تربیت عملی، کارآمدترین روش برای تربیت
- ۱۰۲۰ نظریه اعتدال طلایی
- ۱۰۲۲ فصل دوم، مباحث قرآنی
- ۱۰۲۲ ۱. فطرت
- ۱۰۲۵ ۲. سزایان علم در هستی
- ۱۰۲۷ ۳. سریان رحمت الهی
- ۱۰۲۹ فصل سوم، مباحث فلسفی عرفانی
- ۱۰۲۹ ۱. ضرورت وجود عقل مجرد
- ۱۰۳۰ ۲. چگونگی اّتصاف خداوند به صفات کمالی
- ۱۰۳۳ ۳. مقامات عارفان
- ۱۰۳۳ اشاره
- ۱۰۳۳ یک. اختصاص درک برخی از حقایق بلند، به عارفان
- ۱۰۳۳ دو. پایان ناپذیری خوف عارفان از تجلیات اسمای جلال الهی
- ۱۰۳۵ سه. زهد عارفان
- ۱۰۳۷ چهار. صبر عارفان
- ۱۰۳۹ ده نکته درباره «شرح اصول کافی» مآصدرا
- ۱۰۳۹ اشاره
- ۱۰۳۹ چکیده
- ۱۰۴۱ آیا می توان گفت «شرح اصول کافی» آخرین تألیف مآصدراست و از این رو، مهم تر
- ۱۰۴۳ چرا مآصدرا در سال های واپسین عمر خویش، «شرح اصول الکافی» را نوشت؟
- ۱۰۴۴ چرا مآصدرا برای انجام هدف خود، یعنی شرح حقایق مطرح شده در احادیث اهل
- ۱۰۴۴ درباره «الکافی»
- ۱۰۴۸ آیا قبل از صدرالمتألهین، کسی کافی را شرح کرده بود؟

- ۱۰۵۱ آیا صدرا المتألهین از هفت شرح و حاشیه قبل از خود بر کافی، بهره برده است یا نه؟
- ۱۰۵۴ در سده یازدهم، بعد از تألیف شرح مآصدرا که تاریخ تألیف آن ۱۰۴۴ قمری است
- ۱۰۶۱ آیا مؤلفان این شرح ها از شرح مآصدرا استفاده کرده اند؟
- ۱۰۶۱ اشاره
- ۱۰۶۱ اول. «مرآه العقول» علامه مجلسی
- ۱۰۶۷ دوم. شرح مآصالح مازندرانی
- ۱۰۶۹ سوم. «لوافی» فیض کاشانی
- ۱۰۷۰ چهارم. شرح فارسی مآخلیل قزوینی
- ۱۰۷۲ پنجم. حاشیه میرزا رفیع الدین
- ۱۰۷۲ ششم. شرح شیخ علی کبیر بر کتاب العقل والعلم «کافی»
- ۱۰۷۳ یادکرد مآصدرا از دو استاد خود
- ۱۰۷۵ آیا صدر المتألهین در علم رجال حدیث هم صاحب نظر بوده است؟
- ۱۰۷۶ این که مآصدرا به خاطر نقل گفتار برخی از مشایخ عذرخواهی کرده، مقصودش
- ۱۰۷۸ آیا همه دانشمندان شیعه، «شرح أصول الکافی» مآصدرا را کتاب ارجمندی دانسته و
- ۱۰۸۱ گذری بر «شرح حدیث جنود عقل و جهل»
- ۱۰۸۱ اشاره
- ۱۰۸۱ چکیده
- ۱۰۸۹ مباحث محوری و اساسی که مؤلف در این اثر متذکر شده
- ۱۰۸۹ اشاره
- ۱۰۸۹ ۱. انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی و دیگری تبعی:
- ۱۰۹۲ ۲. عالم طبیعت دار تغیر است و جمیع ملکات و اخلاق قابل تغییر و اصلاح است.
- ۱۰۹۲ ۳. علم رسمی سر به سر قیل است و قال نه از او کیفیتی حاصل نه حال
- ۱۰۹۴ ۴. مکاید شیطان
- ۱۰۹۴ ۵. حب دنیا و نفس
- ۱۰۹۵ ۶. دستورالعمل های اخلاقی
- ۱۰۹۹ با استاد محمدباقر بهبودی در عرصه روایت و درایت حدیث

- ۱۰۹۹ اشاره
- ۱۰۹۹ چکیده
- ۱۱۱۹ پاسداری از عرصه روایت و درایت حدیث
- ۱۱۱۹ اشاره
- ۱۱۱۹ چکیده
- ۱۱۱۹ ۱. حدیث صحیح در اصطلاح قدما
- ۱۱۲۱ ۲. حدیث صحیح در اصطلاح متأخران
- ۱۱۲۲ ۳. این کتاب فاقد کارآیی است
- ۱۱۲۳ ۴. تفاوت کار علامه مجلسی با کار نویسندگان
- ۱۱۲۶ ۵. نقد حدیث مطابق ذوق و سلیقه شخصی
- ۱۱۲۷ ۶. محاکمه در اتاق در بسته
- ۱۱۲۸ ۷. یک اشتباه تاریخی
- ۱۱۳۱ نگاهی به گفت و گوی «در عرصه روایت و درایت حدیث»
- ۱۱۳۱ اشاره
- ۱۱۳۱ چکیده
- ۱۱۴۱ دلایل عدالت ابوحزمه ثمالی
- ۱۱۵۵ بحث در دلالت و معنای روایت
- ۱۱۶۴ دفاع از حدیث و پاسدارانش
- ۱۱۶۴ اشاره
- ۱۱۶۴ چکیده
- ۱۱۸۲ باز هم سخنی پیرامون عرصه روایت و درایت حدیث
- ۱۱۸۲ اشاره
- ۱۱۸۲ چکیده
- ۱۱۹۸ شیخ کلینی و کتاب کافی یا نقه الاسلام و أوثق الكتب
- ۱۱۹۸ اشاره
- ۱۱۹۸ چکیده

- ۱۲۰۶ سخنی در عرصهٔ روایت و درایت حدیث
- ۱۲۱۶ باری دیگر در عرصهٔ روایت و درایت حدیث
- ۱۲۱۶ اشاره
- ۱۲۱۶ چکیده
- ۱۲۱۷ مراحل سه گانه در سرگذشت حدیث
- ۱۲۱۷ اشاره
- ۱۲۱۷ مرحلهٔ اول:
- ۱۲۱۸ مرحله دوم:
- ۱۲۱۸ مرحلهٔ سوم:
- ۱۲۱۸ تذکر دو مسئله مهم
- ۱۲۱۸ اشاره
- ۱۲۱۹ ۱. اجازه در نقل حدیث
- ۱۲۲۰ ۲. مراکز علم و دانش در جامعهٔ شیعه
- ۱۲۲۱ سرگذشت کلینی
- ۱۲۴۱ آخرین کلام در عرصه روایت و درایت حدیث
- ۱۲۴۱ اشاره
- ۱۲۴۱ چکیده
- ۱۲۴۴ و اما معیار صحت و سقم:
- ۱۲۵۸ و اما گزارشی از سفر قم:
- ۱۲۸۳ فهرست تفصیلی
- ۱۳۰۶ جلد ۳
- ۱۳۰۶ مشخصات کتاب
- ۱۳۰۷ اشاره
- ۱۳۱۵ کافی و اصول اربعه
- ۱۳۱۵ اشاره
- ۱۳۱۵ چکیده

۱۳۱۵	مقدمه
۱۳۱۶	ضبط احادیث
۱۳۱۷	تعریف اصل
۱۳۱۷	عقیده علما در باب اصول و روایان آنها
۱۳۲۰	اسامی مؤلفان اصول اربعمأه
۱۳۲۳	کلینی و اصول اربعمأه
۱۳۲۷	نتایج
۱۳۲۸	منابع و مأخذ
۱۳۳۰	قطعیه صدور الکتب الأربعة
۱۳۳۰	اشاره
۱۳۳۰	چکیده
۱۳۳۰	القول فی قطعیه صدور روایات الکتب الأربعة أو صحتها
۱۳۴۴	اعتبار الکتب الأربعة
۱۳۴۴	اشاره
۱۳۴۴	چکیده
۱۳۴۶	بررسی اعتبار کتب اربعة از دیدگاه آیت الله نمازی شاهرودی
۱۳۴۶	اشاره
۱۳۴۶	چکیده
۱۳۴۷	مقدمه
۱۳۴۸	فصل اول: منابع کتب اربعة و نحوه استفاده مؤلفان شان از این منابع
۱۳۴۸	۱ - ۱. اصول اربعمأه و کتب دیگر
۱۳۴۸	اشاره
۱۳۵۰	روش مؤلفان کتب اربعة در نقل احادیث اصول
۱۳۵۰	۲ - ۱. اصول مورد استناد
۱۳۵۰	اشاره
۱۳۵۰	فهرست مؤلفان اصول

- ۱۳۵۰ اشاره
- ۱۳۵۰ الف. اصحاب امام سجاد علیه السلام
- ۱۳۵۰ ب. اصحاب امام باقر علیه السلام
- ۱۳۵۲ ج. اصحاب امام صادق علیه السلام
- ۱۳۵۴ د. اصحاب امام موسی کاظم علیه السلام
- ۱۳۵۶ ه. اصحاب امام رضا علیه السلام
- ۱۳۵۸ و. اصحاب امام جواد علیه السلام
- ۱۳۵۸ ز. اصحاب امام هادی علیه السلام
- ۱۳۵۸ ح. اصحاب امام عسکری علیه السلام
- ۱۳۵۹ ط. اصحاب امام عصر عجل الله تعالی فرجه
- ۱۳۶۰ فصل دوم: اعتبار اصول
- ۱۳۶۳ فصل سوم: وجوب اعتماد به این اصول
- ۱۳۶۴ فصل چهارم: آراء مشایخ ثلاث در اعتبار کتاب هایشان
- ۱۳۶۶ فصل پنجم: آراء دانشمندان و مجتهدان در اعتبار کتب اربعه
- ۱۳۶۶ اشاره
- ۱۳۶۶ الف. سخنان مربوط به تمام کتب اربعه
- ۱۳۷۱ ب. آراء دانشمندان و صاحب نظران در مورد کافی شریف
- ۱۳۷۳ ج. نظری بر اعتبار کافی بر اساس اجازات حدیثی
- ۱۳۷۴ فصل ششم: پاسخ به چند پرسش در مورد کتب اربعه
- ۱۳۷۴ اشاره
- ۱۳۷۹ دو نکته:
- ۱۳۷۹ فصل هفتم: رأی و عمل علامه مجلسی
- ۱۳۷۹ اشاره
- ۱۳۸۲ نتیجه:
- ۱۳۸۴ صحه احادیث کتاب الکافی
- ۱۳۸۴ اشاره

- ۱۳۸۴ چکیده
- ۱۴۴۷ ادلّة محدّث نوری رحمه الله برای اثبات اعتبار کافی
- ۱۴۴۷ اشاره
- ۱۴۴۷ چکیده
- ۱۴۵۳ کلیات مطلب:
- ۱۴۷۳ میزان اعتبار احادیث کافی
- ۱۴۷۳ اشاره
- ۱۴۷۳ چکیده
- ۱۴۷۶ اصطلاح «صحيح» نزد قدماء و متأخرین
- ۱۴۷۷ وجوه مذکوره برای اثبات اعتبار احادیث کافی
- ۱۴۷۷ وجه نخست: مدایح وارد شده درباره کتاب کافی
- ۱۴۸۰ وجه دوم: مدایح وارد در حق نویسنده کتاب (کلینی)
- ۱۴۸۳ وجه سوم: وجود مؤلف در عصر غیبت صغری
- ۱۴۸۶ نقد امر نخست
- ۱۴۸۷ نقد امر دوم
- ۱۴۸۹ اعتبار عرضه کتاب به وکیل امام عصر (عج)
- ۱۴۹۳ الجواب علی دعوی قطعیه أو صحّحه جمیع ما فی الکتب الأربعة
- ۱۴۹۳ اشاره
- ۱۴۹۳ چکیده
- ۱۵۰۲ تذییل ذو صله برّ الدعویین
- ۱۵۰۴ الدعوی الثالثه
- ۱۵۰۷ رساله هایی از کلباسی درباره اسناد کافی
- ۱۵۰۷ اشاره
- ۱۵۰۷ چکیده
- ۱۵۰۸ رساله فی «أبی داود»
- ۱۵۰۸ اشاره

- ١٥١٦ - تنبيهات
- ١٥١٧ - فائده: في سقوط الواسطه في السند
- ١٥٢٦ - رساله في «أحمد بن محمد»
- ١٥٢٦ - اشاره
- ١٥٢٩ - طريقه الكليني في الحواله على السند السابق
- ١٥٣٠ - تعيين أحمد بن محمد المذكور في صدر سند الكافي
- ١٥٣٢ - تعارض أغلبيه الروايه عن العاصمي مع أغلبيه التطابق مع السند السابق
- ١٥٣٤ - الرجوع إلى القرينه في تعيين أحمد في صدر سند الكافي
- ١٥٣٥ - الخلاف في لقب ابن فضال
- ١٥٣٧ - اشتباه علي بن الحسن الميثمي بالميملي
- ١٥٣٩ - في «ابن بابويه» الوارد في كلام الكليني
- ١٥٤٢ - فائده: في صاحب روضه الكافي
- ١٥٤٣ - الخامس: تعيين علي بن إسماعيل في روايه الكليني
- ١٥٤٤ - رساله في «علي بن محمد»
- ١٥٤٤ - اشاره
- ١٥٤٦ - روايه الكليني عن علي بن محمد مقتيداً
- ١٥٤٧ - الثالث: الكلام في الملقب بعلان
- ١٥٥٠ - الرابع: في اتفاق ذكر العده في وسط السند
- ١٥٥٢ - رساله في «محمد بن أبي عبد الله»
- ١٥٥٢ - اشاره
- ١٥٥٢ - روايات وقع في سندها محمد بن أبي عبد الله
- ١٥٥٣ - مقدمه
- ١٥٥٣ - يقال لمحمد بن جعفر بن عون: «محمد بن أبي عبد الله»
- ١٥٥٤ - في اتحاد المعنوين ب «محمد بن جعفر»
- ١٥٥٨ - كلام الشيخ في الغيبه وشرحه
- ١٥٥٩ - في توثيق محمد بن جعفر الأسدي و عدمه

- ١٥٤٣ ما يمنع من اتحاد بن جعفر الأسدي مع بن جعفر بن عون
- ١٥٤٣ في كنيه محمّد بن جعفر
- ١٥٤٩ في روايه الكليني عن محمّد بن جعفر الرزّاز
- ١٥٧٢ كلام التستري والرّد عليه
- ١٥٧٤ في حال حميد
- ١٥٧٩ تنبيهات
- ١٥٨٢ رساله في «محمّد بن الحسن»
- ١٥٨٢ اشاره
- ١٥٨٥ في أنّه محمّد بن الحسن الصّفار
- ١٥٨٧ في أنّه محمّد بن الحسن الطائي
- ١٥٩٢ فائده حمل المشترك على المعين بواسطه التقييد
- ١٥٩٣ التعارض بين التقييد والغلبه
- ١٥٩٤ رساله في «محمّد بن زياد»
- ١٥٩٤ اشاره
- ١٦٠٥ تنبيهات
- ١٦٠٨ في ذكر موارد أرسل فيها الكليني
- ١٦٠٩ في أنّ الروضه من الكافي أم لا؟
- ١٦١٢ غفله الشيخ في التهذيب عن طريقه الكليني
- ١٦١٩ أحمد بن محمّد المذكور صدر سند الكافي
- ١٦٢٤ في لقب علي بن الحسن بن فضال
- ١٦٤١ لزوم ارزيابي سندی احاديث كافي
- ١٦٤١ اشاره
- ١٦٤١ چكیده
- ١٦٤١ درآمد
- ١٦٤٤ بررسی ادله محدث نوری بر اعتبار احاديث كافي
- ١٦٤٤ اشاره

دلیل اول: مدائح علما نسبت به کتاب کافی ۱۶۴۴

اشاره ۱۶۴۴

بررسی دلیل اول ۱۶۴۶

دلیل دوم: کلام نجاشی درباره کلینی ۱۶۴۹

اشاره ۱۶۴۹

بررسی دلیل دوم ۱۶۵۰

دلیل سوم ۱۶۵۲

اشاره ۱۶۵۲

بررسی دلیل سوم ۱۶۵۲

دلیل چهارم: عرضه کافی بر امام عصر (عج) ۱۶۵۴

اشاره ۱۶۵۴

توضیح استدلال فوق ۱۶۵۶

مناقشه در مقدمه فوق ۱۶۵۷

ادامه استدلال فوق ۱۶۵۸

بررسی دلیل چهارم ۱۶۵۹

دلیل پنجم: مقدمه کافی ۱۶۶۲

اشاره ۱۶۶۲

بررسی دلیل پنجم ۱۶۶۴

مفاد صحیح در سخنان قدماء و متأخران ۱۶۶۶

بررسی بیانی از محدث نوری در اثبات انحصار ملاک صحت در نزد قدماء در وثاقت راویان ۱۶۶۹

اشکالات بر اعتبار شهادت کلینی ۱۶۷۰

راویان ضعیف در کافی ۱۶۷۲

اشاره به منابع کافی ۱۶۷۳

خاتمه بحث ۱۶۷۵

أسانید الکافی ۱۶۷۹

اشاره ۱۶۷۹

- ١٦٧٩ چكیده
- ١٦٧٩ العده
- ١٦٨٣ التعليق فى الإسناد:
- ١٦٨٤ تعيين بعض الرواه:
- ١٦٩٣ كيفيه ذكر الأسانيد فى الكتب الأربعة
- ١٦٩٣ اشاره
- ١٦٩٣ چكیده
- ١٦٩٦ الفائده الحاديه عشره:
- ١٦٩٧ الفائده الثانيه عشره:
- ١٦٩٩ سخنى درباره اسناد الكافى
- ١٦٩٩ اشاره
- ١٦٩٩ چكیده
- ١٦٩٩ وأما الخاتمه ففى فوائد متفرقه خاصه
- ١٧٠٣ الفائده السابعه
- ١٧١٦ الفائده الثامنه
- ١٧١٩ فى بيان العدد وما يجرى مجراها
- ١٧١٩ اشاره
- ١٧١٩ چكیده
- ١٧٢٧ فى عدّه الكلينى
- ١٧٢٧ اشاره
- ١٧٢٧ چكیده
- ١٧٤٠ بقى أمران:
- ١٧٤٢ فى ذكر عدّه رجال اختلفت فى تميّزهم بتعيين الأسمى
- ١٧٤٢ اشاره
- ١٧٤٢ چكیده
- ١٧٤٢ البحث الأول: فى محمّد بن إسماعيل

- ١٧٥٣ بيان العده
- ١٧٥٣ اشاره
- ١٧٥٣ چكیده
- ١٧٥٣ بيان العده من الأصحاب الكرام في الأسانيد ثقة الإسلام
- ١٧٥٣ المقدمه الأولى:
- ١٧٥٤ المقدمه الثانيه:
- ١٧٥٥ المقدمه الثالثه:
- ١٧٦٠ في المراد عن العده في كتاب الكافي
- ١٧٦٠ اشاره
- ١٧٦٠ چكیده
- ١٧٦٦ عده الكليني
- ١٧٦٦ اشاره
- ١٧٦٦ چكیده
- ١٧٦٨ عده الكليني
- ١٧٧٠ عده الكليني
- ١٧٧٠ اشاره
- ١٧٧٠ چكیده
- ١٧٧٤ العده في الكافي
- ١٧٧٤ اشاره
- ١٧٧٤ چكیده
- ١٧٧٨ عده الكليني وأسناده
- ١٧٧٨ اشاره
- ١٧٧٨ في كيفية أخذ الرواه من كتب الرجال
- ١٧٩٣ في بيان أحوال جماعه من الزواه الكليني
- ١٨٣٨ تنبيه:
- ١٨٤٠ في محمّد بن إسماعيل، الراوى عن الفضل النبيل

- ١٨٤٠ اشاره
- ١٨٤٠ چكیده
- ١٨٤٤ المبحث الأول في تمييز شخصه
- ١٨٧٧ المبحث الثاني في تحقيق حاله
- ١٨٨٧ رساله في تعيين «محمد بن إسماعيل» الواقع في
- ١٨٨٧ اشاره
- ١٨٨٧ چكیده
- ١٨٨٨ هذه الرساله
- ١٨٨٨ المؤلف
- ١٨٩٠ من أساتيدّه ومشايخه في الروايه
- ١٨٩٠ من تلاميذه
- ١٨٩١ مصنفاته
- ١٨٩١ النسخه المعتمده في التحقيق:
- ١٨٩٦ وقد يناقش في هذه الوجوه:
- ١٩٠٦ خاتمه:
- ١٩٠٨ تنبيه نافع في هذا المقام:
- ١٩١٠ مصادر التحقيق
- ١٩١٣ رساله شيخ بهاي دربارة محمد بن اسماعيل
- ١٩١٣ اشاره
- ١٩١٣ چكیده
- ١٩١٣ درآمد
- ١٩١٣ ١. مؤلف
- ١٩١٤ ٢. آثار رجالی شیخ بهایی
- ١٩١٤ اشاره
- ١٩١٤ الف. مشجر الرجال الثقات
- ١٩١٤ ب. حاشیه علی خلاصه الرجال

- ج. ترجمه محمّد بن اسماعیل (رساله حاضر) ----- ۱۹۱۶
۳. راویان شناخته شده با نام «محمّد بن اسماعیل» ----- ۱۹۱۷
۴. آراء مطرح در تعیین محمّد بن اسماعیل ----- ۱۹۱۸
- اشاره ----- ۱۹۱۸
- الف. نظریه اول یا نظر مشهور ----- ۱۹۱۸
- ب. نظریه دوّم یا نظر شیخ بهایی ----- ۱۹۲۰
- ج. نظریه سوّم ----- ۱۹۲۰
- د. نظریه چهارم یا قول به توقف ----- ۱۹۲۰
۵. مختصری از ادلّه مشهور ----- ۱۹۲۰
۶. تصحیح روایات محمّد بن اسماعیل ----- ۱۹۲۲
۷. دلایل شیخ بهایی در تعیین برمکی ----- ۱۹۲۳
۸. نقد نظر شیخ بهایی ----- ۱۹۲۵
۹. آثار مستقل در این بحث ----- ۱۹۲۶
۱۰. نسخ های رساله حاضر ----- ۱۹۲۷
- رساله فی محمّد بن اسماعیل ----- ۱۹۲۸
- أما الاوّل، أعنى ابن بزيع ----- ۱۹۲۹
- فصل رتّما یخددش كل واحد من هذه الوجوه بنوع من الخددش ----- ۱۹۳۰
- فصل واما الثانى، أعنى محمّد بن اسماعیل بن ميمون الزعفرانى ----- ۱۹۳۲
- قال الشيخ البهائى فى مشرق الشمسین ما هذا لفظه: ----- ۱۹۳۳
- کتابنامه ----- ۱۹۳۶
- ترجمه محمّد بن اسماعیل ----- ۱۹۳۹
- اشاره ----- ۱۹۳۹
- چکیده ----- ۱۹۳۹
- محمد بن اسماعیل ----- ۱۹۴۹
- اشاره ----- ۱۹۴۹
- چکیده ----- ۱۹۴۹

- ١٩٥٣ بيان السبيل في رفع الإشتراك عن محمد بن إسماعيل
- ١٩٥٣ اشاره
- ١٩٥٣ چكیده
- ١٩٦٠ البيان الوافي لعلی بن محمد في أسانيد الكافي
- ١٩٦٠ اشاره
- ١٩٦٠ چكیده
- ١٩٦٤ مقدمة كتاب ترتيب أسانيد الكافي
- ١٩٦٤ اشاره
- ١٩٦٤ چكیده
- ١٩٦٤ المقدمة الاولى: في ترجمه المصنف وكتابه الكافي
- ١٩٧٣ المقدمة الثانية: في بيان طبقات المحدثين
- ١٩٨٨ المقدمة الثالثة: في بيان رواة هذا الكتاب عن مصنفه
- ١٩٩٤ المقدمة الرابعة: في بيان من روى عنه المصنف في هذا الكتاب من الشيوخ
- ٢٠٢٥ جلد ٤
- ٢٠٢٥ مشخصات كتاب
- ٢٠٢٦ اشاره
- ٢٠٣٢ علم الأئمة في الكافي
- ٢٠٣٢ اشاره
- ٢٠٣٢ چكیده
- ٢٠٣٢ عصر الشيخ الكليني (ت ٣٢٩ ق) ،
- ٢٠٤٤ زمينه های تاريخی كتاب كافي با تكيه بر جنبه های كلامی
- ٢٠٤٤ اشاره
- ٢٠٤٤ چكیده
- ٢٠٤٤ شرح حال كليني
- ٢٠٤٩ كليني و نواب اربعه
- ٢٠٥١ كتاب كافي

- ٢٠٥٢ زمينه تاريخي و انگيزه هاي تدوين
- ٢٠٥٧ معيارهاي گزينش حديث -
- ٢٠٦٣ معرفي ابواب كلامي
- ٢٠٦٩ نتيجه گيري
- ٢٠٧٠ فهرست منابع
- ٢٠٧٢ فقه الكليني دراسه و تحليل
- ٢٠٧٢ اشاره
- ٢٠٧٢ چكيده
- ٢٠٧٣ فقه الإسلام الكليني في سطور
- ٢٠٧٤ مؤلفاته
- ٢٠٧٤ مشايخه وتلامذته
- ٢٠٧٦ مكانته العلميه
- ٢٠٧٨ وقفه مع كتاب الكافي
- ٢٠٨١ اشاره هاتمه
- ٢٠٨٢ وأما ما رواه الشيخ الصدوق عنه فننقل منه:
- ٢٠٨٣ الملامح العامه للبعد الفقهي
- ٢٠٨٣ اشاره
- ٢٠٨٣ ١- بيان الفتوى على ضوء الأخبار والاستدلال عليها
- ٢٠٨٤ ٢- الجمع بين الأخبار المتعارضه
- ٢٠٨٧ ٣- عنايته بالأقوال
- ٢٠٨٨ ٤- البحث الاستدلالي في بعض البحوث الهامه
- ٢٠٨٨ اشاره
- ٢٠٨٩ ١. الأدله
- ٢٠٩١ ٢. حجيه الظواهر
- ٢٠٩١ ٣. حجيه خبر الأحاد
- ٢٠٩١ ٤. التعارض

٢٠٩٢	آراؤه النادره
٢٠٩٢	الدليل:
٢٠٩٧	الطهاره: وظيفه الحائض
٢٠٩٨	الصلاه: قضاؤها
٢٠٩٨	الحج: تروكه
٢٠٩٩	أيام النحر
٢٠٩٩	النكاح
٢٠٩٩	العقيقه
٢١٠٠	تراثه الفقهي
٢١٠٠	الوضوء
٢١٠٠	الصلاه
٢١٠٠	١. وقت صلاه المغرب
٢١٠١	٢. التطوع في وقت الفريضة
٢١٠١	٣. أحكام الخلل
٢١٠٥	الصوم
٢١٠٦	الحج
٢١٠٦	وقت التلبيه
٢١٠٦	الخمسه والأطفال
٢١٠٦	الفىء والأطفال وتفسير الخمسه وحدوده وما يجب فيه
٢١٠٧	كتاب الموارث
٢١٠٧	١. باب وجوه الفرائض
٢١٠٨	٢. باب بيان الفرائض فى الكتاب
٢١١٢	٣. ميراث الجدّ والجده
٢١١٢	الديات
٢١١٢	القسامه
٢١١٥	كلينى و عقل گرايى

- ۲۱۱۵ اشاره
- ۲۱۱۵ چکیده
- ۲۱۱۵ زندگینامهٔ کلینی
- ۲۱۱۷ ابعاد شخصیت کلینی
- ۲۱۲۰ فراگیری و فرادهی علمی
- ۲۱۲۱ سفرهای کلینی
- ۲۱۲۲ تحدیث و تعقل
- ۲۱۲۳ منزلت حدیث از نگاه شیعه
- ۲۱۲۳ عقل گرایی در کافی
- ۲۱۲۴ کیفیت و کمیت زمان نگارش
- ۲۱۲۵ روزگار کلینی
- ۲۱۲۵ اشاره
- ۲۱۲۵ ۱. عصر حیات
- ۲۱۲۶ ۲. اختلافات فرقه ای
- ۲۱۲۷ ۳. عصر اجتهاد
- ۲۱۲۷ ۴. نگاهی به مدرسه قم
- ۲۱۳۴ اوضاع سیاسی عصر کلینی
- ۲۱۳۵ پیدایش زمینه های اجتماعی و فرهنگی توسعه
- ۲۱۳۵ ری، قم و بغداد در عصر کلینی
- ۲۱۳۸ عقل گرایی کلینی در حوزه عقاید
- ۲۱۳۸ اشاره
- ۲۱۴۰ ۱. تبویب و نام گذاری ها
- ۲۱۴۰ ۲. جامعیت اصول کافی
- ۲۱۴۵ چالش با قرامطه
- ۲۱۴۵ اشاره
- ۲۱۴۶ یک. باطنی گری

- ۲۱۴۶ دو. امامان هفت گانه
- ۲۱۴۶ سه. ادامه رسالت
- ۲۱۴۶ چهار. انقطاع رسالت از پیامبر صلی الله علیه و آله
- ۲۱۴۶ پنج. مهدویت محمد بن اسماعیل
- ۲۱۴۷ شش. منسوخ شدن اسلام
- ۲۱۴۷ هفت. پیامبران اولوالعزم هفتگانه
- ۲۱۴۷ هشت. خاتمیت محمد بن اسماعیل
- ۲۱۴۷ نه. اصل اباحه و عدم حرمت چیزی
- ۲۱۴۷ ده. تخطئه امام کاظم علیه السلام
- ۲۱۴۷ یازده. تکفیر مردم
- ۲۱۴۸ خردورزی در فقه
- ۲۱۴۸ اشاره
- ۲۱۴۸ ۱. مبانی استنباط از نگاه کلینی
- ۲۱۴۸ ۲. نگاهی به فروع کافی
- ۲۱۴۹ درگذشت کلینی
- ۲۱۵۰ روش فهم حدیث در شرح أصول الكافی لمآصالح مازندرانی
- ۲۱۵۰ اشاره
- ۲۱۵۰ چکیده
- ۲۱۵۰ طرح مسأله
- ۲۱۵۰ اشاره
- ۲۱۵۱ ۱. بررسی سند
- ۲۱۵۳ ۲. چگونگی فهم متن
- ۲۱۵۳ اشاره
- ۲۱۵۳ ۱-۲. اثبات متن
- ۲۱۵۵ ۲-۲. معناشناسی با استناد به ادبیات عرب
- ۲۱۵۹ ۳-۲. توجه به قرینه های مؤثر در فهم

- ۲۱۶۲ ۴-۲. استناد به آیات قرآن
- ۲۱۶۳ ۵-۲. گردآوری احادیث در یک موضوع
- ۲۱۷۰ ۶-۲. بهره‌گیری از عقل
- ۲۱۷۱ ۷-۲. توجه به تاریخ و تجربه
- ۲۱۷۳ ۸-۲. تبیین غوامض و بیان چالش‌ها
- ۲۱۷۵ نتیجه
- ۲۱۷۶ کتاب‌نامه
- ۲۱۷۷ عقل از دیدگاه ملا صالح مازندرانی
- ۲۱۷۷ اشاره
- ۲۱۷۷ چکیده
- ۲۱۷۹ ۱. تعریف عقل
- ۲۱۸۸ ۲. مراتب عقل
- ۲۱۹۱ ۳. افزایش مراتب عقل
- ۲۱۹۲ ۴. کاربردهای واژه «عقل»
- ۲۱۹۳ ۵. کاربرد واژگانی دیگر به معنای عقل
- ۲۱۹۴ ۶. پاسخ به یک پرسش
- ۲۱۹۵ ۷. مفهوم «حجت» بودن عقل
- ۲۱۹۷ ۸. مفهوم «جهل» از نگاه شارح
- ۲۲۰۰ ۹. عقل نظری و عقل عملی
- ۲۲۰۱ ۱۰. زمان تعلق عقل به انسان
- ۲۲۰۳ ۱۱. تفاوت عاقل و عالم و عابد
- ۲۲۰۵ ۱۲. یادآوری چند نکته
- ۲۲۰۶ کتاب‌نامه
- ۲۲۰۸ مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی
- ۲۲۰۸ اشاره
- ۲۲۰۸ چکیده

- درآمد ۲۲۰۸
- بخش اول: معنای عقل ۲۲۰۹
- معنای لغوی ۲۲۰۹
- معنای اصطلاحی ۲۲۱۰
- معنای عقل از دیدگاه مآ صدرا ۲۲۱۰
- معنای عقل از دیدگاه علامه مجلسی ۲۲۱۳
- مقایسه دیدگاه مآ صدرا و علامه مجلسی درباره معنای عقل ۲۲۱۳
- اعتبار روایات عقل از دیدگاه علامه مجلسی و مآ صدرا ۲۲۱۸
- بخش دوم: حمل روایات بر معانی عقل ۲۲۱۹
- دیدگاه مآ صدرا ۲۲۱۹
- معنای اول ۲۲۱۹
- معنای دوم ۲۲۲۰
- معنای سوم ۲۲۲۰
- معنای چهارم ۲۲۲۳
- معنای پنجم ۲۲۲۴
- معنای ششم ۲۲۲۷
- دیدگاه علامه مجلسی ۲۲۲۸
- معنای اول ۲۲۲۸
- معنای دوم ۲۲۲۹
- معنای سوم ۲۲۳۰
- معنای چهارم ۲۲۳۲
- معنای پنجم ۲۲۳۲
- معنای ششم ۲۲۳۲
- دیدگاه های حدیثی مآ صدرا در «شرح أصول الكافی» ۲۲۳۴
- اشاره ۲۲۳۴
- چکیده ۲۲۳۴

- مدخل ----- ۲۲۳۴
- الف. جایگاه حدیث ----- ۲۲۳۵
- ب. جدایی ناپذیری قرآن و عترت ----- ۲۲۳۶
- ج. نقل به معنا در حدیث ----- ۲۲۴۰
- د. تقطیع حدیث ----- ۲۲۴۳
- ه. لزوم جمع و سازش میان احادیث ----- ۲۲۴۶
- و. علل تعارض احادیث ----- ۲۲۴۹
- اشاره ----- ۲۲۴۹
۱. اختلاف سطح فکر و فهم راویان ----- ۲۲۵۱
۲. اختلاف راویان در حفظ و ضبط احادیث ----- ۲۲۵۳
۳. جعل حدیث ----- ۲۲۵۳
- علامه محمدتقی مجلسی و نقد دیدگاه های فلسفی در مرآة العقول ----- ۲۲۵۶
- اشاره ----- ۲۲۵۶
- چکیده ----- ۲۲۵۶
- علامه مجلسی و عقل خودبنیاد دینی ----- ۲۲۵۶
- اشاره ----- ۲۲۵۶
۱. تفسیر عقل از نگاه وحی و فلسفه ----- ۲۲۶۱
- اشاره ----- ۲۲۶۱
- عقل از نگاه علامه طباطبایی و نقد گفتار علامه مجلسی ----- ۲۲۶۴
۲. عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام ----- ۲۲۶۷
۳. جایگاه عقل در اصول دین ----- ۲۲۶۸
۴. حدوث زمانی عالم ----- ۲۲۷۲
۵. عدم تجرد فرشتگان ----- ۲۲۷۳
۶. استحاله خرق و التیام ----- ۲۲۷۶
۷. معاد روحانی ----- ۲۲۷۸
- علامه مجلسی و مرآة العقول ----- ۲۲۸۲

- ۲۲۸۲ - اشاره
- ۲۲۸۲ - چکیده
- ۲۲۸۶ - انگیزه نگارش «مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول»
- ۲۲۸۹ - شیوه حدیث نگاری مرآة العقول
- ۲۲۹۰ - بحث اعتبار احادیث در مرآة العقول
- ۲۲۹۰ - اعتبار محتوایی
- ۲۲۹۲ - اعتبار سندی
- ۲۲۹۲ - اشاره
- ۲۲۹۳ - ۱. روایت نوفلی از سکونی
- ۲۲۹۴ - ۲. سهل بن زیاد
- ۲۲۹۴ - ۳. معلی بن محمد
- ۲۲۹۴ - ۴. مفضل بن عمر
- ۲۲۹۵ - ۵. علی ابن ابی حمزه بطائنی
- ۲۲۹۶ - ۶. محمد بن سنان
- ۲۲۹۶ - ۷. ابان بن ابی عیاش
- ۲۲۹۶ - ۸. موسی بن بکر
- ۲۲۹۷ - ۹. طلحه بن زید
- ۲۲۹۸ - شیوه تفسیر حدیث در مرآة العقول
- ۲۳۰۱ - مباحث غیر حدیثی در مرآة العقول
- ۲۳۰۱ - اشاره
- ۲۳۰۱ - ۱. بحث فلسفی
- ۲۳۰۲ - ۲. بحث کلامی
- ۲۳۰۳ - ۳. تفسیری
- ۲۳۰۴ - ۴. فقهی-اصولی
- ۲۳۰۵ - بهره های فرعی در مرآة العقول
- ۲۳۰۵ - اشاره

۱. تفاوت نسخ ۲۳۰۵
۲. دیدگاه وی نسبت به افراد ۲۳۰۵
۳. تأیید وجود روش نقل به معنا در بین محدثان ۲۳۰۶
۴. شناسایی راویان مجهول ۲۳۰۷
- یک مناظره علمی در پاسخ علامه قاضی خضری ۲۳۰۹
- اشاره ۲۳۰۹
- چکیده ۲۳۰۹
- سؤال: چرا در کافی از خلفای سه گانه حتی یک حدیث هم نقل نشده است؟ ۲۳۰۹
- اشاره ۲۳۰۹
۱. حدیث از دیدگاه خلفا ۲۳۰۹
۲. حدیث در دوران ابوبکر ۲۳۱۰
۳. حدیث در دوران عمر بن الخطاب ۲۳۱۰
۴. حدیث در دوران عثمان ۲۳۱۱
۵. قلت حدیث خلفا در منابع اهل سنت ۲۳۱۱
- پاسخ مجدد سؤال و جمع بندی مطالب گذشته ۲۳۱۲
- صاحبان صحاح با دو سؤال مواجه می شوند: ۲۳۱۳
- و اما سؤال حضرت تعالی: ۲۳۱۴
- پاسخ محدثین و بیان یک حقیقت تلخ ۲۳۱۵
- نمونه هایی از این افسانه ها ۲۳۱۶
- کیسه ابو هریره ۲۳۱۹
- سؤال: چرا در کافی از فرزندان خلفا حدیث نقل نگردیده است؟ ۲۳۲۰
- اشاره ۲۳۲۰
۱. فرزندان خلفا: ۲۳۲۰
۲. حدیث عالی السند و نازل السند: ۲۳۲۰
۳. کلینی و انتخاب حدیث های عالی السند ۲۳۲۱
۴. حدیث مطمئن و حدیث مطمئن تر: ۲۳۲۱

- ٢٣٢٢ نکتہ قابل توجہ!
- ٢٣٢٣ صحابہ از دیدگاه شیعه و اهل سنت
- ٢٣٢٣ سه نظریه متمایز:
- ٢٣٢٤ نظریه اهل سنت:
- ٢٣٢٦ شیعه دوستداران صحابه رحمهم الله
- ٢٣٢٧ عقیده شیعه در محدوده کتاب و سنت:
- ٢٣٢٨ صحابه از نظر قرآن:
- ٢٣٣٠ راه شناخت مؤمن و منافق:
- ٢٣٣٢ صحابه از نظر سنت
- ٢٣٣٣ سیره خلفا
- ٢٣٣٤ سیاست و تعصب دو عامل تهمت
- ٢٣٣٥ اما سیاست تحریف
- ٢٣٣٦ یک نمونه تاریخی
- ٢٣٣٨ معرفی اجمالی از ابو منصور بغدادی و شهرستانی
- ٢٣٣٩ اما در مورد تعصب ابومنصور
- ٢٣٤٠ و اما راجع به شهرستانی
- ٢٣٤٢ شیعه یا اهل سنت واقعی
- ٢٣٤٥ الشواهد الشعریه ومناسباتها فی الکتب الأربعة الحدیثیه
- ٢٣٤٥ اشاره
- ٢٣٤٥ چکیده
- ٢٣٤٧ الشاهد فی اللغه
- ٢٣٤٧ أغراض الاحتجاج
- ٢٣٤٨ دائره الاحتجاج اللغوی
- ٢٣٥١ الاستشهاد بالقرآن والحديث
- ٢٣٥١ اشاره
- ٢٣٥١ ١. المانعون من الاستشهاد بالحديث

٢٣٥٢	٢. المجوزون
٢٣٥٢	٣. المتوسطون
٢٣٥٥	حُجَّتْهُمْ داحضه
٢٣٦٦	النصوص الشعرية في الكتب الأربعة
٢٣٦٦	اشاره
٢٣٦٧	الأول: الشواهد الشعرية:
٢٣٧٠	الثاني: المناسبات الشعرية وتصنيفها:
٢٣٧١	منهجنا في البحث
٢٣٧١	اشاره
٢٣٧٢	قافيه الهمزه
٢٣٧٢	٨الوافر
٢٣٧٤	٩الطويل
٢٣٧٤	قافيه الباء
٢٣٧٤	١٠الرجز
٢٣٨٠	١١الرجز
٢٣٨٢	١٢البسيط
٢٣٨٣	١٣البسيط
٢٣٨٥	١٤الطويل
٢٣٨٦	١٥الطويل
٢٣٨٨	١٦الطويل
٢٣٩٠	١٧الطويل
٢٣٩١	١٨الطويل
٢٣٩٣	١٩الخفيف
٢٣٩٤	٢٠المتقارب
٢٣٩٥	قافيه الدال
٢٣٩٥	٢١الوافر

- ٢٣٩٧ ----- البسيط ١٢٢
- ٢٣٩٨ ----- البسيط ١٢٣
- ٢٤٠٠ ----- الكامل ١٢٤
- ٢٤٠٠ ----- الطويل ١٢٥
- ٢٤٠٢ ----- ٢٦
- ٢٤٠٣ ----- قافيه الراء -----
- ٢٤٠٣ ----- مجزوء الكامل ٢٧
- ٢٤٠٤ ----- السريع ١٢٨
- ٢٤٠٥ ----- الطويل ١٢٩
- ٢٤٠٦ ----- الطويل ١٣٠
- ٢٤٠٧ ----- البسيط ١٣١
- ٢٤٠٨ ----- قافيه السين -----
- ٢٤٠٨ ----- الكامل ١٣٢
- ٢٤٠٨ ----- قافيه العين -----
- ٢٤٠٨ ----- البسيط ١٣٣
- ٢٤٠٩ ----- الطويل ١٣٤
- ٢٤١١ ----- قافيه القاف -----
- ٢٤١١ ----- البسيط ١٣٥
- ٢٤١٢ ----- قافيه اللام -----
- ٢٤١٢ ----- الرجز ١٣٦
- ٢٤١٤ ----- الكامل ١٣٧
- ٢٤١٥ ----- البسيط ١٣٨
- ٢٤١٦ ----- الطويل ١٣٩
- ٢٤١٧ ----- الطويل ١٤٠
- ٢٤١٩ ----- الطويل ١٤١
- ٢٤٢٠ ----- الطويل ١٤٢

٢٤٢٢	١٤٣ الطويل
٢٤٢٣	١٤٤ الكامل
٢٤٢٣	قافيه الميم
٢٤٢٣	١٤٥ الطويل
٢٤٢٤	١٤٦ الطويل
٢٤٢٥	١٤٧ الطويل
٢٤٢٦	١٤٨ الطويل
٢٤٢٩	١٤٩ الوافر
٢٤٣٠	١٥٠ الطويل
٢٤٣١	١٥١ البسيط
٢٤٣٤	١٥٢ الوافر
٢٤٣٥	١٥٣ الخفيف
٢٤٣٧	قافيه النون
٢٤٣٧	١٥٤ البسيط
٢٤٣٨	١٥٥ الرجز
٢٤٣٩	١٥٦ الطويل
٢٤٤٢	١٥٧ البسيط
٢٤٤٣	١٥٨ الوافر
٢٤٤٤	١٥٩ الرجز
٢٤٤٥	فهرس المصادر
٢٤٥٨	درباره مركز

سرشناسه:قنبری، محمد، ۱۳۵۰ - گردآورنده

عنوان و نام پدیدآور: شناخت نامه کلینی و الکافی / به کوشش محمد قنبری.

مشخصات نشر: قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر: سازمان اوقاف و امور خیریه، اداره کل اوقاف و امور خیریه استان قم، ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری: ج.۴.

فروست: پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ ۱۹۴.

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی؛ ۳۵؛ ۳۶؛ ۳۷؛ ۳۸.

شابک: دوره: ۱-۴۳۹-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۷۵۰۰۰ ریال: ۴-۴۴۱-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۸۰۰۰۰ ریال: ج.۳: ۱-۴۴۲-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۵۲۰۰۰ ریال: ج.۴: ۸-۴۴۳-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۸۷.

یادداشت: ج.۳ و ۴ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

مندرجات: ج.۱. مباحث کلینی و الکافی. - ج.۲. مباحث کلینی و الکافی. - ج.۳. مباحث کلینی و الکافی. - ج.۴. مباحث فقه الحدیثی

موضوع: کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. . الکافی -- نقد و تفسیر

موضوع: کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. -- کنگره ها

موضوع: کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. -- نقد و تفسیر

موضوع: محدثان شیعه -- ایران -- کنگره ها

موضوع: احادیث شیعه -- قرن ۴ق.

کتاب شریف الکافی، تألیف ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی رحمه الله، مهم ترین و برترین اثر مکتوب شیعه به شمار می رود. این کتاب که حاوی احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در عرصه های مختلف دینی است، به جهت ویژگی های منحصر به فرد، محور شکل گیری و تولید بخش وسیعی از ادبیات مکتوب شیعه بوده و در طول تاریخ، مورد اهتمام عالمان شیعه قرار گرفته و شرح ها و تعلیقه ها و ترجمه های فراوان از آن و برای آن، عرضه شده است.

آستان حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام و مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث، سومین همایش از طرح «گرامیداشت بزرگان و عالمان ری» را به بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی اختصاص داده است.

اهداف مورد نظر در این بزرگداشت، عبارت اند از:

۱. معرفی شخصیت علمی و معنوی ثقه الاسلام کلینی

۲. ترویج معارف حدیثی اهل بیت علیهم السلام

۳. تحقیق و پژوهش در میراث ثقه الاسلام کلینی

۴. شناخت جایگاه و تأثیر گذاری کتاب الکافی.

کمیته علمی کنگره، پس از برگزاری کنگره بزرگداشت ابوالفتوح رازی در پاییز ۱۳۸۴، کار برنامه ریزی علمی این کنگره را آغاز کرد و این برنامه ها را در دستور کار قرار داد:

۱. تصحیح و تحقیق آثار مخطوط مربوط به الکافی (اعم از ترجمه، شرح، تعلیقه و . . .)

۲. گشودن افق های تازه پژوهشی در زمینه الکافی

۳. تجزیه و تحلیل نقدها و پرسش های مربوط به الکافی

۴. به دست دادن نسخه تحقیق شده از کتاب الکافی

۵. ساماندهی اطلاعات و آثار مکتوب مرتبط با کلینی و الکافی و ارائه آنها در قالب DVD (لوح چند منظوره دیجیتال).

آنچه کمیته علمی در مدت دو سال و اندی تلاش بدان دست یافت و هم زمان با برگزاری کنگره ارائه می گردد، از این قرار است:

یک. نسخه تحقیق شده الکافی

دو. شروح و تعلیقه های الکافی

سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره

چهار. ویژه نامه های مجلات

پنج. خبرنامه کنگره

شش. DVD (لوح چند منظوره دیجیتال).

اینک نگاهی مختصر به این عناوین ششگانه می افکنیم:

یک. الکافی

کتاب الکافی، پس از مقابله با نسخ کهن و مورد وثوق و نیز اعراب گذاری، به همراه تعلیقه هایی در رفع مشکلات برخی از اسناد و برخی توضیحات فقه الحدیثی، در قالب نوبنی به زیور طبع، آراسته می گردد.

دو. شروح و تعلیقه های الکافی

بر کتاب الکافی، شروح و تعلیقه های بسیاری نوشته شده که تاکنون اندکی از آن به چاپ رسیده است. کمیته علمی تلاش کرد که این شروح و تعلیقه ها را شناسایی کرده، و تصحیح و عرضه آنها را در دستور کار خود قرار دهد که برای برپایی کنگره، این موارد، تصحیح شده، به چاپ خواهد رسید:

۱. الشافی فی شرح الکافی، ملا خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق) ۲جلد

۲. صافی [در شرح کافی]، ملا خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق) ۲جلد

۳. الحاشیه علی اصول الکافی، ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ق) ۱جلد

۴. الحاشیه علی اصول الکافی، سید احمد علوی عاملی (زنده در ۱۰۵۰ق) ۱جلد

۵. الحاشیه علی اصول الکافی، سید بدرالدین حسینی عاملی (زنده در ۱۰۶۰ق) ۱جلد

۶. الکشف الوافی فی شرح اصول الکافی، محمد هادی بن محمد معین الدین آصف شیرازی (م ۱۰۸۱ق) ۱جلد

۷. الحاشیه علی اصول الکافی، میرزا رفیعا (م ۱۰۸۲ق) ۱جلد

۸. الهدایا لشیعہ ائمه الهدی (شرح اصول الکافی)، شرف الدین محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی (قرن ۱۱ق) ۲جلد

۹. الذریعه إلى حافظ الشریعه (شرح اصول الکافی) ، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن گیلانی (قرن ۱۱ق) ۲جلد
- ۱۰ و ۱۱. الدر المنظوم ، شیخ علی کبیر (م ۱۱۰۴ق) و الحاشیه علی اصول الکافی ، شیخ علی صغیر (قرن ۱۲) ۱جلد
۱۲. تحفه الأولیاء (ترجمه اصول الکافی) ، محمد علی بن محمد حسن فاضل نحوی اردکانی (زنده در ۱۲۳۷ق) ۴جلد
۱۳. شرح فروع الکافی ، محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی (م ۱۱۲۰ق) ۵جلد
۱۴. البضاعه المزجاء (شرح روضه الکافی) ، محمد حسین بن قاریاغدی (م ۱۰۸۹ق) ۲جلد
۱۵. منهج الیقین (شرح وصیت امام صادق علیه السلام به شیعیان) ، سید علاء الدین محمد گلستانه (م ۱۱۱۰ ق) ۱جلد
۱۶. مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی ۲جلد

سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره

منظور از این عنوان، آثار تولیدی کمیته علمی است. در این حوزه، این آثار عرضه می گردد:

۱. حیاة الشیخ الكلینی / ثامر العمیدی ۱جلد
۲. توضیح الأسناد المشکله فی الکتب الأربعة أسناد الکافی / سید محمدجواد شیری ۲ جلد
۳. العنینه من صیغ الأداء للحديث الشریف فی الکافی / سید محمدرضا حسینی جلالی ۱جلد
۴. کافی پژوهی در عرصه نسخه های خطی / علی صدرایی خوبی با همکاری سید صادق اشکوری ۱ جلد
۵. کتاب شناسی کلینی و کتاب الکافی / محمد قنبری ۱ جلد
۶. شناخت نامه کلینی و الکافی / محمد قنبری ۴ جلد
۷. کافی پژوهی (گزارش پایان نامه های مرتبط با کلینی و الکافی) / سید محمدعلی ایازی ۱جلد
۸. مجموعه مقالات همایش / گروهی از پژوهشگران ۷ جلد
۹. مصاحبه ها و میزگردها ۱جلد

چهار. ویژه نامه های مجلات

مجله های آینه پژوهش ، سفینه ، علوم حدیث و برخی دیگر از نشریات، هم زمان با برپایی کنگره، ویژه نامه هایی منتشر می

کنند.

ص: ۱۱

خبرنامه کنگره که به اطلاع رسانی پیش از برپایی کنگره می پردازد و تا زمان برگزاری، چهار شماره از آن، منتشر خواهد شد.

شش. DVD

نرم افزار مجموعه آثار کنگره، همراه با برخی از نسخه های خطی الکافی، و نیز دیگر شروح، تعلیقه ها و ترجمه های چاپ شده الکافی در قالب DVD ارائه خواهد شد.

درباره «مجموعه مقالات فارسی»

یکی از دستاوردهای علمی کنگره، نگارش مقالات سودمند فارسی درباره کلینی و الکافی است. در پی فراخوان عمومی و نیز سفارش نگارش، مقالات بسیاری به دبیرخانه کنگره رسید که پس از ارزیابی علمی، از میان آنها ۶۶ مقاله برگزیده و در مجموعه مقالات، آماده نشر گردید. این مقالات، در سه گروه، دسته بندی شده اند:

۱. جلد اول و دوم: مباحث کلی، ۲۷ مقاله؛

۲. جلد سوم: مصادر و اسناد کافی، ۹ مقاله؛

۳. جلد چهارم و پنجم: مباحث فقه الحدیثی، ۳۰ مقاله.

یادآوری می شود که «مجموعه مقالات عربی» نیز در دو جلد جداگانه به چاپ می رسد.

در پایان، از همه فرهیختگان و اندیشمندان، سازمان ها و نهادهای علمی - پژوهشی ای که در به ثمر رسیدن این کنگره سهم داشته اند، سپاس گزاری می شود، بویژه از: تولیت محترم آستان حضرت عبدالعظیم علیه السلام و ریاست محترم مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث، حضرت آیه الله محمد محمدی ری شهری، شورای عالی سیاست گذاری و شورای علمی و کمیته بین الملل و کمیته اجرایی و دبیرخانه کنگره، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، مدیران عالی آستان حضرت عبدالعظیم علیه السلام، مدیران و محققان و دیگر کارکنان پژوهشکده علوم و معارف حدیث، مسئولان و اساتید و دانشجویان دانشکده علوم حدیث و مسئولان و کارکنان سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.

مهدی مهریزی

دبیر کمیته علمی

بهار ۱۳۸۷

ص: ۱۲

محمد بن يعقوب بن إسحاق (١)

سيد ابوالقاسم موسوى خويى

چكیده

بحث درباره كلىنى و وثاقت او و بيان سخنان رجاليان درباره او مبحث آغازين اين نوشته است. همچنين سخن درباره طبعه كلىنى اختلاف كتاب ها، بخش دوم مقاله را تشكيل مى دهد.

قال النجاشى: «محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكلىنى، وكان خاله علان الكلىنى الرازى، شيخ أصحابنا فى وقته بالرئى ووجههم، وكان أوثق الناس فى الحديث، وأثبتهم، صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكلىنى يسمّى الكافى فى عشرين سنه، شرح كتبه، كتاب العقل، كتاب فضل العلم، كتاب التوحيد، كتاب الحجّه، كتاب الايمان والكفر، كتاب الوضوء والحوض، كتاب الصلاه، كتاب الصيام، كتاب الزكاه والصدقه، كتاب النكاح والعقيقه، كتاب الشهادات، كتاب الحجّ، كتاب الطلاق، كتاب العتق، كتاب الحدود، كتاب الديات، كتاب الايمان والندور والكفارات، كتاب المعيشه، كتاب الصيد والذبائح، كتاب الجنائز، كتاب العشره، كتاب الدعاء، كتاب الجهاد، كتاب فضل القرآن، كتاب الأطمعه، كتاب الأشربه، كتاب الزئى والتجمل، كتاب

ص: ١٣

١ - ١). معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم موسوى خويى، ج ١٩، چاپ پنجم، ١٤١٣ ق / ١٩٩٢ م، قم: مركز نشر الثقافه الاسلاميه، ص ٥٤ - ٧٠.

الدواجن والرواجن، كتاب الوصايا، كتاب الفرائض، كتاب الروضة، وله غير كتاب الكافي، كتاب الردّ على القرامطة، كتاب رسائل الأئمة عليهم السلام، كتاب تعبير الرؤيا، كتاب الرجال، كتاب ما قيل في الأئمة عليهم السلام من الشعر.

كنت أتردد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤى، وهو مسجد نفطويه النحوى، أقرأ القرآن على صاحب المسجد وجماعه من أصحابنا يقرأون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفى الكاتب، حدّثكم محمّد بن يعقوب الكليني، ورأيت أبا الحسن العفرائى يرويه عنه. وروينا كتبه كلّها عن جماعه شيوخنا: محمّد بن محمّد، والحسين بن عبيدالله، وأحمد بن على بن نوح، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عنه.

ومات رحمه الله أبو جعفر الكليني ببغداد سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، سنة تناثر النجوم، وصلى عليه محمّد بن جعفر الحسينى أبو قيراط، ودفن بباب الكوفه، وقال لنا أحمد بن عبدون: كنت أعرف قبره، وقد درس رحمه الله.

وقال أبو جعفر الكليني: كلّ ما كان فى كتابى عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، فهم محمّد بن يحيى، وعلى بن موسى الكميدانى، وداود بن كوره، وأحمد بن إدريس، وعلى بن إبراهيم بن هاشم.

وقال الشيخ (٦٠٣): «محمّد بن يعقوب الكليني يكنى أبا جعفر، ثقه، عارف بالأخبار، له كتب، منها كتاب الكافي وهو يشتمل على ثلاثين كتاباً، أوّله كتاب العقل وفضل العلم، وكتاب التوحيد، وكتاب الحجّه، وكتاب الايمان والكفر، وكتاب المدعاء، وكتاب فضل القرآن، وكتاب الطهاره والحيض، وكتاب الصلاه، وكتاب الزكاه، وكتاب الصوم، وكتاب الحجّ، وكتاب النكاح، وكتاب الطلاق، وكتاب العتق والتدبير والمكاتبه، وكتاب الأيمان والندور والكفارات، وكتاب المعيشه، وكتاب الشهادات، وكتاب القضايا والأحكام، وكتاب الجنائز، وكتاب الوقوف والصدقات، وكتاب الصيد والذبائح، وكتاب الأطعمة والأشربه، وكتاب الدواجن والرواجن، وكتاب الزىّ والتجمل، وكتاب الجهاد، وكتاب الوصايا، وكتاب الفرائض، وكتاب الحدود، وكتاب

الدييات، وكتاب الروضة آخر كتاب الكافي، وله كتاب الرسائل، وكتاب الردّ على القرامطة، وكتاب تفسير الرؤيا، أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخ المفيد أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عنه.

وأخبرنا الحسين بن عبيدالله قراه عليه أكثر كتبه من الكافي عن جماعه، منهم أبو غالب أحمد بن محمد الزراري، وأبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، وأبو عبدالله أحمد بن إبراهيم الصيمري المعروف بابن أبي رافع، وأبو محمد هارون بن موسى التلعكبري، وأبو المفضل محمد بن عبدالله بن المطلب الشيباني، كلهم عن محمد بن يعقوب.

وأخبرنا السيد الأجلّ المرتضى، عن أبي الحسين أحمد بن علي بن سعيد الكوفي، عن الكليني.

وأخبرنا أبو عبدالله أحمد بن عبدون، عن أحمد بن إبراهيم الصيمري، وأبو الحسين عبد الكريم بن عبدالله بن نصر البرّاز بتفليس وبغداد عن الكليني بجميع مصنّفاته ورواياته، وتوفّي محمد بن يعقوب سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة ببغداد ودفن بباب الكوفة في مقبرتها، قال ابن عبدون: رأيت قبره في صراه الطائي وعليه لوح مكتوب فيه اسمه واسم أبيه» .

وعده في رجاله فيمن لم يرو عنهم عليهم السلام (٢٧)، قائلاً: «محمد بن يعقوب الكليني، يكنى أبا جعفر الأعور، جليل القدر، عالم بالأخبار، وله مصنّفات يشتمل عليها الكتاب المعروف بـ الكافي . مات سنة تسع وعشرين وثلاثمائة في شعبان في بغداد ودفن بباب الكوفة، وذكرنا كتبه في الفهرست» .

وقال الشيخ يوسف البحراني في لؤلؤه البحرين في ذيل ترجمه الكليني (١٢٣) : وقد نقل العلامة السيد هاشم البحراني في كتابه روضه العارفين قال: وحكى بعض الثقات من علمائنا المعاصرين أنّ بعض حكام بغداد رأى بناء قبر محمد بن يعقوب، فسأل عن البناء فقيل: قبر بعض الشيعة، فأمر بهدمه وحفر قبره، وراه بكفنه لم يتغير، ومدفون معه آخر صغير بكفنه أيضاً، فأمر بدفنه وبني عليه قبه، فهو الآن قبر معروف مزار

ومشهد - إنتهى - ثم قال رحمه الله:

والذى وجدته بخط بعض مشايخنا، وأظنه المحدث السيد نعمه الله الجزائرى، هو أنّ السبب فى ذلك أنّ بعض الحكام فى بغداد لما رأى افتتاح الناس بزياره الأئمه عليهم السلام، حمله التعصب على حفر قبر الامام الكاظم عليه السلام، وقال: إن كان كما يزعمون من فضله، فهو موجود فى قبره، وإلا نمنع الناس من زياره قبورهم، وقيل له: إنّ هنا رجلاً من علمائهم المشهورين، واسمه محمّد بن يعقوب الكلينى، وهو أعور، وهو من أقطاب علمائهم، فيكفيك الاعتبار بحفر قبره فأمر بحفر قبره، فوجدوه بهيئته كأنه قد دفن فى تلك الساعه، فامر ببناء قبه عظيمه عليه وتعظيمه، وصار مزاراً مشهوراً (إنتهى).

وهو من مشايخ جعفر بن محمّد بن قولويه، روى عنه فى كامل الزيارات فى مواضع منها: الباب (٣)، فى زياره قبر رسول الله صلى الله عليه وآله، الحديث (٦).

بقى هنا أمور:

الأول: أنّ النجاشى والشيخ فى رجاله قد أُرّخا وفاه محمّد بن يعقوب الكلينى بسنه تسع وعشرين وثلاثمائه، وهو ينافى ما ذكره الشيخ فى الفهرست، من أنّ وفاته كانت سنه ثمانيه وعشرين وثلاثمائه.

الثانى: أنّ الشيخ ذكر أنّ محمّد بن يعقوب الكلينى يكنى أبا جعفر الأعور، ومّرّ توصيفه بأعور فيما نقله الشيخ البحرانى فى لؤلؤته.

ولأجل ذلك احتمل بعضهم درك محمّد بن يعقوب شرف حضور الحجّه عليه السلام، وذلك لما رواه الصدوق قدس سره بسنده عن أبى نعيم الأنصارى الزيدى، قال: كنت بمكّه عند المستجار وجماعه من عند المقصره، فيهم المحمودى، وعلّمان الكلينى، أبو الهاشم الدينارى، وأبو جعفر الأحوال الهمداني، وكانوا زهاء ثلاثين رجلاً (إلى أن قال): إذ خرج علينا شاب من الطواف، عليه إزاران محرم بهما، وفى يده نعلان، فلما رأيناه قمنا جميعاً هيبة له. . . الحديث. كمال الدين: الجزء (٢)، باب (٤٣)، فى ذكر من شاهد القائم عليه السلام ورآه وكلمه، الحديث (٢٤).

ولكنه وهم، فإنّ المذكور فى الروايه أبو جعفر الأحوال الهمداني، وما ذكره الشيخ

أبو جعفر الأعمور الرازي، وبين العنوانين بون بعيد.

الثالث: أنّ السيّد الطباطبائي بحر العلوم قال في رجاله : وقد علم من تاريخ وفاه هذا الشيخ رحمه الله أنه قد توفّي بعد وفاه العسكري عليه السلام، بتسع وستين سنه، فإنه قبض عليه السلام سنه مائتين وستين، فالظاهر أنه (محمّد بن يعقوب) أدرك تمام الغيبه الصغرى بل بعض أيام العسكري عليه السلام أيضاً. إنتهى. الفوائد الرجاليه : الجزء (٣) ، ص ٣٣٦.

أقول: إنّ تاريخ تولّد محمّد بن يعقوب قدس سره مجهول، فلعلّ تولّده كان بعد وفاه العسكري عليه السلام، وعليه فلم يظهر وجه استظهار السيّد - قدّس الله نفسه -.

وكيف كان، فطريق الصدوق إليه: محمّد بن عصام، وعلي بن أحمد بن موسى، ومحمّد بن أحمد السناني، عن محمّد بن يعقوب الكليني، والطريق ضعيف، ولكن طريق الشيخ إليه صحيح.

طبقة في الحديث

وقع محمّد بن يعقوب الكليني في إسناد كثير من الروايات، تبلغ خمسة عشر ألفاً وثلاثمائة وتسعه وثلاثين مورداً، وروى أيضاً عن عدّه من أصحابنا في كثير من الروايات، ولم نخصّها لعدم أثر يترتب عليها.

فقد روى عن أبي داود، وأبي العباس الرزّاز، وأبي العباس الكوفي، وأبي علي الأشعري (ورواياته عنه تبلغ ثمانمائة وخمسة وسبعين مورداً)، وأحمد بن إدريس (ورواياته عنه تبلغ مائة وأربعة وخمسين مورداً)، وأحمد بن محمّد، وأحمد بن محمّد العاصمي، وأحمد بن محمّد الكوفي، وأحمد بن مهراّن، وحبيب بن الحسن، والحسن بن علي العلوي، والحسن بن علي الهاشمي، والحسين بن الحسن الهاشمي، والحسين بن محمّد (ورواياته عنه تبلغ ثمانمائة وثلاثين مورداً)، والحسين ابن محمّد الأشعري، وحמיד بن حميد بن زياد (ورواياته عنه تبلغ أربعمائه وخمسين مورداً)، وعلي بن إبراهيم (بن هاشم) (ورواياته عنه تبلغ سبعة آلاف وثمانية وستين مورداً)، وعلي بن محمّد (ورواياته عنه تبلغ ستة وسبعين مورداً)، وعلي بن محمّد بن بندار، وعلي بن محمّد بن عبدالله، ومحمّد، ومحمّد بن أبي عبدالله، ومحمّد بن إسماعيل

(ورواياته عنه تبلغ سبعمائه وثمانيه وخمسين مورداً) ، ومحمد بن جعفر، ومحمد بن جعفر أبي العباس، ومحمد بن جعفر الرزاز، ومحمد بن جعفر الرزاز أبي العباس، ومحمد بن جعفر الكوفي، ومحمد بن الحسن، ومحمد بن عقيل، ومحمد بن علي، ومحمد بن يحيى (ورواياته عنه تبلغ خمسة آلاف وثلاثة وسبعين مورداً) ، ومحمد بن يحيى العطار، والرزاز.

وروى عنه جعفر بن محمد أبو القاسم، وجعفر بن محمد بن قولويه أبو القاسم، ومحمد بن محمد بن عصام الكليني.

إختلاف الكتب

روى الشيخ بسنده هكذا: عنه، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن عثمان. التهذيب :

الجزء ٩، باب الذبائح والأطعمه، الحديث ٥٥٣.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، وظاهر الضمير في صدر السند أن يرجع إلى محمد بن يعقوب، والمراد بأبي إسحاق، هو إبراهيم بن هاشم، ولا يمكن روايه محمد بن يعقوب، عن إبراهيم بن هاشم، بلا واسطه ابنه علي.

ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٦، كتاب الأطعمه ٦، باب علل التحريم ١، الحديث ١، وفيه: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عمرو بن عثمان، وهو الصحيح بقرينه سائر الروايات، وفي الوسائل عن التهذيب باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن إسحاق، عن عمرو بن عثمان.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن جعفر، وأبي العباس الرزاز، عن أيوب بن نوح. التهذيب : الجزء ٨، باب أحكام الطلاق، الحديث ٨٢.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٦، كتاب الطلاق ٢، باب تفصيل طلاق السنه والعهده. . . ، ٨، الحديث ١، إلّا أنّ فيه: محمد بن جعفر أبو العباس الرزاز، بلا ذكر كلمه (عن) ، وهو الصحيح، الموافق للوافي و الوسائل ، فإنّ أبا العباس الرزاز كنيه محمد بن جعفر.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن أحمد، عن عبد الملك بن عتبه.

التهديب : الجزء ٤، باب ما يجب أن يخرج من الصدقه وأقل ما يعطى، الحديث ١٧٣.

كذا فى هذه الطبعه، وفى الطبعه القديمه والنسخه المخطوطه: محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن عبد الملك، عن عبد الملك بن عتبه، ورواها الكلينى فى الكافى : الجزء ٣، كتاب الزكاه ٥، باب أقل ما يعطى من الزكاه وأكثر ٣٠، الحديث ٢، إلّا أنّ فيه: محمّد بن يحيى، عن أحمد (بن محمّد) ، عن عبد الملك بن عتبه، وهو الصحيح، الموافق للوفى والوسائل.

وروى أيضاً هكذا: وعنه (محمّد بن يعقوب) ، عن أحمد، عن على بن الحكم، التهديب : الجزء ٤، باب الزيادات فى الزكاه، الحديث ٢٨٢.

كذا فى الطبعه القديمه أيضاً، ورواها الكلينى فى الكافى : الجزء ٣، كتاب الزكاه ٥، باب الرجل يحجّ من الزكاه أو يعتق ٣٨، الحديث ٢، وفيه: أحمد بن محمّد، عن على بن الحكم، وأحمد بن محمّد تعليق على سابقه، والراوى عنه عدّه من أصحابنا، وهو الصحيح الموافق للوسائل، فإنّ أحمد بن محمّد إما أحمد بن محمّد بن عيسى، أو أحمد بن محمّد بن خالد، ولا يروى الكلينى عنهما بلا واسطه، و الوافى كما فى التهديب.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن على بن سيف، عن إسحاق بن عمّار. التهديب : الجزء ٥، باب صفه الاحرام: الحديث ٢٨٨.

كذا فى هذه الطبعه، وفى الطبعه القديمه: أحمد، عن على بن سيف على نسخه، وفى نسخه أخرى: أحمد، عن على، عن سيف، وهو الصحيح، الموافق للنسخه المخطوطه و الاستبصار : الجزء ٢، باب كيفيه التلفّظ بالتليه، الحديث ٥٧٠، و الكافى : الجزء ٤، كتاب الحجّ ٣، باب صلاه الاحرام وعقده. . . ، ٨٠، الحديث ٩ وفيه أحمد مصدراً بالكلام، وهو تعليق على سابقه، والراوى عنه عدّه من أصحابنا، فما فى التهديب من روايه محمّد بن يعقوب، عن أحمد بلا واسطه، فى غير محلّه.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن محمّد. التهديب : الجزء ٤، باب فضل صيام يوم الشكّ، الحديث ٥٠٤.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٤، كتاب الصيام ٢، باب اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ٩، الحديث ٥، وفيه أحمد بن محمد مبدوء بالكلام، وهو تعليق على سابقه، والراوى عنه عدّه من أصحاب.

أقول: ونظير هذا السند وقع في التهذيبين في عدّه من الروايات، وفيها: روى محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد، وأحمد بن محمد هذا هو أحمد بن محمد بن عيسى، أو أحمد بن محمد بن خالد، وهما ليسا شيخين للكليني، وتقدّم تلك الموارد في أحمد بن محمد فراجع.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، التهذيب : الجزء ٤، باب فضل شهر رمضان، الحديث ٥٥٠.

كذا في هذه الطبعة، وفي الطبعة القديمه والنسخه المخطوطه: أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد، وفي الكافي : الجزء ٤، كتاب الصيام ٢، باب فضل شهر رمضان ٢، الحديث ٦، أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، وأحمد بن محمد هذا تعليق على سابقه، والراوى عنه عدّه من أصحابنا، وهو الصحيح الموافق للوافي ، وفي الوسائل عن الكافي مثله، وعن التهذيب كما في الطبعة القديمه منه.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد بن خالد. التهذيب :

الجزء ٩، باب الذبائح والأطعمه، الحديث ٣٦٧.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٦، كتاب الأَطعمه ٦، باب طعام أهل الذمه ومؤاكلتهم وآنيتهم ١٦، الحديث ٨، وفيه هكذا: عنه، عن إسماعيل بن مهران... إلخ، والضمير يرجع إلى أحمد بن محمد بن خالد الذي وقع في الروايه السابقه على هذه الروايه، والراوى عنه عدّه من أصحابنا، فعلى هذا، محمد بن يعقوب، يروى عن أحمد بن محمد بن خالد بواسطه عدّه من أصحابنا، وهو الصحيح، لأنّ محمد بن يعقوب لم يرو عن أحمد بن محمد بن خالد بلا واسطه، و الوافي كما في الوافي ، وفي الوسائل هكذا: وعنهم، عن أحمد، عن إسماعيل... إلخ.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد بن عيسى، التهذيب : الجزء ٨، باب الحكم في أولاد المطلقات،
الحديث ٣٧٨.

كذا في الطبعة القديمة أيضاً وفي النسخة المخطوطة: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى،
وهو الصحيح الموافق للكافي:

الجزء ٦، كتاب العقيقة ١، باب النشوء ٣٢، الحديث ١.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين. التهذيب : الجزء ٥، باب الطواف،
الحديث ٣٦٧.

كذا في الطبعة القديمة أيضاً على نسخته، وفيها نسخ أخرى منها: محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، والظاهر هو
الصحيح الموافق لما في النسخة المخطوطة من التهذيب ، ولما في الاستبصار : الجزء ٢، باب من طاف ثمانية أشواط، الحديث
٧٥٣، و الوافي أيضاً، وما في هذه الطبعة من التهذيب من نسبه هذا السند إلى محمد بن يعقوب غير صحيح، والصواب ما في
النسخة المخطوطة من التهذيب وما في الاستبصار ، فإنّ الموجود في الكافي هكذا: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن
ابن فضال... إلخ، الجزء ٤، كتاب الحج ٣، باب السهو في الطواف ١٣١، الحديث ١٠، و الوسائل أيضاً موافق لما في الكافي.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن جميل بن زياد. التهذيب : الجزء ٧، باب الزيادات من الاجارات، الحديث ٩٨٤.

كذا في هذه الطبعة، ولكن في الطبعة القديمة والنسخة المخطوطة: حميد بن زياد، بدل جميل بن زياد، وهو الصحيح الموافق
للکافي: الجزء ٥، كتاب المعيشة ٢، باب النوادر ١٥٩، الحديث ٥٧، و الوافي والوسائل أيضاً.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن الحسن بن الحسين الهاشمي.

التهذيب : الجزء ٧، باب الكفاءة في النكاح، الحديث ١٥٨٣.

كذا في الطبعة القديمة أيضاً، ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٥، كتاب النكاح ٣، باب آخر منه (أن المؤمن كفو المؤمنه ٢٢)
، الحديث ٥، إلّا أنّ فيه: الحسين بن الحسن

الهاشمي، وهو الصحيح الموافق للوافي، وفي الوسائل نسختان.

وروى الشيخ أيضاً هكذا: عنه (محمد بن يعقوب)، عن الحسن بن محمد، عن معلى بن محمد. التهذيب: الجزء ٩، باب الصيد والذكاه، الحديث ٢٣٧.

كذا في الطبعه القديمه أيضاً، ولكن في النسخه المخطوطه: الحسين بن محمّد، بدل الحسن بن محمد، وهو الصحيح الموافق للكافي: الجزء ٦، كتاب الذبائح ٥، باب ادراك الذكاه ٧، الحديث ٣، و الوافي والوسائل أيضاً.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن سهل، عن بعض أصحابه. التهذيب:

الجزء ٢، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان، الحديث ٩٢١.

كذا في الطبعه القديمه أيضاً، ورواها الكليني في الكافي: الجزء ٣، كتاب الصلاة ٤، باب اللباس الذي تكره الصلاة وفيه وما لا تكره ٦٠، الحديث ٣١، إلّا أنّ فيه: علي (بن محمد)، عن سهل، عن بعض أصحابه، وهو الصحيح، فإنّ محمد بن يعقوب لا يمكن أن يروى عن سهل بلا واسطه، بل يروى عنه كثيراً ما بواسطه عدّه من أصحابنا، وقد يروى عنه بواسطه علي بن محمّد، وفي الوافي نقلاً عن الكافي فقط مثله، وكذلك الوسائل أيضاً، وفيه عن التهذيب: باسناده عن محمّد بن يعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل... إلخ.

ثم إنّ الشيخ روى بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن سهل بن زياد، في عدّه موارد، ومن المعلوم وقوع السقط في تلك الموارد، فإنّ محمد بن يعقوب، يروى عن سهل بن زياد بواسطه، وتقدّم تفصيلاً في سهل بن زياد، فراجع.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن علي بن محمّد، وعبدالله بن إبراهيم الأحمر. التهذيب: الجزء ١، باب صفه الوضوء والفرض منه، الحديث ١١٠٧.

كذا في هذه الطبعه، وفي الطبعه القديمه نسخ متعدده، ورواها الكليني في الكافي:

الجزء ٣، كتاب الطهاره ١، باب النوادر ٤٦، الحديث ١، وفيه: علي بن محمّد بن عبدالله، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، وهو الصحيح، الموافق للوافي و الوسائل أيضاً.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن علي بن بندار. التهذيب: الجزء ٧،

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٥، كتاب النكاح ٣، باب نواذر ١٤٠، الحديث ٥، إلّا أنّ فيه: علي بن محمّد بن بندار، وهو الصحيح، الموافق للوافي والوسائل ، بقرينه سائر الروايات.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن علي بن الحسن الميثمي. التهذيب :

الجزء ٧، باب الحدّ في السرقة والخيانه. . . ، الحديث ٥٢٥.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، وفي النسخه المخطوطه: محمّد بن يعقوب، عن علي بن محمّد، عن علي بن الحسن الميثمي، وهو الموافق لما في الاستبصار : الجزء ٤، باب حكم المحارب، الحديث ٩٧١.

ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٧، كتاب الحدود، باب حدّ المحارب ٥٠، الحديث ١١، وفيه: علي بن محمّد، عن علي بن الحسن التيمي، وهو الصحيح، و الوافي والوسائل أيضاً كما في الاستبصار ، إلّا أنّ في الاخير علي بن الحسن التيمي نسخه، وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن علي بن محمّد، عن محمّد بن الحسين.

التهذيب : الجزء ٢، باب كيفيه الصلاه وصفتها، الحديث ٤٧٣، و الاستبصار : الجزء ١، باب آخر وقت صلاه الليل، الحديث ١٠١٩، إلّا أنّ فيه: محمّد بن يحيى، بدل علي بن محمّد.

ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٣، كتاب الصلاه ٤، باب صلاه النوافل ٨٤، الحديث ٢٧، وفيه هكذا: وعنه، عن محمّد بن الحسين، وفي الروايه السابقه علي هذه الروايه هكذا: علي بن محمّد، عن سهل بن زياد، وبما أنّ علي بن محمّد، لم يرو عن محمّد بن الحسين في الكتب الأربعة، فالضمير يرجع إلى سهل بن زياد، لثبوت روايته عن محمّد بن الحسين في عدّه موارد، و الوسائل كما في التهذيب ، وكذلك الوافي نقلاً عن الكافي فقط.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن علي بن محمّد، عن سهل بن زياد.

التهذيب : الجزء ٢، باب تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاه، الحديث ٦٨٤، و الاستبصار :

الجزء ١، باب من فاتته صلاه فريضه، فدخل عليه وقت صلاه أخرى فريضه، الحديث

١٠٥٠، إلّا أنّ فيه، عدّه من أصحابنا، بدل على بن محمّد، وما في التهذيب موافق لما في الكافي : الجزء ٣، كتاب الصلاة ٤، باب من نام عن الصلاة، أو سها عنها ١٢، الحديث ٢، والظاهر هو الصحيح، و الوافي كما في التهذيب ، وكذلك في الوسائل عن الكافي والتهذيب أيضاً، وعن الاستبصار قال: باسناده عن سهل.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن على بن محمّد، عن ابن بندار.

التهذيب : الجزء ٧، باب السنّه في عقود النكاح، الحديث ١٦٥٣.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، ولكن رواها الكليني في الكافي : الجزء ٥، كتاب النكاح ٣، باب نوادر ١٤٠، الحديث ٧، وفيه على بن محمّد بن بندار، بدل على بن محمّد، عن ابن بندار، وهو الصحيح الموافق للوافي والوسائل بقريته ساير الروايات.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن على بن محمّد بن الحكم ابن جمهور، عن أبيه. التهذيب : الجزء ٧، باب المهور والأجور، الحديث ١٤٤٦.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٥، كتاب النكاح ٣، باب نكاح الشغار ٣٥، الحديث ٣، إلّا أنّ فيه: على بن محمّد، عن ابن جمهور، عن أبيه، وهو الصحيح الموافق للوافي والوسائل.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن على بن مهزيار، عن هارون بن مسلم، التهذيب : الجزء ٤، باب فضل التطوع بالخيرات، الحديث ٥٨١.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً، ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٤، كتاب الصيام ٢، باب من فطر صائماً ٣، الحديث ٤، إلّا أنّ فيه: على بن إبراهيم، بدل على بن مهزيار، وهو الصحيح الموافق للوافي والوسائل.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن أحمد، عن الحسين بن سعيد. التهذيب : الجزء ٤، باب حكم العلاج للصائم، الحديث ٧٧٨.

كذا في الطبعة القديمه أيضاً على نسخته، وفي نسخته أخرى: محمّد، عن أحمد، بدل محمّد بن أحمد، وهو الصحيح الموافق للكافي : الجزء ٤، كتاب الصيام ٢، باب في الصائم يحتجم ويدخل الحمام ٢٨، الحديث ٤، و الوافي و الوسائل أيضاً.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد. التهذيب : الجزء ٩، باب الصيد والذكاه، الحديث ٢٧.

كذا فى الطبعة القديمه أيضاً، ولكن فى النسخه المخطوطه: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، وهو الصحيح الموافق للكافى: الجزء ٦، كتاب الصيد ٤، باب صيد السمك ١١، الحديث ١٦، و الوافى و الوسائل أيضاً.

وروى أيضاً بسنده، عن أبى القاسم جعفر بن محمّد، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن الحسين، وغيره، عن سهل بن زياد. التهذيب : الجزء ١، باب صفه الوضوء والفرض منه. . . ، الحديث ١٥٩.

كذا فى الطبعة القديمه أيضاً، ورواها الكلينى فى الكافى : الجزء ٣، كتاب الطهاره ١، باب حدّ الوجه الذى يغتسل والذراعين وكيف يغسل ١٨، الحديث ٥، إلّا أنّ فيه: محمّد بن الحسن، بدل محمّد بن الحسين، وهو الصحيح الموافق للوافى و الوسائل.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن عبد الله، عن على بن الحكم. التهذيب : الجزء ٤، باب من الزيادات فى الزكاه، الحديث ٣١٩.

كذا فى الطبعة القديمه أيضاً على نسخه، وفى نسخه أخرى: محمّد، عن عبد الله، وفى النسخه المخطوطه: محمّد بن عبد الله بن محمّد، وهو الموافق للوافى ، وفى الوسائل : محمّد بن يحيى، عن محمّد بن عبد الله بن محمّد.

ورواها الكلينى فى الكافى : الجزء ٤، كتاب الزكاه ١، باب سقى الماء ٤١، الحديث ٢، وفيه: محمّد، عن عبد الله بن محمّد، عن على بن الحكم، والظاهر هو الصحيح. والمراد بمحمد هو محمّد بن يحيى، فإنه لم تثبت روايه محمّد بن يحيى، عن محمّد بن عبد الله، ولا روايه محمّد بن عبد الله، عن على بن الحكم فى غير هذا المورد.

وروى أيضاً بسنده، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن عبد الله، عن عبد الله بن جعفر. التهذيب : الجزء ٧، باب الزيادات فى فقه النكاح، الحديث ١٩٥٤.

كذا فى الطبعة القديمه أيضاً، ورواها الكلينى فى الكافى : الجزء ٥، كتاب النكاح ٣، باب نوادر ١٩٠، الحديث ٣١، إلّا أنّ فيه: محمّد بن يحيى، بدل محمّد ابن عبد الله،

والظاهر هو الصحيح، فإنه لم تثبت روايه محمد بن يعقوب، عن محمد بن عبدالله، وكثره روايه محمد بن يحيى، عن عبدالله بن جعفر، وإن كان الوافى والوسائل كما فى التهذيب.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن على الوشاء. الاستبصار: الجزء ١، باب المسافر يدخل عليه الوقت، الحديث ٨٥٤.

ورواها فى التهذيب: الجزء ٣، باب أحكام فوائت الصلاة، الحديث ٣٤٨، إلّا أنّ فيه:

محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، وهو الصحيح الموافق للكافى: الجزء ٣، كتاب الصلاة ٤، باب من يريد السفر أو يقدم من سفر ٧٨، الحديث ٢، و الوافى و الوسائل أيضاً.

ورواها الشيخ أيضاً بسنده، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، باب الصلاة فى السفر، الحديث ٥٦٢ من الجزء المتقدم.

وروى أيضاً بسنده، هكذا: محمد بن يعقوب مرسلًا، عن يونس بن عبد الرحمان، عن على بن أبى حمزه. التهذيب: الجزء ٤، باب الزيادات فى الزكاه، الحديث ٣٢٥.

ورواها الكلينى هكذا: يونس، عن على بن أبى حمزه. الخ. الكافى: الجزء ٣، كتاب الزكاه ٥، باب منع الزكاه ٢، الحديث ٣، فيونس فى هذه الروايه تعليق على الروايه السابقه التى هكذا: على بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، وليست مرسله كما ذكره الشيخ قدس سره، وفى الوافى الروايه مبدوءه بيونس نقلًا عن الكافى والتهذيب، وفى الوسائل: إسماعيل بن مرار، عن يونس، عنهما.

ثمّ إنّه روى الشيخ أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبى عمير. التهذيب: الجزء ٤، باب الزيادات من الصوم، الحديث ٩٦٠.

ثم قال: وعنه، عن هارون بن الحسن بن جبله، الحديث ٩٦١. وقال بعده: عنه، عن على بن السندى، عن حماد بن عيسى، الحديث ٩٦٢، والروايه الأولى بهذا السند غير موجوده فى الكافى، على أنّ محمد بن يعقوب لا يمكن أن يروى عن يعقوب بن يزيد، لبعده الطبقه، فالظاهر أنّ الصحيح محمد بن على بن محبوب، بدل محمد بن يعقوب،

لكثره روايته عن يعقوب بن يزيد، وعلى ابن السندي كما أشار إليه أيضاً صاحب المنتقى وغيره، وفي الوسائل صرح بمحمد بن علي بن محبوب، مكان محمد بن يعقوب في الموارد الثلاثة المتقدمه، وكذلك الوافي في الروايه الأولى، وأما في الروايه الثانيه، والثالثه، أرجع الضمير إلى أحمد بن محمد الذي وقع في رقم ٩٥٨ من التهذيب.

وروى أيضاً بسنده، عن محمد بن يعقوب، عن علي بن محمد بن بندار، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيره. التهذيب : الجزء ٧، باب من الزيادات من الاجارات، الحديث ١٠٤٨.

كذا في الطبعه القديمه أيضاً، ورواها الكليني في الكافي : الجزء ٥، كتاب النكاح ٣، باب كراهه العزبه ٩، الحديث ٧، إلّا أنّ فيه هكذا: وعنه، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيره، وقبل هذه الروايه هكذا: علي بن محمد بن بندار، وغيره، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي، عن ابن فضال، وظاهر الضمير وإن كان راجعاً إلى علي بن محمد بن بندار، كما أخذ الشيخ بهذا الظهور، ولكن بما أنه لم تثبت روايه محمد بن بندار، عن عبدالله بن المغيره أرجعنا الضمير إلى أحمد بن أبي عبدالله وفقاً للوسائل، لكثره روايه محمد بن خالد، عن عبدالله ابن المغيره.

در این نوشته، به زندگی رجالی کلینی پرداخته شده و اقوال علمای رجال درباره وی گردآوری شده و از ولادت، وفات و وثاقت کلینی سخن به میان آمده است.

قال: عدّه الشيخ فى رجاله فى من لم يرو عن الأئمه عليهم السلام قائلاً: الكلينى يكتى أبا جعفر الأعور، جليل القدر، عالم بالأخبار، وله مصنّفات يشتمل عليها الكتاب المعروف بـ « الكافى ». مات سنه تسع وعشرين وثلاثمائة فى شعبان فى بغداد ودفن بباب الكوفه، وذكرنا كتبه فى الفهرست.

وعنونه فى الفهرست ، قائلاً: الكلينى، يكتى أبا جعفر، ثقة عارف بالأخبار، له كتب منها كتاب الكافى وهو يشتمل على ثلاثين كتاباً (إلى أن قال) أبو غالب أحمد بن محمّد الزرارى، وأبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه وأبو عبدالله أحمد بن إبراهيم الصيمرى المعروف بابن أبى رافع، وأبو محمّد هارون بن موسى التلعكبرى، وأبو المفضل محمّد بن عبدالله بن المطلب الشيبانى - كلهم - عن محمّد بن يعقوب. وأخبرنا الأجلّ المرتضى عن أبى الحسين أحمد بن على بن سعيد الكوفى، عن محمّد بن يعقوب (إلى أن قال) وأبى الحسين عبد الكريم بن عبدالله بن نصير البزاز بتّيس

وبغداد عن أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني بجميع مصنّفاته ورواياته. وتوفّي محمّد بن يعقوب سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة، ودفن بباب الكوفة في مقبرتها. قال ابن عبدون: رأيت قبره في صراه الطائي وعليه لوح مكتوب عليه اسمه واسم أبيه.

والنجاشي، قائلاً: بن إسحاق أبو جعفر الكليني رحمه الله وكان خاله علان الكليني الرازي شيخ أصحابنا في وقته بالرّي ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم؛ صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكليني - يسمّى الكافي - في عشرين سنة (إلى أن قال) كنت أتردّد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤى - وهو مسجد نفطويه النحوي - أقرأ القرآن على صاحب المسجد، وجماعه من أصحابنا يقرؤون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفي: حدّثكم محمّد بن يعقوب الكليني. ورأيت أبا الحسن العقرائي يرويه عنه (إلى أن قال) ومات أبو جعفر الكليني ببغداد سنة تسع وعشرين وثلاثمائة - سنة تناثر النجوم - وصلى عليه محمّد بن جعفر الحسنى أبو قيراط، ودفن بباب الكوفة. وقال لنا أحمد بن عبدون: كنت أعرف قبره وقد دُرس، رحمه الله!.

وقال أبو جعفر الكليني: كلّ ما كان في كتابي «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عيسى» فهم: محمّد بن يحيى، وعليّ بن موسى الكمندانى، وداود بن كوره، وأحمد بن إدريس، وعليّ بن إبراهيم بن هاشم.

وعن جامع اصول ابن الأثير: أبو جعفر محمّد بن يعقوب الرازي، الإمام على مذهب أهل البيت، عالم في مذهبهم، كبير فاضل عندهم، مشهور (إلى أن قال) عُيّد مجدّد مذهب الإماميّة على رأس المائة الأولى الباقر عليه السلام والثانيه الرضا عليه السلام والثالثه الكليني والرابعه المرتضى. (١)

أقول: قد عرفت في - عليّ بن الحسين بن بابويه - أنّ ما قاله النجاشي ثمّه وهنا: من كون سته تناثر النجوم سنة ٣٢٩ غير صحيح، بل كان التناثر سنة ٣٢٣؛ فقال الجزري: في سنة ٣٢٣ في ليله أوقع القرمطي بالحجاج انقضّت الكواكب من أوّل الليل إلى آخره انقضاضاً دائماً مسرفاً لم يعهد مثله. (٢) وقد عرفت ثمّه أيضاً كلام الشيخ في الرجال

ص: ٣٠

١-١. جامع الأصول، ج ١٢، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

٢-٢. الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ٣١١. [١]

وروايه الغيبه وقول المسعودى فى ذلك.

كما أنّ ما قاله هو والشيخ فى الرجال : من كون فوته سنة ٣٢٩ أيضاً لم يعلم صحّته، بل الأصحّ ما قاله الشيخ فى الفهرست : من كونه سنة ٣٢٨؛ فقال الجزرى فى كامله : وفى سنة ٣٢٨ توفى محمّد بن يعقوب - وقيل (١) محمّد بن علىّ - أبو جعفر الكلينى وهو من أئمّه الإماميه وعلماهم، (٢) وقال علىّ بن طاوس فى محبّته - عند نقله وصيّيه أمير المؤمنين عليه السلام إلى ابنه من رسائل الكلينى :- وهذا محمّد بن يعقوب توفى ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة. (٣)

وأما ما نقله عن النجاشى من قوله: «وكان أوثق الناس فى الحديث» فوجدناه كما نقل، وعبر الخلاصه أخذاً عنه: «ومحمّد أوثق الناس فى الحديث» وهو الصحيح، وإلّا كان الكلام بمقتضى السياق راجعاً إلى خاله، مع أنّه ليس بمراد، لقوله بعد: «صنّف...»

الخ. ويحتمل أن يكون كلام النجاشى «كان أوثق الناس» بالفصل وأتى الخلاصه بالاسم توضيحاً؛ وبالجملة: الكلام لا يصحّ إلّا بأحدهما.

هذا، وفى القاموس فى «كلن»: وكأمير بلده بالرّى منها محمّد بن يعقوب الكلينى من فقهاء الشيعة. ولكن فى أنساب السمعانى: الكلينى بضمّ الأوّل وكسر اللام. وفى كامل الجزرى بعد ضبط الكلينى بالحروف: هو مُمال. (٤)

هذا، وفى اللؤلؤة: عن بعض مشائخنا - وأظنّه السيّد الجزائرى - أنّ بعض الحكّام فى بغداد لما رأى افتتاح الناس بزياره الأئمّه عليهم السلام حملة النصب على حفر قبر الكاظم عليه السلام وقال: إن كان كما يزعمون من فضله فهو موجود فى قبره، وإلّا نمنع الناس من زياره قبورهم. فقليل له: إنّ هنا رجلاً من علماهم المشهورين واسمه محمّد بن يعقوب

ص: ٣١

١-١. فى المصدر: قُتل.

٢-٢. الكامل فى التاريخ، ج ٨ ص ٣٦٤. [١]

٣-٣. كشف المحجّه، ص ١٥٩. [٢]

٤-٤. الكامل فى التاريخ، ج ٨ ص ٣٦٤. [٣]

الكلىنى وهو أعور وهو من أقطابهم، فيكفيك الاعتبار بحفر قبره، فوجدوه بهيئه كأنه قد دفن تلك الساعه! فأمر ببناء قبه عظيمه عليه. (١)

وحيث قال الشيخ فى الرجال: «يكنى أبا جعفر الأعور» فالظاهر إرادته بما رواه الإكمال والغيبه عن أبى نعيم الأنصارى قال: كنت بالمستجار وجماعه من المقصّره فيهم المحمودى (إلى أن قال) وأبو جعفر الأعور. . . الخبر. (٢) ومنه يظهر دركه شرف حضور الحجّه عليه السلام.

[٧٤١٤]

محمّد بن اليمان

الكوفى

عدّه مروج المسعودى رئيس الثامنه من ثمانى فرق الزيديّه. (٣) ولعلّه «محمّد بن اليمان البكرى الكوفى العنزى» الذى عدّه الشيخ فى رجاله فى أصحاب الصادق عليه السلام ومعنى «البكرى العنزى» أنّه من عنز بن وائل أخى بكر. لكن فصلهما بالكوفى فى غير جيّد.

[٧٤١٥]

محمّد بن يوسف

مرّ فى خالد بن طهمان قول النجاشى: «قال البخارى: سمع من خالد وكيع ومحمّد بن يوسف» فالظاهر عاميته.

[٧٤١٦]

محمّد بن يوسف

الرازى، المقرئ

قال، قال النجاشى فى أبان بن تغلب - المتقدّم - : أحمد بن محمّد بن سعيد قال:

حدّثنا محمّد بن يوسف الرازى المقرئ بالقادسيّه سنه ٢٨١.

ص: ٣٢

(١ - ١). لؤلؤه البحرين، ص ٣٩٢. [١]

(٢ - ٢). إكمال الدين، ص ٤٧٠؛ [٢] غيبه الشيخ الطوسى، ص ١٥٦؛ [٣] فى الأوّل: «أبو جعفر الأحول الهمداني» وفى الثانى لم يسمّ الجماعة؛ فما استظهره المؤلف قدس سره كما ترى.

أقول: وكذا في فهرست الشيخ مكتباً له بأبي بكر.

وعنونه الخطيب وقال، قال الدار قطنى: محمّد بن يوسف بن يعقوب الرازى شيخ دجال كذاب يضع الحديث والقراءات والنسخ، وضع نحواً من ستين نسخة قراءات ليس شىء منها أصل، ووضع من الأحاديث المسنده ما لا يضبط، قدم إلى هاهنا قبل الثلاثمائة، فسمع منه ابن مجاهد وغيره، ثم تبين كذبه فلم يحك عنه ابن مجاهد حرفاً.

ومما روى عنه الخطيب الحديث الموضوع على النبى صلى الله عليه وآله أنه قال لسعد: ارم فداك أبى وأمى. (١)

[٧٤١٧]

محمّد بن يوسف

الشاشى

قال: روى مولد حجّه الكافى عن على بن النصر بن صباح، عنه قال: خرج بى ناسور على مقعدتى فأريته الأطباء، فقالوا: ما نعرف له دواءً، فكتبت رقعه أسأل الدعاء، فكتب عليه السلام: «ألبسك الله العافيه، وجعلك معنا فى الدنيا والآخرة» فعوفيت. (٢)

أقول: بل «عن على، عن نصر» والمراد بعلى: على بن محمّد.

ص: ٣٣

١-١ . تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٣٩٧.

٢-٢ . الكافى، ج ١، ص ٥١٩. [١]

الكليني (مقدمه الكافي)

اشاره

الكليني (مقدمه الكافي) (۱)

حسين علي محفوظ

چکیده

این نوشتار، مقدمه ای است که بر کتاب الکافی نوشته شده است. نویسنده در آن، به زندگی کلینی، تحصیلات، مشایخ و راویان و امتیازات کتاب الکافی پرداخته و در پایان کتابشناسی کتاب الکافی را به گونه ای مفصل در پایان مقاله آورده و از شروح و حواشی آن سخن به میان آورده است.

إنَّ أوَّلَ كتاب - في الحديث - ألف في الإسلام كتاب علي عليه السلام، أملاه رسول الله صلى الله عليه وآله و خطّه علي عليه السلام علي صحيفه، فيها كل حلال و حرام. (۲) و له كذلك صحيفه في الديات، كان يعلّقها بقراب سيفه، (۳) و قد نقل البخاري منها. (۴)

ثم دوّن أبو رافع القبطي الشيعي؛ مولى الرسول صلى الله عليه وآله كتاب السنن و الأحكام و القضايا (۵) ثم صنّف علماء الطبقات كتباً كثيرة، و اصولاً قيمه، (۶) جمعها، و هدّبها. و رتبها،

ص: ۳۵

-
- ۱-۱). راجع للزيادة تأسيس الشيعة، ص ۹۱ - ۲۷۸؛ اعيان الشيعة، ج ۱، ص ۸ - ۱۴۷.
 - ۲-۲). راجع الرجال للنجاشي، ص ۲۵۵، في ترجمه محمد بن عذافر بن عيسى الصيرفي، و اعيان الشيعة، ج ۱، ص ۷۰ - ۱۶۹.
 - ۳-۳). راجع: تأسيس الشيعة، ص ۲۷۹؛ صحيفه الرضا عليه السلام، ص ۱۱۸، ح ۱۳۵.
 - ۴-۴). الجامع الصحيح، ج ۱، ص ۴۰؛ باب كتابه العلم، ج ۴، ص ۲۸۹؛ «باب اثم من تبرأ من مواليه».
 - ۵-۵). الرجال للنجاشي الطبعه الأولى، ص ۴، و راجع في «اول من ألف في الإسلام»؛ اعيان الشيعة، ج ۱، ص ۷ - ۱۴۸. [۱]
 - ۶-۶). هي أربعمائنه كتاب تسمى الأصول؛ راجع: الوجيزه للشيخ البهاء، ص ۱۸۳؛ الدرعيه، ج ۲، ص ۷۰ - ۱۲۵؛ و ج ۶، ص ۳۰۱ - ۳۷۴، «ماده كتاب الحديث»؛ اعيان الشيعة، ج ۱، ص ۳ - ۲۶۲. [۲]

طائفه من ثقات المحدثين، في مجموعات حديثه، ربّما كان أجلّها، الكافي (١) الكلينيّ، المتوفى سنة ٣٢٩ق، و من لا يحضره الفقيه، (٢) لابن بابويه، المتوفى سنة ١٣٨١ق، و تهذيب الأحكام، (٣) و الاستبصار، (٤) للشيخ الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ق ثم جامع الأخبار في إيضاح الاستبصار، (٥) للشيخ عبداللطيف بن أبي جامع الحارثي الهمداني، العاملي؛ تلميذ الشيخ البهاء العاملي؛ المتوفى سنة ١٠٥٠ق، و الوافي (٦) للفيض، المتوفى سنة ١٠٩١ق، و تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، (٧) لمحمد بن الحسن الحرّ العاملي المتوفى سنة ١١٠٤ق، و بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمّه الأطهار، (٨) للمجلسي المتوفى سنة ١١١٠ق، و العوالم، (٩) في ١٠٠ مجلد، للشيخ عبدالله بن نورالله البحراني، المعاصر للمجلسي، و الشفا في حديث آل المصطفى، (١٠) للشيخ محمد رضا بن عبداللطيف التبريزي، المتوفى سنة ١١٥٨ق، و جامع الأحكام، في ٢٥ مجلداً (١١) للسيد عبدالله شبر، المتوفى سنة ١٢٤٦ق، و مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، (١٢) للحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي، في سنة ١٣٢٠ق، و كثير من أمثالها.

و قد كان علماء الشيعة، و رواه أخبار آل محمد - و لا يزالون - يتوارثون العناية بروايه الحديث، و حمله، و نقده، و جمعه، و ترتيبه، و فنون درايته، (١٣) و تعديل روايته؛ و تحقيق تواريخ و طبقات رجاله، (١٤) و اجازتهم المبسوطه، في هذا الباب، جمّه؛ و قد بلغ بعضها مقدار بضع مجلدات، اما المقتضبه؛ فأشتات كثيره لا تحصى؛ قيدت طائفه منها في مجموعات مشهوره، حافله بال فوائد و النوادر. (١٥)

ص: ٣٦

-
- ١- ١) . راجع الفصل الخاص بالكافي ص ٢٦ من هذه الرساله.
 - ٢- ٢) . طبع بطهران سنة ١٣٢٤ق، و في الهند سنة ١٣٠٦ق.
 - ٣- ٣) . طبع بطهران سنة ١٣١٨ في مجلدين.
 - ٤- ٤) . طبع بلكنهو سنة ١٣٠٧ في مجلدين.
 - ٥- ٥) . راجع: كشف الحجب و الأستار، ص ١٥٠؛ [١] تأسيس الشيعة، ص ٢٩٠؛ الذريعة، ج ٥، ص ٨ - ٣٧. [٢]
 - ٦- ٦) . طبع بطهران سنة ١٣١٠ق، ١٣٢٤ق.
 - ٧- ٧) . طبع بطهران سنة ١٣٢٤ق في ٣ مجلدات و كان طبع ايضاً من قبل.
 - ٨- ٨) . طبع في ايران في ٢٦ جزءاً.
 - ٩- ٩) . تأسيس الشيعة، ص ٢٩٠.
 - ١٠- ١٠) . تأسيس الشيعة، ص ٢٩١.
 - ١١- ١١) . تأسيس الشيعة، ص ٢٩٠.
 - ١٢- ١٢) . طبع بطهران سنة ١٣٢١ق في ٣ مجلدات.
 - ١٣- ١٣) . راجع: تأسيس الشيعة، ص ٥ - ٢٩٤.
 - ١٤- ١٤) . تأسيس الشيعة، ص ٧٥ - ٢٣٢.
 - ١٥- ١٥) . الذريعة، ج ١، ص ١٢٣ - ٢٦٦.

و أكتفى في الدلالة - على عنايه الشيعة بالحديث - بما رواه أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري؛ في كتاب دلائل الإمامه ؛ قال: «جاء رجل الى فاطمه عليها السلام فقال: يا ابنه رسول الله، هل ترك رسول الله - عندك - شيئاً تطرفينه؟ (١) فقالت: يا جاريه؛ هات تلك الحريره، (٢) فطلبتها، فلم تجدها، فقالت: و يحكك (٣) اطلبيها فإنها تعدل عندي حسناً و حسيناً، فطلبتها، فاذا هي قد قممتها في قمامتها، فإذا فيها: قال محمد النبي: «ليس من المؤمنين من لم يأمن جاره بوائقه، و من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فلا- يؤذى جاره، و من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فليقل خيراً، أو يسكت. ان الله يحب الخير، الحليم، المتعفف، و يبغض الفاحش، الضنين (٤) السّيآل، الملحف. ان الحياء من الإيمان، و الإيمان في الجنه. و ان الفحش من البذاء، و البذاء في النار». (٥)

و قد قال الباقر عليه السلام: (يا جابر - والله - لحديث تصيبه من صادق، في حلال و حرام، خير لك ممّا طلعت عليه الشمس حتى تغرب). (٦)

و قال الصادق عليه السلام: (حديث في حلال و حرام، تأخذه من صادق، خير من الدنيا و ما فيها من ذهب أو فضّه). (٧)

و في الأخبار ما يفيد اهتمام أصحاب الأئمه، بحمل الحديث عنهم، (٨) و الرحله في طلبه من أصحابه، (٩) و تفضيله و التحريض عليه.

و الأحاديث في الحثّ على طلب العلم، و فرضه، و التثبّت، و الاحتياط في الدين و الأخذ بالسنة، كثيره جداً.

ص: ٣٧

١-١). في سفينه البحار: [١] تطوقينه.

٢-٢). في سفينه البحار: [٢] الجريده.

٣-٣). في سفينه البحار: [٣] ويلك.

٤-٤). في سفينه البحار: [٤] العينين.

٥-٥). دلائل الإمامه، ص ١؛ [٥] سفينه البحار، ج ١، ص ٢٣١. [٦]

٦-٦). المحاسن، ج ١، ص ٢٢٧. [٧]

٧-٧). المحاسن، ج ١، ص ٢٢٩. [٨]

٨-٨). سفينه البحار، ج ١، ص ٢٣١.

٩-٩). سفينه البحار، ج ١، ص ٣ - ٥٣٢.

و كان الباقر عليه السلام يقول: (لو أتيت بشاب الشيعة، لا يتفقه في الدين لأوجعته). (١)

و من محاسن ما نقل عن مولانا الباقر عليه السلام أيضاً، ممّا يدلّ على عظيم تواضع اهل البيت، و عجيب عنايتهم، التي لا تبلغ غايتها، و لا يدرك غورها - بحفظ سنن الله، و سنن رسوله، قصه معاوضه محفوظه عليه السلام بالأصل الذي كان عند مولاهاهم؛ جابر بن عبدالله الأنصاري؛ على أنّهم عيبه الروايات، و منشأ جميع فنون الفضائل؛ فإنّما عنهم يؤثر العلم الإلهي، و منهم ظهر مكنون الآثار النبويه، و قد أوتوا فضيله العصمه، التي لم يكن لأحد فيها مغمز؛ و قد عمد لذلك، إرشاداً للناس، و تعليماً للشيعة، ليحذوا على أمثلتهم و يأخذوا عنهم قوانين توارث تلك الأمانه المذخوره؛ و القصه، هذا نصّها:

«... عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أبي لجابر بن عبدالله الأنصاري: إنّ لي إليك حاجه، فمتى يخفّ عليك أن أخلوبك؛ فأسألك عنها؟ فقال له جابر: أيّ الأوقات أحببته، فخلا به في بعض الأيام، فقال له: يا جابر أخبرني عن اللوح الذي رأيته في يد امّي فاطمه عليها السلام بنت رسول الله صلى الله عليه و آله و ما أخبرتك به امّي أنّه في ذلك اللوح مكتوب؟ فقال جابر: أشهد بالله أني دخلت على أمّك فاطمه عليها السلام في حياه رسول الله صلى الله عليه و آله فهنّيتها بولاده الحسين، و رأيت في يديها لوحاً أخضر، ظننت أنّه من زمرد، و رأيت فيه كتاباً أبيض شبه لون الشمس، فقلت لها: بأبي و امّي يا بنت رسول الله صلى الله عليه و آله ما هذا اللوح؟ فقالت: هذا لوح أهداه الله إلى رسوله صلى الله عليه و آله فيه اسم أبي و اسم بعلى: و اسم ابني، و اسم الأوصياء من ولدي، و أعطانيه أبي ليسرني بذلك، قال جابر: فأعطينيه أمّك فاطمه عليها السلام فقرأته، و استنسخته، فقال له أبي: فهل لك يا جابر أن تعرضه عليّ؟ قال: نعم. فمشى معه أبي إلى منزل جابر، فأخرج صحيفه من رقّ، فقال: يا جابر انظر في كتابك لأقرأ [أنا] عليك، فنظر جابر في نسخته فقرأه أبي فما خالف حرفاً حرفاً، فقال جابر: فأشهد بالله أنّي هكذا رأيته في اللوح مكتوباً... الخ». (٢)

سيره الكليني

سيره الكليني معروفه في التواريخ، و كتب الرجال، و المشيخات الحديثيه. و كتابه النفيس الكبير الكافي، مطبوع؛ رزق فضيله الشهره، و الذكر الجميل، و انتشار الصيت.

فلا- يبرح أهل الفقه ممدودي الطرف إليه، شاخصي البصر نحوه، و لا-يزال حملة الحديث عاكفين على استيضاح غرّته، و الاستصباح بأنواره. و هو مدد رواه آثار النبوه،

ص: ٣٨

١-١). المحاسن، ج ١، ص ٢٢٨. [١]

٢-٢). اصول الكافي، ج ١، ص ٦١٤، « [٢] الحديث ٣ من باب ما جاء في الاثنى عشر و النص عليهم عليهم السلام، من كتاب الحجّه» .

ووعاه علم آل محمد صلى الله عليه وآله و حماه شريعته أهل البيت، و نقله أخبار الشيعة؛ ما انفكوا يستندون في استنباط الفتيا إليه، و هو قمن أن يعتمد عليه في استخراج الأحكام، خليق أن يتوارث، حقيق أن يتوفّر على تدراسه، جدير أن يعنى بما تضمن من محاسن الأخبار، و جواهر الكلام، و طرائف الحكم.

كلين

في ايران - الآن - عدّه مواضع يقال لكلّ واجد منها: كلين؛ منها:

ده كلين، (١) قريه في دهستان فشاپويه من ناحيه الرّى (٢) و هي التي قال السمعاني في ضبط النسبه إليها: «الكليني بضم الكاف و كسر اللّام، و بعدها الياء المنقوطة باثنتين من تحتها، في آخرها النون. هذه النسبه الى كلين. و هي من قرى العراق؛ قريه بالرّى» (٣) و جاء ذكرها في «سياست نامه» (٤). و قال ياقوت الحمويّ: «كلين: المرحله الأولى من الرّى لمن يريد خوار على الطريق الحاج». (٥)

و هي على ٣٨ كيلومتراً، جنوب غربيّ بليده الرّى الحاليه، شرقي طريق قم، بينها و بين الطريق خمسه كيلومترات. (٦)

و كلين - أيضاً - بكسر الكاف و اللّام، (٧) ثلاث قرى في دهستان بهنام سوخته، من نواحي ورامين؛ هي: قلعه كلين، و كلين خالصه، و ده كلين (٨). (٩)

و كلين - ايضاً - قريه في دهستان رودبار، بناحيه معلم كلايه، من أعمال قزوين. (١٠)

و الكليني - و لاشك - من كلين فشاپويه بالرّى، كما يدلّ انتسابه الى الرّى (١١) و كونه شيخ أصحابنا في وقته بها. (١٢)

ص: ٣٩

١-١) . و هو يلفظونها-الآن- ni uk .

٢-٢) . أسامي دهات كشور، ص ٧٨.

٣-٣) . الأنساب، ورقه ٤٨٦ [١] ب.

٤-٤) . سياست نامه، ص ١٥٨.

٥-٥) . معجم البلدان، ج ٤، ص ٣٠٣ [٢]

٦-٦) . فرهنگ جغرافيايي ايران، ج ١، ص ١٨٣.

٧-٧) . كما يلفظها أهل ورامين الآن، أي: neelik .

٨-٨) . و يقال لها كلين سادات، كما ذكر لي بعض أهل ورامين.

٩-٩) . أسامي دهات كشور، ص ٨١.

١٠-١٠) . فرهنگ جغرافيايي ايران، ج ١، ص ١٨٢.

١١-١١) . لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٣٣؛ روضات الجنات، ص ٥٥١ نقلاً من شرح مصابيح البغوي للطبيبي، و جامع الأصول لابن

الأثير.

١٢-١٢). الرجال للنجاشي، ص ٢٦٦.

قال العلامة الحلّي: «الكليني مضموم الكاف، مخفّف اللّام، منسوب الى كلين قريه بالرّي». (١).

و قال السيّد محمد مرتضى الزبيدي: «الكليني، ضبطه ابن السمعاني، كزبير. قلت: و هو المشهور على الألسن، و الصواب بضم الكاف، و إماله اللام، كما ضبطه الحافظ في التبصير: (٢)ه، (٣)بالرّي، (٤)منها، ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني...». (٥).

و قد اختلف المتأخرون في ضبط الكليني، اختلافاً كبيراً: (٦).

و نقل الميرزا محمد عن الشهيد الثاني أنّ الكليني مخفّف اللّام المفتوحه. (٧).

و قال الساروي؛ في ترجمه أحمد بن ابراهيم، المعروف بعلّان الكليني: «مضموم الكاف، مخفّف اللّام المفتوحه، منسوب الى قريه من الرّي» و قال في الهامش: «كلين كأمر ينسب اليه محمد بن يعقوب الكليني؛ بضم الكاف، و فتح اللّام على ما هو المشهور بين ألسنه المحدثين - و قد يغير اللفظ في النسبه، و لعله من ذلك... (منه)». (٨).

و قال الشيخ عبد النبي الكاظمي: «وفي التحرير: (٩)و الذي سمعته من فضلاء الرّي، أنّ هناك قريتين كلين كأمر، و كلين مصغراً - و فيها قبر الشيخ محمد (١٠)بن يعقوب الكليني. و أمّا ولده فقبره ببغداد» ثم قال بعد نقل ما ورد في التحرير: «بل المعروف فيما

ص: ٤٠

١-١). خلاصه الأقوال، ص ١١ [١] في ترجمه أحمد بن ابراهيم المعروف بعلّان.

٢-٢). و ابن الأثير - أيضاً - في الكامل، ج ٨، ص ١٢٨؛ قال: «بالياء المعجمه باثنتين من تحت، ثم بالنون، و هو ممال»، و ابن حجر في لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٣٣.

٣-٣). ه، أي: قريه.

٤-٤). في روضات الجنات، ص ٥٥١ [٢] نقلاً من التبصير: «و هو منسوب الى كلين، من قرى العراق».

٥-٥). تاج العروس، ج ٩، ص ٣٢٢ [٣] ماده «ك ل ن».

٦-٦). راجع: تنقيح المقال: ج ١، ص ٤٨ [٤] في ترجمه أحمد بن ابراهيم المعروف بعلان الكليني، و هامش ص ١٢٧ و أواخر ج ٣.

٧-٧). منهج المقال، ص ٣٢٩. [٥]

٨-٨). توضيح الاشتباه، ورقه ٧ أ.

٩-٩). أي، تحرير وسائل الشيعه و تحرير مسائل الشريعه للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي. راجع: كشف الحجب والأستار، ص ١٠١. [٦]

١٠-١٠). كذا. و هو من السهو، و لعله من غلط النساخ. و قد نقل السيد محمد باقر الخوانساري في روضات الجنات، ص ٥٥١

[٧] قول صاحب (التحرير الوسائل الشيعه) صحيحاً، و قال: «و الذي سمعته من جماعه من فضلاء الرّي أنّ هناك قريتين كلين كأمر، و كلين مصغراً و فيها قبر الشيخ يعقوب الكليني. و أمّا ولده محمد فقبره ببغداد». فقوله: «بل معروف... الخ» تنبيه لا يحتاج اليه فإن الشيخ الحر يريد أباه يعقوب.

بين علمائنا، و أهل عصرنا، أنه قبره في بغداد. . . . (١).

و قال الميرزا عبدالله الأفندي، بعد نقل ضبط العلامة الحلي، المذكور آنفاً: «و قال الشيخ البهائي، في تعليقاته على هذا الموضع، ان الأولى، أن يقال: كلين بفتح الكاف لكن غلب استعمال كلين بضم الكاف». و قد ردّ مقاله البهاء العامل، قال: «ثم أقول:

الذي سمعناه من أهل طهران، الذي هو المعهود من بلاد الرىّ قريتين، (٢) اسم أحدهما (٣) كلين على وزن أمير، و الأخرى، كلين - مصغراً - و - ح - (٤): لا يبقى نزاع في المقام ولكن لا يعلم - ح - أن محمد بن يعقوب، من أئىّ القريتين، و - أيضاً - لا يظهر وجه تصحيح السمعاني هذه النسبه، بأنّها بضم الكاف، و كسر اللام، اذ لم أجد في موضع آخر، كون كلين، بضم الكاف و كسر اللام، قريه بالرّى، و لعلّها في غير الرّى، فلاحظ، و لو صحّ ذلك؛ أعنى؛ القول بأن الكليني، بضم الكاف و كسر اللّام، فلعله نسبة الى إحدى القريتين المذكورتين و يكون كسر اللّام، فيه من باب التغييرات للنسب - كما أو ماناً إليه أولاً أيضاً - فلاحظ». (٥)

و قال الشهيد في اجازته لابن الخازن الحائري: «الكليني بتشديد اللّام». (٦)

و قال محمد باقر بن محمد أكمل: «و في حاشيه البلغه: ضبطه بعض الفضلاء بكسر الكاف، و تشديد اللّام المكسوره». (٧)

و قال الشيخ أحمد النراقي: «الكليني؛ بضم الكاف، و تخفيف اللّام، منسوب الى كلين، قريه من قرى رىّ (٨) و نحوه في بعض لغات الفرس. (٩) و حكى عن الشهيد الثاني أنه ضبطه في اجازته لعلّي بن حارث الحائري، (١٠) الكليني بتشديد اللّام. و في القاموس، (١١)

ص: ٤١

١-١ . تكمله الرجال، ورقه ١٧٩ ب.

٢-٢ . كذا؛ و الصحيح قريطان و هو غلط النساخ (ظ؟).

٣-٣ . كذا؛ و الصحيح احدهما و هو من غلط النساخ.

٤-٤ . ح: أى؛ حينئذ.

٥-٥ . رياض العلماء، ص ٢٣٨. [١]

٦-٦ . بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٣٩. [٢]

٧-٧ . تعليقات محمد باقر، ورقه ١٦٤ ب.

٨-٨ . كذا.

٩-٩ . كذا (؟).

١٠-١٠ . كذا، و هو تحريف على بن الخازن الحائري (ظ) المذكور آنفاً.

١١-١١ . راجع: القاموس المحيط، ج ٤، ص ٢٦٥ « [٣] كك ل ن ». (اقول) قال السيد محمد باقر الخوانسارى معقياً على روايه التحرير السالف ايراد ذكرها: «نعم كلين كأمر قريه بورامين من أعمال الرى، و ليس منها محمد بن يعقوب» راجع: روضات الجنات، ص ٥٥١. [٤]

كلين كأمر قريه بالزى، منها محمد بن يعقوب، من فقهاء الشيعة أقول: القريه موجوده الآن فى الرى، فى قرب الوادى المشهور بوادى الكرج و عبرت عن قريه، (١) و مشهوره عند أهلها، و أهل تلك النواحي جميعاً، بكلين بضم الكاف، و فتح اللام المخففه، و فيها قبر الشيخ يعقوب، والد محمد. (٢)

و قال المجلسى: «كلين كزبير - أيضاً - قريه بالزى، و محمد بن يعقوب منها، كذا سمعت بعض المشايخ، يذكر عن أهل الرى». (٣)

الكلىنى

هو محمد بن يعقوب (٤) بن اسحاق؛ الكلىنى، (٥) الرازى (٦) و يعرف أيضاً بالسلسلى (٧)، البغدادى، أبوجعفر، الاعور.

ينتسب الى بيت طيب الاصل فى كلين، أخرج عدّه من أفاضل رجالات الفقه و الحديث، (٨) منهم؛ خاله علان. (٩)

و كان هو شيخ الشيعة فى وقته بالزى ووجههم (١٠) ثم سكن بغداد (١١) فى درب السلسله (١٢) بباب الكوفه، و حدث بها سنه ٣٢٧ق. و قد انتهت اليه رئاسه فقهاء الاماميه فى أيام المقتدر. (١٣) و قدر أدرك زمان سفراء المهدي عليه السلام و جمع الحديث من مشرعه و مورده. و قد انفراد بتأليف كتاب الكافى فى أيامهم، (١٤) إذ سأله بعض رجال الشيعة، أن يكون عنده «كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين، ما يكتفى به المتعلم، و

ص: ٤٢

١-١. كذا (؟).

٢-٢. عوائد الأيام ([١] أواخر العائده ٨٨).

٣-٣. مرآه العقول، ج ٢، ص ٢. [٢]

٤-٤. فى كامل ابن الأثير، ج ٨، ص ١٢٨ و قيل محمد بن على (؟).

٥-٥. الرجال للنجاشى، ص ٢٦٦.

٦-٦. لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٣٣.

٧-٧. لتزوله درب السلسله ببغداد، راجع: تاج العروس، ج ٩، ص ٣٢٢. [٣]

٨-٨. معالم العلماء، ص ٨٨.

٩-٩. راجع: رياض العلماء، ص ٢٨٩؛ تنقيح المقال، ج ٣، ص ٢٠٢. [٤]

١٠-١٠. راجع: تنقيح المقال، ج ١، ص ٤٨، ج ٢، ص ٥٦ «باب الميم» و الرجال للنجاشى، ص ٢٦٦.

١١-١١. الرجال للنجاشى، ص ٢٦٦.

١٢-١٢. لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٣٣.

١٣-١٣. تاج العروس، ج ٩، ص ٣٢٢. [٥]

١٤-١٤. كشف المحججه، ص ١٥٩.

يرجع إليه المسترشد» . (١)

و كان مجلسه مثابه أكابر العلماء الراحلين فى طلب العلم، كانوا يحضرون حلقة لمذاكرته، و المفاوضته، و التفقه عليه.

و كان رضى الله عنه عالماً متعمقاً، محدثاً ثقه، حجه عدلاً، سديد القول؛ يعدّ من أفاضل حملة الأدب، و فحول أهل العلم، و شيوخ رجال الفقه، و كبار أئمة الاسلام مضافاً الى أنه من أبدال الزهاده و العباده و المعرفة و التأله و الاخلاص.

و الكافى - و الحق اقول - جؤنه حافله الأخبار، و نفيس الأغلاق من العلم، و الدّين، و الشرائع، و الأحكام، و الأمر، و النهى، و الزواجر، و السنن، و الآداب، و الآثار.

و تتمّ مقدمه ذلك الكتاب القيم، و طائفه من فقره التوضيحيه، فى أثناء كلّ باب من الأبواب، على علوّ صناعه الكتابه، و ارتفاع درجته فى الإنشاء، و وقوفه على سرّ العربيّه، و بسطته فى الفصاحه، و منزلته فى بلاغه الكلام.

و كان مع ذلك عارفاً بالتواريخ، و الطبقات، صنّف كتاب الرّجال ، كلمانياً بارعاً، ألف كتاب الردّ على القرامطه . و أمّا عنايته بالآداب، فمن أماراتها كتاباه: رسائل الأئمة عليهم السلام و ما قيل فى الأئمة من الشعر . و لعلّ كتابه تفسير الرؤيا خير كتاب أخرج فى باب التعبير.

أشياخه

روى الكلينى «عمّن لايتناهى كثره من علماء اهل البيت عليهم السلام و رجالهم و محدّثيهم؛ (٢) منهم:

١. أبو على، أحمد بن إدريس بن أحمد، الأشعري، القمى، المتوفى سنة ٣٠٦ ق. (٣)

٢. أحمد بن عبدالله بن أميه. (٤)

٣. أبو العباس، أحمد بن محمد بن سعيد بن عبدالرحمن الهمداني؛ المعروف بابن عقده؛ المتوفى سنة ٣٣٣ ق. (٥)

ص: ٤٣

١-١) . أصول الكافى ج ١، ص ١١.

٢-٢) . بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٦٧؛ [١] اجازته المحقق الكركى، و راجع: عين الغزال، ص ٤.

٣-٣) . له ترجمه فى تنقيح المقال، ج ١، ص ٤٩. [٢]

٤-٤) . له ترجمه فى تنقيح المقال، ج ١، ص ٦٥. [٣]

٥-٥) . له ترجمه فى تنقيح المقال، ج ١، ص ٦ - ٨٥. [٤]

٤. أبو عبدالله، أحمد بن عاصم؛ العاصمي؛ الكوفي. (١)

٥. أبو جعفر، أحمد بن محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك بن عامر؛ الأشعري، القمي. (٢)

٦. أحمد بن مهران. (٣)

٧. اسحاق بن يعقوب. (٤)

٨. الحسن بن خفيف. (٥)

٩. الحسن بن الفضل بن يزيد (٦) اليماني. (٧)

١٠. الحسين بن الحسن؛ الحسيني، الأسود. (٨)

١١. الحسين بن الحسن؛ الهاشمي، الحسنی، العلوي. (٩)

١٢. الحسين بن علي العلوي. (١٠)

١٣. أبو عبدالله، الحسين بن محمد بن عمران بن أبي بكر؛ الأشعري، القمي المعروف بابن عمر. (١١)

١٤. حميد بن زياد؛ من أهل نينوى؛ المتوفى سنة ٣١٠ ق. (١٢)

١٥. أبو سليمان، داود بن كوره، القمي. (١٣)

١٦. أبو القاسم، سعد بن عبدالله بن أبي خلف؛ الأشعري؛ المتوفى ٢٧ شوال سنة ٣٠٠ ق. (١٤) ١٧. أبوداود، سليمان بن سفيان. (١٥)

ص: ٤٤

[١-١]. له ترجمه في تنقيح المقال، ج ١، ص ٨-٨٧. [١]

[٢-٢]. له ترجمه في تنقيح المقال، ج ١، ص ٢-٩٠. [٢]

[٣-٣]. له ترجمه في تنقيح المقال، ج ١، ص ٩٨. [٣]

[٤-٤]. له ترجمه في تنقيح المقال، ج ١، ص ١٢٢. [٤]

[٥-٥]. ذكره في عين الغزال، ص ٥.

[٦-٦]. في عين الغزال، ص ٥: زيد.

[٧-٧]. له ترجمه في تنقيح المقال ج ١، ص ٣٠٢. [٥]

- ٨-٨) . راجع تنقيح المقال: ج ١، ص ٣٢٥. [٦]
- ٩-٩) . له ترجمه فى تنقيح المقال، ج ١، ص ٣٢٥. [٧]
- ١٠-١٠) . ذكره فى عين الغزال، ص ٦.
- ١١-١١) . له ترجمه فى تنقيح المقال، ج ١، ص ٣٤٢. [٨]
- ١٢-١٢) . له ترجمه فى مرجع المذكور، ج ١، ص ٩-٣٧٨.
- ١٣-١٣) . له ترجمه فى المرجع المذكور، ج ١، ص ٦-١٤٥.
- ١٤-١٤) . له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ١، ص ١٦-٢٠.
- ١٥-١٥) راجع: عين الغزال، ص ٦

١٨. أبوسعيد، سهل بن زياد؛ الادمي، الرازي. (١)

١٩. أبوالعباس عبدالله بن جعفر بن الحسين بن مالك بن جامع، الحميري القمي. (٢)

٢٠. أبوالحسن، علي بن ابراهيم بن هاشم، القمي، صاحب التفسير المعروف (٣) المتوفى بعد سنة ٣٠٧ق.

٢١. علي بن الحسين السعد آبادي. (٤)

٢٢. أبوالحسن علي بن عبدالله بن محمد بن عاصم، الخديجي، الأصغر (٥).

٢٣. أبوالحسن، علي بن محمد بن ابراهيم بن أبان، الرازي، الكليني، المعروف بعلان. (٦)

٢٤. علي بن محمد بن أبي القاسم بندار. (٧)

٢٥. أبوالحسن، علي بن محمد بن أبي القاسم عبدالله بن عمران، البرقي، القمي ابن بنت أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المعروف. (٨)

٢٦. علي بن موسى بن جعفر الكمندانى. (٩)

٢٧. أبو محمد، القاسم بن العلاء من أهل آذربيجان (ظ؟). (١٠)

٢٨. أبوالحسن، محمد بن اسماعيل، النيسابوري، الملقب بندفر. (١١)

٢٩. أبوالعباس، محمد بن جعفر، الرزاز، المتوفى سنة ٣٠١ق. (١٢)

٣٠. أبوالحسن، محمد بن أبي عبدالله جعفر بن محمد بن عون، الأسدي، الكوفي ساكن الرى. (١٣) ٣١. أبو جعفر، محمد بن الحسن بن فروخ، الصفار، الأعرج القمي، صاحب كتاب بصائر الدرجات، المتوفى سنة ٢٩٠ق مولى عيسى بن موسى بن جعفر الأعرج. (١٤)

ص: ٤٥

١- (١) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٧٥٧.

٢- (٢) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ١٧٤.

٣- (٣) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٢٦٠.

٤- (٤) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢، ص ٢٨١.

٥- (٥) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٢٩٦.

٦- (٦) له ترجمه مفصله فى تنقيح المقال، ج ٢ ص ٣٠٢. [١]

- ٧-٧) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٣٠٣.
- ٨-٨) راجع تنقيح المقال، ج ٢.٣٠٦ [٢]
- ٩-٩) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٣١٠.
- ١٠-١٠) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٢٢.
- ١١-١١) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٨٠ ١.
- ١٢-١٢) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٩٣.
- ١٣-١٣) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٢ ص ٩٥ ٦.
- ١٤-١٤) له ترجمه مفصله فى المرجع المذكور، ج ٣ ص ١٠٣.

٣٢. محمد بن الحسن، الطائي. (١)

٣٣. أبو جعفر، محمد بن عبد الله بن جعفر بن الحسين بن جامع بن مالك، الحميري، القمي. (٢)

٣٤. محمد بن عقيل؛ الكليني. (٣)

٣٥. أبو الحسين، محمد بن علي بن معمر؛ الكوفي، صاحب الصيحي. (٤)

٣٦. أبو جعفر، محمد بن يحيى؛ العطار، الأشعري القمي. (٥)

تلاميذه و الرواه عنه

(٦)

يروى عن الكليني فنه كثيره؛ منهم:

١. أبو عبد الله أحمد بن ابراهيم، المعروف بابن أبي رافع الصيمري. (٧)

٢. أبو الحسين أحمد بن أحمد الكاتب الكوفي. (٨)

٣. أبو الحسين أحمد بن علي بن سعيد الكوفي. (٩)

٤. أبو الحسين أحمد بن محمد بن علي الكوفي. (١٠)

٥. أبو غالب أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين بن سنسن الزراري (٢٨٥-٣٦٨ق).

(١١)

٦. أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه، المتوفى سنة ٣٦٨ق. (١٢)

ص: ٤٦

١-١. ذكره في عين الغزال، ص ١٠.

٢-٢. له ترجمه في تنقيح المقال، ج ٣، ص ٤٠ - ١٣٩. [١]

٣-٣. له ترجمه في المرجع المذكور، ج ٣، ص ١٥١.

٤-٤. له ترجمه في المرجع المذكور، ج ٣، ص ١٦٠.

٥-٥. له ترجمه في المرجع المذكور، ج ٣، ص ١٩٩.

٦-٦. راجع: الفهرست للشيخ الطوسي ص ١٣٥ - ٦؛ [٢] مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٢٧ و ٦٦٦؛ [٣] عده الرجال، ورقه

١٧٥ أ - ب، و ورقه ١٦٢؛ روضات الجنات، ص ٥٥٤؛ [٤] شرح مشيخه من لا يحضره الفقيه، ورقه ٢٦٨ أ؛ الرجال للنجاشي، ص ٢٦٧؛ الوافي، ج ٣، ص ١٤٩، من الخاتمه و تفصيل وسائل الشيعة ج ٣، ص ٥١٦ و ٥١٩؛ [٥] خلاصه الأقوال، ص ١٣٦؛ [٦] مقابيس الأنوار، ص ٧. [٧]

٧-٧). له ترجمه في تنقيح المقال، ج ١، ص ٤٦. [٨]

٨-٨). له ترجمه في المرجع المذكور، ج ١، ص ٤٩، و راجع عين الغزال، ص ١٢.

٩-٩). له ترجمه في تنقيح المقال، ج ١، ص ٧٣. [٩]

١٠-١٠). له ترجمه في المرجع المذكور، ج ١، ص ٨٩.

١١-١١). له ترجمه في تنقيح المقال ج ١، ص ٤٩٣. [١٠]

١٢-١٢). له ترجمه في المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٢٣.

٧. أبو الحسن عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز التنيسي. (١)

٨. علي بن أحمد بن موسى، الدقاق. (٢)

٩. أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر، الكاتب، النعماني، المعروف بابن زينب (٣) «كان خصيصاً به، يكتب كتابه الكافي» (٤). (٥)

١٠. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن قضاة بن صفوان بن مهران الجمال الصفواني، نزيل بغداد. (٤) «كان تلميذه الخاص به، يكتب كتابه الكافي و أخذ عنه العلم و الأدب، و أجاز [الكليني] له، في قراءه الحديث». (٧)

١١. أبو عيسى محمد بن أحمد بن محمد بن سنان، السناني، الزاهري نزيل الرى. (٨)

١٢. أبو المفضل محمد بن عبد الله بن المطلب، الشيباني. (٩)

١٣. محمد بن علي ماجيلويه. (١٠)

١٤. محمد بن محمد بن عاصم الكليني. (١١)

١٥. أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعيد، الشيباني، التلعكبري، المتوفى سنة ٣٨٥ ق. (١٢)

مدحه

قال النجاشي: «شيخ أصحابنا في وقته بالرى، ووجههم. و كان أوثق الناس في الحديث، و أثبتهم». (١٣) و نقل هذه الكلمه العلامه الحلبي (١٤) و ابن داود (١٥) مع تغيير يسير.

ص: ٤٧

١-١. راجع: الفهرست للشيخ الطوسي، ص ١٣٦. [١]

٢-٢. له ترجمه في تنقيح المقال، ج ٢، ص ٢٦٧، و [٢] راجع عين الغزال، ص ١٢.

٣-٣. له ترجمه في المرجع نفسه، ج ٢، ص ٥٥ - ٥٥.

٤-٤. راجع: مرآة العقول، ج ١، ص ٣٩٦. [٣]

٥-٥. عين الغزال، ص ١٢.

٦-٦. له ترجمه في تنقيح المقال، ج ٢، ص ٧١ - ٧١. [٤]

٧-٧. عين الغزال، ص ١٢.

٨-٨. له ترجمه في تنقيح المقال، ج ٢، ص ٧٣. [٥]

٩-٩. له ترجمه في المرجع المذكور، ج ٣، ص ١٤٦.

- ١٠-١٠) . له ترجمه فى المرجع نفسه، ج ٣، ص ٦٠ - ١٥٩.
- ١١-١١) . له ترجمه فى تنقيح المقال، ج ٣، ص ١٧٩. [٦]
- ١٢-١٢) . له ترجمه فى المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢٨٦.
- ١٣-١٣) . الرجال للنجاشى، ص ٢٦٦.
- ١٤-١٤) . خلاصه الأقوال، ص ٧١. [٧]
- ١٥-١٥) . الرجال لابن داود، ظهر الورقه ٤٨.

و قال الطوسى: «ثقه، عارف بالأخبار». (١)

و قال أيضاً: «جليل القدر، عارف بالأخبار». (٢)

و قال ابن شهر آشوب: «عالم بالأخبار». (٣)

و قال السيد رضى الدين بن طوس: «الشيخ المتفق على ثقته، و أمانته، محمد بن يعقوب الكلينى». (٤)

و قال أيضاً: «محمد بن يعقوب، أبلغ فيما يرويه، و أصدق فى الدرايه». (٥)

و قال ابن الاثير: «... و هو من أئمه الاماميه و علمائهم». (٦)

و قال أيضاً - وقد عدّه من مجدّدى الإماميه على رأس المائه الثالثه -: أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازى، الإمام على مذهب أهل البيت، عالم فى مذهبهم، كبير، فاضل عندهم مشهور...». (٧)

و عدّه الطيبي من مجدّدى الأئمه على رأس تلك المائه: قال: «... و من الفقهاء... أبو جعفر الرازى الإمامى». (٨)

و قال ابن حجر: «و كان من فقهاء الشيعة، و المصنّفين على مذهبهم». (٩)

و قال أيضاً: «... أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، من رؤساء فضلاء الشيعة، فى أيام المقتدر». (١٠)

و قال الفيروزابادى: «... محمد بن يعقوب الكلينى، من فقهاء الشيعة». (١١)

و قال الشيخ حسين بن عبدالصمد الحارثى الهمداني: «... محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله شيخ عصره فى وقته، و وجه العلماء و النبلاء، كان أوثق الناس فى الحديث و

ص: ٤٨

١-١ . الفهرست للشيخ الطوسى، ص ١٣٥. [١]

٢-٢ . الرجال للشيخ الطوسى، ظهر الورقه ١١٩.

٣-٣ . معالم العلماء، ص ٨٨.

٤-٤ . كشف المحججه، ص ١٥٨. [٢]

٥-٥ . فرج المهموم، ص ٩٠. [٣]

٦-٦ . كامل ابن الاثير، ج ٨، ص ١٢٨، فى حوادث سنه ٣٢٨.

٧-٧ . منتهى المقال، ص ٢٩٨؛ [٤] اروضات الجنات، ص ٥٥١؛ [٥] لؤلؤه البحرين، ص ٢٣٧؛ [٦] الوجيزه للبهاء العاملى، ص

١٨٤، [٧] نقلاً من جامع الاصول.

- ٨-٨) . روضات الجنات، ص ٥٥١ [٨] نقلاً من شرح مصابيح البغوى للطيبى.
- ٩-٩) . لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٣٣.
- ١٠-١٠) . روضات الجنات، ص ٥٥١ [٩] نقلاً من التبصير.
- ١١-١١) . القاموس المحيط، ج ٤، ص ٢٦٥ (ك ل ن).

أنقدهم له و أعرفهم به». (١)

و قال القاضي الشوشتري: «رئيس المحدثين الشيخ الحافظ». (٢)

و قال المولى خليل بن الغازي القزويني: «اعترف المؤلف و المخالف بفضلته، قال أصحابنا: و كان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم، و أغورهم في العلوم». (٣) و قال محمد تقي المجلسي: «و الحق أنه لم يكن مثله، فيما رأيناه في علمائنا، و كل من يتدبر في أخباره و ترتيب كتابه، يعرف أنه كان مؤيداً من عند الله - تبارك و تعالى - جزاه الله عن الاسلام و المسلمين، أفضل جزاء المحسنين». (٤)

و قال محمد باقر المجلسي: «الشيخ الصدوق، ثقه الإسلام، مقبول طوائف الأنام ممدوح الخاص و العام، محمد بن يعقوب الكليني». (٥)

و قال لميرزا عبدالله الأفتدي: «ثقه الإسلام، هو في الأغلب يراد منه أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الرازي، صاحب الكافي و غيره، الشيخ الأقدم المسلم بين العامه و الخاصه و المفتي لكلا الفريقين». (٦)

و قال الشيخ حسن الدمستاني: «ثقه الاسلام، و واحد الأعلام، خصوصاً في الحديث فإنه جهينه الأخبار، و سابق هذا المضمار، الذي لا يشق له غبار، و لا يعثر له على عثار». (٧)

و قال السيد محمد مرتضى الزبيدي: «. . من [فقهاء الشيعة] (٨) و رؤساء فضلائهم، في أيام المقتدره». (٩)

و قال المحدث النيسابوري في كتاب منيه المرتاد في ذكر نفاه الاجتهاد: «و منهم؛ ثقه الاسلام، قدوه الأعلام، و البدر التمام، جامع السنن و الآثار، في حضور سفراء الإمام، عليه أفضل السّلام، الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي محيي

ص: ٤٩

١-١. وصول الأخيار، ص ٦٩.

٢-٢. مجالس المؤمنين، ص ١٩٤.

٣-٣. الشافي، الورقة ٢ [١] ب.

٤-٤. شرح مشيخه من لا يحضره الفقيه، الورقة ٢٦٧ ب.

٥-٥. مرآه العقول، ج ١، ص ٣ [٢]

٦-٦. رياض العلماء، ص ٢٢٦ [٣]

٧-٧. الانتخاب الجيد، الورقة ١٣٧ «باب الكفار عن خطأ الحرم».

٨-٨. ما بين العضادتين قول الفيروزآبادي. راجع: القاموس المحيط، ج ٤، ص ٢٦٥.

٩-٩. تاج العروس، ج ٩، ص ٣٢٢.

طريقته أهل البيت على رأس المائة الثالثة . . .» . (١)

وقال الشيخ أسدالله الشوشتری: «. ثقة الإسلام، وقده الأنام، و علم الأعلام، المقدم المعظم عند الخاصّ و العامّ، الشيخ أبى جعفر محمد بن يعقوب الكليني» . (٢)

وقال السيد أحمد الحسيني. كذا الصدوق ثقة الاسلام

وقال أيضاً: و الشيخ و الصدوق و الكليني و كلّهم عدل بغير مين (٣)

وقال: و اسم الكلينيّ محمد الأبر سليل يعقوب المعظم الخطر (٤)

وقال السيد محمد باقر الخوانساري: «و هو فى الحقيقه أمين الإسلام، و فى الطريقه دليل الأعلام، و فى الشريعه جليل الأقدام، ليس فى وثاقته لأحد كلام، و لا فى مكانته عند أئمه الأنام» . (٥)

تأليفه

١. كتاب تفسير الرؤيا. (٦)

٢. كتاب الرجال. (٧)

٣. كتاب الردّ على القرامطه. (٨)

ص: ٥٠

١-١) . روضات الجنات، ص ٥٥٣. [١]

٢-٢) . مقابس الأنوار، ص ٦. [٢]

٣-٤) . المرجع المذكور، الورقه ٨٩ أ.

٤-٥) . المرجع المذكور، الورقه ١٠٩ ب.

٥-٦) . روضات الجنات، ص ٥٥٢. [٣]

٦-٧) . الفهرست للطوسى ص ١٣٥. و [٤] فى الرجال للنجاشى ص ٢٦٧، و معالم العلماء، ص ٨٨: تعبير الرؤيا. و راجع الذريعه،

ج ٤، ص ٢٠٨. [٥]

٧-٨) . الرجال للنجاشى، ص ٢٦٧.

٨-٩) . الرجال للنجاشى ص ٢٦٧؛ الفهرست للطوسى ص ١٣٥؛ [٦] معالم العلماء، ص ٨٨؛ [٧] كشف الحجب و الأستار، ص

٤٤٢. [٨]

٤. كتاب الرسائل؛ (١) رسائل الأئمة عليهم السلام (٢). (٣).

٥. كتاب الكافي. (٤).

٦. كتاب ما قيل في الأئمة عليهم السلام من الشعر. (٥).

الكافي

كان هذا الكتاب معروفاً بالكليني، (٦) و يسمى أيضاً الكافي. (٧) قال الكليني و قلت:

أنتك تحب أن يكون عندك كتاب كافي، يجمع من جميع فنون علم الدين، ما يكتفى به المتعلم، و يرجع إليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدين، و العمل به بالأثار الصحيحة، عن الصادقين عليهم السلام (٨) و قد يسر الله له تأليف هذا الكتاب الكبير في عشرين سنة (٩) «و قد سأله بعض الشيعة من البلدان النائية تأليف كتاب الكافي لكونه بحضرة من يفاضه و يذاكره، ممن يثق بعلمه» (١٠) و يعتقد بعض العلماء أنه «عرض على القائم - صلوات الله عليه - فاستحسنه» (١١) و قال: «كافي لشيعتنا».

(١٢)

روى الكليني «عمّن لا يتناهى كثرة من علماء أهل البيت عليهم السلام و رجالهم و محدّثيهم (١٣) فكتابه خلاصه آثار الصادقين عليهم السلام و عيبه سننهم القائمه.

و قد كان شيوخ أهل عصره يقرؤونه عليه، و يروونه عنه، سماعاً و اجازة، (١٤) كما

ص: ٥١

١-١. الفهرست للطوسي ص ١٣٥، و [١] معالم العلماء ص ٨٨ و [٢] كشف الحجب ص ٢٩١. [٣]

٢-٢. الفهرست للطوسي ص ١٣٥؛ [٤] معالم العلماء، ص ٨٨؛ كشف الحجب والأستار، ص ٢٩١.

٣-٣. نقل منه السيد رضى الدين بن طاوس فى كشف المحجّه، ص ١٥٣، ١٥٩، ١٧٣، ١٨٩.

٤-٤. راجع: كشف الحجب و الأستار، ص ٢٠ - ٤١٨. [٥]

٥-٥. الرجال للنجاشى، ص ٢٦٧.

٦-٦. الرجال للنجاشى، ص ٢٦٦.

٧-٧. الرجال للنجاشى ص ٢٦٦؛ الفهرست للطوسي ص ١٣٥؛ معالم العلماء، ص ٨٨.

٨-٨. أصول الكافي، ج ١، ص ١١.

٩-٩. الرجال للنجاشى، ص ٢٦٦.

١٠-١٠. روضات الجنات، ص ٥٥٣ [٦] نقلاً من منيه المرتاد فى ذكر نفاه الاجتهاد للمحدث نيسابورى.

١١-١١. راجع: منتهى المقال، ص ٢٩٨؛ [٧] الصافى، ج ١، ص ٤؛ مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٤ - ٥٣٢؛ [٨] نهايه الدرايه،

ص ٢١٩ لنقد هذا المأثور.

- ١٢-١٢) . روضات الجنات، ص ٥٥٣ [٩] نقلًا من منيه المرتاد و كأنها قصه روائيه.
- ١٣-١٣) . بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٦٧ « [١٠] اجازه المحقق الكركي» و مقابس الأنوار، ص ٧.
- ١٤-١٤) . الرجال للنجاشي، ص ١٦٧.

قرؤوه على تلميذه أبى الحسين أحمد بن أحمد الكوفى الكاتب (١) ورواه جماعه من أفاضل رجالات الشيعة عن طائفه من كمله حملته؛ و من رواته الأقدمين: النجاشى (٢) و الصدوق (٣) و ابن قولويه، (٤) و المرتضى، (٥) و المفيد، (٦) و الطوسى، (٧) و التلعكبرى، (٨) و الزرارى، (٩) و ابن أبى رافع، (١٠) و غيرهم.

و قد ظلّ حجه المتفقهين عصوراً طويله، و لا يزال موصول الأسناد و الروايه، مع تغير الزمان، و تبدل الدهور.

و قد اتفق أهل الإمامه، و جمهور الشيعة، على قرؤوه على تلميذه أبى الحسين أحمد بن أحمد الكوفى الكاتب ١ ورواه جماعه من أفاضل رجالات الشيعة عن طائفه من كمله حملته؛ و من رواته الأقدمين: النجاشى ٢ و الصدوق ٣ و ابن قولويه، ٤ و المرتضى، ٥ و المفيد، ٦ و الطوسى، ٧ و التلعكبرى، ٨ و الزرارى، ٩ و ابن أبى رافع، ١٠ و غيرهم.

و قد ظلّ حجه المتفقهين عصوراً طويله، و لا يزال موصول الأسناد و الروايه، مع تغير الزمان، و تبدل الدهور. (١١)

و قد اتفق أهل الإمامه، و جمهور الشيعة، على تفضيل هذا الكتاب و الأخذ به، و الثقة بخبره، و الاكتفاء بأحكامه، و هم مجمعون على الإقرار بارتفاع درجته و علوّ قدرته - على أنّه - القطب الذى عليه مدار روايات الثقات المعروفين بالضبط و الاتقان الى اليوم و هو عندهم و أجمل و أفضل (١٢) من سائر اصول الأحاديث.

التناء عليه

قال الشيخ المفيد: «... الكافى، و هو من أجل كتب الشيعة، و أكثرها فائده». (١٣)

و قال الشهيد محمد بن مكى فى اجازته لابن الخازن: «... كتاب الكافى فى الحديث الذى لم يعمل الاماميه مثله». و قال المحقق على بن عبد العالى الكركى، فى اجازته للقاضى صفى الدين عيسى:

«الكتاب الكبير فى الحديث، المسمّى بالكافى، الذى لم يعمل مثله... و قد جمع هذا الكتاب من الأحاديث الشرعيه، و الأسرار الدينيه، ما لا يوجد فى غيره». (١٤)

ص: ٥٢

١-١ . الرجال للنجاشى، ص ٢٦٧.

٢-٢ . الرجال للنجاشى، ص ١٦٧.

٣-٣ . الوافى، ج ٣، ص ١٤٩ من الخاتمه؛ مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٦٦٦ [١] تفصيل وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥١٦. [٢]

٤-٤ . الرجال للنجاشى، ص ٢٦٧.

٥-٥ . مقابس الأنوار، ص ٧. [٣]

٦-٦ . تفصيل وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥١٩.

٧-٧ . تفصيل وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥١٩؛ خلاصه الأقوال، ص ١٣٦.

- ٨-٨ . الفهرست للطوسي، ص ١٣٦. [٤]
- ٩-٩ . الفهرست للطوسي، ص ١٣٩. [٥]
- ١٠-١٠ . الفهرست للطوسي، ص ١٣٥. [٦]
- ١١-١١ . كشف المحجبه، ص ١٥٩.
- ١٢-١٢ . تصحيح الاعتقاد، ص ٢٧.
- ١٣-١٣ . بحار الأنوار، ج ٢٥ ص ٦٧.
- ١٤-١٤ . بحار الأنوار، ج ٢٥ ص ٦٧. [٧]

و قال أيضاً - في اجازته لأحمد بن أبي جامع العاملى :- « الكافى فى الحديث الذى لم يعمل الأصحاب مثله » . (١)

و قال الفيض: « الكافى . . . أشرفها و أوثقها و أتمها و أجمعها؛ لاشتماله على الأصول من بينها، و خلوه من الفضول و شينها » .

(٢)

و قال الشيخ على بن محمد بن حسن بن الشهيد الثانى: « الكتاب الكافى و المنهل العذب الصافى . و لعمري، لم ينسج على منواله، و منه يعلم قدر منزلته (٣) و جلاله حاله » . (٤)

و قال المجلسى: « كتاب الكافى . . . أضبط الأصول و أجمعها، و أحسن مؤلفات الفرقه الناجيه، و أعظمها » . (٥)

و قال المولى محمد أمين الاسترأبادى فى الفوائد المدنيه: « و قد سمعنا عن مشائخنا و علمائنا أنه لم يصنف فى الإسلام كتاب يوازيه أو يدانيه » . (٦)

و قال بعض الأفاضل: « اعلم ان الكتاب الجامع للأحاديث، فى جميع فنون العقائد، و الأخلاق، و الآداب، و الفقه - من أوله إلى آخره - مما لم يوجد فى كتب أحاديث العامه، و انى لهم بمثل الكافى، فى جميع فنون الأحاديث، و قاطبه أقسام العلوم الإلهيه، الخارجه من بيت العصمه و دار الرحمه » . (٧)

و هو « . . . يحتوى على ما لا- يحتوى غيره، مما ذكرناه، من العلوم حتى ان فيه ما يزيد على ما فى الصحاح الست للعامه متوناً و أسانيد » (٨) فإن عدّه أحاديث الكافى ١٦١٩٩ حديثاً (٩) و جملة ما فى كتاب البخارى الصحيح ٧٢٧٥ حديثاً، بالأحاديث المكرره، و قد قيل: « أنها بإسقاط المكرره ٤٠٠٠ حديث » . (١٠)

ص: ٥٣

١- ١) . بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٦٣. [١]

٢- ٢) . الوافى، ج ١، ص ٦، طبعه طهران [٢] ١٣٢٤.

٣- ٣) . منزلته؛ أى: منزله الكلينى، مؤلفه.

٤- ٤) . الدر المنظوم، ورقه ١ ب.

٥- ٥) . مرآه العقول، ج ١، ص ٣. [٣]

٦- ٦) . مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٢. [٤]

٧- ٧) . نهايه الدرايه، ص ٩ - ٢١٨.

٨- ٨) . وصول الأخبار، ص ٧٠؛ ذكرى الشيعه، ص ٦. [٥]

٩- ٩) . نهايه الدرايه، ص ٢١٩؛ لؤلؤه البحرين، ص ٢٣٨ أقول: و أما حسب ما رقم فى هذه الطبعه فهى ١٥١٧٦ حديثاً ولعلمهم عدوا أسانيدها المكرره فبلغت ١٦١٩٩ حديثاً.

١٠- ١٠) . منهاج السنه، ج ٤، ص ٥٩.

قال ابن تيميه: أنّ احاديث البخاريّ و مسلم سبعة آلاف حديث و كسر. (١)

مزينه

خصائص الكافي التي تزال تحثّ على الاهتمام به كثيره؛ منها:

إنّ مؤلفه كان حيناً في زمن سفراء المهديّ عليه السلام، قال السيد ابن طاوس: «فتصانيف هذا الشيخ محمد بن يعقوب، و رواياته في زمن الوكلاء المذكورين، يجد طريقاً الى تحقيق منقولاته». (٢)

و هو «ملتزم في الكافي أن يذكر في كلّ حديثٍ إلا نادراً جميع سلسله السند بينه و بين المعصوم و قد يحذف صدر السند و لعله لنقله عن أصل المرويّ عنه، من غير واسطه، أو لحوالته على ما ذكره قريباً. و هذا في حكم المذكور». (٣)

«و مما يعلم في هذا المقام نقلاً عن بعض محققينا الأعلام، أنّ من طريقته الكلينيّ رحمه الله، وضع الأحاديث المخرجه، الموضوعه على الأبواب، على الترتيب بحسب الصحه و الوضوح. و لذلك، أحاديث أواخر الأبواب في الأغلب - لاتخ (٤) من إجمال و خفاء». (٥)

و قد أسلفت ايراد كونه جمع فنون العلم الإلهيه، و احتوى على الأصول و الفروع، و أنّه يزيد على ما في الصحاح الستّه، عدّ عن التائي في تأليفه الذي بلغ عشرين سنه. قال الوحيد البهبهاني: «ألا أنّ ترى ان الكليني رحمه الله مع بذل جهده في مدّه عشرين سنه، و مسافرتة الى البلدان و الأقطار، و حرصه في جمع آثار الأئمّه، و قرب عصره الى الاصول الأربعمائه و الكتب المعول عليها، و كثره ملاقاته، و مصاحبته مع شيوخ الاجازات، و الماهرين في معرفه الأحاديث، و نهايه شهرته في ترويج المذهب، و تأسيسه...». (٦) و قال السيد حسن الصدر: «و منها اشتماله على الثلاثيات...». (٧)

ص: ٥٤

١-١) . مقدمه ابن الصلاح، ص ١٠، و راجع: نهايه الدرايه، ص ٢٢٠؛ كشف الظنون، ج ١، ص ٤ - ٥٤٣.

٢-٢) . كشف المحجّه، ص ١٥٩. و [١] راجع: مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ٣ - ٥٣٢، و [٢] ص ٥٤٦؛ الشافي، ورقه ٢ ب.

٣-٣) . الوافي، ج ١، ص ١٣. [٣]

٤-٤) . لاتخ: أي: لاتخلو.

٥-٥) . روضات الجنات، ص ٥٥٣؛ [٤] نهايه الدرايه، ص ٢٢٢.

٦-٦) . نهايه الدرايه، ص ٢٢٠.

٧-٧) . نهايه الدرايه، ص ١٠٢٠.

«و منها أنّه غالباً، لا يورد الأخبار العارضة، بل يقتصر على ما يدلّ على الباب الذي عنوانه، و ربّما دلّ ذلك على ترجيحه لما ذكر، على ما لم يذكر» (١). (٢).

شروحه

(٣)

١. جامع الأحاديث و الأقوال ، للشيخ قاسم بن محمّد بن جواد بن الوندی المتوفّي بعد سنة ١١٠٠ق. (٤)
٢. الدر المنظوم من كلام المعصوم ، للشيخ علي بن محمد بن الحسن بن زين الدّين الشهيد الثاني، العاملی الجبعی، المتوفّي سنة ١١٠٤ق. و هو مخطوط، و منه نسخه (٥)بخزانه كتب السّيد محمد المشكاه الموقوفه بجامعة طهران.
٣. الرواشح السماويه فى شرح الأحاديث الإماميه، (٦)لمحمد باقر الداماد الحسينى، المتوفّي سنة ١٠٤٠ق. و هو مطبوع سنة ١٣١١ق بطهران.
٤. الشافى ، للشيخ خليل بن الغازى القزوينى، المتوفّي سنة ١٠٨٩ق. و هو مخطوط، و منه نسخه (٧)بخزانه كتب السّيد محمّد المشكاه.
٥. شرح الميرزا رفيع الدين محمد النائى، المتوفّي سنة ١٠٨٢ق. (٨)
٦. شرح المولى صدرا، الشيرازى، المتوفّي سنة ١٠٥٠ق. (٩)
٧. شرح محمد أمين الأسترآبادى الأخبارى، المتوفّي سنة ١٠٣٦ق. (١٠)
٨. شرح المولى محمد صالح المازندارنى، المتوفّي سنة ١٠٨٠ق، و هو - عند أفاضل المتفكّهين - من خيار الشروح. (١١)٩. كشف الكافى ، لمحمّد بن محمّد الملقّب شاه محمد الاصطهباناتى الشيرازى،

ص: ٥٥

-
- ١-١) . نهايه الدرايه، ص ٢٢٢.
 - ٢-٢) . راجع للزياده، المرجع نفسه، ص ٢١٩.
 - ٣-٣) . راجع للزياده، باب الكافى، و باب «شرح» من الذريعه، [١] المخطوطه.
 - ٤-٤) . الذريعه، ج ٥، ص ٣٩ - ٤٠. [٢]
 - ٥-٥) . برقم ٩٢٦، و راجع: الذريعه، ج ٦، ص ١٨٣، و ج ٨، ص ٧٩؛ [٣] كشف الحجب و الأستار، ص ٢١٢ و ٣٤٨. [٤]
 - ٦-٦) . و راجع: كشف الحجب و الأستار، ص ٢٩٣ و ٣٤٨. [٥]
 - ٧-٧) . برقم ٩١٥، و راجع: كشف الحجب و الأستار، ص ٣١٦ و ٣٤٨. [٦]

- ٨-٨) . كشف الحجب و الأستار، ص ٣٤٨. [٧]
- ٩-٩) . كشف الحجب و الأستار، ص ٣٤٧. [٨]
- ١٠-١٠) . كشف الحجب و الأستار، ص ٣٤٨. [٩]
- ١١-١١) . كشف الحجب و الأستار، ص ٨-٣٤٧.

من أفاضل أوائل القرن الثاني عشر. (١) ألفه للشاه السلطان حسين الموسوي الصفوي. و هو مخطوط، و منه نسخه (٢) بخزانه كتب السيد محمّه المشكاه.

١٠. مرآه العقول في شرح أخبار آل الرسول، (٣) لمحمد باقر بن محمد تقي المجلسي المتوفى سنة ١١١٠ق. و هو مطبوع سنة ١٣٢١ق بطهران، في ٤ مجلدات ضخمة.

١١. هدى العقول في شرح أحاديث الأصول، لمحمّد بن عبد علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عبد الجبار، القطيفي، من علماء اوائل القرن الثالث عشر. و هو مخطوط، و منه نسخه في خزانه كتب مدرسه عالي سبهسالار. (٤)

١٢. الوافي، للفيض الكاشاني، (٥) المتوفى سنة ١٠٩١ق. و هو مطبوع سنة ١٣١٠ و ١٣٢٤ق بطهران في ٣ مجلدات.

تعاليقه و حواشيه

(٦)

و هي كثيره جداً؛ منها:

١. حاشيه الشيخ ابراهيم ابن الشيخ قاسم الكاظمي، الشهير بابن الوندي. (٧)

ص: ٥٦

١- (١). له ترجمه في ريحانه الأدب، ج ٢، ص ٢٩٥.

٢- (٢). برقم ٦٣٤.

٣- (٣). و راجع: كشف الحجب و الأستار، ص ٣٤٨ و ٥٠٠. [١]

٤- (٤). برقم ١٧٠٠، راجع، بروكلمن، ج ١، ص ١٨٧، و فهرست كتابخانه مدرسه عالي سبهسالار، ج ١، ص ١ - ٢٦٠.

٥- (٥). و راجع: كشف الحجب و الأستار، ص ٥٩٨. و للوافي شرح ألفه السيد بحر العلوم المتوفى سنة ١٢١٢ق. راجع:

مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٩، و لطائفه من العلماء حواش على الوافي [٢] منهم: أ. السيد ابراهيم بن محمد القمي (راجع:

الذريعه، ج ٦، ص ٢٢٩). ب. الميرزا حسن بن عبدالرزاق اللاهيجي القمي، المتوفى سنة ١١٢١ق (راجع: الذريعه، ج ٦، ص

٢٢٩). ج. الميرزا عبدالله الأفندي، المتوفى سنة ١١٣١ق (راجع: الذريعه، ج ٦، ص ٢٢٩). د. السيد عبدالله بن نورالدين

الجزائري، المتوفى سنة ١١٧٣ق (راجع: الذريعه، ج ٦، ص ٢٢٩). ه. فضل الله بن محمد شريف (راجع: الذريعه، ج ٦، ص

٣٠ - ٢٢٩). و. السيد محسن الأعرجي الكاظمي، المتوفى سنة ١٢٢٧ق (راجع: الذريعه، ج ٦، ص ٢٣٠). ز. محمد باقر بن

محمد أكمل البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٦ق (راجع: كشف الحجب و الأستار، ص ١٩١؛ [٨] الذريعه، ج ٦، ص ٢٢٩). ح. [٩]

الفيض نفسه (راجع: الذريعه، ج ٦، ص ٢٣٠). [١٠]

٦- (٦). راجع: الذريعه، ج ٦، ص ٨٤ - ١٧٩. [١١]

٧- (٧). الذريعه، ج ٦، ص ١٨٠. [١٢]

٢. حاشيه أبى الحسن الشريف الفتونى العاملى، المتوفى سنه ١١٣٨ ق. (١)
٣. حاشيه السيد المير أبى طالب بن الميرزا بيك الفندرسكى من أفاضل أوائل القرن الثانى عشر. (٢)
٤. حاشيه الشيخ أحمد بن اسماعيل الجزائرى، المتوفى سنه ١١٤٩ ق. (٣)
٥. حاشيه السيد بدرالدين أحمد الأنصارى العاملى، تلميذ البهاء العاملى. (٤)
٦. حاشيه محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادى الأخبارى، المتوفى سنه ١٠٣٦ ق. (٥)
٧. حاشيه محمد باقر بن محمد تقى المجلسى. (٦)
٨. حاشيه محمد باقر الداماد الحسينى. (٧)
٩. حاشيه محمد حسين بن يحيى النورى؛ تلميذ المجلسى. (٨)
١٠. حاشيه حيدر على بن الميرزا محمد بن حسن الشيروانى. (٩)
١١. حاشيه المولى رفيع الجيلانى، المعروفه بشواهد الإسلام. (١٠)
١٢. حاشيه السيد شبر بن محمد بن ثنوان الحويزى، النجفى. (١١)
١٣. حاشيه السيد نورالدين على بن أبى الحسن الموسوى العاملى، المتوفى سنه ١٠٦٨ ق. (١٢)
١٤. حاشيه الشيخ زين الدين أبى الحسن على ابن الشيخ حسن صاحب المعالم. (١٣)
١٥. حاشيه الشيخ على الصغير بن زين الدين بن محمد بن الحسن بن زين الدين

ص: ٥٧

-
- ١-١. الذريعه، ج ٦، ص ١٨٠. [١]
- ٢-٢. الذريعه، ج ٦، ص ١٨١. [٢]
- ٣-٣. الذريعه، ج ٦، ص ١٨٠. [٣]
- ٤-٤. الذريعه، ج ٦، ص ١٨١؛ [٤] كشف الحجب والأستار، ص ١٨٤. [٥]
- ٥-٥. الذريعه، ج ٦، ص ١٨١. [٦]
- ٦-٦. الذريعه، ج ٦، ص ١٨١؛ [٧] كشف الحجب والأستار، ص ١٨٥. [٨]
- ٧-٧. الذريعه، ج ٦، ص ١٨٢. [٩]

- ٨-٨ . الذريعة، ج ٦، ص ١٨٢. [١٠]
- ٩-٩ . الذريعة، ج ٦، ص ١٨٢. [١١]
- ١٠-١٠ . الذريعة، ج ٦، ص ١٨٢. [١٢]
- ١١-١١ . الذريعة، ج ٦، ص ١٨٢. [١٣]
- ١٢-١٢ . الذريعة، ج ٦، ص ١٨٢. [١٤]
- ١٣-١٣ . الذريعة، ج ٦، ص ١٨٢ و ١٨٣. [١٥]

١٦. حاشيه الشيخ على الكبير بن محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني. (٢)

١٧. حاشيه الشيخ قاسم بن محمد بن جواد الكاظمي، المشهور بابن الوندی، المتوفى بعد سنه ١١٠٠ق. (٣)

١٨. حاشيه الشيخ محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني، المعروف بالشيخ محمد السبط العاملي المتوفى سنه ١٠٣٠ق.

(٤)

١٩. حاشيه الميرزا رفيع الدين محمد بن حيدر النائيني، المتوفى سنه ١٠٨٠ق (٥). (٦)

٢٠. حاشيه الشيخ محمد بن قاسم الكاظمي. (٧)

٢١. حاشيه نظام الدين بن أحمد الدشتكي. (٨)

ترجماته بالفارسيه

١. تحفه الاولياء ، لمحمّد علي ابن الحاجّ محمد حسن الأردكاني، المعروف بالنحوي تلميذ السيد بحر العلوم، و هو مخطوط، و منه نسخه (٩) بخزانه كتب السيد محمد المشكاه.

٢. الصافي شرح اصول الكافي، (١٠) للشيخ خليل بن الغازي القزويني، و هو مطبوع سنه ١٣٨٠ ق / ١٨٩١ بلكنهو، في مجلدين ضخمين.

٣. شرح فروع الكافي ، له أيضاً، و هو مخطوط في عدة مجلّات، و منه نسخه (١١) بخزانه كتب السيد محمد المشكاه.

ص: ٥٨

١-١) . الذريعه، ج ٦، ص ١٨٣. [١]

٢-٢) . الذريعه، ج ٦، ص ١٨٣. [٢]

٣-٣) . الذريعه، ج ٦، ص ١٨٣. [٣]

٤-٤) . الذريعه ج ٦، ص ١٨٣ و ١٨٤؛ [٤] كشف الحجب والأستار، ص ١٨٤. [٥]

٥-٥) . الذريعه، ج ٦، ص ١٨٤؛ [٦] كشف الحجب والأستار، ص ١٨٤. [٧]

٦-٦) . وللأمير محمد معصوم القزويني، المتوفى سنه ١٠٩١ق، حاشيه على هذه الحاشيه. راجع الذريعه، ج ٦، ص ٨٠. [٨]

٧-٧) . الذريعه، ج ٦، ص ١٨٤. [٩]

٨-٨) . الذريعه ج ٦، ص ١٨٤. [١٠]

٩-٩) . برقم ٦٣٤.

١٠-١٠). وراجع: كشف الحجب والأستار، ص ٣٤٨، ص ٣١٥. [١١]

١١-١١). برقم ٦٧١-٦٨٢، ٩١٤.

١. حثيث الفلجه فى شرح حديث الفرجه، (١) للسيد بهاءالدين محمد بن محمد باقر الحسنى المختارى، النائينى، السيزوارى، الاصفهانى، من علماء أوائل القرن الثانى عشر. (٢)

و لهذا الحديث شروح كثيره. (٣)

٢. هدايه النجدين و تفصيل الجندين ، رساله فى شرح حديث الكافى فى جنود العقل و جنود الجهل، (٤) للسيد حسن الصدور المتوفى سنة ١٣٥٤ق. (٥)

اختصاره

اختصر الكافى ، محمد جعفر بن محمد صفى الناعسى الفارسى، و من هذا المختصر نسخه (٦) (مخطوطه سنة ٢٧٣٣) بخزانة كتب السيد محمد المشكاه.

تحقيقه

عن كثير من الأقدمين و المتأخرين بتحقيق بعض امور الكافى ؛ و من آثارهم:

١. الرواشح السماويه فى شرح أحاديث الإماميه ، للدواماد. (٧)

٢. رموز التفاسير الواقعه فى الكافى و الروضه ، لمولى خليل بن الغازى القزوينى. (٨)

٣. نظام الأقوال فى معرفه الرجال ، رجال الكتب الاربعه، لنظام الدين محمد بن الحسين القرشى الساوجى (ظ؟) ، (٩) تلميذ الشيخ بهاء العاملى، «ذكر فيه أسماء الذين روى عنهم المحمّدون الثلاثة، من الكتب الأربعه، أو ذكر واحداً من أصحابنا، و قال: أنّه ثقة أو عالم أو فاضل، أو ما شابه ذلك، أو قال: روى عن أحد و روى عنه أحد». (١٠)

ص: ٥٩

١-١) . راجع: اصول الكافى، ج ١، ص ١٣٣-١٣٤ «الحديث ٥ من كتاب التوحيد، باب حدوث العالم» .

٢-٢) . الذريعه، ج ٦، ص ٢٤٨. [١]

٣-٣) . راجع: الذريعه، ج ٦، [٢] هامش ص ٢٤٨.

٤-٤) . راجع اصول الكافى ج ١، ص ٦٩ - ٧١ «الحديث ١٤ من كتاب العقل و الجهل» .

٥-٥) . تأسيس الشيعه، ص ١٧.

٦-٦) . قوامها ٦٥ ورقه راجع ورقه ٢٩٨ ب - ٣٦٣ ب من نسخه الكافى ذات العدد ٦٣٠ بخزانة كتب السيد محمد المشكاه.

٧-٧) . راجع: ص ٣٠ من هذه الرساله.

- ٨-٨) . روضات الجنات، ص ٢٤٧. [٣]
- ٩-٩) . أحوال و أشعار فارسي شيخ بهائي، ص ٨٨.
- ١٠-١٠) . كشف الحجب والأستار، ص ٥٨٢. [٤]

٤. جامع الرواه، (١) لحاجي محمد الأردبيلي، تلميذ المجلسي.

٥. رساله الأخبار و الاجتهاد، في صحه أخبار الكافي ، لمحمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني. (٢)

٦. معرفه أحوال العده الذين بروى عنهم الكليني ، للسيد حجه الإسلام محمد باقر الشفتي الأصفهاني، المتوفى سنة ١٢٦٠ ق طبع مع مجموعته الزجاليه ص ١١٤ - ٢٥ بطهران سنة ١٣١٤ ق. (٣)

٧. الفوائد الكاشفه عن سلسله مقطوعه و أسماء في بعض أسانيد الكافي مستوره للسيد محمد حسين الطباطبائي التبريزي. (٤)

و قال في مقدمته: «لما كان بعض الرواه بين ثقه الاسلام الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، و بين بعض من روى عنه من الأصحاب، كأحمد بن محمد بن عيسى، و أحمد بن محمد بن خالد، و سهل بن زياد، غير مذكورين في كتابه المسمى بالكافي، مشيراً إليهم فيه، بعده من أصحابنا، فأحببت توضيحاً، بل لزوماً، حيث يحتاج العمل بالروايه الى معرفه أحوال الراوي، من الصحه و غيرها من الأوصاف، أن أكتب رساله جامعه لما وصل إلينا من أسمائهم، و جامعه لأحوالهم، و وافيه لبيان أوصافهم، ليكون الطالب العامل بها على بصيره». (٥)

٨. ترجمه علي بن محمد المبدوء به بعض أسانيد الكافي ؛ للشيخ الميرزا أبي المعالي ابن الحاج محمد ابراهيم بن الحاج محمد حسن الكاخي الخراساني

ص: ٦٠

١-١. الذريعه، ج ٥، ص ٥٤ - ٧٥. [١]

٢-٢. مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٦.

٣-٣. الذريعه، ج ٤، ص ٥٧. [٢]

٤-٤. هو محمد حسين بن الحاج الميرزا علي أصغر شيخ الاسلام بن الميرزا محمد تقى القاضى الطباطبائي الحسنى التبريزى من آل شيخ الاسلام سراج الدين عبدالوهاب الطباطبائي. كان من أفاضل تلاميذ صاحب الجواهر، و الشيخ موسى آل كاشف الغطاء، و المولى محمد جعفر الاسترآبادى. و قد أجازوا له. ورد النجف سنة ١٢٤٤ ق. و لبث فيها سنين، ثم رجع الى تبريز. و توفى بها سنة ١٢٩٤ ق عن أكثر من ثمانين سنه، و دفن بالنجف له تأليف منها: ١. منهج الرشاد فى شرح الارشاد فى الفقه كمل منه طائفه من «مباحث العبادات» فى نحو من ١٢ مجلداً. ٢. رساله فى الجعاله. ٣. حاشيه على القوانين فى الأصول. ٤. رساله فى حجيه الظن الخاص. ٥. رساله فى سند فقه الإمام. ٦. الفوائد الكاشفه عن سلسله مقطوعه و أسماء فى بعض أسانيد الكافي مستوره. ٧. سند الفقه. ٨. المشيخه المرتبه.

٥-٥. الفوائد الكاشفه، ورقه ١ ب.

الأصفهاني، الكلباسي المتوفى سنة ١٣١٥ق. (١)

٩. البيان البديع في أن محمد بن اسماعيل المبدوء به في أسانيد الكافي أنما هو بزيع (٢) للسيد حسن الصدر المتوفى ١١ ربيع الأول سنة ١٣٥٤ق. (٣)

١٠. رجال الكافي، جداول لفقهاء آل محمد و رئيس الطائفة، شيخ علماء قم اليوم (٤) الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردى، و هو مخطوط، سمعت به.

أمياً عدد أحاديث الكافي (٥) و تحقيق رجاله، و اختلاف رواته، و أسناده، فقد عنى بها أكثر علماء الحديث و الطبقات فى المشيخات و كتب الرجال. (٦)

طبعاته

طبع الكافي عدة مرار؛ (٧) منها:

أصول الكافي:

شيراز (٩) سنة ١٢٧٨ق.

تبريز سنة ١٢٨١ق فى ٤٩٤ صفحه. (٨)

طهران سنة ١٣١١ق فى ٤٦٨ صفحه مع حواش أيضاً.

طهران سنة ١٣١١ق فى ٦٢٧ صفحه مع حواش فى الهامش.

[طهران سنة ١٣٧٤ الطبعة الأولى من هذه الطبعة] .

لكنه سنة ١٣٠٢ / ١٨٨٥.

ص: ٦١

١-١) . الذريعة، ج ٤، ص ١٦١. [١]

٢-٢) . هذا رأى السيد حسن الصدر (ظ؟) أما أكثر علماء الرجال، فيرون أنه أبو الحسين محمد بن اسماعيل النيسابورى بندقى؛ راجع توضيح المقال ص ٢٧، و الوافى ج ١، ص ١٠ و الرواشح السماويه ص ٧٠ - ٧٤ و تنقيح المقال ج ٣، ص ٩٥ - ٩٩ من الخاتمه.

٣-٣) . تأسيس الشيعة، ص ١٨.

٤-٤) . [و قد توفى - رضوان الله عليه - صبيحه يوم الخميس الاثنى عشر يوماً خلون من شهر شوال سنة ١٣٨٠ق.]

- ٥-٥) . راجع - مثلاً؛ منتهى المقال، ص ٣٧٠؛ توضيح المقال، ص ٢١-٢٥؛ الوافي، ج ١، ص ٥-١٣؛ [٢] عين الغزال، ١٠-١١؛
مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ٥٤١-٥٤٦؛ خلاصه الأقوال، ص ١٣٣؛ تنقيح المقال، ج ٣، ص ٨٣-٨٤ [٣] من الخاتمه.
٦-٦) . راجع: الوافي، ج ١، ص ١٠-١١؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٣٩٦؛ مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٤-٥٤١.
٧-٧) . و راجع تكمله بروكلمن ج ١، ص ٣٢٠.
٨-٨) . الى آخر كتاب الايمان و الكفر.

طهران سنة ١٣١٥ق. في مجلدين توأم أولهما ٤٢٧ صفحة، و الآخر ٣٧٥ صفحة مع حواش في الهامش.

[طبع دارالكتب الاسلاميه في خمس مجلّدات] .

لكنهو سنة ١٣٠٢ / ١٨٨٥.

الروضة:

طهران سنة ١٣٠٣ق في ١٤٢ صفحه، (١) مع تحف العقول ، و منهاج النجاه.

لكنهو سنة ١٣٠٢ / ١٨٨٥.

[طبع دارالكتب مستقلاً] .

وفاته

مات - كما يقول النجاشي - ببغداد سنة ٣٢٩ق. سنة تناثر النجوم (٢) و تاريخ وفاته عند الشيخ الطوسي - سنة ٣٢٨، (٣) ثم وافق في كتاب الرجال (٤) الذي ألفه من بعد، النجاشي.

و قال السيد رضی الدين بن طاوس: «و هذا الشيخ محمد بن يعقوب كان حياته في زمن وكلاء المهدي عليه السلام - عثمان بن سعيد العمري، وولده أبي جعفر محمد، و أبي القاسم حسين بن روح، و عليّ بن محمّد السمرّي - و توفي محمد بن يعقوب قبل وفاه علي بن محمد السمرّي، لأنّ عليّ بن محمّد السمرّي توفي في شعبان سنة ٣٢٩ق و هذا محمد بن يعقوب الكليني توفي ببغداد سنة ٣٢٨ق (٥)» و ذكر ابن الأثير، (٦) و ابن حجر (٧) أنّه توفي في تلك السنة.

و في الوجيزه للشيخ البهاء العاملي: توفي ببغداد سنة ٣٠ أو ٣٢٩. (٨)

ص: ٦٢

١-١ . من ص ١٣٢ - ٢٧٤.

٢-٢ . الرجال للنجاشي، ص ٧٢٦؛ خلاصه الأقوال، ص ٧١. [١]

٣-٣ . الفهرست للشيخ الطوسي، ص ١٣٦.

٤-٤ . الرجال للشيخ الطوسي، ظهر الورقه ١١٩.

٥-٥ . كشف المحجّه، ص ١٥٩. [٢]

٦-٦ . كامل ابن الأثير، ج ٨، ص ١٢٨ [٣] في حوادث سنة ٣٢٨ق.

٧-٧ . لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٣٣.

و الصحيح - عندى - أن تاريخ الوفاه هو شهر شعبان سنة ٣٢٩، (١) و النجاشى أقدم و أقرب الى عصر الكلينى، و قد أئده الشيخ الطوسى، و العلامه الحلى، و هم أدرى من ابن الأثير و ابن حجر بتواريخ علماء الشيعة. و هذا لاينافى وفاته قبل على بن محمد السمري الذى توفى فى شعبان سنة ٣٢٩ق، وفاقاً للسيد ابن طاوس.

و صلى عليه محمد بن جعفر الحسنى المعروف بأبى قيراط. (٢)

(قبره ببغداد)

دفن الكلينى بباب الكوفه بمقبرتها، (٣) فى الجانب الغربى، و كان ابن عبدون (٤) يعرف قبره، (٥) قال: «رأيت قبره فى صراه الطائى، و عليه لوح مكتوب فيه اسمه، و اسم أبيه» (٦) «قد درس» (٧) فى أواخر القرن الرابع الهجرى (ظ؟) و قبره - اليوم - قائم فى الجانب الشرقى، على شاطئ دجله عند باب الجسر العتيق «جسر المأمون الحالى» بالقرب منه، على يسار الجائى من جهه المشرق، و هو قاصد الكرخ قال الميرزا عبدالله الأفندى:

«قبره ببغداد و لكن ليس فى المكان الذى يعرف الآن بقبره». (٨)

و قال محمد تقى المجلسى: «قبره ببغدادى فى مولوى خانة، معروف بشيخ المشايخ ويزوره العامه و الخاصه، و سمعت من جماعه من أصحابنا ببغداد، أنه قبر

ص: ٦٣

-
- ١ - ١) . الرجال للشيخ الطوسى، الورقه ١٢٠ و راجع: لؤلؤه البحرين، ص ٢٣٧. و قال فى نخبه المقال، ص ٩٨: ثم أبو جعفر الكلينى هو ابن يعقوب بغير مين قد جمع الكافى بهذا النظم و قد توفى لسقوط النجم
 - ٢ - ٢) . الرجال للنجاشى، ص ٢٦٧؛ خلاصه الأقوال، ص ٧١. [١]
 - ٣ - ٣) . الرجال للنجاشى، ص ٢٦٧؛ الفهرست للطوسى، ص ١٣٦؛ [٢] خلاصه الأقوال، ص ٧١. [٣]
 - ٤ - ٤) . هو أبو عبدالله أحمد بن عبد الواحد بن أحمد بن البزاز، المعروف بابن عبدون، و ابن الحاشر توفى سنة ٤٢٣ق. له ترجمه مفصله فى تنقيح المقال، ج ٢، ص ٦٦ - ٦٧. [٤]
 - ٥ - ٥) . الرجال للنجاشى، ص ٢٦٧.
 - ٦ - ٦) . الفهرست للشيخ الطوسى، ص ١٣٦. [٥]
 - ٧ - ٧) . الرجال للنجاشى، ص ٢٦٧ نقلاً عن ابن عبدون.
 - ٨ - ٨) . رياض العلماء، ص ٢٢٦، و [٦] راجع هامش الفهرست للطوسى، ص ١٣٦. [٧]

محمد بن يعقوب الكليني، وزرته هناك». (١).

وقال الشيخ يوسف البحراني: «وقبر هذا الشيخ الآن، بل قبل هذا الزمان في بغداد مزار مشهور، و عليه قبه عاليه». (٢).

وقال الشيخ أسدالله الشوشتری: «ومزاره معروف الآن؛ قريباً من الجسر». (٣).

وقال الشيخ عبدالنبي الكاظمي: «المعروف فيما بين علمائنا، و أهل عصرنا، أن قبره في بغداد في مكان يقال له المولى خانه، قريباً من باب الجسر، وقبره الى الآن مشهور، يزوره الخاصه و العامه». (٤).

وقال السيد محمد باقر الخوانساري: «و القبر المطهر الموصوف، معروف في بغداد الشرقيه، مشهور، تزوره الخاصه و العامه، في تكيه المولويه، و عليه شباك من الخارج الى يسار العابر من الجسر». (٥).

و حاول السيد محمد مهدي الاصفهاني، إثبات كون قبر الكليني في الجانب الشرقي، (٦) و قد ردّ عليه الأستاذ الدكتور مصطفى جواد (٧) و خطأ «أنّ القبر الذي قرب رأس الجسر من الشرق، هو قبر الكليني». (٨).

و قد تعود الشيعة زياره هذا القبر الحالي، منذ قرون متعاقبه، معتقدين أنّ صاحبه هو الكليني. و الفريقان مجتمعان على تعظيم هذا القبر، و تبجيل صاحبه و قصه نبش قبره سائره. (٩).

و طريقه سلفنا، و آباؤنا المتقدمين، و اسمرار سيرتهم، في زياره الموضع المعروف المنسوب اليه في «جامع الآصفيه» قرب رأس الجسر من الشرق، يضطرنا الى احترام هذا المزار ك «تمثال الجندي المجهول عند الأوربيين» و إن كان في الحقيقه لم يرمس فيه، و ذلك، إحياء لذكره، و إخلاداً لاسمه، و استبقاء له.

قال أبو علي: «وقبره قدس سره معروف في بغداد الشرقيه - مش - (١٠) تزوره الخاصه و العامه، في تكيه المولويه، و عليه شباك من الخارج، الى يسار العابر من الجسر». (١١).

خادم أهل البيت حسين على محفوظ عفا الله عنه ١٣٧٤ق.

ص: ٦٤

١-١). شرح مشيخه من لا يحضره الفقيه، ورقه ٢٦٧ ب.

٢-٢). لؤلؤه البحرين، ص ٢٣٦. [١]

٣-٣). مقابس الأنوار، ص ٧. [٢]

٤-٤). تكمله الرجال، ورقه ١٧٩ ب.

٥-٥). روضات الجنات، ص ٥٥٣. [٣]

٦-٦). أحسن الوديعه، ج ٢، ص ٢٢٦ - ٢٢٨.

٧-٧). مجله العرفان، مج ٢٣، ج ٤، ص ٥٣٩ - ٥٤٩.

٨-٨) . المرجع المذكور، ص ٥٤٩.

٩-٩) . راجع: لؤلؤة البحرين، ص ٢٣٦ - ٢٣٧؛ [٤] منتهى المقال، ص ٢٩٨؛ روضات الجنات، ص ٥٥٣.

١٠-١٠) . مش: أى مشهور.

١١-١١) . منتهى المقال ص ٢٩٨. [٥]

اشاره

مع الكلینی و کتابه «الكافی» (۱)

سید ثامر هاشم حبیب العمیدی

چکیده

این مقاله طولانی را باید تلخیص کتاب الشیخ الكلینی البغدادی و کتابه الكافی قلمداد نمود. نویسنده پس از بیان مقدمه ای درباره تاریخ تدوین حدیث، اوضاع سیاسی و علمی عصر کلینی را مورد بررسی قرار داده و به زندگی نامه کلینی پرداخته است. حیات علمی کلینی، مشایخ و شاگردان و راویان او، کتاب هایش و سخنان علما درباره کلینی از دیگر مباحث این نوشته است. نویسنده، صفحات بعدی مقاله را به معرفی الكافی و منهج حدیثی کلینی اختصاص داده و از حکایت عرضه الكافی بر امام مهدی علیه السلام سخن به میان آورده است.

مطالب دیگر مقاله، شامل دیدگاه علما درباره احادیث الكافی، منهج کلینی در خصوص اسانید کتاب، رجال عده در الكافی، منهج کلینی در متون الكافی و ترتیب و تبویب الكافی است.

یرجع تاریخ تدوین الحدیث الشریف عند الشیعه الإمامیه إلى العصر النبوی، ولهم فیہ مراحل متعدده قبل جمعه و تهذیبه فی موسوعاتهم الحدیثیه المشهوره. وقد قام رواد التشیع من الصحابه بأعباء المرحله الأولى، فبرز منهم مولی رسول الله صلی الله علیه و آله أسلم أبو رافع الذی صنّف کتاب السنن والأحكام والقضایا، مبوّباً للأحادیث فیہ علی أبواب

ص: ۶۵

فكان رضى الله عنه أول من دَوّن الأحاديث مع تبويبها فى الإسلام بعد أمير المؤمنين عليه السلام الذى سبق الكلّ فى تدوين أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله فى كتابه الصحيحه الجامعه، وهو من إماء النبى صلى الله عليه وآله وخطّ الوصى عليه السلام، وقد اعتمد البخارى على صحيحه الإمام على عليه السلام فى مواضع من صحيحه. (٢)

وبعد انتقال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الرفيق الأعلى، استمرّ تدوين الأحاديث عند شيعه أمير المؤمنين عليه السلام كالأصبغ بن نباته، وشليم بن قيس الهلالى، وعبيد الله بن أبى رافع، وعلّى بن أبى رافع، ومحمّد بن قيس البجلي، وميثم التمار ونظرائهم كما هو مفضّل فى فهرس كتب الشيعة. دون أن تؤثر عليه أوامر المنع التى اتخذت صفتها الرسميه بعيده أحداث السقيفه، ولم يُعقّ سيره فيما بعد التضييق الأموى على مدرسه الإمام زين العابدين بعد استشهاد أبيه الإمام الحسين عليهما السلام، بل كان الأمر على خلاف ما كان متوقّعا فى ضُمور نشاط تلك المدرسه أو ركوده، إذ ظهرت على أيدي تلامذه الإمام السجاد عليه السلام جمله من المدوّنات الحديثيه، من أمثال: مدوّنات جابر الجعفى، وأبان بن تغلب، والحسين بن ثور بن الجهم، وزيد ابن المنذر وغيرهم.

ولمّا حلّ الانهيار بدوله معاويه التى أقامها على مبدأ البغى والعدوان وسفك الدم الحرام، وآلت إلى السقوط فى أواخر عهد الإمام الباقر عليه السلام، وانشغل الأمويون بسلطتهم، وجدّ الإمام الباقر عليه السلام متنفساً لنشر العلم والمعرفه، فأتسعت حركه التدوين فى عصره وعلى يده اتساعاً كبيراً كما يظهر من مدوّنات تلامذته الكثيره فى فهرستى الشيخ الطوسى والنجاشى. ثم اتسعت تلك الحركه العلميه اتساعاً هائلاً بعد سقوط الدوله الأمويه، وتولّى العباسيين زمام الأمور سنه (١٣٢ق) فى عهد الإمام الصادق عليه السلام.

ونتيجهً لانشغال الدوله الجديده بتثبيت أقدامها، وحيّد الإمام الصادق عليه السلام نفسه فى فرصه سانحه للانطلاق فى أرحب الميادين العلميه؛ لأجل صياغه الفكر الإسلامى وتجديده على أثر ما مئى به على أيدي الأمويين وأعداء الدين، وغرسه فى نفوس

١-١. رجال النجاشى، ص ٦، ش ١.

٢-٢. صحيح البخارى، ج ١، ص ٤٠ باب كتابه العلم، و ج ٤، ص ٢٨٩ باب اثم من تبرأ من مواليه.

المسلمين نقيماً صافياً، لم تشبهُ بِدَعُ الأُولَين، فكان بحق ذلك الرجل الفذُّ والأوحدَى الفرد الذى تمكَّن من إعادته الروح إلى الإسلام كما كان فى عهده الأول، بعد أن غدَّاه بلبان التوحيد الخالص، ونزع عنه كلَّ لباس لم يمتَّ بصله إليه، مع تثبيت قواعده على أقوم الأسس وأرسخها، وقيادته التثقيف الإسلامى على أوسع نطاق كما نلحظه فى كثره الوافدين إلى جامعته الإسلاميه الكبرى من شتى أمصار المسلمين، وقد قُدِّرَ لبعض من تلامذته أن يكونوا قادةً لمذاهب إسلاميه لم تنزل قائمه إلى اليوم.

لقد رفع الإمام الصادق عليه السلام لواء العلم، ونادى بشعار التدوين عالياً، وهتف بطلاب جامعته الكبرى قائلاً: «اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا» (١)و: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها». (٢)

وكان من نتائج هذه الدعوه الصريحه إلى التدوين أن تصدَّى المئات من تلامذته عليه السلام إلى التأليف والتصنيف فى شتى حقول العلم والمعرفه. لا سيما علوم الشريعه الغرَّاء، فأضافوا بذلك إلى مدوّنات الحديث الشيعيه فى المراحل السابقه المئات من الكتب كالأصول الأربعمائه ونحوها من المصنّفات التى أصبحت مع غيرها من مؤلّفات أصحاب الأئمه عليهم السلام فى المراحل اللاحقه، الحجر الأساس الذى ابنتيت عليه المجاميع الحديثيه المتأخّره عند الشيعة الإماميه فى القرنين الرابع والخامس الهجريين.

وبالجملة، فإنّ كتب الحديث الأربعة المعروفه (الكافى ، و الفقيه ، و التهذيب ، و الاستبصار) قد سُبقت بتراث حديثى شيعى ضخم اشتركت فى بنائه نخبه من ثقات أصحاب الأئمه، ابتداءً من عهد أمير المؤمنين عليه السلام، و انتهاءً بوفاه الإمام العسكرىّ سنه (٢٦٠ق) عليه السلام. وقد أحصى الحرّ العاملى ذلك التراث فوجده أكثر من ستة آلاف وخمسائه كتاب. (٣)وقد وصل بعض هذا التراث إلينا وفقد معظمه على أثر الظروف القاسيه التى مرّ بها أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، والتى توجت على يد الطغاه بحرق مكنتاتهم العظمى فى بغداد ومصر فى عصرى السلاجقه والأيوبيين.

ولعلّ الذى يخفّف من وطأه ضياع معظم تلك المدوّنات بما فى ذلك أغلب

ص: ٦٧

١-١ . اصول الكافى، ج ١، ص ١٠٣، ح ٩، باب ١٧. [١]

٢-٢ . اصول الكافى، ج ١، ص ١٠٣، ح ١٠، باب ١٧. [٢]

٣-٣ . وسائل الشيعه، ج ٣٠، ص ١٦٥، الفائده الرابعه من الخاتمه.

الأصول الأربعمائه، هو أنّ محتوياتها ظلّت محفوظةً في كتبنا الحديثيه المعتمده، وعلى رأسها كتاب الكافي لثقه الإسلام الكليني الذي عُقد هذا البحث لأجله وكتابه، لكي نقف على منزله الكليني ومكانته العلميه، ومزايا الكافي، والمنهج المتبع فيه، مع ما يتصل بهما من امور اخرى على النحو الآتي:

الحياه السياسيه والعلميه في عصر الكليني:

عاش الكليني في مركزين مرموقين من مراكز العلم والدين في عصره، وهما: الرىّ أولاً، وبغداد أخيراً.

وفي الرى تلقى علومه الأولى وثقافته إلى أن صار شيخ الشيعة في الرىّ ووجههم.

وفي بغداد انتهت إليه رئاستهم في عهد المقتدر بالله العباسي (٢٢٠ - ٢٩٥ق)، وأصبح فيها القطب الذي تدور حول محوره رحي أحاديثهم.

أما عصره الممتدّ ابتداء من النصف الثاني للقرن الثالث الهجري، وانتهاء بأواخر العقد الثالث من القرن الرابع الهجري، فقد كاد يكون منعطفاً حاسماً في تاريخ التدهور السياسي والتطور الفكري، إذ اتسم ذلك العصر بحالتين متناقضتين، هما: الحاله السياسيه التي شهدت انتكاسات خطيره مبنى بها الحكم العباسي بسبب ضعف السلطه المركزيه. والحاله الفكرية التي وصلت إلى قمه النضج والعطاء بحيث أصبحت مؤلفات ذلك العصر لا سيما في الحديث والتفسير من أمهات المصادر الأساسيه المعتمده لدى المسلمين في العصور اللاحقه.

وخلال صه ذلك في الرى من الناحيه السياسيه، أنه تعاقبت على حكمها دويلات محلّيه نتيجته الضعف الذي دبّ في جسم الحكومه العباسيه، مما أدى ذلك إلى حصول شرخ كبير في قوتها وهيبتها بحيث توزعت دوله بنى العباس على دويلات صغيره متناحره بعد قيام الحركات الانفصاليه في مختلف الأمصار.

فصارت بلاد فارس والرى وأصبهان بيد البويهيين، والموصل والجزيره بيد الحمدانيين، ومصر والشام بيد طغج، والاندلس بيد الأمويين، وخراسان بيد السامانيين، واليمامه وأعمال هجر والبحرين بيد القرامطه، وجرجان بيد الديلم. ولم

يبقى بيد (الخليفة) العباسي غير بغداد وبعض السواد، (1) فتعطلت دواوين الدولة، وضعفت السلطه، وساد الفساد الإداري، وعمّ الفقر، وازدادت الرشوه، بل تعرّضت بغداد نفسها لمحاولات اجتياح خطيره من بعض تلك الدويلات الصغيره.

وفي ظلّ تلك الظروف المؤاتيه للأطراف المتنازعه على حكم الرى، شهدت الرى صراعاً حاداً بين تلك الأطراف للاستيلاء عليها ابتداء من الدوله الطاهريه التي أخضعت الرى لنفوذها قبيل سنه (٢٥٠ق)، ثم الدوله العلويه في طبرستان التي توسّعت خلال الفتره من سنه (٢٥٠ق إلى سنه / ٢٥٣ق)، وامتدّ نفوذها الى الرى والمدن المجاوره.

ولم يكن نفوذ الدوله العلويه التي انقرضت سنه (٣١٦ق) مستمراً على الرى طيله حكمهم، بل نازعهم عليها قواد (الخليفة) من الترك بمساعدته السامانيين إلى أن تمكّنوا من انتزاعها من أيدي العلويين سنه (٢٧٢ق) (٢) ثم تغلّب على الرى بعد ذلك أحمد بن الحسن المارداني وتمكّن من انتزاعها من أيدي الأتراك في سنه (٢٧٥ق) وكان قد أظهر التشيع وأكرم أهله وقربهم، فتقرّب إليه الناس بتصنيف الكتب في ذلك، فصنّف له عبد الرحمن بن أبي حاتم كتاباً في فضائل أهل البيت عليهم السلام، كما صنّف له غيره أيضاً، وكان ذلك في أيام المعتمد العباسي. (٣)

ثم خضعت الرى بعد ذلك إلى سيطره السامانيين، إذ استطاع إسماعيل بن أحمد الساماني بسط نفوذه عليها سنه (٢٨٩ق)، وأقرّه المكتفي العباسي (٢٨٩-٢٩٥ق) عليها سنه (٢٩٠ق) وبعث إليه بخلع وعقد له ولايتها. ثم تعاقب السامانيون بعده على حكم الرى فكان الوالي عليها في عهد المقتدر العباسي (٢٩٥ - ٣٢٠ق) عليّ بن صعلوك (ت / ٣٠٢ق) ثم جاء بعده ابنه أحمد بن عليّ بن صعلوك الذي عينه السامانيون على إدارتها، واعترف المقتدر بولايته وأقرّه عليها وأجزل له العطاء. (٤)

ص: ٦٩

-
- ١ - ١) . مروج الذهب، مج ٢، ج ٤، ص ٢٩٤؛ واخبار الراضى والتمتقى للصولي، ص ٤٩؛ وكتاب العيون والحدائق لمؤلف مجهول، ق ٤، ج ١، ص ٢٩٨، ح ٥١٠، تحقيق عمر السعيدى، دمشق / ١٩٧٢م.
 - ٢ - ٢) . دائره المعارف الإسلاميه، ج ١٠، ص ٢٨٨.
 - ٣ - ٣) . معجم البلدان، ج ٣، ص ١٢١ [١] في حديثه عن الرى.
 - ٤ - ٤) . تاريخ الطبرى، ج ٨، ص ٢١٥ - ٢١٦، وصله تاريخ الطبرى، ص ٣٥ - ٣٦.

وهكذا استمرَّ حكم الرّى بيد السامانيين، ولم ينقطع حكمهم عليها إلّا فى فترات قليلة تعرّضت فيها الرى إلى أطماع الساجيين، إذ استطاع يوسف بن ديوداد الساجى أن يسيطر على الرّى وتمكّن من قتل واليها أحمد بن على بن صلوك سنة (٣١١ق)، لكنّها عادت إلى سيطره السامانيين ثم تعرّضت فى أواخر عهدهم إلى أطماع الديالمة سنة (٣١٦ق). (١)

ولم تلبث الرّى على ذاك الحال إلى أن خضعت لسلطه البويهيين الذين أحكموا القبضه عليها بعد ذلك التاريخ، وأحسنوا السياسه فيها بتقريب العلماء وإكرامهم.

ولما كانت مغادره الكلىنى الرّى إلى بغداد قبل سنه (٣١٠ق) كما سنبيته ولكون سلطه البويهيين على الرى لم تتحقّق إلّا بعد عدّه سنوات من مغادرته الرّى، فمنه يُعلم أنّه رحمه الله غادر الرى فى فتره حكم السامانيين عليها، ولم يشهد دخول البويهيين إليها، ولم يحظّ برعايتهم قطّ لا فى الرّى كما عرفت، ولا فى بغداد التى ضمّت زفاته الطاهر قبل دخول البويهيين إليها بخمس سنوات بلا خلاف بين سائر المؤرّخين.

هذا، وإلى جانب التدهور السياسى المذكور فى الرّى، نجد العكس تماماً فى الحياه العلميه والفكرية فى تلك البلاد التى انتعشت فيها حركه الفكر، ونشط العلماء فى البحث والتأليف وكثرت المناظرات بين أقطاب المذاهب فى ذلك العصر بالرى، ولا زال تراثهم يشهد بذلك.

وقد كان للدويلات المحليه المتعاقبه على حكم الرّى الأثر المباشر والإسهام الفعّال فى دفع الحركه الفكرية والعلميه خطوات واسعه إلى الأمام، وذلك بعدم تدخّلها فيما يجرى من مناظرات وجدل بين علماء الرى؛ (٢) لانشغالهم.

بسياسه الحكم وتثبيت أقدامهم وإداره شؤون البلاد أكثر من أى أمر آخر، ممّا يقتضى ذلك مراعاة العلماء والإحسان إليهم بصفتهم الصفوه فى تلك البلاد، فإذا لانت

ص: ٧٠

١- ١). صله تاريخ الطبرى، ص ٩٥ - ٩٦؛ وتاريخ الدول الإسلاميه ومعجم الاسر الحاكمه أحمد السعيد سليمان، ج ١، ص ٢٦٧.

٢- ٢). ومن امثلتها، مناظره الصدوق الأول (ت / ٣٢٩ق) مع محمد بن مقاتل الرازى فى الامامه فى الرى كما فى رياض العلماء،

ج ٤، ص ٦. [١]

قيادتهم، سهلت قياده قواعدهم بالضرورة.

ونتيجةً لهذا الاستقرار الفكري في الري، سادت آراء المذاهب السنيه في تلك البلاد، مع آراء المذهب الشيعي الإمامي، كما كان للمعتزله، وبعض الفرق التي اندرست فيما بعد - كالبرغوثيه، والزرعوانيه، والمستدر كه - وجود ما في تلك البلاد. (١)

وأما عن بغداد في عصر الكليني من الناحيه السياسيّه، فقد امتازت بتدهور أوضاعها بأضعاف ما كان عليه حال الريّ، إذ تغلب العنصر التركيّ على السلطه، وأطلقت أيدي الأتراك في سياسه الدوله، والتلاعب بمقدّرات الأمه، حتى أصبح (الخليفه) أسيراً بيد حرسه، إن أرادوه أبقوه، وإن ضجروا منه خلعه، فإن أبي سملوا عينيه أو قتلوه!

فقد خلعوا المعتزّ بالله العباسي (٢٥١-٢٥٥ق) بتدبير من صالح بن وصيف التركيّ، وقتلوا المهتدي بالله (٢٥٥-٢٥٦ق)، وخلعوا المقتدر بالله (٢٩٥ - ٣٢٠ق) في سنه (٢٩٦ق)، ونصبوا مكانه ابن المعتز، ثم خلعوا ابن المعتز وأعادوا المقتدر إلى السلطه، ثم خلعه مرةً أخرى سنه (٣١٧ق)، وبايعوا المعتضد بالله، ثم عزلوا المعتضد وأرجعوا المقتدر وأخيراً قتله مؤنس الخادم بدرّب الشماسيّه ببغداد سنه (٣٢٠ق)، وبعدها جلبوا المعتضد إلى السلطه سنه (٣٢٠ق)، ولكنهم سرعان ما خلعه مع سملهم عينيه سنه (٣٢٣ق)، كما خلعوا المتقي بالله (٣٢٩ - ٣٣٣ق) وسملوا عينيه أيضاً. (٢)

وقد بلغ تدهور الحياه السياسيّه في بغداد مبلغاً عظيماً باستفحال أمر الخدم وربّات الحجال في التدخّل بشؤون الدوله وسياستها بحيث صار تنصيب الوزراء وعزلهم بأيديهنّ خصوصاً أمّ المقتدر التي كانت ذات سطوه كبيره يحسب لها الوزراء والقوّاد والأعيان ألف حساب! ويكفي أنّ تنصيب الوزراء وعزلهم بلغ اثنتي عشره مرّه في عصر المقتدر فقط. فكانت دولته ذات تخليط كبير، وكما يقول ابن الطقطقي (ت/ ٧٠٩ق): «خربت الدنيا في أيامه، وحلّت بيوت الأموال، واختلفت الكلمه». (٣)

ص: ٧١

١-١). راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٢٢ و ٢٠٩ و ٣١٠؛ والملل والنحل للشهرستاني، ج ١، ص ٨٨.

٢-٢). التنبيه والاشراف للمسعودي، ص ٣٢٨؛ والكامل لابن الأثير، ج ٥، ص ٨٣؛ وتجارب الأمم لمسكويه، ج ١، ص ٤٤.

٣-٣). الفخرى في الآداب السلطانيه لابن الطقطقي، ص ٢٦٢. [١]

وإلى جانب هذا الانهيار السياسي فقد تعرّضت بغداد نفسها لمخاطر الاجتياح المرتقب في ذلك الوقت من الحدود المتاخمة لها من كلّ صوب؛ لكثرة الحركات الانفصاليه عن الدوله التي كوّنت كيانات قويّه هدّدت بغداد مرّاتٍ عديده، كحركة القرامطه التي فتكت بجيش الحاكم العباسي فتكاً ذريعاً، حتى اضطرتّ السلطه إلى تعطيل قوافل الحجّ سنواتٍ طويله، كلّ ذلك خشيه من فتك القرامطه ومجازرهم الرهيبه. (١)

وبالجمله، فإنّ فقدان الاستقرار السياسي في بغداد فقداناً تاماً كان من أبرز معالم الحياه السياسيّه في ذلك العصر الذي عاشه الكليني رحمه الله. ويكفي أن جعلت الانتكاسات الخطيره التي مرّت بها الحياه السياسيّه في بغداد، الطريق ممهداً لدخول البويهيين إلى بغداد سنة ٣٣٤ق بعد وفاه الكليني رحمه الله بخمس سنوات.

والحقّ، إنّ هجره الكليني من الري وهي في قبضه السامانيين، إلى بغداد - قبل سنه (٣١٠ق) - وهي في قبضه الأتراك، إنّما كانت هجره علميه خالصه لا دخل لأى شىء غير علمي فيها بأى شكل من الأشكال. واختيار بغداد بالذات ما كان اعتباراً، وإنّما لاعتبارات علميه كثيره ولعلّ في مقدمتها شهره بغداد من الناحيه العلميه، إذ لا تكاد تجد عالماً شيعياً أو سنياً إلّا وقد وفد إلى بغداد في ذلك العصر لاعتبارها من أرقى مراكز العلم والدين في ذلك الحين، إذ لم تؤثر الأحداث السياسيّه الخطيره على تطوّر الفكر في بغداد أو تشلّ حركته، بل حصل العكس تماماً، حيث بلغت علوم الشريعه واللغه والأدب والفلك والطب والجغرافيه والتاريخ قمتها على أيدي العلماء الوافدين إلى بغداد من كلّ مصر، حتى أصبحت في عصر الكليني بالذات من أهمّ مراكز الإشعاع الفكريّ في العالم الإسلامي، وصارت مُنتدى العلماء والفقهاء والمفكرين، وتنوّعت فيها الثقافه، وسادت بها آراء المذاهب، وتوسّعت فيها ألوان الدراسه فشملت أبواب العلوم والمعارف المختلفه لا سيّما علوم الشريعه الغزّاء، ولا

ص: ٧٢

١- (١). تجارب الأمم، ج ١، ص ١٢٠؛ فوات الوفيات لابن شاکر الکتبي، ج ١، ص ٣٥٣؛ وصبح الاعشى للقلقشندي، ج ٤، ص ١٦٨، وانظر: قرامطه العراق لمحمّد فتاح عليان.

زالت مؤلفات بغداد في ذلك العصر تكوّن أهم مصادر البحث الأساسيه في علوم الشريعة إلى اليوم. (١)

وحسب بغداد أن تتوجّه إليها الشيعة من كلّ مكان في عصر الكليني بالذات مع ترقّبهم لما يخرج على أيدي أركانها الأربعة من وصايا إمام العصر عليه السلام.

لقد تركت الحياه الفكرية والعلمية في مركزى العلم والدين (الرى وبغداد) آثارها الواضحه على ثقافه الكليني كما نلحظه في طيات كتابه الخالد (الكافي) الذي استوعب فيه مختلف الأنشطة الفكرية، فحاول اختيار ما يمثّل وجهه النظر الإسلاميه الصائبه إزاء ما اثير في عصره من مسائل العقيدة والأمور الأخرى، وينتخب منه اللبّ الذي يمثل روح الشريعة الغراء، عسى أن تقف عليه أجيال المسلمين فتجده غصّاً مع تقادم الملوان، كلّ ذلك مقروناً بالإسناد الذي هو حجته ودليله وبرهانه.

فالكافي إذن مرآه صافيه صادقه تعكس ما كان عليه العصر من آراء فكرية وميول مذهبيه واتجاهات عقليه. وما كان ذلك ليتّم لولا ما كان عليه المؤلّف من سعه اطلاع، كما سنبينه في ترجمته.

اسمه وكنيته:

هو محمّد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر، بلا خلاف بين سائر مترجميه.

وقد ذكره ابن الأثير الجزري (ت / ٦٣٠ق) في كتابه الكامل في حوادث سنه / ٣٢٨ق فقال: «محمّد بن يعقوب، وقُتل محمّد بن على أبو جعفر الكليني، وهو من أئمه الإماميه وعلمائهم». (٢) ولم يوافق على هذا الاسم أحد، كما أنّ الكليني لم يقتل وأظن أن ابن الأثير قال: «وقيل» فحرف قوله إلى: «وقتل» ولكن تبقى إضافته اسم (على) في سلسله آباء الكليني بلا أدنى دليل.

هذا، ومن الملفت للنظر هو أن اصحاب الكتب الأربعة المشهوره عند الشيعة

ص: ٧٣

١-١. راجع: الشيخ الكليني البغدادي وكتابه الكافي الفروع:

٢-٢. الكامل، ج ٨، ص ٣٦٤. [١]

الإماميه كلهم بهذا الاسم والكنيه (١) وقد اتفق أن يكون أصحاب الكتب الحديثيه المتأخره عند الشيعة من المتسمين بهذا الاسم أيضاً. (٢)

وأما لقبه:

عُرف الشيخ محمّد بن يعقوب بعده ألقاب منها ما يدلّ عليه من حيث المكان، ومنها ما يدلّ عليه من حيث المنزله العلميه والصدق والثاقه والجلاله.

أمّا الألقاب الداله عليه من حيث المكان فهي على نحوين، أحدهما دالّ عليه من حيث النشأه الأولى والموطن الأوّل، وينحصر ذلك في لقبى: (الكلىنى) نسبه الى قريه كُليّن الواقعه على مقربه من الرىّ، و (الرازى) نسبه إلى (الرىّ) والزاي فيها من زيادات النسب، وهى من النسب الشاذه التى لا تنطبق مع حروف أصل النسبه (الرى) إذ يقتضى أن يكون لقب من ينتمى إلى الرى هو (الرىّ).

والآخر، انحصر في (البغدادى) نسبه إلى بغداد إذ اتخذها مقرّاً له ومقاماً، حتى وافاه أجله المحتوم فيها. و (السلسلى) نسبه إلى درب السلسله الواقع بباب الكوفه ببغداد، إذ اختار له مسكناً بهذا الدرب وبقي فيه حتى الأيام الأخيره من حياته.

وأما ما يدلّ عليه من حيث المنزله والجلاله، فهو لقب «ثقه الإسلام». وقد يكون أول من أطلق عليه هذا اللقب هو الشيخ بهاء الدين محمّد العاملى، وذلك في إجازته للمولى صفى الدين القمى فى سنه (١٠١٥ق) حيث ورد فى الإجازه ذكر كتاب الكافى مع توصيف مؤلفه ب (ثقه الإسلام)، (٣) ولم أقف على من وصفه بذلك قبل هذا التاريخ.

ومهما يكن، فإن من أطلق على الكلىنى لقب (ثقه الإسلام) كان موفّقاً فى ذلك؛ لاتّفاق علماء الرجال من المسلمين على وثاقته، إذ لا يوجد فى علم الرجال الإسلامى

ص: ٧٤

١ - ١). وهم محمّد بن يعقوب الكلىنى صاحب الكافى، والصدوق مؤلف من لا يحضره الفقيه، والشيخ الطوسى صاحب التهذيب، والاستبصار.

٢ - ٢). وهم: محمد باقر المجلسى صاحب البحار (ت/ ١١١٠ق)، ومحمد بن مرتضى الملقّب بالفيض صاحب الوافى (ت/ ١٠٩١ق)، ومحمد بن الحسن الحرّ العاملى صاحب الوسائل (ت/ ١١٠٤ق).

٣ - ٣). بحار الأنوار، ج ١٠٩، ص ١٤٧. [١]

أدنى إشاره تمسّ بوثاقته، وهذا لم يكن مقصوداً على ما فى كتب الرجال الشيعيّه فحسب، بل جميع من ترجم له من المسلمين قد اثنى عليه وأطراه كما سنشير إليه فى محلّه، ممّا يدلّ بوضوح على أنّ لهذا المحدث الشهر منزله بين العلماء لا يمسيها أحد بسوء إلّا كذب وافتضح أمره كما نجده عند متأخري نابتة عصرنا من الحشويه الوهابيين الذين تميّزوا عن المسلمين بشذوذهم فى الاقتداء بمن اتفق المسلمون على ضلالتة وتيهه وهو ابن تيميه الذى كّفره أقرب الناس إليه وهم تلامذته. ولا عجب فى ذلك بعد أن عرف الكلّ تكفيرهم لجميع أهل التوحيد!!

ولادته:

لم يؤرّخ أحد من علماء الرجال ولاده الكلينيّ، ولكن يمكن تقدير مدّه عمره بناءً على معرفتنا بتاريخ وفاته رحمه الله فى سنه ٣٢٩ق كما سيأتى، بعد تلمّس القرائن التى تفيد فى تقدير تاريخ ولادته، ومن هذه القرائن:

١. إنّ وصف بأنّه من المجدّدين لمذهب الشيعة الإماميه على رأس المائه الثالثه (٣٠٠ق)، والمجدّد لا يكون مجدّداً دون سنّ الأربعين عادةً، وهذه القرينه تقتضى بأنّ ولادته فى حدود سنه (٢٦٠ق).

٢. إنّ رحمه الله حدّث فى الكافى عن محمّد بن الحسن الصفار وهو من مشايخه، وقد مات الصفار سنه (٢٩٠ق).

وإذا علمنا أنّ الغرض من تأليف الكافى يختلف عن أغراض أغلب المؤلّفين، إذ أراد الكلىنى أن يكون مرجعاً للشيعة فى معرفه الحلال والحرام بناءً على طلب قُدّم له فى هذا الخصوص كما هو معلوم من ديباجه الكافى.

والعادة والعرف شاهدان على أنّ مثل هذا الطلب لا- يوجه إلّالأمثل فالأمثل، وهو من صيْلِب عودّه فى العلم واكتملت معرفته، وعرفت كفاءته وشخصت منزلته، وأكسبته الأيام خبرهً واسعاً فى معرفه الحديث الشريف.

وعليه، فإنّ قلنا بأنّ سنه (٢٩٠ق) هى بدايه الشروع فى تأليف الكافى بناءً على وفاه شيخه الصفار فى تلك السنه، فلا أقلّ من أن يكون عمره وقت التأليف ثلاثين عاماً،

وهذه القرينه كالأولى فى تقدير ولادته فى حدود سنه (٢٦٠ق) أيضاً.

وأظنّ أنّ مثل هذا التقدير لعمر الكلينى معقول، فلا معنى لأنّ يُشَيِّتْكَرَّ بِحِجَّةِ عَدَمِ وَجُودِ النَّصِّ عَلَيْهِ! خصوصاً فى مثل أعمار الناس فى ذلك العصر. ويُستفاد من هذا التقدير أمران وهما:

الأول: إنّ عمره الشريف كان بحدود سبعين عاماً، وإنّ ولادته كانت فى أواخر حياه الإمام العسكرى عليه السلام.

الثانى: إنّ كان من النوابع بلا شك ولا شبهه؛ لأنّ من يُطلب منه تأليف كتاب ليكون مرجعاً للشيعة فى جميع مسائل الشريعة وهو فى سنّ الثلاثين لا- شك أنّه من النوابع قطعاً، بخلاف ما قد يزعمه البعض من أنّ شهره الكلينى كانت فى أيامه الأخيره وبعد اكتمال الكافى، وربّما قد يتمادى فى وهمه، فيزعم أنّها حصلت بعد وفاته! !

نشأته وأسرته:

نشأ الكلينى فى قريه كُليْنِ إحدى قرى الرى، وانتسب إليها، فكان من أشهر المتممين إليها على الإطلاق، وعاش طفولته فى بيت جليل طيّب الأصل، (١) وتلقّى علومه الأولى من رجالات العلم والدين فى تلك القريه لا- سيما أنّ بعض مشايخه قد لُقّب بالكلينى.

ويبدو أنّ لتلك القريه ثقلاً علمياً فى ذلك الحين لوجود جُمله كبيره من العلماء الذين انتسبوا إليها كإبراهيم الكلينى المعروف بعلمان، وإبراهيم بن عثمان الكلينى، وأبى رجاء الكلينى، وأحمد بن إبراهيم الكلينى، وعلّى بن محمد الكلينى، وهو من شيوخ شيخنا الكلينى، ومحمّد بن عقيل الكلينى وهو من شيوخه أيضاً، ومحمّد بن صالح بن أبى بكر الكلينى، ومحمّد بن إبراهيم الكلينى، ومحمّد بن محمّد بن عصام الكلينى، وهو من تلاميذ الشيخ محمّد بن يعقوب الكلينى، وغيرهم.

والكلينى رحمه الله توفّرت له الأسباب وتظافرت لأن تكون له منذ الطفوله نشأه صالحه، أهله فى أوان شبابه أن يُطلب منه تأليف كتابه الكافى.

ص: ٧٦

١- (١). الفوائد الرجاليه، رجال السيد بحر العلوم، ج ٣، ص ٣٢٦، [١] هامش رقم ١؛ ولؤلؤه البحرين، ص ٣٨٧، هامش رقم ٨.

ومما لا شك فيه أنّ للأسره دورها الخطير في بناء شخصيّه مولودها، وتوجيه طاقاته وتنميتها. وإذا ما عدنا إلى اسره ثقه الإسلام، نجد أباه الشيخ يعقوب بن إسحاق الكليني موصوفاً بكونه من رجالات العلم والدين الأخيار الفضلاء في قريه كُلين، (1) ولعلّ في بقاء قبره إلى الآن في تلك القريه، وصيرورته مزاراً معروفاً لأهل تلك القريه وغيرها ما يشهد بفضله ونبله.

وأما أمّ الكليني فهي امرأه فاضله بلا شك؛ لأنّها تربيته اسره علميّه خرّجت الكثير من رجالات الفقه والحديث، ولبعضهم ذكر في أسانيد الكافي وغيره من كتب الحديث المشهوره.

وقد عُرفَ من اسرتها: جدّها لأبيها الشيخ إبراهيم بن أبان الرازي الكليني، وأبوها الشيخ محمّد بن إبراهيم بن أبان، ترجم له علماء الشيعة، وهم ما بين مادح وموثّق، (2) وعمّها الشيخ أحمد بن إبراهيم بن أبان، قال عنه الشيخ الطوسي: «خَيْرَ فاضل من أهل الرى»، (3) ووثّقه العلّامه وابن داود الحلّيان (4) وأخوها الشيخ الجليل عليّ بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بعلمان، يكنى أبا الحسن، ثقه، عيّن من عيون هذه الطائفه، وثّقه النجاشي وغيره، له كتاب أخبار الإمام القائم عليه السلام.

وهو من رجال العده الذين يروى الكليني بتوسيطهم عن سهل بن زياد، وهو خال الكليني وأستاذه، وقد أكثر الكليني جدّاً من الروايه عنه بخلاف ما ظنّه بعضهم من قلّه الروايه عنه في الكافي! كيف، وهو روى عن العده عن سهل أكثر من ألف مورد في الكافي، مع الاتفاق على أنّ خاله من ضمن تلك العده؟

وقد قُتلَ هذا الشيخ وهو في طريقه إلى مكّه المكرّمه قاصداً أداء فريضه الحج، وكان قد استأذن من إمام العصر المهدي عليه السلام لهذا الغرض فورد المنع، لكنّه خالف، فذهب إلى الحج فقتل.

ص: ٧٧

١-١. روضات الجنّات، ج ٦، ص ١٠٨؛ [١] وشرح اصول الكافي للمظفر، ج ١، ص ١٣.

٢-٢. رجال الشيخ الطوسي، ص ٤٩٦، ش ٢٩؛ ورجال العلّامه الحلّي، ص ٧٢؛ [٢] ورجال ابن داود، ص ٢٩٠، ش ١٢٥٥.

٣-٣. رجال الشيخ، ص ٤٣٨، ش ١.

٤-٤. رجال العلّامه، ص ١١؛ [٣] ورجال ابن داود، ص ٣٣، ش ٥٤.

وقد أغرب بعضهم حين تساءل عن سرّ توثيقه وإطرائه من قبل أعلام الشيعة، مع هذه المخالفه منه لإمام العصر (أرواحنا فداه)، ولم يع الوجه في ذلك، فظنّ مُنافاه التوثيق للخروج إلى الحج بعد المنع منه! ولم يلتفت إلى أنّ التوثيق الرجالي أعمّ من هذه الأمور، كما هو صريح توثيقاتهم حتى لمن انحرف عن أئمه الهدى عليهم السلام، نظير توثيقاتهم للواقفه، والفضحيه، والزبيديه ونحوهم.

على أنّ الحج ليس محرّماً، والاستئذان فيه من الإمام عليه السلام ليس واجباً، وإتّما مثله كمثل الاستخاره أو الاستشاره إذ تجوز فيهما المخالفه وإن كان الأولى التقيّد بهما.

ومن هنا يتّضح أنّ المنع لم يكن بنحو لازم، ولو فرض كونه كذلك فلا مُنافاه بين مخالفته وبين التوثيق من كلّ وجه.

والمهم أنّ أمّ الشيخ الكليني كانت ذات نشأه جيده في بيت جُلّ رجالاته من حملة حديث أهل البيت عليهم السلام، فلا غزو إذن أن يجد وليدها الذي عاش في أحضان تلك الأسره ما أوصله إلى مصافّ المجدّدين في الإسلام.

أسفاره ورحلاته:

اعتاد بعض المحدثين كالشيخ الصدوق رحمه الله أن يذكر أحياناً كثيره في أوائل السند ما يدلّ على أسفاره ورحلاته كأن يقول: حدّثنا فلان في الكوفه، أو بغداد، وقد يذكر وقت سماعه الحديث ويحدّده بالسنه، أو الشهر والسنه أحياناً. وهذه الطريقه تسهّل كثيراً على الباحث معرفه أسفار ورحلات الشيخ الصدوق، ولكن ليس الحال كذلك عند الشيخ الكليني الذي لم يذكر ولا مرّة واحده في الكافي مثل ذلك، وهذا لا يعنى عدم التعرّف على مجمل أسفاره ورحلاته العلميه، وإن بقيت تفاصيلها طيّ الكتمان.

ولعلّ في تتبع مشايخه ما يُبيّن سعه رحلته في طلب العلم، والتي كان منطلقها من قريته (كُلَيْن).

فبعد أن استوعب ما عند مشايخها من أحاديث أهل البيت عليهم السلام، كعلّي بن محمّد الكليني، ومحمّد بن عقيل الكليني وغيرهما، اتّجه إلى الرىّ لقربها من كُلَيْن، فاتّصل بمشايخها الرازيين، وحدّث عنهم، كالحسين بن الحسن العلويّ الرازي، ومحمّد بن

جعفر بن محمّد بن عون الأسدي الكوفي ساكن الرى، ومحمّد بن الحسن الطائي الرازي، وأمثالهم.

ولا يبعد أن تكون الرى التي اشتهر فيها وسطح نجمه منطلقه إلى المراكز العلميّة المعروفة في بلاد العجم قبل الهجره إلى العراق ومن ثمّ العوده إلى الرى؛ إذ التقى بمشايخ من مدن شتى وحدث عنهم.

فمن مشايخ قم الذين حدّث عنهم، وورد ذكرهم في أسانيد الكافي، هم: أحمد ابن إدريس، وسعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري، وعليّ بن إبراهيم بن هاشم، وعليّ بن محمّد بن عبد الله، ومحمّد بن الحسن الصفّار، ومحمّد بن يحيى العطار، وغيرهم.

ومن سمرقند: محمّد بن عليّ الجعفري، أبو الحسين السمرقندي.

ومن نيسابور: محمّد بن إسماعيل أبو الحسن النيسابوري، ومحمّد بن أحمد الخفّاف النيسابوري.

ومن همدان: محمّد بن عليّ بن إبراهيم بن محمد الهمداني.

ومن قزوین: محمّد بن محمود بن أبي عبد الله القزويني.

ومن آذربيجان: القاسم بن العلاء الآذربيجاني. (١)

وقد ذكر الكليني في باب مولد أبي الحسن الرضا عليه السلام ما يشير إلى وصوله إلى خراسان، قال: «وُلد أبو الحسن الرضا عليه السلام، سنة ثمان وأربعين ومائه، إلى أن قال وتوفّي عليه السلام بطوس في قرية يقال لها: سناباد من نوقان على دعوه» (٢) ونوقان: إحدى مدينتي طوس، والأخرى: طابران. وقوله: (على دعوه) إشاره لقرب سناباد من نوقان، أي أنّ البعد بينهما قدر مدّ صوت داعٍ يسمعه المدعو. (٣) وهذا الوصف والتقدير يدلّان على المشاهدة.

ويبدو أنّ ثقة الإسلام - بعد أن طاف في المراكز العلميّة في بلاد إيران - كان عازماً على رحله علميه واسعه، وهذا ما نجده واضحاً في انتقاله من الرى إلى بغداد قبل سنة (٣١٠ق).

وما كان اختيار بغداد اعتباراً، بل لكونها مركز الحضاره الإسلاميّه، وملتقى العلماء

ص: ٧٩

١-١). انتساب المشايخ إلى تلك المدن وإن كان لا يُكوّن دليلاً حاسماً على وصول الكليني إليها سوى قم لاحتمال اللقاء بهم في غيرها، إلّا أنّ هذا لا يلغي احتمال وصول الكليني إليها.

٢-٢). اصول الكافي، ج ١، ص ٥٥٢، باب ١٢١. [١]

٣-٣). مرآة العقول، ج ٦، ص ٧٢. [٢]

من جميع الأمصار، ومستوطن السفراء الأربعة رضى الله تعالى عنهم. على أنه طارت شهرته إلى بغداد قبل وصوله إليها، إذ عرف واشتهر في الرى قبل مغادرتها كما تومئ إلى ذلك عبارته النجاشى فى ترجمته، قال: «شيخ أصحابنا فى وقته بالرى ووجههم»، وهذا يبطل ما قد يزعم من عدم شهرته فى الرى، وإنما عرف واشتهر فى بغداد!

كيف ولثقه الإسلام مؤلفات قيمه قبل الكافى الذى استغرق عشرين عاماً؟ ولا شك أنها كانت كلها قد ألّفت قبل وصوله إلى بغداد، لكون الكافى آخرها تأليفاً، فلا بدّ حينئذ من اطلاع الرازيين والقميين بل وحتى البغداديين والكوفيين بحكم حريه الانتقال وكثرة الوافدين إلى بغداد والكوفة من القميين والرازيين على تراث الكلينى، مع وصول أخباره إليهم ونشاطه وتعليق الآمال عليه فى تجميع تراث أهل البيت عليهم السلام وتتبع موارده وشوارده واختيار الصحيح منه. ولكن السطحيه فى البحث قد تؤدى إلى مثل هذا التشويه وقلب الحقائق وتزييف الوقائع، مما ينبغى على الباحث التأمل فى نتائج ما يقول قبل أن يكتب.

ومما يقطع بشهرته الواسعه فى الرى ومعرفة البغداديين عن كذب بمنزلته الرفيعه وعلوّ كعبه على أقرانه، أنه لم يتلمذ على أحد من مشايخ الشيعة فى بغداد إلا على العاصمى أحمد بن محمّد بن أحمد بن طلحه البغدادى، ولم يأخذ من مشايخه الشيعة الكوفيين إلا عن عدد ضئيل كابن عقده الحافظ (ت / ٣٣٣ق)، ومحمّد بن على بن معمر الكوفى وغيرهما، على الرغم من كثرتهم فى ذلك الحين، وإنما كان أغلب مشايخه من بلاد الرى وما جاورها كقم وغيرها.

وإن دلّ هذا على شىء إنما يدلّ على بلوغ الكلينى درجه عاليه من الفقه والحديث ونحوهما قبل الوصول إلى بغداد بحيث بوّأته شهرته لأن يكون فى بغداد القطب الذى تدور حول محوره أحاديث الشيعة وفقههم.

ولعلّ فى احتفاف الكثير من طلبه علوم الشريعة حوله فى بغداد من الشيعة وغيرهم كما سيأتى يدلّ على تتبع الناس آثاره، وشغفهم فى تلقّف علومه وأفكاره، ولكن التفسير الغبى قد يجعل من التفاف الناس حول شخص فى مكان دليلاً على شهرته فى ذلك المكان دون غيره، وهو كما ترى!

هذا، وقبل بيان رحله الكليني إلى مراكز العلم الأخرى منطلقاً إليها من بغداد ثم العوده إليها، لا بدّ من الوقوف على أمر في غاية الأهمية طالما انطلق على البعض بسبب الدراسات العقيمه حول الكافي وخلاصته، هو أنّ اختيار الكليني لبغداد بعد الرىّ دون قم إنّما كان لاختلاف المنهج بين هذين المركزين العلميين، لإعطاء بغداد فسحه للعقل دون قم التي التزمت المنهج الروائي، وأخرجت من أرضها بعض من تأثر بالمنهج العقلي كسهل بن زياد الذي لم يرو عنه شيخ مدرسه قم وهو الصدوق، بينما روى عنه الكليني أكثر من ألف مورد في الكافي.

وهذا الزعم باطل من عدّه وجوه وهى:

الأول: إنّّه لو أجرى مَسْحُ شامل لأحاديث الكافي، وتمّ إرجاعها إلى مشايخ الكليني المباشرين لوجدت أكثر من ثلثي الكافي يرجع إلى مشايخه القميين دون غيرهم، كعلّى بن إبراهيم بن هاشم، ومحمّد بن يحيى، وأحمد بن إدريس ونظرائهم. فمشايخ قم يحتلون إذن مركز الصداره في أحاديث الكافي .

الثاني: إنّ الصدوق نفسه احتج بمرويات سهل بن زياد، وأسانيده طافحه بذكره، بل حتى في كتابه الفقيه، رجّح روايةً لسهل بن زياد على أخرى واعتبر ما رواه سهل بن زياد هو الصحيح صراحةً (١) هذا فضلاً عن مرويات سهل الاخرى في الفقيه (٢) الذي جعله الصدوق حُجّه بينه وبين الله عزّوجلّ. وقد جمعتُ مرويات سهل في كتب الصدوق، فخرجتُ بثمرتين، إحداهما: أنّ حصّيه القميين الذين روى عنهم الصدوق عن سهل، من مرويات سهل، أكثر من غيرهم. والأخرى: أنّ ما أخرجه الصدوق عن سهل ليس قليلاً، بل يبلغ كتراساً.

ص: ٨١

١- ١). الفقيه، ج ٢، ص ٤٢٥، ح ١٥٧٦، باب ٢١٦؛ وقارن بمعانى الأخبار، ص ٢٦٨، ذيل الحديث ١ ستجد أنّ ما رجّحه الصدوق في الفقيه من الروايات واعتبره هو الصحيح دون غيره في المورد المذكور، قد أخرجه عن سهل بن زياد في معانى الأخبار.

٢- ٢). نفسه انظر: الفقيه، ج ٢، ص ١٤٥، ح ٥١٣، ب ٥٩؛ وج ٤، ص ١٧٣، ح ٤٩٨، ب ٩١، وص ١٧٨، ح ٥١٥، ب ٩٦، و ص ١٩٩، ح ٥٦٥، ب ١١٠، وص ١٨٩، ح ٥٣٦، ب ١٠٣، وص ٤٢١، من المشيخه، في طريقه إلى مارواه عن مروان بن مسلم.

الثالث: المعروف عن الكليني أنه إنما يحدث عن سهل بتوسط (العدّه) غالباً، وبدونها أحياناً، وإذا عُدنا إلى رجال عدّه الكافي عن سهل لا نجد فيهم بغدادياً واحداً، بل كلّهم من بلاد الرى. وأمّا ما رواه عنه من غير توسط العدّه فجميعه عن القميين كأحمد بن محمّد بن خالد القمى، ومحمّد بن يحيى القمى، ومحمّد بن الحسن الصفّار القمى، ومحمّد بن الحسين القمى، ومحمّد بن أحمد بن يحيى القمى، مع بعض الرازيين كأبى الحسين الأسدى ساكن الرى، وعلّى بن محمّد الرازى، وليس فيهم أحد من بغداد فيما تتبناه.

ومنه يعلم أنّ مرويات سهل فى الكافى إنّما طريق الكلينى إليها يمرّ بمدرستى قم والرى، ولا دخل لبغداد ومشايخها فى ذلك ولو بحديث واحد.

الرابع: روايات الكافى وإنّ تناولت الكثير من المباحث العقليّه لا- سيما فى الأصول منه إلّا أنّها مسنده إلى أهل البيت عليهم السلام، واختيارها لا- يكوّن علّامه فارقه فى التأثير بالمنهج العقلى؛ لكونها مأثوره عن أهل البيت عليهم السلام أوّلاً، وليس فيها آراء خاصّه للكلينى بحيث تكوّن خطأ واضحاً لذلك التأثير المزعوم ثانياً، ولتأثير مدرسه قم وقادتها بتلك الروايات أكثر من الكافى مرّاتٍ ومرّاتٍ ثالثاً، فالصدوق الذى عُيّد مُمَثِّلاً- لمدرسه قم كانت له آراء عقليه كثيره جداً فى كتبه لا سيما فى أوائل إكمال الدين، ثمّ إنّّه أفرد كتاباً بعنوان التوحيد يتفق فى موضوعه مع اصول الكافى ، وله علل الشرائع وهو أوضح فى الدلاله على المقصود، وأوضح منه ما ورد فى اعتقادات الصدوق.

الخامس: إنّ ما فى ديباجه الكافى يشهد على بطلان الزعم المذكور، إذ بيّن فيها الكلينى أنّه سيتبع المنهج الروائى فى تحصيل الأحاديث الشريفه، وهذا واضح لمن راجع خطبه الكافى ، بل وفيها التصريح بعجز العقل عن إدراك جميع الأحكام، وأنّ المدرّك منها ما هو إلّا أقلها.

السادس: إنّ سهل بن زياد نفسه، كان من مشهورى الرواه، ومنهجه روائى بحت كما تشهد عليه كتب الحديث، وليست له آراء عقليه فى مروياته، حتى يُدعى تأثره بالمنهج العقلى، كما أنّ انتقاءه لمروياته وإنّ عبّر عن منهجه، إلّا أنّ مروياته فى الكافى لم تنحصر

بأصوله التي ردت على الأفكار والاتجاهات السائدة في ذلك العصر، وإنما كان جلّها في الأحكام الشرعية الفرعية التي لا تختلف بكثير أو قليل بين رواد مدرستي قم وبغداد؛ لأنها من الأمور التوقيفية التي لا دخل للآراء العقلية في صياغتها، على أن الطريق إلى مرويات سهل في الكافي لم يكن إلّا عبر مشايخ القميين والرازيين كما تقدّم. كما ان الشيخ الطوسي لم يرو كتابه الا عن مشايخ قم وحدهم، بل لم يقع في طريقه إليه غيرهم (١) وأما كتابه النوادر، فقد عُرف من طريق ابن قولويه القميّ. (٢)

وأما عن شُبهه الغلوّ وعلاقه ذلك بالجوانب العقلية، فإنّها لم تثبت بحقّه، وأحاديثه خير شاهدٍ على براءته منها، إذ ليس فيها ما يُشتم منه رائحه الغلوّ. هذا فضلاً عن توسّع القميين في معنى الغلوّ، وتسرعهم في تطبيقه على مصاديق ليست في شيء منه.

وعوداً على بدءٍ نقول:

زار الكليني المراكز العلمية في العراق بعد أن اتخذ بغداد قاعده لانطلاقه منها إلى المراكز العلمية الأخرى سواء كانت في العراق أو الشام أو غيرها.

فقد حدّث عن مشايخ الكوفة، كابن عقده، وابن معمر، والرزاز، وحُميد بن زياد الكوفي نزيل سورا، ثم انتقل إلى نينوى (قرية قرب الحائر الحسيني) وبقي فيها إلى أن مات سنة ٣١٠ق بلا- خلافاً من أحد، ولم تعرف له رحله إلى الري وقم حتى يحتمل لقاء الكليني معه خارج الكوفة بل سورا. وهذا دليل واضح على أنّ مغادره الكليني الري ليست كما يتصوّر البعض فيزعم أنّه دخل بغداد في السنوات الأخيرة من عمره وبالضبط في سنة ٣٢٧ق اعتماداً منه على إجازة الكليني روايه مصنفاته لتلميذ أبي الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز ببغداد في تلك السنة على ما جاء في مشيخه التهذيب. (٣) و فهرست الشيخ. (٤)

وأى علاقته بين تاريخ منح الإجازة العلميّة في بلد كِبغداد لشخص في روايه مسموعاته، وبين معرفه زمان دخول المانح إلى بغداد نفسها؟

وكيف نفسّر لقاءه مع مشايخ الكوفة، وسوراء، الذين حدّث عنهم وفيهم مَنْ مات

ص: ٨٣

١- ١). فهرست الشيخ الطوسي، ص ٨٠، ص ٣٢٩.

٢- ٢). رجال النجاشي، ص ١٨٥، ش ٤٩٠.

٣- ٣). تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٢٩ من المشيخه.

٤- ٤). فهرست الشيخ الطوسي، ص ١٣٥، ش ٥٩١. [١]

سنه (٣١٠ق) مع القول بعدم دخوله العراق إلغافى أواخر حياته؟ بل كيف يجتمع سفره إلى مكّه المكرّمه، والشام دون المرور بالعراق إن لم تكن بغداد منطلقه إليها بسنه واحده هي سنه (٣٢٧ق)، هذا مع انعدام واسطه السفر السريع فى عصره، وكون قلبه فى تلك الأمصار لغايه علميه، ممّا يتطلّب المكوث فى كل مركز زمنًا؟

فقد ذكر ابن عساكر الدمشقى (ت/ ٥٧١ق) فى تاريخ دمشق، أنّ الكلىنى قدم إلى دمشق، وحدث ببلبك. (١)

كما ذكر الكلىنى نفسه ما يدلّ بوضوح على وصوله إلى الحجاز فقد قال فى باب مولد النبى صلى الله عليه وآله ما نصّه: «وُلِدَ النبى صلى الله عليه وآله لاثنتى عشره ليله مضت من شهر ربيع الأوّل فى عام الفيل يوم الجمعة مع الزوال إلى أن قال: وحملت به امّه فى أيام التشريق عند الجمره الوسطى وكانت فى منزل عبد الله بن عبد المطلب، وولدتها فى شِعْبِ أَبِي طَالِبٍ فى دار محمّد بن يوسف، فى الزاويه القُصوى عن يسارك وأنت داخل الدار». (٢)

ومن البعيد أن يكون هذا الوصف من غير مُشاهدته، بل هو ظاهر فيها. على أنّ قوافل الحجاج إلى مكّه المكرمه من إيران كانت تمرّ فى ذلك الوقت إمّا على طريق البصره، أو على طريق الكوفه، كما أنّ الرحله من إيران إلى دمشق لا تتمّ بدون المرور بالعراق فى ذلك العصر، ومنه يعلم أنّ دخول الكلىنى العراق لو كان فى سنه ٣٢٧ق لكان هذا يعنى أنّه طوى كلّ تلك المسافات الطويله بسنه واحده، لوفاته رحمه الله سنه ٣٢٨ق على قولٍ سيأتى، وهو كما ترى!

وعلى أيه حال، فإنّ لوصول الكلىنى إلى بغداد الأثر الفعّال فى نشر حديث أهل البيت عليهم السلام على أوسع نطاق فى مركز الحكومه العباسيه مما لم يُعهد ذلك بتلك الدرجه عند أساطين الحديث قبله.

شيوخه:

تتلمذ الكلىنى على مشايخ كثيرين بحكم طول تجواله، وسعه رحلاته، وتعدّد أسفاره، وأغلب الذين عرفوا منهم، هم من كانت لهم روايات فى الكافى، ولو وصلتنا

ص: ٨٤

١-١. تاريخ دمشق، ج ١٦، ص ١٣٧.

٢-٢. اصول الكافى، ج ١، ص ٥٠٦، باب ١١١. [١]

كتبه الأخرى لوقفنا على آخرين ضاعت أسماؤهم علينا بضياح كتبه سوى الكافي الذي بقي والحمد لله.

وسوف لن نذكر في التعداد الآتي لمشايقه من عِدِّ من مشايخه بلا قطع في ذلك، كسهل بن زياد الذي مات في زمان الغيبة الصغرى، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت/ ٢٧٤ أو ٢٨٠ق)، أو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي كان حياً في زمان وفاه البرقي، وغيرهم. ولن نكرّر ذكر الأسماء المتّحده في شخص واحد، وإن وردت في كتب الرجال والأسانيد بصورة مختلفه، ممّا أدّى ببعض الدارسين إلى جعل الشيخ الواحد ثلاثه مشايخ! وأما الأسماء المشتركه فلن نذكر منها إلّا المتعّين بحسب الامكان، مع ترك التفاصيل الأخرى كالآتي:

١. أبو بكر الحنّبال: اصول الكافي ٢: ٦٥٢/٣.

٢. أبو داود: فروع الكافي ٣: ٩ / ٦، ٣: ٤٩ / ٤ وغيرها، وقد اختلفوا كثيراً في تحديد اسمه.

٣. أحمد بن إدريس، أبو علي الأشعري القمي (ت/ ٣٠٦ق): له روايات كثيره في جميع أجزاء الكافي.

٤. أحمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وهو ابن ابن البرقي، فصحف إلى ابن اميه، والصواب: ابن ابنه: فروع الكافي ٣: ٤٤٥ / ٢٠، ٤: ٣ / ٦، ٥: ٧٨ / ٨، وهو من رجال عدّه الكافي الذين يروى عنهم الكليني عن البرقي أحمد ابن محمّد بن خالد، بلفظ: «عدّه من أصحابنا».

٥. أحمد بن محمّد بن أحمد بن طلحه، أبو عبد الله العاصميّ، كوفي نزل بغداد:

فروع الكافي ٣: ٥٠٥/١٨.

٦. أحمد بن محمّد بن سعيد أبو العباس الكوفي المعروف بابن عُقده الزيدي الجاروديّ الحافظ (ت / ٣٣٣ق) وقيل (٣٣٢ق) والأول أشهر: فروع الكافي ٥: ٤/٦.

٧. أحمد بن محمّد بن عبد الله: فروع الكافي ٣: ٥٠١/١٥.

٨. أحمد بن محمّد بن علي: فروع الكافي ٤: ٦٨/٣.

٩. أحمد بن مهران: اصول الكافي ١: ٤٢٤ / ٦٠، و: ٤٥٨/٣.

١٠. إسحاق بن يعقوب: كمال الدين ٢: ٤٨٣ / ٤ باب ٤٩.

١١. إسماعيل بن عبد الله القرشي: روضه الكافي ٨: ٢٩٣/٤٤٨.

١٢. حبيب بن الحسن: فروع الكافي ٧: ٢٢٩ / ٤ و ٥.

١٣. الحسن بن خفيف: اصول الكافي ١: ٥٢٣ / ٢١.

١٤. الحسن بن عليّ العلويّ: تهذيب الأحكام ٣: ٢٣٠ / ٧٢٦، واحتُمّل اتّحاده مع الحسن بن عليّ بن الحسن الدينوريّ العلويّ أحد مشايخ والد الصدوق (ت / ٣٢٩ق).

١٥. الحسن بن عليّ الهاشميّ: تهذيب الأحكام ٤: ٣٠١/٩١٠، ٩١١، ٩١٢.

١٦. الحسن بن الفضل بن زيد [يزيد] اليمانيّ: أصول الكافي ١: ٥٨٦/١٣.

١٧. الحسين بن أحمد بن هلال: روضه الكافي ٨: ٢٥٧ / ٣٧٠، واحتُمّل التصحيف فيه، واستصوبوا: «الحسين، عن أحمد بن هلال» كما في أصول الكافي ١: ٣٤٢ / ٢٩، وقد روى النعمانيّ في كتاب الغيبة عن الكلينيّ، عن الحسين بن أحمد، عن أحمد بن هلال:

الغيبة: ١٦٧.

وقد اختار بعضهم القول بأنّ الحسين هذا هو الحسين بن أحمد المالكيّ أحد مشايخ والد الصدوق رحمه الله.

١٨. الحسين بن الحسن الحسينيّ الأسود الهاشميّ العلويّ الرازيّ، أبو عبد الله:

فروع الكافي ٥: ١/١٠٩ و ٣٤٥ / ٥ و ٧: ١/١٠٩.

١٩. الحسين بن محمّد الأشعريّ، أبو عبد الله القميّ: له في الكافي أكثر من أربعمائه وخمسين حديثاً.

٢٠. حُمَيد بن زياد، أبو القاسم الكوفيّ النينويّ (ت / ٣١٠ق): له أكثر من ثلاثمائه حديث في الكافي.

٢١. داود بن كوره، أبو سليمان القميّ: أحد رجال عدّه الكافي الذين يروى الكلينيّ بتوسّيطهم عن أحمد بن محمّد بن عيسى، وموارد هذه العده كثيره في الكافي.

٢٢. سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعريّ القميّ، شيخ الطائفة، وفقهها، ومحدّثها، ووجهها في عصره (ت / ٢٩٩ أو ٣٠١ق).
أصول الكافي ١: ٥٢٤ / ١٠ و ٥٣٠ / ١ و ٥٣٥ / ٦ و ٥٣٩ / ٦ و ٥٤٣ / ٧، ٨ و ٥٥٢ / ٩ و ٥٥٨ / ١١ و ٥٦٤ / ١٢، وفروع الكافي ٣: ٢٧٦ بعد الحديثين ٤ و ٥.

ولا- عجب في ندره مرويات الكليني عنه في فروع الكافي ، ولا مجال لتحفظ ثقه الإسلام من روايات سعد في الأحكام لتوهم شذوذها كما قد يُفترى، فالكليني أعرف الناس بجلالته وفقهه وتثبته، وإنما وراء تلك الندره كما يترأى لى هو وفاه سعد شيخ الشيعة ووجهها وفقهها بُعيد لقاء ثقه الإسلام به، أو لقصر اللقاء بينهما لسبب آخر غير الموت مُشَّت الأحياب.

ولا ينتقض هذا، بإمكان الإكثار عنه بالواسطه، لأنه لا يتناسب مع علو الإسناد الذى هو من دأب المحدثين الكبار كالكليني الذى بإمكانه الروايه عن مشايخ سعد بواسطه واحده.

٢٣. عبد الله بن جعفر بن الحسن بن مالك بن جامع الحميرى، أبو العباس القمى:

اصول الكافي ١: ٣٤٢/٢٩.

٢٤. على بن إبراهيم بن هاشم القمى (ت/ بعد سنه ٣٠٧ق): له روايات كثيره جداً فى الكافي تزيد على خمسه آلاف روايه.

٢٥. على بن إبراهيم بن محمّد بن الحسن بن محمّد بن عبيد الله بن الحسين بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب عليهم السلام: فروع الكافي ٦: ٢٢٥/٤.

٢٦. على بن الحسين السّعدآبادى، أبو الحسن القمى، أحد رجال عدّه الكافي الذين يروى الكليني بتوسّطهم عن البرقى، وموارد هذه العدّه كثيره جداً فى الكافي.

٢٧. على بن محمّد بن أبى القاسم عبد الله بن عمران البرقى، المعروف أبوه بماجیلوئيه، يكنى: أبا الحسن، ويلقب أبو القاسم ببنّدار، ولهذا وَرَدَ فى أسانيد الكافي بأكثر من عنوان، منها: (على بن محمّد بن بنّدار): له روايات فى الكافي تزيد على مائتين.

وهو من رجال عدّه الكافي الذين يروى الكليني بتوسّطهم عن البرقى، وهو ابن بنت أحمد بن محمّد بن خالد البرقى، ولهذا يعبر عنه بابن بنت البرقى وفد صُحّف فقيل: ابن اذينه، والصواب ابن بنته كما تبّه عليه غير واحد من الأعلام.

٢٨. على بن محمّد الكليني، وهو خال الشيخ الكليني وأستاذه: فروع الكافي ٥: ٥٤١/٥.

٢٩. على بن موسى الكميذاني، من رجال عدّه الكافي الذين يروى الكليني بتوسّطهم عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعرى، وموارد هذه العدّه كثيره فى الكافي .

٣٠. القاسم بن العلاء الأذربيجاني (ت/٣٠٤ق): اصول الكافي ١: ١٩٨ / ١ و: ٥١٩/٩.

٣١. محمد بن أحمد الخفاف النيسابوري: تاريخ دمشق ١٦: ١٣٧، والوافي بالوفيات ٥: ٢٦٦.

٣٢. محمد بن أحمد بن عبد الجبار: لسان الميزان لابن حجر ٥: ٤٣٣ في ترجمه الكليني، مصرحاً بأنه حدث عنه في بغداد، وهو غير محمد بن عبد الجبار المعروف بمحمد بن أبي الصهبان القمي الذي حدث الكليني عنه بالواسطة.

٣٣. محمد بن أحمد بن علي بن الصلت القمي: روضه الكافي ٨: ٥٢٣/ ٣٣٤.

٣٤. محمد بن إسماعيل، أبو الحسن النيسابوري: له أكثر من مئتي رواية في الكافي .

٣٥. محمد بن جعفر، أبو العباس الرزاز الكوفي: فروع الكافي ٤: ٣٩٠ / ٩ و: ٣٣٦ / ١٨ وغيرهما.

٣٦. محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدي، أبو الحسين الكوفي ساكن الرى، يُقال له: محمد بن أبي عبد الله (ت/٣١٢ق): فروع الكافي ٣: ٧٨ / ٥ و: ١٩٧ / ١ وغيرهما.

٣٧. محمد بن الحسن الطائى الرازى: روى عنه الكليني كما فى طريق النجاشى إلى كتاب على بن العباس الجراذيني: ٢٥٥/٦٦٨.

٣٨. محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، أبو جعفر الأشعري القمي (ت/ ٢٩٠ق):

فروع الكافي ٣: ١٨ / ١١ و: ٤١٣ / ١ و: ٥٠٠ / ٢١ وغيرها. وهو من رجال العده فى الكافي الذين يروى الكليني بتوسطهم عن سهل بن زياد، وللعلماه النورى رأى فى المقام ينفى فيه كون محمد بن الحسن فى تلك العده هو الصفار خاتمه مستدرک وسائل الشيعة / العلماء النورى ٣: ٥١٦ (الطبعة المحققة) .

٣٩. محمد بن عبد الله بن جعفر بن الحسين بن جامع بن مالك الحميري، أبو جعفر القمي: فروع الكافي ٦: ٣٥٨/٦.

٤٠. محمد بن عقيل الكليني: فروع الكافي ٤: ٢٢٤ / ١، وهو من رجال العده فى الكافي الذين يروى الكليني بتوسطهم عن سهل بن زياد، وموارد هذه العده كثيره فى الكافي.

٤١. محمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الهمداني: صرح الشيخ آقا بزرك الطهراني

فى طبقات أعلام الشيعة: ٢٨٣ القرن الرابع بأنه من مشايخ الكلينى.

٤٢. محمد بن على الجعفرى، أبو الحسين السمرقندى: تاريخ دمشق ١٦: ١٣٧، و الوافى بالوفيات ٥: ٢٦٦.

٤٣. محمد بن على بن معمر الكوفى: فروع الكافى ٤: ٤٩ / ١٤ وفيه: (محمد ابن على، عن معمر). والصحيح: (بن معمر). انظر روضه الكافى ٨: ١٨ / ٤ و: ٣١/٥.

٤٤. محمد بن على بن معن: كتاب التوحيد للشيخ الصدوق: ٧٢ / ٢٧ باب رقم ٢ / ٢.

٤٥. محمد بن محمود، أبو عبد الله القزوينى: اصول الكافى ١: ٤٩ ذيل الحديث الخامس.

٤٦. محمد بن يحيى، أبو جعفر العطار القمى، له روايات فى الكافى تمثل المرتبه الثانيه فى الكثره بعد روايات على بن إبراهيم فيه.

ومن ملاحظه التوزيع الجغرافى لمشايقه يعلم أنه حدث عن علماء مختلف الأمصار الإسلاميه والمدن المشهوره، ككَلين، والرّى، وقم، وهَميدان، وقزوين، و آذربيجان، وسمرقند، كما حدث عن مشايخ بغداد، والكوفه وسوراء، واليمن فى رحله واسعه شملت خراسان والعراق والحجاز والشام.

تلاميذه والراون عنه:

تلمذ على الشيخ الكلينى، وروى عنه عدد كثير من العلماء والفضلاء الذين تلقوا كتابه الكافى منه، ورووه عنه، واستنسخوه، ونشروه، وإلى نسخهم تنتهى نسخه، (١) وقد كان مجلس الكلينى رحمه الله يتصف بالانفتاح العلمى والحرية الفكرية، ومن أمارات ذلك أنّ حلقه درسه لم تكن أحاديه المذهب، بل كانت تضم إلى جانب تلامذته من الشيعة الإماميه بعض أهل السنه أيضاً الذين أصبحوا من الفقهاء وألّفوا فى الفقه والحديث كتباً على مذاهبهم، وهى وإن لم يقدر لها البقاء إلّا أنّ أسماءها لم تزل محفوظه فى فهارس الكتب المعتره كفهرست ابن النديم وغيره.

ص: ٨٩

والذى نعرفه من أسماء تلاميذ الكليني والراوين عنه أقل بقليل مما نجعله، لكثرة مجالسه العلميه تبعاً لرحلاته وسعه أسفاره، وتجوّاله فى الكثير من المراكز العلميه المعروفه فى عصره والتي كانت تعج بأفواج الرواه فى ذلك الحين، وقد يجد المتتبع غير من سنذكره منهم، وهم:

١. أحمد بن إبراهيم بن أبى رافع الصيمرى الكوفى، ساكن بغداد: قال الشيخ فى بيان طريقه إلى ما رواه عن الكلينى: «...» وأخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، عن أحمد بن أبى رافع، وأبى الحسن عبد الكريم بن عبد الله ابن نصر البزاز بتيس وبغداد عن أبى جعفر محمّد بن يعقوب الكلينى جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة ببغداد بباب الكوفه بدرج السلسله سنه سبع وعشرين وثلاثمائة» (١) انتهى.

وقد فهم بعض المعاصرين من هذه العبارة أنّ الكلينى رحمه الله قد أجاز تلميذيه المذكورين بتيس وبغداد، ورتّب على ذلك أشياء كثيره كوصول الكلينى إلى تيس فى رحلاته العلميه وأشياء اخرى يسمج ذكرها، ولو تأمّل قليلاً لعرف أنّ ابن الحاشر (ت/٤٢٣ق) سمع من شيخيه بمنطقتى تيس وبغداد ما أجازهما الكلينى ببغداد سنه ٣٢٧ق. وأنّ الكلينى لم يصل إلى تيس ولم يرها.

٢. أحمد بن أحمد، أبو الحسين الكوفى الكاتب: رجال النجاشى: ٣٧٧/١٠٢٦.

٣. أحمد بن الحسين العطار، أبو الحسين: عيون المعجزات لحسين بن عبد الوهاب: ٧.

٤. أحمد بن على بن سعيد، أبو الحسين الكوفى: فهرست الشيخ الطوسى:

١٣٦/٥٩١.

٥. أحمد بن محمّد بن على، أبو الحسين الكوفى الكاتب: رجال الشيخ الطوسى: ٧٠ / ٤٥٠، ويحتمل قوياً اتّحاده مع مَنْ قبله كما تبه عليه جمله من الأعلام، وهو الظاهر أيضاً.

٦. أحمد بن محمّد بن محمّد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين ابن سُنْسُن، أبو غالب الزرارى (ت/٣٦٨ق): صرّح برسالته المعروفه بأنّه يروى جميع الكافى عن مصنفه، بعضه قراءة، وبعضه إجازة، قال: «وقد نسختُ منه كتاب الصلاه والصوم فى نسخه، وكتاب الحجّ فى نسخه وكتاب الطهر والحيض فى جزء، والجميع

ص: ٩٠.

مجلّد. وعزمي أن أنسخ بقيه الكتاب إن شاء الله في جزء واحد، ورق طلحيّ» رساله أبي غالب الزراري : ١٧٦ - ١٧٧/٩٠.

٧. إسحاق بن الحسن بن بكر العقرابي أو العقرواني، التمار، يكنى: أبا الحسن، رجال النجاشي : ٣٧٧/١٠٢٦

٨. جعفر بن محمّد بن جعفر بن موسى بن قولويّه، أبو القاسم (ت/ ٣٦٧ أو ٣٦٨ أو ٣٦٩ق) : روى عن الكليني كثيراً في كتابه (كامل الزيارات) : ٢٤٨ و ٢٤٩ و ٣٢٩، و ٣٣٠ وغيرها.

٩. أبو الحسن بن داود: رجال النجاشي : ١٩٨ / ٨٢ في ترجمه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري.

١٠. أبو سعد الكوفي شيخ الشريف المرتضى: تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ١٦:

١٣٧.

١١. عبد الكريم بن عبد الله بن نصر، أبو الحسين كما في فهرست الشيخ : ١٣٦ / ٥٩١، أو أبو الحسن البزاز التنيسي: تقدّم عند ذكر أحمد بن إبراهيم برقم ١/.

١٢. عبد الله بن محمّد بن ذكوان (من أهل السنّه) : تاريخ دمشق الكبير ١٦: ١٣٧.

١٣. عليّ بن أحمد بن موسى الدقاق: الخصال للصدوق ١: ١٦٠ / ٢٠٩ و ١: ١٦٧ / ٢١٩ و ٢: ٦٤٣ / ٢٣، وذكره في علل الشرائع ١: ١٣٥ و ١٥٤ بعنوان عليّ بن أحمد بن محمّد الدقاق، وفي بعض النسخ: علي بن أحمد بن محمّد بن موسى الدقاق.

١٤. عليّ بن عبد الله الورّاق: طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع) : ٣١٥.

١٥. عليّ بن محمّد الرازي: طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع) : ١٧، وانظر: الشيخ الكليني البغدادي وكتابه الكافي الفروع : ١٠٤ هامش رقم ٣/.

١٦. عليّ بن محمّد بن عبدوس، أبو القاسم الكوفي: تاريخ دمشق الكبير ١٦: ١٣٧.

١٧. محمّد بن إبراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني، المعروف بابن أبي زينب، صاحب كتاب الغيبة ، حدّث فيه كثيراً عن الكليني.

١٨. محمّد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب، أبو الحسن، الفقيه المعروف بالشافعيّ:

شرح اصول الكافي للمظفر ١: ٢٤، انظر كتبه على المذهب الشافعي في فهرست ابن

النديم: ٣٠١ فى أخبار الشافعى وأصحابه، الفن الثالث من مقاله السادس، وله كتب فى الفقه على المذهب الشيعى ذكرها ابن النديم فى فهرست أيضاً: ٢٧٨ الفن الخامس من مقاله السادس.

١٩. محمّد بن أحمد بن عبد الله بن قُضاعة بن صفوان بن مهران الجمّال نزىل بغداد، المعروف بأبى عبد الله الصفوانى (ت/ ٣٥٨ق): خاتمه مستدرک الوسائل ٣: ٤٧٠.

٢٠. محمّد بن أحمد بن محمّد بن سنان الزاهرى، أبو عيسى، نزىل الرى: شرح اصول الكافى للمظفر ١: ٢٤.

٢١. محمّد بن الحسين البروفرى: كفايه الأثر للخزاز القمى (من أعلام القرن الرابع الهجرى): ٢٩٧.

٢٢. محمّد بن عبد الله بن المطلب، أبو المفضل الشيبانى، نزىل بغداد (ت/ ٣٨٧ق):

روى أحاديث كثيره عن الكلينى فى أمالى الشيخ الطوسى، وانظر فهرست الشيخ الطوسى: ١٣٦ / ٥٩١.

٢٣. محمّد بن على بن الحسين بن موسى بن بابويه، أبو جعفر القمى الشهير بالصدوق: فضل الكوفه ومساجدها لمحمد بن جعفر المشهدى الحائرى: ٤٩ تحت عنوان: «ذكر الصلاه فى زوايا المسجد المعروف بمسجد السهله»، فقد أخرج حديثاً مسنداً إلى الشيخ الصدوق، وفيه قال الصدوق: «حدّثنا الشيخ الفقيه محمّد بن يعقوب، قال: حدّثنا على بن إبراهيم، عن أبيه. . . الخ».

والظاهر من هذا المورد، أنّ الشيخ الصدوق يروى عن الكلينى بالإجازة منه مكاتبه ومن ألفاظ الأداء بالإجازة: (حدّثنا)؛ لأنّ الصدوق وُلِدَ فى قم بحدود سنه (٣٠٦ق)؛ وكان عمره وقت خروج الكلينى من الرى إلى بغداد دون الخامسة، كما أنّه لم يخرج من قم إلّا بعد سنه ٣٢٩ق بحسب تتبعنا لأسفار الشيخ الصدوق ورحلاته العلميه، واحتمال عوده الكلينى من العراق إلى قم، والتقاء الصدوق به وهو فى سنّ تحمل الروايه، لا دليل عليه.

٢٤. محمّد بن على بن طالب، أبو الرجاء البلدى: طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع): ٢٩٠.

٢٥. محمد بن علي ماجيلويه بن أبي القاسم عبدالله الملقب ببيندار، ابن عمران الجنابي البرقي: شرح اصول الكافي للمظفر ١: ٢٤.

٢٦. محمد بن محمد بن عصام الكليني: من لا يحضره الفقيه للصدوق ٤: ٥٣٤ من المشيخه، في الطريق إلى ما رواه عن الكليني.

٢٧. محمد بن موسى المتوكل: كمال الدين للصدوق ٢: ٦٧٥ / ٣١ (نوادير الكتاب).

٢٨. هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد التلعكبري من بني شيبان (ت/ ٣٨٥ق):

فهرست الشيخ: ١٣٦ / ٥٩١ و تهذيب الأحكام ١٠: ١٣ من المشيخه.

مؤلفاته:

للكليني رحمه الله كما في ترجمته في رجال النجاشي ورجال الشيخ وغيرهما بعض المؤلفات التي لم يصل شىء منها إلينا مع الأسف سوى الكافي، وهي:

كتاب تعبير الرؤيا، وكتاب الرد على القرامطة، وكتاب الرسائل أو (رسائل الأئمة عليهم السلام) الذي ينقل عنه السيد ابن طاوس في كشف المحجّه بعده مواضع (١) وقد صيِّح اسمها في بعضها فورد بلفظ (الوسايل) (٢) مما اشتبهه على البعض فعده كتاباً للكليني، وهو ليس إلّا (الرسائل). كما نقل عنه صدر الدين الشيرازي (ت/ ١٠٥٠ق) في شرح اصول الكافي ٢: ٦١٥-٦١٢ ولم نجد له ذكراً بعد هذا التاريخ!

وله كتاب ما قيل في الأئمة عليهم السلام من الشعر، وكتاب الرجال.

وكتاب الكافي وهو الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا من كتبه كاملاً بأصوله وفروعه وروضته، ومن طرق شتى.

كما نسب له السيد المحقق العلامة المغفور له عبد العزيز الطباطبائي رحمه الله في كتابه الغدير: ٣٨ كتاباً آخر بعنوان: «كتاب خصائص الغدير، أو خصائص يوم الغدير» ولم أجده عند غيره.

ص: ٩٣

١-١. فتح الأبواب، ص ١٤٣-١٤٤؛ [١] وكشف المحجّه، ص ١٥٩ و ١٧٣ و ١٨٩ وكلاهما للسيد ابن طاوس.

٢-٢. كشف المحجّه، ص ١٥٣.

وُصِفَ الكليني في كلمات الأعلام من الفريقين (الشيعة والعامه) بأجمل آيات الثناء والتبجيل، مما يُشير ذلك إلى فضله وجلالته، ويُشيد بمنزلته ومكانته.

أما عن علماء الشيعة بالذات، فهم ابتداء من عصر الكليني وإلى يومنا هذا متفقون على كونه سلطان المحدثين وامامهم الأقدم، وربما يسمح القول في بيان كلماتهم إلّا أنّ الاكتفاء ببعضها لا بدّ منه في إيضاح جمل الثناء عليه، فنقول:

قال الشيخ الصدوق (ت/ ٣٨٠ق): «الشيخ الفقيه محمّد بن يعقوب رضى الله عنه (١)». (٢)

وقال الشيخ النجاشي (ت/ ٤٥٠ق): «شيخ أصحابنا في وقته بالرّى ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم». (٣)

وقال الشيخ الطوسي (ت/ ٤٦٠ق): «ثقه، عارف بالأخبار». (٤) و: «جليل القدر، عالم بالأخبار». (٥)

وقال السيّد ابن طاوس الحلّي (ت/ ٦٦٤ق): «الشيخ المتّفق على ثقته وأمانته محمّد بن يعقوب الكليني تغمّده الله جلّ جلاله برحمته». (٦)

وهكذا نجد الثناء عليه في جميع كتب الشيعة التي تعرّضت لذكره كما في معالم العلماء: ٦٩ / ٦٦٦ و المعبر: ٧، و رجال العلامة: ١٤٥ / ٣٦، و رجال ابن داود: ٣٤١ / ١٥٠٧، و الدرايه: ٦٩، و مرآه العقول ١: ٣، و الفوائد الرجاليه ٣: ٣٢٥، و تكمله الرجال ٢: ٤٨٦، و روضات الجنات ٦: ١١٢، و كشف المحجّه: ٤١٨، و الفوائد الرضويه: ٦٥٧، و هديه الأحياب: ٣٤٧، و سفينه البحار ٢: ٣٩٤، و الكنى والألقاب ٢: ٩٨، وعشرات غيرها.

هذا، ولفقيد الأمه، وإمامها الراحل، الإمام الخميني طاب ثراه الزكي ورضى الله عنه، كلمات من نور بحق الكليني قدّس سرّه سجّلها في أوائل كلّ حديث من أحاديث كتابه المعروف ب «الأربعون حديثاً»، وإليك مقتطفات منها:

«الأجل، ثقه الإسلام»: ٢٢ / ١، «ثقه الإسلام والمسلمين»: ٢٤٠ / ١٦، «وعماد

ص: ٩٤

١- ١). فضل الكوفه ومساجدها، ص ٤٩. [١]

٢- ٢). الفقيه، ج ٤، ص ١٦٥، ح ٥٧٨، باب ١١٥ وغيره.

٣- ٣). رجال النجاشي، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٤- ٤). فهرست الشيخ، ص ١٣٦، ش ٥٩١. [٢]

٥- ٥). رجال الشيخ، ص ٤٩٥، ش ٢٧.

٦- ٦). كشف المحجّه، ص ١٨٥. [٣]

المسلمين» : ٢١٥ / ١٤، «ركن الاسلام وثقته» : ٣٢٨ / ٢٢، «حجه الفرقة وثقتها» : ٣٣٦ / ٢٣، «فخر الطائفة وذخرها» : ٢٧٠ / ١٨، «ومقدّمهم» : ٢٤٠ / ١٦، «وإمامهم» : ٣١٢ / ٢١، «سلطان المحدثين» : ٢٢٦ / ١٥، «شيخ المحدثين وأفضلهم» : ٣٦٤ / ٢٥، «عماد الإسلام والمسلمين» ٥٢٤ / ٣٥، «رئيس المحدثين» : ١٦٣ / ١٠، «أفضل المحدثين وأقدمهم» :

٣٥٠ / ٢٤، «الإمام الأقدم... ورئيس الأئمة» : ٢٥٦ / ١٧، «حجه الفرقة وإمامهم» : ٣١٢ / ٢١، «الشيخ الأقدم، والركن الأعظم محمّد بن يعقوب الكليني رضوان الله عليه» : ٥٨٨ / ٤٠، و «كرم الله وجهه» : ٣١٢/٢١.

وإذا كان الكليني هو هكذا في نظر أقطاب علماء الشيعة، فاعلم أنه قد وصف عند أعلام أهل السنّة بأوصاف جليله أيضاً كالمجدّد، والفقيه، والعالم، ونحو ذلك من الأوصاف التي تبين مكانته بنظرهم، خصوصاً وهم يعلمون من تخرج على يديه من فقهاءهم ورواتهم.

ولهذا تجد ذكره العطر في الكتب المعتمده عندهم، إذ ترجم له - مع الثناء عليه - العديد منهم، وهم:

١. عبد الغنى بن سعيد الأزديّ المصريّ (ت/٤٠٧ق) في المؤتلف والمختلف، كما في كتاب الغدير للعلامه المحقق المرحوم السيد عبد العزيز الطباطبائي: ٣٩.

٢. ابن ماكولا، أبو نصر عليّ بن هبه الله (ت/٤٧٥ق) في الاكمال ٤: ٥٧٥.

٣. ابن عساكر الدمشقيّ الشافعيّ (ت/٥٧١ق) في تاريخ دمشق الكبير ١٦: ٣٧.

٤. أبو السعادات مبارك بن محمد بن الأثير (ت/٦٠٦ق)، عدّ الكليني من المجدّدين على رأس المائة الثالثه في كتابه: جامع الأصول ١٢: ٢٢٠، لما جاء في الحديث الشريف: «إنّ الله تعالى سبيعت لهذه الأمه على رأس كلّ مائه سنه من يجدّد لها دينها». أخرجه أبو داود في سننه ٤: ٤٨٠، والحاكم في مستدركه ٤: ٢٢ وغيرهما.

٥. عز الدين، أبو الحسن ابن الأثير (ت/٦٣٠ق) في كتابه الكامل في التاريخ ٨: ٣٦٤.

٦. ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم (ت/٧١١ق) في مختصر تاريخ دمشق ٢٣: ٣٦٢/٣٨٦.

٧. إسماعيل بن علي أبو الفداء (ت/ ٧٣٢ق) في المختصر في أخبار البشر ٢: ٨٧.

٨. الحسين بن محمد الطيّبي (ت/ ٧٤٣ق) في شرح مصابيح البغويّ (ت/ ٥١٠ق أو ٥١٦ق) ، كما في نهايه الدرايه للسيد حسن الصدر: ٥٤٩، نقل عنه أنّه عدّه من المجدّدين.

٩. أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبيّ (ت/ ٧٤٨ق) في المشتبه في الرجال المطبوع في متن توضيحه الآتي برقم (١٢) ، قائلاً: محمد بن يعقوب الكليني، من رؤوس فضلاء الشيعة في أيام المقتدر». وقال في سير أعلام النبلاء ١٥: ٢٨٠ / ١٢٥: «شيخ الشيعة وعالم الإماميه، صاحب التصانيف، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني...» .

وأطراه بأكثر من هذا الكلام في تاريخ الإسلام في حوادث سنه ٣٢٨ق، ص ٢٥٠/٤١٦.

١٠. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت/ ٧٦٤ق) في الوافي بالوفيات ٥: ٢٦٦.

١١. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت/ ٨١٧ق) ، في القاموس المحيط ٤: ٣٢٢ في ماده كَلَان.

١٢. شمس الدين محمد بن عبد الله محمد القيسي الدمشقي (ت/ ٨٤٢ق) في توضيح المشتبه (مشتبه الذهبي) ٧: ٣٣٧ (حرف الكاف) .

١٣. ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت/ ٨٥٢ق) في كتابيه: لسان الميزان ٥:

٤٣٣، و تبصير المنتبه ٣: ١٢١٩.

١٤. الزبيدي الحنفي (ت/ ١٢٠٥ق) في تاج العروس ٩: ٣٢٢ في ماده كَلَان.

١٥. خير الدين الزركلي الوهابي (ت/ ١٣٩٦ق) في الأعلام ٧: ١٤٥.

ولم يقتصر الثناء على الكليني على علماء الإسلام وحدهم، بل تعدّى ذلك، ليكون للمستشرقين إسهام في هذا الثناء أيضاً، فشهدوا بفضلهم في الحديث (والفضل ما شهدت به الأعداء) .

قال M. tyw nisidl oD عن المحمّدين الثلاثة أصحاب الكتب الأربعة: «وأول هؤلاء المحمّدين وأعلامهم منزله هو محمّد بن يعقوب الكليني الذي ألف كتاب الكافي في علم الدين» . عقيدته الشيعة، دونالدسن دوايت. م: ٢٨٣.

وقال: n likorP lir : «وفى أوائل القرن الرابع الهجرى كان مجدد فقه الإماميه هو أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكوليني [كذا] الرازى». تاريخ الأدب العربى / كارل بروكلمان ٣: ٣٣٩.

وفاته:

من المتفق عليه هو أنّ وفاه الكليني رحمه الله كانت ببغداد، وأنّه صلّى عليه نقيب الطالبين ببغداد السيّد محمّد بن جعفر الحسنى أبو قيراط المتوفى فى سنة (٣٤٥ق).

ولهم قولان فى تاريخ وفاته:

الأول: ذكره النجاشى وهو سنة (٣٢٩ق) سنة تناثر النجوم (١) ووافقه الشيخ الطوسى فى رجاله. (٢)

والثانى: قاله الشيخ الطوسى فى الفهرست وهو سنة (٣٢٨ق). (٣)

وقد مال لكلّ فريق، وتردّد بعضهم بين القولين. والراجح عندى هو الأول، ويؤيده أنّ الصولى (ت / ٣٣٥ق) قد أرخ فى كتابه (أخبار الراضى) وفاه الشيخ الكليني فى النصف من شعبان سنة ٣٢٩ق، والصولى من المعاصرين لثقه الإسلام. ومع كون مراد الصولى ب (النصف) هو اليوم الخامس عشر من شهر شعبان سيكون تاريخ وفاه الكليني معلوماً لدينا بالضبط وهو يوم الأحد ١٥ شعبان سنة ٣٢٩ هجرى قمرى، ٣٠ / ٢ / ٣٢٠ هجرى شمسى، الموافق لليوم الثامن والعشرين من شهر مايس لسنة ٩٤١ ميلادى.

وأما عن مكان قبره اليوم فهو فى الجانب الشرقى من بغداد فى جامع الصيّفويّه سابقاً واشتهر بالأصفيه فيما بعد، جنب المدرسه المستنصريه على شاطىء دجله، على يمين العابر دجله على جسر المأمون من الكرخ إلى الرصافه.

وهذا يخالف ما قاله الشيخ فى الفهرست من أنّه دفن بباب الكوفه، وأنّ قبره فى صرّاه الطائى، وقريب منه قول النجاشى.

لأنّ باب الكوفه هى أحد أبواب بغداد الأربعة، وهو واقع فى جهه الكرخ لا

ص: ٩٧

١-١. رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٢-٢. رجال الشيخ الطوسى، ص ٤٩٥، ش ٢٧.

٣-٣. فهرست الشيخ، ص ١٣٦، ش ٥٩١ (انتشارات الرضى قم).

الرصافه، والصره اسم لنهرين صغيرين يصبان في دجله من جهه الكرخ لا الرصافه أيضاً كما حَقَّقنا في محله.

والمقول عن المرحوم الدكتور مصطفى جواد (ت/ ١٣٨٩ق): أن مصب الصراه هو رأس الجعيفر الحاليه في المنطقه التي كان فيها بيت السيد محمد الصدر. (١)

وعلى أيه حال، فإن القبر الموجود في المدرسه الآصفيه قد تعرّض إلى الهدم والبناء أكثر من مرّه، وفي إحداها نبش القبر ووجد الشيخ رحمه الله وكأته دفن قبل ساعات ومعه ميّت صغير بكفنه كأته ولده، مما حملت هذه الكرامه الوالي العثماني الذي أمر بالهدم على تشييد القبر وبناء قُبه عليه، في قصه سائره أشار لها جمع من الأعلام. (٢)

الكافي:

الكافي موسوعه حديثيه، فيه إلى جانب ما يلبي حاجه الفقيه، دقائق فريده تتعلق بشؤون العقيده، وتهذيب السلوك، ومكارم الأخلاق.

والمنهج المتبع فيه لأجل الوصول إلى اصول الشريعه وفروعها وآدابها وأخلاقها، إنّما هو بالاعتماد على حَمَلَه آثار النبوه من نقله حديث الآل عليهم السلام، الذي هو حديث الرسول صلى الله عليه وآله، إذ صرّح أهل البيت عليهم السلام مراراً وتكراراً بأنهم لا يحدثون الناس إلّابما هو ثابت عندهم من أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، وأنهم كانوا يكتزونها كما يكتز الناس ذهبهم وورقهم، وأنها كلّها تنتهي إلى مصدر واحد، وباسناد واحد، (٣) لو قرأته كما يقول أحمد بن حنبل (ت/ ٢٤٠ق) على مجنون لبرئ من جنته. (٤)

ومن ثمرات هذا التضييق في روايه السنه المطهره في الكافي، وحصرها بذلك

ص: ٩٨

(١-١). انظر: ما قاله محقق نشوار المحاضره للتوحي، ج ١، ص ٢٧٥، هامش ٢.
(٢-٢). الفوائد الرجاليه، ج ٣، ص ٣٣٥ - ٣٣٦؛ ولؤلؤه البحرين، ص ٣٩٢، وروضات الجنات، ج ٦، ص ١١٧.
(٣-٣). وردت أحاديث كثيره بهذا المعنى يمكن أن تكون بمجموعها مثلاً جيّداً للتواتر المعنوي. انظر: المحاسن، ١٥٦ / ٨٧ :
١٨٥ / ١٩٤؛ وتفسير العياشي، ج ٢، ص ٣٣١، ح ٤٦؛ وأصول الكافي، ج ١، ص ٤١، ح ١٢٤، وص ٤٢، ح ١٤؛ وج ١، ص ٣٢٩،
ح ٢ و ٣ و ٤؛ وأمالى الشيخ المفيد، ص ٤٢، ح ١٠؛ وكفايه الأثر للخزاز القمي، ص ٣٢٧؛ والاحتجاج للطبرسي، ص ٣٢٧؛
والوسائل، ج ٢٧، ص ١٠٤، ح ٨٥ و ٨٦ باب ٨ من أبواب صفات القاضي؛ وج ٢٧، ص ١٤٧، ص ٣٢ باب ١١ من أبواب صفات
القاضي.

(٤-٤). الصواعق المحرقة، ص ٣٠٣. [١]

النمط من حملة الآثار، أنك لا تجد بينهم للامويين وأذناهم وأنصارهم وزناً ولا اعتباراً، ولا للخوارج والنواصب ورواتهم ذكراً، ولا لمن لم يحفظ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أهل بيته عليهم السلام (١) عيناً ولا أثراً. (٢)

كما لا تجد في أخبار الكافي لمن نافق ممن تسمى بالصحابه ولصق بهم (٣) خبراً، وأما عن أخبار المؤمنين منهم، فهي إما أن تمر طرقها عبر من تجب الكليني رواياتهم فلا- يروى عنهم ولا- كرامه. وإما أن تمر عبر غيرهم، ممن لا- طريق لنا في معرفه درجه وثافتهم، إذ لم يسلم علماء جرحهم وتعديهم من الجرح في أنفسهم، ومن يكن هكذا حاله، فلا عبره في أقواله.

ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا باعتبارها لوثاقه ناقلها عندهم، فالكليني رحمه الله في غنى عن تكلف إسنادها، إذ لا يحتاج في وصلها على طبق منهجه على فرض صحتها أكثر من أن يسندها إلى من حدث بها من أهل البيت عليهم السلام؛ لثبوت حججه سنتهم، مع كونهم من أحرص الناس في الحفاظ على السنه النبويه وتدوينها والأمر بكتابتها وحفظها كما مر، ومن البدايه بمكان أنه لا يعدل بأهل البيت عليهم السلام أحد من الصحابه وإن جل، ولا يوجد فيهم من هو أعلم بما في البيت النبوي الطاهر من أهله المطهرين.

إذن، نقل السنه الشريفه على وفق هذا المنهج، هو من أسد النقل وأكثره احتياطاً في الدين، والتزاماً بحديث الثقلين: كتاب الله، والعترة.

وهذا المنهج وإن كان هو المنهج العام عند محدثي العترة، إلا أن شدة التزام الكليني به مع ميزات كتابه الأخرى هي التي حملت الشيخ المفيد قدس سره على القول: بأن الكافي من أجل كتب الشيعة وأكثرها فائده، (٤) كما حملت غيره على الإعجاب بكتاب

ص: ٩٩

١-١). ورد في الحديث الشريف: «من حفظني في أهل بيتي فقد اتخذ عند الله عهداً» الصواعق المحرقة، ص ١٥٠.

٢-٢). يدخل في هذا الصنف جميع رواه العامه الذين عاصروا أهل البيت عليهم السلام، وتعمدوا ترك الروايه عنهم عليهم السلام.

٣-٣). كان ابن عباس رضى الله عنه يسمي سوره التوبه بالفاضحه؛ لأنها فضحت المنافقين من الصحابه ولم تدع أحداً منهم إلا أنت عليه، وسمّاها قتاده بن دعامة التابعي بالمثيره؛ لأنها أثارت مخازيهم، وسمّاها آخر بالمبعثره؛ لأنها بعثت أسرارهم. راجع: معالم التنزيل للبعوى، ج ٣، ص ٣؛ وتفسير التبيان، ج ٥، ص ١٦٧؛ ومجمع البيان، ج ٣، ص ٧٨، وعلى الرغم من هذه الحقائق القرآنيه تجد من يقول إلى اليوم بأسطوره عدالتهم جميعاً!

٤-٤). تصحيح الاعتقاد، ص ٢٠٢ (ملحق بكتاب أوائل المقالات للشيخ المفيد).

ومن هنا بذل علماء الشيعة قديماً وحديثاً جهوداً علمية مضمينه حول الكافي ، فاستنسخوه كثيراً، (٢) وشرحوا أحاديثه، وأكثروا من تحشيتها وتهميشه، وبنوا مشتركات، ووضّحوا مسائله، واختصروه، وحقّقوا أسانيده، ورتّبوا أحاديثه، وصنّفوها على ضوء المصطلح الجديد، وترجموه إلى عدّة لغات، وطبعوه مرّاتٍ ومرّاتٍ، ووضعوا الفهارس الفتيّة لأبوابه، وأحاديثه، وألفاظه، بحيث وصلت جهودهم حول الكافي إلى ما يقرب من مائه كتاب، وبلغ بعضها أكثر من عشرين مجلداً، فضلاً عن الدراسات الحديثه حوله.

وهم مع كلّ هذه الجهود:

لم يقل أحد منهم بوجوب الاعتقاد والعمل بجميع ما بين دفتيه.

ولا ادّعى إجماع على صحّحه جميع ما فيه كما قيل: إنّه (انعقد إجماع العامه على صحه البخارى ومسلم). (٣)

ولم يُفِت أحد من فقهاء الشيعة بشأن الكافي نظير فتيا إمام الحرمين بشأن صحيح البخارى و مسلم بأنه: لو حلف إنسان بطلاق امرأته أنّ كل ما فى البخارى ومسلم هو من قول النبى صلى الله عليه وآله لما الزم بالطلاق ولا الحنث يمينه!! (٤)

ولا كان يقرأ فى الشده لتفرج، ولا فى المراكب لكى لا تغرق، ولم يستسق شيعى بقراء ته العمام كما كان يفعل بكتاب البخارى.

(٥)

ص: ١٠٠

١- ١) . كما فى مرآه العقول، ج ١، ص ٣؛ [١] والوافى، ج ١، ص ٦؛ ورياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١؛ [٢] ولؤلؤه البحرين، ص ٥؛ [٣] والفوائد الرجاليه، ج ٣، ص ٣٣٠؛ [٤] وكشف الحجب، ص ٤١٨؛ ومستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٢؛ [٥] وروضات الجنّات، ج ٦، ص ١١٦؛ [٦] والكنى والألقاب، ج ٢، ص ٩٨؛ وسفينه البحار، ج ٢، ص ٤٩٤؛ وتنقيح المقال، ج ٣، ص ٢٠٢؛ [٧] والذريعه، ج ١٧، ص ٢٤٥. [٨] وقد وردت فى الاجازات العلميه المودعه فى الأجزاء الأخيره من البحار كالجزأين ١٠٨ و ١٠٩ وشهادات ضافيه لمشاهير علماء الشيعة تشيد بكتاب الكافي باعتباره أهمّ مُصنّف فى الحديث فى الإسلام.

٢- ٢) . بلغت نسخه الخطيه (٤٨٩) نسخه موزعه على مكّتبات العالم الإسلاميه وغيرها بحسب الفهرس الشامل لمخطوطات الحديث وعلومه المطبوع فى الأردن فيما تتبعناه.

٣- ٣) . فيض البارى على صحيح البخارى، ج ١، ص ٥٧.

٤- ٤) . صحيح مسلم بشرح النووى، ج ١، ص ١٩ من المقدمه.

٥- ٥) . إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى، ج ١، ص ٢٩.

ولم ير أحد مناهماً بشأن الكافي ، كمنام الفربري بشأن صحيح البخارى. (١)

ولم يتجزأ أحد على القول بأن كل من روى عنه الكليني صار فوق مستوى الشبهات، كما كان يصرح أبو الحسن المقدسى بأن كل من روى عنه البخارى فقد جاز القنطره، أى لا يلتفت إلى ما قيل فيه، وأيده على ذلك أبو الفتح القشيري. (٢)

ولم يُغال أحد من شعراء الشيعة بوصف أخبار الكافي ، كما غالى البرهان القيراطى فى قصيدته العينيه بأخبار البخارى، وزاد عليه أبو الفتح إذ يقول: كأن البخارى فى جمعه تلقى من المصطفى ما اكتتب!!! (٣)

هذا مع أن بعض ما اكتتبه البخارى كان من روايه عمران بن حطان، وعكرمه، وإسماعيل بن أبى اويس، وعاصم بن على، وعمرو بن مرزوق، وسويد ابن سعيد وعشرات من نظائرهم الذين عرفوا بأسوأ ما يعرف به الرواه.

نعم، لم يقل أحد من الشيعة بنحو هذه الأقوال بشأن الكافي.

وإذا كان الاسترإبادى الأخبارى رام أن يجعل كل أحاديث الكافي قطعيه الصدور بقرائن لم تنهض بمدعاه، فقد ردّه محققو الشيعة وأثبتوا بطلان هذه الدعوى، ويكفى أن من جمله الرادين عليه هو خاتمه المحدثين وشيخ الأخباريين العلامة النورى (ت/ ١٣٢٠ق). (٤)

ولم يذهب أحد إلى القول بأن الكليني لم يخرج الحديث إلماعن الثقه، عن مثله فى سائر الطبقات، بل غايه ما يُستفاد من كلامهم، هو أن أخبار الكافي مستخرجه من الأصول المعبره التى شاع بين قدماء الشيعة الوثوق بها والاعتماد عليها، إذ كانت مشهوره معلومه النسبه إلى مؤلفيها الثقات الأثبات.

كما أن إعراض الفقهاء عن بعض مرويات الكافي ، لا يدل على عدم صحتها عندهم، ولا ينافى كون الكافي من أجل كتبهم، إذ رب صحيح لم يعمل به لمخالفته المشهور، وقد يكون وجه الإعراض لدليل آخر وعله اخرى لا تقدح بصحة الخبر.

وإذا ما عدنا إلى معنى «الصحيح» عند متقدمى الشيعة وعرفنا المصطلح الجديد فيه،

ص: ١٠١

١-١ . فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ص ٤٩٠ من المقدمه.

٢-٢ . فتح البارى، ج ١، ص ٣٨١ من المقدمه.

٣-٣ . ارشاد السارى، ج ١، ص ٣٠.

٤-٤ . خاتمه مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٣ الفائده الرابعه.

علمنا أنّ الكليني رحمه الله لم يَجْر في الكافي إلّاعلى متعارف الأقدمين في إطلاق الصحيح على كلّ حديثٍ اعتضد بما يقتضى الاعتماد عليه، أو اقترنَ بما يوجب الوثوق به والركون إليه. كوجوده في كتب الأصول الأربعمائه، أو في كتب مشهوره متداوله، أو لتكرّره في أصل أو أصلين، أو لوجوده في أصل معروف الانتساب إلى واحد ممّن أجمعوا على تصديقهم والإقرار لهم بالفقه والعلم كزّواره وأضرابه، أو كان منقولاً من أحد الكتب المعروضة على الأئمّه عليهم السلام فأثنوا على مؤلّفها. أو لأخذه من الكتب التي شاع الاعتماد عليها سواء كانت من كتب الإماميه ككتاب الصلاه لحرير بن عبد الله السجستاني، أو من كتب غير الإماميه ككتاب حفص بن غياث القاضي، وكتاب الحسين بن عبد الله السعدي، وكتاب القبله لعليّ ابن الحسن الطاطري. (١)

وعلى أثر فقدان تلك القرائن أو معظمها في عصر السيّد ابن طاوس (ت/٦٧٤ق)، لذا أظهر التصنيف الجديد للحديث، ثمّ تطوّر على يد تلميذه العلّامة الحلّي (ت/٧٢٦ق)، إذ قسّموا الحديث إلى أقسامه المعروفه، وهي:

١. الصحيح: وعزّفوه بأنه ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات (٢) وهو كما ترى لا ينطبق على متعارف المحمدين الثلاثة في اطلاق الصحيح.

٢. الحسّن: وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بإمامي ممدوح مدحاً معتدّاً به من غير نص على عدالته مع تحقق ذلك في جميع مراتب السند، أو في بعض مراتبه ولو في واحد، مع كون باقي رجال السند من رجال الصحيح. (٣)

ص: ١٠٢

١-١). راجع: معنى الصحيح عند القدماء في: منتقى الجمان، ج ١، ص ١٤؛ ومشرق الشمسين، ص ٣؛ [١] والفوائد المدنيّه، ص ٥٣؛ وجامع المقال، ص ٣٥ - ٣٦؛ وخاتمه الوسائل، ج ٣٠، ص ٢٤٣ - ٢٤٧، من الفائده الثامنه؛ وتعليقه الوحيد على منهج المقال، ص ٦؛ والوافي، ج ١، ص ٢٢-٢٣ الطبعه المحققه؛ [٢] ومقباس الهدايه، ج ١، ص ١٣٩؛ ومستدركات مقباس الهدايه، ج ٥، ص ٩٠ - ٩٣؛ المستدرك، رقم ٣٤. [٣]

٢-٢). وصول الأخيار إلى اصول الأخبار، ص ٩٢؛ [٤] والدرايه، ص ١٩؛ والرواشح السماويّه، ص ٤٠؛ [٥] ومقباس الهدايه، ج ١، ص ١٤٦ و ١٥٧.

٣-٣). وصول الأخيار، ص ٩٥؛ والدرايه، ص ٢١؛ والرواشح، ص ٤١؛ [٦] والمقباس، ج ١، ص ١٦٠؛ ونهايه الدرايه، ص ٢٥٩.

٣. الموثق: وهو ما دخل في طريقه من نصّ الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته، ولم يشتمل باقى السند على ضعيف. ويقال له: القوي، وقد يميز بينهما باطلاق القوي على مروى الإمامي الذي لم يُمدح ولم يُذم. (١)

٤. الضعيف: وهو ما لم تجتمع فيه شروط أيّ من الأصناف الثلاثة المتقدمه. (٢)

ثم حاول المتأخرون وشراح الكافي تطبيق هذا الاصطلاح على أحاديث الكافي حتى بلغ الضعيف من أحاديث الكافي بحسب الاصطلاح الجديد (٩٤٨٥) حديثاً، وما تبقي من الأحاديث موزعاً على الصحيح والحسن والموثق بحسب الأرقام التاليه:

الصحيح (٥٠٧٢) حديثاً، والحسن (١٤٤) حديثاً، والموثق (١١٢٨) حديثاً.

وقد علمت أنّ تطبيق الاصطلاح على أحاديث الكافي لم يُلحظ فيه ما جرى عليه ثقة الإسلام من إطلاق لفظ الصحيح على ما اقترن بالقرائن المتقدمه التي صار فقدان معظمها سبباً للتصنيف الجديد.

وهذا هو الذي نعتقده، إذ لو كانت الأحاديث الضعيفه بهذا المقدار واقعاً، فكيف يصحّ لمثل الشيخ المفيد أن يقول عن الكافي بأنه من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة؟ وكيف يشهد من مثل النجاشي بأنّ الكليني كان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم؟

ومن هنا يعلم بأنّ ما قام به محمد باقر البهودي من انتقاء الصحيح من الكافي، وجمعه في كتابه (زبد الكافي)، (٣) إنّما هو انتقاء بحسب المصطلح الجديد، كما أنّه ليس مُبتكراً لهذا العمل، بل سبقه إليه بعض أعلام الطائفة وشيوخها، كالشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ت/ ١٠١١ق) في كتابه «منتقى الجمال في الأحاديث الصحاح والحسان».

وليس في عمل الشيخ حسن رحمه الله ما يوحى بانحصار «الصحاح والحسان» بما في «منتقى الجمال»، بخلاف الحال في «زبد الكافي».

وهذا العمل لا يكون وسيله للطعن كما قد يتوهمه البعض في أصل الكافي؛ لابتنائه

ص: ١٠٣

١-١. وصول الأخبار، ص ٩٧؛ والدرايه، ص ٣٣؛ والرواشح، ص ٤١؛ [١] والمقباس، ج ١، ص ١٦٨؛ ونهايه الدرايه، ص ٢٦٤.

٢-٢. وصول الأخبار، ص ٩٨؛ والدرايه، ص ٢٤؛ والرواشح، ص ٤٢؛ [٢] والمقباس، ج ١، ص ١٧٧؛ ونهايه الدرايه، ص ٢٦٦.

٣-٣. هذا هو عنوان الكتاب في طبعته الثانيه، أما عنوانه في الأولى فهو (صحيح الكافي)!

على أساس ليس مُلتزماً للكلينى، وهو الاصطلاح الجديد.

وليس الغرض المؤاخذة على اتّخاذ هذا المنهج وإن كنت أعتقد خطأه، بل المؤاخذة على استخدام اسم الكافى وتحميله بمنهج لم يلتزم به الكلينى أصلاً.

وبقطع النظر عن فساد المنهج وصحّته، فلنا أن نؤاخذة أيضاً على عدم استحكام تطبيق منهجه، وفرقاً بين نقد المنهج وبين كيفية استخدامه.

لقد أخفق البهودى فى جمع كل ما هو صحيح حتى على المصطلح الذى التزمه، والمنهج الذى انتهجه فترك الكثير ممّا هو صحيح ولم يورده فى كتابه، وهذا يُنمُّ عن وجود ثغرات فى عمله.

وكمثال على ما نقول: أنك لا تجد فى (زبده الكافى) الحديث الثالث من باب الماء الذى لا ينجسه شىء (١) مع أنّ رجاله كلّهم من الصحيح، والظاهر أنّه ترك لأنّ ظاهره من قول زراره فى الكافى ، إذ لم يرفع إلى المعصوم عليه السلام، ولكن الشيخ رواه بالنصّ عن الكلينى، مسنداً إلى أبى جعفر عليه السلام (٢) وهذا السند من الصحيح بحسب الاصطلاح اتّفاقاً، لكن الحديث اهمل فى زبده الكافى.

والشىء نفسه ينطبق مع الحديث الرابع من أحاديث باب طهور الماء، فقد رواه الكلينى عن على بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام (٣) وهذا السند من الصحيح بحسب الاصطلاح اتّفاقاً، ومع هذا فلم يذكر الحديث فى زبده الكافى!

والطريف أنّ متن هذا الحديث هو متن الحديث الخامس من الباب المذكور بلا أدنى اختلاف، فكلاهما فى سؤال الإمام الصادق عليه السلام عن ماء البحر: أظهور هو؟ فكان الجواب فى الموردين ب: (نعم). وفى زبده الكافى انتقى الحديث الخامس دون الرابع!

وكمثال ثالث ما ورد فى الكافى بهذا السند:

علّى بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن حمّاد (وهو ابن عثمان) ، عن

ص: ١٠٤

١- ١) . فروع الكافى، ج ٣، ص ١٠، ح ٣. [١] وسنده: على بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زراره.

٢- ٢) . الاستبصار، ج ١، ص ٤٩، ح ٤.

٣- ٣) . فروع الكافى، ج ٣، ص ٩، ح ٤. [٢]

الحلبى (وهو عُبيد الله بن على) عن أبى عبد الله عليه السلام. وهذا السند صحيح بلا خلاف، وقد أخرجه صاحب المنتقى عن الكافى (١) لكنّه أهمل فى زبده الكافى.

وكمثال أخير، فإنه لم يذكر فى زبده الكافى الحديث المروى فى باب روايه الكتب والحديث بهذا السند: «وعنه أى: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد وهو ابن عيسى؛ ومحمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: يجيئنى القوم فيستمعون منى حديثكم. . .» (٢) على الرغم من صحه السند بحسب الاصطلاح.

وثمّ شىء آخر يجب الالتفات إليه وهو كون الأحاديث الضعيفه فى الكافى بحسب الاصطلاح، غالباً ما تجد مضامينها أو نصوصها مخزجه من طرق اخرى صحيحه فى الأبواب نفسها التى اشتملت على تلك الضعاف فيما تتبعناه. وهذا يعنى أنّ شهره الخبر روائياً لم تلحظ فى هذا المنهج، وبتعبير أدق: إنّ زبده الكافى زبده للأسانيد لا للمتون لأنّ أغلب الأسانيد التى أهملها فى الزبده اتفقت متونها إما بالنصّ تارة أو المضمون اخرى مع المتون المرويه بالأسانيد الصحاح، ومع هذا فإنّ ما فاته منها ليس قليلاً.

ومهما يكن فإنّ من لا خبره له قد يظنّ بأنّ التصنيف الجديد قد اودى بثلى أخبار الكافى متخذاً من زبده اليهودى مثلاً، وهو ليس كذلك كما بيّناه.

حكاية عرض الكافى على الإمام المهدي عليه السلام:

قد تجد فى الآوان الأخير من يخالف سيره علماء الشيعة، ويتشبّه بحكاية عرض الكافى على الإمام المهدي عليه السلام، ويستنصر لمقوله (الكافى كافٍ لشيئتنا) بعد تلطيفها! وينسب للكلىنى رحمه الله على أثر ذلك أشياء لا دليل عليها، فتراه يجزم تارة بأنّ للكلىنى صلاتٍ وتردداً مع السفراء الأربعة (رض)، ويؤكد تارة اخرى على أنّ كبار علماء الشيعة كانوا يأتون الى الكلىنى ويسألونه وهو فى مجالس سفراء الإمام المهدي عجل

ص: ١٠٥

١-١). منتقى الجمان، ج ١، ص ٥٢ وانظر: فروع الكافى، ج ٣، ص ١٢، ح ٦ باب ٣. [١]

٢-٢). أصول الكافى، [٢] ج ١، ص ١٠٢، ح ٥ باب ١٧ من كتاب فضل العلم.

اللّه تعالى فرجه الشريف، وثالثه يتساءل: كيف لم يطلب أحد السفراء من الكليني كتابه لعرضه على الإمام عليه السلام؟ وهل حظى الكافي بعنايه السفراء واهتمامهم، مع أنّهم كانوا يولون العنايه لما هو أقلّ شأنًا من الكافي؟

ولمّا كان يرى قبول حكاياه العرض إفراطاً، ونفيها تفريطاً، حاول تلطيفها والياتيان بقولٍ وسطٍ شاذٍ مضحكٍ، وهو احتمال عرض بعض أجزاء الكافي على الإمام المهديّ عليه السلام!

وجميع هذا الكلام باطل؛ لأنّ ما يعنيه عرض أجزاء من الكافي هو إمّا أن تكون أحاديث تلك الأجزاء المعروضه موضع تأمل الكليني، أو لا.

وعلى الأوّل: يمكن له فحصها بنحو ما فحص به أحاديث الأجزاء التي لم تعرض، خصوصاً وهو عالم بالأخبار، وعارف بها بشهاده من عرفت في ترجمته.

وعلى الثاني، لا يحتاج إلى مسأله العرض أصلاً.

وأما عن الصلات والتردد، فاعلم أنّه لا توجد للكليني روايه واحده في الكافي عن أيّ من السفراء الأربعة بلا واسطه، مع أنّه دخل العراق كما نرى قبل سنه ٣١٠ق، وحدث عن بعض مشايخ بغداد موطن السفراء كما تقدّم.

كما لم يكثر الكليني الروايه عن أيّ منهم بالواسطه، بل لم تكن مروياتهم في كتب الحديث الأربعة بتلك الدرجه من الكثره، ولعلّها لا تزيد على عشره أحاديث، من بينها حديثان فقط في أصول الكافي. (١)

وهذا يكاد يكون بمنزله التصريح منهم (قدّست أسرارهم) بإيكال أمر الحديث إلى أعلّامه من الشيعه، لانشغالهم بتنفيذ أوامر الإمام المعصوم عليه السلام أكثر من أيّ أمر آخر، ويدلّ عليه كتاب الغيبه للشيخ الطوسي الذي ضمّ معظم المرويّ عنهم، وكان جلّه بهذا الخصوص، ثمّ إنّ دور أهل البيت عليهم السلام هو إرشاد رواه الحديث إلى كيفية معرفه الصحيح وتمييزه عن غيره بقواعد رصينه سار عليها علماء الشيعه إلى اليوم، هذا مع التنديد بالغلاه ولعنهم لتجنّب الروايه عنهم، ومدح الثقات والتعريف بهم لأخذ الروايه منهم،

ص: ١٠٦

(١-١). أصول الكافي، ج ١، ص ٣٩٠ - ٣٩١، ح ١ و ٤ باب ٧٧ من كتاب الحجّه.

ولم يشغلوا أنفسهم عليهم السلام بمراجعته كتب أصحابهم بعد تمهيد طرق الروايه الصحيحه إليهم.

ويؤيدّه أن سيره آخر الأئمه عليهم السلام إزاء الكتب المؤلّفه في عصورهم جرت على وفق ما كانت عليه سيره آبائهم عليهم أفضل الصلاه والسلام، بمعنى عدم طلب الإمام عليه السلام عرض مصنّفات شيعته عليه للتأكد من سلامتها، أمّا لو اتّفق أن يعرض المؤلّف كتابه أو كتاب غيره على الإمام، فلا ضير، كما حصل نظير هذا لبعضهم:

فقد عرض يونس بن عبد الرحمن بعض كتب أصحاب الإمام الصادق عليه السلام على الإمام الرضا عليه السلام. (١)

وعرض أيضاً كتاب الفرائض المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام على الإمام الرضا عليه السلام. (٢)

وعرض حمزه بن الطيار على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه. (٣)

وعرض يزيد بن خليفه حديثاً واحداً لعمر بن حنظله على الصادق عليه السلام. (٤)

وعرض أبو الصّباح الكِنّاني بعض الروايات على الإمام الصادق عليه السلام. (٥)

وعرض محمّد بن قيس البجلي كتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام على الإمام الباقر عليه السلام. (٦)

كما عرضه ابنه عبيد بن محمّد بن قيس على الإمام الباقر عليه السلام، أيضاً. (٧)

وعرض أبو عمر المتطبّب ما أفْتى به أمير المؤمنين عليه السلام في الديات على الإمام الصادق عليه السلام. (٨)

ص: ١٠٧

-
- ١-١). رجال الكشي، ج ٢، ص ٤٨٩، ش ٤٠١ في ترجمه المغيره بن سعيد.
 - ٢-٢). وسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ٨٥، ح ٣١ باب ٨ من أبواب صفات القاضي.
 - ٣-٣). اصول الكافي، ج ١، ص ١٠٠، ح ١٠ باب ١٦ من كتاب فضل العلم.
 - ٤-٤). فروع الكافي، ج ٣، ص ٢٧٨، ص ١ باب ٥ من كتاب الصلاه، [١] والتهذيب، ج ٢، ص ٣١، ح ٩٥؛ والاستبصار، ج ١، ص ٤٠٢، ح ٩٦٥.
 - ٥-٥). روضه الكافي، ج ٨، ص ٥٧، ح ٣٩؛ وانظر أمالي الصدوق، ص ٤٣٨ الحديث الأول [٢] من المجلس الرابع والسبعين.
 - ٦-٦). فهرست الشيخ الطوسي، ص ١٣١، ش ٥٩٠. [٣]
 - ٧-٧). فهرست الشيخ الطوسي، ص ١٠٨، ش ٤٧١. [٤]
 - ٨-٨). فروع الكافي، ج ٧، ص ٣٥٨، ح ٩، باب ٥٠ [٥] القسامه، والفقيه، ج ٤، ص ٥٤، ح ١٩٤، باب ١٨.

وفى بعض الروايات أنه عرض على الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام. (١)

وعرض أبو عليّ عبّيد الله بن علي الحلبي كتابه على الإمام الصادق عليه السلام. (٢)

وعرض أحمد بن أبي خلف كتاب يوم وليه ليونس بن عبد الرحمن على الإمام الجواد عليه السلام. (٣) كما عرضه غيره على الإمام العسكري عليه السلام، كداود بن القاسم الجعفرى (٤) وبورق البوشنجاني (٥) والحسن بن فضال. (٦)

وأخرج الكشي، عن أبان بن أبي عياش أنه عرض كتاب سليم بن قيس الهلالي على الإمام علي بن الحسين عليهما السلام. (٧)

ودخل حامد بن محمد العلجردى البوشنجي على الإمام الحسن العسكري عليه السلام، فلمّا أراد أن يخرج، سقط منه كتاب الفضل بن شاذان وكان ملفوفاً فى رداء له، فتناوله الإمام عليه السلام وقرأه وترحم على الفضل. (٨)

وهناك كتاب شبه ممضى من الإمام العسكري عليه السلام، وهو كتاب ابن خانبه، لأنّه قُوبل على أصل من الإمام فلم يكن بينهما اختلاف إلا بحروف قليلة. (٩)

هذه هي حصيلة الكتب التي عُرِضَتْ على الأئمة عليهم السلام من مجموع ما يزيد على ستة آلاف وخمسمائة كتاب، ولم يكن كتاب واحد من الكتب المعروضة قد عرض بناء على طلب من المعصوم عليه السلام.

وأما ما جاء بشأن طلب الإمام الكاظم عليه السلام من ابن عمّ محمّد بن فلان الواقفي أن يطلب حديث فقهاء أهل المدينة ثمّ يعرضه عليه عليه السلام، فلا يُنَافِي ما ذكرناه، لأنّ الخبر دالّ

ص: ١٠٨

١-١). تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٢٥٨ - ٢٥٩، ح ١١٤٨، وصرّح النجاشي بأنّه عرض على الإمام الرضا عليه السلام ثمّ قال:

«والكتاب يعرف بين أصحابنا بكتاب عبد الله بن أ بجر» رجال النجاشي، ص ٢١٧، ش ٥٦٥.

٢-٢). رجال النجاشي، ص ٢٣١، ش ٦١٢.

٣-٣). رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٨٠، ش ٩١٣. [١]

٤-٤). رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٨٠، ش ٩١٥؛ [٢] ورجال النجاشي، ص ٤٤٧، ش ١٢٠٨.

٥-٥). رجال الكشي، ج ٢، ص ٨١٧، ص ١٠٢٣. [٣]

٦-٦). رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٨٠، ش ٩١٦. [٤]

٧-٧). رجال الكشي، ج ١، ص ٣٢١، ش ١٦٧. [٥]

٨-٨). رجال الكشي، ج ٢، ص ٨٢٠، ش ١٠٢٧. [٦]

٩-٩). وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٢، ح ٨١، باب ٨ من أبواب صفات القاضي.

على أنّ مدار عمل فقهاء أهل المدينة والمراد بهم فقهاء العامّة كان على الأحاديث الموضوعه، فأراد الإمام عليه السلام أن يبيّن له الطريق الصحيح في طلب المعرفة، لأنّه لم يكن كرواه الشيعة عالمًا بفضل أهل البيت، بل كان زاهدًا عابدًا بلا علم ولا معرفه. (١)

وإذا علمنا أنّ الظرف السياسي الذي عاشه الإمام المهدي عليه السلام في غيبته الصغرى، هو أصعب بكثير ممّا كان عليه آباؤه عليهم السلام، اتّضح لنا أنّ عرض المؤلفات عليه (حفظه الله بعينه ورعايته) ليس أمرًا طبيعيًا، ولا تقتضيه ظروف المرحلة، بقدر ما تقتضى بيان دور الشيعة في غياب من لم يعرفه مات ميتة جاهليته. وليس من المعقول جدًّا أن لا يلتفت السفراء إلى مثل هذا حتّى يجعل من الإمام المهدي (أرواحنا فداء) مصححًا لمؤلفات الشيعة. وكيف يغفل الكليني عن مثل هذا فيقدّم كتابه طواعيه إلى السفراء ليأخذ نصيبه من نظر المنتظر صلوات الله وسلامه عليه؟

ثمّ أليس يعنى هذا سلب قدره العلميّ عن ثقة الإسلام الذي عدّه خصوم الشيعة من المجدّدين على رأس المائة الثالثة؟

وأما ما ذكر في المقام من دأب السفراء الأربعة (رضى الله عنهم) على متابعه الكتب والتأكّد من سلامتها! فهو كذب عليهم، مع المبالغة الظاهره، زياده على خطأ الاستدلال به.

ووجه الكذب، هو أنّه لم يُعرف عنهم ذلك، ولا ادّعاه أحدٌ منهم، ولا نسبه فاضل إليهم.

ووجه المبالغة: هو أنّ غايه ما يعرف عنهم في ذلك، طلب السفير الثالث الحسين بن روح رضى الله عنه كتاب التكليف ليقرأه بنفسه (٢) وهو من تأليف أبي جعفر محمّد بن علي بن أبي العزاقر المعروف بالشلمغاني بعد أن صار يدّعي أشياء عظيمه باطله أدّت إلى لعنه والبراءه منه وقتله سنة (٣٢٣ق)، وكان قبل ذلك وكيلًا عن السفير الثالث في الكوفه وكان كتابه (التكليف) رائجًا عند الشيعة لأنّه كان ألفه قبل انحرافه واشتهاره بالكذب على السفير الثالث رضى الله عنه.

ومنه يعلم أن علّه قراءه ابن روح رضى الله عنه لكتاب التكليف إنّما هي لتوقّعه تعميّد الشلمغاني الكذب عليه أو على الإمام عليه السلام ودسّه في كتابه ترويجاً لباطله. حتى كان بعض القميين يُراسل الشيخ الحسين بن روح للتأكّد من جوابات بعض المسائل خشيه أن تكون للشلمغاني يد فيها. (٣)

ص: ١٠٩

١- ١). اصول الكافي، ج ١، ص ٤١٣، ح ٨؛ باب ٨١ من كتاب الحج.

٢- ٢). كتاب الغيبه للشيخ الطوسي، ص ٤٠٨، ح ٣٨٢. [١]

٣- ٣). كتاب الغيبه للشيخ الطوسي، ص ٣٧٣، ح ٣٤٥.

ولو لم ينحرف لما كان الشيخ بحاجة إلى كل هذا، ولترك كتابه كما ترك غيره من مؤلفات الشيعة التي كانت تزخر بها دورهم ومكتباتهم في بغداد.

ومما يقوى ذلك ويؤيده، هو أنّ الحسين بن روح نفسه رضى الله عنه أنفذ كتاب التأديب من بغداد إلى قم، وكتب إلى فقهاء قم أن ينظروا ما فيه من فتاوى تخالف ما عليه الشيعة (١) ولم يتول ذلك بنفسه، بل أوكل الأمر إلى أهل الاختصاص على الرغم من جدارته بذلك.

ومنه يعلم خطأ الاستدلال بموقفه من الكتابين المذكورين ولا- نعلم لهما ثالثاً على طلب الكافي للنظر فيه أو عرضه على الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

وأما عن الاستدلال على حكاية العرض، بالتوقيع الخارج من الناحية المقدسة إلى الصدوق الأول (ت/ ٣٢٩ق) (٢) فلا ينبغي لأحد أن يصدّقه دليلاً، أو يتوهمه شاهداً على صحّ احتمال عرض الكافي أو بعضه على الإمام المهدي عليه الصلاة والسلام بتوسط أحد السفراء رضى الله عنهم؛ لاختلاف الموضوع بينهما اختلافاً جذرياً بحيث لا يمكن أن يُقاس أحدهما بالآخر؛ لأنّ طلب الولد عن طريق الدعاء المستجاب انحصر بناء على رغبة الطالب وهو الصدوق الأول بالإمام المعصوم، وليس الحال كذلك فى تقييم كتب الحديث، لإناطه ذلك إلى أهل العلم القادرين على معرفه الصحيح من الأخبار.

ومن كل ما تقدّم يعلم أنّ الاعتراض بحكاية « الكافي كاف لشيعتنا » وتصحيحها أو تلطيفها لا يستند على أى دليل علمى، بل جميع الأدلّة المتقدّمة قاضيه بطلان تلك الحكاية التي لم يسمعها الكليني نفسه، ولم يعرفها أحد من تلامذته، ولم يكن لها وجود فى عصر الغيبة الصغرى (٣٢٩ - ٢٦٠ق) ولم يعرفها أحد ولا سمع بها أحد فى أكثر من سبعة قرون بعد وفاه الكليني، لأنّ أوّل من نسبت إليه ولم ينسبها إلى كتاب، أو يسندها إلى راوٍ هو الشيخ خليل بن غازى القزوينى (ت/ ١٠٨٩ق) ، وقد يكون سمعها من بعض مشايخ عصره، لما سيأتى من انكار الاسترابادى لها، وهو قد مات قبل

ص: ١١٠

١- ١) . كتاب الغيبة للشيخ الطوسى، ص ٤٩٠، ح ٣٥٧. [١]

٢- ٢) . كمال الدين، ج ٣، ص ٥٠٣، ذيل الحديث ٣١؛ ورجال النجاشى، ص ٢٦١، ش ٦٨٤؛ وكتاب الغيبة للشيخ الطوسى، ص ٣٣٠، ش ٢٦٦.

القزويني بأكثر من خمسين عاماً، فأشاعها من غير تدقيق ولا تحقيق.

هذا، وقد صرّح معاصروه بأنه كانت له أقوال غريبه وشاذّه تفرد بها عن سائر علماء الشيعة، وأنّ من أغرب أقواله وأعجبها قوله: «بأنّ الكافي بأجمعه قد شاهده الصاحب عليه السلام واستحسنه» (١) ونحو هذا من الكلام الذي لم يسمع به أحد من قبله.

ولهذا تجد معاصريه ومن تأخّر عنه قد أنكروا عليه ذلك أشدّ الإنكار، ولم يؤيّدوه فاضل قط، ويكفي أنّ المحدث النوري (ت/ ١٣٢٠ق) وهو من أشهر المتتبعين للتراث الشيعي لم يجد أثراً لهذا القول: «الكافي كافٍ لشيعتنا» في مؤلّفات الشيعة، فقال ما هذا نصّه: «فإنّه لا أصل له ولا أثر له في مؤلّفات أصحابنا، بل صرّح بعدمه المحدث الاسترابادي الذي رام أن يجعل تمام أحاديثه [أي: الكافي قطعياً، لما عنده من القرائن التي لا تنهض لذلك، ومع ذلك صرّح بأنه لا أصل له» . (٢)

ومع هذا الإجماع الشيعي على ردّ «الكافي كافٍ لشيعتنا» نجد اليوم في خصوم الشيعة من يتمسّك به ويجعله دليلاً على اعتقاد الشيعة بقطعيّته صدور جميع أحاديث الكافي عن أهل البيت عليهم السلام، (٣) على الرغم من الموقف الشيعي العلمي الرفض لدعوى القطعيّته.

بيان موقف علماء الشيعة من أحاديث الكافي:

لعلماء الشيعة قديماً وحديثاً إزاء أحاديث الكافي المواقف التالية:

الأوّل: النظر إلى روايات الكافي سنداً ودلالةً، والتعامل معها على أساس معطيات علمي الرجال والحديث درايه وروايه، وهذا هو رأى الأصوليين وأكثر العلماء والفقهاء والمحقّقين.

ص: ١١١

١-١) . رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١؛ [١] وروضات الجنات، ج ٣، ص ٢٧٢.

٢-٢) . خاتمه مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ٤٧٠ من الفائدة الرابعة (الطبعة المحقّقه) .

٣-٣) . انظر: مختصر التحفه الاثني عشرية الألوّسي، ص ٦٩؛ والإمام الصادق أبو زهره، ص ٤٣٥، وقد حاول كتّاب التفرقة المذهبية في عصرنا اجترار تلك الأخطاء وتكرار تلك الخزعبلات فيما كتبه ضدّ التشيع والشيعة ضمن الحمله الصهيونية المسعوره على الإسلام والمسلمين وحركات التحرّر والانتفاضات الشعيّيه الإسلاميه، واتّهام الصحوه الإسلاميه المتناميه بالارهاب! لاحظ نموذجاً من اجترار الخطأ في: الموسوعه السعوديه الميسره في الأديان والمذاهب المعاصره، ص ٣٠٠.

الثانى: الاطمئنان والوثوق بصحّحه أحاديث الكافى ، بالمعنى المتعارف عليه قبل تقسيم الأخبار إلى صحيح وحسن وموثق وضعيف، وهذا هو قول الأخباريين الذى يمثل جانب الاعتدال بالقياس إلى قول الاسترأبادى وغيره من الاخباريين أيضاً بقطعيته صدور أحاديث الكافى عن المعصومين عليهم السلام، وهذا القول يماثل قول العامه بشأن أحاديث البخارى ومسلم، ولا دليل عليه إلا بعض القرائن التى صرّح المحدث النورى بأنها لا تنهض بذلك كما تقدّم.

لقد احتدم النقاش بين الأخباريين والأصوليين حتّى بلغ ذروته فى عصر العلمين البحرانى والوحيد البهبهانى قدّس سرّهما، وحاول كلّ فريق مناقشه آراء الطرف الآخر وإثبات بطلانها، ويبدو من خلال مراجعه كلمات أقطاب الشيعة قبل ظهور الفكر الأخبارى أن ما تبناه الأصوليون هو الصحيح، باعتباره من أكثر الأقوال قرباً من واقع الكتب الأربعة وانسجاماً مع مواقف الأعلام المتقدّمين من أحاديث الكافى.

وقد استدللّ بعضهم على ضروره النظر فى أحاديث الكافى بموقف الشيخ الصدوق (ت/ ٣٨١ق) المعاصر للشيخ الكلينى، إذ ردّ بعض مرويات الكافى ولم يفت بها وناقشها.

من ذلك حديث بُرَيْد بن معاويه فى الكافى المروى فى باب مَنْ أوصى إلى اثنين فينفرد كلّ واحدٍ منهما ببعض التركه. (١)

فقد ردّه الشيخ الصدوق بعد أن أخرجه من كتاب الكافى ، بقوله: «لست أفتى بهذا الحديث، بل أفتى بما عندى بخطّ الحسن بن على [العسكرى] عليه السلام». (٢)

والاستدلال بهذا الموقف غير تامّ؛ لأنّه لا يدلّ على أكثر من حصول التعارض بين حديث الكافى ، وبين ما أفتى به الصدوق مما كان عنده بخطّ الإمام عليه السلام.

والصدوق لم يطعن برواته وإثما وجد معارضاً أقوى فعمل به، والتعارض لا يدلّ على وضع أحد المتعارضين، إذ قد يكون المتروك منهما خرج تقيّه، ونحو ذلك من

ص: ١١٢

١-١. فروع الكافى، [١] ج ٧، ص ٤٩، ح ٢ باب ٣٤ من كتاب الوصايا.

٢-٢. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٥١، ح ٥٢٣ و٥٢٤ باب الرجلين يوصى إليهما فينفرد كلّ واحد منهما بنصف التركه.

الوجه غير المنافية لدعوى الاطمئنان. ويدلّ عليه أنّ الشيخ الطوسي قد ردّ كلام الصدوق وجمع بين الخبرين بضرب من التأويل المقبول (١) وأيده على ذلك صاحب الوافي. (٢)

ومنها أيضاً حديث الكافي المروى عن الحسن بن راشد في باب صيام الترغيب (٣) فقد ردّه الشيخ محمد بن الحسن بن الوليد (ت/ ٣٤٣ق) صراحه، وتبعه الشيخ الصدوق، فقال: «أما خبر صلاه يوم غدیر حُمّ والثواب المذكور فيه لمن صامه، فإنّ شيخنا محمد بن الحسن كان لا يصحّحه، ويقول: إنّ من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان غير ثقّه، وكلّ ما لا يصحّحه ذلك الشيخ قدس سرّه ولم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح». (٤)

وهذا الكلام صريح بعدم صحّحه خبر الكافي عند الشيخ الصدوق بنظر المستدلّ، ومع هذا فهو غير تامّ أيضاً، إذ يمكن مناقشته على أساس أنّ سند الحديث في الكافي كان عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام، ولم يقع فيه محمد بن موسى الهمداني الذي ضعّفه ابن الوليد، كما أنّ رجال سند الحديث في الكافي هم من رجال الصحيح في نظر الصدوق. فقد صرّح في الفقيه في أبواب الزيارات بعد أن أورد ما يقوله الزائر إذا فرغ من زيارته قبر أبي عبد الله الحسين عليه السلام، من كلمات الوداع:

«وقد أخرجت في كتاب الزيارات، وفي كتاب فضل الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام أنواعاً من الزيارات، واخترت هذه لهذا الكتاب؛ لأنها أصحّ الروايات عندي من طريق الروايه، وفيها بلاغ وكفايه». (٥)

هذا مع تصريحه في آخر الزياره بأنّها من روايه الحسن بن راشد (٦) علماً بأنّ

ص: ١١٣

١-١. الاستبصار، ج ٤، ص ١١٨، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ من كتاب الوصايا.

٢-٢. الوافي للفيض الكاشاني، ج ٤، ص ٢٤ من المجلد السابع أبواب الوصايا.

٣-٣. من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٥، ح ٢٤١ باب صوم التطوع وثوابه.

٤-٤. من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٥، ح ٢٤١ باب صوم التطوع وثوابه.

٥-٥. من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٤٤، ذيل الحديث ١٦١٦.

٦-٦. من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٤٢، ذيل الحديث ١٦١٥.

للسدوق طريقين إلى ما رواه عن الحسن بن راشد ووقع في كليهما القاسم بن يحيى (١) وبهذا يكون خير الكافي صحيحاً من طريق الرواية على مبنى الصدوق، وبالتالي فهو غير دالّ على نفى دعوى الاطمئنان، بل لعلّه يُفيدها بتقريبين: أحدهما عدم درك ابن الوليد لخبر الكافي، خصوصاً وأنه لم يرو عن الكليني ولا الكليني عنه في جميع أجزاء الكافي مع المعاصره بينهما فضّعّف الخبر من غير طريق الكافي، وتابعه الصدوق، والآخر: تثبت ثقته الإسلام في الروايه، إذ تجنّب روايه الخبر من الطريق الضعيف بالهمداني.

وأما عن إقدام الصدوق على تأليف كتاب من لا يحضره الفقيه حين طلب منه ذلك الشريف نعمه، كما مبين في خطبه الكتاب، وعدم إرجاع السائل إلى الكافي، فلا يدلّ على الطعن بكتاب الكافي مطلقاً؛ لأنّ تأليف الفقيه كان بمنزله تأليف رساله فقهيه عمليه تعتمد على نصوص الأخبار، ولا يجوز للمرجع الديني كالصدوق مثلاً- أن يُحيل السائل لإنجاح بُغيته في الوقوف على الأحكام الفقهيه إلى كتاب حديثي واسع كال كافي. ومن هنا تُشاهد أنّ أحاديث كتاب الفقيه لم تبلغ أكثر من خمسه آلاف وتسعمائه وحديثين، بينما اشتمل فروع الكافي على أحد عشر ألفاً وأربعمائه وحديثين بحسب ترقيم الأحاديث في طبعات الكافي، هذا مع وجود أحاديث كثيره اخرى في فروع الكافي لم ترقم في تلك الطبعات.

وإلى هنا يتّضح أنّ الاستدلال بمواقف الصدوق من الكافي جملهً أو تفصيلاً على نفى دعوى الاطمئنان والوثوق بأخبار الكافي غير تامّ.

نعم، ورد في كلمات الشيخ المفيد (ت/٤١٣ق)، والسيد المرتضى (ت/٤٣٦ق) ما هو صريح بنفي هذه الدعوى.

من ذلك ما قاله الشيخ المفيد (٢) عن روايه محمّد بن سنان عن حذيفه بن منصور في

ص: ١١٤

١-١). من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٢٦ - ٤٢٧، من المشيخه.

٢-٢). انظر: المجموعه الكامله لمصنّفات الشيخ المفيد، المجلد التاسع، [١]جوابات أهل الموصل في العدد والرؤيه، ص ١٩ -

٢٠. [٢]

الكافي، (١) كما نفى صحه حديث مرسل أخرجه الكليني في كتاب الصيام (٢) وقال ما هذا نصه:

«وهذا الحديث شاذ، مجهول الإسناد. . . ومن عَوَّلَ على مثل هذا الحديث في فرائض الله تعالى فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً. وبعد، فالكلام الذي فيه بعيد من كلام العلماء، فضلاً عن أئمة الهدى عليهم السلام». (٣)

وأوضح من هذا هو موقف السيد المرتضى علم الهدى من أحاديث الكافي وغيره من كتب الحديث إذ حرم الرجوع حتى على العلماء فضلاً عن العوام في حكم من أحكام الشريعة إلى أي كتاب مصنف في الحديث دون النظر.

فقد قال قدس سره في جواب من سأله عن حكم الرجوع في تعرف أحكام ما يجب عليه العمل به من التكليف الشرعي إلى كتاب الكافي للكليني وغيره من كتب الحديث الأخرى، ما نصه:

«اعلم أنه لا يجوز لعالم أو عامي الرجوع في حكم من أحكام الشريعة إلى كتاب مصنف؛ لأن العمل لا بد من أن يكون تابعاً للعلم على بعض الوجوه، والنظر في الكتاب لا يُفيد علماً، فالعامل بما وجدته فيه لا يأمن من أن يكون مُقَدِّماً على قبيح. . . وأما الإلزام لنا أن لا تكون في تصنيف هذه الكتب فائده إذا كان العمل بها غير جائز، فليس بصحيح؛ لأن مصنف هذه الكتب قد أفادنا بتصنيفها وحصرها وترصيفها. . . وأحالنا في معرفه صحتها وفسادها على النظر في الأدلة، ووجوه صحه ما سطره في كتابه. . . لأن من لم تجمع له هذه المسائل حتى ينظر في كل واحد منها، ودليل صحتها تعب وطال زمانه في جمع ذلك، فقد كفى بما تكلف له من جمعها مؤنه الجمع، وبقي عليه مؤنه النظر في الصحه أو الفساد.

وما زال علماء الطائفة ومتكلموهم يُنكرون على عوامهم العمل بما يجدونه في الكتب من غير حجه مشافهه. . . فكيف يقال: أن النكير غير واقع، وهو أظهر من الشمس

ص: ١١٥

١-١). فروع الكافي، ج ٤، ص ٧٩، ح ٣ باب نادر من [١] كتاب الصيام.

٢-٢). فروع الكافي، ج ٤، ص ٧٨، ح ٢ من الباب السابق.

٣-٣). جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية، ج ٢٠ - ٢٢. [٢]

الطالعه؟ إلى أن قال: ولا اعتبار بعوام الطائفه وطغامهم، وإنما الاعتبار بالعلماء المحصلين». (١)

وللسيد المرتضى كلام أوضح من هذا بشأن الكافي على وجه الخصوص، قال قدس سره وقد سأله بعضهم عن حديث الكافي المروي في كتاب التوحيد، باب حدوث العالم وإثبات المحدث (٢) ما نصه: «وهذا الخبر المذكور بظاهره يقتضى تجويز المحال، المعلوم بالضرورات فساده وإن رواه الكليني رحمه الله، فكم روى هذا الرجل وغيره من أصحابنا رحمهم الله في كتبهم ما له ظواهر مستحيله أو باطله!». .

وعلى الرغم من محاولته تأويل الخبر، ووصف ظاهره بالخُبث، إلا أنه لم يستبعد وضعه. (٣)

وأما عن موقف الشيخ الطوسي (ت / ٤٦٠ق) من أحاديث الكافي، فيقرّب قوله في أول التهذيب: «ومهما تمكنت من تأويل بعض الأحاديث من غير أن أظعن في إسنادها؛ فإنني لا أتعدها، وأجتهد أن أروي في معنى ما أتأول الحديث عليه حديثاً آخر يتضمّن ذلك، إما من صريحه، أو فحواه». (٤)

وإذا عدنا إلى التهذيب نجد الشيخ رحمه الله كثيراً ما يسوق فيه بمعنى ما تأوله عدّه أحاديث صحيحة السند تتفق على مضمون واحد بحيث يمكن القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام. وإذا ما قورن هذا مع تصريحه في عدّه الأصول بأن موافقه خبر الآحاد للشيئّه المقطوعه تفيد صحّه متضمّنه لا صحّته في نفسه؛ لاحتمال أن يكون مصنوعاً (٥) فقد يُستنتج منه، أنه قدس سره لم يستبعد هذا الاحتمال، ولو في بعض متعارضات الكافي، لا سيما التي صرح بضعف إسنادها. ومع فرض حصول مثل هذا الاحتمال في نظر الشيخ، فلا يبقى معنى عنده للاطمئنان والثوق أو القطع بالصدور.

ص: ١١٦

١-١) . رسائل الشريف المرتضى، [١] المجموعه الثانيه، جوابات المسائل الرسيه، المسأله الخامسه، ص ٣٣١.

٢-٢) . اصول الكافي، ج ١، ص ٦٢، ح ٤. [٢]

٣-٣) . رسائل الشريف المرتضى، المجموعه الأولى، جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثه، المسأله: ١٣، ص ٤١٩.

٤-٤) . تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٥٤ من المقدمه.

٥-٥) . عدّه الأصول، ج ١، ص ٣٧٢؛ وجامع المقال، ص ٣٦؛ ومقباس الهدايه، ج ١، ص ٤٢.

وهذا لا يشمل ما حمّله الشيخ من المتعارضات على التقيّه، وأمّا ما عداه فيدخل في هذا الاستنتاج بشرط اقترانه بما دلّ على صحّه متضمّن الأخبار مع ضعف سنده، وبشرط عدم اقترانه بالقرائن الدالّة على صحّه الخبر في نفسه كوجوده في أكثر الأُصول الأربعمائه ونحو ذلك من القرائن التي اعتبرها المتأخرون المائز بين إطلاق الصحيح عند القدماء وما أكثرها في زمان الشيخ وبين إطلاقه على وفق المصطلح الجديد.

وبهذا يكون موقف الشيخ من دعوى الاطمئنان والوثوق إزاء ما تعارض في الكافي، ولم يحمله على التقيّه، مع تصريحه بضعف السند والتعامل معه على ضوء القرائن الأولى، وإهمال التنصيص على احتفائه بما دلّ على صحّته في نفسه غير واضح بالنسبة لى على الرغم من نفى تلك الدعوى من قبل الأعلام، لأنّ عدم التنصيص لا يدلّ على عدم الاحتفاف خصوصاً وأنّ الشيخ لا يحتاج إلى ذكر ذلك في مقام الجمع بين الخبرين المتعارضين. ومهما يكن فإنّ ما ذكرناه من موقف شيخه المفيد والمرضى رحمهم الله صريح بنفى تلك الدعوى، وفيه الكفاية.

منهج الكليني في أسانيد الكافي:

المنهج السندی في كتاب الكافي يختلف اختلافاً كلياً عن المنهج السندی في كتاب من لا يحضره الفقيه وكتابي التهذيب و الاستبصار. إذ سلّك كلّ من المحمّدين الثلاثة طريقاً يختلف عن الآخر في إسناد الأحاديث.

فالصدوق مثلاً قد حذف أسانيد الأحاديث التي أخرجها في كتابه (الفقيه) لأجل الاختصار، ولم يُسند في متن الكتاب المذكور غير حديث واحد فقط (1) بحسب ما استقرّأناه. وقد استدرك على ما رواه بصورة التعليق بمشيخه في آخر الكتاب أوصل بها طرقة إلى أغلب من روى عنهم في الفقيه لتخرج مروياته عن حدّ الإرسال.

وأما الشيخ الطوسي فقد سلّك في منهجه السندی في التهذيب و الاستبصار تارةً مسلك الشيخ الكليني الآتي، وأخرى مسلك الشيخ الصدوق في كتابه الفقيه وذلك

ص: ١١٧

١-١). الفقيه، ج ١، ص ١٤٣١؛ وج ٢، ح ٦٦٨، و ٩٦٧؛ وج ٣، ص ٢١١، و ٢١٢ و ٢١٨؛ وج ٤، ح ٥٧٨ و ٨٢٩ و ٩١١.

بحذف صدر السند والابتداء بمن نقل من كتابه أو أصله، مع الاستدراك في آخر الكتابين بمشيخه على غرار ما فعله الشيخ الصدوق.

وأما الكليني:

فقد سلك في كتابه الكافي منهجاً سندياً ينم عن قابليته نادره وتتبع واسع وعلم غزير في متابعه طرق الروايات وتفصيل أسانيدها، إذ التزم بذكر سلسلة سند الحديث إلماً ندر، مع ملاحظه أمور كثيره في الإسناد.

منها: اختلاف طرق الروايه، فكثيراً ما تجده يروي الروايه الواحده بأكثر من إسنادٍ واحدٍ، وإذا لوحظت أخبار الكافي بلحاظ تعدد روايتها، فإنك تجد فيه تعدد رواه الخبر في طبقات السند، بحيث تجد الكثير من الأسانيد قد تحققت فيها الاستفاضه أو الشهره. (١) في بعض مراتبها كروايته «عن علي بن إبراهيم عن أبيه، والحسين بن محمد عن عبد ربه وغيره، ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً؛ عن...». (٢)

وكذلك نجد الخبر العزيز (٣) في بعض المراتب أيضاً كروايته عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان، وعلي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى (٤) وهنأ قد تحققت الخبر العزيز بثلاث طبقات، إذ نقله الكليني عن اثنين، عن اثنين، عن اثنين.

هذا وقد يعدل الكليني أحياناً عن هذا المنهج عند توافر أكثر من طريق واحد للروايه وذلك بذكر سند الطريق الأول ثم يعقبه بعد هذا بالطريق الثاني ذاكراً في نهايته

ص: ١١٨

١-١) . الخبر المستفيض أو المشهور، هو من أقسام خبر الآحاد المسند باعتبار عدد رواته، وعرفوه بأنه: ما زادت رواته على ثلاثه أو اثنين في كل مرتبه من مراتب السند من أوله إلى منتهاه، ويسمى بالمشهور أيضاً، وقد يغير بينهما على أساس تحقيق الوصف المذكور في المستفيض دون المشهور؛ لأنه أعم من ذلك كحديث (إنما الأعمال بالنيات) ، فهو مشهور غير مستفيض، للانفراد في نقله ابتداء وطرو الشهره عليه بعد ذلك. انظر: الدرايه، ص ٣٢؛ والمقباس، ج ١، ص ١٢٨؛ ونهايه الدرايه، ص ١٨٨.

٢-٢) . الكافي، ج ٤، ص ٢٠١، ح ١، باب ٧، من كتاب الحج وكثر مثله.

٣-٣) . الخبر العزيز، هو ما يرويه اثنان من الرواه، عن اثنين، عن اثنين وصولاً الى المعصوم عليه السلام. انظر: الدرايه، ص ١٦؛ والمقباس، ص ١٣٤، ونهايه الدرايه.

٤-٤) . الكافي، [١] ج ٣، ص ٢، ح ١، باب ٢ من كتاب الطهاره. [٢]

عبارة «مثله» إشاره منه إلى تطابق المتن في كلا الطريقتين. وهو من أوضح مصاديق الخبر العزيز في الكافي. (١)

ومن الأمور التي تلاحظ على منهجه السندی أنه كثير ما يرد في أسانيد الكافي ذكر كنى الرواه وبلدانهم وقبائلهم وحرفهم، أما حذف الاسم والاكتفاء بما يدل عليه من كنيه أو لقب فلا يدل على التبدليس كما قد يتوهمه الجاهل؛ لأن الحذف لم يكن من الكليني تعميماً بل من مشايخه الذين كانوا يكتون مشايخهم تقديراً لهم، لما في إطلاق الكنيه من معاني الاحترام، وقد عرف العرب بالتكنيه ولهم في الاعتداد بها طرائف كثيره ليس هنا محل تفصيلها.

غايه الأمر أن ما ينسب إلى الكليني وهو في الواقع إلى مشايخه إنما باعتبار التدوين بعد الاختيار.

إذن، نسبه جميع ما يرد في الإسناد من ألفاظ وإن كانت مجهوله أحياناً مثل: عن شيخ، أو عن رجل ونحو ذلك، إنما ينسب إلى الكليني بهذا الاعتبار، لا أنه تعميماً إخفاء الاسم والتعبير عنه بمثل هذه الألفاظ كما قد نجده عند بعض المهرجين من خصوم الشيعة الذين لم يلتفتوا إلى نظراء هذا التعبير في صحاحهم.

وهناك مفردات اخرى في المنهج السندی في كتاب الكافي نشير إلى بعضها اختصاراً:

منها: الالتزام بالنعنه في الإسناد كبديل مختصر عن صيغ الأداء الأخرى التي وردت في الكافي بصوره أقل من النعنه.

ومنها: الأمانه العلميه في التزام نقل ألفاظ مشايخ السند، ومثاله نقله حتى لتردد الرواه في التحديث عن مشايخهم بلفظ (حدثني فلان، أو روى فلان). (٢)

أو التصريح بما أرسله بعض المشايخ، أو رفعه. (٣)

ص: ١١٩

١- ١). اغلب الأحاديث التي لم ترقم في طبعات الكافي كما سنبينه في جدولتها تفصيلاً في آخر البحث هي من الأحاديث العزيزه المرويه بطريقتين مختلفين بتمام رجالها ابتداء من الكليني وانتهاء الى المعصوم عليه السلام.

٢- ٢). الكافي، ج ٦، ص ٨١، ح ٨، باب ٢١، من كتاب الطلاق.

٣- ٣). ومثال التصريح بالارسال تجده في فروع الكافي، ج ٦، ص ٣، ح ٦، باب ١، من كتاب العقيقه، وج ٦، ص ٤٠٦، ح ٢،

باب ٢٠، من كتاب الأشربه، ومثال التصريح بالرفع تجده في اصول الكافي، ج ١، ص ٥٨، ح ٣؛ وج ١، ص ٦٨، ح ١٣؛ وج ١،

ص ٧٤ - ٧٥، ح ٢٨ - ٣٠ من كتاب العقل والجهل.

ومنها: اختصار سلسله السند المتكرر بعباره: (وبهذا الإسناد) (١) او حذف تمام السند المتكرر والاكتفاء بالعباره المذكوره. (٢)

ومنها: تنوع مصادر السند فى الكافى ، بحيث يمكن تصنيفها على طائفتين رئيسيتين، وهما: الرجال، والنساء الراويات، والرجال إلى معصومين وغيرهم، وهذا الغير إلى صحابه وتابعين وغيرهم وقد جاءت مروياتهم لتتيمم الفائده وبعضها الآخر لبيان وجه المقارنه بينها وبين مروياته الأخرى.

ويمكن تقسيم الطائفه الأولى إلى الموافق والمخالف فى المذهب؛ لوقوع الكثير من رواه الفرق المخالفه لمذهب الكلينى فى أسانيد الكافى كما بيناه فى محله (٣) وأشرنا إلى من رجع منهم إلى الحقّ إشارتين، إحداهما: جملة، والأخرى تفصيلاً. (٤)

وأما النساء الراويات فقد بلغن ستاً وعشرين امرأه فيما تتبعناه.

وهناك بعض المصادر المجهوله فى أسانيد الكافى. (٥)

ومنها: وجود الأحاديث الموقوفه (٦) والمرسله (٧) والمجهوله وهى التى فى إسنادها راوٍ لم يُسَمَّ وتسمى المبهمه وحكمها الإرسال جميعاً، كذلك وجود الأحاديث

ص: ١٢٠

١-١) . اصول الكافى، ج ١، ص ١٠٥، ح ٣ و ٤، باب ١٩ من كتاب فضل العلم.

٢-٢) . فروع الكافى، ج ٣، ص ٥، ح ٢، باب ٤، من كتاب الطهاره.

٣-٣) . انظر: الشيخ الكلينى البغدادي وكتابه الكافى - الفروع، ص ٢٠٣.

٤-٤) . المصدر نفسه: ص ٢٠٣ ونعنى بالإشاره جملةً هو ما ذكرناه تحت عنوان (رواه الفرق المخالفه لمذهب الكلينى) إذ ورد هناك ما نصّه: «روى الكلينى عن رواه الفرق المخالفه لمذهبه، سواء منهم من ثبت على رأيه مع بقاءه على صدقه ووثاقته، أو عمن رجع عن رأيه وحمدت سيرته» ثم ذكرت جملة منهم، وقد ترجمنا لهم جميعاً فى فصل الموارد مع بيان من رجع منهم إلى الحق باعتراف أعلام الشيعة، وهذا هو المراد بالإشاره تفصيلاً، فراجع.

٥-٥) . نقصد بالمصادر المجهوله فى السند، هى الألفاظ الوارده فى بعض أسانيد الكافى مثل: عمن رواه، أو عمن حدّثه، أو عمن أخبره، ونحو ذلك من الألفاظ الأخرى نحو: عن رجل، أو عن شيخ، وهكذا فى كل لفظ مبهم، والحكم فى الجميع هو الإرسال. كما فى مقدّمه ابن الصلاح، ص ١٤٤؛ والرواشح السماويه، ص ١٧١.

٦-٦) . الحديث الموقوف، هو ما روى عن أحد اصحاب المعصوم عليه السلام من دون أن يسنده إليه، ويسمى الموقوف المطلق، ومثاله ما ورد عن معاويه بن عمّار وابن ابى عمير وغيرهما موقوفاً عليهم فى الكافى، ج ٦، ص ١٦٠، ح ٣٣، باب ٧٣، من كتاب الطلاق؛ وج ٧، ص ٢٤، ح ٣، باب ١٨، من كتاب الوصايا.

٧-٧) . المرسل، هو ما حذف من سلسله سنده راوٍ واحد أو أكثر، وكذا لو ذكر أحد رجال السند بلفظ مبهم، وله تعاريف اخرى فى الدرايه، ص ٤٧؛ ونهايه الدرايه، ص ١٨٩؛ والمقباس، ج ١، ص ٣٣٨؛ ومثاله فى الكافى، ج ١، ص ٢٠٩، ح ١، باب ٣٠، من كتاب التوحيد، وغيره.

المضمرة (١) مع توافر بعض الأصناف الأخرى لخبر الواحد المسند، كلّ صنف بلحاظ عدد رواته تارةً وهو ما ذكرناه آنفاً أو باعتبار حال رواته، أو بلحاظ اشتراك خبر الواحد المسند مع غيره كالمعنعن كما مرّ والمسلسل (٢) والمشارك، (٣) والعالي، والنازل، (٤) والمعلّق بشرط معرفه المحذوف وهو ما سنشير إليه لاحقاً.

ومنها: تعبير الكليني عن مجموعه من مشايخه بلفظ: (عدّه من أصحابنا) أو جماعه من أصحابنا والأول مطّرد، والآخر نادر.

ولأهميه هذا المصطلح المتكرّر كثيراً في أسانيد الكافي، فلا بدّ من الوقوف عليه لمعرفة المراد به كما سنبيّنه تحت عنوان:

رجال العده في الكافي:

روى الكليني في الكافي عن (عدّه من أصحابنا) وهو لا شكّ يريد من العده اناساً بأعيانهم، ورجال عدّته على قسمين، وهما:

العده المعلومه: وأول من عيّن رجالها الشيخ المفيد (ت/٤١٣ق) والشيخ الحسين

ص: ١٢١

١-١) . المضمرة: هو الحديث الذي اخفى فيه المسؤول ولم يعرف هل هو إمام أو غيره؟ كروايه الكليني بسنده عن اسباطين سالم قال: سأله رجل من أهل هيت، وأنا حاضر... الخبر». اصول الكافي، ج ١، ص ٣٣٢، ح ٢، باب ٥٦ من كتاب الحججه.

٢-٢) . الحديث المسلسل: هو ما اتفق الرواه فيه على صفه واحده أو حال معينه ومن أمثله في الكافي، ج ٣، ص ٤٩٣، ح ٨، باب ١٠٢، من كتاب الصلاه. وانظر تعريفه في الدرايه، ص ٣٨.

٣-٣) . المشترك هو ما كان أحد الرواه فيه مشتركاً بين الثقة وغيره تارةً، وبين الثقات فقط تارةً أخرى، وفي الحاله الاولى لا بدّ من تمييزه، بخلاف الحاله الثانيه. مقباس الهدايه، ج ١، ص ٢٨٨. ومثال مشتركات الكافي من الحاله الاولى ما رواه عن محمّد بن اسماعيل المشترك بين الثقة وغيره، وقد ميزوه بالنيسابوري وروايته كثيره في الكافي، ومثال الثانيه ما رواه عن محمد بن جعفر وهو مشترك بين الثقات كالرزاز والأسدي، وروايته في الكافي كثيره أيضاً.

٤-٤) . العالي والنازل: من أوصاف الخبر المشترك مع غيره، ويراد بالأول، ما كان قليل الواسطه من المحدث إلى المعصوم عليه السلام، والثاني بخلافه، ويسمى الأول (قرب الإسناد) أو (علو الإسناد). انظر: مقباس الهدايه، ج ١، ص ٢٤٣ - ٢٤٤. ولا يشترط في علو الاسناد عدد معين من الرواه، فقد يكون سند الخبر عالياً مع أنّه من خمسه رواه وذلك بالقياس إلى متن ذلك الخبر نفسه المروى بسبعه وسائط قبلاً، وامثله قرب الإسناد كثيره في الكافي وتعرف بالتبع والمتابره.

بن عُبيد الله الغضائري (ت/ ٤١١ق) ، وأخذه عنهما الشيخ النجاشي (ت/ ٤٥٠ق) ، والعلامة الحلبي (ت/ ٧٢٦ق) ، وجميع مَنْ بحث في عدّه الكافي أخذ تشخيص رجال العدّه المعلومه من النجاشي والعلامة الحلبي فحسب!

وهذه العدد المشخصه ثلاث لا غير، وهي:

١. عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي:

٢. عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

٣. عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد أبي سعيد الآدمي الرازي.

أمّا رجال العدّه الأولى فهم خمسة من مشايخ الكليني.

وأما الثانيه فخمسه كذلك، باشتراك شيخ واحد في العدّتين، فيكون مجموع مشايخه الذين يروى بتوسّطهم بلفظ العدّه عن الأشعري والبرقي تسعه مشايخ

كما هو صريح قول العلامة آقا بزرك الطهراني، قال رحمه الله: «وجدت على ظهر الاستبصار الذي كتبه الشيخ جعفر [بن علي] بن جعفر المشهدي، عن نسخه خطّ مصنّفه. والكاتب هو والد محمد بن جعفر المشهدي صاحب مزار محمد بن المشهدي، وقد فرغ عن كتابته سنة (٥٧٣) وصوره المكتوب على ظهره، هذه:

(وجدت بخطّ الشيخ السعيد أبي جعفر الطوسي: سألت الشيخ السعيد أبي [أبا] عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي رضی الله عنه، وأبي [وأبا] عبد الله الحسين بن عُبيد الله الغضائري رضی الله عنه، عن قول الكليني: عدّه من أصحابنا في كتاب الكافي ورواياته؟

فقال: كلّ ما كان «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى» فإنّما هو: محمّد بن يحيى، وعليّ بن موسى الكميذاني يعني: القمي؛ لأنّه اسم قم بالفارسيه وداود بن كوره، وأحمد بن إدريس، وعليّ بن إبراهيم.

وكل ما كان «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي» فهم: عليّ بن إبراهيم، وعليّ بن محمد ماجيلويّه، ومحمد بن عبد الله الحميري، ومحمد بن جعفر، وعليّ بن الحسين، انتهى» .

ثم قال: «والنسخه عند الشيخ هادي كاشف الغطاء»، مديلاً ما قاله بعباره: «الجاني آقا

بزرک» کتاب المستحسنات من المستنسخات (خطی) / السيد محمد حسين الحسيني الجلالی، وقد تفضّل المحقق السيد محمدرضا الحسيني الجلالی بإهداء نماذج مصوره لى من مستنسخات أخيه السيد محمد حسين، وكان فى بعضها ما نقلناه نصّاً وهو بخطّ الشيخ آقا بزرک وتوقيعه رحمه الله.

وقد ذكر رجال العِدّه الأولى كلّ من النجاشى والعلّامه الحلّى بنحو ما تقدّم عن الشيخين المفيد والغضائرى رضى الله تعالى عنهم.

أمّا رجال العِدّه الثانيه فلم يذكرهم النجاشى، بل ذكرهم العلّامه مع اختلاف أسماء بعضهم عمّا ذكرنا آنفاً، قائلاً:

«وقال أى: الكليني كل ما ذكرته فى كتابى المشار إليه أى: الكافى: «عِدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى» فهم: على بن إبراهيم وعلى ابن محمد بن عبد الله بن اذينه، وأحمد بن عبد الله بن أميه، وعلى بن الحسن». (١)

أما عن رجال العِدّه الثالثه، فقد شخصّ العلّامه الحلّى أسماء هم، وهم: على ابن محمّد بن علّان، ومحمّد بن أبى عبد الله، ومحمّد بن الحسن، ومحمّد بن عقيل الكليني. (٢)

وهناك عِدّه اخرى أشار بعض الأعلام إلى تعيين رجالها فى كتاب الكافى نفسه، قال المحدث النورى: «وفى الكافى فى الباب التاسع من كتاب العتق: عدّه من أصحابنا على بن إبراهيم، ومحمّد بن جعفر، ومحمّد بن يحيى، وعلى بن محمّد بن عبد الله القمى، وأحمد بن عبد الله، وعلى بن الحسين جميعاً، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى... إلى آخره. هكذا فى جملة من النسخ. وفى بعضها: عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان... إلى آخره». (٣)

وقد وردت هذه العِدّه فى كتاب العتق فعلاً ولكن لم تشخص الأسماء فيها بل

ص: ١٢٣

١- ١). رجال العلّامه الحلّى، ص ٢٧٢، [١] من الفائده الثالثه. وقد وقع التصحيف فى أسماء بعضهم كما بيّناه فى تراجمهم فى كتابنا الشيخ الكليني، ص ٣٥١.

٢- ٢). خاتمه مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٠٩، من الطبعة المحققة.

٣- ٣). خاتمه مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٠٩، من الطبعة المحققة.

وردت هكذا: عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى. (١)

ولتصريح العلامة النورى باختلاف نسخ الكافى فى خصوص هذا المورد فلا معنى إذن لأن يُتهم الشيخ الخاقانى - الذى أشار إلى عدّه كتاب العتق بالتشخيص المذكور (٢) - بأنه نقل العبارة عن غيره لا على وجه التحقيق! حتى لكأن الكافى لم يكن موجوداً بين يديه!!

هذا، وأمّا العدّد الأخرى فكلّها من العدّد المجهوله التى لم تشخّص رجالها، مثل عدّه من أصحابنا، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر (٣) وغيرها.

كيفية تشخيص رجال العدّد المجهوله:

لقد مرّ أنّ العدّد الثلاث الأولى هى من العدّد المعلومه لتشخيص رجالها من قبل أعلام الطائفة المتقدمين، وأما غيرها فهى من العدّد المجهوله، وقد وقفت أخيراً على محاوله بعضهم لتشخيص تلك العدّد المجهوله، وذلك باستخدامه معجم رجال الحديث للسيد الخوئى من غير الإشارة إليه فى عمليه التشخيص إذ تابع موارد الكلىنى فى المعجم الخاصّه بمشايخ الكلىنى المعلومين الذين رووا عن المشايخ الذين أخرج لهم الكلىنى بتوسط العدّه المجهوله، زاعماً أنّ هؤلاء المعلومين هم رجال العدّه المجهوله، وهكذا اقتبس من المعجم سائر الموارد فى تشخيص العدّد المجهوله!! وقد ظنّ أنه جاء بفتح عظيم!!

مع أنّ هذه الطريقه تخضع لقواعد حسابات الاحتمال التى أدخلها الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه الشريف فى علمى الدرايه والرجال، ولو أردنا تطبيق تلك القواعد على أيّه عدّه مجهوله لما وصلنا إلى نتائج قطعيه فى التشخيص بل تبقى مجرد احتمال لا يصحّ لأحد الاعتماد عليه.

وكمثال على ما نقول، فإنّ تعيين رجال العدّه وبيان صنف ما يروونه بحسب

ص: ١٢٤

١-١. فروع الكافى، ج ٦، ص ١٨٣، ح ٥، باب ٩، من كتاب العتق.

٢-٢. رجال الخاقانى، ص ١٨.

٣-٣. فروع الكافى، ج ٣، ص ٤٢، ح ٥، باب ٢٨، من كتاب الطهاره.

المصطلح الجديد عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، وهي عدّه مجهوله يتوقّف على جملة من الأمور، وهي:

١. معرفه جميع مشايخ الكليني الذين روى عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر بأسمائهم.

٢. أن يثبت بالاستقراء أنّهم من الثقات، أو كون القسم الأعظم منهم كذلك.

٣. إجراء قواعد حسابات الاحتمال لإثبات عدم كون الواسطه (العدّه) عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر من الضعاف أو المجاهيل، وذلك لاعتبار المروى عنها بعد تعيينها بنظر أرباب المصطلح الجديد فى تصنيف الحديث.

فلو فرض أنّ مجموع تلاميذ الأحمر كانوا عشرين تلميذاً، وثبت لنا ضعف خمسة منهم، فبموجب حسابات الاحتمال نحكم بوثاقه العدّه فى روايتها عن الأحمر؛ لضعف درجه احتمال أن يكون المراد بالعدّه هم الخمسه الضعاف، وكلّما زاد عدد تلاميذ الأحمر مع زياده نسبه الثقات فيهم ضعفت درجه الاحتمال المذكور حتّى تصل إلى درجه قريبه من الصفر، لكنها لا تزول، وكلما انعكست النسبه، زادت درجه الاحتمال المذكور بحيث يكون احتمال دخول ثقته فيهم قريباً من الصفر.

ومع هذا فإنّ تشخيص العدّه أو الحكم باعتبار مروياتها بغضّ النظر عن أيه قرينه خارجيه، وقصر التعامل معها على ضوء المصطلح الجديد، غير مجدٍ.

لأنّ استقراء تلاميذ الأحمر بالاعتماد على الكافى غير كافٍ، لوجود مجموعه اخرى من مؤلّفات الكليني لم تصل إلينا، ولا نعرف شيئاً عن محتواها ولا حجمها، ومع احتمال وجود غيرهم فى كتب الكليني الأخرى خصوصاً وأنّ هذا الاحتمال قوى بقواعد حساب الاحتمال يتعدّر علينا إدخال تلك القواعد فى تشخيص رجال العدّه المذكوره، لعدم توفر عناصر قواعد حساب الاحتمال، والتي يمكن إجمالها بما يأتى:

١. تحديد الوسط المجهول بالاستقراء التام، وهو مفقود فى المقام.

٢. بيان نسبه الثقات إلى الضعفاء فى هذا الوسط، وأمّا لو كانت العدّه فى أواسط السند، فحتاج إلى إثبات كون الراوى عن ذلك الوسط المجهول لا يروى إلّا عن ثقته بالاستقراء، وهو لم يثبت حتى بحقّ الثلاثه.

٣. بيان القيمة الاحتمالية لروايه الكليني عن كل فرد من أفراد ذلك الوسط المجهول، بمعنى متابعه روايه الكليني عن كل فرد بعد تشخيصه ومعرفه نسبتها إلى ما رواه عن غيره من رجال ذلك الوسط خارجاً عنه.

٤. بيان القيمة الاحتمالية للمشايخ الذين روى عنهم الكليني عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر في كتبه الأخرى المفقوده، لاحتمال الروايه عنهم في هذا الوسط المجهول على الرغم من عدم وصول أسمائهم إلينا.

فإن توفرت هذه العناصر، فعندها تطبق قواعد حساب الاحتمال لمعرفه رجال العده المجهوله، وإلا فتبقى الاستقراءات ناقصه لا تؤدى إلى المطلوب، مع ما فيها من إنكار للجميل وجحود لفضل السيد الخوئي قدس سره الذى وفر مثل هذه الاستقراءات لغايه اخرى في معجمه.

على أن هذا لا يعنى مطلقاً الاعتقاد بكون هذه العدد مجهولاً عند الكليني بل هي مجهوله عندنا؛ لعدم الاهتداء إلى طريقه اخرى غير قواعد حسابات الاحتمالات التي لم تتوفر أكثر عناصرها في عمليته تشخيص رجال تلكم العده، ومع هذا فلا يضر عدم تشخيص العده المجهوله في قبول مروياتهم، وذلك بلحاظ المنهج السندى المتين الذى اعتمده ثقه الإسلام بحيث دلنا على أكثر من طريق لما رواه عن أغلب تلك العدد المجهوله.

هذا، ومن منهجه السندى أيضاً - اختصاره صدر السند في أحيان كثيره؛ للإشعار بأن الروايه مأخوذه من كتاب من ابتدأ به السند، وأما الطريق إلى صاحب الكتاب فهو ما كان قبل هذا السند مباشره بشرط أن يتضمن اسمه، ومثاله، ما رواه في فروع الكافي عن (حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد، عن غير واحد، عن أبان، عن عبد الله بن عجلان، قال: قام أبو جعفر عليه السلام على قبر رجل... الخ) ثم أورد الحديث الذى بعده بهذا الاسناد:

«أبان، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: يدعى للميت حين يدخل حفرة...» . (١)

ص: ١٢٤

فاختصار السند هنا، هو للإشعار بأخذ متن الحديث من كتاب لأبان، ككتابه (الوفاه) (١) مثلاً، والطريق إلى الكتاب هو المذكور قبله، ويسمى الحديث بالمعلّق، لحذف صدره وتعليقه على سابقه، ولا منافاه بين التعليق وبين الروايه من الكتب مادام الطريق إليها معلوماً، وقد اشتبه بعضهم فظنّ الروايه من الكتب تفيد الارسال!!!

منهج الكليني في متون الكافي:

يمكن تلخيص منهج الكليني في روايه متون الكافي بجمله من الأمور، نذكر أهمّها:

١. الإكثار من المتون الموشّحه بالآيات القرآنيه، خصوصاً آيات الأحكام، ولهذا لا تكاد تجد آية من آيات الأحكام إلّا وقد وردت في فروع الكافي، ولو استلّت تلك الروايات من الكافي لآلُفت تفسيراً رائعاً لأهل البيت عليهم السلام في أحكام القرآن الكريم.

٢. اشتمال بعض متون الكافي على توضيحات من الكليني. (٢)

٣. بيان موقفه أحياناً من تعارض مروياته (٣) وربّما تبه إلى ما خالف الإجماع على الرغم من صحّته بطريق الروايه. (٤)

٤. روايه ما زاد على المتن من ألفاظ الرواه؛ لفرط أمانته في نقل الخبر بالصوره التي سمعها من مشايخه أو أخرجها من الكتب المعتمده التي يرويها بالإجازه عن مشايخه وهذا ما يسمى اصطلاحاً بمدرج المتن. (٥)

٥. الاقتباس والروايه من الكتب كالأصول الأربعمائه وغيرها.

ص: ١٢٧

١- (١). فهرست الشيخ الطوسي، ص ١٨، ش ٥٢؛ ورجال النجاشي، ص ١٣، ش ٨.

٢- (٢). الكافي، ج ٣، ص ٢٨٩، ح ٧، باب ١٣، من كتاب الصلاه.

٣- (٣). الكافي، ج ٤، ص ٩٠، ح ٥، باب ١٢، من كتاب الصيام.

٤- (٤). الكافي، ج ٧، ص ١١٥، ذيل الحديث ١٦، باب ٢٥ من كتاب المواريث.

٥- (٥). المدرج على أقسام، واشهر ما وقع منها في الكافي، هو مدرج المتن، ويراد به ما اندرج في متن الخبر من ألفاظ أحد روايته، سواء كان اللفظ في أوّل المتن، أو في وسطه، أو في آخره، كتفسير كلمه من المتن ونحوها مما قد يتوهم بعضهم فيحسبها من المتن، ومثال ذلك في الكافي، ج ٣، ص ٤٢٤، ح ٩، باب ٧٠، من كتاب الصلاه و ج ٧، ص ٢٥٣، ح ٢، باب ٥٦ من كتاب الحدود، وغيرها.

٦. ترك الكثير من الأخبار التي لم يرها قابله للروايه إمّا لوضعها من قبل غلاة الشيعة، وإمّا لضعفها بعدم اقترانها بالقرائن المعتمده عنده، وإمّا لعدم ثبوت وثاقه ناقلها برأيه.

٧. تصنيف الأحاديث المخرجه المرتبه على الأبواب على الترتيب بحسب الصحه والوضوح، ولذلك أحاديث أواخر الأبواب كما قاله بعض المحققين لا تخلو من إجمال وخفاء. (١)

٨. روايه القواعد الأساسيه في درايه الحديث وروايته وتقديمتها في أوائل اصول الكافي لتكون منهجاً سليماً في تمييز خبر التقيّه عن غيره.

١٠. لا يورد الأخبار المتعارضه، بل يقتصر على ما يدلّ على الباب الذي عنوانه، وربما دلّ ذلك على ترجيحه لما ذكر على ما لم يذكر (٢) ولا يُنافى هذا وجود بعض المتعارضات القليله في الكافي.

١١. طرحه بعض آرائه الفقهيّه معقّباً بها بعض الروايات (٣) أو مصدرّاً بها بعض الأبواب. (٤)

١٢. بيان بعض آرائه الكلاميه والفلسفيه في أصول الكافي. (٥)

١٣. اهتمامه البالغ في روايه المشهور والمتواتر خصوصاً في أصول الكافي وفروعه، ويمكن ملاحظه هذا بسهولة ويسر في الكثير من أبواب الكافي، وذلك لتزاحم الرواه واتفاقهم على روايه معنى واحد، وهذا يدخل في منهجه السندی أيضاً.

١٤. العناية الفائقه بروايه ما يتصل بتواريخ الأئمّه وما يتصل بمواليدهم ووفياتهم عليهم السلام.

١٥. إخضاع متون الكافي اصولاً وفروعاً إلى تبويب واحد، دون روضه الكافي كما سيأتي في تصنيفه.

ص: ١٢٨

١-١. روضات الجنّات، ج ٦، ص ١١٦، [١] ولا- يضّرّ خروج بعض الأحاديث في عدد من الأبواب عن هذا الترتيب، لكون المراد هو الأعم الأغلب.

٢-٢. نهايه الدرايه، ص ٥٤٥.

٣-٣. اصول الكافي، ج ١، ص ٢٧٨، ح ٣، كتاب الحجّه.

٤-٤. اصول الكافي، ج ١، ص ٥٣٨، باب الفياء والأنفال من كتاب الحجّه.

٥-٥. اصول الكافي، ج ١، ص ٨٥ و١١١ و١٢٣ و١٢٤ و١٣٥ و١٣٦ و١٣٧، من كتاب التوحيد.

لتصنيف الأحاديث الشريفة وتبويبها وترتيبها طريقتان مشهورتان، وهما:

١. طريقه الأبواب:

وفيها يتم توزيع الأحاديث بعد جمعها على مجموعته من الكتب، والكتب على مجموعته من الأبواب، والأبواب على عدد من الأحاديث، بشرط أن تكون الأحاديث مناسبة لأبوابها، والأبواب لكتبها.

وقد سبق الشيعة غيرهم إلى استخدام هذه الطريقة، وأول من عرف بها منهم هو الصحابي الجليل أسلم أبو رافع (ت/ ٤٠ أو ٣٥ق) في كتابه (السنن والأحكام والقضايا) إذ صنّفه على طريقه الأبواب، (١) ثم شاع استخدامها بعد ذلك، وتأثر بها أعلام المحدثين من الفريقين؛ لما فيها من توفير المزيد من الجهد لمن أراد الاطلاع على معرفه شيء من الأحاديث في حكم ما والوقوف عليه بسهولة ويسر.

٢. طريقه المسانيد:

والتصنيف بموجب هذه الطريقة له صور متعدده.

منها: القيام بجمع ما عند كل صحابي من الحديث المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وآله، سواء كان الحديث صحيحاً أو ضعيفاً، ثم يرتبه على ترتيب الحروف، أو القبائل، أو السابقه في الإسلام، وهكذا حتى ينتهي إلى النساء الصحابيات، ويبدأ بأُمَّهات المؤمنين. (٢)

ومنها: القيام بجمع ما أسنده أحد أئمه أهل البيت عليهم السلام من الأحاديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في كتاب يسمى المسند، مضافاً إلى اسم ذلك الإمام عليه السلام، كمسند الإمام الباقر أو الصادق عليهما السلام.

وهذه الطريقة استخدمها تلاميذ الأئمة من رواه العامه. (٣)

ص: ١٢٩

١-١. رجال النجاشي، ص ٦، ح ١.

٢-٢. الخلاصه للطبي، ص ١٤٧، ومن المسانيد المصنّفه بهذه الصوره مسند أحمد بن حنبل.

٣-٣. راجع: (المصطلح الرجالي: أسند عنه) بحث المحقق السيد محمد رضا الحسيني الجلالى، نشر في مجله تراثنا، العدد الثالث، السنه الأولى ١٤٠٦ق، وانظر فيه علاقه بين هذا المصطلح الرجالي وبين كتب المسانيد المصنّفه على وفق الصوره الثانيه.

ومنها: أن تجمع من كتب الحديث روايات راوٍ معيّن أسندها إلى الأئمة عليهم السلام، وتدوّن في كتاب يسمّى (المسند) مضافاً إلى اسم ذلك الراوى الذى أسند الأحاديث، كما هو الحال في مسند زراره بن أعين، ومسند محمد بن مسلم المطبوعين.

ولو استخدمت هذه الصورة في جمع ما أسنده بعض الرواه الذين أكثروا من الروايه عن الأئمة عليهم السلام ولم يرد توثيق بحقهم، أو اختلف الرجاليون بشأنهم؛ لسهّلت الوقوف على امور كثيره قد تؤدّى إلى إعاده النظر في تقييم حال اولئك الرواه؛ لأنّ النظر في نشاطهم العلمى يكشف عن أشياء ذات صلّه وثيقه بالدقه والضبط والعلم والوثاقه وغيرها من الأمور التى ربّما لم تلحظ في تقييمهم بكتب الرجال.

ومهما يكن، فقد استخدم الكليني قدّس سرّه الطريقه الأولى في تصنيف كتابه الكافى، لتبليتها غرضه في أن يكون كتابه مرجعاً للعالم والمتعلّم، سهل التناول في استخراج أى حديث من أحاديثه.

وقد حقّق ثقّه الإسلام هذا المطلب على أحسن ما يُرام، إذ قسّم كتابه الكافى على ثلاثه أقسام رئيسيه، وهى:

أصول الكافى، و فروع الكافى، و روضه الكافى.

ثمّ قسم اصول الكافى على ثمانيه كتب، اشتملت على (٤٩٩) باباً وأخرج فيها (٣٨٨١) حديثاً، وتجد هذا التصنيف نفسه مع فروع الكافى أيضاً، إذ اشتمل على (٢٦) كتاباً، فيها (١٧٤٤) باباً، ومجموع أحاديثها (١١٠٢١) حديثاً.

أما قسم الروضه من الكافى فلم يخضعه إلى هذا المنهج من التصنيف، بل ساق أحاديثه تبعاً من غير كتب أو أبواب، بل جعله كتاباً واحداً، وقد احتوى على ستمائه وسته أحاديث.

ومن هنا يظهر أنّ ما قيل عن مجموع أحاديث الكافى لا ينطبق مع العدد الفعلى المطبوع حالياً كما سيّضح من الجدول الآتى، والسبب في ذلك ليس كما تصوّره البعض من اختلاف نسخ الكافى؛ لأنّ النسخ التى اعتمدت في تحقيق الكافى، والنسخ الكثيره جداً الواصله إلينا من الكافى هى أسبق زماناً من الذين أحصوا أحاديث الكافى

فأوصلوها إلى أكثر من ستة عشر ألف حديث، ويبدو أن سبب التفاوت ليس بسبب عدّ الحديث المروى باسنادين حديثين، ولا بسبب تشعب الطريق الواحد إلى شعبتين أو أكثر، وإنما لعدّ أجوبه الإمام عليه السلام في مجلس واحد على أكثر من سؤال بمنزله الأحاديث المستقلّة، خصوصاً وأنها تحمل أجوبه مختلفه تبعاً لاختلاف الأسئلة الموجّهه للإمام في مجلس واحد، وإن رواها الكليني رحمه الله بإسناد واحد.

نظير ما لو سأل زرارّه الإمام الصادق عليه السلام بقوله: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسأله كذا؟ فقال عليه السلام: كذا، ثم يقول زرارّه: وسألته عن كذا، فأجاب بكذا، وهكذا.

ونظير ما لو قال زرارّه مثلاً: قال الإمام الصادق عليه السلام: كذا، ثم يقول بعد ذلك: وقال عليه السلام:

... وقد يتكرّر هذا في الحديث الواحد مرّتين أو ثلاثاً.

وقد وقع مثل هذا في الكافي، ولكن لم أعدّه إلّاحديثاً واحداً في الفهرس الآتي؛ لغلبه الظنّ أنّ الفارق بين (١٦/١٩٩) حديثاً وهو الاحصاء المنسوب إلى بعض العلماء وبين ما هو مبين في الفهرس الآتي، إنّما كان بسبب ما تقدّم آنفاً، وقد تأكّد لي أنّه لم يكن سبباً، ولبعد احتمال سقوط مثل ذلك المقدار من النسخ المعتمده في تحقيق الكافي، وموافقه المطبوع لما في مرآه العقول والوافي، مع عدم تنبيه أحد من العلماء على سقوط مثل ذلك المقدار ولو من بعض النسخ، فلم يبق إلّا السبب المذكور، أو خطأ في الحساب، والله العالم.

تنبيه: اعتمدت في صياغه هذا الفهرس على طبعه الكافي البيروتيه / دار الأضواء.

ص: ١٣٢

١. الاحتجاج ، الطبرسي (من علماء القرن السادس الهجري) ط ٢، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ١٤٠٣ق.
٢. أخبار الراضی بالله والمتقی لله أو تاریخ الدوله العباسیه من سنه ٣٢٢ إلى سنه ٣٣٣ق من كتاب الأوراق ، الصولی (ت/٣٣٥ق) ، مطبعه الصاوی، مصر، ١٣٥٤ق.
٣. الأربعون حديثاً ، الإمام الخمينی (ت/١٤٠٩ق) ، دار الكتاب الإسلامی، قم إيران.
٤. إرشاد الساری لشرح صحيح البخاری ، القسطلانی (ت/٩٢٣ق) ، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
٥. الاستبصار ، الشيخ الطوسی (ت/٤٦٠ق) تحقيق السيد حسن الخرسان، دار الكتب الاسلاميه، طهران.
٦. الأعلام ، الزركلی (ت/١٩٧٦م) ط ٧ دار العلم للملايين، بیروت.
٧. الإكمال ، ابن ماكولا (ت/٤٧٥ق) ، مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه، حيدر آباد الدکن، ١٣٨٤ق.
٨. أمالی الشيخ الصدوق ، الصدوق (ت/٣٨١ق) مؤسسه الأعلمی، بیروت.
٩. أمالی الشيخ الطوسی ، الطوسی (ت/٤٦٠ق) ، منشورات مكتبه الداوری، قم.
١٠. أمالی الشيخ المفيد ، المفيد (ت/٤١٣ق) ، المطبعه الاسلاميه، طهران.
١١. الإمام الصادق ، محمد أبو زهره (ت/١٣٩٤ق) ، دار الفكر العربی، بیروت.
١٢. بحار الأنوار ، المجلسی (ت/١١١٠ق) ، دار احياء التراث العربی، بیروت.
١٣. تاج العروس ، الزبيدي (ت/١٢٠٥ق) ، دار صادر، بیروت، ١٣٨٦ق.
١٤. تاريخ الأدب العربی ، كارل بروكلمان (ت، ١٩٥٦م) ترجمه يعقوب بكر ورمضان عبد التّوّاب، دار المعارف، مصر.
١٥. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، الذهبي (ت/٧٤٨ق) ، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام، دار الكتاب العربی، بیروت، ١٤٠٧ق.
١٦. تاريخ دمشق ، ابن عساكر (ت/٥٧١ق) نقلنا عنه بواسطة كتاب الغدير للسيد عبد العزيز الطباطبائي رحمه الله.

١٧. تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ، ابن حجر العسقلاني (ت / ٨٥٢ق) ، تحقيق علي محمد الجاوي، الدار المصريه للتأليف والترجمه.
١٨. تجارب الأمم ، مسكويه (ت / ٤٢١ق) ، مطبعه شركه التمدن، مصر، ١٣٣٢ق.
١٩. تصحيح الاعتقاد (شرح عقائد الصدوق) ، الشيخ المفيد (ت / ٤١٣ق) ملحق بكتاب أوائل المقالات للشيخ المفيد، ط ٢، تبريز، ١٣٧١ق.
٢٠. تعليقه الوحيد على منتهى المقال ، الوحيد البهبهاني (ت / ١٢٠٦ق) أوفسيت عن الطبعه الحجريه سنه، ١٣٠٦ق.
٢١. تفسير التبيان (التبيان فى تفسير القرآن) ، الطوسى (ت / ٤٦٠ق) ، دار إحياء التراث العربى / بيروت.
٢٢. تفسير العياشى ، العياشى (ت / ٣٢٠ق) ، تحقيق السيد هاشم الرسولى المحلّاتى، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران.
٢٣. تكمله الرجال / عبد النبى الكاظمى (ت / ١٢٥٦ق) ، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم مطبعه الآداب، النجف الأشرف.
٢٤. التنبيه والإشراف ، المسعودى (ت / ٣٤٦ق) ، الناشر: مكتبه خياط، بيروت، ١٩٦٥ق.
٢٥. تنقيح المقال ، المامقانى (ت / ١٣٥١ق) ، طبع حجر، المكتبه المرضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٠ق.
٢٦. تهذيب الأحكام ، الشيخ الطوسى (ت / ٤٦٠ق) تحقيق السيد حسن الموسوى الخرسان، ط ٣، دار الكتب الإسلاميه طهران، وطبعه دار الأضواء، بيروت، ١٤١٣ق.
٢٧. التوحيد ، الصدوق (ت / ٣٨١ق) ، جماعه المدرّسين فى الحوزه العلميه، قم.
٢٨. توضيح المشتبه ، الدمشقى (ت / ٨٤٢ق) ، تحقيق محمد نعيم العرقوسى، ط ٢، مؤسسه الرساله، بيروت، ١٤١٤ق.
٢٩. جامع الأصول من أحاديث الرسول ، أبو السعادات ابن الأثير الجزرى (ت / ٦٠٦ق) تحقيق محمد حامد الفقى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
٣٠. جامع المقال ، الطريحي (ت / ١٠٨٥ق) ، تحقيق محمد كاظم الطريحي، مطبعه الحيدرى، طهران.

٣١. جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية ، الشيخ المفيد (ت/٤١٣ق) ضمن المجلد التاسع من مصنّفات الشيخ المفيد، طبع المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفيه الشيخ المفيد، ط ٢ دار المفيد، بيروت ، ١٤١٤ق.
٣٢. خاتمه مستدرک الوسائل ، النورى (ت/١٣٢٠ق) تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم. والطبعه الحجرية.
٣٣. خاتمه وسائل الشيعه ، الحر العاملى (ت/١١٠٤ق) ، تحقيق السيد محمد رضا الحسينى الجلالى، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١ قم ١٤١٢ق.
٣٤. الخصال ، الصدوق (ت/٣٨١ق) ، نشر جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه، قم، ١٤٠٣ق.
٣٥. الخلاصه فى اصول الحديث ، الطيبى (ت/٧٤٣ق) ، تحقيق صبّحى السامرائى، بغداد، ١٣٩١ق.
٣٦. الدرايه فى علم مصطلح الحديث ، الشهيد الثانى استشهد سنه (٩٦٦ق) ، مطبعه النعمان، النجف الأشرف.
٣٧. الذريعه إلى تصانيف الشيعه ، آقا بزرك الطهرانى (ت/١٣٨٩ق) ، دار الأضواء بيروت، ١٤٠٣ق.
٣٨. رجال الخاقانى ، الشيخ على الخاقانى (ت/١٣٣٤ق) ، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، ط ٢، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٤٠٤ق.
٣٩. رجال ابن داود الحلّى ، ابن داود الحلّى (ت/٧٠٧ق) ، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، ط ١ مطبعه الآداب النجف الأشرف، ١٣٨٨ق.
٤٠. رجال الشيخ الطوسى ، الطوسى (ت/٤٦٠ق) تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، المطبعه الحيدريه، النجف الأشرف، ١٣٨١ق.
٤١. رجال العلامه الحلّى ، العلامه الحلّى (ت/٧٢٦ق) ، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، المطبعه الحيدريه، النجف الأشرف، ١٣٨١ق.
٤٢. رجال الكشى (اختيار معرفه الرجال) ، الشيخ الطوسى (ت/٤٦٠ق) ، تحقيق السيد مهدي الرجائى، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٤ق.

٤٣. رجال النجاشي ، النجاشي (ت / ٤٥٠ق) تحقيق السيد موسى الشيرى ط ٤، مؤسسه النشر الإسلامى، قم ١٤١٣ق.
٤٤. رساله أبى غالب الزرارى ، تحقيق السيد محمد رضا الحسينى الجلالى، ط ١، نشر مركز البحوث والتحقيقات الإسلاميه، قم، ١٤١١ق.
٤٥. رسائل الشريف المرتضى ، المجموعه الأولى، جوابات المسائل الرسيه، السيد المرتضى (ت / ٤٣٦ق) مطبعه سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٥ق.
٤٦. رسائل الشريف المرتضى ، المجموعه الثالثه، جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثه، السيد المرتضى (ت / ٤٣٦ق) ، مطبعه سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥ق.
٤٧. رياض العلماء ، الأفندى (من أعلام القرن الثانى عشر) ، تحقيق السيد أحمد الحسينى، قم، ١٤٠١ق.
٤٨. سفينه البحار ، الشيخ عباس القمى (ت / ١٣٥٩ق) ، طبع على الحجر إيران.
٤٩. سنن أبى داود ، أبو داود السجستانى (ت / ٢٧٥ق) تحقيق عزّت عبيد الدعّاس، ط ١، حمص، ١٩٦٩م.
٥٠. سير أعلام النبلاء ، الذهبى (ت / ٧٤٨ق) مؤسسه الرساله، بيروت، ١٤٠٥ق.
٥١. شرح اصول الكافى ، عبد الحسين المظفر، ط ١، مطبعه النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٦ق.
٥٢. الشيخ الكلينى البغدادى وكتابه الكافى (الفروع) ، ثامر العميدى، ط ١، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٤١٤ق.
٥٣. صبح الأعشى فى صناعه الإنشا ، القلقشندى (ت / ٨٢٠ق) ، المؤسسه المصريه العامه للتأليف والترجمه والنشر، القاهره، ١٩٦٣م.
٥٤. صحيح البخارى ، البخارى (ت / ٢٥٦ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
٥٥. صحيح مسلم بشرح النووى ، النووى الشافعى (ت / ٦٧٦ق) ، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٧ق.
٥٦. الصواعق المحرقه ، ابن حجر الهيتمى (ت / ٩٧٤) ، القاهره، ١٣٨٥ق.

٥٧. طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع) ، آقا بزرك الطهرانى (ت ، ١٣٨٩ق) ، دار الكتاب العربى ، بيروت .
٥٨. عدّه الأصول ، الشيخ الطوسى (ت ، ٤٦٠ق) نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث للجزء الأول فقط (اوفسيت عن الطبعة الحجرية) .
٥٩. عقيدته الشيعة ، دونالدسن داويت ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٦٥ق .
٦٠. عيون المعجزات ، حسين بن عبد الوهاب (من علماء القرن الخامس الهجرى) ، منشورات مكتبة الداورى ، قم .
٦١. العيون والحدائق ، المؤلف مجهول ، تحقيق عمر السعيدى ، دمشق ، ١٩٧٢م .
٦٢. فتح الأبواب بين ذوى الألباب وبين ربّ الأرباب فى الاستخارات ، ، السيد ابن طاوس (ت / ٦٦٤ق) تحقيق حامد الخفاف ، ط ١ ، بيروت ، ١٤٠٩ق .
٦٣. فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، ابن حجر العسقلانى (ت / ٨٥٢ق) ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت .
٦٤. الفخرى فى الآداب السلطانية ، ابن الطقطقى (ت / ٧٠٩ق) ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٦٦م .
٦٥. الفَرْقُ بين الفِرَقِ ، الاسفرائينى (ت / ٤٢٩ق) تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة المدنى ، القاهرة .
٦٦. فضل الكوفة ومساجدها ، محمد بن جعفر المشهدى ، تحقيق محمد سعيد الطريحي ، دار المرتضى ، بيروت .
٦٧. فهرست الشيخ الطوسى ، الطوسى (ت / ٤٦٠ق) ، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم ، ط ٢ ، المطبعة الحيدريه ، النجف الأشرف ، ١٣٨٠ق .
٦٨. فهرست ابن النديم ، محمّد بن إسحاق (ت / ٣٨٥ق) ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ، (اوفسيت عن النسخه المطبوعه بالمطبعة الرحمانية ، مصر ، ١٣٤٨ق) .
٦٩. الفهرس الشامل للتراث العربى الإسلامى المخطوط (الحديث النبوى الشريف وعلومه ورجاله) ، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، المجمع الملكى لبحوث الحضاره الإسلاميه ، الأردن ، ١٤١١ق .

٧٠. الفوائد الرجالية (رجال السيد بحر العلوم) ، السيد بحر العلوم (ت/ ١٢١٢ق) ، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، ط ١، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
٧١. الفوائد الرضويه فى أحوال علماء المذهب الجعفريه ، الشيخ عباس القمى (ت/ ١٣٥٩ق) طهران ١٣٢٧ق.
٧٢. الفوائد المدنيه ، الاسترآبادى (ت/ ١٠٣٦ق) ، مطبعة أمير، قم، ١٤٠٥ق.
٧٣. فوات الوفيات ، الكتبى (ت/ ٧٦٤ق) تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥١م.
٧٤. فيض البارى على صحيح البخارى ، الكشميرى (ت/ ١٣٥٢ق) ، دار المعرفه للطباعه والنشر، بيروت.
٧٥. القاموس المحيط ، الفيروزآبادى (ت/ ١٤١٤م) ، دارالفكربيروت/ ١٤٠٣ق.
٧٦. قرامطه العراق فى القرنين الثالث والرابع الهجريين / محمد عبد الفتاح عليان ، المطبعة الثقافيه، مصر.
٧٧. الكافى (اصوله وفروعه وروضته) ، الكلينى (ت/ ٣٢٩ق) مطبعة دار الكتب الإسلاميه، طهران، ودار الأضواء بيروت.
٧٨. الكامل فى التاريخ ، عز الدين بن الأثير (ت/ ٦٣٠ق) ، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩ق.
٧٩. كامل الزيارات ، ابن قولويه (ت/ ٣٦٧ق) ، المطبعة المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٦ق.
٨٠. كشف الحجب والأستار ، الكنتورى (ت/ ١٢٨٦ق) ، مطبعة بيتس مشن، كلكته، ١٣٣٠ق.
٨١. كشف المحججه لثمره المهجه ، السيد ابن طاوس (ت/ ٦٦٤ق) ، المطبعة الحيدريه، النجف الأشرف، ١٣٧٠ق.
٨٢. كفايه الأثر فى النص على الأئمه الاثنى عشر ، الخزاز القمى (من علماء القرن الرابع الهجرى) ، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠١ق.
٨٣. كمال الدين ، الصدوق (ت/ ٣٨١ق) مؤسسه النشرالاسلامى، قم، ١٤٠٥ق.

٨٤. الكنى والألقاب ، الشيخ عباس القمى (ت/ ١٣٥٩ق) ، مطبعه العرفان، صيدا، ١٣٥٨ق.
٨٥. لسان الميزان ، ابن حجر (ت/ ٨٥٢ق) ط ٢، بيروت، ١٣٩٠ق.
٨٦. لؤلؤه البحرين ، البحرانى (ت/ ١١٨٦ق) ، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم ط ٢، مطبعه النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٩م.
٨٧. مجمع البيان ، الطبرسى (ت/ ٥٤٨ق) ، منشورات مكتبه السيد المرعشى، قم وطبعه دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٦ق.
٨٨. المحاسن ، البرقى (ت/ ٢٧٠ق أو ٢٨٠ق) ط ٢، دار الكتب الاسلاميه، طهران.
٨٩. مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ، ابن منظور (ت/ ٧١١ق) ، تحقيق رياض عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤ق.
٩٠. مختصر التحفه الاثنى عشرية ، الدهلوى، اختصره آلوسى الوهابى (سنه ١٣٠١ق) ، وقدم له محبّ الدين الخطيب (ت/ ١٣٨٩ق) (اوفسيت عن طبعه تركيا، ١٣٩٦ق) .
٩١. المختصر فى أخبار البشر (تاريخ أبى الفداء) ، أبو الفداء إسماعيل بن على (ت/ ٧٣٢ق) . (نقلنا عنه بالواسطه) .
٩٢. مرآه العقول ، المجلسى (ت/ ١١١٠ق) ط ٢، طهران، ١٤٠٤ق.
٩٣. المستدرک على الصحيحين ، الحاكم النيسابورى (ت/ ٤٠٥ق) ، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨ق.
٩٤. مستدرکات مقباس الهدايه ، محمد رضا المامقانى، ط ١، قم/ ١٤١٣ق.
٩٥. المشتبه ، الذهبى (ت/ ٧٤٨ق) مطبوع ضمن توضيح المشتبه للقيسى الدمشقى، وقد تقدم برقم (٢٨) .
٩٦. مشرق الشمسين ، البهائى (ت/ ١٠٣١ق) ، بصيرتى، قم، ١٣٩٠ق.
٩٧. المصطلح الرجالى (أَسْتِنَدَ عَنْهُ) بحث للسيد محمد رضا الحسينى الجلالى ، منشور فى مجله تراثنا العدد الثالث السنه الأولى، ١٤٠٦ق.
٩٨. معالم التنزيل ، البغوى (ت/ ٥١٠ أو ٥١٦ق) ، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥ق.

٩٩. معانى الأخبار ، الصدوق (ت/٣٨١ق) ، دارالمعرفه والنشر، بيروت / ١٣٩٩ق.
١٠٠. المعبر فى شرح المختصر ، المحقق الحلى (ت/٦٧٦ق) منشورات مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، قم.
١٠١. مقباس الهدايه فى علم الدرايه ، المامقانى (ت/١٣٥١ق) ، تحقيق الشيخ محمد رضا المامقانى، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١١ق.
١٠٢. الملل والنحل ، الشهرستانى (ت/٥٤٨ق) ، مطبعه أمير، قم، ١٤٠٩ق.
١٠٣. من لا يحضره الفقيه ، الصدوق (ت/٣٨١ق) ، دار التعارف بيروت، ١٤٠١ق و دار الأضواء، بيروت، ١٤١٤ق.
١٠٤. منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح والحسان ، الشيخ حسن بن الشهيد الثانى (ت/١٠١١ق) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٤ق.
١٠٥. الموسوعه (السعوديه) الميسره فى الأديان والمذاهب المعاصره ، ط ٢، السعوديه، ١٤٠٩ق.
١٠٦. نشوارالمحاضره وأخبارالمذاكره/التنوخى (ت/٣٨٤ق) ، مطبعه المفيد، دمشق.
١٠٧. نهايه الدرايه (شرح الوجيزه للشيخ البهائى) ، السيد حسن الصدر (ت/١٣٥٤ق) تحقيق الشيخ ماجد الغرباوى، مطبعه اعتماد، ايران.
١٠٨. هديه الأجاب فى ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب ، الشيخ عباس القمى (ت/١٣٥٩ق) ، طهران، ١٣٢٩ق.
١٠٩. الوافى ، الفيض الكاشانى (ت/١٠٩١ق) ، منشورات مكتبه أميرالمؤمنين عليه السلام العامه فى اصفهان، ط ١، ١٤٠٦ق.
١١٠. الوافى بالوفيات ، الصفدى (ت/٧٦٤ق) ، دار صادر، بيروت، ١٣٨٩ق.
١١١. وسائل الشيعة ، الحر العاملى (ت/١١٠٤ق) ، تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١، قم، ١٤٠٩ق.

این نوشتار دراز دامن - که بخشی از کتاب مشایخ فقه و حدیث در جماران، کلین و درشت است - به بررسی ابعاد مختلف زندگی کلینی پرداخته و سخن خود را با گزارش گفته ها و نوشته های رجالیان و اصحاب تراجم درباره وی آغاز کرده است. کلینی در بغداد و مقبره کلینی، آثار و تألیفات کلینی، سخنان او در مقدمه الکافی، شروح و حواشی الکافی، و ترجمه ها و چاپ های الکافی و اساتید و شاگردان کلینی از دیگر مطالب این مقاله است.

محدث بزرگوار فقیه عظیم الشأن ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی مشهور به ثقه الاسلام و مکنی به ابو جعفر یکی از مشاهیر محدثان شیعه و اعظام علمای امامیه در قرن چهارم هجری بودند، شرح حال آن عالم جلیل القدر در کتب رجال و سلسله راویان اخبار و آثار اهل بیت علیهم السلام آمده است.

مؤلفان و مصنفان کتب رجال و تذکره نویسان از عصر شیخ ابو جعفر طوسی تا عصر حاضر و در همه اعصار و زمان و شهرها و ولایات شیعه از وی تجلیل و تکریم نموده و او را به صفات برجسته و اخلاق حسنه، عدالت، وثاقت، امانت و فقه یاد می کنند و او را به وفور علم، ادب، دیانت، فضیلت و اخلاص در عمل ستوده اند.

شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی رحمه الله در فهرست خود گوید: محمد بن یعقوب کلینی مکنی به ابو جعفر از ثقات محدثان و عارفان به اخبار بود، او کتاب های زیادی تألیف کرده که یکی از آنها کافی است، این کتاب مشتمل بر سی کتاب می باشد نخستین کتاب آن عقل و آخر آن کتاب روضه است.

ما روایات و اخبار کلینی را از شیخ ابو عبدالله مفید و او از جعفر بن محمد بن قولویه و او نیز از کلینی روایت می کند، و همچنین از حسین بن عیبدالله و ابو عبدالله احمد بن ابراهیم صیمری و ابو محمد هارون بن موسی و ابو الفضل محمد بن عبدالله شیبانی که همه از ابو جعفر کلینی روایت کرده اند نقل می کنیم. (۱)

ابوالعباس نجاشی در رجال خود گوید: ابو جعفر کلینی محمد بن یعقوب بن اسحاق شیخ امامیه و شیعه در ری بود، او در میان شیعیان با عزت و جاه زندگی می کرد و ریاست مشایخ ما با او بود، کلینی در نقل حدیث موثق و مورد اعتماد راویان و محدثان قرار داشت همگان به وی اطمینان داشتند و اخبار و احادیث او را ضبط می کردند.

او کتاب بزرگی را که به کلینی معروف و به کافی نامگذاری شده تألیف نمود، و مدت بیست سال روی آن کتاب کار کرد، آغاز آن کتاب عقل و پایان آن کتاب روضه می باشد، ما کتب او را از طریق ابو عبدالله مفید روایت می کنیم. (۲)

علامه حلی در خلاصه سخنان نجاشی را درباره او نقل می کند و چیزی بر آن نیفزوده، و سخنان نجاشی را درباره کلینی مورد تأیید قرار داده است. (۳)

میرزا عبدالله افندی در ریاض العلماء گوید: ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی از بزرگان اصحاب ما در ری و شیخ و مقتدای آنها بود، او در نقل حدیث موثق و مورد اعتماد فقهاء قرار داشت، او کتاب کافی را در مدت بیست سال تألیف کرد و در

ص: ۱۴۲

۱-۱. فهرست شیخ، ص ۱۶۱.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۳۷۷.

۳-۳. خلاصه، ص ۷۱.

سال ۳۲۸ در بغداد در گذشت. (۱)

شیخ یوسف بحرانی در لؤلؤه البحرین محمد بن یعقوب را عنوان کرده و گفته های شیخ طوسی و نجاشی را درباره آن نقل کرده و در پایان گوید: قبر کلینی هم اکنون در بغداد مشهور و مزار است. (۲)

محمد بن علی اردبیلی در جامع الرواه گوید: محمد بن یعقوب کلینی رازی شیخ اصحاب ما در ری بود و در میان آنها با احترام زندگی می کرد، او در نقل حدیث مورد اعتماد و موثق بود و کتاب کافی را در مدت بیست سال تألیف نمود. (۳)

ابن شهر آشوب گوید: ابو جعفر کلینی عالم به اخبار و روایات بود. (۴)

رضی الدین بن طاووس گوید: ابو جعفر کلینی مورد اعتماد همه علماء بود و همگان بر وثاقت و عدالت وی اتفاق کرده اند و او را امین و صادق می دانند. (۵)

طیبی ابو جعفر کلینی را از مجددین مذهب امامیه می داند و گوید: یکی از فقهاء ابو جعفر رازی امامی است. (۶)

فیروزآبادی گوید: محمد بن یعقوب کلینی یکی از فقهاء شیعه بود. (۷)

شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی گوید: محمد بن یعقوب شیخ زمان خود بود، او چهره درخشان علم و عقل و فهم و از ثقات اهل حدیث و آشنایان به روایت بوده است. (۸)

قاضی نورالله شوشتری گوید: ابو جعفر کلینی پیشوای اهل حدیث و از مشایخ و حفاظ بود. (۹)

مولی خلیل قزوینی گوید: مخالف و مؤالف به فضل او اعتراف دارند، علمای شیعه گفته اند او در نقل حدیث از ثقات بشمار بود و از همگان بیشتر تبحر داشت،

ص: ۱۴۳

۱-۱. ریاض العلماء، ۱۹۹. [۱]

۲-۲. لؤلؤه البحرین، ص ۳۸۶.

۳-۳. جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۸۱.

۴-۴. معالم العلماء.

۵-۵. مقدمه دکتر حسین بن علی محفوظ بر کافی.

۶-۶. همان.

۷-۷. همان.

۸-۸. همان.

۹-۹. همان.

علمای امامیه اعتقاد دارند او موثق ترین راویان شیعه بوده است. (۱)

محمدتقی مجلسی گوید: حق این است که او در حدیث مانند ندارد و در میان علماء حدیث بی نظیر است، هر کس کتاب او را مطالعه کند و در آن دقت نماید، متوجه می گردد که او از طرف خداوند مؤید بوده است، ترتیب کتاب کافی و حسن تبویب آن شاهد این سخن می باشد خداوند پاداش نیکوکاران را به او عطا کند. (۲)

محمدباقر مجلسی گوید: شیخ صدوق ثقه‌الاسلام، مقبول مردمان، ممدوح خاص و عام محمد بن یعقوب کلینی که همه از وی ستایش می کنند و او را مورد اعتماد قرار می دهند. (۳)

شیخ حسنی دمستانی گوید: او یکی از اعلام و بزرگان است، خصوصاً در حدیث که از همگان اقدم و در میدان مسابقه پیشگام و پیشرو می باشد، او از هر نقصی و عیبی پاک و مورد اعتماد و اطمینان اهل حدیث و فقه بوده است. (۴)

محدث نیشابوری گوید: یکی از محدثان عالی مقام و فقهای عظام، ثقه‌الاسلام، پیشوای اعلام، بدر فروزان، جامع سنن و آثار در حضور سفراء امام شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی است که موجب زنده شدن دین در قرن چهارم گردید. (۵)

سیدمحمدباقر خوانساری گوید: کلینی در حقیقت امین اسلام و در طریقت راهنمای اعلام و در شریعت صاحب گام های بزرگی بود، هیچ کس در وثاقت او سخنی ندارد و همگان او را قبول دارند، و مقام او در نزد علماء و رهبران مردم روشن است. (۶)

علامه تهرانی رحمه الله در طبقات اعلام شیعه قرن چهارم گوید: محمد بن یعقوب بن اسحاق ثقه‌الاسلام ابو جعفر کلینی مصنف کتاب کافی که در بیست سال آن را تألیف کرد و در سال ۳۲۸ و یا ۳۲۹ در گذشت یکی از امامان و رهبران شیعه امامیه به شمار است او در سال تناثر نجوم در بغداد وفات کرد و در همان جا دفن شد. (۷)

ص: ۱۴۴

۱-۱ . همان.

۲-۲ . همان.

۳-۳ . همان.

۴-۴ . همان.

۵-۵ . همان.

۶-۶ . همان.

۷-۷ . طبقات اعلام شیعه قرن چهارم، ص ۳۱۵.

مرحوم شیخ عباس قمی در الکنی و الالقاب گوید: از ابن اثیر جزری نقل شده که وی در جامع الاصول گوید: ابو جعفر محمد بن یعقوب رازی از امامان مذهب اهل بیت است او در مذهب شیعه از علماء بزرگ بود، او را از تجدیدکنندگان مذهب امامیه در آغاز قرن چهارم می دانند.

شیخ عباس در شرح حال کلینی گوید: شیخ بزرگ، پیشوای مردم، مروج مذهب شیعه و ملجأ محدثان عالی مقام ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی ملقب به ثقه الاسلام مؤلف کتاب کافی است که مانند آن در مذهب امامیه تألیف نشده است. (۱)

ابن حجر در لسان المیزان گوید: محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی به ضم کاف از اهل ری بود و در بغداد اقامت داشت و در آنجا حدیث می گفت، او از محمد بن عبدالجبار و علی بن ابراهیم بن هاشم و غیر آنها روایت می کند، او از فقهاء شیعه و مصنف آنان بود و در سال ۳۲۸ در بغداد درگذشت. (۲)

کحاله در معجم المصنفین گوید: محمد بن یعقوب کلینی رازی، سلسلی، بغدادی ابوجعفر از فقهاء شیعه به شمار است، او عارف به اخبار و احادیث بود، در بغداد اقامت گزید، و در سال ۳۲۹ در آنجا درگذشت، از تألیفات او کتاب کافی می باشد که مشتمل بر سی کتاب است. (۳)

دکتر حسین علی محفوظ بغدادی در مقدمه چاپ حروفی کافی گوید: محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی که به سلسلی و بغدادی هم معروف است و او را ابو جعفر اعور هم می گفتند، کلینی از یک خاندان بزرگ و پاک و ریشه دار در کلین بود که از آن گروهی از افاضل و رجال حدیث و فقه برخاسته اند یکی از آنها علان کلینی دایی او بوده است.

کلینی در زمان خود شیخ شیعه در ری بود و از محترمین و شخصیت های جامعه به شمار می رفت او از ری به بغداد مهاجرت کرد و در درب سلسله یا کوچه زنجیر

ص: ۱۴۵

۱-۱) . الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۱۰۳. [۱]

۲-۲) . لسان المیزان، ج ۵، ص ۴۳۳.

۳-۳) . معجم المصنفین، ج ۱۲، ص ۱۱۶.

اقامت گزید، این کوچه در دروازه کوفه قرار داشت، کلینی در آنجا حدیث املاء می کرد و ریاست فقهاء شیعه در هنگام خلافت مقتدر خلیفه عباسی به او تعلق داشت.

کلینی عصر سفیران و وکلاء حضرت مهدی علیه السلام را درک کرد و اخبار روایات را از مصادر و منابع آن فرا گرفت، و در زمان سفیران امام، کافی را تألیف نمود، او کتاب کافی را به درخواست یکی از رجال شیعه فراهم آورد، مجلس کلینی همواره محل اجتماع بزرگان، علماء و اهل حدیث بود، و کسانی در حلقه درسی او فقه و حدیث فرا می گرفتند.

کلینی رضی الله عنه عالمی عمیق و محدثی ژرف نگر و فقیهی عالی مقام بود، او در نقل حدیث از ثقات به شمار می رفت، او یک محدث عادل و حجتی استوار به حساب می آمد، گفته هایش محکم و عقایدش متین و از بزرگان اهل ادب هم محسوب بود او از بزرگان و پیشوایان و زاهدان و عابدان و مخلصان به شمار می رفت. (۱)

مؤلف گوید:

گفته ها و نظریات علماء رجال و تذکره نویسان و فقهاء عظیم الشأن شیعه امامیه که درباره محدث بزرگوار محمد بن یعقوب اظهار شده به نظر خوانندگان رسید، روشن شد که همگان از وی تجلیل کرده و او را به عدالت، امانت، دیانت، فقه، فضیلت، عبادت، و زهد وصف کرده اند و از وی به عنوان جلیل القدر و عظیم الشأن سخن گفته اند.

تذکره نویسان گویند: او در ری شیخ فقهاء شیعه بود و ریاست امامیه در اختیار او قرار داشت، او از چهره های معروف و سرشناس در ناحیه ری به شمار می رفته، زعامت دینی و اجتماعی داشته و مورد توجه انظار عامه بوده، حوزه درسی و بحث داشته، مرجع صدور احکام شرعی و مفتی و مجتهد بوده است.

او تصمیم می گیرد ری را ترک گوید و به بغداد مهاجرت کند، تاریخ مهاجرت او به بغداد معلوم نیست، او چرا بغداد را برای سکونت انتخاب می کند و ریاست حوزه

ص: ۱۴۶

علمی شیعه را در ری ترک می گوید و محل زندگی و خانوادگی خود را رها می کند، اقوام و عشیره را که همه از بزرگان ناحیه ری بودند و مقام و منزلت بزرگی داشتند ترک می نماید.

گروهی گفته اند او برای نوشتن کتاب کافی به بغداد رفت، در آن زمان جماعتی از بزرگان شیعه و اصحاب ائمه علیهم السلام هنوز در بغداد و کوفه زندگی می کرده اند، آنها کتاب ها و نسخه هایی از مؤلفان قدیم را در دست داشته اند، کلینی برای استفاده از آن نسخه ها برای نوشتن کتاب کافی عازم بغداد شده است.

با کمال تأسف شرح حال جامعی از وی در دست نیست، تنها منبع ترجمه او فهرست شیخ طوسی و رجال نجاشی می باشند، آنها هم به اختصار از وی نام برده اند، دیگران هم چیزی در دست نداشته اند تا بیاورند، مرجع همه سخنان و گفته ها به فهرست طوسی و رجال نجاشی می رسد.

از زندگی خصوصی و خانوادگی او اطلاع درست و مشروحو در دست نیست، تنها به این اکتفاء شده که آنها از محدثان و راویان و وجوه و اعیان ناحیه ری بوده اند، از تاریخ تولد کلینی رضی الله عنه و آغاز زندگی او و هنگام تحصیل در کلین و ری و از اساتید و معلمان او در مصادر و منابع چیز نیست و تنها از مشایخ اجازه او نام برده شده است.

نام او برای نخستین بار در فهرست شیخ ابو جعفر طوسی آمده و چند سطری درباره او و آثارش نوشته شده و بعد وفات او در بغداد و محل قبرش آمده است و بعد هم نجاشی در رجال خود او را عنوان می کند و بعد از تجلیل از وی مختصری از حالات او را بیان کرده است، و بعد از آن هر چه هست از آن دو نفر گرفته شده است.

کلینی در بغداد

محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه ری را به قصد بغداد ترک می کند، او برای تألیف کتاب کافی و یا ملاقات با سفیران امام مهدی علیه السلام و یا کاری دیگر که برای ما معلوم نیست به بغداد می رود و در آنجا در محله دروازه کوفه در بغداد رحل اقامت می افکند.

ابوجعفر کلینی قبلاً در میان جامعه شیعه و محدثان و راویان اهل بیت علیهم السلام معروف

بوده و همگان مقام و منزلت او را می دانستند و از شخصیت علمی، و فقهی او آگاه بودند، از این رو ورود او به بغداد در میان جامعه تشیع و محافل علمی و فقهی و راویان و محدثان مقیم بغداد به زودی مشهور شد و دانستند که کلینی وارد بغداد شده و در این شهر اقامت گزیده است.

علماء و بزرگان شیعه در بغداد پیرامون او را گرفتند و از وی تحلیل و تکریم نمودند، با این که در آن زمان اوائل قرن چهارم شخصیت های بزرگی از نظر فقهی و روایتی در بغداد بودند ولی شخصیت کلینی همه آنها را تحت الشعاع قرار داد، و پس از اندکی مقام نخست را در آن شهر به دست آورد، به طوری که او را شیخ اهل حدیث در بغداد می گفتند.

اقامت او در بغداد طول کشید، به طوری که او را بغدادی هم گفته اند، او را از این جهت سلسلی گفته اند که در کوچه ای به نام «درب سلسله» زندگی می کرد، ظاهراً در مدخل آن کوچه زنجیری بوده و مردم آن را کوچه زنجیر می گفته اند، همان گونه که در مشهد مقدس بازاری به نام بازار زنجیر بود و در تخریب سال ۱۳۵۴ در توسعه فلکه ویران گردید.

از این که کلینی چند سال در بغداد اقامت کرده و در چه سالی به این جا مهاجرت نموده اطلاع درستی در دست نیست، او سال ها در بغداد مشغول تدریس و تألیف بود و مجلس املاء حدیث داشت گروهی در محضر او تربیت شدند و از وی فقه و حدیث آموختند و به مذهب اهل بیت علیهم السلام خدمت کردند و منشأ آثاری شدند.

وفات کلینی و محل دفن او

اشاره

او بعد از سال ها اقامت در بغداد که مدت آن معلوم نیست جهان را وداع گفت و به جوار رحمت حق شتافت، علماء رجال و تذکره نویسان از تاریخ فوت و محل دفن او سخن گفته اند و در این مورد اختلاف مهمی نیست.

شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه در فهرست گوید: محمد بن یعقوب در سال ۳۲۸ در بغداد در گذشت و در مقبره دروازه کوفه دفن شد، ابن عبدون گوید: من قبر او را در

کنار نهر طائی دیدم روی قبر او لوحی قرار داشت که در آن نام او و پدرش را نوشته بودند، و در رجال خود گوید:

محمد بن یعقوب کلینی مکنی به ابو جعفر اعور، که از مشایخ جلیل القدر و عارف به اخبار و احادیث بود و کتاب کافی را تألیف کرد، در ماه شعبان سال ۳۲۹ در بغداد در گذشت و در دروازه کوفه مدفون گردید، شیخ طوسی در فهرست وفات او را ۳۲۸ نوشته ظاهراً کتاب رجال بعد از فهرست نوشته شده و این تاریخ صحیح بوده است.

ابوالعباس نجاشی در رجال خود گوید: ابو جعفر کلینی رحمه الله در سال ۳۲۹ در بغداد در گذشت و این سال را تناثر نجوم می گفتند، محمد بن جعفر حسینی ابو قیراط بر او نماز خواند و در دروازه کوفه به خاک رفت، احمد بن عبدون به من گفت: من قبر او را می شناسم و اکنون کهنه شده است.

ابن اثیر در حوادث سال ۳۲۸ گوید: در این سال محمد بن یعقوب کلینی در گذشت ابن حجر در لسان المیزان گوید: محمد بن یعقوب بن اسحاق ابو جعفر کلینی که از فقهاء شیعه بود در سال ۳۲۸ در بغداد در گذشت.

محمدتقی مجلسی گوید: قبر کلینی در بغداد در مولوی خانه معروف است و آن را شیخ المشایخ گویند، عامه و خاصه آن را زیارت می کنند و من هم آن را زیارت کردم.

شیخ یوسف بحرانی گوید: قبر کلینی الان و قبل از این زمان در بغداد زیارتگاه بوده است، و روی قبرش گنبدی ساخته شده است.

شیخ اسدالله شوشتری گوید: مزار او اکنون در نزدیک پل معروف است.

شیخ عبدالنبی کاظمی گوید: در بین علمای معاصر ما و مردم زمان ما معروف است که قبر او در بغداد در جایی به نام مولی خانه نزدیک پل قرار دارد، و قبرش اکنون زیارتگاه عامه و خاصه می باشد.

سید محمد باقر خوانساری گوید: قبر مطهر کلینی اکنون در بغداد شرقی مشهور است و گنبدی روی آن ساخته شده است، عامه و خاصه آن را زیارت می کنند، قبر او اکنون در جایی به نام تکیه مولویه قرار دارد درهای مشبکی در آن کار گذاشته شده است و در طرف چپ کسی که از پل عبور می کند واقع شده است.

دکتر محفوظ بعد از نقل اقوال در پایان گوید: شیعیان سال ها و قرن ها است که این قبر را زیارت می کنند و معتقدند که آن قبر کلینی است، عامه و خاصه آن قبر را محترم می دانند و آن را تعظیم و تکریم می کنند، گذشتگان ما و آباء و اجداد همواره به زیارت آن می رفتند، و ما هم باید آن را احترام کنیم و مانند یک سرباز گمنام برایش ارزش بگذاریم. (۱)

مؤلف گوید:

خداوند متعال به این حقیر نیز توفیق زیارت مرقد پاک ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه را عنایت فرمود، در سال ۱۳۴۵ شمسی برای زیارت عتبات عالیات و استفاده از محضر علماء و فقهاء و اساتید حوزه علمیه نجف اشرف به دیار ائمه معصومین علیهم السلام مشرف شدم، در این هنگام از بغداد هم دیدن کردم و قبر کلینی را هم در کنار جسر بغداد که آن را جسر مأمون و یا جسر عتیق هم می گویند زیارت کردم، مقبره کلینی در نزدیک مدرسه مستنصریه در بازار قرار دارد و دری مشکب هم از مقبره به طرف بیرون قرار دارد که مؤمنین از آنجا فاتحه می خوانند.

آثار کلینی و تألیفات او

ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه تألیفات و آثار متعددی دارد که جز یک کتاب بقیه از بین رفته اند، اینک تنها اثر باقی مانده از او کتاب شریف کافی است که شهرت آن بی نیاز از تعریف و توصیف می باشد، این اثر جاویدان که مجموعه ای از آثار و اخبار و روایات اهل بیت علیهم السلام می باشد در طول قرون و اعصار مورد استفاده فقهاء بوده است.

کلینی رحمه الله برای تدوین و تنظیم کافی بیست سال وقت گذاشت و همه تألیفات و تصنیفات علمای شیعه را مورد تحقیق و بررسی قرار داد، به طوری که مشهور است و گروهی از تذکره نویسان هم تذکر داده اند او برای تألیف کتاب خود از ری مهاجرت کرد و در بغداد اقامت گزید تا از کتابخانه ها و رجال علم و فقه و حدیث استفاده نماید.

کلینی رضی الله عنه خود در آغاز کافی و خطبه آن علت تألیف کافی را بیان می کند و صریحاً

ص: ۱۵۰

می گوید: او کافی را به درخواست یکی از برادران مؤمن خود تألیف کرده، او نمی گوید این شخص که بوده و از چه طبقه ای به شمار می رفته، اما پیداست که یک شخصیت بزرگی بوده که کلینی پیشنهاد او را قبول کرده و به این کار بزرگ اقدام نموده است.

درباره کافی سخن بسیار گفته شده، فقهاء و محدثان شیعه از قدیم تا عصر حاضر راجع به کافی مطالبی را اظهار داشته اند، و اهمیت این کتاب شریف را بیان نموده اند، ما در اینجا نخست سخن مؤلف را درباره کافی می آوریم و بعد از آن به گفته های دیگران می پردازیم، اینک گفته های کلینی قدس سره درباره تألیف کافی.

سخنان کلینی در مقدمه کافی

اشاره

او بعد از حمد خدا و درود بر رسول صلی الله علیه و آله و اهل بیت آن حضرت علیهم السلام، و بیان فضائل و مناقب و امامت آنها می گوید: ای برادر من از شکایت شما در مورد جهالت و نادانی مردمان عصر ما مطالبی را دریافت کردم، آنچه را گفتم شنیدم و دانستم که مردم کوشش می کنند دنیای خود را آباد کنند و در این مورد با هم کار می کنند.

آنها از علم و اهل آن گریزان می باشند و دنبال رزق و برق زندگی هستند، اکنون علم به طوری فراموش شده که نزدیک است از بین برود و ارتباط آن با گذشته قطع گردد، مردم خواسته اند جاهل بمانند و به جهل خود متکی باشند، و علم را با اهل آن ضایع سازند متابعت از جاهل و جهل موجب می شود تا علم و اهل آن از بین بروند.

تو از من می پرسی آیا سزاوار است که مردم در جهل خود باقی باشند و بدون علم دیانت را بپذیرند؟ آنها وقتی که متدین می باشند و در زمره مسلمانان قرار دارند و به احکام و قوانین دین اعتراف می کنند و اصول و فروع آن را قبول دارند، و در محیط دینی نشو و نما یافته اند، باید حقایق را دریابند و علم و معروف حاصل نمایند.

مردم نباید از پدران و اجداد خود تقلید کنند و نباید به گذشتگان و بزرگان قوم خود اقتداء نمایند، مردم باید دنبال علم بروند و کمال پیدا کنند، و حقایق را دریابند آنها نباید در فهم مسائل و موضوعات دینی به عقل خود متکی باشند، هر چه را عقل

آنها درك كرد آن را قبول كنند و هر چه را نيافت آن را مردود بدانند، تقليد از پدران و اتكاء به عقل مردود است.

بدان ای برادر خداوند تبارك و تعالی بندگان خود را مانند چهارپایان نیافرید، بلکه خلقت آنها را با حیوانات متفاوت قرار داد، در انسان عقل و هوش و ادراك آفرید و جسم آنها را با دانش و كمال و فضل و فهم مركب ساخت، و آنان را محل امر و نهی فرمود، اشیائی را بر آنان واجب كرد و چیزهایی را حرام فرمود و آنها را مكلف ساخت تا وظایف خود را انجام دهند.

خداوند بندگان خود را دو قسمت كرد، گروهی را سالم و تندرست و جماعتی را بیمار و معلول نمود، مردمان سالم را به انجام اعمالی مأمور كرد و از کارهایی منع نمود، تكالیف خداوند بر مردمان تندرست قرار می گیرد، و از معلولان كه توان انجام کاری را ندارند بازخواست نمی كند، زیرا آنها نمی توانند دانش فراگیرند و حقایق را دریابند.

خداوند زندگی معلولان و افراد بیمار و ناتوان را كه توانایی انجام کاری ندارند در وظیفه افراد تندرست قرار داده و باید کسانی كه سالم می باشند و عقل و هوش آنها كار می كند، از افراد ناتوان سرپرستی نمایند و زندگی آنان را تأمین كنند، و بقاء افراد سالم هم بستگی به علم و فضل دارد، اگر آنها علم فرا گرفتند باقی می مانند و جاودان هستند.

اگر قرار بود افراد تندرست دنبال علم نروند و در جهالت بمانند لازم بود تكلیف هم از آنها برداشته شود، و اگر چنین بود پس ارسال پیامبران و فرود آمدن كتب آسمانی برای چه بود و خداوند این همه آداب و سنن را برای چه فرستاده، و اگر چنین بود كه مردم دنبال علم نروند، پس فرستادن پیامبران و انزال كتب امری بیهوده می باشد.

خداوند متعال با عدل و داد خود مردم را حكمت آموخت، و به آنها عقل و فهم داد و آنها را مكلف نمود تا اوامر و نواهی او را فراگیرند و خود را موظف بدانند و به

حدود و ثغور شرع مبین عمل کنند، آنها را مانند چهارپایان در بیابان‌ها رها نکرده که هر کاری می‌خواهند انجام دهند و هر کاری را مرتکب شوند.

خداوند بندگان خود را موظف کرده تا او را تعظیم کنند و او را یگانه بدانند و به خداوندی او اعتراف نمایند، و بدانند که آفریننده و نگهدارنده جهان اوست، و دریابند که خداوند به آنها روزی می‌دهد و اشیاء بر وجودش گواهند، و برهان او آشکار است و نشانه‌های پروردگارش چنان روشن است که همه آنها را مشاهده می‌کنند.

آثار و نشانه‌های خداوند مردم را به وحدانیت او فرا می‌خوانند، و گواهی می‌دهند که خالق کائنات شایسته پرستش می‌باشد، در همه اشیاء آثار صنعت او پیداست و شگفتی‌های جهان آفرینش گواه بر حسن تدبیر و اداره کائنات دلالت می‌کند، خداوند همه را به شناخت خود دعوت کرده و با علم و دانش می‌توان خدا را شناخت و با حقایق و رازها آشنا شد.

خداوند نمی‌خواهد مردم جاهل بمانند و احکام دین را دریابند، حکیم هرگز جهالت را برای مردم روا نمی‌دارد و نمی‌خواهد مردم دین را انکار کنند و از احکام آن چیزی نفهمند دین برای علم و فهم آمده و می‌خواهد مردم دانش و فضل داشته باشند و قلب خود را با نور علم روشن کنند، خداوند در قرآن فرمود: ما از مردم پیمان گرفتیم که درباره خداوند جز حق سخن نگویند.

در جایی دیگر خداوند می‌فرماید: آنها دروغ گفتند زیرا علم نداشتند و از موضوع آگاه نبودند، خداوند بندگان سالم خود را با امر و نهی محصور کرد، و آنها را مأمور نموده که حق بگویند و همواره دنبال علم بروند و در جهل و نادانی نمانند، پروردگار مردم را امر کرده تا از دانایان سؤال کنند و در دین تفقه نمایند و با فهم و علم امور مذهبی را فراگیرند و حقایق را دریابند.

در قرآن مجید فرموده: باید از هر گروهی یک نفر از جای خود حرکت کند و برود علم دین را فراگیرد و در مسائل مذهبی فهم پیدا نماید و فقیه شود و بعد میان قوم خود

برگردد و آنها را از عواقب اعمالشان بیم دهد، در جای دیگر فرموده: از اهل قرآن سؤال کنید اگر چیزی نمی دانید یعنی از کسانی که علوم قرآن را فراگرفته اند و تفسیر و تأویل آن را می دانند پرسید.

اگر بنا بود افراد تندرست در جهل خود بمانند خداوند آنها را امر نمی کرد تا سؤال کنند و دیگر نیازی به بعثت پیامبران نبود و لزومی نداشت تا کتابی نازل گردد، آنها مانند چهارپایان و افراد دیوانه که تکلیفی ندارند زندگی می کردند و بعد هم از دنیا می رفتند، پس بنابراین بقاء ابناء بشر در دنیا بستگی به علم و تعلیم و تعلم دارد.

باید افراد تندرست که اعضاء و جوارح آنها درست کار می کند دنبال یک آموزگار و مربی بروند و در زندگی استاد معلم و راهنما داشته باشند، باید کسانی باشند که مردم را به نیکی ها امر کنند و از پلیدی ها و بدی ها مردم را باز دارند، باید مردم سالم همواره دنبال ادب بروند و کمال پیدا کنند و از دانایان سؤال نمایند و بر علم و معرفت خود بیفزایند.

اکنون شایسته ترین چیزی که باید عاقل آن را فرا گیرد و انسان زیرک و باهوش دنبال آن برود و افراد موفق که باید آن را دنبال نمایند، طلب علم دین و شناخت آنچه را که خداوند از بندگان خود خواسته است، خداوند از بندگان خود می خواهد او را یگانه بدانند و شرایع و احکام او را فراگیرند و امر و نهی او را انجام دهند و آداب و سنن را بیاموزند.

اینک حجت بر مردم تمام شده و تکلیف همه روشن گردیده، عمرها کوتاه و به تأخیر انداختن کارها پذیرفته نیست، پروردگار از بندگان خود خواسته و با آنها شرط کرده که او را عبادت کنند و همه واجبات را به کار گیرند و از روی علم و بصیرت اعمال را انجام دهند تا کارهای آنها در نزد خداوند مورد رضایت قرار گیرد و سزاوار ثواب و پاداش گردد.

کسانی که بدون علم و بینش کاری انجام دهند و ندانند چه می کنند، و برای چه کسی کار می نمایند در جهل و نادانی هستند، و به نتیجه اعمال و کردار خود واقف

نیستند و آنها اطمینان هم پیدا نمی کنند، آنان نمی توانند اعمال خود را درست بدانند و یا آن را تصدیق نمایند، زیرا نسبت به اعمال خود شناختی ندارند و در شک و شبهه هستند.

کسی که در حال شک و تردید و گمان و شبهه کاری انجام می دهد و با خضوع و خشوع و یا میل و رغبت کاری نمی کند، اعمال او هرگز مانند عالمی که از روی یقین کار می کند نخواهد بود، خداوند متعال می فرماید: کسانی که حقایق را درک می کنند حق را تشخیص می دهند و از روی علم کارها را انجام می دهند، شهادت از این جهت قبول است که شاهد آن را دیده است.

اگر کسی موردی را به چشم خود مشاهده نکند و به آن علم نداشته باشد شهادتش پذیرفته نیست، امور کسانی که با شک و تردید و بدون علم و بینش و بصیرت کار می کنند در دست خداوند می باشد، او می تواند اعمال آنها را بپذیرد و یا این که رد نماید، زیرا خداوند امر کرده که واجبات را با علم و بصیرت انجام دهد و آنها را از روی یقین به کار گیرد.

خداوند متعال در قرآن مجید این گونه افراد را چنین وصف می کند و می فرماید:

بعضی از مردم خداوند را بدون علم و بصیرت عبادت می کنند، اگر عبادت آنها به آنان خیری رسانید به آن اطمینان پیدا می کنند و اگر گرفتار فتنه شدند چهره آنها دگرگون می شود، این گروه در دنیا و آخرت زیان می کنند و زیان آشکار هم این است که خداوند را بدون علم عبادت می کنند.

امام علیه السلام فرمودند: هر کس با علم ایمان را به دست بیاورد در آن ثابت می ماند و از ایمان خود سود می برد، هر کس بدون علم وارد آن گردید از آن دست خواهد کشید، و نیز فرمودند: هر کس دین خود را از کتاب خدا و سنت رسول و آل او علیه السلام به دست آورد مانند کوه ها استوار خواهد ماند و از جای خود تکان نخواهد خورد.

اما هر کس دین خود را از دهان مردان گرفت مردان دیگری دین او را از وی خواهند گرفت امام علیه السلام فرمودند: هر کس ولایت و امامت ما را از قرآن به دست نیاورد

در هنگام بروز فتنه ها از راه منحرف خواهد شد و ایمان خود را از دست خواهد داد و در طوفان به این طرف و آن طرف می رود و سقوط می کند.

برای همین جهت است که امروز ادیان فاسده ظاهر شده اند، و مذاهب گمراه کننده آشکار گردیده اند، اکنون کفر و شرک در هم آمیخته و همه جا را فرا گرفته است، هر کسی را خداوند توفیق دهد ایمانش ثابت و مستقر می ماند، خداوند برای او اسباب و وسائلی فراهم می کند تا او دین خود را از کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله فراگیرد و با علم و یقین و بصیرت ایمان بیاورد.

این چنین شخصی دینش مانند کوه ها استوار می ماند و از جای خود تکان نمی خورد، اگر خداوند کسی را موفق نکرد ایمان او عاریتی خواهد بود، او دنبال آراء و نظریات خود را می گیرد و با تقلید و استحسان و تفسیر و تأویل بدون علم و بصیرت گام برمی دارد و گمراه می گردد، در اینجا مشیت خداوند به هر چه تعلق گیرد انجام خواهد گرفت، یا ایمان او را کامل و یا سلب می کند.

برای این گونه افراد که از روی عدم بصیرت سخن می گویند و تأویل بی جا می کنند هیچ اطمینانی نیست، ممکن است آنها صبح مؤمن باشند و شب کافر گردند، و یا شب مؤمن به حساب آیند و بامداد کافر شوند، زیرا او هرگاه یکی از بزرگان را مشاهده می کند به طرف او می رود و هرگاه چیز ظاهر پسندی را دید آن را قبول می کند.

عالم علیه السلام فرمودند: خداوند متعال پیامبران را برای نبوت خلق کرد، آنها فقط پیامبر خواهند بود و اوصیاء هم برای وصایت خلق شدند و آنان هم وصی خواهند بود، گروهی را ایمان عاریت داده اگر بخواهد آن را کامل می کند و اگر بخواهد آن را از دل ها سلب می نماید، این آیه شریفه قرآن «فَمُشْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ» به این موضوع دلالت دارد.

شما متذکر شده ای که در جاهایی گرفتار مشکلات شده ای و در تنگنایی قرار گرفته ای حقایق آنها را در نمی یابی و راه چاره را نمی دانی، تو در اختلافات روایات در بن بست قرار گرفته ای و راه حل آنها را پیدا نمی کنی، و می دانی که اختلاف روایات

با یکدیگر برای این است که علل و اسباب آن یکسان نبوده و هر کدام در موردی بیان شده اند.

شما در جایی زندگی می کنید که عالمی در آنجا حضور ندارد، شما به افراد مورد وثوق و اطمینان دسترسی ندارید تا مشکلات خود را از وی سؤال کنید و در اختلاف روایات حق را پیدا کنید و انتخاب نمایید و مورد عمل قرار دهید، شما دوست داشتی کتابی کافی در اختیار داشته باشی که در آن همه علوم و معارف دین گردآوری شده باشد تا مورد استفاده قرار گیرد.

کتابی که طلب و فراگیرندگان معارف را سود دهد، کسانی که می خواهند راه رشد و سعادت را پیدا کنند به آن مراجعه نمایند، و یا کسانی که در نظر دارند علوم دینی فرا گیرند و آثار صحیح را مورد عمل قرار دهند و سخنان واقعی رهبران دین را به دست آورند از آن استفاده کنند و از سنت های پیامبر و فرائض خداوند آگاه شوند و آنها را به کار بندند.

شما گفتید اگر چنین کتاب جامعی تألیف گردد و اخبار و روایات و سنن و آثار اهل بیت علیهم السلام در آن گردآوری شود، این کار سبب خواهد شد تا به توفیق خداوند و مساعدت او شیعیان و محبان خاندان عصمت و طهارت راه درست را دنبال کنند و آنها را به سر منزل مقصود هدایت نمایند و راه درست و راه صحیح را به آنان نشان دهد.

اینک ای برادر بدان که خداوند تو را هدایت کند، و راه تشخیص صحیح از سقیم را به تو بنمایاند، هیچ کس نمی تواند با رأی و نظر خود موارد اختلاف را در روایات تمیز دهد و حکم به صحت یک روایت را به نظر خود اظهار کند، و یا بدان عمل نماید، مگر این که، عالم علیه السلام عمل کرده باشد، روایات را به کتاب خدا عرضه کنید هر کدام با قرآن موافق بود عمل کنید و مخالف را ترک نمایید.

در جای دیگر فرموده: در موارد اختلاف روایات هر حدیثی که با مخالفان موافق نبود مورد عمل قرار دهید، و هر روایتی که با آنها موافق بود ترک کنید، و نیز فرموده:

روایتی که در عمل به آن اجماع شده آن را مورد عمل قرار دهید و در غیر آن صورت از آن دوری نمایید، ما در اینجا اطلاع اندکی داریم، بهتر از همه در این موارد احتیاط و رد آن به امام می باشد.

امام علیه السلام فرموده: هرگاه دو روایت مختلف در یک مورد رسید و شما نتوانستید صحیح آن را دریابید، به هر کدام از آنها خواستید عمل کنید و این عمل شما از باب تسلیم است.

اکنون خداوند متعال کارها را آسان کرد و وسایل آن را آماده ساخت و تألیف کتابی را که خواسته بودی انجام گرفت و امیدوارم کار به آن گونه انجام گرفته باشد که خواسته و طلب کرده بودید، اگر در تألیف آن کوتاهی شده و موارد نقص در آن مشاهده می شود ما را ارشاد و راهنمایی کنید، زیرا نصیحت و ارشاد میان برادران مؤمن واجب است.

امیدوارم در اعمال کسانی که از این کتاب سود می برند و اخبار و روایات آن را مورد عمل قرار می دهند و از انوار فروزان آن روشنایی می گیرند و در حال و آینده از آن استفاده می کنند مشارکت داشته باشیم، زیرا خداوند یکی است و محمد صلی الله علیه و آله رسول خدا یکی است و حلال محمد صلی الله علیه و آله و حرام او تا قیامت باقی است.

ما کتاب حجت را اندکی باز کردیم و مطالب آن را توسعه دادیم، اگرچه آن را کامل نکردیم در صورتی که نیازمند تکمیل و توسعه بود، ما دوست نداشتیم که خوانندگان این کتاب را از این موضوع بی بهره سازیم، ما از خداوند درخواست می کنیم که عمر ما را طولانی کند تا کتاب حجت را کامل نماییم و همه مباحث آن را در یک کتاب مستقل بیاوریم.

ما از خداوند متعال سپاسگزاریم و از او توان و نیرو برای کارها می خواهیم و امیدواریم ما را توفیق بیشتری بدهد و دست ما را بگیرد، درود بر رسول خدا و آل او علیهم السلام که از پاکان و نیکان هستند، من اینک کتاب خود را از عقل و علم شروع می کنم و از مقام علم و علماء سخن می گویم و از جهل و جاهلان و سقوط آنها بحث می کنم.

عقل به مانند قطبی است که همه از او نیرو می گیرند و به وسیله او حرکت می کنند، خداوند به وسیله عقل با مردم احتجاج می کند و ثواب و عقاب و پاداش و جزاء به اندازه عقل و خرد انجام می گیرد.

مؤلف گوید:

ثقه الاسلام کلینی رضی الله عنه در مقدمه طولانی کتاب کافی نکاتی را متذکر شده اند، و علت تألیف کتاب را بیان کرده اند، ما اکنون درباره آن چند مورد مطالبی را به نظر خوانندگان این کتاب می رسانیم.

اول: کلینی تصریح می کند که یک نفر او را به نوشتن کتاب شریف کافی در اخبار و روایات تشویق کرده و این که کتاب مورد نظر باید جامع و کافی باشد، خوانندگان و مراجعه کنندگان را از کتاب های مختلف بی نیاز کند، او نام درخواست کننده را ذکر نکرده و از او به عنوان برادر یاد نموده است.

در کافی آمده که آن شخص در جایی زندگی می کند که در آنجا عالمی وجود ندارد، و او نمی تواند در هنگام اختلاف روایات در یک موضوع حقیقت را دریابد، از این نکته معلوم است که او در بغداد، کوفه، ری، و یا قم زندگی نمی کرده، و در مکانی بوده که دسترسی به عالم نداشته است.

دوم: درخواست آن شخص از ثقه الاسلام کلینی این بوده که وی کتابی جامع و کافی را تألیف کند، و مؤمنان را از سایر کتب و تألیفات در موضوع حدیث و روایت بی نیاز نماید ظاهراً نام «کافی» برای این کتاب از این جا گرفته شده است، زیرا کلینی در مقدمه کتاب برای تألیف خود نامی انتخاب نکرده است.

در مقدمه کتاب در مورد درخواست آن برادر از ثقه الاسلام رضی الله عنه چنین آمده است او گوید: «انک تحب ان یکون عندک کتاب کاف یجمع من جمیع فنون علم الدین و العمل به بالاثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام و السنن القائمہ التی علیها العمل» .

سوم: ابو جعفر کلینی در مقدمه کتاب از عقل ستایش می کند و مردم را به تعقل و تفکر تشویق می نماید، ولی در عین حال عقل را کافی نمی داند و کسانی که عقل گرا

هستند و متکی به افکار و اندیشه های خود می باشند مورد اعتراض او قرار گرفته اند.

چهارم: محدث بزرگوار به علم و معرفت بسیار اهمیت می دهد و مردم را تشویق می کند که دنبال علم و معرفت بروند، و از جهل و جهالت خود را نجات دهند او فرق بین انسان و حیوان را تنه‌ای در علم و معرفت می داند و می گوید کسانی که علم ندارند چهارپایانی می باشند که بدون اراده به هر جا می روند و با هر بادی تکان می خورند.

پنجم: در مورد اختلاف روایات تصریح می کند که باید حدیثی مورد عمل قرار گیرد که با قرآن مخالف نباشد، و یا حدیثی که با مخالفان موافقت دارد باید ترک شود، و مورد عمل قرار نگیرد، و یا این که از باب تسلیم به هر کدام خواست عمل کند.

ششم: او می گوید: اگر خداوند به من مهلت داد و عمرم طولانی شد کتاب حجت را مبسوطتر از این خواهم نوشت، و آن را به صورتی مستقل تألیف خواهم کرد و مطالب دیگری به آن اضافه خواهم نمود، او ظاهراً موفق به این کار نشده زیرا در تألیفات وی از این کتاب نامی نیست والله تعالی اعلم.

هفتم: او از تشمت و تفرقه و پیدا شدن مذاهب فاسده و آراء و اقوال گوناگون و مکتب های مختلف در جامعه خود اظهار ناراحتی می کند و می گوید: هواپرستان و بداندیشان دست به دست هم داده و محیط و جامعه را با افکار و اندیشه های خود در هم ریخته اند، و باید با ملحدان و صاحبان اندیشه های فاسد مبارزه کرد.

او از اختلاف شیعه و راویان اخبار و روایات که بعد از غیبت امام زمان علیه السلام در سال ۲۶۰ پیش آمد، کاملاً آگاه بوده و فرقه های گوناگونی که پس از غیبت پدید آمدند و موجب گمراهی گروهی از شیعیان گردیدند، هواپرستان و دنیاطلبان از یک طرف و سیاست خلفاء و عمال آنها از طرف دیگر موجب نابسامانی هایی در جامعه تشیع شده بود.

نوشتن کتابی بزرگ و جامع مانند کافی نیازمند کتابخانه ای بزرگ بود، احتمالاً پیشنهاد تألیف کتاب در ری به کلینی شده باشد، و پیشنهاددهنده هم یکی از رجال شیعه بوده و کلینی را با او انس و محبتی بوده است، او تصمیم می گیرد به بغداد برود

و

در آن شهر اقامت کند و کتاب خود را تألیف نماید.

در آن زمان بغداد از مراکز مهم علمی و دینی بود، رجال علم و ادب و فقه و حدیث در آنجا سکونت داشتند، خاندان‌های بزرگی از شیعه در آنجا حضور داشتند و در تشکیلات حکومتی صاحب نفوذ بودند، در بغداد کتابخانه‌های بزرگی بود که همه نوع کتاب در آنجا وجود داشت.

تجلیل از کتاب کافی

شیخ مفید گوید: کافی از بزرگ‌ترین کتب شیعه و از همه آنها سودمندتر است.

محمد بن مکی شهید در اجازه خود به ابن خازن گوید: کتاب کافی در حدیث مانند ندارد و در مذهب امامیه کسی مثل او را تألیف نکرده است.

محقق کرکی گوید: کتاب بزرگ کافی که در حدیث تألیف شده مانند ندارد، در این کتاب احادیث شرعی و اسرار دینی جمع آوری گردیده که آنها را در کتاب‌های دیگر نمی‌توان پیدا کرد، او گوید: علماء و فقهاء شیعه مانند کافی کتابی تألیف نکرده‌اند.

فیض کاشانی گوید: کافی اشرف و اوثق و اجمع و اتم کتب حدیث می‌باشد و اخبار اصول را به خوبی جمع آوری کرده و از زیادی‌ها و عیب و نقص خالی است.

علی بن محمد بن حسن بن شهید ثانی گفته کتاب کافی یک آنگاهی است که در آن آب صاف روان است، به جان خودم سوگند کسی مانند آن را تألیف نکرده است و به آن روش کتابی نوشته است، مقام و منزلت کلینی از کتاب کافی معلوم می‌گردد و مقام او در علم و فقه و حدیث آشکار می‌شود.

مجلسی گوید: کتاب کافی جامع‌ترین و بهترین مؤلفان شیعه بوده و در میان فرقه‌های بزرگ‌ترین کتاب به حساب می‌آید.

محمد امین استرآبادی گوید: ما از مشایخ خود شنیدیم که می‌گفتند در اسلام کتابی مانند کافی و هم وزن و پایه آن تألیف نگردیده است.

دکتر حسین علی محفوظ در مقدمه کتاب کافی گوید: این کتاب نخست به کلینی معروف بوده و بعد از آن به کافی مشهور شده است، و نام او از اینجا گرفته شده که او

در مقدمه خود در پاسخ کسی که از وی خواسته بود تا کتابی جامع در حدیث و فقه تدوین کند گفت: دوست داری کتابی داشته باشی که تو را کفایت کند و جامع همه علوم باشد.

در روضات الجنات از کتاب منیه المرتاد نقل شده که کلینی کافی را در مدت بیست سال تألیف کرده است، کلینی از گروهی بی شمار اخبار و روایات اهل بیت علیهم السلام را نقل می کند و کتاب کافی در حقیقت چکیده آثار گذشتگان می باشد.

مشایخ عصر کافی را بر مؤلف آن قرائت می کردند و اجازه روایت آن را دریافت می نمودند، گروهی نیز کافی را در نزد شاگرد او ابو الحسن احمد بن احمد کاتب که از اهل کوفه بود قرائت می کردند، از راویان قدیم کافی کسانی مانند ابن بابویه، ابن قولویه، سید مرتضی، شیخ مفید، تلعبکبری، زراری و نجاشی هستند.

کافی در همه زمان ها برهان فقهاء و حجت اهل فتوی بوده و همواره در طول تاریخ مرجع علماء و فقهاء می باشد، تحولات زمان و تغییرات آن از مقام منیع و جایگاه رفیع کتاب شریف کافی نکاسته است.

علماء امامیه و فقهاء شیعه از قدیم این کتاب را بر سایر کتب حدیث فضیلت می دادند و از آن استفاده می کنند و به آن استناد می نمایند، آنها اخبار کافی را موثوق دانسته و در احکام از آن بهره می برند، علماء شیعه اجماع دارند که کافی در مقامی بلند قرار دارد، و مانند قطبی است که همگان باید در اطراف آن جمع گردند.

کافی در ضبط و اتقان از سایر اصول و کتب حدیث برتر است، کتاب کافی در حقیقت مخزن گران بهایی است که در آن نفائس اخبار و روایات و سخن های ناب و خالص گردآوری شده، معارف دین و شریعت، علوم، احکام، اوامر و نواهی، سنن و آثار، مواعظ و نصایح و آداب و اخلاق در آن نهفته است.

مقدمه کتاب کافی و عبارت و فقرات آن نشان می دهد که کلینی رضی الله عنه در انشاء و صنعت کتابت مقامی بس بلند و ارجمند داشته است و به خوبی معلوم می گردد که او در ادبیات عرب و اسرار و رموز آن تبحر داشته و در فصاحت و بلاغت جایگاه ویژه ای احراز کرده بود. (۱)

ص: ۱۶۲

علمای شیعه از قدیم و جدید شرح‌هایی بر کافی، نوشته‌اند و پاره‌ای از اخبار و روایات آن را تفسیر کرده‌اند، نام این شرح در کتاب‌های رجال و فهارس کتب آمده است آقای دکتر محفوظ در این باره تحقیق کرده و همه آنها را از منابع و مصادر استخراج نموده است و ما اکنون نام آن شرح را از مقدمه کافی در اینجا می‌آوریم:

۱. جامع الاحادیث و الاقوال از شیخ قاسم بن محمد جواد راوندی متوفی بعد از سال یکهزار و صد.

۲. الدر المنظوم من کلام المعصوم از شیخ علی بن محمد بن حسن بن زین‌الدین شهید ثانی که در سال یک هزار و یکصد و چهار درگذشت یک نسخه از آن در کتابخانه سید محمد مشکوه در دانشگاه تهران می‌باشد.

۳. الرواشح السماویه فی شرح الأحادیث الامامیه از محمد باقر داماد که در سال ۱۰۴۰ درگذشت و کتاب در سال ۱۳۱۱ در تهران چاپ شده است.

۴. الشافی تألیف شیخ خلیل بن غازی قزوینی که در سال ۱۰۸۹ درگذشت از این کتاب یک نسخه خطی در مجموعه سید محمد مشکوه در دانشگاه تهران موجود است.

۵. شرح میرزا رفیع‌الدین محمد نائینی که در سال ۱۰۸۲ درگذشت.

۶. شرح ملاصدرا شیرازی که در سال ۱۰۵۰ درگذشت، و این شرح چاپ شده است.

۷. شرح محمد امین استرآبادی اخباری که در سال ۱۰۳۶ درگذشت.

۸. شرح ملاصالح مازندرانی که در سال ۱۰۸۰ درگذشت، این شرح در چند مجلد چاپ شده و یکی از بزرگ‌ترین شرح‌ها می‌باشد.

۹. کشف الکافی تألیف محمد بن محمد ملقب به شاه محمد اصطهباناتی از فضلاء قرن ۱۲ که برای شاه سلطان حسین صفوی تألیف کرد نسخه‌ای از آن در مجموعه سید

محمد مشکوه در دانشگاه تهران موجود است.

۱۰. مرآت العقول فی شرح اخبار آل الرسول تألیف محمد باقر مجلسی که در سال ۱۱۱۱ در گذشت، این شرح بسیار مشروح و دوبار چاپ شده است.

۱۱. هدی العقول فی شرح احادیث الاصول تألیف محمد بن عبد علی قطیفی از علماء قرن ۱۳، یک نسخه خطی از آن در مدرسه سپهسالار تهران موجود است.

۱۲. وافی تألیف فیض کاشانی که در سال ۱۰۹۱ در گذشت، این کتاب هم مشروح و چند بار چاپ شده است. (۱)

ترجمه های فارسی کتاب کافی

کتاب شریف کافی را گروهی ترجمه کرده اند، تا فارسی زبانان هم از مزایای آن استفاده کنند تعدادی از این ترجمه ها در سابق انجام گرفته و چند ترجمه هم در تاریخ معاصر تحریر و چاپ شده اند، و اینک نام آنها را در اینجا ذکر می کنیم.

۱. تحفه الاولیاء ترجمه محمد علی اردکانی معروف به نحوی، از شاگردان سید مهدی بحرالعلوم، یک نسخه خطی از آن در مجموعه سید محمد مشکوه موجود است.

۲. صافی شرح اصول کافی از شیخ خلیل بن غازی قزوینی که در سال ۱۳۰۸ قمری در هندوستان در شهر لکنهو چاپ شده است.

۳. شرح فروع از شیخ خلیل مزبور که نسخه خطی آن در کتابخانه مشکوه موجود است، و آن مجموعه اکنون در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می باشد.

۴. ترجمه اصول کافی از محمد باقر کمره ای که چاپ شده است.

۵. ترجمه اصول کافی از دکتر سیدجواد مصطفوی خراسانی که چاپ شده است.

چاپ کتاب کافی

کتاب شریف کافی تاکنون چند بار در ایران و هندوستان چاپ شده است، نخست در شیراز و سپس در تبریز در سال های ۱۲۷۸ و ۱۲۸۱ قمری چاپ سنگی شد، و بعد

ص: ۱۶۴

از آن در سال های ۱۳۱۱ در تهران و در سال ۱۳۰۲ قمری در لکنه‌و چاپ سنگی گردید و در سال ۱۳۷۴ قمری در تهران توسط دارالکتب الاسلامیه برای نخستین بار با چاپ سربی به بازار کتاب عرضه شد.

چاپ سربی آن توسط محقق عالی مقام جناب آقای علی اکبر غفاری دام توفیقه تصحیح و منقح گردید و با نسخ خطی مقابله شد، و تعلیقاتی از طرف مصحح محترم بر آن نوشته شد و در هشت مجلد در چاپخانه حیدری تهران چاپ شد.

نگارنده این کتاب هم در مقابله آن کتاب با نسخ خطی افتخار همکاری با جناب آقای غفاری را داشتم، کار مطبوعاتی حقیر از کافی شروع شد، و اثر نخستین این جانب تنظیم غلطنامه چاپ حروفی کافی بود که به نام این جانب چاپ گردید.

آشنایی با کافی و کار کردن روی آن ما را با معارف اسلامی آشنا کرد و مقدمه ای برای کارهای بعدی شد، از آن تاریخ که اکنون چهل سال از آن می گذرد و همواره در تحقیق، مطالعه و نوشتن بوده ام، از خداوند متعال خواستارم توفیق خدمتگزاری به فرهنگ و معارف اهل بیت علیهم السلام را به ما عطا فرماید.

به طور کلی علماء و فقهاء شیعه روی کتاب کافی بسیار کار کرده اند، شروح و تعلیقات و حواشی زیادی بر آن نوشته اند، درباره رجال و اسانید آن تحقیق کرده اند و نکاتی را درباره آن کتاب شریف مورد بررسی قرار داده اند جویندگان به کتب رجال و تراجم مخصوصاً مقدمه چاپ حروفی آن مراجعه کنند.

آثار و تألیفات کلینی

ابوجعفر کلینی رضی الله عنه غیر از کتاب کافی آثار دیگری هم دارد که متأسفانه در طول تاریخ از بین رفته، کتاب های او در کتابخانه های بغداد و شهر ری وجود داشته، علماء و محققان در آثار خود آنها را ثبت و ضبط کرده اند و محدثان آن کتاب ها را بر مشایخ خود قرائت می نمودند و اجازه نقل آنها را دریافت می کردند.

شیخ طوسی در فهرست خود ضمن معرفی آثار او گوید: او غیر از کافی کتاب هایی به نام رسائل، کتاب رد بر قرامطه و کتاب تفسیر رؤیا نوشت، شیخ طوسی سپس گفته: ما

کتاب های او را توسط مشایخ خود روایت می کنیم، معلوم است که این آثار در آن زمان مشهور بوده اند و از آنها استفاده می کرده اند.

ابوالعباس نجاشی در رجال خود گوید: ابو جعفر کلینی غیر از کتاب کافی کتب دیگری هم تألیف کرده و آنها عبارتند از کتاب رد بر قرامطه، کتاب رسائل الائمه علیهم السلام، کتاب تعبیر رؤیا، کتاب رجال و کتاب ما قیل فی الائمه علیهم السلام من الشعر، نجاشی گوید: ما آثار او را بر مشایخ خود قرائت کردیم و از آنها اجازه نقل گرفتیم.

اینک فهرست آثار کلینی:

۱. کافی که بسیار مشهور و مکرر چاپ شده است.

۲. رسائل الائمه علیهم السلام.

۳. ما قیل فی الائمه علیهم السلام من الشعر.

۴. کتاب تعبیر الرؤیا.

۵. کتاب الرد علی القرامطه.

مشایخ کلینی

اشاره

ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه اساتید و مشایخ زیادی دارد، که در ری و بغداد از آنها اخذ حدیث کرده است، نام مشایخ او در کتب رجال آمده، و تذکره نویسان از آنها در آثار خود نام می برند، در کتاب جامع الرواه که مخصوص رجال کتب اربعه می باشد از آنان یاد می کند، و از همه جامع تر تحقیق دکتر حسین علی محفوظ است که در مقدمه کافی آنها را جمع کرده است و اینک مختصری از حالات آنها:

۱. احمد بن ادریس

او احمد بن ادریس ابو علی اشعری قمی است که یکی از ثقات اصحاب و راویان و فقهاء امامیه بود، او اخبار زیادی نقل کرده و روایاتش هم از صحاح به حساب می آیند او کتاب بزرگی در نوادر تألیف کرده که مشایخ از وی نقل می کنند، احمد بن ادریس در سال ۳۰۶ در جایی به نام قرعاء در راه مکه در گذشت. (۱)

ص: ۱۶۶

۲. احمد بن عبدالله بن امیه

او یکی از مشایخ کلینی عنوان شده در جامع الرواه از وی نام برده نشده است، ولی در مقدمه کافی از تنقیح المقال نقل کرده که او یکی از مشایخ کلینی است.

۳. احمد بن محمد همدانی

نجاشی در فهرست خود گوید: احمد بن محمد بن سعید سیعی همدانی، از بزرگان اصحاب حدیث و راویان می باشد او از اهل کوفه و از طائفه جارودیه زیدیه بود، او با محدثان و فقهاء شیعه رفت و آمد داشت، و مردی امین و موثق بود، احمد بن محمد کتاب های زیادی تألیف کرد و در کوفه درگذشت. (۱)

۴. احمد بن عاصم

این راوی را از مشایخ کلینی دانسته اند، از او در فهرست شیخ و نجاشی و جامع الرواه نامی برده نشده است، در مقدمه کتاب کافی از تنقیح المقال نقل شده که او از مشایخ کلینی بوده است.

۵. احمد بن محمد بن عیسی

شیخ طوسی در فهرست خود گوید: احمد بن محمد بن عیسی اشعری ابو جعفر قمی از فقهاء و چهره های بزرگ عصر خود در قم بود، و ریاست و زعامت این ناحیه را به عهده داشت او با حضرت رضا علیه السلام هم ملاقات داشت و کتب زیادی را تألیف کرد، پیداست که کلینی در جوانی از وی اخذ روایت کرده است. (۲)

۶. احمد بن مهران

در جامع الرواه گوید: احمد بن مهران یکی از مشایخ کلینی می باشد، در کافی در باب تولد امام کاظم از وی حدیث نقل می کند و برای او طلب رحمت و آمرزش می نماید، ولی علامه حلی در خلاصه گوید: ابن غضائری او را تضعیف کرده است. (۳)

ص: ۱۶۷

۱-۱) رجال نجاشی، ص ۹۴.

۲-۲) فهرست شیخ: ص ۴۸.

۳-۳) جامع الزواه، ۱ ص ۷۳.

۷. اسحاق بن یعقوب

در جامع الرواه از غیبت طوسی نقل می کند که شیخ از طریق ابن قولویه و ابو غالب زراری روایت کرده که کلینی گفت: از اسحاق بن یعقوب شنیدم می گفت مشکلاتی برای من پیش آمده بود و من نامه ای توسط محمد بن عثمان عمری نائب امام زمان برای آن حضرت فرستادم و مشکلات خود را با او در میان گذاشتم، و توقیع به خط امام برای من رسید. (۱)

۸. حسن بن خفیف

از این محدث در کتب رجال ذکری نیست، در مقدمه کتاب کافی از کتاب عین الغزال نقل کرده که حسن بن خفیف یکی از مشایخ کلینی بوده است.

۹. حسن بن فضل یمانی

در فهرست نجاشی و جامع الرواه از این راوی نام برده نشده در مقدمه کتاب کافی به نقل از عین الغزال و تنقیح المقال او را از مشایخ کلینی ذکر می کند.

۱۰. حسین بن حسن اسود

در جامع الرواه گوید: حسین بن حسن حسنی اسود مکنی به ابو عبدالله رازی از مشایخ کلینی است، او در باب اشاره و نص بر امامت حسن بن علی علیهما السلام و در باب ولادت امام هادی علیه السلام و همچنین در کتاب علم کافی از وی روایت می کند، شرح حالی از این محدث در دست نیست. (۲)

۱۱. حسین بن حسن علوی

در جامع الرواه گوید: او از مشایخ محمد بن یعقوب کلینی است، در کافی در باب تولد صاحب الزمان از وی روایت می کند و همچنین در کتاب معیشت هم از او حدیثی نقل کرده است، او از کسانی است که در هنگام تولد امام زمان خدمت امام عسکری علیهما السلام رسیده و تبریک گفته است. (۳)

ص: ۱۶۸

۱-۱ همان، ص ۲۳۶.

۲-۲ همان، ص ۲۳۶.

۳-۳ همان، ص ۲۳۶.

۱۲. حسین بن علی علوی

در جامع الرواه از وی عنوان نشده، در مقدمه کتاب کافی از عین الغزل نقل شده که او یکی از مشایخ کلینی می باشد.

۱۳. حسین بن محمد اشعری

نجاشی در رجال خود گوید: حسین بن محمد بن عمران اشعری قمی مکنی به ابو عبدالله از ثقات اهل حدیث است، او کتابی به نام نوادر تألیف کرده که ما آن را از طریق ابوعبدالله محمد بن محمد، از ابو غالب زراری از محمد بن یعقوب کلینی از او روایت می کنیم، در کافی در باب تولد امام سجاد علیه السلام حدیثی از وی نقل شده است. (۱)

۱۴. حمید بن زیاد

او یکی از مشایخ بزرگ کلینی است که در کافی از وی بسیار روایت می کند، این راوی یکی از مؤلفان بوده و اصول زیادی را در دست داشته است، شیخ طوسی در فهرست گوید: او از اهل آبادی نینوا بود و در نزدیک کربلا زندگی می کرد و از ثقات مؤلفان می باشد، نجاشی گوید: حمید بن زیاد در سال ۳۱۵ درگذشت. (۲)

۱۵. داود بن کوره

ابوالعباس نجاشی گوید: داود بن کوره ابو سلیمان قمی از کسانی است که کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی از تبویب کرد و کتابی هم در وضو، صلاه، زکاه، صوم و حج تألیف کرده است، در جامع الرواه اشاره ای به روایات او در کافی نشده است، ولی در مقدمه کتاب کافی به نقل از تنقیح المقال او را از مشایخ کلینی آورده است. (۳)

۱۶. سعد بن عبدالله قم

شیخ الطائفه در فهرست خود گوید: سعد بن عبدالله قمی مکنی به ابو القاسم از

ص: ۱۶۹

۱-۱. همان، ص ۲۳۶.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۶۶.

۳-۳. فهرست شیخ، ص ۸۵. (۴). رجال نجاشی، ص ۱۵۸.

راویان جلیل القدر و ثقات مؤلفین بود، او اخبار زیادی نقل کرده و مورد اعتماد بوده است، از جامع الرواه معلوم می گردد که کلینی مستقیماً از سعد بن عبدالله روایت نمی کند، او از طریق محمد بن یحیی احادیث سعد بن عبدالله را روایت کرده است ولی در مقدمه کافی او را از مشایخ کلینی می داند.

۱۷. سلیمان بن سفیان

سلیمان بن سفیان ابو داود مسترق از ثقات اصحاب حدیث است، نجاشی گوید:

سلیمان بن سفیان از موالیان کنده بود، او به واسطه سفیان بن مصعب از امام صادق علیه السلام روایت می کند و تا سال ۲۳۱ هم زنده بود، در مقدمه کافی از عین الغزال روایت می کند که او از مشایخ کلینی بوده این گفته با رجال نجاشی منافات دارد. (۱)

۱۸. سهل بن زیاد رازی

او یکی از مشایخ ابو جعفر کلینی است که در کافی از او بسیار روایت می کند، سهل بن زیاد از راویان ضعیف شمرده شده، گفته اند: او خود ضعیف نبوده ولی از ضعفاء حدیث روایت می کرده است، او با امام حسن عسکری علیه السلام مکاتباتی داشته، احمد بن محمد بن عیسی او را به اتهام غلو و نقل حدیث ضعیف از قم اخراج نمود. (۲)

۱۹. عبدالله بن جعفر حمیری

ابوالعباس نجاشی گوید: عبدالله بن جعفر بن مالک حمیری قمی شیخ اهل قم و رهبر آنها بود او در سال ۲۹۰ وارد کوفه شد و در آنجا حدیث شنید، او کتاب های زیادی تألیف و تصنیف کرده و ما همه آنها را از طریق احمد بن محمد یحیی عطار از وی نقل می کنیم، روایت کلینی از وی در کافی باب تولد امام حسن مجتبی علیه السلام آمده است. (۳)

۲۰. علی بن ابراهیم بن هاشم

او یکی از مشایخ بزرگ و مشهور کلینی است که در کافی بسیار از او روایت می کند، و بیشترین اخبار کافی از طریق او آمده است، شیخ طوسی در فهرست خود

ص: ۱۷۰

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۱۷۷.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۱۸۵.

۳-۳. رجال نجاشی، ص ۲۱۹.

گوید: علی بن ابراهیم بن هاشم قمی کتاب‌هایی تألیف کرده که ما همه آنها را از طریق شیخ مفید از او روایت می‌کنیم، نجاشی نیز او را از ثقات اهل حدیث و از مصنفان مورد اعتماد معرفی کرده است. (۱)

۲۱. علی بن حسین سعدآبادی

شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه او را از مشایخ کلینی رحمه الله ذکر می‌کند و در رجال خود در باب کسانی که از امام علیه السلام روایت ندارند نقل کرده است، در جامع الرواه او را عنوان کرده ولی حدیثی در کافی از او نشان نمی‌دهد، و ابو غالب زراری هم از علی بن حسین سعدآبادی روایت می‌کند. (۲)

۲۲. علی بن عبدالله خدیجی

شیخ طوسی در رجال خود گوید: علی بن عبدالله معروف به خدیجی از مشایخ تلکبری است، نجاشی در رجال گفته، علی بن محمد بن عاصم ابو الحسن معروف به خدیجی اصغر از ضعفاء به شمار است، در جامع الرواه او را عنوان کرده و روایتی در کافی از او نشان نمی‌دهد، در مقدمه کافی به استناد کتاب تنقیح المقال او را از مشایخ کلینی می‌داند. (۳)

۲۳. علی بن محمد بن بندار

او از مشایخ ابو جعفر کلینی است و روایات او در کافی نقل گردیده است، از این راوی شرح حالی در کتب رجال نیامده است.

۲۴. علی بن محمد برقی

او یکی از مشایخ کلینی است که روایات او در کافی مکرر آمده است، او فرزند دختر احمد بن محمد بن خالد برقی مؤلف محاسن است، از این جهت او را به اعتبار جدش برقی هم گفته‌اند، در جامع الرواه او را به عنوان علی بن محمد بن عبدالله قمی ذکر می‌کند و روایات او را در کافی نشان می‌دهد. (۴)

ص: ۱۷۱

۱-۱. فهرست شیخ، ص ۱۱۵.

۲-۲. رجال شیخ، ص ۴۸۴.

۳-۳. رجال شیخ، ص ۴۸۳ و رجال نجاشی، ص ۲۶۶.

۴-۴. جامع الرواه، ج ۱، ص ۵۹۶.

۲۵. علی بن محمد کلینی رازی

او علان کلینی است و ابو جعفر کلینی خواهرزاده وی می باشد، ما درباره او بعد از این گفتگو می کنیم.

۲۶. علی بن موسی کمندانی

او یکی از مشایخ ابو جعفر کلینی است و در کافی روایاتی از او نقل شده است ثقه الاسلام کلینی هم به نام از وی روایت کرده و هم به عنوان عده من اصحابنا از او حدیث نقل کرده است، علماء رجال گویند: یکی از افراد عده علی بن موسی کمندانی است و کمندان نام قدیم قم بوده است، شرح حال زیادی از این محدث در دست نیست. (۱)

۲۷. قاسم بن علاء

محمد بن علی اردبیلی رحمه الله او را در جامع الرواه عنوان کرده و گوید: قاسم بن علاء اهل آذربایجان است، ابن طاووس او را از وکلاء امام زمان علیه السلام ذکر می کند، کلینی در کتاب کافی باب تولد امام صادق علیه السلام از وی روایت می کند، و شرح حالی جز این از او در دست نیست. (۲)

۲۸. محمد بن اسماعیل نیشابوری

او از مشایخ ابو جعفر کلینی بوده و در کافی روایاتی از وی از فضل بن شاذان روایت شده است، شیخ الطائفه در رجال خود او را عنوان کرده و تنها به نام او اکتفاء می کند، کشی هم در رجال خود از وی نقل می کند که عبدالله بن طاهر امیر خراسان فضل بن شاذان را از نیشابور تبعید کرد، شرح حال زیادی از وی در دست نیست. (۳)

۲۹. محمد بن جعفر رازی

شیخ الطائفه در رجال خود گوید: محمد بن جعفر اسدی مکنی به ابو الحسین رازی یکی از وکلاء و ابواب بود و در فهرست گوید: محمد بن جعفر اسدی کتابی

ص: ۱۷۲

۱-۱. جامع الرواه، ج ۱، ص ۶۰۳.

۲-۲. جامع الرواه، ج ۲، ص ۱۹.

۳-۳. رجال شیخ، ص ۴۹۶.

دارد که ما آن را توسط جماعتی از تلعبیری از وی روایت می کنیم، در جامع الرواه نیز او را عنوان کرده و روایات او را در کافی از طریق کلینی نشان می دهد. (۱)

۳۰. محمد بن ابی عبدالله کافی

او از روایان اهل کوفه بود، از آنجا مهاجرت کرد و در ری ساکن شد کلینی در کافی از وی روایت می کند، نجاشی می گوید: محمد بن جعفر بن محمد اسدی ابو الحسین کوفی ساکن ری که او را محمد بن ابی عبدالله می گفتند از ثقات اهل حدیث بود، جز این که از ضعفاء هم روایت می کرد، او کتاب هایی هم تألیف کرد و در شب پنجشنبه دهم ماه جمادی الاولی سال ۳۱۲ درگذشت. (۲)

۳۱. محمد بن حسن صفار

او از مشایخ کلینی است و روایات او در کافی نقل شده، ابو العباس نجاشی در رجال خود گوید: محمد بن حسن بن فروخ صفار از موالیان عیسی بن موسی اشعری بود، او را ابو جعفر اعور هم می گفتند، او یکی از بزرگان اصحاب ما در قم بود و از ثقات عظیم الشأن به شمار می رفت، او کتب زیادی هم تألیف کرد و در سال ۲۹۰ در قم درگذشت. (۳)

۳۲. محمد بن حسن طائی

از این راوی در کتب رجال حدیثی عنوان نشده و در کتاب های مشهور نام او نیست، در جامع الرواه که روایان کتب اربعه را جمع کرده از وی نشان و ذکری نیست، در مقدمه کتاب کافی از کتاب عین الغزال نقل کرده که او از مشایخ کلینی بوده است.

۳۳. محمد بن عبدالله حمیری

او از مشایخ ثقه الاسلام کلینی است و در کافی از وی روایت می کند، نجاشی در رجال خود گوید: محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری ابو جعفر قمی از ثقات اصحاب حدیث و از وجوه اهل زمان خود بود، او با صاحب الزمان علیه السلام مکاتبه کرد و مسائلی از آن حضرت پرسید، وی کتاب هایی هم تألیف کرده که ما آنها را توسط

ص: ۱۷۳

(۱-۱). فهرست شیخ، ص ۱۷۹؛ جامع الرواه، ج ۲، ص ۸۳. [۱]

(۲-۲). رجال نجاشی، ص ۳۷۳.

(۳-۳). رجال نجاشی، ص ۳۵۴.

مشایخ خود روایت می کنیم. (۱)

۳۴. محمد بن عقیل کلینی

در جامع الرواه او را عنوان کرده و گوید: محمد بن عقیل جزء گروهی است که کلینی به عنوان «عده من أصحابنا» از وی روایت می کند. (۲)

۳۵. محمد بن علی کوفی

شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی در رجال خود او را عنوان کرده و گوید: محمد بن علی بن معمر کوفی مکنی به ابو الحسن صاحب صبیحی از تلکبری روایت می کند و در سال ۳۲۹ موفق به گرفتن اجازه از وی گردید، در جامع الرواه هم او را عنوان کرده و به روایات او در کافی اشاره نمی کند، در مقدمه کافی از تنقیح المقال نقل کرده که او از مشایخ کلینی می باشد. (۳)

۳۶. محمد بن یحیی عطار قمی

او یکی از مشایخ معروف کلینی است و در کافی از وی بسیار روایت کرده، شیخ طوسی در رجال خود او را از مشایخ کلینی ذکر می کند، نجاشی در رجال خود گوید:

محمد بن یحیی ابو جعفر عطار قمی شیخ اصحاب ما در زمان خود بود، او یکی از ثقات اهل حدیث و از مؤلفان و مصنفان به شمار می رفت. (۴)

راویان کلینی

اشاره

ابو جعفر کلینی رضی الله عنه در ری و بغداد مجلس املاء حدیث داشت، گروهی از محدثان و فقهاء شیعه از وی حدیث آموختند و در محضر مبارک او تلمذ کردند، اسامی آنها در کتب رجال حدیث آمده و ما اکنون در اینجا مختصری از حالات آنها را ذکر می کنیم، جویندگان باید به کتب رجال مراجعه کنند و تفصیل حالات آنان را مطالعه نمایند.

ص: ۱۷۴

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۳۵۴.

۲-۲. جامع الرواه، ج ۲، ص ۱۵۰. [۱]

۳-۳. رجال شیخ، ص ۵۰۰.

۴-۴. رجال شیخ، ص ۴۹۵؛ رجال نجاشی، ص ۳۵۳.

۱. احمد بن ابراهیم صیمری

شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی در فهرست خود گوید: احمد بن ابراهیم بن ابی رافع صیمری مکنی به ابو عبدالله از اولاد عبید بن عازب برادر براء بن عازب انصاری بود، وی اصلاً اهل کوفه بود و در بغداد اقامت داشت، او از ثقات اهل حدیث بود و کتاب هایی هم تألیف کرد، ما کتاب های او را از طریق ابو عبدالله مفید از وی روایت می کنیم. (۱)

۲. احمد بن احمد کاتب

در کتب معروف رجال و فهارس نامی از وی نیست، در مقدمه کتاب کافی از کتاب عین الغزال و تنقیح المقال نقل کرده که او از راویان کلینی می باشد.

۳. احمد بن علی بن سعید

در جامع الرواه از وی عنوانی نشده است و در رجال و فهرست شیخ و همچنین در رجال نجاشی نام او وجود ندارد، در مقدمه کتاب کافی از تنقیح المقال نقل کرده که احمد بن علی بن سعید از اهل کوفه بود و از کلینی روایت می کرد.

۴. احمد بن محمد بن علی

شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه در رجال خود او را عنوان کرده و گوید: احمد بن محمد بن محمد بن علی مکنی به ابو الحسین از اهل کوفه بود، و از کلینی روایت می کرد و ما از طریق علی بن حسین موسوی مرتضی از او روایت می کنیم. (۲)

۵. احمد بن محمد زراری

نجاشی در رجال خود گوید: احمد بن محمد بن محمد ابو غالب زراری از مشایخ حدیث بود، او در زمان خود شخصیتی بزرگ به شمار می رفت و از وجوه و اعیان محدثان به حساب می آمد، او کتاب هایی هم تألیف کرده که ما آنها را از طریق شیخ خود ابو عبدالله مفید از وی روایت می کنیم، زراری در سال ۳۶۸ درگذشت. (۳)

ص: ۱۷۵

۱-۱. فهرست شیخ، ص ۵۶.

۲-۲. رجال شیخ، ص ۴۵۰.

۳-۳. رجال نجاشی، ص ۸۳.

۶. جعفر بن قولویه

ابوالعباس نجاشی در رجال خود گوید: جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه مکنی به ابو القاسم از ثقات اصحاب حدیث و بزرگان عصر خود بود، و در حدیث و فقه مقامی بزرگ داشت او از پدر و برادرش روایت می کرد، شیخ ما ابو عبدالله در نزد او تلمذ کردند، و از وی فقه آموختند، او کتاب های زیادی تألیف کرد، من اکثر آنها را نزد شیخ مفید خواندم. (۱)

۷. عبدالکریم بن عبدالله

شیخ آقابرگ تهرانی رضی الله عنه در طبقات اعلام شیعه قرن چهارم گوید: عبدالکریم بن عبدالله بن نصر ابو الحسین بزاز از شاگردان ابو جعفر کلینی است که کافی را در بغداد بر او خوانده است، در فهرست شیخ در ترجمه کلینی نیز از او به عنوان راوی کافی نام برده شده است. (۲)

۸. علی بن احمد دقاق

در جامع الرواه او را عنوان کرده و گوید: علی بن احمد بن موسی دقاق از مشایخ شیخ صدوق بوده و از کلینی روایت می کند، شرح حالی از وی در دست نیست و تنها در طرق چند حدیث از وی یاد شده است. (۳)

۹. محمد بن ابراهیم نعمانی

او از خواص راویان و شاگردان ابو جعفر کلینی بوده، علمای رجال گویند:

او کتاب کافی را می نوشته است، نجاشی در رجال خود گوید: محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی ابو عبدالله کاتب معروف به ابن ابی زینب از شیوخ اصحاب ما بود، او مقامی بزرگ در جامعه خود داشت و همگان از وی تجلیل می کردند، او کتاب های زیادی تألیف کرده که یکی از آنها غیبت می باشد، او به طرف شام رفت و در آنجا درگذشت. (۴)

ص: ۱۷۶

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۱۲۳.

۲-۲. طبقات اعلام شیعه قرن چهارم، ص ۱۵۱.

۳-۳. جامع الرواه، ج ۱، ص ۵۵۴. [۱]

۴-۴. رجال نجاشی، ص ۳۸۳.

۱۰. محمد بن احمد صفوانی

او از راویان ابو جعفر کلینی و از کاتبان کتاب کافی بود، صفوانی در نزد او علم و ادب آموخته و از وی اجازه نقل حدیث داشت، شیخ طوسی در فهرست گوید: محمد بن احمد بن عبدالله مکنی به ابو عبدالله از اعقاب صفوان جمال صاحب امام صادق علیه السلام بود، او کتاب هایی را از حفظ املاء کرد، ما آن کتاب ها را از طریق شیخ مفید از وی روایت می کنیم. (۱)

۱۱. محمد بن احمد سنائی

شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی در رجال خود گوید: محمد بن احمد بن محمد بن سنان زاهری مکنی به ابو عیسی در ری اقامت داشت، او از پدر و جدش روایت می کرد، و از وی ابن نوح و ابو الفضل روایت می کنند، در جامع الرواه او را عنوان کرده و اشاره به روایات او در کافی نمی کند، در مقدمه کافی به نقل از تنقیح المقال او را از راویان کلینی می داند. (۲)

۱۲. محمد بن عبدالله شیبانی

شیخ ابو جعفر طوسی در فهرست خود گوید: محمد بن عبدالله بن مطلب شیبانی مکنی به ابو الفضل از راویان کثیر الحدیث است، گروهی از اصحاب ما او را تضعیف کرده اند، او کتاب هایی تألیف کرده که ما آنها را توسط گروهی روایت می کنیم، او از راویان کلینی بوده و در مشیخه تهذیب به این موضوع تصریح گردیده است. (۳)

۱۳. محمد بن علی ماجیلویه

شیخ طوسی در رجال خود گوید: محمد بن علی بن ماجیلویه قمی از مشایخ ابو جعفر صدوق بود، در جامع الرواه او را عنوان کرده ولی روایاتی در کافی از وی نشان نمی دهد، در مقدمه کافی به نقل از تنقیح المقال او را از راویان شیخ ابو جعفر کلینی

ص: ۱۷۷

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۳۸۳.

۲-۲. فهرست شیخ، ص ۱۵۹.

۳-۳. رجال نجاشی، ص ۵۱۰. (۴). فهرست شیخ، ص ۱۶۶.

۱۴. محمد بن محمد بن عاصم

او از رجال کلین است ترجمه حال او بعداً خواهد آمد.

۱۵. هارون بن موسی

او یکی از راویان مشهور کلینی است و کتاب کافی را از او نقل می کند، نام او در کتاب صید کافی آمده و گوید: حدیث کرد مرا محمد بن یعقوب کلینی، نجاشی در رجال خود گوید: هارون بن موسی بن احمد تلعبیری از بنی شیبان بود، او از ثقات اهل حدیث و مورد اعتماد به شمار می رفت او کتاب هایی هم تألیف کرده که مشایخ از وی روایت می کنند. (۲)

مؤلف گوید:

مشایخ و راویان ابو جعفر کلینی در اینجا به نظر خوانندگان رسید، کلینی اساتید و شاگردان دیگری هم داشته است، آثار و تألیفات او از بین رفته و اکنون جز کافی کتاب دیگری از او در دست نیست، اکثر مشایخ او در کافی ذکر شده اند، تعدادی هم در آثار شیخ صدوق و شیخ طوسی آمده اند.

ما درباره مشایخ و راویان کلینی تحقیق کردیم و شرح حال آنان را به طور خلاصه آوردیم، مقصود ما معرفی شخصیت ابو جعفر کلینی رضی الله عنه بوده و خواستیم ابعاد علمی فقهی و حدیثی آن بزرگوار را تحقیق کنیم و به زبان فارسی در اختیار مردم قرار دهیم.

ص: ۱۷۸

۱- ۱. رجال شیخ، ص ۴۹۱.

۲- ۲. رجال نجاشی، ص ۴۳۹.

محمد بن يعقوب الكليني (١)

سيد محسن امين عاملي

توفي في بغداد سنة ٣٢٨ و دفن بباب الكوفه.

هو أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي البغدادي و يعرف أيضا بالسلسلي لتزوله درب السلسله ببغداد.

«و الكليني» نسبة إلى كلين كزبير قريه في دهستان فشابويه من ناحيه الري.

و يظهر ان نشاته الأولى كانت في (كلين) ثم توجه إلى بغداد لطلب العلم حتى توفي فيها فان والده يعقوب كان من علماء الري ساكنا في كلين و دفن فيها و صار قبره معروفاً مشهوراً يزار و ذكر الشيخ عباس القمي في [كتابه] كتابه (تحفه الأحباب) الفارسي ان قبره صار الآن في أحد دور طهران بالقرب من (حسن آباد) واقعا على الطريق المنتهي إلى هذه القرية.

أقوال العلماء في حقه

ثقه الإسلام شيخ المحدثين الاعلام. قال النجاشي: شيخ أصحابنا في وقته بالري و وجههم و كان أوثق الناس في الحديث و اثبتهم صنّف الكافي الكبير في عشرين سنه. و قال الطوسي: جليل القدر عالم بالأخبار. - و قال ابن طاوس: الشيخ المتفق على ثقته و أمانته و قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: هو من رؤوس فضلاء الشيعة في أيام

ص: ١٧٩

المقتدر. و عن ابن الأثير فى جامع الأصول: هو الفقيه الامام على مذهب أهل البيت عالم فى مذهبهم كبير فاضل عندهم مشهور، و عده فى حرف النون من كتاب النبوه من المجددين لمذهب الاماميه على رأس المئه الثالثه.

و كذلك الطيلى فى شرح المشكاه . و قال المحقق الكركى: لم يعلم فى الأصحاب مثله. و قال والد البهائى: هو شيخ عصره و وجه العلماء كان أوثق الناس فى الحديث و أنقدهم له و أعرفهم به. و قال النجاشى: كنت أتردد إلى مسجد اللؤلئى اقرأ القرآن على صاحب المسجد و جماعه من أصحابنا يقرءون الكافى على أبى الحسن احمد ابن الكوفى الكاتب. و قال بحر العلوم الطباطبائى: ثقه لاسلام شيخ المشايخ الأعلام ذكره أصحابنا و غيرهم و اتفقوا على فضله و عظيم منزلته و قبره الآن مزار معروف بباب الجسر ببغداد و هو باب الكوفه. و قال الطوسى توفى ببغداد: و دفن بباب الكوفه فى مقبرتها قال ابن عبدون رأيت قبره فى صراه الطائى و عليه لوح مكتوب عليه اسمه.

مؤلفاته

١. الكافى ، ٢. تفسير الرؤيا ، ٣. الرد على القرامطه ، ٤. رسائل الاثمه ، ٥. كتاب الرجال ، ٦.

ما قيل فى الأئمه من الشعر.

ص: ١٨٠

اشاره

ثقه الاسلام أبو جعفر الكليني (٠٠٠ - ٣٢٩ ق / ٩٣٩ م) (١)

قيس آل قيس

چكیده

در این نوشتار پر برگ از حیات کلینی و مشایخ و شاگردان او سخن به میان آمده و به مصنفات کلینی پرداخته شده است. وفات و مزار کلینی، نسخه ها، شروح و حواشی کتاب الکافی و مصادر ترجمه کلینی از دیگر مطالب این نوشته است.

هو ثقه الاسلام و شیخ المحدثین الأعلام و قدوه الأنام و ملاذ المحدثین و مروّج المذهب فی غیبه الامام علیه السلام أقدم الجامعین و أعظم البارعین و أنور الطالعین و ثقه العارفین أبو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الكلینی (بضم الکاف) الرازی، و قیل يعرف بالسلسلی لتزوله درب السلسله ببغداد، نسبته الأولى الی «کلین» (بضم الکاف) قریه من نواحی الری قرب «طهران» .

ولادته:

القدر المسلم عند بعض الأعلام ان مولده كان بعد وفاه الامام العسکری علیه السلام (الحسن بن علی الهادی المتوفی سنه ٢٦٠ق) فی حاله الغیبه الصغری.

و يظهر ان نشأته كانت فی (کلین) ثم توجه الی بغداد لطلب العلم حتی توفی فیها.

ص: ١٨١

فان والده يعقوب كان من علماء الرى ساكناً فى «كلين» و دفن فيها و صار قبره معروفاً مشهوراً يزار، و ذكر الشيخ عباس القمى فى كتابه تحفه الأحياب الفارسى أن قبره صار الآن فى أحد دور طهران بالقرب من «حسن آباد» واقعاً على الطريق المنتهى الى هذه القرية.

ذكره السيد محسن الأمين فى أعيان الشيعة و قال: «ثقه الاسلام شيخ المحدثين الأعلام، قال النجاشى: شيخ أصحابنا فى وقته بالرئ و وجههم و كان أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم صنف الكافى فى عشرين سنة. و قال الشيخ الطوسى: جليل القدر عالم بالأخبار. و قال ابن طاووس: الشيخ المتفق على ثقته و أمانته. و قال الحافظ بن حجر العسقلانى: هو من رؤوس فضلاء الشيعة فى أيام المقتدر [العباسى] . و عن ابى الأثير فى جامع الاصول: هو الفقيه الامام على مذهب أهل البيت عالم فى مذهبهم كبير فاضل عندهم مشهور. و عده فى حرف النون من كتاب النبوه من المجددين لمذهب الاماميه على رأس المئه الثالثه. و كذلك الطيبى فى شرح المشكاه.

و قال المحقق الكركى [الشيخ عبد العالى المتوفى سنة ٩٩٣ق] : لم يعلم فى الأصحاب مثله.

و قال والد البهائى [العلامه عزالدين حسين بن عبدالصمد بن الشيخ شمس الدين محمد بن على] : هو شيخ عصره ووجه العلماء، كان أوثق الناس فى الحديث و أنقدهم له و أعرفهم به.

و قال النجاشى [احمد بن على صاحب كتاب الرجال] : كنت أتردد الى مسجد اللؤلؤى أقرأ القرآن على صاحب المسجد و جماعه من أصحابنا يقرأون الكافى على أبى الحسن أحمد ابن الكوفى الكاتب.

و قال بحر العلوم الطباطبائى: «ثقه الاسلام شيخ المشايخ الأعلام، ذكره أصحابنا و غيرهم و اتفقوا على فضله و عظيم منزلته» .

و قال الشيخ عباس القمى فى الكنى و الألقاب: «و شرح [أى ابن الأثير (١)] ما ذكره هو

ص: ١٨٢

١ - ١) . ابن الأثير: المبارك بن محمد بن عبدالكريم الشيبانى الجزرى، أبوالسعادات مجدالدين صاحب كتاب جامع الاصول فى أحاديث الرسول (عشره أجزاء)، ولد سنة ٥٤٤ق فى الموصل، و هو غير على بن محمد بن عبدالكريم الشيبانى الجزرى صاحب الكامل فى التاريخ.

فى الباب الرابع من كتاب النبوه من جامع الأصول حيث خرج حديثاً من صحيح أبى داود عن النبى صلى الله عليه و آله انّ الله يبعث لهذه الأمه عند رأس كل مائه سنه من يجدد لها دينها» .

ثم قال فى شرح غريب هذا الباب: و الأجدد أن يكون ذلك اشاره الى حدوث جماعه من الأكابر المشهورين على رأس كل مائه يجددون للناس دينهم، و يحفظون مذاهبهم التى قلدوا فيها مجتهديههم و أئمتهم و نحن نذكر المذاهب المشهوره فى الاسلام التى مدار المسلمين فى أقطار الارض هى: مذهب الشافعى، و أبى حنيفه، و مالك، و أحمد، و مذهب الإماميه، و من كان المشار اليه من هؤلاء كان رأس كل مائه.

و كذلك من كان المشار إليه من باقى الطبقات، و أما من كان قبل تلك المذاهب المذكوره فلم يكن الناس مجتمعين على امام بعينه و لم يكن قبل الا المائه الأولى.

ثم انه بعد ممن كان مجدداً لمذهب الاماميه على رأس المائه الأولى، محمداً بن على الباقر عليه السلام، و على رأس المائه الثانيه على بن موسى الرضا عليه السلام، و على رأس المائه الثالثه أبا جعفر محمد بن يعقوب الكلينى الرازى، و على رأس المائه الرابعه المرتضى الموسوى أخا [الشريف] الرضى. (١)

و ذكره العلامة الخوانسارى فى روضات الجنات فقال: فشان الرجل أجل و أعظم من أن يختنفى على أعيان الفريقين، أو يكتسى ثوب الاجمال لدى ذى عينين، أو ينتفى أثر إشراقه يوماً من البين، اذ هو فى الحقيقه أمين الإسلام، و فى الطريقه دليل الأعلام، و فى الشريعه جليل قدام، ليس فى وثاقته لأحد كلام، و لا- فى مكانيه عند أئمه الأنام، و حسب الدلاله على اختصاصه بمزيد الفضل، و اتقان الأمر، اتفاق الطائفه على كونه أوثق المحمد بن الثلاثه [المقصود صاحب ترجمه، و الشيخ الصدوق (قده - انظر ترجمته فى هذا المؤلف) ، و الشيخ الطوسى (قده - انظر ترجمته، فى هذا المؤلف ايضاً)] الذين هم أصحاب الكتب الاربعه [الكافى ، من لا- يحضره الفقيه ، و الاستبصار - و كتاب التهذيب ، انظرها فى تراجم مؤلفيها (الصدوق و الطوسى و الكلينى فى هذا المصنف)] ، و رؤساء هذه الشرعه المتبعه.

كما نقل عن شيخنا الشهيد الأول [هو شيخ الأجل الأفقه أبو عبدالله محمد بن الشيخ

ص: ١٨٣

(١-١) . كما أشار الى هذا الموضوع العلامة خوانسارى فى روضات الجنات، ج ٦، ص ١١٠ أيضاً. [١]

العالم جمال الدين مكى بن شمس الدين محمد الدمشقى العاملى الجزينى، ولد سنة ٧٣٤ق و استشهد رحمه الله تعالى فى يوم الخميس التاسع من جمادى الأولى سنة ٧٨٦ق [الذى عليه من هذه الطائفة كل المعول أنه رحمه الله قال فى اجازته للشيخ الفقيه على بن الخازن الحائرى، (١)و به مصنفات صاحب كتاب الكافى فى الحديث، الذى لم يعمل فى الاماميه مثله (٢)و قال قبله العلامة] حسن بن يوسف الحللى [فى كتاب الخلاصه، (٣)تبعاً لشيخنا النجاشى المسلم كلامه فى أحوال الرجال عند ذكره له بعد ما ترجمه و بجله و كان أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم، صنف الكتاب الكبير المعروف بالكلىنى يسمّى الكافى فى عشرين سنة، و قال الشهيد الثانى] هو الشيخ الأجل زين الدين بن نور الدين على بن احمد بن احمد بن جمال الدين بن تقي بن صالح بن مشرف العاملى الجبعى [فى شرح رسالته فى الدرايه مانصه: كان قد استقر على اربعمائه مصنف سموها الأصول، فكان عليها اعتمادهم، ثم تداعت الحوادث الى ذهاب معظم تلك الاصول، و لخصها جماعه فى كتب خاصه تقريباً على المتناول، و أحسن ما جمع منها الكافى لمحمد بن يعقوب الكلىنى، و التهذيب للشيخ أبى جعفر الطوسى، ثم قال: و أما الاستبصار فإنه أخصر من التهذيب و يمكن الاستغناء به عنه، و كتاب من لا يحضره الفقيه حسن أيضاً، و قال الشيخ على ابن الشيخ محمد سبط شيخنا الشهيد الثانى [المذكور أعلاه] رحمهم الله تعالى. فى كتابه الدر المنظوم ، هذه حواش يسيره على اصول الكافى و المنهل العذب الصافى، للثقة الجليل محمد بن يعقوب الكلىنى أنار الله برهانه، و أعلى فى عليين مكانه، فلعمري لم ينسج ناسج على منواله، و منه يعلم قدر منزلته و جلاله حاله، معرضاً عن التعريض لأحوال الرجال.

ص: ١٨٤

١- ١) . ذكر هذه الاجازه صاحب الذريعه، ج ١، ص ٢٤٧، الرقم ١٣٠٣. و [١]قال: «اجازته (أى الشهيد الأول) للشيخ، زين الدين أبى الحسن على بن أبى محمد الحسن بن شمس الدين محمد الخازن بالحائر الشريف مبسوطه (أولها: اللهم انا نحمدك و الحمد من نعمك) تاريخها ١٢/رمضان ٧٨٤ق أوردها فى الرياض [٢]عن خط الأمير محمد أمين الشريف عن خط المولى محمود بن محمد على الجيلانى عن خط الشيخ بهاء الدين محمد بن على الشهير بابن بهاء الدين العودى عن خط الشيخ ناصر بن ابراهيم، البويهى عن خط الشهيد طاب ثراه» .

٢- ٢) . راجع: بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٩٠. [٣]

٣- ٣) . خلاصه القوال فى علم الرجال، طبع بطهران سنة ١٣١٠ق.

وقال شيخنا المروّج علي بن عبدالعالى الكركى العاملى فيما نقل عن إجازته الكبيره للقاضى صفى الدين عيسى مالفظه: «و منها جميع مصنّفات و مرويات الشيخ الامام السعيد الحافظ المحدث الثقه جامع أحاديث أهل البيت عليهم السلام أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى صاحب الكتاب الكبير فى الحديث المسمى الكافى الذى لم يعمل مثله. . .» الى أن قال: «وقد جمع هذا الكتاب من الأحاديث الشرعيه و الأسرار الدينيه مالا يوجد فى غيره، و هذا الشيخ يروى عن لائتنهاى كثره من علماء اهل البيت عليهم السلام و رجالهم و محدثهم مثل على بن ابراهيم، و هو يروى عن أبيه، و مثل محمد بن على بن محبوب و هو يروى عن محمد بن أحمد العلوى عن السيد الأجل أبى الحسن على بن الامام أبى عبدالله المعصوم جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، عن اخيه موسى الكاظم، عن آبائه عليهم السلام. (١)

و فى اجازته الفقيه الثقه الجليل السيد حسين ابن السيد حيدر الكركى العاملى شيخ إجازته مولانا المحقق السبزوارى، عن ابن قولويه: جميع مصنّفات و مرويات الشيخ الامام ثقه الاسلام أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى التى من جملتها كتاب الكافى و هو خمسون كتاباً بالأسانيد التى فيه لكل حديث متصله بالأئمه عليهم السلام.

أقول: و هذا ينافى ما نقل عن شيخنا الطوسى رحمه الله فى فهرسته أنّه قال من بعد توثيقه للرجل: «له كتب منها كتاب الكافى مشتمل على ثلاثين كتاباً، أخبرنا بجميع رواياته الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان [بن عبدالسلام. البغدادى المعروف بالشيخ المفيد] رضى الله عنه، عن أبى القاسم جعفر بن محمد قولويه عنه». (٢)

و جاء فى مقدمه كتابه الكافى المطبوع فى ايران (الطبعه الرابعه - ١٣٩٢ق) من قبل «المكتبه الإسلاميه بطهران» مع شرح و ترجمه باللغه الفارسيه بقلم الأستاذ العلامه آيه الله الحاج الشيخ محمد باقر الكمرئى نزيل الرى، ما ترجمته: «محمد بن يعقوب الكلينى، ينتسب الى عائله عريقه الأصل طيبه النسب فى كُلين (احدى قرى الرى)، كان فى زمانه زعيم و شيخ الشيعه و مرجعهم الدينى فى تلك الناحيه، ثم رحل الى بغداد و أقام فيها بمحلّه درب السلسله بباب الكوفه، و فى سنه ٣٢٧ق شرع بنشر الحديث حتى

ص: ١٨٥

١- ١. انظر: بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ٧٥-٧٦. [١]

٢- ٢. انظر: بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ٧٥-٧٦. [٢]

صار رئيس فقهاء الاماميه ببغداد أيام المقتدر بالله العباسي. كان مجلسه نادى العلماء و محفل الأعيان و محط عشاق العلم الذين قدموا إليه للبحث و المناظره و أخذ العلم، من البلدان و الأقطار و الأمصار المختلفه.

و كان الكليني رحمه الله عالماً فقيهاً محدثاً حجه عادلاً، محكم القول صحيحه، و عدّ من أفاضل أهل الأدب و أكابر العلماء و أستاذ رجال الفقه و علم من أعلام علماء الاسلام، إضافة الى زهده و ورعه و عبادته و إخلاصه.

اساتذه و مشايخ الكليني

تلقى صاحب الترجمة العلوم على أساتذه كبار لا يمكن حصرهم، و منهم:

١. أبو علي أحمد بن إدريس بن أحمد الأشعري القمي المتوفى سنة ٣٠٦ق.

٢. احمد بن عبدالله بن اميه.

٣. ابوالعباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عبدالرحمن الهمداني المعروف بابن عقده المتوفى سنة ٣٣٣ق.

٤. أبو عبدالله أحمد بن عاصم العاصمي الكوفي.

٥. أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك بن أحوص... الأشعري القمي.

٦. أحمد بن مهران.

٧. اسحاق بن يعقوب

٨. حسن بن خفيف.

٩. حسن بن فضل بن يزيد اليماني.

١٠. حسين بن حسن الحسيني الأسود.

١١. حسين بن حسن الهاشمي.

١٢. حسين بن علي العلوي.

١٣. أبو عبدالله الحسين بن محمد بن عمران بن أبي بكر الأشعري القمي المعروف بابن عامر.

١٤. حميد بن زياد النينوائى المتوفى سنة ٣١٠ق.
١٥. أبو سليمان داود بن كوره القمى.
١٦. أبو القاسم سعد بن عبدالله بن أبى خلف الأشعرى القمى المتوفى سنة ٣٠٠ق.
١٧. أبو داود سليمان بن سفيان.
١٨. ابوسعيد سهل بن زياد الأدمى الرازى.
١٩. أبو العباس عبدالله بن جعفر الحميرى القمى.
٢٠. على بن ابراهيم بن هاشم صاحب التفسير المتوفى سنة ٣٠٧ق.
٢١. على بن الحسين السعد آبادى.
٢٢. أبو الحسن على بن عبدالله الخديجى.
٢٣. على بن محمد الكلينى المعروف بعلان.
٢٤. على بن محمد بن ابوالقاسم بندار.
٢٥. على بن محمد البرقى القمى.
٢٦. على بن موسى بن جعفر الكمندانى.
٢٧. قاسم بن علاء الأذربايجانى.
٢٨. محمد بن اسماعيل النيشابورى الملقب ببندفر.
٢٩. محمد بن جعفر الرزاز المتوفى سنة ٣٠١ق.
٣٠. محمد بن أبى عبدالله الأسدى الكوفى نزيل الرى.
٣١. محمد بن حسن بن فروخ القمى المتوفى سنة ٢٩٠ق صاحب كتاب بصائر الدرجات.
٣٢. محمد بن حسن الطائى.
٣٣. محمد بن عبدالله الحميرى القمى.

٣٤. محمد بن عقيل الكليني.

٣٥. محمد بن علي معمر الكوفي.

٣٦. محمد بن يحيى العطار الأشعري القمي. (١)

ص: ١٨٧

(١-١). انظر: مقدمه كتاب الكافي طبعه دار الكتب الاسلاميه، ص ٢٠ - ٢٣.

مدرسه الكلينى من أين بدأت و الى أين انتهت:

من النقاط المبهمة فى تاريخ الكلينى دراسته و كتبه، فالظاهر أن ولادته فى زمن المعتمد العباسى و فى حدود أيام ولاده امام العصر الحجة ابن الحسن العسكرى عليه السلام و هو لم يسمع من الأئمة المعصومين عليهم السلام بدون واسطه و قد تلقى علومه و دروسه على يد الرواه و المحدثين.

من المسلم به أنه كان فى الرى و بغداد، و يظهر من فهرست أسماء أساتذته أنهم من علماء قم و الرى و بغداد، و لكن أين و فى أى وقت أخذ الكلينى العلم و الحديث من هؤلاء الأساتذ الكبار، و أين أخذ دروسه الابتدائية، الجواب هو الابهام، حيث لا يعلم ذلك أحد.

و من بين أساتذته الستة و الثلاثين، اثنا عشر أستاذاً قمياً، و أربعة أساتذته [الصحيح ٥ أساتذته] من الرى و كُلين، و البقيه من الكوفه و نينوا أو من مجهولى الوطن، و لم يدون فى تاريخ حياته بأنه رحل الى قم أو الكوفه أو نينوا، و الأمر الذى لا يدعو إلى الشك هو أن حوزة الأشعريين بقم كانت فى تلك الحقبه منه الزمن من أهم المناهل الفكرية للشيخ الكلينى التى نشرها فى الرى و بغداد و الكوفه، و من أجل معرفه سبب انتشار مبادئ الشيخ الكلينى يجب الفات النظر الى تلامذته النجباء، اعتباراً من تاريخ ولادتهم و نشاتهم إلى مراكز نشاطهم و نشر علومهم الشرعيه، و من هؤلاء:

١. ابو عبدالله أحمد بن ابراهيم المعروف بابن أبى رافع الصيمرى.

٢. أبوالحسين أحمد بن أحمد الكاتب الكوفى.

٣. أبوالحسن أحمد بن على بن سعيد الكوفى.

٤. أبوالحسين أحمد بن محمد بن على الكوفى.

٥. ابو غالب أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان بن حسن بن جهم بن بكير بن أعين بن سنسن الزرارى (٢٨٥ - ٣٦٨ق).

٦. أبوالحسن عبدالكريم بن عبدالله بن نصر البراز التنيسى.

٧. على بن أحمد بن موسى الدقاق.

٨. أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب النعماني المعروف بابن أبي زينب، من خواص صاحب الترجمة و كاتب كتاب الكافي.

١٠. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن قضاء صفوان بن مهران جمال، الصفواني نزيل بغداد المجاز من الشيخ الكليني في روايه الحديث، و أحد كُتّاب كتاب الكافي.

١٢. أبو المفضل محمد بن عبد الله بن مطلب الشيباني.

١٣. محمد بن علي ماجيلويه.

١٤. محمد بن محمد بن عصام الكليني.

١٥. أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد الشيباني التلعكبري المتوفى سنة ٣٨٥ق.

في الوقت الذي كان أكثر أساتذه الشيخ الكليني من قم و الري، نرى أن أقل تلامذته منهما، و أغلب تلامذته كانوا من الكوفه و بغداد و بين النهرين، حيث أخذ هؤلاء العلم و الحديث منه أثناء اقامته ببغداد، و على الخصوص خاصه تلامذته الذين كتبوا و رووا كتاب الكافي مثل النعماني [التسلسل ٩ أعلاه] ، و الصفواني [التسلسل ١٠ أعلاه] ، و الزرراي [التسلسل ٥ أعلاه] الذي يظهر أنه اتصل به في بغداد، و بناءً على هذا يظهر أن الشيخ الكليني قد أقام مده طويله في بغداد تمكن خلالها من تعليم و تربيته تلامذته، و تكميل كتابه الكافي.

وفاته

توفى الشيخ الكليني رحمه الله سنة ٣٢٩ق في شهر شعبان ببغداد، و صلى عليه محمد بن جعفر أبوقيراط الحسنى و دفن رحمه الله فيها بباب الكوفه في زاويه المسجد. (ذكر ابن الأثير في الكامل، أنه توفى سنة ٣٢٨ق).

قبره

ذكر قبره الأصفهاني الكاظمي في أحسن الوديعه، ضمن «مزارات الجانب الشرقى من بغداد» و قال: «في هذا الجانب قبور كثيره قد اندرست و نحن نذكر ما بقيت حتى اليوم و تواترت الأخبار بصحتها، فمنها قبر الشيخ الأجل الأكرم الفقيه الأعظم ثقه

الاسلام محمد بن يعقوب الكليني البغدادي صاحب الكافي المتوفى ببغداد سنة ثمان أو تسع و عشرين و ثلاثمائة من الهجره.

قال العلامة [حسن بن يوسف الحلبي] [في الخلاصه] خلاصه الأقوال في علم الرجال [، و دفن بباب الكوفه بمقبرتها. و قال ابن عبدون، و رأيت قبره في صراط الطائي و عليه لوح مكتوب عليه اسمه و اسم أبيه. و قال العلامة محمد مهدي الطباطبائي النجفي، و هو الآن مزار معروف بباب الجسر و هو باب الكوفه و عليه قبه عظيمه. و في رجال أبي علي، و قبره قدس سره معروف في بغداد الشرقيه مشهور تزوره الخاصه و العامه في تكيه المولويه، و عليه شباك من الخارج الى يسار العابر من الجسر. و قال العلامة محمد مهدي القزويني الحلبي في ص ٣٣٧ من فلك النجاه: و الكليني في الجامع مما يلي جسر بغداد، معه قبر آخر يقال انه الكراجكي او الكيدري.

و ما نقله السيد هاشم البحراني في روضه الواعظين من الكرامه يؤيد ذلك» .

مصنفاته

اشاره

خلف الكليني رحمه الله للمكتبه العرييه و الاسلاميه مصنفات في غايه الأهميه منها:

أولاً: كتاب الكافي،

تصدى جمع من الأعلام لجمع الأخبار الوارده عن الأئمه عليهم السلام و بذلوا قصارى جهدهم في تحقيق ألفاظها و تهذيبها و تبويبها و ايداعها كتبهم المؤلفه لهذه الغايه الشريفه و هي كثيره جداً، و المعروف منها بين الإماميه هي الكتب الأربعة للمتأخرين (و هي: الوافي، و البحار، و الوسائل، و مستدرك الوسائل)، و الأربعة للمتقدمين (و هي: من لا يحضره الفقيه، و التهذيب، و الاستبصار، و كتاب الكافي المذكور)، فهذه الجوامع الثمانيه هي المصادر المهمه للأحاديث المرويّه عنهم عليهم السلام في الأحكام و غيرها، أما كتاب الكافي مورد بحثنا هذا فيتألف من خمس و ثلاثين كتاباً:

١. كتاب العقل و الجهل. ٢. كتاب فضل العلم. ٣. كتاب التوحيد. ٤. كتاب الحججه. ٥.

كتاب الإيمان و الكفر. ٦. الدعاء. ٧. كتاب فضل القرآن. ٨. كتاب العشره. ٩. كتاب الطهاره. ١٠. كتاب الحيض. ١١. كتاب الجنائز. ١٢. كتاب الصلاه. ١٣. كتاب الزكاه. ١٤.

كتاب الصيام. ١٥. كتاب الحج. ١٦. كتاب الجهاد. ١٧. كتاب المعيشه. ١٨. كتاب النكاح.

١٩. كتاب العقيقه. ٢٠. كتاب الطلاق. ٢١. كتاب العتق. ٢٢. كتاب الصيد. ٢٣. كتاب الذبائح. ٢٤. كتاب الأطمعه. ٢٥. كتاب الأشربه. ٢٦. كتاب الزى و التجمل. ٢٧. كتاب الدواجن. ٢٨. كتاب الوصايا. ٢٩. كتاب الموارث. ٣٠. كتاب الحدود. ٣١. كتاب الآيات. ٣٢. كتاب القضاء و الأحكام. ٣٣. كتاب الأيمان و النذور و الكفارات. ٣٥. كتاب الروضه.

و قد ذكر كتاب الكافى له العلامة الخوانسارى فى روضات الجنات (ج ٦، ص ١١٤) و قال: «قال شيخنا البهائى [محمد بن الحسين بن عبد الصمد] فى وجيزته [الوجيزه فى الدرليه - طبع بايران مكرراً] : اما الكافى فهو تأليف ثقه الاسلام أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى الرازى عطر الله مرقده، ألفه فى مده عشرين سنه...، و عن سميننا العلامة المجلسى قدس الله تعالى سره القدوسى انه قال فى مفتتح شرحه على اصول الكافى و ابتدأت بكتاب الكافى للشيخ ثقه الاسلام مقبول طوائف الأنام ممدوح الخاص و العام، محمد بن يعقوب الكلينى، حشره الله مع الأئمه الكرام عليهم السلام، لأنه كان من أضبط الأصول و أجمعها، و أحسن مؤلفات الفرقه الناجيه و أعظمها... الى آخره. و قال والده الفاضل الورع الأمين فى مفتتح شرحه العربى على الفقيه الموسوم ب روضه المتقين و الذى يظهر من تتبع أن الاعتماد على الكلينى أكثر، و بعده على الصدوق، و بعده على الشيخ [الطوسى] و ان كان فضل الشيخ غير مخفى، و ليس لأحد فضله، و لكن باعتبار كثره التصانيف قد يقع عنه السهو، أو عن نساخ كتابه باعتبار الاهمال، بخلاف الكلينى، فإنه صنف الكافى فى عشرين سنه، و الصدوق وسط بينهما، و قال فى الفائده الحاديه عشره من شرحه الفارسى «و همچنين أحاديث مرسله محمد بن يعقوب كلينى و محمد بن بابويه قمى، بلکہ جميع احاديث ایشان که در کافى و من لا يحضر است، همه را صحيح مى توان گفت، چون شهادات اين دو شيخ بزرگوار کمتر از شهادات رجال نيست يقيناً، بلکه بهتر است. . الخ» و ترجمه هذا النص: و أيضاً، أحاديث محمد بن يعقوب الكلينى، و محمد بن بابويه القمى المرسله، و حتى يمكن القول انّ جميع أحاديثهما المدونه فى الكافى و من لا يحضره الفقيه صحيحه، لان شهاده

هذين الشيخين ليست أقل أهميته عن شهاه الرجال، بل هي أفضل... الخ.

وقال المحدث النيشابورى فى كتابه موسوم بمنيه المرتاد فى ذكر نفاه الاجتهاد، (١) ومنهم ثقه الاسلام قدوه الأعلام و البدر التمام، جامع السنن و الآثار فى حضور سفراء الامام عليه أفضل السلام، الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى الرازى، محبى طريقه أهل البيت على رأس المائه الثالثه، المؤلف لجامع الكافى فى مده عشرين سنه... .

و كتابه مستغن عن الإبطاء لأنه رحمه الله كان بمحضر من نوابه عليه السلام، و قد سأله بعض الشيعة من النايه تأليف كتاب «الكافى لكونه بحضره من يفاوضه و يذاكره ممن يثق بعلمه، فألف و صنف و شّف، و حكى انه عرض عليه فقال: كاف لشيعتنا. (انتهى)» .

و فى رجال سيدنا العلامه الطباطبائى نقلاً عن شيخنا الشهيد [محمد بن جمال الدين مكى بن شمس الدين محمد الجزينى العاملى الشهيد فى سنه ٧٨٦ق] رحمه الله فى الذكرى [ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة] انه قال: «إن ما فى الكافى من الأحاديث يزيد على ما فى مجموع الصّيحاح الست للجمهور، (٢) و عدّه كتب الكافى اثنان و ثلاثون كتاباً] و لكن المطبوع منه فى طهران (المكتبه الاسلاميه) سنه ١٣٢٩ق، يشتمل على ٣٥ كتاباً اشرفنا اليها كامله قبل قليل] ، ثم أخذ فى عد تلك الكتب و بدأ بكتاب العقل و الجهل، و ختم بكتاب الوصايا و كتاب المواريث و كتاب الروضه» ، و ذكره له صاحب دائره معارف الأعلمى (ج ٢٧، ص ١٤٥) ، و السيد محسن الأمين فى أعيان الشيعة (ج ٤٧، ص ١٥٣) ، و الزركلى فى الأعلام (ج ٨، ص ١٧) ، و المدرس التبريزى فى ریحانه الأدب (ج ٣، ص ٣٧٩) ، و النجاشى فى الرجال (ص ٢٦٦) ، و الشيخ عباس القمى فى الكنى والألقاب (ج ٣، ص ١٢٠) و قال: «ألف الكافى الذى هو أجل الكتب الاسلاميه و اعظم المصنفات الاماميه و الذى لم يعمل للاماميه مثله» ، كما ذكره له آغا بزرك الطهرانى فى

ص: ١٩٢

١- ١) . ذكر هذا الكتاب آغا بزرك الطهرانى (ج ٢٣، ص ٢٠٨، الرقم ٨٦٥٦) و قال: (منيه المرتاد فى ذكر نفاه الاجتهاد) ، كتاب كبير للميرزا محمد الأخبارى هو أبو أحمد، الميرزا محمد بن عبد النبى بن عبدالصانع الأخبارى النيشابورى المقتول سنه ١٢٣٢ق صاحب كتاب «معاول العقول» ، رد على المجتهدين» .

٢- ٢) . الصحاح الستة هي: أ - صحيح ابى داود السجستانى. ب - صحيح الترمذى محمد بن عيسى السلمى. ج - صحيح البخارى محمد بن اسماعيل بن ابراهيم. د صحيح ابن ماجه محمد بن محمد القزوينى. ق صحيح مسلم بن الحجاج النيسابورى. و صحيح النسائى أحمد بن شعيب. «انظر: دائره المعارف للأعلمى، ج ٢٠، ص ١٧٥» .

الذريعه الى تصانيف الشيعة (ج ١٧، ص ٢٤٥، الرقم ٩٦) وقال: «الكافي في الحديث، و هو من أجل الكتب الأربعة الأصول المعتمده عليه، لم يكتب مثله في المنقول من آل الرسول، لثقه الاسلام محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي ابن أخت علان الكليني، و المتوفى سنه ٣٢٨ق [٣٢٩ق] مشتمل على أربعه و ثلاثين كتاباً، و سته و عشرين باباً، و أحاديثه حُصرت في سته عشر ألف حديث، الصحيح ٥٠٧٢، الحسن ١٤٤، الموثوق ١٧٨، القوي ٣٠٢، الضعيف ٩٤٨٥، مائه و تسعه و تسعون حديثاً ازيد من جميع الصحاح الستة، لأن الصحيحين أقل من سبعة آلاف، و البقيه لا تبلغ التسعه.

اوله:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المحمود لنعمته، المعبود لقدرته، المطاع فى سلطانه، المرهوب لجلاله، المرغوب إليه فيما عنده، النافذ أمره فى جميع خلقه، علا فستعلى و دنى فتعالى، و ارتفع فوق كل منظر، الذى لا بدء لأوليته و لا غايه لأزليته القائم قبل الأشياء و الدائم الذى به قوامها، و القاهر الذى لا يؤوده حفظها، و القادر الذى بعظمته تفرد بالملكوت و بقدرته توحد بالجبروت و بحكمته أظهر حججه على خلقه، اخترع الأشياء انشاء و ابتدعها ابتداء بقدرته و حكمته، لا من شىء فيبطل الاختراع و لالعله فلا يصح الابتداء، خلق ما شاء كيف شاء، متوحداً بذلك لاظهار حكمته و حقيقه ربوبيته.

لا تضبطه العقول، و لا تبلغه الأوهام، و لا تدركه الأبصار، و لا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة، و كلت دونه الأبصار، و ضل فيه تصاريف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤيه و ووصف بغير صوره و نعت بغير جسم، لا-اله الا-الله الكبير المتعال، ضلت الأوهام عن بلوغ كنهه و ذهلت العقول أن تبلغ غايه نهايته، لا- يبلغه حد وهم و لا يدركه نفاذ بصر و هو السميع العليم، احتج على خلقه برسله و أوضح الأمور بدلائله و ابتعث الرسل مبشرين و منذرين، ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه و ليعقل العباد عن ربهم ما جهلوه فيعرفوه ربوبيته بعد ما انكروه و يوحدوه بالإلهيته بعد خما اضدوه، أحمد حمداً يشفى النفوس

ص: ١٩٣

و يبلغ رضاه و يؤدي شكر ما وصل اليها، من سوانغ النعماء و جزيل الآلاء و جميل البلاء... الخ.

و اضاف صاحب الدرعيه قائلاً: و كتبه في الغيبه الصغرى في مده عشرين سنه، و لم يصنف مثله في الإسلام... ، ثم أشار الى النسخ الخطبه و قال: نسخه في غايه النفاسه ممتازه من جهه الخط و الورق و التهذيب و التجليد في ستة مجلدات من أول الأصول الى آخر الروضه، تاريخ اتمام الأخير في سنه ١٠٦٢ق، و كلها من وقف الحاج ابراهيم خان في سنه ١٠٩٥ق للخزانه الرضويه [بمشهد] ، و نسخ تامه نفيسه أيضا في مجلد كبير، كلها بقلم الشيخ عبداللّه بن حسن على شيخ زقه من توابع ثون، كتب تمامه في مشهد الرضا عليه السلام، و شرع في كتابه الاصول في ٢٣ صفر سنه ١٠٥٦ق و فرغ من كتاب الروضه أواخر ربيع الآخر سنه ١٠٥٧ق، هم وصلت النسخه الى السيد المير مرتضى بن السيد مصطفى التبريزي في مشهد خراسان فصححها و قابلها بنسخه مصححه بقدر الوسع و الطاقه، و كتب في هامش آخر كتاب الحج انه فرغ من التصحيح في مشهد في العشر الثاني من رجب... ، و انتقلت النسخه الى الحاج الشيخ محمد جواد الواعظ العرافي الكرهودي في سنه ١٣٧٤ق و أهداها الى مكتبه أميرالمؤمنين في سنه ١٣٥٧ق، كما ذكره له بروكلمن في تاريخ الأدب العربي (ج ٣، ص ٣٣٩) و قال: «و هو يتناول جميع عقايد الإماميه و مذاهبها، و بعد أحد الكتب الاربعه الكبرى للشيعة، و يشتمل على أكثر من ستة عشر ألف حديث، عنى المتأخرون باحصائها و تصنيفها على أصول علم الدرايه بين الصحيح و الحسن و القوى و الضعيف... الخ».

و لكتاب الكافي نسخ خطبه في أمهات مكتبات الدنيا منها: برلين برقم ١٨٥٥، جاربت ١٦٠٨ - ١٦٠٩، الاسكندريه ١٠٠٠ فرق، باتنه برقم ١:٥٧ الرقم ٥٧٠-٥٧٤، عليه برقم ٩٩ رقم ٢٩. ١٠٠ رقم ٣٥، ٣٨، هايد لبرج، باريس أول برقم ٦٦٥٦، المتحف البريطاني ثاني برقم ١٥٢ - ١٥٣، كمبرج اول برقم ٨٧٨ - ٨٧٩، مانشستر برقم ٨٠١، ٩٣، مشهد ٤:١٦٤ رقم ١٩٤ - ٢١٣ (انظر ما ذكره صاحب الدرعيه الذي أشرنا اليه قبل قليل)، بشاور برقم ٦٢٣ ألف، مدرسه كلكتا برقم ٢٩٦، آصفيه ١:٦٥٦ رقم ٤١٦، ٥٩٧، پرنستون، ٢٩٥،

و منه قطعه فى القاهره أول ٧: ٥٠٩، و فى طهران ١: ٢٨٨، ٢٩٧، ٣٤: ٢.

و طبع الكتاب المذكور مكرراً فى طهران منها:

سنه ١٢٨١ق بخط محمد شفيح التبريزى، و سنه ١٣٠٧ق، و سنه ١٣٧٧ق، و سنه ١٣٩٢ (المكتبه الاسلاميه بطهران مع ترجمه فارسىه).

كما طبع فى لکنو بالهند سنه ١٣٠٢ق، ١٨٨٦ م.

و للكتاب المذكور شروح و تعليقات و حواش ذكرها آغا بزرگ الطهرانى فى الذريعه (ج ٦، ص ١٧٩ - ١٨٤) و (ج ١٣، ص ٩٤) و (ج ١٤، ص ٢٨٠٢٦)، و بروكلمن فى تاريخ الأدب العربى (ج ٣، ص ٣٤٠ - ٣٤١)، و مقدمه كتاب الكافى طبعه (المكتبه الاسلاميه) سنه ١٣٩٢ (المقدمه - ص ١٨ - ٢٢) و هى:

١. شرح اصول الكافى (عقل و جهل و علم توحيد) لملاصدرا محمد بن ابراهيم بن يحيى الشيرازى الملقب بصدراالدين و صدر المتألهين المتوفى سنه ١٠٥٠ق/١٦٤٠م.

منه مخطوطه فى مكتبه طهران ١: ٥٢٧ - ٥٢٨، ٣٠: ٢-٣٢، و مشهد ٤: ٤٦، ١٢٨، (وانظر كتالوك براون ١٩ C) و (الذريعه ج ١٣، ص ٩٩، الرقم ٣١٣). و طبع على الحجر فى طهران سنه ١٨٦٥م. (١)

٢. شرح محمد صالح بن أحمد مازندرانى المتوفى فى اصفهان سنه ١٠٨٠ق/١٦٧٥م، اعتبره الفقهاء من أحسن شروح الكافى، و ذكر الشرح المذكور صاحب الذريعه و قال: «للمولى الأجل الصالح، محمد بن صالح بن أحمد بن شمس الدين السروى المازندرانى صهر المولى محمد تقى المجلسى، أوله: نحمدك يا مروج عقول العارفين بمظاهر كمالك ليلاً و نهاراً، نشكرك يا مفرج قلوب السالكين... الخ.

خرج منه شرح كتاب العقل و الجهل و التوحيد و الحجج و الإيمان و الكفر و الدعاء و الزكاه و الصوم و الخمس و جميع كتاب الروضه».

و للشرح المذكور نسخ خطبه فى مكاتب: طهران ١: ٢٥٨ - ٢٦٠، المتحف البريطانى ثانى ١٥٤٤، مشهد ٤: ٤٢، ١٢٧ - ١٣١.

ص: ١٩٥

١-١). انظر: ريحانه الأدب للمدرس التبريزى، ج ٢، ص ٤٥٨، التسلسل ٨٤١ «صدرا» الرقم ٣٨.

و طبع على هامش كتاب مطبوع على الحجر دون ذكر المكان سنة ١٣١٠ - ١٣١١ق.

٣. شرح الكافي بالعربية، و اسمه «الشافي» للشيخ الجليل خليل بن غازي القزويني المتوفى سنة ١٠٨٩ق/١٦٧٥ م. صنفه سنة ١٠٦٥ق/١٦٥٥ م. نسخه خطيه منه في مكتبه طهران ١:٢٦٥ رقم ٨، و مشهد ٤: ٥٠ رقم ١٤٧ - ١٤٨.

و ترجمه الشارح نفسه الى الفارسيه بعنوان: «الصابي في اصول الكافي»، و لهذه الترجمه مخطوطات في مكتبات: طهران ٢:٣٣، و مشهد ٤:٥٠ رقم ١٤٩ - ١٥٨، بنكيپور ١٤: ١٢٢١. و طبع هذا الشرح إلى الكتب السبعه الاولى من الكتاب على الحجر في لکنو سنة ١٨٩٠ - ١٨٩١م، و طبع الى آخر الكتاب أيضاً سنة ١٣٠٢-١٣٠٣ق مع كتاب الروضه في الامامه. و ذكر هذه الترجمه صاحب الذريعه و قال: «شرح الكافي، فارسيّاً اسمه الصافي» للمولى خليل القزويني أيضاً في مجلدات كثيره، شرع فيه سنة ١٠٦٤ق، و خرج منه الى سنة ١٠٧٤ق شرح خمسه عشر كتاباً و شرع في السادس عشر في يوم الخميس من شوال سنة ١٠٧٤ق و هو كتاب المعيشه و شرحه كبير، رأيت هذا المجلد في مكتبه سيدنا المجدد الشيرازي، أوله: الحمد لله الذي جعل لعباده في الأرض معاش ليشكروه. و عنوانه أصل و شرح، و في المكتبه الرضويه شرح كتاب الروضه منه و قد فرغ منه سنة ١٠٨٤ق، و فيها أيضاً شرح التوحيد و شرح النكاح و شرح العقل و شرح الايمان و الكفر و شرح الدعاء، شرح أصوله، تماماً في نسخ متعدده. و على هذا الشرح حواش لأخ الشارح المولى محمد باقر بن الغازي القزويني الذي كان حياً في سنة ١١٠٣ق.

٤. شرح الكافي للعلامه المجلسي المولى محمد باقر بن محمد تقى المتوفى سنة ١١١١ق و سماه: «مرآه العقول»، مخطوطه منه في مكتبه طهران ١: ٢٦٩ - ٢٧٠. و طبع هذا الشرح في طهران بدون تاريخ. «راجع في هذا المجلد - ترجمه العلامه المجلسي (المولى محمد باقر) - المصنفات العربيه المؤلف رقم ٢ مرآه العقول».

٥. شرح الكافي الموسوم ب (الرواشح السماويه) للمحقق الداماد المير محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي، طبع في بومباي سنة ١٣١٢ق، ذكره له صاحب الذريعه

ج ١١، ص ٢٥٧، الرقم ١٥٧١) وقال: «خرج منه شرح خطبته ثم عقد تسعاً و ثلاثين «راشحه» في مسائل علم درايه الحديث و أحوال بعض الرواه، و الراشحه الأخيره في بعض مباحث علم اصول الفقه و من بعدها شرع في شرح أحاديث اصول الكافي من كتاب العقل و الجهل، ثم كتاب التوحيد الى باب البيان و التعريف و لزوم الحجه عند حديث [الامام] الصادق عليه السلام في جواب السؤال عن تفسير آيه «و هديناه النجدين» قال عليه السلام نجد الخير و الشر. . . و ما بعد شرح هذا الحديث ليس في النسخه الموجوده في كتب (الطهراني بكر بلاء) فلا أدري أنه بعد بلوغ هذا المقام هل جف قلمه أم لا. و هو كتاب جيد لطيف في بابيه. أوله: الحمد لله رب العالمين حمداً ينبغي لكرم وجهه و يليق لعز جلاله. . . . طبع بطهران في سنة ١٣١١ق من أول شرح الخطبه الى آخر الراشحه الأخيره المذكوره. . . .» .

٦. و عليه حواش لميرزا رفيع الدين بن السيد حيدر الحسيني الطباطبائي الكائني المتوفى سنه ١٠٨٠ق/١٦٦٩م (و قيل ١٠٨٢ق/١٦٧١م) مخطوطه منه في مكتبه طهران ١:٢٤٥ - ٢٤٧.

و صاحب هذه الحواشى هو من أجداد السيد الحكيم الإلهي الميرزا أبي الحسن الملقب بجلوه. و روى أنّ الميرزا رفيع الدين محمد بن السيد حيدر المذكور كان من مشايخ العلامة المجلسي.

٧. و له شرح بعنوان هدى العقول في شرح أحاديث الأصول لمحمد بن عبد علي بن محمد بن علي بن عبد الجبار القطيفي، صنفه سنه ١٢١٨ق / ١٨١٣م، مخطوطه منه في مكتبه طهران ١: ٢٦٠ - ٢٦١. (١)

٨. وله شرح بعنوان الروضه على فروع الكافي لمحمد علي الموسوي طبع على الحجر في ٣ أجزاء سنه ١٣٠٢ق و مابعداها.

٩. ولكتاب الكافي مختصرات في المكتب الهندي برقم ١٤٤، و المتحف البريطاني أول برقم ٩٨٠.

ص: ١٩٧

١٠. شرح الكافي ، من أول أصوله الى آخر كتاب الجهاد و قسم من كتاب المعيشه للشيخ رفيع الدين محمد بن مؤمن الجيلاني مؤلف كتاب « الذريعه الى حافظ الشريعه » و هو شرح تعليق على هوامش نسخه كانت في تصرفه فكتب عليها التعليقات. (١)
١١. شرح الكافي للشيخ يعقوب بن ابراهيم بن جمال البخيتارى الحويزى المتوفى سنه ١١٤٧ق، و نسخه منه في مدرسه السيد البروجردى في النجف الأشرف.
١٢. شرح اصول الكافي ، هو شرح مزجى لمجهول، شرع فيه مؤلفه في حرم الله تعالى بجوار الكعبه المعظمه سنه ١٠٥٧ق و اهداه الى الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه. نسخه منه في كتب علامه عبدالرضا آل الشيخ راضى النجفى. (٢)
١٣. شرح اصول الكافي ، للأمير اسماعيل الخواتوان آبادى ذكره الشيخ عبدالنبي القزوينى في «تتميم أمل الآمل للحر العاملى» .
١٤. شرح اصول الكافي لمحمد أمين بن محمد شريف الأخبارى الأستر آبادى المتوفى بمكه المكرمه سنه ١٠٣٦ق.
١٥. شرح اصول الكافي ، للحكيم المتكلم السيد الميرزا رفيع الدين محمد بن حيدر الحسنى النائينى الشهير بميرزا رفيعاً أستاذ علامه المجلسى و المتوفى سنه ١٠٨٢ق. ناقص لم يتم. (٣)
١٦. شرح اصول الكافي للسيد الميرزا محمد باقر بن محمد ابراهيم بن محمد باقر بن محمد على بن محمد مهدي الحسينى الرضوى القمى الهمدانى المتوفى في ١٨ صفر سنه ١٢١٨ق.
١٧. شرح اصول الكافي للمولى حسين السجاسى الزنجانى المتوفى في نيف و عشرين و ثلاثمائه و الف، ذكره علامه الشيخ محمد على الأوردبادى في مجموعته «الحديثه المبهمه» و قال: رأيت مجلداً منه، و يعتمد فيه مؤلفه على شرح المولى صدرا كثيراً. (٤)

و قال صاحب الذريعه : و هو في ثلاثه مجلدات، الأول في شرح كتابى العلم و

ص: ١٩٨

١-١) . راجع: الذريعه، ج ١٤، ص ٢٨، الرقم ١٥٨٨. و [١]انظر التسلسل ٦ فيما سبق.

٢-٢) . انظر: الذريعه، ج ١٣، ص ٩٥، الرقم ٣٠٣. [٢]

٣-٣) . انظر: التسلسل ٦، ١٠ فيما سبق.

٤-٤) . انظر: التسلسل فيما سبق.

العقل، و الثاني شرح كتاب التوحيد، الثالث فى شرح كتاب الحجّه، و كان الجزء الأخير بخط مؤلفه فى مكتبه شيخ الاسلام الزنجاني فى زنجان [ايران] كما كتبه الينا. (١)

١٨. شرح اصول الكافي للمولى محمد حسين بن يحيى النورى و هو شرح متوسط عبر عنه فى آخره بالتعليقات.

١٩. شرح اصول الكافي للمولى محمد زمان التبريزى. (٢)

٢٠. شرح اصول الكافي مع ترجمه فارسىه للشيخ عباس بن المولى حاجى الطهرانى (١٢٩٨-١٣٦٠ق)، طبع منه المجلد الأول فى شرح كتاب العقل، و كان فراغه منه يوم المباهله سنه ١٣٥٧ق.

٢١. شرح اصول الكافي للشيخ على بن محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد العاملى، و سماه الدر المنظوم فى كلام المعصوم، ذكره صاحب الدرعيه الى تصانيف الشيعه (ج ٨، ص ٧٩، الرقم ٢٨٣) و قال: «خرج منه مجلد فى شرح كتاب العقل و كتاب العلم، هذا و قد فرغ منه فى آخر ذى الحجّه سنه ١٠٦١ق، أوله: هذه حواش يسيره و تعليقات حقيره على اصول الكافي . . . للثقه الجليل محمد بن يعقوب الكلينى. . . و قد كتبها فعن لى أن أجعلها متسقه مع اضافه ما يتسر و عدم التعرض بما أشكل و تعسر بحسب ما وصل اليه نظرى القاصر. . . قوله المحمود لنعمته المعبود لقدرته. . . الخ.

نسخه عصر المصنف فى طهران بمكتبه «المشكاه» عليها اجازة المصنف بخطه لابن أخيه الشيخ على بن زين الدين ابن الشيخ محمد بن الحسين بن زين الدين الشهيد المعروف بالشيخ على الصغير، و تاريخ الاجازة ١٨/ربيع الأول/١٠٨٥ق، و رأيت منه نسخاً اخرى فى مشهد خراسان و العراق و فى جيع نسخه عند الشيخ عبدالله بن عبدالسلام الحر المعاصر، و هى بخط محمد بن جعفر بن محمد الطبسى كتابتها سنه ١٠٩٦ق، و فى طهران نسخه عند مرتضى المدرس الجهار دهى» .

و لهذا الشرح مخطوطه فى جامعه طهران أيضاً.

٢٢. شرح اصول الكافي للشيخ محمد على بن محمد البلاغى النجفى المتوفى سنه

ص: ١٩٩

١-١) . انظر: الدرعيه ج ١٣، ص ٩٦، الرقم ٣٠٥. [١]

٢-٢) . راجع: الدرعيه، ج ١٣، ص ٩٧، الرقم ٣٠٨. [٢]

١٠٠٠ق. ذكره حفيده الشيخ حسن بن عباس بن محمد علي في كتابه « تنقيح المقال في علم الرجال » .

٢٣. شرح اصول الكافي ، بالفارسيه، ذكره آغا بزرك الطهراني في الذريعه الى تصانيف الشيعة (ج ١٣، ص ٩٩، الرقم ٣٣١) و قال: «شرح اصول الكافي ، فارسي، رأيت في (مكتبة الخوانساري) في النجف وقد انمحي اسم مؤلفه فلا يقرأ منه إلا: . . . ابن شفيح» ، أوله: الحمد لله رب العالمين. . . الخ. ذكر في أوله: أنه لما فرغ من شرح كتاب العقل شرع في شرح كتاب التوحيد و كان ديدنه [أي عاداته] في شرح الثاني كديده في شرح الأول، حيث يشرح في كل باب الحديث الأول منه مفصلاً، و يشرح في ضمنه ما يحتاج الى الشرح من بقيه أحاديث الباب. و يعبر فيه عن السيد الميرزا رفيعا النائيني المتوفى سنة ١٠٨١ق: «سيد المحققين طاب ثراه» فلا يستبعد أن يكون من تلاميذه.

و النسخه بخط محمد ابراهيم بن محمد لاجين القزويني، فرغ من كتابتها في يوم الإثنين غره رجب سنة ١١٠٤ق، و يوجد بخط هذا الكاتب في مكتبه سپه سالار في طهران «شرح فروع الكافي» للمولى خليل القزويني من أول كتاب الطهاره الى آخر كتاب الصلاه فرغ منه في سنة ١١٠١ق. .

٢٤. شرح اصول الكافي و ترجمته باللغه الأرديه، للسيد محمد شبر بن الحسين بن محمد عابد الحسيني الجنفوري المولود سنة ١٣٠٨ق، نشر مقدار من اوائله في مجله «الدين» الصادره في جنفور لصاحبها علي مهدي رئيس المدرسه الإيمانيه الناصريه بها.

٢٥. شرح اصول الكافي الموسوم ب «بيانات الوافي» ذكره صاحب الذريعه الى تصانيف الشيعة (ج ٣، ص ١٨٤، الرقم ٦٥٦) و قال: «بيانات الوافي، لأحاديث اصول الكافي ، و هو شرح لأصول الكافي من المولى محسن الفيض المتوفى سنة ١٠٩١ق، لكنه ليس من تدوينه بل هو مجموع من بياناته المدرجه في كتابه الوافي من خصوص (١) المتعلقه منها باحاديث اصول الكافي استخراجها بعض الأصحاب من كتاب الوافي مرتباً على ابواب اصول الكافي فصار المجموع شرحاً مستقلاً لاصول الكافي من تصنيف محسن الفيض المذكور و تدوين هذا البعض الذي أخلص عمله هذا لله تعالى

ص: ٢٠٠

و أهمل ذكر اسمه و نسبه و تاريخ عصره، رأيت النسخه في مكتبه السيد عبدالحسين الحجه الطباطبائي الحائري، و أظن أنها كتبت قبل مئه سنه» .

٢٦. شرح اصول الكافي للشيخ محمد ابن الشيخ عبد علي آل عبدالجبار البحراني القطيفي معاصر السيد كاظم الرشتي و المحاكم معه، قال صاحب الذريعه (ج ١٣، ص ١٠٠ الرقم ٣١٤) : «و هو ١٤ مجلداً منها عشره مبيضه و الباقي مسوده و رأيت مجلداً منه في مكتبه الشيخ جواد بن الشيخ مشكور بالنجف» .

«و له حواش كثيره» ، منها:

٢٧. عليه حاشيه، (اصولاً و فروعاً) للشيخ ابراهيم ابن الفقيه الكاظمي الشيخ قاسم الشهير بابن الوندي مؤلف «جامع أسرار العلما» . (١) قال صاحب الذريعه الشيخ آغابزرگ الطهراني (ج ٦، ص ١٨٠، الرقم ٩٨٤) : «رأيتها بخطه علي حواشي نسخه من «الكافي» التي هي بخط السيد نعمه الله بن حمزه العميدي الحسيني فرغ من استنساخها في (سنه ٩٩٤ق) و هي في مكتبه السيد مهدي آل حيدر الكاظمي و عليها حواشي والده الشيخ قاسم، و أخيه الشيخ محمد بن قاسم أيضاً، و يظهر من بعض تلك الحواشي أنه كتبها في حياه والده، و ينقل فيها عن [«الجامع»] المذكور أعلاه [لوالده»] .

٢٨. حاشيه للمولى ابن الحسن الشريف العاملی الغروي ابن الشيخ محمد طاهر بن عبدالحميد بن موسى بن علي بن محمد بن معتوق بن عبدالحميد الأفتوني العاملی النباطی المتوفى سنه ١١٣٨ق، صاحب كتاب الأنساب. (٢)

قال صاحب الذريعه إلى تصانيف الشيعة (ج ٦، ص ١٨٠، الرقم ٩٨٥) : «رأيتها علي هوامش نسخه من كتاب الصلاه من الكافي التي كتبها عبد المطلب كليدار (الخازن) للحضره الغروييه و هو ابن المولى عبد الله ابن المولى طاهر الكليدار و فرغ من الكتابه في سنه ١١٢٨ق، والحواشي بخط غيره، و امضاؤها «أبو الحسن» .

ص: ٢٠١

١- ١) . جامع اسرار العلماء، و يسمى «جامع الأحاديث و الأقوال» تأليف الشيخ محمد قاسم بن محمد الشهير بابن الوندي و الفقيه الكاظمي ثم النجفي المتوفى رحمه الله بعد سنه ١١٠٠ق، في ثلاثه مجلدات. (انظر التفضيل في الذريعه الي تصانيف الشيعة، ج ٥، ص ٣٩-٤٠. الرقم ١٦٦) . [١]

٢- ٢) . انظر ما ذكره الشيخ آغابزرگ الطهراني في الذريعه الي تصانيف الشيعة، ج ٢، ص ٣٧١-٣٧٢، الرقم ١٤٩٨، [٢] حول كتاب الأنساب.

٢٩. حاشيه للسيد المير أبي طالب بن ميرزا بيك الفندرسكى.

٣٠. حاشيه للمولى أحمد بن اسماعيل الجزائرى المتوفى سنة ١١٤٩ق. قال صاحب الذريعه الى تصانيف الشيعة (ج ٦، ص ١٨١، الرقم ٩٨٧): «رأيتها بخطه على هوامش نسخه «فروغ الكافى» عند الشيخ صالح الجزائرى فى النجف».

٣١. حاشيه على الأصول فقط، للسيد بدرالدين أحمد الأنصارى العاملى تلميذ الشيخ البهائى.

٣٢. حاشيه للمولى محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادى الأخبارى المتوفى بمكه سنة ١٠٣٦ق. (١).

٣٣. حاشيه على الأصول فقط للعلامه المجلسى الشيخ محمد باقر بن محمد تقى قدس سره، المتوفى رحمه الله سنة ١١١١ق. (٢).

٣٤. حاشيه للأمير محمد بن باقر بن محمد الحسينى الأسترآبادى الشهير بميرداماد المتوفى رحمه الله فى سنة ١٠٤٠ق، قال صاحب الذريعه (ج ٦، ص ١٨٢، الرقم ٩٩١): «و الظاهر انها غير شرحه ل لكافى الموسوم ب الرواشح السماويه». (٣).

٣٥. حاشيه على الأصول فقط، للمولى محمد حسين بن يحيى النورى تلميذ العلامه المجلسى. (٤).

٣٦. حاشيه للمولى حيدر على بن الميرزا محمد بن الحسن الشيروانى.

٣٧. حاشيه متفرقه على اصوله و فروعه، للسيد نورالدين على بن أبى الحسن على بن الحسين بن أبى الحسن الموسوى العاملى المتوفى سنة ١٠٦٨ق.

٣٨. حاشيه للشيخ زين الدين أبى الحسن على بن الشيخ الحسن صاحب كتاب المعالم.

٣٩. حاشيه على بابى التوحيد من قسم الأصول من الكافى، للشيخ على الصغير ابن الشيخ زين الدين أخى الشهيد على الكبير (صاحب الدر المنثور)، و هما ابنا الشيخ محمد السبط ابن صاحب المعالم. قال الشيخ آغا بزرك الطهرانى فى الذريعه (ج ٦، ص ١٨٣، الرقم ٩٩٧): «توجد نسخه من هذه الحاشيه بخط المحشى فى مكتبه (الخوانسارى) ذكر فى آخرها أنه فرغ من تأليفه فى سنة ١٠٨٥ق، و فرغ من كتابه هذه

ص: ٢٠٢

١-١). انظر: التسلسل ١٤ فيما سبق.

٢-٢). انظر: التسلسل ٤ فيما سبق

٣-٣). انظر: التسلسل ٥ فيما سبق.

٤-٤). و انظر: التسلسل ١٨ فيما سبق.

النسخه في سنة ١٠٨٨ق .

٤٠. حاشيه الشيخ على الكبير (انظر التسلسل ٣٩ فيما سبق) بن محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد مؤلف كتاب «الدر المنثور» المتوفى سنة ١١٠٤ق.

٤١. حاشيه للشيخ قاسم بن محمد بن جواد الكاظمي الشهير بابن الوندى و الفقيه الكاظمي المتوفى بعد سنة ١١٠٠ق. (١)

٤٢. حاشيه على الأصول فقط، للشيخ محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد المعروف بالشيخ محمد السبط العاملي (٩٨٠ - ١٠٣٠ق) .

٤٣. حاشيه للأمير رفيع الدين محمد بن حيدر الحسيني الطباطبائي النائيني (انظر الذريعه ج ٦، ص ١٨٤، الرقم ١٠٠١) .

٤٤. حاشيه للشيخ محمد بن الشيخ قاسم بن محمد جواد الكاظمي، (٢) ذكرها له صاحب الذريعه الى تصانيف الشيعة (ج ٦، ص ١٨٤، الرقم ١٠٠٢) .

٤٥. حاشيه للشيخ العالم نظام الدين بن احمد الدشتكي، ذكرها آغا بزرك الطهراني في الذريعه (ج ٦، ص ١٨٤، في « عين الغزال - ص ١١) . (٣)

و هناك شروح شملت جزءاً من الكافي منها:

٤٦. حثيث الفلجه في شرح حديث الفرجه، للسيد بهاء الدين محمد بن محمد باقر الحسنى المختارى النائيني من علماء القرن الثانى عشر الهجرى.

٤٧. هدايه النجدين و تفضيل الجندين ، فى شرح حديث جنود العقل و جنود الجهل من الكافى ، للسيد حسن الصدر المتوفى رحمه الله سنة ١٣٥٤ق.

٤٨. و للكافى مختصر بقلم محمد جعفر بن محمد صفى الناعسى الفراسى.

ثانياً

كتاب الرد على القرامطه:

ذكره له المدرس التبريزى فى ريحانه الأدب (ج ٣، ص ٣٨٠) ، و السيد محسن الأمين فى أعيان الشيعة (ج ٤٧، ص ١٥٣) ، و بروكلمن فى

١-١) . انظر: التسلسل ٢٧ فيما سبق.

١-٢) . انظر: التسلسل ٤١ فيما سبق.

١-٣) . هو الفاضل الاديب الميرزا فضل الله بن الحكيم الهى الثانى الميرزا شمس الدين الميرزا الحكيم الهى الكبير بن الميرزا حسنعلى اللواسانى الطهرانى المتوفى سنة ١٣٥٣ق فى ليله الأربعاء السابع من رجب، صاحب كتاب عين الغزال فى الرجال، المطبوع فى طهران سنة ١٣١٥ق. فى آخر الفروع من «الكافى» .

تاريخ الأدب العربي (ج ٣، ص ٣٤١)، و العلامة الخوانساري في روضات الجنات (ج ٦، ص ١١٧)، و الشيخ عباس القمي في الكنى و الألقاب (ج ٣، ص ١٢٠)، و الشيخ الطوسي في فهرست (ص ١٣٥)، و النجاشي في الرجال (ص ٢٦٧)، و الشيخ آغا بزرك الطهراني في الذريعة (ج ١٠، ص ٢١٨، الرقم ٦٢٠) و للكتاب المذكور نسخه في الامبروزيانا، راجع: « ٢٨ و ٩٦ GMDZ » .

ثالثاً

رسائل الأئمة عليهم السلام،

ذكرها له الزركلي في الأعلام (ج ٨، ص ١٧)، و السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة (ج ٤٧، ص ١٥٣)، و العلامة الخوانساري في روضات الجنات (ج ٦، ص ١١٧)، و الشيخ عباس القمي في الكنى و الألقاب (ج ٣، ص ١٢٠)، و النجاشي في الرجال (ص ٢٧٦)، كما ذكره له الشيخ آغا بزرك الطهراني في الذريعة (ج ١٠، ص ٢٣٩، الرقم ٧٦٦) و قال: «وقد نقل عنه [أى كتاب رسائل الأئمة] السيد رضى الدين على بن طاووس فى « كشف المحجّه ، ص ١٥٩، ١٧٣ » رساله أميرالمؤمنين عليه السلام الى والده الحسن عليه السلام المعروفه بالوصيه، و كذا رسالته الى ولده محمد بن الحنيفه، و كذا نقل عنه فى «اللهوف» بعض رسائل [الامام] الحسين عليه السلام. و «معادن الحكمة» فى مكاتيب الأئمة عليهم السلام تأليف علم الهدى ابن الفيض الكاشانى، الذى أول مكاتيبه رساله أميرالمؤمنين عليه السلام الى ابنه الحسن عليه السلام، نقلها عن كتاب «رسائل الأئمة» للكلىنى و ظاهره النقل عنه بغير واسطه، و عليه فلا يبعد وجود الكتاب اليوم فى بعض المكتبات.

رابعاً

كتاب فى «الرجال»

ذكره له السيد محسن الأمين فى أعيان الشيعة (ج ٤٧، ص ١٥٣) .

و العلامة الخوانساري فى روضات الجنات (ج ٦، ص ١١٧) و الشيخ عباس القمي فى الكنى و الألقاب (ج ٣، ص ١٢٠)، و النجاشي فى الرجال (ص ٢٦٧)، و الشيخ آغا بزرك الطهراني فى الذريعة الى تصانيف الشيعة (ج ١٠، ص ١٠٣، الرقم ٢١٩) و سماه: «رجال ثقه الاسلام الكلىنى» .

خامساً

كتاب تعبير (تفسير) الرؤيا،

ذكره له المدرس التبريزى فى ریحانه الأدب (ج ٣،

ص ٣٨٠)، و السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة (ج ٤٧، ص ١٥٣)، و العلامة الخوانساري في روضات الجنات (ج ٦، ص ١١٧)، و الشيخ عباس القمي في الكنى و الألقاب (ج ٣، ص ١٢٠)، و آغا بزرك الطهراني في الذريعة (ج ٤، ص ٢٠٨، الرقم ١٠٤٢) و قال: تعبير الرؤيا، للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٩ق، يرويه النجاشي مع سائر تصانيف الكليني عن عدة مشايخ و كلهم عن ابن قولويه و هو عن الكليني».

سادساً

ما قيل في الأئمة عليهم السلام من الشعر،

راجع ربحانه الأدب للمدرس التبريزي (ج ٣، ص ٣٨٠)، و روضات الجنات للخوانساري (ج ٦، ص ١١٧)، و أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين (ج ٤٧، ص ١٥٣)، و الكنى و الألقاب للشيخ عباس القمي (ج ٣، ص ١٢٠).

و تجد أخبار الشيخ الكليني في:

١. أحسن الوديعه في تراجم أشهر مشاهير مجتهدى الشيعة لمحمد مهدي الكاظمي الموسوي الاصفهاني، ج ٢، ص ٢٢٦، مزارت الجانب الشرقي من بغداد.

٢. الأعلام لخير الدين الزركلي، ج ٨، ص ١٧.

٣. أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين، ج ٤٧، ص ١٥٢، الرقم ١٠٨٥١.

٤. الأنساب لعبد الكريم السمعاني، ٤٨٦ «الكليني».

٥. تاج العروس لمحمد مرتضى الزبيدي، ج ٩، ص ٣٢٢.

٦. تاريخ الأدب العربي لبروكلمن، ج ٣، ص ٣٣٩، و عليه اعتمدنا في تدوين كتبه الخطيه.

٧. تنقيح المقال للشيخ عبدالله المامقاني، ج ٣، ص ١٧٩.

٨. جامع الرواه للعلامة محمد بن علي الأردبيلي الغروي الحائري، ج ٢، ص ٢١٨.

٩. خلاصه الأقوال للعلامة حسن بن يوسف الحلبي، ص ١٤٥.

١٠. الذريعة الى تصانيف الشيعة الاغابزرگ الطهراني: ج ٣: ص ١٨٤؛ ج ٤: ص ٢٠٨؛ ج ٦: ص ١٧٩ - ١٨٤؛ ج ٨: ص ٧٩؛ ج

١٠: ص ١٠٣، ٢١٨، ٢٣٩؛ ج ١٣: ص ٩٤ - ١٠٠؛ ج ١٤: ص ٢٦ - ٢٨؛ ج ١٧: ص ٢٤٥.

١١. دائره المعارف الأعلمی، ج ٢٧، ص ١٤٤.
١٢. الرجال لابن داود، ص ٣٤١.
١٣. الرجال لأحمد بن على النجاشی، ص ٢٦٦.
١٤. روضات الجنات للعلامه الخوانساری، ج ٦، ص ١٠٨، الرقم ٥٦٨.
١٥. ریحانه الأدب للمدرس التبریزی، ج ٣، ص ٣٧٩، الرقم ٥٨٧ «الكلینی» .
١٦. سیر النبلاء «خطی» للذهبی، الطبقة الثامنة عشره، و هو فيه بضم الكاف و اماله كلام.
١٧. سفینه البحار لعباس بن محمد رضا القمی، ج ٢، ص ٤٩٤.
١٨. فلك النجاه فی أحكام الهداه للسید محمد مهدی بن الحسن الحسینی القزوینی الحلی النجفی ص ٣٣٧.
١٩. الفهرست للشیخ أبی جعفر الطوسی (طبعه النجف) ص ١٣٥.
٢٠. الفوائد الرجالیه لآیه الله بحر العلوم السید محمد مهدی بن السید مرتضی الطباطبائی البروجردی، ج ٣، ص ٣٢٥.
٢١. قاموس الرجال للعلامه التستری، ج ٨، ص ٣٦٤، حوادث سنه ٣٢٨ق.
٢٢. الكنی و الألقاب للشیخ عباس القمی، ج ٣، ص ١٢٠.
٢٣. اللباب فی تهذیب الأنساب : ج ٣، ص ٤٩.
٢٤. لسان المیزان لابن حجر العسقلانی، ج ٥، ص ٤٣٣، الرقم ١٤١٩.
٢٥. لؤلؤه البحرین لیوسف البحرانی، ٣١٤-٣٢١.
٢٦. مجالس المؤمنین لنورالله شوشتری، ج ١، ص ٤٤٢.
٢٧. مجمع الرجال لزکی الدین عنایه الله القهبائی، ج ٦، ص ٧٣.
٢٨. مستدرک الوسائل لنوری الطبرسی، ج ٣، ص ٥٢٦.
٢٩. معالم العلماء لابن شهر آشوب، ص ٨٨.
٣٠. مقابس الأنوار للشیخ اسدالله التستری، ٦.

٣١. منتهى المقال لمحمد بن اسماعيل الحائري، ص ٢٩٨.

٣٢. نوابغ الرواه فى رابعه المئاث لاغابزرگك الطهرانى (طبعه بيروت ١٩٧١ م).

ص: ٢٠٦

اشاره

ترجمه الشيخ أبي جعفر الكليني (۱)

سيد محمد شفيح جابلقى بروجردى

چکیده

نویسنده، بخشی از کتاب خود را که نوشتار حاضر است - به معرفی کلینی اختصاص داده است. او در این نوشته به بیان نظریات اصحاب رجال درباره کلینی پرداخته و از تاریخ وفات و مدفن او سخن گفته است. سطورى از این نوشتار هم درباره علان کلینی است.

وثانیهما: رئیس المحدثین محمد بن یعقوب بن اسحاق أبو جعفر الكلینی، وکان خاله علان الكلینی، شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم، وکان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم، صنف الكتاب الكبير المعروف بالکلینی یسمى الکافی فی عشرين سنه، کنت أتردد الى المسجد المعروف بمسجد الؤلوی، وهو مسجد نفطویه النحوی أقرأ القرآن علی صاحب المسجد وجماعه من أصحابنا یقرؤون کتاب الکافی علی أبی الحسن أحمد بن أحمد الکوفی الکاتب.

ومات أبو جعفر الكلینی ببغداد سنه تسع وعشرين وثلاثمائه سنه تناثر النجوم وصلی علیه محمد بن جعفر الحسنی أبو قیراط، ودفن بباب الکوفه «جش» (۲) «صه» الی

ص: ۲۰۷

۱- ۱). طرائف المقال فی معرفه طبقات الرجال، [۱] سيد محمد شفيح جابلقى بروجردى، تحقيق: سيد مهدى رجائى، قم:

کتابخانه آیت الله مرعشى نجفى، اول، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۵۲۲ - ۵۲۶.

۲- ۲). رجال النجاشی، ص ۳۷۷ - ۳۷۸.

قوله: «صنّف كتاب الكافي في عشرين سنة، وفيها محمد شيخ أصحابنا». (١)

وفي «ست»: ثقة عارف بالاجبار، له كتب منها كتاب الكافي مشتمل على ثلاثين كتاباً، أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان رضی الله عنه عن أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه عنه. وتوفّي ببغداد سنة تسع وعشرين وثلاثمائة في شعبان (٢).

وفي «تعق»: عدّه في جامع الاصول من مجدّدى مذهب الاماميه على رأس المائة الثالثه، والسيد المرتضى في رأس المائة الرابعه، بعد أن عدّ الرضا عليه السلام من المجدّدين له في رأس المائة الثانيه. (٣)

وقال في الكتاب المذكور: أبو جعفر محمّد بن يعقوب الرازي الامام على مذهب أهل البيت عليهم السلام عالم في مذهبهم كبير فاضل عندهم مشهور انتهى.

أقول: أنّ في سنة وفاته انقطعت السفاره بموت آخر السفراء ووقعت الغيبه الكبرى، وبين الغيبتين ثلاث وسبعون سنة.

وقد قيل: أنّ الكافي الذي لم يصنّف في الاسلام مثله عرض على القائم صلوات الله عليه فاستحسنه، والله العالم.

وقبره معروف في بغداد الشرقيه تزوره الخاصه والعامه في تكيه المولويه وعليه شبّاك من الخارج الى يسار العابر من الجسر.

وقد نقل صاحب كتاب روضه العارفين عن بعض الثقاه المعاصرين له، أنّ بعض ولاه بغداد أراد نبش قبر سيدنا أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وقال: إنّ الرافضه يدعون في أئمتهم أنّهم لا تبلى أجسادهم بعد موتهم وأريد أن أكذبهم. فقال له وزيره:

أنهم يدعون في علمائهم، أيضاً ما يدعون في أئمتهم، وهنا قبر محمّد بن يعقوب الكليني من علمائهم، فأمر بحفره فإن كان على ما يدعونه عرفنا صدق مقالتهم في أئمتهم، وآلا تبين للناس كذبهم فأمر بحفره.

ص: ٢٠٨

١-١ . رجال العلامة، ص ١٤٥. [١]

٢-٢ . الفهرست، للشيخ، ص ١٣٥. [٢]

٣-٣ . التعليقه على منهج المقال، ٣٢٩؛ جامع الاصول، ج ١٢، ص ٢٢٢.

وفى «مشكا»: ابن يعقوب الكليني شيخ الطائفة، عنه جعفر بن محمد بن قولويه، وأبو غالب أحمد بن محمد الرازى، وأبو عبد الله أحمد بن ابراهيم الصيمرى المعروف بابن أبى رافع، وأبو محمد هارون بن موسى التلعكبرى، وأبو المفضل محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الشيبانى، وأحمد بن على بن سعيد، وأبو الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر. (١)

وذكر السيد العالم ابن طاووس فى كتاب الاستخارات أنّ محمد بن يعقوب الكليني رضوان الله عليه كان فى زمن وكلاء سيدنا ومولانا المهدي صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين، ودفن بباب الكوفه فى مقبرتها. قال ابن عبدون: رأيت قبره فى صراه الطائى وعليه لوح مكتوب اسم أبيه مع اسمه.

قال الشهيد الثانى رحمه الله: علان الكليني بتخفيف اللام المفتوحه. (٢)

قال السيد رضى الدين على بن طاووس فى كتاب كشف المحجّه أنّ الشيخ المتفق على ثقته وامامته محمد بن يعقوب الكليني كانت حياته فى زمن وكلاء مولانا المهدي عليه السلام، عثمان بن سعيد العمري، وولده أبى جعفر، وأبى القاسم حسين بن روح، وعلى بن محمد السمري رضى الله عنهم، وتوفى محمد بن يعقوب قبل وفاه محمد بن

ص: ٢٠٩

(١-١) . هدايه المحدثين، ص ٢٥٩. [١]

(٢-٢) . وفى القاموس: كلين كأمر بالرى منها محمّد بن يعقوب الكليني من فقهاء الشيعة. ألما أنّه بضم الكاف مخفّف اللام المفتوحه المشهور بين السنّه العلماء والطلبة. وكان خاله علان الكليني، وقد وقع الاختلاف فيه فى عباره العلّامه، فقال العلّامه، فقال الشهيد فى حاشيه الخلاصه: تقدّم أحمد بن ابراهيم بن علان الكليني مخفّف اللام وسيأتى محمّد بن ابراهيم علان الكليني أيضاً، فيحتمل كون علان كلاً منهما، وكونه اباهما ابراهيم المذكور. قال شيخنا يوسف: الظاهر الاقرب أنّه على بن محمّد بن ابراهيم بن أبان الرازى الكليني الذى يروى عنه الكليني فى الكافى بغير واسطه. قال العلّامه فى الخلاصه: انه ثقّه عين ويعضد ذلك أنّ الصدوق فى كتاب اكمال الدين واتمام النعمه فى اسانيد متعدده يروى عن سعد بن عبد الله عن على بن محمد الرازى المعروف بعلان الكليني، فيكون علان اسماً لعلّى المذكور لا لأبيه أو عمه، كما يفهم من كلام شيخنا الشهيد الثانى أو أبيهما، الا أن المذكور فى ترجمه احمد ومحمد بن ابراهيم بن علان المعروف، ويمكن أن يكون علان اسماً لجدهم وسمّى به بعضهم، وان حصل التحريف فى بعض آخر انتهى. أقول: لا- منافاه بين كون علان لقباً و اسماً لعلّى و لجدهم أيضاً، بل هو الظاهر من التراجم و العناوين، والله أعلم «منه» .

على السمرى رضى الله عنه، فتصانيف هذا الشيخ ورواياته فى زمان الوكلاء المذكورين (١).

قيل: ويبعد عدم عرضه مصنفاته على صاحب الامر عليه السلام، وهو غير وجيه.

وله من المصنفات كتاب الكافى، وكتاب الرسائل، و مسائل الاثمه، و كتاب الرد على القرامطه، وكتاب تعبير الرؤيا، وكتاب الرجال، وكتاب ما قيل فى الاثمه من الشعر.

قال الشيخ: أخبرنا بجميع رواياته الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن محمد بن قولويه، عن محمد بن يعقوب بجميع كتبه.

وأخبرنا الحسين بن عبيدالله قراءه عليه أكثر كتاب الكافى عن جماعه، منهم أبو غالب أحمد بن محمد الرازى، وأبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، وأبو عبد الله أحمد بن ابراهيم الصيمرى المعروف بابن أبي رافع، وأبو محمد هارون بن موسى التلعكبرى، وأبو المفضل محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب الشيبانى، كلهم عن محمد بن يعقوب.

وأخبرنا الاجل المرتضى عن أبي الحسين أحمد بن على بن سعيد عن محمد بن يعقوب، وأخبرنا أبو عبدالله أحمد بن عبدون عن محمد بن ابراهيم الصيمرى، وأبى الحسين عبد الكريم بن عبدالله بن نصر البزاز بتفليس وبغداد، عن أبى جعفر محمد بن يعقوب بجميع كتبه ورواياته. (٢)

ص: ٢١٠

١-١ . كشف المحجّه، ص ١٥٨ - ١٥٩. [١]

٢-٢ . الفهرست، ص ١٣٥ - ١٣٦. [٢]

بيان زندگي، اساتيد، شاگردان كليني، سخنان علما درباره او و تأليفاتش از مطالب اين نوشته است. و سخن درباره وفات و مدفن كليني به همراه مصادر ترجمه او بخش پاياني مقاله است.

هو محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي البغدادي أبو جعفر.

ينتسب الى بيت طيب الأصل في كلين، أخرج عنه من أفاضل رجالات الفقه والحديث منهم، خاله علان الذي كان شيخ علماء الري ووجههم ومحدثهم.

و كان هو شيخ الشيعة في وقته بالري ووجههم، ثم سكن بغداد في درب السلسله بباب الكوفه و حدث بها سنه ٣٢٧، و قد إنتهت إليه رئاسه فقهاء الإماميه في أيام المقتدر العباسي، و كان له بها مجلس درس و مناظره وصف بانه مرتعاً لأكابر العلماء و الفضلاء الذين شدوا إليه الرحال و قصدوه لطلب العلم و نقل الحديث عنه و التفقه عليه. و قد أدرك زمان سفراء الامام المهدي عليه السلام و جمع الحديث من مشرعه و مورده، و قد انفراد بتأليف كتاب الكافي في أيامهم، اذ سأل بعض رجال الشيعة أن يكون عنده «كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم و يرجع إليه المسترشد» .

أشياخه:

روى الكليني «عمّن لا يتناهى كثره من علماء أهل البيت عليه السلام و رجالهم و محدّثيهم، منهم:

١. ابوعلّي أحمد بن ادريس بن أحمد الأشعري القمي م عام ٣٠٦ق.
٢. ابوالعباس أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني المعروف بابن عقده م ٣٣٣ق.
٣. ابو عبدالله أحمد بن عاصم العاصمي الكوفي.
٤. أحمد بن عبدالله بن اميه.
٥. الحسين بن الحسن الهاشمي الحسنی العلوي.
٦. علي بن ابراهيم بن هاشم القمي صاحب التفسير المعروف.
٧. ابو جعفر محمد بن الحسن بن فزوخ الصفار و صاحب كتاب بصائر الدرجات.
٨. ابو جعفر محمد بن عبدالله بن جعفر بن الحسين بن جامع بن مالك الحميري.
٩. ابوالحسن محمد بن ابي عبدالله جعفر بن محمد بن عون الأسدي.
١٠. ابوالحسن علي بن محمد بن ابراهيم الرازي الكليني المعروف ب «علّان» .

تلاميذه و الرواه عنه:

يروى عن الشيخ الكليني فنه كثيره، منهم:

١. أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم المعروف بابن أبي رافع الصيمري.
٢. ابوالحسين احمد بن أحمد الكاتب الكوفي.
٣. أبوالحسين أحمد بن علي بن سعيد الكوفي.
٤. أبوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه.
٥. أبو عبدالله محمد بن ابراهيم بن جعفر بن الكاتب النعماني، المعروف بابن زينب و كان خصيصاً به، و يكتب كتابه الكافي.
٦. أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالله بن قضاة بن صفوان الجمال كان تلميذه الخاص به، يكتب كتابه الكافي.

٧. أبو عيسى محمد بن أحمد بن محمد بن سنان السناني الزاهري.

٨. أبوالمفضل محمد بن عبدالله بن المطلب الشيباني.

ص: ٢١٢

٩. أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد الشيباني التلعكبرى.

١٠. محمد بن محمد بن عاصم الكليني.

كلمات الأعلام بحقه:

و لمكانته العلميه الساميه و منزلته الرفيعه فقد اطراه كل من تعرض لذكره الشريف:

قال النجاشي: «شيخ أصحابنا في وقته بالرى، ووجههم، و كان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم» .

و قال الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي: «... شيخ عصره في وقته ووجه العلماء و النبلاء، كان أوثق الناس في الحديث و أنقدهم له و أعرفهم به» .

و قال الأفندي في رياضته: «محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي، صاحب الكافي و غيره، الشيخ الأقدم المسلم بين العامة و الخاصه و المفتي لكلا الفريقين» .

و عنه قال السيد بحر العلوم في فوائده الرجاليه: «ثقه الاسلام و شيخ المشايخ الأعلام، مروج في زمن غيبه الامام عليه السلام ذكره اصحابنا و المخالفون و اتفقوا على فضله و عظم منزلته» .

و في المقابس: «... ثقه الاسلام، و قدوه الأنام، و علم الأعلام المقدم المعظم عند الخاص و العام، الشيخ أبى جعفر محمد بن يعقوب الكليني» .

و ذكره في الروضات فقال: «هو في الحقيقه أمين الإسلام، و في الطريقه دليل الأعلام، و في الشريعه جليل الأقدام، ليس في وثاقته لأحد كلام و لا في مكانته عند أئمه الأنام» .

تأليفه:

١. الكافي في الحديث و هو من أجل كتب الطائفة في الحديث و أشرفها.

٢. كتاب تفسير الرؤيا.

٣. كتاب الرجال.

٤. كتاب رسائل الأئمه عليهم السلام.

٥. كتاب ما قيل في الأئمه عليهم السلام من الشعر.

٦. كتاب الرد على القرامطه.

وفاته:

مات - كما يقول النجاشي - ببغداد سنة ٣٢٩ق سنة تناثر النجوم، و تاريخ وفاته عند الشيخ الطوسي سنة ٣٢٨ق و قال السيد رضى الدين بن طاووس: «و هذا الشيخ محمد بن يعقوب كانت حياته فى زمن وكلاء الامام المهدي عليه السلام - عثمان بن سعيد العمري، و ولده أبى جعفر محمد، و أبى القاسم الحسين بن روح، و على بن محمد السمرى و توفى محمد بن يعقوب قبل وفاه على بن محمد السمرى، و لأن على بن محمد السمرى توفى فى شعبان سنة ٣٢٩ق، و هذا محمد بن يعقوب الكليني توفى ببغداد سنة ٣٢٨ق.

قبره الشريف:

اشاره

دفن ثقه الاسلام الكليني بباب الكوفه بمقبرتها فى الجانب الغربى، تزوره الخاصه و العامه، و صلى عليه السيد محمد بن جعفر الحسنى معروف بأبى قيراط.

مصادر ترجمته كثيره منها:

١. رجال السيد بحر العلوم.

٢. مقابس الأنوار : ٦.

٣. لؤلؤه البحرين : ٣٨٦.

٤. رياض العلماء : ٥: ١٩٩.

٥. الكنى و الألقاب : ٣: ١٢٠.

٦. أعيان الشيعة : ١٠: ٩٩.

٧. روضات الجنات : ٦: ١٠٨.

٨. رجال الطوسى : ٤٩٥.

٩. رجال النجاشى : ٣٧٧.

١٠. رجال العلامة الحلى : ١٤٥.

١١. جامع الرواه : ٢: ٢١٨.

١٢. تنقيح المقال : ٢:٥٦ باب الميم.

ص: ٢١٤

ثقه الاسلام کلینی (متوفای ۳۲۹ ق)

اشاره

ثقه الاسلام کلینی (متوفای ۳۲۹ ق) (۱)

حسن ابراهیم زاده

چکیده

این نوشته تلخیص چند صفحه ای از کتاب مؤلف درباره شخصیت کلینی است و در آن، از ولادت، تحصیل، هدف از تألیف کتاب الکافی و هجرت های کلینی سخن به میان آمده و سبک کلینی، تدریس کلینی و وفات کلینی از دیگر مطالب این نوشته است.

مقدمه

فاصله «کلین» تا «خمین» یازده قرن بیش نیست اما خدا می داند که در این گذرگاه تاریخ چه تازیانه ها که بر پیکر ابرار نخورد و چه سرها که از ابرار بر دار نرفت؛ تا سنگ بنایی را که کلینی نهاد خمینی به پایان رساند. کلینی و خمینی هر دو سر یک رشته اند با یک خصوصیت و آن این که هر دو از خویش هیچ چیزی نگفتند. تا زبان گفت خدا گفت و تا قلم نوشت خدا نوشت.

از زندگی کلینی جز کافی چیزی در دست نیست. کافی شناسنامه کلینی است و کلینی را باید در آینه کافی به تماشا نشست. کافی قله ای است که بدون فتح آن اجتهاد ممکن نیست و اقیانوسی است که بدون عبور از آن فهم معارف دین میسر نیست.

ص: ۲۱۵

۱- ۱). گلشن ابرار، جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، زیر نظر پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام، سازمان تبلیغات اسلامی، تابستان ۱۳۷۹، اول، جلد اول، ص ۱۶ - ۲۲.

ایمان، نور و زهد و پارسایی گردآورنده مهمترین کتاب حدیثی شیعه - ثقه الاسلام کلینی - را به تماشا می نشینیم. سر بر در خانه اش می ساییم و نسل جوان ایران اسلامی و دنیای اسلام را به بهره گیری از حرارت و فروغ آفتاب حدیث فرا می خوانیم.

میاد آفتاب

در زمانی که صدایی جز صدای سم اسبان بنی عباس در سرزمین های اسلامی به گوش نمی رسید در سرزمین ایران یعنی قلب تشیع - روستای «کلین» (۱) - در خانه ای آکنده از عشق اهل بیت علیهم السلام کودکی متولد شد که تاریخ حیات او با «غیبت صغری» عجین شد. محمد نامی بود که یعقوب بن اسحاق برای فرزند خویش برگزید و اذان و اقامه اولین کلماتی بودند که گوش او را نوازش دادند. اولین کلاس درس او دامان پاک و پر مهر مادری عطوف و عفیف بود. محمد مراحل ابتدایی علوم اسلامی را نزد پدر و دایی بزرگوارش علی بن محمد بن ابراهیم بن ابان که از استادان علم حدیث بود، گذراند. وی پس از گذراندن دوران آغازین تحصیل و آشنایی با منابع رجالی و حدیثی، از کلین مهاجرت کرد و با کوله باری از معرفت و شناخت مکتب اهل بیت علیهم السلام برای شکوفایی خلاقیت های درونی و سیراب شدن از دریای بی پایان علوم وحی و پیمودن کمالات اخلاقی و انسانی به «ری» وارد شد. اگر چه فاصله ۳۸ کیلومتری کلین تا «ری» برای او که با زادگاه خویش وداع همیشگی کرد مسافتی طولانی بود و غم غربت و دوری از خانواده آزارش می داد، اما برای کسی که برای خدا گام بر می دارد و برای خدا زندگی می کند این همه آسان است.

گزینش هدف

در هنگام ورود کلینی به «ری» بیشتر مردمان این شهر از پیروان مذاهب حنفی و شافعی بودند اما به دلیل وجود شیعیان دلباخته ای در اطراف این شهر، اکثر اهل تسنن «ری» همواره تحت تأثیر اخلاق و رفتار اسلامی آنها قرار داشتند. از این رو این دیار

ص: ۲۱۶

۱- ۱). کلین روستایی است در ۳۸ کیلومتری شهر ری.

به شهری شیعه نشین معروف بود. «ری» در آن زمان شهری بزرگ بود و عقاید و مذاهب گوناگونی در کنار هم و در آرامش کامل در آن جا به حیات خود ادامه می دادند.

اما این آرامشگاه دستخوش حرکت های سیاسی می شد. فرقه اسماعیلیه با انگیزه تسلط بر ایران در این نقطه بیش از دیگران سرمایه گذاری کرده بود و به ترویج و تبلیغ تفکر و آراء خود می پرداخت. از این رو «ری» به نقطه برخورد آراء و اندیشه های فرقه اسماعیلیه و مذاهب شافعی، حنفی و شیعه تبدیل شده بود. کلینی در این زمان در کنار گذراندن تحصیلات خود نه تنها با عقاید و اندیشه های دیگر مذاهب و فرقه ها آشنا شد بلکه به ماهیت واقعی بعضی از این فرقه ها که می رفت تشیع را از مسیر واقعی اش خارج کنند پی برد. او درد را شناخت و درمان را تشخیص داد. درد، جدایی مردم از سخنان اهل بیت علیهم السلام و دارو، رساندن این سخنان به مردم بود. او در این زمان هدف خویش را برگزید و به دور از هیاهو مسیر خود را مشخص کرد و تصمیم گرفت به فراگیری و نوشتن احادیث بپردازد. از این رو در محضر استادان بزرگی چون «ابوالحسن محمد بن اسدی کوفی ساکن ری»^(۱) به فراگیری حدیث پرداخت و در نوشتن و بحث و گفتگو پیرامون احادیث از خود شایستگی بسزایی نشان داد. او بیشتر وقت زندگی خود را صرف حدیث کرد. اما با این حال از واقعیت های اطراف خویش و از مسائلی که شیعیان با آن دست به گریبان بودند، غافل نبود. او از کسانی نبود که عزلت گزیند و فقط به فکر نجات خویش باشد، بلکه در دوران های پر آشوب همواره همگام و همراه با جامعه شیعی بوده. در دورانی که «قرمطیان» با عقاید التقاطی خود، که مخلوطی از عقاید زردشتی، مانوی و اسلامی بود^(۲) به مبارزه با عقاید و مقدسات مسلمین پرداختند، کلینی با شجاعت شیعی خویش عقاید آنها را به نقد کشید و برای آگاه کردن شیعیان از این حرکت انحرافی کتاب الرد علی القرامطه را نوشت و در دسترس شیعیان قرار داد.

ص: ۲۱۷

۱-۱. مفاخر اسلام، علی دوانی، ج ۳، ص ۲۶.

۲-۲. فرهنگ فرق اسلامی، محمد جواد مشکور، ص ۳۹۵.

عصر کلینی را باید عصر حدیث نامید. زیرا نهضتی که برای فراگیری و نوشتن احادیث آغاز شده بود سراسر ممالک اسلامی را فرا گرفته بود و تشنگان علم حدیث از این شهر به آن شهر و از این محفل به آن محفل در جستجوی روایتگری بودند تا از او حدیثی فرا گیرند و بر اندوخته های خویش بیفزایند. تلاش اهل سنت در این عصر به قدری چشمگیر بود که می توان گفت اهل سنت هر چه دارد از این عصر دارد. در این عصر که زمانش به حدود تقریبی یک قرن می رسد کتاب های شش گانه حدیثی اهل سنت (صحاح سته) تدوین شد.

کلینی در این عصر مشغول فراگیری و نوشتن احادیث بود. در این زمان شاگردان امام هادی علیه السلام، امام حسن عسکری علیه السلام و امام رضا علیه السلام هنوز زنده بودند. اما از آنها جز کتاب های و جزوه های کوچک و پراکنده چیزی در دست نبود و بسیاری از این کتاب ها و جزوه ها نیز در همین عصر از بین رفت.

خطر نابودی احادیث، این میراث گرانقدر پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام هر لحظه احساس می شد. زیرا با وفات این حاملان احادیث و غیبت امام زمان علیه السلام شیعیان از این سخنان گرانبها محروم می شدند. کلینی با شناخت عصر خود و موقعیت حساس زمانی و درک این که تشیع اگر از این مرحله به سلامت بگذرد برای همیشه از انحراف و التقاط رهایی یافته است، برای تکمیل هدف و رسالت خویش به قم شهر محدثان و شاگردان اهل بیت علیهم السلام مهاجرت کرد.

در این زمان در قم راویان و محدثان در هر مسجد و حسینیه ای به نقل حدیث می پرداختند و بسیاری از اینان در شمار آخرین محدثانی بودند که بدون واسطه از زبان ائمه علیهم السلام حدیث شنیده بودند. وجود این فرزندان موجب شد که عاشقان کلام اهل بیت علیهم السلام به این شهر مهاجرت کنند و کلینی یکی از این افراد بود. او با استفاده از محضر استادان بزرگی چون احمد بن محمد بن عیسی اشعری، احمد بن ادریس قمی (معروف به معلم)، عبدالله بن جعفر حمیری (مؤلف کتاب قُربُ الاسناد) و فرزند او محمد بن عبدالله حمیری به فراگیری حدیث پرداخت. استادان و محدثانی

که کلینی برای شکوفایی اندیشه خدایی خود از آنها بهره جسته است در حدود سی و پنج نفر می باشند. بی شک همه استادان کلینی در تشکل شخصیت او نقش داشته اند اما در این میان به رادمردی برمی خوریم که کلینی را با او و او را با کلینی می شناسیم.

کسی که نامش در یک سوم سلسله سندهای روایات کافی است. شخصیتی که نامش با کافی جاودانه شد. محدثی که در اسناد بیش از هفت هزار و یکصد و چهل روایت (۷۱۴۰) چون ستاره می درخشد. (۱) او علی بن ابراهیم قمی است که کتاب تفسیر او پایه تفسیرهای تشیع گردید. و شاید اگر کلینی پروانه وار به گرد شمع وجود او نمی چرخید و او را لحظه ای چه در حال بیماری و چه سلامت در خانه و مدرسه رها می کرد و از او غافل می ماند، روایات و احادیثی که سلسله سندش به او ختم می شود چون دیگر آثار او برای همیشه از میان می رفت. اما کلینی این اقیانوس حدیث را رها نساخت. او که تشنه کلام اهل بیت علیهم السلام بود جرعه جرعه نوشید و به این نوشیدن اکتفا نکرد بلکه دریایی از این کوثر عشق را برای شیعیان پس از خود به یادگار نهاد.

هجرتی دیگر

گرچه قم مرکز تشیع به شمار می رفت و هر جوینده کلام اهل بیت علیهم السلام را سیراب می کرد اما عطش سیری ناپذیر کلینی او را بر آن داشت تا آن دیار مقدس را به امید یافتن روایات و احادیث ناشنیده ترک کند. او روستاها و شهرهای بی شماری را پشت سر نهاد و هر جا محدثی می یافت از او حدیث فرا می گرفت. کوفه یکی از شهرهایی بود که کلینی به آن قدم نهاد. در آن زمان کوفه یکی از مراکز بزرگ علمی به شمار می رفت و کمتر محدث و یا محقق بود که در سفرهای خود به آن شهر وارد نشده و از محضر عالمان آن جا استفاده ای نکرده باشد.

کوفه در حقیقت جای تبادل نظر و نقطه آغاز در جهان اسلام به شمار می رفت که

ص: ۲۱۹

همه آزادانه در آن به تبلیغ مذهب خود می پرداختند. از این رو هر یک از نویسندگان و محدثان مذاهب گوناگون اسلامی مجلس درس و بحثی برای خود برپا داشته بودند و به نقل احادیث خویش می پرداختند. «ابن عقده» یکی از کسانی بود که در این شهر سکونت داشت. او از حافظان بزرگ حدیث به شمار می رفت و حافظه قوی او موجب شده بود که آیتی از آیات حافظه در جهان شود. (۱)

بسیاری از بزرگان مذاهب از محضر او کسب علم می کردند. او اگر چه از نظر مذهبی «زیدی جارودی» بود اما زهد و پارسایی از او محدثی موثق ساخته بود که همه مذاهب در نقل احادیث به او اعتماد داشتند. کلینی نیز از این مرد بزرگ استفاده کرده، از او روایاتی فرا گرفت.

ثقه الاسلام

کلینی پس از کسب علم و حدیث از ده ها استاد و محدث در شهرها و روستاهای آن زمان، سرانجام به بغداد رسید. او در مسافرت های خویش چنان علم و فضل خود را به نمایش گذاشته و تصویری از شیعه واقعی را در اذهان مردم هر دیار باقی نهاده بود که هنگام ورود به بغداد فردی گمنام نبود. شیعیان به او افتخار می کردند و اهل سنت به دیده تحسین به او می نگریستند. تقوا، علم و فضیلت او در اندک مدتی موجب شد که هم شیعه و هم اهل سنت در مشکلات دینی به او مراجعه کنند، به طوری که عامه و خاصه در فتاوا به او روی می کردند و به همین سبب او اولین کسی بود که به لقب ثقه الاسلام شهرت یافت. (۲)

کلینی نام آورترین شخصیت عصر خود بود. عصری که اوج تلاش محدثان و عالمان بزرگ و حتی عصر چهار نایب خاص امام زمان علیه السلام بوده است. در این عصر به دلیل محدودیت ها و ممنوعیت های اجتماعی این بزرگان، مسئولیت فرهنگی و علمی تشیع بر دوش کلینی بوده است.

ص: ۲۲۰

۱- ۱. مفاخر اسلام، ج ۳، ص ۵۵.

۲- ۲. ریحانه الادب، میرزا محمد علی مدرس تبریزی، ج ۵، ص ۷۹.

بغداد برای کلینی سرزمین تألیف بود. وی در آن جا فرصت یافت تا اندوخته های سال ها رنج و مشقت را در مجموعه ای گردآوری کند. او که کمبودهای جامعه شیعی را به خوبی درک کرده بود و می دید که با غایب شدن امام زمان (عج) و دسترس نداشتن همه شیعیان به نواب خاص آن حضرت، جای کتابی که در بردارنده تعالیم اسلامی و شیعی باشد، خالی است تلاش خود را در پی تنظیم احادیث گردآوری شده، جهت داد و برای شیعیان دستورالعمل و کتاب هدایتی ارزشمندی در کنار قرآن تألیف کرد تا این کتاب مفسر و مبین تعالیم و احکامی باشد که قرآن به صورت کلی بیان کرده است.

مجموعه کتاب الکافی - که شامل اصول کافی (دو جلد)، فروع کافی (پنج جلد) و روضه کافی (یک جلد) است و در بردارنده شانزده هزار و یکصد و نود و نه (۱۶۱۹۹) حدیث از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام می باشد - کتابی است که کلینی در طی بیست سال تلاش خستگی ناپذیر به تألیف آن موفق شده است. کلینی با تألیف این اثر جاودانه برتری و فضل علمای تشیع را نه تنها در روزگار خود، بلکه در تمام تاریخ اسلام به اثبات رساند. کاری که او در مدت بیست سال برای تشیع به پایان رساند کاری بود که شش تن از بزرگ ترین عالمان اهل سنت در مدت یک قرن برای مذهب خود انجام دادند. کتاب کافی مهم ترین و نفیس ترین کتاب از مجموعه کتب چهارگانه حدیثی (کتب اربعه) مذهب تشیع است. (۱)

کافی در زمانی به تبیین ارزش های اخلاقی و اسلامی پرداخت که اروپاییان دوران بربریت و وحشیگری را می گذراندند و قبایلشان با قتل و غارت امرار معاش می کردند. زمانی که آنها در جهل غوطه ور بودند و از علم چیزی نمی دانستند و عقل و علم را در دادگاه های تفتیش عقاید قرون وسطایی به محاکمه می کشیدند اولین باب از

ص: ۲۲۱

۱- ۱). سه کتاب دیگر این مجموعه عبارت اند از: من لا یحضره الفقیه، تألیف شیخ صدوق، تهذیب و استبصار، تألیف شیخ طوسی.

اولین کتاب تشیع با عنوان عقل و علم و آن گاه توحید و حجت، ارزش های الهی و انسانی را آموزش می داد. کتاب کافی را هر کسی از دیدگاه خود بررسی کرده است. بر کافی هم فیلسوف شرح نوشته است هم عارف و هم فقیه و این خود نشانه بزرگی و جامع بودن کافی است. شرح های مهم کافی عبارت اند از: ۱. مرآت العقول از علامه مجلسی، که با دیدی فقهی نگاه شده است. ۲. شرح صدر المتألهین معروف به ملا صدرا، که نگرش او نگرشی فلسفی و عرفانی به احادیث است. ۳. کتاب وافی نوشته ملا محسن فیض کاشانی. ۴. شرح ملا صالح مازندرانی.

سبک کلینی

روش کلینی در ترتیب احادیث هر باب این است که حدیث صحیح تر و روشن تر را در اول باب قرار داده و سپس به همین ترتیب احادیث مبهم و مجمل را ذکر کرده است. (۱) علاوه بر این، کلینی دست به ابتکار دیگری زد که تا قبل از آن در میان عالمان و محدثان معمول نبود و آن به کار بردن کلمه «عده» (۲) به جای سلسله سندی است که به راوی حدیث ختم می شود. از مسائلی که موجب شد کلینی این رویه را در نقل حدیث پیش گیرد، مشهور بودن راویان سلسله سند و نیز کم کردن حجم کتاب و کمبود وقت بوده است.

«عده» کلینی گاهی از احمد بن محمد بن عیسی، گاهی از سهل بن زیاد و زمانی از احمد بن محمد خالد برقی روایت می نماید و اشخاص هر یک از این سه، غیر از اشخاص «عده» دیگر می باشد. (۳) مثلاً مراد او از «عده» در جایی که به واسطه آن از احمد بن محمد بن عیسی روایت می کند عبارت از پنج نفر: محمد بن یحیی عطار، علی بن موسی کمیدانی، داوود بن کوره، احمد بن ادريس و علی بن ابراهیم بن هاشم است. (۴)

این روش راهگشای سایر عالمان و محدثان شد به طوری که شیخ طوسی در کتاب

ص: ۲۲۲

۱-۱. اصول کافی (مقدمه)، کلینی، ترجمه سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۹.

۲-۲. منظور آن است که: این حدیث را شماری چند نقل کرده اند.

۳-۳. ریحانه الادب، ج ۴، ص ۱۱۳. [۱]

۴-۴. همان، ص ۱۱۴. [۲]

فهرست خود و نجاشی در کتاب رجال خویش این روش را برگزیدند و به همین شیوه روایت را نقل کردند. (۱) علاوه بر این گاهی احادیثی بدون نام محدث و راوی و با عنوان «قد قال العلم» و یا «فی حدیث آخر» از کلینی نقل شده است که جمعی از عالمان این احادیث را دلیلی بر وجود ارتباط بین کلینی و امام زمان (عج) دانسته و گفته اند «ممکن است که این کتاب کافی به نظر اصلاح آن حضرت رسیده باشد» (۲) و از کلام بزرگان نقل شده است که امام زمان (عج) فرموده اند:

«الكافی کافٍ لشیعتنا»: کافی شیعیان ما را کافی است.

کلینی در زندگی سراسر نور و پر بار خود علاوه بر تدوین و تألیف مجموعه الکافی، کتاب های الرد علی القرامطه، تفسیر رؤیا (تعبیر خواب)، مجموعه شعر (حاوی قضاییدی که شعرا در مناقب و فضایل اهل بیت علیهم السلام سروده اند)، کتاب رسایل ائمه علیهم السلام و کتاب رجال را تألیف کرده است.

کلینی بر مسند تدریس

کلینی در مسیر تحقیق و نگارش از تغذیه فکری شاگردانی که به امید کسب علم از محضرش به بغداد سفر کردند لحظه ای غافل نبود. او در بارور کردن اندیشه خدایی شاگردانش از جان مایه گذاشت. بسیاری از بزرگان از او روایت نقل کرده اند که از آن میان احمد بن ابراهیم معروف به ابن ابی رافع صیمری، احمد بن احمد کاتب کوفی، احمد بن علی بن سعد سعید کوفی، ابو غالب احمد بن محمد رازی، عبدالکریم بن عبدالله بن نصر بزار تنیسی، علی بن احمد بن موسی دقاق، محمد بن احمد سنانی زاهری، ابوالفضل محمد بن عبد الله بن مطلب شیانی، محمد بن علی ماجیلویه، محمد بن عصام کلینی، جعفر بن محمد بن قولویه قمی مؤلف کتاب کامل الزیارات، هارون بن موسی تلکبری، محمد بن احمد صفوانی و محمد بن ابراهیم نعمانی مؤلف کتاب غیبت نعمانی را می توان نام برد. (۳)

ص: ۲۲۳

۱-۱. همان.

۲-۲. همان، ج ۵، ص ۸۱. [۱]

۳-۳. مفاخر اسلام، ج ۳، ص ۲۷ و ۹۰.

کلینی پس از هفتاد سال زندگی که بیست سال از آن تلاش و تحقیق همراه با رنج ها و غربت ها برای تدوین کتاب کافی بود از این جهان عروج کرد. او غروب نکرد بلکه با کتاب ارزشمند کافی همراه در آسمان تشیع پرتو افشانی می کند. او گرچه در قفس دنیا زیست اما در فضای بهشت تنفس می کرد چرا که همه لحظه های عمرش را با کلام اهل بیت علیهم السلام سپری کرد. و سرانجام در ماه شعبان سال ۳۲۹ ق عروج کرد. (۱) و نه تنها شیعیان بلکه پیروان دیگر مذاهب اسلامی را سوگوار و بغداد را با رفتنش یکپارچه ماتم کرد. ابوقیراط محمد بن جعفر حسنی (۲) یکی از بزرگان بغداد بر پیکر مطهرش نماز خواند و شیعیان با دلی پراندوه پیکر مقدس او را در باب کوفه بغداد در بازار و در نزدیکی پل به خاک سپردند.

سلام بر کلینی روزی که تولد یافت و روزی که در آسمان دنیای اسلام درخشید و عروج کرد و روزی که در پیشگاه ذات اقدس او برانگیخته می شود.

ص: ۲۲۴

۱-۱. ریحانه الادب، ج ۵، ص ۸۰. [۱]

۲-۲. همان.

این مقاله، اولین مقاله از سلسله مقالاتی است که با عنوان مفاخر مکتب اسلام از سوی نویسنده منتشر شده است. وی پس از بیان اهمیت نگاشتن زندگی نامه مفاخر اسلام، به زندگی کلینی پرداخته و از موقعیت کلینی در عالم اسلام، دیدگاه اهل سنت درباره وی، تألیفات کلینی، کتاب الکافی، استادان، شاگردان و وفات او سخن به میان آورده است. نویسنده پس از آن که زندگی نامه علمای دیگر را نوشته و آنها را در این نشریه چاپ کرده است در صدد برآمده تا همه زندگی نامه ها را در مجموعه ای گرد آورد. بدین منظور کتاب مفاخر اسلام را تدوین نموده و زندگی نامه علمای دیگر را بر آن افزوده است.

در جهانی که ما زندگی می کنیم بسیاری از موضوعات علمی و فنی به میزان ارزش واقعی خود مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است از موضوعاتی که امروز مورد توجه نویسندگان واقع شده «بیوگرافی رجال» و شرح حال علما و دانشمندان و بحث از زندگانی و سر موفقیت آنان در راه رسیدن به کمالات است.

بررسی زندگانی دانشمندان بزرگ نه تنها ما را به یک سلسله مطالب سودمند

علمی و اخلاقی و تاریخی آشنا می سازد، بلکه با مطالعه شرح احوال آنها می توانیم درس صحیح زندگی را بیاموزیم و راه رسیدن به کمالات شایسته و مقامات علمی و عملی را پیدا کنیم.

«بیوگرافی رجال» که در اصطلاح دانشمندان اسلامی معروف به «علم رجال» و «تراجم علما» است از قرن دوم هجری مورد توجه علمای اسلام قرار گرفت و در آن علم، کتاب ها پرداختند. در اعصار متأخر نیز این علم شریف همواره مورد توجه خاص دانشمندان اسلام و بالخصوص شیعه بوده و هست.

ما نیز به جهاتی که ذکر شد تدریجاً شرح حال یک یک مفاخر مکتب اسلام و نوابغ عالیقدر شیعه را که با همت عالی و خدمات ذی قیمت آنان اساس مکتب اسلام و آئین تشیع در برابر موانع محفوظ مانده تا به ما رسیده است، از نظر خوانندگان می گذرانیم و امیدواریم که مطالعه این قسمت در آشنا ساختن افکار خوانندگان به حقایق و تعلیمات مکتب اسلام مفید و مؤثر باشد و اینک بیوگرافی مفاخر دانشمندان اسلام را از قرن سوم هجری به ترتیب از نظر خوانندگان می گذرانیم.

کلینی

یکی از نامورترین دانشمندان شیعه محمد بن یعقوب بن اسحاق معروف به «شیخ کلینی» است. کلینی اصلاً ایرانی و از قریه «کلین» بر وزن «حسین» واقع در ۳۸ کیلومتری شهرری در ناحیه شرقی راه قم به تهران نزدیک حسن آباد است. مقبره پدر او یعقوب بن اسحاق که از بزرگان شیعیان آن روزی بوده نیز هم اکنون در آن قریه است.

با این که امروز بیش از ده قرن از وفات کلینی می گذرد، هنوز شخصیت علمی و عظمت دینی خود را حفظ کرده، وی در آسمان تشیع و میان انبوه ستارگان علم و دانش مانند ستاره روشنی می درخشد و نامش هم چنان در کتاب های علمی و مذهبی برجسته است.

ص: ۲۲۶

کلینی در عصر حضرت امام حسن عسکری علیه السلام متولد گشت و با چهار سفیر و نماینده وجود اقدس امام زمان ارواحنا فداه که در طول غیبت صغری رابط میان حضرت و شیعیان بودند، هم عصر بود با این که این چهار تن، از فقها و محدثین بزرگ شیعه بودند و شیعیان آنها را به جلالت قدر می شناختند، مع الوصف کلینی مشهورترین شخصیت عالی مقامی بود که در آن زمان میان شیعه و سنی با احترام زیاد می زیست و به طور آشکار به ترویج مذهب حق و نشر معارف و فضائل اهل بیت عصمت همت می گماشت.

عموم طبقات او را به راستی گفتار، و درستی کردار و احاطه کامل بر احادیث و اخبار می ستودند به قسمی که می نویسند شیعه و سنی در اخذ فتوی به وی مراجعه می کردند، و در این خصوص مورد اعتماد و وثوق هر دو فرقه بود و به همین جهت نیز ملقب به «ثقه الاسلام» گشت و هم او نخستین عالمی است که به این لقب خوانده شده و حقاً که شایسته این لقب بزرگ هم می باشد.

کلینی در امانت و عدالت؛ تقوی و فضیلت. حفظ و ضبط احادیث که همه از شرایط یک فرد محدث است مانند نداشت و به گفته علامه مجلسی وی میان تمام دانشمندان ما و آنها که از او روایت کرده اند و هم چنین در نظم و ترتیب کتابش کافی بی نظیر بوده و این مزایا دلیل است که وی از جانب خداوند متعال تأییدات خاصی داشته است.

کلینی در نظر اهل تسنن

کلینی در نظر دانشمندان اهل سنت و مخصوصاً نزد مورخین آنان که بعد از او آمده اند بسیار بزرگ است، همه از وی تجلیل کرده و او را به بزرگواری ستوده اند. ابن حجر عسقلانی در کتاب لسان المیزان می نویسد: کلینی از فقهاء شیعه و کسی است که موافق مذهب آنان کتاب ها تصنیف کرده و مطابق نقل روضات الجنات ابن حجر در کتاب التبصر گفته است: ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی از رؤسای دانشمندان شیعه

می باشد که در زمان مقتدر (خلیفه عباسی) می زیست.

ابن اثیر مورخ معروف نیز در کتاب جامع الاصول می نویسد: «محمد بن یعقوب رازی پیشوای مذهب اهل بیت، دانشمندی بزرگ و فاضلی نامدار است». سپس ابن اثیر روایتی نقل می کند که منسوب به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است به این معنی که خداوند عالم در سر هر قرنی شخصی را بر می انگیزد که دین او را زنده و پایدار بدارد آن گاه به گفتگو در پیرامون این حدیث پرداخته و می گوید: «از مجددین و نگهدارندگان مذهب شیعه در آغاز سده اول محمد ابن علی باقر علیه السلام و در ابتدای سده دوم علی بن موسی الرضا علیه السلام و بر رأس سده سوم ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی بوده است».

دانشمندان شیعه نیز به استناد همین حدیث عقیده دارند که بر سر هر صد سالی خداوند یکی از بزرگ ترین شخصیت های شیعه را که از لحاظ معلومات دینی و پارسایی در عصر خود ممتاز باشد، برای سرپرستی و حفظ دین خود می انگیزد و به اتفاق در سده سوم کلینی را مجدد مذهب شیعه دانسته اند.

تالیفات وی

کتاب هایی که بزرگ مرد تشیع شیخ کلینی رحمه الله تألیف فرموده گر چه از نظر کمیت زیاد نیست ولی از لحاظ کیفیت دارای اهمیت به سزایی است.

آنچه در کتب تراجم از تالیفات او نام برده اند کتاب های زیر است:

۱. کتاب رجال

۲. کتاب رد بر قرامطه

۳. کتاب تعبیر رؤیا

۴. کتاب رسائل ائمه

۵. دیوان شعر مشتمل بر قصائد در مناقب اهل بیت علیهم السلام

۶. معروف ترین تالیفات او کتاب نفیس کافی است که نه تنها بزرگ ترین آثار قلمی او می باشد بلکه در جامعه اسلام کتاب معتبری چون کافی در حدیث نوشته نشده

ص: ۲۲۸

است. کافی یکی از چهار کتب معتبر و صحیح شیعه است که مأخذ تألیف بیشتر کتب ما و مدرک و مرجع محدثین و فقهاء و مستند مجتهدین بزرگ در استنباط احکام دینی می باشد.

سه کتاب دیگر: من لا یحضره الفقیه تألیف رئیس محدثان شیعه محمد بن علی ابن بابویه قمی معروف به «شیخ صدوق رحمه الله»؛ تهذیب و استبصار تألیف شیخ اجل محمد ابن حسن مشهور به «شیخ طوسی» است.

کتاب کافی

معروف ترین و معتبرترین آنها کتاب کافی است که در حقیقت اسم با مسمی و از لحاظ کم و کیف و زمان مقدم بر سه کتاب دیگر می باشد، کلینی کتاب کافی را در مدت بیست سال تصنیف کرده است، وی برای جمع آوری اخبار این کتاب مسافرت ها نموده و به شهرهای دور و نزدیک رفته تا با ملاقات راویان حدیث و ناقلان آثار و استادان اجازه که آشنا به فنون حدیث بودند و قسمت هایی از ابواب فقه و حدیث نزد آنها یافت می شد، اخبار اهل بیت را جمع و سپس آن را مهذب و مرتب نمود و سرانجام کتاب کافی را به وجود آورد.

کلینی با تألیف این کتاب حقی عظیم بر شیعه دارد؛ مخصوصاً طبقه دانشمندان را تا ابد رهین منت خود گردانیده است. «نجاشی» می نویسد: کلینی در ری بزرگ شیعیان و مایه افتخار آنان بود، و از این که موطن بعدی وی و آرامگاه او را در بغداد می بینیم به خوبی می توانیم میزان رنج و کوشش او را در طی آن مسافرت ها به منظور تدوین کتاب کافی آن هم با وضع دشوار مسافرت در آن عصر، درک کنیم.

به طوری خود در دیباچه کتاب کافی می نویسد علت تصنیف این کتاب سودمند آن بوده، که یکی از شیعیان دانشمند به وی شکایت نموده بود که بر اثر نبودن کتاب جامع و مستقلی که مشتمل بر تمام فنون دین باشد؛ مسلمانان به عظمت جهل و نادانی گرویده اند و امور مهم و دقیق دینی را با فکر کوتاه خود می سنجند؛ در نتیجه، علم در نزد آنها بی ارزش گشته و علما عزلت گزیده اند. . .

کلینی در جواب می نویسد: برادر! شکایت تو را فهمیدم که چیزهایی از امور دین بر تو مشکل شده که پی به حقیقت آنها نبرده ای و گفته ای دانشمند مطلع و موثقی نیافته ای که با وی در پیرامون حدیث گفتگو نموده و از او استفاده کنی و هم گفته ای دوست داری کتابی داشته باشی که همه علوم دین در آن باشد، به طوری که طالبان دانش را بی نیاز و خواستاران حقیقت از آن بهره مند گردند.

و هر کس بخواهد علم دین و آثار و اخبار صحیحۀ ائمه طاهرین و سنت های پایدار را مورد عمل قرار دهد و به وسیله آن واجبات خدا و سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله را به کار برد، از آن کتاب اخذ کند.

و گفته ای اگر این فکر عملی شود، امید است که به خواست خدا و توفیق الهی برادران دینی، و علاقه مندان شعائر اسلامی، دوباره به علم و علماء بگردند و آنچه موجب شکوه بوده تدارک شود.

آن گاه بعد از چند سطر می نویسد: «به حمدالله خداوند میسر کرد تا کتابی که خواسته بودی تألیف گردد امیدوارم چنان باشد که می خواستی ما در این باره کوتاهی نکرده ایم زیرا می دانیم که تبلیغ دین و راهنمایی برادران و هم کیشان امری واجب است از این رو چیزی فروگذار ننموده ایم و امیدواریم با کسانی که در این زمان یا زمان های آینده تا پایان جهان از این کتاب استفاده و اقتباس می کنند و بدان عمل می نمایند، در ثواب سهیم و شریک باشیم. امید است خداوند توفیق مرحمت کند تا بتوانیم نیت خود را عملی سازیم و کتابی کامل تر از این تصنیف کنیم تا اگر چیزی در این کتاب نباشد در آن جبران شود».

کافی مشتمل بر احادیث مسند و صحیح در زمینه های اصول عقاید، فقه و احکام و اخلاق و آداب زندگی و متضمن اسرار و رموزی است که از علم و دانش اهل بیت عصمت و طهارت سرچشمه گرفته است.

دانشمندان شیعه اتفاق دارند که احادیث کتاب کافی از لحاظ کثرت و صحت؛ در هیچ یک از کتب دیگر یافت نمی شود و هیچ کس تاکنون کتابی در حدیث به این

جامعیت و اتقان نوشته است. به طور خلاصه کلینی با تصنیف کافی اثری از خود به یادگار گذارد که تا دنیا پایدار است بی شبهه اثر ذی قیمت او نیز جاوید خواهد بود.

کافی سه بخش است: ۱. اصول کافی ۲. فروع کافی ۳. روضه کافی، و روی هم رفته دارای شانزده هزار و یکصد و نود و نه حدیث است که بیش از مجموع روایات شش کتاب معتبر و معروف صحاح سته اهل سنت می باشد (البته با حذف مکررات آنها) جلالت قدر و مقام شامخ کلینی را از همین جا می توان حدس زد.

استادان او

کلینی در ری و بغداد و در طی مسافرت های خود، دانشمندان بزرگ و محدثین و فقهاء بسیاری را ملاقات کرده و از خرمن معلومات آنان خوشه ها چیده و از آنها اجازه روایت گرفته است که البته این اجازات از آن مردان بزرگ در آن زمان بسیار باارزش بوده است، در کتب رجال و تراجم بالغ بر چهل نفر را نام می برند که همه از استادان و مشایخ اجازه وی به شمار آمده اند. از جمله این عده می باشند.

عالم بزرگوار علی بن ابراهیم قمی صاحب تفسیر علی بن ابراهیم متوفی به سال - ۳۰۷ هجری - سعد بن عبدالله اشعری قمی متوفی در سنه ۳۰۰ - احمد بن محمد بن سعید همدانی معروف به ابن عقده متوفی - ۳۳۳ - احمد بن ادريس اشعری قمی - ۳۰۶ ابوالحسن علی بن رازی معروف به علان دایی او که در ری از مفاخر دانشمندان شیعه بوده است.

شاگردان وی

شخصیت ممتاز کلینی در محیط ری و بغداد، مردم دانش طلب را از هر سو به جانب وی جلب نمود، مجلس او همیشه مجمع فضلا و محفلش مرکز علماء و فقهاء و محدثین بود. این چند نفر که ذیلاً نام می بریم از جمله دانشمندانی می باشند که از محضر وی برخاسته و از او به دریافت اجازه نائل گشته اند:

۱. ابو غالب احمد بن محمد زراری متوفی به سال - ۳۶۸ هجری -

۲. ابوالحسن احمد بن احمد کاتب کوفی.

۳. علی بن احمد موسی دقاق

۴. ابن قولویه قمی استاد شیخ صدوق.

۵. ابو عبدالله محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی که از شاگردان معروف وی و کاتب کتاب کافی است.

وفات او

کلینی که در دنیای آن روز چشم و چراغ شیعه و تاج پرافتخار دانشمندان بود پس از آن همه رنج و کوشش و تألیف و تصنیف و ترویج در راه بزرگ داشت قوانین دین و حفظ و حمایت شیعیان، سرانجام در سنه ۳۲۹ق که معروف به سال «تناثر نجوم» و مصادف با مبدأ غیبت کبرای امام زمان علیه السلام است وفات یافت و مرغ روحش به آشیان جنان خرامید، آرامگاهش در ناحیه شرقی شط دجله کنار جسر قدیم بغداد معروف و زیارتگاه مسلمانان می باشد.

ص: ۲۳۲

اشاره

ثقه الاسلام محمد بن يعقوب كليني رازي (۱)

محسن صادقي

چکیده

نویسنده در این نوشتار، تلاش کرده تا ناگفته‌هایی را درباره‌ی کلینی بازگو کند و از ارزش و اهمیت کتاب الکافی سخن بگوید. او به بیان چرایی تألیف الکافی پرداخته و سخن عالمان بزرگ را در ستایش این اثر نقل نموده است. ویژگی‌ها و امتیازات کتاب الکافی و آنچه درباره‌ی این کتاب نوشته شده است، بخش‌های پایانی نوشتار است.

در شرح حال و زندگی مرحوم کلینی مانند بسیاری از علماء و محدثین سلف نقاط مبهم و نامعلومی باقی است که کنجکاو و تلاش‌های امروز هم نتیجه‌ای جز تکثیر وجوه و احتمالات ندارد. استاد معاصر آقای دکتر حسین علی محفوظ در مقدمه اصول کافی طبع تهران - که به تزییلات آقای علی اکبر غفاری رحمه الله موشح است - شرح حال مفصل و مبسوطی راجع به ثقه الاسلام کلینی نوشته‌اند و از صد کتاب چاپی و خطی حیات کلینی را استخراج کرده و با اختلاف اقوالش ذکر نموده‌اند که شاید بهتر از آن هنوز نوشته نشده است.

ص: ۲۳۳

۱- ۱). بزرگان ری، بخش اول (مشاهیر ری)، به کوشش محسن صادقی، دارالحدیث، اول، بهار ۱۳۸۲، ص ۲۷۴ - ۲۸۴. اصول کافی، ثقه الاسلام محمد بن يعقوب كليني، ترجمه مرحوم حاج سيد جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت عليهم السلام، مقدمه مترجم، ص ۳ - ۲۲ با تلخیص.

ما برای این که این مجموعه خالی از این بهره نباشد قسمت هایی را از آن مقدمه استخراج کرده در این جا ترجمه می کنیم، و در هر قسمت تنها به ذکر یک قول اکتفا می ورزیم.

کلین (بر وزن حسین) قریه ای است در ۳۸ کیلومتری جنوب غربی شهر ری کنونی که پنج کیلومتر از جاده دور است و از این قریه فقها و محدثینی بزرگ برخاسته اند که از جمله آنها محمد بن یعقوب کلینی و دائی او مرحوم علان است.

مرحوم کلینی در آن جا شیخ و پیشوای شیعه بود و سپس به بغداد مسافرت کرد و در آن جا هم به تدریس و فتوا اشتغال داشت. سال ولادت کلینی معلوم نیست ولی وفاتش در ۳۲۸ یا ۳۲۹ بوده است و سفراء مهدی علیه السلام یعنی نواب خاص آن حضرت را درک کرده و احادیث و اخبار را از دست اوّلش اخذ کرده است. بعضی از علما معتقدند که کتاب کافی بر امام زمان علیه السلام عرضه شد، و آن حضرت فرمود: «الکافی کاف لشیعتنا؛ همین کتاب کافی شیعیان ما را بس است» معلوم نیست که مرحوم کلینی کتاب کافی را در کجا و از کجا و از چه سالی شروع کرده است ولی آنچه معلوم است تألیف آن مدت بیست سال طول کشیده و در بغداد خاتمه یافته است.

ستایش کلینی

۱. نجاشی گوید: «او در زمان خود شیخ و پیشوای شیعه بود در ری، و حدیث را از همه بیشتر ضبط کرده و بیشتر از همه مورد اعتماد است».

۲. ابن طاوس گوید: «توثیق و امانت شیخ کلینی مورد اتفاق همگان است».

۳. ابن اثیر گوید: «او به فرقه امامیه در قرن سوم زندگی تازه ای بخشید و پیشوا و عالم بزرگ و فاضل و مشهور در آن مذهب است».

۴. ابن حجر عسقلانی گوید: «کلینی از رؤسای فضلاء شیعه است در ایام مقتدر عباسی».

۵. محمد تقی مجلسی گوید:

حق این است که در میان علماء شیعه مانند کلینی نیامده است و هر که در اخبار

و ترتیب کتاب او دقت کند، در می یابد که او از جانب خداوند تبارک و تعالی مؤید بوده است.

تألیفات کلینی

۱. کتاب تفسیر الرؤیا (تعبیر خواب).

۲. کتاب الرجال.

۳. کتاب الرد علی القرامطه (طایفه ای از خوارج - مجمع البحرین -).

۴. کتاب الرسائل، رسائل ائمه علیهم السلام

۵. کتاب الکافی.

۶. کتاب ما قیل فی الائمة علیهم السلام من الشعر.

مقبره کلینی

نجاشی گوید: کلینی در مقبره خود در باب الکوفه بغداد و در جانب غربی به خاک سپرده شد و ابن عبدون متوفی به سال ۴۲۳ قبر او را می شناخته و گفته است:

من قبر او را در جاده طائی دیده ام که لوحی داشت و روی آن نام او و پدرش بر آن نقش بود و در اواخر قرن چهارم کهنه شده بود. و اکنون قبر او در جانب شرقی دجله نزد باب جسر عتیق (جسر مأمون) است، کسی که از جانب مشرق بیاید و به طرف کرخ رود، مقبره در سمت دست چپ او واقع می شود و شیعیان قرن ها است که زیارت این محل را به نام مقبره کلینی عادت کرده اند و سنی ها هم بر احترام آن مقبره و تعظیم (کلینی) اتفاق دارند و این شیوه مستمر و روش دیرین گذشتگان، ما را به احترام همین مکان وادار می کند، اگر چه دفن او در آن جا از لحاظ تاریخ محقق نباشد.

محمد تقی مجلسی گوید:

مقبره کلینی در مولوی خانه بغداد است و به شیخ المشایخ معروف است و عامه و خاصه آن را زیارت می کنند، من از جماعتی از شیعیان شنیدم که آن مقبره محمّد بن یعقوب کلینی است و خودم او را در همان جا زیارت کردم.

ص: ۲۳۵

از یازده قرن پیش تا حال دانشمندان بزرگ و نوابغ علمی شیعه قلم به دست گرفته، و در اطراف حدیث و جهات مختلف آن کتاب ها نوشته مجموعه ها پرداخته اند ولی با تمام این احوال، کتاب کافی عظمت و ارزش خود را از لحاظ اهمیت و اعتبار حفظ کرده و امروز هم درباره آن به «معتبرترین کتاب بعد از قرآن» قضاوت می شود.

باید متوجه بود که چنین قضاوتی درباره کتاب کافی پس از آن است که این کتاب شریف مدت یازده قرن متوالی مورد مطالعه و تحقیق و بررسی دانشمندان نقاد و نکته سنج و محدثین دقیق و باریک بین بوده است، و هر یک از احادیثش از نظر هزارها فقیه و حکیم و متکلم و محدث و خطیب گذشته و روات و مخبرینی که آن احادیث را از زبان معصوم گرفته و دست به دست گردانیده تا به شیخ کلینی رسانیده اند یک به یک مورد کنجکاوی علماء رجال و درایت قرار گرفته و به صحت و وثوق و اعتبار و امثال این تعبیرات نمره گرفته اند.

پیدا است که قضاوت درباره هر موضوعی ابتداءً ممکن است با عینک دودی حب و بغض صورت گیرد و مسامحه و مجامله، حجاب بصیرت گردد، و در نتیجه حقیقت و واقع چنان که هست نمایش ندهد، اما قضاوتی که نتیجه یازده قرن کنجکاوی و بررسی نقادان موشکاف باشد، مقرون به حقیقت و خالی از شک و شبهت است.

ما در فصول آتیه قسمتی از تعاریف و ستایش های دانشمندان را از کتاب کافی نقل می کنیم ولی جمله کوتاه و مختصری که از تمام آن کلمات به دست می آید این است:

کتاب کافی در ردیف معتبرترین کتب اسلامی است.

جامع تشیع در این عصر و دوران احتیاج شدیدی احساس می کند که آنچه در متن و واقع اصل دین است بداند و مورد اعتقاد و عمل قرار دهد، و زوائد و پیرایه هایی که به آن بسته شده، کنار گذارد و دور بریزد، بدون شک کتاب کافی در ردیف معتبرترین کتبی است که این احتیاج را از همه بیشتر تأمین می کند.

ما می دانیم که در میان احادیث و آیاتی که امروز در دست داریم و به پیغمبر و ائمه

معصومین هم نسبت داده شده است، اخباری است که یا به کلی پیغمبر و امام آن را نفرموده و یا به این صورت نبوده است، بلکه هدف های ناپاک و دست های خیانتگر جاعلین و محرفین در ساختن و پرداختن آنها کمک کرده است، جامعه تشیع در این عصر و زمان عاشق تشنه کام عین کلمات صادره از میان دو لب پیشوایان خویش است، و بدون تردید و مبالغه کتاب کافی سرچشمه صافی است که زلال ترین آب مقصود را به لب تشنگان خود می نوشاند.

چرا مرحوم کلینی رضی الله عنه کتاب کافی را نوشت؟

از حاصل گفتار شیخ بزرگوار مرحوم ثقه الاسلام کلینی در مقدمه کتاب کافی چنین به دست می آید که: یکی از شیعیان و برادران دینیش به او نامه نوشته و یا پیغام داده است که مردم زمان ما علم و دانش را رها کرده و در جهل و نادانی غوطه ور شده اند، نام خود را مسلمان گذاشته و از مقررات واقعی اسلام خبری ندارند. تنها از روی عادت و تقلید از نیاکان خود اعمالی را به نام دین انجام می دهند و می گویند ما در هر مطلبی به عقل خود رجوع می کنیم. آیا چنین طریقه و روش صحیح است و مردم می توانند بدین رویه ادامه دهند؟!

شیخ بزرگوار با استناد به آیات و احادیث ثابت می کند که چون خدای تعالی بر انسان منت نهاد و به او عقل و هوش و استعداد عنایت فرمود، لیاقت یافت که پیغمبران و نمایندگان خود را برای هدایتش بفرستد و کتب آسمانی خود را بر آنها نازل کند و اوامر و نواهی خود را که موجب ثواب و کیفر است، به ایشان برساند و معلوم است که ثواب و پاداش به کسی می دهد که اوامر او را طبق دستوری که خود او معین کرده است انجام دهد.

این اوامر و مقررات را تنها به وسیله پیغمبران و حجج خویش ابلاغ فرموده و از مردم خواسته است که مقرراتش را از روی یقین و بصیرت انجام دهند و به گمان و تقلید اعتماد نکنند، پس روش آن مردم که تو گفתי خداپسندانه نیست. سپس می گوید:

از من تقاضا کردی کتابی بنویسم که شامل جمیع علوم دینی از گفتار امام باقر و

صادق علیهما السلام و سنت های استواری که باید طبق آن عمل کرد بوده باشد.

سپس می گوید:

خدا را شکر می کنم که وسائل تألیف و تدوین چنان کتابی را که تقاضا کردی آماده کرد و امیدوارم چنان که خواستی بوده باشد، زیرا نصیحت و خیرخواهی برادران دینی بر ما لازم است، و ما امیدواریم که از این زمان تا روز قیامت از این کتاب استفاده می کنند، در اجر و ثواب شریک باشیم.

ستایش کتاب کافی

۱. شیخ مفید گوید: کافی در ردیف جلیل ترین کتب شیعه و سودمندترین آنهاست.

۲. محمد بن مکی شهید در اجازه خود به ابن خازن گوید: کتاب کافی در علم حدیث است و امامیه مانندش را ننوشته اند.

۳. محقق کرکی در اجازه خود به قاضی صفی الدین عیسی گوید:

کتابی بزرگ در موضوع حدیث به نام کافی است که مانندش نوشته نشده. این کتاب از احادیث شرعی و اسرار دینی مقداری جمع آوری نموده که در کتاب دیگری یافت نمی شود.

۴. فیض کاشانی گوید: «کافی شریف ترین و کامل ترین و جامع ترین کتب است؛ زیرا که در میان آنها شامل اصول و خالی از عیب و فضول است».

۵. شهید ثانی گوید:

کتاب کافی، آبشخور صافی است که به جان خودم هیچ نویسنده ای مانندش را به رشته تألیف در نیاورده است و قدر و منزلت کلینی و جلال او از این کتاب هویدا گردد.

۶. مولی محمد امین استرآبادی در کتاب فوائد المدنیه گوید: «ما از اساتید و علمای خود شنیده ایم که در اسلام کتابی تألیف نشده که برابر یا نزدیک به کتاب کافی باشد».

یکی از افاضل گوید:

بدان که کافی کتابی است جامع احادیث در تمام علوم عقاید و اخلاق و آداب و فقه - از اول تا آخرش - که در کتب احادیث عامه مانندش نیست کجا آنها

می توانند کتابی مانند کافی در جمیع فنون و احادیث و تمام اقسام علوم الهی که از خاندان عصمت و رحمت به دست آمده داشته باشند. (زیرا آنها خاندان عصمت و رحمتی ندارند).

کتاب کافی از علومی که گفتیم آن قدر گرد آورده که در کتاب دیگری نیست به درجه ای که احادیثش از لحاظ متن و سند بر تمام شش کتاب صحیح عامه فزونی دارد زیرا شماره احادیث کافی ۱۶۱۹۹ می باشد (۱) در صورتی که تمام احادیث صحیح بخاری با مکرراتش ۷۲۷۵ حدیث است و گفته اند که با حذف مکررات ۴۰۰۰ حدیث است و ابن تیمیه گوید مجموع احادیث صحیح بخاری و مسلم از ۷۰۰۰ کمتر است.

خصائص و امتیازات کتاب کافی

۱. مؤلفش در زمان سفراء امام زمان علیه السلام زنده بوده و به قول سید بن طاوس این خود برای ما راهی باز می کند که نوشتجات کلینی را توأم با حقیقت بدانیم.

۲. کلینی ملتزم است که در کتاب کافی همه احادیث را جز اندکی با تمام سلسله سند تا برسد به امام ذکر کند و گاهی صدر سند را حذف کرده زیرا حدیث را از کتاب شخصی که از او روایت نموده نقل کرده و سلسله سند در آن کتاب بوده است یا به واسطه آن که به سندی که قبلاً گذشته حواله کرده است.

۳. یکی از بزرگان محققین گفته است:

روش کلینی در ترتیب احادیث هر باب این است که حدیث درست تر و روشن تر را در اول باب قرار داده و سپس به همین ترتیب احادیث مبهم و مجمل را ذکر نموده است از این جهت غالباً احادیث آخر هر بابی خالی از اجمال و ابهام نیست.

۴. در بیشتر موارد، اخبار متعارض را ذکر نکرده و تنها به ذکر روایاتی که دلیل عنوان باب است اکتفا نموده و این خود دلیل ترجیح دادن اوست روایات ذکر شده را بر روایاتی که ذکر نکرده است.

ص: ۲۳۹

۱- ۱). فاضل متبع آقای علی اکبر غفاری احادیث اصول و فروع و روضه کافی را با دقت شمرده و طرق مختلفی را که مرحوم کلینی برای بعضی از احادیث نقل کرده یکی به حساب آورده است و به شماره ۱۵۱۷۶ رسیده است.

مؤلفات و کتبی که درباره کتاب کافی نوشته شده در مقدمه اصول کافی طبع تهران به شش قسمت شده است.

۱. شروح عربی مفصل و مبسوطی که دانشمندان از قرن یازدهم به بعد نوشته اند و آنها دوازده شرح است که نخستین آنها شرح صدر المتألهین شیرازی معروف به شرح ملاءدرا می باشد که در سال ۱۰۵۰ وفات یافته است و آخرین آنها کتاب هدی العقول فی شرح احادیث الاصول از محمد بن عبد علی... قطیفی از علمای اوائل قرن سیزدهم است. این کتاب خطی و در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار است.

۲. حواشی و تعلیقاتی که تنها جملات مشکل و مبهم آن را توضیح داده است، این حواشی بسیار است.

۳. ترجمه ها و شروح فارسی که سه تای آنها در آن مقدمه ذکر شده است دو کتاب آنها خطی است و در کتابخانه اهدایی سید محمد مشکات استاد دانشگاه تهران است و سومی شرح خلیل بن غازی قزوینی است که در سال ۱۳۰۸ هجری در لکنهو چاپ شده و در دو جلد است. و به قلم و سبک و نگارش دیروز است.

علاوه بر اینها ترجمه و شرحی است فارسی که اخیراً در تهران چاپ شده و از نظر نگارش تا حدی به قلم روز و سبک جدید است لکن مترجم و شارحش در مواردی از آن کتاب عقاید خاصی برخلاف تحقیق علمای شیعه و اساطین فقه و حدیث و فلسفه و کلام اظهار می کند و نسبت به مفاخر شیعه بی جا می تازد (۱) بسی تعجب کردم، زمانی که صفحاتی از آن کتاب را مطالعه کردم و اشتباهاتی حتی در قواعد ابتدایی صرف و نحو دیدم که از یک مبتدی عربی آموز هم انتظار نبود و ناچار همه را حمل بر طغیان قلم نموده و گذشتم. (۲)

ص: ۲۴۰

۱-۱). در جلد دوم کتابش ص ۵ - ۶ به اعلام و اساطین مذهب تشیع: شیخ مفید، علامه حلی، مرحوم مجلسی تندی کرده و مخصوصاً نسبت به شیخ مفید جمله ای گفته است که گمان ندارم هیچ مسلمانی آن نسبت را برای آن بزرگ دانشمند بپسندد، و در مجلد اول ص ۶۰ - ۵۶ نسبت به مرحوم صدر المتألهین و فیض کاشانی و علامه مجلسی رحمهم الله هم سوء تعبیراتی دارد.

۲-۲). در ج ۱، ص ۱۹ در کلمه «وما یضمربی» ماء موصوله را به ماء نافیه اشتباه کرده است و در ص ۱۲۱ «لم» تعلیلیه را «لم» نافیه خیال کرده است و در دو صفحه بعد کلمه «اعمی» افعال تفضیل ترجمه کرده است تنها در نیمی از جلد اول کتابش علاوه بر آنچه گفتیم به صفحات ۷۰ - ۷۹ - ۱۰۸ - ۱۵۵ - ۱۶۳ - ۱۶۶ - ۱۷۸ - ۲۱۱ - ۲۳۹ - ۲۵۲ - ۲۶۶ مراجعه کنید و قضاوت نمایید.

لکن این جهات و علل دیگر (۱) موجب شد که از آن ترجمه و شرح سلب اعتماد گشت.

۴. شرح بعضی از احادیث کافی و از این قسمت دو کتاب را ذکر نموده است:

الف. کتاب حثیث الفلجه فی شرح حدیث الفرجه تألیف سید بهاء الدین محمد بن محمد باقر حسینی مختاری از علماء اوائل قرن دوازدهم.

ب. کتاب هدایه النجدین و تفصیل الجندین رساله ای است در شرح حدیث جنود عقل و جهل اصول کافی.

۵. مختصر کافی و آن منحصر به کتاب محمد جعفر بن محمد صفی ناعسی است و یک نسخه خطی آن در کتابخانه اهدائی سید محمد مشکات استاد دانشگاه است.

۶. تحقیقاتی که راجع به بعضی از جهات کتاب کافی شده است و از این قسمت ده کتاب ذکر می کند.

اینها پنجاه کتاب تمام است که در اطراف کتاب کافی نوشته شده است که بیشتر آنها عربی یا چاپ نشده است و ترجمه و شرح فارسی چاپ شده غیر از همان دو کتابی که در شماره ۳ توضیح دادیم به نظر نمی رسد.

سبک فکر و اسلوب نگارش این کتاب

به عقیده ما در میان پنجاه تألیفی که درباره کتاب کافی شده است، از لحاظ شرح و توضیح مطالب و حل مشکلات و استدلال بر مطالب نظری آن چهار شرح امتیاز و شهرت دارد:

۱. شرح صدر المتألهین معروف به ملاءصدرای شیرازی است که چاپ شده آن مقدار ۵۰۰ حدیث از اصول کافی است و طبق مذاق آن مرحوم احادیث و اخبار با عینک فلسفه و عرفان ملاحظه شده است.

۲. کتاب وافی تألیف ملا محسن فیض کاشانی شاگرد صدر المتألهین است که یکی

ص: ۲۴۱

۱-۱). مانند توجیهاتی که در تطبیق احادیث با علوم عصر جدید دارد و ما این موضوع را قبلاً توضیح دادیم.

از کتب اربعه متاخره محسوب می شود و احادیث را از نظری نزدیک به نظر استادش بیان می کند.

۳. کتاب مرآه العقول علامه مجلسی رحمه الله متوفی به سال ۱۱۱۱ که شاید متأخرترین شرح چاپ شده عربی اصول کافی و در نتیجه کامل ترین آنها باشد. و احادیث، بیشتر از نظر افکار فقهاء و محدثین بیان و توضیح شده است.

مرحوم مجلسی در این کتاب نخبه ها و برگزیده های سخنان صدر المتألهین و فیض کاشانی و سایر شارحین (قدس الله اسرارهم) را انتخاب کرده و در بیان احادیث ذکر نموده است. در صفحه ۷۷ مرآه العقول از گفتار ملاءصدرا به این جمله تعبیر می کند «ما ذكره بعض المحققين» و نسبت به مرحوم فیض «ما ذكره بعض الافاضل» می فرماید و در صفحه ۶۹ درباره سخن ملاءصدرا «ما حققه بعض الافاضل» تعبیر می کند و در صفحه ۶۰ «قال بعضهم» می گوید و در صفحه ۵۴ راجع به حدیث فرجه هفت قول نقل می کند که سومی آنها قول ملاءصدرا است و اقوال دیگری را که تنها احاطه و تبحر بی نظیر آن دانشمند متبع توانسته است در آن جا گرد آورد و هم چنین اقوال و جوهری را که در احادیث دیگر ذکر می کند تنها اختصاص به شرح او دارد.

۴. شرح ملاء صالح مازندرانی متوفی به سال ۱۰۸۰ است که نزد افاضل فقها مشهور است و اکنون به تزییلات علامه معاصر آقای حاج میرزا ابوالحسن شعرانی چاپ می شود.

در بیان احوالات محمد بن یعقوب کلینی

اشاره

در بیان احوالات محمد بن یعقوب کلینی (۱)

تنکابنی

چکیده

نوشتار کوتاهی است درباره کلینی و اشاره به حدیث مجدد و تطبیق آن بر ثقه الاسلام کلینی و نیز اشاره به موضع دفن کلینی دیگر سخن این نوشته است.

محمد بن یعقوب الکلینی ملقب به لقب ثقه الاسلام و مکئی به ابی جعفر است و کلین به ضم کاف و فتح لام است. چنان که علامه و شیخ الطایفه شیخ طوسی بدان تصریح کرده اند و از مشایخ خلفاً عن سلف بدین وجه مسموع گشته و بالفعل نیز در السنه اهالی آن ولایت یعنی ری و توابع آن بدین وجه قرائت می شود و آن توابع و دیهات می باشد و صاحب قاموس به فتح کاف و کسر لام گفته و او را به میزان امیر دانسته است و این از جمله اغلاط قاموس است و آن جناب اول محمدین ثلاث اوایل است که کتاب کافی را که قریب به هشت هزار بیت است و در مدت بیست سال نوشته است و از ابن الاثیر در جامع الاصول محکی است که از خواص شیعه این که در سر هر سال صد هجری مجددی برای مذهب ایشان است و در رأس ماه ثانیه امام رضا علیه السلام و در سر ماه ثالثه محمد بن یعقوب کلینی و در سر ماه رابعه سید مرتضی بود و او اول کسی است که اخبار را مبوب کرده و کتابش از کتب اربعه است و او چنانچه از کتب رجال مستفاد می شود او ثق ناس است در حدیث و اثبت و اضبط است و عدد اخبار کتاب کافی شانزده هزار و صد و نود و نه حدیث است و صحیح آن به اصطلاح

ص: ۲۴۳

متأخرین پنج هزار و هفتاد و دو حدیث است و حسان صد و چهل و چهار حدیث است و موثقات هزار و صد و شانزده حدیث است و قوی سیصد و دو حدیث است و ضعاف نه هزار و چهارصد و هشتاد و پنج حدیث است و در سال سیصد و بیست و نه یا بیست و هشت که سنه تناثر نجوم به ارض است، آن جناب وفات یافت و وفاتش در بغداد اتفاق افتاد و در مقبره اش در باب الکوفه مدفون شد و محمد بن جعفر حسینی که ملقب به ابو قیراط است بر او نماز گذارد. سید هاشم بحرانی متقدم در کتاب روضه العارفین گفته که بعضی از ثقات از علمای معاصرین گفته اند که شخصی از حکام بغداد بنای قبر محمد بن یعقوب کلینی را دید و سؤال کرد که این قبر کیست؟ گفتند که قبر یکی از علمای شیعه است. پس امر کرد که آن را خراب کردند و قبر را شکافتند دیدند که آن بزرگوار با کفن باقی مانده و نیوسیده و با او طفل کوچکی با کفنش مدفون است پس امر کرد تا این که دفن کردند و بر آن قبه بنا نهادند ولی الآن قبر معروف و مزار و مشهد است تا این جا کلام سید هاشم بود و بعضی از مشایخ که گویا سید نعمت الله جزایری باشد گفته است که سبب حفر آن قبر مطهر آن بود که شخصی از حکام بغداد دید که مردمان به زیارت ائمه علیهم السلام مفتون می باشند پس بغض و عداوت اهل بیت او را بر آن داشت که قبر اطهر حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را حفر کند و گفت که اگر اعتقاد شیعه حق است پس او الآن در قبر موجود است والا مردم را خواهیم از زیارت قبور ایشان منع نمود پس بعضی به آن حاکم گفتند که در اینجا مردی از علمای ایشان که از اقطاب ایشان است مدفون است و اعتقاد ایشان آن است که قبر علمای ایشان نیز محفوظ و بدن ایشان هم متغیر نمی شود پس قبر آن عالم را که محمد بن یعقوب کلینی است بشکافید پس آن قبر را شکافته دیدند که محمد بن یعقوب کلینی به همان هیئت خود مدفون است و هیچ تغییری در او راه نیافته پس امر کرد که بر قبرش قبه عظیمی و بنای قویمی بنا کردند و آنجا مزار مشهوری شد و برای محمد بن یعقوب کلینی تألیفاتی نیز نقل شده از آن جمله کتاب کافی است که مانند شمس فی رابعه النهار است و کتاب رسائل الأئمه و کتاب ردّ بر قرامطه و کتاب تعبیر رؤیا و کتاب رجال و کتاب آنچه گفته شده در ائمه از شعر رحمه الله تعالی و أسکنه فی غرفات الجنان.

اشاره

ثقه الإسلام کلینی (۱)

سید محمدجواد شبیری

چکیده

این نوشتار بررسی ابعاد مختلف زندگی کلینی پرداخته و سخن خود را با گزارش ولادت و محل ولادت و هجرت های او آغاز کرده است. و مقام علمی، اساتید، شاگردان، تألیفات و سال تناثر نجوم از دیگر مطالب این مقاله است.

ولادت

ثقه الإسلام، شیخ المشایخ، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی، از بزرگان شیعه در زمان غیبت صغراست که در نیمه دوم قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم هجری از بزرگ ترین محدثان شیعه به شمار می رفت.

او در عهد امامت امام یازدهم، در دهی به نام کلین در ۳۸ کیلومتری شهر ری و در خانه ای مملو از عشق و محبت به اهل بیت علیهم السلام چشم به جهان گشود.

خاندان

پدرش یعقوب بن اسحاق که مردی با فضیلت و پاک سرشت بود از همان دوران کودکی تربیت فرزندش را بر عهده گرفت و با زبان عمل، اخلاق، رفتار و آداب اسلامی را به او آموخت.

آرامگاه این مرد متقی در روستای کلین (نزدیک حسن آباد شهر ری) قرن هاست که زیارتگاه شیعیان است.

ص: ۲۴۵

دایی کلینی - که خود محدثی بزرگ بود و از شیفتگان مکتب اهل بیت به شمار می رفت - در تعلیم و تربیت وی نقش بسزایی داشت. این مرد دانشمند - که «عَلان» نامیده می شد - در سفر حج و در راه زیارت خانه خدا به شهادت رسید.

کلینی توانست در دوران کودکی از محضر این عالم شهید و پدر بزرگوارش کسب فیض کرده و با منابع علم حدیث و رجال آشنا گردد. بعد از طی تحصیلات ابتدایی برای پیمودن مدارج کمال انسانی به شهر ری - که در آن عصر از مرتبه علمی خاصی برخوردار بود - مسافرت کرد.

شهر ری

شهر ری که در آن روزگار قلب ایران محسوب می شد، به نقطه برخورد آراء و نظرات فرقه هایی چون اسماعیلیه و مذهبیه چون شافعی، حنفی و شیعی مبدل شده بود.

کلینی در این زمان در ضمن تحصیلات خود نه تنها با عقاید و نظریات مذاهب و گرایش های مختلف آشنا شد، بلکه به ماهیت برخی از حرکت هایی که می رفت تشیع را از مسیر خود منحرف کند پی برد. کلینی درد را شناخت و آگاهانه به درمان آن پرداخت. او معتقد بود علاج این همه نابسامانی، بازگشت به کلام و پیام اهل بیت علیهم السلام است.

کلینی در این برهه از زمان، به دور از هر هیاهو، مسیر خود را مشخص کرده و تصمیم گرفت به ضبط و فراگیری احادیث پردازد. از این رو، در محضر اساتید بزرگی چون ابو الحسن محمد بن اسدی کوفی زانوی ادب زده و در نوشتن احادیث و بحث و گفتگو درباره آنها از خود لیاقت بسزایی نشان داد.

هجرت به قم

عصر کلینی را باید «عصر حدیث» نامید. در این زمان نهضتی که برای یافتن، شنیدن و نوشتن احادیث و روایات آغاز شده بود، سراسر ممالک اسلامی را فراگرفته بود و در این میان کلینی را می توان یکی از تشنگان پاک باخته علم حدیث به شمار آورد.

کلینی با شناخت عصر خود و موقعیت زمانی و پی بردن به این مسأله که این عصر

گذرگاه تشیع است و اگر احادیث و روایات از این بحران بگذرند، برای همیشه تشیع می تواند سالم و به دور از التقاط و انحراف مسیر خود را ادامه دهد، شهر ری را - که تازه دوست داران مکتب علوی در آن به قدرت رسیده بودند - با همه زیبایی ها و جاذبه هایش رها کرده و به سوی قم، شهر محدثان و راویان، هجرت کرد.

در محضر بزرگان

ورود کلینی به قم مقارن با حاکمیت سیاسی و دینی مردان با فضیلت و با تقوایی بود که از حدیث گویان مشهور زمان خود به شمار می رفتند.

در قلعه این هرم، احمد بن محمد بن عیسی اشعری قرار داشت که تقوا، فضل و عشق او به اهل بیت علیهم السلام بر کسی پوشیده نیست.

کلینی با استفاده از محضر این مرد بزرگ، در کلاس درس استاد دیگری زانوی ادب زد که به «معلم» شهرت داشت. معلم کسی است که شیخ طوسی در کتاب رجال خود او را از یاران امام حسن عسکری علیه السلام می شمارد و او را در زمره کسانی می خواند که به خدمت امام یازدهم شرفیاب شده اند و او کسی جز احمد بن ادریس قمی نبود.

نجاشی می گوید:

چون این شخصیت برجسته در پیشگاه امام حسن عسکری تلمذ کرده و استاد شیخ کلینی است به «معلم» شهرت یافته است.

کلینی در ادامه تحصیل عالم وارسته دیگری را درک کرد که خود مردی کم نظیر بود. او به محضر «عبد الله بن جعفر حمیری» ، مردی که همه مورخان و علمای رجال و شیفتگان حدیث در مقابل عظمت او سر فرود می آورند.

او نیز در زمره اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام قرار دارد و دارای تألیفات فراوان است.

متأسفانه جز کتاب قرب الإسناد از این فرزانه روزگار، چیز دیگری به دست ما نرسیده است. قرب الإسناد مجموعه اخباری است که سند آن به امام معصوم می رسد.

علاوه بر دانشمندان نامدار مذکور، کلینی از محضر اساتید دیگری نیز بهره جسته که گذری بر اسامی آنان خواهیم داشت.

گرچه قم مرکز تشیع به شمار می رفت و جویندگان کلام اهل بیت علیهم السلام را سیراب می کرد، اما عطش سیری ناپذیر کلینی به زمزم زلال نور این خاندان، او را بر آن داشت تا آن دیار مقدس و حرم منور را به امید یافتن روایات و احادیث ناشنیده ترک کند.

از این رو، او هجرت را آغاز کرد و قم را با تمام ارزش هایش به قصد شهرها و روستاهای دیگر ترک کرد. کلینی روستاها و شهرهای بیشماری را پشت سر نهاد و هر جا محدث یا راوی حدیثی می یافت که حدیثی از اهل بیت را نزد خویش داشت در مقابلش زانوی ادب می زد و پس از مدتی باز کوله بار عشق و صفایش را بر دوش می گرفت و راهی دیاری دیگر می شد.

کوفه یکی از شهرهایی بود که کلینی به آن قدم نهاد. در آن زمان کوفه یکی از مراکز بزرگ علمی به شمار می رفت. کوفه شهری بود که ابن عقده در آن حضور داشت. او در حفظ احادیث شهره آفاق بود و بسیاری از شیفتگان علم حدیث را به این شهر بزرگ می کشاند.

وی یکصد هزار حدیث را با سند در خاطر داشت و کتاب های بسیاری را به رشته تحریر در آورده و یکی از ارزنده ترین آثارش «رجال ابن عقده» است.

در این کتاب، ابن عقده شاگردان امام صادق علیه السلام را که حدود چهار هزار نفر بوده اند نام برده و روایات بسیاری را نیز از حضرت امام صادق علیه السلام نقل کرده است.

این کتاب تا زمان شیخ طوسی وجود داشته و متأسفانه پس از آن به سرنوشت برخی دیگر از میراث های فرهنگی اهل بیت علیهم السلام گرفتار شده و مفقود گشته است.

ثقه الإسلام

کلینی پس از کسب فیض از ده ها استاد و محدث در شهرها و مناطق مختلف سرانجام به بغداد رسید. مدت مسافرت کلینی به درستی معلوم نیست؛ اما در این

شکی نیست که در طول مسافرت ها چنان علم و فضل خود را به نمایش گذاشت و تصویری از یک عالم شیعه حقیقی در اذهان مردم هر دیار مجسم ساخت که وقتی به بغداد پای نهاد فردی گمنام نبود.

شیعیان به او افتخار می کردند و اهل سنت به دیده تحسین به او می نگریستند.

تقوا و علم و فضیلت او در اندک مدتی شهره آفاق گشت، تا جایی که عامه بزرگان و اندیشمندان معاصر ایشان در مشکلات دینی به او مراجعه کرده و پیروان فرق اسلامی در فتوا به او روی می آوردند. به همین مناسبت به «ثقه الإسلام» شهرت یافت و او نخستین کسی است که در دوره اسلامی به این لقب مفتخر گردید.

مقام علمی

عظمت و بزرگی کلینی در میان اهل تسنن به قدری است که ابن اثیر روایتی از پیامبر نقل می کند که فرمود:

خداوند در آغاز هر قرن شخصی را برمی انگیزد که دین او را زنده و نامدار نگه دارد.

آن گاه به گفتگو درباره این حدیث پرداخته و می گوید:

احیا کننده مذهب شیعه در آغاز قرن اول هجری محمد بن علی امام باقر علیه السلام، در ابتدای قرن دوم علی بن موسی امام رضا علیه السلام و در ابتدای قرن سوم ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی بوده است.

به جرأت می توان گفت کلینی نام آورترین و بلند آوازه ترین اندیشمند عصر خود بود. عصری که اوج تلاش محدثان و علمای بزرگ و حتی نواب خاص امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است.

ثقه الاسلام شیخ محمد کلینی با چهار سفیر و نماینده خاص حضرت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که در طول غیبت صغری ۶۹ سال رابط بین آن حضرت و شیعیان بودند، هم عصر بود.

با این که آن چهار تن از فقها و محدثان بزرگ شیعه بودند و شیعیان آنها را به جلالت قدر می شناختند، اما کلینی مشهورترین شخصیت عالی مقامی بود که در آن زمان میان شیعه و سنی با احترام می زیست و به طور آشکار به ترویج مذهب حق و نشر فضایل اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام همت می گماشت.

عموم طبقات او را به راستی و درستی گفتار و کردار و احاطه کامل بر احادیث و اخبار می ستودند طوری که نوشته اند شیعه و سنی در اخذ فتوا به او مراجعه می کردند و در این باره مورد وثوق و اعتماد هر دو فرقه بود.

وی در امانت، عدالت، تقوا و فضیلت و حفظ و ضبط احادیث، که همه از شرایط یک فرد محدث موثق جامع شرایط است، سر آمد روزگار بود.

در نظر اندیشمندان

۱. نجاشی می گوید:

او در زمان خود، شیخ و پیشوای شیعه در شهر ری بود و حدیث را از همه بیشتر ضبط کرده و بیشتر از همه مورد اعتماد است.

۲. ابن طاووس گوید:

توثیق و امانت شیخ کلینی مورد اتفاق همگان است.

۳. ابن اثیر گوید:

او به فرقه امامیه در قرن سوم زندگی تازه ای بخشید و عالم بزرگ و فاضل مشهور در آن مذهب است.

۴. ابن حجر عسقلانی گوید:

کلینی از رؤسا و فضلاى شیعه در ایام مقتدر عباسی است.

۵. محمد تقی مجلسی گوید:

حق این است که در میان علمای شیعه مانند کلینی نیامده است و هر کس در اخبار و ترتیب کتاب او دقت کند، درمی یابد که از جانب خداوند مورد تأیید بوده است.

ثقه الإسلام کلینی از محضر بزرگ مردانی بهره برده که هر یک در عصر خود از نوابغ روزگار به شمار می رفتند. برخی از آنها عبارت اند از:

۱. ابو الحسن محمد بن اسدی کوفی،

۲. احمد بن محمد بن عیسی اشعری،

۳. احمد بن ادريس قمی،

۴. عبد الله بن جعفر حمیری،

۵. احمد بن محمد بن عاصم کوفی،

۶. حسن بن فضل بن زید یمانی،

۷. محمد بن حسن صفار،

۸. سهل بن زیاد آدمی رازی،

۹. محمد بن اسماعیل نیشابوری،

۱۰. احمد بن مهران و... .

شاگردان

عده ای از فقها و محدثان بنام شیعه، که مشاهیر علمای ما در قرن چهارم هجری در ایران و عراق بوده اند از جمله شاگردان کلینی به شمار می روند؛ بزرگانی چون:

۱. ابن ابی رافع،

۲. احمد بن احمد کاتب کوفی،

۳. احمد بن علی بن سعید کوفی،

۴. ابو غالب احمد بن محمد زراری،

۵. جعفر بن محمد بن قولویه قمی،

۶. علی بن محمد بن موسی دقاق،

۷. محمد بن ابراهیم نعمانی، معروف به ابن زینب (ابن ابی زینب) که از شاگردان مخصوص و نزدیکان او بوده و کتاب الکافی را او نسخه برداری کرده است.

ص: ۲۵۱

۸. محمد بن احمد سنانی زاهری مقیم ری،

۹. محمد بن علی ماجیلویه،

۱۰. محمد بن محمد بن عصام کلینی،

۱۱. هارون بن موسی.

آثار و تألیفات

از تألیفات گرانمایه ثقه الإسلام کلینی است:

۱. کتاب الکافی، معروف ترین تألیف کلینی کتاب با عظمت و گرانقدر و نفیس الکافی است که نه تنها بزرگ ترین کار اوست؛ بلکه در جامعه اسلامی کتاب معتبری در حدیث چون الکافی تألیف نشده است.

الکافی نخستین کتاب از کتب اربعه است.

۲. کتاب رجال،

۳. کتاب ردّ بر قرامطه،

۴. کتاب رسائل ائمه علیهم السلام،

۵. کتاب تعبیر الرؤیا،

۶- مجموعه شعر، مشتمل بر قصایدی که شعرا در مناقب و فضایل اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام سروده اند.

شیخ کلینی سرچشمه زلال

گذشته از ذوق، خلاقیت و تلاش بی وقفه شیخ کلینی در نگارش و پالایش احادیث عصر شیعه، او ثمره رنج ها و مشقت های علمای عصر خود است. وی پلی محکم و امانتداری راستین بود که احادیث و روایات علما و استادان عصر خود را به نسل های آینده منتقل ساخت، و در حقیقت کلینی عصاره عصر خویش است.

وقتی سخن از کلینی است سخن از تمام زیبایی ها، لطافت ها و فضیلت های زمان اوست. سخن از عزم و اراده تشیع در کسب معارف و علوم است سخن از الکافی است. همان گونه که وقتی سخن از الکافی است، سخن از عطر کلام اهل بیت علیهم السلام،

سخن از امانت فراموش شده پیامبر است که فرمود:

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي... .

شیخ کلینی یعنی الکافی، یعنی آبشخور پاک اهل بیت علیهم السلام، یعنی کوثر شیرین حدیث در کویر فرهنگی تاریخ، یعنی سرچشمه زلال دوستداران آل محمد صلی الله علیهم اجمعین.

سال تناثر نجوم

سالی که ستارگان فرو ریخت.

سیمای مردان خدا که پس از تحمل رنج ها و مشقت ها امانتی را که از جانب خداوند به آنان سپرده شده، سالم به منزل می رسانند دیدنی است.

خدا در دیدگان چنین انسان هایی موج می زند و سبکبالی وصف ناپذیری به آنها روی می دهد. آنان در آن حالات روحانی در شوق دیدار دوست لحظه شماری می کنند.

کلینی در حالی که بیش از ۷۰ سال از عمرش می گذشت و پس از ۲۰ سال تلاش در تدوین کتاب الکافی و تحمل رنج ها، غربت ها و مشقت ها، اینک در آستانه ملاقات با معبود و معشوق است. او در خود آرامشی احساس می کرد، آرامشی که نشان از ایثار و از خود گذشتگی و ادای تکلیف او داشت.

او اگر چه در قفس دنیا می زیست؛ اما در فضای بهشت تنفس می کرد، چرا که تمام لحظه های عمرش را با کلام اهل بیت علیهم السلام سپری کرده بود و در راه ادای فریضه، هر رنجی را به جان پذیرفته بود.

برای ما خاکیان رهیدن از خاک تازگی دارد؛ ولی برای فرزانه ای چون کلینی که هیچگاه وابسته به خاک نشد، مرزی به نام خاک وجود نداشت. او در انتظار رفتن و رؤیت محبوب، روزها را سپری می کرد.

سال ۳۲۹ هجری قمری سالی است که سال «تناثر نجوم» نام گرفته است، سال فرو ریختن ستاره ها و سالی که آسمان علم این دنیای خاکی بی ستاره ماند.

آری در این سال راد مرد بزرگ عالم تشیع در ماه شعبان جهان فانی را وداع کرد.

دانشمند نامی بغداد «ابو قیراط» بر پیکر پاکش نماز خواند. شیعیان با دلی پرانده و با احترام آن مرد خدا را در «باب کوفه» بغداد به خاک سپردند.

در همین سال با رحلت آخرین نایب امام زمان، «علی بن محمد سمری» غیبت کبرای آن حضرت نیز آغاز گردید.

سلام بر او روزی که تولد یافت و روزی که در آسمان دنیای اسلام چون آفتاب درخشید و روزی که در پیشگاه ذات اقدس الهی بر انگیزته خواهد شد.

ص: ۲۵۴

جایگاه علمی و مذهبی کلینی در میان امامیه (۱).

حسن انصاری

چکیده

این مقاله به بیان جایگاه علمی و مذهبی کلینی پرداخته است و از مرتبه بلند رجالی او سخن به میان آورده است و با اشاره به لقب ثقة الإسلام برای وی از اولین باری که این لقب برای کلینی استفاده شده آگاهی داده است.

شیخ کلینی هم در عصر خود، چه در موطنش ری و چه در بغداد و نیز در دوره های بعد به واسطه تألیف کتاب الکافی از جایگاه بلند مرتبه ای در میان علمای شیعه برخوردار بوده است. نجاشی، دانشمند بلند مرتبه رجالی شیعه وی را به عنوان شیخ و چهره برجسته امامیه شهر ری در زمان خودش (شیخ أصحابنا فی وقته بالری و وجههم) توصیف کرده است. نجاشی همچنین درباره او می نویسد که کلینی موثق ترین و با دقت ترین محدثان از لحاظ ضبط حدیث بوده است (وکان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم). این داوری نجاشی طبعاً می بایست به دلیل تحلیل درون متنی کتاب الکافی و دیگر کتاب های کلینی ارائه شده باشد. شیخ طوسی نیز ضمن تأکید بر جلالت قدر و توثیق او، کلینی را دانشمند و آشنا به اخبار دانسته است (ثقه عارف بالاخبار / جلیل القدر عالم بالاخبار). دانشمندان و محدثان دیگر امامیه هم با تعبیری نزدیک به همین مضامین، همچون «الشیخ الصدوق»، یا «الشیخ المتفق علی ثقته وامانته»، دانش کلینی در علم حدیث، موثوقیت و جایگاه او را در میان علمای امامیه ستوده اند: علی ابن طاووس که بی تردید گرایش حدیث گرا دارد، بالاترین ستایش ها

ص: ۲۵۵

را از کلینی ارائه داده است. (۱) محقق علی کرکی، شیخ الاسلام نامدار شاه طهماسب صفوی، کلینی را «جامع أحادیث أهل البيت» می نامد. (۲) شهید ثانی هم او را «شیخ الطائفه» و «رئیس المذهب» خوانده است. (۳) شیخ حسین بن عبدالصمد او را عارف ترین محدثان به حدیث و نقادترین در دانش حدیث می داند. (۴) فرزندش شیخ بهاء الدین محمد العاملی، معروف به شیخ بهایی هم وی را «ثقه الاسلام» خوانده است. (۵) محمد تقی مجلسی، پدر علامه مجلسی چنان به مقام کلینی و بی مانندی وی معتقد است که می نویسد وی مؤید از سوی خداوند بوده است. (۶) علامه محمد باقر مجلسی نیز کلینی را مقبول همگان و ستایش شده از ناحیه خاص و عام خوانده است. (۷) میرزا عبد الله أفندی در ریاض العلماء می گوید که کلینی در میان خاصه (یعنی شیعیان) و عامه (یعنی سنیان) نظیری نداشته است. (۸) در این میان طبیعی است که اخباریان از وی ستایش بسیار کنند. (۹) و کما این که می دانیم، او را «رئیس المحدثین» خوانده اند. (۱۰) ملاصدرای، فیلسوف نامدار عصر صفوی هم از او ستایش بسیار کرده است. (۱۱) در دوره های متأخر نیز همچنان ستایش از کلینی و کتابش الکافی به صورت قوی تری تداوم داشته است. (۱۲) در برخی از منابع امامی، وی با عنوان مروج مذهب

ص: ۲۵۶

- ۱-۱) . مانند: «الشیخ المتفق علی ثقته وأمامته محمد بن یعقوب الکلینی». و یا «محمد بن یعقوب أبلغ فیما یرویه، وأصدق فی الدرایه»، نک: کشف المحججه، ص ۱۵۸؛ فرج المهموم، ص ۹.
- ۲-۲) . نک: بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۴۷، ۶۲، ۷۵؛ و ج ۷۶، ص ۹۶، ۱۱۰ / ۱۸.
- ۳-۳) . بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۱۴۱؛ [۱] و ج ۱۰۹، ص ۷، ۹۱، ۱۰۴، ۱۵۹.
- ۴-۴) . نیز نک: مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲.
- ۵-۵) . بحار الأنوار، ج ۱۰۹، ص ۱۴۷.
- ۶-۶) . نک: روضه المتقین، ج ۱۴، ص ۲۶۰؛ نیز نک: بحار الأنوار، ج ۱۱۰، ص ۷۰، ۸۲.
- ۷-۷) . نک: مرآه العقول، ج ۱، ص ۳، نیز نک: بحار الأنوار، ج ۱۱۰، ص ۱۵۲.
- ۸-۸) . برای ستایش های دیگر علمای شیعه، نک: بحار الأنوار، ج ۱۱۰، ص ۳۴، ۴۰، ۹۰، ۱۰۰، ۱۳۳.
- ۹-۹) . نک: وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۶؛ نیز نک: روضات الجنات، ص ۵۵۳ از کتاب منیه المرتاد فی ذکر نفاها لاجتهاد.
- ۱۰-۱۰) . نک: بحار الأنوار، ج ۱۰۹، ص ۱۵۹؛ و ج ۱۱۰، ص ۳۶؛ [۲] نیز مقایسه کنید با: مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۴۵۲.
- [۳]
- ۱۱-۱۱) . نک: صدر الدین شیرازی، شرح اصول الکافی، تحقیق محمد خواجه، ج ۱، ص ۲۱۵.
- ۱۲-۱۲) . نک: مقابسات الأنوار، ص ۶؛ روضات الجنات، ص ۵۵۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲؛ الکنی واللقاب، ج ۳، ص ۹۸؛ محمد طه نجف، اتقان المقال فی أحوال الرجال، نجف، ۱۳۴۰ق، ص ۱۳۴.

شیعه امامی در عصر غیبت امام غایب معرفی شده است. (۱) او را به «الحافظ» نیز ستوده اند. (۲) جایگاه بلند وی در میان امامیه مورد تأکید منابع سنی هم قرار گرفته است.

این منابع گاه برای او تعبیر فقیه هم به کار برده اند. (۳)

با توجه به سنت تعیین و تشخیص «مجددین دین» که برخاسته از یک اعتقاد سنی مبتنی بر یک حدیث نبوی است. (۴) شماری از علما و فقیهان که در فاصله زمانی گذار از قرنی به قرنی دیگر بوده اند و جزء بزرگ ترین و عموماً پر تأثیرترین دانشمندان دینی قرار می گرفته اند، به عنوان مجددان دین و مصادیق آن حدیث نبوی معرفی شده اند.

در فهرستی که نویسنده سنی، ابن اثیر (در گذشته ۶۰۶ق) مؤلف جامع الاصول ارائه داده. (۵) وی در میان مجددان شیعی، کلینی را به عنوان مجدد دین در سال ۳۰۰ قمری معرفی کرده؛ این در حالی است که برای سال های ۱۰۰ و ۲۰۰ ق به ترتیب امامان باقر (در گذشته ۱۱۴ق) و علی بن موسی الرضا (در گذشته ۲۰۳ق) و برای سال ۴۰۰، شریف مرتضی (در گذشته ۴۳۶ق) ، دانشمند و متکلم بلند مرتبه امامی را پیشنهاد کرده است. (۶) احتمالاً منبع ابن اثیر در این مورد کتابی از یکی از علمای امامیه بوده است.

ص: ۲۵۷

۱ - ۱) . نک: کشف المحجبه، ص ۱۸۵؛ الوجیزه، ص ۱؛ مرآه العقول، ج ۱، ص ۳؛ الفوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۳۲۵؛ تکملها لرجال، ج ۲، ص ۴۸۶؛ کشف الحجب والأستار، ص ۴۱۸؛ روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۲.

۲ - ۲) . بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۳۳، ۶۷.

۳ - ۳) . نک: الكامل، ج ۸، ۳۶۴؛ الاکمال، ج ۴، ص ۵۷۵؛ الوافی بالوفیات، ج ۵، ص ۲۲۶؛ لسان المیزان، ج ۵، ص ۴۳۳؛ القاموس المحيط، ج ۴، ص ۲۶۳، ماده کلان؛ تاج العروس، ج ۹، ص ۳۲۲، ماده کلان؛ در مورد منابع متأخر، نک: الأعلام، ج ۸، ص ۱۷.

۴ - ۴) . حدیث نبوی به روایت ابوهریره از این قرار است که: «ان الله تعالى یبعث لهذه الامه على رأس کل مائه سنه من یجدد لها دینها» ، نک: ابوداود سجستانی، السنن، ج ۴، ص ۴۸۰؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ج ۴، ص ۲۲؛ سیوطی، الخصائص الکبری، ج ۳، ص ۲۳؛ [۱] نیز نک: عبدالمتعال الصعیدی، المجددون فی الاسلام، ص ۸، ج ۹؛ نیز نک: علی الحسینی المیبدی، شرح حدیث رأس مئه، به کوشش صادق الحسینی، کرمانشاه (ایران)، ۱۴۲۵ ق.

۵ - ۵) . نک: ابن اثیر، جامع الاصول، ج ۱۲، ص ۲۲۰.

۶ - ۶) . نیز نک: الوجیزه، ص ۱۸۴؛ ابوعلی الحائری، منتهی المقال، ص ۲۹۸؛ وحید بهبهانی، التعلیقه، ص ۳۲۹؛ بحرانی، لؤلؤه البحرین، ص ۲۳۷؛ روضات الجنات، ص ۵۲۴.

لقب ثقه الاسلام: برای کلینی القاب ستایش آمیزی توسط عالمان امامی بکار رفته است. (۱) اما مهمترین این القاب، لقب ثقه الاسلام است. ثقه (۲) الاسلام، عنوانی است که ظاهراً تنها در مورد دانشیان دینی امامیه بکار می رود و ظاهراً برای اولین بار توسط شیخ بهایی (۳) برای شیخ کلینی (۴) و برای نشان دادن موقعیت برجسته او نزد امامیه و به دلیل جایگاه وی در فقه و حدیث امامی، بکار رفته است. (۵) این لقب نشان از مرتبه بلند دینی وی نزد علما و فقیهان امامی داشته و تا امروزه نیز شهرت خود را برای کلینی حفظ کرده است. (۶) البته این عنوان توسط برخی نویسندگان برای عالمان دیگری نیز مانند شیخ طوسی یا حتی طبرسی به کار رفته که شهرت آن ابداً به پایه کلینی نرسید (۷).

ص: ۲۵۸

۱- ۱) . برای القاب ستایش آمیز کلینی که نویسندگان شیعی برای تجلیل از او بکار برده اند، نک: بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۷۵؛ بحرانی، کشکول، ج ۲، ص ۲۰۱؛ بحرالعلوم، الفوائد، ج ۳، ص ۳۲۵؛ کشف الحجب والأستار، ص ۴۱۸؛ روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۲۷؛ الفوائد الرضویه، ص ۶۵۷؛ سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۹۴؛ صدر، تأسیس الشیعه، ص ۲۸۸؛ اعیان الشیعه، ج ۴۷، ص ۱۵۳.

۲- ۲) . لفظ ثقه در دانش های حدیث و رجال بر راوی و محدثی به کار می رود که در نقل و روایت حدیث و دقت در نقل آن راستگو و معتبر قلمداد می شود؛ نک: شهید ثانی، الرعایه فی علم الدرایه، به کوشش عبدالحسین محمد علی بقال، قم، ۱۴۰۸ ق، ص ۲۰۳ - ۲۰۴.

۳- ۳) . نک: شیخ بهایی، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، با تعلیقات محمد اسماعیل خواجویی، به کوشش مهدی رجایی، مشهد، ۱۳۷۲ ش، ص ۹۸، ۱۰۲؛ الوجیزه فی الدرایه، به کوشش ماجد غرباوی، مجله تراثنا، سال ۸، ش ۳ و ۴، رجب - ذیحجه ۱۴۱۳ ق، ص ۴۳۶.

۴- ۴) . همچنین بعداً وسیله این منابع برای کلینی به کار رفته است: حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، ۱۴۰۹ - ۱۴۱۲ ق، ۳۰ / ۱۵۳؛ بحار الأنوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۳، ص ۳۱؛ و ج ۵۵، ص ۳۶۳؛ فاضل هندی، کشف اللثام، چاپ سنگی تهران، ۱۲۷۱ - ۱۲۷۴، افسست قم، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۹۵، ح ۱؛ بحرالعلوم، الفوائد، ج ۳، ص ۳۲۵؛ نراقی، عوائد الایام، قم، ۱۴۰۸ ق، ص ۹۸، ۱۱۱، ۲۲۰؛ برای موارد استعمال به صورت مطلق برای نام بردن از کلینی، نک: بحرانی، الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره، قم، ۱۳۶۳ - ۱۳۶۷ ش، ۱۳۴ / ۲۱، ۲۰۵، ۶۳۹/۲۲؛ خاتمه مستدرک الوسائل، قم، ۱۴۱۵ - ۱۴۲۰ ق، ۴۷۹/۳، ۴۸۳.

۵- ۵) . برای تفسیری از به کار رفتن این عنوان برای کلینی، نک: عباس قمی، فوائد الرضویه: زندگی علمای مذهب شیعه، تهران، ۱۳۲۷ ش، ج ۲، ص ۶۵۸.

۶- ۶) . نک: مدرس تبریزی، ریحانه الادب، تهران، ۱۳۶۹ ش، ج ۵، ص ۷۹.

۷- ۷) . نک: بحار الأنوار، ج ۴۸، ص ۱۰۵؛ مازندرانی، شرح اصول الکافی، با تعلیقات ابوالحسن شعرانی، به کوشش علی عاشور، بیروت، ۱۴۲۱ ق / ۲۰۰۰ م، ج ۹، ص ۳۵۹؛ برای موارد بکارگیری نسبتاً معاصر آن در مورد برخی از عالمان دیگر، نک: عباس قمی، الکنی واللقاب، صیدا، ۱۳۵۷ - ۱۳۵۸ ق، افسست قم، ج ۲، ص ۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹۸. نمونه ثقه الاسلام تبریزی (مقتول به سال ۱۳۳۰ ق)، روحانی دوره مشروطه را باید در این میان نام برد. در دوره های اخیر این عنوان جایگاه خود را از

دست داده و تنها برای طلاب جوان علوم دینی و یا روحانیونی که از سطح علمی مهمی در علوم دینی برخوردار نیستند، به کار می رود؛ نک: جلال متینی، «بحثی درباره سابقه تاریخی القاب و عناوین علما در مذهب شیعه»، ایران نامه، سال ۱، ش ۴، تابستان ۱۳۶۲ ش، ص ۵۸۰ - ۶۰۱. برای این اطلاعات نیز نک: مدخل ثقه الاسلام نوشته دوست مرحوممان آقای مولوی عربشاهی در دانشنامه جهان اسلام.

لقب ثقه الاسلام یادآور لقب شیخ الاسلام نزد سنیان است که در دوره پیش از صفوی معمولاً برای علمای شیعه بکار نمی رفت و در سده های نخستین اسلامی فی المثل در خراسان برای عالمانی سنی به کار برده می شد که از موقعیت اجتماعی و دینی مهمی برخوردار بودند؛ گرچه بعدها عنوان شیخ الاسلام در عصر عثمانی برای بالاترین منصب رسمی دینی به کار گرفته شد.

در مورد ابن بابویه صدوق، نویسنده دیگری از کتب اربعه معمولاً تعبیر «رئیس المحدثین» بکار رفته است و برای شیخ طوسی، نویسنده دو کتاب از کتب اربعه و به دلیل سهم و جایگاهش در استوار کردن مبانی فقه شیعی، تعبیر «شیخ الطائفه» نزد شیعیان امامی بکار می رود.

ص: ۲۵۹

مقدمه الکافی: کوششی برای شناخت عقاید کلینی

اشاره

مقدمه الکافی: کوششی برای شناخت عقاید کلینی (۱).

حسن انصاری

چکیده

در این نوشتار به شرح مقدمه کلینی بر کتاب الکافی پرداخته و با استناد از آنچه کلینی نوشته سعی کرده عقاید مذهبی کلینی را نمایان سازد و نیز به بحث درباره انگیزه کلینی از تألیف کتاب پرداخته است.

مقدمه ای که کلینی بر کتاب الکافی نوشته است، نسبت به بسیاری از کتاب های حدیثی دوره او و سنتی که محدثان در تدوین کتاب های حدیثی داشته اند، امری تا اندازه ای بدیع و نو است و نشان از ساختار تألیفی کتاب و طرح از پیش تنظیم شده مؤلف برای تألیف / تصنیف این کتاب دارد. این مقدمه در حقیقت می تواند برای شناخت اندیشه و رویکرد کلینی بسیار مفید باشد. کلینی در خطبه آغازین کتاب الکافی (۲) به مثابه یک صاحب نظر در مسائل عقیدتی و کلامی و آشنا با دشواره ها و مسائل طرح شده در کلام اسلامی فرا می نماید، گرچه در عین حال باید گفت که او در این خطبه از سنتی در خطبه ها و گفتارهای توحیدی شیعی بهره گرفته است که از پیشتر متضمن عباراتی تنزیهی درباره ذات خداوند و صفات او بوده است. (۳) تعابیر او

ص: ۲۶۱

۱- ۱. [/HTTP://SI.KEB.COM](http://SI.KEB.COM)

۲- ۲. نک: الکافی، ج ۱، ص ۲ به بعد. [۱]

۳- ۳. دست کم بخشی از این خطبه آغازین منقول است از روایتی منسوب به امام رضا علیه السلام که در الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ [۲] علل الشرایع، ج ۱، ص ۹ - ۱۰؛ التوحید، ص ۹۸ [۳] نقل شده است.

در این باره همه در نوعی عقاید تنزیهی ریشه دارد که دست کم تأکید بر آن در برخی محافل شیعی در آن زمان تازگی داشته است. از همین خطبه آغازین منظر کلینی به خدا، انسان، جامعه و تاریخ از نقطه نظر اندیشه «نجات» و «تاریخ مقدس» قابل شناسایی است. کلینی در مورد ذات و صفات خداوند بر این نکات تأکید می کند:

خداوند ذاتی است دست نیافتنی که در عین جبروت و تعالی ذات، مجاری ملکوت عالم در ید قدرت اوست. عالم را به ابداع و بدون یاری گرفتن از چیزی و به صورت «خلق لا من شیء» آفریده است (۱) و با ذات متصف به صفات ربوبی و اطلاقی خود در خلقت تصرف می کند. خداوند بدون یاری گرفتن از حجابی که مانع او از عالم مخلوق باشد در حجاب و ستر به سر می برد و ذاتی است دست نیافتنی. با این وصف بدون آن که نیازمند رؤیت باشد، شناخته می شود و بدون آن که حاجتمند میانجیگری صورتی باشد، به وصف می آید و بدون داشتن جسم به نعت می آید. خرد آدمیان از دست یافتن به کنه ذات او ناتوان است و ابعاد او فراچنگ عقل بشری قرار نمیگیرد.

ذات خدا از هر گونه وهمی به دور است و در تیررس چشم هیچ موجودی قرار نمی گیرد. اما با این وصف خدا سمیع و علیم است و به همین دلیل در عین علو ذات خود، با جهان خلقت مرتبط است و این نسبت، ذات خداوند را از مقام علو خود بیرون نمی برد (با تعبیر: «علا فاستعلی و دنا فتعالی»).

کلینی در دنباله به مسئله حجت خداوند و ارسال رسولان به منظور شناخت خدا می پردازد و با تعبیری از این عقیده خود پرده بر می دارد که ذات خداوند که برای خرد آدمیان نیافتنی است، تنها در سایه هدایت انبیاء و حجت‌های الهی با «نور عقل» (۲) مورد دلالت قرار می گیرد (با تعبیر: «ولیعقل العباد عن ربهم ما جهلوه فیعرفوه»).

ص: ۲۶۲

۱-۱). بر خلاف نظر متکلمان و موافق با نظر فیلسوفان اسلامی و عقاید اسماعیلیان نوافلاطونی. در دنباله هم کلینی عقایدی در همین چارچوب ارائه می دهد. این نظر کلینی ریشه در سنتی از تفکر توحیدی امامان شیعی دارد که در جای دیگر آن را بررسی کرده ایم؛ یعنی تقابل مسئله «خلق لا من شیء» با «خلق من لا شیء».

۲-۲). آنچه در روایات کتاب الکافی عقل مورد توصیف قرار گرفته است که مقصود از آن معنی اشراقی عقل است و نه آلت تفکر به معنی علم حصولی.

بروبیته. . .» . پس از آن هم، مسئله امامت و استمرار آن و جایگاه امام در هدایت و مرجعیت دینی را مطرح می کند. در حقیقت این خطبه آغازین همچون مقدمه ای است برای مقاصد و اهداف مؤلف در کتاب و همچنین خلاصه بسیار کوتاهی است از آنچه در سرتاسر کتاب الکافی مجال ظهور و بیان پیدا کرده است.

کلینی در دنباله سبب تألیف کتاب را پاسخ به درخواست شخصی می داند که از وی تعبیر به برادر کرده است (۱) این شخص که از عباراتش بر می آید که خود اهل علم بوده به کلینی از زمانه و جهالت مردمان و بازار کساد دانش و دانشیان شکایت برده و در نهایت این پرسش را از کلینی کرده بوده که آیا دیانت ورزی بدون علم و مبتنی بر جهل شایسته است؟ توضیحات این شخص در دنباله برای ما روشن می کند که شکایت وی به راستی برای چه بوده است؟ وی دیانت تقلیدی مردم روزگار خود و تکیه آنان بر خرد و استحسانات عقلی در دریافت حقائق را مورد انتقاد قرار می دهد.

پاسخ کلینی به پرسش این دوست، باز می تواند ما را با جهان بینی کلینی آشنا تر کند.

کلینی در پاسخ سبب تمایز انسان از حیوان را به عقل و خرد انسانی می داند و عقل را سبب امر و نهی می شناسد. کلینی عقل را آلت تکلیف می خواند و وجود آن را برای امر و نهی الهی ضروری می داند. وی مقتضای عدل و حکمت خداوند را وجود تکلیف می داند و معتقد است که اهل عقل با شواهد ربوبی و حجت های روشن به سوی معرفت توحیدی رهنمون می شوند و همین امر آنان را به شناخت دین خدا یاری می رساند. وی با استناد به آیات قرآن استدلال می کند که اهالی خرد می بایست با یاری گرفتن از سوال از اهل علم و از طریق ادب و تعلم خود را پذیرای معرفت دین کنند. کلینی به دلیل وجود حجت و لزوم تکلیف، ضرورت علم به دین و تکالیف الهی را مطرح می کند و تکلیف را تنها با بصیرت و یقین قابل انجام می داند و آن را مستوجب ثواب و جزای الهی می خواند. از این رو با استناد به آیات و احادیث (۲) از

ص: ۲۶۳

۱-۱ . نک: الکافی، ج ۱، ص ۵.

۲-۲ . در اینجا کلینی در دو حدیث به «العالم» استناد می دهد که بنابه شیوه معمول در دوره پایانی حضور امامان و ایام غیبت صغری امام غائب، به امام اشاره دارد، برای نمونه ای دیگر، از همین دوره نک: متن فقه الرضا که مکرر ارجاع به «العالم» دارد، مانند: ص ۱۰۳.

ضرورت اتکای علم و عمل دینی بر یقین و نه بر شک و عدم بصیرت سخن به میان می آورد. این موضوع یکی از اصلی ترین دشواری های فکری امامیه در این دوران و از موارد مهم استدلالی برای اثبات ضرورت وجود و استمرار حجت الهی / امام برای ایشان قلمداد می شد. (۱) آنگاه کلینی (۲) با ذکر مسئولیت جهالت مبتنی بر دوری از معرفت یقینی در ایجاد عقاید باطل، از ادیان فاسد و مذاهب شنیع زمانه سخن به میان می آورد که به نظر او تمامی شروط کفر و شرک را در خود جمع کرده اند. در اینجا منظر او نسبت به ایمان / کفر کاملاً با عقاید فرقه ای شیعه در دوران بحرانی شیعی همخوانی دارد. بی تردید مقصود کلینی از این ادیان و مذاهب بیشتر مذاهب درون اسلامی و عقاید و باورهای دینی ای بوده است که در ایران قرن چهارم قمری ظهور داشته است؛ اما در این میان توضیحات بعدی او نشان می دهد که کلینی بیش از همه نظرش به سنیان است که بر طریقه امامان شیعه نیستند. در اینجا محک درست ایمان مبتنی بر بصیرت را کلینی به اتکاء دینداری بر کتاب خدا و سنت پیامبر می داند و هرگونه استحسان، تقلید و تأویل بی پایه علمی را در این زمینه رد می کند. پیداست که وی در پیش زمینه تفکرات امامیه درباره ضرورت یقین دینی و عدم درافتادن فقه و عقاید در پیروی از «ظن» و استحسانات عقلی و تقلید (۳) نظر به سنیان دارد. در اینجا کلینی با استناد به یک حدیث، ایمان این گروه از مردم را ایمانی عاریتی و غیر مستقر می خواند. (۴)

شخصی که کلینی مقدمه کتابش را با پرسش های او آغاز کرده، در دنباله از وی درباره مسائل مورد اختلاف پرسش کرده بود که به نظرش به دلیل اختلاف روایات در آن موضوعات بوده است. اگر بخواهیم سیر منطقی بحث کلینی را در اینجا به درستی دریابیم، باید بگوییم که در بحث از ضرورت وجود یقین دینی و دوری از هرگونه ظن و استحسان، برای امامیه از سوی خود آنان و از سوی مخالفانشان حتی در دوره پایانی

ص: ۲۶۴

۱-۱. برای نمونه ای دیگر تقریباً از همین دوره، نک: تفسیر منسوب به نعمانی.

۲-۲. نک: کلینی، ۱ / ۸-۷

۳-۳. برای این موارد در همین دوره مورد بحث، نک: مدرسی، مقدمه ای بر فقه شیعه، مقدمه؛ نیز: مقاله من درباره اصحاب حدیث امامیه در مجله کتاب ماه دین.

۴-۴. نک: الکافی، ج ۱، ص ۸، [۱]

حضور امامان این پرسش مطرح بوده است که چگونه با وجود آن که امامیه بر ضرورت یقین دینی در فقه و عقاید تأکید می کنند، ولی در عین حال هم، خود از اختلاف و تعارض احادیث امامان در همین موضوعات رنج می برند، بطوری که همین امر موجبات اختلاف نظر میان محافل مختلف شیعیان امامی را فراهم کرده است (۱) در همین زمینه است که کلینی در اینجا به مشکل اختلاف احادیث توجه نشان داده و به نقل از همان «برادر ایمانی» مشار الیه گفته است که اختلاف روایات به دلیل اختلاف علل و اسباب آن است؛ اما مشکل آن «برادر ایمانی» این بوده که به کسی که به دانش او اطمینان باشد و بتوان از وی درباره این اختلافات دینی پرسش کرد، دسترسی ندارد، (۲) از این رو آن شخص آرزو کرده که کتابی (۳) را در اختیار داشته باشد که در آن از همه علوم دین آنچه را برای یک متعلم ضروری و مکفی است در بر داشته باشد (با تعبیر: «کتاب کاف... ما یکتفی به المتعلم») (۴) کتابی که شایسته مراجعه برای علم دین و

ص: ۲۶۵

۱-۱). این مسئله در دوره کلینی مورد توجه ابوزید علوی بوده است، نک: مدرسی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ نیز نک: اعتراض دانشمند برجسته شیعه زیدی، ابوالحسین هارونی، اندکی بعد در اواخر سده چهارم قمری به اختلاف احادیث امامیان که همین امر موجبات تغییر مذهب او از امامی به مذهب زیدی را فراهم کرد. نک: شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، مقدمه شیخ طوسی، ص ۲-۳. [۱]

۲-۲). احتمالاً کلینی کتاب خود را در پاسخ درخواست کسی نوشته که از شهرهای اصلی شیعی آن زمان یعنی قم، ری، کوفه و بغداد دور بوده است. احتمال این که مقصود از این منطقه، جایی در ناحیه شامات باشد، به دلیل سفر کلینی به شامات دور نیست، برای این سفر نک: ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۵۶، ۲۹۷-۲۹۸.

۳-۳). رجوع به کتاب برای دریافت علم و عمل یقینی و به دور از ظن و باورهای غیر یقینی در چاچوب انتقاد از رجوع به اخبار آحاد و عدم بهره گیری از شیوه های اصولی در برخورد با احادیث بعداً خود مورد انتقاد حلقه متکلمان بغداد قرار گرفت. به طور خاص شریف مرتضی (در گذشته ۴۳۶ ق) با اشاره به کتاب الکافی، مراجعه به این کتاب و کتب همانند را به عنوان مراجع مکتوب بدون مراجعه به تلاش های اصولی - فقیهانه نادرست قلمداد کرد و از این نقطه نظر روش اهل اخبار و محدثان غیر عمیق را مورد انتقاد قرارداد. نک: شریف مرتضی، جوابات المسائل الرسیه الاولی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۳.

۴-۴). این عبارت با عنوان کتاب الکافی مناسبت دارد و احتمالاً به همین دلیل این کتاب را الکافی خوانده اند. به هر حال در خود مقدمه کتاب الکافی و یا در سرتاسر این متن جایی که دلالت کند که این کتاب از سوی خود نویسنده به کتاب الکافی خوانده می شده دیده نمی شود. عنوان الکافی که در آغاز و یا انجام نسخه های این کتاب دیده می شود به سادگی می تواند اثر ناسخان باشد و نه خود کلینی. در مورد این که این کتاب بیشتر در ادوار متقدم معروف به کتاب الکلینی بوده و نه کتاب الکافی، نک: رجال نجاشی، ص ۳۷۷. در همینجا اشاره ای هم به این است که این کتاب، کتاب الکافی نامیده شده است (یسمی الکافی)؛ شاید از سوی نسل شاگردان کلینی. در مورد نام الکافی در منابع دو نسل پس از کلینی، مثلاً، نک: رسائل الرتضی، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۰۹؛ در اینجا کسی که پاسخ پرسشی را از شریف مرتضی طلب کرده، می گوید که کلینی خودش این کتاب را الکافی لقب داده بوده است؛ نیز نک: رسائل المرتضی، ج ۲، ص ۳۳۱.

عمل به آن (یعنی مسائل اعتقادی و فقهی) هر دو با هم بوده (۱) و مبتنی باشد بر احادیث صحیح از امامان و سنتهایی که مبنای عمل به فرائض الهی و سنن نبوی اند (با عبارت):

«... بالآثار الصحیحه عن الصادقین...». بدین ترتیب تلویحاً روشن می شود که مقصود کلینی از تألیف کتاب الکافی، تدوین یک کتاب حدیثی برای اهداف صرفاً حدیثی و ارائه سعه روایی و گردآوری اندوخته های حدیثی خود نبوده، بلکه هدف او تدوین یک کتاب درباره علم و عمل دینی و با قصد ارائه احادیث و آثار صحیح و مورد عمل امامیه بوده است که طبعاً کارکرد عملی همانند رساله های عملیه فقیهان متأخر شیعه را داشته باشد. (۲)

ص: ۲۶۶

۱- ۱). بنابراین باید گفت کتاب الکافی در پاسخ به پیش زمینه مشکل اختلاف و تعارض احادیث نوشته شده بوده و یابرحال این مسئله از مهم ترین انگیزه های تألیف کتاب بوده است.

۲- ۲). در این دوره و کمی پس از آن هم یکی از انواع ادبی مورد توجه فقیهان امامیه تدوین کتاب های دستینه و مختصر و مفید به منظور ارائه احکام فقهی و با مقدمه ای درباره مسائل عقیدتی بود که در آن بیشتر تلاش می شد، عین عبارات احادیث مورد عمل و اطمینان بخش امامان که بر صحت آن کم و بیش اتفاق نظر وجود داشت، به صورت متن تنظیم شده از سوی این مؤلفان ارائه شود. در این کتاب ها اسناد احادیث و حتی نام امامان هم حذف می شد ولی جمله بندی ها تقریباً محفوظ می ماند. در این کتاب ها، احادیث موضوع بندی شده و در قالب بخش ها و ابواب فقهی و با عباراتی در قالب فتوا ارائه می شد. از جمله باید در دوره معاصر کلینی به کتاب الشرایع علی ابن بابویه که پاره هایی از آن مورد استفاده فرزندش شیخ صدوق در کتاب هایش قرار گرفته و نیز به کتاب های خود صدوق با عناوین المقنع و نیز الهدایه در شمار همین دستینه ها اشاره کرد. کتاب المقنعه شیخ مفید و کتاب النهایه شیخ طوسی نیز در همین شمار قابل ذکرند. کتاب مجهول المؤلف فقه الرضا که پنداشته می شود منسوب به امام رضا علیه السلام است و برخی آن را همان کتاب الشرایع پدر شیخ صدوق و برخی دیگر همان کتاب التکلیف ابن ابی العزاقر شلمغانی می دانند، کم و بیش در قالب همین دستینه ها نوشته شده است. از سوی آیه الله بروجردی، فقیه نامدار شیعه در دوره معاصر، این کتاب ها که در حقیقت «فقه منصوص» در برابر «فقه روایی» بوده، با عنوان «المسائل المتلقاه» نامیده شده و وی برای این کتاب ها از منظر میزان موثوقیت و عمل به فتاوی آنها اهمیت زیادی قائل بوده است. تمایز کتاب الکافی با این دست کتاب ها، این بود که کلینی به متن و سند احادیث پایبند بود، گرچه کتاب خود را در قالبی کاملاً موضوع بندی شده و به اصطلاح محدثان در قالب «تصنیف» ارائه کرده بوده است.

کلینی در پاسخ درخواست دوست خود می نویسد که هیچ کس نمی تواند با «رأی» خود میان احادیث «متعارض» و «مختلف فیه» نظر کند و تمیز بخشد و اختلاف روایات را چاره کند. کلینی سپس با نقل چند حدیث می کوشد ملاک هایی را برای رفع اختلاف اخبار بر اساس دستورات امامان پیشنهاد کند. وی نخست به این حدیث توجه می دهد که این احادیث را بر قرآن عرضه کنید و هر آنچه موافق قرآن بود بگیرید و هر آنچه مخالف بود، فرو گذارید. (۱) این در حقیقت نخستین محک و معیار برای حل مشکل تعارض اخبار است. سپس با نقل یک حدیث دیگر دومین ملاک را این می داند که می بایست در میان اخبار متعارض، آنچه را که موافق فتوای سنیان (با تعبیر: «القوم») است، کنار گذاشت. سومین ملاک را کلینی با نقل حدیثی دیگر بیان می دارد. بنابر این حدیث می بایست در میان اخبار متعارض، آنچه را که «مجمع علیه» هست، برگرفت و مابقی را رها کرد. با این وصف دنباله سخن کلینی در این مورد نشان می دهد که وی به کارگیری این ملاک ها و معیارها را هم چندان راه حل نهایی مشکل تعارض اخبار نمی داند؛ چرا که فحوای عبارت وی چنین می رساند که با این ملاک ها تنها شمار اندکی از احادیث را می توان چاره سازی کرد. (۲) بنابراین کلینی راه حل دیگری ارائه می دهد که به نظر او کار سازتر است. وی می گوید که احتیاط در واگذاری «علم» اخبار متعارض به خود امامان است، ولی در عین حال می توان در «عمل» فراخور «توسعه» (۳) رفتار کرد. به تعبیر دیگر کلینی به رد کردن اخبار متعارض امامان علاقه مند نیست و معتقد است که باید ضمن پذیرش اخبار، فراخور توسعه عمل نمود. بنابراین کلینی با همین منطق کوشیده است در کتاب الکافی و بر اساس کتب مورد اعتماد خود اخبار و احادیث مورد اعتماد را جمع و طبقه بندی کند و در

ص: ۲۶۷

۱-۱. نک: الکافی، ج ۱، ص ۸. [۱]

۲-۲. نک: الکافی، ج ۱، ص ۹. مقایسه کنید با تفسیر عبارت او در این باب در شرح کافی ملاً صالح مازندرانی، نقل شده در پاورقی یک همان صفحه. شاید هم مقصود کلینی این بوده که تنها شمار اندکی از احادیث امامان مجمع علیه هستند.

۳-۳. یعنی امکان عمل به یکی از آنها و از جمله آسان ترین حکم در میان احادیث متعارض.

مورد اخبار معتمد اما متعارض و در حقیقت اخباری که با مبانی سه گانه فوق سازگاری نمی یابند، نیز تنها به این نیت که همگی می توانند بنابر «توسعه» مبنای عمل قرار گیرند، آنها را در کتابش نقل کرده است. روشن است که کلینی دانشمندی امامی در دوران غلبه تفکر حدیث گرایانه است و هنوز در زمان او شیوه های اجتهادی و اصولی، جز در محافل محدودی از امامیان گسترش نیافته بوده است.

در دنباله متن مقدمه الکافی، کلینی خداوند را شکر می گزارد که توانسته است درخواست دوستش را برآورده کند. (۱)

درست در پایان مقدمه، کلینی دیگر بار به مناسبت ذکر عناوین پاره ای از ابواب کتابش، به اهمیت عقل می پردازد و آن را قطب می خواند که حجت در تکلیف بر مدار آن است و بر اساس آن ثواب و عقاب معنی می یابد. این تأکید دوباره، به خوبی نشانگر گرایش کلینی به معنای مورد نظر از عقل در احادیثی است که بعداً در کتاب العقل و الجهل الکافی، آنها را روایت کرده است؛ عقل به معنی حجتی الهی که از آن تعبیر به نور می شود، نوری که تنها به دلالت انبیاء و امامان برای انسان موجب انکشاف و حجت و معرفت است.

ص: ۲۶۸

۱-۱). نک: الکافی، ج ۱، ص ۹.

ناگفته‌هایی دربارهٔ محمد بن یعقوب کلینی

اشاره

ناگفته‌هایی دربارهٔ محمد بن یعقوب کلینی (۱).

حسن انصاری

چکیده

اشاره

در این مقاله به ردیة کلینی بر قرامطه، کتاب الغدیر کلینی و کتاب الکافی کلینی در حلب پرداخته و در آن ناگفته‌هایی را از زندگی و آثار کلینی باز گفته است.

۱. ردیة کلینی بر قرامطه

می‌دانیم که محمد بن یعقوب کلینی ردیة ای بر قرامطه داشته است. این مطلب بر اساس رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی، ذیل شرح احوال کلینی، بارها در منابع بعدی مطرح شده است. ردیه نویسی کلینی بر قرامطیان با توجه به فعالیت مهم و محوری آنان در زمان وی در شهر ری بسیار طبیعی بوده است. اسماعیلیان و قرامطیان در این شهر چنانکه می‌دانیم فعال بوده‌اند. داعی برجسته اسماعیلی ابوحاتم رازی معاصر کلینی ساکن این شهر بود و همو بحث‌های مهمی در رابطه با نبوت و شریعت با دیگر متفکران به راه انداخته بود. از جمله وی مناظره ای با محمد بن زکریای رازی، دیگر معاصر کلینی و همشهری وی داشت که از شهرت زیادی برخوردار است.

بی تردید کلینی از این بحث‌ها و مناظرات مذهبی که در پیرامون خود می‌گذشت، بی‌اطلاع نبود. بحث‌هایی که دربارهٔ امامت از نقطه نظر اندیشه اسماعیلی در این دوره مجال ظهور یافته بود و کسانی مانند نسفی و محفل او و نیز ابوحاتم رازی

ص: ۲۶۹

مطرح می کردند، نبایستی از چشم و ذهن کلینی دور مانده باشد. پیش از کلینی کما این که استرن در تحقیق ماندگارش درباره ظهور اسماعیلیه نشان داده است، دعوت اسماعیلی در شهر ری و در کلین نهضتی جدید را به راه انداخته بود.

شرح این مطالب را در رساله دانشگاهی خود درباره شیخ کلینی برای مدرسه عالی سوربون نوشته ام. اینجا فقط یک نکته را پیرامون این کتاب کلینی ارائه می دهم:

کتاب کلینی در زمان خودش و اندکی بعد از وی از شهرت زیادی برخوردار بوده، به طوری که مسعودی در التنبیه والاشراف از آن در کنار چند ردیه دیگر بر قرامطه نام برده است. می دانیم که کتاب التنبیه والاشراف در سال ۳۴۵ق نوشته شده است؛ (۱) یعنی تنها ۱۶ سال پس از درگذشت کلینی در ۳۲۹ق. عبارت مسعودی چنین است:

۱. التنبیه والاشراف از المسعودی ص ۳۴۳:

ورد علیهم آخرون مثل قدامه بن یزید النعمانی، وابن عبدک الجرجانی (۲) و ابی الحسن ابن زکریا الجرجانی، و ابی عبد الله محمد بن علی بن رزام الطائنی الکوفی، و ابی جعفر الکلابی الرازی و غیرهم، فکل یصف من مذاهبهم ما لا یحکیه الآخر مع إنکار هذه الطائفة حکایه من ذکرنا و ترکهم الاعتراف بها، ونحن فلم نقصد فی کتابنا هذا حکایه مذاهبهم ولا الرد علیهم.

در این عبارت الکلبی به الکلابی تحریف شده است و به هر حال مقصود از او ابو جعفر الکلبی الرازی است.

از شماری از همین ردیه ها در کتاب ابو الحسین هارونی مؤید بالله زیدی، معاصر شیخ مفید که پیشتر امامی مذهب بوده، نام برده شده اما در این کتاب نامی از کتاب کلینی نیامده است. ابوالحسین از این ردیه ها در آغاز کتاب اثبات نبوه النبی خود به مناسبت ذکر اسماعیلیان و قرامطیان نام می برد. عبارت او چنین است:

ص: ۲۷۰

۱- ۱). نک: التنبیه والاشراف، ص ۳۴۴.

۲- ۲). برای ابن عبدک، معتزلی ظاهراً با تمایلات زیدی و ردیه او نک: مقاله من ذیل مدخل ابن عبدک در دائرهالمعارف بزرگ اسلامی.

... ولولا أنه ليس غرضنا في كتابنا هذا وصف أقوالهم ونشر فضائحهم وبسط مقابحهم من فساد عقائدهم ومساوئ دفتائهم مما بينه شیوخنا رحمهم الله من الأشراف والعلماء في كتبهم المصنّفة في هتك أستارهم وإذاعه أسرارهم نحو أبي زيد عيسى بن محمد العلوی الحسینی (۱) وأبی جعفر بن قنه (كذا: قبه) الرازی (۲) وأبی عبدالله ابن درام (كذا: رزام) الكوفی وأبی أحمد بن عبدك الجرجانی وغيرهم رحمه الله عليهم...

ابوجعفر ابن قبه (د. قبل از ۳۱۹ق) و ابو زید علوی (د. ۳۲۶ق) هر دو از معاصران کلینی بوده اند که مانند وی در شهر ری زندگی می کرده اند و آن دو نیز مانند کلینی، با توجه به دعوت قرمطی ری، رد افکار و عقاید قرامطه و اسماعیلیان را ضروری می دانسته اند.

البته در حالی که کلینی و ابن قبه از بزرگان امامیه بوده اند، ابو زید علوی از متکلمان و فقیهان بلند مرتبه زیدی این شهر بوده که ردیه ای هم بر امامیه داشته است.

۲. کتاب الغدیر محمد بن یعقوب الکلینی

مرحوم محقق طباطبایی در کتاب الغدیر فی التراث الاسلامی، یکی از مؤلفان در زمینه غدیر را محمد بن یعقوب کلینی دانسته اند. در ذیل نام شیخ کلینی نیز شرحی از احوال او را بر اساس منابع شیعی و سنی به دست داده اند که بسیار مفید و حاوی توجه به منابع مهمی است. اما متأسفانه هیچ منبعی برای نام کتاب خصائص یوم الغدیر و یا خصائص الغدیر که آن را منسوب به کلینی دانسته اند، به دست نداده اند. نویسنده این سطور به مناسبتی، تتبع زیادی در منابع مربوطه کرد، اما هیچ کجا به سندی که دال بر این استناد باشد، بر نخورد. نمی دانم حقیقتاً مستند ایشان در این زمینه چه بوده است.

ص: ۲۷۱

۱- ۱). برای او نك: مقاله من درباره ابوزید علوی در مجله معارف. شاید او در کتاب الأشهاد بخشی را نیز به رد قرامطه اختصاص داده بوده است و مراد ابوالحسین همین کتاب بوده است.

۲- ۲). متکلم معروف امامی که بر ابوزید علوی ردیه نوشته است و استاد مدرسی کتاب برجسته خود را درباره اندیشه های او نوشته است. نیز نك: مقاله پیش گفته من در مجله معارف. از کتابی در رد بر قرامطه از سوی ابن قبه در منابع دیگر نام برده نشده است.

در کتاب الغدیر آقای امینی هم در ذیل مؤلفان غدیر نامی از کلینی نیست. شاید در یادداشت های چاپ نشده استاد بتوان راهی برای این مسئله یافت. به هر حال در فهرس طوسی و نجاشی و دیگران و یا مناقب ابن شهر آشوب نامی از این کتاب دیده نشد.

البته ادعا شده که نام این کتاب کلینی در البلد الامین کفعمی آمده است؛ نسخه ای الکترونیکی که از کتاب البلد الامین در اختیارم هست، مشتمل بر مقدمه ای در معرفی مصادر کفعمی نیست و من اگر حافظه ام اشتباه نکند، بخش هایی از متن و حواشی مهم آن، در نسخه های چاپی این کتاب موجود نیست. باید به نسخه های خطی این کتاب مراجعه کرد و من نمی دانم که آیا نسخه های کامل این کتاب همینک به سادگی قابل دسترسی هست یا نه. به هر حال کفعمی معمولاً مصادر خود را نام می برد و برخی از منابع همچون الذریعه همواره به منابع او اشاره داشته اند؛ چه در این کتاب و چه در کتاب مصباح که آن هم ظاهراً در برخی چاپ های موجود ناقص است و حواشی آن به طور کامل موجود نیست. به هر حال بهتر است دوستی روی این موضوع کار کند.

آنچه در معرفی کتاب البلد الامین در الذریعه آمده است، با نسخه چاپی که در اختیارم هست، تفاوت زیادی دارد.

به هر حال در البلد الامین چاپی که در اختیار من هست، بخش مقدمه محذوف است، اما در مصباح هم، نام کتاب خصائص یوم الغدیر در لیست منابع، آمده است (ص ۷۷۳) اما نه منسوب به کلینی، بلکه نویسنده آن تعیین نشده و در خود متن چاپی هم در جایی، مؤلف از آن استفاده نکرده است. در الصراط المستقیم معاصر بزرگ تر او یعنی بیاضی نیز در مقدمه (۱/۵)، نام کتاب خصائص یوم الغدیر آمده است و آنجا نیز نویسنده کتاب مشخص نیست. به هر حال در مورد کتاب های قدما، ارجاع منابع متأخر نمی تواند چندان مفید باشد. کلینی اگر کتابی در این موضوع داشت، طبعاً توسط طوسی و نجاشی و یا دست کم ابن شهر آشوب که تقریباً بیشتر کتاب های غدیر را در مناقب آل ابی طالب معرفی کرده است و یا وسیله ابن طاووس شناسایی می شد.

به هر حال با توجه به این که عمده منابع کفعمی، گویا برگرفته از آثار ابن طاووس بوده،

و شاید خود او بسیاری از این منابع را در اختیار نداشته، باید تحقیق شود که ریشه نام کتاب خصائص یاد شده در کتاب او آیا به اثری از ابن طاووس باز می‌گردد یا نه؟ شاید تحقیق در نسخه‌های خطی کامل دو کتاب البلد الامین و مصباح و حواشی آنها بتواند پرتوی بر این مسئله بیاندازد.

۳. کتاب الکافی کلینی در حلب

حلب از دیر باز شهری شیعی بوده است که بسیاری از رجال برجسته امامی را در خود پرورش داده است. بنابراین اگر شاهی بر وجود کتاب الکافی در حلب به دست آوریم، چندان مهم نیست. اما اگر شاهی به دست آوریم که کتاب الکافی منبعی برای یک مؤلف سنی در این شهر بوده است، البته حائز اهمیت است؛ گرچه یکی دو نمونه دیگر از این موارد از غیر شهر حلب در اختیار است. از دیگر سو تذکر این نکته هم بی‌فایده نیست که کلینی در سنین تحدیث، بنابر گزارش ابن عساکر در تاریخ دمشق (۵۶/۲۹۷-۲۹۸)، سفری به شامات داشته است. البته در گزارش او تنها از دمشق و بعلبک سخن رفته است. ابن عساکر در همین شرح حال روایتی به اسناد متصل از کلینی نقل می‌کند که آن را در الکافی (۱/۲۷/۳۱) می‌بینیم.

به هر حال سندی که در رابطه با کتاب الکافی در شهر حلب از یک منبع سنی در اختیار است؛ سندی است بر اساس کتاب التذکره کمال الدین عمر بن أحمد ابن العدیم (د. ۶۶۰ق). این کتاب تا آنجا که من اطلاع دارم، تاکنون به صورت تحقیقی به چاپ نرسیده، تنها نسخه خطی آن وسیله فواد سزگین به صورت فاکسیمیل به چاپ رسیده است (معهد تاریخ العلوم العربیه والاسلامیه، فرانکفورت، آلمان، ۱۹۹۲م/۱۴۱۲ق). در صفحه ۱۷ این کتاب، ابن عدیم از کتاب العشره الکافی، سه حدیث کوتاه نقل می‌کند:

«قرأت فی کتاب العشره لأبى جعفر محمد بن یعقوب کلینی قال...» البته ابن عدیم نامی از الکافی نمی‌آورد، اما کتاب العشره بخشی از الکافی است (مقایسه کنید با الکافی، ۲/۶۷۲ و ۲/۶۷۳ و ۸ و ۹). ابن عدیم در اینجا اشاره ای به تشیع کلینی ندارد.

محمد بن یعقوب کلینی ملقب به ثقة الاسلام کلینی

محمد بن یعقوب کلینی ملقب به ثقة الاسلام کلینی

اشاره

محمد بن یعقوب کلینی ملقب به ثقة الاسلام کلینی (۱)

محمد محمدی گیلانی

چکیده

معرفی مختصری درباره کلینی است که در آن به بیان دیدگاه های رجالیان درباره او پرداخته و در ادامه به کتاب الکافی اشاره کرده و از امتیازات آن سخن گفته و به وفات کلینی اشاره کرده است.

ابن اثیر در جامع الاصول می نویسد: «از خواص شیعه این است که در هر صد سال هجری (یک قرن) مجدّدی برای مذهب ایشان است، و در رأس قرن دوم امام رضا علیه السلام و اول قرن سوم محمد بن یعقوب کلینی و اول قرن چهارم سید مرتضی علم الهدی بوده است».

و چقدر جالب است که در رأس قرن پانزدهم هجری - که همین قرن معاصر است - نور رهبر عظیم الشان ما امام خمینی، عالم را فرا گرفته است، و بدون شک او را می توان بهترین و کامل ترین مصداق تجدید کننده مذهب دانست.

شرح حال کلینی

متأسفانه از این که دانشمند بزرگوار و افتخار عالم تشیع مرحوم کلینی در قرن سوم هجری می زیسته اطلاع مختصری از زندگی پر خیر و برکت وی در دست است و

ص: ۲۷۵

تاکنون نقاط مبهم و نامعلوم فراوانی در شرح حال زندگی‌اش موجود است که علی‌رغم تلاش‌ها و تحقیقات زیادی که امروزه به عمل آمده، بی‌نتیجه مانده و پرده از آن‌ها دراز می‌کشد، که این وارث انبیاء در خدمت به اسلام برداشته نشده است.

آنچه از تاریخ می‌توان استفاده کرد این است که کلینی، نواب‌خاص امام‌زمان علیه‌السلام را درک کرده و بسیاری از احادیث و اخبار را از مصدر اصلی و دست‌اولش اخذ کرده است.

سال ولادت مرحوم کلینی معلوم نیست، ولی سال وفاتش را ۳۲۸ یا ۳۲۹ هجری ذکر کرده‌اند. مکان ولادت او قریه‌ای است به نام کلین که لقب آن بزرگوار مشتق از اسم همین قریه است. کلین قریه‌ای است در ۳۸ کیلومتری جنوب غربی شهر ری، و از این قریه فقها و محدثین زیادی برخاسته‌اند که از آن جمله محمد بن یعقوب کلینی «ثقه الاسلام» و دایی او مرحوم «علان» است.

مرحوم کلینی مدتی در کلین به امامت و رهبری تشیع پرداخت، و سپس به بغداد هجرت کرد و در آن‌جا نیز به تدریس علوم اهل بیت اشتغال داشت.

نجاشی می‌گوید: «او در زمان خود، شیخ و پیشوای شیعه بود در ری، او حدیث را از همه بیشتر ضبط کرده و بیشتر از همه مورد اعتماد است».

ابن طاووس حلی می‌گوید: «توثیق و امانت کلینی مورد اتفاق همگان است».

ابن اثیر صاحب کتاب الکامل فی التاریخ می‌گوید: «او به فرقه امامیه در قرن سوم هجری زندگی تازه‌ای بخشید، و پیشوا و عالم بزرگ و فاضل و مشهور در آن مذهب است».

ابن حجر عسقلانی می‌گوید: «کلینی از رؤسای فضیلت شیعه است در ایام مقتدر عباسی».

ملا محمد تقی مجلسی می‌گوید: «حق این است که در میان علما شیعه مانند کلینی نیامده است، و هر که در اخبار و ترتیب کتابت او دقت کند در می‌یابد که او از جانب خداوند تبارک و تعالی مؤید بوده است».

محقق حلی در مقدمه معتبر می‌گوید: «نظر به این که فقها ما رضوان الله علیهم

زیادند و تألیفات فراوان دارند، و نقل اقوال همه آنها غیر مقدور است. من به سخن مشهورین به فضل و تحقیق و حسن انتخاب اکتفا کرده ام و از کتب این فضلا به آنچه اجتهاد آنها هویدا است و مورد اعتماد خودشان بوده است اکتفا کرده ام از جمله کسانی که نقل می کنم، از قدمای زمان ائمه، حسن بن محبوب، احمد بن ابی نصر بزنطی، حسین بن سعید اهوازی، فضل بن شاذان نیشابوری و یونس بن عبدالرحمن؛ و از متأخرین محمد بن بابویه قمی (شیخ صدوق) و محمد بن یعقوب کلینی. (۱)

کتاب کافی

آنچه کلینی را به ما و امت اسلام در طول قرون و اعصار معرفی کرده، کتاب کافی است. و اینکه که از شرح حال این بزرگ مرد تاریخ اطلاع زیادی در دست نیست، کتاب کافی، کافی است که عظمت و بزرگواری او را به ما بشناساند.

شیخ کلینی اولین کسی است که اخبار را مَبُوب (تقسیم بندی) کرده و الکافی وی اولین کتاب از کتب اربعه شیعه است، و این کتاب که همچنان مؤلفش بسیار عظیم و افتخارآفرین است دارای ۱۵۱۷۶ حدیث می باشد.

تألیف این کتاب ۲۰ سال طول کشید و هنگامی که کلینی در بغداد بوده است کتاب خاتمه یافته، ولی معلوم نیست شروع کتاب کی و در کجا بوده است.

شیخ مفید درباره کتاب کافی چنین می گوید: «کافی در ردیف جلیل ترین کتب شیعه و سودمندترین آنها است» .

محمد بن مکی عاملی «شهید اول» می گوید: «کتاب کافی در علم حدیث است، و شیعه مانندش را ننوشته است» .

شیخ زین الدین «شهید ثانی» می گوید: «به جان خودم هیچ نویسنده ای مانند کافی را به رشته تألیف درنیآورده است، و قدر و منزلت کلینی و جلالت او از این کتاب نمایان است» .

ص: ۲۷۷

محقق کرکی می گوید: «این کتاب از احادیث شرعی و اسرار دینی مقصداری جمع آوری نموده که در کتاب دیگری یافت نمی شود» .

ملا محسن فیض کاشانی می گوید: «کافی، شریف ترین و کامل ترین و جامع ترین کتاب است، زیرا که در میان آنها شامل اصول و خالی از عیب و فضول است» .

مولی محمد امین استرآبادی در کتاب فوائد المدنیه می گوید: «ما از اساتید و علمای خود شنیده ایم که در اسلام کتابی تألیف نشده که برابر یا نزدیک کتاب کافی است» . (۱)

امتیازات کافی

۱. از این که شیخ کلینی در زمان نواب اربعه یا نمایندگان و نائبان خاص امام زمان (عج) می زیسته است، لذا قطعاً از آنها استفاده شایانی در مورد احادیث کرده است، و از این رو بیشتر می توان به کتاب وی اعتماد کرد. و البته این بدان معنی نیست که تمام احادیث را بدون تحقیق بپذیریم، بلکه باید اهل فن آنها را مورد بررسی قرار دهند و اسناد و رواه حدیث را با دقت مطالعه کرده صحیح را از ضعیف تشخیص داده، سپس در دسترس عموم قرار دهند، و این تحقیق می بایست در مورد تمام کتب و مراجع حدیث انجام پذیرد و البته قبل از همه آنها کتب اربعه شیعه که مآخذ و منابع اصلی حدیث به شمار می روند، باید زیر نظر متخصصین و دانشمندانی که در علم حدیث و رجال تخصص وافر دارند، مراجعه و تنقیح شوند.

۲. یکی از بزرگان محققین گفته است: «روش کلینی در ترتیب احادیث هر باب این است که حدیث درست تر و صحیح تر را در اول باب قرار داده و سپس به احادیث مجمل و مبهم می پردازد، از این جهت احادیث آخر هر باب غالباً خالی از ابهام نیست» .

۳. یکی از امتیازات کافی این است که کلینی سلسله سند را تا به امام، در هر حدیث نقل می کند، و آن جا که صدر سند را حذف کرده است، جایی است که از کتاب دیگر نقل کرده، و سلسله سند را به آن کتاب حواله می دهد.

ص: ۲۷۸

آنچه در کتب تراجم نقل شده پنج کتاب دیگر از شیخ کلینی نقل کرده اند:

۱. کتاب تفسیر الرؤیا

۲. کتاب الرجال

۳. کتاب الرد علی القرامطه

۴. کتاب الرسائل (رسائل ائمه علیهم السلام)

۵. کتاب ما قیل فی الائمة من الشعر

وفات کلینی

کلینی در سال ۳۲۸ یا ۳۲۹ هجری در بغداد وفات کرد و در مقبره خود در باب الکوفه بغداد به خاک سپرده شد. مقبره او در سمت شرقی دجله نزد باب جسر عتیق واقع شده است، و قرن ها است که شیعیان به زیارت آن بزرگوار می روند، و برادران اهل تسنن هم بر احترام آن مقبره و تعظیم کلینی اتفاق دارند.

علامه مجلسی می گوید: «مقبره کلینی در مولوی خانه بغداد است، و به «شیخ المشایخ» معروف است و عامه و خاصه آن را زیارت می کنند. من از جماعتی شنیدم که آن مقبره محمد بن یعقوب کلینی است و خودم او را در همان جا زیارت کردم» .

ص: ۲۷۹

درباره انتساب «خصائص يوم الغدير» به محمد بن يعقوب الكليني

درباره انتساب «خصائص يوم الغدير»

اشاره

به محمد بن يعقوب الكليني (١).

حسن انصاری

پیرو یادداشت جناب استاد انصاری در خصوص کتاب منسوب به محمد بن يعقوب الكليني تحت عنوان خصائص يوم الغدير ، به نظر می رسد مستند مرحوم محقق طباطبائی هم همچون مرحوم آقا بزرگ تهرانی، سخنان صاحب خصائص الفاطمیه و نیز البلد الأمين باشد. در الذریعه (ج ٧ - ص ١٧٣) چنین آمده است:

خصایص الغدير:

لثقه الاسلام الشيخ أبى جعفر محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى ٣٢٩ أو ٣٢٨) قال المولى باقر الواعظ فى أول الخصايس الفاطميه ما معناه أن الكليني أول من صنّف كتاباً سماه باسم الخصايس وهو هذا الكتاب الذى فيه فضائل يوم الغدير وجمله من وقايعه وخصايسه وقد اعتمد عليه العلماء واستشهدوا بأحاديثه فى كتبهم المؤلفه فى الإمامه! (٢) أقول: كانت نسخه باقيه إلى حدود الألف من الهجره لان الشيخ الكفعمى

ص: ٢٨١

١-١) . HTTP://SI.KEB.COM/

٢-٢) . إن أول من ألف فى الخصائص وسماه بهذا الاسم هو المرحوم ثقه الإسلام محمد بن يعقوب الكليني - طاب رسمه وطهر مضجعه - حيث ألف كتاب « خصائص الغدير » جمع فيه فضائل ذلك اليوم وجمله من وقائعه وخصائصه ومميزاته بطرق مستوفيه، وصار مرجعا للعلماء الأعلام فى مسأله الإمامه، فاعتمدوا على هذا الكتاب المستطاب واستشهدوا بأخباره وتمسكوا بها. (الخصائص الفاطميه، انتشارات الشريف الرضى، ١٣٨٠ ش، ج ١، ص ٤٧) .

(المتوفى ٩٠٥ عده من مصادر كتابه البلد الأمين فيظهر وجوده عنده في التأريخ ويأتي في الغين كتاب الغدير متعدداً وكذا الغديرية و الغدير في الاسلام و الغدير في الكتاب والسنة والأدب وغيرها، وفي الفاء فيض القدير في حديث الغدير كما مر في (ج ٦، ص ٣٧٨) حديث الغدير متعدداً، ويأتي الإشاره إليه بعنوان خصائص يوم الغدير كما عبر به البياضى كما يأتي الخطاب المنير في ذكرى عيد الغدير.

ص: ٢٨٢

پژوهشی جدید در کتاب کافی

اشاره

پژوهشی جدید در کتاب کافی (۱)

سید محمدجواد شبیری

چکیده

نویسنده، در این نوشتار به بررسی بخش‌های مختلف کتاب الکافی پرداخته است. سپس تحت عناوینی چون الکافی در کلام بزرگان و دیدگاه دانشمندان درباره احادیث کافی، برجستگی‌های این کتاب را باز گفته و از روایان این کتاب و دیدگاه‌های مختلف در خصوص اعتبار روایان آن سخن گفته است.

بررسی صحت خبر عرضه کتاب بر امام عصر علیه السلام و قطعی‌الاعتبار بودن احادیث کافی موضوعات دیگری است که در این مقاله بدانها اشاره شده است. نویسنده، سپس به اسناد کافی اشاره کرده و شیوه‌های مختلف ارجح سند را بررسی نموده است. از دیگر مطالب این نوشته، می‌توان به مصادر کتاب الکافی و شمار روایان آن اشاره کرد.

مؤلف

ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی از محدثان نامی امامیه، مؤلف کتاب کافی، نخستین و مهم‌ترین کتاب از کتب اربعه حدیثی شیعه، وی با لقب کلینی شناخته می‌شود که منسوب به روستایی از توابع فشاپویه (در ری) می‌باشد.

انگیزه تألیف

مؤلف در مقدمه کتاب کسی را با عنوان اخی (برادر نسبی یا برادر دینی؟) مخاطب قرار داده که از اهل عصر شکایت کرده که به نادانی خو گرفته و از دانش دوری

ص: ۲۸۳

گزیده اند، آنها از طریق «استحسان» و تقلید پدران و «الاتکال علی عقولهم فی دقیق الأشياء و جلیلها» به دین رو آورده اند.

کلینی سپس به تفصیل بر لزوم علم آموزی از روی «علم و یقین و بصیرت» تأکید می ورزد، و از «ادیان فاسده و مذاهب مستشعه» که در عصر وی پدیدار شده شدیداً انتقاد می کند، وی بار دیگر نادرستی روش «الاستحسان و التقليد و التأویل من غیر علم و بصیره» را متذکر می شود.

وی در ادامه می گوید: تو یادآور شدی که اموری بر تو مشکل شده که به جهت اختلاف روایت در آنها، حقایق آنها را نمی شناسی و تو کسی را در نزد خود نمی یابی که با وی گفتگو کنی و بر دانش وی اعتماد ورزی، تو گفتی که دوست داری که در نزد تو کتابی «کافی» باشد که «جمیع فنون علم الدین» در آن گرد آمده باشد و دانش آموز بدان بسنده کند و هدایت جو بدان رو آورد، و کسی که علم دین و عمل بدان را با «الأثار الصحیحه عن الصادقین علیهما السلام و السنن القائمہ الّتی علیها العمل و بها یؤدی فرض اللّٰه عز و جل و سنته نبیّه صلی اللّٰه علیہ و آلہ» می خواهد از آن برگیرد.

وی سپس به قواعد باب تعارض اخبار اشاره کرده و بر «موافقت کتاب» و «مخالفت عامه» و اجماع به عنوان ضوابط ترجیح تکیه می کند ولی اشاره می کند که ما از این قواعد تنها اندکی را می شناسیم و لذا علم آن (شناخت روایات صحیح) را به ائمه علیهم السلام وا می نهمیم و به قاعده «تخیر» بسنده می کنیم.

کلینی در ادامه می گوید که شکر خدا را که تألیف آنچه را تو خواسته بودی میسر ساخت امیدوارم که به گونه ای باشد که می خواستی.

کلینی در خاتمه مقدمه اشاره می کند که کتاب «الحجه» را اندکی گسترش دادیم، هر چند حق آن را بطور کامل ادا نکردیم، وی امیدوار است که کتابی گسترده تر و کامل تر تألیف کند که تمام حقوق آن را بجا آورد.

وی کتاب خود را با «کتاب عقل» که مدار ثواب و عقاب بوده آغاز می کند.

در این مقدمه چند نکته قابل توجه است.

نکته اول: مؤلف در این کتاب به دنبال علم و یقین است و بر خودداری از عقل‌گرایی افراطی تکیه می‌کند.

نکته دوم: این کتاب جمیع فنون علم‌الدین را در بر دارد.

نکته سوم: وی کتاب را از «الآثار الصحیحه» جمع‌آوری کرده، این عبارت در ارزیابی احادیث کافی بسیار مد نظر بوده چنانچه خواهد آمد.

نکته چهارم: وی در اخبار متعارض، بیشتر بر قاعده «تخیر» تکیه می‌کند.

نکته پنجم: ظاهر عبارت مقدمه این است که پس از تألیف کتاب نگاشته شده، لذا احتمال عدول از مطالب آن، جا ندارد.

برخی از این نکته‌ها نیازمند به توضیح بیشتری است که در بحث‌های آینده بدان می‌پردازیم.

موضوع و تقسیم ابواب

در سده‌های اخیر کتاب کافی را که در ۸ مجلد تنظیم شده، به سه بخش تقسیم کرده‌اند:

بخش اصول کافی:

مجلد اول مشتمل بر کتاب‌های: العقل و الجهل، فضل العلم، التوحید، الحججه است.

مجلد دوم مشتمل بر کتاب‌های: الإیمان و الکفر، الدعاء، فضل القرآن، العشره است.

برخی از ابواب فقهی همچون «الفیء و الأنفال و الخمس» در لابه لای این ابواب دیده می‌شود.

بخش فروع کافی:

مجلد دوم تا هفتم مشتمل بر ابواب فقهی که در ضمن آنها کتاب‌هایی چون «الزی و التجمل و المروه» و «کتاب الدواجن» نیز جا گرفته است.

بخش روضه کافی: که مشتمل بر احادیث متفرقه می‌باشد.

این تقسیم با ملاحظاتی چند درباره آن، در مجموع پذیرفتنی است.

بدین ترتیب کتاب کافی روایات کلامی، اخلاقی، اجتماعی، تاریخی و... را در کنار

احادیث فقهی در خود جمع کرده و همچون سایر کتب اربعه اختصاص به احادیث فقهی و مانند آن ندارد.

بنابراین کافی گسترده ترین کتاب حدیثی شیعه از آثار قدماء دانشمندان امامی مذهب است که از حوادث روزگار مصون مانده و به طور کامل به دست ما رسیده است.

گفتنی است که برخی بدون ارائه هیچ دلیل قابل توجهی، در نسبت «کتاب روضه» به کلینی تردید کرده اند یا آن را از زمره کتاب های کافی ندانسته اند (۱) با این که نجاشی و شیخ طوسی تصریح کرده اند که روضه، آخرین کتاب کافی است، (۲) اسناد این مجلد هم دقیقاً همان اسناد شناخته شده کلینی است. (۳)

بنابراین بی شک «کتاب روضه» جزء پایانی کافی است. البته تفاوت های اندکی بین این مجلد و سایر مجلدات کافی وجود دارد همچون عدم باب بندی این مجلد، که کاملاً طبیعی می نماید و هیچ گونه ارتباطی با عدم انتساب کتاب به کلینی ندارد.

گفتنی است که در تنظیم ابواب فقهی کافی، مشابهت هایی بین این کتاب و کتب سی گانه حسین بن سعید دیده می شود، (۴) ظاهراً کلینی در تنظیم ابواب به این کتاب نیز نظر داشته است.

کافی در کلام بزرگان

نجاشی پس از ستایش بسیار از کلینی می گوید: «صنّف الكتاب الكبير المعروف بالکلینی یسمی الکافی فی عشرين سنه»، گویا مراد وی این است که این کتاب به نام کتاب کلینی معروف بوده هرچند نام اصلی آن کافی است.

مراد از تألیف این کتاب در مدت بیست سال، نیز می تواند از آغاز زمان جمع آوری احادیث، و پیش از درخواست تألیف کتاب باشد. چه بعید بنظر می رسد که مؤلف،

ص: ۲۸۶

۱-۱. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۶۱.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۳۹۴، ش ۶۰۳.

۳-۳. تجرید الأسانید، ص ۷ و ۸؛ خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۲۱، ص ۵۳۶.

۴-۴. رجال نجاشی، ص ۵۸، ش ۱۳۶؛ فهرست شیخ، ص ۱۵۰، ص ۲۳۰.

درخواست تألیف کتاب را پس از بیست سال پاسخ گفته باشد، بنابراین طبیعی این است که کلینی مدت ها قبل از درخواست تألیف، در فکر تألیف این کتاب بوده و سال ها صرف تهیه مقدمات کار کرده و تنها تنظیم نهایی کتاب پس از درخواست سائل صورت گرفته باشد. (۱)

شیخ مفید کتاب کافی را «من أجل كتب الشيعة و أكثرها فائدة» می داند. (۲)

شهید اول (۷۸۶ق) در وصف آن می گوید: لم يعمل للإمامیه مثله، (۳) نظیر این داوری را محقق کرکی (م ۹۴۰ق) ارائه کرده است. (۴)

ملا محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق) می گوید: لم یصنّف فی الإسلام مثله (۵) ستایش از این کتاب در کلام سایر بزرگان و فقها تکرار شده است.

دیدگاه دانشمندان درباره احادیث کافی

درباره اعتبار احادیث کافی دیدگاه های چندی میان دانشمندان امامی دیده می شود.

دیدگاه نخست: هرچند کتاب کافی از کتب مرجع و معتمد بوده و مدار استنباط احکام می باشد، ولی این بدان معنا نیست که احادیث آن به ارزیابی سندی نیازمند نباشد. این دیدگاه اکثریت علما بویژه علمای اصولی مسلک می باشد.

دیدگاه دوم: تمام احادیث این کتاب قطعی الصدور می باشند. این دیدگاه از سوی اخباریان افراطی همچون ملا-امین استرآبادی و ملا خلیل قزوینی مطرح شده است.

دیدگاه سوم: تمام احادیث این کتاب، حجت و معتبر است، هرچند صدور آن قطعی نباشد. این دیدگاه اخباریان معتدل می باشد.

دیدگاه چهارم: احادیث این کتاب، همگی ذاتا معتبر است و نیاز به بحث سندی

ص: ۲۸۷

۱-۱. تجرید الأسانید، ج ۱، ص ۱۲.

۲-۲. تصحیح الاعتقاد، ص ۷۰ در نقل محدث نوری حرف «من» نیامده است، خاتمه مستدرک، ج ۲۱، ص ۴۶۴.

۳-۳. بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۸۸.

۴-۴. بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۶۳، و نیز ص ۷۵.

۵-۵. بحار الأنوار، ج ۱۱۰، ص ۶۹. [۱]

ندارند، ولی در هنگام تعارض احادیث، مراجعه به اسناد آنها تعیین کننده می باشد.

این دیدگاه را مرحوم مجلسی در مقدمه مرآة العقول ارائه داده، وی مسلک خود را مسلکی بینابین اخباری و اصولی می داند، البته در دیدگاه سوّم نوعی ابهام دیده می شود که آیا معتقدان بدان در هنگام تعارض احادیث از مراجعه به اسناد خودداری می ورزند یا خیر؟

دیدگاه درست: بهر حال، ظاهراً نظر دانشمندان نزدیک به عصر کلینی، همان نظر نخست باشد، شیخ مفید و سید مرتضی به صراحت برخی از احادیث کافی را نادرست می دانند و صدور آنها را از ائمه معصومین علیهم السلام انکار می کنند. (۱)

شیخ طوسی نیز در مواردی چند به ضعف سند روایت کافی تصریح کرده است، (۲) بویژه وی درباره «سهل بن زیاد» - که نزدیک به دو هزار روایت از وی در کافی نقل شده - می گوید: و هو ضعیف جدا عند نقاد الأخبار (۳) مقایسه کنید با رجال شیخ. (۴)

تعبیر «ضعیف جداً» در کتاب های تهذیب و استبصار درباره راویان دیگری بکار رفته که نام همگی در کافی بکار رفته و گاه کلینی بسیار از آنها روایت کرده است:

- محمد بن سنان، (۵) از وی بیش از چهارصد روایت در کافی نقل شده است.

- علی بن حدید، (۶) وی در بیش از هفتاد روایت کافی واقع است.

- أبو البختری وهب بن وهب، (۷) وی در حدود ۲۰ حدیث در کافی دارد.

- أحمد بن هلال، (۸) از وی ده روایت در کافی نقل شده است.

این قرائن و قرائن دیگر نشان می دهد که شیخ طوسی به اعتبار سندی احادیث کافی معتقد نیست و بررسی اسناد این کتاب را لازم می داند.

ص: ۲۸۸

۱-۱) . معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۳۱ - ۳۴؛ مع الکلینی و کتابه الکافی، ص ۲۴۳ - ۲۴۶.

۲-۲) . معجم الرجال، ج ۱، ص ۲۸.

۳-۳) . الاستبصار، ج ۳، ص ۲۶۱، ذیل ح ۹۳۵.

۴-۴) . رجال الشيخ، ص ۳۸۷، ش ۵۶۹۹.

۵-۵) . تهذیب، ج ۷، ص ۳۶۱، ذیل ح ۱۴۶۴؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۲۲۴، ذیل ح ۸۱۱.

۶-۶) . الاستبصار، ج ۳، ص ۹۵، ذیل ح ۳۲۵ و نیز ج ۱، ص ۴۰، ذیل ح ۱۱۲.

۷-۷) . تهذیب، ج ۹، ص ۷۷، ذیل ح ۳۲۵ و نیز الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸، ذیل ح ۱۳۴؛ ج ۴، ص ۸۹، ح ۳۴۰.

٨-٨. الاستبصار، ج ٣، ص ٣٥١، ذيل ح ١٢٥٣ و نيز ج ٣، ص ٢٨، ذيل ح ٩٠؛ تهذيب، ج ٩، ص ٢٠٤، ح ٨١٢ أ

درباره دیدگاه شیخ صدوق درباره کافی گفته اند که چون وی در مورد برخی روایات کافی با صراحت می گوید که بدانها فتوا نمی دهد، بنابراین وی تمام احادیث کافی را صحیح نمی داند.

ولی این استدلال تنها دلیل بر آن است که صدوق تمام روایات کافی را حجت فعلی نمی داند، ولی این امر دلیل بر آن نیست که وی احادیث کافی را ذاتا معتبر نمی داند، چه ممکن است فتوا ندادن وی بدان روایات با وجود اعتبار ذاتی به جهت تعارض آنها با روایات معتبرتر باشد.

استدلال دیگری در این زمینه صورت گرفته که أبو عبد الله نعمه از شیخ صدوق درخواست تألیف کتابی برای عمل به مضامین آنها نموده، اگر شیخ صدوق تمام احادیث کافی را صحیح می دانست، مناسب بود که وی را به این کتاب ارجاع دهد و خود کتاب من لا یحضره الفقیه را ننگارد.

ولی این استدلال از جهات مختلف ناتمام است:

اولاً: لازمه صحیح دانستن تمام احادیث کافی این نیست که شیخ صدوق به تمام آنها فتوا می دهد، زیرا چه بسا روایات صحیح که بخاطر معارض کنار نهاده می شود بویژه با توجه به اختلاف دیدگاه شیخ صدوق و شیخ کلینی در مرجحات باب تراحم و این نکته که شیخ کلینی معمولاً به قاعده تخیر پای بند است و شیخ صدوق در اندک مواردی این قاعده را بکار می گیرد.

ثانیاً: اگر تمام احادیث کافی هم قابل فتوا باشد، الزاماً تمام روایات قابل فتوا در کافی نیست، روایاتی که در فقیه وارد شده و در کافی نیست بسیار زیاد است، بنابراین تألیف فقیه می تواند به جهت درج این روایات جدید باشد.

ثالثاً: کافی کتابی گسترده است در ابواب مختلف دینی (و نه خصوص فقه)، و در نقل احادیث، سند بطور کامل نقل می گردد، و لذا این کتاب برای تأمین هدف درخواست کننده که چه بسا کتابی در حجم متوسط می خواسته، مفید بنظر نیامده است.

استدلالات دیگری هم در این زمینه صورت گرفته که از ذکر و مناقشه آنها در می گذریم.

با این حال قرائن نشان می دهد که شیخ صدوق، به صحت تمام احادیث کافی حکم نمی کند:

۱. وی پس از نقل روایتی از کافی، به فتوا ندادن بدان و فتوا دادن به روایت معارض از امام حسن عسکری علیه السلام اشاره کرده می افزاید: و لو صحَّ الخبران جميعاً لكان الواجب بقول الأخير عليه السلام... (۱) بکار گرفتن واژه «لو»، لا اقل از تردید وی در صحت این روایت حکایت می کند.

۲. شیخ صدوق، درباره روایت صلاه غدیر آورده که استاد وی ابن ولید این روایت را صحیح نمی دانست و می گفت که این حدیث از طریق محمد بن موسی الهمدانی نقل شده که کذاب و غیر ثقه بود، شیخ صدوق می افزاید: هر روایتی که استاد ما بر آن صححه نگذارد در نزد ما متروک و غیر صحیح است. (۲)

محمد بن موسی الهمدانی، در نزد ابن ولید واضع کتاب خالد بن عبد الله بن سدير و دو اصل زید زراد و زید فرسی معرفی شده است، (۳) لذا شیخ صدوق از روایت این کتاب ها خودداری کرده است، با این حال محمد بن موسی (الهمدانی) در ۲۰ روایت کافی واقع است.

۳. ابن ولید و به تبع وی شیخ صدوق افراد بسیاری را که در اسناد کتاب نوادر الحکمه واقعد استثناء کرده، از نقل روایات آنها خودداری کرده اند، اکثر این افراد در اسناد کافی واقعد.

۴. شیخ صدوق درباره روایانی چند به ضعیف بودن آنها یا فساد مذهب ایشان تصریح کرده، اشاره می کند که به روایات منفرد آنها فتوا نمی دهد، این افراد همگی در اسناد کافی واقعد و گاه روایت کلینی از آنها بسیار زیاد است:

- سکونی، (۴) نام وی در بیش از ۴۵۰ روایت کافی وارد شده است.

ص: ۲۹۰

۱-۱. الفقیه، ج ۴، ص ۲۰۳، ذیل ح ۵۴۷۲.

۲-۲. الفقیه، ج ۲، ص ۹۰، ذیل ح ۱۸۱۷.

۳-۳. فهرست طوسی، ص ۱۷۴، ش ۲۶۹ و ص ۲۰۱، ش ۲۹۹ و ۳۰۰. [۱]

۴-۴. الفقیه، ج ۴، ص ۳۴۴، ذیل ح ۵۷۴۵.

- سماعه بن مهران، (۱) نام وی در بیش از ۳۵۰ روایت کافی دیده می شود.

- وهب بن وهب (۲) وی در حدود ۲۰ روایت در کافی دارد.

بنابراین اگر به فرض شیخ صدوق روایات این افراد را در کافی صحیح بدانند، این امر با اعتماد به قرائن خارجی است و نه با تکیه بر قرائن داخلی (اعتبار راویان سلسله اسناد).

با عنایت به آنچه گذشت درمی یابیم که دیدگاه اخباریان در میان دانشمندان مهم عصور گذشته سابقه ندارد، بویژه دیدگاه افراطی آنها مبنی بر قطعی الصدور بودن احادیث کافی که مؤلف هم بدان باور نبوده است، لذا با تعبیر «أرجو أن یکون بحیث توخیت» درباره تالیف خود یاد می کند (۳). (۴)

دیدگاه اخباریان افراطی

ادعای عرضه کافی بر امام زمان علیه السلام

دیدگاه اخباریان افراطی مبنی بر قطعی الصدور بودن احادیث کافی، دیدگاه ضعیف و غیر قابل اعتنایی است و نیاز به بررسی تفصیلی درباره آنها نیست، ما در اینجا تنها به بررسی ادعای عرضه کافی بر حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه می پردازیم که می تواند به عنوان دلیل بر قطعی الصدور بودن یا قطعی الاعتبار بودن احادیث کافی مطرح گردد.

گاه بدون ارائه هیچ مدرک گفته می شود که این کتاب پس از اتمام تألیف توسط نواب اربعه بر حضرت عرضه شده و حضرت فرموده یا بر نسخه عرضه شده نگاشته:

«الکافی کاف لشیعتنا»، این سخن که به نقل ملا خلیل قزوینی از برخی مشایخ عصر خود ذکر شده هیچ مدرک روایتی ندارد. چنانچه محدث استرآبادی که خود احادیث

ص: ۲۹۱

۱-۱. الفقیه، ج ۲، ص ۱۲۱، ذیل ح ۱۹۰۲.

۲-۲. الفقیه، ج ۴، ص ۳۵، ذیل ح ۵۰۲۳.

۳-۳. مقدمه کافی.

۴-۴. منابع: - دروس رجال آیت الله شبیری زنجانی، جلسه ۱۱ و ۱۲ (نوار این درس ها موجود است)؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۲۲ - ۳۶؛ [۱] مع الکلینی و کتابه الکافی، ۲۳۹ - ۲۴۶.

کافی را قطعی الصدور می داند بر بی اصل بودن این سخن تصریح می کند. (۱)

بنظر می رسد که این جمله از حدیث معانی الأخبار (۲) منقول از امام صادق علیه السلام برگرفته شده که در تفسیر «کهیص» فرموده اند: «کاف»، کاف لشیعتنا، «هاء» هاد لهم، . . . برخی تقریب فنی تری برای این ادعا ارائه کرده گفته اند که کلینی معاصر نواب اربعه بوده و در بغداد شهر نواب می زیسته و در امر حدیث بسیار با احتیاط رفتار می کرده، لذا ۲۰ سال تألیف کتاب به طول انجامیده.

بنابراین محال یا بسیار بعید می نماید که وی با این که به ناحیه مقدسه نزدیک بوده و پرسش برای وی میسر بوده و دانستن صحت و سقم احادیث کتاب از اهمیت زائد الوصفی برخوردار بوده که سستی در آن جایز نبوده، با این همه از عرضه کتاب خودداری کرده باشد، و از میزان اعتبار کتابی که تا روز قیامت ملاک عمل مردمان باشد پرسش نکرده باشد!

در تکمیل این استدلال باید افزود که کتاب کافی در سال ۳۲۷ پیش از مرگ آخرین نایب حضرت در ۳۲۸ یا ۳۲۹ در بغداد عرضه شده لذا تألیف کتاب پیش از این تاریخ و در زمان حیات نایبان حضرت به انجام رسیده است ولی این استدلال از زاویه های گوناگون نادرست است:

۱. کلینی هیچ روایت مستقیم از نواب اربعه در کافی ندارد و روایت غیر مستقیم وی هم از ایشان بسیار اندک است، این امر نشان می دهد که وی هیچ ارتباط ویژه ای با آنها نداشته است.

۲. هیچ دلیلی در دست نیست که کلینی در هنگام تألیف کافی در بغداد بوده است.

وی هر چند ظاهراً پیش از سال ۳۱۰ به عراق سفر کرده ولی موطن وی «ری» بوده و ظاهراً کتاب را در این شهر تألیف کرده و تنها در اواخر عمر خود به بغداد هجرت کرده و در این شهر در گذشته و به خاک سپرده شده است.

۳. نواب اربعه در جوّ تقیه آمیز شدیدی زندگی می کرده اند، بیم از خلفای جور که

ص: ۲۹۲

۱-۱. خاتمه مستدرک، ج ۲۱، ص ۴۷۰.

۲-۲. معانی الأخبار، ص ۲۸، ح ۶.

به عنوان یکی از اسباب غیبت حضرت در روایات مطرح شده عملکرد ویژه ای را از سوی نایبان آن حضرت ایجاب می کند، بنابراین چه بسا آن بزرگواران نمی خواسته اند که در مسائلی که طرق ظاهری برای حل آن وجود دارد، ارتباطی با شیعیان داشته باشند، شاید به همین جهت نواب اربعه هیچ یک به عنوان مرجع علمی طایفه امامیه مطرح نبوده اند.

ارتباط شیعیان با نواب بیشتر برای حل معضلاتی بوده که تنها از طریق غیبی حل می گردد، به عنوان نمونه درخواست علی بن بابویه برای بچه دار شدن، تقاضای ابو غالب زراری برای حل مشکل جدی خود با خانواده و... در همین راستا قرار می گیرد.

برای آشنا شدن با عملکرد نواب حضرت در فضای تقیه، به این ماجرا بسنده می کنیم که جناب حسین بن روح به جهت تقیه مجبور به شرکت در مجلس مقتدر عباسی بوده، وی به ناچار در این مجلس بر تفضیل خلفای ثلاثه بر حضرت امیر علیه السلام تصریح می کند و کسی از شیعیان که به طور خصوصی بر این مطلب ایراد گرفته تأکید می کند که اگر از این اعتراضات بکند، از او کناره می جوید.

وی خادم خود را که معاویه را لعن کرده از کار بر کنار کرده و وساطت ها برای باز گرداندن وی بی اثر می باشد. (۱)

با توجه به چنین جو مخاطره آمیز اقدام به عرضه کتاب مفصّلی همچون کافی طبیعی بنظر نمی آید.

۴. اساساً رسم عرضه کتاب بر ائمه علیهم السلام رسم شایعی نبوده، نسبت کتب عرضه شده به کتب عرضه نشده اندک است.

(۲)

۵. عرضه کتاب بر نایبان امام زمان علیه السلام بسیار نادر است، تنها کتاب التکلیف شلمغانی است که بر جناب حسین بن روح عرضه شده است که این امر به جهت ویژگی خاص شلمغانی بوده که سابقاً از وابستگان نظام وکالت بوده ولی سپس منحرف گشته، مشکلات اجتماعی عقیدتی ویژه ای برای جامعه شیعی فراهم کرده است.

ص: ۲۹۳

۱-۱. غیبه طوسی:، ص ۳۸۴/۳۴۷ - ۳۸۶/۴۸۹.

۲-۲. ر. ک: مع الکلینی و کتابه الکافی: ۲۳۳ - ۲۳۵.

کتاب فوق نیز در تمام خانه های شیعیان حضور داشته، لذا بررسی صحت و سقم آن بطور جدی لازم بوده است و مسأله مهم هم در این زمینه این بوده که آیا شلمغانی خود روایاتی از این کتاب را جعل کرده است یا خیر؟ آیا در این کتاب تدلیس شده یا خیر؟ و این گونه احتمالات در مورد کافی نبوده است.

از سوی دیگر احتمالاً کتاب شلمغانی سند نداشته، لذا بررسی صحت و سقم مطالب آن از طریق بررسی اسناد روایات میسر نبوده است لذا نمی توان کافی را بدان قیاس کرد.

گفتنی است که شیخ طوسی پس از نقل ماجرای عرضه کتب شلمغانی (معروف به ابن اَبی عزاقر) بر حسین بن روح، با سند از قول سلامه بن محمد نقل می کند که شیخ حسین بن روح رضی الله عنه کتاب التادیب را به قم فرستاد و از جماعه فقهاء خواست که در این کتاب بنگرند و مطلبی را که با آن مخالف هستند بیان کنند.

فقهای قم در پاسخ به وی نوشتند که تمام مطالب آن صحیح است مگر این نکته که زکات فطره در طعام (گندم) نصف صاع است ولی به نظر ما در طعام همچون شعیر است و زکات فطره آن یک صاع است. (۱)

روشن نیست که کتاب التادیب چه کتابی است و مؤلف آن کیست؟ و آیا در نام این کتاب تحریفی رخ نداده است.

بهر حال این ماجرا نشان می دهد که حسین بن روح در ارزیابی کتاب ها نظر فقهای قم را جویا می شده است نه این که خود کتاب را بر حضرت عرضه کند، از این امر برمی آید که بنا نبوده است که روش اخذ و اقتباس و ارزیابی احادیث از روش های غیر متعارف صورت گیرد.

بهر حال غیر از این دو کتاب، ارزیابی هیچ کتابی از کتاب های قرن سوم از سوی نایبان امام زمان علیه السلام انجام نگرفته است.

۶. اگر کافی بر امام زمان علیه السلام عرضه شده بود، آیا کلینی خود در مقدمه کتاب یا در

ص: ۲۹۴

۱-۱. غیبه طوسی، ص ۳۹۰/۳۵۷. [۱]

هنگام روایت آن بر شاگردان و یا شاگردان وی بدین امر تصریح نمی کرد، آیا مؤلفان کتب رجالی همچون شیخ طوسی و أبو العباس نجاشی که متذکر کتب عرضه شده بر ائمه در کتب خود شده اند، بر این امر تصریح یا اشاره نمی کردند؟

چگونه می تواند چنین امری تحقق یافته باشد در حالی که در هیچ مصدری از مصادر قدماء اندک اشاره ای بدان نشده و نخستین بار از سوی سید بن طاوس به این احتمال اشاره رفته است. (۱)

بنابراین می توان به اطمینان بر نادرستی ادعای عرضه کافی بر امام زمان علیه السلام تأکید ورزید. (۲)

دیدگاه اخباریان معتدل

قطعی الاعتبار بودن احادیث کافی

ادله چندی بر اعتبار تمام احادیث کافی ذکر شده (۳) که نگاهی گذرا بر این ادله و پاسخ آنها می افکنیم:

دلیل اول: مدایح بسیار از کافی و مؤلف آن در کلمات بزرگان صورت گرفته که از آنها اعتبار احادیث کافی استفاده می گردد، از جمله در مورد کافی گفته شده است: «لم يعمل مثله»، بی نظیر بودن کافی و مؤلف آن به جهت حجم گسترده کتاب وی نیست مجموعه های گسترده تر از کافی در آن زمان وجود داشته اند، همچون محاسن برقی و نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی اشعری، بلکه به جهت اتقان کتاب است.

از سوی دیگر در مورد اصول اربع مائه علما فرموده اند که اعتبار آنها مسلم است و نیاز به سند ندارد، بنابراین اگر کافی، کتابی است بی نظیر، باید امتیاز اصول را به همراه امتیازات دیگر دارا باشد.

ص: ۲۹۵

۱- ۱). فتح الأبواب، ص ۱۸۲.

۲- ۲). منع اصلی بحث: دروس قواعد رجالی آیت الله شبیری زنجانی، جلسه ششم. منابع دیگر: تجرید أسانید الکافی، ج ۱، ص ۸ و ۹؛ مع الکلینی و کتابه الکافی، ۲۳۲ - ۲۳۹؛ خاتمه مستدرک، ج ۲۱، ص ۴۷۰ و ۵۳۶ و صفحات دیگر.

۳- ۳). خاتمه مستدرک، ج ۲۱، ص ۴۶۳ - ۵۰۵.

در مورد برخی کتب دیگر هم گفته اند که مطالب کتاب آنها مورد قبول است همچون علی بن حسن طاهری که شیخ طوسی درباره وی نوشته: له کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم،^(۱) بنابراین باید این ویژگی درباره کافی هم باشد.

پاسخ: صرف نظر از این که بسیاری از مدائح کافی و کلینی از علمایی همچون شهید اول و متأخران از وی می باشد که نمی تواند به عنوان حجت تعبدی مطرح گردد و تنها باید به عنوان مقدمه برای حصول اطمینان بدان ها نگریست، این دلیل از نواقصی برخوردار است.

اولاً: بی نیازی کتب اصول از مراجعه سندی، کلامی است بی دلیل، شیخ طوسی در عده الأصول در پذیرش روایتی که در اصل مشهور هم وارد شده این قید را آورده است: و کان راویه ثقه لا ینکرون حدیثه.

ثانیاً: مجرد نقل روایت از ضعیف، با اتقان کتاب منافات ندارد، کلینی اسناد احادیث را ذکر کرده، تا هر کس بخواهد از طریق بررسی آنها صحت و سقم روایات را بدست آورد، بویژه نقل با واسطه از ضعیف به هیچ وجه نقطه ضعفی برای راوی تلقی نمی گردد، آنچه به عنوان روش ناپسندیده برای راویان مطرح بوده نقل بی واسطه از ضعیفاست، آن هم نقل بسیار نه نقل اندک.

بنابراین با تمسک به مدایح کافی نمی توان نقل روایت ضعیف را در کافی نفی کرد بویژه روایاتی که در باب مستحبات باشد که ممکن است نقل آن به جهت قاعده «تسامح در ادله سنن» باشد، یا روایاتی که مضمون آن مطابق سایر روایات معتبر بوده و به عنوان تأیید ذکر می گردند.

یا روایات اخلاقی که عقل عملی بر درستی آن حکم می کند، یا روایاتی که کنار هم قرار گرفتن آنها یقین می آفریند هر چند تک تک آنها معتبر نباشند همچون احادیث کلامی مانند احادیث «کتاب الحجّه» کافی یا... .

ص: ۲۹۶

(۱- ۱). فهرست طوسی، ص ۲۷۲، ش ۳۹۱. [۱]

ثالثاً: معنای بی نظیر بودن کتاب این نیست که تمام امتیازات سایر کتب را داراست، بلکه معنای آن این است که هیچ کتابی در مجموع امتیازات به پای این کتاب نمی رسد، هر چند ممکن است کتابی امتیاز خاصی هم داشته باشد که کافی فاقد آن باشد.

دلیل دوم و پاسخش: با توجه به آنچه گفته شد، پاسخ دلیل دوم اعتبار کافی هم روشن می گردد که به عبارت «أوثق الناس فی الحدیث و أثبتهم» در مدح کلینی تمسک شده است با این بیان که کسانی چون تمام اصحاب اجماع یا خصوص ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی و برخی از راویان دیگر تنها از ثقات روایت می کنند، پس حتماً کلینی هم چنین خصلتی داشته است و گر نه، استوارترین و موثق ترین مردم در حدیث خوانده نمی شد.

دلیل سوم: کتاب کافی به تصریح نجاشی در ۲۰ سال تألیف شده است، اگر کلینی به اعتبار تک تک روایات در هنگام تألیف این کتاب نظر نداشت، نیاز به این زمان طولانی نداشت.

پاسخ: اولاً امکانات کلینی و میزان کتاب های در دسترس وی معلوم نیست و چه بسا زمانی طولانی صرف تهیه کتاب های لازم نموده باشد.

ثانیاً: تهیه نسخه های معتبر از کتاب ها و مقابله آنها با یکدیگر خود زمان زیادی لازم دارد.

ثالثاً: تنظیم ابواب مناسب و قرار دادن روایات در جای خود و ترتیب پسندیده روایات یک باب، تلخیص در شیوه نقل احادیث یکسان با اسناد مختلف با بهره گیری از روش تحویل و... هر یک زمان گسترده ای می طلبد و نمی توان با قرینه تألیف کتاب در بیست سال، فعالیت دیگری برای مؤلف همچون بررسی اسناد تک تک روایات به اثبات رسانید.

گفتنی است که تنظیم ابواب کافی با وجود برخی مشابهاً بین این کتاب و کتاب های پیشین بویژه «کتب سی گانه» حسین بن سعید، کاملاً ابتکاری است، کسانی که بین صحیح بخاری و «کتاب کافی» مقایسه کنند برتری خیره کننده ترتیب کافی را در

می یابند. به گفته مجلسی اول، همچون کافی کتابی در نظم درست ابواب و احادیث دیده نشده است. (۱)

نکته دیگری که بر آن تأکید می کنیم آن است که سخن ما در اینجا تنها نفی این دلیل است، و گرنه ممکن است کسی با قرائن دیگر همچون عبارت مقدمه کافی، نظر وی نسبت به صحت تمام احادیث کافی را نتیجه بگیرد که بررسی آن خواهد آمد.

از سوی دیگر سخن در این است که آیا کلینی تمام احادیث کافی را معتبر می داند یا خیر؟ و گرنه در این که کلینی، اعتبار احادیث را در هنگام گزینش - فی الجملة - در نظر گرفته است بحثی نیست.

دلیل سوم اگر صحیح باشد، نیاز به افزودن یک مقدمه دیگر است که صحیح دانستن احادیث کافی از سوی مؤلف، برای دیگران حجیت دارد، درباره این مقدمه پس از این سخن خواهیم گفت.

ادله دیگری بر اعتبار احادیث کافی ذکر شده که به دلیل نادرستی آشکار آنها بدان ها نمی پردازیم، مثلاً برخی گفته اند که قطعاً ائمه به عمل کلینی راضی بوده اند، ولی این امر دلیل بر اعتبار تمامی احادیث کافی نیست، چنانچه قطعاً ائمه به تألیف جوامع متأخر همچون وسائل و بحار راضی بوده اند با این که تمام احادیث آنها از اعتبار برخوردار نیست.

دلیل اصلی در اعتبار احادیث کافی عبارت مؤلف در مقدمه کتاب است که پیشتر نقل شد.

دلیل اصلی اعتبار احادیث کافی

شهادت کلینی

درباره این دلیل دو مرحله باید بحث شود:

مرحله اول: آیا عبارت مقدمه کافی گواهی به اعتبار و صحت تمامی احادیث کافی تلقی می گردد؟

ص: ۲۹۸

مرحله دّوم: آیا این گواهی، برای دیگران حجّت شرعی است؟

در مرحله اوّل، نخست باید مفهوم صحیح در نزد قدما و فرق آن با اصطلاح متأخران روشن گردد. متأخران بر

مبنای اوصاف راویان، احادیث را به چهار قسم: صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم کرده اند، این تقسیم نخستین بار توسط سید احمد بن طاوس (م ۶۷۳ق) بکار گرفته شده و به دست شاگرد وی، علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ق) شایع شده است.

در این اصطلاح ظاهراً روایتی که راویان آن امامی عادل ضابط باشند و بدون ارسال به معصوم علیه السلام منتهی گردد، صحیح شمرده می گردد، هر چند قرائنی در کار باشد که نشان دهد که راوی در این روایت خاص اشتباه کرده و عدم صدور آن از معصوم علیه السلام قطعی باشد.

قدماء با چنین اصطلاحی آشنا نبوده، بلکه صحیح را به معنای لغوی آن به مفهوم کامل (در مقابل ناقص) یا سالم (در مقابل بیمار) یا ثابت الانتساب بکار می برده اند و مراد از آن حدیثی بوده است که صدور آن از معصوم علیه السلام به اثبات رسیده باشد، هر چند اثبات آن با حجّت شرعی باشد نه اطمینان یا قطع انسان.

به نظر می رسد که صحیح در کلام قدما، الزاما به معنای حدیث مورد عمل و فتوا نبوده، چه ممکن است روایتی از معصوم صادر شده ولی از روی تقیه باشد، لذا عمل بدان جایز نباشد، از این رو در اخبار علاجیه از صحت دو حدیث متعارض سخن به میان رفته است. (۱)

هم چنین در کلمات فقهای متقدم صحیح بودن اخبار متعارض مطرح است. (۲)

بهر حال صحیح در استعمال قدما، در مورد احادیث غیر امامیه هم بکار می رود، و رابطه بین صحیح در نزد قدما و صحیح در اصطلاح متأخران عموم و خصوص من وجه است، زیرا احادیث راویان امامی که عدم صدور آنها قطعی باشد تنها در نزد

ص: ۲۹۹

۱- ۱). العیون، ج ۲، ص ۲۰، ح ۴۵، و نیز ر. ک. کافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

۲- ۲). الفقیه، ج ۴، ص ۲۰۳، ذیل ح ۵۴۷۲؛ تهذیب، ج ۲، ص ۷۵، ذیل ح ۲۷۷، و ص ۲۱۳، ذیل ح ۸۳۴؛ و ج ۳، ص ۱۹۳، ذیل ح ۴۴۱؛ و ج ۹، ص ۷۷، ذیل ح ۳۲۵.

متأخران صحیح خوانده می شود و همین طور احادیثی که راویان غیر امامی نقل کرده یا از راه دیگر صدور آنها ثابت شده باشد، تنها در استعمال قدما صحیح می باشد.

بررسی شهادت شیخ کلینی

مرحله اول: بررسی شهادت کلینی به صحت تمام احادیث کافی (بحث صغروی)

مؤلف در مقدمه کافی، پس از اشاره به درخواست تألیف کتابی مشتمل بر «الآثار الصحیحه عن الصادقین علیهما السلام و السنن القائمہ الّتی علیہا العمل» می افزاید: و قد یتیر اللّٰه - و له الحمد - تألیف ما سألت، و أرجو أن یکون بحیث توخیت، فمهما کان فیہ من تقصیر، فلم تقصر نیتنا فی إهداء النصیحه إذ کانت واجبه لإخواننا و أهل ملتنا.

برخی با توجه به کلمه «أرجو» شهادت جزمی کلینی را انکار کرده اند، ولی شهادت کلینی با توجه به قبل و بعد این عبارت کاملاً روشن است و این عبارت با قبل و بعد متعارض نیست.

در توضیح این امر می گوئیم که سائل، یک هدف و محبوب نخستین داشته که گردآوری احادیث صحیح واقعی می باشد، ولی تأمین کامل این هدف از توان کلینی بیرون است، لذا درخواست سائل محدود به گردآوری احادیثی است که در توان کلینی بوده و به عقیده وی صحیح و معتبر می باشد، لذا کلینی درخواست سائل را پاسخ گفته است ولی مطمئن نیست که هدف نخستین وی را برآورده کرده باشد و عقیده وی در صحت احادیث مطابق با واقع باشد، هرچند شرعاً این عقیده حجت و معتبر است.

بنابراین اصل شهادت کلینی غیر قابل انکار است، ولی سخن در این است که آیا وی تمام احادیث کتاب را صحیح (ثابت الانتساب) می داند؟ پاسخ سؤال منفی است.

در توضیح این امر می گوئیم، گاه مؤلف احادیث چندی را ذکر می کند که در یک جهت مشترک هستند همچون احادیث ابواب «کتاب الحجّه» که در اثبات امامت ائمه معصومین علیهم السلام و مناقب و کرامات و مقامات آنها مشترک است، در این موارد لازم نیست تمام احادیث باب ثابت الانتساب باشند، بلکه همین مقدار که در اثبات هدف

از انعقاد عنوان باب، دخالت داشته باشند کافی است، لذا در «کتاب الحجّه» نام راویانی گمنام بسیار دیده می شود که در هیچ سند دیگری وارد نشده اند و بسیار بعید می نماید که کسی تمام آنها را ثابت الوثاقه بداند.

از سوی دیگر در مورد احادیث آداب و سنن نیز می توان گفت که ذکر آنها در «کتاب کافی» با هدف مؤلف ناسازگار نیست، هرچند سند آنها صحیح نباشد و قاعده «تسامح در ادله سنن» اعتبار آنها را نیز ثابت نکند، زیرا همین مقدار که با توجه به «قاعده تسامح» می توان این احادیث را ملاک عمل قرار داد، برای ذکر آنها در کافی، کفایت می کند.

بنابراین شهادت کلینی به اعتبار تمامی احادیث کافی ثابت نیست.

مرحله دوم: بررسی اعتبار شهادت کلینی (بحث کبروی)

پیش از آغاز بحث اشاره به این نکته لازم است که عبارت مقدمه کافی صریح می نماید که پس از پایان تألیف کتاب نگاشته شده، پس احتمال عدول از تصمیم نخستین یا غفلت از هدف تألیف در کار نیست.

مهم ترین اشکال در اعتبار احادیث کافی این است که کلمه «صحیح» در کلام کلینی به اصطلاح متأخران بکار نرفته، بلکه به معنای لغوی و به معنای ثابت الانتساب می باشد که این امر می تواند به جهت قرائن خارجی باشد که در اعتبار آنها اختلاف نظر وجود دارد، لذا حجیت شرعی ندارد.

شیخ بهایی اموری را که سبب ایجاد وثوق و اطمینان به خبر باشد در کتاب مشرق الشمسین برشمرده از جمله:

- تکرار روایت در چند اصل

- تکرار اسناد روایت در یک اصل

- وجود روایت در کتاب اصحاب اجماع

- وجود روایت در کتب عرضه شده بر ائمه

- وجود روایت در کتب معتبر پیشین خواه مؤلفان آنها امامی صحیح المذهب باشند یا نباشند.

محدث نوری بر این باور است که این امور همگی به وثاقت به معنای اعم (که با فساد مذهب سازگار است) باز می گردد.

(۱)

ولی این مطلب صحیح نیست، تکرار یک حدیث در چند کتاب الزاماً به معنای وثاقت راویان حدیث نیست، بلکه نفس تکرار اطمینان آور است که البته افراد در سرعت یا کندی اطمینان متفاوت می باشند و لذا یک تعداد مشخصی را در این زمینه نمی توان ذکر کرد، هم چنین مسأله اعتبار احادیث اصحاب اجماع، در نزد اکثر دانشمندان به جهت وثاقت سلسله مشایخ آنها نیست.

اعتبار کتب نیز به معنای صحت تمام راویان کتاب نمی باشد.

بهر حال قرائن فوق از باب نمونه می باشد و دلیلی نداریم که این قرائن برای تمام مردم اطمینان آور است و قرائن اطمینان آور هم منحصر بدان ها نیست، چه بسا اموری همچون قوت متن حدیث، موافقت حدیث با حکم عقل عملی (همچون احادیث اخلاقی)، عمل طایفه به روایت، عمل شیخ مؤلف به روایت و... اطمینان وی را به حدیث بدنبال آورد که الزاماً برای دیگران اطمینان آور نیست.

به بیان دیگر، اگر کلینی تمام احادیث کتاب را از چنان اسناد واضحی برخوردار می دید که تمام مردم، بر اعتبار آنها اتفاق نظر دارند پس چرا اسناد روایات را بطور کامل ذکر می کند؟ آیا ذکر کامل اسناد خود شاهد بر این نیست که مؤلف مجال بررسی در اسناد احادیث را برای دیگران گسترده می بیند؟

از سوی دیگر پیشتر گفتیم که بسیاری از راویان کافی را دیگر دانشمندان تضعیف کرده و بر عدم اعتبار ذاتی روایات آنها تأکید ورزیده اند.

خلاصه اشکالات در اعتبار شهادت کلینی (بر فرض اثبات صغروی آن) از این قرار است:

اولاً: ما ضابطه صحت را در نزد کلینی نمی دانیم، شاید وی به قرائن اجتهادی دور از حس و مورد اختلاف هم در این امر اعتماد کرده باشد.

ص: ۳۰۲

ثانیاً: ذکر کامل اسناد در کافی نشان آن است که مؤلف مجال بررسی دیگران در اسناد کتاب وی را گسترده می داند.

ثالثاً: در کافی روایات مرسل با عباراتی همچون «من أخبره»، «رجل»، «من حدثه»، بسیار است، بعید است که قرائن بر وثاقت تمام این راویان گمنام وجود داشته باشد.

رابعاً: اگر فرض کنیم که کلینی تمام افراد اسناد کافی را ثقه بدانند، با توجه به تعارض این گفتار در موارد بسیار با گفتار دیگر دانشمندان، اعتبار ذاتی شهادت فوق از بین می رود، زیرا شهادت هرچند به امر حسی یا نزدیک به حس باشد در صورتی اعتبار دارد که اشتباه آن اندک باشد، لذا اگر معارض آن بسیار گردد، از اعتبار ذاتی می افتد. در بحث از منابع کافی خواهیم گفت که پاره ای از منابع کافی در نزد رجالیان غیر قابل اعتبار است.

بنابراین اعتبار ذاتی تمام احادیث کافی صحیح نیست و این کتاب همچون دیگر کتاب ها به بررسی سندی نیازمند است. (۱)

ویژگی های کلی اسناد کافی

- اسناد کافی معمولاً اسناد کاملی است که از اسناد مؤلف آغاز شده و به معصوم علیه السلام منتهی می گردد. در

آغاز سند، تنها نام راوی بدون هیچ عبارت روایتی و نوع سند عنعنه می باشد.

- در کافی حالات ویژه ای در سند دیده می شود: تعلیق، اضمار، اشاره، تحویل، که در کتاب توضیح الأسناد به تفصیل درباره آنها سخن گفته ایم.

- در بسیاری از اسناد کافی، اوائل سند حذف شده است، به این کار تعلیق گفته می شود، تعلیق در کافی به اعتماد اسناد قبلی صورت گرفته است.

- معمولاً علت تعلیق اخذ از کتب می باشد و کسی که در اول اسناد معلق واقع است مؤلف کتاب مصدر احادیث می باشد.

ص: ۳۰۳

۱-۱) . منبع اصلی: دروس قواعد رجال آیت الله شبیری زنجانی، شماره ۷ - ۱۲. سایر منابع: خاتمه مستدرک، الفوائد الرابعه،

۲۱: ۴۶۱ به بعد؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۷ - ۹۲.

- تعلیق بدون اعتماد به اسناد قبل، در اسناد ذیلی کافی گاه دیده می شود، در این گونه اسناد که به عنوان ذکر سند جدید و گاه برای اشاره به اختلاف در نقل آمده. انقطاع در آغاز یا پایان سند و ابهام در مراد از اسناد بسیار است.

- در آغاز اسناد کافی، گاه ضماری بکار رفته که بطور طبیعی باید به نفر نخستین سند قبل باز گردد، ولی در موارد بسیاری ضمیر به وسط سند قبل بازگشته است که حاکی از مصدر کافی تلقی می گردد. فاصله افتادن بین ضمیر و مرجع آن در مواردی از کافی دیده شده است که نوعی اشتباه از مؤلف یا غلط از ناسخان بنظر می رسد.

- اشارات کافی با جملاتی همچون «بهذا الإسناد» معمولاً در جایی است که نام پس از این عنوان در سند قبل بکار رفته باشد.

- عبارت «یاسناده» غالباً به معنای بهذا الإسناد می باشد.

- گاه کلینی در پایان روایت سند جدیدی برای روایت آورده با کلمه «مثله» بدان اشاره می کند.

- در کافی اسناد تحویلی بسیار دیده می شود، در این اسناد به جای عطف یک راوی به یک راوی، عطف دو طبقه راوی بر دو طبقه راوی یا عطف سه طبقه راوی بر سه طبقه راوی یا عطف یک طبقه راوی بر دو طبقه یا بالعکس یا... بکار رفته است.

- در اسناد تحویلی کافی، نوعاً در قسمت طریق به کتب، تحویل رخ داده و نام مؤلف کتاب مصدر پس از تحویل قرار گرفته است، یا پس از تحویل نام کسی قرار گرفته است که به اعتماد اجازه عامه به روایات وی در سند «تبدیل» رخ داده است.

- تحویل در اسناد کافی، معمولاً با قرآینی چون «جمیعا»، رفع اسم شناخته می گردد و بهترین و مؤثرترین روش برای شناخت اسناد تحویلی کافی، مراجعه به سایر اسناد مشابه کتاب (و یا کتب دیگر) می باشد.

- مفاهیم تعلیق، تحویل، اضممار، اشاره در «اسناد ویژه» را در مقالی مستقل با ذکر مثال های متنوع روشن ساخته ایم، بحث از کیفیت شناخت این گونه اسناد و انواع مختلف آنها و قواعد مربوط به آنها در این مقال نمی گنجد.

ما تنها در اینجا به چند بحث لازم اشارتی گذرا می کنیم.

با توجه به این که دو نفر از مشایخ کلینی به نام احمد بن محمد می باشند (احمد بن محمد العاصمی و أحمد بن محمد بن سعید)، و در سایر طبقات سند نیز با این نام بسیار برخورد می کنیم، همچون احمد بن محمد بن عیسی اشعری و احمد بن محمد بن خالد برقی در طبقه مشایخ کلینی و نیز احمد بن محمد بن ابی نصر که با دو واسطه از وی در کافی روایت می شود.

شناخت احمد بن محمد در آغاز اسناد کافی بسیار ضروری است، چه مراد از وی گاه مشایخ مستقیم کلینی است و سند معلق نیست ولی گاه مراد افراد دیگر می باشد و سند معلق است.

شناخت مراد از احمد بن محمد در صورتی که نام وی در سند قبل در میانه سند آمده باشد اهمیت بیشتری دارد، برای روشن ساختن این عنوان باید به مشایخ وی مراجعه کرد، مراد از احمد بن محمد - شیخ کلینی - که بدون قید ذکر شود احمد بن محمد عاصمی است وی از علی بن الحسن بن علی بن فضل (علی بن الحسن بن علی بن الحسن بن علی بن الحسن التیمی بن علی بن الحسن التیمی) و از محمد بن أحمد النهدی (حمدان القلانسی) بسیار روایت می کند.

احمد بن محمد بن خالد (احمد بن ابی عبد الله ض احمد بن محمد البرقی) از کسانی چون پدرش و عثمان بن عیسی و نیز ابن فضال (ض الحسن بن علی بن فضل) و ابن محبوب (الحسن بن محبوب) و محمد بن علی (محمد بن علی الکوفی ض محمد بن علی الهمدانی ض ابی سمینه) بسیار روایت می کند.

احمد بن محمد بن عیسی نیز از همین طبقه و از کسانی چون ابن محبوب و حسین بن سعید (حسین) و نیز علی بن الحکم و ابن فضال روایت بسیار دارد.

از احمد بن محمد بن ابی نصر هم هیچ گاه در آغاز اسناد کافی با عنوان احمد بن محمد و به گونه تعلیق یاد نشده است.

تذکر: عدم توجه به این نکات سبب شده که گاه در مصادر متأخر سند معلق، غیر

معلق گرفته شده است، همچون:

(محمد بن یعقوب عن احمد بن محمد بن محمد بن علی بن الحکم)، (۱) این روایت در کافی (۲) به گونه معلق نقل شده و قبل از سند فوق این سند دیده می شود: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی عن بر عکس گاه سند غیر معلق، معلق فرض شده است، مثال:

و عنهم عن أحمد بن محمد بن محمد بن علی بن الحسن التیمی، (۳) مرجع ضمیر در «عنهم»، عده من أصحابنا می باشد ولی افزودن این عبارت به سند اشتباه است، این روایت در کافی (۴) أحمد بن محمد بن محمد بن علی بن الحسن التیمی (در نسخه چاپی الحسن به الحسن تصحیف شده است).

قبل از این روایت این سند قرار دارد: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عثمان بن عیسی، و گمان رفته که سند دوم معلق بر سند نخست است با این که چنین نیست، احمد بن محمد در سند اول، احمد بن محمد بن خالد یا احمد بن محمد بن عیسی است و در سند دوم، احمد بن محمد عاصمی نظیر این سند در کافی (۵) نیز دیده می شود که در وسائل (۶) به درستی فهمیده شده است، و همین طور در موارد دیگر.

دو نمونه از عدم فهم صحیح سند کافی به جهت اشتباه نسخه:

نمونه اول: کافی: (۷)

۲۱۵۴۷. محمد بن یحیی عن محمد بن الحسن بن احمد بن محمد بن أبی نصر. . .

۲۲. محمد بن الحسن و علی بن محمد عن سهل بن زیاد. . .

در برخی نسخه های کافی از جمله نسخه چاپی نام «الحسن» در سند دوم به «الحسین» تصحیف شده، لذا صاحب وسائل سند را معلق انگاشته آن را بدین شکل در وسائل (۸) آورده است:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسن بن محمد بن علی بن محمد

ص: ۳۰۶

۱-۱. تهذیب، ج ۴، ص ۵۵، ح ۱۴۶.

۲-۲. الکافی، ج ۳، ص ۵۵۱، ح ۲. [۱]

۳-۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۴۳، ح ۲۲۴۳۶. [۲]

۴-۴. الکافی، ج ۷، ص ۲۵۸، ح ۲. [۳]

۵-۵. الکافی، ج ۵، ص ۱۰۲، ح ۲. [۴]

۶-۶. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۹۵، ذیل ح ۳۳۷۸۲.

٧-٧) . كافي، ج ١.

٨-٨) . وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٥٠٧، ح ١٢٥٩٥. [٥]

شنیده و بعد از وفات وی بقیه روایات او را از شاگردانش اخذ کرده است.

البته مضمون آن است که واسطه در این اسناد از قلم ناسخان سهوا افتاده یا مصنف به روش معلوم خود در روایت با واسطه از سهل اعتماد ورزیده و سند را معلق نموده یا تعلیق به اعتماد اسناد دور دست می باشد.

البته احتمال دیگری هم در برخی موارد می رود که در ترتیب احادیث کتاب جابه جایی صورت گرفته باشد.

بهر حال با عنایت به پراکندگی این اسناد، احتمال شاگردی کلینی نسبت به سهل، بعید می نماید.

«یاسناده» در اسناد کافی عبارت «یاسناده» در اسناد کافی به دو گونه است:

گونه اول: در آغاز سند واقع است.

گونه دوم: در میانه سند قرار گرفته است.

«یاسناده» در آغاز اسناد کافی

این تعبیر در اسناد زیادی آغازگر حدیث می باشد، قرائن همچون ظاهر سیاق احادیث و مصادر دیگری که روایت را نقل کرده اند نشان می دهد که این عبارت به معنای «بهذا الإسناد» می باشد.

توضیح این که پس از این عبارت گاه نام راوی قرار می گیرد همچون و یاسناده عن علی بن ابی حمزه (۱) و گاه نام معصوم علیه السلام، همچون و یاسناده قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله. (۲)

در قسم نخست در تمامی موارد در سند قبل نام راوی آغاز سند مورد بحث آمده است، این امر نشان می دهد که مراد از «یاسناده» اشاره به سند قبل است که همواره نام راوی در سند قبل آمده نمی تواند تصادفی باشد.

به عنوان نمونه: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن مالک بن عطیه... (۳)

ص: ۳۰۸

۱-۱. کافی، ج ۴، ص ۵۰۲، ح ۵.

۲-۲. کافی، ج ۲، ص ۷۹، ح ۶، و ص ۲۶۳، ح ۱۴ و ص ۲۹۵، ح ۸ و موارد دیگر.

۳-۳. کافی، ج ۶، ص ۱۸۸، ح ۱۳.

۱۴. و یاسناده عن ابن محبوب عن مالک بن عطیه. . .

در قسم دوم غالباً سیاق روایات نشان می دهد که کلمه «یاسناده» اشاره به سند قبل است، مثال:

علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله. . . (۱)

۳. و یاسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله. . .

شبيهه تعبير حديث ۳، پس از سند معروف به سکونی، بسیار تکرار شده است. (۲)

در هر دو قسم روایت یا شبیه آن در جای دیگری از کافی یا مصدر دیگر به گونه ای نقل شده که اشاره بودن این عبارت را روشن می سازد، محدثان بزرگ همچون شیخ طوسی و مرحوم مجلسی و شیخ حر عاملی هم نوعاً سند را همان سند پیشین دانسته اند.

مثال اول:

عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن ذكره عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال إن لكل شيء قفلاً وقفل الإيمان الرفق. (۳)

۲. و یاسناده قال قال أبو جعفر عليه السلام، من قسم له الرزق قسم له الإيمان.

نظیر روایت دوم با همان سند در کافی از محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابي جعفر عليه السلام قال: من قسم له الخرق حجب عنه الإيمان، (۴) این روایت - که در سند آن سقط «عن أبيه» رخ داده - و حدیث دوم ظاهراً دو قطعه از یک روایت بوده اند.

بهر حال عبارت «یاسناده» اشاره به سند قبل دارد چنانچه مرحوم مجلسی در بحار سند را با همان سند آورده است. (۵)

ص: ۳۰۹

۱-۱) کافی، ۵ ص ۳، ح ۲.

۲-۲) مثلاً: ج ۲، ص ۷۹، ح ۶، ۲۶۳، ح ۱۴، ۲۹۵، ح ۸، ۳۵، ۴۹، ح ۵۱، ح ۱۴۳۳، ح ۹ و... .

۳-۳) کافی، ج ۲ ص ۱۱۸ ح ۱.

۴-۴) کافی، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۱.

۵-۵) بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۵۶ [۱] ح، ح ۲۱.

مثال دوم:

علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلی عن السکونی عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله... (۱)

۳. و یاسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله... .

آغاز حدیث دوم را صدوق در اُمالی خود و ثواب الأعمال (۲) با سند خود از اسماعیل بن مسلم سکونی نقل کرده است.

مثال سوم:

محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج... (۳)

۱۰. و یاسناده عن ابن أبي عمیر عن عبد الرحمن... .

ظاهر سیاق آن است که طریق دو حدیث یکسان است، شیخ طوسی در تهذیب و استبصار روایت دوم را با همان سند قبل از کلینی نقل کرده است (۴) و هم چنین در وسائل (۵) با توجه به آنچه گذشت تردیدی بر جای نمی ماند که مراد از «یاسناده» همان بهذا الإسناد می باشد.

در مورد قسم دوم بحثی دیگر مطرح است که مرجع ضمیر «قال» کدام است؟ به مثال های زیر توجه نمایید.

مثال اول:

علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلی عن السکونی عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله... .

(۶) ۶. و یاسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله... .

ص: ۳۱۰

۱-۱) . کافی، ج ۵، ص ۳، ح ۲.

۲-۲) . ثواب الأعمال، ص ۲۲۵، ح ۴.

۳-۳) . کافی، ج ۷، ص ۳۱، ح ۹.

۴-۴) . تهذیب، ج ۹، ص ۱۵۳، ح ۳؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۱۰۶، ح ۲.

۵-۵) . وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۰۶، ح ۲۴۴۳۶ و ص ۲۳۶، ح ۲۴۴۹۲.

۶-۶) . کافی، ج ۲، ص ۷۹، ح ۵.

شبهه این سند در کافی متکرر است. (۱)

مثال دوم:

حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعه عن وهيب بن حفص عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام. . . . (۲)

۳. و یاسناده قال قال أبو جعفر عليه السلام. . . .

مثال سوم:

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن النعمان عن عبد الله بن مسكان عن داود بن فرقد عن أبي سعيد الزهري عن

أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام. . . . (۳)

و یاسناده قال قال أبو جعفر عليه السلام. . . . (۴)

مثال چهارم:

عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن فضال عن علي بن عقبه عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال كانت زمزم.

. . . . (۵)

۲. و یاسناده قال ذكرت زمزم عند أبي عبد الله عليه السلام فقال. . . . (۶)

مرجع ضمیر مستتر در قال - پس از یاسناده - در مثال اول ابو عبد الله عليه السلام است که در حدیث قبلی هم ضمیر به وی بازگشته است.

در مثال دوم دو احتمال وجود دارد: احتمال اول، رجوع ضمیر به راوی آخر (أبی بصیر). احتمال دوم، رجوع ضمیر به ابو عبد الله عليه السلام، درباره این سند در توضیح الاسناد بحث کرده ایم.

در مثال سوم ظاهراً ضمیر به راوی اخیر (أبی سعید زهري) باز می گردد.

در مثال چهارم باید نحوه قرائت «ذکرت» را در نظر گرفت، اگر این کلمه به صیغه معلوم و متکلم وحده قرائت شود: ذَکَرْتُ، ضمیر به راوی اخیر (من ذکره) باز

ص: ۳۱۱

۱-۱. کافی، ج ۲، ص ۷۹، ح ۵.

۲-۲. مانند: ج ۵، ص ۳، ح ۳، و ص ۱۴۳، ح ۹، و ص ۳۳۲، ح ۳، و ج ۴، ص ۵۱۷، ح ۴.

٣-٣. كافي، ج ٢، ص ٤٩٦، ح ٢.

٤-٤. ج ٥، ص ٥٦، ح ٤.

٥-٥. ص ٥٧، ح ٥.

٦-٦. ج ١، ص ٣٨٦، ح ١.

می گردد، ولی اگر به صیغه مجهول مفرد مؤنث غائب ذکر شود، مرجع ضمیر به آن روشنی نیست، هر چند ظاهراً بنابراین احتمال نیز ضمیر به همان راوی آخر باز می گردد.

بنابراین در تمام موارد باید با دقت در شیوه تعبیر، مرجع ضمیر را تعیین نمود.

«یاسناده» در میانه اسناد کافی

این عبارت در غالب مواردی که در میانه سند واقع است اشاره به قبل نیست زیرا در قبل از آن سندی نیست که بتوان این سند را اشاره بدان دانست، مثال:

الحسین بن محمد عن محمد بن معلى بن محمد... (۱)

۲. علی بن ابراهیم یاسناده عن ابي عبد الله عليه السلام...

ولی گاه مواردی یافت می شود که ممکن است اشاره به سند قبل دانسته شود.

مثال اول:

عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن القائم فقال كذب الوقتون إنا أهل بيت لا نوقت. (۲)

۴. أحمد یاسناده قال قال ابي الله إلا أن يخالف وقت الموقتين، شاگرد کلینی، ابو عبد الله نعمانی در کتاب غیبه خود: (۳) به نقل از کلینی با همان سند ۳ از ابی عبد الله علیه السلام روایت را آورده سپس می افزاید: ثم قال: ابي الله إلا أن يخلف وقت الموقتين.

از این عبارت برمی آید که حدیث ۴ نیز اشاره به حدیث ۳ است.

مثال دوم:

علی بن ابراهیم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام... (۴)

۶. عده من أصحابنا عن سهل بن زياد... .

علی عن أبيه یاسناده عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام... (۵)

ص: ۳۱۲

- ٢-٢) . كافي، ا، ص ٣٦٨، ح ٣.
- ٣-٣) . الغيبة، ص ٢٩٤، ح ١٢. [١]
- ٤-٤) . كافي، ج ٧، ص ٤٤٨، ح ٥.
- ٥-٥) . ص ٤٤٩، ص ٧.

شیخ طوسی در تهذیب (۱) را از کلینی نقل کرده و به جای «یاسناده» النوفلی را قرار داده است، گویا علت این امر کثرت توسط النوفلی مابین ابراهیم بن هاشم و السکونی است.

ولی با توجه به این که ابراهیم بن هاشم به توسط غیر نوفلی هم از سکونی نقل می کند (به توسط عبد الله بن المغیره در کافی (۲) و موارد دیگر در کتب دیگر، به توسط بعض اصحابه در کافی، (۳) و به توسط الحسن بن ابی الحسین الفارسی عن سلیمان بن جعفر الجعفری در کافی (۴)) لذا مشکل است واسطه را در این سند به طور جزم «النوفلی» بیانکاریم.

مثال سوم:

کافی، (۵) علی بن ابراهیم عن ابيه و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام. . . .

علی بن ابراهیم یاسناده قال أشهر الحج. . . . (۶)

صاحب معالم در منتقى الجمان می فرماید: در این طریق ابهام وجود دارد زیرا احتمال می رود که «یاسناده» اشاره به غیر مذکور باشد بنابراین روایت مرسل است و محتمل است که اضافه در «یاسناده» به خاطر عهد باشد و مراد سند پیشین باشد. (۷)

این احتمال اقرب است ولی به جهت کمی استعمال آن گاه ما در توضیح الاسناد

ص: ۳۱۳

-
- ۱-۱ . تهذیب، ج ۸، ص ۲۸۲/۲۴، ح ۷.
 - ۲-۲ . کافی، ج ۳، ص ۲۵۰، ح ۲.
 - ۳-۳ . کافی، ج ۵، ص ۴۷، ح ۲.
 - ۴-۴ . کافی، ج ۲، ص ۶۰۳، ح ۱.
 - ۵-۵ . کافی، ج ۴، ص ۲۸۹، ح ۲.
 - ۶-۶ . کافی، ج ۴، ص ۲۹۰، ح ۳.
 - ۷-۷ . منتقى الجمان، ج ۳، ص ۱۴۳.

درباره این عبارت آورده ایم که ظاهراً ح ۳ برگرفته از تفسیر قمی است، این روایت در تفسیر علی بن ابراهیم بدون نسبت به روایت ذکر شده و چون علی بن ابراهیم در تفسیر تنها به روایات اعتماد می کند، کلینی عبارت تفسیری وی را بسان روایتی بدون سند تلقی کرده است.

بنابراین کلمه «یاسناده» اشاره به سند قبل نیست بویژه با توجه به عدم تکرار «قال» در آن، از این بحث روشن می شود که دلیلی در دست نداریم که حدیث کافی (۱) (علی یاسناده) را اشاره به قبل بدانیم.

منابع کافی

اشاره

منابع کافی با توجه به ساختار سندی آن، به روشنی معلوم نیست، ولی با توجه به قرائنی می توان این گونه منابعی را شناسایی کرد، بویژه در جلد هشتم (کتاب الروضه).

منابع کافی بر سه گونه اند:

الف - گونه اول: منابع موجود کافی.

ب - گونه دوم: منابع مفقود در کتاب روضه.

ج - گونه سوم: منابع مفقود در سایر کتب کافی.

الف: منابع موجود کافی

با مقایسه بین کتاب کافی و منابع موجود می توان برخی از منابع کافی را بدست آورد، شباهت بسیار ترتیب احادیث در دو کتاب از جمله قرائن کشف منابع بشمار می آید:

۱. بصائر الدرجات ، محمد بن الحسن صفّار،

کتاب الحجّه ۱: ۱۷۶ - ۱۸۰ ، ۱۹۰ - ۱۹۳ ، ۲۰۸ - ۲۱۴ ، ۲۱۸ - ۲۲۵ ، ۲۲۸ - ۲۳۰ ، ۲۳۸ - ۲۴۰ ، ۲۴۳ - ۲۶۳ ، ۲۷۰ - ۲۷۳ - ۲۷۵ و موارد دیگر.

۲. محاسن أحمد بن أبي عبد الله برقی

کتاب الدعاء ۲: ۵۱۶ - ۵۲۰ ، ۵۴۱ - ۵۴۲.

کتاب العشره ۲: ۶۶۹ - ۶۷۰.

کتاب الزکاه، أبواب الصدقات ۴: ۵۰ - ۵۲.

کتاب الحج ۴: ۲۸۳، ۲۸۶ - ۲۸۷ (در آداب سفر).

مجلد ششم در کتاب اطعمه (۶: ۲۶۳ به بعد).

ص: ۳۱۴

۱-۱). کافی، ج ۳، ص ۲۳، ح ۵.

و کتاب اُشربه تا ابواب انبذه (۶: ۳۹۲ به بعد) .

و کتاب دواجن (۶: ۵۳۵ به بعد) .

بسیار از محاسن بهره گرفته شده است.

۳. کتاب حسین بن سعید، که به نام نوادر أحمد بن محمد بن عیسی به چاپ رسیده، از اجزاء کتاب های سی گانه حسین بن سعید است. (۱)

کتاب النکاح ۵: ۴۱۵ - ۴۱۶، ۴۲۳ - ۴۲۴، ۴۲۶ - ۴۲۷.

کتاب الإیمان و الذور و الکفارات ۷: ۴۴۰، ۴۵۴ - ۴۵۵.

۴. کتاب أبو سعید عصفری (این کتاب در ضمن اصول سته عشر به چاپ رسیده است) .

کتاب الحججه ۱: ۵۳۰/۶، ۵۳۴/۱۷ و ۱۸.

۵. کتاب سلیم بن قیس هلالی

کتاب فضل العلم ۱: ۴۴/۱، ۴۶/۱، ۶۲/۱.

کتاب الحججه ۱: ۱۹۱/۵، ۲۹۷/۱، ۵۲۹/۴، ۵۳۹/۱.

کتاب الإیمان و الکفر ۲: ۳۹۱/۱، ۴۱۴/۱.

شیوه اقتباس از مصادر موجود

با مراجعه به مواردی که صریحاً نام مصدر حدیث در سلسله سند ذکر شده است در می یابیم که مؤلف گاه تغییراتی در هنگام برداشتن احادیث در سلسله سند انجام می دهد، این کارها که در جهت یکدست کردن و انسجام بخشیدن بیشتر صورت گرفته عبارتند از:

۱. تبدیل عبارات روایتی گوناگون به عنعنه.

قال حدّثنی خ عن. (۲)

حدّثنا خ عن (بصائر : ۲۳۰/۵ خ کافی : ۱: ۲۵۷/۳)

- ١-١) . ر. ك. مقاله «نوادر أحمد بن محمد بن عيسى يا كتاب حسين بن سعيد؟»، مجلة آينه پژوهش، شماره ٤٦، ص ٢٣ - ٢٦.
- ٢-٢) . بصائر الدرجات، ص ١٩٩، ح ١؛ كافي، ج ١، ص ١٩٧، ح ٣؛ محاسن، ص ٣٢، ح ٢١؛ كافي، ج ٢، ص ٥١٩، ح ١.

روی خ عن (بصائر : ۳۹۹/۴ خ کافی ۱ : ۴۶۲/۵)

(و نیز محاسن : ۴۵۳/ذیل ۳۷۰ خ کافی ۶ : ۲۶۴/۷)

البته این تغییر در جایی که عبارت روایتی از اهمیت مفهومی خاصی برخوردار باشد همچون موارد «وجاده» صورت نمی گیرد.

(۱)

۲. یکدست کردن عناوین راویان (معیار سازی)

ابو یوسف خ یعقوب بن یزید (محاسن : ۴۵۳/ذیل ۳۷۰ خ کافی ۱ : ۲۶۴/۷)

(محاسن : ۵۲۵/ذیل ۷۵۲ خ کافی ۶ : ۳۷۲/۳) . (۲)

ابن نبت الیاس خ الوشاء (محاسن : ۳۲/۲۳ خ کافی ۱ : ۵۲۰/۱، تحویلی است)

الحارث النصری خ الحارث بن المغیره (بصائر : ۴۸۰/۳ خ کافی ۱ : ۲۷۵/۳)

نوح النیسابوری خ نوح بن شعیب (محاسن : ۴۵۷/۴۸۱ خ کافی ۶ : ۳۲۳/۲)

۳. یکدست کردن عناوین معصومین علیهم السلام

علی علیه السلام خ امیر المؤمنین علیه السلام (محاسن ۱ : ۲۲۱/۱۳۴ خ کافی ۱ : ۷۰/۹) جعفر بن محمد علیهما السلام خ ابی عبد الله علیه السلام (محاسن ۱ : ۳۲/۲۱ خ کافی ۲ : ۵۱۹/۱) تغییر تعابیر فوق در جهت بکارگیری عبارات احترام آمیز می باشد، مقایسه میزان عبارات «عن جعفر (بن محمد)» در کافی با سایر مصادر این تغییر عناوین را نشان می دهد.

به عنوان نمونه در روایات مسعده بن صدقه در کافی تنها ۵ روایت با نام «جعفر (بن محمد)» وارد شده و در ۶۴ مورد دیگر کینه شریف حضرت «ابو عبد الله علیه السلام» بکار رفته است، ولی در قرب الإسناد - مثلاً - این نسبت کاملاً عکس شده، نام شریف حضرت در ۸۵ مورد و کینه آن حضرت در ۱۶ مورد از روایات مسعده بن صدقه دیده می شود، این گونه آمارها را در روایات راویان دیگر همچون سکونی، طلحه بن زید و... به آسانی می توان بدست آورد.

شبهه این تغییر در کتاب های شیخ صدوق هم دیده می شود، شیخ صدوق معمولاً

ص: ۳۱۶

۱-۱) . بصائر الدرجات، ص ۳۸۶، ح ۱۲ خ کافی، ج ۱، ص ۲۶۷، ح ۱۲.

۲-۲) . محاسن، ص ۵۸۹، ح ۹۲ خ کافی، ج ۶، ص ۳۰۴، ح ۱۳.

از واژه «الصادق علیه السلام» به تنهایی یا با نام یا کنیه بهره می‌گیرد، مثلاً این لقب در حدود ۶۷۰ مورد در فقیه بکار رفته با این که در کافی تنها در ۵ مورد این لقب دیده می‌شود. این تغییرات در جهت پرهیز از عبارات وهن آمیز صورت گرفته است. لذا برای یافتن تعبیر اصلی راویان از امام صادق علیه السلام و سایر امامان باید به کتبی غیر از کتب کلینی و صدوق رحمهما الله رجوع کرد. (۱)

۴. اختصار در نام راویان

احادیث کافی را که در مصادر آن دنبال می‌کنیم، چه بسا با عنوان کامل تری روبه رو می‌شود، برخی از این تغییرات را ممکن است اختلاف نسخه تلقی کنیم. (۲)

ولی کثرت این اختلافات و بویژه پاره‌ای از تفاوت‌ها ما را به این نتیجه می‌رساند که شیخ کلینی در نام راویان اختصار روا می‌داشته، این کار ظاهراً در راستای یکدست کردن عناوین صورت گرفته است:

الحارث بن محمد أبی جعفر الأحول خ الحارث بن محمد الأحول. (۳)

أحمد بن الحسن بن علی بن فضال عن عمرو بن سعید المدائنی خ أحمد بن الحسن بن علی عن عمرو بن سعید. (۴)

أبی المغراء حمید بن المثنی العجلی خ أبی المغراء العجلی (محاسن: ۴۱۳/۱۶ خ کافی ۶: ۲۷۹/۵) و با حذف العجلی نیز (محاسن: ۴۲۹/۲۴۵ خ کافی ۶: ۲۹۱/۳).

سماعه بن مهران خ سماعه (محاسن: ۴۵۵/۳۸۱ خ کافی ۶: ۲۶۳/۱ و ۲۷۲/۳)

(محاسن: ۴۵۸/۳۹۳ خ کافی ۶: ۲۷۱/۴).

الحسن بن محبوب خ ابن محبوب. (۵)

ص: ۳۱۷

۱-۱. رساله «أحسن الفوائد فی أحوال المساعده»، مجله تراثنا، شماره ۵۳ و ۵۴، ص ۲۳۲ - ۲۳۴. بویژه ر. ک. رجال کشی، ص ۴۴۶، ش ۸۳۹.

۲-۲. محاسن، ص ۴۴۷، ح ۱۴ خ کافی، ج ۶، ص ۲۶۹، ح ۸.

۳-۳. محاسن، ص ۳۵۰، ح ۳۰ خ کافی، [۱] ج ۴، ص ۲۸۳، ح ۲.

۴-۴. بصائر الدرجات، ص ۳۱۵، ح ۴ خ کافی، [۲] ج ۱، ص ۲۵۷، ح ۴.

۵-۵. محاسن، ص ۳۴۸، ح ۲۳ خ کافی، [۳] ج ۴، ص ۲۸۳، ح ۴.

گفتنی است که گاه در برخی عناوین، افزوده های تفسیری در کافی دیده می شود که موارد آنها اندک بوده و می توان آنها را اختلاف نسخه دانست.

محمد بن عیسی خ محمد بن عیسی بن عبید. (۱)

الصباح خ صباح الحذاء. (۲)

۵. حذف برخی از عناوین عطفی

أبی القاسم و یعقوب بن یزید عن زیاد بن مروان القندی خ یعقوب بن یزید عن زیاد بن مروان. (۳)

گمنام یا ضعیف بودن «أبو القاسم» و بی نیازی از ذکر وی می تواند علت حذف باشد.

و نیز در هنگام اخذ روایت از دو مصدر گاه از یک مصدر تنها برخی از راویان هم عرض ذکر می گردد:

أبیه و عمرو بن عثمان و آیوب جمیعاً عن ابن المغیره خ عمرو بن عثمان عن عبد الله بن المغیره، (۴) سند کافی تحویلی است و از دو مصدر گرفته شده و احتمالاً اصل روایت از طریق دیگر: «علی بن ابراهیم عن أبیه» بوده است.

در هنگام اخذ از دو مصدر، گاه کلینی تمام راویان معطوف یک مصدر را حذف و به جای آن «عن ذکره» نهاده است:

محمد بن الحسین و یعقوب بن یزید عن ابن ابی عمیر خ علی بن ابراهیم عن أبیه و محمد بن یحیی عن محمد بن الحسن عمن ذکره جمیعاً عن ابن ابی عمیر، (۵) احتمالاً در این مورد هم اصل روایت از کتاب علی بن ابراهیم گرفته شده و طریق محمد بن

ص: ۳۱۸

۱-۱. بصائر الدرجات، ص ۲۰، ح ۳ خ کافی، [۱] ج ۱، ص ۳۸۹، ح ۲.

۲-۲. محاسن، ص ۳۵۰، ح ۳۱ خ کافی، [۲] ج ۲، ص ۵۴۳، ح ۹ و بویژه ج ۴، ص ۴۸۳، ح ۱.

۳-۳. محاسن، ص ۵۳۲، ح ۷۹۱ خ کافی، [۳] ج ۶، ص ۳۴۹، ح ۲۰.

۴-۴. محاسن، ج ۱، ص ۳۰، ح ۱۸ خ کافی، [۴] ج ۲، ص ۵۱۸، ح ۲.

۵-۵. بصائر الدرجات، ص ۲۱۴، ح ۱۲ خ کافی، [۵] ج ۱، ص ۲۲۹، ح ۶.

الحسن (الصفار) بعدا افزوده شده است.

برخی تغییرات دیگر نیز در هنگام اخذ روایات دیده شده که به جهت نادر بودن آنها از ذکر آنها درمی گذریم، تنها به این امر اشاره می کنیم که برخی از تفاوت ها از غلط نسخه ناشی شده است:

أحمد بن الحسن بن زیاد عن محمد بن الحسن الميثمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام خ الحسن بن زیاد عن محمد بن الحسن الميثمي عن أبي عبد الله عليه السلام. (۱)

الهيثم النهدي خ القاسم النهدي. (۲)

- أبيه عن عمرو بن إبراهيم و خلف بن حماد خ أبيه و عمرو بن إبراهيم جميعا عن خلف بن حماد. (۳)

تأکید بر این نکته مفید است که یکدست سازی اسناد در کافی، به طور همیشگی دنبال نشده، بلکه تنها می توان گفت که از این روش بسیار در اخذ و اقتباس کافی پیروی شده است.

نکته مهم در اقتباس از مصادر، بهره گیری از روش تبدیل سند بوده است.

تبدیل اسناد در کافی

اشاره

روشی در میان قدماء محدّثین معمول بوده که در کتاب های بصائر صفار، کافی، کتب شیخ صدوق، کتب شیخ طوسی مصادیق بسیاری دارد که مجال طرح آنها در این مقال نیست، در این روش، محدّث قسمتی از سند را که به یک راوی مشهور و شناخته شده منتهی می گردد حذف و به جای آن سند دیگری قرار می داده است، این روش با وجود شباهت هایی که با «نظریه تعویض اسناد» در نزد متأخران دارد، تفاوت جوهری با آن دارد.

هدف از این روش تصحیح سند با حذف سند غیر معتبر نیست، بلکه سند معتبر به سند معتبر دیگر تبدیل می شده است، غرض از این تبدیل، علو اسناد (کم واسطه بودن

ص: ۳۱۹

۱-۱). بصائر الدرجات، ص ۳۸۳، ح ۱ خ کافی، [۱] ج ۱، ص ۲۶۸، ح ۹.

۲-۲). بصائر الدرجات، ص ۲۵۶، ح ۱۰ خ کافی، [۲] ج ۱، ص ۴۶۲، ح ۴، نسخه کافی موجود مغلوط است.

۳-۳). محاسن، ص ۵۹۰، ح ۹۷ خ کافی، [۳] ج ۶، ص ۳۲۷، ح ۱۰.

سند) می باشد و نشانه هایی از آن در اصطلاح علم درایه با عنوان «بدل» از اقسام علو سند دیده می شود.

بهر حال به دو نمونه از کاربرد این روش در کافی اشاره می کنیم.

نمونه اول:

باب التمر از کتاب الأَطعمه کافی دقیقاً با باب التمر از کتاب المآكل محاسن مرتبط است حدیث اول تا ششم این باب کافی ، در محاسن با ارقام ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۹۴ نقل شده که ترتیب آنها دقیقاً یکسان است و هرچند تنها در حدیث اول و دوم نام احمد بن محمد بن خالد آمده بنظر می آید که تمام ۶ حدیث برگرفته از محاسن است.

حدیث ۸ - ۱۶ این باب نیز در محاسن با ارقام ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۸، ۸۰۴، ۸۰۶، ۸۱۷.

چنانچه می بینید ترتیب این احادیث هم دقیقاً یکسان است و با این که نام احمد بن ابی عبد الله تنها در دو حدیث ۸ و ۹ کافی واقع شده و سایر احادیث با اسناد گوناگون نقل شده، ظاهراً تمامی احادیث کافی برگرفته از محاسن برقی است.

نمونه دوم:

عنوان باب «أكل الرجل في منزل أخيه بغير إذن» از کتاب الأَطعمه کافی (۱) دقیقاً در محاسن ، کتاب المآكل، باب ۲۱ (ص ۴۱۵) دیده می شود و ظاهراً عنوان باب کافی از محاسن اخذ شده است.

در این باب ۵ روایت وجود دارد که تنها در روایت دوم نام احمد بن محمد بن خالد دیده می شود ولی این ۵ روایت با ترتیبی (تقریباً) مشابه در محاسن با ارقام ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷ نقل شده است.

این گونه یکسانی یا شباهت بسیار ترتیب احادیث کافی و محاسن را که در کتاب های اطعمه، اشربه، دواجن (همگی از جلد ششم کافی) فراوان دیده می شود، نمی توان تصادفی دانست، بلکه از اقتباس احادیث از محاسن خبر می دهد، هرچند به

ص: ۳۲۰

نام صاحب محاسن تنها در اندک مواردی از اسناد فوق تصریح شده است.

شبهه این امر در کتاب روضه کافی ارقام ۴۸۸ - ۴۹۳ (ر. ک. محاسن، ص ۳۴۶ - ۳۴۸، ارقام ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۲، ۱۶، ۲۱) هم دیده می شود.

با عنایت به این روش، گاه برخی از مصادر کافی کشف شده اند که نام مؤلفان آنها اصلاً در مجموعه چند سند پیاپی نیامده است، به عنوان نمونه:

- کافی کتاب نکاح، ۵: ۴۲۶/۱ - ۴۲۷/۴ خ کتاب حسین بن سعید مطبوع به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی، ارقام ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲.

- کافی، کتاب الایمان و الذور و الکفارات ۷: ۴۴۰/۶ - ۸ خ کتاب حسین بن سعید، ارقام ۱۷، ۱۸، ۱۹ هم چنین ۷: ۴۵۴/۱ - ۴۵۵/۵ خ کتاب حسین بن سعید، ارقام ۲۸، ۳۸، ۳۹، ۶۸، ۷۰.

البته در ۴۵۵/۳ کافی، نام حسین بن سعید دیده می شود.

شبهه همین روش را با مقایسه مواردی از کافی با نقلیات شیخ طوسی از کتاب حسین بن سعید دنبال کرده، بهره گیری شیخ کلینی را از کتاب حسین بن سعید (اجزاء مفقود کتاب) به اثبات رسانده ایم، به عنوان نمونه:

- کافی کتاب النکاح ۵: ۴۷۶/۱ - ۴۷۷/۳ خ تهذیب ۸: ۲۱۰/۷۴۶ - ۷۴۸ در سند ص ۴۷۷/۳ کافی نام «الحسین بن سعید» دیده می شود.

- کافی، کتاب العتق ۶: ۱۸۰/۱ - ۳ خ تهذیب ۸: ۲۱۶/۷۶۸ - ۷۷۰ در سند ص ۱۸۰/۳ کافی نام «الحسین بن سعید» آمده است.

البته این احتمال که کافی روایات فوق را با واسطه کتاب دیگری از کتاب حسین بن سعید برداشته باشد می تواند مطرح باشد ولی بدون بکارگیری قاعده تبدیل اسناد، ارتباط دو کتاب کافی و حسین بن سعید توجیه پذیر نیست، توضیح بیشتر این بحث ها در این مقال نمی گنجد.

ب - منابع مفقود کافی (در کتاب الروضه)

در غالب احادیث کتاب روضه چند سند پیاپی به یک راوی خاص منتهی می گردد

و از نام این راوی به بعد سند اختلاف پیدا می کند، این راوی نیز غالباً در آغاز سند به شکل اشاره سندی یا معلق بدون ضمیر یا با ضمیر دیده می شود، شبیه این اسناد پیاپی در سایر کتاب های کافی اندک است.

بهر حال در کتاب روضه کافی در غالب احادیث یافتن منبع، آسان است ما در اینجا نام منابع اصلی این کتاب را ذکر می کنیم:

۱. أبان بن عثمان، ارقام ۷۴ - ۷۸ (و بهذا الإسناد عن أبان)، ۳۱۹ - ۳۲۵ (اکثر روایات معلق است و با ابان آغاز می شود)، ۷۰ و ۷۱ (سند دوم معلق است) و نیز با همین سند در رقم ۳۵۶.

بنظر می رسد که روایات فوق که در ارتباط با مثالب خلفای نخستین می باشد از کتاب ابان بن عثمان که با وصف «کتاب حسن کبیر یجمع المبتدأ (المبتدأ) [و المبعث [و المغازی و الوفاه] و السقیفه [و الرده توصیف شده است (۱) بر گرفته شده است.

روایات دیگری از ابان نیز در مضامین مربوط به تاریخ انبیاء، مولد النبی، سیره النبی، المغازی، رده الناس بعد النبی صلی الله علیه و آله در این مجلد کافی دیده می شود که باید از کتاب فوق گرفته شده باشد، بویژه ارقام ۵۱۰ - ۵۱۷ (که معلق بر ابان است در حدیث ۵۰۹) و با همین سند در ارقام ۵۶۶ و ۵۶۷، ظاهراً این کتاب به تاریخ انبیاء هم می پرداخته یا ابان کتاب مستقلی در این زمینه داشته است. (۲)

۲. أحمد بن محمد بن خالد

ارقام ۳۳۳ - ۳۳۵ گویا از کتاب «الحقائق» از اجزاء مفقود محاسن دو رقم ۲۰۶ و ۲۰۷ از کتاب تعبیر الرؤیا از اجزاء مفقود محاسن گرفته شده است.

از اجزاء موجود محاسن هم در کتاب «الروضه» احادیثی نقل شده که پیشتر ذکر شد. (۳)

ص: ۳۲۲

۱- ۱). رجال نجاشی، ص ۱۳، ش ۸، فهرست شیخ، ص ۲۶، ش ۷۴.

۲- ۲). ر. ک. ارقام ۷۰، ۴۲۰، ۴۵۸، ۵۰۴، ۹۶، ۹۷، ۴۵۹، ۴۲۲، ۵۵۹، ۵۸۸، ۵۸۹، ۲۶۴، ۴۵۴، ۴۵۶، ۳۹، ۴۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۵۶۴، ۵۶۵.

۳- ۳). نمونه دیگر رقم ۴۱۶ و ۴۱۷ خ محاسن، ص ۳۴۷، ح ۲۰، و ص ۳۵۲، ح ۴۱.

۳. أحمد بن محمد بن عیسی

ارقام ۴۴ - ۵۵، ۲۱۶ - ۲۱۸، ۲۹۷ - ۳۰۱، ۳۸۴ - ۳۸۶، ۳۹۱ - ۳۹۴، ۴۵۱ - ۴۵۳، ۵۱۸ - ۵۲۲، ۵۲۵ - ۵۲۸ و نیز ارقام ۲۹ - ۳۱، ۵۹ - ۶۸، ۱۳۹ - ۱۴۳، ۲۲۵ - ۲۲۹، ۴۸۱، ۴۸۴، ۵۶۹ - ۵۷۲، ۵۷۸ - ۵۸۲.

این روایات از کتاب احمد بن محمد بن عیسی (ظاهراً نوادر) گرفته شده است.

۴. احمد بن هلال

گویا از کتاب نوادر وی، ارقام ۳۷۰ - ۳۷۲. (۱)

۵. إسماعیل بن مهران

ارقام ۵۵۰، ۵۵۱ و نیز حدیث ۱۹۳ ظاهراً از کتاب خطب امیر المؤمنین علیه السلام. (۲)

۶. جعفر بن بشیر، احتمالاً از کتاب مشیخه وی یا کتاب نوادر وی

ارقام ۱۵۶ - ۱۵۹ (معلق بر ۱۵۵)، ۲۶۷ (معلق بر ۲۶۶) و نیز ۱۸۸ و ۵۶۸. (۳)

۷. الحسن بن محبوب

ارقام ۱۱۴ - ۱۱۸ (معلق بر ۱۱۳)، ۲۸۳ - ۲۸۸، ۵۳۳ - ۵۳۶ (معلق بر ۵۳۲)، ۱۴۴ و ۱۴۵ و ۱۴۶ و ۱۴۷ (دو روایت آخری معلق است)، ۳۹۶ - ۳۹۹ (معلق بر ۳۹۵)، و نیز ارقام ۲۳۷ و ۲۳۸ و ۳۳۸ و ۳۳۹ و ۴۰۲ و ۴۳.

گویا این روایات از کتاب النوادر ابن محبوب و احتمالاً از کتاب مشیخه وی گرفته شده است. (۴)

۸. حفص بن غیاث

ارقام ۱۰۹ - ۱۱۱ (بهذا الإسناد، اشاره به حدیث ۱۰۸)، ۱۱۲ (معلق بر ۱۰۸) و نیز رقم ۹۸ این روایات که همگی از امام صادق علیه السلام است ظاهراً از کتاب حفص بن غیاث که از آن حضرت نقل کرده گرفته شده است. (۵)

ص: ۳۲۳

۱-۱. خ رجال نجاشی، ص ۸۳، ش ۱۹۹.

۲-۲. خ رجال نجاشی، ص ۲۷، ش ۴۹.

۳-۳. خ رجال نجاشی، ص ۱۱۹، ش ۲۰۴.

۴-۴. خ فهرست شیخ طوسی، ص ۱۲۲، ش ۱۶۲.

۵-۵). خ رجال نجاشی، ص ۱۳۵، ش ۳۴۶ و نیز فهرست طوسی، ص ۱۵۸، ش ۲۴۲، له کتاب معتمد.

۹. حنان بن سدير

ارقام ۳۴۱ - ۳۴۴ (معلق بر ۳۴۰) اين روايات غالباً دربارهٔ مثالب خلفای نخستين و ارتداد مردم پس از پيامبر صلى الله عليه و آله مى باشد. (۱)

۱۰. سهل بن زياد، ظاهراً از كتاب النوادر

ارقام ۳۵ - ۳۸ (مضمّر يا معلق بر ۳۴)، ۱۲۵ و ۱۲۶ (معلق بر ۱۲۴)، ۱۶۶ - ۱۷۰ (معلق بر ۱۶۵)، ۱۷۷ - ۱۸۷ (معلق بر ۱۷۶)، ۱۹۷ و ۱۹۸ (معلق بر ۱۹۶)، ۲۶۳ و ۲۶۴ (معلق بر ۲۶۲)، ۳۱۸ (معلق بر ۳۲۸ (معلق بر ۳۲۷))، ۳۳۱ و ۳۳۲ (معلق بر ۳۳۰)، ۴۳۶ (معلق بر ۴۳۵)، ۵۴۶ (معلق بر ۵۴۵).

در برخى از احاديث مجموعه اى از روايات ظاهراً از كتاب سهل بن زياد است با استفاده از روش تبديل اسناد همچون ۱۴۸ - ۱۵۴، ۱۵۹ - ۱۷۰. (۲)

۱۱. صالح بن أبى حماد، ظاهراً از كتاب النوادر

ارقام ۳۰۲ - ۳۰۷، ۲۵۵ - ۳۶۶. (۳)

۱۲. على بن إبراهيم

ارقام ۲۰۸ - ۲۱۳، ۲۵۴ - ۲۵۹، ۴۱۸ - ۴۲۶، ۴۶۶ - ۴۷۹، ۵۳۹ - ۵۴۱، ۵۵۸ - ۵۶۱.

برخى از اين مجموعه ها گويى از تفسير على بن ابراهيم (كه غير از تفسير موجود منسوب به وى - كه از على بن حاتم قزوينى است - مى باشد) و برخى ديگر از كتاب المغازى و يا ساير كتب وى گرفته شده است. (۴)

۱۳. على بن حديد

ارقام ۴۱۳ - ۴۱۵. (۵)

۱۴. على بن الحسن بن على [بن فضال] (۶)

ص: ۳۲۴

۱-۱). خ رجال نجاشى، ص ۱۳۵، ش ۳۴۶ و نیز فهرست طوسى، ص ۱۵۸، ش ۲۴۲، له كتاب معتمد.

۲-۲). خ رجال نجاشى، ص ۱۴۶، ش ۳۷۸؛ فهرست شيخ طوسى، ص ۱۶۴، ش ۲۵۴.

۳-۳). خ رجال نجاشى، ص ۱۸۵، ش ۴۹۰ و نیز فهرست شيخ، ص ۲۲۸، ش ۳۳۹.

۴-۴). خ رجال نجاشى، ص ۱۹۸، ش ۵۲۶ و نیز فهرست شيخ طوسى، ص ۲۴۴، ش ۳۵۹.

- ۵-۵. رجال نجاشی، ص ۲۶۰، ش ۶۸۰، فهرست طوسی، ص ۲۶۶، ش ۳۸۰ [۱]
- ۶-۶. خ رجال نجاشی، ص ۲۷۴، ش ۷۱۷؛ فهرست طوسی، ص ۲۶۷، ش ۳۸۲ [۲]

ارقام ۳۸۷ - ۳۸۹. وی کتاب هایی همچون کتاب الدلائل، کتاب المعرفه، کتاب صفات النبی، کتاب المثالب، کتاب الأصفیاء نگاشته است. (۱)

۱۵. علی بن العباس [الجراذینی الرازی]

ارقام ۱۹۹ - ۳۰۲، ۴۳۱ - ۴۳۴، و نیز ارقام ۲۱۴ و ۵۷۴.

وی کتاب هایی همچون کتاب الآداب و المروءات نگاشته است. (۲)

۱۶. محمد بن أبی عمیر، گویا از نوادر

ارقام ۳۶۰ - ۳۶۲. (۳)

۱۷. محمد بن سالم بن أبی سلمه

رقم ۳۴۷ (معلق بر ۳۴۶)، ۲۸۹ و ۲۹۰، و نیز ۳۱۵ و ۳۱۴، در این دو مورد احتمال بر گرفتن از کتاب محمد بن سعید بن غزوان هم می رود. (۴)

۱۸. محمد بن سلیمان الدیلمی

ارقام ۱۰ - ۱۴، این روایات مرتبط با مسائل امامت و فروع آن است.

البته محتمل است که این روایات از کتاب سهل (بن زیاد) و وی از کتاب محمد بن سلیمان دیلمی گرفته باشد. (۵)

۱۹. مسعده بن صدقه

۱۲۷ - ۱۳۲ و نیز رقم ۲۲ و ۳۲۶. (۶)

۲۰. معلی بن محمد

ارقام ۲۷۴ - ۲۷۶. (۷)

ص: ۳۲۵

۱-۱). رجال نجاشی، ص ۲۵۷، ش ۱۷۶؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۲۷۳، ش ۳۹۲.

۲-۲). رجال نجاشی، ص ۲۵۵، ش ۶۶۸.

۳-۳). خ رجال نجاشی، ص ۳۲۷، ش ۸۸۷، فهرست شیخ طوسی، ص ۴۰۵، ش ۶۱۸، مقدمه فقیه.

۴-۴). خ رجال نجاشی، ص ۳۶۲، ش ۹۷۴، ۳۷۲، ش ۱۰۱۷؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۴۰۱، ش ۶۰۹.

- ۵-۵. خ رجال نجاشی، ص ۳۶۵، ش ۹۸۷؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۳۸۸، ش ۵۹۳.
- ۶-۶. خ رجال نجاشی، ص ۴۱۵، ش ۱۱۰۸؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۴۶۶، ش ۷۴۴.
- ۷-۷. خ رجال نجاشی، ص ۴۱۸، ش ۱۱۱۷؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۳۶۰، ش ۷۳۴.

۲۱. وهیب بن حفص

ارقام ۲۹۴ و ۲۹۵ (معلق بر ۲۹۳). (۱)

۲۲. یحیی بن عمران الأشعری

ارقام ۱۲۰ - ۱۲۳ (معلق بر ۱۱۹)، ۳۵۰ - ۳۵۵ (معلق بر ۳۴۹). (۲)

نکته جالب توجه این است که در این افراد، ۶ نفر دارای کتاب نوادر می باشند.

(ارقام ۳، ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۵).

ج - منابع مفقود کافی (در غیر کتاب روضه)

منابع مفقود کافی را به دو قسم می توان تقسیم کرد.

قسم نخست: کتب اساتید کلینی. قسم دوم: کتب دیگر راویان

قسم اول:

در قسم نخست چند نفر از اساتید کلینی را نام می بریم که اخذ کلینی از کتاب آنها روشن می نماید، ما از هر کتاب تنها چند آدرس محدود به عنوان نمونه ذکر می کنیم:

- علی بن ابراهیم

کتاب التوحید ۱: ۱۵۰/۲ - ۱۵۱/۵.

کتاب الإیمان و الکفر ۲: ۸۰/۲ - ۸۱/۶، ۱۱۰/۹ - ۱۱۱/۱۲، ۱۱۴/۷ - ۱۱۵/۱۰، ۱۲۸/۲ - ۱۲۹/۶، ۱۲۹/۹ - ۱۳۱/۱۲، ۱۳۴/۲۰ - ۱۳۶/۲۴، ۲۰۲/۹ - ۱۲، ۳۰۰/۱ - ۳۰۱/۵، ۴۴۲/۳ - ۶ و ۴۴۳/۱ و ۲.

کتاب فضل القرآن ۲: ۶۲۳/۱۶ - ۱۹.

کتاب العشره ۲: ۶۵۴/۹ - ۶۵۵/۱۲، ۶۶۴/۷ - ۱۰.

کتاب الصلاه ۳: ۲۸۳/۳ - ۶، ۳۱۰/۵ - ۳۱۱/۸، ۴۵۷/۱ - ۴۵۸/۴.

کتاب الزکاه ۳: ۵۳۰/۴ - ۵۳۱/۷، ۵۴۵/۱ - ۵۴۶/۵، ۵۴۷/۲ - ۵، ۴۶/۲ - ۴۷/۶.

کتاب الصیام ۴: ۶۴/۱۰ - ۱۳، ۱۱۸/۱ - ۴.

-
- ١-١. خ رجال نجاشى، ص ٤٣١، ش ١١٥٩، فهرست شيخ طوسى، ص ٤٨٩، ش ٧٨٠.
- ٢-٢. خ رجال نجاشى، ص ٤٤٤، ش ١١٩٩، هذا الكتاب يرويه عده كثيره من أصحابنا، فهرست شيخ طوسى، ص ٥٠٢، ش ٧٩٠.

کتاب الحج ۴: ۲۳۰/۲ - ۲۳۱/۵، ۲۵۳/۳ - ۶.

کتاب الجهاد ۵: ۸/۱۰ - ۱۴، ۲۸/۴ - ۲۹/۸، ۶۰/۱ - ۶۱/۴.

کتاب النکاح ۵: ۳۲۰/۴ - ۳۲۱/۷، ۳۵۸/۸ - ۱۱، ۳۷۸/۲ - ۳۷۹/۵، ۴۴۴/۴ - ۴۴۵/۷، ۵۶۲/۲۶ - ۵۶۳/۲۹، ۴۷۰/۱۲ - ۱۶، ۵۴۳/۱ - ۵۴۴/۴، ۵۴۶/۶ - ۵۴۸/۹.

کتاب الطلاق ۶: ۱۲۸/۱ - ۴، ۱۶۳/۴ - ۱۶۵/۱۱، ۱۷۱/۳ - ۶.

کتاب العتق ۶: ۱۸۳/۱ - ۱۸۳/۴.

کتاب الصيد ۶: ۲۲۰/۵ - ۹.

کتاب الأطعمه ۶: ۲۴۴/۲ - ۲۴۵/۵.

کتاب الدواجن ۶: ۵۴۰/۱۵ - ۱۸.

کتاب المواریث ۷: ۱۳۶/ذیل ۱ - ۱۳۸/۵، ۱۴۲/۱ - ۱۴۳/۴، ۱۴۳/۴ - ۱۴۴/۴.

کتاب الحدود ۷: ۱۷۸/۴ - ۱۷۹/۷، ۲۰۶/۷ - ۲۰۷/۱۲، ۲۳۷/۲۰ - ۲۳۸/۲۳، ۲۶۵/۲۶ - ۲۹.

کتاب الديات ۷: ۲۸۰/۱ - ۲۸۲/۷، ۲۸۳/۱ - ۲۸۴/۶، ۲۹۲/۱۱ - ۲۹۴/۱۶، ۳۱۲/۷ - ۱۰، ۳۲۱/۱ - ۳۲۲/۵، ۳۵۲/۸ - ۱۲.

[حدیث ۱۰ زائد است. ۵۱/۱۶۳ ۵/۸۶۳. ۱/۲۰۶۳]

کتاب الشهادات ۷: ۳۸۴/۴ - ۸.

کتاب الإیمان و النذور ۷: ۴۵۲/۴ - ۴۵۳/۷، ۴۵۸/۱۲ - ۴۵۹/۲۵.

روایات مرفوعه علی بن ابراهیم و روایاتی که علی بن ابراهیم از راوی مبهم چون «عمن أخبره» نقل می کند در کتاب های مختلف کافی پراکنده است و این امر نشان می دهد که وی از مصادر اصلی کافی است و چون در آن زمان معمولاً نقل از کتاب انجام می شد، ظاهراً از کتب وی اخذ شده است، وی کتب بسیاری داشته که می تواند مصدر کافی باشد بویژه کتاب الشرائع.

- علی بن محمد

کتاب الحج، باب مولد الصاحب علیه السلام ۱: ۵۱۴/۱ - ۵۲۵/۳۱ (اکثر روایات این باب)،

باب الإِشارة و النص إلى أبي محمد ١: ٣٢٥/١ - ٣٢٨/١٣ (تمام روایات بجز ٣٢٦/٥)، باب الإِشارة و النص إلى أبي محمد عليه السلام ١: ٣٢٨/١ - ٣٢٩/٦ (اکثر روایات باب)، باب فی تسمیه من رآه عليه السلام ١: ٣٣٠/٢ - ٣٣٢/١٥ (اکثر روایات باب).

باب مولد أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام ١: ٥٠٦/٢ به بعد (بسیاری از روایات باب) این روایات که همگی مربوط به حضرت حجت و پدر بزرگوارشان می باشد برگرفته از کتاب اخبار القائم نگاشته دایی مصنف علان کلینی است، (١) در طریق این کتاب نام محمد بن یعقوب کلینی افتاده است).

مرفوعات علی بن محمد در کتاب های مختلف دیگر هم وجود دارد که می تواند نشانه برگرفتن از کتب وی باشد.

- محمد بن یحیی

کتاب فضل العلم ١: ٥١/٢ - ٥٢/٦.

کتاب الحج ١: ٤٣٦/٢ - ٤٣٧/٦، ٥٣٠/٦ - ٥٣٢/٩.

کتاب الإیمان و الکفر ٢: ٢٠٥/١ - ٢٠٧/٨ (احتمال برگرفتن از کتاب احمد بن محمد بن عیسی در اکثر این روایات بعید نیست)، ٢٧١/١٢ - ٢٧٢/١٥.

کتاب الدعاء ٢: ٥٦٦/١٢ - ٥٦٧/١٥.

کتاب الصلاة ٣: ٤٦٤/٤ - ٤٦٥/٧.

کتاب الصیام ٤: ١٠٩/١ - ٤.

کتاب الحج (أبواب الزیارات) ٤: ٥٤٤/٢ - ٥.

کتاب المعیسه ٥: ٩٣/٢ - ٥، ٢٩٣/٤ - ٢٩٤/٧، ٣٠٥/٧ - ٣٠٦/١٠.

کتاب النکاح ٥: ٤٠٣/٤ - ٤٠٤/٨، ٤٣٥/٢ - ٤٣٦/٥، ٤٤٦/١٨ - ٤٤٩/٨، ٤٧٠/١١ - ٤٧٠/١١.

کتاب العقیقه ٦: ١٢/١ - ١٦/٧، ٤٤/١٠ - ١٣.

کتاب العتق ٦: ١٨٨/١٢ - ١٥.

ص: ٣٢٨

کتاب الصيد ۶: ۲۰۵/۱۶ - ۲۰۹/۱۹.

کتاب الأَطعمه ۶: ۳۱۴/۱ - ۴، ۳۳۰/۹ - ۱۲.

کتاب الأَشربه ۶: ۳۸۸/۲ - ۳۸۹/۵، ۴۲۳/۹ - ۴۲۴/۱۵، ۴۲۴/۱ - ۴۲۶/۴.

کتاب الوصايا ۷: ۴۴/۱ - ۴، ۵۹/۸ - ۶۰/۱۳، ۶۲/۲۰ - ۶۴/۲۷.

کتاب الشهادات ۷: ۳۹۶/۸ - ۱۱.

گفتنی است که در مواردی «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی» در اسناد پیاپی واقع است که ظاهراً از کتاب احمد بن محمد بن عیسی و یا از کتاب محمد بن یحیی (و وی از کتاب احمد بن محمد بن عیسی) گرفته شده است.

از این نمونه ها تنها به ذکر دو مورد اکتفاء می کنیم

کتاب الحج ۴: ۵۲۸/۴ - ۵۳۰/۱۱.

کتاب النکاح ۵: ۳۷۹/۱ - ۳۸۰/۶.

مرفوعات محمد بن یحیی نیز در کافی در ابواب مختلف پراکنده است، ظاهراً روایات محمد بن یحیی عطار از کتاب نوادر وی گرفته شده است.

خلاصه:

- علی بن ابراهیم، از کتب وی بویژه کتاب شرایع.

- علی بن محمد ض علّان کلینی، از کتاب اخبار القائم.

- محمد بن یحیی، از کتاب نوادر.

این مشایخ همگی از بزرگان و ثقات طائفه می باشند.

قسم دوم: مصادر کافی (غیر از اساتید کلینی)

در این قسم تنها به ذکر راویانی که بر گرفتن کلینی از کتاب آنها روشن است با ذکر آدرس اکتفاء می کنیم.

- أحمد بن محمد بن خالد

کتاب الإیمان و الکفر ۲: ۹۸/۲۲ - ۲۵، ۱۲۳/۹ - ۱۲۴/۱۳، ۱۲۵/۶ - ۱۲۶/۹، ۱۳۹/۸ - ۱۴۰/۱۱، ۱۶۴/۷ - ۱۶۵/۱۰، ۱۸۱/۱۰ -

٢٠٣/١٣،١٣ - ٢٣٩/٢٨،١٦ - ٢٦٠/٢،٣٣

ص: ٣٢٩

۱۲ - ۴۵۴/۴، ۹ - ۴۰۰/۶، ۸ - ۳۴۹/۵، ۷ - ۳۰۳/۴، ۲۶۱/۷

کتاب الدعاء ۲: ۴۹۷/۹ - ۴۹۸/۱۲، ۱۳ - ۵۲۴/۱۰، ۵۲۹/۲۳ - ۵۳۳/۳۴، ۵۸۴/۱۹ - ۵۸۹/۲۱

کتاب المعیشه ۵: ۱۵۲/۱۲ - ۱۵۳/۱۷، ۳۱۱/۳۰ - ۳۴

کتاب النکاح ۵: ۵۱۱/۲ - ۵، ۵۱۷/۵ - ۹، ۵۳۵/۱ - ۵۳۶/۴

کتاب الصيد ۶: ۲۲۲/۱ - ۴

کتاب الزی و التجمل ۶: ۴۵۷/۱۰ - ۱۳، ۴۹۰/۶ - ۹، ۴۹۴/۳ - ۶

و نیز در برخی موارد دیگر با عنوان «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد» مصدر کافی در این روایات، کتاب های مفقود از کتب محاسن می باشد.

- أحمد بن محمد بن عیسی

کتاب الإیمان و الکفر ۲: ۱۰۱/۱۰ - ۱۳، ۱۱۳/۱ - ۵، ۱۵۰/۲ - ۱۵۱/۶، ۱۵۵/۲۳ - ۲۶، ۱۶۹/۱ - ۱۷۰/۴، ۱۹۲/۱ - ۴، ۲۰۵/۱ - ۲۰۶/۶

کتاب الدعاء ۲: ۵۷۸/۴ - ۵۷۹/۹

کتاب الوصایا ۷: ۷/۱ - ۴

و نیز با عنوان «أحمد بن محمد» در کتاب های چندی به روایت محمد بن یحیی:

کتاب الإیمان و الکفر ۲: ۲۰۹/۱ - ۴

کتاب الحج ۴: ۵۲۸/۴ - ۵۳۰/۱۱

کتاب المعیشه ۵: ۲۲۰/۴ - ۲۲۱/۷

کتاب الأطعمه ۶: ۳۳۳/۲ - ۵

کتاب الإیمان و الذور ۷: ۴۶۲/۱۰ - ۱۳

و به روایت «عده من أصحابنا» (عن أحمد بن محمد) در کتاب هایی که قرائن نشان می دهد که مراد از احمد بن محمد در آنها احمد بن محمد بن عیسی اشعری است:

كتاب الحجج ١: ١٨٦/٥ - ١٨٧/١٠.

كتاب الصيام ٤: ١٧٧/١ - ٤.

ص: ٣٣٠

کتاب الحج ۴: ۳۴۱/۱۳ - ۱۸، ۳۵۱/۵ - ۹، ۴۰۸/۷ - ۱۱، ۵۸۷/۲ - ۵.

در پاره ای از کتب نیز «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد» وارد شده که مراد از احمد بن محمد در آنها مردّد بین برقی و اشعری است همچون کتاب الجهاد ۵: ۴۷۰/۱ - ۴.

کتاب المعیشه ۵: ۱۱۲/۱ - ۴.

کتاب الزی و التجمل ۶: ۴۴۰/۱۱ - ۱۴.

بهر حال مصدر کافی در روایات احمد بن محمد بن عیسی، کتاب نوادر وی می باشد که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی چاپ شده از کتب حسین بن سعید است.

- اسحاق بن محمد نخعی کتاب الإیمان و الکفر (باب مولد أبی محمد الحسن بن علی علیهما السلام) ۱: ۵۰۸/۹ - ۵۱۲/۲۲.

گویا از کتاب «أخبار السید» وی گرفته شده و مراد از «السید»، امام عسکری علیه السلام است.

- الحسن بن العباس بن الحریش

کتاب الحجّه، باب فی شأن إنا أنزلناه فی لیلہ القدر و تفسیرها، ۱: ۲۴۲/۱ - ۲۵۲/۹ (تمام باب)، ۵۳۲/۱۱ - ۵۳۳/۱۳.

این روایات برگرفته از «کتاب إنا أنزلناه فی لیلہ القدر» وی است. (۱)

- الحسن بن محبوب

در ابواب مختلف نام وی در اسناد پیاپی آمده است به عنوان نمونه:

کتاب النکاح ۵: ۳۷۹/۱ - ۳۸۰/۴.

کتاب الموارث ۷: ۲۰۸/۱۳ - ۱۷.

کتاب الديات ۷: ۳۰۵/۱۱ - ۱۴، ۳۱۳/۱۲ - ۱۷.

وی کتاب های چندی دارد همچون کتاب المشیخه، کتاب النکاح، کتاب الفرائض،

ص: ۳۳۱

۱-۱). رجال نجاشی، ص ۶۰، ش ۱۳۸؛ مجمع الرجال، ج ۲، ص ۱۱۸ به نقل از کتاب ضعفاء ابن غضایری، و نیز فهرست

طوسی، ص ۱۳۶، ش ۱۹۸. [۱]

کتاب الديات که می توانند مصدر کافی باشند.

- الحسن بن محمد بن سماعه

کتاب الطلاق ۶: ۸۲/۹ - ۱۱، ۹۱/۸ و ۹ و ذيله و ۱۰ و موارد ديگر ظاهراً کتاب الطلاق وی مصدر کافی بوده است.

- الحسين بن سعيد

با مقایسه کافی و تهذیب ، مواردی که از کتب حسین بن سعید اخذ شده می توان شناسایی کرد از جمله:

کتاب نکاح ۵: ۴۷۶/۱ - ۴۷۷/۳.

کتاب عتق ۶: ۱۸۰/۱ - ۳.

- حماد بن عیسی

کتاب الصلاه ۳: ۲۷۱/۱ - ۲۷۱/۶.

کتاب الزکاه ۳: ۵۵۳/۱ - ۴.

ظاهراً از کتاب الصلاه و کتاب الزکاه وی گرفته شده است.

- سلمه بن الخطاب

کتاب الجنائز ۳: ۲۲۱/۵ - ۲۲۲/۸، روایات همگی با «لَمَّا قَبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» آغاز می گردد.

این احادیث از کتاب وفاه النبی صلی الله علیه و آله گرفته شده است. (۱)

- سهل بن زیاد

در کتب مختلف از جمله:

کتاب التوحيد ۱: ۱۰۲/۴ - ۱۰۳/۱۰.

کتاب الحججه ۱: ۵۴۷/۲۲ - ۵۴۸/۲۶.

کتاب الجنائز ۳: ۲۵۴/۱۲ - ۱۵.

کتاب الحج ۴: ۳۸۶/۶ - ۹.

۱-۱). رجال نجاشی، ص ۱۸۷، ش ۴۹۸.

کتاب الأشربه، أبواب الابنده، ۶: ۴۳۴/۱۷ - ۲۱.

کتاب الزی و التجمل ۶: ۴۹۵/۳ - ۶.

روایات مرفوعه وی نیز در ابواب مختلف کافی پراکنده است.

مصدر کافی ظاهراً کتاب التوحید و کتاب النوادر وی می باشد، در طریق نجاشی به کتاب النوادر، نام محمد بن

یعقوب قرار گرفته است. (۱)

- عبد العظیم بن عبد الله الحسنی

کتاب الحجّه ۱: ۴۲۳/۵۶ - ۴۲۴/۶۴.

راوی این روایات احمد بن مهران است که از ارباب کتب شمرده نشده است.

- عبد الله بن إبراهيم بن محمد الجعفری

کتاب الحجّه ۱: ۳۵۸/۱۷ - ۳۶۷/ذیل ۱۹.

این احادیث ظاهراً همگی در اصل در کتاب «خروج محمد بن عبد الله و مقتله» و کتاب «خروج صاحب فخ و مقتله» بوده

است. (۲)

- (محمد) ابن أبي عمير

در کتب مختلف از جمله:

کتاب الدعاء ۲: ۴۸۹/۳ - ۶.

کتاب الجنائز ۳: ۲۵۵/۱۷ - ۲۰.

وی مؤلف کتاب معروف نوادر است و ممکن است روایات با واسطه از کتاب وی گرفته شده باشد.

- محمد بن احمد

کتب مختلف از جمله: کتاب وصایا ۷: ۵۹/۹ - ۵۹/۱۲.

و نیز روایات مرفوعه وی در کتاب الصلاه و کتاب الصیام و غیر آنها دیده شده است، وی محمد بن احمد بن یحیی صاحب

کتاب مشهور نوادر الحکمه است.

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۱۸۵، ش ۴۹۰.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۲۱۶، ش ۵۶۲.

- محمد بن علی

روایات وی در کتاب الحججه از طریق احمد بن مهرا ن بسیار است از جمله:

۱: ۳۱۳/۱۰ - ۳۱۶/۱۵، ۳۲۱/۶ - ۹.

مراد از محمد بن علی ظاهراً محمد بن علی صیرفی أبو سمینه است که کتب چندی دارد از جمله:

کتاب الدلائل. (۱)

- معلی بن محمد

کتاب فضل العلم ۱: ۵۴/۱ - ۴.

کتاب الحججه، باب انّ النعمه الّتی ذکرها الله عز و جل فی کتابه الأئمه علیهم السلام ۱: ۲۱۷/۱ - ۴ (۲۱۷/۲) روایت مرفوعه معلی بن محمد می باشد)، ۴۱۳/۷ - ۴۱۵/۱۶ و ۱۸، ۴۱۶/۲۰ و ۲۱ و ۲۳، ۴۱۷/۲۹ و ۳۰، ۴۱۸/۳۲ - ۳۴، ۴۲۰/۴۰ - ۴۲۱/۴۶، ۴۲۲/۴۹ و ۵۰، ۴۲۵/۶۸، ۴۲۶/۷۰ و ۷۱ و ۷۳، ۴۲۷/۷۷، ۴۲۸/۷۹.

وی کتاب های زیادی در موضوع ولایت نگاشته است، روایات بالا همگی درباره آیات ولایت است، لذا به احتمال زیاد از کتاب تفسیر یا کتاب الإمامه وی گرفته شده است (: ۴۱۸/۱۱۱۷).

- یونس بن عبد الرحمن

نام وی در کتب مختلف در اسناد پیاپی آمده از جمله:

کتاب فضل العلم ۱: ۵۹/۲ - ۶۰/۵.

کتاب الإیمان و الکفر ۲: ۲۷۷/۳ - ۷، ۲۸۴/۱۷ - ۲۰، ۳۷۰/۲ - ۳۷۱/۶.

کتاب الموارث ۷: ۱۵۳/۱ - ۱۵۴/۵.

کتاب الحدود ۷: ۱۷۷/۲ - ۵.

کتاب الدیات ۷: ۲۹۱/۳ - ۶.

یونس بن عبد الرحمن کتاب های بسیاری نگاشته است از جمله:

کتاب الأدب و الدلالة على الخير، کتاب جوامع (جامع) الآثار، کتاب الشرائع، کتاب الفرائض کتاب الفرائض الصغير، کتاب الجامع الكبير في الفقه. (۱)

خلاصه و ارزبایی

- أحمد بن محمد بن خالد، کتاب محاسن، از کتب مرجع (خ مقدمه فقیه).
- أحمد بن محمد بن عیسی، کتاب نوادر، از کتب طایفه (خ مقدمه فقیه).
- إسحاق بن محمد نخعی، این راوی شدیداً تضعیف شده است، کتب وی نادرست خوانده شده.
- الحسن بن العباس بن الحریش، کتاب «إنا أنزلناه في ليلة القدر» تضعیف شده است. (۲)
- الحسن بن محبوب، کتاب مشیخه وی از کتب مرجع طایفه است (خ مقدمه فقیه).
- الحسن بن محمد بن سماعه، کتاب الطلاق، وی از ثقات و فقهای واقفه است.
- الحسين بن سعید، از کتب سی گانه وی، از کتب مرجع طایفه (خ مقدمه فقیه).
- حماد بن عیسی، کتاب الصلاه و کتاب الزکاه، وی غالباً از حریر روایت می کند که کتاب حریر از کتب مرجع بوده (خ مقدمه فقیه).
- سلمه بن الخطاب، کتاب «وفاه النبي صلى الله عليه و آله في الحديث» تضعیف شده است. (۳)
- سهل بن زیاد، کتاب توحید و کتاب نوادر، وثاقت وی مورد اختلاف است.
- عبد العظيم بن عبد الله الحسني
- راوی وی احمد بن مهران است که در رجال ابن غضائری تضعیف شده است. (۴)
- عبد الله بن إبراهيم بن محمد الجعفری، کتاب «خروج محمد بن عبد الله و مقتله» و کتاب «صاحب فخر و مقتله».
- (محمد) ابن أبي عمير، النوادر، از کتب مرجع طایفه (خ مقدمه فقیه).
- محمد بن أحمد (بن یحیی)، نوادر الحکمه، از کتب مرجع طایفه. (۵)

- ۱-۱. رجال نجاشی، ص ۴۴۷، ش ۱۲۰۸؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۵۱۱، ش ۸۱۳.
- ۲-۲. رجال نجاشی، ص ۶۰، ش ۱۳۸، ضعفاء ابن غضائری؛ مجمع الرجال، ج ۲، ص ۱۱۸.
- ۳-۳. رجال نجاشی، ص ۱۸۷، ش ۴۹۸.
- ۴-۴. مجمع الرجال، ج ۱، ص ۱۶۹.
- ۵-۵. خ مقدمه فقیه، رجال نجاشی، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ فهرست طوسی، ص ۴۰۹، ش ۶۲۳ و [۱]مصادر دیگر.

- محمد بن علی (الصیرفی أبو سمینہ)، کتاب الدلائل، وی شدیداً تضعیف شده است. (۱)

- معلی بن محمد (البصری)، از وی با وصف «مضطرب الحدیث و المذهب» یاد شده ولی در وصف کتب وی گفته شده: کتبه قریبه. (۲)

بنابراین تمام منابع کافی الزاما مورد تأیید کتب رجالی نیستند، البته اختلاف نظر در شناخت مصادر و اعتبار مؤلفان آن طبیعی است.

اشاره به نکته ای در اینجا مفید است که در کتاب کافی پاره ای روایات دیده می شود که از آن تحریف در قرآن برداشت شده است، مراجعه به این احادیث نشان می دهد که این روایات از کتاب هایی برگرفته شده است که مؤلف آنها (همچون معلی بن محمد) یا راوی کتاب (همچون احمد بن مهران) در کتب رجالی تضعیف شده اند، بنابراین این گونه احادیث از مصادر غیر قابل اعتبار در نزد عالمان و رجالیان گرفته شده و نمی توان مضمون آنها را به علمای شیعی نسبت داد.

ویژگی های متنی کافی

- در کافی غالباً تنها به نقل روایات اکتفاء می کند ولی گاه تفاسیری بر آنها می افزاید، تفسیر روایات بر دو گونه است.

گونه نخست: به نقل از راویان دیگر.

گونه دوم: بدون نقل از کسی که ظاهراً از خود مؤلف است.

گونه اول: تفسیر روایات به نقل از راویان

راویانی که کلینی از آنها تفسیر روایات را نقل کرده عبارتند از:

- یونس بن عبد الرحمن (کتاب التوحید ۱: ۱۵۴/۳، کتاب الزکاه ۳: ۵۰۹/۲، ۵۲۸/۵، کتاب المعیشه ۵: ۱۷۷/۱۵، کتاب الحدود ۷: ۲۱۲/۱۱).

ص: ۳۳۶

۱- ۱). رجال نجاشی، ص ۳۳۲، ش ۸۹۴؛ رجال کشی، ص ۵۴۵، ش ۱۰۳۲ و ص ۵۴۶، ش ۱۰۳۳؛ فهرست الطوسی، ص ۴۱۲، ش ۶۲۵؛ ضعفاء ابن غضائری؛ مجمع الرجال، ج ۵، ص ۲۶۴.
۲- ۲). رجال نجاشی، ص ۴۱۸، ش ۱۱۱۷.

- ابن سماعه (کتاب الطلاق ۶: ۷۰/ذیل ۴ - در ضمن وی کلام محمد بن ابی حمزه را رد می کند - ۸۵: ۵/).

- ابن أبی عمیر (کتاب الطلاق ۶: ۹۸ و ۱۱۰، کتاب الوصایا ۷: ۲۴/ذیل ۳).

- ابن أبی عمیر عن جمیل (کتاب الطلاق ۶: ۶۴).

- فضل بن شاذان (کتاب الموارث ۷: ۱۶۸).

- زراره (کتاب الدعاء ۲: ۴۶۷/۷).

- النوفلی (کتاب الجنائز ۳: ۶۲/۵).

- أبو بصیر (کتاب الصلاه ۳: ۴۹۲/۳).

در کتاب الحج ۴: ۴/۳۹۸ توضیحی را که درباره علت جویدن اذخر از «بعض أصحابنا» پرسیده نقل می کند.

گونه دوم: تفسیر روایات بدون نقل

کتاب التوحید ۱: ۸۵/ذیل ۱ (خ توحید: ۲۸۸ به مؤلف نسبت می دهد).

کتاب الحج ۱: ۲۷۹/۳.

کتاب الصلاه ۳: ۲۹۰/۷، ۴۳۷/۲ (این تفسیر را در تهذیب ۳: ۲۱۵/۵۲۹ با عبارتی مبسوطه به کلینی نسبت می دهد که گویا نقل به معنا می باشد).

کتاب الزکاه ۴: ۹۱/۶ (بحثی در رفع تعارض بین دو روایت).

کتاب الديات ۷: ۳۶۳.

- در کافی در ضمن بسیاری از روایات با کلمه «یعنی» توضیحاتی درباره نام امام مسئول عنه همچون أبو الحسن علیه السلام یا مرجع ضمیر یا معنای کلمه غریب یا تقیید اطلاق حکم با تکیه بر قرائن مقامی یا برای بیان فعلی که از امام صادر شده، آمده است.

این توضیحات بسیار بعید است که از کلام امام علیه السلام باشد، بلکه ظاهراً از کلام برخی از راویان روایت یا خود کلینی می باشد و در اندک موارد این احتمال که تفسیر از کلام امام علیه السلام باشد وجود دارد.

- غالب راویان کافی از معصومین علیهم السلام می باشند ولی گاه کلینی از برخی راویان و

مشایخ مطالب میسوطی را نقل می کند و گاه فصل مستقلی بدین امر اختصاص داده است.

- علی بن ابراهیم (۷: ۲۷۷، باب وجوه القتل، ۴۳۹ باب وجوه الإیمان) و نیز ۴:

۲۹۰/۳ (حول أشهر الحج)، ر. ک. ۴: ۵۲۲/ذیل ۱۰ (مقایسه کنید با تفسیر علی بن ابراهیم ۱: ۷۰).

کتاب الطلاق ۶: ۱۵۸/۲۳.

و نیز ر. ک. کتاب المعیشه ۵: ۱۹۲/۱، کتاب الوصایا ۷: ۵/۷ و ۲۰/۱.

- یونس بن عبد الرحمن

کتاب الصیام ۴: ۱۰۷/۴ (احتمال دارد روایت باشد).

کتاب النکاح ۵: ۵۷۰ (باب تفسیر ما یحل من النکاح و ما یحرم. . . و هو من کلام یونس).

کتاب الطلاق ۶: ۱۷۵.

کتاب الموارث ۷: ۸۳ - ۸۴، ۱۱۵ - ۱۱۶، ۱۴۵، ۱۶۴.

و فی ص ۱۲۱، مطلبی از یونس نقل شده و نادرست خوانده شده که گویا از کلام فضل بن شاذان است، (خ ص ۱۱۸).

و نیز کتاب النکاح ۵: ۴۳۷/۸، کتاب العتق ۶: ۱۹۷/۱۴.

- فضل بن شاذان

کتاب الطلاق ۶: ۹۲.

کتاب الموارث ۶: ۸۸ - ۹۰، ۹۵ - ۹۶، ۹۸ - ۹۹، ۱۰۵ - ۱۰۸، ۱۱۶ - ۱۱۸، ۱۲۰ - ۱۲۵، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶ - ۱۴۸، ۱۴۹ - ۱۶۱، ۱۶۲ - ۱۶۶، ۱۶۷.

در کتاب الطلاق قضیه مفصلی به نقل از حمدان قلانسی آمده که در آن وی با عمر بن شهاب عبدی مناظره کرده و برای یافتن پاسخ اشکال وی با ایوب بن نوح و علی بن راشد و معاویه بن حکیم گفتگو کرده است (۶: ۹۲) در ادامه کلام فضل بن شاذان در جواب ابا عبید در کتاب الطلاق نقل شده است.

ص: ۳۳۸

و نیز ر. ک. کتاب الطلاق ۶: ۷۷/۳ و ۷۸/۳ به نقل از ابن سماعه و نیز ص ۱۲۰/ذیل ۳.

- شیخ کلینی چه بسا در اوائل فصول و کتب و احیانا در لابه لای آنها مطالبی از خود می آورد، از این مطالب فتاوی کلینی و دیدگاه های کلامی - تاریخی وی روشن می گردد:

کتاب التوحید ۱: ۱۱۱ - ۱۱۲.

کتاب الحججه، أبواب التواریخ (حول موالید الأئمه و وفیاتهم و موجز تاریخهم):

۴۳۹ - ۴۴۰، ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۶، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۶، ۴۸۶، ۴۹۲، ۵۰۳، ۵۱۴.

و نیز ص ۵۳۸ (باب الفیء و الأنفال و تفسیر الخمس و حدوده و ما یجب فیہ).

کتاب الزکاه ۳: ۵۳۲ (باب) درباره اسنان ابل، کتاب الصیام: ۱۳۵/ذیل ۶.

کتاب المواریث ۷: ۷۰ - ۷۵، ۹۷، ۱۱۵.

کتاب الدیات ۷: ۳۲۹.

- شیخ کلینی غالباً از ذکر روایات متعارض خودداری کرده، تنها روایات مورد اعتماد خود را می آورد. (۱)

- برخی مدعی اند که کلینی در هر باب، از روایات صحیح تر و معتبرتر آغاز کرده، لذا احادیث اوآخر باب نوعاً از نوعی اجمال و پوشیدگی برخوردار است، (۲) این ادعاء به اثبات نرسیده است و مجال بحث آن در این مقال فراهم نیست.

نسخ خطی کافی

کافی نسخ خطی بسیاری دارد، آیت الله شبیری زنجانی مد ظلّه با تکیه بر مقابله نسخه خود با نسخه های خطی بسیار، اسناد آن را تصحیح کرده، ما در برنامه «درایه النور» از نسخه تصحیح شده ایشان بهره گرفته و در پاره ای موارد (با توجه به نقل وسائل یا بحار یا نسخه هایی که پس از تصحیح سند در اختیار ایشان قرار گرفته) تصحیحات جدیدی را افزوده ایم، هم چنین کتاب روضه کافی را با عنایت به نسخه مقابله ایشان و سایر مصادر تصحیح کرده ایم.

ص: ۳۳۹

۱-۱. روضه المتقین، ج ۱، ص ۷۹.

۲-۲. روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۶. [۱]

برخی از نسخ خطی مورد مقابله آیت الله شبیری زنجانی عبارتند از:

- نسخه شیخ محمد صالح مازندرانی، به خط حسین بن حاجی محمد استرابادی در تاریخ ۸۹۱ نگاشته و در همان سال مقابله شده با دو نسخه صحیح و نیز با نسخه مصححه که بر شیخ بهایی قرائت شده در سال ۱۰۴۵ مقابله شده است.

این نسخه سپس به کتابخانه آستان قدس رضوی اهدا شده است.

- نسخه شیخ حسین بن عبد الصمد (پدر شیخ بهایی) که در نزد مرحوم آیت الله خادمی بوده است.

بر این نسخه علائم مقابله از شیخ حسین بن عبد الصمد به تاریخ ۹۵۹ و دیگران دیده می شود، در برخی از اجزاء نسخه نام کاتب محب الله بن محمد بن علی اتابک البهمنی و تاریخ کتابت آن جزء، ۹۶۰ دیده می شود.

- نسخه سید علی خان مدنی، که در مدرسه سعادت قم نگاهداری می شود.

- نسخه ملا فتح الله مفسر که در کتابخانه فیضیه قم نگاهداری می شود، این نسخه بتاریخ ۹۸۰ (و برخی اجزاء آن بتاریخ ۹۹۸) نگاشته شده و با نسخه مصححه ای مقابله شده است.

- نسخه شیر احمد بن عبد الملک تونی که نزد حجه الاسلام و المسلمین کاظم مدیر شانه چی بوده است.

- نسخه شیخ حر عاملی که به خط سالم الجزائری در ۱۰۷۲ نگاشته شده و توسط صاحب وسائل در تاریخ ۱۰۷۴ تصحیح شده است، نسخ، این نسخه را بر صاحب وسائل سماع داده است.

- نسخه نباطی، این نسخه توسط احمد بن علی بن حسن مشهور باین موسی نباطی با نسخه ای که با نسخه شهید ثانی مقابله شده مقابله گردیده است. تاریخ یادداشت مقابله ۹۷۳ می باشد.

- نسخه ملا فتح الله مفسر، کتابخانه آیت الله مرعشی رقم ۳۷۲، این نسخه بتاریخ ۹۷۲ نگاشته شده است و علامت بلاغ در آن دیده می شود.

- نسخه علامه طباطبایی، بخط محمد طاهر ابهری جی اصفهانی بتاریخ ۱۰۸۱ که در آن گاه از نسخه شهید ثانی نقل شده است.

- نسخه شهید ثانی، این نسخه توسط شهید ثانی در سال ۹۵۲ و ۹۵۳ نگاشته شده و در همان سال ۹۵۳ و سال ۹۵۴ و نیز در سال های ۹۵۵ و ۹۵۹ مقابله شده است.

علاوه بر این نسخه ها نسخه های دیگری هم در اختیار آیت الله شبیری زنجانی بوده است.

گفتنی است که اخیراً نسخه بسیاری قدیمی از کافی بتاریخ ۶۷۵ به خط علی بن ابی المیامین علی بن أحمد بن علی به صورت عکسی به چاپ رسیده است که قسمتی از جلد ششم کافی را در بردارد، این نسخه از موقوفات مدرسه نواب بوده و در کتابخانه آستان قدس رضوی به رقم ۱۳۸۰۰ نگاهداری می گردد، این نسخه توسط محمد حسین حسینی جلالی در شیکاگو به چاپ رسیده است. آیت الله شبیری زنجانی از اصل این نسخه هم بهره گرفته است.

تعداد احادیث کافی

احادیث کافی را برخی از بزرگان چنین شمارش کرده اند: ۱۶۱۹۹ (صحیح ۵۰۷۲، حسن ۱۴۴، موثق ۱۱۱۸، قوی ۳۰۲، ضعیف ۹۴۸۵). (۱)

ولی جمع ارقام فوق ۱۶۱۲۱ می باشد که با رقم کلی سازگار نیست.

بهر حال شمارش فوق با شمارش برخی دیگر تفاوت دارد، ایشان مجموع کل احادیث کافی را ۱۵۵۰۸ روایت شماره کرده اند. (۲)

این گونه اختلافات ناشی از نبودن ملاک مشخص برای وحدت و تعدد روایت می باشد. ارزیابی فوق درباره احادیث کافی نیز تنها یک دیدگاه شخصی است و با توجه به اختلاف دیدگاه های دانشمندان درباره وثاقت و عدم وثاقت راویان و امارات عامه توثیق کاملاً تغییر می کند.

ص: ۳۴۱

۱-۱). لؤلؤه البحرین، ص ۳۹۴، ۳۹۵ و به نقل از آن خاتمه مستدرک، ج ۲۱، ص ۵۰۵.

۲-۲). مع الکلینی و کتابه الکافی، ص ۲۶۳.

این نوشته، پس از اشاره به زندگی کلینی، دیدگاه های مختلف صاحب نظران را درباره کافي مطرح ساخته و دیدگاه صحت قطعی روایات کتاب کافي را به نقد کشیده است.

الاول کتاب الكافي لثقه الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره الذي مدحه جمع من الأعلام المحققين و جهابذه التمحيص و التدقيق بكل مدح و شاه، و الظاهر عدم احتياج المؤلف و المؤلف الى أي مدح و ثناء في هذه الأعصار. و كذا شيخ الطائفة و رئيس المحدثين • فتعرض لمسائل نافعه مرتبطه بالكتاب المذكور:

١. يقول السيد بن طاووس قدس سره في محكي كشف المحججه (٢) كان حياته «الكليني» في زمن وكلاء مولانا المهدي - صلوات الله عليه - عثمان بن سعيد العمري و ولده أبي جعفر محمد و أبي القاسم الحسين بن روح و علي بن محمد السمرى رحمهم الله. و توفي محمد بن يعقوب قبل وفاه علي بن محمد السمرى رحمه الله لأبى السمرى توفي في شعبان سنة تسع و عشرين و ثلاثمأه و هذا محمد بن يعقوب الكليني توفي ببغداد سنة ثمان و عشرين و ثلاثمأه، (٣) فتصانيف هذا الشيخ و رواياته في زمن الوكلاء المذكورين في

ص: ٣٤٣

١- ١). بحوث في علم الرجال، محمد آصف محسنی، الطبعة الثانية، مطبعة سيدالشهداء، ص ١٧٦ - ١٨١.

٢- ٢). خاتمه المستدرک، ج ٣، ص ٥٣٢.

٣- ٣). هذا الذي نقل ابن طاووس هو مختار [١] الشيخ في الفهرست و [٢] اختاره ابن الأثير في محكي الكامل و ابن حجر في محكي لسان الميزان. لكن ذكر النجاشي وفاته في سنة تسع و عشرين و ثلاثمأه سنة تناثر النجوم و هي السنه التي توفي فيها أبوالحسين السمرى آخر السفراء الاربعه و اختاره الشيخ في محكي رجاله.

وقت يجد طريقاً الى تحقيق منقولاته و تصديق مصنفاته انتهى.

٢. قال السيد المعظم بحر العلوم قدس سره فى رجاله: (١) و ما ذكره ابن الأثير و غيره من أهل الخلاف من أن الكلينى رحمه الله هو المجدد (٢) لمذهب الاماميه فى المائة الثالثه من الحق الذى أظهره الله على لسانهم و أنطقهم به، و من نظر كتاب الكافى . . . و قد اتفق تصنيفه فى الغيبه الصغرى بين أظهر السفراء فى مده عشرين سنه كما صرح به النجاشى و غيره و قد ضبطت أخباره فى سته عشر ألف حديث و مائه و تسعه و تسعين حديثاً. و وجدت ذلك منقولاً من خط العلامة قدس سره و قال رحمه الله فى حاشيه رجاله: ذكر بعض المتأخرين أن الصحيح منها خمسه آلاف و اثنان و سبعون و الحسن مائه و أربعه و أربعون، و الموثق ألف و مائه و ثمانيه عشر و القوى اثنان و ثلاثمائه (٣) و الضعيف تسعه آلاف و أربعمائه و خمسه و ثمانون و المجتمع من هذا التفصيل سته عشر ألف حديث و مائه و واحد و عشرون حديثاً و هو لا يطابق الاجمال.

أقول: هكذا نقل عن المحدث البحرانى فى اللؤلؤه و لكنه لم يلتفت الى عدم المطابقه كما التفت هذا السيد و يزيد الاجمال على التفصيل بثمانيه و سبعين حديثاً.

يقول النورى بعد نقل كلام البحرانى رحمهما الله: و على ما ذكره فأكثر من نصف أخبار الكافى ضعيف لا يجوز العمل به الا بعد الانجبار و أين هذا من كونه أجل كتب الشيعه و مؤلفه أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم و لم يكن فى كتاب تكليف الشلمغانى المردود المعاصر له خير مردود الا اثنان. (٤)

أقول: أجليه الكافى باعتبار اشتماله على الروايات الكثيره المتنوعه فى كل من المعارف و العقايد و الأخلاق و الآداب و الفقه و باعتبار نفى احتمال وجود الروايات

ص: ٣٤٤

١-١) . رجال بحر العلوم طبع النجف ١٣٨٦، ج ٣، ص ٣٣٠. [١]

٢-٢) . حديث: (ان الله يبعث لهذه الامه على رأس كل مائه سنه من يجدد لها دينها) لم أجده من طريقنا فالظاهر انه عامى لاحظ: رجال السيد بحر العلوم، ج ٣، ص ١٢٣ و [٢] حواشيه.

٣-٣) . قال المحدث النورى و الظاهر أن المراد من القوى ما كان بعض رجال سنده أو كله الممدوح من غير الامامى و لم يكن فيه من يضعف الحديث و له اطلاق آخر يطلب من محله بل له اطلاقات لاحظ: مقباس الهدايه للمامقانى رحمه الله، ص ٣٥.

٤-٤) . خاتمه المستدرک، ج ٣، ص ٥٤١.

الموضوعه من قبل مؤلفه، و نفى احتمال الخلل فى متون الروايات و أسانيدها من جهه سهو المؤلف و غفلته و جهله و عدم مهارته و نحو ذلك.

و أما أوثقيه مؤلف الكافى و أثبتيته فهما اجنبيان عن وثاقه رواه رواياته كما لا يخفى.

و أما استثناء الخبرين من كتاب الشلمغانى فالظاهر أنه من جهه كونهما معلومى الكذب و الوضع لا من جهه ضعف السند و لعله لو وصل الينا لحكما بضعف ثلاثه أرباعه من يدرى حاله؟ و ليس فى كلام أبى القاسم تصحيح بقيه روايات كتابه فلاحظ. (1)

ثم ان تحديد صحاح أخبار الكافى و ضعفها و سائر أنواعها ليس أمراً يتفق عليه الكل فان أنظار العلماء فى علم الرجال مختلفه و باختلافها تختلف كميته الاقسام المذكوره و ما نقله السيد و المحدث رضى الله عنه من التحديد يحكى عن نظر واحد أو جمع قليل، كما أن حججه الروايات أيضاً شىء غير متفق عليه بل هى مثار الاختلاف و النزاع كما يعرف من مطارى هذا الكتاب و الكتب الاصوليه و غيرها.

و على كل حال يثبت صححه جمله من الأخبار الضعاف المرويه فى الكافى سند الفقيه و التهذيبيين و سائر كتب الصدوق و غيرها و جمله منها مطابقه للعقل و جمله منها فى اصول العقايد التى لا يكتفيها الخبر الواحد و إن صح سنده و جمله منها فى الأخلاق و الآداب و جمله منها ذات قرينه توجب الاطمينان بصدورها فلعل المطروح منها قليل جداً فلا تخف من كلام هذا المحدث رحمه الله.

٣. ذهب جمع الى حججه جميع روايات الكافى و استدلوا عليه.

أولاً- بقول الكلينى نفسه فانه قال فى ديباجه الكافى فى جواب من قال له انه يحب أن يكون عنده كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم و يرجع اليه المسترشد و يأخذ منه من يريد علم الدين و العمل به بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام...

ص: ٣٤٥

١- ١). نقل عن أبى القاسم بن روح بعد قرائته كتاب الشلمغانى: ما فيه شىء الا و قد روى عن الأئمه عليهم السلام الا موضعين أو ثلاثه فانه كذب عليهم فى روايتها لعنه الله خاتمه المستدرک، ج ٣، ص ٥٣٣؛ لكن فى شرح اللمعه بعد نقل قوله فى مسأله من باب الشهاده ورده قال: و ذكر الشيخ المفيد انه ليس فى الكتاب ما يخالف الفتوى سوى هذه المسأله.

«قد يَسِّرُ اللهَ وله الحمد تأليف ما سألت و أرجو أن يكون بحيث توخيت» فقد أخبر الكليني نفسه بصحة روايات كتابه، و أخباره حجه.

و اجيب عنه بان الصحة عند القدماء أعم من الصحة عند المتأخرين فانها عند الاولين تنشأ من الامارات و القران التي منها وثاقه الرواه فلا يكفي تصحيح الكليني لاثبات الصحة عندنا.

أقول: لاشك في حجه كل خبر محفوف بقرينه موجبه للاطمينان بمطابقته للواقع فان الاطمينان حجه عقلاييه ولكن لم يبق لدينا من القرائن الموجوده عند القدماء سوى صداقه الرواه و لانقبل شهاده الكليني و أمثاله من علمائنا الاعلام الاماجد بوجود تلك القرائن في رواياتهم لتصبح معتبره حجه و ذلك لأن القرائن المفيده للاطمينان ليست محصوره مضبوطه مقبوله عند الكل ليكون الأخبار عن وجودهما أخباراً عن حس، بل هي كثيره مختلفه متفرقه تختلف شده و ضعفا حسب اختلاف الأنظار و المشارب والآراء و الحالات النفيسه و حيث أن تقليد المجتهد غير سائغ لمجتهد آخر بل مطلقاً بعد موته لم يجز الاعتماد على فتوى الكليني بصحة رواياته.

و منه ينقدح ضعف ما ذكره المحدث النورى (1) من أن سبب شهاده الكليني بصحة رواياته أما وثاقه روايتها فلا اشكال فيه (2) لأنها في حكم توثيق جميعهم بالمعنى الأعم أو كونها مأخوذه من تلك الأصول و الكتب المعتره عند الاماميه كافه و هي شهاده حسيته أبعد من الخطا و الغلط من التوثيق... و كذا لو كان بعضها للوثاقه و بعضها للأخذ من تلك الأصول كما لعله كذلك انتهى ملخصاً.

و قد عرفت عدم حصر القرائن في النقل عن الكتب المعتره بل هي كثيره غير محصوره و لا مضبوطه.

و ثانياً بما اشار اليه السيد بن طاووس و بحر العلوم رحمهما الله في سابق كلامهما من وقوع تأليف الكافي في زمان الغيبه الصغرى و حضور السفراء.

ص: ٣٤٦

(١-١) . خاتمه المستدرک، ج ٣، ص ٥٣٦.

(٢-٢) . ليس مفاد توثيقه العام - ان صح - اعتبار جميع روايات الكافي لأن جمله كثيره من الروايات تسقط عن الاعتبار لأجل تعارض توثيق الكليني بجرح غيره كالشيخ و النجاشي في حق جماعه من روايتها.

يقول النورى بعد نقل كلام ابن طاووس السابق: و نتیجه ما ذكره من المقدمات، عرض الكتاب على أحدهم - أى السفراء - و امضائه و حكمه بصحته و هو عين امضاء الامام عليه السلام و حكمه . . . و هذا و ان كان حدساً غير قطعى يصيب و يخطئ و لا يجوز التشبث به فى المقام الا ان التأمل فى مقدماته يورث الظن القوى و الاطمينان التام (1) و الوثوق بما ذكره . . . فمن البعيد غايه البعد انه رضى الله عنه فى طول مده تأليفه و هى عشرون سنه لم يعلمهم (النواب) بذلك و لم يعرضه عليهم مع ما كان بينهم من المخالطه و المعاشره، و ليس غرضى مى ذلك تصحيح الخبر الشايخ من ان هذا الكتاب عرض على الحجه عليه السلام فقال ان هذا كاف لشيعتنا فانه لا اصل له و لا أثر له فى مؤلفات أصحابنا بل صرح بعدمه المحدث الاسترآبادى . . .

أقول: اذا فرضنا الكلينى معتقداً بصحة روايات كتابه لانجد موجباً لسؤاله عن صحتها عن أحد النواب، على انه لو أمضاه الامام أو اخبر بصحته لشاع وذاع و نقل الينا و لو بخبر واحد ضعيف، و حيث لا فلا، مع انه لو حصل الظن منه لم يغن عن الحق شيئاً.

و ثالثاً بما ذكره النجاشى من انه أوثق الناس فى الحديث، و قد قيل فى حق جمع من الرواه انهم رووا عن الثقات. و قد ذكروا فى ترجمه جماعه انه صحيح الحديث و قد مرّ ان معناه وثاقه جميع من يروى هو عنهم فيكون الكلينى كذلك بطريق أولى و قد فصل النورى هذا الوجه لكنه خرج عن حد الانصاف و بنى قوله على الاعتساف و الحق انه ضعيف جداً.

ص: ٣٤٧

(١-١) . دعوى الاطمينان التام مع عدم جواز التشبث متناقضه فان الاطمينان حجه عقلاييه ممضاه عند الشارع كما مر.

در این نوشته درباره‌ی الکافی و ویژگی‌های آن بحث شده است. و در ادامه، فهرستی از شروح، حواشی، ترجمه‌ها، تلخیص‌ها، معجم‌ها و راهنماها و کتاب‌هایی که درباره‌ی اسناد و رجال و معرفی الکافی و کلینی تألیف شده، ارائه شده است.

این کتاب گرانسنگ نوشته محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹ ق) ملقب به ثقة الاسلام می باشد. کلینی در دقت علمی، ثبت و ضبط حدیث و نیز وثاقت، مقامی برجسته، نزد شیعیان دارد. نجاشی او را چنین ستوده است:

شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم وکان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم. (۲)

وی این کتاب را به مدت بیست سال با زحمت و رنج فراوان به ثمر رساند. (۳)

شیخ مفید این کتاب گرانسنگ را چنین ستوده است:

أجلّ كتب الشیعه وأكثرها فائدة. (۴)

ص: ۳۴۹

۱- ۱). آشنایی با متون حدیث و نهج البلاغه، مهدی مهریزی، دفتر نشر و تحقیقات مرکز جهانی علوم اسلامی، اول، تابستان ۱۳۷۷، ص ۸۵ - ۹۲.

۲- ۲). رجال النجاشی، ص ۳۷۷.

۳- ۳). مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۳، س ۷.

۴- ۴). همان، ج ۳، ص ۵۳۲. [۱]

و محقق کرکی گفته:

مانند کتاب کافی نگارش نشده است. (۱)

و شهید اول نوشته:

لم يعمل فی الامامیه مثله. (۲)

بر این اساس این کتاب و نویسنده اش مقامی والا و برجسته دارد.

کتاب کافی یک دوره معارف اسلامی را در خود جای داده است. و به سه بخش عمده: اصول، فروع و روضه تقسیم می شود.

اصول؛ متضمن مباحث معرفت شناسی، توحید و امامت و اهم مباحث اخلاقی است.

فروع؛ حاوی یک دوره فقه از طهارت تا دیات است. و روضه؛ جُنگی است که روایات متنوع و مختلفی را در زمینه های تاریخی، احتجاجات، خطب و رسائل و تفسیر در خود جای داده است.

عناوین کتب کافی بر حسب مجلدهای هشتگانه چنین است:

ج ۱: کتاب العقل والجهل، کتاب فضل العلم، کتاب التوحید، کتاب الحججه.

ج ۲: کتاب الایمان والکفر، کتاب الدعاء، کتاب فضل القرآن، کتاب العشره.

ج ۳: کتاب الطهاره، کتاب الحيض، کتاب الجنائز، کتاب الصلاه، کتاب الزکاه.

ج ۴: کتاب الزکاه، کتاب الصیام، کتاب الحج.

ج ۵: کتاب الجهاد، کتاب المعیشه، کتاب النکاح.

ج ۶: کتاب العقیقه، کتاب الطلاق، کتاب العتق والتدبیر والکتابه، کتاب الصيد، کتاب الذبائح، کتاب الاطعمه، کتاب الاشربه، کتاب الزی والتجمل والمروه، کتاب الدواجن.

ج ۷: کتاب الوصایا، کتاب الموارث، کتاب الحدود، کتاب الديات، کتاب الشهادات، کتاب القضاء والأحكام، کتاب الأیمان والندور والکفارات.

ص: ۳۵۰

ج ۸: این جلد، کتاب و باب ندارد و براساس نامگذاری مؤلف، باغی است که میوه های متنوعی در آن پیدا می شود.

کتاب کافی دارای ۱۶۱۹۹ حدیث می باشد. (۱)

مزایا و ویژگی های کتاب کافی

اشاره

۱. نویسنده، دوران نواب اربعه و بخشی از زمان امام عسکری علیه السلام را درک کرده است.
۲. نویسنده، به جهت نزدیکی زمانی با نویسندگان اصول، توانسته روایاتی را با واسطه های کمتر نقل کند. از همین رو بخشی از روایات کافی با سه واسطه نقل شده است. (۲)
۳. دارای عناوینی کوتاه و گویا است، که محتوای روایات باب را نشان می دهد.
۴. روایات بدون دخل و تصرف نقل شده، و توضیحات مصنف با روایت ها مشتبه نمی شود.
۵. مصنف سعی می کند حدیث درست تر و روشن تر را، در اول باب قرار داده و سپس احادیث مبهم و مجمل را ذکر کند. (۳)
۶. تمام سند حدیث را ذکر کرده و از این جهت با تهذیب و استبصار و من لا یحضره الفقیه متفاوت است.
۷. روایاتی را نقل می کند که با عنوان باب سازگار است و از نقل احادیث معارض خودداری کرده است.
۸. روایات را در غیر ابواب خود قرار نداده است.
۹. از تنظیم و تبویب دقیق و منطقی برخوردار است. از عقل و جهل و سپس علم و آن گاه توحید شروع می کند. در واقع برخی از مباحث معرفت شناسی را در مرحله نخست قرار داده و سپس به مباحث توحید و امامت می رسد، آن گاه روایات اخلاقی

ص: ۳۵۱

۱-۱) . علم الحدیث، ص ۷۷.

۲-۲) . رجوع شود به: ثلاثیات الکلینی و قرب الاسناد، امین ترمس العاملی.

۳-۳) . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰، مقدمه مترجم: سیدجواد مصطفوی.

را نقل کرده تا به فروع و احکام می رسد. و در پایان جنگی متنوع از احادیث را جمع کرده است.

۱۰. جامعیت کافی نسبت به مباحث عقیدتی، اخلاقی و فقهی یکی دیگر از امتیازهای آن است.

کتاب کافی از دوره های نخست مورد توجه عالمان بوده، بدین جهت کارهای بسیاری نسبت به آن انجام شده است.

شیخ آغا بزرگ تهرانی در الذریعه ۲۷ شرح بر اصول، یا تمامی کتاب معرفی کرده (۱) چنان که ده حاشیه بر این کتاب شمرده است. (۲)

هم چنین برخی دیگر از نویسندگان کارهای بسیاری را پیرامون کافی ذکر کرده که اکثر آنها به طبع نرسیده یا در دسترس نیست. (۳)

در این جا برخی از کارهایی که پیرامون کتاب کافی انجام شده و در دسترس قرار دارد، در چند قسمت معرفی می کنیم:

الف) شرح و حاشیه:

۱. التعلیقه علی کتاب الکافی، محمد باقر الحسینی (میرداماد) (م ۱۰۴۱ ق)، تحقیق:

السید مهدی الرجائی (قم، مطبوعه الخیام، ۱۴۰۳ ق) ۲۲ + ۴۰۴ ص.

این تعلیقه تا کتاب الحججه از اصول کافی ادامه دارد و متن روایات نیز همراه تعلیقه چاپ شده است. هم چنین شارح، کتابی دیگر به نام الرواشح السماویه دارد که در آن برخی قواعد علم حدیث را نگاشته و مقدمه کافی را شرح کرده، و به دیگر سخن جلد اول این تعلیقه محسوب می شود.

۲. شرح الاصول الکافی، صدر الدین الشیرازی (م ۱۰۵۰ ق) (تهران، مکتبه المحمودی ۱۳۹۱ ق) ۴۹۲ ص.

این شرح تا پایان کتاب الحججه از اصول کافی ادامه دارد.

ص: ۳۵۲

۱-۱). الذریعه، ج ۱۳، ص ۹۴ - ۱۰۰ و ج ۱۴، ص ۲۶ - ۲۸؛ المعجم المفهرس لألفاظ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۶۶ - ۶۷.

۲-۲). همان، ج ۶، ص ۱۸۱ - ۱۸۴؛ المعجم المفهرس لألفاظ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۶۶.

۳-۳). الشيخ الكليني البغدادي و كتابه الكافي، ص ۱۵۸ - ۱۷۷. [۱]

در ضمن این شرح با تصحیح آقای محمد خواجوی در ۲ جلد، توسط مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی به چاپ رسیده است.

هم چنین آقای خواجوی این شرح را ترجمه نموده و در ۲ جلد توسط همان انتشارات به چاپ رسانده است.

۳. مرآه العقول، مولی محمد باقر المجلسی (م ۱۱۱ ق) (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق - ۱۳۶۳ ش، دوم) ۲۶ ج.

۴. شرح الکافی، الاصول والروضه، المولی محمد صالح المازندرانی، التعلیق:

میرزا ابوالحسن الشعرانی (تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۴۲) ۱۲ ج.

این شرح، تنها اصول کافی و روضه را در بردارد. (۱)

۵. الشافی فی شرح الاصول الکافی، ۳ ج، عبدالحسین المظفر (دوم: المطبعه الغری، نجف، ۱۳۸۹ ق - ۱۹۶۹ م).

ب) ترجمه

۱. اصول کافی، ترجمه و شرح: سیدجواد مصطفوی (تهران دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام ۲ ج).

این ترجمه همراه با متن احادیث می باشد.

۲. الروضه من الکافی، ترجمه و شرح: سید هاشم رسولی محلاتی (تهران، انتشارات علمیه اسلامیة) ۲ ج، ۲۹۷+۲۵۹ ص.

در این کتاب نیز متن عربی احادیث نیز موجود است.

۳. الکافی، ترجمه به انگلیسی، المؤسسه العالمیه للخدمات الاسلامیه.

تاکنون ۱۳ جزء از آن منتشر شده و متن عربی را به همراه دارد.

ج) تلخیص

۱. گزیده کافی، ترجمه و تحقیق: محمدباقر بهبودی (تهران، شرکت انتشارات

ص: ۳۵۳

۱-۱). مقایسه و سنجشی میان شروح کافی، توسط برخی محققان، صورت پذیرفته و نشر یافته است. ر. ک: کیهان اندیشه، ش ۲۱۷، ص ۸۱-۱۰۴، نقد و تحقیق در زمینه شروح کافی، علی عابدی شاهرودی.

علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳، ۳ ج.

ج ۱: معارف و آداب.

ج ۲: طهارت، صلات.

ج ۳: زکات، روزه.

ج ۴: حج، معیشت.

ج ۵: ازدواج، آشامیدنی ها.

ج ۶: زیب و زینت، گل ها.

۲. خلاصه ای از اصول کافی، ترجمه: علی اصغر خسروی شبستری، (تهران، کتابفروشی امیری، ۱۳۵۱ ش)، ۲۷۰ ص.

۳. الصحيح من الکافی، ۳ ج، محمدباقر بهبودی (الدار الاسلامیه، ۱۴۰۱ ق - ۱۹۸۱ م).

۴. درخشان پرتوی از اصول کافی، سید محمد حسینی همدانی (مؤلف، قم، ۱۴۰۶ ق).

(د) معجم و راهنما

۱. المعجم المفهرس لألفاظ اصول الکافی، الیاس کلانتری (تهران، انتشارات کعبه).

۲. المعجم المفهرس لألفاظ الاصول من الکافی، علی رضا برازش (تهران، منظمه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸ ق - ۱۹۸۸ م، اول)
ج ۲، ۲۰۱۱ ص.

۳. الهادی إلى ألفاظ اصول الکافی، سید جواد مصطفوی (آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۶ ق) ج ۱، ۴۱۳ ص، تا حروف
شین.

۴. فهرس احادیث الاصول الکافی، مجمع البحوث الاسلامیه، (همان، مشهد، ۱۴۰۹ ق).

۵. فهرس الأحادیث الروضه من الکافی، مجمع البحوث الاسلامیه (همان، مشهد، ۱۴۰۸ ق).

۶. فهرس الأحادیث الفروع الکافی، مجمع البحوث الاسلامیه (همان، مشهد، ۱۴۱۰ ق).

۷. فهرس احادیث الکافی، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

ه) اسناد و رجال کافی

۱. تجرید اسانید کافی و تنقیحها ، حاج میرزا مهدی الصادقی (قم، ۱۴۰۹ ق)

۲. الموسوعه الرجاليه ، حسين الطباطبائي البروجردی، ۷ ج، تنظیم: میرزا حسن النوری (مجمع البحوث الاسلاميه، مشهد، ۱۴۱۳ ق - ۱۹۹۲ م)

جلد يك از این مجموعه با عنوان: ترتیب اسانید کتاب کافی ، در ۵۶۷ صفحه و جلد چهار آن با عنوان رجال اسانید و طبقات رجال کافی ، در ۴۶۸ صفحه، مربوط به کافی می باشد.

و) درباره کافی

۱. دفاع عن کافی ، ۲ ج، ثامر هاشم حبيب العمیدی (مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، ۱۹۹۵ م، ۱۴۱۵، ۷۶۸+۷۸۹ ص).

۲. الشيخ الكليني البغدادي و كتابه کافی ، ثامر هاشم حبيب العمیدی (مكتب الإسلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق - ۱۳۷۲ ش) ، ۴۹۵ ص.

در این کتاب شرحی مفصل از زندگانی شخصی و علمی کلینی، تلاش های علمی پیرامون کافی و روش کلینی در فروع ارائه شده است.

۳. الكلینی و خصومه ابو زهره ، عبدالرسول الغفار (دارالمحججه البيضاء، بیروت، ۱۴۱۵ ق - ۱۹۹۵ م) ، ۹۶ ص.

ایرادهایی که محمد ابوزهره (از نویسندگان مصری) ، بر کتاب کافی داشته، مورد تجزیه و تحلیل و نقد قرار می گیرد.

۴. بحوث حول روايات کافی ، امین ترمس العاملی (مؤسسه دار الهجره، قم، ۱۴۱۵ ق) ، ۲۰۰ ص.

۵. دراسات فی کافی للکلینی و الصحیح البخاری ، هاشم معروف الحسینی (مؤلف ۱۳۸۸ ق، ۱۹۶۸ م) ، ۳۶۵ ص.

مؤلف بحث های مقارن و مقایسه ای میان کافی و صحیح بخاری انجام داده و موضوعاتی را از دو کتاب گزیده و داوری کرده است.

ص: ۳۵۵

۶. ثلاثيات الكليني و قرب الإسناد ، امين ترمس العاملی (مؤسسه دارالحدیث الثقافیه، قم، ۱۴۱۷ ق - ۱۳۷۵ ش) ، ۴۴۵ ص.

در این اثر پس از مقدمه، که شرحی است از زندگانی کلینی و اصطلاحات ثلاثیات، روایات کلینی که با سه واسطه به معصوم می رسد را گرد آورده که مجموع آن ۱۳۵ روایت می باشد.

۷. الكلینی والكافی ، د. عبدالرسول الغفار (مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ ق) ۵۸۹ ص.

ص: ۳۵۶

نویسنده در این نوشتار، با یادکردی از حیات مؤلف الکافی، به چاپ ها و ابواب مختلف کافی و نسخه های خطی کتاب اشاره کرده و از شیوه نگارش، اسانید کتاب و تعلیقه ها و شرح های کلینی بر احادیث کتاب سخن به میان آورده است.

تألیف: الشیخ محمد بن یعقوب الکلینی البغدادی، المتوفی سنه ۳۲۸ق.

قال فی تاج العروس - فی ماده کلان - ما نصه: «أبو جعفر محمد بن یعقوب الکلینی من فقهاء الشیعه و رؤوس فضلائهم فی أيام المقتدر، و يعرف أيضا بالسلسلی لنزوله درب السلسله ببغداد» (۲) وقد حدّث بدرّب السلسله سنه ۳۲۷ق، و كما حدّث بصور.

و ذکر النجاشی ترجمته و اسناده قائلاً: «محمد بن یعقوب بن إسحاق، أبو جعفر الکلینی، و كان خاله علان الکلینی الرازی، شیخ اصحابنا فی وقته بالری، و وجههم، و كان أوثق الناس فی الحدیث، و أثبتهم. صنف الكتاب الكبير المعروف بالکلینی، و یسمى الکافی، فی عشرين سنه، شرح کتبه: کتاب العقل، کتاب فضل العلم، کتاب - الی أن قال: - وله غیر کتاب الکافی: کتاب الرد علی القرامطه، کتاب رسائل الأئمه علیهم السلام، کتاب تعبیر الرؤیا، و کتاب الرجال، کتاب ما قیل فی الأئمه علیهم السلام من الشعر. کنت أتردد إلی

۱- ۱). درایه الحدیث، تألیف محمد حسین حسینی جلالی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق، شیکاگو، ص ۱۴۴-۱۶۹.

۲- ۲). تاج العروس، ج ۹، ص ۳۲۲. [۱]

المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤى، وهو مسجد نفطويه النحوى، أقرأ القرآن على صاحب المسجد، وجماعه من أصحابنا يقرأون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن الكوفي الكاتب. حدثكم محمد بن يعقوب الكليني. ورأيت أبا الحسن العقرائي قدس سره، يرويه عنه. وروينا كتبه كلها عن جماعه شيوخنا: محمّد بن محمّد، والحسين بن عبيد الله، وأحمد بن علي بن نوح، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عنه. ومات أبو جعفر الكليني رحمه الله ببغداد، سنة تسع و عشرين و ثلاث مائه، سنة تناثر النجوم، وصلى عليه محمد بن جعفر الحسنى أبو قيراط، و دفن بباب الكوفه، وقال لنا أحمد بن عبدون: كنت أعرف قبره، وقد درس رحمه الله». (١)

قال الشيخ الطوسى (٤٦٠ق): «كان أوثق الناس فى الحديث وأثبتهم. صنف كتاب الكافى فى عشرين سنة ومات ٣٢٨ق». (٢)

ترجمه ابن عساكر (ت ٥٣٧ق) بقوله: «محمد بن يعقوب، ويقال: محمد بن علي، أبو جعفر الكليني الرازى، من شيوخ الرافضه. قدم دمشق، وحدّث ببعلبك عن أبي الحسين محمد بن علي الجعفرى السمرقندى ومحمد بن أحمد الخفّاف النيسابورى وعلى بن إبراهيم بن هاشم، روى عنه أبو سعد الكوفى شيخ الشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين بن موسى الموسوى وأبو عبد الله احمد بن إبراهيم وأبو القاسم على بن محمد بن عبدون الكوفى وعبد الله بن محمد بن ذكوان. أنبأنا أبو الحسن. . . (٣) بن جعفر، قال: أنا جعفر بن أحمد بن الحسن بن السراج، انا أبو القاسم المحسن بن حمزه الوراق بتنيس، أبو على الحسن بن على بن جعفر الديلى بتنيس فى المحرم سنة خمس و تسعين و ثلاثمائه، نا أبو القاسم على بن محمد بن عبدوس الكوفى، اخبرنى محمد بن يعقوب الكلينى عن على بن إبراهيم بن هاشم، عن موسى بن إبراهيم المحاربى، عن الحسن بن موسى، عن موسى بن عبد الله، عن جعفر بن محمد قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «اعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله». اخبرنا أبو محمد بن حمزه - بقراتى عليه - عن أبى زكريا عبد الرحيم بن أحمد، واخبرنا أبو القاسم بن

ص: ٣٥٨

١-١. رجال النجاشى، ج ٢، ص ٢٩١.

٢-٢. بياض فى المصدر بمقدار كلمه.

٣-٣. بياض فى المصدر بمقدار كلمه.

السوسى، انا أبو اسحاق ابراهيم بن يونس، انا أبو زكريا، واخبرنا أبو الحسين أحمد بن سلامه بن يحيى، انا سهل بن بشر انا رشاً بن نظيف قال: نا عبد الغنى بن سعيد قال: فأما الكلينى - بضم الكاف و النون بعد الياء - فمحمد بن يعقوب الكلينى، من الشيعة المصنّفين، مصنف على مذاهب أهل البيت» .

وقال أيضا: «فأنت على أبى محمد بن حمزه عن أبى نصر بن ماكولاء قال: وأما الكلينى - بضم الكاف واماله اللام وقبل الياء نون - فهو أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى الرازى من فقهاء الشيعة المصنّفين فى مذهبهم، روى عنه أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم الصيمرى وغيره، وكان ينزل بباب الكوفه فى درب السلسله ببغداد، وتوفى فيها سنه ثمان وعشرين وثلاثمائة، ودفن بباب الكوفه فى مقبرتها، قال الامير بن ماكولاء: ورأيت انا قبره بالقرب من صراط الطائى عليه لوح مكتوب فيه: هذا قبر محمد بن يعقوب الرازى الكلينى الفقيه» . (١)

وقال الزبيدى (ت / ٨٢٠) : «انتهت إليه رئاسه الإماميه فى أيام المقتدر» . (٢)

قال الجلالى: وقد حكم المقتدر بالله ٢٥ عاما (٢٩٥ - ٣٢٠) ، وفى عهده قضى على زعيم القرامطه زكرويه (ت / ٣٠١) ، وزعيم الحلوليه الحسين الحلاج (ت / ٣٠٩) . (٣)

ولا يعرف تاريخ مولده ولا مكانه، وقد يستكشف من نسبته إلى كلين ولادته بها، وكلين قريه بين قم وطهران اليوم (٤). وبها قبر والده الشيخ يعقوب.

وقد برز من اسرته خاله: «علّان الكلينى» . (٥)

توفى الكلينى عام ٣٢٩ سنه تناثر النجوم كما ذكره النجاشى، أو سنه ٣٢٨ كما ذكره الطوسى وابن عساكر، ودفن بباب الكوفه ببغداد بالاتفاق. قال ابن عبدون: «رأيت قبره فى صراط الطائى وعليه لوح مكتوب فيه اسمه واسم ابيه» . (٦)

وفى تعيين موضع قبره اليوم خلاف. (٧)

ص: ٣٥٩

١-١ . تاريخ مدينه دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ . [١]

٢-٢ . تاج العروس، ج ٩، ص ٣٢٢ .

٣-٣ . يراجع الكامل لابن الأثير، حوادث سنه ٣٠١ و ٣٠٩ .

٤-٤ . راجع لضبط الكلمه مقدمه الكافى لمحموظ، ج ١، ص ٤٠ - ٤٢ .

٥-٥ . رجال النجاشى، ج ٢، ص ٢٩٠ .

٦-٦ . الفهرست للطوسى، ص ١٦٢، [٢] ط/النجف ١٣٨٠ .

٧-٧ . راجع مقدمه الكافى لمحموظ، ج ١، ص ٤٠ - ٤٢ .

قال الجلالى: المعروف عند الأصحاب أنه خلف جامع الاصفيه الواقع فى منتهى الجسر المعروف بالجسر العتيق على يمين النازل من الكاظميه إلى بغداد مقابل السوق المعروف بسوق السراى، وعلى القبر شباك مرتفع فى سوق مزدحم بالمازّه، زرته كلما زرت المنطقه.

ونستخلص من حياته ملامح شخصيّه عظيمه من أنه: قضى عمره فى سبيل أحاديث أهل البيت عليهم السلام أينما حلّ وارتحل فى الرى والعراق والشام، وقد وافاه الأجل فى مسكنه بدرج السلسله ببغداد بعد أن أتحف المكتبه الإسلاميه بطائفه من المؤلفات التى لم يصل إلينا سوى كتابه الموسوعى الكافى.

ونقل المامقانى (ت / ١٣٥١): أن الكافى عرض على الإمام الحجه فقال: «كافٍ لشييعتنا» بما لفظه: «ويقال: إن جامعه الكافى الذى لم يصنّف فى الإسلام مثله عرض على القائم عجل الله فرجه فاستحسنه، وقال: كافٍ لشييعتنا». (١)

مؤلفات الكلينى

بالرغم من قائمه مؤلفات الكلينى التى ذكرها النجاشى والطوسى فإنّه لم تصل إلينا منها سوى موسوعته الكافى. ومن مؤلفاته:

١. رسائل الأئمه عليهم السلام: نقل عنه السيد ابن طاووس فى كشف المحجّه.

٢. الرد على القرامطه.

٣. ما قيل فى الأئمه عليهم السلام من الشعر.

٤. وكتاب: الرجال.

٥. تعبير الرؤيا.

وقد ألفت الدكتور حسين على محفوظ ترجمه مفصله للشيخ الكلينى طبعت فى مقدمه الكافى، ونشرت مستقلة باسم: «سيره الكلينى».

أما الكتاب، فقد قال عنه شيخنا العلامة: «وهو أحد الكتب الأربعة الاصول المعتمد

ص: ٣٦٠

(١- ١). تنقيح المقال، ج ٣، ص ٢٢، [١] وانظر اخر الفصل التالى، عنوان «اسلوب التأليف».

عليها، لم يكتب مثله في المنقول من آل الرسول؛ لثقه الإسلام محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، ابن اخت علّمان الكليني، و المتوفى ٣٢٨، مشتمل على أربعة وثلاثين كتابا، وثلاثمائة وستة وعشرين بابا، وأحاديثه حصرت في ستة عشر ألف حديث، الصحيح: ٥٠٧٢، الحسن: ١٤٤، الموثق: ١٧٨، القوي: ٣٠٢، الضعيف: ٩٤٨٥.

ومائه وتسعه وتسعين حديثا أزيد من جميع صحاح الست؛ لأنّ الصحيحين أقل من سبعة آلاف، والبقية لا تبلغ التسعة، أوّله: الحمد لله المحمود لنعمته المعبود لقدرته. . . .» .

وقال: «وكتبه في الغيبة الصغرى في مدّه عشرين سنه، ولم يصنّف مثله في الإسلام»، وقال أيضا: «ولما كان أخبار الخمس كان متفرقا في أبواب الكافي، ولم يكن في الكافي كتاب الخمس مستقلا بعنوانه، أخرج أخبار الخمس من سائر أبواب الكافي بعض فضلاء العصر، وجمعها في عنوان كتاب الخمس، وألحقه بآخر المجلد الأوّل من الكافي وأشار في الهامش إليه» (١).

قال الجلالى: وأقل ما يقال في مثل هذا التصرّف أنه غير مستساغ، ولم أقف على الاشارة الهامشية بعد، ولا على اسلوب الاستخراج والمواضيع المستخرج منها، فلا بد في التحقيق في ذلك، والله العاصم.

وبالجملة، ف الكافي من أهم مؤلفات الكليني حتى عرف باسمه، قال النجاشى:

«صنف الكتاب الكبير المعروف بالكليني، ويسمى الكافي، في عشرين سنه، والمؤلف نفسه لم يصرّح بالتسميه، وقد تستفاد التسميه من مقدمه حيث استجاب إلى طلب من سأله تأليف كتاب كافي» (٢).

طبقات الكافي

وقد طبع الكافي عدّه طبقات في العراق وايران والهند، وسرد منها خانبابا مشار في فهرسته ١٢ طبعه، مع الاشاره الى محتويات بعضها (٣). وهى - بعد ترتيبها على التواريخ - كالآتى:

١٢٧٧ ط حجريه - طهران.

ص: ٣٤١

١-١. الذريعة، ج ١٧، ص ٢٤٥. [١]

٢-٢. راجع الكافي، ج ١، ص ٧. [٢]

٣-٣. راجع فهرست خانبابا مشار، ٧٢١ - ٧٢٢.

١٢٨١ ط حجرية - تبريز.

١٣٠٣ ط حجرية - طهران (الاصول).

١٣٠٧ ط حجرية - (الروضة).

١٣٠٣ ط حجرية - لكنهو (الفروع).

١٣١١ ط حجرية - تبريز.

١٣١٥ ط حجرية - طهران (الفروع).

١٣١٨ ط حجرية - طهران.

١٣٢٥ ط حجرية - طهران.

١٣٣١ ط حجرية - طهران.

١٣٧٦ ط حروفية - النجف الأشرف (الاصول).

١٣٧٨ ط دار الكتب الاسلاميه - طهران، وهي المعتمده، وتحتوى على الكتاب كاملاً ثمانية أجزاء كالاتى:

الأجزاء (١ - ٢) الاصول، بتحقيق على أكبر الغفارى ١٣٨١.

الأجزاء (٣ - ٧) الفروع، بعناية الشيخ محمد الاخوندى ١٣٧٧.

الجزء (٨) الروضة، بعناية الشيخ محمد الاخوندى ١٣٧٧، و على هذه الطبعة عدة طبعات بالافسيت.

نسخ الكافي

و أما نسخه المخطوطه فكثيره جداً، وأقدم ما وقف عليه شيخنا العلامة نسخه بتاريخ ١٠٥٦ (١) ومنها: ست مجلدات من أول الاصول إلى آخر الروضة. تاريخ إتمام الأخير فى ١٠٦٢، و كلهما من وقف الحاج إبراهيم خان فى ١٠٩٥ للخزانة الرضويّه، ونسخه تامّه نفيسه أيضاً فى مجلد كبير، كلّها بقلم الشيخ عبد الله بن حسن على شيخ زقه من توابع تون، كتب تمامه فى مشهد الرضا عليه السلام شرع فى كتابه الاصول ٢٣ صفر ١٠٥٦ وفرغ من الروضة أواخر ربيع الآخر فى ١٠٥٧، ثم وصلت النسخه إلى السيد

(١-١) .. راجع الذريعة، ج ١٧، ص ٢٤٦. [١]

المير مرتضى بن السيد مصطفى التبريزي في مشهد خراسان، فصَحَّحها وقابلها بنسخه مصححه بقدر الوسع والطاقة، وكتب في هامش آخر كتاب الحج: إنه فرغ عن التصحيح في المشهد في العشر الثاني من رجب في ١٠٥٩، وقرأ المير مرتضى شطرا من أواخر الكتاب على استاده محمّد مؤمن بن شاه قاسم السبزواري في المشهد، فكتب استاده له إجازة مفصّله بخطه الجيّد في ١٠٦٠ وامضائه: [العبد المحتاج إلى رحمه ربّه الباري محمّد مؤمن بن شاه قاسم السبزواري]. وانتقلت النسخة إلى الحاج الشيخ محمّد الواعظ العراقي الكرهودي في ١٣٧٤ واهداها إلى مكتبه أمير المؤمنين في ١٣٧٥ (١).

قال الجلالى: وأقدم ما رأيت منها نسخته بمكتبه مدرسه النواب ب «مشهد الرضا عليه السلام»، وهى بتاريخ سنه ٦٧٥ق بخط: على بن أبى الميامين (ظ) على بن أحمد بن علىّ بواسط، وتوجد مصوره عنها فى مصورات كتابخانه دانشگاه (مكتبه جامعه طهران) برقم ٥١٥٦.

وهذه النسخة: وهى فريده لم أقف على أقدم منها كما لم يقف عليها المحققون لطبعات الكافى على كثرتها وهى محفوظه فى المكتبه الرضويه فى مشهد برقم ١٣٨٠٠ فى ١٨٥ ورقه بمقياس ٢٦*١٧: أوقفت عام ١٠٦٥ على مدرسه فاضل خان، وعليها أختام غير واضحه بتاريخ ١٢٩٧، وعليها ختم وقف مدرسه نواب ١٣٤١، وأحدث التواريخ فيها ١٣٧٣، وتحتوى النسخة على الكتب التاليه: الصيد والذبائح، ثم الأطمعه، ثم الأشربه، ثم المعيشه.

وقد جاءت هذه الكتب مع التقديم والتأخير فى المطبوعه، وقد ذكر كلّ من النجاشى والطوسى عناوين كتب الكافى على خلاف فى الترتيب، وحصرها الطوسى بقوله: «الكافى يشتمل على ثلاثين كتابا» (٢) وعدها النجاشى ٣٢ كتاباً، ولا ضير؛ لتداخل الأبواب فى كتاب واحد.

محتويات المخطوطه

١. كتاب الصيد والذبائح (كتاب واحد) ١-٢٦.

٢. كتاب الاطمعه ٢٧ - ٧٠.

ص: ٣٦٣

(١-١). الذريعه، ج ١٧، ص ٢٤٦. [١]

(٢-٢). الفهرست، ص ١٦١. [٢]

٣. كتاب الأشربه ٧١ - ٩٥.

٤. كتاب المعيشه ٩٦ - ١٨٦.

فى النجاشى فى الطوسى

١. رقم ٢٠ رقم ٢١

٢. رقم ٢٦ رقم ٢٢ (فى الطوسى كتابا الأطمعه والأشربه كتاب واحد)

٣. رقم ٢٧ لا يوجد

٤. رقم ١٩ رقم ١٦

وفى المطبوعه:

كتاب المعيشه ج ٥: ٦٥ - ٣١٩.

كتاب الصيد ج ٦: ٢٠٢ - ٢٢٦.

كتاب الذبائح ج ٦: ٢٢٧ - ٢٤١.

كتاب الأطمعه ج ٦: ٢٤٢ - ٢٧٩.

كتاب الأشربه ج ٦: ٣٨٠ - ٤٣٨.

ويستنتج من هذه المقارنه أنّ كلا من النجاشى والطوسى نصّا على أمرين:

١- ان كتاب الصيد والذبائح كتاب واحد، وليسا كتابين، وعليه المخطوطه دون المطبوعه.

٢- وان كتاب المعيشه قبل الصيد والذبائح فى الترتيب، وعليه المطبوعه دون المخطوطه.

ولعلّ التقديم والتأخير حصل من الناسخ أو حين التجليد والأمر سهل.

وقد طبعت هذه النسخه النفيسه بالاوفسيت (١) مصوره على الأصل مع بعض المقارنات من طبعه دار الكتب الإسلاميه ١٣٧٧
المجلد ٥ (ص ٦٥ - ٣١٩) والمجلد ٦ (ص ٢٠٢ - ٤٣٨) ورقمت الأبواب بين المعقوفتين وكذا الأحاديث فى كل كتاب بصوره
متسلسله، عسى أن تكون هذه خطوه متواضعه فى سبيل إحياء التراث الأصيل.

١-١) . طبعف فف المرفسه الحره بشفكافو، فف سنة ١٤٢٢ق بفنواف: «مقارنه بفن نسخ الكافف» .

قال الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي في الكليني: «كان أوثق الناس في الحديث وأنقدهم له وأعرفهم به، صنّف الكافي وهذّبه وبوّبه في عشرين سنة، وهو مشتمل على ثلاثين كتاباً، يحتوى على ما لا يحتوى غيره» (١).

وقال النوري عن الكافي: «أجلّ من غيره من حيث الاعتبار والاعتماد؛ لأنه جمع الاصول الأربعة؛ لأنها كانت تمامها موجوده في عصره كما يظهر من ترجمه أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري المتوفى سنة ٣٨٥، وقد جاء في ترجمته أنه روى جميع الاصول والمصنّفات» (٢).

أسلوب التأليف

قال الكليني في المقدمة: «أمّا بعد، فقد فهمت يا أخي ما شكوت من اصطلاح أهل دهرنا على الجهالة وتوازرهم وسعيهم في عماره طرقها، ومباينتهم العلم وأهله، حتّى كاد العلم معهم أن يأزر كلّه وينقطع موادّه، لما قد رضوا أن يستندوا إلى الجهل، ويضيّعوا العلم وأهله.

وسألت: هل يسع الناس المقام على الجهالة والتدبّر بغير علم، إذا كانوا داخلين في الدين، مقرّين بجميع اموره على جهه الاستحسان، والنشوء عليه والتقليد للآباء والإسلاف والكبراء، والاتكال على عقولهم في دقيق الإشياء وجليها؟ - إلى أن قال: - وذكرت أنّ اموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها؛ لاختلاف الروايه فيها، وأنك تعلم أنّ اختلاف الروايه فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممّن تثق بعلمه فيها، وقلت: إنك تحبّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلّم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام، والسنن القائمه التي عليها العمل، وبها يؤدّى فرض الله عز و جل وسنّه نبيّه صلى الله عليه وآله، وقلت: لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله [تعالى] بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملّتنا

ص: ٣٦٥

١-١. وصول الأخيار، ص ٧٠.

٢-٢. مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٢. [١]

ويقبل بهم إلى مرآدهم» (١).

وقال: «وقد يسّر الله - وله الحمد - تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة، إذ كانت واجبه لإخواننا وأهل ملتنا، مع مارجوننا أن نكون مشاركين لكل من اقتبس منه، وعمل بما فيه في دهرنا هذا، وفي غابره إلى انقضاء الدنيا، إذ الرب جلّ وعزّ واحد، والرسول محمّد خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه وآله واحد، والشريعة واحدة، وحلال محمّد حلال وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ووسّعنا قليلاً كتاب الحجّ وإن لم نكمله على استحقاقه، لأننا كرهنا أن نبخس حظوظه كلّها.

وأرجو أن يسهّل الله جلّ وعزّ إمضاء ما قدّمنا من التيه، إن تأخّر الأجل صنّفنا كتاباً أوسع وأكمل منه، نوفيّه حقوقه كلّها إن شاء الله تعالى وبه الحول والقوه، وإليه الرغبه في الزيادة في المعونه والتوفيق. والصلاه على سيدنا محمّد النبي وآله الطاهرين الأخيار» (٢).

ويستنتج من هذه المقدمه ان الكليني:

١. استجاب لطلب من طلب كتاب كاف يأخذ منه من يريد العمل بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام.

وظاهر كلام الكليني اجتهاده الشخصى حيث يقول: «قد يسّر تأليف ما سألت وأرجو أن يكون بحيث توخيت» حيث يرجو ان يكون كتابه هو المطلوب.

إن أسلوب الكافي ودراسه أسانيده في كلّ من الاصول والفروع والروضه لا يدع مجالاً للريب بوحده الاسلوب ووحده الراوى في منهجيّه متكامله متسعه، ولم يعهد أى خلاف في ذلك حتى عصر المحدث الخليل بن غازى القزوينى (ت / ١٠٨٩ق) حيث نقل عنه الخلاف في امور، هي:

أولاً: إن المراسيل في الكافي مرويه عن الامام الثانى عشر عليه السلام بعنوان: «روى».

ثانياً: ان ليس فيه خير للتقيّه ونحوها.

ثالثاً: ان الروضه ليس من تأليف الكليني، بل من تأليف ابن ادريس.

ص: ٣٦٦

١-١. الكافي، ج ١، ص ٥. [١]

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ٥ - ٩. [٢]

وقال الافندى فى ترجمه القزوينى ما لفظه: «وكان له رحمه الله أقوال فى المسائل الاصوليه والفروعيه انفرد فى القول بها، وأكثرها لا يخلو من عجب وغبابه، وفى بعضها تابع المعتزله، ومن ذلك القول بثبوت المعدومات، ومن أغرب أقواله القول بأن الكافى بأجمعه قد شاهده الصحاب عليه السلام واستحسنه، وأن كل ما وقع فيه بلفظ روى، فهو مروى عن الصحاب عليه السلام بلا واسطه، وأن جميع أخباره حق واجب العمل بها، حتى أنه ليس فيه خبر للتقيه ونحوها، وان الروضه ليس من تأليف الكلينى قدس سره بل هو من تأليف ابن ادريس وإن ساعده فى الأخير بعض الأصحاب، وربما ينسب هذا القول الأخير إلى الشهيد الثانى أيضاً، ولكن لم يثبت، ومن خواصه قدس سره أيضاً تصحيقاته المضحكه فى العبارات والأخبار وتحريفاته المعجبه فى الآيات والآثار، غفر الله له ولنا» (١).

وهذه الدعاوى الثلاث كلها باطله:

فأولاً: ان اسلوب الكلينى فى الأقسام الثلاثه - الاصول، والفروع، والروضه - واحد، فهو يذكر السند كاملاً كما رآه فى مصدره، ويبدأ بالراوى الاول شيخه ثم قد يختصر الإسناد بالتعليق أو الاضمار حسب المقام، وهذا جار فى الاقسام الثلاثه.

وثانياً: قوله: «ليس فيه خبر للتقيه ونحوها» باطل؛ إذ لو كانت هذه الدعوى صادقه لما كانت حاجه إلى اخبار التقيه اطلاقاً، مع أنه روى هذه الأخبار.

مضافاً إلى وجود الأخبار المتعارضه التى لا محيص للجمع بينها سوى حمل بعضها على التقيه.

وأيضاً لو كانت المرويات المرسله كلها عن الصحاب بلا واسطه، فلم لا ينسبها إليه مع اعتقاده أنه ليس فيه خبر التقيه، ولماذا وقعت بلفظ «روى»؟

ثالثاً: أن تراجم ابن ادريس (ت / ٥٨٩ق) والشهيد الثانى (ت / ٩٦٥ق) معروفه مشهوره، ولم يرد شىء من ذلك فى تراجمهم، ولا من تقدم أو تأخر عنهم، فكيف ينسب إليهما من دون دليل.

فالحق أن الكلينى قرّر لنفسه منهجيه متكامله فى التأليف ليستوعب تصنيف

ص: ٣٦٧

روايات أهل البيت حسب حقولها الطبيعيه، فجعل قسماً للاصول والعقائد، وقسماً آخر للفروع والفقہ، وبقيت أحاديث لأهل البيت عليهم السلام لم تدخل في القسمين خاصه فجعل لها قسماً ثالثاً عنوانها «الروضه» حيث تشتمل على أحاديث متفرقه.

فهدف الكليني لم يكن سوى جمع الروايات في اسلوب رآه أسهل للمراجعه حسب ما رآه من الاعتبار والصحة، ودراسه الكتاب يبين ذلك، فابتدأ بالاصول ثم الفروع ثم الروضه كمستدركات لما لم يدخل تحت عنوان خاص من الاصول والفروع، وطبيعي ان يستغرق هذا التأليف عشرين سنه وخاصه في عصره قدس سره، وتحميل كلامه ما لم يدعه هو قدس سره أو معاصروه ظلم عظيم.

ويمتاز كتاب الكافي عن غيره أنّ مؤلفه عاش في عصر الغيبه الصغرى (٢٦٠ - ٣٢٩ق)، وأول من أشار إلى هذا السيد على بن طاووس (ت / ٦٦٤ق) في كتابه كشف المحججه ص ١٥٧، ومما قال: «والشيخ محمد بن يعقوب كان حياً في زمن وكلاء المهدي صلوات الله عليه - ثم عدّهم ثم قال: - فتصانيف الكليني ورواياته في زمن الوكلاء المذكورين يجد طريقاً إلى تحقيق منقولاته» (١).

وبني المحدّث النورى (ت / ١٣٢٠ق) على ذلك ما لم يدعه حيث قال ما نصه:

«نتيجة ما ذكره من المقدمات عرض الكتاب على أحدهم [النواب الاربعه] وامضائه وحكمه بصحته، وهو عين إمضاء الإمام عليه السلام، وهذا وإن كان أمراً غير قطعيّ يصيب ويخطيء، ولا يجوز التشبّث به في المقام، إلا أن التأمل في مقدماته يورث الظن القوى والاطمئنان التام با ذكره» (٢)، ثم فصل قدس سره تفصيلاً لا يرتبط بالمقام.

وأقل ما يقال فيه: إنّ أصل الدعوى مخدوشه، ولم يذكر الكليني نفسه ولا غيره أنّه عرض الكتاب على النواب، والله الهادي إلى الصواب.

قطعيه الصدور

وقد ذهب جمع إلى قطعيه روايات الكافي وصحتها، بالنتيجة عدم الحاجه إلى النظر في أسانيدھا.

قال سيدنا الاستاذ دام ظلّه: «ذكر غير واحد من الأعلام ان روايات الكافي كلها صحيحة،

ص: ٣٦٨

١- ١). كشف المحججه، ص ١٥٩. [١]

٢- ٢). مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٢. [٢]

ولا مجال لرمى شىء منها بضعف سندها، وسمعت شيخنا الاستاذ الشيخ محمد حسين النائيني قدس سره فى مجلس بحثه يقول:
ان المناقشه فى اسناد روايات الكافى حرفه العاجز» (١).

وأجاب عن ذلك سيدنا الاستاذ دام ظله بوجه غايه فى الوضوح والسداد قال:

أولاً: إن السائل إنما سأل محمد بن يعقوب تأليف كتاب مشتمل على الآثار الصحيحه عن الصادقين عليهما السلام، ولم يشترط عليه ان لا يذكر فيه غير الروايه الصحيحه واستشهد دام ظله بموارد كثيره روى فيها عن غير المعصومين عليهم السلام، منها: - ما رواه عن كتاب أبى نعيم الطحان رواه عن شريك بن اسماعيل بن أبى خالد عن حكيم بن جابر عن زيد بن ثابت أنه قال: «من قضاء الجاهليه أن يورث الرجال دون النساء» (٢).

وثانياً: لو سلم أن محمد بن يعقوب شهد بصحة جميع روايات الكافى، فهذه الشهاده غير مسموعه؛ فإنه إن أراد بذلك ان روايات كتابه فى نفسها واجده لشرائط الحجيه، فهو مقطوع البطلان؛ لأن فيها مراسلات، وفيها روايات فى اسنادها مجاهيل ومن اشتهر بالوضع والكذب كابن البخترى وأمثاله.

وان أراد بذلك أن تلك الروايات وان لم تكن فى نفسها حجّه إلا أنه دلّت القرائن الخارجيه على صحتها ولزوم الاعتماد عليها، فهو أمر ممكن فى نفسه، لكنه لا يسعنا تصديقه وترتيب آثار الصحه على تلك الروايات غير الواجده لشرائط الحجيه؛ فإنها كثيره جداً، ومن البعيد جداً وجود أماره الصدق فى جميع هذه الموارد.

وثالثاً: أنه يوجد فى الكافى روايات شاذّه، لو لم ندع القطع بعدم صدورها من المعصوم عليه السلام فلا شك فى الاطمئنان به، ومع ذلك كيف تصحّ دعوى القطع بصحة جميع روايات الكافى وأنها صدرت من المعصومين عليهم السلام.

ورابعاً: مناقشه أصحاب الكتب الأربعة بعضهم لأحاديث بعض، منها ما قال الصدوق فى باب الوصى يمنع الوارث: «ما وجدت هذا الحديث إلا فى كتاب محمد بن يعقوب، ولا رويته إلا من طريقه، حدثنى به غير واحد منهم محمد بن محمد بن عصام الكليني رضى الله عنه عن محمد بن يعقوب» (٣)، وفيه تصريح بعدم التواتر.

ص: ٣٦٩

١- ١) . معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٩٩. [١]

٢- ٢) . الكافى، ج ٧، ص ٢. [٢]

٣- ٣) . من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٢٣، ذيل الحديث ٥٥٢٦.

وقال الشيخ الطوسي بعد ما روى عنه بسنده عن عمران الزعفراني، قال: «انهما خير واحد لا يوجبان علماً ولا عملاً، ولأنّ راويهما عمران الزعفراني، وهو مجهول، وفي اسناد الحديثين قوم ضعفاء» (١).

سمات بارزه

ونظرة فاحصه في الكافي تكشف عن اسلوب فريد ممتاز بسمات بارزه لتسهيل طريق الوصول إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام في اسلوب العرض والجمع اسناداً وتبويباً، وبالإضافه إلى التبويب العام في حقول العقيدة (الأصول) والشريعة (الفروع) والآداب (الروضه) نجد السمات التاليه:

اسلوب العرض

يتحاشى الكليني من استخدام المصطلحات التي يستعملها عامّه المحدثين من:

(حدثني) و (أخبرنا) و (أخبرني)؛ ربما لأنها تستلزم النقل المباشر شفهاً، وهذا ينافي الاعتماد على المصادر المتيسره في عهده كما يظهر من الكتاب.

ويظهر من مخطوطه الكافي المؤرخه ٤٧٦ أنّ من اسلوب الكليني ان يبتدئ في كل كتاب بقوله: (حدثنا) مره واحده في اول الكتاب، ولا يكرر هذه الكلمه في كل حديث وروايه اعتماداً على ظهور ذلك واختصاراً، ولكنه رحمه الله استعملها بمعناها اللغوي كما في موارد:

١. أخبرني بعض أصحابنا [ونقل حديثاً مرسلًا] . (٢)

٢. أخبرنا عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد . . الخ (٣).

٣. حدثني محمد بن يحيى (٤).

٤. حدثنا محمد بن يحيى (٥).

ص: ٣٧٠

١-١) . الفهرست، ص ٢٣٠.

٢-٢) . الكافي، ج ٧، ص ١١٥. [١]

٣-٣) . الكافي، ج ٦، ص ٥٤. [٢]

٤-٤) . الكافي، ج ٣، ص ٢٦٤. [٣]

٥-٥) . الكافي، ج ٦، ص ١٧٧. [٤]

ولم يتعدّ استخدام هذه الكلمات عن معانيها اللغويه دون الاصطلاحيه.

جمع الأسانيد

وتجنّباً عن تطويل الأسانيد بالتكرار اختصر الكليني الأسانيد بعطف بعضها على بعض، والإشارة إلى ذلك بقوله: «جميعاً» عند احتمال اللبس، ومن أمثله ذلك في طبقه مشايخه في أوّل السند: «على بن إبراهيم عن أبيه، والحسين بن محمّد بن عبد ربّه عامر وغيره، ومحمّد بن يحيى عن أحمد (جميعاً) عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن أبان بن عثمان عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام» (١)، فقد روى عن ثلاثه من مشايخه بأسانيدهم.

و من أمثله ذلك في آخر السند: «محمّد بن إسماعيل عن الفضيل بن شاذان عن صفوان بن يحيى، وعلى بن إبراهيم، عن أبيه عن حماد بن عيسى (جميعاً) عن معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام. . .» (٢) فقد روى كلّ من صفوان وحماد عن معاوية بن عمار.

التثبت في الأسناد:

من اسلوب الكليني التصريح فيما لم يظهر له وجه الحقيقة في الأسانيد تجنّباً عن احتمال التدليس، مثال ذلك:

١. عن سهل عن بعض أصحابه أظنه محمد بن اسماعيل، قال: ذكر بعضنا اللحمان (٣).

٢. عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، أظنه أبا عاصم السجستاني (٤).

السقط

طبعي لعمل موسوعي كالكافي - المؤلف بيد واحده - أن يحصل فيه السقط؛ فإنّه نقل الحديث وهو عالم باسناده لكنه حصل له سقط في بعض السند لا يدري من هو؟ وكثيراً ما يحصل مثله للمؤلفين.

مثال ذلك: قال ما نصه: بعض أصحابنا - سقط عنّي إسناده - عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إنّ الله عز و جل لم يترك شيئاً ممّا يحتاج إليه إلاّ علّمه نبيّه صلى الله عليه و آله، فكان من تعليمه إياه أنّه صعد المنبر ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: أيّها الناس إنّ جبرئيل أتاني عن اللّطيف الخبير فقال: إنّ الأبقار بمنزله الثمر على الشجر، إذا أدرك ثمره فلم يجتنى أفسدته

ص: ٣٧١

١-١. الكافي، ج ٤، ص ٢٠٧. [١]

٢-٢. الكافي، ج ٣، ص ٢. [٢]

٣-٣. الكافي، ج ٦، ص ٣١٠. [٣]

الشمس ونثرته الرياح، وكذلك الأبقار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهنّ دواء إلاّ البعولة وإلاّ لم يؤمن عليهنّ الفساد؛ لأنهنّ بشر، قال: فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله فمن نزّوج؟ فقال: الأكفء، فقال: يا رسول الله ومن الأكفء؟ فقال: المؤمنون بعضهم أكفء بعض، المؤمنون بعضهم أكفء بعض» (١).

باب النوادر

من اسلوب الكليني سرد الأحاديث على الأبواب في العقيدة والشريعة والمتفرقات، ولكنّه واجه أحاديث في الأبواب الفقهيّة لا تدخل تحت عنوان باب خاص، فعقد له عنوان «النادر»، وليس يعنى ندره الروايه بل عدم عنوان مناسب سوى النادر، ومن الغريب تكرّر باب النوادر في كتاب الزكاه ج ٤ - ص ٤٦ وص ٦٠.

كما عنون أبواب مطلقه من دون عنوان راجع مثلاً ج ٥ ص ٣٢ وفيه خمسة أحاديث، وص ٤٣ وفيه ثلاثة أحاديث.

نقد الروايات

ليس من اسلوب الكليني نقد الروايات التي يرويها، وكأنه لم يأخذ على نفسه سوى الروايه، ولكنّه أحياناً يبدي رأيه الخاص معلقاً على بعض الروايات وخاصة المتعارضه.

مثال ذلك: قال الكليني: الفضل عندي أن يوقر الرجل شهر رمضان ويمسك عن النساء في السفر بالنهار، إلاّ أن يكون تغلبه الشهوه ويخاف على نفسه فقد رخص له أن يأتي الحلال كما رخص للمسافر الذي لا يجد الماء إذا غلبه الشبق أن يأتي الحلال، قال:

ويؤجر في ذلك كما أنّه إذا أتى الحرام أثم» (٢).

وحسب تتبعي، فهذا هو المورد الوحيد الذي يصرح باسم الكليني فيه، إن لم يكن ذلك مقحماً من الناسخ وذلك لرفع اللبس من أن يلحق بكلام الراوي؛ فإنّ التصريح باسمه أفضل من عبارته: (قلت) الشائعه عند الأصحاب؛ فإن كلاً من (الاهمال) أو (قلت) لا يرفع اللبس؛ بخلاف التصريح بلفظه: (قال الكليني) فالمؤلف كان يحاول

ص: ٣٧٢

١-١. الكافي، ج ٥، ص ٣٣٧. [١]

٢-٢. الكافي، ج ٤، ص ١٣٥. [٢]

رفع اللبس بأصرح لفظ يمكن في موارد احتمال اللبس، وعلى خطاه سرت في مواضع اللبس، والله العاصم.

وروى الكليني في باب أنه لا حدّ لمن لا حدّ عليه: فقال: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا حدّ لمن لا حدّ عليه». وتفسير ذلك: لو أنّ مجنوناً قذف رجلاً لم يكن عليه شيء، ولو قذفه رجل لم يكن عليه حدّ. قال المجلسي: من إسحاق أو ابن محبوب، والمقطوع به في كلام الأصحاب اشتراط كمال العقل في القاذف والمقدوف للحد. (انتهى). قال الجلالى:

ومن المحتمل قوياً أنه زياده تفسيريّه من الكليني دونها، والله العالم (١).

الترتيب حسب الصحه

ذكر صاحب الروضات (ت ١٣١٣ق): «إنّ طريقه الكليني قدس سره وضع الأحاديث المخرجه على الأبواب على الترتيب بحسب الصحه والوضوح؛ ولذلك أحاديث أواخر الأبواب في الأغلب لا تخلو من إجمال وخفاء» (٢).

وهذه دعوى لم يدعها المؤلف ولم يسانده الدليل؛ فإن قصد قدس سره تقديم الأحاديث الصريحه في الموضوع بالخصوص على الأحاديث العامه التي تنطبق على الموضوع فذلك عاده كلّ المؤلفين ولا يختص بالكليني؛ فإن الصريح الواضح يقدم على غير الصريح مما يحتاج إلى بيان، وأين هذا من الصحه؟

التعليق:

ومن اسلوب الكليني المائز: التعليق في الإسناد، ويظن من لا خبره له باسلوبه القطع في السند، فإنّه يذكر عدّه أحاديث مرتبطه بسند واحد في الحديث الأوّل، ثم يذكر حديثاً مع الحيلولة في بعض الطبقات بقوله: «عنه».

ومرجع الضمير هذا يعرف من الطبقة، ويظهر ذلك بوضوح لمن يراجع الأصل ويرى الأحاديث متسلسله، وإنّما يخفى على من يرى بعض هذه الأحاديث متفرّقه على أبواب أوجدها المتأخرون؛ ضروره توزيعها على مظانّها، وعلى أثر التقطيع في

ص: ٣٧٣

١-١. الكافي، ج ٧، ص ٢٥٣.

٢-٢. روضات الجنات، ج ٦، ص ١١٦. [١]

مثال ذلك: عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله صاحب السابريّ فيما أعلم أو غيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فيما أوحى الله عز وجل إلى موسى عليه السلام: يا موسى اشكرني حقّ شكرى، فقال، يا ربّ وكيف أشكرك حقّ شكرك وليس من شكر أشكرك به إلا وأنت أنعمت به عليّ؟ قال: يا موسى الآن شكرتني حين علمت أنّ ذلك منّي» .

ابن أبي عمير، عن ابن رثاب، عن إسماعيل بن الفضل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أصبحت وأمسيت فقل عشر مرّات: اللهم ما أصبحت بي من نعمه أو عافيه من دين أو دنيا فممنك وحدك لا شريك لك، لك الحمد ولك الشكر بها عليّ يا رب حتّى ترضى وبعد الرضا. فإنّك إذا قلت ذلك كنت قد أذيت شكر ما أنعم الله به عليك في ذلك اليوم وفي تلك اللّيلة» .

ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان نوح عليه السلام يقول ذلك إذا أصبح، فسُمّي بذلك عبداً شكوراً، وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من صدق نجاً» (١).

فإنّ السند في الحديثين الأخيرين هو روايه الكليني عن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير... إلى آخر السند.

ومن التعليق

عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن عثمان بن عيسى، عن خالد بن نجيح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رأيت الرجل وقد ابتلى وأنعم الله عليك فقل: اللهمّ إنّى لا أسخر ولا أفخر، ولكن أحمدك على عظيم نعمائك عليّ» .

عنه، عن أبيه، عن هارون بن الجهم، عن حفص بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل البلاء فاحمدوا الله، ولا تسمعوهم فإنّ ذلك يحزنهم» .

عنه، عن عثمان بن عيسى، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان في سفر يسير على ناقه له، إذ نزل فسجد خمس سجّادات فلما أن

ركب قالوا: يا رسول الله إنا رأيناك صنعت شيئاً لم تصنعه؟ فقال: نعم استقبلني جبرئيل عليه السلام فبشّرني بشارات من الله عز وجل، فسجدت لله شكراً لكل بشري سجده.

عنه، عن عثمان بن عيسى، عن يونس بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ذكر أحدكم نعمه الله عز وجل فليضع خدّه على التراب شكراً لله، فإن كان ركباً فليُنزل فليضع خدّه على التراب، وإن لم يكن يقدر على النزول للشهره فليضع خدّه على قبروسه، وإن لم يقدر فليضع خدّه على كفّه ثم ليحمد الله على ما أنعم الله عليه» (١).

فان الروايات الثلاث الأخيره كلها بالسند المتقدم وهو روايه الكليني عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله.

قال الحارثي: «ما يرويه الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله في الكافي بقوله: محمّد بن يحيى مثلاً، فالمراد حدثنا محمد بن يحيى أو أخبرنا قراءه أو إجازة أو نحو ذلك، أو المراد: رويت عن محمّد بن يحيى بنوع من أنواع الروايه. فإذا قال بعد ذلك: عن فلان، فكأنه قال: إنّ محمّداً مثلاً. قال: رويت عن فلان بنوع من أنواع الروايه كما قلناه، فحذف القول ومقوله وبقي متعلق القول اختصاراً. وما يرويه الشيخ الطوسي رحمه الله في الكتابين وغيره عمّن لم يلقه قطعاً نحو قوله: الحسين بن سعيد، فالمراد: حدثنا الحسين بن سعيد أو أخبرنا أو روى لنا بنوع من أنواع الروايه، ولكن بوسائط رجال السند المتصل به الذي قد تقرر. وهذا الاصطلاح من خواص أصحابنا، وإنما اعتمدوا ذلك لكثرة أحاديثنا وكون المقصود اتصال سند الروايه بأي نوع اتفق. فأتوا بلفظ يندرج تحته الجميع روماً للاختصار، وإن كان تبيين وجه المأخذ في كل راوٍ أحسن، كما يفعلونه في كثير من المواضع» (٢).

وقال صاحب المنتقى: «فاعلم أنّه اتفق لبعض الأصحاب توهم الإنقطاع في جملة من أسانيد الكافي؛ لغفلتهم عن ملاحظه بنائه لكثير منها على طرق سابقه؛ وهي طريقه معروفه بين القدماء، والعجب أنّ الشيخ رحمه الله ربما غفل عن مراعاتها، فأورد الإسناد من الكافي بصورته، ووصله بطريقه عن الكليني من غير ذكر للواسطه المتروكه، فيصير

ص: ٣٧٥

١-١. الكافي، ج ٢، ص ٩٨. [١]

٢-٢. وصول الأخيار، ص ١٥٨.

الاسناد في روايه الشيخ له منقطعاً، ولكن مراجعه الكافي تفيد وصله، ومنشأ التوهم الذي أشرنا إليه فقد الممارسه المطلعه على التزام تلك الطريقه، فيتوقف عن القطع بالبناء المذكور ليتحقق به الاتصال وينتفي معه احتمال الانقطاع، وسيرد عليك في تضاعيف الطرق أغلاط كثيره نشأت من إغفال هذا الاعتبار عند انتزاع الأخبار من كتب السلف وإيرادها في الكتب المتأخره، فكان أحدهم يأتي بأول الاسناد صحيحاً لتقرره عنده ووضوحه، وينتهي فيه إلى مصنف الكتاب الذي يريد الأخذ منه، ثم يصل الاسناد الموجود في ذلك الكتاب بما أثبتته هو أولاً، فإذا كان إسناد الكتاب مبيئاً على إسناد سابق، ولم يراعه عند انتزاعه حصل الانقطاع في أثناء السند، وما رأيت من أصحابنا من تبتّه لهذا، بل شأنهم الأخذ بصوره السند المذكور في الكتب، ولكن كثره الممارسه والعرفان بطبقات الرجال تطلع على هذا الخلل وتكشفه؛ وأكثر مواقع في انتزاع الشيخ رحمه الله وخصوصاً روايته عن موسى بن القاسم في كتاب الحجج. ثم إنه ربما كانت تلك الواسطه الساقطه معروفه بقرائن تفيد العلم بها، فلا ينافي سقوطها صحه الحديث إذا كان جامعاً للشرائط، فنورده ونبته على الخلل الواقع فيه، وربما لم يتيسر السبيل إلى العلم بها؛ فلا نتعرض للحديث لكونه خارجاً عن موضوع الكتاب، إلا أن يكون معروفاً بالصحه في كلام الأصحاب، فربما ذكرناه لنتبه على الوجه المنافي للصحه فيه» (١).

شرح الأحاديث

ولم يقصد الكليني في كتابه التفسير والتوضيح للأحاديث وإن كان أحياناً يقوم بذلك، لما يراه ضرورياً.

مثال ذلك: ما قاله في مسأله التوحيد، فقد روى باسناده روايه عن الإمام الباقر عليه السلام وقال قدس سره في معنى الصيّم ما نصّه: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن السري، عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد، فقال: إن الله تباركت

ص: ٣٧٦

أسماءه التي يدعى بها وتعالى في علو كنهه واحد، توحد بالتوحيد في توحيده، ثم أجراه على خلقه، فهو واحد، صمد، قدوس، يعبد كل شيء، ويصمد إليه كل شيء، ووسع كل شيء علماء.

ثم شرح ذلك بقوله: «فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد، لا ما ذهب إليه المشبهه: أن تأويل الصمد: المصمت الذي لا جوف له؛ لأن ذلك لا يكون إلا من صفة الجسم، والله جل ذكره متعال عن ذلك، هو أعظم وأجل من أن تقع الأوهام على صفته أو تدرك كنه عظمته، ولو كان تأويل الصمد في صفة الله عز وجل المصمت، لكان مخالفاً لقوله عز وجل: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ لأن ذلك من صفة الأجسام المصمته التي لا أجواف لها، مثل الحجر والحديد وسائر الأشياء المصمته التي لا أجواف لها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فأما ما جاء في الأخبار من ذلك فالعالم عليه السلام أعلم بما قال، وهذا الذي قال عليه السلام: إن الصمد هو السيد المصمود إليه. هو معنى صحيح موافق لقول الله عز وجل: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» والمصمود إليه: المقصود في اللغة، قال أبو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه وآله من شعره: وبالجمرة القصوى إذا صمدوا لها يؤمّون رضىاً رأسها بالجنادل

يعنى قصدوا نحوها يرمونها بالجنادل، يعنى الحصا الصغار التي تسمى بالجمار، وقال بعض شعراء الجاهلية شعراً: ما كنت أحسب أن بيتاً ظاهراً لله في أكناف مكة يصمد

يعنى: يقصد.

وقال ابن الزبير: ولا رهيبة إلا سيد صمد.

وقال شداد بن معاوية في حذيفه بن بدر: علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فأنت السيد الصمد

ومثل هذا كثير، والله عز وجل هو السيد الصمد الذي جميع الخلق من الجن والإنس إليه يصمدون في الحوائج، وإليه يلجأون عند الشدائد، ومنه يرجون الرخاء ودوام النعماء، ليدفع عنهم الشدائد» (١).

ص: ٣٧٧

لم يصرح الكليني بمصادر كتابه وان أمكن القول باعتماده على الاصول الاربعمائه؛ لقرب عهده بهم أو الجوامع من بعدها، بل لم اقف حسب تتبعي على الاشارة إلى أى كتاب سوى ثلاثة كتب، هي:

١. كتاب حريز [السجستاني] فى الصلاة، قال الكليني: «على بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، قال: فى كتاب حريز أنه قال: إني نسيت أنى فى صلاة فريضة حتى ركعت وأنا أنويها تطوعاً قال: فقال: «هى التى قمت فيها إن كنت قمت وأنت تنوى فريضة ثم دخلك الشك فأنت فى الفريضة، وإن كنت دخلت فى نافله فنويتها فريضة فأنت فى النافله، وإن كنت دخلت فى فريضة ثم ذكرت نافله كانت عليك فامض فى الفريضة» (١).

وظاهر ذلك ان عبد الله بن المغيرة نقل عن كتاب حريز دون الكليني.

٢ و ٣. كتابان فى الموارث هما:

أ - كتاب أبى نعيم الطحان عن شريك فى الموارث (٢).

ب - كتاب العباس فى الوصيه (٣).

قال الكليني: «وفى كتاب أبى نعيم الطحان رواه عن شريك، عن إسماعيل بن أبى خالد، عن حكيم بن جابر، عن زيد بن ثابت أنه قال: «من قضاء الجاهليه أن يورث الرجال دون النساء» (٤).

وقال: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعلى بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن أبى عبيده قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كانت له امّ ولد، وله منها غلام، فلما حضرته الوفاه أوصى لها بألفى درهم أو بأكثر، للورثه أن يسترقوها؟ قال: فقال: «لا، بل تعتق من ثلث الميّت وتعطى ما اوصى لها به» .

وفى كتاب العباس: «تعتق من نصيب ابنها وتعطى من ثلثه ما أوصى لها به» (٥).

ص: ٣٧٨

١-١ . الكافى، ج ٣، ص ٣٦٣. [١]

٢-٢ . الكافى، ج ٧، ص ٧٥. [٢]

٣-٣ . الكافى، ج ٧، ص ٢٩. [٣]

٤-٤ . الكافى، ج ٧، ص ٧٥. [٤]

٥-٥ . الكافى، ج ٧، ص ٢٩. [٥]

ولكن التأمل في أسانيده يفيد أن أغلب الطبقة بعد مشايخه هم أصحاب كتب في الحديث، وقد صرح أنه ينقل عن مشايخه عنهم. وعليه، فتلك الكتب هي مصادره والسند إليها واليهم مشايخه.

مثال ذلك: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري له كتب، والرواه عنه عدده منهم: علي بن إبراهيم القمي. وهذا شيخ الكليني، فيظهر أن ما رواه الكليني عن القمي المذكور عن الأشعري المذكور هو عن كتاب له باسناده، والدليل على ذلك: أن جماعه من مشايخ الكليني يعبر عنهم كثيراً بالعدة، ذكرهم الشيخ النجاشي (ت / ٤٥٠) رواه عن الأشعري المذكور. قال النجاشي ما نصه: «أخبرنا بكتبه الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله، وأبو عبد الله بن شاذان، قالوا: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عنه بها. وقال لي أبو العباس: أحمد بن علي بن نوح، أخبرنا بها أبو الحسن بن داود، عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، ومحمد بن يحيى، وعلي بن موسى بن جعفر، وداود بن كوره، وأحمد بن ادريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى بكتبه». (١)

والمقارنه بين كتب الرواه المذكورين المتيسره اليوم بما فيه بعض الاصول الأربعةاء يكشف بوضوح أن الكليني اعتمد على كتبهم ونقل عنها، ثم وزعها على الأبواب في الكافي ونكتفي بمثال واحد لذلك:

روى الكليني في كتاب الأَطعمه - باب الكَرَاث: «عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن عيسى أو غيره، عن عبد الرحمن، عن حماد بن زكريا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكرت البقول عند رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «كلوا الكَرَاث؛ فإن مثله في البقول كمثل الخبز في سائر الطعام - أو قال: الإدام -» الشك من محمد بن يعقوب (٢).

قال الجلالي: كذا ورد في النسخه المطبوعه ١٣٧٩، وفي المخطوطه ٦٧٤ ما نصه:

«والشك مني»، ونجد أن الراوى بعد العده هو أحمد بن أبي عبد الله وهو البرقي (ت / ٢٧٤ ح) صاحب المحاسن، وقد روى نص الحديث في المحاسن بنفس السند ص ٤٢٥ ط النجف ١٣٨٤. وفي نهايه الحديث ما نصه: «والشك مني»، ومن ذلك يظهر أن

ص: ٣٧٩

(١-١). الكافي، ج ٧، ص ٢٩. [١]

(٢-٢). رجال النجاشي، ج ١، ص ٢١٨. (٣). الكافي، ج ٦، ص ٣٦٥. [٢]

مصدر الكليني هو كتاب المحاسن للبرقي، وهذه الجملة الأخيرة إمّا هي من الراوى «حمّاد» كما هو الظاهر، أو من البرقي، وليس من الكليني، وجاء من نساخ الكافي من فسره من نفسه بمحمد بن يعقوب، وتصرف ما تصرف، وأقل ما يقال فيه: إنه تصرف غير لائق.

عدّه الكليني:

وفّر الكليني وقتاً كثيراً على نفسه وغيره باختصار أسانيد عنونها بقوله: «عدّه من أصحابنا» وشرح المراد بهم في موضع من كتابه أو أعلن ذلك لتلاميذه الذين نقلوا ذلك بالضبط عنه، وهي ثلاث عدد:

١. عدّه عن أحمد بن محمد بن عيسى.

٢. عدّه عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

٣. عدّه عن سهل بن زياد.

ونقل العلامة الحلي (ت / ٧٢٦) تسميتهم في الفائده الثالثه من خلاصه الاقوال بما نصه: قال الشيخ الصدوق محمّد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيره:

عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عيسى، قال: والمراد بقولي: «عدّه من أصحابنا»: محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكمندانى وداود بن كوره وأحمد بن ادريس وعلي بن إبراهيم بن هاشم. وقال: كلّما ذكرته في كتابي المشار إليه: «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي»، فهم: علي بن إبراهيم وعلي بن محمد بن عبد الله بن اذينه وأحمد بن عبد الله بن اميه وعلي بن الحسن: قال: وكلّما ذكرته في كتابي المشار إليه: «عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد»، فهم: علي بن محمّد بن علّان ومحمد بن أبي عبد الله ومحمد بن الحسن ومحمّد بن عقيل الكليني» (١).

ص: ٣٨٠

در این نوشتار پر برگ - که با هدف معرفی جوامع حدیثی متقدم نگاشته شده - به کلینی و کتاب او پرداخته و از مشایخ و راویان کافی سخن به میان آورده است نویسنده، سپس به مصادر کتاب اشاره کرده و در پی آن، ساختار کتاب را به بحث نهشته است. او ضمن بیان ویژگی های روایات کتاب و گونه های مختلف آنها، از شرح و تعلیقه های کافی غافل نبوده است.

جوامع حدیثی متقدم

در زمان امام کاظم علیه السلام و بعد از آن، شماری از محدثان به جامع نویسی و تنظیم بخش هایی از کتب اصول روی آوردند، اما به خاطر دسترسی نداشتن به تمام اصول روایی و درک بخشی از دوران صدور روایی از ائمه علیهم السلام و نیز توجه آنان به بخشی خاص از روایات، کاری در خور و جامع ارائه نگردید.

از سوی دیگر رشد جامعه شیعی در دوران غیبت صغری و آغاز غیبت کبرای امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و نیاز پیوسته عالمان دینی، اعم از فقیهان، متکلمان و مفسران شیعه به میراث روایی مدون و رویکرد اختلاف در نگرش های فقهی و کلامی در اثر پراکندگی اصول روایی، تدوین جوامع حدیثی شیعه را بیش از

هر زمان دیگر ضروری می ساخت.

در پاسخ به چنین نیازی بود که ثقه الاسلام کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی، به تدوین جوامع روایی اقدام کردند و کتاب های کافی، من لا یحضره الفقیه، تهذیب و استبصار به رشته تحریر درآمد و جوامع حدیثی متقدم شیعه شکل گرفت.

چهار کتاب اصلی روایی شیعه که توسط محمدون ثلاث اول نوشته شد، بدین شرح است:

۱. ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق) الکافی؛

۲. ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه، شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) کتاب من لا یحضره الفقیه؛

۳. ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق) تهذیب الأحکام و الاستبصار فی ما اختلفت من الأخبار.

علل شهرت یافتن کتب اربعه

ممکن است این سؤال پیش آید که با وجود کتب روایی متعدد شیعه همچون اصول اربعمائه، جوامع اولیه و...، چرا صرفاً همین چهار کتاب به عنوان کتب اربعه یا اصول اربعه شیعه شهرت یافتند.

در جواب به این سؤال می توان به علت های زیر اشاره کرد:

۱. وثاقت و مقام بلند علمی مؤلفان کتب اربعه؛

۲. اهتمام مؤلفان به جمع آوری احادیثی که از صحت و اعتبار بیشتری برخوردارند؛

۳. نظم و ترتیب در چینش احادیث و موضوعات؛

۴. اشمال بر حجم گسترده ای از احادیث و موضوعات؛

۵. قدمت زمانی و نزدیکی آنها به عصر صدور؛

۶. تلاش مؤلفان این کتاب ها برای حل اختلاف اخبار.

پیش از آشنایی با هر یک از کتب چهارگانه لازم است به دو نکته توجه کنیم:

۱. نامیده نشدن این کتب به «صحاح اربعه»: می دانیم که اهل سنت از جامع بخاری و مسلم با نام صحیح بخاری و صحیح مسلم یاد کرده اند، چنان که گاه از کتب شش گانه اصلی اهل سنت نیز با عنوان «صحاح سته» یاد شده است، اما عالمان شیعه با وجود روایات صحیح فراوانی که در کتب اربعه وجود دارد، هرگز این کتاب ها را «صحاح اربعه» نامیده اند. این امر موجب شده است که راه نقد و بحث در متن و سند روایات این کتاب ها هم چنان گشوده باشد.

۲. اصول خمس و کتاب «مدینه العلم» در کلام برخی از عالمان: کسانی مانند شیخ شمس الدین محمد بن محمود آملی (۱) (م ۷۵۲ ق) و حسین بن عبدالصمد عاملی پدر شیخ بهایی (۲) (م ۹۸۴ ق) از «اصول (۳) خمس» حدیثی یاد کرده اند، (۴) آنان «مدینه العلم» شیخ صدوق را که گفته می شود بیش از دو برابر کتاب من لایحضره الفقیه ایشان بوده، (۵) نیز در جنب چهار کتاب مذکور قرار داده و از این رو به «اصول خمس» تعبیر نموده اند. اما متأسفانه کتاب «مدینه العلم» شیخ صدوق به دست ما نرسیده و تلاش هایی که تاکنون برای یافتن نسخه ای از این کتاب انجام گرفته ناکام مانده است.

ص: ۳۸۳

- ۱- ۱). نفایس الفنون فی عرایس العیون، ج ۱، ص ۳۹۷.
- ۲- ۲). وصول الاخیار إلی اصول الاخبار، ص ۸۵. وی گفته است: «و أصولنا الخمسه الکافی و مدینه العلم و کتاب من لایحضره الفقیه و التهذیب و الاستبصار».
- ۳- ۳). اطلاق «اصل» بر این کتب با اصطلاحی که قبلاً برای «اصول اربعمائه» به کار می رفت متفاوت است، اصل در آنجا به معنای کتاب هایی بود که بدون واسطه مکتوب از معصوم دریافت شده بود اما در اینجا مراد از کتب اصول کتاب های اصلی و مهم حدیثی است که همان جوامع حدیثی اند.
- ۴- ۴). قاضی نور الله تستری (۹۵۶ - ۱۰۱۹ ق) کتب مشهور حدیثی شیعه را شش کتاب دانسته و در کنار کتب اربعه دو کتاب المحاسن تألیف أحمد بن محمد بن خالد البرقی و قرب الإسناد تألیف محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری را نیز افزوده است. المحاسن، مقدمه مصحح (سید جلال الدین حسینی)، ص ۱۰؛ نیز: فیض الامله فی ترجمه قاضی نور الله، سید جلال الدین حسینی، ص ۷۱ به نقل از مصائب النواصب قاضی نور الله تستری.
- ۵- ۵). به تعبیر ابن شهر آشوب این کتاب دارای ۱۰ جزء بوده در حالی که کتاب من لایحضره الفقیه ۴ جزء است. ر. ک: معالم العلماء، ص ۱۴۷.

با مروری بر زندگی مرحوم کلینی بحث را پی می گیریم:

نام: ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی معروف به «ثقه الاسلام» (۱) از مشهورترین فقها و محدثان امامیه است که در عصر غیبت صغرا می زیست.

ولادت: از تاریخ و مکان ولادت وی اطلاع دقیقی در دست نیست، اما قراین (۲) حاکی از آن است که وی احتمالاً در اواخر عصر امامت امام حسن عسکری علیه السلام (م ۲۶۰ ق) و یا اندکی پس از آن (۳) در روستای کُلین، (۴) جنوب شهر ری - در حوالی حسن آباد فعلی - چشم به جهان گشود.

خاندان: درباره پدرش یعقوب بن اسحاق اطلاع زیادی نداریم، اما آرامگاه وی در روستای کُلین، قرن هاست که زیارتگاه شیعیان است امری که حکایت از شهرت و جلالت وی در آن عصر دارد. خاندان مادری ثقه الاسلام کلینی خاندانی اهل علم بود.

پدر بزرگ مادری اش، محمد بن ابراهیم بن ابان کلینی و عموی مادرش، احمد بن ابراهیم بن ابان کلینی محدثانی فاضل و نیک بودند. (۵) دایی وی «علّان» نیز محدثی بزرگ بود که در سفر حج و در راه زیارت خانه خدا به شهادت رسید. (۶)

ص: ۳۸۴

۱-۱) . ثقه الاسلام یعنی دانشمندی که مورد وثوق و سند وثاقت اسلام و مسلمین است و آن قدر اهمیت داشته که برای اولین بار کلینی سرآمد دانشمندان و فقها و محدثان پیشین شیعه را بدان منسوب کرده اند. (مفاخر اسلام، ج ۳، ص ۲۸، پاورقی ۲)
۲-۲) . درباره این قراین ر. ک: العمیدی، «مع الکلینی و کتابه الکافی»، علوم الحدیث، س ۱، ش ۱، ص ۱۵۶ و ۱۵۷.
۳-۳) . در این باره ر. ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۵۸؛ بحر العلوم، الفوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۳۳۶.
۴-۴) . کُلین بر وزن حسین در ۳۸ کیلومتری شهر ری و ناحیه جنوب غربی جاده قم به تهران نزدیک حسن آباد کنونی است. به همین جهت او را به لقب «رازی» منسوب به ری هم خوانده اند. دوانی، مفاخر اسلام، ج ۳، ص ۲۷ و فرهنگ جغرافیایی ایران، ج ۱، ص ۱۳۸.

۵-۵) . رجال الطوسی، ص ۴۰۸.

۶-۶) . نام دایی کلینی علی بن محمد بن ابراهیم رازی کلینی معروف به علّان است که نجاشی او را این گونه توصیف کرده است: ثقه، عین، له کتاب اخبار القائم (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۶۰ و ۲۶۱)؛ شیخ صدوق نیز او را در زمره کسانی برشمرده است که امام زمان (عج) را دیده و با آن حضرت سخن گفته اند. (صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، باب ۴۳، ح ۴۴، ص ۴۷۰). [۱] علّان یکی از مشایخ کلینی - در عده های معلوم - است که وی توسط آنها از سهل بن زیاد روایت می کند. (علّامه حلّی، خلاصه الأقوال، الفائدة الثالثه، ص ۴۳۰؛ نیز: شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳۰، [۲] خاتمه، فایده سوم، ص ۱۴۵-۱۴۸).

تحصیلات و سفرها: ظاهراً کلینی تحصیلات خود را در زادگاهش کلین و در میان چنین خانواده ای فرهیخته و اهل علم آغاز کرد و با منابع علم حدیث و رجال آشنا شد. وی برای کسب دانش و فراگیری حدیث در طول حیات علمی خویش به شهرهای مختلفی همچون ری، قم، بغداد و کوفه سفر کرد. شهر ری که تا اواخر قرن سوم تحت نفوذ اهل سنت قرار داشت در آن عصر به نقطه برخورد آراء و نظر فرقه هایی چون اسماعیلیه و مذاهبی چون شافعی، حنفی و شیعی مبدل شده بود و در واقع قلب ایران محسوب می شد. کلینی در ضمن تحصیلات خود نه تنها با عقاید و نظر مذاهب و گرایش های مختلف آشنا شد، بلکه به ماهیت برخی از حرکت هایی که می رفت تشیع را از مسیر خود منحرف کند پی برد و به مقابله با آنها پرداخت.

کلینی در آن زمان که نهضت ضبط و ثبت احادیث و روایات، سراسر ممالک اسلامی را فرا گرفته بود، بخشی از عمر خود را در شهر قم، شهر محدثان و راویان شیعه سپری کرد و از محضر محدثان نامداری چون احمد بن ادریس قمی از یاران امام عسکری علیه السلام و نیز علی بن ابراهیم قمی و بسیاری دیگر از مشایخ این شهر بهره برد.

کلینی پس از مدتی برای گردآوری احادیث اهل بیت علیهم السلام و کسب فیض از اساتید و محدثان مختلف، روستاها و شهرهای بسیاری را از جمله کوفه که یکی از مراکز بزرگ علمی به شمار می رفت، پشت سر نهاد و سرانجام پس از بهره بردن از اساتید مختلف به بغداد، که در آن زمان یکی از مهم ترین مراکز علمی - فرهنگی به شمار می رفت و آراء و عقاید اکثر مذاهب اسلامی در آن جریان داشت و همچنین آخرین نایب امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، «علی بن محمد سمري» در این شهر زندگی می کرد، وارد شد.

بسیاری از مورخان معتقدند، کلینی دو سال آخر عمر خویش را در بغداد به سر برده و در آنجا به تدریس و تعلیم کافی پرداخته است و شاگردانی همچون احمد بن ابی رافع و ابوالحسین عبدالکریم بن نصر بزاز^(۱) کتاب کافی را در این شهر از وی فرا گرفتند.^(۲)

ص: ۳۸۵

۱- ۱. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۹ (مشیخه).

۲- ۲. آقای ثامر هاشم العمیدی معتقد است که شیخ کلینی قبل از سال ۳۱۰ هجری وارد بغداد شده است (مقاله «مع الکلینی و کتابه الکافی»، مجله علوم الحدیث، ش ۱، ص ۲۰۰).

مقام علمی: کلینی محل مراجعه بزرگان و اندیشمندان عصر خویش در مشکلات دینی بود. کلینی در نظر دانشمندان عامه نیز بسیار بزرگ است. همه از وی تجلیل کرده و او را به عظمت و فقاقت و بزرگواری ستوده اند. ابن اثیر روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود: «خداوند برای این امت در هر قرن شخصی را برمی انگیزد که وی دین آنان را تجدید کند». (۱) آنگاه به گفتگو پیرامون این حدیث پرداخته است و می نویسد:

احیاکننده مذهب شیعه در پایان قرن اول هجری، محمد بن علی امام باقر علیه السلام (م ۱۱۳ ق)، در پایان قرن دوم علی بن موسی امام رضا علیه السلام (م ۲۰۲ ق) و در پایان قرن سوم ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (م ۳۲۹ ق) بوده است. (۲)

کلینی در نگاه عالمان

نجاشی درباره مرحوم کلینی می نویسد: «شیخ أصحابنا فی وقته بالزی و وجههم و کان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم». (۳) کلینی در زمان خود پیشوای علمای شیعه و چهره درخشان آنها در ری و موثق ترین آنها در حدیث و ضبط آن بوده است.

شیخ طوسی نیز با این عبارت از او یاد کرده است: «ثقه عارف بالأخبار»، (۴) کلینی دانشمندی مورد اعتماد و عالم به احادیث بود.

پدر شیخ بهایی می گوید: «محمد بن یعقوب الكلینی رحمه الله شیخ عصره فی وقته و وجه العلماء و التّبالء، کان أوثق الناس فی الحدیث و أنقدهم له و أعرّفهم به». (۵) محمد بن یعقوب کلینی در عصر خود، استاد علمای زمان خویش و سرآمد عالمان و شریفان و موثق ترین شخص در نقل حدیث بود. او در نقد و بررسی حدیث بر همگان تقدم داشت و بیش از همه به حدیث آشنا بود.

ص: ۳۸۶

۱- ۱. این حدیث در سنن ابی داود [۱] چنین روایت شده است: «عن أبی علقمه، عن أبی هریره، فیما أعلم، عن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: إن الله یبعث لهذه الأمة علی رأس کلّ مائه سنه من یجدد لها دینها» (ابن الأشعث السجستانی، سنن ابی داود، ج ۲، ص ۳۱۱، ح ۴۲۹۱). [۲] البته این حدیث در منابع معتبر حدیثی شیعه نقل نشده و از سوی برخی محققان همچون شهید مطهری از لحاظ متن و سند ضعیف شمرده شده است (ر. ک: مطهری، ده گفتار، ص ۱۱۳-۱۱۷).

۲- ۲. جامع الاصول، ج ۱۲، ص ۲۲۰-۲۲۲.

۳- ۳. رجال النجاشی، ص ۳۷۷.

۴- ۴. فهرست کتب الشیعه و اصولهم، ص ۱۳۶.

۵- ۵. وصول الاخیار إلی اصول الاخبار، ص ۸۵.

اساتید:

ثقه الاسلام کلینی از محضر مردانی بزرگ بهره برده که هر یک در عصر خود از محدثان نامی آن عصر به شمار می رفتند، (۱) همچون علی بن ابراهیم بن هاشم قمی صاحب تفسیر علی بن ابراهیم (م بعد از ۳۰۷ ق) و محمد بن حسن بن فزوخ صفار (م ۲۹۰ ق) صاحب بصائر الدرجات.

از جمله مشایخ وی که اکثر روایات کافی از طریق آنها نقل شده است، به ترتیب عبارتند از:

۱. علی بن ابراهیم قمی (۷۰۶۸ روایت)؛

۲. محمد بن یحیی عطار قمی (۵۰۷۳ روایت)؛

۳. أبوعلی اشعری [احمد بن ادريس قمی] (با عنوان اول ۸۷۵ روایت و با عنوان دوم ۱۵۴ روایت)؛

۴. حسین بن محمد اشعری قمی (۸۳۰ روایت)؛

۵. حمید بن زیاد کوفی (۴۵۰ روایت). (۲)

اکثر مشایخ مرحوم کلینی از محدثان حوزه حدیثی قم اند. از این رو احادیث کافی را می توان نمونه ای بارز از احادیث رایج در این حوزه حدیثی به شمار آورد.

شاگردان:

عده ای از فقها و محدثان بنام شیعه، که مشاهیر علمای ما در قرن چهارم هجری در ایران و عراق بوده اند، از جمله شاگردان کلینی به شمار می روند. (۳) بزرگانی چون:

۱. جعفر بن محمد بن جعفر معروف به ابن قولویه قمی (م ۳۶۸ ق)، (صاحب

ص: ۳۸۷

۱-۱). دکتر حسین علی محفوظ در مقدمه کافی نام ۳۶ نفر و العمیدی در مقاله خود نام ۴۶ نفر از مشایخ کلینی را بابررسی اسناد کافی استخراج کرده اند. کافی، ج ۱، ص ۱۴-۱۸؛ العمیدی، «مع الکلینی و کتابه الکافی»، مجله علوم الحدیث، ش ۱، ص ۲۰۷-۲۱۲.

۲-۲). معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۵۸.

۳-۳). برای آشنایی با اسامی پانزده تن از شاگردان کلینی ر. ک: الکافی، مقدمه حسین علی محفوظ، ص ۱۸-۲۰.

۲. محمد بن ابراهیم نُعمانی معروف به ابن اُبی زینب، (صاحب کتاب الغیبه) ؛

۳. محمد بن اُحمد صفوانی؛ مشهور است که این دو نفر (نُعمانی و صفوانی) از شاگردان مخصوص کلینی بودند و کتاب کافی را نسخه برداری و روایت کرده اند؛ (۱)

۴. محمد بن علی ماجیلویه؛

۵. هارون بن موسی تَلْعُکَبْرِي (م ۳۸۵ ق) .

تألیفات: (۲)

۱. تعبیر الرؤیا : (احادیث مسندی از خواب و تعبیر خواب که شیخ طوسی از این کتاب به نام تفسیر الرؤیا یاد می کند) . (۳)

۲. الرد علی القَرامَطَه: این کتاب در ردّ جریان «قَرامَطَه» نوشته شده بود جریانی که از فرقه «اسماعیلیه» جدا شده بود. آنها پیرو فردی به نام «حَمَدان بن اشعث» ملقب به «قَرمَط» بودند. (۴)

۳. الرسائل (رسائل الأئمه) : شامل نامه هایی از ائمه به فرزندان و یاران خود بود.

۴. کتاب الرجال : این کتاب در دانش رجال بوده است.

۵. ما قیل فی الأئمه من الشعر : شامل اشعاری که شعرا در فضایل ائمه علیهم السلام سروده بودند.

۶. الکافی : به این کتاب به تفصیل خواهیم پرداخت. (۵)

از آثار متعدد و ارزشمند مرحوم کلینی تنها کتاب کافی ایشان به دست ما رسیده است. کتاب الرسائل نیز تا قرن ها موجود بوده است، چنان که سید بن طاووس (م ۶۶۴ ق)

ص: ۳۸۸

۱- ۱) . در این باره ر. ک: الکافی، مقدمه حسین علی محفوظ، ص ۱۹ به نقل از عین الغزال، ص ۱۲ و مرآه العقول، ج ۱، ص ۳۹۶ چاپ سنگی (ج ۶، ص ۹ چاپ جدید) نیز ر. ک: مقدمه فارس حسون کریم بر کتاب الغیبه محمد بن ابراهیم نُعمانی، ص ۹. [۱]

۲- ۲) . رجال نجاشی، ص ۳۷۷.

۳- ۳) . فهرست کتب الشیعه و اصولهم، ص ۲۱۰.

۴- ۴) . در این باره ر. ک: مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۵۸-۳۶۰. [۲]

۵-۵). آقابزرگ تهرانی در الذریعه دو کتاب دیگر به نام «خصائص الغدير» و «كتاب الدعاء» را نیز به مرحوم کلینی نسبت داده است (الذریعه، ج ۷، ص ۱۷۳ و ج ۸، ص ۱۸۴).

در کشف المحججه (۱) مکرراً مطالبی را از آن نقل کرده است. صدرالدین شیرازی (م ۱۰۵۰ق) نیز در شرح اصول کافی (۲) منقولاً-تی از آن را آورده است که حکایت از وجود کتاب در نزد وی می کند، اما پس از آن دیگر اثری از این کتاب یافت نشده است.

وفات: کلینی در حالی که حدود ۷۰ سال از عمرش می گذشت و پس از ۲۰ سال تلاش در تدوین کتاب کافی، در شعبان سال ۳۲۹ هجری قمری، سالی که سال «تناثر نجوم» یعنی فرو ریختن ستاره ها، نام گرفته است، چشم از جهان فرو بست و در «باب الکوفه» بغداد (۳) به خاک سپرده شد. (۴) در همین سال همچنین با رحلت آخرین نایب امام زمان، علی بن محمد سمری، غیبت کبری آغاز شد. (۵)

کتاب کافی

اشاره

کافی جامع ترین و مهم ترین کتاب در میان کتب اربعه شیعه است.

شیخ مفید در این باره می نویسد: کافی از سترگ ترین و سودمندترین کتب شیعه است. (۶)

فیض کاشانی کافی را معتبرترین، کامل ترین و جامع ترین کتب اربعه دانسته است. (۷)

علامه مجلسی نیز کتاب کافی را دقیق ترین، جامع ترین، بزرگ تری و بهترین تألیفات شیعه معرفی کرده است. (۸)

ص: ۳۸۹

۱- ۱). کشف المحججه، ص ۱۵۹، ۱۷۳، ۱۸۹.

۲- ۲). شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۶۱۲ - ۶۱۵.

۳- ۳). قبر وی امروزه در سمت شرقی بغداد در جامع صفویه (آصفیه) قرار دارد. العمیدی، «مع الکلینی و کتابه الکافی»، علوم الحدیث، ش ۱، ص ۲۲۲ و حسینی جلالی، درایه الحدیث، ص ۱۴۶.

۴- ۴). رجال النجاشی، ص ۳۷۷ و ۳۷۸؛ رجال الطوسی، ص ۴۳۹. شیخ طوسی می نویسد: محمد بن یعقوب الکلینی یکنی أبا جعفر الأعور جلیل القدر عالم بالأخبار. . . مات سنه تسع و عشرين و ثلثمائه فی شعبان ببغداد و دفن بیاب الکوفه. ولی شیخ طوسی در کتاب فهرست کتب الشیعه و اصولهم، ص ۳۹۵ و [۱] ابن طاووس در کشف المحججه، ص ۱۵۹ سال ۳۲۸ را سال وفات کلینی ذکر کرده اند، اما به دلایلی از جمله نزدیک تر بودن عصر نجاشی به کلینی قول نجاشی صحیح تر به نظر می رسد. درباره سالم ماندن جسد و کفن مرحوم کلینی ر. ک: خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۵۶ و ۵۷. [۲]

۵- ۵). علی بن بابویه قمی (پدر شیخ صدوق) نیز در همین سال از دنیا رفته است (رجال النجاشی، ص ۲۶۴).

۶- ۶). «الکافی و هو من أجل کتب الشیعه و أكثرها فائده»، تصحیح الاعتقاد، ص ۲۷.

۷- ۷). «الکافی... أشرفها و أوثقها و أتمها و أجمعها» (الوافی، ج ۱، ص ۵). [۳]

٨-٨) . «كتاب الكافي... أضبط الأصول و أجمعها، و أحسن مؤلفات الفرقه الناجيه، و أعظمها» (مرآه العقول، ج ١، ص ٣) .

[٤]

نام کتاب: درباره نامگذاری این کتاب به کافی باید گفت: به نظر می‌رسد این کتاب از سوی مؤلف آن مسمی به کافی نبوده است. مهم‌ترین دلیل این مطلب عدم اشاره کلینی به نام کتاب در خطبه آغازین این اثر بزرگ است، هر چند که در دوره‌های بعد شیخ طوسی و نجاشی از کتاب کلینی به نام کافی یاد کرده‌اند، اما می‌توان احتمال داد که عنوان کافی به عنوان نام اثر کلینی از خطبه وی در شروع کتاب اقتباس گشته است، آنجا که در پاسخ شخصی که از او تقاضای تدوین چنین کتابی را کرده بود می‌نویسد: (۱)

و قَلتَ اِنَّكَ تُحِبُّ اَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ كِتَابٌ كَافٍ يَجْمَعُ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ فَنونِ عِلْمِ الدِّينِ... (۲)

گفته بودی که علاقه مندی کتابی در اختیار تو قرار گیرد که تو را کفایت کند و تمام فنون علم دین در آن گرد آمده باشد. نجاشی در کتاب رجال خود می‌گوید: «صَنَّفَ الكِتَابَ الكَبِيرَ المَعْرُوفَ بِالکَلِینِ، يُسَمَّى الكَافِیَ» . (۳) این عبارت نشان دهنده آن است که مؤلف بر مجموع آن نامی ننهاده بوده و به لحاظ شهرت مؤلف، کتاب به نام وی معروف بوده است.

زمان تألیف: شروع و پایان تألیف کتاب کافی دقیقاً مشخص نیست، اما نجاشی به نگاشته شدن آن در بیست سال، تصریح کرده است: «صَيَّفَ الكِتَابَ الكَبِيرَ المَعْرُوفَ بِالکَلِینِ يُسَمَّى الكَافِیَ فی عَشْرینَ سَنَةً»: (۴) شیخ کلینی کتاب خود را که به «کلینی» معروف بود و کافی نامیده می‌شد در مدت بیست سال تصنیف کرد.

انگیزه تألیف «کافی»: مرحوم کلینی در ابتدای کافی انگیزه خود را از تألیف کتاب بیان کرده است و از مطالعه این مقدمه که ظاهراً پس از تألیف کتاب نوشته شده است، روشن می‌گردد که او جامع خود را به تقاضای یکی از دوستانش نوشته است و علت درخواست آن شخص از کلینی حل دو مشکل اساسی در آن زمان بوده است:

ص: ۳۹۰

۱-۱. پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۷۰.

۲-۲. الکافی، ج ۱، ص ۸ و ۹. [۱]

۳-۳. رجال النجاشی، ص ۳۷۷.

۴-۴. همان، ص ۲۶۶.

۱. در برخی از امور اختلاف روایات مشکل ساز شده است و حقیقت شناخته نمی شود.

۲. کتابی که جامع تمام فنون علم دین باشد لازم است، تا طالبان علم دین از طریق اخبار صحیح به علوم و سنن دین دسترسی پیدا کنند.

عبارت مرحوم کلینی در خطبه آغازین کتاب چنین است:

... و ذکرت أن اموراً قد اشکلت علیک، لا تعرف حقائقها لاختلاف الروایه فیها و أنك تعلم أن اختلاف الروایه فیها لاختلاف علیها و أسبابها و أنك لا تجد بحضرتک من تذاکره و تفاوضه ممن تتق بعلمه فیها و قلت إنک تحب أن یكون عندک کتاب کاف یرجم فیه من جمیع فنون علم الدین ما یرجم به المتعلم و یرجع إلیه المسترشد و یأخذ منه من یرید علم الدین و العمل به بالآثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام... (۱)

تو در نامه ات نوشته بودی که اموری برای تو مشکل گردیده است، به دلیل اختلاف روایت نمی توانی حقیقت آن را درک کنی و می دانی که اختلاف روایت خود علل و اسباب مختلفی دارد. در ضمن نوشته بودی که در حوزه تو دانشمند مورد اطمینانی در این زمینه وجود ندارد که بتوانی با وی به مذاکره علمی بنشینی و نوشته بودی چه نیکوست، کتابی در اختیار تو قرار گیرد که جامع فنون علوم دینی باشد و از هر جهت در شناخت مسائل کفایت کند به طوری که محل رجوع و تکیه گاه نوآموزان و طالبان رشد گردد. علاوه بر آن هر کس در مسیر علوم دینی و عمل به اخبار صحیح از امامان صادق علیهم السلام باشد، بتواند از آن بهره برداری نماید.

مآخذ کتاب «کافی»: کلینی در جایی از کافی به مصادری که در تألیف کتاب از آنها بهره جسته تصریح نکرده است. (۲) البته با توجه به فاصله زمانی اندک وی با عصر تدوین اصول چهارصدگانه و جوامع اولیه حدیثی و وجود این کتاب ها در آن عصر (۳) می توان احتمال داد که وی در تدوین کافی از این منابع استفاده کرده است. بررسی

ص: ۳۹۱

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۹. [۱]

۲-۲. جز در مواردی انگشت شمار، مانند نقل از کتاب ابی نعیم طحان (الکافی، ج ۷، ص ۵۷) و [۲] کتاب العباس (الکافی، ج ۷، ص ۲۹). [۳] ر. ک: حسینی جلالی، درایه الحدیث، ص ۱۶۷.

۳-۳. محدث نوری در این باره می نویسد: آن گونه که از شرح حال ابو محمد هارون بن موسی تلکبری (شاگرد کلینی) استظهار می شود تمام اصول در عصر کلینی موجود بودند. (خاتمه مستدرک، ج ۳، ص ۴۷۷).

اسناد کافی نیز نشان می دهد بسیاری از کسانی که در طبقه بعد از مشایخ کلینی قرار دارند از مؤلفان کتب حدیثی بوده اند که وی به واسطه اساتیدش از آنها نقل کرده است، همچون احمد بن محمد بن خالد برقی صاحب محاسن (۱) که کلینی از طریق عدّه ای از مشایخش از او نقل کرده است و بنابراین چنین کتاب هایی را می توان جزو مصادر کافی به شمار آورد. (۲)

تعداد احادیث «کافی»: بسیاری از محققان تعداد احادیث کافی را ۱۶۱۹۹ حدیث دانسته اند، (۳) گرچه ارقام دیگری همچون ۱۶۱۲۱، ۱۵۵۰۸ و... نیز در شمارش احادیث کافی ذکر شده است. (۴) این اختلاف ها عمدتاً نه به علت تفاوت نسخه ها و روایات موجود در آنها، بلکه می تواند به جهات ذیل باشد:

۱. تعدد سندهای ذکر شده برای یک متن و شماره گذاری مستقل هر سند؛ (۵)

۲. احتساب احادیث تکراری؛

۳. وجود احادیث موقوف (که از غیر معصوم یعنی اصحاب ائمه علیهم السلام نقل شده است)؛

۴. متعدد شمردن روایتی که امام علیه السلام در یک مجلس به چند سؤال پاسخ داده اند.

ساختار کتاب: تبویب و تنظیم احادیث در کتب روایی گونه های مختلفی داشته

ص: ۳۹۲

۱- ۱). سماهیجی بحرانی (۱۱۳۵ ق) در من لا یحضره النبیّه درباره کتاب محاسن می نویسد: و هو ابو الکافی و اکثره منه. که بیانگر استفاده زیاد کلینی از این کتاب است (علوم الحدیث، ج ۵، ص ۲۳۳ به نقل از من لا یحضره النبیّه فی شرح من لا یحضره الفقیه). علامه مجلسی نیز در بحار با عبارت «وقد نقل عنه الکلینی» محاسن را یکی از منابع کافی برشمرده است (بحار، ج ۱، ص ۲۷). [۱]

۲- ۲). در این باره ر. ک: حسینی جلالی، درایه الحدیث، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.

۳- ۳). لؤلؤ البحرین، ص ۳۹۴، به نقل برخی از اساتیدش.

۴- ۴). ارقام دیگری که ذکر شده است عبارت اند از: ۱۶۴۷۷ روایت (سید حسن صدر، نهاییه الدراییه، ص ۵۴۶)؛ ۱۶۱۲۱ روایت (رجال بحر العلوم، ج ۳، ص ۳۳۱)؛ ۱۵۵۰۸ روایت (طبق شمارش عمیدی در مجله علوم الحدیث، ش ۱)؛ ۱۵۱۷۶ روایت (الکافی، مقدمه دکتر محفوظ، ص ۲۸).

۵- ۵). دکتر محفوظ در مقدمه کافی همین عامل یعنی شمارش سندهای متعدد یک روایت را علت اختلاف زیاد آمار خود (۱۵۱۷۶ روایت) با عدد مشهور (۱۶۱۹۹ روایت) دانسته است (الکافی، مقدمه دکتر محفوظ، ص ۲۸).

است؛ از جمله تدوین آنها بر اساس موضوعات است که پیشینه ای کهن دارد. کلینی نیز کتابش را با شیوه ای کارآمد بر اساس موضوعات در سه بخش اصلی تدوین کرده است: ۱. اصول؛ ۲. فروع؛ ۳. روضه.

اصول و فروع کافی به شیوه درختی تنظیم گشته اند؛ به این معنا که هر یک دارای چند کتاب و هر کتاب مشتمل بر چند باب و هر باب مشتمل بر چند حدیث است، اما روضه باب بندی ندارد و روایات، یکی پس از دیگری ذکر شده است.

۱. اصول کافی

موضوع: مباحث اعتقادی و اخلاقی شامل ۸ کتاب، ۴۹۹ باب، ۳۷۸۶ روایت.

کتاب های اصول کافی:

جلد اول (از چاپ های هشت جلدی کافی) شامل:

۱. کتاب العقل و الجهل (شامل مباحثی مانند: خلقت عقل، چیستی عقل، علامت های عاقل، نکوهش جهل و...)

۲. کتاب فضل العلم (شامل مباحثی مانند: وجوب طلب علم، فضیلت علم و علما، ثواب عالم و متعلم، صفت علما، حق عالم و...)

۳. کتاب التوحید (شامل مباحثی مانند: حدوث عالم و اثبات آفریننده آن، شناخت خدا با خدا، نهی از گفتار در کیفیت خدا، باطل بودن رؤیت خدا، و...)

۴. کتاب الحجج (شامل مباحثی درباره نبوت و امامت از قبیل: نیاز به حجت، خالی نبودن زمین از حجت، شناخت امام، خلیفه الله بودن ائمه، و...) کلینی رحمه الله مسائل خمس را نیز در پایان کتاب الحجج آورده و کتاب مستقلی را در بخش فروع بدان اختصاص نداده است.

جلد دوم شامل:

۱. کتاب الایمان و الکفر (شامل مباحثی مانند: طینت مؤمن و کافر، درجات ایمان، خصلت های مؤمن، حقیقت ایمان و یقین، و مباحثی اخلاقی از قبیل: خوف و رجاء، تواضع، حلم، قناعت، غیبت و...)

۲. کتاب الدعاء (شامل مباحثی مانند: فضیلت دعا، رفع بلا و قضا به وسیله دعا،

ثنای خدا قبل از دعا، صلوات بر محمد صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، ذکر خداوند عز و جل و . . .)؛

۳. کتاب فضل القرآن (شامل مباحثی مانند: فضیلت قرآن، فضیلت حاملان قرآن، آموختن قرآن، ثواب قرائت قرآن، ترتیل قرآن با صوت نیکو و . . .)؛

۴. کتاب العشره (شامل مباحثی در زمینه معاشرت مانند: معاشرت نیکو با مردم، کسانی که معاشرت با آنها نیکوست، سلام کردن، مزاح کردن و خندیدن، حقوق همسایه و . . .).

۲. فروع کافی

موضوع: مباحث فقهی شامل ۲۶ کتاب، ۱۷۴۴ باب، ۱۰۸۰۰ روایت.

این بخش، از کتاب الطهاره شروع و به کتاب الأیمان و النذور و الکفارات ختم می شود.

کتاب های فروع کافی عبارت اند از: الطهاره، الحيض، الجنائز، الصلاه، الزكوه، الصيام، الحج و الزيارات، الجهاد، المعيشه، النكاح، العقيقه، الطلاق، العتق و التدبير و الكتابه، الصيد، الذبايح، الاطعمه، الاشربه، الزی و التجمل و المروه، الدواجن، (۱) الوصايا، المواريث، الحدود، الديات، الشهادات، القضاء و الاحكام، الأیمان و النذور و الکفارات.

۳. روضه کافی

این بخش فقط مشتمل بر یک کتاب و شامل مباحث گوناگونی همچون خطبه ها و نامه های ائمه علیهم السلام، مواعظ، قصص و مطالب تاریخی است که مجموع احادیث آن بالغ بر ۵۹۷ حدیث است.

ویژگی های شیوه گزارش متن احادیث در کافی

مهم ترین ویژگی های مربوط به شیوه گزارش متن احادیث در کافی عبارت اند از:

۱. ذکر نص حدیث و پرهیز از نقل به معنا: ثقه الاسلام کلینی مقید است که نص احادیث را ذکر و از نقل به معنا پرهیز کند، از این رو مرحوم کلینی را اضبط محدثان

ص: ۳۹۴

۱- ۱). دواجن جمع داجن، گوسفندی که در خانه به آن علف دهند، گاهی برای حیوانات خانگی دیگر مانند پرندگان - همچون مرغ خانگی و کبوتر - و مانند آن نیز اطلاق می شود. (النهايه في غريب الحديث و الاثر، ج ۲، ص ۱۰۲).

دانسته اند. مرحوم غفاری در مقدمه خود بر کافی در این باره می نویسد:

هر چه در سخنان و کتاب های عالمان جستجو کنی، مطلبی نخواهی یافت که نشان دهد کلینی رحمه الله در لفظ حدیث تصرف یا حدیث را نقل به معنا کرده یا آن را از حفظ نقل کرده باشد. (۱)

پدیده نقل به معنا در جوامع حدیثی اهل سنت بسیار مشاهده می شود، مثلاً سیوطی درباره بخاری و تدوین صحیح بخاری می نویسد:

چه بسا که وی روایات را از حفظ می نوشت و الفاظ راویان را تشخیص نمی داد از این رو گاه دچار شک می شد. (۲)

۲. عدم ذکر احادیث متعارض و اکتفا به ذکر روایات مطابق با نظر فقهی خود: (۳) این ویژگی موجب گشته است که روایات انتخابی مرحوم کلینی، فتوای او تلقی گردد.

در بحث انگیزه تألیف کافی بیان شد که یکی از مشکلات موجود آن عصر برای توده مردم، وجود روایت متعارض بود، لذا مرحوم کلینی در بین روایات متعارض، حدیثی را برگزیده که با بینش فقهی و اعتقادی او متناسب بوده است، از این رو کتاب وی، کمتر احادیث اختلافی را در خود جمع کرده است. این نکته گرچه از محسنات کافی بوده است، به سهم خود از عوامل نقد کتاب نیز به شمار می آید، زیرا در این شیوه پاره ای از روایات فقهی از دید فقیهان به دور خواهد ماند، روایاتی که ممکن است از

ص: ۳۹۵

۱-۱). الاصول من الکافی، مقدمه محشی (علی اکبر غفاری)، ص ۱۲.

۲-۲). تدریب الراوی، ص ۸۶. ابن حجر از بخاری نقل کرده است که خود می گفت: احادیث بسیاری را در بصره شنیدم و در شام نوشتم یا در شام شنیدم و در مصر نوشتم. راوی پرسید: آیا تمام حدیث را؟ و بخاری سکوت کرد (مقدمه فتح الباری، ص ۴۸۸).

۳-۳). مثلاً در عنوان صلاه مسافر و در تعیین مسافتی که نماز شکسته می شود، دو دسته روایت وجود دارد، مرحوم کلینی تنها روایات «برید» را ذکر کرده است و هیچ روایتی از «بریدین» نیاورده است (کافی، ج ۳، ص ۴۳۲)، چگونگی اخذ و انتخاب یک دسته از روایات معارض و نقل آنها در کتاب کافی، در مقدمه کتاب توضیح داده شده است. مرجحاتی که مؤلف از آنها نام می برد، موافقت با کتاب، موافقت با عامه و همچنین اجماع اصحاب بر آن است. اگر هیچ گروه از متعارضین، این مرجحات را نداشتند، طبق دستور ائمه علیهم السلام به هر گروه می توان عمل کرد: «بأیهما اخذتم من باب التسلیم وسعکم» و کلینی رحمه الله یک گروه را انتخاب و در کتاب خود نقل کرده است.

نظر دیگر محدثان و فقیهان شیعه نسبت به روایات کافی ترجیح داشته باشند. به عنوان مثال شیخ طوسی در پاره ای مواقع با انتقاد از متن و سند روایت کافی، روایات مخالف آن را در کتب خویش ذکر کرده و عملاً به آن فتوا داده است.

۳. مقدم داشتن روایاتی که در دلالت بر مطلب از صراحت و وضوح بیشتری برخوردارند: مرحوم کلینی غالباً احادیث هر باب را بر اساس صراحت و وضوح دلالت تنظیم کرده است، لذا در بسیاری از موارد روایات آخر باب خالی از ابهام و اجمال نیست. (۱)

۴. تقطیع متن در برخی موارد بدون تصریح بدان: محدثان گاه حدیثی را که مشتمل بر موضوعات مختلفی بوده است به چند بخش تقسیم و هر بخش را به تناسب در موضوع و باب خاص خود نقل می کردند. مرحوم کلینی رحمه الله نیز در برخی موارد جهت رعایت اختصار از این شیوه استفاده کرده است. مثلاً حدیث شماره ۲ «باب الاضطرار الی الحجه» بخشی از حدیث شماره ۱۵ «باب فرض طاعه الائمه» است. (۲)

۵. شرح و بیان برخی از احادیث توسط مرحوم کلینی: از جمله نکات قابل توجه در کتاب کافی بیان هایی است که مؤلف در ذیل برخی از احادیث آورده است. در مجموع حدود هشتاد شرح و بیان پیرامون روایات وجود دارد که نیمی از آنها از خود ثقه الاسلام کلینی و نیمی دیگر از راویان و محدثان پیشین است. این بیان ها غالباً به نحوی ذکر شده اند که با متن احادیث خلط نشوند. اکثر این بیان ها در بخش اصول کافی است و هر یک به شکل خاصی تبیین حدیث را برعهده دارد. توضیحات کلینی رحمه الله در مقولات مختلف کلامی، تاریخی، تفسیر الفاظ و آراء فقهی به چشم می خورد، مانند آنچه در توضیح خطبه توحیدی امام علی علیه السلام (۳) یا تفسیر واژه «صمد» (۴) آورده است.

کلینی رحمه الله گاه در احادیث فقهی نیز توضیحاتی را در زمینه های زیر آورده است:

ص: ۳۹۶

۱-۱). ر. ک: روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۶؛ نیز: العمیدی، علوم الحدیث، ش ۱، ص ۲۵۸. اما این سخن خوانساری در روضات الجنات که مدعی است کلینی روایات صحیح تر را نیز مقدم کرده سخنی است که نه کلینی چنین ادعایی داشته است و نه دلیلی آن را تأیید می کند. ر. ک: حسینی جلالی، درایه الحدیث، ص ۱۶۰.

۲-۲). ر. ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۶۸ - ۱۶۹، و [۱] ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

۳-۳). همان، ج ۱، ص ۱۳۶ ذیل ح ۱. [۲]

۴-۴). همان، ج ۱، ص ۱۲۴ ذیل ح ۲.

الف) توضیح متن روایت: مرحوم کلینی بر اساس رأی اجتهادی خویش، که گاه برگرفته از احادیث است، به توضیح برخی از احادیث پرداخته است. (۱)

ب) ارائه رأی فقهی خود در آغاز یا پایان باب: مؤلف در مواردی در ابتدای باب، آراء فقهی خویش را ذکر و سپس احادیث مربوط به آن باب را آورده است، مانند: باب «فئی» از کتاب الحجّه. (۲) گاهی نیز در پایان باب به جمع بندی و تبیین حکم فقهی پرداخته است، مانند بیان احکام سهو در نماز در پایان یکی از باب های کتاب الصلوه. (۳)

ج) توجه به آراء اصحاب: مؤلف در مواردی به اجماع اصحاب (۴) توجه داده است.

همچنین آراء راویانی همچون یونس بن عبدالرحمن (۵) و ابن ابی عمیر (۶) و زراره (۷) و دیگر فقهای اصحاب را در تبیین مراد حدیث آورده است.

د) اختلاف نقل های حدیث: مرحوم کلینی گاه نقل های مختلف یک روایت را نیز گزارش کرده است، وی در این موارد با ذکر سند یا بدون سند به روایت دیگر اشاره کرده است و بخش زاید یا اختلافی را در حدیث تعیین می کند. (۸)

۶. رفع تعارض: مرحوم کلینی قصد آوردن روایات متعارض را نداشته است لکن در بعضی موارد که توهم تعارض اخبار موجود در کتاب وجود داشته است، توضیحاتی جهت رفع تعارض آورده است؛ چنان که در وقت نماز مغرب (۹) و روزه شعبان (۱۰) وجه عدم تعارض روایات را بیان کرده است.

ویژگی های شیوه گزارش اسناد در کافی

۱. عدم روایت از غیر معصوم جز در موارد نادر؛

۲. ذکر کامل سند تا معصوم جز در موارد اندک؛

ص: ۳۹۷

۱-۱) . ر. ک: همان، ج ۱، ص ۲۷۹ ذیل ح ۳؛ ج ۳، [۱] ص ۲۹۰ ذیل ح ۷؛ ج ۴، ص ۱۳۵ ذیل ح ۶؛ ج ۶، ص ۵۳۴ ذیل ح ۱۰؛ ج ۷، ص ۲۷۴ ذیل ح ۴.

۲-۲) . همان، ج ۱، ص ۵۳۸ و ۵۳۹؛ و [۲] نیز ابتدای کتاب موازیث، ج ۷، ص ۷۰-۷۶.

۳-۳) . همان، ج ۳، ص ۳۵۹-۳۶۲. [۳]

۴-۴) . همان، ج ۷، ص ۱۱۵ ذیل ح ۱۶.

۵-۵) . همان، ج ۷، ص ۱۱۵ و ۲۱۲.

۶-۶) . همان، ج ۶، ص ۱۱۰ ذیل ح ۷.

۷-۷) . همان، ج ۷، ص ۱۰۹. [۴]

٨-٨) . همان، ج ٣، ص ٥٤٦، ح ٢؛ ج ٥، [٥] ص ٣٢٩، ح ٧؛ ج ٦، ص ٥٤٠، ح ١٥.

٩-٩) . همان، ج ٣، ص ٢٨٠ ذیل ح ٩. [٦]

١٠-١٠) . همان، ج ٤، ص ٩١ ذیل ح ٦. [٧]

۳. ذکر طرق مختلف برای یک روایت؛

۴. امانت در گزارش سند؛

۵. استفاده از شیوه های مختلف برای اختصار سند؛

۶. عنعنه در سند؛

۷. ارسال در برخی اسناد.

اینک به توضیح هر یک از این ویژگی ها می پردازیم:

۱. عدم روایت از غیر معصوم جز در موارد نادر: مرحوم کلینی کوشیده است تا صرفاً روایات معصومان علیهم السلام را در کافی گردآوری نماید، چنان که تعبیر وی در مقدمه کافی نیز که گفته بود: «بِالْأَثَارِ الصَّحِيحَةِ عَنِ الصَّادِقِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» (۱) مؤید این شیوه است، لیکن به ندرت در این کتاب روایاتی مشاهده می شود که سند آنها در انتها به معصوم علیهم السلام ختم نشده باشد.

نمونه هایی از روایت از غیر معصوم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ: الْمُؤْمِنُ خَلَطَ عَمَلَهُ بِالْحِلْمِ يَجْلِسُ لِيَعْلَمَ وَيَنْطِقَ لِيَفْهَمَ... (۲)

عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ رَبِيعٍ عَنْ فَضْلِ بْنِ قَسَالَةَ: (۳) صَنَائِعُ الْمَعْرُوفِ وَحُسْنُ الْبَشْرِ يَكْسِبَانِ الْمَحَبَّةَ وَيُدْخِلَانِ الْجَنَّةَ وَ الْبُخْلُ وَ عُبُوسُ الْوَجْهِ يُبْعِدَانِ مِنَ اللَّهِ وَيُدْخِلَانِ النَّارَ. (۴)

در مقدمه معجم رجال الحديث، ۱۲ نمونه از این گونه روایت ذکر شده است. (۵)

ص: ۳۹۸

۱-۱. همان (مقدمه)، ج ۱، ص ۹.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۱، ح ۲. [۱]

۳-۳. مجلسی در مرآة العقول [۲] روایت را مضمحل دانسته است و ضمیر فاعلی «قال» را به امام باقر یا امام صادق علیهما السلام برگردانده و معتقد است افتادگی موجود در سند از سوی نساخ یا راویان اتفاق افتاده است که در این صورت حدیث موقوف نخواهد بود. مرآة العقول، ج ۸، ص ۱۷۹. [۳]

۴-۴. الکافی، ج ۲، ص ۱۰۳، ح ۵. [۴]

۵-۵. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴. [۵] روایاتی که ظاهراً از غیر معصوم نقل شده است عبارت اند از: ۱. عن

على بن إبراهيم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن هشام ابن الحكم، قال: (الأشياء لا تدرك إلا بأمرين... .) الكافي، ج ١، ص ٩٩، ح ١٢. ٢. عن أبي أيوب النحوي، قال: (بعث إلى أوجعفر المنصور في جوف الليل... .) الكافي، ج ١، ص ٣١، ح ١٣. و [٦] نيز با اين سند: عن على بن إبراهيم عن أبيه، عن النضر بن سويد. الكافي، ص ٣١٠، ح ١٤. ٣. عن أسيد بن صفوان صاحب (رسول الله صلى الله عليه وآله)، قال: (لما كان اليوم الذي قبض فيه أمير المؤمنين عليه السلام ارتجه الموضع بالبكاء)، الكافي، ج ١، ص ٤٥٤، ح ٤. ٤. عن إدريس بن عبد الله الأودي، قال: (لما قتل الحسين عليه السلام، أراد القوم أن يوطئوه الخيل)، الكافي، ج ١، ص ٤٦٥، ح ٨. ٥. عن الفضيل، قال: (صنایع المعروف و حسن البشر يكسبان المحبه)، الكافي، ج ٢، ص ١٠٣، ح ٥. ٦. عن ابن مسكان عن أبي حمزه، قال: (المؤمن خلط عمله بالحلم... .)، الكافي، ج ٢، ص ١١١، ح ٢. ٧. عن اليمان بن عبيد الله، قال: (رأيت يحيى بن أم الطويل وقف بالكناسه... .)، الكافي، ج ٢، ص ٣٧٩، ح ١٦. ٨. عن إسحاق بن عمار، قال: (ليست التعزیه إلا عند القبر... .)، الكافي، ج ٣، ص ٢٢٠، ح ٣. ٩. عن يونس، قال: (كل زنا سفاح، و ليس كل سفاح زنا... .)، الكافي، ج ٥، ص ٥٧٠، ح ١. [٧] نيز: الكافي، ج ٧، ص ٨٣ و ٨٤، ح ١ و ٢. ١٠. عن إبراهيم بن أبي البلاد، قال: (أخذني العباس بن موسى... .)، الكافي، ج ٦، ص ٣٧٥، ح ٥. ١١. عن كتاب أبي نعيم الطحان، رواه عن شريك، عن إسماعيل ابن أبي خالد، عن حكيم بن جابر، عن زيد بن ثابت أنه قال: (من قضاء الجاهليه أن يورث الرجال دون النساء)، الكافي، ج ٧، ص ٧٥، ح ٢. ١٢. عن إسماعيل بن جعفر، قال: (اختصم رجلان إلى داود عليه السلام في بقره... .)، الكافي، ج ٧، ص ٤٣٢، ح ٢١. [٨]

۲. ذکر کامل سند تا معصوم جز در موارد اندک: کلینی رحمه الله اسناد روایات را در متن کتاب - جز در موارد نادر - به صورت کامل نقد کرده است. به این معنا که سند با ذکر یک یا چند تن از مشایخ کلینی آغاز می شود و به نام معصوم ختم می گردد. برخلاف دیگر کتب اربعه که جهت متصل ساختن تعدادی از اسناد کتاب، لازم است به بخش پایانی کتاب به نام «مشیخه» مراجعه شود.

۳. ذکر طرق مختلف برای یک روایت: ذکر طرق مختلف برای یک روایت برای رساندن حدیث به مرحله استفاضه یا شهرت مؤثر است، مرحوم کلینی در چنین مواردی:

- اگر سند به کلی متفاوت باشد پس از نقل حدیث، سند دیگر را نیز ذکر و از لفظ «مثله» استفاده می کند. مانند:

عِدَّةٌ مِنْ أَصِيحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سُلَيْمَانَ الْفَرَّاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الصَّائِمِ، يَكْتَحِلُ؟ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ، لَيْسَ بِطَعَامٍ وَلَا شَرَابٍ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْفَرَّاءِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ

ص: ۳۹۹

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مِثْلَهُ. (۱)

- و اگر بخشی از سند متفاوت باشد، از شیوه حیلوله یا تحویل در سند استفاده می کند.

تحویل در سند یعنی انتقال از سندی به سند دیگر و این در صورتی است که راوی بخواهد متن حدیثی را که با دو یا چند سند نقل شده است، یک جا روایت کند، مانند:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ وَهَبِ بْنِ عَامِرٍ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ... (۲)

از آنجا که مرحوم کلینی سند فوق را با دو واسطه و از طریق سه تن از مشایخ خود از احمد بن محمد بن ابی نصر دریافت کرده، این سه سند را یک جا به شکل فوق گزارش نموده است، از این رو سند فوق در اصل به سه سند قابل تفکیک است:

الف) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ...؛

ب) مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ...؛

ج) الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ وَهَبِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ... .

۴. امانت در گزارش سند: شیخ کلینی سند را به همان گونه که تحمل کرده است، گزارش می کند و تردیدها، ارسال ها، رفع ها و... را به طور دقیق بیان می کند. نمونه ای از روایات:

حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَيَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي حَمْزَةَ مَتَى يُطَلَّقُ الْغَائِبُ قَالَ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ أَوْ رَوَى إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِذَا مَضَى لَهُ شَهْرٌ. (۳)

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ مُرْسَلًا عَنْ أَبِي

ص: ۴۰۰

[۱-۱]. الكافي، ج ۴، ص ۱۱۱، ح ۱. [۱]

[۲-۲]. همان، ج ۱، ص ۴۷، ح ۳. [۲]

[۳-۳]. همان، ج ۶، ص ۸۱، ح ۸. [۳]

عَبْدُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مِنْ سَعَادَةِ الرَّجُلِ الْوَلَدُ الصَّالِحُ. (۱)

۵. استفاده از شیوه های مختلف برای اختصار سند: مرحوم کلینی به ذکر کامل سند اهتمام داشت، اما جهت اختصار گاهی به علت اعتماد بر قرائن دال بر محذوف، بخشی از سند یا اول آن را حذف می کرد. این حذف سند به شیوه های زیر انجام گرفته است:

الف) تعلیق بر اسناد قبل، این موقعی است که بخشی از ابتدای سندی با ابتدای سند روایتی در قبل یکسان باشد. در این صورت آغاز سند دوم را به اعتماد سند اول حذف می کنند، بدون این که از الفاظی مانند «بهذا الاسناد» استفاده کنند، مانند:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ... (۲)

و در حدیث بعدی آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ حَمْرَةَ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبَّادٍ... (۳)

با توجه به این که محمد بن خالد از اساتید مرحوم کلینی نیست و حداقل با دو واسطه از وی روایت می کند، روشن می شود که مرحوم کلینی به اعتماد سند قبل، اوایل سند را بدون اشاره به محذوف، حذف کرده است.

ب) شبه تعلیق، یعنی به کار بردن عبارت «بهذا الاسناد» جهت حذف سند مکرر یا بخشی از آن، مانند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَيَّانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْقُنُوتِ وَ مَا يَقَالُ فِيهِ، فَقَالَ: «مَا قَضَى اللَّهُ عَلَى لِسَانِكَ وَ لَا أَعْلَمُ لَهُ شَيْئًا مُوقَّتًا».

و در روایت بعدی چنین آمده است:

بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

ص: ۴۰۱

۱-۱. همان، ج ۶، ص ۳، ح ۶. [۱]

۲-۲. همان، ج ۸، ص ۲۸۹، ح ۴۳۷. [۲]

۳-۳. همان، ج ۸، ص ۲۹۰، ح ۴۳۸. [۳]

ج) تحویل در سند که معنا و نمونه آن در بند ۳ گذشت.

د) اختصار در اسامی راویان، کلینی رحمه الله در موارد زیادی به ویژه در اسناد پر تکرار جهت اختصار، از ذکر کامل اسامی راویان خودداری کرده است. این اختصار گاهی موجب اشتراک در اسامی می شود. بسیاری از این مشترکات با مقایسه اسناد دیگر روایات یا استفاده از قرائن موجود در کتب رجال و حدیث قابل شناسایی است، مثلاً در سند یکی از روایات آمده است: «عَلِيُّ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي بَانٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ هَارُونَ...» (۲).

در این سند چهار نام اول، مشترک بین چندین نفر است، با تتبع در اسناد به دست می آید که صورت واقعی این سند این گونه بوده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي بَانٍ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ هَارُونَ...» اما با گذشت زمان در برخی موارد تمیز این اسامی مشترک بر رجالیان نیز دشوار گردیده است. از این رو بعضی از اسامی مانند: «أحمد بن محمد»، «ابن سنان»، «حماد»، «ابن فضال»، «محمد بن قیس»، «محمد بن یحیی» و «محمد بن اسماعیل» (۴) مورد بحث متأخران قرار گرفته است تا مصداق آن روشن شود. چنان که «محمد بن اسماعیل» مشترک بین هفت نفر است که سه نفر آنها ثقه و چهار نفر مجهول هستند. (۵)

ه) به کار بردن عبارات جمعی، مانند: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» منظور از «عِدَّةٌ مِنْ

ص: ۴۰۲

۱-۱. همان، ج ۳، ص ۳۴۰، ح ۹. [۱]

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۵۹، ح ۲. [۲]

۳-۳. نام أحمد بن محمد مشترک بین گروهی متجاوز از سی راوی است. فیض کاشانی درباره آن می نویسد: ولکن اکثرهم اطلاقاً و تکراراً فی الاسانید، اربعة ثقات: ابن الوليد القمي، ابن عيسى الاشعري، ابن خالد البرقي، ابن ابي نصر البزنطي، فالاول يذكر في اوائل السند، و الاوسطان في اواسطه و الاخير في اواخره (الوافي، ج ۱، ص ۲۰ - ۲۱). [۳]

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۹-۲۱.

۵-۵. ر. ک: منتقى الجمان، ص ۴۳-۴۵؛ برای تعیین محمد بن اسماعیل در کافی ر. ک: کاظمی، هدایه المحدثین، ص ۲۲۷-۲۲۹؛ و [۴] میرداماد، الرواشح السماویة، ص ۱۱۹-۱۲۴؛ و [۵] الماحوزی البحرانی، رساله فی تعیین محمد بن اسماعیل فی اسانید الکافی، علوم الحدیث، ش ۴، ۱۴۱۹ق، ص ۲۸۳-۳۱۰؛ سید حسن صدر نیز کتابی به نام البیان البدیع در این باره نوشته است.

اصحابنا» عده ای از مشایخ کلینی اند که وی جهت اختصار، به نام آنها تصریح نکرده است. این «عده» را می توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. عده معلوم، ۲. عده مجهول.

عده معلوم: یعنی عده هایی که کتب رجالی افراد آن را مشخص کرده اند از این رو چنین عده هایی موجب ارسال سند نمی شوند. عده های معلوم کافی به عده هایی گفته می شود که پس از تعبیر «عده من اصحابنا» نام یکی از سه نفر زیر وجود داشته باشد:

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى. این عده پنج نفرند: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الْكُمَيْدَانِي، دَاوُدُ بْنُ كُوْرَةَ، أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسٍ و عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ.

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ [احمد بن ابی عبدالله برقی] . این عده نیز پنج نفرند: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، ابْنُ أَذِينَةَ، أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَمِيَّةٍ و عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ السَّعْدِ الْآبَادِي.

۳. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ. این عده چهار نفرند: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَّانٍ، مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ و مُحَمَّدُ بْنُ الْعُقَيْلِ الْكَلِينِيِّ. (۱)

عده مجهول: هر عده ای است که از غیر این سه نفر نقل کند. مانند:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقِ الْأَحْمَرِ.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ. (۲)

مصادیق عده های مجهول در هیچ یک از منابع حدیثی و رجالی موجود مشخص نگردیده است و لذا چنین مواردی موجب ارسال سند می شود.

تذکر: تعبیری از قبیل «بعض اصحابنا عن...» نیز مجهول به شمار می روند و موجب ارسال سند می گردند. با این تفاوت که «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» برای چند نفر و «بعض اصحابنا» برای یک نفر به کار می رود.

ص: ۴۰۳

۱- ۱) . ر. ک: خلاصه الأقوال، [۱] الفائدة الثالثة، ص ۴۳۰؛ نیز: وسائل الشيعة، ج ۳۰، [۲] خاتمه، فایده سوم، ص ۱۴۵-۱۴۸؛ نیز: مقاله «العِدَّةُ فِي إِسَانِيْدِ الْكَافِي الشَّرِيفِ لِلْإِمَامِ الْكَلِينِيِّ»، سید ثامر هاشم العمیدی، علوم الحدیث، ش ۱۶، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶-۶۹.

۲- ۲) . همچنین است عباراتی از قبیل «جماعه عن احمد بن محمد [بن يحيى] » این تعبیر در کتاب الصلوه مکرر به کار رفته است، مانند: الکافی، ج ۳، ص ۲۶۶، ح ۸، و ص ۲۶۸، ح ۴ و ص ۳۰۸، ح ۳۵، و ص ۳۲۲، ح ۵.

۶. عنعنه در سند: گرچه مرحوم کلینی همچون مشایخ خود، روایات را از طرق معتبری همچون سماع، قرائت و اجازه دریافت کرده است، جهت رعایت اختصار سند، روایات کافی را به صورت معنعن نقل کرده است، یعنی حلقه های سند با لفظ «عن» به یکدیگر مربوط شده اند. در این گونه اسناد وجه تحمل واسطه های سند معمولاً پوشیده می ماند، یعنی مشخص نمی شود که راوی حدیث را به چه نحو از استادش فرا گرفته است به طریق سماع یا قرائت یا اجازه یا... (بر خلاف تعبیری همچون سمعتُ فلاناً یقول، قرأتُ علی فلان و...).

عنعنه در سند یکی از شیوه های رایج اختصار در اسناد است و با توجه به وثاقت و اعتبار مؤلف، طبق نظر محدثان شیعه خللی به اعتبار سند وارد نمی کند.

نمونه ای از روایت معنعن:

عَلِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنْ تَرَكَ مَعْصِيَةَ اللَّهِ مَخَافَةَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرْضَاهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (۱)

۷. ارسال در برخی اسناد: در مواردی در سند روایات کافی، قطع، تعلیق و ارسال با الفاظ مبهمی همچون «عمّن رواه، عمّن حدّثه، عمّن أخبره، عن رجل، عن بعض أصحابه، رَفَعَهُ عن، مرسلًا عن و...» به چشم می خورد، که البته این موارد در مجموع کتاب رقمی محدود است، مثلاً در روایتی آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ عِمْرَانَ الْقُمِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ أَحْفَظْ اسْمَهُ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ... (۲)

و در روایتی دیگر سند به صورت زیر دیده می شود:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ...» (۳)

این گونه روایات در معیار بسیاری از متأخران جزو روایات ضعیف السند به شمار

ص: ۴۰۴

۱-۱. الکافی، ج ۲، ص ۸۱، ح ۶. [۱]

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۲۳۰، ح ۲. [۲]

۳-۳. همان، ص ۴۷۴، ح ۵. [۳]

می رود، اما ظاهراً مرحوم کلینی با وثوق به صدور این روایات از معصوم علیه السلام به درج آنها اقدام و با حفظ امانت عیناً این تعابیر مبهم را نقل کرده است. (۱)

در برخی از این موارد کلینی برای ابهام زدایی از چنین تعابیر مبهمی احتمالاتی را مطرح کرده است مانند: «... عن سهل بن زیاد عن بعض اصحابه - أظنه: محمد بن اسماعیل - قال: ...». (۲)

«علی بن ابراهیم عن أبيه رفعه عن بعض اصحاب أبي عبدالله - أظنه: أبا عاصم السجستاني - قال: ...». (۳)

در نسخه های موجود کافی گاه به ندرت ارسال خفی (افتادگی نام راوی از سند بدون ذکر الفاظ مبهمی همچون، عن رجل، عن حدّته و...) نیز مشاهده شده است.

این افتادگی ها ممکن است ناشی از غفلت مؤلف و یا نُسَخ کتاب باشد مثلاً در سندی چنین آمده است:

«عده من اصحابنا، عن احمد بن محمد و سهل بن زیاد جميعاً عن رفاعه بن موسى قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام. . .». (۴)

از آنجا که احمد بن محمد و سهل بن زیاد همواره با یک یا دو واسطه از رفاعه نقل می کنند. در این سند، قبل از نام رفاعه حتماً نام یک یا دو راوی افتاده است. (۵)

ذکر نام کلینی در کافی

با بررسی کتاب کافی مشخص می شود که نام مرحوم کلینی در چند جای کتاب آمده است:

۱. گاهی در ابتدای شرح روایات، مانند «قال الكليني: معنى الحديث الأول أن...»: (۶)

ص: ۴۰۵

۱-۱. پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۷۶.

۲-۲. الکافی، ج ۶، ص ۳۱۰، ح ۱. [۱]

۳-۳. همان، ج ۷، ص ۳۷۶، ح ۱۷. [۲]

۴-۴. الکافی، ج ۴، ص ۵۰۶، ح ۱. [۳]

۵-۵. همان، ج ۴، ص ۵۰۶، [۴] پاورقی ۳ به نقل از مشترکات کاظمی. برای مشاهده نمونه های دیگر از ارسال خفی ر. ک:

همان، ج ۴، ص ۹۵، [۵] پاورقی ۴ ذیل حدیث ۲؛ و ج ۴، ص ۱۰۵، پاورقی ۲ ذیل حدیث ۲ و نیز ر. ک: درایه الحدیث، جلالی، ص ۱۹۰-۱۹۲.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۲۷۹. [۶]

ظاهراً چنین تعبیری مانند تعبیر «أقول» است که مؤلفان برای شروع توضیحات خویش و تفکیک شرح از متن از آن استفاده می کنند.

۲. گاهی در آغاز سند، با تعبیری از قبیل: «قال أبو جعفر محمد بن یعقوب، حدثنا...»، (۱) «أخبرنا محمد بن یعقوب عن...»: (۲) این تعبیر که همگی در اولین روایت باب آمده اند، ظاهراً تعبیری است که شاگردان کلینی و راویان کتاب همچون نعمانی و صفوانی در هنگام نقل و نوشتن روایات کافی به کار برده اند (۳) و ممکن است تعبیر خود کلینی باشد، شیوه ای که نزد قدما رایج بوده است. (۴)

نمونه ای از روایات کافی

الکافی، ج ۱، ص ۵۱، بَابِ رِوَايَةِ الْكُتُبِ وَالْحَدِيثِ وَفَضْلِ الْكِتَابَةِ وَالتَّمَسُّكِ بِالْكِتَابِ

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي بَصْتِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَوْلَ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ «الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»؟ قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيَحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَأَزِيدُ وَأَنْقُصُ، قَالَ: إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ.

۳. وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ سَنَانٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَأَرِيدُ أَنْ أَرْوِيَهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ، قَالَ:

فَتَعَمَّدُ ذَلِكَ؟ قُلْتُ: لَا، فَقَالَ: تُرِيدُ الْمَعَانِي؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَلَا بَأْسَ.

۴. وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ

ص: ۴۰۶

۱-۱. همان، ج ۳، ص ۱.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۳۰. [۱]

۳-۳. ظاهراً وجود نام شاگرد کلینی در آغاز اندکی از اسناد کافی نیز از همین قبیل است، مانند: «حدَّثنا أبو محمد هارون بن

موسی تلّکبری قال: حدَّثنا أبو جعفر محمد بن یعقوب...» (الکافی، ج ۶، ص ۲۰۲). [۲]

۴-۴. در این باره ر. ک: مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵. [۳]

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْحَدِيثُ أَسْمَعُهُ مِنْكَ أَرْوِيهِ عَنْ أَبِيكَ أَوْ أَسْمَعُهُ مِنْ أَبِيكَ أَرْوِيهِ عَنْكَ، قَالَ: سَوَاءٌ إِلَّا أَنَّكَ تَرْوِيهِ عَنْ أَبِي أَحَبُّ إِلَيَّ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِجَمِيلٍ: مَا سَمِعْتَ مِنِّي فَارْوِهِ عَنْ أَبِي.

٥. وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَجِيئُنِي الْقَوْمُ فَيَسْتَمِعُونَ مِنِّي حَدِيثَكُمْ فَأُضَجِرُّ وَلَا أَقْوَى، قَالَ:

فَافْرَأْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَوْلِهِ حَدِيثًا وَمِنْ وَسْطِهِ حَدِيثًا وَمِنْ آخِرِهِ حَدِيثًا.

٦. عَنْهُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْخَلَّالِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا يُعْطِينِي الْكِتَابَ وَلَا يَقُولُ ارْوِهِ عَنِّي يَجُوزُ لِي أَنْ أَرْوِيهِ عَنْهُ؟ قَالَ فَقَالَ: إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ الْكِتَابَ لَهُ فَارْوِهِ عَنْهُ.

٧. عَلَى بَيْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنَدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ فَإِنْ كَانَ حَقًّا فَلَكُمْ وَإِنْ كَانَ كَذِبًا فَعَلَيْهِ.

٨. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْمَدَنِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حُسَيْنِ الْأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْقَلْبُ يَتَّكِلُ عَلَى الْكِتَابَةِ.

٩. الْحُسَيْنِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوُشَّاءِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: اكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا.

١٠. مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبيدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: احْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا.

١١. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخَيْبَرِيِّ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اكْتُبْ وَ بَثَّ عِلْمَكَ فِي إِخْوَانِكَ فَإِنَّ مَثَّ فَأُورِثَ كُتُبَكَ بَيْنَكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجٌ لَا يَأْتَسُونَ فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ.

١٢. وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِيَّاكُمْ وَ الْكُذِبَ الْمُفْتَرَعُ قِيلَ لَهُ وَ مَا الْكُذِبُ الْمُفْتَرَعُ قَالَ أَنْ يَحْدُثَكَ الرَّجُلُ بِالْحَدِيثِ فَتَشْرُكُهُ وَ تَرْوِيهِ عَنِ الَّذِي حَدَّثَكَ عَنْهُ.

۱۳. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ.

۱۴. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَحَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ وَغَيْرِهِ قَالُوا: سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَحَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

۱۵. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي خَالِدٍ شَيْئُو لَهُ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ مَشَايخَنَا رَوَوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَكَانَتْ التَّقِيَّةُ شَدِيدَةً فَكُتِبُوا كُتُبَهُمْ وَ لَمْ تُرَوَّ عَنْهُمْ فَلَمَّا مَاتُوا صَارَتْ الْكُتُبُ إِلَيْنَا فَقَالَ حَدِّثُوا بِهَا فَإِنَّهَا حَقٌّ.

مزایا و ویژگی های کافی

برخی از ویژگی های کافی عبارت اند از:

۱. تألیف کافی در عصر غیبت صغری و نزدیک بودن تألیف آن به عصر حضور ائمه علیهم السلام.

۲. جامعیت کتاب (اشتمال بر روایات اعتقادی، اخلاقی، فقهی) که این ویژگی در دیگر کتب اربعه وجود ندارد.

۳. بیشتر بودن روایات آن نسبت به دیگر جوامع متقدم شیعه و نیز صحاح اهل سنت؛ (۱) زیرا کافی قریب ۱۶۰۰۰ حدیث دارد و در میان کتب اربعه، پس از آن تهذیب الأحکام با ۱۳۵۹۰ حدیث بیشترین تعداد روایت را در بر دارد. کتب شش گانه اهل سنت نیز پس از حذف مکررات تنها مشتمل بر قریب ۹۵۰۰ روایت اند. (۲)

ص: ۴۰۸

۱- ۱). خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۰۶، به نقل از شهید ثانی در الذکری، ص ۶.
۲- ۲). کتاب من لا یحضره الفقیه شامل ۵۹۹۸ حدیث، تهذیب شامل ۱۳۵۹۰ حدیث و استبصار شامل ۵۵۱۱ حدیث است. از جوامع حدیثی اهل سنت نیز صحیح بخاری - طبق شمارش ابن حجر عسقلانی - با محاسبه احادیث تکراری دارای ۷۳۹۲ حدیث و با حذف مکررات دارای ۲۶۰۲ حدیث است (به نقل از: قسطلانی، ارشاد الساری، مقدمه، ص ۴۰) و صحیح مسلم با محاسبه احادیث تکراری ۷۲۷۵ حدیث دارد. اشبیلی در کتاب الجمع بین الصحیحین پس از حذف احادیث تکراری صحیح بخاری و صحیح مسلم مجموع روایات آن دو را ۵۲۹۴ حدیث گزارش کرده است. ابن اثیر جزری نیز در جامع الاصول تعداد روایات کتب سته اهل سنت را پس از حذف مکررات ۹۵۳۳ حدیث گزارش کرده است (برای آشنایی با آمار روایات کتب اهل سنت ر. ک: معارف، جوامع حدیثی اهل سنت، ص ۱۷۸ - ۱۷۹).

۴. صرف ۲۰ سال وقت برای گردآوری، تدوین و پیرایش کتاب که این امر موجب شده است کافی نسبت به دیگر کتب اربعه از استحکام و دقت بیشتری در نقل اسناد و متون برخوردار گردد.

۵. وجود ثلاثیات در کافی؛ یعنی روایات عالی السندی (۱) که تنها با سه واسطه از معصوم نقل شده اند. به خاطر نزدیک بودن کلینی به عصر حضور ائمه علیهم السلام، کافی در میان کتب اربعه تنها کتابی است که بخشی از روایاتش را تنها با سه واسطه از معصوم علیه السلام نقل کرده است. (۲) مانند:

«علی بن ابراهیم، عن هارون بن مسلم، عن مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: مداراه الناس نصف الايمان، و الرفق بهم نصف العيش». (۳)

۶. ذکر کامل اسناد: در کافی غالباً سندها به صورت کامل نقل شده است، برخلاف دیگر کتب اربعه، خصوصاً کتاب من لایحضره الفقیه که سند بسیاری از احادیث در متن این کتب کامل نیست و برای کامل کردن سند لازم است به بخش پایانی کتاب به نام «مشیخه» مراجعه شود.

۷. عنوان دهی دقیق ابواب با عناوین کوتاه و رسا: عناوین انتخابی برای هر دسته از احادیث معمولاً کوتاه، رسا و کاربردی است. (۴)

۸. مشته نشدن توضیحات مصنف با متن روایات.

ص: ۴۰۹

۱-۱. عالی یا عالی السند (مقابل نازل) روایتی است که واسطه های آن تا معصوم اندک و سند آن متصل باشد. (مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۲۴۳).

۲-۲. آقای «امین ترمس العاملی» مجموعه روایات ثلاثی کافی را در کتابی گرد آورده و با نام ثلاثیات کلینی و قرب الاسناد چاپ کرده است. این مجموعه شامل ۱۳۵ حدیث ثلاثی است.

۳-۳. الکافی، ج ۲، ص ۱۱۷. [۱]

۴-۴. در کافی به ندرت ابواب بدون نام نیز مشاهده می شود، مانند: ج ۵، کتاب الجهاد، ص ۳۲ و ۳۴ و ۴۲ و ۴۵ و ۴۶ و ۶۲.

در بحث اعتبار هر کتابی لازم است چند مطلب مورد بررسی قرار گیرد:

(الف) صحت انتساب کتاب به مؤلف؛ به این معنی که آیا کتاب حقیقتاً توسط این مؤلف نوشته شده است یا خیر.

(ب) اعتبار نسخه های موجود؛ به این معنی که آیا نسخه های موجود از کتاب با آنچه توسط مؤلف تدوین شده است مطابقت دارد.

(ج) پس از مباحث فوق بحث دیگری که در اعتبار روایات کتاب مطرح است، صحت و ضعف روایات موجود در کتاب است.

الف) انتساب کتاب کافی به مرحوم کلینی

انتساب کتاب کافی به مرحوم کلینی مشهور و مسلم است. فهرست نویسان شیعه نیز از دیرباز به این امر تصریح کرده اند. عبارات زیر نمونه هایی از این مدعاست:

نجاشی (م ۴۵۰ ق) می نویسد:

محمّد بن یعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكُلینی... صَنَّفَ الكِتَابَ الكَبِيرَ المَعْرُوفَ بِالکُلّینی یَسْمَى الكافی. (۱)

و تعبیر شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) چنین است:

محمّد بن یعقوب الكُلینی، یُکَنَّى أبا جعفر... له کُتُبٌ، منها: کتابُ الكافی... (۲)

بنابراین انتساب کتاب کافی، اعم از اصول، فروع و روضه، به مرحوم کلینی از امور مسلم و مورد اتفاق است. تنها نکته ای که در این باره به چشم می خورد شبهه ای است که از سوی یکی از اخباریان شیعه در باب انتساب روضه کافی به مرحوم کلینی مطرح شده است.

شبهه در انتساب روضه به مرحوم کلینی: بیان شد که در روضه کافی کمتر احکام فقهی به چشم می خورد و این بخش عمدتاً شامل مباحث گوناگونی همچون موعظه ها، خطبه ها و نامه های امامان علیهم السلام و قصص و تاریخ است.

به دلیل تسامحی که فقها در ادله سنن (اعم از مستحبات، مکروهات، مباحث

تاریخ، فضایل و مواعظ) داشتند در روایات چنین موضوعاتی سخت گیری های روایات فقهی را اعمال نمی کردند؛ از این رو در روایات روضه کافی ضعف های سندی و متنی بیشتری نسبت به بخش های اصول و فروع کافی به چشم می خورد، این امر زمینه ایجاد شبهه در انتساب روضه به مرحوم کلینی را فراهم آورده است. از این رو یکی از اخباریان به نام ملا خلیل قزوینی (م ۱۰۸۹ ق) مدعی است روضه کافی از تألیفات ابن ادریس حلی (م ۵۷۸ ق) است، لیکن وی هیچ دلیلی بر این ادعای خویش اقامه نکرده است. (۱)

شواهد زیر بطلان این ادعا و صحت انتساب روضه به مرحوم کلینی را اثبات می کند:

۱. ویژگی های شیوه گزارش اسناد (عنونه، تحویل، اختصارها و...) در روضه همانند اصول و فروع است، چنان که نقل از عده های معلوم، در روضه نیز وجود دارد و طرق روایات آن همانند طرق روایات موجود در اصول و فروع است. (۲)
۲. در روضه نیز اسناد غالباً با نام مشایخ کلینی آغاز شده است و از آنجا که بین ابن ادریس حلی (م ۵۷۸ ق) و مرحوم کلینی (م ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق) حدوداً دوست و پنجاه سال فاصله است این مشایخ از لحاظ طبقه، فاصله زیادی تا ابن ادریس حلی دارند و امکان نقل مستقیم ابن ادریس از آنها وجود ندارد.
۳. برخی از متقدمان همچون نجاشی (م ۴۵۰ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) در فهرست های خود صراحتاً کتاب روضه را جزء کتاب های کافی و تألیف مرحوم کلینی دانسته اند. (۳)

(ب) اعتبار نسخه های موجود کافی

از ویژگی های کتب اربعه شیعه این است که این آثار پس از تألیف، مورد استقبال عالمان شیعه قرار گرفته و از آغاز، نسخه های متعددی از آنها استنساخ و در مجالس تحدیث از طریق سماع، قرائت و اجازه به شاگردان منتقل شده است.

ص: ۴۱۱

۱-۱. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۶۱ [۱]

۲-۲. ر. ک: الشیخ الكلینی البغدادی، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ نیز مدیر شانه چی، تاریخ حدیث، ص ۱۲۰.

۳-۳. رجال النجاشی، ص ۳۷۷؛ فهرست کتب الشیعه و اصولهم، ص ۲۱۰.

مرحوم کلینی در سال های پایانی حیات خویش با سفر به بغداد و تشکیل مجالس تدریس در این شهر زمینه انتشار کتاب کافی را فراهم آورد و برخی از شاگردان وی، چون احمد بن محمد ابوغالب زراری و محمد بن ابراهیم نعمانی معروف به ابن ابی زینب، راوی کتاب کافی از مرحوم کلینی اند. (۱)

کافی در طول تاریخ همواره مورد توجه محدثان و فقهای شیعه بوده و نسخه های متعددی از آن استنساخ گردیده است. تاکنون قریب هزار و دویست نسخه خطی - اعم از کامل یا ناقص - از کافی یافت شده است (۲) که حکایت از شهرت و جایگاه ویژه کتاب کافی در میان محدثان شیعه دارد.

ج دیدگاه ها در صحت روایات کافی

یکی از بحث های مهم درباره کتاب کافی حد و حدود اعتبار احادیث این کتاب است. این بحث از دیرباز در میان عالمان، فقیهان و محدثان شیعه از جمله بحث های مناقشه برانگیز بوده است و جمعاً دو دیدگاه کلی در صحت روایات کافی وجود دارد:

۱. دیدگاه افراطی (دیدگاه اخباریان شیعه). اینان معتقدند همه روایات کتب اربعه از جمله کافی صحیح و قطعی الصدور است. یکی از دلایلی که بر اعتبار روایات کافی بدان استناد شده است عرضه کتاب کافی توسط نواب خاص بر امام زمان (عج) است و این که حضرت آن را پسندیده و گفته اند: « الکافی کافٍ لشیعتنا » ؛ در این باره باید گفت:

ص: ۴۱۲

۱- ۱). ر. ک: العمیدی، مع الکلینی و کتابه الکافی، علوم الحدیث، ش ۱، ص ۲۱۲-۲۱۷. نیز خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۷۰.

۲- ۲). قدیم ترین نسخه های خطی به دست آمده از کافی به قرن هفتم هجری تعلق دارند. تاریخ مندرج در قدیم ترین نسخه ای که تاکنون از کافی یافت شده است به سال ۶۵۲ قمری باز می گردد، این عدد که بیانگر تاریخ انهاء و تصحیح نسخه توسط یحیی بن سعید حلّی است حکایت از استنساخ نسخه قبل از تاریخ مذکور دارد. نسخه مذکور که بخشی از فروع کافی را در بر دارد در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می شود. نسخه دیگری از کافی نیز در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد وجود دارد که مورخ به سال ۶۷۵ هجری قمری است. آقای سید محمد حسین جلالی عیناً تصویری از مجموع این نسخه را در امریکا منتشر ساخته است. در بخش احیا و تصحیح متون مؤسسه دارالحدیث قم فهرست قریب هزار و دویست نسخه از نسخ خطی موجود کافی تهیه شده است.

اولاً هیچ قرینه قطعی و گزارشی که حاکی از ملاقات کلینی با نواب خاص امام زمان (عج) باشد به دست ما نرسیده است و ثانیاً صدور عبارت « الکافی کافی لشیعتنا » از امام زمان (عج) نیز مسلم نیست؛ زیرا راوی آن مشخص نبوده و کسی نامی از او به میان نیاورده است. حتی از محدث استرآبادی (م ۱۳۰۶ق) که سرکرده اخباریان شیعه و از قائلان به قطعی الصدور بودن همه روایات کافی است نقل شده که گفته است: «إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَيْسَ لَهُ أَصْلٌ أَوْ سَنَدٌ». (۱)

اما مهم ترین دلیلی که آنها بر صحت روایات کافی آورده اند، تعبیر مرحوم کلینی در خطبه کتاب است؛ آنجا که می گوید: «. . . بِالْآثَارِ الصَّحِيحَةِ عَنِ الصَّادِقِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» (۲) آنها معتقدند این عبارت حاکی از شهادت مرحوم کلینی بر صحت همه روایات کافی است.

مثلاً: شیخ حرّ عاملی پس از نقل عبارت خطبه کتاب می نویسد:

... فَعَلِمَ أَنَّ مَا فِيهِ صَحِيحٌ بِاصْطِلَاحِ الْقَدَمَاءِ بِمَعْنَى الثَّابِتِ عَنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْقَرَائِنِ الْقَطْعِيَّةِ أَوْ التَّوَاتُرِ؛ (۳)

یعنی که تمام روایات کافی طبق اصطلاح قدما صحیح شمرده می شوند بدین معنا که به استناد قراین قطعی یا تواتر صدور آنها از معصوم علیه السلام ثابت شده است.

۲. دیدگاه منصفانه. نظر اکثر محققان شیعه آن است که کتاب کافی با همه مزایا و ویژگی های خاصی که دارد، مشتمل بر تعدادی روایات ضعیف السند و اندکی روایات مردود است.

طبق دیدگاه این گروه، حتی بنا به معیار محدثان متقدم نیز، تعدادی هر چند اندک از روایات کافی غیر قابل توجیه است؛ زیرا مضمون این روایات گاه با متن قرآن و دیگر ادله قطعی در تناقض است. مانند روایاتی که ظاهر آنها حکایت از تحریف قرآن دارد. از آنجا که اشکال ضعف سندی روایات عمدتاً از دیدگاه خاص متأخران در

ص: ۴۱۳

۱- ۱. ر. ک: علم حدیث و نقش آن در شناخت و تهذیب حدیث، ص ۲۶۷-۲۷۰ نیز مقدمه معجم بحار الأنوار، ص ۶۴؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۳.

۲- ۲. الکافی (مقدمه)، ج ۱، ص ۹.

۳- ۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۷۱. [۱]

تفکیک روایات صحیح از ضعیف نشئت گرفته است، لازم است ابتدا به تفاوت دو معیار اصطلاح قدما و متأخران شیعه در صحت و ضعف حدیث اشاره کنیم.

تفاوت اصطلاح صحیح قدما با صحیح متأخران

اشاره

صحیح نزد قدمایی چون کلینی، صدوق و طوسی رحمهم الله با صحیح نزد متأخران شیعه متفاوت است. حدیث نزد قدمای شیعه بر دو دسته بوده است: ۱. صحیح؛ ۲. غیر صحیح.

تعریف صحیح قدمایی

«هُوَ مَا وَثَّقُوا بِكَوْنِهِ مِنَ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأً وَثُوقِهِمْ كَوْنِ الرَّاوي مِنَ الثَّقَاتِ أَوْ أَمَارَاتِ الْآخَرِ»؛ (۱) حدیث صحیح قدمایی حدیثی است که نسبت به صدور آن از معصوم علیه السلام اطمینان حاصل شود. خواه منشأ این اطمینان وثاقت راوی باشد یا قرائن دیگر. بنابراین صحیح نزد قدمای شیعه خبری بوده است که:

۱. یا افراد مورد وثوق آن را نقل کرده باشند؛ اگرچه غیر امامی باشند.

۲. یا خبری که همراه قرائنی باشد که موجب علم به مضمون آن گردد. برخی از این قرائن عبارت بودند از:

- وجود حدیث در بسیاری از اصول اربعمائه؛

- تکرار آن در یک یا چند اصل با طرق مختلف؛

- وجود حدیث در اصلی متعلق به یکی از اصحاب اجماع، مثل: زراره، محمد بن مسلم، صفوان و...؛

- وجود حدیث در کتب عرضه شده بر امام علیه السلام که مورد تأیید حضرت نیز واقع شده است، مانند: کتاب یونس بن عبدالرحمن و کتاب فضل بن شاذان که بر امام عسکری علیه السلام عرضه و تأیید شدند؛

- وجود حدیث در کتب مشهور و مورد اعتماد سلف. (۲)

اما با توجه به این که به مرور زمان بسیاری از قرائن فوق از بین رفت و دیگر

ص: ۴۱۴

(۱-۱). خاتمه مستدرک، ج ۳، ص ۴۸۲ به نقل از تعلیقه وحید بهبهانی بر منهج المقال، ص ۶. [۱]

(۲-۲). مشرق الشمسین، ص ۲۶۹، نیز خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۸۱-۴۸۲.

نمی شد از آنها برای صحت روایات بهره برد برخی از محدثان شیعه احادیث را صرفاً بر اساس وضعیت راویان آن بررسی و دسته بندی کردند. از این رو حدیث نزد عده زیادی از متأخران شیعه - از زمان سید احمد بن طاووس (م ۶۷۳ ق) به بعد - به چهار دسته تقسیم شده است: صحیح، حسن، موثق و ضعیف.

این تقسیم بندی صرفاً بر مبنای ویژگی های سندی روایات است. یعنی اتصال و انقطاع سند و ویژگی های راویان موجود در آن. طبق این مبنا صحیح نزد متأخران حدیثی است که «سند آن به معصوم متصل باشد و راویان در همه طبقات امامی و عادل باشند». (۱)

بنابراین از آنجا که صحیح قدمایی اعم از صحیح متأخران است، بسیاری از روایاتی که نزد قدما صحیح بوده نزد متأخران که صرفاً صحت سندی را ملاک قرار داده اند ممکن است ضعیف به شمار آید. از همین روست که در کافی روایات مرسل و روایات نقل شده از افراد مجهول و ضعیف نیز به چشم می خورد که متقدمان به دلیل وجود قرائنی آنها را صحیح می دانستند. البته باید توجه داشت که ضعیف السند همواره به معنای بی اعتبار (مردود بودن) حدیث نیست. نزد بسیاری از متأخران اموری همچون شهرت فتوایی بر طبق حدیث یا ارزیابی های متنی می تواند ضعف سند را جبران و عملاً حدیث را معتبر سازد. به این معنا که حدیث، ضعیف السند اما معتبر باشد، مانند احادیث مقبول.

با توجه به مطالب فوق باید گفت: چنانچه عبارت «بالآثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام» (۲) مرحوم کلینی را حایک از شهادت بر صحت روایات کتاب بدانیم بی شک این صحت، طبق اصطلاح قدما خواهد بود و منافاتی ندارد که طبق اصطلاح متأخران بسیاری از این روایات از لحاظ سندی ضعیف شمرده شوند. (۳)

ص: ۴۱۵

۱-۱. الرعایه لحال البدایه فی علم الدرایه، ص ۶۶.

۲-۲. الکافی (مقدمه)، ج ۱، ص ۹.

۳-۳. جمعی از اصولیان شیعه همچون آیت الله خوئی از آنجا که شیوه قدما را در حکم صحت روایات بر اساس قرائن، اجتهاد شخصی این افراد می دانند، چنین ادعای صحتی را از جانب امثال کلینی برای مجتهدان دیگر فاقد اعتبار دانسته اند و از این رو در استنباط احکام فقهی عمدتاً شیوه ارزیابی سندی را بر اساس اصطلاح متأخران دنبال می کنند. ر. ک: معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۵.

۱. شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ق) به نقل از یکی از اساتید خود آمار اقسام احادیث کافی را چنین گزارش کرده است: ۵۰۷۲ حدیث صحیح، ۱۴۴ حدیث حسن، ۱۱۱۸ حدیث موثق، ۳۰۲ حدیث قوی، ۹۴۸۵ حدیث ضعیف. (۱)
 ۲. شیخ حسن فرزند شهید ثانی (م ۱۰۱۱ق) در اثر ناتمام خود با نام مُنتَقَى الْجُمَانِ فِي الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحِ وَالْحَسَنِ صَرَفًا احادیث صحیح و حسن این کتاب و دیگر کتب اربعه را نقل کرده است.
 ۳. علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) در مرآة العقول طبق اصطلاح متأخران اقسام صحیح، حسن، موثق و ضعیف کافی را مشخص کرده است. (۲)
 ۴. آقای بهبودی در کتاب صحیح الکافی طبق مبنای خود پس از بررسی سند و متن روایات کافی صرفاً روایات صحیح کافی را جمع کرده و نهایتاً ۴۴۲۸ حدیث را صحیح قطعی دانسته است. (۳)
 ۵. در نرم افزار درایه النور نیز که با اشراف آقای سید جواد شبیری تهیه گردیده و در آن اسناد متعدد هر روایت به تفکیک بررسی شده است ۹۴۸۸ سند، صحیح؛ ۳۷۲۰ سند، موثق و ۶۳۲۸ سند، ضعیف شمرده شده است.
- این اختلاف آمار عمدتاً ناشی از اختلاف در مبانی رجالی و تفاوت دیدگاه های عالمان مذکور در توثیق و تضعیف راویان موجود در اسناد کافی است.

ص: ۴۱۶

-
- (۱-۱). لؤلؤة البحرين، ص ۳۹۴ و ۳۹۵. [۱]
 - (۲-۲). طبق آمار استخراج شده توسط مؤلف از تعابیر مختلف و متنوع علامه مجلسی در مرآة العقول، آمار اقسام روایات کافی عبارت است از: ۲۴۴۷ حدیث صحیح، ۸۲۲ حدیث کالصحیح، ۱۱۸۳ حدیث موثق، ۱۵۷ حدیث کالموثق، ۲۱۸۷ حدیث حسن، ۷۴ حدیث کالحسن، ۱ حدیث قوی، ۳۶ حدیث معتبر، ۷۷ حدیث مختلف فیه، ۸۲۹۹ حدیث ضعیف و ۶۶ حدیث نیز بدون ارزیابی.
 - (۳-۳). برای آشنایی با معیار آقای بهبودی در تفکیک روایات کافی و انتقادهایی که به کتاب صحیح الکافی شده است و پاسخ های آن ر. ک: کیهان فرهنگی، س ۳، ۱۳۶۳، شماره های ۷ تا ۱۱؛ و معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۸۷-۴۸۹.

هر چند کتاب کافی از مهم ترین و معتبرترین کتب روایی شیعه به شمار می رود و مجموعه ای از ناب ترین و معتبرترین روایات اعتقادی، اخلاقی و فقهی را در خود گرد آورده است، ضعف هایی نیز در برخی از روایات آن به چشم می خورد.

ضعف های موجود در روایات کافی را می توان به دو دسته ضعف های سندی و متنی تقسیم کرد.

الف) ضعف سند

طبق نظر متأخران برخی از روایات کافی ضعیف السند قلمداد می شوند. عامل ضعف سند در این روایات یکی از این دو امر است:

۱. عدم اتصال سند: وجود تعابیر مبهمی همچون «عن بعض اصحابنا»، «عن رجل»، «عن حدّثه» و... در اسناد از نشانه های آن به شمار می رود.

۲. وجود راویان ضعیف، مجهول و مهمل در اسناد: مطالعه رجال سند های برخی از روایات نشان می دهد که شماری از رجال اسناد روایات کافی از دیدگاه علمای رجال از جمله: کشّی، نجاشی، و شیخ طوسی مورد تضعیف قرار گرفته اند. (۱) همچون ابوالبختری وهب بن وهب که رجالیان وی را «کذاب عامی» معرفی کرده اند. (۲) البته با توجه به آن که کلینی در ملاک صحت روایات، تابع سیره قدما بوده و نقل از کتب مشهور و معتبر را موجب اعتبار روایت می دانسته، از این رو وی در نقل روایت از چنین افرادی محذوری نداشته است. اما محدّثان پس از کلینی که معیارشان با معیار این دانشمند متفاوت بوده است یا نسبت به قرائن مورد نظر کلینی در صحت اخبار بی اطلاع بوده اند، طبعاً وجهی بر تصحیح این روایات در پیش روی خود ندیده اند. (۳)

ص: ۴۱۷

۱- ۱. آقای هاشم معروف الحسنی در کتاب دراسات فی الحدیث و المحدثین به ذکر چهل و یک نفر از رجال ضعیف و بدنام کافی مبادرت کرده است (دراسات فی الحدیث و المحدثین، ص ۱۹۲-۲۰۱).

۲- ۲. معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۲۳۲.

۳- ۳. ر. ک: پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۸۰ و آشنایی با تاریخ و منابع حدیثی، ص ۴۲ و دراسات فی الحدیث و المحدثین، ص ۱۹۲-۲۰۱.

در لابه لای روایات معتبر و ارزشمند فراوان کافی، به ندرت روایاتی نیز یافت می شود که متن آنها مورد انتقاد محققان واقع شده است. هرچند برخی از این انتقادهای قابل پاسخ بوده و معنای صحیحی برای برخی از این روایات می توان یافت.

نمونه هایی از روایات ضعیف المتن در کافی

۱. روایات عددیه ماه رمضان: مانند: «... عن معاذ بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقصُ و الله أبدا» . (۱)

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: ماه رمضان سی روز است و به خدا قسم هرگز کم نمی شود.

مرحوم کلینی سه روایت را که همین معنا را می رسانند نقل کرده است. علت ضعف این حدیث مخالفت داشتن با واقعیت خارجی و شواهد علمی است، زیرا روشن است که ماه رمضان نیز مانند سایر ماه های قمری کم و زیاد می شود. شیخ مفید در رساله العددیه خود از این روایات با عنوان احادیث شاذ، مجهول السند و غیر معتمد یاد کرده است. (۲)

۲. روایاتی که شائبه ۱۳ امامی دارد: مرحوم کلینی در باب «ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم السلام» روایاتی را نقل کرده است که ظاهرشش مورد از آنها احتمال سیزده امام را به ذهن خواننده القا می کند.

مثلاً: «... عن علي بن سماعه عن علي بن الحسن بن رباط عن ابن اذينة عن زرارة قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: الاثنا عشر الامام من آل مُحَمَّدٍ عليهم السلام كُلُّهم مُحدَّثٌ من وُلدِ رسولِ الله صلى الله عليه وآله و من وُلدِ عليٍّ و رسولِ الله و عليٍّ عليه السلام هُما الوالدان» . (۳)

زراره گوید: شنیدم امام باقر علیه السلام می فرمود: دوازده امام از خاندان محمد صلی الله علیه و آله و همه محدث (۴) هستند و از فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام اند.

ص: ۴۱۸

۱-۱) . الکافی، ج ۴، ص ۷۹. [۱]

۲-۲) . ر. ک: معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۹-۳۳؛ نیز: سید مرتضی، رسایل المرتضی، ج ۱، ص ۱۵۷.

۳-۳) . الکافی، ج ۱، ص ۵۳۱، ح ۷. [۲]

۴-۴) . محدث کسی است که فرشته با او سخن می گوید و او صدا را بشنود ولی صورتش را نبیند (رک: الکافی، ج ۱،

کتاب الحجج، باب الفرق بين الرسول و النبي و المحدث) . [۳]

ظاهر تعبیر دوازده امام که همگی از فرزندان علی علیه السلام هستند شائبه سیزده امام را به ذهن القا می کند.

درباره روایات شش گانه مذکور این نکته قابل ذکر است که اولاً عنوان باب یعنی عبارت «ما جاء فی الاثنی عشر و النص علیهم. . .» به روشنی بیانگر این مطلب است که مرحوم کلینی از چنین روایاتی همچون بقیه روایات باب، استفاده دوازده امام را کرده است، ثانیاً برخی از روایات باب همچون قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «إِنِّي وَاثْنِي عَشْرَ مَنْ وُلِدِي وَاَنْتَ يَا عَلِيُّ زَرَّ الْأَرْضِ»^(۱) به چهارده معصوم اشاره دارد نه صرفاً ائمه دوازده گانه. همچنین برخی از این روایات با توجه به نقل های سالم دیگری که از آنها در سایر کتب حدیثی وجود دارد، ظاهراً از لحاظ متنی دچار تحریف و تصحیف شده اند؛ مثلاً شیخ مفید روایت پیشین را از کلینی این گونه نقل کرده است: «. . . كُلُّهُمْ مُخَيَّدَةٌ، عَلِيٌّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ وَاَحَدٌ عَشْرَ مِنْ وُلْدِهِ. . .»^(۲) که صراحت در دوازده امام دارد.

۳. روایات حاکی از وقوع تحریف در قرآن: مانند: عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جِبْرِئِيلُ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ.^(۳)

هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود: قرآنی که جبرئیل برای محمد صلی الله علیه و آله آورده هفده هزار آیه بوده است با توجه به این که تعداد آیات موجود در مصحف طبق شمارش های مشهور شش هزار و اندی می باشد،^(۴) عدد هفده هزار آیه را نمی توان پذیرفت لذا این روایت به شکل موجود قابل قبول نیست، لیکن برخی از محققان بر آن اند که «عشر» در روایت مذکور زائد است، چنان که مرحوم فیض کاشانی نیز در وافی روایت را با تعبیر «سبعه آلاف آیه» یعنی بدون کلمه «عشر» نقل کرده^(۵) که به عدد تقریبی هفت هزار آیه نزدیک است.^(۶)

ص: ۴۱۹

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۶. [۱]

۲-۲. الإرشاد، ج ۲، ص ۳۴۷. [۲]

۳-۳. الکافی، ج ۲، ص ۶۳۴، ح ۲۸. [۳]

۴-۴. شمارش مشهور آیات ۶۲۳۶ آیه است.

۵-۵. الوافی، ج ۲، ص ۲۷۴. [۴]

۶-۶. برای توضیح بیشتر درباره روایات ضعیف المتن در کافی رجوع کنید به: زین العابدین قربانی، علم حدیث و نقش آن در شناخت و تهذیب حدیث، ص ۲۸۲-۳۱۴.

کتاب کافی از دوره های نخست مورد توجه عالمان بوده است و بدین جهت کارهای بسیاری پیرامون آن انجام گرفته است. در اینجا به برخی از مهم ترین آثار تدوین شده درباره کافی اشاره می کنیم:

الف) شروح کافی

(۱)

۱. شرح اصول کافی: اثر صدرالمتألهین محمد شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) که صرفاً بخشی از اصول کافی را شرح کرده. (۲)
 ۲. شرح اصول الکافی للمازندرانی: از مولی محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ ق) که صرفاً بخش «اصول» و «روضه» کافی را شرح کرده است. این اثر در ۱۲ جلد با حواشی علامه شعرانی چاپ شده است.
 ۳. مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول: از علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰ ق) که شامل شرح اصول، فروع و روضه کافی است و در ۲۶ جلد چاپ شده است. (۳) در این شرح مؤلف در ابتدا به اختصار به ارزیابی اسناد هر یک از روایات کافی و سپس به
- ص: ۴۲۰

- ۱-۱). برخی از شروح دیگر کافی عبارت اند از: ۱. جامع الأحادیث و الأقوال، شیخ قاسم بن محمد بن جواد بن الوندی، متوفی بعد از سال ۱۱۰۰ ق. ۲. الدر المنظوم من کلام المعصوم، شیخ علی بن محمد بن حسن بن زین الدین شهید ثانی عاملی جبعی، متوفی ۱۱۰۴ ق (مخطوط). ۳. الرواشح السماویه فی شرح الأحادیث الإمامیه، محمد باقر داماد حسینی، متوفی ۱۰۴۰ ق که شرحی است ناتمام. ۴. الشافی، شیخ خلیل بن غازی قزوینی، متوفی ۱۰۸۹ ق (مخطوط). ۵. شرح میرزا رفیع الدین محمد نائینی، متوفی ۱۰۸۲ ق. ۶. شرح محمد امین استرآبادی، متوفی ۱۰۳۶ ق. ۷. کشف الکافی، محمد بن محمد ملقب به شاه محمد اصطهباناتی شیرازی، از افاضل اوایل قرن دوازدهم (مخطوط). ۸. هدی العقول فی شرح أحادیث الأصول، محمد بن عبد علی بن محمد بن أحمد بن علی بن عبد الجبار القطیفی، از علمای اوایل قرن سیزدهم (مخطوط).
- ۲-۲). از ابتدای اصول کافی تا اولین حدیث باب «انّ الائمه علیهم السلام و لاه امر الله و خزنه علمه».
- ۳-۳). محمد تقی خوانساری در روضات الجنات بخشی از شرح کتاب الدعاء، کتاب العشره، کتاب الزکاه و کتاب الخمس و بخشی از کتاب الصلاه مرآه العقول را کار میر محمد حسین خاتون آبادی شاگرد علامه مجلسی دانسته است (روضات الجنات، ج ۲، ص ۸۰). [۱]

شرح متن روایات پرداخته است.

(ب) ترجمه ها

۱. اصول کافی ، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی.
۲. شرح اصول کافی ، ترجمه و شرح محمد باقر کوه کمره ای.
۳. الروضه من الکافی ، ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی.
۴. الکافی ، ترجمه به انگلیسی المؤسسه العالمیه للخدمات الاسلامیه.

(ج) حواشی کافی

۱. حاشیه ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ ق).
۲. حاشیه رفیع الدین محمد بن حیدر نائینی (م ۱۰۸۰ ق). [\(۱\)](#)
۳. حاشیه شیخ عبدالحسین مظفر (با نام الشافی فی شرح اصول الکافی).

(د) تلخیص ها

۱. گزیده کافی ، ترجمه و تحقیق محمد باقر بهبودی (ترجمه کتاب صحیح الکافی).
۲. خلاصه ای از اصول کافی ، ترجمه علی اصغر خسروی شبستری.
۳. درخشان پرتوی از اصول کافی ، سید محمد حسینی همدانی.

(ه) چاپ ها

کافی دارای چاپ های مختلفی است. علاوه بر چاپ های قدیمی و سنگی آن، بهترین تصحیح های کافی عبارت اند از: تصحیح دقیق محقق ارجمند مرحوم آقای علی اکبر غفاری که با استفاده از نسخه های متعدد در حدود سال های ۱۳۷۵ قمری (۱۳۳۴ ش) به انجام رسید.

مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث نیز تحقیق و تصحیح کتاب الکافی را به صورت گروهی و با استفاده از امکانات روز و نسخه های یافت شده انجام می دهد که در ۲۴ جلد عرضه می شود.

۱-۱). این حاشیه اخیراً توسط مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث با عنوان الحاشیه علی اصول الکافی در یک جلد چاپ شده است.

و) معجم ها و راهنماها

۱. المعجم المفهرس لألفاظ أصول الكافي ، الياس كلانتری.
۲. المعجم المفهرس لألفاظ أصول من الكافي ، عليرضا برازش (۲ جلد).
۳. فهرس أحاديث الكافي ، بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

ز) اسناد و رجال کافی

۱. تجريد أسانيد الكافي و تنقيحها ، حاج ميرزا مهدي صادقي.
۲. الموسوعه الرجاليه ، حسين طباطبائي بروجردی.

ح) درباره کافی

۱. الشيخ الكليني البغدادي و كتابه الكافي ، ثامر هاشم العميدي.
۲. دفاع عن الكافي ، ثامر هاشم العميدي.
۳. بحوث حول روايات الكافي ، امين ترمس العاملی.
۴. الكليني و الكافي ، عبدالرسول الغفار.

ط) برنامه های رایانه ای

متن کافی را به همراه بسیاری از کتب دیگر حدیثی در نرم افزارهای ذیل می توانید مشاهده کنید:

۱. نرم افزار معجم فقهی، مرکز معجم فقهی حوزه علمیه قم که ویرایش جدید آن با نام مکتبه اهل البیت عرضه شده است. از مزایای این برنامه آن است که متن کافی را همراه با کلیه پاورقی ها و شرح اصول کافی ملا صالح مازندرانی در بر دارد.
۲. نرم افزار جامع الاحادیث (نور ۲ و ۵/۲)، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی که متن کافی را با اعراب کامل و نسبتاً صحیح عرضه کرده است. در نرم افزار جامع فقه اهل البیت این مرکز نیز علاوه بر درج تعدادی از شروح مشهور کافی و دیگر کتب اربعه امکان ارتباط متن کتاب ها با شروح فراهم گردیده است.
- برای بررسی اسناد کتب اربعه نیز می توانید از نرم افزار درایه النور مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی استفاده کنید.
۳. برنامه نشر حدیث که امکان جستجوی ریشه ای را در متن کافی فراهم ساخته است.

محمد بن یعقوب کلینی و کتاب کافی

اشاره

محمد بن یعقوب کلینی و کتاب کافی (۱)

مجید معارف

چکیده

در این نوشتار از الکافی سخن به میان آمده و در آن به معرفی کلینی، سبک و روش او پرداخته است.

مشایخ و شاگردان کلینی، بررسی وجه تسمیه کتاب، بررسی انگیزه کلینی در تألیف کتاب، ملاحظاتی چند درباره سیره کلینی، بررسی مصادیق عده کلینی، بازشناسی روایات صحیح در الکافی، مآخذ کلینی در تألیف کتاب عناوین مطالب این نوشته است.

ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی مؤلف نخستین کتاب از کتب اربعه شیعه می باشد. (۲) در مورد سال تولد او، اطلاعاتی در دست نیست. اما وفات او در سال ۳۲۹ هجری در بغداد اتفاق افتاده است. (۳) زادگاه کلینی روستای کلین از توابع

ص: ۴۲۳

۱-۱). پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، مجید معارف، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، دوم ۱۳۷۶ ش. ص ۴۶۰ - ۴۹۱.
۲-۲). با توجه به آن که استاد دکتر حسین علی محفوظ در ابتدای کتاب اصول کافی ترجمه نسبتاً مفصلی از شخصیت و آثار کلینی پرداخته است، در نوشتن این قسمت، بنای این جانب تکرار مکررات نبود، بلکه هدف اصلی از نگارش این فصل، علاوه بر به دست آوردن شناختی اجمالی از شخصیت کلینی، بررسی علل و انگیزه تألیف جامع حدیثی وی و شناخت سیره این دانشمند بوده است. ضمناً متذکر می شود با توجه به وجود ترجمه های مفصلی که از شیخ صدوق و شیخ طوسی در کتب علمی به چشم می خورد، در مورد این دو دانشمند و جوامع حدیثی آنان نیز، همین سیره دنبال شده است.

۳-۳). نجاشی، رجال، به رقم ۱۰۲۶، الکافی، ج ۱ [۱] زندگی نامه ص ۴۰.

شهر ری بوده (۱) و چنان که معروف است پدر و دایی او، یعقوب و علان نیز در این ده زندگی می کرده اند. در مورد پدر وی اطلاع دقیقی در دست نیست اما در مورد دایی او، به طوری که نجاشی توضیح می دهد، در عصر خود از مشایخ معتبر و موثق بوده است. (۲) دقیقاً مشخص نیست که کلینی کودکی و نوجوانی خود را در کجا سپری کرده است. اما به نظر می رسد که ابوجعفر، سال های ابتدای زندگی خود را در همان زادگاه خویش سپری کرده و سپس جهت کسب معلومات دینی به قم روی آورده است. او پس از استفاده از محضر مشایخ آن حوزه، جهت تکمیل اطلاعات خویش به سفرهای متعددی دست زد، که در رأس آن می توان از دیدار او از حوزه های کوفه، نیشابور و بغداد، نام برد. کلینی پس از دیدار با بزرگان این حوزه ها مجدداً به ری عزیمت نمود و این در شرایطی بود که حوزه ری در آن زمان، از حوزه های جوان به شمار می رفت و در آن خطه پس از حوزه قم قرار داشت، چرا که شهر ری تا اواخر سوم قرن تحت نفوذ و سیطره اهل سنت قرار داشت و آنان با اعمال تعصب از سکونت و رشد شیعیان در آن جلوگیری می کردند. در این مورد یاقوت حموی، پس از شرحی که از قول اصطخری درباره بزرگی و سابقه تاریخی می دهد خود می نویسد: "اهل ری، اهل سنت و جماعت بودند تا آن که احمد بن حسن مادرانی (یا مادرایی) بر آن جا مسلط شد و اظهار تشیع نمود و اهل آن سامان را مورد تکریم قرار داد. مردم نیز با تصنیف کتب به او تقرب پیدا نمودند از جمله عبدالرحمن بن ابی حاتم کتابی در فضائل اهل بیت علیهم السلام نوشت. این واقعه در ایام معتمد و در سال ۲۷۵ هجری بود (۳)".

با توجه به این تاریخچه نتیجه گیری می شود که ظهور و رشد تشیع در ری، مقارن با ایام کودکی و نوجوانی کلینی بوده است و از این رو تعجبی ندارد که وی برای اخذ

ص: ۴۲۴

۱- ۱). با استفاده از نجاشی، رجال به رقم های ۱۰۲۶ و ۶۸۲، علاء حلی، خلاصه الاقوال ص ۱۸ به رقم ۳۱.

۲- ۲). نجاشی، رجال، به رقم ۶۸۲، شیخ طوسی، رجال ۷ ص ۴۹۵.

۳- ۳). حموی، یاقوت، معجم البلدان، بیروت، داراحیاء التراث العربی ج ۳ ص ۱۱۶.

حدیث و دیدار با مشایخ بزرگ ناگزیر به اقامت در قم و سپس سفر به دیگر حوزه ها گردد. دقیقاً مشخص نیست که کلینی در چه تاریخی به ری بازگشته است. اما به احتمال قوی اقامت او در این شهر به دهه های چهارم و پنجم عمر وی و پس از سال ۳۰۰ هجری باز می گردد، زیرا کلینی کافی را در دهه های آخر عمر خویش تألیف نمود و این در زمانی بود که او مرجع شیعیان ری و محل رجوع مشتاقان علوم دینی بود، چنان که نجاشی در شرح حال او می نویسد: «کلینی در عصر خود بزرگ و پیشوای اصحاب ما در شهر ری بود و در حدیث موثق ترین و ضابطترین آنها به شمار می آمد، او کتاب خود یعنی کافی را در ظرف بیست سال تألیف نمود». (۱) و به تبع نجاشی علامه حلی متذکر می شود که: «کلینی در ری عالی ترین مرجع فتوی بود و در چهره درخشان حدیث در آن سامان به شمار می رفت». (۲) و به نظر می رسد همین مقام و موقعیت این دانشمند باعث شد تا یکی از علاقه مندان و دلسوختگان مذهب با نوشتن نامه ای به او از وی تقاضا کند تا به تألیف جامع مذهبی خود روی آورد (۳) و چنان که خواهیم گفت کلینی ضمن قبول درخواست این برادر دینی، با استفاده از دست آوردهای حدیثی خود و منابع موجود در کتابخانه های شهر ری به نگارش کتاب خود روی آورد. او احتمالاً در طول نوشتن این کتب، مجدداً به قم مسافرت نمود تا از منابع حوزه قم به ویژه کتابخانه استاد خود علی بن ابراهیم قمی استفاده نماید و این مطلب از صدر روایات کتاب که دو سوم آن با نام علی بن ابراهیم قمی پیوند خورده است (۴)، قابل استنباط است و بالاخره باید گفت: مرحوم کلینی پس از تألیف جامع حدیثی خود در سال ۳۲۷ هجری عازم بغداد گردید و در دو سال آخر حیات خود، کتاب کافی را در جمع محدودی از یاران و شاگردان خود به معرض روایت گذاشت. (۵) کلینی در سال ۳۲۸ (۶) و مطابق برخی نظرات در سال ۳۲۹ درگذشت (۷) و در باب الکوفه بغداد به

ص: ۴۲۵

۱-۱. نجاشی، رجال، به رقم ۱۰۲۶.

۲-۲. علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۱۴۵.

۳-۳. کلینی، الکافی، ج ۱ ص ۸.

۴-۴. بهبودی، محمد باقر، گزیده من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۸.

۵-۵. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام قسمت مشیخه ج ۱۰ ص ۲۹، استبصار ج ۴ ص ۳۰۲.

۶-۶. شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۵۹۱، علامه حلی، خلاصه الاقوال ص ۱۴۵.

۷-۷. نجاشی، رجال، به رقم ۱۰۲۶، شیخ طوسی، رجال، ص ۴۹۵.

خاک سپرده شد. (۱) او علاوه بر کتاب کافی کتاب های دیگری نیز به رشته تألیف کشید (۲)، لکن از آن کتب اثری به جای مانده است.

مشایخ و شاگردان کلینی:

چنان که بعضی از محققان تذکر داده اند (۳)، در مصادر تاریخی هم زمان با حیات کلینی، اطلاعات چندانی پیرامون نشو و نمای این دانشمند، وجود ندارد. از این رو بهترین مرجع در شناخت شخصیت علمی و مشایخ ابوجعفر کلینی همان اسناد روایات کتاب کافی می باشد. به همین ترتیب در مورد شاگردان کلینی نیز اطلاعات تاریخی بسیار اندک است و تنها چند نفر که موفق شده اند کتاب کافی را با سماع و قرائت و یا اجازه از مؤلف آن دریافت نمایند، به عنوان شاگردان کلینی شناخته شده اند هر چند با تعریفی که نجاشی از کلینی - به عنوان استاد حدیث و رئیس حوزه ری - کرده است، می توان حدس زد که از شاگردان کلینی بیش از این تعداد بوده اند.

اما در مورد مشایخ کلینی باید گفت: طبق بررسی های به عمل آمده در کتاب کافی، مجموعاً ۱۵۳۳۹ روایت وجود دارد که سند آن با یکی از مشایخ کلینی شروع می گردد و بررسی این اسناد نشان می دهد که کلینی روایات خود را مجموعاً از سی و چهار نفر روایت کرده است. لکن از مجموع روایات فوق، ۱۵۲۸۴ روایت از هشت نفر از مشایخ حدیثی و پنجاه و پنج روایت به واسطه بیست و شش نفر دیگر روایت شده است. این مشایخ هشت گانه که در واقع ۹۹ درصد و اندی از روایات کافی به توسط آنان روایت شده است به ترتیب کثرت روایت عبارتند از:

۱. علی بن ابراهیم قمی ۷۰۶۸ روایت

۲. محمد بن یحیی العطار ۵۰۷۳ روایت

ص: ۴۲۶

۱-۱. همان مأخذ و همان صفحه.

۲-۲. نجاشی، رجال، به رقم ۱۰۲۶.

۳-۳. بهبودی، گزیده من لایحضره الفقیه ج ۱ ص ۷.

۳. ابوعلی اشعری ۸۷۵ روایت

۴. حسین بن محمد ۸۳۰ روایت

۵. محمد بن اسماعیل ۷۵۸ روایت

۶. حمید بن زیاد ۴۵۰ روایت

۷. احمد بن ادریس ۱۵۴ روایت

۸. علی بن محمد ۷۶ روایت (۱)

باید توجه داشت که آمار فوق معرف تعداد دقیق روایات کافی نیست (۲) بلکه معرف روایاتی است که با عنوان مشایخ کلینی در کتاب کافی به چشم می خورد گرچه مکرر به ثبت رسیده باشد. ضمناً از افراد فوق ردیف های اول تا چهارم و نیز ردیف هفتم از مشایخ قم بوده اند که این خود نشان از اقامت طولانی کلینی در این شهر و بهره گیری او از منابع آن حوزه، خصوصاً کتابخانه استادش علی بن ابراهیم قمی دارد و چنان که نجاشی و شیخ طوسی تذکر داده اند، پدر علی بن ابراهیم یعنی ابراهیم بن هاشم نخستین کسی بود که احادیث محدثان کوفه را در قم رواج داد (۳). علی بن ابراهیم قمی، محدث و مفسر معروف گرچه خود از مشایخ کلینی می باشد لکن به جهت آن که در اواسط عمرش چشمان خود را از دست داده بود (۴)، در سال های پایانی حیات در مقام بحث و تدریس قرار نداشت. از این رو کلینی احتمالاً نه با سماع و قرائت بلکه با اجازه و مناوله توانست از کتابخانه او که میراث ابراهیم بن هاشم بود استفاده کند (۵). به همین ترتیب در مشایخ فوق، محمد بن اسماعیل بندفر یا بندقی ساکن نیشابور و

ص: ۴۲۷

۱- ۱). خویی، معجم الرجال، ج ۱۸ ص ۵۴.

۲- ۲). باید توجه داشت که تعداد روایات کافی بر حسب شمارش شهید ثانی ۱۶۱۲۱ روایت و از نظر تقسیم بندی به شرح زیر می باشد: حدیث صحیح ۵۰۷۲، حدیث حسن ۱۴۴، حدیث موثق ۱۱۱۸، حدیث قوی ۳۰۲ و حدیث ضعیف ۹۴۸۵ عدد، در این مورد بنگرید به سید محمد مهدی بحر العلوم، رجال ج ۳ ص ۳۳۱، بهبودی، گزیده کافی ص ۲۱ (مقدمه) میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳ ص ۵۴۱، شیخ آغا بزرگ، الذریعه ج ۱۷ ص ۲۴۵. اما این که آیت اله خویی می نویسد: نام محمد بن یعقوب کلینی در صدر ۱۵۳۳۹ روایت می باشد منظور ایشان اولاً، روایاتی است که از کلینی در تهذیب و استبصار آمار شده است ثانیاً این آمار به استثنای روایاتی است که در صدر آنها آمده است: «عده من اصحابنا» بنگرید به معجم الرجال، ج ۱۸ ص ۵۴.

۳- ۳). نجاشی، رجال، به رقم ۱۸، شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۶.

۴- ۴). نجاشی، رجال، به رقم ۶۸۰.

۵-۵). بهودی، گزیده من لایحضره الفقیه ج ۱ ص ۸ مقدمه.

راوی آثار فضل بن شاذان بوده و حمید بن زیاد نیز از راویان و صاحبان کتاب در کوفه می باشد و به طوری که گذشت کلینی ضمن مسافرت به این نقاط توانست از آنان به اخذ حدیث پرداخته و در تألیف کتاب خود از آن بهره برداری نماید. ضمناً به غیر از افراد نام برده، کلینی مشایخ معروف دیگری هم داشته است که از جمله می توان از ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ صفار، ابوالعباس احمد بن سعید معروف به ابن عقیده و ابوسلیمان داود بن کوره قمی یاد نمود (۱).

اما در زمینه شاگردان کلینی نیز چنان که گذشت او پس از تکمیل تحصیلات خود به ری آمد و ریاست حوزه آن شهر در اختیار او قرار گرفت و چنان که نجاشی و به تبع نجاشی علامه حلی تذکر داده اند، مرجع فتوی و استاد حدیث در آن دیار گردید و گرچه می توان از این مطلب استفاده نمود که او شاگردان زیادی تربیت کرده است، معهداً شرحی از کیفیت تدریس و شاگردان کلینی در این حوزه وجود ندارد. برعکس اکثر شاگردان کلینی که ادعای آنها مسموع بوده و تاریخ به نقل اسامی آنان تصریح دارد مردانی از کوفه و بغداد هستند و این پس از ورود کلینی به بغداد در واپسین سال های حیات و عرضۀ کافی در جمع آنان بوده است. از مهم ترین شاگردان کلینی که موفق شده اند کتاب کافی را بدون واسطه از صاحب آن روایت کنند می توانند از ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه (صاحب کامل الزیارات، متوفی ۳۶۷)، ابو محمد هارون بن موسی تلعبکری (متوفی ۳۸۵)، ابو غالب احمد بن محمد زراری (متوفی ۳۶۸)، ابو عبدالله احمد بن ابراهیم صیمری معروف به ابن ابی رافع، ابوالفضل محمد بن عبدالله بن مطلب شیبانی (۲)، ابوالحسین احمد بن علی بن سعید کوفی، ابوالحسین عبدالکریم بن عبدالله بن نصر بزاز، احمد بن احمد کاتب کوفی و

ص: ۴۲۸

۱- ۱). کلینی، الکافی ج ۱ [۱] قسمت مقدمه ص ۱۴: «اشیاخه» .

۲- ۲). شیخ طوسی این شخص را از جمله راویان کافی معرفی کرده است اما با توجه به این که وی (ابن مفضل شیبانی) از ناحیه علمای رجال به شدت تضعیف شده است لذا ادعای وی در روایت کافی از کلینی حجیت نیست در این مورد بنگرید به نجاشی، رجال به رقم ۱۰۵۹.

ابوالحسن یا ابوالحسین عقرانی (۱) نام برد و با توجه به مصادر رجالی روشن می شود اشخاص فوق عمدتاً از مشایخ بزرگ شیعه در رشته های فقه و حدیث بوده و مطابق بعضی از قرائن این عده موفق شدند روایات کافی را در محضر مؤلف آن تحصیل نموده و یا اجازه روایتی بگیرند. چنان که نجاشی می نویسد: «من به مسجد لؤلؤیی که همان مسجد نبطویه نحوی است رفت و آمد می کردم تا قرآن را بر امام مسجد بخوانم و جماعتی از اصحاب حدیث کتاب کافی را به این صورت بر ابوالحسین احمد بن احمد کوفی قرائت می کردند که: «حدّثکم محمد بن یعقوب الکلینی» سپس اضافه می کند که ابوالحسن عقرانی را هم دیدم که این کتاب را از او روایت می کند ما نیز تمام کتب کلینی را به توسط مشایخ خود، محمد بن محمد (شیخ مفید)، حسین بن عبیدالله غضائری، احمد بن علی بن نوح سیرافی از ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه از کلینی روایت می کنیم (۲). شیخ صدوق نیز در قسمت مشیخه من لایحضره الفقیه متذکر شده است که او به واسطه محمد بن محمد بن عصام کلینی، علی بن احمد بن موسی و محمد بن احمد سنانی تمام کتاب کافی را از مؤلف آن یعنی محمد بن یعقوب کلینی روایت می کند و از این مطلب می توان نتیجه گرفت که بعید نیست برخی از شاگردان و راویان کلینی قبل از عزیمت این دانشمند به بغداد تمام یا قسمتی از کتاب کافی را از مؤلف آن تحصیل کرده باشند زیرا بنا به تصریح شیخ طوسی در کتاب رجال محمد بن احمد بن سنان زاهری مکنی به ابو عیسی نزیل و ساکن ری بوده است (۳).

از بعضی از قرائن روشن می گردد که کلینی موفق نشد تمام روایات خود را به معرض سماع و قرائت گذارد و دلیل عمده آن کوتاهی ایام اقامت وی پس از ورود به بغداد و در پایان حیات بوده است. در این مورد ابو غالب زراری در رساله خود می نویسد: «وجمع کتاب الکافی تصنیف ابی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی روایتی

ص: ۴۲۹

۱- ۱). در زمینه راویان و شاگردان کلینی بنگرید به نجاشی، رجال به رقم ۱۰۲۶ شیخ طوسی فهرست، به رقم ۵۹۱، شیخ طوسی، تهذیب یا استبصار قسمت مشیخه واقع در مجلد آخر، میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳ ص ۵۳۳، زندگی نامه کلینی، الکافی، ج ۱ ص ۱۸: «[۱] تلامیذه و الرواه عنه».

۲- ۲). نجاشی، رجال، به رقم ۱۰۲۶.

۳- ۳). ص ۵۱۰ از کتاب فوق.

عنه بعضه قراءه و بعضه اجازة». (۱) به همین ترتیب شیخ طوسی در مشیخه هایی که بر تهذیب و استبصار نوشته است در یکی از سندهای خود متذکر می شود که: «من روایات کافی را به توسط احمد بن عبدون معروف به ابن حاشر، از شاگردان کلینی یعنی احمد بن ابی رافع و ابوالحسین عبدالکریم بن عبدالله بن نصر بزاز، روایت می کنم و آنان به سال ۳۲۷ هجری در بغداد، باب کوفه، درب سلسله (بازار زنجیر) موفق شدند همه آثار و احادیث کلینی را سماعاً و اجازةً از وی دریافت نمایند». (۲) و بالاخره محمد بن ابراهیم نعمانی که به قولی کاتب کلینی بوده است قسمتی از کتاب کافی را با سماع و قرائت و قسمتی دیگر را با مناوله و اجازة، روایت می نماید. و لذا در کتاب غیبت خود - که فصلی از کتاب حجت کافی را در بردارد - هفده نوبت «اخبرنا محمد بن یعقوب» می گوید و سی نوبت: «حدّثنا محمد بن یعقوب (۳)» و این خود معرف تفاوت نحوه تحمل حدیث می باشد. اما به همان میزان که کتاب کلینی در حیات مؤلف آن ناشناخته و غریب می نمود، این کتاب پس از وفات مصنف دانشمند آن، به تدریج موقعیت ارزنده ای در جوامع علمی پیدا کرد و به سرعت مورد استنساخ و مقابله قرار گرفت و در طول زمان از سوی دانشمندان شروح متعددی بر آن نوشته گردید (۴) و به طوری که در اجازات علمای شیعه به یکدیگر آمده است، این جامع مذهبی در هر عصر و زمان به عنوان یک مرجع علمی، در حوزه ها محل مراجعه قرار گرفت به گونه ای که می توان قائل به تواتر تاریخی کتاب از عصر مؤلف تاکنون گردید (۵).

ص: ۴۳۰

-
- ۱-۱. زراری، ابوغال، رساله معروف، ص ۱۷۷.
- ۲-۲. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰ ص ۲۹ (مشیخه)، استبصار ج ۴ ص ۳۰۲.
- ۳-۳. بهبودی، محمد باقر، کیهان فرهنگی، سال سوم شماره ۱۱.
- ۴-۴. بنگرید به زندگی نامه کلینی، الکافی ج ۱ ص ۳۰ [۱] که در آن از ۱۲ شرح و ۲۱ حاشیه و تعلیق بر کتاب کافی نام برده شده است.
- ۵-۵. از همین جا می توان نتیجه گرفت تشکیک بعضی از نویسندگان در مورد صحت انتساب پاره ای از قسمت های کتاب کافی به کلینی پایه و وجهی ندارد. به عنوان مثال محمد ابوزهره در کتاب «الامام الصادق» با استفاده از گفتار برخی از بزرگان، عدم صحت انتساب «روضه کافی» را به کلینی به عنوان یک نظر، نقل کرده است در صورتی که اولاً مقایسه اسناد روایات «روضه» با بخش های اصول و فروع کاملاً از وحدت سبک اجزای کتاب کافی و اشتراک مشایخ کلینی پرده برمی دارد. ثانیاً نجاشی و شیخ طوسی که هر کدام با یک یا دو واسطه کتاب کافی را از مؤلف آن روایت کرده اند، در ترجمه این دانشمند همه جا از روضه کافی به عنوان یکی از قسمت های کافی یاد کرده اند در این مورد بنگرید به رجال نجاشی، به رقم ۱۰۲۶، شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۵۹۱.

اشاره

می دانیم که ابوجعفر کلینی، در عصر غیبت صغری زندگی کرده و وفات او مصادف با سال وفات چهارمین نایب امام عصر (عج) ، علی بن محمد سمری می باشد.

اما آیا می توان از تقارن حیات کلینی با نواب اربعه، ملاقات این دانشمند را با نایبان نتیجه گرفت؟ و آیا صحت دارد که این کتاب به محضر حضرت حجت علیه السلام عرضه شده است؟ در پاسخ باید گفت: در مورد ملاقات کلینی با نواب اربعه هیچ گونه سندی در دست نمی باشد و شاید یکی از دلایل آن، حضور نواب اربعه در بغداد و زندگانی کلینی در ایران بوده است و چنان که گفتیم کلینی به غیر از دو سال آخر حیات خود، بقیه عمرش را در ری و قم سپری نمود. علاوه بر آن، وفات کلینی مقارن با وفات آخرین نایب بوده و از این رو احتمال عدم تماس کلینی با نایبان حضرت بیش از احتمال ملاقات آنان بوده است. علاوه بر آن با فرض وجود تماس و ملاقات بین کلینی و نایبان حضرت، هیچ گونه اثری در ارزش گذاری جامع کلینی توسط نواب امام عصر (عج) وجود ندارد. اما در مورد عرضه کتاب بر حضرت مهدی علیه السلام و تعبیر:

« الکافی کاف لشیعتنا» که در افواه عمومی شهرت یافته است نیز، باید متذکر شد که برای این مطلب نیز نمی توان ریشه ای در اسناد تاریخی به دست آورد گرچه بعضی از دانشمندان در این رابطه حدس هایی زده اند.

علی بن طاوس در کتاب کشف المحجبه ، در مقام اعتبار وصیت معروفی که امیرمؤمنان علیه السلام برای فرزندش امام حسن علیه السلام نوشته و کلینی آن را کتاب رسائل الائمه آورده است می نویسد: محمد بن یعقوب در دوران وکلای اربعه یعنی عثمان بن سعید عمری و پسرش ابوجعفر محمد بن عثمان، ابوالقاسم حسین بن روح و علی بن

محمد سمیری زندگی می کرد و حتی قبل از علی بن محمد در سال ۳۲۸ از دنیا رفت لذا تصانیف و روایات او در دوره ای به ظهور پیوست که راه برای تحقیق در مطاوی آن از نظر صحت و سلامت باز بوده است. (۱) صاحب مستدرک الوسائل پس از نقل این جریان می نویسد: نتیجه ای که از سخنان علی بن طاوس می توان گرفت عرضه کتاب بر یکی از نواب و امضای محتوای آن توسط یکی از آنان می باشد. این مسئله گرچه حدس است و قطعیتی ندارد اما به سهم خود این احتمال را تقویت می کند که کلینی با داشتن نیت خیر در تألیف مجموعه ای که بتواند برای مؤمنان راهگشا باشد، کوتاهی نکرده و چنان که خود در مقدمه گوید: وی اخباری جمع آوری نمود تا بتواند برای متقاضیان رفع حاجت کند. علامه نوری سپس اضافه می کند: «از این سخنان، غرض من صحه گذاشتن به شایعه: «الکافی کاف لشیعتنا» نیست. زیرا این جمله پایه درستی ندارد و در مؤلفات اصحاب اثری از آن یافت نمی شود حتی محدث استرآبادی نیز به عدم وجود چنین جمله ای تصریح دارد، با آن که سیره او صحه گذاشتن به تمام روایات کافی بوده است. (۲)

از بعضی از جملات کتاب مستدرک الوسائل استفاده می شود که علامه نوری خود در مقام حدس و گمان، عرضه جامع کلینی را بر نواب اربعه یا امام عصر (عج) منتفی نمی دانسته است. نوری در مورد سیره نواب و ارتباط آنان با مردم می نویسد: «علاوه بر عرضه مسائل عمومی به حضور نواب، عرضه کتاب و تأیید گرفتن از آنان، امری متداول بود. و این مطلب از بررسی زندگی بعضی از راویان قابل استفاده می باشد.

چنان که شیخ طوسی در کتاب غیبت خود آورده است که چون محمد بن علی شلمغانی کتاب تکلیف را نوشت، ابوالقاسم حسین بن روح گفت: این کتاب را برای من بیاورید تا آن را مشاهده کنم. کتاب را برای او آوردند و او از اول تا به آخر آن را ملاحظه کرد و سپس گفت: در این کتاب به جز دو یا سه موضوع که شلمغانی در آن بر

ص: ۴۳۲

۱-۱. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۳ ص ۵۳۲ به نقل از کشف المحجبه.

۲-۲. همان مآخذ و همان صفحه.

امامان دروغ بسته است، دیگر مطلبی نیست مگر آن که از ائمه علیهم السلام روایت شده است» (۱) علامه نوری سپس به عنوان نتیجه متذکر می شود که: «بنابراین بعید است که از نواب کسی کتاب کافی را طلب نکرده باشد». اما در نقد این اظهارات همین بس که متذکر شویم: اولاً کلینی کتاب خود را در دهه های آخر عمر خویش تألیف نمود و در مدت تألیف در شهرهای ری و قم اقامت داشت و دلیلی در دست نیست که کتاب خود را پس از تألیف به نایبان عرضه کرده یا از ابتدا مطابق صلاحدید آنان نوشته باشد. ضمناً او پس از اتمام کتاب به فاصله نسبتاً کوتاهی درگذشت. ثانیاً: چنان که گذشت او پس از اتمام کتاب خود، آن را در جمع محدودی از شاگردان خویش به معرض سماع و قرائت گذاشت که آنان نیز از نظر نام و نشان مشخص بوده و به غیر از این عده، دریافت کتاب توسط اشخاص دیگر معروفیت ندارد. ثالثاً: ضعف و نادرستی بسیاری از روایات کتاب و ناکافی قلمداد شدن آن از سوی محدثان پس از کلینی، خود قرینه دیگری است که عدم عرضه کتاب را بر امام عصر (عج) نشان می دهد و طبعاً تأیید و امضای همه روایات، موضوع بعیدتری به شمار می رود. رابعاً:

زمینه ای جهت مقایسه شخصیت کلینی با شلمغانی وجود ندارد، زیرا به طوری که علمای رجال آورده اند شلمغانی از فقهای بزرگ شیعه بود که کتاب تکلیف او سندی فقهی به شمار می آمد، اما به دلیل حسادت با حسین بن روح نوبختی، دست از عقیده خود کشید و به انحراف و ضلالت دچار گردید (۲) و چون این انحراف می توانست مایه حیرت شیعیان قرار گیرد تأیید کتاب او گامی در زدودن تحیر شیعیان به شمار

ص: ۴۳۳

-
- ۱- ۱). شیخ طوسی، همان، الغیبه، ص ۴۰۹. [۱]
- ۲- ۲). میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۳ شیخ طوسی در ترجمه شلمغانی می نویسد: او معروف به ابن ابی عذافرو دارای کتب و روایاتی است. او در ابتدا طریقه ای سالم داشت. سپس تغییر عقیده داد و مقالات باطلی از او صادر شد تا جایی که سلطان او را گرفت و کشت و در بغداد به دار آویخت. از کتبی که او در حال سلامت عقیده نوشته است کتاب تکلیف می باشد. ضمناً بنا به روایتی در همان عصر محمد بن احمد بن داود و حسین بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه مواضع انحرافی کتاب تکلیف را مشخص ساختند در این مورد بنگرید به شیخ طوسی، الغیبه، ص ۴۰۹، شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۶۱۶ و نجاشی، رجال، به رقم ۱۰۲۹.

می رفت، در صورتی که با توجه به وثاقت کلینی در بین شیعیان نیازی به تأیید او و کتابش از سوی نایبان احساس نمی گردید، چنان که این وثاقت ارتباطی با ضعف قسمتی از اخبار کافی ندارد. اما در مورد وجه تسمیه کتاب به کافی باید گفت: به نظر می رسد این کتاب از سوی مؤلف آن مسمی به کافی نبوده است. مهم ترین دلیل این مطلب عدم اشاره کلینی به نام کتاب در خطبه آغازین این اثر بزرگ است، هر چند که در دوره های بعد شیخ طوسی و نجاشی از کتاب کلینی به نام کافی یاد کرده اند (۱)، اما می توان احتمال داد که عنوان الکافی به عنوان نام اثر کلینی از خطبه وی در شروع کتاب اقتباس گشته است آن جا که می نویسد: «وقلت انک تحب أن یکون عندک کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین ما یکتفی به المتعلم و یرجع إلیه المسترشد». تا آن جا که متذکر می شود: «وقد یسر الله - و له الحمد - تألیف ما سألت». (۲)

بررسی انگیزه کلینی در تألیف کتاب:

مرحوم کلینی در ابتدای کتاب خود، انگیزه خود را در مورد تألیف کتاب مورد شرح قرار داده است و از مطالعه این مقدمه روشن می گردد او جامع خود را به تقاضای یک تن از دوستان و مریدان خود نوشته است. دقیقاً معلوم نیست که این شخص چه کسی است، اما احتمالاً این شخص محمد بن احمد بن عبدالله بن قضاة صفوانی یا محمد بن ابراهیم نعمانی بوده است. خصوصاً معروف است که شخص اخیر از جمله کاتبان کلینی بوده و کلینی در تبویب کتاب و انشای خطبه و عناوین اثر خود از مساعدت او بهره مند شده است (۳)، ضمناً از مفاد درخواست این دوست و مرید روشن می گردد که او از عالمان به احادیث و اختلاف آنها بوده و از کلینی که در ری زندگی می کرده، دور بوده است به طوری که با ارسال نامه از او درخواست می کند که با

ص: ۴۳۴

۱- ۱. نجاشی، رجال، به رقم ۱۰۲۶، شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۵۹۱.

۲- ۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸ و ۹. [۱]

۳- ۳. بهبودی، محمد باقر، گزیده من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۹ [۲] زندگی نامه کلینی که در مورد شخص مذکور می نویسد: «کان خصیصاً به یکتب کتبه الکافی».

نوشتن جامع مذهبی خود، گامی در رفع نابسامانی های موجود بردارد. کلینی ضمن قبول درخواست این برادر دینی سیره خود را در تعریف کتاب به شرح زیر مشخص می کند: «تو در نامه خود نوشته بودی که اموری برای تو تولید اشکال کرده است اما به دلیل اختلاف روایت نمی توانی حقیقت آن را درک کنی و اختلاف روایت نیز خود علل و اسباب مختلفی دارد. در ضمن نوشته بودی که در حوزه تو دانشمندی وجود ندارد که بتوان با کمال اطمینان با وی به مذاکره علمی نشست و باز نوشته بودی که چه نیکوست کتابی در اختیار تو قرار گیرد که جامع فنون دینی بوده و از هر جهت در شناخت مسائل کفایت کند به طوری که محل رجوع و تکیه گاه نوآموزان و طالبان رشد گردد. علاوه بر آن هر کس در مسیر علوم دینی و عمل به اخبار صحیح از روایات صادقین علیهم السلام یا سنن قابل عمل باشد، بتواند از آن بهره برداری نماید تا بلکه از رهگذر این کتاب اوامر خدا و رسول او شناخته و اجرا گردد».

کلین سپس می نویسد: «ای برادر که خدا تو را ارشاد کند بدان که در خصوص اختلاف روایت، هیچ کس نمی تواند به شناخت اختلاف حدیث صحیح از ناصحیح اقدام کند مگر آن که بر اساس ضوابط رسیده از سوی امامان عمل نماید. امامان فرموده اند: «حدیث ما را با کتاب خدا برابر کنید اگر با آن موافق بود، بپذیرید و اگر با قرآن مخالفت داشت به دور اندازید». علاوه بر آن فرموده اند: «حدیث ما را با رأی مخالفان مذهب برابر کنید. اگر با رأی آنها موافق بود آن را رها کنید و اگر با رأی آنها نابرابر بود بپذیرید». و باز فرموده اند: «حدیث اجماعی را با نقل همگانی بپذیرید که نقل همگانی تردید ندارد». اما در عین حال شناخت ما از مسائل ناچیز است به طوری که با اعمال این قوانین جز تعداد کمی از روایات صحیح را نخواهیم شناخت از این رو چاره ای نداریم جز آن که تشخیص صحیح از ناصحیح را به خود اهل بیت واگذار نماییم و آخرین فرموده آنها را مورد توجه قرار دهیم که گفته اند: «در صورتی که شناخت حدیث ما بر شما مشکل شود هر حدیثی را که مایل باشید از باب رضا و تسلیم می توانید مأخذ عمل قرار دهید». اینک خداوند تألیف آنچه را که تقاضا نمودی

میسر ساخت و امیدوارم که این کتاب به گونه ای باشد که درخواست کرده بودی و اگر من در تشخیص حدیث صحیح از ناصحیح مقصر باشم مطمئناً در خیرخواهی و تقدیم حسن نیت نسبت به مؤمنان کوتاهی نداشته ام» . (۱)

با دقت در بیانات کلینی روشن می شود که حدیث شیعه در عصر این دانشمند از دو ویژگی به شرح زیر برخوردار بوده است:

الف. عدم تدوین در قابل یک جامع بزرگ حدیثی

ب. مبتلا بودن به عارضه اختلاف، تضاد و تناقض

در مورد ویژگی الف قبلاً بحث هایی از نظر گذشت و طبق آن مباحث روشن گردید که در قرن های سوم و چهارم گام های بلندی از سوی دانشمندان شیعه در تدوین حدیث برداشته شد و کتبی نیز در این رابطه به ظهور پیوست. در عین حال باید متذکر شویم هیچ یک از جوامع تألیف شده نتوانست پاسخگوی نیازهای حوزه های درسی بوده و دانشمندان را از مراجعه به اصول اولیه بی نیاز سازد لکن مرحوم کلینی موفق شد با تألیف جامع مذهبی خود، مهم ترین گام را در این زمینه برداشته و دانشمندان را تا حد زیادی از مراجعه به کتب اولیه و اصول پراکنده بی نیاز سازد.

ضمناً این مطلب پس از پیدایش جوامع حدیثی دیگر یعنی: من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار به طور کامل تحقق یافت.

اما در مورد ویژگی دوم یعنی عدم وجود اختلاف و تضاد در حدیث باید گفت: از مهم ترین علل پیدایش عارضه اختلاف، وجود احادیث جعلی بوده که در احادیث شیعه راه یافته و موجب کثرت احادیث در دست شیعیان گردید. به طوری که مطابق برخی از قرائن تاریخی شمار احادیث شیعه در عصر کلینی بالغ بر سیصد هزار گردید. (۲) قابل ذکر است که عارضه جعل حدیث نه تنها حدیث شیعه بلکه قبل از آن، حدیث اهل سنت را نیز در بر گرفته بود منتهی از نظر علل و انگیزه، بین جعل حدیث

ص: ۴۳۶

۱-۱. کلینی، الکافی، (مقدمه) ج ۱، ص ۹، بهبودی، گزیده کافی، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰.

۲-۲. شیخ طوسی، رجال، ص ۴۲۲، ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۳، ص ۸۴۰، بهبودی، گزیده کافی، ج ۱، ص ۹۱.

در شیعه و جعل حدیث در اهل سنت تفاوت چندی موجود است (۱). نکته دیگر آن که:

نسبت به حدیث شیعه، احادیث ساختگی تنها بخشی از عوامل اختلاف حدیث را تشکیل می دهد و به طوری که در دوره دوم گذشت، بخشی از عوامل اختلاف حدیث در شیعه، مربوط به صدور احادیث تقیه آمیز و راه یافتن آن در بین احادیث صحیح می باشد. حال باید گفت: یکی از انگیزه های کلینی در تألیف کافی کثرت روایات متعارض در آن دوره بوده است. کلینی گرچه خود در این زمینه به قدر کافی بحث نکرده است، اما با نقل نامه دوست و مرید خود در واقع به اصل این حقیقت اشاره دارد آن جا که می نویسد: «نوشته ای که فهم رخی از امور بر تو مشکل شده است به طوری که نمی توانی حقیقت آن را دریابی چرا که در مورد آن امور روایات مختلفی وجود دارد و تو می دانی که اختلاف روایت خود، اسباب و علل مختلفی دارد. علاوه بر آن نوشته بودی که در دسترس تو کسی وجود ندارد که به دانش او (در مسئله اختلاف روایت) اعتماد ورزی و با وی به مذاکره علمی و بررسی حدیث نشینی». (۲)

چنان که دنباله مطلب نشان می دهد، کلینی پس از اشاره به واقعیت اختلاف حدیث، به ذکر معیارهای خود در تمیز روایات صحیح از غیر صحیح می پردازد که عبارت از عرضه حدیث به کتاب خدا، مقابله حدیث با فتاوی عامه و بالاخره چنگ زدن به حدیث اجماعی می باشد. اما در عین حال تصریح می کند که به کارگیری این

ص: ۴۳۷

۱- ۱). تا آن جا که مقایسه حدیث شیعه و حدیث اهل سنت نشان می دهد با توجه به عدم نگارش و تدوین حدیث در قرن اول هجری و آزادی بی رویه آن در قرن دوم، بسیاری از موارد جعل و تحریف به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله راه یافت به طوری که احادیث اهل سنت به صورت مبدئی به تضاد و اختلاف دچار گردید. اما نسبت به حدیث شیعه، تا آن جا که به عهد صادقین علیهم السلام مربوط می گردد، این احادیث در شرایط استتار و تقیه صادر گردید و در پنهانی مورد تدوین و نشر قرار گرفت. چنان که قرائن این مطلب به طور مفصل در دوره دوم از نظر گذشت. اما در عین حال پس از رفع شرایط استتار، نشر علنی حدیث و بالاخره هجوم غلات به حریم مذهب، موارد فراوانی از جعل و تحریف به روایات شیعه راه یافت و همین مطلب موجب گردید تا حقایق زیادی در مسائل مذهبی بر شیعیان مشتبه گردد. در این مورد علاوه بر مطالب دوره های دوم و سوم این تحقیق بنگرید به: کتاب آقای بهبودی، معرفه الحدیث، ص ۴۱ الی ۴۵ و نیز همان مؤلف، صحیح الکافی، مقدمه عربی، ص ۵ - ۱۱.

۲- ۲). کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸. [۱]

معیارها جز تعداد کمی از روایات صحیح را مشخص نمی سازد. از این رو وی در شناخت روایات صحیح به معیار دیگری روی آورد که عبارت از معیار «تسلیم و رضا» بود به این معنی که در برخورد به دو روایت متعارض که هر دو از نظر سند و سایر قرائن، صحیح باشند از باب تسلیم در مقابل فرامین خداوندی عمل به یکی را اختیار نموده و از عمل به دیگری خودداری ورزد. لکن کاربرد این معیار چیزی جز مقایسه روایات با دیدگاه اعتقادی و بینش فقهی کلینی نبود. زیرا چنان که گفتیم او در مقام رفع تناقض از حدیث شیعه به تألیف جامع مذهبی خود روی آورد و بدیهی است پس از درج روایات موافق با دیدگاه و فتاوی خود، از درج و روایات مخالف، خودداری نماید (۱). به عقیده یکی از نویسندگان وجود این حقیقت درباره کتاب کلینی موجب گردید تا علی رغم تمجید و تحسینی که از کار کلینی به عمل آمد در عین حال کتاب او از هر جهت مورد قبول و پذیرش دانشمندان پس از وی قرار نگیرد و آنان را از مراجعه به سایر مآخذ و منابع بی نیاز نسازد به همین سبب پس از تألیف این کتاب باز هم فقها با اعمال ضوابط علمی و فنی به بحث و تحقیق در احادیث کافی پرداختند (۲) و با نقد و بررسی بعضی از روایات آن، به تألیف جوامع دیگر روی آوردند چنانچه شواهد آن در معرفی دیگر کتب اربعه از نظر خواهد گذشت.

ملاحظات چند درباره سیره کلینی:

چنان که می دانیم کتاب کافی در بین کتب اربعه از حیث اشمال بر فقهیات و عقاید منحصر به فرد است. و مؤلف دانشمند آن موفق شده است تا با جمع آوری روایات در هر باب، اثری بدیع و کم نظیر تقدیم شیعیان سازد. از این رو با توجه به جامعیت کتاب از نظر احادیث و حسن ترتیب و تنظیم آن از سوی مؤلف، این کتاب پس از پیدایش، ثنا و ستایش های فراوانی را برانگیخت. از جمله شیخ مفید که با کلینی قریب العهد بوده است درباره کتاب می نویسد: «... الکافی وهو من اجل کتب الشیعه واكثرها

ص: ۴۳۸

۱-۱). زندگی نامه کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۹ [۱] به نقل از نهاییه الدراییه.

۲-۲). بهبودی، محمد باقر، گزیده کافی، ج ۱، ص ۲۰.

فائده. . .» (۱) یعنی: «کافی از بزرگ ترین و پر فایده ترین کتب شیعه - در حدیث - می باشد». به همین ترتیب بسیاری از دانشمندان، مرحوم کلینی را از حیث ضبط و اتقان مورد ستایش قرار داده و جامع مذهبی وی را از زمان تألیف کتابی بی نظیر یا کم نظیر توصیف کرده اند. (۲) اما در عین حال ملاحظه روایات کتاب، عامل مطمئنی است که می تواند محسنات و کاستی های کتاب را دقیقاً روشن ساخته و سیره مؤلف را از هر جهت مشخص نماید.

الف - بحثی در سند روایات:

در مورد سند روایات کتاب، کلینی بر خلاف شیخ صدوق و شیخ طوسی از طریقه اختصار سند استفاده نکرده است. بلکه سیره او در زمینه سند، درج آن به صورت کامل می باشد. ملاحظه اسناد روایات نشان می دهد که وی در بسیاری از موارد روایات کتاب را مستقیماً به نقل از مشایخ خود آورده است. اما در مواردی که با مراجعه به کتب و اصول اولیه به نقل روایت می پردازد، سند کتاب را به توسط مشایخ اجازه درج کرده است. (۳) از این رو روایات کتاب جز در موارد بسیار نادر، مزین به سلسله سندی است که واسطه های بین او تا معصوم را به طور کامل نشان می دهد. (۴) سند کامل در روایات کافی در جای خود از محسنات این کتاب می باشد، اما معهدا در اسناد روایات مسائل چندی وجود دارد که در این جا به آنها اشاره می گردد:

۱. وجود سند به صورت «معنعن» :

سند روایات کافی به صورت معنعن است، یعنی حلقه های سند با لفظ «عن» به یکدیگر مربوط شده اند. در این گونه اسناد وجه تحمل واسطه های سند معمولاً پوشیده می ماند. در این زمینه باید گفت چنان که در بخش سوم ملاحظه کردیم تحمل حدیث خود انواع و اقسامی دارد که بالاترین نوع آن سماع در محضر شیخ و

ص: ۴۳۹

۱-۱) . کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۹، [۱] به نقل از تصحیح الاعتقاد.

۲-۲) . نوری میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲: «فی شرح حال کتاب الکافی»، الکافی، ج ۱، ص ۲۶: «[۲] الثناء علیه» .

۳-۳) . بهبودی، گزیده من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹.

۴-۴) . کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۸ [۳] تحت عنوان: مزینه.

پایین ترین آن وجاده است به طوری که بعضی از دانشمندان نقل روایت یا عمل به روایت را به صرف وجاده ای بودن آن منع کرده اند. (۱) به همین جهت از نظر دانشمندان، نوع تحمل حدیث، میزانی در ارزش گذاری آن حدیث به شمار رفته و کتمان عمدی وجه تحمل، نوعی تدلیس و تزویر به شمار می رود (۲) که علمای خبیر و با بصیرت همواره از آن پرهیز داشته اند. (۳) البته نسبت به شخص ابوجعفر کلینی که همگان او را به وثاقت و امانت علمی ستوده اند نقل روایت به صورت «معنعن» تفسیری جز اختصار سند ندارد، به ویژه اگر در نظر گیریم که جامع او حاوی ۱۶۱۹۹ حدیث بوده و روایات کتاب به تنهایی از مجموع روایات صحاح سته اهل سنت بیشتر است. (۴) و طبعاً ذکر کیفیت تحمل واسطه های سند، حجم کتاب را بیش از پیش افزایش می داده است. اما در عین حال نقل روایات به صورت «معنعن» راه را بر محققان در تمیز طرق ضعیف از طرق قوی می بندد. (۵)

۲. ارسال و تعلیق در سند پاره ای از روایات:

چنان که گذشت، کلینی در نقل روایات، ملتزم به درج سند به صورت کامل بوده است.

او در مواردی که چند روایت از سند مشترکی برخوردار است، معمولاً روایت اول را با سند کامل ذکر نموده و در نقل روایات بعد، به تعبیر «وبهذا الاسناد» بسنده می نماید. (۶)

ص: ۴۴۰

۱-۱) . شهید ثانی، الدرایه، ص ۱۰۹ که می نویسد: «ولا خلاف بینهم فی منع الروایه بها. . .» تا آن جا که: «ولو اقترنت الوجاده بالاجازه. . . فلا اشکال فی جواز الروایه والعمل. . .» ، قاسمی، قواعد الحدیث، ص ۲۰۴، از قول نووی.

۲-۲) . بهبودی، معرفه الحدیث، ص ۷۳: التساهل والتدلیس.

۳-۳) . همان مأخذ و همان صفحه، ضمناً به عقیده شهید ثانی از نظر برخی از دانشمندان شیعه حدیث معنعن از نظر سندی در حکم مرسل و منقطع بوده، مگر آن که امکان ملاقات بین راویان و مرویان موجود و نسبت به اتصال سند اطمینان حاصل شود بنگرید به الدرایه، ص ۳۱.

۴-۴) . الکافی، ج ۱، ص ۲۸، از زندگی نامه مؤلف.

۵-۵) . به عنوان مثال شیخ طوسی در کتاب عده الاصول می نویسد: اگر یکی از دو راوی حدیثی را بر مبنای سماع و قرائت و راوی دیگر بر مبنای اجازه روایت کند روایت سامع بر روایت مستجیز مقدم خواهد بود مگر آن که اصل معروف یا مصنف مشهوری از طریق اجازه روایت شود که در این صورت وجهی برای ترجیح باقی نمی ماند (عده الاصول، ج ۱، ص ۳۸۵).

۶-۶) . کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۴۸.

معهدنا علی رغم التزام وی به نقل کامل سند در مواردی نیز در سند روایات، قطع، ارسال و یا تعلیق به چشم می خورد، که البته این موارد در مجموع کتاب رقمی محدود است، مثلاً در روایتی آمده است: «محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد، عن زکریا بن عمران القمی، عن هارون بن الجهم، عن رجل من أصحاب ابی عبدالله لم احفظ اسمه قال: سمعت ابا عبدالله يقول (۱) . . .» و در روایتی دیگر سند به صورت زیر دیده می شود: «الحسين بن محمد عن المعلی بن محمد عن بعض اصحابه عن ابی بصیر قال» (۲) این گونه روایات در معیار متأخرین از جمله روایات ضعیف به حساب می آید، (۳) اما مرحوم کلینی با وثوق به صدور این روایات از معصوم علیه السلام، به درج آنها اقدام کرده است، چنان که در باب میراث «پسر برادر و جد» پس از ذکر روایتی که در سند آن «ارسال» وجود دارد می نویسد: «هذا قد روی وهی اخبار صحیحه» (۴) یعنی: «چنین حکمی از امام علیه السلام روایت شده و از جمله اخبار صحیح می باشد» و می دانیم که در عرف و عادت متقدمان، صرف وثوق به صدور یک روایت از معصوم علیه السلام، در صحت آن روایت کفایت می نموده است. (۵)

۳. مشترکات در اسناد روایات:

مسئله دیگری که در سند بعضی از روایات کافی جلب نظر می کند، مسئله وجود مشترکات است. (۶) برخی از مشترکات با مقایسه صدر و ذیل دیگر (اسناد) روایات یا استفاده از قرائن موجود در کتب رجال و حدیث قابل شناسایی است اما در پاره ای

ص: ۴۴۱

-
- ۱-۱. همین مأخذ، ج ۱، ص ۲۳۰.
 - ۲-۲. همین مأخذ، ج ۱، ص ۴۷۴ و نیز در ص ۱۲۰ همین جلد می نویسد: «علی بن محمد مرسلأ عن ابی الحسن الرضا. . .».
 - ۳-۳. موسوی غریقی، قواعد الحدیث، ص ۱۹، به نقل از وافی.
 - ۴-۴. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۱۵. [۱]
 - ۵-۵. موسوی غریقی، قواعد الحدیث، ص ۱۰.
 - ۶-۶. مشترک عبارت از حدیثی است که یکی از رجال آن بین ثقه و غیر ثقه مشترک باشد که تمیز آن احتیاج مبرمی به علم رجال دارد و خود یکی از شعب مهم آن علم (رجال) است. شانه چی، کاظم، علم الحدیث، ص ۱۵۸.

دیگر وجود قراین نیز نمی تواند در تمیز مشترکات مفید واقع شود. به عنوان یک نمونه در سند: «محمد بن أحمد عن شاذان بن خلیل عن یونس عن حماد عن حسین» به قرینه آن که نجاشی در ترجمه حسین بن مختار می نویسد: «له کتاب یروی عنه حماد بن عیسی» (۱) می توان نتیجه گرفت که منظور از حسین در این سند، حسین بن مختار قلانسی و منظور از حماد، حماد بن عیسی جهنی است. (۲) در صورتی که در همین سند مصادیق «محمد» و «أحمد» روشن نیست و در یک احتمال می توان مصادیق این دو نفر را «محمد بن یحیی» و «احمد بن محمد بن عیسی» دانست. به این ترتیب در مورد اسناد روایات کافی باید گفت: در این کتاب مشترکات زیادی وجود دارد که تمیز برخی به راحتی امکان پذیر بوده و بعضی دیگر، به سختی قابل امتیاز می باشد. از جمله مشترکات این کتاب می توان از: احمد بن محمد، ابن سنان، حماد، ابن محبوب، ابن فضال و محمد بن اسماعیل نام برد. به عنوان مثال با مطالعه و مقایسه اسناد روایات روشن می شود هر گاه سند به صورت: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن ابن محبوب» آمده است منظور از «احمد بن محمد»، احمد بن محمد بن عیسی می باشد (۳). در صورتی که در مواردی که سند به صورت: «عده من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عثمان بن عیسی» درج شده است، مقصود از «احمد بن محمد»، احمد بن محمد بن خالد برقی می باشد، (۴) به عنوان یک نمونه دیگر از مشترکات کافی صاحب منتقی الجمان می نویسد: «در سند بسیاری از روایات کافی آمده است: «محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان. . .» سپس می افزاید وضع محمد بن اسماعیل نامعلوم است زیرا این اسم بین هفت نفر مشترک می باشد که عبارتند از: محمد بن اسماعیل بزیع، محمد بن اسماعیل برمکی، محمد بن اسماعیل زعفرانی که این سه نفر توثیق شده اند، اما چهار نفر دیگر یعنی: محمد بن اسماعیل بن جعفری، محمد بن اسماعیل صیمری قمی، محمد بن اسماعیل کنانی و محمد بن اسماعیل بلخی همگی مجهول الحال هستند. صاحب منتقی الجمان پس از رد احتمال هر یک از سه نفر اول در سندهای کافی نتیجه می گیرد که مصداق «محمد بن اسماعیل» در اسناد روایات

ص: ۴۴۲

۱-۱) . نجاشی، رجال، به رقم ۱۲۳.

۲-۲) . بحر العلوم، سید مهدی، رجال، ج ۴، ص ۱۳۰.

۳-۳) . بنگرید به کافی، ج ۷، ص ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۴۳ و . . .

۴-۴) . کافی، ج ۷، ص ۳۲۳، ۲۳۸، ۲۷۵ و . . .

یکی از چهار نفر بعد یا احتمالاً محمّد بن اسماعیل نیشابوری مشهور به بندقی یا بندفر می باشد. اما شخص اخیر نیز به نوبه خود مجهول الحال است. (۱)

مطلب دیگر که در همین زمینه باید متذکر شد آن است که در بعضی از موارد مرحوم کلینی به جای نقل روایت از طریق مشایخ حدیثی، مستقیماً به کتب حدیثی مراجعه کرده و از آنها نقل روایت می کند. در این گونه موارد کلینی برخلاف سیره شیخ طوسی، اسناد کتب مورد استفاده را در صدر روایات خود درج کرده است تا این روایات به عارضه ارسال دچار نگردد. از این رو سند بسیاری از روایات کافی معرف سلسله ای از مشایخ اجازه است تا مشایخ حدیثی و از جمله اساتید کلینی به همین ترتیب در سند پاره ای از روایات کافی اشکال سند مربوط به ضعف مشایخ اجازه است تا ضعف راویان و مشایخ حدیث. اما در اسناد روایات، راهی به تمیز این دو مقوله از یکدیگر وجود ندارد. آقای بهبودی در این مورد می نویسد: «آن جا که کلینی می گوید: «عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن الحسن بن محبوب» مشخص نیست که او روایت حسن بن محبوب را از کتاب سهل استخراج می کند یا این که سهل جزء راویان ضعیف است یا آن که با واسطه سهل بن زیاد، روایت را از مشیخه حسن بن محبوب استخراج کرده است (مشیخه حسن بن محبوب از منابع معتبر حدیثی بوده و

ص: ۴۴۳

۱- ۱). منتقی الجمان، ج ۱، ص ۴۳ الی ص ۴۵، ناگفته نماند که در قسمت مشایخ کلینی از شخصی به نام محمّد بن اسماعیل نیشابوری ملقب به بندفر یاد نمودیم. این شخص چنان که گذشت به عقیده صاحب منتقی الجمان مجهول الحال است. چرا که قرآینی که از این شخص در رجال کشی و فهرست طوسی موجود است معرف دقیق نسبت به شخصیت او نیست از این رو حسن بن زین الدین به صرف کثرت روایت کلینی از وی، حدیث وی را در ردیف حدیث حسن برآورد کرده است. میرداماد در کتاب الرواشح السماویه ص ۷۰ الی ۷۴ [۱] ضمن بحث مفصل درباره این شخص او را توثیق کرده است. و آیت الله خویی نیز در ترجمه محمّد بن اسماعیل مکنی به ابو الحسن، ضمن رد احتمالات گوناگون ثابت می کند که «محمّد بن اسماعیل» به عنوان راوی آثار فضل بن شاذان و یکی از مشایخ کلینی، کسی جز محمّد بن اسماعیل نیشابوری مشهور به بندفر نمی باشد و وی نیز از موثقان است، اما نه به این دلیل که کلینی از او روایات فراوانی نقل کرده، بلکه به این خاطر که وی در اسناد روایات کامل الزیارات قرار گرفته و ابن قولویه نیز در یک توثیق عمومی مشایخ روایات این کتاب را توثیق کرده است. ضمناً آیت الله خویی این توثیق عمومی را از ابن قولویه پذیرفته است در این مورد بنگرید به معجم رجال الحدیث، مجلدات ۱، ص ۵۰ و ۱۵، ص ۹۰.

حسن بن محبوب جزء موثقان است) به همین ترتیب وقتی کلینی می گوید: «علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن ابن ابی عمیر». نمی دانیم که آیا حدیث را از کتب استاد خود علی بن ابراهیم استخراج کرده یا از نوادر ابراهیم بن هاشم یا از نوادر محمد بن ابی عمیر اخذ نموده است. ضمناً در صورتی که حدیث مستخرج از نوادر محمد بن ابی عمیر باشد، باید توجه داشت که نوادر او دارای نسخ متعدد بوده و معلوم نیست کدام نسخه در اختیار کلینی قرار داشته است. گرچه وقتی که در سند روایت می گوید:

«عده من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی» به یقین می توان گفت که او روایت را از کتب احمد بن محمد بن عیسی برگرفته و این شخص از موثقان بوده است. (۱)

۴. وجود «ضعفاء» در سند روایات:

مطلب دیگر در سند بعضی از روایات کافی وجود اشخاص ضعیف و غیر موثق است و مطالعه رجالی سندهای این گونه روایات نشان می دهد که شمار قابل توجهی از رجال کافی از دیدگاه علمای رجال از جمله: کشی، نجاشی، و شیخ طوسی مورد تضعیف قرار گرفته اند. دانشمند معاصر هاشم معروف حسنی در کتاب دراسات فی الحدیث والمحدثین به ذکر چهل و یک نفر از رجال ضعیف و بد نام کافی مبادرت کرده است (۲) و از ملاحظه ترجمه این عده روشن می گردد که اکثر آنان در شمار غلات قرار داشته و یا به کذب، تخلیط، سوء حافظه و دیگر مشکلات اعتقادی و یا اخلاقی مبتلا

ص: ۴۴۴

۱-۱). بهبودی، گزیده من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹، ضمناً باید توجه داشت که اهمیت گفته استاد بهبودی در این نکته است که در صورتی که مرحوم کلینی همانند شیخ طوسی و شیخ صدوق حدیث را مستقیماً با نام کسی که صاحب کتاب بوده، پیوند زده و سپس به درج مشیخه ای همت می گماشت، در این صورت ضعف طریق یا ضعف مشایخ اجازه به نفس حدیث تسری پیدا نمی کرد. البته در این مورد بین رجالیون اختلاف نظر وجود دارد. آیت الله خویی در معجم الرجال معتقد است که در تضعیف یک روایت تفاوتی بین ضعف راویان و مشایخ حدیثی با ضعف طریق یا ضعف مشایخ اجازه وجود ندارد (معجم الرجال، ج ۱، ص ۸۲) [۱] اما عده دیگری از دانشمندان از جمله آقای بهبودی معتقدند که ضعف طریق قابل سرایت به اصول اولیه نیست. از این رو می توان این گونه روایات را در شمار روایات صحیح قلمداد نمود (گزیده من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۴) و به نظر می رسد این عقیده از صحت بیشتری برخوردار است به شرطی که بتوان نسبت به مصونیت نسخه های مورد استفاده از زیاده و نقصان اطمینان حاصل نمود.

۲-۲). همین کتاب، ص ۱۹۲ الی ۲۰۱.

بوده اند، اما چنان که گذشت با توجه به آن که کلینی در ملاک صحت روایات، تابع سیره قدما بوده، از این رو وی در نقل روایت از این عده، محذوری نداشته است. اما محدثان پس از کلینی که معیارشان با معیار این دانشمند متفاوت بوده و یا نسبت به قراین مورد نظر کلینی در صحت اخبار بی اطلاع بوده اند، طبعاً و جهی بر تصحیح این روایات در پیش روی خود ندیده و بعضاً به انتقاد و خرده گیری از کلینی به پا خاسته اند. از این رو در مطالعه کتب من لا یحضره الفقیه و تهذیب الاحکام نیز که به فاصله کوتاهی پس از کتاب کلینی تألیف شده موارد گوناگونی یافت می شود که شیخ صدوق و شیخ طوسی پس از ذکر روایاتی از کتاب کافی به نقد و بررسی آن و احیاناً مناقشه با مرحوم کلینی برخاسته اند. (۱)

۵. بررسی مصادیق عده کلینی در «عده من أصحابنا» :

مراد از عده در «عده من أصحابنا» عده ای از مشایخ کلینی یا مشایخ اجازه می باشند. که کلینی از باب اختصار سند از درج آنان خودداری ورزیده است. به این دلیل که وی در نخستین روایت خود از قسمت اصول کافی می نویسد: «حدثنی عده من أصحابنا منهم محمد بن یحیی العطار. . .» و می دانیم که محمد بن یحیی از جمله مشایخ کلینی بوده است.

نجاشی متذکر می شود که ابو جعفر کلینی گفته است: «هرجا در کتاب من آمده است: «عده من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی»، این عده عبارت از محمد بن یحیی و علی بن موسی الکمیدانی و داود بن کوره قمی و احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم بن هاشم می باشند». (۲) پس از نجاشی، علامه حلی نیز از قول کلینی متذکر شده است: «و هر کجا که گفته ام: «عده من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقی» این عده عبارت از علی بن ابراهیم قمی، علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه و احمد بن

ص: ۴۴۵

۱- ۱) . برخی از نمونه ها را بنگرید در کتاب: معجم رجال الحدیث، از ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۲۶ الی ۳۴ ضمناً به عقیده این دانشمند، شیخ مفید نیز در رساله عدویه خود تعدادی از روایات کافی را مورد نقد و اعتراض قرار داده، و آنها را مصداق احادیث شاذ دانسته است. همان مأخذ، ص ۳۱.

۲- ۲) . نجاشی، رجال، به رقم ۱۰۲۶.

عبدالله بن امیه و علی بن الحسن هستند چنان که هر کجا نیز آورده ام: «عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد» این عده عبارت از علی بن محمد بن علان، محمد بن ابی عبدالله، محمد ابن الحسن (بن فروخ صفار) و محمد بن عقیل کلینی خواهند بود». (۱)

به طوری که شیخ حر عاملی در خاتمه وسائل الشیعه آورده است کلینی در کتاب عتق کافی نیز تعدادی از مصادیق «عده» را روشن کرده است. (۲) اما باید گفت این مطلب چنان که شیخ حر عاملی تذکر داده است در بعضی از نسخ، (از جمله چاپ های کنونی کافی) وجود ندارد از این رو احتمال می رود در این موارد بعضی از کاتبان و نسخه پردازان کافی، گرفتار خلط حاشیه با متن شده اند، تا این که کلینی به درج مصادیق عده مبادرت کرده باشد. ضمناً به گفته هاشم معروف: «در مورد سیزده روایت از روایات کافی مصادیق «عده» مشخص نشده است و چنان که محدث نوری در خاتمه مستدرک الوسائل آورده است، نه کلینی و نه محدثان پس از وی به مصادیق عده در این روایات اشاره ای نکرده اند» (۳) اما به احتمال زیاد باید گفت در این روایات تعبیر «عده» در صدر سند قرار ندارد بلکه این در وسط اسناد کافی به چشم می خورد که از اول کتاب حسن بن سماعه به کتاب کافی منتقل شده است و در واقع سند این روایات به صورت زیر است: «الحسن بن محمد بن سماعه عن عده من أصحابنا عن...» لذا عده در «عده من أصحابنا» به مشایخ حسن بن سماعه مربوط است تا مشایخ کلینی. نکته دیگر آن که: روایاتی که در صدر سند آنها عبارت: «عده من أصحابنا» وجود دارد معمولاً به توسط یکی از این سه نفر یعنی احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن محمد بن خالد و سهل بن زیاد، وارد شده است. در این موارد مراد از «عده» روشن است. گر چه هر وقت در سند روایت «احمد بن محمد» به صورت مطلق آمده باشد، آن نام بین احمد بن محمد بن عیسی و احمد بن محمد بن خالد برقی مشترک بوده و این دو نفر از نظر وثاقت در یک درجه قرار ندارند. (۴)

ص: ۴۴۶

۱-۱. علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۷۲، [۱] فایده سوم.

۲-۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۴.

۳-۳. هاشم معروف، دراسات فی الحدیث والمحدثین، ص ۱۴۱ به نقل از فایده چهارم مستدرک الوسائل، ج ۳.

۴-۴. نجاشی، رجال، به رقم های ۱۸۲ و ۱۹۸.

اما چرا کلینی در سند بعضی از روایات، حدیث را به نقل از «عده من أصحابنا» درج نموده و آنها را مشخص نکرده است؟ در جواب باید گفت: این مطلب علاوه بر اختصار سند دلیل دیگری نیز دارد و آن این که بسیاری از مصادیق «عده» اصطلاحاً از مشایخ اجازه بوده اند تا شیخ و استاد حدیث. از این رو به عقیده کلینی ذکر یا عدم ذکر اسامی آنان دخلی در صحت یا سقم روایت نداشته است. به عبارت دیگر اگر چه کلینی در نقل روایت ملتزم به درج سند به صورت متصل بوده است، اما در عین حال در اعتقاد به صحت یک روایت، به صحت و اصالت متن توجه بیشتری قایل بوده است تا شخصیت راوی حدیث. به همین خاطر علاوه بر وجود راویان ضعیف در اسناد روایات - که قبلاً گذشت - در بین مصادیق «عده» ای که نجاشی از آن یاد می کند نیز دو نفر مجهول الحال وجود دارد و این دو عبارت از داود بن کوره قمی و علی بن موسی کمیدانی هستند.

ب - بحثی در متن روایات:

چنان که گفتیم یکی از معیارهای کلینی در انتخاب روایات کافی «معیار تسلیم و رضا» بوده است. کلینی استفاده از این معیار را مستند به نظر معصومان علیهم السلام نموده آن جا که فرموده اند: «بایما اخذتم من باب التسلیم وسعکم» اما در مورد این معیار باید گفت:

این حدیث خود فاقد سند بوده و کلینی در باب «اختلاف الحدیث» از کتاب اصول متن آن را به صورت: «وفی روایه اخری بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک» درج کرده است. (۱)

اما با فرض صحت این حدیث - چنان که قبلاً گذشت - مرحوم کلینی در بین روایات متعارض، حدیثی را برگزیده که با بینش فقهی و اعتقادی او متناسب بوده است. چنان که سیره شیخ صدوق نیز در کتاب من لا یحضره الفقیه به همین گونه بوده است. از این رو کتاب های این دو دانشمند کم تر احادیث اختلافی را در خود جمع کرده است. این نکته که در جای خود از محسنات کتاب کافی بوده و بخشی از فلسفه

ص: ۴۴۷

۱- ۱). کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۶. [۱]

پیدایش کتاب را توجیه می‌کند، به سهم خود از عوامل نقد کتاب نیز به شمار می‌آید، زیرا از دیدگاه محدثانی که پس از کلینی ظهور کرده و در پاره‌ای از احکام و فتاوا با وی موافق نبوده‌اند نقل احادیث متعارض با روایات کافی ارجحیت یافته است. از این رو شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه پس از ذکر روایتی در باب «الرجلان یوصی الیهما فینفرد...» که از طریق محمد بن یعقوب کلینی درج کرده است، می‌نویسد: «من به این حدیث فتوی نمی‌دهم بلکه به روایتی فتوی می‌دهم که با خط امام حسن بن علی علیه السلام نزد من موجود است». (۱) به همین ترتیب شیخ طوسی در کتاب های تهذیب و استبصار پس از ذکر پاره‌ای از احادیث عددیه، نظری کاملاً مغایر با نظر کلینی، ارائه داده است. به این صورت که این دانشمند با انتقاد در متن و سند این روایات، روایات مخالف آن را ارجح نهاده و عملاً به آن فتوی می‌دهد. (۲) بعضی از دانشمندان شیعه کوشیده‌اند، با استفاده از مقدمه‌ای که کلینی در ابتدای کتاب خود آورده است صحت همه روایات کافی را نتیجه بگیرند. از جمله این بزرگان شیخ حر عاملی است که در فایده ششم از خاتمه کتاب «وسائل الشیعه» ابتدا قسمتی از مقدمه کلینی را نقل کرده و سپس با استفاده از آن به ذکر چهار دلیل در اثبات صحت روایات کافی اقدام کرده است. مهم‌ترین دلیل این دانشمند، یادآوری و ذکر سیره متقدمان است که مطابق آن تا به صحت یک روایت مطمئن نمی‌گشتند، هرگز به درج آن در جوامع حدیثی اقدام نمی‌کردند مضافاً که کلینی از روی خیرخواهی و جهت زدودن حیرت عمومی به

ص: ۴۴۸

(۱-۱). من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۵۱.

(۲-۲). شیخ طوسی، تهذیب، ج ۴، ص ۱۶۹ الی ۱۷۴؛ استبصار، ج ۲، ص ۶۵ الی ۷۱، باید توجه داشت که منظور از احادیث عددیه، احادیثی است که مطابق آن مبنای حلول ماه از جمله ماه رمضان، ماه شوال، شمارش ایام این ماه‌ها است نه رؤیت و مشاهده هلال. مثلاً در یکی از این احادیث آمده است که ماه شعبان هرگز سی روزه نیست و ماه رمضان نیز هرگز از سی روز کمتر نمی‌باشد. در بین محدثان ثلاثه، کلینی بدون هیچ‌گونه اظهار نظر یا نقد و بررسی به نقل این احادیث پرداخته است. شیخ صدوق ناقل این احادیث بوده و شدیداً از آن جانبداری می‌کند در صورتی که شیخ طوسی پس از نقل آنها، به طور مشروح و مستدل به نقد آنها می‌پردازد. در این مورد بنگرید به کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۷۸۴؛ [۱] شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۱۱؛ و شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۶۹ الی ۱۷۴.

تألیف کتاب خود مبادرت ورزید. (۱) اما در مقابل گروه دیگری از دانشمندان معتقدند:

اتفاقاً از همین مقدمه برمی آید که کلینی خود نیز قایل به صحت همه روایات کافی نبوده است و گرنه ضرورتی در استفاده از معیار «شهرت حدیثی» یا عمل اختیاری به یکی از دو حدیث متعارض به وجود نمی آمد. در این مورد آیت الله خویی می نویسد:

«این مطلب که کلینی با استفاده از روایت امامان علیهم السلام به معیار شهرت حدیثی اشاره می کند، این خود قرینه ای است که کلینی خود به قطعی الصدور بودن همه روایاتش معتقد نبوده است و گرنه زمینه ای جهت استشهاد به یک روایت - در لزوم مراجعه به یکی از دو روایت متعارض - باقی نمی ماند. زیرا استشهاد به یک حدیث با جزم به صدور دو روایت (مخالف) از معصوم علیه السلام قابل جمع نیست. می دانیم که شهرت یکی از عوامل مرجح در تمیز روایت صادر شده از روایت جعلی و غیر صادر می باشد. اما با جزم به صدور دو روایت از معصوم، مجالی بر ترجیح یکی بر دیگری باقی نمی ماند.

(۲)

اما در مورد استفاده کلینی از سیره متقدمان باید گفت: این مطلب گرچه در جای خود مطلب صحیحی به نظر می رسد اما در عین حال نسبت به متأخرین که احاطه ای بر قراین موجود در عصر کلینی ندارند، مسئله را حل نمی کند، بنابر این یا باید هم چون اخباریون نسبت به عقاید و منتخبات کلینی تعبد ورزیده شود و یا سیره تحقیق و بررسی، مطابق معیارهای جدید دنبال گردد، اما چنان که می دانیم از اواخر قرن هفتم و با ظهور احمد بن موسی بن طاوس (متوفی ۶۷۳) گرایش جدیدی در تنویر حدیث در بین دانشمندان شیعه پدید آمد. و آنان با تقلید از محدثان اهل سنت، حدیث را به اقسام پنجگانه صحیح، حسن، موثق، قوی و ضعیف تقسیم نمودند و در این تقسیم بندی، در تشخیص حدیث صحیح، توجه به سند در مقایسه با متن، در اولویت قرار گرفت. (۳)

از دیدگاه متأخران که بگذریم، حتی بنا به معیار دانشمندان متقدم نیز تعدادی از

ص: ۴۴۹

۱-۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۶۴ و ۶۵.

۲-۲. خویی، آیت الله، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۲۶.

۳-۳. شهید ثانی، درایه، ص ۱۹؛ ابن زین الدین، حسن، المنتقی الجمان، ج ۱، ص ۴.

روایات کافی غیر قابل توجه است، زیرا این روایات با متن قرآن در تناقض بوده و سنجدین روایات با قرآن، سیره مشترک شیعه و سنی می باشد.

در قسمت اصول کافی روایاتی وجود دارد که متضمن غلو در مقام امامان شیعه و وقوع تحریف در قرآن کریم است. (۱) علاوه بر آن در کتاب «حجت» روایاتی به چشم می خورد که با استفاده از آنها تعداد امامان شیعه، سیزده نفر نتیجه گیری می شود. (۲)

نمونه ای از این روایات را دانشمند معاصر هاشم معروف حسنی در کتاب های دراسات فی الحدیث والمحدثین و الموضوعات فی الآثار والایخبار گردآوری کرده است (۳) و تأمل در آنها نشان می دهد که این گونه روایات به دلیل تضاد با محکومات عقاید شیعه نمی تواند از صحت برخوردار باشد. ضمن آن که راویان این روایات اکثراً از غلات و کذابان می باشند و باید اضافه کرد که وجود برخی از روایات ضعیف یا جعلی سبب شده است تا برخی از منتقدان از راه غرض ورزی یا ناآگاهی شخصیت کلینی را مورد تهاجم قرار داده و کل روایات کافی را مورد تخطئه قرار دهند. (۴) غافل از آن که در هر کتاب عظیم حدیثی و یا جامع مذهبی - که حتی به عنوان «صحیح» فراهم شده باشد - ورود تعدادی روایت ضعیف یا جعلی امری طبیعی است. این حقیقتی است که در جای خود بسیاری از محققان شیعه و اهل سنت آن را مورد بررسی و اعتراف قرار داده اند. (۵)

بازشناسی احادیث صحیح در «کافی»

چنان که گذشت از اواخر قرن هفتم، گرایش جدیدی در تقسیم احادیث به انواع صحیح، حسن، موثق، ضعیف و قوی در میان دانشمندان شیعه به وجود آمده و مطابق

ص: ۴۵۰

۱-۱) . بنگرید به کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶۵، ج ۲، ص ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۳، [۱] ۶۳۱.

۲-۲) . همان مأخذ، در ۵۲۵: «ما جاء فی الاثنی عشر» .

۳-۳) . هاشم معروف، دراسات فی الحدیث والمحدثین، ص ۳۰۸ و ۳۴۵ و نیز همین نویسنده، الموضوعات فی الآثار والایخبار، بیروت، دار التعارف، ص ۲۳۴.

۴-۴) . بنگرید به کتاب یوسف مکی، سید حسین، عقیده الشیعه فی الامام الصادق، که در آن به طور مفصل انتقادات محمّد ابوزهره را در این زمینه، بررسی و نقد کرده است از جمله ص ۱۴۲.

۵-۵) . بنگرید به کتاب های محمّد صادق نجمی، سیری در صحیحین؛ و محمود ابوریه، اضواء علی السنه المحمديه.

آن شناسایی هایی در آمار نمودن احادیث صحیح صورت گرفت. آقای بهبودی در زمینه تاریخچه این تلاش ها می نویسد: «در قرن دهم شیخ اجل زین الدین عاملی معروف به شهید ثانی با توجه به همین سیره جدید (سیره متأخرین) اسناد احادیث کافی را مورد بررسی قرار داد و سپس اعلام کرد کتاب کافی ۵۰۷۲ حدیث صحیح، ۱۴۴ حدیث حسن، ۱۱۱۸ حدیث موثق، ۳۰۲ حدیث قوی، و بالاخره ۹۴۸۵ حدیث ضعیف دارد. این برآورد علمی مورد قبول و پذیرش سایرین قرار گرفت و تاکنون کتاب های فقهی ما منت پذیر زحمات این استاد بزرگ می باشد. (۱) بنا به ادامه توضیحات آقای بهبودی: «در اوایل قرن یازدهم فرزند شهید ثانی جمال الدین ابو منصور حسن بن زین الدین مشهور به صاحب معالم دست به کار تازه ای زد که تا آن زمان در مذهب تشیع بی سابقه بود وی احادیث صحاح شیعه را از کتب اربعه استخراج کرد و در کتابی جداگانه به رشته تألیف کشید و با نام منتقی الجمان فی احادیث الصحاح و الحسان به عالم تشیع تقدیم نمود». (۲) لکن از آن جا که معیار صاحب معالم در تعیین احادیث صحیح با دیگر دانشمندان تفاوت داشته و خصوصاً او در تزکیه راوی بر خلاف دیگر رجالیون به شهادت یک عادل بسنده نمی کرد، (۳) از این رو در نظر وی احادیث صحیح به حداقل ممکن کاهش یافت به طوری که وی در مجموع یک هزار و پانصد روایت از مجموع احادیث کافی را به عنوان احادیث صحیح برآورد نمود ضمناً باید گفت گر چه صاحب منتقی الجمان موفق به تکمیل کار خود نگشت اما در مجموع اثر وی مورد تقدیر و تحسین فقهای بعد از وی قرار گرفت به طوری که دانشمندان بزرگی مانند میرداماد، علامه مجلسی، شیخ حر عاملی و ملا صالح مازندرانی از این اثر نفیس برخوردار شدند چنان که در عصر حاضر نیز این کتاب به فرمان آیت الله بروجردی به زیور طبع مزین گشت. (۴) از دیگر کسانی که

ص: ۴۵۱

-
- ۱-۱. بهبودی، گزیده کافی، ج ۱، ص ۲۱؛ بحر العلوم، محمد مهدی، رجال، ج ۳، ص ۳۳۱؛ آغا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۴۵.
- ۲-۲. بهبودی، گزیده کافی، ج ۱، ص ۲۲.
- ۳-۳. منتقی الجمان، ج ۱، ص ۱۶.
- ۴-۴. بهبودی، گزیده کافی، ج ۱، ص ۲۲.

پس از شهید ثانی و فرزند وی به بازشناسی صحاح احادیث در کافی پرداخته اند می توان از مرحوم علامه مجلسی در کتاب مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول یاد نمود. سیره مجلسی به این صورت است که پس از ذکر هر حدیث، نخست نوع آن را مشخص نموده و سپس به شرح و توضیحاتی پیرامون آن اقدام می کند. البته تاکنون برآوردی از احادیث صحیح مرآه العقول به عمل نیامده است اما می توان به طور اجمال حدس زد که کار مجلسی در برآورد احادیث صحیح کافی اختلاف چندانی با شهید ثانی ندارد.

اما آخرین اثری که در زمینه استخراج احادیث صحیح کتب اربعه خصوصاً کتاب کافی صورت گرفته است، تألیف صحیح الکافی توسط استاد معاصر محمّد باقر بهبودی می باشد. از اشارات و تصریحات این استاد بر می آید که معیار ایشان در انتخاب احادیث صحیح توجه به متن و سند حدیث هر دو بوده است. (۱) به این صورت که استاد نامبرده نخست با مراجعه به کتب رجال، راویان ضعیف و بدنام را مشخص نموده و روایات آنها را جدا کرده است، سپس با مقایسه متون روایات صحیح السند با مضامین قرآن و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و امامان مذهب، احادیث تقیه آمیز و معارض با قرآن را مورد شناسایی قرار داده و کنار گذاشته است. مؤلف صحیح الکافی پس از جدا کردن این گونه روایات از روایات صحیح الاسناد نهایتاً ۴۴۲۸ روایت را به عنوان صحاح قطعی کافی عرضه کرده است و به این ترتیب چنان که گذشت ایشان در استخراج «صحاح» انتخابی خود به سیره متقدمان و متأخران هر دو نظر داشته است.

باید توجه داشت که کار استاد بهبودی گرچه از سیره علمی و فنی دقیقی پیروی می کند اما در عین حال از سوی بعضی از علمای شیعه با مخالفت هایی نیز روبه رو شده است. از جمله به عقیده یکی از منتقدان، علت اصلی مخالفت با روش و معیار آقای بهبودی به خاطر تکیه ویژه ای است که استاد نامبرده در شناخت راویان ضعیف

ص: ۴۵۲

و غالی مذهب، بر کتاب رجال ابن الغضائری کرده و چون این کتاب خود از مصادر جعلی در زمینه رجال است، لذا صحیح الکافی از نظر مبنای تحقیقاتی از قوت لازم برخوردار نبوده و به این دلیل در جوامع علمی با استقبال چندانی رو به رو نشده است، (۱) اما به نظر می رسد این اعتراض خود از جهاتی قابل نقد و بررسی است.

نخست آن که تکیه آقای بهبودی در شناخت راویان ضعیف و جاعلان حدیث بر کتب اربعه رجالیه - خاصه رجال نجاشی - بوده و این استاد به ندرت بر نظرات ابن الغضائری استدلال می کند. دیگر آن که آنچه از آراء ابن الغضائری مورد استدلال قرار گرفته، منقولاتی است که توسط رجالیون متأخر یا معاصر نظیر نجاشی، سید بن طاوس، علامه حلی و حتی آیت الله خویی نقل شده و در واقع به اعتبار نقل و استفاده این بزرگان است که آراء ابن الغضائری ارزش استناد پیدا کرده است. (۲)

اعتراض دیگری که به استاد بهبودی شده است مربوط به شیوه حذفی ایشان در مورد روایات ضعیف یا مجعول است. چنان که معروف است ایشان بر خلاف سیره علامه مجلسی در مرآه العقول، تنها به انتشار احادیث صحیح مبادرت کرده اند. به عقیده بعضی منتقدان در صورتی که استاد بهبودی به عوض حذف روایات ضعیف به علت ضعف آن در حاشیه و پاورقی آن روایات، اشاره می نمود، کار وی اعتبار و جلوه دیگری پیدا می کرد، اما در این مورد مؤلف صحیح الکافی معتقد است که اولاً: شیوه وی در انتخاب بخشی از روایات کافی به عنوان صحیح الکافی قبلاً از سوی صاحب منتقی الجمان مورد عمل قرار گرفته و از این جهت این موضوع بدون سابقه نمی باشد.

ثانیاً: با انتخاب بخشی از روایات کافی تحت عنوان «صحاح» یا گزیده کافی صدمه ای به موقعیت جامع کلینی وارد نمی شود، زیرا کتب اربعه به عنوان کتبی که در طول قرن ها تواتر خود را حفظ نموده و مورد رجوع و اعتماد محققان بوده است، بی شک در آینده نیز مرجعیت خود را حفظ خواهد نمود. منتهی عرضه منتخباتی از آن تحت عنوان «صحاح» می تواند ضمن کوتاه نمودن زبان دشمنان در طعن بر عقاید شیعه،

ص: ۴۵۳

۱- ۱. عسکری، سید مرتضی، معالم المدرستین، ج ۳، ص ۲۲۸.

۲- ۲. به عنوان مثال نجاشی در حدود ۲۰ مورد نظرات رجالی ابن الغضائری را در کتاب خود به صورت مشافهه ای نقل کرده است. بنگرید به معرفه الحدیث، ص ۶۲ الی ۶۴.

سیمایی یکنواخت تر از مکتب و معالم شیعه به جهانیان عرضه دارد. (۱) این سخن، البته سخن معقول و سنجیده ای است اما نباید از نظر دور داشت که مطمئناً در کتاب صحیح الکافی مصادیق فراوانی از روایات معصومین حذف شده است که از نظر متقدمان صحیح و طبق معیار متأخران ضعیف قلمداد می شود. احادیثی که بعضاً فقهای شیعه نیز در طول تاریخ فقه بر مبنای آن فتوی داده اند لذا چنان که یکی از محققان تذکر داده است: «اگر بخواهیم (در مقام استنباط و صدور فتوی) صرفاً احادیث صحاح و حسان را اختیار بکنیم باید قسمتی از فقهمان را بدون مدرک بدانیم». (۲)

ج - مآخذ کلینی در کافی

آخرین مطلب در بررسی سیره کلینی سخن از مآخذ این دانشمند در تألیف کتاب کافی می باشد. در این مورد چنان که گذشت مرحوم کلینی با بیشترین اقامت در قم موفق شد اکثر روایات خود را از مشایخ و منابع موجود در این شهر به دست آورده و در تألیف کتاب از آن بهره برداری نماید. در بین مشایخ کلینی دو نفر بیش از دیگران در تربیت کلینی و تأمین منابع وی سهیم بوده اند و این دو عبارت از علی بن ابراهیم قمی و محمد بن یحیی اشعری می باشند و کلینی در مواضع متعددی از کتاب خود با استفاده از تعبیر: «حدثنی» به سماع و استفاده حضوری خود از محضر این دو دانشمند اعتراف کرده است. (۳) کلینی علاوه بر نقل روایت از این دو نفر بعضاً به ذکر فتاوی فقهی آنان نیز مبادرت کرده است. (۴) اما در عین حال باید توجه داشت که بسیاری از روایات کلینی از این دو نفر خاصه علی بن ابراهیم قمی، با استفاده از آثار و احادیثی است که علی بن ابراهیم به توسط پدرش ابراهیم بن هاشم در کتابخانه خود

ص: ۴۵۴

-
- ۱-۱. جهت اطلاع بیشتر از اعتراضات وارده بر تألیف صحیح الکافی، و پاسخ های مؤلف بنگرید به مصاحبه آقای محمد باقر بهبودی، اعتراضات و جوابیه ها، مندرج در نشریه کیهان فرهنگی، سال سوم، از شماره هفتم الی یازدهم، سال ۱۳۶۳.
- ۲-۲. مدیر شانه چی، کاظم، کیهان فرهنگی، سال چهارم، شماره ۵.
- ۳-۳. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۱۸۴، ج ۷، ص ۱۷۴، ۱۷۶، ۲۷۱. [۱]
- ۴-۴. از جمله بنگرید به کافی، ج ۷، ص ۲۷۶ که چنین شروع می شود: علی بن ابراهیم قال: وجوه القتل العمد الی ثلاثهضروب... الی ۲۷۸.

فراهم کرده بود. زیرا به گفته نجاشی، علی بن ابراهیم با پشت سر گذاردن جوانی بینایی خود را از دست داد (۱) و طبعاً به شکل فعال از مصدر افتا و تحدیث کناره گیری نمود. (۲) کلینی در مواضعی از کتاب نیز از این بزرگان با تعبیر «قال» به نقل می پردازد، (۳) که خود معرف تحصیل حدیث به طریق اجازه یا مناوله است به این ترتیب می توان نتیجه گیری کرد که مرحوم کلینی در تألیف جامع روایی خویش از بسیاری از اصول و مصنفات حدیثی به طور مستقیم استفاده کرده است، گرچه صدر سند معمولاً با نام مشایخ او پیوند خورده است. منتهی باید توجه داشت که در این موارد، واسطه های سند (از صاحب کتاب تا کلینی) بیانگر سلسله ای از مشایخ اجازه است تا راویان و استادان حدیث و چنان که قبلاً گذشت کلینی با ذکر اسامی آنان، روایت را از صورت مقطوع و مرسل بودن خارج کرده است.

یکی از قراینی که نشان می دهد کتب اولیه بعضاً در اختیار کلینی بوده و این دانشمند از آن به ذکر حدیث یا فتوا پرداخته است، معلق بودن سند پاره ای از روایات کافی است. به عنوان مثال مرحوم کلینی معمولاً به واسطه علی بن ابراهیم یا ابراهیم بن هاشم و او از محمد بن عیسی بن عبید، از یونس بن عبد الرحمن، و به واسطه محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان روایت می کند و این در مجلدات مختلف کافی مطلب مشخصی است. (۴) اما در عین حال در جلد هفتم کتاب، روایات و منقولاتی از افراد فوق وجود دارد که کلینی با تعبیر «قال الفضل» و «قال یونس» به درج آنها مبادرت کرده است (۵) و این می رساند که کلینی در نقل این گونه مطالب مستقیماً از کتب این دو نفر استفاده کرده است تا از طریق مشایخ اجازه، خصوصاً که قسمتی از این منقولات فتاوی فقهای یونس و فضل می باشد تا روایات و منقولات ایشان از امامان و این خود احتمالاً، یکی از انگیزه های کلینی در ذکر سند آن مطالب به صورت معلق می باشد. در

ص: ۴۵۵

-
- ۱-۱. نجاشی، رجال، به رقم ۶۸۰.
 - ۲-۲. بهبودی، مقدمه گزیده فقیه، ج ۱، ص ۸.
 - ۳-۳. کلینی، الکافی، پیش ج ۷، ص ۲۷۶.
 - ۴-۴. همان مأخذ، ج ۷، ص ۵۶، و ج ۷، ص ۲۱۰. [۱]
 - ۵-۵. همان مأخذ، ج ۷، ص ۹۰ الی ۹۸ و [۲] ۱۰۵ و ۱۰۸ و ۱۲۰، ۱۴۵، ۱۶۶، تحت عنوان: «قال الفضل» و نیز ج ۷، ص ۱۱۵ - ۱۲۱، تحت عنوان: «وقال یونس».

بعضی از موارد کلینی خود به کتابی که روایت را از آن استخراج نموده است، اشاره می کند که البته این موارد بسیار نادر است از جمله آن که در قسمت «کتاب الموارث» می نویسد: «وفی کتاب ابی نعیم الطحان رواه عن شریک عن اسماعیل بن خالد عن حکیم بن جابر عن زید بن ثابت انه قال. . .» (۱) و به عنوان آخرین نکته در این زمینه باید گفت: وقتی ثابت می شود که تعدادی از اصول و مصنفات حدیثی در اختیار شیخ طوسی و شیخ صدوق قرار داشته با آن که این دو نفر متأخر از ابو جعفر کلینی بوده اند، می توان نتیجه گرفت که این منابع بلا شک در اختیار مؤلف کافی نیز بوده است و حاصل سخن آن که مرحوم کلینی کوشید با استفاده از بقایای کتب اصحاب ائمه علیهم السلام و جوامع حدیثی قبل از خود مجموعه ای کامل و ارزشمند در رشته حدیث تصنیف نموده و آن را به دانش پژوهان و دستداران فقه و حدیث اهل بیت تقدیم نماید و از آن جا که این کار با مایه ای از دلسوزی و اخلاص عجین شده بود، در طول زمان اصالت خود را حفظ کرده و رنگی جاودانه گرفت.

ص: ۴۵۶

کلینی و کتاب الکافی

اشاره

کلینی و کتاب الکافی (۱)

بمانعلی دهقان منگابادی

چکیده

این نوشتار به معرفی کلینی و کتاب الکافی اختصاص دارد و در آن از مشخصات الکافی، مشایخ کلینی، شاگردان وی، آثار و تألیفات کلینی، شروح الکافی، حواشی و تعلیقه های نگاشته شده بر الکافی، و ترجمه های فارسی الکافی سخن به میان آمده است.

کتاب کافی اولین جامع روایی شیعه به شمار می آید که با سبک و اسلوبی نو و به صورت مرتب و مبوب تألیف گردیده، که هیچ یک از مصنفات شیعه پیش از آن از چنین سبکی برخوردار نبوده است. این کتاب را ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (متوفی ۳۲۹ق) ظرف ۲۰ سال تدوین و تألیف کرده است. (۲)

در مورد تاریخ ولادت او اطلاع دقیقی در دست نیست. همین اندازه گزارش شده که وی در آغاز دوران غیبت صغری، در قریه «کلین» چشم به جهان گشوده باشد. (۳) و تحصیلات وی در آغاز دوران جوانی و نوجوانی اش را در «ری» مذکور داشته اند. (۴)

مرحوم کلینی در عصر خود که معاصر با دوران حکومت «مقتدر» عباسی بوده

ص: ۴۵۷

۱-۱). در آمدی بر تاریخ تدوین حدیث و جوامع حدیثی، دکتر بمانعلی دهقان منگابادی، ناشر: هستی نما، اول، پاییز ۱۳۸۳،

ص ۱۷۱ - ۱۸۴

۲-۲). عاملی، امین ترمس، ثلاثیات کلینی، چ اول، بیروت، مؤسسه دارالحدیث، ۱۴۱۷ق، ص ۴۸.

۳-۳). همان.

۴-۴). همان مرجع.

است، (۱) فقیه و محدثی بزرگ به شمار می آمده و با سفرای حضرت ولی عصر علیه السلام معاصر بوده و کتاب خود را در بغداد که نواب آن حضرت عز و جل در آن جا ساکن بوده اند، تدوین کرده است. از طرفی وی به زمان ائمه علیهم السلام نزدیک بوده و تعداد زیادی از روایانی که از ایشان نقل حدیث می کرده اند مانند محمد بن حسن صفار و ابراهیم بن نصیر را بلاواسطه درک کرده است. (۲)

شیخ کلینی با استفاده از اصول و مصنفاتی که در اختیار داشته، کتاب کافی را تدوین نمود که دارای ۳۰ کتاب است. شیخ طوسی از این کتاب در فهرست خود نام برده و تمامی کتاب های آن را احصاء نموده است. ولی در بعضی موارد ترتیب کتاب کافی در فهرست شیخ طوسی با ترتیب نسخه چاپی آن تفاوت دارد. (۳) کتاب الکافی در ۸ مجلد طبع گردیده که دو مجلد اول آن درباره عقاید، دعاء و فضائل قرآن است که از آن به عنوان اصول کافی یاد می شود. مجلد سوم تا هفتم این کتاب درباره فروع و احکام عملی است و مجلد هشتم آن کتاب روضه نام دارد، که درباره سیره و تاریخ است، که عناوین و تعداد ابواب و احادیث این کتاب در ذیل یاد می شود.

مجلد اول دارای ۴ کتاب به انضمام یک خطبه در آغاز آن، آورده شده است.

۱. کتاب عقل و جهل (۳۴ حدیث) ؛ ۲. کتاب فضل العلم دارای ۲۳ باب (۱۷۶ حدیث) ؛ ۳. کتاب توحید مشتمل بر ۳۶ باب (۲۱۲ حدیث) ؛ ۴. کتاب الحجج دارای ۱۱۰ باب و ابواب تاریخ دارای ۲۰ باب (مجموعاً ۱۰۱۵ حدیث) که مجموع احادیث این مجلد ۱۴۳۷ حدیث می باشد.

مجلد دوم مشتمل بر ۴ کتاب به شرح ذیل است:

۱. کتاب الایمان و الکفر دارای ۲۲۰ باب (۱۶۰۹ حدیث)

۲. کتاب الدعاء دارای ۶۰ باب (۲۰۴ حدیث)

ص: ۴۵۸

۱-۱) . بحر العلوم، الفوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۳۲۹.

۲-۲) . ملأ صدر، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، مقدمه علی عابدی شاهرودی، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۳-۳) . شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۳۵. [۱]

۳. کتاب فضل القرآن دارای ۱۳ باب (۱۲۴ حدیث)

۴. کتاب العشره مشتمل بر ۳۱ باب (۲۰۴ حدیث).

مجلد سوم مشتمل بر ۵ کتاب به شرح زیر است:

۱. کتاب الطهاره دارای ۴۶ باب (۴۴۰ حدیث). ۲. کتاب الحيض دارای ۲۴ باب (۹۳ حدیث). ۳. کتاب الجنائز دارای ۹۵ باب (۴۱۲ حدیث). ۴. کتاب الصلاه ۱۰۳ باب (۹۲۷ حدیث). ۵. کتاب الزكاه ۴۷ باب (۲۷۷ حدیث). مجموع احادیث این مجلد ۲۰۴۹ حدیث است.

مجلد چهارم مشتمل بر ابواب الصدقه و دو کتاب که عناوین آن در ذیل می آید.

۱. ابواب الصدقه ۴۳ باب (۵۲۸ حدیث). ۲. کتاب الصيام ۸۳ باب (۴۵۲ حدیث).

۳. کتاب الحج ۱۳۶ باب (۱۴۸۵ حدیث). مجموع احادیث این مجلد ۲۱۸۸ حدیث است.

مجلد پنجم مشتمل بر ۲ کتاب به شرح زیر است:

۱. کتاب الجهاد ۳۲ باب (۱۴۹ حدیث). ۲. کتاب المعيشه ۱۵۹ باب (۱۰۶۱ حدیث). ۳. کتاب النکاح ۹۰ باب (۹۹۰ حدیث). مجموع احادیث این مجلد ۲۲۰۰ حدیث است.

مجلد ششم شامل ۹ کتاب با عنوان مذکور در ذیل است.

۱. کتاب العقیقه ۳۸ باب (۲۲۳ حدیث). ۲. کتاب الطلاق ۸۲ باب (۴۲۹ حدیث). ۳.

کتاب العتق والتدبير والمکاتبه ۱۹ باب (۱۱۴ حدیث). ۴. کتاب الصيد ۱۷ باب (۱۱۹ حدیث). ۵. کتاب الذبائح ۱۵ باب (۷۴ حدیث). ۶. کتاب الاطعمه ۹۱ باب (۵۰۳ حدیث). ۷. ابواب الحبوب ۴۴ باب (۲۰۶ حدیث). ۸. کتاب الاشربه ۱۱ باب (۶۲ حدیث). ۹. ابواب الانبذه ۲۶ باب (۲۶۸ حدیث). ۱۰. کتاب الزی والتجمل والمرؤه ۲۶ باب (۶۹ حدیث). ۱۱. کتاب الدواجن ۱۳ باب (۱۰۶ حدیث). مجموع احادیث این مجلد ۲۶۵۵ حدیث می باشد.

مجلد هفتم مشتمل بر ۷ کتاب به شرح زیر است:

۱. کتاب الوصايا ۳۹ باب (۲۴۰ حدیث). ۲. کتاب المواريث ۷۰ باب (۳۱۰ حدیث).

۳. کتاب الحدود ۶۴ باب (۴۴۸ حدیث) ۴. کتاب الدیات ۵۶ باب (۳۶۹ حدیث) ۵.

کتاب الشهادات ۲۳ باب (۱۱۹ حدیث) ۶. کتاب القضاء والاحکام ۱۹ باب (۷۸ حدیث) ۷. کتاب الایمان والنذور
والکفارات ۱۸ باب (۱۴۰ حدیث) . مجموع احادیث این مجلد ۱۷۰۴ حدیث می باشد.

مجلد هشتم کتاب روضه می باشد که مشتمل بر رسائل، وصایا، نوادر، دعا، تفسیر و... بوده و احادیث آن به ۵۹۷ حدیث بالغ
می گردد.

مشخصات کتاب الکافی

۱. مرحوم کلینی عهد سفراء امام زمان عز و جل را درک کرده و از نظر زمانی با ائمه معصومین قریب العهد بوده و حتی
توانسته بعضی از شاگردان ائمه علیهم السلام را بلاواسطه درک نماید و چون واسطه او و امامان معصوم علیهم السلام نسبت به
سایر مؤلفان جوامع حدیثی کمتر بوده، احادیث وی را از نظر سند، علو الاسناد می نامند.

۲. شیوه مؤلف کافی این است که به هنگام نقل حدیث، تمام سلسله سند را ذکر می نماید و کم اتفاق می افتد که سند حدیث
را ذکر نکند در این موارد گاهی تمام سند حدیث را که با سند قبلی از نظر راویان یکسان می باشد را ذکر نمی کند و سند
حدیث را به سند حدیث قبلی معلق می نماید و می گوید: وبهذا الاسناد (یعنی اسناد حدیث قبلی) قال ابو عبدالله... (۱) و در
مواردی که بعضی از راویان سند با راویان حدیث قبلی یکی باشند از ذکر نام آنان خودداری می کند، و به اصطلاح حدیث را
معلق می کند.

۳. کلینی تنها به ذکر روایاتی که به عنوان دلیل باب بوده و مورد فتوای او می باشد، استفاده نموده و از آوردن اخبار معارض
خودداری نموده است برخلاف شیخ طوسی که در تهذیب و استبصار هر دو دسته از احادیث موافق و مخالف با فتوای خود را
در کتابش درج نموده است. شاید بتوان گفت دلیل کلینی این بوده که اخباری را که به نظر او ارجح و حجت بوده را انتخاب
نموده و از آوردن اخبار معارض و تأویل و ترجیح آنها احساس بی نیازی نموده است.

ص: ۴۶۰

۴. با آن که احادیث کتاب کافی از نظر حجم بیشترین حدیث را نسبت به سایر جوامع حدیثی اولیه شیعه دارد، ولی در عین حال این کتاب همه ابواب فقه را شامل نمی باشد. و از ۵۱ کتاب فقهی حدود ۲۲ کتاب آن را داراست. برای مثال کتاب خمس، سبق و رمایه، شفعه و وکاله را در بر ندارد.

۵. این که عده ای درباره کتاب کافی این قول مشهور «الکافی کاف لشیعتنا (۱)» را به حضرت ولی عصر علیه السلام نسبت می دهند با عنایت به این که کتاب کافی تمامی ابواب فقه را شامل نمی شود، صحت این قول مورد تردید قرار می گیرد. افزون بر آن اگر کلامی درست باشد، چه نیازی بوده تا کسانی چون شیخ صدوق و شیخ طوسی پس از کلینی دست به تألیف جوامع حدیثی دیگر بزنند. (۲)

۶. در بسیاری از موارد شیخ کلینی در هنگام ذکر سند حدیث گفته است: «عده من أصحابنا» که این موجب ابهام می گردد. فرزند شهید ثانی حسن بن زین الدین در منتقى الجمان از قول نجاشی بیان داشته که خود کلینی درباره این موضوع گفته است هرگاه در کتابم کافی بگویم: «عده من أصحابنا» عن احمد بن محمد بن عیسی، منظور از عده:

محمد بن یحیی و محمد بن موسی الکمیدانی و داود بن کوره و احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم بن هاشم می باشند.

علامه حلی پس از ذکر این مطلب، افزوده است: هرگاه بگویم «عده من أصحابنا» عن احمد بن محمد خالد البرقی و منظور از «عده» علی بن ابراهیم و علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه و احمد بن عبدالله بن امیه و علی بن الحسن می باشد. (۳) و هرگاه بگویم عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد، از آن، علی بن محمد بن علان و محمد بن عبدالله و محمد بن الحسن و محمد بن عقیل الکلینی الرازی فهمیده می شود. (۴)

۷. همه روایات و اخبار آمده در کافی را نمی توان صحیح دانست. حتی شخص

ص: ۴۶۱

۱-۱. نوری، خاتمه مستدرک الوسائل، چ اول، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹.

۲-۲. عسکری، مرتضی، معالم المدرستین، ج ۳، ص ۲۸۳. [۱]

۳-۳. حسن بن زین الدین، منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۳.

۴-۴. ملّا صدرا، شرح اصول کافی، ص ۱۱۲. [۲]

مرحوم کلینی ادعا نموده است که تمامی روایات کتابش صحیح بوده و سند آن به معصوم متصل می گردد و افراد مذکور در زنجیره روایات همه عادل می باشند. وی در خطاب به کسی که خواستار تألیف این کتاب شده بود، چنین نوشته است.

«وقد یسر الله - وله الحمد - تألیف ما سألت، وأرجو أن یكون بحیث توخیت فمهما كان فیه من تقصیر فلم تقصر نیتنا فی إهداء النصیحه، إذ كانت واجبه لإخواننا وأهل ملتنا، مع ما رجونا أن نکون مشارکین لکل من اقتبس منه، وعمل بما فیه دهرنا هذا».

(۱)

این سخن حکایت از آن دارد که شیخ کلینی سعی و اهتمامش را در جمع و تدوین احادیث صحیح تا آن جا که برای وی مقدور بوده به کار برده، و با اجتهاد خود و اعتمادی که به کتب و اصول پیش از خود داشته کتاب کافی را تدوین کرده است. البته این بدان معنا نیست که تمام روایات کافی صحیح می باشد، چرا که ما شاهد این هستیم که بسیاری از علماء و بزرگان شیعه از جمله شیخ مفید و ابن ادریس و ابن زهره و شیخ صدوق به همه روایات کافی اعتماد نداشتند و بسیاری از آنها را ضعیف دانسته اند.

شهید ثانی در قرن دهم اسناد کافی را مورد بررسی قرار داده و اعلام نموده که حدود ۵۰۷۲ حدیث از احادیث کافی صحیح و ۱۴۴ حدیث آن حسن و ۱۱۱۸ حدیث موثق و ۳۰۲ حدیث قوی و ۹۴۸۵ حدیث آن ضعیف است. (۲)

ذکر این نکته لازم است روایاتی که موصوف به ضعف می گردند، بدان معنا نیست که این گونه احادیث به کلی از درجه اعتبار ساقط می باشند. و در امور دین نمی توان بدانها اعتماد نمود، بلکه ضعف روایت مربوط به سند آن می باشد، که ممکن است اخبار و روایاتی وجود داشته باشد که خبر ضعیف را تأیید و تقویت نماید و یا این که با قرآن و سنت متواتره موافق باشد و یا آن که نزد علماء معمول به باشد؛ و فقهاء بر این قول تنصیص نموده اند که چنانچه خبر ضعیف باشد ولی در عین حال عمل و اعتماد

ص: ۴۶۲

۱-۱). کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۹. [۱]

۲-۲). هاشم معروف حسنی، دراسات فی الکافی للکلینی والصحیح البخاری، چ اول، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۳۹۸ق. / ۱۹۸۷ م، ص ۱۳۴ و ۱۳۶.

بدان مشهور باشد آن را از نظر اعتبار بسان روایات صحیحه دیگر می دانند و در مقام تعارض گاهی آن را بر حدیث معارض ترجیح می دهند. (۱)

مشایخ کلینی

۱. ابوالحسن، علی بن ابراهیم بن هاشم، قمی (متوفی پس از ۳۰۷ق). (۲)
۲. ابوالحسن، علی بن محمد بن ابی قاسم عبدالله بن عمران، برقی، قمی ابن بنت أحمد بن محمد بن خالد برقی. (۳)
۳. ابوالحسن، محمد بن ابی عبدالله جعفر بن محمد بن عون، اسدی، کوفی ساکن ری.
۴. ابوالحسن، محمد بن إسماعیل، نیشابوری، ملقب به بندفر. (۴)
۵. ابوالحسن علی بن عبدالله بن محمد بن عاصم خدیجی.
۶. ابوالحسن علی بن محمد بن ابراهیم بن أبان، رازی، کلینی معروف به «علّان».
۷. علی بن محمد بن ابی القاسم بندار. (۵)
۸. ابو العباس، احمد بن محمد بن سعید بن عبد الرحمن همدانی معروف به ابن عقده (متوفی ۳۳۳ق).
۹. أبو العباس، محمد بن جعفر، رزاز (متوفی ۳۰۱ق).
۱۰. أبو العباس عبدالله بن جعفر بن حسین بن مالک بن جامع، حمیری قمی.
۱۱. أبو القاسم، سعد بن عبدالله بن ابی خلف، اشعری قمی (متوفی ۳۰۰ق).
۱۲. أبو جعفر، أحمد بن محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک بن احوص ابن سائب بن مالک بن عامر. اشعری، قمی.
۱۳. أبو جعفر، محمد بن حسن بن فروخ، صفار، اعرج قمی، صاحب کتاب بصائر الدرجات (متوفی ۲۹۰ق).

ص: ۴۶۳

۱-۱. همان مرجع.

۲-۲. خویی، المعجم، ج ۱۲، ص ۲۱۲.

۳-۳. خویی، ج ۳، ص ۱۲۷.

۴-۴. بروجردی، ج ۱، ص ۲۰۸. [۱]

۵-۵. بروجردی، طرائف المقال، ج ۱، ص ۲۰۹. [۲]

١٤. أبو جعفر، محمد بن عبدالله بن جعفر بن حسين بن جامع بن مالك، حميري، قمي.
١٥. أبو داود، سليمان بن سفیان.
١٦. أبو سعيد، سهل بن زياد آدمي رازی.
١٧. أبو سليمان، داود بن كوره قمي.
١٨. أبو عبدالله، أحمد بن عاصم، عاصمي كوفي.
١٩. أبو عبدالله، حسين بن محمد بن عمران بن أبي بكر، اشعري قمي معروف به ابن عامر. (١)
٢٠. حميد بن زياد، من أهل نينوى (متوفى ٣١٠ق).
٢١. أبو علي، أحمد بن إدريس بن أحمد، اشعري، قمي (متوفى سنه ٣٠٦ق)
٢٢. أبو محمد، قاسم بن علاء أهل آذربايجان.
٢٣. أحمد بن عبدالله بن أميه.
٢٤. أحمد بن مهران.
٢٥. إسحاق بن يعقوب.
٢٦. حسن بن فضل بن يزيد يمانی.
٢٧. حسن بن خفيف.
٢٨. حسين بن حسن، حسيني اسود. (٢)
٢٩. حسين بن علي علوی.
٣٠. علي بن حسين سعدآبادی. (٣)
٣١. علي بن موسى بن جعفر كمندانی.
٣٢. حسين بن حسن هاشمي حسني علوی.
٣٣. محمد بن حسن، طائی.

١-١. خویی، المعجم، ج ٧، ص ٧٩٠.

٢-٢. خویی، المعجم، ج ٦، ص ٢٣٦.

٣-٣. خاقانی، رجال خاقانی، ص ١٧.

۳۴. محمد بن عقیل کلینی.

۳۵. أبو حسین، محمد بن علی بن معمر، کوفی، صاحب صبیحی.

۳۶. أبو جعفر، محمد بن یحیی، عطار، اشعری قمی.

۳۷. محمد بن یحیی (غیر از محمد بن یحیی عطار است). (۱)

۳۸. احمد بن عبدالله بن احمد. (۲)

شاگردان او

۱. أبو الحسن عبدالکریم بن عبدالله بن نصر بزاز تیسسی.

۲. أبو الحسین أحمد بن أحمد کاتب کوفی.

۳. أبو الحسین أحمد بن علی بن سعید کوفی.

۴. أبو الحسین أحمد بن محمد بن علی کوفی.

۵. أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه (متوفی ۳۶۸ق).

۶. أبو المفضل محمد بن عبدالله بن مطلب شیبانی.

۷. أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم، معروف بابن أبي رافع صیمری.

۸. أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن جعفر، کاتب نعمانی معروف به ابن زینب.

۹. أبو عیسی محمد بن أحمد بن محمد بن سنان، سنانی زاهری (ساکن ری).

۱۰. أبو غالب أحمد بن محمد بن محمد بن سلیمان بن حسن بن جهم بن بکیر بن أعین بن سنسن زراری (۲۸۵ - ۳۶۸ق).

۱۱. أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالله بن قضاعة بن صفوان بن مهران جمال صفوانی (از شاگردان خاص کلینی بوده که در نگارش کتاب کلینی را مساعدت می نموده است).

۱۲. أبو محمد هارون بن موسی بن أحمد بن سعید بن سعید شیبانی تلکبری (متوفی سنه ۳۸۵ق).

۱۳. علی بن أحمد بن موسی دقاق.

١-١. بروجردی، طرائف المقال، ج ١، ص ٣٩٠.

٢-٢. خویی، معجم الرجال، ج ٢، ص ١٤٣.

۱۴. محمد بن علی ماجیلویه.

۱۵. محمد بن محمد بن عاصم کلینی.

آثار و تألیفات کلینی

۱. کتاب تفسیر الرؤیا.

۲. کتاب الرجال.

۳. کتاب الرد علی القرامطه.

۴. کتاب الرسائل.

۵. رسائل الائمة عليهم السلام.

۶. کتاب الکافی.

۷. کتاب ما قيل في الائمة عليهم السلام من الشعر.

شرح الکافی

۱. جامع الاحادیث والاقوال ، از شیخ قاسم بن محمد بن جواد بن الوندی (متوفی پس از ۱۱۰۰ق).

۲. الدر المنظوم من کلام المعصوم ، از شیخ علی بن محمد بن حسن بن زین الدین عاملی جبعی شهید ثانی (متوفی ۱۱۰۴ق).

۳. الرواشح السماویه فی شرح الأحادیث الإمامیه از محمد باقر داماد حسینی (متوفی ۱۰۴۰ق).

۴. الشافی ، از شیخ خلیل بن غازی قزوینی، (متوفی ۱۰۸۹ق).

۵. شرح میرزا رفیع الدین محمد نائینی، (متوفی ۱۰۸۲ق).

۶. شرح ملاءصدرای شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق).

۷. شرح محمد امین استرآبادی (متوفی ۱۰۳۶ق).

۸. شرح المولی محمد صالح مازندرانی (متوفی ۱۰۸۰ق) [این شرح را بهترین شرح نگاشته شده بر کتاب الکافی دانسته اند.]

۹. کشف الکافی ، لمحمد بن محمد ملقب شاه محمد اصطهباناتی شیرازی.

۱۰. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول از محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (متوفی سنه ۱۱۱۰ق).

۱۱. هدی العقول فی شرح أحادیث الاصول ، از محمد بن عبد علی بن محمد بن أحمد بن علی بن عبد الجبار، قطیفی (از دانشمندان سده ۱۳).

۱۲. الوافی ، از فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ق).

حواشی و تعلیقه های نگاشته شده بر کافی

۱. حاشیه شیخ ابراهیم بن شیخ قاسم کاظمی، مشهور به ابن الوندی.

۲. حاشیه ابی الحسن شریف فتونی عاملی (متوفی سنه ۱۱۳۸ق).

۳. حاشیه سید میر ابی طالب بن میرزا بیگ فندرسکی (از فضلائی سده ۱۲).

۴. حاشیه شیخ احمد بن إسماعیل جزائری (متوفی سنه ۱۱۴۹ق).

۵. حاشیه سید بدر الدین أحمد أنصاری عاملی، شاگرد بهاء الدین عاملی.

۶. حاشیه محمد أمين بن محمد شریف استرآبادی اخباری (متوفی ۱۰۳۶ق).

۷. حاشیه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی.

۸. حاشیه محمد باقر داماد حسینی.

۹. حاشیه محمد حسین بن یحیی نوری (از شاگردان مرحوم مجلسی).

۱۰. حاشیه حیدر علی بن میرزا محمد بن حسن شیروانی.

۱۱. حاشیه مولی رفیع جیلانی، معروف به شواهد الاسلام.

۱۲. حاشیه سید شبر بن محمد بن ثنوان حویزی نجفی.

۱۳. حاشیه سید نور الدین علی بن ابی الحسن موسوی عاملی (متوفی ۱۰۶۸ق).

۱۴. حاشیه شیخ زین الدین ابی الحسن علی بن شیخ حسن صاحب کتاب معالم.

۱۵. حاشیه شیخ علی (صغیر) بن زید الدین بن محمد بن حسن بن زید الدین شهید ثانی.

۱۶. حاشیه شیخ علی (کبیر) بن محمد بن حسن بن زید الدین شهید ثانی.

۱۷. حاشیه شیخ قاسم بن محمد بن جواد کاظمی، مشهور به ابن الوندی (متوفی پس از ۱۱۰۰ق).

ص: ۴۶۷

۱۸. حاشیه شیخ محمد بن حسن بن زین الدین شهید ثانی. معروف به شیخ محمد سبط عاملی (متوفی سنه ۱۰۳۰ق).

۱۹. حاشیه میرزا رفیع الدین محمد بن حیدر نائینی (متوفی ۱۰۸۰ق).

۲۰. حاشیه شیخ محمد بن قاسم کاظمی.

۲۱. حاشیه نظام الدین بن احمد دشتکی.

ترجمه های فارسی الکافی

۱. تحفه الاولیاء ، از محمد علی بن حاج محمد حسن اردکانی، معروف به نحوی از شاگردان سید بحر العلوم.

۲. الصافی شرح اصول الکافی از شیخ خلیل بن غازی قزوینی.

۳. شرح فروع الکافی از شیخ خلیل بن غازی قزوینی.

ص: ۴۶۸

كتاب الكافي

اشاره

كتاب الكافي (١)

لجنة العلوم النقلية

چكیده

در این نوشتار کوتاه از کتاب کافي و انگیزه تألیف آن و نیز ترتیب کتاب، سخن به میان آمده و نظری را دربارهٔ صحت روایات کتاب و تعداد آنها مطرح ساخته است.

ما هی خصائص کتاب الكافی؟

کتاب الكافی هو تألیف الشیخ أبی جعفر محمد بن یعقوب الكلینی المعروف بثقه الإسلام، المتوفی ببغداد سنة ٣٢٩ق، فی حیاة النائب الرابع للإمام الحجّه علیه السلام.

و الكافی أضبط و أجمع الكتب الأربعة، فقد استغرق تألیفه عشرين عاماً قضاها المؤلف فی انتفاء الأحادیث و التأكد من صحّه الأسانید و تبویب الروایات.

و حیث أنه عاصر أصحاب الأئمة علیهم السلام و الرواه عنهم فانه ينقل الروایات بأقل عدد من الوسائط ممّا یزید فی الضبط و الاطمئنان إلى الصحه.

ما هو السبب فی تألیف الكافی؟

ذكر الشیخ الكلینی أنه حرّر الكتاب إجابہ لطلب أخ فی الدین سأله سؤالین، هما:

١. هل یسع الناس الجهل و أن یتدینوا بغير علم؟ ٢. توضیح ما التبس علیه من امور الدین بتحریر کتاب کافٍ یجمع فیہ جمیع فنون علم الدین.

ص: ٤٦٩

فأجاب الشيخ عن سؤاله الأوّل بأنّ الهدف من خلق الإنسان هو الوصول إلى الكمال، وأنّ تفضيله على سائر الموجودات إنّما هو بالعلم و الأدب فلذا لا يجوز البقاء على الجهل. و أمّا سؤاله الثاني فأجاب عنه بتأليف كتاب « الكافي » .

ما هو ترتيب الكافي؟

انتهج الشيخ الكليني في ترتيب الكافي ترتيباً طبيعياً و منطقيّاً، فبدأ بكتاب العقل، ثم بيان فضل العلم، ثم كتاب التوحيد، ثم كتاب الحجّه و هكذا إلى تمام ٣٤ كتاباً مقسماً للكتب إلى ٣٢٦ باباً تشتمل على جميع أبواب اصول الدين و فروعها.

و بما أنّه لم يعقد للخمس فقد عمد بعض الفضلاء (١) إلى استخراج ما يرتبط بذلك من خلال أبواب الكتاب المختلفه. فجعل منها ملحقاً خاصاً.

هل أن جميع أحاديث الكافي صحيحه؟

لا يوجد في نظر الشيعة كتاب - سوى القرآن الكريم - يتّصف بالصّحّه حتّى لا يمكن إخضاعه للنقد و الدرّاسه، لا سيّما كتب الحديث، و ما يظهر من بعض المنقولات، و القرائن كوجود المؤلّف في زمن السفراء الأربعة و أمثال ذلك يؤكّد صحّه جميع محتويات الكتاب، إضافة إلى أنّ الشيخ الكليني لم يلتزم بإيراد الصحيح من الروايات في كتابه دون غيرها كما هو الظاهر من مقدّمه الكافي.

ما هو عدد روايات الكافي؟

وقع خلاف بسيط في عدد روايات الكافي ، و أقلّ رقم ذكر فيها هو (١٦١٢١) ، و هذا الرقم أكثر من مجموع روايات الصحاح الستّه (٢) و الاختلاف في عدد الروايات ناشئ من جهه عدم عدّ الأحاديث المكرّره و المقطّعه أو مذكوره بسندين أو أكثر؛ حيث أنّه بعد هذه يزداد الرقم. و عدم عدّها يوجب التحديد بالرقم المذكور.

و قد قسم في لؤلؤه البحرين أحاديث الكافي حسب الاصطلاح في تقسيم الأحاديث الى ما يلي:

ص: ٤٧٠

١-١ . هو الميرزا فضل الله الالهي.

٢-٢ . الذريعة، ج ١٧، ص ٢٤٥.

الصحيح: ٥٠٧٢ حديثاً.

الحسن: ١٤٤ حديثاً.

القوى: ٣٠٢ حديثاً.

الضعيف: ٩٤٨٥ حديثاً. (١)

هذا، و لكتاب الكافي شروح و تعليقات و حواش كثيره، و قد احصى ٢٤ شرحاً و ١٥ حاشيه، و عدد كبير من التعليقات و الأعمال العلميه و الفتيه حول الكتاب.

ص: ٤٧١

١-١). لؤلؤه البحرين، ص ٣٩٤.

محمد کاظم رحمان ستایش

چکیده

بحث از شمارهٔ احادیث و امتیازات کتاب کافی مبحث آغازین این نوشتار است. نویسنده، در ادامه به بیان احادیث در کتاب پرداخته و از موضوعات مختلف آن سخن گفته است.

این کتاب را ابو جعفر، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹ق) تألیف کرده است.

انگیزهٔ تألیف این کتاب را وی در مقدمه، چنین نقل می کند که شخصی از او درخواست کرد که کتابی تألیف کند و دو مشکل آن عصر را حل نماید این دو مشکل عبارت بوده اند از:

۱. در برخی موضوعات، اختلاف روایات، مشکل ساز است و حقیقت شناخته نمی شود.

۲. کتابی جامع در علم دین لازم است تا دانش پژوهان از طریق اخبار صحیح به علوم دین و سنن دینی آشنا شوند. (۲)

وی کتاب کافی را جواب به نیازهای آن عصر دانسته است.

ص: ۴۷۳

۱-۱). یادنامهٔ مجلسی، به اهتمام مهدی مهریزی، هادی ربانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، جلد اول، ص

۲۲۲ - ۲۲۷.

۲-۲). الکافی، ج ۱، ص ۸.

بسیاری از محققان، تعداد احادیث کافی را ۱۶۱۹۹ حدیث دانسته اند؛ (۱) اگر چه ارقام دیگری نیز در شمارش احادیث کافی ذکر شده است. این اختلاف می تواند به جهت تکرار احادیث و یا تکرار اسناد یا احادیث موقوفه باشد. شهید اول در کتاب ذکری الشیعه می گوید: کتاب کافی به تنهایی بیش از صحاح شش گانه اهل سنت، حدیث دارد. با توجه به این که مجموع روایات صحیح بخاری و صحیح مسلم کمتر از هفت هزار حدیث غیر تکراری است و بقیه کتاب ها نیز به نه هزار حدیث غیر تکراری نمی رسد پس در مجموع این ادعای شهید اول مبنی بر تتبع است.

امتیازات کافی

کتاب کافی به عنوان بزرگ ترین و قدیمی ترین جامع حدیثی شیعه که اکنون در دست است، دارای خصوصیات است که باعث امتیاز آن از بسیاری کتب حدیث دیگر می شود. این امتیازات عبارت اند از:

الف. با توجه به تاریخ زندگی کلینی روشن می شود که تألیف وی در عصر غیبت صغرا یعنی زمان حضور و کلای چهار گانه امام عصر (عج) نشر یافته است؛ حتی برخی معتقد به عرضه کتاب کافی بر امام عصر (عج) شده اند؛ (۲) لکن مقبولیت کتاب در آن عصر که دسترسی به اخبار و تحقیق صحت و سقم آنها تا حدود زیادی ممکن بوده است، خود نکته مهمی است که به اعتبار این کتاب می افزاید.

ب. جامعیت کتاب و در برداشتن اصول و فروع و نیز حسن تألیف و گردآوری. (۳)

ج. تعداد احادیث کافی و بیشتر بودن آنها از احادیث مجموع صحاح شش گانه اهل سنت.

د. کلینی در تحصیل حدیث، سفرهای بسیار کرد و بیست سال از عمر خویش را

ص: ۴۷۴

۱-۱). لؤلؤه البحرين، ص ۳۹۴ به نقل از برخی اساتیدش؛ و خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۵؛ الذریعه، ج ۱۳، ص ۹۵.

۲-۲). چنان که مولی خلیل قزوینی در شرح خود بر کافی مدعی شده است.

۳-۳). مرآه العقول، ج ۱، ص ۳.

در تدوین کتاب کافی مصروف داشت. (۱) این امر، بذل دقت و امانت در نگاشتن حدیث را نشانگر است.

ه. وجود ثلاثیات در کتاب کافی.

از آن جا که کلینی در عصری می زیست که به عصر ائمه نزدیک بوده است، لذا روایاتی را تنها با سه واسطه از امام هادی علیه السلام و امام جواد علیه السلام و امام کاظم علیه السلام دارد که اصطلاحاً به این گونه روایات ثلاثیات گفته می شود. بدیهی است که این کم بودن واسطه ها خود ضریب اطمینان به روایت را از جهت کمتر شدن احتمال خطا و اشتباه، بالا می برد.

و. مرحوم کلینی در اسناد کافی بدین روش عمل کرده است که در هر حدیث - جز در موارد نادر - تمام سلسله سند را که بین او و معصوم بوده، آورده است.

در روایت کافی در مواردی تعلیق - یعنی حذف راوی یا راویانی از صدر سند به استناد وجود آنها در سند سابق - صورت گرفته است و در مواردی نیز تحویل - ذکر دو سند که در بخش زیادی از سند مشترک به صورت عطف - رخ داده است؛ اما هیچ یک از این دو امر، نقصی در کار محسوب نمی شود؛ چه آن که این امر در بین محدثان معمول بوده و با آن آشنایی داشته اند. (۲)

ز. در این کتاب غالباً روایات معارض نیامده است و بر روایات مربوط به عنوان هر باب اکتفا شده است و برخی همین نکته را نشانگر ترجیح روایاتی که وی آورده است، بر دیگر روایاتی که نیاورده است، دانسته اند.

ح. شیوه کلینی بر ترتیب دادن احادیث در ابواب است و در هر باب روایات را با توجه به درجه صحت و وضع دلالت آنها تنظیم کرده است و از این رو دیده می شود که احادیث ابتدای هر باب، دلالت و سندی روشن تر از روایات آخر آن باب دارد. (۳)

ص: ۴۷۵

۱-۱. رجال النجاشی، ص ۳۷۷، ح ۱۰۲۶؛ خلاصه الاقوال، ص ۱۴۵، ح ۳۶.

۲-۲. منتقى الجمان، ج ۱، ص ۲۴.

۳-۳. روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۶.

از جمله نکاتی که کتاب کافی در بر دارد، بیان‌هایی است که در ذیل برخی احادیث آورده است. اکثر این بیان‌ها در بخش اصول کافی است و هر یک به شکل خاصی تبیین حدیث را بر عهده دارد. توضیحات کلینی در مقولات مختلف زیر به چشم می‌خورد:

۱. فلسفی، کلامی

در مواردی از احادیث اصول کافی در صفات ذات و صفات فعل (۱) و شناخت خدا و توحید (۲) و دفع شبهات ثنویه، (۳) بیان‌های فلسفی و کلامی را آورده است.

۲. تاریخی

در تمامی تاریخ‌های مربوط به میلاد ائمه اطهار علیهم السلام مقدمه‌ای در احوال هر امام آورده و پس از آن، احادیث را نقل کرده است. (۴)

۳. تفسیر الفاظ

در مواردی نیز در الفاظ خاصی با استفاده از منابع معتبر به تفسیر آنها پرداخته و از اشعار در تبیین آنها کمک جسته است. (۵)

۴. آرای فقهی

کلینی در احادیث فقهی نیز به گونه‌های مختلف آرا و اجتهاداتی را بیان می‌کند که وظایف زیر را عهده دار هستند:

الف. توضیح متن روایت: کلینی براساس رأی اجتهادی خویش که برگرفته از احادیث است، به توضیح برخی از احادیث پرداخته است. (۶) ب. ابتدا به آرای فقهی: کلینی در مواردی در ابتدای باب آرای فقهی خویش را

ص: ۴۷۶

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۱. [۱]

۲-۲. همان، ص ۸۵. [۲]

۳-۳. همان، ص ۱۳۶. [۳]

۴-۴. همان، ص ۵۱۴ - ۴۳۹. [۴]

۵-۵. همان، ص ۱۲۴.

۶-۶. ر. ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۷۸، ج ۳، ص ۲۰۹، [۵] ج ۴، ص ۱۳۴، ج ۶، ص ۵۳۴، ج ۷، ص ۲۳۱ و ۲۷۴.

تبیین کرده است و سپس احادیث مربوط به آن باب را آورده است.

وی در باب «فیء» از کتاب حجّت با شیوه خاصی به عنوان مقدمه، معنی فیء، انفال، خمس و کیفیت تقسیم و احکام آنها را تبیین کرده است و در پی آن، احادیث مربوط را آورده است. (۱)

در مواردی نیز باب را تنها با بیان آرای خودش که از احادیث برگرفته است، به پایان برده است. (۲)

ج. توجه به آرای اصحاب: در مواردی به اجماع اصحاب (۳) و یا روایات مشهور بین ایشان (۴) توجه داده است. همچنین آرای راویانی چون یونس بن عبدالرحمن (۵) و ابن ابی عمیر (۶) و معاویه بن عمار (۷) و زراره (۸) و غیر ایشان از فقهای راویان را در تبیین مراد حدیث آورده است.

البته این روش اشکالاتی را نیز در برخی روایات ایجاد کرده است؛ چه آن که به دنبال روایات، برخی کلمات با تعبیر تفسیر یا معنی - بدون استناد به شخص امام یا راوی - آمده است و دقیقاً روشن نیست که دنباله روایت و کلمات معصوم است یا آن که از کلمات راوی است. (۹)

د. اختلاف حدیث: مرحوم کلینی روایاتی را که احیاناً در بعضی الفاظ با یکدیگر اختلاف دارد تذکر داده است. وی در این موارد با ذکر سند و یا بدون سند به روایت دیگر اشاره کرده است و بخش زاید یا اختلافی را در حدیث تعیین می کند. (۱۰)

ه. رفع تعارض: مرحوم کلینی قصد آوردن روایات متعارض را نداشته است و لکن در بعضی موارد که توهم تعارض اخبار موجود در کتاب وجود داشته است،

ص: ۴۷۷

۱- ۱. ر. ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۷۸، ج ۳، ص ۲۰۹، [۱] ج ۴، ص ۱۳۴، ج ۶، ص ۵۳۴، ج ۷، ص ۲۳۱ و ۲۷۴.

۲- ۲. همان، ص ۵۳۹. [۲]

۳- ۳. همان، ج ۷، ص ۷۱.

۴- ۴. همان، ص ۱۱۵.

۵- ۵. همان، ج ۶، ص ۱۶۰.

۶- ۶. همان، ج ۴، ص ۵۰۹.

۷- ۷. همان، ج ۶، ص ۱۰۹.

۸- ۸. همان، ص ۱۰۶. [۳]

۹- ۹. همان، ج ۷، ص ۱۰۹.

۱۰- ۱۰. همان، ج ۳، ص ۴۱۹، ۴۲۴ و ۴۶۱ و ج ۷، ص ۲۵۳. (۱۱). ر. ک: الکافی، ج ۳، ص ۵۴۶، ج ۵، ص ۲۷۵ و ۳۲۹.

[۴]

توضیحاتی جهت رفع تعارض آورده است؛ چنان که در وقت نماز مغرب (۱) و روزه شعبان (۲) وجه عدم تعارض را بیان کرده است.

البته در مواردی نیز این تعارض به نظر می رسد و توضیحی در مقام رفع تعارض نیامده است.

ص: ۴۷۸

۱-۱. همان، ص ۲۸۰.

۲-۲. همان، ج ۴، ص ۹۱.

کاظم مدیرشانه چی

چکیده

این نوشتار دربارهٔ ویژگی های مختلف کتاب الکافی است. نویسنده، پس از معرفی کلینی، به روش او در تألیف کتاب پرداخته، و سپس از ابواب مختلف کتاب سخن گفته است شمارهٔ احادیث کتاب کافی، عدهٔ کلینی، مشایخ کلینی و مقایسهٔ کافی با صحاح سته از دیگر مطالب این مقاله است. و پایان بخش نوشتار، معرفی شروح، حواشی و چاپ های مختلف کتاب است.

کافی تألیف ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی رازی (م ۳۲۹ق) است (۲) که کلیهٔ علمای رجال وی را توثیق نموده اند. نجاشی درباره اش می نویسد: أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم (موثق ترین و ثابت ترین کسان در حدیث است). همین جمله را علامه حلی و ابن داوود تکرار می کنند؛ از این رو به ثقه الاسلام معروف شد و به نقل از تاج العروس، ریاست فقهای امامیه در زمان مقتدر عباسی (۲۵۹ - ۳۲۰ق) به وی محول گردید. (۳) تألیف این کتاب مصادف با حیات نواب اربعهٔ امام عصر (که از ۲۶۰ تا

ص: ۴۷۹

۱- ۱). تاریخ حدیث، کاظم مدیرشانه چی، تهران: سمت، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۱۶ - ۱۳۰.
 ۲- ۲). برای اطلاع از شرح حال کلینی رجوع کنید به: رجال نجاشی و فهرست و رجال طوسی و خلاصه الاقوال علامه و رجال ابن داود و نقد الرجال تفریسی و رجال کبیر میرزا محمد استرآبادی و منتهی المقال کربلایی و رجال بحرالعلوم و رجال مامقانی و قاموس الرجال و همچنین به کتاب های فهرست ابن شهر آشوب و فهرست منتجب الدین و روضات الجنات خوانساری و خاتمه مستدرک الوسائل نوری و مقابسات الانوار شوشتری و ریحانه الأدب خیابانی و الکنی و ألقاب قمی و مقدمه کافی.

۳- ۳). علم الحدیث، ص ۷۶.

۳۲۹ به طول انجامید) بوده است. کلینی در تألیف این کتاب بیست سال رنج به خود هموار ساخت و آن را از اصول معتمده و ثقات مشایخ گردآوری فرمود.

شیخ مفید (در شرح عقاید شیخ صدوق) نسبت به کافی می فرماید: هو أجل كتب الشيعة وأكثرها فائدة، (کافی بزرگ ترین کتاب حدیث شیعه و پر فایده ترین آنهاست).

محمد بن مکی شهید در اجازه خویش به علی بن خازن می نویسد: کتاب الکافی فی الحدیث الذی لم يعمل فی الامامیه مثله (۱) (مانند کتاب کافی بین امامیه در حدیث نوشته نشده است). محقق کرکی در اجازه به قاضی صفی الدین همین سخن را تکرار می کند. (۲) فیض کاشانی ضمن توصیف کتب اربعه می فرماید: الکافی أشرفها وأوثقها وأتمها وأجمعها، (کافی از میان کتب اربعه، شریف ترین و وثیق ترین و تمام ترین و جامع ترین آنهاست). (۳)

مجلسی در شرح خود بر کافی می فرماید: من به شرح کافی که تألیف شیخ ثقه و مورد اعتماد است و همه وی را قبول دارند و خاص و عام او را ستایش کرده اند، آغاز نمودم؛ چه کافی مضبوطترین کتاب از چهار اصل مزبور و جامع ترین آنها، و به طور کلی بهترین و بزرگ ترین مؤلفات فرقه امامیه است. (۴)

علامه بحر العلوم در رجال خود پس از ذکر روایت نبوی «که خداوند در رأس هر صد سال کسی را که رسوم دین را تجدید کند بر می انگیزد» می نویسد: ابن اثیر (۵) کلینی را مجدد مذهب امامیه در رأس قرن سوم دانسته است و اضافه می کند: سخن این دانشمند کلام حقی است که خداوند بر زبانش جاری ساخته؛ چه کسی که در کافی به

ص: ۴۸۰

۱-۱) . روضات الجنات، ص ۵۲۵؛ [۱] مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲. [۲]

۲-۲) . خاتمه مستدرک، ص ۵۳۲؛ عین الغزال، ص ۲.

۳-۳) . مقدمه وافى.

۴-۴) . خاتمه مستدرک، ص ۵۳۲؛ عین الغزال، ص ۲.

۵-۵) . منظور ابی السعادات مبارک بن محمد (۵۴۴ - ۶۰۶) صاحب نهاییه و جامع الاصول است که برادر علی بن محمد صاحب کامل التواریخ و اسد الغابه است. به نقل از: شیخ بهائی در وجیزه و محدث قمی در الکنی والألقاب.

دقت نظر و تأمل کند، برایش روشنی این سخن آشکار می گردد و می داند که وی مصداق این حدیث است؛ زیرا کافی کتاب مفیدی است که در میان کتب حدیث نظیر ندارد، هم از لحاظ کثرت احادیث و حسن ترتیب و هم به واسطه ضبط و دقت در نقل، و در عین حال جامعیت در اصول و فروع و حاوی بودن بیشتر اخبار وارده از معصومین علیهم السلام؛ به علاوه این کتاب طبق استظهار سید بن طاووس در کشف المحججه در زمان غیبت صغرای امام عصر علیه السلام با حضور سفرای آن حضرت در بیست سال انجام شده است. (۱) کلینی خود ضمن بازگو کردن سخن یکی از شیعیان (که از اختلاف احادیث شکایت کرده و تقاضای تألیف کتابی نموده که جامع فنون دین و احادیث صحیح باشد) می نویسد: «وقد یسر الله وله الحمد تألیف ما سئلت وأرجو أن یکون بحیث توخّیت»، (خدای را شکر که تألیف چنین کتابی را میسر ساخت امید دارم این کتاب چنان باشد که تو خواستی). (۲)

وجه تسمیه کافی

نام کتاب کافی گویا از عبارت مؤلف در دیباچه کتاب مأخوذ است، آن جا که گوید:

«وقلت انک تحب ان یکون عندک کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین» .

روش کلینی در کافی

کلینی در آغاز هر باب نخست روایات صحیح تر را آورده و به ترتیب، روایاتی را که در مرتبه پایین تری قرار گرفته اند ذکر فرموده است. این ترتیب به گونه ای دیگر در جامع الاحادیث که با اشراف آیت الله بروجردی گردآوری شده ملحوظ گردیده

ص: ۴۸۱

۱- ۱). خاتمه مستدرک رجال بحر العلوم، ج ۱، از روضات الجنات و [۱] اوی از مولی خلیل قزوینی شارح کافی نقل می کند که محتمل است احادیثی را که کلینی به عنوان قال العالم در کافی ذکر فرموده مرادش حضرت ولی عصر (عج) باشد چنانکه محدث نیشابوری حکایت عرضه داشتن کافی را بر امام و گفته آن حضرت که کافی «کاف لشیعتنا» را نقل می کند. گر چه حاجی نوری درباره جمله «کاف لشیعتنا» می فرماید: لا اصل ولا اثر له فی مؤلفات اصحابنا بل صرح بعدمه المحدث (استرآبادی، مستدرک، ج ۳، ص ۵۳۳).

۲- ۲). عبارت کافی چنین است: «وذکرت ان اموراً قد اشکلت علیک لا تعرف حقائقها لاختلاف الروایه فیها. . . وانک لا تجد بحضرتک من تذاکره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فیها وقلت انک تحب ان یکون عندک کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین وما یکتفی به المتعلم ویرجع الیه المسترشد ویأخذ من یرید علم الدین والعمل به بالآثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام والسنن القائمه التي علیها العمل وبها یؤدی فرض الله عز وجل وسنه نبیه صلی الله علیه و آله. . . وقد یسر الله وله الحمد تألیف ما سئلت وأرجو أن یکون بحیث توخّیت» (مقدمه کافی).

است. (۱) کافی شامل سه بخش اصول، فروع و روضه است:

بخش اول (اصول) مشتمل بر ۸ کتاب به ترتیب ذیل است: العقل والجهل، فضل العلم، التوحید، الحججه (که اخبار خمس را نیز شامل است)، الایمان والکفر (والطاعات والمعاصی)، الدعاء، فضل القرآن، العشره.

مجموع احادیث اصول کافی ۳۷۸۵ حدیث است که حدود ۱۴ مجموع احادیث کافی است.

بخش دوم (فروع) شامل ۲۶ کتاب و تعداد ۱۰۷۹۴ حدیث به ترتیب ذیل است:

الطهاره، الحيض، الجنائز، الصلاه، الزكاه، (۲)الصيام، الحج والزيارات، الجهاد، المعيشه (و انواع التجارات)، النكاح، العقيقه، الطلاق، العتق والتدبير والكتابه، صيد الكلب والفهد، الذبايح، الاطعمه والاشربه (اخبار نرد و شطرنج و قمار را در آخرین باب آورده است)، الزی والتجمل والمروه، السدواجن، (۳)الوصايا (وقوف و صدقات را نیز شامل است)، المواريث، الحدود، الديات، الشهادات، القضاء والأحكام، الأيمان والندور و الكفارات.

بخش سوم (روضه) فقط مشتمل بر يك كتاب و شامل خطب و رسائل ائمه و مواعظ و ظرایف حکم است که مجموع احادیث آن بالغ بر ۵۹۷ حدیث است. (۴)بنابر این کتاب های کافی حدود ۳۵ کتاب است.

در رجال بحر العلوم (ج ۳، ص ۳۳۲) کتب کافی ۳۲ کتاب ذکر شده است که در این شمارش، کتاب فضل العلم ضمیمه کتاب العقل، کتاب ذبايح جزو کتاب الصيد و کتاب الاشربه ضمیمه کتاب الاطعمه آورده شده است. نجاشی تعداد کتب کافی را ۳۱ کتاب نوشته است.

ص: ۴۸۲

۱-۱) . به نقل بعضی از فضلا از مرحوم آیت الله بروجردی: گر چه بعداً از این روش به واسطه فاصله افتادن میان اشباه و نظائر عدول شده است.

۲-۲) . کلینی احادیث مربوط به خمس را در ذیل کتاب الحججه آورده است.

۳-۳) . جمع داجن، مرغ خانگی و کبوتر و مانند آن از حیواناتی که در خانه تربیت می شوند.

۴-۴) . حسب شماره گذاری استاد غفاری در کافی چاپ دارالکتب الاسلامیه مجلد هشتم که مخصوص روضه کافی است.

شیخ طوسی در فهرست و ابن شهر آشوب در معالم العلماء شماره کتب کافی را سی نوشته اند و علامه حلی در اجازه خود به مهنا بن سنان، کافی را پنجاه کتاب ذکر فرموده است. (۱) بر اساس شماره گذاری عین الغزال کتاب های کافی سی و دو کتاب (۲) و بر اساس شماره گذاری الذریعه، سی و چهار کتاب آمده است. (۳) اختلاف نظر در تعداد کتاب های کافی ناشی از گنجیندن دو کتاب تحت یک عنوان یا تعدد عنوان برای هر کتاب است؛ مثلاً در «عین الغزال» کتاب العقل والجهل با کتاب فضل العلم و کتاب طهارت با کتاب حیض و کتاب صید الکلب و الفهد با کتاب الذبایح یک کتاب به حساب آمده است. ولی در عناوین کافی، هر یک از این شش کتاب با عنوان مستقل ذکر شده است و نیز بعضی (۴) کتاب های فرعی را با عناوین مستقل آورده اند و این امر سبب تعدد عنوان شده است و بعضی کتب کافی را بالغ بر پنجاه کتاب نوشته اند؛ مثلاً کتاب اعتکاف که از فروع کتاب صوم است و زیارات که از متفرعات کتاب حج است و خمس که ضمن کتاب حجه عنوان شده است، طبق این شمارش کتابی مستقل به حساب آمده اند.

روضه کافی شامل مواعظ، خطب، رسائل ائمه، قصص و تواریخ است و احکام فقهی در آن کمتر ذکر شده است؛ لذا اسناد آن فاقد دقتی است که در سایر کتاب های کافی به عمل آمده است. به علاوه قسمتی از مطالب آن مانند احادیث احکام استوار نیست و این به دلیل تسامحی است که فقها در ادله سنن (که اعم از مستحبات، مکروهات، فضائل، مواعظ و تواریخ است) روا می داشته اند و همین ضعف اسناد و مضامین روایات موجب شده است که در انتساب روضه به کلینی تشکیک شود.

شیخ نجاشی (م ۴۰۵ق) که به دو واسطه از کلینی روایت می کند (۵) و خود از متقن ترین رجالیون شیعه است، صریحاً روضه را از تألیفات کلینی و جزء کتب کافی

ص: ۴۸۳

۱-۱). فهرست مرکزی دانشگاه که از اجازات بحار، ص ۲۹ و ۵۳ نقل کرده است.

۲-۲). ر. ک: عین الغزال (که در پایان فروع کافی، چاپ سنگی تهران، چاپ شده است).

۳-۳). الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۴۵. [۱]

۴-۴). سید حسن کرکی در اجازه خویش به محقق سبزواری (ر. ک: اجازات بحار، فهرست مرکزی دانشگاه، ج ۵).

۵-۵). روینا کتبه (ای کتب الکلینی) کلها عن جماعه شیوخنا: محمد بن محمد، والحسین بن عبدالله، واحمد بن علی بن نوح، عن ابی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه عنه (رجال نجاشی، ص ۲۹۲).

می شمارد. شیخ طوسی نیز که به دو واسطه از کلینی روایت می کند (۱) روضه را تألیف کلینی می داند. (۲) ابن شهر آشوب مازندرانی بدون هیچ تردیدی روضه را ضمن آثار کلینی نام می برد. افندی در ریاض العلماء از ملا خلیل قزوینی شارح کافی نقل می کند که ایشان (با آن که معتقد است احادیث کافی، تماماً از نظر امام عصر گذشته و آن حضرت آن را مستحسن شمرده اند، و حتی مروی عنه احادیثی را که به لفظ «روی» در کافی آمده است حضرت ولی عصر علیه السلام می داند) گفته اند روضه از کلینی نیست، بلکه تألیف ابن ادریس حلی است. صاحب ریاض العلماء اضافه می کند که در قسمت اخیر (یعنی عدم انتساب روضه به کلینی) بعضی اصحاب نیز مساعدند، و حتی این نظریه را به شهید ثانی نیز نسبت داده اند؛ ولی ثابت نیست.

به نظر اینجانب با تصریح نجاشی و شیخ طوسی بر این که روضه از کلینی است نسبت دادن روضه به ابن ادریس که فوت وی در ۵۹۸ هجری، یعنی ۱۹۳ سال پس از نجاشی و ۱۳۸ سال بعد از وفات شیخ طوسی است، بی مورد و اجتهادی در مقابل نص است.

حاجی نوری که بزرگ ترین محدث شیعه در سده اخیر است و مستدرک الوسائل، شاهد صدقی بر تضرع و تخصص وی در این زمینه است، می فرماید: سیاق احادیث روضه و سایر کتب کافی یکی است، و اضافه می کند که از قدیم و جدید، بزرگان شیعه، چنانکه از اصول و فروع کافی نقل حدیث می کرده اند، از روضه نیز نقل نموده اند.

آری روایات روضه از لحاظ محکمی متن و سند همسان فروع نیست؛ زیرا اهمی را که دانشمندان در صحت و وثاقت سند احادیث احکام داشته و دارند در احادیث فضائل و خطب که بیشتر جنبه وعظ و ارشاد دارد ندارند؛ زیرا طبق قاعده تسامح در ادله سنن که فقها از احادیث «ومن بلغ» (۳) استفاده کرده اند، در نقل روایاتی که متضمن حکم

ص: ۴۸۴

۱-۱. به واسطه شیخ مفید از ابن قولویه از کلینی (فهرست شیخ، ص ۱۳۵).

۲-۲. همان، ص ۱۳۵.

۳-۳. حدیث «من بلغ» بدین سان نقل شده است: «من بلغه ثوابٌ من الله على عمل فعلك ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه»، (یعنی خداوند بر کسی که حدیثی راجع به ثواب عملی شنیده و برای درک ثواب مزبور آن عمل را به جا آورده ثواب آن کار را می دهد گرچه حدیث چنان که شنیده است نباشد)، (علم الحدیث، ص ۱۲۷، چاپ دوم، نقل از کافی).

استجابی و کراهتی یا درباره فضایل و مناقب و نیز مواعظ و حکم است، تسامح رواست.

شماره احادیث کافی

کافی به نقل صاحب عین الغزال، حاجی نوری در مستدرک و خوانساری در روضات الجنات از لؤلؤه البحرين (ص ۳۹۴)، ۱۶۱۹۹ حدیث است که طبق اصطلاح متأخرین (که حدیث را به پنج قسم اصلی تقسیم کرده اند) بدین قرار می باشد: صحیح ۵۰۷۲، حسن ۱۴۴، موثق ۱۱۸، قوی ۳۰۲ و ضعیف ۹۴۸۵ حدیث که جمع آن بالغ بر ۱۶۱۲۱ حدیث می شود و این تعداد با شماره ای که از لؤلؤه البحرين نقل شد اختلاف دارد، یعنی ۷۸ حدیث کمتر است؛ ولی بر حسب شمارش استاد غفاری، مجموع احادیث کافی (در اصول و فروع و روضه) ۱۵۱۷۶ حدیث است که از این تعداد، ۳۷۸۵ حدیث در بخش اصول و ۵۹۷ حدیث در روضه کافی و ۱۰۷۹۴ حدیث در فروع است.

عده کلینی

در آغاز قسمتی از اسناد کلینی به این عبارت بر می خوریم «عده من اصحابنا عن . . .» منظور از عده جماعتی از مشایخ حدیث مؤلف است که توسط آنان روایت را نقل می کند؛ این افراد در رجال علامه (خلاصه الاقوال) ضمن فایده سوم از فواید آخر کتاب مزبور معرفی شده اند. نیز در فایده سوم جامع الروات (ج ۲، ص ۴۶۵)، عده کلینی با شرح مؤلف (اردبیلی) ذکر شده، همچنین صاحب معالم (شیخ حسن فرزند شهید ثانی) در فایده یازدهم کتاب منتقی الجمان افراد عده را به نقل شیخ نجاشی از کلینی بازگو کرده و آن گاه تحقیق علامه حلی را بر آن افزوده است. حجت الاسلام سید محمد باقر شفتی اصفهانی رساله مستقلی درباره آنان تألیف فرموده که نسخه ای از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی (در بهارستان) ضمن مجموعه ۱۶۰۷ موجود است.

ص: ۴۸۵

فاضل کنی در توضیح المقال (۱) (ص ۲۱) ، تحقیقاتی دربارهٔ عده که گاهی به جماعه نیز تعبیر شده دارد؛ نیز علامه بحرالعلوم، ضمن یکی از فوائد رجالیهٔ خویش عدهٔ کلینی را بیان کرده است.

کلینی به وسیلهٔ «عده من اصحابنا» از سه نفر نقل حدیث می کند که اشخاص عده و تعداد آنان به مناسبت نقل از این سه تن تفاوت می کنند. این سه تن عبارتند از: احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن محمد بن خالد برقی، و سهل بن زیاد.

اینک افراد هر یک از این سه عده طبق نوشته علامه در خلاصه الاقوال (ص ۱۳۲) به شرح ذیل آورده می شود:

عده ای که از احمد بن محمد بن عیسی نقل می کنند، محمد بن یحیی، علی بن موسی الکمیدانی، داوود بن کوره، احمد بن ادريس، علی بن ابراهیم بن هاشم قمی هستند.

عده ای که از احمد بن محمد بن خالد برقی روایت می کنند: علی بن ابراهیم قمی، علی بن محمد بن عبدالله اذینه و احمد بن عبدالله بن امیه و علی بن حسن هستند.

عده ای که از سهل بن زیاد نقل حدیث می کنند: علی بن محمد بن علان، و محمد بن ابی عبدالله، محمد بن حسن، و محمد بن عقیل کلینی هستند.

در توضیح المقال ، توضیح می دهد که شیخ عدهٔ کلینی منحصر به سه نفر نامبرده نیست، بلکه در مواردی به وسیله عده از غیر اینان نقل حدیث شده است. نیز فرموده:

نسبت به بعضی افراد عده در کتب رجال، مدح و قدحی نرسیده است؛ ولی چون بعضی از افراد دیگر «در هر سه عده» توثیق شده اند، قهراً سند کلینی به وسیلهٔ آنان تا شخص منقول عنه، به اصطلاح متأخرین صحیح خواهد بود. (۲)

اسامی عدهٔ کلینی را بعضی افاضل، ضمن ارجوزه ای (که ذیلاً ملاحظه می فرمایید) آورده اند: عده احمد بن عیسی بالعدد خمسه اشخاص بهم تمّ السند

ص: ۴۸۶

۱-۱) . این کتاب، ضمیمهٔ رجال بوعلی کربلایی (منتهی المقال) چاپ شده است.

۲-۲) . علم الحدیث، ص ۲۱۸.

علی العلی (۱)والعطار (۲) ثم ابن ادريس (۳) و هم اخيار

ثم ابن كوره (۴) كذا ابن موسى (۵) فهؤلاء عده ابن عيسى

وانّ عده التی عن سهل (۶) من كان فيه الامر غير سهل

ابن عقيل (۷) وابن عون الاسدي (۸) كذا علي (۹) بعد مع محمد (۱۰)

وعده البرقي وهو احمد (۱۱) علي بن الحسن واحمد (۱۲)

وبعد زين، ابن اذینه عنی وابن ابراهيم (۱۳) واسمه علي (۱۴)

مشايخ كلینی

چون سخن از عده کلینی به میان آمد، مناسب است برای تتمیم فایده، فهرستی از مشایخ کلینی را که در آغاز اسناد روایات کافی آمده است از مقدمه ممتّع استاد حسینعلی محفوظ بر اصول کافی، بازگو کنیم.

کلینی از جمع کثیری نقل حدیث می کند که از آن جمله اند:

ابو علی، احمد بن ادريس بن احمد اشعری قمی، (م ۳۰۶ق)؛ احمد بن عبدالله بن امیه؛ ابو العباس، احمد بن محمد بن سعید همدانی، معروف به ابن عقده (۳۳۳ق)؛ ابو عبدالله، احمد بن عاصم کوفی؛ ابو جعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی؛ احمد بن مهران؛ اسحاق بن یعقوب؛ حسن بن خفیف؛ حسن بن فضل بن یزید یمانی؛ حسین بن حسن اسود؛ حسین بن حسن هاشمی حسنی علوی؛ حسین بن علی علوی؛ حسین بن محمد بن عمران اشعری قمی معروف به ابن عامر؛ حمید بن زیاد (م ۳۱۰ق)؛ ابو سلیمان داوود بن کوره قمی؛ سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری

ص: ۴۸۷

۱-۱ . ابن ابراهيم بن هاشم القمی.

۲-۲ . محمد بن یحیی.

۳-۳ . احمد بن ادريس الاشعری القمی.

۴-۴ . داوود بن کوره.

۵-۵ . علی بن موسی الکمیدانی.

۶-۶ . سهل بن زیاد.

۷-۷ . محمد بن عقیل.

۸-۸ . جعفر بن عون.

۹-۹ . علی بن محمد بن علان، خال محمد بن یعقوب کلینی.

١٠-١٠) . محمد بن الحسن الصفار.

١١-١١) . احمد بن خالد.

١٢-١٢) . احمد بن محمد.

١٣-١٣) . على بن ابراهيم بن هاشم القمي.

١٤-١٤) . نقل از درايه الحديث، ص ٢٤.

قمی (م ۳۰۰ق)؛ ابو داوود، سلیمان بن سفیان؛ ابو سعید، سهل بن زیاد آدمی رازی؛ ابو العباس، عبدالله بن جعفر بن حسین حمیری قمی؛ علی بن ابراهیم بن هاشم قمی.

مقایسه کافی با صحاح سته

شهادت در ذکری و نیز جمعی به تبع وی نوشته اند که کافی بیش از صحاح سته اهل سنت حدیث دارد و حتی در الذریعه آمده است: احادیث صحیح بخاری حدود هفت هزار است و بقیه صحاح سته (صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن ابو داوود، سنن ابن ماجه، سنن نسائی) از نه هزار تجاوز نمی کنند؛ بنابراین جمیع احادیث شش صحیح مزبور شانزده هزار است که کتاب کافی ۱۹۹ حدیث بیش از آنها دارد. ولی این سخن درست نیست؛ چه کافی را اگر با اسقاط مکررات به حساب آوریم، خیلی کمتر از شانزده هزار حدیث دارد و با احتساب مکررات گرچه قریب به این تعداد می رسد، ولی صحیح بخاری نیز به این حساب ۹۰۸۲ حدیث (۱) و صحیح مسلم شامل ۷۲۷۵ حدیث است؛ (۲) بنابراین این احادیث بخاری و مسلم به تنهایی بالغ بر ۱۶۳۵۷ حدیث می شود و چهار کتاب دیگر اهل سنت نیز گرچه کوچک تر از بخاری و مسلم است؛ ولی در سنن ابو داوود ۴۸۰۰، (۳) در سنن ترمذی حدود ۵ هزار و در سنن ابن ماجه ۴۳۴۱ حدیث آمده است و احادیث سنن نسائی از سنن ابی داوود کمتر نیست. منتهی شماره احادیث کتب اربعه، مسلماً بیش از صحاح سته است؛ زیرا مجموع احادیث کتب اربعه بالغ بر چهل هزار است؛ (۴) در صورتی که صحاح سته حدود ۳۴ هزار حدیث دارد.

به هر حال این مزیتی برای دین اسلام است که دستورات و احکام آن که از

ص: ۴۸۸

-
- ۱-۱). ابن خلدون، گرچه در کشف الظنون به نقل از ابن صلاح احادیث صحیح بخاری را ۷۲۷۵ حدیث نوشته، ولی ظاهراً وی در نقل از ابن صلاح اشتباه کرده است.
 - ۲-۲). تقریب التهذیب، به نقل از علم الحدیث.
 - ۳-۳). تقریب التهذیب، به نقل از علم الحدیث.
 - ۴-۴). احادیث کافی ۱۶۱۹۹ (به نقل آقای غفاری ۱۵۱۷۶)، من لا یحضره الفقیه ۵۰۴۴، تهذیب ۱۳۵۹۰ (یا ۱۵۱۸۱، غفاری) و استبصار ۵۵۱۱ حدیث که جمعاً ۴۰۳۴۴ حدیث است؛ گرچه احادیث استبصار نوعاً در تهذیب آمده است.

حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله توسط رجال موثق اهل سنت و یا به وسیله خاندان نبوت (که شیعه افتخار پیروی آنان را دارد) به ما رسیده است، (۱) شامل عددی به این کلانی یعنی (حدود هشتاد هزار حدیث) است، در صورتی که پاره ای از احادیث، شامل چند مسئله یا چندین حکم اخلاقی و اجتماعی است.

ضمناً این تعداد، خاص ده کتاب حدیث است که نزد فریقین به اصطلاح صحیح و مورد عمل است در صورتی که کتب کثیری قبل یا بعد از صحاح سته و کتب اربعه توسط علمای فریقین نوشته شده است.

شرح کافی

بر کافی شروح و حواشی بسیاری نوشته شده است که علامه تهرانی، حاج شیخ آقا بزرگ در کتاب شریف الذریعه نام ۹ شرح و ۲۱ حاشیه را مرقوم داشته است که ما ذیلاً از نظر خوانندگان می گذرانیم:

۱. شرح کافی (مرآة العقول) از علامه مجلسی، ملا محمد باقر بن محمد تقی (م ۱۱۱۱ق). این شرح شامل بخش اصول و فروع کافی است و در ایران ضمن ۴ جلد در سال ۱۳۲۵ هجری چاپ سنگی شد و اخیراً در قطع وزیری با چاپ حروفی در ۲۶ مجلد در تهران تجدید چاپ شده است.

۲. شرح کافی (الرواشح السماویة) از میرداماد، محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (م ۱۰۴۱ق) که فقط شرح خطبه کافی و مصطلحات حدیث است. این شرح در ایران در سال ۱۳۶۱ هجری چاپ شده است.

۳. شرح کافی موسوم به الصافی به فارسی از ملا خلیل قزوینی که تألیف آن مدت بیست سال طول کشیده است. (۲) به نوشته صاحب الذریعه تألیف این کتاب از سال ۱۰۶۴ هجری شروع شده و تا ۱۰۷۴ هجری ادامه داشته است و ۱۶ جلد آن، تا کتاب

ص: ۴۸۹

۱-۱). چه احادیث شیعه طبق گفته حضرت صادق علیه السلام (حدیثنا حدیث جدنا رسول الله) همان دستورات نبوی است که به لسان وارثان علم نبوت بیان و ابلاغ شده است.

۲-۲). فهرست کتابخانه مدرسه سپهسالار، ج ۱، ص ۲۶۶ و بعضی مجلدات خطی آن در کتابخانه آستان قدس موجود است.

المعیشه کافی یعنی تمام اصول و بخش عبادات فروع است، از قلم مؤلف خارج شده است. دو مجلد از نسخه اصل این شرح که توسط مؤلف وقف شده، در کتابخانه مدرسه نواب مشهد موجود است. شرح بخش اصول کافی دو بار در لکنه‌چاپ شده است: چاپ اول در سال ۱۳۰۸ هجری و چاپ دوم با تصحیح مولوی سید تصدیق حسین منتشر شده است.

۴. شرح میرزا رفیع الدین محمد نائینی بن سید حیدر طباطبایی که از مشایخ مجلسی بوده است. وی از اجداد میرزا ابوالحسن جلوه، حکیم معاصر ناصرالدین شاه قاجار است.

۵. شرح ملا محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۶ م) داماد مجلسی اول. شرح وی شامل بخش های ذیل است: کتاب العقل والجهل، کتاب التوحید، کتاب الحججه، ایمان و کفر، دعا، زکاه، صوم، خمس، روضه. شرح مزبور اخیراً ضمن ۱۲ جلد با تعلیقات مرحوم میرزا ابوالحسن شعرانی توسط کتابفروشی اسلامیة تهران انتشار یافته است.

۶. شرح ملا رفیع الدین محمد بن مؤمن جیلانی که از شاگردان شیخ بهائی و از اساتید مجلسی و شیخ حر عاملی بوده است. حواشی وی در هامش نسخه ای از کافی است که نزد سید علی فانی اصفهانی ساکن نجف نگهداری می شود. (۱)

۷. شرح مولی محمد هادی بن مولی محمد صالح مازندرانی مقتول در فتنه افغان. (۲)

شرح مزبور فقط بر قسمت فروع کافی است که شاید نظر وی تتمیم شرح پدرش که از فروع کافی فقط زکاه و صوم و خمس را نوشته بود، بوده باشد.

۸. شرح شیخ یعقوب بن ابراهیم حویزی متوفای ۱۱۴۷، که از اول کتاب زکاه شروع شده و بر اواخر اطعمه و اشربه ختم می شود و نسخه ای از آن در مدرسه بروجردی نجف موجود است.

۹. شرح اصول کافی از محمد بن عبد علی بن محمد بن احمد بن علی عبدالجبار،

ص: ۴۹۰

۱-۱). الذریعه، ج ۱۴، ص ۲۷. [۱] سه نسخه خطی از آن به شماره های ۱۶۹۷ و ۱۶۹۸ و ۳۳۸۰ در کتابخانه مدرسه سپهسالار

جدید تهران، موجود است (ریحانه الادب، ج ۴، ص ۱۶۳). [۲]

۲-۲). الذریعه، ج ۱۴، ص ۲۸.

از علمای قرن سیزدهم موسوم به هدی العقول فی شرح احادیث الاصول که نسخه ای از آن در کتابخانه مدرسه سپهسالار جدید است و نسخه ای در تملک حقیر بود که به کتابخانه آستان قدس رضوی منتقل گردید.

۱۰. شرح صدر المتألهین شیرازی (آخوند ملاصدرا) که مکرر در ایران چاپ شده است.

۱۱. شرح محمد بن محمد ملقب به شاه محمد اصطهباناتی شیرازی، از علمای اوایل سده دوازدهم هجری، که به نام شاه سلطان حسین صفوی نوشته است. نام این شرح کشف الکافی است. (۱) نسخه ای از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه (جزو کتب آقای مشکاه) موجود است.

۱۲. شرح میرزا نصیرالدین بن حاج ملا-محمد بن ملا احمد نراقی، (م ۱۲۷۳ق) که از تلامذه صاحب جواهر بوده است و شرحی بر شرح لمعه شهید ثانی دارد. نام شرح کافی مجمع الشتات است که در شرح شرح لمعه (منهاج الامه) از آن یاد می کند. (۲)

حواشی کافی

۱. حاشیه کافی شیخ ابراهیم کاظمی بن شیخ قاسم، معروف به ابن الوندی؛ (۳)

۲. حاشیه ملا ابوالحسن شریف عاملی فتونی نباطی (م ۱۱۳۸ق)؛

۳. حاشیه امیرابوطالب فندرسکی، سبط میرابوالقاسم فندرسکی فیلسوف معروف (که فقط شرحی بر اصول کافی است)؛

۴. حاشیه ملا احمد بن اسماعیل جزائری (م ۱۱۴۹ق) مؤلف آیات الاحکام؛

۵. حاشیه سید بدرالدین احمد انصاری عاملی تلمیذ شیخ بهائی (بر اصول کافی)؛

۶. حاشیه ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ق) صاحب کتاب الفوائد المدنیه؛

ص: ۴۹۱

۱-۱. اصول کافی، مقدمه، ص ۳۸.

۲-۲. فهرست کتابخانه مدرسه نواب، ضمن فهرست نسخه های خطی دو کتابخانه مشهد.

۳-۳. حواشی نامبرده به خط وی در نسخه کافی دستخط سید نعمت الله بن حمزه عمیدی ثبت است. این نسخه در کتابخانه سید مهدی کاظمی است (الذریعه).

۷. حاشیه علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ق)؛ (۱)

۸. حاشیه میرداماد محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (م ۱۰۴۰ق)؛

۹. حاشیه ملا محمد حسین بن یحیی نوری (م ۱۱۲۷ق) تلمیذ علامه مجلسی؛

۱۰. حاشیه ملا حیدر علی بن میرزا محمد بن میرزا حسن شیروانی؛

۱۱. حاشیه ملا رفیع گیلانی، موسوم به شواهد الاسلام؛

۱۲. حاشیه سبّ بن محمد هویزی نجفی مورخ ۱۱۸۶ق؛

۱۳. حاشیه زین الدین علی بن حسن بن زین الدین شهید ثانی که وی و برادرش شیخ محمد از پدرشان صاحب معالم در سال ۹۹۰ هجری اجازه روایتی دریافت نموده اند؛

۱۴. حاشیه شیخ علی صغیر برادر شیخ علی صاحب در المثنور، که هر دو نواده صاحب معالم هستند؛ (۲)

۱۵. حاشیه شیخ علی کبیر صاحب در المثنور (م ۱۱۰۴ق) که بر اصول کافی است؛

۱۶. حاشیه شیخ قاسم بن محمد بن جواد کاظمی، معروف به ابن الوندی و فقیه کاظمی (متوفای بعد از ۱۱۰۰ق). این شرح جامع الاحادیث نام دارد. (۳) وی غیر از شیخ ابراهیم است که از حاشیه وی قبلاً نام برده شد؛

۱۷. حاشیه بر بخش اصول کافی، موسوم به کشف حقایق الاحادیث؛

۱۸. حاشیه شیخ محمد بن حسن بن زین الدین الشهید الثانی (۱۰۳۰ق)؛

۱۹. حاشیه میر رفیع الدین بن محمد حسینی طباطبایی نائینی، تلمیذ شیخ بهائی و استاد مجلسی و شیخ حر عاملی (۱۰۸۰ق)؛

۲۰. حاشیه شیخ محمد بن شیخ قاسم بن محمد بن شیخ جواد کاظمی (که پدرش شیخ قاسم نیز حاشیه ای بر کافی دارد)؛

ص: ۴۹۲

۱-۱. حواشی مزبور بر نسخه ای که نزد صاحب الذریعه بوده نوشته شده است (الذریعه، ج ۶، ص ۱۸۱). [۱]

۲-۲. حاشیه دستخط مؤلف که به سال ۱۰۸۸ هجری نوشته است و در کتابخانه خوانساری موجود است.

۳-۳. نسخه ای از این شرح در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جزء کتاب های مرحوم مشکاه موجود است (اصول کافی، مقدمه، ص ۲۷).

۲۱. حاشیه نظام الدین بن احمد دشتکی؛

۲۲. حاشیه نور الدین علی بن ابی الحسن الموسوی العاملی (م ۱۰۶۸ق)؛

۲۳. حاشیه استاد شیخ عبدالحسین مظفر (موسوم به شافی) که ضمن ۷ جلد به ضمیمه اصول کافی در نجف چاپ شده است. این حاشیه (یا شرح) به اسلوب عصری و در عین حال محققانه نوشته شده است.

چاپ های کافی

بخش های سه گانه کافی (اصول، فروع، روضه) مکرر در ایران، عراق و هند چاپ شده است، منتهی بخش اصول بیشتر (چه به تنهایی و چه با شروح و حواشی و چه به همراه ترجمه) و بخش فروع کمتر به چاپ رسیده است.

چاپ های اصول کافی

۱. چاپ سنگی رحلی، ایران، به سال ۱۲۷۸ هجری (فهرست مشار و مشخصات نسخه شخصی از چاپ مزبور)؛
۲. چاپ سنگی رحلی، تبریز، به سال ۱۲۸۱ هجری (فهرست مشار)؛
۳. چاپ سنگی رحلی، (ظاهراً در تبریز)، به سال ۱۲۸۹ هجری، به خط زیبای محمد علی بن محمد شفیع تبریزی (نسخه کتابخانه دانشکده الهیات مشهد)؛
۴. چاپ سنگی رحلی، تهران، به سال ۱۳۰۳ هجری (فهرست مشار)؛
۵. چاپ سنگی رحلی، تهران، به اهتمام سید محمد صادق خوانساری (فهرست مشار)؛
۶. چاپ سنگی رحلی، تهران، به سال ۱۳۲۵ هجری (فهرست مشار)؛
۷. چاپ سنگی رحلی، تهران، به سال ۱۳۳۱ هجری (که ممکن است ۱۳۱۳ باشد) ناشر ابوالقاسم خوانساری، حواشی مختلف در کناره صفحات و رمز احادیث (فهرست مشار و نسخه شخصی)؛
۸. چاپ سنگی رحلی، تبریز (در ۶۲۷ صفحه) با شرح ملا صالح مازندرانی در هامش کتاب (فهرست مشار)؛

۹. چاپ سنگی رحلی، هندوستان، با تصحیح مولوی علی کنتوری به سال ۱۸۸۶ م (نسخه کتابخانه دانشکده الهیات مشهد)؛
۱۰. چاپ حروفی. قطع وزیری، تهران به سال ۱۳۷۵ هجری با مقدمه دکتر حسین علی محفوظ، و مقابله آقای غفاری، توسط دارالکتب الاسلامیه (آخوندی) در ۲ جلد؛
۱۱. چاپ حروفی، تهران، توسط کتابفروشی اسلامیه، با مقدمه و حواشی آقای غفاری و تصحیح و اعراب گذاری استاد حسن زاده آملی (نجم الدین آملی) در ۲ جلد. در این چاپ رساله ای در ضبط رجال کافی، موسوم به أضبط المقال فی اسماء الرجال توسط مصحح محترم در آخر کتاب ضمیمه شده است؛
۱۲. چاپ حروفی، تهران، با ترجمه آقا میرزا باقر کمره ای و تصحیح آقایان بهبودی و غفاری، توسط کتابفروشی اسلامیه (که افست آن نیز مکرر انتشار یافته).
- ضمناً روضه کافی نیز با همین خصوصیات ضمیمه این چاپ است؛
۱۳. چاپ حروفی، تهران، در ۴ جلد، با ترجمه آقایان مصطفوی (حاج سید جواد) و رسولی (حاج سید هاشم)، توسط کتابفروشی علمیه اسلامیه (که نخست متن کافی بدون اعراب گذاری انتشار یافت و سپس با متن معرب (مشکول) و افست چاپ مزبور مکرر انتشار یافته است)؛
۱۴. چاپ حروفی (متن در بالای صفحات و شرح ملا صالح مازندرانی در ذیل)، تهران، اسلامیه، در ۱۲ جلد؛
۱۵. چاپ حروفی (متن در فوق صفحات و شرح مجلسی، مرآه العقول در ذیل) تهران، در ۱۲ جلد، به انضمام دو جلد مقدمه به قلم جناب آقای عسکری.

چاپ های فروع کافی

۱. چاپ سنگی، لکنهو، به سال ۳ - ۱۳۰۲ هجری، در دو جلد (فهرست مشار و نسخه کتابخانه الهیات مشهد)؛
۲. چاپ سنگی رحلی، تهران، به سال ۱۳۱۴ و ۱۳۱۵ هجری در دو جلد به خط زیبای احمد تفریشی و تصحیح فضل الله بن شمس الدین، معروف به حکیم الهی، به انضمام

رساله عين الغزال في فهرست اسماء الرجال از مصحح كتاب (فضل الله حكيم الهی)؛

۳. چاپ حروفی به قطع وزیری تهران، توسط دارالکتب الاسلامیه (آخوندی) و تصحیح و مقابله بعض فضلاء در چهار جلد به انضمام روضه کافی در یک جلد.

چاپ های روضه

در چاپ های فروع که یاد کردیم روضه کافی نیز به ضمیمه آن چاپ شده است؛ به علاوه روضه به انضمام تحف العقول نیز در سال ۱۳۰۳ هجری در تهران، و ضمن چاپ مترجم آقای کمره ای انتشار یافته است.

ترجمه های کافی

از زمان صفویه که شیعه در ایران رسمیت و استقلال یافت، احساس شد که ترجمه و شرح کتب حدیث به فارسی که زبان اکثر شیعیان است کاری ضروری و مورد نیاز است. لذا مجلسی اول، ملا محمد تقی بن مقصود علی به شرح فارسی من لا یحضره الفقیه (که در حکم رساله فتوائیه شیخ صدوق بوده است) پرداخت.

ملا خلیل قزوینی کافی را به فارسی شرح و ترجمه کرد. بخش شرح اصول کافی در هندوستان چاپ شده و از بخش فروع، نسخه هایی در کتابخانه آستان قدس رضوی و سایر کتابخانه های عمومی و خصوصی موجود است. نیز تعداد کثیری از کتب حدیث شیعه توسط عالمان دوران صفویه به فارسی برگردانده شده است؛ مانند ترجمه و شرح نهج البلاغه توسط شرف الدین اردبیلی (معاصر شاه اسماعیل صفوی) و ملا فتح الله کاشی، ملا صالح روغنی، زواری، و ترجمه اربعین شیخ بهائی، توسط خاتون آبادی، نیز احتجاج طبرسی، اربعین شهید اول، تفسیر منسوب به حضرت عسکری علیه السلام، کشف الغمه اربلی، مکارم الاخلاق طبرسی.

باری، کتاب شریف کافی، چنانکه اشاره شد، نخست توسط ملا خلیل قزوینی، شرح و ترجمه شد. دومین ترجمه، تحفه الاولیاء از محمد علی بن حاج حسن اردکانی، معروف به نحوی، شاگرد سید بحر العلوم طباطبایی است که نسخه ای از آن در کتابخانه مرکزی تهران، «مشکاه» موجود است. سوم، ترجمه عالم معاصر، جناب

آقای میرزا باقر کمره ای است که به ضمیمه اصول کافی و روضه، در تهران توسط کتابفروشی اسلامیة در ۵ جلد، انتشار یافته است (نخست با متن غیر معرب و بعدها با متن معرب). چهارم، ترجمه شادروان استاد مصطفوی و جناب آقای حاج سید هاشم رسولی، در چهار جلد که سه جلد اول را آقای مصطفوی و جلد چهارم را آقای رسولی ترجمه کرده اند. این ترجمه نیز به ضمیمه متن اصول کافی، نخست بدون اعراب گذاری چاپ شده، و در چاپ های بعدی از متن معرب (مشکول) استفاده شده است. ترجمه مزبور توسط کتابفروشی علمیه اسلامیة، تهران انتشار یافته است.

پنجم، ترجمه منتخب کافی است که توسط آقای حاج شیخ محمد باقر بهبودی انتخاب شده است.

کافی، اثر ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)

کافی، اثر ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)

اشاره

کافی، اثر ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹) (۱)

علی نصیری

چکیده

در این مقاله، ابتدا کلینی معرفی شده، سپس به معرفی الکافی پرداخته شده است. در ادامه از انگیزه تألیف الکافی، شیوه تألیف، ویژگی ها و امتیازات، نقدها، کارهای انجام شده بر الکافی و بررسی استناد روضه به کلینی بحث شده است.

ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی که به ثقه الاسلام و رئیس المحدثین معروف است در روستای کلین (۲) [بر وزن زبیر] از روستاهای ری قدیم در میان خاندانی علمی چشم به جهان گشود، زمان دقیق ولادت کلینی مشخص نیست، اما از قرآینی می توان نتیجه گرفت که او با فاصله کوتاهی قبل، یا پس از ولادت امام زمان علیه السلام؛ یعنی حدود سال ۲۵۵ هجری ولادت یافت.

با توجه به حوادث طبیعی پی در پی ری؛ نظیر طاعون وبا و سیل های گسترده و فتنه ها و ستیزه های فرقه ای میان معتزله و اشاعره، شیعیان و سنیان و حنفی ها با شافعیان که در ری همزمان با دوران حیات کلینی وجود داشته، اطلاعات روشنی از آغاز تحصیل و چگونگی رشد علمی کلینی در دست نیست، اما به خاطر حضور

ص: ۴۹۷

۱-۱). حدیث شناسی، ج ۱، علی نصیری، قم: انتشارات سنابل، اول، زمستان ۱۳۸۳ ش، ص ۲۰۷ - ۲۱۵.

۲-۲). این روستا در ۳۸ کیلومتری جنوب غربی ری و نزدیک حسن آباد میان تهران و قم قرار دارد. ر. ک: کافی، ج ۱، ص

۹. (مقدمه)

عالمانی در میان تبار کلینی و در ری می توان حدس زد که او تحصیل خود را در این شهر آغاز کرد و با توجه به حضور مؤثرترین استاد وی؛ یعنی علی بن ابراهیم قمی در قم و استفاده از کتابخانه او و نیز وجود عالمان و محدثان بزرگ در قم می توان ادعا کرد که حوزه قم بیشترین نقش را در تکوین شخصیت علمی کلینی ایفا کرده است. ظاهراً کلینی برای کسب حدیث به شهرهای مختلفی، از جمله کوفه، بغداد، دمشق و بعلبک مسافرت کرده است. هر چند گزارش متقنی در این زمینه در دسترس نیست. از این که وی در سال ۳۲۷ هجری، یعنی دو سال پیش از وفات، پس از اشتهار و نیز پس از تألیف کافی وارد بغداد شده است و در آن جا به تدریس حدیث پرداخت و با توجه به این که او برای تدوین کافی بیست سال وقت صرف کرد، می توان نتیجه گرفت که او کتاب کافی را در ری و قم نگاشته است. (۱)

مرحوم کلینی در ری به عنوان عالمی شناخته شده هدایت علمی شیعه را بر عهده داشت. نجاشی در این باره می نویسد: «کلینی در عصر خود بزرگ و پیشوای اصحاب ما در شهر ری بود و در حدیث موفق ترین و ضابطترین آنها به شمار می رفت». (۲)

علامه حلی نیز معتقد است: «کلینی در ری عالی ترین مرجع فتوا بود و چهره درخشان حدیث در آن سامان به شمار می رفت» (۳).

در میان اساتید و مشایخ حدیثی مرحوم کلینی از علی بن ابراهیم قمی، محمد بن یحیی عطار، ابو علی اشعری، حسین بن محمد، احمد بن ادریس، ابن فروخ صفار، ابن عقده می توان یاد کرد. اما به نظر می رسد که در میان اساتید بیشترین تأثیرگذاری بر کلینی از آن علی بن ابراهیم قمی (صاحب تفسیر معروف) و محمد بن یحیی اشعری است. در میان شاگردان کلینی نیز به چهره های برجسته ای؛ همچون ابوالقاسم جعفر بن قولویه (م ۳۶۷) ابو محمد هارون بن موسی تلعبکری (م ۳۸۵)، ابو غالب احمد بن

ص: ۴۹۸

۱-۱. برای آگاهی بیشتر ر. ک: الکلینی والکافی، ص ۴۵؛ پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۲۶۷ - ۳۶۰؛ علم حدیث، ص ۲۵۸ - ۲۶۳؛ المعجم المفهرس لالفاظ أحادیث بحار الأنوار، ج ۱، ص ۶۳.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۲۶۶.

۳-۳. خلاصه الاقوال، ص ۱۴۵.

محمد زراری (م ۳۶۸)، بر می خوریم که هر یک در زمینه حدیث، فقه، رجال دارای جایگاه علمی برجسته ای هستند. (۱)

ثقه الاسلام کلینی به جز کافی دارای آثار علمی دیگری؛ از جمله: ۱. تعبیر الرؤیا؛ ۲. الردّ علی القرامطه؛ ۳. رسائل الاثمه؛ ۴. کتاب الرجال و... است. (۲) کتاب های مختلف کلینی، نوع چیش روایات در کافی و نیز انتخاب عناوین ابواب و ارائه نقطه نظرات کلامی که احیاناً در لابه لای روایات آورده، نشان می دهد که او افزون بر احاطه گسترده به دانش حدیث، در زمینه کلام و فقه نیز صاحب نظر بوده است.

مرحوم کلینی پس از اشتهاری که با تألیف کافی پیدا می کند، در سال ۳۲۷ هجری وارد بغداد شد و به تدریس و نقل احادیث کافی پرداخت. او به خاطر کوتاهی این دوره، تنها موفق به نقل بخش های کوتاهی از کافی شد. از این رو شاگردانش روایات کافی را به صورت سماع و اجازه از او نقل کرده اند.

کلینی سرانجام در سال ۳۲۸، یا ۳۲۹ هجری چشم از جهان فرو بست و در باب کوفه بغداد مدفون شد. سال ها پس از وفات او و پس از خراب شدن قبر و رؤیت بدن و کفن تازه، از سوی یکی از والیان متعصب بغداد قبه ای بر روی قبر او بنا گردید. (۳)

معرفی کافی

کافی نخستین و مهم ترین جامع روایی شیعه است که به گفته بسیاری، کتابی هم وزن و هم سنگ آن در اسلام نگاشته نشده است. کافی مجموعاً شامل اصول در دو جلد و فروع در پنج جلد و روضه در یک جلد و دارای ۳۰ کتاب و ۳۲۶ باب و جمعاً ۱۶۱۹۹ روایت است، (۴) که از آن میان بنا به مبنای متأخران ۵۰۷۲ روایت صحیح، ۱۴۴

ص: ۴۹۹

۱-۱. الکلینی والکافی، ص ۵۲؛ علم حدیث، ص ۲۶۱ - ۲۶۳.

۲-۲. الفهرست، ص ۲۱۰؛ [۱] الکنی واللقاب، ج ۳، ص ۱۲۱. [۲]

۳-۳. برای تفصیل بیشتر ر. ک: الکلینی والکافی، ص ۱۶۳.

۴-۴. برای شمار روایات کافی رقم های دیگری نیز گفته شده است. ر. ک: المعجم المفهرس لألفاظ احادیث بحار الأنوار، ج ۱، ص ۶۵.

روایت حسنه، ۱۱۱۸ روایت موثقه و ۹۴۸۵ روایت ضعیف وجود دارد. (۱) به نظر می رسد که نام کافی از سوی مؤلف بر این کتاب گذاشته نشده؛ زیرا کلینی در آغاز خطبه اشاره ای به آن نمی کند هر چند با آوردن جمله: «وقلت إنک تحب أن یکون عندک کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین ما یکتفی به المتعلم ویرجع إلیه المسترشد؛ و گفتی که دوست داری نزد تو کتابی کافی و جامع باشد که در آن تمام فنون علم دین که برای طالب علم کفایت کننده و برای طالب رشد و تعالی مرجع باشد، جمع شده باشد»، (۲) اشاره کرده که مقصود او تدوین کتابی است که پاسخگوی نیازی دینی مؤمنان و در این جهت کافی باشد.

بنا به تصریح بسیاری از محققان، کلینی برای تدوین کافی بیست سال زمان صرف کرد. این زمان طولانی نشان گر دقت او در انتخاب روایات و نیز تبویب و تنظیم احادیث در ابواب و فصول متناسب است.

انگیزه تألیف

مرحوم کلینی در مقدمه کتاب اشاره می کند که او این کتاب را در پاسخ به نامه یکی از برادران دینی فراهم ساخته است. نام این شخص به طور دقیق مشخص نیست، اما احتمال داده شده که او محمد بن احمد بن عبدالله بن قضاة صفوانی، یا محمد بن نعمانی است. (۳)

کلینی بخشی از درخواست این شخص را چنین منعکس ساخته است:

«ای برادر! آگاه شدم از آن شکایت که نسبت به مردم زمان نمودی، که ایشان بر نادانی با هم سازش نموده و در آبادانی راه جهالت همدست و کوشایند تا آن جا که نزدیک است دانش از ایشان رخت بر بندد و ریشه کن گردد. . . تو یادآور شدی که مطالبی برایت مشکل شده، که به واسطه اختلاف روایات نقل شده حقیقت آنها را

ص: ۵۰۰

۱-۱). نگارنده در کتاب آشنایی با جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت ضمن معرفی تفصیلی کافی، مبنای متأخران در تقسیم رباعی حدیث که به ضعیف شمرده شدن حدود ده هزار روایت کافی انجامیده است، را مورد نقد قرار داده است.

۲-۲). کافی، ج ۱، ص ۹ (مقدمه).

۳-۳). پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۷۰.

نمی‌فهمی و دانسته‌ای که اختلاف روایت مربوط به اختلاف علل و اسباب آن است و به دانشمند مورد اعتماد و آگاه در این زمینه دسترسی نداری تا با او مذاکره و گفت‌وگو کنی و گفتی که می‌خواهی کتابی داشته باشی که تمام بخش‌های علم دین در آن باشد تا دانشجو را بی‌نیاز کند و مرجع هدایت باشد و کسی که به دنبال عمل به اخبار صحیح امامان علیهم‌السلام و سنت‌های قابل عمل باشد از آن کتاب بگیرد و واجبات خدا و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌به‌کمک آن ادا شود». (۱)

از این نامه و اقدام کلینی به تألیف کافی در پاسخ به آن می‌توان برداشت کرد که حدیث در عصر کلینی دچار دو مشکل اساسی بوده است:

۱. احادیث در مجموعه‌ای واحد و منسجم تدوین و تنظیم نشده تا مراجعه به آن انجام وظایف دینی را تسهیل سازد. بخش آخر نامه ناظر به این امر است.

۲. روایات پراکنده میان مردم دچار آشفتگی و تعارض شدید بوده و این امر باعث اختلاف نگرش‌های کلامی و فقهی در میان آنان شده بود. بدون تردید وجود روایات ضعیف یا موضوع و در درجه‌ای بالاتر صدور روایات از روی تقیه از عوامل رهیافت چنین اختلافی در آن دوران بوده است.

با این نامه، انگیزه ثقه‌الاسلام کلینی نیز مشخص می‌شود. او با تدوین کافی خواست تا ضمن نجات روایات شیعه از پراکندگی و تنظیم آن در یک مجموعه واحد، از توسعه دامنه اختلافات دینی جلوگیری کند.

شیوه تألیف کافی

کلینی برای تدوین کافی از اصول اربعه‌مأه و سایر منابع روایی که عمدتاً در کتابخانه استادش علی بن ابراهیم قمی فراهم بود و نیز با راهنمایی او کمک گرفت. و چنان که در مقدمه کتاب آورده، احادیث را بر اساس معیار عدم مخالفت با قرآن و موافقت با اجماع گرد آورده و در آن جا که وجهی برای ترجیح نمی‌دیده از باب: «بأیما أخذتم من باب التسليم وسعکم.» یکی از دو روایت متعارض را که در نظرش به صحت نزدیک‌تر

ص: ۵۰۱

بود برگزید. (۱) او بدین ترتیب کوشید از انعکاس روایات متعارض که کار فهم و قضاوت را دشوار می کند، اجتناب کند. گر چه کلینی از این جهت که در انتخاب روایات به اجتهاد خود عمل کرده، و برای قضاوت آیندگان از انعکاس همه روایات پرهیز کرده مورد انتقاد قرار گرفت، (۲) اما به هر حال او کافی را طبق درخواست برادری ایمانی برای رفع اختلافات و تعارضات متون روایات فراهم ساخت. از این رو کتاب در راستای هدف، نگاشته شده و این نقدها مردود است.

ویژگی ها و امتیازات کافی

۱. جامعیت نسبی؛ کافی در مقایسه با سایر جوامع روایی شیعه پیش از خود و نیز در مقایسه با سایر کتب اربعه از جامعیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا تنها به روایات فروع و احکام بسنده نکرده و با امعان به جایگاه عقاید و اخلاق، دو جلد نخست و نیز روضه کافی را به این دو بخش مهم در عرصه دین شناسی اختصاص داد.

بدون تردید اگر شیخ صدوق و شیخ طوسی به این امر اهتمام داشته و در کنار فروع به اصول نیز می پرداختند، میراث روایی شیعه در این دو عرصه از غنا و جامعیت بیشتری برخوردار بود. به خاطر همین ویژگی، فیض کاشانی ضمن تجلیل از کافی از سایر جوامع روایی به خاطر غفلت از اصول انتقاد کرده است. (۳)

۲. چینش قابل تحسین؛ باید توجه داشت که کلینی نخستین کسی است که به تدوین و تنظیم جامع روایی اقدام کرده و پیش از خود هیچ الگویی نداشته تا از آن بهره گیرد. با این حال وقتی به مجموعه کتاب کافی و نیز ابواب و فصول مختلف آن می نگریم به چینش قابل تحسینی بر می خوریم. مقدم داشتن اصول بر فروع و نیز الحاق روضه در پایان کتاب، حکایت از حسن سلیقه او در چینش کلی کتاب دارد. او در کتاب اصول، نخست «کتاب العقل والجهل» و سپس «کتاب فضل العلم» را ذکر می کند و پس از آنها روایات «کتاب التوحید» و سپس روایات «کتاب الحجّه» را

ص: ۵۰۲

۱-۱. کافی، ج ۱، ص ۹. (مقدمه)

۲-۲. وافی، ج ۱، ص ۵.

۳-۳. همان.

می آورد؛ زیرا پایه همه گفتارها در زمینه اصول و فروع عقل است که مایه امتیاز انسان از حیوان، نبات و جماد است. و عقل با سرمایه علمی فربه شده، سمت و سو پیدا می کند. پس از این مرحله نوبت به خدانشناسی می رسد. مرحوم کلینی نبوت و امامت را تحت عنوان واحدی به نام کتاب الحجّه می آورد؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام براساس اصل حجت الهی برای هدایت مردم منصوب می شوند.

سایر فصول و ابواب کتاب نیز دارای چنین چینش منطقی است. به عنوان مثال مرحوم کلینی روایات مربوط به فروش اشیایی که فروشنده مالک آنها نیست را در باب «الرجل یبیع ما لیس عنده» آورده، اما شیخ طوسی آن را در باب «البيع بالنقد والنسیئه» آورده است. و نیک می دانیم که چینش مرحوم کلینی برتر است. (۱)

البته دفاع از چینش کتاب کافی به معنای بی نقص بودن آن نیست، بلکه توجه دادن به حسن آن با عنایت به فقدان الگوست.

۳. ذکر نص روایات؛ چنان که درباره من لا یحضره الفقیه خواهیم گفت، مرحوم صدوق احیاناً روایات را با نقل به معنا آورده، یا در لابه لای روایات دیدگاه های فقهی خود را بیان نموده و این امر احیاناً باعث دست نیافتن به نص روایت و یا خلط میان متن روایت و گفتار او شده است. در حالی که مرحوم کلینی بر نقل نص و الفاظ روایات پافشاری دارد و از ذکر آراء خود در لابه لای روایات اجتناب می کند.

۴. ذکر کامل اسناد روایات؛ وجود سند در تمام روایات کافی، از جمله امتیازات مهم این کتاب است که کار نقد و بررسی سندی روایات را برای هر حدیث پژوهی آسان می کند. در حالی که چنین بررسی در من لا یحضره الفقیه و تهذیبین به خاطر عدم ذکر کامل اسناد و یا عدم تدارک برخی از طرق در مشیخه در این حد آسان و سهل نیست.

۵. ذکر عناوین مناسب برای ابواب؛ شماری از کتب روایی یا فاقد عنوان اند و یا اگر عنوانی برای ابواب آنها انتخاب شده، آن عناوین با محتوای روایات هر باب تناسب

ص: ۵۰۳

کامل ندارد. به عکس کافی که افزون بر ذکر عناوین، در غالب موارد - اگر نگوییم همه آنها - این عناوین با روایات ابواب متناسب است.

کافی و نقدها

به رغم جایگاه رفیع کافی در میان جوامع روایی، نقدهایی از سوی حدیث پژوهان شیعه بر این کتاب شده که به اهم آنها اشاره می کنیم:

۱. در کافی تنها روایات مطابق با دیدگاه کلامی و فقهی کلینی انعکاس یافته و روایات متعارض و مخالف که برای دستیابی فقیه به رأی صائب لازم است، نیامده است. (۱)

۲. در کافی روایاتی از روایان ضعیف، یا متهم به غلو آمده است.

محقق معاصر هاشم معروف الحسنی، نام ۴۱ تن از روایان ضعیف را که به غلو، کذب، تخیل، سوء حافظه، انحراف عقیدتی و... متهم اند، و در کافی آمده، برشمرده است.

۳. برخی از روایات ضعیف که مخالف حس، یا مبانی شیعی است در کافی آمده است، نظیر روایت عُفیر، روایاتی که ماه رمضان را همواره سی روز می داند، یا شمار ائمه را سیزده تن اعلام کرده است، یا در کتاب الحجج روایاتی به چشم می خورد که بنا بر نظر برخی از محققان در برگیرنده نگرش غلوآمیز درباره ائمه علیهم السلام است و از این جهت باید آنها را ساخته و پرداخته غالیان دانست. (۲)

۴. کلینی بسیاری از احکام را فرو گذاشته و ابواب فقهی را نیز به طور کامل ذکر نکرده است. (۳)

ص: ۵۰۴

۱-۱. وافی، ج ۱، ص ۶؛ پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۸۳.

۲-۲. پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۸۵؛ علم حدیث، ص ۲۸۲ - ۲۹۱. هاشم معروف الحسنی در کتاب الموضوعات فی الاخبار والآثار و علامه شوشتری در کتاب الأخبار الدخیله شماری از روایات کافی را مورد نقد قرار داده اند. برخی از مغرضان و معاندان با تدوین کتاب هایی هم چون کسر الصنم متعصبانه به کلینی و روایات کافی تاخته اند.

۳-۳. وافی، ج ۱، ص ۶.

۵. روایات کافی بدون کمترین شرح و توضیحی ارائه شده است. (۱)

نگارنده در عین آن که به صحیح و قطعی الصدور بودن تمام روایات کافی - به ویژه روایات اصول و عقاید که بیشتر محل بحث است - پای نمی فشرد، با این حال معتقد است شماری از نقدها وارد نبوده و قابل پاسخ است.

کارهای انجام گرفته بر کافی

باید اذعان کرد که در میان کتب اربعه، کافی از بیشترین اقبال از سوی دانشوران شیعه برخوردار بوده است. بدون تردید جایگاه بلند این کتاب و قدمت و پیش گامی کلینی در این اقبال مؤثر بوده است. در مجموع کارهای انجام گرفته بر کافی را به استثنای شروح کافی که در دوره تبیین روایات خواهد آمد، می توان به پنج دسته به شرح ذیل تقسیم کرد:

۱. تصحیح کتاب؛ این کار توسط استاد حدیث پژوه علی اکبر غفاری و با کمک گروه تحقیق و تصحیح، به ویژه آیه الله ابوالحسن شعرانی با مقابله نسخه های عدیده کافی انجام گرفت.

۲. نقطه و اعراب گذاری متن روایات؛ از آن جا که وجود نقطه و اعراب به صورت صحیح در فهم متن روایات بسیار مؤثر است، چنین کاری درباره کافی کاملاً ضروری است، که ظاهراً علامه حسن زاده به این کار اقدام کرده است.

۳. تعلیق و حاشیه نویسی؛ بر کافی پانزده حاشیه نگاشته شده که می توان به حاشیه ملا رفیع، حاشیه محمد امین استرآبادی، حاشیه علامه طباطبایی و... اشاره کرد.

۴. ترجمه کافی؛ تاکنون بر کافی شش ترجمه ارائه شده که مشهورترین آنها ترجمه محمد باقر کمره ای و دکتر سید جواد مصطفوی است.

۵. فهرست نویسی بر کافی؛ سید صدر علاء الملک، سید محمد علی حسینی و سید ابوالقاسم قهپایی از جمله کسانی هستند که فهرستی از ابواب و احادیث کافی فراهم ساخته اند.

ص: ۵۰۵

۶. تلخیص کافی و نگارش کتاب‌ها در زمینه بررسی اسناد و محتویات کافی نیز از جمله کارهای انجام یافته بر این کتاب است. (۱)

بررسی استناد روضه به کلینی

درباره استناد تمام مجلدات کافی به کلینی هیچ یک از محققان تردیدی روا نداشته‌اند. در این میان تنها ملا خلیل قزوینی معتقد است که روضه از تألیفات ابن ادریس حلی است که اشتهاً به کلینی منتسب شده است. این دیدگاه از نگاه همه حدیث شناسان مورد نقد قرار گرفته و دلایلی بر رد آن به شرح ذیل ارائه شده است:

۱. راویانی که در آغاز سند کافی و از جمله روضه از آنان نام برده شده و کلینی مستقیماً از آنان نقل می‌کند جزء طبقه هشتم یا نهم روایت‌اند و کلینی خود از طبقه نهم است. در حالی که ابن ادریس جزء طبقه پانزدهم است. چگونه ممکن است ابن ادریس که خود در طبقه پانزدهم است بدون واسطه از اشخاصی روایت کند که در طبقه هشتم، یا نهم‌اند.

۳. اسانید روایات روضه با اسانید روایات در اصول و فروع کافی یکسان است، که این امر نشان از یکی بودن مؤلف آنهاست.

۳. نجاشی و شیخ طوسی که سال‌ها پیش از ابن ادریس بوده‌اند، روضه را جزئی از کافی و تألیف کلینی دانسته‌اند. اگر ادعای تألیف روضه از سوی ابن ادریس (م ۵۹۸) صحیح باشد، چگونه ممکن است نجاشی و شیخ سال‌ها پیش، از وجود و انتساب این کتاب مطلع باشند.

۴. وجود جمله پایانی در کتاب روضه نشان‌گر انتساب آن به کلینی است. (۲)

شرح کافی

اشاره

افزون بر حاشیه و تعلیق نویسی بر کافی، شرح‌های متعددی بر این کتاب نگاشته شده است، در مقدمه معجم بحار الأنوار به جز وافی و شرح‌های برخی از روایات کافی،

ص: ۵۰۶

۱-۱). برای تفصیل بیشتر ر. ک: کافی، ج ۱، ص ۳۰-۳۵ (مقدمه)؛ المعجم المفهرس لألفاظ أحادیث بحار الأنوار، ج ۱، ص ۶۵-۶۶.

۲-۲). ر. ک: خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۵.

۲۳ شرح بر این کتاب معرفی شده است که بخشی از آنها نسخ خطی است. از میان این شروح: شرح صدر المتألهین، شرح ملا صالح مازندرانی، شرح علامه مجلسی، مهم ترین شرح هایی است که بر کافی نوشته شده و از شایستگی بیشتری برای معرفی برخوردارند.

۱. شرح اصول کافی از صدر المتألهین (م ۱۰۵۰)

به رغم آن که نام صدر المتألهین با فلسفه اسلامی عجین شده و در آغاز چنین به نظر می رسد که به متون نقلی و حیانی کمتر اهتمام داشته، اما نگرستن در تفسیر ۷ جلدی او بر قرآن و نیز شرح متقنی از اصول کافی نشان می دهد که اهتمام او به قرآن و حدیث نسبت به علوم عقلی اگر بیشتر نبوده، کمتر نبوده است.

از مقدمه ملاصدرا بر شرح خود بر می آید که او تنها درصدد شرح اصول کافی بود، نه همه کتاب. (۱) او اذعان می کند که ارائه شرحی بر روایات از دغدغه های دیرینه او بود تا آن که بنا به درخواست گروهی از دوستان و برادران دینی به این کار روی آورد. (۲)

و از آن جا که کافی را بهترین کتابی می شناسد که روایات را گردآورده، شرح این کتاب را در دستور کار خود قرار داده است. (۳) متأسفانه این شرح ناتمام مانده و تا اندکی از کتاب الحجه استمرار یافته و چنان که از توضیح محقق کتاب [خواجوی] بر می آید، عمر مؤلف برای تمام کار کفاف نکرد. (۴)

علامه ابوالحسن شعرانی - که افزون بر معقول در منقول نیز دارای اندیشه ای ژرف است - در ذیل آخرین حدیث در شرح ملاصدرا در ستایش از این شرح آورده است:

«این حدیث آخرین حدیثی است که صدر المتألهین شیرازی در اصول کافی توفیق شرح آن را یافته است... شرح او پیشگام تمام شرح های دیگر است؛ زیرا تمام آنچه در شرح های دیگر آمده، یا از لفظ و عین عبارت شرح ملاصدرا برگرفته اند و یا با الهام از محتوای شرح او مطالبی را در شروح خود ذکر کرده اند. و هیچ یک از شارحان

ص: ۵۰۷

۱-۱. شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۸.

۲-۲. همان، ص ۱۶۹.

۳-۳. همان، ص ۱۶۶ - ۱۶۷.

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۶۱۷.

کافی پس از این حدیث که شرح تحقیقی ملاصدرا بر آن پایان یافته، شرح ژرف و تحقیقی بسان آنچه در این شرح آمده نیاورده اند، مگر ذکر رخدادهای تاریخی، یا تفاسیر لفظی و... (۱).

شیوه صدر المتألهین در شروح روایات بدین گونه است که ابتدا متن کامل روایت را به همراه سند ذکر می کند، آن گاه تمام رجال سند را با استفاده از آراء و منابع رجالیان مورد نقد و بررسی قرار می دهد، سپس به شرح و تفسیر متون روایات و تبیین واژه های دشوار، بیان معارف روایی و... می پردازد و در مواردی که روایات به شرح مبسوطتر و توضیحات فزون تری نیاز داشته باشند، با طرح عناوینی، هم چون تذکره استناریه، تبصره و تذکره، تذنیب و... به طرح مباحث مورد نظر می پردازند. (۲) شرح صدر المتألهین نخستین بار به صورت سنگی در یک جلد چاپ شد. آن گاه بخش های کتاب العقل والجهل، بخشی از کتاب الحجج و کتاب التوحید - با تحقیق محمد خواجوی - انتشار یافت. در جلد نخست این شرح و در مقدمه ای مبسوط [۱۴۰ صفحه] مطالب مفید حدیث شناسی از استاد عابدی شاهرودی ارائه شده است. (۳)

۲. شرح اصول کافی از ملا محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱)

ملا محمد صالح مازندرانی از عالمان به نام شیعی در سده یازدهم هجری است. او برای تحصیل به اصفهان آمد و نزد ملا عبدالله شوشتری و ملا محمد تقی مجلسی دانش آموخت، به خاطر ورع و تقوا و جامع معقول و منقول بودن، مورد توجه استاد خود علامه مجلسی اول قرار گرفت و علامه دختر بزرگ خود به نام آمنه بیگم را - که زنی بسیار عالمه و فاضله بود و در تدوین بحار الأنوار به برادر خود علامه مجلسی دوم کمک شایانی کرد - به عقد او درآورد و حاصل این ازدواج ظهور فرزندان عالم و

ص: ۵۰۸

۱-۱. شرح اصول الکافی (ملا صالح مازندرانی)، ج ۵، ص ۱۶۹ - ۱۷۰.

۲-۲. به عنوان نمونه ر. ک: شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۵ - ۱۲۳؛ ج ۳، [۱] ص ۱۳۸ - ۱۴۵ و ص ۴۳۵ - ۴۵۵.

۳-۳. برای تفصیل بیشتر ر. ک: مقاله شرح صدر المتألهین بر اصول کافی، فصل نامه علوم حدیث، سال هفتم، شماره دوم (۲۴) از نگارنده.

فاضل بوده است. (۱)

او در بسیاری از علوم، از جمله ریاضیات، طب، کلام، حکمت الهی تبحر داشت و در مباحث معقول از مشرب و دیدگاه های صدر المتألهین تبعیت می کرد. ملا محمد صالح سرانجام در سال ۱۰۸۱ هجری در اصفهان وفات یافت و در کنار مرقد استاد خود مجلسی اول مدفون شد. (۲)

این شرح تنها به تبیین روایات اصول کافی پرداخته و در ۱۲ جلد منتشر شده است.

او در مقدمه شرح خود می گوید: «بر تمام ابواب کافی تعلیق نگاشته بودم... و وقتی خواستم آنها را جمع و تدوین کنم، به ذهنم رسید که تمام احادیث این کتاب را فراتر از حد ایجاز و اطناب شرح دهم». (۳)

استاد علی اکبر غفاری در معرفی این شرح چنین آورده است: «این شرح بهترین شرح کافی از نظر چینش و سودمندترین شرحی است که به دور از افراط و تفریط نگاشته شده است». (۴)

شرح ملا-صالح، شرحی مزجی است، شارح نخست روایات را تحت عنوان «الاصل» ذکر می کند، آن گاه با آوردن عنوان «الشرح» ابتدا به صورت مختصر به بررسی رجالی راویان می پردازد و آن گاه با ذکر بخش هایی از متن روایات به شرح آنها می پردازد.

۳. مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول از علامه محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱)

مرآه العقول تنها شرحی است که به طور کامل به تبیین روایات کافی؛ اعم از اصول و فروع آن پرداخته است. از این نظر می بایست آن را بهترین و جامع ترین شرح بر کافی دانست. و در میان آثار فراوان مجلسی پس از بحار الأنوار می توان آن را مهم ترین تألیف مجلسی دانست.

علامه مجلسی در مقدمه کتاب از این که عالمان عصرش دچار پراکندگی رأی شده

ص: ۵۰۹

۱-۱. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲-۳ (مقدمه).

۲-۲. همان، ص ۳.

۳-۳. همان، ص ۱۷.

۴-۴. همان، ص ۵.

و به جای روی آوردن به قرآن و سنت به مباحث عقلی روی آورده و جهالت منکران شرایع نبوت و رسالت را حکمت نامیده اند، ابراز شکایت می کند (۱) و اعلام می دارد، که تمام وقت و همت خود را صرف فهم روایات اهل بیت علیهم السلام کرده است و بر کتاب های روایی به صورت پراکنده حاشیه زده و بنا به درخواست برادران ایمانی به گردآوری این شروح پرداخته و در آغاز کار شرح کتاب کافی را به انجام رسانده است. (۲)

طبق تصریح علامه او مرآه العقول را بنا به درخواست فرزند خود محمد صادق نگاشته است. (۳)

علامه شیوه خود را چنین معرفی کرده است: «به صورت مختصر به بررسی رجالی راویان پرداخته؛ الفاظ دشوار را شرح کرده و معارف روایی را تبیین نموده و گفتار برخی از شارحان کافی را نقل کرده است». (۴)

علامه در شرح خود در صدر صفحه، متن روایات را ذکر می کند، آن گاه در ذیل صفحه با آوردن عباراتی هم چون صحیح، حسن، موثق و... درجه اعتبار، یا عدم اعتبار روایت را توضیح می دهد، آن گاه به تفصیل به مباحث لغوی و فقه الحدیثی می پردازد.

کتاب مرآه العقول حاوی عالی ترین مطالب در زمینه فهم روایات است. (۵) این شرح در ۲۳ جلد منتشر شده است.

تعلیق میرداماد بر بخشی از اصول کافی، و الشافی فی شرح اصول الکافی از شیخ عبدالحسین مظفر، از جمله شرح های مهم کافی هستند.

ص: ۵۱۰

۱-۱. مرآه العقول، ج ۱، ص ۱ - ۲.

۲-۲. همان، ص ۲ - ۳.

۳-۳. همان، ص ۳.

۴-۴. همان، ص ۳.

۵-۵. نگارنده دو مقاله در معرفی محتوایی این کتاب نگاشته است. ر. ک: مقاله: علامه مجلسی و تعامل با روایات تفسیری، علامه مجلسی و نقد دیدگاه های فلسفی، فصل نامه علوم حدیث، سال ششم، شماره چهارم (۲۲) و سال هفتم شماره چهارم (۲۶).

سرشناسه:قنبری، محمد، ۱۳۵۰ - گردآورنده

عنوان و نام پدیدآور:شناخت نامه کلینی و الکافی / به کوشش محمد قنبری.

مشخصات نشر:قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر: سازمان اوقاف و امور خیریه، اداره کل اوقاف و امور خیریه استان قم، ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری:ج.۴.

فروست: پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ ۱۹۴.

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی؛ ۳۵؛ ۳۶؛ ۳۷؛ ۳۸.

شابک: دوره: ۱-۴۳۹-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۷۵۰۰۰ ریال: ۴-۴۴۱-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۸۰۰۰۰ ریال: ج.۳: ۱-۴۴۲-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۵۲۰۰۰ ریال: ج.۴: ۸-۴۴۳-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۸۷.

یادداشت:ج.۳ و ۴ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

مندرجات:ج.۱. مباحث کلینی و الکافی.- ج.۲: مباحث کلینی و الکافی.- ج.۳: مباحث کلینی و الکافی.- ج.۴: مباحث فقه الحدیثی

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. . الکافی -- نقد و تفسیر

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. -- کنگره ها

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. -- نقد و تفسیر

موضوع:محدثان شیعه -- ایران -- کنگره ها

موضوع:احادیث شیعه -- قرن ۴ق.

شناسه افزوده: کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه‌الاسلام کلینی (ره) (۱۳۸۸: شهری)

شناسه افزوده: سازمان اوقاف و امور خیریه

شناسه افزوده: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث. سازمان چاپ و نشر

رده بندی کنگره: BP۱۲۹/ک۸ک۲۰۸۳۵ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۲۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۸۵۴۰۲

ص: ۱

اشاره

و هو أجل الكتب الأربعة الأصول المعتمده عليه لم يكتب مثله في المنقول من آل الرسول لثقه الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، ابن أخت علان الكليني، و المتوفى ٣٢٨ مشتمل على أربعة و ثلاثين كتاباً، و ثلاثمائة و ستة و عشرين باباً، و أحاديثه حصرت في ستة عشر ألف حديث، الصحيح ٥٠٧٢ الحسن ١٤٤، الموثق ١٧٨، القوي ٣٠٢، الضعيف ٩٤٨٥ و مائه و تسعه و تسعين حديثاً أزيد من جميع صحاح الست، لأن الصحيحين أقل من سبعة آلاف، و البقيه لا تبلغ التسعه أوله: [الحمد لله المحمود لنعمته المعبود لقدرته] و كتبه في الغيبه الصغرى في مده عشرين سنه، و لم يصنف مثله في الإسلام، و قد كتبت على بعض نسخه عده أحاديثه موصوفا بما على، و قد طبع أصوله و فروعه مكرراً، منها طبع أصوله في إيران في ١٢٨١ بخط محمد شفيح التبريزي جيداً، و فروعه في مجلدين في غايه اللطافه و التنقيح و التصحيح، بنفقه جمع من الأخيار في ١٣١٥ و طبع أيضاً بالهند و لما أن الاخبار الخمس كان متفرقا في أبواب الكافي و لم يكن في الكافي كتاب الخمس مستقلاً بعنوانه، أخرج أخبار الخمس من سائر أبواب الكافي بعض فضلاء العصر، و جمعها في عنوان كتاب الخمس، و ألحقه بآخر المجلد الأول من الكافي و أشار في الهامش إليه، و نسخه في غايه النفاسه، ممتازه من جهه الخط و الكاغذ و التذهيب و التجليد و غيرها، في ست

مجلدات من أول الأصول إلى آخر الروضه تاريخ تمام الأخير في ١٠٦٢ و كلها من وقف الحاج إبراهيم خان في ١٠٩٥ للخزانه الرضويه، و نسخه تامه نفيسه أيضا في مجلد كبير، كلها بقلم الشيخ عبد الله بن حسن على شيخ زقه من توابع تون كتب تمامه في مشهد الرضا عليه السلام، شرع في كتابه الأصول ٢٣ صفر ١٠٥٦ و فرغ عن الروضه أواخر ربيع الآخر في ١٠٥٧ ثم وصلت النسخه إلى السيد المير مرتضى بن السيد مصطفى التبريزي في مشهد خراسان، فصححها و قابلها بنسخه مصححه بقدر الوسع و الطاقه، و كتب في هامش آخر كتاب الحج، أنه فرغ عن التصحيح في المشهد في العشر الثاني من رجب في ١٠٥٩ و قرأ المير مرتضى شطرا من أواخر الكتاب على أستاذه محمد مؤمن بن شاه قاسم السبزواري في المشهد، فكتب أستاذه له إجازة مفصله بخطه الجيد في ١٠٦٠ و إمضائه: [العبد المحتاج إلى رحمه ربه الباري محمد مؤمن بن شاه قاسم السبزواري] و انتقلت النسخه إلى الحاج الشيخ محمد جواد الواعظ العراقي الكرهودي في ١٣٧٤ و أهداها إلى مكتبه أمير المؤمنين في ١٣٧٥.

کتاب کافی ثقه الاسلام کلینی (۱)

زین العابدین قربانی

چکیده

نویسنده در این مقاله به زندگی کلینی پرداخته و از مشایخ و شاگردان و راویان او سخن به میان آورده است.

انگیزه تألیف الکافی و بیان دیدگاه های افراطی، تفریطی و واقع گرایانه درباره الکافی دیگر بخش مقاله است. او با نقل این دیدگاه ها به نقد و بررسی آنها پرداخته است.

نخستین جامع حدیثی که در زمان غیبت صغری نوشته شده، و نسبت به دیگر کتب اربعه از لحاظ معنوی و روایت، جامع تر و افزون تر است. کتاب ارزشمند «کافی» است که مشتمل بر مجلدات «اصول - ۲ جلد» و «فروع - ۵ جلد» و «روضه - ۱ جلد» و سی کتاب و ۱۶۱۹۹ حدیث است.

این کتاب، وسیله ثقه الاسلام ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی (۲) رازی که سال تولدش متأسفانه در تاریخ مشخص نیست ولی وفات او در سال ۳۲۸ یا ۳۲۹

ص: ۱۱

۱- ۱). علم حدیث و نقش آن در شناخت و تهذیب حدیث، زین العابدین قربانی، قم: انتشارات انصاریان، چاپ اول، ص ۲۵۸ - ۳۱۸.

۲- ۲). کلین، قریه ای است چند کیلومتری شهر «ری» که میان جاده تهران - قم قرار دارد که محدثین بزرگی از آن جابر خاسته اند و قبر پدر کلینی در همان جا است. ولی خود کلینی در سال های اواخر حیاتش به بغداد سفر کرده و در محله «درب السلسله» اقامت گزید و سرانجام در همان جا وفات کرد و در همان جا دفن گردید و سلام علیه یوم ولد و یوم مات و یوم بیعت حیاً.

یعنی سال وفات آخرین نائب خاص امام زمان علیه السلام جناب «ابو الحسن علی بن محمد سمري» صورت گرفته به مدت بیست سال به رشته تحریر درآمده است. وی با دیدن اساتید فراوان و تعلّم از محضرشان، و در دست داشتن اصول و مصنّفات زیاد از پیشینیان و اصحاب ائمه عليهم السلام و مسافرت به شهرهای مختلف برای آگاهی هر چه بیشتر از حدیث و مسائل اسلامی توانست علاوه بر کتاب کافی کتاب هایی از قبیل: تفسیر الرؤیا، کتاب الرجال، الرد علی القرامطه، رسائل الائمة عليهم السلام و ما قيل فی الائمة عليهم السلام من الشعر بنویسد و در زمره مشایخ و رؤسای فرقه محقه قرار گیرد و شخصیت های عظیمی به بی مانندی کتابش و الای مقامش اعتراف کنند که از آن جمله است اعترافات زیر:

۱. نجاشی درباره او نوشت:

شیخ اصحابنا فی وقته بالزی، ووجههم وکان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم، صنّف الكتاب الكبير المعروف بالکلینی یسمی الکافی فی عشرين سنه؛ (۱)

او در زمانش بزرگ و پیشوای اصحاب ما در شهر «ری» بود و در حدیث، موثق ترین و ضابطترین آنها به شمار می آمد، او کتاب بزرگ و معروف «کافی» را ظرف بیست سال، نوشت.

۲. محمد تقی مجلسی درباره او فرمود:

والحق انه لم یکن مثله فیما رأیناه فی علمائنا وکل من یتدبر فی اخباره وترتیب کتابه، یعرف انه کان مؤیداً من عند الله تبارک وتعالی جزاه الله عن الاسلام خیر الجزاء؛ (۲)

حق این است که در میان علماء شیعه تا آن جا که ما خبر داریم مانند کلینی نیامده است و هر که در اخبار و ترتیب کتاب او دقت کند، می فهمد که او از جانب خداوند تبارک و تعالی مؤید بوده است، خداوند به او از ناحیه اسلام، بهترین جزا را مرحمت فرماید.

ص: ۱۲

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۲۶۶.

۲-۲. مقدمه اصول کافی، ص ۲۷.

۳. شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی والد معظم شیخ بهائی درباره او می نویسد:

شیخ عصره فی وقته ووجه العلماء والنبلاء كان أوثق الناس فی الحديث وأنقدهم له وأعرفهم به، صنّف الكافي وهذبّه فی عشرين سنه وهو مشتمل على ثلاثين كتاباً تحتوى على ما لا يحتوى عليه غيره مما ذكرناه من العلوم، حتى ان فيه يزيد على ما فی الصحاح الست للعامه متوناً وأسانيد. (۱)

۴. شهيد اول درباره کتاب او می نویسد:

کتاب الكافي فی الحديث، الذي لم يعمل الاماميه مثله. (۲)

۵. ملا خليل قزوینی درباره او می نویسد:

اعترف المؤلف والمخالف بفضلہ وقال أصحابنا: وكان أوثق الناس فی الحديث وأثبتهم وأغورهم فی العلوم. (۳)

۶. شیخ بهائی درباره او تأکید می کند:

امّا الكافي فهو تأليف ثقه الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي - عطر الله مرقدہ - ألفه في مده عشرين سنه وتوفى ببغداد سنه ثلاثين أو تسع وعشرين وثلاثمأه ولجلاله شأنه عده جماعه من علماء العامه كابن الأثير في كتاب جامع الاصول من المجددين لمذهب الاماميه على رأس المأه الثالثه بعدما ذكر ان سيدنا وامامنا ابا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام هو المجدد لذلك المذهب على رأس المأه الثانيه. (۴)

مشايخ كليني

مرحوم كليني از بزرگان زيادي نقل حديث کرده و از محضر آنها استفاده نموده که از آن جمله افراد زیر می باشند:

۱. ابو على احمد بن ادريس بن احمد الاشعري القمي متوفى به سال ۳۰۶.

۲. ابوالعباس احمد بن محمد بن سعيد بن عبدالرحمن الهمداني المعروف بابن عقده المتوفى سنه ۳۳۳.

ص: ۱۳

۱-۱. وصول الاخبار، ص ۸۵.

۲-۲. مقدمه اصول كافي، ج ۱، ص ۳۳.

۳-۳. مقدمه اصول كافي، ج ۱، ص ۲۷. [۱]

۴-۴. وجيزه شيخ بهائي، ص ۱۷. [۲]

٣. ابو عبدالله احمد بن عاصم العاصمي الكوفي.
٤. ابو جعفر احمد بن محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك بن الاحوص بن السائب بن مالك بن عامر الاشعري القمي.
٥. ابو عبدالله الحسين بن محمد بن عمران بن ابي بكر الاشعري القمي المعروف بابن عامر.
٦. ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابي خلف الاشعري القمي.
٧. احمد بن مهران.
٨. اسحاق بن يعقوب.
٩. الحسن بن فضل بن يزيد اليماني.
١٠. ابو العباس عبدالله بن جعفر بن الحسين بن مالك بن جامع الحميري القمي.
١١. ابوالحسن علي بن ابراهيم بن هاشم القمي صاحب تفسير المعروف المتوفى بعد سنة ٣٠٧.
١٢. ابوالحسن علي بن محمد بن ابراهيم بن ابان الرازي الكليني المعروف بعلمان.
١٣. ابوالحسن علي بن محمد بن ابي القاسم عبدالله بن عمران البرقي القمي ابن بنت احمد بن محمد بن خالد البرقي المعروف.
١٤. علي بن موسى بن جعفر الكميذاني.
١٥. ابو العباس محمد بن جعفر الرزاز.
١٦. ابو الحسن محمد بن ابي عبدالله جعفر بن محمد بن عون الاسدي الكوفي ساكن الرّي.
١٧. ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار الاعرج القمي صاحب كتاب بصائر الدرجات المتوفى سنة ٢٩٠.
١٨. ابو جعفر محمد بن عبدالله بن جعفر بن الحسين بن جامع بن مالك الحميري القمي.
١٩. محمد بن عقيل الكليني.
٢٠. ابو الحسين محمد بن علي بن معمر الكوفي صاحب الصبيحي.

۲۱. ابو جعفر محمد بن يحيى العطار الاشعري القمي. (۱)

شاگردان و کسانی که از او روایت کرده اند

از مرحوم کلینی نیز افراد زیادی روایت کرده و از محضرش استفاده نموده اند که از آن گروهند افراد زیر:

۱. ابو عبدالله احمد بن ابراهیم المعروف بابن ابی رافع الصیمری.
۲. ابو الحسین احمد بن احمد الکاتب الکوفی.
۳. ابو الحسین احمد بن علی بن سعید الکوفی.
۴. ابو الحسین احمد بن محمد بن علی الکوفی.
۵. ابو غالب احمد بن محمد بن محمد بن سلیمان بن الحسن بن الجهم بن بکیر بن اعین بن سنسن الزراری.
۶. ابو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه.
۷. ابو الحسن عبد الکریم بن عبدالله بن نصر البزار التنیسی.
۸. علی بن احمد بن موسی الدقاق.
۹. ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر الکاتب النعمانی المعروف بابن زینب کان خصیصاً به یکتب کتابه الکافی.
۱۰. ابو عبدالله محمد بن احمد بن عبدالله بن قضاءه بن صفوان بن مهران الجمال.
۱۱. ابو عیسی محمد بن احمد بن محمد بن سنان السنانی الزاهری نزیل الری.
۱۲. ابو المفضل محمد بن عبدالله بن المطلب الشیبانی.
۱۳. ابو محمد هارون بن مونس بن احمد بن سعید ابن سعید شیبانی التلعکبری متوفی سنه ۳۸۵.
۱۴. محمد بن علی ماجیلویه.
۱۵. محمد بن محمد بن عصام الکلبینی. (۲)

ص: ۱۵

٢-٢) . مقدمه استاد حسين علي محفوظ بر اصول كافي، ج ١، ص ٢٠ - ٢٥. [١]

مرحوم کلینی در مقدمه کتاب کافی، انگیزه اقدامش را برای تألیف این کتاب، این طور بیان می کند که: یکی از شیعیان و برادران دینی، نامه ای به او نوشته و یا پیغامی برایش فرستاده مبنی بر این که: مردم زمان ما علم و دانش را رها کرده و در جهل و نادانی غوطه ور شده اند، نام خود را مسلمان گذاشته اند، ولی از محتوی و متن اسلام بی خبرند، کارها را دلخواه و طبق عادات و رسوم و تقلید از نیاکانشان انجام می دهند و در همه امور، به عقول ناقص خود تکیه دارند، آیا چنین کاری درست است؟

آن گاه از قول او نقل می کند که درخواست نموده کتابی که شامل جمیع علوم دینی باشد او و همه مؤمنین را کفایت کند، بنویسد تا کسانی که می خواهند حقیقت اسلام را از دیدگاه پیشوایان راستگوی دینی ما و سنت های استواری که مدار تکلیف و عملند به دست آورند، و بر طبق آنها عمل کنند، به آن مراجعه نمایند.

وقلت انک تحب ان یکون عندک کتاب «کاف» یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین والعمل به بالأثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام والسنن القائمه التي علیها العمل وبها یؤدی فرض اللّٰه عز و جل وسنه نبیه وقلت لو کان ذلک رجوت ان یکون ذلک سبباً یتدارک اللّٰه تعالی بمعونته وتوفیقه إخواننا وأهل ملتنا ویقبل بهم الی مرادهم. (۱)

مرحوم کلینی در پاسخ آن برادر دلسوخته شیعه و تأمین خواسته او پس از یک سلسله مقدمات، مبنی بر این که: خداوند آدمی را بیهوده نیافریده و دستور العمل هایی جهت تبلور استعدادهای او مقرر فرموده و پیامبرانی را برای ابلاغ و پیاده کردن آنها گسیل داشته است و بدیهی است که این هدف عالی جز با علم و بصیرت و دوری از گمان و تقلید، حاصل شدنی نیست، نتیجه می گیرد که روش آن مردم که تو متذکر شدی خداپسندانه نخواهد بود و بدین جهت اقدام به تألیف همان کتابی نمودم که تو

ص: ۱۶

می خواستی (کافی) و شکر خدای را که وسائل تألیف و تدوین چنان کتابی را فراهم فرمود، امیدوارم چنانکه خواسته بودی باشد زیرا نصیحت و خیرخواهی برادران دینی بر ما لازم است و اگر در آن نقصانی وجود داشته باشد، مقدور ما بیش از این نبوده و گرنه در نیت ما که خیرخواهی است، نقصانی وجود نداشته است:

وقد یسّر الله وله الحمد تألیف ما سألت وأرجو أن یکون بحیث توخّیت فمهما كان فیه من تقصیر فلم تقصر نیتنا فی إهداء النصیحه إذ كانت واجبه لإخواننا وأهل ملتنا ما رجونا أن نکون مشارکین لکل من اقتبس منه وعمل بما فیه فی دهرنا هذا وفی غابره الی انقضاء الدنیا. (۱)

و به حق می توان اعتراف کرد که نیت پاک این مرد خدا و این دانشمند بزرگوار و پر تلاش کار خود را کرد، دائره المعارفی به وجود آورد که حدود یازده قرن، مورد استفاده عام و خاص قرار گرفته دانشمندانی در توضیح ابعاد مختلف آن، به شرح و تعلیق و ترجمه آن پرداخته ده ها کتاب ارزشمند در این رابطه نوشته اند که در میان پنجاه شرح و تعلیق و ترجمه چاپی و خطی موجود مهم ترین آنها عبارتند از:

۱. شرح اصول کافی صدر المتألهین شیرازی.

۲. شرح اصول و روضه کافی ملا صالح مازندرانی.

۳. مرآه العقول مجلسی.

۴. وافی مرحوم فیض کاشانی.

۵. ترجمه و شرح دوست فقیه ما مرحوم دکتر سید جواد مصطفوی بر اصول کافی در چهار جلد.

و امید است همان گونه که او آرزو کرده «ما رجونا أن نکون مشارکین لکل من اقتبس منه وعمل بما فیه فی دهرنا هذا وفی غابره الی انقضاء الدنیا» تا ظهور حضرت مهدی علیه السلام این چراغ، پر فروغ باشد و سمپاشی دشمنان نتواند در این کاخ رفیع، خلل پدید آورد، آمین یا رب العالمین. (۲)

ص: ۱۷

۱-۱). مقدمه اصول کافی، ج ۱، ص ۵، ۸ - ۹.

۲-۲). به مقدمه اصول کافی، نوشته استاد حسین علی محفوظ، چاپ تهران مراجعه شود.

اشاره

در مورد کتاب کافی مرحوم کلینی، سه دیدگاه مختلف وجود دارد که یکی افراطی است و دیگری تفریطی و سومی واقع‌گرایانه است و حقیقی:

۱. کتاب کافی، تالی تلوقرآن است

اشاره

اخباری‌ها و افراد خوش‌باور ولی سطحی معتقدند: نظر به این که:

۱. مرحوم کلینی از بزرگان شیعه و مرجع مراجعات دینی مردم بوده و در زمان غیبت صغری می‌زیسته است.

۲. در بغداد سکونت داشته که نواب خاصه امام زمان علیه السلام نیز در آن جا زندگی می‌کردند و طبعاً با آنان حشر و نشر داشته است.

۳. کلینی در نوشتن کتاب کافی بیست سال زحمت کشیده و اصول و مصنفاتی که از شاگردان ائمه از زمان علی علیه السلام تا حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه نوشته شده بوده و در انتساب و صحت آنها شکی نبوده در اختیار داشته است.

۴. کلینی چنانکه در مقدمه کافی نوشته: «وگفتی که می‌خواهم کتابی داشته باشم که تمام قسمت‌های علم دین در آن باشد که دانشجو را بی‌نیاز کند و مرجع هدایتخواه باشد و کسی که علم دین و عمل به اخبار صحیح امامان صادق علیه السلام و سنت‌های ثابت‌مورد عمل را خواهد، از آن کتاب برگیرد و واجبات خدا و سنت پیغمبر را از روی آن کتاب انجام دهد، و گفتی که اگر چنین کتابی باشد امیدوارم خدای تعالی به وسیله آن و به یاری و توفیق خویش، برادران و هم‌مذهبان ما را اصلاح کند و به هدایت‌شان متوجه کند. . . خدا را شکر که تألیف چنین کتابی را میسر گردانید، امیدوارم چنانکه خواستی باشد. . . ما امیدواریم که با مردم این زمان و آنها که تا پایان دنیا از این کتاب، استفاده و به آن عمل می‌کنند، در ثواب شریک باشیم» (۱) این کتاب را برای برآوردن

ص: ۱۸

نیازهای معنوی مؤمنین در طول تاریخ نگاشته که مرجع مراجعات آنان باشد.

با توجه به نکات یاد شده بعید است که مرحوم کلینی در نگارش این کتاب از ارشادات نواب خاصه امام زمان علیه السلام بهره نگرفته و مهر تأیید روی آن نگذاشته باشند. در صورتی که در مورد امور کوچک دنیوی مانند اختلاف زن و شوهری «ابو غالب زراری» به وسیله «حسین بن روح» از ناحیه مقدسه کمک می خواهد که توقیع شریف بدین مضمون: «والزوج والزوجه فأصلح الله ذات بینهما» صادر می شود و شقاق میان آنها به محبت و مودت تبدیل می گردد. (۱)

و یا وقتی که به «ابی القاسم حسین بن روح» خبر می رسد که «محمد بن علی شلمغانی» کتاب «التکلیف» را نوشته است آن را می طلبد و مطالعه می کند و می گوید:

ما فيه شيء إلا وقد روى عن الأئمة عليهم السلام إلا موضعين أو ثلاثة فإنه كذب عليهم في روايتها لعنه الله. (۲)

و آیا اهمیت کتاب کلینی که برای آوردن نیازهای معنوی مؤمنین در طول تاریخ نوشته شده بوده به قدر امور جزئی یاد شده، اعتبار نداشت که به نواب خاصه عرض و مورد تأیید قرار گیرد؟

و لذا مرحوم مامقانی از کتاب درایه الحدیث سید عبداللّه شبر نقل می کند که محدث جزائری در شرح تهذیب گفته است:

بعض المعاصرين يذهب الى ان كتاب الكافي مما عرض على مولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه لانه كان في زمن الغيبة الصغرى التي كان فيها الابواب تخرج بالكتب والرسائل من الامام عليه السلام إلى الشيعة في أقطار الأرض وكانوا يتمكنون من الوصول اليه في أكثر الأوقات فكيف يكون شيخنا الكليني في مثل ذلك العصر ويؤلف مثل هذا الكتاب الجليل الذي أراد جعله مرجعاً للشيعة وكان متمكناً من عرضه على الناحية المقدسه أو استخبار حاله منه ليعلم احاديثه ويتميز الصحيح من غير الصحيح ولا يعرضه وهذا القول لا يخلو من قرب كما لا يخفى.

همچنین نقل می کند که:

گفته شده: کتاب کافی، محضر مبارک امام زمان علیه السلام عرضه شده و حضرت آن

ص: ۱۹

۱-۱. مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۳. [۱]

۲-۲. همان. [۲]

را پسندیده و در حقیقت فرموده است: «الكافی كاف لشیعتنا» . (۱)

روی این حساب، قانون جرح و تعدیل، در مورد روایات کافی اجرا نخواهد شد و همه اخبار آن، صحیح و معتبر است و نمی شود روایات آن را به دلیل ضعف راوی آن، طرد کرد و نادیده گرفت و در حقیقت این کتاب، تالی تلو قرآن است!! (۲)

آیا همه روایات کافی، صحیح و معتبر است؟

چه «صحیح» را طبق عقیده متقدمین معنی کنیم یعنی روایتی که قرینه داخلی مانند وثاقت راوی و یا خارجی مانند بودن در اصل و کتاب معتبر، موجب می شود اطمینان بر صدور آن داشته باشیم، و چه طبق نظر متأخرین تفسیر کنیم یعنی روایت عدل امامی متصل، نکات یاد شده در این دیدگاه نتیجه نمی دهد که همه روایات کتاب شریف کافی، صحیح و معتبر است و نیازی به اعمال قواعد رجالی و درایه ای ندارد زیرا:

اولاً، اگر قبول کنیم که اصول و مصنفات و کسانی را که مرحوم کلینی از آنها نقل حدیث کرده است، مورد وثوق و اعتماد بوده اند، معنی این اعتماد این است که آنها دروغ نگفته اند نه آن که دیگران به آنها دروغ نگفته اند و یا آنها مصون از خطا و اشتباهند. چه بسا ممکن است صاحبان اصول و مصنفات از کسانی نقل حدیث کرده باشند که آنها تورع از کذب نداشته باشند و یا کسانی که مرحوم کلینی از آنها روایت کرده است این گونه باشند و یا ممکن است مرتکب سهو و اشتباه شده باشند از این رو بی نیاز از تفحص و اعمال قواعد رجالی نخواهد بود.

ثانیاً، این که از مرحوم کلینی درخواست شده کتابی جامع طبق احادیث صحیحه از آثار صادقین علیهم السلام برای پاسخگویی به همه نیازهای اعتقادی، اخلاقی و حقوقی فرقه ناجیه بنویسد و او نیز به این درخواست، جامه عمل پوشانید و این کتاب را نوشت. این کار، مستلزم آن نیست که این احادیث، فی الواقع درست و از معصوم علیه السلام صادر شده باشد چه بسا ممکن است مرحوم کلینی روی اجتهادش، روایتی را معتبر و

ص: ۲۰

۱- ۱) . تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۰۳.

۲- ۲) . به کتاب های وسائل، ج ۲۰، فائده ۴؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، فائده ۴؛ فوائد المدنیه محمد امین استرآبادی، دراسات فی الکافی والصحیح للبخاری مراجعه شود.

صحیح بدانند و در واقع، چنین نباشد او در تشخیص اشتباه کرده باشد. علیهذا تشخیص او تنها برای خود او حجت است نه دیگران.

ثالثاً، مرحوم کلینی طبق نوشته نجاشی: «محمد بن یعقوب بن إسحاق ابو جعفر الكلینی و كان خاله علان الكلینی الرازی، شیخ أصحابنا فی وقته بالزی ووجههم» (۱) بزرگ شیعیان در شهر «ری» بوده و در اواخر عمر - طبق گفته بعضی: دو سال مانده به وفاتش - به بغداد رفته بود که علی الظاهر تا آن وقت، کتاب کافی را نوشته و در اختیار مردم قرار داده بود. (۲)

رابعاً، هیچ قرینه ای که بین او و نواب خاصه روابطی وجود داشته نه در کتاب و نه در تاریخ وجود ندارد و شاید شرایط زمان چنین اجازه ای را نمی داد.

خامساً، شاید مصلحت ایجاب می کرد که ناحیه مقدسه و نواب خاصه مردم را - طبق رهنمود کلی که داده بودند - در تعلیم و اخذ مسائل حلال و حرام و ارشاد و هدایت جامعه به خودشان واگذارند و آنان را طوری بار آورند که روی پای خود بمانند و لذا دخالتی در کتاب کافی نکردند.

و اما دعا برای «زراری» یک امر شخصی بوده نه یک امر عمومی که تکلیف مردم در آن مشخص شده و اصلاح کتاب «التکلیف» شلمغانی نیز به خاطر انحرافی بود که در او پدید آمده بود، جای این داشت که مورد پرسش قرار گیرد که آیا تأثیر در نوشته های پیش از انحراف داشته است یا خیر و به اصطلاح، بازبینی جناب «حسین بن روح» را طلب می کرده است و این امور با تألیف کتاب کافی که تکلیف مردم در امثال آن از ناحیه مقدسه روشن شده است، فرق بسیار دارد.

سادساً، این که ادعا شده: امام زمان علیه السلام در مورد کتاب کافی فرموده است: «الكافی كاف لشیعتنا» نه قائل معین و نه سند معتبری دارد. (۳) بلکه طبق قول مرحوم مجلسی

ص: ۲۱

۱- ۱). رجال نجاشی، ص ۲۶۶.

۲- ۲). کلیات فی علم الرجال، ص ۳۶۰.

۳- ۳). علامه عسکری می فرماید: اما ما قیل من ان المهدی علیه السلام قال: ان الکافی کاف لشیعتنا فإنه قول مجهول راویه ولم یسم احد اسمه ویدل علی بطلانه تألیف مئات کتب الحدیث بمدرسه اهل البیت بعد الکافی (معالم المدرستین، ج ۳، ص

۳۸۳). [۱]

گرافه گویی و حرف بدون حساب است که در مرآه العقول در این رابطه می فرماید: «وَأما جزم بعض المجازفين، (۱) بكون جميع الكافي معروضاً على القائم عليه السلام لكونه في بلدة السفراء فلا يخفى ما فيه على ذي لب». (۲)

سابعاً، نه تنها طبق تفسیر متأخرین، حدود نه هزار حدیث «ضعیف» در کتاب کافی وجود دارد (۳) بلکه طبق تفسیر متقدمین نیز روایاتی در کافی موجود است که اولاً از آثار صادقین علیهم السلام (۴) نیست و ثانیاً متن حدیث، نشان می دهد که از معصوم علیه السلام صادر نشده است که از آن جمله است روایات زیر:

الف. عن معاذ بن كثير عن ابي عبدالله عليه السلام قال: شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص والله ابدأً. (۵)

در صورتی که بالحس والعیان می بینیم که بعضی از سال ها ماه رمضان بیست و نه روزی و بعضی از سال ها سی روزی است. و از قدیم گفته اند: «لیس الخبر کالمعاینه». (۶)

ب. عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل: «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ» ۷. فرسول الله صلى الله عليه و آله الذكر و اهل بيته عليهم السلام المسئولون و هم اهل الذكر. (۷)

حضرت آیه الله العظمی الخوئی بعد از آن که حدیث فوق را به عنوان یک نمونه روشن از احادیث نادرست نقل می کند در وجه نادرستی آن، می افزاید: «اگر مراد به (ذکر) در آیه مبارکه (چنانکه در روایت مذکور آمده است) رسول خدا باشد، پس

ص: ۲۲

۱-۱) . مرحوم نوری در حاشیه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۴ [۱] می نویسد: منظور از بعضی «مولى خليل قزويني» است.

۲-۲) . مرآه العقول مجلسی، ج ۱، ص ۳۲. [۲]

۳-۳) . مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۴۱؛ دراسات فی الکافی والصحیحین، ص ۱۲۹.

۴-۴) . آیه الله العظمی خوئی در معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۹ - ۹۱ دوازده مورد از این گونه روایات کافی را به عنوان شاهد نقل می کند.

۵-۵) . فروع کافی، ج ۴، ص ۷۹.

۶-۶) . در این که بعضی از قدما بر اثر خوش باوری بر خلاف حس و دلایل ریاضی مضمون این روایات را - که به طور مکرر در کافی و من لا- يحضره الفقيه آمده - پذیرفته اند در صورتی که مسأله جزء بدیهیات است به خصوص روایات مستفیضه ای برخلاف آنها داریم، در این باره مراجعه شود به کتاب های: معجم رجال الحدیث [۳] آیه الله العظمی خوئی، ج

۱، ص ۳۰ - ۳۴؛ پاورقی فروع کافی، ج ۴، ص ۸۹ - ۸۰؛ مرآه العقول مجلسی، ج ۱۶، ص ۲۳۲ - ۲۳۵. [۴]

۷-۸) . اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۱، روایت ۴. [۵]

منظور از مخاطب و ضمیر (لک و لقومک) چه کسی خواهد بود؟ چگونه ممکن است ملتزم شد که مثل این کلام از معصوم علیه السلام صادر شده تا چه رسد که ادعا شود: قطعاً از معصوم علیه السلام رسیده است؟». (۱)

ج. مرحوم کلینی در «کتاب الحجّه» کافی ضمن روایتی از حماری یاد می کند که نامش «عُفَیْر» بود که به محض وفات رسول خدا خود را در نزدیکی «قُبا» به چاه انداخت و هلاک شد و به اصطلاح خودکشی کرد، آن گاه اضافه می کند: «وروی ان امیر المؤمنین علیه السلام قال: ان ذلک الحمار کلم رسول الله صلی الله علیه و آله فقال: بأبی أنت وأمی إن أبی حدثنی عن أویه عن جدّه عن أویه أنه کان مع نوح فی السفینه فقام إلیه نوح فمسح علی کفله ثم قال: یخرج من صلب هذا الحمار یرکبه سید النبیین وخاتمهم». (۲)

چه داعی است که ما شعر بگوییم و در قافیه اش گیر بکنیم، چرا با آن که همه عوامل امکان صدق و کذب در اخبار کافی مانند دیگر خبرها وجود دارد، آن را در هاله ای از عصمت مصونیت از خطا قرار می دهیم و حاضریم این احادیث افسانه ای و دروغ را به معصومین علیهم السلام نسبت بدهیم ولی حاضر نیستیم کلینی را غیر معصوم و کتابش را محتمل الصدق والکذب بدانیم و قواعد رجالی و درایه ای را درباره آن اجرا کنیم؟ شکی نیست که این طرز تفکر مصداق «حب الشیء یعمی ویصم» و «لا یری الجاهل إلا مفراً أو مفراً» است.

ثامناً، از همه اینها که بگذریم، خود کلینی اعتراف دارد که در صورت تعارض اخبار که جمع عرفی ممکن نیست، باید به مرجحات مراجعه کرد و از جمله مرجحات، موافقت با کتاب و شهرت و مخالفت با عامه است که اگر مرجحی در میان نبود در اخذ به هر کدام از آنها مخیریم و عین عبارت او چنین است: «فاعلم یا أخی أرشدک الله إنه لا یسع أحداً تمیز شیء مما اختلف الروایه فیه عن العلماء علیهم السلام برأیه إلا علی ما أطلقه العالم بقوله علیه السلام: أعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله عز و جل فخذوه وما خالف کتاب الله فردّوه، وقوله: دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فی خلافهم، وخذوا

ص: ۲۳

۱-۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۶.

۲-۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳۷، روایت ۹. [۱]

بالمجمع عليه فإنَّ المجمع عليه لا- ريب فيه، ونحن لا- نعرف من جميع ذلك الاقله ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من ردِّ علم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله: بأَيُّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» (۱) و معنى اين كلام اين خواهد بود که در بعضی از صور (مثل مخالفت با قرآن و يا مجمع عليه) حديث مخالف، از معصوم عليه السلام صدور نيافته است.

تاسعاً، اگر روايات كافي آنگونه که اخباری ها می گویند، قطعی الصدور و يا صحيحه است، چرا بزرگانى مانند شيخ صدوق و شيخ طوسی که از مؤلفين كتب اربعه هستند بعضی از رواياتی را که کلىنى در کتابش آورده و صحيح دانسته است نپذيرفته و تضعيفش کرده اند که از آن جمله مرحوم شيخ صدوق در کتاب من لا يحضره الفقيه گفته است:

أما خبر صلاه يوم غدیر خم والثواب المذكور فيه لمن صامه فإن شيخنا محمد بن الحسن كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقه وكل ما لا يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح. (۲)

و در جای دیگر فرمود:

كان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضى الله عنه، سئء الرأي فى محمد بن عبدالله المسمعى راوى الحديث وإنى اخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لأنه كان فى كتاب الرحمه وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لى. (۳)

و نیز مرحوم شيخ در کتاب استبصار بعد از ذکر دو حديث از «اصحاب عدد» در مورد روزه می فرماید:

من انهما خبر واحد لا- يوجبان علماً ولا عملاً ولأن راويهما عمران الزعفرانى وهو مجهول وفى اسناد الحديثين قوم ضعفاء لا نعمل بما يختصون بروايته. (۴)

ص: ۲۴

۱- ۱). مقدمه اصول كافي، ج ۱، ص ۸. [۱]

۲- ۲). كتا من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۴۱؛ عيون، ج ۲، حديث ۴۵ [۲] به نقل از كليات فى علم الرجال، ص ۳۶۴. [۳]

۳- ۳). همان.

۴- ۴). استبصار، ج ۲، ص ۷۶.

در صورتی که هر دو حدیث را مرحوم کلینی در کتاب کافی آورده است (۱) و اگر همه روایات کافی، قطعی الصدور و یا معتبر بود، مرحوم شیخ نمی فرمود: ما به روایات آنان عمل نمی کنیم.

و نیز، مرحوم شیخ، در کتاب «ظهار» از استبصار، بعد از ذکر سه روایت که هم کلینی و هم صدوق آنها را در کافی و من لا یحضره الفقیه آورده اند، می فرماید:

أول ما فی هذه الاخبار ان الخبرین منهما وهما الأخیران مرسلان، والمراسیل لا یعترض بهما علی الأخبار المسنده لما یتناه فی غیر موضع، وأما الخبر الاول فراویه ابو سعید الآدمی وهو ضعیف جداً عند نقاد الأخبار، وقد استثناه ابو جعفر بن بابویه فی رجال نوادر الحکمه. (۲)

و اگر شیخ، معتقد بود که جمیع روایات کافی و فقیه قطعی الصدور و یا صحیح است، متعرض ضعف سند و ارسال این روایات نمی شد، به خصوص که ارسال این روایات وسیله «ابن بکیر» که از «اصحاب اجماع» است و «ابن فضال» که معروف به وثاقت است صورت گرفته است. (۳)

۲. دیدگاه غیر منصفانه تقریبطی!

اشاره

برخلاف نظریه افراطی گذشته که بدون توجه به واقعیت ها، کتاب کافی را در هاله ای از قداست و عصمت قرار داده تمام احادیث آن را بلا استثناء قابل عمل بلکه واجب العمل می دانست، گروهی از افراد مغرض و سنی زده و احیاناً دلسوز ولی کم اطلاع، اظهار می دارند که: مرحوم کلینی، کاسبی بوده در بغداد می زیسته و هر خبری را که از هر کسی می شنیده چه با تقوی و چه بی تقوی، چه مغرض و چه غالی، چه عالم و چه عامی در دفتری گرد می آورده و این کار در طول بیست سال ادامه داشته و بدین وسیله کتاب «کافی» را به رشته تحریر در آورده است. (۴)

ص: ۲۵

۱-۱. فروع کافی، ج ۴، ص ۸۰-۸۱.

۲-۲. استبصار، ج ۳، ص ۲۶۱.

۳-۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۰.

۴-۴. مسوده های وهابیت های وطنی، ص ۱۴.

یکی از نویسندگان معاصر، دانسته و یا نادانسته تحت تأثیر این گروه قرار گرفته اظهار می دارد: «از آن جا که از مجموع ۱۶۱۲۱ حدیث کافی تنها ۴۴۲۸ حدیث آن صحیح و معتبر است و ما بقی آن که ۱۱۶۹۳ حدیث می شود، صحیح و قابل اعتماد نیست، (۱) از این جهت باید دور ریخته شود» و بر این اساس دست به تصفیه کتاب کافی زد و تنها اخبار صحیح آن را در سه مجلد تحت عنوان «صحیح الکافی» به چاپ رسانید. (۲)

طبق نظر این گروه از آن جا که کتاب کافی مشتمل بر بیش از یازده هزار حدیث غیر صحیح است از این رو در مرحله نازلی از اعتبار قرار دارد به خصوص که در «کتاب الحجّه» آن روایاتی وجود دارد که مشعر بر این است که امامان علیهم السلام سیزده نفرند که دوازده نفر آنها از نسل فاطمه و پیامبر سلام الله علیهما می باشند و همچنین در کتاب «فضل القرآن» و «کتاب الحجّه» آن، روایاتی موجود است که دلالت بر تحریف قرآن دارند، علیهذا چگونه می توان به چنین کتابی اعتماد کرد؟!!

نادرستی و نقاط ضعف این دیدگاه

اشاره

این دیدگاه نیز غیر منصفانه و نادرست است زیرا نه با واقعیت تاریخ زندگی مرحوم کلینی و هویت کتابش تطبیق دارد و نه آن صغری و کبری آن نتایج غلط را به دنبال خواهد داشت. علیهذا لازم است به نکات زیر توجه شود:

۱. تحریف واقعیت!

نادیده گرفتن شخصیت علمی کلینی و پایین آوردن موقعیت او تا مرحله یک کاسب دوره گرد که دفتری در دست داشته هر چه را می شنیده بدون توجه به درستی و

ص: ۲۶

۱- ۱). در مورد آمار روایات کافی، نقل ها مختلف است: صاحب لؤلؤه البحرین می نویسد: مجموع احادیث کافی ۱۶۱۹۹ حدیث است و ۵۰۷۲ حدیث آن، صحیح و ۱۴۴ حدیث آن، «حَسَنٌ» و ۱۱۱۸ حدیث آن «موثق» و ۳۰۲ حدیث آن «قوی» و ۹۴۸۵ حدیث آن «ضعیف» می باشد (مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۴۱) ولی روضات الجنات از همین کتاب این طور نقل می کند: «مجموع احادیث کافی ۱۶۱۹۰ حدیث است و صحیح آن ۵۰۷۲ حدیث و موثق آن ۱۱۱۸ حدیث و قوی آن ۳۰۲ حدیث و ضعیف آن ۹۴۸۵ حدیث است (ج ۶، ص ۱۱۶) البته همانطور که ملاحظه می فرمایید: هم آمار اقسام و هم مجموع آن با هم اختلاف دارند به خصوص که مجموع احادیث به نقل مستدرک می شود ۱۶۱۲۱ که متأسفانه ۱۶۱۹۹ نقل کرده است و به نقل روضات حدیث حسن افتاده است.

۲- ۲). علامه عسکری می نویسد: ولما كان المؤلف (محمد باقر بهبودی) قد اعتمد في عمله على الاقوال المنقوله عن كتاب الرجال المنسوب إلى ابن الغضائري وعلماء الدرايه والرجال ينكرون وجود كتاب كهذا لابن الغضائري لهذا لم يلق عمله المذكور القبول في الحوزات العلميه (معالم المدرستين، ج ۳، ص ۲۲۸). [۱]

نادرستی آن، آن را در دفتر ثبت می کرده، عدم توجه به واقعیت و تحریف آن است زیرا چنان که قبلاً متذکر شدیم: طبق اعتراف نجاشی و دیگران، او از یک سو رئیس شیعه در «ری» بوده و تنها در دو سال آخر عمرش به بغداد رفته بود، و از سوی دیگر، او دانشمندی بوده که از محضر اساتید و بزرگانی مانند «علی بن ابراهیم قمی» صاحب تفسیر معروف، و «محمد بن حسن صفار» صاحب کتاب «بصائر الدرجات» و ده ها اساتیدی که قبلاً یاد کردیم، علم حدیث و دانش فرا گرفت و نیز شاگردانی از قبیل: «ابن قولویه» و «تلعکبری» و «شیخ صدوق» تربیت کرد که آنها نیز به نوبه خود اعاضمی چون شیخ مفید و نجاشی و کشی و نظائر اینها را پرورش دادند. (۱) به علاوه چنان که می دانیم: مرجع تشخیص در این گونه موارد، دانشمندان علم رجال و خبرگان این فن اند، از این رو علاوه بر مطالبی که قبلاً در این باره نقل کرده ایم، توجه شما را به اعترافات زیر جلب می نمایم:

۱. ابن حجر درباره شخصیت کلینی می نویسد:

وكان من فقهاء الشيعة والمصنفين على مذهبهم، هو من رؤساء فضلاء الشيعة في أيام المقتدر. (۲)

۲. مرحوم فیض کاشانی درباره کتاب کافی می نویسد:

اما الكافي فهو وإن كان أشرفها (كتب اربعة) وأوثقها وأتمها وأجمعها لاشتماله على الاصول من بينها وخلوه من الفضول وشيئها. (۳)

۳. مرحوم مجلسی در مقدمه کتاب مرآه العقول درباره او و کتابش می نویسد:

وابتدأت بكتاب الكافي للشيخ الصدوق ثقة الاسلام، مقبول طوائف الإمام، ممدوح الخاص والعام: محمد بن يعقوب الكليني حشره الله مع الاثمه الكرام، لأنه كان أضبط الأصول وأجمعها وأحسن مؤلفات الفرقه الناجيه وأعظمها. (۴)

ص: ۲۷

۱- ۱). به مقدمه اصول کافی نوشته «حسین علی محفوظ» و مقدمه معانی الاخبار به قلم مرحوم آیه الله ربانی شیرازی و دیگر کتب رجال و تراجم مراجعه شود.

۲- ۲). لسان المیزان، ج ۵، ص ۴۳۳ به نقل از مقدمه کافی به قلم حسین علی محفوظ.

۳- ۳). وافی، ج ۱، ص ۱.

۴- ۴). مرآه العقول، ج ۱، ص ۳. [۱]

۴. میرزا عبداللہ افندی دربارہ او چین می گوید:

الشیخ الأقدم، المسلم بین العامه والخاصه، والمفتی بکلا الفریقین. (۱)

۵. محقق کرکی دربارہ او می گوید:

وأعظم الأشیاء فی تلك الطبقة - یعنی المتقدمه علی الصدوق - الشیخ الأجل، جامع أحادیث أهل البیت علیهم السلام محمد بن یعقوب، صاحب کتاب الکافی فی الحدیث لم یعمل الأصحاب مثله. (۲)

۶. مرحوم شیخ طوسی دربارہ او فرموده است:

ثقه، جلیل القدر، عارف بالأخبار. (۳)

۷. مرحوم سید مهدی بحر العلوم دربارہ او می نویسد:

محمد بن یعقوب بن اسحاق ابو جعفر الرازی کلینی، ثقه الاسلام وشیخ مشایخ الأعلام ومرّوج المذهب فی غیبه الامام علیه السلام، ذکره أصحابنا والمخالفون، واتفقوا علی فضله وعظم منزلته. (۴)

۸. مرحوم علامه حلی دربارہ کلینی مانند نجاشی می نویسد:

ومحمد ابن یعقوب، شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم وكان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم، صنّف کتاب الکافی فی عشرين سنه ومات ببغداد فی سنه ثمان وعشرين وثلاثمأه. (۵)

۹. ابن داود نیز همانند علامه و نجاشی می نویسد:

محمد بن یعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكلینی شیخ من أصحابنا فی وقته ووجههم كان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم صاحب الکافی صنّفه فی عشرين سنه. (۶)

۱۰. صاحب روضات الجنات، دربارہ او این گونه می نویسد:

هو فی الحقیقه امین الاسلام وفی الطریقه دلیل الاعلام وفی الشریعه جلیل

ص: ۲۸

۱-۱. ریاض العلماء، ص ۲۲۶ [۱] به نقل از مقدمه کافی به قلم حسین علی محفوظ.

۲-۲. رجال بحر العلوم، ج ۳، ص ۳۲۹. [۲]

۳-۳. فهرست شیخ طوسی، ص ۱۳۵.

٤-٤) . رجال بحر العلوم، ج ٣، ص ٣٢٥. [٣]

٥-٥) . رجال علامه، ص ١٤٥. [٤]

٦-٦) . رجال ابن داود، ص ٣٤١.

قدام، لیس فی وثاقتہ لأحد کلام ولا فی مکانته عند أئمه الأنام. (۱)

۱۱. مرحوم حاج آقا بزرگ تهرانی درباره کتاب کافی می نویسد:

وهو أجلّ الكتب الأربعة الأصول المعتمده عليه، لم يكتب مثله فی المنقول من آل الرسول لثقه الاسلام محمد بن يعقوب الكليني... (۲)

بنابر این، اظهار این که او فردی عامی و کاسب دوره گرد بوده و یا گفتارش ارزش روایی ندارد، اهانتی است به علم و حدیث. (۳)

۲. نه هر حدیث صحیحی قابل عمل است و نه هر خبر ضعیفی متروک

چنان که در پایان اقسام حدیث، متذکر شدیم: درست است که حدیث، از لحاظ سند به چهار قسم کلی: صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم می شود، اما معنی این تقسیم، این نیست که تنها خبر صحیح، قابل عمل است و اقسام دیگر آن را باید دور انداخت. خیر، این تقسیم، تنها تبیین ارزش ذات حدیث است از جهت سند آن، و گرنه چه بسا ممکن است حدیثی از جهت ذات و سند، صحیح باشد ولی به واسطه قرائن خارجیه قابل عمل نباشد و همچنین چه بسا ممکن است حدیثی از لحاظ سند ضعیف باشد ولی به واسطه قرائن دیگر، قابل عمل و اعتبار باشد.

ما در این جا دو اظهار نظر از دو متخصص علم رجال و فقه که از اعظام دانشمندان اسلامی ما هستند در تأیید مطلب فوق نقل می کنیم:

الف. علامه مامقانی در کتاب نفیس مقباس الهدایه ضمن بیان این که: تطاول روزگار و پنهان ماندن قراین و مشتبه شدن امور، موجب شده که متأخرین، اصطلاح جدیدی برای تمیز اخبار معتبر از غیر معتبر، اختراع کنند، درباره حد و مرز اعتبار و عدم اعتبار روایت از جهت سند متذکر می شود که: منظور آنها از این کار، تنها ضابطه قرار دادن برای اعتبار و عدم اعتبار روایت از جهت رجال سند بدون در نظر گرفتن قراین

ص: ۲۹

۱-۱. روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۲. [۱]

۲-۲. الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۴۵. [۲]

۳-۳. لازم است درباره دورنمایی از شخصیت کلینی و ستایشی که از او و کتابش شده به کتب رجال و تراجم به خصوص مقدمه کتاب کافی، چاپ تهران، سال ۱۳۷۴ق نوشته حسین علی محفوظ و مستدرک الوسائل، ج ۳، مقدمه چهارم مراجعه شود.

خارجیه است نه حصر اعتبار و عدم اعتبار روایت به طور کلی و لذا می بینید که چه بسا حدیث صحیح و موثق را دور می اندازند و به روایت ضعیف و قوی عمل می کنند و این کار یا به خاطر قراین خارجیه از قبیل شهرت روایی یا فتوایی صورت می گیرد و یا به جهت موقعیت و وضعیت خاص راویان است مثل این که از اصحاب اجماعند و یا به جهت این است که راوی جز از افراد مورد اعتماد روایت نمی کند و امثال اینها. و این است متن فرمایش او:

انا قد نبهنا آنفاً علی أن تطاول العهد واختفاء أكثر القرائن والالتباس الأمر، هو الذی دعا المتأخرین الی جعل هذا الاصطلاح لتمييز الأخبار المعتمده عن غيرها وحيثذا فاعلم ان متعلق نظرهم فی ذلك هو ضبط طريق الاعتبار الروايه وعدمه من جهة رجال السند خاصه مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه، لا حصر اعتبار الروايه وعدمه فيما ذكره علی الإطلاق، ولذا تراهم كثيراً ما يطرحون الموثق بل الصحيح ويعملون بالقوى بل بالضعيف، فقد يكون ذلك لقرائن خارجه، منها الانجبار بالشهره روايه أو عملاً، وقد يكون بخصوص ما قيل فی حق بعض رجال السند كالإجماع علی تصحيح ما يصح عنه أو علی العمل بما يرويه علی أحد الاحتمالين فيه أو قولهم انه لا يروى أو لا يرسل إلا عن ثقه ونحو ذلك. (۱)

ب. استاد الفقهاء وحید بهبهانی در تعلیقه بعد از آن که اموری را به عنوان امارات و قرائن حجیت اخبار، می شمرد، اضافه می کند: ممکن است خبری ذاتاً صحیح نباشد اما بر اثر جهاتی از قبیل این که دانشمندان اسلامی بالکل یا به طور اکثری بر طبق آن فتوا داده و یا عمل کرده و یا آن را روایت و یا تلقی به قبول کرده اند، و یا آن که محتوای آن موافق با کتاب یا سنت یا اجماع و یا عقل است و یا تجربه صحت محتوای آن را ثابت کرده و یا آن که متن آن به گونه ای است که گواهی می دهد تنها از معصوم علیه السلام، صدور کلماتی، مانند آن ممکن و متصور است مانند دعای کمیل، خطب، کتب و حکم نهج البلاغه، ادعیه صحیفه سجاده، دعای ابو حمزه ثمالی، زیارت جامعه کبیره، و یا

ص: ۳۰

آن که روایت به طور استفاضه و عالی السند نقل شده مانند روایاتی که کلینی و ابن الولید و صفار و صدوق و امثال آنها از امام زمان و حضرت عسکری و حضرت هادی و جواد الائمه علیهم السلام نقل کرده اند و از این قبیل است: توقعاتی که از ناحیه مقدسه رسیده و در دست اینها قرار گرفته است، کوتاه سخن این که: باید مجتهد به این قرائن و نظایر اینها توجه داشته باشد و در هر صورت هدایت از ناحیه خدا است.

و این است متن کلام این فقیه و رجالی کم نظیر و وحید عصر:

اعلم ان الامارات والقرائن كثيره: ومن القرائن لحجيه الخبر وقوع الاتفاق على العمل به أو على الفتوى به أو كونه مشهوراً بحسب الروايه أو الفتوى، أو مقبولاً مثل مقبوله عمر بن حنظله أو موافقاً للكتاب أو السنه أو الإجماع، أو حكم العقل، أو التجربه مثل ما ورد في خواص الآيات والأعمال والأدعيه التي خاصيتها مجربه مثل قرائنه آخر الكهف للانتباه في الساعه التي تتراد وغير ذلك، أو يكون في متنه ما يشهد بكونه من الائمه عليهم السلام مثل خطب نهج البلاغه ونظائرها و الصحيفه السجاديّه ودعاء أبي حمزه والزياره الجامعه الكبيره الي غير ذلك، ومثل كونه كثيراً مستفيضاً أو عالي السند مثل الروايات التي رواها الكليني وابن الوليد والصفار وأمثالهم والصدوق وأمثاله أيضاً عن القائم المنتظر عجل الله تعالى فرجه والعسكري والتقى والنقى عليهم السلام ومنها التوقيعات التي وقعت في أيديهم منهم عليهم السلام. وبالجملة ينبغي للمجتهد التنبه لنظائر ما تبهنا عليه والهدايه من الله تعالى. (١)

بنابر این، صرف این که حدود یازده هزار حدیث در کتاب «کافی» طبق تفسیر متأخرین، جزء احادیث صحیحه نیستند، نباید مایه نگرانی ما و بی اعتباری کافی گردد و به هیچ وجه نباید در حذف آنها اقدام شود زیرا چنان که رقم رفت، چه بسا ممکن است قرائنی از آنگونه که در بالا شمرده شده در بسیاری از آنها وجود داشته باشد که موجب قابل العمل بودن آنها گردد و یا بر عکس، قرائنی در احادیث صحیحه وجود داشته باشد که دلالت بر بی اعتباری بعضی از آنها نماید (دقت شود).

ص: ۳۱

و شاید یکی از عواملی که موجب شده بعضی از مؤلفین، احادیث فراوانی را که طبق تفسیر متأخرین، جزء احادیث صحیحه نیستند، در کتب خود آورده اند، مانند: بحار، وسائل، مستدرک و غیر آنها همین جهت بوده و البته اختلاف نظرها و اجتهادها نیز بی اثر نبوده است.

علیهذا معیار در پذیرش خبر واحد، چنان که قبلاً توضیح دادیم: موثوق الصدور بودن آن است و چون از عوامل موثوق الصدور بودن خبر، قرب به زمان صدور آن (عالی السند) و بودن قرائن و امارات حجیت از انواع یاد شده است. از این رو چه بسا همان روایات کافی که اکنون در زمره اخبار ضعیف قرار دارند، در آن زمان، برای کلینی و محدثین هم عصرش، محفوف به قرائن بوده که بعدها بر اثر تطاول زمان و خفاء آن قرائن، در زمره اخبار ضعیف، قرار گرفتند و لذا تا زمانی که قرائن بر کذب آنها به دست نیامده نباید از آن اخبار، صرف نظر کرد و آنها را دور ریخت.

۳. روایاتی که شائبه سیزده امامی دارد، مُحَرَّف است

در جلد اول کتاب اصول کافی موجود «باب ما جاء فی الاثنی عشر والنص علیهم علیهم السلام» شش حدیث نقل شده که دلالت دارند: آن دوازده امامی که شیعه به آنها عقیده دارد، از نسل پیغمبر و ذریه زهرا علیها السلام هستند، در صورتی که دلایل قطعی و روایات متواتر داریم که یازده نفر آنها از نسل پیغمبر و علی و زهرا علیهم السلام هستند و اولی آن ائمه اثنی عشر، علی بن ابی طالب علیه السلام است.

علیهذا روایات ششگانه مورد بحث، اگر راستند، ائمه سیزده نفر خواهند بود و اگر دروغند، کتاب کافی از اعتبار خواهد افتاد. (۱) و آنها که با دید تفریطی به کافی می نگرند، این امر را مستمسک قرار داده، علیه آن به سمپاشی مشغولند. از این رو لازم است پیش از همه چیز، متن آن احادیث را از اصول کافی نقل کنیم، آن گاه ببینیم که راه علاج این معضله چیست و چگونه باید از آن پاسخ گفت؟

ص: ۳۲

١. محمد بن يحيى عن عبدالله محمد الخشاب، عن ابن سماعه، عن على بن الحسن بن رباط، عن ابن اذينه، عن زراره، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الاثنا عشر الامام من آل محمد عليهم السلام كلهم محدث من ولد رسول الله صلى الله عليه وآله ومن ولد عليّ ورسول الله وعليّ هما الولدان عليهما... (١)

٢. ابو علي الاشعري، عن الحسن بن عبيدالله، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن على بن سماعه، عن على بن الحسن بن رباط، عن ابن اذينه، عن زراره قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: الاثنا عشر الامام من آل محمد كلهم محدث من ولد رسول الله وولد على بن ابى طالب عليه السلام فرسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ عليه السلام هما الوالدان. (٢)

٣. محمد بن يحيى، عن محمد بن احمد، عن محمد بن الحسين، عن ابى سعيد العصفورى، عن عمرو بن ثابت، عن أبى الجارود، عن أبى جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني واثني عشر من ولدى وأنت يا على زُرَّ الأرض يعنى أوتادها وجبالها بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدى ساخت الأرض بأهلها ولم ينظروا. (٣)

٤. وبهذا الإسناد، عن أبى سعيد رفعه، عن أبى جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ولدى اثنا عشر نقيباً، نجباء، محدثون، مفهمون، آخرهم القائم بالحق يملأها عدلاً كما ملئت جوراً. (٤)

٥. محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبى الجارود، عن أبى جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبدالله الأنصارى قال: دخلت على فاطمه عليها السلام وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثني عشر آخرهم القائم عليه السلام ثلاثة منهم محمد وثلاثة منهم على. (٥)

٦. محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن مسعده بن زياد، عن أبى عبدالله

١-١. اصول كافي، ج ١، ص ٥٣١، ح ٧. [١]

٢-٢. همان، ص ٥٣٣، ح ١٤. [٢]

٣-٣. همان، ص ٥٣٤، ح ١٧. [٣]

٤-٤. همان، ص ٥٣٤، ح ١٨. [٤]

٥-٥. همان، ص ٥٣٢، ح ٩. [٥]

ومحمد بن الحسين، عن إبراهيم، عن ابن أبي يحيى المدنى، عن أبي هارون العبدى، عن أبي سعيد الخدرى. . . فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: إن لهذه الأئمة اثني عشرى إمام هدى من ذريه نبيها وهم منى، وأما منزل نبينا فى الجنة ففى أفضلها وأشرفها جنة عدن وأما من معه فى منزله فيها فهؤلاء الاثنى عشر من ذريته وأممهم وجدّتهم وأممهم وذرائعهم، لا يشركهم فيها أحد. (١)

اسناد و متون اصلى اين احاديث

گرچه روایت اول و دوم به خاطر تعدد سند، می نمایانند که دو روایتند اما در حقیقت چنان که متن حدیث و اسناد آن از «ابن رباط» تا «زراره» از امام باقر علیه السلام نشان می دهد، یک حدیث بیشتر نیست ولی چنان که مجلسی رحمه الله در مرآه العقول آورده: این روایت به خاطر «ابن سماعه» که میان «علی بن سماعه» و «حسن بن سماعه» و «حسن بن محمد بن سماعه» و «محمد بن سماعه» مردد است، مجهول است و غیر معتبر. (٢)

و اما متن حدیث، ظاهراً در آن تحریف صورت گرفته زیرا مرحوم شیخ مفید و شیخ صدوق و طبرسی آن را از مرحوم کلینی به گونه ای نقل کرده اند که توهم مورد بحث در آن راه ندارد و این است نقل آن بزرگان:

مرحوم مفید در ارشاد این گونه نقل می کند:

أخبرنى أبو القاسم عن محمد بن يعقوب عن أبي علي الأشعري عن الحسن بن عبيد الله عن الحسن بن موسى الخشاب عن علي بن سماعه عن علي بن الحسن بن رباط عن ابن أذينة عن زراره قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الاثنى عشر الائمة من آل محمد كلّهم محدّث، علي بن أبي طالب وأحد عشر من ولده، ورسول الله صلى الله عليه وآله وعلي هما الوالدان. (٣)

مرحوم شیخ صدوق، همین حدیث را از کلینی چنین نقل می کند:

حدثنا محمد بن علي ماجيلويه رضى الله عنه، قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني

ص: ٣٤

١-١. همان، ص ٥٣٢، ح ٨. [١]

٢-٢. مرآه العقول، ج ٦، ص ٢٢٢ - ٢٣٠؛ لمحات فى الكتاب والحديث والمذهب، تأليف آيه الله صافى، ص ٢٢٢ - ٢٢٩.

٣-٣. الارشاد فى معرفه حجج الله على العباد، ج ٢، ص ٣٢٨. [٢]

قال: حدثنا أبو علي الأشعري، عن الحسين بن عبيد الله، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن علي بن سماعه عن علي بن الحسن بن رباط، عن أبيه عن ابن اذينة، عن زراره بن اعين، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: نحن اثنا عشر إماماً من آل محمد كلهم محدثون بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي بن أبي طالب منهم. (١)

مرحوم امين الاسلام طبرسي در إعلام الوري همین حديث را اين گونه آورده است:

عن الكليني عن محمد بن يحيى عن عبدالله بن محمد عن الخشاب، عن الحسن بن سماعه عن علي بن الحسين بن رباط عن ابن اذينة عن زراره قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من آل محمد اثني عشر كلهم محدث من ولد رسول الله صلى الله عليه وآله وولد علي بن أبي طالب عليه السلام فرسول الله وعلي هما الوالدان. (٢)

چنان که ملاحظه می فرمایید: همان روایتی را که در کتاب کافی بدان گونه آمده بود، مرحوم مفید، شیخ صدوق و طبرسی از مرحوم کلینی به گونه ای نقل کردند که با روایات متواتر و دلایل قطعی مربوط به ائمه اثني عشر، صد در صد انطباق دارد و همین امر نشان می دهد که در نسخ کافی بعد از آنها تحریف به عمل آمده و نسخ در نوشتن کافی اشتباه کرده و بعدی ها همان اشتباه را تکرار نمودند، در صورتی که روایات مورد بحث موجود در کافی کنونی با عنوان «باب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم عليهم السلام» سازگار نخواهد بود چرا که یا دلالت به سیزده امام و یا دوازده امام از نسل پیغمبر - منهای علی علیه السلام - دارد که هر دو قسم به نظر ما ناصحیح و باطل است.

متن حدیث سوم و چهارم

بی شک، در این دو حدیث نیز، تحریف و تصحیف صورت گرفته زیرا «ابی سعید عصفوری» که در سلسله این حدیث ها قرار گرفته از کسانی است که دارای «اصل» است و اصل او هم اکنون موجود است و مشتمل بر نوزده حدیث است. (٣)

ص: ٣٥

١-١). عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٥٦؛ [١] صدوق رحمه الله همین حدیث را در خصال، ص ٤٨٠ نیز آورده فقط در اول حدیث، کلمه «نحن» ندارد.

٢-٢). اعلام الوری، ص ٣٩٠. [٢]

٣-٣). مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٢٩٩؛ لمحات فی الکتاب والحديث والمذهب، ص ٢٩٩؛ معالم المدرستین، ج ٣، ص

٢٦٣ - ٢٦٤. [٣]

حدیث سوم در اصل عصفری (۱) چنین آمده است:

انی و أحد عشر من ولدی، وأنت یا علی، رزّ الأرض، أعنی أوتادها (و) جبالها، وقال: وتَدّ الله الأرض أن تسیخ بأهلها فإذا ذهب الأحد العشر من ولدی ساخت الأرض بأهلها (و) لم ینظروا. (۲)

و حدیث چهارم نیز در اصل عصفری این گونه آمده است:

قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: من ولدی أحد عشر نقباء، نجباء (نقیباً، نجیباً) محدثون، مفهمون، آخرهم القائم بالحق یملاها (الأرض) عدلاً كما ملئت جوراً. (۳)

علی هذا چنانکه ملاحظه می کنید: این دو متن، موافق با الفاظ سایر احادیث متواتره ای است که در این باب وارد شده است و به طور وضوح، نشان می دهد که در متن حدیث کافی، تحریف، صورت گرفته است (۴). (۵)

متن حدیث پنجم

مرحوم صدوق، همین حدیث را از دو طریق از «حسن بن محبوب» از «ابی الجارود» از «ابی جعفر علیه السلام» از «جابر بن عبدالله انصاری» این گونه نقل می کند:

دخلت علی فاطمه علیها السلام، و بین یدیهما لوح فیہ أسماء الأوصیاء فعددت اثنا عشر آخرهم القائم علیه السلام، ثلاثة منهم محمد واربعة منهم علی علیهم السلام. (۶)

چنانکه ملاحظه می کنید، در این روایت، نه جمله «من ولدها» دارد و نه «ثلاثة منهم علی» که مستلزم سیزده امام می شد بلکه به جای آن جمله «اربعة منهم علی» آمده است

ص: ۳۶

۱-۱) . برخلاف موجود در کافی، کلمه «عصفوری» در اصل ابی سعید بدون «واو» یعنی عصفری آمده، است.

۲-۲) . اصل ابی سعید، ح ۶.

۳-۳) . همان، ح ۴.

۴-۴) . در باره این بحث مراجعه شود به کتاب های لمحات فی الكتاب والحديث والمذهب، ص ۲۲۹ - ۲۳۰؛ معالم المدرستین، ج ۳، ص ۲۶۳ - ۲۶۴. [۱] اصل عصفری با پانزده اصل دیگر به نام الاصول الستة عشر اخیراً چاپ شده است و روایات مورد بحث، به طور صحیح در آن آمده است.

۵-۵) . البته حدیث سوم و چهارم که در کافی آمده اولی ضعیف و دومی مرفوع است (مرآة العقول، ج ۶، ص ۲۳۲ - ۲۳۳) .

۶-۶) . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۴۶ - ۴۷، ح ۶ و ۷؛ [۲] کمال الدین، ج ۱، ص ۳۱۱، ح ۳ و [۳] ص ۳۱۳، ح ۴.

که در این صورت هماهنگ با دیگر روایاتی خواهد بود که ائمه علیهم السلام را دوازده نفر معرفی کرده اند.

و البته با توجه به حدیث مفصل دیگری که مرحوم شیخ صدوق در این باره نقل کرده، به خوبی روشن می شود که روایت مورد بحث در کافی تحریف شده است (۱) و اصل حدیث، همان گونه است که در بالا نقل گردید و آن مختصر این مفصل است که ذیلاً نقل می گردد:

قال الصدوق: حدثنا علي بن الحسين بن شاذويه المؤدب، واحمد بن هارون القاضي رضى الله عنه قال: حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن ابيه عن جعفر بن محمد بن مالك الفزاري الكوفي عن مالك السلولى عن درست بن عبدالحميد عن عبدالله بن القاسم بن عبدالله بن جبلة عن أبي الفاتح عن جابر الجعفي، عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام، عن جابر بن عبدالله انصاري، قال: دخلت علي مولاتي فاطمه عليها السلام وقدامها لوح يكاد ضوئه يغشى الأبصار، فيه اثني عشر اسماً ثلاثه في ظاهره وثلاثه في باطنه وثلاثه أسماء في آخره، وثلاثه أسماء في طرفه فعددتها فإذا هي اثنا عشر اسماً فقلت: أسماء من هؤلاء؟ قالت: «هذه أسماء الأوصياء أولهم ابن عمي وأحد عشر من ولدي، آخرهم القائم، صلوات الله عليهم اجمعين.

قال جابر: فرأيت محمداً، محمداً، محمداً في ثلاثة مواضع، وعلياً وعلياً وعلياً وعلياً في أربعة مواضع. (۲)

متن حدیث شش

چنانکه در صدر این حدیث آمده است، موضوع این حدیث، مربوط به آمدن فردی یهودی است به محضر خلیفه دوم جناب عمر که پس از پرسش هایی از او، جناب خلیفه او را به علی علیه السلام حواله فرمود و از جمله سؤال هایش مربوط به جانشینان بر حقیقت بود که حضرت به همه سؤال هایش و از جمله های بعد از او پاسخ فرمود. و

ص: ۳۷

۱- ۱). مرحوم مجلسی در مرآة العقول، ج ۶، ص ۲۲۷ حدیث پنجم کافی را ضعیف می داند.

۲- ۲). عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۴۶؛ [۱] کمال الدین، ج ۱، ص ۳۱۱. [۲]

این موضوع در جاهای مختلفی از این کتاب (۱) و کمال الدین (۲) و عیون اخبار الرضا (۳) و خصال (۴) شیخ صدوق و در مقتضب الاثر (۵) و ینایع الموده (۶) و عبات الأنوار (۷) آمده و ظاهراً همه این احادیث از واقعه احدی حکایت دارند و در هیچ کدام آنها تعبیر «ذریه نبینا و نبیه» نیامده بلکه در بعضی از آنها آمده است: ان لمحمد اثنی عشر إمام عدل.

و در بعضی دیگر آمده است:

یکون لهذه الأمة بعد نبیها اثنا عشر إماماً عدلاً والذین یسکنون معه فی الجنة هؤلاء الاثنا عشر.

و در بعضی دیگر:

فان لهذه الأمة اثنا عشر إماماً هادین مهتدین وأما قولک: من مع محمد من أمته فی الجنة هؤلاء الاثنا عشر ائمه الهدی.

و در بعضی دیگر:

ان لمحمد من الخلفاء اثنا عشر اماماً عدلاً ویسکن مع محمد فی جنة عدن معه اولئک الاثنا عشر الأئمة العدل.

و در بعضی دیگر:

یا هارونی لمحمد بعده اثنا عشر إماماً عدلاً ومنزل محمد فی جنة عدن والذین یسکنون معه هؤلاء الاثنا عشر.

و در بعضی دیگر این جور آمده است:

قال: کم لهذه الامه من امام هدی لا یضّرهم من خالفهم؟ قال: اثنا عشر اماماً قال: فمن ينزل معه (یعنی مع النبی صلی الله علیه و آله) فی منزله؟ قال: اثنا عشر.

چنانکه ملاحظه می فرمایید، در هیچ کدام از این متون، تعبیری که روایت کافی آورده (من ذریه نبیها فهؤلاء الاثنا عشر من ذریته) وجود ندارد و این، گواه صادقی

ص: ۳۸

-
- ۱-۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۲۹ - ۵۳۰، ح ۵، و [۱] ص ۲۹۴ - ۲۹۵، ح ۳.
 - ۲-۲. کمال الدین، ج ۱، ص ۲۹۷ - ۲۹۹، ح ۵، و ص ۲۹۹ - ۳۰۰، ح ۶ و ص ۳۰۰، ح ۷ و ص ۳۰۱ - ۳۰۲، ح ۸.
 - ۳-۳. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۵۳ - ۵۴، ح ۱۹.
 - ۴-۴. خصال، ج ۲، ص ۴۷۶ - ۴۷۷، ح [۲]. ۴۰.
 - ۵-۵. مقتضب الاثر، ص ۱۴ - ۱۷.
 - ۶-۶. ینایع الموده، ص ۴۴۳.

٧-٧) . فرائد السمطين طبق نقل عبقات الأنوار، ج ١٢، ص ٢٤٠، ح ١٢.

است که در این روایت مسامحه در نقل الفاظ یا مضمون شده و یا در آن تحریف و تصحیف، صورت گرفته است. (۱)

آخرین کلام

با توجه به بحث های گذشته لازم است به وجوه نادرستی روایات یاد شده و نکات زیر توجه شود:

۱. اسناد این روایات، معتبر نیستند از این رو تنها به این روایات نمی شود اعتماد کرد. (۲)

۲. متون این روایات، تصحیف و تحریف شده است و باید با توجه به روایات سالم دیگر، آنها را تصحیح کرد.

۳. بعضی از این روایات، متون دیگری با الفاظی صحیح و سالم از اشکال دارند که شایسته است بر آنها اعتماد شود نه این روایات.

۴. و بر فرض صحت صدور این روایات از ائمه علیهم السلام، بایستی به گونه ای میان آنها و دیگر ادله، جمع دلالتی کرد مثلاً کلمه «ذریه» را به طور مجاز حمل بر «عترت» کرد و یا آن که چون: یازده نفر از اوصیاء از فرزندان پیامبر و زهرا علیها السلام هستند، از این جهت از باب تغلیب، از نسل آنها به حساب آمده اند. (۳)

۵. در معیار درستی و نادرستی احادیث گفتیم: عدم مخالفت با کتاب و سنت قطعی و اجماع و عقل از شرایط صحت اخبار است. علی هذا اخبار مورد بحث، نظر به این که با اصول یاد شده، مخالف است زیرا طبق اخبار متواتره و دلایل قطعی از کتاب و عقل و اجماع، یقین می دانیم: علی علیه السلام امام است و ائمه سیزده نفر نیستند، از این جهت لازم است این اخبار را (در صورتی که تغییر و تجوزی در آنها صورت نگیرد) طرد کنیم و از اعتبار ساقط بدانیم و چنین کاری را حتی خود کلینی چنانکه در مقدمه

ص: ۳۹

۱-۱). لمحات فی الکتاب والحديث والمذهب، ص ۲۳۲ - ۲۳۳؛ بحار، ج ۳۶، باب ۴۳، درباره این روایات که محرفند به الاخبار الدخيلة علامه تستری، ج ۱، ص ۱ - ۱۰ نیز مراجعه شود.

۲-۲). مرآه العقول، ج ۶، ذیل احادیث یاد شده؛ لمحات، ص ۲۲۲ - ۲۲۷.

۳-۳). مرآه العقول، ج ۶، ص ۲۲۶ - ۲۲۷.

کافی دیدیم (۱) و قبلاً درباره آن بحث کرده ایم، اجازه داده اند، و بودن چند روایت نادرست در کافی موجب بی اعتباری کل کتاب، نخواهد بود.

ولی در پایان این بحث از تذکر یک نکته ناگزیرم و آن این که: برای دوری از ایجاد شبهات در ذهن مردم مسلمان، و گرفتن حربه از دست مغرضین و دشمنان تشیع، مسئولین طبع و نشر کتب اسلامی، اگر لازم می دانند برای حفظ امانت کتاب کافی و یا هر کتاب دیگری کما فی السابق چاپ شود، حتماً در پاورقی، توضیحات لازم را به گونه ای که موجب رفع شبهه و گرفتن حربه از دست مخالفین باشد، بدهند: «لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» ۲.

۴. تحریف قرآن و کم و زیاد دانستن آن، مردود است

چهارمین ایرادی که این گروه تفریطی بر کافی گرفته اند، این است که: این کتاب، مشتمل بر روایاتی است که قرآن را تحریف شده معرفی می کند، در صورتی که اگر کم و زیاد شدن قرآن را بپذیریم، اساس اسلام را متزلزل کرده، کتاب و سنت را از اعتبار انداخته ایم. از این رو چاره ای جز حکم به بی اعتباری کتاب کافی و سلب اعتماد از روایات آن، نخواهیم داشت!!

نمونه هایی از روایات ادعایی تحریف، در کافی

برخی از دشمنان شیعه به خصوص وهابی ها، اصرار دارند که به هر طریق ممکن، وصله ناجور «تحریف قرآن» را به این گروه بچسبانند در صورتی که در کتاب های خود آنها چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، مطالب روشن تری در این باره وجود دارد، و از آن جا که کتاب کافی اقدم کتب اربعه ماست بیشتر از همه لبه تیز انتقاد خود را متوجه این کتاب کرده روایاتی از ابواب مختلفه آن را گواه بر تحریف قرآن گرفته اند (۲) که از آن جمله است انواع روایات زیر:

نوع اول روایاتی است که مربوط به شأن و نزول آیات قرآن و یا تأویل و بیان

ص: ۴۰

۱- ۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۸.

۲- ۳. در میان معاصرین «احسان الهی ظهیر» نویسنده کتاب های الشیعه والسنه، الشیعه والقرآن، الشیعه وأهل البیت بیشتر از همه در این باره اصرار دارد.

مصدیقی از آن و یا مربوط به فضائل اهل بیت و ائمه معصومین علیهم السلام است مانند:

- عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام في قوله: «ولقد عهدنا الى آدم من قبل» (۱) كلمات في محمد وعلي وفاطمه والحسن والحسين والائمة عليهم السلام من ذريتهم فَنَسِي، هكذا والله انزلت على محمد صلى الله عليه وآله. (۲)

- علي بن محمد عن بعض أصحابه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: دفع اليّ أبو الحسن عليه السلام مصحفاً وقال: لا تنظر فيه، ففتحته وقرأت فيه «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا» فوجدت فيها اسم سبعين رجلاً من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم قال: فبعث إليّ ابعث اليّ بالمصحف». (۳)

- عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» في ولاية عليّ والأئمة من بعده «فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً» ۴ هكذا نزلت. (۴)

چنانکه ملاحظه می فرمایید، در این روایات، معانی و اسامی مذکور، به عنوان تفسیر و بیان مقصود، ذکر شده نه این که این الفاظ، از ناحیه پروردگار، به عنوان قرآن نزول یافته و بعد، حذف شده باشد و به عبارت دیگر، منظور از این «نزول» و بودن اسامی یاد شده یا نزول معنوی و اندراج این اسامی ضمن الفاظ نازل قرآن است و یا نزول لفظی غیر قرآن (۵) و گرنه این روایات، مخالف با قرآن و دلایل قطعی دیگر که به طور قطع، تحریف را از قرآن، نفی می کنند، خواهد بود که در آن صورت چاره ای جز طرح این روایات، نخواهیم داشت به خصوص که این روایات ضعیف و غیرقابل اعتمادند (۶) و دلیل این توجیه، روایتی است که مرحوم کلینی از امام ششم علیه السلام به شرح

ص: ۴۱

۱-۱. «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» (سوره طه، آیه ۱۱۵). [۱]

۲-۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۶. [۲]

۳-۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۳۱. [۳]

۴-۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۴. [۴]

۵-۶. وافی، ج ۲، ص ۲۷۳ - ۲۷۴؛ البیان، آیه الله خوئی، ص ۲۴۴؛ عقائد، صدوق، ص ۹۳ - ۹۴. مخصوصاً مرحوم صدوق در مورد نزول لفظی غیر قرآن توضیحات مفیدی داده است.

۶-۷. مرآه العقول، مرحوم مجلسی، ج ۵، ص ۱۴ - ۲۶ به خصوص که روایت دوم، مرسل است و احمد بن محمد واقفی است (صیانه القرآن من التحریف، ص ۲۲۳).

عن ابی بصیر قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» فقال: نزلت فی علی بن ابی طالب والحسن والحسين عليهم السلام. فقلت له: إن الناس يقولون: فما له لم یسم علیاً واهل بيته عليهم السلام فی کتاب الله عز و جل؟ قال: فقال: قولوا لهم: ان رسول الله صلى الله عليه و آله نزلت عليه الصلوه ولم یسم الله لهم ثلاثاً ولا أربعاً حتی كان رسول الله هو الذى فسّر ذلك لهم... (۱)

چنانکه ملاحظه می فرمایید، امام علیه السلام در این روایت، در عین آن که معتقد است آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» در حق علی و حسن و حسین عليهم السلام نازل شده منظور از «اولی الامر» این بزرگوارانند، اظهار می دارد: اسامی آنها در قرآن نیامده است، همان گونه که اصل نماز در قرآن آمده ولی رکعات و خصوصیات آن در قرآن توضیح داده نشده است و بر این اساس است که استاد الفقهاء آیه الله خوئی بعد از ذکر این حدیث می فرماید:

فتكون هذه الصحيحة حاکمه علی جميع تلك الروایات وموضحة للمراد منهم وإن ذکر اسم امیر المؤمنین علیه السلام فی تلك الروایات قد كان بعنوان التفسیر... (۲)

و با این توجیه، قسمت زیادی از روایاتی که دشمنان مغرض و دوستان نادان ما بدان وسیله بر وجود تحریف در کتاب آسمانی ما قرآن، استدلال کرده و اصرار دارند این عقیده سخیف را به شیعه بچسبانند، پاسخ گفته خواهد شد. (۳)

نوع دوم روایاتی است که از قرآنی خبر می دهد که به وسیله علی علیه السلام گردآوری شده و هم اکنون پیش امام زمان علیه السلام است و سرانجام بته وسیله آن حضرت، آشکار خواهد شد، مانند:

- عن جابر قال سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: ما ادّعی أحد من الناس انه جميع القرآن

۱- ۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۸۷. [۱]

۲- ۲. البیان، ص ۲۵۱. [۲]

۳- ۳. بسیاری از این نوع روایات، در کتاب های شیعه و القرآن، الشیعه والسنه و فصل الخطاب آمده است.

كله كما انزل إلا كذاب وما جمعه وحفظه كما نزله الله تعالى إلا على بن أبي طالب والأئمة من بعده عليهم السلام. (1)

- عن سالم بن سلمه قال: قرأ رجل على أبي عبدالله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرئها الناس، فقال أبو عبدالله عليه السلام: كفّ عن هذه القراءة اقرأ كما يقرء الناس حتى يقوم القائم فإذا قام القائم عليه السلام قرء كتاب الله عز وجل على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام (2).

- عن محمد بن سليمان عن بعض أصحابه عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك أنا أسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحن ان نقرئها كما بلغنا عنكم فهل نأثم؟ فقال: لا، اقرئوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم. (3)

چنانکه می دانیم و بزرگانی چون مفید و شهرستانی و علامه طباطبایی و آیه الله العظمی خوئی تصریح کرده اند: قرآن گرد آمده به وسیله امام علی علیه السلام که توسط امام زمان علیه السلام آشکار و تعلیم داد خواهد شد، از لحاظ کلمات و آیات و سور و حتی قرائات و حرکات، با قرآن معمولی فرقی ندارد جز این که بر حسب نزول و تقدیم منسوخ بر ناسخ و مشخص کردن محکم از متشابه تنظیم شده و توضیحاتی نیز به عنوان تفسیر و تبیین مصادیق، بر حاشیه آن افزوده شده است. (4) علیهذا این گونه روایات که در کتب احادیث آمده به هیچ وجه دلالت بر تحریف قرآن که همان کم و زیاد کردن الفاظ قرآن است، نخواهد داشت به خصوص که یا آن روایات، ضعیفند مانند احادیث یاد شده (5) و یا در صورت صحت و دلالت، قدرت معارضه با آیات قرآن و دلایل قطعی دال بر عدم تحریف قرآن را ندارند. (6)

نوع سوم روایاتی است که ایماء و یا تصریح بر کم و زیاد شدن قرآن دارند و احیاناً

ص: ۴۳

-
- ۱-۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۸. [۱]
 - ۲-۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۳. [۲]
 - ۳-۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۹. [۳]
 - ۴-۴. البیان، ص ۲۴۳؛ المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۶؛ اوائل المقالات، مفید، ص ۵۵؛ التحقيق فی نفی التحریف، ص ۷۵-۸۰؛ صیانه القرآن من التحریف، ص ۲۱۸. [۴]
 - ۵-۵. مرآه العقول، ج ۳، ص ۳۰-۱۲ و ص ۵۲۳-۵۰۶.
 - ۶-۶. البیان، ص ۲۴۵.

مشمول بر کلمه تحریف نیز هستند مانند:

- علی بن الحکم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان القرآن الذي جاء به جبرئيل الى محمد صلى الله عليه و آله سبعة عشر ألف آیه. (۱)

- علی بن سوید می گوید: در آن هنگام که حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام در زندان بود، نامه ای برایم نوشته و از مسائلی پرسش کردم. حضرت، پس از مدتی نامه ای برایم نوشت و ضمن آن دستور فرمود: «ولا تلتمس دین من لیس من شیعتک ولا تحب دینهم فإنهم الخائنون الذین خانوا الله ورسوله و خانوا أماناتهم و تدری ما خانوا أماناتهم؟ ائتمنوا علی کتاب الله فحرفوه و بدلوه». (۲)

- رساله ای که امام باقر علیه السلام به «سعد الخیر» نوشت، ضمن آن متذکر شد: «وکان من نبذهم الکتاب إن اقاموا حروفه و حرفوه حدوده فهم یروونه ولا یرعونه و الجهال یعجبهم للروایه و العلماء یحزنهم ترکهم للرعايه». (۳)

- سهل بن زیاد عن محمد بن سلیمان الدیلمی المصری عن أبيه عن أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له قول الله عز و جل: «هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق» ۴ فقال: إن الکتاب لم ینطق و لن ینطق و لكن رسول الله صلى الله عليه و آله هو الناطق بالکتاب قال الله عز و جل: «هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق» قال قلت: جعلت فداک أنا لا نقرئها هكذا فقال: هكذا والله نزل به جبرئیل علی محمد صلى الله عليه و آله ولكنه حُرف من کتاب الله». (۴)

توضیح لازم درباره این روایات

در مورد روایت اول، اهل تحقیق بر این اند که کلمه «عشر» زائد است بعضی از نساخ و یا روایات آن را به روایت اضافه کرده اند. لذا مرحوم فیض کاشانی که در نقل احادیث، معروف به دقت و ضبط درست احادیث است. همین روایت را بدون کلمه «عشر» این گونه نقل کرده است: «ان الذین الذی جاء به جبرئیل علیه السلام علی محمد صلى الله عليه و آله

ص: ۴۴

۱-۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۴. [۱]

۲-۲. روضه کافی، ج ۸، ص ۱۲۵.

۳-۳. همان، ص ۵۳.

۴-۵. روضه کافی، ص ۵۰.

سبعه آلف آیه» (۱) و معلوم است که نسخه موجود کافی پیش او کلمه «عشر» را نداشته است.

علامه شعرانی نیز در توجیه آن فرموده است: از آن جا که عدد تقریبی آیات قرآن، حدود هفت هزار آیه است از این رو در این روایت، همان عدد تقریبی بدون در نظر گرفتن کسر آن (۲) اعلام شده است و این گونه اعلام آمار و ارقام، رایج و معمولی است چنانکه می‌گوییم: کتاب کافی مشتمل بر شانزده هزار حدیث است، و یا در روایت آمده است که: امام چهارم علیه السلام بعد از شهادت پدر چهل سال گریه کرده است. در صورتی که کتاب کافی به طور دقیق ۱۶۱۹۹ حدیث دارد و امام چهارم علیه السلام نیز، سی و پنج سال بعد از پدر، بیشتر زندگی نکرده است. (۳)

علیهذا این روایت، بر فرض که موثق و یا صحیح باشد، (۴) یا به گونه ای که توضیح داده شد، هماهنگ با آیات و روایات و ادله قطعی است که دلالت بر عدم تحریف قرآن دارند، و یا آنگونه که دیگران فهمیده‌اند، دلالت بر تحریف و کم شدن حدود دو ثلث قرآن دارد (۵) که در این صورت به خاطر مخالفت با قرآن و دلایل قطعی و روایاتی که تعلیم می‌دهند که مخالف قرآن را دور بیندازید، ناگزیر به طرد آن هستیم. (۶)

ص: ۴۵

۱- (۱). وافی، ج ۲، ص ۲۷۴. [۱]

۲- (۲). مشهور میان مردم این است که مجموع آیات قرآن ۶۶۶۶ آیه است ولی مرحوم طبرسی در مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۰۶ نقل می‌کند که مجموع آیات قرآن، ۶۲۳۶ آیه است. علیهذا کسر آن در صورت اول ۳۳۴ آیه و در صورت دوم ۷۴۶ آیه خواهد بود.

۳- (۳). حاشیه مرحوم شعرانی بر شرح اصول کافی ملا صالح مازندرانی، ج ۱۱، ص ۷۶؛ حاشیه آن مرحوم بر کتاب وافی مرحوم فیض کاشانی، ج ۲، ص ۲۳۵ - ۲۳۲. [۲]

۴- (۴). مرحوم مجلسی در مرآه العقول، ج ۱۲ می‌نویسد: اگر راوی این روایت «هشام بن سالم» باشد، خبر صحیح است و اگر «هارون بن مسلم» باشد که در بعضی از نسخ آمده روایت موثق خواهد بود.

۵- (۵). بعضی عدد «سبعه عشر الف آیه» را در روایت پذیرفته‌اند بر آیات فعلی قرآن را آیات منزله به شکل حدیث قدسی و امثال آن دانسته‌اند. چنانکه گفته‌اند: از عبارت صدوق در اعتقادات، ص ۹۳ که فرموده است: «بل نقول انه قد نزل من الوحي الذي ليس من القرآن، لو جمع الى القرآن لكان مبلغه مقدار سبعة عشر الف آي، نیز می‌شود این معنی را استفاده کرد اما این معنی با جمله «ان القرآن الذي...» که در حدیث آمده سازگار نخواهد بود.

۶- (۶). البیان، ص ۲۴۵.

و اما حدیث دوم و سوم، کلمه تحریف در آنها مربوط به تحریف معنوی است که در شریعت و جامعه اسلامی وجود داشته و دارد، نه تحریف لفظی که مورد نزاع است.

منظور از تحریف معنوی همان گونه که راغب و دیگران گفته اند: بدون دلیل، کلامی را به یکی از معانی محتمله آن، برگرداندن و به اصطلاح، تفسیر به رأی کردن است (۱) که این نوع از تحریف، همواره در میان اقوام و ملل پیش از اسلام بوده (۲) و در میان مسلمین نیز رواج داشته و فرقه ها و مذاهب مختلف را پدید آورده است. (۳)

علیهذا روایات مورد بحث، نیز مربوط به این نوع از تحریف است که تحریفگران، در عین حفظ عبارات قرآن، با تفسیر به رأی و تأویل های غلط، نظرات نادرست خود را تحمیل می کنند: «أقاموا حروفه وحرفوا حدوده. . .» و این گونه تحریف، مورد نزاع نیست، آنچه که اکنون مورد بحث است، تحریف لفظی است که عبارت از کم و زیاد کردن الفاظ و کلمات قرآن است.

و اما حدیث چهارم به آن قسمت از تحریف لفظی یعنی اختلاف قرائات و حرکات مربوط می شود که در صدر اسلام، بر اثر عدم تعلم صحیح قرآن و تفرق مسلمین در بلاد مختلف و دور، و بودن لهجه ها و لغات گوناگون، و عدم رسم نقطه گذاری در گذشته پیش آمده است که اکثر اهل سنت و برخی از شیعه آن را جایز می دانند ولی از آن جا که قبول این گونه اختلافات، دست کشیدن از قرآن متواتر قطعی به وسیله اخبار آحاد است. از این رو جایز نخواهد بود، به خصوص که این روایت، به خاطر «سهل بن زیاد» که غالی و دروغگو بوده و بدین جهت «احمد بن محمد بن عیسی» او را از قم اخراج کرده، ضعیف و غیر قابل اعتماد است. (۴)

ص: ۴۶

۱- ۱). تحریف الکلام ان تجعله علی حرف الاحتمال یمکن حمله علی الوجهین (مغرات راغب، ص ۱۱۴) [۱] نثر طوبی، ج ۱ ص ۱۶۷ صیانه القران من التحریف، ص ۱۱.

۲- ۲). البیان، ص ۳۱۵.

۳- ۳). بعضی معتقدند که قرآن هر جا که کلمه تحریف به کار برده شده به همین معنی است نه تحریف لفظی (صیانه القران، من التحریف، ص ۱۴۱۱).

۴- ۴). مرآه العقول، ج ۲۵، ص ۱۰۷؛ رجال ابن داود، ص ۴۶۰.

نوع چهارم روایاتی است که در کافی پیرامون علم امام علی و دیگر ائمه و صحیفه فاطمه سلام الله علیهم اجمعین و جفر و جامعه آمده است. (۱) این گروه افراطی، از این نوع روایات، استدلال بر صحت تحریف، نزد شیعه کرده و از آنها گواه بر نادرستی کتاب کافی آورده اند (۲) در صورتی که چنانکه متن بعضی از آن روایات، گواهی می دهد (۳) و با توضیحاتی که در پیش، پیرامون جفر و جامعه و صحیفه فاطمه علیها السلام داده ایم، روشن خواهد بود که در این نوشته ها شرح و تفصیل احکام قرآن و یا حوادثی که در آینده اسلام، پیش خواهد آمد، و یا بعضی از معارفی که حضرت طول دوران زندگی از رسول خدا فرا گرفته بوده و در آن گرد آورده بود، بیان گردیده است نه قسمتی از آیات قرآن باشد که مکتوم مانده است. (۴)

تحریف و مسائل مربوط به آن

در پایان بحث تبیین دیدگاه تفریطی ها پیرامون کافی که به درازا کشید، لازم است به طور فشرده مطالب زیر را مورد بررسی قرار دهیم:

۱. دلایل بطلان تحریف

دانشمندان اسلامی به خصوص شیعه دلایل فراوانی از قرآن و عقل و سنت، برای نادرستی تحریف قرآن کریم و کم و زیاد شدن آیات و سوره و کلمات آن ارائه کرده اند که از آن جمله است:

۱. آیاتی از قرآن مجید

از میان آیاتی که برای این منظور، استدلال شده دو آیه زیر است: الف. «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ

ص: ۴۷

۱-۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۴۱.

۲-۲. الشیعه والسنه، ص ۸۰ - ۸۱؛ الشیعه والقرآن، ص ۳۱ - ۳۲ که این هر دو کتاب به وسیله احسان الهی ظهیر پاکستانی نوشته شده است.

۳-۳. در بعضی از آن روایات آمده است: اما انه لیس فیہ شیء من الحلال والحرام ولكن فیہ علم ما یکون (کافی، ج ۱، ص ۲۴۰) و نیز در بعضی دیگر آمده: «والله ما فیہ من قرآنکم حرف واحد» (کافی، ج ۱، ص ۲۴۰).

۴-۴. اكدوبه تحریف القرآن بین الشیعه والسنه، ص ۶۵؛ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ص ۲۷.

حَمِيدٍ» ۱ و این کتابی است شکست ناپذیر که هیچگونه باطلی نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی آید زیرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است.

ب. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» ۲ ما قرآن را نازل کردیم و به طور قطع آن را حفظ خواهیم کرد.

چنانکه ملاحظه می کنید: قرآن خود را کتاب شکست ناپذیر می داند که به هیچوجه بی اعتباری در آن راه ندارد زیرا که خدای حکیم حفظ آن را به عهده دارد. و با این اوصاف، چگونه ممکن است زیاده و نقصان و تحریف، در آن راه یابد؟ (۱)

۲. تواتر قرآن

از آن جا که قرآن برای مسلمین، همه چیز بود: قانون اساسی، دستور العمل زندگی، برنامه حکومت، کتاب مقدس، رمز عبادت، معیار اندیشه و جهان بینی درست و... .

از این رو شخص پیغمبر و آحاد مسلمین در جمع و حفظ آن عنایت خاصی داشتند و بر این اساس، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «کتاب وحی» داشت که هر آیه و سوره ای نازل می شد نوشته و به دستور حضرت، در جای مناسبش قرار می دادند، و افراد زیادی آنها را فرا گرفته و احیاناً در حافظه های نیرومند خود ضبط می کردند تا جایی که در تواریخ آمده است: در جنگ «بئر معونه» که در زمان حیات رسول خدا واقع گردید، هفتاد قاری قرآن شهید و در جنگ «یمامه» که در زمان ابوبکر واقع گردید، هفتصد نفر کشته شدند (۲) و این امور، نشان می دهد که تدوین و جمع و حفظ و قرائت قرآن، در سر لوحه برنامه روزمره مسلمین قرار داشته است. علیهذا چگونه می توان باور کرد که آیات و کلمات و سوره هایی از قرآن حذف گردیده و آنها عکس العملی نشان نداده باشند در صورتی که آنها حتی به عدد حروف و نقطه ها و تشدیدها و زیر و زبر قرآن

ص: ۴۸

۱-۳. برای توضیح بیشتر به کتاب های میزان، ج ۱۲، ص ۱۰۱؛ البیان، ص ۲۲۶ - ۲۲۹؛ صیانه القرآن من التحریف، ص ۲۷ - ۳۷ [۱] مراجعه شود.

۲-۴. البیان، ص ۱۶۸ - ۱۶۹.

عنایت داشتند چنانکه سید حیدر علوی درباره آنها چنین می نویسد: «قرآن دارای ۱۱۴ سوره و ۶۶۶۶ آیه و ۷۷۴۳۷ کلمه و ۳۲۲۶۷۰ حرف و ۹۳۲۴۳ فتحه و ۴۰۸۰۴ ضمه و ۳۹۵۸۶ کسره و ۱۹۲۵۳ تشدید و ۱۷۷۱ مدّ و ۳۲۷۳ همزه و ۴۸۸۷۲ الف است و همین طور بیست و هشت حرف دیگر که به جهت اختصار نقل نگردید». (۱)

روی همین جهت است که همواره بزرگان از اهل سنت و تشیع معتقد بوده اند که قرآن موجود، همان است که بر محمد صلی الله علیه و آله نازل گردیده و هیچ کم و زیادی حتی حرکات و سکونات، در آن پدید نیامده است (۲) چنانکه شیخ صدوق در اعتقادات، در این باره چنین می نویسد:

اعتقادنا ان القرآن الذى أنزله الله تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه و آله هو ما بين الدفتين وهو ما فى أيدى الناس ليس بأكثر من ذلك... ومن نسب إلينا انا نقول انه أكثر من ذلك فهو كاذب... (۳)

و نیز علامه شیخ جواد بلاغی می نویسد:

ومن أجل تواتر القرآن الكريم بين عامه المسلمين جيلاً بعد جيل، استمرت مادته و صورته و قرائته المتداوله على نحو واحد فلم يؤثر شيئاً على مادته و صورته ما يروى عن بعض الناس من الخلاف فى قرائته من القراء السبع المعروفين وغيرهم. (۴)

۳. ادله عدم تحریف در روایات

الف. از طرق شیعه و سنی، روایات فراوانی در دست است که برای شناخت درستی و نادرستی اخبار، دستور داده اند که آنها را با قرآن بسنجند که اگر با قرآن موافق بودند، مورد استفاده قرار دهند و گرنه دورشان بیندازند که از آن جمله است

ص: ۴۹

۱-۱. وافى، ج ۲، ص ۲۷۴.

۲-۲. به کتاب های المیزان (ج ۱۲)، البيان استاد الفقهاء آیه الله خوئی، التحقیق فی نفی التحریف، افسانه تحریف قرآن، صیانه القرآن من التحریف مراجعه شود.

۳-۳. اعتقادات صدوق که با شرح باب حادی عشر چاپ شده، ص ۹۳.

۴-۴. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ص ۲۹. [۱]

- خطب رسول الله صلى الله عليه و آله بمنى فقال: أيها الناس ما جائكم عنى فوافق كتاب الله فانا قلته وما جائكم يخالف القرآن فلم أقله. (١)

- عن أبي عبدالله عن آبائه عن علي عليهم السلام قال: ان على كل حق حقيقه وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالف كتاب الله فدعوه. (٢)

- عن أيوب بن الحر قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (٣)

- عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما آتاكم عنّا من حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل. (٤)

- عن عبد الرحمن ابن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه... (٥)

هرگاه قرآن موجود کم و زیاد شده باشد و یا غیر از این باشد که در دست همه بوده و هست چگونه می تواند معیار موافقت و یا مخالفت با اخبار و در نتیجه موجب درستی و یا نادرستی آنها باشد؟

ب. حدیث «ثقلین» که از طریق شیعه و سنی به اسانید مختلف نقل شده و از احادیث متواتر به شمار می رود دلیل روشنی است بر عدم تحریف قرآن که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّيتكم بهما لن تضلّوا بعدى، كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما». (٦)

چنانکه ملاحظه می فرمایید، پیامبر اکرم از مرجعیت دو شیء گرانبها که هرگز از هم جداشدنی نیستند و همواره به عنوان عامل نجات، در میان مسلمین، قرار دارند و مردم موظفند به آنها تمسک جویند یاد می کند و این امر، با تحریف کتاب که خاصیت

ص: ۵۰

۱- ۱). بحار، ج ۲، ص ۲۴۲ - ۲۴۳. [۱]

۲- ۲). همان. [۲]

۳- ۳). همان. [۳]

۴- ۴). همان. [۴]

۵- ۵). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۴. [۵]

۶-۶) . درباره اسناد و اختلاف متن این روایت مراجعه شود به کتاب نفیس المراجعات، ص ۲۰.

مرجعیت و عنوان عامل نجات را از دست می دهد، سازگار نخواهد بود. (۱)

ج. احادیث فراوانی داریم که مردم را ترغیب به فهم حقایق قرآن و اهداء به نور آن می کنند و این که دواى دردها و نظم امور مردم، در تبعیت و به کار بستن دستورات قرآن است و همچنین روایاتی که دلالت دارند: ائمه اهل بیت علیهم السلام در موارد احتیاج و احتجاج، به آیات قرآن موجود تمسک می کرده اند و نیز احادیثی که اعلام می کنند: آنچه که در دست مردم است، همان قرآنی است که از ناحیه خدا بر پیغمبر صلی الله علیه و آله نازل شده است و روایاتی که دستور می دهند: «اقرئوا کما قرأ الناس» که مجموع این روایات با اختلاف اصنافشان به طور قاطع دلالت دارند: «این قرآنی که اکنون در دست ماست، همان قرآنی است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل گردیده بدون آن که حرفی از آن کم شده باشد». (۲)

۲. دلایل قائلین به تحریف!

جمعی از محدثین شیعه و سنی معتقد به تحریف به معنی زیاده و نقص و تغییر در لفظ و یا ترتیب عبارات قرآن شده و دلایلی برای اثبات آن اقامه کرده اند که اهم آنها روایاتی است که از طریق اهل سنت و تشیع، در این باره روایت شده است:

تحریف در روایات اهل سنت:

برخلاف نظر نویسندگان مغرض که می نمایند که تنها شیعه به این عقیده سخیف، معتقد است، اهل سنت در صحاح و سنن و کتب تفاسیر خود، به قدری احادیث در مورد تحریف قرآن، نقل کرده اند که «آلوسی» در تفسیرش می گوید: که آن اخبار، فوق احصاء است (۳) و ما تنها به نمونه های زیر، اکتفا می کنیم:

مسلم در صحیحش از «علقمه» نقل می کند که گفت:

قدمنا الشام فأتانا ابو الدرداء فقال: فيكم احد يقرء على قرائه عبدالله؟ فقلت: نعم أنا، قال فكيف سمعت عبدالله يقرأ هذه الآية: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» ۴ قال

ص: ۵۱

۱-۱. در چگونگی استدلال به این حدیث، مراجعه شود به کتاب ارزشمند البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۲۹ - ۲۳۳.

۲-۲. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۰۸.

۳-۳. تفسیر روح المعانی، ج ۱، ص ۲۴.

سمعتہ یقرأ: «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالذَّكَرِ وَاللَّائِي» قال: وانا والله هكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقرئها ولكن هؤلاء يريدون ان اقرأ «وما خلق» فلا اتابعهم. (۱)

چنانکه ملاحظه می فرمایید، قرآن موجود «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ * وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ * وَ مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَاللَّائِي» است ولی ابودرداء و علقمه می گویند از عبدالله بن مسعود و از دهان رسول الله شنیدیم که تلاوت می کردند: «والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى والذكر واللائى» بدون جمله «ما خلق» و این همان تحریف به نقیصه است که نویسندگان مغرض اهل سنت و وهابی ها می کوشند که آن را مخصوص به شیعه بدانند و دانشمندان اهل سنت وقتی که به این گونه روایات می رسند و جوابی برای آنها ندارند، ناگزیر آنها را از راه «نسخ تلاوت» توجیه می کنند (۲) که خود عبارت اخرای تحریف به نقص است. (۳)

جلال الدین سیوطی در تفسیر خود، ابتدای سوره احزاب می نویسد:

أخرج عبد الرزاق في المصنّف والطيالسي وسعيد بن منصور وعبدالله بن احمد في زوائد المسند وابن منيع والنسائي والدارقطني في الافراد وابن المنذر وابن الانباري في المصاحف والحاكم - وصححه - وابن مردويه والضياء في المختاره عن زرّ قال: قال لى أبي بن كعب: كيف تقرأ سورة الأحزاب - أو كم تعدّها؟ - قلت ثلاثاً وسبعين آية فقال أبي: قد رأيتها وانها تعادل سورة البقره وأكثر من سورة البقره ولقد قرأنا فيها: «الشيخ والشيخه إذا زنيا فارجموهما البتّه نكالا من الله والله عزيز حكيم» فرغ منها ما رفع. (۴)

چنان که می دانیم: سوره بقره دارای ۲۸۶ آیه است و سوره احزاب در قرآن موجود

ص: ۵۲

۱- ۱). صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۲۹. همین حدیث را با اختلاف کمی، بخاری در صحیح خود، ج ۶، ص ۲۱۰؛ ترمذی در الجامع الصحیح، ج ۵، ص ۱۹۱ آن را حدیث صحیح می داند. احمد در مسند، ج ۶، ص ۴۴۸ - ۴۴۹ و [۱] جلال الدین سیوطی در الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۵۸ [۲] آورده است.

۲- ۲). به پاورقی جامع الاصول، ابن اثیر، ج ۲، ص ۴۹۶ مراجعه شود.

۳- ۳). به البیان آیه الله خوئی، ص ۲۲۴ مراجعه شود.

۴- ۴). الدرّ المنثور، ج ۵، ص ۱۷۹. [۳]

۷۳ آیه و اگر آن گونه که این حدیث تعلیم می دهد: سوره احزاب، از لحاظ آیات معادل بقره و یا بیشتر باشد، باید بیش از ۲۱۳ آیه از جمله آیه «الشیخ والشیخه اذا زنیا. . .» از آن حذف شده باشد و این مصداق روشن تحریف است که اهل سنت از انتساب آن به خود شدیداً ابا دارند و تنها آن را برای شیعه مظلوم می پسندند!

و نیز سیوطی در فصل نوزده از کتاب إتقان پیرامون عدد سور و آیات و کلمات و حروف قرآن، می نویسد: «سور قرآن، در مصحف ابن مسعود ۱۱۲ سوره است زیرا او «معوذتین» را از قرآن نمی داند و لذا نوشته است ولی در مصحف «أبی بن کعب» سور قرآن ۱۱۶ سوره است زیرا او علاوه بر سوره های موجود (۱۱۴ سوره) دو سوره «الحفد» و «الخلع» را نیز آورده است و آن گاه متن این دو سوره را این گونه نقل می کند: «بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك ونستغفرک ونثنی علیک ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک»، «اللهم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد نرجوا رحمتک ونخشى عذابک ان عذابک بالکفار للحق». (۱)

از این نوع اخبار که دلالت روشن بر تحریف قرآن دارند به مقدار خیلی زیاد، از شخصیت های معروف و مورد قبول عامه از صحابه و تابعین و غیرهم، از قبیل: عمر، عثمان، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، عبدالرحمن بن عوف، ابی بن کعب، عبدالله بن مسعود، زید بن ثابت، ابو موسی اشعری، حذیفه بن الیمان، جابر بن عبدالله، زید بن ارقم، عایشه، حفصه، سعید بن جبیر، عکرمه، ضحاک، سعید بن مسیب، عروه بن زبیر، محمد بن مسلم زهری، زر بن جیش، مجاهد، حسن بصری و . . . از کتاب های معتبر اهل سنت نقل شده است مانند کتاب های: موطأ مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ترمذی، صحیح نسائی، صحیح ابن ماجه، مصنف ابن ابی شیبه، مسند احمد، مستدرک حاکم، جوامع طبرانی، مسند ابی یعلی، سنن بیهقی، جامع الأصول ابن اثیر، فتح الباری، ارشاد الساری، المصاحف ابن انباری، دُرّ المثنور سیوطی، کنز العمال، تاریخ دمشق، تفسیر طبری، تفسیر رازی، تفسیر قرطبی، تفسیر بغوی، تفسیر خازن، کشاف زمخشری، بحر المحيط، تفسیر ابن کثیر، مشکل الآثار، التسهیل لعلوم التنزیل، البرهان فی علوم القرآن، مناهل العرفان فی علوم القرآن، الاتقان فی علوم القرآن و . . . (۲) از این رو مایه

ص: ۵۳

۱- ۱. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۶۵. [۱]

۲- ۲. التحقیق فی نفی [۲] التحریف، ص ۱۹۴.

پررویی است کسانی که کتاب هایشان پُر است از این نوع اخبار، لبه تیز حمله را متوجه شیعه کنند و تنها به خاطر بودن بعضی از اخبار تحریف در کتاب های آنها و اعتقاد جمع قلیلی از اخباری هایشان، همه شیعیان را متهم به تحریف کنند در صورتی که در میان بزرگان آنها و کتاب هایشان چنان که اشاره شد، افراد و کتاب های بیشتری متهم به این اعتقاد نادرست و مشتمل به این گونه اخبار، می باشند!

گرچه دانشمندان اهل سنت، به شدت با تحریف قرآن مخالفند و همه روایاتی را که در متون اسلامی در این رابطه نقل شده یا از لحاظ دلالت و یا از لحاظ سند مخدوش می دانند ولی هرگز چنین کاری را برای شیعیان جایز نمی شمارند و تنها به خاطر احادیثی که اخباری ها به خصوص مرحوم نوری در فصل الخطاب آورده و آنها نیز چنان که بعداً توضیح خواهیم داد، سرنوشتی مشابه اخبار عامه دارند، تمام شیعه را متهم به این عقیده سخیف کرده به آنها می تازند!! (۱)

تحریف در روایات شیعه

در کتب شیعه نیز، احادیثی وجود دارد که یا به طور عام و یا به گونه ای خاص، بر تحریف قرآن، دلالت دارند که بعضی از محدثین، بدون توجه به همه جهات، آنها را دلیل بر تحریف قرار داده چه بسا کتاب هایی در این باره مانند فصل الخطاب نوشته مستمسکی به دست دشمنان اسلام داده اند، در صورتی که اگر کمی توجه می کردند، می فهمیدند که این کار، صرف نظر از این که از لحاظ «مبنی» و «بناء» درست نیست، تیشه به ریشه اسلام و تشیع زدن است، از این رو لازم است جهت یک بررسی کلی پیرامون این مطلب، به نکات زیر توجه شود:

۱. چه اخباری که از طریق عامه و چه احادیثی که از طریق خاصه در مورد تحریف قرآن نقل شده، اکثر آنها ضعیف و غیرقابل اعتمادند: یا از کتاب هایی نقل شده که

ص: ۵۴

۱ - ۱). برای آگاهی از نمونه های تحریف در کتب اهل سنت و توجیه آنها مراجعه شود به کتاب های: التحقيق فی نفی التحریف؛ اکذوبه التحریف بین الشیعه والسنه؛ صیانه القرآن من التحریف؛ تفسیر المیزان، ج ۱۲؛ افسانه تحریف قرآن؛ تفسیر آلاء الرحمان و... .

نویسندگان آنها مجهول، ساختگی، و مطروندن و یا روایانی آنها را نقل کرده اند که کذاب، ناشناخته، فاسق، غالی و متهم اند تا جایی که از ۱۱۲۲ حدیث کتاب «فصل الخطاب» ۸۱۵ حدیث آن به این سرنوشت گرفتارند و تنها ۳۲۰ حدیث آن را شخصی به نام «احمد بن محمد سیاری» که آدمی فاسد العقیده، غالی و دروغگو بوده نقل کرده است. (۱)

۲. اخباری که دلالت بر تحریف قرآن دارند، اخبار آحادند و با اخبار آحاد نمی شود اثبات قرآن کرد که قطعی الصدور است و ثبوت آن نیاز به تواتر دارد و قرآن موجود به این گونه ثابت شده است.

۳. بسیاری از این اخبار، یا اصلاً مربوط به تحریف نیستند و یا اگر دلالتی دارند مربوط به تحریف اصطلاحی یعنی کم و زیاد شدن قرآن نمی باشند بلکه مربوط به تفسیر و بیان مقصود و شأن نزول و جهاتی می باشند که قبلاً توضیح دادیم.

۴. بیش از صد حدیث از آنها که در مورد تحریف نقل شده مربوط به اختلاف قرائت است که برادران اهل سنت ما نیز درباره آنها حساسیت ندارند و اکثر آن روایات را مرحوم طبرسی از بزرگان اهل سنت از قبیل: کسائی، ابن مسعود، جحدری، ابی عبدالرحمن السلمی، ضحاک، قتاده، ابن عمرو، ابن حجاز، مجاهد، عکرمه، عائشه، ابن زبیر، حمزه، ابی یعمر، ابن نهیک، سعید بن جبیر، شعبی، عمرو بن قائد و... نقل کرده است. (۲)

گرچه ما معتقدیم، هر قرائتی که خلاف قرائت قرآن موجود باشد، معتبر نخواهد بود و خود ائمه معصومین علیهم السلام به مردم دستور داده اند که قرآن را طبق قرائت مشهور و متواتر، قرائت نمایند: «اقرئوا كما یقرء الناس»، «اقرئوا كما علمتم». (۳)

۵. هرگاه ما بقی آن روایات، به گونه ای دلالت بر تحریف داشته باشند که به هیچ

ص: ۵۵

۱- ۱). رجال ابن داود، قسم دوم، ص ۴۲۲؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۲۸۲ - ۲۸۴؛ صیانه القرآن من التحریف، ص ۱۹۷؛ [۱] اکذوبه تحریف القرآن، ص ۷۱.

۲- ۲). اکذوبه تحریف القرآن، ص ۷۱.

۳- ۳). اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۹.

وجه نشود آنها را تأویل کرد، طبق معیارهایی که قبلاً برای درستی و نادرستی اخبار، ارائه کردیم و گفتیم: از معیارهای نادرستی خبر، مخالفت با قرآن و عقل و اجماع است، از این جهت لازم است این گونه اخبار، دور انداخته شود. (۱)

نظر بزرگان شیعه درباره تحریف قرآن؟

بیش از نود و پنج درصد از بزرگان و دانشمندان شیعه معتقدند که در قرآن به هیچوجه تحریف، صورت نگرفته و این قرآنی که در دست ماست، همان قرآنی است که بر محمد صلی الله علیه و آله نازل شده بدون یک کلمه کم و یا یک کلمه زیاد.

گرچه ذکر اسامی این بزرگان و نقل کلمات شان از مصادر مربوطه، خود تألیف رساله جداگانه ای را می طلبد ولی ما برای آن که خواننده محترم بداند که دشمنان ما چقدر دروغگو و مغرض اند تنها به ذکر اسامی بعضی از آنها و نقل چند عبارت شان اکتفا می کنیم:

از شیخ صدوق گرفته که عباراتش را قبلاً نقل کردیم تا شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، شیخ طبرسی، علامه حلی، مقدس اردبیلی، کاشف الغطاء، شیخ بهائی، فیض کاشانی، شیخ حر عاملی، محقق کرکی، سید مهدی بحر العلوم، سیدمحمد مجاهد طباطبایی، شیخ محمد حسن آشتیانی، شیخ عبدالله مامقانی، شیخ جواد بلاغی، سید هبه الدین شهرستانی، شریف رضی، ابن ادریس، سید محسن امین عاملی، سید عبدالحسین شرف الدین، سید هادی میلانی، سیدمحمد حسین علامه طباطبایی، سید ابوالقاسم خوئی، سید محمدرضا گلپایگانی، سید شهاب الدین نجفی مرعشی، امام خمینی و... همه و همه بر عدم تحریف قرآن تأکید دارند که از آن جمله است نمونه های زیر:

۱. مرحوم سید مرتضی در جواب مسائل طرابلسیات در این باره چنین می نویسد:

ان العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الکبار، والوقایع العظام

ص: ۵۶

۱- ۱). درباره نادرستی تحریف قرآن و مسائل مربوط به آن مراجعه شود به کتاب های تفسیر المیزان، ج ۱۲؛ البیان؛ صیانه القرآن؛ التحقيق فی نفی التحریف؛ مع الخطیب فی خطوطه العریضه؛ مقدمه تفسیر آلاء الرحمان؛ افسانه تحریف قرآن؛ اکذوبه تحریف القرآن بین الشیعه والسنه.

والكتب المشهوره واشعار العرب المسطوره فان الغايه اشتدت والدواعى توفرت على نقله وحراسته وبلغت الى حد لم يبلغه فيما ذكرناه لأن القرآن معجزه النبوه ومأخذ العلوم الشرعيه والاحكام الدينيه وعلماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه وحمايته الغايه حتى عرفوا كل شىء اختلف فيه من اعرابه وقرائته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيراً ومنقوصاً مع العنايه الصادقه والضبط الشديد. . . ان من خالف فى ذلك من الاماميه والحشويه لا يعتد بخلافهم فإن الخلاف فى ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبار ضعيفه ظنوا صحتها، لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته؛ (1)

به طور قطع، علم به صحت نقل قرآن، همانند علم به شهرها و حوادث و وقایع بزرگ، و کتب مشهور و اشعار نوشته شده عرب است زیرا انگیزه ها و مقاصد فراوانی که ایجاب نقل و حراست آن می کرد در امور یاد شده دیگر چنین دواعی ای وجود نداشت زیرا قرآن معجزه نبوت و مأخذ علوم شرعیه و احکام دینیه است و دانشمندان اسلامى در حفظ و حمایتش در حد نهایت تلاش کردند تا جایی که تمام موارد اختلاف آن از اعراب و قرائت و حروف و آیاتش را شناختند علی هذا چگونه ممکن است با این همه عنایت صادقانه ای که در حفظ و ضبط آن داشته اند، تحریف و ناقص شده باشد؟ . . . و کسانی که از امامیه و حشویه در این امر مخالفت کرده اند، به مخالفت آنها نباید اعتنا کرد زیرا اختلاف در این امر مربوط به جمعی از اهل حدیث است که به جهت بعضی از روایاتی که پنداشته اند، آن روایات درست است به چنین عقیده ای معتقد شده اند در صورتی که با چنین اخبار ضعیفی نباید از قرآنی که علم و قطع به صحت و صدورش دارند دست بردارند.

۲. استاد الفقهاء مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء در این باره چنین می نویسد:

لا زیاده فیه من سوره ولا آیه من بسمله و غیرها لا کلمه ولا حرف و جمیع ما بین الدفتین ممّا یتلى کلام الله تعالی بالضروره من المذهب بل الدین و إجماع

ص: ۵۷

المسلمين وأخبار النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام وإن خالف بعض من لا يعتدّ به... وكذلك لا ريب في أنّه محفوظ من النقصان بحفظ الملك الديان كما دلّ عليه صريح القرآن وإجماع العلماء في جميع الأزمان ولا عبره بالنادر، وما ورد من اخبار النقيصه تمنع البديهة من العمل بظاهرها ولا سيما ما فيه من نقص ثلث القرآن أو كثير منه فإنه لو كان ذلك لتوفّر نقله لتوافر الدواعي عليه، ولا يتخذه غير أهل الاسلام من أعظم المطاعن على الاسلام وأهله، ثم كيف يكون ذلك وكانوا شديدي المحافظه على ضبط آياته وحروفه وخصوصاً ما ورد انه صرح فيه بأسماء كثير من المنافقين في بعض السور ومنهم فلان وفلان. وكيف يمكن ذلك وكان من حكم النبي صلى الله عليه وآله الستر على المنافقين ومعاملتهم بمعاملة اهل الدين؛ (1)

هیچ زیاده ای در قرآن، چه سوره، چه آیه، چه بسم الله، چه کلمه، چه حرف و چه غیر اینها صورت نگرفته و به ضرورت مذهب بلکه دین و اجماع مسلمین و اخبار پیامبر و ائمه طاهرين عليهم السلام، تمام آنچه که هم اکنون به نام قرآن در دست ماست و قرائت می شود، کلام خدا است، اگر چه بعضی از افرادی که قابل اعتنا نیستند، در این باره مخالفت کرده اند...

و همچنین شکی نیست که قرآن، از هرگونه نقصی با حفظ پروردگار محفوظ مانده است چنان که صریح قرآن و اجماع دانشمندان در جمیع زمان ها - مگر معدودی از آنها که ارزشی ندارند - به آن دلالت دارد.

و آن اخباری که دلالت بر نقص دارد، بداهت، از عمل کردن به ظاهر آن منع می کند به خصوص آن اخباری که دلالت دارد بر این که ثلث و یا بیشتر قرآن حذف شده است زیرا اگر چنین بود، به خاطر انگیزه های فراوانی که در این راستا وجود داشته و حربۀ خوبی برای دشمنان اسلام جهت کوبیدن اسلام و مسلمین به شمار می رفته، می باید آن حذف شده ها به طور تواتر نقل می شد در صورتی که چنین نیست. به علاوه چگونه این کار شدنی است در صورتی

ص: ۵۸

۱- ۱). کشف الغطاء [۱] عن مبهمات شریعه الغراء، کتاب القرآن، ص ۲۹۸ - ۲۹۹.

که آنها شدیداً عنایت به ضبط آیات و حروف قرآن داشتند به خصوص که ادعا شده در آنها تصریح به اسامی بسیاری از منافقین و از جمله فلان و فلان شده است؟ و اصولاً با توجه به این که شیوه رسول خدا پرده پوشی بر وضع منافقین بوده و با آنها معامله با اهل دین می کرده این کار چگونه ممکن است؟ .

۳. علامه سید شرف الدین عاملی در این باره چنین تأکید می کند:

وکل من نسب الیهم تحریف القرآن فانه مفتر علیهم، ظالم لهم، لأن قداسه القرآن الحکیم من ضروریات دینهم الاسلامی ومذهبهم الامامی، ومن شک فیها من المسلمین فهو مرتدّ یا جماع الامامیه. . . وظواهر القرآن فضلاً من نصوصه من أبلغ حجج الله تعالی وأقوی أدله أهل الحق بحکم البداهه الأولیه من مذهب الامامیه ولذلك تراهم یضربون بظواهر الأحادیث المخالفه للقرآن عرض الجدار ولا یأبهون بها وإن كانت صحیحه وتلك کتبهم فی الحدیث والفقه والاصول، صریحه بما نقول، والقرآن الحکیم الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه انما هو ما بین الدفتین وهو ما فی أیدی الناس لا یزید حرفاً ولا ینقص حرفاً ولا یتبدیل فیہ لکلمه بکلمه ولا لحرف بحرف من حروفه وکلّ حرف من حروفه متواتر فی کل جیل تواتراً قطعياً إلى عهد الوحی والنبوّه وکان مجموعاً علی ذلك العهد الاقدس مؤلفاً علی ما هو علیه الآن، وکان جبرئیل علیه السلام یعارض رسول الله صلی الله علیه و آله بالقرآن فی کل عام مره وقد عارض به عامّ وفاته مرّتين. والصحابه کانوا یعرضونه ویتلونه علی النبی حتی ختموه علیه صلی الله علیه و آله مراراً عدیده وهذا کله من الأمور المعلومه الضروریه لدى المحققین من علماء الامامیه، ولا عبره بالحشویه فإنهم لا یفقهون؛ (۱)

و هر کس نسبت تحریف به امامیه می دهد، به آنها تهمت می زند و بر آنها ستم روا می دارد، زیرا قداست قرآن حکیم (از تحریف) از ضروریات دین اسلامی و مذهب امامی آنها است، و هر کس از مسلمین در این امر شک کند، به اجماع امامیه مرتد است. . . و ظواهر قرآن - تا چه رسد به نصوص آن - از رساترین و

ص: ۵۹

نیرومندترین حُجج الهی و ادله اهل حق به حکم بداهت اولی از مذهب امامیه بر این حقیقت دلالت دارند و بدین جهت است که می بینی آنها ظواهر احادیث مخالف قرآن را دور می اندازند و اعتنا به آن نمی کنند اگر چه آن روایات صحیحه باشند و این کتب حدیث و فقه و اصول آنها است که گواه روشنی بر گفته ماست و قرآن حکیمی که باطل در آن راه ندارد، همان است که از دست ماست نه یک حرف زیاده در آن است و نه یک حرف کم دارد؛ و تبدیلی در کلمات و حروف آن صورت نگرفته است و تمام حروف آن در میان همه اقوام مسلمین در طول تاریخ تا عهد پیامبر صلی الله علیه و آله به طور تواتر قطعی ثابت است و در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و به دستور او به همین گونه که اکنون در دست ماست جمع و تدوین شده است، و جبرئیل در هر سال، یک بار، قرآن را بر آن حضرت عرضه می داشت و تنها در سال وفات آن حضرت، دو بار آن را عرضه کرد، و صحابه نیز آن را به طور کامل به حضرتش عرضه می داشتند و در محضرش تمام آن را مکرر تلاوت می کردند. و تمام این امور، پیش محققین از دانشمندان امامی، معلوم و بدیهی است و به حرف افراد سطحی نگر و ظاهرین، نباید اعتنا کرد زیرا آنها نمی فهمند.

و در جای دیگر در این باره این گونه تأکید می کند:

نعوذ بالله من هذا القول ونبرأ الى الله تعالى من هذا الجهل وكل من نسب هذا الرأي إلينا جاهل بمذهبننا أو مفتر علينا فإن القرآن العظيم والذكر الحكيم متواتر من طرفنا بجميع آياته وكلماته وسائر حروفه وحركاته وسكناته تواتراً قطعياً عن أئمة الهدى من أهل البيت عليهم لا يرتاب في ذلك إلا معتوه وأئمة أهل البيت كلهم أجمعون رفعوه إلى جدّهم الرسول صلی الله علیه و آله عن الله وهذا أيضاً ممّا لا ريب فيه؛ (۱)

به خدا پناه می بریم از این گفته (که شیعه قائل به تحریف است) و برائت می جوئیم از این نادانی و هر کس چنین مطلبی را به ما نسبت می دهد و یا بر ما

ص: ۶۰

تهمت و افترا می بندد؛ زیرا قرآن عظیم و ذکر حکیم تمام آیات، کلمات، حروف، حرکات و سکناش از دیدگاه متواتر قطعی است و این امر از ائمه اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده و هم شک و شبهه ای در آن راه ندارد مگر آن که شک کننده ناقص العقل باشد، و امامان بزرگوار ما قرآن را از جدشان و او از خدا برای ما نقل کرده اند و هیچ شکی در این امر نیز وجود ندارد.

۴. مرحوم شیخ بهائی در این باره چنین تأکید می کند:

الصحيح، ان القرآن العظيم محفوظ عن ذلك زياده كان أو نقصاناً، ويدل عليه قوله تعالى: «وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» وما اشتهر بين الناس من إسقاط اسم امير المؤمنين عليه السلام منه في بعض المواضع مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» - في علي - وغير ذلك فهو غير معتبر عند العلماء؛ (۱)

قول درست این است که قرآن مجید از تحریف چه در زیاده و چه نقصان محفوظ است و بر این قول دلالت دارد قول پروردگار که فرمود: «وانا له لحافظون». (۲)

و این که شهرت یافته که اسم علی علیه السلام از قرآن در بعضی موارد حذف شده است مانند آیه شریفه: «ای پیامبر آنچه که در مورد علی علیه السلام به تو نازل شد ابلاغ کن» و نظایر آن، پیش علما معتبر نیست.

۵. علامه حلی در اجوبه مسائل مهناویه در این باره چنین تأکید می کند:

الحق انه لا- تبديل ولا تأخير ولا تقديم فيه، وانه لم يزد ولم ينقص ونعوذ بالله تعالى من أن يعتقد مثل ذلك وأمثال ذلك فإنه يوجب التطرق إلى معجزه الرسول عليه وآله المنقوله بالتواتر؛ (۳)

حق این است که تبدیل و تأخیر و تقدیم و کم در قرآن صورت نگرفته است و پناه می بریم به خدا از این که کسی به امثال این گونه امور، معتقد شود،

ص: ۶۱

۱- ۱. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ص ۲۶. [۱]

۲- ۲. مصطفی را وعده کرد الطاف حق تو بمیری و نمیرد این ورق (مثنوی)

۳- ۳. اجوبه المسائل المهناویه، ص ۱۲۱.

زیرا چنین عقیده ای شبهه در معجزه خالده پیامبر صلی الله علیه و آله خواهد بود که به تواتر برای ما نقل شده است.

و ما از این گونه نمونه ها زیاد داریم، اهل تحقیق به مصادر مربوطه مراجعه نمایند. (۱)

۳. دیدگاه واقع گرایانه و حقیقی

در سابق گفتیم: درباره کتاب کافی سه دیدگاه وجود دارد:

اول، افراطی است که کتاب کافی را تالی تلوقرآن می داند و تمام احادیث و روایات آن را درست و قابل اعتماد می شناسد. دوم، تفریطی است که اکثر روایات آن را ضعیف و غیرقابل اعتماد به حساب می آورد و با بی اعتباری به محتوای آن می نگرد.

ما در بحث های گذشته، هم دلایل این دو گروه و هم دلایل نادرستی دیدگاه هایشان را مورد بررسی قرار داده و روشن ساخته ایم و اینک دیدگاه سوم را که دور از افراط و تفریط بلکه واقع گرایانه و حقیقی است، مورد بررسی قرار می دهیم:

کتاب کافی نیز مانند دیگر کتاب های فقهی، کلامی، فلسفی، حدیثی و... است که به وسیله فرد غیر معصومی نوشته شده که امکان خطا و اشتباه در او راه دارد. گرچه نوشته کلینی به خاطر قرب به عهد ائمه علیهم السلام و هم عصر بودن با نواب خاصه و در دست داشتن بسیاری از کتب اربعمأه و کمی واسطه میان او و مآخذی که حدیث را از آنها نقل می کرده و تلاش شبانه روزی بیست ساله ای که در راه تدوین این دائره المعارف عظیم اسلامی متحمل گردید، از ویژگی خاصی برخوردار است که در دیگر نوشته ها یا اصلاً وجود ندارد و یا کم رنگ تر و در سطحی پایین تر است. از این رو کتاب کافی در میان دانشمندان اسلامی به خصوص شیعه دارای مکانت خاصی است ولی با این همه چنین نیست که تمام مرویات کافی بی چون و چرا درست و مطابق با واقع و دور از اخبار ضعیف و مجعول باشد. درست است او به جهات یاد شده قرائنی در دست

ص: ۶۲

۱- ۱). برای آگاهی بیشتر از نظرات بزرگان درباره عدم تحریف قرآن مراجعه شوه به کتاب های: التحقيق فی نفی التحریف؛ صیانه القرآن من التحریف؛ آلاء الرحمن؛ مجمع البیان؛ البیان؛ المیزان و... .

داشته توانسته بدان وسیله وثوق به صدور روایاتی که جمع آوری کرده پیدا کند و بین خود و خدایش در عمل به آن اخبار، حجت داشته باشد ولی مقتضای خبر واحد بودن آن روایات، از یک سو و گذشت زمان و تطاول دوران از سوی دیگر که موجب خفای بعضی از قرائن و دگرگونی ابزار اجتهاد و احیاناً مایه تحریف برخی از کلمات گردید، به قداست مطلق و بی چون و چرای آن لطمه زد. اما این امر، به هیچ وجه بی حرمتی به کلینی و کتاب او نخواهد بود و آن را از اعتبار ساقط نخواهد کرد. مگر با دید اجتهادی «ابن ادریس» نسبت به نظرات مرحوم شیخ طوسی و نادرستی برخی از نظرات او در تهذیب و استبصار و مبسوط و نهاییه به نظر وی این کتاب ها به طور کلی از اعتبار خواهند افتاد؟

بلی اگر ما مثل برادران اهل سنت بودیم که به کتاب کافی همانند «بخاری» می نگریستیم و تمام روایات آن را صحیح و غیرقابل رد می دانستیم، هرگاه در آن، روایاتی مانند «کور کردن چشم عزرائیل به وسیله حضرت موسی (۱)»، تحریف قرآن، (۲) دیدن ساق پای خدا در قیامت (۳) و... می دیدیم دیگر نمی توانستیم ادعا کنیم که آن کتاب صحیح و مرویات آن غیرقابل رد است. ولی چنان که گفتیم: ما کتاب کافی را در عین اعتبار والایی که برایش قایلیم، همه روایات آن را صحیح و غیرقابل رد نمی دانیم. «غث» و «سمین» در آن، کنار هم قرار دارند، این حدیث شناس است با ابزاری که در دست دارد، صحیح و حسن و موثق آن را از ضعیف، جدا می کند و آن گاه با قرآینی که در اختیار اوست، از هر کدام آنها بهره مناسب گرفته ناخالص ها و دور از واقعیت ها را دور می ریزد. (۴)

گر چه بعضی از ظاهرین ها از جمله ای که مرحوم کلینی در مقدمه کتاب کافی مرقوم فرموده اند: در پاسخ آن دوست دلسوخته شیعی خود که درخواست نگارش

ص: ۶۳

۱-۱. صحیح بخاری، جزء دوم، ص ۱۱۳.

۲-۲. همان، جزء ۶، ص ۲۱۰.

۳-۳. همان، جزء ۶، ص ۱۹۸.

۴-۴. در این باره به کتاب دراسات فی الکافی والصحیحین، فصل الکافی بنظر الشیعه مراجعه شود.

کتابی کرده بود که «یاخذ منه من یرید علم الدین والعمل به بالأثار الصحیحہ عن الصادقین علیہم السلام» (۱) استنباط کرده اند که: تمام احادیث کافی صحیح و غیر قابل رد است، ولی استاد الفقهاء حضرت آیه الله خوئی در پاسخ آنها تأکید می کنند که:

اولاً سائل، از وی درخواست کرده کتابی که مشتمل بر آثار صحیح از «صادقین» باشد بنویسد و شرط نکرده که غیر صحیح و یا از غیر صادقین ولو استطراداً نباشد و لذا چنان که دیدیم، در آن، هم غیر صحیح هست و هم از غیر صادقین وجود دارد.

ثانیاً اگر منظور مرحوم کلینی این است: همه اخباری که در کافی آورده ذاتاً صحیح هستند که چنین نیست و اگر منظورش این است که قراین خارجیہ دلالت بر صحت آنها دارد، این امر، ممکن است اما بعید است که برای همه آن روایات، چنین قراینی وجود داشته باشد. به علاوه این، یک اجتهاد شخصی از ناحیه اوست که اگر آن قراین ادعایی به ما می رسید، چه بسا چنان یقینی بر صحت آن روایات، برای ما حاصل نمی شد.

ثالثاً چنان که دیدیم: روایاتی در کافی وجود دارد که اگر ادعا نکنیم که قطع به عدم صدور آنها از معصوم علیه السلام داریم، لا-اقل شک در صدور آنها خواهیم داشت، علیهذا چگونه ممکن است که ادعای قطع، بر صحت همه روایات کافی داشته باشیم؟!!

معظم له در پایان، این گونه نتیجه می گیرند:

والمتحصل، انه لم تثبت صحه جميع روایات الکافی بل لا شک فی ان بعضها ضعيفه بل أن بعضها یطمئن بعدم صدورها من المعصوم علیه السلام. (۲)

و قطعاً ستایش هایی که از بزرگان، در مورد کتاب کافی رسیده (۳) و همچنین انتقاداتی که برخی از مغرضان، بر کتاب کافی وارد کرده اند، (۴) بیش از این مقدار، نخواهد بود.

و اما این که برخی از مغرضین، بدون توجه به این که کلینی در چه زمانی (یازده قرن

ص: ۶۴

۱- ۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۸.

۲- ۲. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۷- ۹۲. [۱]

۳- ۳. به مقدمه اصول کافی و مستدرک الوسائل، ج ۳، فایده ۴ مراجعه شود.

۴- ۴. مسوده وهابی وطنی؛ و نوشته های احسان الهی ظهیر.

پیش) می زیسته و بدون توجه به خفقان و ستمی که از طرف نظام حاکم بر شیعه روا داشته می شد، زندگی می کرده است و نیز بدون توجه به این که کافی نخستین دایره المعارفی است که با این گستردگی و عظمت در حوزه تشیع نوشته شده که به تنهایی از همه «صحاح» ششگانه حدیث، بیشتر دارد، (۱) و نیز با توجه به این که ابزار صحت و سقم احادیث در آن زمان و این زمان با هم فرق داشته است و خلاصه این که مقتضای نوشته های بشر معمولی که از عصمت الهی محروم باشد، عدم مصونیت از خطا و اشتباه است، قلم در دست گرفته همه آن زحمات را نادیده گرفته یک باره قلم قرمز روی همه آنها کشیده اند، بی شک این گروه یا متعصبند که تعصب، آنها را کور و کر کرده و یا مزدورند که همه چیزشان حتی انصاف و مروت را فروخته اند، و یا از اصول نگارش و سیر تکامل علوم بی اطلاعند که «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ». (۲)

ص: ۶۵

۱-۱. وصول الاخبار الی اصول الاخبار، ص ۸۵ - ۸۶.

۲-۲. سورة اعراف، آیه ۱۷۹. [۱]

در این نوشتار از موضوع، ارزش و اعتبار کتاب الكافی، سخنان علما، انگیزه نگارش و ویژگی های الكافی، روایات الكافی، شرح های الكافی، حواشی الكافی و ترجمه های فارسی آن سخن به میان آمده و گزارشی از آن ارائه شده است.

اثری گرانقدر از ابو جعفر، محمد بن یعقوب کلینی رازی از برجسته ترین علمای شیعه در آغاز قرن چهارم هجری (متوفای ۳۲۹ هجری).

کتاب الكافی شامل مجموعه روایات اصول و فروع دین است که از ائمه علیهم السلام روایت گردیده است.

شیخ کلینی با سفر به شهرها و روستاهای سرزمین های اسلامی و ارتباط با روات احادیث و دستیابی به اصول چهار صد گانه شیعه که توسط یاران ائمه علیهم السلام نگاشته شده اند و با ارتباط با نواب خاص امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، مجموعه ای ارزشمند و اثری گران بها و کتابی معتبر و جامع به نگارش درآورده است.

کتاب الكافی از قدیمی ترین و معتبرترین کتاب های روایی شیعه است که در عصر غیبت صغری نگاشته شده است.

این کتاب توسط یکی از برجسته ترین روات و فقهای شیعه نگاشته شده است که تا کنون مانند آن نگاشته نشده و در طول بیش از هزار سال پیوسته مورد توجه و عنایت خاص علما و فقهای شیعه قرار داشته و بزرگان شیعه در منابع مهم روایی و تألیفات ارزشمند خود به آن استناد کرده اند.

این کتاب شامل روایات پیامبر و اهل بیت آن حضرت علیهم السلام است که در آن به علوم و معارف اسلامی به بهترین شکل اشاره شده و با ترتیبی زیبا ارائه شده است.

این کتاب فاصله زمانی کمی با اصول معتبر و اولیه شیعه دارد که از آنها گرفته شده و علاوه بر آن از دقت و گزیده گویی بالایی نیز برخوردار است.

سخنان علما

شیخ مفید می فرماید: «الکافی هو من أجلّ كتب الشيعة و أكثرها فائدة» .

کتاب الکافی از بهترین کتاب های شیعه و پر فایده ترین آنهاست.

شهید اول، محمد بن مکی می فرماید: «کتاب الکافی فی الحدیث الذی لم يعمل الأصحاب مثله» .

کتاب الکافی ، کتاب روایتی است که تا کنون اصحاب و علمای شیعه مانند آن را نگاشته اند.

فیض کاشانی می فرماید: «الکافی أشرفها و أوثقها و أتمها و أجمعها لاشتماله علی الأصول من بينها و خلوه من الفضول و شینها» .

کتاب الکافی ارزشمندترین و معتبرترین و کامل ترین و جامع ترین کتاب از کتب اربعه است زیرا بر خلاف بقیه کتب اربعه، علاوه بر فروع دین و ابواب فقه، شامل اصول دین نیز است و روایات غیر صحیح و ضعیف هم در آن وجود ندارد.

شهید ثانی می فرماید: «الکتاب الکافی و المنهل العذب الصافی، و لعمری لم ینسج علی منواله، و منه یعلم قدر منزلته و جلاله حاله» .

کتاب الکافی آبی شیرین، زلال و گواراست و به جان خودم سوگند که همانند آن نگاشته نشده است و از ارزش کتاب می توان به منزلت و جلال و بزرگی مؤلف آن نیز پی برد.

علامه مجلسی می فرماید: «أضبط الأصول و أجمعها، و أحسن مؤلفات الفرقه الناجیه و أعظمها» .

کتاب الکافی با ضابطه ترین و کامل ترین کتاب روایی و بهترین و بزرگ ترین تألیف مذهب بر حق شیعه است.

انگیزه نگارش

شیخ کلینی این کتاب را به درخواست یکی از دوستان خود به نگارش درآورده است. وی در مقدمه کتاب می فرماید: «و ذكرت أن أمورا قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها لاختلاف الروايه فيها و أنك تعلم أن اختلاف الروايه فيها لاختلاف عللها و أسبابها و أنك لا تجد بحضرتك من تذاكره و تفاوضه ممن تثق بعلمه فيها و قلت إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم و يرجع إليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدين و العمل به بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام و السنن القائمه التي عليها العمل و بها يؤدي فرض الله عز و جل و سنه نبيه صلى الله عليه و آله و قلت لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سببا بتدارك الله بمعونته و توفيقه إخواننا و أهل ملتنا و يقبل بهم إلى مرادهم... و قد ينس الله و له الحمد تأليف ما سألت و أرجو أن يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحه إذ كانت واجبه لإخواننا و أهل ملتنا مع ما رجونا أن نكون مشاركين لكل من اقتبس منه و عمل بما فيه في دهرنا هذا و في غابره إلى انقضاء الدنيا» .

یعنی برادرم! اموری را فرموده بودید که بر شما مشکل گشته و حقایق آنها را نمی دانید چرا که روایات مختلفی درباره آنها وارد شده و اختلاف روایات نیز به دلیل اختلاف علل و اسباب آن است و کسی که بتوانی با او مذاکره و مباحثه نمایی نیز در اختیار نداری و گفته بودی دوست داری کتابی داشته باشی که شامل تمام علوم و معارف دین باشد و دانشجو و دانشمند نیز بتوانند به آن مراجعه نمایند و از آن علم دین را فرا گرفته و به آن عمل نمایند و آن گرفته شده از روایات صحیح از ائمه علیهم السلام و سنت های پا برجایی باشد که به آنها عمل می شود و واجبات الهی و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به وسیله آنها عمل می شود. و گفته بودی که امید واری به یاری

و توفیق خداوند این کتاب وسیله ای گردد برای مراجعه دیگر برادران و پیروان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام و موجب راهنمایی آنها گردد... .

و خدا را شکر که نگارش کتابی را که درخواست کرده بودید آسان ساخت و امیدوارم که همان گونه باشد که انتظار داشتید و اگر کوتاهی در آن باشد، در خیر خواهی خود هیچ کوتاهی نکرده ام چرا که نیت خیر برای برادران دینی و اهل مذهب حق واجب است. به امید آن که ما نیز در ثواب کسانی که آن را فرا گرفته و به آن عمل می کنند در این زمان تا پایان دنیا شریک باشیم.

ویژگی های کتاب

۱. از ویژگی های مهم این کتاب، هم عصر بودن مؤلف آن با سفرای امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و دسترسی داشتن وی به آنها است.

خصوصاً که سفرای آن حضرت در شهر بغداد بودند و کلینی نیز در آن شهر بوده و سال وفات وی مصادف با سال وفات آخرین سفیر امام عصر ارواحنا له الفداء علی بن محمد سمری بوده است.

۲. مؤلف در این کتاب مقید به ذکر کل سند تا امام معصوم علیه السلام است و این خود ارزش و اعتبار خاصی را به روایات کتاب می دهد.

۳. در این کتاب روایات به ترتیب اعتبار آورده شده اند و روایات اول هر باب از جهت سند و اعتبار از درجه بالاتری برخوردارند.

۴. این کتاب شامل تمام علوم و معارف اسلامی است که از اهل بیت علیهم السلام روایت شده و به دست مؤلف آن رسیده و شامل اکثر مباحث عقیدتی و فقهی است.

روایات کتاب

کتاب الکافی شامل بیش از ۱۶ هزار روایت است که این تعداد روایت از تمام روایات صحاح سته نیز بیشتر است.

شرح های کتاب

۱. جامع الأحادیث و الأقوال نوشته شیخ قاسم بن محمد بن جواد بن الوندی متوفی

بعد از سال ۱۱۰۰ هجری.

۲. الدر المنظوم من كلام المعصوم نوشته شیخ علی بن محمد بن حسن بن زین الدین شهید ثانی، در گذشته ۱۱۰۴ هجری.

۳. شرح ملا صدرای شیرازی، در گذشت ۱۰۵۰ هجری.

۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول نوشته علامه مجلسی، در گذشته به سال ۱۱۱۰ هجری.

۵. الوافی نوشته فیض کاشانی متوفای ۱۰۹۱ هجری.

حواشی کتاب

۱. حاشیه علامه مجلسی.

۲. حاشیه ابو الحسن شریف فتونی عاملی متوفای ۱۱۳۸ هجری.

۳. حاشیه سید میر ابو طالب بن میرزا بیگ فندرسکی از افاضل اوائل قرن دوازدهم هجری.

۴. حاشیه شیخ زین الدین ابو الحسن علی بن شیخ حسن صاحب معالم.

۵. حاشیه شیخ محمد بن حسن بن زین الدین شهید ثانی معروف به شیخ محمد سبط عاملی در گذشت سال ۱۰۳۰ هجری.

ترجمه فارسی

۱. تحفه الاولیاء نوشته محمد علی بن حاج محمد حسن اردکانی

۲. الصافی شرح اصول کافی و شرح فروع کافی نوشته شیخ خلیل بن غازی قزوینی

خلاصه

محمد جعفر بن محمد صفی ناعسی فارسی این کتاب را خلاصه کرده است.

تحقیق

بر این کتاب تحقیقات فراوانی نگاشته شده است مانند:

۱. رموز التفاسیر الواقعه فی الکافی و الروضه نوشته مولی خلیل بن غازی قزوینی

۲. جامع الرواه نوشته حاج محمد اردبیلی از شاگردان علامه مجلسی

۳. الفوائد الكاشفه نوشته محمد حسين طباطبائي تبریزی

۴. البيان البديع نوشته سيد حسن صدر

۵. رجال الكافي حاج سيد حسين طباطبائي بروجردی

نسخه های خطی

۱. نسخه ای در خزانه نسخه های خطی کتابخانه حضرت آیه الله نجفی مرعشی در شهر مقدس قم.

تاریخ نگارش این نسخه ۱۰۷۱ هجری است و در محضر علامه مجلسی نیز قرائت شده است.

۲. نسخه ای دیگر در خزانه نسخه های خطی کتابخانه حضرت آیه الله نجفی مرعشی در شهر مقدس قم.

تاریخ نگارش این نسخه ۱۰۹۲ هجری است و تعلیقه های فراوانی به خط شیخ حر عاملی بر آن است.

۳. نسخه دیگری در خزانه نسخه های خطی کتابخانه حضرت آیه الله نجفی مرعشی در شهر مقدس قم.

این نسخه تصحیح و مقابله شده و تعلیقه های فراوانی از شرح مولی صالح مازندرانی بر آن است.

ص: ۷۲

عرضه کافی بر امام عصر علیه السلام

اشاره

عرضه کافی بر امام عصر علیه السلام (۱)

محمد محمدی گیلانی

چکیده

در این نوشتار کوتاه از این مطالب سخن به میان آمده است. اصول و کتاب های حدیث عرضه شده به ائمه اطهار علیهم السلام که در جوامع اولیه ثبت شدند.

جامع الکافی در وسط اسما جوامع حدیثی چون خورشید جهان افروز و دیگران اقرارند.

عمر این آفرینش برجسته کلینی به درازای عمر شریعت است.

آگاهی کلینی را به عظمت آفریننده خویش می توان از خطبه کتاب الکافی دریافت. تعبیر کلینی ضمانت نامه ای است بر صحت احادیث و اخبار مندرج در الکافی.

... ضبط احادیث و روایت موجود در کتب موروث نزد ائمه اطهار علیهم السلام به وسیله اصحاب شان در نهایت دقت ممکن انجام پذیرفت، و رساله های کوچکی که هر یک از آنها «اصل» نامیده می شد در این باب تدوین گردید، که بالاخره به جوامع حدیثیه که هم اکنون در دست ماست منتهی شد، و جوامع اولیه احادیث شیعه همین کتب اربعه است که جامع شریف «کافی» امام المحدثین محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه در وسط سماء احادیث موروث از رسول الله صلی الله علیه و آله هم چون خورشید جهان افروز است، و

ص: ۷۳

جوامع دیگر اقماری هستند که در تبویب و انتخاب و ترتیب و تهذیب اخبار از ضیاء آن خورشید تابان استضاءه کرده اند.

کافی شریف، آفرینش برجسته ای است که به همت آسمان سای دهقان کریم الاصل و النسب رازی کلینی رحمه الله انجام پذیرفت، کلینی عظیم به خلاقیتی دست یافت، و پدیده ای آفرید که عمر آن به درازای عمر: «حلال محمد حلال و حرامه حرام الی یوم القیامه» می باشد.

جامع شریف کافی شجره طیبه ای است «اصلها ثابت وفرعها فی السماء تؤتی اكلها کلّ حین باذن ربّها» که این باغبان هنرمند معارف و احکام، با ابزار همت بلند و هوش سرشار و اعتماد به خداوند متعال و همکاران و هم آوازان و خریداران معارف شناس یعنی سفراء امام زمان ارواحنا له الفداء در عصر غیبت صغری، پدید آورده است که از بادهای حوادث و طوفان های تقلبات دهر هرگز گزند نمی یابد و گردون نوپرداز کهن فرسای، نتوانسته و نخواهد توانست، در آستان آن، پژمردگی فراهم سازد.

کلینی عظیم به عظمت آفرینندگی خود، نیک آگهی داشت، بر اساس این آگهی است که در کمال یقین در خطبه کافی شریف، آن را جامع فنون علم دین، و آثار صحیحه صادقین علیهم السلام اعلان داشته و دوام و ابدیت آن را «الی انقضاء الدنیا» توصیف می نماید:

وقلت انک تحب ان تكون عندك كتاب کاف یجمع ما یکتفی [فیه] من جمیع فنون علم الدین به المتعلم ویرجع الیه المسترشد ویأخذ منه من یرید علم الدین والعمل به بالآثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام والسنن القائمه التي علیها العمل وبها یؤدی فرض الله عز و جل وسنه نبیه صلی الله علیه و آله. . . وقد یسر الله وله الحمد تألیف ما سألت وارجو ان یكون بحیث توخیت فمهما كان فیه من تقصیر فلم تقصر یتنا فی اهداء النصیحه اذ كانت واجبه لآخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نکون مشارکین لکل من اقتبس منه وعمل بما فیه فی دهرنا هذا وفي غابره الی انقضاء الدنیا اذ الربّ جلّ وعزّ واحد والرسول محمّد خاتم النبیین صلوات الله وسلامه علیه و آله واحد، والشریعه واحده وحلال محمّد حلال

- گفتید: دوست دارید که نزدتان کتابی باشد، کافی جامع همه فنون علم دین، به گونه ای که متعلم و طالب رشد، بدان اکتفا کند، و طالب علم و عمل از آن اخذ نماید، طالب علم و عمل به آثار صحیحه از ائمه صادقین علیهم السلام و روش ها و سنن استواری که مبنای عمل است، که فرض الله عز و جل و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله بدین وسیله تأدیه می گردد. . . و خدای تعالی «که همه محامد از آن اوست» تألیف کتاب جامعی را که خواسته بودید بر من آسان فرمودند، و امیدوارم مطابق خواسته تان باشد، چنانچه در آن کوتاهی ای مشهود گردد نیت ما در اهداء نصیحت، نارسا نبوده زیرا نصیحت و خیرخواهی نسبت به برادران و همکیشانمان فریضه ای است بر عهده ما مضافاً بر این، امیدواریم، با هر کس که از این کتاب جامع بهره مند شود و به مضامین آن عمل کند چه در حال و چه در آینده «الی انقضاء الدنیا» شریک باشیم، چه پروردگار عز و جل واحد، و رسول الله صلی الله علیه و آله واحد، و شریعت واحد، و حلال محمد حلال و حرام او حرام است تا روز قیامت. . . .

این تعبیر چنان که می بینید ضمانت نامه ای است از کلینی رحمه الله بر صحت اخبار مندرج در کافی شریف و این که تکالیف الهی با عمل به آنها تأدیه می شود، چنان تعبیری که بی تردید بر ضمانت و عهده داری گوینده نسبت به صحت صدور آثار مندرج در کتابش از ائمه معصومین علیهم السلام و مُجزی بودن عمل به آنها از عصر کلینی تا انقراض دنیا، دلالت دارد، بر پایه هایی استوار است از آن جمله آن که در هنگام تألیف کتاب کافی، اصول مرقوم و محرر به دست اصحاب ائمه علیهم السلام و کتاب هایی که به عرض آنها رسیده بود، در نزد کلینی رحمه الله وجود داشت، زیرا تمام این مدارک و مستندات نزد ابی محمد هارون بن موسی تلعکبری رحمه الله که از شاگردان کلینی است موجود بوده است و به طرق کلینی آنها را روایت می نمود، چنانچه اکثر این اصول معتمده و کتب معروضه و اخبار ثقات نزد فقیه ثقه حمید بن زیاد نینوائی که از مشایخ کلینی است موجود بوده و شیخ الطائفه رحمه الله در فهرست که آن جناب را توثیق کرده می فرماید:

روی الاصول اکثرها له کتب کثیره علی عدد کتب الاصول. . . . (۱)

ص: ۷۵

و از جمله ادله بر استواری تعبیر کلینی از جامع کافی، همانا وجود اعاضی از تلامذه آن حضرت است که کافی را از محضرش تلقی کرده و استنساخ نمودند و منتشر ساختند، و همه نسخه های بعدی به آنها منتهی می گردد، این اعظم هر یک خود حجت الهی در حوزه خویش بوده اند و در میان آنان بعضی ها صاحب کرامت بارزند مانند جناب صفوانی، محمد بن احمد بن قضاة بن صفوان بن مهران الجمال از اصحاب امام صادق و کاظم علیهما السلام، نجاشی درباره او می گوید:

شیخ الطائفة ثقة، فقیه، فاضل، و کانت له منزله من السلطان، کان اصلها أنه ناظر قاضی الموصل فی الامامه بین یدی ابن حمدان فانتهی القول بینهما الی ان قال للقاضی: تباهلنی؟ فوعده الی غد ثم حضر [وا] فباهله وجعل کفه فی کفه، ثم قاما من المجلس وکان القاضی یحضر دار الامیر ابن حمدان فی کل یوم، فتأخر ذلك الیوم ومن غده فقال الامیر: اعرفوا خبر القاضی، فعاد الرسول فقال: انه منذ قام من موضع المباهله حَمَّ واتفخ الکف الذی مدّ للمباهله وقد اسودّت ثم مات من الغد فانتشر لابی عبدالله الصفوانی بهذا ذکر عند الملوک وخطی منهم وکانت له منزله... (1)

- جناب صفوانی شیخ طایفه امامیه، ثقة، فقیه، فاضل بوده اند در نزد سلطان وقت دارای منزلتی بودند، و سبب موقعیت وی نزد سلطان این بود که با قاضی موصل در مسئله امامت در محضر امیر ابن حمدان مناظره کردند، کار مناظره بدان جا انجامید که جناب صفوانی به وی پیشنهاد مباهله دادند قاضی قبول کردند که فردا به مباهله حاضر شوند، فردا در محضر امیر جهت مباهله حاضر شدند و مباهله انجام پذیرفت، و کف دست قاضی در کف دست صفوانی قرار داشت و هر دو از مجلس برخاستند و بیرون رفتند، و قاضی مزبور که هر روز به منزل امیر می آمد، آن روز و فردایش را حاضر نشدند، امیر دستور داد که از قاضی خبری بگیرند قاصد رفت و برگشت، گفت از هنگامی که قاضی از موضع مباهله برخاست مبتلا به تب شده اند و کفی را که برای

ص: ۷۶

مباهله دراز کرده باد کرده و سیاه شده، سپس فردای روز استخبار مردند، و این کرامت صفوانی انتشار یافت. . . .

و نظیر آن ابو غالب احمد بن محمد زراری که در زمان نیابت جناب شیخ ابی القاسم حسین بن روح التماس دعا از حضرت قائم علیه السلام در حل مشکل خود نمودند بدون آن که مشکل را نام ببرند، توفیق شریف از ناحیه مقدسه بیرون آمد: «الزوج والزوجه فاصلح الله ذات بینهما» که تفصیل آن را شیخ رحمه الله در کتاب الغیبه آورده. (۱)

و از قوام مهم تضمین کلینی، صحت آثار و احادیث مندرج در کافی این امر است که ذکر می شود بلکه این امر از اهم پایه های تعهد او است، به این توضیح:

کوچ کردن جهت تحصیل علوم و استماع احادیث و آثار از محدثین کبار و حفاظ نامدار، امری بود رایج و دارج، شیفتگان آثار و اخبار نبوت، رنج سفر و اقامت در بلاد غربت و هجران از اهل و اولاد را بر خود هموار می کردند، که رؤساء احادیث و فقاها و عقیدت را ملاقات کنند بر مزایایی از آن جمله علو اسناد دست یابند و حتی برای استماع یک حدیث از منبعی که نزدشان معتبر بوده، رحلاتی انجام می دادند، ابو داود در سنن خود خبری عجیب از مکحول فقیه اهل شام نقل می کند که گفته: «كنت عبداً بمصر لامرأه من بنی هذیل فاعتقتنی، فما خرجت من مصر وبها علم الّا حویت علیه فیما أری ثم اتیت الحجاز فما خرجت منها و بها علم الّا حویت علیه فیما أری ثم اتیت العراق. . . ثم اتیت الشام فغربلتها کل ذلك أسأل عن النفل فلم اجد احداً یخبرنی فیه بشیء حتی اتیت شیخاً یقال له زیاد بن جاریه التیمی فقلت له: هل سمعت فی النفل شیئاً؟ قال: نعم، سمعت حیب بن مسلمه الفهری یقول: شهدت النبی صلی الله علیه و آله نفل الربع فی البدأه والثلاث فی الرجعه». (۲)

- من در مصر برده زنی از قبیله بنی هذیل بودم، آزادم نمود، از مصر خارج نشدم مگر آن که آنچه علم در آن جا بوده و مطلوبم بوده برگرفتم و همین طور که به حجاز و عراق سفر کردم علوم مطلوبم را تحصیل نمودم سپس به شام آمدم این دیار را غربال

ص: ۷۷

۱-۱. ص ۱۸۳.

۲-۲. ج ۳، ص ۸۰.

نموده دانه های درشت علوم را برگرفتم در همه این رحلات از مسئله «نفل: اجر و مزدی که رسول الله صلی الله علیه و آله در مقابل عمل برای برخی از مجاهدین از غنیمت قرار می داد» پرسش می نمودم ولی کسی در این باره به من جوابی نمی داد تا این که شیخی که نامش زیاد بن جاریه بود به من پاسخ داد که او از حیب بن مسلمه فهری شنیده می گفت: من شاهد بودم که رسول الله صلی الله علیه و آله یک چهارم غنیمت را به گروه اولی که به دار الحرب اعزام می شدند می داد و یک سوم آن را به گروه دوم که بعد از رجوع گروه اول اعزام به دار الحرب می شدند اعطاء می فرمودند. (۱)

باری رحله و رحلات برای درک حضور مشایخ حدیث و تحصیل مزایای مغبوط یک سنت رایجی بوده ولی رحله و کوچ کردن جناب کلینی قدس سره از ری و سکونتش در بغداد فقط به این انگیزه نبود این مرد هوشمند که بیش از هزار سال پیش از بیت طیب الاصلی از روستای کلین از منطقه «ری» با نبود امکانات کامل، با هوش سرشار موهوبی و همت بلند و مودت به آل البیت علیهم السلام و پارسایی کم نظیر مورد توجه امامیه گردید و مرجع شیعیان و چهره درخشان طایفه محقه در ری بودند، در شأن همت بلند آن نبوده که با امکان محاضره و دسترسی مداوم به نواب امام زمان علیه السلام در غیبت صغری مسامحه کند و از این هجرت الی الله تعالی که احیاء و بقاء شریعت در آن بوده تکاسل ورزد.

به یقین مهاجرت آن هوشمند برگزیده خدای تعالی به بغداد، به انگیزه دسترسی و محاضره با سفراء خاصه حضرت بقیه الله تعالی بوده، تا جامع کافی که در دست تألیف بوده در حریم اشراف آنان سلام الله علیهم که پرتو اشراف امام زمان عجل الله فرجه بوده، صبغه اعتبار نزد شیعه به خود گیرد ابو غالب زراری تلمیذ کلینی رحمه الله چنان که شنیدی برای حل مشکل خانوادگی به بغداد می رود و به وسیله حضرت شیخ ابوالقاسم حسین بن روح رضوان الله علیه از امام زمان علیه السلام تقاضای دعای برای حل مشکلش می کند و امام علیه السلام برای حل مشکل او دعا می فرمایند و در توفیق مرقوم

ص: ۷۸

می فرمایند! چطور حضرت کلینی استاد امثال زراری ها و صفوانی ها و عمانی ها برای تأمین چنین مقصدی خطیر که با سرنوشت امامیه مرتبط است به بغداد، نرود، و این آفرینش برجسته خویش را در حریم اشراف آن حضرت تکمیل نسازد و به آن حضرت عرضه ندارد!

این دهقان پاک نژاد رازی خواهرزاده جناب «علان الکلینی» که با نبود امکانات و فقد اسباب کامل با اتکال به آستان حضرت مسبب الاسباب، آن همه امکانات آفرید و اسباب و وسائل مهیا ساخت امکان ارتباط به نواب عصر غیبت صغری و تشریف به خدمت شان و عرضه جزوه های جامع کافی به آنها همانند شمس فی رابعه النهار است مع ذلک آن بزرگوار در انجام این فریضه تعلل ورزد و کوتاهی کند!

حاشا از چنین خیالی درباره این برگزیده خداوند منان، انسان هر چه هم دیر باور باشد با مطالعه احوال این نابغه رازی اطمینان حاصل می کند که عمده انگیزه آن بزرگوار در این مهاجرت، لقاء آن امناء الله تعالی و اتمام و انجام این مأموریت الهی در مرآی و منظر آنان و احیاناً عرضه کتاب کافی به آستان قدس حضرت خاتم الاوصیاء علیه و علیهم السلام بود چنان که عرضه اصول و کتب احادیث بر ائمه پیش از آن حضرت، سنتی بوده معروف و معمول بها.

اطمینان داریم که عمده انگیزه کلینی رضی الله عنه در مهاجرتش به بغداد، تحصیل نظارت سفراء عصر غیبت صغری، بر کتاب شریف کافی بوده و به حدس قابل اعتماد امید عرضه داشتن آن، به محضر مبارک امام زمان علیه السلام بوده است، و با ملاحظه قرآینی که در دست است، حرمان آن بزرگوار از تحقیق این امید، بعید به نظر می رسد، که از جمله آن قرآین ماجرای جناب ثقه، علی بن محمد بن ابراهیم رازی کلینی مشهور به علان است که استاد و خال کلینی است که در کافی بدون واسطه از وی روایت می کند، و از افراد آن عده ای است که کلینی به واسطه آنها از سهل بن زیاد روایت می کند.

به نقل معاجم رجال حدیث، جناب علی بن محمد علان مذکور برای سفر حج از حضرت صاحب الامر علیه السلام استیذان نمودند، تویع مبارک از ناحیه مقدسه بیرون آمد:

«توقف عنه فی هذه السنه» - در امسال از سفر حج خودداری کن. ولی ظاهراً آن جناب، امر امام علیه السلام را به خودداری از سفر حج، بر اولویت ترک سفر حمل نمودند و مسافرت اختیار کردند، و در راه مکه کشته شدند، خدایش رحمت فرماید و با اولیایش از ائمه اطهار محشور نماید. (۱)

علّان رحمه الله که درباره سفر حج که سفری است متعارف و معمولی، می تواند از

ص: ۸۰

۱- ۱). علامه بزرگوار مرحوم آیت الله مامقانی رضی الله عنه در تنقیح المقال بعد آن که وثاقت علّان مذکور را از گروهی از ارباب معاجم نقل می کند و این که همین بزرگوار استاد و دایی کلینی است، و استیذان او را در امر حج و توفیق مبارک را در پاسخ وی آورده، می فرماید: «این جا یک چیز قابل بحث باقیمانده و آن، این که ارباب رجال علّان را توثیق فرموده اند، با آن که ایشان، فرمان امام، حضرت حجت علیه السلام را درباره سفر حج مخالفت کرده و در توفیق فرموده بودند: «توقف عنه فی هذه السنه» از امتثال نهی امام عجل الله تعالی فرجه، سر باز زدند. وجه این توثیق را نفهمیدم که چگونه این توثیق رجالیون با این مخالفت قابل جمع است؟! و شاید دلیل موجهی برای این جمع داشت، که نقل نکرده اند». نظر این ماجرا را برای حماد بن عیسی که از اصحاب اجماع است روایت کرده اند و در همین کتاب در ترجمه حماد بن عیسی می گوید: «حماد بن عیسی از اصحاب امام صادق علیه السلام است و از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام نیز روایت کرده و در زمان ابی جعفر ثانی یعنی جواد الائمه علیه السلام فوت کرده است، و کشتی به واسطه از حماد روایت می کند که گفت: «دخلت علی ابی الحسن الاول علیه السلام فقلت له: جعلت فداک ادع الله الی ان یرزقنی داراً وزوجه وولداً وخادماً والحجّ، فقال: اللهم صل علی محمد وآل محمد وارزقه داراً وزوجه وولداً وخادماً والحجّ خمسین سنه». خدمت امام موسی بن جعفر علیهما السلام رسیدم عرض کردم: فدایت شوم برای من از خدای تعالی بخواه که خانه و همسر و فرزند و خادمی و توفیق حج به من روزی فرماید، امام هم چنان که خواسته بودم دعا فرمودند ولی درباره حج خواستند که خدای تعالی پنجاه سفر حج روزیم دارد». حماد گفت: با اشتراط امام حج را به عدد پنجاه، دانستم که بیش از آن نصیبم نیست، و اینک چهل و هشت حج انجام داده ام، این هم خانه من و زوجه ام هم اکنون پشت پرده است که کلامم را می شنود و این هم فرزند و آن دیگری هم خادم من و بعد از آن نیز دو حج انجام دادند، بعد از پنجاه حج، با ابوالعباس نوفلی قصیر عازم حج شدند و در مدینه با امیه بن علی قیسی خدمت جوادالائمه رسیدند که از حضرت تودیع کنند، قیسی می گوید چون امام علیه السلام از قصد ما آگاه شد فرمودند: امروز حرکت نکنید و تا فردا ماندگار شوید، هنگامی که از محضر حضرت بیرون آمدیم حماد گفت، چون بار و بنه ام از مدینه به طرف میقات یعنی مسجد الشجره حرکت کرده من نیز می روم، من گفتم: اما من می مانم، حماد رفت و همان شب به وسیله سیلی در جحفه غرق شد». علامه مامقانی در ذیل این ماجرا می فرماید: «مخالفت حماد منع امام را از خروج، ضرری به عدالت وی نمی زند زیرا از فرمان امام علیه السلام، و جواب نفهمیده بود. . .» و ما نفهمیدیم که چرا بعداً ایشان همین توجیه را درباره علّان فراموش کردند؟

صاحب الزمان علیه السلام استصلاحاً سؤال کند و از ناحیه مقدسه توفیق مبارک صادر گردد، چگونه امام المحدثین کلینی رحمه الله که حضور در بلده مسکونی سفراء خاص داشت، این چنین اثر سرنوشت آفرین الی انقضاء الدنیا را به محضر آن صاحب شریعت عرضه ندارد و صلاح چنین کتابی را برای جهان تشیع از حجه الله تعالی «که کلینی و امثال او حجت آن حضرت بر مردمانند» سؤال نکند؟!

و از جمله قرائن مورد اشاره، توقیعات دیگری است که در جواب مسائل جماعتی، از ناحیه مقدسه بیرون آمده، مانند توقیعی که در جواب مسائل اسحاق بن یعقوب بیرون آمد. و جناب صدوق الطائفه رضوان الله علیه در کمال الدین از محمد بن محمد بن عصام کلینی از محمد بن یعقوب کلینی روایت کرده که اسحاق بن یعقوب گفت: «از جناب محمد بن عثمان عمری تقاضا کردم عریضه ای که حاوی مسائل مشکلی است، به عرض امام زمان برساند، - او قبول فرمودند - پس از مدتی، پاسخ آنها در توقیع به خط مولایمان صاحب الزمان علیه السلام به من رسید. . .» (۱).

جواب هر یک از سؤالات اسحاق بن یعقوب که حدود پانزده مسئله می شود، علیحده علیحده مرقوم گردیده که از آن جمله فقره معروفه: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی روات احادیثنا فانهم حجّتی علیکم وانا حجه الله علیهم» می باشد که در باب اثبات ولایت فقیه مورد استناد است.

و همچنان توقیعات دیگر در جواب سؤالات اهل قم و مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری و غیر اینها که در کتاب کمال الدین و غیبت شیخ طوسی و احتجاج طبرسی و بحار الأنوار ثبت گردیده و اهمیت آنها عشری از معشار آنچه در کتاب شریف کافی ثبت شده نیست، چگونه می توان باور نمود که سفراء محترم بر آن کتاب شریف اشراف نداشته و کلینی عظیم تقاضای عرضه آن را بر صاحب الامر علیه السلام نکرده باشد؟!

و قرینه روشن تر ماجرای کتاب التکلیف ابو جعفر محمد بن علی است که اهل

ص: ۸۱

قریه شلمغان از قراء واسط، بوده و او را ابن ابی العزاقر و پیروانش را نیز به همین مناسبت عزاقریه می خواندند.

این شخص یکی از علمای شیعه اثنی عشری بود و صاحب قلم و تألیف و بیان بود و در بغداد سکونت داشت و قبل از انحراف از تبعیت جناب شیخ ابی القاسم حسین بن روح رضوان الله علیه، و تأسیس مذهب جدید، در جامعه امامیه اثنی عشریه مقامی ارجمند داشت و کتاب هایی که در این حال یعنی حال استقامت تألیف کرده بود، در نزد امامیه معتبر بود، و اعتبار شلمغانی در حال استقامتش تا آن جا بوده که جناب شیخ ابوالقاسم حسین بن روح سومین سفیر خاص غیبت صغری (از سال ۳۰۵ تا شعبان ۳۲۶) در همان روز که جانشین جناب شیخ ابو جعفر محمد بن عثمان عمری دومین سفیر خاص غیبت صغری گردید (که دوره نیابت ایشان و پدرش عثمان بن سعید از سال ۲۶۰ تا سال ۳۰۵ طول کشید) و رسماً به مقام وی نشست، پس از انجام تشریفات رسمی امر جانشینی با جمعی از بزرگان شیعه به خانه شلمغانی رفت و در ایام اختفاء به خاطر تهمت های سیاسی از آن جمله تهمت ارتباط با قرامطه، شلمغانی را به نیابت و قائم مقامی خویش نصب کرد، و شلمغانی در این مقطع از زمان بین او و شیعیان، سفارت و وساطت داشت، و این سفارت برای وی منشأ بدبختی گردید، زیرا در همین مدت توقیعات حضرت صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه به وسیله جناب حسین بن روح به دست شلمغانی صادر می شد و مرجع امور مالی و رفع حوایج مردم بود اگر چه طول مدت اختفاء حسین بن روح به درستی معلوم نیست ولی با قراین موجود، می توان استنباط کرد که مدت پنج سال این استتار طول کشید و ظاهراً در اثناء این مدت، شلمغانی از موقعیت چنانی خویش، سوء استفاده کرده و جمعی از بزرگان و صاحبان نفوذ طایفه امامیه را به خود دعوت کرد، و شاید غرض وی در ابتدا، قلمداد کردن خویش به عنوان سفارت از ناحیه صاحب الامر علیه السلام بود، و علی ای حال، ادعای وی طغیان نمود و به دعوی نبوت و الوهیت انجامید.

جناب شیخ ابی القاسم حسین بن روح که پس از دوره اختفاء در سال ۳۱۲ به بهانه

مالی که دیوان دولت عباسی از او مطالبه می کرد به حبس افتاد، شلمغانی دعوت خویش را آشکار ساخت و جناب حسین بن روح در ذیحجه الحرام همین سال ۳۱۲ از محبس به امر حضرت حجت علیه السلام توقیعی در لعن او صادر فرمودند و جهت انتشار در میان طایفه امامیه پیش ابو علی محمد به همام بن سهیل بن بیزان اسکافی بغدادی که یکی از بزرگان مشایخ امامیه بوده فرستادند که در کتاب غیبیه شیخ الطائفه و احتجاج با کمی اختلاف، درج گردیده و نقل سطوری از آن در این مقام بجا است: «عَرَفَ (اطال الله بقاڪ و عرفك الله الخیر كله و ختم به عملك) من تشق بدینه و تسكن الی نیته من اخواننا ادام الله سعادتهم بان محمد بن علی المعروف بالشلمغانی عجل الله له النقمه ولا امهله قد ارتد عن الاسلام وفارقه والحد فی دین الله وادعی ما كفر معه بالخالق... لعناه علیه لعائن الله... انا فی التوقی والمحاذره منه علی مثل ما كنا علیه ممن تقدمه من نظرائه من الشریعی والنمیری والهلالی والبلالی وغيرهم...» .

- (خدای تعالی عمرت را دراز کند و با همه خیرات آشنایت سازد و خاتمه خیر به شما موهبت فرماید) به برادران مان آنانی که به دین و نیت خیر آنها اطمینان داری اعلام کن که محمد بن علی معروف به شلمغانی «خدای تعالی هر چه زودتر نعمت خود را بر وی نازل کند و مهلتش ندهد» مرتد گردیده ما او را لعنت کرده ایم لعنت های خدا بر او باد... ما در تبری از او همانند تبری از امثال وی: شریعی و نمیری و هلالی و بلالی که قبلاً الحاد ورزیدند می باشیم... .

در آخر سال های حبس جناب حسین بن روح، این توقیع مبارک انتشار کامل یافته بود، شیعیان بغداد از وی تبری جستند و لعن و طرد وی از ناحیه مقدسه، در مجالس و محافل نقل می شد و کوشش وی برای متقاعد کردن امامیه به جایی نرسید و بالاخره نفرین امام علیه السلام همانند اخگری سوزان به بدترین وجهی او و طرفدارانش را به هلاکت رساند و طبق دستور قضات دولت عباسی در سه شنبه ۲۹ ذیقعد سال ۳۲۲ شلمغانی و ابن ابی عون را بعد از شکنجه با تازیانه، گردن زدند و سپس اجساد پلیدشان را به دار آویختند و بعد از نمایش عبرت انگیز، جسدشان را سوزانده و خاکسترشان را به

باری، کتاب التکلیف را شلمغانی در حال استقامت نوشته، چنان که شیخ الطائفه رحمه الله در کتاب غیبت از ابی الحسین محمد بن فضل بن تمام از شیخ شان نقل می کند: «که شلمغانی هنگامی که مشغول تألیف کتاب تکلیف بوده، پس از اصلاح هر باب از آن، آن را به نظر جناب شیخ ابوالقاسم حسین بن روح رضی الله عنه می رساند، و پس از عرضه بر آن جناب و حک و اصلاح و تصحیح در محضر آن بزرگوار، بیرون می آمد و آن تصحیح شده را نقل می نمود. و ما از آن استنساخ می کردیم». (۲)

شلمغانی خبیث السریره مستقیم الظاهر در هنگام تألیف کتاب التکلیف در بلده سکونت سفراء امام غایب علیه السلام، هر باب کتاب خویش به عرض سفیر وقت می رساند و در محضر وی، حک و اصلاح می کند و تصحیح شده را نقل می کند و در دسترس استنساخ می گذارد، اما کلینی عظیم رحمه الله از انجام چنین وظیفه ای در هنگام تألیف کتاب کافی، مسامحه می نماید! حاشا.

با اعتماد به این قرائن مذکوره و قرائن غیر مذکوره در این مقاله، دعوی اطمینان به

ص: ۸۴

۱- ۱). این که درباره شلمغانی اطالۀ کلام دادم به انگیزه توجه دادن نظر شریف خواننده عزیز به رویدادهای در عصر غیبت صغری بوده است و به بهانه بررسی حادثۀ شلمغانی، طبعاً حوادث دیگری را خواهند متذکر شد و اما شرح حال اجمالی «شریعی، نمیری، هلالی، بلالی» که در توفیق مبارک آمده بدین قرار است: ۱. شریعی: ابو محمد حسن شریعی از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام است که بعد از عسکری مدعی بایت شد و توفیق در لعن او صادر شد، و پیروان وی به نام شریعیّه از طوائف حلولیه از غلاتند. ۲. محمد بن نصیر نمیری نیز از اصحاب امام عسکری علیه السلام است که پس از شهادت آن حضرت، مدعی مقام ابوجعفر محمد بن عثمان عمری شد و به ادعای نبوت و رسالت برخاست، پیروان او نیز از فرق حلولیه و به نام نمیریّه نامیده شدند. ۳. ابوجعفر احمد بن هلال غبّرتائی از اصحاب امام یازدهم علیه السلام که از غلاه و منکر نیابت ابوجعفر عمری بوده. ۴. ابوطاهر محمد بن علی بن بلال نیز از اصحاب حضرت عسگری علیه السلام است که سفارت جناب ابوجعفر عمری را منکر بوده و خود مدعی سفارت از ناحیه حضرت صاحب الامر علیه السلام بوده است. مأخذ و مصادر این امور مذکوره، کتاب غیبت شیخ طوسی و کمال الدین صدوق و احتجاج طبرسی و تاریخ کامل ابن اثیر و مقالات شیخ اشعری، و الفرق بین الفرق بغدادی، و کتب رجال است که برای اجتناب از تطویل از ثبت صفحات مربوطه مأخذ و مصادر اغماض نموده و مطالب را به طور خلاصه نگاشتیم.

۲- ۲). کتاب الغیبه، ص ۲۳۹ طبع نجف [۱] اشرف.

عرضه کتاب کافی به سفراء معظم عصر غیبت صغری که معاصر کلینی بودند و به حدس قوی به رؤیت ولی امر ارواحنا فدا، دعوایی است غیر جزاف، و باور نداشتن چنین دعوایی، ناشی از ابتلاء به وسوسه است.

این خبر شیخ رحمه الله در تألیف کتاب التکلیف با خبر دیگری که راجع به این کتاب نقل کرده منافات ندارد، شیخ رحمه الله در کتاب غیبت به واسطه از روح بن ابی القاسم بن روح نقل می کند: «چون محمد بن علی شلمغانی کتاب تکلیف را به پایان رساند - منتشرش ساخت - جناب حسین بن روح رضی الله عنه فرمان داد تا پی جویی کنند و کتاب را نزد ایشان بیاورند و آورند، و آن بزرگوار آن کتاب را از اول تا به آخر قرائت و فرمودند: در این کتاب چیزی نیست مگر آن که از ائمه علیهم السلام روایت کرده، مگر دو یا سه موضع که بر ائمه علیهم السلام افتراء بسته خدا او را لعنت کند». (۱)

وجه عدم منافات، این است که خبر اول صریح بوده که در حین تألیف کتاب التکلیف در حال استقامت ظاهری بوده ولی مدلول خبر دوم این است که این کتاب را بعد از انحراف منتشر ساخته است زیرا جناب حسین بن روح با شنیدن خبر انتشار دستور فرمودند کتاب را خدمت شان آوردند و تمام آن را قرائت کردند و در پایان برای افتراپی که در دو یا سه مورد به ائمه اطهار علیهم السلام بسته بودند، او را مورد لعن قرار دادند.

مرحوم علامه حلی در کتاب خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال در قسم دوم آن، بعد از بیان هویت شلمغانی، می فرماید: از جمله کتاب هایی که شلمغانی در حال استقامت تألیف کرده، کتاب التکلیف است که شیخ مفید رحمه الله تمام آن کتاب را روایت کرده مگر یک حدیث از آن را که در باب شهادت است و آن این که: «يجوز للرجل ان يشهد لآخيه اذا كان له شاهد واحد، من غير علم». (۲)

ص: ۸۵

۱-۱. کتاب الغیبه، ص ۲۵۲. [۱]

۲-۲. کتاب الغیبه، ص ۱۲۴. [۲]

در فضل کتاب اصول کافی و جهت تسمیه آن

و عدد احادیث و کتاب های وی (۱)

محمد باقر واعظ طهرانی کجوری مازندرانی

و مشهور این است که امام علیه السلام فرموده اند: «هذا كافٍ لشيئتنا» (۲) از این جهت موسوم به اصول کافی شد، و جلالت مؤلف این کتاب کافی است که تألیف آن در مدت ۲۳ سال به اطلاع و عهد بعضی از سفراء اربعه امام عصر علیه السلام شد.

از قرار تقریر نجاشی و جمعی دیگر اخبار مضبوطه آن شانزده هزار و یکصد و نود و نه است. علمامه اعلى الله مقامه فرمود: احادیث وی را به این عدد نقل کردم.

و شهید ثانی (۳) در ذکری فرمود: آنچه در کافی است زیاده است از آنچه در صحاح سته است، و عدد ابواب و کتاب های آن سی و دو است: اول کتاب عقل و جهل است - و در او فضائل علم منظوی است - و کتاب «توحید» و کتاب «حجّت» - و در آن خمس است - و کتاب «ایمان» و کفر - و در آن طاعات و معاصی است - و کتاب فضل قرآن و کتاب «عترت» و کتاب «طهارت» و کتاب «حیض» و کتاب «جنایز» و کتاب «صلوه» و کتاب «زکوه» و کتاب «صوم» و کتاب «حج» و [کتاب] «مزار» و کتاب «جهاد» و کتاب

ص: ۸۷

۱-۱). روح و ریحان یا جنه النعیم والعیش السلیم فی احوال السید عبدالعظیم الحسنی علیه السلام والتکریم، تألیف حاج محمد باقر واعظ طهرانی کجوری مازندرانی، تحقیق سید صادق حسینی اشکوری، جلد چهارم، دار الحدیث، بهار ۱۳۸۲، اول، ص ۲۹۱ - ۲۹۶.

۲-۲). خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۳۹ و ج ۳، ص ۴۷۰ منسوب به امام عصر عجل الله فرجه الشریف.

۳-۳). کذا، کتاب الذکری از شهید اول است، و این مطلب را شهید اول در اوائل ذکری، ص ۶، فرموده است.

«معیشت» - و در او انواع معاملات است - و کتاب «نکاح» و کتاب «طلاق» و آنچه به وی متعلق است و کتاب «عتق» و توابع آن و کتاب «حدود» و کتاب «دیات» و کتاب «شهادت» و کتاب «حکومات» و کتاب «ایمان» و «نذور» و کتاب «کفارات» و کتاب «صید و ذبایح» و کتاب «اطعمه و اشربه» و کتاب «عی و مروه و تجمل» و کتاب «دواجن و رواجن» و کتاب «وقوف و صدقات» و کتاب «وصایا» و کتاب «مواریث» و کتاب «روضه»، و آن آخر کتاب های کلینی علیه الرحمه است.

و کتاب دیگر بر ردّ قرامطه و کتاب تعبیر رؤیا و کتاب رجال و کتاب رسائل الائمه و کتابی در اشعاری که برای ائمه طاهرین علیهم السلام شعراء گفته اند.

خلاصه چنان که صدوق طاب ثراه اشهر است بین مسلمین و اهل ایمان از پدرش علی بن الحسین قمی با جلالت قدری که آن مرحوم داشت - که جملتی از آن مذکور شد - همین طور محمد بن یعقوب کلینی رازی است بین کافه اهل اسلام و فقهاء عظام، با علو رتبت و جلالت مقام [که] داشت خداوند عطوف به واسطه این بزرگواران بر تمام علماء اسلام از اولین و آخرین متقدمین و متأخرین منت گذارد، و بعد از ائمه هدی به این بزرگواران و امثال ایشان سائرین از علماء را فضل و علم برتری داده که یک نفر ایشان به حمد الله تعالی از اهل قم است و توطن در ری گرفت و مدفنش نیز در ری است، و دیگری از اهل ری و توقفش در ری گردید اما پدر بزرگوارش به جای وی مدفون است رحمه الله علیهم اجمعین.

و عجب دارم - بنابر اقوال سابقه که در بناء ری جملتی شرح دادیم و بزرگی آن را ذکر نمودیم - که وقتی مساکن حنفی و شافعی و شیعی بوده است و طایفه حنفی و شافعی بسیار بودند و شیعه بسیار کم، مع هذا قبری از علماء ایشان در ری پیدا نیست و ذکری از آنها نیست و معلوم نشده است تاکنون قبور علماء عامه در ری باشد. بلی کسی که در ری مدفون شد کسائی نحوی است اما قبر او معین نیست در کجاست.

خوب است احوال او را مجملاً در عنوان علی حده بنویسم.

کتاب اصول کافی و ویژگی های آن

اشاره

کتاب اصول کافی و ویژگی های آن (۱)

ترجمه و تدوین: جواد فاضلی

چکیده

در مقاله یحیی محمد ضمن اشکالاتی که بر محمد عابد الجابری وارد آمده بود درباره کتاب اصول کافی نیز اظهاراتی بیان شده بود که برخی از آنها نادرست می نمود و نیاز به پاسخ داشت، بر اساس نوشتار حاضر که عمدتاً برگرفته از مقدمه عربی استاد علی اکبر غفاری بر کتاب اصول کافی است تنظیم گردید که در طی آن به برخی از ویژگی های این موسوعه گرانقدر شیعه پرداخته شده و به برخی از اشکالات پاسخ داده شده است.

کتاب شریف کافی یکی از بزرگ ترین مجموعه های حدیثی است که شامل روایات وارده از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و شامل علوم اسلامی اعم از اصول و فروع بوده و با بهترین نظام، ترکیب، تبویب، دقت ضبط فراوان و ایجاز عناوین سامان داده شده است و نسبت به کتاب های مشابه خود که نزدیک به زمان او بوده اند برتری فراوانی دارد. به عنوان مثال اگر کتاب صحیح بخاری را در نظر بگیریم با همه بزرگی و مهارت و گستردگی اطلاعات مؤلف در گستره حدیث - که سبب شده است برخی از اهل سنت کتابش را به لحاظ اعتبار، پس از قرآن، صحیح بنامند - بعضاً نقایص زیر را در آن مشاهده می کنیم:

۱. این کتاب دارای ابوابی است که هیچ ارتباطی با کتاب ندارند.

ص: ۸۹

۲. این کتاب دارای احادیثی است که پیوندی با باب مورد نظر ندارند.

۳. گاهی احادیثی را در آن می‌یابیم که در غیر باب خود آمده‌اند.

۴. گاهی یک باب در غیر کتاب مربوطه آمده است.

۵. گاهی مؤلف عنوان مورد نیاز را نیاورده است و گاهی هم عنوانی را ذکر می‌کند که مربوط نیست.

مثلاً در کتاب المحاربین من اهل الفكر والرده (کفار و مرتدان محارب) ابوابی را آورده و آنها را «باب رجم الحبلی» (سنگسار کردن زن حامله) و باب «رجم المحصن» (سنگسار کردن فرد مرتکب زنای محصنه) نامیده است در حالی که همانطور که ملاحظه می‌شود هیچ ربطی با کتاب مذکور ندارند و یا در کتاب المظالم والغصب بابی را آورده است با نام «باب ما جاء فی السقائف و جلس النبی صلی الله علیه و آله واصحابه فی سقیفه بنی ساعده» (درباره آنچه مربوط به سایبان‌ها و نشستن پیامبر و اصحابش در محل سقیفه بنی ساعده است) و در ذیل این باب سخن عمر را در مورد حضور وی به همراه برخی از انصار و ابوبکر در سقیفه پس از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله نقل می‌کند و بی آن که در خصوص شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و نشستن ایشان در زیر سایبانی سخن به میان آورد بلافاصله باب را به پایان می‌برد.

در کتاب المرضی والطب (بیماران و پزشکی) بابی را با نام «قوموا عنی» (از نزد من برخیزید) آورده است و حدیثی را در آن جا در خصوص وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که حضرت فرمودند «بیایید برای شما مطلبی بنویسم تا پس از من گمراه نگردید».

در کتاب طلاق، بابی را با نام «نکاح المشرکات» (ازدواج با زنان مشرک) مطرح می‌کند.

در کتاب «الجهاد» خصوصیات حور العین را ذکر می‌کند و از این دست موارد فراوان است.

بخاری با همه عظمت و مقام شامخی که دارد از کسانی همچون عمران بن حطان

سدوسی که ستایشگر ابن ملجم مرادی قاتل مولا امیرالمؤمنین است و نیز از برخی دیگر از دشمنان اهل بیت علیهم السلام نقل روایت می کند در حالی که از ائمه بزرگوار اهل بیت علیهم السلام روایتی را نقل نمی کند. البته در این جا نمی خواهیم تعریضی بر بخاری وارد سازیم و کتاب هایش را مورد قدح و نقد قرار دهیم. لیکن سخن در ارجحیت و تقدم کلینی در فقه و ادب و علم بر وی و امثال اوست. دقت در ضبط، علم فراوان و درایت وی در امر حدیث که مورد تصدیق و اذعان بسیاری از دانشمندان است، چنان است که هیچ یک از نقایص موجود در کتاب بخاری در کتاب کافی به چشم نمی خورد.

این در حالی است که عده ای از علمای بزرگ تصریح به عدم دقت بخاری در ضبط کرده اند و گفته اند که وی حدیث را بر اساس حافظه اش می نویسد و معنای آن را [و نه عین لفظ را] نقل می کند.

عسقلانی در الهدی الساری می گوید: از جمله مواردی که در کتاب بخاری واقع شده این است که او حدیث کاملی که سلسله سندی واحد دارد را با دو لفظ متفاوت بیان می کند.

و همو از قول محمد بن ازهر سجستانی نقل می کند که گفته است: «در مجلس سلیمان بن حرب بودیم و بخاری با ما بود و مطالب را می شنید و چیزی نمی نوشت. از یکی از حاضرین سؤال شد چرا بخاری نمی نویسد؟ او گفت: وی به بخارا باز خواهد گشت و آن را از حفظ خواهد نوشت». (۱)

ذهبی از ابن عمرو حمدان نقل می کند که گفت: از ابن عقده سؤال کردم آیا بخاری حافظتر است یا مسلم؟ پاسخ داد: «محمد (یعنی بخاری) دانشمند بود و مسلم هم دانشمند بود». من سؤال را چندین بار تکرار کردم. ابن عقده گفت: «محمد در خصوص اهل شام، دچار اشتباه گردیده است چرا که او کتاب های آنان را گرفته و دیده است و گاهی در جایی فردی را با کنیه اش ثبت می کند ولی در جای دیگر تنها اسم او را ذکر می کند و او را دو فرد متفاوت می پندارد ولی مسلم موارد کمی اشتباه دارد زیرا

ص: ۹۱

وی روایات مسند را می نویسد و نه روایات مقطوع یا مرسل را». (۱)

در این خصوص خطیب در تاریخ خود (۲) و جلال الدین سیوطی در کتاب تدریب الراوی (۳) و ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان (۴) نیز مطالبی دارند که برای پرهیز از طولانی شدن سخن، از آن صرف نظر می کنیم.

در حالی که کتاب کافی با آن که تعداد احادیثش به شانزده هزار می رسد و در بیش از دو هزار باب تنظیم شده و چند برابر صحیح بخاری است ولی در آن حدیثی که در غیر باب خود ذکر شده باشد یا بابی که در غیر کتاب مربوط به خود آمده باشد در آن وجود ندارد و نیز خبری که دارای یک سلسله سند باشد و به دو لفظ بیان شده باشد در آن نیامده است. در هیچ یک از کتاب ها و گفته های دانشمندان، سخنی که دلالت داشته باشد بر این که کلینی رحمه الله در لفظ حدیثی تصرف کرده و یا آن را نقل به معنی کرده باشد و یا با استفاده از حافظه خود آن را نوشته باشد وجود ندارد. هر قدر ما کتاب های مختلف را تفحص کنیم، مطلبی که دلالت بر طعن نسبت به کلینی و کتاب کافی او باشد نمی یابیم.

البته این بدان معنا نیست که علمای امامیه اعم از قدما و متأخر معتقد باشند کلیه احادیث روایت شده در کافی، بدون هیچ استثنایی، معتبر و قطعی الصدورند و یا این که کلینی دارای مقام عصمت بوده است و یا این که کسانی که کلینی از آنها نقل می کند جملگی مورد وثوق هستند بلکه ادعا این است که روایات کافی از اصول معتبری استخراج شده است که مورد وثوق و اعتماد سلف صالح بوده و نسبت آن اصول به مؤلفان آنها مشهور بوده است مثل کتاب های زراره بن اعین، محمد بن اسماعیل بزیع، هشام بن حکم، فضل بن شاذان، علی بن مهزیار، عبیدالله حلبی، یونس بن عبدالرحمان و دیگران. و اگر در مقدمه کتاب کافی می بینیم که مؤلف می گوید «به صحت روایات و اخبار این کتاب عقیده دارد» به دلیل فوق و به حسب اجتهاد خویش است.

ص: ۹۲

۱-۱. همان.

۲-۲. تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۱.

۳-۳. تدریب الراوی، ص ۴۴.

۴-۴. لسان المیزان، ج ۳، ص ۴۰۵.

نکته قابل توجه در این جا، همانطور که استاد اکبر، وحید بهبهانی رحمه الله گفته، این است که معنای اصطلاح روایت صحیح در نزد قدما غیر از اصطلاح متأخران است. چرا که صحیح در نزد قدما آن روایتی است که وثوق به صدور آن از معصوم علیه السلام داشته باشیم. خواه منشأ و علت این وثوق به صدور، عدالت یا وثاقت راوی باشد و خواه اماراتی دیگر. ولی متأخران تعبیر صحیح را در مورد روایتی به کار می برند که اتصال سندش به معصوم علیه السلام از طریق راویان امامی مذهب و عادل در همه طبقات باشد کما این که شهید رحمه الله در کتاب بدایه به آن تصریح کرده است.

به این ترتیب می بینیم نسبت میان دو اصطلاح مربوط به صحیح، عموم و خصوص مطلق است.

برخی گفته اند، «علامه مجلسی رحمه الله در مرآت العقول بیشتر روایات کافی را ضعیف شمرده است و این دلیل بر این است که نمی توان بر کلینی و قدرت ضبط و ثبت او اعتماد کرد.

پاسخ این است که نوع تقسیمی که مرحوم مجلسی در مرآت العقول، برای احادیث در نظر گرفته است مبتنی بر اصطلاح و چارچوب مفهومی متأخران و طبعاً خود اوست. به عنوان مثال از این منظر اگر نام راوی ای مشترک باشد و نتوان میان آنان تمیز داد، ایشان معتقد است که این مجهول است ولو آن که کلیه آن افراد، امامی مذهب و ثقه و عادل باشند مثل نام احمد بن محمد که مشترک بین برقی و اشعری و بزندی است و این سه که در یک طبقه هستند همگی مورد وثوقند.

مقدمه الاصول من الکافی، ابو جعفر محمد بن یعقوب رازی، تصحیح و مقابله آیه الله حسن زاده آملی، تقدیم و تعلیق: علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸ق.

اشاره

جایگاه الکافی در میان امامیه (۱).

حسن انصاری

چکیده

نویسنده در این مقاله به بیان دیدگاه صاحب نظران درباره کتاب کافی پرداخته است و پس از بیان امتیازات این کتاب در بین کتب اربعه از اعتبار روایات آن سخن به میان آورده است.

علمای شیعه امامی بیشترین ستایش ممکن را از این کتاب و نحوه تنظیم روایات آن و تلاشی که کلینی در تألیف آن متحمل شده است و در مقایسه با سایر کتاب های حدیثی داشته اند. در میان گرایش کلامی - اصولی شیعی، شیخ مفید (در گذشته ۴۱۳ ق) معتقد بود که این کتاب از گرانبه‌ترین کتاب های شیعه و مفیدترین آنهاست (من أجل کتب الشیعه و اکثرها فائده) (۲) شهید اول محمد بن مکی العاملی (در گذشته ۷۸۶ ق) نیز بر این باور است که در امامیه کتابی در حدیث همپایه الکافی نوشته نشده است (۳) محقق شیخ علی الکرکی (در گذشته ۹۴۰ ق) کتاب الکافی را کتابی بی مانند و «الجامع الکبیر لأحادیث أئمة الهدی» خوانده و می نویسد که این کتاب شامل مجموعه ای از احادیث است که در کتاب های دیگر دیده نمی شود (۴) شیخ ابراهیم

ص: ۹۵

۱- (۱). [/HTTP:// SI. K EB . COM](http://SI.KEB.COM)

۲- (۲). تصحیح الاعتقاد، ص ۵۵.

۳- (۳). نک: بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۹۰.

۴- (۴). نک: محقق کرکی، طریق استنباط الاحکام الشرعیه، در رسائل، ج ۳، ص ۴۷؛ [۱] بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۴۷، ۷۵، ۶۲ - ۷۶، ۹۶؛ و [۲] ج ۱۱۰، ص ۱۸.

القطیفی (در گذشته ۹۵۰ق)، فقیه نامدار و معارض محقق کرکی نیز با اشاره به نام کتاب الکافی، این کتاب را همانند اسمش کافی و وافی به مقصود دانسته است. (۱) شهید ثانی هم جمع، ترتیب، تنظیم و اسانید کتاب الکافی را ستوده است. (۲) وی کتب اربعه را عماد ایمان و بنیاد دعائم اسلام می خواند (۳) شیخ حسین بن عبدالصمد، پدر دانشمند شیخ بهایی در مورد کتاب الکافی می نویسد که کلینی کتاب خود را که در مدت بیست سال تدوین کرده بود، تهذیب کرد و پیراست و این کتاب بر مجموعه ای از احادیث مشتمل است که در دیگر کتاب ها یافت نمی شود. (۴) سید میر محمد باقر الداماد نیز از عالمان دوره صفوی است که در عین حال که فیلسوف بود، ولی به کتاب های حدیث و از همه مهم تر کتاب الکافی بهای بسیار می داد (۵) و می دانیم که بر این کتاب شرحی هم نوشت. سید محمد مهدی بحر العلوم (در گذشته ۱۲۱۲ق) فقیه اصولی، این کتاب را کتابی «جلیل» و «عظیم النفع، عدیم النظر» دانسته و آن را به دلیل حسن ترتیب و تهذیب، دقت در نقل، جامع اصول و فروع بودن و اشتغال بر اکثر روایات امامان، بی نظیر و برتر از همه کتاب های حدیثی دانسته است. (۶) در میان جریان اخباری، ملا محمد امین استرآبادی (در گذشته ۱۰۳۶ ق) پیشوا و بنیانگذار اخباریان، در الفوائد المدنیه به نقل از مشایخ گذشته چنین می آورد که کتابی همانند کافی در تاریخ اسلام نوشته نشده است. (۷) فیض کاشانی (در گذشته ۱۰۹۱ق) که وی هم مسلک اخباری داشته است، کتاب الکافی را به دلیل اشتغال بر اصول حدیث و خالی بودن از زیاده گویی و مطالب بی فایده، شریف ترین و کامل ترین و موثق ترین کتاب حدیثی شیعه معرفی می کند، به این دلیل که مشتمل بر «اصول» است (۸) مولی محمد تقی مجلسی

ص: ۹۶

-
- ۱-۱) . بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۱۱۴.
 - ۲-۲) . همان، ص ۱۴۱؛ و ج ۱۰۹، ص ۷، ۹۱، ۱۰۴.
 - ۳-۳) . همان، ج ۱۰۸، ص ۱۳۸.
 - ۴-۴) . نک: حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار؛ نیز نک: مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲. [۱]
 - ۵-۵) . بحار الأنوار، ج ۱۱۰، ص ۴.
 - ۶-۶) . نک: الفوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۳۳۰.
 - ۷-۷) . نک: استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۲۰۰؛ نک: نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲.
 - ۸-۸) . نک: فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۶؛ نیز نک: بحرانی، لؤلؤه البحرین، ص ۵.

کتاب الکافی را کتابی بی مانند در اسلام می داند. مولی محمد طاهر قمی هم تمامی کتب اربعه را مرجع فقها می داند (۱) مولی محمد باقر مجلسی (در گذشته ۱۱۱۰ ق)، نویسنده نامدار بحار الأنوار و شارح کتاب الکافی ، این کتاب را از لحاظ دقت و کامل بودن مهم تر از همه کتاب های حدیثی شیعه خوانده و آن را بهترین و عظیم ترین تألیفات امامیه دانسته است. (۲) میرزا حسین نوری (در گذشته ۱۳۳۰ ق) نیز کتاب کافی را به دلیل جامعیت در فقه، عقاید و مواعظ و آداب شایسته برتری دانسته است. کتابشناسانی مانند میرزا عبدالله اصفهانی افندی (۳) کنتوری (در گذشته ۱۲۸۶ ق) (۴) و آقابزرگ طهرانی (در گذشته ۱۳۸۹ ق) (۵) نیز از کتاب الکافی در مقایسه با کتاب های دیگر ستایش کرده اند.

به ویژه در تشیع سده های متأخر و با رشد گرایش اخباری گری، جایگاه کلینی و کتاب او الکافی بیشتر مورد تأکید قرار گرفت و به ویژه پس از استقرار تشیع در ایران در عصر صفوی، علاوه بر اهتمام فقیهان به کتاب الکافی به عنوان منبعی مهم درباره احادیث فقهی، کتاب الکافی و بویژه بخش اصول آن به عنوان مهم ترین مرامنامه اعتقادی شیعه، دست کم از دیدگاه عالمان اخباری و محدثین و گرایش تشیع اعتقادی قلمداد شد. این امر از نوع ستایش هایی که از کلینی و کتاب الکافی در منابع متأخر شده است، به خوبی پیداست. (۶) در همین مورد باید توجه داشت که کتاب الکافی بر خلاف

ص: ۹۷

-
- ۱- ۱) . بحار الأنوار، ج ۱۱۰، ص ۱۲۹.
 - ۲- ۲) . نک: مرآة العقول، ج ۱، ص ۳.
 - ۳- ۳) . نک: افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۶۱.
 - ۴- ۴) . نک: کنتوری، کشف الحجب، ص ۴۱۸؛ برای مجموعه ای از نظرات عالمان شیعه درباره الکافی، نک: خوانساری، روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۶ به بعد.
 - ۵- ۵) . نک: الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۴۵.
 - ۶- ۶) . علاوه بر منابع گذشته، نیز نک: اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۱۸؛ تفرشی، نقد الرجال، ص ۳۳۹؛ قهپایی، مجمع الرجال، ج ۶، ص ۷۳؛ نراقی، شعب المقال، ص ۱۰۳؛ ابوعلی الحائری، منتهی المقال، ص ۲۹۷؛ نوری، مستدرک، ج ۳، ص ۵۲۶-۵۲۷؛ حسن صدر، عیون الرجال، ص ۸۴؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۰۲؛ عباس قمی، الفوائد الرضویه، ص ۶۵۷؛ همو، الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۹۸؛ همو، سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۹۴.

سه منبع دیگر کتب اربعه حدیثی شیعه، علاوه بر احادیث فقهی شامل احادیث اعتقادی و تفسیری هم هست و بنابراین از نقطه نظر اعتقادی در مقایسه با سه کتاب دیگر از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. در راستای تأکید بر اعتبار کتاب الکافی نزد امامیه، عنوان کتاب، بهانه ای برای شدت بخشیدن به اعتبار کتاب الکافی را برای برخی گرایش های حدیث گراتر شیعی فراهم کرده است. بر این اساس ادعا شده که این کتاب به امام غائب عرضه شده و امام آن را تحسین کرده است. در این مورد باید به طور خاص به عبارتی نسبت داده شده به امام غائب از سوی برخی منابع اشاره کرد که بر اساس آن، امام درباره کتاب کافی تعبیر «کتاب کافی برای شیعیان کافی است» (الکافی کاف لشیعتنا) را به کار برده اند (۱) مجلسی در مرآة العقول، که شرحی بر کتاب الکافی است، عرضه کتاب را بر امام غائب رد کرده، گرچه تلویحاً تأکید کرده که کتاب مورد تأیید امام بوده است. البته علی ابن طاووس، عالمی با گرایش شبه اخباری، به کتاب الکافی به دلیل آن که در عصر نایبان خاص امام غائب نوشته شده است، اعتباری خاص می بخشد و معتقد است مطالب کتاب در این دوره می توانسته به سادگی مورد تحقیق و درست سنجی (طبعاً از سوی وکلای امام) قرار گیرد. (۲)

با وجود اعتبار فوق العاده ای که علمای امامیه به کتاب الکافی داده اند، اما بی تردید این کتاب هیچگاه از دیدگاه آنان و به ویژه فقها و علمای اصولی، جایگاهی را که صحاح شش گانه اهل سنت و مهم تر از همه دو صحیح محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن الحجاج نیشابوری در میان اهل سنت پیدا کردند و در این ارتباط کتاب بخاری را پس از کتاب قرآن، برترین و صحیح ترین کتاب دانستند، پیدا نکرد. از دیگر سو باید دانست که در مورد میزان صحت احادیث الکافی میان علمای امامیه و به ویژه میان فقیهان و محدثان اختلاف نظر وجود دارد. علمای اصولی و فقیهان گرچه اعتبار زیادی برای این کتاب قائل بوده و آن را منبع مهم و مطمئن برای اخبار و احادیث

ص: ۹۸

-
- ۱- ۱). درباره آن، نک: مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۰۲؛ محمد صادق بحر العلوم، دلیل القضاء الشرعی، ج ۳، ص ۱۳۱؛ حسین علی محفوظ، مقدمه، ص ۲۵؛ برای نظر برخی عالمان امامی در این باره، نک: ابوعلی حائری، منتهی المقال، ص ۲۹۸؛ نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲؛ حسن صدر، نهاییه الدراییه، ص ۲۱۹.
- ۲- ۲). نک: ابن طاووس، کشف المحججه، ص ۲۲۰.

امامان می دانستند و بویژه در بخش احادیث فقهی تکیه اصلی خود را بر این کتاب می گذاشته اند، ولی در عین حال احادیث این کتاب را مورد نقادی فقهی، اصولی و رجالی قرار می دادند. آنان همواره بر این امر تأکید داشته اند که احادیث کتاب های اربعه حدیثی و از جمله کتاب الکافی نیز می بایست مورد دقت های رجالی و ارزیابی کارشناسانه فقهی قرار بگیرند و نمی توان از «قطعی الصدور» بودن آنها سخن گفت (۱) در همین ارتباط آنان به ضعیف بودن و یا دست کم غیر صحیح بودن شماری از احادیث کتاب الکافی حکم کرده اند و بدین وسیله نظریه حجیت تمامی احادیث کتاب الکافی را که به ویژه از سوی اخباریان طرح می شده است، رد کرده اند (۲) به همین دلیل هم پاره ای از عالمان امامی به وجود احادیث ضعیف و یا دست کم غیر صحیح، از نقطه نظر شیوه متأخران در زمینه تقسیم احادیث (۳) در کتاب الکافی اشاره کرده و انواع چهارگانه حدیث را از دیدگاه شیوه یاد شده، در این کتاب برشمرده اند. (۴) در مقابل، اخباریان که با توجه به مبانی خاص خود در زمینه حجیت منابع چهارگانه فقه شیعی (کتاب خدا، سنت / حدیث، عقل و اجماع) رویکردی متفاوت نسبت به حدیث در مقایسه با اصولیان شیعی داشته اند و احادیث را منبع اصلی حجیت فقهی می دانند، بر صحت و «قطعی الصدور» بودن احادیث متون «اصول» و کتاب های اصلی حدیثی امامیه و یا دست کم کتب اربعه و از جمله کتاب الکافی تأکید کرده اند (۵) و

ص: ۹۹

- ۱- ۱) . نک: بهبهانی، الفوائد الحائریه، چاپ شده ضمن رجال الخاقانی، ص ۲۱۰ - ۲۱۸.
- ۲- ۲) . نک: سید محمد مجاهد، مفاتیح الأصول، ص ۳۳۴؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۹۲.
- ۳- ۳) . برای شیوه متأخران و اقسام چهارگانه حدیث نزد آنها، نک: شهید الثانی، الدرایه فی علم مصطلح الحدیث، مطبعه النعمان، نجف اشرف، ص ۱۹ - ۲۴؛ عاملی، حسین بن شهاب الدین، هدایه الابرار، ص ۱۰۹.
- ۴- ۴) . مانند فخر الدین طریحی (در گذشته ۱۰۸۵ [۱]ق)، جامع المقال، ص ۱۹۳؛ یوسف بحرانی (در گذشته ۱۱۸۶ [۲]ق)، لؤلؤه البحرين، ص ۳۹۴ به نقل از برخی مشایخ خود؛ محمد مهدی بحر العلوم، رجال السید بحر العلوم، ج ۳، ص ۳۳۱؛ محمد بن سلیمان تنکابنی (در گذشته ۱۳۱۰ [۳]ق)، قصص العلماء، ص ۴۲۰؛ آغا بزرگ طهرانی، الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۴۵. طریحی می نویسد که از مجموع ۱۶۱۹۹ حدیث الکافی، تعداد صحیح ۵۰۷۲ و تعداد حسن ۱۴۴ و موثق ۱۱۱۸ و قوی ۳۰۲ و ضعیف ۹۴۸۵ حدیث است.
- ۵- ۵) . نک: استرآبادی، الفوائد المدنیه، چاپ سنگی تهران، ۱۳۲۱ق، ص ۱۸۱ - ۱۸۳؛ عاملی، حسین بن شهاب الدین (در گذشته ۱۰۷۶ق)، هدایه الابرار إلى طریق الائمة الاطهار، مطبعه النعمان نجف اشرف، ۱۳۹۶ق، ص ۵۶، ۸۲ - ۸۵؛ فیض کاشانی، الوافی، چاپ سنگی ایران، ۱۳۲۸ ق، ج ۱، ص ۱۱؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق، ج ۲۰، ص ۶۲ - ۶۵ و ص ۹۶ و ۱۰۴؛ بحرانی (ت ۱۱۸۶ ق)، الحدائق الناضره، تحقیق محمد تقی ایروانی، نجف، مطبعه النجف، ۱۳۷۶ ق، ج ۱، ص ۱۵ - ۲۴. اخباریان در عین حال به اظهارات کلینی و شیخ صدوق در مقدمه الکافی و من لایحضره الفقیه و عقیده ای که آنان نسبت به احادیث وارد شده در این دو کتاب ابراز داشته و آنها را «حجت» و یا مبنای عمل فرض کرده اند، استناد می کنند تا ادعای خود را اثبات نمایند؛ نک: فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۱؛ محمد تقی مجلسی، لوامع صاحبقرانی، مقدمه، فائده ۱/۱۱؛ برای نقد این شیوه از سوی اصولیان، نک: کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ایران، مطبعه محمد باقر، ۱۳۷۱ ق، مبحث ۴۸؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، المدخل، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

معتقدند که مؤلفان این کتاب‌ها با شیوه‌های خاص خود و متفاوت با شیوه متأخران در ارزیابی صحت و یا ضعف احادیث، تنها به نقل احادیث صحیح و «قطعی الصدور» در کتاب‌های خود مبادرت کرده‌اند. (۱) فی‌المثل میرزا حسین نوری (در گذشته ۱۳۲۰ق) و ثوق به کتاب کافی را چندان دانسته که از دیدگاه او نیازی به بررسی اسناد روایات آن وجود ندارد، بلکه وی معتقد است که می‌توان بنا بر شیوه محدثان کهن در زمینه ملاک‌های «تصحیح» اخبار، اطمینان لازم را نسبت به ثبوت و صحت روایات کافی به دست آورد. (۲) بنابراین اخباریان شیعه اعتبار بسیار بیشتری برای کتاب کافی قائل بوده‌اند. این در حالی است که با توجه به این که از نقطه نظر رجالی، تعداد زیادی از اسناد کتاب کافی و همچون سایر کتاب‌های حدیثی دچار مشکلاتی از نقطه نظر دانش رجال و درایه الحدیث است و شماری از راویان احادیث کافی ضعیف و غیر قابل اعتماد توصیف شده و یا دست کم توثیق نشده‌اند، عموماً محدثان و به ویژه اخباریان به پاره‌ای از استحسانات استنباط شده بر اساس نقطه نظرهای رجالی محدثان و رجالیان کهن برای تصحیح و یا رفع ضعف احادیث این کتاب‌ها و از جمله کتاب کافی استناد کرده و کوشیده‌اند نشان دهند با وجود تضعیف پاره‌ای از راویان احادیث این کتاب‌ها و یا وجود مشکلاتی مانند عدم اتصال سند و ارسال حدیث (به اصطلاح احادیث مرسل) و مشکلاتی از این دست، ولی مؤلفان کتاب‌های حدیثی

ص: ۱۰۰

۱-۱). نک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۶۴، فائده ۶.

۲-۲). نک: نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲.

کهن و به ویژه مؤلفان اصول و جوامع حدیثی و از جمله کتب اربعه و از همه مهم تر کتاب الکافی، احادیث خود را بر اساس اعتماد به پاره ای از قرائن که به شیوه قدما معروف است (۱) از اصول (مانند اصول اربعه) و کتب مورد اطمینان (به اصطلاح معتمد) اخذ کرده و آن احادیث، حتی اگر با مشکلات رجالی توأم بوده ولی برگرفته از اصول معتبر و مورد عمل امامیه بوده است (۲) طبعاً از این نقطه نظر، در مورد چاره جویی احادیث متعارض این کتاب ها به مواردی مانند ضرورت تقیه (۳) و یا جواز عمل به هر دو نوع حدیث متعارض و یا سکوت و عدم رد احادیث متعارض یا نوعی تأویل برای جمع میان اخبار و موارد مشابه دیگر روی می آوردند. (۴) این شیوه ها البته گرچه در میان اخباریان رواج عمومی داشته، ولی فقیهان و عالمان اصولی نسبت به آنها اتفاق نظر نداشته اند و تاکنون نیز در میان فقیهان شیعه در مورد این مباحث اختلاف نظر وجود دارد. اما آنچه مسلم است این است که وجود اخبار متعارض از دیرباز نظر فقیهان و متکلمان شیعه را به خود جلب کرده بوده و از آنان آراء اصولی و انتقادی در این مورد در اختیار داریم. (۵) به همین دلیل طبعاً کتاب الکافی و محتویات حدیثی آن همواره از این نقطه نظر مورد نقادی بوده است.

ص: ۱۰۱

-
- ۱-۱) . نک: حسن بن زین الدین، معالم الاصول، ص ۱۶۳؛ شیوه قدما در تقسیم اخبار و احادیث مبتنی بر دسته ای از قرائن و متفاوت با شیوه متأخرین بوده است. در مورد کسی که شیوه جدید به او نسبت داده شده، در منابع رجالی و کتاب های اخباریان که بویژه آنان سخت این شیوه را مورد انتقاد قرار داده اند، اختلاف است. برخی احمد ابن طاووس و برخی دیگر علامه حلی را پیشنهاد می کنند. در مورد مقایسه این دو شیوه، نک: حسن بن زین الدین، منتقى الجمان فی أحادیث الصحاح والحسان، چاپ سنگی ایران، ۱۳۷۹ ق، ج ۱، ص ۳ - ۱۳؛ فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۱؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۹۶ و ۱۰۲؛ بحرانی، الحدائق الناظره، ج ۱، ص ۱۴ - ۲۴، مقدمه ۲؛ عاملی، هدایه الابرار، ص ۹۶.
- ۲-۲) . نک: بحرانی، الحدائق الناظره، ج ۱، ص ۱۶ - ۲۰.
- ۳-۳) . نک: بحرانی، الحدائق الناظره، ج ۱، ص ۱۵ - ۱۶.
- ۴-۴) . نک: عاملی، هدایه الابرار، ص ۱۰۱؛ بحرانی، حدائق، ج ۱، ص ۸ - ۱۳.
- ۵-۵) . نک: مدخل اختلاف الحدیث، در دایره المعارف بزرگ اسلامی.

شیوه و روش کلینی در الکافی (۱).

حسن انصاری

چکیده

روش کلینی در نقل اخبار و اسناد آنها موضوع این نوشتار است. نویسنده از شیوه های مختلف کلینی و امتیازات آنها سخن گفته و به مقایسه آن با دیگر منابع روایی پرداخته است.

متأسفانه محدثان کهن جز در موارد محدودی که می شناسیم از ذکر شیوه نامه تألیف کتاب های حدیثی خود در مقدمه و یا مؤخره کتاب های خود اجتناب کرده اند؛ این امر می تواند به دلیل این باشد که شیوه های آنان برای محدثان ادوار متقدم امری شناخته شده بوده است. البته از نوع برخورد ابن بابویه صدوق و یا شیخ طوسی با روایات کلینی، همین حدس تأیید شود. شیوه کلینی در کتاب الکافی همواره یکسان نیست و به نظر می رسد که کلینی در تألیف کتاب خود به تدریج برخی شیوه ها را مناسب تر دانسته و آنها را در کتابش به کار گرفته است:

۱. شیوه کلینی در الکافی نقل کامل سند در مورد هر حدیث است و گاهی نیز برای یک حدیث دو سند مختلف را نقل می کند. البته در موارد محدودی کلینی متن احادیث را بدون سند و یا بدون سند کامل نقل می کند و به اصطلاح حدیث را به صورت مرسل روایت می کند. شماری از افتادگی ها و سقط اسناد در کتاب الکافی

ص: ۱۰۳

می تواند اثر راویان این متن و یا به احتمال بیشتر اثر ناسخان نسخه های الکافی باشد.

۲. کلینی گرچه در کتاب خود به ذکر همه طرق روایی یک حدیث نمی پردازد و در میان طرق مختلفی که به یک حدیث دارد و بنا بر سنت محدثان، در بسیاری از موارد تنها یک طریق را، به دلایل مختلف، اختیار می کند، اما با این وصف در بسیاری از موارد هم با ارائه اسناد ترکیبی و یا نقل سند کامل مجزا (اصطلاحاً حیلوله) می کوشد نشان دهد که حدیث طرق روایی دیگری هم داشته و در سنت های دیگر چگونه روایت می شده است. البته برخی از بخش های اسناد ترکیبی وی کار خود او و برخی منقول از منابع وی است که آنان هم فراخور خود احادیث را به صورت ترکیبی روایت می کرده اند.

۳. از مهم ترین شیوه های روایت کلینی در الکافی بهره گیری از اختصار در آغاز سند احادیث و اتکا بر اسناد احادیث قبلی است (و عموماً با تعبیر: و بهذا الاسناد). این امر به این دلیل است که در بسیاری موارد روشن است که کلینی چند حدیث در یک موضوع را به صورت تقریباً مرتبی از یک منبع نقل می کند و بنابراین پس از ذکر سند حدیث اول، در احادیث بعدی نیازی به تکرار آغاز تکراری سند که اشاره به منبع او می کند، نداشته است. اختصار و یا ترکیب در سند حدیث می تواند در دومین زنجیره از وسائط حدیثی و یا حتی در زنجیره های بعدی سند دیده شود که در مواردی از آنها این احتمال هست که این کار ابتکار خود کلینی باشد که با اختصار در ذکر سند و یا با ارائه اسناد ترکیبی کوشیده است که از بیشترین منابع و طرق و در عین حال با رعایت اختصار استفاده کند.

۴. شیوه مهم دیگری که کلینی در کتاب الکافی در ذکر اسناد احادیث دارد و بعداً هم توسط برخی دیگر از محدثان امامی به صورت های دیگری مورد تبعیت قرار گرفته است، روایت از تنی چند از محدثان و نویسندگان کتب حدیثی مهم و نامدار به وسائط متعدد است که به دلیل تکرار زیاد احادیث روایت شده از آنان، کلینی ترجیح داده است که برای شماری از وسائط هریک از این محدثان تعبیر «عده من اصحابنا» را

بکار برده و بدین طریق از ذکر مکرر وسائط خود در نقل از محدثان طبقه بالاتر اجتناب کند. بدین ترتیب روشن می شود که وی برای نقل احادیث آن دسته از محدثان، طرق متعدد و وسائط مختلفی داشته است و تنها به یک کتاب و یک طریق روایی برای دسترسی به احادیث محدثان طبقه بالاتر خود بسنده نکرده است.

۵. در طول کتاب الکافی در مواردی مشاهده می شود که کلینی حدیثی را، گاهی تنها متن و گاهی عین متن و سند را در ابواب دیگر کتاب های الکافی تکرار می کند که البته این موارد به ضرورت استفاده مضاعفی است که می توان از یک حدیث و از لحاظ محتوایی در ابواب مختلف فقهی و یا اعتقادی کرد.

۶. در مواردی هم کلینی یک حدیث را به صورت پاره های مجزا در ابواب مختلف نقل می کند (به اصطلاح: تقطیع حدیث) که این امر به دلیل موضوعات متفاوتی است که برخی از احادیث بدانها پرداخته اند.

۷. کلینی مانند همه محدثان دیگر از اشکال مختلف نقل حدیث استفاده کرده است. البته این امر به منابع روایی او نیز مربوط می شود.

۸. از ویژگی های کتاب الکافی همچنین نقل شماری از احادیث از نوع ادبی قرب الاسناد است که تنها واسطه میان کلینی و امام سه تن هستند و این امر با توجه به عصر کلینی البته قابل توجه است.

۹. کلینی در کتاب الکافی گاهی در ذیل احادیث به تفسیر حدیث و یا توضیحی درباره آن پرداخته است. این موارد محدود تنها شامل احادیث فقهی نیست، بلکه شامل مباحث اعتقادی، تاریخی و رجالی، لغوی و استشهاد به شعر نیز می شود؛ مانند بیان رفع تعارض میان دو حدیث و یا یک بحث فقهی که گاهی متضمن آراء فقهی و یا کلامی وی است. این موارد می تواند ما را برای شناخت بهتر شخصیت علمی و عقاید و آراء کلینی یاری رسانند. در این میان کلینی گاهی به نقل آراء و فتاوی فقهی محدثان عصر حضور امامان مانند زراره بن اعین، یونس بن عبدالرحمان، ابن ابی عمیر و فضل بن شاذان می پردازد.

۱۰. کلینی گاه در کتاب الکافی به روایت دیگر یک حدیث که مشتمل بر برخی اختلافات در متن حدیث بوده، اشاره می کند.

بدین ترتیب کتاب الکافی صرفاً یک کتاب جامع احادیث و بدون در نظر گرفتن ملاک های نقل حدیث نیست، بلکه کلینی در این کتاب مشخصاً به گزینش و ترکیب اسناد و متون حدیثی دست زده و کوشیده که با تبویب منظم احادیث و بر اساس مبانی فقهی و عقیدتی خود، مواد لازم برای فقه و عقاید شیعیان امامی را فراهم کند. به همین دلیل از انبوهی کتاب های حدیثی که در اختیار وی در طول سال های تدوین و گردآوری کتاب در ایران و عراق بوده، کلینی تنها بر شماری از کتاب ها، اسناد و طرق و بالاخره متون حدیثی تکیه کرده و خواسته با استفاده از شیوه ترکیب اسناد و گاهی ارائه متون مشابه و گردآوری احادیث با مدلول های متعارض و مهم تر از همه تبویب احادیث، زمینه لازم را برای شناخت حکم شرعی ارائه داده باشد.

ص: ۱۰۶

نقد و تحقیقی در زمینه شروح کافی

اشاره

نقد و تحقیقی در زمینه شروح کافی (۱)

علی عابدی شاهرودی

چکیده

این مقاله در پنج بخش فراهم آمده است: ۱. سخنی درباره‌ی الکافی و مؤلف آن، ۲. گزارش شماری از شروح نگاشته شده بر الکافی، ۳. نقدی تحقیقی در ماهیت شرح و تفسیر به مفهوم محض علمی که مشتمل بر بخشی از بحث ماهیت اجتهاد است. این نقد با تحقیق ماهیت شرح و تفسیر، طرق و ادوات و زمینه آن را توضیح داده و عنصری اساسی از حقیقت اجتهاد را فراهم می‌کند، ۴. گفتار و نقدی درباره‌ی شرح صدرالمألهین بر اصول الکافی، ۵. گفتاری در شرح نویسنده مقاله بر کتاب الکافی موسوم به الحادی فی شرح اسانید و احادیث الکافی.

برخی از دوستان و منتقدان دانش پرور، پیشنهاد کردند: سخنی در زمینه‌ی شروح کتاب کافی و هم درباره‌ی شرحی که بر کافی در دست تدوین دارم بنگارم. پیشنهاد یاد شده به نظر در خور پذیرش بلکه ضروری رسید. از این رو با اتکال بر خدا بر آن شدم تا گفتاری در این باره عرضه کنم.

این گفتار به مقتضای طبع خویش به ناگزیر از ماهیت تفسیر آیه و شرح حدیث سخن می‌گوید و پیرامون اسلوب فنی شرح و شروط و حدود و عناصر و صورت آن بحث و نظر دارد، تا هم زمینه‌ی آن را با شروح کافی فراهم آید، هم خود شرح

ص: ۱۰۷

حدیث به عنوان یک کار بحثی و علمی شناسایی و نقد و تحقیق گردد و هم راه برای نقد شروح و توضیح تراز کارآیی و میدان عمل آنها هموارتر شود.

بدین جهت این گفتار در چند بخش به شرح ذیل به خواست خدا به انجام می رسد:

۱. سخنی پیرامون کافی و مؤلف آن.

۲. گزارش شماری از شروح نگاشته بر کافی.

۳. نقدی تحقیقی در ماهیت شرح و تفسیر به مفهوم محض علمی که مشتمل بر بخشی از بحث ماهیت اجتهاد است. این نقد با تحقیق ماهیت شرح و تفسیر، طرق و ادوات و زمینه آن را توضیح داده و عنصری اساسی از حقیقت اجتهاد را فراهم می کند.

۴. گفتار و نقدی درباره شرح صدر المتألهین بر اصول کافی.

۵. گفتاری در شرح نگارنده بر کافی که به نام «الحاوی فی شرح اسانید و احادیث الکافی» موسوم است.

سخنی پیرامون کافی و مؤلف آن

کتاب کافی از جوامع حدیثی طراز نخست و یکی از چهار کتاب اساسی امامیه است. این کتاب از جنبه زمان بر سه کتاب دیگر تقدم دارد و از این رو بر اساس مسلک قرائن و نظریه تجمیع در سلسله اسانید مشترک به نوعی دارای تقدم اعتبار و مدرکیت است. کتاب های چهارگانه اصلی بدین شرحند: ۱. کافی، ۲. من لایحضره الفقیه، تألیف صدوق، ۳. تهذیب، تألیف شیخ طوسی، ۴. استبصار، تألیف شیخ طوسی.

کتاب دیگری را هم می توان در کنار چهار کتاب اصلی قرار داد و شمار آنها را به پنج رساند. گو این که به دلیل در دست نداشتن آن از چندی و چونی دقیق روایاتش آگاه نیستیم، کتاب یاد شده عمده ترین تألیف صدوق و موسوم به «مدینه العلم» است که گویا چند سده ای محیط علمی و دینی شیعه از آن محروم مانده. امید آن که تلاش های ثمربخشی به خواست خدا برای یافتنش انجام گیرد، باشد که چراغ

دیگری فرا راه اندیشه حقیقت جویی برای کشف علوم حقیقی و رهیابی به درگاه قرب ربوبی افروخته گردد.

باری، کتاب کافی، نخستین جامع روایی امامیه پس از پایان عصر حضور معصوم علیه السلام در زمان غیبت صغرا می باشد.

مؤلف آن، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی از ثقات قدما و مروجین طریقه جعفری و مشایخ حدیث و اجازه و فقه در طائفه امامیه می باشد. درگذشت او به سال ۳۲۹ یا ۳۲۸ هجری قمری واقع شد. وی معاصر سفرای محمودین (نواب چهارگانه امام دوازدهم عجل الله فرجه) بود.

تألیف این کتاب سالیانی دراز (بیست سال و به گفته صاحب اعیان الشیعه در طبع جدید رحلی اگر اشتباه در نسخه یا طبع نباشد سی سال) به طول انجامید.

او در این سال ها با سختی و تلخی و کشیدن رنج فراوان در پیش دیدگان سفرای مخصوص امام عصر علیه السلام و در تماس با دیگر علما و مشایخ بر تألیف کتاب کافی همت گمارد. کتابی که توانست بخش ارزنده ای از علوم پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام را در خود با امانت و دقت و درایت ثبت کرده و برای آیندگان نگهدارد، تا بتوانند با استناد به مدارک معتبر برای دستیابی به اصول و فروع شرع راه های مطمئن و نزدیکی بیابند.

شمار احادیث کافی در اصول و فروع و روضه، به ۱۶۰۹۹ حدیث برآورد شده که با احتساب اندکی تقریب، قابل پذیرش است. ابو جعفر کلینی علاوه بر معاصر بودنش با سفرای چهارگانه، به عصر حضور معصوم علیهم السلام بسی نزدیک بود. مشایخ کلینی، آنها که از طبقه هشتم هستند، روات بلاواسطه و اصحاب ائمه علیهم السلام و یا عصر آنها را درک کرده بودند، بلکه برای برخی از آنها از جنبه تاریخی امکان درک معصوم علیه السلام یا درک زمان وی قابل قبول است و حداقل بسی احتمال دارد. در مقال دیگر به خواست خدا باید در این باره و دیگر امور مربوط به آن بحث و بررسی کرد.

از جمله مشایخ کلینی که از اصحاب ائمه علیهم السلام بدون واسطه اخذ حدیث کرده اند،

علی بن ابراهیم بن هاشم است که در صدر بسیاری از اسانید کافی قرار دارد. علی بن ابراهیم از طبقه هشتم روایت و از جمله مشایخ حدیث و تفسیر بوده و کتاب تفسیری وی از اصول تفاسیر روایی به شمار می رود. پدر وی ابراهیم بن هاشم است که ائمه علیهم السلام را درک کرده و از محدثین و ترویج دهندگان طراز اول احادیث امامیه است.

ابوجعفر کلینی، از طبقه نهم روایت و مشایخ است. بزرگان روایت و فقه بر وثاقت و ثبات و معرفت وی گواهی داده اند:

نجاشی درباره او گوید: موثق ترین و ثابت ترین مردم در حدیث است. (۱)

علامه حلی نیز در رجالش همین را گفته است. (۲)

شیخ طوسی در فهرست درباره کلینی گوید: «ثقه عارف». (۳)

اتفاق و تسالم مشایخ و روایت و فقهها و علمای امامیه بر وثاقت و درایت و بصیرت وی بسی شایان توجه است.

باری وی در روزگاری می زیست که امکان دسترسی به سرچشمه های بکر دانش های دینی فراهم بود. زیرا: اولاً، اصول و مصنفات اصحاب ائمه علیهم السلام در دسترس بود و وی می توانست از بسیاری از آنها بهره گیرد. شمار این کتاب ها بر بیش از شش هزار بالغ می شود.

تنها مجموعه اصول این کتاب ها به چهارصد اصل برآورد شده که به نام اصول اربعمأه (اصول چهارصد گانه) شهرت دارد که این خود سخنی جدا آمیخته با نقد را خواستار است.

کتب و مصنفات دیگر محدثین و اصحاب ائمه علیهم السلام تا زمان حضرت عسکری علیه السلام بسی بیش از این بوده و تا شش هزار و ششصد کتاب رسیده. طرق کلینی و دیگر مشایخ آن زمان به اصول و مصنفات یاد شده یا متواتر بوده یا مستفیض و یا همراه با قرائن عینی. طرقی که نه متواتر باشد، نه مستفیض و نه همراه با قرائن عینی اندک بوده.

ص: ۱۱۰

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۲۶۶.

۲-۲. خلاصه الأقوال، ص ۱۴۵.

۳-۳. فهرست طوسی، ص ۱۶۰.

سه کتاب دیگر نیز وصفی بدین گونه دارند، گرچه جامع کافی به دلیل فاصله کمتر و نزدیکی به عصر نص و قرب زمان مؤلف آن به اصحاب بلاواسطه ائمه علیهم السلام و دسترسی عینی تر وی به مدارک و متون اصلی بر آنها مزیت دارد.

ثانیاً، وی معاصر سفرای خاص امام عصر (عج) بوده، به گونه ای که برایش از طریق آنان آگاهی بر نصوص ناب شرعی امکان داشته، به ویژه آن که در شهری اقامت داشته که آنان نیز در آن شهر بودند (بغداد).

و ثالثاً، در روزگار او مشایخ و محدثینی که بی واسطه از اصحاب ائمه علیهم السلام احادیث را دریافت کرده بودند، هنوز وجود داشتند. و ابو جعفر کلینی نزد آنان علوم دینی را فرا گرفته و خود بی واسطه یا حداکثر با یک واسطه از آنان اخذ حدیث کرده است.

در اینجا مطلبی می ماند که تحقیق آن به فرصتی دیگر موکول می شود، این مطلب در مورد این پرسش است که آیا ابو جعفر کلینی اصحاب ائمه علیهم السلام یا زمان آنها را درک کرده است، یا نه؟

سخنی در ارزش اسانید و احادیث کافی

سخن مشروح در این باره منوط به ارائه شرحی از نظام شناخت حدیث است که خود مقالی جداگانه می خواهد. بدین جهت در این گفتار که زمینه دیگری را آن هم نه به تفصیل پی می گیرد، به سخنی کوتاه بسنده می شود.

در ارزیابی و تصحیح اسناد، سه نظریه وجود دارد:

۱. نظریه قدما، موسوم به نظریه قرائن.

۲. نظریه متأخران که بر تقسیم حدیث به چهار یا پنج قسم استوار است.

۳. نظریه تجمیع که به نظر حقیر رسیده و به دیدگاه قدما نزدیک تر است تا دیدگاه متأخران.

و افزون بر این توثیقات و تضعیفات رجالی را که پایه دیدگاه متأخران است به عنوان عناصری از مجموعه تجمیع به نحو اساسی ملحوظ می دارد. قرائن متون نیز در این نظریه از جمله عناصر تجمیعند.

این مسلک در عین مشارکتی که با مسلک قرائن دارد، به چند جهت از آن متمایز می باشد، از زمره این جهات تمایز تفسیری است که مسلک تجمیع از ماهیت قرائن می دهد. بر طبق تفسیر مذکور قرائنی که برای شناسایی حدیث شایسته منظور شدند تنها قرائن عینی و عمومی می باشند که به مقتضای عینیت و عمومیت خود از ارزش واقعی برخوردارند و می توانند ما را در کشف واقعیت اسناد کمک دهند.

مسلک قرائن بدون تفکیک قرائن ذهنی از عینی، مسلکی ذهنی و شخصی است، پس نشاید که به عنوان یک طریق علمی قلمداد شود، چون طریق علمی باید دارای ضابطه ها و تصویرها و خصلت های عمومی و واقعی باشد، تا بتواند محک زده شود و از راه کلیاتش شناسایی شده و اثبات یا ابطال گردد.

اگر روشی فاقد محک عینی و همگانی باشد، نه نقدپذیر است و نه اثبات پذیر و به همین دلیل، علمی نیست. آن کسی هم که چنین روشی را به کار می برد همیشه در تار و تنش آن درمانده و راه به جایی نبرد، گو این که هیچ گاه به گمان خود از میدان به در نمی رود و پیوسته می تواند اشکال ها را دفع کند.

در تصحیح احادیث، شاید به این دلیل و نیز به دلیل دیگر، مسلک قرائن از سوی محققان کنار نهاده شد. و بیشتر توجه به طرف توثیقات و تضعیفات رجالی مبذول گردید. این طریق را می توان از آن رو که توثیق و تضعیف رجال حدیث را ملاک می گیرد، مسلک توثیق نامید.

طریق توثیق راهی است واقعی و عمومی که هر کسی تمکن دارد آن را بیازماید و داده هایش را به محک زند. از همین جهت است که در حوزه بحث و تحقیق استقرار یافت و محور تصحیح قرار گرفت. اما با این وصف، این طریق نقص ها و اشکال هایی دارد که در جایش به خواست خدا تبیین خواهد گردید.

ضابطه نداشتن مسلک قرائن از آغاز پیدایش معرفه الحدیث سبب رد و قبول های شخصی فراوانی شده بسیاری از احادیث صحاح بر پایه ذهنیت های این روش از رده بیرون شدند و نیز بسیاری از احادیث ضعیف، پذیرفته و به مثابه صحاح تلقی گردید،

بی آن که در کنارگذاری برخی و پذیرش برخی دیگر مدرکی مشخص و ضابطه ای غیر ذهنی ارائه شود، هر چند ارائه ندادن ضابطه منافاتی با بودن ضابطه در واقع ندارد.

برخی از آنچه در کوران این رد و قبول ها به عنوان مبنای کار در پرتو دیدگاه قرائن ارائه می گردد از تن دادن به نقد گریزان است.

فی المثل روایات نه اندکی در دست هست که بر پایه مسلک توثیق از جمله صحاح بشمارند، اما به دلیل ذهنیتی که عده ای از مشایخ یا حدیث شناسان در تفسیر غلو یا زندقه یا دیگر عنوان ها داشته یا دارند، بر آنها مهر ابطال خورده و بی چون و چرا به بایگانی سپرده شدند. این گونه ابطال که ناشی از تفسیر ذهنی از عناوین ابطالگر است، هیچ ارزش فنی ندارد، زیرا فاقد ضابطه یک کار عملی است.

از باب نمونه هنگامی ابطال یک نقل به عنوان غلو دارای ارزش است که نخست تفسیری مشخص و عینی از غلو ارائه شده باشد و آنگاه به اثبات رسانده شود که غلو با تفسیر یاد شده در حوزه غلو باطل قرار دارد و سپس انطباق غلو باطل با تفسیر آن بر نقل مورد نظر ثابت گردد. هر گاه حتی یک مرحله از مراحل سه گانه مذکور ناتمام بماند کار ابطال از اعتبار می افتد.

عکس روند ابطال بدون ضابطه نیز ممکن است و بسیار رخ داده، بدین معنا که احادیث ضعیفی بر مسلک توثیق به دلیل برداشت های شخصی در شمار احادیث صحیح قلمداد شده اند، بدون توضیحی کافی و عمومی در به حساب آوردن آنها در جمله صحاح با آن که از جنبه ضعف اسناد آنها می بایست در زمره ضعیف قرار داده شوند.

پس دو جریان تصحیح و تضعیف، از آغاز وجود داشته که لازم است مورد سنجش و ارزیابی و شناسایی قرار گرفته تا معیارهای هر یک معلوم گردد.

استثنائات قدمایی مانند استثنائات محمد بن حسن بن احمد بن الولید غالباً استثنا از صحت است که مفید تضعیف می باشد، اعراض ها نیز در حکم تضعیف اند، گو این که از نظر محتوا از آن متمایزند، قبول و پذیرش ها نیز در حکم تصحیح می باشند، گرچه در محتوا غیر آند.

باری به دلیل اشکال هایی که بر هر دو مسلک قرائن و توثیق وارد است، نگارنده از هر دو روش صرف نظر کرده و با نقدها و اصلاح هایی که در آن دو به انجام رسانده و بر پایه یک نظریه عمومی در باب ادراکات غیر اولی و غیر متافیزیکی و غیر صورتی مسلک سومی را برای تصحیح احادیث به نام «مسلک تجمیع» برگزیده است.

این مسلک، بخشی از طریقه قرائن را در خود دارد و مسلک توثیق را نیز به عنوان عنصری از عناصری خویش می پذیرد. اما از یک سو اطلاق یا موضوعیت مسلک توثیق را نفی کرده و آن را تنها به سان عنصری از تجمیع منظور داشته است و از سوی دیگر قرائن ذهنی و شخصی را از قرائن عینی جدا ساخته و صرفاً بدانها بها داده و برای شناختشان ضابطه ها و تعریف های مشخص و همگانی و تفسیرپذیری را به سامان رسانده است.

تحقیق هایی که بر پایه تجمیع در زمینه های گوناگون و از آن جمله در زمینه اسناد احادیث به انجام می رسند، تحقیقاتی نقد پذیرند که می توان جای اشکال و بحث را در آنها مشخص کرد و انگشت روی یک نقطه به عنوان نقطه ضعف یا قوت گذارد، زیرا این بررسی ها و تحقیق ها بر اساس قواعد و تعاریفی سامان می گیرند که هم می توان تحقیق های متکی بدان ها را به دقت سنجید.

در پرتو روش تجمیع، اعراض ها و ردها و هم پذیرش ها و تصحیح های قدما و متأخران چهره ای آشکار می گیرند و به ارزیابی و نقد تن می دهند.

احادیث کافی بر طبق مسلک توثیق به چهار یا پنج قسم به این گزارش تقسیم می شوند: ۱. صحیح، ۲. حسن، ۳. موثق، ۴. قوی، ۵. ضعیف. بنابر طریقه قرائن تنها دو قسم دارند ۱. صحیح، ۲. ضعیف. گو این که نزد قدما، اکثر آنها از جمله صحاح به حساب آمده اند.

بر مسلک تجمیع نیز بیش از دو قسم ندارند، یا صحیحند یا ضعیف. گرچه می توان گفت اکثر آنها در مجموعه صحاح قرار دارند و تنها اندکی فاقد علایم خارجی صحت می باشند و در میان این اندک آن دسته ای که دارای ضد قرائن اند (قرائن پاد مجموعه ها) بسی اندک و ناچیزند.

صحیح و ضعیف در دو طریقه توثیق و تجمیع، هر کدام دارای دو مفهوم متمایز با دو ملاک متمایز است، گو این که در منظره کلی تر دو عنوان صحیح و ضعیف بسان جامع مشترک این معانی مختلف عمل می کنند، و از این نظر صحیح و ضعیف، در عین اختلاف معانی مشترک معنوی اند، گرچه از جهت اصطلاحی و فنی محض مشترک لفظی می باشند.

گفتاری پیرامون شروح کافی

کتاب کافی با ارزش و مدرکیت بنیادی خود در علوم دینی افزون بر جامعیتی که دارد در محیط امامیه جای خود را باز کرد و در صدر کتب حدیث قرار گرفت.

از این رو علما بی وقفه در حفظ متن و ثبت کردن اجازات و اسانید خود نسبت به آن و هم پژوهش و تحقیق و شرح آن کوشا بوده و هستند.

پس عجب نباشد اگر در طول سده ها تحقیق های ارزنده ای پیرامونش انجام گرفته و شرح های بسیاری بر آن نگارش یافته باشد. هر چند با نظر به اصالت و جامعیت کافی و با توجه به قضایا و مسائل محکم آن به ویژه در قسمت اصول می بایستی اهتمامی بسی بیشتر و قوی تر به شرح و تفسیر آن می شد. اهتمامی که اگر تهی از نگرش های ذهنی و منفی و جزمیت های شخصی و غیر منطقی به انجام می رسید و با توفیق هم رفیق بود، سرنوشت جامعه مسلمین را می توانست به سوی یک جامعه مجهز به دانش برین و اخلاق برین و تمدن اسلامی پیروز دگرگونه سازد و این کاری است که عناصر آن در این کتاب شریف به ودیعت نهاده شده.

شماری از شروح نگاشته بر کافی به گزارش ذیل است:

۱. شرح کافی، نگاشته محمد علی بن محمد البلاغی (م ۱۰۰۰ق) گویا این شرح از جهت زمان بر دیگر شروحنی که در این گزارش می آید تقدم دارد.

۲. شرح امیر اسماعیل خاتون آبادی، استاد سید نعمه الله جزائری (م ۱۱۱۲ق). فرزند او به نام میرمحمدباقر مدرس، عهده دار تعلیم و تدریس سلطان حسین از ملوک صفویه بود.

۳. شرحی آمیخته با متن، نگاشته یکی از علما که نامش شناخته نشده آن را نگاشته، وی این شرح را به سال ۱۰۵۷ق آغاز کرد و تا مقبوله عمر بن حنظله در اواخر کتاب عقل و جهل، به شرح خود ادامه داد.

۴. شرح مولی محمد امین بن محمد شریف الاسترآبادی، اخباری مشهور که بر اصولیین حمله هایی سخت داشته. کتاب فوائد مدنی در نقد اصول از مؤلفات اوست. وی شاگرد میرزا محمد استرآبادی بود. از شرح مولی محمد امین به نام تعلیقات یاد شده.

۵. شرح سیدمیرزا محمد باقر بن محمد ابراهیم القمی (م ۱۲۱۸ق. ق).

۶. شرح مولی حسین سجاسی زنجانی (م ۱۳۲۰ق. ق یا بیشتر). وی در این شرح بر شرح ملاصدرا اعتماد داشته. شرح مولی حسین، در سه جزء تدوین یافته: کتاب عقل و جهل، کتاب توحید و کتاب حجت.

۷. شرح مولی محمد حسین بن یحیی النوری، از شاگردان مجلسی، این شرح به گونه تعلیقه است.

۸. شرح متکلم و فلسفی میرزا رفیعا، از استادان مجلسی (م ۱۰۸۲ق).

۹. شرح مولی محمد رفیع بن محمد مؤمن جیلانی، که بر اصول و روضه و برخی از فروع کتاب کافی به نگارش آمده.

۱۰. شرح مولی صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶ق) که بر اصول و روضه و برخی از فروع کافی است. این نگاشته از جمله شروح مبسوط و تحقیقی بر کافی می باشد. نگارنده این شرح را دیده و تا اندازه ای با دقت خوانده. مولی صالح در تألیف آن کوشش بسیار به کار برده و اسناد را نیز - گرچه نه به نحو لازم و کافی - مورد بحث قرار داده.

وی در خلال بسیاری از مطالب خود اعتراض ها و اشکال هایی را متوجه مطالب صدر المتألهین در شرحی که بر اصول کافی دارد می سازد. این شرح همراه با تعلیقات محققانه میرزا ابو الحسن شعرانی که بسی آن را رونق داده، به زیور طبع جدید آراسته و منتشر شده.

۱۱. شرح اصول کافی و ترجمه آن به فارسی نوشته عباس بن مولی حاجی تهران (م ۱۳۶۰).

۱۲. شرح مولی محمد زمان تبریزی.

۱۳. شرح شیخ علی بن محمد بن حسن بن زین الدین الشهید العاملی (م ۱۱۰۳ق).

۱۴. شرحی بر کتاب علم کافی، به نام هدی العقول.

۱۵. شرحی به پارسی، اثر ابن محمد شفیع. وی گویا از تلامذه میرزا رفیعا بوده.

۱۶. شرح اصول کافی و ترجمه آن به لغت اردو، نگاشته سید محمد بن شبر بن حسین الحسینی الجنفوری (که به سال ۱۳۰۸ متولد شد).

۱۷. شرح محمد بن شیخ عبدالعلی آل عبدالجبار البحرانی القطیفی.

گفته شده: این شرح مبسوطترین شروح کافی است که در چهار جلد نگارش یافته.

۱۸. شرح امیر محمد معصوم بن الامیر القزوینی التبریزی الاصل (م ۱۰۹۱ق).

۱۹. شرح مولی خلیل قزوینی به پارسی که گویا در حکم ترجمه باشد. این کتاب در هند به طبع رسیده.

۲۰. شرح اصول کافی (۱) از تألیفات صدرالدین شیرازی، مشهور به ملاصدرا و صدرالمتهین.

ص: ۱۱۷

۱-۱). این شرح در گذشته در قطع رحلی به طبع رسیده بود، سپس از روی طبع قدیم، به صورت افست چاپ و منتشر گردید. طبع قدیم نخست گرچه از دیدگاه فنی جدید در صنعت چاپ و فن تنظیم و ویراستاری مرغوب نبود اما خوانا بود، که این خود از ارکان طبع یک نوشته است. طبع افست این خوانایی را نداشت. به علاوه قطوری و سنگینی خود کتاب که استفاده از آن را دشوار کرده بود، به ویژه که کتاب مفاتیح الغیب از مؤلفات دیگر ملاصدرا با این کتاب در یک مجلد قرار داشت. از این رو کتاب یاد شده از جنبه ای به صورت نیمه متروک درآمده بود و تنها در نزد شماری اندک از اهل پژوهش دیده می شد. تا این که آقای محمد خواجوی یکی از متبعان و پژوهشگران گرامی همت گمارد و برای آماده سازی کتاب برای طبع جدید درصدد تصحیح و ویراستاری آن برآمد. و با عنایت خدا پس از تلاش بسیار وی و گذشت چند سال، جلد اول آن از طرف مؤسسه مطالعات فرهنگی منتشر گردید. حقیر نیز مقدمه ای نسبتاً مبسوط بر آن نگاشته بودم که با کوشش آقای خواجوی و به تصحیح ایشان همراه با همان جلد اول از شرح اصول کافی [۱] صدرالمتهین به طبع رسید. امید آن که دیگر اجزاء این کتاب هر چه زودتر در اختیار طالبان علم قرار گیرد. ناگفته نماند که ایشان هم اکنون مشغول ترجمه شرح اصول کافی ملاصدرا می باشد.

آنچه در این نوشته از جمله شروع کافی مورد نقد و پژوهش قرار می گیرد، دو شرح است:

نخست، شرح صدر المتألهین بر اصول کافی و دوم، شرحی که نگارنده بر کافی دارد.

اما پیش از پرداختن به تحقیق در دو شرح یاد شده، لازم است سخنی درباره اسلوب و روش علمی شرح و تفسیر آورده شود تا بر پایه آن بتوان به سنجش و پژوهش در تفسیرات و شروع دست زد. در اینجا دیدگاهی را که به نظر رسیده عرضه کرده و بررسی دیدگاه های دیگر را به فرصتی واگذار می کنم.

نظریه نگارنده در اسلوب علمی شرح و تفسیر

در این دیدگاه شرح دارای دو مرحله است: نخستین مرحله، شرح متن کلام است، و دومین مرحله، به تفسیر علمی محتوای کلام پس از تقریر آن اختصاص دارد و اینک گزارش دو مرحله مذکور:

مرحله نخست «شرح متن»: هر کلامی از هر گوینده ای در بردارنده محتوایی است که گوینده آن را منظور کرده. گفتار یا کلام هر گوینده نخستین پدیداری است که مقصود وی را شرح می دهد. در مورد نوشتارها نیز سخن بدین گونه است.

اگر محتوا و کلام به گونه ای باشند که معنا به روشنی و بی هیچ دشواری به ذهن دیگران منتقل شود، در این صورت نیازی به توضیح بیشتر ندارد. ولی اگر یکی از محتوا و کلام یا هر دو به گونه ای باشند که شنونده یا مخاطب نتواند به آسانی معنا را دریابد، در این صورت کلام به تبیین نیازمند است.

و هر توضیح و تبیینی برای کلام چینی اگر بخواهد شرح آن و توضیح دهنده محتوای آن در نظر گوینده یا نویسنده اش باشد، باید صرفاً درصدد راه هایی برای اکتشاف معنا و محتوا باشد، اگر به جای اکتشاف در پی فرض و تطبیق و تصرف باشد دیگر توضیح آن کلام نخواهد بود، بلکه چیزی خواهد بود خارج از طیف شرح و تفسیر که سخنش بیاید.

باری بحث در اینجا تنها درباره قرآن و احادیث است، از این رو سخن را از مطلق کلام بازگردانده تا در حوزه روش تفسیر قرآن و شرح حدیث به تبیین پردازد:

قرآن کلام خداست، از این رو: اولاً، کلامی است تام و پاک از خلل در بلاغت و فصاحت و به عبات دیگر همه شروط و عناصر یک کلام کامل را داشته و به قدر توان سرشت کلام قدرت شرح و رساندن معنا را دارد. (۱)

ثانیاً محتوای آن برآمده از علم الهی است و با نفس الامر و واقع تطابق تمام عیار دارد.

و ثالثاً، طبیعت این محتوا گسترده تر و برتر از افق کلام است.

علاوه بر امور یاد شده: عبارات در قرآن گزینش شده و مبرا از هرگونه تطویل یا اجمال مخل است. این عبارات به مثابه مجموعه هایی از آیات و کلماتند که تنها به اعتبار ساخت مجموعه ای ملاحظه پذیر و شرح پذیرند. این مجموعه ها بر عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مجمل و مبین، سابق، لاحق، و عناوین دیگر مشتمل می باشند که شناسایی همه آنها از جمله عناصر شرح محتوای آیات به شمار می روند.

و احادیث نیز بدین گونه اند. حدیث، نقل کلام معصوم علیه السلام است. این کلام گرچه پایین تر از قرآن است، ولی کلامی است تام که واجد شروط و عناصر تمامیت و کمال می باشد، هم فصیح است و هم بلیغ. محتوای این کلام، بازتاب علم معصوم است که علمی حاصل از تعلیم خدا می باشد.

از این رو طبیعت محتوای کلام او که حدیث آن را یا به صراحت و یا به معنا نقل می کند، گسترده تر از قالب عبارت است، چه عبارت، سخن راوی و محدث باشد و چه سخن خود معصوم علیه السلام، لذا همواره جز در موارد خاص، کلام نسبت به محتوا موجز است، پس نیازمند شرح می باشد.

ص: ۱۱۹

۱-۱). در تبیین کلام کامل و رسا و خالی از عیب، حقیر را نظری هست که به منطق زبان به مفهوم اعم مربوط می شود که قدری از آن در خلال مقالات دیگر به توفیق باری خواهد آمد. بیان وافی آن بر عهده منطق عمومی است که در دست تحقیق و تدوین می باشد.

افزون بر این، احادیث اکثراً دارای عباراتی کوتاه و گزیده اند و بدین جهت خواستار شرح و توضیح می باشند.

از اینها گذشته، احادیث مشتملند بر معاریض و مفاهیم و تعلیلات و بر عام و خاص، مطلق و مقید محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، مجمل، مبین، سابق و لاحق، نص و ظاهر و اظهر، صادر از جهت تقیه و صادر برای بیان احکام اولی و دیگر عناوین.

اضافه بر این که احادیث مانند آیات، بر پایه مجموعه ها باید بررسی شوند که گاه فاصله زمانی عضو یک مجموعه حدیثی با عضو دیگر از یک قرن بیشتر می باشد. به این دلیل آگاهی بر محتوای آنها به سهولت امکان پذیر نبوده و نیازمند اطلاع بر موارد مذکور و نسبت و روابط آنها و برآورد مجموع ملاحظات می باشد تا محتوا به قدر توان آشکار شود و این کار عبارت است از شرح حدیث.

اینک دلایل ضرورت شرح احادیث را که به نحو پراکنده ذکر شد به گزارش ذیل به طور منظم ارائه می شود:

۱. برتری طبیعت محتوای سخن معصوم از قالب عبارات.

۲. موجز و گزیده بودن عبارات احادیث.

۳. مجموعه وار بودن احادیث، به مانند آیات.

در آیات قرآن یک آیه باید در مجموعه ای از آیات مترابط، ملحوظ گردد تا بتوان بر اساس تفسیر آیات به آیات، به قدر توان بر کشف محتوای آنها دست یافت. افزون بر این تشکیل مجموعه ای دیگر برای تکمیل شرح آیات ضرورت دارد، که عبارت است از مجموعه آیات و احادیث، زیرا همان گونه که برخی از آیات برخی دیگر را شرح می دهد، برخی از احادیث نیز شارح آیات می باشند.

در احادیث هم این مجموعه پردازی لازم است، چون به سانی که آیات قرآن کلامی واحدند، احادیث نیز در حکم یک حدیثند، زیرا حدیث پیغمبر صلی الله علیه و آله حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام است و حدیث او حدیث دیگر امامان تا امام دوازدهم علیه السلام، و همچنین حدیث امام دوازدهم حدیث آباء معصوم وی تا پیغمبر صلی الله علیه و آله می باشد.

پس حدیث هر امامی شرح دهنده حدیث امام دیگر واقع می شود. تقیید و تخصیص و دیگر امور نیز بدین مثابه در احادیث جریان دارد.

۴. اشتمال احادیث بر مطلق و مقید، عام و خاص، محکم و متشابه، سابق و لاحق، ذی تقیه و غیر ذی تقیه و دیگر عناوین.

مثلاً حدیثی از پیغمبر صلی الله علیه و آله یا یکی از ائمه علیهم السلام به طور مطلق می آید، و حدیث دیگر از امام دیگر به طور مقید که بر طبق شرط و قانون تقییدات می تواند حدیث اول را مقید کند. و نیز احادیثی از معصومین علیهم السلام داریم که در رده محکومات روایی جای دارند، در کنار اینها متشابهات حدیثی قرار دارند. متشابهات حدیثی تا جایی که با محکومات ارتباط دارند در سایه آنها شرح می شوند.

تعریف ماهیت شرح متن

در سایه آنچه پیرامون رابطه کلامی آیات و احادیث و هم درباره مفهوم شرح کلام گفته شد، می توان از شرح متن قرآن یا حدیث بدین گونه تعریف داد:

شرح یا تفسیر کاری است به منظور کشف محتوا از کلام به وسیله قرائن عینی و قواعد محاوره و دلایل لفظی. پژوهش در امور یاد شده و تحلیل و ترکیب آنها تنها راه توضیح کلام است.

امور یاد شده را بهتر است برای مراعات اختصار به عنوان «مختصات عینی کلام» موسوم کرد. این مختصات به طور مستقل از اذهان ما، متصل و متحد با کلام است، خواه به صورت گفتار باشد و خواه به صورت نوشتار.

فی المثل: حرف «کل» در عربی، یا «هر» در فارسی، برای رساندن معنای عموم و کلیت است و واژه «بعض» در عربی یا «برخی» در پارسی، برای دلالت بر مفاد جزئی و غیر عمومی (قضیه جزئی) گزیده شده. هر کدام از کل و هر یا بعض و برخی، مختصه ای از مختصات کلامی به شمار می آید که مشتمل بر آن است.

هنگامی که گفته می شود: «هر انسانی اندیشنده است» یا «هر مثلثی سه زاویه آن برابر دو زاویه قائمه است» در این گفته واژه «هر» یک ابزار و مختصه کلامی است که به نحوی مستقل از نظر ما بر کلی بودن دو قضیه مذکور دلالت می کند.

واژه «است» نیز ابزار دیگری است که این همانی و حمل را در آن دو بیان می کند.

عمومیت و حمل تنها از متن دو واژه «هر» و «است» استفاده می شود و به خواست و نظر اشخاص وابسته نیستند، گرچه پیش از استفاده دو معنای مذکور از آنها باید مجموعه ای از تصورات و تصدیقات و مسلمات در ذهن ما باشد و از برای هر کدام از دو واژه نیز به طور عمومی معنایی منظور گردد.

پس شرح یا تفسیر هر کلام یک کار اکتشافی محض است که خواستها و پیش فرض های ما هیچ دخالت در آن ندارند. بلکه صرفاً دستگاهی از تصورها و نظریه هایی که زمینه ساز اکتشافند در کار شرح به عنوان شروط لازم آن دخالت دارند و این دخالت هم لازم است، زیرا هر کار فکری به یک مجموعه قبلی از نظریات نیازمند و وابسته است، تا از پیش در اندیشه موجود خردمند و مختار، رده یا رده هایی از نظریات نباشد، هیچ گونه تفکری امکان پذیر نمی باشد.

ابزار اکتشاف و شرح، تنها مختصه های عینی کلامند که در اندیشه ما بسان دستگاهی از نظریات، (1) تبلور می یابند. این دستگاه نظریات متبلور، به سان مجموعه ای از پرتوهای نورند که بر نقاط متقاطع فضا افکنده شده و به اندازه بردی که دارند حجم فضا را روشن می کنند. خود این دستگاه متبلور در پرتو یک مجموعه دیگر از نظریات قرار دارد که آن مجموعه نیز در راستای کشف معنا به ذهن روشنی می دهد. و جنبه شخصی یا دلخواهانه ندارد.

بنابراین، آراء و فرض های شخصی یا بیگانه از خصلت کشفی نمی توانند به عنوان مبنای تفسیر با ابزار شرح تلقی گردند و تنها بیانگر نظر گاه شخصی افرادند و منطقیاً پیوندی با تفسیر ندارند.

ص: ۱۲۲

۱- ۱). هر کار فکری باید مسبوق به نظامی از ادراکات باشد، این نظام ادراکات همان دستگاه نظریات قبلی کارهای قوه اندیشه است. دستگاه مختصه های کلام که در متن آمده گرچه نسبت به فهم معنا از کلام یک دستگاه پیشین به شمار می رود ولی باز مسبوق به مجموعه دیگری از نظریه ها است. یکی از اجزاء این مجموعه قبلی این قضیه است که می گوید: هر کلامی دارای معنایی است که در حین اداء آن مقصود متکلم بوده و پیش از کار شرح و توضیح وجود دارد و شرح کاری است که اندیشه برای فهم و کشف آن معنا انجام می دهد.

تفسیر از آن رو که یک کار فکری است، بر مجموعه ای از نظریه های پیشین توقف دارد، ولی این نظریه ها یا مبادی آند و یا مختصات آن و علاوه بر این جنبه همگانی باید داشته باشند. بدون دستگاه نظریه های پیشین، ماهیت تفسیر و شرح، تحقق نمی گیرد.

آراء و فروضی که به ماهیت تفسیر آسیب رسانده و حذفشان از حوزه شرح ضرورت دارد، آراء و فروضی می باشند که شخص پیش از مراجعه به متن دارد و می کوشد متن را بر طبق آنها از محتوای اصلی آن منحرف کند. چنین کاری علماً شرح نیست و تنها بیان دیدگاه های شخصی و بیگانه از متن است، با استناد به متن.

اما نظریات عمومی و پیشین که مقوم ماهیت تفسیرند و تفسیر بی آنها انجام پذیر نیست و دستگاه اکتشاف اندیشه را برای تحقیق متون به راه می اندازند، از مقوله دیگرند و ارتباط کلامی با محتوای کلام ندارند.

و به دیگر سخن هیچ دستی به محتوای متن نزده و تغییری بدان نمی دهند، فقط ابزارها و عناصری برای اندیشه اند که بتواند به کمک واژه ها و رابطه ها و مختصه های کلام با به کارگیری آنها معانی را از صمیم متون بدون شائبه آراء شخصی استخراج کند.

نقطه آغاز تفسیر به رأی و تأویل به رأی و تطبیق دادن آیات و احادیث بر آراء از دخالت دادن آراء در محتوای متون تکون یافته و رشد می کند تا تماماً محتوای متن را دگرگونه و تباه سازد.

با این توضیح اندک، شرح حدیث و آیه - به معنای صحیح و دقیق واژه شرح - عبارت است از اکتشاف معنای آن به وسیله خصوصیات کلامی متن حدیث و آیه. و چون حدیث یا قرآن کلامی است واحد، از این رو تفسیر یک آیه یا حدیث توضیح آن است، از راه ملاحظه و شناخت دلالت آن در ارتباط با دیگر آیات و احادیث و بر اساس مجموعه ای از شناخت ها و نظریه های عمومی و اکتشافی، مانند تبیین مفردات کلام و نوعیت رابطه ها و ترکیب ها و وجوه دلالت های آن، و مانند مجموعه قرائن

عینی که فهم را بر کشف بهتر مقصود گوینده توانا می سازد. قرینه های ذهنی قرینه نیستند و کاری جز گرفتارسازی کلام در شبکه ای بریده از واقع نکرده و کمکی از آنها برای فهم محتوا بر نمی آید.

هر کاری جز کار توضیح و کشف محتوای کلام از راه خود آن، کاری است بیگانه از شرح و فاقد ارزش تحقیقی. و از اساس باید گفت: درست نبودن تفسیر به رأی اختصاصی به قرآن و حدیث ندارد، در هیچ کلامی این رویه درست نیست.

شرح هر گفته ای از هر گوینده ای صرفاً از راه عناصر و صور آن گفته امکان پذیر است، پیمودن راه دیگر و دخالت دادن رأی از پیش فراهم شده در شرح یک گفته به گونه ای که گفته بر رأی تطبیق داده شود نه این که محتوای گفته کشف گردد، ماهیتاً تفسیر نیست.

پس این گمان که منع تفسیر به رأی یک منع تعبدی است، گمان درستی نیست، زیرا اگر از این کار نهی هم نمی شد، باز درست نبود. منع شارع از تفسیر به رأی علاوه بر این که می تواند منع مولوی و شرعی باشد (۱) با نظر به این حقیقت است که چنین تفسیری تفسیر نیست بلکه تحمیل معنا است بر کلام که هم غیر علمی است و هم فریه بر صاحب کلام.

از این رو بطلان تفسیر به رأی حقیقتی منطقی است که به زبان پیغمبر صلی الله علیه و آله و اوصیا علیه السلام ابلاغ شده، اما گویا بسیار اندک بودند کسانی که به ژرفای آن رسیده و محتوایش را در پیوند با منطق محض و علوم دریافته باشند.

بدین جهت در روند غالب، پیوسته گمان بر این بوده که تفسیر به رأی تنها از آن رو نادرست است که شرعاً جایز نیست. دلیلی هم که برای این ممنوعیت تاکنون عرضه

ص: ۱۲۴

۱-۱). این گوشه از سخن اشاره است به دیدگاه حقیر در امکان امر و نهی مولوی در زمینه های ارشادی، بدین شرح: که ممکن است امر شارع در عین منظور کردن ارشاد به مصلحت یا ملاک یا حکم عقلی دارای جنبه مولوی هم باشد، بر این مبنا اگر عقل حکم الزامی در موردی صادر کرد شرع می تواند افزون بر ارشاد محض به حکم عقلی مذکور حکم الزامی شرعی نیز صادر کند، گرچه این حکم فقط به ملاک آن حکم عقلی باشد. تفسیر این قضیه و شرح استدلال بر آن موکول به مباحث نقد مسالک اجتهادی در فصول بعدی نوشتار دیگر است.

می شده گویا فقط این بوده که محتوای قرآن، آن چنان ژرف و دور از برد دستگاه ادراکات عادی است که با رأی نمی توان بر آن دست یازید.

و باید گفت چنین است که محتوای قرآن، ژرف و دور از برد ادراک است، اما این تنها دلیل ممنوعیت تفسیر به رأی نیست، بلکه دلیل کافی را باید در بافت منطقی زبان جست.

تعمق در ساخت منطقی زبان مدلل می سازد که برای دریافت پیام های نهفته در حوزه زبان، ابزارهایی در ساختار آن وجود دارند که تنها با به کارگیری آنها تفسیر گفته و نوشته امکان پذیر است. هر اندازه بافت زبان، منطقی تر باشد، ابزارها گزیده تر و کار تفسیر دقیق تر و عمیق تر می باشد. بدین جهت کار تفسیر قرآن از معضل ترین و دقیق ترین کنش های منطقی نیز پیچیده و دقیق تر است.

زیرا زبان قرآن در حوزه محض منطقی قرار دارد و به مثابه یک معیار تلقی پذیر است. و هرگاه زبانی چنین باشد همیشه از برد اندیشه های عادی که در حد ناب منطقی نیستند دور می ماند.

باری به دلیل منطقی زبان، تفسیر آن جز از راه خود زبان، امکان ندارد. تفسیر به رأی چون کاری است بیرون از حوزه زبان و از ابزاری جز ابزار منطقی کشف پیام های کلام استفاده می کند، از این رو در خور کشف پیام آن نیست. بلکه در حقیقت از یک طرف، تحمیل معنا است بر کلام و از طرف دیگر تطبیق جبری کلام است بر معنای دلخواه.

بر پایه آنچه آمد واضح می شود که منع تفسیر به رأی از سوی پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام از جمله مآثر علمی آنان است که به سائقه رأفت و لطف در زمان ها و زمینه های مناسب که ملاحظه حکمت، پیوسته بر اندیشه های حقیقت جو ارزانی شده، این منبع از تفسیر به رأی ناشی از ملاک تعبدی نیست، بلکه برخاسته از یک ملاک محض عقلی و الزام عقلایی است و در عین حال که با نظر به قرائن موجود منعی مولوی است، بیانگر بطلان منطقی تفسیر به رأی به عنوان یک ضد تفسیر می باشد.

اینک با ایضاحی که از ساخت منطقی لغت و زبان در پیوند با کشف پیام های

کلام به انجام رسید، می توان تفسیر قرآن و شرح حدیث را به اختصار بدین گونه شناساند:

شرح یا تفسیر که هر دو یک معنا را ملحوظ می دارند به مفهوم دقیق این واژه عبارت است از اکتشاف محتوای آن از راه شناخت زبان قرآن و حدیث و چون حدیث یا قرآن کلامی است واحد، از این رو شرح یک آیه یا حدیث، توضیح آن است از راه ملاحظه و شناخت دلالت ابزارهای کلامی با نظر به دلالت ابزارهای کلامی دیگر آیات و احادیث. این ابزارها عبارتند از مفردات، روابط، نشانه ها، ترکیبات، کلیات محمولی، نوعیت جمله ها، گونه های موضوع پیوند مفردات معقول با مفردات محسوس، تلازم جمله های ملفوظ با جمله های غیر ملفوظ، گزاره های حملی، گزاره های شرطی، صورت های استنتاج (فرم های قیاسی) گزاره های عکسی و عکس نقیضی و جز اینها.

و مجموعه قرائن عینی که به کشف مقصود کلام کمک می کنند، برخی از این قرائن در رده مختصات زبان قرار دارند و برخی دیگر گرچه از مختصات زبان نیستند اما از مقارنات آن بوده و موجب پیدایش مختصاتی برای کلام می باشند.

علائم یا قرائن ذهنی و شخصی از حوزه زبان بیرونند و از جمله ابزار کشف معنا نیستند. این قرائن تنها کاری که می کنند حبس کلام است در شبکه ای بریده از واقع و کمکی برای دریافت محتوا نمی توانند انجام داد.

هر کاری جز ایضاح معنای نفس الامری کلام که پیش از عمل شرح باید موجود باشد کاری بیگانه از شرح است که یا به تفسیر به رأی یا به تأویل به رأی و یا در صورت افراط به نفی محتوای متن می انجامد.

تفسیر به رأی، آغاز گریز از حقیقت شرح است، و تأویل به رأی که به نظر نگارنده ژرف ترین مراحل تفسیر است اوج این گریز می باشد. و نفی محتوای متن (تمیيع و ذوب کردن معنا) حذف یک سره شرح متون دینی به ویژه قرآن هر کدام از محتوایی ژرف برخوردار است. قرآن در این میان نمونه ژرفایی شگفتی آور می باشد. متون

رسیده از معصومین علیهم السلام به خصوص در بخش مبادی و حقایق در نزدیکی این مرز قرار دارند.

قرآن به دلیل عمق گسترده و منطق زبان و واژه گزینی بی بدیل و به دلیل روابط تنگاتنگ آیاتش در مجموعه های مختلف و هم به دلیل پیوند سیال و در عین حال استواری که واژه ها و گزاره هایش با معناها و مفهوم ها در یک طیف بالنده و زاینده دارند و به دلایل دیگر که در جایش باید شناسایی گردند و به ویژه به دلیل جنبه بدیع پرداخت هنری آن که در عین قرار داشتن در افق اعجاز هنر لغت به دقت عقلی دارای خصلت اخباری و گزارشی محض و خالص است که با شگفت آفرینی در یک زبان هنری بی پیشینه تبلور یافته است پیوسته تازه و شکوفاست و هر دم بری نو داده و هر لحظه به غنچه ای می نشیند.

تفسیر در این نمونه ژرفایی و اعجاب همیشه تر و تازه است و بویی از کهنگی به خود نمی گیرد، با این که هیچ گاه خصلت اکتشافی را از دست نمی دهد، زیرا محتوای قرآن به مثابه یک بی نهایت در طریق تفسیر قرار دارد.

پس هر اندازه در دریافت و استخراج معنا از آن کار شود باز بدان حد گستردگی و ژرفایی هست که آنچه دریافت و استخراج شده نسبت به آنچه هنوز به دست نیامده، نسبت به اندک به بسیار باشد. از این رو اندیشه هر قدر در کشف معانی قرآن پیش رود باز از درک کل آن باز می ماند. برای کلام خدا بطون و درجات و مراحل است که همگی در میدان و طیف محتوا پیش از این که شرحی انجام گیرد قرار دارند.

احادیث رسیده از معصومین علیهم السلام نیز به ویژه در بخش معارف و اسرار در مرزی فروتر از این مرز با نسبت هایی متفاوت از این ویژگی برخوردارند. تازه بودن قرآن و حدیث برای همه روزگارانها تنها معلل به محتوا و متن است. به شرحی که به اختصار گذشت نه به انعطاف پذیری کلام که مفهومی جز تهی بودن آن از معنا ندارد هر کلامی را می توان آن چنان انعطاف پذیر ساخت که منتج مفاهیم عجیب و غریب شود، اما تنها کلامی ارزنده است که به خودی خود دارای محتوای ارزنده باشد، و تفسیر هم تنها

وقتی تفسیر است و ارزش دارد که بدون اضافه کردن چیزی به کلام درصدد کشف معنا از خود آن باشد.

این بود کوتاهی از سخن در ماهیت شرح و تفسیر متون، به نحو مطلق و اخص. ولی به صرف شناخت ماهیت شرح نشاید انجام مطلوب آن را انتظار برد، زیرا شرح به عنوان یک کار اندیشه به روش ها و ابزارها و عناصری نیازمند است که بدون شناخت و کاربرد آنها امکان پذیر نمی باشد.

اگر پیش از شرح حدیث یا تفسیر آیه، شناختی صحیح از حقیقت شرح و متدها و ابزارها و عناصرش در دست نباشد، هرگز امکان یک شرح علمی فراهم نخواهد شد. بلکه شرح در یک خلأ شناختی دچار آشفتگی و جدل می شود. و از آیه یا حدیث در این خلأ، برداشت های جورواجوری به عمل می آید که ره به جایی نبرده و بسی ستیزه و ابهام را سبب می گردند.

بنابراین مرحله اول شرح آیه یا حدیث این است که باید بر پایه یک ساختار اکتشافی محض بدون دخالت دادن آراء شخصی و اموری که در کشف معنا اثری ندارند به کار کشف محتوای آیه و حدیث به مقدار میسر پرداخت.

هر گونه اعمال رأی و سلیقه و پیش استدلال و استحسان و قیاس و هزینه ذهنی یا شخصی در تفسیر، کاری است غیر علمی و غیر عقلایی که تفسیر را از ماهیت خود تهی می سازد.

در حقیقت بطلان تفسیر به رأی نتیجه منطقی از مفهوم واقعی تفسیر است. و از این رو تفسیر به رأی از نظر علمی تفسیر نیست.

شرح یا تفسیر با این حساب کاری اجتهادی و تحقیقی است و به همان ابزار و عناصری که در اجتهاد به کار می روند نیاز دارد. اجتهاد نیز به نوبه خود در میدان احکام شرعی کاری است تفسیری و اکتشافی، زیرا اجتهاد مانند شرح و تفسیر در پی کشف و دریافت اموری است در واقعیت شرح که پیش از کار اجتهاد وجود دارند.

اینک برای توضیح بیشتر نسبت شرح و اجتهاد با هم گفتاری در این باره عرضه می شود.

از ماهیت شرح تا اندازه ای سخن رفت و دانسته شد که شرح کاری است فکری و اکتشافی که بر پایه اصول و ضوابط علمی و با روش و ابزاری ویژه در پی کشف محتوای متون می باشد.

برای متمیم سخن درباره شرح، باید سخنی هم پیرامون اجتهاد بیاید، زیرا اجتهاد نیز از منظره علمی ناب، در ماهیت خویش کاری است فکری و اکتشافی برای استخراج مطالب و احکام شرعی.

در اینجا نخستین تحقیقی موجز پیرامون اجتهاد از منظره علمی ناب ارائه شده، آنگاه رابطه شرح و تفسیر متون با اجتهاد به تفسیر گرفته می شود.

تفسیر اجتهاد از منظره علمی ناب

اشاره

اجتهاد در لغت به معنای مطلق کوشش و بذل جهد است که با معنای مصطلح آن در ریشه تناسب دارد.

این که این واژه از چه روزگاری در حریم واژه های دینی گام نهاد و چه عللی برای ورودش به آن حریم پا در میان شدند و چه مراحل و اطواری را از سر گذرانده (۱) و دیدگاه های مختلف و گاه رو در رو و متقابلی که بر گرد آن پدید آمده اند چه بوده اند، خواستار تفصیل و تحقیقی پر دامنه و مشتمل بر نقادی است که از حوصله گفتار کنونی بیرون است.

آنچه در اینجا مقصود است بیان اجمالی از محتوای حقیقی اجتهاد است. تحقیق اجتهاد و نقد نظریات مختلف درباره آن بر عهده مباحثی که در نقد مسلک اصولی و اخباری طرح می شوند واگذار می شود.

برای اجتهاد با نظر به تظورهایی که در درازای تاریخ فقه داشته دو نظریه کلی را

ص: ۱۲۹

۱- ۱). محقق محترم آقای جناتی در سلسله مقالاتی که در همین نشریه کیهان اندیشه منتشر می شود، ادوار فقه و اجتهاد را مورد بررسی و تحقیق قرار داده از آن جمله در مراحل واژه اجتهاد در تاریخ اصول و فقهات شرح مفصل و باارزشی دارد.

می توان در نظر گرفت: یکی تصویبی و دیگری اکتشافی، که از این میان تنها یکی درست است که همان اجتهاد اکتشافی باشد. اثبات و تحقیق این نظر به علم مبادی اصول ارتباط دارد و در این مقال از آن سخنی نمی آید، تنها موجزی در ماهیت تصویب و اکتشاف گفته می شود.

الف) اجتهاد تصویبی

این دیدگاه در محیط فقهی عامه به عنوان یکی از چند نظریه اصولی، از گذشته مطرح بوده، گو این که مسلک غالب، مسلک تخطئه است.

از جمله طرفداران این دیدگاه ابو حامد غزالی است، وی در کتاب المستصفی (در جزء دوم صفحه ۳۶۳ در حکم اجتهاد و تصویب و تخطئه، از طبع ۲ در ایران) گوید: و آنچه محققان مصوبه بدان گراییده اند، این است که در واقعه ای که نص نیست حکم مطلوب به ظن هم نیست، بلکه حکم تابع ظن است و حکم خدا بر هر مجتهد همان مضمون غالب او است.

سپس گوید: و این نظر مورد قبول است. منظور از تابعیت حکم واقعی نسبت به ظن در کلام یاد شده غزالی همان فرضیه تصویبی است.

تعریف اجتهاد تصویبی را می شود به طور کلی با قطع نظر از آراء مختلف در تفسیر آن بدین گونه عرضه کرد:

«اجتهاد بر اساس تصویب عبارت است از به کارگیری دلایل معتبر در نزد مجتهد، برای تحصیل آراء شرعی در فقه، به وجهی که آراء حاصل آمده از دلایل مذکور احکام شرعی برای مجتهد و مقلدین او باشد.»

تصویب را زمینه ها و شروطی هست که برای اختصار از ذکر آنها در تعریف خودداری شد.

این تعریف که به نظر نگارنده از ملاحظه آراء اهل تصویب رسیده، همه اقسام تصویب را شامل می شود. و ملاک بطلان آن ملاک مشترک برای بطلان همه اقسام تصویب است، گرچه هر کدام از اقسام تصویب ملاکی جداگانه برای بطلان علاوه بر ملاک مشترک داشته باشد، چنان که تصویب محض دارای ملاک بطلانی مستقل است.

باری، اجتهاد تصویری حتی در صورت تلطیف شده اش باطل و غیر علمی است و نمی تواند به عنوان طریقی برای استنباط در فقه تلقی شود، زیرا پیش فرض های این روش اجتهادی با محتوای عمل استنباط تناقض دارد. گذشته از این که این پیش فرض ها با مبانی عمومی فقه نیز سازگار نیست.

(ب) اجتهاد اکتشافی

اشاره

این دیدگاه تنها دیدگاهی است که علماً دارای ارزش است، و فقه امامیه بر این اجتهاد قرار دارد. در فقه عامه نیز این گونه اجتهاد یکی از نظریات اساسی به شمار می رود و مبنای آن این اصل است که می گوید: شرع احکامی ثابت در وراء اجتهاد مجتهدین دارد که مجتهدین موظفند از طرق معتبر برای آگاه شدن از آنها کوشش کنند. در این کوشش گاه مجتهدین به واقع شرعی می رسند و گاه نمی رسند.

برای تحقیق و تبیین این نظریه، جز اصل مذکور اصول دیگری هم وجود دارند که اجتهاد را از گرایش به تصویب مصون داشته و در راستای اکتشاف تثبیت می کنند. طرفداران این طریق اجتهادی را بدین جهت که قائل به امکان خطا و صوابند مخطئه گویند، در برابر آنان که به مصوبه نامیده شده اند.

اجتهاد کشفی یا اکتشافی گرچه یک محتوا بیش ندارد اما در تفسیر آن نظریه های چندی وجود دارد که به طور کلی می توان آنها را در سه نظریه یا مسلک منظور کرد. تحقیق این مسالک به بحثی مشروح نیاز دارد، از این رو به مباحث تحقیق اجتهاد واگذار می شود.

ایضاح و نقد مسلک های اجتهادی چنان که گفته شد بر عهده مباحث اجتهاد در فصول آینده نوشتار دیگر است، ولی در این مقاله برای تتمیم بحث، پیرامون ماهیت شرح، فهرست وار گفتاری از سه مسلک کلی اجتهاد کشفی ارائه می شود:

۱. مسلک اجتهاد اصولی

این مسلک بر مجموعه ای خاص از تعاریف و اصول استوار است که در علم اصول مورد تحقیق و تبیین می باشد.

پیشینه اجتهاد اصولی تا گذشته ای دور امتداد دارد و می توان رگه های آن را تا زمان اصحاب ائمه علیهم السلام جستجو کرد، گرچه در گذشت روزگار دگرگونی هایی پدید آمده که علم اصول کنونی را از پیشینه آن متمایز کرده است.

مسلك اصولی بر چهار پایه قرار دارد و همه استدلال هایش بر آن چهار پایه همچون محوری یگانه می چرخد. کتاب، سنت، عقل و اجماع، چهار پایه و دلیل آنند.

مجتهد اصولی با استناد بر ادله استخراج شده از چهار اساس مذکور کار اجتهادی خود را به عنوان کاری اکتشافی آغاز می کند. غایتی که وی در پی آن است استنباط و کشف احکام شرعی است به کمک ابزارهایی که از غور و تأمل در کتاب و سنت و عقل و اجماع به عنوان ادله اربعه فراهم آورده است.

در این میان کتاب و سنت، دارای مقام اولند، چون از یک سو دو مصدر منحصر تشریعیند و از دیگر سو عناصر استخراج شده از آن دو ابزارهای اصلی کشف احکام شرع می باشند.

عقل به عنوان کاشف در مقام دوم قرار دارد و دلیل بودن عقل در فقه، تنها در کاشفیت آن از برخی احکام فرعی است و هرگز به عنوان یکی از مصادر تشریح نباید محسوب شود. از این رو در عرض کتاب و سنت نیست.

کاشفیت عقل به سان یکی از ادله اربعه، حدود و شروطی دارد که در مباحث محققان اصول مشخص و مبین گردیده، علاوه بر حدود و شروط مذکور در مباحث محققان اصول، بنابر مسلك سوم اجتهادی، مراعات حدود و شروط دیگری برای کاشفیت عقل از احکام فرعی و تعیین مقدار این کاشفیت لازم است.

اجماع از این دیدگاه در مقام سوم هست، و تنها همچون یک کاشف در فقه امامیه تلقی شده. ارزش اجماع در فقه امامی در ماهیت آن نیست، بلکه در کشف آن از رأی معصوم علیه السلام است. اگر اجماعی نشانگر رأی معصوم علیه السلام باشد اعتبار دارد و گرنه هر اندازه هم که نیرومند و گسترده باشد ارزشی ندارد.

در چگونگی کشف اجماع از رأی معصوم چند دیدگاه در اصول ارائه شده. و

نگارنده نیز نظری دارد که در فصل بحوث اجتهاد به خواست خدا مطرح گشت.

گذشته از ادله اربعه به سان چهار پایه اجتهاد، این مسلک دارای اسلوبی است که به علم اصول میدان وسیعی می دهد تا بتواند به سوی دورترین نقاط استنباط حرکت کند. اجتهاد اصولی به دلیل اسلوب خود و میدان وسیعی که در گستره ادله چهارگانه دارد، در مدار بازتری توان فعالیت دارد.

۲. مسلک اجتهادی اخباری

این مسلک، محتوای اجتهاد امامی را می پذیرد و از این جهت با طریقه اصولیان اشتراک بنیادی دارد. تمایز اجتهاد اخباری از اجتهاد اصولی را در مبانی اجتهاد و استنباط و در اسلوب جداگانه ای که هر کدام دارد باید جست.

در مبانی استنباط نیز این دو مسلک یک جهت اساسی مشترک دارند که مدرکیت احادیث معصومین علیهم السلام است.

تمایز اصولیت از اخباریت از چند جهت می باشد، گرچه در برخی از دیدگاه های هر کدام همه این جهات پذیرفته نباشد.

مقصود از مسلک اخباری یا اصولی دیدگاه های ویژه در یک مسلک نیست، بلکه کلیت هر کدام به عنوان کلیت ممکن و قابل طرح، مورد نظر است و تنها از این رو تمایز واقعی بین آن دو امکان پذیر می باشد.

در این کلیت ممکن و قابل طرح، هم مبانی استنباط سهمی دارند و هم اسلوب های بحث بر طبق مبانی و اسلوب ممکن برای هر یک از این دو طریقه دو طرح ناب فراهم می آید: یکی اصولیت محض و دیگری طرح اخباریت محض.

جهاتی که اخباریت محض را به عنوان یک کلیت ممکن از اجتهاد اصولی متمایز می سازند، به شرح ذیلند:

۱. عدم مدرکیت عقل در احکام شرعی: بدین معنا که عقل بشر عادی و خطا پذیر، نمی تواند از طرق استخراج احکام خدا باشد.

به دیگر سخن عقل در دیدگاه اخباریت ناب، فاقد طریقت برای به دست آوردن

احکام شرع است. از این رو مقدماتی را که در راه تحصیل آنها ترتیب می دهد، دارای اعتبار شرعی نیستند.

در تبیین عدم مدرکیت عقل و تشخیص حدود عدم مدرکیت آن، دیدگاه های چندی در بین اخباریین وجود دارد که از آن میان دیدگاه مولی امین استرآبادی در کتاب فوائد مدنیه است. این دیدگاه برای عقل محض در متافیزیک و امور بیرون از تجربه ارزش تقریباً همسان با ارزش عقل در نظریه تجربی قائل است. و برای استدلال بر نفی حکمرانی ماوراء طبیعی آن بسیاری از مبادی نظری مذکور را به کار می برد، حتی در این استدلال نوعی مشابهت بین استدلال مولی امین و استدلال کانت هست با این که هیچ کدام از نظر دیگری آگاه نبوده. (۱) مولی امین، عقل ضروری و عقل فطری و قضایای صوری منطقی و ریاضیات را دارای اعتبار می داند، اما از عقل غیرعمومی در قضایای اکتسابی سلب ارزش می کند.

شیخ اعظم در رسائل پس از بحث تجربی امر دوم گفتاری را در این زمینه از فوائد مدنیه مولی امین نقل می کند. این گفتار در کتاب فوائد به عنوان دلیل نهم بر تشدید اخباریت اقامه شده و با این که از نظر ترتیب بحثی در آغاز نیامده، اما در واقع باید نخستین دلیل صاحب فوائد به حساب آید، زیرا این دلیل مبنای عقلی و آغازین اخباریت را تقریر می کند.

مولی امین با این استدلال هم فلسفه را نفی می کند و هم اجتهاد اصولی را و در عین اذعان به استدلال مذکور، نظریه حسی را باطل و عقل را در اثبات اصول اعتقاد حجت و دارای ارزش می داند. اما با این وصف در دستگاه استدلال های وی نوعی تعارض وجود دارد که سرانجام آن را فلج کرده و از کار می اندازد.

۲. مشروط بودن استنباط احکام فقهی از قرآن به ورود تفسیر آیات احکام، از سوی ائمه علیهم السلام.

ص: ۱۳۴

۱- ۱). مولی امین استرآبادی، پیش از رواج رسمی نظریه حسی و هم پیش از کانت می زیسته، علاوه بر این مولی امین یک فقیه و محدث متصلب در الهیات دینی است و متافیزیک را به کمک عقل عام و بر پایه آموزه های معصومین علیهم السلام اساسی ترین بخش علم می داند. از این رو دیدگاه وی از دیدگاه کانت و صاحبان نظریه حسی کاملاً جدا و مستقل است.

۳. مشروط بودن استنباط احکام از سنت نبوی به ورود تفسیر آن از سوی ائمه علیهم السلام . وجه مشروطیت در هر دو مورد (کتاب و سنت نبوی) به تفسیر ائمه معصومین علیهم السلام از این دیدگاه بدان جهت است که کتاب و سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله از اول در حوزه احکام مشروط به تفسیر مفسرینی معصوم هستند که از طرف خدا قرار داده شده اند. و بر طبق دیدگاه مذکور تا حکمی از سوی ائمه علیهم السلام که مفسرین معصوم کتاب و سنت پیغمبرند تفسیر و ابلاغ نشود برای ما مدرکیت نداشته و اصلاً حکم شرعی منجز نمی باشد.

مولی امین استرآبادی در کتاب فوائد مدنیه در ذیل یکی از فوائد گوید: . . . استنباط احکام نظری «شرعی» از ظواهر کتاب و ظواهر سنن نبویه مادام که از سوی اهل ذکر علیهم السلام (ائمه علیهم السلام) احوال آن ظواهر دانسته نشود جایز نیست. (۱)

۴. عدم مدرکیت اجماع.

۵. مشروط بودن قضا و افتاء به علم و عدم صحت افتا و قضا بر طبق ظنون.

۶. عدم مأجوریت خطا در نفس احکام شرعی، و چون کاربرد دلایل عقلی در احکام از نظر گاه اخباری ناب جایز نیست، پس خطا در احکام شرعی خطایی است بدون عذر که نه تنها مأجور نیست بلکه مؤاخذه دارد، حتی وصول به احکام شرعی از این دیدگاه نیز منشأ اجر نیست، پس وصول به احکام از راه عقل در طریقه اخباری اجر نداشته و خطا هم منشأ مؤاخذه است.

مسلك اخباری بر مبنای یاد شده و اسلوب ویژه خود، توسعه مسلك اصولی را محدود می کند. مبنای اصلی در استنباط از این نظرگاه عبارت است از احادیث ائمه علیهم السلام، و عقل تنها به عنوان یک ناظر در حوزه اجتهاد راه دارد، نه به عنوان مبنایی برای اجتهاد. کتاب و سنت نبوی گرچه اساس احکامند، اما تنها هنگامی در طریقه اخباری می توانند مأخذ استنباط قرار گیرند که به واسطه احادیث اوصیا تفسیر یا ابلاغ گردند.

ص: ۱۳۵

این بود اجمالی از اجتهاد در مسلک اخباری محض. صاحب فوائد مدنی و پیروان او را می توان فی الجمله از طرفداران اخباریت ناب به شمار آورد.

در این میان برخی از دیدگاه های اخباری هست که از اخباریت محض فاصله گرفته و به روش اصولی نزدیک شده و به گونه متعادل نظر داده. علاوه بر این در علمای اخباری برخی استنباط از قرآن را به طور مطلق بدون شروطی که اخباریت محض قائل است ممکن می دانند.

صاحب حدائق که خود یک اخباری معتدل و یا یک اصولی دارای گرایش اخباری است در کتاب حدائق الناضره گوید: در میان اصحاب اصولی ما اختلافی در عمل و استناد به کتاب در احکام شرعی نیست، حتی این که گروهی از آنان در آیات مربوط به احکام فقهی که به پانصد آیه نزدشان می رسد، کتاب هایی تصنیف کرده اند. (۱)

اما اخباریان بنا بر آنچه ما از گفته های متأخرین آنان آگاه شده ایم در افراط و تفریط نظر داده اند، برخی هرگونه دریافتی از قرآن را جز به تفسیر اصحاب عصمت علیهم السلام منع کرده، حتی فهم مثل «قل هو الله احد» را مشمول منع قرار داده اند. برخی دیگر تفسیر قرآن را تجویز کرده تا آنجا که به نوعی ادعاء مشارکت با اهل عصمت علیهم السلام در تأویل مشکلات و تأویل مبهمات قرآن نزدیک شده اند.

۳. مسلک اجتهاد نقدی

این مسلک که به نظر حقیر رسیده، مانند دو مسلک دیگر در راستای اکتشاف قرار دارد و در پی به دست آوردن احکام شرعی از راه های مطمئن استنباطی است، راه هایی که در فرجام باید امضای شرع را به عنوان پایه ارزش، با خود داشته باشند. هر کدام از سه دیدگاه نامبرده راهی کلی برای رسیدن به احکام و وظایف فقهی است و از این رو از هم بیگانه و جدا نیستند. تمایز آنها مانند تمایز راه های گوناگونی است که در آخر به یک مقصد می انجامند.

تمایز تنها در مختصات آنها به عنوان مختصات طرق مختلف می تواند ملحوظ

ص: ۱۳۶

(۱- ۱). حدائق الناضره، جزء اول از طبع جدید در مقدمه سوم از مقدمات دوازده گانه کتاب.

گردد، نه در محتوایشان، زیرا محتوایی جز طریقت ندارند. سنجش‌ها و نقدهای به انجام رسیده یا ممکن در هر یک نسبت به دیگری فقط به لحاظ تعیین ارزش طریقت هر کدام است.

اجتهاد نقدی به مثابه یکی از چند طریق ممکن استنباطی، محصول نقد دو عقل نظری و عملی و نقد دو مسلک اصولی و اخباری و تحقیق در اصول متلقاه از نصوص دینی است.

در پرتو این نقدها و تحقیق‌ها، اجتهاد نقدی در هاله‌ای از عناصر و مختصات منطقی و عقلی و شرعی نمایان می‌شود. و به دیگر سخن پس از آن که دستگاه دو عقل نظری و عملی در راستای فشارها و تراش‌ها و بیزش‌های نقادی قرار گرفت و صورت و عناصر آنها به قدر میسور شناسایی شد و شکل یافت و از دیگر امور جدا گردید و پس از آن که مختصات و عناصر دو طریق اصولی و اخباری نیز به تفسیر و نقد گرفته شدند و سرانجام از آن پس که اصول متلقاه و دریافت شده از معصومین علیهم السلام به اندازه میسور تفسیر گردیدند، منطقی‌ماهیت طریق جدید اجتهادی به سان محصول نقدها و تفسیرها ایجاب می‌گردد.

این طریق از آن رو که محصول چنین نقد و تفسیری است، با نگرشی جامع‌تر و دقیق‌تر و تجهیزات بیشتر و نیرومندتر، در میدان اجتهاد و فقاقت و تفسیر گام می‌نهد.

مزیت این طریق و هماهنگی بیشتر و بهتر آن با منابع اجتهاد و اصول تعلیم شده از طرف ائمه علیهم السلام و قدرت پاسخگویی فزون‌ترش در برابر رویدادهای علمی اموری می‌باشند که پس از پرداخت و آنگاه تطبیق آن بر فقه و حدیث آشکار می‌شود. از این رو سخن از خصلت‌ها و مزیت‌های آن در مقایسه با مسلک‌های دیگر اجتهادی به مرحله پس از نقد سایر طرق و پرداخت این طریق واگذار می‌گردد.

رابطه شرح و اجتهاد

شرح به عنوان عمل اکتشاف علمی متون، کاری است اجتهادی، و اجتهاد به عنوان کار اکتشافی برای استنباط احکام مراحل دارد و مهم‌ترین مرحله اجتهاد فقهی

مرحله شرح متون است، زیرا متون دینی از هر دیدگاه فقهی در رده نخست منابع فقاها قرار دارند.

با این حساب، هر شرح و تفسیری در زمینه نصوص دینی، اجتهاد است. و هر اجتهاد، گرچه شرح یا تفسیر نیست، اما بخش نخستین آن از شرح و تفسیر فراهم می گردد.

اجتهاد در بیرون از حوزه متون با این که شرح نیست، باز یک فعالیت علمی و کاشفانه است برای پدیدار ساختن نهفته های احکام شرعی بر دیدگان خرد. این فعالیت علمی در خارج عرصه مدارک نقلی گاه بر محورهای عقلی محض می چرخد و گاه بر اصول و قواعد متلقاه از متون.

گو این که یافتن موردی از موارد فعالیت عقلی محض در استنباط احکام بدون متناظری از اصول متلقاه کاری است دشوار یا انجام ناپذیر، زیرا در هر جایی که عقل، اصلی یا قاعده ای دارد که در پرتو آن کار اجتهادی انجام می دهد، شرع نیز متناظر با اصل یا قاعده عقلی، اصل یا قاعده ای دارد که به مثابه امضای داده های عقلی است.

در روند تناظر اصول در عقل و شرع پیوسته در هر موردی از کلیات اجتهادی عقل یک مجموعه متناظر داریم که از دو عضو نه کمتر و نه بیشتر به وجود می آید. این دو عضو یکدیگر را کمک کرده و بر هم پرتو می اندازند. و از این رو احکام شرعی، الطافی در واجبات عقلیه اند.

بحث مجموعه های متناظر از ارزنده ترین مباحث مقارنات اجتهاد است که به تبیین نکات دقیق و ظرافت های لطیف و پر بار علمی و قرانات زاینده می انجامد و نگرش خرد را گسترش داده، دیده گانش را بر افق های آن سوتر می گشاید.

شرح خود یک فعالیت اجتهادی محض است که فقط در طیفی از اصل ها و نظریه ها و نگاره ها امکان پذیر است.

و افزون بر این نسبت به اجتهاد به مفهوم مطلق هم از مبادی است و هم فراهم آورنده مجموعه ای از مبادی.

در مرحله نخست از شرح علمی متون سخن آمد و ثابت شد که تنها یک طریق صحیح برای شرح وجود دارد که عبارت است از کشف محتوای متن از طریق صورت و ماده و دیگر ویژگی های آن قرائن کاشفه، در صورتی که عینی و قابل ارائه باشند معتبر و با ارزشند و در غیر صورت مذکور اعتباری ندارند.

قرائن عینی و ارائه پذیر خواستگاه احتمالات واقعی و غیر ذهنی اند، از این رو می توان بر پایه آنها دستگاه محاسبه احتمالات را برای کشف محتوا به کار انداخت، خواه محاسبه احتمال ها به گونه فشرده و مندمج و کیفی انجام گیرد، و خواه به گونه کمی و ریاضی و تفصیلی که سرانجام با دخالت عناصر کیفی و قوانین تبدیل کیفی احتمال به یک محصول غیر کمی با روند کیفی و در عین حال عینی و ابژکتیو دگرگون می شود.

مرحله دوم شرح، پس از پایان مرحله نخست آغاز می شود، و عبارت است از تفسیر محتوای شرح شده. محتوای متن از آن پس که به واسطه فعالیت کشفی شرح دانسته شد به صورت یک یا چند قضیه نمایان می شود و هر قضیه درستی اگر ضروری نباشد دارای یک برهان تام یا یک برهان لمی و یک یا چند برهان غیر لمی است.

علاوه بر این هر قضیه اگر بخواهد علمی باشد باید در طیف اصول و قوانین عمومی تن به تفسیر دهد و در صورتی که قضیه به مباحث خاص یا علوم تجربی و یا آماری وابسته باشد باید بتوان آن را در پرتو قوانین مباحث خاص یا علوم تجربی تفسیر کرد.

برای توضیح این بحث، به جاست نخست یک فراز از نصوص را منظور کرده و قضیه ای را که از آن استفاده می شود مورد ملاحظه قرار دهیم. سپس سخنی از تفسیر قضیه مذکور آورده، آنگاه در جهت اتمام توضیح گفتاری هم از چگونگی تفسیر گزاره ها یا رویدادها در علوم غیر متافیزیکی عرضه گردد.

آیه ۲ از سوره فرقان (۲۵): «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» .

ترجمه: خدایی که او راست ملک آسمان ها و زمین و فرزندی اتخاذ نکرد و شریک و انبازی در ملک ندارد و هر چیز را آفرید پس اندازه گیری کرد آن را به گونه ای اندازه گیری.

شرح آیه: این آیه دارای پنج قضیه صریح و منطوق به این ترتیب است:

۱. فرمانروایی حقیقی آسمان ها و زمین به خدا اختصاص دارد (جهان و نظام جهان منحصرأ در فرمان خدا است).

۲. خداوند فرزندی اتخاذ نکرده (فرزند ندارد و به فرزندی هم کسی را نگرفته).

۳. برای خدای شریکی نیست (چیزی که بر آن عنوان شریک حمل شود وجود ندارد).

۴. هر چیز را خدا خلق کرده است.

۵. هر آفریده دارای قدری خاص از طرف خدا است.

از میان پنج قضیه فوق، قضیه سوم را برای تطبیق قانون تفسیرپذیری برمی گزینیم.

قضیه سوم می گوید: خدا شریک ندارد. این قضیه از جنبه صورت، حملیه است و از جنبه نسبت، سالبه. و محتوای آن نفی شریک از خدا است در فرمانروایی حقیقی جهان.

برای توضیح باید گفت: توحید، اقسامی دارد که هم می توان همه آن اقسام را یک جا و در یکم عبارت گنجاند و هم می توان هر کدام را جداگانه بیان کرد.

به موازات توحید، شرک نیز اقسامی دارد که برای تحقیق و تبیین توحید باید همه اقسام شرک نفی گردد. نفی اقسام شرک گاه به صورت نفی مطلق شرک بیان می شود و گاه به صورت نفی هر یک از اقسام آن به طور جداگانه.

و به دیگر سخن برای نفی شرک، دو گونه عبارت هست: الف) عبارت نفی مطلق (خدا شریکی ندارد هیچ شریکی برای خدا متصور نیست). ب) عبارت نفی مقید.

در این صورت نفی هر قسم در یک عبارت نافی بیان می شود، بدین گونه:

۱. خدا شریک در ذات ندارد.

۲. خدا شریک در آفریدگاری ندارد.

۳. خدا شریک در معبودیت ندارد.

۴. خدا شریک در ملک و فرمانروایی حقیقی ندارد.

اقسام دیگر شرک نیز در عبارت هایی همانند عبارت های نافی مذکور که هر کدام در بردارنده یک نفی مقید است نفی می گردد.

در آیه یاد شده به مناسبت گزارش سلطنت مطلق الهی بر دستگاه هستی و برای تبیین و تحقیق این گزارش، شرک در فرمانروایی و سلطنت حقیقی نفی گردیده، زیرا با نفی این شرک است که پادشاهی مطلق خداوند بر جهان، به نحو کامل گزارش می شود.

مقصود از سلطنت مطلق خدا بر هستی این است که او فعال ما یشاء و مختار مطلق و فرمانروای همه بودها و نبودها و همه نظام ها و نسبت ها و همه مراتب و درجات جهان به معنای اعم و سلطان بر قضا و قدر حتمی و غیر حتمی است. رمز این سلطنت نامحدود در مفهوم ژرف «بداء» نهفته می باشد که از جمله دانش هایی است که پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بر بشریت ارزانی کرده اند.

حقیر در پرتو آیات قرآن و احادیث امامان علیهم السلام بر پایه مجموعه ای از اصول دو علم فلسفه و عرفان نظری تفسیر خاصی از نظریه ژرف بداء دارد که به توفیق خداوند در مبحث الهیات به معنای اخص عرضه خواهد شد.

این قضیه (نفی شرک در ملک) قضیه ای است تفسیرپذیر، زیرا از یک سو با هیچ اصلی از اصول کلی خرد تنافی ندارد، و از سوی دیگر با طیفی از قضایا و اصول درباره توحید سازگاری داشته و قابل ایضاح می باشد.

اصول توحید ذاتی، اصل توحید صفاتی و اصل توحید افعالی و نیز قضیه قدرت مطلق و قضیه مشیت مطلق الهی و همچنین قاعده نیاز ممکن به واجب و اصل

عمومیت امکان در ماسوای واجب، همگی با هم مجموعه ای از اصول و قضایا را فراهم می آورند که قضیه نفی شرک در ملک در آن مجموعه تفسیرپذیر می گردد.

پس از مرحله تفسیر، نوبت به مرحله برهان می رسد. قضیه یاد شده، علاوه بر تفسیرپذیر بودنش در پناه مجموعه مذکور از راه برهانی که از همان مجموعه به دست می آید اثبات پذیر نیز می باشد.

تفسیرناپذیری برابر است با بطلان:

در برابر ضابطه تفسیرپذیری، قاعده منفی تفسیرناپذیری قرار دارد، این قاعده می گوید: هر مفروض یا گزاره ای که از تفسیر شدن، امتناع مطلق داشته باشد، محال یا باطل است، از این رو تفسیرناپذیرهای مطلق محال یا باطلند و منطقاً برهانی برای وجود یا اثباتشان نیست، بل برهان بر بطلان و عدم آنها در دست هست.

از جمله این تفسیرناپذیرها «شریک الباری» است که فرض آن با اصول عقلی تنافی دارد و هیچ قاعده ای برای تفسیرش نیست. بدین جهت شریک الباری از جمله محالات است.

افزون بر این، قواعد عقلی، نفی شریک را ضروری می دانند و از این نظر نیز وجود شریک برای خدا محال است.

این بود سخنی موجز پیرامون مرحله دوم شرح.

بر پایه آنچه گفته آمد به خوبی آشکار می شود که شرح و کشف محتوای متن تنها یک مرحله از تفسیر است و نشاید بدان بسنده کرد. چون بدون گام نهادن در مرحله دوم و تفسیر محتوا کار تفسیری ناقص و نارسا می ماند.

مرحله دوم، متمم مرحله نخست است، پس ضرورت دارد که در شرح متون همیشه تفسیر محتوا به عنوان مرحله ای اساسی و متمم منظور گردد.

محتوای بی تفسیر، مانند رویدادهای تفسیر نشده جهان است. این رویدادها اگر به خودی خود و بی آن که در عقل به تفسیر گرفته شوند ملاحظه گردند، هیچ سهمی در دانش ندارند و اندک کمکی به شناخت نمی دهند، چون رویداد فاقد تفسیر یک

رویداد پنهان و پوشیده است که حتی اندیشه نمی تواند از آن مفهومی داشته باشد.

محتوا یا قضیه فاقد تفسیر نیز چنین است، سخن نمی گوید، ذهن را به خود آشنا نمی سازد و اندیشه در برابر آن بازتابی ندارد و آینه ای را ماند که در زیر یک پوشش عایق در برابر نور قرار گرفته باشد.

دستگاه تفسیر محتوا تابش محتوا را بر اندیشه امکان پذیر ساخته و میان اندیشه و معانی و قضایای داده شده، پیوندی علمی برقرار می سازد.

رویدادها از آن رو که با فرضشان زیر نام رویداد، در مرتبه ای از نفس الامر تقرر دارند، چیزهایی نفس الامری اند، پس ضرورتاً دارای تفسیرند، گرچه اندیشه ما هنوز بر آن تفسیر آگاه نشده باشد. فرض رویداد فاقد تفسیر به طور مطلق فرض امری است محال. از این جهت هر رویدادی دارای تفسیر است.

اما قضیه ها چنین نیستند، قضیه ها اگر تفسیر داشتند، به گستره دانش بار می دهند: و گرنه بایگانی شده تا روشن گردد که آیا هیچ تفسیر ندارند؟ یا این که دارند ولی ما نمی دانیم؟ اگر ثابت شد قضیه ای تفسیر ندارد، مطلقاً ثابت شده است که باطل است، چون فقدان تفسیر مساوی است با عدم ارتباط قضیه با تعاریف و اصول و قضایای مقدم. و عدم ارتباط با امور مذکور برابر است با بطلان حقیقی.

تعاریف و ضوابط و اصول ضروری و اولی به دلیل ضرورت و اولیت از تفسیر بی نیازند، گرچه با این وصف هر کدام در پرتو یک یا چند امر اولی و ضروری تفسیرپذیر می باشد.

اکنون پس از به انجام رساندن سخن در ماهیت شرح و تفسیر، می پردازیم به بخش پایانی این گفتار که نگاهی است گذرا به شرح صدر المتألهین بر اصول کافی و شرح نگارنده بر کافی.

سخنی از شرح ملاصدرا

این شرح از نخستین حدیث از نخستین کتاب اصول کافی به نام کتاب عقل و جهل آغاز گردیده و تا حدیث چهارصد و نود و نه یا پانصدم که حدیث اول است از باب و

فصلی که در این باره ترتیب داده شده که ائمه علیهم السلام و لاه امر خدا و خازنین و نگهداران علم اویند پی گیری شده.

وی با آن که در به پایان رساندن این شرح کامیاب نشد، اما توفیق یافت تا اساسی ترین بخش های اصول کافی را شرح دهد. و میراثی ارزنده از شناخت ها و دانش های برآمده از تعالیم پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام برای آیندگان به یادگار بگذارد.

صدر المتألهین در شرح خود علاوه بر تفسیر احادیث، به رجال احادیث نیز پرداخته و احوال آنها را از حیث وثاقت و عدم وثاقت و برخی امور دیگر بر طبق مدارک رجالی بررسی کرده است.

شرح وی بر کافی نشان داد که صدر المتألهین گذشته از فلسفه و منطق و عرفان در علم حدیث و معرفه الرجال و سایر علوم متعلق به تحقیق معارف و احکام دینی استاد و صاحب نظر است.

عناصر و مبادی شرح ملاصدرا

این شرح به دقت و شیوایی و با زبان فلسفه و اسلوبی مشابه با اسلوب وی در دیگر نوشتارهایش به نگارش درآمده. و از این رو نخستین شرح فلسفی با صلابت بر کافی است. وی در شرحش توانست بسیاری از رازهای نهفته در احادیث را کشف کرده و به تفسیرهای نوینی در تحقیق داده های آنها دست یابد.

صدر المتألهین به عنوان فیلسوفی مجتهد و آگاه بر احادیث و آشنا به معارف دین و متعمق در عرفان نظری و سلوک عرفانی کار خود را در راستای شرح احادیث پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام آغاز کرد.

محصول این کار طبعاً یک محصول فلسفی و حدیثی است و بدین دلیل دارای ساختاری منطقی و مبتنی بر عناصر و مبادی یک دستگاه علمی می باشد. پس برای شناخت آن، آشنایی با مبادی و عناصرش ضرورت دارد.

اینک گزارشی موجز به ترتیب ذیل از این مجموعه عرضه می شود:

۱. اصول و قواعد برآمده از قرآن.

۲. اصول و قواعد برآمده از تعالیم پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام.

۳. مبادی و ضوابط ضروری دستگام منطق.

۴. قواعد و عناصر عمومی فلسفه.

۵. اصول و قواعدی که خود در تفکر فلسفی بدان ها رسیده است.

۶. مدرکیت عقل به عنوان حجت داخلی بدان گونه که در لغت امامان علیهم السلام آمده.

۷. تطابق عقل و شرع.

۸. اتحاد احادیث پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام به سانی که حدیث آخرین امام علیه السلام حدیث نخستین امام علیه السلام و حدیث امامان علیهم السلام حدیث پیغمبر صلی الله علیه و آله و حدیث پیغمبر صلی الله علیه و آله حدیث امامان علیهم السلام است.

مختصات شرح صدر المتألهین

اکنون پس از گزارش مبادی شرح مذکور، چندی از مختصات آن نیز برشمرده می شود:

۱. انسجام آن با مجموعه های اصولی عقلی و شرعی به مثابه یک شرح کلاسیک.

۲. اکتشافی بودن شرح، بدین معنا که وی درصدد کشف معانی از ابزار کلام است، نه در پی تثبیت یک رأی و آنگاه تطبیقش بر احادیث.

بسیاری از شروح دیگر نیز این خصلت را دارند، اما برخی از شروح یا تفاسیر این گونه نبوده و در پی دریافت و کشف نیستند، از پیش آراء یا مذاهبی را مفروض گرفته و با آنها به سان مدلولات نصوص رفتار می کنند. سپس آراء یا مذاهب مذکور را بر نصوص تحمیل کرده یا نصوص را بر آنها تطبیق می دهند. این قبیل از شروح و تفاسیر تنها ابزاری برای تثبیت آراء و مذاهب صاحبان آنهاست، بی آن که گامی در راستای آشکارسازی نهفته های آیات و احادیث بردارند.

در اینجا باید یادآور شد که مختصه کشف، می تواند دارای مراتب باشد. مرتبه برین آن، مرتبه کشف محض است که به انجام رساندنش کاری است بس دشوار، اما شدنی و ممکن. پس نباید به دلیل دشواری از آن روی برتافت و به کشف های نسبی و ناخالص بسنده کرد.

مرتبه کشف محض که از جنبه علمی هم ممکن و هم شناسایی پذیر است، میزانی است برای نقد و محک زنی شروح و تفاسیر. هر شرحی که به درجه کشف ناب نزدیک تر باشد به همان نسبت علمی تر است و هر اندازه فاصله آن از این درجه بیشتر گردد، به تفسیر به رأی نزدیک تر شده و به همان نسبت علمی بودنش را از دست می نهد.

۳. گرایش شرح به تفسیرها و نگرش های عقلی و متافیزیکی، به ویژه نگرش ها و تفسیرهای فلسفه خود او. هر تفسیرکننده بناگزی بر رده ای از نظریه های پیشین در کار تفسیری خویش اتکاء دارد. بدین جهت هر تفسیرکننده به مقتضای دستگاه نگرش ها و نظریه های پیشین منطقاً گرایشی خاص دارد.

متکلمی که بحث های کلامی گستره فکرش را پوشانده و مجموعه ای از باورها و گمان ها و انگیزه ها را در او موجب شده، به سائقه این امور دارای گرایش کلامی است و نیز ادیب به مقتضای همین مجموعه های قبلی، گرایش ادیبانه دارد. و همچنین اگر در تفسیرکننده ای مجموعه هایی مختلف وجود داشته باشند، گرایش او تابعی از مجموعه غالب یا برآیندی معقول و متناسب با کلیت آنها است.

۴. تقید شرح به داده های متون و تعبد صاحب شرح به نصوص کتاب و حدیث. وی با این که عمیقاً یک فیلسوف است، جانانه در پیشگاه صاحبان عصمت و حاملان دانش خدایی خاضع و متعبد است، خضوعی که ماهیت عقلی دارد و تعبدی که دارای خصلت فلسفی است.

۵. هماهنگی همه بخش های شرح به مثابه یک اندام واره همخوان و متناسب، به گونه ای که اگر یک جای آن زیر پرسش رفت همگی و کلیتش زیر پرسش می رود.

نقدی کوتاه بر شرح صدر المتألهین

به انجام رساندن نقد بر این اثر ارزنده و پاینده صدر المتألهین کاری است دشوار و نیازمند تفصیل کلام که از گنجایش این مقال بیرون است، ولی به رسم گزارش از برخی دیدگاه هایی که درباره شرح وی بر کافی داریم، چند فراز همچون بیانی از نقدی چند بر اثر مزبور عرضه می شود.

اما پیش از گزارش آنها باید یادآور شد که نقد بر اثری الزاماً نه به مفهوم کاستن از ارزش آن است، زیرا نقد پدیده ای است که دستگاه اندیشه آن را در برابر معطیات خود پرداخته و به واسطه اش آنها را تراش داده و در صافی ها بیخته و آنگاه اگر چیزی در پس تراش ها و بیزش ها ماند آن چنانش صفا و صیقل خواهد داد تا چون الماسی بر تارک ها بدرخشد.

اکنون نقدی چند فهرست وار گزارش می شود:

۱. عدم تبیین مرحله دوم شرح که عبارت است از تفسیر محتوا. و اساساً مرحله دوم شرح تاکنون در حوزه تفسیر، به طور رسمی مطرح نبوده، از این رو این نقد متوجه دیگر شروح و تفاسیر نیز می باشد. با این وصف از گذشته تا به حال مرحله دوم بدون توجه رسمی و فنی همواره مطرح بوده است.

۲. چیرگی گرایش فلسفی خاص در نگرش تفسیری وی. این گرایش چیره در نگرش صدر المتألهین به مثابه نظریه ای پیشین در دستگاه پیشانه شرح است و به این دلیل خطوط فعالیت ایضاحی او را تا حدی نه اندک تعیین می کند. و به طور کلی باید گفت که هیچ شارح و مفسری از حداقل یک گرایش چیره تهی و برکنار نیست. و همین گرایش های غالب در نگرش شارحانند که راستای اصولی تفکر و شرح آنان را رقم می زنند. بنابراین چیرگی یک گرایش بر اندیشه شارح از جمله جریان های عمومی تفکر است و از این رو جای اشکال نیست.

نقدی که در اینجا بر صدر المتألهین از ناحیه چیرگی و غلبه گرایش فلسفی وی وارد است بر دیگر شارحان از ناحیه غلبه دیگر گرایش ها متوجه می شود و مقصود از نقد در اینجا و آنجا اشکال نیست، بلکه سنجش و ارزیابی تطابق یک مفروض با نفس الامر و تشخیص مقدار کشف آن است از حقیقت.

حال با این توضیح گوییم: چیرگی گرایش فلسفی خاص در تفکر تفسیری صدر المتألهین دو اثر را نتیجه داده: نخست، تأثیر در اندازه تطابق شرح او با ضوابط شرح اکتشافی محض که به عنوان کمال مطلوب پیوسته باید در فرا راه هر شرحی مطرح باشد.

و دوم، تأثیر در مرحله دوم شرح که عبارت است از تفسیر محتوا.

این مرحله بر پایه رده ای از قضایا و ضوابط انجام می پذیرد. معیار ارزش مرحله دوم به رده مذکور وابستگی تام دارد، اگر اندک خللی در آن باشد مرحله دوم تفسیر نیز دچار خلل می گردد.

گفتاری در شرح نگارنده بر کافی

اشاره

این شرح موسوم است به: الحاوی فی شرح اسانید و احادیث الکافی. بدان گونه که از نام شرح برمی آید، این شرح در دو جهت امتداد و فعالیت دارد: نخست، اسانید روایات کافی. دوم، متون این روایات.

نگارنده در نظر دارد به خواست خدا شرح را بر همه اجزاء کافی گسترش دهد، باشد که از این راه بهره ای در ترویج و تعلیم آموزه های ائمه علیهم السلام که اصول دانش و مبادی هدایت و مفاتیح عرفان و عناصر تمدن حقیقی اند داشته باشد.

اینک برای آشنایی با شرح مذکور چندی از مختصات و مبادی و عناصر آن گزارش می شود:

مختصات الحاوی

۱. مبتنی بودن بر نظریه تفسیر اکتشافی. این نظریه گرچه از گذشته مطرح بوده اما با توفیق خدا توانستیم بدان گونه آن را پردازیم که شایستگی این را داشته باشد که به مثابه نظریه ای نو منظور گردد.

شرح حاوی از جهت اتکاء بر این نظریه، یک شرح آلی و ابزار است، شرحی که با منطق زبان و نگهداشت جنبه های واقعی لغت و منظور داشتن ویژگی های هنری آن، در پی کشف ماوراء زبان می باشد، ماورایی که بر طبق پیش فرض های ما راهی برای دانستن و شناختنش جز خود زبان نیست.

۲. تکمیل شرح از راه مرحله دوم آن. پس از این که ایضاح متن حدیث انجام پذیرفت و به اندازه میسور محتوای آن آشکار و دانسته شد، باید محتوا را به نحو علمی دریافت. دریافت علمی هم جز به غوطه ورسازی آن در ژرفای اصول و

تعاریف و ضوابط، ممکن نیست. این غوطه ورسازی همان تفسیر در پرتو دستگاه نظریه هاست.

پس شرح متن محتوا را آشکار و معلوم می گرداند و تفسیر محتوا آن را به گونه ای علمی برای اندیشه دریافتنی و مفهوم می سازد، بدین جهت شرح تهی از تفسیر محتوا برای اندیشه ناکافی است.

و از همین رو بر آن شدم: شرحی بر کافی بنگارم که هم به روش تحقیقی در پی کشف معانی متن حدیث باشد و هم در بردارنده تفسیر محتوا در صورت ها و ضابطه ها و قضیه ها.

۳. شرح و تحقیق اسانید. این مختصه از ارکان تحقیق روایات است، زیرا در پرتو آن اتصال روایات به معصوم علیه السلام به اثبات رسیده و از ارزش درایی و حجیت اصولی برخوردار می شوند.

حدیث به عنوان یک متن دینی هنگامی قابل بررسی و مطالعه است که از جنبه سند به معصوم علیه السلام اتصال داشته باشد. حدیث های غیر متصل به معصوم علیه السلام تنها به سان مجموعه ای از محتمل های دینی شایسته طرحند.

شرح سند روایات از گذشته بین شارحان و مؤلفان رواج داشته. صدر المتألهین در شرح خود بر کافی به جنبه ای از آن که معرفت رجال حدیث است بذل توجه کرده. ملا صالح مازندرانی نیز به شناخت رجال روایات در شرحش پرداخته علامه مجلسی در مرآه العقول به بیان جنبه درایی حدیث از حیث صحت و ضعف آن هم به طور کوتاه و فهرستی نظر دارد.

آنچه در شرح نگارنده بر کافی مورد توجه است، بی گسترده تر از دیگر شروح است، زیرا این شرح، اولاً- تک تک رجال حدیث را در پوشش تحقیقی و ارزیابی قرار می دهد.

ثانیاً، در شناخت آنان هم از مدارک رجالی بهره می گیرد، هم از احادیث وارده و هم از قرائن غیر شخصی در مسلک تجمیع.

ثالثاً، درصدد شناخت و تعیین طبقات رجال است که سهم وافر در ارزیابی اسناد روایی دارد، شناخت و تعیین طبقات از چند طریق است که در مقدمه شرح از آنها سخن رفته است.

رابعاً، مشترکات رجال را شناسایی کرده و بر طبق معیارهایی مضبوط تا حد میسور آنها را جدا و متمایز می سازد، به گونه ای که راوی واقعی حدیث که با دیگر روایات همنام است، شناخته شود.

خامساً، قرائن مثبت و منفی متن را تا آنجا که فرصت و توان و دیگر امور لازم اجازه دهند مورد بررسی قرار داده و بر پایه طریقه تجمیع از آنها در ارزیابی حدیث استفاده می کند.

سادساً، مسلک های متعدد را در حین تحقیق رجال حدیث مورد اشاره یا بحث قرار می دهد.

و سابعاً، پس از به سامان رساندن امور یاد شده، حدیث را از جنبه اعتبار و حجیت بر طبق سه مسلک، تحقیق و ارزیابی می کند، این سه مسلک یکی طریقه قدما است، دیگری طریقه متأخرین و سوم مسلک تجمیع.

۴. مقارنه متون احادیث با آیات قرآن. کاری که به دلیل ارتباط تنگاتنگ احادیث پیغمبر صلی الله علیه و آله و عترت علیهم السلام باید انجام گرفته و برآیندش ملحوظ گردد. احادیث، بیان ها و تفسیرها و تفصیل ها و تأویل هایی از قرآنند که از وحی گرفته شده اند و کانون آنها علم خطاناپذیر و آسمانی معصومین علیهم السلام است، قرآن، مرجع و مأخذ و میزان احادیث می باشد.

۵. تفسیر آیات مرتبط با روایات مورد شرح. از این جهت، شرح مذکور امتدادی از تفسیر قرآن است.

۶. ارجاع حدیث به حدیث و تفسیر احادیث به یکدیگر و حل تعارضات از طرق مأثوره و بر اساس روش اکتشافی.

۷. تحقیق مقارن اجتهادی در مباحث اصول شناخت و اعتقاد و در مباحث اخلاق و تدابیر و مدن و در مباحث فقهی و اصولی.

۱. اصول ضروری و آغازین عقل نظری، مانند اصل عدم تناقض، اصل هوهویت و خودهمانی و اصل جهت کافیه.
۲. اصول و قضایای عمومی عقل نظری، مانند بطلان دور، امتناع تقریر ممکن بدون واجب.
۳. ضوابط ضروری منطق عام.
۴. ضوابط همگانی منطق عام.
۵. اصول آغازین و تردیدناپذیر عقل عملی.
۶. اصول همگانی عقل عملی.
۷. اصول ملتقاه از قرآن به مثابه نمایش مکتوب و مدون نفس الامر.
۸. اصول ملتقاه از احادیث پیغمبر صلی الله علیه و آله و عترت علیهم السلام به مثابه علوم گرفته شده از وحی و تنزیل.
۹. تطابق عقل ضروری نظری با شرع.
۱۰. تطابق عقل همگانی نظری با شرع.
۱۱. تطابق عقل ضروری عملی محض با شرع.
۱۲. تطابق عقل عمومی عملی با شرع.
۱۳. خطاپذیری عقل خاص نظری و عدم ضرورت تطابقش با معطیات شرع و منحصر بودن معیار در این مورد به عقل ضروری و عمومی و معطیات یقینی شرع.
۱۴. تردیدپذیری عقل خاص عملی و عدم ضرورت تطابقش با مقررات شرع و منحصر بودن معیار در این مورد به عقل ضروری و عمومی و مقررات یقینی شرع.
۱۵. تطابق قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام با قرآن.
۱۶. امکان تفسیر قرآن به قرآن و به حدیث وارد از معصوم علیه السلام.
۱۷. امکان تخصیص و تقیید عمومات و اطلاقات قرآن به حدیث ثابت از معصوم علیه السلام.

۱۸. امکان حکومت یا ورود تقریرات احادیث ثابت از معصوم علیه السلام بر عمومات و اطلاقات کتابی.

۱۹. اشتمال احادیث به مانند قرآن بر عام و خاص، محکم و متشابه، نص و ظاهر و اظهر، مطلق و مقید، مقدم و مؤخر، متصل و منفصل، مجمل و مبین، و دیگر عنوان های قرآنی. افزون بر اینها احادیث عنوان های دیگری دارند که از زمینه و مقتضیات احادیث ناشی شده.

۲۰. اشتمال احادیث پیغمبر و اوصیاء به سان قرآن و در مرزی فروتر بر ظهر و بطن و بطون و مراحل.

۲۱. نظریه های نگارنده در زمینه های عقل نظری، چه در زمینه منطق محض، چه در زمینه علم مابعد طبیعی و چه در زمینه علوم نقلی یا تجربی.

۲۲. نظریه های نگارنده در زمینه عقل عملی، چه در مورد منطق و متافیزیک و علم اخلاق و چه در موارد اصول و فقه و تفسیر، این نظریه ها بیشتر به غیر از مرحله اول شرح اختصاص دارد.

۲۳. نظریه های ابراز شده در علوم مختلف به سان فرضیه ها و پیشنهادها برای طرح مرحله دوم شرح.

۲۴. گمانه ها و فرضیه ها برای نزدیک شدن به محتوا یا دسترسی به تفسیر آن. کاربرد این فرضیه ها تنها در موردی است که از نظریه های موجود برای کشف معنا یا تفسیر کاری نیاید که در این صورت گریزی جز گمانه و فرض با مراعات خصلت کشفی نیست. تا سرانجام معلوم گردد که آیا گمانه با واقع پیوندی دارد یا نه؟ مرحله اول شرح که تنها خصلت کشفی دارد و در پی اکتشاف معانی متن است ارتباطی به نظریه های فلسفی و علمی ندارد، و دخالت دادن آنها در کار، شرح را از خصلت اکتشافی آن خارج کرده، به تفسیر به رأی بدل می سازد. نظریه ها فقط به کار مرحله دوم و تفسیر محتوا و برخی جنبه های غیر شرحی دیگر می آید.

تنها آن دسته از نظریه ها که ماهیت شرح را توضیح داده و عناصر و مبادی آن را

تفسیر و تحقیق می کنند و دستگاه پیشنهاد تفسیر را امکان پذیر ساخته و فراهم می آورند در مرحله اول شرح دخالت دارند و از جمله عناصر و مبادی آن به شمار می آیند.

دسته ای دیگر از نظریه ها که بیانگر اصول متلقاه از قرآن و حدیث وارد از معصومند نیز می توانند به مرحله نخست شرح ارتباط داشته باشند، از آن رو که شرح تحقیقی متن یک حدیث بر فرض ورود از معصوم علیه السلام رابطه منطقی با معانی آیات و دیگر احادیث قطعی دارد.

هنگامی یک معنا به عنوان محتوای حدیث استوار و محقق می شود که پشتوانه ای از کتاب و حدیث معلوم داشته باشد و در ارتباط با آن پشتوانه بتوان برایش مدلولی مسجل و مرتبط با الفاظ حدیث در نظر آورد.

زنجیره احادیث از پیغمبر صلی الله علیه و آله و امام اول علیه السلام تا دوازدهمین امام علیه السلام یک زنجیره است و حدیث هر یک نصاً و منطقیاً حدیث دیگری است این زنجیره از دو سر به عروه قرآن و کلام خدا آویخته است و در حقیقت یک کلام است با نمایش های گوناگون در مظهرهای مختلف و با درجات متفاوت که در همگی مختصه اتصال به صقع ربوبی محفوظ است.

معرفی و نقد کتاب ترجمه «اصول کافی»

اشاره

معرفی و نقد کتاب ترجمه «اصول کافی» (۱)

عباسعلی مردی

چکیده

یکی از ترجمه‌های اصول کافی ترجمه صادق حسن زاده است. نویسنده این مقاله بر شمردن دیگر ترجمه‌ها، از ضرورت وجود ترجمه‌ای جدید سخن گفته و به بیان امتیازات این ترجمه پرداخته است.

نویسنده در پایان مقاله در بیان انتقادات خود نسبت به ترجمه نیز تردید نداشته و به کاستی‌های آن اشاره کرده است.

ترجمه و متن اصول کافی

تألیف ثقه الاسلام محمد کلینی

ترجمه صادق حسن زاده

کتاب سرای قائم (عج)، قم، چاپ اول، ۱۳۸۳

در میان کتب اربعه، کتاب کافی از جایگاه کم نظیری برخوردار است تا جایی که بعضی از علمای شیعه از جمله مجلسی اول و سید نعمت‌الله جزایری گفته‌اند که این کتاب به نظر مبارک حضرت صاحب الامر علیه السلام رسیده و مورد تحسین آن حضرت قرار گرفته و فرموده است: «الکافی کافی لشیعتنا». سوای صحت و سقم این سخن، استقبال بی سابقه شیعیان به ویژه فرزندان مکتب تشیع و اعتماد عمومی به این کتاب نشان

ص: ۱۵۵

دهنده اهمیت ویژه آن است.

در گذشته نه چندان دور، برخی بر اساس احساس وظیفه یا سودجویی، دست به ترجمه کتاب های دینی زده اند، اما متأسفانه تلاش شان بیشتر به تخریب انجامیده است تا جذب کتاب خوان مذهبی. به طوری که دانشمندان و نویسندگان دلسوز فریاد برآورده اند.

اما چندی است که ترجمه کتاب های دینی رونق گرفته و مترجمان متبحر و آگاه و دلسوز ترجمه های صحیح تری از متون روایی و دینی ارائه می کنند. از میان کتاب هایی که چندین بار ترجمه شده اند، می توان به تحف العقول، الغارات و اصول کافی اشاره کرد.

اصول کافی پیش از ترجمه آقای صادق حسن زاده، چندین بار به فارسی ترجمه شده است:

۱. شرح و ترجمه اصول الکافی به فارسی در دو جزء از سید احمد بن مصطفی میرخانی (متوفای ۱۴۱۴ ق؛ [۱](#))

۲. شرح و ترجمه اصول الکافی، از کتاب ایمان و کفر تا کتاب العشره، از سید هاشم رسولی محلاتی که به همت انتشارات علمیه اسلامیة در تهران در ۱۳۶۸ ش، چاپ و منتشر شده است. بقیه اصول الکافی را سید جواد مصطفوی ترجمه و شرح کرده است؛ [\(۲\)](#)

۳. ترجمه مرحوم دکتر سید جواد مصطفوی در چهار جلد؛

۴. ترجمه شیخ محمد باقر کمره ای (۱۲۸۱ - ۱۳۷۴ ق)، ابتدا چهار جلد و سپس در شش جلد.

دلایل پدید آمدن ترجمه جدید از یک متن

آقای حسن زاده به نکاتی که در پدید آمدن یک ترجمه جدید از متن مؤثرند اشاره

ص: ۱۵۶

۱-۱. مجله علوم حدیث، ش ۳۲، مقاله «کتاب شناسی جوامع حدیثی چهارگانه شیعه» از حسین صفره، ص ۱۹۸ [۱] به نقل از معجم مؤلفی الامامیه.

۲-۲. همان.

کرده است:

۱. سخت گیری مترجم برای حق الترجمة؛ که موجب می شود ناشر به فکر ارائه ترجمه ای جدید بیفتد.
۲. سخت گیری ناشر در عرضه کتاب؛ یا کتاب را به بهای بسیار عرضه می کند مثل ترجمه قرآن دکتر مجتبی، یا رفتارش در معامله خلاف عرف کتابفروشان و بازار کتاب است.
۳. چاپ ناقص؛ مثلاً قسمتی از کتاب را نیاورده باشد.
۴. قیمت نامناسب
۵. چاپ نامرغوب (حروفچینی و صفحه آرایی و نوع کاغذ و جلد)
۶. وابستگی های فکری مترجم به یک جریان خاص عقیدتی
۷. سلیس و روان نبودن ترجمه های قبلی یا برخوردار نبودن از فارسی امروزی.
۸. همخوانی نداشتن عرضه و تقاضا، مثلاً اگر از یک ترجمه ده هزار جلد چاپ شود فروش دارد؛ ولی ناشر قدرت چاپ آن تیراژ را ندارد لذا کمبود در بازار احساس می شود و ناشر دیگر ترجمه جدیدی به بازار می آورد.
۹. در دسترس نبودن کتاب؛ مثلاً کتاب هایی که ناشرانی تهرانی چاپ کرده اند ناشران قمی به راحتی و به سرعت نمی توانند آنها را تهیه کنند. از این رو وقتی ناشر قمی ترجمه جدیدی ارائه می کند از آن استقبال می شود.
۱۰. ترجمه بر اساس آخرین چاپ ویرایش و تحقیق شده کتاب.

ترجمه جدید «اصول کافی»

ترجمه های موجود از اصول کافی، ضمن ترجمه به شرح و توضیح روایات نیز پرداخته اند. این امر اگر چه امتیازی برای آنهاست، اما ممکن است کسانی با برداشت ها و تفسیر آنان موافق نباشند. از سویی، مترجم بر این باور است که هر مترجمی سبک ویژه ای در ترجمه دارد، به همین جهت افزایش ترجمه های متعدد از این گونه آثار دو فایده دارد:

الف) به خواننده یاری می‌رساند تا ترجمه متناسب با ذوق و سلیقه خود را برگزیند، چنانچه ترجمه های متعدد از قرآن، نهج البلاغه و صحیفه سجادیه جای خود را باز کرده است و هر ترجمه ای علاقه مندان خاص خود را دارد.

ب) ترجمه را از حالت انحصاری خارج می‌کند.

مترجم بر آن بوده است که ترجمه ای روان و سلیس از متون اصول کافی ارائه دهد. وی متن کتاب را آورده و ترجمه را در صفحه روبه روی آن نوشته است. برای روایات شماره مسلسل گذاشته و نمایه آیات، روایات و اشعار را در پایان هر جلد آورده است تا یافتن حدیث مورد نظر به راحتی و آسانی صورت پذیرد. افزون بر چاپ فهرست فارسی در اول هر جلد، فهرست عربی را در آخر هر جلد گنجانده است تا کسانی که ابواب کافی را با نام های عربی جست و جو می‌کنند به راحتی به آن دست یابند.

این ترجمه بر اساس نسخه اعراب گذاری و تصحیح شده استاد حسن زاده آملی صورت گرفته که اولین بار در ۱۳۴۷ ش چاپ شده است.

مترجم ترجمه خود را خالی از عیب و نقص نمی‌داند و «خاتم المترجمین» بودن عده ای را نمی‌پذیرد. وی می‌افزاید:

البته ترجمه جدید به این معنا نیست که زحمات مترجمان پیشین نادیده گرفته شود و با مشاهده چند اشتباه پیش پا افتاده در ترجمه، به آنها بی‌احترامی شود. بلکه با استفاده از زحمات پیشکسوتان و در راستای کار آنها ترجمه ای زیبا و شیوا در قالب تازه تر و رفع اشکالات آنها ارائه گردد تا نسل جوان امروز با خواندن آن احساس خستگی نکنند.

باز ترجمه جدید به این معنا نیست که کسی صلاحیت لازم را ندارد به این قلمرو وارد شود و یک ترجمه نارسا پدید آورد و با این کار اعتماد خوانندگان را از ترجمه های جدید سلب کند.

نکته ها

علی رغم این که مترجم سعی کرده است تا ترجمه ای سلیس و در عین حال

صحیح به دست دهد، در ترجمه لغزش‌هایی دیده می‌شود که شاید علت اصلی آن عدم بازنگری مترجم باشد. از سویی، ناشران و نویسندگان باید بپذیرند که هر چقدر هم توانا باشند، با بهره‌گیری از مهارت یک ویراستار زبده به ارزش خود می‌افزایند.

برخی از لغزش‌های این ترجمه چنین است:

۱. در ص ۳ و همچنین در پیشگفتار (ص ۱۳)، شهادت شهید ثانی ۹۶۶ ق ضبط شده است که صحیح آن ۹۶۵ است. (۱)

۲. ج ۱، ص ۱۹، خطبه کتاب: این عبارت «الحمد لله المحمود لنعمته المعبود لقدرته المطاع في سلطانه المرهوب لجلاله المرغوب اليه فيما عنده. . .» چنین ترجمه شده است:

ستایش خدای را که برای نعمتش، ستایش و برای قدرتش، پرستش شده است؛ در سلطنت خویش، فرمانرواست. و به خاطر شکوهمندی اش از او بیم دارند، به آنچه نزد اوست رغبت شده؛

«المطاع في سلطانه، المرهوب لجلاله» نیز باید چون جملات پیش و پس مجهول ترجمه می‌شد.

۳. ج ۱، ص ۱۹، از خطبه کتاب: این عبارت «الذی لابدء لأولئته ولا غایه لأزلیته القائم قبل الأشياء والدائم الذی به قوامها. . .» بدین گونه ترجمه شده است:

آن که نخستین بودنش را آغازی و ازلی بودنش را پایانی نیست. پیش از همه چیز، برجا بوده و همیشه نگهدار آنهاست.

برای جمله آخر ترجمه زیر پیشنهاد می‌شود، چرا که در ترجمه، معنای «الدائم» لحاظ نشده است: «. . . و همیشگی ای که پایداری همه چیز به اوست»، یا: «پاینده ای که پایداری همه چیز به اوست».

۴. ج ۱، ص ۵۹، ح ۲۰: بخشی از حدیث و ترجمه آن چنین است:

قال ابن السكيت لأبي الحسن عليه السلام: لماذا بعث الله موسى بن عمران عليه السلام بالعصا

ص: ۱۵۹

ویده البیضاء وآله السحر؟ وبعث عیسی بآله الطب؟ ...

وإنَّ الله بعث عیسی فی وقت قد ظهرت فیہ الزمانات واحتاج الناس إلى الطب... .

ابن سکیت گوید: به امام هادی علیه السلام عرض کردم: چرا خدا حضرت موسی را با عصا و ید بیضا و وسایل جادوگری برانگیخت و حضرت عیسی را با طبابت

و عیسی علیه السلام هنگامی برانگیخت که بیماری های ریشه دار پدیدار گشته بود و مردم به طب نیاز داشتند.

شایان یادآوری است که:

الف) «آله السحر» وسایل جادوست و جادوگری صحیح نیست و غلط مشهور است. (۱)

ب) «الزمانات» بیماری هایی است که مریض مدّت طولانی از آن در رنج است به همین جهت «بیماری های ریشه دار» برای کلمه «الزمانات» معادل صحیحی نیست. می توانست آن را «بیماری های مزمن» ترجمه کند.

۵. ج ۱، ص ۳۱۳، ح ۳۶۲: عبارت «وفی روایه ابن ابی عمیر، عن هشام...»؛ به صورت زیر ترجمه شده است:

پدر روایت دیگری ابن ابی عمیر از هشام... .

به نظر می رسد غلط تایی است و صحیح آن چنین است: و در روایت ابن ابی عمیر از هشام... .

گاهی ترجمه تحت اللفظی فهم ترجمه را دچار مشکل کرده است:

۶. ج ۱، ص ۲۸۷، ح ۳۴۰: آیه «قوله: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...» ۲ چنین ترجمه شده است:

خدا فرماید: چون او را برابر ساختم و از روحم در او دمیدم... .

شاید بهتر بود چون مترجمان قرآن در برابر «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ»، عبارتی نظیر: «پس

ص: ۱۶۰

هنگامی که او را به اندام برآوردم» (موسوی گرمارودی) یا «چون آفرینشش را به پایان بردم» (عبدالحمید آیتی) یا «او را مردی کامل کردم» (علامه حسن زاده) استفاده می کرد تا جمله روشن تر شود.

۷. بعضی از باب های کافی این گونه ترجمه شده اند:

باب أدنى المعرفة: بابی درباره کمتزین درجه خدانشناسی

باب المعبود: بابی درباره پرستش شده (معبود)

باب الكون والمكان: بابی درباره بودن و مكان

و حال این که «کمتزین درجه خدانشناسی» یا «خدانشناسی» و «پرستش» و «وجودشناسی» ساده تر و برای عنوان مناسب ترند.

دیگر این که بعضی از مطالب ترجمه باید به پاورقی منتقل می شدند:

۱. آدرس آیات قرآن؛

۲. نشانی کتاب هایی که برای توضیح و تفسیر بیشتر ارائه شده اند؛

۳. ترجمه بعضی القاب روات؛ مثلاً ابان زیات که به ابان روغن فروش ترجمه شده است. (۱)

۴. بعضی نکته های توضیحی مترجم؛ اگر چه با پراختز آنها را مشخص کرده است؛ مثلاً در ترجمه «... وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق...» نوشته است: «به حضرت ابراهیم علیه السلام دستور داد که اسحاق (و به قول مشهور، اسماعیل) را سر ببرد». (۲)

سخن آخر این که پیشنهاد می شود: ترجمه ها تفسیر گونه باشد تا همه نکات دانستنی - توضیح و تبیین مسائل نهفته در روایات - را در بر گیرد. و برای سهولت در چاپ و استفاده خواننده، به جای آن که متن در یک صفحه و ترجمه در طرف دیگر قرار گیرد و مترجم را در تنگنای جا قرار دهد، هر روایت یا هر جمله از روایات با ترجمه تفسیر گونه خود، پشت سر هم تنظیم شود و به چاپ برسد. (۳)

ص: ۱۶۱

۱-۱. ج ۱، ص ۴۷۳، ح ۵۷۹.

۲-۲. ج ۱، ص ۳۲۵، ح ۳۸۳.

۳-۳. براساس پیشنهاد دکتر سید عبدالوهاب طالقانی در مجله ترجمان وحی، ش ۱۷، مقاله «ضرورت تحولی فراگیر در ترجمه قرآن کریم».

اشاره

کتابشناسی الکافی (۱)

حسین صفره

چکیده

الکافی شیخ کلینی، یکی از جوامع حدیثی چهارگانه، یا همان جوامع حدیثی متقدم یا کتب اربعه شیعه است که مؤلفان دانشمند آنها به سه محمد اول معروف اند. اینان بخش عمده احادیث اهل بیت علیهم السلام را چه در اصول و چه در فروع در کتاب های خود گرد آورده اند.

در این نوشتار برآنیم تا پس از ذکر شرح حال مختصری از مؤلف و معرفی اجمالی کتاب وی، آنچه درباره این کتاب ارزشمند از قلم دانشمندان شیعه تراوش نموده است، البته بدون ادعای استقصا، به عنوان کتابشناسی آنها ذکر نماییم.

الکافی

کتاب الکافی نخستین جامع از چهار جامع حدیثی متقدم شیعه است که مؤلف آن ثقه الاسلام، شیخ المحدثین ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۶۹ق) است. وی در عصر نایبان چهارگانه امام مهدی (عج) می زیست. او به تحقیق و جست و جوی حدیث عنایت ویژه داشت و از جمعی از عالمان و مشایخ مکتب اهل بیت علیهم السلام روایت می کند. وی در میان محدثان، شأن والایی یافت تا آنجا که در روزگار

ص: ۱۶۳

مقتدر عباسی رییس فقها و شیخ شیعه در ری گردید. وی به درخواست یکی از شیعیان که در نامه ای از وی تقاضای نگارش چنین کتابی کرد (۱) الکافی را در طول بیست سال تألیف نمود. تعداد احادیث الکافی ۱۶۱۹۹ و شامل سی کتاب در شرایع، احکام، اوامر و نواهی، سنن و آداب و... است. این کتاب به خاطر در برداشتن احادیث مربوط به اصول دین و فروع فقهی و وثاقت مؤلف آن، از اهمیت و اعتبار ویژه ای برخوردار است.

شیخ کلینی در اواخر عمر به بغداد رفت و در آنجا به نشر حدیث پرداخت.

از جمله مشایخ کلینی افراد زیر را می توان نام برد:

۱. علی بن ابراهیم بن هاشم قمی،

۲. محمد بن یحیی عطار اشعری،

۳. ابوالعباس محمد بن جعفر رزاز،

۴. ابو علی احمد بن ادريس اشعری،

۵. حمید بن زیاد،

۶. ابو سلیمان داود بن کوره قمی،

۷. احمد بن محمد عاصمی،

۸. حسین بن محمد اشعری،

۹. محمد بن اسماعیل،

۱۰. علی بن محمد و... .

بیشتر روایات کلینی از علی بن ابراهیم و محمد بن یحیی عطار است. (۲)

از جمله کسانی که از او روایت می کنند، افراد زیر را نام می بریم:

۱. ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه،

۲. ابو غالب زراری احمد بن محمد،

۳. علی بن احمد بن موسی دقاق،

١-١) . الكافي، ج ١، [١] مقدمه مؤلف.

٢-٢) . موسوعه طبقات الفقهاء، ج ٤، ص ٤٧٨ - ٤٧٩. [٢]

۴. ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی،

۵. ابوالفضل محمد بن عبدالله شیبانی،

۶. محمد بن محمد بن عاصم کلینی،

۷. محمد بن علی ماجیلویه،

۸. ابو عبدالله محمد بن احمد بن عبدالله صفوانی و... .

شیخ کلینی در سال ۳۲۹ ق، در بغداد بدرود حیات گفت و در باب کوفه مدفون گردید. (۱)

شرح «الکافی»

یکی از محورهای عمده تلاش دانشمندان شیعه در حوزه حدیث، شرح و حاشیه بر کتاب های حدیثی است. این حرکت، که به طور عمده از اوایل قرن یازدهم هجری با ظهور اخباریگری آغاز شد، در قرن های بعد نیز ادامه داشت و دانشمندان شیعه در توجه به کتب مذهبی نقلی همچنان اهتمام می ورزیدند.

برخی از دانشمندان به شرح کامل یک یا چند جامع حدیثی پرداخته اند. برخی نیز بخشی از این کتب گرانسنگ حدیثی را شرح داده اند.

با توجه به جایگاه بلند چهار کتاب حدیث متقدم، از جمله الکافی شیخ کلینی، در بین شیعیان، دانشمندان شیعه بر تمام یا بخشی از این کتاب ها شرح و حاشیه بسیاری نگاشته اند که به ذکر آنها می پردازیم:

از جمله شروح و حواشی نگارش یافته بر الکافی موارد زیر را می توان ذکر کرد:

الدر المنظوم من کلام المعصوم از شیخ علی سبط شهید (م ۱۱۰۴ ق). شرح کتاب اصول الکافی است که شرح کتاب عقل و کتاب علم آن به اتمام رسیده است و در

ص: ۱۶۵

۱- ۱). ر. ک: معالم العلماء، ص ۹۹؛ اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۹۹؛ قاموس الرجال، ج ۸، ص ۴۳۷-۴۴۰؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۵۰، شماره ۱۲۰۳۸؛ روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۰۸؛ ریاض العلماء، ج ۵، ص ۱۹۹؛ جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۱۸؛ مجمع الرجال، ج ۶، ص ۷۴؛ الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۳۶۴؛ رجال الطوسی، ص ۴۳۹، شماره ۲۷؛ فهرست الطوسی، ص ۱۳۵؛ رجال النجاشی، ص ۳۷۷؛ رجال علامه حلی، ص ۱۴۵ و ۲۷۱، ش ۳۶؛ پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۶۰ -

۴۹۱.

۱۰۶۱ق، از نگارش آن فراغت یافته است. (۱)

الرواشح السماویه فی شرح الأحادیث الامامیه از میر محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی مشهور به میر داماد (م ۱۰۴۰ق) که شامل مقدمه ای در بیان اهمیت الکافی، شرح مقدمه مرحوم کلینی در آغاز الکافی و ۳۹ راسحه در حدیث شناسی است. این کتاب با تحقیق نعمت الله جلیلی و غلامحسین قیصریه ها از سوی انتشارات دارالحدیث در قم به سال ۱۳۸۱ش، در ۳۶۰ صفحه با قطع وزیری چاپ و منتشر گردیده است. همچنین طی مقاله ای توسط آقای قاسم جوادی معرفی شده است. (۲)

شرح أصول الکافی از محمد بن ابراهیم بن یحیی، صدر الدین شیرازی (م ۱۰۵۰ق). شرح مفصل فلسفی و حکمی بر اصول الکافی است و کتاب عقل و جهل، کتاب توحید، کتاب فضل علم و تا باب یازدهم کتاب حجت را دربر می گیرد که در مجموع شامل شرح ۵۰۳ حدیث است و در سال ۱۰۴۴ق، در شیراز از تألیف آن فراغت یافته است. این شرح به تصحیح محمد خواجوی از سوی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی در سال ۱۳۶۷ و ۱۳۷۰ش، در سه مجلد به چاپ رسیده است و مجلد سوم آن با تعلیقاتی از مولی علی نوری همراه است. (۳)

شرح أصول، فروع و روضه الکافی از حسام الدین ملا محمد صالح بن احمد سروی مازندرانی (م ۱۰۸۶ق). شرحی مزجی و مبسوط است و آن را از بهترین و سودمندترین شروح الکافی می شمارند. وی در این شرح ایرادهای زیادی بر ملا صدرا وارد می کند. به گفته شیخ آقابرگ شرح اصول و روضه را به اتمام رسانده و از فروع تنها زکات، صوم و خمس را نوشته است. این اثر با حاشیه علامه شعرانی در دوازده مجلد، با ضبط و تصحیح سید علی عاشور، توسط دار احیاء التراث العربی در

ص: ۱۶۶

۱-۱. الذریعه، ج ۸، ص ۷۹. [۱]

۲-۲. نگاهی به «الرواشح السماویه» میرداماد، فصل نامه علوم حدیث، ش ۱۰، ص ۱۸۹ - ۲۰۰؛ الذریعه، ج ۱۱، ص ۲۵۷.

۳-۳. نیز ر. ک: فهرست نسخه های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۱۴، ص ۲۹۳، ش ۵۴۹؛ فهرست نسخه های

خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۳۰، ص ۶۹۲، ش ۱۲۱۸۹؛ الذریعه، ج ۱۳، ص ۹۹، ش ۳۱۳. [۲]

بیروت به سال ۱۴۲۱ق، به چاپ رسیده است. (۱)

الشافی فی شرح الکافی از خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق) شامل شرح اصول و قسمتی از فروع الکافی تا اواخر طهارت به زبان عربی است. (۲)

تعلیقات علی الشافی فی شرح الکافی تعلیقاتی است بر چاپ جدید شافی که توسط عبدالحسین بن عبدالله مظفر نجفی انجام گرفته است. جزء اول آن در سال ۱۳۷۶ق، در نجف اشرف به چاپ رسیده است. (۳)

الصفافی فی شرح الکافی از خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق) شامل شرح اصول، فروع و روضه الکافی در ۳۴ جزء به زبان فارسی است که به فرمان شاه عباس دوم و طی بیست سال تلاش مداوم آن را به اتمام رسانده است. روش وی بدین گونه است که ابتدا متن حدیث را به عنوان «اصل» ذکر می کند، سپس با عناوین «شرح» به توضیح آن می پردازد. (۴)

شرح فروع الکافی از خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق) از اول طهارت تا آخر صلوات. (۵) شیخ آقا بزرگ این شرح را با همین عنوان جداگانه ذکر کرده است. دستیابی به پاسخ این سؤال که آیا این اثر جزئی از دو شرح دیگر مولی خلیل قزوینی است یا خود اثری جداست؟ نیاز به تحقیق بیشتر دارد.

شرح اصول الکافی از امیر محمد معصوم قزوینی (م ۱۰۹۱ق) که تقریظ استادش میرزا رفیعا نایینی بر آن است. (۶)

شرح روضه الکافی (البضاعة المزجاء) از محمد بن قاریاغدی که در سال ۱۰۹۸ق، نگارش یافته است و پر از فواید رجالی و تراجم است. (۷)

ص: ۱۶۷

۱-۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۱۴، ص ۲۹۵، ش ۵۵۳ - ۵۵۴؛ الذریعه، ج ۱۴، ص ۲۴ و ج ۱۳، ص ۲۹۷؛ [۱] معجم مؤلفی الشیعه، ص ۳۸۱.

۲-۲. الذریعه، ج ۱۳، ص ۵ - ۶. [۲]

۳-۳. همان، ج ۱۳، ص ۶. [۳]

۴-۴. ر. ک: همان، ج ۶، ص ۱۴۵ و ج ۱۵، ص ۴، ش ۱۷؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۱۴، ص ۳۱۹ - ۳۳۵، ش ۵۹۷ - ۶۳۲.

۵-۵. الذریعه، ج ۱۳، ص ۹۹.

۶-۶. همان، ج ۱۳، ص ۱۰۰، ش ۳۱۵.

۷-۷. همان، ج ۶، ص ۱۸۲ و ج ۱۰، ص ۱۱۳، ج ۱۳، ص ۲۹۶؛ [۴] دلیل المخطوطات، ص ۲۲.

شرح الکافی (مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول) از علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق) شامل شرح اصول، فروع و روضه الکافی که با مقابله و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و جعفر حسینی و مقدمه سید مرتضی عسکری از سوی دار الکتب الاسلامیه، کتابخانه ولی عصر علیه السلام در هیجده مجلد چاپ شده است. (مجلدات مختلف آن در طی سال های متعدد مانند: ۱۳۵۳، ۱۳۶۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۹ش، چاپ یا تجدید شده است).

مقدمه مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول از سید مرتضی عسکری که در دو مجلد توسط انتشارات دار الکتب الاسلامیه به سال ۱۳۷۳ش، چاپ و منتشر گردیده است. (۱)

تکمله شرح الکافی از میر محمد صالح بن عبد الواسع خاتون آبادی (م ۱۱۲۶ق). علامه مجلسی هنگام وفات به دامادش، میر محمد صالح وصیت کرد تا شرح بقیه الکافی را که شامل «نصف کتاب دعاء، نصف کتاب صلوات، تمام کتاب زکات و عشره» بود به اتمام برساند. (۲)

بیانات الوافی لأحادیث اصول الکافی. این شرح از مولی محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) است، لکن تدوین ایشان نیست، بلکه مجموعه ای از بیانات وی در خصوص احادیث اصول الکافی است که در کتاب الوافی آمده است. یکی از عالمان شیعه آن را از کتاب الوافی استخراج نموده و بر اساس ابواب اصول الکافی مرتب کرده است؛ چنان که به صورت شرحی مستقل بر اصول الکافی در آمده است. این دانشمند از روی خلوص از ذکر نام و نسب و تاریخ عصر خود اجتناب ورزیده است. (۳)

شرح روضه الکافی (نزهة الاخوان و تحفه الخلان) از سید نعمه الله بن عبدالله جزایری (م ۱۱۱۲ق). (۴)

شرح الکافی از میراسماعیل خاتون آبادی (۱۰۳۱ ۱۱۱۶ق) وی استاد سید نعمه الله

ص: ۱۶۸

۱-۱). کتابشناسی ملی ایران، نیمه اول ۱۳۷۳، ص ۵۷.

۲-۲). الذریعه، ج ۴، ص ۴۱۵، ش ۱۸۲۴. [۱]

۳-۳). همان، ج ۳، ص ۱۸۴، ش ۶۵۶. [۲]

۴-۴). همان، ج ۱۳، ص ۲۹۷، ش ۱۰۸۵؛ [۳] نابغه فقه و حدیث، ص ۸۱.

جزایری بود. این شرح مبسوط و بزرگ است. (۱)

شرح فروع الکافی از محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی (م ۱۱۲۰ق) شامل شرح کتاب زکات، صوم و حج. (۲)

توضیح الکافی از محمد قاسم بن محمد رضا شریف (م ۱۱۲۷ق). ترجمه و شرح روایات ایمان و کفر کتاب الکافی است که به دستور سلطان حسین صفوی نگارش یافته است و بیشتر جنبه اعتقادی فلسفی دارد. (۳)

شرح الکافی از محمد مهدی بن علی اصغر قزوینی (م ۱۱۲۹ق). (۴)

منتخب شرح اصول الکافی از محمد زمان بن کلبعلی تبریزی (م حدود ۱۱۳۱ق). شرحی دقیق بر کتاب عقل و علم الکافی است که شارح علاوه بر بررسی آرای علما نظر خود را با عنوان اقول قلت بیان می کند. (۵)

شرح فروع الکافی از یعقوب بن ابراهیم بختیاری (م ۱۱۴۸ق). از اول کتاب زکات تا اواخر اطعمه و اشربه را در بردارد. (۶)

شرح التوحید من کتاب الکافی از احمد بن کمال [الدین] الشریف (ق ۱۲). (۷)

شرح الکافی از نظر علی بن محسن گیلانی (م قبل از ۱۲۱۷ق). شرح متوسط بر توحید اصول الکافی است. شارح از مبانی فلسفی کلامی استفاده می کند و گاه متعرض بحث رجال حدیث نیز می شود. (۸)

شرح الکافی از رفیع الدین محمد بن مؤمن گیلانی (مؤلف کتاب الذریعه الی حافظ الشریعه) که از ابتدای اصول الکافی تا آخر کتاب جهاد و اندکی از کتاب معیشت را در بردارد. (۹)

ص: ۱۶۹

۱-۱. الذریعه، ج ۱۳، ص ۹۵؛ [۱] تتمیم امل الآمل، ص ۶۹.

۲-۲. روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۲۳، ش ۱۶۵؛ الذریعه، ج ۱۳، ص ۳۸۰ و ج ۱۴، ص ۲۸. [۲]

۳-۳. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۲، ص ۱۳۶، ش ۵۲۹.

۴-۴. تراجم الرجال، ج ۳، ص ۳۹۷. [۳]

۵-۵. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۱۴، ص ۵۳۹، ش ۷۲۶۳.

۶-۶. الذریعه، ج ۱۴، ص ۲۸. [۴]

۷-۷. الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۵۴. [۵]

۸-۸. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۲۸، ص ۲۰۹، ش ۱۱۱۴۴.

۹-۹. الذریعه، ج ۱۴، ص ۲۸، ش ۱۵۸۸. [۶]

هدی العقول الی احادیث الاصول از محمد بن عبدعلی آل عبدالجبار قطیفی بحرانی (م ۱۲۴۱ق) صاحب الذریعه از مؤلف انوار البدرین نقل می کند: «این کتاب بزرگ ترین شرح الکافی است که در ۱۴ مجلد تدوین شده است، ده مجلد آن پاکنویس گردیده و بقیه آن به صورت پیش نویس مانده است، برخی از مجلدات آن را دیدم که پر از تحقیق و تدقیق است». (۱)

شرح أصول الکافی از ملا محمد تقی گلپایگانی (م ۱۲۹۸ق). (۲)

جامع الشتات فی ترجمه الروایات الواردة فی المسائل الفرعیات از محمد نصیر بن احمد نراقی (ق ۱۳). شرح و تعلیقه نسبتاً مبسوطی است با عناوین «قال رض» بر کتاب های طهارت، صلوه، زکات و خمس الکافی کلینی. (۳)

شرح أصول الکافی از محمدباقر بن محمد ابراهیم حسینی رضوی (م ۱۲۱۸ق). (۴)

شرح أصول الکافی از مولی حسین سجاسی زنجانی (م پس از ۱۳۲۰ق). (۵)

الشافی فی شرح الکافی از عبداللّه نجفی. (۶)

شرح اسانید الکافی از علی بن محمد ابراهیم قمی (م ۱۳۷۱ق). (۷)

شرح و ترجمه اصول الکافی به فارسی در دو جزء از سید احمد بن مصطفی میرخانی (م ۱۴۱۴ق). (۸)

شرح و ترجمه اصول الکافی از کتاب ایمان و کفر تا کتاب العشره از سیدهاشم رسولی محلاتی که توسط انتشارات علمیه اسلامیة در تهران و به سال ۱۳۶۸ش، چاپ و منتشر شده است. بقیه اصول الکافی توسط سید جواد مصطفوی ترجمه و شرح گردیده است.

ص: ۱۷۰

-
- ۱-۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۵، ص ۱۹۳، ش ۱۸۰۸ و ج ۸، ص ۱۰۴، ش ۲۹۰۸ و ج ۹، ص ۲۸۹، ش ۳۴۹۲؛ الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۰۰، ش ۳۱۴. [۱]
 - ۲-۲. موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۵۵۳. [۲]
 - ۳-۳. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۱۴، ص ۲۱۶، ش ۸۵۳۲.
 - ۴-۴. الذریعه، ج ۱۳، ص ۹۶. [۳]
 - ۵-۵. همان، ج ۱۳، ص ۹۶، ش ۳۰۶. [۴]
 - ۶-۶. همان، ج ۱۳، ص ۶؛ [۵] معجم مؤلفی الامامیه، ص ۳۹۷.
 - ۷-۷. الذریعه، ج ۱۳، ص ۸۲. [۶]
 - ۸-۸. معجم مؤلفی الامامیه، ج ۵، ص ۲۹۹.

ترجمه و شرح أصول الكافي از سيّد جواد مصطفوی که در تهران توسط انتشارات علميه اسلاميه به سال ۱۳۶۸ش، در چهار مجلد چاپ و منتشر شده است. (۱)

شرح و ترجمه اصول الكافي به فارسی از محمدباقر كمره ای (۱۲۸۱ - ۱۳۷۴ق). تهران، انتشارات اسوه، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ش.

ترجمه و شرح و تصحيح روضه الكافي از سيّد هاشم رسولي محلاتي که به صورت دو مجلد در يك مجلد به قطع وزيري، در تهران توسط انتشارات علميه اسلاميه به سال ۱۳۵۰ش، چاپ و منتشر گردیده است. و در سال ۱۳۶۳ تجدید چاپ شده است.

ترجمه اصول الكافي به اردو از اختر عباس (احمد بخش) بن صديق محمد نجفی (۱۳۴۲ - ۱۴۲۰ق) از عالمان شیعی پاکستان. (۲)

شرح أصول الكافي و ترجمه آن به اردو از سيّد محمد شبر بن حسين حسيني جنفوري (ت ۱۳۰۸ق). مقداری از آن در مجله دين در جنفور منتشر گردیده است. (۳)

القول الشافي في حل اصول الكافي (ترجمه اصول الكافي به زبان اردو) از سيّد ظهور حسين بارهوي ساکن لکهنو که کتاب کفر و ایمان آن به چاپ رسیده است. (۴)

الشافي في شرح أصول الكافي از عبدالله المظفر که در مطبعه الحديثه در نجف اشرف چاپ و منتشر گردیده است.

حواشی الكافي

الحاشيه على الكافي (شامل اصول و فروع) از شيخ ابراهيم بن قاسم بن محمد (م حدود ۱۰۹۵ق)، که حاشیه هایی از پدرش قاسم و برادرش محمد را نیز در بر دارد. صاحب الذريعه می گوید: «آن را به خط وی بر حاشیه نسخه ای از الكافي استنساخ سال ۹۹۴ق مشاهده کردم». (۵)

الحاشيه على اصول الكافي از خليفه اسدالله اصفهانی (م ۹۶۹ق). نام این اثر كشاف

ص: ۱۷۱

۱-۱. شرح و ترجمه سه مجلد نخست از سيّد جواد مصطفوی و مجلد چهارم از سيّد هاشم رسولي است.

۲-۲. معجم مؤلفي الاماميه، ج ۵، ص ۴۴۳ - ۴۴۴.

۳-۳. الذريعه، ج ۱۳، ص ۹۹، ش ۳۱۲. [۱]

۴-۴. همان، ج ۱۷، ص ۲۱۱، ش ۱۳۷ و ج ۳، ص ۳۸۸.

۵-۵. همان، ج ۶، ص ۱۸۰، ش ۹۸۴. [۲]

حقائق الأحادیث و تنها شامل اصول است. (۱)

الحاشیه علی الکافی (فروع) از شیخ محمد بن زین الدین معروف به شیخ محمد سبط عاملی (۱۰۳۰ . ۹۸۰ ق) .

الحاشیه علی الکافی از سید بدرالدین بن احمد حسینی که در تاریخ ۱۰۹۴ق، تدوین شده است. (۲)

الحاشیه علی الکافی از محمد امین بن محمد شریف استرآبادی اخباری (م ۱۰۳۶ق) ناتمام است و از آن به شرح الکافی نیز تعبیر شده است. (۳)

الحاشیه علی الکافی از میر محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، مشهور به میر داماد (م ۱۰۴۰ق) . شیخ آقابزرگ می گوید: «ظاهر این است که این حاشیه غیر از شرح میرداماد بر الکافی به نام الرواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه است، چه این که آن کتاب با این نام معروف است» . (۴) باید گفت: مسلم است که التعلیق علی الکافی اثری غیر از الرواشح السماویه است. میرداماد پس از رواشح که مربوط به بررسی اسناد روایات است، به نگارش تعلیق بر متون روایات الکافی پرداخته و توانسته است تا بر روایات کتاب های «العقل والجهل» ، «فضل العلم» ، «التوحید» و یک روایت از کتاب «الحجه» ، تعلیقاتی بنگارد. این اثر با نام التعلیق علی الکافی در سال ۱۴۰۳ق، با تحقیق آقای سیدمهدی رجایی در ۲۸+۴۰۵ صفحه در قم منتشر شده است.

آقای قاسم جوادی نیز طی مقاله ای در فصل نامه علوم حدیث، ش ۱۵، ص ۱۸۷ - ۱۹۶ به معرفی کتاب پرداخته است.

در واقع، نگارش رواشح به عنوان شرح الکافی شروع گردیده، ولی تقریباً همه مطالب آن مستقل است. از این رو، تعلیق میر داماد بر الکافی جدا از رواشح چاپ شده است.

الحاشیه علی اصول الکافی از سید میر ابوطالب بن میرزا بیک فندرسکی نوه

ص: ۱۷۲

۱-۱) . همان، ج ۶، ص ۱۸۳. [۱]

۲-۲) . فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۸، ص ۵۰.

۳-۳) . الذریعه، ج ۶، ص ۹۸۹، ش ۱۸۱.

۴-۴) . همان، ج ۶، ص ۱۸۲، ش ۹۹۱. [۲]

الحاشیه علی اصول الکافی . به گفته شیخ آقا بزرگ این کتاب در برخی از مجامع به سید بدرالدین احمد انصاری عاملی شاگرد شیخ بهایی نسبت داده شده است، ولی گمان می رود که مراد، سید نظام الدین احمد بن زین العابدین علوی شاگرد شیخ بهایی و میرداماد است. (۲)

الحاشیه علی الکافی از سید نورالدین علی بن ابی الحسن عاملی (م ۱۰۶۸ق) شامل اصول و فروع و به صورت متفرقه. (۳)

الحاشیه علی الکافی میرزا رفیع الدین محمد بن حیدر طباطبایی نایینی معروف به میرزا رفیعا (۹۹۸ - ۱۰۸۲ق) . قسمت هایی از آن در چاپ جدید الوافی انتشار یافته است. (۴) و اخیراً توسط آقای محمد حسین درایتی مورد تحقیق قرار گرفته است. (۵)

الحاشیه علی الکافی از شیخ علی صغیر بن محمد بن حسن برادر شیخ علی کبیر (م بعد از ۱۰۸۵ق) شامل کتاب توحید. (۶)

الحاشیه علی اصول الکافی از قاسم بن محمد بن جواد کاظمی مشهور به ابن الوندی و فقیه کاظمی (م پس از ۱۱۰۰ق) . (۷)

الحاشیه علی الکافی شیخ علی کبیر بن محمد بن حسن بن زین الدین شهید ثانی (م ۱۱۰۴ق) ممکن است این حاشیه همان الدر المنظوم فی شرح اصول الکافی باشد. (۸)

الحاشیه علی اصول الکافی محمدباقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰ق) . صاحب الذریعه می گوید: «این حاشیه به خط پیرمحمد مقیم بن پیر نورالدین اصفهانی بر نسخه ای از الکافی نزد ماست و گویا نویسنده آن را از روی خط مجلسی و یا به املاي

ص: ۱۷۳

۱-۱ . همان، ج ۶، ص ۱۸۱، ش ۹۸۶. [۱]

۲-۲ . همان، ج ۶، ص ۱۸۱، ش ۹۸۸؛ [۲] فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۸، ص ۵ - ۵۱.

۳-۳ . الذریعه، ج ۶، ص ۱۸۲، ح ۹۹۵. [۳]

۴-۴ . فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۱۶، ص ۳۰۶ - ۳۰۷.

۵-۵ . علوم حدیث، ش ۲۵، ص ۱۹۷.

۶-۶ . الذریعه، ج ۶، ص ۱۸۳، ش ۹۹۷. [۴]

۷-۷ . همان، ج ۶، ص ۱۸۳، ش ۹۹۹. [۵]

۸-۸ . همان، ج ۶، ص ۱۸۳، ش ۹۹۸. [۶]

ایشان نوشته است و در حاشیه نسخه حواشی دیگری نیز به خطهای متفرقه یافت می شود». (۱)

الحاشیه علی اصول الکافی از محمد حسین بن یحیی نوری، شاگرد علامه مجلسی (م حدود ۱۱۲۷ ق). به عنوان شرح نیز یاد شده است. این حاشیه از اول کتاب توحید تا پایان باب «الهدایه من الله» و در یک مجلد نوشته شده است و نگارنده در پایان کتاب از آن به عنوان تعلیقات تعبیر کرده است. (۲)

الحاشیه علی الکافی از حیدر علی بن محمد شیروانی (بعد از ۱۱۲۹ ق) مبسوط است. شیخ آقا بزرگ می گوید: «بخشی از این حاشیه که بر اوایل فروع الکافی نگاشته شده در کتابخانه حاج سید علی ایروانی در تبریز موجود است». (۳)

الحاشیه علی الکافی از ابوالحسن بن محمد طاهر فتونی (م ۱۱۳۸ ق) که شیخ آقا بزرگ می گوید: «آن را بر حاشیه نسخه ای از کتاب صلات الکافی دیدم». (۴)

الحاشیه علی الکافی از احمد بن اسماعیل جزایری (م ۱۱۵۰ ق) که شیخ آقا بزرگ آن را بر حاشیه فروع الکافی ملاحظه کرده است و تدوین نشده است. (۵)

شواهد الاسلام از محمد رفیع بن فرج گیلانی «ملارفعیا» (م حدود ۱۱۵۵ ق). شرح و حاشیه مختصری بر اصول الکافی است و کتاب های عقل و علم و توحید و حجت را در بردارد. (۶)

الحاشیه علی الکافی از سید شبر بن محمد بن ثنوان حویزی (م ۱۱۹۰ ق). اندک و شامل قسمت هایی از اصول الکافی است. تاریخ نگارش آن به خط خود ایشان ۱۱۸۶ ق، است. (۷)

ص: ۱۷۴

۱-۱. همان، ج ۶، ص ۱۸۱، ش ۹۹۰. [۱]

۲-۲. همان، ج ۶، ص ۱۸۲، ش ۹۹۲ و ج ۱۳، ص ۹۶.

۳-۳. همان، ج ۶، ص ۱۸۲، ش ۹۹۳. [۲]

۴-۴. همان، ج ۶، ص ۱۸۰، ش ۹۸۵.

۵-۵. همان، ج ۶، ص ۱۸۱، ش ۹۸۷؛ [۳] موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۲، ص ۳۲. [۴]

۶-۶. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۴، ص ۳۸۵، ش ۱۵۷۹؛ الذریعه، ج ۱۳، ص ۹۷ و ج ۱۴، ص ۲۴۲. [۵]

۷-۷. الذریعه، ج ۶، ص ۱۸۲، ش ۹۹۴.

الحاشیه علی الکافی از علی بن زین الدین عاملی (ق ۱۲) شامل کتاب توحید از اصول است. (۱)

الحاشیه علی الکافی از عبد النبی بن محمد طسوجی (م ۱۲۰۳). (۲)

الحاشیه علی شرح الکافی از عبد العزیز بن احمد شیرازی (ق ۱۳). حاشیه ای بر شرح أصول الکافی تألیف ملاء صر را شیرازی است که شامل بخش عقل و علم و در سه مجلد است. (۳)

تعلیقات علی الکافی (الاصول و الفروع و الروضه) (۴) از علی اکبر غفاری. ایشان اصول، فروع و روضه الکافی را مقابله و تصحیح نموده اند و با تعلیقات سودمندی که از شروح مختلف بر گرفته اند، به همراه تعلیقاتی از خود ایشان توسط انتشارات دار الکتب الاسلامیه به سال ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ ش، چاپ و منتشر گردیده است.

فهرست، معجم، صحاح و... الکافی

فهرس الکافی و ابوابه و احادیثه والجرح و التعديل لرواته از صدر علاء الملك بن عبدالقادر حسینی (زنده در ۹۸۵ق). تعداد احادیث هر باب را ذکر می کند و صحیح، حسن، موثق وضعیف آن را معین می کند و احوال راویان آن را از جهت جرح و تعدیل بیان می کند. وی آن را در مدت شصت روز و به درخواست یکی از دوستان صمیمی خود نگاشته است. وی در ۱۷ جمادی الثانی به سال ۹۸۵ق، از نگارش آن فراغت یافته است. (۵)

المعجم المفهرس لألفاظ الاصول من الکافی از علیرضا برازش، که توسط سازمان

ص: ۱۷۵

۱-۱. روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۲۸، ش ۱۷۳ و الذریعه، ج ۷، ص ۱۸۳. [۱]

۲-۲. موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۳۷۵. [۲]

۳-۳. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۱۴، ص ۲۲۴، ش ۷۱۳۹؛ نیز همان، ۱۲۳۵ - ۱۳۳۵۶.

۴-۴. این عنوان را نگارنده قرار داده است. و در اصل سه بخش الکافی با این عناوین چاپ شده است: الأصول من الکافی مع تعلیقات... صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری، الفروع من الکافی... و الروضه من الکافی....

۵-۵. الذریعه، ج ۱۶، ص ۳۸۶.

چاپ و انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی در دو مجلد چاپ و منتشر گردیده است.

المعجم المفهرس لألفاظ اصول الكافي از الياس كلانتری که آن را در دو بخش تنظیم نموده است:

۱. به ترتیب الفبایی اول احادیث

۲. واژه های مفرد به ترتیب الفبا آمده است.

این کتاب از سوی انتشارات کعبه در تهران به سال ۱۳۶۳ش، به چاپ رسیده است. (۱)

الهادی الی ألفاظ اصول الكافي از جواد مصطفوی که در مشهد مقدس توسط انتشارات آستان قدس رضوی به سال ۱۳۶۴ش، چاپ و منتشر گردیده است.

صحیح الكافي از محمدباقر بهبودی

از جمله تلاش هایی که در دوره معاصر انجام گرفت، استخراج صحاح کتب اربعه توسط آقای محمدباقر بهبودی است. وی، چنان که خود تصریح می کند، احادیث معتبر کتب اربعه را با توجه به شرایط اعتبار در متن و سند و به تشخیص خویش مشخص نموده است. (۲) به گفته ایشان، وی احادیث هر یک از کتب اربعه را جداگانه تنظیم نموده تا نام کتب اربعه پا بر جا بماند و حق مؤلفان آنها ضایع نگردد. علاوه بر این، عناوین ابواب و شماره احادیث کتب اربعه به همان صورت اصلی منعکس شده است تا بازمینی و واریسی آن بر پژوهندگان و ناقدان آسان گردد.

از چهار کتابی که آقای بهبودی در این باره تألیف نمود، متن عربی دو کتاب با عنوان های صحیح الكافي و صحیح من لایحضره الفقیه چاپ و منتشر گردید و متن و ترجمه سه کتاب هم با عناوین گزیده الكافي در شش مجلد، گزیده من لایحضره الفقیه در دو مجلد و گزیده تهذیب الأحكام در پنج مجلد توسط انتشارات کویر چاپ و انتشار یافت.

قابل ذکر است که کار آقای بهبودی گرچه از سیره علمی و فنی دقیقی پیروی می کند اما در عین حال، از سوی برخی از دانشمندان شیعه با اعتراض هایی روبه رو

ص: ۱۷۶

۱-۱. راهنمای پژوهش، ص ۲۴۴.

۲-۲. گزیده الكافي، ج ۱، ص ۲۲.

شد و ایشان نیز به آن اعتراض‌ها و مخالفت‌ها پاسخ‌هایی داده است. (۱)

گزیده الکافی از محمدباقر بهبودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ش.

منتخب اصول الکافی از یکی از عالمان شیعه (سال ۱۰۰۰ق). (۲)

الدرر الکافی و الغرر الشافی المنتخب من اصول الکافی از سید محمد بن علی حسینی امینی معاصر بافقی یزدی ساکن مشهد که در ۱۵ شوال ۱۳۶۱ق، از نگارش آن فارغ گردیده است. این منتخب در موضوع اخلاق، آداب و... است. (۳)

الأولیات مما أودعه فی الکافی، گزینش و ترتیب از محمد حسین بن علی موحد حججی که توسط انتشارات خیام در قم به سال ۱۳۶۲ش، چاپ و منتشر گردیده است. (۴)

ثلاثیات الکلینی و قرب الاسناد از امین ترمس عاملی، که توسط مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، در قم به سال ۱۴۱۷ق، در ۴۴۵ صفحه چاپ و منتشر کرده است.

مؤلف مقدمه‌ای در سه فصل و ۱۲۷ صفحه برای کتاب نوشته است. وی اصطلاح ثلاثیات نزد شیعه و سنی را در فصل دوم و مشایخ کلینی، مشایخ کلینی، اصحاب امام صادق علیه السلام و شرح حال کلینی و راویان را در فصل سوم بیان کرده است. و در پایان به شیوه و ترتیب احادیث کتاب و نسخه‌های مورد استفاده خود می‌پردازد. (۵)

درخشان پرتوی از اصول الکافی از محمد حسینی همدانی نجفی، گزیده و ترجمه‌ای از اصول الکافی است که توسط خود ایشان در قم به سال ۱۳۶۳ش، چاپ و منتشر گردیده است. مجلد پنجم کتاب در سال ۱۳۶۹ش، چاپ شده است. کتابشناسی ملی ایران، نیمه دوم ۱۳۷۰ش.

گزیده‌ای از اصول الکافی در مبانی دین اسلام از علی اصغر خسروی شبستری که در

ص: ۱۷۷

۱-۱. ر. ک: «در عرصه روایت و درایت حدیث»، محمدباقر بهبودی، نشریه کیهان فرهنگی، سال سوم، ۱۳۶۳ش، ۷-۱۱؛ نیز: پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، مجید معارف، ص ۴۴۸.

۲-۲. الذریعه، ج ۲۲، ص ۳۷۴، ش ۷۵۰۹. [۱]

۳-۳. همان، ج ۸، ص ۱۳۲، ش ۴۸۸. [۲]

۴-۴. کتابشناسی ملی ایران، نیمه دوم ۱۳۶۴، ص ۳۳.

۵-۵. فصل نامه علوم حدیث، ش ۶، ص ۳۰۰.

تهران توسط انتشارات امیری به سال ۱۳۵۱ش، در ۲۷۰ صفحه رقعی چاپ شده است. (۱)

احادیث منتخب از روضه الکافی، نگارنده و مترجم: محمد امین رضوی. این کتاب در تهران توسط هیأت مکتب النبوی صلی الله علیه و آله به سال ۱۳۵۱ش، چاپ و منتشر گردیده است. (۲)

دفاع عن الکافی از ثامر هاشم، حبیب العمیدی، شامل بررسی همراه با نقد و تطبیق نسبت به مهم ترین شبهات طرح شده درباره کتاب الکافی شیخ کلینی. این کتاب توسط مرکز مطالعات اسلامی غدیر در قم به سال ۱۳۷۴ش، چاپ و منتشر شده است. (۳)

بحوث حول روایات الکافی از امین ترمس العاملی. یک بررسی نقادانه نسبت به کتاب الکافی شیخ کلینی است که مجموعه ای از فواید مهم در دو علم رجال و حدیث را نیز به همراه دارد. این کتاب از سوی انتشارات دار الهجره در قم به سال ۱۳۷۳ش، منتشر گردیده است.

پانصد و یک درس مقدس از صادق میر شاه ولد. گزیده اصول الکافی کلینی است همراه با ترجمه فارسی و معرف ابواب و عناوین اصول الکافی. این کتاب در مشهد مقدس توسط نشر رستگار به سال ۱۳۷۳ش، در ۶۳۸ صفحه چاپ و منتشر گردیده است. (۴)

اخلاق دینی در اندیشه شیعی (شرح و تحلیل اخلاق اصول الکافی) از سید محمد نصر اصفهانی، که توسط انتشارات نهاوندی، در قم، سال ۱۳۷۸ش، به چاپ اول رسیده است.

کتاب الخمس از سید سبط الحسن فتح پوری هندی (مولود ۱۳۲۸ق). شیخ کلینی در کتاب الکافی کتابی را با عنوان خمس قرار نداده است و روایات مربوط به خمس را در جاهای پراکنده ای از کتاب خود درج کرده است. سید سبط الحسن فتح پوری هندی آن روایات را استخراج و در مجموعه ای با عنوان کتاب الخمس تدوین نموده است. (۵)

ص: ۱۷۸

۱-۱. همان، تابستان ۱۳۵۱، ص ۱۵.

۲-۲. همان، پاییز ۱۳۵۱، ص ۱۷.

۳-۳. همان، نیمه اول، ۱۳۷۵، ص ۷۳.

۴-۴. همان، نیمه اول ۱۳۷۴، ص ۶۲.

۵-۵. الذریعه، ج ۸، ص ۷۹. [۱]

رساله فی شأن الکافی و الکلینی از شیخ آقابرگ. (۱)

داستان های اصول الکافی از محمد محمدی اشتهاردی که در دو مجلد توسط دفتر نشر معارف اسلامی در قم به سال ۱۳۷۳ش، چاپ و منتشر شده است.

گزیده اصول کافی از محمد کاظم بهنیا که توسط مرکز فرهنگی انتشاراتی رایحه در تهران به چاپ رسیده است.

واژه های اخلاقی از اصول کافی از ابراهیم پیشوایی ملایری که توسط دفتر تبلیغات اسلامی در قم چاپ و منتشر شده است.

الکلینی والکافی از عبدالرسول الغفار که در یک مجلد توسط مؤسسه النشر الاسلامی در قم چاپ شده است.

الکلینی و خصومه از عبدالرسول الغفار که در دارالمحججه البیضاء در بیروت چاپ و منتشر گردیده است.

الحسین و عاشوراء فی الکافی از حسین صولی که در یک مجلد توسط «المركز الاسلامی للتراث» در بیروت چاپ و منتشر گردیده است.

فهارس الکافی از یوسف البقاعی که توسط دارالاضواء در بیروت چاپ و منتشر گردیده است.

مقالات

معرفی اجمالی کتاب الشیخ الکلینی البغدادی و کتابه الکافی (الفروع)، تألیف ثامر هاشم حیب از محمد علی مهدوی راد (تولد ۱۳۳۴ش)، آینه پژوهش، اسفند ۱۳۷۲، ص ۸۵ - ۸۷.

ده نکته درباره «شرح اصول الکافی» ملاً صدرا از رضا استادی، علوم حدیث، ش ۱۳، ص ۷ - ۴۱ در ضمن این مقاله پاره ای از شروح و حواشی الکافی که قبل و بعد از شرح ملاً صدرا نگارش یافته، ذکر گردیده است.

ص: ۱۷۹

دیدگاه های حدیثی ملاً صدرا در شرح أصول الكافی از نادعلی عاشوری، علوم حدیث، ش ۱۹، بهار ۱۳۸۰.

نگاهی به شرح صدر المتألهین بر اصول الكافی از علی نصیری، علوم حدیث: ش ۲۴، ص ۵۹ - ۸۱.

مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول الكافی از عبدالحسین الكافی، علوم حدیث، ش ۲۶، ص ۹۶ - ۱۱۹.

ص: ۱۸۰

اشاره

کافی در آینه پژوهش (۱)

حمید سلیم گندمی

چکیده

اهمیت و اعتبار کتاب کافی، نوشته ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی، جمعی از دانشوران شیعی را بر آن داشته که پژوهش‌هایی درباره آن عرضه کنند. در این مقاله، شش تحقیق معرفی و نقد و بررسی می‌شود. موارد شماره ۱ و ۲ و ۶، معرفی کلی از کتاب کافی و مؤلف آن را در بر دارند. کتاب شماره ۲، به چهار مبحث مهم پیرامون اصول کافی می‌پردازد: (امام مهدی (عج)، تقیه، بداء و قرآن) کتاب شماره ۵، شرح ملا خلیل قزوینی (دانشمند شیعی قرن یازدهم هجری) بر کافی را می‌شناساند و کتاب شماره ۴، شیوه صحیح املای رجال و راویان کتاب کافی را می‌نماید. کتاب ۱ تا ۴ به زبان عربی و کتاب ۵ و ۶ به زبان فارسی است.

کلید واژه‌ها: کافی - کلینی، محمد بن یعقوب کلینی - کافی، راویان - کافی، شروح - کافی، اعتبار روایات - کافی، بررسی محتوایی - کافی، کتاب شناسی - حدیث شیعی، قرن چهارم هجری.

مقدمه

کتاب کافی به عنوان مهم‌ترین و معتبرترین کتاب حدیثی شیعه، به دلیل اعتبار و وثاقت مؤلف آن و قدمت کتاب - نزدیکی به زمان حضور ائمه معصومین علیهم السلام - مورد

ص: ۱۸۱

توجه علما و دانشمندان و محدثان قرار گرفته و محل استناد و اعتماد محدثان، در نگارش و تدوین کتب حدیثی در دوره های بعد از حیات مرحوم کلینی تاکنون بوده است.

نسخه های خطی، چاپ های سنگی و سربی متعدد کافی همراه با ترجمه ها، شروح و حواشی بیانگر توجه خاص بزرگان اهل علم و تحقیق به این مأخذ و منبع روایی است. در این نوشتار، کتاب کافی، مختصر و گذرا در آینه چند کتاب و پژوهش، بررسی شده است.

۱. الشیخ الكلینی البغدادی و کتابه الکافی «الفروع»

(۱)

۱.۱. این کتاب ۴۹۵ صفحه ای، به عنوان پایان نامه دانشگاهی در مقطع کارشناسی ارشد دانشکده فقه دانشگاه کوفه به سال ۱۴۱۰ ق، ۱۹۸۹ م، ۱۳۶۸ ش، ارائه شده و پژوهشگر محترم با استناد و استفاده از ۲۴۹ مأخذ و مصدر، پژوهشی جامع را در کتاب فروع کافی به انجام رسانیده است.

ساختار کتاب در یک مقدمه، دو باب - هر باب در سه فصل و هر فصل شامل سه تا چهار مبحث - تنظیم و تبویب شده است. مقدمه کتاب توضیحاتی است کلی به ساختار ارائه مطالب کتاب.

۲.۱. در باب اول با عنوان «الشیخ الكلینی البغدادی و الحیاه الفکریه فی عصره» موضوعات زیر بررسی شده است:

- اوضاع سیاسی، فرهنگی و علمی ری و بغداد.

- شخصیت شیخ کلینی، سرگذشت نامه مختصر.

- شخصیت علمی شیخ کلینی، اساتید، شاگردان، آثار و تألیفات، جایگاه و منزلت علمی شیخ در بین علما.

در ذیل اساتید شیخ، به معرفی ۱۲ نفر، و در ذیل شاگردان، به معرفی ۲۳ نفر از بزرگان و دانشمندان پرداخته است.

ص: ۱۸۲

در ذیل آثار و تألیفات، بیان می‌کند که شیخ کلینی - در مقایسه با علما و دانشمندانی چون شیخ مفید، شیخ صدوق و شیخ طوسی - از علمای کم‌تألیف بوده است، از این رو است که مدت زمان طولانی برای جمع‌آوری احادیث کافی صرف نموده است. خصوصاً این که مرحوم شیخ کلینی نخستین عالم شیعی است که به جمع‌آوری، تنظیم و تبویب موضوعی احادیث اهل بیت علیهم السلام با این وسعت و گستردگی پرداخته است. توجه به موضوعات فقهی، تاریخی، فلسفه و کلام، ادبیات، رجال و درایت حدیث در کتاب کافی، بیانگر دقت مرحوم شیخ کلینی و صرف وقت و زمان بسیار زیاد برای گردآوری و تدوین احادیث اهل بیت علیهم السلام، و تحویل این امانت گران‌مایه به نسل‌های آتی است.

۳.۱. در باب دوم کتاب به معرفی و پژوهش پیرامون کتاب فروع کافی پرداخته است. در این باب، در ضمن سه فصل موضوعات زیر بررسی شده است.

فصل اول: معرفی کتاب کافی و تحقیق‌ها و پژوهش‌هایی که در اطراف آن شده، با تکیه بر فروع کافی.

فصل دوم: شیوه مرحوم کلینی در تدوین و ارائه احادیث فروع کافی.

فصل سوم: راویان احادیث که مرحوم کلینی در فروع کافی از طریق آنها روایات را نقل کرده است.

۱.۳.۱. در وجه تسمیه و شهرت به کتاب کافی دو جهت بررسی شده است:

الف. مرحوم کلینی در خطبه کتاب در وصف کتاب خود ذکر کرده است که این کتاب، کافی است برای همه فنون علم دین و یا در آخر کتاب الطهاره آمده است:

هذا آخر کتاب الطهاره من کتاب الکافی و هو خمسه و اربعون باباً.

استاد علی اکبر غفاری بیان می‌کند که این کلام در همه نسخه‌های کافی می‌باشد که احتمال دارد کلام صادره از خود کلینی باشد و یا از اولین کاتبان کافی باشد.

ب. نام کتاب، برگرفته از کلام مشهور «الکافی لشیعتنا» باشد.

به هر حال، شهرت کتاب کافی بسیار زیاد است و در مبحث دوم فصل اول باب

دوم کتاب، با عنوان «شهره الکتب» بیان و کلام تعدادی از علما و فقها درباره کافی ذکر شده است.

شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد گوید: «هو من اجل کتب الشیعه و اکثرها فائده»

صاحب الذریعه گوید: «و هو اجل الکتب الاربعه الاصول، المعتمد علیه، لم یکتب مثله فی المنقول من آل الرسول». (۱)

در ذیل تلاش علما پیرامون کافی، گزارشی مختصر پیرامون نسخ خطی اصول / فروع / روضه کافی شروح و حواشی، پژوهش های موضوعی خاص، برگزیده های کافی، ترجمه ها، چاپ ها و فهارس و راهنماهای کتاب کافی آورده است (ص ۱۵۸ - ۱۷۷).

معرفی ۲۱ شرح، ۲۶ حاشیه، برگزیده ها و چاپ های متعدد، بیانگر توجه خاص علما به کافی است. به نظر می رسد قدیم ترین اختصار و برگزیده کافی، منتخب اصول الکافی شیخ صدوق می باشد که نسخه خطی آن در کتابخانه عمومی امیر المؤمنین علیه السلام در نجف به شماره (۱۶۳۵ / ۶، ج ۱) موجود است.

۲.۳.۱. در فصل دوم به بررسی روش مرحوم کلینی در فروع کافی از حیث شیوه اسناد احادیث، شیوه ارائه متن احادیث و روش تدوین و تصنیف احادیث پرداخته است (ص ۱۸۱ - ۲۶۰).

۳.۳.۱. در فصل سوم، شرح حال مختصر ۹۳ نفر از کسانی که مرحوم کلینی از آنها نقل روایت کرده، همراه با تعداد روایات هر یک را ذکر کرده و پس از آن موارد احادیث روایت شده با الفاظ «عن العده» را به اختصار، معرفی و گزارش کرده است (۲۶۳ - ۳۵۹).

۴. ۱. «ملحق الموارد» عنوانی است که مؤلف در ذیل آن، فهرست و راهنمایی براساس ترتیب الفبایی نام موارد تهیه کرده و در ذیل هر نام تعداد احادیث روایت شده و نشانی احادیث در کتاب کافی آورده شده است. این فهرست در دو قسمت «موارد عن غیر العده» و «موارد عن العده» تنظیم شده است (۳۶۳ - ۴۴۹).

ص: ۱۸۴

براساس این فهرست، بیشترین احادیث روایت شده از علی بن ابراهیم بن هاشم ابو الحسن القمی - از مشایخ شیخ کلینی - است که در فروع کافی ۳۳۵۵ روایت می باشد و در کل کتاب کافی ۷۰۶۸ روایت از طریق او می باشد.

۵. ۱. خلاصه و نتیجه این پژوهش و رساله دانشگاهی در ۲ صفحه، فهرست مصادر و منابع شامل ۲۴۹ مأخذ در ۲۳ صفحه و فهرست محتویات کتاب در ۱۳ صفحه آورده شده است. همچنین به رسم پایان نامه های دانشگاهی، دو صفحه چکیده به زبان انگلیسی نیز دارد.

۲. دفاع عن الکافی، نامر هاشم حبیب العمیدی، دو جلد. قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه،

۱۴۱۵، ۷۶۸+۷۸۹ صفحه

۱. ۲. کتاب جاودانه کافی، به دلیل اهمیت و ارزش والا از دیرباز مورد توجه دو گروه بوده است: پیروان اهل بیت علیهم السلام، و فرقه های دیگر.

گروه اول، به دیده ارج گذاری به آن نگریسته اند، گرچه خود را از بحث و بررسی های علمی در مورد آن بی نیاز ندیده اند. کتاب های حدیثی و فقهی و شیعه امامیه، گواه روشن بر این مدعا است. اما در میان دانشمندان گروه های دیگر، کسانی بوده اند که به شیوه غیر علمی، اشکال هایی بر کافی وارد ساخته اند. اینان، ذهن و اندیشه افرادی را که فرصت و حوصله ژرف نگری و باز کاوی سخنان را ندارند، نسبت به این کتاب شریف، مکدر ساخته و نوعی بدبینی در مورد این کتاب جاودانه در آنان پدید آورده اند، بدون این که آن تشکیک ها مبنا و جایگاه علمی داشته باشد.

با توجه به این مقدمه، نویسنده کتاب، پس از نگارش و نشر الشیخ الکلینی البغدادی و کتاب الکافی که عمدتاً حول محور فروع کافی بود، پژوهش های خود را درباره کافی - با تکیه بر بخش اصول، و به ویژه از دیدگاه نسبت هایی که به آن کتاب و پیرو آن به شیعه امامیه می دهند - ادامه داد. و کتاب دفاع عن الکافی بدین سان پدید آمد.

۲.۲. مؤلف، کتاب را در دو مقدمه کوتاه و چهار باب اصلی سامان داده است.

مقدمه اول، به معرفی کتاب و مؤلف بزرگوار آن اختصاص دارد (ج ۱، ص ۲۵ - ۴۲). و

ص: ۱۸۵

مقدمه دوم، شامل بحث های اساسی و زیربنایی در مورد امامت و خلافت الهی است، مانند: مبانی قرآنی و حدیثی آن، ویژگی های امام به ویژه عصمت، جایگاه نصّ در امامت الهی. در این بخش، آیه تطهیر، (۱) آیه ولایت، (۲) حدیث غدیر، حدیث ثقلین، حدیث منزلت و حدیث دار، مورد بررسی مختصر - از جهت سند و دلالت - قرار می گیرد.

پس از این دو مقدمه، چهار باب اصلی کتاب بدین ترتیب آغاز می شود:

باب اول - پاسخ به پرسش ها و پندارها در مورد امام مهدی علیه السلام (ج ۱، ص ۱۶۷ - ۶۱۱).

باب دوم - پاسخ به مطالبی که در مورد احادیث تقیه در کافی گفته اند (ج ۱، ص ۶۱۳ - ۷۳۹).

باب سوم - بداء و پاسخ به تهمت ها و افتراءاتی که به شیعه در مورد آن زده اند (ج ۲، ص ۷-۲۱۳).

باب چهارم - نسبت دادن عقیده تحریف قرآن به شیعه و پاسخ آن (ج ۲، ص ۲۱۵-۵۰۳).

پس از این چهار باب، در فصل «خلاصه‌البحث و نتایج» (ج ۲، ص ۵۰۵ - ۵۶۸) خلاصه ای از کل مطلب کتاب آمده است.

پایان بخش کتاب، چهار فهرست فنی (آیات، احادیث، اعلام، منابع) است. آن گاه فهرست اجمالی و فهرست تفصیلی مطالب کتاب در پی می آید.

قبل از مرور کلی بر مباحث کتاب، باید تذکر داد که در میان ۶۷۲ منبع این کتاب، نزدیک به نیمی از آن مصادر اهل تسنن است که از سویی کتب مرجع آنان (در حوزه تفسیر، حدیث، فقه، کلام، تاریخ و مانند آن) و از سوی دیگر، کتاب های ردّ بر شیعه را - که در سال های اخیر در مصر و اردن و عربستان و پاکستان و... منتشر شده - در برمی گیرد.

کثرت منابع، بیان رقیق مشخصات کتاب شناسی آنها و اشاره دقیق به نشانی مطالب در پانویس ها، اعتماد خواننده را به کتاب برمی انگیزد.

ص: ۱۸۶

۱-۱) .سوره احزاب، آیه ۳۳.

۲-۲) .سوره مائده، آیه ۵۵.

این باب، خود در حد کتابی مستقل - بیش از ۴۴۰ صفحه - مباحثی درباره حضرت مهدی علیه السلام دربر دارد، با این عنوان:

* خاورشناسان در مورد عقیده به امام مهدی علیه السلام چه گفته اند؟ و برخی از نویسندگان مسلمان چگونه از آنها پیروی کرده اند؟

* پاسخ به آنچه منکران اعتبار احادیث مهدویت می گویند. (۱)

* نقل سخنان بیش از پنجاه تن از دانشمندان اهل تسنن، که احادیث مهدویت را صحیح یا متواتر دانسته اند، از ترمذی صاحب سنن در قرن سوم تا بن باز و دیگر معاصران.

* منکران احادیث مهدویت، چگونه آن را به کتاب کافی پیوند می دهند و براساس احادیث کافی، ادعای خود را بیان می دارند؟

در این فصل، توضیحات مبسوط در مورد جفر، احادیث «لاتخلو الارض من حجه»، حدیث «من مات ولم يعرف امام زمانه. . .»، احادیث شباهت قضاوت امام مهدی به قضاوت حضرت داود علیه السلام، ادله ولادت حضرت مهدی علیه السلام و اعترافات دانشمندان اهل تسنن (۲) بر آن، تهمت سرداب، طول عمر امام عصر (عج) و علامات ظهور را می خوانیم.

این باب نیز سه فصل دارد:

* فصل اول - تقیه و تفاوت آن با نفاق، جواز تقیه در منابع فقه چهار مذهب، به علاوه ظاهریه و معتزله و خوارج، برخی از اقوال صحابه و تابعین و علمای عامه در مورد تقیه و جواز آن.

* فصل دوم - برخی گفته اند عمل به سخنان ائمه اطهار علیهم السلام واجب نیست، چون احتمال می رود بر اساس تقیه صادر شده باشد؛ نیز گفته اند: تقیه را خود ائمه علیهم السلام وضع

۱-۱) . سخنان ابن خلدون، فقدان صحیح مسلم و بخاری از این احادیث، اختلاف و تعارض احادیث مهدویت و . . .

۲-۲) . بیش از ۱۲۰ تن، از قرن چهارم تا زمان حاضر.

کرده اند تا اختلاف در سخنان خود را توجیه کنند. پاسخ تفصیلی به این سخنان را بر اساس آیات و احادیث، در این فصل می خوانیم.

* فصل سوم - تقیه و کتمان با هم چگونه پیوند می یابند؟

کسانی که بر رد کافی مطالبی نوشته اند، به شانزده حدیث در این مورد تمسک کرده اند که تمام آنها در این فصل بررسی می شود، از جمله بحث اصحاب کهف که ذیل حدیث چهارم مورد کنکاش دقیق قرار می گیرد.

۳.۳.۲. باب سوم:

اصول بحث بداء چیست؟ آیا بداء عقیده ای است که از یهود به مذهب شیعه راه یافته است؟ نویسندگان ضمن پاسخ به این پرسش، سخنان جمعی از مفسران اهل تسنن را می آورد که درباره امکان تغییر قضا و قدر، و نیز درباره محو و اثبات سخن رانده اند.

* آیا عقیده شیعه به بداء، بدان معنی است که - العیاذ باللّه - خداوند حکیم را به جهل منسوب می دارد؟ نویسندگان، ضمن بیان تفصیلی در این مورد، درباره جایگاه بداء در نظام اندیشه شیعه امامیه سخن می گویند. پس از آن نگاهی بر چهار گروه از احادیث بداء می افکند و به پرسش هایی که درباره آنها مطرح شده، پاسخ می گویند.

۴.۳.۲. باب چهارم:

نویسندگان در این باب، ثابت می کنند که عقیده به تحریف قرآن، بیش از کتب شیعه، در کتاب های اهل تسنن بیان شده است. در ضمن این فصل، به پرسشی فرعی - اما مهم - پاسخ داده می شود که آیا نگاه شیعه به کتاب کافی، مانند دیدگاه اهل تسنن در مورد صحیح بخاری است؟ نویسندگان در همین باب، بیان می دارد که احادیثی که در کتاب کافی آمده و مخالفان، آنها را دال بر تحریف دانسته اند، به معنای تحریف نیست، بلکه توضیحات تفسیری امامان معصوم علیهم السلام بر آیات است.

در پایان باید گفت: این کتاب، با زاویه دید خاص خود، جای خالی را در پژوهش های مربوط به کتاب کافی و به عبارت بهتر، در مورد عقاید شیعه امامیه، پر کرده است. چنین پژوهش هایی به طور پیوسته باید ادامه یابد تا جدیدترین پرسش ها

را دربارهٔ این کتاب جاودانه و دیگر آثار ارزشمند شیعی را پاسخ گوید.

۳. کلینی و کافی

(۱)

۱.۳. نویسنده، این کتاب را براساس پژوهشی در دانشگاه علیگرهٔ هند، به سامان آورده و در هفت فصل عرضه کرده است:

فصل اول - تاریخ تدوین حدیث در شیعه: مدینه، کوفه، قم، بغداد، نجف، کربلا، خراسان، لکنهو (ص ۱۳ - ۱۱۰).

فصل دوم - کلین، تحولات تشیع در ری، زندگی نامه مختصر ثقه‌الاسلام کلینی (ص ۱۱۱ - ۲۲۰).

فصل سوم - اوضاع سیاسی در زمان ثقه‌الاسلام کلینی: خلفای عباسی، دولت آل بویه، حوادث مختلف در آن زمان، هجرت کلینی به بغداد (ص ۲۲۳ - ۲۶۷).

فصل چهارم - گزارش علمی از زمان کلینی: معتزله و بزرگان و عقاید و گروه‌های آنها در بصره و بغداد، اثر معتزله در نظام فکری آن دوره، اشاعره و برخی از عقاید آنها، تفاوت‌های فکری امامیه با آن دو گروه (ص ۲۶۹ - ۳۱۳).

فصل پنجم - نقش شیخ کلینی در اظهار و ترویج عقاید مکتب اهل بیت علیهم السلام: توحید، امامت، عقل (ص ۳۱۵ - ۳۷۸).

فصل ششم - دربارهٔ کتاب کافی: انگیزهٔ تألیف، تعداد احادیث، چگونگی تقسیم و تبویب، دیدگاه‌های دانشمندان، ویژگی‌های کافی، کتاب‌نامهٔ کافی شامل شروح، تعلیقات، ترجمه‌ها، اختصارها، فهرست‌ها، نسخه‌های خطی و چاپ‌های آن (ص ۳۸۹ - ۴۶۷).

فصل هفتم - «عده من اصحابنا» در سندهای احادیث کافی چه کسانی هستند؟ عده‌ای که از احمد بن محمد اشعری نقل می‌کنند، نام‌ها و شرح حال مختصر آنان. عده‌ای که از احمد بن محمد برقی نقل می‌کنند و... .

بدین سان، نویسنده در این فصل، بیست گروه از راویان را برمی‌شمارد که

ص: ۱۸۹

ثقهالاسلام کلینی به جای بیان تفصیلی تک تک نام های آنها، به عنوان «عده» از آنها نام می برد. آن گاه شرح حال مختصری از آن راویان را بیان می دارد (ص ۴۶۹ - ۵۵۲).

در پایان نویسنده، بر روش های علمی صحیح که میان شیعه امامیه رواج دارد، تأکید می کند.

کتاب با فهرست ۲۸۸ مأخذ کتاب و فهرست تفصیلی مطالب، پایان می یابد.

۲،۳. این کتاب، از آن رو که دست نامه ای مختصر و گویا در شناخت کافی است، باید پیراسته از خطاهای مطبعی عرضه شود. به جاست که ناشر در چاپ های بعدی، به این نکته توجه کند. همچنین فهرست های فنی و نمایه موضوعی برای چنین کتابی بسیار ضرورت دارد. امید است با رفع این کمبودها، گامی به پیش در راه شناساندن جاودانه کتاب کافی به پیش نهیم.

همچنین به دلیل کمبود منابع تحلیلی به زبان فارسی درباره کافی، پیشنهاد می شود که این کتاب با ترجمه و تحریر مجدد در کسوت کتابی دانشگاهی عرضه گردد تا زمینه پژوهش های بعدی برای دانشجویان مبتدی یا متوسط رشته های علوم حدیث هموار شود.

۴. اضبط المقال فی ضبط اسماء الرجال

(۱)

۱.۴. این اثر از جمله آثار و تألیفاتی است که از جنبه ای خاص به کتاب شریف کافی پرداخته است.

مؤلف محقق آن با تسلط بر علم رجال به شیوه ای محققانه به ضبط اسامی رجال، انساب، کنیه ها و القاب پرداخته است.

تألیف و تدوین کتاب در ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۸۸ ق، برابر با ۲۳ تیرماه ۱۳۴۷ ش، به پایان رسیده است.

رساله استاد آیت الله حسن زاده آملی در اختیار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

ص: ۱۹۰

۱ - ۱). تألیف آیه الله حسن زاده آملی، تحقیق سید محمد کاظم المدرسی الیزدی، فاضل العرفان، محمد کاظم المحمودی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ ق / ۱۳۷۶ ش.

قرار گرفته و با تحقیق و پژوهش محققان ارجمنند، سید محمد کاظم مدرسی یزدی، فاضل عرفان و محمد کاظم محمودی آماده چاپ و نشر گردید.

ساختار اثر، با فهرست کتاب، مقدمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، مقدمه تحقیق، مقدمه مؤلف و متن (اسامی به ترتیب حروف الفبا) تنظیم شده است.

در مقدمه تحقیق به قلم سید محمد کاظم مدرسی یزدی ضمن بحثی کوتاه در علم درایه الحدیث، بحث در ضبط اسماء و انسباب و کنیه ها و القاب را از مباحث علم درایه الحدیث برشمرد که دانستن آن برای اهل حدیث بسیار ضروری است و بدون توجه به این فن، خطا و اشتباه در بیان و استناد به رجال، بسیار خواهد بود.

دقت در ضبط صحیح اسامی راویان حدیث بسیار مهم است و حتی علم اسماء رجال به عنوان نیمی از علم حدیث قلمداد شده است.

محقق کتاب، نمونه ای از اشتباه در ضبط اسماء راویان حدیث را بیان کرده است.

روش تحقیق و شیوه های ضبط اسامی، همراه با ذکر عناوین مصادر و مآخذ تحقیق در این مقدمه بیان شده است.

۲.۴. متن اثر از صفحه ۱۷ تا ۲۰۰ به ترتیب حروف الفبای عربی تنظیم شده است. الفاظ، واژه ها و اسامی با دقت در اعراب صحیح کلمات آورده شده است. از جمله:

- معرفی اسامی مشابه در ذیل یک نام، مانند:

أَبِیْرِبْنِ الْعَلَاءِ: بنو أبیر قبیله

وعصمه بن أبیر جمالی (در ردیف ع نیز ذکر شده)

عویف بن الاضبط بی أبیر صحابی ایضاً (ص ۱۸) (در ردیف ع نیز ذکر شده)

- معرفی اسامی ای که به گونه های دیگر نیز تلفظ شده است، مانند:

اثیع بن الی شرح بن سدد و قیل: وُثِیْع،

زید بن اثیع و یقال یُثِیْع (ص ۱۹)

- معرفی اماکن و رجال منسوب به آنها، مانند: حُرْم (ص ۶۹)، جُلُود (ص ۵۲).

- معرفی قبائل و رجال منسوب به آنها، مانند: الاجارب (ص ۱۹)، حُدَعَه (ص ۶۸).

- معرفى مشاغل و حرفه ها، مانند: وراق (ص ۱۹۵)، الخزاز (ص ۶۹)، الغرّاد (ص ۱۴۳).

ص: ۱۹۱

- معرفی انساب، مانند: الآدمی (ص ۱۷)، الأسواری (ص ۲۳)، الأعبودی (ص ۲۵)، الطریحی (ص ۱۲۶).

- معرفی القاب مشترک میان چند راوی، مانند: الأسیدی (ص ۲۳-۲۴)، السنجی (ص ۱۰۸).

- معرفی واژه های یکسان با تعیین اختلاف در اعراب یا تشدید، مانند: السیمعی و السیمعی (ص ۱۰۷)، الغزالی و الغزالی (ص ۱۴۳).

- معرفی زنان راوی، مانند: سعاد (ص ۱۰۲)، السعدیه (ص ۱۰۲)، سیمانیه (ص ۱۰۶)، عبله (ص ۱۳۰)، غرام (ص ۱۴۳)، الفحام (ص ۱۴۶).

- معرفی وجه ارتباط و پیوند بین اسامی قدیم و جدید، مانند: السیرافی (۱۱۰).

۴.۳. فواید این اثر، بسیار بیشتر از آن است که در این مقال توصیف شود. بر هر کسی که دستی بر احادیث دارد و اهل تحقیق و مطالعه در متون حدیث باشد، لازم است که به این دست نامه دسترسی داشته و در کنار مطالعات و تحقیقات خود برای پرهیز از هرگونه اشتباه در ضبط اسامی، از این مأخذ بسیار مهم بهره بگیرد.

در ابتدا مؤلف قصد داشته که فقط به ضبط رجال کتاب کافی پردازد و در چاپ اول نیز به عنوان ملحق کتاب کافی در سال ۱۳۴۷ منتشر شده است. در ادامه کار، موارد مشتبه در قاموس ذهبی و فیروزآبادی نیز به آن افزوده شده است و محققان اثر حاضر نیز در تکمیل آن با مراجعه به ده ها مصدر دیگر کوشیده اند. به هر حال این اثر علیرغم حجم کم، حاصل یک عمر تلاش و کوشش است و مأخذی بسیار مهم در کنار مطالعات و تحقیقات حدیثی به شمار می رود.

۵. الصافی فی شرح الکافی

(۱)

۱. همان گونه که اشاره شد به دلیل اهمیت کتاب کافی، علما و فقها به این کتاب بسیار توجه و عنایت داشتند، شروح بسیار زیادی بر این کتاب نوشته شده است. (۲) از

ص: ۱۹۲

۱-۱). تألیف ملاخلیل بن غازی قزوینی. این معرفی با استفاده از سه عنوان پایان نامه دانشگاهی، که مشخصات آنها در متن معرفی آمده تهیه شده است.

۲-۲). بیست و یک شرح بر کتاب کافی و یا بخشی از آن در کتاب الشیخ الكلینی البغدادی و کتاب الکافی «فروع» معرفی شده است.

جمله این شروح: شرح اصول کافی / نصیرالدین محمدبن محمدبن حسن طوسی (قرن ۷)، شرح الکافی / شیخ قطیفی بحرانی (قرن ۱۰)، شرح اصول الکافی / ملاصدرالدین (قرن ۱۱)، مرآة العقول / مولی محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱)، شرح اصول کافی / محمد صالح مازندرانی (قرن ۱۱)، الوافی / ملامحسن فیض کاشانی (قرن ۱۱)، و... را می توان نام برد.

الصفافی فی شرح الکافی از جمله شروحو است که تاکنون به صورت تحقیقی منتشر نشده است.

۲.۵. شارح: ملاخلیل بن غازی قزوینی (۱۰۸۹-۱۰۰۱ ق / ۱۵۹۳-۱۶۷۸م)

فقیه اصولی محدث ادیب، زاده قزوین و ملقب به «برهان العلماء» بود. معاصران او از جمله شیخ حر عاملی، (۱) میرزا محمد اردبیلی، (۲) میرزا عبدالله افندی، (۳) و نیز دانشوران متأخر مانند میرزا محمد باقر خوانساری، (۴) و سید محسن امین (۵) و شیخ آقابزرگ تهرانی (۶) وی را به فضل و کمال ستوده اند. نزدیک به بیست اثر از او نام برده اند که در این میان، الشافی و الصفافی، هر دو در شرح کتاب کافی، شهرت بیشتر دارند. الشافی به زبان عربی و الصفافی به زبان فارسی است. قزوینی، کتاب صفافی را در طول بیست سال (۱۰۶۴-۱۰۸۳) نگاشته و شرحی کامل بر کتاب کافی (اصول، فروع، روضه) عرضه کرده است.

۳.۵. شیوه نگارش کتاب، چنین است که ابتدا متن احادیث را تحت عنوان «اصل» می آورد، سپس نکات صرفی، نحوی، فقهی، قرآنی، تاریخی و... را تحت عنوان «شرح» بیان می دارد. پس از آن، ترجمه حدیث را همراه با خلاصه توضیحات خود، با عنوان «معنی» می افزاید.

نسخه های خطی مجلدات مختلف این شرح و نیز نسخه های چاپ سنگی آن در برخی از کتاب خانه ها موجود است. تحقیق و تصحیح بخشی از شرح کتاب الایمان

ص: ۱۹۳

۱-۱. امل الآمل، ج ۲، ص ۱۱۲.

۲-۲. جامع الرواه، ج ۱، ص ۲۹۸.

۳-۳. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۶۱ [۱].

۴-۴. روضات الجنات، ج ۳، ص ۲۵۷.

۵-۵. اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۳۵۵.

۶-۶. طبقات اعلام شیعه، ج ۵، ص ۲۰۴.

والکفر نیز در قالب سه عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه قم ارائه شده است، با این مشخصات:

۱. تصحیح و تعلیق «الصفافی فی شرح اصول الکافی»، تدوین: جواد آهنگر، تابستان ۱۳۷۸، شامل باب ۹۱ تا ۱۱۲.

۲. تصحیح و تعلیق شرح اصول کافی، تدوین: عبدالله کیوانی، زمستان ۱۳۷۸، شامل باب ۱۱۳ تا ۱۶۵.

۳. تصحیح و تعلیق «الصفافی فی شرح اصول الکافی»، تدوین: محمود صمدی، زمستان ۱۳۷۷، باب ۱۶۵ تا ۲۰۹. (۱)

بدین ترتیب، از ۹۱ (باب الاصلاح بین الناس) تا آخر کتاب الایمان و الکفر، تحقیق شده است.

۴.۵. امتیازات کتاب، بر اساس نوشته های دو تن اخیر در مقدمه های پایان نامه دوم و سوم، چنین است:

۱. ریشه یابی لغات، تجزیه و ترکیب کلمات و بیان نکات صرفی و نحوی آنها (مانند: شرح حدیث ۳، باب ۱۶۵).

۲. نقل احتمالات مختلف در یک کلمه مانند: سَخَطٌ، سُخْطٌ، سُخَطٌ.

۳. ترجمه دقیق کلمات عربی به فارسی و کوشش در یافتن بهترین معادل فارسی برای کلمات عربی، مانند: حکیم مصلحت اندیش، بذاء زبان درازی، سفه سبکی، یقین قرار خاطر، بهاء خوش نمایی، اکبر همه بزرگ تر پیشنهاد خاطر او، الحجة معیار و دلیل، رب صاحب کل اختیار، عزت بی ننگی، لطیف نازک کار.

۴. ارجاع دقیق نکات مشابه به نخستین مورد توضیح داده شده، با ذکر نام باب و شماره باب و شماره حدیث.

۵. آورده ضرب المثل های فارسی برای رساندن مفهوم ضرب المثل های عربی،

ص: ۱۹۴

۱-۱). این سه عنوان پایان نامه در کتابخانه مرکزی دانشگاه قم، بخش پایان نامه های «فلسفه و کلام اسلامی» به شماره های ۳۳ و ۳۸ و ۵۴ موجود است.

مانند این نمونه: فلا قَرَّبَ اللهُ دارَكَ، ترجمه: خانه ات خراب شود، چرا آمدی؟ (باب ۱۲۵، حدیث ۸).

۶. ترجمه روایت براساس مبانی تفکر شیعه و با رعایت جوانب مطلب.

۷. تطبیق معانی روایات با آیات قرآن، برای اثبات اتقان شرح مورد نظر (نمونه: باب ۱۲۴، حدیث ۸، باب ۱۶۵، حدیث ۱۲).

۸. شماره گذاری ابواب (به طور مسلسل) جهت سهولت در مراجعه کردن.

۹. عدم ذکر سلسله روایان برای توجه بهتر و بیشتر به اصل حدیث و به جهت اختصار. البته در مواردی که سخنی از راوی پیش آمده، شارح با تبحر کامل به آن پرداخته است. مانند شرح حدیث ۱۳ باب ۱۳۱ (توضیح «بعض رجاله» در سند حدیث).

۱۰. ضبط اسامی روایان با دقت و وسواس تمام، در مواردی که نامی از آنها به میان آمده است.

۱۱. توضیح مبسوط و مستدل برای شناساندن امامی که در روایت فقط کنیه مبارکش آمده، یا به صورت «احدهما» ذکر شده است (مثل باب ۱۸۲ حدیث ۱).

۱۲. مطرح کردن شبهات و ابهامات، تحت عنوان «اگر گویی» و جواب به آنها تحت عنوان «گوییم» (مانند: باب ۱۶۵ ح ۲).

۱۳. توضیح بعضی از روایات با ذکر مصادیق و بیان تأویل آنها.

۱۴. اشاره به موارد اختلاف در وافی و مرآه العقول (وی شرح خود را پس از آنها و ناظر به آنها نگاشته است).

۱۵. شرح خلاصه مطالب باب در چند سطر، در صدر هر باب.

۱۶. بیان نظرات خود تحت عنوان «مخفی نماند» یا «بدان که».

۱۷. ارجاعات دقیق به موارد مشابه قبل و بعد، با ذکر شماره باب و حدیث.

۱۸. ریشه یابی قبایل و معرفی اشخاص، اعلام، فرقه ها، وقایع تاریخی (مانند معرفی قبایل مضر و غطفان و چاه جعرانه در شرح حدیث ۲ باب ۱۷۶، معرفی عقاید زیدیه در شرح حدیث ۳ باب ۱۶۵؛ معرفی مرجئه و قدریه و حروریه در شرح حدیث ۱۳ همان باب، داستان حوآب در شرح حدیث ۳ همان باب).

به جاست که بقیه اجزای این شرح ارزشمند نیز به همین صورت، در برنامه کار پژوهشی دانشگاه ها و حوزه های علمیه قرار گیرد و این کتاب نفیس، احیا شود.

۶. پژوهشی در زمینه کتاب کافی و مؤلف آن

(۱)

۱.۶. این کتاب از جمله معدود آثار فارسی است که به صورت مستقل و به بیان ساده و روان درباره کتاب کافی نگارش شده است. آثار فارسی مستقل درباره کافی بسیار اندک است و فقط در برخی ترجمه های فارسی در ضمن مقدمه ها توضیحاتی درباره کتاب کافی ارائه شده است.

۲.۶. کتاب در یک مقدمه و هفت فصل و در ۲۵۶ صفحه چاپ و منتشر شده است. متن اصل کتاب از فصل اول تا فصل هفتم (ص ۱۵ - ۲۳۰) می باشد، در پایان هر فصل، خلاصه مطالب همان فصل آورده شده است. پاورقی های فصول بعد از فصل هفتم آمده و در پایان نیز فهرست تفصیلی مطالب و فهرست منابع کتاب ذکر شده است.

موضوعات اصلی کتاب و به تعبیری فصول هفتگانه کتاب به شرح زیر می باشد:

فصل اول - اهمیت حدیث نزد شیعه امامیه

فصل دوم - سیر تدوین حدیث در اسلام

فصل سوم - حالات کلینی

فصل چهارم - کتابشناسی کافی

فصل پنجم - صحت کافی

فصل ششم - صحت کتب قدما و ضعف اصطلاح متأخرین

فصل هفتم - پاسخ به شبهه ها

۳.۶. مروری کلی بر موضوعات کتاب.

۱.۳.۶. فصل اول کتاب در پنج بخش به بررسی موضوعات زیر پرداخته است.

- اهمیت فراگیری احادیث با استناد به آیات قرآن و تأکید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر اخذ و پیروی حدیث و کتابت آن با استناد به روایات فریقین، بر حذر داشتن از اکتفا به قرآن کریم با استناد به روایات و احادیث منقول از منابع اهل سنت، تأکید پیامبر بر رجوع به

۱-۱). تألیف منصور پهلوان، تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ مبین، ۱۳۸۲.

ائمہ علیہم السلام و اخذ علم و حدیث از ایشان با نقل احادیث ثقلین، سفینه، مدینه علم، تأکید ائمه علیهم السلام بر احادیث و حفظ و کتابت آنها با استناد به پنج روایت از جمله: «اعرفوا منازل شیعتنا علی قدر روایتهم عنا و فهمهم منا»: منزلت شیعیان ما را از میزان روایتی که از ما نقل می کنند و فهمی که از ما دارند، بشناسید.

۲.۳.۶. فصل دوم در دو بخش مستقل به سیر تدوین حدیث در اسلام، می پردازد:

بخش اول تدوین حدیث در بیان شیعه.

بخش دوم تدوین حدیث در اهل سنت.

در هر دو بخش وعده داده شده که سیر تاریخی تدوین حدیث، بررسی مختصر شود و تصنیف و تألیف جوامع حدیثی گزارش شود.

اصول اربع مائه یا ۴۰۰ رساله که اصل نامیده می شوند، زیربنای اولیه و بنیادین جوامع حدیثی شیعه را تشکیل می دهند. مطالب این اصول مستقیماً یا با یک واسطه از امام علیہ السلام و یا از راوی امام علیہ السلام نقل شده است.

در سیر تدوین اهل سنت، بیشتر به موضوع منع از نشر و کتابت حدیث و سرنوشت برخی از راویان و ناقلان حدیث اهل بیت علیهم السلام پرداخته شده است و برخلاف آنچه که در آغاز فصل وعده داده شده سیر تدوین و تألیف جوامع حدیثی بسیار گذرا مطرح شده و جای آن دارد که با تفصیل و تحقیق بیشتری به این موضوع پرداخته شود.

۳.۳.۶. سرگذشت مختصری از صاحب کافی مرحوم محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی را با اشاره به اوضاع سیاسی - اجتماعی و اعتقادی ری، راویان و محدثان ری، مشایخ و اساتید کلینی، شاگردان مرحوم کلینی، مهاجرت به بغداد، جایگاه کلینی در نزد علمای اهل سنت و شیعه آورده است. در پایان این فصل فهرستی شامل ۲۷ منبع و مأخذ در مورد مرحوم کلینی ذکر شده است.

۴.۳.۶. فصل چهارم به کتاب شناسی کافی اختصاص دارد. در این فصل، انگیزه تألیف کتاب کافی به نقل از مرحوم کلینی در مقدمه کتابش، مدت تألیف (حدود بیست سال)، بهره گیری مرحوم کلینی از اصول اربعمائه در تصنیف و تألیف کافی، ابواب و تعداد احادیث کافی، اسناد روایات کافی، معرفی راویان «عده من اصحابنا» و ستایش

کافی در کلام بزرگان را آورده است.

۵.۳.۶. در فصل پنجم ذیل عنوان صحت کافی به بررسی معنای اصطلاح «صحیح» در نظر دو گروه از محدثان (قدما و متأخرین) می پردازد و نتیجه می گیرد که کافی مطابق اصطلاح قدما صحیح است و در این خصوص به ۱۱ مورد از سخنان قدما استناد می کند.

صحیح بودن احادیث کافی را از نظر اصطلاح متأخرین نیز بررسی کرده است و بیان می دارد مطابق اصطلاح متأخرین، تعداد روایات صحیح کافی طبق یک نظر، بالغ بر ۵۰۷۲ حدیث می باشد. (۱) البته اصطلاح صحیح در مقابل حدیث موثق و حسن و ضعیف است نه در مقابل نادرست یا جعلی.

۶.۳.۶. به دنبال بحث از اصطلاح صحیح در نظر قدما و متأخرین، فصل ششم کتاب را به بررسی صحت کتب قدما و ضعف اصطلاح متأخرین اختصاص داده است. این فصل، در حقیقت ترجمه فایده نهم از دوازده فایده ای است که شیخ حر عاملی تحت عنوان «خاتمه» در آخرین جلد از کتاب وسائل الشیعه آورده است.

مرحوم شیخ حر عاملی با بیان بیست و دو دلیل، به بررسی ضعف اصطلاح متأخرین در مورد معنای «صحیح» پرداخته است.

۷.۳.۶. در فصل هفتم با عنوان «پاسخ به شبهه ها» به بررسی چند شبهه پیرامون اعتبار و صحت کتاب کافی پرداخته است و ضمن طرح اجمالی شبهه، پاسخ شبهه ها را بیان کرده است.

قبل از ورود به طرح شبهه ها، در ضمن مقدمه ای هفت نکته را متذکر شده که توجه به این نکات به فهم پاسخ ها کمک می کند.

همان گونه که ناشر در آغاز این کتاب یادآور شده است، این کتاب پایان نامه دانشگاهی کارشناسی ارشد بوده که در سال ۱۳۶۵ تهیه و تدوین شده است. امید است در چاپ های بعدی، ضمن بازنگری در کتاب و تحقیق بیشتر، نکات تکمیلی و تحقیقی بحث های مطرح شده فراهم آید.

ص: ۱۹۸

دفاع عن الکافی

اشاره

دفاع عن الکافی (۱)

سینا معرفت

چکیده

این مقاله به معرفی کتاب دفاع عن الکافی اختصاص یافته و به بررسی مباحث آن در چهار باب پرداخته است. شبهات درباره حضرت مهدی علیه السلام، شبهات مطرح شده درباره تقیه، بداء و افتراها و تحریف قرآن عناوین باب های اشاره شده است.

کتاب دفاع عن الکافی از آثار محققانه ثامر هاشم حبیب عمیدی است که در مرکز الغدیر وابسته به مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی در دو مجلد، جلد اول در سال ۱۴۱۵ ق و جلد دوم در ۱۴۱۶ ق به چاپ رسیده است. نویسنده با بررسی آثار علمای اهل سنت، به ایرادات آنها به کافی پاسخ داده است. هر چند عنوان کتاب نشان می دهد که تدوین آن برای دفاع از کافی است، اما بیشتر مطالب آن، نه تنها از کافی، بلکه از مذهب تشیع دفاع می کند.

جلد اول را مرحوم دکتر محمد حسین روحانی ترجمه کرده و ترجمه جلد دوم را آقای دکتر طاهری نیا به عهده گرفته است. در حال حاضر ترجمه هر دو جلد به اتمام رسیده و بناست در مرکز الغدیر به چاپ برسد. نظر به اهمیت کتاب، به بررسی مباحث آن که در چهار باب تنظیم شده است، می پردازیم:

ص: ۱۹۹

اشاره

در این باب مطالب مثبت و منفی در این زمینه، گرد آمده و در چهار فصل به بحث گذاشته شده است.

فصل اول. تحلیل اندیشه اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام

نویسنده نخست به تحلیل دیدگاه‌های خاورشناسان پرداخته و به شبهات آنان پاسخ می‌گوید و مطرح می‌سازد که عده‌ای ناآگاهانه دنباله رو آنها شدند و از درون به اسلام تاخته‌اند. مستشرقان به طرق زیر کوشیده‌اند تا رسالت پیامبر اسلام را تکذیب کنند: ریشه یهودی یا نصرانی قائل شدن برای اعتقاد به این اندیشه؛ منشأ این عقیده را در جهل و عقب ماندگی مسلمانان معرفی کردن؛ فقدان عدالت اجتماعی را منشأ این تفکر معرفی کردن.

فصل دوم. رد احادیث مربوط به حضرت مهدی علیه السلام توسط مخالفان

نویسنده در این فصل دلایل مخالفان این حدیث‌ها را ذکر و آنها را رد کرده است.

فصل سوم. صحیح یا متواتر دانستن روایات حضرت مهدی علیه السلام توسط اهل سنت

در این فصل علمایی از اهل سنت از قرن سوم تا عصر حاضر معرفی شده‌اند که صحت یا تواتر این احادیث را تأیید کرده‌اند. حتی برخی از این علما تواتر این قبیل روایات را جزء اعتقادات اهل سنت می‌دانند.

فصل چهارم. موضع دیگران در برابر احادیث حضرت مهدی علیه السلام در کافی

این فصل یکی از طولانی‌ترین فصل‌های کتاب است که مباحث زیر در آن مطرح شده است:

ارتباط این اعتقاد با دو کتاب جفر و کافی؛ تناقض احادیث مربوط، در کتاب کافی؛ احادیث مربوط به خالی نماندن زمین از حجت خدا، هر کس بمیرد و امام زمانش را نشناسد، مهدی چونان داوود؛ سخن بی‌اساس درباره نسخ دین محمد صلی الله علیه و آله به وسیله احادیث مهدی علیه السلام؛ انکار تولد آن حضرت؛ قضیه سرداب؛ طول عمر آن حضرت.

اشاره

تلاش نویسنده بر این است که تمام شبهه ها را درباره احادیث تقیه در کافی تجزیه و تحلیل کند. بدین منظور، مباحث در سه فصل تنظیم شده است:

فصل اول. تقیه و نفاق

ابتدا معنای «تقیه» و «اکراه» بررسی شده است. سپس انواع اکراه ذکر شده و با توجه به انواع آن، تقیه به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم شده است. در ادامه، نویسنده روشن ساخته است که علت نفاق و نیرنگ دانستن تقیه خلط معانی این دو اصطلاح است.

فصل دوم. ائمه علیهم السلام و تقیه

درباره تقیه ائمه علیهم السلام شبهه هایی مطرح و به آن ها پاسخ گفته شده است؛ از جمله: عدم وجوب عمل به گفته های ائمه علیهم السلام به سبب احتمال تقیه بودن آنها؛ جعل تقیه برای توجیه اختلافات در سخنان ائمه علیهم السلام.

فصل سوم. احادیث تقیه و کتمان در کافی

نویسنده نشان داده است که شبهه های مربوط به تقیه و کتمان در کافی وارد نیست؛ زیرا آیه ای صریح صحت روایت کافی را تأیید کرده است یا عمل صحابه و تابعان موافق با مضمون آن حدیث است و مانند آن.

باب سوم. بداء و افتراها

اشاره

جلد دوم با این باب آغاز می شود. به سبب وجود احادیث بداء در کتاب کافی اتهام ها و مباحثی در زمینه بداء مطرح شده است که نویسنده در این باب به نقد و بررسی این قبیل اتهام ها و مباحث می پردازد. باب سوم از سه فصل تشکیل شده است:

فصل اول. مبانی بداء

ابتدا بداء از نظر واژه شناسی تعریف شده است. سپس فهم نادرست منکران آن و عدم توجه آنان به محتویات کتب شیعی تبیین شده است. در این باره، به این

موضوعات پرداخته شده است: ادعای یهودی بودن اعتقاد به بداء، افترای جعل بداء از سوی ائمه رافضی ها، امکان تغییر قضا و قدر از دیدگاه اهل سنت، محو و اثبات در نگاه مفسران اهل سنت.

فصل دوم. نسبت جهل به خداوند

ریشه چنین نسبتی به شیعه این است که تعریف خاصی از بداء به اشتباه به شیعه نسبت داده شده است، برای پاسخ به این اتهام، به ۴۴ آیه، ۱۳ روایت، اقوال علمای شیعه، و چگونگی اعتقاد شیعه به صفات الهی تمسک جسته است.

فصل سوم. جایگاه و معنای بداء از نظر شیعه

نویسنده در این فصل روشن می سازد که بداء در قضا و قدر غیر حتمی واقع می شود. در ادامه، به اعتراض ها و انکارها نسبت به این نوع قضا و قدر از دو جهت پاسخ داده شده است: عدم فهم درست از قضا و قدر، عدم تمیز میان تقدیر و علم.

فصل چهارم. نگاهی به احادیث بداء

این فصل عهده دار گردآوری احادیث بداء در کافی است. این احادیث به چهار دسته تقسیم شده اند: پنج حدیث درباره اهمیت بداء، سه حدیث در تفسیر برخی آیات مربوط به محو و اثبات و تغییر اجل، چهار حدیث درباره انواع قضا، و چهار حدیث در نفی جهل از خداوند.

باب چهارم. شبهه تحریف قرآن کریم

اشاره

باب چهارم، یعنی آخرین باب کتاب، سه فصل را در بر دارد:

فصل اول. طعن ها در ضمن طرح شبهه تحریف

نویسنده در ابتدا معنای تحریف و انواع آن را بیان می کند و سپس به اتهام هایی که به استناد کافی وارد شده است، پاسخ می گوید. موضوعات مورد بررسی، عبارت اند از: ادعای استناد شیعه به احادیث تحریف قرآن برای اثبات امامت، ادعای بطلان استدلال شیعه درباره عدم وقوع تحریف، اتهام توطئه در احادیث کافی، جعل حدیث در میان مخالفان، ادعای اعتقاد شیعه به صحت همه احادیث کافی، کافی از دیدگاه

شیعه، صحیح بخاری از دیدگاه اهل سنت و ادعای اعتقاد کلینی به تحریف.

فصل دوم. نقد سند و دلالت روایات تحریف

در این فصل ۶۱ روایت از کافی نقل و بررسی شده است. نویسنده با بررسی روایات تحریف نشان می دهد که هیچ یک از آنها بر تحریف دلالت ندارند، به علاوه بیشتر آنها از نظر سند ضعیف اند. با بررسی دلالت روایات کافی این امور آشکار شده است:

۱. واژه «تنزیل» در این روایات، به معنای امروزی نیست بلکه مراد، نزول معناست.

۲. بیش از نیمی از این احادیث، به شکلی در منابع اهل سنت آمده اند.

۳. برخی از آیات با عبارات توضیحی و تفسیری نقل شده اند و برخی آنها را شاهد بر تحریف دانسته اند. اما در جای دیگر از کافی همان آیات بدون عبارت توضیحی نقل شده اند و گاهی همان آیه، مطابق قرآن موجود، به نقل از همان امام علیه السلام است.

۴. بسیاری از احادیث با عبارات توضیحی، در منابع فریقین و با احادیث متواتر و صحیح نقل شده اند.

۵. بیشتر عبارات توضیحی، به ذکر نام امام علی علیه السلام در مصحف شریف مربوط می شوند، در حالی که خود کافی تصریح کرده است که نام آن حضرت در هیچ آیه ای نیامده است. این تصریح نشان دهنده توضیحی بودن این قبیل عبارات است.

۶. گاهی یک آیه با عبارت توضیحی آمده و همان آیه در جای دیگر از کافی با همان مضامین و با اختلاف در الفاظ آمده است. این امر نشان می دهد که آن عبارات اضافی، به عنوان شرح ذکر شده اند نه به عنوان این که جزء قرآن اند.

۷. عبارات توضیحی در خلال کلمات قرآن، در میان مفسران اهل سنت نیز رایج است.

فصل سوم. تحریف در میان اهل سنت

نویسنده در این فصل بیان داشته است که آنچه به عنوان نشانه تحریف ذکر

می کنند، به شیعه اختصاص ندارد و از ۴۶ منبع اهل سنت - از جمله صحاح شش گانه - صد مورد نقل کرده است که نشان می دهد اگر این ایرادات به شیعه وارد باشد به دیگران نیز وارد خواهد بود.

ص: ۲۰۴

الشیخ الكلینی البغدادی و کتابه الکافی (الفروع)

اشاره

الشیخ الكلینی البغدادی و کتابه الکافی (الفروع) (۱)

محمدعلی مهدوی راد

چکیده

در این نوشتار کتاب الشیخ الكلینی البغدادی به صورت تفصیلی معرفی شده و ابواب آن شناسانده شده است. نویسنده در پایان مقاله متذکر شده است که این کتاب، اولین اثر تفصیلی درباره الکافی است و گفته است که بهتر بود مؤلف، نام الشیخ الكلینی الرازی یا الشیخ الكلینی را بر می‌گزید؛ زیرا چنان که از شرح وی - که با دقت در همین کتاب نیز آمده - شیخ مدت بسیار کوتاهی در بغداد بوده و در این مدت زمان عنوان «بغدادی» بر نمی‌تابد.

ثامر هاشم حبیب العمیدی. (قم، مرکز النشر مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ ق)، ۴۹۵ ص، وزیری.

«کتاب کافی ارجمندترین، گرانقدرترین و سودمندترین کتاب های شیعه است». (۲)

عالم معتمد، محدث موثق، فقیه جلیل القدر، محمد بن یعقوب کلینی، در پی درخواست یکی از برادران دینی و شکایت وی از نبودن کتابی جامع اصول و فروع، کتاب عظیم، و مجموع جلیل و بی مانند الکافی را پی نهاد.

شیخ کلینی رضی الله عنه برای گردآوری و تدوین آن بیست سال تلاش کرد و هر جا سراغ عالمی از مشایخ حدیث را گرفت به سوی وی شتافت تا حدیثی از وی فرا گیرد. کافی

ص: ۲۰۵

۱- ۱). آینه پژوهش، سال چهارم، شماره پنجم، بهمن - اسفند ۱۳۷۲، شماره پیاپی ۲۳، ص ۸۵ - ۸۷.

۲- ۲). شیخ مفید رحمه الله تصحیح الاعتقاد، ص ۵۵.

مجموعه ای است فراگیر مسائل اصول و فروع و در بر گیرنده مسائل اخلاقی، اجتماعی، معیشتی، فرهنگی و... مجموعه احادیث کافی را عالم بزرگوار، مصحح و محقق امین و دقیق متون اسلامی جناب آقای علی اکبر غفاری با دقت شمرده اند، و طرق مختلفی را که شیخ کلینی رحمه الله برای برخی از احادیث نقل کرده اند جداگانه به حساب آورده اند، که بر روی هم به ۱۵۱۷۶ حدیث رسیده است. (۱)

کافی از دیرباز مورد توجه و مراجعه عالمان بوده و مستندی ارجمند و کارآمد برای شناخت معارف اسلامی شناخته شده است.

درباره کافی، چگونگی تدوین و حد و حدود اعتبار روایات آن از دیرباز محدثان و محققان سخن بسیار گفته اند که از در نگرستن به آن بررسی ها و دیدگاه ها به روشنی می توان دریافت که الکافی از معتمدترین و ارجمندترین و استوارترین مجموعه های حدیثی است. (۲)

اکنون پژوهشی گسترده و سودمند را در پیش روی داریم که مؤلف در لایه لای صفحات به بررسی، تحلیل و گزارش زندگانی، آثار و مآثر محدث جلیل القدر محمد بن یعقوب کلینی پرداخته و درباره بخش «فروع» کافی به تفصیل بحث کرده است. وی کتاب را در دو باب، شش فصل و یک مقدمه سامان داده است:

باب اول عهده دار بحث از وضع فرهنگی، سیاسی و فکری ری و بغداد است و نیز زندگانی شیخ کلینی در آن دو دیار. این باب در سه فصل تدوین یافته که فصول سه گانه آن دارای مباحثی است. در فصل اول و در ضمن چهار مبحث از حیات فکری در ری، و جریان های عمده فکری در آن دیار، زمینه ها و عوامل رشد و گسترش اندیشه در ری، وضع سیاسی و حکومتی آن سخن گفته است (۲۳ - ۴۵) آن گاه به حیات فکری و سیاسی در بغداد پرداخته و از دانش های رایج در آن عصر بحث کرده و چگونگی

ص: ۲۰۶

۱-۱. مقدمه ترجمه و شرح اصول کافی، ص ۹.

۲-۲. ر. ک: رجال النجاشی، ص ۲۷۷؛ الفهرست، للشیخ الطوسی؛ رجال بحر العلوم، ج ۳، ص ۳۳۰؛ لؤلؤه البحرين، ص ۳۹۴؛ بحوث فی علم الرجال، ص ۱۷۶؛ دراسات عن الحدیث والمحدثین، ص ۱۶۱ به بعد؛ کلیات فی علم الرجال، ص ۳۵۱؛ دلیل القضاء الشرعی، ج ۳، ص ۱۲۵ و نیز بنگرید به کتاب مورد گفتگو، ص ۱۵۳ به بعد...

فرق مختلف و علوم اسلامی در آن دیار را شناسانده است (۴۶ - ۶۴). این فصل با همه فشردگی و کوتاهی دارای مطالب مهمی است. مؤلف کوشیده است در پرتو مطالعه ای بسیار گسترده و با استناد به منابع فراوان مسائل یاد شده را تبیین کند و عوامل گسترش دانش در ری و بغداد را باز گوید و نقش این همه را در قوام فکری و شخصیت علمی شیخ کلینی و تدوین کتابش نشان دهد.

در فصل دوم ضمن سه مبحث، از نام، کنیه، تبار، القاب، زادگاه، رشد و بالندگی علمی و تربیتی، وفات و جایگاه مرقد مطهر آن بزرگوار بحث کرده است. در بحث القاب با دقت تمام از چگونگی القاب و دلالت آنها به زادگاه، دانش، مسکن و صداقت و وثاقت شیخ بحث کرده است. در تاریخ وفات و جایگاه مرقد آن بزرگوار نیز اختلاف است که مؤلف در پرتو نقد و تحلیل گزارش ها و نقل ها کوشیده است دیدگاهی استوار عرضه کند (۸۶ - ۶۵).

در فصل سوم و در ضمن چهار مبحث از شخصیت علمی، جایگاه فکری، استادان (۹۵ - ۸۹). (استادانی که در بخش فروع کافی از آنان روایت نکرده است) شاگردان (۱۱۲ - ۹۵)، آثار و مآثر شیخ (۱۴۰ - ۱۱۴) سخن رفته است. در این فصل استادان و شاگردان آن بزرگوار به اجمال معرفی شده اند.

کتاب های شیخ نیز شناسایی شده و چگونگی محتوای آنها با توجه به برخی از قرائن عرضه شده و درباره کافی (بخش اصول و روضه) به تفصیل گفتگو شده است. در بخشی که از کافی سخن رفته است مؤلف با در نگریستن به اظهار نظرهای کوتاه و بلندی که شیخ در آغاز بخش ها و یا توضیح روایات آورده است ابعاد فکری و گستره دانش شیخ را نمایانده و از شیوه تدوین و تصنیف کافی (به لحاظ سند و متن) به تفصیل بحث کرده است. برخی از عالمان در انتساب بخش روضه کافی به شیخ کلینی تردید کردند، مؤلف با توجه به اسناد روایات و شیوه تدوین و قرائن دیگر به نقد این دیدگاه پرداخته و نشان داده است که این بخش نیز تألیف شیخ است.

در پایان این فصل دیدگاه عالمان و محدثان و محققان را درباره شیخ آورده است

که همه و همه نشانگر جایگاه بلند و مکانت عظیم آن بزرگوار در فرهنگ اسلامی است.

باب دوم یکسره درباره کافی و به طور مشخص به گستردگی درباره فروع کافی بحث می کند. این باب نیز سه فصل دارد و هر یک از فصول آن دارای مباحثی است:

فصل اول از این باب عهده دار شناسایی کتاب کافی، جایگاه آن میان کتاب های حدیثی، آوازه کتاب در میان عالمان و فقیهان و ارجمندی و والایی آن در دیدگاه متفکران و محدثان است. وی در این مبحث، افزون بر بحث و بررسی از نام کتاب، انگیزه نگارش و مدت زمانی که مرحوم شیخ در تدوین آن گذرانده است؛ از مخطوطات کتاب سخن گفته و شرح ها، تعلیقه ها، چاپ ها و کارهای انجام شده درباره آن را معرفی کرده است. یادآوری کنم که در میان ترجمه های فارسی آن از ترجمه عالم فقید جلیل القدر مرحوم دکتر سید جواد مصطفوی خراسانی یاد نشده است و از ترجمه استاد محمدباقر کمره ای در ضمن چاپ های کتاب یاد شده است. در ضمن فهرست ها نیز از فهرست دقیق و کارآمد مرحوم مصطفوی با عنوان الهادی الی الفاظ اصول الکافی که جایگاه احادیث در دو چاپ، یک ترجمه و سر شرح نشان می دهد یاد نشده است.

در فصل دوم از این باب از شیوه کلینی در تدوین احادیث «فروع کافی» به تفصیل سخن رفته است. در مبحث اول این فصل با عنوان «منهجه فی السند و تقویمه» ابتدا سند را تعریف کرده و آن گاه اهمیت آن را باز گفته است و سپس چگونگی اسناد احادیث کتاب را عرضه کرده و شیوه شیخ را در گزارش سند، اختصار سند، و چگونگی استخدام روش های گونه گون را در عرضه سند یاد کرده است. (۲۱۸ - ۱۸۱).

مؤلف در این مبحث با توجه و دقت در چگونگی سند و تبیین و توضیحات کلینی از راویان، القاب، شغل ها و مکانت های آنها و دیگر مسائل مربوط به شناخت دقیق اشخاص نشان داده است که کلینی در چه مرتبه ای از شناخت حدیث و آگاهی از

رجال و احوال آنها بوده است. توجه به این نکات و ژرف بینی های شیخ در شناخت راویان نشان می دهد که جستجوگران معارف اسلامی با فقدان کتاب رجال کلینی چه مایه از آگاهی های سودمند و کارآمد را در شناخت اسناد احادیث از دست داده اند. در مبحث دوم این فصل از شیوه شیخ در عرضه متن و استوارسازی و توضیح و تبیین آن بحث کرده است. چگونگی عرضه احادیث آمیخته به آیات در آغاز این بحث آمده و آن گاه گزارش دقیق، توضیح ها، تبیین ها و تحلیل های کلینی است (اجتهادات شخصی او و یا نقل هایش از محدثان و راویان) درباره متن احادیث، تعارض نقل ها، چگونگی روایات مخالف اجماع و... این گزارش ها به خوبی نشانگر عظمت علمی کلینی و شناخت عظیم و استوار آن بزرگوار است از احادیث.

فصل سوم این باب عهده دار نشان دادن موارد نقل کلینی از راویان است. مؤلف این بخش را در زیر سه عنوان آورده است: ۱. نقل شیخ از غیر «عده»؛ در ذیل این عنوان ۹۳ نفر به اجمال معرفی شده اند که شیخ مستقیم و غیر مستقیم از آنان روایت نقل کرده است. ۲. نقل شیخ از «عده»؛ در ذیل این عنوان در دو بخش عده ای که افراد آن معلوم است و عده ای که افراد آن معلوم نیست موارد نقل را گزارش کرده است.

بیفزاییم که از ویژگی های اسناد روایات کافی این است که شیخ، برخی از روایات را با این عنوان نقل کرده است: «عده من اصحابنا عن...».

برخی از موارد افراد این عده معلوم هستند و موارد نامعلوم، مؤلف در این بحث، هر دو بخش را گزارش کرده است پس از تبیین و تفصیل موارد نقل و تحلیل چگونگی آن، فهرست تفصیلی موارد، ذیل عناوین یاد شده آورده و روایات نقل شده از آنان را در فروع کافی به دقت نشان داده است.

پایان بخش کتاب با عنوان «الخلاصه» گزارش نتایج بحث و تحقیق مؤلف در این کتاب است و پس از آن فهرست منابع و فهرست تفصیلی موضوعات.

خواننده با نگاهی گذرا به کتاب الشیخ الكلینی البغدادی و کتابه الکافی «الفروع» - که اولین اثر با این تفصیل و دقت درباره کتاب ارجمند و بی مانند الکافی است - در

می یابد که با اثری تحقیقی، سودمند و کارآمد روبه روست. مؤلف رنج گرانی را در نگارش و تدوین آن بر خود هموار ساخته است؛ که سعیش مشکور باد. امید است آثاری از این دست دربارهٔ دیگر مجموعه های ارجمند حدیثی و محدثان و عالمان نیز سامان یابد، حق عظیم آن قله سانان بر ذمه حوزویان، به درستی گذارده شود. در پایان این نگاه یادآوری کنم که بررسی دقیق و نشان دادن مسافرت های کلینی به آبادی ها و شهرها برای اخذ حدیث در این بررسی خالی است و نام کتاب گویا «الشیخ الكلینی الرازی» و «الشیخ الكلینی» مناسب تر بود. تا «الشیخ الكلینی البغدادی» چنان که از شرح وی که با دقت در همین کتاب نیز آمده است شیخ مدت بسیار کوتاهی در بغداد بوده است و این مدت زمان عنوان «بغدادی» را بر نمی تابد.

دفاع از مهدویت

اشاره

دفاع از مهدویت (۱)

تلخیص و ترجمه از: سعید شفیعی

چکیده

اعتقاد به «ظهور منجی» عقیده‌ای است که کم و بیش در همه ادیان الهی ریشه دارد. در مذهب شیعه، «مهدویت»؛ یعنی، اعتقاد به ظهور مهدی (عج) از اساسی‌ترین اصولی است که بر روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام متکی است. در میان جوامع روایی، «کافی» از مهمترین آثاری است که بسیاری از روایات مهدویت را در خود گرد آورده است. در عین حال برخی خواسته‌اند با تضعیف این روایات مهدویت را محصول فشار بر شیعیان یا اختلاط آنها با فارسیان یا اسطوره پردازی آنان جلوه دهند و در این نوشتار که خلاصه ترجمه کتاب «دفاع عن الکافی» ج ۱ تا صفحه ۶۱۲، تألیف: ثامر هاشم حبیب العمیدی است، سعی شده است پاره‌ای از شبهات مطرح در زمینه مهدویت و مباحث مربوط، آنچنان که در کتاب کافی گرد آمده است، بررسی و به آنها پاسخ داده شود.

مقدمه

در میان کتب حدیث شریف کافی شهرتی فراوان داشته و از زمان نگارش آن تا به حال در میان علما و محدثین دارای جایگاهی والا بوده است. از ویژگی‌های ممتاز این کتاب هم عصری مؤلف با دوران غیبت صغری و بسیاری از یاران ائمه علیهم السلام است، همچنین گستردگی احادیث و حسن ترتیب آن باعث شده که علما در رفع نیازهای

ص: ۲۱۱

خود به آن مراجعه کنند.

مؤلف از اصول اربعمائه و دیگر کتب حدیثی بهره گرفته و کتاب را در سه بخش کلی نظم بخشیده است: اصول، فروع و روضه.

اصول کافی محتوی دقیق ترین مباحث عقیدتی است که دلیل اهتمام بیشتر به کافی همین بخش است. فروع شامل احکام فرعی، و روضه در بردارنده انواع احادیث (تفسیر، قصص انبیا، خطب و مواعظ و...) است.

توجه به کافی به قدری بوده که نسخه های خطی آن به عدد ۱۶۰۰ می رسد. البته با همه مدح و ثنایی که برای کافی شده، هیچ کس مدعی قطعی الصدور بودن روایات آن نیست.

باید توجه داشت که احادیث کافی، به اصطلاح قدما صحیح است - به این معنی که ایشان حدیث را با قرائن موجود در نظر می گرفتند و حکم به صحت می نمودند - نه در اصطلاح متأخران که حدیث متصل السند به نقل از راوی عادل امامی مذهب را صحیح می دانند. پس در اسانید این روایات بسیاری از غیر امامیان وجود دارند، چون ملاک، وثاقت راوی است و مذهب مخل وثاقت نیست. همچنین برخی احادیث کافی به غیر معصومان ختم شده یا گاهی در اسناد آن تابعان دیده می شوند.

شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق ملقب به کلینی رازی، مؤلف کافی در نیمه دوم قرن سوم هجری در کلین، یکی از روستاهای ری به دنیا آمد. وی برای فراگیری علوم به بیشتر حوزه های علمی زمان خود سفر کرد. قبل از ورود و اقامت در بغداد، شهرت او وارد آنجا شده بود.

کلینی را از مجددین مذهب در رأس سده سوم خوانده اند و علمای شیعه و اهل سنت به اتفاق وی را توثیق کرده اند. وی علاوه بر حدیث، در تاریخ، ادبیات، رجال و دیگر علوم اسلامی هم استاد فن بوده است.

جستارهای مقدماتی پیرامون امامت و خلافت

امامت از امّ (قصده) مشتق شده و به کسی گفته می شود که به او اقتدا می کنند، چه بر راه راست باشد یا ناراست. جمع امام ائمه است و در قرآن به معانی رؤسای کفر، راه روشن و کتاب آسمانی یا دین به کار رفته است.

امام در اصطلاح، ریاست عامه در امور دینی و دنیوی است که به صورت نیابی از پیامبر صلی الله علیه و آله به یکی از افراد واگذار می شود و به یکی از افراد واگذار می شود و به آن امامت کبری گفته می شود، در برابر امامت صغری که امامت در نماز است.

خلافت و خلیفه در لغت و اصطلاح

خلافت در اصل از (خلف) و به معنی جایگزین به جای فردی است. خلیفه فردی است که به جای فرد قبل از خود - به دلیل غیبت یا ناتوانی یا مرگ او و یا برتری نایب - گمارده می شود (۱). جمع آن خلائف و خلفاست در مفهوم اسلامی خلافت عبارت است از: امارت بر گروهی از مردم و حکم به شریعت الهی.

خلافت در این مفهوم امتداد نبوت است، پس خلیفه باید برترین و عالم ترین و بادرایت ترین مردم در زمان خود باشد و از هوای مردم پیروی نکند.

وجوب نصب امام

در مورد نصب امام چند دیدگاه مطرح است. تنها خوارج نیازی به امام نمی بینند و دیگران اختلاف در جهت و روش نصب امام دارند. اهل سنت معتقدند بر خداوند واجب نیست که امام را جایگزین کند بلکه بر مردم واجب است که امام را انتخاب کنند، و این وجوب طبق رأی اکثر اهل سنت و معتزله سمعی است.

اما شیعیان نصب امام را عقلاً بر خدای متعال واجب می دانند، البته نه به معنای وجوب تکلیفی بر خداوند، بلکه به دلیل لزوم نصب امام.

ادله نصب امام

اشاره

از نظر شیعه نصب امام به چند دلیل بر خداوند واجب است، که دو دلیل عمده آن را بررسی می کنیم:

۱. قاعده لطف

امامت لطفی است از جانب خدای متعال، چون با وجود امام اختلافات حل می شود، حق ضعیف از قوی گرفته می شود و جاهل و ناآگاه بیدار می شود. و بدون

ص: ۲۱۳

امام شرع مقدس و احکام دینی و ارکان اسلام مثل جهاد، قضا، و... باطل می گردد، و خداوند بر طبق «قاعده اصلح» بهترین آنها را برای اداره امور دنیوی و اخروی آنها نصب می کند.

۲. نیاز به بعثت انبیاء به دلیل قبح عقاب بدون بیان

این قاعده در اوصیای انبیاء نیز جاری است، چون دلیل احتیاج به امام همان دلیل نیاز به پیامبر است و به زمان خاصی محدود نمی شود، همچنین کتب و شرایع آسمانی نیاز به قیم دارد و در شریعت اسلام نیز بدون قیم، - به دلیل وجود احکام محکم و متشابه، مجمل و مبین، عام و خاص و... در قرآن - هر فرقه ای در تأیید مذهب خود به کتاب الهی استناد می ورزد و این قیم و امام است که رأی درست را بیان می کند.

وجوب شرط عصمت در امام

مهمترین شرط اختلافی در امام که مورد نقد بسیاری از مخالفین مذهب شیعه قرار گرفته است، عصمت می باشد و بویژه کتاب کافی در این زمینه بیشترین نقد را پذیرفته است.

معنای عصمت و پیشینه آن

عصمت به معنای بازداشتن و حفظ کردن است. در اصطلاح عصمت لطفی است پنهانی که خداوند به بنده خود مرحمت فرموده و بواسطه این لطف، انگیزه ای برای ترک طاعت و انجام گناه ندارد با وجودی که قدرت بر آن دارد. و یا کیفیتی نفسانی است که معصوم را به ملازمت تقوی و دوری از گناه - با وجود قدرت بر آن - بر می انگیزد. (۱)

اصطلاح عصمت از همان صدر اسلام در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام وجود داشته است، چنانچه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل است: که «انا و علی و الحسن و الحسين و تسعه من ولد الحسین مطهرون معصومون». (۲)

باید توجه داشت که معصوم در گناه مجبور نیست، چون در این صورت استحقاق ثواب نخواهد داشت، بلکه وی این مقام را به سبب عقل کامل و علم فراوان و تفکر و

ص: ۲۱۴

۱- ۱). تصحیح الاعتقاد، الشیخ مفید، ص ۲۳۵.

۲- ۲). عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۵۷. [۱]

اطاعت مداوم به دست آورده است. زیرا ارتکاب گناه به دو دلیل است: عدم آگاهی بر زشتی عمل یا مغلوب بودن عقل در مواجهه با شهوات، که معصوم از هر دو مورد برکنار است. همچنین از خطا به دور است، چون در دل واقعیات زندگی می کند و امکان خطا برای او نیست.

ادله عقلی عصمت

۱. ممکنات در وجود و عدم به علتی از غیر جنس خود احتیاج دارند، از سوی دیگر بشر ممکن الخطاست و رفع خطا فقط با رجوع به معصوم - کسی که از خطا مبرا است - امکان پذیر است و اگر مرجع را معصوم ندانیم به تسلسل یا دور می رسیم که باطل است.

۲. دلیل احتیاج به عصمت در امام، جواز خطا در برابر مردم است، چون اگر امام معصوم نباشد با مردم در امکان خطا همانند است. پس خود به امامی که خطا نکند احتیاج دارد که اگر این امام معصوم باشد خود اوست و در غیر این صورت به تسلسل می انجامد، و یا این امام از مردم است در حالی که مردم خود به معصوم نیاز دارند، و این دور است.

۳. خود مفهوم امام متضمن عصمت است، چون امام کسی است که به او ائتمام می شود، پس اگر گناه برای او جایز باشد دو حالت پیش می آید یا با وجود گناه به او اقتدا می شود یا نمی شود. در فرض اول خداوند امر به گناه کرده است، به سبب آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، ۱ و در فرض دوم امامت خود خارج است. بنابراین برای رفع تناقض بین ائتمام به امام و وجوب امر و نهی باید وجود معنای عصمت در واژه امام را بپذیریم.

ادله نقلی عصمت

آیه اول: فرمایش خدای متعال به ابراهیم علیه السلام:

«قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» . ۲

ص: ۲۱۵

منظور از عهد الهی در آیه، امامت است و چون در آیه فرموده است: «عهد من به ظالمین نمی رسد»، امام باید معصوم از قبائح باشد. و منظور از ظالمین در آیه کسانی هستند که ابتدا ظالم بوده اند ولی هدایت شده و بر ایمان مرده اند، چون قبیح است حضرت ابراهیم از خداوند امامت مشرک یا مرتد را بخواهد. پس نفی از ظلم مربوط به کسانی است که از آغاز تا پایان زندگی ظلمی نکرده و لحظه ای شرک نورزیده اند.

آیه دوم: سخن خدای تعالی درباره حضرت یوسف علیه السلام:

«وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» . ۱

بازداشتن بدی و زشتی از کسی که خود را برای خدا خالص چیزی جز عصمت نیست، اما آیه اختصاص به یوسف علیه السلام ندارد، چون اعتبار به عموم لفظ است نه خصوص سبب، و از طرفی اهل بیت علیهم السلام در بالاترین مراتب اخلاص هستند. بنابراین بدی و ناپاکی از آنها به دور است.

آیه سوم: آیه تطهیر:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا . ۲

اراده طهارت در این آیه با اراده آن برای عموم مردم به دلیل وجود حصر در آیه تفاوت دارد. رجس و طهارت استعاره از گناه و عصمت است، یعنی خداوند به اراده تکوینی خواسته که اهل بیت علیهم السلام را از همه گناهان معصوم نگه دارد. اهل بیت هم طبق روایات فراوان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عبارت اند از: پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام، حضرت فاطمه الزهرا علیها السلام و فرزندان آنها امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام و نه امام از نسل امام حسین علیه السلام. (۱)

بررسی ادعای نزول آیه تطهیر درباره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله

از تلاش هایی که برای کاستن شأن ائمه علیهم السلام شده است، ادعای نزول آیه تطهیر در

ص: ۲۱۶

۱- (۳). از جمله ر. ک: مسند احمد، ج ۴، ص ۱۰۷؛ صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۳۰؛ الخصائص، النسائی، ص ۴۹.

شأن زنان پیامبر اکرم است. عکرمه این قول را به ابن عباس نسبت داده (۱) و مشابه آن از مقاتل بن سلیمان هم نقل شده است. اما عکرمه از خوارج بوده و بسیاری از رجال شناسان و محدثان اهل سنت وی را تضعیف نموده اند حال مقاتل نیز بدتر از عکرمه است، چون بسیاری او را به کذب و متروک الحدیث بودن متهم کرده اند. البته نظیر این سخن به سعید بن جبیر و کلبی هم نسبت داده شده که به چند دلیل مردود است:

۱. قول اکثر مفسرین که آیه در مورد علی، حسن، حسین و فاطمه علیهم السلام نازل شده است.

۲. روایت نبوی از این آیه که توسط بیش از پنجاه صحابی نقل شده و شبیه حدیث کساست.

۳. عدم ادعای زنان پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد نزول آیه در شأن آنها.

۴. نزول آیاتی در مورد زنان پیامبر صلی الله علیه و آله که حاکی از عدم شمول آنها در آیه تطهیر است. (۲)

تعیین امام با نص است یا اختیار؟

ملاک امامت بر اساس نص است نه اختیار مردم، همانطور که برخی از علمای اهل سنت هم به آن اذعان دارند. اما باید به دو نکته توجه داشت:

۱. صحبت از نقاط ضعف در انتخاب خلفای چهارگانه پیامبر، به این معنا نیست که اگر در نظام های دموکراسی این ضعف جبران شد انتخاب امام به مردم واگذار شود و راه نص تغییر کند.

۲. امامت در امتداد نبوت است و همانطور که انتخاب پیامبر به مردم واگذار نشده، امام نیز از طرف مردم برگزیده نمی شود، زیرا امام نیز خبر از اخبار آسمانی و باطن می دهد و انتخاب چنین فردی در قدرت بشر نیست و تنها در علم الهی نهفته است.

شبهه بر اعتقادات اساسی مذهب شیعه

بسیاری از اهل سنت چون دکتر محمد البنداری معتقدند که امامیه بر چند دسته احادیث متکی است:

۱. تأویل احادیث صحیحی چون حدیث غدیر و منزلت بر وفق مراد خود.

ص: ۲۱۷

۱-۱. جامع البیان، ج ۲۲، ص ۷.

۲-۲. سوره تحریم، آیه ۴؛ سوره احزاب، آیه ۳۰.

۲. احادیث جعلی مثل حدیث مدینه العلم و حدیث وصایت.

۳. احادیثی در کافی که با عنوان «مابنی علیه السلام» ممتاز شده است. (۱)

پاسخ اجمالی شبهه

۱. برداشت امامیه از این احادیث مخالف فهم صحابه نیست، بلکه این فهم موافق عرف و لغت و شرع است.

۲. احادیث مدینه و وصایات نه تنها جعلی نیست، بلکه بسیاری از علمای تسنن آنها را تأیید کرده خود ناقل این احادیث هستند.

۳. احادیثی در کافی از قبیل «بنی الاسلام علی خمسہ اشیاء: علی الصلاه والزکوه والحج والصوم والولایه... والولایه افضل» یا «ان الله عز و جل فرض علی خلقه خمساً فرخص فی أربع ولم یرخص فی واحده». (۲)

که مورد اشکال‌هایی از قبیل: تعارض با شهادتین و عدم درستی ترخیص در نماز و روزه و... و برتری دادن ولایت بر شهادتین قرار گرفته است اما این اشکالات از چند جهت مردود است:

الف) این روایات با روایاتی که در آن از شهادتین نام رفته معارض نیست، چون شهادتین اساس و عنوان اسلام است و روایات بسیاری در خود کتاب کافی به آن اشاره دارد. (۳)

ب) ولایت بر شهادتین برتری داده نشده، زیرا اساساً شهادتین در این روایت ذکر نشده است.

ج) ترخیص در این روایات به معنی ترخیص برای همه مکلفین نیست، بلکه فقط برای معذورات است، مثل عدم وجوب حج برای کسی که استطاعت ندارد.

د) در مورد ولایت و شناخت آن معذور نیست، همانطور که در روایت آمده: «من مات و من لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه». (۴)

ص: ۲۱۸

۱-۱. التشیع بین مفهوم الائمه و المفهوم الفارسی، محمد البنداری، ص ۱۴۶.

۲-۲. اصول الکافی، ج ۲، باب دعائم الاسلام، ص ۱۶، ح ۵ و [۱] ص ۱۷، ح ۸.

۳-۳. ر. ک: اصول الکافی، ج ۲، باب دعائم الاسلام، ص ۱۵، ح ۲ و [۲] ص ۱۶، ح ۶.

۴-۴. اصول الکافی، ج ۲، باب دعائم الاسلام، ص ۱۶، ح ۶. [۳]

الف) ادله عقلی

۱. عادت هر رئیس و حاکمی این است که هنگام سفر یا غیبت جایگزینی برای خود تعیین می کند و این قاعده ای عاقلانه است. سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز چنین بوده که هنگام سفر از مدینه یا غیبت جایگزین می گذاشت، پس چگونه به هنگام وفات جامعه را بدون جایگزین رها کرد؟ در حالی که ایشان خاتم النبیین بوده و تکلیف مردم با وفات حضرت تمام نشده و تاقیامت باقی است؟!

اما کسانی که تعیین جانشین را به اهل حل و عقد واگذار کرده اند به خطا رفته اند، زیرا با توجه به علم پیامبر صلی الله علیه و آله به جدایی و اختلاف میان اصحاب و امت تفویض امر به آنها محال است و اگر بگوییم ایشان علم به اختلاف امت نداشته اند، به نقضی بزرگ قائل شده ایم. (۱)

۲. عقل سلیم محال می داند که خداوند متعال و پیامبرش - با توجه به نبوت عام و شریعت دائمی حضرت - امت را به حال خود رها کند، چگونه پیامبری در نهایت مهربانی و دلسوزی به امت، کتابی را در نهایت اجمال و وجوه فراوان در میان مردم رها کند و احادیث صحیح و جعلی و ضعیف را بدون تعیین قیم ترک کند و جامعه را با مشکلات تنها گذارد؟! (۲)

ب) ادله نقلی

قرآن

۱. آیه «وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ اِيَّايَ . . .» (۳) هفتاد نفری که موسی علیه السلام - پیامبر خدا - برگزید، همه گمراه

ص: ۲۱۹

۱-۱. المراصد علی شرح المقاصد، السید علی المیلانی، ص ۲۶.

۲-۲. حق الیقین، السید عبدالله شبر، ج ۱، ص ۳۸. [۱]

۳-۳. سورة اعراف، آیه ۱۵۵. [۲]

شدند و تقاضای دیدن خدا را کردند. پس اگر انتخاب پیامبر الهی صحیح نباشد، چگونه اختیار امر امت به مردم عادی واگذار گردد؟

۲. آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» ۱ که طبق روایات فراوان درباره امیر المومنین علی علیه السلام نازل شد. (۱) اما باید در جواب برخی اعتراضات به چند نکته توجه داشت:

الف) «الذین» صیغه جمعی است که مراد از آن فرد است. و این برداشت نمونه هایی دیگر در قرآن دارد.

ب) جمله «وَ هُمْ رَاكِعُونَ» حال از ضمیر فاعلی «یوتون» است.

ج) لفظ «ولی» طبق شواهد قرآنی، روایی و لغوی به معنای اولی به تصرف است.

روایات

۱. حدیث متواتر غدیر

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در حجه الوداع پس از نزول آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...» ۳ مردم را جمع کردند و فرمودند: «من كنت مولا- فعلى مولا اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» این جریان به طرق متعددی نقل شده است و متواتر است و حدود ۳۰ کتاب ویژه آن نوشته شده است. (۲)

همچنین سبب نزول آیه اکمال «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» ۵ این روایت بوده است، چون با امر ولایت علی علیه السلام دین کامل شد.

نظرات مخالفین حدیث غدیر

الف) عده ای در تواتر یا دلالت حدیث مناقشه کرده اند. افرادی چون ابوزهره، دکتر احمد جلی و شیخ نعمانی، «ولی» را به معنی یاور یا دوست و محب دانسته اند و ریاست و تصرف حضرت علی علیه السلام را منکر شده اند. (۳)

ص: ۲۲۰

(۱-۲). خصائص الوحي المبين، ابن بطريق، ص ۴۵، ح ۱۳؛ [۱] التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج ۱۲، ص ۲۶. [۲]

(۲-۴). ر. ك: التفسير الكبير، الرازي، ج ۶، ص ۴۹ - ۵۰؛ [۳] الثوره الايرانية، نعمانی، ص ۱۵۴. [۴]

(۳-۶). الامام صادق، محمد ابوزهره، ص ۳۶۲؛ الثوره الايرانية، نعمانی، ص ۱۵۴.

ب) عده ای چون ابن تیمیه و دکتر احمد شبلی در صحت حدیث غدیر مناقشه کرده اند. (۱)

بررسی نظرات مخالفین

الف) تواتر حدیث غدیر: این حدیث در میان اهل سنت به ۷۹۰ (هفتصد و نود) طریق نقل شده است و طبق تعریف حدیث متواتر: - حدیثی که روایت آن به تعدادی برسند که توافق آنها بر کذب عادتاً محال باشد - این حدیث قطعاً متواتر است و هیچ حدیثی - به جز احادیث ظهور مهدی علیه السلام - به این تعداد راوی نمی رسد. طبق شمارش علامه امینی در الغدیر این حدیث را ۱۳۰ صحابی و ۸۴ تابعی روایت کرده اند و بسیاری از علمای اهل سنت به صحت آن اعتراف کرده اند. (۲)

در ضمن اشاره صحابه به رفع ید و نمایان شدن زیر بغل علی علیه السلام در روز غدیر ثابت کننده استناد این روایت به حس و مشاهده است نه این که صرفاً عقلی و غیر حسی باشد.

ب) دلالت حدیث غدیر: دیدیم که مخالفان صرفاً لفظ «مولی» را در حدیث غدیر به معنای یاور یا دوست می دانند، اما دلایلی که دال به معنی «اولی به تصرف و امر» است:

۱. قرآن کریم «مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ» ۳ یعنی آتش برای شما بهتر و اولی است.

۲. حدیث نبوی «ایما امرأه نکحت بغير اذن مولاها نکاحها باطل» که به معنای صاحب اختیار است.

۳. عطف جمله «من کنت مولاہ فعلی مولاہ» به «الست اولی بکم من انفسکم» چون عطف جمله محتمل بر مصرحه، نشان دهنده معنای اول در جمله دوم است.

۴. جمع کردن مردم در هوای گرم روز غدیر نشان دهنده اهمیت پیام رسول الله صلی الله علیه و آله است و این که حضرت، اهل بیت علیهم السلام را مقارن قرآن دانسته - «انی تارک فیکم الثقلین» -

ص: ۲۲۱

۱- ۱) . منهاج السنه، ابن تیمیه، ج ۴، ص ۱۲؛ هویه التشیع، ص ۳۲.

۲- ۲) . الغدیر للأمین، ج ۱، ص ۱۴-۷۲. [۱]

نیز مؤید مطلب است.

۵. احتجاج علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام به این حدیث در برابر مخالفان.

۶. فهم شاعران صحابه و تابعین بعد از آنها از حدیث، به معنای اولی به تصرف بوده است.

۲. حدیث ثقلین

عن زید بن ارقم و زید بن ثابت عن النبی صلی الله علیه و آله قال: یا ایها الناس انی ترکت فیکم ما ان اخذتم به لن تضلوا: کتاب الله و عترتی اهل بیتی.

این حدیث به لفظ «و عترتی» در حد تواتر از اهل سنت نقل شده است، تا جایی که طرق آن به صحابه به بیش از صد طریق می رسد، اما با این حال ابوزهره غیر منصفانه به کلینی در مورد این حدیث تاخته است. (۱)

دلالت حدیث: با توجه به این که تمسک به قرآن و هادی و امیر قرارداد آن در هر امری واجب است و این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر تمسک به قرآن و عترت با همدیگر امر فرموده است، پس پیروی از اهل بیت علیهم السلام و امیر قرارداد آن‌ها بر هر مسلمانی واجب است و مخالفت با آن دو ضلالت و گمراهی است.

۳. حدیث منزلت

رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگامی که حضرت علی علیه السلام را به عنوان جانشین خویش در مدینه در غزوه تبوک می گماردند فرمود: «انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی» و این حدیث صحیح و مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است. (۲)

دلالت حدیث: از پیامبر اکرم به قطع رسیده است که فرمودند: «اللهم فاشرح لی صدری و یسر لی امری و اجعل لی وزیرا من اهلی علیا اشدد به ازری» (۳) و این دعا تصریح دارد که حضرت درخواست جانشین فرموده اند.

علاوه بر آن که وظیفه ای که حضرت موسی علیه السلام به هارون واگذار کرد خلافت در

ص: ۲۲۲

۱- ۱. الامام الصادق، ابوزهره، ص ۱۹۹.

۲- ۲. ر. ک: صحیح البخاری، ج ۷، ص ۷۱، ح ۶ - ۳۷؛ صحیح مسلم به شرح النووی، ص ۱۷۳، ح ۱۵؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۱۷۷. [۱]

۳- ۳. خصائص الوحی المبین، ابن بطریق، ص ۴۵، ح ۱۳. [۲]

قومش بود «وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُفْنِي فِي قَوْمِي» . ۱

۴. حدیث دار

در روز عشیره الأقربین که پیامبر صلی الله علیه و آله خویشان خود را به اسلام فراخواند و تقاضای یاری کرد، کسی جز علی دعوت حضرت را اجابت نکرد و همان جا بود که در شأن علی فرمود: «هذا اخی و وصیی و خلیفتی فیکم...» . (۱)

البته برخی گفته اند: منظور از آن وصایت در اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و ادای دیون اوست، چون در آن زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در هراس بوده و نیاز به وصی داشته است، اما وصی خاص نه وصی عام.

اما این سخن گزاف است، چگونه پیامبر صلی الله علیه و آله از مشرکین در هراس بوده، حال آن که بر فراز کوه های مکه آشکارا فریاد توحید سر می داده است؟

برخی شبهات و خرافات پیرامون ظهور حضرت مهدی علیه السلام

فصل اول: بررسی اندیشه اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام

اشاره

روایات مربوط به حضرت مهدی علیه السلام در کتاب شریف کافی مورد بیشترین تعرضات قرار گرفته است و راویان و محدثان بزرگ شیعه به وضع و ترویج آن متهم شده اند.

مستشرقین و اعتقاد به مهدی علیه السلام

در مطالعات مستشرقین تفکر اعتقاد به مهدی به عوامل گوناگونی نسبت داده شده و سپس این تفکر از بنیان مردود، و حتی یک اسطوره دانسته شده است. برای مثال فلوتن این عقیده را به دلیل علاقه شرق به روشنایی و نابودی ظلم و جهل در آینده می داند و سبب آن را فشار بر شیعه ذکر می کند. (۲) دونالدسن می گوید: به احتمال قوی خفقانی که در زمان امویان بر دولت اسلامی وارد شده و مانع عدل و برابری شد، از عوامل پیدایش این تفکر است. (۳)

ص: ۲۲۳

۱- ۲) . ر. ک: مسند احمد، ج ۱، ص ۱۱۱؛ تاریخ الامم و الملوک، الطبری، ج ۱، ص ۵۴۳.

۲- ۳) . السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، فان فلوتن، ص ۱۰۷.

۳- ۴) . عقیده الشیعه، دونالدسن، ص ۲۳۱.

متأسفانه برخی از مسلمین هم تحت تأثیر مستشرقین قرار گرفته در مورد تفکر اعتقاد به مهدی علیه السلام نظراتی مانند آنان دارند. شیخ احمد ابوزهره - استاد الأزهر - این تفکر را به دلیل آن می داند که مذهب شیعه آمیخته به افکار فارسی و گرایش های فلسفی است و چون فارسیان عقیده به وراثت داشتند و یا حتی گرایش به یهودیان در آنها موجود بود این عقیده را پدید آورده اند. (۱) دکتر احمد امین آرزوی شیعه برای قدرت و رهایی، خصوصاً پس از شهادت ائمه علیهم السلام و فشار امویان و عباسیان را دلیل این امر عنوان کرده است. (۲)

به صورت کلی نظرات مستشرقین و مقلدان آنها بر حول دو محور است:

۱. اساس عقیده به حضرت مهدی علیه السلام از یهود یا نصاری یا هر دو است.
۲. اسباب به وجود آمدن آن عواملی چون جهل مسلمانان، ارتباط با دیگر ادیان، فشار سیاسی و فقدان عدالت اجتماعی است.

نقد و بررسی نظرات مستشرقان و مقلدان آنان

اولاً- باید اذعان کرد که اعتقاد به ظهور منجی در آخر الزمان یک اعتقاد جهانی است و همه ادیان و بیشتر ملت ها به آن پایبندند.

ثانیاً این اعتقاد از ابتکارات شیعه نیست، بلکه همه مسلمانان بر ظهور حضرت مهدی علیه السلام اجماع دارند، اختلاف در مصداق است نه اصل ظهور. حتی منکران این عقیده - همچون ابن خلدون و احمد امین - هم به اجماع مسلمانان بر این امر اعتراف دارند. تنها تفاوت دو فرقه این است که اهل سنت معتقدند مهدی علیه السلام هنوز متولد نشده در حالی که شیعه وی را فرزند حسن بن محمد العسکری علیه السلام می دانند. پس اعتقاد به ظهور مهدی علیه السلام از مروجات شیعه نیست، بلکه همه مسلمانان به آن اعتقاد دارند و در

ص: ۲۲۴

۱-۱. الامام زید، ابوزهره، ص ۱۰۱.

۲-۲. ضحی الاسلام، احمد امین، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۴۲.

غیر این صورت دیگر مسلمانان آن را انکار می کردند.

افسانه ابن سبا و تأثیرپذیری تشیع از یهود

گفته شده که عقیده ظهور مهدی علیه السلام را ابن سبا وارد شیعه کرده و اهل سنت هم از شیعه تأثیر پذیرفته اند.

در جواب باید دانست که علامه عسکری در کتاب عبد الله بن سبا با دلایل قوی وجود چنین فردی را رد کرده است و اگر هم وجود چنین فردی را بپذیریم، نقش پیامبری به او داده ایم که فکری جدید وارد اسلام کرده است؟!!

اما تهمتی که شعبی - مصاحب عبدالملک بن مروان - به تشیع وارد کرده است از این هم پوچ تر است. وی گمان کرده است که اصل تشیع از یهود است، در حالی که اساساً اثری از روایات عبدالله بن سبا در احادیث شیعه نیست.

امامت و تشیع فارسی

ادعا شده که اصل مذهب تشیع از فارس هاست، زیرا فارسیان به پادشاهی و وراثت اعتقاد داشته و انتخاب را نمی شناخته اند و این چنین احمد امین علاقه فارس ها به علی علیه السلام را به سبب ازدواج فرزندش حسین علیه السلام با دختر یزدگرد ساسانی می داند. (۱)

بررسی این نظر

اساساً اگر چنین است که تشیع به دلیل پیوند ائمه علیهم السلام با ایرانیان به وجود آمده ایرانیان باید به تسنن می گراییدند، چون محمد بن ابی بکر و عبدالله بن عمر هم با دختران یزدگرد ازدواج کردند، همچنین بسیاری از خلفای اهل سنت مادران غیر عرب دارند از جمله: یزید بن ولید، منصور عباسی، هارون، معتصم و... (۲)

علاوه بر آن بزرگان اهل سنت اغلب ایرانی بوده اند، مثل رؤسای مذاهب اربعه - جز احمد بن حنبل - مؤلفان کتب اصلی حدیث و... ، اما اساساً بذر تشیع را خود رسول الله صلی الله علیه و آله پاشید و اولین شیعیان علی علیه السلام سلمان و ابوذر و مقداد بودند، همانطور

ص: ۲۲۵

۱-۱. المهدی و المهدویه، احمد امین، ص ۲۹.

۲-۲. ر. ک: المحبر، العلامة محمد بن حبيب، ص ۳۱-۴۵.

که احمد امین نیز اذعان کرده است.

در ضمن پیدایش شیعه محصول فشارهای سیاسی و بی عدالتی نیست، بلکه شیعه طبق آیات و روایات وجود حجت الهی را لازم می داند.

فصل دوم: احتجاجات منکرین احادیث مهدی علیه السلام

احتجاج اول: تضعیف احادیث مهدی علیه السلام توسط ابن خلدون

اشاره

تضعیف احادیث مهدی علیه السلام توسط ابن خلدون از احتجاجات مهم در این زمینه است که دیگران نیز از وی تبعیت کرده اند، و به رد این نظریه و گفته های دیگر علما در صحت احادیث توجه نکرده اند، علاوه بر آن چنین تضعیفاتی طبق اعتراف اهل علم درایه، معتبر نیست و موجب تضعیف روایات آن نمی گردد. برای بررسی بهتر به نقل نظرات ابن خلدون و سپس نقد آن می پردازیم:

وی می گوید: «در طول اعصار، در میان عموم مسلمانان چنین شهرت دارد که در آخرالزمان مردی از اهل بیت ظهور کرده و عدل را برپا می کند و مهدی نام دارد. . . و در این مورد به احادیثی که بزرگان حدیث آورده اند استناد می کنند، این احادیث را نقل و انکار و طعن علما را بررسی می کنیم. ولی باید توجه داشت که جرح بر تعدیل مقدم است. پس اگر در برخی رجال سند طعنی به واسطه غفلت، ضعف یا سوء حفظ و . . . وارد شد، به صحت حدیث ضربه وارد می کند.» (۱)

نقد و بررسی سخن ابن خلدون

اولاً جمله «در میان مسلمانان چنین شهرت دارد» خود اعترافی است بر صحت برخی احادیث زیرا «رب مشهور لا اصل له» البته بهتر بود می گفت: «متواتر و مشهور میان مسلمانان. . .» تا فرق مشهور در میان مردم و اهل حدیث مشخص گردد. ثانیاً انکار علما به اصل اعتقاد به ظهور مهدی علیه السلام نیست، بلکه در صحت برخی روایات است. ثالثاً صحابه و همچنین علمای حدیثی که وی ذکر کرده در این مورد بسیار بیشترند. در ضمن در مورد تقدم جرح بر تعدیل میان علما اختلاف است.

ص: ۲۲۶

۱. برخی احادیث را به دلیل وجود یکی از راویان شیعه در اسناد آن تضعیف کرده است مثلاً روایتی را به دلیل وجود «فطر بن خلیفه» تضعیف کرده، در حالی که بزرگان جرح و تعدیل در اهل سنت وی را تعدیل کرده اند و به جرح ابن خلدون - که رجالی نیست - نمی شود. (۱) همچنین حدیث «رایات» را به دلیل وجود «یزید بن ابی زیاد» - از بزرگان شیعه - نمی پذیرد، (۲) در حالی که ابن داود می گوید: «کسی را نمی شناسم که حدیث او را ترک کند» در جایی حدیث «المهدی منی اجلی الجبهه. اقنی الانف. . .» را به سبب وجود «عمران القطان» تضعیف می کند، با این که وی از رجال بخاری است و حاکم به شرط مسلم حدیث را صحیح می داند و از احادیث مشهوری است که از ۴۴ مصدر اهل سنت و ۱۵ مصدر شیعه نقل شده است. (۳)

۲. احادیثی که ابن خلدون به صحت اسناد آن اذعان کرده ولی باز هم حکم به ضعف آنها نموده است:

حدیث «یخرج من اهل بیتی رجل یملاً الأرض قسطاً و عدلاً. . .» که حاکم آن را به شرط شیخین صحیح دانسته و از چهار طریق نقل کرده است. ابن خلدون نیز خود برخی طرق را صحیح دانسته ولی به دلیل آن که ذهبی آن را مجهول می داند، حکم به ضعف آن داده است. (۴) همچنین روایت «لا تقوم الساعة حتی تملأ الأرض فی جوراً و ظلماً ثم یخرج من اهل بیتی رجل. . .» را صحیح دانسته ولی اظهار می کند: در این حدیث به مهدی اشاره نشده است، (۵) در حالی که عبارت «رجل من اهل بیتی» تصریح به مهدی علیه السلام دارد.

نتیجه بحث از تضعیفات ابن خلدون

در کتاب معجم احادیث المهدی علیه السلام ۱۹۴۱ حدیث درباره امام زمان علیه السلام آمده است، در حالی که ابن خلدون فقط ۲۳ حدیث را بررسی کرده و خود به صحت ۴ حدیث از

ص: ۲۲۷

۱- ۱. مجلة تراثنا، العدد ۳۲، بحث نقد الحدیث.

۲- ۲. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۵۶۷. [۱]

۳- ۳. معجم احادیث المهدی، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۳۰.

۴- ۴. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۵۶۵. [۲]

۵- ۵. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۵۶۱. [۳]

میان آنها اعتراف کرده است. پس چگونه استاد سائح مغربی می گوید: ابن خلدون احادیث مهدی علیه السلام را کاملاً بررسی و یک به یک تضعیف کرده است؟ حتی اگر فرض کنیم، وی تمام احادیث را بررسی و با همین نسبت (۱۹۴۱) احادیث را تصحیح و رد می کرد، باز هم ۳۳۸ حدیث صحیح باقی می ماند که برای تواتر کفایت می کند.

احتجاج دوم: عدم ذکر احادیث مهدی علیه السلام در صحیحین

اشاره

دومین استدلالی که پیرامون ابن خلدون در انکار صحت احادیث مهدی علیه السلام آورده اند، این است که این احادیث در صحیحین نیامده است. حتی احمد امین به این اعتبار، چنین احادیثی را وضع شده توسط دو فرقه سنی و شیعه می داند. پس حتی اگر این احادیث به تواتر هم برسد، ارزشی ندارد و نمی تواند جزء عقاید اهل سنت باشد.

نقد و بررسی

اولاً متذکر می شویم که تعریف خبر متواتر هیچ ارتباطی با ذکر حدیث در صحیحین ندارد و عدم ذکر حدیث در آنها زبانی به تواتر آن وارد نمی کند. ثانیاً ادعای عدم وجود احادیث مهدی علیه السلام در صحیحین به دلیل عدم علم و احاطه بر این کتب است زیرا عدم وجود لفظ مهدی علیه السلام در صحیحین دلیل بر آن نیست که صاحبان این کتب، حدیثی در مورد مهدی آخرالزمان ذکر نکرده اند، احادیثی آورده اند که پیوندهای محکم با مهدی علیه السلام دارد حتی قسمت هایی از احادیث مهدی علیه السلام وجود دارد که شارحان این کتب به ارتباط این موارد با احادیث مهدی علیه السلام اشاره کرده اند مثلاً احادیثی که از خلیفه عادل - بدون تصریح به لفظ مهدی - سخن گفته اند و محدثین تصریح کرده اند که خلیفه عادل همان مهدی است. (۱)

حتی حدیث «المهدی حق من ولد فاطمه» (۲) که امروزه در صحیحین وجود ندارد، اما چهار نفر از بزرگان اهل سنت (هیشمی - متقی هندی - محمدبن علی الصبان و حسن العدوی) اذعان کرده اند که این حدیث در صحیح مسلم بوده و امروزه از این کتاب حذف شده است.

ص: ۲۲۸

۱- ۱). البیانات، ابوالاعلی المودودی، ص ۱۶۱.

۲- ۲). معجم احادیث المهدی، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۷۴.

۲. احادیث خروج دجال در صحیحین: این احادیث که از طرق مختلف نقل شده با ظهور مهدی علیه السلام ارتباط دارد، همانطور که عالمان اهل سنت چون ابن حجر عسقلانی، هیشمی و محمد بن علی الصبان به این نکته توجه داده اند. (۱)

۳. احادیث نزول عیسی علیه السلام همراه با وجود امام که در صحیحین نقل شده است مثلاً در صحیح بخاری آمده است این حدیث نقل شده:

(کیف انتم اذا نزل ابن مریم فیکم و امامکم منکم) (۲) که امام اشاره به مهدی علیه السلام دارد و علمای اهل سنت به این امر - نماز خواندن عیسی علیه السلام پشت سر مهدی علیه السلام - اذعان کرده اند و در سنن اربعه و کتب دیگر هم احادیثی در این زمینه وارد شده است. (۳) همچنین امام در پنج شرح مهم صحیح بخاری (فتح الباری، ارشاد الساری، عمدہ القاری، فیض الباری و البدر الساری) به مهدی علیه السلام تعبیر شده است. (۴)

۴. احادیثی در صحیح مسلم درباره کسی که مال را بدون شمارش تقسیم می کند (بذل می کند):

این احادیث از چند طریق نقل شده است و از آن جمله است حدیث: (یکون فی آخر امتی خلیفه یحیی المال حثیا لا یعده عددا) (۵) و منظور از خلیفه طبق احادیث دیگری از کتب اهل سنت (الحاوی و... .) مهدی علیه السلام است. (۶)

۵. احادیث «خسف الیاء» در صحیح مسلم: فرو رفتن (قسمتی از) زمین از نشانه های ظهور مهدی علیه السلام است، که در احادیثی به این امر اشاره شده است. از جمله در الحاوی آمده: «یخرج المهدی بعد الخسف فی ثلاثمئه و اربعه عشر رجلا عدد اهل البدر». (۷)

ص: ۲۲۹

۱-۱). تهذیب التهذیب، ابن حجر، ج ۹، ص ۱۲۵؛ الصواعق المحرقة، ص ۱۶۵؛ اسعاف الراغبین، الصبان، ص ۱۴۰.

۲-۲). صحیح البخاری، ج ۴، ص ۲۰۵.

۳-۳). ر. ک: سنن الترمذی، ج ۵، ص ۱۵۲.

۴-۴). ر. ک: فتح الباری، ج ۶، ص ۳۸۳؛ ارشاد الساری، ج ۵، ص ۴۱۹؛ عمدہ القاری، ج ۱۶، ص ۳۹؛ فیض الباری، ج ۴۴، ص ۴؛ حاشیه البدر الساری، ج ۴، ص ۴۴.

۵-۵). صحیح مسلم بشرح النووی، ج ۱۸، ص ۳۸.

۶-۶). ر. ک: الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۵۹.

۷-۷). همان، ج ۲، ص ۷۴.

اشاره

گفته اند احادیث وارده در مورد مهدی علیه السلام مختلف بوده و با یکدیگر در تعارض است، پس همه رد می شود، زیرا صدور سخنان متعارض از پیامبر صلی الله علیه و آله ممکن نیست، بنابراین ادعای تواتر هم صحت ندارد.

مثلاً استاد سائح مغربی می گوید: بعضی از این احادیث بیان می دارد که مهدی علیه السلام هاشمی است، برخی دیگر از اهل بیت است دسته سوم از بنی عباس و دسته چهارم از پسران فاطمه و از ولد حسین و گاهی از ولد حسن با این وجود پس تواتر معنایی ندارد. (۱)

نقد و بررسی

۱. اختلاف اجزاء و تفصیل یک قضیه، دلالت بر عدم درستی اصل قضیه ندارد، زیرا هر قضیه دو بعد دارد: یکی لب و اصل آن و دیگری فروع و تفصیل آن؛ و با اثبات اصل، یکی بودن فروع لازم نمی آید. مثل درختی که اصل آن در دل خاک ریشه دوانده اما برخی از ریشه های نازک که به خاک خوب راه نیافته زرد و نابود شده و دیگر قسمتها سرسبز باقی مانده است. اما ادعای عدم وجود درخت به خاطر سستی برخی ریشه ها صحیح نیست.

قضیه مهدی علیه السلام هم از این قبیل است. البته در موارد بسیاری این چنین است مثلاً در عقاید، صفات الهی مطرح است و صفت قدرت از جمله صفاتی است که در جزئیات آن اختلاف بسیار است، گروهی قدرت را عین ذات می دانند و گروهی زائد بر ذات، گروهی آن را از صفات متکثره و گروهی واحده می دانند و... اما هیچ کس خداوند را ناتوان نمی داند. یا در مثال های فقهی مثلاً در مورد وجوب قطع دست دزد اختلافی نیست. اما در جزئیات آن مثل مقدار قطع، مقدار دزدی موجب قطع و... اختلاف است. پس اگر استدلال منکران مهدی علیه السلام مبنی بر این که اختلاف در فروع

ص: ۲۳۰

موجب رد اصل می شود را بپذیریم چیزی از اسلام باقی نمی ماند.

۲. جمع احادیث متعارض: احادیثی که ادعای تعارض در آن شده، قابل جمع است، به این ترتیب که: اولاً احادیثی که بیان می دارند مهدی علیه السلام از قریش یا بنی هاشم یا فرزندان عبدالمطلب است، به این صورت که وی از فرزندان عبدالمطلب است قابل جمع است و همچنین مواردی که وی را از فرزندان ابوطالب یا عباس می دانند، ثانیاً احادیثی که نسل حضرت را از عترت طاهره - اهل بیت، اولاد علی علیه السلام و اولاد فاطمه علیها السلام می دانند همه بر این که از اولاد فاطمه علیها السلام است حمل می گردد. ثالثاً احادیثی که وی را از اولاد امام حسین یا امام حسن علیه السلام ذکر کرده اند، به این صورت که مهدی علیه السلام از اولاد هر دو امام است، قابل جمع است، زیرا همسر امام زین العابدین علیه السلام و مادر امام محمد باقر علیه السلام، فاطمه بنت الحسن علیه السلام است، یعنی مهدی علیه السلام از دو طرف علوی است.

جعل و تحریف برخی احادیث در این زمینه

۱. ابن القیم می گوید: در این که مهدی علیه السلام از ولد امام حسن علیه السلام است سزای لطیف وجود دارد. زیرا از آنجا که وی خلافت را به خاطر خدا رها کرد، بنابراین خداوند هم خلافت حق را در نسل او قرار داد. ولی امام حسین علیه السلام برای خلافت حریص بود و برای آن جنگ کرد و به چنگک نیامورد. (۱)

بررسی: امام حسن علیه السلام به این دلیل که اصحاب، او را حمایت نکردند و با توجه به سیاست و فریب های معاویه - که شهادت امام حسن علیه السلام موجب محبوبیت و قدرت بیشتر او می شد - قیام نکرد. اما در زمان یزید - که آشکارا مرتکب خلاف و منکرات می شد - قیام امام حسین علیه السلام موجب رسوایی یزید شد. پس امام حسین علیه السلام برای قدرت قیام نکرد، بلکه همانطور که خود فرمود برای اصلاح امت جد بزرگوارش صلی الله علیه و آله و امر به معروف و نهی از منکر قیام کرد. (۲)

۲. ابوداود از ابواسحاق نقل می کند که: علی بن ابیطالب علیه السلام نگاهی به فرزندش حسن علیه السلام انداخت و فرمود: این فرزندم همانطور که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود سید است و از صلب او مردی که همانم با پیامبران است خارج می شود، که در خلق شبیه اوست،

ص: ۲۳۱

۱-۱. المنار المنیف، ابن القیم، ص ۱۳۹.

۲-۲. مقتل الحسین، المقرم، ص ۱۳۹.

ولی در خُلق مانند او نیست. (۱)

بررسی: این حدیث تحریف شده است، چون در دیگر نقل ها (ترمذی، نسائی و بیهقی) به جای حسن، حسین آمده است و احتمال تصحیف وجود دارد (۲) در ضمن حدیث منقطع بوده حجت نیست، زیرا ابواسحاق حداکثر در هفت سالگی حضرت علی علیه السلام را دیده و روایت او از حضرت ثابت نشده است، همچنین راوی اول حدیث (هارون بن مغیره) مجهول است.

۳. احادیثی که بیان می دارد مهدی علیه السلام از ولد عباس است:

بررسی: اولاً چنین احادیثی با روایاتی که مهدی علیه السلام را از ولد امام حسین علیه السلام و فاطمه الزهرا علیها السلام می داند، تعارض ندارد، زیرا شرط تعارض تساوی دو طرف معارضه است اما از طرفی این احادیث نزد خود اهل سنت نیز صحیح نیست و بر فرض صحت هم چون تعداد و شهرت احادیث اول بیشتر است، و تعداد و شهرت از مرجحات است، تعارض پیش نمی آید.

اختلاف در اسم پدر مهدی علیه السلام

از عوامل ادعای تعارض در احادیث امام زمان علیه السلام که منکرین مهدویت به آن استناد می کنند، اختلاف در اسم پدر مهدی علیه السلام است. زیرا برخی احادیث بیان می دارد که اسم پدر حضرت، عبدالله است، مانند حدیث (اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی).

بررسی: این حدیث مخالف اصول مذهب شیعه است که مهدی علیه السلام را فرزند امام حسن عسکری علیه السلام می دانند اما باید گفت چنین حدیثی اولاً به اصل عقیده مهدویت ضربه ای نمی زند، چون از جزئیات آن است. ثانیاً حافظان بزرگ در اهل سنت (ترمذی، ابن داود، بیهقی، البانی و...) حدیث را به گونه ای دیگر نقل کرده اند. یعنی در کتب آنها، قسمت آخر حدیث (اسم ابیه اسم ابی) ذکر نشده است و حدیث را به شکلی که منکران گفته اند، هیچ یک از این افراد نقل نکرده اند.

(۳)

ص: ۲۳۲

۱-۱) سنن ابی داود، ج ۴، ص ۱۰۸، باب المهدی.

۲-۲) ر. ک: اسمی المناقب، الجزری الدمشقی، ص ۱۶۵-۱۶۸.

۳-۳) ر. ک: عقد الدرر، المقدسی، ص ۲۷.

به نظر می‌رسد، حافظان اهل سنت به اضافه بودن قسمت آخر حدیث - که توسط یکی از روایت برای نسبت دادن مهدی علیه السلام به محمد بن عبدالله بن حسن مثنی یا محمد بن عبدالله بن منصور وضع شده است - آگاهی داشته‌اند.

اختلاف حدیث در مورد مدت حکومت مهدی علیه السلام

احادیث در این زمینه از پنج تا چهل سال را بیان کرده‌اند و برخی این اختلاف را دلیل رد مهدویت دانسته‌اند.

بررسی: هیچ مسلمانی - شیعه و سنی - اصل مهدویت را به دلیل عدم توافق احادیث در این زمینه رد نمی‌کند، البته این احادیث قابل جمع هم می‌باشند، چون تفاوت‌ها از جهت ظهور، قوت و... است. مثلاً چهل سال به اعتبار همه زمان حکومت حضرت، هفت سال به اعتبار زمان قدرت حکومت و بیست سال حد وسط است.

۳. حدیث: (ولا مهدی الا عیسی بن مریم)

این حدیث را ابن ماجه در سنن روایت کرده است.

بررسی: اگر چه با توجه به احادیث فراوان و صحیح دیگر که علما و محدثان بزرگ نقل کرده‌اند و بر صحت آنها نظر داده‌اند، چنین حدیثی نمی‌تواند دلیلی برای منکران باشد، اما به هر حال این حدیث نزد اکثر علما مردود است و راویان آن - از جمله محمد بن خالد - تضعیف شده است.

احتجاج چهارم: عدم معقولیت احادیث مهدی علیه السلام

اشاره

از دیگر استدلال‌های مقلدان ابن خلدون، این ادعاست که احادیث مهدی علیه السلام معقول نیست. احمد امین می‌گوید: «ابن خلدون در تضعیف این احادیث تنها به نقد سند پرداخته، بلکه متن آنها را نیز مخالف عقل یافته است» (۱).

فرید وجدی هم در موسوعه خود پانزده حدیث در این زمینه ذکر کرده آنها را غیر معقول و اسنادش را ضعیف می‌داند.

ص: ۲۳۳

(۱-۱). تراثنا و موازین النقد، ص ۱۸۶ نقلاً عن احمد امین.

اولاً ضعف اسناد چنانکه گفته شد پذیرفته نیست و اکثر علمای اهل سنت این احادیث را صحیح دانسته اند. اما در مورد ادعای غیر معقول بودن این احادیث باید گفت: موضوع ظهور مهدی علیه السلام محال عقلی نیست تا منجر به رد آن شود، حتی در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله پیش بینی های دیگری مثل خروج عاشیه بر امام علی علیه السلام شهادت امام حسن و امام حسین علیهما السلام و جز آن وارد شده که به وقوع پیوست و ظهور مهدی علیه السلام عجیب تر از اینها نیست.

در ضمن عقل بسیاری از حقایق را درک نمی کند و چنین نیست که هر چه عقل در نیافت اصلی نداشته باشد مسائل مربوط به ملاحم و فتن در آخر الزمان از این قبیل است و عقل راهی به آن ندارد (۱) بلکه باید صحت اخبار و احادیث آن تأیید شود و این موضوع در احادیث مهدی علیه السلام ثابت شد.

در مورد احادیث ضعیف هم اولاً هیچ عالمی به خاطر ضعف حدیثی آن را غیر معقول نمی داند، ثانیاً بسیاری از این احادیث بوسیله احادیث صحیح تأیید می گردد.

احتجاج پنجم: قیاس عقیده ظهور مهدی علیه السلام با ادعاهای مهدویت

استاد سعد محمد حسن با این مقایسه می گوید: چون ادعاهای مهدویت توسط محمد بن حنفیه و مهدی عباسی باطل بود و به وقوع نپیوست، بشارت پیامبر صلی الله علیه و آله به ظهور مهدی علیه السلام در آخر الزمان هم باطل است. (۲)

بررسی: چنین قیاسی باطل است، چون مقیاس علیه باطل است و نتیجه ای ندارد، اگر چنین بود برای مثال یهودیان می توانستند نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله را منکر شوند، چون افراد دیگری مثل مسیلمه کذاب هم ادعای نبوت کردند، یا عدالت، بی معناست چون ستمگران تاریخ هم در ابتدا ادعای برپایی عدالت می کردند و . . .

ص: ۲۳۴

۱- ۱) . ر. ک: المهدی المنتظر و العقل، محمد جواد مغنیه، ص ۸۹.

۲- ۲) . ر. ک: نقد الحدیث بین الاجتهاد و التقليد، السید الجلالی، ص ۴۰.

فصل سوم: علمایی از اهل سنت که به صحت یا تواتر احادیث مهدی علیه السلام اذعان دارند:

بیشتر از پنجاه عالم و محقق در اهل سنت اعتقاد به صحت یا تواتر احادیث مهدی علیه السلام دارند:

- ترمذی (ت ۲۹۷/ق) در (السنن ۴:۵۰۵ و ۵۰۶/۲۲۳۳ - ۲۲۳۰)

- عقیلی (ت ۳۲۲/ق) در (الضعفاء الکبیر ۳:۲۵۳-۱۲۵۷)

- البربهاری (ت ۳۲۹/ق) به نقل از تویجری در (الاحتجاج بالاثار علی من الفکر المهدی المنتظر ص ۲۸)

- آبری (ت ۳۶۳/ق) در (مناقب الشافعی) که علمایی مثل مزی، ابن حجر، سیوطی و... این سخن را نقل کرده اند.

- حاکم نیشابوری (ت ۴۰۵ه) در (المستدرک ۴:۵۵۳ و ۵۵۴ و ۵۵۷ و...)

- بیهقی (ت ۴۵۸/ق) به نقل از ابن القیم در (المنار المنیف : ۲۲۵/۱۳۰)

- بغوی (ت ۵۱۰/ق) در مصابیح السنه: ۴۱۹۹/۴۴۸ و ۴۲۱۳/۴۹۳ و...)

- ابن اثیر (ت ۶۰۶) در النهایه ۵:۲۵۴ و ۱:۲۹۰ و...)

- قرطبی مالکی در (التذکره ۷۰۱ و ۷۰۴ باب ماجاء فی المهدی)

- ابن منظور (ت ۷۱۱) در (لسان العرب ۱۵:۵۹ - هدی)

- حافظ المزی (ت ۷۴۲/ق) در (تهذیب الکمال ۵۱۸۲/۱۴۹ - ۲۵:۱۴۶)

- ذهبی (ت ۷۴۸/ق) در (تلخیص المستدرک ۴:۵۵۳ و ۵۵۸)

- ابن قیم (ت ۷۵۱/ق) در (المنار المنیف : ۳۲۶/۱۳۰ و ۳۳۱/۱۳۳)

- ابن کثیر (ت ۷۷۴/ق) در (شرح المقاصد : ۵:۳۱۲)

- هیثمی (ت ۸۰۷/ق) در (مجمع الزوائد ۷:۱۱۵ و ۱۱۶ و ۳۱۷)

- جزری (ت ۸۸۳/ق) در (اسنی المناقب : ۱۶۸ - ۱۶۳)

- ابن حجر عسقلانی (ت ۸۵۲) در (التهذیب التهذیب ۲۰۱/۹:۱۲۵)

- سخاوی (ت ۹۰۲/ق) به نقل از کتانی (ت ۱۳۴۵/ق) در (نظم المتناثر : ۲۸۹/۲۲۶)

- سيوطى (ت/٩١١ق) در (الجامع الصغير: ٢:٦٧٢ و ٩٢٤ و ٩٢٤٤ و ٩٢٤٥)

ص: ٢٣٥

- ابن حجر هيثمي (ت ۹۷۴ق) در (الصواعق المحرقة : ۱۶۲ - ۱۶۴ و . .)
- متقی هندی (ت ۹۷۵ق) در (البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان)
- زبیدی (ت ۱۲۰۵ق) در (تاج العروس ۴۰۹ - ۴۰۸ : ۱۰ - هدی)
- محمدبن علی الصبان (ت ۱۲۰۶ق) در (اسعاف الراغبین : ۱۴۵ و ۱۴۷ و ۱۵۲)
- شوکانی (ت / ۱۲۵۰ق) که علمایی مثل کتانی، البانی، احمد امین و دیگران، تواتر احادیث مهدی را از وی، نقل کرده اند.
- شبلنجی (ت ۱۲۹/ق) در (نورالابصار : ۱۸۷ و ۱۸۹)
- حلوانی شافعی (ت ۱۳۰۸ق) وی منظومه ای در اوصاف مهدی با عنوان (القطر الشهدی فی اوصاف المهدی) دارد.
- ابوالبرکات آلوسی (ت ۱۳۱۷ق) در (غالیه المواعظ : ۷۶ و ۷۷)
- شمس الحق عظیم آبادی (ت ۱۳۲۹ق) در (عون المعبود ۱۱:۳۶۱)
- محمدبن جعفر الکتانی (ت ۱۳۴۵ق) در (نظم المتناثر من حدیث المتواتر ۲۲۵ - ۲۲۸ و ۲۳۱ و ۲۸۹)
- المبار کفوری (ت ۱۳۵۳ق) در (تحفه الاحوذی - ح ۲۳۳۱ باب ما جاء فی المهدی)
- منصور علی ناصف (ت ۱۳۸۸ق) در (التاج الجامع للاصول ۵:۳۴۱)
- ابوالاعلی المودودی، در (البیانات : ۱۱۶)
- ناصرالدین الالبانی در مقاله (حول المهدی: ۶۴۴ و ۶۴۵)
- حمود بن عبدالله التویجری در الاحتجاج بالاثر علی من الفکر المهدی المنتظر : ۷۰ و ۱۲۱ و ۱۲۷ و ۲۹۰)
- عبدالعزیز بن عبدالله بن باز در محاضره ای با عنوان عقیده اهل السنه والاثر فی المهدی المنتظر - مجله الجامعه الاسلامیه، السنه الاولی / ۳)
- جمعی از محققین کتب اسلامی چون: استاد عبدالوهاب عبداللطیفی (محقق کتاب الصواعق المحرقة) . عبدالقادر الارناوط (محقق کتاب جامع الاصول) ، عاصم بن

و عده ای دیگر از علما که نام نبردیم، از جمله افرادی هستند که به صحت یا تواتر احادیث مهدی علیه السلام اذعان کرده اند.

فصل چهارم: موضع مقلدین و دیگران در برابر احادیث مهدی علیه السلام در کافی ادعای ضعف تفکر

اشاره

مهدویت به سبب ارتباط آن با دو کتاب جفر و کافی:

شیخ ابوزهره در کتاب الامام صادق حدیثی در مورد کتاب جفر که نزد امام صادق علیه السلام بوده است، به شیخ کلینی نسبت می دهد و از این طریق بر کلینی حمله می کند. وی نسبت این حدیث را به امام رد می کند و می گوید: امام نیازی به این مسائل که از علم غیب بوده و مختص انبیاست ندارد، تنها طریق این حدیث کلینی است که معتقد به نقص در قرآن هم بوده است. (۱)

دیگران نیز به تقلید از ابوزهره کلینی را مورد حمله قرار داده عقیده امامیه در مورد مهدویت را به وی نسبت می دهند. به طور کلی سخن ابوزهره دو وجه دارد: در مورد اهل سنت عقیده مهدویت محکم نیست و در شیعه چنین عقیده ای وجود دارد، اما اساس آن تنها روایت جفر در کافی می باشد.

نقد و بررسی

جفر در لغت به معنای «بره گوسفند» است و در حدیث مراد با حذف مضاف حاصل می گردد. (۲) یعنی (پوست) گوسفند جفر کتابی بوده به خط امام علی علیه السلام و املائی رسول خدا صلی الله علیه و آله و این مطلب نزد شیعه ثابت است و برخی از اهل سنت نیز به آن اذعان دارند.

حتی ابن خلدون به وجود چنین کتابی در شیعه اعتراف کرده است. (۳) در جفر علومی است که میراث اهل بیت علیهم السلام بوده و در حفظ آن دقت می کرده اند و فقط برخی از اصحاب خاص ائمه علیهم السلام آن را دیده اند.

ص: ۲۳۷

۱-۱. الامام الصادق، ابوزهره، ص ۲۳۹.

۲-۲. اعیان الشیعه، محسن امین، ج ۱، ص ۹۴.

۳-۳. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۵۸۹.

برخی علمای اهل سنت اظهار کرده اند که در جفر علوم غیب و حوادث آینده به صورت رمز و اشاره وجود دارد؛ (۱) در حالی که روایات، دلالت بر وجود مسائل حلال و حرام و امور دینی و دنیوی در این کتاب دارد، البته چند روایت هم مربوط به امام زمان علیه السلام و حوادث آینده دارد، به این ترتیب نمی توان جفر را منبع عقیده مهدویت دانست.

بررسی روایت جفر

نسبت دادن جفر به سعید بن هارون عجلی درست نیست، زیرا این مرد زیدی مذهب اصلاً در سند روایات جفر نیست. اهل بیت علیهم السلام جفر را از نامحرمان پنهان می کردند، چه رسد به این مرد که عقیده درستی نداشته و ضعیف است. (۲)

در ضمن ادعای ابوزهره مبنی بر این که اکثر طرق روایات جفر از کلینی به امام صادق علیه السلام می رسد، نادرست است، زیرا روایت جفر فقط ۷ بار و از ۲ طریق در کافی وارد شده، در حالی که محمد بن حسن صفار در کتاب بصائر الدرجات این حدیث را ۲۶ مرتبه و از چند طریق ذکر کرده است. (۳)

از سوی دیگر روایتی که ابوزهره به کلینی نسبت می دهد اصلاً در کافی موجود نیست.

حدیث جفر و علم غیب

در ابتدا باید گفت که ائمه علیهم السلام حدیث جفر را انکار نمی کردند. اما ابوزهره که منکر حدیث جفر شده معتقد است: «علم ائمه علیهم السلام اکتسابی است و امام نمی تواند از غیب خبر دهد» و این موضوع را دلیلی بر رد حدیث جفر دانسته است. اما این سخن باطل است، زیرا علم ائمه علیهم السلام بر دو گونه است: یکی تلقی از رسول الله صلی الله علیه و آله که این نوع اکتسابی و با واسطه امام از پدران

ص: ۲۳۸

۱- ۱) . کتاب المواقف، عضدالدین الایجی. به شرح السید الجرجانی، ج ۶، ص ۲۲.

۲- ۲) . ر. ک: رجال الکشی، ص ۲۳۱.

۳- ۳) . بصائر الدرجات الصفار، باب فی الائمة انهم اعطوا الجفر و الجامعه و صحف فاطمه علیها السلام.

خود از رسول خداست و نوع دوم الهام است. علمای اهل سنت هم این نوع را پذیرفته اند. ائمه علیهم السلام در حوزه علوم دینی و نیازهای شرعی مردم همه چیز را می دانند، اما در مورد امور غیبی و تکوینی و حوادث آینده و گذشته، اگر خدای متعال اذن دهد آگاه می شوند و در غیر اینصورت لازم نیست.

مؤیدات حدیث جعفر و احادیث مهدی علیه السلام در کافی

حدیث جعفر از طریق صدها حدیث دیگر - که مثلاً شیخ صدوق نقل کرده - تایید می شود. صدوق در کمال الدین بیش از چهارصد حدیث در مورد امام زمان (عج) نقل کرده است، در حالی که شیخ کلینی در کافی در این زمینه فقط نزدیک به ۲۰۰ حدیث ذکر کرده است پس این ادعا که عقیده مهدویت وابسته به کتاب کافی و توثیق راویان آن است، باطل می باشد اضافه بر آن که بسیاری از محدثان و علمای قبل، معاصر و بعد از کلینی احادیث غیبیت را نقل کرده اند، از جمله محمد بن صفار در بصائر الدرجات - علی بن ابراهیم در تفسیر - ابراهیم بن صلاح النماطی (صاحب کتاب الغیبه)

عبدالله بن جعفر حمیری (صاحب کتاب الغیبه) ، محمد بن مسعود عیاشی (صاحب کتاب الغیبه) ، علی بن حسین بابویه القمی، محمد بن ابراهیم النعمانی (کتاب الغیبه) ، شیخ مفید (صاحب کتاب الفصول العشره فی الغیبه) ، شریف مرتضی در (المقنع فی الغیبه) ، شیخ طوسی در الغیبه.

ابطال برخی ادعاها

اولاً دلایل کسانی که معتقدند امام زمان (عج) متولد نشده در برابر شیعه که حضرت را تولد یافته و حاضر می دانند، قابل مقایسه نیست. زیرا عقیده شیعه با روایات فراوان و نقل و حس همراه است، در حالی که ادعای اهل سنت هیچ دلیلی ندارد.

ثانیاً برخی گفته اند: اگر امام زمان (عج) متولد شده، چرا همه طعن و مخالفت ها به طرف کلینی - که این احادیث را در کتاب خود آورده - متوجه است و به علمای دیگر مثل مفید و طوسی طعنه نزده اند؟

جواب: چنین نیست، بلکه اتهام و طعنه متوجه همه علمای شیعه و حتی معاصرینی چون امام خمینی قدس سره و هاشم معروف حسنی و... هم هست اما کلینی به دلایلی چون معاصرت با غیبت کبری و ارتباط با اصحاب ائمه علیهم السلام و سبقت زمانی کتابش، مورد حمله قرار گرفته است.

ثالثاً برخی ادعا کرده اند که شیعه چون همه روایات کافی را قطعی الصدور و حجت می داند قضیه مهدویت به راحتی اثبات می شود. در جواب می گوئیم: شیعه همه احادیث کافی را قطعی الصدور نمی داند و این ادعا از اساس باطل است. در ضمن باید گفت «کتب حدیث - در شیعه یا اهل سنت - به تنهایی، اثبات کننده عقیده ای نیست و به همین صورت رد یک حدیث در کتب حدیثی دلیل ابطال عقیده ای نیست. پس انکار عقیده مهدویت توسط برخی منکران به دلیل رد حدیث یا احادیثی در گوشه و کنار کتب حدیث - که حتی این انکار هم با بررسی سند و متن همراه نیست - دلیل رد عقیده مهدویت نمی تواند باشد.

ادعای تناقض احادیث کافی در مورد مهدی علیه السلام

دکتر محمد البنداری مدعی این تناقض می گوید: کلینی پس از ذکر چند روایت درباره کسانی که مهدی علیه السلام را دیده اند، روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام نقل می کند مبنی بر این که شما خلف بعد از من را نمی بینید و بردن اسم وی برای شما جایز نیست» و ادامه می دهد: این نقض سخن قبلی خودش است. (۱)

نقد و بررسی

کلینی این احادیث را در دو باب آورده و احادیث صحیحی است که قابل جمع با یکدیگر است، یعنی با استفاده از احادیث دیگر می توان دریافت که نهی از تسمیه و همچنین ندیدن امام مهدی علیه السلام به دلیل خوف از دشمنان حضرت بوده، یعنی ائمه علیهم السلام به دلیل ترس بر زندگی مهدی علیه السلام مکان و زمان غیبت ایشان را مخفی نگاه می داشته اند، ولی در عین حال برخی از اصحاب خاص ائمه در همان زمان و با اذن امام عسکری علیه السلام

ص: ۲۴۰

۱- ۱). التشیع بین مفهوم الائمه و المفهوم الفارسی، د. محمد البنداری، ص ۲۱۹.

اجازه داشتند فرزند بزرگوارشان را ملاقات کنند. (۱)

بررسی احادیث «ان الارض لا تغلوا من حجه»

شیخ کلینی در کافی بابی با این عنوان گشوده و ۱۳ حدیث در آن ذکر کرده است: اما برخی چون احمد امین مصری و شیخ ابوزهره - صرفاً برای طعن بر ثقه الاسلام کلینی و متهم کردن وی به اعتقاد به تحریف قرآن - این احادیث را از زیادت شیعه دانسته اند و ابوزهره به این استناد احادیث مهدی علیه السلام را مورد حمله قرار داده است. (۲)

نقد و بررسی این شبهه:

الف) آنچه درباره کافی باید دانست:

۱. این احادیث منفرد به کلینی نیست، بلکه همانطور که گفته شد طرق احادیث مهدی علیه السلام در کتب شیعه و اهل سنت به بیش از دو هزار طریق می رسد، که بسیاری از آنها با کافی مشترک است.
۲. تعداد احادیث مهدی علیه السلام در کافی نسبت به دیگر کتب شیعه تقریباً یک دهم است، یعنی عقیده مهدویت وابسته به کافی نیست.
۳. کثرت تفصیل احادیث مهدویت در کافی دلیل بر رد اصل این عقیده نیست.
۴. علمای شیعه در بررسی احادیث مهدی علیه السلام در کافی مانند دیگر احادیث این کتاب برخورد می کنند.
۵. جز استرآبادی - از اخباریان - هیچ کس ادعای صحت جمیع احادیث کافی را ندارد.
۶. انکار صحت احادیث مهدی علیه السلام در کافی به چند چیز بستگی دارد اول: اثبات ضعف همه روایات این احادیث، اگر چه جارحین از اهل سنت باشند، دوم: اثبات این که کلینی تنها راوی این احادیث در شیعه است و سوم: برهان بر این که عقیده شیعه مبتنی بر کافی است؛ که هیچ کدام از این سه مورد صحت ندارد.

ص: ۲۴۱

(۱-۱) . ر. ک: اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۸.

(۲-۲) . الامام الصادق، ص ۱۹۴.

احادیث کافی اگر از لحاظ سند هم ضعیف باشند، اما بسیاری از آنها از لحاظ مضمون متفق هستند. کلینی با اختصاص بابی به نام «ان الارض لا تخلو من حجه» احادیث زیادی با طرق گوناگون ذکر کرده، برخی احادیث با احادیث دیگر تأیید و جبران ضعف آن می گردد.

ج) برخی از احادیث ضعیف السندی که با دیگر احادیث تأیید می شود:

حدیث و شاء: کلینی از حسین بن محمد بن محمد و شاء نقل می کند از امام رضا علیه السلام پرسیدم: آیا زمین بدون امام باقی می ماند؟ فرمود: خیر... (۱)

این حدیث به دلیل ضعف معلی ضعیف است اما با حدیثی دیگر در کافی به اسناد کلینی از عده خود از احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن ابی عمیر از حسین بن ابی العلاء از امام صادق علیه السلام تأیید می گردد. (۲) اصحاب عده در اینجا عبارتند از: محمد بن یحیی، علی بن موسی الکمیزانی، داود بن کوره، احمد بن ادریس، و علی بن ابراهیم که همه از ثقات هستند. همچنین سه راوی بعدی توثیق شده اند و حدیث صحیح است.

حدیث سهل بن زیاد که حدیث هفتم از باب مذکور است به دلیل ضعف سهل و ارسال حدیث، ضعیف است. این حدیث از امیرالمومنین علیه السلام نقل شده و چنین است: «اللهم انك لا تخلو ارضك من حجه لك علي خلقك». (۳) اما ضعف این حدیث به چند طریق جبران می شود:

الف) نقل حدیث در نهج البلاغه با این مضمون «اللهم بلی لا تخلو الارض من قائم الله بحجه». (۴)

ب) نقل حدیث توسط بسیاری از علمای اهل سنت (مثل اسکافی، ابن قتیبه

ص: ۲۴۲

۱-۱) . اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۳۷، ح ۱۳. [۱]

۲-۲) . همان، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۱. [۲]

۳-۳) . همان، ص ۱۳۶، ح ۷. [۳]

۴-۴) . برای آگاهی از معنی «حجه» ر. ک: شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱۸، ص ۳۵۱. [۴]

دینوری، ابن عبدربه، ابن حجر عسقلانی و... (۱).

ج) نقل حدیث توسط خود کلینی از سه طریق دیگر.

بررسی احادیث «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه».

مضمون این حدیث به چند صورت در کافی وارد شده است و ۲۵ حدیث در سه باب اختصاصی وجود دارد. از منکرین این حدیث ابوزهره و احمد امین هستند. ابوزهره که کلینی را معتقد به تحریف قرآن می داند، می گوید: نمی توانیم بگوییم کلینی سلیم الاعتقاد است، بنابراین هیچ کدام از روایات وی از امام صادق علیه السلام را بدون بررسی نمی پذیریم. (۲)

نقد و بررسی

اولاً- ابوزهره در اتهامات خود بر کلینی صادق نیست، زیرا چگونه کلینی معتقد به تحریف قرآن شده، در حالی که همه محققان شیعه وی را سلیم الاعتقاد می دانند. ثانیاً اثبات صداقت کلینی در نقل این حدیث و صحت آن از دو راه امکان دارد:

الف) علمای زیادی از اهل سنت و شیعه که این حدیث را نقل کرده اند و شیخین نیز در زمره آنانند همچین ابن حبل، ابوداود طبرانی، حاکم، ابونعیم اصفهانی، بیهقی، ابن اثیر و... حدیث را در کتب خود آورده اند و از علمای شیعه عبدالله بن جعفر حمیری، محمد بن حسن صفار، علی بن الحسین بابویه، کشی، صدوق و... از ناقلان این حدیثند، که بسیاری از این محدثان قبل از کلینی حدیث را نقل کرده اند.

ب) حدیث دلالت بر صحت قول شیعه - هر کدام از ائمه علیهم السلام امام زمان خود است.

بررسی احادیثی که بیان می کند: «مهدی علیه السلام مانند داود علیه السلام حکم می کند و بینه و گواه نمی گیرد».

در کافی چند حدیث به این مضمون وارد شده است. (۳) منکرین این احادیث آن را افتراهای یهود دانسته اند؛ دکتر عبدالله الغفاری مدعی این مطلب شده می گوید: «اینان

ص: ۲۴۳

۱- ۱) . ر. ک: المعیار و الموازنه الامکانی، ص ۸۱.

۲- ۲) . الامام الصادق، ص ۱۹۵-۱۹۶.

۳- ۳) . اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۲۷ و ۳۲۸ و ۴۲۶.

دین محمدی را نسخ کرده اند و به یهودیت باز می گردند»^(۱) سائح مغربی نیز پس از نقل حدیث اول کافی می گوید: «محدثین شیعه فقط به صحت سند اکتفا کرده اند و به همین دلیل این احادیث را درست دانسته اند» وی گمان کرده واضح این احادیث به اشتباه اجرایی حضرت داود علیه السلام نظر داشته است، خطایی که موجب طلب توبه توسط ایشان شد. آنگاه آیات مربوط به داستان دشمنانی که نزد داود علیه السلام داوری می خواستند را ذکر کرده است. در این مورد از تفاسیر طبرسی و علامه طباطبایی بهره می گیریم.^(۲)

نقد و بررسی

۱. علمای شیعه همه بر وجوب عصمت انبیاء علیهم السلام از گناهان صغیره و کبیره اتفاق دارند، زیرا جواز گناه برای پیامبر با وجوب اطاعت از وی سازگار نیست و مخالف غرض بعثت انبیاست. و معنای اشتباه قصه هم، جواز خطا برای پیامبر الهی است، در حالی که طبق آیات قرآن، داود علیه السلام خلیفه الهی در زمین برای داوری میان مردم و دارای علم و فضل و حکمت و فصل الخطاب بود و خداوند به وی کتاب و حکم و نبوت داده بود.

۲. قصه دشمنانی که از محراب بالا رفتند: این داستانی در قرآن کریم است درباره دو دشمن که نزد حضرت داود علیه السلام آمدند و از ایشان تقاضای داوری کردند، زیرا یکی یک میش و دیگری ۹۹ میش داشت و می خواست آن یکی را هم به زور از اولی بگیرد. داود علیه السلام گفت: «با خواستن میش تو به تو ظلم کرده است». ولی بعد طلب آمرزش کرد و توبه نمود در ادامه آیه آمده: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ». ۳ استاد سائح مغربی از این داستان نتیجه گرفته است: که داود علیه السلام مرتکب خطای اجرایی شده و بنابراین احادیث کافی در این زمینه وضع یهودیان است.

نقد و بررسی

مفسرین شیعه اتفاق دارند که منظور از دو دشمن در این داستان دشمنان حقیقی نیست، بلکه مقصود دو فرشته اند^(۳) و مؤید آن این است که داود علیه السلام از آنها ترسید و آنها

ص: ۲۴۴

۱-۱. بروتوکولات آیات قم، د. عبدالله الغفاری، ص ۱۰۲.

۲-۲. تراثنا و موازین النقد، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۳-۴. التبیان، ج ۸، ص ۵۵۲؛ المیزان، ج ۱۷، ص ۱۹۴.

گفتند: «لا-تخف» حتی بر فرض این که داستان حقیقی باشد طبق نظر اهل سنت تقدیری در جمله است؛ قاضی عبدالجبار معتزلی می گوید: «در کلام محذوفی وجود دارد به این صورت که داود علیه السلام» گفت: «(اگر راست بگویی) به تو ظلم کرده است.» علمای شیعه نیز این نظر را تأیید کرده اند. (۱)

اما دلیل استغفار داود علیه السلام گناه و خطا نبود، بلکه طبق نظر علامه طباطبایی به دلیل ترک اولی بوده، زیرا داود علیه السلام به خاطر خود از آنها ترسید، پس گفتند: «لا-تخف» یا طبق رأی آیت الله سبحانی استغفار داود به دلیل حکم کردن قبل از شنیدن سخن طرفین اتهام بوده است. (۲) اما شیخ حر عاملی می گوید: به طور کلی از آنجا که انبیاء و ائمه علیهم السلام همه اوقاتشان غرق در مشاهده الهی و تلاش در عبادت خدا است، به خاطر کارهای عادی زندگی مثل خوردن و خوابیدن و... هم استغفار می کنند. (۳)

اما علت آوردن جمله: «لا-تبع الهوی» هشدار به دیگران است، و گرنه داود علیه السلام پیامبر خدا است و به حق داوری می کند، اما عصمت دلیل بر داشتن امر و نهی نیست، زیرا اختیار - حتی برای پیامبران - در همه حال باقی است. (۴)

۳. اسرائیلیات، سردمداران و راویان آن:

علمای یهود چون کعب الاخبار، وهب بن منبه و عبدالله بن سلام - که مایه نفاق و نشر اسرائیلیات بودند - در اسناد روایات کافی نیستند و کلینی از روایت از آنان خودداری کرده است. در حالی که این افراد عقاید بسیاری از صحابه و تابعین مثل ابوهریره، ملک بن عبدالعزیز، مقاتل بن سلیمان و... را تحت تأثیر قرار داده اند و کتب معتبر اهل سنت پر از خرافات و افسانه های این افراد است.

ابوریه درباره کعب الاخبار می گوید: او مزورانه اظهار اسلام نمود در حالی که

ص: ۲۴۵

۱-۱. تنزیه القرآن عن المطاعن، القاضی عبد الجبار، ص ۳۵۸.

۲-۲. مفاهیم القرآن، السبحانی، ج ۵، ص ۸۲.

۳-۳. الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة، ص ۸۳.

۴-۴. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۹۸.

قلبش با یهودیت بود و با زیرکی ابوهریره را فریب داد تا در پناه او خرافات و اوهام خود را در دین اسلام رواج دهد. احادیثی که ترجیح یهودیت بر اسلام در بعضی از آنها مشهود است (۱) از جمله بخاری در صحیح خود نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: برای هیچ بنده ای سزاوار نیست که بگوید: «من برتر از یونس بن متی هستم». (۲)

۴. وجوه شبهات میان قضاوت مهدی علیه السلام و داود علیه السلام:

احادیثی که چگونگی داوری داود علیه السلام را بیان می کند، مانند احادیثی است که از داوری مهدی علیه السلام در آخر الزمان خبر می دهد. (۳) چنانچه سلیمان از داود ارث می برد، مهدی علیه السلام هم وارث آل محمد صلی الله علیه و آله است. در حدیثی آمده است: داود علیه السلام در داوری میان دو نفر بدون طلب بینه مجرم را به قتل رساند، (۴) و در مورد مهدی (عج) هم وارد شده که بدون درخواست بینه و مانند داود علیه السلام حکم می کند. (۵)

۵. ابطال این سخن که دین محمد صلی الله علیه و آله با احادیث مهدی علیه السلام نسخ می شود:

محب الدین الخطیب و دکتر غفاری مدعی این مطلب هستند و گفته اند: با این احادیث به یهودیت بازگشته ایم:

اما بر ابطال این سخن همین بس که نسخ در جایی است که دلیل آن از حکم منسوخ مؤخر باشد، اما اگر دو دلیل با هم باشند، هیچ کدام ناسخ دیگری نیست. (۶) و بر اتهام خطیب همین کافی است که وی از یزید بن معاویه دفاع کرده شیعه را متهم می کند، غفاری هم او را تأیید می کند اما درباره احادیث باید گفت: داوری مهدی علیه السلام مانند اجداد پاکش خواهد بود. نه مثل معاویه و یزید. دعوت او ادامه دعوت در آیات تطهیر و مباحله و هل اتی و حدیث کساء می باشد و چگونگی حکم حضرت بر اساس حکم خدا و قرآن و حکم رسول الله صلی الله علیه و آله است، نه ظن و قیاس و استحسان. و با علم الهی الهام شده و خطاناپذیر حکم می راند. پس آیا حکم امام مسلمین از روی علم الهی نسخ شریعت شمرده می شود؟!

ص: ۲۴۶

۱-۱. اضواء علی السنه المحمديه، محمود ابوریه، ص ۱۷۲-۱۷۳.

۲-۲. صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۲۵۵، کتاب الانبیاء.

۳-۳. اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۲۷، ح ۱.

۴-۴. الجواهر السنیة، ص ۸۲.

۵-۵. اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۲۶، ح ۱۳. [۱]

۶-۶. بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۸۳.

اشاره

منکرین ولادت امام مهدی علیه السلام به دلیل محکمی - در حد دلایل اثبات کننده ولادت ایشان - استناد نکرده اند و در عین حال دلایل فراوان بر دلالت را نادیده می گیرند. اینان فقط دو دلیل بر انکار ولادت مهدی علیه السلام ذکر کرده اند:

۱. اختلاف شیعه در مورد زمان ولادت و نام مادر مهدی علیه السلام.

۲. شهادت جعفر کذاب - برادر امام حسن عسکری علیه السلام - مبنی بر این که برادرش فرزندی باقی نگذاشته است.

اما منشأ اصلی این انکار ابن حزم اندلسی است و دیگران از وی تأثیر پذیرفته اند. وی می گوید:

«برخی معتقدند مهدی در زمان حیات پدرش متولد شد و برخی تولد او را هنگام وفات پدر و دیگران بعد از وفات پدر یکی می دانند مادرش نرجس است و دیگری نام او را سوسن و دیگری صیقل می دانند. ولی اینها همه حدس است و امام حسن عسکری علیه السلام فرزندی بر جای نگذاشت» (۱).

افرادی مانند دکتر بنداری، محمد اسعاف نشاشیبی، محمد منظور نعمانی هم تحت تأثیر ابن حزم چنین سخنانی گفته اند: نعمانی شهادت جعفر کذاب را هم اضافه کرده است، وی حتی اختلاف در زمان غیبت را هم بهانه ای برای انکار ولادت مهدی علیه السلام قرار داده است. (۲)

نقد و بررسی

اشاره

دلیل اول، سخن مدعی را اثبات نمی کند، زیرا اختلاف در زمان ولادت یا اسم مادر یا زمان غیبت همه اختلافات جانبی است و اصل ولادت را انکار نمی کند شاهد آن که اگر چنین بود باید ولادت بسیاری از بزرگان را انکار می کردیم مثلاً در زمان ولادت و وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اختلاف است. برخی ولادت ایشان را دوم و برخی هشتم ربیع

ص: ۲۴۷

۱- ۱. الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ابن حزم، ج ۳، ص ۱۸۱.

۲- ۲. الثورة الايرانية فی میزان الاسلام، نعمانی، ۱۴۰-۱۴۲.

الاول می دانند و همچنین در وفات آن حضرت میان شیعه و سنی اختلاف است؛ اما هیچ کس نمی گوید پیامبر صلی الله علیه و آله به دنیا نیامد یا وفات نکرد و به آسمان رفت!

در مورد وفات حضرت فاطمه علیها السلام اختلاف بیشتر است، به صورتی که به چندین سال می رسد، اما کسی ولادت حضرت را نفی نکرده است. در ولادت یا وفات بسیاری از ائمه علیهم السلام و بزرگان دینی هم اختلاف وجود دارد.

علاوه بر این مطلب در مورد امام مهدی علیه السلام مشهور در شیعه آن است که ولادت حضرت در سال ۲۵۵ هجری و غیبت در سال ۲۶۰ هجری و پس از وفات پدر بزرگوارشان امام حسن عسکری علیه السلام بوده است و اسم مادر حضرت نرجس است و فقط چند روایت بر خلاف مشهور وجود دارد.

۲. دلیل دومی که برای انکار ولادت آورده اند شهادت جعفر کذاب است. اما کافی است احوال جعفر را بررسی کنیم تا ببینیم چقدر می توان به گفته وی اعتماد کرد. جعفر - به گواهی احمد بن عییدالله بن خاقان - فردی بود که آشکارا فسق و فجور می کرد و بسیار شراب می خورد. طمع جعفر در اموال برادرش امام حسن عسکری علیه السلام، تقرب به سلاطین و شرابخواری در نهایت وی را به دشمنی با اهل بیت علیهم السلام کشاند. (۱)

و عجیب آن است که شیخ منظور النعمانی - بزرگ علمای هند - شهادت چنین فردی را دلیل انکار ولادت مهدی علیه السلام می داند!

۳. ادله تولد امام مهدی علیه السلام و استمرار حیات ایشان

این ادله از لحاظ تاریخی بر دو دسته است: ادله قبل از ولادت و اعلام و اقرار به ولادت توسط علما. این ادله که شامل احادیث نبوی و اهل بیت علیهم السلام است، بدین شرح است:

الف) ادله قسم اول: ادله قبل از ولادت

حدیث اول: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل است که «الخلفاء اثنا عشر» .

این حدیث از چند طریق در کتب حدیثی وارد شده است، (۲) اما سؤال اینجاست که

ص: ۲۴۸

۱- ۱). ر. ک: اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۲۱، ح ۱؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۷۵.

۲- ۲). ر. ک: صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۶۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۹۰ و ۹۳ و ۹۷.

این خلفا چه کسانی هستند:

خلیفه از لحاظ لغوی بر امام و پیشوا اطلاق می شود، اما اهل سنت در تعیین خلفای دوازده گانه در حدیث اختلاف فراوان دارند؛ حتی برخی از آنها نتوانسته اند تعداد خلفا را مطابق با حدیث به دوازده نفر برسانند. مثلاً ابن کثیر خلفای دوازده گانه را عبارت از خلفای اربعه و عمر بن عبدالعزیز و برخی از بنی امیه دانسته که مهدی هم جزء آنهاست. (۱)

به طور کلی از بررسی نظرات اهل سنت در این زمینه می توان دریافت که آنان در تعداد و مصادیق خلفا اختلاف دارند. برخی از آنها امام حسن علیه السلام و امام مهدی علیه السلام را جزء خلفا نیاورده اند؛ برخی، سلاطین و حتی یزید فاجر را هم جزء خلفا به شمار آورده اند؛ و نکته آخر این که اگر آخرین خلیفه را عمر بن عبدالعزیز یا سلاطین گذشته بدانیم با احادیثی چون «این دین تا زمانی که ۱۲ خلیفه هستند پابرجاست و وقتی آنان از دنیا رفتند زمین اهل خود را می بلعد» (۲) در تعارض است، چون در آن زمان زمین، اهل خود را نبلعید.

حدیث دوم: حدیث ثقلین

این حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده و بیانگر آن است که قرآن و اهل بیت علیهم السلام از هم جدا نمی شوند تا در حوض بر حضرت صلی الله علیه و آله وارد شوند. این روایت در عدم جدایی قرآن و اهل بیت علیهم السلام ظهور دارد و با عقیده به عدم ولادت مهدی علیه السلام - به عنوان یکی از اهل بیت علیهم السلام - حدیث مفهوم خود را از دست می دهد.

احادیث اهل بیت علیهم السلام

در این زمینه ده ها روایت از ائمه علیهم السلام وجود دارد، که در کتاب هایی مثل اصول کافی و کمال الدین فراوان به چشم می خورد و در کتب اهل سنت نیز - از جمله فرائد

ص: ۲۴۹

۱-۱). تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ج ۲، ص ۳۴.

۲-۲). کنز العمال، ج ۱۲، ص ۳۴، ح ۳۳۸۶۱.

السمطين (جوينی)، ینابیع الموده (قندوزی) و الفصول المهمه (ابن الصباغ) (۱) - احادیث زیادی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تأیید احادیث اهل بیت علیهم السلام وجود دارد.

(ب) ادله قسم دوم: اعلام و اقرار به ولادت امام مهدی علیه السلام

در این زمینه شواهد فراوانی وجود دارد از جمله:

۱. اعلام امام حسن عسکری علیه السلام مبنی بر تولد فرزند بزرگوارش، که روایات زیادی از طریق ثقات و بزرگان شیعه در این مورد وجود دارد. (۲)

۲. شهادت قابله وی که حکیمه دختر امام جواد علیه السلام و عمه امام حسن عسکری علیه السلام است، به ولادت مهدی علیه السلام گواهی داده است. (۳)

۳. کسانی که امام مهدی علیه السلام را دیده اند - چه در زمان حیات امام حسن عسکری علیه السلام یا بعد از آن هستند - بسیار هستند. هاشم العمیدی از ۷۹ نفر (۴) و شیخ صدوق در کمال الدین نیز از تعدادی از وکلای امام و دیگران که در شهرهای مختلف امام را زیارت کرده اند، نام برده اند.

بعد از گواهی این عده فراوان دیگر جایی برای انکار ولادت و حیات امام مهدی علیه السلام وجود ندارد.

۴. نقل تاریخی: بسیاری از علما از نقاط مختلف سرزمین های اسلامی ولادت امام مهدی علیه السلام را تأیید کرده اند، که طبق رأی اهل سنت نقل متواتر و دال بر صدور قطعی است. ولادت امام مهدی علیه السلام هم از مواردی است که اصطلاحات علم اصول منطبق بر تواتر آن است.

۵. جستجو از مهدی علیه السلام توسط حکومت آن دوره (معتد عباسی) و تصمیم بر قتل حضرت آن هم در پنج سالگی دال بر آن است که حکومت عباسی می دانست حدیث جابر بن سمره منطبق بر خود عباسیان نیست، بلکه مهدی علیه السلام از خاندان اهل بیت علیهم السلام است. اگر کسی بگوید شاید هدف آنها از جستجوی مهدی علیه السلام گرفتن میراث ایشان از

ص: ۲۵۰

۱- ۱) . ر. ک: ینابیع الموده، ج ۳، ص ۹۹. [۱]

۲- ۲) . اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۶۴، ح ۲. [۲]

۳- ۳) . همان، ج ۱، ص ۲۶۶، ح ۳. [۳]

۴- ۴) . دفاع عن الکافی، ج ۱، ص ۵۴۸ - ۵۶۱. [۴]

جعفر کذاب و رساندن حق ایشان بوده است، می‌گوییم: اگر چنین بود حکومت این کار را به قاضی عادل ارجاع می‌داد و در دادگاهی صالح از گواهان و قابله می‌خواست تا شهادت دهند در حالی که شأن حکومت عباسی و حمله و تفتیش ناگهانی و وحشیانه آنان با این موضوع سازگار نیست.

۶. اعتراف اهل سنت: بیش از صد نفر از علما و نویسندگان اهل سنت صریحاً به ولادت امام مهدی علیه السلام اذعان کرده‌اند و بیش از نیمی از این افراد تصریح کرده‌اند که امام مهدی (عج) فرزند امام عسکری علیه السلام، امام موعود آخر الزمان است. (۱)

شبهه سرداب و جواب آن

اشاره

ابن خلدون در تاریخ خود می‌گوید: «شیعه معتقد است امام دوازدهم آنها - محمد بن الحسن العسکری که او را مهدی لقب داده‌اند - وارد سرداب حله شد و در آنجا ناپدید گشت و آنها در آنجا منتظر او هستند تا بیاید و جهان را پر از عدل کند؛ هر شب با مرکبی آنجا رفته تا نیمه شب او را می‌خوانند سپس برمی‌گردند و شب بعد دوباره می‌آیند». (۲)

برخی دیگر چون سعد محمد حسن، قصیمی و احمد محمد جلی وهابی نیز این مطلب را گفته‌اند، و اظهار داشته‌اند که شیعیان بیش از هزار سال است این کار را تکرار می‌کنند. (۳)

نقد و بررسی

علامه امینی می‌گوید: «شیعیان معتقد به این نیستند که امام مهدی علیه السلام در سرداب غیبت نمود و از آنجا ظهور می‌کند، بلکه معتقدند ایشان در مکه و در مقابل خانه خدا ظهور می‌کند. اما این سرداب نزد شیعه دارای شرافت است. زیرا پناهگاه و مأوای سه تن از ائمه علیهم السلام بوده است و این سخن رسول الله صلی الله علیه و آله است که به این اماکن شرافت داده است: «فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» (۴). (۵)

به هر حال سرداب در خانه امام هادی در سامرا بوده و مکانی مقدس است. ولی

ص: ۲۵۱

۱-۱. دفاع عن الکافی، ج ۱، ص ۵۶۹-۵۹۲. [۱]

۲-۲. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۳۵۲. [۲]

۳-۳. ر. ک: دراسه عن الفرق فی تاریخ المسلمین، د. احمد محمد جلی، ص ۲۰۸.

۴-۴. سوره نور، آیه ۳۶. [۳]

۵-۵. الغدير، العلامة الامینی، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۰۹. [۴]

امروزه دیگر کسی در آنجا منتظر نیست و سخن این افراد مبنی بر این که بیش از هزار سال است که شیعیان در آنجا منتظر ظهورند، باطل است.

انکار طول عمر امام مهدی علیه السلام

اشاره

البته علمای شیعه در مورد این که آیا انسان می تواند بیش از حد معمول زندگی کند، به استناد قرآن و سنت و عقل، بسیار سخن گفته اند، اما منکرین برای اثبات خرافه های خود به کوچک ترین بهانه ای چنگ می یازند.

از جمله علی حسین المغربی می گوید: «اهل سنت به این عقیده که حیات مهدی علیه السلام بیش از هزار سال دوام دارد، اعتقاد دارند و عمری چنین طولانی در بشر غیر معمول است و دلیل شرعی هم ندارد.» وی دلایل شیعه برای اثبات نظر خود مبنی بر طول عمر عیسی و خضر علیه السلام را هم محتاج دلیل دیگری برای اثبات می داند. (۱)

نقد و بررسی

برای پاسخ به این شبهه فقط به نظرات خود اهل سنت بسنده می کنیم و ادله ای را که از قرآن و سنت و عقل و دلیل علمی ذکر کرده اند، به صورت مختصر بیان می کنیم:

۱. خداوند متعال در قرآن کریم در مورد حضرت عیسی علیه السلام می فرماید:

«وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا* بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» ۲

به طوری که آیه بر آن صراحت دارد، مسیح علیه السلام زنده است و اگر معنی آیه را این گونه بدانیم که خداوند عیسی علیه السلام را میراند و بعد بالا برد، اعترافی است از اهل سنت درباره عقیده رجعت در شیعه.

۲. بخاری و مسلم در صحیحین ده ها حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد طول عمر دجال ذکر کرده اند. (۲)

۳. فخر رازی در التفسیر الکبیر از قول یکی از اطباء می گوید: «عمر انسان بیشتر از ۱۲۰ سال نیست، اما طول عمر بیش از این مقدار، مخالف عقل هم نیست، بلکه باقی

ص: ۲۵۲

۱-۱. تراثنا و موازین النقد، ص ۲۰۳.

۲-۳. ر. ک: صحیح البخاری، ج ۴، ص ۲۰۵؛ صحیح مسلم بشرح النووی، ج ۱۸، ص ۲۳ و ۵۸.

ماندن بر ترکیب بدنی ذاتاً ممکن است، تا وقتی که عارضه ای پیش آید». (۱)

۴. اخیراً در مجله مصری المقتطف نتایج تحقیقات دکتر کارسل و دکتر ریمون پول منتشر شد و طبق این نتایج عمر انسان قطعاً می تواند به هزار سال یا بیشتر برسد. (۲)

۵. کثرت معمرینی همچون ادریس، الیاس، خضر و نوح علیهم السلام و اصحاب کهف و همچنین دجال که از معمرین تاریخ اند و در آیات به آن اشاره شده دلیل دیگری است بر جواز عمر طولانی.

مسخره کردن علامات ظهور

اشاره

شیخ محمد منظور نعمانی - بزرگ علمای هند - با تمسخر می گوید: «پیروان مذهب اثنا عشری معتقدند که عدم ظهور مهدی پس از گذشت هزار و صد سال به این دلیل است که هنوز سیصد و سیزده شیعه خالص برای یاری مهدی پدید نیامده اند زیرا طبق حدیثی از امام محمد بن علی، وقتی عده یاران ایشان به این عدد رسید، خداوند امر خود را ظاهر می کند». (۳)

نقد و بررسی

باید دانست که شرط جمع شدن ۳۱۳ شیعه خالص تنها علامت ظهور نیست، بلکه علامت های دیگری همچون خروج سفیانی، پایین آمدن عیسی علیه السلام، خسف پیدا و... هم لازم است که در کتب حدیث اهل سنت و شیعه به آنها اشاره شده است، در ضمن حدیث نقل شده از امام جواد علیه السلام مؤیدات بسیاری از کلام رسول الله صلی الله علیه و آله در کتب اهل سنت دارد. (۴)

تهمت بر شیعه در تفسیر آیه «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» ۵

اشاره

دکتر صابر عبد الرحمن طعیمه گفته است: «شیعه، لفظ (قائم) را بر مهدی منطبق دانسته است». (۵)

ص: ۲۵۳

۱-۱. التفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۴۲.

۲-۲. ر. ک: کتاب المهدی الموعود و رفع الشبهات عنه، شهرستانی، ص ۳۳-۴۲.

۳-۳. الثوره الایرانیه، ص ۱۴۷.

۴-۴. ر. ک: الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۶۸-۷۵.

۵-۵. الشیعه معتقدا و مذهبا، د. صابر عبدالرحمن، ص ۵۸.

هیچ یک از علمای شیعه چنین تفسیری از آیه ارائه نکرده است. اگر قصد او کلینی است، در کافی هیچ حدیثی به این مضمون نیامده است و فقط در تفسیر آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» ۱ در کافی چهار حدیث در خصوص این که «منذر» رسول خدا صلی الله علیه و آله و «هادی»، علی علیه السلام و سپس ائمه علیهم السلام از نسل او هستند وارد شده (۱) که این احادیث در کتب اهل سنت هم آورده شده است. (۲) اما در مورد تفسیر مورد ادعا از آیه، همه تفاسیر معتبر شیعه جستجو شد و در هیچ کدام، این آیه به این صورت تفسیر نشده بود!

کتابنامه

۱. قسطلانی، شهاب الدین احمد بن محمد؛ ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، (بی تا).
۲. صبان، محمد بن علی؛ اسعاف الراغبین، بیروت، دار الفکر، (بی تا).
۳. جزری الشافعی، محمد بن محمد، اسمی المناقب فی تهذیب اسنی المطالب الامام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق الشیخ محمد باقر المحمودی، (بی جا، بی تا)، ۱۴۰۳ ق.
۴. کلینی، محمد بن اسحاق، اصول الکافی، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۵. ابوریه، محمود؛ اضواء علی السنه المحمديه او دفاع عن الحدیث، چ پنجم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶. امین الحسینی العاملی، محسن؛ أعیان الشیعه، چ سوم، بیروت، الانصاف، ۱۳۷۱ ق.

ص: ۲۵۴

۱- (۲). اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۸. [۱]

۲- (۳). ر. ک: کنز العمال، ج ۱۱، ص ۶۲۰، ح ۱۳۰۱۲.

٧. ابوزهره، محمد؛ الامام زيد ، بيروت، دار الفكر العربى، ١٣٧٨ ق.

٨. ابوزهره، محمد، الامام الصادق حياته و عصره، آراؤه و فقهه ، بيروت، دار الفكر العربى، (بى تا) .

٩. مجلسى، محمدباقر؛ بحار الأنوار ، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤٠٣ ق.

١٠. غفارى، عبدالله؛ بروتوكولات آيات قم حول الحرمين المقدسين ، (بى جا، بى نا) ، ١٤١١ ق.

١١. صفار، محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى فى فضائل آل محمد صلى الله عليه و آله ، تعليق حاج ميرزا محسن كوچه باغى، تهران، مؤسسه الاعلمى، ١٤٠٤ ق.

١٢. طبرى، محمد بن جرير؛ تاريخ الطبرى ، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دار التراث، (بى تا) .

١٣. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ تاريخ ابن خلدون ، بيروت، دار الكتب اللبنانى، (بى تا) .

١٤. طوسى، محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن ، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى، (بى تا) .

١٥. بندارى، محمد، التشيع بين مفهوم الاثمه و المفهوم الفارسى ، (بى جا) ، دار عمار، ١٤٠٨ ق.

١٦. ابن كثير القرش، عماد الدين ابوالفداء اسماعيل بن كثير؛ بيروت، دار المعرفه، ١٤٠٦ ق.

١٧. فخر رازى، تفسير كبير ، چ سوم، (بى جا، بى نا، بى تا)

١٨. قاضى عبدالجبار همدانى، عبدالجبار بن احمد؛ تنزيه القرآن عن المطاعن ، بيروت، دار النهضه الحديث، (بى تا) .

١٩. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على؛ تهذيب التهذيب ، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤ ق.

٢٠. نعمانى، محمد منظور؛ الثوره الايرانيه فى ميزان الاسلام ، ترجمه: محمد بندارى، اردن: دار عمار، ١٤٠٨ ق.

٢١. شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، جواهر السنیه فى الاحاديث القدسيه ، مشهد، طوس، (بى تا) .

٢٢. ميرتهى، محمد بدر عالم، حاشيه البدر السارى الى فيض البارى ، بيروت، دار المعرفه، (بى تا) .

٢٣. سيوطي، الحاوي للفتاوى ، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٠٣ ق.

٢٤. شبر، عبدالله، حق اليقين في معرفه اصول الدين ، صيدا، مطبعه العرفان، ١٣٥٢ ق.

٢٥. النسائي، احمد بن شعيب؛ خصائص اميرالمؤمنين على بن ابيطالب عليه السلام ، تحقيق: احمد ميرين البلوشي، كويت، (بي نا)، ١٤٠٦ ق.

٢٦. ابن بطريق، يحيى بن حسن الحلبي، خصائص الوحي المبين ، ايران، وزارت ارشاد، ١٤٠٦ق.

٢٧. جلي، احمد محمد؛ دراسه عن الفرق في تاريخ المسلمين ، الخوارج و الشيعة، سعودى، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الاسلاميه، ١٤٠٨ ق.

٢٨. ابوداود، سليمان بن اشعث، سنن أبي داود ، تعليق: محمد محيي الدين عبدالحميد، (بي جا) ، دار احياء السنه النبويه، (بي تا)

٢٩. فلوتن، فان، السياهه العرييه و الشيعه و الاسرائيليات في عهد بنى اميه ، (بي جا، بي نا، بي تا) .

٣٠. ابن ابى الحديد المعتزلى، عبدالحميد؛ شرح النهج البلاغه ، تحقيق ابى الفضل ابراهيم، مصر: دار احياء التراث العربى، ١٣٨٧ ق.

٣١. طعيمه، صابر بن عبدالرحمن؛ الشيعه معتقداً و مذهباً ، بيروت، مكتبه الثقافيه، ١٤٠٨ق.

٣٢. بخارى، محمد بن اسماعيل، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بي جا) مطبعه الهندى، ١٩٧٦ق.

٣٣. النووى الشافعى، صحيح مسلم شرح نووى ، بيروت، دار الكتب العربى، ١٤٠٧ ق.

٣٤. هيثمى، احمد بن حجر، الصواعق المحرقة في الرد على اهل البدع و الزندقه ، قاهره، (بي نا) ، ١٣٨٥ ق.

٣٥. امين، احمد، ضحى الاسلام ، لجنه التأليف و الترجمة و النشر، قاهره، ١٩٦٤ م.

٣٦. المقدسى، يوسف بن يحيى، عقد الدرر فى أخبار المنتظر ، قاهره، عالم الفكر، (بي تا) .

۳۷. سن داویت، دونالد؛ عقیده الشیعه ، مصر، مکتبه الخانجی، ۱۳۶۵ ق.

۳۸. صدوق، محمد بن حسین؛ عیون أخبار الرضا ، تصحیح: سید مهدی حسینی، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.

۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین ، تحقیق: مهدی مخزومی، قم: دار الهجره، ۱۴۰۵ ق.

۴۰. امینی، عبدالحسین؛ الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب ، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۳ ق.

۴۱. ابن حزم ظاهری، محمد علی بن احمد؛ الفصل فی الملل و الالهواء و النحل ، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۵ ق.

۴۲. دیوبندی، محمد انور؛ فیض الباری علی صحیح البخاری ، بیروت، دار المعرفه (۱۳۵۲ ق).

۴۳. متقی هندی، علاء الدین علی؛ کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال ، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ ق.

۴۴. محمد بن حسیب، المحبر ، تصحیح: الزه لیختن شتیر، بیروت، دار الافاق الجدیده، (بی تا) .

۴۵. میلانی، سید علی الحسینی، المراصد علی شرح المقاصد ، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.

۴۶. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل ، بیروت، دار الفکر، (بی تا) .

۴۷. کورانی، شیخ علی، معجم احادیث الامام المهدی (عج) ، قم، بهمن، ۱۴۱۱.

۴۸. اسکافی، محمد بن عبدالله، المعیار و الموازنه فی فضائل امام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب ، تحقیق: شیخ محمد باقر

محمودی، بیروت، (بی تا) ، ۱۴۰۲ ق.

۴۹. سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن ، قم، توحید، ۱۴۰۴ ق.

۵۰. مقرر، عبدالرزاق موسوی؛ مقتل الحسین ، تهران، منشورات قسم الدراسات الاسلامیه، ۱۳۹۱ ق.

٥١. ابن قيم جوزى؛ المنار المنيف فى الصيغ و الضعيف ، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٠٨ ق.
٥٢. ابن تيميه الحرانى، احمد بن عبدالحليم، منهاج السنه النبويه ، بيروت، دار الكتب العلميه، (بى تا) .
٥٣. مغنيه، محمد جواد؛ المهدي المنتظر و العقل ، (بى جا) ، دار العلم للملايين، (بى تا) .
٥٤. امين احمد، المهدي و المهدويه ، مصر، دار المعارف، ١٣٥١ ق.
٥٥. ايجى، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد، كتاب المواقف ، تحقيق، سيد شريف على بن محمد جورجاني، قم، مطبعه أمير، ١٤١٢ ق.
٥٦. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن ، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ١٣٩٣ ق.
٥٧. وائلى، احمد؛ هويه التشيع ، چ دوم، قم، دار الكتب الاسلامى، ١٤٠٤ ق.
٥٨. قندوزى، سليمان بن ابراهيم، يبايع الموده ، بيروت، مؤسسه الاعلمى، (بى تا) .
٥٩. سائح، على حسين؛ تراثنا و موازين النقد ، بيروت، مجله كليه الدعوه الاسلاميه، ١٩٩٣ م.
٦٠. جلالى، سيد محمدرضا؛ نقد الحديث بين الاجتهاد و التقليد و نظره جديده الى احاديث عقيدته «المهدي المنتظر» ، قم، مجله تراثنا، شماره ٣ و ٤، سال هشتم، ذى الحجه ١٤١٣ ق.

ادبیات حدیثی امامیه پس از کتاب الکافی

اشاره

ادبیات حدیثی امامیه پس از کتاب الکافی (۱).

حسن انصاری

چکیده

این نوشتار به کتاب های حدیثی امامیه - که پس از الکافی نوشته شده اند - پرداخته و از تأثیر الکافی بر آن کتب سخن به میان آورده است. مقایسه میان این کتاب ها و اشاره به ویژگی های هر کدام از آنها از دیگر موضوعات این نوشتار است.

در مورد معاصران کلینی با توجه به این که کتاب های زیادی از ایشان باقی نمانده، باید گفت که آثار آنان چندان نمی تواند وضعیت حدیث نگاری را در عصر کلینی بازتاباند. تفسیر محمد بن مسعود العیاشی متأسفانه به صورت ناقص و مرسل یعنی بدون اسناد موجود است و همین امر موجب شده است که این متن نتواند از لحاظ روایی کمک چندانی به تحقیقات حدیث شناسی کند. تأسف ما زمانی بیشتر می شود که بدانیم این کتاب به دلیل این که محصول مکتب حدیثی امامیه در خراسان و ماوراء النهر بوده است، اگر به صورت کامل به دست ما می رسید، می توانست اطلاعات بسیار اندک ما را از این مکتب حدیثی بسیار مهم فزونی بخشد. کتاب الإمامه و التبصره که در سال های اخیر به عنوان کتابی از علی ابن بابویه قمی، محدث معاصر کلینی و پدر شیخ صدوق شناسایی و منتشر شد، در موضوع امامت و غیبت امام غایب است و با توجه به این که روایات آن مسند است، می تواند برای مقایسه با کتاب الحجج الکافی به کار

ص: ۲۵۹

آید، خاصه که در این مقایسه روشن می شود که این دو محدث که هر دو تقریباً از محافل حدیثی مشترک و یا نزدیکی بهره برده اند، با چه سنت های حدیثی برخورد داشته و از کدامین منابع و با چه شیوه هایی در مقایسه با هم استفاده کرده اند. کتاب التمهیص منسوب به ابن همام اسکافی، معاصر کلینی، متنی است که درباره انتساب آن نمی توان به قطع سخنی گفت، بویژه این که روایات این کتاب مرسل است و سندهای آن در نسخه موجود، به احتمال قوی از سوی ناسخان حذف شده است. یکی از محدثان امامی معاصر کلینی در بغداد، ابن جحام، ابو عبدالله محمد بن عباس بن علی بن مروان بن ماهیار ملقب به بزاز است. (۱) کتاب «ما نزل من القرآن فی اهل البیت» او، کتاب بزرگی در ۱۰۰۰ برگ بوده که تا قرن ها در اختیار علمای امامیه بوده است. (۲) علی ابن طاووس مشخصات دقیقی از نسخه این کتاب به دست می دهد و از آن نقل های متعددی را به جای گزارده است. بیشترین نقل ها از این کتاب در کتاب شرف الدین علی استرآبادی با عنوان تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره آمده است. اخیراً مجموعه نقل های بسیار این کتاب در منابع بعدی توسط فارس حسون گردآوری و در قم به صورت مستقل منتشر شده است. مقایسه میان این کتاب با بخش مربوطه کتاب الکافی در مورد احادیث مربوط به آیات نازل شده در مورد امامان می تواند مقیاس خوبی برای شناخت شیوه های کلینی در انتخاب احادیث در مقایسه با یک هم عصر باشد. (۳) در میان معاصران کلینی با اندکی تأخر طبقه روایی، باید از محمد بن عمرو بن عبدالعزیز الکشی نام برد که کتاب او با عنوان معرفه الناقلین، که تنها گزیده ای از آن توسط شیخ طوسی باقی مانده (با عنوان اختیار معرفه الرجال)، گرچه در علم رجال و شناخت راویان حدیث است، ولی بخش بزرگی از آن مشتمل

ص: ۲۶۰

۱- ۱). برای شرح احوال او نک: طوسی، رجال، ص ۵۰۴؛ همو، الفهرست، ص ۱۴۹؛ [۱] نجاشی، ص ۳۷۹؛ برای او نیز نک: مدخل ابن جحام در دائره المعارف بزرگ اسلامی، به قلم حسن انصاری. هارون بن موسی التلعکبری، راوی کلینی از او در سال ۳۲۸ ق / ۹۴۰م حدیث شنیده است.

۲- ۲). این کتاب مجموعه احادیثی بوده که نشان می داده است چه آیاتی از قرآن بنا بر عقیده امامیه در مورد امامان نازل شده است.

۳- ۳). به ویژه این که وی نیز در بغداد بوده و از شماری از مشایخ کلینی روایت حدیث می کرده است.

بر روایات و احادیثی از امامان است که عمدتاً به صورت مسند روایت شده است. این کتاب برای شناخت محافل حدیثی امامیه همچون سایر کتاب های اصلی علم رجال امامی سودمند است و مهم تر این که با اسناد بی همتایی که دارد، آشنایی ما را با برخی از محافل حدیثی امامیه، خاصه آنچه مربوط به محافل حدیثی خراسان می شود، فزونی می بخشد.

در میان نسل پس از کلینی، تألیفات حدیثی شاگردان او به شکل محدودی در اختیار ما قرار گرفته است. از میان شاگردان و راویان مهم کلینی، تنها دو تن هستند که از هر کدام تنها یک کتاب باقی مانده است: کتاب الغیبه از محمد بن ابراهیم النعمانی شامل مجموعه ای از احادیث درباره امامت و غیبت امام غایب است که تقریباً از لحاظ محتوی با کتاب الحجج الکافی نزدیک است و به دلیل این که روایات این کتاب مسند است، می تواند در مقام مقایسه با سندهای الکافی به کار آید، خاصه که خود او در کتابش از کلینی نقل روایت می کند. شاگرد دیگر کلینی، شخصیت برجسته تری از لحاظ فقهی است که به ویژه در طرق روایی امامیه و در تداول روایت کتاب الکافی نقش بسیار مهمی داشته است: جعفر بن محمد بن قولویه. از کتاب های متعدد او تنها کتاب کامل الزیارات باقی مانده است. در این کتاب که مؤلف در آن از روایات محمد بن یعقوب کلینی هم بهره برده، مجموعه ای از احادیث مسند درباره امامان و زیارت قبور ایشان و کیفیت و ثواب این کار نقل شده است و می تواند همچون کتاب الغیبه نعمانی برای مقایسه روایات کلینی با دیگر مشایخ این دو محدث که طبعاً همگی آنان از معاصران کلینی بوده اند، به کار آید.

بعد از این دوره به ابن بابویه صدوق (درگذشته ۳۸۱ ق) می رسیم. در حالی که از شیخ کلینی جز کتاب الکافی باقی نمانده است، از شیخ صدوق، نویسنده دیگری از مجموعه کتب اربعه، کتاب های متعددی در اختیار است که عمده آنها به حدیث مربوط می شود. فعالیت عمده شیخ صدوق در حدیث بوده و وی بیشتر، کتاب هایی با درونمایه حدیثی دارد که هر یک در موضوعی خاص نوشته شده است (۱). او در تحول

ص: ۲۶۱

۱- ۱). با این وصف از شیخ صدوق دو کتاب در فقه هم باقی مانده است: کتاب های المقنع و الهدایه، که هر دو مکرر به چاپ رسیده اند، برای او نک: مدخل ابن بابویه، در دایره المعارف بزرگ اسلامی.

ادبیات حدیثی سهم قابل توجهی داشته است. در میان کتاب های شیخ صدوق بی تردید مهم ترین کتاب، کتاب من لا یحضره الفقیه است.

در نگاهی کلی در میان محدثان امامی در قرون نخست، اساساً باید میان دو گونه از محدثان تمایز قائل شد. گروه نخست کسانی بودند که در سنت فقهی - حدیثی امامیه به نقل و گردآوری احادیث اهتمام می ورزیدند و برای آنان فن حدیث وسیله ای برای بهره وری در فقه و عقاید شیعی و امامی بود. طبعاً این محدثان از منابع حدیثی محدودتری بهره می گرفتند و حتی سفرهای علمی کمتری را برای خود لازم می دیدند. به همین دلیل میزان آشنایی آنان با حدیث سنی چندان نبود و یا اگر با حدیث سنی آشنا بودند، اشتیاقی برای نقل و تحدیث احادیث سنی، ولو احادیث بی طرف نداشتند و حتی بعضاً نقل این احادیث را امر نیکویی نمی دانستند. بیشتر محدثان و روایتی که در طرق مشهور حدیثی امامیه از آنان نام برده می شود و در سنت حدیث امامیه، کتاب ها و دفاتر آنان مورد تداول روایی بوده است از این قبیل هستند. اما گروه دیگری از محدثان را نیز می شناسیم که گرچه شیعه و حتی در مورد تعدادی از آنها امامی مذهب بوده اند، ولی به حدیث به عنوان یک دانش حرفه ای می نگریدند و بنابراین از شیوه های معمول میان محدثان حرفه ای اهل سنت بهره می گرفتند. آنان با سفرهای علمی متعدد و استفاده از منابع و مشایخ حدیثی گوناگون، به روایت دفاتر و مجامیع حدیثی مختلف اهتمام داشتند. بسیاری از این محدثان شیعی به معنای عام کلمه و یا حتی زیدی بودند و با محافل شیعی کوفه مرتبط بودند. این محدثان خود برای انتقال میراث حدیثی سنی در میان شیعیان و گاه بالعکس سهم مهمی داشتند.

شیخ صدوق از میان محدثان امامیه، در شمار محدثان برجسته ای است که علم حدیث برای آنان جنبه حرفه ای داشته و فراتر از یک منبع فقه و شریعت نیز می توانسته مطرح باشد؛ وی با وجود این که کتاب من لا یحضره الفقیه را با هدف گردآوری احادیث و مستندات روایی فتاوی خود تألیف نمود، ولی تقریباً در مابقی کتاب های خود و به دلایل متفاوت به گردآوری احادیثی با مضامین تاریخی، اخلاقی و یا اعتقادی مبادرت کرد که بسیاری از این احادیث و روایات از لحاظ استناد فقهی و

یا درجه اطمینان روایی به پایه روایات فقهی که مورد عمل فقهای شیعه قرار می گرفت، نمی رسید. درصد قابل توجهی از این روایات و احادیث منبع سنی داشت و شیخ صدوق با انگیزه های مختلف از این گونه احادیث در کتاب های خود بهره می برد. یکی از انگیزه های مهم در نقل روایات با اصل سنی، مناظرات و مجادلات مذهبی شیعه بر ضد سنیان بود؛ بطوری که برای اثبات عقاید شیعی درباره امامت و ولایت نیاز به استناد به روایات مذهبی مورد قبول سنی در میان شیعه به طور جدی احساس می شد؛ بنابر این محدثان شیعی به نقل این دسته از احادیث اهتمام نشان می دادند. از دیگر سو، انگیزه نقل احادیث اخلاقی که بویژه در میان محدثان سنی تمایل زیادی برای آن وجود داشت، محدثانی مانند شیخ صدوق را و می داشت تا به نقل این احادیث اقدام کنند. شیخ صدوق گاهی برای استفاده از این منابع، مستقیماً از یک شیخ و محدث سنی حدیث، روایت کرده است، بویژه که می دانیم در بغداد و در مرتبه ای پایین تر در دیگر شهرهایی که شیعیان حضور داشتند، محدثان شیعی از محضر مشایخ سنی استفاده علمی می بردند و روایت حدیث از سنیان امری معمول، دست کم در گونه ای از محدثان شیعی بود. گاهی هم شیخ صدوق با واسطه یک محدث شیعه و یا امامی از منابع حدیث سنی استفاده کرده است. بویژه به دلیل کثرت سفرهای علمی شیخ صدوق در شهرهای مختلف ایران، ماوراء النهر و عراق امکان بهره وری از مشایخ سنی و کتابخانه ها و منابع مکتوب حدیثی سنی برای او وجود داشته است.

در میان سنت حدیثی سنیان، به ویژه به دلیل نقش محوری کوفه، احادیثی با مضامین شیعی و یا منقول از امامان شیعه، به خصوص امامان علی، باقر و صادق علیه السلام، در میان دست کم طیف هایی از محدثان سنی روایت می شد که ناقلان این احادیث عموماً به تمایلات شیعی از سوی سنیان متهم می شدند. گاهی این احادیث که ریشه آنها دفاتری حدیثی با اسنادهای نزدیک به محافل حدیثی متمایل به شیعه در کوفه بود، در مجامع حدیثی مهم اهل سنت نیز مجال ظهور می یافتند. راویان و متخصصان این گونه احادیث در سده های سوم و چهارم قمری (نهم و دهم میلادی) در شهرهای مختلف ایران و عراق و از همه مهم تر در شهرهای کوفه و بغداد، رابط مناسبی برای

انتقال این نوع از احادیث میان دو اردوگاه شیعی و سنی شدند و بدین ترتیب برخی از محدثان حرفه ای امامی، مانند ابو المفضل شیبانی، محدث امامی نامدار بغداد با تمایلات خاص مذهبی (۱) که به روایت مجموعه وسیع تری از احادیث علاقه مند بودند، با این دسته از منابع حدیثی آشنا شدند و آنها را به سنت های حدیثی شیعی وارد کردند. محدثان زیدی جارودی مانند ابن عقیله (۲) نیز همین نقش را بازی کردند. برخی از محدثان شیعی مانند ابن جعابی (۳) نیز در طیفی از گرایشات حدیثی میان شیعی - سنی بودند. محدثان امامی طبعاً به روایاتی که در فضائل امام علی و اهل بیت پیامبر از سوی رجال سنی روایت می شد، علاقه مند بودند و بنابراین می کوشیدند از طریق محدثانی که نقش رابط میان حدیث شیعه و سنی را داشتند، این احادیث را روایت کنند. تعدادی از محدثان برجسته امامیه مانند محمد بن ابراهیم النعمانی، شیخ صدوق، ابن شاذان قمی (۴) ابن عیاش جوهری (۵) و شیخ طوسی از طریق همین محدثان با میراث حدیثی شیعی گونه سنی آشنایی یافتند و ناقل این احادیث در کتاب های خود به منظور استدلال بر عقاید شیعه بر ضد سنیان شدند. در همین پیش زمینه و در کتاب های حدیثی و تاریخی شیعی و در آثار بزرگ ترین محدثان امامی مانند شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ طوسی (در مورد این دو شخص به ویژه در کتاب های الامالی آنان) روایات و احادیثی خارج از سنت حدیثی مورد تداول امامی، بیشتر با تکیه بر سنت های حدیثی عام شیعی و از جمله زیدی و در موارد زیادی متکی بر منابع و مشایخ حدیثی سنی رواج یافت.

طبعاً در این میان و به دلیل مجادلات مذهبی و نیازمندی محدثان شیعه برای غلبه بر سنیان، تمایل به تنظیم و جعل و حک و اضافات در متون حدیثی بالا رفت و تعداد قابل توجهی از این دست متون حدیثی با مستندهای ناشناخته و یا غیر معتبر نیز

ص: ۲۶۴

۱-۱) . برای او نك: مدخل ابوالفضل شیبانی در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲-۲) . برای او نك: مدخل ابن عقیله در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳-۳) . نك: مدخل ابن جعابی در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۴-۴) . نك: مدخل ابن شاذان در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۵-۵) . نك: مدخل ابن عیاش جوهری در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

تداول یافت که البته مورد انتقاد برخی محافل محدثان و رجالیان سنی و شیعی نیز قرار می گرفت. متداول ترین شیوه در این گونه متون، جعل اسناد و طرق جدید برای متون شناخته شده و یا حک و اصلاح و الحاق متن احادیث بود. این نوع متون در کتاب های سنی کم اهمیت تر از دیدگاه سنیان، مانند آثار محدثان قرن های متأخرتر رواج بیشتری یافتند.

از شیخ طوسی (در گذشته ۴۶۰ ق) نویسنده دو کتاب دیگر از مجموعه کتب اربعه (تهذیب الاحکام و الاستبصار)، کتاب های متعددی در اختیار است که بخشی از آنها به حدیث مربوط می شود و البته این کتاب ها در تحول ادبیات حدیثی سهم قابل توجهی داشته اند. در عین حال حدیث تنها بخشی از فعالیت علمی شیخ طوسی را تشکیل می داده است (۱).

پس از دوره محدثان کهن تر امامی و تکمیل فرایند تدوین احادیث فقهی امامی، به دوره شاگردان شیخ طوسی و از جمله فرزند حدیث دان شیخ طوسی، ابوعلی طوسی و نیز محدث امامی، ابوالصمصام مروزی (۲) و شاگردان آنان می رسیم که فعالیت حدیثی ایشان بیشتر در خارج از چارچوب احادیث فقهی بود؛ در حقیقت عمده فعالیت این گروه از محدثان جمع آوری احادیثی با مضامین اخلاقی، تاریخی و اعتقادی بود. در این میان مسائل مربوط به امامت و اختلافات شیعیان و سنیان محور اصلی فعالیت این محدثان بود. در حقیقت کتاب های اربعه حدیثی شیعه به عنوان تقریباً تنها منابع حدیثی فقهی برای امامیه قلمداد می شدند و دیگر کوششی برای گردآوری این احادیث ضروری به نظر نمی رسید. ابن شهر آشوب، نویسنده مناقب آل ابی طالب، نمونه یک محدث برجسته و فعال امامی در سده ششم قمری (دوازدهم میلادی) است که با سفرهای متعدد خود و بهره گیری از طیف وسیعی از محدثان

ص: ۲۶۵

۱- ۱). شیخ طوسی کتاب های متعدد و در موضوعات گوناگونی دارد که برخی از آنها در مقایسه با دو کتاب او در مجموعه کتب اربعه از اهمیت بیشتری برخوردار است. مهم ترین کتاب های او در فقه است و در حالی که کتابی مانند المبسوط، کتابی در فقه به اصطلاح تفریعی است و کتاب النهایه کتابی در حجم متوسط در مسائل فقهی است، دو کتاب او در مجموعه کتب اربعه، گرچه با محتوایی فقهی ولی به صورت مجموعه احادیث است.

۲- ۲). برای این دو تن، نک: مداخل مربوطه در دایره المعارف بزرگ اسلامی.

شیعه و سنی توانست با محافل و سنت های مختلف حدیثی آشنا شده و در کتاب های خود که به منظور اهداف مجادلات مذهبی می نوشت، از آنها استفاده کند (۱). وی در کتاب های خود از شمار قابل توجهی از متون حدیثی و تاریخی که هم اینک از میان رفته اند، استفاده برده است (۲). برخی از این محدثان فعالیت بسیار گسترده ای حتی در حدیث سنی داشتند و با نوشتن کتاب هایی در انواع ادبی حدیثی مانند الاربعین نویسی با اهل سنت مشارکت می کردند (نمونه مُتَّجِب الدین رازی). (۳) اما بی تردید مهم ترین تلاش ها برای تدوین کتاب های حدیثی در قالب های جدیدتر، مرهون کوشش های سید علی ابن طاووس است. ابن طاووس به دلیل در اختیار داشتن کتابخانه ای مهم و امکان بهره وری از کتابخانه های بزرگ بغداد، با بخش قابل توجهی از میراث حدیثی شیعیان و از جمله امامیه آشنایی داشت و علاوه بر آن از دفاتر و اجزاء حدیثی سنیان متمایل به شیعه و محدثان شیعی مسلک کوفه اطلاع وافی داشت. وی این توفیق را داشت که از تعداد قابل توجهی از متون کهن حدیثی امامیه بهره برد. (۴) ابن طاووس در موضوعات فقهی کمتر تألیفی دارد و بیشتر آثار او مربوط می شود به دعاها و زیارتنامه های مذهبی و یا موضوعات اعتقادی شیعی. ابن طاووس آخرین مؤلفی است که از شماری از اصول اربعه و کتاب های کهن حدیثی، به صورت گسترده بهره برده است. پس از او حسن بن سلیمان حلی (۵) کفعمی (۶) و شرف الدین علی الاسترآبادی (۷) هر یک، از تعدادی از منابع کهن حدیثی استفاده کرده اند. هم اینک بر اساس این مجموعه از کتاب های حدیثی، فقهی و تاریخی می توانیم با شماری از کتاب ها و دفاتر حدیثی کهن آشنا شده و نقل هایی از آن کتاب ها را در

ص: ۲۶۶

- ۱-۱. برای او نک: مدخل ابن شهر آشوب در دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۲-۲. در کتاب های مناقب و نیز متشابه القرآن و کتاب خطی به چاپ نرسیده مثالب النواصب.
- ۳-۳. وی نویسنده فهرستی برای نویسندگان امامی بعد از دوره شیخ طوسی است.
- ۴-۴. اکنون به لطف تحقیق اتان کلبرگ اطلاع ما از کم و کیف این کتاب ها بیشتر شده است.
- ۵-۵. مؤلف کتاب های مختصر بصائر الدرجات (یا الرجعه) و المحتضر که هر دو به چاپ رسیده است.
- ۶-۶. او مؤلفی با گرایشاتی نزدیک به ابن طاووس بوده است.
- ۷-۷. برای او، نک: مدخل استرآبادی، علی، در دایره المعارف بزرگ اسلامی به قلم حسن انصاری.

اختیار داشته باشیم. این مجموعه نقل‌ها بویژه در مواردی که مؤلفان توضیحات بیشتری درباره منابع خود در اختیار قرار می‌دهند، می‌توانند شناخت ما را از تحول ادبیات حدیثی امامیه تا اندازه زیادی بالا ببرند. (۱) تقریباً تمامی تلاش‌ها پس از تألیف کتب اربعه حدیثی و تا پیش از دوره دولت صفوی برای جمع‌آوری احادیث و روایات امامیه، محدود به تک‌نگاری‌های کوچک و بزرگ حدیثی بود که چنانکه پیشتر گفتیم حوزه روایات فقهی را معمولاً پوشش نمی‌داد. در حقیقت کتب اربعه در سنت فقهی و حدیثی امامیه به منابع اساسی احادیث فقهی تبدیل شده بودند و در کتب فقهی، تنها با چند استثنا کمتر پیش می‌آمد که به احادیث خارج از کتاب‌های اربعه استناد شود؛ گرچه این امر برای این مؤلفان به خوبی روشن بود که احادیث فقهی منحصر به روایات موجود در کتب اربعه نمی‌شود. اهداف اعلام شده و یا در نظر گرفته شده از سوی مؤلفان کتب اربعه هم بیش از این نشان نمی‌دهد که آنها درصدد گردآوری احادیث مورد نظر خود و متناسب با اهدافشان از تألیف کتاب‌ها بوده‌اند و بنابراین طبیعی است که آنان دست به یک انتخاب زده بودند. البته کتاب‌های فقهی در کنار استناد به کتب حدیثی اربعه، بر کتاب‌های فقهی اولیه که توسط شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ طوسی نوشته شده بود، یعنی کتاب‌هایی که تنها به نقل فتاوی فقهی و بر اساس متون روایات و بدون ذکر اسناد حدیث اکتفا می‌کردند (۲) نیز تکیه داشتند و می‌دانیم که برخی از فقیهان معاصر امامیه (۳) حتی بر این باور هستند که این متون در سنت فقها همانند متون حدیثی قلمداد می‌شدند و از این رو این متون را «اصول متلقاه» می‌خوانند. بهر حال استثنای مهم برای بهره‌گیری از کتاب‌های حدیثی خارج از چارچوب کتب اربعه، کتاب مهم فقهی السرائر (۴) ابن ادریس حلی است. ابن ادریس در باب آخر کتاب فقهی السرائر بخشی را با عنوان مستطرفات به برگزیده‌هایی از

ص: ۲۶۷

-
- ۱-۱. در سال‌های اخیر کوشش‌هایی برای شناسایی و بازسازی این منابع صورت پذیرفته است.
 - ۲-۲. مانند کتاب‌های المقنع و الهدایه از شیخ صدوق و نیز کتاب المقنعه از شیخ مفید و کتاب النهایه از شیخ طوسی.
 - ۳-۳. آیه الله حسین بروجردی.
 - ۴-۴. در بخش المستطرفات کتاب السرائر که افزون بر این که با اصل کتاب به چاپ رسیده، مستقلاً هم به عنوان یک متن حدیثی منتشر شده است.

اصول و کتب حدیثی کهن امامی اختصاص داده و ما از رهگذر این باب مهم می‌توانیم با ادبیات حدیثی فقهی کهن تا اندازه‌ای آشنا شویم.

اولین تلاش‌ها برای گردآوری احادیث فقهی با تنظیم تازه و البته بر اساس کتب اربعه و نه در خارج از چارچوب آنها، کتابی از شیخ حسن، فرزند دانشمند شهید دوم با عنوان *منتقى الجمان فى الاحادیث الصحاح و الحسان* است که در سه مجلد به چاپ رسیده و مشتمل بر احادیث صحیح و حسن از نقطه نظر تقسیم‌بندی متأخر احادیث از لحاظ مراتب صحت و موثوقیت حدیث است.

اما پیش از آن اندیشه تدوین کتاب‌های جامع در حدیث در امامیه، دست کم تا آنجا که ما امروزه این آثار را در اختیار داریم، از حکیم و دانشمند برجسته امامی با گرایش اخباری، ابن ابی‌جمهور احسایی آغاز شد. وی کتابی دارد که هم اینک در چهار مجلد در اختیار ماست: *عوالی اللئالی*. البته این کتاب مشتمل بر مقدار قابل توجهی از احادیث با ریشه‌های سنی است که از همین رو نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. (۱) با بنیانگذاری مکتب اخباری توسط ملا امین استرآبادی (۲) گرایش به اخبار و روایات امامی فزونی گرفت (۳) و از همین رو به دلیل جایگاه حدیث در اندیشه فقهی و اعتقادی اخباریان، در دوره صفوی اقبال به حدیث به ویژه در ایران (۴) و شرق جزیره العرب (احساء و قطیف و بحرین) (۵) بالا گرفت و نیاز به تدوین جوامع حدیثی تازه و

ص: ۲۶۸

۱- ۱). برای انتقاد از این کتاب، نک: مجلسی، بحار الأنوار، مقدمه.

۲- ۲). برای او نک: حسن انصاری، مدخل استرآبادی در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*.

۳- ۳). گرایش به اخبار و روایات و اهتمام به ترویج آنها حرکتی بود که از شهید دوم و فرزندش شیخ حسن و شاگردش شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی و فرزند این شاگرد، شیخ بهایی آغاز شد. حارثی که خود نخستین شیخ الاسلام دوره صفوی بود، در انتقال کتاب‌های حدیثی به ایران و انتشار آن سهم بسزایی داشت.

۴- ۴). نیز باید اضافه کرد: آغاز اهتمام به حدیث در اصفهان در عصر نیای مجلسی و اهتمام پدر مجلسی، یعنی محمدتقی مجلسی.

۵- ۵). در همین دوره سید هاشم بحرانی (درگذشته ۱۱۰۷ ق) با گرایش اخباری و کم و بیش غالبانه شیعی چندین مجموعه و کتاب بزرگ در موضوعات مختلف و با مضامین کاملاً حدیثی منتشر کرد. برای بحرین و مورد سید هاشم بحرانی، نک: مدخل بحرانی، هاشم در *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*؛ نیز نک: همین مدخل در *in I* برای کتاب‌هایی که در اختیار او بوده و بر اساس آن کتاب‌های خود را نوشته است، نک: کتاب فارس حسون درباره بحرانی.

بر اساس نیازمندی هایِ تا اندازه زیادی مبتنی بر اندیشه و گرایش اخباری به شدت احساس گردید. در حقیقت در عصر صفوی با تألیف مجموعه های کوچک و بزرگ حدیثی، نهضتی نوین در امر حدیث نگاری در میان امامیه ایجاد شد. دست آمد این تلاش ها تدوین چندین موسوعه بزرگ حدیثی امامیه بود: کتاب الوافی تألیف دانشمند نامدار دوره صفوی که گرایش اخباری داشت، یعنی ملامحسن فیض کاشانی به منظور جمع آوری احادیث فقهی تدوین شد. تا پیش از این دوره، احادیث کتب اربعه در یک مجموعه گردآوری نشده بود. محمد بن حسن الحر العاملی، دانشمند اخباری نیز کتاب وسائل الشیعه را به منظور گردآوری احادیث فقهی و با تنظیم و تبویب جدید تألیف نمود و در این کتاب بزرگ که در آخرین چاپ آن در سی جلد به طبع رسیده است، عاملی نه تنها احادیث فقهی کتاب های اربعه را یک جا گردآورد، بلکه وی برای تألیف این کتاب از تمامی منابع حدیثی که در اختیار او بود و فهرست آن را در پایان کتاب آورده است، بهره برد. بهرحال این کتاب اولین موسوعه حدیث فقهی شیعه امامیه است که در آن احادیث فقهی در نظم جدیدی گرد آمد (۱). به دلیل سودمندی این کتاب، فقیهان شیعه متأخر بیشترین تکیه را در نقل احادیث فقهی بر این کتاب دارند. در حقیقت در دوره های بعدی عملاً مراجعه به این کتاب در حوزه های علوم دینی ایران و عراق جای مراجعه به کتب اربعه را گرفت.

اما مهم ترین کار در زمینه گردآوری احادیث، بی شک کار بزرگ علامه محمد باقر مجلسی بود. (۲) وی محفلی از شاگردان و همکاران برای تدوین این اثر بزرگ گرد خود فراهم کرد و در کنار کار تدوین بحار الأنوار و به منظور فراهم کردن منابع تألیف این اثر، به گردآوری نسخه های کتاب های حدیثی از نقاط مختلف مبادرت نمود. مجلسی در کنار این کار، نسخه برداری و انتشار این کتاب ها را در دستور کار خود قرار داد و با شیوه اجازه نامه نویسی و مجالس قرائت کتب حدیثی عملاً راه را برای تخصص در

ص: ۲۶۹

-
- ۱- ۱). طبعاً در این کتاب تنها احادیث فقهی مورد نظر بوده اند و بنابراین به طور مثال احادیث ابواب غیر فقهی الکافی در وسائل الشیعه ذکر نشده اند، مگر این که از دیدگاه حر عاملی با موضوعات فقهی به گونه ای مرتبط باشند.
- ۲- ۲). برای بحار الأنوار، نک: مدخل بحار الأنوار، در دایره المعارف بزرگ اسلامی، دانشنامه جهان اسلام و in I .

زمینه حدیث در ایران هموار کرد. (۱) از این پس سنت اجازه نویسی در میان امامیه رونق بی سابقه ای پیدا کرد. هم اینک بخش عمده نسخه های خطی حدیثی از دوره علامه مجلسی و معاصرانش برای ما باقی مانده است. در میان شاگردان او میرزا عبدالله اصفهانی افندی به نسخه شناسی و اجازات و کتاب شناسی علاقه مند شد (۲) و بحرانی مؤلف عوالم العلوم (۳) دیگر بار به تدوین کتاب جامعی در احادیث با نظمی متفاوت از بحار الأنوار پرداخت. در دوره های بعدی امر نگارش کتاب های جامع حدیثی همچنان در دستور کار برخی از مؤلفان شیعی بود. (۴) از آن جمله در یکصد سال گذشته تلاش هایی عمدتاً در جهت تکمیل کتاب های قبلی به انجام رسید. کتاب بزرگ مستدرک الوسائل به وسیله حاجی نوری در تکمیل کتاب وسائل الشیعه تنها نمونه ای از این دست است. در دوره اخیر (۵) کتاب جامع احادیث الشیعه که ابتدا زیر نظر آیه الله حسین بروجردی و سپس با مساعدت آیه الله ابوالقاسم خویی، دو فقیه و مرجع تقلید نامدار شیعیان منتشر شد، کوششی برای تبویب احادیث فقهی و اصلاح شیوه های کتاب و وسائل الشیعه بوده است. (۶)

ص: ۲۷۰

-
- ۱- ۱) . برای اجازات مجلسی، نک: کتاب حسینی اشکوری؛ نیز نک: مجلسی، بحار الأنوار، مجلد اجازات.
 - ۲- ۲) . برای او که مؤلف کتاب رجالی بسیار مهم ریاض العلماء است، نک: مدخل افندی، در دایره المعارف بزرگ اسلامی.
 - ۳- ۳) . تاکنون بخش هایی از این موسوعه وسیله محمد باقر موحد ابطحی در قم و توسط مؤسسه الامام المهدی به چاپ رسیده است.
 - ۴- ۴) . از جمله سید عبدالله شبر که کتابی بزرگ در گردآوری حدیث با عنوان جامع المعارف والأحكام نوشت که تنها قسمتی اندک از آن تاکنون به چاپ رسیده است.
 - ۵- ۵) . نیز نمونه مستدرک بحار الأنوار از میرزا محمد طهرانی، کاری در تکمیل کتاب بحار الأنوار بوده است که هیچگاه به چاپ نرسید.
 - ۶- ۶) . در سال های اخیر از جمله تلاش های شیعیان امامی در مورد گردآوری حدیث، تلاش برای دیجیتایز کردن این متون و تسهیل دستیابی به احادیث از طریق امکانات الکترونیکی است، مانند مجموعه نور که در قم منتشر می شود.

در احادیث کتاب «فروع الکافی» (۱)

رضا استادی

چکیده

کتاب اصول آل الرسول به موضوع استخراج قواعد اصول فقه از منابع حدیثی پرداخته و روایاتی را از فروع الکافی - که دلالت بر قواعد اصولی داشته - فهرست نموده است. نویسنده این مقاله ضمن بیان مقدمه ای در کتاب شناسی این دسته از کتاب ها، به معرفی نویسنده کتاب پرداخته و اشاره داشته که این کتاب مفقود شده و تنها حواشی نویسنده بر دو نسخه از فروع الکافی در دسترس است. نگارنده مقاله این حواشی را جمع آوری نموده و به ترتیب احادیث فروع الکافی مرتب ساخته و نتایج اصولی نویسنده را در مقابل آن نوشته است.

این که فقه شیعه می تواند در همه زمان ها و در همه مسائل فقهی پاسخ گو باشد، به خاطر آن است که آیات قرآن مجید و روایات رسول خدا و اهل بیت علیهم السلام شامل اصول کلی و قواعدی است که فقیه می تواند از یک یک آن قواعد و اصول کلی، حکم مسائل متعدد، فراوان و احیاناً بی شمار را استخراج کند.

از امام صادق علیه السلام روایت شده:

إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا. (۲)

ص: ۲۷۱

(۱-۱). فصل نامه علوم حدیث، ش ۳۳، پاییز ۸۳، ص ۹ - ۲۸.

(۲-۲). مستطرفات السرائر، ص ۵۷ و ۵۸. حدیث اول از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام و حدیث دوم از بزنطی از امام رضا علیه السلام است و در غوالی اللثالی، ج ۴، ص ۶۴ حدیث اول از زراره و أبوبصیر از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است.

و از امام رضا علیه السلام نقل شده:

علینا إلقاء الأصول إليكم و عليكم التفریع [یا التفرع] . (۱)

و نیز، برخلاف آنچه اخباری ها می پندارند، قواعد اصول فقه را هم می توان از آیات و روایات استفاده کرد.

عمار از امام رضا علیه السلام روایت می کند:

قال: إذا شككت فابن علی یقین. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم. (۲)

برخی از فقها و محدثان در صدد برآمده اند تا قواعد اصول فقه را از کتاب های حدیثی استخراج و در یک جا گردآوری کنند و تا آنجا که نگارنده آگاهی دارد، اولین کسی که به این کار اقدام نموده، علامه مجلسی رحمه الله است.

در جلد اول بحار الأنوار (۳) کتاب عقل و علم، بابی با عنوان «ما یمكن أن یستنبط من الآیات و الاخبار من متفرقات اصول الفقه» وجود دارد و در آن، حدود هشتاد آیه و شصت روایت نقل شده است. (۴)

علامه مجلسی نوشته است که بسیاری از احادیث این باب در کتاب عدل خواهد آمد و نیز بسیاری از روایاتی را که مناسب این باب است، در جاهای دیگر بحار الأنوار نقل کرده ایم. آن گاه وعده داده است که همه این روایات را با آنچه در شرح و توضیح آنها میسر شود، در جلد آخر (ج ۲۵) بیاورد، که موفق به انجام این وعده نشده است.

پس از علامه مجلسی رحمه الله صاحب کتاب وسائل الشیعه، کتاب گرانقدر الفصول المهمه

ص: ۲۷۲

۱-۱) . مستطرفات السرائر، ص ۵۷ و ۵۸. حدیث اول از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام و حدیث دوم از بزنی از امام رضا علیه السلام است و در غوالی اللئالی، ج ۴، ص ۶۴ حدیث اول از زراره و أبوبصیر از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است.

۲-۲) . وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۱۸ [۱] به نقل از من لا یحضره الفقیه.

۳-۳) . نسخه کتابت شده در سال ۱۰۸۷ق، از جلد اول بحار الأنوار در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می شود و تاریخ تألیف آن شاید پیش از سال ۱۰۸۷ق، باشد (ر. ک: کتاب شناسی مجلسی، در گاهی و تلافی داریانی، ص ۹۱) .

۴-۴) . بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۶۸ [۲]

فی أصول الأئمة را تألیف کرده است. (۱) این کتاب شامل مقدمه و چند بخش است.

بخش اول. الکلیات المتعلقة بأصول الدین و ما یناسبها؛ این بخش دارای یکصد و بیست باب و شامل ۶۳۳ حدیث است.

بخش دوم. الکلیات المتعلقة بأصول الفقه و ما یناسبها؛ این بخش دارای ۸۶ باب و شامل ۱۱۰۶ روایت است.

بخش سوم. الکلیات المتعلقة بفروع الفقه؛ این بخش، از طهارت تا دیات را شامل شده و حاوی ۲۴۷۲ حدیث است.

بخش چهارم. الکلیات المتعلقة بالطب و ما یناسبها؛ این بخش دارای ۴۱ باب و شامل ۲۹۰۵ روایت است.

بخش پنجم. نوادر الکلیات؛ این بخش نیز شامل ۱۳۸ باب و ۳۱۹۴ حدیث است. (۲)

همان طور که ملاحظه می کنید، بخش دوم این کتاب، مانند آنچه علامه مجلسی در بحار الأنوار آورده، مربوط به اصول فقه است؛ اما با تفاوت چشمگیر در عدد روایات (بحار الأنوار شصت روایت و الفصول المهمة هزار و صد روایت). البته علامه مجلسی تذکر داده بود که همه روایات را نقل نکرده است.

لازم به یادآوری است که مرحوم شیخ حرّ عاملی در آغاز کتاب الفصول المهمة، باب اول را با این عنوان شروع کرده است: «نبذه من الکلیات القرآنیة الّتی تتعلق بالأصول والفروع و غیرها» و در آن از حدود دویست آیه یاد کرده است.

مرحوم استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة، به طور اجمال، به این موضوع اشاره داشته و مرحوم فیض کاشانی، به پیروی از ایشان، در کتاب الأصول الاصلیة نیز به این مطلب پرداخته و تعداد کمی از روایات را یاد کرده است. (۳) اما این دو کتاب، مانند کتاب الفصول المهمة یا الأصول الاصلیة سید عبدالله شبر نیست و این که برخی از

ص: ۲۷۳

۱-۱). تألیف این کتاب در سال ۱۰۹۷ق، به پایان رسیده است.

۲-۲). ر. ک: چاپ جدید الفصول المهمة در سه جلد.

۳-۳). ر. ک: الفوائد المدنیة، ص ۳۱۲ (چاپ جدید) و الاصول الاصلیة، ص ۶۵ (چاپ محدّث ارموی).

مؤلفان، (۱) کتاب فیض را هم ردیف کتاب شیخ حرّ عاملی دانسته اند، اشتباه است.

پس از صاحب وسائل الشیعه، مرحوم سید عبدالله شبّر (م ۱۲۴۲ق) کتابی مستقل در این موضوع تألیف و آن را الأُصول الأُصیله و القواعد الشرعیه نامیده است. این کتاب دارای حدود صد باب است و در هر باب، اگر آیه ای بوده، یاد شده است. در مجموع، حدود هزار و پانصد روایت دارد که در ۳۴۰ صفحه وزیری چاپ شده است. (۲)

علاوه بر کتاب هایی که یاد شد، تقریباً صد و پنجاه سال است که از کتاب بسیار ارزنده ای به نام اصول آل الرسول یاد می شود که شامل نزدیک به پنج هزار روایت است. متأسفانه نسخه ای از آن تاکنون یافت نشده و فقط نمونه هایی از آن در دست است. در این مقاله به توضیحاتی در این باره می پردازیم.

میرزا محمد هاشم خوانساری اصفهانی چهارسوقی (۱۲۳۵ - ۱۳۱۸ق)

اشاره

شرح حال این بزرگوار در کتاب های متعددی آمده که بهترین آنها مکارم الآثار معلم حبیب آبادی است:

مرحوم حاج شیخ مهدی مسجدشاهی در کتاب الأنهار می نویسد:

میرزا محمد هاشم چهارسوقی اصفهانی، چهارسوق یکی از محلات اصفهان است. وی از بزرگان علمای اصفهان به شمار می رفت؛ متبعی بی نظیر و فاضلی نحیر بود؛ در فقه، بحری متلاطم می نمود؛ در رجال و حدیث ید بیضاء می نمود؛ در علوم غریبه ماهر بود. چند مصنف از حضرتش، در یک مجلد، مطبوع گردیده، مسمی به مبانی الاصول شده. گاهی شعر هم می فرمود. منظومه ای در علم اصول گفته. مصنفی موسوم به اصول آل الرسول در استفاده ادله اصول از احادیث آل رسول صلی الله علیه و آله دارد. این مصنف در شرف و رتبت حکم اکسیر دارد.

ص: ۲۷۴

۱-۱. اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۳. [۱]

۲-۲. نیز در کتاب فصل الخطاب که مانند کتاب وسائل الشیعه است بابتی به این موضوع اختصاص یافته و روایاتی نقل شده است. همچنین مرحوم سید محسن عاملی در کتاب اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۳، زیر عنوان «ما أثر عن أئمة اهل البيت فی أصول الفقه»، تعدادی از روایات را یاد کرده است. لازم به یادآوری است که در کتاب مرحوم شبّر برخی از قواعد فقه هم یاد شده است.

عمر شریفش از هشتاد بگذشت و در سفری که به عزم تشریف به مکه معظمه تا نجف اشرف برفت، وفات نمود و در وادی السلام مدفون گشت. رحلتش در سنه ۱۳۱۸ اتفاق افتاد. رحمه الله و ائانا برحمته الواسعه، آمین. (۱)

اساتید و مشایخ اجازه او

۱. سید صدرالدین عاملی، پدر همسرش؛
۲. میر سید حسن مدرس (ده یا پانزده سال نزد وی فقه و اصول می خوانده است)؛
۳. پدرش، حاج میرزا زین العابدین خوانساری؛
۴. حاج شیخ مرتضی انصاری؛
۵. حاج شیخ مهدی نجفی، نوه شیخ جعفر کاشف الغطاء؛
۶. حاج سید اسدالله شفتی؛
۷. شیخ نوح بن شیخ قاسم، شاگرد صاحب جواهر؛
۸. و با صاحب جواهر مکاتبه داشته است.

شاگردان و کسانی که از وی اجازه روایت گرفته اند:

۱. سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، صاحب عروه الوثقی؛
۲. شریعت اصفهانی، صاحب رساله لاضرر؛
۳. حاج آقا رضا همدانی، صاحب مصباح الفقیه؛
۴. شیخ هادی طهرانی، صاحب محجه العلماء؛
۵. حاج میرزا حسین نوری، صاحب مستدرک الوسائل؛
۶. شیخ محمدباقر اصطهباناتی؛
۷. سید حسن صدر، صاحب تأسیس الشیعه؛
۸. آقا سید ابوتراب خوانساری، صاحب شرح نجاه العباد؛

٩. حاج ميرزا ابوالهدى كلباسى، صاحب سماء المقال ؛

١٠. فرزندش، ميرزا جمال الدين محمد؛

ص: ٢٧٥

١-١). الأنهار، ص ٣٨. و.ر. ك: مكارم الآثار، ج ٣.

۱۱. پسر برادرش، سید ابراهیم (م ۱۳۳۱ق)؛

۱۲. سید ابوالقاسم ریاضی خوانساری؛

۱۳. سید احمد، فرزند صاحب روضات (م ۱۳۴۱ق)؛

۱۴. سید احمد صفائی خوانساری، صاحب کشف الأستار؛

۱۵. میرزا جعفر روضاتی، نوه صاحب روضات (م ۱۳۳۰ق)؛

۱۶. سید جلال الدین روضاتی، نوه صاحب روضات (م ۱۳۶۰ق)؛

۱۷. سید میرزا حسن روضاتی (م ۱۳۷۷ق)؛

۱۸. سید محمدحسن موسوی، برادر آیه الله آقا سید احمد خوانساری؛

۱۹. آقا میرزا عطاءالله روضاتی، فرزند صاحب روضات؛

۲۰. آقا میرزا محمود ابن الرضا (م ۱۳۵۶ق)؛

۲۱. سید محمود ریاضی خوانساری، برادر سید ابوتراب خوانساری؛

۲۲. میرزا مسیح روضاتی (م ۱۳۲۵ق)؛

۲۳. میرزا مهدی روضاتی، فرزند صاحب روضات؛

۲۴. سید ابوالقاسم دهکردی؛

۲۵. آقا میرزا محمد همدانی بن حاج عبدالوهاب (میرزا محمدهاشم در سال ۱۲۸۱ق، در نجف اشرف اجازه ای مفصل برای او نگاشته است)؛

و ده ها نفر دیگر که در کتاب مکارم الآثار مرحوم معلم و کتاب ضیاء الأبصار حضرت آقای ابن الرضا و کتاب زندگانی حضرت آیه الله چهارسوقی آیه الله حاج سید محمدعلی روضاتی دامت افاداته و مقدمه کتاب میزان الأنساب مرحوم آیه الله میر سیداحمد روضاتی یاد شده است.

تألیفات چاپ شده او

۱. مبانی الأصول ، ۴۵ صفحه وزیری؛ نام چهل کتاب از کتاب های اصول فقه در خطبه آن یاد شده و نیز نام هشتاد بحث از

مباحث اصول فقه، به طور براءت استهلال، در مقدمه آن آمده است.

ص: ۲۷۶

۲. رساله در استصحاب ، ۲۱۰ صفحه وزیری، تاریخ تألیف ۱۳۱۷ق؛ مختصر رساله دیگر او در استصحاب است.

۳. منظومه در اصول فقه ، ۴۲ صفحه وزیری، تاریخ نظم ۱۳۱۷ق؛

۴. رساله در عدم حجیت فقه الرضا ، ۳۳ وزیری؛ همان رساله است که حاجی نوری آن را نقد کرده است.

۵. رساله در حال آبی بصیر ، ۲۵ صفحه وزیری، تاریخ تألیف ۱۳۱۶ق؛

۶. رساله فی حلّ العسیر فی أحكام العصیر ، ۷۷ صفحه وزیری؛ این رساله را در جوانی (بیست و شش سالگی) نوشته و مرحوم سید ابراهیم قزوینی صاحب ضوابط الأصول و سید حسن مدرس بر آن تقریظ نوشته اند.

۷. المقالات اللطیفه فی المطالب المنیفه ، ۳۱۰ صفحه وزیری؛ شامل سیزده مقاله که دو مقاله آن در موضوع قواعد رجالی و اجازات مؤلف و بقیه درباره نه مسأله اصول فقه و فقه است.

این هفت کتاب، به ضمیمه قصیده بی الفِ جدّ مؤلف، مرحوم میر سید ابوالقاسم اصفهانی گلپایگانی در سال ۱۳۱۸ق، به نام مبانی الأصول که نام اولین رساله آن است چاپ شده است.

رساله چهارم، به تازگی، در مجموعه میراث حدیث شیعه از منشورات مرکز تحقیقات دارالحدیث قم تجدید چاپ شده است.

۸. رساله در نماز؛

۹. رساله در روزه؛

۱۰. رساله در حج؛

۱۱. رساله در صیغ عقود؛

۱۲. رساله در تجوید؛

این پنج رساله به قطع جیبی چاپ شده است.

۱۳. احکام الایمان ؛ رساله عملیه ای است که در سال ۱۳۱۶ق، چاپ شده و شامل فوایدی سودمند برای اهل علم است. این شش کتاب فارسی است.

۱۴. میزان الأنساب؛ رساله ای کوچک در احوال امامزاده های معتبر اصفهان است که در سال ۱۳۷۲ق، با مقدمه و مؤخره ای سودمند و مفصل به قلم مرحوم میر سید احمد روضاتی در قم چاپ شده است.

تالیفات چاپ نشده او

۱۵. سؤال و جواب فقهی از طهارت تا دیات؛ مانند جامع الشتات میرزای قمی و به حجم آن.

۱۶. شرح منظومه درّه سید بحر العلوم؛ نام آن غرّه است.

۱۷. حاشیه ریاض المسائل سیدعلی طباطبایی؛

۱۸. حاشیه بر شرح لمعه؛

۱۹. حاشیه بر قوانین میرزای قمی؛

۲۰. حاشیه بر معالم الأصول؛ کتاب بزرگی است.

۲۱. حاشیه بر اسفار ملاً صدرا؛ نامش «تنبيه الحكماء الأبرار بر آنچه هست در اسفار» است.

۲۲. رساله کبیره استصحاب؛ رساله استصحاب چاپ شده تلخیص آن است.

۲۳. اجازه کبیره؛ که برای یکی از علما نوشته و شرح حال مشایخ خود را در ضمن آن نگاشته است؛ مانند لؤلؤه البحرين صاحب حدائق است.

۲۴. فوائد در رجال؛ شاید بخشی از المقالات اللطیفه باشد که پیش تر یاد کردیم.

۲۵. جواهر العلم؛ از این کتاب در اجازه خود به مرحوم شیخ محمدباقر اصطهباناتی یاد کرده است.

۲۶. دیوان شعر؛ قبلاً گفتیم که ایشان گاهی شعر هم می سروده است.

۲۷. رساله در حرمت ذبیح اهل کتاب؛ این رساله اولین اثر فقهی اوست که در اوایل بلوغ به امر استادش سید صدرالدین عاملی نوشته است و استاد با نوشتن تقریظی بر آن، اجتهاد او را تصدیق کرده است.

۲۸. رساله در تقدیم حمد بر تسبیح در تسبیح فاطمه زهرا علیها السلام؛

۲۹. رساله در کیفیت استخاره؛

۳۰. رساله دربارهٔ این که افضل خواندن نمازها در اول وقت آن است، مگر در شصت مورد؛ نام سه رساله اخیر را در کتاب احکام الایمان خود یاد کرده است.

۳۱. رساله در احوال ابن بزیع؛

۳۲. رساله ای ناتمام در احوال حضرت عبدالعظیم و شرح احادیث او؛ نسخه آن را مرحوم سید احمد روضاتی نزد مرحوم آقامیرزا محمدابراهیم چهارسوقی دیده است.

۳۳. اربعین (چهل حدیث)؛

۳۴. رساله در احوال دو نفر از معمرین (معمر مغربی و معمر مشرقی) (۱)

این سی و چهار اثر را از مبانی الأصول مؤلف و مقدمه میزان الأنساب، نوشته میر سید احمد روضاتی و زندگانی آیه الله چهارسوقی، نوشته آقا سید محمدعلی روضاتی و مکارم الآثار معلم حبیب آبادی رحمه الله نقل کردیم. (۲)

۳۵. الفلاحه؛

۳۶. مجالس و منابر ماه رمضان؛

۳۷. شرح مشیخه فقیه؛

۳۸. الدعوات الموظفات؛

۳۹. دیوان شعر؛

۴۰. الاجازات؛

نام کتاب های اخیر از کتاب ضیاء الأبصار آیه الله ابن الرضا نقل شده است. نویسنده، کتاب های یاد شده را نیز از تألیفات سید محمدهاشم مذکور دانسته است.

ص: ۲۷۹

۱- ۱). ر. ک: دانشمندان خوانسار در کتب تراجم، ص ۴۹۷.

۲- ۲). از عباراتی که از اعلام الشیعه علامه تهرانی (بخش مخطوط) در میراث حدیث شیعه (دفتر هفتم)، ص ۴۵۷ نقل شده بر می آید که دو رساله دیگر یکی در اصول دین و دیگری به نام معدن الفوائد از مرحوم میرمحمد هاشم خوانساری چاپ شده است و نیز در آنجا کتابی به نام مبادی الأصول از ایشان دانسته شده که ظاهراً غلط چاپی است و باید همان مبانی الأصول باشد. همچنین در کتاب تکمله أمل الآمل سید حسن صدر (ص ۲۴۲)، از کتاب معدن الفوائد یاد شده، که شاید معدن

الفوائد، نام چند رساله ای باشد که با هم چاپ شده است.

مهم ترین اثر این فقیه ارجمند که ظاهراً حدود پنجاه سال در دست تألیف، تنظیم و تکمیل بوده و متأسفانه نسخه ای از آن سراغ نداریم همین کتاب اصول آل الرسول است.

مناسب است برخی از عبارات را درباره این کتاب نقل کنیم.

علّامه تهرانی در نقباء البشر می نویسد:

له تصانیف، فمنها اصول آل الرسول الذی لم یکن مثله.

و نیز در الذریعه می فرماید:

اصول آل الرسول صلی الله علیه و آله در استخراج ابواب اصول فقه از روایات اهل بیت علیهم السلام، تألیف شیخ مشایخ ما سید میرزا هاشم بن سید میرزا زین العابدین موسوی خوانساری (م ۱۳۱۸ق). در این کتاب، احادیث وارده از اهل بیت علیهم السلام را که شامل قواعد اصول فقه بوده، گردآوری کرده و به ترتیب مباحث اصول فقه مرتب ساخته است. در اجازه ای که برای شیخ ما مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی نگاشته می نویسد:

در این کتاب بیش از چهار هزار روایت مربوط به اصول فقه را گردآوری کرده و وجه دلالت هر کدام را بر مقصود بیان کرده ام. (۱)

مؤلف در کتاب مبانی الاصول خود می نویسد:

جمعت قریباً من خمسة آلاف حدیث من الأحادیث التي یتفرع علیها الفروع... و سمّيتها بأصول آل الرسول...

مرحوم میر سید احمد روضاتی در مقدمه کتاب میزان الأنساب می نویسد:

این کتاب را به نظر استاد خود شیخ انصاری رسانیده ایشان در زمان وفات شیخ انصاری ۴۵ ساله بوده است. و شیخ آن را ستوده و بر اتمام آن تحریص کرده و گفته است: من به این کتاب نیاز دارم. (۲)

ص: ۲۸۰

۱- ۱). الذریعه، ج ۲، ص ۱۷۷. [۱]

۲- ۲). ر. ک: مقدمه میزان الانساب، ص ۲۲.

و نیز ایشان در مقدمه کتاب *مناهیج المعارف* می نویسد:

در طول حیاتش کتب احادیث شیعه را مورد دقت و بررسی قرار داد و مطالب علم اصول را در حاشیه هر صفحه یادداشت می فرمود و می نوشت: «فیه دلالة علی حجیة القاعدة الفلانیة»، تا در فرصت متناسب، همه آن احادیث را به ترتیب کتب اصول فقه مرتب سازد. نگارنده، تعداد هشت جلد از کتب احادیثی که در حواشی آن دلالات مطالب آنها را به خط شریفش یادداشت فرموده، دیده ام. (۱)

در سفر اخیر به عتبات که در همین سفر هم در نجف از دنیا رحلت کرد چندین صندوق از کتب نفیس کتابخانه خود را که برای این کار مفید بود از اصفهان به عتبات برد تا کار این کتاب را به اتمام رساند. (۲)

همان طور که ملاحظه می کنید، این کتاب از زمان شیخ انصاری تا پایان عمر مؤلف (یعنی حدود چهل سال) ظاهراً در دست تألیف و تنظیم و تکمیل بوده و ظاهر عبارت کتاب *مبانی الأصول* که در سال ۱۳۱۷ق، یعنی یک سال پیش از وفات مؤلف تألیف شده این است که کار تألیف آن به اتمام رسیده و شامل حدود پنج هزار روایت بوده است. اگر کتاب های مربوط به این کار را به عتبات برده، شاید برای این بوده است که اگر هنگام چاپ آن نیازی به مراجعه پیدا کرد، مصادر در اختیارش باشد.

و بالاخره مرحوم میر سید احمد روضاتی می نویسد:

مرحوم آقا میرزا محمد هاشم در سال آخر عمر، جلد اول اصول آل الرسول را که مشتمل بر مطالبی ارزنده و به منزله مدخلی برای علم اصول فقه است در ۷۲ صفحه با خطی زیبا در اصفهان به چاپ سنگی رسانیده که نگارنده در سفر اول خود به عتبات در کاظمین در کتابخانه صاحب کتاب *احسن الودیعه* (۳)

ص: ۲۸۱

۱-۱). شاید این نسخه ها در کتابخانه ایشان بوده است. کتابخانه مرحوم میر سید احمد روضاتی در تهران از کتابخانه های بسیار ارزنده و شامل نسخه های نفیس است. امیدواریم ورثه آن مرحوم ترتیبی بدهند که این نسخه ها به یکی از کتابخانه های معتبر منتقل گردد.

۲-۲). *مناهیج المعارف*، ص ۳۱۵.

۳-۳). *احسن الودیعه*، تألیف سید محمد مهدی موسوی خوانساری کاظمی، تکمله *روضات الجنات* است که به صورت مکرر چاپ شده است.

دیده و مطالعه کرده ام و یکی از صفحات مکرر آن را هم به من لطف فرموده است. (۱)

در هر صورت، چه بگوئیم کتاب تکمیل شده و بخشی از آن به چاپ رسیده، و چه بگوئیم تکمیل شده بود، اما هیچ مقدار از آن چاپ نشده، و چه بگوئیم هنوز به طور کامل آماده چاپ نبوده، و چه بگوئیم حتی یادداشت های کنار کتاب های حدیثی ایشان جمع آوری نشده بوده، این مطلب قطعی است که اثری از این کتاب بسیار ارجمند در دست نیست و نسخه های کتاب های حدیثی کتابخانه ایشان که مواد این تألیف در آنها بوده نیز متفرق شده و تقریباً از بین رفته است.

نمونه ای از این تألیف گرانقدر

دو نسخه خطی از کتاب شریف الکافی کلینی، شامل فروع الکافی، که از مصادر این تألیف بوده و یادداشت های مرحوم میر سیدمحمد هاشم خوانساری به خط وی در آنها موجود است، یکی در کتابخانه علامه آقا سید محمدعلی روضاتی در اصفهان و دیگری در کتابخانه یکی از علمای قم نگهداری می شود.

این جانب بیست و پنج سال قبل با امانت گرفتن این دو نسخه، آن یادداشت ها را به نسخه فروع الکافی خود (ج ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷) منتقل نمودم و در این ایام، مناسب دیدم که آنها به عنوان نمونه هایی از این اثر گرانقدر منتشر شود؛ به این امید که با توجه به این که استفاده از مصادر در زمان ما بسیار آسان شده، برخی از فضلا و محققان با سرمشق قرار دادن این نمونه ها، اثری مانند کتاب اصول آل الرسول مرحوم خوانساری بیافرینند.

۱. الکافی، ج ۳، ص ۴، حدیث دوم: فیه قاعده نفی الحرج.

۲. ج ۳، ص ۱۰، حدیث ششم: فیه حکم المشتبه المحصور.

ص: ۲۸۲

۱-۱). شاید این که بخشی از کتابی چاپ شود و ادامه پیدا نکند و از آن بخش هم فقط یک نسخه دیده شود، بعید به نظر آید؛ اما برای خود حقیر این مسأله پیش آمد که بخشی از یکی از تألیفاتم را چاپ کردم و سپس به خاطر عدم مرغوبیت چاپ از ادامه آن چاپ منصرف شدم؛ اما یک نسخه از آن در کتابخانه خودم بود.

٣. ج ٣، ١٠، حديث دوم: فيه حكم التأسي.
٤. ج ٣، ص ١٤، حديث هفتم: فيه قاعده نفى الحرج.
٥. ج ٣، ص ٢٢، حديث پنجم: فيه جواز التأسي.
٦. ج ٣، ص ٢٢، حديث اول: فيه ان الأمر للوجوب.
٧. ج ٣، ص ٣٠، حديث چهارم: فيه ان ظاهر الكتاب على طريقه أهل اللسان حجّه.
٨. ج ٣، ص ٣٢، حديث دوم: فيه ان حكم المعصوم المختص به في الظاهر لا يتعدى إلى غيره.
٩. ج ٣، ص ٣٣، حديث چهارم: فيه ان ظاهر الكتاب حجّه و ان الاجتهاد منوط بالكتاب و ان النكره في سياق النفي يفيد العموم و ان قاعده الحرج ثابتة.
١٠. ج ٣، ص ٦٩، حديث اول: فيه حجّيه ظاهر الكتاب.
١١. ج ٣، ص ٧٤، حديث شانزدهم: فيه الدلاله على حجّيه الاستصحاب في الشك في الحادث، ان لم يكن أحد الحادثين محل الحاجه والابتلاء.
١٢. ج ٣، ص ٨٨، حديث اول: فيه ان أصل الجمع اثنان.
١٣. ج ٣، ص ١٠٤، حديث دوم: فيه بطلان القياس.
١٤. ج ٣، ص ١٠٥، حديث چهارم: فيه حجّيه ما في الشرع السابق ما لم ينسخ.
١٥. ج ٣، ص ١٥٩، حديث سيزدهم: فيه جواز البناء على ما في الشرع السابق ما لم ينسخ.
١٦. ج ٣، ص ٢٠٠، حديث سوم: فيه التأسي.
١٧. ج ٣، ص ٢١٥، حديث دوم: فيه التأسي و ان الفعل لا يحمل على العموم كاللفظ.
١٨. ج ٣، ص ٢١٧، حديث چهارم: فيه استحباب الوصيه بشيء لأيام التعزیه.
١٩. ج ٣، ص ٢٣٨، حديث يازدهم: فيه كفايه اليقين في الأصول و ان لم يكن عن دليل، و فيه أيضاً عدم كفايه التقليد المحض.
٢٠. ج ٣، ص ٢٧١، حديث اول: فيه جواز العمل بظاهر الكتاب لقوله: و يتنهّن.

٢١. ج ٣، ص ٢٧٣، حديث هفتم: فيه جواز اطلاق الشارع على التبي و يناسب الحقيقه الشرعيه.

٢٢. ج ٣، ص ٢٧٣، حديث اول: كسابقه.

٢٣. ج ٣، ص ٢٧٥، حديث اول: فيه حجيه خبر الواحد.

٢٤. ج ٣، ص ٢٧٩، حديث ششم: فيه جواز العمل بخبر الواحد.

٢٥. ج ٣، ص ٢٩٤، حديث نهم: فيه عموم التأسي.

٢٦. ج ٣، ص ٢٩٤، حديث دهم: فيه جواز البناء على ما فى الشرع السابق ما لم ينسخ.

٢٧. ج ٣، ص ٣٠٠، حديث ششم: فيه ان الامر بشيء فى كيفيه العباده يقتضى الاشتراط فيها، و ان النهى عن ترك الواجب يستلزم الفساد.

٢٨. ج ٣، ص ٣١١، حديث هشتم: فيه جواز التقليد أو العمل بخبر الواحد.

٢٩. ج ٣، ص ٣١٤، حديث چهاردهم: فيه ان المطلق لا يدل على العموم إذا ورد مورد حكم الآخر.

٣٠. ج ٣، ص ٣٣٢، حديث چهاردهم: فيه تقرير العمل بظاهر العموم.

٣١. ج ٣، ص ٣٥٢، حديث سوم: فيه حجيه الاستصحاب.

٣٢. ج ٣، ص ٣٥٧، حديث ششم: فيه التأسي.

٣٣. ج ٣، ص ٤١٢، حديث اول: فيه قاعده نفى التكليف بالمحال و فتح باب اليسر.

٣٤. ج ٣، ص ٤١٣، حديث هفتم: مثل سابقه.

٣٥. ج ٣، ص ٤٢٣، اول صفحه: فيه الدلاله على الأخذ بظاهر الكتاب.

٣٦. ج ٣، ص ٤٢٣، سطر ١٥: كسابقه.

٣٧. ج ٣، ص ٤٤٢، حديث پنجم: فيه ان الامام قعد فى السفينه. (كذا)

٣٨. ج ٣، ص ٤٥٨، حديث دوم: فيه حجيه التأسي و التقرير.

٣٩. ج ٣، ص ٤٦١، حديث يازدهم: فيه التأسي.

٤٠. ج ٣، ص ٤٦٣، حديث دوم: فيه التأسى.

ص: ٢٨٤

٤١. ج ٣، ص ٤٨٢، حديث أول: فيه ان الرؤيا ليست بحجة فى الأحكام.

٤٢. ج ٣، ص ٤٩٩، حديث نهم: فيه حجته ظاهر الكتاب.

٤٣. ج ٣، ص ٥٠٠، حديث سيزدهم: فيه اشاره إلى الحكم الباطنى على طريقه أهل التصوف.

٤٤. ج ٣، ص ٥٠٩، حديث أول: فيه كون النبى شارعاً للحكم.

٤٥. ج ٣، ص ٥١٠، حديث سوم: فيه دلالة واضحه على حجيه العموم فى الموصل. و لعلّ فيه حجته مفهوم العدد أو الحصر.

٤٦. ج ٣، ص ٥٢٦، قسمت پايان حديث چهارم: فيه البناء على القياس.

٤٧. ج ٣، ص ٥٥٤، حديث نهم: فيه العمل بالخبر الواحد.

٤٨. ج ٤، ص ٩، حديث سوم: فيه البناء على ما فى الشرع السابق ما لم ينسخ.

٤٩. ج ٤، ص ١٩، حديث سوم: فيه العمل بظاهر الكتاب.

٥٠. ج ٤، ص ٢٣، حديث أول: فيه افاده الجمع المحلى للعموم.

٥١. ج ٤، ص ١٠٠، حديث أول: فيه ان الأسامى اسام للمعانى النفس الأمريه والعلميه و ينصرف إليه.

٥٢. ج ٤، ص ١٠٠، حديث دوم: كسابقه.

٥٣. ج ٤، ص ١١٣، حديث پنجم: فيه المنع عن القياس.

٥٤. ج ٤، ص ١٢٦، حديث أول، پايين صفحه: فيه جواز العمل بظاهر الكتاب و حجته مفهوم الشرط.

٥٥. ج ٤، ص ١٣٤، حديث پنجم: فيه المنع عن القياس.

٥٦. ج ٤، ص ١٣٥، حديث أول: كسابقه.

٥٧. ج ٤، ص ١٤٢، حديث پنجم: فيه ان الاستعمال دليل الحقيقه.

٥٨. ج ٤، ص ١٤٢، حديث ششم: كسابقه.

٥٩. ج ٤، ص ٢١٤، حديث نهم: فيه موضع قبرى شبر و شبير ابنى هارون.

٦٠. ج ٤، ص ٢٣٤، حديث دوازدهم: فيه حليه بعض الأقيسه.

٦١. ج ٤، ص ٢٦٥، حديث پنجم: فيه الأمر يفيد التكرار.
٦٢. ج ٤، ص ٢٩٠، حديث سوم، آخر صفحه: فيه حجته مفهوم العدد.
٦٣. ج ٤، ص ٢٩٣، حديث سيزدهم: فيه بطلان الرأى.
٦٤. ج ٤، ص ٢٩٤، حديث هجدهم: فيه حجته الخبر الواحد.
٦٥. ج ٤، ص ٣٠١، حديث پنجم: فيه لزوم التأسى و بطلان الرأى، و أيضاً فيه حجته الخبر الواحد و إن كان المخبر امرأه.
٦٦. ج ٤، ص ٣٢٢، حديث دوم: فيه القياس.
٦٧. ج ٤، ص ٣٢٧، حديث ششم: فيه التأسى.
٦٨. ج ٤، ص ٣٣٤، حديث دوازدهم: فيه التأسى.
٦٩. ج ٤، ص ٣٤٠، حديث هشتم: فيه اطلاق الفقيه على العالم بالأحكام الفرعيه.
٧٠. ج ٤، ص ٣٥٠، حديث أول: فيه بطلان القياس.
٧١. ج ٤، ص ٣٥٠، حديث أول: فيه أيضاً بطلان القياس و فيه حجته ظاهر الاطلاق و التأسى.
٧٢. ج ٤، ص ٣٦٩، حديث دوم: فيه حجته خبر الواحد.
٧٣. ج ٤، ص ٣٧٨، حديث اول: فيه أن ترك الاستفصال لا يفيد العموم فى المقام مع احتمال العلم بالحال.
٧٤. ج ٤، ص ٣١٩، حديث اول: فيه الاحتياط فى الشبهه الحكميه.
٧٥. ج ٤، ص ٤٠٥، حديث دوم: فيه التقرير على التأسى.
٧٦. ج ٤، ص ٤٠٩، حديث هفدهم: فيه التقرير على التأسى.
٧٧. ج ٤، ص ٤١٣، حديث أول، پابين صفحه: فيه البناء على الاستصحاب.
٧٨. ج ٤، ص ٤٢٧، حديث سوم: لعلّ فيه الدلاله على اشتراط القبلة فى سجده التلاوه.
٧٩. ج ٤، ص ٤٣٠، حديث أول: فيه التأسى.
٨٠. ج ٤، ص ٤٣٥، حديث هشتم: فيه معنى الفريضه.

٨١. ج ٤، ص ٤٣٦، حديث چهارم: فيه القياس.
٨٢. ج ٤، ص ٤٤١، حديث ششم: فيه معنى الفقه و انه العلم بالحكم الشرعى الفرعى.
٨٣. ج ٤، ص ٤٥٦، حديث پنجم: فيه التأسى.
٨٤. ج ٤، ص ٤٦٧، حديث دوم: فيه التأسى.
٨٥. ج ٤، ص ٤٧٩، حديث دوم: فيه التأسى.
٨٦. ج ٤، ص ٤٧٩، حديث سوم: كسابقه.
٨٧. ج ٤، ص ٤٧٩، حديث چهارم: كسابقه.
٨٨. ج ٤، ص ٤٩١، حديث چهاردهم: فيه التأسى.
٨٩. ج ٤، ص ٥٠٦، حديث چهارم: فيه معنى الفقه.
٩٠. ج ٤، ص ٥٢١، حديث هشتم: فيه التأسى.
٩١. ج ٤، ص ٥٢٢، حديث دهم: فيه حجیه مفهوم الشرط.
٩٢. ج ٤، ص ٥٢٤، حديث اول: فيه التأسى.
٩٣. ج ٤، ص ٥٢٥، حديث هشتم: فيه معنى الفقه.
٩٤. ج ٤، ص ٥٤٩، حديث چهارم: فيه ان للقران ظاهراً و باطناً و فيه معنى الظاهر.
٩٥. ج ٤، ص ٥٥٢، حديث ششم: فيه احتمال رجحان التأسى فى الشرك.
٩٦. ج ٤، ص ٥٦٦، حديث چهارم: فيه التأسى.
٩٧. ج ٥، ص ١٦، وسط حديث اول: فيه ان الاستعمال أماره الحقيقه.
٩٨. ج ٥، ص ١٨، وسط حديث اول: فيه ان الاصل اشتراك الغائبين والمعدومين مع الشافهين فى التكليف.
٩٩. ج ٥، ص ١٧، وسط حديث اول: فيه ان العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد و ان ظاهر الكتاب حججه.
١٠٠. ج ٥، ص ١٩، وسط حديث اول: فيه جواز العمل بما يفهم من الكتاب.

١٠١. ج ٥، ص ٢٥، حديث أول: فيه دلالة على حجتيه مفهوم الوصف.

ص: ٢٨٧

١٠٢. ج ٥، ص ٢٥، حديث أول: فيه دلالة على حجّيه الشهره، فتأمل.

١٠٣. ج ٥، ص ٢٦، حديث أول: فيه دلالة أيضاً على حجّيه الشهره.

١٠٤. ج ٥، ص ٢٧، حديث أول: لعلّ فيه دلالة على لزوم تقليد الأعم منه.

١٠٥. ج ٥، ص ٢٩، حديث ششم: فيه حجّيه قياس الأولويه.

١٠٦. ج ٥، ص ٣٦، حديث أول: فيه ان الكفار مكلفون بالفروع على تقرير الامام.

١٠٧. ج ٥، ص ٣٧، نيز حديث أول: فيه دلالة على حجّيه الشهره.

١٠٨. ج ٥، ص ٦٠، حديث شانزدهم: فيه حجّيه مفهوم العدد أو البيان.

١٠٩. ج ٥، ص ٦٣، حديث أول: فيه الدلالة على حجّيه ظاهر الكتاب.

١١٠. ج ٥، ص ٦٣، حديث دوم: أيضاً فيه الدلالة.

١١١. ج ٥، ص ٦٤، حديث ششم: أيضاً فيه الدلالة.

١١٢. ج ٥، حديث أول: فيه جواز التمسك بظاهر الكتاب لمن عرف النسخ والمنسوخ و المحكم والمتشابه دون غيره.

١١٣. نيز حديث أول: فيه أن قول العدول إذا وصل حدّ الشهره حجّه في أحكام الله.

١١٤. ج ٥، ص ٧٠، نيز حديث أول: فيه حجّيه ما في الشرع السابق في صوره عدم نسخه. و فيه أيضاً حجّيه الاجماع أو الشهره على وجه التقرير.

١١٥. ج ٥، ص ٨٩، حديث أول: فيه أن الأسمى اسام للأموال الواقعيه دون المعلومه.

١١٦. ج ٥، ص ٩٠، حديث دوم: فيه العمل بما في الشرع السابق.

١١٧. ج ٥، ص ١٠٨، حديث يازدهم: فيه لزوم اجتناب الشبهات.

١١٨. ج ٥، ص ١١٤، حديث دوم: فيه ان ما لم يثبت نسخه من الشرائع السابقه فالأصل بقاؤ. ١١٩. ج ٥، ص ١٥٠، حديث سيزدهم: فيه حجّيه أخبار الآحاد.

١٢٠. ج ٥، ص ١٧٤، حديث أول: فيه ان مجرّد النهى لا يقتضى التحريم.

١٢١. ج ٥، ص ١٧٥، حديث دوم: مثل ما قبله.

١٢٢. ج ٥، ص ١٨٨، حديث هفتم: فيه اطلاق المكروه على الحلال.

ص: ٢٨٨

١٢٣. ج ٥، ص ٢٠١، حديث ششم: فيه أنما يحلل الكلام و يحرم الكلام.

١٢٤. ج ٥، ص ٢١٦، حديث دوازدهم: فيه العمل بالعموم و منه يظهر ان للعام صيغه تخصه.

١٢٥. ج ٥، ص ٢٥١، حديث بيست و نهم: فيه حجيه الاجماع بل الشهره فى وجه.

١٢٦. ج ٥، ص ٢٩٨، حديث دوم: فيه إعتبار البناء على الغلبه.

١٢٧. ج ٥، ص ٢٩٩، حديث أول: فيه دلالة على حجيه الشهره.

١٢٨. ج ٥، ص ٣١٣، حديث سى و نهم: فيه حكم الحلال المختلط بالحرام.

١٢٩. ج ٥، ص ٣٢٠، حديث چهارم: فيه رجحان التأسى.

١٣٠. ج ٥، ص ٣٤٤، حديث أول: فيه رجحان التأسى.

١٣١. ج ٥، ص ٣٥٠، حديث دوازدهم: فيه رجحان التأسى و جواز البناء على ما فى الشرع السابق فيما لم ينسخ.

١٣٢. ج ٥، ص ٣٥٧، حديث ششم: فيه جواز العمل بظاهر الكتاب لمن يعلم الناسخ من المنسوخ.

١٣٣. ج ٥، ص ٣٥٨، حديث هفتم: فيه دلالة لفظه «ينبغى» على التحريم بتقرير الامام.

١٣٤. ج ٥، ص ٣٧٣، حديث هفتم: فيه دلالة واضحه على حجيه حكم العقل و ان لم يوافقه النقل رداً للاخباريه، و فيه دليل

واضح على حجيه طريقه العقلاء و ما يحكم به القوه العاقله خلافاً للاخباريه.

١٣٥. ج ٥، ص ٣٨٧، حديث چهارم: فيه ان الأصل فى الاطلاق عدم القيد.

١٣٦. ج ٥، ص ٣٩١، حديث هشتم: فيه ما ينفع فى ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر.

١٣٧. ج ٥، ص ٣٩٥، حديث سوم: فيه الدلالة على حجيه قياس الأولويه أو تنقيح المناط.

١٣٨. ج ٥، ص ٤٠٤، حديث هشتم: فيه دلالة على افاده الجمع المضاف للعموم.

١٣٩. ج ٥، ص ٤٢٠، حديث أول: فيه ان النهى يقتضى التحريم.
١٤٠. ج ٥، ص ٤٢١، حديث سوم: فيه قياس الأولويه.
١٤١. ج ٥، ص ٤٢٢، حديث چهارم: فيه ان الأصل هو العمل بالاطلاق الى أن يثبت القيد.
١٤٢. ج ٥، ص ٤٢٥، حديث سوم: فيه الدلاله على جواز الأخذ بظاهر الاطلاق و لو كان فى الكتاب.
١٤٣. ج ٥، ص ٤٢٧، حديث سوم: فيه ان جاهل الحكم معذور.
١٤٤. ج ٥، ص ٤٤١، حديث هفتم: فيه حجتيه أخبار الآحاد.
١٤٥. ج ٥، ص ٤٤٦، حديث شانزدهم: فيه افاده الاطلاق العموم فى الموصول.
١٤٦. ج ٥، ص ٤٥٠، حديث هشتم: فيه جواز التمسك بظاهر الكتاب و ان لم يرد فيه السنه.
١٤٧. ج ٥، ص ٤٥٠، حديث هشتم: فيه ان العالم المخصص لا يكون حجه فى الباقي ولعله من باب الاكراه.
١٤٨. ج ٥، ص ٤٦٣، حديث پنجم: فيه الاشاره الى حجتيه الاجماع.
١٤٩. ج ٥، ص ٤٦٩، حديث هشتم: فيه ان المدار فى دلالة اللفظ على مدلوله الى أن يعلم أن المراد خلافه.
١٥٠. ج ٥، ص ٤٧٨، حديث دوم: فيه ان النهى فى المعاملات يقتضى الفساد.
١٥١. ج ٥، ص ٤٧٨، حديث سوم: كسابقه فى الدلاله.
١٥٢. ج ٥، ص ٤٧٨، حديث پنجم: فيه ان معصيه المولى ليست معصيه.
١٥٣. ج ٥، ص ٤٨٦، حديث أول: له مدخلية فى مباحث الألفاظ.
١٥٤. ج ٥، ص ٤٩١، حديث سوم: فيه العمل بالعموم الاطلاقى المستفاد من المفرد المحلى.
١٥٥. ج ٥، ص ٥٠٣، حديث پنجم: فيه الدلاله على جواز التعويل على ظاهر الكتاب.

١٥٦. ج ٥، ص ٥١٦، حديث أول، بالاي صفحه: فيه العمل بمدلول الكتاب.
١٥٧. ج ٥، ص ٥٢٨، حديث پنجم: فيه الدلاله على جواز النظر إلى وجه الأجنبيةه.
١٥٨. ج ٥، ص ٥٣١، حديث دوم: فيه الدلاله على العمل بظاهر الكتاب.
١٥٩. ج ٥، ص ٥٣٨، باب خروج النساء إلى العيدین: یناسب ابواب الصلاه [لا ابواب النکاح].
١٦٠. ج ٥، ص ٥٥٦، حديث هشتم: فيه معنى الحكم و ان الأصل فى الحكم الذى یتثبت فى حق الامام عمومه.
١٦١. ج ٥، ص ٥٦١، حديث بیست و دوم: له مدخلیه فى مدالیل الألفاظ.
١٦٢. ج ٥، ص ٥٦٣، حديث بیست و نهم: فيه التأسى.
١٦٣. ج ٦، ص ٢٢، حديث چهارم: فيه جواز العمل بما فى الشرائع السابقه فيما لم ینسخ.
١٦٤. ج ٦، ص ٥٧، حديث أول: فيه جواز العمل على ما فى الشرع السابق ما لم ینسخ.
١٦٥. ج ٦، ص ٧٨، حديث چهارم: فيه حجیة قیاس الاولویه.
١٦٦. ج ٦، ص ٩٤، وسط حديث أول: فيه جواز اجتماع الأمر والنهی على قول الفضل بن شاذان من أصحاب الحضور.
١٦٧. ج ٦، ص ١١٥، حديث أول: فيه ان قضایا الأعیان یفید العموم، و مثله ما بعده.
١٦٨. ج ٦، ص ١٦٨، حديث أول: فيه ان القید ظاهر فى التوضیحى.
١٦٩. ج ٦، ص ١٩٥، حديث ششم: لعلّ فيه دلالة على أصاله الحقیقه.
١٧٠. ج ٦، ص ٢٠٤، حديث نهم: فيه دلالة على افاده الموصول العموم.
١٧١. ج ٦، ص ٢٠٨، حديث هشتم: فيه ان التقیه تجوز فى موافقه عمل الملوک أيضاً.
١٧٢. ج ٦، ص ٢٤٢، حديث أول: فيه الدلاله على التحسین والتقیح العقلیین.
١٧٣. ج ٦، ص ٢٤٣، حديث أول: فيه الدلاله على التأسى و ان ترك التبی الشىء فى

مقام احتمال الامر العادى ظاهر فى الحكم الشرعى بل فى التحريم.

١٧٤. ج ٦، ص ٢٥٠، حديث چهارم: فيه استعمال المكروه فى المعنى المصطلح.
١٧٥. ج ٦، ص ٢٥٧، آخر حديث أوّل: فيه ان تغيير الاسم بل الحقيقه النوعيه ليس من تغيير الموضوع.
١٧٦. ج ٦، ص ٢٥٩، حديث هفتم: فيه الدلاله على عدم تنقيح المناط فيما علم فيه ذلك.
١٧٧. ج ٦، ص ٢٦٠، حديث أوّل: فيه الدلاله على عدم تكليف الكفار بالفروع.
١٧٨. ج ٦، ص ٢٨٨، حديث دوم، أوّل صفحه: فيه تجويز العمل بظاهر الكتاب.
١٧٩. ج ٦، ص ٢٩٧، حديث دوم: فيه اصاله الحل فى الشبهه المصداقيه.
١٨٠. ج ٦، ص ٣٠٤، حديث يازدهم: فيه المنع من جعل الخبر تحت الاناء.
١٨١. ج ٦، ص ٣٠٨، حديث أوّل: فيه الدلاله على حجّيه ظاهر الكتاب.
١٨٢. ج ٦، ص ٣٣٩، حديث أوّل: فيه جواز التأسى و عدم لزوم الاجتناب عن المشتته المصداقيه.
١٨٣. ج ٦، ص ٤٠٦، حديث أوّل: فيه تقرير الامام عليه السلام عدم دلالة النهى على التحريم.
١٨٤. ج ٦، ص ٤١١، حديث شانزدهم: فيه ان صيغه العام ظاهره فى العموم و الموصول يفيد العموم.
١٨٥. ج ٦، ص ٤١٢، حديث أوّل: فيه حجّيه تنقيح المناط.
١٨٦. ج ٦، ص ٤١٢، حديث دوم: مثل ما قبله.
١٨٧. ج ٦، ص ٤١٨، حديث سوم: فيه ان النهى يدلّ على التحريم.
١٨٨. ج ٦، ص ٤٢٢، حديث أوّل، أوّل صفحه: فيه ان الكفار لم يكلفوا بالفروع.
١٨٩. ج ٦، ص ٤٣٢، حديث نهم: فيه الدلاله على حجّيه ظاهر الكتاب.
١٩٠. ج ٦، ص ٤٣٢، حديث دهم: مثل ما قبله.
١٩١. ج ٦، ص ٤٣٥، حديث بيست و پنجم: فيه الدلاله على أن العقل يحكم و حكمه حجّيه.

١٩٢. ج ٦، ص ٤٤٥، حديث سوم، أول صفحه: لعل فيه دلالة على مرجوحه الشهره.

١٩٣. ج ٦، ص ٤٤٦، حديث أول: فيه تقرير جواز التأسي.

١٩٤. ج ٦، ص ٤٥٢، حديث هشتم: فيه جواز التأسي.

١٩٥. ج ٦، ص ٤٥٣، حديث پنجم: فيه جواز البناء على ما فى الشرع السابق ما لم ينسخ.

١٩٦. ج ٦، ص ٤٨١، حديث هفتم: فيه الدلالة على جواز التأسي.

١٩٧. ج ٦، ص ٤٨١، حديث نهم: كسابقه.

١٩٨. ج ٦، ص ٤٩٧، حديث هشتم: فيه حكم تعارض التأسي مع مثله.

١٩٩. ج ٦، ص ٥٠٨، حديث پنجم: فيه الدلالة على التأسي.

٢٠٠. ج ٦، ص ٥٠٩، حديث دوم: فيه التقرير على التأسي.

٢٠١. ج ٦، ص ٥١٦، حديث چهارم: فيه جواز العمل بما فى الشرع السابق ما لم ينسخ.

٢٠٢. ج ٦، ص ٥٤٨، حديث هجدم: فيه حجيه البناء على ما فى الشرع السابق فيما لم يثبت نسخه.

٢٠٣. ج ٧، ص ١٦، حديث أول بالاي صفحه: فيه ان الحمل على العهد جار فى الجمع المحلى.

٢٠٤. ج ٧، ص ١٨، حديث نهم: فيه ان الامر بالمقيد لا يسقط بانتفاء القيد.

٢٠٥. ج ٧، ص ١٨، حديث دهم: مثل ما قبله.

٢٠٦. ج ٧، ص ٢١، حديث يك: فيه شيوع اطلاق الفقيه على العالم بالأحكام الفرعيه.

٢٠٧. ج ٧، ص ٢٢، ايضاً همان حديث: فيه ان الأمر الظاهر فى المقيد لا يسقط بانتفاء القيد، و له مدخليه فى قاعده الميسور ايضاً.

٢٠٨. ج ٧، ص ٢٤، حديث سوم: فيه اطلاق الفقيه على العالم بالأحكام الفرعيه.

٢٠٩. ج ٧، ص ٢٤، حديث يك: فيه ان القياس باطل.
٢١٠. ج ٧، ص ٣٩، حديث يك: فيه ان الاستعمال أماره الحقيقه.
٢١١. ج ٧، ص ٤٠، حديث دوم: مثل سابقه.
٢١٢. ج ٧، ص ٤١، حديث دوم: فيه حجيه ظاهر الكتاب.
٢١٣. ج ٧، ص ٧٠: فيه الاجماع.
٢١٤. ج ٧، ص ٧٢: فيه الاجماع.
٢١٥. ج ٧، ص ٧٢: فيه أيضاً العمل بالظن و ظاهر الكتاب.
٢١٦. ج ٧، ص ٧٤: فيه الاجماع.
٢١٧. ج ٧، ص ٧٤: أيضاً فيه الاجماع.
٢١٨. ج ٧، ص ٧٥: فيه الاجماع.
٢١٩. ج ٧، ص ٩٠: فيه الاجماع. و فيه ان اصحاب زمن الأئمه كانوا يعملون بظواهر الكتاب.
٢٢٠. ج ٧، ص ٩١، حديث دوم: فيه لزوم التأسي.
٢٢١. ج ٧، ص ٩٣، حديث هفتم: فيه افتاء زواره بظاهر الكتاب و تقرير الامام له.
٢٢٢. ج ٧، ص ٩٤، حديث سوم: فيه قلّه التقيه فى أخبار زواره.
٢٢٣. ج ٧، ص ٩٤، حديث سوم: أيضاً فيه ان زواره كان يرى حجيه الشهره.
٢٢٤. ج ٧، ص ١٠٤، حديث هفتم: فيه الاجماع أو الشهره.
٢٢٥. ج ٧، ص ١٠٥: فيه الاجماع.
٢٢٦. ج ٧، ص ١١٥: فيه الاجماع.
٢٢٧. ج ٧، ص ١٤٢: فيه الاجماع.
٢٢٨. ج ٧، ص ١٥٧، حديث أول: فيه حجيه ما فى الشرع السابق ما لم ينسخ.

٢٢٩. ج ٧، ص ١٥٨، حديث سوم: كسابقه، و فيه مقتضى الأصل (شاید و فيه معنى الاصل باشد).

٢٣٠. ج ٧، ص ٣٦٩، حديث أول: فيه دلالة على أن ما فى الشرع السابق يجرى فى شرعنا.

ص: ٢٩٤

یک. مرحوم میر سید محمد هاشم خوانساری گفته است که عدد این احادیث حدود پنج هزار است، اما همان طور که پیش تر گفتیم، عدد احادیثی که مرحوم سید عبدالله شبر و مرحوم شیخ حرّ عاملی در این باره گردآوری کرده اند، تقریباً یک چهارم آن است.

ظاهراً این تفاوت، نه به خاطر آن است که مصادری که در اختیار مرحوم خوانساری بوده چند برابر مصادر آنان بوده است، بلکه دقت و مهارت فوق العاده مرحوم خوانساری موجب شده که از مدلولات التزامی هم بهره برده و به مواردی که مورد غفلت آن بزرگواران قرار گرفته، توجه داشته باشد.

دو. گویا مرحوم خوانساری رحمه الله در صدد پاسخ به اخباری ها که می گویند مباحث اصول فقه از علمای سنی گرفته شده بوده و خواسته اثبات کند که قواعد اصول فقه نیز ریشه در کتاب و سنت دارد و اخباری ها هم باید به آن عمل نمایند.

سه. در این کتاب، قواعد اصول فقه مقصود بوده، نه قواعد فقه و یا اعم از هر دو. اگر گاه گاهی به مطلبی فقهی یا غیره اشاره شده، استطرادی است.

چهار. مرحوم خوانساری در هر حدیث، کلمه یا جمله ای که از آن، قاعده اصولی استفاده می شده، مشخص کرده است که ما در این مقاله به خاطر اختصار از ذکر آن صرف نظر کردیم.

پنج. آن بزرگوار در کتاب اصول آل الرسول وجه دلالت هر حدیث بر قاعده اصولی مورد نظرش را بیان کرده است؛ نه این که فقط به اشاره همان طور که در این مقاله می بینید بسنده کرده باشد.

عبارت خود ایشان در صفحه پنج رساله مبانی الأصول که یکسال پیش از وفات خود آن را نگاشته این است:

ولما كان طريقه هذا العبد من عنفوان شبابه الى هذا الزمان الذي وهن العظم واشرف وعاء العمر على انصبابه توجيه الخاطر الى
تحصيل الاصول الاصيله

المأخوذه من أهل بيت الرساله والفضيله، صرفت مدّه مدیده من زمانی فی الفحص عن الأخبار المنصوصه الملقاه عنهم فی مقام تأسیس الأُصول القویمه، وجمعت قریباً من خمسہ آلاف حدیث من الأحادیث التي يتفرع عليها الفروع الجلیله المستقیمه، ورتبتها الترتیب المأنوس المقبول، و بینت ما یحتاج منها الی البیان علی وجه هو من مثلی غیر مأمول، و سمّيتها باصول آل الرسول صلی الله علیه و آله، و رجوت من حضرتهم وقوعه موقع القبول.

شش. همان طور که ملاحظه شد، در دو نسخه خطی که در اختیار ما بود، از حدود ۲۳۰ حدیث استفاده شده است. اگر هشت نسخه ای که مرحوم آیه الله میر سید احمد روضاتی دیده اند، در کتابخانه خود ایشان باشد و بتوان از آنها استفاده کرد، شاید احادیث این ده نسخه به حدود هزار حدیث برسد. در این صورت، می توان این حدود هزار حدیث را با آنچه مرحوم میر سید محمد هاشم خوانساری در کنار آنها نوشته به عنوان بخشی از کتاب ایشان منتشر ساخت.

هفت. شاید با دقت در فهرست مفصلی که مرکز تحقیقات دارالحدیث برای همه نسخه های خطی حدیث تهیه کرده، بتوان تعدادی دیگر از نسخه های کتابخانه مرحوم خوانساری را یافت، که در این صورت نیز به عدد احادیث افزوده می شود.

در پایان، باید برای بی اهمیتی نسبت به حفظ موارث شیعه، حتی این قبیل کتاب ها که مربوط به سده اخیر است، و از بین رفتن آنها اظهار تأسف نمود و برای مؤلفان آنها طلب رحمت کرد. آنها تلاش خالصانه خود را مبذول داشته اند و بقی ما علینا.

حدیث چشمان آهو

اشاره

معرفی کتاب عین الغزال فی فهرس اسماء الرجال (۱)

سیدصادق حسینی اشکوری

چکیده

نویسنده در این مقاله به معرفی کتاب عین الغزال فی فهرس اسماء الرجال و نویسنده آن پرداخته و از اهمیت کتاب سخن به میان آورده است.

عین الغزال شامل یک مقدمه و دو قسم و یک خاتمه بدین تفصیل است: مقدمه در سه فصل، فصل اول. شرح حال کلینی و چند فایده، فصل دوم. در مشایخ بلا واسطه کلینی، در این فصل ترجمه مفصل ۳۵ نفر از مشایخ کلینی درج شده است، فصل سوم. شاگردان کلینی، وی در این فصل به ترجمه ده نفر اشاره کرده است.

قسم اول. کسانی که صاحب اصل یا کتاب بوده اند. مؤلف، در پایان قسم اول تصریح می کند که رجال مذکور، مربوط به طبقه هفتم و رجال قبل از آن هستند. قسم دوم. کسانی که صاحب اصل یا کتاب نبوده اند.

سپس به باب کنی، رجال مصدر به ابن و اخ، نسب و القاب، زنان راوی، و ذکر سفراء و ابواب در زمان غیبت و نیز بیان کذابین و جعلین پرداخته است. خاتمه کتاب مشتمل بر فوایدی در درایه است.

نام شیخ المحدثین، ثقه الاسلام کلینی و کتاب الکافی بر قله حدیث شیعه چنان می درخشد که محتاج توضیح نیست.

ص: ۲۹۷

بدون شک، الکافی مهم ترین جامع روایی شیعی است و به جهت همین اهمیت، حواشی، شروح و دراسات گوناگونی درباره آن به رشته تحریر درآمده است.

یکی از کتاب های مدوّن در این باب، عین الغزال فی فهرس أسماء الرجال میرزا فضل الله لواسانی تهرانی است.

نویسنده این کتاب، میرزا فضل الله بن شمس الدین (حکیم الهی ثانی) ابن میرزا جعفر (حکیم الهی کبیر) ابن میرزا حسنعلی لواسانی تهرانی از اعلام سده چهاردهم هجری است. وفات وی در سال ۱۳۵۳ ق، بوده است. با این که این کتاب در اوائل جوانی مؤلف نوشته شده، ترتیب مباحث و عبارات موزون آن، حکایت از تحصیلات نیکو و ذوق ادبی نویسنده اش می نماید. از این رو، علامه تهرانی در الذریعه (۱) از وی با عنوان «فاضل ادیب» یاد کرده است.

لواسانی پس از خطبه کتاب، چنین می گوید:

فهذه رساله شریفه و وجیزه لطیفه، المسماه بعین الغزال فی فهرس أسماء الرجال، ألفتها المستغرق فی فیضه الغیر المتناهی، فضل الله بن شمس الدین الإلهی - صانه الله عن ارتکاب المناهی -، وضعته بعد التتبع فیما قال أصحاب الرجال وبلغوا فیهِ إلى منتهی المقال علی وضع لم ینسج ناسج علی منواله ولم یسبقنی أحد إلى تمثاله. . . .

خطبه کتابش نیز مشتمل بر بראعت استهلال و دارای عباراتی لطیف است. بخشی از خطبه چنین است:

الحمد لمن حمده للحامدین منتهی المقال، وشکره للشاکرین أمل الآمال، وثناؤه للمخلصین خلاصه الأقوال، ووجوده فهرس الوجودات فی عین الکمال، الملک القدوس المهیمن المتعال، - جلّ ذکره و عزّ اسمه -، والصلاه والسلام علی من بعثه لیخرج عباده من عباده الأوثان إلى عبادته، ومن طاعه الشیطان إلى طاعته، بالنور المضیء، والبرهان المستضیء. . . . وعلی أسرته خیر أسره وشجرته خیر شجره، الذین شدّ بهم أزره، وأشركهم أمره. . . .

ص: ۲۹۸

۱-۱). الذریعه، شیخ آقابزرگ تهرانی، ج ۱۵، ص ۳۷۲ ش ۲۳۴۰ [۱]

این کتاب، مشتمل بر یک مقدمه و دو قسم و یک خاتمه است، که فهرست وار بدانها اشاره می شود.

مقدمه دارای سه فصل است:

فصل اول. شرح حال کلینی، و مشتمل بر چند فایده.

فصل دوم. مشایخ بلا واسطه کلینی، در این فصل شرح حال مفصل ۳۶ نفر از مشایخ آمده است.

نویسنده، مشایخ کلینی را چنین برشمرده است:

۱. ابوعلی اشعری، ۲. احمد بن عبدالله بن أمیه، ۳. احمد بن محمد معروف به ابن عقد، ۴. احمد بن محمد عاصمی، ۵. احمد بن مهران، ۶. اسحاق بن یعقوب، ۷. حسن بن خفیف، ۸. حسن بن فضل، ۹. حسین بن حسن حسنی علوی، ۱۰. حسن بن علی علوی، ۱۱. حسین بن محمد، ۱۲. حمید بن زیاد، ۱۳. داود بن کوره قمی، ۱۴. سعد بن عبدالله، ۱۵. سلیمان بن سفیان مکنی به ابوداود، ۱۶. عبدالله بن جعفر، ۱۷. علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، ۱۸. علی بن اسماعیل سندی، ۱۹. علی بن حسن، ۲۰. علی بن حسین سعدآبادی، ۲۱. علی بن عبدالله، ۲۲. علی بن محمد بن ابراهیم بن ابان، ۲۳. علی بن محمد بن بندار، ۲۴. علی بن محمد بن عبدالله، ۲۵. علی بن موسی کمندانی، ۲۶. قاسم بن علاء، ۲۷. محمد بن ابی عبدالله، ۲۸. محمد بن اسماعیل نیشابوری، ۲۹. محمد بن جعفر رازی، ۳۰. محمد بن جعفر رزاز، ۳۱. محمد بن حسن صفار، ۳۲. محمد بن حسن طائی، ۳۳. محمد بن عبدالله بن جعفر، ۳۴. محمد بن عقیل، ۳۵. محمد بن علی بن معمر، ۳۶. محمد بن یحیی عطار.

وی در پایان این فصل، به ذکر «عده کلینی» پرداخته است.

فصل سوم. شاگردان کلینی، به ترجمه ده شاگرد بدین عناوین پرداخته است:

۱. محمد بن احمد بن عبدالله صفوانی،

۲. محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب نعمانی،

۳. محمد بن محمد بن عاصم کلینی،

۴. احمد بن محمد بن سلیمان زراری،

۵. احمد بن ابراهیم بن ابی رافع صیمری،

۶. احمد بن محمد بن علی کوفی،

۷. احمد بن احمد کاتب کوفی،

۸. جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه،

۹. محمد بن عبدالله بن مطلب شیبانی،

۱۰. هارون بن موسی بن احمد تلعبیری.

دو بخش اصلی کتاب با ترسیم جدول ها و رموزی همراه بوده و مطالبت آن این گونه است:

قسم اول. در بیان کسانی که صاحب اصل یا کتاب بوده اند.

قسم دوم. در بیان کسانی که صاحب اصل یا کتاب نبوده اند.

مؤلف در پایان قسم اول، تصریح می کند که رجال مذکور مربوط به طبقه هفتم و رجال قبل از آن هستند و در واقع، می توان کتاب را تتمیم الکافی و مشیخه آن دانست.

مؤلف، در بین جدول ها - که به طرزی نیکو و مختصر گردآوری شده - علاوه بر مشخص نمودن طبقه راوی و بیان شرح حال وی، نسبت به ثقه بودن یا حسن، ضعف، جهالت و...، اظهار نظر نموده، به مواردی که مورد اختلاف نیز هستند اشاراتی دارد و گاهی شرح حال مختصری از بعضی از روایت نیز عرضه می دارد.

سپس به باب کنی، رجال مصدر به ابن و اخ، نسب و القاب، نساء راویات، ذکر سفراء و ابواب در زمان غیبت و نیز بیان کذبین و جعلین پرداخته است.

خاتمه کتاب نیز مشتمل بر فوایدی در علم درایه است.

شیوه مطالب، بسط آن و انتخاب منابع به گونه ای است که از تکرار مکررات خودداری کرده، به نحوی مطلوب بحث نموده است.

عین الغزال در پایان فروع الکافی به سال ۱۳۱۵ق، در حدود یکصد صفحه چاپ سنگی شده است. تاریخ کتابت نسخه سنگی

هشتم ذی قعدة ۱۳۱۵ق، به خط يحيى بن

ص: ۳۰۰

محمدباقر تفرشی است و در همین سال به چاپ رسیده است. مؤلف در پایان آن به خط خویش نوشته است:

بدون اذن مؤلف کسی را حق طبع نیست، ۱۲ ذی قعدة الحرام ۱۳۱۵.

اهم نکات چشمان آهو (عین الغزال) را می توان در این موارد خلاصه نمود:

۱. جامع بودن مطالب کتاب و در عین حال اختصار آن

چون بخش عمده ای از آن مربوط به قسم اول و دوم است که با استفاده از جداول و استعمال رموز و نیز ترتیب الفبایی رجال، مراجعه بدان را ساده کرده است.

۲. حسن اسلوب

ورود و خروج مؤلف در مطالب و شیوه طرح آن به گونه ای است که بنا بر تصریح مؤلف «لم ینسج ناسج منواله و لم یسبقه أحد الی تمثاله». مؤلف مطالب را «بعد التتبع فیما قال اصحاب الرجال» نگاشته است.

۳. اهمیت موضوع کتاب

با توجه به این که کتاب الکافی مهم ترین کتاب حدیثی شیعه و از قدیمی ترین کتب حدیثی به جای مانده و معتبرترین آنهاست، مطالعات و درساتی که در آن زمینه باشد نیز می تواند از اهمیت ویژه ای برخوردار باشد.

عین الغزال، متمم و مکمل بسیار مناسبی است که به مجموعه های حدیثی شیعه اهمیتی مضاعف می بخشد و می تواند از مجموعه های مورد استفاده محققان در امر «کافی شناسی» یا «کلینی پژوهشی» باشد.

در پایان، نگارنده بر این باور است که تحقیق و نشر این اثر، خدمتی به میراث گرانسنگ شیعه است. و الله من وراء القصد، و هو ولی التوفیق و نعم المعین.

ص: ۳۰۱

نگاهی به «التعلیقه علی الکافی» میرداماد (۱)

قاسم جوادی

چکیده

نویسنده در این مقاله، ضمن بیان مباحثی که میرداماد در تعلیقه خود بدانها پرداخته است، نمونه هایی از تعلیقات میرداماد را به کتاب های العقل و الجهل، فضل العلم، التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث و کتاب الحججه نمایانده است.

همان گونه که در دهمین شماره این فصل نامه، در معرفی کتاب الرواشح السماویه گفته شد، علاوه بر اشتهار میرداماد (محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی م ۱۰۴۱ق) در علوم عقلی، بخش وسیعی از تألیفات او در زمینه فقه و حدیث است.

یکی از نوشته هایی که وی در زمینه علوم نقلی به رشته تحریر در آورده است، کتاب التعلیقه علی الکافی است. آن گاه که میرداماد در صدد نگاشتن تعلیقه ای بر کتاب کافی برآمد، دریافت که بررسی اسناد روایات، بر بررسی متون و مضامین آنها مقدم است. به همین مناسبت، تصمیم گرفت ابتدا در مجموعه ای موسوم به الرواشح السماویه، از علم درایه و احوال روایت سخن به میان آورد و سپس به نوشتن تعلیقات خود بر متون روایات کافی شریف پردازد.

میرداماد، نام کتاب خود را التعلیقه علی الکافی نهاد. این کتاب در سال ۱۴۰۳ق، با

ص: ۳۰۳

تحقیق آقای سیدمهدی رجایی در ۴۰۵+۲۸ صفحه در قم منتشر شده است. راقم این سطور درصدد است تا در این مقاله، به معرفی این کتاب بپردازد.

با بررسی کتاب، متوجه می‌شویم که میرداماد، توفیق یافته تا بر روایات کتاب‌های «العقل والجهل»، «فضل العلم»، «التوحید» و یک روایت از کتاب «الحجه»، تعلیقاتی بنگارد و از بقیه کتاب، بازمانده است.

مباحث کتاب

مباحثی که میرداماد در تعلیقه خود بدانها پرداخته، عبارت‌اند از:

۱. بحث‌های لغوی. او در بعضی از موارد، به نقد دیدگاه‌های لغویان پرداخته و تبخّر خود را در مباحث لغوی نمایانده است. تعلیقه نگار دربارهٔ صَفَّین، در نقد دیدگاه صاحب‌القاموس المحيط می‌نویسد:

من تغالیط صاحب‌القاموس و هو رجل يتعَبُّب و يتعَرَّب فتاره يتطَّبُّب و تاره يتعَرَّب أنْ قد حسب صَفَّين كِسَجَّين. فصار ذلك من الأغاليط العامیه. (۱)

او معتقد است که صَفَّین، جمع سالم است و برای موضعی که جنگ با قاسطین در آن در گرفت، عَلم شده است.

۲. بحث‌های تفسیری که به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

۳. بیان تصحیفاتی که در الفاظ روایات صورت پذیرفته است. در قسمت‌های مختلف کتاب کافی، مشاهده می‌شود که بعضی از الفاظ احادیث، به صورتی ناصحیح درج شده است. از جمله این موارد، تصحیفی است که در روایت پانزدهم از باب «روایه الکتب والحدیث» رخ داده است. میرداماد، عقیده مند است که عبارت «فلم ترو عنهم» با واو غیر مشدّد، غلط است و صحیح آن «فلم تُرَوَّ عنهم» با نون مضموم و رای مفتوح و واو مشدّد مفتوح است که صیغه متکلم مع‌الغیر است یا با تالی مضموم که مؤنث غایب است. مصدر این کلمه، «ترویّه» به معنای رخصت است.

ص: ۳۰۴

۱-۱). التعلیقه علی کتاب الکافی، [۱] میرمحمد باقر الحسینی الاسترآبادی، تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم: مطبعه الخیام، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۷.

مورد دیگر، کلمه «غان» در باب «البدع والرأی والمقاییس» است که «عان» آمده است و از تحریفات و تصحیفات زشت به شمار می رود.

۴. بحث های رجالی. این بخش، بسیار گسترده است و لازم است به خاطر این که میرداماد، تعلیقاتی بر کتاب «رجال الکشی» نیز نوشته است، بحث مستقلی این زمینه صورت پذیرد.

۵. شرح و تفسیر روایات. او در این بخش، از مسائل مختلف فقهی، تاریخی، فلسفی، عرفانی و... بهره جسته است.

۶. استفاده از روایات سایر کتب روایی. میرداماد با استفاده از روایاتی که در سایر کتب حدیثی آمده اند، به شرح و توضیح روایات کتاب کافی پرداخته است.

به منظور شناساندن کتاب، به برخی از تعلیقات میرداماد اشاره می شود:

نمونه هایی از تعلیقات میرداماد

کتاب العقل والجهل

در تفسیر روایت «أقبل فأقبل»، درباره عقل می گوید که منظور از آن، امر تکوینی ایجادی است، نه امر تکلیفی تشریحی. سپس ادبار و اقبال را از تزاید و تنقص عقل انسانی (قوه عاقله) می داند. او معتقد است که به سبب این ویژگی ها، عقل انسانی، محبوب ترین خلق در نزد خداوند و مستحق امر و نهی تکلیفی تشریحی شده است.

در ذیل روایت «إنّ أبدانکم لیس لها ثمن الا الجنة» آورده است: این که در روایت می فرماید بدن های شما بهایی جز بهشت ندارند، اشاره به این است که خداوند متعال، بهای نفس مجرد شماست. گویا امام فرموده است: بدن هایتان، بهایی جز بهشت ندارند؛ پس آنها را به غیر بهشت نفروشید و بهای جان های مجردتان، فنای مطلق در خداوند است؛ آنها را هم به بهایی جز خداوند و فنای مطلق شدن در او معامله نکنید.

همچنین، اضافه بدن به ضمیر خطاب، مؤدی این معناست که جوهر انسان، نفس ناطقه است.

روایتی در کتاب الکافی نقل شده که در آن، پیامبر صلی الله علیه و آله، علم را بدین گونه تقسیم بندی کرده است:

إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ.

میرداماد معتقد است که منظور از آیه محکمه، علم نظری است که شامل شناخت مبدأ و معاد و رسالت می شود و از آن به فقه اکبر یاد شده است (نکته جالب توجه آن که او با وجود فقیه بودن، مباحث اعتقادی را فقه اکبر می خواند). فریضه عادلّه، همان فقه اصغر است که به مباحث احکام حلال و حرام می پردازد و سنت قائمه، علم تهذیب اخلاق و تکمیل آداب در سفر به سوی خداوند و طی مسیر در فنای فی الله است.

او مدّعی است که برهان صدیقین را می توان از آیات و روایات متعددی به دست آورد. از جمله آن روایات، روایت یازدهم از باب «نوادِر» است که در آن، چنین آمده است:

وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلَّهُ فِي أَرْبَعٍ: أَوَّلُهَا أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ.

آن گاه می افزاید:

پس حق علم، آن است که با نگاه به «وجود بما هو وجود»، خدا و سپس مراحل پایین تر را بشناسی، چنان که مسلک برهان لیمی و روش صدیقین، است. صدیقین آنان اند که با حق بر خلق استشهاد می کنند، نه با خلق بر حق، و سرگفتار خدا را می فهمند: «أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». ۱

شیخ صدوق در کتاب التوحید، به طُرُق متعدّد روایت می کند که امام علی علیه السلام فرمود:

پیامبر را با خدای عز و جل شناختم، نه خدا را با پیامبر.

در روایت اول از باب «إِنَّهُ لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِهِ...» آمده است:

اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة...

مرحوم کلینی، این روایت را این گونه تفسیر کرده است: خداوند، اشخاص و انوار جواهر و اعیان، را خلق کرد. منظور از اعیان، همان ابدان است و منظور از جواهر، ارواح است و خداوند، نه شبیه جسم است و نه شبیه روح. وقتی خداوند از هر دو شباهت (جسمی و روحی) مبرا شد، او را به خداوندی شناخته ای؛ امّا اگر خداوند به روح یا بدن یا نور تشبیه شد، او به خداوند شناخته نشده است.

میرداماد، اظهار می دارد که راه دیگری برای معنای روایت وجود دارد که سایر اخبار هم آن را تأیید می کنند و آن، این است که کسی که خداوند را بدون استشهاد از خلق و فقط با نظر به طبیعت هستی (بما هو هو) شناخت، او خداوند را به خداوندی شناخته است و در تفسیری دیگر می گوید کسی که هم صفات جهات کمالی خداوند را با مفاهیم و اعتبارات زاید بر ذات احدی اش شناخت، خداوند را به خدایی شناخته است.

درباب اختلاف حدیث که در سند روایت، شلیم بن قیس هلالی قرار دارد، ضمن تعریف از سلیم، عنوان می کند که او از خواص اصحاب امیرالمؤمنین است و کتاب شعری که مشتمل بر مطالب زشت و فاسد است، منسوب به اوست. بعد هم به نظر علامه (۱) و دیگران درباره کتاب، اشاره (۲) می کند.

میرداماد، معتقد است که سند روایت معروف به مقبوله عمر بن حنظلّه در عین حال که ایراداتی دارد، صحیح است و اظهار می دارد که برخی از اصحاب، محمد بن عیسی و داوود بن حصین را که در سند حدیث هستند ضعیف به شمار آورده اند؛ ولی

ص: ۳۰۷

۱- ۱). عبارت علامه، چنین است: والوجه عندی الحکم بتعدیل المشار الیه والتوقف فی الفاسد من کتابه. (رجال العلامه، قم: منشورات الرضی، ص ۸۳)

۲- ۲). محقق کتاب، آقای رجایی، حاشیه ای بر کلام میرداماد نوشته است و قضاوت میرداماد را درباره قیس، عجیب دانسته است. به گفته او، امام صادق علیه السلام این کتاب را پذیرفته و آن را از اسرار آل محمد صلی الله علیه و آله شمرده است. (التعلیق علی کتاب الکافی، ص ۱۴۵) باید از جناب آقای رجایی پرسید که از کجا دانسته آنچه امام صادق علیه السلام فرموده، در مورد همین کتابی بوده که میرداماد آن را در اختیار داشته است؟ چه بسا کتابی که امام صادق علیه السلام تأیید کرده، از بین رفته باشد و کتابی که علامه حلّی و میرداماد در اختیار داشته اند، کتاب دیگری بوده است.

هر دوی ایشان ثقه هستند. او اظهار می کند که محمد بن عیسی، عبیدی نیست؛ بلکه اشعری قمی است. او در مورد خود عمر بن حنظله هم اعتقاد به توثیق دارد.

کتاب التوحید

میرداماد در ابتدای تعلیقه بر این بخش، عنوان می کند که کتاب التوحید، قلب علم حدیث است و روح کتاب «الکافی». سپس بیان می کند که علما اصرار دارند که احادیثی که اسنادی ضعیف دارند، در این کتاب (باب توحید) ذکر نشوند و در صورت ذکر، حتماً به ضعیف بودن سند آنها اشاره شود. این روش، متفاوت با شیوه ایشان در سایر ابواب است. آنان در ابواب دیگر، تساهل روا می دارند و چنین دقتی را (خصوصاً در مندوبات احکام، مکروهات، قصص و فضایل اعمال) به کار نمی بندند. همچنین از نقل روایات جعلی امتناع کرده، به درج این گونه روایات، حتی با تصریح بر موضوع بودنشان راضی نمی شوند.

میرداماد، در پایان، از تمام کسانی که از او اجازه روایت دارند، به اصرار می خواهد که آنچه را دانشمندان گذشته مورد تأکید قرار داده اند، فروگذار نکنند.

باب حدوث العالم و اثبات المحدث

میرداماد با توجه به روایات این باب، توضیح بیشتری نسبت به روایات دارد. در پایان روایت اول، بحثی راجع به هشام مطرح کرده و برخی از روایاتی را که در شأن اوست، نقل می کند. هشام از شاگردان ابو شاکر زندیق است و این شاگردی، عقاید هشام را در هاله ای از ابهام فروبرده است. میرداماد به این ایراد، این گونه جواب می دهد:

الحکمه ضاله المؤمن تؤخذ حیث وجدت.

در بحث قدرت خداوند، دو حدیث با هم تنافی دارند. در روایتی آمده است:

قیل لأمیر المؤمنین: «هل یقدر ربک أن یدخل الدنیا فی بیضه من غیر أن تصغر الدنیا أو تکبر البیضه؟» .

قال: ان الله تبارک و تعالی لا ینسب الی العجز والذی سألتنی، لایکون.

روایت دوم چنین است:

ان عبدالله الديصاني سأل هشام بن الحكم، فقال له: «ألك رب؟». فقال: «بلى» .

قال: أقادر هو؟ قال: «نعم، قادر قاهر». قال: «يقدر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟». قال هشام: النظره.

هشام، خدمت امام صادق عليه السلام شرفیاب می شود و بحث را مطرح می کند. امام علیه السلام در پاسخ خویش می فرماید: . . . قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة.

میرداماد، علاوه بر روایت اول که از «التوحید» صدوق نقل کرده بود، روایات دیگری را هم نقل می کند، به تحلیل و تفسیر روایات می پردازد و روایت دوم را این گونه تحلیل می کند:

هو بحسب الوجود الانطباعي الارتسامي، والله سبحانه قادر على ذلك حيث أدخل الذي تراه جليدته ناظرتك، واما ذلك بحسب الوجود العيني فليس هو شيئاً يعقل و يتصور و يعبر عنه بمفهوم أصلاً.

روایت پنجم، مربوط به مباحث توحید و یگانگی خداوند است. او از این روایت و برخی روایات دیگر که بدانها اشاره می نماید، چهار دلیل بر اثبات توحید اقامه می کند.

در این قسمت، سید میر احمد عاملی (داماد میرداماد)، بر تعلیقه میرداماد، تعلیقه ای زده و توضیحاتی افزون بر توضیحات میرداماد آورده است.

در روایت ششم، امام صادق علیه السلام می فرماید که خداوند، سمیع و بصیر و عالم است، بدون این که ذات و معنای وی اختلافی داشته باشند؛ یعنی ذات بسیط است و در عین حال، سمیع و بصیر و عالم است.

میرداماد، معتقد است آنچه که بوعلی سینا در کتاب های مختلفش (خصوصاً التعليقات) آورده است، از این روایت اقتباس نموده است (قد اقتبسه بعينه من مشكاة هذا الحديث).

دربارهٔ روایت سوم باب «الکون والمکان» می گوید:

لا یحد ولا یبعض ولا یغنی، کان أولاً بلا کیف و یكون آخراً بلا أين، و کل شیء هالک الا وجهه، له الخلق والأمر تبارک الله رب العالمین.

میرداماد به تفسیر آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» پرداخته، احتمالات گوناگونی را مطرح می نماید و سپس می نویسد:

فکل شیء هالک الوجه باطل الذات فی حد ذاته أزلاً وأبداً الا وجهه الکریم الحق الذی هو نور الوجود الحقیقی القیوم الواجب بالذات.

در بحث از روایات صفات ذات، ضمن تمجید از روایات، اظهار می دارد که این روایات، از کُنه حکمت حق سخن می گویند و صفات خداوند (از جمله علم و قدرت) را عین ذات معرفی می کنند.

در باب اراده که از صفات فعل خداوند است، ایشان ضمن اشاره به دیدگاه معتزله و ابوالبرکات بغدادی که قائل به متجزد بودن اراده خداوند هستند، اظهار می دارد که روایات، هرگز مؤدی این معنا نیستند و اکثر روایات، صراحت دارند که خداوند، منزّه است از این که تحوّلی در او وجود داشته باشد.

پس از ادای توضیحات یاد شده، تعلیقاتی بر روایات این باب نگاشته و معتقد است که اراده، هم از صفات ذات است و هم از صفات فعل.

نقد دیدگاه مرحوم کلینی در مباحث اراده، از دیگر مطالبی است که در این بخش آمده است. بحثی در باب شرور، پایان بخش مباحث مربوط به اراده است. میرداماد معتقد است:

الشرور الواقعه فی نظام الوجود سواء علیها أکانت فی هذه النشأه الأولى أم فی تلك النشأه الاخره لیست هی مراده بالذات و مقضیه بالذات، بل انما هی مراده بالعرض و مقضیه بالعرض من حیث أنها لوازم ذوات الخیرات الواجبه.

در باب «معانی الأسماء واشتقاقها»، روایتی بدین صورت آمده است:

عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رجل عنده: «الله أكبر»، فقال: «الله أكبر من أيّ شیء؟»، فقال: «من کل شیء»، فقال أبو عبد الله علیه السلام: «حدّته»، فقال الرجل:

«کیف أقول؟»، قال: قل الله أكبر من أن يوصف.

میرداماد می نویسد که در کتاب های مافوق الطبیعه، با برهان یقینی ثابت شد که خداوند متعال، در مجرد و کمال و عزّ و جلال، غیر متناهی است و هرچه را که عقل فرض کند، خداوند به نحو غیر متناهی، بالاتر از آن است:

و كذلك آیه مرتبه فرضها العقل من مراتب تلك اللاتناهیات فانها و مافوقها الی لانهایه اللاتناهیات من کل جهه متحقّقه هناک بالفعل فی وحده صرفه حقه.

کسی که در شناخت به مرتبه ای رسید که خداوند را کمال و فوق کمال و تمام فوق تمام دانست، امید است که به مرحله خروج از نصاب تحدید و تشبیه برسد.

میرداماد، پس از بیان مطالب فوق، می گوید اگر آنچه را که گفته شد، فهمیدی، کلام مولایمان امام صادق علیه السلام که فرمود: (أكبر من کل شیءٍ حدّته) را خواهی فهمید. این فرمایش امام صادق علیه السلام بیانی است که با بلیغ ترین وجه، به همان مطلبی که در بالا بدان اشاره شد، پرداخته است.

او در ادامه، درباره حدیثی مرسل از امام رضا علیه السلام می گوید که نظیر این احادیث، برتر از آن هستند که نیاز به سند داشته باشند و ارسال سند، مشکلی برای روایت ایجاد نمی کند چون متن این روایات، آسمانی است و خود روایت، گواه است بر این که از منبع وحی سرچشمه گرفته است. چنان که نهج البلاغه، خود، بزرگ ترین شاهد بر مسند بودن خویش است.

میرداماد، در ذیل روایت دوم از باب «الحركة والانتقال»، روایتی درباره معراج پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند که راوی، سؤال هایی درباره آیات سوره نجم پرسیده است و حضرت کاظم علیه السلام، بدانها پاسخ می دهد.

او در تفسیر روایت سوم از روایات همین باب، درباره لزوم «ولی» بعد از پیامبر، مباحثی را مطرح می کند و عنوان می کند که بر پیامبر صلی الله علیه و آله واجب بود که معارف الهی را به بیانی عامّه فهم، بیان کند و مسائل غامض حکمی و اسرار را در بطون آن کلمات قرار دهد تا هر صاحب بصیرتی به میزان اندیشه اش از آنها بهره مند شود؛ سپس اوصیا

و اولیای آن حضرت، پرده ها را کنار زنند و اسرار را بر ملا کنند. پس تبلیغ رسالت، مرتبه نبی و رسول است و کشف و تأویل، وظیفه وصی و ولی. بدین جهت است که پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام فرمود:

أَتَك تَقَاتِل عَلِي تَأْوِيل الْقُرْآن كَمَا أَنَا قَاتِلْت عَلِي تَنْزِيلَهُ.

وی در پایان تعلیقه بر حدیث هفتم از «باب العرش والكرسى»، در تشریح عبارت «انَّ الله حمل دينه و علمه الماء»، اظهار می دارد که در بسیاری از آیات و روایات، لفظ آب بر علم و عقل قدسی، و لفظ «ارض» بر نفس مجرد که در حقیقت، پذیرای علوم و معارف است اطلاق شده است. از همین موارد است قول خداوند که در آیه پنجم سوره حج می فرماید:

«و تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ». ۱

در باب وحدت عددی خداوند، روایات متعددی آمده است. از جمله، روایت معروفی که در روز جمل، کسی برخاست و از امام علی علیه السلام درباره توحید خداوند سؤال کرد و حضرت علی نیز بدو پاسخ داد و وحدت عددی را از خداوند نفی نمود.

و روایت پنجم از باب «جوامع التوحيد» آمده است:

الواحد بلا تأويل العدد.

ولی جمله ای از امام سجاد علیه السلام در «صحیفه سجّادیه» نقل شده است که:

لك يا الهی وحدانيه العدد.

بوعلی سینا نیز در الهیات «شفا» برخلاف کتب دیگرش قائل به وحدت عددی شده است.

میرداماد، ضمن تعلیقه بر این روایت، وحدت عددی را از خداوند نفی می کند و عبارت «صحیفه» را خلاف نصوص در دیگر مواضع می داند. او بدون توضیحی افزون بر آنچه ذکر شد، تلویحاً به عدم صدور جمله فوق از امام سجاد علیه السلام اشاره دارد و

دلیل خلاف بودن عبارت «صحیفه» را آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» ۱ می داند.

در بحث از روایت ششم همین باب، در مورد جمله «خالق اذ لا مخلوق»، معتقد به دو نحو خالقیت برای خداوند می شود: ۱. خالقیت ذاتی که از صفات ذات است؛ ۲. خالقیت اضافی که از صفات فعل است.

او در روایت هفتم از همین باب، به توضیح جمله «بدیع لم یکن» می پردازد و با بیان این مطلب که خداوند جهان را یکجا آفریده است، اظهار می دارد که تقدم و تأخر، فقط در موجودات زمانی تحقق پیدا می کند و این نکته را مطابق مذهب حکما و برخی از معتزله (نظیر نظام) می داند.

میرداماد با نقل کلام شهرستانی، به توجیه عقاید معتزله می پردازد و می نویسد:

لو كان قال والتقدم والتأخر إنما يقع في حدودها الزماني دون حدودها الدهري لكان قد أصاب سرّ الحق من الحكمة.

آن گاه، داستانی را از «کشاف» زمخشری نقل می کند که عبدالله بن طاهر به حسین بن فضل گفت: از آیاتی که فهم آن برای من مشکل است، آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» ۲ است. حسین در جوابش گفت:

أما قوله «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» فأنها من شؤون بديها لاشؤون ببتديها.

عبدالله برخاست و پیشانی او را بوسید.

کتاب الحجّه

میرداماد، از احادیث «کتاب الحجّه»، فقط به یک حدیث اشاره کرده و به تبیین واژه «زندیق» پرداخته و به دلیل اطلاق عنوان زندیق، اشاره نموده است.

گویا دین زرتشت، کتابی به نام «زند» داشته است که مجوس و ملحدان از آن پیروی می کردند. لذا به آنها زندیق گفته شده است.

میرداماد، در پایان این تعلیقه، به توثیق ابن اسحاق که از روات است پرداخته است.

نگاهی به «الرواشح السماویه» میرداماد (م ۱۰۴۱ق)

نگاهی به «الرواشح السماویه» میرداماد (م ۱۰۴۱ق)

اشاره

نگاهی به «الرواشح السماویه» میرداماد (م ۱۰۴۱ق) (۱)

قاسم جوادی

چکیده

الرواشح السماویه یکی از کتاب های میر داماد است که مقدمه مفصلی در شرح خطبه کلینی در الکافی دارد. این مقاله به معرفی کتاب الرواشح اختصاص یافته و در آن چکیده ای از مطالب مقدمه و راشحه های متعدد کتاب بیان شده است. همچنین در پایان، به معرفی دیدگاه میرداماد درباره اخبار محرف، احادیث مصحف و احادیث موضوع پرداخته شده است.

شهرت میرداماد (محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی) در حکمت و فلسفه است و نوشته های فلسفی او، مدار مباحث عالی عقلی در حوزه های علمی؛ اما تصدی کرسی درس حکمت، او را از علوم نقلی غافل نساخته، بلکه بخش وسیعی از تألیفات وی در زمینه فقه و حدیث و... است.

کتاب هایی چون: سبع شداد، الحاشیه علی الاستبصار، الحاشیه علی رجال الکشی، عیون المسائل، شارع النجاه، شرعه التسمیه، مقاله فی تضعیف حدیث سهو النبی و... از کتاب های وی هستند که به مباحث علوم نقلی پرداخته اند.

یکی از نوشته های میرداماد که در زمینه علوم نقلی به رشته تحریر درآمده، کتاب الرواشح السماویه فی شرح الأحادیث الامامیه (۲) است که یک دوره مباحث

ص: ۳۱۵

۱-۱). فصل نامه علوم حدیث، ش ۱۰، زمستان ۷۷، ص ۱۸۹ - ۲۰۰.

۲-۲). راشح و راشحه: ما یجری من الماء خلال الحجاره.

حدیث شناسی در آن مطرح شده است.

در این نوشتار برآنیم که کتاب مزبور را به علاقه مندان و محققان حوزه حدیث بشناسانیم. باشد که معرفی این کتاب، زمینه نشر آن را به طرزی بدیع و شکلی زیبا (۱) همراه با تحقیقی عالمانه فراهم آورد!

کتاب، شامل یک مقدمه و ۳۹ راسحه است. نگارنده در مقدمه کتاب به بیان اهمیت کافی کلینی رحمه الله پرداخته و اظهار می دارد که با توجه به گذشت حدود هفت قرن از تألیف کافی، تا حال، کسی اقدام به حل مشکلات احادیث آن ننموده و قدمی در این راه برنداشته است. او با اشاره به این نکته که شرح احادیث اصول کافی، تنها از عهده کسی برمی آید که از علوم عقلی و نقلی بهره کافی داشته باشد، به شرح کتاب می پردازد.

کتاب الرواشح با شرحی بر مقدمه مرحوم کلینی که در سرآغاز کافی آمده است، شروع می شود و سپس به رواشح سی و نه گانه پرداخته می شود.

راسحه اول: در این راسحه، اقسام اولیه حدیث (حدیث صحیح، قوی، موثق، حسن و ضعیف) بیان شده و اصطلاحاتی مانند سند، اسناد، حدیث متواتر و واحد، توضیح داده شده است.

راسحه دوم: بیان دیدگاه های علمای اهل سنت، نظیر ابن صلاح، ابن جماعه و طیبی درباره تعریف حدیث صحیح و نقد و بررسی این دیدگاه ها.

راسحه سوم: بیان طبقات سه گانه اجماع و اشاره به برتری و فضیلت هر طبقه بر طبقه بعد از آن.

راسحه چهارم: بحث درباره ابراهیم بن هاشم و بیان نظرات اصحاب در مورد حسن بودن یا نبودن احادیث وی و نظر مؤلف، مبنی بر صحیح بودن این احادیث.

راسحه پنجم: در این راسحه از اختلاف در حسن بودن احادیث عبدالعظیم حسنی،

ص: ۳۱۶

سخن به میان رفته است و منشأ اختلاف، عدم وجود نص بر وثاقت او ذکر شده است.

نظر میرداماد دربارهٔ عبدالعظیم حسنی این است که اگر هیچ نصی بر وثاقت وی وجود نداشته باشد، الّا جمله معروفی که امام هادی علیه السلام [پس از این که عبدالعظیم حسنی دین خویش را بر آن امام عرضه کرد] بیان فرمود، برای وثاقت او کافی است.

راشحه هشتم: ابواسحاق، ثعلبه بن میمون کیست؟ مؤلف محترم با جستجو در کتاب های مختلف اصحاب، ثابت می کند که احادیث وی صحیح هستند.

راشحه هفتم: شهید اول در یکی از ابواب کتاب اللمعه الدمشقیه می گوید: ... قال بعض الأصحاب انّ هذا الطلاق لا يحتاج الی محلّ... .

میرداماد منظور از «بعض الأصحاب» را عبدالله بن بکیر می داند و او را با توجه به گفتار شهید ثانی، غیر امامی می شمارد و سپس اقوال برخی از علما را نسبت به عبدالله بن بکیر و روایات او نقل می کند و به بحث دربارهٔ شخصیت او می پردازد.

راشحه هشتم: در این راشحه دربارهٔ ابوعیسی محمد بن هارون الوراق، بحث شده و از او به عنوان یکی از اجلّه متکلمان شیعه سخن به میان می آید. مؤلف، نظرات سید مرتضی، نجاشی، تفتازانی، امام فخر رازی و ابن داود را دربارهٔ وی بیان کرده، سپس نتیجه می گیرد که وی از ممدوحین است و احادیث او حسن می باشد.

راشحه نهم: مشهور است که چون اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، عامی است، لذا احادیث او مطروح و غیر مقبول می باشد؛ اما میرداماد معتقد است که علاوه بر غلط بودن این مطلب، سکونی ثقه است و احادیث او موثق است.

راشحه دهم: در این راشحه، بحث از جرح و تعدیل است و نظر میرداماد این است که جرح و تعدیل اگر از باب نقل و شهادت باشد، حجت شرعی است؛ ولی اگر اجتهاد باشد، قابل اعتماد نیست.

راشحه یازدهم: مؤلف محترم، در ادامه مباحث قبلی، این سؤال را مطرح می کند که آیا حکم های علّامه حلی، محقق و شهید، در کتاب های استدلالی، مبنی بر صحت حدیث، در حکم تزکیه و تعویل است. سپس در پاسخ می گوید: چون ممکن است این احکام اجتهادی باشد، لذا برای مجتهدان دیگر قابل قبول نیست.

راشحه دوازدهم: در راشحه دوازدهم درباره الفاظ جرح و تعدیل، نظیر خیر، فاضل، خاص، ممدوح، زاهد، ضعیف، کذاب، وضاع، کذوب و... بحث می شود.

راشحه سیزدهم: بحث درباره «مجهول» است؛ چه مجهول اصطلاحی (کسی که رجالی ها به مجهول بودن او تصریح کرده اند، نظیر اسماعیل بن قتیبه) و چه مجهول لغوی (کسی که اصلاً اسمش در کتب رجال نیامده است).

راشحه چهاردهم: در این راشحه، بحث درباره اصحاب روایت و اصحاب ملاقات است. برخی از اصحاب، امامی را ملاقات کرده اند؛ ولی روایتی از آن امام نقل نمی کنند.

راشحه پانزدهم: بحث درباره صفوان بن یحیی است که او روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. با این که وی عصر حضرت را درک نکرده است، پس چگونه اصحاب احادیث او را تصحیح کرده، در اصحاب اجماع از طبقه سوم قرار داده اند؟ روایات او از امام صادق علیه السلام با واسطه بوده و عدم ذکر واسطه، با «صحت» منافات دارد. میرداماد بعد از بیان اشکال، به پاسخ این سؤال می پردازد و در نهایت هم (با توجه به سخنانی که درباره او نقل می کند) می فرماید که هرگز اسقاط از قبل صفوان، حدیث او را از «صحت» خارج نمی کند.

راشحه شانزدهم: بحث این راشحه، درباره مراسیل ابن عمیر است و در نهایت، نظر میرداماد این است که در حقیقت، مراسیل او مسانید است؛ نه این که مراسیل او حکم مسانید را دارد (چنانچه توهم می شود).

راشحه هفدهم: آداب نجاشی را در نقل، بیان می کند.

راشحه هجدهم: ابتدا جمله ای را از کُشی درباره حمدان بن احمد می آورد که ابن داود آن جمله را از «رجال» کُشی نقل می کرده است. طبق آن نقل، کُشی حمدان بن احمد را از خاص الخاص اصحاب و اصحاب اجماع به شماره آورده است. سپس به بحث درباره جمله ای که نقل شد، می پردازد و می فرماید: این جمله در «رجال» کُشی که فعلاً در اختیار ماست، وجود ندارد. شاید ابن داود به اصل کتاب کُشی دسترسی

پیدا کرده و این مطلب را در آنجا دیده است.

راشحه نوزدهم: بحث درباره محمد بن اسماعیل است که از فضل بن شادان روایت کرده است.

راشحه بیستم: بحث از تفاوت مشیخه و مشیخه و شیخه و شیخه و شیخان و شیخان می باشد. (۱)

راشحه بیست و یکم: در این راشحه، سخن درباره محمد بن احمد علوی است که از ابی هاشم جعفری روایت کرده است.

راشحه بیست و دوم: در این راشحه به بحث از اعمش کوفی (کسی که شیعه و سنی او را به عنوان یک فرد ثقه می شناسند) پرداخته اند؛ ولی در کتب رجال، بحث درباره او مسکوت گذاشته شده است.

راشحه بیست و سوم: بحث درباره حسین بن علی بن سفیان بن خالد بن سفیان (معروف به ابو عبدالله البرزوفی) است.

راشحه بیست و چهارم: در این راشحه، واژه های سعی، غی و رشد معنا می شود.

راشحه بیست و پنجم: تحقیق درباره سوید بن قیس و ذو الیدین و ذو الثدیه می باشد.

راشحه بیست و ششم: بحث درباره ابن سنان است که بین ابو عبدالله محمد بن خالد برقی و اسماعیل بن جابر واقع شده است. نظر میرداماد این است که این شخص، محمد بن سنان است که مشهور، عدم وثاقت اوست؛ نه عبدالله بن سنان که وثاقت او اتفاقی است. چون برقی و محمد بن سنان در یک طبقه هستند و هر دو از اصحاب امام رضا علیه السلام هستند؛ ولی عبدالله بن سنان از اصحاب امام صادق علیه السلام است.

راشحه بیست و هفتم: بحث در ضابطه های «نسبت» و موارد اختلاف آنهاست،

ص: ۳۱۹

۱- ۱). مشیخه جمع شیخ می باشد، نظیر شیوخ و اشیاخ و مشایخ؛ ولی مطرزی گفته است که اسم جمع است و مشایخ هم جمعش می باشد؛ اما مشیخه اسم مکان است و جایگاه ذکر شیوخ. شیخه یعنی پیری و شیخه یعنی پیر زن. شیخان تشبیه شیخ می باشد و شیخان اسم محلی در مدینه است.

نظیر همدانی و همدانی، قاسانی و قاشانی، عُمانی و عَمانی و... .

راشحه بیست و هشتم: بحث در گفته های متعدد محدّثان در نقل روایت است که گاهی صیغه مجهول ذکر می کنند و گاهی معلوم.

راشحه بیست و نهم: بحث این راشحه، درباره اصول اربعه است که گفته شده آنها را چهار صد نفر از شاگردان امام صادق علیه السلام نوشته اند.

راشحه سی ام: بحث در تفاوت بین تخریج و تخرّج در اصطلاح علم رجال، فقه، اصول و حدیث است.

راشحه سی و یکم: ذکر دیدگاه های مختلف درباره تعدد افراد در جرح و تعدیل و شهادت، موضوع این راشحه است. آیا تعدد شرط است یا شرط نیست یا در برخی شرط است و در برخی شرط نیست؟

راشحه سی و دوم: در این بخش، بحث درباره تعارض جرح و تعدیل است که در صورت تعارض، کدام یک متقدّم است؟ نظر میرداماد این است که هیچ کدام رجحانی بر دیگری ندارد و نظری را که قائل به تقدم جرح است، رد می کند.

راشحه سی و سوم: بحث از این است که اگر فردی توثیق شد و این فرد از کسی روایت کرد، آیا بدون این که تصریح به وثاقت فرد دوم شود، فرد دوم هم ثقة است یا نه؟ نظرات متعددی در اینجا مطرح است که به طرح آن نظرها و بحث درباره آنها پرداخته شده است. نظر میرداماد این است که اگر کسی عادت او این باشد که جز از «عدل» روایت نمی کند، نقل روایت او به منزله توثیق و تعدیل آن فرد است و الّا نه.

راشحه سی و چهارم: این راشحه، ادامه بحث قبلی می باشد که: اگر کسی ثقة است و معمولاً هم از ثقة نقل می کند، در عین حال اگر از ضعیفی نقل کرد، این قابل قبول نمی باشد. در بخشی دیگر از این راشحه به بحث مقابل می پردازد که گاهی از روایات افراد ضعیف (که طبق قاعده ضعیف است) روایاتی استثنا شده که قابل قبول اند؛ از جمله در مورد احمد بن هلال (با این که او محکوم به غلو شده، ولی در عین حال) ابن غضائری می نویسد که روایات او قابل اعتماد نیست، مگر آنچه وی از کتاب مشیخه از

حسن بن محبوب نقل کرده است و نیز مانند طلحه بن زید که شیخ می فرماید «مذهبش عامی است؛ ولی کتابش قابل اعتماد می باشد» .

راشحه سی و پنجم : بحث در این راشحه درباره تعیین ابن غضائری است. ابن غضائری ای که علامه و ابن داود در دو بخش جرح و تعدیل از او نقل می کنند، غیر از ابن غضائری ای است که استاد شیخ طوسی و نجاشی و دیگران بوده است.

راشحه سی و ششم : بحث در اقسام پنج گانه حدیث است که آیا در ترجیح در طول یکدیگر قرار دارند یا بعضی هم رتبه با بعضی دیگر هستند؟

راشحه سی و هفتم : در ادامه راشحه سی و ششم، بحث درباره اقسام فرعی حدیث می باشد که مندرج در تحت همان اقسام پنج گانه اند؛ مخصوصاً قسمت پنجم که خبر ضعیف می باشد. اصطلاحات حدیثی ای که در این بخش بدانها پرداخته شده، خیلی زیاد است. این قسمت، گسترده ترین راشحه از کتاب رواشح می باشد که از مجموع کتاب، ۸۲ صفحه به این راشحه اختصاص دارد (که بعد از اشاره به راشحه سی و هشتم و سی و نهم به بحث های تفصیلی کتاب درباره اخبار تحریف شده و تصحیف شده و اخبار موضوعه می پردازیم) .

راشحه سی و هشتم : بحث این راشحه در تفاوت بین حدیث قدسی، قرآن و احادیث نبوی است.

راشحه سی و نهم : بحث درباره اقسام حکم عقل است که یا به مباحث اعتقادی مربوط می شود یا احکام شرعی. احکام شرعی هم اعم از حکم وضعی و حکم تکلیفی است.

اخبار مخرف

میرداماد درباره اخبار تحریف شده می فرماید که تحریف ها دو دسته هستند: یا تحریف در اثر زیاد شدن است و یا کم شدن و یا جایگزین کردن چیزی به جای چیز دیگر و هر سه قسم هم یا در متن صورت می پذیرد و یا در سند. وی احادیث متعددی را ذکر می کند که یا از جهت سند و یا متن، تحریف شده اند و از جمله، حدیث منقول

از امام باقر علیه السلام است در بحث توحید که حضرت در ضمن حدیث می فرماید: «لعل النمل الصغار يتوهم أن لله تعالى زبانی». زبانی، شاخک مورچه را می گویند؛ ولی این کلمه تحریف شده است به زبانی (۱) و زبانی به فرشتگان عذاب می گویند).

احادیث مصحّف

میرداماد می فرماید که تصحیف بر دو قسم است:

(۱) محسوس لفظی؛

(۲) معقول معنوی.

محسوس لفظی نیز به دو قسم:

(۱) از طریق تصحیف بصری؛

(۲) از طریق تصحیف سمعی.

وی سپس تصحیفات متعددی را در این زمینه ذکر می کند. نخست، تصحیفات را که از طریق بصر در اسناد و بعد در متن صورت پذیرفته یاد می کند و بعد به تصحیفات می پردازد که از ناحیه سمع در اسناد و متن، اتفاق افتاده است.

بعد از بیان تصحیفات محسوس لفظی به بحث از معقول معنوی می پردازد و می فرماید که منظور، آن تصحیفات است که در معنا تحقق پیدا کرده است؛ یعنی لفظ حدیث را به همان نحو که وارد شده، ذکر می کنند؛ ولی معنایی که بیان می شود، مطابق منظور گوینده نیست. وی در جمله احادیثی که دچار تحریف معنوی شده اند، حدیث منزلت را ذکر می کند. بعد به تصحیفات که در عصر خود میرداماد اتفاق افتاده، چه در لفظ و چه در معنا می پردازد؛ از جمله این تصحیفات آن است که در زیارت عاشورا اتفاق افتاده است که کلمه «تایعت» در جمله «اللهم العن العصابة التي جاهدت الحسين عليه السلام و شایعت و بایعت و تایعت علی قتله» را به «تابعت» تبدیل کرده اند. (۲)

ص: ۳۲۲

۱- ۱. که این تحریف، همچنان در روایت «بحار» هست (چاپ بیروت، ج ۶۹، ص ۲۹۳).

۲- ۲. اکنون نیز در مفاتیح الجنان [۱] کلمه «تابعت» وجود دارد و همچنین، در زیارت عاشوراهایی که در اختیار مردم است.

همچنین، روایتی که درباب متعه است که «اگر منعی صورت نمی پذیرفت، ما زنی إلاً شفی» . در این روایت، شفی درست است نه شقی؛ و شفی به معنی قلیل است.

احادیث موضوع

میرداماد، بدترین قسم از اقسام خبر ضعیف را خبر موضوع می داند. سپس اقسام احادیث موضوع را بیان می کند. نظر ایشان این است که قطعاً بین روایات ما روایت جعلی و ساختگی وجود دارد؛ چون هم در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و هم روایات امام صادق علیه السلام، خبر از روایات ساختگی داده شده است. از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شد که فرمود: «ستکثر بعدی القاله علی»؛ یا در روایت دیگر حضرت فرمود: «یکذب علی بعدی». در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که فرمود: «لکل رجل متّیا رجلاً یکذب علیه». میرداماد می گوید: اگر این احادیث درست باشند، پس روایات جعلی وجود دارد؛ چون پیامبر صلی الله علیه و آله و امام صادق علیه السلام خبر داده اند و اگر این روایات را پیامبر صلی الله علیه و آله و امام صادق علیه السلام بیان نفرموده باشند، خود این روایات ساختگی هستند. پس آنچه مسلم است، ساختگی بودن برخی از روایات است.

وی اقسام احادیث ساختگی را به این شرح ذکر می نماید:

۱. احادیثی که توسط منسوبان به زهد و راستی ساخته شده است که بیش از بقیه اقسام احادیث ساختگی، ضرر داشته است. آنها این احادیث را قربه الی الله و (به گمان باطل خویش) برای آن که دل های مردم را متوجه خداوند متعال کنند ساختند؛ سخنان زیادی از آنها مورد پذیرش واقع شد؛ چون مردم به این افراد اعتماد داشتند. احادیث آنها در باب موعظه، فضیلت ذکر، ورد، مستحبات، عبادات، مناقب و کمالات گروه ها و اقوام و نسبت دادن کارهای خارق العاده به اولیاست (به نحوی که انسان آگاه، یقین می کند که اینها ساختگی هستند؛ اگرچه کرامت اولیا فی حد نفسه ممکن است).

مؤلف، در ادامه این بخش، دیدگاه عمده ای از متفکران اهل سنت را در این باب یادآور می شود؛ از بیضاوی شارح کتاب منهاج الأصول نقل می کند که حدیث «اقتدوا بالذین من بعدی أبوبکر و عمر» ساختگی است و همچنین از طیبی نقل می کند که به

نوح بن ابی مریم گفته شد «این احادیثی که درباره فضایل سوره ها به ابن عباس نسبت می دهی، در بین خود اصحاب ابن عباس وجود ندارد». او جواب داد: «چون دیدم مردم از قرآن روی گردانده اند و به فقه ابو حنیفه روی آورده اند، این احادیث را ساختم».

ابن حیان درباره ابو عصمه می گوید که «جمع کل شیء الا الصدق» و همچنین از ابو مهدی نقل می کند که به مسیره بن عبد ربه گفت «این احادیث را از کجا آورده ای که هر کسی فلان سوره را بخواند، این مقدار ثواب می برد؟». او پاسخ داد: «آنها را جعل کردم تا مردم را بدان سوره ها ترغیب کنم».

و همچنین، کسی از مؤمل بن اسماعیل پرسید که فلان روایت را از چه کسی نقل می کند. پاسخ داد که از فلان شیخ. سائل، از آن شیخ پرسید که از چه کسی نقل می کند. . . و به همین ترتیب ادامه داد تا به آخرین شیخ. از او پرسید که از چه کسی نقل می کند. او دست سائل را گرفت و به درون منزلی برد که عده ای از متصوفه در آنجا بودند و اشاره کرد که از این شیخ نقل می کنم. سائل، از شیخ صوفی پرسید که وی از کجا این روایت را نقل می کند؛ پاسخ داد که «ما دیدیم مردم از قرآن روی گردان شده اند؛ لذا احادیثی را ساختم تا دل های مردم را متوجه قرآن کنیم».

به دنبال این مطالب، مؤلف، اشکال را متوجه عده ای از مفسران (نظیر واحدی، ثعلبی و زمخشری) می کند که این روایات ساختگی را در تفسیرهای خویش آورده اند و توجهی به هشدار دانشمندانی که گفته بودند این احادیث ساختگی است، نکرده اند.

۲. دومین قسمت از احادیث ساختگی، احادیثی است که جهت نزدیک شدن به حاکمان ساخته شد. نقل می کنند که غیاث بن ابراهیم در حضور مهدی عباسی بود. مهدی از پرنده ای که از جاهای دور آمده بود، تعجب کرد. غیاث، روایتی از پیامبر نقل کرد که پیامبر فرمود: «در چهار چیز، مسابقه جایز است و یکی از آنها پرنده است». مهدی دستور داد که هزار درهم به او پرداختند. وقتی که رفت، مهدی گفت: شهادت

می دهم که دروغ به پیامبر بست و پیامبر صلی الله علیه و آله پرنده را نفرموده است؛ ولی او به خاطر نزدیکی به ما این حدیث را ساخت.

۳. مؤلف، دسته های دیگری از حدیث سازها را زنادقه (نظیر ابن ابی العوجاء) و خوارج (نظیر ازارقه) و نواصب و بعضی از غلات (نظیر ابن الخطاب و یونس بن ظبیان و یزید الصائغ) می داند. عقیلی روایت می کند از حماد بن زید که زنادقه، چهارده هزار حدیث از قول پیامبر ساختند. وی داستان غرانیق را از ساخته های زنادقه می داند.

۴. دسته دیگر، کسانی بودند که برای به دست آوردن نان، حدیث ساختند و شاهد مدعا این داستان معروف است که کسی در بغداد از احمد بن حنبل و یحیی بن معین حدیث نقل می کرد و هر دو حاضر بودند. به او گفتند: ما کی چنین چیزی گفتیم؟ گفت: مگر در دنیا فقط شما دو تا احمد بن حنبل و یحیی بن معین هستید؟ من از هفده احمد بن حنبل مطلب نوشته ام.

میرداماد، سپس جریانی را که بین عایشه و ابو هریره اتفاق افتاده را نقل می کند که ابوهریره روایتی از پیامبر نقل کرد. عایشه به او گفت: کی پیامبر چنین چیزی فرمود؟ گفت: هنگامی که پدرت را به خلافت نصب کرد!

مؤلف، بعد از شرح اقسام چند گانه، می پردازد به تصحیف های دیگری که اتفاق افتاده است، چه عمدتاً و چه سهواً. راوی، گاهی کلام خود را مسنداً نقل می کند و گاهی کلمات حکما را به پیامبر نسبت می دهد؛ (۱) گاهی کلامی را می شنود و در آنها یک جمله (که ربطی به حدیث ندارد)، خیال می کند که جزو حدیث است؛ بعد آن را به عنوان حدیث نقل می کند. نکته ای که در این بخش قابل تأمل است، این است که میرداماد در این بخش، بیان می کند که یکی از کارهای جاعلان حدیث، این بوده که حدیث ضعیف السنن را با سند صحیح نقل می کردند که اگر چنین کاری صورت پذیرفته باشد، برای

ص: ۳۲۵

۱ - ۱). آقای مونتگمری وات در کتاب فلسفه و کلام اسلامی، ص ۸۷، همین نظر را اظهار می دارد: بیشتر اقوال حکیمان موروثی خاورمیانه نیز به [حضرت] محمد صلی الله علیه و آله نسبت داده می شد.

سندهای صحیح هم مشکل ایجاد می شود و باید به سراغ راه دیگری جهت پذیرش روایات رفت. (۱)

در ادامه کتاب، مؤلف به نقل نظریه ای می پردازد که عده ای معتقدند که اصلاً جعل حدیث، هنگامی که نفعی بر آن مترتب شود، جایز است (مثلاً مردم ترغیب به دین شوند یا باعث پرهیز مردم از گناه شود) و استدلالشان هم به این روایت پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرمود: «من کذب علی متعمداً لیضلّ به الناس، فلیتّبوا مقعده من النار» و تحلیلشان این است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «من کذب علی»؛ امّا ما که دروغ علیه پیامبر نمی سازیم؛ بلکه حدیث برای عزت پیامبر و رونق دین او می سازیم.

مؤلف، در پایان این بخش به کتاب هایی که در زمینه احادیث جعلی نوشته شده، اشاره می کند و می گوید: بهترین کتابی که در این زمینه نوشته شده است، کتاب «الملقط فی تبیین الغلط» نوشته حسن بن محمد صنعانی است و در رتبه بعد از آن، کتاب ابو الفرج ابن جوزی است. البته در این کتاب ها گاهی عده ای از روایات را جزو روایات جعلی ذکر کرده اند که جعلی نیستند. مؤلف، سپس چند حدیث از این احادیث را نقل می کند و می فرماید که اکثر این روایات، جعلی نیستند.

مرحوم میر، در بخش پایانی با اشاره به وضعیتی که در عصر امویان و عباسیان به وجود آمد، معتقد است که در این عصر، احادیثی ساخته شد و این احادیث به صحاح راه پیدا کرد که آثار «جعل» در آنها مشهود است و در عین حال، نقل می شوند و هیچ تعرضی هم نسبت به آنها نمی شود.

ص: ۳۲۶

۱-۱). ربما وجد حديثاً ضعيف الاسناد، فركب له اسناداً صحيحاً للترويح. (الرواشح، ص ۱۹۸). [۱]

نگاهی به شرح صدر المتألهین بر اصول الکافی

اشاره

نگاهی به شرح صدر المتألهین بر اصول الکافی (۱)

علی نصیری

چکیده

شاید بتوان گفت که شرح ملاصدرا بر اصول الکافی تنها اثر اوست که در موضوع شرح روایات از وی به یادگار مانده است. نویسندگان در این مقاله به معرفی این اثر پرداخته و از علل تدوین شرح با نگاهی کلی بدان شرح، سخن گفته است. مشرب حدیث ملاصدرا، نگرش های عرفان در شرح ملاصدرا از مطالب این مقاله بوده و نویسندگان پس از بیان مطالب یاد شده به بیان ویژگی های کتاب پرداخته و دیدگاه وی را درباره مطالب مختلف تعیین نموده است. وی در پایان مقاله از مباحث مهم حدیث در نگاه ملاصدرا سخن گفته است.

مدخل

گرچه نام ملاصدرا با فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه عجین شده و با شنیدن و دیدن این نام، بلندای افق اندیشه این اندیشمند فرزانه در زمینه فلسفه و عرفان در ذهن تداعی می شود، اما با نگرستن در آثار تفسیری و حدیثی او به خوبی مشاهده می گردد که ابعاد اندیشه ای این بزرگ مرد، تنها در معقول خلاصه نمی شود و در حوزه منقول نیز از آگاهی گسترده، بینشی استوار و نگاهی ژرف برخوردار است.

ص: ۳۲۷

تفسیر مَلَّاصدرا - که در ۷ جلد منتشر شده - اثری گرانسنگ و ناشناخته ای است. قدرت قلم و گستره پرداخت تفسیری به جوانب معنایی آیات، از ویژگی های ممتاز این اثر است. به عقیده نگارنده، در صورتی که دست قضا مهلت و مجال کافی برای تکمیل این تفسیر می داد، بدون تردید به عنوان یکی از برترین تفاسیر شناخته می شد.

مقارنه ای نه چندان گسترده میان تفاسیر ارزشمندی همچون تفسیر المیزان با تفسیر مَلَّاصدرا اثبات گر این مدعاست که مفسران پسین، خواسته یا ناخواسته، تحت تأثیر افکار مَلَّاصدرا بوده اند.

ژرفای دانش و عمق نگاه مَلَّاصدرا در زمینه دانش های حدیثی، اعم از فقه الحدیث، رجال الحدیث و مصطلحات حدیث نیز شگفت آور است. با آن که از این شخصیت نامدار در موضوع شرح روایات، بر حسب اطلاع نگارنده، اثری جز شرح اصول الکافی به یادگار نمانده، اما همین اثر برای قضاوت درباره دانش حدیثی مَلَّاصدرا از هر جهت کافی است. در عظمت جایگاه این اثر گرانسنگ و بلندای اندیشه های حدیثی صدرالمُتألّهین همین بس که جامع معقول و منقول، مرحوم علامه شعرانی در حاشیه خود بر شرح مَلَّاصالح مازندرانی بر اصول الکافی - آنجا که به آخرین حدیثی می رسد که مَلَّاصدرا توفیق شرح آن را داشته است - چنین نوشته است:

این حدیث، آخرین حدیثی است که صدرالمُتألّهین شیرازی رحمه الله در اصول الکافی توفیق شرح آن را یافته است. او در این شرح، نوآوری داشته و در تبیین گفتار ائمه علیهم السلام درباره توحید و مسائل اصولی، مباحث برهانی را آورده، نه ادله خطابی برای اقناع عوام. . . و آن که در شرح پیشگام است، بر سایر شارحان برتری دارد؛ چه، تمام آنچه در شرح های بعدی آمده، یا از لفظ و عین عبارت و محتوای شرح مَلَّاصدرا برگرفته اند، یا تنها از معنا و محتوای آن برگرفته و از مطالعه آن شرح، الهام گرفته و مطالبی نزدیک به آن را گفته اند. و هیچ کس از شارحان پس از این حدیث - که شرح تحقیقی مَلَّاصدرا در آن پایان یافته، شرح ژرف و تحقیقی به سان شرح احادیث پیشین ارائه نکرده اند، مگر یاد کرد رخدادهای تاریخی یا تفاسیر لفظی یا به مناسبت نقل یک مطلب.

و اگر چنین تحقیقی برای برخی از ایشان رخ نموده، بسان صاحب وافی، آن نیز از تحقیقات صدرالمتألهین در جاهای دیگر برگرفته شده است؛ زیرا مرحوم فیض به کتاب های صدرالمتألهین احاطه داشته و بیش از دیگران، مطالب او را ضبط کرده است و مجلسی رحمه الله در مرآه العقول و بحار الأنوار بسیاری از مطالب را از ملاءصدرا با عنوان: بعض المحققین و بعض الأفاضل نقل کرده و گاه، مطلبی را با تغییر الفاظی از کتاب او - بی آن که به او نسبت دهد - نقل کرده است. . . . (۱)

نگاهی کلی به شرح اصول الکافی

آن سان که از عنوان کتاب و نیز از مقدمه ای که ملاءصدرا در تبیین هدف خود و ضرورت تدوین چنین اثری نگاشته، می توان دریافت که مقصود او از نگارش این کتاب، شرح روایات اصول الکافی بوده و بس.

عبارت ذیل، نشانگر چنین مقصدی است:

ولقد ابتلینا بجماعه یرون التعمق فی الأمور الربانیة بدعه، والتدبر فی الآیات الالهیه خدعه؛ کانهم الحنابله من کتب الحدیث؛ (۲)

به گروهی گرفتار شده ایم که معتقدند ژرف اندیشی در امور خداشناسی بدعت و تفکر در آیات الهی نیرنگ بازی است؛ گویا آنان حنبلی های نگاشته های حدیثی هستند.

امور ربانی و آیات الهی مورد نظر ملاءصدرا - که حنابله یا قشری گراها از تعمق در آنها پروا دارند - همان معارف دینی است، که در دو حوزه عقاید و اخلاق ارائه شده و مرحوم ثقه الاسلام کلینی با اقدامی کاملاً بجا و شایسته، روایات مرتبط با آنها را در جلد های نخست جامع روایی خود آورده و نام اصول الکافی بر آنها نهاده است. روشن است که ملاءصدرا در زمینه تحقیقات و مطالعات روایی فقط به اصول و

ص: ۳۲۹

۱-۱). شرح ملاءصالح، حاشیه مرحوم شعرانی، ج ۵، ص ۱۶۹ - ۱۷۰. آخرین روایت مورد نظر شعرانی این روایت است: «نحن و لاه امر الله و خزنه علم الله و عیبه وحی الله». (شرح ملاءصدرا، ج ۱، ص ۱۹۲).

۲-۲). الکافی، ج ۱، ص ۱۶۸.

معارف نظر داشته، نه فروع و احکام فقهی.

شرح صدرالمتألهین نخستین بار با چاپ سنگی در قطع رحلی انتشار یافت و سپس بخش هایی از آن (کتاب العقل و الجهل، بخشی از کتاب الحجّه و بخشی از کتاب التوحید) با تحقیق محمد خواجوی در دسترس علاقه مندان قرار گرفت.

خواجوی در بخشی از مقدمه این کتاب چنین آورده است:

پس از پایان یافتن تصحیح کتاب مفاتیح الغیب، نگاشته فیلسوف الهی و حکیم صمدانی صدرالمتألهین شیرازی رحمه الله، مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی - فرهنگی از من خواست تا یکی از کتاب های ایشان را تصحیح کنم و آن را با تحقیق و تنقیح منتشر سازم و آن کتاب، شرح اصول الکافی است که از مهم ترین شرح های اصول الکافی برشمرده می شود. . . . (۱)

گذشته از مقدمه خواجوی، استاد علی عابدی شاهرودی مقدمه مبسوطی در ۱۴۰ صفحه نوشته، که دربرگیرنده آموزه های ارزشمندی در زمینه دانش حدیث از جمله اختلاف قدا و متأخران در تقسیم بندی خبر، شیوه کلینی در الکافی، طرق تشخیص مشترکات و . . . است.

صدرالمتألهین در آغاز شرح خود، پس از تمجید از دانش های حدیثی، شرح روایات و بازشناساندن معارف بلندی را که در دل آنها آمده - از آرزوها و دغدغه های دیرینه ذهنی خود دانسته، که گرفتاری ها و موانع روزگار، اجازه تحقیق این آرزو را به او نمی داده است، تا آن که در پی درخواست شماری از دوستان و برادران دینی به این مهم، همت گمارده است. (۲)

انتخاب کتاب الکافی ظاهراً بدان دلیل بوده که او این کتاب را بهترین اثر در این موضوع می دانسته است؛ زیرا در تمجید از این کتاب چنین آورده است:

إن أحسن أحادیث مذکوره رویت لنا منهم، و ابھی درر کلمات منثوره نقلت إلینا عنهم. . . أحادیث کتاب الکافی التی ألفها و جمعها أمين الإسلام و ثقه

ص: ۳۳۰

۱-۱. همان، ص ۳. [۱]

۲-۲. همان، ص ۱۶۹. [۲]

الأنام، الشيخ العالم الكامل و المجتهد البارع الفاضل محمد بن يعقوب الكليني - أعلى الله قدره ؛ (۱)

بهترین احادیث گردآوری شده و گرانبهاترین گفتار گوهر بار که از سوی ائمه علیهم السلام برای ما نقل و روایت شده. . . روایات کتاب الکافی است که ثقه‌الاسلام کلینی آن را گردآوری کرده است.

نکته جالب توجه آن که از برخی شواهد برمی آید که ایشان تحقیقات نقلی خود در باره قرآن و سنت را در اواخر زندگی و در حال و هوایی که نوعی قبض و تحسّر از رویکرد دوران عمر به مباحث عقلی از خود بروز داده، نگاشته است.

شاهد نگاشتن این آثار در بخش پایانی عمر، آن است که وی در آغاز تفسیر (۲) خبر از عزم جزم خود برای تکمیل کار داده است، با این حال توفیق اجرای آن را نیافته است.

چنان که ناسخ کتاب در پایان جلد دوم کتاب چنین آورده است:

تقریر و تحریر صدر الافاضل و المتألهین (ملاصدرا) (قده) تا بدینجا تمام شد و گفتار ایشان کامل نشده، در اثنای شرح از دار دنیا رحلت کرده است.

در پایان برخی از نسخه ها آمده است: تا بدینجا سیاهه شرح أصول الکافی پایان یافته و سخن شارح با آمدن قضای اجل الهی قطع شده است. (۳)

دلیل دوم، ابراز تأثر و تحسّر ملاصدرا از صرف بخش عظیم عمر در مباحث عقلی در آغاز حلقاتی از تفسیر است. او در آغاز جلد ششم می نویسد:

پس از آن که بیشتر کتاب های فلاسفه را - که به فضیلت و چیره دستی مشهورند - مورد بررسی قرار دادم و بیشتر نگاشته های متفکران را - که در علم و شریعت دانی شهره اند - ورق زدم، از تشنگی ام در طلب کشف و یقین سیرابی حاصل نشد و حرارت و آتش اشتیاقم در رسیدن به معرفت حقایق

ص: ۳۳۱

۱-۱. همان، ص ۱۶۶ - ۱۶۷.

۲-۲. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، مقدمه. و نیز آغاز شرح الکافی شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۷۰.

۳-۳. همان، ج ۲، ص ۶۱۷.

دین خاموشی نگرفت... تا آن که به سوی قرآن بازگشتم و در معانی آن به جستجو پرداختم... دریافتم که - بحمدلله - قرآن مقصود هر کاوش و پایان هر اشتیاقی است. (۱)

مشرب حدیثی ملاءصدا

صدرالمتألهین، پیش از هر عنوان علمی دیگر، فیلسوف و عارف است و اساس فکری ایشان با این دو دانش شکل گرفته است. گرچه - چنان که پیشتر گفتیم - او در محدوده این دو دانش محصور نماند و با روی آوردن به قرآن و سنت خود را از اسارت آنها نیز آزاد کرد، اما به هر حال، تأثیر مبانی و گرایش به این دو دانش در همه یا بیشتر آثار ملاءصدا هویداست. این مدعا در شرح او بر روایات الکافی نیز صادق است.

شاهد گرایش صدرالمتألهین به مبانی فلسفی در شرح روایات آن است که او هرگونه مخالفت با تعمق در معارف الهی انعکاس یافته را برخاسته از اندیشه حنبلی نگری می داند، که بر قشر و ظاهر روایات بسنده کرده و خود را از گوهرهای درون این صدف ها محروم ساخته اند.

بنگرید به این روایت:

إن الناس ألوا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ثلاثة: ... و جاهل يدع العلم لا علم له معجب بما عنده...؛ (۲)

مردم، پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله به سه دسته رجوع کردند: ... و نادانی که ادعای علم دارد، حال آن که فاقد علم است و به جهل خود فریفته است.

وی به فقیهانی که تنها به فتوا دادن بسنده کرده و علم دین را منحصر به فقه دانسته و از تهذیب و سیر و سلوک روی گردانده اند، شدیداً حمله می کند:

بدان، آنان که بیش از دیگران مغرور و خود فریفته اند، گروهی هستند که تنها به علم فتوا و احکام و حفظ مسائل حلال و حرام بسنده کرده و گمان کرده اند

ص: ۳۳۲

۱-۱). تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۱.

۲-۲). اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۳. [۱]

که آن، علم دین و علم به قرآن و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله است، و علم راهیابی به آخرت و مجاهده با نفس و تهذیب باطن را رها کرده اند. . . تردیدی نیست اینان که تنها به صورت علم فریفته شده و به دانشی که اندوخته اند دلخوش اند و این نشئه ها را انکار می کنند؛ زیرا آنان از علومی که حقیقتاً علم است و از معارفی - که بدانها اشاره کرده ایم - آگاهی ندارند و از چنین دانشی روی گردانده و آن را انکار می کنند. (۱)

صدرالمآلهین، مقصود از عقل را - که در روایت «لما خلق الله العقل استنطقه» (۲) نخستین آفریده خدا معرفی شده - صادر اول می داند. (۳) نیک می دانیم که اعتقاد به وجود صوادر عقلانی اولیه از جمله معتقدات فلاسفه است؛ هرچند با تعمقی در خور و شایسته در روایت استنطاق عقل، آن را بر وجود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تطبیق می کند. (۴) در مقابل، مرحوم علامه مجلسی به خاطر تطبیق این روایات بر عقول دهگانه و صوادر اولیه به شدت بر فلاسفه تاخته و آنان را افرادی مستبد و خودرأی در راهی غیر از شریعت معرفی کرده است. (۵)

ملاصدرا مقصود از قلب را در آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» ۶ معنای عقلی که مدرک معانی کلی نظری است دانسته است. (۶)

او معلم دوم، پس از خداوند را جبریل دانسته و روح القدس را عقل فعال معرفی کرده است (۷) و مقصود از میزان را در آیه شریف «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» ۹ روش منطق دانسته و به کسانی که آن را ترازوی مادی متعارف معنا کرده اند، تاخته است. (۸)

ملاصدرا با درنگی هوشمندانه حدیث «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِسَبَابٍ؛

ص: ۳۳۳

۱-۱ . همان، ص ۶۶ - ۶۷.

۲-۲ . همان، ص ۲۱۵.

۳-۳ . همان، ص ۲۱۶. [۱]

۴-۴ . همان، ص ۲۱۶ - ۲۱۷. [۲]

۵-۵ . مرآه العقول، ج ۱، ص ۳۰.

۶-۷ . شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۳۵۷. [۳]

۷-۸ . همان، ص ۵۵۴. [۴]

۸-۱۰ . شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۵۷۷ - ۵۷۸. [۵]

خداوند پرهیز دارد که کارها را جز از رهگذار اسباب تدبیر کند» (۱) را ناظر به قانون علیت دانسته و بنیان تمام معارف دینی می شناسد:

واعلم إنّ هذه مسألة مهمة لا أهمّ منها لأنّ القول بالعله و المعلول، مبني جميع المقاصد العلميه و مبني علم التوحيد و الربوبيه و المعاد و علم الرساله و الإمامه و علم النفس و ما بعدها؛ (۲)

بدان این مسئله چنان مهم است که مهم تر از آن وجود ندارد؛ زیرا اعتقاد به نظام علت و معلول، بنیان تمام مقاصد علمی و پایه علم توحید و خداشناسی و معاد و پیامبرشناسی و امام شناسی و علم انسان شناسی و دیگر دانش های پس از آنهاست.

نگرش های عرفانی در شرح ملاً صدرا

ملاً صدرا معتقد است که مسخ در امت اسلامی، بسان امت موسی علیه السلام فراوان است و از آن جا که جهان آخرت، عالم ظهور باطن انسان هاست و آنان بر اساس نیت های خود محشور می شوند، صورت حقیقی آنها آشکار می گردد. (۳) با این حال، بر این باور است که باطن حقیقی اشخاص برای اهل کشف و شهود در همین دنیا میسر است:

... و أهل الكشف لظهور سلطان الأخره عليهم و بروزه لهم يرون بعين البصيره كل إنسان على صورته إلى يحشر عليها يوم القيامة كما دلّ عليه حديث الحارثه الأنصاري؛ (۴)

صاحبان کشف و شهود، به خاطر آشکار شدن حکومت آخرت نگر بر آنها و هویدا شدن جهان آخرت در نظرشان، با چشم بصیرت هر انسانی را با همان صورتی که در روز قیامت محشور می شوند، می بینند، چنان که حدیث حارثه انصاری بر آن رهنمون است.

بر اساس همین مشرب عرفانی است که او میان موجودات عالم رابطه معنوی و جذبه طبیعی به ذات عالم و برخورداری از یک حقیقت روحانی قایل شده و مسئله

ص: ۳۳۴

۱-۱. همان، ج ۲، ص ۵۳۰.

۲-۲. همان. [۱]

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۳۳۶.

۴-۴. همان. [۲]

گریه مناطق زمین و فرشتگان و... را بر مرگ مؤمن حل کرده است.

ایشان در شرح روایت «إذا مات المؤمن، بکت علیه الملائکه و بقاع الأرض؛ هنگامی که مؤمن می میرد، فرشتگان و بخش های زمین بر او می گریند» (۱) می نویسد:

فلکل موجود فی عالم الأرض و بقاعها رابطه معنویه و ضوء ذاتی و انجذاب طبیعی إلی ذات العالم، لما علمت من کون بواطنها و أرواحها متصله به؛ إذ کل ما فی هذا العالم له حقیقه روحانیه بها یسیح لله تعالی و یحمده؛ (۲)

هر موجودی در زمین و بخش های آن، ارتباط معنوی و روشنائی ذاتی و کشش طبیعی با ذات هستی دارند؛ زیرا چنان که دانستی، باطن و روح این اجزای هستی با ذات آن متصل است و هر آنچه که در این دنیاست، دارای حقیقتی روحانی است که به کمک آن، خدای تعالی حمد و تسبیح می شود.

صدرالمتألهین مقصود از اهل ذکر را در آیه شریف «فَسَبِّحُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ ۳ اگر نمی دانید، از اهل ذکر پرسید، صاحبان مکاشفات می داند، که می توانند دانش را از عالم بالا (لوح محفوظ) به استقلال، بسان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا به پیروی آن حضرت، بسان اهل بیت علیهم السلام بر صفحه جانشان جاری سازند. (۳)

ویژگی های کتاب

اشاره

ملاصدرا برخلاف علامه مجلسی - که متن روایت را در بالای هر صفحه نقل کرده و شرح آن را در پایین صفحه آورده -، شرح و تفسیر احادیث را در متن کتاب، پس از نقل متن روایات، جای داده است. او، در ابتدا، سند روایت را به نقل از الکافی ارائه می کند و پس از ذکر نام هر راوی، به صورت مزجی، به بحث های رجالی درباره وثاقت یا ضعف او پرداخته، آن گاه متن روایت را نقل کرده و در پی آن، روایت را از جهت لغوی و مدلولی شرح داده است. از این جهت، شرح ملاصدرا به شرح ملاصالح مازندرانی نزدیک است.

ص: ۳۳۵

۱-۱. الکافی، ج ۳، ص ۲۵۴. [۱]

۲-۲. شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۱۴۹. [۲]

۳-۴. همان، ص ۲۶۱. [۳]

امتیازاتی که می توان برای این کتاب برشمرد، به شرح ذیل است:

۱. ارائه بحث های مبسوط و دقیق رجالی

علما و مجتهدان مجلسی، با اختیار سبکی ویژه، پس از نقل روایت تنها به ذکر درجه روایت از نظر مقبولیت و ضعف با عباراتی نظیر صحیح، صحیح کالحسن، موثق، حسنه، ضعیف و... بسنده کرده است. در واقع، ایشان نتیجه نگرش و بررسی رجالی خود را در قالب اصطلاحات ویژه رجالی و حدیثی منعکس می سازد، بی آن که به بررسی رجالی میدانی تک تک راویان پردازد؛ اما صدرالمآلهین بررسی های رجالی مبسوطی را درباره هر یک از راویان ارائه می کند.

به عنوان مثال، ایشان بحث نسبتاً مبسوطی را به اثبات وثاقت زراره بن اعین (۱) و ابان بن تغلب (۲) اختصاص داده است.

او برای اثبات وثاقت زراره، گفتار کثی، شهید ثانی در حاشیه رجال الکشی و سید بن طاووس را ذکر کرده و با اشاره به برخی از قدحهایی که درباره شخصیت زراره رسیده و آن را مصداق آیه شریف «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» ۳ دانسته است؛ زیرا ائمه علیهم السلام به خاطر حفظ زراره از خطرات دستگاه حکومتی با ابراز جملاتی در مذمت او، جان او را حفظ کرده اند. (۳)

نیز به بررسی شخصیت و میزان وثاقت ابان بن ابی عیاش و سلیم بن قیس هلالی (۴) پرداخته است. ملاصدرا روایات الکافی را با واسطه سندی دو استاد خود، شیخ بهایی و میرداماد، ذکر کرده و شیخ بهایی را تکیه گاه خود در علوم نقلی و میرداماد را پشتوانه اساسی خود در علوم عقلی دانسته است. (۵)

دقت های رجالی صدرالمآلهین ستودنی است و چنین باریک بینی از یک شخصیت فلسفی، دور از انتظار است.

ص: ۳۳۶

۱-۱. همان، ص ۱۶۶ - ۱۶۹.

۲-۲. همان، ص ۱۹۴. [۱]

۳-۴. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۶۷ - ۱۶۸. [۲]

۴-۵. همان، ص ۲۰۸. [۳]

۵-۶. همان، ج ۱، ص ۲۱۳ - ۲۱۴.

او در بررسی سندی روایت «أیها الناس اعلموا أن کمال الدین طلب العلم و العمل به...»؛ مردم بدانید که کمال دین، طلب علم و عمل به آن است...»، (۱) در تبیین شخصیت رجالی هشام بن سالم به این نکته اشاره کرده که برخی اعتقاد او را فاسد دانسته اند و کشتی این اعتقاد هشام بن سالم را نقل کرده که او معتقد است خداوند دارای صورت بوده، آدم طبق مثال رب، آفریده است. ملاًصدرا در دفاع از هشام بن سالم آورده است:

گفتن این که خداوند صورت است، اعتقاد به جسمانی بودن خداوند را به دنبال نمی آورد؛ زیرا نظیر چنین سخنانی از عرفای کامل نیز نقل شده است و صورت در نزد ایشان دارای معنای غیر از معانی شکل و خلقت است که عرف در می یابد. (۲)

ملاًصدرا با پذیرش آنچه که به هشام بن سالم نسبت داده شده، تأکید می کند که ادعای مخلوق بودن آدم علیه السلام طبق مثال خداوند به معنای باور جسمانی بودن خداوند نیست و گفتن این سخن، وهن و ضعفی را متوجه هشام بن سالم نمی سازد.

۲. یادکرد دانش های حدیثی

آنچه مشهود است، طرح برخی از دانش های حدیثی در لابه لای شروح روایات است. به عنوان مثال، ایشان با مقایسه ای میان قرآن و روایات، بر این نکته پای می فشارد که روایات نیز بسان قرآن دارای ظاهر و باطن، مجمل و مبین، تفسیر و تأویل، محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ اند. (۳)

ملاًصدرا برای اثبات جواز نقل به معنا چهار دلیل را ذکر کرده، آنگاه این اشکال را نقل می کند که ممکن است تجویز نقل به معنا منجر به اخلال در مقصود حدیث شود؛ زیرا علما در معانی الفاظ اختلاف داشته و برداشت آنان از معانی متفاوت است و اگر نقل به معنا جایز باشد، با فزونی و کاستی الفاظ حدیث، اصل آن از بین خواهد رفت. وی چنین پاسخ داده است که فرض تغییر در الفاظ حدیث در هر مرحله، از محل نزاع بیرون است. (۴)

ص: ۳۳۷

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۰، ح ۴. [۱]

۲-۲. شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۱۴.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۱۷۰. [۲]

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۲۷۰.

همچنین اقسام شش گانه تحمل حدیث (سماع از شیخ، قرائت بر او، شنیدن هنگام قرائت دیگری بر اسناد حدیث، اجازه شیخ به نقل حدیث و مناووله و کتابت) را یاد آور شده و با تأکید بر تفاوت مراتب این اقسام، مراتب آنها را بر شمرده است. (۱)

۳. شرح و بسط کامل روایات

از جمله ویژگی های آثار تفسیری و روایی صدرالمتهین - که می توان آن را از امتیازات آنها نیز شمرد - شرح و بسط همه جانبه آیه یا روایت است. نگاهی به تفسیر مآصدرا نشان می دهد که جولان قلم و گستره پردازش او در جوانب و حیطه های مختلف تبیین مدالیل یک آیه چقدر است. تفسیر مآصدرا از این جهت شبیه تفسیر مفاتیح الغیب رازی است. این امر باعث شده که جلد نخست تفسیر ایشان تنها به تفسیر بخشی کوتاه از آیات سوره بقره اختصاص یابد. او در شرح روایات الکافی نیز چنین قلمفرسایی نموده و جلد دوم کتاب، با شرح بخشی از روایات «کتاب الحجّه» خاتمه یافته است. در مقایسه ای آشکار میان شرح مآصدرا با شرح های مآصالح مازندرانی و نیز شرح مرآه العقول علامه مجلسی می توان نتیجه گرفت که حجم شرح و بسط صدرالمتهین به مراتب بیشتر از دو شرح دیگر است.

این امر حکایت از دو واقعیت دارد:

الف. جدّیت و تلاش همه جانبه صدرالمتهین در تبیین مدالیل روایات و برطرف کردن تمام ابهام های موجود در آنها، و همین جدیت است که نمی گذارد او به آسانی از شرح یک روایت فارغ شده و به شرح روایتی دیگر پردازد.

ب. گستره و عمق دانش صدرالمتهین در زمینه های گوناگون؛ چنان که تضرع ایشان در زمینه های واژه شناسی، صرف، نحو، بلاغت، مباحث رجالی، حدیث، فلسفه و کلام، تفسیر و... به او توانایی و قدرت می بخشد که قلم را در مسیرهای گوناگون سیر دهد.

ص: ۳۳۸

به عنوان نمونه، او ۱۳۵ صفحه را به شرح و تبیین روایت جنود عقل و جهل، منقول از امام صادق علیه السلام (۱) و ۱۴۲ صفحه را به تبیین روایت امام کاظم علیه السلام خطاب به هشام بن حکم درباره عقل اختصاص داده است. (۲) افزون بر شرح روایات - که بسان سایر کتب در این اثر آمده است -، بخشی از مطالب به صورت استطراد و با هدف تبیین بیشتر بحث با عناوینی چون: تذکره استناریه، اعتضاد تمثیلی، تبصره و تذکره، تذنیب و... آمده است.

نیز، حقوق عالم بر متعلم و عکس آن (۳) و سواس، انواع و عوامل آن، (۴) تواضع و تکبر علما، (۵) حقیقت خواب و انواع آن، (۶) اقسام و مراتب مردم (۷) و... از جمله مباحثی است که به صورت استطرادی و تفصیلی در این کتاب آمده است.

۴. توجه به دیدگاه های مختلف

از امتیازات نگاشته های ملاءصدرا، بویژه نگاشته های تفسیری و روایی، توجه ایشان به نظرگاه ها و مشرب های مختلف و دفاع یا رد آنهاست. این امر، نشان می دهد که ملاءصدرا از آن دسته متفکرانی که به رأی دیگران وقعی ننهاده و تنها رفتن به سراغ متون دینی را برای خود امری ساده و آسان می انگارند نیست. این امر، همچنین از میزان تتبع این حکیم فرزانه از منابع دیگر نیز حکایت دارد. به عبارت روشن تر، ایشان خود را ملترزم می دیده که پیش از شرح و تبیین مداللیل روایات، یا همزمان با این کار، به منابع مرتبط با بحث مراجعه کرده و تا سرحد امکان به غنای آن کمک نماید.

صدرالمتألهین برخلاف مشرب خود در کتاب های فلسفی و عرفانی - که بی مهابا از فلاسفه و عرفا نام برده و به نقل مبسوط گفتار آنان پرداخته - در شرح روایات از بردن نام علما و عرفا و ذکر سخنان آنان - که در برخی موارد با مخالفت ها و مناقشاتی روبه رو هستند - اظهار اعتذار کرده است. وی می گوید:

وليعذرني إخواننا أصحاب الفرقه الناجيه ما أفعله في أثناء الشرح و تحقيق

ص: ۳۳۹

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۵۳۸ - ۵۹۹.

۲-۲. همان، ص ۵۵۳ - ۵۹۳.

۳-۳. همان، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۵.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۲۴۴ - ۲۴۷.

۵-۵. همان، ج ۲، ص ۱۱۵ - ۱۲۳.

۶-۶. همان، ص ۴۳۵ - ۴۵۵.

۷-۷. همان، ص ۵۷۳.

الكلام و تبیین المرام من الاستشهاد بكلام بعض المشايخ المشهورين عند الناس، و إن لم يكن مرضيًا عندهم نظراً إلى ما قال أميرالمؤمنين: لا تنظر إلى من قال و انظر إلى ما قال؛ (۱)

برادران شیعی باید عذر مرا بپذیرند که در لایه لای شرح و در تحقیق گفتار و مبین ساختن مقصود خود به گفتار برخی از بزرگانی که نزد مردم شهره اند - به رغم آن که شخصیت آنان نزد ایشان مورد رضایت نیست - استشهاد کرده ام، از باب فرمایش حضرت امیر علیه السلام که فرمود: به صاحب سخن نگاه نکنید، بنگرید چه می گوید.

بدین ترتیب، صدرالمتألهین گفتار محی الدین عربی را در اثبات وجود مهدی علیه السلام و صفات و کیفیت ظهور او را نقل کرده و از آن اظهار شگفتی می نماید، (۲) چنان که سخن قیصری را درباره بیان امکان رجعت از فصوص نقل کرده است. (۳)

۵. ابهام زدایی

گاهی برخی از روایات در درون خود، بدون در نظر گرفتن سایر روایات، دچار نوعی ابهام یا اشکال اند، و گاه این اشکال و ابهام در مقایسه آنها با روایات دیگر روی می نماید. در هر صورت، هنر یک حدیث شناس صاحب نظر آن است که به سادگی از کنار این گونه روایات نگذرد و کوشش نماید آن ابهام ها یا اشکال های متصور را رفع نماید. شرح صدر المتألهین از چنین امتیازی برخوردار است.

حدیث «إذا مات المؤمن الفقيه، تلم فی الإسلام تلمه لا یسدّها شیء؛ هرگاه مؤمن فقیهی از دنیا برود، رخنه ای در اسلام ایجاد می شود که هیچ چیز آن را جبران نمی کند»، (۴) از نوع اول است و از درون خود با ابهامی روبه روست؛ زیرا چه بسا فقیهی که از دنیا می رود به جای او فقیهی همسان یا حتی برتر از او می نشیند. پس چگونه شکاف حاصل از مرگ یک فقیه پرشدنی نیست؟

ص: ۳۴۰

۱-۱. همان، ص ۱۷۴. [۱]

۲-۲. همان، ص ۵۵۹.

۳-۳. همان.

۴-۴. الکافی، ج ۱، ص ۳۸. [۲]

صدرالمتألهين با اشاره به این اشکال، به آن پاسخ داده است:

ههنا إشكال و هو أنه إذا مات فقيه يحتمل أن يوجد بدله فقيه واحد أو أكثر أفضل منه يسدّ به الخلل الواقع في الإسلام و يمكن دفعه، بأن المراد باللام في المؤمن الفقيه الجنس و قد ثبت إن ارتفاع الطبيعه بدفع جميع أفرادها، فكذلك حكم الموت لأنه عدم؛ (۱)

در اینجا اشکالی به نظر می آید و آن این که هر گاه فقهی بمیرد، احتمال دارد که جای او را یک یا چند فقیه برتر از او پر کند که با آنها رخنه ایجاد شده در اسلام پر می شود. در پاسخ آن می توان گفت که لام در عبارت «المؤمن الفقيه» لام جنس است و ثابت شده است که «کلی» با از بین رفتن تمام مصادیقش زوال می یابد، پس حکم مرگ نیز چنین است؛ زیرا مرگ، عدم است.

ایشان لام در المؤمن را لام جنس خوانده و مقصود از مرگ مؤمن فقیه را مرگ یک تن قلمداد نکرده، بلکه مرگ جنس مؤمن فقیه دانسته است و مرگ جنس و نیستی طبیعی، نیستی تمام افراد آن است. پس مراد، آن است که اگر تمام مؤمنان فقیه از دنیا بروند، رخنه ایجاد شده در اثر مرگ آنها پرنشدنی است. گذشته از درست بودن این راه حل، توجه ملاحظه را به چنین اشکالی و تلاش برای رفع آن قابل توجه است.

نمونه ابهام از نوع دوم - که در اثر مقایسه دو یا چند روایت ایجاد می شود - این روایت است:

الروایه لحدیثنا یشدّ به قلوب شیعتنا أفضل من ألف عابد؛ (۲)

نقل حدیث ما - که باعث استحکام دل های شیعیان ما گردد - از هزار عابد برتر است.

اشکال از آنجا ناشی می شود که در روایتی دیگر - که پیش از این روایت آمده - به جای «ألف عابد»، «سبعین ألف عابد» آمده است. (۳) حال، جای این پرسش است که بالاخره روایتگر احادیث ائمه علیهم السلام از هزار عابد برتر است یا هفتاد هزار؟!

ص: ۳۴۱

۱-۱. شرح أصول الكافي، ج ۲، ص ۱۴۸. [۱]

۲-۲. الكافي، ج ۱، ص ۳۳. [۲]

۳-۳. همان.

صدرالمتألهین برای رفع این اشکال دو راه حل پیشنهاد می کند:

۱. مقصود از روایت دوم، روایتگری است که عالم به زوایای حدیث نباشد. بنابراین، اگر کسی در کنار نقل احادیث، آگاه به محتوا و مدالیل آنها نیز باشد، برتر از هفتاد هزار عابد است و گرنه، برتر از هزار عابد است.

۲. مقصود از هزار یا هفتاد هزار، بیان کثرت است و مرز عددی مقصود نیست؛ چنان که مردم برای بیان تفاوت فاحش از چنین الفاظی استفاده می کنند و می گویند که فلان کالا هزار برابر از آن یکی برتر است. مقصود آنها خصوصیت هزار نیست، بلکه کثرت این تفاضل است. (۱)

۶. برداشت های دقیق

باید صدرالمتألهین را غواص دریاهاى ژرف اندیشه دانست. عمق و ذوق در افکار این مرد بزرگ می جوشد و مطالعه آثار این حکیم نستوه نشان می دهد که این آثار، سرشار از نشاط فکری و ذوق سرشار مؤلف است. گویا او با غواصی همراه شده که انسان را با خود همراه ساخته و تلاش می کند که گوهرهای بس قیمتی را - که در اعماق آب ها از چشم ها پنهان مانده - با شادی و شعف وصف ناشدنی - که حکایت از شیدایی خود او دارد - به آدمی نشان دهد.

او در مقدمه شرح أصول الكافی آورده است:

من در میان روایات به صدف های علمی در دریای حکمت و عرفان برخورده ام که لبالب است از جواهر گرانبهای حقایق ایمانی، و لؤلؤهای معانی قرآن در دل آن صدف ها پنهان است. . . من در برهه ای از زمان در اسرار معانی آن به تأمل و تعمق پرداختم. (۲)

در اینجا دو نمونه را از برداشت های دقیق و قابل تحسین صدرالمتألهین ذکر می کنیم:

۱. وی پس از نقل روایت آفرینش عقل، یعنی نخستین مخلوق خداوند و استنطاق

ص: ۳۴۲

۱-۱. شرح أصول کافی، ج ۲، ص ۵۵.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۱۶۸.

الهی از آن، چنین آورده است:

هر کس در اینجا درنگ کند، درمی یابد تمام اوصافی که برای عقل اول بیان شده از ویژگی های روحی پیامبر صلی الله علیه و آله است. (۱)

مفهومی که او برای اقبال و ادبار به دست داده و بر آمدن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عرصه خاک و بازگشت او به سوی خداوند در شب معراج حمل کرده، ستودنی است. بر این اساس، از نظر ملاحظه کتاب تکوین با نام و نور محمد صلی الله علیه و آله آغاز شده است.

جالب آن که مرحوم آیه الله خویی در تفسیر گرانسنگ البیان در تبیین فلسفه آغازگری نام الله در قرآن به عنوان کتاب تشریح چنین آورده است:

خداوند، کتاب تدوینی (تشریحی) خود را با نام خود شروع کرده است؛ چنان که در کتاب تکوینی خود با کامل ترین نام خود آغازیده و حقیقت محمدی و نور نبی اکرم صلی الله علیه و آله را پیش از سایر آفریده ها آفرید. (۲)

۲. در روایت برخورد رسول اکرم صلی الله علیه و آله با مردی که به خاطر آگاهی از اشعار، رخدادها و انساب عرب به او علمامه گفته و مردم به دورش حلقه زده بودند، می خوانیم که پیامبر صلی الله علیه و آله چنین دانشی را فضلی دانسته که نه دانستنش سود رساند و نه جهل به آن، زیان. آن گاه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله علم را به سه دسته تقسیم می کند:

إنما العلم ثلاثة: آیه محکمه أو فريضة عادله أو سنه قائمه؛ (۳)

همانا علم بر سه دسته است: نشانه محکم، یا واجبی میانه، یا سنتی بر پا.

این که مقصود از این سه دانش چیست، شارحان این روایت، نظرات گوناگونی ارائه کرده اند.

صدرالمتألهین در توضیح دانش های سه گانه چنین آورده است:

فقوله آیه محکمه، إشارة إلى أصول العقاید و أركانها المستفاده من الآيات المحکمات القرآنية. و قوله صلی الله علیه و آله فريضة عادله، إشارة إلى العلم بفرائض الأعمال و واجباتها و محرماتها التي يجب على المکلفين الإتيان بها والكفّ

ص: ۳۴۳

(۱-۱). همان، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.

(۲-۲). البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۳۳. [۱]

(۳-۳). الکافی، ج ۱، ص ۳۲. [۲]

عنها. و قوله أو سنه قائمه، إشاره إلى العلم بالسنن والنوافل. و يحتمل أن يكون الثاني إشاره إلى علوم الأخلاق والثالث إشاره إلى العلم بأعمال المكلفين؛ (١)

منظور پیامبر صلی الله علیه و آله از «آیه محکمه»، اصول عقاید و ارکان آن است - که از آیات محکم قرآن به دست می آید - و عبارت «فریضه عادله»، به علم به فرایض و کارهای واجب و حرام - که انجام و ترک آنها بر مکلفان لازم است، ناظر است و عبارت «أو سنه قائمه»، به علم به سنن و نافله ها اشاره دارد. احتمال دارد که عبارت دوم به علم اخلاق و فقره سوم به علم به اعمال مکلفان ناظر باشد.

ملاً صالح مازندرانی نیز با تقسیم دانش دینی به اصول عقاید و فروع و تقسیم فروع به اخلاق و فقه، با دفاع از حصر علم در سه دانش، علوم مورد اشاره پیامبر صلی الله علیه و آله را ناظر به این سه علم دانسته است. (٢)

مبانی فهم حدیث

اشاره

بیشتر شارحان احادیث به شرح جزئیات روایات پرداخته و جزئی نگردد و خود را از محدود شدن به شرح و بسط یک روایت فارغ نساخته و به بیان کلیاتی در زمینه فهم حدیث می پردازند.

مقایسه ای ساده میان شرح ملاً صالح با آنچه مرحوم شعرانی در حاشیه این شرح آورده، ادعای ما را اثبات می کند؛ با آن که مرحوم ملاً صالح به صورتی مبسوط به شرح و تبیین روایات پرداخته، اما نگاه کلی به روایات و ارائه مبانی کلی در فهم حدیث به ندرت در آن یافت می شود، در حالی که در پاورقی های کوتاه مرحوم علامه شعرانی به مبانی مهمی در فهم احادیث می توان دست یافت.

شرح ملاً صدرا از این نگاه نیز در بردارنده امتیاز ویژه ای است، که می توان با امعان نظر، برخی از مبانی فقه الحدیث را از آن استخراج کرد. در اینجا به برخی از این مبانی اشاره می کنیم:

ص: ۳۴۴

۱- ۱. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۳۵۰. [۱]

۲- ۲. شرح ملاً صالح مازندرانی، ج ۲، ص ۲۳.

یکی از مشکلات مواجهه با روایات، یکسونگری در قضاوت صحت و سقم روایات بر اساس بررسی سندی است. به عبارت روشن تر، روشی که تاکنون از سوی بیشتر صاحب نظران برای بازشناخت سره از ناسره روایات به کار گرفته شده، برخاسته از بررسی سندی روایت بوده است، بی آن که میان انواع روایات تفاوتی تصور شود.

بر اساس معیار سندی، هر روایتی که در بررسی سلسله راویان، واجد شرایط صحت باشد، صحیح قلمداد شده و قابل عمل است؛ اما اگر هر یک از شرایط صحت، اعم از اتصال سند، عدالت یا وثاقت راویان و امامی بودن آنان کاسته شود، روایت به مراتبی نازل تری چون: حسنه، موثق و بالاخره ضعیف تقسیم می گردد.

نتیجه چنین نگرشی آن است که گاه شمار روایات صحیح الکافی تا یک چهارم آن، یعنی حدود چهار هزار روایت تقلیل می یابد و کتابی همچون صحیح الکافی فراهم می آید. گرچه این اثر پس از انتشار با اعتراض هایی روبه رو شد و مؤلف آن، استاد محمد باقر بهبودی در صدد پاسخ و دفاع از کار خود برآمد، اما عمده اعتراض ها به تفسیر متفاوت قدما و متأخران از حدیث صحیح است.

از آنجا که قدما حدیث را نه به جهات راوی، بلکه به خاطر همراه بودن با قراین اطمینان آور، صحیح می دانستند، همه یا غالب روایات الکافی - که بر همین مبنا فراهم آمده است - از این دست خواهند بود؛ هرچند با تفسیر صحیح از نگاه متأخران - که ناظر به صفات راوی از قبیل امامت، وثاقت و... است، و علامه مجلسی در مرآه العقول بر همین مبنا به ارزش گذاری روایات پرداخته -، بخش زیادی از روایات الکافی ضعیف خواهد بود.

به نظر می رسد، افزون بر اشکال پیشین که تألیف استاد بهبودی با آن روبه روست، تعامل یکسونگرانه با روایات معارف، اخلاق و احکام نیز از اشکالات کار ایشان است. (۱)

ص: ۳۴۵

به هر حال، عموم احکام جزء تعبدیات است و نه عقل بدانها راه دارد، و نه قرآن به جزئیات آنها پرداخته تا با دو معیار مهم قرآن و عقل ارزیابی محتوایی این روایات امکان پذیر باشد. بنابراین، تنها راه بازشناخت صحیح از ناصحیح روایات فقهی صحت و سقم سند آنهاست، در حالی که در روایات عقاید و اخلاق - که می توانیم آنها را روایات معارف بنامیم - هم عقل به درک محتوای آن راه دارد؛ - چه اساساً مخاطب این معارف عقل است و هم قرآن، عموماً با ارائه مبانی کلی می تواند در ارزیابی سره از ناسره این گونه روایات نقش آفرین باشد.

گفتار مرحوم علامه شعرانی در این زمینه بسیار روشنگر است. ایشان بر گفتار ملا صالح مازندرانی که در بررسی سندی، به ضعف روایت «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قِفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ السُّؤَالُ؛ بر این علم قفل خورده و کلید آن پرسش است» عقیده مند بوده این چنین حاشیه زده است:

ضعف سند این روایات با یقین به صحت مضمون آن منافات ندارد؛ زیرا مضمون آن با دلیل عقلی و نقلی تأیید می شود و بیشتر روایات این ابواب نیز این چنین است و سند در مسائل فرعی - که مخالف اصول و قواعد بوده و علما در آن دارای پراکندگی دیدگاه هستند - دنبال می شود. . . . در اصول و فروعی که موافق قواعد یا موافق اجماع است نیازی به بررسی سندی نیست. با این بیان، اشکالی که به ذهن ها تداعی کرده - که اکثر روایات الکافی ضعیف است و کتابی که نصف یا ثلث یا حتی عشر آن ضعیف باشد، قابل اعتماد نیست؛ همان گونه که اگر ده لغت در کتاب صحاح و قاموس و معجم البلدان یا طبری و امثال آن غلط باشد، از اعتبار می افتد -، پاسخ داده می شود که ضعف در اسناد با صحت مضامین منافات ندارد.

(۱)

صدرالمتألهین در جایی از شرح خود، پس از بررسی سندی روایت - که ضعف شدید آن را نتیجه می دهد -، بر اساس همین مبنا، یعنی صحت محتوای آن، از صحیح

ص: ۳۴۶

بودن روایت دفاع کرده و مهم تر آن که این قاعده را در باره تمام روایات اصول معارف و مسائل توحید تسری داده است.

روایت این است:

هبط جبرئیل علی آدم علیه السلام، فقال: یا آدم، إني أمرت أن أخيرك واحده من ثلاث، فاخترها و دع اثنتين. فقال له آدم عليه السلام: يا جبرئيل، و ما الثلاث؟ فقال: العقل و الحياء و الدين. فقال آدم عليه السلام: إني اخترت العقل. فقال جبرئيل للحياء و الدين: انصرفا و دعاه. فقال: يا جبرئيل، أنا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان. قال: فشأنكما، فعرج؛ (۱)

جبرئیل نزد آدم علیه السلام فرود آمد و گفت: ای آدم، من مأمورم تو را به انتخاب یکی از سه چیز، و رها ساختن دو چیز دیگر مخیر سازم. آدم به او گفت: ای جبرئیل، آن سه چیز چیست؟ گفت: عقل، حیا و دین است. آدم علیه السلام گفت: من عقل را انتخاب می کنم. جبرئیل به حیا و دین گفت: بروید. آنها گفتند: ای جبرئیل، ما فرمان داریم هماره با عقل باشیم. جبرئیل گفت: پس با هم باشید، و به آسمان رفت.

در سلسله اسناد این روایت، شش نفر واقع شده اند که عبارتند از: علی بن محمد، سهل بن زیاد، عمرو بن عثمان، مفضل بن صالح، سعد بن طریف و اصبع بن نباته. از میان این شش تن، علی بن محمد، عمرو بن عثمان و اصبع بن نباته بالاتفاق، ثقه و نقی الحدیثند. سعد بن طریف را گرچه ابن غضایری تضعیف کرده، اما از نگاه سایر رجالیان صحیح است؛ اما بقیه ضعیف اند.

تعبیر ملاًصدرا درباره مفضل بن صالح چنین است:

ضعیف کذاب، يضع الحديث.

با این حال، در پایان روایت، چنین آورده است:

هذا الحديث، وإن كان ضعيف السند لوقوع الضعفاء مثل سهل بن زیاد و مفضل بن صالح و غيرهما في طريقه، إلا أن ذلك لا يقدح في صحه

ص: ۳۴۷

مضمونه، لأنه معتضد بالبرهان العقلي، و كذلك كثير من الأحاديث الواردة في أصول المعارف و مسائل التوحيد و غيره؛ (1)

این حدیث، گرچه به خاطر وقوع ضعف در آن، همچون سهل بن زیاد و مفضل بن صالح و دیگران در سند آن، دارای ضعف سندی است، با این حال این امر در صحت مضمون روایت ضرری نمی رساند؛ زیرا این مضمون از پشتوانه برهان عقلی برخوردار است. همچنین است حکم بسیاری از احادیثی که در اصول معارف و مسائل توحید و مواردی دیگر وارد شده است.

۲. توجه به مفاهیم واژه ها در عصر صدور

به تعبیر راغب اصفهانی واژه ها به مثابه آجر یک ساختمان است که باید با ترکیب آحاد آن، ساختار جمله را پی ریزی کرد. (۲) و بخش عمده معنادهی جمله به معانی هر یک از واژه های یک جمله بستگی دارد. از طرفی، واژه ها با گذر زمان دارای تحول بوده و دچار قبض و بسط مفهومی می شوند. گاه، یک واژه در یک دوره از زمان در معنای محدودی وضع شده و به کار می رفته است، که در اثر گذشت زمان و رویکرد رخدادهایی در عالم معنادهی واژه ها - که احیاناً متأثر از حوادث اجتماعی و رویکرد نحله ها و برخورد فرهنگ هاست - دچار توسعه مفهومی شده است و گاه مطلب کاملاً برعکس است؛ حتی ممکن است به جای معنای نخست، مفهومی عکس و مخالف با معنای نخست پدید آید.

این پدیده در مورد واژه های انعکاس یافته در قرآن و روایات نیز صادق است. حال، چاره کار چیست؟ آیا می توان آن واژه را در مفهومی که بعدها ایجاد شده به کار بست؟

آنچه مورد پذیرش صاحب نظران است، این است که باید پرده های زمان را درنوردید و به مفهوم واژه ها در عصر صدور آنها دست یافت. هر چند این کار آسان نیست؛ زیرا کتب لغت چنین دقتی را به کار نگرفته و بیشتر برگرفته از مفاهیم واژه ها در عصر مولفان آنهاست.

ص: ۳۴۸

۱-۱. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۰. [۱]

۲-۲. مفردات الفاظ القرآن، ص ۶.

... لغت عرب در میان این نهضت ها بر زبان امت هایی که از نظر رنگ، خون، گذشته و حال متفاوت بوده اند، جاری شده است و در اثر آن، گام های تدریجی گسترده و دور از هم، در حیات واژه های زبان عربی رخ نموده است، به گونه ای که اگر کسی بدون توجه کامل به این سیر تدریجی و تغییر لغات - که در حیات و دلالت واژه ها پدید آمده است - و بدون درنگریستن در این امر که او باید معانی واژه ها را در عصری جستجو کند که در آن عصر، ظهور یافته و برای نخستین بار بر زبان تلاوت کننده آن، یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله جاری شده، به تفسیر قرآن پردازد، دچار اشتباه فاحش شده است. (۱)

مرحوم صدرالمآلهین در چند مورد از شرح و تبیین روایات به این اصل توجه کرده است. او در شرح روایت «یغدو الناس علی ثلاثه أصناف: عالم و متعلم و غناء، فنحن العلماء؛ (۲) مردم بر سه دسته اند: عالم و فراگیرنده علم و... و ما عالمانیم...» می نویسد:

یستفاد من هذا الحدیث أمور... إن المراد من العلم الممدوح عند الله لیس ما اصطلح علیه الجمهور و سموه فقهاً... فإن الإختصاص العلم بهم... نص علی أن المراد به العلم الإلهی و الحکمه الدینیة؛ (۳)

از این روایت، مطالبی مستفاد است... (یکی آن که) مقصود از علم مورد ستایش نزد خداوند، آن نیست که اصطلاح اکثر علماست و آن را فقه نامیده اند؛ زیرا منحصر ساختن علم به اهل بیت علیهم السلام... تصریح دارد که مقصود از این علم، علم الهی و حکمت دینی است.

طبق بیان ملاءصدا علم، در اصطلاح متأخران، به محدوده فقه منحصر شده است، در حالی که مقصود از علم در این روایت، مفهومی فراتر بوده و مراد علم الهی است. او این گستره مفهومی را از عبارت «فنحن العلماء»، که ظاهر آن، اختصاص علم به اهل

ص: ۳۴۹

۱-۱). دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱، ص ۳۷۱.

۲-۲). الکافی، ج ۱، ص ۳۴. [۱]

۳-۳). شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۶۶. [۲]

بیت علیهم السلام است، استفاده کرده است؛ چنان که در شرح روایت نبوی «من حفظ من أحاديثنا أربعين حديثاً، بعثه الله يوم القيامة عالماً فقيهاً» (۱) هر کس چهل حدیث از احادیث ما را حفظ کند خداوند او را روز قیامت عالم و فقیه برمی انگیزد توضیح می دهد که مقصود از واژه فقه در این روایت، بصیرت و فهم در دین است، نه مفهوم محدودی که اینک از این واژه مستفاد است و به علم به احکام فقهی از روی ادله تفصیلی اطلاق می گردد.

عبارت ایشان در این باره چنین است:

... إن المراد بالفقيه... أن الذی يتعارف عندالناس ألان من العلم بالأحكام الشرعيه العلميه عن أدلتها التفصيليه، إصطلاح مستحدث، و إن الفقه أكثر ما يأتي في الحديث بمعنى البصيره في أمر الدين و إن الفقيه صاحب هذه البصيره؛ (۲)

... مقصود از فقیه... آنچه که امروز نزد مردم متداول است و فقیه را کسی می دانند که به احکام شرعی عملی از روی ادله تفصیلی آنها علم داشته باشد، اصطلاح نوآمده است، و فقه در حدیث، بیشتر به معنای بصیرت و آگاهی در امر دین آمده و فقیه صاحب چنین بصیرتی است...

بنابراین صدرالمألهین اذعان دارد که مفهوم کنونی فقه در مقایسه با عصر صدور روایات، دارای ضیق مفهومی شده است و ضمناً بر این نکته پای می فشارد که معنایی که ضرورتاً از واژه ها قصد می شود، معنایی است که در عصر صدور روایات متداول بوده است، نه آنچه بعدها متعارف شده است.

ص: ۳۵۰

۱-۱). الکافی، ج ۱، ص ۴۹. [۱]

۲-۲). شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۲۵۴. [۲]

نگاهی به کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل»

نگاهی به کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل»

اشاره

نگاهی به کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» (۱)

علی نصیری

چکیده

در این مقاله به معرفی کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل امام خمینی پرداخته و بیان داشته که حدیث جنود عقل و جهل، روایت مفصلی است که شیخ کلینی آن را در نخستین باب از ابواب الکافی آورده است. نویسنده ضمن بیان انگیزه امام خمینی از تألیف این کتاب، فصول کتاب را - که شامل مباحث اخلاقی، مباحث قرآنی و مباحث فلسفی - عرفانی است - نام برده و بخش‌های مختلف هر فصل را معرفی کرده و به چکیده‌ای از مطالب هر بخش اشاره کرده است.

حدیث «جنود عقل و جهل»، روایت مفصلی است که شیخ کلینی آن را در نخستین باب از ابواب کافی آورده است.

سماعه بن مهران، راوی این حدیث، می‌گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم. در حالی که جمعی از یاران و اصحاب آن حضرت گرد ایشان بودند، سخن از عقل و جهل به میان آمد. آن حضرت فرمود: «عقل و لشکر او و جهل و لشکر او را بشناسید تا هدایت شوید».

آن‌گاه امام علیه السلام، بنا به درخواست راوی با ذکر مقدمه‌ای درباره‌ی چگونگی آفرینش عقل و جهل، لشکریان هر یک از آنها را (که برای هر یک، ۷۵ لشکر است) بر شمرد. (۲)

ص: ۳۵۱

۱-۱. فصل نامه علوم حدیث، ش ۱۴، زمستان ۷۸، ص ۱۷۲ - ۲۰۴.

۲-۲. الکافی، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۴.

این روایت گرانها با وجود اختصار، تمام صفات حسنه و سیئه، سجایا و رذائل اخلاقی را برشمرده است.

حضرت امام خمینی رحمه الله که در دوران حیات علمی خود، پس از کسب مدارج عالی در فقه، تفسیر، فلسفه، عرفان و...، آثار گرانسنگی به رشته تحریر درآورد، به شرح و بسط روایات، بویژه روایات اخلاقی، علاقه خاصی از خود نشان داده است. چنانکه از کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» برمی آید، ایشان پس از تألیف کتاب «شرح چهل حدیث» که از جمله کتاب های خواندنی آن عارف دلسوخته است این کتاب را نگاشته است. (۱)

انگیزه حضرت امام رحمه الله، چنانکه از مقدمه خود ایشان برمی آید، دو نکته است:

۱. روش متداول علمای اخلاق برای تربیت اخلاقی، از نظر ایشان، ناکارآمد است و به تعبیر ایشان، کتب مربوط به اخلاق، به جای آن که دوا باشد، نسخه است. (۲) در واقع ایشان معتقد است که این کتاب ها به جای پرداختن به اصل تربیت و تصفیه نفوس، در چنبره الفاظ و اصطلاحات، گرفتار آمده اند.

۲. حضرت امام رحمه الله بر این نکته ها پای فشرده است که هدف اصلی و غایت قُصوای صدور روایات، تصفیه نفوس است. (۳) بدین ترتیب، پیشوایان دینی که از نظر ایشان اطبای واقعی نفوس اند و به راز و رمز تهذیب و تربیت واقف اند، در روایات خود، بهترین شیوه را برای این هدف برگزیده اند و به جای این که نسخه اخلاقی ارائه دهند، خود دوا را ارائه کرده اند. (۴)

ص: ۳۵۲

۱-۱. ایشان در مواردی در این کتاب از کتاب «شرح چهل حدیث» خود که پیش از آن نگاشته، یاد کرده است. (ر. ک: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۲۳، ۲۵۰ و ۳۳۴.

۲-۲. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۳.

۳-۳. همان، ص ۸.

۴-۴. همان، ص ۲۴۷.

از این جهت است که این عارفِ واله در جای جای کتاب با اظهار کراهت از ورود در برخی مباحث اصطلاحی علم اخلاق، از روش متداول علمای اخلاق، عدول کرده (۱) و در کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» و نیز در سایر کتاب های اخلاقی خود، با شرح و بسط روایات پیشوایان دینی از شیوه ایشان در تربیت اخلاق، پیروی کرده است.

کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» با تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، توسط این مرکز در ۵۰۳ صفحه به قطع وزیری در سال ۱۳۷۷ش، منتشر شده است.

در مقدمه این کتاب و در معرّفی آن، چنین می خوانیم:

کتاب شریف «شرح حدیث جنود عقل و جهل»، کتابی عرفانی اخلاقی، مشتمل بر مباحث ارزشمند عرفان نظری، فلسفه اسلامی، اخلاق، شرح احادیث، انسان شناسی، تفسیر، همراه با نصایح اخلاقی می باشد. این شرح که به قلم توانای عارف بالله و واصل به محبوب، حضرت روح الله رحمه الله به رشته تحریر در آمده است، از کتب بی نظیر در نوع خویش به حساب می آید. (۲)

چنانکه اشاره شد، محتوای کتاب، شخصیت والای علمی و اخلاقی حضرت امام رحمه الله را در رشته های مختلف علوم اسلامی به خوبی بازگو می کند.

البته شایان ذکر است که در این کتاب، از میان یکصد و پنجاه لشکری که در روایت برای عقل و جهل برشمرده شده، پنجاه صفت، شرح شده است و حضرت امام رحمه الله، ادامه شرح را به زمانی دیگر، حواله کرده است. (۳)

نکات اساسی ای که می تواند در معرّفی کلی این کتاب مؤثر باشد، در پی خواهد آمد.

۱. روش امام رحمه الله در شرح این حدیث، در غالب موارد، چنین است: (۴)

الف) ابتدا یک فقره از روایت را که در آن جنود عقل و جهل آمده، ذکر می کند و

ص: ۳۵۳

۱-۱. همان، ص ۲۴۷.

۲-۲. به عنوان نمونه، امام رحمه الله در فصلی تحت عنوان «بیان معنای توکل» می فرماید: «بدان که از برای توکل به حسب لغت و در اخبار و آثار و کلمات بزرگان، معانی متقاربه [ای] شده است که صرف وقت در بسیاری از آنها لزومی ندارد». (همان، ص ۱۹۹).

۳-۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص «س».

۴-۴. حضرت امام رحمه الله در پایان همین متن منتشر شده، چنین مرقوم فرموده است: «ما اینجا این جزء از شرح حدیث را خاتمه می دهیم و تمه آن را با خواست خدا در مجلد دیگر، قرار می دهیم». (ص ۴۲۹).

فصلی را به توضیح آن، اختصاص می دهد.

ب) برخی از واژه های دشوار یا واژه هایی را که در ارائه تصویری روشن از صفات اخلاقی مؤثر، توضیح می دهد.

ج) به مباحث اساسی ای که مربوط به تبیین صفت حسنه یا رذیله است، می پردازد؛ نظیر این که صفات حسنه، منطبق با فطرت و صفات رذیله، مخالف با فطرت است و طرح سؤال هایی از قبیل این که: راه تحصیل صفات حسنه و گریز از صفات رذیله چیست؟ و . . .

د) روایات و آیاتی را که مربوط به صفات حسنه یا رذیله مورد بحث باشد، یاد می کند.

ه) حضرت امام رحمه الله در فصول کتاب، فصلی را به پند و نصیحت، اختصاص داده است.

۲. چنانکه از لابه لای مطالب کتاب هویدا است، امام رحمه الله به بسیاری از کتب روایی، فقه الحدیثی، اخلاقی، فلسفی، عرفانی و . . . مراجعه داشته و به مناسبت، از آنها یاد کرده است. (۱) در پایان کتاب، بیش از یکصد منبع برای کتاب ذکر شده است که نشان دهنده وسعت نگرش و عمق مباحث ایشان است.

۳. حضرت امام رحمه الله به مناسبت، پس از یادکرد دیدگاه بزرگانی همچون علامه مجلسی، (۲) فیض کاشانی، (۳) غزالی، (۴) صدر المتألهین، (۵) شیخ الرئیس، (۶) خواجه عبدالله انصاری (۷) و . . . به تأیید یا نقد دیدگاه آنها پرداخته است.

۴. صبغه حاکم بر کتاب، صبغه اخلاقی و عرفانی است. از این رو، کتاب گرچه به

ص: ۳۵۴

۱-۱) ر. ک: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۳، ۱۶۴، ۲۱۵، ۲۳۹، ۲۶۰، ۴۰۱، ۴۱۰ و . . .

۲-۲) ر. ک: همان، ص ۲۲.

۳-۳) ر. ک: همان، ص ۲۷.

۴-۴) ر. ک: همان، ص ۱۲ ۱۳. ایشان به شدت از کتاب احیاء علوم الدین غزالی انتقاد کرده و آن را حاوی نقل های بی فایده و دروغ دانسته و برای تربیت اخلاقی، بازدارنده معرفی کرده است.

۵-۵) ر. ک: همان، ص ۲۳۱ و ۴۰۱.

۶-۶) ر. ک: همان، ص ۱۶۳ و ۲۶۰.

۷-۷) ر. ک: همان، ص ۲۱۵.

دلیل شرح و بسط روایت، جزء کتب فقه الحدیثی است؛ اما به نسبت غلبه صبغه اخلاقی در آن، از زمره کتب اخلاق به شمار می رود.

نگارنده با توجه به محدودیت فضای این نوشتار، مطالب کتاب را به سه بخش: مباحث اخلاقی، مباحث قرآنی و مباحث فلسفی عرفانی تقسیم کرده و در هر بخش، برخی از دیدگاه های حضرت امام رحمه الله را برای آشنایی خوانندگان محترم با درونمایه این کتاب و شخصیت ممتاز مؤلف گرانقدر آن، ارائه کرده است. با توجه به صبغه اخلاقی کتاب، بیشتر مطالب مقاله، در فصل مربوط به مباحث اخلاقی آمده است.

فصل نخست: مباحث اخلاقی

انتقاد از شیوه های متداول تربیت اخلاقی

حضرت امام رحمه الله بر این نکته پافشارده است که هدف اصلی و نهایی نزول قرآن و صدور روایات، تصفیه و تهذیب نفس است و اگر در لایه لای آنها مطالب علمی، فلسفی، تاریخی و... آمده، به عنوان مقدماتی برای دستیابی به هدف مذکور است. ایشان در این باره، چنین آورده است:

مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد آسنی از بسط علوم الهیه، افهام نکات علمیه و فلسفیه و جهات تاریخیه و ادبیه نیست و نبوده؛ بلکه غایت قصوای آن، سبکبار نمودن نفوس است از عالم مُظلم طبیعت، و توجه دادن ارواح است به عالم غیب، و منقطع نمودن طایر روح است از شاخسار درخت دنیا... (۱)

این امر، اختصاص به قرآن و روایات ندارد؛ بلکه تمام علوم اسلامی و شرعی برای دستیابی به این هدف، نقش مقدمه را ایفا می کنند. از این رو، ایشان از غالب مفسران و شارحان احادیث که از این هدف اساسی غفلت کرده اند، چنین انتقاد کرده است:

غالباً شراح احادیث شریفه و مفسرین قرآن کریم، این نکته را که اصل اصول است، مورد نظر قرار ندادند و سرسری از آن گذشته اند و جهاتی را که مقصود

ص: ۳۵۵

از نزول قرآن و صدور احادیث به هیچ وجه نبوده، از قبیل جهات ادبی و فلسفی و تاریخی و امثال آن، مورد بحث و تدقیق و فحص و تحقیق، قرار داده اند. (۱)

ایشان درباره علم اخلاق که به طور مستقیم به امر تربیت می پردازد، بر این باور است که این دانش، می باید دردها و معایب اخلاقی را معالجه کند، نه آن که تنها راه و شیوه معالجه را باز گوید. به عبارت روشن تر:

کتاب اخلاق، موعظه کتبیّه باید باشد و خود، معالجه کند دردها و عیب ها را، نه آن که راه علاج، نشان دهد. . . و کتاب، خود، [باید] دوی درد باشد، نه نسخه دوانما. طیب روحانی، باید حکم دوا داشته باشد، نه حکم نسخه. (۲)

در حقیقت، ایشان معتقد است که کتاب های اخلاق باید به مثابه قرآن و روایات، نورانی باشند و به جای آن که در چنبر مباحث فلسفی و اصطلاحات علمی گرفتار آیند و با طرح مباحث خشک نظری به ریشه یابی بیماری های اخلاقی پرداخته، به صورت نظری به تحلیل راه حل ها پردازند، بدون هیچ شائبه ای، مستقیماً به سوی معالجه بیماری بروند.

پیداست با چنین نگرشی که امام رحمه الله به فلسفه اخلاق و هدف و وظیفه این دانش دارد، کتاب های متداول علم اخلاق را ناکافی دانسته، از دستیابی به چنین مقصدی دور ببیند. بدین ترتیب، امام رحمه الله از بسیاری از کتاب های اخلاقی موجود، سخت انتقاد کرده و آنها را در علاج بیماری های اخلاقی، ناکام می شمارد و بر این باور است که افراد را از تهذیب اخلاقی دور می دارند. ایشان در این باره می فرماید:

علمای اخلاق که تدوین این علم کردند، یا به طریق علمی فلسفی بحث و تفتیش کردند، مثل کتاب شریف طهاره الأعراف محقق بزرگ، ابن مسکویه و کتاب شریف اخلاق ناصری، تألیف حکیم متأله و فیلسوف متبحر، افضل المتأخرین، نصیر المله و الدین (فده) و بسیاری از [قسمت های] کتاب

ص: ۳۵۶

۱-۱. همان، ص ۱۱.

۲-۲. همان، ص ۱۳.

احیاء العلوم غزالی و این نحو تألیف علمی را در تصفیه اخلاق و تهذیب باطن، تأثیری بسزا نیست، اگر نگوییم اصلاً و رأساً نیست و یا از قبیل تاریخ الاخلاق است. . . . (۱)

اهمیت اصلاح نفس

هر کس کتاب های اخلاقی حضرت امام رحمه الله را مرور کند، به این حقیقت می رسد که ایشان به مثابه طبیعی غمخوار، نسبت به بیماری اخلاقی انسان ها، دغدغه خاطر دارد و پی در پی، تلاش می کند که بیمار خود را در ابتدا متوجه بیماری خود سازد؛ آن گاه میزان خطر و زیان آن بیماری را گوشزد کند و سپس با ارائه راه علاج، اصرار ورزد که او را گریزی از آن نیست؛ چه در غیر این صورت، هلاکت ابدی متوجه او خواهد بود. باری! این صفت معلّمان الهی و مربیان روحانی است که برای اصلاح دنیا و آخرت خلق، چنین دغدغه ای دارند. خدای متعال درباره نخستین طیب معنوی اسلام، یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین فرماید:

«لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ». ۲

و حضرت امیر علیه السلام درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید:

طیب دؤار بطبه قد أحکم مراهمه و أحمی مواسمه. (۲)

طیبی که بر سر بیماران، گردان است و مرهم او، بیماری را بهترین درمان و [آنجا که دارو سودی ندهد]، داغ او سوزان.

جای جای «شرح حدیث جنود عقل و جهل»، لبالب است از نصایح هشدار دهنده و خیر خواهانه حضرت امام رحمه الله برای همگان. ایشان می فرماید:

هان ای عزیز! اگر انسان این مطالبی را که به موازین برهائیه، پیش اهلش ثابت و به نور کشف و شهود، نزد اصحاب معرفت مشهود است و مطابق با اشارات،

ص: ۳۵۷

۱-۱. همان، ص ۱۱-۱۲.

۲-۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸. [۱]

بلکه صراحت کتاب الهی و احادیث شریفه وارده از اهل بیت وحی و تنزیل است، احتمال نیز دهد، باید آرام نگیرد تا نفس را اصلاح کند. (۱)

امام رحمه الله در جای دیگر، انسان ها را چنین مخاطب ساخته است:

ای انسان بیچاره! چه حسرتی خواهی داشت آن روزی که پرده طبیعت از چشم برداشته شود و معاینه کنی که آنچه در عالم قدم زدی و کوشش کردی، در راه بیچارگی و شقاوت و بدبختی خودت بوده و راه چاره و طریق جبران نیز مسدود شده و دستت از همه جا کوتاه!...

ای عزیز! اکنون تا حجاب های غلیظ طبیعت، نور فطرت را بکلی زائل نکرده و کدورت های معاصی، صفای باطنی قلب را بکلی نبرده... دامن همّتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن... (۲)

از جمله فصل های کتاب که حضرت امام رحمه الله بیشتر بدان پرداخته، فصل «تواضع و کبر» است. ایشان پس از نقل روایتی در باب کبر از اصول کافی که در آن آمده در جهنّم وادی ای است به نام سَقَر برای متکبران، چنین آورده است:

عزیز! انسان اگر احتمال صدق این طور احادیث را بدهد، باید بیشتر از ما در صدد علاج نفس برآید. جایی که چیزی، خود محلّ عذاب و آتش است، از شدّت حرارت به ناله در آید و از نفس آن، جهنّم محترق شود، آیا ما با این عذاب باید چطور به سر بریم؟... وای به حال غفلت و سرمستی ما! امان از این بی هوشی و خواب سنگین ما! (۳)

و نیز می فرماید:

آیا نیامده وقت آن که درصدد اصلاح نفس برآیم و برای علاج امراض آن، قدمی برداریم؟ سرمایه جوانی را به رایگان از دست دادیم و با غرور نفس و شیطان، جوانی را که باید با آن سعادت های دو جهان را تهیه کنیم، از کف نهادیم. اکنون نیز درصدد اصلاح بر نمی آیم تا سرمایه حیات هم از دست

ص: ۳۵۸

۱-۱. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۸۵ - ۲۸۶.

۲-۲. همان، ص ۸۵.

۳-۳. همان، ص ۳۵۱.

برود و با خسران تامّ و شقاوت کامل، از این دنیا منتقل شویم. (۱)

اخلاق، قابل تغییر است

چنانکه از عبارت مرحوم نراقی (اختلف الأوائل فی امکان ازاله الأخلاق وعدمه) (۲) برمی آید، بحث از امکان تغییر صفات و ملکات اخلاقی، دارای پیشینه کهن است. استدلال مخالفان امکان تحوّل اخلاقی، افزون بر برخی ادلّه نقلی، این ادعاست که صفات اخلاقی، طبیعی است؛ یعنی همگام با مزاج و طبیعت آدمی است و از این رو، ازاله آن، محال است. (۳)

از جمله ادلّه نقلی این دسته از بزرگان، این روایت از پیامبر اکرم است که در آن آمده:

الناس معادن کمعادن الذهب والفضه خیارهم فی الجاهلیه خیارهم فی الاسلام. (۴)

مردم به سان معادن طلا و نقره اند. نیکانشان در دوران جاهلیت، نیکان در اسلام اند.

بر این ادعا، پاسخ های متقنی در کتب اخلاق آمده است؛ (۵) چرا که فلسفه ارسال پیامبران و تشریح شرایع و نظام اخلاقی، اصلاح جامعه بشری و تصفیه نفوس و زمینه سازی برای بهره مندی آنها از سعادت جاودان اخروی عنوان شده است و اگر قرار باشد تربیت اخلاقی، محال باشد و صفات و ملکات اخلاقی، ثابت و لایتغیر باشد، نتیجه آن، لغو بودن نظام تربیتی اخلاقی ادیان آسمانی خواهد بود. به علاوه، نادرستی این ادعا با برهان و تجربه نیز ثابت شده است.

حضرت امام رحمه الله، در بحث هایی از نگاشته گرانسنگ خود، بر تحوّل پذیری اخلاق آدمی، پای فشرده است و می نویسد:

... انسان می تواند نشئه خود را تبدیل کند و مظهریت ابلیسیه را به مظهریت

ص: ۳۵۹

۱-۱. همان، ص ۳۴۵.

۲-۲. جامع السعادات، ملا مهدی نراقی، ج ۱، ص ۲۲. [۱]

۳-۳. همان، ص ۲۴. [۲]

۴-۴. همان جا.

۵-۵. همان، ص ۲۴؛ همچنین ر. ک: احیاء علوم الدین، ابوحامد الغزالی، ج ۳، ص ۵۵.

آدمیه مبدل نماید؛ زیرا که انسان تا در عالم طبیعت که دار تغییر و تبدل و نشئه تصرّم و هیولیت است واقع است، به واسطه قوه منفعله که حق تعالی به او عنایت نموده و راه سعادت و شقاوت را واضح فرموده، می تواند نقائص خود را مبدل به کمالات و رذائل خویش را تبدیل به خصائل حمیده و سیئات خود را مبدل به حسنات نماید. (۱)

چنانکه مشهود است، حضرت امام رحمه الله در این بیان خود، بر مبانی فلسفی مربوط به جهان شناخت، همچون نظام تحوّل و تبدل در هستی و هیولا بودن جهان مادی و گذرا بودن آن، تکیه کرده است. بدین ترتیب، ایشان دیدگاه «ذاتی بودن صفات اخلاقی» را چنین به باد انتقاد گرفته است:

و این که معروف است: «فلان خلق زشت و یا فلان صفت رذیله از ذاتیات است و قابل تغییر نیست، اصلی ندارد و حرفی بی اساس و ناشی از قلت تدبیر است. . . ؛ بلکه با ریاضات و مجاهدات، تمام صفات نفسانیه را می توان تبدیل [نمود] و تغییر داد. حتی جبن و بخل و حرص و طمع را می توان مبدل به شجاعت و کرم و قناعت و عزّت نفس نمود.» (۲)

ایشان در جای دیگری نیز جبلی بودن اخلاق را رد کرده و چنین آورده است:

باید دانست که انسان، مادامی که در این دنیا است، به واسطه آن که در تحت تغیرات و تصرّفات واقع است، تبدیل هر ملکه به ملکه [ای دیگر] می تواند بکند و این که گویند: «فلان خلق، فطری و جبلی است و قابل تغییر نیست»، کلامی است بی اساس و پایه علمی ندارد. (۳)

حضرت امام رحمه الله برای تأیید مدّعی خود، از سه دلیل عقلی، شهودی و نقلی، کمک گرفته است و می فرماید:

این مطلب، علاوه بر آن که برهانی است در فلسفه و وجدانی نیز هست، شاهد بزرگش آن است که در شریعت مطهره، تمام اخلاق فاسده، مورد نهی واقع

ص: ۳۶۰

۱-۱. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۵۱.

۲-۲. همان جا.

۳-۳. همان، ص ۳۷۹.

شده است و برای علاج آنها دستور داده شده و تمام اخلاق حسنه، مورد امر است و برای تحصیل آنها نیز دستور رسیده است.

(۱)

توجه به اصل تدریج در تربیت اخلاقی

اصل تدریج در نظام تکوین و تشریح، اصلی پذیرفته شده است. اخلاق آدمی که از آن می توان به سیمای باطن یاد کرد، بخشی از نظام تکوین است که برای تحوّل و تغییر، نیازمند زمان است. از این رو، همان گونه که تحوّل فطرت پاک انسانی در اثر ارتکاب جرائم مختلف و پی در پی به نهادی درنده خو، طبعاً محکوم قانون تدریج و زمان بر است، اصلاح و پیراسته ساختن نفس آدمی از صفات زشت و ناروا نیز به زمان نیاز دارد و طبعاً محکوم قانون تدریج است و به این جهت، پدیده «طفره» در نظام اخلاقی، مردود است.

توجه به اصل تدریج در تربیت اخلاقی، زمانی اهمیت خود را باز می یابد که توجه داشته باشیم که تحوّل اخلاقی، دشوار و بس پیچیده است؛ چنانکه از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

ازاله الجبال أهون من ازاله قلب عن موضعه. (۲)

از جا کردن کوه ها آسان تر از آن است که قلبی را از جای آن (اخلاق ثابتش) جابه جا کنند.

حضرت امام رحمه الله در این کتاب، به مناسبت های مختلف، بر توجه به اصل تدریج در تربیت اخلاقی؛ تأکید کرده است. ایشان درباره کیفیت تلقین یاد خدا در دل، چنین آورده است:

... آیات توحید و اذکار شریفه توحید و تنزیه را با حضور قلب و حال طهارت، تلقین قلب کند؛ به این معنا که قلب را چون طفلی فرض کند که زبان ندارد و می خواهد او را به زبان آورد. (۳)

ص: ۳۶۱

۱-۱. همان، ص ۳۷۹ - ۳۸۰.

۲-۲. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسی، ج ۷۸، ص ۲۳۹. [۱]

۳-۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۰۶.

آن گاه، هشدار می دهد که از سختی راه نباید هراسید و به وسوسه شیاطین که سلوک الی الله را مشکل و منحصر به بزرگان می دانند، نباید گوش داد. سپس می نویسد:

... طالب حق، خوب است چندی اقدام کند. اگر در صفای قلب و طهارت آن، تغییری دید و نورانیت باطن خود را دریافت، بیشتر اقدام کند. معلوم است این امور، تدریجی و با طول زمان انجام گیرد. (۱)

همچنین در توضیح «رفق» که در روایت به عنوان یکی از جنود عقل برشمرده شده است، بر این اصل پای فشرده که رفق و مدارا در تربیت اخلاقی دیگران و نیز تربیت نفس آدمی، باید مراعات گردد. بنابراین اگر «در باب امر به معروف و نهی از منکر، یکی از مهمات، همین رفق نمودن و مدارا کردن است» (۲) و «زود رنجی و کدورت و امراض عصبی، بکلی با این شغل شریف (هدایت خلق) منافی است»، (۳) در سیر و سلوک معنوی و تهذیب نفس نیز باید مورد توجه تمام باشد. حضرت امام رحمه الله می گوید:

در باب ارتیاض نفس و سلوک راه حق نیز رفق و مدارا با نفس، از مهمات به شمار می رود و چه بسا که سختگیری بر نفس، خصوصاً در اوائل امر و خصوصاً برای جوان ها، اسباب تنفر نفس از ارتیاض و سلوک شود و از زیر بار حق، فرار کند؛ و خیلی اتفاق افتاده که جوانهای نورس، بعد از چندی اشتغال شدید و مواظبت کامل در مستحبات، بکلی منحرف شدند و لایبالی به دین گردیدند. (۴)

بنابراین، دشواری راه سلوک و تهذیب نفس، نباید انسان را از ورود به آن باز دارد؛

ص: ۳۶۲

۱-۱ . همان، ص ۱۰۸.

۲-۲ . همان، ص ۳۱۷.

۳-۳ . همان جا.

۴-۴ . همان، ص ۳۱۸.

چه، اگر وارد این راه شود و مقاومت ورزد و اصل رفق و مدارا و تدریج (در تربیت اخلاقی) را رعایت کند، موفق خواهد شد:

آری! در ابتدای امر، ورود در هر یک از مقامات عارفین و قطع هر مرحله از مراحل سلوک، مشکل به نظر آید. شیطان و نفس نیز به این معنی کمک کند که انسان را نگذارد وارد سلوک شود؛ ولی پس از ورود، کم کم راه، سهل و طریق، آسان شود. هر قدمی که در راه حق و آخرت انسان بردارد، برای قدم دیگر، نور هدایت الهی، راه را روشن کند و سلوک را سهل و آسان فرماید. (۱)

توجه دادن به دوران جوانی به عنوان زمان مناسب تربیت اخلاقی

حضرت امام رحمه الله در اغلب نوشته های اخلاقی خود، بر این نکته تأکید کرده است که بهترین زمان برای پرداختن به تهذیب نفس و تصفیه دل، سنین جوانی است. (۲) امام رحمه الله به سه دلیل بر ایام جوانی تأکید خاصی دارند:

یک. جوان، آغاز رشد و بلوغ خود را می گذراند. از این رو، صفحه دل او صاف و بی آرایش است و برای پذیرش تربیت اخلاقی، مناسب تر است.

دو. اخلاق زشت در این سن، رسوخ چندانی نکرده است. بنابراین، کندن ریشه های آن، به مراتب از سن پیری که این اخلاق زشت به صورت درختی پر ریشه درآمده، آسان تر است.

سه. اراده جوان، برای انجام دادن هر کاری از سایر سنین به مراتب قوی تر است. ایشان، در این باره می فرماید:

انسان... هر قدم که به ایام نونهالی و جوانی نزدیک تر است، تحصیل سعادت آسان تر و سهل تر و استقرار آن بیشتر است؛ چون صفحه نفس از نقوش، خالی تر و به سادگی، نزدیک تر است و اگر تا این مرحله از عمر، دارای اخلاق

ص: ۳۶۳

۱-۱). همان، ص ۲۷۴.

۲-۲). از جمله این کتاب ها جهاد اکبر است. ایشان در بخشی از این کتاب، خطاب به طلاب حوزه های علمیه چنین آورده است: «شما که اکنون جوانید، نیروی جوانی دارید، بر قوای خود مسلط می باشید و هنوز ضعف جسمی بر شما چیره نشده است، اگر به فکر تزکیه و ساختن خویش نباشید، هنگام پیری که ضعف، سستی، رخوت و سردی بر جسم و جان شما چیره شد و نیروی اراده، تصمیم و مقاومت را از دست دادید و بار گناه و معصیت، قلب را سیاه تر ساخت، چگونه می توانید خود را بسازید و تهذیب کنید؟... جوانان ننشینند که گرد پیری، سر و روی آنان را سفید کند. شما تا جوان هستید... می توانید هواهای نفسانی، مشتتهای دنیایی و خواسته های حیوانی را از خود دور سازید». (مبارزه با نفس یا جهاد اکبر، ص ۶۰).

زشت یا عادت و عمل ناهنجاری باشد، چندان محکم و مستحکم نشده و به مقداری مراقبت و مواظبت، می توان آن را تصفیه و تزکیه نمود و ریشه اخلاق زشت را از بن کند؛ چون نهال نورسی که چندان ریشه در زمین ندارند، با مختصر فشار و کمی زحمت، می توان آن را از جای کند. . . درختی که اکنون گرفته است پای

. . . و نیز در ایام جوانی، اراده و تصمیم انسان، جوان است و محکم. از این جهت نیز اصلاح برای انسان، آسان تر است؛ ولی در پیری که اراده سست و تصمیم پیر است؛ چیره شدن بر قوا مشکل تر است. (۱)

ایشان، همچنین در جای دیگری از کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل، چنین آورده است:

برای اصلاح نفس، ایام جوانی سزاوارتر است؛ زیرا که هم اراده قوی تر است و هم کدورت و ظلمت نفس، کمتر است و به فطرت نزدیک تر و هم بار معصیت زیاد نشده که جبران آن، مشکل باشد. جوانان، قدر ایام جوانی را بدانند که این نعمت بزرگ را با غفلت نگذارند که در ایام پیری، اصلاح نفس، بسیار مشکل است. (۲)

تربیت عملی، کارآمدترین روش برای تربیت

قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام، یکصدا بر لزوم هماهنگی گفتار با کردار، بویژه برای معلّمان و مربیان اخلاقی، تأکید کرده اند. قرآن کریم با آیه شریف: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ»؛ ۳ ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا آنچه را بدان عمل نمی کنید، بر زبان جاری می کنید؟ نزد خدا سخت ناپسند است که چیزی را بگویید و انجام ندهید. نسبت به ناهماهنگی گفتار با

ص: ۳۶۴

۱-۱. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۵۶ - ۱۵۷.

۲-۲. همان، ص ۳۴۵.

رفتار، هشدار داده و با عتاب نسبت به چنین کاری، آن را مایه مَقْت و غضب الهی دانسته است.

حضرت امیر علیه السلام در یکی از گفتارهای حکیمانه خود، دربارهٔ ضرورت تربیت عملی (که با تربیت نفس آغاز می شود) ، پیش از تربیت قولی دیگران، چنین می فرماید:

من نصب نفسه للناس اماماً فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه... (۱)

آن کس که خود را در مقام پیشوایی مردم قرارداد است، می باید پیش از تعلیم دیگری، به آموزش نفس خود اقدام کند و می باید پیش از آن که با زبانش به تربیت مردم بپردازد، با رفتارش دیگران را تأدیب کند.

حضرت امام رحمه الله بر ضرورت تربیت عملی برای دو گروه تأکید دارد: ۱. والدین، ۲. عالمان دین. ایشان دربارهٔ وظیفه والدین در تربیت فرزندان، چنین می فرماید:

... تربیت اطفال و ارتیاض صبیان، از مهمیاتی است که عهده داری آن بر ذمه پدر و مادر است و اگر در این مرحله سهل انگاری و فتور و سستی شود، چه بسا که طفل بیچاره را کار به رذائل بسیار کشد و منتهی به شقاوت و بدبختی ابدی او شود.

(۲)

آن گاه، دربارهٔ ضرورت تربیت عملی می فرماید:

و چون اطفال را حشر دائم یا غالب با پدر و مادر است، تربیت های آنها باید عملی باشد... و فساد عملی پدر و مادر، از هر چیز بیشتر، در اطفال سرایت کند. چه بسا که یک طفل که عملاً در خدمت پدر و مادر بد تربیت شد، تا آخر عمر با مجاهدت و زحمت مربیان، اصلاح نشود. (۳)

اهمیت تربیت عملی والدین از نظر حضرت امام رحمه الله تا بدان حد است که ایشان حتی کارهای تصنعی والدین را در این جهت، جایز می شمارد:

... اگر فرضاً خود پدر و مادر به اخلاق حسنه و اعمال صالحه متصف نیستند،

ص: ۳۶۵

۱-۱. نهج البلاغه، حکمت ۷۳. [۱]

۲-۲. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۵۴.

۳-۳. همان، ص ۱۵۵.

در حضور طفل، با تکلف، خود را به صلاح نمایش دهند تا آنها عملاً مرتاض و مربی شوند و این، خود شاید مبدأ اصلاح خود پدر و مادر نیز شود. (۱)

ایشان درباره ضرورت تربیت عملی در میان علما به عنوان معلمان و مربیان مردم، چنین آورده است:

پس آنان که به مسند ارشاد خلق نشستند و خود را راهنمای طریق سعادت معرفی می کنند، باید با این صفت شریف (تواضع) ، خلق را دعوت کنند. . . [و] تا نورانیت و صفا و محبت و تواضع در قلب عالم و مرشد نباشد، نمی تواند به ارشاد خلق و تعلیم مردم قیام کند و نمی تواند تخم معارف و حکم را در قلوب مردم بنشانند. . .

و چون عالم به وظیفه علم که اخلاق حسنه است رفتار نکرد، دین و علم از نظر مردم می افتد و عقیده مردم، سست می شود و دل ها از علمای حق هم منصرف می شود و این، یکی از بزرگ ترین ضربت هایی است که به پیکر دیانت و حقیقت، از دست علمای وظیفه شناس می خورد که کمتر چیزی می تواند این طور مؤثر باشد. (۲)

نظریه اعتدال طلایی

ظاهراً نظریه اعتدال در مباحث اخلاقی، نخستین بار توسط ارسطو (معلم اول) مطرح شده است. ارسطو معتقد بود که نفس انسان، دارای چهار قوه است: عاقله، وهمیه، غضبیه و شهویه. او برای هر یک از این قوا تعریفی ارائه کرد و جایگاه هر یک را در نفس آدمی مشخص ساخت. آن گاه ادعا کرد که هر یک از این قوای چهارگانه، دارای حد افراط و تفریط است. ارسطو، حد میانه و اعتدال این قوا را عدالت نامید و کمال انسان و سعادت او را رسیدن به چنین مقامی دانست.

بدین ترتیب، نظام اخلاقی بی که ارسطو بنیانگذار آن است، ترسیم شد و از آنجا که این نظام، مورد اقبال و پذیرش فلاسفه شرق و غرب واقع شد، از آن به نظریه

ص: ۳۶۶

۱-۱. همان جا.

۲-۲. همان، ص ۳۴۹ - ۳۵۰.

«اعتدال طلایی» یاد شده است. (۱) در این میان، فلاسفه مسلمان نیز این نظام اخلاقی را پذیرفتند و هر چند اصلاحاتی را در آن به عمل آوردند، آن را با آیات و روایات تطبیق دادند.

از این رو، همه یا اکثر کتب اخلاقی ای که توسط اندیشمندان مسلمان تدوین شده است، براساس همین نظام اخلاقی، فضایل و رذایل اخلاقی را به تصویر کشیده اند.

علامه طباطبایی معتقد است که در مباحث اخلاقی، تاکنون، چهار مکتب ظهور کرده است: مکتب فلاسفه، مکتب انبیا، مکتب عرفانی اولیای کُمل (البته این نام را با توجه به تعریفی که ایشان برای این مکتب ارائه کرده بر آن گذاشته ایم). (۲)

نظام اخلاقی ارسطو، همان مسلک فلاسفه است که در تقسیم علامه طباطبایی آمده است. حضرت امام رحمه الله در شرح حدیث جنود عقل و جهل، در بررسی صفت عدالت، به این نظریه اشاره کرده است، آنجا که می فرماید:

بدان که انسان را از اول نشو طبیعی، پس از قوه عاقله، سه قوه ملازم است: یکی قوه واهمه که آن را «قوه شیطنت» گوئیم. . . دوم، قوه غضبیه که آن را «نفس سبعی» گویند. . . سوم، قوه شهویه که آن را «نفس بهیمی» گویند. (۳)

و در ادامه چنین آورده است:

حکما، جمیع اجناس فضایل را چهار فضیلت دانند: حکمت، شجاعت، عفت، عدالت. . . پس حکمت، عبارت است از تعدیل قوه نظریه و تهذیب آن؛ و عدالت، عبارت است از تعدیل قوه عملیه و تهذیب آن؛ و شجاعت، عبارت است از تعدیل قوه غضبیه و تهذیب آن و عفت، عبارت است از تعدیل و تهذیب قوه شهویه. (۴)

ایشان بر این مطلب تأکید کرده که مقصود از صراط مستقیم، همان عدالت است:

ص: ۳۶۷

۱- ۱). برای تفصیل بیشتر ر. ک: علم الاخلاق، ارسطو، با مقدمه مبسوط بارتلیس سانتملیر، ج ۱؛ دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۵۹۳ - ۵۹۴.

۲- ۲). مکتب مادّیون. المیزان، السید محمد حسین الطباطبائی، ج ۱، ص ۳۷۰ - ۳۷۵.

۳- ۳). شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۴۹.

۴- ۴). همان، ص ۱۵۱.

پس طریق سیر انسان کامل از نقطه نقص عبودیت تا کمال عزّ ربوبیت، عدالت است که خطّ مستقیم و سیر معتدل است و اشارات بسیاری در کتاب و سنّت، بدین معنی است. چنانکه صراط مستقیم که انسان در نماز طالب آن است، همین سیر اعتدالی است. (۱)

از نظر حضرت امام رحمه الله، هدف از سیر کمالی انسان نیز رسیدن به مقام عدالت است:

بدان که تعدیل قوای نفسانیه که غایت کمال انسانی و منت های سیر کمالی بسته به آن است بلکه به یک معنی خود آن است، از مهمّات امور است. (۲)

فصل دوم. مباحث قرآنی

۱. فطرت

فطرت، سرشت و جبلّه و درونمایه جان آدمی است و به عبارت دیگر، چهره باطن آدمی است که بدون دخل و تصرف انسان و توسط خداوند متعال، سرشته شده است.

قرآن کریم و روایات، بر وجود فطرت و درونمایه نهاد آدمی پای فشرده اند. آنچه در معارف الهی بر گرفته از قرآن و سنّت درباره فطرت آمده، بیان کننده نکات ذیل است:

یک. فطرت، توسط حضرت باری تعالی با جان آدمی آمیخته شده است. آیه شریف: «فَطَرَتَ اللَّهُ اللَّيْلِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا» ۳ ناظر بر این امر است.

دو. فطرت، دارای دو سویه اصلی و بنیادین «عقیده» و «اخلاق» است. فطرت، در عقیده، آدمی را به سوی خداشناسی و یکتاپرستی دعوت می کند و در اخلاق، به سوی خوبی ها و زیبایی ها می خواند.

سه. فطرت، دارای نوعی ثبات و پایداری است. بدین ترتیب، به سادگی از بین نمی رود و حتّی در تاریک ترین شرایط بحران روحی و انحراف اخلاقی، پیام خود را می رساند.

ص: ۳۶۸

۱-۱. همان، ص ۱۵۲.

۲-۲. همان، ص ۱۵۳.

چهار . فطرت، قابل تقویت یا تضعیف است و تقویت و تضعیف آن، بستگی تام به چگونگی اندیشه و عمل انسان دارد.

گفتمنی است که امروزه تحقیقات روان شناسختی، وجود کشش هایی را در روان آدمی که برخاسته از قوه ای خاص در روان یا همان فطرت است تأیید می کند. میل به زیبایی ها، عشق به کمال مطلق، کشش مذهبی، عدالت خواهی و . . . از سویه های فطرت برشمرده شده است. (۱)

حضرت امام رحمه الله در لابه لای مطالب کتاب خود، درباره فطرت، مطالب گرانسنگی ارائه نموده است. ایشان اعتقاد دارد که انسان، دارای دو نوع فطرت است: فطرت اصلی که عشق به کمال است، و فطرت فرعی که تنفر از نقص است و سایر فطریات آدمی، از این دو فطرت نشئت یافته است:

... حق تبارک و تعالی با عنایت و رحمت خود، به ید قدرت خود که طینت آدم اول را مخمر فرمود، دو فطرت و جبلت به آن مرحمت نمود: یکی اصلی و دیگر تبعی. . . و آن دو فطرت، اصل و پایه جمیع فطریاتی است که در انسان مخمر است و دیگر فطریات، شاخه ها و اوراق آن است. یکی از آن دو فطرت که سمت اصلیت دارد، فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است که در کانون جمیع سلسله بشر، از سعید و شقی و عالم و جاهل و عالی و دانی، مخمر و مطبوع است. . . و دیگری از آن دو فطرت که سمت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این، مخمر بالعرض است. (۲)

امام رحمه الله، معتقد است که عشق به کمال است که انسان ها را به سوی اتصاف به کمالات می کشاند و آنچه باعث اختلاف انسان ها در اتصاف به کمالات شده، اختلاف آنها در تشخیص کمال مطلق است. به گفته ایشان:

آن فیلسوف عظیم الشأن که عشق به فنون فلسفه دارد و همه عمر خود را

ص: ۳۶۹

۱- ۱) . تفسیر نمونه، جمعی از نویسندگان، پیام قرآن، ج ۱، ص ۱۲۲ - ۱۲۳.

۲- ۲) . شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۶ - ۷۷.

صرف در فنون کثیره و ابواب و شعب متفنه آن می کند، با آن سلطان و پادشاه که به سعه نطق سلطنت خود می کوشد و در راه آن، رنج ها می برد و عشق به نفوذ قدرت و سلطنت خود دارد، و آن تاجر که عشق به جمع ثروت و مال و منال دارد، در اصل عشق به کمال، فرق ندارند؛ لکن هر یک، تشخیص کمال را در آن منظور خود دارند. (۱)

حضرت امام رحمه الله، معتقد است که هدف از ارسال پیامبران صلی الله علیه و آله، احیا و زنده نگاه داشتن فطرت است. در واقع، کار انبیا آن است که از بیرون، فطرت درونی آدمی را تقویت کنند:

حق تبارک و تعالی به عنایت ازلی و رحمت واسعه، انبیای عظام علیهم السلام را برای تربیت بشر فرستاد و کتب آسمانی را فرو فرستاد تا آنها از خارج، کمک به فطرت داخلیه کنند و نفس را از این غلاف غلیظ، نجات دهند. (۲)

ایشان بارها بر این نکته تصریح کرده است که تمام شرایع آسمانی، با فطرت آدمی دمساز است و سرّ اقبال و پذیرش این برنامه از سوی جهانیان، همین هماهنگی با فطرت است:

احکام آسمانی و آیات باهرات الهی و دستورات انبیای عظام و اولیای کرام، بر طبق نقشه فطرت و طریقه جبلت، بنا نهاده شده است. (۳)

از این رو، امام رحمه الله، ایمان به خداوند و تمام شعب آن را از شعب عشق به کمال مطلق و فطری دانسته، می فرماید:

اصول و ارکان ایمان که عبارت از معرفت و توحید و ولایت (که ایمان به رُسل است) و ایمان به یوم المعاد و ایمان به ملائکه و کتب الهیه، از فطریات است. (۴)

حضرت امام رحمه الله، همچنین ادّعی خود را درباره هر یک از شقوق گفته شده، با استفاده از براهین عقلی و نقلی، مستدل ساخته است. ایشان معتقد است که در اثر احتجاب به طبیعت و انجام دادن امور ناپسند، نه تنها فطرت متحوّل شده، در حجاب

ص: ۳۷۰

۱-۱. همان، ص ۸۰.

۲-۲. همان، ص ۷۹.

۳-۳. همان جا.

۴-۴. همان، ص ۹۸.

می رود؛ بلکه تبدیل به شریّت بالعرض می گردد (۱) و در بیشتر فصل های کتاب، ذیل توضیح هر یک از جنود عقل و جهل، لشکر عقل را فطری آدمی برشمرده است. (۲)

۲. سریان علم در هستی

از جمله مباحث قرآنی و فلسفی، سریان علم در تمام اجزای هستی است. آنچه تا کنون به استناد عقل و وحی مسلم شده، این است که علم در بخشی از موجودات هستی، شامل: فرشته، انسان و جن، ساری است. سریان مرتبه ای از فهم و شعور در حیوان نیز فی الجمله پذیرفته شده است؛ اما سریان علم در عالم نباتات، بویژه، در هاله ای از ابهام است.

علم و دستاوردهای تجربی، در این زمینه سکوت کرده اند. فلسفه، تلاش کرده است با قانون مساوقیت و جدایی ناپذیری وجود و علم، ثابت کند که هر موجودی به میزانی که از وجود بهره دارد، از علم و شعور نیز بهره دارد؛ هر چند میان فلاسفه در این زمینه اتفاق نظر وجود ندارد.

آنچه مهم تر و اساسی تر به نظر می رسد، ظاهر، بلکه صراحت وحی و روایات در این زمینه است. میان مفسران و محدّثان در چگونگی فهم و دریافت از ظاهر این دسته از آیات و روایات، اختلاف چشمگیری وجود دارد. در میان طرفداران و منکران سریان شعور در تمام اجزای هستی، صاحب نظران صاحب نامی وجود دارند. حضرت امام رحمه الله، از جمله بزرگانی است که در نوشته های خود، بر سریان شعور در اجزای هستی، پای فشرده است. ایشان در کتاب مورد بحث، ذیل این عنوان که «علم، از افضل فضایل است»، چنین آورده است:

این مطلب، به برهان متین پیوسته است که دار وجود، دار علم است و ذره ای از موجودات، حتّی جمادات و نباتات، خالی از علم نیستند و به اندازه حظّ وجودی، حظّ از علم دارند. (۳)

ص: ۳۷۱

۱-۱. همان، ص ۸۲.

۲-۲. برای نمونه ر. ک: همان، ص ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۶۴، ۱۸۵، ۱۹۴ و ...

۳-۳. همان، ص ۲۵۹ - ۲۶۰.

مقصود ایشان از جمله اخیر، که «به اندازه حظّ وجودی...»، همان برهان فلسفی مساوقیت وجود با علم است.

پیداست که مخالفت فیلسوف بزرگی همچون ابن سینا با این قانون و نتیجه، از نظر حضرت امام (به عنوان فیلسوفی صاحب نظر)، دور نبوده است. لذا بلافاصله به دیدگاه ابن سینا اشاره کرده و چنین آورده است:

اگرچه از بعضی اکابر فلاسفه در باب «اتّحاد عاقل و عقول»، ظاهر شود که عالم طبیعت و مادّه، خالی از عالمیت و معلومیت است، به بیانی که پیش ما تمام نیست و به برهان لمّی متین، اثبات این مطلب را که از شئون توحید است فی الحقیقه به ثبوت رساندیم. (۱)

آن گاه، ایشان به دلالت وحی برمدّعا اشاره می کند:

و حق تبارک و تعالی در قرآن شریف به این مطلب، بسیار اعتنا فرموده و در بسیاری آیات، صراحتاً اعلان علم موجودات و تسبیح آنها را از ذات مقدس حق، فرموده. (۲)

از نظر امام رحمه الله، کسانی که آیات و روایات دالّ بر تسبیح را بر تسبیح تکوینی حمل کرده اند، در حجاب طبیعت گرفتارند و عدم وجدان را دلیل بر عدم وجود گرفته اند:

محبوبان، چون این مطلب را به وجدان یا برهان در نیافته اند، تسبیح را به تسبیح تکوینی حمل کردند، با آن که تسبیح تکوین، تسبیح نیست؛ چنانکه واضح است؛ ولی اهل معرفت به مشاهده حضوریه این حقیقت را دریافته اند. (۳)

مقصود حضرت امام رحمه الله از مشاهده حضوریه، همان برهان شهود است. بنابراین، از نظر امام رحمه الله، افزون بر دلیل عقلی و نقلی، برهان شهودی نیز از جمله دلایل سریان

ص: ۳۷۲

۱-۱. همان، ص ۲۶۰.

۲-۲. همان جا.

۳-۳. همان جا. برای آگاهی بیشتر از نظرگاه های مفسّران درباره برخی از آیات که از تسبیح موجودات سخن به میان آورده است. ر. ک: التبیان، الطوسی، ج ۶، ص ۴۸۲؛ مجمع البیان، أمین الاسلام الطبرسی، ج ۳، ص ۴۱۶؛ تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۱۳۲؛ [۱] من وحی القرآن، محمد حسین فضل الله، ج ۱۴، ص ۱۳۶.

شعور در تمام اجزای هستی است.

۳. سربان رحمت الهی

حضرت امام رحمه الله، معتقد است که دو اسم «رحمان» و «رحیم»، از امّهات اسمای الهی و از اسمای محیطه واسعه است (۱) و از این جهت است که در مفتاح کتاب الهی، این دو اسم بزرگ، تابع اسم اعظم قرار داده شده است. اشاره به آن که مفتاح وجود، حقیقت رحمت رحمانیه و رحیمیه است. (۲)

امام رحمه الله، نظام عالم وجود را مطلقاً بر پایه رحمانیت و رحیمیت می داند و بر این باور است که:

اگر این رحمت و عطوفت در حیوان و انسان نبود، رشته حیات فردی و اجتماعی گسیخته می شد و با این رحمت و عطوفت، حیوان، حفظ و حضانت اولاد خود و انسان، حراست از عائله خود و سلطان عادل، حفظ مملکت خود می کند. (۳)

از نظر حضرت امام رحمه الله، زحمات طاقت فرسایی که معلّمان روحانی و انبیای عظام و اولیای کرام و علمای بالله برای سعادت نوع بشر بر خود هموار کرده اند، در سایه همین رحمت واسعه، قابل توجیه است. (۴)

ایشان با استفاده از قاعده سربان و عمومیت رحمت الهی، به دو پرسش در حوزه معارف دینی پاسخ داده است. پرسش نخست، این است: چرا در ادیان آسمانی، بویژه دین اسلام، احکام سخت و دشواری که بدواً چهره ای خشونت آمیز از دین ترسیم می کنند، تشریح شده است؟ از نمونه های این احکام، قانون قصاص و حدود و تعزیرات است.

پرسش دوم، ناظر به عذاب های وعده داده شده برای گمراهان در قیامت است. در اذهان برخی چنین خلجان می کند که: آیا عذاب کردن انسان های ناتوان و ضعیف، با انواع آلامی که در جهنم پیش بینی شده است، توجیهی دارد؟

ص: ۳۷۳

۱-۱. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳۳.

۲-۲. همان جا.

۳-۳. همان، ص ۲۳۲.

۴-۴. همان جا.

امام رحمه الله، معتقد است که قاعده «سریان رحمت الهی» پاسخ به هر دو سؤال است:

تمام حدود و تعزیرات و قصاص و امثال آن، حقیقت رحمت و رأفت است که در صورت غضب و انتقام، جلوه نموده: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» ۲.۱

و جهنم از دیدگاه امام رحمه الله چنین است:

رحمتی است در صورت غضب، برای کسانی که لیاقت رسیدن به سعادت دارند. اگر تخلیصات و تطهیراتی که در جهنم می شود نبود، هرگز روی سعادت را آن اشخاص نمی دیدند. (۱)

جهنم، باطنش صورت لطف و رحمت الهی است که برای تخلیص مؤمنان معصیت کار و رساندن آنها به سعادت ابد، چاره منحصره است؛ زیرا که فطرت مخموره صافیه انسان، چون طلایی است که در ایام عمر، آن را مغشوش و مخلوط به مس نموده باشیم. باید آن طلا را با کوره ها و آتش های ذوب کننده، خالص نمود و از غلّ و غش، بیرون آورد: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة». پس جهنم برای کسانی که فطرتشان بکلی محجوب نشده و به کفر و جهود و نفاق نرسیده باشند، رحمت است در صورت غضب. (۲)

و اگر جهنم برای کسانی که فطرتشان بکلی محجوب شده، سراسر غضب الهی است، باز بدان جهت است که چنین کسانی در چهره جانیشان، روزنه ای برای بهره مندی از رحمت الهی باقی نگذاشته اند.

نتیجه قابل توجهی که حضرت امام رحمه الله از مبحث سریان رحمت الهی می گیرد، آن است که راه تسخیر قلوب مردم به منظور کمک به تربیت اخلاقی آنان، بسط رحمت و رأفت است؛ چنانکه خداوند متعال، پیامبر اکرم را بدین صفت ستوده است.

هیچ چیز، مثل بسط رحمت و رأفت و طرح دوستی و موّدت، نمی توان دل مردم را

ص: ۳۷۴

۱-۳. همان جا.

۲-۴. همان، ص ۱۴۲. [۱]

به دست آورد و آنها را از سرکشی و طغیان، باز داشت. (۱)

فصل سوم. مباحث فلسفی عرفانی

۱. ضرورت وجود عقل مجرد

مباحث فلسفی و عرفانی در کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل»، موج می زند. حضرت امام رحمه الله به مناسبت های مختلف، وارد این مباحث شده و از مبانی فلسفی و عرفانی خود، دفاع نموده است. به عنوان نمونه در آغاز کتاب، در توضیح این فقره از روایت که: «انّ الله خلق العقل و هو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره» می نویسد که مقصود از عقل در اینجا، قوه عاقله در مقابل قوه واهمه نیست؛ بلکه مقصود از عقل کلی، عالم کبیر است که باطن و ستر و حقیقت عقول جزئی است. (۲) آن گاه در دفاع از آن در مقابل مخالفان، بویژه محدثان و اهل ظاهر، چنین آورده است:

انکار آن، موجب و مستلزم انکار بسیاری از ضروریات عقل و دین است؛ از قبیل تصوّر اشرف از واجب تعالی در نظام وجود و تحدید واجب جلّت قدرته و تجسیم آن ذات مقدس و راه یافتن جهل و عجز و بخل در آن ساحت قدس و امثال آن. (۳)

حضرت امام رحمه الله معتقد است که اهل حدیث، بدین جهت که در علوم حقیقیه توحید و تجرید ممارست ندارند، از درک این حقایق بلند فلسفی غفلت کرده اند و می فرماید:

آنان که منکر آن اند از بزرگان محدثین، ظاهراً مقصود ایشان، علامه مجلسی رحمه الله است. توجه به توالی فاسده و لوازم باطله آن نداشته اند؛ زیرا که این، از لوازم خفیه ای است که با ممارست در علوم حقیقیه توحید و تجرید، ظاهر شود و اهل حدیث از آن، ذاهل و غافل بودند. لهذا، در دامن قدس و

ص: ۳۷۵

۱-۱. همان، ص ۲۳۴.

۲-۲. همان، ص ۲۱.

۳-۳. همان، ص ۲۲.

طهارت آنها نقصی وارد نشود. (۱)

حضرت امام رحمه الله، پس از ردّ اشکال علامه مجلسی رحمه الله که معتقد است پذیرش عالم عقلی و مجرد، مستلزم نفی حدوث عالم است، چنین آورده:

بالجمله، ثبوت عقل مجرد، بلکه عوالم عقلیه، موافق احادیث اهل بیت عصمت و اشارات بعض آیات شریفه الهیه و ضرورت عقول اولوالالباب و نتیجه ریاضات اصحاب معارف است و این جوهر مجرد، عقل عالم کبیر است و در لسان بعضی، از آن به (آدم اوّل) تعبیر شده و این، غیر از آدم ابوالبشر است؛ بلکه روحانیت آدم علیه السلام، ظهور آن است. (۲)

ایشان برای اثبات عقول مجرد، به تمام ادله ای که می توان به آنها تمسّک جست، یعنی دلیل عقلی، دلیل نقلی و برهان شهودی استناد کرده است.

مقصود از ضرورت عقول اولوالالباب، همان برهان فلسفی عقلی است که امام رحمه الله در تحلیل آن، فرمود که انکار آن، مستلزم انکار بسیاری از ضروریات است. احادیث اهل بیت و اشارات بعضی آیات، برهان نقلی را تشکیل می دهد. قابل توجه است که ایشان در استناد به قرآن، به «اشارات برخی آیات» تعبیر کرده است و این امر، نشان دهنده نهایت حزم و احتیاط ایشان در انتساب مطلبی به قرآن است. نتیجه ریاضات اصحاب معارف، همان برهان شهودی است که ایشان به آن استدلال کرده است.

۲. چگونگی اّتصاف خداوند به صفات کمالی

یکی از مباحث مهم که در کلام اسلامی و مسیحیت مورد توجه است، کیفیت اّتصاف خداوند به اوصاف کمالی است. به عنوان مثال، وقتی می گوئیم خداوند رحیم است، رثوف است، مرید است و... چگونه خداوند به صفات رحمت، رأفت، اراده و... متّصف می گردد؟

مشکل از آنجا ناشی شده که نظیر این صفات، در انسان وجود دارد که با مشابه های

ص: ۳۷۶

۱-۱. همان جا.

۲-۲. همان، ص ۲۳.

محدود انسانی، به سان تأثر، انفعال، محلّ حوادث بودن، نیاز، فقر، جهل و... همراه است و از آنجا که خداوند متعال از چنین مشابه‌های نقص و نیاز و محدودیت مبراست، نمی‌توان این اوصاف را در مرتبه انسانی به خداوند نسبت داد.

اگر قرار باشد صفات الهی در مرتبه‌ای فراتر از مرتبه انسانی معنا پیدا کنند، دو راه بیشتر وجود ندارد:

یک. باید گفت چون کیفیت اتّصاف صفات در مرتبه‌ای فراتر از مرتبه انسانی برای ما غیر قابل فهم و دسترس است، بهترین راه، سکوت و لب فرو بستن است که از آن، اصطلاحاً به مسلک «تعطیل» یاد می‌شود.

دو. مسلک تعطیل، مردود است و با توجّه به امر و اجازه در منطق وحی برای درک و دریافت مرتبه‌ای از صفات الهی، تعمق و اظهار نظر درباره آن جایز است.

بیشتر متکلمان مسلمان و مسیحی، همین مبنا را پذیرفته‌اند. با این حال، در تبیین نحوه اتّصاف، بین ایشان اختلاف چشمگیری رخ نموده است. (۱)

مهم‌ترین و رایج‌ترین دیدگاهی که در این زمینه بیان شده، مسلک «خُذ الغایات و اترك المبادی» است. بر اساس این نظریه، هر صفت برای تحقّق، مقدمات و زمینه‌هایی را می‌طلبد و پس از آن که محقّق شد، آثاری را به همراه می‌آورد.

به عنوان مثال، برای اتّصاف آدمی به صفت رحمت، تأثر عاطفی و انفعال روانی، از مقدمات آن است و انعام و لطف به شخصی که بر او رحمت آورده، از آثار آن است.

بر اساس این مبنا، مقدمات تحقّق این صفت، انسانی است. لذا برای تبیین نحوه اتّصاف خداوند به صفت رحمت، باید این مقدمات منتفی شود. اما آثار آن، فرا انسانی است. لذا می‌توان این آثار را بر خداوند، حمل کرد. بنابراین، اتّصاف خداوند به صفت رحمت، بدین معنا خواهد بود که خداوند به بندگان خود، لطف و انعام می‌کند. (۲)

ص: ۳۷۷

۱- ۱. برای آگاهی بیشتر ر. ک: زبان دین، امیرعباس علی زمانی، ص ۶۵؛ آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح، ج ۲، ص ۳۹۷۴۰۳؛ الالهیات، جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۸۸ ۸۷؛ فلسفه دین، جان هیک، ص ۱۰۰.

۲- ۲. برای آگاهی بیشتر از این دیدگاه ر. ک: التمهید فی علوم القرآن، محمد هادی معرفت، ج ۳، ص ۷۷ - ۷۸.

حضرت امام رحمه الله در بررسی رأفت، به عنوان یکی از جنود عقل، به این مسئله اشاره کرده است. ایشان براساس مبانی فلسفی خود و عمدتاً بر مبنای اصالت وجود، چگونگی اتّصاف خداوند را براساس اختلاف مراتب وجود، حلّ کرده است. براساس دیدگاه ایشان، علم در خداوند، همان علم در آدمی است؛ اما در مرتبه ای بس بالاتر، بلکه بالاترین مرتبه وجودی آن. ایشان می فرماید:

باید دانست که درحقیقت رحمت و رأفت، معنی رقت که ملازم با انفعال است، دخالت ندارد؛ بلکه این حقایق، چون سایر حقایق وجودیه، به حسب اختلاف نشئات و مراتب و منازل، احکام آنها بالعرض فرق کند. چنانچه حقیقت علم و قدرت و حیات (که از اصول اوصاف کمالیه وجودیه است) بر حسب منازل و مراحل صعود و نزول، احکامشان فرق دارد؛ از مرتبه علم و قدرت و حیات ذاتیه واجبه قدیمه قیومیه تا مرتبه نازله انفعالیه تجدیدیّه حادثه متقومه به غیر... (۱)

حضرت امام رحمه الله، سپس به دو نظریه درباره کیفیت اتّصاف خداوند به اسما و صفات، اشاره کرده و آن را تأویلی خُنک و مخالف برهان دانسته است. آن دو نظریه، یکی ترتیب آثار است که مقصود ایشان از ترتیب آثار، همان مسلک متداول پیش گفته، یعنی «خذ الغایات و اترك المبادی» است و دیگر، معامله این صفات با بندگان. امام رحمه الله می نویسد:

این قبیل اسما را که بر ذات مقدس حق تعالی شانه اجرا می شود، تأویل کنیم به ترتیب آثار یا بگوییم معنی رأفت حق تعالی و عطوفت او، معامله نمودن آن ذات مقدس است با مؤمنین، معامله رأفت و عطوفت و همین طور نسبت به مقابلات اسمای جمالی؛ و این تأویلات، علاوه بر برودت، مخالف با برهان نیز هست. (۲)

حضرت امام رحمه الله، آن گاه از صدرالمُتألّهین که اتّصاف خداوند به صفات را به معنای ترتیب آثار دانسته، انتقاد کرده است. (۳)

ص: ۳۷۸

۱-۱. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳۰.

۲-۲. همان، ص ۲۳۱.

۳-۳. همان جا.

برخی از مقاماتی که حضرت امام رحمه الله برای عارفان باللّه ذکر کرده، بدین شرح است:

یک. اختصاص درک برخی از حقایق بلند، به عارفان

از جمله این موارد، درک همه اسرار و حقایق معرفت عقل و جهل و جنود آنهاست. حضرت امام رحمه الله در این باره می فرماید:

بدان که معرفت عقل و جهل و جنود آنها، از مختصات علوم غیبیه الهیه و معارف حقیقه باطنیه است که معرفت آنها به جمیع شئون و تمام مدارج و مراتب و همه اسرار و حقایق، میسر و میسر نشود، مگر از برای اصحاب ولایت و ایقان و اوحدی ارباب معارف و ایمان که به نور معرفت و قدم سلوک، از جلباب بشریت خارج [شده] و حجب عوالم مُلک و ملکوت را خرق نموده، به مبادی وجود و مصادر غیب و شهود رسیده و به مشاهده حضوریه، عوالم غیب را دریافته باشند؛ و این، جز برای کَمَل رخ ندهد. (۱)

حضرت امام رحمه الله معتقد است که اهل معرفت به مشاهده حضوری که همان علم حضوری است و به مراتب از استدلال و برهان (که علم حصولی است)، عمیق تر و محکم تر است تسبیح موجودات را درمی یابند؛ امّا آنان که به این مقام عرفانی نائل نشده و در حجاب نفس و طبیعت گرفتارند، از درک آن ناتوان اند:

اهل معرفت به مشاهده حضوریه، این حقیقت را [که تسبیح حقیقی است]، دریافته اند. . . بالجمله، انسان چون افق وجودش در یک حدّ محدودی است و نیز به واسطه انغمار در طبیعت، از غیر طبیعت خود محجوب است، عوالم فوق خود و دون خود را نیافته است؛ بلکه از خود نیز کاملاً محجوب است. (۲)

دو. پایان ناپذیری خوف عارفان از تجلیات اسمای جلال الهی

(۳) امام رحمه الله، قلوب اولیا را به سه دسته تقسیم کرده است:

ص: ۳۷۹

۱-۱. همان جا.

۲-۲. همان، ص ۵۸.

۱. قلب هایی که اسمای جمال و رحمت الهی در آن ظاهر شده است، همچون قلب عیسی مسیح علیه السلام. در چنین قلب هایی، رجا بر خوف غلبه دارد.

۲. قلب هایی که اسمای جلال و عظمت الهی در آن تجلی کرده است. در این قلوب، خوف بر رجا غلبه دارد همچون قلب یحیای پیامبر علیه السلام.

۳. قلبی که اسمای جمال و جلال، هر دو در آن تجلی کرده است و در نتیجه، خوف و رجا یکسان در آن وجود دارد. (۱) صاحب این قلب جمعی، «آخیدی احمدی، خاتم دایره کمال و جامع ولایت مطلقه و نبوت مطلقه است»؛ (۲) یعنی پیامبر اکرم.

امام رحمه الله معتقد است:

این خوف و رجا که از تجلیات آسمانی است؛ منقطع شدنی نیست و به انقطاع دار طبیعت و رجوع نفس شریفه آنان از این عالم، منقطع نشود. (۳)

حضرت امام رحمه الله، گفتار صدرالمثلهین را که ناظر بر انقطاع خوف در آخرت است، نقل کرده و در توجیه آن، بیان نموده که مقصود ایشان خوف از عذاب و عقاب است، نه خوف از تجلیات جلال؛ زیرا خوف در اثر تجلی اسمای جلال، به سبب استمرار و کمال تجلی در جهان آخرت، همچنان استمرار دارد. امام رحمه الله می فرماید:

و این که در شرح اصول [کافی]، فیلسوف عظیم الشأن اسلامی و حکیم بزرگوار ایمانی، در ذیل این فقره از حدیث شریف فرمودند که «خوف، از کمال باقیه در عالم آخرت نیست و منقطع می شود به انقطاع این عالم»، مقصود، غیر از این خوف است که از تجلیات جلال است؛ زیرا که این تجلیات، بعد از رفع اشتغال از طبیعت، بالاتر و کامل تر است. (۴)

سه. زهد عارفان

حضرت امام رحمه الله پیش از پرداختن به اقسام زهد، بر دو نکته تأکید می کند:

۱. صفات نفسانی و مقامات انسانی، مراتب و درجات بی شماری دارد که به حسب جزئیات، قابل احصا نیست.

۲. اگر در ظاهر گفتار ائمه علیهم السلام، احیاناً اختلاف دیده می شود، به سبب اختلاف

ص: ۳۸۰

۱-۱. همان، ص ۱۴۲ - ۱۴۳ (با تلخیص).

۲-۲. همان، ص ۱۴۳.

٣-٣. همان، ص ١٤٣ - ١٤٤.

٤-٤. همان، ص ١٤٤.

ادراکات و به فراخور مقام و مرتبه افراد است. (۱)

امام رحمه الله، آن گاه، زهد را به سه دسته: زهد عامه، زهد خاصه و زهد اخصّ خواص، تقسیم می کند. (۲) ایشان درباره زهد اخصّ خواص، چنین آورده است.

درجه سوم، زهد اخصّ خواص است و آن، عبارت است از اعراض لذّات روحانی و ترک مشتهات عقلانی، برای رسیدن به مشاهده جمال جمیل الهی و وصول به حقایق معارف ربّانی و این، اوّل مقامات اولیا و محبّین است و از مراتب عالیّه زهد است. . . و پس از این مقام، اوّل مراتب فنا، برای سالک دست دهد که آن، عبارت است از فنای لذّات و عدم التفات به آن و پس از این، مقامات دیگر اولیاست. (۳)

چهار. صبر عارفان

حضرت امام رحمه الله، در فصلی تحت عنوان «در بعضی مراتب صبر که مخصوص به اهل سلوک و کمال اولیاست»، صبر اولیا را به شش قسم، بدین ترتیب، تقسیم کرده است: صبر لله، صبر بالله، صبر علی الله، صبر فی الله، صبر مع الله، صبر عن الله. (۴) ایشان در تبیین سه قسم اخیر صبر عارفان، چنین آورده است:

... اما صبر فی الله. . . برای اهل حضور است که مشاهده جمال اسمایی کردند. پس در آن مشاهدات و جلوات، هر چه صبر کنند و دل را از استهلاک و اضمحلال نگه دارند، صبر فی الله است.

و اما صبر مع الله. . . برای مشاهده جمال ذات است که از مقام مشاهده جمال اسمایی، بیرون رفته و به مشاهده ذاتی رسیده اند. . . پس از این، مقام استهلاک و فناست که اسم و رسمی از سالک و صبر و سلوک نیست.

و امّا صبر عن الله. . . صبر مشتاقین و محبوبین جمال است که پس از ارجاع آنها به مملکت خود، ناچار باید صبر کنند و از جمال جمیل برای اطاعت خود او

ص: ۳۸۱

۱-۱. همان، ص ۲۹۵.

۲-۲. همان، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

۳-۳. همان، ص ۲۹۶.

۴-۴. ایشان این تقسیم را از شبلی نقل کرده و به توضیح آن پرداخته است. همان، ص ۴۲۱ - ۴۲۰.

محبوب باشد و این، اشقّ مراتب صبر است. (۱)

حضرت امام رحمه الله در مباحث عرفانی از برخی عرفا که علمای شریعت و فقهای اسلام را قشری و عامی معرّفی کرده اند، سخت انتقاد کرده و معتقد است که آنان در دام ابلیس، گرفتار شده و از کیفیت سیر و سلوک و مدارج غیب و شهود، بی اطلاع اند.

می دانیم که متأسفانه، چنین نگرشی در گفتار برخی از عارفان پیشین، نسبت به فقها وجود داشته است. انتقاد شدید امام رحمه الله از چنین نگرشی، نشان دهنده میزان حرّیت اندیشه ایشان و پابندی به تمام اصول و مبانی شریعت است. باری! ایشان اگر عارف است، فقیه هم هست و به دامن چنین شخصیت جامع و ممتازی، گرد برخی ادّعاهای سست و بی اساس نمی نشیند. گفتار امام رحمه الله در موضوع یاد شده، چنین است:

اگر حکیمی یا عارفی در زنجیر شیطان در آمد و محبوس و موقوف در همان عقلیّات شد، به دیگران با نظر خواری و بی مقداری نظر کند و علمای شریعت را قشری و فقهای اسلام را عامی خواند، تا چه رسد به دیگران؛ و او جز خود و رفقای خود که انباردار مفهومات و اعتباریات هستند، کسی دیگر را به حساب نیاورد و این آفت، نیست جز از همان وقوف و سلطه ابلیسیه؛ و اگر اینان حافظ حضرات و سایر در نشئات بودند، یا لااقل علماً و برهاناً مدارج غیب و شهود نفس، نشئات باطن و ظاهر آن را می شناختند... مبتلا به این دام بزرگ ابلیس... نمی شدند. (۲)

ص: ۳۸۲

۱-۱. همان، ص ۴۱۹ - ۴۲۰.

۲-۲. همان، ص ۷۱.

ده نکته درباره «شرح اصول کافی» ملاصدرا

ده نکته درباره «شرح اصول کافی» ملاصدرا

اشاره

ده نکته درباره «شرح اصول کافی» ملاصدرا (۱)

رضا استادی (۲)

چکیده

نویسنده در این مقاله به ده پرسش درباره شرح اصول کافی ملاصدرا پاسخ داده است. پرسش‌ها بدین قرار است: ۱. آیا شرح اصول کافی آخرین تألیف صدر المتألهین است؟ ۲. چرا ملاصدرا در سال‌های واپسین عمر خود، دست به تألیف این کتاب زد؟ ۳. چرا برای تأمین هدفش - که شرح حقایق مطرح شده در احادیث اهل بیت بوده - کتاب کافی را انتخاب کرد؟ ۴. قبل از صدر المتألهین چه کسانی کافی را شرح کرده بودند؟ ۵. آیا ملاصدرا از شرح‌ها و حاشیه‌هایی که قبل از او نوشته شده بود، بهره برده است؟ ۶. بعد از تألیف این شرح در سده یازدهم، چند شرح دیگر نوشته شده است؟ ۷. آیا مؤلفان این شرح‌ها از شرح ملاصدرا استفاده کرده‌اند؟ ۸. آیا ملاصدرا در بحث‌های رجالی هم صاحب نظر بوده است؟ ۹. این که ملاصدرا به خاطر نقل گفتار برخی از مشایخ پوزش خواسته، مقصودش چه کس یا کسانی است؟ ۱۰. آیا شرح کافی ملاصدرا تاکنون مورد استفاده جدی قرار گرفته یا هم دانشمندان شیعه آن را کتابی ارجمند دانسته‌اند و می‌دانند؟

این مقاله را می‌توان کتاب شناسی کافی دانست که مطالب دیگری به همراه دارد.

ص: ۳۸۳

۱-۱. فصل نامه علوم حدیث، ش ۱۳، پاییز ۷۸، ص ۷-۴۱.

۲-۲. استاد حوزه علمیه قم.

در این مقاله به پرسش های زیر درباره شرح اصول کافی ملاحظه کرده شده است:

۱. آیا شرح اصول الکافی ، آخرین تألیف صدرالمتألهین است؟

۲. چرا ملاحظه در سال های واپسین عمر خود، دست به تألیف این کتاب زد؟

۳. چرا برای تأمین هدفش که شرح حقایق مطرح شده در احادیث اهل بیت علیهم السلام بود، کتاب کافی را انتخاب کرد؟

۴. قبل از صدرالمتألهین، چه کسانی کافی را شرح کرده بودند؟

۵. آیا ملاحظه از شرح ها و حاشیه هایی که قبل از او نوشته شده بود، بهره برده است؟

۶. بعد از تألیف این شرح در سده یازدهم، چند شرح دیگر نوشته شده است؟

۷. آیا مؤلفان این شرح ها از شرح ملاحظه استفاده کرده اند؟

۸. آیا ملاحظه در بحث های رجالی هم صاحب نظر بوده است؟

۹. این که ملاحظه به خاطر نقل گفتار برخی از مشایخ پوزش خواسته، مقصودش چه کس یا کسانی است؟

۱۰. آیا شرح کافی ملاحظه تاکنون مورد انتقاد جدی قرار گرفته است یا همه دانشمندان شیعه آن را کتابی ارجمند دانسته اند و می دانند؟

در میان بیش از پنجاه کتاب و رساله ای که از ملاحظه به یادگار مانده، سه کتاب به عنوان مهم ترین آنها شناخته شده است:

۱. تفسیر القرآن الکریم ، شامل تفسیر سوره حمد، سوره بقره تا آیه شصت و پنجم و آیه الکرسی و سوره های سجده، یس، واقعه، حدید، جمعه، طارق، اعلی، ضحی، زلزال، آیه نور و آیه (تری الجبال. . .).

این تفسیر در سال ۱۳۲۰ق، در ۶۱۷ صفحه رحلی چاپ سنگی شده و چند سال پیش در هفت جلد وزیری چاپ حروفی شده و بخش هایی از آن هم چاپ جداگانه دارد.

۲. الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه که نام دیگر آن الأسفار الاربعه است و

در سال ۱۲۸۲ق، در دو جلد رحلی، چاپ سنگی شده (۱) و سپس در نه جلد وزیری به چاپ حروفی رسیده است. چاپ جدید آن هم در دست انجام است.

۳. شرح أصول الكافي، شامل: كتاب العقل، كتاب فضل العلم، كتاب التوحيد و... تا باب يازدهم (كتاب الحجّه) از اصول كافي و جمعاً شامل شرح ۵۰۳ حديث (۲) است. اين كتاب در سال ۱۲۸۲ق، در يك جلد رحلي چاپ سنگي سپس در سه جلد وزيري چاپ حروفی شده است. چاپ دوم آن از حديث ۳۴۳ تا ۴۲۶ را ندارد.

اکنون نکاتی را درباره شرح أصول الكافي به صورت پرسش و پاسخ، مطرح می سازیم.

آیا می توان گفت «شرح أصول كافي» آخرین تألیف ملاصدراست و از این رو، مهم تر

از سایر تألیفات اوست؟

تاریخ تألیف بیشتر آثار ملاصدرا به طور دقیق روشن نیست و فقط در این چند اثر، تاریخ تألیف ضبط شده است:

۱. مبدأ و معاد که سال تألیف آن ۱۰۱۵ قمری گفته شده است. این تاریخ در پایان نسخه ای از کتاب مبدأ و معاد، به خط مؤلف موجود است؛ اما در اصالت این تاریخ، تردید شده است. (۳)

۲. تفسیر آیه الکرسی که در چهل و چند سالگی مؤلف نگاشته شده و چون تولد مؤلف به سال ۹۷۹ بوده است، بنابراین، تاریخ تألیف آن، حدود ۱۰۲۲ تا ۱۰۲۸ است.

کسر أصنام الجاهلیه که به سال ۱۰۲۷ قمری نوشته شده است. (۴)

تفسیر آیه النور که در سال ۱۰۳۰ نگاشته شده است. (۵)

تفسیر سوره یس که تألیف آن به سال ۱۰۳۰ است. (۶)

ص: ۳۸۵

۱-۱. این که در فهرست کتب چاپی عربی مشار، گفته شده سه بار در سال های ۱۲۸۲ و ۱۳۰۳ و ۱۳۲۲ (۱۲۲۲/ قمری چاپ شده، اشتباه است.

۲-۲. نه پانصد و سیزده حدیث که در برخی نوشته ها آمده است.

۳-۳. این نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، موجود است.

۴-۴. الذریعه، آقا بزرگ تهرانی، ج ۱۷، ص

۵-۵. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۰۸ (مقدمه).

۶-۶. همان جا.

تفسیر سوره الطارق که در سال ۱۰۳۰ نوشته شده است. (۱)

اکسیر العارفین که در سال ۱۰۳۱ نگارش یافته است. (۲)

الأسفار الأربعة که قبل از سال ۱۰۴۱ق (سال وفات میرداماد) تألیف شده است؛ زیرا در جلد ششم آن، از میرداماد با دعای (دام عمره) و (دام ظلّه) یاد شده است. (۳) به نوشته برخی از فهرست نگاران، ملاًصدرا در سال ۱۰۳۷ مشغول تألیف اسفار بوده است. (۴)

شرح أصول الكافي که در سال ۱۰۴۴ق، نوشته شده است. (۵) سال وفات ملاًصدرا ۱۰۵۰ق، است. بنابراین، مسلم است که شرح أصول الكافي، آخرین اثر یا از آخرین آثار ملاًصدراست که آن را در اواخر عمر، یعنی در ۶۵ سالگی تألیف کرده و نسبت به دو کتاب عظیم دیگر او تفسیر و اسفار، مؤخر است. او در شرح أصول الكافي می نویسد:

إعلم أنّ هذا المطلب (حدوث العالم وهلاكه) من أعظم الأصول الايمانية ولم نعرف أحداً من المشهورين بالحكمه والعرفان من الحكماء والصوفيه وغيرهم حَقَّق هذا الأصل بالبرهان... و نحن بفضل الله وتأييده حَقَّقناه بنور البرهان... ومن أحبّ الاطلاع عليه فليرجع الى أواخر المجلد الثالث من كتاب الأسفار الأربعة (۶) أو الى رسالتنا المعموله في هذا المطلب. (۷)

و نیز در جای دیگر درباره روح می گوید:

وقد بيناه في الأسفار الأربعة. (۸)

در شرح أصول الكافي در مورد تفسیر می نویسد:

ص: ۳۸۶

۱-۱. همان جا.

۲-۲. الذریعه، ج ۲، ص ۲۷۹.

۳-۳. الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۵۲ و ۳۸۱.

۴-۴. یادنامه ملاًصدرا، ص ۱۱۱.

۵-۵. این تاریخ در پایان کتاب العقل و العلم و کتاب التوحید، موجود است.

۶-۶. ر. ک: الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۲۸۲ ([۱]الموقف العاشر).

۷-۷. شرح أصول الكافي ([۲]چاپ سنگی افست)، ص ۳۶۹. گویا مقصود از رساله ای که به آن ارجاع داده است، رساله حدوث العالم است که با چند رساله دیگر چاپ شده است.

۸-۸. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۴۷۳. [۳]

ثم من النوادر الغريبه أنّ هذا العبد المسكين كان في سالف الزمان متأملاً متدبّراً على عادتي عند تلاوه القرآن في معاني آياته ورموزها وإشاراتنا وكان المنفتح على قلبي من آيات هذه السوره (الحديد) وإشاراتنا أكثر من غيرها فحدّاني (كذا) ذلك مع ما سبق من الخواطر الغيبية والدواعي العلميه والاعلامات السريه الى أن أشرع في تفسير القرآن المجيد والتنزيل الحميد فشرعت فكان أول ما أخذت في تفسيره من السور القرآنيه هذه السوره... ثم بعد أن وقع اتمام تفسيرها مع تفسير عدّه أخرى من السور والآيات كآيه الكرسي وآيه النور، اتفقت عقيب سنتين أو أكثر مصادفتي لهذا الحديث «انّ الله عز و جل علم أن يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» والآيات من سوره الحديد الى قوله «عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» فمن رام وراء ذلك فقد هلك» والنظر فيه بعين الاعتبار... (1)

و همچنین در شرح أصول الكافي از كتاب های مفاتيح الغيب و أسرار الآيات که از آخرین تألیفات اوست، شواهد الزبويه ، حاشیه الشفاء ، رساله حشر الأشياء و المبدأ والمعاد ، یاد شده است. (2)

مطلب دیگر این که تاریخ ۱۰۴۴ هم در پایان «كتاب العقل والعلم» و هم در پایان «كتاب التوحيد» قید شده است. از این رو، حدس زده می شود که تألیف این کتاب عظیم در همین سال و شاید مقداری از سال قبل و سال بعد از آن انجام شده و این خود، نشانی دیگر از عظمت مقام علمی و تسلط صدرالمتألهین بر مبانی خویش است.

چرا ملاًصدرا در سال های واپسین عمر خویش، «شرح أصول الكافي» را نوشت؟

ملاًصدرا همان طور که مدّت ها در قرآن و معانی آيات آن، تدبّر و تأمل می کرد تا بالاخره توفیق یافت که نگارش تفسیر خود را با تفسیر سوره حدید آغاز کند و سپس تفسیر تعداد دیگری از سور و آیات را بنویسد، در مورد احادیث اهل بیت علیهم السلام نیز

ص: ۳۸۷

۱- ۱. همان، ج ۳، ص ۱۱۶. [۱]

۲- ۲. ر. ک: همان (چاپ سنگی)، ص ۸۶ و ۲۴۸ و ۲۴۹ و ۴۰۹ و ۴۱۳ و ۴۲۱ و همان (چاپ جدید)، ج ۱، ص ۴۷۳ و ج ۳، ص ۳۷ و ۷۹ و ۱۱۶ و ۱۲۱ و ۳۱۱ و ۳۴۵.

روزگارانی طولانی به تأمل و تعمق پرداخت و به گوهرهایی ناب دست یافت و در فکر بود که کتابی در شرح این لثالی بسیار ارجمند بنگارد. او در مقدمه شرح أصول الكافی می نویسد:

إني قد صادفت من هذه الأحاديث اصداً علميّه. . . و كنت برهه من الزمان متأملاً في أسرار معانيها. . . و كنت أشاور نفسي. . . في أن أشق للاخوان الصالحين تلك الأصداف الثمينه. . . (۱)

امّا آن طور که خود ملاحظه می کنید، «عوائق و عوادی روزگار»، او را از این کار باز می داشت، تا در نهایت به اصرار گروهی از طالبان حقایق در سال های آخر عمر به این کار همت گماشت و اثری ممتاز در زمینه احادیث اهل بیت علیهم السلام از خود به یادگار گذاشت.

چرا ملاحظه برای انجام هدف خود، یعنی شرح حقایق مطرح شده در احادیث اهل

بیت علیهم السلام کتاب کافی کلینی را انتخاب کرد؟

صدرالمآلهین، خود، پاسخ این سؤال را در دیباچه کتاب بیان کرده، امّا پیش از نقل عبارت او مناسب است کتاب کافی را به طور مختصر معرفی کنیم.

درباره «الكافی»

الكافی، تألیف ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق) در طول بیست سال در ۳۴ جزء، (۲) شامل بیش از شانزده هزار حدیث، تدوین شده و بدون تردید از حیث قدمت، جامعیت و کثرت احادیث و ترتیب خاص و اعتبار روایات و نیز شامل بودن بر معارف الهی و اخلاق و احکام (برخلاف برخی از کتاب های حدیثی که فقط شامل فقه و احکام است)، سرآمد کتاب های حدیثی شیعه است و از روزگار تألیف، همواره

ص: ۳۸۸

۱-۱. شرح أصول الكافی، ج ۱، ص ۱۶۸ - ۱۶۹. [۱]

۲-۲. این که عدد اجزای کافی در الفهرست شیخ طوسی ۳۰ و در الفهرست نجاشی ۳۱ و گاهی ۳۲ و ۳۳ جزء شمرده شده، به دلیل آن است که برخی از کتاب ها را با کتاب دیگری یکی به حساب آورده اند؛ مانند «کتاب العقل» و «کتاب العلم» که برخی این دو را یک کتاب شمرده اند و یا «کتاب الطهاره» و «کتاب الحيض» را برخی یک کتاب به شمار آورده اند یا برخی روضه کافی را که جزء سی و چهارم کافی است، کتابی جداگانه دانسته اند.

مورد استناد و استفاده فقها و علما و مؤلفان مباحث دینی و معرفتی در حوزه های علمی شیعه بوده است.

در کتاب هایی که پس از تألیف الکافی به قلم اعظم دانشمندان شیعه نگاشته شده، همواره از آن یاد و تمجید شده و نسخه های آن در همه دوره ها موجود بوده و در اجازاتی که علما و فقها و محدثان برای یکدیگر می نوشته اند، همواره کافی به عنوان یک کتاب شناخته شده و مشخص، یاد شده و با قرائت آن نزد یکدیگر به اتقان نسخه های آن می پرداخته اند.

شیخ مفید (م ۴۱۳ق) می گوید:

کتاب کافی از بلند مرتبه ترین کتاب های شیعه و از پرفایده ترین آنهاست. (۱)

نجاشی (م ۴۵۰ق) نیز می گوید:

کلینی در زمان خود در ری، شیخ اصحاب ما بوده و کتاب بزرگ خود را که نامش کافی است، در مدت بیست سال تألیف کرده است.

سپس می نویسد:

به مسجد لؤلؤی برای خواندن قرآن نزد استادی، رفت و آمد داشتم. در آن مسجد، گروهی از دانشمندان شیعه، کتاب کافی را نزد احمد بن احمد کوفی می خواندند. (۲)

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در کتاب الرجال خود می گوید:

محمد بن یعقوب کلینی، جلیل القدر و دانای به احادیث بود. وی تألیفاتی در حدیث دارد که کتاب معروف به کافی از آنهاست. آثار او را در کتاب الفهرست یاد کرده ایم. (۳)

و نیز در کتاب الفهرست می نویسد:

کلینی، آشنای به احادیث، ثقه و مورد اعتماد و اطمینان است. او را تألیفاتی

ص: ۳۸۹

۱- ۱). تصحیح الاعتقاد (مصنفات الشیخ المفید، ج ۵)، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۰.

۲- ۲). رجال النجاشی، انتشارات اسلامی، ص ۳۷۷.

۳- ۳). مجمع الرجال، القهبایی، ج ۶، ص ۷۳ (به نقل از: رجال الطوسی).

است و یکی از آنها کافی است که شامل سی کتاب است. کتاب های او را از شیخ مفید و حسین بن عبیدالله و سیدمرتضی، روایت می کنم. (۱)

شهید اول (م ۷۸۶ق) می گوید:

کافی در حدیث، تألیف شیخ ابوجعفر کلینی است که مانند آن در کتاب های شیعه تألیف نشده است. (۲)

محقق کرکی (م ۹۴۰ق) می نویسد:

کتاب بزرگ کافی که مانند آن تألیف نشده، شامل احادیث شرعی و اسرار دینی ای است که در غیر آن، یافت نمی شود. (۳)

شهید ثانی (م ۹۶۶ق) می نویسد:

الكافی ، الذی لایوجد فی الدنيا مثله جمعاً للأحادیث و تهذیباً للأبواب و ترتیباً صنعه فی عشرين سنه، شكر الله سعيه وأجزل أجره. (۴)

شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ق) می نویسد:

أما الكافی فهو تألیف ثقه الاسلام أبی جعفر محمد بن یعقوب الكلینی الرازی عطر الله مرقده ألفه فی مدّه عشرين سنه. . . و لجلاله شأنه عدّه جماعه من علماء العامه كابن أثير فی كتاب جامع الأصول من المجددين لمذهب الاماميه على رأس الماء الثالثه. . . . (۵)

محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ق) می نویسد:

كتاب الكافی وقد سمعنا عن مشائخنا و علمائنا انه لم يصنّف فی الاسلام كتاب یوازنه و یدانیه و ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء. (۶)

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) می نویسد:

أما الكافی فهو وان كان أشرفها (أی الكتب الأربعة: الكافی و الفقیه و التهذیب و الاستبصار و أوثقها و أتمها و أجمعها لاشتماله على الأصول من

ص: ۳۹۰

۱-۱. همان جا (به نقل از: الفهرست شیخ طوسی).

۲-۲. بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۱۹۰.

۳-۳. همان، ج ۱۰۵، ص ۷۵. [۱]

٤-٤) . همان، ص ١٤١. [٢]

٤-٥) . الوجيزه (ضميمه مشرق الشمسين) ، الشيخ البهائي، ص ٤.

٤-٦) . الفوائد المدنيه، ص ٢٧٩.

بینها وخلوّه من الفضول وشینها. . . . (۱)

با این معرّفی اجمالی کتاب شریف کافی، روشن شد که چرا ملاًصدرا برای شرح احادیث اهل بیت علیهم السلام، کافی را انتخاب کرده است. او در دیباچه شرح أصول الكافی می گوید:

بهترین احادیث و گفتارهایی که از اهل بیت علیهم السلام برای ما روایت شده و درخشنده ترین سخنانی که چون مروارید به هم پیوسته از آنان برای ما نقل شده، . . . احادیث کتاب کافی، تألیف امین الاسلام و ثقة الأنام، شیخ عالم، کامل مجتهد، بارع فاخر، محمد بن یعقوب کلینی أعلى الله قدره و أنار فی السماء بدره است. (۲)

آیا قبل از صدر المتألهین، کسی کافی را شرح کرده بود؟

استاد صدر المتألهین، میرداماد، تعلیقه ای بر بخشی از کتاب کافی دارد که نیمی از آن که شرح خطبه کافی و بحث های مقدماتی است، به نام الرواشح السماویه و نیم دیگر آن که شرح احادیث کتاب العقل، کتاب العلم و کتاب التوحید کافی است به نام التعلیقه علی کافی چاپ شده است. میرداماد در آغاز الرواشح می گوید:

انّ کتاب الکافی لشیخ الدین و امین الاسلام، بنیه الفرقة و وجیه الطائفة، رئیس المحدثین، حجه الفقه و العلم و الحق و الیقین، اَبی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی رفع الله درجته فی الصدیقین و ألحقه بنیّته و أئمتّه الطاهرین قد حوی من ذلك (الأحادیث) طسقا و اَیاً و قسطاً کافياً و لم یکن یتهیأ لأحد من الفقهاء و العلماء و الحکماء من عصر تصنیفه الی زماننا هذا و المده سبع مائه سنه تاریخ وفات شیخ کلینی، سال ۳۲۹ قمری، است. أن یتعاطی حلّ غوامضه و شرح مقاصده و یتفرغ لتفسیر مبهماتہ و تحریر مهمّاته. . . . (۳)

از این گفتار برمی آید که با این که کتاب شریف کافی به شرحی علمی و وزین نیاز داشته، تا زمان میرداماد، شرحی بر آن نگاشته نشده و یا اگر شده، مورد پسند میرداماد

ص: ۳۹۱

۱-۱. الوافی ([۱] چاپ جدید)، ج ۱، ص ۵.

۲-۲. شرح أصول الكافی، ج ۱، ص ۱۶۶. [۲]

۳-۳. الرواشح السماویه، ص ۴. [۳]

نبوده و یا وی از آن، آگاهی نداشته است.

اما با مراجعه به کتاب های تراجم و فهارس و سایر مصادر، معلوم می شود که تا نیمه اول سده دهم هجری، نشانی از حاشیه یا شرحی بر کافی در دست نیست و از نیمه دوم سده دهم تا حدود زمان وفات میرداماد (۱۰۴۱ق) شش شرح و حاشیه را می شناسیم که «تعلیقه» میرداماد، هفتمی آنهاست. شرح کافی قبل از صدرالمتألهین از این قرارند:

۱. شرح أصول کافی، از شیخ محمدعلی بن محمد بلاغی (م ۱۰۰۰ق) و جدّ اعلاّی شیخ محمدجواد بلاغی صاحب تفسیر آلاء الرحمن. در تنقیح المقال نواده او آمده است:

از جمله علمای متأخر که فاضل استرآبادی در کتاب رجال کبیر خود، نام و شرح حال او را نیاورده، جدّ من، محمدعلی بن محمد بلاغی است که از وجوه مجتهدان متأخر و فضلاّی متبحر، عالمی ثقه، صحیح الحدیث، واضح الطریقه، نقی الکلام و جید التصانیف بود. شاگردانی عالم، فاضل و جلیل داشت و او را تألیفاتی است از جمله شرح اصول کافی. (۱)

متأسفانه تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، نسخه ای از این شرح در فهارس معرّفی نشده و در دست نیست.

۲. شرح روضه کافی، از میر سید حسین مجتهد کرکی (م ۱۰۰۱ق). این شرح در ریاض العلماء یاد شده و نسخه ای از آن، سراغ نداریم. (۲)

۳. حاشیه اصول کافی، از شیخ محمد، پسر صاحب معالم (م ۱۰۳۰ق). از این کتاب در (کشف الحجب) کتوری، یاد شده است؛ (۳) اما شیخ علی بن شیخ محمد در کتاب (الدرّ المنثور) می نویسد:

من تألیفات والدی کتاب مشتمل علی مسائل وبعض أحادیث الکافی نقلتها فی کتاب الدر المنظوم وفیه فوائد متفرقه. (۴)

ص: ۳۹۲

۱-۱. روضات الجنات (چاپ دوم سنگی)، السید محمد باقر الخوانساری، ص ۶۳۲. [۱]

۲-۲. ریاض العلماء، عبدالله افندی، ج ۲، ص ۶۷. [۲]

۳-۳. کشف الحجب، الکتوری، ص ۱۸۴.

۴-۴. الدرّ المنثور، شیخ علی بن محمد، نسخه خطّی کتابخانه مسجد اعظم قم. این کتاب، چاپ شده است؛ اما الدر المنظوم چاپ نشده است.

۴. شرح کتاب التوحید «اصول کافی»، از شیخ علی، فرزند صاحب معالم که در الذریعه (۱) از آن یاد شده است.

۵. حاشیه ملامحمد امین استرآبادی، صاحب الفوائد المدنیه (م ۱۰۳۶ق).

این استرآبادی، غیر از استرآبادی صاحب کتاب رجال است. او می گوید:

اصول کافی و تهذیب و غیر این دو را بر اعلم متأخران در علم حدیث و رجال و أروع آنان، سیدنا الامام العلامه. . . اعظم المحققین، میرزا محمد استرآبادی خواندم. (۲)

دو نسخه از این کتاب در کتابخانه آیه الله مرعشی قم موجود است؛ (۳) یکی در ۳۳ برگ (ش ۶۶۶۵) و دیگری در ۴۴ برگ (ش ۲۴۵۹۴) که از حجم کم آنها معلوم می شود حاشیه مفصلی نیست. مؤلف فهرست مذکور می نویسد:

حاشیه بسیار مختصری است بر «اصول کافی» که استرآبادی در حاشیه نسخه خود از کافی نوشته بود و شخصی آن را در سال ۱۰۵۷ق، در مکه تدوین کرده است و در انجام آن نوشته: تم ما رأینا من حواشی مولانا محمد امین رحمه الله.

همچنین از مطلبی که در پایان کتاب به عنوان شرح جمله «عن واضحه» نقل شده، استفاده می شود که این حاشیه تا نیمی از کتاب الایمان والکفر «اصول کافی» است؛ زیرا این جمله در حدیث شماره ۵ و ۲۱ (باب الذنوب) کتاب الایمان والکفر آمده است.

در هر حال، روشن نیست که آیا شرح و حاشیه استرآبادی، همین حاشیه مختصر است یا نسخه هایی از این مفصل تر هم دارد.

۶. شرح ملاء عبدالله تستری «شوشتری». از این که ملاء صالح مازندرانی و علامه مجلسی، گاهی برای شرح برخی احادیث کافی از ملاء عبدالله تستری (م ۱۰۲۱ق) نقل می کنند، برمی آید که این بزرگوار هم حاشیه یا شرحی بر کافی داشته است؛ (۴) اما در

ص: ۳۹۳

۱-۱. الذریعه، ج ۶، ص ۸۲.

۲-۲. الفوائد المدنیه، ص ۱۸۵.

۳-۳. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۱۲، ص ۱۶۴ و ج ۱۷، ص ۲۳۲.

۴-۴. ر. ک: شرح ملاء صالح، ملاء محمد صالح المازندرانی، ج ۴، ص ۳۲۸؛ مرآه العقول (چاپ سنگی)، ج ۱، ص ۳۹ و ۱۲۳.

فهارس و تراجم، از این کتاب نامی به میان نیامده است.

۷. تعلیقه میرداماد بر اصول کافی، که تا آغاز کتاب الحجه کافی را شامل می شود. (۱)

آیا صدر المتألهین از هفت شرح و حاشیه قبل از خود بر کافی، بهره برده است یا نه؟

از هفت شرح و حاشیه یاد شده، شرح تستری، استرآبادی و میرداماد در اختیار دانشمندان آن عصر بوده که اگر احتمال رجوع ملاءصدرا به شرح های قبلی باشد، باید به این سه شرح رجوع شده باشد؛ اما هیچ اثری از این رجوع و استفاده به چشم نمی خورد؛ بلکه با قرینه ای که یادآور می شویم، روشن می شود که حتی تعلیقه استادش میرداماد هم از مصادر او نبوده است؛ چه بگوییم که اصلاً آن تعلیقه را نداشته و چه بگوییم که داشته و مراجعه نکرده است. میرداماد در تعلیقه خود بر اصول کافی، چند جا مطلب تازه ای را مطرح کرده و خلاف آن را قطعی البطلان دانسته است و شارحان بعدی که به تعلیقه میرداماد نظر داشته اند، آن موارد را یادآور شده و درباره آنها اظهار نظر کرده اند؛ اما در شرح ملاءصدرا حتی یکی از آن موارد را نمی بینیم؛ با این که اگر تعلیقه میرداماد نزد ایشان بود و یا به آن توجهی داشت، طبیعی بود که مورد توجه و اظهار نظر او قرار گیرد. نمونه هایی از این موارد، در زیر می آید.

مورد اول. در حدیث هفتم کتاب العقل کافی آمده:

عن أبي جعفر عليه السلام: قال انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا.

میرداماد ذیل آن نوشته:

يداف بالبدال المهمله والفاء المشدده. . . واما يداق بالقاف فتصحيف تحريفى و تحريف تسقىمى. (۲)

ملاءصالح در شرح خود می گوید:

قال سيد الحكماء الالهيين انما يداق الله العباد بالبدال المهمله والفاء المشدده. . . ولا أدري ما الباعث له على الحكم بتحريف (يداق) بالقاف

ص: ۳۹۴

۱- ۱). این کتاب در سال ۱۴۰۳ق، در قم چاپ شده و نسخه های خطی آن هم در کتابخانه ها موجود است.

۲- ۲). تعلیقه میرداماد بر اصول کافی، ص ۲۳.

و تسقیمه و ترجیح (یداف) بالفاء علیه. (۱)

فیض کاشانی، ذیل این حدیث آورده:

یداق، من الدقه فی الحساب و من جعله (یداف) بالفاء... فقد صحف. (۲)

اما ملاصدرا در شرح خود آورده: «المدافه فی الحساب هی المناقشه فیہ» و اشاره ای به سخن استادش نکرده است. (۳)

مورد دوم. میرداماد در ذیل جمله ای از حدیث چهاردهم کتاب العقل (والتوکل و ضده الحرص)، گفته:

الحرص بالمهمله أولاً- والمعجمه أخيراً والرأء فی الوسط بالتحریک... و من یصحف ضد التوکل فیتوهم بالصاد المهمله...

(۴)

ملاصالح در ذیل این جمله می نویسد:

قال سید الحکماء الالهیین: هو الحرص... و اما الحرص بالصاد المهمله فتصحیف... و یمکن دفعه... (۵)

فیض کاشانی در ذیل این جمله می نویسد:

وقیل بل الذی هو ضد التوکل انما هو بالصاد المعجمه والتحریک... (۶)

علّامه مجلسی در «مرآة العقول» می نویسد:

وفی بعض النسخ هنا بالصاد المعجمه... (۷)

اما در شرح ملاصدرا، حتّی اشاره ای به این که به جای «حرص»، «حرص» باشد، نشده و همان حرص توضیح داده شده است.

(۸)

مورد سوم. در تعلیقه میرداماد، در ذیل جمله ای دیگر از حدیث چهاردهم کتاب العقل «والفهم و ضده الحمق» آمده است:

من لم یعرف ذلك ذهب وهمه الی احتمال أن یكون ما ضده الحمق هو القهم

ص: ۳۹۵

۱-۱. شرح ملاصالح، ج ۱، ص ۸۸.

۲-۲. الوافی (چاپ جدید)، ج ۱، ص ۸۲.

۳-۳. شرح أصول الكافی، ج ۱، ص ۲۳۷. [۱]

۴-۴. تعلیقه میرداماد، ص ۴۳. [۲]

٥-٥) . شرح ملاءصالح، ج ١، ص ٢٩٠.

٦-٦) . الوافي، ج ١، ص ٦٦. [٣]

٧-٧) . مرآه العقول (چاپ سنگي)، ج ١، ص ١٦.

٨-٨) . شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٤٣٥.

بالقاف... فهذا أعجوبه الأعاجيب فأين أنتم يا معشر المتعجبين. (۱)

ملاصالح در شرح خود می گوید:

ومنهم من جَوَّز أن يكون القهم هنا بالقاف دفعاً للتكرار... (۲) و هذا نقله سيد الحكماء عن بعض... (۳)

اما در شرح ملاصدرا، اشاره ای به این مطلب نشده و در هر دو جا «فهم» توضیح داده شده است. (۴)

مورد چهارم. میرداماد در «التعليقه» در شرح جمله ای دیگر از حدیث چهاردهم کتاب العقل (والحياء وضده الخلع) می نویسد:

الجلع بالجيم... ومن المصحفين في عصرنا من صحفها بالخلاعه [الخلع] بالخاء المعجمه. (۵)

ملاصالح در شرح خودش می نویسد:

الذي هو ضدّ الحياء إمّا بالجيم... وإمّا بالخاء المعجمه. (۶)

علامه مجلسی در مرآه العقول می نویسد:

في بعض النسخ بالجيم... وفي بعضها بالخاء المعجمه وهو (ای الخلع بالخاء) مجاز شائع. (۷)

یعنی استعمال صحیحی است و گفته محقق داماد، درست نیست.

اما در شرح ملاصدرا، اشاره ای به این مطلب نشده و «خلع» (یعنی خلاف گفته میرداماد) را صحیح دانسته و توضیح داده است.

(۸)

در سده یازدهم، بعد از تألیف شرح ملاصدرا که تاریخ تألیف آن ۱۰۴۴ قمری است

چند شرح دیگر بر کافی نگاشته شده است؟

سده یازدهم هجری با سایر سده ها قابل مقایسه نیست؛ زیرا این قرن در ترویج

ص: ۳۹۶

۱-۱. تعلیقه میرداماد، ص ۴۴. [۱]

۲-۲. چون جمله دیگر همان حدیث «والفهم وضده الغباوه» است؛ پس فهم، تکرار شده است.

۳-۳. شرح ملاصالح، ج ۱، ص ۲۹۳.

۴-۴. همان، ص ۴۳۸ و ۴۶۴.

۵-۵. تعلیقه میرداماد، ص ۴۶. [۲]

- ٦-٦. شرح ملاءصالح، ج ١، ص ٣٥٥.
- ٧-٧. مرآه العقول (چاپ سنگی)، ج ١، ص ١٧.
- ٨-٨. شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٥١٣.

مکتب تشیع و گسترش حوزه های علمی آن و تحقیق و بررسی و تدوین احادیث اهل بیت علیهم السلام و تدوین معارف الهی، درخشش ویژه ای دارد که یکی از شواهد آن، همین است که پس از تألیف شرح ملاءصدرا تا پایان سده یازدهم، یعنی در طول حدود پنجاه سال، بیش از بیست شرح و حاشیه بر کافی نوشته شده است.

مناسب است پیش از آن که نام و خصوصیات این شرح ها را بیاوریم، کلامی از ملامحمدتقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق) که در شناساندن اوضاع و احوال سده یازدهم از حیث توجه به احادیث اهل بیت علیهم السلام بسیار روشن کننده است، نقل شود:

در این شهر اصفهان، دو یا سه کس، کتب حدیث داشتند و آن نیز در کتابخانه بود که کسی ندیده بود... والحال (۱۰۶۶ق) قریب به چهل سال است قبل از ایشان هم کوشش های ملاء عبدالله تستری (م ۱۰۲۱ق) و شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ق) و میرداماد (م ۱۰۴۱ق) و دیگران در اقبال به حدیث، بسیار مؤثر بوده است. که سعی نمودم و به مرتبه ای رسیده است که در بسیاری کتابخانه ها، جمیع کتب مکرر هست؛ بلکه در قرایی از اصفهان و سایر بلاد، منتشر شد و آب رفته به جوی باز آمد و الحمدلله رب العالمین که اکثر فضیله عصر، اوقات شریف ایشان صرف حدیث می شود و روز به روز در ترقی و تزاید است و به سبب هجران کلی که بر اخبار واقع شده بود و کسی نمی خواند، تصحیفات و اغلاط بسیار واقع شده بود که به تأیید الله تبارک در روضه المتقین نام شرح عربی من لا یحضره الفقیه، تألیف ملامحمدتقی مجلسی است. اکثر آنها به اصلاح آمد و الحمدلله رب العالمین که پادشاه... اکثر اوقات شریف ایشان و امرای... ایشان نیز صرف مطالعه و مباحثه حدیث می شود... و امید هست که به موجب حدیث شریف... (الناس علی دین ملوکهم)، از این کلام برمی آید که هدف عالمان بزرگوار شیعه از ارتباط با شاهان آن دوران، ترویج اسلام بوده است. چنان شود که در جمیع بلاد ایران، اطفال ایشان [نیز] عالم باشند... (۱)

ص: ۳۹۷

آری! اقبال حوزه های علمی شیعه به حدیث و علم حدیث، موجب گردید که در سده یازدهم، کتاب های حدیثی و شرح حدیث فراوانی تألیف و تدوین گردد که از جمله آنها، شرح هایی است که پس از شرح امین استرآبادی، تعلیقه میرداماد و شرح ملاًصدر در نیمه دوم سده یازدهم بر کافی نگاشته شده است. در زیر به تعدادی از این شرح ها اشاره می شود.

۱. الشافی، شرح «اصول کافی» و بخشی از «فروع کافی» (به زبان عربی) است از ملاًخلیل قزوینی (م ۱۰۸۹ق). تاریخ تألیف کتاب الایمان والکفر آن، ۱۰۵۸ است. نسخه های متعددی از این کتاب در کتابخانه ها وجود دارد، از جمله نسخه جلد اول به خط مؤلف در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (جزو کتاب های اهدایی مرحوم محمد مشکوه) موجود است.

۲. حاشیه اصول کافی، از سید نظام الدین احمد عاملی، نواده میرداماد و شاگرد شیخ بهایی (م ح ۱۰۶۰ق) که صاحب تألیفات فراوانی است. نسخه ای از این حاشیه در کتابخانه آیه الله مرعشی موجود است. (۱)

۳. الدر المنظوم، از شیخ علی کبیر (م ۱۱۰۳ یا ۱۱۰۴ق)، نواده صاحب معالم و شهید ثانی. تاریخ تألیف این کتاب، ۱۰۶۱ قمری است (۲) و نسخه های متعددی از آن در کتابخانه ها از جمله در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (جزو کتاب های اهدایی مشکوه) موجود است. نگارنده، نسخه موجود در کتابخانه مسجد اعظم قم را دیده که فقط شرح کتاب العقل والعلم است. و شاید این شرح، همین مقدار باشد.

۴. حاشیه بر اصول و فروع کافی، تألیف سید نورالدین علی بن ابی الحسن عاملی (م ۱۰۶۸ق) و صاحب کتاب الأنوار البهیة فی شرح صلاه الاثنی عشریه. (۳) از این حاشیه در تحفه الأزهار سیدضامن بن شدقم، یاد شده است. (۴)

ص: ۳۹۸

۱-۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۸، ص ۵۰۵۱.

۲-۲. الذریعه، ج ۸، ص ۷۹. [۱]

۳-۳. الاثنی عشریه، تألیف شیخ بهایی است و الصلاه، یکی از پنج بخش آن است.

۴-۴. الذریعه، ج ۶، ص ۱۸۲. [۲]

۵. حاشیه میرزا رفیع الدین نایینی (م ۱۰۸۲ق)، استادِ علامه مجلسی. نسخه های فراوانی از این کتاب در کتابخانه های مختلف، از جمله نسخه ای به خط و حواشی ملاخلیل قزوینی در کتابخانه آیه الله مرعشی قم موجود است. (۱)

این حاشیه تا اواسط کتاب الحجة است (۲) و بخش هایی از آن در چاپ سه جلدی افست و چاپ جدید «وافی» منتشر شده است.

۶. حاشیه شیخ علی صغیر، برادر کوچک تر شیخ علی کبیر که قبلاً از او یاد شد. تاریخ تألیف این کتاب، ۱۰۸۵ قمری است و نسخه ای از آن، تحریر ۱۰۸۸، در الذریعه معرفی شده است. این حاشیه بر کتاب التوحید کافی نگاشته شده است. (۳)

۷. الصافی که شرح اصول و فروع و روضه کافی است به زبان فارسی در سی و چهار جزء به عدد اجزای کتاب کافی از ملاخلیل قزوینی. این کتاب در طول بیست سال از سال ۱۰۶۴ تا ۱۰۸۴ق، در دست نگارش بوده و هفت جزء آن که شرح اصول کافی «کتاب العقل تا کتاب العشره» است، در دو جلد رحلی در سال ۱۳۲۳ق، در هند چاپ شده و نسخه های بقیه اجزا هم در کتابخانه ها موجود است؛ از جمله دوره کامل آن در دوازده مجلد در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، جزو کتب اهدایی مشکوه و همچنین در کتابخانه آستان قدس رضوی، جزو کتاب های آیه الله سیدمصطفی خوانساری موجود است. (۴)

محمدباقر بن غازی قزوینی (م بعد از ۱۱۰۳ق) نیز حاشیه ای بر این شرح دارد. (۵)

۸. شرح اصول و روضه کافی، تألیف ملاصالح مازندرانی (م ۱۰۸۶ق). این شرح با حواشی بسیار ارزنده مرحوم علامه شعرانی در دوازده جلد به چاپ رسیده است. (۶)

ص: ۳۹۹

۱-۱). فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۱۶، ص ۳۰۶ - ۳۰۷.

۲-۲). این که برخی گفته اند این حاشیه تا کتاب القرآن کافی است، ظاهراً باید اشتباه باشد.

۳-۳). الذریعه، ج ۶، ص ۱۸۳. [۱]

۴-۴). به فهرست کتاب های خطی آیه الله خوانساری، تألیف نگارنده، مراجعه شود.

۵-۵). الذریعه، ج ۶، ص ۱۴۵.

۶-۶). این که برخی گفته اند مرحوم ملاصالح کتاب الزکاه والصوم کافی را هم شرح کرده است، احتمالاً با شرح پسر او که بعد از این یاد می شود، اشتباه شده است. ر. ک: مقدمه شرح ملاصالح، ج ۱، ص ۹.

۹. الوافی ، نوشته فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) . در «وافی» که جامع کتب اربعه حدیثی شیعه (کافی ، فقیه ، تهذیب و استبصار) است، در ذیل برخی از احادیث، توضیحاتی داده شده که در واقع، حاشیه ای است بر آن چهار کتاب. این حواشی و توضیحات، توسط یکی از علما تدوین و «بیانات الوافی» نامیده شده است. نسخه آن را علامه تهرانی در کتابخانه حجت طباطبایی حائری دیده است. (۱)

۱۰. شرح أصول کافی ، تألیف امیرمحمد معصوم قزوینی (م ۱۰۹۱ق) ، جدّ سیدحسین قزوینی، صاحب معارج الأحکام . نسخه ای از این کتاب که تقریظ میرزا رفیع الدین نایینی را داشته در قزوین نزد نواده مؤلف (حاج سیدجوادی ها) بوده است. (۲)

۱۱. حاشیه سید بدرالدین بن احمد حسینی که در تاریخ ۱۰۹۴ق، توسط سیدمحمد . . موسوی تدوین شده و نسخه آن در کتابخانه آیه الله مرعشی موجود است. (۳)

۱۲. البضاعة المزجاء که شرح روضه کافی است از محمدحسین بن قاریاغدی و تاریخ تألیف این کتاب ۱۰۹۸ق و نسخه مورخ ۱۱۰۰ق، (۴) آن در کتابخانه میرزا باقر قاضی در تبریز موجود بوده و نسخه دیگری هم در کتابخانه ملاحیب الله کاشانی بوده است. (۵) شاید نسخه ای که در کتابخانه مدرسه آیه الله بروجردی در نجف موجود بوده و در کتاب دلیل المخطوطات از آن یاد شده قسمتی از همین کتاب باشد. (۶)

۱۳. نزهه الاخوان و تحفه الخلمان که شرح روضه کافی و تألیف سیدنعمت الله جزائری (م ۱۱۱۲ق) است. تاریخ پایان تألیف این کتاب ۱۰۹۹ یا ۱۱۱۲ است و نسخه های آن در «نابغه فقه و حدیث» (شرح حال سیدنعمت الله جزائری) یاد شده است. (۷)

ص: ۴۰۰

۱-۱) . این که برخی گفته اند مرحوم ملاحیح کتاب الزکاه والصوم کافی را هم شرح کرده است، احتمالاً با شرح پسر او که بعد از این یاد می شود، اشتباه شده است. ر. ک: مقدمه شرح ملاحیح، ج ۱، ص ۹.

۲-۲) . الذریعه، ج ۳، [۱]

۳-۳) . همان، ج ۱۳، ص ۱۰۰. [۲]

۴-۴) . فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۸، ص ۵۰.

۵-۵) . الذریعه، ج ۳، ص ۱۶۷. [۳]

۶-۶) . همان، ج ۶، ص ۱۸۲ و ج ۱۳، ص ۲۹۶.

۷-۷) . دلیل المخطوطات، احمد الحسینی الاشکوری، ص ۲۲. (۸) . نابغه فقه و حدیث، ص ۸۱.

۱۴. حاشیه شیخ قاسم بن محمد کاظمی، مشهور به ابن الوندی، (م بعد از ۱۱۰۰ق) و مؤلف کتاب جامع الأحادیث و الأقوال.

۱۵. حاشیه شیخ ابراهیم بن قاسم کاظمی.

۱۶. حاشیه شیخ محمد بن قاسم کاظمی.

صاحب الذریعه نسخه ای از کافی تحریر سال ۹۹۴قمری را دیده که دارای حاشیه این سه نفر اخیر الذکر (پدر و دو فرزند) بوده است. (۱)

۱۷. مرآه العقول علامه مجلسی که شرح اصول و فروع و روضه کافی است. از تاریخ های ثبت شده در برخی نسخه ها برمی آید که در سال های ۱۰۷۶ تا ۱۱۰۲ق، این کتاب در دست تدوین بوده است. یک بار در چهار جلد رحلی، چاپ سنگی و بار دیگر در بیست و چند جلد، چاپ حروفی شده است.

۱۸. شرح فروع کافی، تألیف محمد هادی بن ملامحمد صالح مازندرانی. این نسخه، شامل کتاب الزکاه تا کتاب المزار آن در نجف در کتابخانه آیه الله خوانساری بوده است. (۲)

۱۹. حاشیه اصول کافی، از سید ابوطالب، نواده میرفندرسکی. (۳) شاید این حاشیه هم از اواخر سده یازدهم باشد.

۲۰. شرح میراسماعیل خاتون آبادی (م ۱۱۱۶/۳۱۱۱۶ق). (۴) در تتمیم أمل الآمل قزوینی به عنوان شرحی مبسوط بر کافی از آن یاد شده است. (۵)

این شرح در چند جلد است. یک جلد آن در کتابخانه مسجد اعظم قم و یک جلد دیگر در کتابخانه آیه الله گلپایگانی قم و گویا سه جلد دیگر آن در یک مجلد در کتابخانه آیه الله مرعشی قم موجود است. این سه نسخه تا پایان کتاب التوحید است.

ص: ۴۰۱

۱-۱. الذریعه، ج ۶، ص ۱۸۰.

۲-۲. همان، ج ۱۳، ص ۳۸۰ و ج ۱۴، ص ۲۸. [۱]

۳-۳. همان، ج ۶، ص ۱۸۱.

۴-۴. ر. ک: وقائع الأيام، الخاتون آبادی و الذریعه، ج ۴، ص ۲۶۱.

۵-۵. تتمیم أمل الآمل، ص ۶۹.

تاریخ تحریر نسخه کتابخانه مسجد اعظم که جلد پنجم کتاب است، ۱۱۰۸ است و شاید تاریخ تألیف آن و یا تألیف چهار جزء قبلی، پیش از ۱۱۰۸ ق، باشد که نیاز به بررسی بیشتر دارد. (۱)

آیا مؤلفان این شرح ها از شرح مآصدا استفاده کرده اند؟

اشاره

از شرح های یاد شده، شرح علامه مجلسی و شرح مآصالح و «وافی» و شرح فارسی مآخلیل که چاپ شده و نیز نسخه خطی شرح میرزا رفیع الدین نایینی و شرح شیخ علی (نواده شهید ثانی) که در اختیار این جانب بود، مورد بررسی قرار گرفته است که نتیجه آن به شرح ذیل می آید:

اول. «مرآه العقول» علامه مجلسی

علامه مجلسی در آغاز مرآه العقول می گوید:

به خواست خدا در این حواشی و شرح ها، گفتار برخی افاضل محشیان و فوایدی که در کلام آنان هست و نیز آنچه از برکات انفاس اساتید محقق خود بهره برده ام، بدون آن که نام آنان را ببرم و یا درصدد بیان اشکال کلام ایشان باشم، یاد می کنم.

(۲)

نمونه هایی از استفاده علامه مجلسی در مرآه العقول از سایر شرح ها ذکر می شود. مرحوم مجلسی آورده:

قال بعض المحققين هذا التنوير الذي أشير به في الحديث... (۳)

در وافی عین همین عبارت، آمده است. (۴)

در مرآه العقول آمده:

قال بعض المحققين أنما اختلف ألفاظ الروايتين... (۵)

در وافی عین همین عبارت، وجود دارد. (۶)

مرحوم مجلسی آورده:

قيل أي منزلته عند الله... (۷)

- ۱-۱ . به فهرست کتابخانه مسجد اعظم و جلد سوم فهرست کتابخانه آیه الله گلپایگانی، تألیف نگارنده، رجوع شود.
- ۲-۲ . مرآه العقول (چاپ سنگی)، ج ۱، ص ۳.
- ۳-۳ . همان (چاپ حروفی)، ج ۲، ص ۷۷.
- ۴-۴ . الوافی (چاپ جدید)، ج ۳، ص ۱۴۹.
- ۵-۵ . مرآه العقول، ج ۲، ص ۸۴. [۱]
- ۶-۶ . الوافی، ج ۴، ص ۲۷۳.
- ۷-۷ . مرآه العقول، ج ۲، ص ۸۷.

در شرح مآصالح، همین عبارت هست. (۱)

مرحوم مجلسی آورده:

ومن العجب ما ذكره بعض الشارحين أن امرءاً مرفوعاً و أجله منصوب والعكس محتمل... (۲)

در شرح مآصالح آمده:

امرء مرفوع و أجله منصوب على المفعوليه والعكس محتمل... (۳)

در مرآه العقول آمده:

وقد يقال الافعال هنا للتعريض نحو أباع البعير... (۴)

در شرح فارسی مآخلیل آمده:

باب افعال برای تعریض باشد، مثل «أباع البعير». (۵)

مجلسی در مرآه العقول آورده:

قیل هو من قییل ذکر اللّازم... و قیل استفهام انکاری... (۶)

در شرح فارسی مآخلیل آمده:

نفی تکلم، کنایت از نفی استماع دیگران است از قییل ذکر لازم و اراده ملزوم... و می تواند بود که استفهام انکاری باشد.

(۷)

در مرآه العقول با عنوان (بعض الأفاضل)، مطالبی نقل شده که عیناً در حاشیه میرزا رفیع الدین که در ذیل وافی چاپ شده،

موجود است. (۸)

مجلسی در مرآه العقول از «تعلیقه میرداماد» هم نقل کرده است؛ مثلاً آورده:

الثالث ما ذكره السيد الداماد قدس الله روحه أنّ المراد بالمشيئة... (۹) همین عبارت در «تعلیقه» میرداماد آمده است. (۱۰)

ص: ۴۰۳

۱-۱. شرح مآصالح، ج ۸، ص ۱۹۶.

۲-۲. مرآه العقول، ج ۲، ص ۸۳. [۱]

- ٣-٣) . شرح مآصالح، ج ٨، ص ١٨٤.
- ٤-٤) . مرآه العقول، ج ٢ ص ٧٩. [٢]
- ٥-٥) . شرح مآخليل، ج ٤، ص ١٢٤.
- ٦-٦) . مرآه العقول، ج ٢، ص ٧٨. [٣]
- ٧-٧) . شرح مآخليل، ج ٤، ص ١٢٣.
- ٨-٨) . مرآه العقول، ج ١، ص ٢٩ و ٦٩ و [٤] ١٣٢.
- ٩-٩) . همان، ج ١، ص ٧٧. [٥]
- ١٠-١٠) . تعليقه ميرداماد، ص ٢٤٩. [٦]

قال السيد الداماد ما وقع اسم الماء في التنزيل الكريم و في الأحاديث الشريفه على العلم... (١)

عين همین عبارت در «تعلیقه میرداماد» هست. (٢)

مجلسی آورده:

وقال السيد الداماد: اذا أريد تخصيص الهدايه... (٣)

که در «تعلیقه» میرداماد آمده است. (٤)

در مرآه العقول از شرح ملامحمدامین استرآبادی هم نقل شده است. مجلسی می گوید:

قال الفاضل الأسترآبادی: فيه تصريح بأنه لا يمكن معرفه الله حق معرفته. (٥)

همچنین در ذیل حدیث ششم از باب البدع والرأی مرآه العقول مطلبی از ملاءعبدالله تستری نقل شده است. (٦)

علامه مجلسی از شرح ملاءصدرا هم استفاده کرده است. ایشان در «مرآه العقول» آورده:

قال بعض المحققين من زعم أنه يعرف الله بحجاب... (٧)

عين همین عبارت در باب التوحيد شرح ملاءصدرا آمده است. (٨)

یا فرموده:

قال بعضهم: قوله فله أيه أي اذا ثبت... (٩)

همین عبارت در شرح ملاءصدرا وجود دارد. (١٠)

مجلسی آورده: قال بعض المحققين بعد ما حقق أن اراده الله المتجدده... (١١)

ص: ٤٠٤

١-١. مرآه العقول، ج ١ ص ٨٩. [١]

٢-٢. تعلیقه میرداماد، ص ٣١٩.

٣-٣. مرآه العقول، ج ١ ص ١٢٠. [٢]

٤-٤. تعلیقه میرداماد، ص ٣٨٧.

٥-٥. مرآه العقول، ج ١، ص ١٤٧. [٣]

٦-٦. همان، ص ٣٩. [٤]

- ٧-٧) . همان، ص ٨٠. [٥]
- ٨-٨) . شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٢٥٤.
- ٩-٩) . مرآة العقول، ج ١، ص ٦٠. [٦]
- ١٠-١٠) . شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٥٦. [٧]
- ١١-١١) . مرآة العقول، ج ١، ص ٧٧.

همین عبارت در شرح مَلاصدرا نیز هست. (۱)

بنابراین، علامه مجلسی، هنگام نگارش مرآه العقول از چند شرح، از جمله شرح مَلاصدرا استفاده کرده است. به گفته برخی از محققان، استفاده او از شرح مَلاصدرا (تا حدیث پانصد و سوم کافی که مَلاصدرا شرح کرده است)، بسیار روشن و مشخص است که گاهی از عین عبارات مَلاصدرا و گاهی از مضمون گفتار او، بهره برده است.

دوم. شرح مَلاصالح مازندرانی

مَلاصالح مازندرانی، شرح شوشتری، استرآبادی، نایینی، میرداماد و مَلاصدرا را در اختیار داشته است. او در ذیل حدیث ششم (باب البداء) می گوید:

وقال الفاضل الأسترآبادی فی حلّ هذا الکلام... وقال الفاضل الشوشتری فی حلّه... (۲)

در ذیل حدیث چهارم از باب «حدوث العالم» می گوید:

قال بعض المحققین رفع الله قدره. (۳)

علامه شعرانی که بر شرح او تعلیقه نوشته در ذیل صفحه آورده:

هو المیرزا رفیعا النائینی. (۴)

مَلاصالح در ذیل حدیث دیصانی می گوید:

وقد وجه سید الحکماء الالهیین جوابه بوجهین آخرین. (۵)

در «تعلیقه» میرداماد، همین دو وجه با همین عبارت آمده است. (۶)

در ذیل حدیث دیگری می گوید:

هذا الذی ذکرناه... هو ملخص ما ذکره جمع من المتأخرین منهم السید الداماد... (۷) در «تعلیقه» میرداماد، همین مطلب آمده است. (۸)

ص: ۴۰۵

۱-۱. شرح أصول الكافي، ج ۳، ص ۲۲۶. [۱]

۲-۲. شرح مَلاصالح، ج ۴، ص ۳۲۸.

۳-۳. همان، ج ۳، ص ۵۰.

٤-٤ . همان جا .

٥-٥ . همان جا .

٦-٦ . تعلیقه میرداماد، ص ١٨٢ .

٧-٧ . شرح ملاءصالح، ج ٤، ص ٥٢ .

٨-٨ . تعلیقه میرداماد، ص ٢٨٤ .

ملاصالح در ذیل حدیث بیست و یکم «کتاب العقل»، مطلبی نقل کرده که عیناً در شرح ملاصدرا هست. (۱) همچنین در ذیل حدیث پانزدهم «باب فرض طاعه الأئمه»، مطلبی نقل می‌کند که در شرح ملاصدرا هست. (۲) او در ذیل حدیث اول باب (جوامع التوحید) نیز مطلبی آورده که عیناً در شرح ملاصدرا آمده است. (۳) در ذیل حدیث اول باب «ثواب العالم» می‌گوید:

قال بعض أصحابنا أراد بالملائكة النفس الناطقة... (۴)

همین عبارت در شرح ملاصدرا هست. (۵)

بنابراین، ملاصالح نیز از شروح دیگر استفاده کرده است؛ اما همان طور که درباره مرآه العقول گفته شد، ملاصالح هم از شرح ملاصدرا با استناد و بی استناد، بهره فراوان برده است؛ یعنی استفاده او از شرح ملاصدرا، قابل مقایسه با استفاده از شرح تستری و استرآبادی و نایینی و میرداماد نیست.

سوم. «الوافی» فیض کاشانی

فیض از «تعلیقه» میرداماد و شرح ملاصدرا با تصریح به نام آنان، نقل می‌کند و معلوم نیست که از شروح دیگر بهره برده است یا نه که در این باره، تتبع بیشتری لازم است. در «وافی» در ذیل حدیث (عقل و جهل) می‌گوید:

قال السيد الداماد تغمّده الله بغفرانه المراد بالجهل مبدأه الذی هو القوه الجاهله كما أنّ المراد بالعقل هو العقل العاقله. (۶) در «تعلیقه» میرداماد، عین همین عبارت آمده است. (۷)

در ذیل حدیث (یا هشام) آمده:

قال السيد الداماد رحمه الله جعل الجته ثمن البدن اشاره الى انّ ثمن النفس المجرده

ص: ۴۰۶

۱-۱. شرح ملاصالح، ج ۱، ص ۴۰۰؛ شرح أصول الكافی، ج ۱، ص ۵۶۶.

۲-۲. همان، ج ۵، ص ۱۸۸؛ شرح أصول الكافی، ج ۲، ص ۳۳۵.

۳-۳. شرح ملاصالح، ج ۱، ص ۱۸۸ و شرح ملاصدرا (چاپ سنگی)، ص ۳۴۰.

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۵۵.

۵-۵. شرح أصول الكافی، ج ۲، ص ۷۰.

۶-۶. الوافی (چاپ جدید)، ج ۱، ص ۵۷.

۷-۷. تعلیقه میرداماد، ص ۴۱. [۱]

والأرواح المقدسه هو الله... (۱) در «تعلیقه» میرداماد همین عبارت هست. (۲)

در ذیل حدیثی آورده:

قال السيد الداماد تغمّده الله بغفرانه في تفسير هذا الحديث: يعني لايزول في نشأه المعاد عن النفس علم قد اكتسبه في هذه النشأه... (۳)

که این عبارت در «تعلیقه» میرداماد، آمده است. (۴)

در جای دیگر آورده:

الحجب من ضروب ملائکه الله هی جواهر قدسیه... (۵)

همین عبارت در «تعلیقه» میرداماد هست. (۶)

فیض کاشانی نیز از شرح مآصدرا، فراوان نقل می کند با این عبارات:

قال أستاذنا فی العلوم الحقیقیه صدر المحققین محمد بن ابراهیم الشیرازی قدس سره... . . .

قال أستاذنا أسکنه الله الفردوس... . . .

قال أستاذنا صدر المحققین طاب ثراه... . . .

ما ذکره أستاذنا قدس سره... . . .

کذا أفاد أستاذنا قدس سره... . . .

کذا أفاد أستاذنا قدس سره و أكثر ما کتبنا فی شرح هذه الفقره استفدناه من کلامه. (۷)

چهارم. شرح فارسی مآخلیل قزوینی

در شرح فارسی مآخلیل به نام الصافی، نشانی از این که از «تعلیقه» میرداماد و شرح مآصدرا استفاده کرده باشد و یا جزو مصادرش باشد، موجود نیست. فقط گاهی از

ص: ۴۰۷

[۱- ۱]. الوافی، ج ۱، ص ۱۰۴. [۱]

[۲- ۲]. تعلیقه میرداماد، ص ۳۹. [۲]

۳-۳) . الوافی، ج ۱، ص ۳۸۰. [۳]

۴-۴) . تعلیقه میرداماد، ص ۲۲۳. [۴]

۵-۵) . الوافی، ج ۱، ص ۴۰۸. [۵]

۶-۶) . در تعلیقه میرداماد، ص ۲۲۹ و ۳۱۴. مطلبی هست که در الوافی، ج ۱، ص ۴۹۸ [۶] نقل و رد شده است.

۷-۷) . ر. ک: الوافی ([۷] چاپ جدید)، ج ۱، ص ۶۴ و ۷۴ و ۹۷ و ۹۸ و ۱۰۳ و ۱۰۵ و ۳۱۲ و ۳۹۶ و ۴۰۹ و ۴۷۹.

ملاّ محمد امین استرآبادی یاد می کند. او در کتاب التوحید می نویسد:

بدان که فاضل مدقّق، مولانا محمد امین استرآبادی رحمه الله تعالی در این مقام، اعتراض بر مصنّف رحمه الله تعالی کرد که این عنوان باب، مناسب احادیث این باب نیست. (۱)

در جای دیگر می گوید:

بدان که فاضل مدقّق ملاّ محمد امین استرآبادی رحمه الله تعالی از این دو عبارت و تتمّه ای که می آید، کنایه فهمیده. . . . (۲)

و در کتاب الایمان والکفر در ذیل حدیثی می گوید:

محقّق مدقّق، مولانا محمد امین استرآبادی، (کان) را راجع به طالب گرفته. . . . (۳)

و از این که نسخه ای از حاشیه میرزا رفیع الدین نایینی به خطّ او و با حاشیه هایی از او در دست است، ممکن است حدس زده شود که از این حاشیه در شرح عربی و فارسی خود بر کافی، بهره برده است. این نسخه در کتابخانه آیه الله مرعشی قم موجود است.

پنجم. حاشیه میرزا رفیع الدین

بخش هایی از این حاشیه که در حاشیه الوافی (چاپ سه جلدی افست) و نیز در پاورقی چاپ جدید حروفی آن آمده است و نسخه خطّی موجود در کتابخانه مسجد اعظم قم که تا باب «الأئمه هم أركان الأرض» از کتاب الحجّه را دارد، ملاحظه شد. اثری از این که میرزا رفیع الدین از شرح ملاّ صدرا یا میرداماد بهره برده باشد، دیده نشد.

ششم. شرح شیخ علی کبیر بر کتاب العقل والعلم «کافی»

نسخه ای از این شرح که ضمیمه الدر المنثور مؤلف است و در کتابخانه مسجد اعظم قم نگهداری می شود، ملاحظه شد. در این شرح هم هیچ اثری از این که از شرح ملاّ صدرا و «تعلیق میرداماد» استفاده کرده باشد، دیده نشد.

برای این که این بحث کامل شود، لازم است نسخه های بقیه شرح های یاد شده را

ص: ۴۰۸

۱-۱. شرح ملاّخلیل، ص ۳ (کتاب التوحید).

۲-۲. همان، ص ۱۳۹.

۳-۳. همان، ص ۳۴۱ و ص ۳۳۵ (کتاب الایمان والکفر).

که شرح کتاب های عقل و علم و توحید و حجت را داشته باشد، بررسی کنیم، تا روشن شود کدام یک از شرح مآصدرا استفاده کرده و یا به آن نظر انتقادی داشته اند.

نگارنده، درباره یکی از این شرح ها که می توان گفت ردی است بر شرح مآصدرا و مطالب فلسفی و عرفانی آن، در آینده به خواست خدا مقاله ای خواهد نوشت.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که لااقل چند شرح از شرح های معروف کافی، از شرح مآصدرا بهره فراوان برده اند؛ اما مآصدرا ظاهراً از هیچ شرحی، حتی از تعلیقه استادش میرداماد هم بهره نبرده است.

یادکرد مآصدرا از دو استاد خود

البته مآصدرا چند جا از دو استاد و شیخ اجازه خود، میرداماد و شیخ بهایی یاد کرده و مطالبی نقل می کند. در اوائل کتاب می نویسد:

ذکر شیخنا البهائی و سندنا فی العلوم النقلیه رُوِّحَ اللّٰه روحه فی کتابه الأربعین (۱)

در کتاب فضل العلم می نویسد:

قال شیخنا المکرم بهاء المله والدين العاملى عظم الله قدره فی کتابه المسمی ب مشرق الشمسین (۲)

در شرح حدیث «من حفظ علی امتی . . .» گوید:

ان المراد لیس مجرد حفظ اللفظ كما توهمه بعض الأعلام. (۳)

ظاهراً مقصود از «بعض الأعلام» شیخ بهایی است.

و در ذیل حدیث ۳۴۰ می نویسد:

وهذا الحدیث مما أخرجه شیخنا البهائی رحمه الله فی کتابه المسمی ب الكشکول. (۴)

و در ذیل حدیث بیست و یکم کتاب العقل کافی، بخشی از فتوحات مکیه را از اربعین شیخ بهایی نقل می کند. (۵)

ص: ۴۰۹

۱- ۱). شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۲۰۰. [۱]

۲- ۲). همان، ج ۲، ص ۲۸؛ [۲] مشرق الشمسین، ص ۸. [۳]

۳- ۳). همان، ص ۲۵۵. [۴]

٤-٤. همان، ج ٣، ص ٣٨١ [٥].

٥-٥. همان، ج ١، ص ٥٥٩.

و در ذیل حدیث عقل و جهل می نویسد: «ورد ذلك بعض المحققين» که مقصود، میرداماد است. (۱)

و در ذیل حدیث دوم باب البداء می گوید:

منها ما أفاد أستاذنا المعظم و سيدنا المكرم و مخدومنا الملقب بباقر الداماد الحسيني قدس سره حين كنا في خدمته في رساله نسخه های این رساله در کتابخانه ها موجود است. عملها فی تحقیق مسأله البداء و سماها نبراس الضیاء (۲)

آیا صدر المتألهین در علم رجال حدیث هم صاحب نظر بوده است؟

ملاصدرا در شرح أصول الكافي، سند احادیث را هم مورد بررسی قرار داده و از کتاب های رجالی زیر، نام برده و از آنها استفاده کرده است: رجال و فهرست شیخ طوسی، رجال کشی، رجال نجاشی، التحریر الطاووسی، خلاصه الأقوال علامه حلّی، حاشیه شهید ثانی بر خلاصه الأقوال، حاشیه شیخ محمد بر حاشیه شهید، نقد الرجال تفرشی و رجال وسیط استرآبادی. میرزا محمد استرآبادی، سه کتاب رجال کبیر و وسیط و صغیر دارد. رجال کبیر او چاپ شده است. ملاصدرا از رجال وسیط او که نسخه های خطی آن هم فراوان است، بهره برده و چند جا با عنوان های «محمد استرآبادی»، «کتاب فاضل استرآبادی» و «رجال فاضل استرآبادی» به آن اشاره کرده است. (۳)

امّا به نظر می رسد که ملاصدرا فقط به دو کتاب اخیر رجوع می کرده و از بقیه کتاب ها توسط این دو کتاب استفاده کرده است. در یک جا مطلبی با عنوان «بعض الفضلاء فی رجاله» نقل کرده که در نقد الرجال تفرشی، همان مطلب دیده می شود. (۴)

واضح است که صدر المتألهین در علم رجال، فوق العاده نبوده و از نسخه خطی شرح أصول الكافي به خط مؤلف، بر می آید که در آغاز، تصمیم بررسی رجال سند

ص: ۴۱۰

(۱-۱). همان، ص ۴۲۵. [۱]

(۲-۲). شرح أصول الكافي، ([۲] چاپ سنگی)، ص ۳۷۹.

(۳-۳). ر. ک: شرح أصول الكافي، ج ۲، ص ۲۴ و ۶۲ و ۷۹ و ۱۴۶ و ۱۶۰ و ۲۱۶.

(۴-۴). ر. ک: شرح أصول الكافي، ج ۲، ص ۲۰۸ و نقد الرجال، چاپ سنگی، ص ۱۵۹.

احادیث را نداشته؛ زیرا بحث های مربوط به سند، در حاشیه نسخه اضافه شده است. این نسخه در کتابخانه آیه الله مرعشی قم نگاهداری می شود.

البته ملاحظه در چند جا در بحث های رجالی، اظهار نظر و داوری هم کرده است. (۱) اما آیا این بررسی سند، برای این بوده که اعتبار اسناد احادیث را ثابت کند و یا کاری تفننی انجام داده است؟

او در ذیل حدیث دوم کتاب العقل آورده است:

هذا الحديث و إن كان ضعيف السند... إلا أن ذلك لا يقدح في صحه مضمونه لأنه معتضد بالبرهان العقلي و كذلك كثير من الأحاديث الواردة في أصول المعارف و مسائل التوحيد و غيره. (۲)

چنانکه ملاحظه هم در شرح کافی در ذیل روایتی می گوید:

ضعف سند هذه الروايه لا ينافي الجزم بصحه مضمونها لأنه مؤيد بالعقل والنقل. (۳)

و مرحوم شعرانی هم در ذیل آن نوشته:

إنّ الضعف بحسب الإسناد لا ينافي صحه المضامين. (۴)

این که ملاحظه را به خاطر نقل گفتار برخی از مشایخ عذرخواهی کرده، مقصودش

کیست؟

این که ملاحظه را در شرح اصول کافی آورده:

وليعذرني إخواننا أصحاب الفرقه الناجيه ما أفعله في أثناء الشرح من الاستشهاد بكلام بعض المشايخ المشهورين عند الناس وإن لم يكن مرضي الحال عندهم، نظراً إلى ما قال إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال...». (۵)

وی در این شرح از کتاب های فراوان و مؤلفان آنها اعم از شیعه و غیر شیعه نام می برد و مطلب نقل می کند. مثلاً در توضیح لغات از قاموس، صحاح و نهاییه ابن اثیر

ص: ۴۱۱

۱-۱. ر. ک: شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۸۰ و ۸۱ و ۱۵۴ و ۳۷۰ و ج ۳، ص ۲۰.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۰. [۱]

۳-۳. شرح ملاحظه، ج ۲، ص ۱۲۳.

۴-۴. همان جا.

بهره برده است و در یک جا درباره ابن اثیر گفته:

قال الناقد النحریر ابن الأثیر فی نهایته... (۱)

ملاصدرا در تفسیر قرآن از مجمع البیان طبرسی، کشاف زمخشری، تفسیر فخر رازی، أنوار التنزیل بیضاوی و غرائب القرآن نیشابوری مطلب نقل کرده و گاهی آنها را رد کرده است. او در مورد فخر رازی با عبارات: «المستمی بالامام الرازی»، «علماتهم الرازی» و «امامهم الرازی» که شامل احترام و تکریم نیست یاد کرده است. (۲)

صدرالمآلهین از کتاب های کلامی، حدیثی، فلسفی، عرفانی، ملل و نحل و... و نیز از افرادی مانند ابویزید بسطامی و ابوطالب مکی (صاحب قوت القلوب) نام می برد و مطلب نقل می کند که احیاء العلوم غزالی و فتوحات مکیه محیی الدین عربی از مهم ترین آنهاست و بعید نیست که اعتذار و پوزش خواستن او به سبب نقل از همین دو نفر یا این دو نفر و برخی دیگر بوده باشد و بنابر این احتمال، باید بگوییم که ملاصدرا غزالی و محیی الدین را شیعه نمی دانسته است؛ گرچه یک جا پس از نقل کلام غزالی، آورده:

انتهی کلامه و یفوح منه رائحه التشیع. (۳)

و در جای دیگر، مطلبی درباره امام زمان علیه السلام از فتوحات مکیه نقل کرده و سپس افزوده:

انظروا أيها الاخوان الی ما فی طی کلامه من المعانی الدالّه علی کیفیه مذهبه کقولہ انّ لله خلیفه... (۴)

و در جای دیگر درباره محیی الدین می گوید:

بعض العرفاء ممن لایجازف فی الکلام... (۵)

آیا همه دانشمندان شیعه، «شرح اصول کافی» ملاصدرا را کتاب ارجمندی دانسته و

می دانند یا قضاوت های گوناگونی درباره آن شده است؟

در عظمت و ارجمندی این شرح، کافی است که بدانیم امام خمینی رحمه الله در دو کتاب

ص: ۴۱۲

۱-۱. همان (چاپ حروفی)، ج ۲، ص ۴۶۵ و ۵۲۳ و نیز همان (چاپ سنگی)، ص ۳۲۹.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۴۹۰ و ۵۲۰ و ج ۱، ص ۲۵۸.

۳-۳. همان، ص ۱۹۹. [۱]

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۵۶۴. [۲]

۵-۵. همان، ج ۲، ص ۴۵۰. [۳]

بسیار گرانقدر خود: اربعین و شرح حدیث جنود عقل و جه «، متأثر از شرح اصول الکافی ملاحظه کرده و عنایت خاصی به آن داشته است.

علامه شعرانی که یک دوره وافی فیض کاشانی را با دقت خوانده و بر آن حاشیه نوشته و همچنین شرح ملاحظه را بر اصول و روضه کافی مطالعه کرده و تحقیقات مهم و ارزنده ای به عنوان حاشیه بر آن افزوده و حتماً مرآه العقول علامه مجلسی و شرح مآخیز قزوینی و حاشیه میرزا رفیع الدین نایینی را هنگام تصحیح و تحقیق آن دو کتاب زیر نظر داشته، در مورد شرح اصول الکافی ملاحظه می نویسد:

كان الناس قبل صدر المتألهين يظنون كلام الأئمة عليهم السلام خطاياً مناسباً لأذهان العامة الأ قليلاً مما تعرض لشرحه أعظم علمائنا، فلما شرح الصدر أحاديث الأصول ثبت أن جميع ما ذكره برهانيه مبيته لدقائق علم التوحيد. (۱)

و نیز آورده:

وللصدر فضل على من جاء بعده من الشراح فكل ما أتوا به مأخوذ منه إما لفظاً ومعناً وإما معناً فقط وإما اقتباساً و تبهياً من مطالعه ما شرحه لما يقرب منه ولم يتفق لأحد منهم بعد هذا الحديث [الحديث ۵۰۳ من «الكافي»] الذي انتهى إليه شرح الصدر شرح تحقيقي نظير ما سبق منهم في شرح الأحاديث السابقة... (۲)

اما در عین حال، برخی از علما و محدثان به دلیل این که این شرح را آمیخته با مسائل فلسفی و عرفانی دیده اند و برخی از آن مسائل و مبانی را نادرست می دانسته و نمی پسندیده اند، درباره آن، نظر مثبتی نداشته و مثلاً گفته اند:

لايخلو من بعض معتقداته الغير السليمه... (۳)

یا در مورد شرح عربی مآخیز قزوینی بر الکافی گفته اند:

فيه تعريض ببعض شروح الكافي الأخرى على طريقه العرفاء والفلاسفه. (۴)

که شاید شرح ملاحظه هم مقصود بوده است.

ص: ۴۱۳

۱-۱. شرح ملاحظه، ج ۲، ص ۲۸۴.

۲-۲. همان، ج ۳، ص ۲۰۱.

۳-۳. كشف الحجب، ص ۳۴۷. [۱]

۴-۴. الدرر، ج ۱۳، ص ۹۵. [۲]

حاجی نوری با نقل یکی دو مطلب از این شرح که به نظر او اشتباه بوده، کتاب را مورد بی مهری قرار داده و گفته است:

من تصانیفه شرح أصول الكافي شرحه على مذاقه و عقائده و أصوله و مطالبه فاستحسنه من استصوبها واستحقره من استضعفها وفيه منه أوهام عجيبة بل في كتاب التوحيد منه وهم لم يسبقه الي مثله أحد ولم يلحقه أحد... وقریب من هذا في الغرابه ما ذكره في كتاب الحجج في شرح الخبر الرابع من باب اضطرار الحجج. (۱)

نگارنده، هنگام تدوین این مقاله به شرحی بر اصول کافی از یکی از علمای سده یازدهم و دوازدهم اصفهان برخورد که تقریباً باید نامش را ردّ شرح ملاءدرا بگذاریم. امید است در آینده در مورد کتاب یاد شده، تحقیقی به عمل آید. عبارت مذکور در برخی تراجم: «أول من شرحه بالكفر صدراً»، شاید از این کتاب گرفته شده باشد.

در پایان، قضاوت منصفانه این است که با صرف نظر از این که برخی مبانی فلسفی یا عرفانی ملاءدرا، مورد اختلاف و ردّ و قبول است و ایشان در این کتاب، براساس مبانی خود سخن گفته، این شرح از بهترین شروح کافی است و همواره مورد استفاده حوزه های علمی و علما و محققان بوده و امتیازش این است که برهانی بودن فرموده های اهل بیت علیهم السلام را تبیین کرده است. رحمه الله علیه.

ص: ۴۱۴

گذری بر «شرح حدیث جنود عقل و جهل»

گذری بر «شرح حدیث جنود عقل و جهل»

اشاره

گذری بر «شرح حدیث جنود عقل و جهل» (۱)

رضا مختاری

چکیده

این نوشتار، معرفی کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» امام خمینی رحمه الله است.

نویسنده ضمن معرفی شخصیت و آثار امام خمینی، چکیده ای گویا از مطالب و بخش های مختلف کتاب ارائه داده است.

شرح حدیث جنود عقل و جهل، امام خمینی قدس سره، چاپ اول، تحقیق و نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۷، ۱۶+ ۵۰۴ ص، وزیری.

شرح حدیث جنود عقل و جهل، آخرین تألیف اخلاقی عرفانی امام خمینی قدس سره است، زیرا چنان که خواهد آمد بر حسب تاریخ تألیف و سایر قراین، پس از این اثر به کارها و تألیفات فقهی و اصولی روی آورده اند. هر چند امام خمینی قدس سره پس از پیروزی انقلاب - با در اختیار داشتن امکانات بسیار - شخصاً برای نشر آثار خود اقدامی نکرد، که این خود حکایت از وارستگی فوق العاده ایشان می کند، آنچه بیشتر مهم و حاکی از نهایت وارستگی این مرد بزرگ است این است، که در دوران تبعید به نجف - که طبعاً رژیم شاه برای تحقیر علمی و کوچک جلوه دادن ایشان در حوزه نجف، فعالیت زیادی می کرد - ایشان هیچ اقدامی برای نشر آثار فقهی اصولی خود که سال ها پیش در

ص: ۴۱۵

قم تألیف کرده بود، مانند مناهج الاصول و التعلیق علی الکفایه، انجام نداد. آثاری که می توانست به شدت مرجعیت و موقعیت ایشان را در نجف اشرف تثبیت کند. ایشان هیچ وقت به این آثار علمی اش نبالید و به رخ دیگران نکشید؛ در حالی که هر انسانی طبعاً مایل است آثار علمی اش زودتر منتشر شده و دیگران استفاده کنند. گفتن و نوشتن این گونه مسائل آسان است. ولی عمل به آن بسیار طاقت فرسا است و حقیقتاً این کوچک های بزرگ، عظمت درونی و پنهان مردان بزرگ را نمایان می سازد.

از وصیت نامه امام که مورخ ۲۵ محرم ۱۳۹۸ ق، اندکی پس از ارتحال آیت الله حاج آقا مصطفی رحمه الله نوشته اند، بر می آید که ایشان به آثار اخلاقی اش بیش از آثار فقهی و اصولی تعلق خاطر داشته است:

۶. کتب خطی این جانب را در صورت امکان طبع کنند و اگر کسی خواست طبع کند در اختیار او بگذارند به طوری که ضایع نشود، خصوصاً کتب اخلاقی را. (۱)

اثری که در صدد معرفی آن هستیم شرح حدیث معروف امام صادق علیه السلام درباره جنود عقل و جهل در اوائل کافی شریف (۲) است که امام علیه السلام هفتاد و پنج جُند برای هر یک از عقل و جهل بر شمرده است. امام خمینی قدس سره موفق نشده اند تمام حدیث را شرح کنند بلکه علاوه بر مباحث کلی راجع به عقل و جهل، در بیست و پنج مقصد، بیست و پنج جُند از جنود عقل و جهل را شرح داده اند و تتمه را به مجلدی دیگر وانهاده اند که ظاهراً موفق به تألیف آن نشده اند: ما این جا این جزو از شرح حدیث را خاتمه می دهیم و تتمه آن را با خواست خدا در مجلد دیگر قرار می دهیم. (۳) و ما حقیقت توبه و... را در این رساله بیان می کنیم. (۴)

تاریخ پایان یافتن این اثر دوم ماه مبارک ۱۳۶۳ ق است:

به اتمام رسید این جلد در روز دوم شهر رمضان المبارک هزار و سیصد و شصت و سه در قصبه محلات، در ایامی که به واسطه گرمای هوا از قم به آن جا

ص: ۴۱۶

(۱-۱). وعده دیدار، ص ۷۸.

(۲-۲). ج ۱، ص ۱۵، کتاب العقل والجهل، باب ۱، ح ۱۴.

(۳-۳). ص ۴۲۹.

(۴-۴). ص ۱۲۳.

در اواسط کتاب نیز اشاره ای به زمان تألیف آن دارند: الان که نویسنده این اوراق را سیاه می کند موقع جوشش جنگ عمومی بین متفقین و آلمان است که آتش آن در تمام سکنه عالم شعله ور شده و این شعله سوزنده و جهنم فروزنده نیست جز نائره غضب یک جانور آدم خوار و یک سبع تبه روزگار، که به اسم پیشوایی آلمان، عالم را و خصوصاً ملت بیچاره خود را بدبخت و پریشان روزگار کرد... تا به کجا منتهی شود و کی این جمعیت بینوا از دست چند نفر حیوان به صورت انسان... خلاص شوند، و این بیچارگی خاتمه پیدا کند، و این ظلمتکده خاکی، نورانی شود به نور الهی ولی مصلح کامل. اللهم عجل فرجه الشریف و منّ علينا بظهوره. (۲)

در این کتاب امام خمینی قدس سره از سه اثر اخلاقی - عرفانی خود یاد کرده و به آنها ارجاع داده است که معلوم می شود آنها را پیش از این کتاب نوشته است:

الف. مصباح الهدایه (۳) تاریخ تألیف: ۲۵ شوال ۱۳۴۹ ق.

ب. اربعین حدیث (۴) تاریخ تألیف: چهارم محرم ۱۳۵۸ ق.

ج. آداب الصلاه (۵) تاریخ تألیف: دوم ربیع الثانی ۱۳۶۱ ق.

همچنین وعده تألیف رساله ای جداگانه در مورد تربیت فرزند و چگونگی های آن داده اند: «... که تفصیل آن محتاج رساله جداگانه ای است، که امید است به توفیق حق موفق به افراز آن شوم...» (۶) که ظاهراً چنین رساله ای را تألیف نکرده اند و اگر هم تألیف کرده اند، در دست نیست.

مؤلف در این اثر که به انگیزه تربیت و تزکیه اخلاقی عموم مردم نوشته، بیشتر صبغه اخلاقی حدیث را مد نظر داشته و از پرداختن به دقائق علمی - عرفانی که تأثیری در این جهت ندارد - جز اندکی - روی برتافته است. هر چند مبانی اهل معرفت بر کل کتاب سایه افکنده است، اما بنای مؤلف بر تألیفی اخلاقی به سبکی

ص: ۴۱۷

۱-۱. ص ۴۲۹.

۲-۲. ص ۲۴۵ - ۲۶۴.

۳-۳. ص ۲۸.

۴-۴. ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۶۶، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴.

۵-۵. ص ۵۱، ۱۷، ۳۹، ۴۱۳.

۶-۶. ص ۱۵۵.

جدید برخلاف کتب رایج دانش اخلاق بوده است و الحق در این زمینه موفق بوده است:

باید دانست که نویسندگان در نظر ندارد که بحث در اطراف جهات علمیه این حدیث شریف کند؛ به جهاتی: اول: قصور باع و قله اطلاع در این میدان؛ دوم آن که شراح کافی شریف... برای کسی جای کلام نگذاشتند... جزاهم الله علی الاسلام خیراً؛ سوم: آن که استفاده از نکات علمیه منحصر به اهل علم و فضل است... و ما را نظر به استفاده عموم بلکه عوام است؛ چهارم - و آن عمده است - آن که مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد از بسط علوم الهیه، افهام نکات علمیه و فلسفیه و جهات تاریخیه ادبیه نیست؛ بلکه غایه القصوای آن، سبکبار نمودن نفوس است از عالم مظلم طبیعت و توجه دادن ارواح است به عالم غیب و منقطع نمودن طایر روح است از شاخسار درخت دنیا، که اصل شجره خبیثه است، و پرواز دادن آن است به سوی فضای عالم قدس و محفل انس. و این حاصل نیاید مگر از تصفیة عقول و تزکیة نفوس و اصلاح احوال و تخلص اعمال.

... مقصد قرآن و حدیث تصفیة عقول و تزکیة نفوس است برای حاصل شدن مقصد اعلائی توحید. و غالباً شراح احادیث شریفه و مفسرین قرآن کریم این نکته را، که اصل اصول است، مورد نظر قرار ندادند و سرسری از آن گذشته اند و جهاتی را که مقصود از نزول قرآن و صدور احادیث به هیچ وجه نبوده، از قبیل جهات ادبی و فلسفی و تاریخی و امثال آن، مورد بحث و تدقیق و فحص و تحقیق قرار داده اند...

راه نوشتن کتاب اخلاق را باز کردم که اگر عالمی نویسنده و قادر بر تقریر و تحریر پیدا شد این طرز بنویسد؛... و معلوم است اشکال نمودن سهل است، ولی حل کردن آن مشکل است. و ما از خدای تعالی توفیق می طلبیم که قلب سخت ما را نرمی دهد و اخلاص را نصیب فرماید که شاید از این نوشته نالایق دلی به دست آید. (۱)

در آغاز سخن، از کتاب های رایج اخلاقی و شیوه آنها مانند طهاره الاعراق و إحياء انتقاد می کند و می گوید: «کتاب اخلاقی باید مانند دارو باشد نه نسخه». و در انتقاد

ص: ۴۱۸

شدید از إحياء العلوم غزالی گوید: کتاب إحياء العلوم که تمام فضلاء او را به مدح و ثنا یاد می کنند و او را بدء و ختم علم اخلاق می پندارند به نظر نویسنده در اصلاح اخلاق و قلع ماده فساد و تهذیب باطن کمکی نمی کند، بلکه کثرت اباحت اختراعی و زیادی شعب علمیه و غیر علمی آن و نقل های بی فایده راست و دروغ آن انسان را از مقصد اصلی باز می دارد و از تهذیب و تطهیر اخلاق عقب می اندازد. بالجمله به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین طور تفسیر ادبی و علمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن و تبعید قریب نمودن است. نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجع به آن، آن است که نویسنده آن با اِیشار و تنذیر و موعظه و نصیحت و تذکر دادن و یادآوری کردن، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند. و به عبارت دیگر، کتاب اخلاق، موعظه کتبی باید باشد و خود معالجه کند دردها و عیب ها را، نه آن که راه علاج نشان می دهد. ریشه های اخلاق را فهماندن و راه علاج نشان دادن، یک نفر را به مقصد نزدیک نکند و یک قلب ظلمانی را نور ندهد و یک خُلق فاسد را اصلاح ننماید. کتاب اخلاق آن است که به مطالعه آن، نفس قاسی نرم، و غیر مهذب، و ظلمانی نورانی شود و آن، به آن است که عالم در ضمن راهنمایی، راهبر و در ضمن ارائه علاج، معالج باشد و کتاب خود دوا باشد نه نسخه دوانما. طیب روحانی باید کلامش حکم دوا داشته باشد نه حکم نسخه. و این کتب مذکوره نسخه هستند نه دوا، بلکه اگر جرأت بود می گفتم: نسخه بودن بعضی از آنها مشکوک است. ولی از این وادی صرف نظر کردن اولی است. (۱)

البته مؤلف بزرگوار در این زمینه نیز موفق بوده است و موعظه ها و چکامه های اخلاقی اش در این اثر مانند سرب مذاب، زوایای نفس و روح را می شکافد و به اعماق جان می نشیند و شاید کمتر خواننده متبّهی باشد که با خواندن آن حداقل یک بار سیلاب اشک از دیده جاری نسازد. در آغاز سخن نمونه هایی از این گونه مواعظ را

ص: ۴۱۹

نقل می کنم؛ هر چند انتخاب بسیار مشکل است:

... ای انسان بیچاره! چه حسرتی خواهی داشت آن روزی که پرده طبیعت از چشم برداشته شود و معاینه کنی که آنچه در عالم قدم زدی و کوشش کردی در راه بیچارگی و شقاوت و بدبختی خودت بوده، و راه چاره و طریق جبران نیز مسدود شده، و دستت از همه جا کوتاه. نه راه فرار از سلطنت قاهره الهیه... و نه راه جبران نقایص گذشته و عذرخواهی از معاصی الهیه.

ای عزیز! اکنون تا حجاب های غلیظ طبیعت، نور فطرت را به کلی زائل نکرده و کدورت های معاصی صفای باطنی قلب را به کلی نبرده، و دستت از دار دنیا... کوتاه نشده دامن همتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن. و بدان که اگر قدمی در راه سعادت زدی و اقدامی نمودی، و با حق - تعالی مجده - از سر آشتی بیرون آمدی و عذر ما سبق خواستی، درهایی از سعادت به رویت باز شود و از عالم غیب از تو دستگیری ها شود و حجاب های طبیعت، یک یک، پاره شود و نور فطرت بر ظلمت های مکتسبه غلبه کند و صفای قلب و جلای باطن بروز کند و درهای رحمت حق تعالی به رویت باز شود، و جاذبه الهیه تو را به عالم روحانیت جذب کند، و کم کم محبت حق در قلبت جلوه کند و محبت های دیگر را بسوزاند و اگر خدای - تبارک و تعالی - در تو اخلاص و صدق، دید، تو را به سلوک حقیقی راهنمایی کند و کم کم چشمت را از عالم کور کند و به خود روشن فرماید و دلت را از ظن خودش وارسته و به خودش پیوسته کند.

بار خدایا! آیا شود که این دل محجوب و این قلب منکوس را به خود آری، و این غافل فرو رفته در ظلمات طبیعت را به عالم نور کشانی، و بت های دل را به دست قدرت خود در هم شکنی، و غبار تن را از پیش چشم فرو ریزی؟... (۱)

مصیبت در آن است که جمیع آیات باهره کتب آسمانی و تمام احادیث شریفه اهل بیت عصمت، از انبیاء عظام و اولیاء کرام، و تمام براهین اصحاب حکمت و فلسفه و

ص: ۴۲۰

مشاهدات ارباب ریاضت و شهود، در قلب قاسیه و دل های سخت ما ایجاد احتمال نکرده، و عمل ما مثل اشخاصی است که یقین حتمی به کذب همه - نعوذ بالله - داریم.

... اکنون چه شده است تمام آیات و اخبار و برهان و عیان به قدر خبر یک بچه ده ساله در ما تأثیر نکرده؟ اگر تأثیر کرده بود راحتی را از ما سلب نموده بود. آیا این کوری باطن و عمای قلب را باید به چه نحو معالجه کرد؟ آیا این مرض قلبی محتاج به علاج و طبیب هست؟ ...

عزیزا! این آیات الهیه و تعالیم ربانیه برای بیدار کردن ما بیچاره های خواب، و هشیار نمودن ما سرمستان غافل آمده. این قصص قرآنی که حاصل معارف تمام انبیاء، و خلاصه مسیر و رشد همه اولیاء، و بیان درد و درمان هر عیب و مرض نفسانی، و نور هدایت طریق الهی و انسانی است، برای قصه گفتن و تاریخ عالم نیامده. مقصود از آنها با آن همه تشریفات در تنزیل و نزول، بیان تاریخ گذشتگان نیست برای صرف اطلاع و تاریخ دانی. مقصود خدا را از مقصد مسعودی و طبری و امثال آنها تمیز بده، و به نظر تاریخ و ادب و فصاحت و بلاغت به قرآن شریف نظر مکن که این صورت خود حجابی است بس ضخیم. .
(۱)

مؤلف بزرگوار در این اثر، برای تبیین مقاصد خود عمدتاً از احادیث عترت طاهره علیهم السلام استفاده کرده و از کتب رایج اخلاق و عرفان جز اندکی نقل نکرده است. عنایت شدید مؤلف به احادیث شریفه و احترام فوق العاده به آثار و بزرگان مکتب شیعه در این اثر به خوبی واضح و لایح است:

و هر کس مراجعه به احادیث شریفه آل بیت عصمت و طهارت کند، خصوصاً کتاب اصول کافی شریف و توحید شیخ صدوق و همین طور کتاب نهج البلاغه و ادعیه مأثوره از آن بزرگواران خصوصاً صحیفه سجاده، از روی تدبر و تفکر، خواهد دانست که مشحون از علوم الهیه و معارف ربانیه و اسماء و صفات و شؤون حضرت حق - جل و علا - هستند، بی حجاب اصطلاحات و قیود مفهومات، که هر یک حجاب روی جانان است. (۲)

ص: ۴۲۱

۱-۱ . ص ۲۸۶ - ۲۸۸.

۲-۲ . ص ۶۳ - ۶۴.

همچنین از عالمان شیعه و آثار آنها با تکریم زیاد یاد کرده است: «نورانیت یک نفر مثل فیلسوف بزرگ اسلامی خواجه نصیر المله والدين رضی الله عنه و علامه بزرگوار حلی - قدس الله نفسه - یک مملکت و ملت را نورانی کرده و تا ابد آن نورانیت باقی است» (۱)؛ «و در منیه المرید شهید سعید رحمه الله شطر کثیری از آن مرقوم است. طالبین رجوع به آن صحیفه نورانیه کنند». (۲)

مؤلف بنا نداشته است دقائق عرفانی را در این کتاب به یادگار بگذارد؛ هر چند اندیشه عرفانی امام بر کل کتاب سایه افکنده است. از این رو جز اندکی از مبانی اهل معرفت را ذکر نکرده است و گاهی هم رسماً انتقادهایی بر آنها وارد نموده است:

و ما ناچار، برخلاف میثاق خود که در اول این رساله اشارت به آن نمودیم، که تعرض به مطالب علمیه نکنیم، به بعض نکات علمیه صدر این حدیث - که جز این طریق راهی ندارد - با اختصار و اجمال اشارتی می نمایم؛ (۳). . . چنانچه در مسلک اولیاء عرفان و اصحاب ایقان است، و در این دقیقه اسراری است که کشف آن خالی از خطر نیست. (۴)

و هر علمی را خصوصاً در باب معارف، نتوان افشا پیش هر کس کرد، بلکه سرایر توحید و حقایق معارف، از اسراری است که پیش اهلش باید مکتوم و مخزول باشد. و نوع گمراهی ها و اضلال ها و تکفیرها از این باب پیدا شده. و این که مردم، حتی علمای ظاهر، از علوم الهیه احتراز کنند و گرد معارف و حقایق نمی گردند، برای همین است که بعضی از ارباب اصطلاح و ذوق یا اصحاب علوم رسمیه عرفانیه تهتک کردند و مقاصد شریفه را با الفاظ زشت و قبیح بیان کردند و از اصطلاح قرآن و حدیث بیرون رفتند، با آن که همان مقاصد به طور اکمل در کتاب خدا و احادیث ائمه هدی علیهم السلام موجود است، ولی آنها به صورت بدی آنها را جلوه دادند. از این جهت، اسباب تنفر طباع ظاهرین شده است. اینها نیز طاقت آن نداشتند که لب را از قشر و حقیقت را از

ص: ۴۲۲

۱-۱ . ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

۲-۲ . ص ۲۶۷ - ۲۶۸.

۳-۳ . ص ۲۰.

۴-۴ . ص ۱۸۷.

صورت و معنی را از لفظ جدا کنند؛ یکسره با اصل مطلب مخالف شدند. (۱)

مؤلف گاهی از مبانی علمی ویژه خود در این اثر یاد کرده است: «و ما بحمدالله و حسن عنایتہ - به وجهی مناسب مسلک اهل معارف و اصحاب قلوب، اثبات حدوث زمانی همه عوالم غیب و شهادت نمودیم که بیان آن با مقدماتش، محتاج به افراد رساله جداگانه است لعل الله يحدث بعد ذلك امراً و توفیقی عنایت فرماید که به آن نایل شویم»؛ (۲) «و شاید این اقبال و ادبار اشاره باشد به تجلی در تحت اسماء ظاهره و باطنه، که دائماً علی سبیل تجدد امثال واقع می شود؛ چنانچه اصحاب معرفت می گویند، و به آن تصحیح حدوث زمانی به وجهی عرفانی در جمیع قاطنین ملک و ملکوت و ساکنین ناسوت و جبروت نمودیم، به طوری که منافات با مقامات مقدسه عقلیه نداشته باشد. و این از موهبت های خاصه حق (جل و علا) است به این ناچیز. والحمد لله وله الشکر»؛ (۳) «و ما در رساله مصباح الهدایه تحقیق این مقصد را با حکومت بین عرفای شامخ و حکمای عظام، راجع به اول ما صدر به طور وافی نمودیم». (۴)

همچنین گاهی از استاد بزرگوارش مرحوم شاه آبادی مطالبی نقل می کند. (۵)

مباحث محوری و اساسی که مؤلف در این اثر متذکر شده

اشاره

اینک پس از این مقدمات، مباحث محوری و اساسی که مؤلف در این اثر متذکر شده و شاکله و شیرازه اثر را تشکیل می دهد، اشاره می شود:

۱. انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی و دیگری تبعی:

مؤلف مکرراً متذکر این نکته شده اند که انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی که عبارت است از عشق به کمال مطلق، و دیگری تبعی که عبارت است از تنفر از نقص. و از این دو فطرت تعبیر می کنند به فطرت مخموره بی حجاب، و همه جنود عقل را جنود این فطرت می داند، و هرگاه این فطرت اصلی تحت تأثیر گناهان قرار گیرد، می شود فطرت محجوبه به حجاب طبیعت، و جنود جهل همگی جنود فطرت مجموعه اند: خیر عبارت از فطرت مخموره است، و شر عبارت از فطرت محجوبه است. . . و تفصیل این اجمال آن که: حق (تبارک و تعالی) با عنایت و رحمت خود، به ید قدرت خود، طینت آدم اول را مخمر فرمود، دو فطرت و جبلت به آن

ص: ۴۲۳

۱-۱ . ص ۳۲۲ - ۳۲۳.

۲-۲ . ص ۲۳.

۳-۳ . ص ۴۱.

۴-۴ . ص ۲۸.

مرحمت نمود: یکی اصلی و دیگری تبعی، که این دو فطرت بُراق سیر و رُفرف عروج اوست به سوی مقصد و مقصود اصلی. و آن دو فطرت، اصل و پایهٔ جمیع فطریاتی است که در انسان مخمر است و دیگر فطریات، شاخه‌ها و اوراق آن است. یکی از آن دو فطرت، که سمت اصلیت دارد، فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است که در کانون جمیع سلسلهٔ بشر، از شقی و سعید و عالم و جاهل و عالی و دانی، مخمّر و مطبوع است. . . . و دیگر از آن دو فطرت، که سمت فرعیت و تابعیت دارد فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مخمر بالعرض است. . . .

و این دو فطرت که ذکر شد، فطرت مخمورهٔ غیر محجوبه است که محکوم احکام طبیعت نشده و دو وجههٔ روحانیت و نورانیت آنها باقی است، و اگر فطرت متوجه به طبیعت شده و محکوم به احکام آن گردید و محجوب از روحانیت و عالم اصلی خود شد، مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت [ها] و بدبختی هاست، که تفصیل آن بیاید.

پس مقصود از خیر - که وزیر عقل است و جمیع جنود عقلیه در ظلّ توجه و تصرف آن است - فطرت مخمورهٔ متوجه به روحانیت و مقام اصلی خود است، و از شر - که وزیر جهل و همهٔ جنود جهل از طفیل آن است - فطرت محکومهٔ طبیعت و محجوبهٔ به احکام آن است. (۱)

و از این جهت، احکام آسمانی و آیات باهرات الهی و دستورات انبیاء عظام و اولیاء کرام، بر طبق نقشهٔ فطرت و طریقهٔ جبلت بنا نهاده شده، و تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم می شود که یکی اصلی و استقلال، و دیگر فرعی و تبعی است، و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه رجوع کند:

مقصد اول، که اصلی و استقلالی است، توجه دادن فطرت است به کمال مطلق، که حق (جلّ و علا) و شئون ذاتیه و صفاتی و افعالیه اوست که مباحث مبدأ و معاد و مقاصد ربوبیات از ایمان باللّه و کتب و رسل و ملائکه و یوم الاخره، و اهم و عمدهٔ مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمات صلاه و حج، به این

ص: ۴۲۴

مقصد مربوط است یا بی واسطه یا با واسطه.

مقصد دوم، که عرضی و تبعی است، تنفر دادن فطرت است از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که امّ النقااص و امّ الامراض است. و بسیاری از مسائل ربوبیات، و عمده دعوت های قرآنی و مواعظ الهیه و نبویه و ولویه، و عمده ابواب ارتیاض و سلوک، و کثیری از فروع شریعات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند. و این دو مقصد مطابق نقشه فطرت است. . . پس جمیع احکام شرایع مربوط به فطرت است و برای تخلص فطرت از حجب ظلمانیه طبیعت است. (۱)

مؤلف بزرگوار در شرح هر یک از جنود عقل و جهل، رجوع هر یک از جنود عقل را به فطرت مخموره و رجوع جنود جهل را به فطرت محجوبه، تبیین کرده اند.

۲. عالم طبیعت دار تغیر است و جمیع ملکات و اخلاق قابل تغیر و اصلاح است.

امام رحمه الله بارها بر این نکته تأکید کرده اند که عالم طبیعت دار تغیر و تبدل و تصرّم است و در نتیجه تا مرگ فرا نرسیده آدمی می تواند همه اخلاق رذیله را، هر چند در نفس ریشه دوانده باشد، اصلاح کند و هیچ عذری از این جهت پذیرفته نیست. از سوی دیگر محاسن اخلاقی و ملکات حمیده، هیچگاه نباید موجب عجب و غرور شود.

انسان تا در عالم طبیعت - که دار تغیر و تبدل و نشئه تصرّم و هیولیویت است - واقع است. . . می تواند نقایص خود را مبدل به کمالات، و رذایل خویش را تبدیل به خصایل حمیده، و سیئات خود را مبدل به حسنات نماید. و این که معروف است «فلان خلق زشت یا فلان صفت رذیله از ذاتیات است و قابل تغیر نیست» اصلی ندارد و حرف بی اساس و ناشی از قلت تدبّر است و عدم تغیر و تبدیل ذاتیات را به این باب ربطی نیست؛ بلکه با ریاضات و مجاهدات، تمام صفات نفسانیه را می توان تبدیل نمود و تغیر داد، حتی جبن و بخل و حرص و طمع را می توان مبدل به شجاعت و کرم و قناعت و عزت نفس نمود. (۲)

۳. علم رسمی سر به سر قیل است و قال نه از او کیفیتی حاصل نه حال

ص: ۴۲۵

۱-۱) ص ۸۹، ۸۰، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۵.

۲-۲) ص ۵۱.

امام خمینی رحمه الله با بیان های گوناگون این حقیقت را تبیین کرده اند که آموختن علوم رسمی و انباشتن اصطلاحات و مفاهیم خشک و بی مغز نه تنها موجب نجات و فلاح انسان نیست، بلکه اگر با عدم تهذیب همراه باشد، ضررش از همه چیز دیگر بیشتر است. و چه بسا آدمی با هفتاد سال زحمت و تلاش با کدّ یمین و عرق جبین تحصیل جهنم کند و معانی حرفیه، اصول عملیه و لفظیه و شرعیه و عقلیه، اصل مثبت، حکومت و درود، و تخصیص و تقیید و احوط و اقوی و اظهر، و اصاله الوجود و بسیط الحقیقه، و تشکیک وجود و ماده و هیولی و اعیان ثابته و فیض اقدس و مقدس، او را سودی نبخشد و بر ظلمت و انانیت و متّیت انسانی بیفزاید و او را به مراتب از وقتی که این اصطلاحات را نمی دانست، از خدای سبحان دورتر کند. خلاصه، امام خمینی قدس سره دانستن علوم رسمی را «انبارداری اصطلاحات» می نامد و بدون تهذیب، ارزشی برای آنها قائل نیست و علم و ادراک را غیر از ایمان می داند و علم توحید را هم هنگامی که همراه ایمانی نباشد مضر می داند، و به تفصیل نشانه های ایمان و علم نافع را با استفاده از آیات و روایات بر می شمارد. امروزه برخی با انباشتن اصطلاحاتی چند، و چند صباحی تدریس آنها، یا تألیف و به قلم آوردن کتاب و مقالاتی چند، می پندارند که قدم بر فرق فرقدین نهاده، حائز منقبت دنیا و آخرت و ملک و ملکوت شده و جزو مقربان و صدیقان و صالحان گشته اند و بر زمین و زمان فخر می فروشند، غافل از آن که اینها همه برایشان از دام های ابلیس و خدعه ها و مکاید او است:

آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تدلّل ایجاد کند، آن پس مانده ابلیس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را در انسانی حاصل کند، از تمام علوم پست تر است؛ زیرا که از آن علوم دیگر توقع نیست که انسان را الهی کند و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند، و از حجاب های ظلمانی طبیعت او رها کند، و صاحبان آن علوم نیز چنین دعوایی ندارند، پس آنها به سلامت نزدیک ترند. . . . (۱)

مؤلف بزرگوار همچین فرق علم و ایمان را به خوبی تبیین کرده و بی فایده بودن

ص: ۴۲۶

علم بدون ایمان - حتی علم توحید - را به کرسی نشانده است. (۱)

۴. مکاید شیطان

یکی از نکات مورد اهتمام مؤلف بزرگوار تبیین مکاید گوناگون شیطان و متناسب با اصناف و اشخاص مختلف است. ایشان گویند:

چه بسا که شیطان و نفس اماره انسان را سال های طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهره کنند به امید آن که او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند، و انسان را با همه مشقت ها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و خودخواهی و خودپسندی یکی از مهلکات است که انسان را به شقاوت کشاند. . . و خودداری و نگرهبانی از نفس از مشکل ترین امور است که باید به خدای تعالی پناه برد و از او طلب دست گیری کرد.

و به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود که با هیچ شکافی نتوان آن دقایق و مکاید را کشف کرد، مگر با توفیق خدا و دستگیری او. (۲)

۵. حب دنیا و نفس

مؤلف بزرگوار منشأ همه مفاسد را حب دنیا و شعبه ها و شاخه های آن می داند و این حقیقت را که در حدیث کوتاه «حبّ الدنیا رأس کلّ خطیئه» آمده به خوبی شرح داده و تبیین کرده است:

أَسَّ اساس وأم الامراض را باید حب دنیا، که رأس تمام خطیئات است، دانست. و چون حب دنیا در دل متمکن شد، به مجرد آن با یکی از شئون دنیاوی مزاحمتی حاصل شد، قوه غضب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و مملک نفس شود، و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند.

پس علاج اساسی این قوه، به قلع ماده آن است که آن حب دنیا است. و اگر انسان نفس را از این حب تطهیر کند، به شئون دنیایی سهل انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، طمأنینه نفس را از دست ندهد، و حقیقت حلم و بردباری و

ص: ۴۲۷

۱-۱. ص ۸۷، ۹۱-۹۳، ۲۰۰-۲۰۳.

۲-۲. ص ۴۱۳-۴۱۴.

طمأنینه نفس در انسان پیدا شود، و قرار و ثبات نفس روزافزون شود.

و برای قلع این ماده - که مایه تمام مفسد است - انسان هر چه ریاضت بکشد، به جا و به موقع است، و الحق ارزش دارد. و برای قلع آن تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنیه بهترین علاج است. . . . (۱)

بالجمله، این امراض انسان را به انواع بلیات مبتلا کند و کار انسان را به هلاکت ابدی کشاند. . . . (۲)

۶. دستور العمل های اخلاقی

امام رحمه الله علاوه بر مواظب شافیه و نصایح کافیه که در جای جای این اثر دیده می شود، گاهی اشاره ای نیز به دستورات عملی کرده اند که برای سالکان کوی دوست بسی سودمند است:

. . . انسان باید در همین عالم این چند صباح را مغتنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی که هست تحصیل کند و دل را با آن آشنا کند. و این در اول سلوک انسانی صورت نگیرد مگر آن که اولاً، نیت را در تحصیل معارف و حقایق ایمانیه خالص کند و قلب را با تکرار و تذکر، به اخلاص و ارادت آشنا کند تا اخلاص در قلب جایگزین شود. . . .

پس در آن وقت، با طهارت و جهت قرآن و ذکر را متوجه قلب کند، و آیات شریفه الهیه که مشتمل بر تذکر و مشتمل بر توحید است به قلب بخواند به طور تلقین و تذکیر. و اکثر آیات شریفه آخر سوره حشر را از قول خدای تعالی: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ» که آیه ۱۸ است تا آخر سوره، که مشتمل بر تذکر و محاسبه نفس و محتوی به مراتب توحید و اسماء و صفات است، در یک وقت فراغت نفس از واردات دنیایی، مثل آخر شب یا بین الطلوعین، با حضور قلب بخواند و در آنها تفکر کند. امید است - إن شاء الله - نتایج حسنه ببرد. . . .

و اگر در شب و روز چند دقیقه ای به حب اقبال قلب و توجه آن - یعنی به مقداری که قلب حاضر است - نفس را محاسبه کند در تحصیل نور ایمان، و از آن مطالبه نور ایمان

ص: ۴۲۸

۱-۱ . ص ۳۷۷ - ۳۷۸.

۲-۲ . ص ۲۵۳ - ۲۵۶.

کند و آثار ایمان را از آن جستجو کند، خیلی زودتر به نتیجه می‌رسد. إن شاء الله... (۱)

... چون آفات معاشرت بسیار است و انسان نمی‌تواند نوعاً خود را از آن حفظ کند، مشایخ اهل ریاضت اعتزال را ترجیح دهند بر عشرت.

و حق آن است که انسان در اوائل امر که اشتغال به تعلم و استفاده دارد، باید معاشرت با دانشمندان و فضلا کند، ولی با شرایط عشرت و مطالعه در احوال و اخلاق معاشرین. و در بدایات سیر و سلوک و اواسط و اوائل نهایات نیز از خدمت مشایخ و بزرگان اهل حال باید استفادت کند، پس ناچار به عشرت است.

در سیر ملکوتی باید انسان کوشش کند تا هادی طریق پیدا کند. و چون هادی پیدا کرد، باید تسلیم او شود و در سیر و سلوک دنبال او رود و قدم را جای قدم او گذارد. و ما چون نبی اکرم صلی الله علیه و آله را هادی طریق یافتیم و او را واصل به تمام معارف می‌دانیم، باید در سیر ملکوتی تبعیت او کنیم، بی‌چون و چرا. و اگر بخواهیم فلسفه احکام را با عقل ناقص خود دریابیم، از جاده مستقیم منحرف می‌شویم و به هلاکت دائم می‌رسیم؛ مانند مریضی که بخواهد از سر نسخه طبیب آگاه شود، و پس از آن دارو را بخورد، ناچار چنین مریض روی سلامت نمی‌بیند. تا آمده است از سر نسخه آگاهی پیدا کند، وقت علاج گذشته، خود را به هلاکت کشانده.

ما مریضان و گمراهان باید نسخه‌های سیر ملکوتی و امراض قلبیه خود را از راهنمایات طریق هدایت و اطباء نفوس و پزشکان ارواح دریافت کنیم و با به کار بستن افکار ناقصه و آراء ضعیفه خود، به آنها عمل کنیم تا به مقصد - که رسیدن به سرائر توحید است - برسیم؛ بلکه همین تسلیم در بارگاه قدس الهی یکی از مصلحات امراض روحیه است و خود نفس را صفائی به سزا دهد و نورانیت باطن را روزافزون کنند. ... (۲)

از مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام قدس سره باید بسی سپاسگزار بود که با احیا و نشر این اثر خدمت بس بزرگی به حوزه‌ها و مشتاقان این قبیل مباحث کرده‌اند؛ البته در تصحیح این اثر خطاهای ریز و درشت و به نسبت فراوانی رخ داده که به دلیل طولانی شدن مقاله، به آنها نمی‌پردازم و إن شاء الله به مؤسسات مذکور تقدیم خواهیم کرد. همچنین

ص: ۴۲۹

۱-۱. ص ۱۰۴-۱۰۷.

۲-۲. ص ۴۰۳.

در صفحه آرایبی و حروف چینی آن کاستی هایی به چشم می خورد. ولی برخی خطاهای چاپی را در این جا یاد می کنم:

ص ۸، س ۶، مَظْلَمَ مَظْلَمَ

ص ۴۱، س ۵، فَصَّ شَيْءٌ فَصَّ شَيْئِي

ص ۹۷، س ۸، هَذَا هَذَا

ص ۱۰۳، س ۱۱، رَوَّاقٌ رَوَّاقٌ

ص ۱۴۲، س ۹، جَهْدٌ جَهْدٌ

ص ۱۵۲، س ۷، إِنَّ أَنْ

ص ۱۵۷، س ۱، كَرَفَتْ كَرَفَتْ

ص ۱۸۴، س ۴، انعام انعام

ص ۱۸۴، س ۲، ببیند ببیند

ص ۱۸۶، س ۵، أُثْنِيهِ أُثْنِيهِ

ص ۱۹۰، س ۴، الوَسَائِلُ الوَسَائِلُ

ص ۱۹۷، س ۷، لَهْلَكْتُ لَهْلَكْتُ

ص ۲۴۴، س ۴، الْفَاءُ لَفَاءً

ص ۲۷۰، س ۱۱، اللّ اللّ

ص ۲۹۵، س ۶، باقیه باقیه

ص ۲۹۹، س ۵، لتفرغ لتفرغ

ص ۳۲۹، س ۳، اعضائه أعضاءه

ص ۳۵۰، س ۱، اللّ ه اللّ

ص ۳۷۹، س ۱۳، نیست نیست

ص ٣٩٢، س ٤، ي ا يا

ص ٣٩٣، س ٨، بازندارى بازندارى

ص ٤٠٦، س ٥، الكافى الكافى

ص ٤٤٥، س ١١، الاخره الاخره

ص: ٤٣٠

با استاد محمدباقر بهبودی در عرصه روایت و درایت حدیث

اشاره

با استاد محمدباقر بهبودی در عرصه روایت و درایت حدیث (۱)

چکیده

از آنجا که حدیث مبنای شناخت دین و پایه فهم قرآن است و علوم دیگر همواره از طریق حدیث استحکام و نضج یافته اند، در میان مسلمانان از جایگاهی ویژه و بنیادین برخوردار می شود، بدین سبب تاریخ حدیث و سیر تدوین آن با نفوذ جریانات مختلف سیاسی و اجتماعی، اعتقادی روبه رو بوده و از آغاز جعل و تحریف و تصحیف آن را همراهی کرده است. خلافت مروانین، امویان، عباسیان و ده ها فرقه مذهبی دیگر، حضور عصبیت قومی، برتری جویی قبیله ای و سبقت جویی ساکنان بلاد اسلامی در کسب افتخارات بیشتر، تماس و ارتباط نزدیک زنادقه، ملحدان، یهودیان و مسیحیان با مسلمانان و ورود غیر مسلمانان با انبوهی اسرائیلیات و همچنین تقرب راویان حدیث به دربار خلفا و امرا و سلاطین و کثرت آنان - تا آنجا که حدود صد هزار آنان را برشمرده اند - و عوامل بسیار دیگر باعث شده است تا احادیث و روایات صحیح با آنچه که مخدوش و مجعول بوده است مخلوط و ممزوج شده، بازشناسی سره از ناسره توانگیر و طاقت سوز نماید، و در پی آن محققان و متتبعان و عالمان علم روایت و حدیث در راه بازشناسی و تمیز احادیث صحیح از ضعیف و محرف به پی ریزی «نقد الحدیث» برآمدند و در اطراف آن کتاب های بسیار به رشته تحریر فریفتن درآمد. در این میان بزرگان و محققان امامیه، در پی هجوم همه جانبه دشمنان و تسلط حکام جور، بر آن

ص: ۴۳۱

بودند تا تراث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام را از دستبرد زمان و حوادث مصون و محفوظ بدارند، بدین منظور تدوین و تبویب همه روایات و احادیث روزگار خود را - از هر دست که بود - وجهه همت خویش قرار دادند و گویا بازنگری و تفکیک و بررسی آن را به پژوهشگران و متعبدان نسل های بعد از خود و آیندگان واگذار کردند و خود نیز مدعای جمع آوری صحاح را نداشته، گرچه در مواردی به بررسی اسناد و رجال آن پرداخته اند.

استاد محمدباقر بهبودی از چهره های برگزیده علم حدیث و درایت در دوران معاصر ماست با اندوخته ها و زحمات توانفرسایی که برای کسب صلاحیت و خبرویت لازم در این زمینه به کار گرفته و با داشتن ذهنی نقاد و منطقی به آثار خود جایگاهی ویژه بخشیده است. استاد محمد باقر بهبودی در طول سالیان دراز در عرضه داشت ده ها جلد از کتب حدیث و فقه و تاریخ و تفسیر به شیوه ای منقح و مصحح به نقل و نقد همت گماشته تا آنجا که کارنامه ای درخشان از عملکرد این دوران به یادگار گذاشته است. ناگفته نماند که استاد بهبودی با نظرگاه های ویژه خود در نقد حدیث با نظریات متفاوت و گاه متقابل روبه رو بوده اند که در جای خود قابل بررسی و امعان نظر صاحب نظران خواهد بود.

کیهان فرهنگی: با تشکر از جناب عالی که دعوت به گفتگوی ما را پذیرفتید، اگر مایل هستید از شرح احوال و اساتید خودتان شروع بفرمایید.

استاد بهبودی: تولد من در سحر شب پنجشنبه هفدهم جمادی الاول سال ۱۳۵۰ هجری قمری برابر با سال ۱۳۰۸ هجری شمسی بوده است. از سال ۱۳۲۷ تحصیلات مذهبی را به طور تمام وقت شروع کرده ام. اساتید معروف من، در ادبیات استاد ادیب محمدتقی نیشابوری معروف به ادیب دوم بود. در قسمت سطح، مختصری از محضر حجت الاسلام سید احمد یزدی معروف به نهنگ و بیشتر از محضر استاد حجت الاسلام حاج شیخ هاشم قزوینی بهره بردم. علاوه بر مقداری سطح در یک رشته از درس تفسیری محضر حجت الاسلام دامغانی را هم درک کردم که روزهای تعطیل به آن می پرداختند. در سال ۱۳۳۳ شمسی به قم آمدم و بعد از آن که یک درس در

محضر آیت الله بروجردی و یک درس در محضر آیت الله خمینی حاضر شدم، بدون توقف به نجف رفتم. در نجف یک درس در محضر آیت الله خویی و یک درس در محضر آیت الله حکیم انتخاب کردم و تا دو سال به تحصیل و بیشتر مطالعه و تحقیق شخصی ادامه دادم، و در سال ۱۳۳۵ ترک تحصیل نمودم و بالاخره از سال ۱۳۳۷ که به تهران منتقل شدم، به تصحیح و تحقیق کتاب های خطی و چاپی پرداختم. اولین کاری که شروع کردم تصحیح تفسیر المیزان - جلد هفتم - بود که تا جلد بیستم - آخرین جلد - ادامه یافت. در آن هنگام، کار من چندان مورد توجه و علاقه و اعتماد مؤلف قرار گرفت که رخصت یافتم به حک و اصلاح ادبی آن نیز پردازم. به موازات تفسیر المیزان به تصحیح بحار الأنوار پرداختم و از جلد هفتم تا آخرین مجلد - غیر از دو جلد ۷۷ و ۷۸ - همه مجلدات به تصحیح اینجانب و اشراف و نظارت من بر متن کتاب و احیاناً حک و اصلاح تعلیقه دیگران پایان گرفت.

در این زمینه توفیق من به شکر الهی از همه بیشتر بود، زیرا اخراج چهل و پنج جلد بحار از هر جهت در اختیار من قرار گرفت و مقابله، تحقیق، پاورقی، تخریج احادیث آن و مقابله با مآخذ، کاملاً به دست من و زحمات شبانه روزی من انجام شد.

در اثر همین توفیق الهی بود که بیش از سایر همکارانم به نسخه مؤلف دست یافتم و ۳۶ جلد از این چهل و پنج جلد را با نسخه مؤلف مقابله کردم. در جلد ۱۱۰ که آخرین جلد بحار الأنوار است، سخنی کوتاه درباره این کتاب و شیوه مؤلف در جمع احادیث تحریر کرده اند که توجه علاقه مندان را به آن جلب می کند.

کیهان فرهنگی: به نظر شما چه انگیزه ای باعث شده است که مرحوم مجلسی کتاب بحار الأنوار خود را تألیف کند؟

استاد بهبودی: مرحوم مجلسی ابتدا تصمیم می گیرد که مؤلفات شیعه را احیا کند، لذا با زحمات وافر و هزینه های گزاف و دریافت کمک از دانشمندان معاصر خود، مؤلفان شیعه را از گوشه کتابخانه های ایران و هند و عراق و سایر بلاد بیرون می کشد و هر نسخه ای را که به دست می آورد، به دست شاگردان و علاقه مندان خود می سپارد و

با پرداخت حق الزحمه، نسخه های آن کتاب را تا سر حد امکان تکثیر می کند. - درست چیزی شبیه به طبع و نشر امروزی - از این رو اگر اکثر کتاب هایی را که اکنون در دست داریم و نسخه های متعدد آن در گوشه و کنار کتابخانه های ایران به دست می آید نگاه کنیم، کمتر نسخه ای پیدا می کنیم که تاریخ کتابت آن از عهد اقتدار مجلسی خارج باشد.

هدف مجلسی - چنان که خود می گوید - احیای تراث شیعه و ذخائر اهل بیت عصمت بود و بعد از آن که مؤلفات شیعه را تا سر حد امکان تحصیل می کند و به تکثیر نسخه های آن می پردازد، به فکر می افتد که برای این میراث عظیم، فهرستی تهیه کند که وصول علاقه مندان را به آبخشور این دریای عظیم علم و معرفت آسان کند. نمونه کار ایشان را به خوبی می توان در جلد ۱۰۶ بحار الأنوار ملاحظه کرد. جلد ۱۰۶ بحار که تحت عنوان مآخذ بحار الأنوار به چاپ رساندیم، به کلی به خط مؤلف است. با مطالعه این کتاب که مؤلف عمداً آن را ناقص نهاده و با انصراف از تکمیل آن به تألیف کتاب بحار الأنوار پرداخته است، شیوه کار مؤلف کاملاً روشن می شود. مرحوم مجلسی در این کتاب، فهرست بندی ده جلد از کتاب های معروف حدیث را تمام کرده است. ابتدا هر کتابی را تصفح نموده و برای ابواب آن یک سلسله ارقام و برای احادیث هر باب ارقامی جداگانه مرقوم داشته و سپس به مطالعه یک یک احادیث پرداخته و با دریافت صحیح و فطرت سالم و بینش عمیق خود، مضامین حدیث را برآورد نموده است و شماره حدیث و شماره باب آن را در ذیل عناوین مناسب درج کرده است. وی بعد از آن که ده جلد از کتب حدیث را به این صورت فهرست می کند، گویا متنبه می شود که این فهرست نویسی برای سایر دانشمندان چندان مفید نمی افتد، زیرا هر کسی که بخواهد از فهرست مزبور استفاده کند، باید مانند خود مجلسی یک نسخه از کتاب های شیعه را تهیه کند و باز همانند مجلسی همه آنها را با شماره مسلسل ابواب و شماره مسلسل احادیث مزین سازد تا بتواند از فهرست مجلسی بهره مند شود، و باز با خود فکر می کند چه بسا در تاریخی بعد از عهد من، کتاب های شیعه - آنها که با

زحمات من احیا شده است - مجدداً دستخوش فنا و نابودی و آتش سوزی گردد و زحمات من به کلی بی نتیجه بماند. لذا تصمیم می‌گیرد به تألیف کتابی جامع به نام بحار الأنوار دست بزند و در عوض فهرست بندی و اشاره به جای حدیث، عین حدیث را در ذیل عناوین مناسب درج کند تا اگر همه کتاب‌ها از بین برود لااقل یک نسخه از مجموع کتاب برجا بماند، همه کتاب‌های شیعه زنده بماند و هر کسی مایل باشد بدون سرگردانی و تحمل زحمت و مراجعه به فهرست‌ها و نسخه‌ها بتواند از جمله احادیث کتاب بحار الأنوار کسب فیض کند.

از این رو می‌بینیم که علامه مجلسی شخصاً در مقدمه جلد ۱۰۶ یعنی همان فهرست مآخذ اشاره می‌کند که: «من با نوشتن کتاب بحار الأنوار از تکمیل این فهرست صرف نظر کردم» و در آخر کتاب با نوشتن یک سطر، تصریح می‌کند که: «در سال ۱۰۷۰، از تکمیل این فهرست منصرف شده‌ام». شما اگر فهرست کتاب بحار الأنوار مرحوم مجلسی را با فهرست کتاب مآخذ او مقایسه کنید و عناوین و فصول این دو کتاب عظیم را با هم بسنجید، همه را مشابه و متناسق می‌بینید، جز مختصر تفاوتی ناچیز که در تقدیم و تأخیر کتاب‌ها و یا تقدیم و تأخیر فصول و عناوین به چشم می‌خورد.

کیهان فرهنگی: استاد، ارزش علمی این کتاب تا چه حد است و آیا اعتراضاتی که بر آن وارد می‌شود به جا و وارد است؟

استاد بهبودی: کتاب بحار الأنوار، چنان که از نام آن پیدا است و بنده هم عرض کردم، به منظور جمع آوری مؤلفات شیعه و احیای تراث اهل بیت و محافظت آن از دستبرد حوادث و فتنه‌های تاریخ تألیف شده است و چون همه مسائل مذهبی را طی عناوین و فصول مناسب مطرح کرده است، درست شبیه دایره المعارف است که استفاده از آن و رسیدن به موضوع مورد حاجت مشکلی ایجاد نمی‌کند.

کم‌ترین نتیجه این جمع و تألیف آن است که انسان به هر بابی مراجعه کند، همه احادیث آن موضوع را یک جا و در کنار هم ملاحظه می‌کند و می‌تواند آنها را مورد

بررسی قرار بدهد، متون حدیث را با هم مقایسه کند، اسناد احادیث را مورد تحقیق قرار بدهد، دریابد که احادیث شیعه در این باب متواتر هست یا نه، استفاضه دارد یا نه، حدیث صحیح دارد یا نه، اختلاف متن و سند تا چه حد است و اگر این جمع و تألیف نبود، کمتر کسی پیدا می شد که همتی مانند همت مجلسی داشته باشد و یا قدرت و احاطه ای مانند قدرت و احاطه مجلسی تا بتواند حتی در یک باب واحد و یک مسئله واحد، همه احادیث را از میان صفحات کتاب های پراکنده جمع آوری کند و در کنار هم بگذارد و راه تحقیق را بر روی خود باز کند.

اگر کسی بخواهد در مذهب شیعه غور و بررسی کند، از کتاب بحار الأنوار بی نیاز نخواهد بود. اگر بخواهد در یک رشته از مسائل دینی و مذهبی تحقیق کند، باید به کتاب بحار الأنوار مراجعه کند که همه پراکنده ها را یک جا و در کنار هم جمع کرده است.

مؤلف، شخصاً در مقدمه کتاب، سیره و روش خود را توضیح می دهد و ارزش کتاب خود را مشخص می سازد، منتها کسانی که دوستانه همه احادیث این کتب را معتبر می دانند و کسانی که جاهلانه بر این کتاب عظیم نقد و اعتراض دارند هیچ یک به مقدمه بحار الأنوار که در حدود هشتاد صفحه وزیری است مراجعه نکرده اند تا پاسخ خود را از زبان خود مؤلف بشنوند. متأسفانه این مشکل بزرگی است که دانشمندان ما به آن مبتلا هستند. کمتر به مقدمه کتاب ها نظر می افکنند تا کارنامه مؤلف را از قلم خود به دست آورند. جمعی با مراجعه به برخی از صفحات کتاب به نقد و اعتراض می نشینند و جمعی دیگر زبان به ثنا و تمجید می گشایند در حالی که مؤلف از هر دو دسته دوری می کند.

علامه مجلسی در مقدمه کتاب بحار الأنوار تصریح می کند که من مانند برخی بی خبران، سند احادیث را حذف نمی کنم، زیرا تشخیص صحت و سقم احادیث با سند حدیث است. وی تصریح می کند که در مذهب شیعه تنها چهار کتاب حدیث داریم که نسبت آن به مؤلفین آنها متواتر است و در طی قرون و اعصار دست به دست

میان اساتید و شاگردانشان گردیده و محفوظ مانده است، در حالی که سایر کتاب‌ها - از جمله مآخذ بحار الأنوار - به صورت وجاده از زاویه کتابخانه‌ها بیرون آمده و انتساب اکثر آنها به مؤلف روشن و یا قطعی نیست و به همین جهت از درج کردن و خلط کردن احادیث فقهی این چهار کتاب شیعه در کتاب بحار الأنوار امتناع می‌کند، و بر خلاف عمل مرحوم شیخ حرعاملی این خلط و جمع را گناهی عظیم می‌شمارد. حتی می‌بینیم کتاب کافی را که جامع‌ترین و مهم‌ترین کتاب شیعه محسوب می‌شود، مورد بحث و کنکاش قرار می‌دهد و از میان ۳۸۰۰ حدیث آن که با نام اصول کافی شهرت دارد، بیش از پانصد حدیث آن را صحیح نمی‌شناسد.

علامه مجلسی در کتاب بحار الأنوار امانت علمی و فنی را رعایت کرده و نام کتاب‌ها را در اول حدیث گاهی با رمز و در قسمت فقه که مسئولیت بیشتری دارد با صراحت یاد می‌کند و سند حدیث را به صورت جالبی تلخیص می‌کند که افراد بدنام و حدیث تراش به راحتی شناخته شوند. در مقدمه کتاب و در طی فصول و ابواب کتاب تصریح می‌کند که احادیث این کتاب وجاده به دست آمده است و نمی‌تواند با احادیث کتاب‌های چهارگانه پهلو بزند. حال اگر یک نفر جاهل بی‌توجه به سند حدیث، یا بی‌توجه به ارزش مآخذ، بی‌توجه به بیان خود مرحوم مجلسی و بی‌مطالعه در مقدمه کتاب به خود اجازه دهد که همه احادیث را تقدیس کند و یا همه احادیث را نقد کند، گناهی بر مرحوم مجلسی نیست.

کیهان فرهنگی: کتاب بحار الأنوار چه تأثیری در شما داشته است؟ شاید شما تنها کسی باشید که تمام کتاب بحار الأنوار مرحوم مجلسی را سطر به سطر و کلمه به کلمه واریسی کرده‌اید و مکرراً از زیر ذره بین گذرانیده‌اید، قهراً تصحیح بحار الأنوار، باید در شما اثری عمیق گذاشته باشد؟

استاد بهبودی: موقعی که من در مشهد بودم، فکر می‌کردم همه احادیث شیعه صحیح و درست است. این قضاوت را در همه محصلین تازه کار، مشاهده می‌کنیم، حتی من جلد نهم کتاب بحار را - که در چاپ جدید به هشت جلد وزیری بالغ شده

است - بی توجه به سند طی چندین ماه مورد بررسی کامل قرار دادم تا مطلبی را که دنبال آن بودم روشن کنم، ولی در تهران طی تحقیق و پژوهش در احادیث بحار و مشاهده احادیث متهاافت و متناقض، احادیث مخالف با قرآن، احادیث مخالف با تاریخ، احادیث مخالف با منطق و با توجه به سایر معایب حدیثی، چشم و گوش خود را باز کردم که از این مطالعه طولانی و عمیق بهره کافی و وافی به دست آورم، و چنان شد که خدا را شکر، راه درست را پیدا کردم تا آن حد که نه بی جا نقد کنم و نه بی جا تمجید و تقدیس کنم. در واقع زیر و رو کردن احادیث بحار باعث شد که تصمیم بگیرم احادیث صحاح شیعه را عرضه کنم، و نتیجه این شد حالا، کتاب صحیح الکافی در سه جلد به طبع رسیده است و ترجمه آن - متن و ترجمه - به نام گزیده کافی شش جلد کامل می شود که سه جلد آن هم اکنون حاضر و منتشر شده است. در مقدمه کتاب صحیح الکافی بسیاری از مسائل را روشن کرده ام و در مقدمه کتاب گزیده کافی شرحی به فارسی آورده ام تا پاسخگوی اعتراض ناقدان باشد. علاوه بر اینها کتاب معرفه الحدیث را عرضه کردم تا صحت و اتقان حدیث شیعه را با توجه به تار و پود آن، برای همه روشن کنم، و نام جمعی از راویان بدنام و بی تقوا را درج کنم تا با شناخت آنها بتوانند احادیث سایر کتاب ها را بپیرایند. امیدوارم با یاری خداوند عزت و توجهات اهل بیت عصمت علیهم السلام که ساحت مقدس آنان را از احادیث خرافی و باطل زدوده ام، کتاب گزیده تهذیب را - متن و ترجمه - چاپ و منتشر کنم و شاهد ثمره زحمات چند ساله خود باشم.

کیهان فرهنگی: کسانی که بر کتاب صحیح الکافی نقد و اعتراض می کنند، چه می گویند و شما چه جوابی برای آنان دارید؟

استاد بهبودی: اصولاً کسی نمی تواند به کتاب صحیح الکافی اعتراض کند. کسانی که تمام احادیث کافی را تقدیس می کنند، نمی توانند گلچین آن را که با معیار علمی و فنی پیراسته ام تقدیس کنند. تاکنون که چهار سال از طبع کتاب می گذرد، کسی بر متن کتاب و انتخاب صحاح آن نقدی وارد نکرده است. من صحاح کافی و نیز صحاح سایر

کتاب های اصیل شیعه، یعنی تهذیب و استبصار و فقیه را با توجه به سند و با توجه با انظار فقهای عظام و طی مراجعات لازم و مقایسه با کتاب و سنت انتخاب کرده ام، بنابراین تصور نمی رود که نقدی بر آن وارد شود. البته من معصوم نیستم ولی باید توجه داشت که تشخیص صحت و سقم در انظار دانشمندان ملاک های مختلف دارد. من در مقدمه فارسی گزیده کافی نوشته ام که شهید ثانی و همه دانشمندان متأخرین، صحاح کافی را در حدود پنجهزار حدیث می دانند، ولی فرزند شهید ثانی صاحب معالم چنان که از کتاب منتقى الجمان او پیدا است، صحاح کافی را بیش از دو هزار حدیث نمی داند. با وجود این دیدیم که آیت الله بروجردی - رضوان الله علیه - همان کتاب را با تقدیس و تمجید به چاپ رسانید و بر آن اعتراض نکرد و حتی به حجت الاسلام صافی گلپایگانی که بر آن مقدمه نوشت دستور فرمود که بر کتاب مزبور نقدی بنویسد و یا یک کلمه اعتراض کند. از این رو - اگر شنیده باشید - همگان به نام کتاب اعتراض می کنند که چرا صحیح الکافی نامیده ام.

علت آن نیست که همه احادیث کافی را صحح می دانند، زیرا همه دانشمندان شیعه، حتی دانشمندان اهل سنت دانسته اند که شیعه احادیث کتب اربعه را کاملاً صحیح نمی داند. همه آقایانی که اعتراض دارند اعترافات شیعه را دیده اند، بر آورد شهید ثانی را دیده اند، مرآت مجلسی را دیده اند، کتاب صاحب معالم را دیده اند. به شکر خدا این کتاب اخیراً به همت جامعه تبلیغات اسلامی قم تجدید چاپ شده و در دسترس همگان است، می توانند مراجعه کنند. گویا علت آن است که نام صحیح الکافی جماعتی را محدود می کند. وقتی که مردم بدانند همه احادیث کافی صحیح نیست و لذا یک نفر احادیث صحیح کافی را جداگانه تألیف کرده است، قهراً از گویندگان مذهبی می پرسند، آیا این حدیثی که شرح و تفسیر می کنید صحیح است؟

اجازه بدهید نکته دیگری را روشن کنم. اولین کسانی که زبان به اعتراض گشودند، کسانی بودند که اصول کافی را ترجمه کرده با سی و هفت هزار حدیث و طی چهار جلد به مردم عرضه می کردند. بعد از آن که صحیح الکافی به طبع رسید و معلوم شد از

آن سی و هفت هزار، فقط پانصد حدیث در کتاب صحیح الکافی درج شده است، موقعیت خود را در خطر دیدند و با خود گفتند: اگر کسی سؤال کند و بگوید: «کار شما درست است یا کار فلانی که تمام چهار جلد اصول کافی را در یک جلد عرضه می کند؟» چه جوابی باید بدهند لذا پیش از آن که چنین سؤالی مطرح شود نام صحیح الکافی را مورد اعتراض و انتقاد قرار داده و ناشر جلد او را مجبور کردند که آن را با نام گزیده کافی منتشر نماید، با آن که نام «ترجمه صحیح کافی» در تمام صفحات آن به چشم می خورد.

کیهان فرهنگی: شنیده ایم که ناقدان می گویند با انتشار کتابی به نام صحیح الکافی به قداست کلینی خلل وارد می شود، لذا مانع انتشار این نام می شوند.

استاد بهبودی: مگر شهید ثانی قداست کلینی را منکر بود که گفت و نوشت: در کتاب کافی قریب ده هزار حدیث ضعیف موجود است؟ مگر آیت الله بروجردی قداست کلینی را منکر بود که منتقی الجمان صاحب معالم را با تشریفات کامل طبع و نشر نمود. مگر آیت الله خوئی، در مقدمه کتاب معجم رجال الحدیث به دشمنی با کلینی برخاسته است که برخی احادیث این کتاب را جعلی می داند و دو سوم احادیث کافی را نامعتبر می شناسد؟ کدام دانشمند شیعی را دیده اید که به خاطر نام کلینی از نقد احادیث کافی منصرف شود؟ نقد حدیث تکلیف دینی است و تمام فقهای شیعه کلینی را تقدیس می کنند. با این حال همه در کتاب های فقهی خود بیشتر احادیث کافی را به ضعف و جهالت منسوب می نمایند. پس علت اصلی آن نیست که اظهار می کنند، علت آن است که منفی بافند و هر که چنین باشد کار مثبت را نقد می کند.

رحمت خدا بر کلینی باد، از میان سیصد هزار حدیث فقط شانزده هزار حدیث را انتخاب کرد و نام آن را کافی نهاد یعنی ما به سایر احادیث نیازی نداریم، ولی خودش خوب می دانست که با اعتراض مردم روبه رو می شود، لذا کتاب خود را که طی بیست سال زحمت در قم تألیف کرده بود، زیر بغل گرفت و عازم دیار غربت شد، زادگاه خود را پشت سر گذاشت، حوزه درس و بحث قم را که در آنجا بالیده و به کسب

فیض کامل پرداخته بود، پشت سر گذاشت. رفت به کوفه. کوفه را هم - که مهد تشیع و مرکز علمای شیعه و منبع احادیث اهل بیت علیهم السلام بود - پشت سر گذاشت و به بغداد رفت. در بغداد سری به کرخ بغداد زد که مهد تشیع و مرکز تحقیق و تتبع بود، آنجا را نیز برای عرضه کتاب کافی صالح ندید. از جسر بغداد گذشت و در مرکز اهل سنت خانه ای اجاره کرد و به مسجد محل رفت و جزوه های کافی را روی زمین چید. فرصت به قدر کافی باقی نبود. فقط دو سال از عمر شریفش بر جا بود که جامع مذهبی شیعه را عوض آن که در قم - مهد تشیع - عرضه کند، در مرکز اهل سنت عرضه کرد و لذا فقط چند تن معدود قدر او را شناختند و محضر او را مغتنم شمرده به استماع کتاب او پرداختند. شاید هم بدین علت بود که نوجوان بودند و زبانشان کوتاه. در هر حال دیگران او را ندیدند و نشناختند و با کتاب او فقط سال ها پس از مرگش آشنا شدند.

شما به شرح حال کلینی دقت کنید، هیچ کس کلینی را با نام و وصف و شرح زندگانی معرفی نمی کند. همه می گویند کلینی صاحب کتاب کافی، و بعد در سایه کتاب کافی کلینی را می ستایند. معلوم می شود کلینی در زندگی و حشر با مردم به شهرت نرسیده است بلکه با نوشتن این کتاب به شهرت رسیده است.

همین کتابی که امروز همگان تقدیس می کنند، خود کلینی از ترس معاصرین خود شهر به شهر و دیار به دیار سفر کرد و کتاب خود را در وسط اهل سنت به چندتن معدود از نوباوگان علم حدیث عرضه نمود، باشد که بعدها قدرش را بدانند و کتاب او را از دست نوجوانان آن روز که مشایخ قرن بعد خواهند بود، با تقدیس و مکرمت دریافت کنند.

بنابراین من از معاصرین خود انتظاری ندارم. من کتاب خود را در مهد تشیع عرضه کردم، در عاصمه تشیع.

من کتاب خود را پنهانی عرضه نکردم، البته خدا چنین می خواست. حجت الاسلام برقی مدیر دفتر نشر فرهنگ اسلامی بهتر از دیگران اطلاع دارد. مرحوم

دکتر باهنر، یک سال قبل از انقلاب اصرار می کرد که هر چه زودتر کتاب صحیح الکافی را آماده چاپ کنم، ولی متأسفانه این کتاب، بعد از شهادت جانگداز ایشان چاپ و منتشر شد.

اگر انقلاب اسلامی نبود که مانع خودسری برخی افراد بشود من باید انتظار بدتر از این را داشته باشم. شنیدن نقد و اعتراض و فحاشی که سهل است، تحمل آن با گوشه گیری و انزوا آسان تر خواهد بود و لذا من چنین کردم.

کیهان فرهنگی: باتوجه به آنچه گفتید، اهمیت نقادی حدیث را چگونه می بینید.

استاد بهبودی: اگر قرار باشد که احادیث مذهبی را به قشر تحصیل کرده عرضه نمایند و بحث رجال و درایه را در دانشگاه های مذهبی وارد کنند چاره ای نیست و حتماً باید احادیث مذهبی را از ضعف و جهالت پیراسته دارند و اسرائیلیات را که در همه جا و همه مسائل - جز در مسائل فقهی - رخنه عمیقی دارد، به دور بریزند. این کار جز با معیار علمی و توجه به نقد و بررسی امکان پذیر نخواهد بود. جلسات درس دانشگاه و یا جلسات درس تربیت مدرس و حتی جلسات درس تربیت معلم را نباید با جلسات مساجد برابر دانست. مستمعین مساجد به طور ثابت و با فرهنگ عالی در پای منابر حاضر نمی شوند، اما تحصیل کرده ها به گونه ای ثابت و با مغزهای متفکر به استماع حدیث می پردازند، نقد می کنند و باید بکنند، زیرا فن آنهاست. سؤال می کنند، استاد را به مسخره می گیرند که چرا یاوه می گوید، دیروز چنین حدیثی می آورد و امروز ضد آن را ارائه می دهد پاسخ اعتراضات را نمی دهد. بنابراین قشر تحصیل کرده را نمی توانیم با حدیث و تفسیر و کلام آشنا و مأنوس کنیم، مگر بعد از آن که ناسفته ها را دور بریزیم. اما اگر قرار باشد که حدیث و تفسیر همان طور در مسجد بماند و منحصرأً به ساده اندیشان بازاری و کاسب و کارگر القاشود نیاز چندانی به پالایش احادیث وجود ندارد، مگر آن که روحانیت ما بخواهد بازاری و کاسب و کارگر ساده را نیز با فرهنگ کند و مغز او را از خرافات بیالاید.

کیهان فرهنگی: تصور می فرمایید احادیث شیعه و سنی را بتوان در یک مجموعه

کامل تدوین کرد؟ و اگر چنین کاری صورت بگیرد، نسبت به وحدت کلمهٔ مسلمین ثمربخش خواهد بود؟

استاد بهبودی: شیعه و سنی در اعتقادات مذهبی و حزب‌گرایی با هم اختلافات شدیدی دارند که امیدی به رفع آن نیست، مگر بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در تمام منطقهٔ خاورمیانه که سران متعصب فریقین مقهور شوند و از نشر تعصبات خشک و بی‌ثمر باز بمانند، در نتیجه نسل جدید، خارج از سیطرهٔ آنان رشد کند و عقایدی را در مغز خود جا بدهد که نه سنی باشد و نه شیعهٔ شیعه، بلکه معجونی از سنی و شیعه باشد. اما در احادیث مذهبی و مسائل تفسیری، شیعه و سنی با هم اختلاف چندانی ندارند و اگر احادیث فریقین را پالایش بدهند و صحیح آن را در یک مجموعهٔ فقهی و کلامی تدوین کنند، شاید برای شیعه و سنی هر دو شگفت‌آور باشد و تعجب کنند که چگونه تا این حد در اصول و مآخذ با هم اتحاد نظر دارند. بر روی هم تدوین یک چنین مجموعهٔ حدیثی، اگر برای نسل قدیم مفید نباشد، برای نسل جدید کاملاً مفید است و می‌تواند بذراتحاد را در دل‌ها بیفشاند و یا لاقلاً بدینی و دشمنی را از دل‌ها بزدايد، ولی شرط اصلی آن، پالایش حدیث است و عرضهٔ صحاح. حدیثی که ناصحیح باشد را می‌توان به افراد خودی تلقین کرد، اما به حزب مخالف نمی‌توان تزریق نمود، زیرا حزب مخالف مقاومت می‌کند و در قدم اول به نقد و اعتراض دست می‌زند.

کیهان فرهنگی: غیر از کتاب بحار الأنوار و تفسیر المیزان چه کتاب‌هایی را تحقیق کرده‌اید و یا به تصحیح و تعلیق آن پرداخته‌اید؟

استاد بهبودی: ظرف سی سال که در تهران به این شغل پرداخته‌ام، کتاب‌های زیادی تصحیح کرده‌ام که آمار آنها را ندارم و نمونهٔ کارها را نگهداری نکرده‌ام، یا فروخته‌ام و کتاب‌های لازم را تهیه کرده‌ام و یا به دوستان خود هدیه داده‌ام. تا آنجا که حافظه‌ام یاری می‌کند، کتاب کنز العرفان فاضل مقداد است که تحقیق نسخه و تخریج احادیث و تصحیح اوراق مطبوعه به عهدهٔ من بود و به غیر از چند تعلیقهٔ طولانی در اواخر جلد

دوم، سایر تعلیقات فقهی به خامه حجت الاسلام مرحوم شریف زاده گلپایگانی است. کتاب زبده البیان تألیف محقق اردبیلی که تمام جهات آن از تعلیقه و تحقیق و تصحیح کلاً به وسیله اینجانب صورت گرفته است. کتاب مسالک الأفهام فی آیات الاحکام که در دو جلد همانند کتاب کنز العرفان تحقیق و تصحیح به عهده من بود و تعلیقات فقهی به عهده مرحوم شریف زاده. کتاب الصراط المستقیم تألیف مرحوم بیاضی در دو جلد با تحقیق و تصحیح و تعلیقات در حد کفایت به اضافه یک مقدمه از مرحوم حاج آقا بزرگ تهرانی و یک مقدمه از آیت الله سیدشهاب امیری مرعشی.

کتاب مبسوط شیخ طوسی از جلد سوم تا جلد هشتم با تحقیق نسخه و تصحیح اوراق مطبعی و تعلیقات نسبتاً ناچیز و فهرست کامل فروع در حدود ۲۰۰ صفحه. کتاب وقایع السنین و الأعوام، تألیف خاتون آبادی با تحقیق نسخه و تصحیح اوراق و مقابله با مآخذ. لازم به تذکر است که مؤلف این کتاب و فرزندان بزرگوارش، دوره صفویه را تا حدی جالب و مفید روشن کرده اند، از آن رو که خود معاصر و با سران علم و دانش و سران مملکت محشور و مأنوس بوده اند. کتاب مناقب ابن المغازلی که با زحماتی عظیم، یک نسخه کهن و نامنقح را به صورت شایسته تحقیق و تصحیح کرده ام و علاوه بر تصحیح اسناد حدیث و مقابله آن با سایر معاجم حدیثی، متن حدیث و یا مشابه آن را در ذیل صفحات تخریج کردم تا صحت مطالب حتی المقدور تضمین شود. دیگر چیزی به خاطر نمی آید. مجلدات ناسخ التواریخ هم تعداد زیادی با زحمات من احیا شده است. در حدود پنجاه جلد آن از روی نسخه خطی مؤلف تصحیح و برای اولین بار چاپ شده است.

کیهان فرهنگی: نظر شما درباره رابطه قرآن با حدیث چیست؟

استاد بهبودی: در احادیث صحیح اهل بیت علیهم السلام آمده است که: «ما هر چه می گوئیم از قرآن می گوئیم» من نیز همواره در جستجوی این رابطه برخاسته و کوشش کرده ام که ارتباط حدیث را با نص و اشاره قرآن دریابم. موقعی که در نجف تحصیل می کردم، شب را تا نزدیک سحر مطالعه می کردم تا شاید بتوانم به سر اختلاف حدیث پی ببرم.

در ضمن دسته بندی های حدیث - که آخر هم به نتیجه مثبتی نرسید - به یک دو حدیث برخورددم که امام با نحوه خاصی به قرآن استناد می کند. من آن نحوه خاص را پی جویی کردم و به شکر خدا راهی به سوی این رابطه باز کردم. برای همین بود که سال دوم، از نجف مراجعت کردم و دیگر باز نگشتم. اگر این رابطه روشن شود، دریافت مسائلی فقهی بسیار سهل و آسان می گردد، حتی صحت و سقم احادیث را با مقایسه قرآن و حدیث می شود معلوم کرد. شمه ای از این رابطه ها را در شرح احادیث گزیده کافی آورده ام.

به خاطر دارم، سالی که از نجف مراجعت کردم، در اطاق مدرسه نواب بودم، همان اطاقی که قبلاً به من تعلق داشت و یکی از دوستانم با کتابخانه نسبتاً خوبی در آن زندگی می کرد. در حین زیر و رو کردن کتاب ها، در میان یکی از کتاب های سید شرف الدین عاملی به حدیثی برخورد کردم که بلافاصله با حال سجده به زمین افتادم. مطمئن بودم که این حدیث در رابطه با کار من صادر شده و کار مرا تأیید می کند. این حدیث را در ابتدای کتاب معجزه قرآن و مبارزه با فلسفه شرک درج کرده ام ولی ترجمه و توضیحی بر آن نیفزوده ام. منظورم از درج حدیث آن بود که در حال آمادگی و دفاع باشم و اگر کسی به این کتاب معجزه قرآن ایراد بگیرد که چرا با سبک تازه ای مسئله رسالت و معاد را طرح می کند، و یا بسیاری از مسائل دیگر را که اینک جای پرداختن به آن نیست، به گونه ای و رای گفتار مفسرین شرح می کند، بتوانم با این حربه برنده به دفاع برخیزم و تأییدی امام صادق علیه السلام را به آنان ارائه دهم، اگر هم کسی زبان به اعتراض نگشود، چه بهتر که من بی جار و جنجال راه خود را دنبال کنم، و خدا را شکر که سخنی به میان نیامد. این حدیث را در برخی از مجلدات بحار الأنوار هم آورده ام. موقعی که برخی از مسائل فقهی را بر اساس همین مسئله در پاورقی های بحار الأنوار آوردم، اعتراض برخی از فضلاء نجف بلند شد و ناشر بحار الأنوار به من تذکر داد: «چیزی ننویس که اعتراض دیگران را جلب کند و مانع نشر کتاب شود» و من باز به همان شیوه مزبور حالت دفاعی گرفته و با حال سکوت در جلد ۸۳ تا ۹۱ چنین امضا

کردم: «المحتج بكتاب الله على الناصب» و در پاورقی اشاره کردم که اگر کسی علاقه مند باشد به مآخذ این نام و نشان مراجعه نماید.

در رابطه با همین درک قرآن چند جزوه هم پرداخته ام که از جمله کتاب ارشاد و کتاب هفت آسمان و کتاب جبر و اختیار است، و کتاب عظیم دیگری در شرح رستاخیز و معاد جسمانی که چاپ آن هزینه هنگفتی می خواهد و تهیه آن از عهده من خارج است تا خدا چه خواهد، زیرا یا باید به صورت کتاب مصور درآید و یا به صورت فیلم عرضه شود تا بتواند جالب و مفید باشد. این مسائل را به صورت درس در مسجد جعفری قیطریه مشروح و مفصل طرح کرده ام. فکر نمی کنم که بیش از این صلاح باشد در این زمینه حرف بزنم.

کیهان فرهنگی: به نظر شما از چه تاریخی جعل حدیث رواج یافته است؟

استاد بهبودی: حدیث جعلی رشته های مختلفی دارد با انگیزه های مختلف. هر رشته ای در زمان خاصی شروع شده و کم کم رواج کامل یافته است، لذا هر رشته را باید جداگانه پی جویی کرد. در یک رشته درس هایی که برای دانشجویان تربیت مدرس القا کرده ام - و جزوه آن به ۷۰ صفحه رحلی بالغ می شود - شرح کاملی از شناخت اسناد را عرضه کردم. اگر خدا بخواهد و چاپ شود، برای همه مفید خواهد بود. اگر مایل باشید مختصری در این زمینه بحث می کنیم.

حدیث جعلی گاهی به وسیله شخص و یا اشخاصی تهیه می شود که منظور سیاسی دارند. گاهی به منظور سودجویی و کسب و جاهت، از سخنان فلاسفه و کتاب های متروک سلف و یا دانشمندان طب و داروشناسی و یا دانشمندان کیهان شناسی قدیم استخراج شده است، و بعد از پیراستن آن به صورت حدیث، سندی بر آن سوار نموده به طالبان حدیث جا زده اند. در رابطه با تشویق مردم به تلاوت قرآن که صدای آوای قرآن مانند آوای زنبور عسل از خانه ها بلند باشد، احادیثی جعل شده است. این گونه احادیث در عهد اول پایه گذاری شده است، به دست آنان که با پرچم «حسبنا کتاب الله» به میدان آمدند که تازه مسلمان ها را از مراجعه

به سنت و مراجعه به اهل بیت عصمت علیهم السلام باز دارند، تلاوت الفاظ قرآن را خواه معنای آن را بفهمند یا نفهمند، خواه عامل به قرآن باشند یا نه، جزء عبادات شرعی قلمداد کردند و برای خواندن یک آیه و یا یک سوره ثواب های گزاف و گاهی مسخره و نامعقول نوشتند. حتی در آن تاریخ به فرمانداران اعزامی سفارش می کردند که مردم را با حدیث رسول خدا سرگرم مکنید، بگذارید مردم قرآن بخوانند. در حالی که قرآن فریاد می زند باید آیات قرآن با دقت و درایت مورد مطالعه و تدبر قرار بگیرد نه آن که مانند ورد درویشان به لقلقهٔ زبانی اکتفا گردد.

اگر ملاحظه می کنیم که قرآن مجید می گوید: «فَأَقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» ۱ یعنی به مقدار یک سورهٔ قرآن اکتفا نمایید به حکم سنت و احادیث اهل بیت عصمت علیهم السلام این آیه مربوط به نماز است که اگر وقت نماز گزاران وسیع باشد سوره های طولانی بخوانند و اگر وقت نماز گزاران تنگ باشد، سوره های کوتاه بخوانند ولی در هر حال خواندن سوره را ترک نکنند. اما قرائت در خارج نماز، باید به منظور درک مفاهیم قرآنی باشد و بس.

نمونهٔ این جعلیات، روایت مشهوری است از ابی بن کعب که برای سورهٔ قرآن ثواب می نویسد و مفسرین سنی - و در تعقیب آنان مفسرین شیعه - به درج آن احادیث همت گماشتند، در حالی که ناقدین حدیث اعلام کرده اند که این احادیث همه و همه جعلی است. این مسائل در کتب فنی مانند کشف الخفاء عجلونی و الأخبار الموضوعه ملاحظه قاری و المیزان ذهبی مورد اعتراف و تأیید همگان است.

در رابطه با همین تز «حسبنا کتاب الله» موقعی که جمعی به درک و فهم قرآن پرداختند به وسیلهٔ سران خلافت مضروب و مطرود شدند، زیرا سران خلافت نمی خواستند مردم قرآن را بفهمند بلکه می خواستند مردم فقط قرآن را بخوانند، لذا ایادی آنان دست به جعل احادیثی زدند که رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را از فهم و تدبر در قرآن و بحث و تحقیق به صورت تفسیر موضوعی منع کرده و فرموده است: «از چه رو می بینم آیات خدا را با هم مقایسه می کنید؟ امت های پیشین با همین کارها هلاک و

نابود شدند، شما فقط بنگرید که هر جا قرآن شما را امر و نهی می کند اطاعت کنید و از اسرار آن بحث ننمایید». حتی احادیث فراوانی جعل شد که هر کس آیات قرآن را تفسیر کند جایگاه خود را در دوزخ به دست خود مهیا می سازد. این گونه احادیث در کتاب شیعیان نیز دیده می شود.

یک رشته احادیث جعلی داریم که در عهد عباسیان و کمی قبل از آن رایج شده است. این احادیث جعلی در رشته طب و داروسازی و امثال آن جعل شده است. موقعی که علوم یونان و فلسفه ایران و روم و یونان به قلمرو اسلامی نفوذ کرد، اطراف محدثین از جوانان دانش طلب خالی شد و همه راهی دانشگاه های فلسفه و طب و کیهان شناسی و داروشناسی شدند.

محدثین برای این که جوانان را به مسجد باز گردانند و مقام و منزلت خود را تجدید کنند، دست به دامن همان علوم و همان میراث بیگانه شدند و با اقتباس و استراق از کتب فلاسفه، احادیثی در رشته طب و اخلاق و عرفان و کیهان شناسی و... ساختند و پرداختند و با سوار کردن یک سند به رواج و ترویج آن پرداختند. در این جا نمی خواهم برای همه این مسائل نمونه بیاورم، تنها به چند نمونه از احادیث طب و داروسازی اشاره می کنم:

شیعه و سنی روایت کرده اند که سیاهدانه شفای همه دردهاست و فقط از مرگ مقدر نمی تواند مانع شود. این حدیث در همه کتاب ها درج شده است، حتی صحیح بخاری و صحیح مسلم. مرحوم مجلسی در بحار الأنوار باب جداگانه ای برای آن باز کرده است. با مراجعه به طب یونان قدیم نظیر تحفه حکیم و قرابادین کبیر، می توانید اثر سیاهدانه را به طور مشروح ملاحظه کنید و با احادیث مزبور برابر کنید. در این زمینه ما چند کتاب مجزا داریم مانند طب النبی تألیف مستغفری از علمای اهل سنت که تمام روایات آن مرسل است. کتاب طب الرضا تألیف محمد بن جمهور عمی که همه شیعه محسوب می شود و هم سنی و نه این و نه آن، چون ادیب و روشن فکر است و به چیزی اعتقاد ندارد. یکی از بزرگان رجال می نویسد: من از این مرد اشعاری

دیده ام که در آن محرمات الهی را به باد تمسخر می گیرد. کتاب دیگری داریم به نام طب الائمه که راوی آن بدنام و متهم به جعل حدیث است.

محققین شیعه و سنی درباره این کتاب ها و احادیث آن، که با عقل و منطق و حتی طب قدیم احیاناً سازگاری ندارد انتقاداتی دارند و معالجه را بر اساس این احادیث تجویز نمی کنند.

در زمینه احادیث طبی، شیخ مفید هم رد و ایراداتی دارد که شنیدنی است و باید به شرح اعتقادات مراجعه شود. ولی نظر من این است که این احادیث کاملاً از کتب طبی و اساطیری قدیم استخراج و اقتباس شده است و گاهی برای رد گم کردن تغییری در مفردات و مرکبات دارو داده اند و از این رو است که گاهی نتیجه بخش است و گاهی خطرناک. ولی باید توجه داشت که این مشکلات بر سر کسی می کوبد که همه احادیث را می پذیرد، گرچه سند آن مخدوش باشد. اما اگر حدیث را جز با سند منقح نپذیریم و از دغل کاری دشمنان دین پرهیز کنیم، همه این احادیث را که سندی مجهول و بدنام دارند، باید دور بریزیم و خود را از شر آن خلاص کنیم. به نظر من اگر کسی این گونه احادیث را در حال روزه روایت کند، روزه اش باطل می شود، زیرا نسبت دروغ به امامان علیهم السلام روزه را می شکند.

کیهان فرهنگی: لطفاً به کتاب هایی که شخصاً تألیف کرده اید هم اشاره بفرمایید.

استاد بهبودی: اولین کتابی که تألیف کردم، کتاب قاطع البرهان فی علوم المیزان است که در سال ۱۳۲۸ شمسی به چاپ رسیده است. بعد از آن در سال ۱۳۲۹ کتابی در تجوید به نام اسلوب جدید در شناسایی تجوید به چاپ رساندم که مقدمه آن در تاریخ علم قرائت و تجوید بسیار جالب تهیه شده است. در سال ۱۳۳۳ کتاب میثم تمار، شرح حال صحابی معروف علی علیه السلام، و در سال ۱۳۳۴ کتاب آئین دوستی و مردممداری که ترجمه و اقتباسی بود از کتاب کیف تکسب الاصدقاء را چاپ کردم. از سال ۱۳۳۷ که به تهران آمدم، تألیف جداگانه ای نداشته ام. از سال ۵۲ که مجدداً به رشته تألیف باز گشتم، اولین کتاب را با نام معجزه قرآن و مبارزه با فلسفه شرک چاپ کردم. بعد از آن کتابی با

نام یوسف صدیق عرضه کردم که تنها مایه و نکات و اشارات آن، قرآن مجید است و در آن از اساطیر مذهبی پرهیز شده است. در این جا اجازه می خواهم که توجه هنرمندان فیلم و تئاتر را به این کتاب تاریخی جلب کنم. بعد از آن کتابی کوچک به نام عمره قرآن و پس از آن کتابی به نام ارث که آیات ارث قرآن را مستقلاً مورد بحث و تفسیر قرار داده نوشته ام. از دیگر آثار بنده کتابی است به نام ربا که همراه کتاب ارث تجلید شده است و نیز اثری دیگر به نام بعثت - عاشورا که تحلیل دقیقی از حدیث «حسین منی و انا من حسین» را ارائه می دهد. به اضافه بحثی در سوره کوثر با نام میلادیه انسیه حورا.

بحث «حسین منی و انا من حسین» قبلاً در یادنامه علامه امینی به چاپ رسیده بود. کتابی، یا بهتر بگویم جزوه ای دیگر با نام اصول الدین علی ضوء نهج البلاغه هم نوشته ام که در سال ۱۳۵۹ به وسیله اولین کنگره نهج البلاغه چاپ و منتشر شد و سپس در سومین کنگره، ترجمه ای بر آن افزودم و مجموع متن و ترجمه به نام اصول دین در پرتو نهج البلاغه سال ۱۳۶۲ به وسیله وزارت ارشاد اسلامی به چاپ رسید. از سلسله درس هایی که در کتابخانه ها در مسجد جعفری (قیطریه) القا می شد دو قسمت آن از نوار پیاده شد و یکی با نام هفت آسمان و دیگری با نام جبر و اختیار در سال ۱۳۵۷ منتشر شده است. ضمناً دو جلد از مجلدات الغدیر که جلد هفتم و هشتم باشد به وسیله من ترجمه و تصحیح شده است. این دو جلد، ترجمه جلد چهارم اصل است که سید مرتضی و پنجاه صفحه آن حاوی اشعار بزرگان مذهب است - از قبیل غدیریة مهیار دیلمی و سید شریف رضی و برادرش سید مرتضی و جماعتی دیگر - که نثر این جلد فقط پنجاه صفحه است. سخن به درازا کشید. امیدوارم مایه ملال نشود. راجع به کتاب صحیح الکافی در سه جلد و ترجمه آن به نام گزیده کافی در ۶ جلد که سه جلد آن به چاپ رسیده است، قبلاً توضیح دادم. همچنین درباره کتاب معرفه الحدیث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعه الامامیه سخنی کوتاه به میان آمد. همین تذکر در پایان سخن کافی است. واللّٰه المستعان.

کیهان فرهنگی: با تشکر از جناب عالی، برایتان طول عمر با برکت و سلامت آرزو داریم.

پاسداری از عرصه روایت و درایت حدیث

اشاره

پاسداری از عرصه روایت و درایت حدیث (۱)

جعفر سبحانی

چکیده

نامه ای از آیه الله جعفر سبحانی در نقد گفتگوی کیهان فرهنگی با آقای محمد باقر بهبودی است.

در این نامه درباره کتاب الکافی و صحیح الکافی مطالبی مطرح شده است.

سردبیر محترم مجله «کیهان فرهنگی» با اهدای سلام تصدیع می دهد. متن مصاحبه آقای محمد باقر بهبودی که در شماره هفتم سال سوم آن مجله تحت عنوان «در عرصه روایت و درایت حدیث» درج شده بود، مورد ملاحظه قرار گرفت. در گفتار ایشان نقطه نظرهایی وجود دارد که شایسته است خوانندگان گرامی از آن آگاه شوند، شاید «عرصه روایت و درایت حدیث» مورد پاسداری قرار گیرد.

اعتراض واقعی به کتاب صحیح الکافی آن نیست که ایشان یادآور شده و به پاسخ آن مبادرت ورزیده اند، بلکه حقیقت اعتراض چیز دیگری است که در تمامی گفتار بدان اشارتی نرفته است. سعی نگارنده بر این است که درباره آن اعتراض، توضیح بیشتری عرضه بدارد. این که بیان مقدمه:

۱. حدیث صحیح در اصطلاح قدما

«حدیث صحیح» در اصطلاح قدمای محدثان معنایی دارد که کاملاً با اصطلاح محدثان متأخر متفاوت است. در اصطلاح قدما، حدیثی صحیح است که قرائن

ص: ۴۵۱

داخلی (سند روایت) و یا قرائن خارجی بر صدور آن از معصومین علیهم السلام گواهی دهد. حال مقصود از قرائن خارجی چیست؟ - در این جا مجال توضیح آن نیست - کسانی که با این اصطلاح آشنایی دارند، از واقعیت این نوع از قرائن کاملاً آگاه می باشند.

در اصطلاح قدما، صحت حدیث به معنی اطمینان و وثوق به صدور روایت از معصوم می باشد، خواه این وثوق، مولود وثاقت راویان آن حدیث باشد، و یا معلول یک رشته قرائنی که صدور حدیث را از معصوم کاملاً تصدیق و تأیید نماید، اتفاقاً این اصطلاح در مذاکرات روزانه ما نیز حاکم است.

همگان در موارد گزارش های واصل چنین اصطلاحی را به کار می بریم، و صحت گزارش را گاهی از وثاقت و راستگویی گزارشگر آن به دست می آوریم، و گاهی یک رشته قرائن موجود در اطراف گزارش، صحت و استواری آن را ثابت می نماید. و در هر دو صورت، گزارش را صحیح و استوار می خوانیم. در اعصار دیرینه، بسیاری از فقیهان این اصطلاح را مبنای استنباط و افتاء خود قرار داده، و به روایاتی عمل می نمودند که از نظر آنان مورد وثوق باشد.

اصطلاح رایج فقهای شیعه تا قرن هفتم در مورد روایت صحیح همین بود، هر موقع کلمه «حدیث صحیح»، از بیان و یا خامه آنان تراوش می نمود، جز حدیث مورد وثوق چیز دیگری به ذهن آنان خطور نمی کرد و کتاب های فقهی و استنباطی خود را بر این اساس نگاشته اند و کسانی که با کتب قدما آشنایی مختصری دارند از وجود این اصطلاح و گسترش آن در میان آنان کاملاً آگاه می باشند. (۱)

اکنون که با اصطلاح قدما در مورد «حدیث صحیح» آشنا شدیم، شایسته است با اصطلاح متأخران در این مورد نیز آشنا گردیم:

ص: ۴۵۲

۱-۱). برای اطلاع بیشتر به کتاب های عده الاصول، ج ۱، فصل «فی ذکر القرائن التي تدل علی صحه أخبار الآحاد» ص ۳۶۷، کتاب وافی اثر مرحوم محدث کاشانی، ج ۱، ص ۱۱، و کتاب مشرق الشمسین نگارش شیخ بهائی می توان مراجعه کرد. [۱]

راه و روش فقهای شیعه در توصیف روایت به صحت، تا قرن هفتم بر اصطلاح قدما استوار بود و همگان به احادیث صحیح به معنی یاد شده عمل می کردند و هرگز در قید این نبودند که سحت روایت را از طریق وثوق به راوی به دست بیاورند، بلکه قرائن خارج از حدیث را نیز در نظر می گرفتند و پس از احراز وثوق و اطمینان به صدور، به حدیث عمل می نمودند ولی از قرن هفتم اسلامی به عللی - که در این مختصر مجال ذکر آن نیست - این اصطلاح تا حدودی کنار رفت و احادیث اسلامی، بر اساس پایه اعتبار راوی آن، به اقسام چهارگانه منقسم گردید، این اقسام عبارتند از: ۱. صحیح ۲. موثق ۳. حسن ۴. ضعیف، در این تقسیم محور دو چیز است ۱. مذهب ۲. وثاقت راوی. اینک توضیح آن:

الف) حدیث صحیح، حدیثی است که همه راویان آن امامی مذهب بوده و به وسیله دو رجالی عادل تعدیل شده باشد.

ب) حدیث موثق، حدیثی است که راویان و یا یکی از آنها غیر امامی بوده ولی همگی در مذهب خود عادل و یا لاقبل صدوق و راستگو بوده باشند.

ج) حدیث حسن، حدیثی است که همه راویان آن امامی بوده، اما علمای رجال به عدالت آنان تصریح ننموده ولی در عین حال آنها را ستوده باشند.

د) حدیث ضعیف، حدیثی است که فاقد مزایای اقسام سه گانه (۱) باشد، راوی و یا راویان آن «مجهول» (ناشناخته) یا شناخته ولی «مهمل» (توصیفی از عدالت و غیره درباره او انجام نگیرد) و یا مطعون باشد، از وضع او انتقاد شود. اکنون اصطلاح رایج همین اصطلاح دوم است - که از نظر خوانندگان گرامی گذشت - ولی آنچه لازم به تذکر است و بخشی از این اعتراض به کتاب صحیح الکافی را تشکیل می دهد، این است که فقهای شیعه از روزی که این اصطلاح به وسیله احمد بن طاووس حلی متوفای سال ۶۷۳، پی ریزی شد و از طریق تلمذ او، علامه حلی متوفای سال ۷۲۶

ص: ۴۵۳

گسترش یافت، نه تنها بر حدیث صحیح عمل می کردند، بلکه به احادیث «موثق» و حتی به احادیث «حسن» (با شرایطی) نیز عمل می نمودند و شما می توانید با مراجعه به کتب فقهی استدلالی که از دوره ابن طاووس حلی تا عصر حاضر نگارش یافته است، این حقیقت را به دست آورید و مشاهیر فقهاء که مراجع فتوی و نمونه های فقه و فقاہت می باشند، هرگز احادیث موثق و حسن را که قسمتی از روایات اخلاقی و اجتماعی ما را تشکیل می دهند، کنار نگذارده و پیوسته به آنها استناد می جستند و هم اکنون نیز مراجع معاصر روی این اساس فتوا می دهند.

معنی حدیث ضعیف در همه جا این نیست که حدیث باطل و دروغ است، بلکه همان گونه که یادآور شده اند ممکن است ضعف حدیث معلول عدم شناخت راوی باشد و چه بسا ممکن است این فرد در واقع از افراد صدوق و عادل به شمار رود، گاهی ممکن است راوی شناخته شود، اما مدح و ذمی درباره او وارد نگردد. یک چنین حدیثی در این شرایط به تنهایی حجت نیست، اما گاهی از طریق قرائن خارجی، می توان به آن اعتماد جست و اگر قرائنی آن را تأیید نکند حدیث قابل اعتماد نخواهد بود. از این جهت یکی از کارهای مهم استنباط این است که فقیه درباره حدیث ضعیف دست به بررسی و کاوش بزند و در حد امکان در تصحیح آن بکوشد، و اگر خوف اطالۀ سخن نبود، در این مورد به طرح نمونه و یا نمونه هایی می پرداختیم. آنچه که بار دیگر تکرار می شود این است که حدیث ضعیف معادل حدیث دروغ نیست، بلکه چه بسا می توان در پرتو قرائنی به آن اعتماد جست، بالاخص در مواردی که ضعف حدیث مولود مجهول بودن راوی و یا عدم تصریح اهل رجال به مدح و ذم او باشد.

با توجه به این مقدمه اکنون تا حدی واقعیت اعتراض به کتاب صحیح الکافی بیان می شود:

۳. این کتاب فاقد کار آبی است

هدف از گردآوری روایات صحیح در کتاب خاص چیست؟ اگر مقصود این است که خوانندگان گرامی فقط با احادیثی که راویان آن امامی عادل بوده اند آشنا شوند، این

کار به تدوین کتاب مستقلی نیاز ندارد بلکه با اشاره به شماره های احادیث صحیح در هر بابی این هدف انجام می گیرد، و خوشبختانه کافی کلینی به صورتی مطلوب و دلپذیر با ذکر شماره احادیث، چاپ و منتشر شده است و نویسنده می تواند به وسیله چند برگ کاغذ به عنوان «ملحقات کافی» این کار را انجام دهد.

شکی نیست که وی چنین هدفی را با توجه به متن مصاحبه نداشته است والا این کار را به شیوه یاد شده انجام می داد، بلکه به دنبال هدف دیگری است که هم اکنون بیان می شود.

مقصود از نگارش کتاب این است که اعلام شود در میان احادیث کافی که دارای بیش از شانزده هزار حدیث می باشد فقط احادیث صحیح مورد قبول و پذیرش است و باید اقسام سه گانه دیگر را به دور ریخت و به دست فراموشی سپرد، چنین هدفی هر چند با نگارش کتاب یاد شده انجام گرفته است اما اصل هدف، جز خطا و اشتباه چیز دیگری نیست. زیرا همان طور که یادآوری شد در میان قدما، حدیث «موثوق الصدور» مورد عمل بوده و در میان متأخران اقسام سه گانه حدیث، حتی حدیث ضعیف در صورتی که قرائن، صدور آن را از معصوم تأیید کند، مورد پذیرش می باشد. در این صورت نگارش چنین کتابی، چه دردی از دردها را می تواند درمان نماید زیرا مستنبط مجتهد، یا هر مراجعه کننده به کتاب کافی، سرانجام از اصل کتاب بی نیاز نخواهد بود و باید آن را در کنار صحیح الکافی به همراه داشته باشد و در نتیجه این کتاب فاقد کارآیی بوده و اثر مطلوبی بر آن مترتب نخواهد شد.

۴. تفاوت کار علامه مجلسی با کار نویسنده

شگفت اینجا است که نویسنده کار خود را به کار مرحوم علامه مجلسی و امثال او عطف کرده و هر دو را به یک صورت معرفی نموده است، در حالی که بین دو کار تفاوت ماهوی وجود دارد، کار مرحوم علامه مجلسی کاملاً منطقی و مفید است ولی این عمل نویسنده فاقد هنر و اثر می باشد، علامه مجلسی در شرح شریف خود بر کتاب کافی، به نام مرآه العقول، مجموعه احادیث کافی را آورده و با تعیین نوع حدیث

از صحیح و غیره به شرح آنها پرداخته است و کوچک ترین حذفی و طرحی در احادیث انجام نداده است. در حالی که مؤلف کتاب صحیح الکافی سه بخش از احادیث را که اکثر آنها مورد قبول و پذیرش و استناد فقها در چهارده قرن بوده، حذف نموده و تنها قسمت کمی از احادیث را گرد آورده است. نام این کار را چه می توان نهاد؟ می توان نام آن را خدمت به جهان حدیث نامید و یا می توان از کار نویسنده ای تقدیر کرد که قسمت مهمی از احادیث شیعه را - که راوی و یا راویان آن موفق، ممدوح و ستوده بوده اند - حذف کرده است.

از این بیان روشن می گردد که اعتراض به کتاب یاد شده آن نیست که مؤلف پنداشته و به پاسخگویی آن پرداخته است مانند: «وقتی مردم بدانند همه احادیث کافی «صحیح» نیست، وقتی گوینده مذهبی حدیثی را نقل کرد از او سؤال می کنند که آیا این حدیث «صحیح» است؟» و یا مانند «اولین کسانی که زبان به اعتراض گشوده اند، کسانی بودند که اصول کافی را - توجه بفرمایید اصول کافی و نه خود کافی و نه کتاب دیگر - ترجمه کرده با سی و هفت هزار حدیث و طی چهار جلد به مردم عرضه می کردند. بعد از آن که صحیح الکافی به طبع رسید و معلوم شد از آن سی و هفت هزار فقط پانصد حدیث در کتاب صحیح الکافی درج شده است موقعیت خود را در خطر دیدند. . .» .

اصولاً یادآوری می شود هیچ کدام از اینها بر فرض وجود چنین اعتراض ها، اعتراض واقعی نبوده، بلکه اعتراض واقعی همان است که بخشی از آن را یادآور شدیم و بخش دیگر هم اکنون از نظر شریف خوانندگان می گذرد.

در اینجا یک سؤال باقی است و آن این که مجموع احادیث کافی شانزده هزار و اندی است، چگونه تنها خود اصول کافی که یک چهارم کافی است می تواند سی و هفت هزار حدیث داشته باشد. مقصود ایشان از سی و هفت هزار حدیث چیست؟

یادآوری می شود احدی از فقهای بزرگ شیعه و محدثان عالی قدر بر نقد احادیث و جداسازی آنها ایرادی و اشکالی نکرده و اصولاً تأسیس علم درایه و رجال برای

همین هدف صورت پذیرفته است و اگر خود ایشان به نقد احادیث به شکل مرحوم علامه مجلسی و دیگر شخصیت ها می پرداخت هیچ فردی فهمیده ای بر کار و خرده نمی گرفت، و اعتراضی که از زبان این افراد نقل می کنند قابل طرح نیست اگر از بیخ مخدوش و مشکوک نباشد.

همان گونه که معرفی شماره احادیث اصول کافی به تعداد سی و هفت هزار، لغزش روشنی است، برای گفتاری هم که درباره کتاب کافی دارند هرگز سند و مدرکی در کتب رجالی و تاریخی شیعه وجود ندارد و آن این که: «کلینی کتاب خود را از میان سیصد هزار حدیث برگزید» شایسته بود ایشان برای این مطلب، مدرکی ارائه می کرد. گویا تنظیم کننده این ارقام و اعداد خواسته است برای بی اعتبار جلوه دادن نوع احادیث شیعه، ارقام آن را بالا ببرد و راویان شیعه را حدیث ساز معرفی نماید. از این جهت شماره احادیث شیعه را در عصر کلینی به سیصد هزار رسانیده است تا دیگر به صحیح بخاری انتقاد نشود که او احادیث خود را از میان ششصد هزار حدیث برگزیده است.

ناگفته پیدا است که هرگز پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله - که احادیث بخاری به او می رسد - با آن همه گرفتاری ها در طول ده سال زندگی در مدینه، موفق به بازگویی یک دهم این احادیث نشدند و طبعاً چنین احادیثی ساخته و پرداخته واضعان و جاعلان حدیث می باشد و لذا هر چه به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نزدیک می شویم تعداد احادیث از قلت برخوردار و هر چه از آن دور می شویم در حال گسترش و افزایش است و به اصطلاح رأس مخروط احادیث در عصر رسول خدا و قاعده آن در عصر خلفای عباسی می باشد.

قسمتی از گفتار ایشان استنباط شخصی است که آنها هم مدرک تاریخی ندارد مثل این که می گوید: «کلینی از ترس معاصرین خود شهر به شهر، دیار به دیار، سفر کرد و کتاب خود را در وسط اهل سنت به چند تن محدود از نوباوگان علم حدیث عرضه نمود، باشد که بعدها قدرش را بدانند. . .» اینها یک رشته استنباطات شخصی است که

ایشان در گفتار خود آورده و این روش و کار هم در این مصاحبه و هم در مقدمه صحیح الکافی و هم در کتاب معرفه الحدیث به کار گرفته شده است و اگر واقعاً بر این همه نسبت ها مدرکی معتبر وجود دارد، متن آنها را با تعیین جلد و صفحه ارائه نماید.

۵. نقد حدیث مطابق ذوق و سلیقه شخصی

تا اینجا سخن در رابطه با مصاحبه ایشان بود که کار خود را هم سنگ با کار علامه مجلسی و صاحب معالم، و به یک نوع خود کلینی دانسته است، ولی حق این است که شیوه کار ایشان در جداسازی صحیح از غیر صحیح بر اساس کار سه شخصیت مذکور استوار نیست و یک بخش از اعتراض را همین مطلب تشکیل می دهد که اکنون یادآور می شود و آن این که مقیاس کار را، آنان در جداسازی احادیث صحیح، سند روایت و پایه وثاقت راوی دانسته اند، در حالی که ایشان راه و روشی دارد که در خود مصاحبه به آن اشاره نموده و در مقدمه کتاب صحیح الکافی «ص یح» به آن تصریح نموده است. مقیاس ایشان برای جداسازی صحیح از غیر آن تنها سند نیست، بلکه متن حدیث را نیز در نظر می گیرد و اگر مضمون آن با سلیقه ایشان موافق نبود، بر آن نام مجعول و موضوع و غلط می نهد و به حذف آن از کتاب می پردازد. برای نمونه یادآوری می شود محدثان اسلامی به صورت قریب به تواتر (بیش از خبر واحد و کمتر از خبر متواتر) از پیشوایان معصوم نقل کرده اند که اگر شخصی استحباب عملی را از معصومی نقل کرد و کسی آن را به همان نیت به جا آورد، خدا پاداش آن را به او می دهد هر چند معصوم آن را نفرموده باشد. این مضمون از طرق صحیح از پیشوایان معصوم به ما رسیده است و روایات آن در مقدمه وسائل الشیعه (ابواب مقدمات عبادات باب هجدهم) آمده است و متن یکی از آنها که سند آن نیز صحیح است چنین می باشد: «من سمع شیئاً من الثواب، علی شیء فسنعه کان له و إن لم یکن علی ما بلغه» ولی ایشان این حدیث را در مقدمه صحیح الکافی جزو اکاذیب دانسته است. به چه دلیل؟ علت را باید از خود ایشان پرسید گویا تصور کرده اند که وجود این احادیث مایه داغ شدن بازار جعل احادیث می شود. پس این نوع احادیث - به گمان ایشان - نمی تواند «صحیح» باشد.

آیا درست است با چنین مقیاس های پنداری احادیث این باب را که قریب به ده حدیث است، از کتب حدیثی حذف کنیم، در حالی که از دو نکته غفلت شده است:

اولاً، انسانی که به امید پاداشی به انجام عملی بر می خیزد، از نظر خرد، انسان مؤمنی است که نه تنها اوامر قطعی خدا او را بر انجام امور تحریک می کند، بلکه به قدری انسان مطیع و فرمانبری است که احتمال محبوبیت یک عمل نیز او را وادار به اطاعت می نماید و چنین فردی در پرتو این عمل که نام آن «انقیاد» است نه «اطاعت» در پیشگاه عقل مصاب است همچنان که انسان «متجری» (کسی که کاری را حرام بیندیشد و انجام دهد، هر چند در واقع گناه نباشد) در پیشگاه عقل شایسته مؤاخذه می باشد.

ثانیاً، علت تشریح این قانون این است که شارع اقدس با احاطه ای که بر امور داشته است می دانست که اگر در عمل به مستحبات و اجتناب از مکروهات، به خبر صحیح اکتفا شود، چه بسا قسمتی از آن ها به دست افراد نرسد، از این جهت مقداری در این قسمت قائل به توسعه شده و در عمل به مستحبات و اجتناب از مکروهات، آن قید و بند را که در فرائض و محرمات است برداشته است.

در اینجا جای گسترده گویی نیست، و گرنه نمونه های فراوانی ارائه می شد تا روشن شود که چگونه ایشان سلیقه شخصی خود را در نقد احادیث میزان قرار داده و چه روایات صحیحی را که مشایخ شیعه مانند مرحوم علامه مجلسی آنها را صحیح دانسته اند، در کتاب خود نیاورده و تلویحاً آنها را مکذوب و دروغ معرفی کرده اند.

۶. محاکمه در اتاق در بسته

تحقیق پیرامون هر نوع موضوعی به معنی محاکمه و داوری درباره آن است. قاضی باید اصول و قوانین داوری و آنچه که به محاکمه یک متهم مربوط می باشد، در اختیار ناظران قرار دهد، تا خود را از هر نوع غرض ورزی پیراسته سازد و محاکمه در اتاق در بسته بدون وجود شاهد و ناظر، بدون ارائه اصول دادرسی، کار صحیح و استواری نیست.

داوری ایشان دربارهٔ احادیث کافی شبیه داوری قاضی در اتاق در بسته، بدون شاهد و ناظر و بدون ارائهٔ اصول دادرسی است وی باید قبلاً در مقدمهٔ کتاب صحیح الکافی اصولی را که میزان تشخیص حق از باطل است، ارائه دهد. و مقایس شناسایی حدیث صحیح را از باطل مشخص سازد و جملهٔ «با توجه به انظار فقهای عظام و طی مراجعات لازم و مقایسه با کتاب و سنت انتخاب کرده ام» در ارائه اصول قضاوت کافی نیست.

اگر مقیاس در تشخیص صحیح از غیر، انظار فقهای عظام بود، باید احادیث زیادی را که در مرآه العقول و یا منتقی الجمان صحیح دانسته شده است از کتاب حذف نگردد.

همان طور که یادآوری شد مقیاس ایشان، یک رشته ذوقیات و سلیقه های شخصی و به تعبیر دیگر، خرد خاص ایشان است که بسیاری از احادیث را، غیر صحیح اعلام کرده است (و الی الله المشتکی).

۷. یک اشتباه تاریخی

مورخان و رجال نگاران یادآور شده اند: هنگامی که عبدالکریم بن ابی العوجاء محکوم به اعدام گشت گفت «مرا بکشید ولی من کار خود را انجام داده ام، چهار هزار حدیث جعل کرده، حلال شما را حرام و حرام شما را حلال کرده ام.» آقای بهبودی این سخن را در مقدمهٔ صحیح الکافی و در کتاب معرفه الحدیث ص ۴۱، گواه بر آن گرفته که زنادقه در احادیث شیعه دست برده اند و در خود این مصاحبه به آن نیز اشاره ای دارد. در حالی که آنان که این داستان را نقل کرده اند تصریح می کنند که وی «ریب» و پسر خوانده «حماد بن سلمه» می باشد که از محدثین بزرگ اهل سنت بوده و دارای فرزند نبوده است، و ابن ابی العوجاء را با فرد دیگری به نام «زید» به پسری برگزید و هر دو نفر در کتاب های حدیثی «حماد» دست بردند و آنچه را نباید انجام بگیرد انجام دادند و به عنوان نمونه می توانید به کتاب موضوعات ابن الجوزی ص ۳۷ مراجعه بفرمایید. حال، این داستان چه ارتباطی به احادیث شیعه دارد که در همه جا آن را با آب و تاب

بازگو کرده و یکی از علل وجود حدیث باطل در احادیث شیعه دانسته است، باید از خود ایشان پرسید!

آفت نوشته های ایشان بیشتر برداشت های ناصحیح از تاریخ و رجال است و گرنه اگر با مقیاس های صحیح به جداسازی حدیث - البته نه به صورت حذف - اشتغال می ورزید، عمل او مقدس و مورد تقدیر می بود اما متأسفانه سلیقه شخصی ایشان سبب شده است که قسمت اعظم احادیث کافی نامطلوب معرفی شود. در این جا دامن سخن کوتاه می کنم و نکاتی را تذکر می دهم:

۱. چندی قبل حضرت آیت الله منتظری از انتشار چنین کتابی آگاه شدند و کاملاً آن را یک قدم ناصحیح در باب حدیث نگاری تشخیص دادند و نویسنده کتاب را به قم احضار فرمودند و پس از یک مذاکره طولانی و یک شب اقامت در قم، به ایشان قول داده شد که از انتشار این کتاب و ادامه این نوع کار انصراف حاصل شود ولی متأسفانه تمام این مسائل در این مصاحبه زیر پا گذاشته شده است.

۲. درباره شیعه و سنی سخنی دارد که هرگز یک متفکر اجتماعی آن را صحیح تلقی نمی کند چنان چه می گوید: «سران متعصب فریقین مقهور شوند و در نتیجه نسل جدید، خارج از سیطره آنان رشد کند و عقایدی را در مغز خود جای دهد که نه سنی، سنی باشد و نه شیعه، شیعه، بلکه معجونی از شیعه و سنی باشد» ما در این جا وجدان شما را به داوری می طلبیم، آیا در جهان کنونی می شود سنی و شیعه از کیان خود، دست بردارند و یک مذهب ثالثی به وجود آورند؟ و آیا این کار امکان پذیر است؟ و بر فرض امکان با اصول عقاید حقه شیعه تطبیق می کند؟ آنچه امکان پذیر است و اصول شیعه نیز آن را تأیید می کند و مرحوم آیت الله العظمی بروجردی آنرا به شدت تعقیب می کردند مسئله (تقریب) بین مذاهب اسلامی است، یعنی با حفظ هویت هر دو گروه و یا احترام به کیان و شخصیت هر دو مذهب و با توجه به مشترکات زیادی که با هم دارند به گونه دو برادر در کنار هم زندگی کنند و همکاری لازم در زمینه های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی داشته باشند.

۳. اگر ایشان اجازه می دهد، تذکر کوچکی را درباره تاریخ تولد ایشان نیز یادآور شوم. وی در آغاز مصاحبه می گوید: «تولد من در سحر شب پنج شنبه هفدهم جمادی الاولی سال ۱۳۵۰ هجری قمری برابر با سال ۱۳۰۸ هجری شمسی بوده است»

به شهادت تقویم های موجود آغاز سال ۱۳۰۸ هجری شمسی تقریباً مصادف با ۸ شوال ۱۳۴۷ هجری قمری بوده است. هرگاه تولد ایشان در سال ۱۳۵۰ هجری قمری بوده است هرگز نمی تواند با سال ۱۳۰۸ هجری شمسی مقارن باشد، البته این تذکر یک خدمت شخصی به تاریخ تولد نویسنده است و ارتباطی به نقد مصاحبه ندارد.

در پایان یادآور می شود که اشکالات مصاحبه بیش از آن است که در این گفت و گو بگنجد و به قول حافظ: اندکی با تو بگفتم غم دل ترسیدم که دل آزده شوی ورنه سخن بسیار است

از خدای بزرگ، حسن سرانجام برای ایشان و خود، خواهانیم، و پیوسته می گوئیم: «و لا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا» .

نگاهی به گفت و گوی «در عرصه روایت و درایت حدیث»

نگاهی به گفت و گوی «در عرصه روایت و درایت حدیث»

اشاره

نگاهی به گفت و گوی «در عرصه روایت و درایت حدیث» (۱)

سیدمحمدجواد شیرینی

چکیده

این نوشتار نقدی بر مصاحبه آقای محمد باقر بهبودی است. در این مقاله سعی شده به اشکالات مطرح شده از سوی وی درباره ال‌کافی پاسخ داده شود. نویسنده سپس ایراداتی بر صحیح ال‌کافی وارد نموده است.

شناخت حدیث و بازشناسی صحیح آن از سقیم یکی از اساسی ترین و در عین حال دشوارترین وظایف دانشمندان و طالبان علم حقیقی و ناب می باشد، عدم تفکیک این دو دسته، مصائب فراوانی به بار می آورد و خلط و اشتباهات بسیاری را سبب می شود ولی این مهم وظیفه ای است که احتیاج به خبرویت بسیار و تبعی پیگیر اندوخته علمی و فنی فراوان دارد. مشتاقان سیر و سلوک در این وادی می بایست از خطرات فراوانی که در پیش پای خویش دارند در هراس باشند، دلیل راه طلبند و چراغ فروزان هدایت جویند که: طی این مرحله بی هم‌راهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

در این میان، مصاحبه آقای محمد باقر بهبودی در شماره ۷ مجله کیهان فرهنگی چشم‌ها را به سوی خود خیره کرد. سخن از عرصه روایت و درایت حدیث به میان آمده بود و تفکیک حدیث سره از ناسره و بازیابی حدیث و تنقیح و تهذیب آن، وجهه سخن قرار گرفته بود ولی مطالب نادرست بسیاری همراه داشت که در اذهان

ص: ۴۶۳

۱-۱). کیهان فرهنگی، سال سوم، دی ماه ۱۳۶۵، ش ۱۰، پایانی ۳۴، ص ۱۲-۱۷.

خوانندگان شبههاتی ایجاد می نمود بدین سبب، راقم سطور وظیفه خود دانست کلامی در این زمینه بنگارد، شاید برای زدودن نادرستی ها از چهره حقیقت، کارساز آید.

سخن گفتنی در مورد این مصاحبه بسیار است ولی مهم ترین نکته ای که در آن به چشم می خورد نسبت دادن کلماتی به بزرگان و مطرح کردن مطالبی در مورد ایشان بود که در هیچ منبع و مدرکی دیده نشده است.

سخنانی که از بزرگان نقل شده مخالف تصریح خود ایشان است و از این نقلیات خلاف واقع نیز استنتاجات نادرستی نموده اند. در جا به جای این مصاحبه اشخاص و گروه هایی هدف اتهامات و سخنان ناروا قرار گرفته اند که مناسب بود به رد آنها پرداخته شود ولی اشتغال به این گونه مسائل و نقض و ابرام آنها، پژوهشگران را از مسیر صحیح به دور می دارد و بدین جهت، از ورود در این گونه امور، و بحث و گفت و گو در اطراف و جوانب آن خودداری می شود و تنها به نقل قسمت هایی از نقلیات نادرست و نکات قابل گفتگوی دیگری از این مصاحبه اکتفا شده و داوری در اطراف آن سخنان را به داوران منصف وامی گذاریم.

۱. ایشان بعد از طعنه زدن به عدّه ای که چرا به مقدمه بحار الأنوار مراجعه نکرده اند اشاره کرده اند که: «مرحوم مجلسی در این مقدمه سیره و روش خود را توضیح می دهد» و می افزایند که «علامه مجلسی تصریح می کند که در مذهب شیعه تنها چهار کتاب حدیث داریم که نسبت آن به مؤلفین آنها متواتر است و در طی قرون و اعصار دست به دست میان اساتید و شاگردانش گردیده و محفوظ مانده است در حالی که سایر کتاب ها - از جمله مآخذ بحار الأنوار - به صورت وجاده از زاویه کتابخانه ها بیرون آمده و انتساب اکثر آنها به مؤلف روشن یا قطعی نیست» سپس ادامه می دهند که: «به همین جهت از درج کردن و خلط کردن احادیث این چهار کتاب شیعه در کتاب بحار الأنوار امتناع می کند و برخلاف مرحوم شیخ حر عاملی، این خلط و جمع را گناهی عظیم می شمارد».

ما برای این که سرزنش و طعنه ایشان شامل حالمان نشود، به مقدمه بحار الأنوار مراجعه کردیم. عنوان فصل دوم مقدمه چنین است: «الفصل الثانی: فی بیان الوثوق

علی‌الکتاب‌المذکوره و اختلافها فی ذلک» همچنان که می‌بینید سخن از اعتماد به منابع بحار و تفاوت آنها در این مورد به میان آمده است و انسان اهل تحقیق که درصدد به دست آوردن نظر علامه مجلسی در مورد مآخذ کتاب او می‌باشد به اولین جایی که مراجعه می‌کند اینجاست. ایشان در ابتدای این فصل می‌نویسند: «بدان که اکثر کتبی که ما در نقل (روایات) بدانها اعتماد کردیم کتاب‌های مشهوری است که انتساب آنها به مؤلفینش معلوم است». (۱) این تصریح، نادرستی سخنان مطرح شده در مصاحبه را روشن می‌کند، مرحوم مجلسی بعد از این کلام به تفصیل وثاقت و عدم وثاقت منابع بحار را بیان کرده و بیشتر این کتب را - به صراحت - به مؤلفینش نسبت می‌دهند و دربارهٔ بسیاری از آنها تصریح می‌نمایند که در اجازات علما از آنها یاد شده است. حتی در مورد اکثر کتب شیخ صدوق می‌نویسند که اشتهار آنها از کتب اربعه کمتر نیست و کتب شیخ مفید - به جز چند کتاب - را به جهت اشتهار بی‌نیاز از بیان می‌دانند، آری مرحوم مجلسی در اوایل مقدمهٔ بحار الأنوار می‌فرماید: «من بعد از احاطه به کتب مشهور به جستجوی کتاب‌های معتبر غیرمشهور و گمنام پرداختم و با همکاری عده‌ای از افاضل، بسیاری از آنها را از گوشه و کنار شهرها جمع‌آوری نمودم». (۲) همچنان که می‌بینید از این سخن نیز مطالب یاد شده در مصاحبه، استفاده نمی‌شود و حداکثر مطلبی که از آن برمی‌آید این است که بعضی از منابع بحار الأنوار - نه تمامی و نه اکثر آنها - غیر مشهور و گمنام بوده است ولی از مجموع کلام ایشان استفاده می‌شود که دست کم عده‌ای از همین منابع گمنام مورد اعتماد ایشان بوده است. (۳) و به طور کلی عالمان دینی - از جمله مرحوم مجلسی - به کتبی که از طریق وجاده به دست ایشان

ص: ۴۶۵

-
- ۱-۱) . بحار الأنوار، علامه مجلسی محمد باقر بن محمد تقی، چاپ اول، اسلامیه، تهران، چاپ دوم (با تغییری در شماره‌های برخی از مجلدات) مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۶.
- ۲-۲) . بحار الأنوار، ج ۱، ص ۳.
- ۳-۳) . بحار الأنوار، ج ۱، ص ۴، [۱] علامه مجلسی، دربارهٔ کتب گمنامی که جزء منابع بحار می‌باشند می‌فرماید: «واطلعت فیها علی مدارک کثیر من الاحکام اعترف الاکثرون بخلو کل منهما عما یصلح ان یکون مأخذاً له.» از این عبارت برمی‌آید که در احکام بسیاری، این کتب گمنام می‌توانند مأخذ و مدرک قرار گیرند.

رسیده است تا اطمینان به صحت نسخه و انتساب آن به مؤلف نداشته باشند، به آنها اعتماد نمی کنند. اگر پژوهشگر اهل تحقیق به اجازات علما - از جمله اجازات بحار، ج ۱۰۸، ۱۰۹ و ۱۱۰ - مراجعه کند به وضوح درمی یابد که به جز کتب چهارگانه، بسیاری از کتاب های دیگر هم به طریق اجازه از شیوخ و اساتید به دست شاگردان آنها رسیده است. بنابراین در اعتقاد علامه مجلسی نسبت اکثر منابع بحار به مؤلف معلوم بوده و بسیاری از آنها به نحو اجازه ای به دست ما رسیده اند و لااقل جمله ای از کتب گمنام و جاده ای هم، قابل اعتماد است. گذشته از اینها، لازمه پذیرش کلام آقای بهبودی این است که تألیف این کتاب، آن هم با ذکر سند، بسیار کم فایده و در بسیاری از موارد، آوردن سند، بی ثمر است زیرا در این موارد، هر چند سند روایت صحیح باشد باز به علت روشن نبودن انتساب کتب منبع به نویسندگان، روایات نقل شده از آنها ضعیف است و غیر قابل اعتماد. در حالی که علامه مجلسی در مقدمه بحار، آن چنان از این کتاب تعریف و تمجید کرده و طالبان علم را به جانب این سفره پر فیض فرا خوانده است که کلمات مطرح شده در مصاحبه را رد می کند و از طرفی همچنان که خواهد آمد علامه مجلسی از حذف اسناد روایات پرهیز می کند تا احادیث از درجه اعتبار نیفتد.

اما عدم درج احادیث کتاب های چهارگانه در بحار به چه دلیل بوده است؟ پاسخ آن را باید از زبان خود علامه مجلسی شنید، ایشان در آخر فصل سوم مقدمه می فرماید:

ثم اعلم انما تركنا ايراد اخبار بعض الكتب المتواتره في كتابنا هذا كالكاتب الاربعه لكونها متواتره مضبوطه لعله لا يجوز السعي في نسخها و تركها؛ (۱)

بدان که ما روایات بعضی از کتب متواتره مانند کتب اربعه را در کتاب خویش نیاوردیم زیرا آنها متواتر و کاملاً محفوظ می باشند و شاید کوشش در منسوخ کردن این کتب و ترک آنها - به وسیله درج روایاتشان در بحار و اهتمام زیاد به این کتاب - جایز نباشد.

ص: ۴۶۶

از سخنان آقای بهبودی در مقدمه بحار الأنوار (۱) برمی آید که از این جمله برداشت کرده اند که علامه مجلسی غیر از کتب اربعه، کتابی را متواتر نمی دانند و آنها را وجاده ای می پندارند، شاید استشهاد به این کلام بدین گونه باشد که چون در آن، علت عدم ذکر کتب اربعه، تواتر آنها دانسته شده است. بنابراین سایر کتب متواتر نیستند، زیرا در غیر این صورت این دلیل، وجهی برای جدا کردن کتب اربعه از سایر کتب نخواهد بود ولی این استدلال مبتنی بر این است که هر یک از متواتر بودن و مضبوط بودن، دلیلی مستقل برای عدم درج این کتب باشد ولی این مطلب نادرست است زیرا در همین کلام، این جمله که «ما بعضی از کتب متواتره مانند کتب اربعه را در بحار نیاوردیم»، به چشم می خورد از این عبارت استفاده می شود که بعضی از کتب متواتره نیز در بحار درج شده است و اگر متواتر بودن کتب اربعه، دلیل مستقلی برای نیاوردن آنها در بحار الأنوار باشد، فرقی بین کتب اربعه و کتب متواتره دیگری که در بحار آورده شده است نخواهد بود. بنابراین به نظر می رسد که متواتر بودن و مضبوط بودن بر روی هم، یک دلیل بر عدم اندراج کتب اربعه است و حاصل دلیل چنین می شود که چون کتب اربعه متواتر بوده و بدون درج در کتاب بحار الأنوار خود محفوظ بوده است از درج آن خودداری گردیده بر خلاف سایر کتب که یا متواتر نبوده و یا عدم درج آنها احتمالاً باعث نابودیشان می شده است.

گذشته از این، لازمه عدم تواتر کتاب وجاده ای بودن آن نیست. بلکه ممکن است کتاب به نحو اجازه به دست ما رسیده باشد ولی اجازات آن قدر زیاد نباشد که به حد تواتر برسد و صرف نظر از این دو نکته، از بحث سابق معلوم شد که بنابر سخنان صریح و روشن، نمی توان به این عبارت ابهام آمیز تمسک جست.

۲. در قسمت دیگری از مصاحبه آقای بهبودی آمده است که: «علامه مجلسی از میان ۳۸۰۰ حدیث کافی که با نام اصول کافی شهرت دارد بیش از پانصد حدیث آن را صحیح نمی شناسد».

ص: ۴۶۷

کلمه صحیح در بین علمای رجال، به دو معنی به کار می رود:

اول: صحیح به اصطلاح متقدمین: در اصطلاح آنها این لفظ به معنای معتبر است و در مقابل آن حدیث ضعیف و غیر معتبر قرار دارد.

دوم: صحیح به اصطلاح متأخرین: در این اصطلاح، صحیح به معنای معتبر نیست بلکه خبری که تمام روای آن، شیعه دوازده امامی و عادل و ضابط باشند در مقابل روایت موثق و حسن و ضعیف، (۱) به این معنی هر حدیثی که عنوان صحیح به خود نگیرد از درجه اعتبار ساقط نیست بلکه اکثر علما به حدیث موثق و بسیاری از آنها به حدیث حسن عمل می نمایند و آن را در سلک احادیث معتبر می دانند. احادیث بسیاری در این اصطلاح صحیح خوانده نمی شود ولی به جهت قرائنی که همراه آنها بوده است مورد استناد قرار می گیرد بدین جهت به نظر مشهور علما، حدیث ضعیفی که غالب دانشمندان متقدم بدان استناد کرده اند در ردیف احادیث معتبر به شمار می آید همچنان که حدیث صحیحی که مشهور علما از آن اعراض کرده و بدان اعتماد ننموده اند از درجه اعتبار ساقط می باشد. با این بیان روشن می شود که در این اصطلاح نه تمام احادیث صحیح معتبر است و نه تمامی احادیث غیر صحیح، نامعتبر. ملاک تقسیم بندی علامه مجلسی در مرآت العقول این اصطلاح است زیرا در مقابل آن روایت حسن و موثق را مطرح می نمایند بنابراین اگر ایشان تنها ۵۰۰ حدیث را صحیح بدانند بیانگر این که مابقی احادیث را قابل استناد نمی داند، نیست و از این بالاتر خود مرحوم مجلسی در مرآت العقول سخنی فرماید که چکیده آن این است: هر خبری که در کافی و امثال آن قرار گرفته باشد معتبر است ولی در هنگام تعارض دو خبر، برای ترجیح یکی بر دیگری باید به سند خبر رجوع کرد. (۲)

با این تصریح کاملاً روشن می شود که ملاک تقسیم بندی مرحوم مجلسی اصطلاح متأخرین است.

در قسمت دیگری در مصاحبه در این مقام که تمام احادیث کافی معتبر نیست،

ص: ۴۶۸

۱-۱. به طور نمونه منتقی الجمان، صاحب المعالم حسن بن زین الدین، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴.

۲-۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۲.

مذکور شده است که «شهید ثانی و همه دانشمندان متأخرین، صحاح کافی را در حدود پنج هزار حدیث می دانند».

در اینجا نیز بین دو اصطلاح صحیح خلط شده است و اگر از این نکته هم صرف نظر کنیم و صحیح را به اصطلاح متأخرین در نظر بگیریم باز بر ما پوشیده است که به استناد چه دلیلی این سخن به تمام متأخرین به طور عمومی نسبت داده شده است. در حالی که بعضی از بزرگان متأخرین مانند مجلسی اول و وحید بهبهانی و سید بحر العلوم و حاجی نوری و... با عادل دانستن و اثبات مورد اعتماد بودن کسانی چون محمد بن سنان و سهل بن زیاد آدمی روایات بسیاری را در زمره احادیث صحاح قرار داده اند. (۱)

۳. در مصاحبه آمده است: «مرحوم مجلسی سند حدیث را به صورت جالبی تلخیص می کند که افراد بدنام و حدیث تراش به راحتی شناخته شوند.»

بر آشنایان به فن حدیث روشن است که هیچ ارتباطی بین تلخیص سند حدیث و شناخت بدنامان در آن، وجود ندارد، آیا اگر ما به جای ابان بن تغلب، ابن تغلب را به کار بریم آنگاه بدنامی او آشکار می شود یا مثلاً اگر به جای سهل بن زیاد آدمی لفظ سهل به کار برده شود حدیث تراش بودن او روشن می شود؟! به تعبیر حکما باید بین علت و معلول سنخیتی وجود داشته باشد چه سنخیتی بین اختصار حدیث و آشنا شدن با جاعلان روایت وجود دارد؟

ص: ۴۶۹

۱- ۱. در مورد محمد بن سنان ببینید، روضه المتقین، محمد تقی بن مقصود علی، مجلسی اول، مطبوعه علمیه، قم رجب ۱۳۹۹ قسمت شرح مشیخه، ج ۱۴، ص ۲۹. از زبده مرحوم مجلسی نیز، توثیق او حکایت شده است، رجال بحر العلوم، تنقیح المقال، تعلیقه وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، چاپ سنگی، ۱۳۰۵، ص ۲۹۷ رجال سید بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، مطبوعه الآداب، نجف اشرف، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۲۴۹. مستدرک الوسائل، محدث نوری، حسین بن محمد تقی، چاپ سنگی، ۱۳۲۱، ص ۵۵۷ و نیز ببینید، معجم رجال الحدیث، آیت الله خوئی، سید ابوالقاسم بن علی اکبر، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۱۳۸، ۱۵۱ در مورد سهل بن زیاد، روضه المتقین، ج ۱۴، ص ۲۶۱؛ حاشیه تنقیح المقال، ص ۱۷۶، رجال سید بحر العلوم، ج ۳، ص ۲۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۶۶۶ و نیز ببینید معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۳۷. [۱]

خود علامه مجلسی غرض خود را از این کار رعایت اختصار می داند، ایشان برای این که سند حدیث جای بیشتری نگیرد کاری کرده است که نه سند حدیث غیر مذکور و در نتیجه حدیث مرسل شده و از رده احادیث معتبر خارج گردد و نه کتاب حجم بیشتری بگیرد (۱) حال ایشان به اتکای چه منبعی هدف علامه مجلسی را شناخت بدنامان وانمود کرده اند، روشن نیست. مرحوم مجلسی در قسمت فقه سند را به طور کامل و بدون اختصار می آورد. (۲) اگر غرض مرحوم مجلسی از تلخیص، شناخت بدنامان بوده است پس چرا در قسمت فقه - که به تعبیر خود آقای بهبودی مسئولیت بیشتری دارد - دست از اختصار سند برداشته است و بدنامان را به وسیله تلخیص حدیث معرفی نساخته است.

۴. نکته دیگری که در این مصاحبه در مورد بحار الأنوار آمده این است که: «علامه مجلسی در مقدمه کتاب و طی فصول و ابواب کتاب تصریح می کند که احادیث این کتاب وجاده به دست آمده است و نمی تواند با احادیث کتاب های چهارگانه پهلو بزند.»

در بحث های سابق در این زمینه که منابع بحار به نحو وجاده ای بوده است یا خیر؟ و در هر صورت آیا نسبت این کتب به مؤلفین آن ثابت است یا خیر؟ به مقدار کافی صحبت شد.

و اما در مورد قسمت دوم کلام ایشان:

آقای بهبودی در مقدمه بحار الأنوار نوشته اند: [چون احادیث اکثر منابع بحار، به نحو وجاده ای بوده است] از این رو می بینیم که علامه مجلسی هنگامی که در بحار از مسئله فقهی یا کلامی بحث می کند متذکر می شود که این خبر ضعیف است - چون مصدر آن، متواتر نیست - ولیکن درست عین متن آن - و گاه عین سند نیز - در یکی از کتب متواتره به طریق صحیح یا حسن یا موثق، روایت شده است (۳) - و در پاورقی به چند مورد ارجاع داده اند - و از این برخوردار علامه مجلسی دریافته اند که ایشان اعتبار کتاب خود را با کتب اربعه یکسان نمی دانند.

ص: ۴۷۰

۱-۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۴۸.

۲-۲. همان.

۳-۳. بحار الأنوار، ج ۲۵.

نگارنده به مواردی که در پاورقی اشاره شده است، رجوع کرد ولی این موارد هیچ ارتباطی به ادعای ایشان نداشت. (۱) تنها در دو مورد ابتدای روایتی از کتاب مسائل علی بن جعفر آورده اند (۲) و بعد روایتی از کتب اربعه ذکر نموده اند ولی این دو مورد، تنها درباره این کتاب (مسائل علی بن جعفر) است - نه درباره تمام منابع بحار یا اکثر آنها - و از مقدمه بحار الأنوار بر می آید (۳) که مرحوم مجلسی برخلاف بسیاری از منابع بحار، به این کتاب به تنهایی اعتماد نمی کنند.

۵. ایشان گفته اند: «کتاب معرفه الحدیث را عرضه کردم تا صحت و اتقان حدیث شیعه را با توجه به تار و پود آنها برای همه روشن کنم و نام جمعی از راویان بدنام و بی تقوا را درج کنم تا با شناخت آنها بتوانند احادیث سایر کتاب ها را بپیرایند.»

سخن در مورد معرفه الحدیث بسیار است، علامه سید مرتضی عسکری به اشاره و استاد جعفر سبحانی نقدی مفصل تر در مورد مقدمه این کتاب به رشته تحریر در آورده اند (۴) که بحثی است تحقیقی و قابل توجه، ولی این کتاب - همچنان که استاد سبحانی نیز اشاره کرده اند - احتیاج به نقد مشروحی دارد که اگر خدا توفیق دهد بدان

ص: ۴۷۱

۱-۱). موارد اشاره شده در پاورقی چند دسته است، در بیشتر آنها علامه مجلسی ابتدا روایتی مثلاً از تفسیر عیاشی یا فقه الرضا آورده اند که حدیثی مرسل یا ضعیف (به جهت دیگری) بوده است و سپس فرموده اند که عین همین خبر، در کتاب تهذیب، کافی یا... با سند صحیح آمده است (بحار الأنوار ج ۸۰، ص ۲۷۸، ۳۶۷؛ و ج ۸۳، ص ۱۵، ۳۴، ۳۱۵ و نیز ببینید ج ۴۳، ص ۲۱۵). در این موارد مرحوم مجلسی نه به این جهت به خبر اول اعتماد نکرده که انتساب آن به مؤلفش ثابت نیست بلکه بدین جهت که روایت خود به دلیل مرسله بودن یا به جهتی دیگر ضعیف است در یک مورد بین کتاب تهذیب و غیر آن، اختلاف نسخه مغیر معنا، وجود داشته و بدین جهت روایت تهذیب ذکر شده است (ج ۸۱، ص ۷) و یک مورد کاملاً به این مسئله بی ارتباط است (ج ۸۳/۲۶۱ و نیز ببینید ج ۴۳، ص ۲۱۵) جالب اینجا است که دو مورد از موارد یاد شده، درست عکس ادعای آقای بهبودی می باشد که یکی در ج ۸۳، ص ۱۹۸ می باشد که ابتدا روایتی از کافی آورده شده که سند آن صحیح نیست و سپس در ذیل آن مرحوم مجلسی می فرماید: و رواه المفید فی الارشاد بسند صحیح و مورد دوم در همین جلد، صفحه ۲۱۳ می باشد که ابتدا روایتی از محاسن آورده شده است که سند آن صحیح و سپس همان روایت با اندک تفاوتی از تهذیب نقل شده که مرسله است.

۲-۲). بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۶۲، ۳۰۹.

۳-۳). بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۲، ۳۰.

۴-۴). مستدرک، جلد هفتم از مجموعه نقش ائمه در احیاء دین، سید مرتضی عسکری، کتابخانه بزرگ اسلامی، تهران؛ الجامع للشرائع، یحیی بن سعید حلّی، مقدمه از شیخ جعفر سبحانی مؤسسه سید الشهداء، قم ۱۴۰۵ق، مقدمه / ک.

خواهیم پرداخت. تنها در اینجا به همین مقدار بسنده می کنیم که این کتاب به هیچ وجه از روش علمی تحقیق پیروی نکرده است و برای این که این ادعا، بدون دلیل نباشد نمونه ای را برای داوری به پیشگاه متخصصان علم رجال و درایه عرضه می داریم:

در این کتاب در قسمت ضعفاء، نام ثابت بن دینار، ابوحمزه ثمالی را ذکر کرده اند و عبارت نجاشی را در توثیق او آورده اند. نجاشی در ضمن ترجمه او از محمد بن عمر جعابی خصوصیات او را نقل می کند که در ضمن آن آمده است. «و کان من خیار اصحابنا الخ» و نیز توثیق شیخ را ذکر کرده اند و در مقابل این توثیق ها عبارتی را از کشی نقل می نمایند که در آن علی بن حسن بن فضال در مذمت ابوحمزه سخنی می راند و می گوید: «و کان ابوحمزه یشرّب النبیذ و متهم به» یعنی ابوحمزه نیبذ می نوشیده است و متهم بدان بوده است، و بعد از اتمام کلام کشی، آقای بهبودی اظهار نظر نموده اند که:

اقول: انما وثقه الاصحاب لاعتقادهم ان فسق الجوارح و خطاء الافعال لا یضر بالصدق و عندی ان خبر الفاسق مردود الیه حتی یرف صدقه من ناحیه اخری و هذا الرجل کان فاسقاً لشربه النبیذ الخ. (۱)

که حاصل این سخن این است که علمای رجالی بدین جهت او را توثیق نموده اند که اعتقاد داشته اند که فاسق و بدکردار بودن به صدق ضرری نمی رساند ولی به اعتقاد من خبر فاسق قابل اعتنا نیست مگر این که صدق او از جهت دیگری شناخته شده باشد و این شخص فاسق بوده است چون نیبذ می نوشیده است و در پایان به چند کتاب رجالی که در آن نام ابوحمزه ثمالی وارد شده ارجاع داده اند، مانند مشیخه فقیه من لا یحضره الفقیه. (۲) ج ۴، ص ۴۴۴، معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۲۸۱، در اینجا ما

ص: ۴۷۲

-
- ۱- ۱. معرفه الحدیث، محمدباقر بهبودی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۱۲۱.
 - ۲- ۲. نام مشهور این کتاب من لا یحضره الفقیه است ولی به خاطر بی معنی بودن این نام، در یک چاپ از آن، این کتاب را با نام فقیه من لا یحضره الفقیه به چاپ رسانده اند، ولی نام صحیح کتاب شیخ صدوق، کتاب من لا یحضره الفقیه است - لفظ کتاب جزء نام است - هم چنان که از خطبه کتاب برمی آید، رجوع کنید به مقاله «بررسی اعلام المکاسب و بررسی نقد آن» که در شماره ۹ مجله نور علم، به چاپ خواهد رسید.

ابتدا دلایلی را که وثاقت و عدالت او را ثابت می کند ذکر می کنیم و سپس سخنی را که در قدح او وارد شده و نیز کلام کتاب معرفه الحدیث را بررسی می کنیم:

دلایل عدالت ابو حمزه ثمالی

۱. در نزد تمامی علمای شیعه از ابتدا تاکنون جلالت قدر و عدالت ابو حمزه مسلم بوده است (۱) و هیچ گاه دیده نشده است که روایتی را به خاطر وجود ابو حمزه ثمالی در آن رد نمایند با وجود این که عده ای از ایشان به خبر غیر عادل، اعتماد نمی کنند.

۲. نجاشی از محمد بن عمر جعابی، عبارتی را در مدح ابو حمزه ذکر می کند که قبلاً بدان اشاره شد، این عبارت چنین است: «کان من خيار أصحابنا وثقاتهم و معتمدیهم فی الروایه و الحدیث»؛ او از نیکان شیعه و موثقین ایشان و... بوده است که از آن هم عدالت و هم وثاقت او ثابت می شود. (۲)

۳. شیخ صدوق در مشیخه - که در کتاب معرفه الحدیث بدان ارجاع داده شده است - در مورد او گفته است: ثقه عدل، این دلایل با روایاتی که در مدح او وارد شده است تأیید می شود.

در مقابل این دلایل، مذمت علی بن حسن فضال فطحی مذهب نمی تواند مورد اعتماد قرار گیرد بنابراین نوشیدن نبیذ او را یا باید به نبیذ حلال که مستی آور نیست حمل کرد، (۳) یا باید بگوییم از آنجا که حرمت نبیذ مانند حرمت شراب، در آن تاریخ از مسلمات نبوده، ابو حمزه به این مسئله آگاه نبوده است و اگر هم این دو مطلب پذیرفته شود باید روایت علی بن حسن بن فضال را رد کرد. اکثر این نکات در معجم رجال

ص: ۴۷۳

۱-۱. به طور نمونه قاموس الرجال، محقق شوشتری، شیخ محمد تقی، مرکز نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۲۷۷.
۲-۲. اختیار معرفه الرجال اصل کتاب از ابو عمر کشی محمد بن عمر بن عبد العزیز، تلخیص و اختیار از شیخ الطائفه، محمد بن حسن بن علی طوسی، چاپ دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، اسفند ۱۳۴۸ش، ص ۲۰۱؛ قاموس الرجال، ج ۲، ص ۲۷۰.

۳-۳. به طور نمونه، خلاف، شیخ طوسی، چ ۲، چاپخانه رنگین، تهران، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۴۸۹، ۴۹۰؛ مبسوط شیخ طوسی، المكتبه المرتضویه، تهران، ج ۸، ص ۶۰.

الحديث آمده است و ایشان با وجود ارجاع بدان، باز ابو حمزه را تضعیف کرده اند که مایه شگفتی است.

حال اگر از این دلایل که عدالت او را ثابت می کند صرف نظر کنیم وثاقت او غیر قابل انکار است، زیرا جمیع علمای رجال او را توثیق کرده اند و این که ایشان می گویند: «علما بدون توجه به این که فسق جوارحی به راستگویی صدمه می زند او را توثیق نموده اند» کلامی بدون دلیل است بلکه برای علمای رجال تا وثاقت فاسقی، کاملاً ثابت نشده باشد او را توثیق نمی نمایند. (۱) و از این گذشته خود علی بن حسن بن فضال که نسبت فسق به ابو حمزه داده است، فطحی مذهب بوده و دارای عقیده فاسد بوده است - که به مراتب از بدکرداری بدتر است - بنابراین عادل محسوب نمی شود ولی راوی موثقی است و وثاقت او از توثیق شیخ طوسی و نجاشی و مانند ایشان به دست آمده است. (۲) حال با این ترتیب چگونه با وجود فاسق بودن علی بن حسن بن فضال توثیق علمای رجال درباره وی بدون تردید پذیرفته می شود ولی شبیه همین توثیق در مورد ابو حمزه ثمالی رد می شود و اصولاً اگر ما این سخن را بپذیریم دیگر به سخن کدام رجالی و در کدام مورد، می توانیم اعتماد کنیم؟ شاید توثیقات ایشان در مورد غیر ابو حمزه ثمالی نیز ناشی از عدم توجه به این مسئله بوده است، در ضمن این بحث روشن شد که کتاب معرفه الحديث به جهت تضعیف یک راوی، چگونه به روش های غیر علمی تمسک جسته است.

۶. ایشان در مورد کتاب صحیح الکافی می گویند: «اصولاً کسی نمی تواند به کتاب صحیح الکافی اعتراض کند، کسانی که تمام احادیث کافی را تقدیس می کنند

ص: ۴۷۴

۱-۱. ببینید رجال سید بحر العلوم، ج ۴، ص ۱۴۷.

۲-۲. رجال نجاشی - یا به تعبیر بهتر فهرست نجاشی -، احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی، مکتبه الداوری، ۱۳۹۷ق، قم (افست از چاپ بمبئی)، ص ۱۸۱؛ فهرست شیخ طوسی، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱، - افست از چاپ اسپرنگر - ص ۲۱۶؛ رجال شیخ طوسی المطبعه الحیدریه، النجف الاشرف، ۱۳۸۱ق، ص ۴۱۹ و ۴۳۳ (بدون توثیق)؛ قاموس الرجال، ج ۶، ص ۴۵۴؛ معجم رجال الحديث، ج ۱۱، ص ۳۳۱. البته در روایتی در مورد خاندان بنی فضال آمده است: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا»، ولی روایت ضعیف است (معجم رجال الحديث، ج ۱۱، ص ۳۳۴)، نیز ببینید منتقی الجمان، ج ۱، ص ۱۵.

نمی‌توانند گلچین آن را که با معیار علمی و فنی پیراسته ام تقدیس نکنند».

انتشار قسمتی از احادیث کافی در کتابی تحت عنوان صحیح الکافی دو معنی در بر دارد، معنای اول: معنای اثباتی یعنی تمام احادیثی که در صحیح الکافی آمده است صحیح می‌باشد معنای دوم: مفهوم نفی، بدین صورت که احادیث دیگری که در اصل کتاب کافی وجود دارد و در صحیح الکافی درج نشده است، از عنوان صحت عاریند. روشن است که اعتراض معترضین به جنبه نفی قضیه است یعنی چرا دیگر احادیث را از دایره اعتبار خارج نموده‌اند نه به جنبه اثباتی قضیه، ولی در مصاحبه به این نکته واضح توجه نشده است و از جانب دیگر از توضیحاتی که در مورد کتاب معرفه الحدیث داده شده است به نحو اجمال به دست آمد که در کتاب صحیح الکافی هم که بر مبنای این کتاب تألیف شده، معیار علمی و فنی رعایت نگشته است.

۷. ایشان در جهت بیان این که نباید به خاطر نام کلینی از نقد حدیث خودداری کرد می‌گویند: «مگر آیت الله خوئی در مقدمه کتاب معجم رجال الحدیث به دشمنی با کلینی برخاسته است که برخی احادیث این کتاب را جعلی می‌داند و دو سوم احادیث کافی را نامعتبر می‌شناسد.

آیت الله خوئی قدس سره صادر نشدن بعضی از احادیث کافی از معصوم را تأیید می‌کنند ولی حکم به جعلی بودن آنها نمی‌کنند، (۱) بین جعلی بودن روایت و عدم صدور آن تفاوت است چرا که در جایی که به اشتباه روایتی به معصوم نسبت داده شده باشد کلمه جعل به کار برده نمی‌شود. صرف نظر از این نکته، ما هر چند در مقدمه معجم رجال الحدیث - که حدود صد صفحه می‌باشد - جست‌وجو کردیم تا شاید در جایی از آن ببینیم که دو سوم احادیث کافی نامعتبر است و یا ردپایی از این سخن در لابه لای آن بیابیم راه به جایی برده نشد.

۸. در مورد شیخ کلینی و کتاب او کافی سخنانی مطرح شده است که سند و مدرک آنها بر ما پوشیده است و بعضی از آنها مسلماً باطل است، این سخنان را به ترتیب در

ص: ۴۷۵

ذیل دنبال می کنیم:

الف) (شیخ کلینی) از میان سیصد هزار حدیث فقط شانزده هزار حدیث را انتخاب کرد. در چه منبعی آمده است که سیصد هزار حدیث در اختیار شیخ کلینی بوده است؟

ب) و نام آن را کافی نهاد. یعنی ما به سایر احادیث نیازی نداریم.

صرف نظر از این که از مقدمه کافی برمی آید که ایشان تمامی احادیثی که در باب حجت، قابل عرضه می دانسته را ذکر نکرده اند باید گفت که مجرد اسم کافی، چه دلالتی بر این معنی دارد، اگر ابوالصلاح حلبی نام کتاب فقهی خود را کافی نهاد برای تفهیم بی نیازی از سایر کتب بوده است و یا اگر امین الاسلام طبرسی از تفسیر کشاف زمخشری خلاصه ای نموده و نام آن را الکافی الشافی نهاده است آیا می خواسته است به ما بفهماند که دیگر ما را به کشاف احتیاجی نیست؟ اگر چنین است پس چرا خود دست به تألیف تفسیر طولانی تری به نام جوامع الجامع می زند که اکثر آن مأخوذ از کشاف است و بعد از تألیف این تفسیر، نام تفسیر مختصر خود را تغییر نمی دهد، کتاب هایی به نام کافی، کافیه، کفایه و... بسیار است (۱) ولی هیچ یک از این نام گذاری ها به خاطر اعلام بی نیازی از سایر کتب نمی باشد. در نام گذاری به کوچک ترین مناسب می توان بسنده کرد مثلاً اگر یک کتاب در تبیین کلیات فقه، کافی باشد می توان این نام را بر آن نهاد.

ج) ولی (ثقه الاسلام کلینی) خودش خوب می دانست که با اعتراض مردم روبه رو می شود.

د) کتاب کافی را در قم تألیف کرده بود.

ه) از ترس اعتراض مردم، زادگاه خویش را پشت سر گذاشته، به کوفه رفت.

و) کوفه را هم پشت سر گذاشت و به بغداد رفت.

ز) در بغداد سری به کرخ بغداد زد، آنجا را نیز برای عرضه کافی صالح ندید و از جسر بغداد گذشت.

ح) و در مرکز اهل سنت خانه ای اجاره کرد.

ص: ۴۷۶

۱- ۱). الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۴۴ به بعد، ج ۱۸، ص ۸۶ به بعد.

ط) و به مسجد محل رفت و جزوه های کافی را روی زمین چید.

در مورد شش مطلب اخیر این نکته باید گفته شود که کلینی در اصل، از مردم ری بوده است و در اواخر عمر به بغداد سفر کرده است، این سفر مسلم است ولی علت و خصوصیات آن و مسیر سفر روشن نیست، وقایع بعد از ورود به بغداد نیز، آن چنان معلوم نیست.

ی) چون جامع مذهبی شیعه را عوض آن که در قم - مهد تشیع - عرضه کند، در مرکز اهل سنت عرضه کرد لذا فقط چند تن معدود قدر او را شناختند و به استماع کتاب او پرداختند.

یا) شاید هم بدین علت بود که نوجوان بودند و زبانشان کوتاه.

یب) در هر حال دیگران او را ندیده و نشناختند و با کتاب او فقط سال ها پس از مرگش آشنا شدند. در مورد سه نکته اخیر باید گفت که شاگردان ثقه الاسلام کلینی که از او روایت کرده اند، بسیار می باشند. در مقدمه کتاب کافی نام ۱۵ نفر از ایشان را ذکر کرده اند (۱) که نام مشاهیر ایشان را در اینجا می آوریم:

۱. ابوغالب زراری احمد بن محمد بن محمد بن سلیمان (۲) (۲۸۵-۳۶۸)، در مصاحبه آمده است که هنگامی که شیخ کلینی در بغداد کافی را عرضه می کند تنها دو سال از عمر شریفش باقی مانده بود، وفات مرحوم کلینی در سال ۳۲۸ یا ۳۲۹ رخ داده است بنابراین هنگام عرضه کافی - به نظر ایشان - سال ۳۲۶ یا ۳۲۷ می باشد، در این سال ابوغالب زراری ۴۱ یا ۴۲ سال داشته و به هیچ وجه نوجوان نبوده است.

۲. ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه (۳) (م ۳۶۹)، این شخصیت که از دانشمندان

ص: ۴۷۷

۱- ۱). کافی، ج ۱، مقدمه از حسین علی محفوظ، متن از محمد بن یعقوب کلینی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ش، ص ۲۴ مقدمه.

۲- ۲). رجال نجاشی، ص ۶۱؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۴۰؛ رجال شیخ طوسی، ص ۴۳۳؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۲۸۰ و خصوصاً رساله ابوغالب زراری در احوال آل اعین (و تکمیل آن از حسین بن عبیدالله غضائری)، چاپ شده به وسیله سید محمدعلی ابطحی همراه با شرح آن، ص ۳۹، ۷۷، ۱۰۲.

۳- ۳). رجال نجاشی، ص ۸۹؛ رجال شیخ طوسی، ص ۴۵۸؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۷۷؛ معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۱۰۶.

مبرز و از خاندان علمی بوده است از سعد بن عبدالله اشعری (متوفی سال ۲۹۹ یا ۳۰۰ یا ۳۰۱) (۱) دو یا چهار روایت نقل می کند (۲) و اگر هنگام سماع حدیث از سعد، ۱۰ ساله بوده تولد او در حدود سال ۲۹۰ واقع شده است. بنابراین در سال ۳۲۶، حدود ۳۶ سال سن داشته است.

۳. محمد بن ابراهیم نعمانی معروف به ابن زینب، صاحب کتاب غیبت . این شخصیت از شاگردان ویژه کلینی بوده و کتاب کافی را می نوشته است. (۳) این عالم بزرگ در سال ۳۱۳ به شیراز سفر کرده است و در آنجا از ابوالقاسم موسی بن محمد قمی استفاده علمی نموده است، (۴) سن او در این هنگام حداقل ۱۵ سال بوده است. بنابراین ولادت او قبل از سال ۲۹۸ می باشد و ظاهراً از آن خیلی بیشتر بوده است، زیرا ابوغالب زراری مذکور در بالا، از او حدیث روایت کرده است. (۵)

ابوغالب از اوایل جوانی به اشتغال علم مشغول بوده است (۶) و علی القاعده از مجیز خود نعمانی بزرگ تر نمی باشد. بنابراین اگر ولادت نعمانی را در حدود سال ۲۸۵ (سال ولادت ابوغالب) فرض کنیم، او در سال ۳۲۶، حدود ۴۱ سال عمر کرده و بنابراین همانند ابوغالب زراری مرد کاملی بوده است.

۴. محمد بن احمد صفوانی، (م ۳۵۸) راوی مخصوص کافی، (۷) او از بعضی از

ص: ۴۷۸

۱-۱) . رجال نجاشی، ص ۱۲۸؛ خلاصه الاقوال، علامه حلی حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، چاپ دوم، المطبعه الحیدریه، نجف ۱۳۸۱ش، ص ۷۹.

۲-۲) . رجال نجاشی، ص ۸۹، ش ۱۲۲۷.

۳-۳) . کتاب الغیبه، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم نعمانی تحقیق مقدمه از علی اکبر غفاری، مکتبه صدوق تهران، ۱۳۹۷ق، مقدمه، ص ۱۱؛ رجال نجاشی، ص ۲۷۱؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۲۱.

۴-۴) . کتاب غیبه نعمانی، ص ۶۲.

۵-۵) . طبقات أعلام الشیعه، نوابغ الرواه فی رابع المئات، شیخ آقا بزرگ تهرانی، چاپ اول، ۱۳۹۰ق، ص ۲۳۰؛ رساله فی آل اعین، ص ۸۱.

۶-۶) . رساله فی آل اعین، ص ۳۸.

۷-۷) . رجال نجاشی، ص ۲۷۹؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۲۷۱؛ رجال شیخ طوسی، ص ۵۰۲؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۸؛ کافی، ج ۱، ص ۲۵.

مشایخ کلینی (علی بن ابراهیم بن هاشم قمی) نیز روای می کند (۱) و ابوغالب زراری از این شخصیت هم روایت می نماید، (۲) بنابراین او باید در حدود سال ۲۸۵ یا قبل از آن متولد شده باشد. بنابراین به هنگام عرضه کافی، ۴۱ یا ۴۲ سال داشته است. این عالم سترگ، متکلمی برجسته بوده است و در حضور امیر ابن حمدان با قاضی موصل مباحثه نموده که داستان جالب آن در رجال نجاشی مذکور است.

۵. محمد بن احمد بن محمد بن سنان، (۳) در مورد این شخصیت در رجال شیخ طوسی، آمده است که نزیل ری و احتمالاً روایت او از کلینی در ری بوده است نه در بغداد.

۶. هارون بن موسی تلعکبری (۴) (م ۳۸۵)، تمامی این شخصیات کافی را از کلینی روایت نموده اند. (۵) و همچنان که دیدید اکثر آنها در سنّ کمال بوده اند و نوجوانی بقیه هم روشن نیست زیرا تاریخ ولادت آنها مجهول است. شخصیت های دیگری هم هستند که کافی را از کلینی روایت کرده اند و نام آنها در مقدمه کافی نیامده است از جمله:

۱. ابوجعفر محمد بن عبدالله حسینی جعفری ۲ و ۳. ابوالحسن عبدالعزیز و ابوالقاسم عبدالواحد که هر دو پسر عبدالله بن یونس موصلی بوده اند، تلعکبری از این دو برادر در سال ۳۲۶ روایت می کند و این دو به او اجازه روایت می دهند. (۶)

ص: ۴۷۹

۱-۱). رجال شیخ طوسی، ص ۵۰۳؛ استبصار آخر جلد سوم، قسم ثانی، مطبوعه دار الکتب الاسلامیه، نجف، ۱۳۷۶ق، ص ۳۳۴.

۲-۲). رساله فی آل اعین، ص ۸۵؛ نوابغ الرواه، ص ۲۳۰.

۳-۳). مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه در جزء ۴ کتاب فقیه، دار الکتب الاسلامیه، نجف، ۱۳۷۸، ص ۱۱۶؛ مشیخه فقیه؛ رجال طوسی، ص ۵۱۰؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۲۰؛ [۱] نوابغ الرواه، ص ۲۳۸.

۴-۴). رجال نجاشی، ص ۳۰۸؛ رجال طوسی، ص ۵۱۶؛ معجم رجال الحدیث، ص ۳۲۸ و [۲] خصوصاً نوابغ الرواه، ص ۳۲۸، در این کتاب آمده است که از مشایخ تلعکبری ابوعلی احمد بن همام متوفی ۳۰۶ق می باشد و از این مطلب استفاده می شود که او در سال ۲۹۱ یا اندکی بعد متولد شده باشد، با توجه به این کلام، در می یابیم که او در سال ۳۲۶ق، حدود ۳۵ سال سن داشته است.

۵-۵). رجال نجاشی، ص ۲۶۷؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۳۲۷، کافی، ج ۶، ابتدای کتاب الصید، ص ۲۰۲؛ نوابغ الرواه، ص ۳۱۴؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۵۰؛ مشیخه فقیه، ص ۱۱۶ و نیز رجوع کنید به تراجم این شخصیات در کتب رجالی که قبلاً به عده از آنها ارجاع داده شد.

۶-۶). رجال طوسی، ص ۴۸۱.

بنابراین در این سال در سنی بوده اند که صلاحیت شیخ روایت بودن را داشته اند. ۴. علی بن ابی القاسم السیروانی ۵. ابوالقاسم حسین بن علی بن احمد المهلبی. (۱)

راوی دوم و سوم در سال ۳۲۶، مسلماً نوجوان نبوده اند و ترجمه دیگران را در کتب رجالی نیافتیم و بنابراین معلوم نیست که در هنگام سماع کافی از کلینی، در چه سنی بوده اند.

در مصاحبه بعد از مطالبی که در مورد کافی و مؤلف آن کلینی گفته شده و ما آنها را نقل کردیم آمده است: «هیچ کس کلینی را با نام و وصف و شرح زندگانی معرفی نمی کند، همه می گویند کلینی صاحب کافی و بعد در سایه کتاب کافی کلینی را می ستایند، معلوم می شود که کلینی در زندگی و حشر با مردم به شهرت نرسیده است بلکه با نوشتن این کتاب به شهرت رسیده است.»

ولی، در کتب تراجم شیخ کلینی را صرف نظر از کافی، مورد ستایش قرار داده اند، نجاشی در مورد او می گوید: «شیخ أصحابنا فی وقته بالری و وجههم». (۲) بنابراین جزء شیوخ طائفه امامیه - و آن هم در ری که به گفته آقای بهبودی کافی در آنجا عرضه نشده است - محسوب می شده است. ابن حجر در مورد او می گوید: من رئوس فضلاء الشیعه فی ایام المقتدر (۳) و مانند این کلام در تاج العروس آمده است، (۴) ابن اثیر و طیبی او را یکی از مجددین از فقهاء در رأس سده سوم هجری می شمردند، (۵) بنابراین کلینی نه

ص: ۴۸۰

۱-۱. این پنج مورد از نسخه خطی کافی، شماره ۴۸۱ در مدرسه فیضیه کتاب الزکوه، (باب مایحِب فی المال من الحقوق) یادداشت شده است.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۲۶۶.

۳-۳. تبصیر المنتبه، ابن حجر عسقلانی احمد بن علی، الدار المصریه للتألیف و الترجمه، ۱۳۸۳ق، القسم الثالث، ص ۱۲۱۹.

۴-۴. تاج العروس، محمد مرتضی زبیدی، منشورات دار مکتبه الحیاه، بیروت، ج ۹، ص ۳۲۲.

۵-۵. روضات الجنات [به نقل از طیبی در شرح مصابیح بغوی] محمد باقر بن زین العابدین خوانساری، مکتبهاسماعیلیان، تهران و قم، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۱۰۶؛ رجال بحر العلوم، ج ۳، ص ۳۳۰ به نقل از جامع الاصول ابن اثیر و شرح مشکوه طیبی؛ زبده، شیخ بهائی محمد بن حسین بن عبدالصمد، مطبوع در ابتدا جبل المتین، ص ۷، [به نقل از جامع الاصول] چاپ بصیرتی (افست از چاپ سال ۱۳۲۱) و بسیاری از کتب دیگر.

تنها در عصر خود عالم گمنامی نبوده بلکه از شهر علمای شیعه به شمار می آمده است.

۹. در مصاحبه آمده است: «تحصیل کرده ها حدیث را نقد می کنند و باید بکنند زیرا فن آنهاست» .

شناخت احادیث و صحت و سقم آنها احتیاج به تخصص تام و تمامی دارد و هر که اندکی علم آموخت نمی تواند و نباید به این مهم دست یازد، سال ها خون جگر می خواهد و زحمات مداوم و طاقت فرسا می طلبد. نقد حدیث فن هر کس که نام او را تحصیل کرده بنهیم نیست خصوصاً در قسمت متن شناسی، هر حدیث پیچیده و مشکل را نباید به سادگی رد کرد.

به این روایت از امام باقر علیه السلام توجه فرمایید:

عن ابی عبیده الحدّاء (بسند صحیح ای صحیح) قال سمعت أبا جعفر يقول: إن أحب أصحابي إلى أفقهم وأورعهم وأكتمهم لحدیثنا وإن أسوأهم عندي حالاً. وأمّتهم إلى الذی إذا سمع الحدیث ینسب إلینا و یروی عنا فلم یحتمله قلبه و اشمأز منه، جحدّه و اکفر من دان به، و لا یدری لعل الحدیث من عندنا خرج و إلینا أسند فیکون بذلک خارجاً عن دیننا (من ولایتنا فی. ل). (۱)

... به سند بسیار صحیح روایت شده است که امام باقر علیه السلام فرمود: از اصحاب من، نزد من آن کس بدحال تر و بیشتر مورد نفرت من است که هنگامی که حدیثی را که به ما نسبت داده شده و از ما روایت شده است را می شنوند و دل او آن را تحمل نکرده و از آن متنفر می شود، آن را انکار نموده و معتقدین بدان را به کفر متهم می سازد، او نمی داند شاید این حدیث از نزد ما، خارج گشته و به ما پیوند خورده باشد پس او به وسیله این (انکار) از دین ما (یا از ولایت ما) خارج می شود.

ص: ۴۸۱

۱- ۱). آخرین باب بصائر الدرجات، صفار، محمد بن حسن بن فروخ، چاپ کتاب تبریز، ۱۳۸۱ق، ص ۵۳۷؛ مختصر بصائر الدرجات حسن بن سلیمان حلی، چاپ اول، مطبعه حیدریه، نجف، ۱۳۷۰ق، ص ۹۸؛ بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۶۵. [۱]

۱۰. در مصاحبه آمده است: «شیعه و سنی در اعتقادات مذهبی و حزب‌گرایی با هم اختلافات شدیدی دارند که امیدی به رفع آن نیست مگر بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در تمام منطقه خاورمیانه که سران متعصب فریقین مقهور نشوند و از نشر تعصبات خشک و بی‌ثمر باز بمانند در نتیجه نسل جدید، خارج از سیطره آنان رشد کنند و عقایدی را در مغز جا بدهد که نه سنی باشد و نه شیعه بلکه معجونی از شیعه و سنی باشد».

در این مصاحبه بارها - و از جمله در ادامه همین سخن - به لزوم پیراستن حدیث از احادیث بدنامان اشاره رفته است. راستی اگر از صحیح بخاری (و دیگر صحاح سته) احادیث ابوهریره و دیگر حدیث تراشان مزدور حکومت اموی را بزدایم چه مقدار، روایت باقی می‌ماند. (۱) با انبوه روایات بدنامان در این کتب چگونه نسل جدید می‌تواند عقایدی را که معجونی از شیعه و سنی است در مغز خود جا دهد، بحث در مورد اعتبار روایان صحاح سته، نیازمند مقاله مستقلی است (علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب سیری در صحیحین و مقدمه ارزشمند کتاب دلائل الصدق نوشته مرحوم آیت الله شیخ محمد حسن مظفر قدس سره مراجعه نمایند).

مسئله وحدت مسلمین حدیث دیگری است که با در هم آمیختن عقاید مذهبی مغایر است، ما در اینجا، تنها به ذکر کلامی از استاد شهید آیت الله مطهری اکتفا می‌کنیم و مطالعه مقاله ارزشمند آن عالم شهید - با نام «الغدیر و وحدت اسلامی» را جهت درک صحیح مفهوم اتحاد اسلامی، توصیه می‌نماییم، ایشان در این مقاله می‌نویسد:

مخالفین اتحاد اسلامی، برای این که از وحدت اسلامی، مفهوم غیر منطقی و غیر

ص: ۴۸۲

۱-۱). سیری در صحیحین، محمد صادق نجفی، انتشارات المهدی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۱۰۳ به بعد. هدیه الاحباب، محدث قمی، عباس بن محمد رضا، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۲۹ش، ص ۵۰. فیض القدیر یا خلاصه عباقات الأنوار میرحامد حسین موسوی، از محدث قمی، عباس بن محمد رضا، مؤسسه در راه حق، تابستان ۱۳۶۵ش، ص ۱۴۲ و در این کتاب آمده است که غیر از مولی الموحدین علی علیه السلام، عایشه و عمر و عثمان نیز بر ابوهریره تاخته، او را به جعل حدیث متهم نمودند. دلائل الصدق، شیخ محمد حسن مظفر، منشورات مکتبه بصیرتی، قم، ۱۳۹۵ق، ج ۱، از ص ۸ تا ۷۱.

عملی بسازند آن را با نام وحدت مذهبی توجیه می کنند تا در قدم اول، با شکست مواجه گردد. بدیهی است که منظور علمای روشنفکر اسلامی از وحدت اسلامی، حصر مذاهب به یک مذهب، و یا اخذ مشترکات مذاهب و طرد مفترقات آنها - که نه معقول و منطقی است و نه مطلوب و عملی - نیست منظور این دانشمندان متشکل شدن مسلمین است در یک صف در برابر دشمنان مشترکشان...

از نظر این گروه از علمای اسلامی، هیچ ضرورتی ایجاب نمی کند که مسلمین به خاطر اتحاد اسلامی، صلح و مصالحه و گذشتی در مورد اصول یا فروع مذهبی خود بنمایند... (۱)

۱۱. ایشان می گویند که من درصدد کشف ارتباط حدیث با نصّ و اشاره قرآن بودم و به شکر خدا راهی به سوی این رابطه باز کردم... و در طی مطالعات خود به حدیثی برخورد کردم که مطمئن بودم در رابطه با کار من صادر شده و کار مرا تأیید می کند، این حدیث را در ابتدای کتاب معجزه قرآن و مبارزه با فلسفه شرک درج کرده ام و منظورم از درج حدیث این بود که اگر کسی به این کتاب ایراد بگیرد که چرا با سبک جدیدی مسئله رسالت و... را مطرح می کند بتوانم با این حربه برنده به دفاع برخیزم و تأییدیه امام صادق علیه السلام را به آنان ارائه دهم و در ادامه سخن می افزایند: موقعی که بر اساس روش فقهی خود مسائل فقهی را در پاورقی های بحار الأنوار مطرح کردم و مورد اعتراض واقع شد و بدین جهت من حالت دفاعی گرفته و در حال سکوت در جلد ۸۳ تا ۹۱ چنین امضاء کردم: «المحتج بکتاب الله علی الناصب» (عبارات تلخیص شده است) روایتی که ایشان در ابتدای کتاب خویش و در پایان جلد ۸۳ بحار الأنوار آورده اند چنین است: «و أمّا المحتج بکتاب الله علی الناصب من قرقز (۲) فرجل عارف یلهمه الله معرفه القرآن فلا یلقى احداً من المخالفین الا حاجه و یثبت امرنا فی کتاب الله» و در پاورقی آدرس آن را چنین ذکر کرده اند. غایه المرام، (۳) فی انباء آخر الزمان ،

ص: ۴۸۳

۱- ۱). یادنامه علامه امینی، به اهتمام سیدجعفر شهیدی، محمدرضا حکیمی مقاله «الغدیر» و «وحدت اسلامی» از شهید مطهری شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۲ش، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.

۲- ۲). این کلمه غلط است و صحیح آن سرخس می باشد همچنان که در المحجه، چاپ مستقل و دلائل الامامه [۱] آمده است.

۳- ۳). این روایت در المحجه [۲] که در پایان غایه المرام به چاپ رسیده، درج گردیده است نه در غایه المرام.

ص ۷۲۴. ترجمه این حدیث تقریباً چنین است: «المحتج بكتاب الله على الناصب» [کسی که بر علیه دشمن اهل بیت به کتاب خدا استدلال می کند] و انسان آگاهی است که خداوند شناخت قرآن را بدو الهام کرده است. بنابراین با هر یک از مخالفین که برخورد می کند با او بحث کرده و امر ما (امامت) را از کتاب خدا به اثبات می رساند.

در مورد این روایت ابتدا بحثی در سند آن عنوان می کنیم و سپس بحثی در دلالت و مضمون آن. اما بحث سندی: این روایت در المحججه به نقلی از دلایل الامامه طبری شیعی درج گردیده است. (۱)

در این دو کتاب ابتدا روایتی را که در بیان اصحاب حضرت حجت علیه السلام می باشد و از تعداد آنها و محل سکونت ایشان سخن می راند، با این سند ذکر می کنند: (۲)

حدثني ابوالحسين محمد بن هارون، قال حدثنا ابي هارون بن موسى ابن احمد، قال حدثنا ابو علي الحسن بن محمد النهاوندي، قال حدثنا ابو جعفر محمد بن ابراهيم بن عبدالله القمي القطان المعروف بابن الخزاز، قال حدثنا محمد بن زياد، عن ابي عبدالله الخراساني، (قال حدثنا ابوالحسين عبدالله بن الحسن الزهري)، قال حدثنا ابو حسان سعيد بن جناح، عن مسعده بن صدقه، عن ابي بصيره، عن ابي بصير، عن ابي عبدالله عليه السلام.

در تفسیر قسمت هایی از این روایت، روایت دیگری را آورده اند با این سند:

قال ابو حسان سعيد بن جناح، قال حدثنا محمد بن مروان الكرخي، قال حدثنا عبدالله بن داود الكوفي عن سماعة بن مهران (عن ابي عبدالله عليه السلام).

در ضمن روایت دوم، جمله مزبور در کتاب آقای بهبودی، وارد شده است.

ص: ۴۸۴

۱- ۱). المحججه (چاپ مستقل)؛ سید هاشم بن سلیمان بحرانی، قم، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸ و ۳۴ و ۳۸؛ دلایل الامامه: طبری شیعی، محمد بن جریر بن رستم، مطبعه حیدریه، نجف، ۱۳۶۹، ص ۳۰۷ تا آخر کتاب.

۲- ۲). این سند، در هیچ یک از سه منبع موجود (المحججه [۱] مطبوع در ضمن غایه المرام، المحججه [۲] مستقل، دلایل الامامه) [۳] به طور کامل صحیح نبود به همین جهت سند را - تا حد امکان - تصحیح کرده، در اینجا آوردیم. البته تصحیح این سند، توسط همین سه کتاب بوده است و بس، و احتمالاً در سند تضعیفاتی واقع شده است که اکنون به دلیل نبود نسخه خوب از آنها بی خبریم.

در سند این روایت، به اصطلاح علم رجال تعلیق رخ داده است یعنی قسمتی از سند به اتکاء روایت قبل، حذف شده است به این صورت که سند روایت دوم تا سعید بن جناح همان سند روایت اول تا این شخص است ولی در روایت دوم به جهت اختصار و با اتکاء به روایت قبل، حذف شده است، با توجه به این نکته به بررسی سند می پردازیم:

اکثر روایات این روایت توثیق نشده اند که عبارتند از: ۱. ابوالحسین محمد بن هارون (۱) ۲. ابوعلی حسن بن محمد نهاوندی (۲) ۳. ابوجعفر محمد بن ابراهیم القطان (۳) ۴. محمد بن زیاد (۴) ۵. ابوعبدالله خراسانی (۵) ۶. ابوالحسین عبدالله بن حسن زهری. (۶)

اما روایات بعد از سعید بن جناح:

۱. نام محمد بن مروان کرخی را در کتب رجالی نیافتیم.

۲. عبدالله بن داود کوفی، ظاهراً همان عبدالله بن داود حریمی (۷) (م حدود ۲۱۱)

ص: ۴۸۵

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۵۷؛ قاموس الرجال، ج ۸، ص ۴۲۶؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۳۱۷؛ و ج ۲، ص ۲۷۲ [۱]
در رجال نجاشی آمده است، قال ابوالحسن محمد بن هرون بن موسی رحمه الله، البته این راوی را می توان از راه شیخ روایت بودن توثیق کرد که البته این روش مورد پسند آقای بهبودی نیست.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۳۶؛ معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۱۳۷. [۲]

۳-۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۷. [۳]

۴-۴. چند راوی با این نام در معجم رجال الحدیث (ج ۱۶، ص ۸۹ به بعد) ذکر شده است که یکی از آنها ابن ابی عمیر عالم جلیل القدر می باشد ولی ظاهراً مراد از این نام در این سند، ابن ابی عمیر نیست، زیرا ایشان در رتبه ابی عبدالله خراسانی است - نه راوی از او - زیرا ابراهیم بن هاشم از هر دو روایت می کنند، غیر از ابن ابی عمیر، کسان دیگری که به نام محمد بن زیاد می باشند، توثیق نشده اند. بنابراین این راوی مهمل است یا مردد بین موثق و مهمل.

۵-۵. معجم رجال الحدیث، ج ۲۱، ص ۲۲۶؛ [۴] مشیخه فقیه، ص ۱۱۹.

۶-۶. این راوی که در المحججه، نام او دیده شده است در هیچ یک از کتب رجالی با این مشخصات نیامده است، حدود ۱۲ نفر به نام عبدالله بن حسین در معجم رجال الحدیث معرفی شده اند که هیچ یک از آنها که عصرشان با عصر این راوی سازگار باشد، توثیق نشده اند.

۷-۷. جرح و تعدیل، ابن ابی حاتم رازی عبدالرحمن بن محمد، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۲۷۱ق، (افست از چاپ حیدرآباد دکن) ج ۵، ص ۴۷؛ الانساب سمعانی، عبدالکریم بن محمد بن منصور، مطبوعه دائره المعارف العثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۱۰۷؛ اللباب فی تهذیب الانساب، عز الدین ابن اثیر الجزری علی بن محمد، دار صار، بیروت، ج ۱، ص ۴۳۸؛ تقریب التهذیب، ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، دار المعرفه، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۴۱۲؛ تهذیب التهذیب از ابن حجر دار صادر بیروت (افست از چاپ حیدرآباد هند، ۱۳۲۵ق، ج ۵، ص ۱۹۹؛ شذرات الذهب، ابن

عماد حنبلي عبدالحى بن احمد، دار احياء التراث العربى، بيروت ج ٢، ص ٢٩.

است که در کتب رجال اهل تسنن آمده و توثیق شده است ولی ظاهراً عامی بوده و توثیق ایشان در این موارد معتبر نیست.

با این بررسی روشن می شود که این روایت از جهت سند، به هیچ وجه قابل اعتماد نیست و نمی تواند به صورت حربۀ برنده ای بر علیه مخالفین به کار رود، بر نگارنده پوشیده است که آقای بهبودی با این همه پافشاری در نقادی متن و سند احادیث، چگونه به ضعف سند این حدیث توجه نکرده، آن را تأییدیه امام صادق علیه السلام قلمداد کرده اند.

بحث در دلالت و معنای روایت

هم چنان که اشاره شد دو روایت در دلایل الامامه، حکایت شده است. روایت اول از تعداد اصحاب خاص امام زمان علیه السلام و محل زندگانی آنها یاد می کند مثلاً در ابتدای آن آمده است:

از طابند شرقی ۱ نفر...، از صامغان ۲ نفر، از اهل فرغانه ۱ نفر و... و در آخر آن آمده است: الطواف الطالب الحق من یخش رجلاً، و الهارب من عشریه رجل و المحتج بالکتاب علی الناصب من سرخس رجل و... .

در روایت دوم، سماعه بن مهران تفسیر قسمت هایی از روایت اول را از امام صادق علیه السلام سؤال می نماید.

در ضمن این روایت، خصوصیات «المحتج بکتاب الله علی الناصب» نیز بیان گردیده است. در دلایل الامامه - و در المحججه به نقل از آن - روایتی دیگر با همان سند حدیث اول آورده شده که در آن نام یاران امام عصر نیز مذکور است در این روایت نام «المحتج بکتاب الله علی الناصب» چنین ذکر شده است: نجم بن عقبه بن داود. (۱)

با توجه به این مقدمات، باید گفت که:

اولاً: هم چنان که ملاحظه نمودید عنوان (المحتج بالکتاب علی الناصب)، لقب یک فرد معین است نه یک عنوان کلی و عام، حتی نام او نیز مشخص شده است.

ص: ۴۸۶

۱- ۱). دلایل الامامه، [۱] صفحه آخر، ۳۲۰؛ المحججه، ص ۴۶. [۲]

ثانیاً: اگر بر فرض، عنوان کلی هم باشد، باز در مورد کسی است که با مخالفین اهل بیت در مسئله امامت به کتاب خدا احتجاج می نماید، معنای عبارت «و یشب امرنا فی کتاب الله» این نیست که رابطه حدیث ما را با قرآن ثابت می کند بلکه مراد این است که امر ما (امامت) را از کتاب خدا به اثبات می رساند.

ثالثاً: اگر از اشکال دوم، هم صرف نظر کنیم در این روایت این عنوان را چنین معرفی می کند: انسان آگاهی است که خداوند شناخت قرآن را بدو الهام نموده است بنابراین ایشان نمی توانند از این روایت بر علیه متعرضین استفاده کنند زیرا اول باید ثابت شود که خصوصیات موجود در روایت بر ایشان منطبق است (۱) و معترضین که سبک ایشان در فهم قرآن را تأیید نمی کنند طبیعی است که نمی پذیرند که خداوند شناخت قرآن را بدیشان الهام کرده است.

۱۲. در مصاحبه آمده است: «قرآن فریاد می زند باید آیات قرآن با دقت و درایت مورد مطالعه و تدبیر قرار گیرد نه آن که مانند ورد درویشان به لقلقه زبانی اکتفاء گردد الخ و ادامه می دهند که اگر ملاحظه می کنیم که قرآن مجید می گوید: «فَأَقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» یعنی به مقدار یک سوره قرآن اکتفا نمایید به حکم سنت و احادیث اهل بیت عصمت، این آیه مربوط به نماز است. . . اما قرائت در خارج نماز باید به منظور درک مفاهیم قرآنی باشد و بس» .

دو مطلب در اینجا وجود دارد که باید از هم تفکیک شود مطلب اول: این که آیا قرائت قرآن کافی است یا این که باید در قرآن تأمل نمود و آن را مورد مطالعه و تدبیر قرار داد؟ مطلب دوم این که: آیا اگر قرائت قرآن به جهت فهم آیات الهی نباشد و صرفاً خواندن آن، مطرح باشد، خود فضیلت آفرین است یا خیر؟ قرآن پافشاری فراوان

ص: ۴۸۷

۱- ۱) . به اصطلاح علم اصول، طبق قاعده در ثبوت «کل شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له» اول باید خصوصیات موجود در روایت احراز شود و آنگاه این حدیث مورد استناد قرار گیرد و هیچ حکمی، موضوع خود را ثابت نمی کند بلکه مضمون آن ثبوت نسبت حکمیه در فرض وجود موضوع می باشد مثلاً اگر گرفته شود «الخمر حرام» ابتدا باید خمر بودن یک مایع ثابت شود و بعد این دلیل، مستند قرار گیرد و خود این حکم نمی گوید که چه چیزی خمر هست و چه چیزی نیست.

می‌کند که حتماً باید در آیات آن، تأمل و تفکر شود یعنی خواندن قرآن به تنهایی کافی نیست ولی این نه بدان معناست که قرائت قرآن به تنهایی مستحب نیست و ثوابی ندارد. از هیچ جای قرآن استفاده نمی‌شود که شرط قرائت قرآن، این است که آدمی در صدد تدبر در معانی آن باشد و در غیر این صورت قرآن خواندن با نخواندن آن، مساوی است بلکه شاید ظاهر آیاتی که بدون ذکر هیچ قید، دستور به خواندن قرآن می‌کند مانند «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً»،^۱ این است که قرائت قرآن مطلقاً مستحب است و نیز روایات فراوانی که در این موارد وارد شده و بعضی از آنها در صحیح الکافی هم درج گردیده است که به جهت پرهیز از طولانی شدن کلام از ذکر آنها و بحث در موردشان خودداری می‌نماییم و تنها به یک روایت که به سند صحیح در کافی درج گردیده است اکتفا می‌کنیم:

عن ابی عبداللہ علیہ السلام: لو قرئت الحمد علی میّت سبعین مره ثم ردت فیہ الروح، ما کان ذلک عجبا؛^(۱) اگر بر مرده ای هفتاد بار سوره حمد خوانده شود روح به بدنش باز گردد، مایه شگفتی نیست.

اما در مورد آیه شریفه «فَأَقْرُؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» نگارنده به تفاسیر و کتب روایی مراجعه کرد شاید روایتی از نبی اکرم یا ائمه معصومین در این زمینه بیابد اما هیچ روایتی که در آن آیه به قرائت در نماز تفسیر شده باشد، نیافت.^(۲)

آری در کنز العرفان آمده است که این آیه بر وجوب خواندن مقداری از قرآن

ص: ۴۸۸

۱- ۲). کافی، ج ۲، کتاب فضل القرآن، باب ۱۲، حدیث ۱۶، سند این روایت چنین است: علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن معاویه بن عمار که تمامی روات از اجلاء هستند، در مورد ابراهیم بن هاشم سخنانی گفته شده است ولی محققین او را از بزرگان روات و معتمدین ایشان می‌دانند و در کتاب صحیح الکافی هم بارها ذکر شده است. با این همه، این روایت در صحیح الکافی درج نشده است که مایه شگفتی آمیخته با تأسف می‌باشد.

۲- ۳). تنها در در المنثور - سیوطی جلال‌الدین عبدالرحمن، مکتبه اسلامیة و مکتبه جعفریة، تهران، دار الکتب العراقیة کاظمیة، ج ۶، ص ۲۸۰ - روایتی آمده است که این آیه را به قرائت ۱۰۰ آیه تفسیر می‌کند و نیز ۲ روایت از طرق عامه آمده است که از آن انحصار مدلول آیه به نماز استفاده نمی‌شود.

دلالت می کند و قرائت کتاب الهی در خارج نماز واجب نیست. بنابراین مراد از این آیه، قرائت در نماز است و در انتها افزوده اند که کلام ما در تفسیر این آیه، نظر اکثر مفسرین است، سپس نظرات دیگری را که در اطراف این آیه شریفه گفته شده است، بیان می نماید، (۱) مرحوم مجلسی این نظرات را از کنز العرفان نقل نموده و به استدلال این کتاب در اثبات نظر خود اشکال می نماید. (۲)

به هر صورت همچنان که ملاحظه فرمودید، صاحب کنز العرفان در اثبات اختصاص این آیه به نماز، به یک استدلال و صغری و کبری چیدن تمسک جست نه به حدیثی که در تفسیر آیه وارد شده باشد.

صرف نظر از این اشکال، این آیه هیچ ارتباطی به مسئله مورد بحث ما ندارد، سخن بر سر وجوب قرآن خواندن در خارج نماز نیست تا گفته شود که این آیه مخصوص نماز است، عدم وجوب قرائت قرآن در غیر نماز مسلم است و احتیاج به بحث ندارد. (۳)

تکیه سخن بر این مسئله است که آیا قرائت قرآن بدون تدبر در آن مستحب است یا خیر؟ و روشن است که این آیه شریفه - بر فرض که مختص نماز باشد - به هیچ وجه به بحث ما مربوط نیست.

۱۳. ایشان بعد از این که احادیث وارده در زمینه فضایل سور را در زمره احادیث جعلی می شمرند می گویند: «نمونه این جعلیات، روایت مشهوری است از ابی بن کعب که برای سوره قرآن ثواب می نویسد و مفسرین سنی - و در تعقیب آن مفسرین شیعی - به درج آن احادیث همت گماشتند در حالی که ناقدین حدیث اعلام کرده اند که این احادیث همه و همه جعلی است این مسائل در کتب فنی مانند کشف الخفاء عجلونی و الأخبار الموضوعه ملا علی قاری و المیزان ذهبی مورد اعتراف و تأیید همگان است» .

ص: ۴۸۹

۱-۱) . کنز العرفان، فاضل مقداد، ابن عبدالله السیوری، مکتبه المرتضویه، تهران، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۱۱۸.

۲-۲) . بحار الأنوار، ج ۸۵، ص ۱۰.

۳-۳) . البته گاه قرائت قرآن، واجب کفائی می باشد که از محل سخن بیرون است.

در اینجا ابتدا اشاره به چند نکته ضروری است:

نکته اول: در کتب جرح و تعدیل اهل تسنن، هنگامی که به یک راوی شیعه برخورد می کنند غالباً به جهت مسائل عقیدتی او را به اتهامات مختلف، متهم می کنند و معمولاً روایت یک شیعه را از درجه اعتبار ساقط می دانند. (۱) بلکه اگر کسی در مورد بعضی از صحابه پیامبر سخنی بر زبان جاری کند از هر سو، آماج تیرهای تضعیف، قرار گرفته، روایات او را از کتب خویش محو می کنند. (۲) حتی زشتی های معاویه را بر زبان راندن، راوی را در نزد ایشان از اعتبار می اندازد مثلاً در همین میزان ذهبی که در مصاحبه به عنوان کتاب فنی بدان اشاره رفته است در ترجمه حال ابراهیم بن حکم می نویسد:

«قال ابو حاتم: کذاب، روی فی مثالب معاویه فمزقنا ما کتبنا عنه». (۳)

ابو حاتم گفته است: دروغگوست، «او در معایب معاویه روایتی نقل کرد. بنابراین ما روایاتی را که از او نوشته بودیم محو کردیم». این نمونه ای از موارد بسیاری است که در این گونه کتب وجود دارد، بنابراین تضعیف این کتاب ها نسبت به روایت شیعی قابل اعتماد نیست و اینها، در این زمینه کتب معتبر و فنی به حساب نمی آید.

نکته دوم: کتب اهل تسنن که احادیث مجعول در آن جمع آوری شده، ناظر به روایات کتب خودشان می باشد و روایاتی که در کتب شیعه - از طریق خاصه - آمده از موضوع کلام آنها - نفیاً و اثباتاً - خارج است مثلاً اگر در کشف الخفاء عجلونی می بینیم که: «در باب عقل و فضیلت آن هیچ حدیث نبوی صحیح، وجود ندارد». (۴) این کلام به روایات کتب شیعه مانند کافی و امثال آن مربوط نیست، در کافی از امام صادق علیه السلام به

ص: ۴۹۰

۱- ۱). به طور نمونه ببینید میزان الاعتدال، ذهبی محمد بن احمد بن عثمان، دار احیاء الکتب العربیه، بیروت، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۵، ۲۷۱، ۳۶۳، ۴۰۸، ج ۲، ص ۳۶۳ و مجروحین، محمد بن حبان، ابو حاتم، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۱۷۴، ۲۰۶.

۲- ۲). میزان الاعتدال، ابو حمزه ثمالی، ثابت بن دینار، ج ۱، ص ۳۶۳.

۳- ۳). میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۷.

۴- ۴). کشف الخفاء، عجلونی اسماعیل بن محمد، مؤسسه الرساله، بیروت، چ ۲، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۵۶۴.

سند معتبر روایت می کند که:

قال رسول الله: اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فانما يجازي بعقله: (۱)

(پیامبر خدا فرمود: اگر شنیدید که کسی، دارای کردار نیک است به خوبی خرد او بنگرید زیرا خرد او ملاک پاداش می باشد).

بنابراین برای تشخیص صحیح و سقیم در احادیث کتب شیعه، رجوع به امثال کشف الخفاء و اخبار موضوعه ملاعلی قاری صحیح نیست.

نکته سوم: بسیاری از تضعیف گران از اهل سنت، هر روایتی را که با ذوق و عقیده خود ناسازگار می بینند رد می نمایند مثلاً ابن جوزی در مورد حدیث ناصحیح می گوید:

الحديث المنكر تقشعر له جلد الطالب و ينفر منه قلبه في الغالب. (۲)

که حاصل ترجمه آن، این است که اندام جوینده حدیث، از شنیدن روایت نادرست به لرزه درآمده و دلش از آن متنفر می گردد. این سبک متن شناسی از خطرناک ترین آفات احادیث می باشد زیرا در این روشن، پژوهشگر اندیشه خویش را پذیرای روایات قرار نمی دهد بلکه ابتدا عقایدی برای خویش، تهیه می بیند و سپس هر روایتی که با آن ناسازگار باشد طرد می شود از اینجاست که بسیاری از ایشان، اکثر روایات وارده در فضایل امیرالمؤمنین را رد می کنند به عنوان مثال، در همین کتاب کشف الخفاء جز روایت «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» (ای علی، تو نسبت به من بسان هارون نسبت به موسی هستی)، باقی روایات وارده در فضیلت مولای متقیان را ثابت نمی داند. (۳) با وجود این که اکثر این روایات متواتره بوده (۴) و

ص: ۴۹۱

۱- ۱. کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، باب اول، روایت ۹؛ محاسن، [۱] برقی احمد بن محمد بن خالد، دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰ق، ۱۳۳۰ش.

۲- ۲. کشف الخفاء، ج ۱، ص ۷.

۳- ۳. همان، ج ۲.

۴- ۴. به کتبی که مستقلاً در این زمینه تألیف شده است رجوع شود مانند عبقات الأنوار میر حامد حسین موسوی هندی، دلائل الصدق شیخ محمد حسن مظفر، غایه المرام سید هاشم بحرانی، الفضائل الخمسه سید مرتضی فیروزآبادی و مراجعات (امامت و رهبری علی علیه السلام) سید شرف الدین موسوی و در خصوص حدیث غدیر به الغدیر شیخ عبدالحسین امینی، فیض القدیر، یا خلاصه عبقات الأنوار از حاج شیخ عباس قمی و... و نیز کتب بالا، مراجعه شود.

صرف نظر از سند آنها، قرائن قطعی بر صحت آنها وجود دارد، در محیطی که نشر فضائل خاندان عصمت و طهارت چوبه دار را به همراه خود داشته است بدیهی است که اگر روایتی در مدح این خانواده - آن هم از کسی که خود سنی است - نقل شود قطعاً روایتی صحیح است. (۱) بعد از ذکر این چند نکته، در مورد مسائل مطروحه در مصاحبه عرض می شود که:

اولاً: در کتاب اخبار موضوعه ملاعلی قاری در ضمن احادیث مجعوله، حدیث فضایل سور را ذکر می کند. (۲) از دقت در تعبیر و تعلیل او روشن می شود که مرادش حدیث مفصل ابی بن کعب است که در فضایل تک تک سوره های قرآن وارد شده است و یا احادیث مانند آن در کشف الخفاء نیز، این گونه احادیث را انکار می کند ولی ۹ حدیث از این باب را استثناء می کند و حکم به صحت آنها می نماید. (۳)

بنابراین بر خلاف نقلی که در مصاحبه آمده است عجلونی به مجعول بودن تمام روایات این فصل حکم نمی کند.

ثانیاً: دلیلی که در این کتب بر مجعول بودن این روایات آورده اند (اعتراف خود حدیث تراش) بر فرض صحت تنها شامل حال حدیث ابی و احتمالاً چند حدیث دیگر می شود و اگر بر فرض روایات دیگر صحیح هم نباشد نمی توان آنها را مجعول شمرد بلکه مجعول بودن - همچنان که خود مؤلفین این کتب بدان اعتراف دارند -، (۴) احتیاج به دلیل دارد. گذشته از این، راویان روایتی که مجعول بودن روایت ابی را ثابت می کند نیز ناشناخته اند. (۵) بنابراین حکم به جعلی بودن حتی روایت ابی هم ممکن نیست.

ص: ۴۹۲

۱-۱. دلائل الصدق، ج ۱، صفحه اول مقدمه.

۲-۲. الاسرار المرفوعه فی الاخبار الموضوعه، قاری ملاعلی بن محمد، دارالامانه و مؤسسه الرساله، بیروت ۱۳۹۱ق، ص ۴۷۵.

۳-۳. کشف الخفاء، ج ۲، ص ۵۵۸، ۵۶۴.

۴-۴. اخبار موضوعه، ص ۷۳ - ۷۴؛ کشف الخفاء، ج ۱، ص ۸.

۵-۵. تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی السیوطی جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، المكتبه العلمیه، مدینه منوره، ۱۳۷۹ق، ص ۱۸۹ و ۱۹۰. در این کتاب متذکر شده است که احادیثی در مورد فضائل سوره هایی چند، وارد شده است که بعضی صحیح و بعضی حسن و بعضی ضعیف غیر مجعول می باشد.

ثالثاً: سخن این دو کتاب همچنان که پیش تر گفتیم، ناظر به کتب اهل تسنن است. بنابراین ربطی به روایت وارده در کتب شیعه - از طریق خاصه - ندارد.

۱۴. ایشان در مورد احادیث طبی می گویند: «نظر من این است که این احادیث کاملاً از کتب طبی و اساطیری قدیمی استخراج و اقتباس شده است» .

در این مصاحبه و در مقدمه صحیح الکافی ، احادیث فراوانی به جعل نسبت داده شده اند که ما دلیل معتبری بر آنها نیافتیم، در اواخر همین مصاحبه آقای بهبودی گفته اند که: همه این احادیث را که سندی مجهول و بدنام دارند باید دور بریزیم و افزوده اند که: به نظر من، اگر کسی این گونه احادیث را در حال روزه روایت کند روزه اش باطل می شود زیرا نسبت دروغ به امامان، روزه را می شکند. و در مقدمه صحیح الکافی ، داستانی طولانی در مورد کیفیت جعل حدیث و چگونگی مقابله ناقدین با آن، مذکور گردیده است (۱) که مدرک آن بر نگارنده پوشیده است. همچنان که قبلاً نیز اشاره شد، مجرد صحیح نبودن سند یک حدیث، دلیل جعلی بودن آن نیست. حتی اگر در مورد یکی از روایات آن حدیث در کتب رجال، کلمه جاعل به کار برده باشند، باز معنایش این نیست که هر چه روایت نقل نموده است جعلی است، معمولاً جاعلین حدیث، روایات صحیح فراوانی را نیز نقل می کنند تا احادیث جعلی ایشان در بین آنها ناشناخته باشد همچنین است در مورد لقب کاذب و کذاب و... بنابراین نمی توان به راحتی فتوی داد که هر که روایتی را که در سند آن بدنام یا مجهولی وجود دارد در حال روزه، روایت کند روزه اش باطل می شود.

در مورد احادیث طبی هم، مجرد تشابه معنی یک روایت با مطالب کتب طبی دلیل این نیست که این روایت از آن کتب اخذ شده است.

۱۵. در مصاحبه آمده است: کتاب طب الرضا تألیف محمد بن جمهور عمی که هم شیعه محسوب می شود و هم سنی، و نه این و نه آن، چون ادیب و روشنفکر است و به چیزی اعتقاد ندارد. راقم این سطور جایی را نیافته است که او را سنی معرفی کرده

ص: ۴۹۳

۱- ۱) . صحیح الکافی، محمد باقر بهبودی، الدار الاسلامیه، بیروت، ۱۴۰۱ق، مقدمه.

باشند، نام این راوی، در کتب رجال شیعی آمده است. و معمولاً او را تضعیف کرده اند و به فساد عقیده و غالی بودن او حکم کرده اند، (۱) و راوی غالی، شیعه افراطی است نه سنی، در مقابل این گروه، عده ای از علما او را توثیق نموده اند و فساد مذهب او را مانع وثاقتش نمی دانند، (۲) اما این که ایشان می گویند او به چیزی اعتقاد ندارد، مدرک آن بر ما مخفی است و علاوه بر این، شیخ طوسی، جزء کتب او از کتاب صاحب الزمان و کتاب وقت خروج القائم نام می برد (۳) که با بی اعتقاد بودن او در تضاد است، و از این گذشته، روشنفکر بودن چه ارتباطی به بی اعتقادی دارد.

نگارنده در پایان، از تمایم صاحب نظران استدعا دارد که در این چند کلمه به دیده انصاف بنگرند و اگر در آن خطایی مشاهده می کنند محبت کرده نگارنده را آگاه سازند.

والسلام علی من اتبع الهدی

ص: ۴۹۴

۱- ۱). رجال نجاشی، ص ۲۳۸؛ فهرست شیخ، ص ۲۸۴؛ رجال طوسی، ص ۳۸۷ (و ببینید ۵۱۲)؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۷۷.

۲- ۲). معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۷۱؛ قاموس الرجال، ج ۸، ص ۱۱۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۴۵.

۳- ۳). فهرست شیخ طوسی، ص ۲۸۴؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۴۶. [۱]

در پی گفت و گوی استاد محمد باقر بهبودی با مجله کیهان فرهنگی، نقدی از سوی صاحب مقاله بر سخنان وی در شماره های پسین مجله درج شد که بهبودی به آن پاسخ گفت. نویسنده این مقاله به نقد پاسخ ها پرداخته و این مقاله را نوشته است.

در مورد تاریخ حدیث و بعضی از محدثین در مصاحبه آقای بهبودی در شماره ۷ کیهان فرهنگی مطالبی مطرح شده بود که باعث نگارش چند نقد گردید، ایشان نیز در پاسخ، مقاله ای مفصل نوشته و در ضمن به مقاله این حقیر نیز اشاره ای کردند، هر چند ریشه های بیدار و حقیقت جو، خود با مقایسه اعتراضات و این جواب ها، به اشکالات بی جواب مانده و درستی و نادرستی جواب های داده شده پی برده اند ولیکن از آنجایی که تطبیق کامل مقالات وقت زیادی می گیرد، نگارنده وظیفه خود می داند که در دفاع از حدیث، چند سطری به قلم آورد.

بحث در یک، یک اشکالات و بررسی تمام جزییات مقاله ایشان، به نگارش مقاله بسیار مفصلی نیازمند است که نه در خور حوصله خوانندگان عزیز بوده و نه چندان لزومی دارد، از این رو، تنها به ذکر چند مطلب مهم به اختصار اکتفا می نمایم.

۱. ایشان مدعی هستند که جز کتب اربعه - و برخی از کتب دیگر که مرحوم مجلسی از آنها کمتر استفاده کرده است - تمام کتاب‌ها غیر متواتر بوده و به طریق و جاده به دست آن علامه بزرگ رسیده است و اثبات آن، به عباراتی از مقدمه بحار مستمسک شده اند که در آن، راجع به منابع بحار آمده است: «إنا وجدنا منه نسخه» و یا مثلاً در مورد کتاب الامامه گفته شده است که: «وصل الینا منه نسخه قدیمه مصححه» و... .

به عنوان مقدمه عرض می‌شود که احادیث به طرق مختلف روایت می‌شوند مانند سماع، قرائت، مناووله و... یکی از این راه‌ها، اجازه می‌باشد. اجازه روایت خود بر دو قسم است: یکی اجازه همراه با مناووله باشد یعنی شیخ روایت، کتابی را به شاگرد داده و به او اجازه روایت آن را می‌دهد. قسمت دوم، این است که اجازه همراه مناووله و اعطای کتاب نباشد.

نظر علمای عامه و خاصه بر اعتبار روایتی که به طریق اجازه روایت شده - خواه اجازه همراه مناووله باشد، خواه مجرد از آن - استقرار یافته است. (۱) یکی از طرق دیگر روایت، و جاده است و معنی آن این است که انسان کتابی را در جایی ببیند بدون این که به طریق سماع، قرائت و... و نیز بدون این که به طریق اجازه به او رسیده باشد. کتاب و جاده ای اگر اطمینان به صحت نسخه آن باشد، معتبر و گرنه از درجه اعتبار ساقط است. (۲)

با این توضیحات روشن می‌شود که به مجرد دیدن کلمه «وجدت» نمی‌توان به و جاده ای بودن کتاب حکم کرد، زیرا ممکن است کتاب به طریق اجازه ای روایت شده باشد ولی این اجازه همراه با مناووله کتاب نباشد بلکه ممکن است مرحوم مجلسی پس از یافتن این کتب، آنها را در نزد مشایخ و اساتید، قرائت کرده باشد. و همچنان که در مقاله پیشین گذشت، غیر از کتب اربعه کتاب‌های بسیار دیگری به روش اجازه به

ص: ۴۹۶

۱-۱. وصول الاخیار الی اصول الاخبار، حسین بن عبدالصمد عاملی، ص ۱۳۵.

۲-۲. وصول الاخیار، ص ۱۴۳.

دست صاحب بحار الأنوار رسیده و بنابراین وجاده ای نیست، بلکه در آن مقال، ثابت شد که غیر از کتب اربعه، برخی از کتب دیگر هم به طریق تواتر به دست ایشان آمده است.

و از این گذشته از مقدمه بالا روشن شد که لازمه وجاده ای بودن کتاب، بی اعتباری آن نیست بلکه علمای اعلام تا به صحت یک نسخه اطمینان حاصل نکنند بدان اعتماد نمی نمایند. راستی اگر علامه مجلسی، نسخ منابع بحار را غیر قابل اعتماد می دانست آیا معقول بود که دست به تألیف کتابی بدین عظمت زند و سالیان زیادی از عمر خویش را مصروف آن نماید؟

۲. آقای بهبودی در ضمن منابع بحار از بصائر الدرجات نام می برد و می گوید:

«ابوجعفر صفار کتابی داشته است به نام بصائر الدرجات که از همان عصر تألیف مورد انتقاد ناقدین قرار گرفت و از میان شاگردان بسیار او، فقط محمد بن یحیی العطار القمی حاضر شد به روایت این کتاب پردازد، سعد بن عبدالله اشعری هم قسمتی از احادیث بصائر الدرجات را گلچین کرد و به نام منتخبات بصائر روایت کرد. . . مؤلف صحیح الکافی این نسخه موجود معروف را همان نسخه منتخبات می داند که در حال حاضر، صحیح و مجعول آن در هم آمیخته است و قابل روایت نیست. (۱) نه کتاب بصائر الدرجات صفار، که بیش از منتخبات آن مورد نقد ناقدان بوده است». آنچه با مراجعه به کتب رجال به دست می آید این است که:

اولاً: ابن ولید کتاب بصائر الدرجات را روایت نکرده و محمد بن یحیی اشعری آن را روایت نمود. (۲) آیا معنی عدم روایت ابن ولید، این است که از میان شاگردان بسیار صفار، تنها محمد بن یحیی آن را روایت کرده است؟!

ابوالعباس نجاشی (ابن النجاشی) (۳) هم که فقط طریق محمد بن یحیی را نقل

ص: ۴۹۷

۱- ۱). ر. ک: معرفه الحدیث، ص ۲۵۲ - ۲۵۴.

۲- ۲). فهرست، شیخ طوسی محمد بن الحسن، چاپخانه دانشگاه مشهد (افست از چاپ اسپرنگر)، ۱۳۵۱ش، ص ۲۸۸؛ رجال نجاشی، احمد بن علی بن احمد بن العباس، چاپ مصحح دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق، رقم ۹۴۸.

۳- ۳). این رجالی معروف از نوادگان شخصی به نام نجاشی بوده و از این رو به او ابن النجاشی گفته می شود ولی لقب نجاشی، به عنوان لقب خانوادگی نیز در آمده و بنابراین به خود او نیز نجاشی اطلاق می شود و غالباً در مورد این رجالی همین لقب نجاشی به کار می رود. القاب بسیار دیگری نیز مانند ابن لقب است به طور نمونه هشام کلبی (ابن الکلبی) ابن ندیم صاحب فهرست (ندیم)، ابوبکر جعابی (ابن الجعابی)، غضائری احمد بن حسین صاحب کتاب رجال (که به ابن غضائری مشهور است).

می کند خود در مقدمه کتابش می گوید: «من برای هر کس یک طریق نقل می کنم تا در اثر زیاد شدن طریق، از عرض تألیف کتاب خارج نشود.» (۱) عدم روایت ابن ولید هم بدین معنا نیست که هیچ قسمت کتاب قابل اعتماد نیست، بلکه چه بسا چون برخی از روایات آن به عقیده وی ناصحیح بوده از روایت این کتاب خودداری کرد. ممکن است کسی بگوید که اگر چنین بوده، پس چرا ابن ولید، مانند کتاب نوادرالحکمه با این کتاب رفتار نکرد، بدین گونه که عده ای از روایات را استناد، و باقی را روایت بنمایند؟ در جواب باید گفت که: مقایسه نوادرالحکمه با بصائر الدرجات نادرست و به اصطلاح قیاس مع الفارق است زیرا نوادرالحکمه از کتب مرجع و مورد اهتمام شیعه، قبل از تألیف کافی بوده (۲) و علما بحث های خود را بر روی آن متمرکز کرده بودند. بنابراین طبیعی بود که اگر ابن ولید، برخی از روایات آن را صحیح نمی دانست آنها را استثناء و باقی را روایت کند به خلاف بصائر الدرجات که از این موقعیت برخوردار نبوده است.

ثانیاً: سعد بن عبدالله اشعری کتابی به نام منتخبات داشته است. (۳) اما برخلاف گفته آقای بهبودی هیچ دلیلی بر این که این کتاب منتخب و گلچین از بصائر الدرجات باشد در دست نیست.

ثالثاً: آقای بهبودی مدعی است که کتاب بصائر الدرجات موجود، نسخه منتخبات سعد بن عبدالله اشعری است نه بصائر الدرجات صفار، و در کتاب معرفه الحدیث دلیل این مطلب را چنین ذکر می کند که: راوی نسخه موجود حمزه بن القاسم بن العباس است و این شخص راوی منتخبات می باشد ولی ناتمامی این استدلال روشن است

ص: ۴۹۸

۱- ۱). رجال نجاشی، ص ۳.

۲- ۲). کتاب من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویه، مکتبه صدوق، تهران، ج ۱، ص ۳، مقدمه کتاب رجال نجاشی، رقم ۹۳۹.

۳- ۳). رجال نجاشی، رقم ۴۶۷؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۱۵۳.

زیرا هیچ دلیلی نداریم که حمزه بن قاسم تنها کتاب منتخبات را روایت کرده و بصائر الدرجات را روایت نکرده است.

به هر حال اگر این نسخه موجود، نسخه منتخبات باشد در جایی که سند آن معتبر باشد قابل اعتماد است زیرا حتی ابن ولید، هم احادیث این کتاب را که در سندشان، اشخاص ثقات وجود داشته اند روایت کرده است. (۱)

آقای بهبودی در کتاب معرفه الحدیث فصلی را تحت عنوان «المختلف من المؤلف» گشوده و در ضمن آن نمونه هایی از کتبی را که اختلاف نسخه داشته نام برده و اعتبار آنها را بدین جهت مورد تردید قرار داده است. مؤلف این کتاب اختلاف نسخه را به دلیل بازی زنادقه با کتاب و دلایل دیگری مانند این دانسته است، در این مقاله نیز کتاب بصائر الدرجات را به همین دلیل مورد بی مهری قرار می دهد. اما خوانندگان عزیز می دانند که مؤلفین کتب چه بسا، خود بعد از تألیف کتاب و نشرش، در آن دخل و تصرف می نمایند مطالبی را از آن کم یا بدان اضافه می کنند. اکنون که صنعت چاپ رواج پیدا کرده همه آشکارا می بینند که گاهی چاپ های بعدی کتاب چند برابر چاپ اول است، آیا اختلافات دو چاپ کتاب به معنای دخالت اشخاص غیر قابل اعتماد یا عدم مراقب چاپخانه و... می باشد؟ شبیه همین دو گونه گی ها در زمان سابق که چاپ مطرح نبوده، توسط شخص مؤلف در کتاب ها انجام می گرفته است. روات این کتب هم برخی به نسخه اولیه کوچک و برخی به نسخه بزرگ دست یافته و آن را روایت می کردند، بنابراین طبیعی است که نسخ کتاب مختلف باشد اگر بخواهیم به ذکر نمونه هایی از این حک و اصلاح و دخل و تصرفات پردازیم سخن به درازا می کشد.

با این توضیحات روشن می شود که دو نسخه داشتن بصائر به معنای بی اعتباری این کتاب نیست. در اینجا قسمتی از عبارت ذریعه را که مورد استناد آقای بهبودی بوده نقل می کنیم تا خود بهتر قضاوت کنید «... و هذا المطبوع هو البصائر الکبیر

ص: ۴۹۹

الكامل و رأيت نسخاً آخر مخالفة مع المطبوع في الأجزاء و الأبواب و الترتيب و لعلها مختصرة منه» . (۱)

نتیجه این بحث این شد که نسخه موجود بصائر الدرجات ، چه نسخه منتخبات سعد بن عبدالله اشعری باشد و چه بصائر الدرجات صفار، قابل اعتماد است.

۳. آقای بهبودی در مصاحبه خود گفته بود که: «مرحوم مجلسی سند حدیث را به صورت جالبی تلخیص می کند که افراد بدنام و حدیث تراش به راحتی شناخته شوند» .

نگارنده سه اشکال به این کلام وارد آورده بود اول این که: چه ارتباطی بین تلخیص سند حدیث و شناخت بدنامان وجود دارد؟ دوم این که: ایشان به اتکای چه منبعی هدف علامه مجلسی را از تلخیص این گونه وانمود کرده اند؟ اشکال سوم این بود که اگر غرض مرحوم مجلسی از تلخیص شناخت بدنامان بوده، پس چرا در قسمت فقه - که به تعبیر خود آقای بهبودی مسئولیت بیشتری دارد - دست از اختصار سند برداشته و بدنامان را به وسیله تلخیص حدیث معرفی نکرده است؟ آقای بهبودی به اشکال اول جوابی داده که آن را بررسی خواهیم کرد و دو اشکال دیگر از جمله اشکالات بی جواب مانده است و بنابراین اگر به فرض، جواب ایشان از اشکال اول وارد باشد باز دو اشکال دیگر به قوت خود باقی است.

اما جواب ایشان از اشکال اول: ایشان برای خوانندگان به صورتی که برای عموم آنها قابل فهم باشد توضیح می دهند که ما یک «علی بن ابی حمزه» داریم که فرزند ابوحمزه ثمالی است و یک «علی بن ابی حمزه» داریم که عصاکش ابوبصیر معروف بوده و مردی خبیث و کذاب بوده است. مجلسی از این شخص دوم که نام می برد می گوید: «عن البطائی» زیرا کلمه بطائی از القاب ویژه این خبیث است. . . .

و همین طور نمونه های مختلفی را که علامه مجلسی به جای الفاظ مشترک، القاب اختصاصی را به کار برده ذکر می نماید. حال ما باید ابتدا معنای تلخیص را بفهمیم. آیا

ص: ۵۰۰

۱- ۱). الذریعه، [۱] شیخ آقابزرگ تهرانی، چ ۳، دار الاضواء بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۲۴.

اگر به جای علی بن ابی حمزه لفظ بطائنی به کار رود به این تلخیص می گویند؟ تلخیص آن است که قسمتی از یک اسم را ذکر و بقیه را حذف کنیم مثلاً اگر ما به جای علی بن ابی حمزه بطائنی، لفظ بطائنی را استعمال کنیم، تلخیص صورت پذیرفته است و روشن است که بین این دو عنوان در شناخت بدنامان هیچ فرقی وجود ندارد. به تقریر دیگر، شناخت بدنامان فایده به کار بردن لقب خاص است حال چه این لقب کوتاه تر از لقب مشترک باشد چه بلندتر و چه این لقب همراه با لفظ مشترک باشد و چه همراه نباشد، در هر صورت این به کار بردن لفظ مختص است که برای شناخت شخص راوی کارساز است نه برای شناخت شخصیت او، و فقط در جایی که ضعف راوی معروف باشد با شناخت شخص او، شخصیت نامعتبر او هم روشن می شود.

در برخی از مثال هایی که آقای بهبودی زده است نیز مناقشاتی وجود دارد که به جهت اختصار از طرح آنها خودداری می کنیم.

۴. ما با چند دلیل محکم عدالت و جلالت قدر ابوحمزه ثمالی را ثابت کردیم و گفتیم که به خاطر این ادله باید کلام علی بن حسن بن فضال، مبنی بر این که ابوحمزه نبیذ می نوشیده، توجیه شود و اگر این کلام توجیه بردار نباشد باید آن را رد کرد و سپس ذکر کردیم که اگر عدالت این راوی را نیز مسلم ندانیم وثاقت او غیرقابل انکار است و در آخر یک دلیل نقضی را ذکر کرده بودیم که علی بن حسن بن فضال خود دارای عقیده فاسد بوده و عادل نیست ولی راوی موثقی است. حال با این ترتیب چطور توثیق ایشان نسبت به علی بن حسن بن فضال بی دغدغه پذیرفته می شود؟ - بآء ک تجرو بآء لا تجر -

حال ببینیم جواب آقای بهبودی چیست؟ عبارت ایشان این است:

آقای شبیری می نویسد: «ایراد علی بن حسن بن فضال درباره ابوحمزه ثمالی قابل قبول نخواهد بود زیرا فطحنی است» . . . عجب است که تمام فقها، احادیث علی بن حسن بن فضال را درباره حلال و حرام خدا به عنوان حدیث موثق پذیرفته اند ولی آقای شبیری سخن او را درباره ابوحمزه ثمالی رد می کند، آنگاه عبارات مفصلی از نجاشی و کشی در مدح او، نقل می کنند. اما کسانی که اصل مقاله نگارنده را ملاحظه

کرده باشند می دانند که عبارت آن مقاله به صورت صحیح نقل نشده است، اشکال این نبود که چون علی بن حسن بن فضال فطحی بوده قول او مورد قبول نیست بلکه مطلب این بود که در مقابل نظر تمام علما و توثیق ائمه رجال نمی توان به قول این شخص تمسک کرد یعنی قول او در مقام تعارض با اقوال علمای رجال قابل قبول نیست نه به خودی خود و دلیل آخری هم که ذکر شده بود دلیل نقضی بود که با وجود عدم عدالت علی بن حسن بن فضال چه فرقی بین او و بین ابو حمزه وجود دارد که توثیق علما نسبت به اولی مقبول و نسبت به دومی مردود واقع می شود و جواب آقای بهبودی به این هم ربطی ندارد، علاوه بر این که خود این کلام که «تمام فقها احادیث علی بن حسن بن فضال را پذیرفته اند» نیز نادرست است زیرا در اعتبار ایمان، اختلاف زیادی در بین علما وجود دارد بسیاری از دانشمندان آن را شرط دانسته - بلکه این قول به اکثر علما نسبت داده شده است - بنابراین روایات افراد غیر امامی را از درجه اعتبار ساقط می دانند. (۱) حتی خود شیخ طوسی نیز که روایات غیر امامی ها را می پذیرد آن را به دو شرط، قبول می کند اول این که: علمای امامی از این روایت دوری نجسته و از آن اعراض ننموده باشند، شرط دوم این که روایتی از طریق روات امامی، معارض آن نباشد. (۲)

روشن است که هیچ یک از این دو شرط در نقل علی بن حسن بن فضال در اینجا وجود ندارد زیرا برخلاف نقل وی، تمام علما به جلالت قدر ابو حمزه ثمالی معترفند و نیز علمای رجال، عدالت او را حکایت نموده اند.

در اینجا مناسب است گفته شود که راقم سطور قبل از چاپ مقاله پیشین تصرفات و تغییراتی در تکمیل آن نوشتار به عمل آورد و بعد از گفت و گو با یکی از مسئولین

ص: ۵۰۲

۱- ۱). به طور نمونه ببینید معارج الاصول، محقق حلی جعفر بن حسن بن سعید، چاپ اول، مؤسسه آل البیت قم، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۹؛ شرح البدایه فی علم الدرایه (الرعايه فی شرح البدایه)، شهید ثانی زین الدین بن علی، کتابخانه مسجد چهل ستون، تهران، ۱۴۰۲ق، ص ۹۲؛ معالم الدین، شیخ حسن عاملی فرزند شهید ثانی زین الدین، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق؛ المطلب السادس فی الأخبار، اصل چهارم، ص ۲۰۰.

۲- ۲). عده الاصول، شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی، مؤسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۱.

کیهان فرهنگی بنا شد که این تحریر جدید به چاپ رسد اما به هر علتی بود همان نسخه اولیه آن به طبع رسید.

ذکر تمام تغییرات صورت گرفته، در اینجا چندان ضرورتی ندارد، تنها در اینجا به ذکر دو تغییر اکتفا می کنیم: یکی در همین ترجمه ابو حمزه که گفته شده بود: نجاشی از محمد بن عمر جعابی، عبارتی را در مدح ابو حمزه نقل می کند اما ظاهراً این عبارت از خود نجاشی است و تتمه کلام محمد بن عمر جعابی نیست، (۱) قسمتی از اشکال چهارم نیز در تحریر جدید به این صورت در آمده بود:

آقای بهبودی در مقدمه بحار الأنوار نوشته است که: - چون اکثر منابع بحار، به نحو و جاده ای به دست مؤلف آن، رسیده است - از این رو می بینیم که علامه مجلسی هنگامی که در بحار از یک مسئله فقهی یا کلامی بحث می کند متذکر می شود که این خبر ضعیف است - چون مأخذ آن، متواتر نیست - ولیکن درست عین متن آن - و گاه عین سند نیز - در یکی از کتب متواتره به طریق صحیح یا حسن یا موثق، روایت شده است (۲) و از این برخوردار علامه مجلسی دریافته اند که ایشان اعتبار کتب مصدر بحار را با کتب اربعه یکسان نمی دانند و در پاورقی به چند مورد ارجاع داده شده است.

نگارنده به این موارد رجوع کرد ولی هیچ یک ارتباطی به ادعای ایشان نداشت بلکه بعضی از این موارد کاملاً برخلاف مقصود ایشان بود تنها در یک مورد (۳) ابتدا روایتی از کتاب مسائل علی بن جعفر آورده و سپس برای اعتبار بخشیدن به خبر عین آن از کتب اربعه نقل می شود ولی این مورد، تنها درباره این کتاب (مسائل علی بن جعفر) است نه درباره تمامی منابع بحار یا اکثر آنها - و از مقدمه بحار الأنوار (۴) برمی آید که مرحوم مجلسی برخلاف بسیاری از منابع بحار، به این کتاب به تنهایی اعتماد نمی کند و از جانب دیگر اصلاً تقسیم خبر به صحیح و حسن و موثق و ضعیف در مورد خبر واحد است نه خبر متواتر. (۵) بنابراین لازمه عدم تواتر به هیچ وجه ضعیف

ص: ۵۰۳

۱-۱) . ر. ک: رجال نجاشی، ص ۲۹۶.

۲-۲) . بحار الأنوار، ج ۲۵.

۳-۳) . بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۳۰۹.

۴-۴) . بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۲ - ۳۰.

۵-۵) . معالم الدین، ص ۲۱۵.

بودن خبر نیست، بین انتساب کتاب به مؤلف و سند خبر در این زمینه فرقی نیست که در اعتبار اولی، تواتر شرط بوده و در اعتبار دومی، عدم ضعف کافی باشد.

حاشیه شماره ۱۰ که در توضیح موارد یاد شده در پاورقی مقدمه بحار بود، بدین گونه باید تغییر یابد: این موارد چند دسته است در بیشتر آنها، علامه مجلسی ابتدا روایتی مثلاً از تفسیر عیاشی یا فقه الرضا آورده است که حدیثی مرسل بوده یا به جهت اشتغال بر روایت حدیث تراش مانند ابوهریره یا روایت توثیق نشده ای مانند عبدالله بن حسن علوی، ضعیف بوده است و سپس در تصحیح خبر فرموده که عین همین خبر، در کتاب تهذیب یا کافی یا... با سند صحیح و یا موثق و یا حسن روایت شده. (۱)

در این موارد مرحوم مجلسی نه به این جهت به خبر اول اعتماد نکرده که انتساب منبع آن به مؤلفش ثابت نیست بلکه بدین جهت که روایت خود به دلیل مرسله بودن یا به جهتی دیگر ضعیف است و خبری با این سند حتی اگر در کتب اربعه دیده شود قابل اعتماد نیست.

در یک مورد (۲) بین کتاب تهذیب و خصال، اختلاف نسخه مغیّر معنا وجود داشته و بدین جهت روایت خصال را ترجیح می دهد آیا معنای ترجیح روایت خصال عدم انتساب آن به مؤلف است؟ در جلد ۸۳، ص ۲۱۶، نیز ابتدا روایتی از قرب الاسناد نقل شده که مضمون آن در فقیه و تهذیب و استبصار وجود دارد. علامه مجلسی روایت قرب الاسناد را (بدون ذکر کتب اربعه) بر روایاتی که بر خلاف آنها در کافی و تهذیب و استبصار وارد شده ترجیح داده و علت آن را اصح بودن سندشان می داند. آیا معنی ترجیح روایت قرب الاسناد، عدم اعتماد به این کتاب است؟! در ج ۴۳، ص ۲۱۵ بعد از نقل تاریخ ولادت و وفات حضرت صدیقه طاهره از بعضی از کتب تاریخ و غیر آن می فرماید که در این «نقل ها با روایت صحیحی (که قبلاً نقل شد) قابل تطبیق نیست».

ص: ۵۰۴

۱-۱. بحار الأنوار، ج ۸۰ ص ۶۲، ۲۷۸، ۳۶۷ و ج ۸۳ ص ۱۵، ۳۴، ۳۱۵.

۲-۲. ج ۸۱ ص ۷.

حال این چه ارتباطی به ادعای آقای بهبودی دارد؟ از خودشان باید سؤال کرد.

جالب اینجاست که دو مورد از موارد یاد شده درست عکس ادعای آقای بهبودی می باشد، یکی در ج ۸۳، ص ۱۹۸ می باشد که ابتدا روایتی از کافی آورده شده که سند آن صحیح نیست و سپس در ذیل آن مرحوم مجلسی می فرماید:

«و رواه المفید فی الارشاد بسند صحیح» و مورد دوم هم در همین مجلد، صفحه ۲۱۳ می باشد که ابتدا روایتی از محاسن آورده شده که سند آن صحیح و سپس سند همان روایت با اندک تفاوتی از تهذیب نقل شده که مرسله است.

۵. آقای بهبودی در مورد شیخ کلینی مطالبی مطرح کرده بودند که مورد اعتراضاتی قرار گرفت. ایشان نیز به برخی از آنها جوابی داده است، ما اکنون در صدد بررسی تمام جواب ها نیستیم تنها به ذکر و بررسی یکی از آنها اکتفا می کنیم.

ایشان گفته بودند که چون کلینی جامع مذهبی شیعه را عوض آن که در قم - مهد تشیع - عرضه کند در مرکز اهل سنت عرضه کرد لذا فقط چند تن معدود قدر او را شناختند و به استماع کتاب او، پرداختند. شاید هم بدین علت بود که نوجوان بودند و زبانشان کوتاه. در مقاله پیشین مفصلاً شاگردان بزرگ و جلیل القدر، شیخ کلینی معرفی و ثابت گردید که اکثراً قطعاً نوجوان نبوده و نوجوانی بقیه نیز معلوم نیست. آقای بهبودی در توضیح این که کافی در قم عرضه شده بود می نویسد: «تا از آنجا که تاریخ صحیح نشان می دهد کلینی کتاب خود را در بغداد به معرض روایت نهاده است، شیخ طوسی در مشیخه تهذیب، ص ۲۹ و مشیخه استبصار، ج ۴، ص ۳۱۰ می نویسد: «من روایات کافی را به توسط اساتید خودم از شاگردان کلینی روایت می کنم و آنان به ۳۲۷ هجری در بغداد، باب کوفه، درب سلسله (بازار زنجیر) تألیفات کلینی و از جمله احادیث کافی را سماعاً و اجازتاً از خودش روایت کرده اند». (۱)

استدلال به این کلام بر عدم عرضه کافی در قم بسیار سست است زیرا اگر جمله ای از شاگردان ابو جعفر کلینی که استاد اساتید شیخ طوسی بوده اند همه در بغداد از آن محدث عالی مقدار روایت کرده باشد آیا این دلیل است بر این که تمام شاگردان وی

ص: ۵۰۵

(۱-۱). مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۳۴.

نیز در بغداد به استفاده از محضرش پرداخته اند؟ به این عبارت شیخ صدوق در مشیخه فقیه توجه بفرمایید:

«و ما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكليني - رحمه الله عليه - فقد روته عن محمد بن عصام الكليني و علي بن احمد بن موسى، و محمد بن احمد السناني - رضى الله عنهم - عن محمد بن يعقوب الكليني و كذلك جميع كتاب الكافي فقد روته عنهم عنه عن رجاله». (۱)

چه دلیلی داریم که این اشخاص هم - خصوصاً نفر سوم که در رجال شیخ او را نزیل ری معرفی می کند، (۲) نیز در بغداد به خدمت شیخ کلینی رسیده اند بلکه خود عبارت مشیخه تهذیب و استبصار نیز که مورد استشهاد آقای بهبودی بوده، نیز استفاده نمی شود، تمام اساتید شیخ طوسی در بغداد به روایت از کلینی پرداخته اند. تنها مطلبی که از اصل عبارت این کتب بر می آید این است که دو استاد ابن حاشر احمد بن ابی رافع و ابوالحسین عبدالکریم بن عبدالله بن نصر بزاز جمیع تألیفات و احادیث شیخ کلینی را در بغداد، باب کوفه، درب سلسله به سال ۳۲۷ از وی روایت نموده اند (۳) باری اگر فرض کنیم که کافی در قم - و یا کوفه - عرضه نشده آیا دلیل آن حتماً ترس از عرضه آن بوده است؟ آیا احتمال نمی رود قم - که به تصریح آقای بهبودی بیش از ۱۲ هزار حدیث کافی به نام مشایخ این دانشگاه مزین شده - احتیاج چندانی به عرضه این کتاب نداشته است؟ یا احتمالات دیگری که تصور می رود. بلکه اصلاً شاید مسافرت آن محدث جلیل القدر و نامدار به بغداد هیچ ارتباطی به کتاب کافی نداشته و به دلیلی

ص: ۵۰۶

۱- ۱). رجال شیخ طوسی، المطبعة الحیدریه، النجف الاشرف، ۱۳۸۶ق، ص ۵۱۰.

۲- ۲). بین دو عبارت مشیخه، ص ۲۹ و مشیخه استبصار، ج ۴، ص ۳۱۰ تفاوت چندانی وجود ندارد مگر در عبارت اخیر که در تهذیب به صورت «اخبرنا ايضاً احمد بن عبدون الخ» آمده و در استبصار به صورت «اخبرنا به ايضاً احمد بن عبدون الخ» درج شده است ولی لفظ «به» در این عبارت حتماً زائد است والا عبارت نادرست می گردد (و نیز ر. ک: فهرست شیخ طوسی، ص ۳۲۷)

۳- ۳). مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، مطبعة عرفان، صیدا، ۱۳۵۶ق، ج ۱۰، ص ۳۷۷. البته ظاهراً ترجمه آقای بهبودی چندان دقیق نیست ولی چون تفاوت متن و ترجمه به بحث ما ارتباط ندارد از ذکر آن خودداری می کنیم.

بوده که بر ما پوشیده است، راستی مگر تمام مسائل تاریخی روشن شده و هیچ نقطه ابهام و زاویه تردیدی باقی نمانده است؟

این گونه اظهار نظر سریع و شتاب زده را به هیچ وجه نمی توان به عنوان یک تحقیق به حساب آورد، سرعت عمل هایی بدین گونه در مسائل تاریخی محض آنچنان مهم نیست اما اگر به دایره روایات راه پیدا کند خطرات بسیار زیادی به بار می آورد.

۶. در مصاحبه آقای بهبودی آمده بود که: اگر ملاحظه می کنیم که قرآن مجید می گوید: «فَأَقْرُؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» ۱ یعنی به مقدار یک سوره قرآن اکتفا نمایید به حکم سنت و احادیث اهل بیت عصمت، این آیه مربوط به نماز است. . . .

راقم سطور در مقاله پیشین نگاشته بود که: نگارنده به تفاسیر و کتب روائی مراجعه کرد شاید روایتی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله یا ائمه معصومین علیهم السلام در این زمینه بیابد اما هیچ روایتی که در آن، این آیه به قرائت در نماز تفسیر شده باشد نیافت و در حاشیه اضافه نمود که تنها در درّ منثور سیوطی ۲ روایت از طرق عامه آمده است که از آن انحصار مدلول آیه به نماز استفاده نمی شود.

آقای بهبودی در جواب خوانندگان را به تفسیر مجمع البیان حواله داده که می نویسد:

اکثر مفسرین گفته اند که «فَأَقْرُؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» درباره ترتیل نماز شب نازل شده است و مفسرین اجماع دارند که دستور «قُمِ اللَّيْلَ» قیام برای شب زنده داری با نماز شب می باشد مگر ابو مسلم بلخی که راه خلاف پیموده است» .

حال به صحت و عدم صحت این کلام کاری نداریم اما این چه ارتباطی با سخن گفته شده در مصاحبه و جواب آن دارد؟! بحث سر این بود که ایشان گفته بودند که به حکم سنت و احادیث اهل بیت عصمت علیهم السلام این آیه مربوط به نماز است و نگارنده نوشته بود که ما روایتی در این زمینه نیافتیم. حال آیا از نظر اکثر مفسرین - آن هم به نقل مجمع البیان که غالب آرای مذکوره در آن از علمای اهل سنت است که به روایات

در تفسیر آیات نظری ندارند - می توان پی برد که در تفسیر این آیه، روایتی، آن هم از احادیث اهل بیت عصمت علیهم السلام وارد شده بوده و لابد جمع کنندگان روایات و نویسندگان مجموعه های حدیثی و تفسیری از آن غافل مانده و بدین سبب در این کتب دیده نمی شود؟ ذیل عبارت منقوله از مجمع البیان هم هیچ ربطی به بحث ما ندارد.

۷. از تمام اشکالات وارده بر آقای بهبودی مهم تر این است که ایشان روایات صحیح السند زیادی را - که تعداد آنها به تصریح خودشان ۲۲۰۸ حدیث می باشد - به بهانه ضعف محتوایی و مخالفت با معیار علم و عقل رد می کند، نگارنده با ذکر یک روایت صحیح السند از بصائر الدرجات، خطرات این روش را گوشزد کرد. ترجمه قسمتی از این روایت چنین است از امام باقر علیه السلام به سند بسیار صحیح روایت شده که فرمود:

... «از اصحاب من، نزد من آن کس بدحال تر و بیشتر مورد نفرت من است که هنگامی که حدیثی را که به ما نسبت داده شده و از ما روایت شده را می شنود و دل او آن را تحمل نکرده و از آن متنفر می شود آن را انکار نموده و معتقدین بدان را به کفر متهم می سازد. او نمی داند شاید این حدیث از نزد ما، خارج گشته و به ما پیوند خورده باشد، پس او به وسیله این «انکار» از دین ما (یا از ولایت ما) خارج می شود». (۱)

آقای بهبودی در جواب می گوید «احادیث بصائر الدرجات حجت نیست و مضمون حدیث فوق به وسیله همه دانشمندان نقض شده است و شرح آن را در همین

ص: ۵۰۸

۱- ۱). آخرین باب بصائر الدرجات، صفار محمد بن حسن بن فروخ، چاپ کتاب تبریز، ۱۳۸۱ق، ص ۵۳۷؛ مختصر بصائر الدرجات، حسن بن سلیمان حلی، چاپ اول، مطبعة حیدریه، نجف ۱۳۷۰ق، ص ۹۸؛ بحار، ج ۲۵، ص ۱۳۶۵. تذکر: کتابی که به نام مختصر بصائر الدرجات تألیف حسن بن سلیمان حلی به طبع رسیده، کتابی است در موضوع رجعت، نام آن بر ما روشن نیست در این کتاب از مختصر بصائر الدرجات تألیف سعد بن عبدالله اشعری روایاتی را نقل نموده است. تفضیل کلام را به فرصت مناسب و می گذاریم. (عجالتاً رجوع کنید به: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبدالله افندی اصفهانی، چاپخانه خیام، قم، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۹۳ - ۱۹۵، ذریعه، ج ۲۰، ص ۱۸۲).

دفاعیه از زبان شیخ مفید و آیت الله خوئی طی پاسخ به اعتراض ششم مطالعه گردید. شگفت است که انسان با روایت یک حدیث عقل خود را از حجیت بیندازد و در عین حال معارف خود را، و از جمله امامت امامان را با منطق عقلی اثبات کند.»

در مورد بصائر الدرجات و اعتبار آن، بحث کافی صورت گرفت و دیگر لزومی به اعاده نیست. علاوه بر اینکه این روایت در مختصر بصائر الدرجات سعد بن عبدالله هم آمده که دیگر توهم آن اشکالات نیز در موردش وجود ندارد، اما اینکه مضمون روایت فوق به وسیله همه دانشمندان نقض شده، کلامی کاملاً نادرست است. کدام دانشمند هر روایت را که با ذوق خویش مناسب ندانست انکار می کند و آن را به جعل جاعلان منسوب می نماید؟ اگر انسان عقل و اندیشه خویش را حاکم ساخته و به ضعف های ادراکی و محدوده توانایی قوای فکری خویش توجه نماید، در می یابد که انکار یک روایت به سادگی کار صحیحی نیست. همین منطق عقل است که به او حکم می کند، که نباید با استبعاد، روایت را جعلی به حساب آورد. انسانی که «مَا أُوتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً» ۱ سند محدودیت دانش اوست، چگونه می تواند به خود اجازه دهد که در ماورای محدوده فکر خویش اظهار نظر کند؟!

راستی اگر بنا باشد که هر کس روایات را با فکر خویش بسنجد، با این اختلافات شدیدی که در افکار وجود دارد، آیا دیگر اثری از روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام باقی می ماند؟

اگر کسی کوچک ترین آشنایی با مشی فقهای عظام در برخورد با روایات داشته باشد، در می یابد که آنها حتی روایات ضعیفه را نیز که مضمون آن را مستبعد می دانند، تا حد امکان توجیه و در غیر این صورت با تعبیر «یرد علمه الی المعصومین» از کنار آن عبور می کنند و به هیچ وجه به رد آن نمی پردازند حتی آیت الله خوئی رحمه الله نیز - که آقای بهبودی به کلام ایشان تمسک جسته است - در مواجهه با روایتی که به هیچ وجه نمی توان ظاهر آن را به معصوم علیه السلام نسبت داد، آن را صریحاً انکار نمی کنند.

به عبارت ایشان توجه بفرماید:

ثم ان في الكافي - ولا سيما في الروضة - روايات لا يسعنا التصديق بصدورها عن المعصوم عليه السلام و لا بد من رد علمها إليهم عليهم السلام و... (۱)

ملاحظه می فرمایید که حتی در مقابل روایتی با متنی چنان مستبعد، به راحتی دست به انکار نمی زنند.

ناگفته پیداست که این بحث به حجیت و عدم حجیت عقل، مربوط نیست. سخن بر سر این نیست که آیا اگر عقل توانایی ادراک مطلبی را داشت و آن را دریافت، این درک حجت است یا خیر؟ بلکه کلام در این است که در احکام دینی عقل آدمی معمولاً - قدرت ادراک نداشته و این گونه امور از محدوده آن خارج است. مناطات احکام و ملاک ها و علل تشریح آنها، اموری است که از حوزه ادراکی عقل بشر معمولی بیرون است. آیا اندیشه آدمی می تواند درک کند که مثلاً نماز چگونه باید خوانده شود و چرا باید به این کیفیت مخصوص باشد؟ چه بسا احکامی که با محاسبات شتابزده و پندارهای شخصی سازگار نباشد، اما نباید به سادگی آنها را مردود اعلام کرد، می دانیم که اگر کسی سه انگشت یک زن را قطع کند دیه آن ۳۰ شتر و اگر چهار انگشت او را قطع نماید دیه آن ۲۰ شتر است. آیا صحیح است که ما به محض دیدن این حکم فریاد برآوریم که «مگر می شود که دیه قطع چهار انگشت کمتر از دیه سه انگشت باشد؟»

این گونه اعتراضات ناشی از عدم درک صحیح از مقدار کارآیی عقل و خرد انسان ها و اعتماد بی اندازه به ظنون و حدس هاست. همین تمسک به پندارها بوده که اکثر علمای عامه را به سوی قیاس و استحسان و... کشانده است.

و بر اثر همین خطرات، ائمه هدی که پاسداران شریعت محمدی هستند سخت برآشفته و برای دفاع از دین و مذهب، مسلمانان را از دخالت دادن ذوق و سلیقه های شخصی در دین و استنباط احکام بر حذر داشتند. بحث مستوفی از تاریخ این اندیشه - خصوصاً در بعد افراطی آن - و خطراتی که در زمان های گذشته به بار آورده، احتیاج به یک مقاله جداگانه دارد.

ص: ۵۱۰

(۱-۱). معجم رجال الحديث، [۱] آیت الله خوئی، سید ابوالقاسم بن علی اکبر، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۰۳ق، ص ۱، ص ۳۶.

در یک کلام باید گفت که اگر انسان هر روایت را که با ذوق و سلیقه خویش مخالف ببیند - هر چند بهترین سند را داشته باشد - رد کند و در مقابل هر روایت را که از آن بتوان به نفع خود استفاده کرد - هر چند بیشتر یا تمام روایات آن مجهول و ضعیف و بدنام باشند مانند روایت دلایل الإمامه که آقای بهبودی آن را تأییدیه امام صادق علیه السلام قلمداد نموده - آن را معتبر دانسته و بدون توجه به انطباق و عدم انطباق آن با مورد بحث بدان تمسک جوید و اعتراض مخالفین را با جواب های کلی و مبهم پاسخ گوید، در این صورت دیگر راه برهان بسته می گردد، اگر کسی هر چه دلیل و برهان و استدلال بیاورد و هر چه روایات اهل بیت علیهم السلام با سندهای بسیار خوب و عالی را مطرح کند، همیشه جواب از پیش تعیین شده مخالفت با منطق عقل، عنوان شود در این صورت دیگر راه بحث سودمند و نتیجه بخش مسدود می شود و تنها مجادله حکمفرما می گردد و در نتیجه تمامی اندیشه ها، به جرم عدم تطابق با ذوق های فردی به بند کشیده می شود و از این رو در اینجا باید مهر سکوت بر لب نهاد و سخن حکمت «ودع المرء و إن كنت محقاً» را اقتفا نمود.

باز هم سخنی پیرامون عرصه درایت و روایت حدیث

اشاره

باز هم سخنی پیرامون عرصه درایت و روایت حدیث (۱)

جعفر سبحانی

چکیده

آقای محمدباقر بهبودی طی نامه ای که در شماره بهمن ماه ۱۳۶۵ در کیهان فرهنگی به چاپ رسیده، از روش خود در جدا سازی حدیث سره از ناسره دفاع کرده و به ایرادهای آقای سبحانی پاسخ گفته است. آیه الله سبحانی، به منظور نقد آن پاسخ ها این مقاله را نوشته است.

در شماره بهمن ماه ۱۳۶۵ نامه ای از آقای محمد باقر بهبودی در دفاع از راه و روش خود در جداسازی حدیث سره از ناسره منعکس شده بود که در آن اعتراضاتی بر گفتار این جانب عنوان شده بود، لازم است نقطه نظرهای خود را در مورد اعتراضات ایشان بیان کنم:

۱. ایشان نامه خود را با گفتاری از امیرمؤمنان علیه السلام آغاز نموده و مضمون آن گفتار چنین است:

«هوی خواهان باطل از دیرباز فزون، و هوی خواهان حق اندک و چه بسا اندک بر فزون پیروز آید» ایشان با این گفتار خواسته اند تلویحاً خود را هوادار حق، و مخالف را هوادار باطل معرفی کنند.

ص: ۵۱۳

نیاز به یادآوری نیست که این گونه پرخاشگری ضمنی، نشانهٔ عصبانیت در بحث است و گرنه گفتار همراه با برهان، نیازی به این نوع ترفند تبلیغاتی ندارد.

۲. اگر بنا باشد از یک رشته کلیات بهره بگیریم، بلکه بالا-تر، گفتاری مقرون به حقیقت بگوییم شایسته بود ایشان با آیهٔ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا،^۱ گفتار خود را آغاز می کردند و به حق باید گفت کارهای فرهنگی آقای بهبودی برخی در خور ستایش (مانند تصحیح متون اسلامی) و برخی دیگر در خور سرزنش است مانند، نگارش صحیح الکافی آن هم با آن مقدمهٔ تند و تیز.

اگر بنا بود ایشان از گفتار امیرمؤمنان علیه السلام کمک بگیرند، شایسته بود از کلام ارزندهٔ دیگر امام در رواج گفتار باطل گرایان استمداد کنند، آنجا که امام علیه السلام می فرماید: «ولو ان الباطل خالص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين ولو ان الحق خالص من الباطل انقطعت عنه السن المعاندین ولكن يؤخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فیمزجان (۱) اگر حق و باطل به هم آمیخته نمی شد حق بر خواهان آن پوشیده نمی گشت، و اگر حق در میان باطل پنهان نبود هرگز نمی توانستند از آن بدگویی کنند، بلکه اهل باطل بخشی از حق، و بخشی از باطل را به هم آمیخته و آن را عرضه می دارند.

۳. نویسندهٔ محترم در پوشش یک هدف مقدس و یک آرمان بزرگ (نقد حدیث و یا جداسازی صحیح از باطل) به چنین کاری مبادرت ورزیده و حق و باطل را به هم آمیخته اند.

ما در نقد خود از گفتار ایشان روی دو نکته تکیه کرده بودیم و هم اکنون نیز بر آن تکیه می کنیم و در این مورد به توضیح بیشتر می پردازیم.

الف) تصحیح کافی شیخ کلینی به صورت حذف سه چهارم، کار زیانباری است.

ب) آقای بهبودی در جداسازی صحیح از غیر صحیح و اصولاً در بخشی از قضاوت ها و داوری های خود، بر یک رشته استنباطهای شخصی تکیه می کند که ارزش علمی ندارد، اینک به شرح هر دو موضوع بار دیگر می پردازیم:

ص: ۵۱۴

۱-۲). نهج البلاغه، خطبه ۱۰. [۱]

کتاب کافی به وسیله شیخ کلینی در ظرف بیست سال تدوین شد و این اثر گرانبها متجاوز از ده قرن مورد نظر علما و دانشمندان بود، و از آن به عنوان بهترین اثر اهل بیت علیهم السلام حفاظت و صیانت کرده و تعالیق و شروحو بر آن نوشته و برای صیانت سند و متن آن کارهای علمی لازم را انجام داده اند که فعلاً جای بازگویی آن ها نیست. همچنان که برای پالایش احادیث آن کتاب هایی نوشته اند.

در طول این قرون، این کتاب مبنای عقیدتی و فقهی شیعه بوده و فقهای محقق درباره صحت اسناد و دلالت برخی و ضعف برخی دیگر گفتگو نموده اند ولی هیچ کدام اقدام به حذف احادیث آن نکرده و فقط آراء و نظرات خود را در معرض مطالعه و داوری دیگران قرار داده اند تا آیندگان با توجه به نقطه نظرهای آنان از این کتاب بهره بگیرند و در موردی که نظرات آنان را پسندیدند از آنها پیروی نموده و در مواردی که آن ها را مخدوش یافتند به تخطئه آنها پرداخته و مقام و مکانیت حدیث را حفظ کنند.

۵. اصولاً یک فرد مجتهد و مستنبط در نقد سند و دلالت حدیث نمی تواند مقلد و اسیر فکر دیگری باشد، بلکه باید به نقادی نظراتی که درباره هر یک از احادیث داده اند، پردازد و در محیط فکر خود حدیث سره را از ناسره و ناب را از غیر ناب جدا سازد.

آقای بهبودی از بیان احادیث کافی فقط یک چهارم آن را صحیح دانسته و باقی مانده را حذف کرده اند. اگر این کتاب برای محققان و فقیهان و حدیث شناسان نگارش یافته است، کاملاً عاری از تحقیق است، زیرا چه بسا احادیثی که در نظر ایشان از نظر سند و یا مضمون مخدوش است در نظر آیندگان عاری از خدشه باشد. در این صورت حذف حدیث مایه محرومیت آنان از چنین میراث گرانبهای خواهد بود و نگارش صحیح الکافی این پیامد را دارد که نسخه های کافی از صحنه خارج گردد.

۶. کتاب کافی شانزده هزار و اندی حدیث دارد. آقای بهبودی به حذف سه چهارم احادیث یعنی به حذف دوازده هزار حدیث اقدام کرده و دوازده هزار بار درباره سند و مضمون احادیث قضاوت کرده اند و کدام انسان غیر معصوم است که در این داوری های فزون از حد، اشتباه نکند، آن هم اشتباهی که مربوط به درهم و دینار

نیست، بلکه اشتباهی است که منجر به حذف و نابودی مبانی احکام الهی می گردد.

۷. آقای بهبودی داوری های شتابزده ای نموده اند، لازم بود متن کافی را با بهترین وضع و شایسته ترین اسلوب چاپ می کردند و کلیه نظرات خود را به عنوان پاورقی در آن درج می نمودند در این موقع بود که می توانستند کاری تحقیقی و جهان پسند ارائه نمایند زیرا در این صورت، هم اصل کتاب را حفظ کرده و هم نظرات خود را در معرض انظار دیگران قرار داده بودند.

۸. ما هرگز نگفتیم که: «ایشان در حاشیه کتاب رمز مخصوص احادیث را درج کنند تا درجات صحت و سقم حدیث را روشن سازند، به همان شیوه که در چاپ سنگی کتاب تهذیب و چاپ سنگی کتاب کافی مشاهده می گردد».

این همان برداشت نامطلوبی است که از پیشنهاد ما نموده اند، حقیقت سخن ما این است که اصل محفوظ بماند و با حفظ آن، داوری ها مطرح گردد و کیفیت طرح داوری و نشر، بستگی به امکانات مؤلف و شرایط موجود است. این نوع اشکال تراشی پرده پوشی بر حقیقت است.

۹. فرض کنید یک بنای باستانی ای در اختیار ملتی قرار گیرد و در این مدت معماران و مهندسان وقت در حفظ و بقای آن کوشیده باشند ولی به خاطر مرور زمان که طبعاً از عمر بنا می کاهد، مهندسی نظر دهد که این بنا در شرف فرو ریختن است و رحالی که مهندسان دیگر با او در این نظر مخالف باشند، آیا صحیح است که چنین مهندسی، با بیل و کلنگ و یا بولدوزر و یا تراکتور اکثریت چنین بنائی را فرو بریزد؟ یا این که او باید نظر خود را به اداره حفظ آثار باستانی ارائه دهد تا دیگران، که به اندازه او در این مورد عقل و شعور دارند، به تبادل فکر و نظر پردازند و سرانجام به صورت صحیح تصمیم بگیرند. البته این مثال با مورد مثل تفاوت زیادی دارد.

۱۰. این حقیقت در صورتی به خوبی تجلی می کند که بدانیم جداسازی حدیث صحیح از غیر آن یک موضوع فکری و نظری است که همه مبانی آن نیز مورد اتفاق در میان دانشمندان نمی باشد هر چند بخشی از اصول آن مورد اتفاق است.

بنابراین کتابی که برای مجتهدان و مستنبطان و صاحب نظران نوشته می شود نباید به صورت فتوی و دور از برهان و دلیل نگارش یابد و بگویند احادیث صحیح کافی ،

همین است و بس، زیرا که مجتهد نمی تواند در این مورد از فردی تقلید کند مگر این که دلیل طرف را ببیند و نظر او را قانع سازد.

۱۱. ایشان مدعی هستند که اصول داوری های خود را در مقدمه کتاب صحیح الکافی و کتاب معرفه الحدیث، آورده اند و در کتاب دوم، رجال بدنام را آمار کرده و کتاب های جعلی را از کتاب های اصیل و معتبر جدا ساخته اند.

یادآور می شویم که ایشان در این کتاب، اصولی را مطرح کرده اند که به وسیله آن حدیث صحیح از نظر سند از غیر صحیح از این نظر، (البته در نظر خود ایشان) شناخته می شود ولی این کتاب تأمین کننده نظر ایشان در جداسازی احادیث نیست زیرا ایشان در داوری به صحت سند اکتفا نمی کنند و مضمون حدیث را نیز در نظر می گیرند و هرگز کتاب معرفه الحدیث تعیین کننده صحت مضمون نیست.

اینجا است که می گوئیم: «داوری ایشان درباره احادیث کافی شبیه به داوری قاضی در اطاق در بسته بدون شاهد و ناظر و بدون ارائه اصول دادرسی است».

اگر ایشان در جداسازی حدیث صحیح علاوه بر سند به متن مراجعه می کردند و میزان صحت متن را کتاب و سند و داوری های قطعی عقل و عقائد صحیح اسلامی قرار می دادند بسیار کار ممتازی می بود، زیرا حدیث مخالف کتاب و سنت و یا مخالف عقاید اسلامی و یادآوری های قطعی عقل، مسلماً حجت نیست ولی این مسئله غیر آن است که ایشان در پیش گرفته اند و با پیشداوری خاصی به اصولی معتقد شده اند و آنگاه بر طبق آن متونی را نادرست اعلام کرده اند و ما این مسئله را به گونه ای اجمالی یادآور شدیم که تفصیل آن برای خود فرصتی دیگر لازم دارد.

۱۲. ایشان هر چند رجال بدنام از غیر بدنام را آمار کرده اند ولی آنجا که گفتار راوی بدنام، به نفع مدعی او تمام می شده، از بدنامی او صرف نظر کرده و گفتار او را سند مدعی خود اخذ کرده اند.

از باب نمونه:

«محمد بن عیسی بن عبید یقینی» از نظر علمای علم رجال مورد اختلاف است.

ص: ۵۱۷

ایشان در کتاب معرفه الحدیث به تضعیف او پرداخته و مطالبی را آورده اند (۱) ولی در مقدمه کتاب به حدیث کثی از طریق محمد بن عیسی بن عبید استناد می جویند و حدیث حماد را انکار می کنند و به عنوان «بیت القصیده» در آغاز کتاب مطرح می نمایند. (۲)

۱۳. اگر این کتاب برای دانشگاهیان و جوانان که خواهان احادیث صحیح می باشند، نوشته شده است، در این صورت نه لزومی به نگارش کتاب معرفه الحدیث داشت و نه به مقدمه تند و تیز صحیح الکافی و نه صحیح بود که نام کتاب صحیح الکافی باشد و نه لازم بود که صحیح هر کتابی جدا از هر کتابی دیگر عرضه شود مثلاً صحیح الکافی جدا از صحیح من لا یحضر و هر دو جدا از تهذیب الأحکام؛ زیرا برای فرد دانشگاهی حدیث صحیح مطلوب است نه مبادی و مقدمات آن مگر این که آن فرد از طریق اجتهاد بر احادیث بنگرد، در این صورت چنین کتابی نیز برای او نخواهد بود.

۱۴. آقای بهبودی یادآور شده اند که: «بعد از سی سال مطالعه مداوم در شناخت علل حدیث از سیره پیشینیان یعنی با توجه به شرایط صحت در متن و سند، صحاح کتب اربعه را به تشخیص خویش مشخص نموده و چون شیوه قدام را نافذتر و بهتر می داند، متن و سند را در کنار هم واریسی کرده و صحیح اعلائی خالص را استخراج نموده و به جویندگان حقیقت تقدیم کرده است.

یادآور می شویم شیوه قدام در جداسازی حدیث صحیح از غیر صحیح به گونه ای است که فعلاً همه آن وسائل و طرق نه برای آقای بهبودی میسر است و نه برای پیشینیان از او، تا برسد به عصر سید احمد بن طاووس متوفای ۶۷۲، زیرا آنان در این جداسازی بر یک رشته قرائنی نیز تکیه می کردند که اکنون آن قرائن در کتاب وافی آورده است که ما به صورت فشرده به آنها اشاره می کنیم:

۱. وجود حدیث در اصول چهارصدگانه معروف ۲. تکرر حدیث در یکی یا بیشتر از این اصول ۳. وجود حدیث در اصلی که منسوب به یکی از اصحاب اجماع است. ۴. وجود روایت در یکی از کتاب هایی که بر پیشوایان معصوم عرضه شده و بر استواری آنها صحه گذارده اند مانند کتاب عبیدالله حلبی که بر حضرت صادق علیه السلام و

ص: ۵۱۸

۱-۱. معرفه الحدیث، ص ۲۱۹ - ۲۳۳.

۲-۲. معرفه الحدیث، ص ۴، سطر ۱۰.

کتاب یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان که بر امام عسکری علیه السلام عرضه شد. ۵. اخذ حدیث از کتاب های موثق مانند کتاب های حریر بن عبدالله سجستانی و کتاب های بنی سعید (حسین بن سعید و حسن بن سعید اهوازی) و علی بن مهزیار و حفص بن قیاس و حسین بن عبیدالله سعدی و کتاب قبله علی بن حسن طاطری و...» (۱).

به خاطر از بین رفتن همین قرائن بود که از زمان ابن طاووس میزان تشخیص صحیح از غیر آن دگرگون شد و تقسیم احادیث به اقسام چهارگانه بر اساس حالات راوی پیش آمد.

۱۵. آقای بهبودی در گفتار پیش مدعی است که در کتاب صحیح الکافی متن و سند را در کنار هم واریسی کرده و صحیح اعلائی خالص را استخراج نموده اند در حالی که در همین مصاحبه اخیر در مجله کیهان فرهنگی (ص ۲۹ ستون سوم) مدعی هستند: «چون مؤلف صحیح الکافی شیوه قدام را مورد عمل قرار داده است لذا حدیث موثق و حدیث قوی را در سلک صحاح معتبر درج نموده و تنها از حدیث ضعیف آن اجتناب کرده است».

اگر تنها صحیح اعلائی را استخراج نموده اند دیگر نباید حدیث موثق و حدیث قوی را در کتاب خود درج نمایند، زیرا صحیح اعلائی در اصطلاح علمای علم درایه، حدیثی است که همه راویان آن امامی مذهب و به وسیله دو عادل تعدیل شوند، این کجا و حدیث موثق و قوی کجا، مگر این که ایشان از لفظ «صحیح اعلائی» برداشت خاصی داشته باشند.

۱۶. می نویسند «اگر جناب سبحانی به مسلک قدام توجه می کردند، می دانستند قدامی اصحاب فقط حدیث ضعیف را رد می کنند». ما توجه ایشان را به مقاله خود در شماره ۹ آذر ماه این مجله ستون یک جلب می کنیم. در این مقاله صحیح در اصطلاح قدام را بیان کرده ایم و هرگز انتظار نداشتیم در مقابل این تصریح چنین درخواستی شود.

تا اینجا سخن ما درباره مدعی نخست بود و ثابت شد چنین نگارشی با این مقدمات و مؤخرات برای اهل نظر حجت نیست و برای افراد پیرو، نیاز به این طول و تفصیل و این شرایط نداشت. گذشته بر این، نشر این نوع کتاب که در نتیجه به حذف و متروک شدن اصل کتاب منجر شود، بسیار زیانبار است.

ص: ۵۱۹

در آغاز بحث یادآور شدیم که اساس اعتراضات ما را دو چیز تشکیل می دهد: یکی این که کتاب صحیح الکافی نگارشی است زیانبار و غیر مفید؛ دوم این که ایشان برداشت هایی غیر صحیح از تاریخ دارند و بر همین اساس درباره احادیث داوری می کنند. در اینجا نمونه هایی را یادآور می شویم که خود ایشان برگه به دست داده اند:

نمونه نخست: ایشان مدعی است که کلینی مطالب کتاب خود را از میان سیصد هزار حدیث برگزیده است. ما در اعتراض خود، مدرک این گفتار را خواستار شدیم و ایشان در نگارش دوم خود مدرک آن را چنین ارائه داده اند:

«ابن عقده از مشایخ کلینی است و شیخ طوسی در رجال خود می گوید ابن عقده حافظ می گفت: من صد و بیست هزار حدیث مستند به خاطر سپرده ام و روی هم رفته می توانم پیرامون سیصد هزار حدیث شیعه به بحث و مذاکره علمی بنشینم.»

در اینجا یادآوری می کنیم اثبات این مدعا مبنی بر یک رشته حدسیاتی است که هرگز نمی تواند حجت باشد.

اولاً: در عبارت شیخ طوسی کلمه «شیعه» نیست، بلکه عبارت چنین است: «و اذا کر بثلاث مأة الف حدیث»، یعنی سیصد هزار حدیث را می توانم مذاکره کنم. این احادیث ممکن است مربوط به احادیث شیعه باشد و ممکن است برخی از آن مربوط به احادیث نبوی باشد که در صحاح و مسانید اهل تسنن وارد شده است. بالاخص که ابن عقده زیدی جارودی بود نه امامی اثنی عشری و گروه نخست در نقل احادیث و حفظ آن مشرب وسیع و گسترده ای دارند که برای اهل تحقیق روشن است. در این صورت وجود این همه احادیث نزد ابن عقده، گواه بر انتخابی کافی از این مقدار احادیث نخواهد بود. زیرا ممکن است قسمتی از این احادیث مربوط به احادیث اهل سنت باشد که برای کلینی مطرح نبود.

ثانیاً: درست است که مؤلف تاریخ بغداد سیصد هزار حدیث را که ابن عقده مدعی حفظ آن بوده است مربوط به احادیث اهل بیت علیهم السلام می داند ولی مقدار احادیثی را که مدعی حفظ آن بود بسیار مختلف نقل می کند، گاهی می گوید که وی گفته است من صد هزار حدیث با سند و متن حفظ دارم و سیصد هزار حدیث را مذاکره می کنم، و

گاهی می گفت من دویست و پنجاه هزار حدیث را با متن و سند به خاطر دارم و ششصد هزار حدیث را می توانم به صورت مرسل یا نقل برخی از متون و یا با سند، مذاکره کنم، بار دیگر می گفت کمترین چیزی که از هر استادی در باب حدیث آموخته ام صد هزار حدیث بود.

به طور مسلم این نوع نقل های مضطرب و مختلف نمی تواند پایه یک داوری قطعی برای کتاب کافی باشد، بالاخص مراجعه به تاریخ بغداد، ص ۱۷ می رساند که ایشان در ادعای این آمارها (جز در یک مورد) مقید به احادیث اهل بیت علیهم السلام نبوده بلکه مقصود، مطلق حدیث و مطلق مشایخ است.

ثالثاً فرض کنید همه آنچه را که به ابن عقده نسبت داده شده است صحیح و پابرجا باشد، ولی این احادیث در حافظه خارق العاده ابن عقده گرد آمده بود و نه در کتاب های مدونی که در اختیار دیگران مانند کلینی قرار داشت.

ما از همه این پرسش ها و اعتراضات صرف نظر می نمایم. ولی به اعتراف خود آقای بهبودی، جناب کلینی احادیث کتاب کافی را از مشایخ قم و ری گرفته است، و در اواخر عمر پس از نگارش کافی خود رهسپار بغداد گشته است. اگر فرض کنیم چنین کتاب هایی در اختیار ابن عقده کوفی بود این دلیل نمی شود که چنین کتاب هایی در اختیار کلینی و مشایخ کلینی نیز بوده است.

بنابر این آیا صحیح است با بودن یک جمله درباره حافظه ابن عقده و این که سیصد هزار حدیث از حفظ داشت، قاطعانه داوری کنیم که کلینی کتاب کافی را از سیصد هزار حدیث برگزیده است؟ و مدعی شویم که آمار حدیث شیعه در عصر کلینی به سیصد هزار می رسید. این همان برداشت های نامطلوب و غیر صحیح است که ایشان از تاریخ دارند. حال اگر مشابه این برداشت ها پایه حذف سه چهارم احادیث کافی باشد زیانبار بودن کار ایشان در جداسازی احادیث ملموس می شود.

پیرامون احادیثی که می گوید: «اگر کسی عملی را به نیت درک پاداش که در روایتی وارد شده است انجام دهد، خداوند آن پاداش را به شخص عمل کننده می بخشد، هر چند حدیث صحیح نباشد.» اعتراضاتی دارد که همگی را یادآور می شویم:

الف) مضمون فوق در سه حدیث شیعه وارد شده که دو حدیث آن به اتفاق اهل نظر

ضعیف و یک حدیث آن را - که اضطراب سند دارد - به عنوان حدیث حسن پذیرفته اند.

ب) مضمون این احادیث با فلسفه وجودی امام منافات دارد. امام باید افزوده ها را رد کند نه این که بدعت های موجود را یک جا تصویب کند.

ج) اگر خداوند کریم پذیرفته باشد که پاداش موعود در احادیث را عنایت بفرماید پس چرا از پاداش های نقدی در دنیا اثری نیست؟ چرا با نوشتن نام جبرئیل تب بیمار قطع نمی شود؟

پاسخ ایراد نخست:

ما درباره تعداد روایات فعلاً بحثی نداریم. فرض می کنیم که در این مورد یک روایت بیش وارد نشده است، و آن روایت «هشام بن سالم» می باشد. این روایت اولاً صحیح است و ثانیاً اضطراب سند ندارد. اینک بیان آن:

روایت یاد شده به چهار طریق که هر یک مایه قوت و صحت روایت می شود نقل شده است که به صورت واضح به آنها اشاره می کنیم:

۱. سید بن طاووس از طریق وجاده از خود «اصل» هشام بن سالم نقل کرده است بدون این که در این نقل کوچک ترین واسطه ای در کار باشد. (۱)

۲. برقی در محاسن خود، این حدیث را از علی بن الحکم و او از هشام بن سالم، نقل کرده است. (۲)

۳. صدوق در کتاب خود این حدیث را از پدر خود و او از برقی، و او از علی بن الحکم و او از هشام بن سالم و وی از صفوان و از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (۳)

مقصود از صفوان که در اینجا میان هشام و امام صادق علیه السلام قرار گرفته است همان صفوان بن مهران جمال ثقه است، و بودن ایشان در این سند و نبودن او در اسناد دیگر مایه اضطراب سند نمی شود چنان که بعداً می گوئیم.

۴. کلینی حدیث را از طریق علی بن ابراهیم، از پدرش ابراهیم بن هاشم، از ابن ابی عمیر، از هشام بن سالم، از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (۴)

ص: ۵۲۲

۱-۱). جامع احادیث شیعه، ج ۱، باب ۹ از مقدمات.

۲-۲). وسائل، ج ۱، باب ۱۹۸ از مقدمات حدیث ۳.

۳-۳). ثواب الاعمال، ص ۱۶۰ طبع غفاری. [۱]

۴-۴). وسائل، ج ۱، باب ۱۸ از مقدمات حدیث ۶.

در اینجا برای رفع اشتباه آقای بهبودی که تصور کرده است که سند اضطراب دارد یادآور می شویم صفوان بن مهران فرد ثقه است، بودن او در سند صدوق و نبودن او در دیگر اسناد، مایه اضطراب سند نمی شود زیرا وی نه فرد غیر موثق است و نه مردد بین ثقه و غیر ثقه، تا احتمال بودن او در سند آن را دچار اضطراب کند، در صورت بودن بر صحت سند رونق می بخشد و در صورت نبودن وضع سند به حال خود باقی می ماند و در هیچ کدام از دو صورت، خللی بر سند وارد نمی شود.

خلاصه صحت و عدم صحت سند در گرو ثقه بودن افراد دیگر است نه در گرو بودن و نبودن «صفوان» و هم اکنون ثابت می کنیم که سند کلینی در حقیقت سند صحیح است هر چند در اصطلاح به آن «حسن» می گویند.

افراد واقع در سند کلینی همگی ثقه می باشند، حتی پدر علی بن ابراهیم که او را جزء «ممدوحین» می شمارند از نظر محققان ثقه است و از این جهت روایات او را «صحیح» هم می نامند. حتی خود آقای بهبودی روایات او را در صحیح الکافی جزء روایات «معتبر» آورده است.

با این بیان روشن می شود که ایشان در داوری های خود کاملاً شتابزده است. چیزی را که عملاً در کتاب خود «صحیح» و معتبر نامیده است، در اینجا «حسن» نامیده است و افرادی که حدیث او را «حسن» می نامند، عملاً آن را صحیح تلقی می کنند همچنان که ایشان وجود صفوان «ثقه» را در بعضی اسناد، مایه اضطراب سند قلمداد نموده در حالی که از نظر فنی کوچک ترین اضطرابی در صحت سند پدید نمی آورد.

درباره اعتراض دوم، حقیقت این است که کسی منکر فلسفه وجودی امام که محور بدعت ها است نیست و امام در هر واقعه ای، باید بدعت ها را بزدايد ولی نظر جناب آقای بهبودی را به معنی بدعت جلب می کنیم:

بدعت این است که چیزی که قطعاً از دین نیست یا از دین بودن آن مشکوک است، قاطعانه به آن رنگ دین داده شود، و جزء شعائر دینی اعلام گردد در حالی که هدف این احادیث این نیست که حدیث مشکوک به عنوان جزء دین و شعائر اسلامی آورده شود، بلکه مقصود این است که آن عمل را به عنوان «رجاء» و «احتمال» که شاید

معصوم علیه السلام گفته و شاید نگفته باشد، بیاورد و یک چنین عمل رنگ بدعت به خود نمی گیرد، بلکه در اصطلاح فقها و متکلمان به آن «انقیاد» می گویند که خود «حسن ذاتی» و در مقابل آن «تجری» است که «قیح ذاتی» دارد.

هدف روایات پیشگیری از فوت یک رشته مستحباتی است که ممکن است معصوم گفته باشد ولی از طریق صحیح به دست ما نرسیده باشد. اینجا است که امام علیه السلام و به نقل محدثان اهل سنت خود پیامبر صلی الله علیه و آله، دستور می دهد آن عمل به صورت «رجاء» و به نیت «درک ثواب» آورده شود و خداوند کریم هم آن پاداش را به خاطر حسن ذاتی «انقیاد» به او می بخشد.

(این کجا و مسئله بدعت و فلسفه وجودی امام کجا) هر گاه همین شخص با حدیث مشکوک، به محضر امام علیه السلام برسد و وضع حدیث را از ایشان بخواهد، حتماً امام علیه السلام تکلیف او را یکسره می سازد و به صحت و یا عدم صحت آن تصریح می کند، ولی سخن در جایی است که دست عمل کننده به امام علیه السلام نمی رسد و در این مورد است که به خاطر همان پیشگیری از فوت مستحب واقعی و حسن ذاتی، انقیاد اجازه عمل داده شده است.

پاسخ اشکال سوم:

درباره اشکال سوم یادآور می شویم علت این که میان آثار اخروی و پاداش دنیوی تفکیک پدید آمده است، این است که وجود هر نوع پاداش، فرع وجود موضوع است، موضوع پاداش های اخروی محقق، ولی موضوع پاداش های دنیوی در گرو صحت واقعی حدیث است.

پاداش اخروی، فرع وجود «انقیاد» است و چون عمل کننده دارای حالت انقیاد است طبعاً باید پاداش خود را دریافت کند، ولی پاداش های دنیوی مانند قطع تب، بستگی به صحت واقعی حدیث دارد. اگر حدیث «صحیح» باشد این اثر را مطمئناً به دنبال خواهد داشت و اگر «صحیح» نباشد نمی تواند واجد چنین اثری باشد و به تعبیر علمی آقای بهبودی، آثار تشریحی و آثار تکوینی را به هم خلط نموده و همه را با یک

چوب رانده اند، در حالی که اثر تشریحی بسیار «خفیف المؤمنه» و تابع حالت انقیاد و خضوع است و در گرو صحت واقعی عمل نیست، در حالی که آثار تکوینی مانند قطع تب در گرو این است که مضمون حدیث حقیقتاً جزء علل غیبی قطع تب باشد، و به اصطلاح جزو علل خارق العاده باشد که فقط معصوم از آن خبر داشته است و یک چنین اثر بدون پابرجایی مضمون حدیث امکان پذیر نیست.

یادآور می شویم استنباطهای شخصی نادرست ایشان، مایه حذف احادیث صحیح از فرهنگ اسلامی شده است و امید است که خود ایشان به جبران آن برخیزند و روش نقد حدیث را که آرمان همه محققان اسلامی است دگرگون سازند و هر چه در توان علمی دارند همراه با حدیث بنویسند تا برای دیگران مجال مطالعه و اندیشه باشد.

نمونه سوم:

گواه سوم بر این که ایشان در نقد احادیث بر یک رشته استنباطهای غیر منطقی تکیه می کنند همان داستان ابن ابی العوجا و سخنان او به هنگام اعدام است. وی از این داستان دو نتیجه می گیرد:

نخست: او در احادیث شیعه دست انداخت و به وضع و جعل حدیث در کتاب های آنان پرداخته است.

دوم: احادیث عددیه درباره ماه رمضان از مجعولات او است زیرا او به هنگام اعدام جمله ای گفته است که بر این احادیث منطبق است.

در مورد نتیجه نخست یادآور می شویم: این فرد ملحد بر فرض صحت گفتار او، در خانه حماد بن سلمه محدث بزرگ عصر خود بزرگ شده، زیرا مادر او همسر «حماد» بود و تذکره نویسان یادآور شده اند که او با کتاب های حدیثی «حماد» بازی کرده است و محاسبات و مناسبات نیز ایجاب می کند که وی از تماس نزدیکی که با این منابع اسلامی داشته، به نفع خود بهره بگیرد حالا خواه تصرفات او مربوط به باب صفات خدا باشد یا باب های دیگر.

ص: ۵۲۵

آقای بهبودی می فرماید: تصرفات او در کتاب های حماد حدسی بیش نیست، ولی تصرفات او در احادیث شیعه مسلم است در حالی که او، با محدثان و اصحاب معصومان علیهم السلام ارتباط و پیوند نداشت، و همگی او را به الحاد و زندقه می شناختند و گفتگوی او در مدینه منوره با عمر بن مفضل شیعی در تاریخ منعکس می باشد. در این صورت چگونه می تواند، تصرف او در کتب حماد حدسی ولی در کتب حدیثی شیعه قطعی و جزمی باشد (آخر انصاف هم چیز خوبی است) لااقل بگویید هر دو حدسی است یا هر دو قطعی است. نه این که اولی حدسی ولی دومی قطعی است. در حالی که تذکره نویسان که تصرف او را درباره احادیث «حماد» نگاشته اند، هرگز به تصرف و خلط او در آثار محدثان شیعه، اشاره نکرده اند.

گفتگوی او با فرماندار مدینه به نام محمد بن سلیمان که از طرف منصور، مدیریت آنجا را بر عهده داشت، گواه روشنی است که مقصود وی به هنگام اعدام، بازی با کتب اهل سنت است نه کتب شیعه؛ زیرا وی خطاب به محمد بن سلیمان چنین گفت: «لئن قتلتمونی لقد وضعت فی أحادیثکم أربعه آلاف حدیث مکذوبه»؛ (۱) اگر مرا می کشید، غصه ای ندارم من انتقام خود را قبلاً گرفته ام در احادیث شما چهار هزار حدیث دروغین وارد ساخته ام.

این جمله خطاب به کیست؟ و هدف او از آن چیست؟ خطاب به فرماندار و هم کیشان او است و همگی از دشمنان امامان شیعه و محدثان آنها بودند، او به هنگام اعدام می خواهد زهر خود را بریزد و فرماندار و حاضران در واقعه اعدام را ناراحت کند، و این هدف در صورتی انجام می گیرد که او در کتاب های دوستان فرماندار دخل و تصرف کرده باشد، نه در کتاب های دشمنان و بدخواهان او؛ زیرا آنان در این صورت از ملحد کاملاً خوشحال و ممنون می شدند و منصور دوانقی و دار و دسته او چشم دیدن شیعه را نداشتند تا چه رسد از دخل و تصرف در کتاب های آنان ناراحت شوند.

درباره نتیجه دوم یادآور می شویم که سخنان این ملحد در کتاب ها به سه صورت

ص: ۵۲۶

منعکس است و هیچ کدام گواه بر این که او احادیث عددیه رمضان را جعل کرده و در میان احادیث شیعه آورده است، نمی باشد.

الف) سیدمرتضی در امالی فقط جمله گذشته را نقل کرده است و آن این که: من چهار هزار حدیث دروغین جعل کرده و در میان شما منتشر ساخته ام. (۱) بنابراین هیچ بعید نیست که مقصود او تصرف در مسائل مربوط به عقیدتی از قبیل صفات خدا و غیره باشد که در کتاب های اهل حدیث از تسنن به صورت فراوان دیده می شود هر چند صحاح سته به گونه ای از نقل آنها پرهیز نموده اند.

ب) به نقل ذهبی در میزان الاعتدال (۲) وی جمله دومی را نیز گفته است و آن این که: با این چهار هزار حدیث، حلال شما را حرام، و حرام شما را حلال کرده ام. بنا بر این نقل، باید احادیث مجعول ایشان مربوط به احکام الهی باشد. در این صورت نیز می تواند، این کار مربوط به کتب «حماد» باشد زیرا احادیث وی در عقائد خلاصه نمی باشد، اگر احادیث عقیدتی را نقل می کرد، احادیث حلال و حرام را نیز نقل می نمود.

در این دو نقل، کوچک ترین اشاره ای به این که احادیث عددیه ماه رمضان که در کافی کلینی است، از دستاوردهای او می باشد، وجود ندارد.

ج) طبری علاوه بر دو جمله (جعل چهار هزار حدیث، تحلیل حرام و تحریم حلال) جمله سومی را نیز نقل کرده، و آن این که: به خدا سوگند در روز روزه گیری، وسیله افطار شما را، و روز افطار، وسیله روزه گیری شما را فراهم ساختم.

اکنون باید دید مقصود او از این جمله سوم (بر فرض صحت نقل طبری) چیست؟

آگاهی دقیق از مقصود او در گرو دقت در متن عربی او است که طبری نقل کرده است وی می گوید:

«فقد وضعت أربعة آلاف حدیث، أحرم فیها الحلال وأحلل فیها الحرام، واللّه لقد فطرتکم فی یوم صومکم و صومتکم فی یوم فطرتکم» .

در این عبارت دو مطلب آمده است: ۱. جعل احادیث محرّم حلال و محلّل حرام

ص: ۵۲۷

۱-۱) . امالی سید مرتضی، ص ۱۲۵.

۲-۲) . میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۶۴۴.

۲. تخریب عبادت مردم (صوم و افطار).

تخریب عبادت به دو صورت می تواند انجام بگیرد: یکی از طریق جعل احادیث عددیه، دیگری با دادن شهادت های دروغین و شاهد تراشی های باطل در آغاز و پایان ماه، و هرگز در عبارت وی گواهی بر این که عمل دوم به وسیله جعل حدیث انجام گرفته است، نیست؛ بلکه این یک استنباط شخصی و پیشداوری خاص آقای بهبودی است که این احتمال را برگزیده است و گفته است که او با جعل احادیث به این عمل موفق شده است و با وجود این دو احتمال چگونه قاطعانه داوری می کند که مقصود تخریب عبادت به وسیله احادیث عددیه است؟!

در پایان نکاتی را یادآور می شویم:

۱. جناب بهبودی وجود «صفوان بن مهران» را در برخی از اسناد حدیث هشام بن سالم، نشانه اضطراب سند گرفته ولی چگونه در این مورد که سخنان ابن ابی العوجاء به سه صورت نقل شده نشانه اضطراب متن نگرفته و با قاطعیت تام نقل طبری را گرفته و روی آن تکیه کرده اند؟!

۲. ایشان در نقد احادیث، سند روایت را به دقت خاصی بررسی می کنند آیا در این مورد که با گفتار طبری استدلال می کنند، سند روایت طبری را به دقت دیده است؟!

۳. ما هرگز در این بیان، از روایات عددیه جانبداری نکرده و هدف پرده برداری از یک رشته استنباطهای نامطلوب ایشان است، و امید است که ایشان در این داوری ها تجدید نظر کند. و در حد قول عارفی: بر حرف هیچ کس منه انگشت اعتراض آن کلک صنع نیست که خط خطا کشد

به امید روزی که جناب ایشان به نقد احادیث به نحوی که یادآور شدیم پردازند و قصور کار خود را از این طریق جبران کنند و بدانند که جامعه اسلامی از کلیه محققان اسلامی که از طریق قلم، پرده های ابهام را بالا می زنند، و سایه های تاریک را که بر تاریخ حدیث ما ابهام افکنده است برطرف می سازند، تقدیر می نماید.

ص: ۵۲۸

شیخ کلینی و کتاب کافی یا ثقه الاسلام و أوثق الكتب

اشاره

شیخ کلینی و کتاب کافی یا ثقه الاسلام و أوثق الكتب (۱)

سیدجواد مصطفوی

چکیده

نوشتاری است درباره کلینی و کتاب الکافی که در پاسخ به سخنان استاد محمد باقر بهبودی به رشته تحریر درآمده است.

بزرگ مردان تاریخ بشر، غالباً در زمان حیات و حتی تا مدتی بعد از وفات، قدر و منزلتشان مجهول و ناشناخته مانده و یا چنان که بوده اند، شناخته نشده اند. زیرا کسانی که اطراف ایشان بوده و با آنان ارتباط داشته اند احیاناً از غرض و کینه و حدس خالی نبوده اند. برخی نمی خواسته اند فضیلت آن بزرگ مردان را بر زبان آورند و برخی هم که رذالت و خباثت داشته اند، اتهامات ناروایی به آنان نسبت می داده اند. مردمی هم که آنان را ندیده و سخنان این بدخواهان را - البته همراه مدایح حقیقت گویان - می شنیده اند، ابتدا متحیر و سرگردان شده و روشن شدن حقیقت و صورت واقعی قضایا مدتی طول می کشیده تا بالاخره بعد از یکی دو قرن پرده های اغراض و احقاد بالا رفته و سره از ناسره جدا شده و واقعیت چنان که بوده نمایان می گشته است.

ابرمرد تاریخ بشریت، بعد از خاتم انبیاء یعنی علی بن ابی طالب علیه السلام را می بینید که بعد از شهادت، قبر مبارکش مخفی می شود که مبادا حسودان و بدخواهان به آن اهانتی روا دارند، همچنین بقیه ائمه اطهار علیهم السلام کم و بیش از این قاعده منحوس مستثنی

ص: ۵۲۹

نبوده اند و نیز دانشمندان اسلامی را می بینیم که برخی در زمان وفاتشان، جو حاکم بر محیط، درست در نقطه مقابل و با ۱۸۰ درجه انحراف نسبت به ایشان قضاوت می کرده است مانند شهدای فضیلت، مخصوصاً شهید اول و ثانی - رضوان الله تعالی علیهما - و برخی دیگر از این دانشمندان، حقیقت گوهر وجودشان در زمان وفات کم رنگ و کم فروغ بوده است مانند ثقه الاسلام کلینی و شیخ طوسی و علامه حلی و محقق و دیگران.

ثقه الاسلام کلینی رضی الله عنه یکی از این افراد است که حدود ۱۲ قرن از وفات او می گذرد و اکنون که ما به بررسی محققان و پژوهشگران عادل و نکته سنج می نگریم، می بینیم درباره او و مصنفاتش چنین می گویند:

ابوالخیر عبدالله نجاشی صاحب کتاب رجال که از اکابر و معتمدین علمای امامیه است می گوید:

وكان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم؛ (۱)

شیخ کلینی در میان محدثین، موثق ترین آنها بوده و در میان کسانی که سخنانشان به عنوان حجت پذیرفته می شود برتر و والاتر بوده است.

نجاشی هیچ یک از محدثین را به این درجه از عظمت و علو نستوده است.

شیخ مفید رضی الله عنه که بدون تردید یکی از ارکان فقه و حدیث و کلام ماست، درباره کتاب کافی ثقه الاسلام چنین می گوید:

و هو أجلّ كتب الشيعة و أكثرها فائدة؛ (۲)

کتاب کافی جلیل ترین کتاب شیعه و سودمندترین آنها است.

شیخ طوسی قدس سره که در رفعت مقام اظهر من الشمس است، درباره او می گوید:

شیخ أصحابنا في وقته و أوجههم و كان أوثق الناس في الحديث؛ (۳)

ثقه الاسلام کلینی در زمان خود، شیخ و چهره برجسته اصحاب ما بوده و در

ص: ۵۳۰

۱- ۱) . رجال نجاشی، ص ۲۶۶.

۲- ۲) . به نقل از مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲. [۱]

۳- ۳) . فهرست شیخ طوسی، ص ۳۲۶.

نقل حدیث، از همگان بیشتر مورد وثوق و اعتماد بوده است.

و باز همین بزرگوار در کتاب رجال گوید:

محمد بن یعقوب کلینی یکنی ابا جعفر ثقه، عارف بالاخبار، له کتب منها کتاب الکافی؛

محمد بن یعقوب کلینی که کنیه اش ابو جعفر است مورد وثوق علما، و عارف به اخبار و احادیث است. او کتاب هایی نوشته که یکی از آنها کتاب کافی است.

محقق کرکی - نور الله مضجعه - گوید:

المحدث الثقه، جامع احادیث اهل البیت علیهم الصلاه والسلام، ابي جعفر محمد بن یعقوب الكلینی، صاحب الكتاب الكبير في الحديث المسمى ب الكافي الذي لم يعمل مثله؛ (۱)

محدث مورد وثوق، گردآورنده احادیث اهل بیت علیهم السلام، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی نویسنده کتابی بزرگ در حدیث است به نام کافی که مانند آن کتابی تصنیف نشده است.

مرحوم شهید قدس سره در اجازه خود به ابن خازن می نویسند:

کتاب الکافی فی الحدیث الذی لم يعمل للامامیه مثله؛ (۲)

کتاب کافی در حدیث است و در مذهب امامیه کتابی مانند آن تألیف نشده است.

علامه حلی قدس سره که مانند دیگران بی نیاز از تمجید و تعریف است، درباره مرحوم کلینی عبارتی نظیر عبارت شیخ طوسی دارد. او می گوید:

و محمد شیخ اصحابنا فی وقته بالرئ و وجههم و کان أوثق الناس فی الحدیث و أثبتهم. (۳)

سید بن طاووس - طاب الله ثراه - گوید:

و هذا الشيخ محمد بن یعقوب کان حیاته فی زمن و کلاء مولانا المهدی -

ص: ۵۳۱

۱-۱) . به نقل از مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲. [۱]

۲-۲) . همان.

۳-۳) . مختصر، علامه، ص ۷۱.

صلوات الله عليه - عثمان بن سعيد العمري و ولده...؛

شیخ محمد بن یعقوب در زمان حیات و کلاهی مولای ما حضرت مهدی - صلوات الله علیه - یعنی عثمان بن سعید و و پسرش محمد و حسین بن روح و علی بن محمد سمري رحمه الله می زیسته، بنابراین محمد بن یعقوب راهی به سوی تحقیق روایاتی که نقل می کرده، و تصدیق کتاب هایی که می نوشته داشته است.

حاجی نوری - نور الله ثراه - در شرح سخن سید می گوید:

معنی سخن او این است که کلینی نوشته های خود را به و کلاهی حضرت صاحب الامر عرضه می کرده و پس از آن که آنان امضا نموده و حکم به صحتش می داده اند، منتشر می نموده و امضای نواب و و کلاهی امام علیه السلام در آن زمان عین امضای خود امام بوده است.

سپس در مقدار اعتبار این حدس می فرماید:

کسی که در مقدمات سخن سید تأمل کند، به نتیجه ای که او گرفته است، ظن قوی و اطمینان و وثوق کامل پیدا می کند. (۱)

شریف جزایری رحمه الله نظیر همین مطلب را از قول یکی از معاصرینش نقل نموده، می فرماید:

كان بعض المعاصرين يذهب الى ان كتاب الكافي مما عرض علي مولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه لانه كان في زمن الغيبة الصغرى التي كان فيها الابواب تخرج بالكتب و الرسائل من الامام عليه السلام الى الشيعة في اقطار الارض و كانوا يتمكنون من الوصول اليه في اكثر الاوقات فكيف يكون شيخنا الكليني رحمه الله في مثل ذلك العصر و يؤلف مثل هذا الكتاب الجليل الذي اراد جعله مرجعاً للشيعة و كان متمكناً من عرضه على الناحية المقدسه أو استخبار حاله منه ليعلم اعتبار احاديثه و يتميز الصحيح منها من غير الصحيح من غير الصحيح و لا يعرضه عليه - و هذا القول لا يخلو من قرب -؛ (۲)

ص: ۵۳۲

۱-۱. مستدرک محدث نوری، ج ۳، ص ۵۳۲ با تلخیص و اختصار.

۲-۲. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۰۲. [۱]

بعضی از معاصرین ما عقیده دارند که کتاب کافی به حضرت صاحب الزمان (عج) عرضه گشته، زیرا کلینی رحمه الله در زمان غیبت صغری می زیسته که نامه ها و رساله های شیعه از اقطار زمین به آن حضرت می رسیده و بیشتر اوقات و کلاهی حضرت، دسترسی به او داشته اند، پس چگونه می شود که شیخ کلینی در همچو زمانی کتابی بنویسد و بخواهد مرجع عقاید و احکام شیعه باشد و او بتواند آن کتاب را بر حضرت عرضه کند و چنین کاری را نکند؟ علامه مامقانی گوید: این سخن نزدیک به قبول است.

مجلسی اول رحمه الله پس از بیان همین مقدمات می گوید:

ممکن است هر حدیثی که در کتاب کافی به عنوان «و قد قال العالم» یا به عنوان «فی حدیث آخر» یا مانند اینها باشد، از حضرت صاحب الزمان علیه السلام نقل شده است و مرحوم کلینی آن حدیث را توسط یکی از سفرای آن حضرت اخذ کرده باشد مگر این که قرینه ای باشد و ما را از این رأی باز دارد. (۱)

محدث نوری - نور الله مضجعه - گوید:

الكافی أحد الكتب الأربعة التي عليها تدور رحى مذهب الفرقه الناجيه... و كتاب الكافي بينها كالشمس بين نجوم السماء و امتاز عنها بأمور؛ (۲)

کتاب کافی یکی از چهار کتابی است که سنگ آسیاب مذهب امامیه گرد آن می چرخد (قطب مذهب شیعه است)... کتاب کافی در میان این چهار کتاب، نسبت خورشید را در میان ستارگان دارد.

سپس امتیازاتی برای این کتاب نقل می کند.

شیخ آقابزرگ تهرانی قدس سره گوید:

الكافی و هو أجلّ الكتب الأربعة، الأصول المعتمده عليه لم يكتب مثله في المنقول عن آل الرسول؛ (۳)

کتاب کافی اجل کتب اربعه است که شیعه بر آنها اعتماد دارد و در میان کتبی که

ص: ۵۳۳

۱-۱. به نقل از تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۰۲. [۱]

۲-۲. مستدرک، ج ۳، ص ۵۳۲. [۲]

۳-۳. الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۴۵. [۳]

حدیث از آن پیغمبر صلی الله علیه و آله نقل می کنند، کتابی مانند آن تألیف نشده است.

شیخ عبدالله مامقانی رحمه الله گوید:

و أمر محمد بن یعقوب فی العلم و الفقه و الحدیث و الثقه و الورع و جلاله الشأن و عظم القدر و علو المنزله و سمو الرتبه أشهر من أن یحیط به قلم و یتوفیه رقم؛ (۱)

امر محمد بن یعقوب، راجع به علم و فقه و حدیث و وثوق و پرهیزگاری و جلالت شأن و عظمت قدر و علو منزلت و رفعت مرتبت، مشهورتر از آن است که قلمی بتواند آن را احاطه کند یا نوشتاری بتواند به اتمام رساند.

محمد امین استرآبادی رحمه الله گوید:

و قد سمعنا عن مشایخنا و علمائنا انه لم یصنف فی الاسلام کتاب یوازیه أو یدانیه؛ (۲)

ما از جمیع علما و اساتید خویش شنیده ایم که در حوزه اسلام، هیچ کتابی مانند کافی یا نزدیک به آن نوشته نشده است.

شیخ حسین والد شیخ بهائی قدس سره گوید:

أما کتاب الکافی فهو الشیخ أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی شیخ عصره فی وقته و وجه العلماء و النبلاء، کان أوثق الناس فی الحدیث و أنقدهم له و أعرفهم به؛ (۳)

کتاب کافی تألیف شیخ ابوجعفر کلینی، شیخ (استاد و پیشوای) زمان خود بوده و چهره برجسته علما و بزرگان است. او از همه محدثین بیشتر مورد وثوق است و نسبت به حدیث از همگان نقادتر و عارف تر است.

مجلسی دوم - طاب ثراه - در مقدمه مرآت العقول گوید:

و ابتدأت بکتاب الکافی للشیخ الصدوق ثقه الاسلام، مقبول طوایف الأنام، ممدوح الخاص و العام، محمد بن یعقوب الکلینی حشره الله مع الائمة

ص: ۵۳۴

۱-۱. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۰۰. [۱]

۲-۲. مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲. [۲]

۳-۳. همان مأخذ و همان نسخه.

الکرام، لأنه كان أضببط الأصول و أجمعها و أحسن مؤلفات الفرقه الناجيه و أعظمها؛ (۱)

شروع کردم به کتاب کافی، از آن شیخ صدوق (بسیار راستگو) ثقه الاسلام، پذیرفته همه اقشار مردم، ستایش شده عوام و خواص، محمد بن یعقوب کلینی که خدا او را با ائمه کرام محشور فرماید، زیرا آن کتاب در میان مآخذ گروه امامیه مضبوطتر و جامع تر و عظیم ترین است و بهترین تألیف فرقه ناجیه است.

نویسنده گوید: این بود برخی از قضاوت های دانشمندان نقاد و نکته سنج و موشکافی که سخن آنها، حتی کلمات و حروف آنها، حساب و میزان دارد. این مردان الهی و رجال برجسته تاریخ بشری، ابتدا در کتب درایه خود، مقدار ارزش کلماتی مانند: ثقه، أوثق، خبیر، بصیر، عارف، ثبت، عدل و مانند اینها را معین می کنند و سپس هر یک را برای موردی که لیاقت آن را دارد به کار می برند.

ما از تعاریف این دانشمندان موشکاف و کنجکاو طی ۱۲۰۰ سال، نسبت به ثقه الاسلام کلینی - عطر الله مضجعه الشریف - دریافتیم که آنها می خواهند بگویند در میان صدها کتاب حدیث و اصول معتمد شیعه، ما تنها چهار کتاب کافی، تهذیب، استبصار و من لایحضره الفقیه را به عنوان معتبرترین کتب حدیث انتخاب کرده ایم، و در میان این چهار کتاب، صحیح تر، دقیق تر، معتبرتر از همه، کتاب شریف کافی است.

ص: ۵۳۵

سخنی در عرصه روایت و درایت حدیث

سخنی در عرصه روایت و درایت حدیث (۱)

محمد جاودان

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئولین کیهان فرهنگی، مصاحبه ماه گذشته با استاد بهبودی حاوی نکات ارزنده و جالبی بود و این بنده از آن تازه ها آموخت. اما در آن چند نکته قابل تأمل نیز یافت شد که آنها را با ذکر دلایل لازم به خوانندگان گرامی و اهل نظر عرضه می دارد، به امید این که از این رهگذر بخش های کمتر گفته شده ای از تاریخ اسلام و تشیع روشن گردد، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

اسلام بر دو پایه اساسی کتاب و سنت بنا شده است. کتاب یعنی قرآن کریم که حاوی کلیات و اصول نظریات اسلام است با حفاظت الهی از دستبردها و تحریفات مصون مانده و خواهد ماند. سنت که باید کلیات عرضه شده از سوی کتاب را توضیح داده و تفسیر کند، در مجموعه های روایی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده است. حفاظت از همین بخش از اسلام است که به عهده ائمه دین واگذار گردیده و قسمت مهمی از وظایف ایشان در حمل و حفظ و نشر اسلام را تشکیل می دهد.

کلمات رسول اکرم صلی الله علیه و آله در تفسیر و تعیین مصادیق و بیان همه خصوصیات آیات قرآن کریم، برای امیرالمؤمنین علیه الصلوه والسلام بخشی از سنتی بود که ائمه اطهار علیهم السلام به حمل و حفظ و نشر آن مأمور بودند. (۲)

ص: ۵۳۷

۱- ۱). کیهان فرهنگی، آبان ماه، سال ۱۳۶۵، شماره ۸، پیاپی ۳۲، ص ۳۴ - ۳۵.

۲- ۲). بصائر الدرجات، ص ۱۹۷ - ۱۹۸ (چهار حدیث)؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳؛ مقدمه مرآه العقول، ج ۲، ص ۱۲۵ - ۱۲۶.

کتاب جامعه که حاوی همه احکام و قوانین مورد نیاز بشریت بود بخش دوم از سنت پیامبر است که به امیرالمؤمنین علیه السلام سپرده شده تا به عنوان سند مکتوب همه سخنانی که ائمه اطهار علیهم السلام در مورد احکام دین می گویند باشد. (۱)

از بحث در سرنوشت آن قسمت از احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله که به صحابه الغا شده می گذریم که خود محتاج بحثی دیگر است. (۲)

اما آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله به دست وصی خود امیرمؤمنان علیه السلام سپرد و در میان خانواده خود به ارث گذاشت به سلامت تمام دست به دست گشت تا امکان بازگفتن عام آن، در عصر امام باقر و صادق علیهما السلام و بعد از آن فراهم آمد. این دو بزرگوار بسیاری از اوقات، با تکیه بر همان اسناد مکتوب (کتاب جامعه) برای یاران و شاگردان خود احکام اسلام را بیان کرده یا ایشان را از اشتباهات و انحرافات که گریبانگیر مجتمع بود رهایی بخشیده اند. (۳)

در حد اطلاعات کنونی ما، اولین بار دستور کتابت و ثبت احادیث، به صراحت و پی گیری از امام صادق علیه السلام صدور یافت (۴) تا بدین وسیله آنچه ائمه با تکیه بر موهبت عصمت و برگرفته از سند مکتوب و قطعی به مردم می آموزند، با کتابت بهتر محفوظ بماند. این مسئله به صورت یک رسم و سنت حسنه در میان شیعه برقرار ماند تا آن جا که در عصر امام موسی علیه السلام اصحاب و اهل بیت و شیعه آن حضرت، هنگامی که در مجلس ایشان حضور می یافتند الواحی از آبنوس، و قلم به همراه داشته، و هر چه امام می گفت، و یا هر حدیثی که می فرمود، و یا هر فتوایی که اظهار می داشت بلافاصله

ص: ۵۳۸

۱-۱) بصائر الدرجات، ص ۱۴۲ - ۱۶۱، چاپ تبریز؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۲۴۰؛ ارشاد مفید، ص ۲۵۷، چاپ آخوندی.

۲-۲) . مراجعه کنید به مقدمه مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۷ تا ۳۵؛ الحیاه السیاسیه للامام الحسن.

۳-۳) . کافی، ج ۷، ص ۹۴ تا ۹۵؛ التهذیب، ج ۹، ص ۲۷۱؛ الوسائل، ج ۱۷، ص ۵۰۴؛ بصائر الدرجات، ص ۱۴۵، حدیث ۲۲؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۳۸۳.

۴-۴) . اصول کافی، ج ۱، ص ۵۲، ح ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱؛ صحیح کافی، ج ۱، ص ۷، ح ۲۱؛ مرآه العقول، ج ۱، ص ۱۸۰؛ وسائل الشیعه، ص ۹۷؛ سیره الائمه الاثنا عشر، ج ۲، ص ۲۵۶؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۱۵۳ - ۱۴۴؛ ۱۶ حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله و امام صادق علیه السلام.

ثبت می کردند. (۱)

شیخ بهاء الدین عاملی در کتاب مشرق الشمسین می نویسد:

عادت اصحاب ائمه و صاحبان اصول این بود که اگر از ائمه علیهم السلام حدیثی می شنیدند بلافاصله به ضبط آن می پرداختند تا به خاطر فراموشی احتمالی، احادیث مزبور از دست نرود. (۲)

از این دوره به بعد است که شاگردان مکتب ائمه، به صورت وسیعی به تعلیم و تعلم و تألیف در علوم مختلف اسلامی پرداخته و مجالس تدریس و افاده (۳) برپا کرده و کتاب ها و رساله های کوچک و بزرگ پدید آوردند. طبق نقل ابن عقده (متوفی ۳۳۱) مورخ و رجالی بزرگ، تنها برگزیدگان از شاگردان امام صادق علیه السلام در حدود چهار هزار نفر تخمین زده شده اند، (۴) و در نقل قول دیگر، بسیار بیشتر از این عده بوده اند. (۵) اما اهل تصنیف و تألیف از این گروه که به صاحبان اصول نامبردار شده اند تا چهارصد تن رسیده اند. (۶) البته تعداد رسائل اصحاب ائمه، که به نام اصول مشهورند بسیار بیشتر از این حدود است (۷) و به حدی می باشد که شیخ الطایفه محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰) از احصاء آنها اظهار ناتوانی می کند، او در فهرست خویش می نویسد:

ما در این کتاب متعهد نمی شویم که تمام این گونه کتب را احصاء نماییم، چون تصانیف اصحاب و اصول ایشان قابل ضبط و شماره نیستند. زیرا بسیاری از اصحاب در بلاد مختلف و در زمین های دوردست پراکنده می باشند. (۸)

دلیل بسیار روشن این ادعا این است که در میان اصحاب ائمه، گروه زیادی هستند

ص: ۵۳۹

۱-۱) . مهج الدعوات، ص ۲۲۱، چاپ سنگی؛ الذریعه، ج ۲، ص ۱۲۸ - ۱۲۷.

۲-۲) . مشرق الشمسین، ص ۸، سنگی.

۳-۳) . مثلاً دستور امام به ابان بن تغلب را ببینید، رجال نجاشی، ص ۸؛ و رجال ابن داود، ص ۱۰، چاپ دانشگاه تهران.

۴-۴) . مراجعه کنید به فهرست طوسی، ص ۴۲ و ۴۳؛ اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۱۱۵.

۵-۵) . فهرست، ص ۴۸. [۱]

۶-۶) . طبق نقل محقق حلی در المعبر، ص ۵، و شهید در الذکری، ص ۷ - ۸ و والد شیخ بهایی در وصول الاخیار الی اصول الأخیار، ص ۴۰ و محقق داماد در الرواشح السماویه، ص ۹۸.

۷-۷) . وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۹؛ الاثنا عشر، ج ۲، ص ۲۵۶؛ المبادی العامه للفقہ الجعفری، ص ۷۹.

۸-۸) . فهرست، طوسی، ص ۳ و ۴، چاپ دانشگاه مشهد.

که هر کدام به تنهایی ده ها تألیف داشته اند از جمله هشام بن محمد کلبی مورخ و نسابه بسیار بزرگ و شاگرد امام صادق علیه السلام، به تنهایی بیش از دویست کتاب تألیف کرده (۱) و فضل بن شاذان نیشابوری فقیه و متکلم و محدث بزرگ قرن دوم و سوم، صد و هشتاد کتاب (۲) و احمد بن محمد بن خالد برقی، نزدیک صد کتاب (۳) و ابن دؤل احمد بن محمد، صد کتاب، (۴) و ابن ابی عمیر، نود و چهار کتاب (۵) و ابراهیم بن محمد ثقفی نزدیک به پنجاه کتاب (۶) تصنیف نموده اند.

در این عصر، مجتمع شیعی با یک پدیده انحرافی خطرناک روبرو می شود، و آن پیدایش گروه کوچک اما بسیار پر تحرک و فعال غلات می باشد. اینها به ائمه اطهار علیهم السلام نسبت الوهیت داده و گاه خود مدعی نبوت می شدند، و اولین بار این غلات هستند که زلال علوم اهل بیت علیهم السلام را کدر می سازند، و در اجتماع به هم پیوسته شیعه شکاف ایجاد می کنند. ائمه اطهار علیهم السلام به یک جنگ علنی و پی گیر و بسیار شدید علیه افراد و سرکردگان این گروه پرداخته و به صورت های مختلف، شیعیان و شاگردان خود را از خلط و آمیزش به تأثیرپذیری از ایشان برحذر داشته و در حد قدرت، به طرد و لعن و تکفیرشان دست یازیدند. (۷) یک نمونه از این شدت عمل را در حادثه زیر می بینیم:

محمد بن عیسی می گوید: من در محضر یونس بن عبدالرحمن صحابی بزرگ امام کاظم و امام رضا علیهما السلام بودم، کسی از ایشان سؤال کرد: ای ابا محمد! شما چرا این قدر در مورد احادیث دقت به خرج می دهید، و چرا تا این حد روایات پاره ای از اصحاب را انکار می نمایید؟ ایشان فرمود: هشام بن حکم برای من نقل کرد که امام صادق علیه السلام می فرمود: حدیثی جز آنچه موافق قرآن و سنت پیامبر باشد یا دلیلی از احادیث مسلم

ص: ۵۴۰

-
- ۱-۱. احوالات او را ببینید در رجال نجاشی، ص ۳۳۹؛ الفهرست ابن ندیم، ص ۱۰۸ تا ۱۱۱؛ [۱] الذریعه، ج ۲، ص ۱۳۰.
 - ۲-۲. ریحانه الأدب، ج ۶، ص ۳۶؛ [۲] الايضاح، مقدمه، ص دو.
 - ۳-۳. المحاسن، ج ۱، مقدمه صفحه ی؛ الذریعه، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۰. [۳]
 - ۴-۴. رجال نجاشی، ص ۷۰؛ الذریعه، ج ۲، ص ۱۳۰.
 - ۵-۵. رجال نجاشی، ص ۲۵۰؛ الفهرست طوسی، ص ۲۶۶. [۴]
 - ۶-۶. الغارات، ج ۱، [۵] مقدمه صفحه د.
 - ۷-۷. رجال کشی، ص ۱۹۲ و ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۲۵ (به ویژه حدیث ۴۰۴ تا صفحه ۲۳۱ و ۲۳۳ و ۳۶۴) و نیز مراجعه کنید به الامام الصادق والمذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۲۴۰ - ۲۲۴؛ المبادی العامه للفقہ الجعفری، ص ۲۳۵ تا ۲۳۸.

گذشته ما برای آن موجود باشد قبول نکنید، زیرا مغیره بن سعید لعنه الله در کتاب های اصحاب پدرم دست برده و در آنها احادیثی وارد ساخت که گفته پدرم نبود. از خدا بترسید، و از مطالب نقل شده از ما، چیزی که مخالف قول خداوند و رسول او باشد نپذیرید، زیرا اگر ما سخنی بگوییم، خواهیم گفت: خداوند می فرماید، یا رسول خدا می فرماید، (۱) به همین دلیل است که از عصر امام صادق علیه السلام به بعد، اصحاب ائمه، به عرضه کتب و اصول خود با پیشینیان به امام عصر خود، دست زدند، و بدین وسیله می خواستند از صحت نقل ها و عدم نفوذ نیروهای انحرافی در تألیفات و اصول مطمئن شده و با آرامش خاطر از آنها بهره بگیرند. نمونه های فراوانی در این زمینه وجود دارد:

۱. کتاب یوم و لیلۃ یونس بن عبدالرحمن بر امام جواد و هادی و عسکری علیهم السلام عرضه شده مورد تصدیق قرار گرفته است. (۲)

۲. کتاب عبیدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی بر امام صادق علیه السلام عرضه شده و امام علیه السلام آن را نیکو شمردند. (۳)

۳. کتاب التأدیب احمد بن عبدالله بن خانبه بر امام عسکری علیه السلام عرضه شد، و امام فرمود: این کتاب صحیح است و بدان عمل کنید. (۴)

۴. کتاب فضل بن شاذان نیشابوری بر امام عسکری علیه السلام عرضه شده و آن حضرت بر وی رحمت فرستاد و فرمود: من به مردم خراسان غبطه می برم، زیرا فضل در میان ایشان است. (۵)

۵. اصل ظریف بن ناصح بر امام صادق و امام ابوالحسن رضا علیهما السلام عرضه شده است. (۶)

ص: ۵۴۱

۱-۱. رجال کشی، ص ۲۲۴؛ تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۳۶.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۳۴۹؛ رجال کشی، ص ۴۸۴؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۵۰.

۳-۳. رجال نجاشی، ص ۱۷۱؛ الفهرست طوسی، ص ۲۰۳.

۴-۴. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۶۶؛ [۱] المستدرک، ج ۳، ص ۱۸۳.

۵-۵. رجال ابن داود، ص ۲۷۳.

۶-۶. کافی، ج ۷، ص ۳۱۱؛ تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۹۵.

۶. یونس بن عبدالرحمن کتاب های شیعیان عراقی را به حضرت ابوالحسن رضا علیه السلام عرضه می دارد. (۱)

۷. کتاب ابن عزاfer به جناب حسین بن روح رحمه الله عرضه شد، و ایشان که در همه امور از قول امام عصر علیه الصلوه والسلام تخطی نمی کرد، (۲) عمل به آن را مقبول دانسته و پذیرفتند. (۳)

از عصر امام ابوالحسن رضا علیه السلام به بعد دانشمندان شیعه دست به تألیف کتاب های بزرگی زدند که استخراج شده از اصول قدما و حاوی صدها و هزارها حدیث مورد احتیاج جامعه شیعی بود، و بدین ترتیب در تاریخ حدیث مرحله تازه ای پدید آمد. از جمله این تألیفات کتاب المحاسن ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفی ۲۷۴) از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام است. این کتاب تا آن جا به جامعیت شهرت داشته و مقبولیت عام یافته بوده است که شیخ طوسی هنگام ذکر نام کتاب های ابن عقده مورخ رجالی و محدث مشهور می گوید:

یکی از کتاب های او کتاب الآداب است. این کتاب بسیار بزرگ بود و مانند کتاب المحاسن ابواب فراوانی را شامل است. (۴)

علامه ملا محمد تقی مجلسی پدر، در شرح فارسی خود بر من لا یحضره الفقیه در مورد کتاب المحاسن می نویسد:

این کتاب نزد ما هست، و چنانکه مشایخ نقل کرده اند بسیار بزرگ و ثقه و معتمد علیه بوده آنچه الحال هست شاید ثلث آن باشد. (۵)

در روضات الجنات آمده است:

برقی تألیفات فراوان دارد، بزرگ ترین و جامع ترین آنها کتاب محاسن است که مشهور بوده و در زمان ما موجود می باشد. این کتاب مشتمل بر بیش از صد

ص: ۵۴۲

۱-۱. رجال کشی، ص ۲۲۴، چاپ دانشگاه مشهد.

۲-۲. الغیبه طوسی، ص ۲۱۹، چاپ نجف.

۳-۳. همان، ص ۳۳۹ - ۳۴۰.

۴-۴. الفهرست، ص ۴۳.

۵-۵. المحاسن، مقدمه، صفحه ی.

باب در فقه و حکمت و آداب علل شرعی و توحید و سایر اصول دین و فروع آن می باشد، و شیخ صدوق بیشتر کتاب های خود را بر اساس و شکل آن تألیف نموده است. (۱)

محدث نوری در خاتمه المستدرک، فایده پنجم، در مورد برقی می گوید:

از کتاب جامع و بزرگ او، همه مصنفین و نویسندگان جوامع حدیثی نقل کرده اند، بلکه حتی از او عناوین کتاب های خویش را گرفته اند. (۲)

این کتاب بزرگ که امروز اکثر آن از دست رفته نزد مشایخ ثلاثه یعنی کلینی و صدوق و طوسی وجود داشته و هر سه از آن استفاده کرده اند (۳) بدین ترتیب یکی از مآخذ مهم کافی کتاب المحاسن برقی است.

دیگر کتاب الجامع احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی کوفی (متوفای ۲۲۱ق) است. بزنی، از اصحاب حضرت ابوالحسن رضا و ابوجعفر جواد علیهم السلام بوده و نزد ایشان منزلتی عظیم داشته است او را از دسته دوم اصحاب اجماع دانسته اند. یعنی از کسانی که حدیث و روایت نقل شده از ایشان، اگر به طریق صحیح باشد نیاز به واری و تحقیق در افراد بعد نیست، و مقبول و صحیح تلقی می شود. (۴) کلینی با یازده طریق از سلسله مشایخ خود از این کتاب نقل می کند. (۵) طبق یک نقل، این کتاب تا عصر محقق حلی صاحب شرایع موجود بوده است. (۶)

سوم کتاب نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری قمی است. نجاشی در مورد این کتاب می گوید:

این کتاب، کتاب بزرگ و خوبی است، و علمای قم آن را به نام دبه شیب معرفی می کردند، و شیب بقالی بود که در دبه چرمی خودش که خانه های فراوان داشت انواعی از روغن قرار داده و طبق خواست مردم به آنها می فروخت. (۷)

ص: ۵۴۳

۱-۱) . روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۳، چاپ اول، به نقل از مقدمه محدث ارموی بر کتاب المحاسن، صفحه ج.

۲-۲) . المستدرک، ج ۳، ص ۵۵۲.

۳-۳) . مقدمه کتاب المحاسن، صفحات ج، د، و.

۴-۴) . رجال کشی، ص ۵۵۶؛ اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۵-۵) . الاعلام الهادیه الرفیعه، ص ۲۴ - ۲۶.

۶-۶) . منقول از افادات آیه الله العظمی بروجردی رضوان الله علیه در دروس فقه خود.

۷-۷) . رجال نجاشی، ص ۲۶۹.

و بدین مناسبت به آن کتاب بزرگ این نام را داده بودند که طالبان معارف در هر زمینه می توانستند از نوادر الحکمه استفاده کنند. (۱) شیخ طوسی در مورد این مرد می گوید:

مردی جلیل القدر و کثیر الروایه می باشد. کتاب او نوادر الحکمه است که مشتمل بر بیست و دو باب می باشد. (۲)

صدوق در مورد این کتاب و چند کتاب دیگر از امثال آن که مرجع وی در تألیف کتاب مهم من لا یحضره الفقیه است می گوید:

هر چه در این کتاب من است از کتب مشهور، و مورد اعتماد و مرجع استخراج شده است. (۳)

آن گاه به شماره کردن کتاب های مزبور می پردازد، و نوادر الحکمه را به عنوان ششمین از آنها نام می برد. این سخن از کسی است که شیخ طوسی درباره او می فرماید:

حافظ احادیث و بصیر و خبیر در فقه و رجال و نقاد اخبار بود. در میان دانشمندان قم نظیری برای او در حفظ و فراوانی دانش دیده نشده است. (۴)

این کتاب در نزد مشایخ سه گانه کلینی و صدوق و طوسی بوده و تا زمان سید بن طاووس نیز باقی مانده است. (۵) صدوق از این کتاب با پنج طریق از سلسله مشایخ خود و کلینی با دو طریق نقل می کند. (۶)

از کسانی که در این مرحله از تألیفات حدیثی به شهرت رسیده و کتابشان مقبولیت یافته است علی بن مهزیار اهوازی (متوفی ۳۳۳) است. جامع او از سی و سه کتاب

ص: ۵۴۴

۱-۱) . به نقل از تحقیقات علی اکبر غفاری در پاورقی من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

۲-۲) . رجال طوسی، ص ۲۷۴.

۳-۳) . من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

۴-۴) . رجال طوسی، ص ۳۰۴.

۵-۵) . الاعلام الهادیه الرفیعه، ص ۹۹ - ۱۰۱، چاپ ۱۳۹۷ خراسان.

۶-۶) . همان.

تشکیل یافته بوده است. (۱) صدوق این کتاب را در دسترس داشته و از آن به سه طریق از مشایخ خود روایت می کند. کلینی نیز آن را داشته و از آن بدون این که واسطه خود را ذکر نماید نقل می کند.

کتاب الثلاثین حسین بن سعید اهوازی کتاب بسیار مشهور دیگر این دوره است. این مرد از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی صلوات الله علیهم بوده است. کلینی از او به پنج شکل و صدوق به دو طریق و طوسی به یک طریق نقل کرده اند تا این جا با چند نمونه از مشهورترین مجموعه های روایی قبل از عصر کلینی آشنا شدیم.

صاحبان این آثار از عصر امام هشتم به بعد، در جوامع شیعه به بالاترین مراحل شهرت رسیده و کتب آنها نسخه های متعدد داشته و شیوخ بسیاری آنها را تعلیم می داده اند. اما با آمدن کلینی به بغداد و عرضه کتاب کافی در مجامع علمی آن دیار، رفته رفته این کتاب ها به محاق فراموشی سپرده شد و بیشتر توجهات معطوف به آن کتاب گردید. چگونگی تکون کافی و شخصیت کلینی را در آینده بررسی خواهیم کرد، ان شاء الله.

ص: ۵۴۵

۱- ۱). رجال نجاشی، ص ۱۹۱؛ رجال طوسی، ص ۲۳۱.

باری دیگر در عرصه روایت و درایت حدیث

اشاره

باری دیگر در عرصه روایت و درایت حدیث (۱)

محمد جاودان

چکیده

این نوشتار نامه ای در نقد مصاحبه آقای محمد باقر بهبودی است. در این مقاله درباره سرگذشت کلینی و کتاب صحیح الکافی مطالبی درج شده است.

اولیای محترم کیهان فرهنگی سلام علیکم

در شماره ۸ مجله کیهان فرهنگی - آبان ۶۵ - مقاله کوتاهی از این قلم به چاپ رسید که به منظور بررسی پاره ای از آراء و نظرات آقای بهبودی در مسائل حدیث شناسی نوشته شده بود. کوتاهی فرصت اجازه نداد که مباحث در آن شماره به پایان برسد، لذا دنباله و تکمیل آن به بعد موکول گشت.

آنچه در گذشته آمد یک طرح مقدماتی برای شناخت سیر حدیث، و چگونگی تدوین آن در مکتب تشیع بود، و در آن به اختصار تمام، به این مطلب اشاره شد که: احادیث اهل بیت علیهم السلام در تمام ادوار به صورت اسناد و مدارک ثبت شده و مکتوب بوده است، و این، یک امتیاز بزرگ و استثنایی برای اسناد این مکتب، و علت و موجب امتیاز آن از تمام ادیان و مذاهب الهی عالم بوده و نیز یکی از عوامل مهم عدم تغییر و تحریف اساسی در این اسناد می باشد.

ص: ۵۴۷

سرگذشت حدیث را می توان به سه دوره مشخص و متمایز تقسیم کرد:

مرحله اول:

در این دوره، حدیث از مقام نبوت صلی الله علیه و آله صدور یافته و به وسیله جانشینان معصوم آن حضرت به صورت مکتوب در می آید، تفصیل مطلب این که:

پروردگار متعال در سوره نحل وظیفه تفسیر و تبیین قرآن را به عهده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می گذارد: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» ۱ و در سوره نجم به صراحت و قاطعیت می فرماید: آن چه پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد دین می گوید، مبتنی بر وحی بوده و هیچ نوع رأی و نظر شخصی در آن دخالت ندارد: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» ۲ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بر اساس همین وظیفه، قرآن را به امیرالمؤمنین علیه السلام املا فرموده و قرائت آن را به ایشان آموخته و شأن نزول و تاریخ آن، و مصادیق حال و آینده و بالاخره تفسیر و تأویل آیات کتاب خدا را برای امام بیان فرموده و بعد از آن دستور داده است که امام آنچه آموخته است به طور کامل بنویسد. قرآن موجود نزد ائمه طاهرین علیهم السلام با چنین توضیحات و تفسیراتی همراه بوده و نسبت به قرآن کنونی، از نظر متن نه یک ذره کم داشته و نه یک ذره زیاد.

احکام و قوانین اسلام نیز به تمامی و بدون فروگزاردن حتی یک حکم، از طرف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام املا گردید، و آن حضرت همه را به صورت مکتوب درآورد. این نوشته در اصطلاح مکتب اهل بیت علیهم السلام کتاب جامعه نام دارد.

این دو، بخش های مهمی از موارث نبوتند که در نزد ائمه اطهار موجود می باشند، و مصدر اساسی بیان احکام و معارف دینی هستند. ائمه طاهرین علیهم السلام با تکیه بر مقام منیع عصمت، و با کمک گرفتن از این موارث، احکام و آداب و معارف دین را، برای اصحاب و پیروان خویش بیان می کردند، و اصحاب به ویژه از عصر امام صادق علیه السلام، تعلیمات مکتب خویش را ثبت و ضبط می نمودند. مسئله کتابت خطبه ها و احادیث اهل عصمت علیهم السلام از زمان امیرالمؤمنین علیه السلام به صورت یک جریان آغاز شد و دستورات

مکرر امام صادق علیه السلام بدان قوت و وسعت بخشیده است.

مرحله دوم:

از ضبط بیانات ائمه طاهرين عليهم السلام در زمينه قوانین و آداب و معارف اسلام، رسائل کوچکی به وجود آمد که «اصل» نام گرفتند. همه این اصول نزد تلعبیری شاگرد کلینی موجود بوده و تا عصر ابن ادریس (متوفی ۵۹۸) در دسترس قرار داشته است اما از آن به بعد روز به روز تعداد این رساله ها کمتر و کمتر شد، اما هنوز در یک قرن بعد یعنی عصر سید رضی الدین علی بن طاووس (متوفی ۶۶۴ق) تعداد زیادی از آن ها در کتابخانه ایشان وجود داشته است.

مرحله سوم:

از عصر حضرت ابوالحسن الرضا علیه السلام، کتب مفصل تر و بزرگ تری از اصول اولیه تألیف یافت که تعدادی از مشهورترین آن ها بدین قرار است:

۱. النوادر نوشته حماد بن عیسی جهنی متوفای ۲۰۹ق یا ۲۰۸ق

۲. النوادر نوشته محمد بن ابی عمیر ازدی متوفای ۲۱۷ق

۳. الجامع نوشته احمد بن محمد بن ابی نصر بزندی متوفای ۲۲۱ق

۴. النوادر تألیف حسن بن محبوب سراد بجلی متوفای ۲۲۴ق

۵. نوادر الحکمه نوشته محمد بن احمد بن یحیی اشعری

۶. کتاب های فراوان صفوان بن یحیی متوفای ۲۱۰ق که تا سی مجلد شمرده شده است.

اینها وجوه دانشمندان طبقه ششم هستند که کتاب هایشان به شهرت تام رسیده و مرجع اهل دانش طبقات بعد قرار گرفته است.

۷. کتاب الثلاثین نوشته حسین و حسن فرزندان سعید بن حماد بن مهران اهوازی.

۸. کتاب های سی و سه گانه علی بن مهزیار اهوازی معاصر با امام هشتم و نهم و دهم.

تذکر دو مسئله مهم

اشاره

در اینجا تذکر دو مسئله مهم لازم است:

در اعصاری که ما از آن سخن می‌گوییم نقل از یک کتاب حدیث به صورتی که در زمان ما معمول می‌باشد، انجام نمی‌گرفته است، این گونه کتب در آن اعصار جزء کتب

ص: ۵۴۹

درسی بوده و با دقت و وسواس علمی آموزش داده شده است. بهترین صورت این تعلیم و تعلم بدین شکل بوده است که شیخ و استاد حدیث، مثل کلینی یا صدوق، تألیف خود را بر شاگردان خویش می خوانده و آن ها استماع کرده یا می نوشته اند. مرحله بعدی بدین ترتیب بوده است که یکی از طالبان علم آن کتاب را در حضور استاد می خواند و او و دیگران استماع می کردند، بعد از آن نیز اگر استاد در مورد متن یا سلسله اسناد آن احادیث، تعلیق یا شرح و سخنی می داشت برای شاگردان بیان می کرد و پس از تمام قرائت و درس و شرح و تحقیق یک کتاب، به شاگردان خود اجازه نقل کتاب مزبور را می داد.

هنگامی که شاگرد کتاب های متعددی از یک استاد یا اساتید مختلف را بدین شکل تعلیم می دید، اجازه می گرفت و خود بر مسند تدریس می نشست و کتاب استاد خویش را بر طالبان علم نسل بعد القا می کرد، آن ها نیز بعد از یک دوره کامل تعلم، به کسب اجازه روایت موفق شده و بر کرسی تدریس می نشستند. نسلی بعد از نسل دیگر، متون مهم و اساسی حدیث را با دقت کامل فرا گرفته و استنساخ و نگاهداری و نقل می کردند.

۲. مراکز علم و دانش در جامعه شیعه

بزرگ ترین مراکز علمی شیعی در عصر کلینی - قرن سوم و چهارم - در شهرهای قم و کوفه و ری و بغداد بوده است. کوفه اولین شهری بود که شیعیان در آن جمعیت و قدرت یافتند، و در قرن سوم و چهارم نیز اکثریت جمعیت، کماکان بر گرایشات گذشته باقی بودند. در اواخر قرن اول هجری کسانی از شیعیان کوفه به قم رفته و موجب تکوّن و گسترش عقاید شیعی در این شهر شدند، و در روزگار مورد بحث ما، این شهر جمعیتی یک دست داشته و در آن هنگام پیرو مذهب اهل بیت علیهم السلام بوده اند. بغداد و ری در آن زمان از مهم ترین شهرهای عالم اسلام بودند و تعداد شیعیان در آن قابل توجه بوده است.

اولین مجامع علمی شیعه و اولین دسته از اعظام دانشمندان آن در کوفه پدید

آمدند. حسین بن علی و شاء از اصحاب بزرگ حضرت رضا علیه السلام در مورد این شهر می گوید:

فإني أدركت في هذا المسجد تسع مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد...؛

من روزگاری را در این شهر دیده ام که در مسجد آن نهصد تن از مشایخ حدیث، به مسند درس نشسته و هر یک می گفتند: حدیث کرد مرا جعفر بن محمد علیهما السلام... .

هم در این شهر بود که هشام بن الحکم شیبانی و محمد بن علی بن نعمان بجلی معروف به مؤمن الطاق و ابو الحکم هشام بن سالم جوالیقی و علی بن میثم تمار و زراره بن أعین و محمد بن مسلم ثقفی و جمیل بن دراج و برید بن معاویه بجلی و ابراهیم بن هاشم و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و احمد بن محمد بن خالد برقی و احمد بن محمد بن سعید مشهور به ابن عقده و ابان بن تغلب جریری و لوط بن یحیی ازدی و نصر بن مزاحم منقری و هشام بن محمد بن سائب کلبی و... ستارگان قدر اول در علم کلام و فقه و حدیث و تفسیر و قرائت و تاریخ و انساب پرورش یافتند.

همان طور که تشیع از کوفه به قم آمد علم و فرهنگ شیعی به ویژه علم حدیث نیز از همین شهر به قم انتقال یافت. در قرن سوم جریان انتقال فرهنگی به بالاترین مرحله خود رسید، به طوری که محققان معتقدند مکتب حدیثی شیعه، در این قرن به قم منتقل گشته و این شهر جانشین کوفه شده است.

سرگذشت کلینی

محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی در قرن سوم متولد شد. ما از تاریخ دقیق تولد ایشان خبری نداریم، اما محل تولد کلینی (ده کلین) هنوز موجود بوده و در دهستان فساپویه و در ۳۸ کیلومتری شهرستان ری واقع است. از پدر کلینی یعقوب بن اسحاق چیزی نمی دانیم جز این که هنوز قبر او در قریه کلین با نام و نشان موجود است، و

چند تن از دانشمندان از وی با عنوان شیخ نامبرده اند که می تواند نشانه بزرگی و دانش وی باشد. دایی کلینی هم علی بن محمد بن ابراهیم بن ابان رازی کلینی از دانشمندان نام آور عصر بوده و در شمار مشایخ کلینی قرار دارد.

از آنجا که در میان اساتید و مشایخ کلینی دو تن به موطن اصلی وی یعنی کلین منسوبند می توان احتمال داد که ایشان مدتی از دوران تحصیل خود را در همان جا به سر برده و از این مشایخ بهره گرفته باشد اما آنچه از بررسی احوال سایر مشایخ ایشان به دست می آید این است که ایشان بیشترین بخش از معلومات خویش را از مشایخ قم به دست آورده است.

کلینی رحمه الله موفق شد از چند تن از بزرگ ترین مشایخ حدیث قم استفاده نماید و اخذ حدیث کند که این که به آن ها اشاره می کنیم:

۱. ابوعلی احمد بن ادریس اشعری قمی متوفای سال ۳۰۶ یکی از اساتید بزرگ کلینی است. رجالیون او را بسیار ستوده اند و گفته اند: مردی فقیه و ثقه و کثیر الحدیث بوده و روایات صحیح نقل می کرده است. نجاشی و طوسی با این عبارت از او سخن گفته اند: «کان ثقه فقیهاً فی أصحابنا کثیر الحدیث، صحیح الروایه له» و ابن شهر آشوب نوشته است: «ثقه له النوادر و کتاب کثیر الفایده...».

۲. ابوجعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی که دانشمندان فن رجال درباره وی می گویند: او استاد و شیخ حدیث قم بوده و اعتبار و فقاہتش مورد قبول همگان قرار داشته است. طوسی در مورد او می گویند: «و ابوجعفر هذا رحمه الله شیخ قم و وجهها و فقیهها غیر مدافع» نجاشی عبارتی شبیه به همین جمله دارد: «و ابوجعفر رحمه الله شیخ القمیین و وجههم و فقیههم غیر مدافع... له کتب».

۳. ابو عبدالله حسین بن محمد بن عمران اشعری قمی، نجاشی او را بدین شکل می ستاید: «ثقه له کتاب النوادر» و محقق داماد وی را از اساتید بزرگ کلینی می شمارد. شیخ بهاء الدین عاملی می نویسد: او مردی موثق و از اساتید بزرگ کلینی و از اکابر دانشمندان اشعری قمی می باشد. کلینی از ایشان در کافی روایات فراوان نقل کرده است.

۴. ابوالعباس عبدالله بن جعفر بن حسین حمیری قمی، دانشمندان فن رجال می گویند: استاد و شیخ همه دانشمندان قم و از محترم ترین ایشان بوده و در سال ۲۹۰ و اندی به کوفه رفته است، و طالبان علم از او حدیث بسیار استماع کرده اند. وی کتاب های زیادی دارد. نجاشی می گوید:

شیخ القمیین و وجههم قدم الکوفه سنه ثیف و ستین و مأتین و سمع أهلها منه و أكثروا و صنف كتباً كثيرة.

۵. ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی از بزرگ ترین اساتید و مشایخ حدیث قم در قرن سوم شمرده شده و تا آنجا که اطلاع داریم تا سال ۳۰۷ زندگی کرده است. وی مورد کمال اعتماد بوده و احادیث فراوان آموخته و تألیفات زیاد داشته است. نجاشی در مورد او می گوید:

ثقه فی الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح المذهب، سمع فأكثر و صنف كتباً.

طبرسی درباره ایشان گفته است: «إنه من أجلّ روات أصحابنا» و علامه رازی از وی چنین ستایش می کند: «من أجلّه مشایخ الكلینی».

۶. ابوجعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار متوفای سال ۲۹۰ از اصحاب حضرت عسکری علیه السلام بوده و در میان دانشمندان قم بسیار محترم و مورد وثوق است. رجالیون او را با الفاظ «عظیم القدر» و «ثقه» می ستایند. نجاشی می گوید: «كان وجهاً فی أصحابنا القمیین، ثقه، عظیم القدر، راجحاً، قليل السقط فی الروایه له كتب».

کلینی در قم، از این اساتید که از بزرگ ترین مشایخ عصر و از برجسته ترین دانشمندان قم بوده اند کسب علم نموده و قسمت اعظم روایات خود را از اینان استماع کرده است. بررسی در احوال مشایخ دیگر کلینی نشان می دهد که ایشان مراکز علمی بزرگ عصر، از جمله کوفه، بغداد و ری را در طلب علم جستجو کرده و نیز از مشایخ آن نواحی در امر حدیث استفاده ها برده است.

ایشان علاوه بر مشایخ قم و کوفه و ری و بغداد، با دانشمندانی از شهرها و نواحی دیگر چون نیشابور و سعدآباد و آذربایجان و یمن هم مجالست داشته و از آنان استفاده کرده است.

زحمات فراوان و مسافرت های زیاد کلینی، او را به فضیلت و کمال بسیار آراست تا حدی که رجال شناس خبیر و بزرگ عصر ابوالعباس نجاشی (متوفای ۴۰۵) از او با عبارات «استاد همه دانشمندان زمان خویش در ری» و «بسیار موجه و معتبر و آبرومند در میان اصحاب ما» و «موثق ترین افراد در نقل حدیث» وصف می کند.

کلینی شاگردان و تربیت شدگان فراوانی داشته که چند تن از مشهورترین آنها عبارتند از:

۱. ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه متوفای سال ۳۶۷ صاحب کامل الزیارات و کتاب های بسیار دیگر. عظمت ابن قولویه تا جایی است که نجاشی در مورد ایشان می گوید: او از دانشمندان بزرگ و مورد اعتماد ما در حدیث و فقه است. استاد ما شیخ ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان مفید، فقه را نزد او آموخته و از او حدیث استماع کرده است و خلاصه آن که هر چه در مورد او از خوبی و دانش بگوییم برتر از آن می باشد. . . .

۲. ابومحمد هارون بن موسی بن احمد شیبانی تلعبیری متوفای ۳۸۵ ق شیخ طوسی ایشان را توصیف و ستایش بسیار می کند، و می گوید: ایشان قدر و منزلتی عظیم و روایات فراوان داشته و در عصر خود بی نظیر بوده است. کتابخانه تلعبیری فوق العاده بوده و او همه اصول و تألیفات اصحاب را در اختیار داشته و روایت می کرده است.

نجاشی نوشته است: او در میان اصحاب ما بسیار موجه و محترم و مورد اعتماد و وثاقت بوده. من با فرزند او ابوجعفر به مجلس درسش می رفتم، و شاگردان بر او دروس خود را عرضه داشته و قرائت می کردند.

۳. ابوغالب احمد بن محمد بن محمد بن سلیمان زراری متولد ۲۸۵ ق و متوفای ۲۶۸ ق نجاشی از او توصیف فراوان کرده و می گوید:

او در زمان خود شیخ و بزرگ شیعه و وجیه در میان ایشان بوده و کتاب هایی داشته است.

طوسی می نویسد:

ابوغالب در اصل کوفی و در بغداد ساکن بوده است. او جلیل القدر و کثیر الروایه و شیخ و استاد دانشمندان ما در عصر خویش و مورد اعتماد ایشان می باشد. . . .

یکی از محققان متأخر نوشته است:

کان شیخ العصابه فی زمنه و وجههم و استادهم و فقیههم و ثقتهم جلیل القدر کثیر الروایه صحیح العقیده صنف کتباً کثیره.

۴. ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی از بزرگان شاگردان کلینی می باشد. نجاشی او را چنین توصیف کرده است:

او در میان دانشمندان استادی عظیم القدر و دارای منزلتی شریف است. عقایدش صحیح و احادیثی که روایت می کند فراوان می باشد.

نعمانی بیشتر اطلاعات علمی خود را از کلینی کسب کرده و شاگرد خاص وی به حساب می آمده و کتاب کافی او را نوشته است. «و کان أيضاً من تلامیذه و کان خصیصاً به یکتب کتاب الکافی و أجاز له فی قرائه الحدیث» .

۵. ابو عبدالله محمد بن احمد بن عبدالله صفوانی ساکن بغداد از بزرگ ترین شاگردان کلینی بوده و رجالیون او را با صفاتی چون «شیخ الطائفه» و «ثقه» و «فقیه» و «فاضل» و «پر حافظه» و با دانش فراوان توصیف کرده اند، وی شاگرد خاص کلینی بوده و علم و ادب را از او آموخته و کتاب کافی وی را نوشته و کلینی به او اجازه نقل حدیث داده است:

کان من مشاهیر علمائنا المعاصر لأبی جعفر الکلینی و کان تلمیذه الخاص به یکتب کتابه الکافی و أخذ عنه العلم و الادب و أجاز له فی قرائه الحدیث.

اگر مولد و موطن و مسکن شاگردان کلینی - اعم از آن ها که نام بردیم یا نبردیم - را ملاک بدانیم باید بگوییم آن ها در شهرهای قم و ری و کوفه و بغداد به محضر کلینی شرفیاب شده و کسب علم کرده اند.

کلینی رحمه الله علاوه بر کتاب کافی ، تألیفات دیگری نیز داشته که دلالت بر وسعت

ص: ۵۵۵

اطلاعات ادبی و رجالی و حدیثی و کلامی او می کند. اما مهم ترین کتاب وی همان ک الحمد لله فی است. این کتاب بعد از تألیف و تکمیل به زودی شهرتی عام یافته و به صورت مشهورترین تألیفات حدیثی شیعه درآمده است. چنان که شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) بزرگ ترین دانشمند کلام و فقه و حدیث و رجال و تاریخ نسل بعد و شاگرد با واسطه کلینی در مورد آن می نویسد:

من أجل كتب الشيعة وأكثرها فائدة؛

کافی پر فایده ترین و بزرگ ترین کتاب های شیعه است.

کلینی در تألیف کتاب شریف کافی بیست سال عمر صرف کرده و رنج برده است، و چنان که دیدیم به احتمال قوی، به شهرهای زیادی در اطراف بلاد اسلام مسافرت کرده و در نزد شیوخ به شاگردی نشسته است. اهمیت و اعتبار و کثرت فواید کافی، به زودی کتاب های مهم حدیث قبل از آن را به محاق فراموشی کشانیده است، و باعث شده که خود، مدار بحث و بررسی و تدریس قرار گیرد. نجاشی می گوید:

من در مسجد لؤلؤی که همان مسجد نبطویه نحوی بود رفت و آمد می کردم، و در نزد امام جماعت آن قرائت قرآن تعلیم می گرفتم.

از این مقدمه معلوم می شود که عمل مزبور در نوجوانی ابوالعباس نجاشی صورت گرفته است. بعد ایشان اضافه می کند:

و مشاهده می کردم که گروهی از طالبان علم از اصحاب ما کتاب کافی را نزد ابوالحسین احمد بن احمد کوفی کاتب قرائت می کردند و او که شاگرد کلینی بود هنگام قرائت حدیث می گفت: حدیث کرد برای شما محمد بن یعقوب کلینی. . . .

بعد از این عصر به خصوص با عرضه شدن کتاب های صدوق و شیخ طوسی رحمه الله، کتب قدما روزه روز بیشتر مورد فراموشی قرار گرفت، و تدریس و تدرّس و قرائت این کتب نزد مشایخ، فرصت برای پرداختن به اصول و مصنفات گذشتگان را باقی نگذاشت به طوری که رفته رفته این گونه تألیفات کم و کم تر شد تا بالاخره به حدی رسید که در زمان ما جز چند عدد معدود، از آن ها چیزی در دست نیست.

نقد و بررسی: آنچه در کلمات و نظرات آقای بهبودی صحیح و درست و قابل استفاده مردم و مورد تقدیر است کم نیست از جمله این که: «کتاب بحار الأنوار، چنان که از نام آن پیداست و بنده هم عرض کردم به منظور جمع آوری مؤلفات شیعه و احیای تراث اهل بیت و محافظت آن از دستبرد حوادث و فتنه های تاریخ تألیف شده است».

یا «باز با خود فکر می کند چه بسا در تاریخی بعد از عهد من، کتاب های شیعه - آنها که با زحمات من احیا شده است - مجدداً دستخوش فنا و نابودی و آتش سوزی گردد، و زحمات من به کلی بی نتیجه بماند لذا تصمیم می گیرد به تألیف کتابی جامع به نام بحار الأنوار دست بزند، و در عوض فهرست بندی و اشاره، به جای حدیث، عین حدیث را در ذیل عناوین مناسب درج کند تا اگر همه کتاب ها از بین برود لااقل یک نسخه از مجموع کتاب بر جا بماند، همه کتاب های شیعه زنده بماند، و هر کسی مایل باشد بدون سرگردانی و تحمل زحمت و مراجعه به فهرست ها و نسخه ها بتواند از احادیث کتاب بحار الأنوار کسب فیض کند». یا «چون بحار الأنوار همه مسائل مذهبی را طی عناوین و فصول مناسب مطرح کرده است درست شبیه دایره المعارف است که استفاده از آن و رسیدن به موضوع مورد حاجت مشکلی ایجاد نمی کند». . . .

اما متأسفانه آنچه در نظرات ایشان قابل تأمل می باشد نیز کم نیست، و خوانندگان تیزبین و جستجوگر با بعضی از اصولی ترین اشکالات آن در مقاله حضرت علامه استاد جعفر سبحانی آشنا شده اند. این بنده نیز به پاره ای از آن ها اشاره می کند، و اگر تکرار پیش آمد به خاطر این است که مطالب، قبل از مطالعه نوشته حضرت استاد سبحانی دام ظلّه به رقم آمده است.

آقای بهبودی فرموده اند: «اصولاً کسی نمی تواند به کتاب صحیح الکافی اعتراض کند». و بعد «از این رو اگر شنیده باشید همگان به نام کتاب اعتراض می کنند که صحیح الکافی نامیده ام». همچنین: «لذا پیش از این که چنین سؤالی مطرح شود نام صحیح الکافی را مورد اعتراض و انتقاد قرار داده و ناشر جلد اول را مجبور کردند که آن را با

نام گزیده کافی منتشر نماید.» واقعیت این است که ایراد و اشکال اهل نظر به کتاب صحیح الکافی در صرف نامگذاری این کتاب نیست بلکه در اساس آن است یعنی این که چرا ایشان احادیث قابل اعتماد را به ۴۴۲۸ عدد منحصر کرده اند؟! مگر نه این است که خودشان در مصاحبه بعد از این که می گویند: «البته من معصوم نیستم» به یک مطلب اساسی اعتراف می کنند: «باید توجه داشت که تشخیص صحت و سقم در انظار دانشمندان ملاک های مختلف دارد.» و این مطلب که ایشان اعتراف دارند یک اصل است، و در تمام مسائل تحقیقی باید رعایت شود. هیچ دانشمند و محققى آخرین حرف یک علم را بر زبان نمی آورد، و همیشه راه برای حرف تازه و نظریه بهتر باز است، و هر روز ممکن است که یک صاحب نظر دیگر به حقیقتی تازه رهنمون گردد، این درست همان اشکالی است که ما به معتقدان به صحاح شش گانه داریم که چرا باید مؤلفین این کتب که افرادی از جنس بشر معمولی هستند تا این حد تقدیس بشوند که هر چه گفته اند صحیح به تمام معنای کلمه محسوب شده و هیچ جای بررسی و تحقیق مجدد نداشته باشد.

آیا آقای بهبودی در صحیح الکافی به همین راه نرفته اند؟ آنچه ایشان صحیح پنداشته اند به چه دلیل بر دیگران حجت است، و چرا دیگران از اهل تحقیق نمی توانند احادیث فراوان دیگری از کافی رئیس المحدثین کلینی را صحیح و معتبر بدانند؟

نمونه های فراوانی از این که تحقیق تازه نتیجه های تازه ای در شناخت حدیث صحیح دارد موجود است که ما به اندکی از آن ها اشاره می کنیم:

نمونه اول: شاید خود آقای بهبودی مطالعه کرده و دیده اند که علامه مجلسی رضی الله عنه در جای جای کتاب ارزشمند مرآه العقول می فرماید: «ضعیف علی المشهور لکنه معتبر» (۱) یا «ضعیف علی المشهور معتمد عندی». (۲) این حدیث طبق نظریه مشهور در میان دانشمندان ضعیف شمرده شده اما نزد من حدیثی معتبر و قابل اعتماد است. یا

ص: ۵۵۸

۱-۱. مرآه العقول، ج ۱، ص ۱۴۸. [۱]

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۱۴۲ و ۲۱۰ و ج ۱۲، ص ۶۳.

«ضعیف علی المشهور... و الشواهد علی صحته عندی کثیره» (۱) این حدیث طبق نظریه مشهور، ضعیف می باشد... اما شواهد و دلایل صحت آن نزد من فراوان است. «ضعیف عند اکثر و عندی انه صحیح». (۲)

این نمونه هایی چند از اختلاف اجتهادات و اکتشافات تازه اهل نظر است که همیشه وجود داشته و باز هم وجود خواهد داشت از اینجا است که ما می گوئیم، و اهل نظر در این فن معتقدند که حذف حدود دوازده هزار حدیث از کافی کار صحیحی نبوده و خلاف راه و رسم تحقیق است، هر لحظه و هر روز ممکن است اطلاعات تازه ای به دست بیاید یا نسخه های بهتری از کتب قدما یافت شود، و به دنبال آن احادیث بیشتری به درجه صحت و اعتبار برسند، و قابل استناد و عمل گردند.

نمونه دوم: نمونه بسیار روشن دیگر این که حدیث حماد بن عیسی که مورد قبول اتفافی و اجماعی دانشمندان و فقهای بزرگ شیعه در تمام دوران تاریخ است، و حتی صاحب معالم فقیه و اصولی و رجالی بزرگ نیز آن را به صحت پذیرفته، در حالی که ایشان در قبول یک حدیث به شرایط بیشتری از دیگر اهل نظر معتقد است، به دلایلی نزد آقای بهبودی صحیح دانسته نمی شود. (۳) البته این دلایل از جانب حضرت استاد علامه سبحانی نقد و ابطال شده است (مقدمه کتاب جامع الشرایع).

نمونه سوم: حدیث عمر بن حنظله (۴) که در نظر اهل تحقیق موثق شمرده شده و اصحاب آن را تلقی به قبول می کرده اند، و بدین جهت بدان مقبوله گفته شده است، با تحقیقات یکی از محققان معاصر به درجه صحت رسیده و صحت آن به اثبات رسیده و از نظر متن و سند قابل استناد کامل و بدون خدشه شناخته شده است. (مراجعه کنید به ولایه الفقیه فی صحیح عمر بن حنظله و غیرها تألیف جعفر بن مرتضی العاملی). بنابراین می بینید که اشکال در صرف نام گذاری نیست بلکه در اصل طرح است. طرح ایشان خلاف تحقیق بوده و راهی است که اهل خلاف به غلط در صحاح سته بر آن مشی کرده اند. کار صحیح آن است که علامه کبیر مجلسی رضوان الله علیه و امثال

ص: ۵۵۹

۱-۱. همان، ج ۳، ص ۶۱ تا ۱۰۳ (در مورد ۹ حدیث).

۲-۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۸۱. [۱]

۳-۳. معرفه الحدیث، ج ۱، ص ۳-۵.

۴-۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷.

ایشان در گذشته و حال کرده اند: اول تعیین درجه صحت و احادیث، و دوم توضیح و تفسیر آن ها بر اساس قرآن و سنت و دلایل عقلی.

البته بر خلاف آنچه از عبارات آقای بهبودی ممکن است فهمیده شود علامه مجلسی رحمه الله روایات کتب اربعه از جمله کافی را معتبر می دانند. ایشان در جلد اول مرآه العقول با صراحت به این مسئله اشارت دارند:

و الحق ان وجود الخبر فی امثال تلك الاصول المعتمره مما يورث جواز العمل به لکن لابد من الرجوع الى الاسانید لترجيح بعضها على بعض عند التعارض، فان کون جميعها معتبراً لاينافی کون بعضها اقوی. (۱)

در واقع آن چه ایشان از صحیح و حسن و موثق وضعیت در مرآه العقول در مورد احادیث کافی می گویند به اصطلاح متأخران است که در مقاله ممتّع حضرت استاد سبحانی دامت افاضاته در شماره گذشته بیان شد، و طالبان تفصیل می توانند توضیح بیشتر آن را در الدرایه شهید ثانی (۱۹ تا ۲۵) و منتقی الجمان فرزند ایشان (۱/۴ تا ۸ چ جدید) و مشرق الشمسین شیخ بهاء الدین عاملی (ص ۳) و درایه الحدیث (ص ۳۸) و علم الحدیث (ص ۱۰۸ و ۱۰۹) استاد شانه چی مطالعه کنند.

اشکال دیگری که بر طرح آقای بهبودی در تدوین صحیح الکافی وجود دارد این است که بر فرض در حدود دوازده هزار حدیث کافی غیر صحیح شمرده شود آیا حدیث غیر صحیح به معنای «مجعل» و «ساختگی» و صد در صد غیر قابل اعتنا و عمل است یا خیر؟ مطلب به شکل دیگری است؟ آیا نه این است که اهل تحقیق از قرن هفتم به بعد، اضافه بر صحیح، حدیث حسن و موثق را فی الجمله قابل اعتماد و عمل می دانند (مراجعه کنید به الدرایه الشهید الثانی، ص ۲۵ و ۲۶ و ۲۷) و منتقی الجمان (ج ۱، ص ۳ و ۴) و وصول الأخیار (ص ۹۶ و ۹۷) و مشرق الشمسین (ص ۳) و رجال بحر العلوم (ج ۱، ص ۴۶۰). فرمایش شیخ بهاء الدین عاملی چنین است:

قد استقر اصطلاح المتأخرین من علمائنا رضی الله عنهم علی تنویع الحدیث

ص: ۵۶۰

المعتبر ولو في الجملة الى الانواع الثلاثة المشهوره اعنى الصحيح و الحسن و الموثق... (۱)

و حتى عده ای به این مقدار بسنده نکرده و حتی حدیث ضعیف - به اصطلاح متأخرین - را در شرایط خاصی قابل عمل دانسته اند. شهید در درایه خود می نویسد:

أما الضعیف فذهب الأكثر الى منع العمل به مطلقاً... و اجازه آخرون و هم جماعه کثیره... مع اعتضادا بالشهره روایه او فتوی.
(۲)

و نیز:

و جوز الأكثر العمل به ای بالخبر الضعیف فی نحو القصص و المواعظ و فضائل الاعمال و هو حسن حیث لا يبلغ الضعف حد
الوضع. (۳)

از این گذشته اگر تأملی در زمینه عمل به حدیث ضعیف باشد در مورد احادیثی است که در احکام و فروع وارد شده اند، نه روایاتی که در زمینه اصول و معارف هستند زیرا در مورد این احادیث می توان به معیارهای دیگری نیز عمل کرد، و اعتبار یا عدم اعتبار سندی را به کنار نهاد. صدر المتألهین شیرازی در شرح اصول کافی خود، هنگام شرح حدیث دوم می گویند:

هذا الحدیث و ان كان ضعيف السند لوقوع الضعفاء... فی طریقه الا ان ذلك لا یقدح فی صحته لانه معتضد بالبرهان العقلي و
كذلك كثير من الاحادیث الواردة فی اصول المعارف و مسائل التوحید و غیره... (۴)

حداقل چیزی که در مورد حدیث ضعیف می توان گفت این است که از چنین حدیثی می توان به عنوان تأیید احادیث موثقه یا حسنه یا صحیحه بهره برد، و به اتقان و به اعتبار آن ها قوت بیشتری بخشید. (مراجعه کنید به وصول الأخیار إلى أصول الأخیار (ص ۹۷ و ۹۸) و قواعد التحدیث (ص ۱۱۳ - ۱۱۴)) کسانی که با مباحث عالیة فقه استدلالی آشنایی دارند نمونه های فراوان این مطلب را در ابواب مختلفه فقه می توانند ببینند.

ص: ۵۶۱

۱-۱. . مشرق الشمسین، ص ۳. [۱]

۲-۲. . الدرایه، ص ۲۷.

۳-۳. . همان، ص ۲۹.

۴-۴. . شرح اصول کافی، ملا صدرا، ص ۱۸. [۲]

آقای بهبودی برای توجیه کار خودشان در تدوین و تألیف صحیح الکافی، در مصاحبه، شرح احوالی از کلینی بیان می کنند که برای آشنایی با کتب رجال و تراجم، خیالی بودن بخش های زیادی از آن به وضوح تمام روشن است، و بر اساس چنین شرح احوالی نتیجه ای که مطلوب ایشان بوده به دست آمده است. ما برای بررسی این شرح احوال که هدف اساسی بحث ما است آن را به چند قسمت تقسیم می کنیم، و هر کدام را جداگانه مورد ارزیابی قرار می دهیم:

۱. ایشان معتقدند که کلینی در عصر خویش چندان شناخته نبوده و اعتبار و شخصیتی که اینک در جوامع علمی دارند همه مبتنی بر تألیف کتاب کافی بوده و آن هم سال ها بعد به وجود آمده است. اینک کلمات ایشان: «شما به شرح حال کلینی دقت کنید. هیچ کسی کلینی را با نام و وصف و شرح زندگانی معرفی نمی کند، همه می گویند: کلینی صاحب کتاب کافی، و بعد در سایه کتاب کافی، کلینی را می ستایند، معلوم می شود کلینی در زندگی و حشر با مردم به شهرت نرسیده بلکه با نوشتن این کتاب به شهرت رسیده است».

باز می نویسند: «دیگران او را ندیدند، و نشناختند، و با کتاب او فقط سال ها پس از مرگش آشنا شدند». آنچه از اسناد و مدارک معتبر قدیم به دست می آید، درست برخلاف این نظر است. پیش از این دیدیم که یکی از چهار مرکز مهم سکونت شیعیان و تکون مجامع علمی ایشان شهر ری بوده است. ری آن روز بعد از بغداد - که پایتخت عالم اسلام بود - و نیشابور، بزرگ ترین شهرهای شرق عالم اسلام محسوب می شد، به طوری که اصطخری در مورد آن می نویسد: «و اعظم هذه المدة الری و هی مدینه اذا جاوزت العراق الی المشرق فلیس مدینه اعمر و لا اکبر و لا ایسر اهلاً منها الی آخر الاسلام الا نیشابور فانها فی العرصه اوسع منها فاما اشتباک الابنیه العماره و المیسار فان الری تفضلها، و طولها فرسخ و نصف فی مثله» (ص ۲۰۷) - از همه این شهرها ری بزرگ تر است، و اگر از عراق عبور کنی، و به سوی مشرق روی آوری هیچ شهری آبادان تر و بزرگ تر و ثروتمندتر از آن تا پایان بلاد اسلام - جز نیشابور - نخواهی یافت. نیشابور از نظر وسعت زمینی که شهر در آن ساخته شده عظیم تر است، اما ری

از جهت تو در تویی و زیادتی ساختمان‌ها و ثروت بر نیشابور برتری دارد. طول و عرض شهر ری هر کدام یک فرسخ و نیم است - این سخن اصطخری مربوط به نیمه اول قرن چهارم، یعنی عصر تألیف کتاب *مسالك الممالک* (۳۴۰ق) است. مقدسی جغرافیای نویس بزرگ قرن چهارم در مورد شهر ری می نویسد:

«ری، شهری ارجمند، دلگشا، باستانی... پر میوه، دارای بازارهای گشاده، کاروانسراهای خوب، گرمابه های پاکیزه است. آبش فراوان، زیاننش اندک، بازرگانیش سودمند، دانشمندانش گرانمایه... بخش هایش زیبا و پاکیزه، مردمش با خرد، سبکبار، زیبا، با فضل و ادبند، مجلس ها، مدرسه ها، ذوق و هنر، جایگاه ها، بارگاه ها و ویژگی های دیگر دارد.

واعظان آن از نظر فقه و سرورانش از نظر دانش، محتسباننش از نظر خوشنامی، سخنرانانش از نظر ادب کمبود و نقص ندارند. یکی از شهرهای افتخارخیز اسلام است که پیران بزرگوار، و قاریان و پیشوایان و زاهدان و جنگجویان و والاهمتان از آن برخاسته اند... ری، شهری است بزرگ پیرامن یک فرسنگ در مانند آن». (۱)

شهر ری، در قرن چهارم یعنی زمانی که کلینی رحمه الله در آن زندگی می کرده است چنین وسعت و عظمت و اعتباری داشته است چنان که یکی از چند شهر بزرگ و درجه اول عالم اسلام به حساب می آمده است. بر اساس اسناد و مدارک معتبر موجود کلینی، بزرگ و استاد دانشمندان این شهر در قرن چهارم است. نجاشی دقیق ترین دانشمند رجالی قدیم که با کلینی اختلاف زمانی زیادی ندارد، ایشان را بزرگ ترین و محترم ترین دانشمند شیعه در شهر ری و مورد اعتمادترین و ضابطترین دانشمندان اهل حدیث می داند، نجاشی می گوید:

شیخ أصحابنا فی وقته بالری و وجههم و کان أوثق الناس فی الحدیث و أثبتهم. (۲)

ص: ۵۶۳

۱-۱). احسن التقاسیم، ج ۲، ص ۵۸۲ - ۵۸۴ [۱] با اندک تغییر لفظی در ترجمه علینقی منزوی.

۲-۲). رجال نجاشی، ص ۲۹۲؛ رجال ابن داود، ص ۳۴۱.

شیخ طوسی که از بزرگ ترین دانشمندان قرن بعد است کلینی را با کلمات «ثقه» و «جلیل القدر» و «عالم بالأخبار» و «عارف بالأخبار» می ستاید.

آیا انصاف علمی حکم می کند که ما در مورد چنین شخصی بگوییم: «در هر حال دیگران او را ندیدند و نشناختند، و با کتاب او فقط سال ها پس از مرگش آشنا شدند» .

از این گذشته، مگر نه این است که کلینی رحمه الله هنگام کسب دانش در قم و غیر آن، بزرگ ترین دانشمندان عصر خویش را ملاقات کرده و در محضر ایشان سال ها به تحصیل و تعلم نشست است. آیا یکی از عوامل شهرت دانشمندان درازی مدت تحصیل و کثرت و عظمت مشایخ و اساتید آن ها نمی باشد. محقق کرکی فقیه کم نظیر و صاحب جامع المقاصد دوبار کلینی را به عنوان کثرت اساتید می ستاید و می فرماید:

و أعظم الأشیخ فی تلك الطبقة الشيخ الأجل جامع أحادیث أهل البيت محمد بن یعقوب الكلینی صاحب کتاب الکافی فی الحدیث الذی لم یعمل للأصحاب مثله و هو یروی عن لایتناهی من رجال أهل البيت منهم... (۱)

و همچنین می گوید:

و هذا الشيخ یروی عن لایتناهی کثره من علماء اهل البيت علیهم السلام و رجالهم و محدثیهم مثل... و قد تضمن هذا الکتاب و کتاب التهذیب للشیخ أبی جعفر الطوسی قدس سره و کتاب من لایحضره الفقیه من الطرق الی النبی و الائمه علیهم السلام ما یربو علی الوف. (۲)

باز مگر نه این است که عمده دانشمندان بزرگ عصر بعد چون تلعبیری و نعمانی و صفوانی و ابن قولویه قمی به مقام شاگردی کلینی رحمه الله نایل شده اند. محدث نوری در این مورد می فرماید:

و یروی الکافی عن مؤلفه جلّ من فی هذه الطبقة من الأجلّاء؛ (۳)

کافی را از مؤلف آن، بیشتر دانشمندان طبقه بعد از او روایت کرده اند.

ص: ۵۶۴

۱-۱) . بحار الأنوار، ج ۱۰۵، ص ۶۳. [۱]

۲-۲) . بحار الأنوار، ج ۱۰۵، ص ۷۶. [۲]

۳-۳) . مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۶۶۶. [۳]

آیا این دلیل ناشناخته ماندن کلینی است، یا دلیل شهرت ایشان در عصر حیات و زندگانی عاریت.

۲. آقای بهبودی معتقدند که کلینی رحمه الله به مقبولیت یافتن کتاب خویش امیدوار و مطمئن نبوده و آن را با ترس از برخورد با اعتراض مردم تألیف کرده و به همین جهت نیز آن را در مراکز علمی شیعی مطرح نساخته بلکه به محیط سنی برده و در آنجا به روایت آن پرداخته است.

ایشان گفته اند: «جامع مذهبی شیعه یعنی کافی را عوض آن که در قم - مهد تشیع - عرضه کند، در مرکز اهل سنت عرضه کرد، و لذا چند تن معدود قدر او را شناختند، و محضر او را مغتنم شمرده و به استماع کتاب او پرداختند. شاید هم بدین علت بود که (استماع کنندگان) نوجوان بودند و زبانشان کوتاه!»

و نیز: «خودش خوب می دانست که با اعتراض مردم روبه رو می شود لذا کتاب خود را که طی بیست سال زحمت در قم تألیف کرده بود زیر بغل گرفت، و عازم دیار غربت شد.» و نیز: «همین کتابی که امروز همگان تقدیس می کنند، خود کلینی از ترس معاصرین خود شهر به شهر و دیار به دیار سفر کرد، و کتاب خود را وسط اهل سنت به چند تن معدود از نوباوگان علم حدیث عرضه نمود، باشد که بعدها قدرش را بدانند.»

در این بخش ها نیز نکات مورد تأملی وجود دارد که در زیر بدان اشاره خواهیم کرد:

اولاً: اگر کسی مقدمه کتاب کافی را مطالعه کرده باشد می داند که این کتاب به خواهش مردی دانش طلب و حقیقت جو از دیاری دور دست تألیف یافته است. رئیس المحدثین کلینی رضوان الله علیه می نویسد:

أما بعد فقد فهمت يا أخی ما شكوت من اصطلاح أهل دهرنا على الجهالة. . . و ذكرت أنّ أموراً قد اشكلت عليك لاتعرف حقائقها لاختلاف الروايه فيها. . . و أنك لا تجد بحضرتك من تذاكره و تفاوضه ممن تثق بعلمه فيها و قلت إنك تحب أن يكون عندك كتاب «كاف» يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، ما يكتفى به المتعلم و يرجع اليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم

ص: ۵۶۵

الدين و العمل به بالأثار الصحيحه عن الصادقين عليهما السلام... و قلت لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله تعالى بمعونته و توفيقه إخواننا و أهل ملتنا و يقبل بهم الى مرادهم... و قد يسّر الله و له الحمد تأليف ما سألت، و أرجو أن يكون بحيث توخيت... و وسعنا قليلاً كتاب الحجج و ان لم نكمله على استحقاقه... و أرجو أن يسهل الله جل عز امضاء ما قدمنا من النيه ان تأخر الأجل، صنّفنا كتاباً أوسع و أكمل منه نوفيّه حقوقه كلها إن شاء الله تعالى... (۱)

در مقدمه کتاب کافی که پاره ای از آن را برای شما آوردیم می بینیم که این کتاب به خواهش مردی دانشجو و حقیقت طلب از بلاد دور دست تألیف یافته است. او از کلینی درخواست یک کتاب کافی در علوم دین کرده است تا متعلمان از آن بهره جویند و طالبان هدایت بدان رجوع کنند، و هر کس که خواستار علم دین و عمل به آثار و روایات صحیحیه از پیشوایان صادق است از آن اخذ نمایند... کلینی بعد از نقل این مطلب می فرماید: خداوند این خواسته تو را آسان ساخت - و او را سپاس می گزارم - و امید چنان دارم که این کتاب آن طور باشد که تو می خواستی، و نیز امیدوارم که خداوند آنچه ما نیت کرده ایم آسان نماید، و اگر اجل به تأخیر افتد کتابی تصنیف خواهیم کرد وسیع تر و کامل تر از این کتاب که تمام حقوق آن را ایفا نماید. آیا آقای بهبودی این مقدمه را ندیده اند؟ مگر خودشان نمی گویند: «متأسفانه این مشکل بزرگی است که دانشمندان ما به آن مبتلا هستند، کمتر به مقدمه کتاب ها نظر می افکنند تا کارنامه مؤلف را از قلم خود به دست آورند».

وقتی به این مقدمه دقت کنیم خواهیم دید که:

الف) کافی بر اساس خواسته کسان تألیف شده است.

ب) اسم کافی بر اساس خواسته طالب چنین کتابی انتخاب شده است.

ج) آن کسی که خواستار این کتاب شده کتابی کافی و جامع در علوم دینی و احکام

ص: ۵۶۶

و اعتقادات خواسته است که بتواند نیاز همه طبقات را برآورده کند.

د) کلینی کتاب خود را مورد پسند می دانسته، و خداوند را بر این نعمت سپاس گفته و امیدوار بوده که این کتاب آن طور باشد که از او خواسته شده است.

آیا اینها نشانه ترس کلینی رحمه الله از عرضه کتاب خویش است؟ و آیا او از مقبولیت کتاب خود ناامید بوده است؟ و آیا جامعه از پذیرش آن ابا و امتناع داشته است؟ و بالاخره آیا از این مقدمه حتی یک کلمه از فرمایشات آقای بهبودی استفاده می شود؟

۳. آقای بهبودی می کوشند تا نشان دهند که کافی و مؤلف بزرگوار آن در عصر حیات مؤلف، چندان اعتباری نیافته اند، و بدین جهت می گویند:

«لذا فقط چند تن معدود قدر او را شناختند، و محضر او را مغتنم شمردند و به استماع کتاب او پرداختند، شاید هم بدین علت بود که نوجوان بودند و زبانشان کوتاه! در هر حال دیگران او را ندیدند، و نشناختند، و با کتاب او فقط سال ها پس از مرگش آشنا شدند.» و نیز «شهر به شهر و دیار به دیار سفر کرد، و کتاب خود را در وسط اهل سنت به چند تن معدود از نوباوگان علم حدیث عرضه نمود! باشد که بعدها قدرش را بدانند، و کتاب او را از دست نوجوانان آنان که مشایخ قرن بعد خواهند بود با تقدیس و مکرمت دریافت کنند.»

از عصر شاگردان بزرگ کلینی و زمان تولد و وفات ایشان اطلاعات کمی داریم از جمله می دانیم که:

احمد بن محمد مشهور به ابو غالب زراری در ۲۸۵ق متولد و در ۳۶۸ق وفات یافته است. پس ایشان هنگام وفات کلینی ۴۴ سال داشته و چون در بغداد به محضر کلینی شرفیاب گشته است - یعنی در سال قبل از وفات ایشان - پس سن او در هنگام شاگردی نزد کلینی در حدود چهل و اندی سال بوده و دیگر ممکن نبوده است که به او نوباوه یا نوجوان گفته شود.

جعفر بن محمد مشهور به ابن قولویه در سال ۳۶۷ق یا ۳۶۸ق وفات یافته است. اگر ما برای ایشان یک سن معمولی هفتاد ساله فرض کنیم در هنگام وفات کلینی

بیشتر از سی سال داشته است. کلینی دو سال آخر عمر خود را در بغداد به سر برده و چون ابن قولویه از شاگردان کلینی در شهر ری بوده می توان سن او را در هنگام شاگردی چیزی میان ۲۰ تا ۳۰ سال تخمین زد.

محمد بن احمد بن عبدالله صفوانی در سال ۳۵۸ وفات یافته است یعنی تنها ۲۹ سال بعد از کلینی حیات داشته است. لذا به طور معمول نمی توان در هنگام شاگردی در محضر کلینی (۳۲۷ق) نوباوه یا نوجوان باشد.

محمد بن ابراهیم نعمانی وفات یافته در بعد از سال ۳۴۲ق در بغداد نزد کلینی تلمذ کرده و در این هنگام علی الظاهر نوجوان یا نوباوه نبوده است.

هارون بن موسی تلعلکبری متولد سال ۲۹۱ق (۱) و متوفای سال ۳۸۵ق بوده است. سن او در هنگام وفات کلینی ۳۸ سال بوده و چون در بغداد به محضر کلینی آمده لذا در زمان تلمذ، نه نوجوان بوده و نه نوباوه بلکه مردی در کمال سن و پختگی علمی بوده است.

۴. آقای بهبودی نوشته اند: «زادگاه خود را پشت سر گذاشت. . . به بغداد رفت. در بغداد سری به کرخ که مهد تشیع و مرکز تحقیق و تتبع بود زد و آنجا را برای عرضه کتاب کافی صالح ندید. از جسر بغداد گذشت، و در مرکز اهل سنت خانه ای اجاره کرد، و به مسجد محل رفت، و جزوه های کتاب کافی را روی زمین چید. . .»

این گونه مسافرت ها و نظم و ترتیبی که در مورد آن گفته شده در هیچ مأخذ قدیم یا جدید دیده نمی شود. پیش از این دیدید که ما بر اساس ملاک، مولد، موطن و مسکن شیوخ کلینی و شاگردان او معتقد به مسافرت های متعدد ایشان هستیم بویژه که بعضی از بزرگان دانشمندان قدیم نیز کلینی را به سفر برای کسب حدیث و در جستجوی علم توصیف کرده اند.

اما آنچه آقای بهبودی می گویند: «ایشان در بغداد سری به محله شیعه نشین کرخ زد اما آنجا را برای عرضه کتاب کافی صالح ندید» دقیقاً برخلاف آن چیزی است که در

ص: ۵۶۸

معتبرترین اسناد موجود آمده است. شیخ طوسی در کتاب استبصار و تهذیب می گوید: «من همه مطالبی که از طرق مختلف اساتید خود از کلینی نقل می کنم مربوط به سال ۳۲۷ است، و ایشان در این سال در گذر درب السلسله از باب الکوفه بغداد تمام تألیفات و احادیث خود را تدریس کرده و به شاگردان خود اجازه داده است.»

باب الکوفه که شیخ طوسی در این عبارت محل تدریس کلینی دانسته در بخش غربی بغداد و در محله شیعه نشین کرخ بوده است. بغداد را منصور دوانیقی دوّمین حاکم عباسی تأسیس و بنا کرد، او این شهر را در غرب دجله و به صورت دایره ساخت. دروازه های این شهر چهار عدد بودند. یکی به سوی کوفه و یکی به سوی شام و یکی به سوی بصره و بالاخره آخری به سوی خراسان. حاکم عباسی به عللی دستور داد که بازارهای شهر به بیرون دروازه کوفه منتقل شود. در این بخش رفته رفته محله کرخ پدید آمد که محله ای آباد و ثروتمند و بزرگ بود. بعدها این بخش به سکونت شیعه اختصاص یافت. کلینی به تصریح شیخ طوسی و دیگران در این بخش از بغداد به مسند تدریس نشسته نه جای دیگر و نه قسمت شرقی و سنی نشین بغداد. او در اینجا در یک جامعه شیعی خالص به طور طبیعی می بایست با استقبال گرم نیز روبه رو شده باشد. مقبولیت او به این اندازه محدود نمانده بلکه اهل سنت نیز به مقام علمی و عظمت ایشان آگاه بوده اند چنان که دانشمندان بزرگ بعد، از ایشان به عنوان مفتی هر دو فرقه و معظم و مسلم نزد خاصه و عامه، امین الاسلام، ثقه الاسلام، ممدوح در نزد خاص و عام و مقبول در میان همه طوایف و مذاهب نام می برند. والسلام

چک شد

آخرین کلام در عرصه روایت و درایت حدیث

آخرین کلام در عرصه روایت و درایت حدیث

اشاره

آخرین کلام در عرصه روایت و درایت حدیث (۱)

محمد باقر بهودی

چکیده

نامه ای است در دفاع از کتاب، صحیح الکافی و پاسخ به نقدهای گفت و گوی نویسنده نامه با نشریه کیهان فرهنگی که آقایان جعفر سبحانی، محمد جواد شبیری و محمد جاودان مطرح ساخته اند.

بسم الله الرحمن الرحيم

«... حق را هواخواهانی است و باطل را هواخواهانی دگر. اگر هواخواهان باطل بسیارند، از دیرباز هم چنین بوده است و اگر هواخواهان حق اندکند، بسا اندک که بر فزون غالب آمد و باشد که باز هم غالب آید و جلوه حق برقرار گردد». (۲)

حق و باطل با دلیل و منطق روشن می شود نه با کثرت حامیان و گرنه مذهب جعفری باطل بود، از آن رو که شمار سنیان افزون است و شمار مسیحیان از سنیان افزون تر و شمار بوداییان از مسیحیان. اگر نقد حدیث را روا نمی دانند، باید پاسخ خود را در اصول فقه و یا بحث رجال و درایه جویا شوند، و اگر نقد حدیث را روا می دانند، چه طرحی برای آن در نظر دارند که هم نقد حدیث به نحو احسن صورت بگیرد و هم سلامت جو برقرار بماند.

ص: ۵۷۱

۱- ۱. کیهان فرهنگی، بهمن ۱۳۶۵، پیاپی ۳۵، ص ۲۹ - ۳۵.

۲- ۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۶.

برای نقد حدیث، فقط دو راه علمی و فنی در پیش رو داریم:

راه اول آن است که احادیث صحاح مانند زر ناب و عسل خالص استخراج شود تا راه بر جویندگان حقیقت کوتاه شود و ذهن متفکران اندیشمند با مطالعه اساطیر و خرافات، احادیث خلاف عقل، خلاف مذهب و خلاف قرآن و سنت مشوب نگردد و قشر تحصیل کرده ای را که در عصر حاضر شیفته مذهب شده اند دچار سرگردانی و حیرت نسازد و شرایط برای عرضه آن به دانشگاهیان و جهانیان آماده و مناسب باشد.

راه دوم آن است که همانند ادوار گذشته، سره حدیث با ناسره آن مخلوط بماند. یعنی حدیث صحیح با حدیث ضعیف و انواع سیزده گانه آن در خلال هم عرضه شود، اما در حاشیه کتاب، رمز مخصوص احادیث را درج کنند تا درجات صحت و سقم حدیث را روشن سازد، به همان شیوه که در چاپ سنگی کتاب تهذیب و چاپ سنگی کتاب کافی مشاهده می گردد.

در این زمینه پیشنهاد جناب آقای سبحانی می تواند کارآیی همان چاپ سنگی صد سال قبل را داشته باشد به این صورت که در آخر هر کتاب فهرستی ضمیمه شود تا جای جای احادیث صحیح را نشان بدهد.

مؤلف صحیح الکافی راه اول را مفیدتر و مناسب تر تشخیص داد و با زحمات چند ساله به استخراج احادیث صحیح پرداخت. صحاحی که قابل عمل باشد و شیعه به آن فتوا بدهد و چون زر ناب برای همگان قابل قبول باشد. و اینک شش سال است - و خدا را شکر - که هزاران نسخه آن در بلاد اسلامی منتشر شده است، از جمله در کشور عزیز اسلامی ایران بیش از بیست هزار نسخه آن در اختیار مردم قرار دارد، بی آن که بر یک حدیث آن خرده بگیرند.

اگر ناقدان راه اول را درست و مناسب نمی دانند، می توانند به معارضه با صحیح الکافی برخیزند و فهرستی تازه و مناسب برای صحاح مقبوله خود تهیه نمایند و یا متن صحاح را استخراج کنند و منتشر سازند و اعتراض خود را به سمع همه نسل هایی برسانند که با صحیح الکافی آشنا شده اند و بعدها هم آشنا می شوند و یا لااقل

«مستدرک» تهیه نمایند و نقایص صحیح الکافی را برطرف سازند و سلامت جو را برقرار نمایند.

جناب آقای سبحانی نوشته اند: «داوری ایشان درباره احادیث کافی شبیه به داوری قاضی در اطاق در بسته بدون شاهد و ناظر و بدون ارائه اصول دادرسی است. وی باید قبلاً در مقدمه کتاب صحیح الکافی اصولی را که میزان تشخیص حق از باطل است، ارائه دهد و مقیاس شناسایی حدیث صحیح را از باطل مشخص سازد. . .» (۱).

در این زمینه باید به عرض خوانندگان برسانم که هر کس کتابی تألیف می کند با فکر و نظر خودش به واریسی مسائل می پردازد و با آن محک و معیاری به تحقیق می نشیند که مشخصاً کاربرد آن را تأیید می کند. همین ثقه الاسلام کلینی که مورد تقدیس همگان است به تنهایی و بی اطلاع دیگران به تألیف کتاب کافی پرداخت، حتی در مقدمه آن اعتراف کرد و نوشت: «با این اختلافات گسترده من نمی توانم حدیث صحیحی را - آن سان که امامان مذهب بیان فرموده اند و راه تشخیص آن را به دست ما داده اند - به درستی تشخیص بدهم. من با اتخاذ سند از ساده ترین فرموده امامان «بأیما أخذتم من باب التسليم وسعکم»، هر حدیثی را که شخصاً درست بدانم انتخاب می نمایم». و لذا می بینیم که تنها فتوای خویش و اعتقاد خودش را در نظر گرفته و ابداً به نقل احادیث مخالف پرداخته است.

بعد از کلینی مرحوم صدوق آمد و احادیث شیعه را واریسی کرد و چون همه احادیث را حجت نمی دانست، براساس تشخیص و برآورد شخصی خود در اثنای سفر به شهر بلخ، آن جا که حتی یک دانشمند شیعه حاضر نبود، تک و تنها به داوری نشست و فقیه من لا یحضره الفقیه را تألیف نمود.

سیره دانشمندان از قدیم و جدید بر این بوده است که رحمت و رضوان خدا بر همه آنان باد. (۲)

ص: ۵۷۳

۱-۱. کیهان فرهنگی، پیاپی ۳۳، ص ۳۰، ستون ۳.

۲-۲. ر. ک: معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۴۰ و ۱۰۴؛ فقیه من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۸.

مؤلف صحیح الکافی در مقدمه کتاب خود، ابتدا شمه ای از کار زنادقه را بازگو می کند، سپس وسعت خرابکاری آنان را در رشته های مختلف حدیث تذکر می دهد و راه برخورد با جعلیات و مبارزه با خرافات را، آن سان که بزرگان صدر اول از عهد حضرت رضا علیه السلام در پیش گرفته بودند، روشن ساخته و چون نمی تواند تمام مسائل را مستدلاً مطرح کند، به ناچار همگان را به کتاب معرفه الحدیث خود حواله می دهد و در آخرین فصل مقدمه می نویسد: «فاتباعاً لهذه الخطه واحیاء لأهدافها المقدسه... یعنی:

بدین منظور که از خط مشی محققان صدر اول پیروی کنم و اهداف مقدس آن مسلک را احیا نمایم، از سال ها پیش خود را آماده کردم، ابتدا کتابی تألیف کردم جامع و مستند (معرفه الحدیث) که رجال بد نام را آمار کنم و کتاب های جعلی را از کتاب های اصیل و معتبر جدا کرده و بشناسانم و خط مشی خود را در رد و قبول حدیث، همانند مشعل فرا راه خودم - و هر کسی که راه مرا بر می گزیند - فراز گیرم. من در مقدمه آن کتاب (معرفه الحدیث) بحثی طولانی و مشروح و مستدلی آوردم که تاریخ حدیث و ابتدای نشر و تدوین حدیث را نشان می دهد و سیر تاریخی آن را با همه فراز و نشیبی که پیموده است دنبال می کند تا معلوم شود که خط مشی بزرگان صدر اول، بهترین راه فنی بوده و تنها راه پرهیز از خرابکاری غلات است.»

با توضیحاتی که در مقدمه صحیح الکافی به عربی درج کرده ام و خلاصه آن را در مقدمه گزیده کافی چاپ اول (انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی) به فارسی آورده ام، هر کس آن را خوانده باشد در می یابد که باید کتاب معرفه الحدیث را هم مطالعه کند تا سیره مؤلف را به دست آورد. باعث شگفتی است که جناب آقای سبحانی که هم مقدمه صحیح الکافی را دیده است و هم کتاب معرفه الحدیث را واریسی نموده است باز هم اعتراض می کنند که چرا مؤلف صحیح الکافی معیار صحت و اعتبار حدیث را

اعلام نکرده است.

علاوه بر این، من برای چاپ دوم گزیده کافی، مقدمه جدیدی نوشتم و شیوه کار خود را به صورت مستدل در شش صفحه ارائه کردم و به تمام این اعتراضات هم پاسخ دادم. این مقدمه در سال ۶۳ و یا ۶۴، در کیهان، صفحه اندیشه ها از آغاز تا انجام به چاپ رسید. اگر جناب سبحانی مقدمه چاپ دوم را ندیده باشند و روزنامه آن سال را هم مطالعه نکرده باشند، بعد از تذکر این نکته در مصاحبه کیهان فرهنگی، لازم بود به آن مقدمه مراجعه نمایند تا پاسخ همه اعتراضات خود را بیابند، ولی چنانکه در مصاحبه خود گفته ام: «متأسفانه دانشمندان ما به مقدمه کتاب ها نظر نمی افکنند تا کارنامه مؤلف را از قلم خودش به دست آورند».

در این جا برای اطلاع خوانندگان تذکر می دهم که من در مقدمه چاپ دوم، تفاوت مسلک قدما را با مسلک متأخرین روشن کرده ام و سپس به صراحت اعلام کرده ام که «نگارنده این سطور، بعد از سی سال مطالعه مداوم و بعد از تجربیات فراوان در شناخت علل حدیث، به انتخاب صحاح شیعیه پرداخت و با پیروی از سیره پیشینیان - یعنی با توجه به شرایط صحت در متن و سند - صحاح کتب اربعه را به تشخیص خویش مشخص نمود».

بنابر این مؤلف صحیح الکافی، شیوه کار خود را به زبان فارسی و عربی تذکر داده و مسائل بنیادی آن را در کتاب معرفه الحدیث خود مدلل کرده است و چون شیوه قدما را نافذتر و بهتر می داند، متن و سند را در کنار هم واریسی کرده و صحیح اعلائی را استخراج نموده و به جویندگان حقیقت تقدیم کرده است. اگر مؤلف صحیح الکافی مطابق خواسته دیگران و به پیشنهاد آقای سبحانی، تنها به واریسی سند اکتفا می نمود، قهراً کار او ناقص می ماند و نمی توانست دستاورد خود را همانند زر ناب و غسل خالص در اختیار عموم بگذارد، و یا به دوست و دشمن عرضه نماید و یا ترجمه آن را تقدیم شیعیان فارسی زبان نماید. حدیثی که تنها سند آن صحیح باشد ولی متن آن مخدوش باشد، حجت نخواهد بود تا به عموم مردم عرضه شود. چه بسیار است احادیث شیعیه که از حیث سند صحیح است، ولی متن آن با قرآن و سنت مخالف است

ص: ۵۷۵

و یا بر اساس تقیه و استتار از دشمن صادر شده است در نتیجه به اتفاق همه دانشمندان شیعه مردود و وازده اعلام می شود.

جناب آقای سبحانی خواسته اند تا با مطلب خود اصطلاحات متأخرین و متقدمین را توضیح دهند و در آن جا نوشته اند: «مقصود از نگارش صحیح الکافی این است که اعلام شود در میان احادیث کافی که دارای بیش از ۱۶۰۰۰ حدیث می باشد، فقط احادیث صحیح آن مورد قبول و پذیرش است و باید اقسام سه گانه دیگر (حدیث موثق، حدیث حسن، حدیث ضعیف) را به دور ریخت و به دست فراموشی سپرد» (۱).

اگر جناب سبحانی به مسلک قدما توجه می کردند می دانستند که قدمای اصحاب، فقط حدیث ضعیف را رد می کنند و سایر اقسام را تماماً به نام صحیح معرفی نموده و از اعتبار لازم برخوردار می شناسند، چون مؤلف صحیح الکافی شیوه قدما را مورد عمل قرار داده است، لذا حدیث موثق و حدیث قوی را در سلک صحاح معتبر درج نموده و تنها از حدیث ضعیف آن اجتناب کرده است. حدیث ضعیف را نه قدما حجت می دانند و نه متأخرین، (۲) مؤلف صحیح الکافی که هفتاد درصد ایجاد تفرقه و تناقض از ناحیه راویان ضعیف و اشخاص بی نام و نشان می بیند، بیشتر از دیگران ضرورت حذف این احادیث را احساس می کند.

متأسفانه احادیث ضعیف کافی، ۶۰ درصد کافی را تشکیل می دهد و مطابق برآورد شهید ثانی به ۹۴۸۵ حدیث بالغ می شود. ۱۵ درصد مابقی هم محتوای نامطلوبی دارد در نتیجه، ۷۵ درصد کافی حذف شده است.

جناب آقای سبحانی همین اعتراض گذشته را با یک بیان دیگر و تحت یک عنوان دیگر در دو نوبت تکرار کرده اند. یک جا می نویسند: «... اگر مقیاس ایشان در تشخیص صحیح از غیر صحیح، انظار فقهای عظام بود، باید احادیث زیادی را که در مرآت العقول و یا منتقی الجمان صحیح دانسته شده است، از کافی حذف نگردد» (۳) و

ص: ۵۷۶

۱-۱. کیهان فرهنگی، ص ۳۴، ستون ۳.

۲-۲. ر. ک: معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۴.

۳-۳. کیهان فرهنگی، ص ۳۵، ستون ۳.

جای دیگر بعد از اشاره به داستان ابن ابی العوجاء می نویسد: «آفت نوشته های ایشان بیشتر، برداشت های ناصحیح از تاریخ و رجال است - و گرنه - اگر با مقیاس های صحیح به جداسازی حدیث - البته نه به صورت حذف - اشتغال می ورزید، عمل مقدس می بود، اما متأسفانه سلیقه شخص ایشان سبب شده است که قسمت اعظم احادیث کافی نامطلوب معرفی شود. (۱)

در پاسخ این گفته ایشان، توجه خوانندگان را به دو نکته جلب می کنم:

۱. مؤلف صحیح الکافی اسناد احادیث کافی را بر اساس شیوه قدما واریسی کرده و تعداد ۶۶۳۶ حدیث آن را از نظر سند صحیح می داند، سپس متن احادیث را با توجه به انظار فقهای عظام و مقایسه با کتاب و سنت پالایش نمود و ۲۲۰۸ حدیث آن را از نظر محتوا رد کرده، ۴۴۲۸ حدیث آن را حجت شرعی می داند و به نام صحیح معرفی کرده است.

علامه مجلسی که شیوه متأخرین را پذیرفته و در برخی موارد ملاحظات شخصی دارد، صحاح کافی را در حدود ۶۰۰۰ حدیث می داند که تا رقم ۶۶۳۶ تعداد ۶۳۶ حدیث کم دارد و موقعی که احادیث را شرح می کند، با توجه به تقیه، مخالفت با شهرت و سایر مسائل دیگر قسمتی از همین ۶۰۰۰ حدیث را از درجه اعتبار و حجیت ساقط می نماید و مضمون حدیث را نمی پذیرد.

متأسفانه تاکنون آمار این پالایش دوم را که در متن حدیث انجام گرفته، به دست نیاورده اند، تا پاسخ قطعی روشن شود و مقایسه لازم بین صحاح مرآت العقول و صحاح انتخابی در صحیح الکافی صورت بگیرد. پس اگر آقای سبحانی مرحله اول را در نظر بگیرند، باید علامه مجلسی را مؤاخذه نمایند که ۶۳۶ حدیث را از صحاح کافی کم کرده است و اگر مرحله دوم را در نظر بگیرند، اول باید کمر همت ببندند و پذیرفته های مرآت العقول را آمار کنند سپس با احادیث صحیح الکافی مقیاس بگیرند تا مقایسه ایشان صحیح باشد.

ص: ۵۷۷

۲. مؤلف منتقی الجمان متوفای ۱۰۱۱ که همان صاحب معالم معروف و فرزند برومند شهید ثانی است، برای اولین بار - چهارصد سال قبل از مؤلف صحیح الکافی - شیوه حذف را در پیش گرفت و تنها از کتاب کافی ۱۰۹۰۵ حدیث آن را اسقاط کرد و به قول آقای سبحانی: «به دور ریخت تا به دست فراموشی سپرده شود». اما کتاب او مورد تقدیر دانشمندان قرار گرفت و چنانکه در مقدمه گزیده کافی نوشته ام و در مصاحبه خود یادآور شدم، آیت الله بروجردی که در شناخت حدیث و رجال، آیتی عظمی بود فرمود تا کتاب منتقی الجمان را چاپ کنند و هم اینکه چاپ دوم آن در حوزه قم منتشر شده است. گویا آقای سبحانی از همه این مسائل بی خبرند و گرنه بر صاحب منتقی الجمان و بر همه دانشمندانی چون علامه مجلسی و آیت الله بروجردی که از کتاب منتقی الجمان به عظمت یاد کرده اند، خرده می گرفتند که چرا احادیث کافی را به دور می ریزند.

جناب آقای سبحانی می نویسند: «محدثان اسلامی به صورت قریب به تواتر (بیش از خبر واحد و کمتر از خبر متواتر) از پیشوایان معصوم نقل کرده اند که اگر شخصی استحباب عملی را از معصومی نقل کند و کسی آن را به همان نیت به جا آورد خدا پاداش آن را به او می دهد، هر چند معصوم آن را نفرموده باشد. این مضمون از طرق صحیح از پیشوایان معصوم به ما رسیده است...» (۱).

در پاسخ این فصل، به عرض خوانندگان می رسانم که - بعد از حذف مکررات - مضمون فوق فقط در سه حدیث شیعه وارد شده است که دو حدیث آن به اتفاق اهل نظر ضعیف است و یک حدیث آن را - که اضطراب سند دارد - به عنوان حدیث حسن پذیرفته اند و به آن استناد می نمایند. (۲)

به نظر من - اگر سند حدیث را هم بپذیریم - متن حدیث را باید رد کنیم. زیرا با اصول مذهب تناقض دارد: امام صادق علیه الصلوه والسلام، آن جا که فلسفه وجودی

ص: ۵۷۸

۱-۱. کیهان فرهنگی، ص ۳۵، ستون ۲.

۲-۲. ر. ک: مرآه علامه مجلسی، ج ۸، ص ۱۱۲؛ درایه شهید، ص ۲۹؛ وجیزه شیخ بهایی، ص ۸.

امام را تشریح می کند، می فرماید: «وجود امام از این جهت لازم و ضروری است که اگر مردم به دین خدا بیفزایند افزوده ها را رد کند و اگر مردم از دین خدا بکاهند، کاستی را اعلام نماید». (۱) بنابراین این امام صادق علیه السلام که باید بدعت ها را انکار کند چگونه امکان دارد راه برای بدعت گذار باز کند و بدعت های موجود را یک جا و یک ضرب، تصویب و تأیید نماید و خلاصه با صراحت کامل بگوید: «حتی اگر حدیث دروغی را به نام ما ابلاغ کنند، عمل به آن اشکالی ندارد، بلکه پاداش آن از راه تفضل و کرم داده خواهد شد؟»

واقعاً اگر خداوند کریم پذیرفته باشد که پاداش موعودی که در احادیث ضعیف وعده داده شده است عنایت بفرماید، پس چرا از پاداش های نقدی آن در دنیا اثری مشهود نمی شود؟ چرا با نوشتن اسم جبرائیل و میکائیل بر شانه بیمارانی تب آنان قطع نمی شود؟ (۲) چرا نوشیدن آب نیشان زنان و مردان عقیم را شفا نمی بخشد؟ کرم های معده را بیرون نمی ریزد؟ پیسی را شفا نمی دهد؟ کران و لالان را گویا و شنوا نمی کند؟ کرم دندان را نمی کشد؟ آپاندیست (قولنج) را علاج نمی کند، پیوره دندان را برطرف نمی سازد؟ و خلاصه هفتاد نوع درد و بلا را از جان مردم دور نمی سازد؟ (۳) هزاران هزار حدیث دیگر از این نمونه وجود دارد که با سند ضعیف روایت شده است و برای اعمال مستحبی پاداش دنیوی وعده می دهد اما اثری مشهود نمی گردد.

جناب آقای سبحانی می نویسند: «مورخان و رجال نگاران یادآور شده اند: هنگامی که عبدالکریم بن ابی العوجا محکوم به اعدام گشت گفت: «مرا بکشید ولی من کار خود را انجام داده ام: چهار هزار حدیث جعل کرده حلال شما را حرام و حرام شما را حلال کرده ام». آقای بهبودی این سخن را در مقدمه صحیح الکافی و در کتاب معرفه الحدیث گواه بر آن گرفته که زنادقه در احادیث شیعه دست برده اند، در حالی که آنان که این داستان را نقل کرده اند تصریح می کنند که وی ریبب حماد بن سلمه

ص: ۵۷۹

۱- ۱. ر. ک: صحیح الکافی، حدیث ۷۳؛ بحار الأنوار مجلسی، ج ۲۳، ص ۲۵ - ۲۸.

۲- ۲. ر. ک: بحار الأنوار، ج ۹۵، ص ۲۹.

۳- ۳. ر. ک: مهج الدعوات، ص ۴۴۴؛ مفاتیح الجنان، ص ۲۹۹؛ بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۴۷۶.

می باشد و با فرد دیگری به نام زید در کتاب های حدیثی حماد دست بردند و آنچه را نباید انجام بگیرد، انجام دادند. حال این داستان چه ارتباطی به احادیث شیعه دارد که در همه جا آن را با آب و تاب بازگو کرده و یکی از علل وجود حدیث باطل در احادیث شیعه دانسته است باید از خود ایشان پرسید». (۱)

در این زمینه به عرض خوانندگان می رسانم که: عبدالکریم بن ابی العوجاء از زنادقه معروف است. زنادقه با اصل اسلام مخالف بودند و لذا شیعه و سنی برای آنان فرقی نمی کرد. (۲) البته این مرد با احادیث اهل سنت بازی کرده است. ولی ارتباط او با کتاب های حماد بن سلمه قطعی نیست، بلکه یک حدس و احتمال است.

کارشناسان اهل سنت از یک طرف دیده اند که حماد بن سلمه با هفتاد زن و از جمله مادر این زندیق ازدواج کرده است، باشد که صاحب فرزند شود و نشد. از طرف دیگر به روایات حماد بن سلمه واری کرده اند و یک رشته «احادیث صفات» را در روایات او دیده اند که با مقام علمی و مذهبی حماد سازگاری ندارد. لذا نتیجه گرفته اند که «لابد این رشته احادیث به وسیله این مرد زندیق در خلال کتاب های حماد بن سلمه داخل شده است». (۳)

بنابر این، همان کسانی که داستان حماد را با ابن ابی العوجاء نقل کرده اند، به صراحت گفته اند که خرابکاری او در زمینه «احادیث صفات» است، نه «احادیث حلال و حرام» و نه «احادیث عددیه» که در آخرین لحظات زندگی به جعل و تحریف آنها اعتراف کرده است.

البته کارشناسان فن حدیث به اعتراف یک فاسق زندیق ترتیب اثر نمی دهند، مگر آن که قرینه ای بر صحت گفتار او یافت شود، (۴) و متأسفانه در این جا قرینه قطعی بر صحت اعتراف او وجود دارد، این قرینه که آقای سبحانی به حذف آن مبادرت کرده

ص: ۵۸۰

۱-۱. کیهان فرهنگی، ص ۳۵، ستون ۳.

۲-۲. رک: معرفه الحدیث، ص ۴۲ - ۴۴.

۳-۳. ر. ک: تهذیب التهذیب، ابن حجر، ج ۳، ص ۱۵؛ معرفه الحدیث، ص ۴۴.

۴-۴. ر. ک: تصحیح النظر فی توضیح نخبه الفکر.

است دنباله اعتراف این زندیق است که می گوید: «من احادیثی جعل کرده ام که آخر ماه شعبان به نیت اول ماه رمضان روزه بگیرید و آخر ماه رمضان به نیت اول ماه شوال افطار کنید».

چنانکه می بینید: این مرد زندیق برای جعلیات خود برگه ای به دست می دهد که فقط با «احادیث عددیه» انطباق دارد و اهل نظر می دانند که «احادیث عددیه» در کتاب های شیعیان به صورت های مختلف روایت شده است اما در احادیث حماد بن سلمه، اثری از آن مشهود نمی باشد. (۱)

ولی متأسفانه فقهای شیعه در حدود ۲۰۰ سال به این احادیث جعلی عمل کرده اند و فتوا داده اند که از جمله آنان ابن قولویه قمی است با شاگردانش شیخ صدوق و شیخ مفید و شیخ کراچکی، و هر چند ابوالحسن بن داود قمی نقاد حدیث به آنان گفت که «احادیث عددیه» قابل عمل نیست، پذیرفتند. نزاع و مخاصمه تا آن حد بالا گرفت که ابن قولویه قمی در تأیید «احادیث عددیه» کتبی تألیف کرد و ابوالحسن بن داود قمی هم کتبی نوشت و کتاب او را رد کرد.

مجدداً ابن قولویه قمی کتبی نوشت و کتاب ابن داود را رد کرد. مرحوم شیخ صدوق، در کتاب خصال، ج ۲، ص ۵۳۱ و کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۷۱ سخنی دارد که حاکی از برخورد نامناسب آن روزگار است. هر کس مایل باشد می تواند مراجعه نماید.

بالآخره ابوریحان بیرونی منجم آزاده ایرانی متوفای ۴۳۰ که از ماجرای این احادیث باخبر شد، در نوشته های خود کذب این احادیث را مدلل کرد - و گویا - شیخ طوسی با الهام از بیانات او به انکار جدی پرداخت و در کتب تهذیب و استبصار، احادیث عددیه را مردود شمرد و از آن پس کسی به این احادیث جعلی توجه نکرد، و

ص: ۵۸۱

۱-۱). احادیث عددیه در کتب کافی، ج ۴، ص ۷۸، فقیه من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۷۰، کتاب خصال، ج ۲، ص ۵۲۷ و ص ۶۰۲، کتاب اقبال الأعمال، ص ۰ تا ۰۱۶، کتاب وسائل الشیعه، ابواب هلال ماه رمضان، روایت شده است.

از جمله شیخ مفید رساله ای نوشت که اینک به نام رساله عددیه مشهور است و در آن با اصرار تمام اعلام کرد که «احادیث عددیه» مخالف قرآن و سنت است و قابل عمل نخواهد بود، با آن که قبلاً کتابی نوشته بود به نام لمح البرهان و در آن کتاب، مخالفین احادیث عددیه و از جمله ابن داود قمی نقاد حدیث را به گمراهی و ضلالت منسوب کرده بود. (۱)

مؤلف صحیح الکافی اهم این مسائل را با ذکر دلیل و مدرک در مقدمه صحیح الکافی به زبان عربی و در مقدمه گزیده کافی چاپ اول به زبان فارسی روشن کرده است. برای توضیحات بیشتر به آن آثار رجوع شود. البته اصل ماجرا بسیار مفصل و طولانی است و شاید به ده صفحه بالغ شود که اینک نوشته های آن در اطاق انباری منزل خاک می خورد.

برخی با مطالعه مقدمه صحیح الکافی تصور می کنند که گفته های مؤلف صرف ادعا بوده و شاهد علمی ندارد، در حالی که هر فراز آن چند صفحه مدرک و توضیح دارد. این توضیحات قبلاً با اصل مطالب منسجم بود و فصلی از کتاب معرفه الحدیث را تشکیل می داد. من تصمیم گرفته بودم که همان فصل را به عنوان مقدمه در اول صحیح الکافی درج کنم، ولی ناشر محترم مخالفت کرد و در نتیجه، عصاره آن را در پانزده صفحه درج کردم و اینک با معارضه ناسنجیده ناقدان روبرو می شوم، امیدوارم که خداوند متعال فرصت عطا کند تا بسیاری از آن حقایق را روشن کنم.

جناب آقای سبحانی با تشبث به یک اشتباه لفظی که رقم ۳۷۰۰ را ۳۷۰۰۰ تلفظ کرده ام، زبان به نقد و انتقاد می گشایند، با آن که در همان مصاحبه خود گفته ام «اصول کافی ۳۸۰۰ حدیث دارد» و نیز گفته ام: «کلینی از میان سیصد هزار حدیث شیعه، فقط شانزده هزار حدیث آن را انتخاب کرد» و این خود برای تصحیح آن اشتباه لفظی کافی بود ولی متأسفانه جناب آقای سبحانی پس از یک رشته اعتراض، مجدداً به همین اشتباه لفظی باز می گردند و می نویسند: «همان طور که معرفی شماره احادیث اصول

ص: ۵۸۲

کافی به تعداد سی و هفت هزار، لغزش روشنی است، برای گفتاری هم که درباره کتاب کافی دارند، هرگز سند و مدرکی در کتب رجال و تاریخی شیعه وجود ندارد. و آن این که: کلینی کتاب خود را از میان سیصد هزار حدیث برگزید. شایسته بود ایشان برای این مطلب مدرکی ارائه می کرد. گویا تنظیم کننده این ارقام و اعداد خواسته است برای بی اعتبار جلوه دادن نوع احادیث شیعه، ارقام آن را بالا ببرد و راویان شیعه را حدیث ساز معرفی نماید». (۱)

در پاسخ این فصل، خوانندگان عزیز را به مطالعه یک فراز از مقدمه گزیده کافی چاپ دوم سال ۶۳ دعوت می کنم:

«... تاریخ صحیح نشان می دهد که در عهد کلینی بیش از سیصد هزار حدیث در دست شیعیان می چرخیده است گواه این ادعا، سند زنده ای است که شیخ طوسی در کتاب رجال خود به دست می دهد و در شرح حال احمد بن عقده حافظ متوفای ۳۳۳ که از اساتید و مشایخ کلینی است می نویسد: من از اساتید خود شنیده ام که ابن عقده حافظ می گفت: من صد و بیست و هزار حدیث مستند به خاطر سپرده ام و روی هم رفته می توانم پیرامون سیصد هزار حدیث شیعه به بحث و مذاکره علمی بنشینم». (۲)

درباره حافظه این مرد بزرگ سخن ها گفته اند و بارها او را آزموده اند از جمله خطیب بغدادی در تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۶ می نویسد: ابن عقده می گفت: «من سیصد هزار حدیث از حدیث اهل بیت پیامبر در دست دارم» و در ص ۱۷ می نویسد: ابن عقده حافظ را سوگند دادند که همه محفوظات خود را اعلام کند و او گفت: من از احادیث اهل سنت صد هزار حدیث را با متن و سند از حفظ دارم و تا سیصد هزار حدیث دیگر می توانم مذاکره نمایم».

جناب آقای سبحانی در تعقیب سخن قبلی می نویسند: «قسمتی از گفتار ایشان استنباط شخصی است که آنها هم مدرک تاریخی ندارد، مثل این که می گوید: کلینی از

ص: ۵۸۳

۱-۱). کیهان فرهنگی، ص ۳۵، ستون ۱.

۲-۲). ر. ک: رجال شیخ طوسی، ص ۴۴۲؛ منتظم ابن جوزی، ج ۶، ص ۳۳۷؛ تذکره الحفاظ، ذهبی، ص ۸۴۰.

ترس معاصرین خود شهر به شهر و دیار به دیار سفر کرد و کتاب خود را در وسط اهل سنت عرضه نمود، باشد که بعدها قدرش را بدانند. اینها یک رشته استنباطات شخصی است که ایشان در گفتار خود آورده اند و این روش هم در این مصاحبه و هم در مقدمه صحیح الکافی و هم در کتاب معرفه الحدیث به کار گرفته شده است. و اگر واقعاً بر این همه نسبت ها مدرکی معتبر وجود دارد، متن آنها را با تعیین جلد و صفحه ارائه نماید» (۱).

در این زمینه باید به عرض خوانندگان برسانم که تاریخ، بر دو نوع است: تاریخی صریح و روشن که همگان از رومی خوانند و تاریخی که نیازمند تجزیه و تحلیل است و محققان از خلال گفته ها و نوشته ها به دست می آورند نظیر آنچه درباره اعتراض قبلی و سیصد هزار حدیث شیعه به عرض خوانندگان رسید، اینک به نکات زیر توجه نمایید:

۱. زادگاه کلینی و یا اصل و تبار او، کلین است که از روستاهای ری محسوب می شود و لذا می گویند: کلینی رازی.

۲. تحصیلات او عموماً در قم صورت گرفته است، جز اندکی در کوفه و اطراف آن نینوا که محضر حمید بن زیاد را درک کرده است.

گواه این مدعا اساتید و مشایخ او می باشند که اکثر ساکن قم بوده اند. محمد بن یحیی العطار اشعری قمی که ۳۱۱۴ نوبت در صدر سند واقع شده است.

ابو علی اشعری قمی که ۸۴۰ نوبت در صدر سند قرار گرفته است. ابو عبدالله اشعری قمی که ۶۶۳ نوبت در صدر سند قرار گرفته است. علی بن ابراهیم قمی که ۴۹۵۷ نوبت در صدر سند قرار گرفته است. مرحوم کلینی ده هزار حدیث کافی را از این مشایخ روایت می کند، به اضافه دو هزار حدیث دیگر که در صدر سند آنها می گوید: «عده من اصحابنا» و منظورش همین مشایخ قم بوده اند. از مشایخ دیگری هم روایت می کند که ساکن قم بوده اند و شخصیت معروفی ندارند. از این جا استنباط

ص: ۵۸۴

می شود که مرحوم کلینی تا حدود چهل سالگی در قم زیسته است تا بتواند از مشایخ قم چندان حدیث فرا بگیرد که بیش از دوازده هزار آن را گلچین کند و در کافی درج نماید. (۱)

۳. مرحوم کلینی بعد از تحصیلات قم به ری بازگشته و مدت ها مرجع شیعیان آن سامان بوده است. بدین دلیل که ابن النجاشی و علامه حلی درباره او می نویسند: «کلینی در ری عالی ترین مرجع فتوا بود و چهره درخشان حدیث در آن سامان». و چون طبیعی است که این جاه و مقام در سن کهولت حاصل می شود، استنباط می کنیم که لااقل دهه پنجم تا ششم عمر خود را در ری سپری کرده است. (۲)

۴. ابن النجاشی و علامه حلی تصریح کرده اند که «مرحوم کلینی تألیف کتاب کافی را ظرف بیست سال به پایان برده است» و مرحوم کلینی شخصاً در مقدمه کافی تصریح می کند که «تألیف کتاب کافی را به تقاضای کتبی یک تن از مریدان خود شروع کرده است». بنا بر این قطعی است که مرحوم کلینی نامه مرید خود را موقعی دریافت کرده است که در اوج شخصیت و عظمت علمی، ستاره درخشان ری بوده است نه موقعی که در قم به تحصیلات علمی اشتغال داشته و نه موقعی که در گوشه بغداد به صورت مهمانی تازه وارد، زندگی می کرده است. و این همان دهه پنجم و ششم عمر او را نشان می دهد.

۵. در عهد کلینی حوزه قم بالاترین حوزه شیعیان ایران بود، و بعد از آن حوزه نوجوان ری که مرحوم کلینی برای تألیف کتاب کافی نیازمند منابع و مآخذ بوده است لزوماً از کتابخانه های خصوصی ری استفاده کرده و حتماً برای تکمیل کارش به قم رفته است تا از کتابخانه علی بن ابراهیم قمی که دستاورد پدرش ابراهیم بن هاشم بود، بهره مند شود، و لذا می بینیم یک سوم احادیث کافی با نام «علی بن ابراهیم، عن ابيه. . .» مزین شده است. ابراهیم بن هاشم ساکن کوفه بود و با تألیفات کوفیان و بغدادیان به قم هجرت کرد و حوزه قم را رونقی تازه بخشید و قهراً بعد از او نسخه آن کتاب ها در

ص: ۵۸۵

۱- ۱. ر. ک: معجم رجال الحدیث، ترجمه کلینی.

۲- ۲. ر. ک: رجال نجاشی ترجمه کلینی.

اختیار فرزندش علی بن ابراهیم قمی قرار گرفت و کلینی به حد وافر از کتابخانه او بهره یاب شد.

۶. تا آن جا که تاریخ صحیح نشان می دهد، مرحوم کلینی کتاب خود را در بغداد به معرض روایت نهاده است. شیخ طوسی در مشیخه تهذیب ص ۲۹ و مشیخه استبصار، ج ۴، ص ۳۱۰ می نویسد: «من روایات کافی را به توسط اساتید خودم از شاگردان کلینی روایت می کنم و آنان به سال ۳۲۷ هجری در بغداد، باب کوفه، درب سلسله (بازار زنجیر) تألیفات کلینی و از جمله احادیث کافی را سماعاً و اجازه از خودش روایت کرده اند».

شمار شاگردان کلینی - که ادعای آنان مسموع است و دلیل قطعی و سند موثقی بر روایت آنان در دست می باشد - بسیار اندک است و همه آنان ساکن بغداد و نواحی آن بوده اند، مانند ابن قولویه قمی (ت ۳۶۸) ابو غالب زراری (ت ۲۶۸) تلعبیری (ت ۳۸۵) ابن ابی رافع صمیری، ابوالحسن ابن داود قمی (ت ۳۶۸) و ابوالحسن احمد بن علی بن سعید الکوفی، و بدین علت شمار شاگردان او معدود است. وی یک سال بعد از عرضه کتاب کافی مرحوم شد و علاقه مندان کوفه و قم و سایر مشتاقان حدیث موفق به درک حضورش نشدند و به همین علت بود که شاگردانش فرصت نیافتند تا همه اجزاء کافی را بر او قرائت نمایند و لذا همه آنان با صراحت اعلام کرده اند که قسمتی از کتاب کافی را بعد از سماع و قرائت بر مؤلف روایت می کنند و مابقی را با اجازه او و مناوئه نسخه ها، روایت می کنند. (۱) حتی محمد بن ابراهیم نعمانی که می گویند «کاتب کلینی» بوده است قسمتی را با سماع و قرائت و قسمت دیگر را با مناوئه و اجازه روایت می نماید و لذا در کتاب غیبت که فصلی از کتاب حجت کافی را در بردارد. ۱۷ نوبت «اخبرنا محمد بن یعقوب» می گوید و سی نوبت «حدثنا محمد بن یعقوب».

۷. صفدی در الوافی بالوفیات می نویسد: ابو جعفر کلینی اهل ری بود. ساکن بغداد

ص: ۵۸۶

۱- ۱). ر. ک: مشیخه تهذیب، ص ۲۹؛ استبصار، ج ۴، ص ۳۱۰، فهرست ابو غالب زراری، ص ۷۸.

شد و در بغداد به دار بقا رفت. ابن حجر در لسان المیزان ج ۵، ص ۴۳۳ می نویسد: کلینی به بغداد آمد و به افاده حدیث پرداخت.

نتیجه: با توجه به این چند نکته تاریخی روشن می شود که مرحوم کلینی کتاب کافی را ظرف بیست سال آخر عمر خود در شهر قم و شهر ری تألیف نموده و بی آن که در زادگاهش ری، و یا دارالعلم قم کتاب را عرضه کند راهی کوفه و از آن جا راهی بغداد می شود و کتابش را در سال ۳۲۷ هجری در بغداد در خانه مسکونی خود، با مسجد محل عرضه می کند. اهل قم باید به قضاوت بنشینند و استنباط کنند: چرا کلینی کتابش را در زادگاهش عرضه نمی کند که مدت ها چشم و چراغ آن سامان بوده است و چرا کتاب خود را در قم عرضه نمی کند که دانشگاه تشیع بود و بیش از ۱۲ هزار حدیث کافی به نام مشایخ این دانشگاه مزین شده است؟ چرا کتاب خود را در کوفه مهد تشیع عرضه نمی دارد که بسیاری از احادیث کافی دستاورد آن سامان است و چرا در کوفه کتابش بر استادش ابن عقده حافظ مشهور و استاد و نقاد حدیث عرضه نمی دارد تا امضای او بر رونق کتابش بیفزاید؟ و بالاخره چرا بغداد را ترجیح می دهد؟

نظر حقیر بر آن است که مرحوم کلینی خائف بود تا مبدا معاصرانش به معارضه برخیزند و بگویند: «چرا شیوه حذف در پیش گرفته ای و احادیثی را که دیگران پذیرفته اند و به آن فتوا می دهند به دست فراموشی سپرده ای؟ چرا کتاب خود را جامع و کافی اعلام کرده ای، با آن که هزاران حدیث دیگر وجود دارد که از حیث متن و سند بر گلچین تو رجحان دارد؟» البته امروز که انسان می تواند کتاب خود را در هزاران نسخه چاپ کند و سپس عرضه نماید، از مؤاخذه دیگران بیمی به خود راه نمی دهد، زیرا اگر حیات خود را از دست بدهد می داند که حیات کتابش جاودانه برقرار خواهد ماند، اما کلینی خود می دانست که اگر معاصرانش مجلس درس او را تحریم کنند و او نتواند کتاب خود را بر دیگران قرائت کند، از نظر علمی تمام زحماتش به هدر می رود و نسخه «کتابش وجاده» ارزش لازم را از دست می دهد، لذا ناچار شد به بغداد برود و از شخصیت سیاسی مذهبی نعمانی استمداد کند و کتابی را که

همو درخواست کرده بود، بر او و سایر همفکرانش قرائت کند باشد که از گزند حوادث در امان بماند. (۱)

و اما گزارشی از سفر قم:

اواخر مرداد ماه سال ۶۲ به حضور آیت الله منتظری رسیدم. در خلال یک رشته مذاکرات که حدود یک ساعت به طول انجامید، اصولاً از نام صحیح الکافی انتقادی به عمل نیامد، بلکه تنها مقدمه آن مورد بحث و نظر قرار گرفت. آیت الله منتظری فرمودند: «درست است که یک رشته احادیث کافی مانند حدیث سلسله الحمار، برای عرضه عمومی مناسب نیست، درست است که صحاح کافی - آن هم صحیح اعلائی - برای عرضه عمومی و مراجعات دانشگاهی مناسب تر است، و مقدمه صحیح الکافی را تند و نامناسب نوشته اید. باید مقدمه جدیدی تهیه نمایید که حاوی این نکات باشد... یکی از آقایان هم نسخه های موجود لبنان را بیاورند و بعد از تعویض مقدمه منتشر نمایند».

من همان شب مقدمه مطلوب را تهیه کردم و صبح روز بعد به دفتر آیت الله منتظری سپردم تا به عرض ایشان برسانند. قرار شد که شب همان روز به اطلاع من برسانند که اگر مقدمه جدید وافی و کافی نباشد، تجدیدنظر کنم، والا تاکنون بی اطلاع مانده ام گویا تصمیم آن شب را مسکوت نهاده اند.

و اینک چند کلمه با آقای محمد جاودان که قسمتی از بیانات ایشان در شماره ۸ کیهان فرهنگی منتشر شده است.

در آغاز سخن به ایشان خاطرنشان می سازم که اول کتاب معرفه الحدیث را با دقت مطالعه نمایند سپس به نقد و اعتراض بنشینند. آنچه را تاکنون در اعتراض به کتاب صحیح الکافی شنیده ام، پاسخ آن را به کتاب معرفه الحدیث خود حواله داده ام و همگان پاسخ خود را مستدل و مشروح آن جا گرفته اند. در این جا به خاطر خوانندگان

ص: ۵۸۸

۱. شما نوشته اید که «احمد بن محمد بن خالد برقی، به کتاب حدیث پرداخته بود که قهراً مورد استفاده و استخراج کلینی قرار گرفته است».

فرزند عزیزم: من نمی دانم شما تا چه حد با مسائل رجالی آشنایی دارید اگر کسی صد جلد کتاب علمی تألیف کند، گواه اطلاعات او خواهد بود. و اگر صد جلد کتاب حدیث تألیف کند متهم خواهد شد که این همه حدیث را از کجا آورده است؟ شما که ابوجعفر برقی را با نوشتن صد کتاب می ستایید در واقع حقیقت را لوث می کنید. کاش به شرح حال کامل می پرداختید. آیا نمی دانید که این مرد به قم مهاجرت کرد و در خانه عبدالرحمن بن حماد انصاری مأوی گرفت که جزء غلات است (۱) و دیگر این که از ابو سمینه و ابن مهران و ابن شمون و سایر غالیان حدیث تراش روایت می کند و در جمع اساتید او بیش از سی نفر ناموثق وجود دارند (۲) و این که ابو جعفر اشعری رئیس حوزه قم او را به جرم همکاری با غلات از قم اخراج کرد و تا ثابت نشد که ناخواسته و جاهلانه طعمه غالیان شده است او را به قم باز نگرداند. همین ثقه الاسلام کلینی صاحب کافی در ج ۱، ص ۵۲۵ نسخه گواهی اساتید خود را بر ضعف این مرد روایت می کند و چنین معلوم می دارد که استادش ابو جعفر صفار و ابو جعفر عطار، حدیث او را حدیث حجت نمی دانستند. (۳)

۲. شما نوشته بودید که شیعیان کتاب های خود را بر امام خود عرضه می کردند. فرزند عزیزم: من در کتاب، معرفه الحدیث بحث مفصلی درباره این کتاب ها دارم. شما و دیگران را به آن جا ارجاع می دهم. در این جا چند نکته ساده را تذکر می دهم تا همه خوانندگان قضاوت نمایند:

نکته اول: شیخ طوسی - رضوان الله علیه - می نویسد: «کتاب حلبی با دو حجم متفاوت روایت شده است: یک نسخه بزرگ دارد و یک نسخه کوچک» ملاحظه کنید:

ص: ۵۸۹

۱-۱. ر. ک: رجال نجاشی، ص ۱۷۸.

۲-۲. ر. ک: معجم رجال الحدیث.

۳-۳. در این زمینه به کتاب معرفه الحدیث مراجعه نمایید.

اگر کتاب حدیث، دستخوش دگرگونی و اختلاف شود، ضایعه بزرگی بر آن وارد می شود. در آن زمان که نسخه ها خطی بود، زنادقه کتاب های مذهبی را دستکاری می کردند تا حلال و حرام را مشتبه سازند. اگر کسی یک کتاب مشتبه را به دست بگیرد و احادیث آن را روایت کند شایسته تمجید نخواهد بود. (۱) فرزند عزیزم: از عوامفریبی غلات برحذر باشید.

نکته دوم: شما فرض کنید که عبیدالله حلبی شخصاً مسموعات خود را نوشت و بر امام صادق علیه السلام عرضه نمود و سپس بر شاگردانش قرائت کرد. این عرضه چه علتی دارد و تأیید آن چه ارزشی حاصل می کند؟

آیا حلبی نسبت به حدیث خود و کتاب خود شک داشت که برخلاف سایر بزرگان حدیث، لازم دید اول کتاب خود را بر امام عرضه کند سپس به نشر آن پردازد؟ اگر چنین باشد، کتاب او بعد از تأیید امام، تازه می تواند در طراز سایر کتاب ها حجت شرعی باشد نه آن که امتیازی حاصل کند.

کتاب حلبی حتی بعد از عرضه و تأیید نمی تواند با کتاب زراره و محمد بن مسلم و ابو بصیر و سایرین که در حدود بیست نفر می شوند پهلو بزند، زیرا اینان حدیث تقیه آمیز را در حد شناخت خود ثبت دفتر نمی کردند، اما اگر حلبی حدیث تقیه آمیز را ثبت کرده باشد، بعد از عرضه و تأیید هم احتمال تقیه برقرار خواهد ماند.

نکته سوم: در آن زمان صنعت چاپ دایر نبود که اگر یک نسخه کتاب به تأیید امام برسد، سایر نسخه ها تأیید شود. اگر فرض شود که یک مؤلف مانند حلبی و یا سلیم بن قیس هلالی یا ابو عمر و طیب، نسخه خود را به تأیید امام برساند، امتیاز حاصله مخصوص همان نسخه خواهد بود و بس. سایر نسخه ها که بعداً رونویس شوند و با آن مقابله و برابر شوند آن امتیاز را حاصل نخواهند کرد، بلکه اعتبار آنها در حد وثاقت کاتب آن نسخه خواهد بود و حتی اگر نسخه کتابی صحیح و قطعی باشد، چون از دکه وراقان و یا دهلیز خطاطان سر در آورد اعتبار خود را از کف می دهد که مبادا

ص: ۵۹۰

دستکاری شده باشد آیا شما می توانید اثبات کنید که نسخه حلبی با امضای امام صادق علیه السلام به وسیله افراد موثق به دست کلینی رسید و سپس شیخ صدوق آن را دریافت کرد و به شیخ طوسی سپرد؟

نکته چهارم: تنها یک کتاب بر امام معصوم عرضه شد و آن کتاب یونس بن عبدالرحمن است. عرضه کتاب هم طبیعی بود. امام عسکری علیه السلام در خانه ابو هاشم جعفری به عیادت آمده بود. کتابچه ای را از سر طاق برداشت و قدری بازبین کرده سپس پرسید: این کتاب از چه کسی است؟ ابو هاشم گفت: تألیف یونس بن عبدالرحمن است و امام عسکری علیه السلام او را دعا کرد.

شما از این عرضه و تأیید چه نتیجه ای حاصل کرده اید که تصور کرده اید که جامع یونس بن عبدالرحمن بر امام عسکری علیه السلام عرضه شد: چهار جلد کتاب و یک دوره فقه و اعتقادات؟ نه. این کتاب، کتاب یوم و لیله یونس بود. یک کتاب جیبی در آداب نوافل و فرایض به ضمیمه یک سلسله دعا از ساخته های ابن خانبه ادیب معروف، تا اگر کسی از عهده انشای دعا بر نیاید، از انشای ابن خانبه بهره یاب گردد و از این جهت در تذکره ها نوشتند: کتاب یونس و کتاب ابن خانبه را بر امام عسکری علیه السلام عرضه کرده اند که قسمت احکام از یونس بود و قسمت دعا از ابن خانبه، و گرنه ابن خانبه در شمار فقها نیست. (۱)

نکته پنجم: اگر فرض شود که جامع یونس به نظر امام عسکری علیه السلام رسیده باشد چه کسی ادعا کرده و یا می تواند بکند که همان نسخه ابو هاشم جعفری به دست کلینی افتاد و در کتاب کافی درج شد؟ اصولاً نسخه های کتاب یونس ضایع ماند و روایت نشد، زیرا رئیس حوزه قم به او بدین بود و شیعیان را از او بر حذر می داشت.

در نتیجه، احادیث یونس اغلب به وسیله یقطینی مولای او به دست مشایخ رسیده است و یقطینی در شمار غلات است و دستاورد او حجت نیست. (۲)

آقای جاودان، شما در شماره دهم کیهان فرهنگی، سخن خود را مجدداً با سیر

ص: ۵۹۱

۱-۱. ر. ک: بحار الأنوار، ج ۸۷، ص ۲۹۱.

۲-۲. ر. ک: رجال نجاشی، ص ۹۵۵.

حدیث شیعه آغاز کرده اید. من در آغاز کتاب معرفه الحدیث، سیر تدوین حدیث را با استناد به احادیث اصیل شیعه و ارائه اسناد تاریخی بهتر از شما و بهتر از استاد شما روشن کرده ام و استواری و استحکام آن را مدلل ساخته ام. سپس دوره هجوم غلات را با دلیل و مدرک روشن کرده ام و راه برخورد با غلات و تزویرات پنهانی آنان را نیز نشان داده ام. شما که از دوره آغازین حدیث شیعه بحث کرده اید چرا از دوره هجوم غلات بحثی به میان نیاورده اید؟ نمی دانم، شاید شما با آرزوهای جوانی به سر می برید و از روبرو شدن با واقعیات تاریخی می هراسید.

۳. فرزند عزیزم: شما در میان مآخذ کافی از کتاب نوادر الحکمه نام برده اید تا استحکام و استواری کتاب کافی را بستاید، آیا نمی دانید که ابن الولید، نقاد معروف حدیث، در همان عصر کلینی، کتاب نوادر الحکمه را به شیوه علمی و دور از جار و جنجال عمومی نقد کرد و با تهیه یک لیست سیاه از راویان بد نام این کتاب، قسمت بسیاری از احادیث آن کتاب را از درجه اعتبار و حجیت ساقط کرد؟ آیا نمی دانید که شاگردان ابن الولید و از جمله آنان شیخ صدوق و شیخ مفید و سپس شیخ طوسی نقادی ابن الولید را قاطعانه پذیرفتند و در فهرست ها و اجازات خود، روایت این رشته احادیث را استثنا نمودند؟ آیا نمی دانید که مرحوم کلینی از این لیست سیاه - که تاکنون به قوت خود باقی است - بی خبر بود و از احادیث مردود آن اجتناب نورزید؟ (۱)

۴. شما در میان مآخذ کافی از کتاب نوادر ابن ابی عمیر ازدی هم نام برده اید، ولی توجه نکرده اید که این مرد بزرگ به زندان افتاد و نسخه کتاب هایش نابود شد و بعدها از روی نسخه شاگردانش روایت می کرد و احیاناً از حافظه خود هم کمک می گرفت، و این خود نقص فنی و علمی به شمار می رود. آیا می دانید که ابن النجاشی خریّت فن حدیث می نویسد: «نسخه های نوادر این مرد بزرگ، به صورت های مختلف روایت می شود، و نسخه هر یک از روای آن با نسخه دیگران اختلاف دارد، و من آن نسخه ای

ص: ۵۹۲

را روایت می‌کنم که عیب‌الله بن احمد بن نهیک بغدادی روایت کرده است». (۱) آیا می‌دانید که ابن النجاشی چرا متعرض این گونه مسائل شده است؟

۵. آقای جاودان، شما با سعی فراوان به شرح حال کلینی پرداخته‌اید و بعداً شش تن از اساتید و پنج تن از شاگردان او را معرفی کرده‌اید، تا ثابت شود که مرحوم کلینی مشهور و مرجع بوده است. ولی شما هم مانند خود من، و دیگران، نام اساتید او را از کتاب کافی استخراج کرده‌اید نه از مآخذ رجالی. و این عرض بنده را اثبات می‌کند که در مصاحبه خود گفته بودم: «همه می‌گویند کلینی صاحب کتاب کافی، و بعد در سایه کتاب کافی کلینی را می‌ستایند». هیچ تاریخی نشان نمی‌دهد که مرحوم کلینی به قم رفته است، مگر اسناد حدیث کافی که از مشایخ او حکایت می‌کند. هیچ تاریخی نشان نمی‌دهد که مرحوم کلینی ابن عقده حافظ را دیده باشد، مگر اسناد کتاب کافی و...»

آقای جاودان شما در ردیف سوم و چهارم، از ابو جعفر اشعری و ابوالعباس حمیری به عنوان اساتید کلینی یاد کرده‌اید، در حالی که مرحوم کلینی با وساطت استادش محمد بن یحیی العطار القمی از این دو تن روایت می‌کند نه بلاواسطه. آن جا که نام این دو تن در صدر سند واقع شده است حدیث را معلق کرده‌اند و شما با بی‌اطلاعی از تعلیق اسناد، به استخراج نام اساتید کلینی پرداخته‌اید.

۶. شما پنج تن از شاگردان کلینی را نام برده‌اید که همگان نزیل بغداد بوده‌اند و چنان که در پاسخ آقای سبحانی نوشته‌ام خودشان به صراحت اعلام کرده‌اند که ما در بغداد، باب کوفه، بازار زنجیر به محضر کلینی رسیدیم و کتاب کافی را - بعضاً قراءه و بعضاً اجازه - از او روایت می‌کنیم. ولی شما در نتیجه گیری خود گفته‌اید: «اگر مولد و موطن و مسکن شاگردان کلینی - اعم از آنها که نام بردیم یا نبردیم - را ملاک بدانیم، باید بگوییم: آنها در شهرهای قم و ری و کوفه و بغداد به محضر کلینی شرفیاب شده و کسب علم کرده‌اند».

فراموش نکنید که ابو عبدالله نعمانی و ابو عبدالله صفوانی از شاگردان مخصوص

ص: ۵۹۳

کلینی و یا خطاط و کاتب کلینی نبوده اند. این مسئله هیچ مأخذ علمی ندارد. بلکه برداشتی است عامیانه از نسخه های کافی که گاهی می نویسد: «وفی نسخه النعمانی» و گاهی می نویسد «وفی نسخه الصفوانی». در شرح حال صفوانی نوشته اند که سواد خواندن و نوشتن نداشته و یا تظاهر می کرده است که سواد ندارم (۱) و لذا کتاب های او با املاء بر کاتب نسخه بردار تألیف شده است نه با دست خودش، تا چه رسد به نسخه برداری کتاب کافی. این مرد ساکن موصل بود و ملازم دربار آل حمدان و نزد آنان مقامی بسزا پیدا کرده بود و بعدها چنان که طوسی در رجال خود می نویسد به بغداد آمد و سکونت اختیار کرد. ابو عبدالله نعمانی هم ساکن شهر حلب و دیار آن سامان بود و کاتب دربار آل حمدان. یعنی در مقامی پایین تر از وزارت خدمت می کرد خاندان او به کتابت معروف اند. دخترش فاطمه را به ازدواج ابوالحسن علی بن الحسین مغربی وزیر سیف الدوله حمدانی درآورد و ابوالحسن با فاطمه دختر نعمانی - بعد از یک دوره وزارت و قتل بکجور ترکی - به العزیز بالله خلیفه فاطمی پناهنده شد و در آن جا به وزارت و حکومت رسید و فرزندش ابوالقاسم الحسین بن علی بن الحسین بن ابی الحسین علی بن محمد بن یوسف المغربی (۲) از دختر نعمانی در مصر به سال ۳۰۷ متولد شد که بعد از قتل پدر و برادر به شام و حلب آمد و سال ها وزارت کرد. به خاطر بسپارید که اگر در شرح حال یک راوی نوشته باشند «کان کاتباً» معنای آن، مقامی است سیاسی و ادبی، فقط اگر بنویسند «کان وراقاً» یعنی نسخه بردار کتاب حدیث. (۳)

۷. آقای جاودان شما نوشته اید: «آنچه ایشان صحیح پنداشته اند به چه دلیل بر دیگران حجت است؟ و چرا دیگران از اهل تحقیق نمی توانند احادیث فراوان دیگری از کافی رئیس المحدثین کلینی را صحیح و معتبر بدانند؟».

ص: ۵۹۴

۱- ۱). فهرست طوسی، ص ۲۷۱؛ فهرست ابن الندیم، ص ۲۷۸. [۱]

۲- ۲). رجال نجاشی، ص ۲۹۸.

۳- ۳). ر. ک: معجم الاسرات الحاکمه، ص ۲۱ - ۲۲؛ النهایه، ج ۹، ص ۳۳۱.

فرزند عزیزم: من که به خود حق داده ام، صحاح کافی را استخراج کنم، به خاطر آن بوده است که خود را صالح دانسته ام هر کسی خود را صالح می داند می تواند اقدام کند. چه کسی می تواند دست شما و یا دست استاد شما را بگیرد که بر کتاب صحیح کافی مستدرک نویسد؟ و یا صحاح کافی را مطابق میل عمومی جداگانه استخراج نکند؟ نوشتن مستدرک سیره دانشمندان است و علم را بارور می کند. اما جار و جنجال علم را می کشد و محققین را به گوشه انزوا می کشاند.

۸. آقای جاودان شما از حذف ۱۲ هزار حدیث کافی انتقاد می کنید، پس چرا از صاحب منتقی الجمان که ۱۰۹۰۵ حدیث کافی را ساقط کرده است، انتقاد نمی کنید؟

۹. شما مقبوله عمر بن حنظله را جزء صحاح شیعیه یاد کرده اید، ولی نمی دانید که در سند این حدیث محمد بن عیسی بن عبید یقطینی قرار دارد که در شمار غلات است. (۱) متن حدیث هم کاملاً واهی است و سقوط حدیث را ایجاب می کند. زیرا که راوی حدیث به ادعای خود طرح قضاوت را به صورتی جاهلانه و عامیانه و دور از فقه و درایت خدمت امام صادق علیه السلام مطرح می کند و پاسخ می گیرد. در حالی که با هیچ مذهب و هیچ کیش و آیینی، حتی با قوانین قضای بشری سازگاری ندارد. (۲)

۱۰. شما نوشته اید: «اگر تأملی در زمینه عمل به حدیث ضعیف باشد، در مورد احادیثی است که در احکام و فروع وارد شده اند نه روایاتی که در زمینه اصول و معارف هستند». فرزند عزیزم: آیا نشنیده اید که هیچ دانشمندی در باب اصول و معارف به دلیل نقلی تمسک نمی کند مگر آن که - در اثر تواتر، و یا ارائه استدلال عقلی - مفید علم باشد که در آن صورت حجیت آن از باب افاده علم است نه از باب روایت. کسانی که عمل به روایت ضعیف را تجویز می کنند فقط در زمینه اخلاقیات و سوق دادن مردم به کار نیک و منع و پرهیز از کار بد (ترغیب و ترهیب) است (۳) نه موارد

ص: ۵۹۵

۱- ۱. ر. ک: معرفه الحدیث، ص ۲۱۹.

۲- ۲. ر. ک: فقیه من لا یحضره الفقیه، پاورقی ج ۳، ص ۹ به نقل از مرحوم شعرانی در حاشیه وافی.

۳- ۳. ر. ک: درایه شهید ثانی، ص ۲۷ - ۲۹.

دیگر. سخن صدر المتألهین نیز بر همین اساس علمی صادر شده است که می گوید: «مفاد این حدیث ضعیف با برهان عقلی تأیید شده است».

۱۱. آقای جاودان، شما یک شرح طولانی آورده اید که شهر ری بزرگ و پر جمعیت و یکی از چهار شهر بزرگ و درجه اول عالم اسلام بوده است و سپس ادعا کرده و گفته اید: «بر اساس اسناد و مدارک معتبر موجود، کلینی، بزرگ و استاد دانشمندان این شهر در قرن چهارم است» ولی یک سند خصوصی به این صورت ارائه کرده اید که «نجاشی دقیق ترین دانشمند رجالی قدیم (که با کلینی اختلاف زمانی زیادی ندارد) ایشان را بزرگ ترین و محترم ترین دانشمند شیعه در شهر ری، و مورد اعتمادترین و ضابطترین دانشمندان اهل حدیث می داند». سپس تصور کرده اید که مرحوم کلینی در عصر خود و در میان دانشمندان ری و قم همین مقام امروزی را داشته و یا اقلاً همان مقامی را داشته است که ابن النجاشی بعد از صد سال از آن یاد می کند.

آقای جاودان، بزرگی شهر ری چه ربطی به شیعیان دارد؟ شما در عوض مراجعه به کتاب اصطخری و مقدسی بهتر آن بود به کتاب معجم البلدان محوی بنگرید که می نویسد: «شهر ری کاملاً در اختیار جامعه اهل سنت بود و از تاریخ ۲۷۵ که احمد بن حسن مادرانی بر ری مسلط شد و اظهار تشیع کرد، کم کم جامعه شیعه رو به فزونی نهاد» آیا نشنیده اید که ابو جعفر اشعری - همان رئیس حوزه قم که شما او را استاد کلینی معرفی کرده اید و تا سال های ۲۸۰ هجری از زندگی و حیات او خبر داریم - راویان بد نام و بی تقوا را از قم به ری تبعید می کرد؟ اگر حوزه شیعه در شهر ری گسترده و دائر می بود، آیا ابو جعفر اشعری راویان غالی و خرابکار قم را به ری تبعید می کرد تا با آزادی کامل به خرابکاری پردازند؟ (۱)

از تاریخ ۲۷۵ هجری که شیعیان ری رو به فزونی نهادند، قهراً باید حوزه های حدیثی هم دایر شده باشد ولی در این تاریخ، کلینی دوره جوانی خود را می گذراند و

ص: ۵۹۶

در قم به تحصیل حدیث می پرداخت و باید چنین استنباط کنیم که مرحوم کلینی از حدود سال ۳۰۰ هجری به ری آمده باشد و چشم و چراغ شیعیان این سامان بوده باشد - که شرح آن در پاسخ آقای سبحانی گذشت - و بعد از ۲۰ سال که مرحوم کلینی عازم بغداد شد و در آن جا به خاک رفت، حوزه قم چشم و چراغی نداشت و لذا بعد از ده سال از مرحوم شیخ صدوق که هنوز، دهه سوم عمر خود را به پایان نبرده بود تقاضا کردند به ری بیاید و چشم و چراغ آنان باشد. بنابر این، در یک حوزه جوان، رئیس بودن کلینی و یا چشم و چراغ بودن او، چه ربطی دارد به این مقام و منزلت امروزی که شما را هم به حمایت از او برانگیخته است؟ آیا توجه نمی کنید که تمجید ابن النجاشی برداشتی است از کتاب کافی او که می نویسد «وکان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم» و این همه دلیل همان عرض بنده است که شخصیت و مقام کلینی از مطالعه کتاب او به دست آمده است نه از معرفی معاصران او.

۱۲. شما نوشته اید: «مگر نه این است که مرحوم کلینی هنگام کسب دانش در قم و غیر آن، بزرگ ترین دانشمندان عصر خویش را ملاقات کرده و در محضر ایشان سال ها به تحصیل و تعلم نشسته است. . .»؟

آقای جاودان، محصلین مذهبی و غیر مذهبی، در دوره های مختلف تحصیلی کنار هم می نشینند ولی اغلب برای هم گمنامند، و اگر برخی از دیگران شاخص تر باشند، شخصیت آنان در حدی نخواهد بود که در تاریخ رجال مذهب ثبت شود. استادی که صد نفر شاگرد دارد، گر چه با چند نفر از شاگردان مبرز خود، حشر بیشتری داشته باشد برخوردارهای آنان در تاریخ رجال و مذهب ثبت نمی شود. مگر کسی شخصاً شرح حال خود را بنویسد و به یادگار بگذارد و یا فهرست اسناد و مدارک خود را تهیه کرده باشد. آن چنان که ابو غالب زراری تهیه کرد و به یادگار نهاد. و یا اقلأ مانند شیخ صدوق و شیخ طوسی در اواخر عمر خود در یک دوره نسبتاً طولانی با شهرت و مقام، چشم و چراغ حوزه باشد و استاد درس حدیث، تا مقام و منزلت او از زبان شاگردانش به یادگار بماند. ولی ما هیچ یک از این دلایل را درباره کلینی در دست

نداریم و علت آن است که مرحوم کلینی کتاب کافی را در آخر عمر خود، آن هم در شهر بغداد به معرض روایت نهاد و بعد از یک سال، دارفانی را وداع گفت، بی آن که به شهرت کافی برسد و فرصتی به دست آید تا خصوصیات زندگی او و یا خصوصیات تحصیلی او در تاریخ معاصر او ثبت شود.

آقای جاودان، شما دلایل زیادی آورده اید که با عالم تحقیق فاصله زیادی دارد، من علاقه ای ندارم که تمام بیانات شما را نقض کنم، گرچه بسیار آسان است. نقد دیگران را هم فقط در موارد مهم آن پاسخ می دهم که مشت نمونه خروار باشد. من کتاب خود را برای خدا نوشته ام و مخلصانه دامن اهل بیت را از خرافات و جعلیات زنادقه پیراسته ام و براساس رؤیایی که دیده ام جایزه خود را هم از دست مبارک امام صادق علیه السلام دریافت کرده ام و دیگر انتظاری ندارم. بعد از آن که انسان می بیند و تاریخ هم گواهی می دهد که هیچگونه کار مثبت علمی در سال های اول آن رواج نمی یابد، اصراری ندارم که از کتاب خود و هدف خود بیش از اینها دفاع کنم. من نتیجه مادی برای خود انتظار ندارم. به نتیجه اخروی خود هم رسیده ام اینک خدا را به حکومت و داوری می خوانم. «أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ»؟

در خاتمه یادآور می شوم که برخلاف تصور شما «باب الکوفه در بخش غربی بغداد و در محله شیعه نشین کرخ» نبوده است. باب الکوفه یکی از چهار خیابان اصلی شهر بغداد آن زمان بوده است و بازار زنجیر، و یا کوچه زنجیر، در این خیابان اصلی و داخل باروی شهر بغداد واقع می شده است در حالی که «کرخ بغداد» در منطقه ای خارج از بارو و بین نهر عیسی و نهر صراه بنا گردید تا بازاریان و طووفان را از عاصمه خلافت دور کرده باشند.

حتی برای آنان مسجد جامعی جداگانه در شرق نهر صراه بنا کردند که روز جمعه هم بازاریان و طووفان وارد بغداد نشوند. این همان مسجدی است که به نام مسجد شرقیه نامیده اند و بعدها مرکز اجتماع شیعیان گذشت. (۱)

ص: ۵۹۸

ایشان در اعتراض اول خود نوشته اند: «علامه مجلسی در ابتدای فصل دوم از مقدمه بحار الأنوار، درباره توثیق مصادر و مآخذ می نویسد: بدان که اکثر کتبی که ما در نقل (روایات) بدانها اعتماد کردیم، کتاب های مشهوری است که انتساب آنها به مؤلفین معلوم است. این تصریح مجلسی، نادرستی سخنان مطرح شده در مصاحبه را روشن می کند. مرحوم مجلسی بعد از این کلام به تفصیل، وثاقت و عدم وثاقت منابع بحار را بیان کرده و بیشتر این کتاب را - به صراحت - به مؤلفینش نسبت می دهند. . . حتی در مورد اکثر کتب شیخ صدوق می نویسند که اشتها آنها از کتب اربعه کمتر نیست. . .» خوانندگان عزیز باید بدانند که گاهی نسبت به یک کتاب به مؤلف آن قطعی است ولی متن نسخه متواتر نیست. مثلاً مرحوم شیخ صدوق کتابی دارد به نام امالی که جزء کتب درسی نبوده و گاه گاهی مورد مطالعه دانشمندان و پژوهشگران قرار می گرفته است و لذا نسخه های خطی آن، مانند نسخه های کافی و فقیه من لا یحضره الفقیه فراوان نبوده و نیست. حال اگر بعد از هزار سال و یا هزار و پانصد سال، یک نسخه خطی از کتاب امالی به دست آید که پشت آن نوشته باشند: «کتاب الامالی تألیف الشیخ ابی جعفر الصدوق» ضمناً اسانید کتاب هم به اضافه سایر شواهد از قبیل ظهرو نویسی اجازات، نشان بدهد که این کتاب باید همان کتاب امالی شیخ صدوق باشد، در این صورت نسبت کتاب امالی به مؤلف آن قطعی است، اما متن این نسخه بالخصوص که مآخذ ما قرار می گیرد، متواتر نیست، متواتر آن است که صدها نسخه آن در همه اعصار گذشته موجود بوده باشد.

ملاحظه کنید: مرحوم مجلسی در ابتدای همین فصل مزبور (ج ۱، ص ۲۶) می نویسد: «خداوند میسر فرمود که من از کتاب های شیخ صدوق به نسخه های کهن و تصحیح شده ای دست بیابم، مانند کتاب امالی (فإننا وجدنا منه نسخه) که ما یک نسخه مصحح آن را به دست آوردیم» عبارت «إننا وجدنا منه نسخه» صراحت دارد که این نسخه به صورت وجاده تحصیل شده است، نه به صورت روایت و مناوله، یا به صورت تواتر که صدها نسخه دیگر مؤید آن باشد.

تمام نسخه‌هایی که علامه مجلسی در این فصل مزبور نام می‌برد، به این صورت به دست آورده است به جز نسخه‌های کتب اربعه: کافی، فقیه، تهذیب و استبصار و همانند آن‌ها از کتاب‌های فقهی و رجالی و کلامی مانند کتاب مبسوط، تلخیص الشافی، عده الاصول، مقنعه مفید، فهرست طوسی، فهرست ابن النجاشی، رجال طوسی و رجال کشی و امثال آن که مورد نیاز دانشمندان بوده و نسخه‌های فراوان دارد و مرحوم مجلسی کمتر از آن‌ها استفاده کرده است.

اگر در عهد مجلسی نسخه کتاب‌های شیخ صدوق و یا سایر مآخذ و مصادر متواتر بوده باشد باید در عهد ما هم متواتر باشد، زیرا از عهد مجلسی تاکنون، خطه شیعیان مورد تهاجم قرار نگرفته است. ولی به کتابخانه‌های خطی که سر می‌زنیم و یا به فهرست‌ها که مراجعه می‌نماییم، کمتر نسخه‌ای پیدا می‌شود که تاریخ کتابت آن از زمان مجلسی بیشتر باشد تا چه رسد به حد تواتر که از هر کتابی نسخه‌های فراوان موجود می‌باشد. مثلاً کتاب کمال الدین شیخ صدوق به وسیله پژوهشگر پرتلاش آقای غفاری با مراجعه به هفت نسخه خطی تصحیح شده است و تنها یک نسخه آن مربوط به سال ۹۶۰ هجری است.

مرحوم مجلسی بعد از کتاب‌های شیخ صدوق بلافاصله از کتاب الامامه نام می‌برد که آن را تألیف علی بن بابویه پدر صدوق می‌داند و در مقام توثیق آن می‌گوید: «وصل الینا منه نسخه قدیمه مصححه». یعنی یک نسخه مصحح و قدیمی آن نصیب ما شده است. «وصل الینا» صراحت دارد که نسخه را از گوشه و کنار کتابخانه‌ها - وجاده - به دست آورده است.

اگر این نسخه متواتر بود، مرحوم مجلسی در شناخت نسخه دچار خلط و اشتباه نمی‌شد که آن را از تألیفات پدر صدوق بداند، در حالی که یقیناً چنین نیست. (۱)

مرحوم مجلسی، بعد از کتاب الامامه، کتاب قرب الاسناد را مطرح می‌کند و در مقام توثیق آن می‌گوید: «کتاب قرب الاسناد هم از اصول معتبر و مشهور است. من نسخه

ص: ۶۰۰

۱-۱). ر. ک: ذریعه، ج ۲، ص ۲۴۲ - مقدمه بحار الأنوار نوشته مرحوم ربانی ص ۵۰.

خود را از یک نسخه قدیمی رونویس کرده ام و آن نسخه قدیمی از روی نسخه ابن ادريس رونویس شده بود. ابن ادريس در نسخه خود نوشته بود که: من این نسخه را از روی نسخه ای رونویس کرده ام که هم غلط فراوان داشت و هم مشوش بود. من نسخه خود را تصحیح نکردم مبادا که احادیث را دگرگون کرده باشم.

این اعترافات مجلسی می رساند که نسخه های کتاب قرب الاسناد در همه ادوار تاریخ، نادر و کمیاب بوده است و در اثر متروک بودن، حتی ابن ادريس موفق نشد که یک نسخه سالم پیدا کند و نسخه خود را تصحیح کند، به همین ترتیب نسخه برداران و نیز، علامه مجلسی، نسخه سالمی پیدا نکردند که آن نسخه را مأخذ خود قرار دهند، و به ناچار، همان نسخه مغلوط و مضطرب را نسخه برداری نمودند. آیا علامه مجلسی نسخه این کتاب را متواتر می شمارد؟

قراین موجود، نشان می دهد که این کتاب باید تألیف عبدالله بن جعفر حمیری باشد به روایت ابو غالب زراری. ولی علامه مجلسی در فصل اول (ج ۱، ص ۷) می نویسد: «کتاب قرب الإسناد، تألیف ابو جعفر محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری قمی است و گمان من بر این است که تألیف پدرش ابوالعباس عبدالله بن جعفر باشد که ابن النجاشی از آن یاد می کند. اگر کتاب قرب الاسناد، تألیف ابو جعفر پدر باشد - آنچنان که ابن ادريس به آن تصریح می کند - باید نام پدر را به اسناد کتاب بحار الأنوار اضافه نمایم». بنابر این معلوم می شود که نسخه های کتاب مزبور تا آن حد متروک بوده است که در شناخت مؤلف نیز دچار تردید شده اند و از پشت نویسی آن نظر قاطعی به دست نیآورده اند.

مرحوم مجلسی بعد از کتاب قرب الاسناد می نویسد: «کتاب بصائر الدرجات تألیف محمد بن الحسن الصفار، از اصول معتبره ای است که مرحوم کلینی هم از آن روایت کرده است». (۱)

خوانندگان عزیز را متوجه می سازم که ابو جعفر صفار کتابی داشته است به نام

ص: ۶۰۱

(۱-۱). بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۷. [۱]

بصائر الدرجات که از همان عصر تألیف مورد انتقاد ناقدان قرار گرفت و از میان شاگردان بسیار او، فقط محمد بن یحیی العطار القمی حاضر شد به روایت این کتاب پردازد، سعد بن عبدالله اشعری هم قسمتی از احادیث بصائر الدرجات را گلچین کرد و به نام منتخبات بصائر روایت کرد. شیخ صدوق به پیروی استادش ابن الولید - نقاد قمیان - از روایت این کتاب ابا ورزید و حتی کتاب منتخبات را هم که حاضر شد روایت کند در نسخه خود، روی احادیث جعلی آن علامت نهاد تا بتواند در فهرست روایات خود به استثنای آنها پردازد. مؤلف صحیح الکافی این نسخه موجود معروف را همان نسخه منتخبات می داند که در حال حاضر، صحیح و مجعول آن در هم آمیخته است و قابل روایت نیست (۱) نه کتاب بصائر الدرجات صفار، که بیش از منتخبات آن مورد نقد ناقدان بوده است.

اگر ما نسخه موجودی را که اینک همگان روایت می کنند و مرحوم مجلسی هم تمام احادیث آن را در کتاب بحار الأنوار خود درج کرده است، همان نسخه بصائر الدرجات صفار بدانیم، باید اعتراف کنیم که نسخه های آن متواتر نبوده است زیرا نسخه های خطی موجود اختلافات فاحشی دارند. صاحب وسائل می نویسد: «از کتاب بصائر الدرجات صفار، دو نسخه داریم یکی کوچک و دیگری بزرگ». (۲) و علامه تهرانی می نویسد: من از کتاب بصائر الدرجات، چند نسخه خطی رؤیت کرده ام که با نسخه چاپی برابر است و چند نسخه دیگر هم دیده ام که از حیث اجزاء کتاب و ابواب و ترتیب آن، با نسخه چاپی برابر نیست. (۳) آیا نسخه ای که تا این حد متن آن اختلاف دارد، و از روز اول، مورد طعن و بی مهری قرار گرفته و سال ها محدثان شیعه از روایت و انتشار آن خودداری کرده اند می تواند متواتر باشد؟

اگر بخواهم به ترتیب مصادر بحار الأنوار مجلسی را یک یک مورد بحث و کنکاش قرار بدهم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود. فقط تذکر می دهم که مرحوم مجلسی در

ص: ۶۰۲

۱- ۱. ر. ک: معرفه الحدیث، ص ۲۵۲ - ۲۵۴.

۲- ۲. ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵.

۳- ۳. ذریعه، ج ۳، ص ۱۴۰. [۱]

معرفی کتاب‌ها اغلب می‌نویسد: «وجدنا منه نسخه» و این اعتراف به عدم تواتر است و در بسیاری موارد، در شناخت نسخه‌ها دچار اشتباه شده است. از جمله در مورد کتاب اختصاص، کتاب مصباح الشریعه، تفسیر قمی، جامع الاخبار که اینک جای طرح این مسائل نیست.

آقای شبیری در اعتراض دوم خود، مسائلی را مطرح کرده است که جناب آقای سبحانی عنوان کرده بودند و من توضیحات لازم را داده‌ام.

آقای شبیری در اعتراض سوم می‌نویسد: «بر آشنایان به فن حدیث روشن است که هیچ ارتباطی بین تلخیص سند حدیث و شناخت بدنامان در آن وجود ندارد، آیا اگر ما به جای ابان بن تغلب، ابن تغلب را به کار بریم، بد نامی او آشکار می‌شود».

من برای خوانندگان عزیز، به صورتی که برای عموم آنان قابل فهم باشد توضیح می‌دهم که: ما یک «علی بن ابی حمزه» داریم که فرزند ابو حمزه ثمالی است و یک «علی بن ابی حمزه» داریم که عصاکش ابو بصیر معروف بوده و مردی خبیث و کذاب بوده است. مجلسی از این شخص دوم که نام می‌برد، می‌گوید: «عن البطائنی» زیرا کلمه «بطائنی» از القاب ویژه این خبیث است.

ما یک «احمد بن محمد» داریم که احمد بن محمد بن عیسی رئیس حوزه قم باشد. یک «احمد بن محمد» داریم که احمد بن محمد بن خالد برقی است، و شمه‌ای از شرح حال او را در فصل اول از پاسخ آقای جاودان ملاحظه کردید، یک «احمد بن محمد» دیگر داریم که احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی باشد. مجلسی برای روشن بودن سند، از نفر اول به نام «ابن عیسی» یاد می‌کند و از دوم به نام «برقی» و از سوم به نام «بزنطی»، تا علاوه بر تلخیص سند، مقام نفر اول و نفر سوم تا سر حد مقام برقی تنزل نکند.

ما یک «محمد بن اسماعیل» داریم که محمد بن اسماعیل بن بزیر است و از خاصان حضرت رضا علیه السلام. یک «محمد بن اسماعیل» دیگر داریم که محمد بن اسماعیل بن احمد بن بشیر است با لقبی ویژه به عنوان «برمکی» و علامه مجلسی از

نفر اول به نام «ابن یزید» و از نفر دوم که ضعیف است به نام «برمکی» یاد می کند تا ضعف او مخفی نماند.

ما یک «حسن بن علی» داریم که وی - حسن بن علی بن فضال - به وثاقت مشهور است. یک «حسن بن علی» داریم که حسن بن علی بن ابی عثمان مردی کذاب و خبیث بوده است و یک «حسن بن علی» دیگر هم داریم که حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی باشد که او و پدرش هر دو به خباثت معروف اند، و علامه مجلسی برای روشن بودن شخصیت ها، از نفر اول به نام «ابن فضال» و از نفر دوم به نام «ابن ابی عثمان» و از نفر سوم به نام «ابن البطائنی» نام می برد که خباثت دو تن آنها پنهان نماند.

جماعت دیگری نیز در میان روایت شیعه وجود دارند که با کنایه و لقب به خباثت شهرت دارند، اما نام کوچک آنان علاوه بر اشتراک اسمی، چندان شهرت ندارد و علامه مجلسی همان لقب آنان را یاد می کند. مثلاً اگر در سند حدیث بگویند: «عن ابی عبدالله الرازی» و یا «عن محمد بن احمد الرازی»، ناظر در این سند یا باید در حافظه خود جستجو کند و یا به کتاب های رجالی مراجعه کند تا این مرد خبیث را به جا آورد ولی اگر مانند مجلسی بگویند: «عن الجامورانی» اهل فن به سرعت او را می شناسند.

از این قبیل است الادمی سهل بن زیاد، الاصم عبدالله بن عبدالرحمن، السنانی محمد بن احمد، و شمار دیگری از بدنامان که شرح حال آنان در معرفه الحدیث آمده است.

آقای شبیری در اعتراض چهارم، مجدداً و به صورتی دیگر مسئله تواتر و وجاده را مطرح می کند که بحث آن قبلاً گذشت و نیز در اعتراض پنجم اشاره ای به ابو حمزه ثمالی دارد. من در کتاب معرفه الحدیث خود اعلام کرده ام که خبر فاسق را نمی پذیرم و در پاورقی، دلیل آن را به مقدمه صحیح الفقیه خود حواله کرده ام. و چون از چاپ صحیح الفقیه منصرف شدم، به ناچار این مسئله را در مقدمه گزیده کافی چاپ دوم توضیح دادم. هر کسی مایل باشد می تواند به آنجا رجوع کند به طور خلاصه باید دانست که در این زمینه نهی قرآنی وجود دارد.

آقای شبیری می نویسد: «ایراد علی بن حسن بن فضال درباره ابو حمزه ثمالی قابل قبول نخواهد بود، زیرا فطحی است» این درباره اختلاف مذاهب شیعه بحث مستدلی در کتاب معرفه الحدیث خود آورده ام. اگر کسی فطحی بودن را دلیل فسق و بی ایمانی می شناسد اول کتاب معرفه الحدیث را نقض کند سپس به طرح این سخن پردازد. عجب است که تمام فقها احادیث علی بن حسن بن فضال را درباره حلال و حرام خدا به عنوان حدیث موثق پذیرفته اند ولی آقای شبیری سخن او را درباره ابو حمزه ثمالی رد می کند.

ابن النجاشی در شرح حال این مرد می نویسد: ابوالحسن علی بن حسن بن علی بن فضال، در کوفه فقیه شیعیان و چهره درخشان فقها و مورد وثوق آنان و آشنا به حدیث بود که سخن او درباره حدیث حجت بود. احادیث فراوانی از اساتید خود سماعاً روایت می کند. کسی ندید که لغزشی مرتکب شده باشد و یا عیبی در کار او بوده باشد و کمتر اتفاق افتاده است که از راویان ضعیف روایت کرده باشد. این مرد فطحی مذهب بود این مرد چندان تقوای علمی داشت که شخصاً از پدرش روایت نمی کرد می گفت: «من با پدرم حسن بن فضال به مقابله کتاب هایش می پرداختم و کتاب های او را خوانده ام و شنیده ام ولی در آن تاریخ ۱۸ سال داشتم و هنگام خواندن و شنیدن، معنای حدیث را درست نمی فهمیدم، لذا بر خود حلال نمی دانم که روایات پدرم را شخصاً روایت کنم» و لذا احادیث پدرش را به توسط برادرانش احمد و محمد از پدرش روایت می کرد. علی بن حسن بن فضال، حتی در عهد ابن النجاشی که قرن پنجم هجری باشد، مورد توجه بوده است تا آن جا که تألیفات او جزء کتاب های رایج درسی بود و ابن النجاشی می گوید: «من دوازده جلد از کتاب های فقهی او را که شامل احادیث او باشد نزد استادم قرائت کرده ام و کتاب رجال او را هم درس گرفته ام.

کشی در رجال خود ص ۵۳۰ می گوید: من از استادم عیاشی معروف پرسیدم: علی بن حسن بن فضال را چگونه می شناسی؟ عیاشی گفت: من تمام عراق و ناحیه

خراسان را پیموده ام ولی فقیه تر و فاضل تر از او ندیده ام. هر کتابی که از امامان روایت شده بود - در تمام رشته ها - در کتابخانه او پیدا می شد. از همه دانشمندان خوش حافظه تر بود. فقط مذهب فطوحی داشت، این مرد از ثقات دانشمندان بود.

آقای شبیری در اعتراض ششم می نویسد: «انتشار قسمتی از احادیث کافی در کتابی تحت عنوان صحیح الکافی دو معنی در بر دارد، معنای اول: معنای اثباتی، یعنی تمام احادیثی که در صحیح الکافی آمده است صحیح می باشد. معنای دوم مفهوم نفی، یعنی بدین صورت که احادیث دیگری که در اصل کتاب کافی وجود دارد، و در صحیح الکافی درج نشده است از عنوان صحت عاریند. روشن است که اعتراض معترضین به جنبه نفی قضیه است. . .» .

همان طور که در پاسخ آقای جاودان و دیگران عرض کردم، اگر اعتراض ناقدان این است که چرا همه صحاح کافی در صحیح الکافی درج نشده چاره علمی و فنی آن نوشتن یک جلد و یا دو جلد مستدرک است مثلاً صاحب وسائل احادیث شیعه را براساس تصویب و تأیید خودش جمع آوری کرد. بعد از او علامه نوری براساس فکر و عقیده خود کتاب وسائل را واریسی کرد و اظهار نمود که در کتاب وسائل همه احادیث و مدارک مجتمع نیست و لذا کتابی تدوین کرد به نام مستدرک الوسائل و سایر احادیث شیعه را بر پایه تصویب و تأیید خودش در آن جمع آوری کرد. در این گونه مسائل که اختلاف نظر وجود دارد، سیره دانشمندان تهیه مستدرک است. بنابر این هر کس بر کتاب صحیح الکافی اعتراض دارد، باید به تهیه مستدرک پردازد و کتاب صحیح الکافی را در مقدمه آن مستدرک و یا در خاتمه آن نقد کند، تا یک کار مثبت علمی و مفید و فنی انجام داده باشد.

آقای شبیری در اعتراض هفتم می نویسد: «آیت الله خوئی صادر نشدن بعضی از احادیث کافی از معصوم را تأیید می کنند ولی حکم به جعلی بودن آنها نمی کنند. . .» .

در این قسمت توجه خوانندگان را به دو نکته علمی جلب می کنم:

نکته اول: اگر برخی احادیث کافی از زبان امام معصوم صادر نشده قهراً از زبان

دیگران صادر شده است. در نتیجه این سؤال مطرح می شود که چرا و چگونه گفته دیگران به نام امام معصوم قالب شده است؟ در پاسخ این سؤال دو احتمال عقلی وجود دارد: یا یک نفر زندق خرابکار، مانند ابن ابی العوجاء حدیث ها را جعل کرده و داخل نسخه های خطی جا زده است و راویان شیعه در اثر خوش بینی و بی اطلاع از خرابکاری، نسخه ها را روایت کرده اند و در نهایت از کتاب کافی و یا سایر کتب اربعه سر در آورده است.

یا آن که راویان دست دوم و سوم و چه بسا مرحوم کلینی، یک کتاب کلامی، فقهی، اخلاقی از تألیفات دانشمندان را به دست آورده و با این تصور که این مطالب باید گفته امامان معصوم باشد متن کتاب را از مؤلف آن کتاب روایت کرده و بعد از تقطیع به امام معصوم نسبت داده است. (۱)

از نظر علم رجال که جمعی از راویان شیعه را کذاب و حدیث تراش و . . معرفی کرده است، احتمال اول قوت دارد. و اگر کسی احتمالات فلسفی را کنار بگذارد و با شواهد تاریخی سیر حدیث را پی جویی کند جزماً اعلام می کند که این رشته احادیث نامعقول را زندقه و غلات شیعه جعل کرده اند خصوصاً که احتمال دوم طرفداری ندارد و صرفاً یک احتمال عقلی و فلسفی است. زیرا در تاریخ حدیث، نمونه قطعی ای برای آن به دست نیآورده اند. مؤلف صحیح الکافی هم که از دایرة احتمال فلسفی پافراتر نهاده است، بیش از یک نمونه آن را پیدا نکرده و نمونه دیگری در دست ندارد. بنابر این احتمال دوم را باید منتفی دانست. خصوصاً که تقویت احتمال دوم به کلی اساس حدیث را در هم می پاشد و اعتماد آنان را از اصول شیعه سلب می کند.

نکته دوم: آیت الله خویی چگونه تشخیص داده اند که می نویسند: این رشته احادیث از زبان امام معصوم صادر نشده؟ غیر از این است که مضمون حدیث را با معیار علم و منطق سنجیده و حتی یک نمونه آن را هم در ص ۴۷ به نقل از رساله عددیه

ص: ۶۰۷

تألیف شیخ مفید، جعلی اعلام نموده و در ص ۴۸ جاعل حدیث را احمق و بی سواد، معرفی کرده اند؟ و باز یک نمونه دیگر را که در ص ۵۰ از کتاب اصول کافی استخراج کرده اند، بعد از واریسی علمی و منطقی شایسته نمی دانند که مفاد آن را به امام معصوم نسبت بدهند؟ در این صورت واریسی متن حدیث با معیار عقل و منطق گناهی ندارد، چون شیوه دانشمندان از قدیم و جدید بر این بوده است و اگر کسی مانند بهبودی، خود را صالح نظر بداند و با میزان عقل و منطق یک رشته احادیث را مردود و وازده اعلام نماید، از نظر مبنی چه گناهی مرتکب شده است؟ آیا همین آیت الله خوئی نیست که در ص ۵۰ می نویسد: من یک نمونه آن را از کتاب کافی استخراج کرده ام، و استخراج مابقی را به پژوهشگران محقق واگذار می کنم؟

آقای شیرازی در همین اعتراض هفتم می نویسد: «ما هر چه در مقدمه معجم رجال الحدیث - که حدود صد صفحه می باشد - جستجو کردیم تا شاید در جایی از آن ببینیم که دو سوم احادیث کافی نامعتبر است و یا رد پایی از این سخن در لابلای آن بیابیم، راه به جایی نبردیم» .

از خوانندگان عزیز اگر کسی می تواند مسائل علمی را دنبال کند، باید به مقدمه معجم رجال الحدیث ص ۲۹ مراجعه کند که معظم له می نویسد: «ما تعبیر صحت و ضعف را براساس اصطلاح متأخرین نیاورده ایم بلکه منظور ما از صحت و ضعف، اعتبار و عدم اعتبار است، اگر بگوییم که این حدیث و یا این طریق صحیح است، یعنی معتبر است و حجت، گر چه برخی از راویان آن نیک احوال و یا موثق باشند، و اگر بگوییم که این حدیث و یا این طریق ضعیف است، یعنی معتبر و حجت نیست گر چه راوی آن بدنام نباشد، بلکه ناشناخته و یا مجهول الهویه باشد» .

و باز به ص ۳۴ مقدمه مراجعه کند که معظم له می نویسد: «ما در مباحث اصول ثابت کرده ایم که هر حدیثی حجت نیست. آن حدیثی حجت است که راوی آن موثق و یا نیک احوال باشد. تشخیص این مطلب با مراجعه به علم رجال است که موثق بودن و نیک احوال بودن راویان را از ضعیف بودن آنان امتیاز می دهیم» .

و باز به ص ۳۶ مراجعه کند که می نویسند: «جمعی معتقدند که روایات کتب اربعه بی استثنا از زبان امام معصوم صادر شده است، این ادعا باطل است. چگونه می توان ادعا کرد که روایت راویان - یک نفر از یک نفر دیگر - موجب قطع و یقین باشد خصوصاً که در میان سلسله راویان کتب اربعه کسانی هستند که به عنوان حدیث تراش و دروغ پرداز معرفی شده اند. جمعی دیگر بر این مدعا افزوده اند که در عهد اول، قرائن خارجی گواهی می کرده است که صحت این احادیث قطعی است، و با توجه به آن قرائن احادیث کتب اربعه تدوین شده است. ولی متأسفانه این ادعا نیز فاقد دلیل است و دلایلی را که اقامه کرده اند، مدعای آنان را اثبات نمی کند» .

با این بیاناتی که از آیت الله خوئی ارائه شد، قطعی است که معظم له احادیث ضعیف را حجت نمی دانند، گرچه راوی آن به ظاهر ناشناخته باشد (یعنی احتمالاً در عالم واقع عادل و معتبر باشد). در این صورت طبیعی است که قریب هزار حدیث کافی از درجه اعتبار و صحت ساقط شود، زیرا در تشخیص روایان ضعیف، به ندرت اختلاف نظر وجود دارد، ضمناً معلوم می شود که معظم له نیز همانند متقدمین، احادیث صحیح و احادیث حسن و احادیث موثق و قوی را به عنوان صحیح و معتبر می پذیرند و از تقسیم حدیث به انواع پنج گانه و یا ششگانه پرهیز دارند.

آقای شبیری در اعتراض هشتم، همان نقدی را وارد کرده است که آقای سبحانی وارد کرده بودند و پاسخ آن را داده ام. ضمناً درباره نامگذاری کتاب کافی مناقشاتی دارند که پاسخ خود را باید از زبان آقای جاودان (ص ۳۹ ستون فراز سوم) دریافت کرده باشند.

آقای شبیری در اعتراض نهم حدیثی از کتاب بصائر الدرجات را با قید صحیح اعلائی روایت می کنند دایر به این که هیچ کس نباید با معیار علم و عقل خود، مضمون حدیث را ارزیابی کند، در حالی که احادیث بصائر الدرجات حجت نیست و مضمون حدیث فوق به وسیله همه دانشمندان نقض شده است. و شرح آن را در همین دفاعیه از زبان شیخ مفید و آیت الله خوئی، طی پاسخ به اعتراض ششم مطالعه کردید. شگفت

است که انسان با روایت یک حدیث عقل خود را از حجیت بیندازد و در عین حال معارف خود را، و از جمله امامت امامان را با منطق عقلی اثبات کند.

آقای شیرینی، در اعتراض دهم، راجع به معجون شیعه و سنی بیاناتی دارد که شفاهاً از دیگران هم مسموع شد.

توجه خوانندگان را به این نکته جلب می‌کنم که مذهب تشیع از عهد امام صادق علیه الصلوه والسلام تحت رهبری امامان معصوم، با سلاح علم و دانش مجهز شد و با کمال خیرخواهی و بشر دوستی و به منظور نجات انسان‌ها از ضلالت و گمراهی در مجامع اهل سنت نفوذ کرد و مکتب فقهی و کلامی شیعه را با رشدی سریع در کوفه، بصره، واسط، بغداد و قم گسترش داد. ولی از قرن سوم که تعصبات مذهبی به صورت حزب‌گرایی و جبهه‌بندی بر جامعه حاکم شد سلاح بحث و جدل و مناقشات لفظی و کتبی جایگزین سلاح علم و دانش گشت و رشد مکتب و نفوذ آن متوقف ماند تا آن که حکومت صفویه با نفوذ سیاسی و اجتماعی مذهب تشیع را در ایران گسترش داد، ولی متأسفانه بازار بحث و جدل رواج گرفت و رشد فرهنگی و نفوذ مکتبی ما در جوامع اهل سنت در جازد.

حال اگر انقلاب اسلامی در تمام منطقه خاورمیانه حاکم شود، قهراً سران متعصب فریقین مقهور می‌شوند و از اعمال تعصبات خشک و بی‌ثمر باز می‌مانند و در نتیجه نسل جدید اهل سنت، شیفته و مفتون تشیع، سرخورده از مذهب تسنن، خودسرانه شیوه التقاط را در پیش می‌گیرد و به دلخواه خود، معجونی از مظاهر تشیع و تسنن گلچین می‌کند و در مغز خود جای می‌دهد. تهیه این معجون آرزوی من نیست، بلکه یک پیش‌بینی اجتماعی مذهبی است. برای همین نسل آینده مزبور است که من میراث اهل بیت را پیراسته ام تا با ریختن شهد خالص در کام آنان از نوشیدن شربت ناگوار باطل بازشان دارم و سیره شاگردان امام صادق علیه السلام را احیا کنم، تا دیگران چگونه به تکلیف خود قیام نمایند؟

راجع به اعتراض یازدهم، فقط تذکر می‌دهم که در نسخه سید محسن جبل عاملی

(و نه شرف الدين عاملی که اشتباه لفظی کرده ام) چنین آمده است: «أما المحتج بكتاب الله على الناصب فرجل من قرقر، يلهمه الله معرفة القرآن». بیش از این علاقه ندارم که درباره آن بحث کنم. هر کس می خواهد صدق و کذب آن را به دست آورد باید سبک استدلال مرا در کتاب معجزه قرآن و مبارزه با فلسفه شرک، کتاب ارث، کتاب هفت آسمان، کتاب جبر و اختیار به ضمیمه بحث و رجعت، بحث بدا، تعلیقات بحار الأنوار، خصوصاً ج ۸۳ تا ۹۱ و نیز در سایر تعلیقات من در کتاب های فقهی و کلامی که تصحیح کرده ام، با دقت مطالعه کند و با سبک دیگران مقایسه نماید.

راجع به اعتراض دوازدهم خوانندگان عزیز را به تفسیر مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۷۷، حواله می دهم که می نویسد: «اکثر مفسرین گفته اند که «فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» درباره ترتیل نماز شب نازل شده است و مفسرین اجماع دارند که دستور «قُمِ اللَّيْلَ» قیام برای شب زنده داری با نماز شب می باشد، مگر ابو مسلم بلخی که راه خلاف پیموده است». در این زمینه به کتاب بحار الأنوار، ج ۸۵، ص ۱ - ۵ چاپ اسلامیة و نیز تعلیقات آن مراجعه شود تا مصداق المحتج بكتاب الله على الناصب روشن شود.

راجع به اعتراض سیزدهم باید تذکر بدهم که در باب ثواب قرائت قرآن یک رشته حدیث از طریق سنیان داریم و یک رشته حدیث دیگر از طریق شیعیان. در صورتی که حدیث سنیان را خود دانشمندان اهل سنت جعلی بدانند شایسته نخواهد بود که شیعیان در تفاسیر کتاب های خود روایت نمایند. احادیث شیعیان هم اغلب و اکثر از کتاب تفسیر ابن البطائنی - کذاب معروف - استخراج شده است که مجموع آنها را در کتاب ثواب الاعمال شیخ صدوق ملاحظه می نمایید. علامه مجلسی در ج ۸۵ ص ۳۶ تا ۴۱ قسمتی از همین احادیث را نقل می کند و به ضعف آن اعتراض می نماید، راجع به اعتراض چهاردهم، و احادیث طب، خوانندگان عزیز باید به کتاب اعتقادات صدوق و نقد علمی آن به وسیله شیخ مفید مراجعه نمایند. قسمتی از این مناقضات در کتاب بحار الأنوار مجلسی، ج ۶۲، ص ۷۴ - ۷۶ درج شده است. من در این زمینه یک مقاله

دارم که اگر خدا بخواهد به کیهان فرهنگی، برای چاپ عرضه خواهم داشت.

راجع به اعتراض پانزدهم و شرح حال محمد بن جمهور، خوانندگان عزیز را به کتاب معرفه الحدیث، ص ۱۹۸ - ۱۹۹ ارجاع می‌دهم. این مرد در میان اهل سنت به عنوان قمی معروف است و جزء ادبا و کاتبان درباری محسوب می‌شود.

خوانندگان باید توجه داشته باشند که راوی این حدیث یعنی محمد بن جمهور می‌گوید: «حضرت رضا علیه السلام متن این کتاب طبی را برای بهداشت و سلامت مزاج مأمون تنظیم کرد و از نیشابور به بلخ فرستاد تا به مأمون عباسی تقدیم شود». لازم به توضیح نیست که از نظر تاریخی و مذهبی، کذب این سخن روشن و مشهود است.

والسلام علی من اتبع الهدی - محمد باقر بهبودی

ص: ۶۱۲

فهرست تفصیلی

فهرست تفصیلی

فهرست اجمالی ۵

الکافی فی الحدیث ۹

کتاب کافی ثقه الاسلام کلینی ۱۱

چکیده ۱۱

مشایخ کلینی ۱۳

شاگردان و کسانی که از او روایت کرده اند ۱۵

انگیزه تألیف کتاب کافی ۱۶

کتاب کافی در سه دیدگاه مختلف ۱۸

۱. کتاب کافی، تالی تلو قرآن است ۱۸

آیا همه روایات کافی، صحیح و معتبر است؟ ۲۰

۲. دیدگاه غیر منصفانه تفریطی! ۲۵

نادرستی و نقاط ضعف این دیدگاه ۲۶

۴. تحریف قرآن و کم و زیاد دانستن آن، مردود است ۴۰

توضیح لازم درباره این روایات ۴۴

تحریف و مسائل مربوط به آن ۴۷

تحریف در روایات شیعه ۵۴

نظر بزرگان شیعه درباره تحریف قرآن؟ ۵۶

۳. دیدگاه واقع گرایانه و حقیقی ۶۲

الكافي ٦٧

ص: ٦١٣

چکیده ۶۷

موضوع ۶۷

ارزش و اعتبار ۶۷

سخنان علما ۶۸

انگیزه نگارش ۶۹

ویژگی های کتاب ۷۰

روایات کتاب ۷۰

شرح های کتاب ۷۰

حواشی کتاب ۷۱

ترجمه فارسی ۷۱

خلاصه ۷۱

تحقیق ۷۱

نسخه های خطی ۷۲

عرضه کافی بر امام عصر ۷۳

چکیده ۷۳

در فضل کتاب اصول کافی و جهت تسمیه آن و عدد احادیث و کتاب های وی ۸۷

کتاب اصول کافی و ویژگی های آن ۸۹

چکیده ۸۹

جایگاه الکافی در میان امامیه ۹۵

چکیده ۹۵

شیوه و روش کلینی در الکافی ۱۰۳

چکیده ۱۰۳

نقد و تحقیقی در زمینه شروح کافی ۱۰۷

چکیده ۱۰۷

ص: ۶۱۴

سخنی پیرامون کافی و مؤلف آن ۱۰۸

سخنی در ارزش اسانید و احادیث کافی ۱۱۱

گفتاری پیرامون شروح کافی ۱۱۵

نظریه نگارنده در اسلوب علمی شرح و تفسیر ۱۱۸

تعریف ماهیت شرح متن ۱۲۱

شرح و اجتهاد ۱۲۹

تفسیر اجتهاد از منظره علمی ناب ۱۲۹

الف) اجتهاد تصویبی ۱۳۰

ب) اجتهاد اکتشافی ۱۳۱

۱. مسلک اجتهاد اصولی ۱۳۱

۲. مسلک اجتهادی اخباری ۱۳۳

۳. مسلک اجتهاد نقدی ۱۳۶

رابطه شرح و اجتهاد ۱۳۷

مرحله دوم از شرح (تفسیر محتوا) ۱۳۹

گفتاری تطبیقی در تفسیر پذیری ۱۴۰

سخنی از شرح ملاصدرا ۱۴۳

عناصر و مبادی شرح ملاصدرا ۱۴۴

مختصات شرح صدر المتألهین ۱۴۵

نقدی کوتاه بر شرح صدر المتألهین ۱۴۶

گفتاری در شرح نگارنده بر کافی ۱۴۸

مختصات الحاوی ۱۴۸

عناصر و مبادی الحاوی ۱۵۱

معرفی و نقد کتاب ترجمه «اصول کافی» ۱۵۵

چکیده ۱۵۵

ص: ۶۱۵

دلایل پدید آمدن ترجمه جدید از یک متن ۱۵۶

ترجمه جدید «اصول کافی» ۱۵۷

نکته ها ۱۵۸

کتابشناسی الکافی ۱۶۳

چکیده ۱۶۳

الکافی ۱۶۳

شروح «الکافی» ۱۶۵

حواشی الکافی ۱۷۱

فهرست، معجم، صحاح و... الکافی ۱۷۵

مقالات ۱۷۹

کافی در آینه پژوهش ۱۸۱

چکیده ۱۸۱

مقدمه ۱۸۱

۱. الشیخ الكلینی البغدادی و كتابه الکافی «الفروع» ۱۸۲

۲. دفاع عن الکافی، ثامر هاشم حبيب العمیدی ۱۸۵

۳. الكلینی والکافی ۱۸۹

۴. اضبط المقال فی ضبط اسماء الرجال ۱۹۰

۵. الصافی فی شرح الکافی ۱۹۲

۶. پژوهشی در زمینه کتاب کافی و مؤلف آن ۱۹۶

دفاع عن الکافی ۱۹۹

باب اول: شبهه ها درباره حضرت مهدی علیه السلام ۲۰۰

فصل اول. تحلیل اندیشه اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام ۲۰۰

فصل دوم. رد احادیث مربوط به حضرت مهدی علیه السلام توسط مخالفان ۲۰۰

ص: ۶۱۶

فصل سوم. صحیح یا متواتر دانستن روایات حضرت مهدی علیه السلام توسط اهل سنت ۲۰۰

فصل چهارم. موضع دیگران در برابر احادیث حضرت مهدی علیه السلام در کافی ۲۰۰

باب دوم. شبهه های مطرح به وسیله احادیث تقیه در کافی ۲۰۱

فصل اول. تقیه و نفاق ۲۰۱

فصل دوم. ائمه علیهم السلام و تقیه ۲۰۱

فصل سوم. احادیث تقیه و کتمان در کافی ۲۰۱

باب سوم. بداء و افتراها ۲۰۱

فصل اول. مبانی بداء ۲۰۱

فصل دوم. نسبت جهل به خداوند ۲۰۲

فصل سوم. جایگاه و معنای بداء از نظر شیعه ۲۰۲

فصل چهارم. نگاهی به احادیث بداء ۲۰۲

باب چهارم. شبهه تحریف قرآن کریم ۲۰۲

فصل اول. طعن ها در ضمن طرح شبهه تحریف ۲۰۲

فصل دوم. نقد سند و دلالت روایات تحریف ۲۰۳

فصل سوم. تحریف در میان اهل سنت ۲۰۳

الشیخ الكلینی البغدادی و کتابه الکافی (الفروع) ۲۰۵

چکیده ۲۰۵

دفاع از مهدویت ۲۱۱

چکیده ۲۱۱

مقدمه ۲۱۱

جستارهای مقدماتی پیرامون امامت و خلافت ۲۱۲

خلافت و خلیفه در لغت و اصطلاح ۲۱۳

وجوب نصب امام ۲۱۳

ص: ۶۱۷

ادله نصب امام ۲۱۳

وجوب شرط عصمت در امام ۲۱۴

معنای عصمت و پیشینه آن ۲۱۴

ادله عقلی عصمت ۲۱۵

ادله نقلی عصمت ۲۱۵

بررسی ادعای نزول آیه تطهیر درباره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله ۲۱۶

تعیین امام با نص است یا اختیار؟ ۲۱۷

شبهه بر اعتقادات اساسی مذهب شیعه ۲۱۷

پاسخ اجمالی شبهه ۲۱۸

ادله نص و تعیین در امامت ۲۱۹

الف) ادله عقلی ۲۱۹

ب) ادله نقلی ۲۱۹

نظرات مخالفین حدیث غدیر ۲۲۰

بررسی نظرات مخالفین ۲۲۱

۲. حدیث ثقلین ۲۲۲

۳. حدیث منزلت ۲۲۲

۴. حدیث دار ۲۲۳

برخی شبهات و خرافات پیرامون ظهور حضرت مهدی علیه السلام ۲۲۳

فصل اول: بررسی اندیشه اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام ۲۲۳

امامت و تشیع فارسی ۲۲۵

فصل دوم: احتجاجات منکرین احادیث مهدی علیه السلام ۲۲۶

فصل سوم: علمایی از اهل سنت که به صحت یا تواتر احادیث مهدی علیه السلام اذعان دارند ۲۳۵

فصل چهارم: موضع مقلدین و دیگران در برابر احادیث مهدی علیه السلام در کافی ادعای

ضعف تفکر ۲۳۷

مهدویت به سبب ارتباط آن با دو کتاب جفر و کافی ۲۳۷

ابطال برخی ادعاها ۲۳۹

نقد و بررسی این شبهه ۲۴۱

نقد و بررسی ۲۴۳

نقد و بررسی ۲۴۴

نقد و بررسی ۲۴۴

انکار ولادت امام مهدی علیه السلام ۲۴۷

نقد و بررسی ۲۴۷

حدیث دوم: حدیث ثقلین ۲۴۹

احادیث اهل بیت علیهم السلام ۲۴۹

ب) ادله قسم دوم: اعلام و اقرار به ولادت امام مهدی علیه السلام ۲۵۰

شبهه سرداب و جواب آن ۲۵۱

نقد و بررسی ۲۵۱

انکار طول عمر امام مهدی علیه السلام ۲۵۲

نقد و بررسی ۲۵۲

مسخره کردن علامات ظهور ۲۵۳

نقد و بررسی ۲۵۳

رد این سخن ۲۵۴

کتابنامه ۲۵۴

ادبیات حدیثی امامیه پس از کتاب الکافی ۲۵۹

چکیده ۲۵۹

أصول آل الرسول ۲۷۱

چکیده ۲۷۱

ص: ۶۱۹

میرزا محمد هاشم خوانساری اصفهانی چهارسوقی (۱۲۳۵ - ۱۳۱۸ق) ۲۷۴

اساتید و مشایخ اجازه او ۲۷۵

شاگردان و کسانی که از وی اجازه روایت گرفته اند ۲۷۵

تألیفات چاپ شده او ۲۷۶

تألیفات چاپ نشده او ۲۷۸

نمونه ای از این تألیف گرانقدر ۲۸۲

چند یادآوری ۲۹۵

حدیث چشمان آهو ۲۹۷

چکیده ۲۹۷

ترتیب مباحث کتاب ۲۹۹

۱. جامع بودن مطالب کتاب و در عین حال اختصار آن ۳۰۱

۲. حسن اسلوب ۳۰۱

۳. اهمیت موضوع کتاب ۳۰۱

نگاهی به «التعلیقہ علی الکافی» میرداماد ۳۰۳

چکیده ۳۰۳

مباحث کتاب ۳۰۴

نمونه هایی از تعلیقات میرداماد ۳۰۵

کتاب العقل والجهل ۳۰۵

کتاب فضل العلم ۳۰۶

کتاب التوحید ۳۰۸

باب حدوث العالم و اثبات المحدث ٣٠٨

كتاب الحجج ٣١٣

نگاهی به «الرواشح السماویه» میرداماد (م ١٠٤١ق) ٣١٥

چکیده ٣١٥

ص: ٦٢٠

اخبار محرف ۳۲۱

احادیث مصحف ۳۲۲

احادیث موضوع ۳۲۳

نگاهی به شرح صدر المتألهین بر اصول الکافی ۳۲۷

چکیده ۳۲۷

مدخل ۳۲۷

نگاهی کلی به شرح اصول الکافی ۳۲۹

مشرب حدیثی ملاً صدرا ۳۳۲

نگرش های عرفانی در شرح ملاً صدرا ۳۳۴

ویژگی های کتاب ۳۳۵

۱. ارائه بحث های مبسوط و دقیق رجالی ۳۳۶

۲. یادکرد دانش های حدیثی ۳۳۷

۳. شرح و بسط کامل روایات ۳۳۸

۴. توجه به دیدگاه های مختلف ۳۳۹

۵. ابهام زدایی ۳۴۰

۶. برداشت های دقیق ۳۴۲

مبانی فهم حدیث ۳۴۴

۱. جایگاه سند در روایات معارف ۳۴۵

۲. توجه به مفاهیم واژه ها در عصر صدور ۳۴۸

نگاهی به کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» ۳۵۱

چکیده ۳۵۱

فصل نخست: مباحث اخلاقی ۳۵۵

انتقاد از شیوه های متداول تربیت اخلاقی ۳۵۵

اهمیت اصلاح نفس ۳۵۷

ص: ۶۲۱

اخلاق، قابل تغییر است ۳۵۹

توجه به اصل تدریج در تربیت اخلاقی ۳۶۱

توجه دادن به دوران جوانی به عنوان زمان مناسب تربیت اخلاقی ۳۶۳

تربیت عملی، کارآمدترین روش برای تربیت ۳۶۴

نظریه اعتدال طلایی ۳۶۶

فصل دوم. مباحث قرآنی ۳۶۸

فطرت ۳۶۸

۲. سریان علم در هستی ۳۷۱

سریان رحمت الهی ۳۷۳

فصل سوم. مباحث فلسفی عرفانی ۳۷۵

ضرورت وجود عقل مجرد ۳۷۵

چگونگی اتصاف خداوند به صفات کمالی ۳۷۶

۳. مقامات عارفان ۳۷۹

یک. اختصاص درک برخی از حقایق بلند، به عارفان ۳۷۹

دو. پایان ناپذیری خوف عارفان از تجلیات اسمای جلال الهی ۳۷۹

سه. زهد عارفان ۳۸۰

چهار. صبر عارفان ۳۸۱

ده نکته درباره «شرح اصول کافی» مآصدرا ۳۸۳

چکیده ۳۸۳

درباره «الکافی» ۳۸۸

اول. «مرآة العقول» علامه مجلسی ۴۰۲

دوم. شرح مآصالح مازندرانی ۴۰۵

سوم. «الوافی» فیض کاشانی ۴۰۶

چهارم. شرح فارسی مآخلیل قزوینی ۴۰۷

ص: ۶۲۲

پنجم. حاشیه میرزا رفیع الدین ۴۰۸

ششم. شرح شیخ علی کبیر بر کتاب العقل والعلم «کافی» ۴۰۸

یادکرد ملاءصدرا از دو استاد خود ۴۰۹

گذری بر «شرح حدیث جنود عقل و جهل» ۴۱۵

چکیده ۴۱۵

با استاد محمدباقر بهبودی در عرصه روایت و درایت حدیث ۴۳۱

چکیده ۴۳۱

پاسداری از عرصه روایت و درایت حدیث ۴۵۱

چکیده ۴۵۱

۱. حدیث صحیح در اصطلاح قدما ۴۵۱

۲. حدیث صحیح در اصطلاح متأخران ۴۵۳

۳. این کتاب فاقد کارآیی است ۴۵۴

۴. تفاوت کار علامه مجلسی با کار نویسندگان ۴۵۵

۵. نقد حدیث مطابق ذوق و سلیقه شخصی ۴۵۸

۶. محاکمه در اتاق در بسته ۴۵۹

۷. یک اشتباه تاریخی ۴۶۰

نگاهی به گفت و گوی «در عرصه روایت و درایت حدیث» ۴۶۳

چکیده ۴۶۳

دلایل عدالت ابوحمزه ثمالی ۴۷۳

بحث در دلالت و معنای روایت ۴۸۶

دفاع از حدیث و پاسدارانش ۴۹۵

چکیده ۴۹۵

باز هم سخنی پیرامون عرصه درایت و روایت حدیث ۵۱۳

چکیده ۵۱۳

ص: ۶۲۳

نمونه سوم: ۵۲۵

شیخ کلینی و کتاب کافی یا ثقه الاسلام و أوثق الكتب ۵۲۹

چکیده ۵۲۹

سخنی در عرصه روایت و درایت حدیث ۵۳۷

باری دیگر در عرصه روایت و درایت حدیث ۵۴۷

چکیده ۵۴۷

مراحل سه گانه در سرگذشت حدیث ۵۴۸

۱. اجازه در نقل حدیث ۵۴۹

۲. مراکز علم و دانش در جامعه شیعه ۵۵۰

سرگذشت کلینی ۵۵۱

آخرین کلام در عرصه روایت و درایت حدیث ۵۷۱

چکیده ۵۷۱

و اما معیار صحت و سقم ۵۷۴

و اما گزارشی از سفر قم ۵۸۸

ص: ۶۲۴

سرشناسه:قنبری، محمد، ۱۳۵۰-، گردآورنده

عنوان و نام پدیدآور:شناخت نامه کلینی و الکافی / به کوشش محمد قنبری.

مشخصات نشر:قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر: سازمان اوقاف و امور خیریه، اداره کل اوقاف و امور خیریه استان قم، ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری:ج.۴.

فروست: پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ ۱۹۴.

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی؛ ۳۵؛ ۳۶؛ ۳۷؛ ۳۸.

شابک: دوره: ۱-۴۳۹-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۷۵۰۰۰ ریال: ۴-۴۴۱-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۸۰۰۰۰ ریال: ج.۳: ۱-۴۴۲-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۵۲۰۰۰ ریال: ج.۴: ۸-۴۴۳-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۸۷.

یادداشت:ج.۳ و ۴ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

مندرجات:ج.۱. مباحث کلینی و الکافی.- ج.۲: مباحث کلینی و الکافی.- ج.۳: مباحث کلینی و الکافی.- ج.۴: مباحث فقه الحدیثی

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. . الکافی -- نقد و تفسیر

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. -- کنگره ها

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. -- نقد و تفسیر

موضوع:محدثان شیعه -- ایران -- کنگره ها

موضوع:احادیث شیعه -- قرن ۴ق.

شناسه افزوده: کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه‌الاسلام کلینی (ره) (۱۳۸۸: شهری)

شناسه افزوده: سازمان اوقاف و امور خیریه

شناسه افزوده: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث. سازمان چاپ و نشر

رده بندی کنگره: BP۱۲۹/ک۸ک۸ک۲۰۸۳۵ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۲۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۸۵۴۰۲

ص: ۱

اشاره

کافی و اصول اربعماه (۱)

منصور پهلوان

چکیده

اصول اولیه حدیث امامیه در چهارصد رساله حدیثی که بیشتر آنها در دوران صادقین علیهما السلام نگاشته شده، ثبت بوده است. پس از دوران حضور ائمه علیهم السلام نویسندگان کتب اربعه به ثبت آن اصول در کتاب های خود به طور مبوب و مضبوط اقدام کرده اند و کتاب کافی تألیف ثقه الاسلام کلینی جامع ترین آنها است.

کلیدواژه ها: کافی / کلینی، محمد بن یعقوب / حدیث شیعه، قرن چهارم هجری / کتب اربعه / اصول اربعماه.

مقدمه

تدوین کتب اربعه حدیثی شیعه در اوایل قرن چهارم هجری و پس از آن صورت گرفته است. محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق)، محمد بن علی بن بابویه (م ۳۸۱ق) و محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ق) - مشهور به «محمدون ثلاثه» - به تألیف مهم ترین کتب روایی شیعه پرداختند. اما این بدان معنی نیست که تدوین و تألیف کتب حدیثی امامیه پس از تدوین کتب حدیثی عامه صورت گرفته است، زیرا امامیه از دوران رسول اکرم صلی الله علیه و آله تا زمان امام حسن عسکری علیه السلام احادیث ائمه دین را در رساله های

ص: ۹

مستقلی به نام اصول ثبت و ضبط می کردند. پس از دوران حضور ائمه علیهم السلام محمدون ثلاثه به تدوین آن اصول پرداختند و مجموعه های گرانقدر کتب اربعه شیعه را فراهم آوردند. البته در میان ایشان کلینی بیشترین اهتمام را در گردآوری و تبویب و تدوین اصول اربعه داشته است.

ضبط احادیث

شیعه در ثبت و ضبط احادیث پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام اهتمام ورزیده است و این اهتمام به واسطه تأکیدات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر ثبت و ضبط سخنان حضرتش بوده است. برخی از این احادیث را می توان در کتب روایی، ابواب کتابت علم مشاهده کرد. (۱) و ترسیمی از این اهتمام را می توان در گواهی دانشمندان زیرین دید:

۱. سید ابن طاووس در کتاب مهج الدعوات می نویسد:

گروهی از اصحاب امام کاظم علیه السلام - از کسانی که با وی بیعت کرده بودند و از شیعیان آن حضرت بودند - در مجلس آن امام حاضر می شدند، در حالی که الواح آبنوس لطیف و میل هایی در آستین های خود داشتند. همین که امام کاظم علیه السلام سخنی می فرمود یا در موردی فتوا می داد، آن گروه آنچه را شنیده بودند، در لوح ثبت می کردند. (۲)

۲. شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین می گوید:

از مشایخ ما قدس سرهم به ما چنین رسیده است که عادت اصحاب اصول، چنین بود که هرگاه از یکی از ائمه حدیثی می شنیدند، به ثبت و ضبط آن در اصول خود می پرداختند، تا مبادا به مرور زمان، تمام آن یا بخشی از آن دستخوش نسیان گردد. (۳)

۳. میرداماد در راسحه ۲۹ از رواشخ خود می نویسد:

گفته می شود که روش اصحاب اصول چنین بود که هرگاه از یکی از ائمه علیهم السلام حدیثی می شنیدند، مبادرت به ضبط آن در اصول خود می نمودند، بدون آن

ص: ۱۰

۱- (۱). بحار الأنوار، کتاب العلم، ج ۲، ص ۱۴۷ - ۱۵۲.

۲- (۲). مهج الدعوات، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.

۳- (۳). الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۱۲۸.

که در این کار تأخیری روا دارند. (۱)

۴. احمد بن محمد بن موسی محدث و عالم مشهور قم - که رئیس علمای شهر خود بوده است - می گوید: در جستجوی حدیث به کوفه رفتم. در آن جا حسن بن علی و شاء را ملاقات کردم که یکی از اصحاب امام رضا علیه السلام بود. از او خواستم کتاب علاء بن رزین و ابان بن عثمان را بر من املاء کند. او می گفت: من در این مسجد نهصد نفر از مشایخ حدیث را درک کرده ام که همگی می گفتند: حدیثی جعفر بن محمد، یعنی: جعفر بن محمد امام صادق علیه السلام به من چنین گفت. (۲)

تعریف اصل

محقق بهبهانی - که سرآمد فقها و محققان شیعه در سده دوازدهم هجری است - می گوید:

«اصل عبارت است از رساله ای که نویسنده آن، احادیث آن را شخصاً از امام علیه السلام شنیده باشد، یا از روایت کننده ای که او شخصاً از امام استماع کرده باشد، یعنی واسطه دیگری در کار نباشد و از کتاب یا اصل دیگری نقل نشده باشد.» (۳) به همین دلیل «اصل»، از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است.

عقیده علما در باب اصول و روایان آنها

در این جا، آنچه را علمای بزرگ امامیه درباره اصول و روایان آنها گفته اند، می آوریم تا اسباب نتیجه گیری نهایی فراهم آید.

۱. شیخ مفید (م ۴۱۳ هجری) - بنابر آنچه در آغاز کتاب معالم العلماء، از او نقل می کند - در این باره می گوید:

از عهد امیرالمؤمنین تا زمان امام حسن عسکری علیه السلام، شیعه امامیه چهارصد کتاب تألیف نمود. و این است معنای سخن ایشان که می گویند: برای او اصلی است. (۴)

ص: ۱۱

۱-۱. همان مدرک.

۲-۲. سیر حدیث در اسلام، ص ۲۴ و ۲۵.

۳-۳. الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۱۲۶.

۴-۴. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۷۲.

همو در کتاب الارشاد می نویسد:

امام صادق علیه السلام آگاه ترین برادرانش از حیث قدر، و جلیل ترین ایشان نزد عامه و خاصه است. مردم از آن حضرت علوم مختلف نقل کردند و نام او را در شهرها پراکندند. و علما، از هیچ یک از ائمه اهل البیت، به اندازه ای که از او نقل کرده اند، روایت ننموده اند. اصحاب حدیث نام راویانی را که از او روایت کرده اند، با اختلافی که بر حسب آراء و مقالات دارند نقل کرده اند، که به چهار هزار نفر رسد. (۱)

۲. امین الاسلام طبرسی (م ۵۴۸ هجری) در کتاب اعلام الوری می نویسد:

چهار هزار تن از مشهورترین دانشمندان، از امام صادق علیه السلام روایت کردند و از پاسخ های آن حضرت در مسائل، چهارصد کتاب معروف نگاشته اند که «اصول» نامیده می شود. آن اصول را اصحاب امام صادق و اصحاب فرزندش امام کاظم علیهما السلام روایت کرده اند. (۲)

۳. ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ هجری) در کتاب المناقب می نویسد:

افراد موثقی که از امام صادق علیه السلام روایت کرده اند، چهار هزار تن می باشند، و اسامی ایشان در کتاب الرجال ابن عقده مذکور است. (۳)

۴. محقق حلی (م ۶۷۶ هجری) در کتاب المعتمد می گوید:

بالغ بر چهار هزار نفر، از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده اند. و به تعلیم آن حضرت، فقهای دانشمند بسیاری ظاهر گردیدند، مانند زراره بن اعین و برادرانش بکیر و حمران، جمیل بن صالح، جمیل بن دراج، محمد بن مسلم، برید بن معاویه، دو هشام (هشام بن حکم، هشام بن سالم)، ابو بصیر، عبدالله و محمد و عمران حلبی، عبدالله بن سنان، ابوالصلاح کنانی و غیر ایشان از دانشمندان بزرگ، به گونه ای که از پاسخ سؤال هایی که از آن حضرت می شد، چهارصد اثر تصنیف گردید که «اصول» نامیده شد. (۴)

ص: ۱۲

۱- ۱. الارشاد، ص ۲۵۳. [۱]

۲- ۲. اعلام الوری، ص ۲۷۶.

۳- ۳. المناقب، ج ۴، ص ۲۴۷. [۲]

۴- ۴. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۷۲.

مرحوم محقق بعد از کلام فوق می گوید:

از شاگردان حضرت جواد علیه السلام دانشمندانی بودند، از قبیل: حسن بن سعید، برادرش حسین بن سعید، احمد بن محمد بن ابی نصر بزندی، احمد بن محمد بن خالد برقی، شاذان ابوالفضل قمی، ایوب بن نوح بن دراج، احمد بن محمد بن عیسی و غیر آنها که اگر بخواهیم ایشان را نام ببریم به درازا خواهد کشید. کتاب های ایشان هم اکنون بین اصحاب منقول است و بر علم ناب ایشان دلالت دارد. (۱)

۵. شهید اول (مقتول به سال ۷۸۶ هجری) - بنا بر نقل صاحب وسائل الشیعه از کتاب الذکری - در این باره کلامی مشابه سخن محقق دارد. شیخ حر می نویسد:

شهید در کتاب ذکری درباره وجوب پیروی از مذهب امامیه وجوه متعددی را ذکر می کند، از جمله: اتفاق امت بر طهارت ائمه اثنا عشر علیهم السلام و شرافت اصل و نسب و ظهور عدالت ایشان است که شیعه به حد تواتر از ایشان نقل می کند و راهی برای انکار باقی نمی ماند، تا آن جا که از پاسخ سؤالاتی که از حضرت صادق علیه السلام می شد، چهارصد رساله تألیف نمودند و از شاگردان معروف آن حضرت، نام چهار هزار نفر که اهل عراق و حجاز و خراسان و شام بودند تدوین گشت. و همچنین از حضرت باقر علیه السلام نیز روایت نمودند. رجال سایر ائمه علیهم السلام نیز معروف و مشهورند و کتاب هایی تألیف نمودند که نام بسیاری از ایشان را علمای عامه در کتاب های رجال خود آورده اند. (۲)

۶. محقق داماد (م ۱۰۴۰ یا ۱۰۴۱) در کتاب رواشح می نویسد:

مشهور این است که اصول اربعه تألیف چهارصد مؤلف از اصحاب حضرت صادق علیه السلام می باشد، بلکه در مجالس اخذ و سماع و روایت از آن حضرت و رجال آن امام، حدود چهار هزار نفر بودند و کتب ایشان بسیار است. . . اما آن مقدار که اعتبار آنها مستقر و ثابت است، تعدیل بر آنها انجام می گیرد و اصول نامیده می شود، همین اصول چهارصد گانه است. (۳)

ص: ۱۳

۱-۱. همان مدرک، ص ۷۳.

۲-۲. همان مدرک، ص ۷۷.

۳-۳. الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۱۲۰ - ۱۳۰.

عَلَمَه تهرانی در جمع اقوال فوق می گوید:

معظم ارباب اصول از شاگردان صادقین علیهما السلام بوده اند و اصول اندکی هم از اصحاب سایر ائمه معصومین نقل گردیده است. و وقتی که می گویند نویسندگان اصول اربعماء از شاگردان امام صادق علیه السلام و یا صادقین علیهما السلام بوده اند، نظر به اکثر و اغلب دارند. (۱)

اسامی مؤلفان اصول اربعماء

اگر همه مؤلفان اصول اربعماء را از اصحاب حضرت صادق علیه السلام بدانیم، بی تردید نام آنها در ضمن اسامی راویان و اصحاب آن حضرت آمده است. قدیم ترین کتابی که درباره راویان حضرت صادق علیه السلام نوشته شده است، رجال ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید بن عقده زیدی (متوفی ۳۳۳) است اگر چه این کتاب، مستقلاً در دسترس نیست، اما نقل تمامی آن در رجال شیخ طوسی، آن را از نابودی و انهدام نجات بخشیده است. شیخ طوسی در مقدمه کتاب رجال خود می فرماید: من از اصحابمان کسی را ندیده ام که کتاب جامعی درباره راویان ائمه علیهم السلام نوشته باشد، مگر آنچه که ابن عقده درباره رجال حضرت صادق علیه السلام نوشته است. ابن عقده در این باب، نهایت کوشش خود را نموده است. اما رجال سایر ائمه را متذکر نشده است. من هر چه را که او ذکر نموده، یاد کرده و بعد از آن نیز کسانی را که او متذکر نشده است درج نموده ام.

شیخ در رجال خود در فصل مربوط به حضرت صادق علیه السلام، اسامی ۳۲۲۳ نفر از راویان آن حضرت را برشمرده است (۲) ضمن آن که در مقدمه کتاب می گوید:

من تضمین نمی کنم که اصحاب ائمه علیهم السلام منحصر به اینها باشند که من ذکر نموده ام، زیرا اسامی راویان حدیث ضبط شده نیست و به دلیل کثرت و پراکنده شدن شان در شرق و غرب عالم، نمی توان آنها را محصور و معدود نمود، اما امیدوارم آنچه از نظرم افتاده، اندک باشد. و به هر حال، انسان در مقابل وسع و طاقتش مسئول است. (۳)

ص: ۱۴

۱-۱. الذریعه، ج ۲، ص ۱۳۱، ذیل اصل.

۲-۲. رجال طوسی، ص ۱۴۲ - ۳۴۲.

۳-۳. رجال طوسی، ص ۲.

نخستین کتابی که با عنوان مؤلفان اصول اربعماه نوشته شده است، کتاب ابوالحسین احمد بن الحسین بن عبیدالله معروف به ابن غضائری است. شیخ طوسی در مقدمه کتاب فهرست خود در این باره می نویسد:

من گروه بسیاری از بزرگان اصحاب حدیث شیعه را دیدم که فهرست کتاب ها و تصنیفات و اصول شیعه را نوشته اند، اما استقصای کامل در این باب ننموده، بلکه بیشتر آن کتاب ها را ذکر نکرده اند و مقصودشان ذکر کتاب هایی بوده که روایات آنها اختصاص داشته و یا در کتابخانه های آنها موجود بوده است. و هیچکس متعرض آن کتاب ها نشده، جز ابن غضائری که دو کتاب در این باب نگاشته است، یکی درباره مصنفات و دیگری در باب اصول. وی به اندازه توانایی خود در این باب کوشیده است. اما نسخه ای از این دو کتاب برداشته نشد و او در گذشت و بنابر آنچه می گویند، بعضی از ورثه او تصمیم به نابود کردن این دو کتاب و سایر نوشته های او گرفتند. (۱)

فهرست دیگری که از اصول و مؤلفین آنها نوشته شده، فهرست شیخ طوسی است. لکن شیخ در آن کتاب، اصول و کتب را تفکیک نکرده بلکه هر دو را توأمان می آورد. وی در این باره می گوید:

بر تألیف کتابی که مشتمل بر ذکر مصنفات و اصول باشد مصمم شدم و برای هر کدام (یعنی مصنفات و اصول) بابی جداگانه اختصاص ندادم تا کتاب مفصل نشود. زیرا بعضی از مصنفین هستند که دارای اصل نیز می باشند، آن گاه باید در هر دو بخش نام یک شخص بیاید و کتاب طولانی خواهد شد. (۲)

در کتاب فهرست، شیخ طوسی اسامی ۸۹۲ تن از مؤلفان کتب و اصول را ذکر می کند و کتاب های هر یک را بر می شمرد که گاهی تعداد کتاب های یک مؤلف، بالغ بر ۲۰۰ جلد می گردد. مثلاً پیش از آن که نام کتاب های محمد بن مسعود عیاشی ذکر شود، می گوید: له کتب کثیره تزید علی مائتی مصنف. (۳)

ص: ۱۵

۱-۱). الفهرست، ص ۱. [۱]

۲-۲). همان مدرک، ص ۲.

۳-۳). همان مدرک، ص ۳۱۷.

محمد بن ادریس حلی (م ۵۷۸ یا ۵۹۸) در پایان کتاب سرائر خویش، بابی دارد تحت عنوان: «الزیادات فیما انتزعتہ واستطرفته من کتب المشیخه المصنفین والرواه المحصلین، وستقف علی اسمائهم». یعنی: باب زیادات که آن را از کتب استادان مؤلف و راویان محصل برگزیده ام و بر اسامی ایشان به زودی واقف خواهی شد.

آن گاه علاوه بر اساس مصنفین، مطالبی از رسائل ایشان را نیز ذکر می کند. از جمله ایشان: موسی بن بکر، معاویه بن عمار، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، أبان بن تغلب، جمیل بن دراج، ابو عبدالله سیاری، حسن بن محبوب سراد، محمد بن علی بن محبوب، محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری، جعفر بن محمد بن سنان دهقان، عبدالله بن بکیر بن اعین، ابوالقاسم بن قولویه، صفوانی، احمد بن ابی عبدالله برقی می باشند. (۱)

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب الذریعه درباره اصول و مصنفات اصحاب ائمه علیهم السلام بحث کرده و فهرست بلندی در این باب ارائه کرده است. وی ذیل کلمه «اصل» مقدمه ای در اهمیت اصول دارد و در دنباله، نام ۱۱۷ اصل و مؤلف آن را بر می شمرد. (۲)

نیز در جلد ۶ ذیل کلمه «کتاب الحدیث» از شماره ۱۶۱۳ تا ۲۳۵۶، یعنی بالغ بر ۷۳۴ کتاب از کتاب های حدیث قدمای اصحاب را ذکر کرده و در پایان می گوید:

این ۷۳۴ کتاب حدیث را در فهرست کتاب های قدما از اصحاب یافتیم که ایشان از آن به عنوان «کتاب» تعبیر کرده اند و ما آن را «کتاب حدیث» نامیدیم، به دلیل آن که مشتمل بر احادیثی هستند که از ائمه علیهم السلام روایت شده است. این روایات عیناً در کتب اربعه ای که محمدون ثلاثه اول تألیف کرده اند، یعنی کافی و فقیه و تهذیب و استبصار، و کتبی که محمدون ثلاثه اخر نوشته اند یعنی وافی و بحار و وسائل و مستدرک آن آمده است. (۳)

خلاصه: از مطالب گذشته می توان نتیجه گرفت که شیعه امامیه در ثبت و ضبط

ص: ۱۶

۱-۱). همان مدرک، ص ۳۱۷. [۱]

۲-۲). سرائر، ص ۴۶۵ - ۴۹۰.

۳-۳). الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۱۲۵ - ۱۶۷. (۴). همان مدرک، ج ۶، ص ۳۰۳ - ۳۷۴.

احادیث، اهمتامي تام داشته و احاديث پيامبر اکرم و ائمه اطهار عليهم السلام را با دقت به نگارش درآورده است. تعداد کتاب های حدیثی که در دوران حضور ائمه عليهم السلام تألیف گردیده بالغ بر هزاران رساله است. اما از آن میان حدود ۴۰۰ رساله که اصول نامیده می شود، اهميت فوق العاده دارد، زیرا مؤلف اصول مطالب آن را مستقیماً از امام علیه السلام یا از راوی امام نقل می کند. این اصول، زمینه ساز تألیف مجموعه های بزرگ حدیثی - از قبیل کافی و سایر کتب اربعه شیعه - گردیده است.

کلینی و اصول اربعه

یکی از بزرگ ترین محدثان دوره اسلامی، محمد بن یعقوب کلینی متوفای ۳۲۹ هجری است که برای تألیف کتاب خود کافی بیست سال وقت سپری کرده است. کلینی نه تنها اصول اربعه را در اختیار داشته، بلکه هزاران رساله و حدیث را با سلسله سند متصل در کتاب خود نقل نموده است.

شیخ مفید می گوید: کافی جلیل ترین کتب شیعه، و از حیث فائده از همه مفیدتر است. (۱)

شهید اول چمی نویسد: کتاب کافی در حدیث، کتابی است که امامیه مانند آن را به خود ندیده است. (۲)

محقق کرکی می گوید: کتاب بزرگی که کافی نام دارد، در حدیث مانند آن نوشته نشده است. این کتاب از احادیث شرعی و حقایق دینی مطالبی در بر دارد، که در هیچ کتاب دیگری یافت نمی شود. (۳)

شهید ثانی می گوید: این حواشی مختصری است که بر اصول کتاب کافی و سرچشمه آب صافی تألیف ثقه جلیل محمد بن یعقوب کلینی - أنار الله برهانه وأعلى فی علیین مکانه - نوشته ام. به جان خودم سوگند تار و پود این کتاب به گونه ای بافته شده است که ماندنی ندارد. و از این کتاب، قدر و منزلت و جلالت کلینی فهمیده می شود. (۴)

صاحب مستدرک الوسائل می نویسد: کافی قدرش عالی و شأنش عظیم است. و بر

ص: ۱۷

۱- ۱. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۶۲. [۱]

۲- ۲. مقدمه کافی، ص ۲۷.

۳- ۳. همان مدرک.

۴- ۴. روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۳. [۲]

هر کتابی که در اسلام تصنیف گردیده است تقدم دارد. (۱)

سایر علمای اسلامی نیز از قدر و منزلت کافی و مؤلف آن ستایش ها کرده اند و مسلماً کتابی با این اوصاف نمی تواند از اصول اولیه حدیث و روایات مورد اعتماد امامیه خالی باشد. علاوه بر آن شواهد و قرائنی که بر مدعای اخیر دلالت دارد به قرار زیر است:

۱. کلینی (م ۳۲۹) بزرگ ترین محدث امامیه است که قرب عهدش به اصحاب اصول بیش از سایر محدثان هم چون صدوق (م ۳۸۱) و طوسی (م ۴۶۰) است و چون در مقدمه کتابش اعلام می دارد که مجموعه کافی را از احادیث صحاح برگزیده است (۲) و از طرف دیگر همانند سایر قدما احادیث اصول را صحیح می شمرد. (۳) می توان نتیجه گرفت که اصول اربعه در کتاب کافی مندرج است.

۲. بسیاری از اصول شناخته شده در کتاب کافی نقل گردیده است، هم چون اصل ظریف بن ناصح کوفی که به دفعات بر ائمه علیهم السلام عرضه شده و ایشان آن را تأیید فرموده اند. (۴) علامه تهرانی درباره اصل ظریف می نویسد: از اصول مورد اعتماد است و امامیه بدان نهایت اعتماد را دارد و مشایخ آن را از ظریف نقل کرده اند هم چون ثقه الاسلام کلینی که در ابواب دیات کتاب الکافی به طور پراکنده آن را نقل کرده است. هم چنین در کافی از اصل سلیم بن قیس هلالی نقل شده که ابن ندیم از آن یاد کرده است و قاضی بدر الدین سبکی (متوفای ۷۶۹) در کتاب محاسن الوسائل فی معرفه الاوائل درباره آن گفته است: «ان اول کتاب صنف للشیعه هو کتاب سلیم بن قیس الهلالی» (۵) علامه تهرانی پس از نقل عبارات فوق می نویسد: بسیاری از قدماء اصحاب ما هم چون ثقه الاسلام کلینی در کافی از اصل سلیم نقل کرده اند (۶).

۳. محدثان اسلامی کافی و کلینی را با عنوان جامع اصول تعریف کرده اند. مثلاً علامه مجلسی در مقدمه مرآه العقول می گوید: با کتاب کافی آغاز می کنم تألیف شیخ

ص: ۱۸

۱-۱. مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۲۶.

۲-۲. الکافی، ج ۱، ص ۸ و ۹.

۳-۳. عده الاصول، ج ۱، ص ۳۶۷.

۴-۴. الذریعه، ج ۲، ص ۱۶۱.

۵-۵. به نقل از الذریعه، ج ۲، ص ۱۵۲. [۱]

۶-۶. همان.

صدوق، ثقه الاسلام، مقبول طوایف مردم، بزرگواری که خاص و عام او را مدح کرده اند، محمد بن یعقوب کلینی که خداوند او را با ائمه کرام محشور فرماید، زیرا کافی اضبط اصول و جامع ترین کتاب های فرقه ناجیه و بزرگ ترین آنهاست. (۱)

مولا- محسن فیض کاشانی می نویسد: کافی شریف ترین و موثق ترین و تمام ترین و جامع ترین آنهاست، به دلیل آن که اصول را در بر دارد و فاقد زوائد و نواقص است.

۴. به تصریح علمای رجال، اصول اربعمأه نزد طبقه شاگردان کلینی بوده است و اگر کلینی، اصلی از اصول را در اختیار نداشته به آسانی می توانسته بدان دسترسی یابد. چنان که شیخ طوسی درباره تلعبیری می گوید: هارون بن موسی تلعبیری که کنیه اش ابو محمد است جلیل القدر، عظیم المنزله بسیار روایت، بی نظیر و موثق است و تمامی اصول و مصنفات را روایت می کند. وی در سال ۳۳۵ هجری وفات نمود. مرحوم نوری در خاتمه مستدرک الوسائل می نویسد: تمام اصول نزد ابو محمد هارون بن موسی تلعبیری موجود بوده است، او تمامی آنها را به طرق خود روایت می کند و او از رجال و شاگردان کلینی بوده است. اکثر آن اصول نزد حمید بن زیاد از مشایخ کلینی نیز - وجود داشته است. پس اگر آن اصول نزد ایشان بوده است، درباره کلینی چه باید گفت که او به داشتن آن اصول سزاوارتر است، زیرا او شیخ الطائفه و مرجع ایشان و دانشمند بی دلیل این صناعت بوده است. (۲)

۵. به تصریح علمای رجال، اصول اربعمأه نزد طبقه مشایخ کلینی بوده است و کلینی به سادگی می توانسته بدانها دسترسی داشته باشد، چنان که شیخ طوسی در کتاب فهرست درباره حمید بن زیاد می نویسد:

او ثقه است، و کتاب های بسیاری تصنیف نمود و بیشتر اصول اربعمأه را روایت کرد، و خود به تعداد آن اصول، تألیف دارد. (۳) از آنچه شیخ طوسی در ترجمه حمید بن زیاد گفته است، بر می آید که بیشتر اصول اربعمأه در زمان حمید و نزد او موجود بوده

ص: ۱۹

۱-۱. همان مدرک، ص ۱۱۷.

۲-۲. مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۳، ص ۵۳۸.

۳-۳. الفهرست، ص ۱۱۸.

است و شاید مهاجرت کلینی به بغداد، برای ملاحظه بعضی از اصول و تصحیح و تهذیب کتابش بوده باشد.

۶. بسیاری از دانشمندان و محدثان بزرگ اسلامی تصریح کرده اند که مجموعه اصول اربعه در کتب اربعه و علی الخصوص کافی گرد آمده است و حتی یکی از دلائل اندراس آن اصول، تألیف این کتاب بوده است، چنان که شهید ثانی (مقتول به سال ۹۶۵) در شرح رساله درایه خود می فرماید:

امر متقدمین به چهارصد کتاب استقرار داشت که آنها را اصول می نامیدند و اعتماد شیعه بر آن اصول بود. سپس برخی از آنها را روزگار پراکنده ساخت. گروهی از دانشمندان، آن اصول را در کتاب های مخصوصی به منظور سهولت دسترسی خلاصه نمودند. بهترین این خلاصه ها، کتاب کافی تألیف محمد بن یعقوب کلینی و کتاب تهذیب شیخ طوسی است. (۱)

شیخ بهایی (م ۱۰۳۱ هجری) در خاتمه و جیزه می نویسد:

قدمای محدثین - رضی الله عنهم - احادیثی که از ائمه ما - سلام الله عليهم - به ایشان رسیده بود، در چهارصد کتاب به نام «اصول» جمع نمودند. بعد از آن، برخی از متأخرین - شکر الله سعيهم - متصدی جمع این کتب و مرتب کردن آنها شدند، تا به آسانی در اختیار جویندگان اخبار قرار گیرد. پس کتاب های مبسوط و مبوب و اصولی مضبوط و مهذب با آسانی متصله به اهل عصمت - سلام الله عليهم - هم چون کتاب کافی، من لا يحضره الفقيه، تهذیب، استبصار، مدینه العلم، الخصال، امالی، عیون أخبار الرضا علیه السلام و غیره را تألیف نمودند. (۲)

مؤلف کتاب دفاع عن الکافی درباره فراهم آمدن اصول اربعه در کتاب کلینی می نویسد:

وبعد ظهور الکافی اضمحلت حاجه الشيعه الى تلك الاصول الاربعه لوجود مادتها مرتبه مبوبه في ذلك الكتاب. (۳)

ص: ۲۰

۱-۱. الدرایه.

۲-۲. و جیزه، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

۳-۳. دفاع عن الکافی، ج ۱، ص ۲۷.

پس از تألیف کافی، نیازمندی شیعه به اصول اربعه مرتفع گردید، زیرا احادیث آن اصول به طور مرتب و مبوب در کتاب کافی ثبت گردیده بود.

۷. کلینی خود از اصحاب اربعه بوده است و خدمت نواب خاص امام عصر علیه السلام شرفیاب می گردیده و از محضر خود آن بزرگوار نیز استفاده می نموده است. علامه تستری رحمه الله در این باره می نویسد:

رواه الاكمال والغیبه عن ابي نعیم الانصاری قال: كنت بالمستجار، وجماعه من المقصره منهم المحمودی - الی أن قال - وأبو جعفر الاعور - الخبر. ومنه یظهر در که شرف حضور الحجه علیه السلام. (۱)

در کتاب کمال الدین صدوق و غیبت شیخ طوسی از ابو نعیم انصاری روایت می کند که گفت: با جماعتی از مقصره که در میان ایشان محمودی و ابو جعفر اعور نیز بودند، در مستجار بودیم - الی آخر خبر. از این خبر، رسیدن کلینی به شرف حضور حضرت حجت علیه السلام ظاهر می شود.

نتیجه آن که کلینی خود از اصحاب اصول بوده است و از امام معصوم به طور مستقیم و یا به واسطه نواب اربعه نقل روایت می کند و با وکلا و راویان احادیث در مرکز عالم اسلام در ارتباط بوده است. چنین کسی نمی تواند از اصول مورد پذیرش امامیه بی اطلاع بوده و آن اصول معتبر را در کتاب خود نقل نکرده باشد.

نتایج

۱. امامیه در نقل و ضبط احادیث، اهتمامی تام داشته است.
۲. احادیثی که مستقیماً یا با یک واسطه از معصوم سماع شده و در رسائل مستقلی نگاشته شده اصول نام دارد.
۳. تعداد اصولی که از زمان امیرالمؤمنین تا زمان امام عسکری علیهما السلام به نگارش درآمده، بالغ بر چهارصد اصل می گردد.
۴. مؤلفین کتب اربعه، سهم وافری در تبویب و تدوین اصول داشته اند.

ص: ۲۱

۵. کلینی به دلیل واقع شدن در پایان عصر حضور ائمه اطهار علیهم السلام و داشتن قرب عهد به اصحاب اصول و هم چنین اشتغال کتابش بر اصول اعتقادات و فروع احکام و اخلاق، بزرگ ترین جامع اصول اربعماه بوده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ارشاد ، شیخ مفید، طبع اسلامیه، تهران.
۳. اعلام الوری ، طبرسی، طبع قم.
۴. دفاع عن الکافی ، ثامر هاشم العمیدی، بیروت.
۵. الدرایه ، شهید ثانی، طبع المجمع العلمی الاسلامی.
۶. الذریعه ، شیخ آقا بزرگ تهرانی، طبع دارالاضواء، بیروت.
۷. روضات الجنات ، خوانساری، اسماعیلیان، قم.
۸. ریاض العلماء ، میرزا عبدالله افندی، قم.
۹. سرائر ، ابن ادریس، چاپ سنگی، ۱۲۷۰.
۱۰. سیر حدیث در اسلام ، میرخانی، چاپ تهران، ۱۳۷۵ شمسی.
۱۱. عده الاصول ، شیخ طوسی، دانشگاه تهران.
۱۲. الفهرست ، شیخ طوسی، افست از چاپ اسپرنگر، دانشگاه مشهد.
۱۳. کافی ، کلینی، طبع دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۱۴. کمال الدین ، صدوق، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران.
۱۵. مناقب ، ابن شهر آشوب، قم.
۱۶. مستدرک الوسائل ، محدث نوری، چاپ سنگی، قم، اسماعیلیان.
۱۷. مقدمه کافی ، حسینعلی محفوظ، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۱۸. مهج الدعوات ، ابن طاووس ، افست کتابخانه سنائی.

۱۹. وسائل الشیعه ، شیخ حر عاملی ، طبع اسلامیة، تهران.

۲۰. وجیزه ، شیخ بهایی ، طبع سنگی تهران، به ضمیمه خلاصه الاقوال علامه حلی.

ص: ۲۲

قطعيه صدور الكتب الأربعة

اشاره

قطعيه صدور الكتب الأربعة (١)

سيد على حسين مكى عاملى

چكیده

در این نوشتار به اثبات صحت روایات الكافى پرداخته شده است. نویسنده با استناد به آنچه كلینى در مقدمه كتاب خود آورده، دیدگاه خود را درباره صحت احادیث الكافى ذکر کرده و در بخش هاى دیگر نوشته به دیگر كتب اربعة پرداخته است.

القول فى قطعيه صدور روایات الكتب الأربعة أو صحتها

ولا يخفى وجود فرق بين دعوى صحه ما فى هذه الكتب ودعوى قطعيه صدورها عن المعصومين فان الدعوى الأولى تتلاءم مع الثانيه ومع غيرها ككون رواه هذه الكتب ثقات أو ان رواياتها معمول بها عند الأصحاب كما هو مبنى بعض فى التصحيح... وهذان التفسيران الأخيران لا يلزمان قطعيه صدور هذه الكتب كما لا يخفى.

وقد ذهب إلى هذه الدعوى على الإجمال جمع من الأصحاب كالحر العاملى والمحدث البحرانى والمحدث الاسترآبادى وغيرهم.

كما ان من الأصحاب من زاد كتباً أخرى ككتاب المحاسن للبرقى و الاحتجاج للطبرسى و الخصال و العيون للصدوق وغيرها من الكتب.

ص: ٢٣

١- ١). بحوث فى فقه الرجال، سيد على حسين مكى عاملى، لبنان، برج البراجنه: مؤسسه العروه الوثقى، دوم، ١٤١٤ ق / ١٩٩٤ م، ص ١٤١ - ١٥٦.

ومنشأ هذه الدعوى على ما يستفاد من ملاحظه كلماتهم هو تضمين المحمدين الثالثه وغيرهم كتبهم بعبارات تدل على ما ادعوه من صحه هذه الكتب أو قطعيه صدورها.

ولابد قبل الشروع فى البحث وبيان المختار من عرض هذه العبائر ومناقشتها:

١. فقد ذكر الشيخ الصدوق فى أول كتاب من لا يحضره الفقيه ما لفظه:

[وسألنى - أى الشريف أبو عبدالله المعروف بنعمه - ان أصنف له كتاباً فى الفقه والحلال والحرام موفياً على جميع ما صنفت فى معناه واطرجمه بكتاب من لا يحضره الفقيه ليكون إليه مرجعه وعليه معتمده وبه أخذه ويشترك فى أجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل بمودعه. . . فأجبت أدام الله توفيقه إلى ذلك لأنى وجدته أهلاً له وصنفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد لثلا تكثر طرقه وان كثرت فوائده ولم أقصد فيه قصد المصنفين فى إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتى به وأحكم بصحته واعتقد انه حجه بينى وبين ربي تقدره وتعالق قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعول وإليها المرجع. . .]. (١)

وأهم ما فى هذه العبارة نقاط ثلاثه:

الأولى - ان تأليفه لأجل عمل السائل ومن أراد ان ينحو نحوه.

الثانيه - ان ما ذكره فيه محكوم بالصحة بنظره.

الثالثه - ان ما ذكره فيه مستخرج من كتب معتمده ومشهوره.

وقد فهم الحر العاملى من هذه العبارة ان الصدوق أراد إثبات صحه كتابه وصحه كل كتاب أخذ منه واعتبر ان العبارة صريحه فى جزم الصدوق بذلك.

وخصوصاً ان تأليفه لأجل عمل السائل كما يدل عليه تعبيره ب[ليكون إليه مرجعه] ومن البعيد جداً ان يودع كتابه الصحيح والسقيم ورغم ذلك يجعله مرجعاً للطالب وملاًذاً للسائل.

ومما يؤكد ذلك ان الصدوق أسند جمله من روايات كتابه إلى المعصومين مباشرة

ص: ٢٤

(١-١). من لا يحضره الفقيه، ص ٣، ح ١.

كتعبيره مثلاً (قال النبي صلى الله عليه وآله) أو (قال الصادق عليه السلام) مما يدل على صحة هذه الروايات وقطعيتها صدوراً..

٢. وأما الكليني فقد ذكر في أول الكتاب الكافي راداً على سؤال السائل ما لفظه [ما ذكرت أموراً أشكلت عليك لا تعرف حقايقها لاختلاف الروايه فيها وانك لا تعرف ان اختلاف الروايه فيها لاختلاف عللها وأسبابها وإنك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها.

وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمه التي عليها بالعلم وبها تؤدي فرايض الله وسنه نبيه صلى الله عليه وآله وقلت: لو كان ذلك رجوت ان يكون سبباً يتدارك الله بمعونته وتوفيقه اخواننا وأهل ملتنا ويقبل بهم إلى مرشدهم وقد يسر الله وله الحمد ما سألت وأرجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحه إذ كانت واجبه لآخواننا وأهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا وفي غابره إلى انقضاء الدهر إذ الرب واحد والرسول واحد وحلال محمّد حلال إلى يوم القيامه وحرامه حرام إلى يوم القيامه]. (١)

وأهم النقاط الواردة في العبارة هي:

أولاً - ان السائل أراد بسؤاله رفع حيرته لعدم علمه بحقائق الأحكام لاختلافها عليه.

ثانياً - ان السائل طلب كتاباً كافياً عما سئل وهادياً له ولاخوانه.

ثالثاً - ان الكليني مدح كتابه بعده جمل عندما قال [وقد يسر الله وله الحمد ما سألت] إذ ان السؤال وقع عن تأليف كتاب كاف للمتعلم ومرجع للمسترشد ومأخذ لمن أراد معالم الدين.

رابعاً - ان الكليني صرح بأن كتابه مأخوذ عن الآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام ووجه الاستدلال بهذه النقاط يتلخص بأحد أمرين:

الأول - ان حيره السائل لا تخلو إما لأجل تعارض الأحاديث واختلافها أو لأجل

ص: ٢٥

عدم تميز بعضها من بعض لوجود الثبت وغيره بين الرواه... .

ولابد معه وفي كتاب يكون جواباً وشفاء من الحيره من كونه بغير ما كان منشأ لها إذ لا تدفع الحيره بالحيره.

ان قلت ان ما ذكر مناف لوجود المزيد من التعارض في روايات الكتاب... قلنا ان ما ذكر قرينه على عدم جديده التعارض أو إمكان العمل بكل من هذه الروايات من باب التخيير لصحتها جُمع بحسب الظاهر.

الثاني - ان الشيخ الكليني شهد شهاده ضمنيه بكون كتابه مأخوذ من مصادر صحيحه لكون الكتاب جواباً عن سؤال يقتضى ذلك كما مر في العبارة قوله بلسان السائل [من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحه].

فبمقتضى التطابق بين الجواب والسؤال يثبت وبشهاده الكليني الضمنيه ان كل ما في الكتاب صحيح ومعتمد.

٣. وأما الشيخ الطوسي فقد ذكر في كتاب الاستبصار بعد بيانه لنبذه يسيره عن كتابه المسمى (تهذيب الأحكام) وانه لطوله وكثره ما فيه من الأدله وتضاربها ألف كتاب الاستبصار ذكر ما لفظه:

[... وان أبتدى في كل باب بإيراد ما اعتمده من الفتوى والأحاديث فيه ثم أعقب بما يخالفها من الأخبار وأبين وجه الجمع بينها إلى أن قال واعلم ان الأخبار على ضربين: متواتر وغير متواتر فالمتواتر منها ما أوجب العلم مما هذا سبيله يجب العلم به من غير توقع شيء ينضاف إليه ولا أمر يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجرى هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في أخبار النبي صلى الله عليه وآله.

وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم أيضاً وهو كل خبر تقترن إليه قرينه توجب العلم وما يجرى هذا المجرى يجب أيضاً العمل به وهو لاحق بالقسم الأول] ثم ذكر جمله من القرائن وقال: [وأما القسم الآخر فهو كل خبر لا يكون متواتراً ويتعري من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد يجوز العمل به بشروط] ثم ذكر وجوهاً للعمل بالأخبار وترجيح أحدها على الآخر وقال [وإذ لم يمكن العمل بواحد من الخبرين إلا بعد طرح الآخر جمله لتضادهما أو بعد التأويل بينهما كان العامل أيضاً

مخيراً في العمل بأيهما شاء من جهة التسليم. . .] وعلل ذلك بروايه تدل على التخيير وبأنه مع عدم الاجماع على أحدهما يكون كالاجماع على صحتهما.

ثم قال وأنت إذا فكرت في هذه الجملة وجدت الأخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الأقسام ووجدت أيضاً ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخلو من واحد من هذه الأقسام]. (١)

وبما ان الكتاب المذكور هو اختصار لكتاب التهذيب كان لابد من ذكر ما قاله هناك قبل التعرض لوجه الاستدلال على قطعيه صدوره أو صحته.

فقد قال في التهذيب بعد ان عرض تعيب قوم علينا بكثرة اختلاف رواياتنا حتى ان البعض رجع عن الحق لذلك وانه لأجله جعل كتاب المقنعه للشيخ المفيد منطلقاً لكتابه كتابه وجعل مع كل حكم شاهداً من القرآن أو من السنه القطعيه المتواتره أو السنه المحفوفه بقرائن تدل على صحتها قال ما لفظه:

[. . .] ثم اذكر بعد ذلك ما ورد في أحاديث أصحابنا المشهوره في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وأبين الوجه فيها إما بتأويل أجمع بينها وبينها أو أذكر وجه الفساد فيها أما من ضعف اسنادها أو عمل العصابه بخلاف متضمنها.

ومهما تمكنت في تأويل بعض الأحاديث في غير ان أظن في أسنادها فاني لا- أتعداه واجتهد أن أروى في معنى ما أتأول الحديث عليه حديثاً آخر يتضمن ذلك المعنى أما من صريحه أو فحواه حتى أكون عاملاً على الفتيا والتأويل بالأثر وان كان هذا مما لا يجب علينا ولكن يؤنس بالتمسك بالأحاديث]. (٢)

كما ان الحر العاملي نقل عنه قوله في مواضع أخر ان كل حديث عمل به قد أخذ من الأصول والكتب المعتمده مع انه صرح في العده بعدم جواز العمل بالظن والاجتهاد في الشريعه. وأيضاً فانه كثيراً ما يرد الأحاديث في تهذيبه بقوله أنها من أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً.

هذا ما أردنا ذكره من كلام الشيخ مما يمكن ان يُدعى من خلاله صحه كلا كتابيه أو قطعيه صدورهما.

ص: ٢٧

١- ١). الاستبصار، ج ١، ص ٤.

٢- ٢). التهذيب، ج ١، ص ٤.

ووجه الاستدلال يمكن ان يستفاد من عدة مواقع:

الأول - قوله في بدايه الحديث بأن ما يذكره في كتابه مما يعتمد عليه ومن البعيد جداً مع قربه وقرب عهده للأصول واطلاعه عليها ان لا يكون اعتمد في كتابيه على غير الصحيح ومقطوع النسبه والصدور.

الثانى - ما قاله عقيب تقسيمه للأخبار إلى متواتره وغيرها. والغير إلى محفوف بقرائن قطعيه وعدمه مما يجوز العمل به بشروط حيث قال ان كلا كتابيه بل غيرهما من هذه الأقسام.

وهو شهاده صريحه بصحه كل ما فى كتابيه على الأقل.

الثالث - ما يستفاد من كلامه بأن ما رواه مأخوذ من الكتب المعتمده ولا ريب فى أنه أراد اعتمادها عند الأصحاب لا عنده لظهور كلامه فى إرادته بيان مزيه لكتابه ومن المعلوم ان اعتماد الأصحاب على هذه الأصول ليس إلا لجهه وثاقه الرواه والناقلين لها أو لقطعيه صدورها عن المعصومين عليهم السلام.

الرابع - ما يستفاد من كلامه فى العده حيث منع جواز العمل بالظن مضافاً إلى ما يذكره فى غير موضع طارحاً للأخبار بعلة أنها لا توجب علماً ولا عملاً.

وهذا كالصريح فى ان كل ما عمل به هو مقطوع الصدور أو انه محكوم بالصحه على أقل تقدير.

هذه خلاصه الكلمات الأربعة للمحمدين الثلاثه مع بيان أهم ما يمكن الاستدلال به على المدعى.

وسنجيب عن الدعوى بمناقشه دليل كل كتاب مستقلاً عن الآخر.

فاما ما استدل به لإثبات قطعيه صدور أو صحه من لا يحضره الفقيه فيرد عليه أمور:

أولاً - ان دعوى تأليفه لأجل عمل السائل لو دلت على صحه ما فيه فإنما تصح فى حق من لا نظر له فى فقه ولا تأمل له فى علم ولكن السائل المعروف ب(نعمه) وكما يظهر من كلامه هو من أهل العلم والنظر لأنه ذكره بعبائر مادحه وانه ذاكه فى كتاب الرازى (من لا يحضره الطبيب) .

ومعه كيف تصح دعوى كهذه مع صدق المؤلف الجامع والمعتمد على مجموع

كتابه وان اشتمل على جملة من الرواه المجاهيل والضعفاء وغير ذلك.

وإنما ذكرت من باب عدم مخالفتها للمنقول أو المعمول أو لعدم وجود بديل بها في بابها.

وثانياً - ان محكوميه الكتاب بالصحة بنظر الصدوق غايه ما تدل عليه انه عثر على قرائن تثبت ذلك وهي أعم من كون الحديث مقطوع الصدور من المعصوم أو متعبد بصحته لكونه خبر واحد مثلاً.

بل ان الشيخ جرى في تصحيحاته مجرى شيخه ابن الوليد فهو يصحح ما يصححه يصححه ويضعف ما يضعفه.

ولذا نجده في كتاب علل الشرائع يصف جملة روايات بانها صحيحة مع انه بالمراجعه نجد أنّها مرويه عن العامه أو أنّها في غايه الضعف.

بل لو سلم أصل دعواه فغايته محكوميته بالصحة ضمن نظره وعلى نفسه لا- على غيره ولعلنا لو اطلعنا على ما اطلع عليه هو أو شيخه من قرائن لما أوجب لنا ما أوجب لهما على ان أصل المحكوميه مخدوش به تبعاً لما شهد به جمع من رجوع الشيخ عن دعواه وقد جمع المحدث البحراني أربعين مورداً أفتى الصدوق فيها بخلاف ما رواه في الفقيه.

وثالثاً - ان كون كتابه مأخوذ من كتب مشهوره أو معتمده مما لا يجدى نفعاً لإثبات المدعى وذلك لوجوه:

أ - ان شهره الكتاب شيء وصحتها أو قطعيه صدورها ولو ترامى سندها شيء آخر ولا ملازمه بينها وغايته ثبوت نفس الكتاب إلى مؤلفه بالشهره لا أكثر من ذلك.

ولذا يصح إسناد الروايه إلى الكاذب لصدورها منه مع أنّها غير معتبره لمكان كذبه وان صدرت منه حقاً.

وأما انضمام دعوى اعتماد الأصحاب على الكتب المذكوره فهي دعوى مجمله المراد لصدق الاعتماد عليها عندهم وان لم يعملوا بكل ما ورد فيها وإنما صح تسميتها بالمعتمده بالمقابل مع غيرها وبالنظر إلى جلاله وشأن مؤلفيها ولغلبه وجود ما يحتاجه الفقيه فيها.

وكذلك فان الكبرى غير مسلمه إذ ان الصدوق في بعض الموارد يذكر حديثاً ما قائلًا انه لم يجده إلا في كتاب واحد كما هو الحال في باب ان الوصى يمنع الوارث حيث أفاد [ما وجدت هذا الحديث إلا في كتاب محمد بن يعقوب ولا رويته إلا من طريقه].

وهذا الكلام كما ترى لا ينسجم مع دعوى قطعيه صدور كتابه.

ب - ان اعتماد الأصحاب على الأصول والكتب المذكوره لو سلمنا الملازمه بينه وبين ثبوتها فغايتة الثبوت الأعم من الواقعي والتعبدى وهو لا يتناسب أيضاً مع دعوى قطعيه الصدور.

كيف لا يقدر وقد امتلأ كتابه بالمجاهيل والمهملين والضعفاء وغير ذلك مما لا داعى لذكره السهوله الاطلاع عليه بالمراجعه.

ج - ان الصدوق أسند أحاديثاً إلى النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمه بل إلى جبرائيل أحياناً وبدون واسطه مع عدم العلم بسنده إلى هذه الروايات.

فهل يقال بثبوت هذه الأحاديث المرسله لمجرد نسبته إلى من ذكرناه مباشره وهل هو إلا من التقليد الممنوع على أهل النظر والبصيره.

د - انه لم سلم ان اسناده إلى المعصومين يدل على صحه كتابه فهو لا- يثبت المطلوب لأن غايته ثبوت الصحه بنظره مع انه يحتمل جداً إرادته ما رآه في كتب الأصحاب فأسنده على حسب ما رآه.

وبهذا يتحصل بطلان هذه الدعوى ولزوم أعمال النظر في روايات هذا الكتاب كشرط في جواز الأخذ بها.

وأما الجواب عما استدلل به لإثبات قطعيه أو صحه روايات الكافي فيقع من عده وجوه:

الأول - ان حيره السائل وعدم علمه بحقائق الأحكام لا تعين جهله وكونه من المقلده محضاً بل ان ذلك قد يكون لجهه كثره الأصول والكتب وكثره الموضوعات والنقول المتضاربه مما لم يدع له مجالاً للتثبت من شىء يركن إليه.

كما ان الظاهر من تعبيرات الكليني ان السائل كان من أهل النظر والعلم وإلا كان

يكفيه ذكر آرائه أو ذكر الروايات بدون اسانيدها.

وأيضاً فان كلامه لا دلالة فيه على انه لم يورد في كتابه إلا مقطوع الصحة وان كان هذا مرغوباً ومطلوباً.

ويؤيد ذلك ما نقله الكليني نفسه عنه [وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع (منه) من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين].

فان تعبيره ب(يأخذ منه) دليل على ان فيه ما هو صحيح وتام واقعاً أو ظاهراً لا أنه كله كذلك.

الثاني - ان الكليني نفسه قد نَبّه السائل على كيفية الأخذ بالروايات التي أوردها وما ينبغي طرحه منها حيث قال فيما قال [فاعلم يا أخي ارشدك الله لا يسع أحد تمييز شيء مما اختلفت الروايه فيه عن العلماء برأيه إلا ما أطلقه العالم وقوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه. . .].

فان هذا صريح في وجود روايات شاذه ينبغي طرحها لمقابلتها للمجمع عليه.

الثالث - انه لا- ملازمه أصلاً بين طلب السائل لكتاب شاف له وبين كون الكتاب قطعي الصدور أو صحيحاً مطلقاً. . . فكم من الكتب الطبيه أو الهندسيه والتي فيها من الغث والثمين ورغم ذلك يقال لها كافيه نظراً لإمكان اقتناص غالب المطلوب والمراد منها.

ومنه يعرف الجواب عن النقطة الثالثه إذ أن الكليني أجابه على مقتضى ما يتطلبه سؤاله وقد عرفت عدم اقتضاه لأكثر مما ذكر.

الرابع - ان ما ذكره الكليني من ان كتابه مأخوذ عن الآثار الصحيحه للصادقين عليهم السلام لا يمكن تسليمه بأكثر مما عرفت في الوجه المتقدم وذلك:

أولاً - كثره وجود الروايات المرويّه عن غير الصادقين عليهم السلام:

وثانياً - كثره وجود المقاطيع والمراسيل كذلك وهل يقال في مثل روايه رواها في الجزء الأول [على بن محمّد رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام]. (١)

ص: ٣١

أو [على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بن عيسى عن حفص بن البختري عن ذكره عن أبي جعفر عليه السلام قال لما مات أبي...].

أو [الحسين بن محمد بن عامر عن أحمد بن إسحاق بن سعد عن سعدان بن مسلم عن أبي عماره عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام...].

أو [الحسين بن محمد عن المعلى بن محمد عن البرقي عن أبيه عن ذكره عن رفيد مولى يزيد بن عمرو بن عبيده...].
... بانها مقطوعه الصدور أو أنها صحيحه بأكثر مما هي كذلك بنظره - لو سلم أيضاً -.

اللهم إلا ان يدعى انه يعنى بذلك أنها مأخوذه من الكتب المعتمده والمشهوره وقد عرفت جوابها.

وأما الجواب عما ادعى من قطعيه صدور كتابي الشيخ الطوسي قدس سره فهو من عده وجود:

الأول - ان دعوى قرب الشيخ لأصحاب الأصول جاريه فيه وفي غيره وهل يا ترى يقال ذلك في حق كل مصنف ومصنف.

مضافاً إلى ان الشيخ لم يصرح بأن كل ما في كتابه معتمد المأخذ بل ان ذلك في خصوص ما يتبدى به كما في أول استبصاره ولذا تراه يردف أحاديثه المذكوره بغيرها ويذكر وجوه العلاج والتأويل.

الثاني - ان ما ذكره الحر العاملي على عكس المدعى أدل لأننا بمراجعته كلام الشيخ لم نعثر على انه قال أن ما في كتابه إما متواتر وإما غير ذلك ولكنه مقطوع الصدور بل ان صريح كلامه في وجود أخبار آحاد لا بد من النظر فيها وفي كيفية العمل بها ولذا تراه قيد جواز العمل بشروط عده.

الثالث - ان كون كتابيه مأخوذين من الأصول المعتمده ليس صريحاً كما عرفت في إرادته الاعتماد تفصيلاً بل انه يحتمل كون ذلك لجهه وضوح نسبتها إلى مؤلفيها مع جلاله قدرهم وعظمه مكانهم وانسجام ما رووه مع كبريات التشيع.

كما انه يحتمل كون ذلك لأجل وجود الشواهد والقرائن العمليه واللفظيه على

صحتها ومما يؤيد ذلك ان الشيخ فى كتاب العده قال ان تسليم الأصحاب الاحاله على الأصول المشهوره إنما هو فيما لو كان راويه ثقه.

وكلامه صريح جداً فى عدم قطعيه كتابيه بل وكتب غيره أيضاً لا من حيث الصدور ولا عند الأصحاب.

بل لو سلم قطعيته عندهم فانها لا تسلم لدينا لوصول هذه الكتب إلى المحمدين الثلاثه وغيرهم ممن قارب عهدهم عبر الواحد سواء أكان لوجه المعصوم أو لوجه أصحابها.

ومعه لا يبقى مجال لدعوى قطعيه الصدور الكتب الأربعة.

وهذا الوجه يشمل المقام وغيره مما سبقه.

الرابع - ان ما ذكره من عدم تجويزه العمل بالظن والاجتهاد لا محاله يريد به كبراه وإلا فقد امتلأت كتبه بألوان ووجوه الاجتهاد وإنحاء الاستظهارات والتأويلات الظنيه وإنما كان محط نظره ما كان من قبيل التخرص والاستحسان والقياس والرجم بالغيب وما شاكل ذلك.

ولا نظر لعبارة إلى ما قام الدليل على جواز الاعتماد عليه وان كان ظنياً.

هذا مع عدم قبولنا لكبرى مقوله ظنيه أخبار الثقات.

ويمكن ان نذكر شواهد ومؤيدات أخرى لإبطال دعوى قطعيه صدور كلا كتابيه:

١ - كثره روايته قدس سره عن المجاهيل والضعفاء بل الكذابين وبشهادته منه نفسه فضلاً عن وجود المراسيل وما إلى هنالك مما هو قرينه على عدم صحه الدعوى المتقدمه.

لا يقال ان ضعف أو جهاله الراوى لدينا لا تلازم ضعفه أو جهالته عنده لاحتمال وضوح الأمر عنده.

فانه يقال مضافاً إلى ما تقدم من ورود الضعفاء وبتصريح منه انه قال فى ذيل روايه الزعفرانى فى الاستبصار (١) بأنه مجهول وبأن فى إسناد الحديث ضعاف وانه لا يحمل بما يختصون بروايته.

ص: ٣٣

٢ - ان الشيخ فى العده صرح بما استفاد منه عدم قطعيه ما فى كتابيه وغيرهما عند الأصحاب لاختلافهم جداً فى العمل بالروايات الوارده فيهم فانه قال:

[... وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الأحاديث المختلفه التى تختص بالفقه فى كتابى المعروف ب الاستبصار وفى كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسه آلاف حديث وذكرت فى أكثرها اختلاف الطائفه فى العمل بها وذلك أشهر من ان يخفى حتى انك لو تأملت اختلافهم فى هذه الأحكام وجدته يزيد على اختلاف أبى حنيفه والشافعى ومالك].

وهو كما ترى دلالة اللهم إلا يقال ان اختلافهم كان فى كيفية فهم النصوص وطرق الجمع الدلالى.

٣ - ما ذكره الشيخ فى ذيل روايه يونس فى الاستبصار عن أبى الحسن عليه السلام قال قلت له الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاه قال لا بأس بذلك.

فقد ذكر فى ذيله [فهذا خبر شاذ شديد الشذوذ وإن تكرر فى الكتب فإنما أصله يونس إلى ان قال ولو ثبت لاحتمل ان يكون المراد بالوضوء فى الخبر التحسين] (١). ولفظ (لو ثبت) صريح فى عدم جزمه ولا ظنه بصدور الروايه.

٤ - ما ذكره أيضاً فى الاستبصار الباب السادس باب الوضوء بنبذ التمر عن عبدالله بن المغيره عن بعض الصادقين [... فان لم يقدر على الماء وكان نبذاً فانى سمعت حريزاً يذكر فى حديث ان النبى صلى الله عليه و آله قد توضأ بنبذ ولم يقدر على الماء].

فقد ذكر [فأول ما فيه ان عبدالله بن المغيره قال عن بعض الصادقين ويجوز ان يكون من أسنده إليه غير إمام وان اعتقد فيه أنه صادق على الظاهر فلا يجب العمل به.

والثانى انه أجمعت العصابه على انه لا يجوز الوضوء بالنبذ فسقط الاحتجاج به من هذا الوجه ولو سلم من ذلك كله لجاز ان نحمله على الماء الذى قد طرح فيه تمر قليل... وان لم يبلغ حداً يسلبه الماء...]. (٢).

وهذه العبارة أصرح من سابقتها فى عدم جزمه بصحة كتابه مطلقاً بل بعدم الجزم

ص: ٣٤

١-١). الاستبصار، ج ١، ص ١٤.

٢-٢). الاستبصار، ج ١، ص ١٥.

بأن كل ما فيه هو عن المعصومين كما تنبئ بذلك عبارته.

٥ - ما رواه في التهذيب عن الحسن بن صالح الثوري فإنه قال عقبيه [الراوى له الحسن بن صالح وهو زيدى بترى متروك العمل بما يختص بروايته] مع ان فى سند الروايه ابن محبوب وهو أحد أصحاب الاجماع.

٦ - ان الشيخ أكثر الروايه عن سهل بن زياد مع انه بنفسه ذكر ان سهلاً ضعيف جداً عند نقاد الأخبار وان أبا جعفر بن بابويه قد استثناه من رجال نواذر الحكمة.

وإلى غير ذلك من الشواهد الكثيره التى يحصل عليها المتتبع والتى تشكل بمجموعها دليلاً قطعياً على بطلان دعوى قطعيه أو صحه كتابى الشيخ قدس سره.

- وعليه يتحصل ان حال الكتب الأربعة حال غيرها من الكتب ولا بد من إعمال النظر والاجتهاد فى رواه أسانيدها وتمييز العليل والسقيم من الصحيح والمعتمد على طبق القواعد الاجتهاديه المتلزم بها.

ص: ٣٥

این نوشتار کوتاه به بررسی اعتبار احادیث کتب اربعه پرداخته و بر این عقیده است که نقل روایتی در کتب اربعه دلیل بر صحت آن نیست.

اعلم أنه لا- ينبغي الشك في عدم اعتبار وجود الخبر في خصوص الكتب الأربعة أو أحدها في حجته، كيف و قد عرفت أن المدار على الوثوق بصدوره عن المعصوم عليه السلام، غاية يعتبر أن يكون الخبر في كتاب معروف صاحبه بالصلاح و الورع و الاحتياط و العلم، مقبولاً عند العلماء، إذ في أن يخترع و يُبتدع أحاديث في أعلى درجات الصحة من جهة السند بمكان من اليسر و السهولة و الامكان.

و بالجمله، لا يشترط في قبول الخبر كونه في أحد الكتب الأربعة، لعدم الدليل على القصر و الحصر بما فيها، بل للدليل على عدم كما لعله أظهر من أن يخفى، كيف و في تصفح كتب الاصحاب لدعوانا كفايه، فإن طريقتهم على العمل بما استجمع الشرائط و ليس كونه في أحدها منها، بل أقصى ما يعتبر كونه موجوداً في كتاب معلوم الانتساب إلى صاحبه الثقة، مأموناً كتابه عن الزيادة و النقيصه، مصححاً عليه أو على من قرأه من الثقات.

نعم لما كانت الكتب الأربعة حسنه التهذيب ، جیده الترتيب مع ما عليه أربابها من

الاشتهار بالورع والاجتهاد، والعلم والرشاد، وشيخوخه الطائفه على الإطلاق، مضافاً لقصرهم في إيراد ما يتعلق بالاحكام من روايات و أخبار بالجملة، و تشتتها في غيرها في أبواب متفرقه، مما أوجب كثره الاعتناء بها، و انصراف الهمم عن غيرها، فكان حظها ما هي عليه من الاشتهار في جميع الامصار، و هذا كما هو ظاهر لا يُحَقَّقُ زياده مزيه فيها عن غيرها من جهة الاعتبار بالخبر في الجملة.

نعم في صورته اختلاف الروايه متناً أو سناداً، كان مع عدم مرجع أو قرينه، تقديم ما في الكتب الأربعة، بأن يكون الاعتبار و الاعتداد بما فيها في محله، و ذلك لما عرفت من زياده و كثره الاعتناء بها، الموجب لحصول مزيد اطمئنان بصحة أو بأصحيه ما فيها، لا سيما و أنها محط انظار الجميع قراءه و تدريساً و تحقيقاً.

و مما تقدم تعرف أنه بناء على استقرار تعارض أصاله عدم الزياده مع أصاله عدم النقيصه، و إن كان الحق تقدم أصاله عدم الزياده، أن التعارض إنما يتم فيما اذا لم يكن بين خبر في إحدى الكتب الأربعة مدوّن، و بينه في ما كان مدوناً في غيرها، لتقدم ما فيها على ما في غيرها رأساً بقطع النظر عن وجود قرائن خارجيه من شأنها تضعيف أو تدعيم مقتضى ايجاب ما عرفت تقدم الكتب الأربعة، و بالتالي عدم وصول النوبه الى صيروره نحو تعارض عند الاختلاف، فاحفظه فإنه نافع.

بررسی اعتبار کتب اربعه از دیدگاه آیت الله نمازی شاهرودی

اشاره

بررسی اعتبار کتب اربعه از دیدگاه آیت الله نمازی شاهرودی (۱)

منصور میر

چکیده

آیت الله حاج شیخ علی نمازی شاهرودی (۱۳۳۳ - ۱۴۰۵) در کتاب الاعلام الهادیه الرفیعه فی اعتبار الکتب الأربعه، مطالبی مبسوط و مستدل در اثبات اعتبار چهار کتاب بزرگ و محوری شیعه (کافی، تهذیب، استبصار، من لا یحضره الفقیه) - به ویژه کتاب کافی - آورده است. نویسنده این مقاله، چکیده ای از دیدگاه های ایشان را تحت عنوان هفت فصل آورده است.

در این فصول، مطالبی درباره اصول اربعه (چهارصد کتاب حدیثی)، اعتبار آنها، و وجوب اعتماد به آنها می آید. سپس روشن می گردد که چهار کتاب موجود، برگرفته از آن چهارصد اصل است، و صاحبان این کتاب ها، آن اصول را در اختیار داشته اند. از این رو، ضعف سندی در مورد برخی راویان، لطمه ای به اعتبار احادیث کتب اربعه نمی زند. پس از آن، هشت پرسش در مورد کافی همراه با پاسخ آنها مطرح می شود و با بررسی برخورد ویژه علامه مجلسی با احادیث کافی در کتاب مرآه العقول روشن می گردد که علامه مجلسی نیز احادیث کافی را معتبر می دانسته است. هم چنین گفتار و استدلال های سایر دانشمندان و صاحب نظران در این موضوع نقل می شود.

کلیدواژه ها: کافی، بررسی احادیث / کلینی، محمد بن یعقوب / کتب اربعه /

ص: ۳۹

حدیث شیعه امامیه، قرن چهارم و پنجم هجری / اصول اربعمائه / تاریخ حدیث شیعه / مرآه العقول در شرح کافی / مجلسی، محمد باقر / کافی، پرسش ها و پاسخ ها.

مقدمه

قال الله تعالى: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ». ۱

قال رسول الله صلى الله عليه وآله... لا قول الا بعمل، ولا قول ولا عمل الا بتيه، ولا قول ولا عمل ولا نيه الا باصابه السنه. (۱)

با عنایت به سخن مذکور از پیامبر اسلام و با توجه به منزلت و اهمیت سنت (مجموعه ای از اقوال، افعال و تقاریر معصوم علیه السلام) در تعالیم دینی، از آنجایی که ابزار و راه انتقال این محتوای گرانسنگ به اعصار محروم از حضور ظاهری معصوم علیه السلام، گوش و شنیدن منقولات بوده است، دقت و تأمل در انتساب و نظر در صحت و سقم استناد مسموعات به معصوم علیه السلام امری طبیعی، بلکه ضروری به نظر می رسد.

البته این مهم از دیرباز و همواره از سوی طرفداران و معتقدین به سنت مورد توجه، و از جانب دوستان ناآگاه و مخالفان آگاه مورد خدشه و ایراد قرار گرفته است. و اکنون با گذشت زمان و دور شدن از عصر حضور ظاهری پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام توجه به این واقعیت، و مواجهه با چنین پدیده ای، راهکارهای منطقی، علمی و قانع کننده ای می طلبد.

از آن جا که قرآن قطعی الصدور و آیات فراوانی از آن محکم و وافی به مقصود است، ارائه محتوای ظنی الصدور سنت به قرآن یکی از روش های علمی و اصول صحیح در حصول اطمینان استناد سنت به معصوم و در تعیین اعتبار و میزان ارزش آن می باشد.

چاره اساسی دیگر در علاج ظنی الصدور بودن سنت، بررسی اوضاع و احوال سلسله راویان و تدقیق در اسناد و مدارک حدیث است.

این امر از قدیم الایام مورد اهتمام معتقدین و مروجین سنت در ایجاد اطمینان

ص: ۴۰

افزون تر و رد ایرادات و قانع کردن پژوهندگان قرار گرفته است.

از جمله این فعالیت های علمی، اثر ارزشمند عالم بزرگوار و محدث فقیه مرحوم آیه الله حاج شیخ علی نمازی شاهرودی به نام «الاعلام الهادیه الرفیعہ فی اعتبار الکتب الاربعه» می باشد. (۱) البته ایشان از مجموعه آثار گران سنگ سنت به بحث و بررسی اعتبار و ارزش کتب اربعه پرداخته است. در این مختصر، برخی از دیدگاه های آن دانشمند فقیه را به اطلاع علاقه مندان می رسانیم. امید آن داریم که بیان زوایایی از این گونه آثار مورد بهره برداری پژوهشگران قرار گیرد، و پاسخ هایی قانع کننده به برخی پرسش ها داده شود.

اثر مزبور مشتمل بر مقدمه ای کوتاه در معرفی کتب اربعه (۲) و فصول پنجگانه ای در موضوعات مختلف و خاتمه ای در پاسخ به پرسش ها است که چکیده ای از آن به شرح ذیل از نظر خوانندگان می گذرد.

فصل اول: منابع کتب اربعه و نحوه استفاده مؤلفان شان از این منابع

۱ - ۱. اصول اربعماه و کتب دیگر

اشاره

(۳)

این کتب از مهم ترین مآخذ کتب اربعه می باشند. و مهم تر از هر چیزی در این مسئله، قطعی و مسلم بودن صحت انتساب این اصول به مؤلفانشان نزد اصحاب حدیث و اهل علم می باشد.

ص: ۴۱

۱ - ۱). درباره شرح حال، آثار و خدمات علمی و عملی، و ویژگی های اخلاقی و عبادی مرحوم آیه الله نمازی شاهرودی، بنگرید به مقدمه جلد اول مستدرک سفینه البحار، از آثار آن فقیه، که انتشارات جامعه مدرسین قم، آن را در ده مجلد به چاپ رسانده است.

۲ - ۲). مقصود از کتب اربعه کتاب های کافی، من لا یحضره الفقیه، استبصار و تهذیب می باشد که در مذهب شیعه اثنی عشریه از زمان غیبت کبرای امام دوازدهم علیه السلام به عنوان محور احکام، و معارف دینی و مذهبی مورد توجه و رجوع دانشمندان و صاحب نظران بوده است. کتاب کافی مشتمل بر اصول، فروع و روضه در سال پایان غیبت صغرای امام زمان علیه السلام توسط محمد بن یعقوب کلینی جمع آوری و تدوین شده است. کتاب من لا یحضره الفقیه که به صورت مختصر (الفقیه) از آن یاد می شود، تألیف شیخ صدوق محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه القمی در قرن چهارم هجری می باشد و دو کتاب تهذیب الأحکام و الاستبصار توسط شیخ الطایفه محمد بن الحسن الطوسی در قرن پنجم هجری نوشته شده است.

۳ - ۳). اصول، جمع اصل است. اصل به مجموعه ای از احادیث گفته می شود که یکی از اصحاب، از امام معصوم علیه السلام

شنیده و ثبت کرده است.

روش مؤلفان کتب اربعه در نقل احادیث اصول

در آغاز به طور خلاصه بدانیم که مرحوم کلینی با ذکر هر حدیثی از یک اصل، تمام راویان آن اصل را به عنوان سند حدیث نقل می کند. و لذا ممکن است، چند بار سلسله راویان و سند حدیث تکرار شود. در صورتی که شیخ صدوق و شیخ طوسی به منظور تکرار نشدن سند احادیث، طریقتشان به اصل مورد نظر را به طور مختصر و در آخر کتاب آورده اند.

۲ - ۱. اصول مورد استناد

اشاره

مرحوم نمازی شصت و پنج اصل از اصول چهارصدگانه را شناسانده، اطلاعات ارزشمندی پیرامون هر یک از اصول می آورد. به دلیل تنوع و گستردگی اطلاعات، در این جا، فقط به ذکر پاره ای از آنها که در این مقام مورد بهره برداری بیشتر قرار می گیرد می پردازیم.

اصول مزبور در این اطلاعات اشتراک دارند:

۱. نویسندگان کتب اربعه (مشایخ ثلاث) از آنها با آوردن یا حذف طرق و اسناد روایت کرده اند.

۲. توسط علمای رجال توثیق شده اند، و مورد اعتمادند.

۳. جهت کسب اطلاعات مفصل به توضیحات مبسوط مؤلف یا مآخذ دیگر مراجعه گردد.

فهرست مؤلفان اصول

اشاره

(۱)

الف. اصحاب امام سجاد علیه السلام

- أبان بن تغلب

ب. اصحاب امام باقر علیه السلام

۱. أبو الصباح کنانی

۲. أبان بن تغلب

۱-۱). برخی از این بزرگ مردان، محضر چند امام معصوم را درک کرده اند. از این رو، نام آنها چند بار در این فهرست یاد می شود.

٣. محمد بن على الحلبي

٤. عبدالله بن الوليد الوصافي

٥. زراره بن اعين

٦. يعقوب بن شعيب بن ميثم التمار

ج. اصحاب امام صادق عليه السلام

١. أبان بن تغلب

٢. أبان بن عثمان الأحمر

٣. ابراهيم بن عبد الحميد الأسدي

٤. أبو أيوب الخزار

٥. أبو بصير

٦. إسحاق بن عمار

٧. إسماعيل بن زياد السكوني

٨. إسماعيل بن عبد الخالق الجعفي

٩. جميل بن دراج

١٠. يونس بن يعقوب بن قيس الجبلي

١١. يعقوب بن شعيب بن ميثم التمار

١٢. هشام بن سالم

١٣. هشام بن الحكم

١٤. هارون بن خارجه الصيرفي

١٥. منصور بن حازم الأسدي الكوفي

١٦. محمد بن علي الحلبي

١٧. عيص بن القاسم

١٨. عمار بن موسى الساباطي

١٩. علاء بن رزين

٢٠. عبيدالله بن علي الحلبي

ص: ٤٣

٢١. عبدالله بن يحيى الكاهلى

٢٢. عبدالله بن الوليد الوصافى

٢٣. عبدالله بن مسكان

٢٤. عبدالله بن سنان

٢٥. عبدالرحمن بن الحجاج البجلى

٢٦. صفوان بن مهران

٢٧. سماعه بن مهران

٢٨. سعيد بن يسار

٢٩. زراره بن اعين

٣٠. رفاعه بن موسى النحاس

٣١. حماد بن عيسى

٣٢. حماد بن عثمان الرواسى

د. اصحاب امام موسى كاظم عليه السلام

١. على بن سويد السايى

٢. يونس بن عبدالرحمن

٣. يونس بن يعقوب البجلى

٤. هشام بن الحكم

٥. محمد بن اسماعيل بن بزيع

٦. محمد بن أبى عمير

٧. فضاله بن أيوب الازدى

٨. عيص بن القاسم

٩. عمار بن موسى الساباطى

١٠. عبدالله بن يحيى الكاهلى

١١. عبدالله بن المغيره البجلى

١٢. عبدالله بن مسكان

ص: ٤٤

١٣. عبدالرحمن بن الحجاج البجلي

١٤. صفوان بن يحيى

١٥. صفوان بن مهران

١٦. سماعه بن مهران

١٧. رفاعه بن موسى النحاس

١٨. سعيد بن يسار

١٩. حماد بن عثمان الرواسي

٢٠. حسين بن محبوب السراد

٥. اصحاب امام رضا عليه السلام

١. يونس بن عبدالرحمن

٢. أبو هاشم الجعفرى داود بن قاسم

٣. يونس بن يعقوب البجلي

٤. يعقوب بن يزيد بن حماد

٥. موسى بن القاسم بن معاويه بن وهب

٦. محمد بن إسماعيل بن بزيع

٧. محمد بن أبي عمير

٨. فضل بن شاذان

٩. فضاله بن أيوب الأزدي

١٠. على بن مهزيار الاهوازي

١١. عبدالله بن المغيرة البجلي

١٢. عبدالرحمان بن الحجاج البجلي

١٣. حماد بن عثمان الرواسي

١٤. حسين بن سعيد الاهوازي

١٥. حسن بن محبوب السراذ

١٦. حسن بن علي بن فضال التيملي

ص: ٤٥

و. اصحاب امام جواد عليه السلام

١. أبو هاشم الجعفری داود بن قاسم
٢. یعقوب بن یزید بن حماد
٣. موسی بن القاسم بن معاویه بن وهب
٤. محمد بن إسماعیل بن بزيع
٥. علی بن مهزیار الاهوازی
٦. عبدالعظیم بن عبدالله الحسنى
٧. عبدالله بن المغیره البجلی
٨. صفوان بن یحیی
٩. سهل بن زیاد الادمی
١٠. حسن بن سعید الاهوازی

ز. اصحاب امام هادی عليه السلام

١. أبو هاشم الجعفری داود بن قاسم
٢. یعقوب بن یزید بن حماد
٣. عبدالعظیم بن عبدالله الحسنى
٤. سهل بن زیاد الادمی
٥. حسین بن سعید الاهوازی

ح. اصحاب امام عسکری عليه السلام

١. أبو هاشم الجعفری داود بن قاسم
٢. سهل بن زیاد الادمی

۳. سعد بن عبدالله

ط. اصحاب امام عصر عجل الله تعالى فرجه

۱. أبو هاشم الجعفری داود بن قاسم

ضمناً باید دانست که تعدادی از اصول بر امام معصوم علیه السلام عرضه شده و مورد تأیید

ص: ۴۶

قرار گرفته اند، از جمله:

۱. اصل یونس بن عبدالرحمن به امام رضا علیه السلام، ۲. اصل فضل بن شاذان به امام حسن عسکری علیه السلام.

فصل دوم: اعتبار اصول

با عنایت به این که کتب اربعه، از اصول گرفته شده اند، ضروری است که از میزان اعتبار و صحت و سقم آن منابع نیز سخن بگوییم.

اصول مورد گفتگو از کتب معروف، مشهور و مورد اعتمادی است که مانند نسبت کتب اربعه به مشایخ ثلاث، انتساب آنها به نویسندگانشان امری مسلم و قطعی و واقعیت متواتری در میان اصحاب علم و حدیث می باشد. بسیاری از آنها به دست برخی بزرگان رسیده که در آثار خود، مستقیماً از آنها نقل کرده اند، و یا به دست بزرگانی چون ابن ادریس (در کتاب سرائر) و محقق (در کتاب معتبر) و علامه حلی (در کتاب مختلف) و محدث بصیر شیخ حر عاملی (در وسایل) و علامه نوری (در مستدرک) رسیده است. به طوری که شیخ حر عاملی از بیش از نود اصل، و مؤلف مستدرک از بیشتر از پنجاه اصل، نقل روایت کرده اند. و من (علی نمازی) که کمترین اهل علم و حدیث هستم، بیشتر از بیست اصل در اختیار دارم، که هفت اصل را از نسخه خطی آن که نزد علامه امینی در کتابخانه نجف اشرف بود، نوشتم. و شانزده اصل را به صورت چاپ شده در اختیار دارم.

دلایل و قراینی در اعتبار اصول موجود است. از جمله:

۱. نزد هر عاقلی بعید به نظر می آید که اصول مزبور - با این که بنا به تصریح شیخ صدوق و طوسی در کتبشان، نزد اینان بوده است - نزد کلینی نبوده باشند. زیرا غالب این اصول به مشایخ این دو بزرگوار، از طریق مشایخ کلینی می رسد. (چنان که در بیان تفصیلی اصول آمده است).

۲. کلینی تمام وسایط نقل احادیث را در اول سندهایشان می آورد، که در واقع بیان طرق و راه های اجازه اش به مؤلفین اصول است. اگر این سندها را، طرق اجازه او

ندانیم، باید اعتراف کنیم که تمام اصول نزد کلینی نبوده است. زیرا بسیاری از احادیث را با واسطه آورده و تعدادی که واسطه ها را نیاورده و از خود اصل نقل کرده، سند حدیث مقطوع می گردد. و احتمال این که در این گونه نقل ها به سند سابق اعتماد کرده باشد نیز منتفی است.

۳. اختلاف سندهای طرق اجازه به مؤلفین اصول، شاهد دیگری بر این واقعیت می باشد. مانند اختلاف طرق مشایخ ثلاث به مؤلفان اصولی که از آنها در نوشتن کتب اربعه استفاده کرده اند. چنانچه شیخ صدوق در اول من لا یحضر تصریح دارد بر این که تمام احادیث را از کتب مشهور و مرجع (اصول) گرفته است. شهید ثانی نیز در شرح درایه الحدیث بر تدوین خوب کتب اربعه بر اساس اصول اربعه تصریح نموده است. شهید اول در کتاب ذکری در امر نهم از دلایل وجوب تمسک به عترت، از نوشته شدن اصول اربعه در پرتو جواب های امام صادق علیه السلام به سؤال هایی، و تصنیفات و مباحث مکتوب دیگری از اصحاب معروف امام باقر علیه السلام خبر داده است. به طوری که تعدادی از این افراد را اهل سنت در کتب رجالی خویش آورده و به بعضی نسبت تمسک به اهل بیت علیهم السلام داده اند.

۴. امام عصر علیه السلام تمامی شیعیان زمان غیبت را به راویان احادیث، ارجاع داده اند. از این رو، برای احدی از دوستان و شیعیان شکی در صحت آنچه روایت کنندگان معتبر برای ما روایت کرده اند، باقی نمی ماند.

۵. طبرسی در اعلام الوری می گوید: چهار هزار نفر از اهل علم مشهور، از امام صادق علیه السلام روایت کرده و جواب های آن حضرت را به سؤالات را در کتبی به نام اصول اربعه را اصحاب نوشته و روایت کرده اند.

۶. محقق در اوایل کتاب معتبر، سخن طبرسی را آورده و در فصل چهارم تصریح دارد بر این که کتاب ها و اصول متقدمین مانند حسن بن محبوب و بزندی و... و کتب متأخرین مانند کتب صدوق و کلینی که از احادیث آن اصول گرفته اند، نزد من است.

۷. شیخ مفید در شرح تصحیح الاعتقاد، کافی را از جهت جامعیت، در برداشتن

اصول و فروع در اعتماد و اعتبار در جمع کردن از اصول چهارصدگانه که همه در عصرش موجود بوده است، پر فایده می‌داند. چنانچه شیخ مفید از تمامی این اصول کتابی به نام الجوامع فی اصول الدین نوشت.

ایشان تأکید دارند بر این که اصول اربعمأه و غیر آن مانند کتاب زراره و کتاب حریز و کتاب معاویه بن عمار که اصحاب ائمه علیهم السلام نوشته‌اند، نزد مشایخ ثلاث موجود بوده‌اند. و کتب اربعه از آنها گرفته شده است. با این تفاوت که مرحوم کلینی در ابتدای هر حدیث اسامی کسانی را که در نقل احادیث اصول به او اجازه داده‌اند ذکر و بارها تکرار می‌کند. مانند تکرار طریقتش به کتاب معاویه بن عمار در کتاب حج بیشتر از یکصد و پنجاه مورد، یا تکرار طریقتش به کتاب حسن بن محبوب در بیش از دویست مورد. گاهی نیز بدون ذکر طریق از اصل، و یا فقط از یک یا دو طریق نقل روایت می‌کند. اما جناب صدوق و شیخ طوسی برخی از طریق‌هایشان به مؤلفین اصول را به منظور جلوگیری از تکرار در آخر کتاب آورده‌اند.

البته شیخ طوسی گاهی طریقتش را در اول حدیث به عنوان سند می‌آورد و گاه، اصولاً طریقتی ذکر نمی‌کند. و گاهی با این که کافی نزد او موجود بوده است، طریقتش به کلینی را در اول احادیثش می‌آورد.

۸. طبری از دانشمندان قرن ششم، طریقتش به صدوق را در اول احادیث منقول از صدوق می‌آورد.

۹. مؤلف فلاح السائل در نقل حدیث از کافی، طریق و مشایخ اجازه دهنده نقل حدیث به خود را در اول احادیث ذکر می‌کند.

۱۰. صاحب معالم نیز همانند ایشان عمل می‌کنند.

۱۱. شیخ مفید نیز در امالی اش در سند آنچه از کافی نقل می‌کند، ابن قولویه را به عنوان شیخ خود قرار می‌دهد.

۱۲. صاحب وسائل الشیعه، طریقتش به روایات کتب اربعه را نیاورده و در نقل حدیث فقط نام کتاب را ذکر کرده است، مانند شیخ صدوق و شیخ طوسی رحمهما الله.

۱۳. علامه مجلسی در بحار نیز چنین کرده است.

۱۴. از سخن شیخ طوسی در اول کتاب تهذیب بر می آید که احادیث تهذیب همان سنت قطعی و از متواترات اخباری است که قرائن فراوانی بر صحت آنها دلالت دارد و از اصحاب مشهور ما نقل گردیده است. و لذا نیازی به تأمل و دقت در کم و کیف اصول اربعماء که بزرگان معروف و ثقه ای آنها را نوشته اند، نداریم. هم چنان که نیازی به دقت در طرق کتب اربعه ای که از آنها گرفته شده اند و طرق به مشایخ ثلاث نداریم.

فصل سوم: وجوب اعتماد به این اصول

فقها و دانشمندان تصریح کرده اند که در مقام نقل و آوردن حدیث از کتب اربعه، نیازی به جستجو و تحقیق در طریق و سلسله راویان نمی باشد. مثلاً، صاحب وسایل در باب هشتم کتاب القضاء ۵۶ روایت و محدث نوری در مستدرک الوسایل، ۸۸ روایت در باب وجوب عمل به اخبار معصومین علیهم السلام در کتب مورد اعتماد آورده اند.

نمونه های دیگر بر صحت این مقال را از نظر خوانندگان محترم می گذرانیم.

۱. احمد بن عمر الخلال از امام رضا علیه السلام سؤال می کند که فردی از اصحاب به ما کتابی می دهد و می گوید آن را از جانب من روایت کن. آیا جایز است که از طرف او روایتش کنم؟

حضرت فرمود: اگر می دانی که کتاب از اوست، روایت کن.

۲. راوی از امام جواد علیه السلام می پرسد: فدایت شوم، بزرگان ما از ابو جعفر (امام باقر) و ابو عبدالله (امام صادق) علیهما السلام روایاتی نقل کرده اند، و به دلیل تقیه شدید، کتب شان را پنهان داشته و روایت نکرده اند. اما پس از مرگ شان آن کتب به ما رسید. حضرت فرمود: از آنها حدیث نقل کنید چرا که درست و صحیح اند.

۳. در روضه کافی نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب در امر به تمسک به آثار پیامبر و ائمه علیهم السلام، دوری از ترک آنها و هدایت و ضلالت حاصله را آورده است. و نقل روایات را از لوازم تصدیق مؤمن در گفتارش و عمل به کلماتی از این بزرگان مورد اعتماد و مشهور می داند.

اهتمام زاید الوصف اصحاب ائمه علیهم السلام و صاحبان کتب در ضبط و حفظ اصول،

نشانگر صحت منقولاتشان می باشد. مثلاً زراره احادیثی را که از امام می شنید می نوشت، و همیشه و همواره با او بود. روزی از امام سؤالی کرد و امام جواب ندادند. او کتابش را برداشت و رفت (حدیث شانزدهم باب الوقف والصدقه). ابن ابی لیلی روزی از محمد بن مسلم خواست که حکم منقول از امام در مسأله ای را، از کتاب به او نشان بدهد. محمد بن مسلم به شرطی که به جاهای دیگر کتاب نگاه نکند، به او نشان داد. از این احادیث و احادیث دیگر به خوبی به شدت اهتمام اصحاب نسبت به نوشتن، حفظ و کتمان آثار در ارشادیات پی می بریم، تا چه رسد به عبادیات.

به علاوه کتاب اصحاب اجماع که ۱۸ نفر از اصحاب بر تصحیح آن اتفاق نظر نمودند؛ امر امام کاظم علیه السلام به علی بن سويد که مصالح دینت را فقط از شیعه بگیر (۱) و نیز حدیث ابوالحسن سوم (امام هادی علیه السلام) که پایداری در دین تان را از هر که در مسیر محبت ماست و پیرامون امر ما قدم بر می دارد، بگیرید، از شواهدی است که می توان مشایخ سه گانه را از مصادیق افراد مورد نظر امام دانست.

سنت و سیره اصحاب ائمه به ضبط و نوشتن احادیث در همان مجلسی که با ائمه بوده اند، سبقت گرفتن بر یکدیگر در اثبات مسموعات و خویش، تدوین اصول چهارصد گانه بر مبنای پاسخ های ائمه، جایز نشمردن روایت آنچه یقین به صحت آن نداشته اند و هم چنین صرف همیت هایی - هم چون آمدن مردی از مصر به مدینه برای گرفتن حدیث غدیر از زید بن ارقم - شواهد گویایی است بر اعتبار کتب اربعه و بی نیازی از تأمل و مذاقه در طرق هر یک در نقل حدیث، که اطمینان ما را به این کتاب بر می انگیزد.

فصل چهارم: آراء مشایخ ثلاث در اعتبار کتاب هایشان

در این بخش به منظور تقویت بیش از پیش اعتبار کتب اربعه به مصداق «اهل البیت ادری بما فی البیت»، نظرات مؤلفان کتب اربعه و پس از آن، آراء دیگران را می آوریم.

۱. شیخ کلینی در پاسخ کسی که از او درخواست نوشتن کتاب جامعی نموده است،

ص: ۵۱

۱-۱). وسایل الشیعه، کتاب القضاء، باب ۱۱، ح ۴۳.

می گوید: «در کافی تمام آنچه متعلم در فنون علم دین، به آن نیاز دارد و قصد عمل به اخبار درست و سنن صحیح دارد، جمع شده است».

شیخ حرّ عاملی این سخن کلینی را بیانی صریح در شهادت به صحت احادیث کافی - البته به اصطلاح قدما - می داند. (۱)

علّامه مجلسی می گوید: اخباریون از عبارت «آثار صحیح» در بیان کلینی، استدلال بر جواز عمل به تمام روایات کافی و صحت آنها می کنند. به نظر من نفس وجود روایت در امثال این اصول معتبر، عمل به آنها را نتیجه می دهد. اما باید به اسناد نیز مراجعه کرد تا امکان ترجیح برخی اخبار بر بعضی دیگر به هنگام تعارض وجود داشته باشد. و اعتبار تمام روایات اصول معتبر با قول به قوی بودن بعضی نسبت به بعضی دیگر منافاتی ندارد.

۲. شیخ صدوق در ابتدای کتاب من لا یحضر می فرماید: در این کتاب اخباری را می آورم که به صحت آن حکم می کنم و به عنوان حجت بین خود و خدا می دانم و به آن فتوا می دهم. تمام روایات از کتب مشهور قابل اعتماد مانند کتاب حریز بن عبدالله سجستانی و کتاب عبیدالله بن علی حلبی و نوادر احمد بن محمد بن عیسی می باشد. طرق من به اینها نیز چیزی جز سلسله مشایخ اجازه حدیث نمی باشد. تعداد این اصول ۳۹۳ اصل و شماره احادیث کتاب صدوق، ۵۴۶۳ حدیث است که ۲۰۵۰ حدیث، مرسل می باشند. البته بنا بر نقل محقق بحرانی جمعی از اصحاب مانند علّامه (حلی) در مختلف و شهید در شرح ارشاد، احادیث مرسل او را صحیح می دانند که کمتر از روایات مرسل ابن ابی عمیر نیست.

هم چنین سید داماد در کتاب رواشح می گوید: «صدوق شیوخ اجازه ای دارد که هر وقت از یکی از آنها در سند نام می برد رضی الله عنه می آورد». و باید گفت که تمام اینان راویان بزرگی هستند که حدیث منقول، از آن حیث که به اینان ختم می شود، حدیثی است صحیح. چه نصّی بر توثیق آنها آمده یا نیامده باشد.

ص: ۵۲

۱- ۱). صحیح به اصطلاح قدما به معنی قطعیت صدور از معصوم با قرائن قطعی یا تواتر یا شهرت صحت اصول و منابع اصلی است.

شیخ صدوق در اول کتاب مقنع می گوید: «اسناد احادیث را حذف کردم تا حمل و حفظ کتاب سنگین و سخت نگردد و خواننده را خسته نکند. به ویژه که منقولات آن در کتب و اصول، موجود و برای بزرگان از فقها و دانشمندان ثقه، روشن می باشد.

۳. شیخ طوسی در اول کتاب تهذیب، در مقام استدلال بر شرح کتاب استادش مرحوم مفید می گوید: اخباری که در کتابم نقل کرده ام، اخبار متواتر و روایاتی است به همراه قرائن دال بر صحت، و همان سنت مقطوعی که اصحاب مشهور ما آورده اند.

شیخ طوسی در پایان می افزایند: «در ذکر خبر، ابتدا نام مصنف کتاب را آوردیم و در آخر کتاب، طریقی که این روایات را به واسطه آنها از اصول نقل کردیم، را به اختصار بیان کردیم تا اخبار مزبور، از صورت مرسل خارج و به مسندات ملحق شوند». بنا بر این به صرف نیوردن طریقی که به اصل در نقل حدیثی آن روایت را مرسل می دانستند نه مسند. و لذا مرحوم کلینی در اول هر حدیثی، طریقی را می آورد.

فصل پنجم: آراء دانشمندان و مجتهدان در اعتبار کتب اربعه

اشاره

در این فصل علاوه بر ذکر اجازات اساتید به شاگردان در نقل روایت، سخنان دانشمندان گذشته در اثبات اعتبار کتب اربعه نقل می شود. در ابتدا، گفتار افرادی که درباره تمام کتب اربعه و سپس آراء دانشمندانی که پیرامون برخی از کتب، سخن گفته اند می آوریم. پس از آن، به نکاتی از اجازات محدثان در اعتبار کتب اربعه به ویژه کافی اشاره می شود.

الف. سخنان مربوط به تمام کتب اربعه

۱. شیخ علی کاشف الغطاء به اجماع بر حجیت و عمل به تمام آنچه در کتب اربعه - و امثال آن مانند خصال، عیون، علل الشرایع که از طریق یکی از اصحاب قائل به امامت ائمه از پیامبر یا ائمه نقل شده است - عقیده دارد. البته به شرطی که ناقل، فردی استوار و محکم و روایت کردن او به دور از عیب و نقص باشد.

در ادامه، شیخ، اجماع بر عمل به این اخبار را دلیل اصحاب در نقل اخبار و تدوین اصول خویش می داند. به گونه ای که اگر یکی از اصحاب فتوا بدهد به چیزی که علم و

معرفت به آن ندارد، همین که به این کتب معروف و اصول مشهور احاله دهد، دیگران از اصحاب و پیروان تسلیم می گردند و قبول می کنند. و این سنت و عادت اصحاب ما، از زمان پیامبر تاکنون بوده است. (۱)

این سنت و روش معمول از زمان ائمه: بوده، به طوری که ائمه علیهم السلام راویان صاحب درایت را مرجع شیعه می دانستند و مردم را به گرفتن روایت از ثقات امر نموده اند.

۲. شیخ بهائی در مشرق الشمسین، و جوب اعتماد به کتب مشهور در دسترس را ذکر می کند. شیخ، با آوردن گفتار علماء ابرار در صحت و اعتماد به کتب اربعه - از جمله اقرارهای متعدد شیخ حسن (فرزند شهید ثانی) در معالم و المنتقی که احادیث کتب قابل اعتماد ما با قرائنی همراه است - به روش قدما تا زمان علامه و حتی متأخرین اشاره می کند که به استناد همین قرائن عمل می کردند. زیرا منقولات از اصول و کتب مورد اتفاق بدون تغییر و تحریف نقل شده اند. شیخ بهایی در کتاب خود، مختصری از درایت محدثین قدیم در جمع آوری احادیث ائمه در اصول چهارصد گانه و ترتیب و تبویب متأخرین به منظور انتشار آن اخبار و استفادۀ طالبان از آنها به همراه اسناد متصلش سخن گفته است. (۲)

۳. سید مرتضی علم الهدی، شهادت بر صحت و ثبوت احادیث کتب را به دلیل تواتر یا علامت و اماره ای دال بر درستی روایت که موجب علم و یقین می گردد نقل می کند.

۴ و ۵. علامه مامقانی در مقدمات رجال خود از فاضل تونی و شیخ حسین بن عبدالصمد در کتاب درایه نقل کرده که احادیث کتب اربعه از اصول و کتب مورد اعتماد می باشد.

۶. سید هاشم بحرانی در کتاب حلیه الابرار به نقل از ارشاد شیخ مفید در باب احوال امام صادق علیه السلام، جمع آوری اسامی راویان ثقه از امام به وسیله اصحاب حدیث با وجود اختلاف در آراء و نظرات را ذکر می کند. محدث بحرانی، شبیه این را در کتاب فضائلش به نقل از ابن شهر آشوب در احوالات امام باقر علیه السلام می آورد که از ایشان اخبار

ص: ۵۴

-
- ۱-۱). در باب علل اختلاف اخبار از بحار الأنوار علامه مجلسی به تفصیل این حقیقت آمده است.
۲-۲). تفصیل بیشتر را می توانید در فایده نهم از خاتمه وسایل الشیعه (ذکر قرائن منفصل) مطالعه کنید.

انبیاء، غزوات و سنن نقل شده است.

۷. شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق (ص ۳) می گوید. احادیث در دست ما، محصول نخواهیدن چشم هایی تا سحر در تصحیح، از بین رفتن بدن هایی در تنقیح، پیمودن راه ها و سرزمین هایی در گردآوری، و دوری و هجران هایی از زن و فرزند در تمیز دادن آنها می باشد.

عادت و روش اصحاب قدیم به مدت سیصد سال، ضبط و تدوین احادیث در مجالس پرسش و پاسخ ائمه علیهم السلام و مسابقه در ثبت آن اخبار به خاطر ترس از فراموشی آنها و عرضه اصول به ائمه علیهم السلام مانند کتاب حلبی، یونس بن عبدالرحمن، فضل بن شاذان، مراقبت از دروغگویان و پرهیز و اجتناب از اینها و عرضه مرویات به کتاب و سنت بوده است. به گونه ای که هرگز مجوز نقل روایتی که یقین به صحت آن نمی داشتند، صادر نمی کردند.

۸. محقق داماد در کتاب الرواشح السماویه بر اعتبار و اعتماد بر اصول چهارصد گانه ای که توسط چهارصد مؤلف از میان چهارهزار شاگرد امام صادق علیه السلام نوشته شده است، تصریح کرده اند.

۹. مرحوم آیه الله العظمی بروجردی در مقدمه کتاب جامع الأحادیث (۱) می گوید: تعداد جوامع حدیثی در زمان امام رضا علیه السلام به چهارصد کتاب به نام اصول رسید که احادیث پراکنده و متفرق را در این کتب جمع کرده اند. در بسیاری از این کتب، احادیث فراوانی که گروهی از فضلا از اصحاب امام رضا علیه السلام اقدام به جمع و ضبط آنها در کتاب واحدی بنمایند، نبوده است. لذا هر یک از اصحاب به تنهایی کتاب جامعی از اخبار این اصول که بعضاً طریقی به مؤلفین آنها نیز نداشتند، نوشتند. از شاگردانشان دو نفر به نام حسن و حسین (دو پسر سعید بن مهران) و علی بن مهزیار دو کتاب در جمع احادیثی که در کتب اساتیدشان متفرق بود، نگاشتند. و این دو کتاب منبع و مرجع علماء ما شد، تا زمانی که مرحوم کلینی، کافی را و شیخ صدوق کتاب های دیگر

ص: ۵۵

۱- ۱). جامع احادیث الشیعه، ج ۱، باب ۵، در حجیت اخبار ثقات از پیامبر و ائمه علیهم السلام، که ۱۲۰ روایت را در این باب آورده است.

را نوشتند، و این کتب مرجع دانشمندان گردیدند.

۱۰. سید محسن امین نیز اصول چهارصدگانه را انتخاب شده از بیش از ۶۰۰ کتاب و نوشته در طول مدت ۲۵۰ سال می داند. و از جمله معیارهای اعتبار حدیث را، وجود روایت در کافی و من لا یحضر می داند. و اگر به کافی، تهذیب و استبصار اضافه شود، حدیث قوی تر می گردد. البته ایشان قانون کسب اجازه روایت در متواترات اخبار را مانند آنچه در کتب اربعه آمده است، بی فایده، و اسناد این گونه روایات را ذکر کردن، از باب تیمن و تبرک می داند.

۱۱. شیخ حر عاملی در وسایل الشیعه (۱) احادیث کتب اصحاب را به سه قسم؛ متواتر، مقرون به قرینه موجب قطع به محتوای خبر، محفوف به باقرائن دال بر وجوب عمل به آن تقسیم کرده است. وی درباره کافی می گوید. ثابت است که احادیث کافی از کلینی می باشد. و اگر می خواست میان صحیح و غیر صحیح جمع کند، مجموعه خیره کننده و حیرت آوری می شد. ایشان بیان شیخ طوسی در اعتماد به محتوای تهذیب و استبصار را نیز آورده اند. و در فایده نهم از فواید خاتمه وسایل الشیعه، بیست و دو دلیل بر صحت ماخذ کتب اربعه و وجوب عمل به محتوای آنها را می آورد.

در دلیل بیست و دوم می گوید: هر کس استدلال های اصحاب را ببیند به طور قطع می فهمد که اصحاب، حدیث ضعیف را به دلیل ضعفش به اصطلاح جدید رد نمی کند. و حتی اگر معارضی از احادیث نداشته باشد به ضعیف تر از آن نیز عمل می کنند. به ویژه اگر مشهور به آن عمل کرده و اجماعی بر آن باشد. به علاوه اصطلاح متأخرین در ضعیف نامیدن حدیث همیشه به خاطر سندش نیست. بلکه به دلیل مخالفت آن حدیث با مشهور یا اجماع منقول می باشد؛ در فایده دهم به بیانی دیگر، ضعیف بودن حدیث را به سبب وجود قوه معارض می داند. نه این که به خودی خود ضعیف باشد. (۲)

ص: ۵۶

۱-۱. وسایل الشیعه، فایده ششم از خاتمه کتاب.

۲-۲. برای اطلاع تفصیلی در این مورد، رجوع شود به: مقدمه جلد اول مستدرکات علم الرجال، مرحوم آیت الله نمازی شاهرودی.

۱۲. علامه نوری در خاتمه مستدرک می فرماید: اگر چه ادله چهارگانه استنباط، کتاب، سنت، عقل و اجماع می باشند، اما با دقت افزون تر در فروع می فهمیم که استنباطهای از طریق غیر سنت، بسیار قلیل اند. و منشأ استنباطهای فراوانی در حلال و حرام، کتب اربعه مخصوصاً خورشید میان این ستارگان یعنی کافی شریف می باشد. با اندک تأملی در می یابیم که از دقت در تک تک رجال سند حدیث بی نیازیم و به صدور و صحت احادیث به اصطلاح قدما (۱) اطمینان حاصل می شود. در ادامه، توضیحات مفصلی در امتیاز کافی از کتب اربعه به وسیله آراء صاحب نظران متقدم و متأخر می آورد. (۲)

۱۳. علامه شوشتی در مقدمه قاموس الرجال می گوید: ما به عمل شیخ طوسی در دو کتابش در بیان صحیح و قوی و ضعیف و حسن احادیث، نیازی نداریم. زیرا تمام واسطه های میان او و صاحبان کتب و اصول، در واقع مشایخ اجازه کتب غیر بوده اند. هم چنان که به تصریح صدوق در معروفیت طرقتش به کتب بی نیازیم. زیرا آن کتب فی نفسه مشهورند. در ادامه پیرامون کافی می فرماید: بسیاری از رجال روایاتش مشایخ اجازه و غالب روایاتش از مصنفات اصحاب ائمه علیهم السلام و اصول آنها گرفته شده اند.

۱۴. علامه مجلسی در مرآه العقول، ضمن توضیح حدیثی از امام جواد علیه السلام پیرامون کتبی که اصحاب صادقین علیهما السلام نوشته اند، صحت مرویات و جواز رجوع به کتب اربعه و عمل به احادیث شان و روایت کردن آن اخبار را آورده است.

۱۵. مولی محمد تقی مجلسی در فایده یازدهم از فواید مقدمه شرحش بر من لا یحضر می گوید: احادیث مرسله کلینی و ابن بابویه و تمام احادیث کافی و من لا یحضر صحیح اند. و شهادت این دو بزرگوار بر صحت منقولانشان در اول کتاب هایشان، از شهادت اصحاب رجال ما کمتر نیست و در صحت مجموعه روایی کافی،

ص: ۵۷

۱- ۱). وجود و اثبات صحت انتساب این احادیث به معصوم در اصول یا کتب عرضه شده به امام علیه السلام مانند کتاب حلبی، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان، ملاک صحت به اصطلاح قدما بوده است.

۲- ۲). مستدرک الوسائل (چاپ سنگی قدیم)، ج ۳، ص ۵۳۲ - ۵۴۷.

کفایت می کند. چنین شهادتی را ابن قولویه در کامل الزیاره خویش دارد و مقبول واقع شده است.

۱۶. علامه اردبیلی در خاتمه جامع الرواه می گوید: نزد شیخ طوسی کتب و اصول، معروف بوده اند. لذا اگر طریق به اینها نیز ضعیف باشد، در صورتی که نویسندگان، ثقه باشند، اشکالی ندارد.

ب. آراء دانشمندان و صاحب نظران در مورد کافی شریف

۱. فیض کاشانی در کتاب وافی می گوید: تمام آنچه کتب اربعه به خصوص اشرف، اتم اجمع و مطمئن ترین آنها یعنی کافی دارند، وافی داراست. مرحوم کلینی در هر حدیثی تمام سلسله سند بین خود و معصوم را - به جز موارد نادری که از خود اصل نقل می کند - می آورد.

۲. شهید اول و محقق کرکی معتقدند که در میان اصحاب، کسی مانند مؤلف کافی عمل نکرده است. تا جایی که شهید در کتاب ذکری به دنبال آوردن روایت مرسلی در استخاره می گوید: مرسل بودنش عیبی ندارد، زیرا کلینی در کافی و شیخ در تهذیب آورده اند.

۳. ابن اثیر، امام رضا علیه السلام و مرحوم کلینی را به ترتیب، احیاء گر مذهب شیعه در قرن دوم و سوم هجری خوانده است.

[\(۱\)](#)

۴. علامه مجلسی که اصولاً گفتار کلینی را در غایت متانت و مشتمل بر فواید فراوان می داند از او روایت نقل می کند.

۵ و ۶. علامه حلی در مختصر و نجاشی در رجال، مرحوم کلینی را شیخ اصحاب و مطمئن ترین مردم در نقل حدیث دانسته اند که کافی را در مدت بیست سال تدوین نموده است.

۷ و ۸. شیخ مفید و محدث نوری کتاب کافی را بزرگ ترین و سودمندترین کتب شیعه می خوانند و مرحوم نوری، دلایل سودمندی و جامعیت کافی را نیز می آورد.

ص: ۵۸

(۱-۱). این سخن ابن اثیر را، سید بحر العلوم در رجال خویش نیز آورده است.

۹. مرحوم سید ابن طاووس در کشف المحججه از کافی روایت می آورد و می گوید: کلینی در زمان امام حسن عسکری علیه السلام متولد شد و در زمان وکلای امام عصر زیست و قبل از رحلت علی بن محمد سمی (آخرین نائب خاص امام عصر علیه السلام)، وفات کرده است. این که مرویات کلینی در زمان نواب خاص امام زمان عجل الله تعالی فرجه بوده، قرینه روشنی بر صحت کتاب هایش می باشد. زیرا او می توانسته از اوضاع و احوال کتب و مآخذ - در صورت تردید - از نواب خاص سؤال کند. به ویژه که از خود نواب خاص و دیگران که در همان سرزمین بوده اند، نقل روایت کرده اند. (۱)

۱۰. محدث قمی در هدیه الاحباب، مرحوم کلینی را مطمئن ترین محدث، پناه علماء و فتوا دهنده طوایف اسلام، مروج مذهب در غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه و مرجع و روشنی چشم شیعه (۲) می داند.

۱۱. آیه الله خویی در رجالش (۳) از قول مرحوم آیه الله نائینی، مناقشه در اسناد روایات کافی را حرفه و ترفند عاجزان و ناتوانان خوانده است.

۱۲. آیه الله سید محسن حکیم در مستمسک عروه الوثقی (۴)، کافی را یکی از کتب اربعه می داند که محور عمل شیعه می باشد.

بیان نکته ای دیگر نیز بجاست، و آن این که: عجیب است که وقتی یکی از مشایخ، سخنی از ابو حنیفه و غیر او یا از کتابی معین نقل می کند، بلافاصله علم به صدق گفتار او حاصل است. اما وقتی از معصوم علیه السلام کلامی نقل می شود، در معرض شک و ظن قرار می گیرد.

در حالی که وقتی از امام حسن عسکری علیه السلام در مورد کتب بنی فضال و جواز روایت از آنها سؤال می شود، می فرمایند: «آنچه از ما روایت کرده اند بگیرید، و آنچه مربوط به آراء نظرات و استنباطهای خود آنهاست، رها کنید» (خذوا بما رووا و ذروا ما راوا).

ص: ۵۹

۱-۱. بحار الأنوار، چاپ کمپانی، ج ۱۷، ص ۵۷.

۲-۲. مرحوم نمازی از پسر محدث قمی نقل کرده که پدر پس از ابتلا به بیماری چشم، با کشیدن کتاب کافی بر چشمش، از بیماری رهایی یافت.

۳-۳. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۹۹.

۴-۴. مستمسک عروه الوثقی، فهرست رموز کتاب.

ج. نظری بر اعتبار کافی بر اساس اجازات حدیثی

۱. اجازات مولی محمد طاهر قمی، فیض کاشانی، سید محمد بن محمد باقر الداماد الحسینی، به علامه مجلسی که در آنها بر مرجع و محور بودن کتب اربعه در ادوار و اعصار تصریح شده است.

این معنی در اجازه شرف الدین به مولی محمد تقی مجلسی، آقا حسین خوانساری به شاگردش، شیخ بهایی به میرزا محمد قمی و امیر سید احمد، شهید ثانی دو بار به علی بن صانع حسینی، ملا احمد نراقی به شیخ انصاری و به علامه وحید بهبهانی نیز آمده است.

۲. در اجازاتی بر این نکته تأکید شده که آوردن طرق نقل حدیث در روایاتی که از این کتب نقل می شود، لزومی ندارد. مانند اجازه نورالدین علی بن علی بن الحسین الحسینی به محمد محسن ابن محمد مؤمن و شرف الدین به مولی محمد تقی مجلسی.

بار دیگر تأکید می شود که اصطلاحات متأخرین در تقسیم احادیث به صحیح، حسن و موثق نزد قداما اعتبار ندارد، و قداما لفظ صحیح را بر هر حدیثی اطلاق می کنند که به واسطه قرائنی مورد اطمینان و اعتماد قرار می گیرد. از جمله دلایل اطلاق صحیح بر احادیث، می توان وجود حدیث را در یکی از موارد ذیل نام برد:

۱. در بسیاری از اصول چهارصدگانه منقول از مشایخ اصول به همراه طرق متصل به اصحاب ائمه علیهم السلام.

۲. در یک یا دو اصل، البته با طرق مختلف و سندهای متعدد معتبر.

۳. در اصلی که انتساب آن به یکی از ۱۸ نفری که بر تأیید و تصدیقشان اجماع شده روشن شود.

۴. در یکی از کتاب هایی که بر امام معصوم عرضه شده و امام علیه السلام از مؤلفش تمجید نموده است، مانند کتاب حلبی یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان.

۵. در کتاب هایی که اطمینان و اعتماد به آنها در میان گذشتگان شایع شده است،

مانند کتاب الصلوه حریز بن عبداللہ سجستانی و کتاب های حسن بن سعید، حسین بن سعید، علی بن مهزیار و حفص بن غیاث.

فصل ششم: پاسخ به چند پرسش در مورد کتب اربعه

اشاره

به عنوان مقدمه، باید تذکر داد که ریشه بیشتر اشکالات بر کتب اربعه به ویژه کافی، مواجه شدن با روایت و خبری مخالف اعتقاد به ظاهر درست افراد است و چون نمی توانند میان گمان خویش با روایت جمع و توافقی ایجاد کنند و نهایتاً رفع شبهه نمایند و از سوئی دلیل صدور چنین روایاتی را نمی دانند، از سر ناآگاهی به انکار و رد آن اخبار می پردازند.

در این موارد، تأمل، درنگ و واگذاری تبیین صحیح روایت به گوینده آن توصیه می شود. چنان که در نامه امام کاظم علیه السلام به علی بن سويد آمده که در مورد آنچه از جانب ما به تو می رسد یا به ما منسوب می گردد، گرچه بر خلاف نظر توست، رأی به بطلان نده. زیرا نمی دانی چرا ما آن گونه و بر چه مبنایی سخن گفته ایم. هم چنین امام سجاد علیه السلام در این زمینه می فرمایند که اگر امری برای تو روشن شده، قبولش کن، و گرنه ساکت باش تا از هرگونه ضرری سالم بمانی. زیرا چه بسیارند اشکال کنندگان بر امری که تا مدتی توان رفع اشکال ندارند، اما پس از پی بردن به راه حل اشکال یا ارجاع آن به دانایان خود یا به گوینده آن، اشکال شان رفع می گردد و چه بسیار از معتقدات استاد که شاگرد، بنیانش را خراب می کند.

اکنون به بیان چند پرسش در مورد کافی و پاسخ به آنها می پردازیم.

۱. براساس روایات، چگونه آنچه به پیامبر صلی الله علیه و آله تفویض گردیده، به ائمه علیهم السلام نیز تفویض شده است؟

پاسخ: همان گونه که خداوند، برای حضرت سلیمان باد و حیوانات را مسخر و مطیع قرار داده و وصی او آصف را توانایی داده که تخت بلقیس را در یک چشم بر هم زدن حاضر کند به طریق اولی برای پیامبر و ائمه علیهم السلام که اشرف وارث و پیامبران اند

در توضیح آیه «وَإِنَّهُ لَئِذٍ لَّكَرَّ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ» از امام صادق علیه السلام روایت کرده اند: «فرسول الله الذکر واهل بینه المسئولون وهم اهل الذکر». اگر مراد از ذکر در آیه، پیامبر باشد، پس مخاطب خداوند و مراد از ضمیر کاف در دو کلمه لک و لقومک کیست؟ آیا می توان به صدور چنین حدیثی از امام معتقد شد، تا چه رسد به ادعای قطعی بودن انتساب حدیث به معصوم علیه السلام؟

پاسخ: منشأ اشکال، این توهم است که امام معصوم علیه السلام درصدد تفسیر منطوق و ظاهر آیه قرآن است. در صورتی که معنای الفاظ آیه را هر آشنای به زبان عربی می فهمد. و این در حالی است که به قرینه حرف فاء (در کلمه «فرسول الله»)، در مقام بیان نتیجه حاصله از منطوق و ظاهر آیه است. و لذا معنای آیه و حدیث چنین است: ای پیامبر! قرآن برای تو و قوم (عترت) تو ذکر است و شما مورد سؤال قرار می گیرید. و نتیجه مفهومی از منطوق آیه این است که چون به سبب قرآن، پیامبر در بالاترین درجات ذکر جای می گیرد و تمام علوم قرآن را می داند، خودش، نفس ذکر گردیده است. همان گونه که در قرآن می فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا»، و مانند آن جا که به خاطر برخورداری درجات عالی عدالت و شدت آن، زید را نفس عدالت می دانند و می گویند: «زید عدل».

۳. فقهای شیعه، روایات منقول در کافی و تهذیب را که دلالت دارد بر این که ماه رمضان نقصان نمی پذیرد صادر از ائمه علیهم السلام می دانند، اما حمل بر تقیه می کنند. پس در کتب اربعه اگر چنین روایاتی آمده است منافاتی با صحت روایات شان ندارد.

باید دانست که روایات فراوان با سند صحیح در کتب اربعه داریم، که مشهورند، اما یا به دلیل تقیه و یا برخلاف احتیاط بودن و یا وجود اجماعی بر خلاف آن، اصحاب بدان عمل نمی کنند. و عمل نکردن اصحاب، منافاتی با حکم به صحت کتب اربعه و قطع به صدور روایات شان از معصومین ندارد. و در مقابل، چه بسیارند روایات

ص: ۶۲

ضعیفی که به انگیزه احتیاط در دین - که مطلوب همگان از اصحاب است - مشهور به آن عمل می کنند.

۴. برخی روایات بنابر آنچه ما می بینیم از غیر معصومین نقل شده اند.

پاسخ: برخی از این مطالب، از افرادی مانند یونس بن عبدالرحمن یا حلبی می باشد، که بر امام عرضه و بعد نقل شده است. دسته ای دیگر، مرجع آنها نصّ امام است، مانند کتب ابی بصیر، محمد بن مسلم، زکریا بن آدم، عثمان بن سعید و محمد بن عثمان. برخی روایات نیز به اتکای استدلال های عقلی یا قرائن دال بر صحت است که چه بسا آن قرائن به دست ما نرسیده است. پس در واقع، این چند گروه گوناگون روایات نیز از معصوم علیه السلام و برگرفته از معادن وحی و تنزیل اند. روایت استدلالی هشام بن حکم در نفی رؤیت خداوند متعال، از این قبیل است.

در روایتی دیگر آمده است که وقتی خبر شهادت امام صادق علیه السلام به منصور خلیفه عباسی رسید، نقل کرده اند که حضرت به منظور حفظ امام موسی کاظم علیه السلام به پنج نفر وصیت کرده بود: منصور، محمد بن سلیمان، عبدالله الافطح، حمیده و امام موسی علیه السلام. وقتی ابو حمزه ثمالی این را شنید: گفت، وصیت به دو نفر اول از روی تقیه بوده و حمیده زن و افطح ناقص الخلقه می باشد. پس وصی، قطعاً موسی بن جعفر علیه السلام است.

هم چنین است روایت یحیی بن ام الطویل در حرمت دشنام دادن به اولیاء خدا و منع از همنشینی آنان. و مصادیق دیگری از این قبیل، از جمله روایت اسید بن صفوان صحابی پیامبر که از آمدن مردی گریان پس از شهادت حضرت علی علیه السلام به خانه ای که جسد حضرت در آن بود خبر می دهد. آن مرد، فضایل و مناقب حضرتش را بر شمرد و تا پایان سخن، او و اصحاب نیز گریستند و بعد که دنبال او رفتند؛ او را نیافتند. این حدیث را علامه مجلسی از کمال الدین صدوق در باب زیارات می آورد و می فرماید: آن شخص متکلم حضرت خضر بوده است.

۵. روایات بیانگر علم غیب برای پیامبر و ائمه علیهم السلام که کلینی، صدوق، شیخ طوسی و دیگران با سندهای فراوان صحیح با اعتقاد به تواتر معنوی آورده اند، مورد اشکال و

ایراد قرار گرفته است. منشأ چنین اشکالی ایمان به بعضی از آیات و غفلت از برخی آیات دیگر است که بر وجوب تمسک به تمام قرآن و عترت که جانشین پیامبرند، دلالت دارند. مؤلف پاسخ تفصیلی را به کتب اثبات ولایت و کتاب مقام قرآن و عترت در اسلام ارجاع می دهد.

۶. مرحوم کلینی برای تمیز و تشخیص دادن اخبار مشتم و مختلف، آنها را به کتاب و اجماع اصحاب و مخالفت با عامه ارجاع داده است. آیا این کار بدان معنی است که او خود نیز نسبت به صدور روایات از معصومین علیهم السلام یقین نداشته است؟

پاسخ: چنین نیست. بلکه منظور او ارائه و آموزش میزانی کلی برای بیان راه حلی در روایات متعارض و مختلف از هر کتابی، و جلوگیری از تحمیل آراء شخصی بر روایات بوده است که این با یقین او به صدور و صحت آن اخبار از معصومین علیهم السلام منافاتی ندارد. به علاوه حکم و توصیه ایشان با عدم یقین او به جهت صدور روایات که آیا از سر تقیه بوده یا به انگیزه بیان حکم واقع، منافاتی ندارد.

هم چنین حکم امام علیه السلام در مقبوله عمر بن حنظله به پیروی از آنچه میان اصحاب مشهور است، فقط برای تشخیص این که حدیث از امام یا غیر امام صادر شده نبوده، بلکه ممکن است مصالحی دیگر در میان باشد که ما بدان علمی نداریم.

و چه بسا برای تشخیص جهت صدور روایات باشد. چرا که مثلاً موارد تقیه بسیار اندک اند. و آنچه میان اصحاب مشهور گشته، با رأی عامه مخالفت دارد و غیر مشکوک است. علاوه بر این شاید رأی معصوم، از آن جهت که به خاطر مخالفت با عامه انگشت نما نشود و در معرض اهداف پلید و اندیشه های پلید قرار نگیرد، مشهور نگشته باشد. یا آن که رأی او فقط سزاوارتر و به احتیاط نزدیک تر باشد. به طور کلی، حکم به پیروی از مشهور در مقام عمل به معنی، حکم به بطلان غیر مشهور نیست، چرا که حکم به بطلان، دلیل جداگانه ای می طلبد.

۷. صدوق در آغاز کتاب من لا یحضره الفقیه می فرماید: «لم اقصده فيه قصد المصنّفين من ایراد جمیع ما رووه بل قصدت الی ایراد ما افتی به واحکم بصحته»

یعنی: هدف من در این کتاب، آوردن تمام روایاتی که دیگران آورده اند نیست، بلکه آن دسته روایاتی را می آورم که به وسیله آنها فتوا می دهم و حکم به صحت آنها می کنم. آیا این سخن بدان معنی است که کافی و سایر کتب از روایات صحیح و غیر صحیح تشکیل شده باشند؟

پاسخ: چنین نیست، زیرا این اشکال ریشه در دو توهم دیگر دارد:

الف. توهم این که کلینی هم مورد نظر صدوق است.

ب. توهم این که کلینی در کتابش تمام روایات صحیح و غیر صحیح را آورده است. هر دو توهم باطل است و سیاق کلام کلینی خلاف این توهم را نشان می دهد.

شیخ حرّ عاملی در خاتمه وسایل در فایده ششم می گوید: سخن صدوق طعنی بر مصنفات متعدد روایی ندارد. چون دیگران مانند شیخ طوسی از میان آنچه آورده اند، در تعارض، یکی را ترجیح داده و به آن عمل کرده اند. و این منافاتی ندارد با این که بگوییم طرف مرجوح نیز از معصوم صادر شده است. اما شیخ صدوق به ندرت روایات متعارض را در می آورد. آنها که تمام روایات را می آورند، آن دسته روایاتی را که به آن عمل نمی کنند ضعیف می شمارند، یا به تأویل کنندگان اعتراض می کنند. چنانچه خود صدوق در کتاب دیگرش چنین کرده است. گذشته از همه این شواهد، ممکن است مقصود صدوق از دیگران، اعم از ثقات و غیر آنها که سخن شان مورد اعتماد نیست، باشد.

۸. شیخ طوسی در نقل احادیث از صاحبان اصول، طرق خود را ذکر کرده است. آیا این کار، دلیلی بر عدم اعتقاد او به صدور تمام روایات کتب روایی از معصومین است؟

پاسخ: چنین نیست، زیرا: اولاً این سخن، فقط گمانی است که راهی به حق ندارد، ثانیاً کار شیخ طوسی مانند کار صدوق است. زیرا او احادیثش را از کتب مشهور و معروفی گرفته است که مورد اعتماد و مرجع همگان است. (چنانچه در ابتدای من لا یحضره الفقیه فرموده است).

۱. تنها عامل تضعیف روایات، تعارض روایات ضعیف با روایات قوی است که قول مشهور و یا اجماع منقول بر آن است.

۲. آوردن روایاتی در ابواب نوادر دلیلی بر ضعف آنها نیست. زیرا در این ابواب، روایات فراوان، صحیح، منقول نزد اصحاب و عمل شده وجود دارد. لذا نمی توان گفت کتاب نوادر محمد بن ابی عمیر که ثقه و جلیل القدر نزد همگان است به آن عمل نمی شود، با این که خود صدوق آن را در ابتدای من لا یحضر، از کتب مشهور و مرجع و قابل اعتماد شمرده است.

چنان که بسیار روشن است که روایتی در نظر برخی راجح و نزد عده ای دیگر مرجوح، و یا نزد برخی قوی و در نظر برخی ضعیف باشد. با این توضیح، سرّ پاسخ مثبت دادن صدوق به درخواست سید شریف در نوشتن کتابی برای آنان که دسترسی به فقیه ندارند، روشن می گردد. این افراد نیازی به اخبار اصول و فروع مختلف و متعارض ندارند، زیرا از راه حل های اخبار متعارض آگاهی ندارند و کتاب صدوق برای این گونه افراد است. در حالی که کافی برای فقیهان است و هر کس که فقیه تر باشد، بهره او از کافی بیشتر خواهد بود.

به علاوه، شیخ صدوق در بابی از ابواب کتاب الاثر فقط یک روایت نقل کرده و آن هم روایتی است که از کلینی نقل نموده است.

فصل هفتم: رأی و عمل علامه مجلسی

اشاره

چرا علامه مجلسی در شرح خود بر اصول کافی به نام مرآة العقول رأی به ضعیف بودن برخی اسناد روایات داده است.

پاسخ: اولاً این کار به انگیزه تقویت آنچه شیخ کلینی و متقدمین از او تقویت کرده اند، و به تضعیف آنچه ضعیف شمرده اند بوده است. ثانیاً ضعیف شمردن برخی روایات را به قول مشهور صاحب نظران نسبت داده است تا جایی که در موارد متعدّد، از جمله باب صفة العلم می گوید: ضعیف علی المشهور معتبر عندی.

بنابر این اقدام علامه مجلسی در این موضوع اولاً فقط نقل اصطلاح متأخران است نه قبول تمامی نظرات آن افراد خاص. ثانیاً اکثر اسناد کافی شیوخ اجازه کتب دیگر نیز هست که در این صورت عدم علم به آنها یا مرسل دانستن روایات شان اشکالی ندارد. ثالثاً عمل غیر معصوم حجت نیست.

شاهدی دیگر در توضیح بیشتر این نکته این است: علامه حلی در کتاب مختصر رجالش، جمعی از راویان را ذکر کرده که از آنها هزاران حدیث در کتاب کافی نقل شده است. دیگرانی از متقدمین نیز در کتب رجالی شان اینان را ذکر و بنابر اقوال متقدمین که توهم غلو در برخی اخبارشان شده ضعیف شان شمرده اند و به آنها نسبت غلو دادند که بعدها نزد متأخرین، نادرستی این اتهام روشن گردید. اما علامه مجلسی این اصطلاح و تعبیر مشهور میان متقدمین را آورده است.

به عنوان نمونه، جابر بن یزید جعفی، سهل بن زیاد، اسماعیل بن ابی زیاد، محمد بن سنان، مفضل بن عمر، یونس بن ظبیان که نزد متقدمین به عنوان غیر معتمد و ضعیف معرفی شده اند، و علامه مجلسی نیز بنابر رأی مشهور حکم به ضعیف بودن شان نموده است.

مجلسی در شرح حدیث سی و پنجم از کتاب اربعین می فرماید: «ظاهراً حدیث از کتاب ابن ابی عمیر نقل شده، که از اصول چهارصدگانه مشهور نزد محدثین است و نیاز به آوردن سندش نیست مگر برای تیمن و تبرک. و لذا اکابر مؤلفین به ذکر یک سند از چنین کتبی - حتی اگر در آن سند ضعف و جهلی هم باشد و قوم هم آنها را ضعیف شمرده باشند - اکتفا می کردند. بر این واقعیت، شواهد فراوانی است که به ذکر چند نمونه بسنده می کنیم.

۱. مرحوم کلینی با آوردن اسناد متصلی به ابن محبوب یا ابن ابی عمیر یا دیگران از اصحاب کتب مشهور، یکی از این اسامی را ذکر می کند و اول سند را نقل نمی کند. زیرا خبر را در واقع از کتاب همین فرد آورده است. و هر کس که این وضعیت را می بیند، تصور می کند که حدیث مرسل یا مقطوع است، در حالی که این چنین نیست.

۲. مرحوم کلینی و شیخ طوسی، گاهی یک خبر را با سندش در دو مکان ذکر

می کنند. همین خبر را در جایی با سندی ضعیف، یا با اضافه کردن سندهایی به سند قبلی می آورند. این اقدام نشان می دهد که اینان اعتنایی به آن سندهای ضعیف - با توجه به شهرت کتبی که این احادیث را از آن نقل می کنند - ندارند. (این نکته یکی از وجوه اختلاف سندها را نیز روشن می کند).

۳. مرحوم صدوق با این که متأخر از کلینی می باشد اما احادیث کتاب من لا یحضر را از اصول معتمدی می آورد و به آوردن سندها در فهرست اکتفا می کند. و اگر احادیث با اسنادشان ذکر شده اند به بیان سند واحدی به جهت اختصار بسنده می کند. به همین دلیل، کتاب من لا یحضر احادیث صحیح بیشتری نسبت به کتب دیگر دارد.

۴. اگر شیخ طوسی ناچار به جمع اخبار می شود، هیچ وقت در مقام خدشه بر سندی از مشایخ اجازه متقدم، کسی را مخدوش و مردود نمی دانست. بلکه یا در صاحب کتاب و مأخذ حدیث یا در اسناد راویان بعدی که آن حدیث را نقل کرده اند، خدشه و ایراد می کرد. این در حالی است که او در رجال خود، گروهی از افرادی را که در اول اسناد بودند ضعیف شمرده بود.

۵. بنابر دلایل مذکور، برخی از قدما و بعدی ها (متوسطین) در عین حالی که در سلسله اسناد، افراد غیر موثقی بودند - مانند احمد بن محمد بن الولید، احمد بن محمد بن یحیی العطار و حسین بن الحسن بن أبان و... - آن دسته اخبار را صحیح می دانستند. اما متأخرین از این نکته غافل بودند و اعتراض می کردند.

۶. مرحوم شیخ طوسی همانند شیخ صدوق عمل کرد و اسانید را به طور کلی در کتاب هایش می آورد. به طوری که این امر بر متأخرین مشتبه شده بود. در حالی که شیخ در فهرستش تمام اسماء مؤلفین، و کتب و طرق خود به آنها را ذکر کرده و تعداد کمی از اینها را در پایان کتاب های تهذیب و استبصار آورده است. بنابر این اگر در جایی روایتی نقل فرموده، بر هر صاحب درایتی روشن است که آن حدیث را از اصول و کتب معتبر گرفته اند.

۷. شیخ طوسی در شرح حال محمد بن بابویه القمی می گوید: «گروهی از اصحاب ما - مانند مفید و حسین غضائری - تمام کتب و روایات او را به ما خبر

داده اند». به نظر می‌رسد که شیخ طوسی تمام روایاتی را که شیخ صدوق با همان اسناد صحیح آورده، روایت کرده است. بنابراین هر جا شیخ در کتاب فهرست خود، خبری آورده از برخی اصولی که صدوق آنها را ذکر کرده است، اسناد او به این اصول نیز صحیح می‌باشد. گرچه در کتاب فهرست برای آن سند صحیحی نیاورده باشد. این مسئله دقیق و پیچیده‌ای است که در مورد روایاتی که از نوشته‌های صدوق به دست ما نرسیده، مفید و سودمند است.

علامه مجلسی پس از نقل روایت صدوق از محمد بن مسلم می‌فرماید: «گرچه در سلسله راویان آن، فرد مجهول الهویه‌ای نیز داریم، اما چون کتاب مأخوذ از بسیاری کتب و اصول دیگر مشهور است، ایرادی ندارد».

۸. ائمه اطهار علیهم السلام، که منزلت شیعیان را به اندازه روایت کردن و درایت به خرج دادن در احادیث شان می‌دانند که خود سبب علو درجات مؤمن می‌شود. علامه مجلسی به سبب گردآوری و جمع روایات، بسیاری از روایات (مانند احادیث فضائل ائمه، ۷۳ فرقه شدن امت اسلام، تعداد جانشینان پیامبر، کسی که علم کتاب نزد او است، اکرام ذریه نبی و...) را با اخبار اهل سنت و با ارائه شواهدی از مخالفین تأیید کرده است. هم‌چنین با نقل احادیث ضعیف دیگری، سعی در تقویت و تواتر لفظی و معنوی روایات قوی داشته است.

نقل این گونه روایات مؤید به ظاهر قرآن، تأییدی بر احکام عقلی - که عقل و فطرت انسان بر آن صحه می‌گذارند - نیز می‌باشد. و این خط مشی، بدون شک تأثیر مضاعفی در اطمینان شیعیان به عقاید و سلوک مذهبی شان خواهد داشت.

نتیجه:

بدین ترتیب، اعتبار کتب اربعه آشکار گردید.

اگر در آنها اخباری است که اصحاب به آن عمل نکرده‌اند یا به خاطر تقیه، و یا بنا بر احتیاط و دوری از مخالفت مشهور بوده است و الا کسی نمی‌تواند ادعای قطع به عدم صدور آنها از معصومین علیهم السلام کند. فراموش نکنیم که امام کاظم علیه السلام فرمود: «اگر با

روایتی که منقول از ما و منسوب به ما بود، برخورد کردی، گر چه به سخن مخالف آن آگاهی داری، با آن مخالفت مکن، زیرا تو نمی دانی به چه دلیل آن را گفته ایم و به چه انگیزه ای آن را بیان کرده ایم». لذا آن گونه باشیم که امام سجاد علیه السلام فرموده است. اگر امری برایمان روشن شد، قبولش کنیم، و گرنه سکوت اختیار کنیم که سلامت ما در گرو همین سکوت است. و بپرهیزیم از این که در روز قیامت، دشمن پیامبر باشیم. چرا که اگر حدیثی را تکذیب کنیم، در حقیقت خدا و رسول و راوی حدیث را تکذیب نموده ایم.

با توضیحات مفصلی که گذشت روشن می شود که رجوع به مجموعه های روایی شیعه، مطالعه و تدقیق درست منقول از معصومین علیهم السلام در قالب اخبار و احادیث مصداق بارزی از آیه طلیعه این نوشتار است.

کلمه «احسن» که اسم تفضیل و از ریشه حسن به معنی خوبی است، در مقام بیان این نکته است که در میان خوبی ها باید خوب ترین را برگزید، از میان مجموعه خوب و بد، انتخاب خوب ترین معنی ندارد. بلکه انتخاب خوب ترین از میان خوب ها، معنی دار و منطقی است. بنا بر این سزاوار و بلکه ضروری است که برای پیروی از آیه، در میان عبارات خوب روایات و حقایق پیراسته احادیث، احسن و بهترین ها را برگزید و کلیت اقوال، اعمال و افکار خویش را با آنها سنجید، و با کمال اطمینان و آرامش خاطر بدانها عمل کرد. حقیقتی که بسیاری از علما و فقها و صاحب نظران - بلک اکثریت قریب به اتفاق آنها - در توثیق و اعتبار کتب اربعه و مآخذ این کتاب های ارزشمند، بارها و بارها و با رفع شبهات و زدودن اشکالات به اثباتش پرداختند.

به امید آن که با این گونه تلاش ها و فعالیت های علمی راه تمسک به دو ثقل مورد نظر پیامبر صلی الله علیه و آله هموار و زمینه های اعتماد صحیح افزون تر در پرتو اعتماد و اطمینان بیشتر فراهم گردد. و بنا به وعده ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله داده اند، هرگز به انحراف و گمراهی کشیده نشویم، ان شاء الله.

صحة احاديث كتاب الكافي

اشاره

صحة احاديث كتاب الكافي (١)

ميرزا حسين نوري طبرسي

چكیده

شيخ حسين نوري خاتمه مستدرک الوسائل را به مباحثی از جمله صحت روايات كتب أربعه اختصاص داده و در سر آغاز بحث از الكافي سخن به میان آورده است او ضمن دیدگاه های مختلف درباره کلینی و کتاب او، با استدلالی بر این باور است که روايات كتاب الكافي صحيح است.

من فوائد خاتمه كتابنا الموسوم ب مستدرک الوسائل في نبذه مما يتعلق بكتاب الكافي ، أحد الكتب الأربعة التي عليها تدور رحى مذهب الفرقة الناجية الإماميه، فإن أدله الأحكام وإن كانت أربعه: الكتاب، والسنة، والعقل، و الاجماع - على ما هو المشهور بين الفقهاء - إلما أن الناظر في فروع الدين يعلم أن ما استنبط منها من غير السنه أقل قليل، و أنها العمده في استعلام الفرائض، و السنن، و الحلال، و الحرام، و أن الحاوي لجلها، و المتكفل لعمدتها الكتب الأربعة، و كتاب الكافي بينها كالشمس بين نجوم السماء، و امتاز عنها بأمر، إذا تأمل فيها المنصف يستغنى عن ملاحظه حال آحاد رجال سند الأحاديث المودعه فيه، و تورثه الوثوق، و يحصل له الاطمئنان بصدورها، و ثبوتها، و صحتها بالمعنى المعروف عند الأقدمين. (٢)

ص: ٧١

١- ١). خاتمه مستدرک الوسائل، ميرزا حسين نوري طبرسي، جزء سوم، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت لإحياء التراث - قم، اول محرم ١٤١٦ ق، ص ٤٦٣ - ٥٣٦.

٢- ٢). الحديث الصحيح عند المتقدمين على عصر العلامة الحلي (ت / ٧٢٦ق) هو ما اقترن بما يوجب الوثوق به و اعتضد بما يلزمه الاعتماد عليه، أو بما أوجب العلم بمضمونه، نحو: ١. وجوده في أكثر الأربعمائه (و هي أربعمائه مؤلف لأربعمائه مؤلف من أصحاب الأئمة عليهم السلام). ٢. تكرر في أصل أو اصلين. ٣. وجوده في أصل معروف معتبر لديهم. ٤. اندراج في كتاب عرض على احد الأئمة عليهم السلام. ٥. أخذ من كتاب موثوق به و معتمد عليه. ٦. وروده عن جماعه أجمع على تصديقهم، و تصحيح ما يصح عنهم كزراره و اضرابه. ٧. وروده عن جماعه أجمع على العمل برواياتهم كعمار بن موسى الساباطي و اضرابه. أما من تأخر عن عصر العلامة فقد ذهبوا الى وصف الحديث بالصحة اذا كان جميع رجال سنده اماميين بمدوحين بالتوثيق. انظر: منتقى الجمان، ج ١، ص ١٤؛ الفوائد المدنيه، ٥٣؛ جامع المقال، ص ٣٥؛ مقباس الهدايه، ص ٣٢. و الحق: ان هذا التعريف الأخير للحديث الصحيح هو ما قالوا به. و لكن التطبيق الفعلي و كيفية عمل الفقهاء بالاحاديث يختلف لما نراه من عمل علماء

الاماميه بأحاديث الثقات من الفطحيه و الناوسيه و غيرهم ممن ثبتت وثاقتهم، و على هذا يكون الصحيح هو ما كانت رواته من الثقات المعروفين بغض النظر عن الانتماء المذهبي لإغناء الوثاقه عنه، و هذه ميزه قلما نجد نظيرها فى سائر المذاهب الاسلاميه الاخرى. أما قول المصنف رحمه الله «إذا تأمل فيها المنصف يستغنى عن ملاحظه حال آحاد رجال سند الأحاديث المودعه فيه» فهذا مختلف فيه بين الاصوليين و الأخباريين، و الذى عليه اكثر علماء الاماميه و محققيههم أن لا روايه عندهم تتصف بالقداسه حتى لا يمكن اخضاعها للنقد و الدراسه، سواء كانت تلك الروايه فى كتاب الكافى أم فى غيره من الكتب المعتمده الاخرى. و هو الصواب لما فيه من تنقيه السنه مما علق بها من دسائس المنافقين و عبث الوضاعين الذى ما انزل الله بها من سلطان.

الأول: ما ذكره في مقام مدحه تصريحاً، أو تلويحاً.

قال الشيخ المفيد في شرح عقائد الصدوق: وقد ذكر الكليني في كتاب الكافي - وهو أجل كتب الشيعة، و أكثرها فائده - حديث يونس بن يعقوب مع أبي عبدالله عليه السلام حين ورد عليه شامى لمناظرته. . . الى آخره. (١)

و قال المحقق الكركي في اجازته للقاضى صفى الدين عيسى: و منها جميع مصنفات و مرويات الامام السعيد، الحافظ المحدث الثقة، جامع أحاديث أهل البيت (عليهم الصلاة و السلام) أبى جعفر محمد بن يعقوب الكليني، صاحب الكتاب الكبير فى الحديث المسمى بالكافى، الذى لم يعمل مثله، بالاسناد المتقدم الى الشيخ الامام أبى جعفر محمد بن قولويه، بحق روايته عنه - قدس الله سرهما و رفع قدرهما - و قد

ص: ٧٢

١-١). شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، ص ٢٠٢.

جمع هذا الكتاب من الأحاديث الشرعية و الأسرار الربّانية مالا يوجد في غيره.

و هذا الشيخ يروى عمّن لا يتناهى كثرة من علماء أهل بيت عليهم السلام و رجالهم، و محدثيهم، مثل علي بن ابراهيم بن هاشم (١) . . الى آخره.

و قال الشهيد في اجازته للشيخ زين الدين أبي الحسن علي بن الخازن: و به - أي بهذا الاسناد - مصنفات صاحب كتاب الكافي في الحديث، الذي لم يعمل للاماميه مثله. (٢)

و في كتاب الذكري، بعد ذكر روايه مرسله في كيفية الاستخاره بالبنادق: و لا يضّرّ الارسال، فإن الكليني رحمه الله ذكرها في كتابه، و الشيخ في التهذيب. (٣)

و قال المولى محمد أمين الاستر آبادي في فوائده المدنيه: و قد سمعنا عن مشايخنا و علمائنا أنّه لم يصنّف في الاسلام كتاب يوازيه، أو يدانيه. (٤)

و تقدم أن عمده مشايخه (٥) صاحبا المعالم، و المدارك، و الاميرزا محمد صاحب الرجال.

و قال العالم الجليل الشيخ حسين - والد شيخنا البهائي - في كتابه الموسوم بوصول الأخيار: أمّا كتاب الكافي فهو للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، شيخ عصره في وقته، ووجه العلماء و النبلاء، و كان أوثق الناس في الحديث، و أنقدهم له، و أعرفهم به، صنّف الكافي و هدّبه، و بوبه في عشرين سنه، و هو يشتمل على ثلاثين كتاباً، يحتوى على ما لا يحتوى عليه غيره. . . الى آخره. (٦)

و قال العلامة المجلسي في مفتتح شرحه على الكافي: و ابتدأت بكتاب الكافي للشيخ الصدوق، ثقة الاسلام، مقبول طوائف الأنام، ممدوح الخاصّ و العامّ، محمد بن يعقوب الكليني - حشره الله مع الأئمة الكرام - لأنّه كان أضبط الأصول و أجمعها، و

ص: ٧٣

١-١ . حكاها المجلسي قدس سره في البحار، ج ١٠٨، ص ٧٥. [١]

٢-٢ . حكاها المجلسي قدس سره في البحار، ج ١٠٧، ص ١٩٠. [٢]

٣-٣ . الذكري، ص ٢٥٢، و [٣]نظر الحديث في الكافي، ج ٣، ص ٤٧٣، ح ٨؛ التهذيب، ج ٣، ص ١٨٢، ح ٤١٣.

٤-٤ . الفوائد المدنيه، ص ٢٦٩.

٥-٥ . اى: مشايخ المولى محمد امين الاسترآبادي المتوفى سنه (١٠٣٦ق).

٦-٦ . وصول الأخيار الى اصول الأخبار، ص ٨٥.

أحسن مؤلفات الفرقة الناجية و أعظمها، (١) و نظائر هذه الكلمات كثيره في مؤلفات الأصحاب.

و ظاهر أنّ هذه المدائح لا-ترجع الى كبر الكتاب و كثره أحاديثه، فإنّ مثله و أكبر منه ممّن تقدم منه، أو تأخر عنه، كان كثيراً متداولاً بينهم كال محاسن ، و نوادر الحكمه ، و غيرهما، و أنّما هي لإتقانه، و ضبطه، و تثبته.

و من هنا قال الفاضل النحرير الشيخ حسن الدمستاني، في كتابه انتخاب الجيد من تنبيهات السيد (٢) (رحمهما الله تعالى) في باب الكفاره عن خطأ المحرم - بعد ذكر سند هكذا: صفوان بن يحيى، عن عبدالرحمن بن الحجاج، و عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام (٣) بعد توضيح السند و كيفية العطف، بما لامجال لورود الاشكال عليه :- إنّ صاح ب المنتقى اشتبه عليه فشنع على الكليني، و الشيخ، في ايراد عبدالرحمن متوسّطاً بين صفوان، و سليمان بن خالد، و على الكليني خاصه بسوء التدبّر في انتزاع الإسناد، حيث أنّ الحديث الوارد في شذخ بيض القطاه، المشار الى سنده سابقاً، المروى في كتاب الشيخ: عن صفوان، عن منصور بن حازم و ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، قال: سألتنا. (٤)

رواه في الكافي : عن ابن مسكان، عن منصور بن حازم، عن سليمان ابن خالد، قال: سألتنا (٥) . . الى آخره. (٦)

قال: و لقد أعجب و أغرب، و لعلّ سوء التدبّر الى المشنع أقرب!

ص: ٧٤

١-١) . شرح الكافي [١] المعروف بمرآه العقول، ج ١، ص ٣ المقدمه.

٢-٢) . جاء في هامش الأصل ما لفظه. «قال في اللؤلؤه (ص ٦٥) في ترجمه المحدث الجليل السيد هاشم التوبلي بعد عد جمله من مؤلفاته: و كتاب تنبيه الأدب في رجال التهذيب، و قد نبه فيه على اغلاط عديده لا تكاد تحصى كثره. . . الى آخره. و العالم الفاضل الشيخ حسن، هذبه و لخصه، و سماه: انتخاب الجيد. و هو كتاب شريف، نافع لاهله، احسن الله تعالى جزاءه». «منه قدس سره» .

٣-٣) . الكافي، ج ٤، ٣٨٩، ح ٥، [٢] تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٣٤٤، ح ١١٩٠.

٤-٤) . تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٣٥٦، ح ١٢٣٧.

٥-٥) . الكافي، ج ٤، ص ٣٨٩، ح ٤. [٣]

٦-٦) . منتقى الجمان، ج ٣، ص ٢٠٨.

ثم أجاب عن إيراده وقال: و لم يكن لأحد أن يسىء الأدب في حق أساطين المذهب، سيما ثقة الاسلام، وواحد الأعلام، خصوصاً في الحديث، فإنه جهينه الأخبار، و سابق هذا المضممار، الذي لا يشق له غبار، و لا يعثر على عثار. (١)

الثاني: ما أشار إليه السيد علي بن طاووس في كشف المحججه، في مقام بيان اعتبار الوصيه المعروفه، التي كتبها أمير المؤمنين لولده الحسن (عليهما السلام) و قد أخرجها من كتاب رسائل الأئمه عليهم السلام لأبي جعفر الكليني، مالفظه: و هذا الشيخ محمد بن يعقوب كانت حياته في زمن وكلاء مولانا المهدي صلى الله عليه و آله عثمان بن سعيد العمري، وولده أبي جعفر محمد، و أبي القاسم الحسين بن روح، و علي بن محمد السمرى رحمهم الله.

و توفي محمد بن يعقوب قبل وفاه علي بن محمد السمرى رضى الله عنه لأنّ علي بن محمد السمرى توفي في شعبان، سنه تسع و عشرين و ثلاثمائه، و هذا محمد بن يعقوب الكليني توفي ببغداد، سنه ثمان و عشرين و ثلاثمائه، (٢) فتصانيف هذا الشيخ - محمد بن يعقوب - و رواياته في زمن الوكلاء المذكورين، في وقت يجد طريقاً الى تحقيق منقولاته، و تصديق مصنفاته، (٣) انتهى.

و نتيجة ما ذكره من المقدمات عرض الكتاب على احدهم، و امضائه و حكمه بصحته، و هو عين امضاء الامام عليه السلام و حكمه أو تأليفه، كما هو باذنه و أمره.

و هذا و ان كان حدساً غير قطعي يصيب و يخطئ، لا يجوز التشبث به في المقام، إلا أنّ التأمل في مقدماته يورث الظنّ القوي، و الاطمئنان التام، و الوثوق بما ذكره، فإنه رحمه الله

ص: ٧٥

(١-١) . انتخاب الجيد: مخطوط.

(٢-٢) . اختلف العلماء في تحديد زمان وفاه الكليني - بعد اتفاقهم على مكانها في بغداد - على قولين: الأول: سنه/٣٢٩ق، و هو قول الصولي - المعاصر للشيخ الكليني - في كتابه أخبار الراضى، و كذلك قول النجاشى و الطوسى في الرجال. الثانى: سنه/٣٢٨ق، و هو قول الطوسى في الفهرست، و [١]الصحيح هو الاول، لاسيما و ان ما في رجال الشيخ موافق لما في النجاشى، و قد بعد عدولاً عما اثبتته في الفهرست [٢]الذى هو اسبق تأليفاً من كتاب الرجال. انظر: رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦، فهرست الشيخ، ص ١٣٥، ش ٦٠٢. [٣] رجال الطوسى، ص ٤٩٥، ش ٢٧، و قد حقق ذلك الاستاذ ثامر العميدى مفصلاً في كتابه: الشيخ الكليني البغدادي و كتابه الكافي (الفروع) .

(٣-٣) . كشف المحججه، ص ١٥٩. [٤]

كان وجه الطائفه، وعينهم، و مرجعهم، كما صرّحوا به فى بلد اقامه النّوّاب، و كان غرضه من التّأليف العمل به فى جميع ما يتعلّق بأمر الدين، لاستدعائهم و سؤالهم عنه، ذلك كما صرّح به فى أول الكتاب، خصوصاً قوله:

و قلت: أنّك تحب أن يكون عندك كتاب كاف، يجمع من جميع فنون الدين ما يكتفى به المتعلم، و يرجع اليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدين، و العمل به بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام (١) و السنن القائمه التى عليها العمل، و بها يؤدّى فرض الله عزّوجلّ، و سنه نبيه صلى الله عليه و آله.

و قلت: لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله بمعرفته و توفيقه اخواننا و أهل ملّتنا و يقل بهم الى مرادهم، (٢) انتهى.

فظهر أن غرضه رحمه الله فيه لم يكن كالغرض من جمله المؤلّفات، كجمع ما ورد فى ثواب الأعمال ، أو خصال الخير و الشرّ، أو علل الشرائع ، و غيرها، بل للأخذ و التمسك به، و التديّن و العمل بما فيه، و كان بمحضره فى بغداد يسألون عن الحجّه عليه السلام بتوسّط أحد من النّوّاب، عن صحه بعض الأخبار و جواز العمل به، و فى مكاتيب محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى اليه عليه السلام من ذلك جمله وافرّه، و غيرها، فمن البعيد غايه البعد أنّه رحمه الله فى طول مدّه تأليفه - و هى عشرون سنه - لم يعلمهم بذلك و لم يعرضه عليهم، مع ما كان فيما من المخالطه و المعاشره بحسب العاده.

و ليس غرضى من ذلك تصحيح الخبر الشائع من أنّ هذا الكتاب عرض على

ص: ٧٦

١ - ١) . ادعى بعض الباحثين فى حقل الحديث الشريف خروج الكلينى عن منهجه [١] الذى رسمه فى مقدمه كتابه الكافى [٢] و ذلك بتقييده - حسب زعمهم - الروايه عن الصادقين عليهم السلام، معتمدين على ما جاء فيها: (و يأخذ منه من يريد علم الدين، و العمل به بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام) . و لم يلتفتوا الى قوله - المعطوف بلا فصل على ما سبق -: و السنن القائمه التى عليها العمل، و بها يؤدّى فرض الله عزوجل، و سنه نبيه صلى الله عليه و آله. و الظاهر انه كتب الخطبه بعد اتمام الكتاب، قال: و قد يسر الله تأليف ما سألت، فهذه شهاده منه بأن جميع ما ألفه من الآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام. اما ما رواه عن غيرهم عليهم السلام فقد جاء استطراداً و تتميماً لفائده - و هذا هو ديدن المحدثين - اذ لعل الناظر يستنبط صحه روايه لم تصح عند المؤلّف، أو لم تثبت صحتها. انظر: معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٨٩. [٣]

٢ - ٢) . اصول الكافى، ج ١، ص ٧، من المقدمه.

الحججه عليه السلام فقال: «انّ هذا كاف لشيعتنا» فأنّه لأصل له، و لا أثر له في مؤلفات أصحابنا، بل صرّح بعدمه المحدّث الإسترآبادى (١)الذى رام أن يجعل تمام أحاديثه قطعيه، لما عنده من القرائن التى لاتنهض لذلك، و مع ذلك صرّح بأنّه لا أصل له، بل تصحيح معناه، أو ما يقرب منه بهذه المقدمات المورثه للاطمئنان للمنصف المتدبّر فيها.

و مما يقرب ذلك أن جماعه من الأعظم، الذين تلقوا الكافى منه، ورووه عنه، و استنسخوه و نشروه، و الى نسخهم تنتهى نسخه: كالشيخ الجليل - صاحب الكرامه الباهره (٢)- محمد بن أحمد بن عبدالله قضاة بن صفوان ابن مهران الجمال، و أبى عبدالله محمد بن ابراهيم النعمانى، و هما عمودا هذا السقف الرفيع.

و فى بعض مواضع الكافى : و فى نسخه الصفوانى كذا، كما فى باب النصّ على أبى الحسن الثالث عليه السلام. (٣)

و العالم الجليل أبى غالب أحمد بن محمد بن سليمان الزرارى - صاحب الرساله فى حال آل أعين - و قد قال فى فهرست الكتب التى كانت عنده، و رواها عن أربابها من هذه الرساله: و جميع كتاب الكافى تصنيف أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، روايتى عنه بعضه قراءه، و بعضه إجازه، و قد نسخت منه كتاب الصلاه و الصوم فى نسخه، و كتاب الحج فى نسخه، و كتاب الطهاره و الحيض فى جزء، و الجميع مجلّد، و عزمى أن أنسخ بقيه الكتاب إن شاء الله فى جزء واحد، ورق طلحى، (٤)و غيرهم من الأجلاء.

و قد كانوا يسألون عن الأبواب حوائج و أموراً دنيويه تعسرت عليهم، يريدون قضاءها و اصلاحها.

هذا أبو غالب الزرارى جاء الى بغداد لشقاق وقع بينه و بين زوجته سنين عديده، فى أيام أبى القاسم الحسين بن روح، فسأله الدعاء لأمر قد أهّمه من غير أن يذكر الحاجه، فخرج التوقيع الشريف: «و الزوج و الزوجه فأصلح الله ذات بينهما» فتعجّب و

ص: ٧٧

١- ١) . شرح أصول الكافى.

٢- ٢) . يريد بالكرامه: مباحلته لقاضى الموصل فى امر الامامه، و موت القاضى على اثرها كما فى سائر كتب الرجال التى تعرضت لترجمته.

٣- ٣) . اصول الكافى، ج ١، ص ٢٦١. [١]

٤- ٤) . رساله أبى غالب الزرارى، ص ١٧٧، ح ٩٠. [٢]

رجع، وقد جعل الله بينهما المودّة و الرحمة فى سنين، الى أن فرّق الموت بينهما.

و الخبر المذكور فى غيبه الشيخ بسندين مفصلاً. (١)و مع ذلك كيف غفلوا عن السؤال عن ذلك؟ و قد كان عرض الكتاب عليهم عليهم السلام موسوماً، فإنّه المذكور فى ترجمه جمع من الرواه.

و فى غيبه الشيخ: أخبرنى الحسين بن ابراهيم، عن أحمد بن على بن نوح، عن أبى نصر هبه الله بن محمد بن أحمد، قال: حدّثنى أبو عبدالله الحسين ابن أحمد الحامدى البزّاز - المعروف بغلام أبى على بن جعفر، المعروف بابن رهومه النوبختى، و كان شيخاً مستوراً - قال: سمعت روح بن أبى القاسم بن روح يقول: لما عمل محمد بن على السلمغانى كتاب التكليف، قال الشيخ - يعنى أبا القاسم رضى الله عنه - اطلبوه إلیّ لانظره، فجاؤا به، فقرأه من أوله الى آخره، فقال: ما فيه شيء الا و قد روى عن الأئمة عليهم السلام الا موضعين أو ثلاثه، فإنّه كذب عليهم فى روايتها (لعنه الله). (٢)

و أخبرنى أبو محمد المحدث رضى الله عنه عن أبى الحسين محمد بن الفضل بن تمام رحمه الله قال: سمعت أبا جعفر محمد بن أحمد الزكوزكى رحمه الله و قد ذكرنا كتاب التكليف و كان عندنا: أنّه لا يكون الا - مع غال، و ذلك أنّه أوّل ما كتبنا الحديث، فسمعناه يقول: (وأيش) (٣) كان لابن أبى العزاق فى كتاب التكليف، انما كان يصلح الباب و يدخله الى الشيخ أبى القاسم الحسين بن روح رضى الله عنه فيعرضه عليه و يحكّكه، فإذا صحّ الباب خرج فنقله، و أمرنا بنسخه - يعنى أنّ الذى أمرهم به الحسين بن روح رضى الله عنه -.

قال أبو جعفر: فكتبته فى الأدراج بخطى ببغداد. قال ابن تمام: فقلت له: فتفضّل يا سيدى فادفعه حتى أكتبه من خطّك، فقال لى: قد خرج من يدي.

قال ابن تمام: فخرجت و أخذت من غيره و كتبت بعد ما سمعت هذه الحكايه.

و قال أبو الحسين بن تمام: حدّثنى عبدالله الكوفى - خادم الشيخ حسين بن روح رضى الله عنه

ص: ٧٨

١- ١). الغيبه للشيخ الطوسى، ص ١٨٣ - ١٨٤.

٢- ٢). الغيبه للشيخ الطوسى، ص ٢٥١. [١]

٣- ٣). أيش: أصلها أىّ شيء، فخففت بحذف الياء الثانیه من أىّ الاستفهاميه، و حذف همزه شيء بعد نقل حركتها الى الساكن قبلها، ثم اعل اعلال قاضٍ. و قيل أنها مولده. انظر: شرح شافيه ابن الحاجب لرضى الدين الاسترآبادى، ج ١، ص ٧٤.

قال: سأل الشيخ - يعنى أبا القاسم رضى الله عنه - عن كتب ابن أبى العزافر بعد ما ذمّ و خرجت فيه اللعنه، فقيل له: و كيف نعمل بكتبه و بيوتنا منها ملأى؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن على - صلوات الله عليهما - و قد سأل عن كتب بنى فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم و بيوتنا منها ملأى؟ فقال - صلوات لله عليه -: «خذو بما رووا و ذروا بما رأوا»، (١) انتهى.

فمن البعيد غايه البعد أنّ أحداً منهم لم يطلب من الكلينى هذا الكتاب، الذى عمله لعمل كافه الشيعة، أو لم يره عنده، و لم ينظر اليه، و قد عكف عليه وجوه الشيعة و عيون الطائفه.

و بالجمله؛ فالناظر الى جميع ذلك لعله يطمئن بما أشار إليه السيد الأجل، (٢) و توهم أنه لو عرض عليه عليه السلام أو على احدٍ من نوابه لذاع و اشتهر منقوض بالكتب المعروضه على آباءه الكرام - صلوات الله عليهم - فإنه لم ينقل اليها كل واحدٍ منها إلا بطريق، أو طريقين، فلاحظ.

و قال العلامة المجلسى رحمه الله فى مرآه العقول: و اما جزم بعض المجازفين (٣) بكون جميع الكافى معروضاً على القائم عليه السلام لكونه فى بلد السفراء فلا يخفى ما فيه، نعم عدم انكار القائم عليه السلام و آباؤه - صلوات الله عليهم - فى أمثاله فى تأليفاتهم و رواياتهم، مما يورث الظن المتآخم للعلم بكونه عليهم السلام راضين بفعالهم، و مجوزين للعمل بأخبارهم. (٤) انتهى.

قلت: المجازفه ان كانت فى جزمهم فحق، و اما فى الوثوق به لما ذكرنا فلا جزاف فى كلام من ادّعا. نعم لا حجه فيه لغيره، لحصوله من غير القرائن الرجاليه المعول عليها عندهم.

و العجب من صاحب الوسائل، فإنه نقل كلام السيد فى كشف المحججه الى قوله:

ص: ٧٩

١-١ . الغيبه للشيخ الطوسى، ص ٢٣٩. [١]

٢-٢ . أى السيد على بن طاووس فى كشف المحججه، و قد تقدم آنفاً.

٣-٣ . فى هامش الأصل: (الظاهر ان مراده من البعض: المولى خليل القزوينى كما يأتى كلامه فى الخاتمه). «منه قدس سره» .

٤-٤ . مرآه العقول، ج ١، ص ٢٢. [٢]

الوكلاء المذكورين، (١) ولم ينقل تتمه كلامه الذي هو نتیجه مقدماته، و أوفى دلالة على ما هو بصدد اثباته، فلاحظ.

الثالث: قول النجاشي في حقه رحمه الله: إنه أوثق الناس في الحديث، و أثبتهم. (٢)

و كذا العلامة في الخلاصه، (٣) و هذا القول من هذا النقاد الخبير، و العالم الجليل لا يقع موقعه الا أن يكون حاوياً لكل ما مدح به الرواه و المؤلفين، مما يتعلّق بسند الحديث و اعتبار الخبر.

و من أجلّ المدائح و أشرف الخصال المتعلقة بالمقام الروايه عن الثقات، و نقل الأخبار الموثوق بها، كما ذكره في ترجمه جماعه.

قال الشيخ في الفهرست في ترجمه على بن الحسن الطاطري: كان واقفياً، شديد العناد في مذهبه. الى أن قال: و له كتب في الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم، فلأجل ذلك ذكرناها. (٤)

و في الخلاصه في ترجمه جعفر بن بشير: و كان يعرف بقفه العلم، لأنه كان كثير العلم، ثقه، روى عن الثقات، و روى عنه. (٥)

و ذكر مثله النجاشي فيه، و في ترجمه محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني. (٦)

و في غيبه النعماني: و هذا لرجل - يعني ابن عقده - ممن لا يطعن عليه في ثقته، و لا في العلم بالحديث، و الرجال الناقلين له.

(٧)

و قال الشيخ في العده: و إن كان أحد الراويين مسنداً و الآخر مرسلًا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقه موثوق به لا- ترجيح لخبر غيره على خبره، و لاجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي نصر، و غيرهم من الثقات، الذين عرفوا بأنهم

ص: ٨٠

١-١) . كشف المحجّه، ص ١٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٧١.

٢-٢) . رجال النجاشي، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٣-٣) . الخلاصه، ص ١٤٥، ش ٣٦.

٤-٤) . فهرست الشيخ، ص ٩٢، ش ٣٩٠. [١]

٥-٥) . الخلاصه، ص ٣٢، ش ٧.

٦-٦) . رجال النجاشي، ص ١١٩، ش ٣٠٤، و ص ٣٤٥، ش ٩٣٣.

٧-٧) . الغيبه للنعماني، ص ٢. [٢]

لا يروون ولا يرسلون الا ممن يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمرسلهم اذا انفرد عن روايه غيرهم، (١) انتهى.

و يأتي ان شاء تعالى انا المراد بنظائرهم، العصابه الذين ادعى الكشى الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم، و اختاره الشيخ فى اختياره.

و قال العلامة فى المختلف، فى أحكام البغاه: لنا ما رواه ابن أبى عقيل، و هو شيخ من علمائنا تقبل مراسيله لعدالته و معرفته. (٢)

و قد ذكروا فى ترجمه جماعه انه صحيح الحديث، و الصحيح عند القدماء و ان كان أعم منه عند المتأخرين، (٣) و أسباب اتصاف الحديث عندهم بالصحه أكثر منها عند هؤلاء، ككونه فى أصل، و تكرر سنده، و وجوده فى كتاب معروض على أحدهم عليهم السلام و اشتهاره و مطابقته لدليل قطعى، و غير ذلك من الأمور الخارجيه. و منا: الوثاقه، و التثبت، و الضبط، من الامور الداخليه، و الحالات النفسانيه للراوى، التى هى ميزان الصحه عند المتأخرين، و الموثقيه، فلا يدل قولهم: صحيح الحديث على مدح فى الراوى، فضلا عن عدالته و وثاقته على ما يقتضيه بادى النظر.

و لكن المتأمل المنصف يعلم أنّ الحكم بصحّه حديث فلان، من دون الاضافه الى كتابه لا- يصحّ أن يكون لأجل الامور الخارجيه، المتوقفه على الوقوف على كل مارواه، ودونه، و عرضه عليها. و دونه خرط القتاد، بل لا بدّ و ان يكون لما علم من حاله، و عرف من سيرته و طريقته، من الوثاقه، و التثبت، و الضبط، و البناء على نقل الصحيح من هذه الجبهه، و هذا مدح عظيم، و توثيق بالمعنى الأعم، فأحاديثه حجه عند كل من ذهب الى حجيه كل خبر وثق بصدوره، و اطمئنّ بوروده اذا حصل الوثوق، و اطمئنان

ص: ٨١

١- ١). العده، ج ١، ص ٣٨٦، [١] هذا و ان مرسل الثقه مختلف فيه بين الرفض و القبول، و قد اجاد السيد الغريفي فى قواعد الحديث ببحث الموضوع، فراجع.

٢- ٢). المختلف، ص ٣٣٧، من كتاب الجهاد - احكام البغاه.

٣- ٣). يقصد بالمتأخرين الذين صنفوا الحديث الى الأصناف الأربعة (الصحيح، الحسن، الموثق أو القوى، الضعيف) وهم العلامة الحلى و شيخه ابن طاووس و من جاء بعدهما، اما ائمه الحديث الثلاثه (الكلىنى، الصدوق، الطوسى) فقد جروا على ما اعتاد عليه القدماء فى اوصاف الحديث بالصحه، كالذى بينه المصنف، فلاحظ.

القلب من حسن الظاهر، و صلاح ظاهر الحال، كما هو الحق، و عليه المحققون، و يأتي ان شاء الله تعالى مزيد توضيح لهذا الكلام.

الى غير ذلك مما قالوه في ترجمه جماعه من الرواه و أرباب المصنّفات، فإذا كان أبو جعفر الكليني رحمه الله أوثقهم و أثبتهم في الحديث، فلا بدّ و ان يكون جامعاً لكلّ ما مدح به آحادهم من جهه الروايه، و لا يقصر نفساً، و لاحقاً و رويهم، فلو روى عن مجهول أو ضعيف ممن يترك روايته، أو خبراً يحتاج الى النظر في سنده، لم يكن أوثقهم و أثبتهم، فإنّ كلّ ما قيل في حق الجماعه من المدائح و الأوصاف المتعلقه بالسند يرجع اليهما، فإن قيس مع البنظي و أضرابه، و جعفر بن بشير، فلا بدّ و أن يحكم بوثاقه مشايخه، و ان قيس مع الطاطري و أصحاب الإجماع فلا مناص من الحكم بصحة حديثه، بالمعنى الذى ذكرناه، و أنّه لم يودع في كتابه إلا- ما تلقاه من الموثوقين بهم و برواياتهم، و بذلك يصحّ اطلاق الحجه عليه، كما مدح بهذه الكلمه بعضهم، و عدّوها من الألفاظ الصريحه في التوثيق، و قالوا: إنّ المراد منها أنّه ممن يحتج (1) بحديثه.

قال المحقق الكاظمي في عدّته: إنّ هذه الكلمه صارت بين أهل هذا الشأن تدلّ على علوّ المكان، لما في التسميه باسم المصدر من المبالغه، كانه صار من شدة الوثوق، و تمام الاعتماد، هو الحجه بنفسه، و ان كان الاحتجاج بحديثه، (2) انتهى.

و كذا يظهر صحه ما قاله الشيخ المفيد في مدح الكافي: أنّه أجلّ كتب الشيعة، و أكثرها فائده. (3)

فان اكثره الفائده لجامعيته، لما يتعلّق بالأصول، و الأخلاق، و الفروع، و المواعظ، و أمّا الأجله فلا بدّ و أن تكون من جهه الاعتبار و الاعتماد، و قد كان تمام الأصول موجوداً في عصره، كما يظهر من ترجمه أبي محمد هارون بن موسى التلعكبرى، (4)

ص: ٨٢

١-١). الفرق بين قولهم: (حجه في الحديث) و (يحتج بحديثه) هو كون الاول يدل على التعديل لما فيه من مبالغه في الثناء و التوثيق، و الثانى ليس فيه ذلك. انظر: الدرايه للشهيد الثانى، ص ٧٦.

٢-٢). العده للكاظم، ص ١٨ / ب.

٣-٣). تصحيح الاعتقاد، ص ٥٥.

٤-٤). التلعكبرى من أشهر تلامذه الكليني و أجلهم منزله عنده، تتلمذ على يديه أقطاب المذهب الإمامي كالشيخ الصدوق، و المفيد، و علم الهدى، و الطوسى و النجاشى، و... و لم يرو الكليني عن أحد من تلاميذه في كتابه الكافي قط، إلا عنه. قال في كتاب الصيد من فروع الكافي، الباب الأول الحديث الأول: «حدثنا أبو محمد هارون بن موسى التلعكبرى، قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني... الى آخره».

الذى أدرك عصره و روى عنه و غيره، و لا يحتمل أحد أنه كان يتأمل فى الأحاديث الموجوده فيها من جهه السند إليها، أو من أربابها اليهم عليهم السلام.

و قد قال هو رحمه الله فى رساله الردّ على الصدوق ، فى مسأله العدد مالفظه: و أمّا رواه الحديث، فإنّ شهر رمضان شهر من شهور السنه، يكون تسعه و عشرين يوماً و يكون ثلاثين يوماً، فهم فقهاء أصحاب أبى جعفر محمد بن على، و أبى عبد الله جعفر بن محمد بن على، و أبى الحسن على بن محمد، و أبى محمد الحسن بن على عليهم السلام و الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال، و الحرام، و الفتيا، و الأحكام، الذين لا يطعن عليهم، و لا طريق الى ذمّ واحد منهم، و هم أصحاب الأصول المدوّنه، و المصنّفات المشهوره. (١). . . الى آخره.

فإذا كان الكافى أجلاً ما صنّف، فهو أجلاً من هذه الأصول و المصنّفات.

و يظهر هذا من النجاشى أيضاً، لأنّه بعد قوله: و كان أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم صنّف الكتاب المعروف بالكلىنى، يسمّى الكافى فى عشرين سنه. (٢).

و ظاهر أنّ ذكره لمده تأليف الكافى لبيان أثبتيته، و أنه لم يكن غرضه مجرد جمع شتات الأخبار، فإنّه لا يحتاج الى هذه المده الطويله، بل و لا الى عشرها، بل جمع الأحاديث المعتمده، المعتمده، الموثوق بها، و هذا يحتاج الى هذه المده، لاحتياجه الى جمع الأصول و الكتب المعتمده، و اتّصالها الى أربابها بالطرق المعتمده، و النظر فى متونها، و تصحيحها و تنقيحها، و غير ذلك مما يحتاج اليه الناقد البصير، العالم الثقه، الذى يريد ما يستغنى به الشيعة فى الأصول و الفروع الى يوم القيامه، هذا غرضه و ارادته، و هذا تصديق النقده و مهرة الفن، و حمله الدين، و تصريحهم بحصول الغرض و وقوعه.

ص: ٨٣

١-١) . رساله الرد على الصدوق، فى مسأله العدد ١٤.

٢-٢) . رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

و يظهر من أوثقته و أثبتته أيضاً أنه مبرراً عن كل ما قدح به الرواه، و ضعفوا به من حيث الروايه، كالروايه عن الضعفاء و المجاهيل، و عمّن لم يلقه، و سوء الضبط، و اضطراب ألفاظ الحديث، و الاعتماد على المراسيل التي لم يتحقّق وثاقه الساقط عنده، و أمثال ذلك ممّا لا ينافي العدالة، و لا يجتمع مع التثبت و الوثاقه.

و إذا تأملت فيما ذكرناه، و ما مرّ في ترجمه الشيخ النجاشي، من حال أمثاله، في شدّه احتياطهم في أخذ الخبر، و تلقّيه عن كلّ أحدٍ تعرف أنّ النظر في حال مشايخ ثقه الاسلام، و احتمال تلقّيه عن ضعيف أو مجهول، ينافي أوثقته و أثبتته بعض النجاشي و العلامه، و يوجب تأخره قدرأ عن جماعه نزّهوا مروياتهم عن التدنّس بهذه الذموم، كما مرّ، و تأخر كتابه رتبه عن كتب لا ينظر الى أسانيد أحاديثها، مع أنّه أجلّ كتب الشيعة.

و هكذا الكلام في مشايخ مشايخه لما ذكر.

و لا يخفى أنّ الظنّ بل الوثوق الحاصل بأحاديث الكافي من هذه القرينه من الظنون الرجاليه المعبره عندهم، كما يظهر من علمهم في الفقه و الرجال، و ليس من الأمور الخارجيه الغير المربوطه بحال الراوى و صفاته، ممّا دليل على حجّته كما هو ظاهر. و ما ذكره في هذا المقام من الشبهات وارد على من ادّعى بأمثال هذه القرائن قطعيه أحاديثه، و لا ينافي بعد الغضّ عن ورود جملة منها الاطمئنان و الوثوق، و يأتي لهذا الكلام تتمه إن شاء الله تعالى.

الرابع: شهادته قدس سره بصحه أخباره في خطبه الكتاب، كما تقدم بعضه، و هو قوله:

و قلت: أنّك تحب أن يكون عندك كتاب كافي، يجمع [فيه] جميع فنون [علم] الدين... الى أن قال: بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام و السنن القائمه التي عليها العمل، و بها يؤدّى فرض الله عزّو جلّ، و سنه نبيه صلى الله عليه و آله... الى أن قال: و قد يسّر الله - و له الحمد - تأليف ماسألت، فأرجو أن يكون بحيث توخّيت، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصّر نيتنا في اهداه النصيحه، اذ كانت واجبه لإخواننا و أهل ملّتنا، (1) انتهى.

ص: ٨٤

١- ١). الكافي، ج ١، ص ٧ - ٩، و [١] ما بين المعقوفتين منه.

و هذا الكلام منه صريح فى أنه رحمه الله كتب الخطبه (١) بعد تأليف الكتاب، فاحتمال أنه رجح عمّا أرادَه أولاً ساقط لا يعنى به، كاحتمال الغفله عن مقصده و مرامه، لدعواه أنه كما أراد السائل، و لا يكون إلا مع استقامته فى بنائه و طريقته، و الالتفات الى مقصده و نيته وقت التأليف، ثم عرضه على ما كان فى نفسه من كفيته، و مطابقتها لغرضه و غرض السائل.

أمّا الكلام فى وجه الاستظهار، ووجه قبول هذه الشهاده، و قد أشرنا سابقاً الى الاختلاف بين القدماء و المتأخرين فى المراد من الصحه فى الخبر، و أنّ معه لا ينفع شهاده الطائفه الأولى للثانيه فى بادية النظر، و نزيد هنا بياناً و توضيحاً فنقول:

قال الشيخ بهاء الدين فى مشرق الشمسيين ، بعد تقسيم الحديث الى الأقسام الأربعة المشهوره: و هذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به و الركون اليه، و ذلك بأمر:

منها: وجوده فى كثير من الأصول الأربعمائه التى نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصله بأصحاب الأئمه عليهم السلام و كانت متداوله فى تلك الأعصار، مشتهره اشتهاه الشمس فى رابعه النهار.

و منها: تكزره فى أصل أو أصلين منها فصاعداً، بطرق مختلفه، و أسانيد عديده معتبره.

و منها: وجوده فى أصل معروف الانتساب الى أحد الجماعه الذين أجمعوا على تصديقهم: كزراره، و محمد بن مسلم، و الفضيل بن يسار، أو على صحيح ما يصح عنهم: كصفوان بن يحيى، و يونس بن عبدالرحمن، و أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى، أو على العمل بروايتهم: كعمار الساباطى، و غيرهم ممن عدّهم شيخ الطائفه فى العده، كما نقله عنه المحقق فى بحث التراوح من المعبر. (٢)

ص: ٨٥

١- ١). و مما يدل ايضاً على انه كتب خطبها الكتاب بعد الفراغ من تأليفه قوله فى آخر الخطبه و وسعنا قليلاً كتاب الحجّه و ان لم نكمله على استحقاقه. اصول الكافى ج ١ ص ٧ من المقدمه.

٢- ٢). المعبر، ج ١، ص ٥٩، [١] أو أنظر: العده للشيخ الطوسى، ج ١، ص ٣٨٤. [٢]

و منها: اندارجه فى أحد الكتب التى عرضت على الأئمة عليهم السلام فأثنوا على مصنفها، ككتاب عبيدالله بن على الحلبي، الذى عرضه على الصادق عليه السلام و كتابى يونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان، المعروفين على العسكري عليه السلام.

و منها: كونه مأخوذاً من الكتب التى شاع بين سلفهم الوثوق بها، و الاعتماد عليها، سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية المحقه، ككتاب الصلاة لحرير بن عبدالله، و كتب ابنى سعيد، و على بن مهزيار، أو من غير الاماميه، ككتاب حفص بن غياث القاضى، و كتب الحسين بن عبيدالله السعدى، و كتاب القبله لعلّ بن الحسن الطاطرى، (١) و قد جرى رئيس المحدثين (٢) على متعارف القدماء فحكم بصحة جميع أحاديثه، و قد سلك ذلك المنوال جماعه من أعلام علماء الرجال لما لاح لهم من القرائن الموجهه للوثوق و الاعتماد، (٣) انتهى.

و قال الأستاذ الأ-كبر فى التعليقه: انّ الصحيح عند القدماء هو ما وثقوا بكونه من المعصومين عليهم السلام أعمّ من أن يكون منشد و ثوقهم كون الراوى من الثقات، أو أمارات أخر، و يكونوا يقطعون بصدوره عنه صلى الله عليه و آله أو يظنون. (٤)

و صرح هو رحمه الله و غيره أنّ بين صحيح القدماء و صحيح المتأخرين العموم المطلق، و هذا وضح.

فعلى هذا، فحكم الكلينى رحمه الله بصحة أحاديثه لا يستلزم صحّتها باصطلاح المتأخرين، لاحتمال كون المنشأ فى الجميع أو بعضها غير وثاقه الراوى.

ص: ٨٦

١-١) . ان عمل قدماء علماء المذهب بروايات الواقفه و غيرهم من المنحرفين عن الخط الامامى، يعد كاشفاً لاستجماع تلك الروايات للشروط المعتمده عندهم وقت الاء-لا-وقت التحمل، اما بحصول الظن القوى بصحتها لثبوت مضامينها عندهم، أو لاقتنائها بما يفيد صدورها عن الأئمة عليهم السلام، أو لكون السماع منهم قبل وقفهم و انحرافهم، أو لكون النقل من اصولهم قبل ذلك أو بعده مقيداً بالاخذ عن شيوخ الاماميه الموثوق بهم، و غير ذلك من الوجوه الصححيه الاخرى التى لاتدع مجالاً للظن فى علماء الشيعة بعدم تثبتهم على ما لا يخفى. انظر: جامع المقال، ص ٢١.

٢-٢) . أى: الشيخ محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى الصدوق قدس سره.

٣-٣) . مشرق الشمسين، ص ٢٦٩ ([١] ضمن الحبل المتين) .

٤-٤) . تعليقه الوحيد البهبهانى على منهج المقال، ص ٦.

و أنت خير بأن هذا وارد على من أراد أن يحكم بصحة أحاديثه بالمعنى الجديد، بمجرد شهادة الكليني بها، و أما من كان الحجة عنده من الخبر هو ما وثقوا به بأمثال ما ذكره الشيخ البهائي، و غيره من علماء الرجال، من القرائن التي تورث الوثوق و الاطمئنان بصدور الخبر، لا بصحة مضمونه، فشهادته نافعه جداً عنده، بل عند جلّهم، فإنهم اعتذروا عن آيه الله العلامه، و شيخه جمال الدين أحمد بن طاووس لتغييرهم الاصطلاح باختفاء أكثر قرائن الصحة، التي كانت عند القدماء، لا بعدم اعتبارها، أترى أحداً من الأعلام يستشكل في حجية خبر يوجد في أحد الكتب و الأصول، التي أشار إليها شيخنا البهائي، لو وقع الأصل أو الكتاب بيده، و وثق بانتسابه إليه؟! حاشاهم عن ذلك، و انما وقعوا في هذا المضيق لعدم عثورهم عليه، أو لعدم ثبوته بالطريق المعبر عنده.

فحينئذ نقول: اذا شهد ثقه الاسلام بكون أحاديث الكافي صحيحه، فسبب الشهاده إمّا وثاقه روايتها فلا إشكال فيه، لأنّها في حكم توثيق جميعهم بالمعنى الأعم، و أرى فرق في الأخذ بقول المزكي العادل، بين تزكيه واحد بعينه، أو جماعه معلومين متّسمين، مشتركين في أمر واحد هو كونهم من رواه أحاديث الكافي، أو كونها مأخوذه من تلك الأصول، و الكتب المعبره عند الاماميه كفافه، و هي شهاده حسيه أبعد من الخطا و الغلط من التوثيق، فان حصلها أتى نقلت الحديث الفلاني من الكتاب الفلاني، و احتمال الاشتباه فيه سدّ لباب الشهادات، و كذا لو كان بعضها للوثاقه و بعضها للأخذ من تلك الاصول، كما لعله كذلك.

و قد صرّح بما ذكرناه الاستاذ الأ-كبر البهبهاني (طاب ثراه) في الفائده الأولى من التعليقه، في ردّ من اقتصر في الحجة بخبر العادل، و اقتصر في ثبوت العدالة بالظنون الرجاليه و إن كانت ضعيفه، بعد ايراد شبهات عليهم، فقال رحمه الله:

و مع ذلك جلّ أحاديثنا المرويّه في الكتب المعتمده يحصل فيها الظن القويّ، بملاحظه ما ذكرناه في هذه الفوائد الثلاث، و في التراجم، و ما ذكروا فيها، و ما ذكره المشايخ من أنّها صحاح، و أنّها علميه، و أنّها حجه فيما بينهم و بين الله تعالى، و أنّها مأخوذه من الكتب التي عليها المعوّل، و غير ذلك. مضافاً الى حصول الظن من الخارج بأنّها مأخوذه من الاصول و الكتب الدائره بين الشيعه، المعموله عندهم، و أنّهم نقلوها

فى الكتب التى أَلْفوها لهدايه الناس، و لأن تكون مرجعاً للشيعه، و عملوا بها، و ندبوا الى العمل مع منعهم من العمل بالظنّ مطلقاً، أو مهما أمكن، و تمكّنهم من الأحاديث العلميه - غالباً أو مطلقاً - على حسب قربهم من الشارع و بعدهم، و أدبهم فى عدم العمل بالظن مع علمهم، و فضلهم، و تقواهم، و ورعهم، و غايه احتياطهم، سيّما فى الأحكام و أخذ الروايه، الى غير ذلك.

مضافاً الى ما يظهر فى المواضع بخصوصها من القرائن، على أن عدم ايراث ما ذكر هنا الظن القوى، و ايراث ما ذكرناه فى عداله جميع سلسله السند، ذلك فيه ما لا يخفى (1) انتهى.

و من ذلك يظهر أنّ ما ذكره رحمه الله من الشبهات فى صحه أخبار الكافى ، فى رساله الأخبار و الاجتهاد - التى أَلْفها قبل التعليقه بمدّه كثيره، فإنّه أَلْفها فى حياه أستاذة السيد صدر الدين، المتوفّى فى عشر السّتين بعد المائه و الألف، كثيراً ما يشير فى التعليقه اليها - فإنّما فى قبال من تمسّك بشهاده الكلينى على صحه أخبار كتابه بكونها قطعيه، لأنّ الصحيح عندهم ما قطعوا بصدوره، فأورد عليهم شبهات بعضها مدفوعاً فى بادئ النظر، و بعضها لا ينهض لإبطال دعوى القطعيه، و لذلك لم يعتن بها فى التعليقه، و ادّعى الوثوق بصدورها مستشهداً بشهاده الكلينى كما عرفت.

و العجب أنّ صاحب المفاتيح (طاب ثراه) قد أطال الكلام، و أورد جمله من شبهات جدّه فى هذا المقام، و أخذ فى تقويتها بما هو أوهن منها، و قال فى آخر كلامه:

و بالجملة؛ الإعتقاد على ما ذكره الكلينى، و دعوى صحه ما فى كتابه، و اثبات الأحكام الشرعيه بمجرد مقالته، جرأه عظيمه فى الشرعيه، خصوصاً على القول بمنع حجيه الشهره و الاستقراء، لأنّ ما دلّ على عدم حجّيتها يدلّ على عدم حجّيه ما ذكره بطريق أولى، لأنّ الظنّ الحاصل منهما أقوى من الظنّ الحاصل بما ذكره، (2) انتهى.

و لم ينقل فى خلال مقاله مع طول كلام جدّه فى التعليقه، و نحن نورد خلاصه جمله من تلك الشبهات و نشير الى ما فيها.

ص: ٨٨

١- ١). تعليقه البهبهانى على منهج المقال، ص ٤.

٢- ٢). مفاتيح الأصول، ص ٣٣٥. [١]

الأولى: إن القدماء يحكمون بالصحة بأسباب لا تقتضى ذلك:

منها: مجرد حكم شيخهم بالصحة.

و منها: اعتماد شيخهم على الخبر.

و منها: عدم منع الشيخ عن العمل به.

و منها: عدم منع الشيخ عن روايته للغير.

و منها: موافقته للكتاب و السنه، انتهى.

وفيه أولاً: إنّ في رساله أورد هذه الشبهه الإثبات ان المراد من الصحيح في كلام القدماء الأعمّ من قطعى الصدور، كما صرّح به في المفاتيح (١) أيضاً.

و ثانياً: أنّ الظاهر أن القرائن الثلاثه الأولى أخذها من كلام الصدوق، فإنّه قال في العيون بعد ذكر روايه عن محمد بن عبدالله المسمعى مالفظه: كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيّئ الرأى فى محمد بن عبدالله راوى هذا الحديث، و أنا أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لأنّه كان فى كتاب الرحمه، قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى، (٢) انتهى.

و كتاب الرحمه لسعد بن عبدالله، و هو من جمله الكتب التى صرّح فى أول الفقيه بأنها مشهوره، عليها المعول، و اليه المرجع.

(٣)

و قال فى الفقيه: كلّما لم يحكم ابن الوليد بصحّته فهو عندنا غير صحيح، (٤) فبمجرد ذلك كيف يجوز نسبه ذلك الى كلّهم؟

و ثالثاً: أنّ الكلام فيه كالكلام فى السابق، فإنّ ابن الوليد اذا كان عندهم بمكان من الوثوق، و التثبت، و الاطلاع، و الاحتياط الخارج عن متعارف المشايخ، و عدم روايته عمّن فيه شائبه ضعف، من غلّو (٥) بمعناه عنده، أو غيره، فاذا حكم بصحة خبر، أو اذن فى

ص: ٨٩

١- ١) . مفاتيح الأصول، ص ٣٣٢. [١] و انظر: رساله الاجتهاد و الاخبار، ص ١٧٠ / ب.

٢- ٢) . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢١، ذيل الحديث ٤٥. [٢]

٣- ٣) . من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣ - ٤.

٤- ٤) . من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٥، ذيل الحديث ٢٤١، فى معرض كلامه حول حديث صلاه الغدير، بتصرف.

٥- ٥) . للغلّو درجات متفاوتة عند قدماء الاصحاب، و من القميين خاصه، و لعل أول درجاته عندهم هو: نفى السهو عن المعصوم عليهم السلام.

روايته، أو لم يمنع منها من كان يأخذ بقوله و يعتمد، فلا شك في الوثوق الخبر لوثاقه رواته، أو لوجوده في أصل معتبر، الى آخر ما تقدّم.

مع أنّ الكليني بمعزل عن هذا الاحتمال في كلامه، بعد كونه أوثق المشايخ و أثبتهم.

و رابعاً: أنّ عدّد موافق الكتاب و السنه من أسباب الصحه عندهم غريب، لا يوافقه ديدنهم في تصحيح الخبر وردّه، و تصحيح الكتاب و طرحه، و أنّما هو من المرجّحات بعد الفراغ عن الحجّيه، و من أسباب التميّز كما هو صريح الكليني، فإنّه قال بعد كلامه الذي قدمنا نقله:

و اعلم يا أخى - أرشدك الله - أنّه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلفت الروايه فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، الّا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «أعرضوا على كتاب الله، فما وافق كتاب الله (جلّ و عزّ) فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه». و قوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم».

و قوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، و نحن لانعرف من جميع ذلك الّا أقلّه، و لانجد شيئاً أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك كله الى العالم عليه السلام و قبول ما وسع من الأمر بقوله عليه السلام: «بأيّهما أخذتم من باب التسليم و سعكم»، انتهى. (١)

فلو كان غرضه تمييز الصحيح عن غيره، لكان عليه ذكر الوثاقه و هى أعظم أسباب الصحه و أكثرها، و أسهلها تحصيلاً عندهم، ثم كيف يأخذ بأخبار التخيير؟ و هل هو الّا بين الحجّتين؟! فلو فرضنا أنّ الموافقه عند القدماء من القرائن، فلا بدّ من استثناء الكليني عنهم في هذا الكتاب، لاعترافه بإعراضه عنها، لما ذكره مع ذكره فيه الأخبار الصحيحه - حسب اعتقاده - للعمل بها، فلا بدّ و أن تكون صحّتها من غير جهتها.

مع أنّ بعد التأمل في كلماتهم يظهر أنّه لا أصل لهذا الاحتمال.

فمّمّا يشهد لذلك قول النجاشي في ترجمه محمد بن أحمد بن يحيى: و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من روايه محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني، و عدّ نيف و عشرين رجلاً ثم قال: قال أبو العباس ابن نوح: و قد

ص: ٩٠

١-١). أصول الكافي، ج ١، ص ٧، باختلاف يسير. [١]

أصاب شيخنا أبو جعفر رحمه الله في ذلك كله، و تبعه أبو جعفر ابن بابويه على ذلك، الا في محمد بن عيسى بن عبيد، فلا أدري ما رأيه فيه، لأنه كان على ظاهر العدالة و الثقة، انتهى. (١)

و يظهر منه، أولاً: أنّ مناط الردّ و القبول عندهم هو الوثاقه.

و ثانياً: عدم كون الموافقه من أسباب الصحه، اذ من البعد أن يكون تمام أخبار هؤلاء غير موافق للكتاب، و لا يكون فيها ما يوافقه، فلو صحّ الخبر عندهم بالموافقه كما يصحّ بالوثاقه، فلا بدّ من استثناء من المستثنيات، و يقول المستثنى: ألا ما كان من رواياتهم توافق الكتاب.

و منه يظهر الاستشهاد بقولهم في ترجمه جماعه، بعدم الاعتماد بما تفرّد به من دون استثناء ما وافق روايه المنفرد الكاتب لدخولها حينئذ في حريم الصحيح، الذي هو المعمول به عندهم، الا ما صدر عن تقيه.

و بتصريحهم بعدم الاعتماد بروايه جماعه و بكتبهم، لا تصافهم ببعض ما ينافي الوثاقه عندهم، و إعراضهم عنها، من غير إشاره الى استثناء ما وافق الكتاب منها، مع أنّنا نعلم أنّ كثيراً منها أو أكثرها توافقه، و من جميع ذلك يظهر أنّ مناط الصحه الوثاقه بالمعنى الأعمّ، بل القرائن الأخر التي عدّها في مشرق الشمسين (٢) ترجع بعد التأمل اليها، و اذا فقدت ردّ الخبر وافق الكتاب أم لا، و اذا عمل بالمردود الموافق كان للكتاب لا له، فإنّ الموافقه تجبر المضمون حينئذ، و لا ربط له بصحه الخبر.

قال شيخ الطائفة في العده : و أمّا ما اخترته فهو أنّ خبر الواحد اذا كان من طريق أصحابنا، و كان مروياً عن النبي صلى الله عليه و آله أو أحد من الأئمه عليهم السلام و كان ممّن لا يطعن في روايته، و يكون سديداً في نقله، و لم يكن هناك قرينه تدل على ما تضمّنه، لأنه اذا كان كذلك كان الاعتبار بالقرينه، و كان موجبا للعلم، و نحن نذكر القرائن فيما بعد خيار العمل به، و الذي يدلّ على ذلك اجماع الفرقه المحقه، فإنّي وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار، التي رووها في تصانيفهم، ودوّنوها في أصولهم [لا يتناكرون ذلك] (٣) و لا

ص: ٩١

(١-١) . رجال النجاشي، ص ٣٤٨، ش ٩٣٩.

(٢-٢) . مشرق الشمسين، ص ٢٦٩ (ضمن الجبل المتين) .

(٣-٣) . أثبتناه من المصدر.

يتدافعونه، حتى أنّ واحداً منهم اذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت؟ فاذا أحالهم على كتاب معروف و أصل مشهور، و كان راويه ثقه لا ينكرون حديثه، سكتوا و سلّموا الأمر في ذلك و قبلوا، و هذه عادتهم و سجيّتهم من عهد النبي صلى الله عليه و آله و من بعده من الأئمه عليهم السلام الى زمان الصادق عليه السلام الذي انتشر عنه العلم، و كثرت الروايه من جهته، فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار جائز لما أجمعوا على ذلك، و لأنكروه، لأنّ اجماعهم لا يكون إلا عن معصوم، (١) انتهى.

الثانيه: ما في المفاتيح : أن الكليني لم يصرح بصحة أخبار الكافي ، و أنّما قال: رجوت، و الرجاء غير العلم، لا يقال هذه العبارة تطلق في مقام هضم النفس، و تدلّ بالفحوى على أنّ الاخبار علمي، لأننا نمنع من ذلك، بل الأولى في أمثال المقام الذي يقصد فيه ارشاد الغير، و تحريفه عن الباطل، التصريح بما هو الحقّ دون مراعاة هضم النفس.

و بالجمله لو جوّزت الحكم باشتغال ذمّه زيد إذا أقرّ بشيء بمثل هذه العبارة، جاز لك دعوى دلالتها على شهاده الكليني رحمه الله بصحة أخبار الكافي، (٢) انتهى.

و أشار الى هذه الشبهه قبله جدّه في رساله، فقال في مقام بيان عدم شهاداتهم على صحه كتبهم: و أمّا ما ذكره الكليني من قوله: و قد يسّر الله تعالى تأليف ما سألت، و أرجو أن يكون بحيث توخّيت، فإنّه كالصريح فيما ذكرنا، و أنّ بناءه ليس على الشهاده، و إزاله الحيره لا تقتضى الشهاده بالصحه، بل لا تقتضى علمه بالصحه أيضاً، بل ربما يكون في عبارته ايماء الى ظنّه بها، (٣) فتأمل.

و الجواب: أنّ هذه العبارة لا- يصحّ صدورها عنه بحسب متعارف العرف، إلا- بعد انجاحه مسؤول السائل، و جمعه الأخبار الصحيحه في مصطلحهم، حسب وسعه و معتقده، و لاحتماله الخطأ والنسيان والغفله في نفسه، فيما يتعلّق بها من إحراز الصحه، و ذكر تمام السند، و عدم الاسقاط منه، و عدم التبديل، و عدم الاسقاط في المتن، و أمثال ذلك ممّا يأتي احتمالاه في اغلب كلمات المتكلمين، و مؤلفات المصنّفين، و يدفع بالأصول المجمع عليها، و كذا غفلته عن ذكر بعض الأبواب

ص: ٩٢

١-١) . عدّه الأصول، ج ١، ص ٣٣٦ - ٣٣٨ [١] بتصرف.

٢-٢) . مفاتيح الأصول، ص ٣٣٢. [٢]

٣-٣) . رساله الإجتهد و الأخبار، ص ١٦٧/ب - ١٦٨/أ.

المتعلقه بأمر الدين رأساً، أتى بكلمه «أرجو» مشيراً إلى إنى جمعت الأخبار الصحيحه كما ذكرت، و أرجو من الله تعالى عدم وقوع غفله فى بعض ما يتعلّق بها، و على ما فى المفاتيح يكون الكلينى متردداً فى صحه أخبار كتابه أو بعضها، و التردد ينافى الشهاده المعتمده فيها الجزم، ولذا قال: أرجو، و فيه من المفاسد ما لا يخفى.

توضيحه: أنّ السائل سأله أن يجمع له الأخبار الصحيحه، ممّا يتعلّق بأمر الدين، فألف له و لسائر إخوانه فى الدين هذا الكتاب، لينتفع به الى يوم القيامه، و صرح بأنّه فى هذا المقام لم يقصّر نيته فى اهداء النصيحه الواجبه عليه لإخوانه، و النصيحه لهم فى هذا المقام أن يكون باذلاً جهده، و كادحاً سعيه، حسب ما يقدر عليه، و عنده من الأسباب فى هذا الجمع، فيجمع فى جامعه ما يحتاجون اليه فى أمور دينهم، و يكون بحيث ينتفعون به، و لا ينتفعون به إلا بعد كون ما جمعه صحيحاً، لعدم جواز الانتفاع فى امور الدين بالضعاف عندهم.

فقول: أنّه رحمه الله حين الجمع و التأليف لهذا المقصد العظيم، أمّا كان عنده من أسباب اتمام هذا المرام، من الأصول و الكتب المعروضه و المعتمده المعوّل عليها و أخبار الثقات ما يتمّ به المقصود أولاً، و لا أظنّ أحداً يحتمل فى حقّه الثانى، فإنّ تمام الأصول كان عند أبى محمد هارون بن موسى التلعكبرى، و كان يروى تمامها بطرقه كما صرحوا به فى ترجمته، و هو من رجاله و تلامذته، و كان أكثرها عند الفقيه الثقه حميد بن زياد - شيخه المعاصر له - و غيرهما، فكيف به و هو جديها المحكك، و عديقها المرجّب، شيخ الطائفه و مرجعها، القاطن فى مركز العلم و مرجع الرواه بغداد، القريب من عديلتها فى ذلك الكوفه، و قرب عصره بعصر الأئمه عليهم السلام و أرباب الأصول.

و بالجمله فاحتمال عدم تمكنه يعدّ من الوسواس الذى ينبغى الاستعاذه منه.

و على الأول: فإمّا أن يقال: بأنه كان عارفاً بصحيح الأخبار، و ضعيفها، و سليمها، و سقيمها، عالماً بالأصول و الكتب المعتمده، مميزاً لها من غيرها، ناقداً للرواه، بصيراً بالرجال، غير مشتبه عليه مزكيها بمجروحها، و ثقته بضعيفها، صدوقها بكذوبها، ثبتها بمخلطها، أولاً.

ولاسبيل الى الاحتمال الثانى لما مرّ، من أنّه كان أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم، و لا يمكن البلوغ الى هذه الذروه العالیه إلا بعد الأخذ بمجامع أطراف هذا الفنّ كما هو، و قد عدّ النجاشى من كتبه «كتاب الرجال»، (١) و هذا من الظهور بمكان لا يحتاج الى البرهان.

فإذا علم أنه كان عنده من الأخبار الصحيحه ما يتمّ به انجاح مسؤوله، و كان عارفاً بها، مميّزاً للغثّ من السمين، و عازماً على جمعه الصحاح عند التأليف، و ملتفتاً الى مرام السائل و مقصده بعد الجمع، كما عرفت أنّه كتب الخطبه بعد التأليف، فاحتمال وجود الضعاف فى كتابه إمّا لعدم وجود الصحيح عنده، و عدم عثوره عليه عند الحاجه، أو لعدم تمييزه بينه و بين الضعيف، فخلط بهما و جمع الكتاب منهما، أو لغفله عنده عن مرام السائل، و عزمه على انجازه، فصار كسائر المؤلفين الذين بنوا على مجرد جمع الأخبار من صنف واحد أو أصناف، صوتاً لها عن التضييع و التشتت، أو لنسيانه بعد الشروع فى مقصده، أو انصرافه عنه.

و قد عرفت بطلان كلّ ذلك حسب ما عرفت من حاله، و ذكر فى ترجمته، و صرّح به فى خطبه الكتاب، مع أنّه لو كان فيه الضعاف فاحتمال اندراجها فيه غفله و نسياناً، ساقط من وجوه لا تخفى، و مع التعمّد لا يسوغ له أن يقول: و قد يسّر الله تعالى تأليف ما سألت، فأنّه كذب و تدليس، و أن يقول: و أرجوا أن يكون بحيث توخيت، إذ مع علمه بها يعلم أنّ كتابه غير حاوٍ لما سأله، فلا يكون قطعاً بحيث توخّاه، فأين موضع الرجاء؟ و أنّما يصدق هذا الكلام إذا أتى بما طلب منه، و لكن احتمال فيه الغفله و النسيان، الغير المنافى لكون الشهاده علميه، و الإخبار جزمياً.

و لوضوح فساد هذه الشبهه عرفت أنّ الأستاذ الأكبر - الذى هو مبديها لإبطال من تمسّك بالشهاده المذكوره على قطعيه الإخبار - رفع اليد عنها فى التعليقه، و فى الفوائد الأصوليه، كما يأتى، و نصّ على أنّه شهد بالصّحه كما مرّ. (٢)

ص: ٩٤

١- ١. رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٢- ٢. يأتى فى صحيفه، ص ٦٦٨، و تقدم فى صحيفه، ص ٦٦٢.

الثالثة: ما فى المفاتيح من أنّ إخبار الكلينى بصحة ما فى الكافى ، كما يمكن أن يكون باعتبار علمه (١)بها، و قطعه بصدوره عن الأئمة عليهم السلام فيجوز الاعتماد عليه كسائر أخبار العدول، كذلك يمكن أن يكون باعتبار اجتهاده و ظهورها عنده، و لو بالدليل الظنى، فلا يجوز الاعتماد عليه، فإنّ ظنّ المجتهد لا يكون حجه على مثله، كما هو الظاهر من الأصحاب، بل العقلاء، و حيث لا ترجيح للاحتمال الأوّل و جب التوقف [فى العمل] به، لأنّ الشكّ فى الشرط يوجب الشكّ فى المشروط، فليزم التوقف.

(٢)

ثم أورد على نفسه شبهه وأجاب عنها، و أخرى كذلك، كلّها كأصل الشبهه، مبنيه على أنّ المراد من الصحيح عندهم القطعى الصدور، الذى لاندعيه، بل المدعى أنّه عندهم ما وثقوا بصدوره، و اطمأنوا به، و الكلينى شهد بذلك، و الاعتماد بشهادته ليس اعتماداً على ظنّ المجتهد، الذى ليس حجه على مثله، و أنّما يرد هذا على الذين يعولون على تصحيح الغير على طريقه المتأخرين.

أما الأوّل: فلما عرفت من أنّ شهاده الكلينى رحمه الله على صحه خبر، ترجع الى كون الخبر موجوداً فى الأصول و الكتب المعوّل عليها، المعلومه الانتساب الى أربابها، المتصله طرقه و أسانيدہ اليها، و أخرجه منها، أو تلقاها عن الثقات الذين لم تكن معرفته لهم متوقّفه على أمور نظريه، لكونهم من مشايخه و مشايخ مشايخه، و قرب عصره منهم، و عدم اشتباههم بغيرهم، و كلّها شهاده حسيّيه مقبوله عند الفقهاء، (٢)فلو شهد عادل أنّ هذا الكتاب لفلان، و هذا الكلام موجود فى كتاب فلان، أو فلان ثقه، فهل رأيت أحداً يستشكل فى ذلك؟ بل عليه مدار الفقه فى نقل الفتاوى، و الآراء، و الأقوال، و التزكيه، و الجرح، و قد عرفت أنّ موافقه الكتاب و السنه لم تكن عندهم من أسباب

ص: ٩٥

١- ١) . نسخه بدل: عمله، منه قدس سره.

٢- ٢) . مفاتيح الأصول، ص ٣٣٢، و [١] ما بين المعقوفتين منه.

٣ - ٣) . اذا ادعى الثقه صحه خبر، فأنها فى الحقيقه شهاده منه، اما بتعديل الرواه، او بثبوت مضمون الخبر بالقرائن المفيدهللصحه، و ذلك غير كاف فى حق الناظر ما لم يطلع على الحال التى استفيد منها الصحه، و لعلها عنده غير مفيدہ على ما لا- يخفى، لأنّ تلك الدعوى قد تكون اجتهاداً مستنبطاً اعتقده قرينه على الصدق. انظر: جامع المقال، ص ٢٦؛ معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٩٢.

الصحة، فلا تحتاج شهادته رحمه الله الى نظر يوجب الاعتماد عليها الاعتماد على ظنّ المجتهد.

و أما الثاني: فلأن صحه الخبر حينئذٍ تتوقف على تشخيص رجال السند، المتوقف على تمييز المشتركات منها، و لبعده العهد عن الرواه صار هذا الباب من مطالب الرجال من المسائل النظرية الصعبة، التي اختلفت الأنظار في مواردّها، و كذا على توثيق آحاده بما ذكروه في ترجمته، من الألفاظ الصريحه في التوثيق، و الظاهره فيه، و التي اختلفت في دلالتها على التوثيق.

و قد بلغ الخلاف في (كلمه) الى حدّ فهم بعضهم منها المدح بل التوثيق، و آخر منها الذم والضعف، كقولهم في حقّ جماعه: أسند عنه، (١) و كذا الاختلاف الشديد في حقّ جماعه زكاهم جماعه، و ضعّفهم آخرون، و هكذا.

فالمصحح للخبر يحتاج الى نظر، و تأمل، و تتبع، و تشخيص، و تمييز، و ترجيح، و بعضها حدسيّه.

و قد كثر الخطأ و الزلل منهم في هذا المقام، كما هو مشاهد في الكتب الرجاليه و الفقيهيه، فالاعتماد على تصحيح الغير هنا، اعتماد على ظنّ المجتهد الذي حضره، و هذا المطلب يحتاج الى شرح لا يقتضيه المقام.

الرابعه: ما في المفاتيح أيضاً قال رحمه الله: إن الذي عليه محققوا أصحابنا عدم حجّيه ما ذكره الكليني، اذ لم يعتمدوا على روايه مرويه في الكافي، و لا- صحّوها، باعتبار أنّ الكليني أخبر بصحه ما في الكافي، بل شاع بين المتأخرين تضعيف كثير من الأخبار المرويه فيه سنداً، و لو كان ما ذكره الكليني مما يصحّ أن يعوّل عليه، و يجعل أصلاً في الحكم بصحه أخبار الكافي، لما حسن منهم ذلك، بل كان عليهم أن يتبهاوا على أنّ ما ذكره أصل لا ينبغي العدول عنه، هذا و قد اتّفق لجماعه من القدماء: كالمفيد، و ابن زهره، و ابن ادريس [و الشيخ] و الصدوق، الطعن في أخبار الكافي بما يقتضى أن لا يكون غيره محلّ الاعتبار، (٢) انتهى.

ص: ٩٦

١- ١). أول من أثار هذا المصطلح هو الشيخ الطوسي في كتاب الرجال، و هناك بحث مفصل في ما أثير من نقاش حوله للسيد محمد رضا الحسيني الجلالى انتهى فيه بنتائج قيمه. انظر: نشره مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث الموسومه ب تراثنا، العدد ٣، ص ٩٨ - ١٥٤.

٢- ٢). مفاتيح الأصول، ص ٣٣٤ - ٣٣٥، و [١] ما بين المعقوفتين منه.

و الجواب: أنه لم يدع أحد حتى من ادعى قطعيه أخبار الكافي أن أخباره صحيحه - بالمصطلح الجديد - فيكون رجال أسانيدھا في جميع الطبقات من عدول الإماميه، كيف وفيه من رجال سائر المذاهب - الذين لا اختلاف (١) فيهم - ما لا يحصى، و لا ادعى أحد أن ما في الكافي مقدّم على ما يوجد في غيره - في جميع الحالات - عند التعارض، بل المدعى أن كل ما فيه موثوق صدوره عن من ينتهي اليه، مهذب عما يدرجه في سلك الضعاف عندهم، لم يجمع فيه - كجملة من الجوامع - بين الغث و السمين، و السليم و السقيم، بل كلّ صحيح بهذا المعنى، حجه عند من بنى على حججه هذا القسم من الخبر، يعمل به مثل ما يعمل كلّ بما هو حججه عنده من أقسامه، فإن خلا عن المعارض يتمسك به، و الّا فقد يقدّم، و قد يقدم غيره عليه اذا اشتمل على مزايا توجب تقديمه.

اذا تمهد ذلك نقول: إن أراد من المحققين، هم الذين اقتصروا في الحجه على الخبر الصحيح بالمعنى الجديد، فلا كلام معهم و لا حجه لقولهم على أحد، و ليس المقام مقام دعوى شهره و الإجماع، لكثرة الاختلاف، و تشتت الأقوال في تعيين الحجه من أقسامه، و إن أراد الجميع ففيه ما لا يخفى.

قال جدّه الأستاذ الأكبر - في الفائده الثانيه و العشرين، من الفوائد الحائريه :-

و منها: وجود الروايه في الكافي أو الفقيه، لما ذكرنا في أولهما، واعتمد على ذلك جمع، و اذا اتفق وجودها فيهما معاً ففيه اعتماد معتدّ به، بالغ كامل، و اذا اتفق وجودها في الكتب الأربعه من غير قدح فيه، فهو في غايه مرتبه من الاعتداد به و الاعتماد عليه.

و منها: إكثار الكافي أو الفقيه من الروايه، فإنه أخذ أيضاً دليلاً على الوثاقه، سيّما اذا أكثر معاً. (٢)

و تقدم قول الشهيد في الذكري، بعد نقل خبر مرسل عن الكافي، في بعض انواع الاستخاره ما لفظه: و لا يضّرّ الإرسال، فإن الكليني رحمه الله ذكرها في كتابه، و الشيخ في التهذيب. (٣)

ص: ٩٧

١-١ . أي لا اختلاف في كونهم من غير الاماميه.

٢-٢ . الفوائد الحائريه، ص ١٢٥ - ١٢٦. [١]

٣-٣ . الذكري، ص ٢٥٢، [٢] و انظر: الكافي، ج ٣، ص ٤٧٣، ح ٨؛ [٣] التهذيب، ج ٣، ص ١٨٢، ح ٤١٣.

وقال المولى محمد تقى المجلسى فى الفائده الحاديه عشر من فوائد مقدمات شرحه على الفقيه بالفارسيه ما لفظه: و هم چنين أحاديث مرسله محمد بن يعقوب الكليني، و محمد بن بابويه قمى، بلکه جميع أحاديث ایشان که در كافي و من لا يحضر است همه را صحيح مى توان گفت، چون شهادات اين دو شيخ بزرگوار کمتر از شهادات أصحاب رجال نيست، يقيناً، بلکه بهتر است... الى آخره. (١)

وقال الشيخ الأعظم الأنصارى (طاب ثراه) فى رساله التعادل: فالذى يقتضيه النظر - على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التى بأيدينا، على ما توهمه بعض الأخباريين، أو الظن بصدور جميعها إلا قليلاً فى غايه القله، كما يقتضيه الانصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الأخبار و ضبطها فى الكتب - هو أن يقال (٢). . . الى آخره.

و أقياً طعن الصدوق، أو المفيد فى بعض أخبار الكافى، فأنما هو فى مقام معارض أقوى - له - حقيقه أو فى نظره، و لا يوجب ذلك الوهن فى أخباره، لوجود بعض ما هو أصح و أقوى ممّا فيه، و ان كان هو أيضاً صحيحاً، فان من جمله الموارد ما ذكره الصدوق فى باب الرجلين يوصى اليهما، فينفرد كل واحد منهم بنصف التركه مالفظه.

و فى كتاب محمد بن يعقوب الكليني، عن أحمد بن محمد - و نقل الحديث ثم قال -: لست أفتى بهذا الحديث، بل بما عندى بخط الحسن بن على عليهما السلام و لو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير (٣) كما أمر به الصادق عليه السلام (٤). . . الى آخره.

ص: ٩٨

١- ١). شرح من لا يحضره الفقيه - [١] فارسى - و ترجمته ما يلى: [و كذلك الأحاديث المرسله لمحمد بن يعقوب الكليني، و محمد بن بابويه القمى، بل يمكن القول: أن جميع أحاديث الكافى، و من لا يحضره الفقيه صحيحه، لان شهاده هذين الشيخين الكبيرين يقيناً لا تقل عن شهاده اصحاب الرجال ان لم تكن افضل... الى آخره].

٢- ٢). فرائد الأصول، ص ٨١٠. [٢]

٣- ٣). يريد بقوله: (لكان الواجب الاخذ بقول الأخير) الاشاره الى ماورد عن الامام الصادق عليه السلام بقوله لأحد اصحابه: «لو حدثتك بحديث العام، ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالأخير، فقال لى: رحمك الله». و هذا الاسترحام دليل على تصويب رأيه. انظر: اصول الكافى، ج ١، ص ٥٣، ح ٧ و ٨ و [٣] ٩. أقول: لا يفهم من هذا وقوع التهافت فى حديث الإمام سلام الله عليه، و أنما كانت أحاديث التقيه فى ذلك العهد سبباً لتنبيه الام عليه السلام صاحبه. و حكاة أيضاً البهبهاني فى تعليقه، ص ٩.

٤- ٤). الفقيه، ج ٤، ص ١٥١، ح ٥٢٣ و ٥٢٤؛ و انظر: الكافى، ج ٧، ص ٤٦ - ٤٧، ح ١ و ٢. [٤]

وقال الشيخ في التهذيب بعد ذكر الخبرين، و كلام الصدوق: وإنما عمل على الخبر الأول ظناً منه أنهما متنافيان، و ليس الأمر على ما ظن (١). . . الى آخره.

و الذى يوجب الوهن الطعن فى خبر رواه الكلينى و انفرد به، و لامعارض له، و لا- اظنه (٢) وجد مورداً طعن القدماء فيه، و أعرضوا عنه، و هذا الصدوق صرح فى الفقيه بالعمل بما انفرد به.

فمن ذلك الحديث الذى رواه فى باب أن الوصى يمنع الوارث، و قال: ما وجدته إلا فى كتاب محمد بن يعقوب الكلينى، (٣) و لم ينقل فى ذلك الباب حديثاً غيره.

و من ذلك حديث ذكره فى كفاره من جامع فى شهر رمضان، و قال: لم أجد ذلك فى شىء من الأصول، و إنما انفرد بروايته على بن ابراهيم. (٤)

و قال السيد بحر العلوم فى شرح الوافى ، الذى جمعه السيد الجليل صاحب مفتاح الكرامه ما لفظه. و أمّا مرسل الفقيه فقد قيل ان مرسلاته مسندات الكافى، (٥) كما هو الظاهر هنا، و له كلام آخر يأتى فى الفائدة الآتية ان شاء الله تعالى. (٦)

هذا و رأيانهم يطعنون فى الخبر عند التعارض، بما لا يطعنون فيه به عند انفراده، فكأن الخبر عندهم عند انفراده له حكم، و عند ابتلائه بالمعارض له حكم آخر، فربما كان فيه وهن لا يسقط الخبر عن الحجية، فيغضون عنه و يسترونه اذا انفرد، و يظهره اذا ابتلى بالمعارض، فلنذكر من باب المثال مورداً واحداً.

قال الشيخ فى التهذيب فى شرح عبارته المقنعه -: و ان كان كراً قدره ألف رطل ومائتا

ص: ٩٩

١- ١) . تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ١٨٥ - ١٨٦، ح ٧٤٦.

٢- ٢) . أى: صاحب مفاتيح الأصول.

٣- ٣) . الفقيه، ج ٤، ص ١٦٥، ذيل الحديث ٥٧٨، وانظر: الكافى، ج ٧، ص ٦٩، ح ٩.

٤- ٤) . الفقيه، ج ٢، ص ٧٣، ذيل الحديث ٣١٣، وانظر: الكافى، ج ٤، ص ١٠٣، ح ٩؛ [١] تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢١٥، ح ٦٢٥، قال فى الوافى، ج ٢، ص ٤١، ح ٧، باب من تعمد الإفطار فى شهر رمضان من غير عذر: «و [٢] الصواب: و انما تفرد بروايته

المفضل بن عمر اذ ليس فى اسناده على بن ابراهيم اصلاً». و هو الصحيح لابتداء السند الثانى بعلى بن محمد بن بندار، عن ابراهيم بن إسحاق الأحمر. . . فلاحظ.

٥- ٥) . شرح الوافى للسيد بحر العلوم.

٦- ٦) . انظر الفائدة الخامسة.

رطل، لم يفسد، (١) بعد ذكر ما دلّ على اعتصام الكَرّ - ما لفظه: فأما ما يدل على كميته الكَر: فما أخبرني به الشيخ أيده الله تعالى، عن أحمد بن محمد بن الحسن، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام.

قال: «الكَرّ من الماء الذي لا ينجسه شيء، ألف ومائتا رطل». (٢)

فأما الأخبار التي رويت مما يتضمّن التحديد بثلاثه أشبار، و الذراعين، و ما أشبه ذلك، فليس بينها و بين ما روينا تناقض، لأنّه لا يمتنع أن يكون ما قدره هذه الأقدار، وزنه الف رطل ومائتا رطل، ثم ساق طرفاً من تلك الأخبار. . . ثم قال:

فأما ما رواه محمد بن أبي عمير، قال: روى لى عن عبد الله - يعنى ابن المغيرة - يرفعه الى أبي عبد الله عليه السلام: «إن الكَرّ ستمائه رطل». (٣)

فأول ما فيه أنه مرسل غير مسند، و مع ذلك مضادّ للأحاديث التي رويناها. . . الى آخره.

فلو كان الارسال سيّما من ابن أبي عمير مانعاً عن الحجية التي لا تكون الا فى الصحيح، فما وجه الاعتماد على الخبر الأول، و لم يذكر فى الباب غيره، و هما مشتركان فى هذا الموهن، (٤) مع أنه ادعى فى العده اجماع الطائفة على العمل بمراسيله، (٥) و عدم الفرق بين مرسله و مسنده، بل روى الخبر الأخير فى أبواب الزيادات مسنداً (٦) فيعلم أن طعنه فيه لم يكن عن اعتقاد.

ثم ان ذكر ابن ادريس، و ابن زهره فى هذا المقام غير مناسب، (٧) مع ما علم من طريقتهما من عدم الاعتناء بغير الأخبار القطعية، و عدّهما من القدماء أيضاً خلاف

ص: ١٠٠

١-١ . المقنعه، ص ٨.

٢-٢ . تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤١، ح ١١٣.

٣-٣ . تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤١ - ٤٣، ح ١١٩.

٤-٤ . الموهن المشترك فى الخبرين الارسال، لان الأول و ان كان ظاهره مسنداً الا ان فى طريقه مجهولاً.

٥-٥ . عده الأصول، ج ١، ص ٣٨٦ - ٣٨٧.

٦-٦ . تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤١٤، ح ١٣٨٠.

٧-٧ . هذا ردّاً على ما ورد من ذكرهما فى مفاتيح الأصول و قد تقدم آنفاً.

مصطلحهم، من عدّهم من تأخر عن شيخ الطائفة من المتأخرين، و لو سلّم ما ذكره رحمه الله فلا يوجب طعن واحد أو أكثر في بعض أخبار الكافي وهنأ في القرائن السابقة لاحتمال غفلته عنها، أو عدم فهمه منها ما فهمناه منها و الأول أظهر. فان تراكم السير و التسع و النظر و الاطلاع و طول التفحص طبقاً عن طبق، أورت ظهور قرائن كثيره، أوجبت دخول كثير من الضعاف في الحسان و الصحاح و هكذا.

كما لا يخفى على من وقف على ما ذكره المجلسيان في هذا المقام، و جمله ممّن كان في طبقتهما الى الأستاذ الأكبر و العلامه الطباطبائي فيما ذكره - في التعليقه و الرجال - و نظر إلى ما حققوه، ثم نظر الى الذين سبقوهم، الى العلامه - و ما بنوا عليه في الجرح و التعديل - فإنه يجد تصديق ما ذكرناه، و لا يتوحش عمّا حققناه.

قال الفاضل الخبير المولى الحاج محمد بن على الأردبيلي في كتاب جامع الرواه و رافع الاشتباهات : و بسبب نسختي هذه يمكن أن يصير قريباً من اثني عشر ألف حديث أو أكثر من الأخبار التي كانت بحسب المشهور بين علمائنا - رضوان الله عليهم - مجهوله، أو ضعيفه، أو مرسله، معلومه الحال و صحيحه لعنايه الله تبارك و تعالي، و توجه سيدنا محمد و آله الطاهرين - صلوات الله عليهم أجمعين -، (١) انتهى.

و مراده من العدد المذكور، الأخبار المودعه في الكتب الأربعة، و إن لاحظنا ما ذكره في أخبار سائر الكتب المعتمده الشائعه، كان العدد أضعافاً مضاعفه.

الخامسه: ما في رساله من أن الكليني قد أكثر في الكافي من الروايه عن غير المعصوم عليه السلام في أول كتاب الإرث. (٢)

و قال في كتاب الديات في باب وجوه القتل: على بن ابراهيم قال: وجوه القتل على ثلاثه أضرب (٣) .. الى آخر ما قال، و لم يورد في ذلك الكتاب حديثاً آخر.

و في باب شهاده الصبيان: عن أبي أيوب قال: سمعت إسماعيل بن جعفر عليه السلام (٤) .. الى آخره.

و أكثر أيضاً في أصول الكافي من الروايه عن غير المعصوم: منه ما ذكره في مولد الحسين عليه السلام من حكايه الأسد الذي دعت فضه الى حراسه جسده عليه السلام.

و ما ذكره في مولد أمير المؤمنين عليه السلام عن أسيد بن صفوان، (٥) و الحكايتان مشهورتان

ص: ١٠١

١-١ . جامع الرواه، ج ١، ص ٦. [١]

٢-٢ . الكافي، ج ٧، ص ٧٠، ٧٥. [٢]

٣-٣ . الكافي، ج ٧، ص ٢٧٦. [٣]

٤-٤ . الكافي، ج ٧، ص ٣٨٨، ح ١. [٤]

٥-٥) . اصول الكافي، ج ١، ص ٣٧٨، ح ٤، و ص ٣٨٧، ذيل الحديث السابع.

الى غير ذلك، (١) انتهى.

و الجواب: إن هذه شبهه على قوله رحمه الله عن الصادقين عليهم السلام لا على قوله رحمه الله بالآثار الصحيحة، فنقل خبر أو كلام عن غيرهم عليهم السلام لا ينافي بناؤه، ونقله الآثار الصحيحة عنهم في أمور الدين، كما لو ذكر معنى كلمه من الخبر لغه أو عرفاً، عن نفسه أو عن غيرهم، بعد نقل خبر فيها، و من ذلك ذكره تواريخ ولاده الحجج عليهم السلام و وفاتهم عليهم السلام في صدر أبواب مواليدهم من نفسه، من غير استناده الى أحد، بل و منه الحكايتان اللتان أشار اليهما، فإنهما محسوبتان من المعاجز التي تنقل عن غيرهم غالباً، و كل ذلك غير داخل في امور الدين التي سأل عنها السائل.

بل و منه ما ذكره في أول الإرث، عن نفسه، و عن يونس، (٢) فإنهما كليات استخرجها من الكتاب و السنه، التي نقلها في أبواب كتاب الإرث، و عليها شواهد منها، و بها يسهل فهمنا كما لا يخفى على من راجعها، و لا يورث ذلك نقضاً في قوله عن الصادقين عليهم السلام.

و كذلك ما ذكره عن علي بن ابراهيم في وجوه القتل، (٣) فإنه نتيجة ما رواه قبل هذا الباب، و ما رواه بعد في أبواب كتاب الديات، ذكره لسهولة الحفظ، و ليس في كلام علي ما لم يرو هو شاهد في تلك الأبواب.

و اما روايه أبي أيوب الخزاز، عن إسماعيل (٤) فظاهر أن أبا أيوب الثقة صاحب الأصل الجليل، الذي قالوا فيه: كبير المنزله، و يروى عنه الأجلءاء: كيونس، (٥) و صفوان، (٦) و ابن أبي عمير، (٧) و علي بن الحكم، (٨) و حسين بن عثمان، (٩) و غيرهم، لم يكن ليسأل عن

ص: ١٠٢

١-١) . رساله اجتهاد الأخبار، مخطوط، ورقه ١٧٠/أ.

٢-٢) . الكافي، ج ٧، ص ٧٠ باب وجه الفرائض، ٧٢ باب بيان الفرائض في الكتاب، ٨٣ باب العله في ان السهام لا تكون اكثر من سته، و هو من كلام يونس بن عبدالرحمن.

٣-٣) . الكافي، ج ٧، ص ٢٧٦. [١]

٤-٤) . الكافي، ج ٧، ص ٣٨٨، ح ١ باب شهاده الصبيان.

٥-٥) . الكافي، ج ١، ص ٣٨٨. [٢]

٦-٦) . الكافي، ج ٦، ص ١٣٦، ح ١. [٣]

٧-٧) . تفسير القمي، ج ١، ص ٢٠٥؛ [٤] تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٢٩، ح ٨٩؛ الكافي، ج ٤، ص ٢٩١، ح ٣. [٥]

٨-٨) . أصول الكافي، ج ٢، ص ١٠٦، ح ١٣. [٦]

٩-٩) . أصول الكافي، ج ١، ص ١٧٢، ح ٢ و [٧] فيه: عن ابي أيوب.

إسماعيل حكماً شرعياً، إلا بعد علمه بأنه لا يقول في الجواب إلا ما سمعه عن أبيه عليه السلام و إلا فعدم حجيه قول غير الامام من البداهه بمكان لم يكن ليخفى على مثله، و روايه يونس عنه ذلك أيضاً يؤيد ذلك، و على فرض عدم ظهور ذلك، أو عدم حجيتة لعدم استناده الى اللفظ، لا بحث على ثقته الاسلام ان علم أو وثق بذلك، فأخرج الخبر من غير تمويه و تدليس، يأخذه من يعتمد على ذلك، و يترك من لا يرى فيه حجه، و ما وجد في الكتاب من أمثال ذلك (١) فهو من هذا الباب.

و يظهر من [كلام] الصدوق في الفقيه أن بناءهم كان على ذلك، فإنه ذكر فيه روايه أبان، عن الفضل بن عبد الملك و ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يرث من دار امرته أو أرضها من التربه شيئاً؟ أو يكون في ذلك بمنزله المرأه فلا يرث من ذلك شيئاً؟

فقال: «يرثها و ترثه من كل شيء ترك و تركت» .

قال الشيخ مصنف هذا الكتاب: هذا اذا كان لها منه ولد، فأما اذا لم يكن لها منه ولد، فلا ترث من الأصول الأقيمتها، و تصديق ذلك ما رواه: محمد بن أبي عمير، عن ابن أذينة: في النساء اذا كان لهن ولد، أعطين من الرباع، (٢) انتهى.

انظر كيف خصّص الخبر الصحيح بقول ابن أذينة، فلولا- علمه و اعتقاده بأنه كلام المعصوم عليه السلام لما خصّص الخبر، بل الأخبار الكثيره به، و تبعه على ذلك الشيخ في النهايه (٣) و جماعه، و تمام الكلام في محلّه.

و بالجمله فقد كفانا مؤنه ردّ هذه الشبهات، إعراض صاحبها و هو الأستاذ الأكبر (طاب ثراه) عنها، كما عرفت من كلامه في الفوائد و التعليقات، (٤) و يظهر منه، و من مواضع من الرساله أن غرضه منها ابطال دعوى قطعيه أخبار الكافي، لا ما نحن بصدد إثباته، فلاحظ و تأمل.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: في اللؤلؤه: قال بعض مشايخنا المتأخرين: أما الكافي فجميع أحاديثه

ص: ١٠٣

١-١). كروايته عن أبي أبواب النحوى، و النضر بن سويد، و ادريس بن عبد الله الأودى، و الفضيل ابن يسار، و أبي حمزه، و إسحاق بن عمار، و ابراهيم بن أبي البلاد و غيرهم ممن ذكر في معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٨٩، [١] فراجع.

٢-٢). الفقيه، ج ٤، ص ٢٥٢، ح ٨١٢ و ٨١٣.

٣-٣). النهايه للشيخ الطوسى، ص ٦٤٢.

٤-٤). تعليقه الوحيد البهبهاني على منهج المقال، ص ٦؛ الفوائد الحائريه، ص ١٢٥، الفائده ٢٢.

حصرت في: ستة عشر ألف حديث و مائه و تسعه و تسعين حديثاً.

و الصحيح منها باصطلاح من تأخر؛ خمسة آلاف و اثنان و سبعون حديثاً.

و الحسن: مائه و أربعة و أربعون حديثاً.

و الموثق: مائه حديث و ألف حديث و ثمانية عشر حديثاً.

و القوى منها: اثنان و ثلاثمائة حديث.

و الضعيف منها: أربعمائه و تسعه آلاف و خمسة و ثمانون حديثاً، (١) انتهى.

و الظاهر أن المراد من القوى، ما كان بعض رجال سنده أو كَلِّه الممدوح من غير الامامى، و لم يكن فيه من يضعف الحديث، و له إطلاق آخر يطلب من محلّه، (٢) و على ما ذكره فأكثر من نصف أخبار الكافى ضعيف لا يجوز العمل به، إلا بعد الانجبار، و أين هذا من كونه أجل كتب الشيعة، و مؤلفه أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم، و لم يكن فى كتاب تكليف الشلمغانى المردود المعاصر له خبر مردود إلا اثنان كما تقدم، فلاحظ و تأمل.

و قال السيد الأجل بحر العلوم فى رجاله بعد ذكر الحديث النبوى المشهور: - ان الله ببعث لهذه الأمة فى رأس كل مائه سنه من يجدد لها دينها مالفظة: و ما ذكره ابن الأثير و غيره من أهل الخلاف، من أن الكلينى هو المجدد لمذهب الاماميه فى المائه الثالثه، (٣) من الحق الذى أظهره الله على لسانهم و أنطقهم به، و من نظر كتاب الكافى الذى صنّفه هذا الامام (طاب ثراه) و تدبّر فيه، تبين له صدق ذلك، و علم أنه مصداق هذا الحديث، فإنه كتاب جليل عظيم النفع، عديم النظير، فائق على جميع كتب الحديث بحسن الترتيب، و زياده الضبط و التهذيب، و جمعه للأصول و الفروع، و اشتماله على أكثر الأخبار الواردة عن الأئمه الأطهار عليهم السلام، و قد اتفق تصنيفه فى الغيبه الصغرى بين أظهر

ص: ١٠٤

١- ١. لؤلؤه البحرين، ص ٣٩٤ - ٣٩٥. [١]

٢- ٢. يطلق الخبر القوى على ما كانت رواته من الاماميه، و كان بعضهم مسكوتاً عنه مدحاً أو قدحاً. أو على من كان كذلك مع مدحهم مدحاً خفيفاً أقل من مدح رواه الحديث الحسن، أو أقل من مدح رواه الحديث الموثق. و لكل من هذه الاطلاقات اسم خاص به. انظر: مقباس الهدايه، ج ١، ص ١٧٦.

٣- ٣. جامع الاصول، ج ١١، ص ٣٢٣.

السفراء في مده عشرين سنه، كما صرح به النجاشي، (١) وقد ضبطت أخباره في ستة عشر ألف حديث و مائه و تسعه و تسعين حديثاً، وجدت ذلك منقولاً عن خطّ العلامة.

و قال الشهيد في الذكرى: إن ما في الكافي يزيد على ما في مجموع الصحاح الست للجمهور، و عدّه كتب الكافي اثنان و ثلاثون، (٢) انتهى.

قلت: أمّا صحيح البخارى و هو أصح الست عندهم، فقال الحافظ ابن حجر كما في كشف الظنون: جميع أحاديثه بالمكرر سوى المعلّقات و المتابعات، على ما حرّرتّه و أتقنته: سبعة آلاف و ثلاثمائه و سبعة و تسعون حديثاً، و الخالص من ذلك بلا تكرير: ألفا حديث و ستمائه و حديثان، و اذا ضمّ إليه المتون المعلّقه المرفوعه و هى: مائه و خمسون حديثاً، صار مجموع الخالص: ألفى حديث و سبعمائه و واحد و ستين حديثاً. (٣)

و أمّا صحيح مسلم ففي كشف الظنون: روى عن مسلم أن كتبه: أربعة آلاف حديث دون المكرّرات، و بالمكرّرات سبعة آلاف و مائتان و خمسه و سبعون حديثاً. (٤)

و اما سنن أبى داود السجستاني ففيه: أنه قال في أوله: و جمعت في كتابي هذا: أربعة آلاف حديثاً و ثمانية أحاديث (٥) من الصحيح و ما يشبهه و ما يقاربه، (٦) انتهى.

و لا يحضرني عدد أخبار الباقي. (٧)

ص: ١٠٥

١-١). رجال النجاشي، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٢-٢). رجال السيد بحر العلوم، ج ٣، ص ٣٣٠، و [١] انظر: الذكرى، ص ٦.

٣-٣). كشف الظنون، ج ١، ص ٥٤٤. [٢]

٤-٤). كشف الظنون، ج ١، ص ٥٥٦. [٣]

٥-٥). كذا، و في سنن أبى داود، ج ١، ص ١٦ من المقدمة ان كتبه يشتمل على ثمانمائه حديث و أربعة آلاف حديث، فلاحظ.

٦-٦). كشف الظنون، ج ٢، ص ١٠٠٤. [٤]

٧-٧). أخبار الباقي كالآتي: ١. موطأ مالك يحتوى على: خمسمائه حديث. ٢. صحيح الترمذى يحتوى على: خمسه آلاف حديث. ٣. سنن ابن ماجه يحتوى على: أربعة آلاف و ثلاثمائه و واحد و أربعين حديثاً. ٤. مجتبى النسائى (يقرب من سنن ابن ماجه). على ان اهم هذه الكتب عنده هى خمسه (البخارى، مسلم، ابوداود، الترمذى، النسائى). انظر: اضواء على السنه المحمديه، ص ٣١٩. [٥]

الثاني: كثيراً ما يقول الكليني رحمه الله في كتابه الكافي: عده من أصحابنا، عن فلان، و هو يريد رجالاً بأعيانهم، فمنها ما تبين أساميهم، و هي ما تكررت في الأسانيد، و منها ما لم تبين، و هي في مواضع معدوده.

فمن القسم الأول: العده، عن أحمد بن محمد بن عيسى، و العده، عن أحمد بن محمد بن خالد، [\(١\)](#) و العده، عن سهل بن زياد. [\(٢\)](#)

أما الأولى فقال الشيخ النجاشي في ترجمته: و قال أبو جعفر الكليني: كل ما كان في كتابي: عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى فهم:

محمد بن يحيى، و علي بن موسى الكميذاني، و داود بن كوره، و علي [\(٣\)](#) ابن ادريس، و علي بن ابراهيم بن هاشم، و كذا نقله العلامة عنه قدس سره في الخلاصه. [\(٤\)](#)

ص: ١٠٦

١-١). و حديث علي ظهر الاستبصار الذي كتبه الشيخ جعفر بن علي بن جعفر المشهدي عن نسخه خط المصنف، و الكاتب والد محمد بن جعفر المشهدي صاحب مزار محمد بن المشهدي، و قد فرغ عن كتابته سنة ٥٧٣ و صوره المكتوب علي ظهره هذه: وجدت بخط الشيخ السعيد أبي جعفر الطوسي: سألت الشيخ السعيد أبي عبد الله محمد ابن محمد بن النعمان الحارثي رضی الله عنه و أبي عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري رضی الله عنه، عن قوله الكليني: عده من أصحابنا في كتاب الكافي و رواياته؟ فقال: كلما كان عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى فإتما هو: محمد بن يحيى، و علي بن موسى الكميذاني - يعني: القمي، لأنه اسم قم بالفارسيه - و داود بن كوره، و أحمد بن ادريس، و علي بن ابراهيم. و كل ما كان عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي فهم: علي بن ابراهيم، و علي بن محمد ماجيلويه، و محمد بن عبد الله الحميري، و محمد بن جعفر، و علي بن الحسين. انتهى. و النسخه عند الشيخ هادي كاشف الغطاء. الجاني آقا بزرك.

٢-٢). روى الكليني في فروع الكافي عن العده عن أحمد بن محمد بن عيسى في ستمائه و خمسه و ستين مورداً، و عن عده أحمد بن محمد بن خالد في أربعمائه و ثلاثه و ستين مورداً، و عن عده سهل بن زياد في تسعمائه و خمسه موارد. انظر: الشيخ الكليني البغدادي و كتابه الكافي الفروع، ص ٣٩٩ - ٤١٢.

٣-٣). و لآقا بزرك أيضاً: الموجود في النجاشي. [٦٧]: أحمد بن ادريس، و كذا في الخلاصه: [١٤/١٤] مطابقاً لما وجد بخط شيخ الطائفه [انظر: فهرست الشيخ: ص ٢٦، ش ٧١] فهذا اللفظ غلط الكاتب. كذا في الأصل، و الصحيح ما في المصادر و ما ذكره الشيخ آقا بزرك.

٤-٤). رجال النجاشي، ص ٢٦٧، و انظر: خلاصه العلامة، ص ٢٧١. [١]

و أما الثانيه: ففي الخلاصه عنه: و كلما ذكرت في كتابي هذا عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي فهم: علي بن ابراهيم، و أحمد بن عبدالله بن أميه، و علي بن محمد بن عبدالله بن أذينه، و علي بن الحسين السعد آبادي، (١) انتهى.

و في الكافي في الباب التاسع من كتاب العتق: عده من أصحابنا (علي بن إبراهيم، و محمد بن جعفر، و محمد بن يحيى، و علي بن محمد بن عبدالله القمي، و أحمد بن عبدالله، و علي بن الحسين) جميعاً، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى... الى آخره، هكذا في جملة من النسخ، و في بعضها عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان (٢) .. الى آخره.

و أما الثالثه: ففي الخلاصه : عنه رحمه الله أنه قال: و كلما ذكرت في كتابي المشار اليه، عن سهل بن زياد فهم: علي بن محمد بن ابراهيم [بن] علان، و محمد بن أبي عبدالله، و محمد بن الحسن، و محمد بن عقيل الكليني، انتهى. (٣)

و قد اطال الأصحاب الكلام في هؤلاء العدد في تشخيصهم، و تمييز ما ابهم منهم، و في جرحهم و تعديلهم، بل أفرد له جماعه بالتأليف، و لا يرى كثير فائده فيه لخصوص المقام، و ان كان فيه بعض الفوائد، ووجه عدم الفائدة واضح.

أما أولاً فلما أوضحناه من الوثوق و الاطمئنان بتمام أخباره، و من جهة القرائن الداخليه خصوصاً بهذا الصنف من أخباره الذي قد أكثر منه.

و أما ثانياً: فلأنهم قديماً و حديثاً، اذا رأوا في كلام أحد من العلماء: عند الأصحاب، أو عند أصحابنا، أو قال بعض أصحابنا، و نظائر ذلك، لا يشكون في أن المراد بهم الفقهاء العدول، و العلماء الثقات الذين يحتج بقولهم في مقام تحصيل الإجماع أو الشهره أو غير ذلك، نعم لم يختصوا ذلك بالإماميه، بل يطلقون الأصحاب على سائر

ص: ١٠٧

١- ١) . رجال العلامه، ص ٢٧٢، [١] و انظر: طبقات اعلام الشيعة (القرن الرابع)، ص ٣٠ حيث ورد فيه أن لفظي: (اميه) و

(أذينه) مصحفان عن (ابنه) و (بنته) أي: ابن ابنه في الاول، و ابن بنته في الثاني، و الضمير في كلاهما يعود الى البرقي، فراجع.

٢- ٢) . الكافي، ج ٦، ص ١٨٣، ح ٥، و [٢] فيه بدون ذكر اسماء العده.

٣- ٣) . رجال العلامه، ص ٢٧١ - ٢٧٢. [٣]

فرق الشيعة، الذين هم في الفروع كالإماميه، كالواقفيه و الفطحيه و أضرابهما، لالزبيديه الذين صاروا عيالاً- لأبي حنيفه في الفروع.

فمن ذلك قول الشيخ في التهذيب في شرح قول المفيد رحمه الله: و من طلق صبيته لم تبلغ المحيض، فعدها ثلاثه أشهر، قال: و الذي ذكرناه هو مذهب معاويه بن حكيم بن متقدمي فقهاء أصحابنا، و جميع فقهاءنا المتأخرين (١). . . الى آخره.

و صرح الكشي: بأن معاويه بن حكيم عالم عادل من الفطحيه. (٢)

و من ذلك قوله فيه في باب الخلع: الذي أعمده في هذا الباب و أفتى به؛ أن المختلعه لابد فيها من أن تتبع بالطلاق، و هو مذهب جعفر بن محمد بن سماعيل، و الحسن بن سماعيل، و علي بن رباط، و ابن حذيفه، من المتقدمين، و مذهب علي بن الحسين، من المتأخرين. فأما الباقيون من فقهاء أصحابنا المتقدمين. فلست أعرف لهم فتياً في العمل به. . . الى أن قال: و استدل من ذهب من أصحابنا المتقدمين علي صحه ما ذهبنا إليه (٣) الى آخره.

و قال في اللمعه في طلاق العده: و قد قال بعض الأصحاب: إن هذا الطلاق لا يحتاج الى محلل بعد الثلاث (٤) الى آخره، و المراد به عبدالله بن بكير الفطحي، كما صرح به في الروضه. (٥)

و قال في الخلاصه: إسحاق بن عمار بن حيان مولى بني تغلب، أبو يعقوب الصيرفي، كان شيخاً من أصحابنا، ثقه، روى عن الصادق و الكاظم عليهما السلام و كان فطحياً، (٦) الى غير ذلك من موارد استعمالهم هذه الكلمه في غير الإماميه، ألما أنهم يريدون منه في جميع المواضع: العالم الفقيه الثقه الثبت، الذي يحتج بقوله و يعتمد على روايته، كما هو ظاهر علي من أمعن النظر الى تلك الموارد.

ص: ١٠٨

١-١). تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ١٣٨، ذيل الحديث ٤٨١.

٢-٢). رجال الكشي، ج ٢، ص ٨٣٥، ش ١٠٦٢.

٣-٣). تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٩٧، ذيل الحديثين ٣٢٨ و ٣٢٩.

٤-٤). اللمعه الدمشقيه، ص ٢٠٩. [١]

٥-٥). الروضه البهيه، ج ٦، ص ٣٨. [٢]

٦-٦). رجال العلامه، ج ١، ص ٢٠٠. [٣]

فكيف صارت هذه الكلمه فى كلام ثقته الاسلام غير داله على توثيق الجماعه، فضلاً عن فقاھتهم؟ و ما العله فى اخراج مصطلحه عن مصطلحهم؟ (١) بل لم يرضوا بوثاقه واحد من العده من كلامه، حتى توصلوا لها بما ذكر فى ترجمته، كل ذلك خارج عن جاده الانصاف.

قال المحقق السيد محسن الكاظمى فى عدته بعد ذكر عدد الكلينى: و رجال هذه العُدَد منهم المشاهير، كالعطار، و ابن ادریس، و على بن ابراهيم، و فيهم من قد يخفى حاله و فيهم من لا نعرفه، و ان كان فى نفسه معروفًا، و ما كان الكلينى ليتناول عن مجهول، و ناهيك فى حسن حالهم كثره تناول مثل الكلينى عنهم.

و قال فى موضع آخر فى عداد القرائن الداله على التوثيق: كقول الثقه: حدثنى الثقه، أو غير واحد من أصحابنا، أو جماعه من أصحابنا، لبعء أن لا يكون ثقه فى جماعه يروى عنهم الثقه، و يتناول و لا سيما مثل المحمدين الثلاثه - رضى الله عنهم - (٢) انتهى.

و اما ثالثاً: فلا نهم فى هذا المقام من مشايخ الإجازة، اذ لاشبهه أن الكلينى رحمه الله أخذ هذه الأخبار التى رواها بتوسط تلك العده من كتب ابن عيسى، و ابن البرقى، و سهل، و قالوا: يعرف كون الرجل شيخاً للإجازة بأمر: كالنص عليه، فيكون شيخ إجازة بالنسبه الى الأصول المعروفة، أو الكتب المشهوره، كما نصّوا على سهل، و الوشاء، و الحسين بن الحسن بن أبان، و غيرهم.

ص: ١٠٩

١ - ١). ما ذكره المصنف قدس سره من توجيه بشأن العده لا يلزم الناظر لها القول بصحتها جميعاً لسببين: الأول: فيما يتعلق بمسأله الوثوق بتمام أخبار الكافى و التنازع فيه، و الذى عليه قسم من العلماء - حتى قبل تصنيف الحديث - هو رد بعض أخباره كما يظهر من الصدوق فى الفقيه، و الطوسى فى التهذيبين. بل لم ينص الكلينى رحمه الله، و لا غيره على أن ورود الرواه فى أسانيد الكافى تعد شهاده منه فى تعديلهم فضلاً عن مدحهم، و لهذا اخضع المفيد و تلميذه شيخ الطائفة بعض رواته الى ميزان الجرح و التعديل كما يظهر من تتبع مؤلفاتهم. الثانى: كون العده على قسمين: احدهما مصرح برواته - كما تقدم - و الآخر مجهول لاتعرف رواته. و الأمثله التى ساقها المصنف ليس فى أحدها جهاله حال من نسبت اليهم الفتيا، حيث عرفت أسماؤهم، و هذا خلاف ما موجود فى العده المجهوله التى لم يصرح الكلينى و لا غيره من العلماء برواتها.

٢ - ٢). العده للكاظمى، ص ٤٤. [١]

و قول الشيخ: و طريقى الى ما اخذته من كلمات فلان عن فلان، و أما اذا قال: طريقى اليه فلان فلا، لأنه قد يكون من حفظه.

و روايه الشيخ عمن يعلم أنه لم يشاهده، فيكون اخذه من كتابه، كما قاله الشيخ فى آخر التهذيب و الاستبصار. (١)

و العلم بأنه ليس صاحب كتاب اصلاً: كأحمد بن الوليد، و أحمد بن العطار، و هذه الأمور تشته على غير الممارس المتتبع، و الّا فقد يكون شيخ اجازته بالنسبه الى كتاب أو أزيد، و راوياً بالنسبه الى غيرها، كما هو الشأن بالنسبه الى الحسين بن الحسن بن أبان بالنسبه الى كتب الحسين بن سعيد، و كما هو الشأن بالنسبه الى الوشاء بالنسبه الى أحمد بن محمد بن عيسى بالنسبه الى كتاب أبان الأحمر، و العلاء بن رزين القلاء، و ظاهر أن المقام داخل فى الأمر الثانى، و قول الكلينى: كلما ذكرت فى كتابى هذا (٢). .. ، بمنزله ما ذكره الصدوق فى المشيخه فلاحظ.

ثم ان كون الرجل من مشايخ الاجازه، اما من أمارات الوثاقه كما عليه جمع من المحققين.

قال السيد المحقق الكاظمى فى عدته : ما كان العلماء و حمله الأخبار لاسيما الأجلاء، و من يتحاشى فى الروايه عن غير الثقات، فضلاً عن الاستجازه ليطلبوا الإجازة فى روايتها، الا من شيخ الطائفة و فقيهاها و محدثها و ثقتها، و من يسكنون اليه و يعتمدون عليه.

و بالجملة فليشيخ الاجازه مقام ليس للراوى، و من هنا قال المحقق البحرانى، فيما حكى الأستاذ: و ان مشايخ الاجازه فى أعلى درجات الوثاقه و الجلاله. (٣) و عن صاحب المعراج: لا ينبغي أن يرتاب فى عدالتهم. (٤) و عن الشهيد الثانى: ان مشايخ الاجازه لا يحتاجون الى التنصيص على تركيتهم، (٥) و لذلك صحح علامه و غيره كثيراً من

ص: ١١٠

١-١) . مشيخه التهذيب، ج ١٠، ص ٤؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٣٠٥.

٢-٢) . انظر: رجال النجاشى، ص ٣٧٨، ش ١٠٢٦.

٣-٣) . تعليقه البهبهانى، ص ٩، الفائده الثالثه.

٤-٤) . انظر: تعليقه البهبهانى، ص ٢٨٤.

٥-٥) . درايه الشهيد، ص ٦٩.

الأخبار، مع وقوع من لم يوثقه أهل الرجال من مشايخ الإجازة في السند... إلى أن قال: بالجملة فالتعديل بهذه الطريقة طريقه كثير من المتأخرين، كما قال صاحب المعراج، (١) انتهى. (٢)

وقال المحقق الشيخ محمد في شرح الاستبصار: عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ، (٣) أو كونه شيخاً للإجازة يخرج عن وجوب النظر في حاله لتصحيح السند، فلا يضر ضعفه أو جهالته بصحته إذا سلم غيره من رجاله.

وفي منتهى المقال: قال جماعه: إن مشايخ الإجازة لا تضر مجهوليتهم، لأن أحاديثهم مأخوذة من الأصول المعلومه، و ذكرهم لمجرد اتصال السند أو للتيمن، و يظهر من بعضهم التفصيل بينهم، فمن كان منهم شيخ إجازة بالنسبة إلى كتاب أو كتب لم يثبت انتسابها إلى مؤلفها من غير إخباره، فلا بد من وثاقته عند المجاز له، فإن الإجازة كما قيل: أخبار اجمالی بأمور مضبوطة، مأمون عليها من التحريف و الغلط، فيكون ضامناً صحه ما أجازة، فلا يعتمد عليه إلا بعد وثاقته، (٤) انتهى.

و فيه نظر، و من كان منهم شيخ إجازة بالنسبة ما ثبت انتسابه إلى مؤلفه بالتواتر أو الشيع أو البيه أو غيرها، فلا يحتاج إلى وثاقته، و على التقادير لاحتاج إلى النظر إلى حال المشايخ المتقدمه أصحاب العدد، أما على القول الأول و الثاني فظاهر، و كذا على الثالث، لكون ابن عيسى، و البرقي، و سهل، من المشايخ المعروفين و المؤلفين المشهورين، الذين لم يكن تخفى مؤلفاتهم على مثل الكليني مع قرب عصره من عصرهم، و كثره الرواه عنهم، و هذا ظاهر للناقد البصير.

و ممّا ذكرنا يظهر وجه عمل شيخ الطائفة في التهذيب و الاستبصار، فإنه رحمه الله كثيراً ما يطعن في السند عند التعارض، و يضعف بعض رجاله، و لكن كلما ذكر من القدر أنّما

ص: ١١١

١-١. معراج الكمال، ص ١٢٦، كذلك حكاه البهبهاني في تعليقه، ص ٩.

٢-٢. عده الكاظمي، ص ٢٢. [١]

٣-٣. استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، مخطوط، و حكاه أيضاً البهبهاني في تعليقه، ص ٩.

٤-٤. منتهى المقال، ص ١٣.

هو في رجال أرباب الكتب التي نقل منها، و لم يقدح أبداً في رجال أوائل السند طريقه اليها ممن ذكره في المشيخه و الفهرست، فرعهم بعضهم أن ذلك لكون الأصول و الكتب عنده مشهوره بل متواتره، و انما يذكر الأسانيد لمجرد الاتصال السند، و نحن لاننكر ذلك، و لكن الظاهر أن الوجه هو ما تقدم عن العده المؤيد بما شرحناه في حال النجاشي (1) فلاحظ.

و امّا رابعاً: فلأن الغرض ان كان تصحيح السند من جهتهم، فيكفي وجود محمد بن يحيى، و على بن ابراهيم، و احمد بن ادريس في عده ابن عيسى، و على بن ابراهيم، و محمد بن يحيى - على ما في بعض نسخ الكافي - [في] عده البرقي.

و اما عده سهل: فعلى المشهور من ضعفه لاثمره لوجود ثقته في العده الا في موارد نادره ذكر فيها مع سهل ثقته آخر، فلا يضّر ضعفه كما في باب مدمن الخمر من كتاب الأشربة، حيث روى: عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، و يعقوب بن يزيد، (2) و في باب ما يلزم من يحفر البئر فيقع فيها الماره: عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي نصر الى آخره، ثم قال: سهل و ابن أبي نجران جميعاً، عن ابن أبي نصر (3) الى آخره، و على ما هو الحق وفاقاً للمحققين من توثيقه، فيكفي وجود محمد بن الحسن في العده بناء على كونه الصّفار على ما ذكره جماعه، و ان كان لي فيه نظر.

اما الأول: فقال السيد الأيد (4) المحقق الإسترآبادي في رجاله في ذكر عده سهل: و الظاهر أن محمد بن أبي عبدالله هو محمد بن جعفر الأسدي الثقه، و ان محمد بن الحسن هو الصّفار (5) الى آخره.

و قال المحقق الكاظمي في عدته: و محمد بن الحسن الظاهر انه الصّفار الثقه الجليل، فان الكليني ممن يروى عنه. (6)

و قال العالم الجليل السيد محمد باقر الجيلاني الأصفهاني - الملقب بحجه الاسلام

ص: ١١٢

١-١) . تقدم في الفائده صحيفه، ص ٥٠٤.

٢-٢) . الكافي، ج ٦، ص ٤٠٥، ح ٩. [١]

٣-٣) . الكافي، ج ٧، ص ٣٥٠، ح ٥ و ٦. [٢]

٤-٤) . الأيد: بتسكين الياء، القوه، و الرجل الأيد: بتشديد الياء، و الرجل القوي، و يريد بقوله: السيد الأيد، السيد البارع في التحقيق و التأليف. لسان العرب: أيد.

٥-٥) . منهج المقال، ص ٤٠، [٣] الفائده الأولى من خاتمه.

٦-٦) . العده الكاظمي، ص ٤٦/ب.

- فى رسالته فى العده، فى شرح كلام الفاضل الاسترآبادى ما لفظه: و اما كون المراد بمحمد بن الحسن هو الصفار فلكونه فى طبقه ثقہ الاسلام، و عمر بعد موته بتسع أو ثمان و ثلاثين سنه، لأن النجاشى و العلامه قالوا: ان محمد بن الحسن هذا مات فى سنه و مائتين، (١) و قد تقدم أن موت ثقہ الاسلام فى سنه تسع أو ثمان و عشرين و ثلاثمائه.

و أيضاً أن روايه ثقہ الاسلام، عن محمد بن الحسن فى أول سند الكافى أكثر من أن تحصى، و لم يقيد فى شىء من المواضع، و يظهر من عدم تقييده فى موضع بقيد أنه واحد، و هو اما الصفار أو غيره، و الغير الذى يحتمل ذلك هو الذى يروى عنه الكشى، و هو: محمد بن الحسن البرنانى، (٢) و نحوه ممن كان فى طبقته، و يبعد فى الغايه أن يقتصر ثقہ الاسلام فى الروايه عن محمد بن الحسن البرنانى مع مجهوليته حاله و لم يرو عن الصفار الذى هو من أعظم المحدثين و العلماء و كتبه معروفه مثل بصائر الدرجات و نحوه؟!

و أيضاً قد أكثر ثقها لاسلام فى الروايه عن محمد بن الحسن و على بن محمد ابن بندار، عن ابراهيم بن إسحاق.

منه [ما] فى باب قله عدد المؤمنين من الأصول، حيث قال: محمد بن الحسن و على بن محمد بن بندار، عن ابراهيم بن إسحاق. (٣)

و منه ما فى باب الخضاب من كتاب الزى و التجمل من الفروع، قال: على بن محمد بن بندار و محمد بن الحسن، فى ابراهيم بن إسحاق. (٤)

و منه ما فى باب النيذ من كتاب الأشربه، قال: محمد بن الحسن و على بن محمد بن بندار جميعاً، عن ابراهيم بن إسحاق. (٥)

و ابراهيم بن إسحاق هذا هو: ابراهيم بن إسحاق الأحمر، للتصريح به فى كثير من

ص: ١١٣

١- ١) . رجال النجاشى، ص ٣٥٤، ش ٩٤٨؛ رجال العلامه، ص ١٥٧، ش ١١٢. [١]

٢- ٢) . اختلفت النسخ فى ضبطه لقبه، ففى بعضها (البرائى) نسبه الى برائا، قريه ببغداد فيها جامع برائا المعروف، و فى بعضها (البرانى)، و فى اخرى (البرتانى) و هو ما قاله الشيخ الطوسى فى رجاله، ص ٥٠٩، ش ٩٧، و فى اخرى (البرثانى) نسبه الى قبيله برثن. انظر: تعليقه الاسترآبادى على رجال الكشى، ج ١، ص ١٢٢، ش ٥٥. [٢]

٣- ٣) . اصول الكافى، ج ٢، ص ١٩٠، ح ٤. [٣]

٤- ٤) . الكافى، ج ٦، ص ٤٨٢، ح ١٢. [٤]

٥- ٥) . الكافى، ج ٦، ص ٤١٧، ح ٧. [٥]

المواضع، وقد ذكر شيخ الطائفة في الفهرست في ترجمه ابراهيم هذا ان محمد بن الحسن الصفار يروى عنه، حيث قال بعد أن أورد جملة من كتبه ما هذا لفظه: أخبرنا بها أبو الحسين بن أبي جيد القمي، عن محمد بن الحسن ابن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن ابراهيم بن إسحاق الأحمر، انتهى. (١)

و أيضاً أنّ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد الذي تكون وفاته بعد وفاه ثقة الاسلام بأربع عشر سنة لما في النجاشي: من أنّ محمد بن الحسن بن الوليد مات في سنة ثلاث و أربعين و ثلاثمائة، (٢) وقد مرّ عن النجاشي: أن وفاه ثقة الاسلام في سنة تسع و عشرين و ثلاثمائة، (٣) يروى عن الصفار كما صرح به شيخ الطائفة في رجاله، (٤) فرواه ثقة الاسلام عنه أولى، (٥) انتهى كلامه زيد في اكرامه.

و هذه الوجود كلّها مخدوشه كما ستعرف ان شاء الله تعالى.

و أما الثاني: و هو عدم كون محمد بن الحسن المذكور هو الصفار فلوجه:

الأول: أنّا لم نجد روايه للصفار عن سهل بن زياد في كتاب بصائر الدرجات من أوله الى آخره، مع أنه مقصور على ذكر الفضائل، و سهل مرمى بالغلو الذي لا منشأ له الا ذكرها، و من البعيد أن يكون من رجاله و لا يروى عنه في كتابه، و قد روى عنه ثقة الاسلام في أصول الكافي أخباراً كثيرة، بل لا يحضرني روايته عنه في غير الكافي الا روايه في التهذيب في باب المسنون من الصلوات، و في الفقيه في باب الرجل يوصى بوصيه فينساها الوصي. (٦)

و يؤيد ذلك أنّ النجاشي ذكر في ترجمه سهل: أن له كتاب التوحيد، رواه أبو الحسن العباس بن أحمد بن الفضل بن محمد الهاشمي، عن أبيه، عن أبي سعيد الآدمي، و له كتاب النوادر أخبرناه محمد بن محمد، قال: حدثنا جعفر بن محمد، عن محمد بن

ص: ١١٤

-
- ١-١ . فهرست الطوسي، ص ٧، ش ٩. [١]
 - ٢-٢ . رجال النجاشي، ص ٣٨٣، ش ١٠٤٢.
 - ٣-٣ . رجال النجاشي، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.
 - ٤-٤ . رجال الشيخ الطوسي، ص ٤٩٥، ش ٢٧.
 - ٥-٥ . رساله حجه الاسلام، ص ١٢١. [٢]
 - ٦-٦ . تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٤٨؛ الفقيه، ج ٤، ص ١٦٢، ح ٥٦٥ كما روى محمد بن الحسن الصفار عن سهل بن زياد في التوحيد للصدوق، ج ٢، ص ٨٣، ٩٧، ٩٨ و [٣] من البعيد وقوع الاشتباه في جميع هذه الموارد.

يعقوب، قال: حدثنا علي بن محمد، عن سهل بن زياد، و رواه عنه جماعه، (١) انتهى.

فلو كان الصفار من الجماعه لقدمه على علي بن محمد كما هو المعهود من طريقته، و المناسب لجلاله قدر الصفار.

و مثله ما فى مشيخه التهذيب قال: و ما ذكرته عن سهل بن زياد: فقد رويته بهذه الأسانيد: عن محمد بن يعقوب، عن عدّه من أصحابنا: منهم علي بن محمد و غيره، عن سهل بن زياد، (٢) فلو كان الصفار لكان الأولى تخصيصه بالذكر.

الثانى: أنهم ذكروا ترجمه الصفار و ذكروا كتبه و الطرق إليها، و ليس فيها ثقه الاسلام، فلو كان ممن يروى عنه بلا واسطه لقدموه فى المقام على غيره، و لو مع ملاحظه علو الاسناد الذى كان يدعوهم الى عدم ذكر الجليل أحياناً لبعده الطريق معه.

ففى النجاشى بعد ذكر كتبه: أخبرنا بكتبه كلها ما خلا بصائر الدرجات : أبو الحسين على بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعري القمى، قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد، عنه بها.

و أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عنه بجميع كتبه و ب بصائر الدرجات. (٣)

و قال الشيخ فى الفهرست فى ترجمته: أخبرنا: جماعه، عن محمد بن على بن الحسين، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن رجاله، قال: و أخبرنا: الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفار. (٤)

و ذكر مثله فى مشيخه التهذيب، (٥) و أنت خير بأن الشيخ و النجاشى يرويان عن المفيد و أقرانه عن جعفر بن قولويه و أصحابه عن ثقه الاسلام، (٦) فلو كان هو ممن يروى عن الصفار لكان أولى بالذكر من غيره مع عدم زياده الواسطه فأنها ثلاثه على كل حال.

ص: ١١٥

١-١ . رجال النجاشى، ص ١٨٥، ش ٤٩٠.

٢-٢ . تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٥٤، من المشيخه.

٣-٣ . رجال النجاشى، ص ٣٥٤، ش ٩٤٨.

٤-٤ . الفهرست للشيخ الطوسى، ص ١٤٤، ش ٦٢١. [١]

٥-٥ . تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٧٣، من المشيخه.

٦-٦ . فهرست الشيخ الطوسى، ص ١٣٥، ش ٦٠١؛ [٢] رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٣.

نعم للشيخ سند عال الى الصفار ذكره في الفهرست، و المشيخه، (١) لاربط له بالمقام.

الثالث: أنه ظهر من النجاشي: و الفهرست ، و المشيخه أن محمد بن يحيى العطار يروى عن الصفار، و وجدنا في الكافي عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن... الى آخره، و وجدناها في البصائر كما في الكافي سنداً و متناً.

منها ما في باب التفويض الى رسول الله، و الى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين: محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن، قال: وجدت في نوادر محمد بن سنان، عن عبدالله بن سنان، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا والله ما فوّض الله الى أحد»... الى آخره. (٢)

و في البصائر: في نوادر محمد بن سنان، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا والله...» و ساق مثله سواء. (٣)

و في الباب المذكور: محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن، عن يعقوب بن يزيد، عن الحسن بن زياد، عن محمد بن الحسن الميثمي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «ان الله عزّ و جلّ أدب رسوله حتى قومه على ما أراد، ثم فوّض اليه»... الخبر. (٤)

و في البصائر: يعقوب بن زيد، عن أحمد بن الحسن بن زياد، عن محمد بن الحسن الميثمي... و ساق المتن مثل ما في الكافي. (٥)

و في باب أن الله عزّ و جلّ لم يعلم نبيه علماً الا امره أن يعلمه أمير المؤمنين - صلوات الله عليهما -: محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن عبد الحميد، عن منصور بن يونس عن ابن أذينة، عن محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «نزل جبرئيل عليه السلام على محمد صلى الله عليه و آله برمانتين من الجنة فلقيه على عليه السلام فقال: ماهاتان الرمانتان اللتان في يدك؟ فقال: أمّا هذه فالنبوه ليس لك فيها نصيب، و أمّا هذه فالعلم» (٦). . . الخبر.

ص: ١١٦

١- ١). فهرست الشيخ الطوسي، ص ١٤٤، ش ٦٢١؛ تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٥٩ و ٧٣، من المشيخه. و السند هو: ابن أبي جيد، عن بن الوليد، عنه.

٢- ٢). أصول الكافي، ج ١، ص ٢١٠، ح ٨. [١]

٣- ٣). بصائر الدرجات، ص ٤٠٦، ح ١٢. [٢]

٤- ٤). اصول الكافي، ج ١، ص ٢١٠، ح ٩. [٣]

٥- ٥). بصائر الدرجات، ص ٤٠٣، ح ١. [٤]

٦- ٦). أصول الكافي، ج ١، ص ٢٠٦، ح ٣. [٥]

و فى البصائر: محمد بن عبد الحميد، عن منصور بن يونس... الى آخر السند و المتن، الا أن فى آخر خير الكافى زياده يسيره
لعلها سقطت فيما عندنا من نسخ البصائر. (١)

و فى باب أن الجرنّ تأتيهم فيسألونهم عن معالم دينهم... الى آخره:

محمد بن يحيى و أحمد بن محمد، عن محمد بن الحسن، عن ابراهيم بن هاشم، عن عمرو بن عثمان، عن ابراهيم بن أيوب، عن
عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «بيننا أمير المؤمنين عليه السلام على المنبر اذ أقبل ثعبان من ناحيه باب
من أبواب المسجد» (٢) الى آخر القصة المشهوره.

و فى البصائر: ابراهيم بن هاشم... الى آخر الخبر متناً و سنداً. (٣)

و أمثال ما ذكرناه كثيره. فيظهر من ذلك أن محمد بن الحسن الذى فى الكافى بعد العطار أو مع أحمد بن محمد هو الصفار،
فتقه الاسلام يروى عنه بالواسطه، و هذا و ان كان لا ينافى روايته عنه بلاواسطه أيضا كما ظنه الجماعه، الا أنه قد مرّ و يأتى (٤) ما
يبعد كون المذكور فى أول السند هو الصفار فلاحظ.

الرابع: أن الشيخ محمد بن الحسن الصفار يروى عن جماعه كثيره من المشايخ و الثقات و غيرهم، و مذكور فى طرق الجماعه
من أرباب الأصول و المصنفات:

مثل أحمد بن محمد بن عيسى، (٥) و أحمد بن محمد بن خالد، (٦) و ابراهيم بن هاشم، (٧) و يعقوب بن يزيد، (٨) و على بن
حسان، (٩) و الحسن بن على بن النعمان، (١٠) و محمد بن

ص: ١١٧

-
- ١-١ . بصائر الدرجات، ص ٣١٣، ح ٣. [١]
 - ٢-٢ . اصول الكافى، ج ١، ص ٣٢٦، ح ٦. [٢]
 - ٣-٣ . بصائر الدرجات، ص ١١٧، ح ٧.
 - ٤-٤ . تقدم فى صحيفه: ٥١٦، و يأتى فى صحيفه: ٥٢٨.
 - ٥-٥ . كامل الزيارات، ص ١٢، ح ٢ باب ٢؛ [٣] التهذيب، ج ٧، ص ٢٨٢، ح ١١٩٤.
 - ٦-٦ . مشيخه الفقيه، ج ٤، ص ٨٧ طريقه الى سليمان بن عمرو، و ج ٤، ص ١٣٠ طريقه الى أيوب بن الحر.
 - ٧-٧ . التهذيب، ج ١، ص ١٣٩، ح ٣٨٩؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٢٥، ح ٤٢٦.
 - ٨-٨ . التهذيب، ج ١، ص ٨٢، ح ٢١٤؛ الاستبصار، ج ١، ص ٧١، ح ٢١٩.
 - ٩-٩ . مشيخه الفقيه، ج ٤، ص ٧٣ طريقه الى عبدالرحمن بن كثير الهاشمى، و ج ٤، ص ١٤ طريقه الى على ابن حسان.
 - ١٠-١٠ . التهذيب، ج ٦، ص ١٦٩، ح ٣٢٦؛ الاستبصار، ج ٤، ص ١٤٤، ح ٦٥٥.

الحسين، (١) و عمران بن موسى، (٢) و عبدالله بن جعفر، (٣) و علي بن محمد القاساني، (٤) و عبدالله بن محمد، (٥) و الحسن بن موسى الخشاب، (٦) و ابراهيم بن إسحاق، (٧) و العباس بن معروف، (٨) و عباد بن سليمان، (٩) و السندي بن محمد، (١٠) و محمد بن الجعفي، (١١) و عبدالله بن عامر، (١٢) و سلمه بن الخطاب، (١٣) و أحمد بن موسى، (١٤) و أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، (١٥) و محمد بن أحمد، (١٦) و أحمد بن جعفر، (١٧) و محمد بن عيسى، (١٨) و علي بن الحسين، (١٩) و محمد بن عبد الجبار، (٢٠) و علي بن إسماعيل، (٢١) و سلام بن أبي عمره، (٢٢) و محمد بن يعلى، (٢٣) و موسى بن جعفر، (٢٤) و علي بن محمد بن سعيد، (٢٥) و علي بن خالد، (٢٦) و أحمد بن إسحاق، (٢٧) و محمد بن إسحاق، (٢٨) و الحسين بن أحمد، (٢٩) و أيوب بن نوح، (٣٠) و

ص: ١١٨

- ١-١ . التهذيب، ج ٢، ص ٢٠٢، ح ٧٩٢؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٨٢، ح ٦٣٩
- ٢-٢ . التهذيب، ج ٤، ص ٢٢٩، ح ٦٧٤؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٩٩، ح ٣٢٤.
- ٣-٣ . بصائر الدرجات، ص ١٣٢، ح ١٦. [١]
- ٤-٤ . التهذيب، ج ٤، ص ١١٤، ح ٣٣٦؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٦٤، ح ٢١٠.
- ٥-٥ . التهذيب، ج ١، ص ٤٢٦، ح ١٣٥٥؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٨٤، ح ٦٤٣.
- ٦-٦ . التهذيب، ج ٥، ص ٣٧٧، ح ١٣١٦؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٢١٤، ح ٧٣٤.
- ٧-٧ . بصائر الدرجات، ص ١١٣، ح ١٣. [٢]
- ٨-٨ . التهذيب، ج ٦، ص ٣٨، ح ٧٨، و ص ١٢٢، ح ٢٠٩.
- ٩-٩ . بصائر الدرجات، ص ١٠٥، ح ١٠. [٣]
- ١٠-١٠ . التهذيب، ج ١، ص ٤٧، ح ١٣٤؛ الاستبصار، ج ١، ص ٥٢، ح ١٥١.
- ١١-١١ . بصائر الدرجات، ص ٣٢، ح ١.
- ١٢-١٢ . التهذيب، ج ٤، ص ٢٢٨، ح ٦٧٠؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٩٨، ح ٣٢٠.
- ١٣-١٣ . بصائر الدرجات، ص ٦٦، ح ١١. [٤]
- ١٤-١٤ . بصائر الدرجات، ص ١٢٥، ح ٨. [٥]
- ١٥-١٥ . بصائر الدرجات، ص ٦٦، ح ١٢. [٦]
- ١٦-١٦ . بصائر الدرجات، ص ٩٣، ح ٦. [٧]
- ١٧-١٧ . بصائر الدرجات، ص ٤٤، ح ١٧. [٨]
- ١٨-١٨ . بصائر الدرجات، ص ١٢٤، ح ١٤. [٩]
- ١٩-١٩ . بصائر الدرجات، ص ١٨٠، ح ٣١، و [١٠] فيه: علي بن الحسن.
- ٢٠-٢٠ . بصائر الدرجات، ص ١٢٤، ح ٧. [١١]
- ٢١-٢١ . بصائر الدرجات، ص ١٤٢، ح ٧. [١٢]
- ٢٢-٢٢ . بصائر الدرجات، ص ٧٢، ح ١٧. [١٣]

- [٢٣-٢٣] . بصائر الدرجات، ص ٧١، ح ١٣. [١٤]
- [٢٤-٢٤] . بصائر الدرجات، ص ٨٠، ح ٢. [١٥]
- [٢٥-٢٥] . بصائر الدرجات، ص ٩٩، ح ١٠. [١٦]
- [٢٦-٢٦] . بصائر الدرجات، ص ٤٢٠، ح ١٢. [١٧]
- [٢٧-٢٧] . بصائر الدرجات، ص ٤٦٢، ح ٥. [١٨]
- [٢٨-٢٨] . بصائر الدرجات، ص ١٥٢، ح ٧. [١٩]
- [٢٩-٢٩] . التهذيب، ج ١٠، ص ١٩٥، ح ٧٧٤، وفيه: الحسن بن أحمد.
- [٣٠-٣٠] . بصائر الدرجات، ص ٢٦٨، ح ١٤. [٢٠]

محمد بن عبد الحميد، (١) و معاوية بن حكيم، (٢) و محمد بن إسماعيل، (٣) و محمد بن خالد الطيالسي، (٤) و غير هؤلاء ممّا لا يحصى، فلما رجعنا الى أسانيد الكافي رأينا محمد بن الحسن الذي يروى عنه ثقة الاسلام بالواسطه يروى عن تلك الجماعة متفرقاً، و لن يروى عن سهل بن زياد قطّ في موضع.

و محمد بن الحسن الذي في أول السند منفرداً و مع علي بن محمد لم نر روايته عن غير سهل بن زياد، الذي مر عدم وجوده في أسانيد البصائر، و عدم وجود الصفار في طرق المشايخ اليه ألما في مواضع نادره، منها باب أدنى المعرفة، (٥) و باب جوامع التوحيد، (٦) و باب آخر من معاني الأسماء من كتاب التوحيد، (٧) فروى فيها عن عبد الله بن الحسن العلوي، عن ابراهيم بن إسحاق في مواضع قليلة، و ان نسب الي الكثره في كلام السيد المعظم، فلو كان هو الصفار لما كان لاقتصار روايته عن الرجلين - الغير المذكورين في مشايخه، و عن ابراهيم، و عدم روايته عن مشايخه المعروفين - وجهه، و هذه قرينه تورث سكون النفس و وثوقها بعدم كونه هو.

الخامس: أن أحمد بن محمد بن عيسى من مشايخ الصفار المعروفين منهم، قد أكثر في البصائر الروايه عنه، و كذا في سائر كتب الأحاديث المسنده، فكيف لم يذكره ثقة الاسلام في عدّه ابن عيسى مع ذكره مثل: داود بن كوره الكميذاني، و من ذلك يظهر الوجه.

السادس: فإن أحمد بن محمد البرقي أيضاً من مشايخه المعروفين، كما لا يخفى

ص: ١١٩

١-١ . بصائر الدرجات، ص ١١٦، ح ١. [١]

٢-٢ . بصائر الدرجات، ص ١٦١، ح ٧. [٢]

٣-٣ . بصائر الدرجات، ص ١١٦، ح ٤. [٣]

٤-٤ . بصائر الدرجات، ص ٤٠٦، ح ١٠. [٤]

٥-٥ . اصول الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ١. [٥]

٦-٦ . اصول الكافي، ج ١، ص ١٠٧، ح ٣. [٦]

٧-٧ . اصول الكافي، ج ١، ص ٩٢، ح ٢.

على من راجع الأسانيد و الطرق، و روى فى البصائر عنه ما لا يحصى، و مع ذلك لم يذكره ثقه الاسلام فى عدّه البرقى، و أدخل فيها جمعاً وقع الأصحاب لتمييزهم و توثيقهم، بل مدحهم، فى تعب شديد.

السابع: ان طريقه الكلينى فى ذكر هذا الصنف من الأسانيد غالباً أن يذكر: محمد بن الحسن بعد على بن محمد (١) اذا جمع بينهما، أو يقول: على بن محمد و غيره، (٢) و المراد من الغير: محمد بن الحسن كما يظهر بالتتبع، و فى الندره يقدم محمد بن الحسن (٣) عليه، و هذا ينبى عن كون على بن محمد أجل شأناً عنده من محمد بن الحسن، إذ ديدنهم تقديم الجليل فى هذه المقامات، خصوصاً مع الأكتار، و مثله ما تقدم من مشيخه التهذيب، و قوله فى ذكر طريقه الى سهل: عن محمد بن يعقوب، عن عدّه من أصحابنا، منهم: على بن محمد و غيره، عن سهل بن زياد، (٤) و ظاهر للمنصف أنه لو كان هو الصفار لكان هو المتقدم فى الذكر.

و اما الوجوه التى ذكرها السيد المعظم (٥) و هى أربعة، فالوجه الأول و الأخير منها راجعان الى امكان اللقاء و الروايه، و عدن البعد بين طبقه الكلينى و الصفار، و هذا ينفع فى موضع وجد روايته عنه، فنوقش فيها بما يوجب الارسال، فيرد بامكان اللقاء كما ذكروا فى روايه الحسن بن محبوب عن أبى حمزه، و روايه جماعه من الرواه عن بعض الأئمه عليهم السلام.

و أما جعل مجرد امكان اللقاء سبباً للحكم بروايته عنه فهو خلاف الوجدان، فإن لعدم روايه راو عن آخر أسباباً كثيره سوى عدم امكان اللقاء كالبعد بين بلديهما، و عدم مسافره أحدهما الى بلد الآخر، أو عدم اطلاعه به، أو كون أحدهما متهماً عند الآخر، أو عند الجليل المطاع، و غير ذلك.

و لذا ترى الصدوق لا يروى عن الكلينى الا- مع الواسطه مع روايته عن أبيه الذى توفى فى سنه وفاه الكلينى، و لا يروى شيخه محمد بن الحسن بن الوليد عن الكلينى مع بقاءه بعده بأزيد من عشرين سنه، و لا يروى الكلينى عن موسى بن المتوكل، و لا عن الجليل سعد بن عبدالله المتأخر وفاته عن وفاه الصفار بأزيد من عشر سنين، و لا عن الجليل عبدالله بن جعفر الحميرى مع أنه قدم الكوفه سنه نيف و تسعين و مائتين.

ص: ١٢٠

١-١) . الكافى، ج ٣، ص ٢٧، ح ٩، و [١] ص ٥٠، ح ٣.

٢-٢) . الكافى، ج ٣، ص ٢٢، ح ٩. [٢]

٣-٣) . اصول الكافى، ج ٢، ص ١٩٠، ح ٤ و ج ٣، ص ٢٦، ح ٦ و ص ٢٨، ح ٥، و فيهما: محمد بن الحسن و غيره.

٤-٤) . التهذيب (المشيخه)، ج ١٠، ص ٥٤.

٥-٥) . أى: حجه الاسلام الشفتى.

ولا يروى الكشي عن الكليني، ولا هو عنه، ولا يروى الثقة الجليل حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندي عن الكليني، وقد روى جميع مصنفات الشيعة وأصولهم، ولا يروى الكليني عن العياشي، وأمثال هؤلاء مما لا يحصى.

ومن ذلك يعرف ضعف الوجه الثاني من استبعاد تركه الرواية عن مثل الصفار الجليل، واعتماده على الرواية عن محمد بن الحسن البرناني، وغيره ممن جهل حالهم، فإن الاستبعاد في محله لو ثبت لقاء آياه، وتمكن من الرواية عنه، وهو غير معلوم بل المظنون عدمه للوجه المتقدمه، مع أن المجهوليه عندنا لا تلازم المجهوليه عنده.

وقد مرّ (١) كلام استاذ السيد المعظم البغدادي الكاظمي في عدته وهو قوله: وما كان الكليني ليتناول عن مجهول، وناهيك في حسن حالهم كثره تناول من الكليني عنهم (٢). . . الى آخره، وهو كلام متين.

وأما الوجه الثالث ففيه: أن كون ابراهيم المذكور هو الأحمر لا يعين كون محمد بن الحسن هو الصفار مع وجود شريك له في الاسم في طبقته، و جواز روايته عنه، ومع الغرض فهو ظن لا يقاوم الوجه المتقدمه.

والمحقق المؤيد الرازي (٣) المعاصر (طاب ثراه) في رساله توضيح المقال تبع الجماعه، واستظهر كونه هو الصفار، وذكر ملخص الوجوه الأربعة من غير نسبه الى صاحبها، وزاد في مقاله مالفظه: وقد صرح بالوصف في بعض روايات الكليني عنه بواسطة العطار، (٤) انتهى.

وفيه: ان توصيف الكليني محمد بن الحسن - الذي يروى عنه بواسطة محمد ابن يحيى العطار - بالصفار كيف يكون قرينه على كون محمد بن الحسن الذي يروى عنه

ص: ١٢١

١ - ١) . سيدنا المعظم الحاج سيد محمد باقر طاب ثراه كان من تلامذه المحقق السيد محسن البغدادي كما مرّ في الفائدهالسابقه. منه قدس سره.

٢-٢) . العده، ص ٤٦/أ.

٣-٣) . الحاج المولى على الكنى، المتوفى ١٣٠٦، هذه حاشيه لاقا بزرك.

٤-٤) . توضيح المقال، ص ٣١، رساله في الرجال مطبوعه ضمن منتهى المقال لأبي على الحائري. [١]

بلاواسطه هو الصَّفَّار، بل توصيف الأول به و عدم توصيف الثانى من الشواهد على المغايره، و الموضوع المذكور هو باب ما جاء فى الاثنى عشر، فإنه رحمه الله ساق خيراً مسنداً عن البرقى، ثم قال: حدثنى محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن الصَّفَّار، عن أحمد بن محمد بن أبى عبدالله، عن أبى هاشم، مثله سواه.

قال محمد بن يحيى: فقلت لمحمد بن الحسن: يا أبا جعفر (١). . . الى آخر ما يأتى فى الفائده الآتية فى ترجمه البرقى.

ثم ان طبقه مشايخ ثقه الاسلام جماعه مَمَّن شاركَ الصَّفَّار فى الاسم يحتمل روايته عنهم:

منهم: محمد بن الحسن بن على، أبو عبدالله المحاربى، فى النجاشى: جليل من أصحابنا، عظيم القدر، خير بأمر أصحابنا، عالم ببواطن أنسابهم، له كتاب الرجال، سمعت أصحابنا يصفون هذا الكتاب؛ أخبرنا محمد بن جعفر التميمى، قال: حدثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد، قال: أملا علينا محمد بن الحسن بن على كتاب الرجال. (٢)

و منهم: محمد بن الحسن القمى، و ليس بابن الوليد الا - أنه نظيره، روى عن جميع شيوخه، روى عن سعد، و الحميرى، و الأشعريين (٣) محمد بن أحمد بن يحيى و غيرهم، روى عنه التلعكبرى، كذا فى باب من لم يرو من رجال الشيخ. (٤)

و منهم: محمد بن الحسن بن على، أبو المثنى، كوفى، ثقه، عظيم المنزله فى أصحابنا، له كتب منها التجيّل و المروّه، أخبرنا أحمد بن عبدالواحد، قال: حدثنا محمد بن هارون الكندى، قال: حدثنا أبو الحسن محمد بن الحسن بكتابه؛ كذا فى رجال النجاشى. (٥)

و ظاهر أن من يروى عنه النجاشى بواسطتين ممن يجوز أن يروى عنه ثقه الاسلام.

ص: ١٢٢

١- ١. اصول الكافى، ج ١، ص ٢٤٢، ح ١، ٢. [١]

٢- ٢. رجال النجاشى، ص ٣٥٠، ش ٩٤٣.

٣- ٣. كذا فى الأصل، و مثله فى معجم رجال الحديث، ج ١٥، ص ٢٦٤، و [٢] لعل الصحيح: و الأشعري، لانه لم يذكر من الأشعريين سوى محمد بن أحمد بن يحيى، فلاحظ.

٤- ٤. رجال الشيخ الطوسى، ص ٤٩١، ش ١.

٥- ٥. رجال النجاشى، ص ٣٨٢، ش ١٠٣٩.

و منهم: محمد بن الحسن بن بندار القمي، الذي ينقل عن كتاب الكشي كثيراً معتمداً عليه، (١) قال الأستاذ الأكبر، و منه يظهر جلالتة و الوثوق به، و لكن استظهر كونه القمي السابق، (٢) و عندي فيه تأمل.

و منهم: محمد بن الحسن البرناني، الذي يروي عنه الكشي كثيراً و يعتمد عليه. (٣)

و مما ذكرنا يعرف ما في كلام السيد المعظم و هو قوله: و الغير الذي يحتمل ذلك... الى آخر ما تقدم، فلاحظ و تأمل.

و أما القسم الثاني: و هي العدد التي لم تبين أشخاصهم:

ففي باب نهى المحرم عن الصيد: عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر. (٤)

و في باب الخمس: عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى بن يزيد. (٥)

و في باب ما لا يجب له الافطار و التقصير: حميد بن زياد، عن ابن سماعه، عن عدّه، عن أبان بن عثمان، عن زراره. (٦)

و في باب أن أول ما خلق الله من الأرضين موضع البيت: محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن الحسين بن علي بن مروان، عن عدّه من أصحابنا، عن أبي حمزه الثمالي. (٧)

و في باب التطوع في وقت الفريضة: علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن عدّه من أصحابنا أنهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول (٨). . . الخبر.

و في باب النوادر من كتاب الجنائز: عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عثمان بن عيسى، عن عدّه من أصحابنا، قال: لما قبض أبو جعفر عليه السلام (٩). . . الخبر.

ص: ١٢٣

١-١) . رجال الكشي، ج ٢، ص ٨٣٦، ش ١٠٦٦.

٢-٢) . تعليقه البهبهاني على منهج المقال، ص ٢٩٠.

٣-٣) . رجال الكشي، ج ١، ص ٤١٤، ش ٣٠٧. [١]

٤-٤) . كذا، و لعل الصحيح: أحمد بن محمد، عن ابن أبي نصر كما في الكافي، ج ٤، ص ٣٨١، ح ٤، و [٢] لعل تشابه الاسمين سبب السهو، فإنّ الأول هو: أحمد بن محمد بن خالد أو ابن عيسى، و الثاني: أحمد بن محمد بن أبي نصر، لاحظ موارد في

معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٢٤٠. [٣]

٥-٥) . اصول الكافي، ج ٤، ص ٤٥٧، ح ١٢. [٤]

٦-٦) . الكافي، ج ٤، ص ١٢٩، ح ٧. [٥]

٧-٧) . الكافي، ج ٣، ص ١٨٩، ح ٥. [٦]

٨-٨) . الكافي، ج ٣، ص ٢٨٩، ح ٧. [٧]

و فى باب أن الأئمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان و ما يكون: عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن يونس بن يعقوب، عن الحارث بن المغيرة.

و عده من أصحابنا منهم: عبدالأعلى، و أبو عبيده، و عبدالله بن بشير الخثعمي، سمعوا أبا عبدالله عليه السلام يقول (١). . . الخبر. قال السيد المحقق الكاظمي: فلعلها هى السابقة، و فيه بعد البعد الطويل بين الموضوعين، و فى موضع لا يحضرني محلّه: عده، عن على بن أسباط. (٢)

و فى باب النهي عن الاسم: عده من أصحابنا، عن جعفر بن محمد، عن ابن فضال (٣). . . الى آخره.

و فى باب فى الغيبة: عده من أصحابنا، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد.

و فيه أيضاً: عده من أصحابنا، عن سعد بن عبدالله، عن أيوب بن نوح. (٤)

و فى باب أنه ليس شىء من الحقّ فى أيدي الناس إلّا ما خرج من عند الأئمة عليهم السلام: عده من أصحابنا، عن الحسين بن الحسن بن يزيد. (٥)

قال السيد المعظم فى رساله العده فى هذا المقام: قد وجدت روايته عن العده عن أبي نجران، كما فى باب ما يلزم من يحفر البئر من ديات الكافي، قال: عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد. . . الى أن قال: ابن أبي نجران، عن مثنى الحنّاط، عن زراره. (٦)

و المراد عده من أصحابنا، عن ابن أبي نجران، كما لا يخفى على المطلع بعاده ثقة الاسلام. (٧)

و يمكن أن يقال أنّ الأمر و ان كان كذلك لكن العده لّمّا كانت عين العده عن سهل لم يفتقر الى الذكر، انتهى. (٨)

ص: ١٢٤

[١-١] . اصول الكافي، ج ١، ص ٢٠٤، ح ٢. [١]

[٢-٢] . العده للكاظمي، ص ٤٦/ب - تلاحظ - .

[٣-٣] . اصول الكافي، ج ١، ص ٢٦٨، ح ٣. [٢]

[٤-٤] . اصول الكافي، ج ١، ص ٢٧٦، ح ٢٣، ٢٥. [٣]

[٥-٥] . اصول الكافي، ج ١، ص ٣٣٠، ح ٦. [٤]

[٦-٦] . الكافي، ج ٧، ص ٣٥٠، ح ٥، ٧. [٥]

[٧-٧] . من طريقه ثقة الاسلام فى الكافي، اعتماده فى حذف ما تكرر من رجال فى اسناد لاحق على ما أدرجهم فى اسناد سابق من غير فصل فى استاد آخر مغاير، و ذلك لأجل الاختصار، لكون المحذوف معروف بالنظر الى سابقه، و هو ما يعرف بالتعليق و لكن لا ينطبق على هذا المثال، فلاحظ.

و فيه أنه على ما ذكره يكون ابن أبي نجران في طبقه سهل، و ممن يروى عنه ثقة الاسلام بواسطه واحده، هي عده سهل أو غيرها، و لأظنه رحمه الله يلتزم بذلك، فان عبدالرحمن بن أبي نجران ممن يروى عنه أحمد بن محمد بن عيسى، (١) و الحسين بن سعيد، (٢) و ابراهيم بن هاشم، (٣) و أحمد بن محمد بن خالد، (٤) و العباس بن معروف، (٥) و محمد بن خالد الطيالسي، (٦) و ابن أبي عمير، (٧) و علي بن الحسن بن فضال، (٨) و محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، (٩) و أمثال هؤلاء.

بل سهل بن زياد كما في باب تفصيل النكاح (١٠) من التهذيب، و في باب من أحل الله نكاحه، (١١) فهو معدود من مشايخ سهل لا من أقرانه و ان شاركه في الروايه عن بعض المشايخ كما في المقام. فان ثقة الاسلام بعد ما روى عن العده عن سهل... الى آخره، في الباب المذكور قال بعده: سهل و ابن أبي نجران جميعاً، عن ابن أبي نصر، عن مثنى الحنيط، عن زراره. و ساق الخبر، ثم قال: ابن أبي نجران، عن مثنى، كما تقدم. (١٢)

و لا أدري ما دعى السيد المعظم لاسقاط هذا السند و المتن من البين، و بعد عدم

ص: ١٢٥

١- (١). تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٩٩، ح ٤٣٦.

٢- (٢). تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٣٣، ح ٦٠٦.

٣- (٣). الكافي، ج ٤، ص ٢٦٩، ح ٣. [١]

٤- (٤). الكافي، ج ٧، ص ٣٥٢، ح ٧. [٢]

٥- (٥). اصول الكافي، ج ١، ص ٦٨، ح ٣. [٣]

٦- (٦). رجال الكشي، ج ٢، ص ٥٩٣، ح ٥٤٩. [٤]

٧- (٧). ذكر في جامع الرواه، ج ١، ص ٤٤٥ [٥] روايه ابن أبي عمير عنه في باب الحّمّام و باب بيع النسيه من الكافي، و [٦] لم نعر على روايته عنه فيها. كما و أنّ الكاظمي في هدايه المحدثين، ص ٩٣ [٧] أورد روايته عنه عن التهذيب مستغرباً، و قد جاء في هامشه: ان الموجود في التهذيب، ج ٥، ص ١٢٤، ح ٤٠٤: ابن الحجاج، و هو كذلك. هذا و أنّ المامقاني في تنقيحه، ج ٢، ص ١٣٩، ح ٦٣٣٩ قد ناقش موضوع روايه ابن أبي عمير عن ابن أبي نجران و جواز ذلك، و راداً على استغراب الكاظمي. و أمّا السيد الخوئي في معجمه، ج ٩، ص ٢٩٩، ش ٦٣٣٥ فقد أورد روايه ابن أبي نجران، عن ابى أبي عمير فقط دون العكس، و دون أن يتطرق الى ذلك فلاحظ.

٨- (٨). تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٣٢٦، ح ١٠١٩.

٩- (٩). تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٧٩، ح ١٣٥٨.

١٠- (١٠). تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٥٠، ح ١٠٧٩ و ص ٢٦٠، ح ١١٢٧ و ص ٢٦٨، ح ١١٥٢.

١١- (١١). تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٨٤، ح ١٢٠٢.

١٢- (١٢). تقدم القول لحجه الاسلام الشفتي، و الكافي، ج ٧، ص ٣٥٠، ح ٥، ٦، ٧. [٨]

جواز روايه عده سهل عنه لابد أن يكون الخبر بالنسبه الى هذا السند معلقاً، و يكون قد أخذه من كتابه و اكتفى بذكر طريقه إليه بما ذكره في مواضع عديده، أو غفل عنه و الله العاصم.

طريفه: قال الفاضل الصالح محمد بن علي بن الحسن العودي، تلميذ شيخنا الشهيد الثاني في رسالته في أحوال شيخه بعد ذكر سفره معه الى استنبول، و مراجعته معه الى سيواس، و مفارقتة الشهيد، قال، و خرجنا منها يوم الأحد ثاني شهر رمضان، متوجهين الى العراق، و هو أول ما فارقناه - يعنى الشهيد - من الطريق الأولى، و خرجنا في حال نزول الثلج، و بتنا ليله الأثنين أيضاً على الثلج، و كانت ليله عظيمه البرد، و من غريب ما اتفق لى تلك اليله كأنى فى حضره شيخنا الجليل محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله و هو شيخ بهى جميل الوجه، عليه أبهه العلم، و نحو نصف لمته بياض، و معى جماعه من أصحابى منهم رفيقى: الشيخ حسين بن عبدالصمد، فطلبنا من الشيخ أبى جعفر الكلينى المذكور نسخه الأصل لكتابه الكافى لنسخه، فدخل الى البيت و أخرج لنا الجزء الأول منه فى قالب نصف الورق الشامى، ففتحه فإذا هو بخط حسن معرّب مصحح، و رموزه مكتوبه بالذهب، فجعلنا نتعجب من كون نسخه الأصل بهذه الصفه، فسررنا بذلك كثيراً لما كُنّا قبل ذلك قد ابتلينا به من رداءه النسخ، فطلبت منه بقيه الأجزاء، فجعل يتألم من تقصير الناس فى نسخها، و رداءه نسخهم، و قال: إئنى لا أعلم أين بقيه الأجزاء، و كأن ذلك صدر منه على وجه التألم لتقصير الناس فى نسخ الكتاب و تصحيحه، و قال: اشتغلوا بهذا الجزء إلى أن أجد لكم غيره.

ثم دخل الى بيته لتحصيل باقى الأجزاء، ثم خرج الينا و بيده جزء بخط غيره على قالب الورق الشامى الكامل، و هو ضخّم غير جيّد الخطّ، فدفعه الئى و جعل يشتكى من كتابه كتابه بهذه الصوره و يتألم من ذلك، و كان فى المجلس الأخ الصالح الشيخ زين الدين الفقعانى نفعنا الله ببركته، فقال: أنا عندى جزء آخر من نسخه الأصل على الوصف المتقدم، و دفعه الئى فسررت كثيراً، ثم فتش البيت و أخرج جزء آخر الى تمام أربعه أجزاء أو أكثر بالوصف المتقدم، فسررنا و خرجنا بالأجزاء الى الشيخ الجليل المصنف و هو جالس فى مكانه الأول.

فلما جلسنا عنده أعدنا فيما بيننا وبينه ذكر نسخ الكتاب، و تقصير الناس فيه، فقلت: يا سيدنا بمدينه دمشق رجل من أصحابنا اسمه زين العابدين الغرابيلي قد نسخ كتابك هذا نسخه في غايه الجوده في ورق جيّد، و جعل الكتاب في مجلدين كلّ واحد بقدر كتاب الشرايع، و هذه النسخه فخر على المخالف و المؤلف، فتهلّل وجه الشيخ رحمه الله سروراً و أظهر الفرح، و فتح يديه و دعا له بدعاء خفي، لم أحفظ لفضه ثم انتبهت. (١)

خاتمه: قال النجاشي في ترجمه ثقه الاسلام: صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكليني يسمى الكافي في عشرين سنه شرح كتبه: كتاب العقل... الى أن قال: كتاب الوصايا، كتاب الفرائض، كتاب الروضه، و له غير كتاب الكافي كتاب الرد على القرامطه (٢) الى آخره.

و قال الشيخ في الفهرست : له كتب منها: الكافي ، و هو مشتمل على ثلاثين كتاباً، أوّله: كتاب العقل... الى أن قال: كتاب الحدود، كتاب الديات، كتاب الروضه من آخر كتاب الكافي ، و له كتاب الرسائل (٣) . . الى آخره.

و قال ابن شهر آشوب في معالم العلماء في ترجمته: له الكافي يشتمل على ثلاثين كتاباً منها: العقل، فضل العلم، التوحيد... الى أن قال: الزى و التجمل، الروضه. (٤)

هذا و لكن في رياض العلماء في ترجمه العالم الجليل المولى خليل القزويني: و من أغرب اقواله القول بأن الكافي بأجمعه قد شاهده صاحب عليه السلام و استحسنته، و أنه كلّ ما وقع فيه بلفظ: (وروى) فهو مروى عن صاحب عليه السلام بلا واسطه، و ان جميع أخبارها حقّ و اوجب العمل بها، حتى أنه ليس فيه خبر للتقيه و نحوها، و ان الروضه ليس من تأليف الكليني، بل هو من تأليف ابن ادريس و ان ساعده في الأخير بعض الأصحاب، و ربّما ينسب هذا القول الأخير الى الشهيد الثاني، و لكن لم يثبت، (٥) انتهى.

ص: ١٢٧

١-١) . بغيه المرید في الكشف عن أحوال الشهيد (المطبوعه ضمن الدر المنثور في المأثور و غير المأثور) ، ج ٢، ص ١٧٨.

٢-٢) . رجال النجاشي، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٣-٣) . فهرست الشيخ، ص ١٣٥، ش ٦٠١. [١]

٤-٤) . معالم العلماء، ص ٩٩، ش ٦٦٦. [٢]

٥-٥) . رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١. [٣]

و لا يخفى ما فى الكلام الأخير بعد تصريح هؤلاء الأعلام و اتحاد سياق الروضه و ساير كتب الكافى و عدم وجود ما يتنافيه و ما به يصلح نسبته الى الحلّى و نقل الأصحاب عنها قديماً و حديثاً كقولهم عن غيرها من كتب الكافى و الله العاصم و منه التوفيق.

ص: ١٢٨

ادله محدث نوری رحمه الله برای اثبات اعتبار کافی

اشاره

ادله محدث نوری رحمه الله برای اثبات اعتبار کافی (۱)

مرتضی قاسمی

چکیده

محدث نوری برای قطعی اعتبار بودن (نه قطعی الصدور) احادیث کافی چهار دلیل اقامه کرده است. نویسنده در این نوشتار به بررسی این دلایل - که کتاب مستدرک الوسائل ذکر شده پرداخته و اشکالاتی را مطرح ساخته است. سپس مباحثی مربوط به عقاید اخباریان درباره احادیث کافی را مطرح کرده و از ذکر اشکالات آنها غافل نبوده است.

مرحوم محدث نوری قدس سره برای اثبات اعتبار کافی چهار دلیل اقامه می کند. بحث های او راجع به قطعی الصدور بودن روایات نیست. این را مسلم می دانند که قطعی الصدور نیست. بحث راجع به قطعی اعتبار بودنش می باشد. ۱. دلیل اول او با دلیل سوم مناسب است، عقیب هم ذکر می کردند، بهتر بود، تا اندازه ای مشابه هم هستند، مدایحی که محققین برای اعتبار کتاب کافی ذکر نموده اند دال بر این است که این کتاب احتیاج به لحاظ سند ندارد. بعد مدایح را نقل می کند. ۳. مدایحی که از خود محدث کلینی شده لازمه آن این است که کافی احتیاج به لحاظ سند ندارد. و مقطوع اعتبار است و مقداری از مطالب دلیل اول در دلیل سوم نقل شده، شخصیات مهم و

ص: ۱۲۹

۱-۱). علم درایه، رجال و تراجم (تقریر درس آیه الله سید موسی شبیری زنجانی)، مرتضی قاسمی، کاشان: انتشارات محشم، اول ۱۳۸۰ ش، ص ۲۷ - ۵۸.

معروف شیعه را که نام می برد از قبیل شیخ مفید رحمه الله، شهید اول قدس سره، محقق کرکی (محقق ثانی رحمه الله، پدر شیخ بهایی رحمه الله، مشایخ ملا امین استرآبادی رحمه الله که صاحب معالم و صاحب مدارک رحمه الله و میرزا محمد استرآبادی صاحب رجال کبیر بوده اند. ملا امین رحمه الله می فرماید: مشایخ من چنین فرموده اند، مجلسی ثانی (مرحوم ملا محمد تقی رحمه الله) از مرحوم شیخ حسن دمستانی رحمه الله مطلبی نقل می کند که از علمای مهم رجال و حدیث بوده این ها تعریفاتی از کافی کرده اند که مقتضای آن این است که دیگر احتیاج به لحاظ سند نداشته باشد مثل لم يعمل بمثله «لم يعمل فی الامامیه مثله یا... فی الاسلام مثله»، مراد از این مدایح کبر حجم که نیست. کبر حجم چندان مدح معتابهی نیست. البته قبل از مرحوم کلینی رحمه الله و بعد از او کتاب هایی در کبر حجم یا بزرگ تر از کتاب کافی نوشته شده بود مثل محاسن برقی که این کتاب محاسن مطبوع قطعه ای از آن است و کتاب نوادر الحکمه که قبل از کافی مرجع بوده که فلانی از رجال نوادر الحکمه است شبیه کافی، منتهی کافی که تألیف می شود آن را نسخ می کند. نسبت به تفسیر امام عسکری علیه السلام می گویند خیلی مفصل بوده، از این مدایح معلوم می شود که در محاسن و اتقان کافی مماثل ندارد. آن وقت به کتاب های تألیف شیعه رجوع می کنیم و کافی را با آنها مقایسه می نماییم می بینیم که حاوی امتیازات آن کتب است مع شئی زائد. اصول اربع مائه که هیچ کس شکی در اعتبار آنها ندارد. که این اصول مشهور با طرق صحیحه به علما واصل شده و انتساب آن به مؤلفین از این ناحیه مورد تردید نبوده و بعد بین صاحبان عصر و ائمه علیهم السلام که این روایات از آنها اخذ شده، وسائط هم اعتبارش مسلم بوده، قرار نبوده اصل به دست شیعه برسد و بعد برود مراجعه به سندش بکند، وقتی در اصل پیدا می کرده، شیعه به آن عمل می نموده، اگر بنا باشد در کافی احتیاج به مراجعه سند داشته باشیم، تعبیر مفید «من أجل الكتب» و به تعبیر دیگران «لم يعمل بمثله» دیگر صحت پیدا نمی کند.

دلیل سوم: که مدایحی از کلینی شده، محدث نوری می فرماید: نجاشی راجع به او تعبیری دارد که علامه رحمه الله هم از او پیروی کرده، در آن تعبیر می فرماید: «او ثق الناس فی

الحديث واثبتهم» می فرماید: از این تعبیر که این غیر از مسئله عدالت و تقوای تنهاست، معنایش این است که در باب حدیث مزایایی که برای محدثین و رجالین دیگر ذکر شده، چون تخصص در حدیث، بر رجال هم احتیاج دارد. آن مزایا در او هست مع شئی زائد، نقاطِ ضعفی که برای بعض محدثین گفته شده که با عدالت آنها منافات ندارد ولی با تثبت و اتقان منافی است، او در این نقاط با آنها شریک نیست. بعد مزایای دیگران را شروع می کند به ذکر کردن و به مقتضای اوثقیت و اثبیت آنها را برای کتاب کافی اثبات می کند بالملازمه برای کتابش هم اثبات می نماید. یکی از تعریفات کافی که روی آن جهت خواسته اند کتاب را معتبر بکنند، این است که در عرض ۲۰ سال آن را تألیف نموده، اگر مبنایش این بود که جمع آوری حدیث بکند، پای بند اتقان حدیث نباشد، صحیح و سقیم حدیث را از هم جدا کند و عده ای از اخبار معتبره را انتخاب نماید به ۲۰ سال احتیاج ندارد، با عشر آن هم می شود آن را تألیف کرد. این مقدار زمان مال همین جهت است که علاوه بر عدالت، جهات دیگری است که مختص به محدثین خیلی محتاط است که باید کتب و اصول و نسخ معتبره را جمع آوری کنند، تخصص در رجال و حدیث پیدا نمایند، مشترکات را از غیر مشترکات تمیز بدهند، مشترکات روایات را متوجه شوند، بعد کتابی با توجه به این مسائل بنویسند، این البته احتیاج به طول زمان ندارد و الاً صرفاً بگوییم مبنای کلینی به جمع احادیث بوده لیس الاً، این آن قدر طول زمان نمی خواهد. ذکر این جمله بالملازمه دلالت می کند بر این که می خواسته کتابی بنویسد با اتقان مطالب نه با اکتار مطالب، برف انبار نمی خواسته بکند. مزایایی که برای عده ای از محدثین گفته شده می شمرد، علی بن حسن طاطری که یکی از واقفه است، و از جمله واقفیه سرسخت و متعصب هم هست. (کان شدید العناد فی الوقف) معذک شیخ الطائفه قدس سره می فرماید: برای جهتی او را ترجمه کرده و در فهرست وارد نمودم. چون کتاب های خود را از رجال موثوق بهم و بروایاتهم اخذ کرده، پس این امتیاز در روایات طاطری هست که ولو واقفی بوده، روایاتش صحیح به اصطلاح متأخرین نیست، ولی چون مقید بوده که از ثقات مطالب را اخذ بکند، لذا

می فرماید: با عناد زیادش در مذهب باطلش او را در فهرست ترجمه کردم. دربارهٔ جعفر بن بشیر نجاشی و علامه ۰ هر دو مطلب دارند. البته علامه به تبع نجاشی می فرماید: « روی عن ثقاتنا و روهه عن » دربارهٔ محمد بن اسماعیل میمون زعفرانی، نجاشی همین تعبیر را در مورد او آورده، دربارهٔ ابن عقیله (احمد بن محمد بن سعید بن عقده) نعمانی می فرماید: که مقامش در وثاقت و عدالت و علم به رجال و حدیث والا است. (مُحَصَّل عبات در کتاب مستدرک الوسائل همین است). در عُیْدَه دربارهٔ جماعتی مثل صفوان و ابن ابی عمیر و بزنی و غیره هم، امثالهم فرموده: مراسیل شان حکم مسانید دیگران را دارد که اگر تعارض کرد حکم دو مسند معارض بر آن بار می شود. عقیدهٔ حاجی نوری رحمه الله این است، این که اضرابهم می گوید مراد همهٔ اصحاب اجماع است که مراسیل آنها در حکم مسانید دیگران است. علامه در مختلف در فصل بغات، حدیث مرسل را از ابن ابی عقیل نقل می کند. ثم قال: این حدیث ولو مرسل است، به خاطر عدالت و معرفت ابن عقیل آن را می پذیریم. این امتیاز هم برای ابن ابی عقیل قرار داده شده که مرسلش مورد قبول می باشد. و دربارهٔ بعضی گفته شده که « فلان صحیح الحدیث »، این تعبیر در کتب رجال هست، می فرماید: در نظر بدوی از این تعبیر توثیق یا مدحی برای راوی استفاده نمی شود. چون صحیح به مصطلح قدماء غیر از مصطلح متأخرین است. چون از زمان احمد بن طاووس مسلم است که اصطلاح آنها در مورد صحیح بدین گونه مستقر شده که اگر راوی امامی عادل باشد روایتش صحیح در بین متأخرین به این معنی اطلاق می گردد. اما صحیح در اصطلاح قدماء مثل شیخ و نجاشی مطابق اصطلاح متأخرین نمی باشد. در این مقام ممکن است کسی ابتدا خیال کند حالا اگر به اصطلاح متأخرین نشود که فقط روایت گفت، مورد اعتماد است اعتماد روایت در اثر قراین خارجی باشد. روایت را مقابله کرده اند با بعض چیزهای دیگر، دیده اند مطابق با واقع است. این امتیازی برای مؤلف ثابت نمی کند که او مثبت است و چنین و چنان است. مدح حدیث، مدح محدث نخواهد بود، چون اصطلاح صحیح به اعتبار محدث بین قدماء تقسیم بندی نشده تا این که

بگوییم لازمه صحیح بودن حدیث مورد اعتماد بودن و حسابی بودن خود محدث است به خلاف اصطلاح متأخرین، خود کلمه صحیح، مدح خود راوی حدیث هم هست، چون اصطلاح است. می فرماید: در عین حال نظر بدوی این جور می باشد ولی با تأمل و دقت، معلوم می شود از تعبیر به صحیح الحدیث هم استفاده می شود، چون اگر یک حدیث راوی، صحیح باشد دلیل بر این که خود راوی اش هم آدم حسابی است نمی شود، چون آدم غیر حسابی هم گاهی حرف حسابی می زند ولی اگر گفتیم تمام احادیثش صحیح است نه کتاب معین و خاصی، این دلیل نمی شود دیگر که تمام احادیثش را تتبع نموده ایم و با قراین خارجی آن را به دست آورده ایم، این عادت شاهد این است که درباره اشخاص یک هم چنان شهادتی نمی شود داد، برای این که به سبب معاشرت یا جهات اخروی که مطلعین می گفته اند بلاواسطه یا مع الواسطه، وثاقت این ها مسلم شده که آدم های قرص و محکمی هستند که احادیث شان مورد اعتماد است. زیرا عادتاً نمی شود که در اثر قراین خارجی و مقابله باشد، حتماً همه احادیث بخواهد صحیح باشد، بین خود این ها اشخاص موثق و متقنی باشند، پس از این مدح اشخاص هم استفاده می شود. اگر ما با کسی هیچ معاشرت نکرده باشیم، ولی هر چه از او دیدیم یا شنیدیم، رسیدگی کردیم، دیدیم مطلب درستی است، این خودش یکی از ادله اطمینان او است که او آدم محکم و موثقی می باشد، نه این که تصادفاً آدم دروغگو و لاابالی است، ولی تصادفاً هر چه از قلمش تراوش کرده، مطابق واقع و اصول بوده، این نمی شود. یکی از راه های شناخت کلام افراد این است که انسان در اثر معاشرت می بیند خلافتی از او دیده نمی شود، همین تطبیق مطالب کسی با قراین خارجی علم عادی و اطمینان برای ما حاصل می شود که خود آن شخص، موثوق به و محکم است. اگر درباره شیخ کلینی رحمه الله گفتیم «أوثق الناس أثبتهم...» باید این مداخل درباره آنها هم باشد مثل طاطری، جعفر بن بشیر، که کلینی خودش از مشایخ ثقه نقل فرموده و شاگردهایش هم از او نقل نموده اند. مزایای دیگر هم درباره مراسیل ابن ابی عقیل و ابن ابی عمیر و... و یا مطلق احادیث اصحاب اجماع حجت است،

برای او هم باشد. نقاط ضعف بعض محدثین مثل یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل ، این معنی در او نیست یا روایت ضعیف را متوجه نباشد، روی عدم خبرویت و تخصص در فن رجال، ضعیف را صحیح و غث را سمین خیال کند. البته این ضعف به عدالت ضرر نمی زند، ولی به وثاقت مضر است. این نقطه ضعفی درباره بعض محدثین است. از این مدایح معلوم می شود این نقاط ضعف در کلام کلینی است. یکی از مثال هایی که زده این است که خود نجاشی می گوید، فلان کس را دیدم اصحاب تضعیفش می کنند، لذا از او اجتناب کردم. این امتیاز احتیاط برای نجاشی هست. نجاشی راجع به کلینی می گوید او ثق الناس بوده، لذا همه این مدایح برای او ثابت می شود، اعتبار فعلی و قطعی الصدور بودن کتاب کافی را نمی خواهیم اثبات نماییم. اعتبار ذاتی کتاب که اگر در زمان با چیز دیگری معارض نشد، این کتاب را می خواهیم بگوییم معتبر است که از آن مجموعه مدایح کتاب و مؤلفش شده، این معنی استفاده می شود. مبنای محدث نوری رحمه الله در باب حجیت خبر واحد این است که بعضی آن را حجت نمی دانند، فعلاً معاصرین فی الجملة آن را حجت می دانند که در شرایطش اختلاف نظر است. بعضی قائل اند که راوی اش باید امامی عادل ثقة ثبت باشد. بعضی ثقة ثبت بودن را کافی می دانند و بعضی موثق الصدور بودن، مطلق خبر اطمینانی را می پذیرند و بعضی هم روی مبنای انسداد مشی کرده اند و توسعه داده اند، مطلق ظنون را خواسته اند بپذیرند، ولی تلاش می کند با این بیانات اثبات بکند شرط خبر واحد را، ثقة بودن راوی بالمعنی الاعم می دانند نه عدل امامی، صدوق باشد، عدل امامی باشد یا نباشد و روایتش هم موثق الصدور باشد، اگر روایت مقطوع الصدور باشد، اما راوی ثقة و صدوق نبود، این روایت کفایت نمی کند، ولو روایت اطمینان آور باشد. با این بیانات، هم خود راوی و هم مؤلف کتاب ثقة ثبت است و هم روایات را که در کتاب ایداع نموده، اطمینان به صدور می آورد. و ما در حجیت ذاتیه خبر غیر از این نمی خواهیم که راوی دارای این مزیت باشد و به روایاتش هم اطمینان به صدور داشته باشیم و با این قراین اثبات می شود. حالا ببینیم این مطلب صحیح است و با

این‌ها می‌توانیم اعتبار ذاتی کتاب مرویات را ثابت نماییم. بگوییم لولا-المعارض، احتیاج به مراجعه سند نداریم، البته با معارض، ممکن آن‌یقال که احتیاج به سند برای تشخیص ارجح و اقوی و اعلم و اشهد و کثرت روایات، آن مسئله دیگری است که بگوییم در خیلی از موارد احتیاج به رجال نداریم، فقط در مورد معارض سراغ رجال برویم، یا در غیر کتب اربعه هم مغنی از آن نیستیم.

بحث دیگر در همین رابطه؛ دو چیز را مرحوم نوری رحمه الله دلیل بر اعتبار کافی گرفته:

۱. مدایح مثل لم يعمل بمثله که می‌فهماند که کافی مزایای سایر کتب را دارد مع شیء زائد و تعبیر باجل کتب الشیعه هم عبارت اخرای همین تعبیر است که این به اعتبار کبر حجم کتاب نیست، بلکه از جهت وجدان مزایای سایر کتب است.

۲. گفته اند او مشهور است که مرحوم کلینی ۲۰ سال روی آن کار کرده، که معلوم می‌شود مقصودش لحاظ اعتبار و تنقیح اخبار بوده، می‌خواسته اخبار معتبره را جمع کند. یکی از مزایای سایر کتب این است که رعایت سند در اصول اربعمائه نمی‌شود. اگر چیزی جزء روایات یا مصنفات مشهور شد، دیگر لحاظ سند مورد احتیاج نیست این تعریف خود کتاب، دلیل ثالث او، تعریف خود مصنف است که به دلیل التزام به تعریف از کتاب بر می‌گردد. گفته اند هو اوثق الناس واثبتهم. یکی از جهات قوت برای محدثین، نقل از ثقات است و یکی از نقاط ضعف مراسیل و عدم تقیید به ذکر روایات موثقه می‌باشد. البته این با عدالت منافات ندارد. اما با توثیق منافات دارد.

کلیات مطلب:

این که فرمودند اصول اربعمائه احتیاج به سند ندارد، پس کافی هم بالالتزام محتاج ذکر سند نیست، این در مبنی و ابتناء هر دو اشکال دارد. از کجا نقل فرموده که این اصول احتیاج به سند ندارد. شیخ رحمه الله در عده الاصول در بحث خبر واحد در مقام اثبات حجیت آن می‌فرماید: اگر در مسئله ای از مسائل بین علما اختلاف باشد و طرف مقابل حدیثی را از اصلی از اصول یا از مصنفی از مصنفات مشهور نقل بکند و کان روایه ثقه

قبل قوله وسکتوا عن هذا القيد وكان راويه ثقة... ، معلوم می شود که نفس بودن اصل، اشکال را حل نمی کند که به جای دیگر مراجعه کنند. این جمله شیخ در رسائل (شیخ انصاری رحمه الله) و جاهای دیگر هم نقل شده و این که فرموده که کلینی ۲۰ سال زحمت کشیده... ، البته شک نیست که بیشتر از جمع آوری حدیث، جهات دیگر هم بوده صرف برف انبار کردن مطالب نبوده، خود جمع آوری و تهیه کتب حدیث برای افراد فرق می کند. ممکن است برای یک نفر ظرف مدت ۲ سال جور شود که برای دیگری در مدت ۲۰ سال هم جور نشود. اولاً افراد متفاوت اند. اگر گفتیم فلانی ۲۰ سال زحمت کشیده، این دلیل نمی شود که همه کس هم باید ۲۰ سال زحمت بکشد. ملازم نیست. حاج میرزا حسین نوری رحمه الله خیلی کتابخانه مُعظمی داشته که در اختیار دیگران نبوده، روی این جهت می فرمایند در عشر ۲۰ سال هم می شود چنین کتابی نوشت، و ما نمی دانیم در آن وقت به چه نحو بوده؟ آیا امکانات و وسائل در اختیار او بوده، فقط او محتاج به لحاظ سند بوده؟ حالا- فرض می کنیم که همه امکانات کامل هم در اختیار او بوده، در اول شروع به حدیث همه وسایل در اختیارش بوده، ولی یکی از چیزهایی که احتیاج به طول زمان دارد مسئله تهیه نُسخ مصحَّحه کتب است. تنظیم ابواب، ذکر روایات در ابواب مناسب، فهم احادیث، مقابله نُسخ، باید در این قسمت مجتهد باشد. اگر تبویب ابواب کافی با صحیح بخاری مقایسه شود، معلوم می شود که کلینی چقدر روایات را در ابواب مناسب آورده که بخاری رعایت نکرده، خود تبویب کاری است قابل ملاحظه، با این قراین بخواهیم استدلال بر اعتماد کافی بکنیم، صحیح نیست، این که خواستند بگویند اصول احتیاج به حصول سند ندارد، پس کافی بالفحوی احتیاج به لحاظ سند ندارد، این هم صحیح نیست چون اگر گفتیم کتابی اَجَلّ از کتاب دیگر است یا شخصی اعلم از شخص دیگری است معنایش این نیست که هر سوادى او دارد این هم دارد مع شىء زائد، اگر کتابی ۵ امتیاز و کتابی دیگر ۱۰ امتیاز دارد، این کتاب از کتاب ۵ امتیازی رجحان دارد، لازم نیست که این کتاب همان امتیازات را داشته باشد با امتیازات دیگر، لم يعمل مثله در هدفی که کلینی در نظر گرفته، اگر در

باب بحار بگوئیم لم يعمل مثله، معنایش این نیست که تمام روایاتش از ثقات است و هیچ کتاب دیگری مثل او نیست. بلکه معنای آن این است که از جهت هدف علامه مجلسی قدس سره و امتیازاتی که بحار دارد و ارزشی که دارد لم يعمل مثله فی موضوعه، لازم نیست همه امتیازات سایر کتب را مع شیء زائد به بحار منتقل کنیم. کافی از لحاظ احادیث احکام و اخلاق و معارف تهیه و از لحاظ اعتبار سند و دلالت روایات خیلی مطالب ارزنده و مفید را می شود از آن استفاده کرد که از اصول، کمتر می شود آن استفاده ها را برد. از این حیث هم می شود گفت لم يعمل مثله وانه من اجل الكتب.

اما تعریفات از شخص کلینی قدس سره: البته مسئله وثاقت غیر از عدالت می باشد، ممکن است شخص عادل باشد، اما ثقه و ثبت نباشد، می گویند در وثاقت، ضبط معتبر است. یعنی اگر خطایش بیش از حد معمول است با این که تعمد کذب ندارد، ولی او را ثقه نمی گویند. به او در نماز می شود اقتداء نمود و طلاق هم پیش او می توان داد، (یعنی به عنوان این که شاهد عادل باشد) ولی خبرش را نمی شود قبول کرد. چون خبر روی عنوان ثقه آمد. البته عصمت لازم نیست، چون هر کسی خطا دارد. ضابط: یعنی خطایش از حد معمول بیشتر نیست، اگر اضطراب گفتند، چون خطای متعارف هم قابل تشکیک است. مثلاً در ۱۰۰ مورد، یکی، دو تا، سه تا خطا، این معمولی است. فرض کنید کسی که خطایش یکی است اضطراب از صاحب دو تا و صاحب دو خطا اضطراب از صاحب ۳ تا است. جهات راجع به خطای شخص غیر از مسئله تعمد خیلی از اوقات به عدالت مضر نیست، گاهی هم با وجود تعمد مضر به عدالت نیست. روی عناوین ثانویه جهت تقیه، ... خوف و ...، منتهی ادله تصدیق عادل این احتمالات را القاء می کند، از کلمه ثقه و عادل می فهمیم که خطایش از حد معمول بیشتر نمی باشد. اگر او ثق گفتیم، معنایش این است که هم از نظر تعمد خلاف و هم خطا، در متعارف هم در حد اعلاست. اما معنای ثقه این است که حرف غیر ثقه، مثل ابو هریره را نقل نکنند، اگر ثقه اعتماداً بر ابو هریره که حالاًتش را می داند، حدیث نقل کند، این به عدالتش ضرر نمی زند، اما به وثاقتش ضرر می زند. ولی اگر کسی از ابو هریره برای تأیید

مطلب یا احتمال تسامح در ادله سنن (و مکروهات) مطلبی نقل می کند، جهاتی که منظور است، این هیچ وقت به وثاقت مضر نیست، این که حاجی نوری رحمه الله به علامه مجلسی رحمه الله این همه فوق العاده اعتماد دارد، باید گفت مرحوم مجلسی ثقه و مثبت نیست، چون در بحار غث و سیمین و همه چیز را نقل کرده، این مطلب چه ربطی به وثاقت او دارد، مسئله وثاقت این است که خودش در نقلیات خلاف نگویید، مرحوم مجلسی دیده، کتب شیعه از بین می رود، فرموده، این کتب را تألیف کردم تا کتب و نسخ از بین نرود، و بعد روی نسخ تحقیق و تهذیب شود، به تعبیر مرحوم آقای زنجانی رحمه الله یک کتابخانه تألیف کرده با ترتیب، (و به تعبیر امام خمینی رحمه الله در کتاب کشف الاسرار، یک کتابخانه ۴۰۰ جلدی درست کرده). همان طور که یک حدیث در یک کتابخانه دلیل بر اعتبار آن نیست، همین جور صحیح نبودن حدیثی، نقطه ضعفی برای مؤسس کتابخانه نیست یعنی کتابخانه حدیثی، مرحوم مجلسی قدس سره در حدّ اعلاّی وثاقت می باشد، امکان دارد راجع به او بگوییم که اوثق الناس است. با این که روایاتی نقل فرموده که خودش هم بر طبقش فتوا نداده، این که محدث نوری در ضمن بیانات شان داشتند که نجاشی فرموده، دیدم اصحاب ما ظاهراً ابو المفضل شیبانی را تضعیف می کنند، من از او نقل نکردم، اجتناب نمودم، بیواسطه از او نقل نکردم، مع الواسطه از او روایت نقل نمودم. در همان جا جمله ای هست که فرمایش مرحوم نوری را ابطال می کند، یک مسئله این است که اشخاص بلاواسطه از ضعف اخذ حدیث می کردند، ممکن آن نقول: ثقات متعارف شیخ خود را که اکثر حدیث بکند، نه احیاناً یک حدیث نقل بکند، شخص ضعیف قرار نمی دادند. این خلاف متعارف بوده، این را از موارد مختلفه می شود استفاده نمود. ولی شیخ شیخ (وسائط) یکی از مشایخ از جمله ضعف بوده، ولی خودش ثقه بوده، پیش او درس نخوانده، یک چنین بنای نبوده که همه مشایخ را تا آخر در نظر بگیرند که هم خودش باید ثقه باشد که از ثقه نقل کرده باشد تا به معصوم متصل شود. این طور نیست. نقل روایت بلاواسطه با مع الواسطه تفاوت دارد. علمایی که مقید بوده اند، اخذ حدیث کردن

بلاواسطه را اشکال کنند، همین احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی که معروف است و می گویند برقی را از قم بیرون کرد به خاطر نقل روایت از ضعفاء، اگر این نسبت درست باشد، بیرون کرده، ولی برای این جهت معلوم نیست بوده، خود او از پدر برقی محمد بن خالد حدیث نقل می کند با این که درباره او گفته اند یروی عن الضعفاء، اگر بنای محدثین این جور بوده که هم شیخ بلاواسطه شان ثقه باشد و هم شیخی را انتخاب کنند که لا یروی عن الضعفاء، پس خوب بود که احمد بن محمد بن عیسی، محمد بن خالد را به عنوان شیخ اخذ کند، و حال آن که او را به عنوان شیخ حدیث اخذ کرده، و هو یروی عن الضعفاء، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الأشعری صاحب کتاب نوادر الحکمه که قبل از تألیف کافی، کتاب معروف و معتبر شیعه همین کتاب بوده، از او چقدر اشخاص نقل حدیث نموده اند با این که راجع به او گفته اند یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل، چقدر اشخاص ثقات از او نقل حدیث کرده اند، مثل سعد بن عبدالله اشعری، او را هم شیخ اخذ کرده اند. دروغگو را شیخ اخذ نمی کردند، اگر خود شخص ثقه بود، ولی یکی از مشایخ غیر ثقه بود، این سبب نمی شد که این فرد دیگر برای او به عنوان شیخ اخذ نشود. نه نجاشی و نه هم سایر محدثین رسم شان این نبوده، این که همه وسائط ثقه باشد تا به معصوم برسد، این را حتی نسبت به صفوان و بزندی و ابن ابی عمیر و امثالهم نمی توانیم چنین ادعایی را بگوییم و سیأتی بحثه انشاء الله تعالی ولو از ظاهر بعض عبارات استفاده بشود که شیوخ آنها مع الواسطه از ثقات اند - خلاصه اگر بخواهیم تمام روایات کلینی را معتبر کنیم، متوقف است بر این که بگوییم یکی از امتیازات محدثین این بوده که تا آخر، وثاقت همه مشایخ را در نظر - می گرفته اند. این را نمی توانیم درباره هیچ کدام از محدثین به عنوان امتیاز بگوییم. شرط وثاقت شیخ، ضعیف بودن نیست، این را هیچ کس نگفته، ثقه الا انه یروی عن الضعفاء. فرضاً اگر معمولاً محدثین ثقات به حسب معمول اجتناب کنند از بلاواسطه اجتناب می کنند نه از مع الواسطه، مثل نجاشی، حتی بلاواسطه با وثاقت - منافات ندارد. منتهی نوعاً این کار را نمی کردند که شاگردی پیش دروغگو بکنند. تمام

محدثین معروف مثل احمد بن محمد بن عیسی که شیخش محمد بن خالد است، شیوخی دارند که از ضعفاً روایت می کنند. سعد بن عبدالله از رؤسای قمیین و محدثین، شاگرد اوست. احمد بن جعفر حمیری از محدثین خیلی مهم بوده با معصومین علیهم السلام مکاتبه داشته، شیخش احمد بن محمد بن خالد می باشد.

دو وجه دیگر هم بر اعتبار او نقل کرده اند:

۱ - در بلاد نُواب اربعه بوده، نمی شود گفت احادیثی را به آنها عرضه نمی داشته، ۲ - خود شخص کلینی احادیث کتابش را صححه گذاشته - دلیل دوم محدث نوری: که قبل از او شیخ حرّ عاملی رحمه الله هم بیان فرموده: دلیلی است که سید بن طاووس قدس سره در کتاب کشف المُحجّه برای اعتبار تمام نوشته جات کلینی آورده، نه تنها کافی، چون سید مطلبی از کتاب رسائل الائمه کلینی نقل می کند، و برای این که ثابت کند که آن کتاب احتیاج به لحاظ سند ندارد و کتاب معتمدی است، تقریبی را که علما برای کافی استدلال کرده اند ذکر می کند. می فرماید: شیخ کلینی معاصر بوده با ۴ نفر از نُواب اربعه امام زمان سلام الله علیه، ۱. عثمان بن سعید عمروی؛ ۲. محمد بن عثمان؛ ۳. حسین بن روح نوبختی؛ ۴. علی بن محمد سیمری (سمری). هر ۴ نایب بزرگوار و عالی مقدار معاصر کامل بوده اند با کلینی و وفات او قبل از وفات سیمری بوده، چون او در سال ۳۲۸ (یا ۳۲۹ یا ۳۳۰ ق به عقیده شیخ بهائی رحمه الله در کتاب زبده) وفات کرده و سیمری در شعبان ۳۲۹ وفات نموده، در زمانی می زیسته که راهی برای تحقیق مطالبش بوده، می توانسته از سفر استفاده کند و اعتبار کتابش را به دست بیاورد. و چون در آن زمان بوده، لذا امکانات کافی از این حیث در اختیار داشته. - البته بعض جزئیات دیگر را از محدث نوری و شیخ حر نقل نموده اند. به تعبیر جناب شیخ حر، از نواب روایت می کند و غالباً در ۱ بلد بوده، در بغداد و قبرش هم آن جاست، پس از نظر مکان و زمان با این ها قابل تطبیق است. و یکی از رسوم شیعه عرض کتاب بوده به سفراء و به توسط آنها به ائمه علیهم السلام و کلینی با این اهتمام شدیدی که نسبت به کافی داشته و ۲۰ سال روی آن زحمت کشیده، نمی شود که معاصر و معاصر نُواب اربعه باشد و کتابش را به

امام علیه السلام عرضه نکند! البته فرموده که ما دعوی قطع نسبت به این مطلب نداریم. این جور که مرحوم مجلسی رحمه الله در مرآت العقول حمله کرده، فرموده که بعض المجازفین (که مرادش ملا-خلیل قزوینی رحمه الله می باشد). دعوی قطعیت کرده نسبت به کافی، مرحوم مجلسی که ما ادعای قطع نمی کنیم تا جزاف باشد، ولی این مطلب را می گوئیم مطمئناً که ائمه علیهم السلام راضی به اخبار کلینی و عملش بوده اند. حاجی نوری می فرماید: ما این مطالب را ذکر می کنیم برای ایجاد اطمینان برای شخص و اطمینان هم از حجج عقلائیه است که برای هر کسی حاصل شد می تواند طبق آن عمل کند و عند الله عذر است. نهایت، اشخاص دیگر نمی توانند بدون این که برای خودشان اطمینان حاصل شود از اطمینان دیگران تقلید بکنند اگر شهادت دیگران به وثاقت روات و اطمینان حاصل از روی وثوق روات باشد، دیگران هم باید به این شهادت ترتیب اثر بدهند سواء حصل الاطمینان لهم ام لا، اما اگر گوینده شهادت به وثاقت نداد، از غیر راه شهادت، به وثاقت روات راهی پیدا کرد می تواند خودش عمل کند، ولی برای دیگران حجت نیست و می فرماید: با این مقدمات برای ما اطمینان حاصل می شود و اگر هر کسی در این مقدمات غور کند، برای او هم اطمینان حاصل می شود. بعد برای نمونه مواردی را که، کتاب به معصومین عرضه شده، نقل می کند. کتاب تکلیف محمد بن علی شلمغانی را حسین بن روح رحمه الله خواسته و خوانده و غیر از ۲، ۳ روایت، بقیه را فرموده صحیح است و بعض دیگر هم سؤال می کردند، آن عالم فرموده: اوایل قدری با تردید تلقی می کردیم و خیال می کردیم این کتاب در منزل اشخاص غالی است، ولی بعداً دیدیم که به حسین بن روح عرضه شده و بعد به امر او آن را استنساخ نمودیم و ابن تمام که از آن عالم این مطلب را نقل می کند نسخه استنساخ شده او را خواستم، گفت فعلاً گم شده، همراهم نیست یا کسی برده، بعد از جای دیگر از آن استفاده نمودیم. بعد می گوید: از مؤیدات مطلب این است که عده ای از شاگردان کلینی مثل صفوانی، نعمانی، ابو غالب زراری کسانی اند که کافی را روایت کرده اند. ابو غالب تقریباً ربع کافی را به خط خوش نوشته، و بنا داشته بقیه را هم بنویسد. ابو غالب نسبت

به عیالش گرفتاری داخلی داشته، به توسط سفرا درخواست دعا می کند، مسئله را هم نمی گوید، می گوید مشکله ای دارم، حضرت دعا کند، جواب می آید زوج و زوجه کارشان اصلاح شد. می فرماید: أبو غالب و غیره که راوی کتاب بوده اند این ها چطور برای حوایج دنیویه خودشان سؤال می کنند، ولی هیچ کدام نسبت به چنین کتاب با این اهمیت و ارزش هیچ از آن نپرسند.

و بی تفاوت باشند. در چند جای فرمایش این ها جای صحبت هست.

۱ - جمله اول سید: برای هدف ما چندان یک قسمتش دخالت ندارد. می فرماید: کلینی قبل از سیمری وفات کرده، این را برای این جهت می فرماید که اگر وفات کلینی بعد از سیمری یا در همان حدود وفات او بوده، ممکن آن یقال که رسائل الائمه را بعد از وفات سیمری نوشته یا وقتی نوشته که فرصت عرضه به سیمری را نداشته، برای دفع این شبهه می گوید که حدود یک سال قبل وفات یافته، ولی این جمله را راجع به کافی احتیاج نداریم، چون کافی بلا اشکال قبل از سیمری نوشته شده، چون در رجال نجاشی می نویسد در سال ۳۲۶ق اشخاصی کافی را نزد کلینی می خواندند.

ولی ذکر این مقدمه برای بحث از کتاب رسائل الائمه کلینی و بعض تأییدات محدث نوری مناسب است که ببینیم آیا این جمله صحیح است یا نه؟ مرحوم شیخ حر عاملی در این باره که وفات کلینی قبل از وفات سیمری بوده یا بعد از آن بحث نمی کند. احتمال این معنی هست که تلخیص کرده، ولی حاجی نوری نقل می کند. (در ج ۲۰ وسائل طبع نجف، ص ۷۱ و کشف المحججه، ص ۱۵۸ این را تعیین نموده) - در این مورد ۳ احتمال هست ۱. ۳۲۸ق سال وفات کلینی ۳۲۹ق سال فوت سیمری؛ ۲. عکس آن؛ ۳. هر دو در یک سال ۳۲۸ق یا ۳۲۹ق که به یک حساب چهار احتمال می شود. احتمال اقوی: این است که فوت کلینی ۳۲۹ق می باشد. مدرک سال ۳۲۸ق فهرست شیخ طوسی قدس سره است که نوشته: توفی فی سنه ۳۲۸ق ولی در کتاب رجال که زمان تألیفش متأخر از تألیف فهرست است و به ضمیمه رجال نجاشی که متأخر از شیخ نوشته، در شعبان سال ۳۲۹ق وفات او را نوشته، و راجع به سیمری اختلاف

است، صدوق رحمه الله در کمال الدین (۱) می فرماید: در نیمه شعبان ۳۲۹ق بوده، محتمل است در ۳۲۸ق بوده. وفات کلینی هم اقوی این است در ۳۲۹ق بوده، پس این که مسلم گرفته اند و مدرک برای استنتاج سید و بعض تفریعات مرحوم نوری گرفته اند که وفات کلینی مقدم بر وفات سیمری بوده ثابت نیست و تأخر وفات کلینی از سیمری احتمال خیلی بعیدی نیست. که انسان اعتنا نکند. پس با این بیان، اعتبار رسائل الائمه را نمی توانیم اثبات کنیم. و با همین بیان تأییدی که مرحوم نوری کرده بود، که شاگردان بزرگش، کتابش را روایت کرده اند و با آن همه زحمت آن را استنساخ نموده اند، مخصوصاً أبو غالب زراری، چطور بر نواب عرضه نکرده، از این بیان جواب این اشکال داده می شود که ممکن است امثال این شاگردان موقعی که اخذ حدیث می کرده اند سیمری وفات کرده بود، چون تاریخ وفات کلینی، احتمالی است که بعد از سیمری بوده و تاریخ قرائت این ها هم درست نیست که بگویند وقتی در حضور کلینی رفته بوده اند، چرا تماس نگرفته اند، چون ممکن است که آن وقت نواب نبوده اند. می ماند خود کلینی که فرمودند ۲۰ سال کتاب را نوشته و زحمت کشیده، این مقدمات از جهاتی مورد اشکال است. این که مرحوم شیخ حر فرموده، از نواب اربعه، روایت نقل نموده، برای نمونه حتی یک روایت هم ندیده ایم. نه در کتب اربعه و نه در غیرها، از کجا این مطلب را فرموده؟! از روی حدس، ظاهر مطلب این است. در معجم الرجال که مأخذ روایات را نقل می کند، جامع الرواه، مشایخ را ذکر نمی کند، از این جهت ناقص می باشد. ولی شاگردان را ذکر می کند، ترجمه سیمری، محمد بن عثمان، حسین بن روح، عثمان بن سعید، هیچ روایتی کلینی از آنها نکرده، بلی روایتی مع الواسطه که دلالت دارد که حضرت عسکری علیه السلام محمد بن عثمان و عثمان بن سعید اعتماد داشته، این که می گویند شیخ اصحاب در بلد نواب نبوده، آن طوری که مرحوم نوری فرموده، کلینی در ری بوده، نجاشی که ترجمه حال او را می نویسد، می گوید: «شیخ اصحابنا بالری». نه به بغداد، در ری کافی را تألیف کرده، منتهی عواقب عمر به

ص: ۱۴۳

(۱-۱). گاهی اکمال الدین گفته می شود. غلط است، صحیح آن «کمال الدین و تمام النعمه» می باشد.

بغداد رفته و در آن جا وفات نموده، خلاصه اگر معاشر با آنها بوده چطور یک روایت از سفراء اربعه نقل نمی کند. چه داعی بوده، با این که معاشر بوده حتی ۱ روایت نقل نکنند؟! در کافی مطالبی راجع به غیبت و امام زمان ارواحنا فداه دارد، ولی معدلک از نواب نقل نمی کند. این را نباید اماره بگیریم که حشری نداشته و الا مطلبی نقل می نمود. در خود کتاب می بینیم از اشخاصی مختلف راجع به امام زمان علیه السلام نقل کرده، اما از نواب مطلبی ذکر نکرده. احتمال هست که آزادی نداشته، حسین بن روح را که ممکن است عصر او را درک نکرده و ممکن است درک کرده، چون حسین بن روح در سال ۳۰۴ یا ۳۰۵ قی وفات کرده، اول نیابت حسین بن روح را درک کرده محتملاً نسبت به آن دو علنی نبوده که همه شیعه بفهمند که آنها سفرای امامند، محیط آزادی کامل نبوده، روی این جهت احتمال زیادی هست که کلینی و غیره نمی توانستند بگویند ما تماس داریم از نظر حکومت وقت و خلفاء، آن وقت به چه دلیل می توانیم بگوییم کتاب را آنها دیده اند و به امضای امام علیه السلام هم رسیده، وضع کلینی از نظر شرایط به چه نحو بوده؟ نمی دانیم. تقیۀ شدید بوده یا نبوده؟ معلوم نیست. مطلبی را که می توانیم بگوییم اگر کتابش صحه گذاشته شده باشد و بر امام علیه السلام عرضه داشته باشد اشاره ای بکند. این نظر، مطلب مجعولی است نسبت به مؤلف کتاب مجمع البیان و بعضی هم راجع به مؤلف منهج الصادقین می گویند که او سکتۀ می کند و او را دفن می کنند، بعد ظاهراً قبر کن، کلنگش را جا گذاشته، قبر را نبش می کند، او را زنده می بیند. . . ، چطور این مطلب غیر عادی را در مقدمۀ کتابش ننویسد و مسکوت عنه بگذارد. بعد در افواه، بدون سند و مدرک، چیزی بسازند و جعل کنند، هیچ کس از مترجمین او هم مثل نجاشی، این را نگفته اند. چطور می شود انسان اطمینان پیدا کند، این جور نبوده، که هر کتابی را به آنها عرضه بکنند، این قدر نواب اربعه وقت نداشته اند که به تمام جزئیات بخواهند رسیدگی کنند، این همه کتب حدیث هست که عرضه نشده و کسی هم مدعی عرضه نشده، کتاب نوادر الحکمه که در زمان سفراء نوشته شده و قبل از اصول و فروع کافی، کتاب شیعه همین بوده که مراجعه می کرده اند یا کتاب محاسن برقی که در

زمان حضرت عسکری علیه السلام و یا بعد نوشته شده، چرا یکی از این ها را به حضرت یا نوابش عرضه نداشته اند یا سعد بن عبدالله، عبدالله بن جعفر حمیری، علی بن ابراهیم قمی صاحب التفسیر، چرا کتاب هایشان را عرضه نداشته اند، در کتاب محمد بن احمد بن یحیی، ضعیف هم که هست، استثناء القمّیون من رجال نوادر الحکمه . یا کتاب برقی که صحیح و سقیم دارد. اولاً- عرضه کار خیلی مشکلی بوده، ابو غالب زراری یک گرفتاری داخلی داشته، التماس دعا کرده بنابر این اعجاز غیر عادی در همه موارد نیست، قضایای کرامت و اعجاز در یک موارد استثنایی است. شیعه موارد خاصی را مراجعه کرده، آن جوری که از کتاب تکلیف شلمغانی استفاده می شود، از نوشته های کتاب او در کتب شیعه پر بوده مثل زاد المعاد و مفاتیح، که شلمغانی را لعن نمودند، این مسئله که پیش آمد، خط بطلان روی همه نوشته هایش بکشیم یا چون بعض مطالبش معتبر بوده روی همه صحه بگذاریم، برای حل این مشکل حسین بن روح، به کتاب تکلیف مراجعه کرده و فرموده، ۲، ۳ روایتش مجعول می باشد.

اگر مراجعه نمی شد، ممکن بود شیعه آن را به کلی ترک کند و نیز کسی که بعض احادیث را دیده که مطابق احادیث دیگر است، آن را قرینه بر اعتماد کتاب او قرار بدهد یا آن چند تا جعلیاتی که خودش کرده و نیز ممکن بود کتاب را مطابق اصول نوشته برای آن چند تایی باطل که آن را تدلیس و تزریق کند، اگر مثل حسین بن روح نمی فرمود، مردم به ضلالت می افتادند، ولی کافی این جور نیست، کلینی هرگز تدلیس نکرده، خودش هم کتاب در رجال نوشته، مصداق ظاهرش این است که شاید برای کتب خودش، آن کتاب رجال را نوشته، نه این کتاب کنار گذاشته می شد مثل کتاب تکلیف شلمغانی و نه خطر تدلیس بود که بیایند همه این ها را اخذ کنند، خوب رجال نوشته و اسنادش هم هست. آن جور قاعده لطف که بگوییم موظف اند اشخاص را به احکام واقعیه ارشاد کنند نیست و نکرده اند. لذا این وجه را نمی توانیم بپذیریم. این که مرحوم مجلسی ثانی فرموده ما ظن پیدا می کنیم که ائمه علیهم السلام به اخبار کلینی راضی بوده اند، به یک معنی اگر هم بگوییم قطع هم پیدا می کنیم بی ربط نیست. ائمه یقیناً به

تألیف کلینی راضی بوده اند. راضی بودن به تألیف کتاب غیر از این است که مطالب کتاب همه اش مطابق واقع است یا قطعی الصدور است، مگر همه مطالب کتاب جواهر مطابق واقع است، تا ائمه اطهار علیهم السلام راضی نباشند، شیعه به جواهر و کافی محتاج است، مرحوم مجلسی رحمه الله تعبیر به کلمه اخبار دارد، ظاهراً مقصودش رضایت به نقل حدیث از این هاست. با این که مجلسی در قسمت بیان در بحار، بعضی احادیث را مخصوصاً در سماء و عالم رد می کند و می فرماید درست نیست، معذک ائمه علیهم السلام به اخبار او راضی بوده اند. اما ما می توانیم ظن پیدا کنیم که ائمه علیهم السلام به این که به همه منقولات کتاب کافی عمل کنیم راضی هستند. وجه دیگر: شهادت خود کلینی به صحت کتابش می باشد. و شهادت او با مقدماتی که مرحوم نوری آورده، وثاقت مشایخ هم استفاده می شود بالمعنی الاعم، راجع به اعتبار کافی، وحید بهبهانی قدس سره نوشته که همراه کتاب عمده الاصول طبع ایران، چاپ شده، در اجتهاد که حاجی نوری دنبال کرده، اشکال و مناقشه می کند.

تصریح کلینی به صحت و اعتبار کتابش، دلیل چهارم است که عمده هم همین است. (دو جهت و مطلب باید بحث شود).

۱. آیا حکم کرده یا نه؟ ۲. و اگر کرده حجت است یا نه؟ ملا محمد امین استرآبادی خیال کرده که چون حکم کرده پس باید آن را قطعی الاعتبار بدانیم، وحید بهبهانی رساله ای دارد به نام الاجتهاد والاخبار، در قرآن مفصلاً کلام ملا امین را رد می کند. بعضی المجازفین که مجلسی در بحار تعبیر می کند به احتمال قریب همین مرحوم استرآبادی است، گر چه محدث نوری او را ملا خلیل قزوینی رحمه الله می داند، ملا امین طبقاً بر ملا خلیل تقدم دارد و اصل مطلب شاید از او باشد.

و او تنیدی خاص و حملات شدیدی نسبت به مجتهدین دارد، لذا تعبیر بعضی المجازفین نسبت به او انطب است. (نقل عبارت کلینی در مقدمه کتابش به آن طرف که از او درخواست کرده که کتابی برایش بنویسد که کافی باشد و مشکلات دینی را حل کند). «مراد تو حاصل شد». وقلت انک تحب عندک کتاب کاف بجمع جمیع فنون علم

الدين... الى أن قال رحمه الله: ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالأثار الصّحيحة عن الصّادقين عليهما السلام...» در مستدرک صادقین خواننده، غلط است، چون روایت کافی مقصور به نقل از صادقین که نیست، مراد همه ائمه علیهم السلام است، «وقد يسر الله - وله الحمد - تأليف ما سألت وارجو أن يكون بحيث توخيت... الخ». عبارت محلّ شاهد این است. «مع ما رجونا أن نكون مشاركين لكل من من اقتبس منه». مرحوم نوری این عبارت را که نقل می کند، استظهاری می کند که آن مطلبی را که راجع به دیباچه کتاب من لا یحضره الفقیه می گویند این جا نمی آید. آن جا مرحوم صدوق رحمه الله مطالبی دارد که در این کتاب نقل می کنم، «افتی به» می گویند مواردی است که مطابق آن عمل نکرده، وحید بهبهانی فرموده: شاید عدول کرده، تجدیدنظر برایش شده، و این در خیلی کتاب ها هست که در اول شروع یک تصمیم دارند، بعد در اواسط، تصمیمش عوض می شود. مثل تهذیب، اول آن را با اسناد نوشته، بعد دیده که طول می کشد، لذا اسناد را برای مشیخه گذاشته، مرحوم نوری می فرماید: این مطلب که احتمال تجدیدنظر یا غفلت کرده و بعداً روی غفلت وارد کرده، این مال کسی است که اول مقدمه را نوشته، بعد غفلت شده و بعض موارد را وارد کرده ولی از عبارت وقد يسر الله در مقدمه کتاب استفاده می شود که مقدمه را بعداً نوشته، احتمال سهو در آن نمی آید مگر در این شهادت غفلت شده، بعد می فرماید: عبارت را معنی بکنیم، ممکن است اشکال بشود که این شهادت به درد هدف ما نمی خورد. چون حدیث صحیح در اصطلاح متأخرین آن است که راوی امامی عدل باشد و در اصطلاح قدما به معنای دیگر است. اگر او شهادت به صحت بدهد، او و قدمای دیگر، صحت به اصطلاح متأخرین از آن استفاده نمی شود. و ممکن آن یقال: که شهادت به صحت قدمایی به درد ما نمی خورد. بعد عبارت شیخ بهایی را در مشرق الشمسین ذکر می کند برای بیان اختلاف سلیقه قدما با متأخرین در اصطلاح صحت، بعد از تقسیم خبر به اقسام اربعه، طبق تقسیم احمد بن طاووس و شاگردش علامه، می فرماید: این اصطلاح متأخر است. ۵ ملاک و مناط غیر از مسئله مذهب و عدالت که در بین قدما بوده ذکر می کند. ۱. منها وجوده فی کثیر من

الاصول الاربعمائه التي تفلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة باصحاب الائمة عليهم السلام وكانت متداولة في تلك الأعصار، مشتهرةً اشتهاً الشمس في رابعة النهار، خلاصه اگر روایتی در کثیری از اصول اربعمائه باشد مثل اصل علاء، حسن بن محبوب، اصولی که البته ثابت الانتساب به مؤلفان شان است و مشتهر به اشتهاً کامل است که شبهه ای از جهت انتساب نیست. تکرر در اصول متعدّد علامت اعتبار است. ممکن آن تورد روایه فی اصل ولا- یكون معتبره، تعبیر کلی دارد که « بل المتعارف بینهم اطلاق الصّحیح علی ما اعتضد (که قرینه مفصل می باشد). بما یقتضی اعتمادهم علیه او اقترن بما یوجب الوثوق به والرّکون الیه ». ۵ مورد را که مثال می زنند بعضش از مصادیق اعتضاد و بعضش از مصادیق افتراست.

بعضی از آن قراین متصله است که وثوق می آورد و بعضی قراین منفصله، ۲. در یک اصل است، ولی در آن به اسانید و طرق متعدد، حدیث نقل شده و این هم جلب نظر می کند و قدماء به آن صحیح می گفتند، « تکرّر فی اصل او اصلین منها، فصاعداً بطرق مختلفه واسانیده عدیده معتبره ». از تعبیر به معنی چنین به نظر می رسد که هر سند خودش معتبر باشد. بعد به مجموع بخواهیم صحیح بگوئیم چنین نیست. اگر یک سند هم معتبر باشد، کافی است برای این که به آن به اصطلاح قدماء صحیح بگوئیم. ۳. ومنها: اگر حدیثی درباره اشخاصی که ثابت است عمل به مرویات شان، اگر آن را پیدا کردیم در اصطلاح قدما صحیح است و وثوق آور است. در این مورد، تعبیرات مختلفه کرده اند یکی مثل، اجمعت الاصحاب علی تصدیقهم فیما یقولون « . درباره زراره و محمد بن مسلم و برید و فضیل و معروف بن خزربوذ و ابو بصیر. این ۶ نفر که طبقه اولی هستند تعبیر شده که « اجمعت الاصحاب علی تصدیقهم. . . » البته تعبیر تصحیح ما یصح درباره این ۶ نفر نیست و لو ۱۸ نفر به اصحاب اجماع معروف شده اند. ولی تعبیر فرق می کند. تصحیح ما یصح درباره ۱۲ نفر، دو طبقه دیگر است. قال ومنها: وجودهم فی اصل معروف الانتساب الی احد الجماعه الذین اجمعوا تصدیقهم کزراره و محمد بن مسلم و فضیل بن یسار، یا این جور تعبیر درباره شان وارد شده، « اجمعوا علی

تصحیح ما یصحّ عنهم» . که درباره صفوان و یونس و بزنی و . . . که ۱۲ نفر یا بیشترند وارد شده، یا این تعبیر است. « اجمعت الاصحاب علی العمل بروایاتهم» . البته اختلاف تعبیر است. مثل عمار ساباطی درباره اش نوشته: « اجمعت العلماء علی العمل بروایاته. . . » و غیرهم مَمَّنْ عَدَّهم شیخ الطائفه رحمه الله فی العده» . خیلی از آنها امامی مذهب نیستند. فحطی می باشند. و مثل سَیْکونِی. شیخ بهائی قدس سره روی احتیاطی که در نقل داشته و باید هم این احتیاط مراعات شود سند به دست می دهد. قال: کما نقله عنه المحقق قدس سره متوفی ۶۷۶ق فی بحث التّراوح من المعتمر، خودش مستقیماً ندیده، این هم مناط سوم که لا یلزم تکرر باشد، اگر در اصلی از این اصحاب حدیثی باشد به آن عمل می کنیم. مناط چهارم: و منها اندراج فی احدی الکتب الّتی عرضت علی الائمه علیهم السلام، فاثتوا علی مصنّفیها مثل کتاب عبید الله بن علیّ حلبی که به حضرت صادق علیه السلام عرضه شده و تحسین فرموده، وقال علیه السلام: «ما لهو لا مثله» . یعنی سنی ها این جور نظیرش را ندارند، یا کتاب یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان را به حضرت عسکری علیه السلام عرضه داشته اند و حضرت تحسین فرموده و صحه گذاشته، پس اگر روایتی در کتب این ها باشد، البته کتاب مخصوص مثل کتاب یوم و لیله ، قابل اعتماد می باشد. همه کتب این ها عرضه نشده بعض کتب آنهاست که در ترجمه حال شان نوشته اند. مناط پنجم: بعضی از کتب علماء سلف مثل این که در رجال نجاشی زیاد نوشته که فلان کس اَلْفَ کتاباً که معمولاً به طائفه است. معمولاً به طائفه بودن درباره کتب آنها اعتماد می آورد. این تفاوتش با اجماع به عمل به روایات از دو جهت می باشد. تفاوت این با قسم سوم این است که لازم نیست این جا به حد اجماع برسد، مشتهر باشد. - این مطلب که سلف اعتماد داشته اند کفایت می کند. اجماع سلف دیگر لازم نیست. به علاوه کتبی است که سلف اجماع کرده اند نه تمام کتب یک نفر. قسم سوم این است که هر چه از قلم این شخص صادر شده درباره اش اجماع شده مثل عمّار و زراره و صفوان و بزنی، این یکی این است که بعض کتب سلف، آن هم به نحو شهرت اعتماد کرده اند، لازم نمی باشد، همه کتبش این جور باشد. حالا اگر کسی درباره همه مرویاتش نگفته اند مورد اعتماد است مثلاً

اگر راجع به کتاب تکلیف شلمغانی، سلف اعتماد به آن کرده بودند، « یکفی فی صحّٰه حدیث الموجود فیہ ». .

ولو مرویات دیگر او مورد قبول نباشد. - ومنها کونها مأخوذاً من الکتب الّتی شاع بین سلفهم الوثوق بها والاعتماد علیها سواء کان مؤلفها من الفرقة النّاجیه المّحَقَّه لکتاب الصّیلموه لحرّیز بن عبداللّٰه وککتبی ابن سعید وککتب علی بن مهزیار الّاهوازیّی . . اگر این افراد راوی کتاب دیگری باشند در آن جا باید اسناد ملاحظه بشود. کتب خودشان مورد اعتماد است. مثل قسم سوم نیست که اگر در طریق کتاب دیگری هم باشند، اعتماد بیاورد. یا حالا این ها امامی باشند مثل این ها یا غیر امامی باشند مثل کتاب حفص بن غیاث قاضی و کتب حسین بن عبیداللّٰه سعدی که درباره اش گفته اند که کتبش مورد اعتماد می باشد و کتاب قبله از علی بن حسن طاهری که از واقفه است. بنابر این اگر کلینی که رئیس محدثین قدماست مطلبی را فرمود، صحیح به اصطلاح متأخر را از آن استفاده نمی کنیم، « وقد جرى رئیس المحدثین علی متعارف القدماء وحکم به صحّٰه جمیع احادیثه وقد سلك ذلك المنوال جماعه من اعلام علماء الرّجال ». . مثل نجاشی که اصطلاح صحیح را به اصطلاح قدما به کار می برد.

لما لاح منهم من القرائن الموجهه للوثوق والاعتماد. . . ، وحید بهبهانی رحمه الله در تعلیقه ای که بر رجال کبیر (منهج المقال) از مرحوم میرزا محمد استرآبادی دارند که از نظر اهمیت از نوشته های درجه اول رجالی است. ابتداءً مقدماتی ذکر می کنند و بعد وارد حاشیه بر مطالب کتاب می شوند.

در تعلیقه می فرمایند: « قال الاستاد الاکبر فی التّعلیقه: ان الصّحیح عند القدماء هو ما وقفوا بکونه من المعصومین علیهم السلام، اعمّ من أن یكون منشأ وثوقهم کون الرّاوی من الثّقات او امارات أخر ویكونوا یقطعون بصدور عنهم علیهم السلام او یظنون ، . . البته وثوق اعم از اطمینان و علم است، ظن ضعیف و علم (هر دو را) شامل می شود. وثوق که معنای جامعی می باشد از شخصیت راوی حاصل شده باشد که از ثقات است یا از امارات دیگری سبب بشود که به یک خبر شخصی وثوق بیاورد.

به همه این ها در اصطلاح قدماء صحیح گفته می شود. به خلاف اصطلاح متأخرین که فقط تقسیم بندی به اعتبار خود راوی است که ثقه بالمعنی الاخصّ باشد. صدوق بودنش کافی نیست. بلکه صدوق باید امامی کامل باشد. این قیود شرط است. وصرح هو رحمه الله و غیره که نسبت بین صحیح بین قدماء و متأخرین عموم و خصوص مطلق می باشد، قدما آنها را که متأخرین صحیح می دانسته اند، ولی بعض چیزها در اصطلاح قدما صحیح بوده که در اصطلاح متأخرین صحیح نیست. به نظر می آید که نسبت، عموم و خصوص من وجه است چون اگر راوی امامی عادل اشتباه کرد طبق تعریفات اهل فن صحیح است ولو معمولاً به نیست ولی در اصطلاح متأخرین به آن صحیح اطلاق می شود، چون آنها عمل کردن و نکردن بالفعل را مناط نمی دانند، راوی امامی عادل باشد، ممکن است او در یک جا اشتباه کرده باشد و در یک جا هم تعمد خلاف داشته باشد، با عدالت هم منافات پیدا نکند روی حساب تقیه، مصلحتی تشخیص داده که بر خلاف بگوید به لحاظ اهمّ و مهم، در بین اهل تسنن هست کسانی که خودشان را به زئی علما قرار داده اند، در بین شیعه معلوم نیست. مثل کرامیه که می گویند جعل احادیث به خاطر عناوین ثانویه و بعض مصالح منظوره مثل حفظ اسلام، لذا درباره فرقی مخالف خودشان احادیث زیادی جعل کرده اند. موثوق الصّیدوری هم که عنوان عدل امامی نباشد موارد پنج گانه ای است که ذکر شد، تحت عنوان کلی، این هم ماده افتراق قدما. ثم قال رحمه الله: کلینی که چنین شهادتی داده صحت به اصطلاح متأخرین با شهادت او درست نمی شود و اگر مبنای اشخاص کفایت و صحت به اصطلاح قدما بود یعنی وثوق به خیر، قطع نظر از شخصیت مخبر، نفس وثوق به خبر را کافی برای اعتماد بدانند، شهادت کافی مفید است، والا فلا یکفی. و بعد محدث نوری می فرماید: بعید است، اشخاص دیگر که تقسیم کرده اند مثل ابن طاووس و علامه، وثوق را کافی ندانند و حکم را فقط دایر مدار تقسیم خودشان بدانند. و بعد شاهدی می خواهند برای این مطلب بیاورند که چرا ابن طاووس چنین تقسیمی آورده و از تقسیم قدما عدول کرده، عذری که آورده اند این است که قرآینی

که پیش قدمای بوده و به توسط آن وثوق به خبر حاصل می شود بین متأخرین از بین رفته، چیزی که می شد ثابت بماند در دوره این ها شخصیت خود راوی بوده، یا کتب از بین رفته، لذا مجبور شده اند ضابطه ای برای خبر معتمد و غیره نقل بکنند، این اصطلاح را آورده اند. از این جهت می خواهند بفرمایند که معلوم نیست اختلاف بین علما باشد که دو مسلک باشد، این اصطلاح جدید علامه، عدم کفایت اطمینان نیست - شیخ بهایی قراین خارجی ای که افاده اطمینان می کند بر خبر، اگر کسی اطمینان را حجت بداند و مقید نکند که اطمینان باید از وثاقت راوی برای ما حاصل شده باشد قهراً شهادت کافی برایش کافی است. و می فرماید: بین قدما و متأخرین می توان گفت در حجیت اطمینان، اختلافی نیست. و این که ابن طاووس و علامه خبر را ۴ قسم کرده اند نه برای این است که بین قدماء و متأخرین در خبر معتمد کبری اختلافی باشد. این مورد از باب این است که صغریات غیر از راه وثاقت راوی در قدیم بوده خبر معتمد مصداق می شده برای خبر معتمد قطع نظر از وثاقت راوی و برای متأخرین در اثر زوال قراین، مصداقی برای خبر معتمد غیر وثاقت راوی نبوده، پس اختلاف شان کبروی نیست. این اعتذار بعضی که چه داعی برای ابن طاووس پیدا شده که اصطلاح را تغییر داده این است که معلوم می شود مسلم بوده که این قراین برای همه مورد اعتبار بوده، حتی پیش ابن طاووس، و می فرماید: بسیار بعید است که همان اصول مشهوره به دست ابن طاووس می افتاد و وثوق و انتسابش به مؤلف ثابت می شد، معذک اطمینان به آن نمی کرد.

باز همان ضوابط خودش را برای خبر معتمد و غیره به کار می برد، (اعتبار ایمان در کلمات رجالی هم می آید).

«ایمان در قرآن ظاهراً به معنی الاخصّ والاعمّ هیچ کدام نیست. بل به معنای اعتقاد اصولی است که لازم است انسان داشته باشد. چون در زمان نزول آیات مشتمله بر ایمان بحثی از ولایت نبوده و ولایت امیر المؤمنین علیه السلام بعد بیان شده، حتی مثل زراره هم مثل امامت بقیه ائمه علیهم السلام خیر نداشته، آنچه شرط بوده، اعتقاد به امامت امام وقت

بوده، البته مصداق اعتقاد اصولی به اختلاف ازمنه فرق می‌کند. در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اعتقاد به نبوت شرط بوده، در زمان حضرت علی علیه السلام مصداق آن اعتقاد به ولایت او بوده، ایمان به ائمه دیگر شرط نبوده، گاهی بعضی مفاهیم است که مصداقش توسعه و تضییق پیدا می‌کند، اختلاف مفهومی نیست، اختلاف مصداقی است، خیلی چیزها هست مثل صلاه که در سلف بوده که در اسلام مصداقش را فرض کرده کما استفاد هذا من القرآن. شهادت کلینی کافی است یا برای این که وثاقت مشایخ را به دست آورده و لذا شهادت، این قسم شهادت مثل شهادت به وثاقت در کتب رجال است. و در این قسم شهادت به وثاقت لا فرق که راجع به شخص واحد باشد یا راجع به جماعت، این را باید بپذیریم، این مصداق وثاقتی است که در جاهای دیگر می‌پذیرند نه به مناطی که شیخ بهایی رحمه الله فرموده، باز باید این را بپذیریم، چون این شهادت قریب به حس است و بلکه به خاطر اعتماد به آن قراین اگر کسی شهادت بدهد مقدم بر شهادت بر وثاقت است. وثاقت دورتر از حس می‌باشد تا انسان شهادت بدهد که در فلان کتاب است، این فرمایش حاجی نوری است. بعد وحید بهبهانی رحمه الله در تعلیقاتش بر رجال کبیر می‌فرماید: همین مطلب را تأیید فرموده اند و فرموده اند که ظن قوی از گفته کلینی و امثاله برای ما حاصل می‌شود که روایات کتابش از معصوم صادر شده، و بعد می‌فرماید: مطلبی که وحید در رساله الاجتهاد والاخبار، اشکالات و شبهاتی کرده و در تعلیقه آنها را ذکر فرموده، قول دوم مقدم است.

چون در آن جا می‌خواهد ملا امین و استادش سید صدر الدین رحمه الله را رد کند. چون این اخباری ها مدعی شده اند که قطع به صدور روایات داریم، برای رد این ها فرموده این شبهات برای ما ایجاد قطع نمی‌کند و در مقام رد آنها این مطلب کافی است. البته در آن جا مطالبی فرموده اند که بعضی از آن قابل مناقشه است. این جا مقصود اثبات قطعی الصدور بودن کتب اربعه نیست. قطعی الاعتبار بودن و وثوق به آن کفایت می‌کند. جهت دیگر: اصل کتاب الاجتهاد والاخبار را در اوایل در زمان حیات استادش نوشته و بعد که پخته تر شده، تعلیقه را نوشته و اعتبار این نوشته اقوی از نوشته قبل می‌باشد. ۲

استشهاد می آورد که این را متأخر نوشته: ۱. در تعلیقه احاله می دهد به آن رساله؛ ۲. این کتاب در زمان حیات سید صدر الدین رحمه الله نوشته شده، و وفات سید در عشر ستین بعد المائه و الف است. یعنی بین ۱۱۵۰ و ۱۱۶۰، منشأ این مطلب این است که شاگرد سید، سید عبدالله جزایری رحمه الله که نواده سید نعمت الله رحمه الله است که عالم بسیار بزرگی است و او را شیخ بهایی عصر می گفته اند که در اجازه ای که به کسی داده، مشایخ اجازه خودش را که ذکر می کند، یکی هم سید صدر الدین است که هم از مشایخ اجازه او و وحید بوده، می گوید درباره او که در عشر ستین فوت نموده و تعلیقه مدت ها بعد از آن نوشته شده و اعتبارش خیلی بیش از آن کتاب است. ولی این کتاب بعد از وفات استاد نوشته شده، در صفحات ۵۱ و ۵۴ و ۵۶ و ۵۹ هر وقت از استاد اسم می برد رحمه الله تعبیر می کند. از ترحم هم استفاده می شود که بین ۱۱۵۰ و قبل از ۱۳ رجب ۱۱۵۵ وفات یافته نه ۱۱۶۰، این که در تعلیقه هیچ صحبتی از آن حرف ها در رساله نکرده اند معلوم می شود از آنها برگشته اند، بعد می فرماید: تعجب است از نواده دختری وحید (سید محمد مجاهد رحمه الله پسر صاحب ریاض قدس سره کتابی دارد به اسم مفاتیح در اصول که کتاب قطوری است، صاحب ریاض همشیره زاده و داماد وحید بوده). سید مجاهد قدس سره مطالب رساله را در کتاب اصولش اشکال کرده با زیاداتی که به قول مرحوم نوری بسیار او هن از اصل است. ولی تعجب است با اطاله کلامش در این مورد هیچ اسمی از مطالب فایده اولی در تعلیقه نبرده با این که بیشتر اعتماد به آن است. ولی در فواید خیلی روشن است که سلب اعتماد برایش حاصل می شود نسبت به مطالب رساله، مگر در بعض جاها با تأمل بشود گفت. از مجموع مطالبش ظاهراً استفاده می شود که ظن قوی را کافی می داند. فعلاً ما اطمینان را کافی می دانیم از حجج می باشد و علمای فعلی هم آن را کافی می دانند، معمولاً ردعی هم از آن نشده مگر در مواردی، پس وحید بهبهانی رحمه الله هم کلام شیخ بهایی را تأیید کرده.

میزان اعتبار احادیث کافی

اشاره

میزان اعتبار احادیث کافی (۱)

جعفر سبحانی

چکیده

در این نوشتار به دو پرسش دربارهٔ ثقه بودن راویان اسناد کتاب کافی و وجود قرآینی دال بر صحت اخبار کافی پاسخ داده شده است و برای پاسخ به پرسش دوم، ابتدا به معنای اصطلاح صحیح پرداخته و سپس از مداخل وارد شده دربارهٔ کتاب کافی و نویسندهٔ آن سخن گفته است بررسی اعتبار اخباری که به عرضهٔ کتاب کافی به وکیل امام عصر (عج) اشاره دارد، بخش پایانی نوشتار است.

بحث پیرامون کتاب کافی، نوشتهٔ شیخ اجل کلینی را در دو مورد مطرح می‌کنیم.

اول: آیا تمامی راویانی که در اسناد کتاب کافی ذکر شده است، ثقه هستند؟ این امر را در بحث از ادلهٔ کسانی که نیاز به علم رجال را نفی می‌کردند، به طور مشروح مطرح کردیم و لذا دوباره تکرار نمی‌کنیم.

دوم: آیا قرآینی دال بر صحت اخبار کافی - به این معنا که بتوان به اخبار آن عمل نمود - وجود دارد، یا خیر؟ قبل از پرداختن به این امر، اندکی پیرامون مرحوم کلینی و کتاب او توضیح می‌دهیم:

کتاب کافی یکی از کتب اربعه است که محور استنباط مذهب امامیه محسوب

ص: ۱۵۵

۱- ۱). کلیات علم الرجال، جعفر سبحانی، ترجمه: مسلم قلی پور گیلانی، قم: انتشارات قم، اول، ۱۳۸۰ ش، ۴۲۷ ص، وزیری؛ ص ۳۰۳ - ۳۲۳.

می شوند، چرا که ادله احکام شرعی اگر چه مطابق مشهور، چهارتاست (کتاب، سنت، اجماع و عقل)، اما آگاه به فروع دین به خوبی می داند که دلیل عمده ما در تحصیل واجبات و مستحبات و حلال و حرام، احادیث معصومین علیهم السلام است، و این کتب اربعه است که اکثر احادیث را در خود جای داده است، و کتاب کافی در میان این چهار کتاب، هم چون خورشید در میان ستارگان می درخشد. نویسنده آن نیز بی نیاز از توصیف، و مشهورتر از آن است که ستوده شود. شیخ مفید در شرح عقاید صدوق، کتاب کافی را با ارزش ترین و مفیدترین کتاب شیعه معرفی می کند. (۱)

محقق کرکی در اجازه اش به قاضی صفی الدین عیسی می گوید: «و از جمله آنها مصنفات و مرویات الشیخ الامام السعید الحافظ المحدث الثقه، جامع احادیث اهل البیت علیهم السلام ابی جعفر محمد بن یعقوب کلینی، صاحب کتاب عظیم حدیثی و بی مانند یعنی کافی است، که احادیث شریعت و اسرار ربانی که در کتب دیگر یافت نمی شود، در آن گرد آورده است. این شیخ از علماء و رجال و محدثین بسیار زیادی مثل علی بن ابراهیم بن هاشم روایت کرده است... (۲)

مرحوم شیخ حسین والد شیخ بهایی در کتاب وصول الاخبار می گوید: «کتاب کافی، از شیخ ابی جعفر محمد بن یعقوب کلینی است، که بزرگ عصر خود و بزرگ علما و فضلا و نیز موثق ترین، محقق ترین و آگاه ترین فرد در حدیث بود. کتاب کافی را در بیست سال نوشت که خود مشتمل بر سی کتاب است که هر کدام دارای احادیثی است که در کتب دیگر وجود ندارد». (۳)

علامه مجلسی در مقدمه شرح خود بر کافی، می گوید: «نخست شرح کتاب کافی نوشته شیخ صدوق، مورد اعتماد اسلام، مقبول همه گروه ها و ممدوح خاص و عام، محمد بن یعقوب کلینی - حشره الله مع الائمة الکرام - را شروع کردم، چرا که این کتاب، درست ترین، جامع ترین، نیکوترین و بزرگ ترین اصل و نوشته فرقه ناجیه شیعه است». (۴)

ص: ۱۵۶

۱-۱. ص ۲۷، چاپ تبریز.

۲-۲. بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۷۶-۷۵. [۱]

۳-۳. مستدرک الوسائل، ج ۳، الفائده الرابعه، ص ۵۳۲.

۴-۴. مرآه العقول، ج ۱، ص ۳۴. [۲]

و کلمات بسیاری که در مدح و ثنای کافی گفته شده است و این نوشته گنجایش ذکر آن را ندارد.

نجاشی در شرح حال کلینی می نویسد: «محمد بن یعقوب بن إسحاق، ابو جعفر کلینی (علّان کلینی رازی، دایی او بود) بزرگ علمای امامیه در عصر خود در ری، و موثق ترین و دقیق ترین آنها در نقل حدیث بود، کتاب عظیم کافی را در بیست سال نوشت. کتاب های موجود در کافی عبارتند از: کتاب العقل، کتاب فضل العلم تا سی و یک کتاب» (۱).

صاحب لؤلؤه البحرين از بعضی از مشایخ متأخر خود می نویسد: «تعداد احادیث کافی شانزده هزار و صد و نود و نه حدیث است، تعداد احادیث صحیح آن (به اصطلاح متأخرین) پنج هزار و هفتاد و دو حدیث، تعداد احادیث حسن، صد و چهل و چهار، تعداد احادیث موثق، هزار و صد و هجده، تعداد احادیث قوی، سیصد و دو، تعداد احادیث ضعیف، نه هزار و چهارصد و هشتاد و پنج حدیث است» (۲).

محقق متبّع محدث نوری بعد از نقل این کلام، می گوید: «ظاهراً منظور از قوی، حدیثی است که تمام و یا بعضی از راویان آن، ممدوح غیر امامی باشند و در سلسله سند حدیث، راوی ضعیف وجود نداشته باشد» (۳).

شهید در ذکری می گوید: «اخبار کافی از اخبار تمامی صحاح سته (از اهل سنت) بیشتر است، و تعداد کتاب های موجود در آن، سی و دو کتاب است» (۴).

در کشف الظنون به نقل از حافظ بن حجر آمده است: «آن گونه که من تحقیق کرده ام، تعداد احادیث صحیح بخاری، همراه با احادیث تکراری، به جز احادیثی که تعلیقه و تابع احادیث دیگر محسوب می شوند، هفت هزار و سیصد و نود و هفت

ص: ۱۵۷

۱-۱. فهرس النجاشی، شماره ۱۰۲۶.

۲-۲. لؤلؤه البحرين، محدث بحرانی، چاپ قدیم فاقد صفحه شماری، در احوال شیخ کلینی. وی بعد از این تعداد کتاب های سایر کتب ثلاثه را ذکر می کند. تعداد احادیث کافی طبق ارقامی که او در کتابش برای تعداد روایات صحیح، حسن و... ذکر می کند، پس از جمع کردن آنها با هم، ۷۸ حدیث کمتر از تعداد مجموع احادیث است که اول ذکر کرده است. دقت کنید.

۳-۳. مستدرک الوسائل، ج ۳، فایده چهارم، ص ۵۴۱.

۴-۴. الذکری، ص ۶.

حدیث است، و تعداد خالص آنها (بدون تکرار) دو هزار و ششصد و دو حدیث است. اگر متون احادیث تعلیقی و مرفوعی را که تعداد آن صد و پنجاه حدیث است به آن اضافه کنیم، مجموعاً دو هزار و هفتصد و شصت و یک حدیث می شود.

نیز از مسلم نقل شده است که کتاب او حاوی چهار هزار حدیث (بدون احتساب احادیث تکراری) و با احتساب تکراری ها، مشتمل بر هفت هزار و دویست و هفتاد و پنج حدیث است.

ابو داود در آغاز سنن خود می نویسد: «در این کتابم چهار هزار و هشت حدیث، از صحیح و یا مشابه و یا نزدیک به آن را جمع کرده ام». (۱)

امام ابو السعادات، مبارک بن محمد بن الاثیر جزری (۶۰۶ - ۵۴۴ق)، تمامی احادیث صحاح را در کتاب جامع الاصول من احادیث الرسول صلی الله علیه و آله جمع نموده و تعداد آن ۹۴۸۳ حدیث است.

یاقوت در معجم خود می گوید: «جزری در آن کتاب، روایات بخاری، مسلم، موطأ، سنن ابی داود، سنن نسائی و ترمذی را جمع کرده است. شیوه او بر اساس حروف معجم و شرح احادیث غریب و معانی و احکام آنها است و رجال آنها را نوشته است و هر چه نیاز به توضیح دارد، بیان کرده است». (۲)

این بود آنچه که در مورد کتاب کافی و جایگاه آن گفته شده است، اکنون به بررسی میزان صحت اخبار آن می پردازیم:

اصطلاح «صحیح» نزد قدماء و متأخرین

تقسیم حدیث به اقسام چهارگانه معروف، یک تقسیم نو بوده و از زمان رجال معروف، سید احمد بن طاوس استاد علامه حلی و ابن داود حلی پیدا شده است. تقسیم قدیم در این باب ثنایی (یعنی معتبر و غیر معتبر) بوده است و حدیث صحیح، یعنی معتبر را حدیثی می دانستند که قراین داخلی (مانند وثاقت راوی) و یا خارجی

ص: ۱۵۸

۱- ۱). کشف الظنون (همان گونه که در مستدرک الوسائل آمده است)، ج ۳، ص ۵۴۱؛ ملاحظه کنید فتح الباری فی شرح احادیث البخاری، ج ۱، ص ۴۶۵، الفصل العاشر فی عد احادیث الجامع.

۲- ۲). مراجعه شود به مقدمه جامع الاصول، ج ۱۲.

(مانند موجود بودن آن در اصل معتبری که انتساب آن به امثال زراره و محمد بن مسلم و فضیل بن یسار مشهور است) مؤید آن باشد، و چنین حدیثی را صحیح و جایز الاستناد می دانستند؛ و حدیث غیر صحیح، یعنی غیر معتبر و غیر قابل اعتماد را حدیثی می دانستند که فاقد این دو مزیت باشد.

تقسیم جدید در این باب، یک تقسیم رباعی است، یعنی حدیث چهار گونه است: صحیح، موثق، حسن و ضعیف. این جا جای بحث از عاملی که موجب ارایه این تقسیم شده است، نیست؛ اما شاید دلیل آن این باشد که چون قراین مفید اطمینان در اخبار به مرور زمان از بین رفته اند و این امر موجب گردیده تا اصول و مصنفات علمای ثقه امامیه از بین بروند، لذا به دنبال تقسیم رباعی بر اساس توجه به سند و احوال راوی تولد یافته است.

در هر حال، دو اصطلاح برای حدیث صحیح وجود دارد و هدف ما در این جا بررسی صحت احادیث کافی به اصطلاح قدما، یعنی اعتبار آنها در مقایسه با قراین داخلی و خارجی است. از کسانی که بر صحت احادیث آن تأکید زیادی دارند، شیخ مشایخ ما، محدث نوری است که در فایده چهارم خاتمه مستدرک چهار وجه برای آن ذکر کرده است. مهم ترین آنها وجه چهارم است که در بحث ادله نفی نیاز به علم رجال گذشت (چرا که وجه مذکور دلیل عامی است که شامل تمامی کتب اربعه است) و آن این است که: نویسندگان این کتاب ها تصریح کرده اند که احادیث این کتاب ها همگی صحیح هستند. اشکال این وجه در همان بحث گذشت، لذا ما در این جا سه وجه دیگر را که ایشان برای اثبات اعتبار احادیث کافی ذکر کرده اند، یادآور می شویم:

وجه مذکوره برای اثبات اعتبار احادیث کافی

وجه نخست: مدایح وارد شده درباره کتاب کافی

با وجود مدایحی که درباره این کتاب گفته شده است، برای شخص فقیه، نیازی به بررسی فرد فرد راویان آن باقی نمی ماند.

اجمال این مدایح هر چند که تفصیل آن قبلاً در آغاز بحث گذشت، چنین است:

۱. شیخ مفید در شرح عقاید صدوق، آن را به «أَجَلٌ كُتِبَ الشَّيْعَةَ وَأَكْثَرُهَا فَائِدَةٌ» توصیف نموده است.

۲. محقق کرکی در اجازه اش به قاضی صفی الدین عیسی می نویسد: «کسی کتابی مانند آن را نوشته است».

۳. شهید در اجازه اش به شیخ زین الدین ابی الحسن علی بن الخازن می نویسد: «کتابی مانند آن برای امامیه نوشته نشده است».

۴. محمد امین استرآبادی می گوید: «از مشایخ و علمای خودمان شنیدیم که در اسلام کتابی در این حد نوشته نشده است».

۵. علامه مجلسی نیز آن را چنین توصیف کرده است: «کتاب کافی درست ترین، جامع ترین، نیکوترین و بزرگ ترین کتاب فرقه ناجیه شیعه است».

روشن است که این مدایح به حجم کتاب و کثرت احادیث آن بر نمی گردد، زیرا مثل این کتاب و بلکه بزرگ تر از آن - چه قبل از کافی و بعد از آن - وجود داشته، مانند محاسن احمد بن محمد بن خالد برقی، و نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری. از این رو باید گفت: این مدایح به خاطر متقن بودن، ضبط و محکمی خود کتاب است.

نویسنده: از این مدایح تنها استفاده می شود که اصل این کتاب معتبر است، در مقابل عدم صلاحیت برای مرجع و مصدر بودن. و این لازمه تعابیر گذشته مانند «بزرگ ترین و پرفایده ترین کتاب» و «در اسلام کتابی مانند آن نوشته نشده است» می باشد؛ و از آن استفاده نمی شود که نیازی به بررسی احوال راویان آن نیست و همه احادیث آن معتبر است؛ زیرا وقتی گفته می شود: فلان کتاب معتبر است، این به این معنا نیست که تمام احادیث آن صحیح و معتبر است و نیازی به مراجعه و تحقیق ندارد، چنان که امثال این تعابیر، راجع به غیر کتاب کافی، مثل کتاب های لغت و تاریخ و سیره آمده است، ولی کسی چنین استفاده ای از آن نمی کند. مثل این که کسی بگوید: «لسان العرب از اجل کتب لغت عرب است» و یا «کتابی در تاریخ مانند تاریخ طبری نوشته نشده است».

محدث نوری در ضمن وجه ثالث می گوید: «برخی از کتاب های روایی هستند که نیازی به مراجعه به اسناد آنها نیست و اگر کتاب کافی این ویژگی را نمی داشت،

نمی توانست اجلّ این کتاب ها باشد» .

البته بنده کتاب روایی ای که این چنین باشد ندیده ام، اگر منظورشان همان اصول نوشته شده در عصر ائمه علیهم السلام باشد، که شیخ طوسی در عُده تصریح فرموده است: «در صورتی می توان به آنها استناد و احتجاج کرد که راوی آنها ثقه باشد». نیز شیخ طوسی در بیان نظریه خود در حجیت خبر واحد می نویسد: «همه علمای شیعه به این اخبار که در نوشته هایشان نقل کرده و در اصول خود تدوین نموده اند، عمل می کنند. وانگهی این کار مورد اعتراض و دفاع واقع نشده است، به حدی که اگر یکی از علما به چیزی که دیگران از آنها بی اطلاع هستند، فتوا می داد و از وی پرسیده می شد که این فتوا را از کجا آورده ای؟ اگر او در پاسخ، آنها را به کتاب معروف و یا اصل مشهوری که راوی آن، ثقه و حدیث او مقبول است، ارجاع می داد، ساکت می شدند و از او می پذیرفتند». (۱)

این عبارت به صراحت می رساند که مجرد وجود یک خبر در اصول، در استناد کفایت نمی کند، بلکه باید وثاقت راوی آن نیز احراز شود، حال اگر وضع اصول این باشد، وضع سایر کتب در رجوع به سند احادیث آنها روشن است. وانگهی بر فرض این که چنین کتابی وجود داشته باشد، منظور از «اجلّ الکتب» و دیگر تعابیر، از جهت شیوه فصل بندی، جامعیت و ضابطه مند بودن و دیگر مزایایی است که در سایر کتاب ها - چه قبل و چه بعد از آن - وجود ندارد، نه این که این کتاب مزایای تمام کتاب های قبلی را دارد.

برای روشن شدن بیشتر مفهوم این گونه تعابیر به عبارات زیر که در مورد برخی کتاب ها است، توجه کنید: «کتاب بحار، یک جامع روایی بی مانند است». و «جواهر از با ارزش ترین کتب فقهی است». این تعابیر ناظر به صحت روایات بحار الانوار و فتاوی کتاب جواهر الکلام نیست، بلکه ناظر به جامعیت بحار و کثرت فروع و دقت نظر موجود در جواهر است، و منظور این نیست که تمام مزایای موجود، در کتاب های حدیث و فقه در این دو کتاب جمع است.

ص: ۱۶۱

از نظر محدث نوری، مدایح کلینی با صحت روایات کافی و عدم نیاز مراجعه به اسناد روایات آن، ملازمه دارد. برخی از این مدایح چنین است:

۱. نجاشی: «کلینی موثق ترین و دقیق تر افراد در حدیث است».

۲. علامه نیز در کتاب خلاصه مانند این تعبیر را دارد.

چنین تعبیری از شخصی مانند نجاشی، زمانی بجا خواهد بود که مرحوم کلینی واجد تمامی امتیازات و محاسن راویان و نویسندگان در بُعد سند حدیث و اعتبار خبر باشد و از با ارزش ترین و شریف ترین صفات در این باب - همان طور که در شرح حال برخی آمده است - نقل روایت از ثقات و اخبار موثوق است.

شیخ طوسی رحمه الله در الفهرس می گوید: «علی بن حسن طاطری، قبلاً واقفی و در مذهب خود بسیار سرسخت بود». تا آن جا که می گوید: «او کتاب هایی در فقه دارد که آنها را، از راویانی که خود و اخبارشان مورد وثوق اند نقل کرده است». و نیز فرموده است: «جعفر بن بشیر دارای معلومات زیاد و ثقه است و از ثقات روایت نقل می کند و نیز افراد ثقه از او روایت نقل می کنند». نجاشی نیز مانند همین تعبیر را، در احوال محمد بن اسماعیل بن میمون زعفرانی آورده است.

نیز شیخ در عده می نویسد: «علمای امامیه، اعتبار روایات محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، احمد بن محمد بن ابی نصر و دیگر ثقاتی را که معروف اند به این که فقط از ثقه روایت و ارسال می کنند با مسانید دیگران یکسان دانسته اند و لذا وقتی که این افراد به تنهایی روایتی را نقل کنند، علمای امامیه به مراسیل آنها عمل می کنند».

هم چنین علامه در مختلف تصریح دارد که ابن ابی عقیل از مشایخ علمای امامیه است و مراسیل او به خاطر عدالت و معرفت وی پذیرفته شده است.

اینک می گوییم: اگر ابو جعفر کلینی نسبت به آنها اوثق و در نقل حدیث دقیق تر باشد، قهراً صاحب تمامی امتیازات و مدایحی خواهد بود که از آنها در بُعد نقل روایت شده است. و اگر او کسی بود که از مجهول و یا ضعیفی که روایت او متروک است و یا خبری که محتاج به بررسی سند دارد، روایت نقل می کرد، دیگر اوثق و اثبت از آنها نمی بود.

از این رو هر کمالی که فرد فرد آنها دارند، ایشان همه آنها را یکجا دارند و لذا اگر وی با امثال بزنی و جعفر بن بشیر مقایسه شود، قهراً باید گفت: مشایخ کلینی از ثقات بودند و اگر با طاطری و اصحاب اجماع مقایسه کنید، ناچاریم احادیث وی را صحیح بدانیم و بگوییم: احادیثش را از کسانی که هم خودشان بوده اند و هم احادیث آنها، مورد وثوق است، اخذ کرده است.

نجاشی پس از توصیف وی به اوثقیت، می گوید: «وی کافی را در بیست سال نوشت». روشن است که ذکر این مدت برای اثبات ائبت بودن او در تنقیح اخبار است و غرض او مجرد جمع آوری اخبار پراکنده نبوده است، زیرا این کار محتاج بیست سال تحقیق نیست. بدیهی است که صرف این مدت برای به دست آوردن اخبار صحیح و قابل اعتماد و نیز جمع آوری اصول و کتب معتبر و اتصال به سند به صاحبان آنها از راه های معتبر و توجه به متون احادیث و تصحیح و تنقیح آنها، لازم و ضروری است.

نکته دیگری که از تعبیر اوثق و اثبت بودن استفاده می شود، این است که وی مبراً از نواقص و عیوب بعضی از روایان (که عامل تضعیف احادیث آنها می شود) می باشد، مانند نقل روایت از روایان ضعیف، مجهول، و از کسی که با او ملاقات نداشته، و نیز سوء ضبط، اضطراب در الفاظ حدیث، اعتماد به مراسیلی که وثاقت افرادی که نام آنها در سند روایات افتاده است ثابت نشده است، و امثال این امور که با عدالت منافاتی ندارد، ولی با قوه ثبت و وثاقت جمع نمی شود. (۱)

ما کلام محدث نوری را با آن که طولانی بود، به دلیل این که حاوی فواید و نکات بسیار است، نقل کردیم، با این حال نتیجه ای که ایشان از این سخنان گرفته اند، به چند دلیل اشتباه است:

اولاً. لفظ اوثق اسم تفضیل از وثاقت است و مراد از آن اجتناب از دروغ است که ناشی از عدالت و ورع شخص می باشد، همان طور که لفظ ائبت، اسم تفضیل از وثاقت است و مراد از آن لغزش و خطای اندک و ندرت اشتباه است، پس اگر شخص

ص: ۱۶۳

از دروغ اجتناب نکنند، ثقه نیست و اگر خطاها و لغزش های فراوان داشته باشد دارای قوهٔ ثبت نخواهد بود؛ بنابر این اوثق به معنای کسی است که عالی ترین درجهٔ اجتناب از کذب را دارد، و ائبت کسی است که در مصون بودن از لغزش و خطا ممتاز است.

از این رو، این دو لفظ مراد محدث نوری را اثبات نمی کند، هر چند ایشان با گردآوری شواهد، برای اثبات نظریهٔ خود بسیار خود را به زحمت انداخته است.

خلاصه این که: از این دو لفظ این معنا استفاده نمی شود که اشخاصی که به آن دو توصیف می شوند، همهٔ فضایل سایرین را به نحو تمام و کمال دارا هستند، بلکه مراد میرا بودن آنها از دروغ و اشتباه و لغزش است، و این که دو ویژگی در حد اعلی در آنها وجود دارد، و این امر ربطی به صحت روایات کتاب او و وثاقت راویان آنها و یا همراه بودن آنها با قراین داخلی که مدعای محدث نوری است، ندارد.

ثانیاً. این که برخی تنها از ثقه روایت و ارسال می کنند (بر فرض که آن را مزیت قلمداد کنیم) ربطی به وثاقت آنها ندارد، به گونه ای که مرحوم کلینی آن مزیت را نداشته باشد، اوثق و اثبت نباشد؛ زیرا ویژگی اوثق و اثبت مربوط به اجتناب از کذب و صیانت از لغزش و اشتباه است، نه ویژگی دیگر.

ثالثاً. نقل روایت از افراد ضعیف، بدون ذکر نام او با وثاقت شخص منافات دارد، ولی اگر نام آنها در سند آورده شود، منافاتی با وثاقت او ندارد. البته بسیار نقل کردن از راویان ضعیف مذموم است همان طور که موجب تبعید احمد بن محمد بن خالد برقی شد، بنابر این اگر مرحوم کلینی از تعدادی از ضعفا با ذکر نام آنها در سند، روایت نقل کند، این امر با اوثق و اثبت بودن وی منافات نخواهد داشت.

رابعاً. مراد از اجتناب از نقل از ضعیف، نقل بلاواسطه از اوست و گرنه نقل از ثقه ای که او از ضعیف نقل می کند اشکالی ندارد و امر رایجی است. یکی از این افراد نجاشی است که مروی عنه بلاواسطه او همگی ثقه اند، ولی در عین حال در سلسلهٔ سند او گاهی راویان ضعیف دیده می شوند، لذا در احوال ابی المفضل محمد بن عبدالله بن محمد می نویسد: «تمام عمرش را در تحصیل حدیث در مسافرت بود و در کوفه تولد یافت، در ابتدای امر شیعه بود و سپس منحرف شد. اکثر اصحاب از او

صرف نظر کرده و وی را تضعیف می کنند، وی دارای چند کتاب است». نجاشی در ادامه می نویسد: «من او را دیدم و روایات بسیاری از او شنیدم، اما خودم مستقیماً از او نقل نمی کنم، بلکه با واسطه از او روایت نقل می کنم». (۱)

با وجود این، نهایت چیزی که در این جا می توان گفت این است که مرحوم کلینی در کتابش مستقیماً فقط از ثقات نقل کرده، اما با واسطه - هم از ثقه و هم از غیر ثقه - نقل کرده است، اما این که شخصی ملتزم باشد تا روایتی نقل کند که تمامی راویان سلسله سند آن ثقه باشند، چنین چیزی در مورد کسی جز کسانی که به این امر معروف اند، مثل ابن ابی عمیر، صفوان و بزندی ثابت نشده است.

خامساً. این که تألیف کتاب کافی، بیست سال به طول کشیده است، فقط به خاطر تشخیص صحیح از غیر صحیح و جمع آوری روایات مورد وثوق نبوده است، بلکه این امر یکی از اهداف ایشان بوده است و لذا اهداف دیگری هم در میان بوده، مانند تلاش در جهت دست یابی به نسخه های صحیحی که نزد مشایخ خوانده و یا از آنها شنیده شده بود و نیز انتخاب صحیح از غلط، و اصح از صحیح، و دقت کافی در مضمون حدیث و قرار دادن آن در باب مناسب خود و دیگر عوامل وقت گیر در آن زمان که امر تألیف کار آسانی نبود، و این طور نبود که کتاب های چاپی، در دسترس و موجود باشند؛ البته با وجود این، هدف ایشان مجرد جمع آوری حدیث بدون دقت در جهات مختلف مثل ملاحظه اسناد و متون نبوده است، ولی این گونه هم نبوده که اصلاً محتاج بررسی اسناد نباشد. به هر حال کتاب کافی با همه جلالتی که دارد، یک کار فردی بوده و ممکن نیست خالی از خطا و لغزش باشد، و زحمات زیاد کلینی مورد سپاس است و همگان بدان نیاز دارند، ولی با این حال نمی شود تنها به کافی کفایت کرد.

وجه سوم: وجود مؤلف در عصر غیبت صغری

سید علی بن طاووس در کشف المحجّه در اثبات اعتبار وصیت معروف امام علی علیه السلام به فرزندش امام حسن علیه السلام که از کتاب رسائل الائمه کلینی نقل کرده است، به

ص: ۱۶۵

دلیل دیگری برای اثبات صحت و اعتبار احادیث کافی اشاره نموده است. عین نوشته ایشان در آن جا به این صورت است: «شیخ محمد بن یعقوب در زمان وکلای امام مهدی (عج) - عثمان بن سعید عمری و فرزندش ابی جعفر محمد و ابی القاسم بن روح و علی بن محمد سیمری رحمهم الله - می زیسته است و فوت وی به سال ۳۲۸ در بغداد، پیش از فوت علی بن محمد سیمری (شعبان سال ۳۳۹) بود، از این رو آثار و روایات او در زمان وکلای امام عصر (عج) بوده است و ایشان توانسته در رابطه با صحت و سقم آنها و تصدیق کتاب هایش از وکلا تحقیق کند». (۱)

محدث حر عاملی این سخن را تا عبارت « فی زَمَنِ الْوُكَلَاءِ الْمَيذُكُورِينَ » (۲) آورده است، با آن که ادامه دلیل بیشتر بر مراد ایشان دلالت می کند. به هر حال، محدث نوری پس از نقل کلام سید می نویسد: «نتیجه سخن او این است که مرحوم کلینی، کتاب را بر یکی از وکلای امام علیه السلام عرضه نموده و از آنها تأیید و حکم به صحت آن را گرفته است، و روشن است که تأیید آنها عین تأیید امام علیه السلام است».

البته این نتیجه گیری قطعی نیست، اما با توجه به مقدمات سخن وی، برای انسان اطمینان به مطالب آن حاصل می شود، چرا که مرحوم کلینی در همان شهری که نواب امام (عج) در آن جا بودند، عالم سرشناس، بزرگوار و مرجع علمای امامیه بود و غرض وی از نگارش آن نیز - همان طور که در آغاز کتاب می گوید - به دنبال تقاضایی که از وی کرده بودند، عمل به آن کتاب در تمامی مسائل دینی بود. و گاه اتفاق می افتاد که شیعیان در زمان حضور او در بغداد از نواب حضرت درخواست می کردند که از حضرت (عج) راجع به صحت فلان حدیث و عمل به آن سؤال کنند، که در نامه های محمد بن عبدالله بن جعفر حمیدی و دیگران به محضر امام علیه السلام، از این پرسش ها فراوان به چشم می خورد، لهذا خیلی بعید است که وی در طول این بیست سال با

ص: ۱۶۶

۱-۱). مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۲، عبارت مذکور در محجه ص ۱۵۹ تا عبارت «وتحقیق منقولاته» آمده است ولی عبارت «وتصدیق مصنفاته» نقل نشده است، البته این جمله در حاشیه همین قسمت از نسخه اصلاح شده محدث نوری وجود دارد.

۲-۲). وسائل، ج ۲، ص ۷۱.

وجود چنان ارتباطی که با نواب، و نیازی که وی در جوابگویی به نیازهای شیعیان داشت، چنین تأییدی را نگرفته باشد. به عنوان مثال ابوغالب زراری را ببینید که قسمت زیادی از کافی را، استنساخ و از کلینی - یا با قرائت و یا با اجازه - روایت می کرد و بسیار بعید است که آن را به یکی از نواب عرضه نکرده باشد، با آن که وی مشکل همسرش را از محضر آنها حل کرد. از طرفی عرضه کتاب بر نواب در آن عصر موسوم بوده است، مثلاً شیخ طوسی در کتاب غیبت خود می گوید: «وقتی که شلمغانی کتاب تکلیف را نوشت، ابوالقاسم بن روح کتاب وی را برای بررسی محتوای آن، درخواست نمود. وقتی کتاب را برای او آورد، ایشان از اول تا آخر مطالعه کرد و گفت: «اشکالی در آن نیست مگر در دو و یا سه جا که از ائمه علیهم السلام به دروغ روایت کرده است، لعنت خداوند بر او باد!»

نیز از شیخ ابی القاسم در مورد کتاب های ابن ابی عزاقر - بعد از آن که مورد ذم و لعن واقع شده بود - سؤال شد که با این کتاب هایی که در خانه های ما پر است چه کنیم؟ شیخ گفت: من همان پاسخ ابو محمد حسن بن علی علیه السلام در سؤال از کتاب های بنی فضال را به شما می دهم، که از ایشان سؤال شد که با این کتاب ها که در خانه های ما پر است چه کنیم؟ فرمودند: «روایات شان را اخذ، و آرا و فتاوی آنها را ترک کنید». با این حال، بسیار بعید است که هیچ کدام از نواب امام (عج) کتاب کافی را که برای شیعیان نوشته شده است، طلب نکرده و یا ندیده باشند. خصوصاً با توجه به این که بزرگان شیعه و علمای آنها با وی ملازم بوده اند. خلاصه سخن این که: با توجه به این جوانب، انسان نسبت به گفتار سید اطمینان حاصل می کند.

گفته نشود: اگر کتاب کافی خدمت امام (عج) و نواب ایشان ارایه می شد، خبر آن به ما می رسید و شهرت می یافت، چرا که کتاب های فراوانی خدمت اجداد بزرگوار ایشان رسیده و حال آن که خبر آن فقط از یک و یا دو طریق به ما رسیده است.

(۱)

به نظر بنده مطالب این محدث بزرگوار، مبتنی بر دو امر است که هیچ کدام ثابت

ص: ۱۶۷

نیستند، بلکه خلاف آن دو ثابت شده است:

۱. این که مرحوم کلینی مقیم بغداد بوده و در جلو چشم ثواب در آن جا مشغول تألیف کافی بوده است و بین او و نواب امام (عج) ارتباط تنگاتنگ وجود داشته است.

۲. این که همان غرضی که در عرضه کتاب التکلیف به ابی القاسم بن روح وجود داشته، در عرضه کتاب کافی نیز موجود بوده است.

حال به بررسی این دو امر می پردازیم:

نقد امر نخست

اولاً. صریح عبارت نجاشی در احوال کلینی که گفت « شَيْخُ أَصْحَابِنَا فِي وَقْتِهِ بِالرِّيِّ وَوَجْهَهُمْ » این است که وی مقیم ری بوده و در همان شهر مشغول نوشتن کتاب کافی بوده است، و تنها در اواخر عمرش بوده که به بغداد کوچ کرده است. البته زمان رفتن او به بغداد و مدت اقامت او در آن شهر برای ما معلوم نیست، هر چند برخی گفته اند که او دو سال آخر عمرش را در بغداد بوده است؛ از این رو بسیار بعید است که شاگردانش در ری در طول اقامت ایشان در آن جا، از آن نسخه برداری نکرده و آن را پخش نکرده باشند و در این صورت، عرضه آن را به نواب و احتیاطکاری در مورد کتابی که پخش شده است، فایده ای ندارد. این امر زمانی مفید خواهد بود که قبل از پخش صورت گیرد، تا مطالب مورد نیاز اصلاح شود.

ثانیاً. بین ایشان و نواب، ارتباط وجود نداشته است. شاهد آن این است که در هیچ کجای کافی روایتی از نواب نقل حتی در مورد حضرت حجت (عج) است. اگر چنین ارتباطی وجود داشت، باید احادیثی را از آنها نقل می کرد.

ثالثاً. اگر ایشان و یا یکی از شاگردانش، کتاب را به محضر یکی از نواب عرضه می کرد، قطعاً آن را در مقدمه کتاب که پس از پایان کتاب نوشته شده است، متذکر می شد. اما این که محدث نوری فرمودند: «کتاب هایی به اجداد بزرگوار امام زمان (عج) عرضه می شد ولی در عین حال خبر آن شهرت نیافته است، بلکه فقط از یک و یا دو طریق برای ما نقل شده است» درست نیست، زیرا کتاب های مورد نظر

ایشان پس از فوت نویسندگان شان عرضه شده است، به خلاف کافی که ایشان فرمودند در زمان حیات کلینی عرضه شده است. به هر حال: روال طبیعی این است که اگر خود کلینی کتاب را به محضر نواب حضرت عرضه می کرد. برای تثبیت موقعیت آن، قطعاً آن را در مقدمه کتاب ذکر می کرد.

نقد امر دوم

انگیزه عرضه کتاب شلمغانی این بوده است که چون او فردی منحرف در عقیده بود، لذا احتمال می رفت مطالب و اخبار دروغ در آن نوشته باشد، و کتاب التکلیف مثل رساله عملیه بود که همه به آن مراجعه می کردند. لهذا مقایسه کتاب کافی، از شخصی مثل کلینی که فردی امامی، معتقد و ثقه است و قطعاً به معصوم علیه السلام دروغ نمی بندد؛ با آن درست نیست، پس نیازی به عرضه کتاب کافی نبود، و گرنه باید همه جوامع حدیثی مثل جامع بزنطی، محاسن برقی و نوادر الحکمه اشعری نیز چنین باشند.

به هر حال، مقایسه کتاب کافی، با کتاب شلمغانی درست نیست، شلمغانی کتاب التکلیف را در زمانی که شیعه بود، نوشت و پس از آن منحرف شد به طوری که در سال (۳۱۲ق) نیز از ناحیه امام عصر (عج) توقیعی بر لعن و بیزاری از او صادر گردید، و لذا جای آن بود که در مورد کتاب او سؤال شود، زیرا در آن موقعیت از یک سفر عمل به کتاب او نوعی گمراهی، و از سوی دیگر ترک آن، ترک یک کتاب جایز العمل تلقی می شد، این بود که ماجرا به اطلاع شیخ ابی القاسم بن روح رسید و او هم آن کتاب را درخواست نمود و پس از مطالعه آن، موارد ضلال آن را تعیین نمود، از این رو نمی توان آن را با کتاب کافی مقایسه کرد که از طرف فردی هم چون کلینی به عنوان کتاب مرجع برای فقها، نوشته شده است.

در این جا بعضی از مطالب وارده در خصوص کتاب التکلیف را ذکر می کنیم:

۱. شیخ طوسی در کتاب الغیبه از ابن زهومئه نوبختی نقل کرده است، که گفت: از روح بن ابی القاسم بن روح شنیدم که می گفت، وقتی که محمد بن علی شلمغانی کتاب التکلیف را نوشت، ابوالقاسم حسین بن روح آن را، برای مطالعه و بررسی طلب کرد،

سپس تمام آن را مطالعه نمود و فرمود: «اشکالی در آن نیست مگر در دو یا سه مورد که از ائمه علیهم السلام به دروغ روایت نقل کرده است. لعنت خدا بر او باد!» (۱)

۲. باز شیخ طوسی در همان کتاب، به سند خود از عبدالله کوفی خدمتگزار شیخ حسین بن روح نقل می کند که او گفت: «از شیخ ابی القاسم، در مورد کتاب های ابن ابی العزاقر که در مورد او ذم و لعن وارد شده بود، سؤال شد که با این کتاب ها که در خانه های ما پر است چه کنیم؟ فرمود: «من همان جوابی را که امام حسن علیه السلام در خصوص پاسخ سؤال از کتاب های بنی فضال که پرسیدند: این کتاب ها در خانه های ما پر است، به شما می دهم. امام علیه السلام فرموده بودند: به روایات آنها عمل کنید، ولی فتاوی و آرای آنها را ترک کنید». (۲)

۳. هم چنین شیخ طوسی از سلامه بن محمد روایت می کند که گفت: «شیخ حسین بن روح کتاب خودش التادیب (۳) را به قم فرستاد و در نامه ای به بعضی از فقهای آن جا نوشت که این کتاب را به دقت ببینید، و ببینید آیا چیزی مخالف رأی شیعه در آن وجود دارد یا خیر؟ آنها در جواب نوشتند: تمام این کتاب صحیح است و چیزی مخالف مذهب ما در آن دیده نشد، مگر دو عبارت «الصَّاعُ فِي الْفِطْرَةِ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ طَعَامٍ» و «الطَّعَامُ عِنْدَنَا مِثْلُ الشَّعِيرِ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ صَاعٌ». (۴)

علامه مجلسی در این زمینه می فرماید: «اما این که برخی گزافه گویان، می گویند که قطع داریم که کتاب کافی به خدمت امام عصر (عج) عرضه شده است، زیرا کلینی در شهر مسکونی سُفراء امام علیه السلام می زیسته است، اشکالش واضح است. البته این که امام و اجداد شریف شان (صلوات الله علیه وعلیهم) این گونه مصنفات را انکار نکرده اند، موجب ظن قریب به علم به رضایت ایشان، از کار آنها و عمل به آنهاست». (۵)

ص: ۱۷۰

۱-۱. الغیبه شیخ طوسی علیه السلام، ص ۲۵۲ - ۲۵۱، چاپ نجف. [۱]

۲-۲. الغیبه، ص ۲۴۰ - ۲۳۹، چاپ نجف.

۳-۳. این کتاب اثر خود شیخ ابی القاسم است، مراجعه شود به الذریعه، ج ۳، ص ۲۱۰. [۲]

۴-۴. الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۴۰، چاپ نجف.

۵-۵. مرآه العقول، ج ۱، مقدمه مؤلف، ص ۲۲.

شیعه، کتاب شلمغانی را بر شیخ ابی القاسم وکیل امام علیه السلام به جهت درایت وی در حدیث و آگاهی او از کلمات ائمه علیهم السلام عرضه کردند و او هم پس از قرائت تمام کتاب فرمود: «اشکالی در آن نیست مگر در دو و یا سه مورد که به ائمه علیهم السلام دروغ بسته است». و هدف از این عرضه داشتن آن نبوده است که آن را به خدمت امام علیه السلام عرضه کند، لذا او خود کتابش التادیب را نزد فقهای قم برای بررسی فرستاد. بنابراین، چنانچه هدف از عرضه کتاب به شیخ ابی القاسم شناخت او از حدیث باشد، نه برای عرضه کتاب به خدمت حضرت علیه السلام، باید گفت که کلینی در سطحی بوده که نیازی به این کار نداشته است، چون شیخ ابی القاسم از او بالاتر نبوده، مگر آن که هدف از عرضه، رساندن آن به خدمت حضرت علیه السلام باشد.

اما سخن علامه مجلسی، مقبول و غیر قابل تردید است، زیرا اگر مثال کتاب کافی نبود، دین و سنت محو می شد، ولی به این معنا نیست که تمام اخبار آن بدون تحقیق در سند آن، مقبول است. خود ایشان در همان سخن شان که نقل شد فرموده اند: «حق نزد من این است که مجرد وجود یک خبر در هر یک از این اصول معتبر موجب جواز عمل به آن است، ولی وقتی که تعارض پیش می آید، برای ترجیح یکی بر دیگری باید به سند آنها مراجعه کرد». (۱)

گواه بر این که تمام اخبار کافی، حتی از نظر نویسندۀ آن، صحیح نبوده است، این است که خود ایشان در مقدمۀ آن، در مورد خبرین متعارضین و نحوه حل تعارض می گویند که امام علیه السلام امر کرده است تا به روایتی که موافق کتاب و مخالف عامه و موافق مشهور است، عمل شود، و اگر هیچ کدام از مرجحات نبود، جایز است از باب تعبد و تسلیم به یکی از آن دو عمل نمود.

با این حال، چگونه می توان گفت: «تمامی اخبار کافی از نظر کلینی صحیح است، با این که خود وی در همان مقدمه می نویسد: «بدان ای برادر! - خداوند هدایت کند -

ص: ۱۷۱

کسی با رأی خود نمی تواند در میان اخبار متعارض خیر حق واصل از ائمه علیهم السلام را تشخیص بدهد، بلکه باید به کمک مرجحاتی که امام علیه السلام فرموده است، این کار صورت گیرد، آن جا که می فرماید: «اخبار را بر قرآن عرضه کنید، خیر موافق با قرآن را گرفته و مخالف با آن را رد کنید» و باز فرموده است: «ترک کنید خبری را که موافق عامه است، زیرا هدایت در مخالفت با آنهاست». و نیز فرموده اند: «به خبر مشهور عمل کنید، زیرا در مشهور شکی نیست». ولی در این باره به جز اندکی را نمی توانیم بشناسیم، از این رو احوط و اوسع این است که علم این ها را به امام علیه السلام برگردانیم و خود طبق قول امام علیه السلام که فرمود: «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ»، عمل کنیم.

از این سخن مرحوم کلینی بر می آید که خود ایشان اعتقاد جزمی به صدور تمامی اخبار کافی از ناحیه معصومین علیهم السلام نداشته است، و گرنه بیان مرجحات از قول معصوم علیه السلام لزومی نداشت. گذشته از این، اگر واقعاً خود وی اعتقاد به صحت تمامی اخبار آن داشت، این اعتقاد با عبارت واضحی به دیگران منتقل و پخش می شد، کما این که راجع به یکی از صدوق رحمه الله که در طبقه بعد از مرحوم کلینی است، چنین اظهارنظری رسیده است. بلکه بر صدوق لازم بود که اخباری را که کلینی صحیح دانسته صحیح، و اخباری را که وی مردود دانسته، مردود بداند؛ زیرا کلینی از استاد صدوق محمد بن الحسن بن ولید کمتر نیست، که صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه می نویسد: «اما خبر نماز روز غدیر خم و ثوابی را که برای روزه دار در آن روز ذکر شده است، شیخ ما محمد بن الحسن آن را صحیح نمی داند، و معتقد است که آن خبر از طریق محمد بن موسی همدانی که ثقه نیست، رسیده است و هر خبری که این شیخ ما آن را صحیح نداند، ما آن را غیر صحیح دانسته و آن را ترک می کنیم» (۱).

هم چنین فرموده است: «شیخ ما محمد بن الحسن بن احمد بن الولید - رضی الله عنه - نسبت به محمد بن عبدالله مسمعی راوی حدیث بدگمان بود، و علت این که این خبر را در این کتاب نقل کردم، آن بود که در کتاب الرحمه ذکر شده بود و من آن را نزد وی خواندم و او آن را انکار نکرد و آن را برای من نقل نمود». (۲) این ها همه اشاره به این

ص: ۱۷۲

۱-۱. الفقیه، ج ۲، باب صوم التطوع و ثوابه، در ذیل حدیث ۲۴۱.

۲-۲. العیون، ج ۲، باب ما جاء عن الرضا علیه السلام، من الاخبار المنثوره، ذیل حدیث ۴۵.

دارد که کتاب کافی ، چنین منزلتی نزد صدوق نداشته است.

البته، گاهی برای رد صحت اخبار کافی ، گفته می شود: وقتی سید ابی عبدالله - معروف به نعمه الله - از شیخ صدوق قدس سره درخواست کتابی نمود، او به جای ارجاع وی به کتاب کافی ، کتاب من لا یحضره الفقیه را که کمتر از کافی است، نوشت و لذا اگر اخبار کافی از نظر او صحیح و یا مقطوع الصدور بود، باید سید را به کتاب کافی ارجاع می داد.

ولی این استدلال درست نیست، زیرا سید از صدوق کتابی شبیه به رساله عملیه که در آن زمان رایج بود، درخواست کرده بود و چون کتاب کافی این طور نبود، لذا صدوق او را به کافی ارجاع نداد. (۱)

نیز گاهی به کسی که بر قطعی الصدور بودن احادیث کافی قایل است اشکال می شود که مرحوم کلینی اخباری را از غیر معصومین علیهم السلام در کافی آورده است، و این امر با این سخن ایشان در مقدمه کافی که «در این کتاب آثار صحیحۀ صادقین علیهم السلام گردآوری شده است تا طالبان علوم دینی و عمل به آن، آنها را از این کتاب اخذ کنند» قابل جمع نیست.

مشروح این مطلب را شیخ متبوع مرحوم محدث نوری قدس سره از رساله استاد اکبر محقق بهبهانی قدس سره بدین صورت نقل کرده است: «مرحوم کلینی در ابتدای کتاب ارث، احادیث بسیاری از غیر معصومین علیهم السلام آورده است، و در کتاب دیات در باب «وجوه القتل» می نویسد: علی بن ابراهیم گفت: وجوه قتل سه امر است. . . ، و در آن کتاب حدیث دیگری نقل نکرده است، و در باب شهادت الصبیان از ابی ایوب نقل می کند که گفت: شنیدم إسماعیل بن جعفر. . . و هم چنین در اصول کافی اخبار فراوانی از غیر معصوم علیه السلام نقل کرده است، مثلاً در باب مولد الحسین حکایت شیری را که فضا آن را برای حفاظت جسد امام علیه السلام، خوانده بود نقل کرده است، و نیز حکایتی را از قول اسید بن صفوان در باب مولد امیر المؤمنین علیه السلام ذکر کرده است». (۲)

برخی از اخبار غیر معصومین علیهم السلام که در کافی است، در کتاب معجم رجال الحدیث

ص: ۱۷۳

۱-۱) . معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۴۰ - ۴۱.

۲-۲) . مستدرک الوسائل، ج ۳، فایده چهارم از خاتمه، ص ۵۴۰.

لیکن بدیهی است که نقل این سخنان همراه با ذکر نام آن افراد، مثل نقل معانی لغت از لغویین است، و با این مطلب که کتاب کافی در ارتباط با اخبار معصومین علیهم السلام نوشته شده است، منافات ندارد، و به همین دلیل این امر به استدلال کسی که به قطعی الصدور بودن احادیث کافی، اعتقاد دارد، خدشه وارد نمی کند.

* * *

تا این جا روشن شد که کتاب کافی کتابی است شایان توجه، به طوری که بزرگ ترین و جامع ترین کتاب مرجع برای مجتهدین به شمار می رود، ولی روایات آن قطعی الصدور نیست، چه رسد به این که متواتر و یا مستفیض باشند، و قراین خارجی نیز بر صحت و اعتبار تمامی اخبار آن دلالت ندارد، بلکه کتاب کافی شامل اخبار صحیح و سقیم است و این مجتهد و مستنبط است که باید صحیح و ضعیف آن را از همدیگر تشخیص دهد.

جهت اطلاع دو روایت از کتاب کافی را که نقلاً و عقلاً نمی توان آن را صحیح دانست ذکر می کنیم:

۱. از امام صادق علیه السلام در مورد آیه شریفه «وَإِنَّهُ لَعَدِ كُرُّ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ» ۲ روایت شده است که آن حضرت فرمود: «مراد از ذکر، رسول الله صلی الله علیه و آله است، و اهل بیت او مرجع در پرسش هستند و مقصود از ذکر، خود آنان اند». (۲)

می پرسیم: اگر مراد از «ذکر» پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، پس مراد از کاف خطاب، در «لَمَكَّ» که مخاطب آیه است (حضرت رسول صلی الله علیه و آله) کیست؟

البته وجود چنین اخبار شاذی از عظمت کتاب کافی نمی گاهد و کدام کتاب به جز کتاب الله است، که خالی از اشکال باشد؟!

۲. جهت مطالعه مورد دوم به کتاب کافی مراجعه کنید. (۳)

ص: ۱۷۴

۱-۱. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۱.

۲-۳. کافی، ج ۱، ص ۲۱۰، باب ان اهل الذکر الذین امر الله الخلق بسؤالهم هم الائمة علیهم السلام، حدیث ۲ و ۴.

۳-۴. کافی، ج ۱، ص ۲۳۷.

الجواب على دعوى قطعیه أو صحّحه جميع ما فى الكتب الأربعة

الجواب على دعوى قطعیه أو صحّحه جميع ما فى الكتب الأربعة

إشارة

الجواب على دعوى قطعیه أو صحّحه جميع ما فى الكتب الأربعة (١)

محمد صالح تبریزی

چکیده

آیا تمامی روایاتی که در کتاب های اربعة نقل شده صحیح اند و یا احادیث ضعیف و... نیز در آن وجود دارد. نویسنده نوشتار حاضر، در پی پاسخ این ادعا برآمده و ادله خویش را در خصوص عدم صحت تمام روایات بیان کرده است.

وَأَمَّا الدَّعْوَى الْآخَرَى مِنْ قَطْعِهِ أَوْ صَحِّحِهِ صَدُورَ جَمِيعِ مَا فِي الْكُتُبِ الْأَرْبَعَةِ، وَالتَّى ذَهَبَ إِلَيْهَا أَصْحَابُنَا الْأَخْبَارِيُّونَ، فَمُضَافًا إِلَى مَا ذَكَرْنَا عَلَى رَدِّ الدَّعْوَى الْمُتَقَدِّمَةِ فَآتَهُ يَرُدُّ عَلَيْهَا:

أَوَّلًا: أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ قَدْ اعْتَمَدَ فِيهَا عَلَى نصوصٍ مِنْ غَيْرِ الْكُتُبِ الْأَرْبَعَةِ، كَقُرْبِ الْأَسْنَادِ، وَكِتَابِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، وَتَفْسِيرِ الْقَتَنِىِّ، وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَصَادِرِ الرَّوَائِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ، وَعَلَيْهِ فَلَا يَسْتَعْنَى عَنْ عِلْمِ الرِّجَالِ بِهَذِهِ الدَّعْوَى.

ثَانِيًا: أَنَّ كَثِيرًا مِنَ مَوَارِدِ الطَّرُقِ فِي الْكُتُبِ الْأَرْبَعَةِ نَاقَشَ فِيهَا الْمُحَمِّدُونَ الثَّلَاثَةَ قَدَسَ سِرَّهُمْ أَنْفُسَهُمْ، حَيْثُ ضَعَّفُوا الْعَدِيدَ مِنَ الطَّرُقِ، فَتَرَى الصَّدُوقَ مَثَلًا يَضَعُّفُ رَوَايَاتَ سَمَاعِهِ لِأَنَّهُ وَاقْفَى (٢)، فِي مَوْضِعٍ آخَرَ يَصِفُ رَوَايَةَ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْحَسَنِىِّ الَّتِي تَفْرَدُ بِهَا بِالْغَرَابَةِ (٣)،

ص: ١٧٥

١- ١). بحوث فى مبانى علم الرجال ([١] محاضرات شيخ محمد سند) ، محمد صالح

٢- ٢). الفقيه، ج ٢، ص ١٣٨ و ١٢١.

٣- ٣). الفقيه، ج ٢، ص ١٢٨.

بل قد يُرى منهم طرح بعض الروايات ممّا هي صحيحة السند، كما صنع الشيخ الطوسي في التهذيب (1) في روايات (عدم نقصان شهر رمضان عن ثلاثين يوماً) حيث قد ذكر روايه صحيحه السند استخرجها من كتاب محمّد بن أبي عمير، عن حذيفه بن منصور، حيث قال: (وهذا الخير لا يصحّ العمل به من وجوه، أحدها أنّ متن هذا الحديث لا يوجد في شيء من الأصول المصنّفه، وإنّما هو موجود في الشواذّ من الأخبار، ومنها أنّ كتاب حذيفه بن منصور رحمه الله عرّي منه، والكتاب المعروف مشهور، ولو كان هذا الحديث صحيحاً عنه لضمّنه كتابه). انتهى.

فترى الشيخ يضعّف سند الحديث بقريته خلوّ كتاب حذيفه، مع أنّ السند من الصحيح الاعلائي، ومعه أنّ الصدوق التزم بمضمون هذه الروايه ونظائرها من عدم نقصان شهر رمضان في ثلاثين يوماً، وادّعى فيه أنّه من مسلمّات المذهب، وقال: (بأنّ الذي لا يلتزم به نتكلّم معه بالتقيه لأن ذلك شيء ثابت).

وقال الشيخ في التهذيب: (وأما ما رواه محمّد بن أبي عمير عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام: السائبه وغير السائبه سواء في العتق. فأول ما فيه أنه مرسل وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسنده) (2)، وقال أيضاً في التهذيب في ذيل ما رواه عن محمّد بن علي بن محبوب عن العباس عن عبدالله بن المغيرة عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام. . . قال: (فهذا خبر مرسل) (3).

وترى الصدوق رحمه الله في باب (الوصي يمنع ماله الوارث بعد البلوغ) يروي روايه عن الكليني رحمه الله ثم يعقبها بقوله: (قال مصنّف هذا الكتاب رحمه الله ما وجدت هذا الحديث إلّا في كتاب محمّد بن يعقوب وما رويته إلّا من طريقه، حدّثني به غير واحد، منهم محمّد بن محمّد بن عصام الكليني رحمه الله عن محمّد بن يعقوب) (4) فترى الصدوق رحمه الله مع كون

ص: ١٧٤

١-١. التهذيب، ج ٤، ص ١٦٩.

٢-٢. التهذيب، ج ٨، ص ٢٥٧، ح ٩٣٢.

٣-٣. التهذيب، باب المياه، ج ١، ح ١٣٠٩.

٤-٤. الفقيه، ج ٤، ص ٢٢٤.

الحديث مشتقاً على الأرسال، ومع عدم تعلقه بحكم فقهي بل هو متعرض الى اثم الوصي فيما لو زنى الوارث، يتبته على تفرد الكلينى بهذا الحديث، اى يريد ان يبين عدم اعتقاده بقطعيه صدوره، فهو لا يعتقد بقطعيه أو صحه كل ما فى كتاب الكلينى، كما أنه يستفاد من ذلك أنه ليس كل ما يودعه الصدوق رحمه الله فى كتاب الفقيه يبنى على قطعيه او صحه صدوره.

ومن امثال هذين الموردين يجد المتتبع الكثير من الموارد فى التهذيبين و الفقيه ، وهكذا ترى الكلينى رحمه الله فى باب الطلاق للعدّه يروى روايه مسنده عن عبداللّه بن بّكير، عن أبى عبداللّه عليه السلام، إلّا أنه يطرّحها معللاً ذلك بأنّ مضمون هذه الروايه هو رأى ابن بكير، وهو رأى الفطحيه من جماعته لا روايته عن الصادق عليه السلام، مع أنّ ابن بّكير من الأصحاب الاجماع الذين اجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم.

وكذا قال فى الفقيه: (١) (وفى كتاب محمّد بن يعقوب الكلينى (٢) عن أحمد بن محمّد، قال: ولست افتى بهذا الحديث بل بما عندى بخطّ الحسن بن على عليه السلام - العسكرى - ولو صحّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما امر به الصادق عليه السلام) .

وقال الشيخ فى التهذيب بعد ذكر الخبرين - خبر الكلينى والصدوق المتقدمين - قال: (وإنما عمل على الخبر الأول ظناً منه انهما متنافيين وليس الامر على ما ظنّ) . (٣)

وقال فى الفقيه فى (كفاره من جامع فى شهر رمضان) قال: (لم أجد ذلك فى شىء من الأصول وإنما انفرد بروايته على بن ابراهيم) ويشير الى روايه الكلينى عنه. (٤)

وقال فى التهذيب فى روايات الكثر بعد ما روى مرسل ابن أبى عمير قال: (فأول ما فيه أنه مرسل غير مسند) . (٥)

وهكذا ترى فى العديد من الموارد أنّ الصدوق رحمه الله يضعّف روايات قد اعتمدها الشيخ فى التهذيب والكلينى فى الكافى مسنده، حتى أنه قال فى الفقيه: (كلما لم يحكم ابن الوليد بصحته فهو عندنا غير صحيح) . (٦)

وهكذا ترى العكس حيث أنّ الشيخ يضعّف سند روايات قد اعتمدها الصدوق فى الفقيه أو الكلينى فى الكافى.

ص: ١٧٧

١-١) . الفقيه، ج ٤، ص ١٥١، ٥٢٣.

٢-٢) . الكافى، ج ٧، ص ٤٦ - ٤٧.

٣-٣) . التهذيب، ج ٩، ص ١٨٥ - ١٨٦.

٤-٤) . الفقيه، ج ٢، ص ٧٣، حديث ٣٠١٣؛ والكافى، ج ٤، ص ١٠٣.

٥-٥) . التهذيب، ج ١، ص ٤١، ح ٤٣.

٦-٦) . الفقيه، ج ٢، ص ٥٥، ح ٢٤١، فى ذيل حديث صلاه الغدير.

وقد روى الكليني رحمه الله في باب (شهادة الصبيان) عن أبي أيوب قال: سمعت إسماعيل بن جعفر عليه السلام. . . حيث أنّ الروايه ليست قول المعصوم عليه السلام.

وكذا الحال ما في الفقيه في (ارث الزوجه) ما رواه عن محمّد بن أبي عمير عن ابن أذينة (1)، فهي مقطوعه وغير مسنده.

وهكذا معالجه الكليني لباب التعارض بالترجيح السندی دليل على عدم حجّيه كل ما في الروايات. (2)

وهكذا في عباره الصدوق في ديباجه الفقيه حيث قال: (ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما روي. . .) فمؤدّي هذه العبارة أنّ الصدوق رحمه الله لم يكن يروي أنّ كل ما في كتاب الكافي حجّه فيما بينه وبين الله، وإلّا لاستغنى به عن كتابه الفقيه، مضافاً الى أنّ عبارته عند قوله (ولم أقصد قصد المصنّفين فيما روي) يدلّ على أنّ ما صيّنّف قبله ومنه الكافي لم يكن مختصّاً بالروايات الصحيحه بل هو حاوي للروايات الصحيحه وغيرها.

وهذا الرأى من الصدوق في قبال رأى الميرزا النورى صاحب (المستدرک) حيث انه يذهب الى الاعتماد على كل طرق الكافي، لكون تأليفه في زمن الغيبه الصغرى مع وجود النّوَاب الأربعة في بغداد والتي أقام فيها الكليني عند تأليفه للكتاب، وأنه قد قيل فيه - أنّ الكافي كافي لشيعتنا.

ويدلّ كلام الصدوق أيضاً لاسيما مع الالتفات الى ما ذكرناه فيما نقله في باب الوصيه على أنّ الكليني رحمه الله ايضاً لم يكن مبناه على أنّ كل ما يورده في الكافي أنّه يفتى به لأنّه قد صرّح الى أنّ المصنّفين من قبله كان ديدنهم على عدم الاقتصار على خصوص الروايات الصحيحه عندهم، وإنّ نقّوا كتبهم عن الروايات المدسوسه والمدلّسه. (3)

ص: ١٧٨

١-١. الفقيه، ج ٤، ص ٢٥٢.

٢-٢. راجع ذلك في ديباجه الكافي.

٣-٣. سيأتى بيان الفرق بين الضعيف بالمعنى الأخص وبين المدلّس والموضوع والمدسوس، كما سيأتى تفسير أنّ الصحيح في اصطلاح القدماء يقع على معنيين، أحدهما ما يقابل المدسوس والموضوع والمجعول، والآخر ما يساوى الحجّه المعتره ويقابل الضعيف.

وايضاً عبارته الشيخ في التهذيب عند قوله: (والان فحيث وفق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطرق التي نتوصل بها الى روايه هذه الأصول والمصنّفات ونذكرها لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات). (1)

فهذه العبارة صريحه في أنّه لا يرى قطعيه صدور كل ما في التهذيبيين وأنّه ليس وراء صورته سلسله السند معيار للتصحيح، كالذي ادّعاها اصحابنا الاخباريون، ليجعل المدار في الصحه على السند المذكور.

وقريب من ذلك كلام الصدوق في مشيخه الفقيه.

وهكذا عبارته الصدوق في ديباجه الفقيه أنّه قد وضع كتاب فهرس لجميع طرقه الى الكتب، فأنّه دال على أنّ المدار في التصحيح عليها لا على شيء آخر وراءها.

هذا مضافاً الى كثير من عبارات الفقيه والطوسي في تضعيف الأبواب الداله على تضعيف بعض الروايات مثلاً:

١ - عبارته الشيخ الطوسي في التهذيب (ج ١) حيث روى روايه عن الكليني بسنده عن أبي سعيد الخدرى قال: «أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بلالاً ينادى كذا...» ثم يعقبها بقوله: (قال محمّد بن الحسن: فما تضمن هذا الحديث من تحريم لحم الحمار الأهلئ موافق للعامه والرجال الذين روهوا هذا الحديث اكثرهم عامه وما يختصون بنقله لا يلتفت اليه) مع أنّ الروايه موجوده في الكافي ايضاً.

٢ - وفي الاستبصار يروى الروايه عن الكليني بسنده عن عمران الزعفرانى في باب الاختيار التي تتعلق بالعدد في شهر رمضان فيعبر الشيخ: (أنّ الروايتين خبر واحد لا يوجبان علماً ولا عملاً وراويهما عمران الزعفرانى وهو مجهول وفي اسناد الحديثين قوم ضعفاء لا نعمل بما يختصون بروايته) مع أنّ الروايه موجوده في الكافي ، بالاضافه الى أنّ الصدوق ايضاً من القائلين - بتصلّب - بتمام العدد في شهر رمضان.

٣ - وفي التهذيب في بحث الظهار روى روايه يرويها عن القاسم بن محمّد الزيات، (قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام انى ظاهرت من امرأتى... الخ) عن طريق محمّد بن

ص: ١٧٩

يعقوب، ومع ذلك يلاحظ أنّ الشيخ يعرض عن هذه الروايه ونظيراتها التي رواها الصدوق ويعمل على مقتضى القاعده.

ثالثاً: أنّ نفس اصحاب الكتب الأربعة قد ذكروا في ديباجه كتبهم أنّهم ذكروا سلسله السند كي تخرج روايات الكتب عن حدّ الارسال وهذا مما يدل على أنّ منشأ اعتبار روايات الكتب انما هو صورته السند المذكور ولو كان هناك قرائن أخرى على اعتبار السند لأوردوها لأن بغيتهم من ايراد السند هو اعتبار الروايه سنداً.

ودعوى أنّ ايرادهم لسلسله الأسانيد والمشايخه هي للتزيين، واهيه جداً ومنافيه لما صرّحوا به في ديباجه كتبهم ولما يصرّحون به في تضاعيف الأبواب من طرح عدّه من الروايات لارسالها مثلاً، أو كون الراوى ذا مذهب فاسد ونحو ذلك.

نعم هناك دعوى أخرى لاعتبار طرق اصحاب الكتب الأربعة الى كتب وأصول المشايخه لا لتمام سلسله السند، وسيأتى التعرّض لها وبيان تماميتها ومغايرتها لدعوى الاخباريين.

رابعاً: أنّ هناك دعوى وجود العلم الاجمالي بوقوع التدليس في الطرق وقد تعرّض لها الشيخ الأنصارى رحمه الله في رسائله في مبحث حجيه خبر الواحد قبل دليل الانسداد، وجمع فيها عدّه شواهد وقرائن من كتاب الكشّى والنجاشى وفهرست الشيخ الطوسى على وقوع مثل هذا التدليس، نظير ما هو موجود في الكشّى بأسانيد بعضها معتبر كما في قوله عليه السلام «ما منّا إلّأوله كذاب يكذب عليه وانه قد كان المغيره بن سعيد يكذب على أبى ويدسّ في كتب أصحاب أبى» ونظير ما يرويه عن يونس بن عبدالرحمن أنّه قد روى عن جَمّ غفير من اصحاب أبى عبدالله عليه السلام ثم عرضها على أبى الحسن الرضا عليه السلام فحكم الامام عليه السلام على العديد منها أنّها مما كُذّب على أبى عبدالله عليه السلام الى غير ذلك مما تسالم الرجاليون على بعض الرواه انهم من الموضوعين ممن قد وقعوا في اسانيد الروايات، وغير ذلك من القرائن فراجع.

وهذا العلم الاجمالي قد أشار الشيخ الى أنّه قد أوجب صيروره بعض المحققين الى التمسك بذيّل دليل الانسداد في حجّيه الخبر لعدم جدوى الدليل الخاص على

حجيه خبر الثقة بعد فرض وجود العلم الاجمالي المزبور، لعدم امكان احراز الصغرى، فيتعين حينئذ قيام دليل الانسداد.

وقد ذهب الى ذلك فى الجملة بعض الساده من مشايخنا المحققين.

وبالجملة: فدعوى العلم الاجمالي المزبور وعدم انحلاله وبقائه وان كانت غير سديده عندنا كما سنبين ذلك، إلا أنها بشواهدا المتقدمه صالحه لمقابله ما يذكر من شواهد لدعوى الاخباريين من صحه كل ما فى الكتب الروائيه، فان شواهد الدعوى الاخرى وان كانت تامه فى نفسها إلا أنها لا تثبت الدعوى المتقدمه، بل هى موجه لانحلال شواهد الدعوى الأولى بوجود العلم الاجمالي بوقوع التدليس.

وعليه فتسقط كلتا الدعويين ويكون المدار على صحه السند حينئذ، وليس ذلك من باب التسايط عند الشك والتعارض، بل لتولّد العلم التفصيلي اللاحق بانحلال العلم الاجمالي المزبور، اى العلم بوقوع الغرله والتصفيه والمقابله والتثبت والتشدد لكل روايات الأصول الاربعمائه وكتب المجاميع بعدها بعرضها اما على الأئمه عليهم السلام أو على ما استفاض من رواياتهم عليهم السلام بحيث طرح كل ما علم بتدليسه أو وقع ضمن دائره العلم بحسب الموارد والأبواب.

وأما الشواهد على تولّد العلم التفصيلي فملخصها هو ما وقع من تشدد القميين الى الغايه بل قد افراطوا فى ذلك فى صيانه النقل، حيث كانوا يخرجون من (قم) كل من يروى عن الضعفاء والمجاهيل، وان لم يُعلم أنّ تلك الروايه مدلسه أو مدسوسه، فهذا البرقى الجليل قد أخرجه وغيره من عشرات الرواه الأجلء، وكذا ما استثنوه من كتاب نواذر محمّد بن أحمد بن يحيى الاشعري، الموسوم كتابه (بدبّه شبيب)، وغيرها من الكتب التى استثنوا كثيراً من رواياتها تصلباً منهم فى تنقيه الحديث، وكم من راوى ضعّفوه وهجروا روايته لمجرّد دعواهم الغلوّ فى حقّه مع أنّ مبناهم فى حدّ الغلوّ - ضابطته - افراط من القول، كما ذكر ذلك عامه متأخري هذه الأعصار، وهذا التشدد فى الوقت الذى أوجب عمليه تصفيه وتنقيه فى الحوزات الروائيه الحديثيه، وأوجب ظاهره المداقه المتناهيه فى غرله طرق الحديث، إلا أنه فى الوقت نفسه أوجب ضياع

جزء من التراث الروائي. ومن الشواهد أيضاً ما وقع عن كبار الرواه من مقابله الأحاديث التي جمعوها بعرضها على الأئمة عليهم السلام المتأخرين، كما وقع ذلك ليونس بن عبد الرحمن بطريق معتبر في الكشّى، وكتاب عبيدالله بن علي الحلبي المعروف على الصادق عليه السلام، وكتابتى يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروفين على الإمام العسكري عليه السلام، وكما وقع ذلك في عدّه من الكتب التي عرضت على الامام الجواد عليه السلام والتي ترخّم الامام على مؤلفيها - ككتاب أعمال يوم وليه -، وقال: بأنّ كل ما فيها حق هي عن آبائي (١)، وكما وقع ذلك أيضاً من النائب الثالث الحسين بن روح من عرض كتابه الذي جمع فيه مروياته عن شيوخ الرواه على فقهاء ومحدّثي (قم) ليقابلوها مع المستفيض من رواياتهم كما ذكر ذلك الشيخ في كتاب (الغيبه) في ترجمته.

وبالجملة: فإنّ عمليه مقابله الكتب ادمنها الرواه منذ عهد الصادق عليه السلام، ومرحله تدوين الأصول الاربعمائه مروراً بمرحله تدوين المجاميع في عهد الرضا عليه السلام، كمشيخه الحسن بن محبوب وكتب الحسين بن سعيد الاهوازي وصفوان بن يحيى وابن ابى عمير وغيرهم، الى مرحله تدوين الكتب في عهد العسكريين عليهما السلام والغيبه الصغرى ككتاب قرب الاسناد لعبدالله بن جعفر الحميري، وكتاب المحاسن لأحمد بن محمّد البرقي وغيرهما، وانتهاءً بمرحله أصحاب الكتب الأربعة في كتبهم الأربعة وغيرها.

حيث ان مرحله الأصول كانت قائمه على التلقّي المباشر عن الامام عليه السلام، ومرحله المجاميع وكتب المشيخه كانت عباره عن جمع ما في الاصول مع تشذيبها وتهذيبها وعرضها ومقابلتها على الأئمة المتأخرين عليهم السلام، ومرحله الكتب كانت عباره عن جمع الأصول اللاحقه المتولّده من الأئمة المتأخرين عليهم السلام مع تبويب الروايات، وأمّا مرحله أصحاب الكتب الأربعة فكانت عباره عن استقصاء كل الروايات والطرق مع المبالغه في التبويب والفهرسه والتنقيه، فنرى الكليني رحمه الله يذكر أن الداعي الى تأليف كتاب

ص: ١٨٢

الكافي هو: (اما بعد فقد فهمت يا اخي ما شكوت من اصطلاح اهل دهرنا على الجهاله وتوازرهم وسعيهم فى عماره طرقها ومباينتهم للعلم...).

ونرى الصدوق فى (الفقيه) فى مقام بيان منهجه فى كتابه يقول: (بل قصدت الى ايراد ما أفتى به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجه فيما بينى وبين ربى تقدره وتعالق قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعول واليه المرجع - ثم ذكر اسماء الكتب - وقال: وغيرها من الأصول والمصنّفات التى طرقت اليها معروفه فى فهرس الكتب التى رويتها عن مشايخى واسلافى - رضى الله عنهم - وبالغت فى ذلك جهدى). (1)

هذا وقد ذكر الآغا بزرك الطهرانى رحمه الله فى كتاب (مصنّفى المقال فى مصنّفى علم الرجال): (أنه كان فى مكتبه السيد ابن طاووس مأه ونيف من مصنّفات الاماميه من كتب الفهارس والرجال فقط).

وغير ذلك مما ذكره رواد ومهره علم الرجال من تواتر القرائن التى لا تُحصى على غربله الحديث وتنقيته بما لم يعهد ذلك عند احد من فرق المسلمين، بعد كون الطائفه الاماميه هى أول من دوّن الحديث فى الصدر الأول ككتاب سليم بن قيس وغيره، بينما نرى بقيه الفرق قد تأخرت فى تدوين الحديث الى ما بعد منتصف القرن الثانى.

لكن لا يخفى أنّ كل ذلك لا يعنى اهمال النظر من قبلنا فى ملاحظه سلسله الأسانيد والطرق، بل هى فى قبال دعوى العلم الاجمالى المتقدم.

خامساً: أنّ ظروف التقيه الشديده السائده فى عهد أصحاب الأئمه عليهم السلام، الرواه عنهم، والتى قد تؤدى ببعضهم الى ضياع كتبه أو عدم روايتها إلاًلواحد أو اثنين لظروف الخوف من السلطه الأمويّه والعباسيّه كما وقع ذلك لأبن ابى عمير فى القصة المعروفه له وتعذيبه فى سجن هارون ليقرّ على رواه الشيعة وقيام إبنته بدفن كتبه أو اخفاءها فانمحت عديد من الأسانيد، ولذلك اشتهر ابن أبى عمير بالمراسيل، كما أنّ العديد من الرواه الاجلاء الكبار أصحاب الكتب ويدنهم على الروايه عن الضعفاف فى تلك

ص: ١٨٣

الروايات التي لا يظهر منها الوضع والدس وتكون غير مخالفه لكتاب والسنة القطعيه حتى انّ الذي اختص من الرواه بالروايه عن خصوص الثقه قد مُيز بأصحاب الاجماع وبوصف أنّه لا يروى ولا يرسل إلّا عن ثقته، وبأدنى مراجعه الى تراجم المفردات الرجاليّه يظهر عدم تقيّد العديد من الرواه بالروايه عن خصوص الثقه، ومع هذا فكيف تتم دعوى كون الأسانيد قطعيه أو صحيحه.

تذييل ذو صلّه برّد الدعويين

لا- يخفى أنّ كل ما ذكرناه في ردّ الدعويين المتقدمين لا يعنى الاستهانّه والانكار للقيمه العلميه لبعض روايات الكتب الأربعه والكتب الاخرى الروائيه، لأنّ الروايات الضعيفه ليست بمعنى المدسوسه والمدلّسه وغير المصادره عنهم عليهم السلام، وكم هو الفارق بينهما، وان اشتبه ذلك على كثير من المبتدئين، حيث أنّ المدسوس والمدلّس هو ما يحكم بوضعه وتزويره بقرائن شاهده على ذلك، بخلاف الروايه الضعيفه أو المجهوله السند أو المرسله أو المرفوعه أو المقطوعه أو الحسنه أو القويّه، فان المراد من ضعفها عدم واجديتها في نفسها لشرائط الحجيه، لا أنّها موضوعه فلربما كانت صادره ومضمونها حقّ، وان لم نحتجّ بها، كما أنّ للخبر الضعيف حكمين آخرين غير الحجّيه يشترك فيهما مع الخبر الصحيح المعتبر:

أولهما: حرمة الردّ الثابته بروايات متواتره، وموضوعها كل روايه لم يُعلم ولم يُقطع بوضعها ولا تناقضها مع ضروريات الكتاب والسنة، وهذه الحرمة المسلّمه بين علماء الاماميه موضوعها كلّ من الخبر الصحيح والضعيف.

ثانيها: تشكّل وتولّد وتكوّن الخبر المستفيض والمتواتر من كل من الخبر الصحيح أو الضعيف، حيث أنّ النسبه الاحتماليه المتصاعده بالصدور بالعامل الكمي والكيفي في نظريه الاحتمالات الرياضيه البرهانيّه تتصاعد بهذين العاملين الى ان يصبح مستفيضاً أو متواتراً، لاسيّما بعد ما تبّه عليه الآخوند من تقسيم التواتر والمستفيض الى المتواتر والمستفيض اللفظي والمعنوي والاجمالي، وادناها درجه هو الاجمالي وهو حاصل في غالب الأبواب.

فمن ثم من الخطوره بمكان تضييع التراث الروائى الدينى عنهم عليهم السلام بالغفله والجهاله عن هذين الحكمين. (١)

الحال أن المتواتر والمستفيض على درجه من الأهميه الكبيره التى لا-تقارن بآحاد الاخبار الصحاح من الحجّه المنفرده، اذ المتواتر والمستفيض مدرّك قطعى ومن بينات الدين الحنيف فكيف يُستهان ويُغفل عن منابع تولّده.

ونظير هذه الغفله ما يطلقه بعض الأجلّه حول كتاب مستدرّك الوسائل ، أو غيرها من المجاميع الروائيه لمصادر الأدله الشرعيه أو ما يطلقه بعض المبتدئين حول كتاب بحار الأنوار ، فإنّ فى هذه المجاميع كثيراً من الطرق الصحيحه والمتعاضده لحصول الوثوق بالصدور، ومن الغريب ايضاً ما يُشاهد عن بعضهم من استعراض العديد من الروايات التى قد تصل احياناً الى الثمانيه، المختلفه فى درجات الضعف، أو المأخوذه من مصادر معتبره، حيث يطرحها سنداً، مع أنّ الوثوق بالصدور الحاصل منها بسبب العامل الكيفى، كان تكون الطرق مختلفه من حيث المدرسه الروائيه، حيث ان فى بعضها سلسله من الرواه القميين، وأخرى البصريين، وثالثه البغداديين، ورابعه الكوفيين، ممّا يبيّغ تواطئهم على أمر واحد، مضافاً الى العامل الكمى مع انه اكبر درجه فى الوثوق من الخبر الصحيح الاعلاى.

اضافه الى أنّ جلّ ومعظم أبواب (بحار الأنوار) لا يقلّ عدد روايات كل باب منه عن حدّ الاستفاضه، هذا فضلاً عن كثره وجود الصحاح والموثّق والمعتبر فيه.

وبالجملة: فالالتفات الى هذه القاعده من علم الدرّايه وهى كيفيه نشوء المستفيض والمتواتر وكيفيه اجتماع وتضافر القرائن لحصول الوثوق بالصدور فى الخبر مع الالتفات الى الاختلاف فى درجات الضعف عاصم عن مثل هذه الورطات العلميه.

فمثلاً: إنّ الارسال فى الخبر المرسل على درجات، اذ قد يكون الارسال فيه فى طبقه واحده، وقد يكون فى طبقات عديده، وقد يكون المرسل من كبار الرواه (كجميل بن درّاج) ، وهكذا الحال فى لفظ الارسال، فنرى الاختلاف فيه كما فى التعبير تاره (عن

ص: ١٨٥

(١-١) . نظير ما أَلّف من كتاب الصحيح من الكافى.

بعض أصحابنا) وأخرى (عمّن ذكره) وثالثه (عن رجاله) ورابعه (عن رجل) فان بينها اختلاف في درجة احتمال الصدور.

ومثلاً الرجل الضعيف تختلف درجات ضعفه، فتارة هو ممدوح غير مطعون عليه، أو له كتاب، أو قد روى عنه الأجلءاء، أو أنّ له روايات كثيرة، أو أنّه شيخ اجازته، وأخرى يكون مهملاً، أو مجهولاً، أو موصوفاً بالكذب، أو طعن عليه بالغلو فقط، أو طعن عليه بالتخليط وعدم الضبط وعدم الثبوت، اى أنّه ثقّه في نفسه إلّا ان ضعفه من جهة أخرى، فانّ كل ذلك تختلف مع درجات احتمال الصدور، اى ان منشأ الضعف تارة يرجع الى صدق اللهجة من حيث العمد، وأخرى من جهة عدم الاشتباه والضبط، كما ذكروا ذلك في ان حجيه الخبر من حيث الصدور يجب ان يؤمّن اعتبار الصدور من جنبتين، عدم العمد الى الكذب وعدم الاشتباه. أو كما انه يمكن ان يكون في سلسله السند عدّه مجاهيل أو مجهول واحد فقط، كما ان الروايه الضعيفه قد تكون منفرده بمضمونها في الباب وقد تكون متعاضده في ابعاض مضامينها بروايات أخرى معتبره.

الى غير ذلك مما يتنوّع ويختلف درجات الضعف في الروايه مما تكون مقاربه ومشارفه للاعتبار أو تكون بعينه عنه.

فانّ مثل هذه التقسيمات الروايه والدرائيه للحديث مع الالتفات الى صغرياتها في الابواب أمر بالغ الأهميه في تحديد العامل الكمي والكيفي للوثوق بالصدور أو الاستفاضه والتواتر.

الدعوى الثالثه

وهي دعوى الميرزا النورى وتابعه عليها الميرزا النائيني قدس سره، حيث قال في خاتمه المستدرک في الفائده الرابعه: (١)

(وكتاب الكافي . . . امتاز عنها - الكتب الأربعة - بأمور اذا تأمل فيها المضعف يستغنى عن ملاحظه حال آحاد رجال سند الأحاديث المودعه فيه وتورثه الوثوق ويحصل له الاطمئنان بصدورها وثبوتها وصحتها بالمعنى المعروف عند الأقدمين - مطلق المعبر -.

ص: ١٨٦

(١ - ١). الجزء ٣ من الخاتمه، ص ٤٦٣، طبعه مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

الأول: ما ذكر في مقام مدحه تصريحاً أو تلويحاً - ثم ذكر عبارات المفيد والمحقق الكركي ووالد الشيخ البهائي والمجلسي والاسترابادي والشيخ حسن الدمستاني - .

الثاني: ما ذكره عن السيد ابن طاووس في كشف المحجّه من كون الكليني في حياه النواب الأربعة، أي في الغيبه الصغرى، وكان مقيماً في بغداد في النصف الثاني من عمره (فتصانيف هذا الشيخ - محمّد بن يعقوب - ورواياته في زمن الوكلاء المذكورين في وقت يجد طريقاً الى تحقيق منقولاته وتصديق مصنفاته) .

ثم ذكر الميرزا النوري أنّه من المطمئن به عرض الكتاب على احدهم وامضائه حيث كان وجه وعين ومرجع الطائفه.

مع اعترافه بأنّ الخبر الشائع من عرض الكتاب على الحجّه عليه السلام وقوله «ان هذا كافي لشيعتنا» لا أصل له ولا أثر، وصرّح المحدث الاسترابادي بعدمه، مع أنّ الاخير يبنى على كون أحاديث كتاب الكافي قطعيه كما هو الحال في مكاتيب الحميري للناحيه المقدسه عبر النّواب الأربعة.

وكما في عرض كتاب الشلمغاني - ابن ابي عزاقر - على النائب الثالث. (١)

الثالث: قول النجاشي في حقّه رحمه الله: أنّه أوثق الناس في الحديث وأثبتهم صنّف الكتاب المعروف بالكليني يسمى الكافي في عشرين سنه ثم ذكر أنّ هذا التوثيق يفوق توثيق العديد من كبار الرواه واصحاب الكتب فلا يتمّ اطلاق تلك العبارة إلّاباعتبار سند احاديث كتبه. ثم ذكر عبارة الشيخ المفيد بأنّه اجلّ كتب الشيعة واكثرها فائده.

الرابع: شهادته قدس سره بصحه اخباره في خطبه الكتاب، ثم ذكر أنّ المراد من صحه الحديث عند القدماء هي ليست الصحه عند المتأخرين، بل المراد منها الخبر المعتبر بكافّه أقسامه كما ذكر ذلك الشيخ بهاء الدين في كتاب مشرق الشمسين.

ثم استعرض النوري رحمه الله عدّه من الشبهات في قبال دعواه، وأجاب عنها.

ص: ١٨٧

رساله هايي از كلباسي درباره اسناد كافي

اشاره

رساله هايي از كلباسي درباره اسناد كافي (۱)

أبو المعالي محمد بن محمد بن ابراهيم كلباسي

چكیده

در رساله های مختلف از مجموعه رسائل رجاليه كلباسي، درباره كليني و الكافي بحث شده است. اسامي اين رساله ها بدین شرح است:

ج ۳ «جمله من روايات الكليني عن ابي داود»، «حذف الكليني من أول السند»، «روايه الكليني عن ابي داود المسترق مع الواسطه»، «روايه الشيخ عن الكليني عن ابي داود»، «في سقوط السند في التهذيب فيما اسقطه الكليني»، «طريقه الكليني في الحواله عن السند السابق»، «تعيين احمد بن محمد المذكور في صدر سند الكافي»، «الرجوع الى القرينه في تعيين احمد بن سند الكافي»، «في ابن بابويه» الوارد في كلام الكليني»، «في وفاه الكليني و ابن بابويه»، «فائده في صاحب روضه الكافي»، «تعيين علي بن إسماعيل في روايه الكليني»، «روايه الكليني عن علي بن محمد»، «محمد بن علي ماجيلويه كان معاصراً للكليني»، «في روايه الكليني عن محمد بن جعفر الرزاز»، «الواسطه بين الكليني و محمد بن الحسن» و ج ۴، في ذكر موارد ارسال فيها الكليني، في أنّ الروضه من الكافي ام لا؟»، «غفله الشيخ في التهذيب عن طريقه الكليني»، «تفريق حديث الوضوء الوارد في الكافي الى اقسام في التهذيب»، «احمد بن محمد المذكور صدر سند الكافي»، «غرض الشيخ من اسقاط العده أو محمد بن يحيى هو غرض الكليني»، «اتباع الكليني القدماء في طريقه الاسناد و غفله الشيخ عنها»، «الشيخ

ص: ۱۸۹

يروى عن شخص طريقه اليه ضعيف و طريق الكليني اليه معتبر» ، «في معاصره الصدوق للكليني» ، «في اسقاط الكليني من اوائل السند» ، «في تعارض روايه الكليني و الشيخ» ، «في تعارض روايه الصدوق مع روايه الكليني و الشيخ» ، «في انّ الكليني لم يرو عن يعقوب بن يزيد» .

اين رساله ها را در يك جا جمع کرده و به شكل حاضر عرضه مي شود.

رساله في «أبي داود»

اشاره

ومنه - سبحانه - الاستعانه للتتميم

وبعد، فقد روى الكليني عن أبي داود في موارد متعدده، كما رواه في كتاب الطهاره في باب «الرجل والمرأه يغتسلان من الجنابه ثم يخرج منهما الشئ بعد الغسل» عن أبي داود، عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعه، عن سماعه، قال سألته، إلى آخره. (١)

وما رواه في باب «الجنب يأكل ويشرب ويقرأ ويدخل المسجد ويختضب ويدهن ويطلق ويحتجم» عن أبي داود، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله بن أيوب، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، إلى آخره. (٢)

وما رواه في كتاب الصلاه في باب فضل الصلاه عن أبي داود، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن فضيل، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. (٣)

وما رواه في باب بدء الأذان والإقامه وفضلهما وثوابهما عن أبي داود، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عن ابن مسكان، عن حسن الصيقل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام، إلى آخره. (٤)

ص: ١٩٠

١-١ . الكافي، ج ٣، ص ٤٩، ح ٤، باب الرجل والمرأه يغتسلان من الجنابه ثم يخرج منهما شئ. [١]

٢-٢ . الكافي، ج ٣، ص ٥١، ح ٨، باب الجنب يأكل ويشرب ويقرأ ويدخل المسجد ويختضب ويدهن ويطلق. [٢]

٣-٣ . الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥، ح ٦، باب فضل الصلاه. [٣]

٤-٤ . الكافي، ج ٣، ص ٣٠٢، ح ١٠، باب بدء الأذان والإقامه وفضلهما وثوابهما. [٤] والموجود في الباب بهذا السند: «أبو داود، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله عن الحسين بن عثمان، عن عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: . . .» .

وما رواه في الباب عن أبي داود، عن علي بن مهزيار بإسناده عن صفوان الجمال قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، إلى آخره. [\(١\)](#)

وعن السيد الداماد القطع بأن المقصود بأبي داود المذكور هو المسترق. [\(٢\)](#)

وعن المولى التقى المجلسي تاره: أنه كثيراً يروى الكليني عن أبي داود، عن الحسين بن سعيد، والمسموع من المشايخ أنه المسترق؛ وأخرى: أنه يروى الكليني عن أبي داود، عن الحسين بن سعيد، ويظهر منه أنه رآه، والظاهر أنه لم يره؛ وثالثه: أنه يروى الكليني عن كتابه، ولما كان الكتاب معلوماً عنده يقول: أبو داود، فالحديث ليس بمرسل. [\(٣\)](#)

والظاهر - بل بلا إشكال - أن المقصود بالكتاب هو كتاب أبي داود المسترق.

وجرى العلامه البهبهاني على القول بذلك، أي القول بكون المقصود هو المسترق، وبنى على الإرسال، بل حكّم بأن الإرسال ديدن الكليني بالنسبة إلى كثير من الرواه. [\(٤\)](#)

أقول: إن «ابن داود» كنيه لجماعه من الرواه، كما ذكره السيد السند التفرشي: سليمان بن سفيان المسترق، [\(٥\)](#) ويوسف بن إبراهيم، [\(٦\)](#) وسليمان بن عمر، [\(٧\)](#) ونقيع [\(٨\)](#) بن الحارث، [\(٩\)](#) وسليمان بن عبد الرحمن، [\(١٠\)](#) وسليمان بن هارون [\(١١\)](#)، [\(١٢\)](#) والأشهر سليمان بن سفيان المسترق بكسر الراء، كما ذكره العلامه في الإيضاح [\(١٣\)](#) وابن داود؛ تعليلاً منهما بأنه

ص: ١٩١

١-١. انظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٠٢. [١]

٢-٢. تعليقه الداماد على رجال الكشي، ج ٢، ص ٦٠٦، ش ٥٧٧.

٣-٣. روضه المتقين، ص ١٤، ش ٤٨٢.

٤-٤. تعليقه الوحيد البهبهاني، ص ٣٨٩.

٥-٥. كما في رجال الكشي، ج ٢، ص ٦٠٦، ش ٥٧٧، [٢] ورجال النجاشي، ص ١٨٣، ش ٤٨٥.

٦-٦. كما في رجال الشيخ، ص ٣٢٤، ش ٥٧.

٧-٧. كما في رجال الشيخ، ص ٢١٧، ش ١٠٢، وفيه «عمرو».

٨-٨. في «د»: «نقيع».

٩-٩. انظر: خلاصه الأقوال، ص ٢٦٢، ش ٣؛ [٣] ورجال ابن داود، ص ٢٨٢، ش ٥٣٥.

١٠-١٠. كما في رجال الشيخ، ص ٢١٦، ش ٩٢.

١١-١١. انظر: خلاصه الأقوال، ص ٢٢٥، ش ٢؛ [٤] ومجمع الرجال، ج ٣، ص ١٧٠.

١٢-١٢. نقد الرجال، ج ٥، ص ١٥٦، ش ٦٠٠٠. [٥]

١٣-١٣. إيضاح الاشتباه، ص ١٩٥، ش ٣١٠.

كان يسترِقُ الناسَ بشعر السيِّد؛ لأنَّه كان راويَه شعره. (١)

والظاهر أنَّ المقصود بشعر السيِّد هو أشعار الحميري، كما ذكره السيِّد السند التفرشي. (٢)

وفي الخلاصه: «أنَّه كان يستخفُّه الناس لإنشاده، أى يرقِّ على أفئدتهم». (٣)

وسبقه إليه الكشِّي لكنَّه قال: «وكان يستخفُّه الناس ويسترِقُّ، أى رَقَّ على أنفسهم». (٤)

وعن الشهيد الثانى فى بعض تعليقات الخلاصه: «أنَّ هذا يدلُّ على فتح الرءاء من المسترقِّ».

والمرجع - على ذلك - إلى دنو المسترقِّ فى القلوب، بخلاف ما ذكر فى باب عبد الرحمن بن الحجاج (٥) من ثقافته على الفؤاد، بناءً على كون المرجع إلى الوقر والعظم فى القلوب.

وتحرير الكلام فيه بالمناسبه أنَّه قد ذكر الصدوق فى مشيخه الفقيه: أنَّ عبد الرحمن بن الحجاج روى عن الصادق وموسى بن جعفر عليهم السلام فقال: «وكان موسى عليه السلام إذا ذكر عنده، قال: إنَّه لثقل على الفؤاد». (٦)

والضمير المرفوع فى «ذُكر» إمَّا أن يكون راجعاً إلى عبد الرحمن، فالضمير المجرور راجع إلى موسى عليه السلام، أو يكون الأمر بالعكس، فالضمير المرفوع راجع إلى موسى عليه السلام، والضمير المجرور راجع إلى عبد الرحمن.

وعلى الأوَّل إمَّا أن يكون الضمير المنصوب فى «إنَّه» راجعاً إلى المسمَّى، أعنى شخص عبد الرحمن أو (إلى الاسم). وعلى الأخير الغرض من الاسم إمَّا اسم عبد الرحمن (٧) باعتبار كونه اسم ابن مُلجِم، أو اسم أبيه باعتبار كونه اسم ابن يوسف

ص: ١٩٢

١-١ . رجال ابن داود، ص ٢١٣، الفصل الخامس من الخاتمه.

٢-٢ . نقد الرجال، ج ٢، ص ٣٦٢، ش ٢٤٠٣. [١]

٣-٣ . خلاصه الأقوال، ص ٧٨، ش ٤. [٢]

٤-٤ . رجال الكشِّي، ج ٢، ص ٦٠٦، ش ٥٧٧.

٥-٥ . رجال الكشِّي، ج ٢، ص ٧٤٠، ش ٨٢٩.

٦-٦ . الفقيه، ج ٤، ص ٤١ من المشيخه.

٧-٧ . فى «د» بدل ما بين القوسين: «اسم ابيه».

الثقفي، أو كلاهما بالرجوع منهما بناءً على صحته.

وعلى الأول يكون الغرض أنّ عبد الرحمن موقر ومعظم في قلب مولانا موسى عليه السلام، أو في القلوب، والمرجع إلى المدح.

وعلى الثاني يكون المعنى أنّ موسى عليه السلام مهما ذكر عند عبد الرحمن، قال عبد الرحمن: إنه - أي موسى - ثقيل على الفؤاد، و المرجع إلى الاحترام من عبد الرحمن لموسى عليه السلام.

ويرشد إلى الوجه الأول - مضافاً إلى أنه الظاهر من العبارة - مارواه الكشّي بسنده عن حسين (1) بن ناجيه، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام وذكر عبد الرحمن بن الحجاج عنده، فقال: «إنه لثقل على الفؤاد»؛ (2) حيث إنه لا مجال فيه لاحتمال رجوع الضمير المرفوع إلى أبي الحسن عليه السلام.

فيتعين الوجه الأول، لكن لفظه «علي» فيه ربّما احتُمل كونها سهواً عن «في» من النسخ، (3) إلا أنّ احتمال كون «علي» سهواً عن «في» ليس أولى من العكس.

وعلى أي حال مات أبو داود سنة إحدى وثلاثين و مائتين على ما ذكره النجاشي، (4) وإحدى ومائة وثلاثين على ما ذكره الكشّي (5) والعلامة في الخلاصه، (6) إلا أنّ «مائة» سهو عن «مائتين» لما ذكره العلامة البهبهاني من أنّ الرواه عنه مثل محمّد بن الحسين، والحسن بن محبوب، وابن أبي نجران، وابن شاذان، وحمدان الكوفي، ومحمّد بن الجمهور وغيرهم من أصحاب الجواد عليه السلام ومن بعده، غاية الأمر أنّ بعضهم من أصحاب الرضا عليه السلام، فكيف يروون عن مات قبل الصادق عليه السلام بكثير؟! لأنّ وفاته عليه السلام كانت سنة ثمان وأربعين ومائة. (7)

وعاش أبو داود سبعين سنة على ما ذكره الكشّي، ويسمى بالمنشد أيضاً. (8)

ص: ١٩٣

١-١. في «ح» و «د»: «يونس» والصحيح ما أثبتناه موافقاً للمصدر.

٢-٢. رجال الكشّي، ج ٢، ص ٧٤٠، ح ٨٢٩. [١]

٣-٣. روضه المتّقين، ج ١٤، ص ١٦١، وانظر منتهى المقال، ج ٤، ص ١٠٦، ش ١٥٩٠.

٤-٤. رجال النجاشي، ص ١٨٣، ش ٤٨٥.

٥-٥. رجال الكشّي، ج ٢، ص ٦٠٩، ش ٥٧٧. [٢] وفيه: «مات سنة ثلاثين ومائة».

٦-٦. خلاصه الأقوال، ص ٧٨، ش ٤. [٣]

٧-٧. تعليقه الوحيد البهبهاني، ص ١٧٣.

٨-٨. رجال الكشّي، ج ٢، ص ٦٠٩، ش ٥٧٧ وفيه: «تسعين سنة» بدلاً عن «سبعين سنة».

وقد عرفت بما سمعت اختلافَ كلام النجاشي والكشّي في تاريخ وفاته.

وقال الشيخ في الفهرست :

أبو داود المسترقّ، له كتاب، أخبرنا به أحمد بن عبدون، عن ابن الزهري، عن عليّ بن الحسن، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن أبي داود؛ وأخبرنا به ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الصفّار، عن محمّد بن الحسين، عن أبي داود؛ ورواه عبد الرحمن بن أبي نجران عنه. (١) انتهى.

فعلى ما ذكره الشيخ في الفهرست ، للشيخ إلى أبي داود طرقٌ ثلاثة أحدها: عبد الرحمن بن أبي نجران، وفي الآخر: الصفّار، وفي ثالث: الحسن بن محبوب. (٢)

وقد وثّقه العلّامة في الخلاصه (٣) إلّا أنّ الظاهر أنّه مأخوذ ممّا نقله الكشّي عن محمّد بن مسعود في قوله: «قال محمّد بن مسعود: سألت عليّ بن الحسن بن فضال عن أبي داود المسترقّ، قال: إنّ سليمان بن سفيان المسترقّ، وهو المنشد، وهو ثقّه» (٤) بناءً على كون التوثيق من الكشّي لابن فضال، كما حكم به المحقّق الشيخ محمّد (٥) والمحقّق الجزائري، (٦) بناءً على اعتبار الإيثار منه - أعنى العلّامة - في اعتبار الخبر، كما هو مقتضى اشتراط الإيثار منه في اعتبار الخبر في الأصول.

وهو مقتضى قوله في ترجمه الحسن بن سيف بن سليمان التّمّار بعد نقل توثيقه عن ابن عقده عن عليّ بن الحسن: «ولم أقف له على مدح ولا جرحٍ من طرفنا سوى هذا، والأولى التوقّف حتّى يثبت عدالته». (٧)

و كذا قوله في الترجمة اللاحقة لتلك الترجمة - أعنى ترجمه الحسن بن محمّد أبي عليّ القطن - بعد نقل توثيقه أيضاً عن ابن عقده عن عليّ بن الحسن: «والكلام فيه كالسابق». (٨)

ص: ١٩٤

-
- ١-١ . الفهرست، ص ١٨٤، ش ٨٢٥. [١] وفيه: «الزبير» بدلاً عن «الزهري» .
 - ٢-٢ . الفهرست، ص ١٨٤، ش ٨٢٥. [٢]
 - ٣-٣ . خلاصه الأقوال، ص ٧٨، ش ٤. [٣]
 - ٤-٤ . رجال الكشّي، ج ٢، ص ٦٠٨، ش ٥٧٧. [٤]
 - ٥-٥ . حكاة عنه في منتهى المقال، ج ٣، ص ٣٩٦، ش ١٣٧٠. [٥]
 - ٦-٦ . حاوى الأقوال [٦] فى علم الرجال، ص ٨١، ش ٢٩٠، و ص ٢٦٤، ش ١٥٠٨.
 - ٧-٧ . خلاصه الأقوال، ص ٤٤، ش ٤٩. [٧] وفيه زياده: «فيما ينفرد به» بعد كلمه «التوقّف» .
 - ٨-٨ . خلاصه الأقوال، ص ٤٥، ش ٥٠. [٨]

وكذا قوله في الترجمة اللائحة لهذه الترجمة - أعني ترجمه الحسن بن صدقه - بعد نقل توثيقه وتوثيق أخيه مصدق عن ابن عقده عن علي بن الحسن: «وفى تعديله بذلك نظر، والأولى التوقف». (١)

وكذا قوله في ترجمه إسماعيل بن عمّار أخى إسحاق: «والأقوى عندي التوقف في روايته حتى يثبت عدالته». (٢) وغير ما ذكر.

لكنه صرح في الخلاصه بقبول روايه جماعه من فاسدى المذهب كما فى قوله فى ترجمه على بن الحسن بن فضال: «وأنا أعتد على روايته وإن كان مذهبه فاسداً» (٣) وقوله فى ترجمه على بن أسباط بعد نقل كونه فطحيًا عن النجاشي والكشي: «وأنا أعتد على روايته». (٤)

بل قال المحقق القمي: «إنه أكثر في الخلاصه من قبول روايه فاسدى المذهب». (٥)

وكيف كان، فدعوى الإرسال فى المقام بعيدة؛ لندره الإرسال من الكليني، كما هو مقتضى صريح شيخنا البهائي فى مشرقه. (٦)

نعم، قد اتفق الإرسال فى موارد كما فى قوله فى كتاب الحجّ فى باب الاستراحة فى السعى والركوب فيه: «معاويه بن عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام» (٧) وغيره.

والظاهر أنّ دعوى كثره إرسال الكليني مبنيّه على دعوى الإرسال فيما شاع وذاع من الكليني من الابتداء ببعض رجال السند السابق ممّن عدّ الأوّل ولم يلقه الكليني، كما نقله فى المنتقى عن بعض، (٨) إلّا أنّ المذكور فى كلام شيخنا البهائي أنّه من باب الاتصال وحواله الحال إلى السند السابق. (٩)

وعليه جرى صاحب المنتقى ونجله فى تعليقات الاستبصار، بل المحكيّ فى كلامهما أنّه من طريقه القدماء.

ص: ١٩٥

[١-١]. خلاصه الأقوال، ص ٤٥، ش ٥١. [١]

[٢-٢]. خلاصه الأقوال، ص ٢٠٠، ش ٨. [٢]

[٣-٣]. خلاصه الأقوال، ص ٩٣، ش ١٥. [٣]

[٤-٤]. خلاصه الأقوال، ص ٩٩، ش ٣٨. [٤]

[٥-٥]. القوانين المحكمه، ج ١، ص ٤٥٨. [٥]

[٦-٦]. مشرق الشمسيين، ص ٦٤.

[٧-٧]. الكافي، ج ٤، ص ٤٣٧، ح ٢ و ٦، باب الاستراحة فى السعى والركوب فيه. [٦]

[٨-٨]. منتقى الجمان، ج ١، ص ٤٤.

[٩-٩]. مشرق الشمسيين، ص ٦٤.

ونصّ على ذلك المولى التقيّ المجلسي، (١) وكذا السيّد السند الجزائري. (٢)

ومقتضى بعض كلمات العلماء المجلسي في أربعينه أنّ الروايه اللاحقه كالروايه السابقه مأخوذه من كتاب صدرّ سنّد الروايه اللاحقه، فالواسطه بينه وبين الكليني - أعنى صدر الروايه اللاحقه - من باب مشايخ الإجازه، إلّا أنّها ذُكرت تاره وتُركت أُخرى.

(٣)

والأظهر القول بأنّ الأمر من باب حواله الحال إلى السند السابق؛ إذ لو كان الأمر من باب الإرسال أو غيره، لاتفق كثيراً أيضاً في صورته مباينه السند السابق واللاحق، فتخصيص الإسقاط بصوره الاشتراك في صدر السند اللاحق يرشد إلى كون الأمر من باب حواله الحال إلى السند السابق ولاسيما مع نقل ذلك عن طريقه القدماء، وإن أمكن القول بأنّه يأتي في كلام القدماء ما يأتي في كلام الكليني، فلا دلاله في كلام القدماء على ما نقل عنهم، فلا وثوق بالنقل عنهم، اللهم إلّا أن يكون النقل مبيّناً على قرائن ترشد إليه.

وقد تطرّق الكلام في كلام الشيخ في التهذيب فيما يتدّى في الإسناد بمن ابتدأ به الكليني في موارد احتمال الإرسال مع ذكر طريقه إلى المبدؤ به في السند اللاحق بطريقه عن الكليني عنه، فحكم في المنتقى بأنّه من باب الغفله وعدم التفطن بطريقه الكليني. (٤)

وعلى هذا جرى المحقق الشيخ محمّد في تعليقات الاستبصار، وذكر أنّ الشيخ بسبب الغفله عن حقيقه الحال ضيّع أحاديث كثيره.

وعليه جرى الفاضل التستري نقلاً.

وحكم المولى التقيّ المجلسي بأنّ غرض الشيخ غرض الكليني من الاختصار، وذكر أنّه قد وقع ذلك من الشيخ في التهذيب و الاستبصار قريباً من مائه مرّه، فيستبعد أنّه سهأ، أو توهم أنّ المبدؤ به في السند هو المبدؤ به في الإسناد.

وأما دعوى كون المقصود بأبي داود هو المسترقّ، فإن كان الغرض أنّ الأمر مبنيّ على الإرسال، فيظهر حاله بما سمعت في الحال.

ص: ١٩٤

١-١. روضه المتقين، ج ١، ص ٢٨.

٢-٢. حاوي الأقوال، ج ٤، ص ٤٧٨ و ٤٨٠.

٣-٣. الأربعون للمجلسي، ص ٢٨ و ٣٣ و ٤٧.

٤-٤. منتقى الجمان، ج ١، ص ٢٥.

وإن كان الغرض أن الأمر مبنئ على الاتصال، فهو في كمال اختلال الحال؛ (١) حيث إن الكليني توفي في سنة تسع وعشرين وثلاثمائة على ما ذكره النجاشي (٢) والشيخ في الرجال، (٣) وثمان وعشرين ثلاثمائة على ما ذكره الشيخ في الفهرست. (٤) والمسترقّ توفي في سنة إحدى وثلاثين ومائتين على الوجه كما يظهر ممّا مرّ. فوفاه الكليني متأخّره عن وفاه المسترقّ بقريب من مائه سنة، فكيف يمكن روايه الكليني عن المسترقّ، والروايه تحتاج إلى مضيّ زمان البلوغ أقلّ في غالب الروايات؟!

وربّما تأيّد العلّامة البهبهاني على الإرسال بما رواه في التهذيب في باب حكم الحيض والاستحاضه والنفاس والطهاره من ذلك عن الكليني، عن عدّه من الأصحاب، عن أحمد بن محمّد وأبي داود، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن محمّد بن أبي حمزه، عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام، (٥) تعليلاً بأنّ طبقه أحمد طبقه المسترقّ، فإنّ أحمد لقي الرضا والجواد والعسكري عليهم السلام وابتداء إمامه العسكري بعد سنة عشرين ومائتين، والمسترقّ توفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين، وعاش سبعين، فتولّد سنة تسع وخمسين ومائه وهو زمان الكاظم عليه السلام.

وهو مبنئ على كون المقصود بأحمد بن محمّد هو أحمد بن محمّد بن عيسى؛ لأنّه ذكر العلّامة في الخلاصه في ترجمته: أنّه لقي الرضا والجواد والعسكري عليهم السلام. (٦) وإن كان هذا مأخوذاً من النجاشي، (٧) والمذكور في كلامه الهادي بدل العسكري، كما أنّ الشيخ في الرجال عدّه أيضاً من أصحاب مولانا الجواد والهادي عليهما السلام، (٨) مع أنّ من البعيد الروايه عن والد مولانا الهادي وولده دونه عليهم السلام.

ص: ١٩٧

-
- ١-١. في «د»: الخلال.
- ٢-٢. رجال النجاشي، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.
- ٣-٣. رجال الشيخ، ص ٤٩٥، ش ٢٧.
- ٤-٤. الفهرست، ص ١٣٥، ش ٦٠١. [١]
- ٥-٥. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٨٢، ح ٥٢٣، باب حكم الحيض والاستحاضه. وفيه: «وبهذا الاسناد عن محمّد بن يعقوب عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن محمّد بن أبي حمزه». وانظر: الكافي، ج ٣، ص ١٠٩، ح ٢، باب الحائض تخت ضب. [٢]
- ٦-٦. خلاصه الأقوال، ص ١٤، ش ٢. [٣]
- ٧-٧. رجال النجاشي، ص ٨٢، ش ١٩٨.
- ٨-٨. رجال الشيخ، ص ٣٩٧، ش ٦، و ٤٠٩، ش ٣.

ولادليل في المقام على كون المقصود بأحمد هو أحمد بن محمد بن عيسى؛ لاحتمال كون المقصود به أحمد بن محمد بن خالد، وقد عدّه الشيخ في الرجال من أصحاب مولانا الجواد والهادي عليهما السلام، (١) مع أنّ أبا داود - علي ما في نسختين من الكافي - بالرفع، فهو معطوف على «عدّه» والجرّ سهو من التهذيب ولا يتأتى ما ذكره العلامة المشار إليه بوجه.

تنبيهات

الأول: [رواه الكليني عن أبي داود المسترقّ مع الواسطه]: أنّه قد روى الكليني عن أبي داود مع الواسطه أيضاً مقيداً بالمسترقّ في بعض الموارد، كما رواه في الكافي في باب أنّ الأئمة هم العلامات التي ذكرها الله عزّوجل في كتابه عن الحسين بن محمد الأشعري، عن أبي محمد، عن أبي داود المسترقّ، عن داود الجصّاص، عن أبي عبد الله؛ (٢) وما رواه في باب من الغيبه من الأصول عن عليّ بن محمد، عن عبد الله بن محمد بن خالد، عن منذر بن محمد بن قابوس، عن منصور بن السندي، عن أبي داود المسترقّ، عن ثعلبه بن ميمون، عن مالك الجهني، عن الحارث بن المغيرة، عن الأصبع بن نباته، قال: أتيت أمير المؤمنين عليه السلام. (٣)

ومقتضاه تقييد الإطلاق فيما رواه عن أبي داود مع الواسطه بالمسترقّ.

بل يمكن القول بأنّ مقتضاه تقييد الإطلاق في الروايه عن أبي داود بلا واسطه، إلّا أنّه ينافي ظهور التقييد ظهوراً بالاتّصال؛ لندرته الإرسال.

الثاني: [روايه الشيخ عن الكليني عن أبي داود]: أنّه قد روى الشيخ في التهذيب في باب المياه وأحكامها وما يجوز التطهر به وما لا يجوز عن الكليني عن أبي داود عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعه، عن سماعه قال: سألته، إلى آخره. (٤)

ص: ١٩٨

١-١. رجال الشيخ، ص ٣٩٨، ش ٨، و ٤١٠، ش ١٦.

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ٢٠٦، ح ١، باب أنّ الأئمة هم العلامات التي ذكرها الله عزّوجل. [١] وفيه: «معلّى بن محمد» بدلًا عن «أبي محمد».

٣-٣. الكافي، ج ١، ص ٣٣٨، ح ٧، باب الغيبه. [٢]

٤-٤. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٢٧، ح ٦٥٦، باب المياه وأحكامها.

قال المولى التقى المجلسى فى الحاشيه على ما نسب إليه:

أبو داود غير مذكور فى كتب الرجال وليس هو أبو داود المنشد سليمان بن سفيان، فإنه كان وفاته قبل وفاه محمد بن يعقوب قريباً من مائه سنه على ما يفهم من كتب الرجال، إلا أن يقال: هنا إرسال فإن روايه الكليني عن الحسين بن سعيد بواسطه واحده بعيدة، والذي يظهر من الكافى أن الواسطه محمد بن يحيى العطار، ومثل هذا فى كلام الشيخ رحمه الله كثير فلا تعتمد ما أمكن.

(١)

وظنى أن الحاشيه من الفاضل التستري؛ فإنه مصرّ فى إظهار أغلاط الشيخ وغيره كالعلامة فى الخلاصه؛ إبرازاً لعدم الوثوق بخبر الواحد وعدم جواز العمل به، كما جرى عليه، وينهى عن الاعتماد ما أمكن بتقريب أن الشيخ لو اختلت رواياته مع علو رتبته وسمو مرتبته لا يبقى الوثوق بروايه غيره.

وقد أظهر المولى التقى المجلسى هذا المضمون فى حقّ الفاضل المشار إليه بالنسبه إلى الشيخ عند الاعتذار عن الشيخ فى إسقاطه من أوائل أسانيد الكافى ما أسقطه الكليني حواله على السند السابق بأن غرضه غرض الكليني من الاختصار، وليس الأمر من باب الاشتباه كما حسبه بعض الفضلاء المقصود به فى كلامه الفاضل التستري، وأكثر فى الاعتراض؛ حيث اعترض فى موارد الإسقاط، وقد تقدّم الاعتذار المذكور.

فائده: فى سقوط الواسطه فى السند

قد يسقط الواسطه فى السند بين المعصوم والراوى أو بين الراويين، فإن تعين الواسطه بملاحظه أسانيد أخرى - ولو ظناً - فعليه المدار، وإلا فالسند خالٍ عن الاعتبار.

والفرق بين السقوط المعنون والإرسال بإسقاط الواسطه: أن المدار فى الإرسال بالإسقاط على التعمد فى الإسقاط، والمدار فى السقوط على ظهور السهو فى السقوط أو احتمالاً.

ص: ١٩٩

١-١). حكاه ولده باقر المجلسى فى ملاذ الأخبار [١] فى فهم تهذيب الأخبار، ج ٢، ص ٢٥٣، ذيل ح ٣٩. و فى «د»: «فلا يعتمد» .

ومن ذلك ما رواه الشيخ في التهذيب في باب صفه الوضوء والفرض منه والسنة والفضيله فيه، (١) وفي الاستبصار في باب وجوب الموالاه في الوضوء بالإسناد عن الحسين بن سعيد، عن معاويه بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، (٢) حيث إنّ روايه الحسين بن سعيد عن الصادق عليه السلام بواسطه واحده قليلة نادره، ولا سيما بتوسط معاويه بن عمّار، كما ذكره شيخنا البهائي في الحاشيه المنسوبه إليه على التهذيب . (٣)

لكنه ذكر في مشرق الشمسيين وكذا في الحاشيه المنسوبه إليه على الاستبصار أنّ روايه الحسين بن سعيد عن معاويه بن عمّار ممكنه؛ لأنّ موت معاويه بن عمّار قريب من آخر زمان الكاظم عليه السلام، فملاقاه الحسين بن سعيد له غير بعيد، فإنّه قد يروى عن بعض أصحاب الصادق عليه السلام. (٤)

قوله: «لأنّ موت معاويه بن عمّار قريب من أواخر زمان الكاظم عليه السلام» لأنّ الكاظم عليه السلام قد قبض في سنه ثلاث وثمانين ومائه كما رواه (٥) الكليني، (٦) ونقل روايته عن الصدوق، (٧) وذكره الكفعمي نقلاً؛ أو في سنه اثنتين وثمانين ومائه كما عن بعض (٨) ومعاويه بن عمّار توفي في سنه خمس وسبعين ومائه كما ذكره النجاشي. (٩)

وقد يقال: إنّه لم يُعهد روايه الحسين بن سعيد عن معاويه بن عمّار من غير واسطه، والتتبع اقتضى أن يكون الواسطه حمّاد بن عيسى، أو صفوان بن يحيى، أو ابن أبي عمير، أو فضالّه بن أيوب، وقد يجتمع منهم اثنان أو ثلاثه، واجتمع في بعض الأسانيد الأربعة، وفي النادر قد يتوسط النضر بن سويد.

وكيف كان، فالخبر صحيح، والعمده أنّ الواسطه في الصحّح غالباً على وجه يُظنّ رجحانه جداً.

ص: ٢٠٠

- ١-١ . تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٨٧، ح ٢٣١، باب صفه الوضوء والفرض منه.
- ٢-٢ . الاستبصار، ج ١، ص ٧٢، ح ٢٢١، باب وجوب الموالاه، في الوضوء.
- ٣-٣ . حكاه عنه المجلسي في ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ١، ص ٣٥٠. [١]
- ٤-٤ . مشرق الشمسيين، ص ١٦٢. [٢]
- ٥-٥ . في «د»: «يرويه» بدلاً عن «رواه».
- ٦-٦ . الكافي، ج ١، ص ٤٧٦، باب مولد أبي الحسن موسى بن جعفر.
- ٧-٧ . كمال الدين، ج ١، ص ٣٩.
- ٨-٨ . انظر: البحار، ج ٤٨، ص ٢٠٧، ح ٦؛ والدروس، ج ٢، ص ١٣.
- ٩-٩ . رجال النجاشي، ص ٤١١، ش ١٠٩٦.

وقد يقال: إنّ روايه الحسين بن سعيد عن معاوية غير معهوده، و [الواسطه] غالباً ابن أبي عمير أو فضاله أو نحوّه، والحديث محلّ الارتباب.

ومن ذلك ما رواه في التهذيب في باب حكم الجنابه وصفه الطهاره، (1) وفي الاستبصار في باب أنّ المرأه إذا أنزلت وجب عليها الغسل في النوم واليقظه، وعلى كلّ حال بالإسناد عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عثمان، عن أديم بن الحرّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخره؛ (2) حيث إنّ روايه الحسين بن سعيد عن حمّاد بن عثمان قليله جداً، والواسطه غالباً ابن أبي عمير أو فضاله، كما قيل. (3)

وفي المنتقى أنّ احتمال السقوط سهواً أقرب، لكنّ الأظهر إمكان روايه الحسين بن سعيد عن حمّاد بن عثمان. (4)

ويظهر شرح الحال بالرجوع إلى ما حرّراه في الرساله المعموله في باب حمّاد بن عثمان.

ومن ذلك ما رواه في أوائل حجّ التهذيب والاستبصار عن موسى بن القاسم، عن معاوية بن وهب، عن صفوان، عن العلاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، إلى آخره؛ (5) حيث إنّ قال المحقّق الشيخ محمّد: «روايه موسى بن القاسم عن معاوية بن وهب بلا واسطه غير معهوده».

ومن ذلك ما رواه في الاستبصار في باب قتل حمامه أو فرخها أو كسر بيضها بالإسناد عن موسى بن القاسم، عن حمّاد، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخره؛ (6) حيث إنّ قال المحقّق الشيخ محمّد: «المعهود روايه موسى بن القاسم عن حمّاد بالواسطه».

ورواه في التهذيب في باب الكفّاره عن خطأ المحرم وتعدّيه (7) الشرائط بتوسّط عبد

ص: ٢٠١

١-١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٢١، ح ٣١٩، باب حكم الجنابه وصفه الطهاره.

٢-٢. الاستبصار، ج ١، ص ١٠٥، ح ٣٤٤، باب المرأه إذا أنزلت وجب عليها الغسل في النوم أو اليقظه.

٣-٣. انظر: منتقى الجمان، ج ٢، ص ١٤١.

٤-٤. منتقى الجمان، ج ٢، ص ١٤١.

٥-٥. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٣، ح ٤، باب وجوب الحجّ؛ الاستبصار، ج ٢، ص ١٤٠، ح ٤٥٦، باب ماهيتها الاستطاعه وأنها شرط في وجوب الحجّ.

٦-٦. الاستبصار، ج ٢، ص ٢٠١، ح ٦٨٣، باب من قتل حمامه أو فرخها أو كسر بيضها.

٧-٧. في «د»: «تعدّيه»

ومن ذلك ما رواه في التهذيب في زيادات الحجّ، (٢) وفي الاستبصار في باب جواز أن يحجّ الصروره عن الصروره إذا لم يكن له مال عن الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخره؛ (٣) حيث إنّه قال المحقّق الشيخ محمّد: «إبراهيم بن هاشم لا يروى عن معاوية بن عمّار بلا واسطه، والصحيح ما وقع في الكافي من توسّط ابن أبي عمير بينهما».

ومن ذلك ما رواه في التهذيب في زيادات الحجّ، (٤) وفي الاستبصار في الباب المتقدّم عن الكليني، عن عدّه من الأصحاب، عن أحمد بن محمّد، عن سعد بن أبي خلف، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام إلى آخره؛ (٥) حيث إنّه قد حكى في المنتقى أنّه قد اتفق نسخ الكافي والتهذيبين على ذكر السند بهذه الصوره، مع أنّ المعهود والمتكرّر في روايه أحمد بن محمّد، عن سعد بن أبي خلف أن يكون بواسطه ابن أبي عمير والحسن بن محبوب، ولعلّ الواسطه منحصره فيهما، فلا يضرّ سقوط الواسطه. (٦)

ومن ذلك ما رواه في الاستبصار في باب جواز العمره المبتوله في أشهر الحجّ عن الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبد الله، إلى آخره؛ (٧) حيث إنّه رواه في الكافي في باب العمره المبتوله، (٨) وفي

ص: ٢٠٢

-
- ١-١ . تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٣٣٢، ح ١١٤٣، باب كفّاره عن خطأ المحرم.
 - ٢-٢ . تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٣٩٧، ح ١٣٨٠، باب الزيادات في فقه الحجّ.
 - ٣-٣ . الاستبصار، ج ٢، ص ٣٢٠، ح ١١٣٢، باب جواز أن يحجّ الصروره.
 - ٤-٤ . تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤١٠، ح ١٤٢٧، باب زيادات في فقه الحجّ.
 - ٥-٥ . الاستبصار، ج ٢، ص ٣١٩، ح ١١٣١، باب جواز أن يحجّ الصروره عن الصروره إذا لم يكن له مال.
 - ٦-٦ . منتقى الجمان، ج ٣، ص ٨١.
 - ٧-٧ . الاستبصار، ج ٢، ص ٣٢٧، ح ١١٦٠، باب جواز العمره المبتوله.
 - ٨-٨ . الكافي، ج ٤، ص ٥٣٥، ح ٣، باب العمره المبتوله في أشهر الحجّ. [١]

التهذيب في زيادات الحجّ عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى. (١)

ويمكن أن يقال: إنّه ينبغي إخراج هذه الصورة عن مورد الكلام؛ لوضوح الوساطه بملاحظه مأخذ الروايه، فالمدار على المأخذ.

ومن ذلك ما رواه في التهذيب في باب البيّنات من أبواب القضاء، (٢) وفي الاستبصار في باب العدالة المعتبره في الشهاده عن محمّد بن أحمد [عن محمّد] بن موسى، عن الحسن بن عليّ، عن أبيه، عن عليّ بن عقبه، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور، إلى آخره؛ (٣) حيث إنّ الأصل عن أحمد بن الحسن بن عليّ، وقد سقط «أحمد» مع لفظه «عن» بشهاده ثبوته في أسانيد متعدّده مذكوره في التهذيب بعد تلك الروايه في الباب المتقدّم، (٤) وكذا ثبوته في الاستبصار في بعض الأسانيد المذكوره في الباب المتقدّم بعد تلك الروايه، (٥) وكذا في باب شهاده الأجير مقروناً بوجود أحمد. (٦)

هذا، والظاهر أنّ المقصود بالحسن هو الحسن بن عليّ بن فضال، لكنّ الحسن بن عليّ بن فضال لا يروى عن أبيه، كما نصّ عليه النجاشي، إلّا أنّه ينافي ما رواه عن ابن الغضائري من أنّه رأى نسخه أخرجها الصدوق وقال: «حدّثنا محمّد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني، قال: حدّثنا عليّ بن الحسن بن فضال، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام» ولعله لذلك قال: «ولا رويت من غير هذا الطريق». (٧)

ومزيد الكلام موكولٌ إلى ما حرّره في رساله المعموله في باب النجاشي عند الكلام في أغلاط النجاشي.

ومن ذلك ما رواه في التهذيب في باب البيّنات من كتاب القضاء، (٨) وفي الاستبصار في

ص: ٢٠٣

١-١). تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٣٦، ح ١٥١٦، باب زيادات الحجّ.

٢-٢). تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٤١، ح ٥٩٦، باب البيّنات.

٣-٣). الاستبصار، ج ٣، ص ١٢، ح ٣٣، باب العدالة المعتبره في الشهاده. و ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر.

٤-٤). تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٤٣، ح ٦٠٤، باب البيّنات.

٥-٥). الاستبصار، ج ٣، ص ١٣، ح ٣٤، باب العدالة المعتبره في الشهاده.

٦-٦). الاستبصار، ج ٣، ص ٢١، ح ٦٢، باب شهاده الأجير.

٧-٧). رجال النجاشي، ص ٢٥٧، ش ٦٧٦. والكلام كلّه في عليّ بن الحسن بن فضال.

٨-٨). تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٤٦، ح ٦٢٠، باب البيّنات.

باب «الذمّي يُستشهد ثمّ يسلم هل يجوز قبول شهادته أم لا؟» عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن سليمان؛ (١) حيث إنّه قال المحقّق الشيخ محمّد: «ولم يحضرني الآن رواية الحسين بن سعيد عن القاسم بن سليمان بلا واسطه، والواسطه في الغالب نضر بن سويد، فلا يبعد سقوط الواسطه» .

ومن ذلك ما رواه في التهذيب في أوائل التجاره، (٢) وفي الاستبصار في باب «الرجل يشتري المتاع ثمّ يدعه عند بائعه ويقول: حتّى أجيئك بالثمن كم شرطه؟» عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن حديد، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام؛ (٣) حيث إنّه قد استغرب المحقّق الشيخ محمّد رواية عليّ بن حديد عن زراره بلا واسطه.

ومن ذلك ما رواه في التهذيب في باب عدد النساء، (٤) وفي الاستبصار في باب أنّ التي لم تبلغ المحيض والآيسه منه إذا كانتا في سنّ من لا تحيض لم يكن عليها عدّه عن الكليني، عن أبي عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار والرزاز جميعاً، وحميد بن زياد، عن ابن سماعه، عن صفوان، عن محمّد بن حكيم، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، إلى آخره؛ (٥) حيث إنّه رواه في الكافي عن أبي عليّ الأشعري عن محمّد بن عبد الجبار، والرزاز، عن أيّوب بن نوح، وحميد بن زياد عن ابن سماعه. (٦)

لكن يمكن أن يقال: إنّه ينبغي إخراجّه عن مورد الكلام؛ لوضوح المأخذ كما تقدّم في نظيره.

ومن ذلك ما رواه في التهذيب في باب الوصيه للوارث، (٧) وفي الاستبصار في باب صحّه الوصيه للوارث عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ (٨) حيث إنّه قال العلّامة المجلسي في الحاشيه المنسوبه إليه على التهذيبيين :

ص: ٢٠٤

-
- ١-١) . الاستبصار، ج ٣، ص ١٨، ح ٥٥، باب الذمّي يستشهد ثمّ يسلم هل يجوز قبول شهادته.
 - ٢-٢) . تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢١، ح ٨٨، باب عقود البيع.
 - ٣-٣) . الاستبصار، ج ٣، ص ٧٧، ح ٢٥٨، باب الرجل يشتري المتاع ثمّ يدعه عند بائعه.
 - ٤-٤) . تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ١٣٨، ح ٤٨٠، باب عدد النساء.
 - ٥-٥) . الاستبصار، ج ٣، ص ٤٥٢، ح ٣، باب أنّ التي لم تبلغ المحيض. . . .
 - ٦-٦) . الكافي، ج ٦، ص ٨٥، ح ٣، باب طلاق التي لم تبلغ و التي قد يئست من المحيض. [١]
 - ٧-٧) . تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٢٠٠، ح ٨٩٩، باب الوصيه للوارث.
 - ٨-٨) . الاستبصار، ج ٤، ص ١٢٧، ح ٤٧٩، باب صحّه الوصيه للوارث.

«الظاهر أنه سقط النضر بن سويد؛ لأنَّ الحسين يروى عن القاسم بواسطة النضر غالباً، ولا يروى عنه بلاواسطه». (١)

ومن ذلك ما رواه في الكافي في كتاب الحدود في باب آخر منه بعد باب صفه الرجم بالإسناد عن خلف بن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ (٢) حيث إنَّ روايه خلف بن حماد عن الصادق عليه السلام بعيده؛ لأنه من أصحاب الكاظم عليه السلام؛ قضيه ما قاله النجاشي من أنه سمع موسى بن جعفر عليه السلام (٣) وإن روى عنه صفوان فيما نقل من بعض أخبار روضه الكافي، (٤) وصفوان من أصحاب الكاظم والرضا والجراد عليهم السلام بناءً على انصراف صفوان في الروايه المذكوره إلى صفوان بن يحيى؛ لكونه أشهر بشهادته نقل الكشي إجماع العصابه في حقه، (٥) والغالب في الروايات كونها ممن تأخر طبقته عن تقدم طبقته، بل قد يروى خلف بن حماد عن الصادق عليه السلام بواسطه واحده كما فيما رواه في الكافي في باب منع الزكاه بالإسناد عن خلف بن حماد، عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخره. (٦)

وقد يروى عنه بواسطتين كما فيما يرويه في الكافي في باب السعي في حاجه المؤمن بالإسناد عن خلف بن حماد، عن إسحاق بن عمار، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، (٧) لكنّه قد يروى عن أبي جعفر عليه السلام، وهو يناسب روايته عن الصادق عليه السلام بلاواسطه.

لكنّه قد يروى عن أبي جعفر عليه السلام بواسطتين كما فيما يرويه في الكافي في باب فضل الصدقه بالإسناد عن خلف بن حماد، عن إسماعيل الجوهري، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام. (٨)

ص: ٢٠٥

١-١ . ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ١٥، ص ٩٩. [١]

٢-٢ . الكافي، ج ٧، ص ١٨٨، ح ١، باب آخر منه. [٢]

٣-٣ . رجال النجاشي، ص ١٥٢، ش ٣٩٩.

٤-٤ . الكافي، ج ٨، ص ١٥٣، ح ١٤٣.

٥-٥ . رجال الكشي، ج ٢، ص ٨٣٠، ش ١٠٥٠.

٦-٦ . الكافي، ج ٣، ص ٥٠٥، ح ١٩، باب منع الزكاه. [٣]

٧-٧ . الكافي، ج ٢، ص ١٩٨، ح ٧، باب السعي في حاجه المؤمن. [٤]

٨-٨ . الكافي، ج ٤، ص ٢، ح ٣، باب فضل الصدقه. [٥]

وقد يروى عنه عليه السلام بثلاث وسائط، كما فيما رواه في الكافي في باب تمام المعروف بالإسناد عن خلف بن حماد، عن موسى بن بكر، عن زراره، عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام، إلى آخره. (١)

وبما مرّ يظهر الكلام في الإرسال بإسقاط الواسطه، لكنّ الأظهر القول بحجّيه المرسل بإسقاط الواسطه على تقدير كون الإرسال من الثقة أو المتحرّز عن الكذب، أى من يُقبل روايته وإن كان الكلام في حجّيه المرسل بعد الفراغ عن كون الإرسال ممّن يُقبل روايته على تقدير إسناد المتن إلى المعصوم، وأمّا على تقدير الإخلال بالإسناد إلى المعصوم فلا اعتبار بالإرسال بلا إشكال.

ثمّ إنّه قد روى في التهذيب في باب الطواف، (٢) وفي الاستبصار في باب من طاف ثمانية أشواط بالإسناد عن رفاعه قال: كان على عليه السلام يقول: «إذا طاف ثمانية فليتمّ أربعة عشر». قلت: يصلّى أربع ركعات؟ قال: «يصلّى ركعتين». (٣)

ولا يذهب عليك أنّ ظاهره يوهّم عدم اتصال الإسناد إلى الإمام عليه السلام، لكن مقتضى قوله: «قلت: يصلّى أربع ركعات» الاتصال، فالظاهر أنّه سؤال عن الصادق أو الكاظم؛ لكونه من أصحابهما عليهما السلام، فالظاهر أنّ الأمر من باب سقوط الإسناد إلى الإمام عليه السلام سهواً.

ثمّ إنّه قد اتّفق السقوط من رأس السند كثيراً من الشيخ في التهذيب في الرواية عن الكليني فيما أسقطه الكليني من رأس السند حواله إلى السند السابق.

وحمله الفاضل التستري على الاشتباه.

وقال المحقّق الشيخ محمّد بعد نقل حواله الحال إلى الإسقاط إلى السند السابق عن طريقه القدماء: «وكثيراً ما تبعها الكليني، وربّما غفل عنها الشيخ، فيضيع بسببها أحاديث كثيرة».

لكن بالغ المولى التقيّ المجلسي في الإصلاح، وحكم بأنّ الغرض الاختصار كما هو الحال في الكليني.

ومزيد الكلام موكول إلى رساله المعموله في نقد الطريق.

ص: ٢٠٦

١-١. الكافي، ج ٤، ص ٣٠، ح ٢، باب تمام المعروف. [١]

٢-٢. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ١١٢، ح ٣٦٣، باب الطواف.

٣-٣. الاستبصار، ج ٢، ص ٢١٨، ح ٧٤٩، باب فيمن طاف ثمانية أشواط.

وربما يتفق من الشيخ السقوط في غير ما ذكر، كما فيما رواه في الاستبصار في كتاب الحج في باب «المرأة الحائض متى تفوت متعتها» عن الكليني، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن درست الواسطي، عن عجلان بن أبي صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخره؛ (١) حيث إنه قد سقطت العده من بين الكليني وأحمد بن محمد.

ثم إنه قد حكى صاحب المعالم في حاشية المتقى عن والده الشهيد في بعض فوائده أنه اختلف التهذيب والاستبصار في إثبات الواسطه في أثناء السند وإسقاطها، فيتطرق الاضطراب على الروايه.

ومزيد الكلام موكول إلى الرساله المعموله في نقد الطريق.

ثم إنه قد يزداد في السند من باب السهو كما فيما رواه في التهذيب في زيادات القضاء، (٢) وفي قضاء الاستبصار في باب من يجبر الرجل على نفقته بالإسناد عن ابن أبي عمير، عن علي، عن جميل، عن بعض الأصحاب، عن أحدهما عليهما السلام، إلى آخره؛ (٣) حيث إنه قد ذكر المحقق الشيخ محمد أن روايه ابن أبي عمير عن جميل مع الواسطه غير حاضره.

وقد يكون السهو في وصف الإسناد كما فيما رواه في قضاء الاستبصار في باب اختلاف الرجل والمرأة في متاع البيت عن ابن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الحميد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن حماد، عن إسحاق بن عمار، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخره؛ (٤) حيث إنه قال المحقق الشيخ محمد: «كذا في النسخ التي عندنا، والصحيح ما في التهذيب من قوله: «ومحمد بن عبد الحميد» لأن روايه ابن عيسى عن ابن أبي نصر بالواسطه غير معهوده» .

ص: ٢٠٧

١-١ . الاستبصار، ج ٢، ص ٣١٢، ح ١١٠٩، باب المرأة الحائضه متى تفوت متعتها.

٢-٢ . تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٩٣، ح ٨١٥، باب من الزيادات في القضايا والاحكام.

٣-٣ . الاستبصار، ج ٣، ص ٤٣ ح ١٤٥، باب من يجبر الرجل على نفقته.

٤-٤ . الاستبصار، ج ٣، ص ٤٥، ح ١٥٠، باب اختلاف الرجل والمرأة في متاع البيت.

ومنه - سبحانه - الاستعانه للتميم

وبعد، فقد تكررّت روايه الكلينى رحمه الله عن أحمد بن محمد كما فى باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدث، (1) وباب أنّ الأئمة عليهم السلام لم يفعلوا شيئاً ولا يفعلون إلّا بعهد من الله تعالى وأمر منه لا يتجاوزونه، (2) وباب النوادر من كتاب الصوم، (3) وغيرها. (4)

وقد ذكر العلامة المجلسى فى حاشيه الكافى بخطه الشريف فى الباب الثانى: أنّه تحيّر فيه كثير من الأصحاب ولم يعرفوه. (5)

والحقّ أنّه العاصمى، وهو المعنون فى كلام النجاشى بأحمد بن محمّد بن طلحه بن عاصم أبى عبد الله، قال: «وهو ابن أخى عاصم، ويُقال له: العاصمى». (6)

وعنونه الشيخ فى الفهرست (7) وكذا فى الرجال (8) - نقلاً - بأحمد بن محمد بن عاصم.

وذكر فى الفهرست و الرجال أيضاً: أنّه ابن أخى على بن عاصم ويقال له: العاصمى.

وحكى العلامة البهبهانى فى ترجمه الحسن بن الجهم، عن المعراج، عن رساله أبى غالب الزرارى: أنّه ابن أخت على بن عاصم، لُقّب بالعاصمى من جهه هذا، وقال: «وصفه خالى والمحقق البحرانى أنّه أستاذ الكلينى». (9)

وعلى ذلك المجرى جرى المولى التقيّ المجلسى فى بعض تعليقات التهذيب كما يأتى، وكذا فى شرح مشيخه الفقيه فيما يأتى من كلامه، (10) وكذا عند الكلام فى أحمد

ص: ٢٠٨

١- ١). الكافى، ج ١، ص ١٧٧، ح ٤، باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدث. [١]

٢- ٢). الكافى، ج ١، ص ٢٨٠، ح ٢، باب أنّ الأئمة لم يفعلوا شيئاً ولا يفعلون إلّا بعهد من الله تعالى [٢] وأمر منه لا يتجاوزونه.

٣- ٣). الكافى، ج ٤، ص ١٦٩، ح ٢، باب النوادر. [٣]

٤- ٤). كما فى باب النوادر من كتاب الحج من الكافى، ج ٤، ص ٥٤٣، ح ١٦، ٣٦.

٥- ٥). مرآه العقول، ج ٣، ص ١٩١، باب أنّ الأئمة لم يفعلوا شيئاً ولا يفعلون إلّا بعهد من الله تعالى [٤] وأمر منه لا يتجاوزونه.

٦- ٦). رجال النجاشى، ص ٩٣، ش ٢٣٢. وفيه: «أحمد بن محمد بن أحمد بن طلحه».

٧- ٧). الفهرست، ص ٢٨، ش ٨٥. [٥]

٨- ٨). رجال الطوسى، ص ٤٥٤، ص ٩٧.

٩- ٩). تعليقه الوحيد البهبهانى، ص ٤٥، وانظر معراج أهل الكمال، ص ١٨٩، ش ٧٣، وبلغه المحدثين، ص ٣٢٩.

بن محمد بن أبي نصر. (١)

وكذا نجله العلامة المجلسي في حاشيه الكافي بخطه الشريف في الباب الأول والثاني. (٢)

وكذا السيد السند النجفي. (٣)

وكذا بعض الأعلام. (٤)

والمستند في ذلك - مضافاً إلى ما ذكره العلامة المجلسي في حاشيه الكافي في الباب الأول من أنّ العاصمي من مشايخ الكليني، (٥) وما ذكره السيد السند النجفي من أنه ليس في طبقه من يروي عنه الكليني سوى العاصمي (٦) - شهادة التقييد بالعاصمي تارة كما في باب النوادر من المعيشة، (٧) وباب ما أحلّ للنبي صلى الله عليه وآله من النساء، (٨) وباب «المرأة تحرم على الرجل ولا تحلّ له أبداً»، (٩) وباب «الولد إذا كان أحد أبويه مملوكاً والآخر حرّاً»، (١٠) وباب العزل، (١١) وباب شبه الولد، (١٢) وباب تأديب الولد، (١٣) وباب الدعاء في طلب الولد، (١٤) وباب من أوصى إلى اثنين فينفرد كلّ واحد منهما ببعض التركة، (١٥) وغير ما ذكر، والتقييد بالكوفي أخرى كما في آخر باب كراهيه تجهيز الكفن (١٦) وغيره؛ حيث

ص: ٢٠٩

-
- ١-١. روضه المتقين، ج ١٤، ص ٣٣٤.
٢-٢. مرآه العقول، ج ٣، ص ١٩١.
٣-٣. رجال السيد بحر العلوم، ص ٢، ش ١٥. [١]
٤-٤. تنقيح المقال، ج ١، ص ٨٨. [٢]
٥-٥. مرآه العقول، ج ٢، ص ٢٩٢.
٦-٦. رجال السيد بحر العلوم، ص ٢، ش ١٥. [٣]
٧-٧. الكافي، ج ٥، ص ٣١٨، ح ٥٩، باب النوادر.
٨-٨. الكافي، ج ٥، ص ٣٩١، ح ٨، باب ما أحلّ للنبي من النساء. [٤]
٩-٩. الكافي، ص ج ٥، ص ٤٢٨، ح ٨، باب المرأة تحرم على الرجل ولا تحلّ له أبداً.
١٠-١٠. الكافي، ج ٥، ص ٤٩٢، ح ٣، باب الولد إذا كان أحد أبويه مملوكاً والآخر حرّاً. [٥]
١١-١١. الكافي، ج ٥، ص ٥٠٤، ح ٢، باب العزل. [٦]
١٢-١٢. الكافي، ج ٦، ص ٦، ح ٩، باب فضل البنات بعد باب شبه الولد.
١٣-١٣. الكافي، ج ٦، ص ٤٧، ح ٣، باب تأديب الولد. [٧]
١٤-١٤. الكافي، ج ٦، ص ١٠، ح ١٠، باب الدعاء في طلب الولد. [٨]
١٥-١٥. الكافي، ج ٧، ص ٤٧، ح ٢، باب من أوصى إلى اثنين فينفرد كلّ واحد منهما ببعض التركة، [٩] وفيه: بدون التقييد بالعاصمي.
١٦-١٦. الكافي، ج ٣، ص ١٤٧، ح ٣، باب كراهيه تجهيز الكفن. [١٠]

إنَّ العاصمي كان كوفياً كما صرَّح به النجاشي والشيخ في الرجال والفهرست ، (١) والتعبير بأبي عبد الله العاصمي ثلثه؛ حيث إنه كان يكنى بأبي عبد الله، كما يقتضيه كلام النجاشي. (٢)

ومع ذلك روى الكليني في باب نادر من كتاب فضل القرآن عن أحمد بن محمد بن أحمد، (٣) وهذا مشترك بين العاصمي وابن طرخان والجرجاني.

والثاني لتساعد طبقته لروايه الكليني عنه؛ إذ ذكر النجاشي: أنه كان صديقَه. (٤)

والأخير غير معروف، فينصرف الإطلاق إلى العاصمي؛ لكونه مشهوراً؛ حيث إنه ذكر النجاشي: أنه روى عن جميع الشيوخ الكوفيين، وذكر له كتباً، (٥) هذا.

طريقه الكليني في الحوالة على السند السابق

وبعد انحلال الإشكال المتطرق في المقام يتطرق إشكال أوعرُّ وأعسرُّ قد اشتبه فيه الحال على الفضلاء، كما ذكره المولى التقي المجلسي في بعض تعليقات التهذيب في باب الديون وأحكامها من كتاب الديون والكفالات والضمانات والوكالات، وهو أن الكليني - في صورته اشتراك السند اللاحق مع السند السابق في جزءين أو الأزيد من أوائل السند السابق - يأخذ الجزء الأخير من القدر المشترك - أعني الجزء الثاني في صورته انحصار الاشتراك في جزءين أو غير ذلك في صورته الاشتراك في الأزيد من الجزءين - حوالة لمن قبل الجزء الأخير، إلى السند السابق.

هذا على وجه الكليته كما قيل، أو على وجه الغلبة، وقد نصَّ على ذلك جماعه كشيخنا البهائي في مشرقه، (٦) وصاحب المنتقى، (٧) ونجلاه في تعليقات الاستبصار، بل نقله الأخير عن طريقه القدماء، وارتضاه المولى التقي المجلسي (٨) والسيد السند الجزائري.

ص: ٢١٠

١-١) . رجال النجاشي، ص ٩٣، ش ٢٣٢؛ رجال الطوسي، ص ٤٥٤، ش ٩٧؛ الفهرست، ص ٢٨، ش ٨٥.

٢-٢) . رجال النجاشي، ص ٩٣، ش ٢٣٢.

٣-٣) . الكافي، ج ٢، ص ٦٣٢، ح ٢١، باب النوادر. [١]

٤-٤) . رجال النجاشي، ص ٨٧، ش ٢١٠.

٥-٥) . رجال النجاشي، ص ٩٣، ش ٢٣٢.

٦-٦) . مشرق الشمسين، ص ٩٢.

٧-٧) . منتقى الجمان، ج ١، ص ٢٣ و ٢٤، الفائده الثالثه.

٨-٨) . روضه المتقين، ج ١٤، ص ٣٣٢.

لكن حكي في المنتقى عن بعض القول بالإرسال، (١) وهو مقتضى كلام العلامة البهبهاني في باب الكنى في ترجمه أبي داود. (٢)

ومقتضى كلام العلامة المجلسي في أربعينه: أنّ كلاً من الروايه السابقه واللاحقه مأخوذ من كتاب صدر المذكورين في السند اللاحق، فالواسطه بين الكليني وصدر المذكورين مشايخ الإجازة ذكرت تاره، وتركت أخرى. (٣)

ويُرشد إلى القول الأوّل: أنّه لو كان الأمر من باب الإرسال أو غيره، لاتفق كثيراً أيضاً في صورته مباينه السند السابق واللاحق، فتخصيص الإسقاط بصوره اشتراك السندين في صدر المذكورين في السند اللاحق يكشف عن كون الغرض الاختصار وحواله الحال إلى السند السابق، ولا سيما مع نقل ذلك عن طريقه القدماء.

وإن أمكن القول بأنّه يأتي في كلام القدماء ما يأتي من الكلام في كلام الكليني، فلادلاله في كلام القدماء على ما نقل عنهم، فلا وثوق بالنقل في الباب.

]

تعيين أحمد بن محمد المذكور في صدر سند الكافي

[

لكن يمكن القول: بأنّ الإشكال المذكور وإن لا يكون مبيّناً على الإشكال المتقدّم، لكنّ الظاهر أنّ الاشتباه المحكّي في كلام المولى التقيّ المجلسي عن الفضلاء كما تقدّم إنّما يكون مبيّناً على الاشتباه في أحمد بن محمد المذكور في صدر سند الكافي من أصله وعدم معرفته.

وبالجملة، فقد جرى المولى التقيّ المجلسي على القول باختلاف، أعني كون أحمد في صدر السند هو العاصمي، وفي أوائل السند السابق هو ابن عيسى مثلاً، وحكي عن الفضلاء الاشتباه كما سمعت. (٤)

والظاهر أنّ المقصود بالاشتباه هو المصير إلى القول بالاتّحاد لا التوقّف.

ويظهر القول بالاتّحاد ممّا صنعه الشيخ في التهذيب؛ حيث إنّه روى في باب الديون وأحكامها من كتاب الديون والكفالات والحوالات والضمانات والوكالات عن أحمد

ص: ٢١١

١-١. منتقى الجمال، ج ١، ٢٤، الفائده الثالثه.

٢-٢. تعليقه الوحيد البهبهاني، ص ٣٨٩.

٣-٣. الأربعين، ص ٥١٠، الحديث الخامس والثلاثون.

٤-٤) . انظر: روضه المتقين، ج ١٤، ص ٤٤ و ٣٣٢.

وثلاثمائة على ما ذكره النجاشي، (1) وابن عقده توفي سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة على ما ذكره الشيخ، فوفاه ابن عقده كانت بعد وفاه الكليني بأربع سنين أو خمس سنين.

إلّا أن يقال: إنّ الأمر في المقام من باب تعارض الغلبة الشخصي والغلبة النوعي، والغلبة الشخصي مقدّمه على الغلبة النوعي.

وبوجه آخر: يدور الأمر في المقام بين حمل أحمد في صدر السند في مورد الاشتراك على أحمد في الصدر في سائر الموارد، والحمل على غير ذلك - أعنى الجزء الأخير من القدر المشترك في السند السابق في سائر موارد الاشتراك - والظن يتحرّك إلى جانب الأوّل.

ولو فرضنا كون الحمل على الجزء الأخير في موارد الاشتراك أكثر، وأحمد بن محمد بن سعيد نادر بالإضافة إلى موارد اتفاق العاصمي في صدر السند بالعبارات المختلفة المتقدّمه، فلايمانع ذلك عن إلحاق المشكوك فيه بالغالب.

بل على هذا المنوال الحال في جميع موارد حمل المشكوك فيه على الغالب مع وجود الفرد النادر.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الأمر في المقام من باب تعارض الغلبتين الشخصييتين؛ حيث إنّ أحمد بن محمد في موارد الاشتراك أحد أفراد أحمد في صدر السند وأحد موارد الاشتراك، فكما أنّ الغلبة في أحد أفراد أحمد في صدر السند تقتضي البناء على كون المقصود به في موارد الاشتراك هو العاصمي، فكذا غلبه الاتّحاد في موارد الاشتراك تقتضي الاتّحاد في باب أحمد، ولا ترجيح للغلبة في جانب أحمد. ولاسيما لو كانت غلبه الاتّحاد أزيد؛ لاتّفاق الاشتراك في رجال كثيره من دون اختصاص بالواحد، كما في الغلبة في جانب أحمد.

والأمر نظير أن ينتهي خطان عرضاً وطولاً في نقطه واحده واختلف الغالب في النقطه عرضاً وطولاً، فإنّ حمل النقطه المشار إليها على الغالب من النقطه في العرض أو الطول ليس أولى من الحمل على الغالب من النقطه في الآخر، ولاسيما لو كان

ص: ٢١٣

الغالب في الآخر أزيد.

وكما أنّ غلبه الأتحاد في موارد الاشتراك تُمانع عن نفع غلبه العاصمي في أحمد في صدر السند، فكذا تُمانع عن نفع قيام القرينه في موارد متعدده على كون أحمد هو العاصمي من باب حمل المطلق على المقيّد مع قطع النظر عن الغلبه؛ لتطرّق التعارض بين غلبه الأتحاد وحمل المطلق على المقيّد.

]

الرجوع إلى القرينه في تعيين أحمد في صدر سند الكافي

[

فحيثُ نقول: إنّ المناسب حواله الحال على القرينه، فإنّ تُساعد القرينه للدلاله على كون المقصود بأحمد هو المذكور في أوائل السند السابق - كما لو روى عمّن يروي عنه أحمد بن محمّد بن خالد مع روايه أحمد في أوائل السند السابق عمّن يروي عنه أحمد بن محمّد بن عيسى أو أحمد بن محمّد بن خالد - فالمدار على الأتحاد.

ومنه ما في الكافي في باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمه عليهم السلام؛ حيث روى عن عمده من الأصحاب، عن أحمد بن محمّد، عن الوشاء، ثمّ روى عن أحمد بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر. (١)

حيث إنّ المقصود بأحمد في السند الأوّل هو ابن عيسى؛ لروايته عن الوشاء كما يظهر بملاحظه ترجمه الوشاء، والمقصود بأحمد في روايه أحمد بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن أبي نصر إنّما هو ابن عيسى أو ابن خالد، كما ذكره المولى التقيّ المجلسي، (٢) لكن هنا يتعيّن في ابن عيسى، ولا مجال لاحتمال العاصمي.

ومن ذلك ما في باب المدالسه في النكاح؛ حيث روى عن أحمد بن محمّد بن الحسين بن سعيد، ثمّ روى عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد؛ (٣) لأنّ أحمد الراوي عن الحسين بن سعيد يتردّد بين ابن عيسى وابن خالد كما ينصرح عن المولى التقيّ المجلسي، (٤) ولا مجال لابن خالد، فيتعيّن ابن عيسى، فلا مجال لاحتمال العاصمي.

مع أنّ الظاهر بل المقطوع به عدم روايه الكليني عن الحسين بن سعيد بواسطه

ص: ٢١٤

١- ١). الكافي، ج ١، ص ٢١٢، ح ٨ و ٩، باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله بسؤالهم هم الأئمه. [١]

٢- ٢). انظر: روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٤٤ و ٣٣٢.

٣- ٣). الكافي، ج ٥، ص ٤٠٥، ح ٢ و ٣، باب المدالسه في النكاح. [٢]

٤- ٤). روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٤٤ و ٣٣٢.

واحد، كما هو الحال لو كان المقصود بأحمد هو العاصمي، فلامجال لاحتمال العاصمي.

وإن تُساعد القرينه للدلاله على كون المقصود هو العاصمي، فالمدار عليه، وإلّا فلا بدّ من التوقّف، لكن لا ضير فيه بناءً على وثاقه العاصمي أو ابن عيسى أو ابن خالد. (١)

ومن موارد مُساعده القرينه للدلاله على كون المقصود بأحمد هو العاصمي الروايه المتقدّمه؛ لوقوع التقييد بالعاصمي في باب شبه الولد وباب تأديب الولد في روايه أحمد عن عليّ بن الحسن. (٢)

وكذا في باب أُحلّ للنبيّ صلى الله عليه وآله من النساء وباب «المرأه تحرم على الرجل ولا تحلّ له أبداً» وباب العزل في روايه أحمد عن عليّ بن الحسن بن فضال (٣) الكاشف عن كون المقصود بعليّ بن الحسن في مورد الإطلاق - كما في الروايه المتقدّمه - هو ابن فضال، وغيرها ممّا ذكرهنا.

ومثله في باب الدعاء لطلب الولد في روايه أحمد عن عليّ بن الحسن التيملي؛ (٤) حيث إنّ التيملي لقب عليّ بن الحسن بن فضال، كما صرح به المُحدّث القاشاني في الوافي، وعليه جرى في أسانيد الوافي قال: «ويقال له: التيمي، ويصحّف بالميثمي».

وهو مقتضى ما رواه في الكافي في باب أنّ المؤمن كفو المؤمنه؛ حيث إنّهُ روى عن بعض الأصحاب، عن عليّ بن الحسن بن فضال التيملي، لكن في بعض النسخ «الحسن بن عليّ بن صالح» (٥) وهو غلط.

]

الخلاف في لقب ابن فضال

[

وربما يقتضى كلام المولى التقى المجلسي في حاشيه النقد أنّه اشتباه والصواب التيمي. (٦)

ص: ٢١٥

١-١ . كذا، والأنسب: «وابن عيسى وابن خالد» .

٢-٢ . الكافي، ج ٦، ص ٦٠، ح ٩، باب فضل البنات بعد باب شبه الولد؛ وص ٤٧، ح ٣ باب تأديب الولد.

٣-٣ . الكافي، ج ٥، ص ٣٩١، ح ٨، باب ما أهلّ للنبيّ صلى الله عليه وآله من النساء؛ [١] وص ٤٢٨، ح ٨، باب المرأه تحرم على الرجل ولا تحلّ له أبداً؛ وص ٥٠٤، ح ٢، باب العزل.

٤-٤ . الكافي، ج ٦، ص ١٠، ح ١٠، باب الدعاء في طلب الولد. [٢]

٥-٥ . الكافي، ج ٥، ص ٣٤٣، ح ٢، باب أنّ المؤمن كفو المؤمنه. [٣]

٦-٦ . انظر: نقد الرجال، ج ٢، ص ٤٧، [٤] هامش ١.

وربما يُرشد إلى ما استصوبه ما رواه في الكافي في باب «الولد إذا كان أحد أبويه مملوكاً والآخر حرّاً»؛ حيث روى الكليني عن أحمد بن محمد العاصمي، عن علي بن الحسن بن علي التيمي. (١)

لكنّ الظاهر أنّ الأمر على الثاني من باب السهو في زياده؛ لأن علي بن الحسن سبط فضال من دون توسط علي بين الحسن وفضال.

وكذا ما رواه في الكافي في باب النوادر من المواريث؛ حيث روى عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسن التيمي. (٢)

وكذا ما رواه في الكافي في باب من ترك من الورثة بعضهم مسلمون وبعضهم مشركون؛ حيث روى عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسن التيمي. (٣)

لكن ربما حُكي عن بعض النسخ في البابين الأخيرين الميثمي. (٤)

وربما يُرشد إلى ذلك أيضاً ما عن الفهرست والخلاصه في ترجمه الحسن بن علي بن فضال من أنّه مولى تيم بن ثعلبه. (٥)

لكنّ المذكور فيهما في العنوان الحسن بن علي بن فضال التيملي.

وعلى ما ذُكر المناسب «التيمي» إلّا أن يكون التيملي صفه لعلي، لكنّه خلاف الظاهر.

لكن عن بعض نسخ الفهرست و الخلاصه : أنّه مولى تيم الله بن ثعلبه، (٦) فلا إشكال.

وربما قيل: إنّ التيملي مُخَفَّف «تيم الله». وعلى هذا توصيف الحسن بالتيملي يُجامع كونه مولى تيم بن ثعلبه بكون «تيم» مخفّف «تيم الله».

وكذا ترتفع المنافاه بين توصيف علي بالتيمي والتيملي.

ص: ٢١٦

١-١) . الكافي، ج ٥، ص ٤٩٢، ح ٣، باب الولد إذا كان أحد أبويه مملوكاً والآخر حرّاً. [١]

٢-٢) . الكافي، ج ٧، ص ٧٨، ح ٢، باب النوادر. [٢]

٣-٣) . الكافي، ج ٧، ص ١٤٦، ح ١، باب من يترك من الورثة بعضهم مسلمون وبعضهم مشركون. [٣]

٤-٤) . انظر: الوسائل، ج ١٧، ص ٣٨٤، أبواب موانع الإرث، باب ٥، ح ١.

٥-٥) . الفهرست، ص ٤٧، ش ١٦٣، [٤] وفيه: «يتم الله»؛ خلاصه الأقوال، ص ٣٧، ش ٢، [٥] وفيه: «مولى بني تميم بن ثعلبه».

٦-٦) . انظر: مجمع الرجال للقهبائي، ج ١، ص ١٣٤.

وبما سمعت يظهر ضعف ما صنعه المولى التقي المجلسي في شرح المشيخه؛ حيث عنون علي بن الحسن الميثمي، وذكر أن الكليني كثيراً ما يروي عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحسن، عن أبيه، وأراد بأحمد أبا عبد الله العاصمي، عن الميثمي، عن الحسن بن إسماعيل. (١)

وربما عنون السيد السند التفرشي علي بن الحسن الميثمي أيضاً، لكنّه صرح باستخراجه ممّا رواه في التهذيب في باب ميراث أهل الممل المختلفه، عن الكليني، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحسن الميثمي، عن أخيه أحمد، عن علي بن الحسن، عن أبيه. وجرى علي اتحاد علي بن الحسن الميثمي وعلي بن إسماعيل بن شعيب استظهاراً له من ترجمه أحمد بن الحسن بن إسماعيل، وحكم بأنّه يروي عن أخيه، عن أحمد بن الحسن. (٢)

ويرد عليه: بعد ما يظهر ممّا مرّ أنّه كان المناسب نسبة الاستخراج إلى الكافي، كما لا يخفى، (٣) مع أنّ الظاهر أنّ الغرض من علي بن الحسن في سند الكافي المذكور في التهذيب هو ابن فضال، كما تُرشد إليه الروايه المذكوره في التهذيب قبل ذلك عن علي بن الحسن بن فضال، عن أخيه أحمد بن الحسن، عن أبيه. (٤)

وأيضاً استظهار الاتحاد من ترجمه المذكوره مدفوع بأنّه لا يظهر الاتحاد من تلك الترجمة، كما ذكره المولى التقي المجلسي (٥) والعلامة البهبهاني، (٦) بل الظاهر أنّ علي بن الحسن الميثمي ابن أخي علي بن إسماعيل بن شعيب بأن كان لإسماعيل ابنان: علي - أعني علي بن الحسن الميثمي أحد طرفي الحكم بالاتحاد - والحسن، وكان للحسن

ص: ٢١٧

- ١-١. روضه المتقين، ج ١٤، ص ٣٩٢.
- ٢-٢. نقد الرجال، ص ٣، ص ٢٤٢، ش ٣٥٣٤، [١] وانظر تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٧١، ح ١٣٢٦، باب ميراث أهل الممل المختلفه.
- ٣-٣. انظر: الكافي، ج ٧، ص ١٤٦، ح ١، باب من يترك من الورثه بعضهم مسلمون وبعضهم مشركون، [٢] وفيه: «التيمي».
- ٤-٤. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٧٠، ح ١٣٢٣، باب ميراث أهل الممل المختلفه.
- ٥-٥. نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٤٣، [٣] هامش ٢.
- ٦-٦. تعليقه الوحيد البهبهاني، ص ٢٢٩.

ابن ان: أحمد صاحب الترجمة المذكوره، وعلى أعنى علي بن إسماعيل بن شعيب آخر طرفي الأتحاد. لكن روى عن علي بن حكم محمد بن السندي، فلا إسماعيل ثلاثه أبناء بناءً على كون علي بن السندي هو علي بن إسماعيل بن شعيب، كما حرّناه في مقاله منفرد.

وأيضاً الظاهر أنّ دعوى أنّ علي بن إسماعيل الميثمي يروى عن أخيه أحمد بن الحسن من باب الاشتباه بين علي بن الحسن الميثمي وعلي بن الحسن التيملي، أعنى علي بن الحسن بن فضال؛ حيث إنّ علي بن الحسن بن فضال كان يروى عن أخويه: أحمد ومحمد، عن أبيهم، كما نصّ عليه النجاشي، وقد تقدّمت روايه علي بن الحسن بن فضال عن أخيه أحمد في سند الكافي المذكور في التهذيب .

مع أنّه على ذلك لا وجه لذكر أحمد فقط، بل كان اللازم ذكّر محمد أيضاً، فالأمر من باب السهو في السهو.

ومن روايه علي بن الحسن عن أخويه ما رواه في الكافي في باب من يترك من الورثه بعضهم مسلمون وبعضهم مشركون، (1) ورواه في التهذيب في باب ميراث أهل الملل المختلفه، (2) كما سمعت.

وكذا ما رواه في الكافي في باب من أوصى إلى اثنين فينفرد كلّ منهما ببعض التركة، عن أحمد بن محمد العاصمي، عن علي بن الحسن، عن أخويه: محمد وأحمد، عن أبيهما. (3) بل نظيره غير عزيز.

لكنّ الإيراد المذكور ينافي ما يقتضيه كلامه المتقدّم بالنقل عنه في شرح المشيخه في عنوان علي بن الحسن الميثمي من أنّه علي بن الحسن بن إسماعيل. (4)

وربما قال في الفقيه في باب «الرجل يوصى إلى الرجل بولده وماله لهم وأذن لهم عند الوصيه أن يعمل بالمال والربح بينه وبينهم»:

روى محمد بن يعقوب الكليني رضي الله عنه قال: حدّثني أحمد بن محمد

ص: ٢١٨

١-١ . الكافي، ج ٧، ص ١٤٦، ح ١، باب من يترك من الورثه بعضهم مسلمون وبعضهم مشركون. [١]

٢-٢ . تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٧١، ح ١٣٢٦، باب ميراث أهل الملل المختلفه.

٣-٣ . الكافي، ج ٧، ص ٤٧، ح ٢، باب من أوصى إلى اثنين فينفرد كلّ منهما ببعض التركة. [٢]

٤-٤ . روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٣٩٢.

العاصمي، عن علي بن الحسن الميثمي، عن الحسن بن يوسف، عن مثنى بن الوليد، عن محمد بن مسلم. (١)

وأنت خير بأن الميثمي اشتباه عن التيمي أو التيملي.

مع أن الكليني لم يقل: «حدثني» وإنما جرى مجرى ما تعارف منه أي قال: «أحمد بن محمد». (٢)

على أنه لم يقيد أحمد بالعاصمي، ولا علي بن الحسن بالميثمي.

وبما تقدم يظهر ضعف ما ذكره المولى التقي المجلسي في شرح المشيخه عند الكلام في أحمد بن محمد بن عيسى في قوله:

وقد يوجد في أوائل سند الكافي أحمد بن محمد، فإن تقدمه خبر يكون فيه أحمد بن محمد بأن كان قبله عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد، أو محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد، فهو ابن عيسى أو ابن خالد، وإن لم يكن قبله ذلك، فهو أحمد بن محمد الثقة. والغالب فيه روايته عن علي بن الحسن. (٣)

لعدم قيام دليل على كون المقصود بأحمد في مورد الاشتراك هو العاصمي.

مضافاً إلى أنه منافٍ لما سمعت منه في بعض تعليقات التهذيب من أن المقصود بأحمد في موارد الاشتراك هو العاصمي.

]

في «ابن بابويه» الوارد في كلام الكليني

[

ثم إن في الكافي في باب مولد مولانا علي بن الحسين عليهما السلام روايه في ذيلها أن علي بن الحسين كان يحجّ علي ناقه كانت له ولم يقرعها قرعه، فقال ابن بابويه: الحسين بن محمد بن عامر عن أحمد بن إسحاق بن سعيد (٤) عن سعدان بن مسلم عن أبي عماره عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام. (٥)

ص: ٢١٩

١-١). الفقيه، ج ٤، ص ١٦٩، ح ٥٩٠، باب الرجل يوصى إلى الرجل بولده ومالٍ لهم وأذن لهم عند الوصيه أن يعمل بالمال والربح بينه وبينهم.

٢-٢). الكافي، ج ٧، ص ٦٢، ح ١٩، باب النوادر.

٣-٣). روضه المتقين، ج ١٤، ص ٤٤.

٤-٤). في المصدر: «سعد» بدلاً عن «سعيد».

٥-٥). الكافي، ج ١، ص ٤٦٧، [١] ح ٢ و ٣ و ٤، باب مولد علي بن الحسين عليهما السلام.

وقد اختلف في المراد بالعباره على وجوه:

أحدها: ما نقله العلامة المجلسي في الحاشيه بخطه الشريف عن قائل، وهو أنّ المراد عليّ بن بابويه، والكلام كلام التلميذ الذي جمع نسخ الكافي، أي كان هذا الخبر في نسخه عليّ، ولم يكن في باقي نسخ الكافي، ويحتمل روايه الكليني عنه. (١) انتهى.

وعلى الأخير يلزم روايه الكليني عنه وعن الحسين بن محمّد بتوسط ابن بابويه رأس السند.

ثانيها: ما نقله العلامة المشار إليه احتمالاً عن الوافي، وهو أن يكون «أين» بمعنى المكان، وأبويه بمعنى والديه، يعني أنّي لا أجد مثل أبويه، فيكون المراد إنّه لا يوجد مثل أبويه في الشرف، ولهذا كان كذلك. (٢) انتهى.

وعلى هذا يكون الحسين بن محمّد رأس السند، ويكون روايه الكليني عن الحسين بن محمّد بلا واسطه.

ويرشد التقييد إلى كون المقصود بالحسين بن محمّد هو ابن عامر، وإن أمكن القول بتأتي الإرشاد على الوجه السابق أيضاً.

ثالثها: ما نقله العلامة المشار إليه عن بعض أفاضل معاصريه، وهو أنّ العباره ابن شهربانويه صار في الفضل إلى هذه المرتبه، (٣) انتهى.

والحال على هذا على منوال الحال في الوجه السابق.

رابعها: ما جرى عليه نفسه - بعد تزييف الوجوه السابقه بأنّ كلّها نشأ من عدم التتبع والربط بمصطلحات القوم - وهو: أنّ «ابن بابويه» كما اتّفتت عليه النسخ، والمراد به الصدوق، فإنّه من زواه الكافي، كما هو المذكور في إجازات الأصحاب، ولما كانت النسخ التي رواها التلامذه عن الكليني مختلفه في بعض المواضع، فعرض الأفاضل المتأخرون عن عصرهم نسخ الكتاب بعضها على بعض، فما كان فيه خلاف أشاروا إليه، كما في عرض الكتاب في نسخه الصفواني ونسخه النعماني. فهذا أيضاً إشاره إلى

ص: ٢٢٠

١-١. مرآه العقول، ج ٦، ص ٩، ذيل ح ٣. [١]

٢-٢. مرآه العقول، ج ٦، ص ٩، [٢] وانظر: الوافي، ج ٣، ص ٧٦٤، ذيل ح ١٣٨٧، باب ما جاء في عليّ بن الحسين عليهما

السلام. [٣]

٣-٣. مرآه العقول، ج ٦، ص ١٠، ذيل ح ٣.

أن الحديث المذكور إنما كان في نسخه الصدوق، ولم يكن في سائر النسخ.

قال: فهكذا حَقَّق المقام، ولا تصغ إلى ما صحَّفوه لقله التدرُّب بأساليب الكلام. (١) انتهى.

والحال على هذا على منوال الوجهين السابقين.

أقول: إنَّ ما جرى عليه العلامه المشار إليه هو الأظهر بناءً على ما نقله ممَّا ذكر في إجازات الأصحاب من كون الصدوق من زُواه الكافي.

وأما ما نقله عن الوافي وبعض أفاضل معاصريه فهو في غايه البُعْد، مضافاً إلى المخالفه لما اتَّفقت عليه النسخ، كما نقله العلامه المشار إليه. لكنَّ الاتفاق غير ثابت، بل ثابت العدم؛ إذ بعض النسخ «ابن بابويه» .

وأما كون الأمر من باب الروايه عن علي بن بابويه فهو وإن كان ممكناً؛ قضيه المعاصره بشهاده أن الكليني توفّي في سنه ثمان وعشرين وثلاثمائه على ما ذكره الشيخ في الفهرست (٢) كما عن الرجال ، (٣) أو في سنه تسع وعشرين وثلاثمائه على ما ذكره النجاشي (٤) والعلامه في الخلاصه ، (٥) وعلي بن بابويه توفّي سنه تسع وعشرين وثلاثمائه على ما ذكره النجاشي (٦) والعلامه في الخلاصه ، (٧) أو في سنه سبع وعشرين وثلاثمائه على ما يظهر من الصدوق في إكمال الدين - نقلاً - حيث قال:

حدَّثنا أبو الحسن صالح بن شعيب الطالقاني رحمه الله في ذي القعدة سنه تسع وثلاثين وثلاثمائه، قال: حدَّثنا أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن مخلد. قال: حضرت بغداد عند المشايخ رحمهم الله، فقال الشيخ أبو الحسن علي بن محمد السمرى ابتداءً منه: رحم الله علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي. قال: فكتب المشايخ تأريخ ذلك اليوم، فورد الخبر أنه توفّي ذلك اليوم، ومضى أبو الحسن السمرى بعد ذلك في النصف من شعبان سنه ثمان وعشرين وثلاثمائه. (٨)

ص: ٢٢١

١-١) . انظر: مرآه العقول، ج ٦، ص ٩؛ والكافي، ج ١، ص ٤٦٨، هامش ١.

٢-٢) . الفهرست، ص ١٣٥، ش ٦٠١. [١]

٣-٣) . رجال الشيخ، ص ٤٩٥، ش ٢٧.

٤-٤) . رجال النجاشي، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٥-٥) . خلاصه الأقوال، ص ١٤٥، ش ٣٦. [٢]

٦-٦) . رجال النجاشي، ص ٢٦٢، ش ٦٨٤.

٧-٧) . خلاصه الأقوال، ص ٩٤، ش ٢٠. [٣]

٨-٨) . كمال الدين، ج ٢، ص ٥٠٣، ح ٣٢، الباب الخامس والاربعون. [٤]

فعلى هذا يكون وفاة عليّ بن الحسين إمّا فى سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة أو فى سنة سبع وعشرين وثلاثمائة.

وبشهادته ما ذكره المولى التقى المجلسى من أنّ الصدوق عاصر الكلينى فى برهه من الزمان لكن لم يتفق لقاؤه إياه؛ (1) إذ على هذا يلزم معاصره عليّ بن موسى بن بابويه للكلينى بالأولوية.

وبشهادته روايه عليّ بن الحسين عن مشايخ الكلينى، كعليّ بن إبراهيم ومحمّد بن يحيى والحسين بن محمّد وغيرهم.

لكن ذلك - أعنى روايه الكلينى عن ابن بابويه - بعيد؛ لبعده نقل المعاصر عن معاصره، مضافاً إلى عدم اتفاق روايه الكلينى عن ابن بابويه فى روايه أخرى.

وبالجملة، فقولته: «ابن بابويه» على الوجهين الوسطين جزء الروايه السابقه، وأمّا على الجنين فهو من قبيل رأس السند. ومن هذا أنّه لم يأت فى البحار بذكر ذلك فى ذيل الروايه المتقدمه وإن لم يذكره فى صدر السند؛ لعدم النقل عن الكافى؛ لأنّ الروايه فى البحار منقوله عن منتخب البصائر والبصائر. (2)

فأئده: فى صاحب روضه الكافى

قد اختلف فى باب روضه الكافى، فقد عدّها النجاشى (3) والشيخ فى الفهرست (4) من كتب الكافى.

وفى آخر الشرح الفارسى للكافى من الفاضل الخليل القزوينى الاعتذار عن ترك شرح الروضه: بأنّ المظنون أنّها ليست من الكافى؛ لاشتمالها على منكرات. (5)

وحكى فى رياض العلماء عن الفاضل المذكور أنّها من تصنيف ابن إدريس، قال:

ص: ٢٢٢

١-١. روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٢٦٠.

٢-٢. بحار الأنوار، ج ٤٦، ص ١٤٧، ح ٢، باب وفاته عليه السلام؛ بصائر الدرجات، ص ٧.

٣-٣. رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٤-٤. الفهرست، ص ١٣٥، ش ٦٠١.

٥-٥. انظر: رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١.

وساعد معه بعض الأصحاب. وحكى عن الشهيد الثاني ولم يثبت. (١)

وقد عدّ في الرياض (٢) ذلك المقال من غرائب أقوال الفاضل المذكور.

وحكى بعض عن الفاضل المشار إليه في أوائل شرح كتاب الصلاة أنّه لا يترأى منها كونها جزء الكافي، وظاهر بعض أسانيدها أنّه تصنيف أحمد بن محمد بن الجنيد المشهور بابن الجنيد، ويمكن أن يكون تصنيفاً على حده من الكليني، وألحقه به تلاميذه.

لكن نقول: إنّ ابن الجنيد هو محمّد بن أحمد بن الجنيد، لا أحمد بن محمّد بن الجنيد، فما في الحكايه - من أنّ ابن الجنيد أحمد بن محمّد بن الجنيد - سهو من الحاكي عنه.

وبالجمله، فالأظهر كون الروضه من أجزاء الكافي؛ لما سمعت من تصريح النجاشي والشيخ، مع أنّ المصرّح به في صدر الروضه أنّها من كتاب الكافي للشيخ محمّد بن يعقوب الكليني، على أنّ كثيراً من أسانيد الروضه بل أكثرها مصدرٌ بصدور سائر أجزاء الكافي من عليّ بن إبراهيم، ومحمّد بن يحيى، وعدّه من الأصحاب، وغير من ذكر.

ثمّ إنّ التسميه بـ «الروضه» لقوله في أولها: أمّا بعد، فهذا كتاب الروضه من الكافي. (٣)

وقيل: إنّ الروضه في اللغة: البستان، (٤) ومستنقع الماء (٥) أيضاً، مستعار لهذا الكتاب تشبيهاً لما فيه من المسائل الشريفه في البهجه والصفاء والنضاره والبهاء، أو في كونه سبباً لحياء النفوس كالماء.

الخامس: تعيين عليّ بن إسماعيل في روايه الكليني

أنّه روى في الكافي في باب الأوقات التي يكره فيها الذبائح عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن موسى عن العباس بن معروف عن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن مسكان عن محمّد بن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخر الحديث. (٦)

فروى عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عليّ، عن محمّد بن

ص: ٢٢٣

١-١. رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١.

٢-٢. رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١. [١]

٣-٣. لا وجود لهكذا كلام في أوّل الروضه انظر أوّل المجلّد الثامن من الكافي.

٤-٤. انظر: القاموس المحيط، ج ٢، ص ٣٤٥ (روض).

٥-٥. انظر: لسان العرب، ج ٧، ص ١٦٢ (روض).

٦-٦. الكافي، ج ٦، ص ٢٣٦، ح ١، باب الأوقات التي يكره فيها الذبح. [٢]

عمرو، عن جميل بن درّاج عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخر الحديث. (١)

وقال: في نوادر الجمعة: عليّ بن إسماعيل عن محمّد بن عليّ عن محمّد بن عمرو، عن جميل بن درّاج عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى آخر الحديث. (٢)

قال العلّامة المجلسي في الحاشية:

عليّ بن إسماعيل هو السندي، ومحمّد هو محمّد بن عمرو الزيات، والظاهر أنّ سهل بن زياد يروي عن عليّ بن إسماعيل، وليس دأب الكليني الإرسال في أوّل السند، إلّا أن يبنى على السند السابق، ويذكر رجلاً من ذلك السند. ولعلّه اكتفى هنا باشتراك محمّد بن عمرو بعد محمّد بن عليّ الذي ذكره في السند السابق مكان عليّ بن إسماعيل.

قوله: «في نوادر الجمعة» ولعلّ المعنى أنّ هذا الخبر رواه عليّ بن إسماعيل في باب نوادر الجمعة، ولعلّ هذا كان مكتوباً في الخبر الأوّل إمّا في الأصل أو في الهامش، وأخّره النساخ. انتهى.

قوله: «وليس دأب الكليني» إلى آخره، قد حرّرتنا الحال في الرسالة المعمولة في نقد الطريق، والله العالم.

رساله في «عليّ بن محمّد»

إشارة

ومنه - سبحانه - الاستعانة للتميم

وبعد، فقد أكثر الكليني في الرواية عن عليّ بن محمّد، كما في مارواه في باب أنّه لا يعرف الله إلبه، عن عليّ بن محمّد، عمّن ذكره، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن حمران، عن الفضل بن السكن، عن أبي عبد الله عليه السلام (٣) إلى آخره.

وما رواه في باب حدوث الأسماء، عن عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزه، عن إبراهيم بن عمر، عن

ص: ٢٢٤

١-١. الكافي، ج ٦، ص ٢٣٦، ح ٢، باب الأوقات التي يكره فيها الذبح. [١]

٢-٢. الكافي، ج ٦، ص ٢٣٦، ح ٣، باب الأوقات التي يكره فيها الذبح. [٢] وفيه: «عليّ بن إسماعيل، عن محمّد بن عمرو، عن جميل بن درّاج، عن أبان بن تغلب، قال: سمعت عليّ بن الحسين».

٣-٣. الكافي، ج ١، ص ٨٥، ح ١، باب أنّه لا يعرف إلبه. [٣]

أبي عبد الله عليه السلام. (١)

وما رواه في باب معاني الأسماء واشتقاقها، عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن يعقوب بن يزيد، عن العباس بن هلال، قال: سألت الرضا عليه السلام (٢) إلى آخره.

(وما رواه في باب تأويل الصمد، عن عليّ بن محمّد ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الوليد - ولقبه شباب الصيرفي - عن داود بن القاسم الجعفرى قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام، (٣) إلى آخره). (٤)

وما رواه في باب جوامع التوحيد، عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن شباب الصيرفي - واسمه محمّد بن الوليد - عن عليّ بن سيف بن عميره، قال: حدّثني إسماعيل بن قتيبة، قال: دخلت أنا وعيسى شلقان على أبي عبد الله عليه السلام، (٥) إلى آخره.

وما رواه في باب السعادة والشقاوه، عن عليّ بن محمّد رفعه، عن شعيب العرقوفى عن أبي بصير، قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام، (٦) إلى آخره.

وما رواه في باب أنّ الأئمّه شهداء الله عزّوجلّ على خلقه، عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد عن يعقوب بن يزيد، عن زياد القندي، عن سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، (٧) إلى آخره.

وما رواه في باب أنّ الأئمّه عليهم السلام يعلمون علم ما كان وعلم ما يكون، وأنّه لا يخفى عليهم شيء صلوات الله عليهم، عن عليّ بن محمّد، عن سهل، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن عبد الكريم، عن جماعه بن سعد الخثعمي أنّه (٨) كان المفضّل عند أبي عبد الله عليه السلام، (٩) إلى آخره.

ص: ٢٢٥

١-١. الكافي، ج ١، ص ١١٢، ح ١، باب حدوث الأسماء. [١]

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ١١٥، ح ٤، باب معاني الأسماء واشتقاقها. [٢]

٣-٣. الكافي، ج ١، ص ١٢٣، ح ١، باب تأويل الصمد. [٣]

٤-٤. ما بين القوسين ليس في «د».

٥-٥. الكافي، ج ١، ص ١٣٩، ح ٥، باب جوامع التوحيد. [٤]

٦-٦. الكافي، ج ١، ص ١٥٣، ح ٢، باب السعادة والشقاء. [٥]

٧-٧. الكافي، ج ١، ص ١٩٠، ح ١، باب أنّ الأئمّه شهداء الله عزّوجلّ على خلقه. [٦]

٨-٨. في المصدر زياده: «قال».

٩-٩. الكافي، ج ١، ص ٢٦١، ح ٣، باب أنّ الأئمّه يعلمون علم ما كان وما يكون. [٧]

وتحقيق الحال: أنه قد يروى الكليني عن علي بن محمد أيضاً تارةً مُقيداً ب «ابن عبد الله» كما في مارواه في باب المشيئة والإيراده، عن علي بن محمد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن علي بن إبراهيم الهاشمي، قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، (١) إلى آخره.

وما رواه في باب فرض الزكاه وما يجب في المال من الحقوق، عن علي بن محمد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام، (٢) إلى آخره، وغير ما ذكر.

وأخرى مُقيداً ب «ابن بندار»، كما فيما رواه في باب قلّه عدد المؤمنين؛ عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد بن بندار، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عبد الله بن حمّاد الأنصاري، عن سدير الصيرفي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، (٣) إلى آخره.

وما رواه في باب مَنْ أَفْطَرَ مَتَعَمِّدًا مِنْ غَيْرِ عَذْرٍ أَوْ جَامِعٍ مَتَعَمِّدًا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، عن علي بن محمد بن بندار، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، عن عبد الله بن حمّاد، عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام، (٤) إلى آخره.

وما رواه في باب أَنَّ أَبَا طَالِبٍ عَقَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بِنْدَارٍ، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، عن أحمد بن الحسين، عن أبي العباس، عن جعفر بن إسماعيل، عن إدريس، عن أبي السائب، عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام، (٥) إلى آخره.

وثالثه مقيداً ب «الكليني» كما فيما رواه في باب الخضخضه ونكاح البهيمة؛ عن علي بن محمد الكليني، عن صالح بن أبي حمّاد، عن محمد بن إبراهيم النوفلي، عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، (٦) إلى آخره.

ص: ٢٢٦

[١- ١]. الكافي، ج ١، ص ١٥٠، ح ١، باب المشيئة والإيراده. [١]

[٢- ٢]. الكافي، ج ٣، ص ٤٩٩، ح ١٠، باب فرض الزكاه وما يجب في المال من الحقوق. [٢]

[٣- ٣]. الكافي، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٤، باب في قلّه عدد المؤمنين. [٣]

[٤- ٤]. الكافي، ج ٤، ص ١٠٣، ح ٩، باب مَنْ أَفْطَرَ مَتَعَمِّدًا مِنْ غَيْرِ عَذْرٍ أَوْ جَامِعٍ مَتَعَمِّدًا فِي [٤] شَهْرِ رَمَضَانَ.

[٥- ٥]. الكافي، ج ٦، ص ٣٤، ح ١، باب أَنَّ أَبَا طَالِبٍ عَقَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. [٥]

[٦- ٦]. الكافي، ج ٥، ص ٥٤١، ح ٥، باب الخضخضه ونكاح البهيمة. [٦]

وقد عدّ من أعداد سهل بن زياد في العبارة المحكيه في الخلاصه عن الكليني: عليّ بن محمّد بن علّان (1) بفتح العين المهمله وتشديد اللام على ما عن الإيضاح، (2) وتخفيف اللام على ما عن الشهيد الثاني في حاشيه الخلاصه تعليقياً على قول العلّامه في ترجمه الكليني.

وينصرح من الفاضل الاسترآبادي أنّ الصحيح عليّ بن محمّد علّان، وعليّ بن محمّد بن علّان غير صحيح. (3)

ولا إشكال في اتّحاد عليّ بن محمّد الكليني، مع عليّ بن محمّد بن علّان، أو عليّ بن محمّد علّان.

كما أنّه لا إشكال في مغايرته مع عليّ بن محمّد بن عبد الله، وعليّ بن محمّد بن بندار.

وإنّما الكلام في اتّحاد عليّ بن محمّد بن عبد الله، وعليّ بن محمّد بن بندار، وتعدّدهما.

الثالث: الكلام في الملّقب بعلّان

إنّ السيّد السند التفرشي جعل «علّان» لقباً لأشخاص ثلاثه: عليّ بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الكليني، المسبوق ذكره، وأحمد بن إبراهيم الكليني، ومحمّد بن إبراهيم الكليني، (4) فهو لقب لعليّ وأبيه وعمّه، لكنّه جعل المراد بـ «علّان» في العبارة المتقدّمه - أعني قوله: وكان خاله علّان الكليني - هو عليّ بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الكليني، هذا في ترجمه الكليني. (5)

وربّما أورد بعضّ عليّ العلّامه البهبهاني حيث حكى الكلام المذكور عن السيّد السند المُشار إليه: بعدم وجدانه في كلام السيّد السند المُشار إليه في باب الألقاب. (6)

ص: ٢٢٧

١-١ . خلاصه الأقوال، ص ٢٧٢، [١] الفائده الثالثه.

٢-٢ . إيضاح الاشتباه، ص ٢٢١.

٣-٣ . انظر: منهج المقال، ص ٢٣٧. [٢]

٤-٤ . نقد الرجال، ج ٥، ص ٢٩٢. [٣]

٥-٥ . نقد الرجال، ج ٤، ص ٣٥٢. [٤]

٦-٦ . تعليقه الوحيد البهبهاني، ص ٤٠٦.

ويظهر ما فيه بما سمعت.

وقد جعله السيد الداماد في حاشيته أصول الكافي لقباً لاثنتين، وهما الأخوان، أعنى: الأحمـد ومحمّد، وحكم بأنهما خالان للكليـني، وبأن إبراهيم جد الكليـني من أمّه.

واحتـمل الشـهيد الثاني في الموضع المذكور كونه لقباً للأخوين كونه لقباً لأبيهما إبراهيم. (١)

وجعله صاحب رياض العلماء لقباً لواحد، وهو إبراهيم، وهو المحكي عن العلامة البهبهاني، (٢) وعليه جرى بعض من تأخر عنه. (٣)

وفي بعض أسانيد العلل والمحاسن والتوحيد - على ما أورده في أوائل صلاه البحار (٤) نقلاً - هكذا: «محمد بن محمد بن عصام، عن الكليـني، عن علي بن محمد علان، عن محمد بن سليمان» إلى آخر السند.

وفي بعض أسانيد إكمال الدين نقلاً هكذا: «حدّثنا محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن علي بن محمد الرازي المعروف بعلان الكليـني، قال: حدّثنا شاذان بن نعيم بنيسابور، (٥) إلى آخره.

والأظهر عندي هو القول بكونه لقباً لواحد، أعنى إبراهيم؛ حيث إنّه قال الشيخ في الرجال في باب من لم يرو عن الأئمّه: «محمد بن إبراهيم المعروف بعلان الكليـني خير». (٦)

ومثله العلامة في الخلاصه. (٧)

وقال النجاشي: «علي بن محمّد بن إبراهيم الرازي الكليـني المعروف بعلان يُكنّى أبا الحسن ثقه عين» إلى أن قال: «وقتل علان بطريق مكه، وكان استأذن صاحب، فخرج: «توقّف عنه في هذه السنه» فخالف. (٨)

ومثله العلامة في الخلاصه. (٩)

وقال الشيخ في الرجال في باب من لم يرو عن الأئمّه: «أحمد بن إبراهيم المعروف

ص: ٢٢٨

١- ١). نقله في رجال السيد بحر العلوم، ج ٣، ص ٧٩.

٢- ٢). تعليقه الوحيد البهبهاني، ص ٤٠٦.

٣- ٣). مجمع الرجال للقهائي، ج ١، ص ٣٩.

٤- ٤). بحار الأنوار، ج ٨٢، ص ٢٥١، ح ٢. [١]

٥- ٥). كمال الدين، ج ٢، ص ٤٨٥، باب ذكر التوقيعات الواردة عن القائم عليه السلام، [٢] ونقله في لؤلؤه البحرين، ص ٣٩٠.

- ٦-٦) . رجال الطوسي، ص ٤٩٦، ش ٢٩.
- ٧-٧) . خلاصه الأقوال، ص ١٤٨، ش ٤٩. [٤]
- ٨-٨) . رجال النجاشي، ص ٢٦٠ - ٢٦١، ش ٦٨٢.
- ٩-٩) . خلاصه الأقوال، ص ١٠٠، ش ٤٧. [٥]

بعلان الكليني خير فاضل من أهل الري». (١)

ومثله العلامه في الخلاصه. (٢)

والظاهر في التراجم الثلاثه هو كون المعروف صفه لمحيد وعلی وأحمد، فجعله صفه لإبراهيم خلاف الظاهر، إلّا أنّ المعروفيه تُنافى الاشتراك؛ حيث إنّ المعروفيه تقتضى امتياز المعروف عمّن عداه. وعلى تقدير الاشتراك يلزم عدم الامتياز، فاشتراك العلان بين أشخاص ثلاثه (٣) يُنافى المعروفيه بالتلقّب به.

وإن قلت: إنه على تقدير الاشتراك يتأتى الامتياز الناقص، وفيه الكفايه في صدق المعروفيه؛ لعدم انحصار صدق المعروفيه بالامتياز التام.

قلت: بعد تسليم صدق المعروفيه على الامتياز الناقص أنّ المعروفيه تنصرف عند الإطلاقات إلى الامتياز التام، ولا تشمل الامتياز الناقص بلا كلام.

فعلى ما ذكرنا على بن محمّد بن إبراهيم علان متّحد مع على بن محمّد بن علان، ذكر والده تاره باسمه كما في ترجمه محمّد وعلى، وأخرى بلقبه كما في بيان العده كما يظهر ممّا مرّ، فالمراد بعلان المذكور في كلام النجاشي أنّه قُتِلَ في طريق مكّه هو إبراهيم.

الرابع: في اتفاق ذكر العده في وسط السند

إنّه روى الكليني في باب الحركة والانتقال، عن على بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى، قال: كتبت إلى أبي الحسن على بن محمّد عليهما السلام، إلى آخره، ثم قال: وفي قوله [تعالى]: «ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» ٤ عنه، عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام. (٤)

قوله: «وفي قوله» قال العلامه المجلسي - بخطه الشريف في الحاشيه -: هذا من

ص: ٢٢٩

١- ١). رجال الطوسي، ص ٤٣٨، ش ١.

٢- ٢). خلاصه الأقوال، ص ١٨، ش ٣١. [١]

٣- ٣). في «ح»: «ثقه» بدل «ثلاثه».

٤- ٥). الكافي، ج ١، ص ١٢٦، ح ٤، باب الحركة والانتقال. [٢]

كلام المصنّف، أى: روى فى بيان قوله تعالى هذه الروايه الآتيه. وقيل: عطف على عنوان الباب، أى: فى باب قوله تعالى. (١)

قوله: «عنه» الظاهر أنّ الضمير يرجع إلى عليّ بن محمّد، لكن على هذا تلزم روايه الكليني عن العده مع الواسطه، مع أنّ طريقته جاريه على الروايه عن العده بلاواسطه.

نعم، قد اتفق ذكر العده فى أواسط السند فى باب من اضطرّ إلى الخمر للدواء من كتاب الأشربه، حيث قال: «عليّ بن محمّد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن عده من أصحابنا» (٢) إلما أنه فى غايه الندره، ولا اعتداد به، فلعلّ الظاهر كون الضمير المجرور والجارّ السابق عليه والجارّ اللاحق له من باب الغلط.

ويمكن أن يكون الضمير المجرور راجعاً إلى سهل بن زياد، لكن على هذا تلزم روايه الكليني عن العده مع الواسطه، وكذا روايه سهل بن زياد عن العده بلاواسطه، والثانى أبعد من الأوّل.

ونظير ذلك: أنّه روى الكليني فى الباب المذكور، عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليّ بن محمّد عليهما السلام، ثم قال: وعنه، عن محمّد بن جعفر الكوفى، عن محمّد بن عيسى مثله. (٣)

ومقتضاه: أن تكون روايه الكليني عن محمّد بن أبي عبد الله، وهو من أعداد العده، ويروى الكليني عن العده بلاواسطه غالباً بواسطتين: (٤) عليّ بن محمّد، ومن روى عن عليّ بن محمّد.

وربّما يظهر من بعض الأعلام انحصار الواسطه فى عليّ بن محمّد. وهو كما ترى.

ويمكن أن يكون الضمير المذكور راجعاً إلى سهل بن زياد، فالواسطه بين الكليني ومحمّد بن جعفر متعدده أيضاً، لكن الروايه مسنده.

ص: ٢٣٠

١-١. مرآه العقول، ج ٢، ص ٦٧، باب الحركة والانتقال. [١]

٢-٢. الكافى، ج ٦، ص ٤١٤، ح ٩، باب من اضطرّ إلى الخمر للدواء أو للعطش أو للتقيّه. [٢]

٣-٣. الكافى، ج ١، ص ١٢٦، ذيل ح ٤، باب الحركة والانتقال. [٣]

٤-٤. فى «ح»: «بواسطه».

ومنه - سبحانه - الاستعانه للتميم

]

روايات وقع في سندها محمد بن أبي عبد الله

[

وبعد ، فقد تكرر روايه الكليني عن محمّد بن أبي عبد الله، كما فيما رواه في باب البدع والرأى والمقائيس عن محمّد بن أبي عبد الله، رفعه عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام. (١)

وما رواه في باب إطلاق القول بأنّه شيء، عن محمّد بن أبي عبد الله عن محمّد بن إسماعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد، قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام. (٢)

وما رواه في باب إبطال الرؤيه عن محمّد بن أبي عبد الله عن عليّ بن أبي القاسم عن يعقوب بن إسحاق، قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام. (٣)

وما رواه في باب النهي عن الصفه بغير ما وصف الله به نفسه جلّ وتعالى، عن محمّد بن أبي عبد الله عن محمّد بن إسماعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن إبراهيم بن محمّد الخزاز ومحمّد بن الحسين قالوا: دخلنا على أبي الحسن الرضا عليه السلام. (٤)

وما رواه في باب النهي عن الجسم والصوره عن محمّد بن أبي عبد الله عن محمّد بن إسماعيل عن عليّ بن العباس عن الحسن بن عبد الرحمن الحمّاني، قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام. (٥)

وما رواه في باب الحركة والانتقال عن محمّد بن أبي عبد الله عن محمّد بن

ص: ٢٣١

[١- ١]. الكافي، ج ١، ص ٥٦، ح ١٠، باب البدع والرأى والمقائيس. [١]

[٢- ٢]. الكافي، ج ١، ص ٨٢، ح ٢، باب إطلاق القول بأنّه شيء. [٢]

[٣- ٣]. الكافي، ج ١، ص ٩٥، ح ١، باب في إبطال الرؤيه. [٣]

[٤- ٤]. الكافي، ج ١، ص ١٠٠، ح ٣، باب النهي عن الصفه بغير ما وصف به نفسه تعالى. [٤]

[٥- ٥]. الكافي، ج ١، ص ١٠٦، ح ٧، باب النهي عن الجسم والصوره. [٥]

إسماعيل البرمكي عن عليّ بن عباس الجراذيني عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر الجعفرى عن أبي إبراهيم عليه السلام، (١) إلى غير ذلك من رواياتٍ كثيره. (٢) فينبغى نشر الكلام فى المقام، ورفع الإبهام عن وجه المرام.

مقدمه

]

يقال لمحمد بن جعفر بن عون: «محمد بن أبي عبد الله»

[

محمد بن جعفر بن عون الأسدى أبو الحسين الكوفى ساكن الرى، (٣) يقال له: «محمد بن أبي عبد الله» كان ثقةً، صحيح الحديث، إلّا أنه روى عن الضعفاء، وكان يقول بالجبر والتشبيه، وأنا فى حديثه من المتوقّفين، وكان أبوه وجهاً، روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى، كما ذكره النجاشى والعلمامه فى الخلاصه، (٤) لكن كلام النجاشى خالٍ عن قوله: «وأنا فى حديثه من المتوقّفين» إلّا أنه زاد قوله: «له كتاب الجبر والاستطاعه، أخبرنا أبو العباس ابن نوح قال: حدّثنا الحسن بن حمزه قال: حدّثنا محمد بن جعفر الأسدى بجميع كتبه»، إلى آخر ما ذكره.

وفى الفهرست: محمد بن جعفر الأسدى يكنى أبا الحسين، له كتاب الردّ على أهل الاستطاعه، أخبرنا جماعه عن التلعكبرى عن محمد بن جعفر الأسدى. (٥)

وعن الرجال: محمد بن جعفر الأسدى، يكنى أبا الحسين الذى كان من أحد الأبواب. (٦)

ص: ٢٣٢

١-١). الكافى، ج ١، ص ١٢٥، ح ١، باب الحركة والانتقال. [١] وفيه: «عليّ بن عباس الخراذيني»
٢-٢). فى تهذيب الأحكام فى باب الحيض والاستحاضه و النفاس (تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٨٥، ح ١١٨٤): أحمد بن محمد بن محمد بن جعفر بن محمد عن خلف بن حماد قال: قلت لأبى الحسن الماضى عليه السلام، إلى آخره، و احتمال فاضل التستري فى الحاشيه [٢] كون جعفر بن محمد هو جعفر بن محمد بن عون الأسدى لما قيل: إنّه روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى و كونه جعفر بن محمد بن يونس لما قيل إنّه روى عنه أحمد بن محمد (منه رحمه الله). حكاه عنه المجلسى فى ملاذ

الأخيار، ج ٣، ص ١١٨. [٣]

٣-٣). قوله: ساكن الرى: بفتح الراء كما عن عجائب البلدان (منه رحمه الله).

٤-٤). رجال النجاشى، ص ٣٧٣، ش ١٠٢٠؛ خلاصه الأقوال، ص ١٦٠، ش ١٤٥. [٤]

٥-٥). الفهرست، ص ١٥١، ش ٦٤٦، [٥] وفيه: «عن التلعكبرى عن الأسدى».

٦-٦). رجال الشيخ، ص ٤٩٦، ش ٢٨.

وعن ابن داود: أنه عنون في القسم الأول: محمّد بن جعفر بن محمّد بن عون. (١) وعنون في القسم الثاني: محمّد بن جعفر بن عون. (٢)

وعن ابن داود أيضاً أنه عنون: محمّد بن جعفر بن الأسدي، وكذا: «محمّد بن الأسدي»، (٣) لكنّه عنون في القسم الأول تارة: محمّد بن جعفر الأسدي حاكياً عن الشيخ في الرجال، وأخرى: محمّد بن جعفر الأسدي حاكياً عن الفهرست، (٤) وثالثه: محمّد بن جعفر بن عون الأسدي حاكياً عن النجاشي، (٥) وعنون في القسم الثاني: محمّد بن جعفر بن عون الأسدي أيضاً حاكياً عن النجاشي. (٦)

ونسب إليه السيد السند التفرشي في ترجمه محمّد بن جعفر تكراره ثلاثاً، (٧) وهو مبني على اتحاد المذكورين، لكن تكرر منه العنوان أربع مرّات، كما مرّ.

]

في اتحاد المعنوين ب «محمّد بن جعفر»

[

وتحقيق الحال: أنه يتأتى الكلام تارة في اتحاد محمّد بن جعفر الأسدي ومحمّد بن جعفر [بن] عون الأسدي، وأخرى في اتحاد محمّد بن جعفر بن عون ومحمّد بن جعفر [بن] محمّد بن عون، (٨) وثالثه في اتحاد محمّد بن جعفر الأسدي ومحمّد بن جعفر بن [عون] الأسدي.

والظاهر في المرحتين الأخيرتين الاتحاد، ولم يثبت تعدّد العنوان في المرحتين المذكورتين.

وأما المرحلة الأولى فقد نفى الفاضل الاسترآبادي البُعْدَ عن الاتحاد تارة، (٩) وأخرى حكّم بالاتحاد، وقال: «فافهم». (١٠)

ص: ٢٣٣

١-١. رجال ابن داود، ص ١٦٨، ش ١٣٣٧.

٢-٢. رجال ابن داود، ص ٢٧١، ش ٤٣٧.

٣-٣. رجال ابن داود، ص ١٦٧، ش ١٣٣٥؛ وص ١٦٨، ش ١٣٣٦.

٤-٤. رجال ابن داود، ص ١٦٧، ش ١٣٣٥؛ وص ١٦٨، ش ١٣٣٦.

٥-٥. رجال ابن داود، ص ١٦٨، ش ١٣٣٧.

٦-٦. رجال ابن داود، ص ٢٧١، ش ٤٣٧.

٧-٧. نقد الرجال، ج ٤، ص ١٦٤، ش ٤٥٥٣، ش ١٩٧.

٨-٨. في «ح» و «د»: «جعفر بن عون»، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه.

٩-٩ . منهج المقال، ص ٢٨٨.

١٠-١٠ . منهج المقال، ص ٩٨٢.

وظاهر المولى التقي المجلسى القول بالاتحاد، حيث إنه قال فى حقّ محمّد بن جعفر بن عون:

الظاهر أنّه كان يروى أخبار الجبر والتشبيه، كما رواه الأكثر، وورد به القرآن المجيد بحسب الظاهر، وما صنّف فى الردّ على أهل الاستطاعة لا يستلزم أن لا يكون قائلًا بالحقّ من أنّه لا جبر ولا تفويض، ولما كان الأكثر على الاستطاعة تبعاً للمعتزلة صنّف ما لا يقول به، ولو كان فاسد المذهب، كيف يعتمد الصاحب عليه السلام عليه بأن يكون بابه؟ (١)

وروى الصدوق أخباراً مستفيضه تدلّ على وكالته للصاحب عليه السلام، وظهور المعجزات منه على يده، فمن أراد فعله بكمال الدين وكتاب الغيبه، والوكاله والبايئه وظهور المعجزات على اليد فى باب محمّد بن جعفر الأسدى.

ويظهر من بعض آخر أيضاً القول باتّحاد محمّد بن جعفر الأسدى ومحمّد بن جعفر بن عون، حيث إنه حكى فى ترجمه محمّد بن جعفر بن عون أنّه عدّه الصدوق فى كمال الدين من الوكلاء الذين وقفوا على معجزات الصاحب عليه السلام ورأوه. (٢)

وفى باب مولد صاحب الزمان عليه السلام من الأصول: «الأسدى، نعم العديل». (٣)

وقال الشيخ محمّد الحُرّ: هو من مشايخ الكلينى يروى عنه بعنوان محمّد بن أبى عبد الله. (٤)

قوله: «عدّه الصدوق فى كمال الدين من الوكلاء».

أقول: إنّ الصدوق روى فى باب ذكر مَنْ شاهد القائم عليه السلام وكلمه، عن محمّد بن محمّد الخزاعى، عن أبى علىّ الأسدى، عن أبيه، عن محمّد بن أبى عبد الله الكوفى أنّه ذكر عدد مَنْ انتهى إليه ممّن وقف على معجزات صاحب الزمان عليه السلام، ورآه من الوكلاء، إلى أن ذكر من أهل الرىّ «الأسدى» قال: «يعنى نفسه». (٥)

ص: ٢٣٤

١-١. روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٢٣٨.

٢-٢. انظر: منتهى المقال، ج ٥، ص ٣٩٨، ش ٢٥٣٩. [١]

٣-٣. الكافى، ج ١، ص ٥٢٢، ح ١٧، باب مولد الصاحب عليه السلام.

٤-٤. لم نعثر عليه فى الوسائل. [٢]

٥-٥. كمال الدين وتمام النعمه، ج ٢، ص ٤٤٢، ح ١٦، باب ٤٣. [٣]

وهذا المقال من كلام الصدوق أو من كلام محمد بن محمد الخزاعي؟ فلا يكون العدّ معيّناً في كونه من الصدوق، كما يقتضيه كلام القائل، بل الظاهر كون مقاله المشار إليها من كلام محمّد بن محمّد الخزاعي، فليس العدّ من كلام الصدوق، كما جرى عليه القائل.

ومع هذا محمّد بن جعفر الأسدي يكتنّى بأبي الحسين ولو كان هو محمّد بن جعفر بن عون الأسدي، كما يظهر من الكلمات المتقدّمة، ومقتضى الرواية المذكورة كون الأسدي يكتنّى بأبي عليّ، وتعدّد الكنية ظاهر في تعدّد المكنتى، فليس من عُدّ من الوكلاء هو محمّد بن جعفر الأسدي أو محمّد بن جعفر بن عون الأسدي؛ لكون كلّ منهما يكتنّى بأبي الحسين.

إلّا أن يكون الأمر مبنيّاً على تعدّد الكنية، كما أنّ ليث الأسدي (١) يكتنّى بأبي محمّد وأبي بصير، (٢) بل الظاهر من الرواية المذكورة اتّحاد الوكيل الأسدي المدلول عليه بكونه يكتنّى بأبي عليّ، وأبو الحسين كان من الوكلاء، كما هو مقتضى كلام الشيخ في الرجال والفهرست والغيبة. (٣) فالظاهر اتّحاد المكنتى بأبي عليّ وأبي الحسين.

ويمكن أن يكون التكنية بأبي عليّ اشتباهاً من محمّد بن محمّد الخزاعي؛ لبُعْد الاشتباه من الشيخ في الكتب الثلاثة، ولاسيّما مع النجاشي؛ (٤) بناءً على اتّحاد محمّد بن جعفر الأسدي مع محمّد بن جعفر بن عون الأسدي.

ثمّ إنّه يمكن القدح في دلاله الرواية المذكورة على اعتبار الأسدي بكونه من أجزاء السند

ص: ٢٣٥

١-١). قوله: «كما أنّ ليث الأسدي يكتنّى بأبي محمّد وأبي بصير». ممّا أطلق فيه الإمام عليه السلام أبا محمّد على أبي بصير ما رواه في الكافي، [١] ج [٣، ص ٥٦٢، ص ١٠] في باب مَنْ يَحْلُ له أن يأخذ من الزكاه وَمَنْ لا يَحْلُ له وَمَنْ له المال القليل، بالإسناد عن إسماعيل بن عبد العزيز عن أبيه قال: دخلت أنا وأبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له أبو بصير: إنّ لنا صديقاً وهو رجل صدوق يدين الله بما ندين به، فقال: «من هذا يا أبا محمّد» إلى آخر الحديث، وقد أطلق فيه أبو محمّد على أبي بصير (منه رحمه الله).

٢-٢). انظر: رجال النجاشي، ص ٣٢١، ش ٨٧٦؛ منتهى المقال، ج ٥، ص ٢٦٣، ش ٢٣٧٥. [٢]

٣-٣). رجال الشيخ، ص ٤٩٦، ش ٢٨؛ الفهرست، ص ١٥١، ش ٦٤٦؛ [٣] الغيبة للطوسي، ص ٤٠.

٤-٤). رجال النجاشي، ص ٣٧٣، ش ١٠٢٠.

قوله: «وفى باب مولد صاحب الزمان عليه السلام من الأصول» إلى آخره.

أقول: إنه روى الكليني في أصول الكافي عن عليّ، عمّن حدّثه، قال:

وُلد لى ولد، فكتبت أستاذن فى طهره، أى اختتانه يوم السابع، فورد: «لا تفعل»، فمات يوم السابع أو الثامن، ثم كتبت بموته، فورد: «ستخلف غيره وغيره تسميه بأحمد، ومن بعد أحمد جعفرًا» فجاء كما قال. وتهيأت للحجّ، وودّعت الناس، وكنت على الخروج، فورد: «نحن لذلك كارهون، والأمر إليك». قال: فضاقت صدرى، واغتممت، وكتبت: أنا مقيم على السمع والطاعة، غير أنّي مغتمّ بتخلفى عن الحجّ، فورد: «لا يضيّقنّ صدرك، فإنّك ستحجّ من قابل إن شاء الله». قال: [ولمّا كان من قابل، كتبت أستاذن] (١) فورد الإذن، فكتبت: إنّى عادلته محمّد بن العباس، وأنا واثق بديانته وصيانتة، فورد: «الأسدى نعم العديل، [فإن قدم] (٢) فلاتختر عليه» فقدم الأسدى فعادلته. (٣)

وفى الحاشية تعليقاً على الأسدى فى قوله: «فقدم الأسدى»: والظاهر أنّه بخطّ العلّامة المجلسى: هو أبو الحسين من الوكلاء. (٤)

]

كلام الشيخ فى الغيبة وشرحه

[

وعن الشيخ فى كتاب الغيبة: أنّه كان فى زمان السفراء المحمودين أقوام ثقّات يرد عليهم التوقيعات من قبله، المنصوبين للسفارة من الأصل، منهم: محمّد بن جعفر الأسدى، إلى أن قال: ومات الأسدى على ظاهر العدالة، لم يتغيّر ولم يطعن عليه. (٥)

قوله: «من الأصل» المقصود بالأصل هو مولانا إمام العصر عجل الله فرجه.

وقد ذكر الطريحي أنّه قد يعيّر عن الإمام ب «الأصل» كما فى بعض التراجم. (٦)

لكن نفى شيخنا السيّد الظفر به، إلّا أنّ من هذا الباب ما رواه الكشّى فى ترجمه

ص: ٢٣٦

١-١. أضيفناه من المصدر.

٢-٢. أضيفناه من المصدر.

٣-٣. الكافي، [١] ج ١، ص ٥٢٢ - ٥٢٣، ح ١٧، باب مولد صاحب عليه السلام.

٤-٤. مرآة العقول، ج ٦، ص ١٩٢. [٢]

٥-٥. الغيبة، ص ٤١٧.

٦-٦. جامع المقال، ص ١٨٥.

أحمد بن إبراهيم أبي حامد المراغى:

قال علي بن محمّد بن قتيبه: قال: حدّثني أبو حامد أحمد بن إبراهيم المراغى، قال: كتب أبو جعفر محمّد بن أحمد بن جعفر القمى العطار - وليس له ثالث في الأرض في القرب من الأصل - يصفنا لصاحب الناحية. فخرج، (١) إلى آخره.

وقد صرّح العلّامة البهبهاني أيضاً بكون المقصود بـ «الأصل» هو الإمام، وكذا ما في باب الكنى في ترجمه أبي شداخ من أنّه وقع إليه كتاب في الإمامه موقّع عليه بخطّ الأصل: «كتاب أبي شداخ في الإمامه». (٢)

وكذا ما رواه الكشّى في ترجمه الفضل بن شاذان من أنّ مولانا - يعنى أبا محمّد الجواد عليه السلام - أنفذ إلى نيسابور وكياً يقبض حقوقه، فنزل بنيسابور عند قوم من الشيعة، فكتب هذا الوكيل يشكوا الفضل بن شاذان بأنّه يزعم أنّي لست من الأصل، ومنع الناس من إخراج الحقوق، وكتب هؤلاء النفر أيضاً إلى الأصل الشكايه عن الفضل. (٣)

]

في توثيق محمّد بن جعفر الأسدي و عدمه

[

وكيف كان، فالظاهر بل بلا إشكال كمال اعتبار محمّد بن جعفر الأسدي؛ (٤) لكونه من الوكلاء والأبواب، وقوله عليه السلام: «نعم العدّيل» وتوثيق الشيخ مرتين، والتوثيق في كلّ مرّه في غايه المبالغه والتأكيد، حيث إنّ تارة عُدّ من الثقات خصوصاً من ثقات الأقوام المذكورين ولاسيّما مع الاكتفاء بذكره عن ذكر غيره ومقتضاه كونه أعلى وأعرف من غيره من ثقات الأقوام، وأخرى قال: «مات على ظاهر العدالة ولم يتغيّر ولم يطعن عليه». (٥)

ص: ٢٣٧

١-١. رجال الكشّى، ج ٢، ص ٨١٥، ش ١٠١٩. [١]

٢-٢. تعليقات الوحيد على منهج المقال، ص ٣٨٩.

٣-٣. رجال الكشّى، ج ٢، ص ٨٢٠، ش ١٠٢٨. [٢]

٤-٤. قال الصدوق في صوم الفقيه: وأما الخبر الذي روى فيمن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً أنّ عليه ثلاث كفّارات، فأنا أفتى فيمن أفطر بجماع محرّم عليه؛ لوجود ذلك في روايات أبي الحسين الأسدي فيما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمّد بن عثمان العمري، وظاهره التوثيق (منه رحمه الله).

٥-٥. الغيبة، ص ٤١٥، ش ٤١٧.

وكذا توثيقه وتصحيح حديثه من النجاشي، (١) بناءً على اتّحاده مع محمّد بن جعفر بن عون.

إلّا أنّ دلالته التوثيق المذكور على العدالة - كما حرّراه في الرسالة المعموله في ثقه - محلّ المنع؛ إذ الظاهر كون «صحيح الحديث» بياناً للتوثيق، فلا تتأتى الدلالة على العدالة ولو على تقدير دلاله التوثيق على العدالة.

إلّا أن يقال: إنّ منشأ المنع عن دلاله التوثيق على العدالة كثره أمثال ذلك ممّا يتعقّب التوثيق بما كان أدنى من التوثيق، فلو تمّ دلاله التوثيق هنا على العدالة، فلا بدّ من دلاله التوثيق هنا على العدالة، فلامجال لمنع دلاله التوثيق هنا على العدالة ولو بناءً على دلاله التوثيق على العدالة.

إلّا أن يقال: إنّ كثيراً ممّا يتعقّب التوثيق بالأدنى، ولامجال لكون الأدنى بياناً للتوثيق.

إلّا أن يقال: إنّ جميع موارد التعقيب على حالٍ واحده، والظاهر في الكلّ كون الأدنى بياناً للتوثيق، بناءً على عدم دلاله التوثيق على العدالة.

وكذا التوثيق من الوجيزه من غير إبرازٍ للقدح والتوثيق من بعض الأعلام. (٢)

وكذا ما عن الصدوق والشيخ في كتاب كمال الدين وكتاب الغيبة من نقل رواياتٍ تدلّ على أنّ لمحمّد بن جعفر مرتبةً رفيعةً عند الإمام صاحب روى وأرواح العالمين له الفداء، ومن جملتها: «أنّ محمّد بن جعفر من ثقاتنا» (٣) وقد أجاد من قال: «إنّه لولم يكن إلّاهذا، لكفاه فخراً وشرفاً».

وكذا ترخّم الكليني في باب حدوث العالم، قال: «حدّثني محمّد بن جعفر الأسدي رحمه الله». (٤) وذكره مترضياً مع اختلاف التعبير من الصدوق في الأبواب الآتية.

ص: ٢٣٨

١-١. رجال النجاشي، ص ٣٧٣، ش ١٠٢٠.

٢-٢. الوجيزه، ص ٢٩٦، ش ١٥٩٧.

٣-٣. إكمال الدين، ج ٢، ص ٤٤٢، ش ١٦ و ٤٨٨، ش ٩؛ الغيبة، ص ٤١٥.

٤-٤. الكافي، ج ١، ص ٧٨، ح ٣، باب حدوث العالم. [١]

وكذا في مشيخه الفقيه في قوله: «وما كان فيه عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي رضي الله عنه» (١) إلى آخره.

وتوقفُ العلماء في حديثه بملاحظه روايه أخبار الجبر والتشبيه (٢) مبنئً على اعتبار العدالة في اعتبار الروايه، واختصاص العدالة بالإيمان، كما هو مقتضى اشتراط الإيمان والعدالة منه في اعتبار الخبر في الأصول، وهو مقتضى قوله في ترجمه الحسن بن سيف بن سليمان التميمي بعد نقل توثيقه عن ابن عقده عن علي بن الحسن: «ولم أقف له على مدح ولا جرح من طرقتنا سوى هذا، والأولى التوقف حتى تثبت عدالته». (٣)

وكذا قوله في ترجمه اللاحقه لتلك الترجمة - أعني ترجمه الحسن بن صدقه - بعد نقل توثيقه وتوثيق أخيه مصدق عن ابن عقده عن علي بن الحسن: «وفي تعديله بذلك نظر، والأولى التوقف». (٤)

وقد حررنا في رساله المعموله في «ثقه» عبارات من العلماء تقتضى القدح في الشهاده للنفس أو غيرها بعدم ثبوت العدالة بها وإن كانت مرجحة للقبول، والظاهر منه لزوم ثبوت العدالة في اعتبار روايه الراوي، والظاهر من العدالة إنما هو المعنى الأخص، أعني المجامع للإيمان، فالظاهر لزوم ثبوت العدالة بالمعنى الأخص في اعتبار روايه الراوي، لكنّه صرح في الخلاصه بقبول روايه جماعه من فاسدى المذهب، كقوله في ترجمه أبان بن عثمان - بعد نقل كونه ناوسياً عن الكشي عن علي بن الحسن -: «والأقوى عندي قبول روايته وإن كان فاسد المذهب». (٥)

وقوله في ترجمه الحسن بن علي بن فضال: «وأنا أعتد على روايته وإن كان مذهبه فاسداً». (٦)

وقوله في ترجمه علي بن أسباط بعد نقل كونه فطحياً عن النجاشي والكشي: «وأنا أعتد على روايته». (٧)

ص: ٢٣٩

١-١. الفقيه، ج ٤، ص ٧٦، من المشيخه.

٢-٢. خلاصه الأقوال، ص ١٦٠، ص ١٤٥.

٣-٣. خلاصه الأقوال، ص ٤٤، ش ٤٩. [١]

٤-٤. خلاصه الأقوال، ص ٤٥، ش ٥١. [٢]

٥-٥. خلاصه الأقوال، ص ٢١، ش ٣. [٣]

٦-٦. أنظر: خلاصه الأقوال، ص ٣٧، ش ٢، [٤] ولا يوجد فيه هذه العبارة.

٧-٧. خلاصه الأقوال، ص ٩٩، ش ٣٨. [٥]

بل قال المحقق القمي: إنه أكثر في الخلاصه من قبول روايه فاسدى المذهب، (١) ولولا اعتبار العدالة ففساد مذهب محمد بن جعفر الأسدى لا ينافى اعتبار خبره، بل يمكن القول بأن القول بالجبر والتشبيه لا ينافى العدالة.

إلما أن يقال: إن القول بالتشبيه خلاف الضروره، وهو يوجب الكفر وإن كان الإنكار من جهه الشبهه، بناءً على كون إنكار الضرورى موجبا للكفر وإن كان الإنكار من جهه الشبهه.

لكن يمكن القول بأنه يكفى فى اعتبار الخبر حصول الظن بالصدور ولو بناءً على حججه الظنون الخاصه، والظن بالصدور متحصّل فى الباب؛ لكونه صحيح الحديث على مامرّ من النجاشى.

إلما أن يقال: إنه لو تطرّق الكفر بالقول بالجبر والتشبيه، فلا يكفى الظن المتحصّل بالصدور ولو بناءً على حججه مطلق الظن؛ لقيام الإجماع على عدم اعتبار خبر الكافر. (٢)

لكن نقول: إن المحكى فى كلام المولى التقى المجلسى عن بعض الفضلاء المتبحرين أن أهل قم على الجبر والتشبيه سوى محمد بن على بن بابويه. (٣)

وكيف يمكن القول بكفر أهل قم مع شدّه ورعهم وغايه احتياطهم؟

بل ذكر المولى المشار إليه أن الوجه فى تلك النسبه أن الصدوق إذا ذكر خبراً يدلّ على الجبر أو التشبيه يأوله، ولا يأوله غير الصدوق من أهل قم، إمّا بناءً على الظهور، أو بناءً على عدم جرأتهم بأن يؤلّوا بأرائهم، بل يقولون مجملاً: إن له محملاً يعلمه المعصومون عليهم السلام، (٤) فلعلّ نسبه الجبر والتشبيه من جهه أنّ محمد بن جعفر روى أخبار الجبر والتشبيه، بل يمكن دعوى الظهور، كما ادّعاه بعض الأعلام، بل روى عنه الكلينى أخباراً فى بطلان الجبر والتشبيه، (٥) ومن يروى هذه الأخبار يبعد كونه قائلاً بخلافها، فلا أقلّ من التوقف.

وفيه الكفايه فى عدم ثبوت إنكار الضرورى، مضافاً إلى ماتقدّم من الوجوه الدالّه على اعتبار خبره، فضلاً عن عدالته، فضلاً عن غايه رفعه مرتبته.

ص: ٢٤٠

١-١. انظر: القوانين المحكمه، ج ١، ص ٤٦٢. [١]

٢-٢. انظر: معالم الدين، ص ٢٠٠.

٣-٣. روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٢٣٨.

٤-٤. روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٢٣٨.

٥-٥. انظر: الكافى، ج ١، ص ١٠٠، ح ٣، باب النهى عن الصفه بغير ما وصف به نفسه تعالى؛ وص ١٠٥، ح ٤ و ٦ و ٧، باب النهى عن الجسم والصوره؛ وص ١٥٩، ح ١٢ و ١٣، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين؛ وص ١٦٢، ح ٣، باب الإستطاعه.

ما يمنع من اتحاد بن جعفر الأسدي مع بن جعفر بن عون

ثم إنَّ روايه أحمد بن محمّد بن عيسى عن أبي محمّد بن جعفر بن عون بناءً على رجوع الضمير في قول النجاشي: «روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى» (١) إلى الأب يمانع عن اتحاد محمّد بن جعفر بن عون مع محمّد بن جعفر الأسدي الذي كان من الوكلاء؛ إذ أحمد بن محمّد بن عيسى من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، فهو في مرتبه محمّد بن جعفر، ولا مجال لكونه من الوكلاء.

ولو كان الضمير المذكور راجعاً إلى محمّد بن جعفر، فالأمر أظهر.

إلّا أن يقال: إنّه لا بأس بكون أحمد بن محمّد بن عيسى راوياً عن أبي محمّد بن جعفر، وكان محمّد بن جعفر صغيراً ثم صار من الوكلاء، فلا يمانع روايه أحمد بن محمّد بن عيسى عن أبي محمّد بن جعفر بن عون الأسدي عن كون محمّد بن جعفر بن عون الأسدي المشار إليه هو محمّد بن جعفر الأسدي المذكور بكونه من الوكلاء.

إلّا أن يقال: إنَّ مقتضى الروايه المذكوره - روايه والد الأسدي عن محمّد بن أبي عبد الله - كون الأسدي من الوكلاء، فمقتضاه كون الأسدي غير صغير في زمان والده.

لكن نقول: إنّه لا بأس بإدراك الأسدي زمان مولانا الهادي عليه السلام إلى زمان الغيبة، كيف! وقد أدرك بعض بل كثير من الرواه أربعمائة من الأئمّه عليهم السلام.

في كنيه محمّد بن جعفر

ثم إنّه قد عبّر في الفقيه في باب ما يجب على مَنْ أظفر أو جامع في شهر رمضان متعمّداً أو ناسياً، (٢) وفي باب [ثواب] معانقه الحاجّ: ب «أبي الحسين البصري رضي الله عنه» (٣) وفي باب علل الحجّ: ب «الأسدي أبي الحسين رضي الله عنه». (٤)

والظاهر بل بلا إشكال أنّ المقصود هو محمّد بن جعفر الأسدي؛ لأنّه كان يكتنّى بأبي الحسين، كما يظهر ممّا مرّ، مضافاً إلى تصريح سلطاننا في الأولين، والفاضل

- ١-١ . رجال النجاشى، ص ٣٧٣، ش ١٠٢٠.
- ٢-٢ . الفقيه، ج ٢، ص ٧٤، ح ٣١٧، باب ما يجب على من أفطر. وفيه: «فى روايات أبى الحسين الأسدى رضى الله عنه» .
- ٣-٣ . الفقيه، ج ٢، ص ١٩٦، ح ٨٩٢، باب ثواب معانقه الحاج. وفيه: «فى روايه أبى الحسين الأسدى رضى الله عنه» .
- ٤-٤ . الفقيه، ج ٢، ص ١٢٧، ح ٥٤٦، باب علل الحجّ.

الاسترآبادى - على مانقله تلميذه الفاضل الشيخ محمّد (١) - فى الأخير بذلك، (٢) فضلاً عن شهادته التعبير بأبى الحسين محمّد بن جعفر الأسدى رضى الله عنه فى أوائل الزكاه، (٣) وفى باب إبطال الشهاده على الجنف والربا وخلاف السنّه، (٤) وفى باب الرهن. (٥)

فقد بانّ الحال فيما فى الفقيه فى باب سجده الشكر والقول فيها من قوله:

وفى روايه أبى الحسين الأسدى رضى الله عنه أنّ الصادق عليه السلام قال: «إنّما يسجد المصلّى سجده بعد الفريضة ليشكر الله تعالى ذكره فيها على ما منّ عليه من أداء فرضه، وأدنى ما يجرى فيها شكر الله ثلاث مرّات». (٦)

فإنّ المقصود بأبى الحسين فيه أيضاً إنّما هو محمّد بن جعفر الأسدى.

لكنّه يشكّل بأنّ روايه محمّد بن جعفر الأسدى عن الصادق عليه السلام غير ممكنه؛ لما تقدّم عن الشيخ فى كتاب الغيبه والرجال من أنّه من الأبواب. (٧)

إلّا أن يقال: إنّ المقصود بالصادق إنّما هو إمام العصر عجلّ الله فرجه، كما أطلق الصادق على الهادى عليه السلام فيما رواه فى التهذيب والاستبصار فى باب أقلّ ما يعطى الفقير من الصدقه، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن أبى الصهبان قال: «كتبت إلى الصادق عليه السلام». (٨)

قيل: (٩) المراد بالصادق هنا هو محمّد الهادى عليه السلام فإنّ محمّد بن أبى الصهبان بعيد الطبقة عن أبى عبد الله عليه السلام.

وقال السيّد الداماد فى حاشيه الاستبصار: المعصوم المكتوب إليه هو أبو محمّد العسكرى، أو أبوه أبو الحسن الثالث؛ لأنّ محمّد بن أبى الصهبان من رجالهما عليهما السلام.

ويحتمل أن يكون هو أبو جعفر الجواد عليه السلام؛ لأنّه أدرك عصره.

ص: ٢٤٢

١-١. انظر: استقصاء الاعتبار، ج ٤، ص ٥١٤. [١]

٢-٢. منهج المقال، ص ٢٨٨.

٣-٣. الفقيه، ج ٢، ص ٤، ح ٦، باب علّه وجوب الزكاه.

٤-٤. الفقيه، ج ٣، ص ٤٠، ح ١٣٥.

٥-٥. الفقيه، ج ٣، ص ٢٠٠، ح ٩٠٩.

٦-٦. الفقيه، ج ١، ص ٢١٩، ح ٩٧٧، باب سجده الشكر والقول فيها.

٧-٧. رجال الشيخ، ص ٤٩٦، ش ٢٨؛ الفهرست، ص ١٥١، ش ٦٤٦. [٢]

٨-٨. تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٦٣، ١٦٩، باب ما يجب أن يخرج من الصدقه وأقلّ ما يعطى؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٣٨، ح

١١٨، باب أقل ما يعطى الفقير من الصدقه.

٩-٩. قال به فى المنتقى، ج ٢، ص ٤١٥.

والأظهر أنه هو أبو الحسن الثالث علي بن محمّد الهادي عليه السلام؛ لأنه أكثر روايه عنه، وكما أطلق أبو عبد الله عليه السلام على سيّد الشهداء عليه السلام فيما رواه في كامل الزياره :

عن سليمان بن عيسى، عن أبيه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أزورك إذا لم أقدر على ذلك؟ قال [لى]: (١) «يا عيسى إذا لم تقدر على المجيء فإذا كان في يوم الجمعة فاغتسل أو توضأ واصعد على سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي». (٢)

فإن المقصود بأبي عبد الله فيه إنما هو سيّد الشهداء، بقريته متن الروايه وسائر ما أورد في زياره سيّد الشهداء عليه السلام.

إلّا أن يقال: إن بيان الزياره لا ينافي كون المقصود بأبي عبد الله عليه السلام هو الصادق عليه السلام؛ لاستحباب زياره سائر الأئمه غير سيّد الشهداء أيضاً، بل في ذيل روايه أخرى مرويه في كامل الزياره عن أبي عبد الله عليه السلام مشتمله على بيان الزياره: «وليوف بالسلام إلى قبورنا، فإن ذلك يصل إلينا». (٣)

والظاهر أنّ المقصود بأبي عبد الله فيه هو الصادق عليه السلام.

إلّا أن يقال: إنّ الظاهر من السؤال والجواب في تلك الروايه هو تعاهد زياره أبي عبد الله، والمتعاهد زياره سيّد الشهداء عليه السلام.

ويرشد إلى ذلك أنّه روى تلك الروايه في كامل الزيارات في باب مَنْ نأت داره وبعدت شقته كيف يزور الحسين عليه السلام؟ (٤)

ونظيره - أعني ما يكون مطلقاً من الأخبار لكن ذكر في بعض الأبواب من كتب الأخبار وذكّره فيه يظهر عن التقييد - متكرّر، كما في قول الكاظم عليه السلام: «إن شككت فابن

ص: ٢٤٣

١-١. أضيفناه من المصدر.

٢-٢. كامل الزيارات، ص ٢٨٧، ش ٤، الباب السادس والتسعون؛ [١]الوسائل، ج ١٤، ص ٥٧٨، أبواب المزار باب استحباب زياره قبور النبي والأئمه، [٢] ح ٥.

٣-٣. كامل الزيارات، ص ٢٨٨، ش ٦، الباب السادس والتسعون؛ [٣]الوسائل، ج ١٤، ص ٥٧٧، أبواب المزار باب استحباب زياره قبور النبي والأئمه، [٤] ح ١.

٤-٤. كامل الزيارات، ص ٢٨٨، ش ٦، الباب السادس والتسعون. [٥]

على اليقين» حيث إنه مطلق لكن ذكره الصدوق في باب أحكام السهو في الصلاة. (١)

وكذا ما روى في مسح موضع السجود باليد وإمرارها على الوجه، فإنه مطلق لكن ذكره المشايخ الثلاثة في باب سجده الشكر وإن يساعدها بعض الروايات. (٢)

وكذا ما روى في باب السجود عن أبي الحسن موسى عليه السلام من أنه كان يقول: «اللهم إنني أسألك الراحة عند الموت، والعفو عند الحساب» (٣) حيث إنه مطلق لكن ذكر في باب السجود، مع أنه لا دلالة فيه على أنه عليه السلام كان يقوله في سجده فضلاً عن سجده الصلاة، فضلاً عن سجده الأخير، وإن كان مقتضى غير واحد من الأخبار كون الدعاء في سجده الصلاة. (٤)

بل ربما روى في المصباح بسنده عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ما على أحدكم إذا دفن ووسد في التراب أن يضع مقابل وجهه لبنه من الطين، ولا يضعها تحت رأسه؟». (٥)

والظاهر من الطين هو الطين المتعارف، لكن ذكره الشيخ في جملة أخبار التربة، إلا أنه يبعد أخذ اللبنة من قبر سيد الشهداء عليه السلام في أزمته إمكان الأخذ، ولا سيما بعدد آحاد الناس، فالأمر في الرواية المذكورة من باب انصراف المطلق إلى بعض الأفراد، وذكره في بعض كتب الأخبار في موردٍ يظهر عن كون الغرض فرداً آخر.

وربما ذكر في الوسائل (٦) أن القرينه على كون المقصود بالطين في تلك الرواية هو التربة هو كون التربة محلّ التبرك.

ص: ٢٤٤

١-١) . الفقيه، ج ١، ص ٢٣١، ح ١٠٢٥، باب أحكام السهو في الصلاة؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢١٢، أبواب الخلل الواقع في الصلاة باب وجوب البناء على الأكثر...، ح ٢.

٢-٢) . الكافي، ج ٣، ص ٣٤٤، ح ٢٣، باب التعقيب بعد الصلاة [١] والدعاء؛ الفقيه، ج ١، ص ٢١٨، ح ٩٦٨، باب سجده الشكر والقول فيها؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١١٢، ح ٤٢٠، باب كيفية الصلاة ووصفها؛ الوسائل، ج ٧، ص ١٣، أبواب سجدة الشكر، باب استحباب مسح اليد على موضع السجود ثم مسح الوجه بها. [٢]

٣-٣) . الإرشاد للمفيد، ج ٢، ص ٢٣١؛ [٣] الوسائل، ج ٧، ص ١٠، أبواب سجدة الشكر، باب استحباب تعفير الخدين على الأرض بين سجدة الشكر، [٤] ح ٩.

٤-٤) . انظر: الوسائل، ج ٦، ص ٣٣٩، أبواب السجود باب استحباب الدعاء بالمأثور في السجود. [٥]

٥-٥) . المصباح، ص ٦٧٨؛ الوسائل، ج ٣، ص ٣٠، أبواب التكفين باب استحباب وضع التربة الحسينية مع الميت، [٦] ح ٣.

٦-٦) . الوسائل، ج ٣، ص ٣٠، أبواب التكفين باب استحباب وضع التربة الحسينية مع الميت. ذيل الحديث ٣.

لكنه - بعد ظهور فساد ما سمعت - مدفوع بأنه يمكن أن يكون الغرض جعل لينة من الطين، أي لينة مرطوبه، وإلا فكل لينة من الطين، والوجه عدم تطرق العذاب مدة رطوبه اللينة، نظير ماورد في الجريدتين، (1) ورش القبر بعد الدفن بالماء. (2)

لكن نقول بعد ذلك: إنه ينافي احتمال كون المقصود بالصادق في الروايه المتقدمه إمام العصر عليه السلام أن الشيخ عد في الرجال محمد بن جعفر ممن لم يروا. (3)

ويمكن أن يقال: إن الأمر مبنئ على الإرسال، ولعله لذا قال في الفقيه: «وفي روايه أبي الحسين الأسدي» (4) ولم يقل: روى أبو الحسين الأسدي، كما هو دأبه في أمثال المقام.

في روايه الكليني عن محمد بن جعفر الرزاز

بقي أنه قد روى الكليني (5) عن محمد بن جعفر الرزاز (6) المكنى بأبي العباس، إلا أنه اختلف تعبير الكليني (7) عنه في الروايه عنه بين التعبير بالاسم وباللقب، وبالاسم والكنيه، وبالاسم واللقب، وبالكنيه واللقب.

وبالجملة، قد حكى عن بعض طرحة الاتحاد بين محمد بن جعفر الرزاز ومحمد بن جعفر الأسدي المتقدم.

ويندفع باختلاف اللقب والكنيه بالأسدي والرزاز وأبي الحسين وأبي العباس، مع أن موت محمد بن جعفر الأسدي - كما يأتي - كان في سنة اثنتي عشرة و ثلاثمائة.

وعن رساله أبي غالب: «أن موت محمد بن جعفر الرزاز كان في سنة عشر و ثلاثمائة، كما في بعض النسخ، وإحدى عشره و ثلاثمائة كما في بعض آخر من النسخ». (8)

ص: ٢٤٥

١-١. الوسائل، ج ٣، ص ٢٤، أبواب التكفين باب استحباب كون الجريدتين من النخل. [١]

٢-٢. الوسائل، ج ٣، ص ١٩٥، أبواب الدفن باب استحباب رش القبر بالماء.

٣-٣. رجال الشيخ، ص ٤٩٦، ش ٢٨.

٤-٤. الفقيه، ج ١، ص ٢١٩، ح ٩٧٧، باب سجده الشكر.

٥-٥. قد ذكر المولى التقى المجلسي [روضه المتقين، ج ١٤، ص ٤٣٢] أن محمد بن جعفر الرزاز أبا العباس روى عنه الكليني، وروى هو عن محمد بن عيسى عن علي بن مهزيار وروى أيضاً عن محمد بن عبد الحميد وأيوب بن نوح ولم يكن له كتاب وكان ذكر أمثاله لمجرد ذكر السند. (منه عفى عنه).

٦-٦. الكافي، ج ٧، ص ٤٥٦، ح ١٢، باب النذور.

٧-٧) . الكافي، ج ٧، ص ٤٥٦، ح ١٢، باب النذور. [٢]

٨-٨) . رساله أبي غالب الرزاري، ص ١٤١.

وإن قلت: إنَّ عدم عنوان الرزّاز في كلام النجاشي والشيخ في الرجال والفهرست يظهر عن الاتّحاد.

قلت: هذا الإظهار مدفوع بما سمعت، مضافاً إلى ما ذكره بعض الأعلام من أنّ الرزّاز وإن لم يكن معنوناً في كلام النجاشي والشيخ إلّا أنّه ذكره النجاشي في تضاعيف التراجم. (١)

لكنّه يضعّف: بأنّ مجرد ذكره لا ينافي الاتّحاد ولا يقتضي التعدّد، بل المنافي للاتّحاد والمقتضى للتعدّد إنّما هو الذكر بعنوانٍ على حده، فضلاً عن وقوع التعدّد في كلام السيّد السند التفرشي (٢) وبعض المتأخّرين، والجزم به من بعض (٣) الأعلام.

هذا، ولو كان روايه الكليني عن محمّد بن جعفر مقيّداً بأبي العبّاس أو الرزّاز أو الأسدي، فلا إشكال في أنّ المقصود به هو محمّد بن جعفر المذكور.

وإن كان مطلقاً، فإن روى عن محمّد بن عبد الحميد أو عن أيّوب بن نوح، فهو الرزّاز؛ لتصريح السيّد السند التفرشي بأنّه روى عنهما، (٤) ولو وقع التقييد بالرزّاز - في الرواية عنهما - في كلام الكليني في بعض المواضع. (٥)

فقد بانّ ضعف ما ذكره المولى التقي المجلسي فيما رواه الكليني في كتاب الحجّ - في باب كفّارات ما أصاب المُحرم من الطير والبيض - عن محمّد بن جعفر عن محمّد بن عبد الحميد، (٦) من أنّ الظاهر أنّ محمّد بن جعفر هو الأسدي، ويحتمل أن يكون هو الرزّاز. (٧)

ص: ٢٤٦

١-١. رجال النجاشي، ص ٤٢٤، ش ١١٤٠، في ترجمه مّيّاح المدائني.

٢-٢. نقد الرجال، ج ٤، ص ١٥٩، ش ٤٥٤٣، ش ١٨٧؛ و ص ١٦٢، ش ٤٥٥٣، ش ١٩٧.

٣-٣. انظر: منتهى المقال، ج ٤، ص ١٥٩، ش ٤٥٤٥ / ١٨٩؛ و ص ١٦٢، ش ٤٥٥٣ / ١٩٧.

٤-٤. نقد الرجال، ج ٤، ص ١٥٩، ش ٤٥٤٥ / ١٨٩. [١]

٥-٥. الكافي، ج ٥، [٢] ص ٢٣٦، ح ١٨، باب الرهن؛ و ج ٦: ٦٣، ح ٤، باب أنّه لا طلاق قبل النكاح؛ و ص ٦٤، ح ١، باب تفسير طلاق السنه...؛ و ص ٧٦، ح ٣، باب التي لا تحلّ لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره.

٦-٦. الكافي، ج ٤، ص ٣٩٠، ح ٩، باب كفاره ما أصاب المحرم من الطير والبيض. [٣]

٧-٧. لم نعثر عليه في روضه المتّقين.

وعلى ذلك المنوال الحال فيما لو روى عن محمد بن خالد الطيالسي، أو يحيى بن زكريا، أو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، أو عبد الله بن محمد بن خالد، أو يحيى بن زكريا اللؤلؤي، أو عبد الله بن [أبي عبد الله] (١) محمد بن خالد؛ لأن مقتضى كلام النجاشي في تراجم هؤلاء (٢) روايه محمد بن جعفر الرزاز عنهم.

ولو روى عن محمد بن إسماعيل البرمكي، فهو الأسدي؛ لما مر من روايه الكليني - في باب حدوث العالم - بهذه العبارة: «حدثني محمد بن جعفر الأسدي عن محمد بن إسماعيل البرمكي». (٣)

وكذا الحال لو روى عن محمد بن إسماعيل مطلقاً؛ لشهادته التقييد بالبرمكي - فيما ذكر - بكون المقصود من المطلق هو البرمكي؛ ولتصريح النجاشي في ترجمه محمد بن إسماعيل البرمكي بأنه روى عنه محمد بن جعفر الأسدي. (٤)

وكذا الحال لو روى عنه التلعكبري؛ لتصريح الشيخ في الفهرست بأنه روى عن محمد بن جعفر الأسدي. (٥)

]

كلام التستري والرد عليه

[

إذا تمهيد ماتقدم فنقول: إنه قال الفاضل التستري في حاشيه المنهج: (٤) محمد بن أبي عبد الله - الذي يروى عنه الكليني - اسمه محمد بن جعفر بن عون الأسدي، أخذت ذلك من ملاحظه حديثين في الكافي، أحدهما في باب إطلاق القول بأنه شيء، (٧) والآخر في باب حدوث العالم وإثبات المحدث، (٨) ومن كلام النجاشي أيضاً.

أقول: إن مقصوده بالحديث المروي في باب إطلاق القول بأنه شيء: هو الروايه الثانيه من الروايات المتقدمه صدر العنوان.

ص: ٢٤٧

١-١). أضافه من المصدر.

٢-٢). رجال النجاشي، ص ٣٤٠، ش ٩١٠؛ و ص ٤٤٢، ش ١١٩٠؛ و ص ٣٣٤، ش ٨٩٧؛ و ص ٢١٩، ش ٥٧٢. ولم نعث فيه على ترجمه يحيى بن زكريا اللؤلؤي.

٣-٣). الكافي، ج ١، ص ٧٨، ح ٣، باب حدوث العالم وإثبات المحدث. [١]

٤-٤). رجال النجاشي، ص ٣٤١، ش ٩١٨.

٥-٥). الفهرست، ص ١٥١، ش ٦٤٦. [٢]

٦-٦). حاشيه المنهج للفاضل التستري مخطوط.

٧-٧). الكافي، ج ١، ص ٨٢، ح ٢، باب إطلاق القول بأنه شيء. [٣]

٨-٨). الكافي، ج ١، ص ٧٨، ح ٣، باب حدوث العالم. [٤]

ومقصوده بالحديث المروى فى باب حدوث العالم وإثبات المحدث: هو مارواه الكلينى عن محمد بن جعفر الأسدى عن محمد بن إسماعيل البرمكى كما مرّ.

والظاهر أنّ الغرض الاستناد إلى مجموع الحديثين من قبيل دلالة الإشاره، لا إلى كلّ واحدٍ من الحديثين؛ لعدم دلالة كلّ واحدٍ على المطلوب.

وتقريب دلالة المجموع على المطلوب: أنّ الظاهر من اتحاد المروى عنه - أعنى محمد بن إسماعيل البرمكى - واختلاف التعبير عن والد الراوى بالاسم والكنية اتحاد الوالد، فالظاهر اتحاد الراوى، فمقتضاه كون محمّد بن أبى عبد الله هو محمّد بن جعفر الأسدى والظاهر أنّ محمد بن جعفر الأسدى هو محمد بن جعفر بن عون الأسدى المعنون فى الرجال المتقدم ذكره.

وليتّه أضاف إلى الحديثين: الحديث المروى فى الكافى فى باب الحركة والانتقال؛ (١) لانطباقه مع الحديث المروى فى الكافى فى باب إطلاق القول بأنّه شىء. (٢)

ومقصوده من كلام النجاشى هو ما لفظه - كما تقدّم (٣) :-

محمّد بن جعفر بن عون الأسدى أبو الحسن الكوفى، ساكن الرى، يقال له: محمد بن أبى عبد الله، كان ثقةً، صحيح الحديث، إلما أنّه روى عن الضعفاء، وكان يقول بالجبر والتشبيه، وكان أبوه وجهاً، روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى، له كتاب الجبر والاستطاعه، أخبرنا أبو العباس بن نوح قال: حدّثنا محمد بن جعفر الأسدى بجميع كتبه. (٤)

بملاحظه تصريح النجاشى باتّحاد محمد بن أبى عبد الله ومحمد بن جعفر بن عون الأسدى.

لكنّه يشكّل بأنّ مقتضى العبارة المذكوره أنّ أحمد بن محمد بن عيسى روى عن محمد بن جعفر بن عون الأسدى، فمحمد بن جعفر بن عون الأسدى مقدّم طبقه على أحمد بن محمد بن عيسى، وهو مقدّم على الكلينى بواسطه، كما يشهد روايه الكلينى

ص: ٢٤٨

١-١. الكافى، ج ١، ص ١٢٥، باب الحركة والانتقال. [١]

٢-٢. الكافى، ج ١، ص ٨٢، ح ٢، باب إطلاق القول بأنّه شىء. [٢]

٣-٣. تقدّم فى ص ٤٠٧.

٤-٤. رجال النجاشى، ص ٣٧٣، ش ١٠٢٠.

عنه بتوسط العده، (١) فروايه الكليني عن محمد بن جعفر بن عون الأسدي بعيده.

إلما أنه يندفع بأنه وإن كان الظاهر - مضافاً إلى أنّ الغالب عدم التعريض لحال شخص في ترجمه شخص آخر - رجوع المتعلقات المذكوره في كلام أي متكلم كان إلى المقصود بالأصالة، لا المذكور بالتبع، فالظاهر رجوع التوثيق إلى الشخص المعنون المقصود بالأصالة من العنوان.

وقد استوفينا موارد تردّد التوثيق وأمثاله بين الرجوع إلى الشخص المعنون المقصود بالأصالة وغيره المذكور بالتبع في رساله المعموله في «ثقه» وحزّنا الكلام في رجوع التوثيق ونحوه إلى الشخص المعنون المقصود بالأصالة.

لكن لو شهد القرينه بالرجوع إلى المذكور بالتبع - كما في المقام بملاحظه قوله: «قال: حدّثنا محمد بن جعفر الأسدي بجميع كتبه» - لا بدّ من البناء على ذلك والمصير إليه، كيف! وربما كان التوثيق في بعض التراجم مختصاً بالمذكور بالتبع، وكانت الترجمة خاليه عن التعرّض لحال الشخص المقصود بالأصالة من العنوان، كما في قول النجاشي: «الحسين بن القاسم بن محمد بن أيوب بن شّمون، أبو عبد الله، الكاتب، وكان أبوه القاسم من جله (٢) أصحابنا. (٣)

ويرشد إلى ذلك أنّ العلامه في الخلاصه مع ذكره الكلام المذكور في ترجمه الولد ذكر في ترجمه الوالد أنّه روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى. (٤)

بل قال بعض الأعلام: إنّ كون الضمير المجرور راجعاً إلى الأب مقطوع به عند من له تشيّع في الأخبار.

ونظير ذلك قول النجاشي في ترجمه الحسين بن محمد بن يوسف الوزير: «وأمة فاطمه بنت أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني شيخنا صاحب كتاب الغيبه». (٥)

ص: ٢٤٩

١- ١. الكافي، ج ١، ص ٣٢، ح ٢، [١] وص ٣٣، ح ٥، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء.
٢- ٢. قوله: من جله أصحابنا، الجله بالكسر جمع الجليل كالأجله، قال في القاموس: فهو جليل من جله. ومزيد الكلام موكول إلى ما حرّناه في بعض الفوائد المرسومه في رساله المعموله في روايه الكليني عن أبي... (منه). ومكان النقاط مخروم في الأصل.

٣- ٣. رجال النجاشي، ص ٦٦، ش ١٥٧.

٤- ٤. خلاصه الأقوال، ص ٣٣، ش ٢٥، و ص ١٦٠، ش ١٤٥. [٢]

٥- ٥. رجال النجاشي، ص ٦٩، ش ١٦٧.

حيث إنَّ قوله: «شيخنا» لامجال لعوده إلى الحسين المقصود بالأصالة من العنوان، بل الظاهر عوده إلى جعفر، كما أنَّ الظاهر عود النعماني إليه، لكنّه عائد إلى محمّد بن إبراهيم بشهاده عدّ كتاب الغيبة من كتبه في ترجمه المعقوده له. (1) وإنَّ أمكن القول بأنَّ قوله: «وأُمّه» إلى الآخر مستأنفٌ، والمقصود بالأصالة في هذا الباب هو محمّد بن إبراهيم من باب تعريف فاطمه، فالعود إلى محمّد جارٍ على ما يقتضيه الظاهر، فلا إشكال في المقام، بل ليس شدّه بُعدٍ في روايه شخصٍ عن شخصٍ بلا واسطه ومع الواسطه.

ويمكن أن يقال: إنَّ الإسناد إلى الكلام المذكور من النجاشي إنّما يتّجه لو كان محمّد بن أبي عبد الله منحصرًا في محمّد بن جعفر، وأمّا لو كان محمّد بن أبي عبد الله يطلق على غير محمّد بن جعفر أيضاً، فلامجال للحكم باتّحاد محمّد بن أبي عبد الله مع محمّد بن جعفر بن عون الأسدي.

والشيخ قد عنون في الفهرست محمّد بن جعفر ثمّ، عنون محمّد بن أبي عبد الله. (2) ومقتضى تعدّد العنوان تعدّد المعنون.

لكن نقول: إنَّ دلالة تعدّد العنوان - في كلام الشيخ - على تعدّد المعنون محلّ الإشكال؛ لكثرة اتّفاق تعدّد العنوان منه في الرجال مع اتّحاد المعنون، كما يرشد إليه ما ذكره السيّد السند التفرشي في ترجمه القاسم بن محمّد الجوهري من أنّ الشيخ في الرجال قد ذكر كثيراً من الرجال تاره في باب مَنْ يروي، وأخرى في باب مَنْ لم يرو، وعدّ جماعةً. (3)

وذكر تلك مقاله أيضاً في ترجمه معاويه بن حكيم، (4) والحسين بن اشكيب، (5) ووريان بن الصلت. (6)

وذكر في ترجمه عبد الحميد بن سعد: أنّ ذكر المتّحد مرتين كثيرٌ في كلام الشيخ في الرجال مع جزمنا بالاتّحاد. (7)

ص: ٢٥٠

١-١). رجال النجاشي، ص ٣٨٣، ش ١٠٤٣.

٢-٢). الفهرست، ص ١٥١، ش ٦٤٦ و ص ١٥٣، ش ٦٧٠. [١]

٣-٣). نقد الرجال، ج ٤، ص ٤٥، ش ٤١٩٦، ش ٣٦. [٢]

٤-٤). نقد الرجال، ج ٤، ص ٣٨٦، ش ٥٣٢٤ / ٤. [٣]

٥-٥). نقد الرجال، ج ٢، ص ٧٩، ش ١٤١٨ / ٢٢. [٤]

٦-٦). نقد الرجال، ج ٢، ص ٢٤٩، ش ٢٠٠٨ / ٢. [٥]

٧-٧). نقد الرجال، ج ٣، ص ٣٥، ش ٢٨١٠ / ٨. [٦]

وذكر في ترجمه إبراهيم بن عبد الحميد: أنّ تعدّد العنوان في كلام الشيخ في الرجال كثير، مع عدم التعدّد يقيناً، كما يظهر من أدنى تتبع. (١)

إلّا أن يقال: إنّ اتّفاق تعدّد العنوان المتّحد في الرجال ولاسيّما على تقدير الاختصاص بتكرار المعنون في أصحاب الأئمّه في باب مَنْ لم يرو لا يوجب سقوط دلالة تعدّد العنوان في الفهرست على تعدّد المعنون.

ومع ذلك نقول: إنّ محمّد بن أبي عبد الله المذكور في كلام النجاشي غير محتمل لمحمّد بن أبي عبد الله المعنون بعد عنوان محمّد بن جعفر في كلام الشيخ في الفهرست، حيث إنّ الشيخ بعد أن عنون محمّد بن أبي عبد الله عنون رجلين آخرين، فقال: رويها كلها بهذا الإسناد عن حميد عن أبي إسحاق إبراهيم بن سليمان بن حيان الخزّاز عنهم. (٢)

والمقصود بالإسناد المشار إليه هو جماعه عن أبي المفضل المذكور قبل ذلك.

في حال حميد

والمقصود بحميد هو حميد بن زياد، حيث إنّ الشيخ ذكر في الرجال في ترجمه إبراهيم بن سليمان بن أبي إسحاق أنّه روى عنه حميد بن زياد، (٣) مع أنّه في الفهرست قيّد الحميد بابن زياد في بعض رواياته: عن جماعه عن حميد بن زياد عن إبراهيم بن سليمان، (٤) وكذا بعض رواياته: عن جماعه عن حميد بن زياد عن غير إبراهيم. (٥)

ومات حميد بن زياد في سنة ست وثلاثمائه على ما ذكره النجاشي في ترجمته، (٦) وموت الكليني في سنة تسع وعشرين وثلاثمائه على ما ذكره النجاشي، (٧) أو سنة ثمان

ص: ٢٥١

١-١. نقد الرجال، ج ١، ص ٧١، ش ٩٧ / ٦٩. [١]

٢-٢. الفهرست، ص ١٥٣، ش ٦٧٤، [٢] ولا يخفى أنّه ذكر ذلك بعد عنوان أربع رجال.

٣-٣. رجال الشيخ، ص ٤٤٠، ش ٢٤.

٤-٤. الفهرست، ص ١٥١، ش ٦٤٤ [٣] حيث قال فيه: «محمّد بن مسكين له كتاب، أخبرنا به جماعه عن أبي المفضل عن حميد بن زياد عن إبراهيم بن سليمان بن حيان».

٥-٥. الفهرست ٦٤، ش ٢٤٨ [٤] وقال فيه، ص «حمزه بن حمران له كتاب، أخبرنا به عدّه من أصحابنا عن أبي المفضل عن حميد بن زياد عن ابن سماعه عنه».

٦-٦. رجال النجاشي، ص ١٣٢، ش ٣٣٩ و فيه: «مات حميد سنة عشر وثلاثمائه».

وعشرين وثلاثمائة على ما ذكر الشيخ في الفهرست ، (1) فموت حُميد بن زياد - الذي يروى عن إبراهيم بن سليمان الذي يروى عن حميد بن أبي عبد الله المذكور - قبل موت الكليني بتسع سنه، أو ثمان سنه فروايه الكليني عن إبراهيم بعيده، بخلاف محمد بن جعفر الأسدي المذكور، فإنه قد ذكر النجاشي في ترجمته أن موته كان في سنه اثنتي عشرة وثلاثمائة، (2) فموته كان قبل موت الكليني بسبع عشره سنه، أو ست عشره سنه.

وإن قلت: إنَّ عبارته الشيخ هكذا: «محمد بن أبي عبد الله له كتاب، محمد بن بكر الأزدي له كتاب، محمد بن مروان له روايات، رويتها كلها بهذا الإسناد عن حميد عن أبي إسحاق إبراهيم بن سليمان بن حيان الخزاز عنهم» (3) والمقصود بقوله: «رويناها كلها» (4) روايات محمد بن الصباح.

قلت: إنه قال قبل ذلك: «محمد بن فضيل له كتاب، محمد بن زايد الخزاز له كتاب، رويتها عن حميد بالإسناد الأول عن الحسن بن علي اللؤلؤي الشعيري عنهما» (5) والمقصود بقوله: «رويناها كلها» هو روايه الكتب والروايات المتقدمه مما بعد عنوان محمد بن زايد بشهادته قوله: «عنهما» .

فالظاهر بل المتعين أن المقصود بمحمد بن أبي عبد الله في كلام النجاشي (6) هو محمد بن جعفر بن عون الأسدي؛ لعدم إطلاقه في الرجال على غيره من غير من عنونه

ص: ٢٥٢

١-١ . الفهرست، ص ١٣٥ - ١٣٦، ش ٥٩١. [١]

٢-٢ . رجال النجاشي، ص ٣٧٣ / ١٠٢٠.

٣-٣ . الفهرست، ص ١٥٣، ش ٦٧٠، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤. [٢]

٤-٤ . أي هذه العبارة موجوده بعد عنوان محمد بن الصباح حيث قال فيه: «محمد بن الصباح، له روايات، رويتها كلها» .

٥-٥ . الفهرست، ص ١٥٣، ش ٦٦٨، ٦٦٩. [٣]

٦-٦ . رجال النجاشي، ص ٣٧٣، ش ١٠٢٠، حيث قال في ترجمه محمد بن جعفر بن محمد: «يقال له محمد بن أبي عبد الله» .

الشيخ، (١) بل عرفت بُعد كونه مراداً في المقام، بل فيه كمال البُعد.

وعلى أيّ حال ظهر بما ذكر أنّ الأظهر اتّحاد محمّد بن أبي عبد الله ومحمّد بن جعفر بن عون الأسديّ. وعليه جرى الفاضل الاسترآبادي. (٢)

وما صنعه السيّد السند التفرشي - حيث جعل الاتّحاد من باب الاحتمال (٣) - كما ترى.

ومن العجيب ما حكى عن صاحب المشتركات من أنّ محمّد بن أبي عبد الله المعنون في الفهرست روى عنه الكليني، وهو يروى عن محمّد بن جعفر الأسديّ؛ (٤) لبُعد مساعده الطبقة لروايه الكليني عن محمّد بن أبي عبد الله المذكور، كما مرّ، وعدم اتّفاق روايه محمّد بن أبي عبد الله عن محمّد بن جعفر الأسديّ، وقد نفى الوقوف على روايته عنه بعض المتأخّرين.

هذا بناءً على كون الضمير المرفوع راجعاً إلى محمّد بن أبي عبد الله، ويمكن أن يكون الضمير المشار إليه راجعاً إلى الكليني بكون الغرض دعوى اتّحاد محمّد بن أبي عبد الله ومحمّد بن جعفر الأسديّ.

وبما مرّ يظهر الحال في محمّد بن أبي عبد الله المعدود من أعداد عدّه سهل بن زياد.

تنبيهات

[التنبيه الأول:] إنّهُ قال الكليني في باب الحركة والانتقال بعد ما رواه بالسند المتقدّم ذكره: وعنه عن محمّد بن أبي عبد الله عن داود بن عبد الله عن عمرو [بن محمّد] عن محمّد بن عيسى عن يونس، قال: قال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله عليه السلام. (٥)

وأنت خير بأنّ الضمير المجرور بين الجارّين صدر السند غلط؛ إذ صدر السند المتقدّم على ذلك السند هو محمّد بن أبي عبد الله، فلامجال لرجوع الضمير المجرور في ذلك السند إليه؛ للزوم اتّحاد الراوي والمرويّ عنه في ذلك السند.

ولامجال لاحتمال كون محمّد بن أبي عبد الله في صدر السند المتقدّم غير الأسديّ؛

ص: ٢٥٣

١-١) . عنوانه الشيخ في الفهرست، ص ١٥٣، ش ٦٧٠.

٢-٢) . منهج المقال، ص ٢٧٥.

٣-٣) . نقد الرجال، ج ٤، ص ١٠٥، ش ٤٤٠٠ / ٤٤ [١] قال فيه: «إن كان هذا محمّد بن جعفر بن محمّد بن عون الآتي، فيكون ثقه» .

٤-٤) . انظر: جامع المقال، ١٨١.

٥-٥) . الكافي، ج ١، ص ١٢٥، ح ٣، باب الحركة والانتقال، [٢] وما بين المعقوفين من المصدر.

لكون المروى عنه فيه هو الأسدي بقرينه الروايه عن محمّد بن إسماعيل البرمكي؛ لما تقدّم من روايه محمّد بن جعفر الأسدي عن محمّد بن إسماعيل البرمكي في بعض الروايات.

وربما كتب فوق السند - والظاهر أنّه بخطّ العلّامة المجلسي -: «الظاهر زياده: عنه». (١)

ولا يخفى عليك عدم كفايه زياده «عنه» في إصلاح الحال، بل لابدّ من زياده الجارّ.

[التنبيه] الثاني: إنّهُ روى الكلينيّ في باب الحركة والانتقال عن عليّ بن محمّد عن سهل بن زياد عن محمّد بن عيسى، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليّ بن محمّد، إلى آخره، ثمّ قال: وعنه عن محمّد بن جعفر الكوفيّ عن محمّد بن عيسى مثله. (٢)

ومقتضاه روايه الكلينيّ عن محمّد بن أبي عبد الله بتوسّيط عليّ بن محمّد، ومن روى عنه، أعنى الواسطه المحذوفه، فالروايه مرسله، والواسطه بين الكلينيّ ومحمّد بن جعفر: عليّ بن محمّد ومَنْ روى عن عليّ بن محمّد.

ويظهر من بعض الأعلام انحصار الواسطه في عليّ بن محمّد، وهو كما ترى.

هذا بناءً على رجوع الضمير المجرور إلى عليّ بن محمّد، ويمكن أن يكون الضمير المذكور راجعاً إلى سهل بن زياد، فالواسطه بين الكلينيّ ومحمّد بن جعفر متعدّده أيضاً، لكنّ الروايه مسنده، وعليّ بن محمّد ومحمّد بن جعفر من أعداد عدّه سهل بن زياد.

وقد حرّرتنا الكلام في الأوّل في رساله منفرده فيهما في طبقه واحده، فلا بأس بروايه أحدهما عن الآخر.

وأما سهل بن زياد فالظاهر أنّه مقدّم طبقه على محمّد بن جعفر وغيره من أعداد العدّه؛ إذ لم تثبت روايه سهل بن زياد عن أحد من أعداد العدّه، بل لم تثبت روايه أحمد بن محمّد بن عيسى أو أحمد بن محمّد بن خالد عن أحد من أعداد عدّتهما، فالظاهر رجوع الضمير إلى عليّ بن محمّد.

[التنبيه] الثالث: إنّهُ روى الكلينيّ في باب الجبر والقدر عن عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن يونس عن عدّه عن أبي عبد الله عليه السلام، ثمّ قال: محمّد بن أبي عبد الله وغيره عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام. (٣)

ص: ٢٥٤

١-١. روضه المتّقين، ج ٢، ص ١٩٢.

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ١٢٦، ح ٤، باب الحركة والانتقال. [١]

٣-٣. الكافي، ج ١، ص ١٥٩، ح ١١ و ١٢، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين. [٢]

وربما يتراءى منه كون المقصود بمحمّد في السند الأوّل هو محمّد بن أبي عبد الله؛ بشهادته الابتداء بمحمّد بن أبي عبد الله في السند الثاني، بناءً على ما جرى عليه دأبه ودَيِدَنه، بل دَيِدَن القدماء من الابتداء في السند بالجزء الأخير من القدر المشترك بينه وبين السند السابق، كما نصّ على ذلك شيخنا البهائي في مشرقه، (١) وصاحب المنتقى، (٢) ونجمله في تعليقات الاستبصار، والمولى التقى المجلسي، وإن توهم الإرسال بعض على مانقله في المنتقى، وجنح إليه العلّامة البهبهاني في باب الكنى في ترجمه أبي داود. (٣)

وجرى العلّامة المجلسي في أربعينه على كون الرواية مأخوذة من كتاب صدر المذكورين في السند اللاحق، (٤) فالواسطه بينه وبين الكليني في السند السابق من باب مشايخ الإجازة.

ومن ذلك البناء من بعض الفضلاء على مانقله المولى التقى المجلسي في حاشيه التهذيب في باب الديون وأحكامها من كتاب الديون والحوالات والضمانات والوكالات فيما رواه الكليني عن أحمد بن محمّد مع سبقه في السند السابق من جانب الصدر على كون المقصود بأحمد هو العاصمي.

وقد حرّنا الكلام فيه في رساله مفرده، كما حرّنا في رساله المعموله في نقد الطريق بأنّ الحذف من جانب صدر السند في الصوره المذكوره - أعني: صوره اشتراك السند مع السند السابق عليه في جانب الصدر - من باب الحواله على السند السابق، كما هو مقتضى القول الأوّل، فإنّه لولا كون الأمر من باب الحواله لأطرد الحذف في غير صوره الاشتراك المشار إليه.

لكنّ الظاهر بل بلا إشكال أنّ المقصود بمحمّد في السند السابق في المقام هو محمّد بن عيسى اليقطيني؛ بشهادته كثره روايه على بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن

ص: ٢٥٥

١-١. مشرق الشمسين، ص ١٠٢. [١]

٢-٢. منتقى الجمان، ج ١، ص ٢٣ الفائده الثالثه.

٣-٣. تعليقات الوحيد على منهج المقال، ص ٣٨٨.

٤-٤. الأربعين للمجلسي، ص ٥١٠.

يونس بن عبد الرحمن، والراوى عن يونس هو محمد بن عيسى اليقطينى.

[التنبيه] الرابع: إنه يظهر الكلام فى حال محمد بن أبى عبد الله المبحوث عنه بما تقدم من الكلام فى حال محمد بن جعفر الأسدى؛ بناءً على كونه متحداً معه، كما ظهر فيما مرّ نصره القول به.

[التنبيه] الخامس: إنه قد وقع محمد بن أبى عبد الله فى طريق الصدوق إلى محمد بن إسماعيل البرمكى، (١) والمقصود هو محمد بن جعفر الأسدى، كما صرح به العلامة المجلسى بخطه فى الحاشيه. (٢)

[التنبيه] السادس: إنه روى الكلينى فى باب تسميه من رآه، عن محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميرى. (٣)

والظاهر أنّ محمد بن عبد الله غلط، والأصل محمد بن أبى عبد الله، وقد انطبق ثلاث نسخ على محمد بن عبد الله، وواحد منها فى حواشيه خطوط العلامة المجلسى.

وروى أيضاً فى باب تاريخ مولد النبى صلى الله عليه وآله ووفاته عن محمد بن عبد الله عن أحمد وعبد الله ابنى عيسى عن أبيهما عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن أبى زياد. (٤)

هذا على ما فى نسخه معتبره، وفى حواشيه خطوط العلامة المجلسى، لكن فى غير واحد من النسخ: محمد بن يحيى بدل محمد بن عبد الله.

والعجب أنّ العلامة المشار إليه لم يأت بالإشارة إلى أنّ محمد بن عبد الله غلط فى شىء من البابين، والله العالم.

رساله فى «محمد بن الحسن»

اشاره

ومنه - سبحانه - الاستعانه للتتميم

وبعد ، فقد تكثر روايه الكلينى عن محمد بن الحسن، كما رواه فى باب أدنى المعرفه، عن محمد بن الحسن (عن عبد الله بن الحسن) (٥) العلوى وعلّى بن إبراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمدانى جميعاً عن الفتح بن يزيد عن أبى الحسن عليه السلام. (٦)

ص: ٢٥٦

١-١) . الفقيه، ج ٤، ص ١٢٤ من المشيخه.

٢-٢) . انظر: روضه المتقين، ج ١٤، ص ٢٣٤.

٣-٣) . الكافى، ج ١، ص ٣٢٩، ح ١، [١] فى تسميه من رآه عليه السلام.

- ٤-٤) . الكافي، ج ١، ص ٤٤٩، ح ٣٣ باب مولد النبي ووفاته. [٢] وفيه: «محمد بن يحيى» .
- ٥-٥) . ما بين القوسين ليس في «د» و «ح»: «عبد الله محمد بن الحسن» والصحيح ما أثبتناه من المصدر.
- ٦-٦) . الكافي، ج ١، ص ٨٦، ح ١، باب أدنى المعرفة. [٣]

وما رواه - فى باب النهى عن الجسم والصوره - عن محمّد بن الحسن عن سهل بن زياد عن حمزه بن محمّد، قال: كتبت إلى أبى الحسن عليه السلام. (١)

وما رواه - فى باب العرش والكرسى - عن محمّد بن الحسن عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن عبد الرحمان بن كثير عن داود الرقى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام. (٢)

وما رواه - فى باب فرض طاعه الأئمه عليهم السلام - عن محمّد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمّد بن عيسى عن فضاله بن أيوب عن أبان عن عبد الله بن سنان عن إسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام. (٣)

والظاهر اتحاد محمّد بن الحسن المذكور مع محمّد بن الحسن المعدود من أعداد عدد سهل بن زياد.

وعلى أى حال فقد حَكَمَ السيد الداماد فى حاشيه الاستبصار - عند الكلام فيما رواه الشيخ - فى باب الرعاف - عن الكلينى، عن محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد (٤) - بأنّ المقصود من محمّد بن الحسن هو الصفّار.

والظاهر بل بلا إشكال: عدم الفرق بين ما لو روى محمّد بن الحسن عن سهل بن زياد، وما لو روى عن غيره.

وهو مقتضى ما صنعه الفاضل الاسترآبادى، حيث حَكَمَ بأنّ محمّد بن الحسن المعدود من أعداد عدّه سهل بن زياد هو الصفّار (٥) وارتضاه غير واحد ممّن تأخّر عنه.

وقال الفاضل التستري فى حاشيه الاستبصار - عند الكلام فى الروايه المذكوره -: وكأنّه ابن الوليد وإن ذكر بين ابن الوليد وسهل واسطه. (٦)

والظاهر بل بلا إشكال: عدم الفرق أيضاً بين ما لو روى محمّد بن الحسن عن سهل بن زياد، وما لو روى عن غيره.

ص: ٢٥٧

١-١. الكافى، ج ١، ص ١٠٤، ح ٢، باب النهى عن الجسم والصوره. [١]

٢-٢. الكافى، ج ١، ص ١٣٢، ح ٧، باب العرش والكرسى. [٢]

٣-٣. الكافى، ج ١، ص ١٨٨، ح ١٣، باب فرض طاعه الأئمه. [٣]

٤-٤. الاستبصار، ج ١، ص ٨٤، ح ٢٦٤، باب الرعاف.

٥-٥. منهج المقال، ص ٤٠١.

٦-٦. حكاه عنه المجلسى فى ملاذ الأخيار، ج ١، ص ٩١. [٤]

وربما يستدلّ على كون المقصود وهو الصفار بأنه في طبقه الكليني، وعاش الكليني بعد موته بتسع وثلاثين سنة، أو ثمان وثلاثين سنة؛ لأنّ النجاشي والعلامة قالوا: إنّ محمد بن الحسن الصفار مات في سنة تسعين ومائتين، (١) وموت الكليني سنة تسع وعشرين وثلاثمائة على ما ذكره النجاشي والشيخ في الرجال، (٢) وفي سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة على ما ذكره الشيخ في فهرست. (٣)

وبأنّ محمد بن الحسن بن الوليد يكون وفاته بعد وفاه الكليني بأربع عشرة سنة، أو خمس عشرة سنة؛ لما ذكره النجاشي من أنّ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد مات في سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة، (٤) وموت الكليني في سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، أو ثمان وعشرين وثلاثمائة، ومحمد بن الحسن المشار إليه يروى عن الصفار كما صرح به الشيخ في الرجال، (٥) فروايه الكليني عن الصفار أولى.

وفيها نظر.

أمّا الأوّل فلأنّ مساعده الطبقه إنّما تقتضى عدم ممانعه الطبقه عن الروايه، لكنّها لا تكون من باب المقتضى للروايه. كيف! ويحتمل مشاركه غير الصفار للصفار في الطبقه، وليس مساعده الطبقه موجبه لتعين محمد بن الحسن في الصفار.

إلّا أن يقال: إنّهُ ليس في طبقه الصفار من يشاركه في الاشتهار، فاشتهار الصفار مع فرض مساعده الطبقه وعدم ممانعتها عن الروايه يقتضى الظنّ بكون المقصود هو الصفار، وفيه الكفايه.

وبما سمعت يظهر الكلام في الثاني.

نعم، يمكن الاستدلال بأنّ روايه الكليني عن محمد بن الحسن أكثر من أن تحصى، ولم يقيده في شيء من المواضع بشيء، والظاهر من عدم التقييد رأساً أنّ محمد بن

ص: ٢٥٨

١- ١). رجال النجاشي، ص ٣٥٤، ش ٩٤٨؛ خلاصه الأقوال، ص ١٥٧، ش ١١٢. [١]

٢- ٢). رجال النجاشي، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦؛ رجال الشيخ، ص ٤٩٥، ش ٢٧.

٣- ٣). الفهرست، ص ١٣٥، ش ٥٩١. [٢]

٤- ٤). رجال النجاشي، ص ٣٨٣، ش ١٠٤٢.

٥- ٥). رجال الشيخ، ص ٤٩٥، ش ٢٣.

الحسن فى جميع المواضع واحد، ومن البعيد أن يقتصر الكلينى فى الروايه على واحدٍ مجهول، ولم يرو عن الصفار مع كونه من أعظم المحدثين، وكتبه معروفه مثل بصائر الدرجات وغيره، بل فى كلام الشيخ فى الفهرست: أن له كتباً مثل كتب الحسين بن سعيد وزياده (١) فالظاهر بالظهور الموفور: أن محمد بن الحسن المذكور هو الصفار.

إلا أن يقال: إنه ذكر النجاشى والشيخ أنه روى عنه محمد بن الحسن بن الوليد ومحمد بن يحيى، (٢) ولم يذكر أحد منهما روايه الكلينى عنه، ومن البعيد عدم الاطلاع على روايته عنه، وكذا عدم ذكره مع الاطلاع عليه.

والأوجه الاستدلال بأن الكلينى قد أكثر فى الروايه عن محمد بن الحسن بن إبراهيم بن إسحاق، وهو: الأحمري، كما فى باب قلّه عدد المؤمنين من الأصول فى قوله: محمد بن الحسن وعلي بن محمد بن بندار عن إبراهيم بن إسحاق. (٣) ومقتضى كلام الشيخ فى الفهرست فى ترجمه إبراهيم المذكور: أن محمد بن الحسن الصفار يروى عنه، حيث قال - بعد أن أورد جملة من كتبه -: أخبرنا أبو الحسن بن أبى جيد القمى عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم الأحمري بمقتل الحسين عليه السلام خاصه. (٤)

مضافاً إلى ما ذكره بعض المتأخرين من التقييد بالصفار فى بعض روايات الكلينى عن محمد بن الحسن بتوسط محمد بن يحيى. ولا بُد فى روايه الكلينى بلا واسطه ومع الواسطه.

إلّا أن يقال: إن عدم البُعْد غير القرب، والمقصود إنما يحصل بالقرب، فالتقييد بالصفار فى الروايه عن محمد بن الحسن مع الواسطه لا يوجب تقييد الإطلاق فى الروايه بلا واسطه، ولا يوجب الظنّ بكون المقصود فى الروايه بلا واسطه هو الصفار، فضلاً عن اتفاق التقييد بالصفار فى روايه الكلينى عن محمد بن الحسن بلا واسطه فى

ص: ٢٥٩

١-١. الفهرست، ص ١٤٣، ش ٦١١. [١]

٢-٢. رجال النجاشى، ص ٣٥٤، ش ٩٤٨؛ الفهرست، ص ١٤٣، وفيهما: «أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عنه...» .

٣-٣. الكافى، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٤، باب قلّه عدد المؤمنين. [٢]

٤-٤. الفهرست، ص ٧، ش ٩ [٣] فى بعض نسخ الفهرست: «[٤] أبو الحسن بن...» .

أول كتاب الصلاة. (١) وفيه الكفاية.

ويمكن أن يقال: إنه قد اتفق روايه محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم بن هاشم في مكاسب التهذيب في بعض أخبار الهدية، (٢) فهو ينافي روايه الكليني عن محمد بن الحسن الصفار؛ لروايه الكليني عن علي بن إبراهيم بن هاشم، (٣) فلا يساعد الطبقة لروايه الكليني عن محمد بن الحسن الصفار.

لكنه مدفوع: بأن روايه الرجل عن الإمام أو عن الرجل بلا واسطه ومع الواسطه كثيره، فروايه الكليني عن علي بن إبراهيم بن هاشم غير منافيه لروايته عن إبراهيم بن هاشم، فضلاً عن يروي عن إبراهيم بن هاشم؛ لكون محمد بن الحسن الصفار في مرتبه علي بن إبراهيم بن هاشم، والمفروض روايه الكليني عن علي بن إبراهيم بن هاشم.

]

في أنه محمد بن الحسن الطائي

[

لكن نقول: إنه قد اتفق تقييد محمد بن الحسن الطائي فيما رواه في الكافي في باب أن الجهاد الواجب مع من يكون: محمد بن الحسن الطائي عن ذكره عن علي بن النعمان عن سويد القلانسي عن بشير الدهان عن أبي عبد الله عليه السلام. (٤) فيشكل حمل الإطلاق على الصفار وإن يحتمل اتحاد الطائي مع الصفار، حيث إنه لم يعنون محمد بن الحسن الطائي في الرجال.

إلا أن يقال: إنه يقع التعارض بين التقييد بالصفار والتقييد بالطائي، ويتأتى التساقط.

ويكفي اشتها الصفار في حمل الإطلاق عليه خالياً عن المعارض. مع أنه روى في التهذيب عن الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن علي بن النعمان عن سويد القلانسي عن الدهان عن أبي عبد الله عليه السلام. (٥)

ص: ٢٦٠

١-١. الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥، ح ٥، باب فضل الصلاة. [١]

٢-٢. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٨٠، ح ١١١٦، باب المكاسب.

٣-٣. الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥، ح ٥، باب فضل الصلاة. [٢]

٤-٤. الكافي، ج ٥، ص ٢٣، ح ٣، [٣] وفيه: «محمد بن الحسن الطاطري... عن سويد القلانسي».

٥-٥. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٤، ح ٢٢٦، باب من يجب معه الجهاد.

إِلَّا أَنْ الظاهر [أنه] من باب الاشتباه؛ لمخالفته مع السند المذكور في الكافي بوجه.

وبعد ذلك أقول: إنه قد تكرر روايه الكليني عن محمد بن الحسن عن سهل بن زياد، (١) وكذا تكرر روايته عن علي بن محمد ومحمد بن أبي عبد الله عن سهل بن زياد. (٢)

والمقصود بعلي بن محمد هو: علان، وبمحمد بن أبي عبد الله: محمد بن جعفر الأسدي، وهما من أعداد عدّه سهل بن زياد دلالة على كون المقصود بمحمد بن الحسن هو الصفار؛ لأنه من أعداد عدّه سهل بن زياد.

وكذا الحال في مشاركته محمد بن الحسن مع علي بن محمد ومحمد بن أبي عبد الله في الروايه؛ لكونهما من شركاء الصفار في الروايه عن سهل بن زياد في روايه الكليني عن العده عن سهل بن زياد، فالمقصود بمحمد بن الحسن في الموارد المذكوره هو الصفار.

ويظهر من ذلك أنّ المقصود بمحمد بن الحسن في سائر موارد الإطلاق هو الصفار، بل الموارد المذكوره كثيره، فمورد الشكّ يُحمل على الغالب ولو كان محمد بن الحسن في بعض الموارد هو الطائي وكان الطائي مغايراً للصفار.

[التنبیه] الثاني: [الواسطه بين الكليني ومحمد بن الحسن]: أنّ الكليني قد يروي عن محمد بن الحسن بتوسط محمد بن يحيى، كما في باب التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله [حيث] روى عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن عن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن زياد عن محمد بن الحسن الميثمي عن أبي عبد الله عليه السلام، (٣) إلى آخره.

وقد يروي بتوسط أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن الحسن عن محمد بن عيسى بن عبيد عن محمد بن شبيب عن عمران بن إسحاق الزعفراني (٤) عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام، (٥) إلى آخره.

وقد يروي بتوسط محمد بن يحيى وأحمد بن محمد بن محمد، كما في باب ما يفصل به بين

ص: ٢٤١

١-١. منها: ما في الكافي، ج ٣، ص ٣٧، ح ١٣، باب ما ينقض الوضوء وما لا ينقضه. [١]

٢-٢. منها: ما في الكافي، ج ٣، ص ٣٩، ح ٤، باب الرجل يطأ على العذره أو غيرها من القدر. [٢]

٣-٣. الكافي، ج ١، ص ٢٦٨، ح ٩، باب التفويض إلى رسول الله... [٣]

٤-٤. في «ح» و «د»: «والزعفران» وما أثبتناه من المصدر.

٥-٥. الكافي، ج ١، ص ٣٨٩، ح ٢، باب خلق أبدان الأئمه وأرواحهم وقلوبهم. [٤]

دعوى المُحقِّق والمبطل فى أمر الإمامه، حيث قال: محمّد بن يحيى وأحمد بن محمّد عن محمّد بن الحسن، عن إبراهيم بن هاشم مثله. (١)

وكما فى باب أنّ الأئمّه عليهم السلام محدّثون، حيث قال: أحمد بن محمّد ومحمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسن عن يعقوب بن يزيد عن محمّد بن إسماعيل قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام (٢) إلى آخره.

وقد روى عن محمّد بن الحسين بتوسط محمّد بن يحيى كثيراً، ومنه ما رواه - فى باب ما جاء أنّ حديثهم صعب مستصعب - عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن سنان، عن عمّار بن مروان، عن جابر عن أبى جعفر عليه السلام. (٣)

والمقصود بمحمّد بن الحسين هو محمّد بن الحسين بن أبى الخطّاب؛ بشهادته التصريح به فى بعض روايات محمّد بن سنان، (٤) مضافاً إلى أنّه قد عدّه الكشّى والسيد السند النجفى ممّن روى عن محمّد بن سنان، (٥) فالمقصود بمحمّد بن الحسين فى سائر الموارد هو ابن أبى الخطّاب؛ بناءً على عدم إناطه حمل الإطلاق على التقييد باتّحاد الراوى والمروى عنه.

وربما قيل: إنّ روايه الكلينى عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسن كثير، ولعلّه بواسطه اشتباه محمّد بن الحسين بمحمّد بن الحسن.

وكيف كان، لا بأس بروايه الكلينى عن محمّد بن الحسن مع الواسطه؛ لكثرة الروايه بلا واسطه ومع الواسطه عن المعصوم عليه السلام وعن الراوى.

[التنبيه] الثالث: [فى إبراهيم بن إسحاق الذى يروى عنه محمّد بن الحسن]: أنّه قد أكثر الكلينى فى الروايه عن محمّد بن الحسن وعلى بن محمّد بن بندار، عن إبراهيم بن إسحاق. (٦)

ص: ٢٦٢

١-١ . الكافى، ج ١، ص ٣٥٣، ذيل حديث ٨، باب ما يفصل به بين دعوى المُحقِّق والمبطل فى أمر الامامه. [١]

٢-٢ . الكافى، ج ١، ص ٢٧١، ح ٣، باب أنّ الأئمّه عليهم السلام محدّثون. [٢]

٣-٣ . الكافى، ج ١، ص ٤٠١، ح ١، باب ما جاء أنّ حديثهم صعب مستصعب. [٣]

٤-٤ . تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣١٢، ح ٨٦٣، باب من الزيادات فى القضايا والأحكام.

٥-٥ . رجال الكشّى، ج ١، ص ١٢٣، ش ٥٥؛ [٤] رجال السيد بحر العلوم، ج ٣، ص ٢٦٩. [٥]

٦-٦ . الكافى، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٤، باب فى قلّه عدد المؤمنين. [٦]

والمقصود بإبراهيم بن إسحاق هو الأحمري؛ للتصريح به في مواضع كثيرة.

مضافاً إلى أنّ الشيخ قال في الفهرست في ترجمه إبراهيم بن إسحاق الأحمري - بعد أن أورد جملة من كتبه -: أخبرنا بها أبو الحسن بن أبي جيد القمي عن محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم الأحمري. (١)

ومقتضاه كون المقصود بإبراهيم بن إسحاق المطلق في روايه محمد بن الحسن - المحمول على الصفار - عن إبراهيم بن إسحاق هو: الأحمري.

[التنبيه] الرابع: [في علي بن محمد الذي يروي عنه محمد بن الحسن]: أنه قد يروي محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد، كما في التهذيب في كتاب الجهاد في باب قتال أهل البغي. (٢)

وربما يتوهم أنّ المقصود بعلي بن محمد هو علان بملاحظه أنّهما في طبقه واحده، كما يرشد إليه كونهما من أعداد عدّه سهل بن زياد، نظير روايه علي بن محمد - المذكور - عن محمد بن جعفر الأسدي، وهو أيضاً من أعداد عدّه المذكوره، كما مرّ.

لكنّه يندفع بأنّ المقصود بعلي بن محمد هو القاشاني؛ للتصريح به في أسانيد متعدده في جهاد التهذيب، (٣) هذا.

وربما روى في جهاد التهذيب - في باب الدعوه إلى الإسلام - بالإسناد عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد القاشاني عن القاسم بن محمد، (٤) نظير روايه علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن العدّه عن سهل بن زياد.

[التنبيه] الخامس: [في ضعف سهل وعدمه]: أنه قد حكم الفاضل الاسترآبادي بأنّه لما اشتمل عدّه سهل بن زياد على محمد بن الحسن الصفار ومحمد بن جعفر الأسدي، فلا يضرّ إذنّ ضعف سهل بن زياد مع وجود ثقه في مرتبته. (٥)

ص: ٢٤٣

١-١. الفهرست، ص ٧، ش ٩. [١]

٢-٢. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٤، ح ٢٤٦، باب قتل أهل البغي من أهل الإسلام.

٣-٣. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٦، ح ٢٣٠، باب أصناف من يجب جهاده.

٤-٤. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤١، ح ٢٣٩، باب الدعوه إلى الإسلام.

٥-٥. منهج المقال، ص ٤٠١.

أقول: إنَّ الذي يظهر في ظاهر الأنظار أنَّ الغرض أنَّه لَمَّا فرض وجود الصَّفَّار والأسدى في العَدَّة وضعف سهل لا يضرَّ باعتبار الخير مع فرض وجود الثقة - أى: الصَّفَّار والأسدى - في مرتبه سهل. لكنَّه في غايه الوضوح من الفساد؛ لظهور تقدّم الصَّفَّار والأسدى على سهل، بحيث لا مجال فيه للشكّ والإرتياب.

والظاهر بل بلا إشكال أنَّ الغرض أنَّه لَمَّا فرض وجود الصَّفَّار والأسدى في العَدَّة، وضعف سهل لا يضرَّ باعتبار الخير لو فرض وجود الثقة في مرتبه سهل، بأن كانا متشاركين في الروايه، فالغرض من فرض وجود الثقة إنَّما هو تجديد الفرض، أى: فرض وجود ثقهِ آخَر من الخارج غير الصَّفَّار والأسدى، لا فرض المفروض، أى: وجود الصَّفَّار والأسدى.

ومن ذلك الباب مارواه في الكافي - في باب مدمن الخمر من كتاب الأشربه - عن عدّه من الأصحاب عن سهل بن زياد ويعقوب بن يزيد. (١)

ويرشد إلى ما ذكر، أنَّه لو كان الغرض فرض المفروض لقال: «لوجود ثقهِ في مرتبه لا «مع وجود ثقهِ في مرتبه».

وقد حكى الوجه المذكور عمَّن سمع منه في الحاشيه تمثيلاً بما رواه الكليني - في باب تنقل أحوال القلب - عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه، وعدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد ومحمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد. (٢)

وما رواه - في الباب المتعقّب لذلك الباب، أعنى: باب الوسوسة وحديث النفس - عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد ومحمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد جميعاً عن عليّ بن مهزيار قال: كتب رجل إلى أبي جعفر عليه السلام، (٣) إلى آخره.

لكتِّبك خير باحتمال كون محمّد بن يحيى معطوفاً في السندين على عليّ بن إبراهيم والعدّه، لا- على سهل بن زياد، كيف! وروايه الكليني عن عليّ بن إبراهيم

ص: ٢٦٤

١- ١. الكافي، ج ٦، ص ٤٠٥، ح ٩، باب مدمن الخمر. [١]

٢- ٢. الكافي، ج ٢، ص ٤٢٣، ح ١، باب تنقل أحوال القلب. [٢]

٣- ٣. الكافي، ج ٢، ص ٤٢٥، ح ٤، باب الوسوسة [٣] وحديث النفس.

كثيره، مع أن إناطه عدم الإضرار بوجود الثقة إنما يتأتى بناءً على عدم اعتبار العدالة في اعتبار الخبر. وليس بالوجه، على أن وجود الثقة في عرض سهل لا- يكفي في اعتبار الخبر؛ لاحتمال ضعف بعض من كان فوق سهل، فكان المناسب أن يقول: «مع فرض وجود ثقه في مرتبه، ووثاقه جميع من فوقه» لا- «وفيمن فوقه» لأن مقتضاه كفايه مجرد وثاقه بعض رجال من فوقه، وهو كما ترى.

فأئده حمل المشترك على المعين بواسطة التقييد

إذا تعين المشترك في بعض أفراد الاشتراك في بعض الموارد بواسطة التقييد ببعض القيود، فيحمل المشترك على المعين في سائر الموارد، نظير حمل المطلق على المقيّد؛ لحصول الظنّ بالتعيين، وقضاء فهم أهل العرف به، نظير حصول الظنّ بالتقييد وقضاء فهم أهل العرف به في باب حمل المطلق على المقيّد.

ومن ذلك حمل أحمد بن محمّد المذكور في صدر سند الكافي - كثيراً - على العاصمي بواسطة التقييد بالعاصمي (١) ونحوه - كالكوفي (٢) وابن أبي عبد الله - (٣) في بعض الموارد.

هذا، ولو كانت الكنيه - مثلاً - مشتركة بين أشخاص وذكر اسم بعض الأشخاص في بعض الموارد، فيحمل الكنيه في سائر الموارد على المسمّى بالاسم مع مساعده الطبقة؛ لحصول الظنّ بذلك، نظير حمل المطلق على المقيّد فيما لو قيل: «أكرم رجلاً» ثم قيل: «أكرم زيداً» .

ومن ذلك حمل أبي عليّ الأشعري المذكور في صدر سند الكافي - كثيراً - على أحمد بن إدريس؛ لوقوعه في صدر سند الكافي ، بل هو كثير أيضاً، وقد صرح في الخلاصه باشتراك أبي عليّ بين أحمد بن إدريس وغيره. (٤)

وبما ذكر يظهر الحال فيما لو لم يثبت الاشتراك لكن احتمل الاشتراك، بل الأمر فيه أظهر.

ص: ٢٤٥

١-١) . الكافي، ج ٤، ص ٤٦٥، ح ٩، باب الوقوف بعرفه وحدّ الموقف.

٢-٢) . الكافي، ج ٢، ص ٢٧٥، ح ٢٩، باب الذنوب.

٣-٣) . الكافي، ج ٣، ص ١٧١، ح ٢، باب من يتبع جنازه ثم يرجع؛ وج ٣، ص ٤٧٦، ح ١، باب صلاه الحوائج؛ وج ٤، ص ٢، ح ٣، باب فضل الصدقه.

٤-٤) . خلاصه الأقوال، ص ٢٦٩، ش ٢ الفائده الأولى.

ثم إنَّ الظاهر أطراد حمل المشترك على المعين مع اختلاف الراوى والمروى عنه أو اختلاف الكتاب، كما لو وقع المشترك في التهذيب، والمقيّد ببعض القيود في التهذيب أو الاستبصار، بل على ذلك بناء أهل الرجال بلا إشكالٍ.

وأيضاً لو تعارض الاشتهار والتقييد، فهل يُحمل المشترك على المشهور، أو على المقيّد؟ للخيال مجال، لكنّ الحمل على المشهور لعلّه لا يبعد.

هذا على تقدير اتّحاد القيد، وأمّا لو وقع التقييد بالمشهور تارةً وبغيره أخرى - كما في محمّد بن الحسن صدر سند الكافي - فالأظهر: الحمل على المشهور.

]

التعارض بين التقييد والغلبه

[

وأيضاً قد يقع التعارض بين التقييد والغلبه، كما في أحمد بن محمّد العاصمي، حيث إنّه قد وقع في بعض روايات الكافي الروايه عن أحمد بن محمّد مع سبق أحمد بن محمّد بن عيسى بتوسط محمّد بن يحيى مثلاً، فيقع الإشكال في أنّ المقصود بأحمد بن محمّد في صدر السند هو العاصمي - كما هو مقتضى التقييد بالعاصمي ونحوه في طائفه من الموارد - أو أحمد بن محمّد بن عيسى المروى عنه في السند السابق بتوسط محمّد بن يحيى، كما هو مقتضى غلبه إعاده الجزء الأخير من الكليني في طائفه الأجزاء الواقعه في صدر السند، على القول بكون الأمر من باب الإعاده، كما نصّ عليه جماعه، كشيخنا البهائي في مشرقه، (١) وصاحب المنتقى، (٢) ونجله في تعليقات الاستبصار، (٣) والمولى التقي المجلسي (٤) والسيد السند الجزائري، (٥) بل هو المحكى في كلام صاحب المنتقى ونجله عن طريقه القدماء، وهو الأظهر، أو القول بكون الروايه السابقه كالروايه اللاحقه مأخوذه من صدر سند الروايه اللاحقه، فالواسطه بينه وبين الكليني من باب مشايخ الإجازه، إلّا أنّها ذكرت تارةً وتُركت أخرى، كما يقتضيه بعض كلمات العلّامه المجلسي في أربعينه، لا القول بكون الأمر من باب الإرسال، كما هو

ص: ٢٦٦

- ١-١. مشرق الشمسين، ص ١٠١.
- ٢-٢. منتقى الجمان، ج ١: ٢٣ الفائده الثالثه.
- ٣-٣. استقصاء الاعتبار، ج ١، ص ١٨٤.
- ٤-٤. انظر: روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٣٣٤.
- ٥-٥. انظر: حاوى الأقوال، ج ٤، ص ٤٥٠ التنيه الثالث.

مقتضى بعض كلمات العلامة البهبهاني في باب الكنى في ترجمه أبي داود، (١) ونقله في المنتقى عن بعض. (٢)

والمناسب حواله الحال إلى القرينه، فلو قام القرينه على كون المدار على التقييد أو الغلبه، فلا بد من متابعه القرينه، وإلا فلا بد من التوقف، لكن جرى المولى التقى المجلسى على متابعه الغلبه. (٣)

وقد حررنا الحال في رساله المعموله في أحمد بن محمد المذكور في صدر سند الكافى وغيرها.

وأيضاً لو قيل كثيراً: «حسن بن محمد بن سماعه الهمداني» أو كان سماعه مشهوراً في ابن مهران، وهو غير والد الحسن الهمداني، أو كان سماعه بن مهران له ابن أيضاً يُسمى بالحسن، وقيل: «حسن بن سماعه» فهل يبنى على كثره التقييد في المضاف، أو الاشتهار في المضاف إليه؟

الأظهر: البناء على التقييد؛ نظراً إلى تطرق الفتور في ظهور المضاف إليه في ابن مهران؛ إذ المفروض أنّ الحسن الهمداني غير ابن مهران، وهو يستلزم كثره استعمال المضاف إليه في غير المشهور، فكثره استعمال المضاف إليه في موارد التقييد توجب تطرق الفتور في ظهور المضاف إليه في المشهور، فيبقى ظهور المضاف في المقيد خالياً عن المعارض.

ولعل الحال على ما ذكر فيما لو تطرق التقييد على المضاف لكن لا على وجه الكثره.

وأيضاً قد يتعدّد القيد مع التناهي في البين، كما يقيد أحمد بن محمد تارةً بابن عيسى، وأخرى بابن خالد، فيتأتى الإجمال في موارد الإطلاق مع اتحاد الراوى والمروى عنه في موارد التقييد وإن اختلف الراوى والمروى عنه في موارد التقييد، فلا بد من البناء على كلّ واحد من القيد المتعدّد في الموارد المشابهه من موارد الإطلاق لموارد التقييد من حيث الراوى أو المروى عنه، ويزيد غرض الإجمال لو كان المشهور شخصاً ثالثاً لو لم نقل بتقدّم المشهور.

ص: ٢٤٧

١-١. تعليقات الوحيد على منهج المقال، ص ٣٨٩.

٢-٢. منتقى الجمان، ج ١، ص ٢٣، الفائده الثالثه.

٣-٣. انظر: روضه المتقين، ج ١٤، ص ٣٣٤.

ولو تعدّد القيد مع عدم التنافى فى البين، كما لو قيد شخص تارةً ببلده، وأخرى بلقبه، فالأمر من باب القيد المتّحد.

لكن يتأتى الإشكال فى صورته التنافى فى البين، بأنّه لو لم يشترط فى التقييد اتّحاد الراوى والمروىّ عنه، فلا بدّ على ذلك من الإجمال فى موارد الإطلاق ولو فى الموارد المشابهة منها لموارد التقييد من حيث الراوى والمروىّ [عنه].

إلّا أن يقال: إنّ الظاهر فى الموارد المشابهة: التقييد عرفاً وإن كان مقتضى حمل الإطلاق على التقييد: تطرّق الإجمال فى المقام على الإطلاق، فلو كان الراوى والمروىّ عنه فى روايه أحمد بن محمّد بن محمّد بن محمّد بن عيسى أو أحمد بن محمّد بن خالد، فالظاهر أنّ المقصود بأحمد بن محمّد هو أحمد بن محمّد بن عيسى، أو أحمد بن محمّد بن خالد وإن كان مقتضى حمل الإطلاق على التقييد: تطرّق الإجمال.

وبعبارة أخرى: المدار على فهم العرف، وكما يُفهم فى العرف التقييد فى الموارد المشابهة من حيث الراوى والمروىّ عنه، وكان من شأن اختلاف الراوى والمروىّ عنه الممانعة عن التقييد، كذا يُفهم فى العرف التقييد فى الموارد المشابهة من حيث الراوى والمروىّ عنه، وإن كان من شأن انفعال التقييد مع وحده القيد واختلاف الراوى والمروىّ عنه الممانعة عن التقييد فى الموارد المشابهة.

وأيضاً لو ذكر الراوى تارةً مسبقاً بروايه الراوى عنه تارةً على وجه الإطلاق، وأخرى مقيّداً بقيد، وأخرى غير مسبقاً بروايه الراوى عنه، بأن كان صدر السند، أو مسبقاً بروايه راوٍ آخر عنه مقيّداً بقيدٍ آخر، فيبنى فى الإطلاق على التقييد بالقيد الأوّل؛ لحرّكه الظنّ إليه؛ لفرط المشابهة بين صورته الإطلاق وصورته التقييد.

إلّا أن يقال: إنّ بناءً على عدم ممانعة اختلاف الراوى عن التقييد يتطرّق التعارض بين القيدين.

ومزيد الكلام موكول إلى ما حرّناه فى روايه محمّد بن علىّ بن محبوب عن محمّد بن يحيى فى بعض الفوائد المرسومة فى ذيل الرسالة المعمولة فى محمّد بن زياد.

ومنه - سبحانه - الاستعانه للتميم

وبعد، فهذه رساله في محمد بن زياد، فنقول: إنه قد تكثّر وقوع محمّد بن زياد في الأسانيد كما في الكافي في باب النهي عن الجسم والصوره: «عن محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح، عن الحسين بن سعيد، عن عبد الله بن المغيرة، عن محمد بن زياد، قال: «سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام» ، إلى آخره. (١)

وكما في الكافي في باب قضاء حاجه المؤمن في قوله: «عنه، عن محمد بن زياد، قال: حدّثني خالد بن يزيد، عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام» إلى آخره. (٢)

وقوله في الباب المذكور: «عنه، عن محمد بن زياد، عن صندل، عن أبي الصباح الكناني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام» ، إلى آخره، (٣) وغير ما ذكر.

وقد اشتبه الحال وتشّت الخيال.

وتحقيق المقال أنّ محمد بن زياد مشترك بين جماعه:

منهم محمد بن أبي عمير، قال الشيخ في الفهرست: «محمّد بن أبي عمير يكنى أبا أحمد، واسم أبي عمير زياد». (٤) وقال النجاشي: «محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى أبو أحمد». (٥)

ومنهم محمد بن زياد العطار إلّا أنّه يتأتّى الكلام في اتّحاده مع محمد بن الحسن بن زياد العطار، ومغايرته معه، فمقتضى ما صنعه ابن داود - حيث عُنون محمد بن الحسن بن زياد العطار في قوله: «محمّد بن الحسن بن زياد العطار لم كش كوفي ثقّه» (٦) ثمّ عنون محمد بن زياد العطار في قوله: «محمد بن زياد العطار ثقّه، روى أبوه عن أبي عبد

ص: ٢٦٩

١- ١). الكافي، ج ١، ص ١٠٦، ح ٦، باب النهي عن الجسم والصوره. [١]

٢- ٢). الكافي، ج ٢، ص ١٩٣، ح ٢، باب قضاء حاجه المؤمن. [٢]

٣- ٣). الكافي، ج ٢، ص ١٩٣، ح ٤، باب قضاء حاجه المؤمن، [٣] وفيه: «علي، عن أبيه، عن محمد بن زياد عن صندل. . .» .

٤- ٤). الفهرست، ص ١٤٢، ش ٦١٧. [٤]

٥- ٥). رجال النجاشي، ص ٣٢٦، ش ٨٨٧.

٦- ٦). رجال ابن داود، ج ١٦٩، ش ١٣٤٨.

اللّٰه عليه السلام» (١) - هو القول بالثاني.

ولعلّه الظاهر من الفاضل التستري؛ حيث إنّه أنكر في حواشيه على رجال ابن داود ما لم يرضَ بما وقع منه ولم ينكر هاهنا تعدّد العنوان.

لكن مال السيّد السند التفرشى إلى القول بالأوّل (٢) وهو الأظهر؛ نظراً إلى أنّ النجاشي قال:

محمّد بن الحسن بن زياد العطار كوفي، ثقة، روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام. له كتاب. أخبرنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدّثنا عليّ بن حبشي عن حميد، قال: حدّثنا الحسن بن محمّد، قال: حدّثنا محمّد بن زياد بكتابه. (٣)

والظاهر - بل بلا إشكال - أنّ المقصود من قوله: «حدّثنا محمّد بن زياد بكتابه» هو تحديث محمّد بن زياد بكتاب نفسه، فهو يشهد باتّحاد [ه مع] محمّد بن الحسن بن زياد؛ إذ لولا الاتّحاد فلا وجه لذكر الطريق المذكور هنا.

نعم، يحتمل أن يكون المقصود هو تحديث محمّد بن الحسن بكتاب محمّد بن زياد، لكنّه بعيد.

فقد ظهر ضعف ما يقتضيه صنيعة ابن داود من القول بالتعدّد، مضافاً إلى أنّه قد ذكر في ترجمه محمّد بن زياد العطار أنّه روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام، (٤) وذكر في ترجمه الحسن بن زياد العطار أنّه روى عن أبي عبد الله عليه السلام، (٥) ولم يعنون زياد العطار. ولو كان محمّد بن زياد العطار مغيراً لمحمّد بن الحسن بن زياد العطار، لكان زياد راوياً عن أبي عبد الله عليه السلام وعُقد عنوان عليه، كما أنّ الحسن بن زياد العطار عقد عنوان عليه، وذكر أنّه يروى عن أبي عبد الله عليه السلام، فضلاً عمّا اتّفق لابن داود من اشتباه الكشّي بالنجاشي كما اتّفق له هذا الاشتباه في الأغلب.

وأيضاً قد تطرّق الكلام في اتّحاد الحسن بن زياد الصيقل والحسن بن زياد العطار،

ص: ٢٧٠

١-١ . رجال ابن داود، ص ١٧٢، ش ١٣٨٠.

٢-٢ . نقد الرجال، ج ٤، ص ١٧٤، ش ٤٥٨٦. [١]

٣-٣ . رجال النجاشي، ص ٣٦٩، ش ١٠٠٢.

٤-٤ . رجال ابن داود، ص ١٧٢، ش ١٣٨٠.

٥-٥ . رجال ابن داود، ص ٧٣، ش ٤١٥.

وكذا تطرّق الكلام في اتحاد الحسن بن زياد الضبي والحسن بن زياد العطار.

فمال الفاضل الشيخ عبد النبي إلى اتحاد الأولين، (١) وحكم الفاضل الاسترآبادي باتحاد الأخيرين، وحكى عن بعض معاصريه أنه يستفاد منه القول باتحاد الحسن بن زياد في العطار، وحكم بأنه بعيد جداً، وتأيد بأن في بعض الأسانيد أبو القاسم الصيقل، وفي بعضها أبو إسماعيل الصيقل. (٢)

لكنك خبير بأن مقتضى ما ذكر تعدد الصيقل كما هو مقتضى كلمات الشيخ في الرجال، (٣) بل مقتضاه تعدد الصيقل على أربعة عدد، وظاهر الفاضل المشار إليه القول به. ولا يجدى ذلك في مغايره العطار والصيقل والضبي.

وبالجملة، قد حكم المقدّس - نقلاً في الإيراد على الشهيد الثاني في رساله الحيوه حيث حكّم بكون مارواه في التهذيب في باب ميراث الأولاد كما يأتي موثقاً - بجهاله محمّد بن زياد المذكور في سند الروايه المذكوره. (٤)

وحكم الفاضل الشيخ محمّد في تعليقات الاستبصار بجهاله محمّد بن زياد المذكور فيما رواه في الاستبصار في باب أول وقت الظهر والعصر عن عليّ بن الحسن الطاطري، عن محمّد بن زياد، عن عليّ بن حنظله، عن أبي عبد الله عليه السلام. (٥)

ومال الفاضل التستري في حاشيه التهذيب والاستبصار في باب تطهير المياه - تعليقاً على مارواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن زياد - (٦) إلى كونه هو محمّد بن زياد العطار، قال: «كأنه هو العطار الذي حكى توثيقه». (٧)

ومال إليه الفاضل الشيخ محمّد في بعض تعليقات الاستبصار في باب «البئر يقع فيها البعير أو الحمار» تعليقاً على ما رواه له الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن

ص: ٢٧١

-
- ١-١ . حاوى الأقوال، ج ١، ص ٢٦٥، ش ١٥٤.
 - ١-٢ . منهج المقال، ص ٩٩. [١]
 - ٣-٣ . رجال الشيخ، ص ١١٥، ش ٢٠؛ ص ١٦٦، ش ١٣؛ ص ١١٩، ش ٦١؛ ص ١٨٣، ش ٢٩٩.
 - ٤-٤ . مجمع الفائده والبرهان، ج ١١، ص ٣٨١. [٢] وانظر رساله في الحبوه (رسائل الشهيد الثاني)، ص ٢٢٢. والروايه في تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٢٧٦، ح ٩٩٨، باب ميراث الأولاد.
 - ٥-٥ . الاستبصار، ج ١، ص ٢٥١، ح ٩٠٠، باب أول وقت الظهر والعصر.
 - ٦-٦ . تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٤١، ح ٦٩٨، باب تطهير المياه.
 - ٧-٧ . حكاه عنه المجلسي في ملاذ الأخيار، ج ٢، ص ٢٩٩، ذيل ح ٢٩. [٣]

زياد، قال: «كأنه العطار الذي حكى توثيقه». (١)

وقال العلامة المجلسي في حاشيه التهذيب في باب ميراث المكاتب تعليقاً على ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن محمد بن زياد: (٢)

هو محمد بن الحسن بن زياد العطار، (٣) ويحتمل ابن أبي عمير، ورجح والدي قدس سره الثاني، والأول عندي أظهر؛ لتصريح النجاشي بروايه الحسن عنه. (٤)

وجرى المولى التقى المجلسي في حاشيه التهذيب - في باب ما يجوز الصلاة فيه تعليقاً على ما رواه الشيخ عن أحمد بن محمد، عن محمد بن زياد، عن الريان بن الصلت (٥) - على كون المقصود هو ابن أبي عمير، إلا أنه احتمال كون المقصود هو محمد بن زياد العطار. (٦)

وقيل في حاشيه الفقيه في باب وجوه النكاح عند الروايه عن محمد بن زياد: «والظاهر أنه ابن أبي عمير، ويحتمل أن يكون محمد بن الحسن بن زياد العطار». (٧)

وقد ذكر السيد السند التفرشي أن روايه الحسن بن محمد عن محمد بن زياد كثيره في الأخبار، ومال إلى كون المقصود بمحمد بن زياد في روايات الحسن بن محمد عن محمد بن زياد هو محمد بن زياد العطار. (٨)

أقول: إن الأظهر أن المراد هو محمد بن أبي عمير لوجوه:

أحدها: التعبير بمحمد بن زياد بن عيسى في بعض الأسانيد، كما رواه في الكافي في كتاب الصوم في باب الأهل والشهاده عليها عن أحمد بن محمد، عن بكر ومحمد

ص: ٢٧٢

١-١. الاستبصار، ج ١، ص ٣٥، ح ٩٥، باب البئر يقع فيها الحمار والبعير.

٢-٢. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٥٠، ح ١٢٥٨، باب ميراث المكاتب.

٣-٣. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٥٠، ح ١٢٥٨، باب ميراث المكاتب.

٤-٤. ملاذ الأخيار، ج ١٥، ص ٣٥٨، ذيل ح ٥. [١]

٥-٥. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٩، ح ١٨٣٣، باب ما يجوز الصلاة فيه.

٦-٦. حكاه عنه ولده في ملاذ الأخيار، ج ٤، ص ٦٠١، ذيل ح ٦٦. [٢]

٧-٧. روضه المتقين، ج ٨، ص ٧٩. والروايه في الفقيه، ج ٣، ص ٢٤١، ح ١١٣٨، باب وجوه النكاح.

٨-٨. نقد الرجال، ج ٤، ص ١٧٤، ش ٤٥٨٦. [٣]

بن أبي الصهبان، عن حفص، عن عمر بن سالم ومحمّد بن زياد بن عيسى، عن هارون بن خارجه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، إلى آخره. (١)

وما رواه في الكافي في كتاب الطلاق في باب تطليقه المرأة غير الموافقه؛ حيث روى عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن محمد بن زياد بن عيسى، عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام. (٢)

وما رواه في التهذيب في باب ميراث الأولاد عن علي بن الحسن بن فضال، عن علي بن أسباط، عن محمد بن زياد بن عيسى عن ابن أذينة، عن زرارة ومحمّد بن مسلم وبكير وفضيل بن يسار، عن أحدهما عليهما السلام؛ (٣) حيث إنّ مقتضى الأسانيد المذكوره - من باب حمل المطلق على المقيّد - القول بكون المقصود بمحمّد بن زياد في سائر الموارد هو محمد بن أبي عمير، ولو اختلف الراوى أو المروي عنه أو كلاهما، بناءً على عدم اشتراط حمل المطلق على المقيّد في الأسانيد باتّحاد الراوى أو المروي عنه أو كليهما أو صاحب الكتاب، كما حرّناه في بعض الفوائد المرسومة في ذيل الرسالة المعموله في روايه الكليني عن محمد بن الحسن.

الثاني: روايه الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير في بعض الأسانيد، كما فيما رواه في التهذيب في باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، وفضاله، عن جميل بن درّاج، عن زرارة بن أعين قال: «حكى لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله»، إلى آخره. (٤)

وما رواه في التهذيب في باب حكم الحيض والاستحاضه والنفاس والطهاره من ذلك عند الكلام في النفاس عن أحمد بن محمد عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن الفضيل بن يسار،

ص: ٢٧٣

١-١. الكافي، ج ٤، ص ٧٧، ح ٩، باب الأهلّة والشهادة عليها. [١]

٢-٢. الكافي، ج ٦، ص ٥٩، ح ٤، باب تطليق المرأة غير الموافقه. [٢]

٣-٣. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٢٧٦، ح ٩٩٨، باب ميراث الأولاد.

٤-٤. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٥٥، ح ١٥٧، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة.

عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام إلى آخره. (1) وغير ما ذكر.

فمقتضى حمل المطلق على المقيّد الحكم بكون المقصود بمحمّد بن زياد هو محمّد بن أبي عمير في سائر الموارد على الإطلاق.

الثالث: اشتراك بعض الرواه عن محمّد بن زياد ومحمّد بن أبي عمير كما في روايه إبراهيم بن هاشم، عن محمّد بن زياد في السند الأخير من الأسانيد المتقدّمه عن الكافي في باب قضاء حاجه المؤمن، (2) ومحمّد بن أبي عمير كما في روايات كثيره كما رواه في الكافي في باب سؤال العالم وتذاكره عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام إلى آخره. (3)

وما رواه في الكافي في الباب المذكور عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام إلى آخره. (4)

وما رواه في الكافي في باب النهي عن القول بغير علم عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن يونس بن عبد الرحمان، عن أبي يعقوب إسحاق بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام إلى آخره. (5) فإنّ ذلك مُظهِرٌ عن كون المقصود بمحمّد بن زياد هو محمّد بن أبي عمير.

الرابع: أنّ عليّ بن الحسن بن فضال إنّما روى عن ابن أبي عمير مع الواسطه كما فيما رواه في التهذيب في باب حكم الحيض والاستحاضه والنفاس والطهاره من ذلك عند الكلام في استبراء الحائض عن عليّ بن الحسن بن فضال، عن محمّد بن عبد الله بن زراره، عن محمّد بن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبيد الله بن عليّ الحلبي. (6)

وكذا ما رواه في التهذيب في باب تلقين المحتضرين وتوجيههم عند الوفاه وما

ص: ٢٧٤

١-١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٧٣، ح ٤٩٥، باب حكم الحيض والاستحاضه والنفاس والطهاره من ذلك.

٢-٢. الكافي، ج ٢، ص ١٩٣، ح ٤، باب قضاء حاجه المؤمن. [١]

٣-٣. الكافي، ج ١، ص ٤٠، ح ١، باب سؤال العالم وتذاكره. [٢]

٤-٤. الكافي، ج ١، ص ٤٠، ح ٦، باب سؤال العالم وتذاكره. [٣]

٥-٥. الكافي، ج ١، ص ٤٣، ح ٨، باب النهي عن القول بغير علم. [٤]

٦-٦. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٦٢، ح ٤٦٣، باب حكم الحيض والاستحاضه والنفاس والطهاره.

يصنع بهم في تلك الحال وتطهيرهم بال غسل وإسكانهم الأكفان. (١)

وقد روى علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن زياد مع الواسطه أيضاً كما فيما رواه في التهذيب في باب ما تجب فيه الزكاه عن علي بن الحسن بن فضال، عن علي بن أسباط، عن محمد بن زياد، عن عمر بن أذينة، عن زراره قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام»، إلى آخره. (٢)

حيث إن الظاهر من ذلك اتحاد محمد بن زياد ومحمد بن أبي عمير في سائر موارد روايه علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن زياد مع الواسطه.

وبه يلحق ما لو روى عن محمد بن زياد بلا واسطه كما فيما رواه في كتاب الصلاه في الاستبصار في باب الزيادات في شهر رمضان بالإسناد عن علي بن الحسن، عن محمد بن زياد، عن أبي خديجه عن أبي عبد الله عليه السلام؛ (٣) لعدم اشتراط حمل المطلق على المقيد في الأسانيد باتحاد الراوي والمروي عنه كما سمعت، فكيف بالاتحاد في الواسطه وعدم الواسطه.

الخامس: أنه قد روى محمد بن زياد، عن عمر بن أذينة كما سمعت في روايه التهذيب في الوجه الأول (٤) وكذا في الوجه الرابع، (٥) وروايه ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة كثيره، مضافاً إلى أنه قد عدّ في الفهرست ابن أبي عمير ممن روى كتاب عمر بن أذينة، (٦) والظاهر من ذلك كون المقصود بمحمد بن زياد هو ابن أبي عمير.

السادس: أنه قال الصدوق في مشيخه الفقيه:

وما كان عن عبيد الله المرافقي فقد رويته عن جعفر بن محمد بن مسرور، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن عمه عبد الله بن عامر، عن أبي أحمد

ص: ٢٧٥

١-١). تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٢١، ح ٩٣٤، باب تلقين المحتضرين وتوجيههم عنه الوفاه. وفيه بعد كلمه الحلبي: «ومحمد بن مسلم».

٢-٢). تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢، ح ٢، باب ماتجب فيه الزكاه.

٣-٣). الاستبصار، ج ١، ص ٤٦١، ح ١٧٩٣، باب الزيادات في شهر رمضان.

٤-٤). تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٢٧٦، ح ٩٩٨، باب ميراث الأولاد.

٥-٥). تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢، ح ٢، باب ما تجب فيه الزكاه.

٦-٦). الفهرست، ص ١١٣، ش ٤٩٢. [١]

محمد بن زياد الأزدي، عن عبيد الله المرافقي. (١)

وقال أيضاً:

وما كان فيه عن عطاء بن السائب فقد رواه عن الحسين بن أحمد بن إدريس رضى الله عنه، عن أبيه، عن محمد بن أبي الصهبان، عن أبي أحمد محمد بن زياد الأزدي، عن أبان الأحمر، عن عطاء بن السائب. (٢)

ولا ريب أن محمد بن زياد المذكور هنا هو محمد بن أبي عمير؛ لكونه مذكوراً بالتكني بأبي أحمد وتوصيفه بالأزدي؛ حيث إن محمد بن أبي عمير كان يكنى بأبي أحمد كما ذكره النجاشي، (٣) وكان أزدياً كما ذكره الكشي؛ (٤) بل النسب إلى الأزدي من جهة كونه مولى الأزدي، كما ذكره النجاشي ونقل القول بكونه مولى بني أمية وقال: «والأول أصح». (٥)

وأيضاً قال في الفقيه في باب النوادر آخر الكتاب: «وروى محمد بن زياد الأزدي، عن أبان بن عثمان الأحمر، عن الصادق عليه السلام». (٦)

وبما سمعت يظهر أن محمد بن زياد المذكور هو محمد بن أبي عمير، مضافاً إلى أنه قد روى قبل ذلك عن محمد بن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، وهشام بن سالم، ومحمد بن حرمان عن الصادق عليه السلام وهو يظهر عن كون محمد بن زياد هو محمد بن أبي عمير.

وبالجمله، فمقتضى حمل المطلق على المقيّد هو البناء على كون محمد بن زياد هو محمد بن أبي عمير، ولو كان في الكافي أو التهذيب أو سائر كتب الصدوق؛ لعدم اشتراط حمل المطلق على المقيّد باتّحاد الراوى والمروى عنه ولا اتّحاد صاحب الكتاب كما سمعت ولا اتّحاد الكتاب.

السابع: أن كلّاً من محمد بن زياد ومحمد بن أبي عمير كان يتّبع السابري.

ص: ٢٧٦

١-١. الفقيه، ج ٤، ص ١٩ من المشيخه.

٢-٢. الفقيه، ج ٤، ص ١٢٥ من المشيخه وفيه: «أبان بن عثمان» بدلاً عن «أبان الأحمر».

٣-٣. رجال النجاشي، ص ٣٢٦، ش ٨٨٧.

٤-٤. رجال الكشي، ج ٢، ص ٨٥٤، ش ١١٠٣. [١]

٥-٥. رجال النجاشي، ص ٣٢٦، ش ٨٨٧.

٦-٦. الفقيه، ج ٤، ص ٢٨١، ح ٨٣٢، باب النوادر.

وظهر بما مرّ أيضاً ضعف احتمال كون المقصود بمحمّد بن زياد هو العطار، أو القول به. وكذا ضعف ما ذكره النجاشي من روايه الحسن بن محمد عن محمد بن زياد العطار.

ثمّ إنّه قال النجاشي في ترجمه عليّ بن أبي حمزه البطائني:

أخبرنا محمد بن جعفر النحوي، قال: حدّثنا محمد بن عبد الله بن غالب، قال: حدّثنا عليّ بن الحسن الطاطري، قال: حدّثنا محمد بن زياد عنه. وأخبرنا محمد بن عثمان بن الحسن قال: حدّثنا جعفر بن محمد، قال: حدّثنا عبيدالله بن أحمد بن نهيك أبو العباس النخعي، عن محمد بن أبي عمير وأحمد بن الحسن الميثمي. (١)

وذكر السيّد السند التفرشي في الترجمة المشار إليها حاكياً عن النجاشي: أنّ عليّاً له كتاب، روى عنه أحمد بن محمد بن زياد ومحمد بن أبي عمير وأحمد بن الحسن الميثمي. (٢)

ومقتضى هذه العبارة كون محمد بن زياد مغيراً لمحمد بن أبي عمير، وهو مبنّى على ظهور عبارة النجاشي في المغايرة.

لكنّ الظاهر أنّ النجاشي قد تبع في التعبير لتعبير عليّ بن الحسن الطاطري وعبيدالله أحمد بن نهيك، فلا دلالة في اختلاف التعبير من النجاشي على مغايرة محمد بن زياد لمحمد بن أبي عمير.

نعم، مقتضى عبارة السيّد السند المشار إليه القول بالمغايرة، وإن احتمل المولى التقى المجلسي كون - اختلاف التعبير في كلام النجاشي من باب التفنّن في العبارة، (٣) وليس بشيء.

تنبيهات

[التنبيه [الأول:] في التعبير عن ابن أبي عمير بمحمد بن زياد]: أنّه قد تكثّر التعبير

ص: ٢٧٨

١-١. رجال النجاشي، ص ٢٤٩، ش ٦٥٦.

٢-٢. نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٢٠، ش ٣٤٨٠. [١]

٣-٣. انظر: نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٢٠، ش ٣٤٨٠، الهامش ٢.

عن محمّد بن أبي عمير بمحمّد بن زياد في روايات الحسن بن سماعه، كما في الروايات المتقدّمة من الكافي (١) و التهذيب ، (٢) وكذا روايات ابن سماعه، كما في الكافي في باب أنّ المطلّقه ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقه، (٣) وباب «الرجل يطلّق امرأته ثم يموت قبل أن تنقضى عدّتها» (٤) وباب المباره. (٥) والمقصود بابن سماعه في هذه الروايه وغيرها هو الحسن بن سماعه.

وإن قلت: إنّ لعلّ المقصود بابن سماعه هو محمّد بن سماعه.

قلت: إنّ الحسن بن سماعه أشهر من أبيه، فيحمل ابن سماعه على الحسن، بناءً على عدم اشتراط حمل المشترك على المشهور اتّحاداً مورد الاشتراك والاشتهار، وكفايه الاشتهار في الجملة.

وبعبارة أخرى: عدم اشتراط حمل المشترك على المشهور اشتهار المشهور باللفظ المحمول على المشهور، وكفايه اشتهار المشهور ولو بغير اللفظ المحمول على المشهور، كما حرّراه في بعض الفوائد المرسومه في ذيل الرساله المعموله في روايه الكليني عن محمّد بن الحسن، وإن كان الابن من باب المشترك المعنوي لا المشترك اللفظي المقصود بالمشترك فيما ذكر من العبارتين وغيره من موارد إطلاق المشترك.

إلّا أنّ الحال في الاشتراك المعنوي على منوال الاشتراك اللفظي، نظير ما مرّ من عدم اشتراط حمل المطلق على المقيد في الأسانيد باتّحاد الراوي أو المروي عنه مثلاً من باب المسامحه؛ إذ مورد الكلام ممّا يقع في الأسانيد من باب المشترك اللفظي، والمشترك اللفظي خارج عن المطلق، إلّا أنّ المشترك اللفظي في حكم المطلق، ومع ذلك يكفي في حمل ابن سماعه على الحسن للتصريح به في روايه الكليني في باب تطليقه المرأه غير الموافقه، كما مرّ.

[التنبيه] الثالث: [في وقوع ابن أبي عمير في عرض ابن سماعه في الروايات]: أنّه قد وقع في بعض الأسانيد محمّد بن أبي عمير في عرض ابن سماعه، وقد تقدّم أنّه تكثّر

ص: ٢٧٩

١-١. الكافي، ج ٦، ص ٥٩، ح ٤، باب تطليق المرأه غير الموافقه. [١]

٢-٢. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٣٥٠، ح ١٢٥٨، باب ميراث المكاتب.

٣-٣. الكافي، [٢] ج ٦، ص ١٠٤، ح ١، ٢، ٥، باب المطلّقه ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقه.

٤-٤. الكافي، ج ٦، ص ١٢٠، ح ٣، باب الرجل يطلّق امرأته ثم يموت قبل أن تنقضى عدّتها. [٣]

٥-٥. الكافي، [٤] ج ٦، ص ١٤٢، ح ١، ٥، ٦، باب المباره.

التعبير عن ابن أبي عمير بمحمد بن زياد في روايه الحسن بن سماعه عنه، فقد روى في الكافي في باب الخيار من كتاب الطلاق عن حميد بن زياد، عن ابن سماعه، عن محمد بن زياد وابن رباط، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام»، إلى آخره. (١)

[التنبيه] العاشر: [في روايه ابن أبي عمير عن قاسم بن عروه وابن مسكان وبالعكس]: أنه روى ابن أبي عمير عن القاسم بن عروه، كما فيما رواه في نكاح الكافي في باب «الرجل يحلّ جاريته لأخيه» عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، قال: أخبرني القاسم بن عروه عن أبي العباس البقباق، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام»، إلى آخره. (٢)

وكذا روى عن عبد الله بن مسكان، كما فيما رواه في باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان من زيادات التهذيب بالإسناد عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن مسكان، عن بعض اصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام إلى آخره. (٣)

وروى القاسم بن عروه عن ابن أبي عمير كما فيما رواه في الكافي في باب وقت صلاة الجمعة عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن عروه، عن محمد بن أبي عمير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام» إلى آخره. (٤)

وروى عبد الله بن مسكان عن ابن أبي عمير، كما فيما رواه في الكافي في باب صلاة النوافل عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن ابن مسكان، عن محمد بن أبي عمير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام». (٥)

وقد اتفق روايه ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان كثيراً، وكذا العكس قليلاً، كما يظهر ممّا مرّ.

ص: ٢٨٠

(١-١) . الكافي، ج ٦، ص ١٣٦، ح ٢، باب الخيار. [١]

(٢-٢) . الكافي، ج ٥، ص ٤٧٠، ح ١٦، باب الرجل يحلّ جاريته لأخيه. [٢]

(٣-٣) . تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٥، ح ١٥١٦، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان.

(٤-٤) . الكافي، ج ٣، ص ٤٢٠، ح ٤، باب وقت صلاة الجمعة ووقت صلاة العصر. [٣]

(٥-٥) . الكافي، ج ٣، ص ٤٤٣، ح ٤، باب صلاة النوافل. [٤]

ولا بأس بما ذكر؛ لإمكان تطرُق الفتور في حضور الإمام عليه السلام لأحد المتشاركين في الطبقة دون الآخر بواسطة اختلافهما حضراً وسفراً بروايه الحاضر أو بروايه المسافر، بكون الراوى مسافراً في سفر الإمام عليه السلام وإدراك فيوضاته، أو بواسطة الاختلاف في وجود المانع عن الفوز بخدمة المعصوم من أسباب المعيشة أو المرض أو غيرهما في أحد المتشاركين في الطبقة دون الآخر.

]

في ذكر موارد أرسل فيها الكليني

[

وذكر المحدّث الحرّ في الفائدة الثالثة من الفوائد المرسومة في آخر الوسائل: أنّ الكليني في الكافي أورد الأسانيد بتمامها، إلّا أنّه قد بينى الإسناد الثاني على الإسناد السابق، كما هي عادة كثير من المتقدّمين. (1)

لكنّ الكليني قد يقول: «وفي روايه»؛ وقد يقول: «وعنه» والضمير راجع إلى الرجل الثاني من رجال السند السابق؛ (وقد يروى عن الراوى عن الإمام عليه السلام فقط حواله لسائر رجال السند إلى السند السابق)؛ (2) وقد يقول: «وقال» والضمير راجع إلى الإمام المروى عنه في السند، وسائر الرجال مَحْوَل إلى السند السابق، كما في باب صفه النفاق؛ (3) وقد يقول: «وبهذا الإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام»؛ وقد يقول: «علّي بن إبراهيم بإسناده عن أبي عبد الله» أو: «رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام».

وفي باب تاريخ مولد النبيّ صلى الله عليه وآله ووفاته: «ابن محبوب عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام» (4) وسابقه: «بعض أصحابنا رفعه عن محمّد بن سنان، عن داود بن كثير الرقيّ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام»، (5) فليس الأمر في ذلك من باب حواله الحال إلى السند السابق، فالأمر في ذلك من باب الإرسال بلا إشكال.

وفي باب الكون والمكان: «وروى أنّه سئل عليه السلام أين كان ربّنا». (6) وهو أيضاً من باب الإرسال بلا إشكال.

ص: ٢٨١

١- ١. الوسائل، ج ٢٠، ص ٣٢، [١] الفائدة الثالثة.

٢- ٢. ما بين القوسين ليس في «د».

٣- ٣. الكافي، ج ٢، ص ٣٩٣، ح ١، باب صفه النفاق. [٢]

٤- ٤. الكافي، ج ١، ص ٤٥١، ح ٤٠، باب مولد النبيّ صلى الله عليه وآله. [٣]

٥- ٥. الكافي، ج ١، ص ٤٥١، ح ٣٩، باب مولد النبيّ صلى الله عليه وآله. [٤]

٦- ٦. الكافي، ج ١، ص ٩٠، ذيل ح ٥، باب الكون والمكان. [٥]

وفى باب الاستراحه فى السعى والركوب فيه من كتاب الحجّ: «معاويه بن عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام». (١)

وربّما يتوهم أنّ من هذا الباب ما رواه فى آخر كتاب الحجّ عن محمّد بن علىّ رفعه قال: «الختم على طين قبر الحسين عليه السلام أن يقرأ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» وروى: «فإذا أخذته فقل: بسم الله اللهم بحق هذه التربة الطاهره». (٢) بناءً على كون قوله: «وروى» من باب استئناف الكلام والفعل من باب المجهول، لكنّه معطوف على قوله: «قال» والفعل من باب المعلوم.

وفى روضه الكافى فى حديث العلماء والفقهاء: «وقال العسكرى». (٣) ولا مجال لكون السند هو السند السابق؛ لكون السابق منتهياً إلى مولانا الصادق عليه السلام.

وأيضاً فى أوّل روضه الكافى روايه الكلينى عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، (٤) ولا مجال لملاقاه الكلينى له، كما شرحناه عند الكلام فى المقصود بمحمّد بن إسماعيل فى صدر سند الكافى بعض الأحيان.

]

فى أن الروضه من الكافى أم لا؟

[

لكن ذكر الإرسال فى روضه الكافى فى المقام مبنى على كون الروضه من الكافى كما هو مقتضى عدّ الروضه من الشيخ (٥) والنجاشى (٦) وابن شهر اشوب (٧) من كتاب الكافى، إلّا أنّه حكى فى رياض العلماء (٨) عن الفاضل القزوينى أنّ الروضه من تصنيف ابن إدريس وساعد معه بعض الأصحاب، وحكى عن الشهيد الثانى، ولم يثبت. (٩)

ص: ٢٨٢

١- ١). الكافى، ج ٤، ص ٤٣٧، ح ٢، باب الاستراحه فى السعى والركوب فيه. [١]

٢- ٢). الكافى، ج ٤، ص ٥٨٨، ح ٧، كتاب الحجّ. [٢] وفيه: «علىّ بن محمّد» بدلاً عن «محمّد بن علىّ» وفيه أيضاً «إذا» بدلاً عن «فإذا».

٣- ٣). انظر: الكافى، ج ٨، ص ٣٢٧، ح ٥٠٥ حديث الفقهاء والعلماء.

٤- ٤). الكافى، ج ٨، ص ٢، ح ١. [٣]

٥- ٥). الفهرست، ص ١٣٥، ش ٦٠١. [٤]

٦- ٦). رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٧- ٧). معالم العلماء، ص ٩٩، ش ٦٦٦. [٥]

٨- ٨). قوله: «حكى فى رياض العلماء» [٦] إلى آخره فى ترجمه الفاضل الخليل القزوينى أنّه كان يقول: إنّ كتاب الكافى، بأجمعه شاهده الصاحب عليه السلام وأنّ كلّ ما وقع فيه بلفظ «روى» فهو مروى عن الصاحب عليه السلام بلا واسطه، وأنّ جميع أخباره حقّ واجب العمل بها حتّى أنّه ليس فيها خبر للتقيّه ونحوها (منه مدّ ظله).

٩-٩. رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦٢، ترجمه الخليل بن [٧]الغازى القزوينى.

وحكى بعض عن الفاضل المذكور في أول شرح كتاب الصلاة أنه لا- يُتراءى من الروضه كونه جزء الكافي ، وظاهر بعض أسانيده أنه تصنيف أحمد بن محمد بن الجنيد المشهور بابن الجنيد. ويمكن أن يكون تصنيفاً على حده من الكليني ألحقه به تلاميذه.

لكن قوله: «المشهور بابن الجنيد» فيه: أن ابن الجنيد هو محمد بن أحمد بن الجنيد، لا أحمد بن محمد بن الجنيد، فالسهو إما من الحاكي أو المحكي عنه.

قوله: «ولم يُخَلَّ بذلك إلانادرًا» (1) قال في الحاشية: «كإخلاله بذكر الطريق إلى بريد بن معاوية العجلي، وإلى يحيى بن سعيد الأهوازي». (2)

ويظهر اختلال دعوى [ندرته] الإخلال، بما يأتي من المولى التقى المجلسي من أن من لم يذكر الصدوق الطريق إليه يقرب مائه وعشرين، وأخبارهم تزيد على ثلاثمائة. (3)

قوله: «وذكر في آخر الكتابين» (4) مقتضاه أن حال الاستبصار على منوال حال التهذيب في حذف الطريق، مع أن الشيخ صرح في آخر الاستبصار - كما يأتي - بأنه جرى في الجزء الأول والثاني (5) من الاستبصار على الإسناد وبنى في الجزء الثالث على الحذف. (6)

لكن حكم المحقق الشيخ محمّد في تعليقات الاستبصار بأنّ الحال في الجزء الثالث على وتيره الجزئين الأولين، إلّا أنه وإن لم يأت بذكر مشايخ الإجازة في الجزء الثالث كما جرى على الذكر في الجزئين الأولين، لكنّه جرى على الحذف أيضاً في الجزئين

ص: ٢٨٣

(١-١) . هذا تعليق على كلام الشيخ البهائي المتقدّم، فتأمل.

(٢-٢) . مشرق الشمسين، ص ٩٨. [١]

(٣-٣) . روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٣٥٠.

(٤-٤) . هذا تعليق على كلام الشيخ البهائي المتقدّم، فتأمل.

(٥-٥) . قوله: «بأنه جرى في الجزء الأول والثاني» إلى آخره الجزء الأول من الطهاره إلى الزكاه، والجزء الثاني من الزكاه إلى الجهاد، والجزء الثالث من الجهاد إلى الآخر على ما في بعض النسخ. وفي بعض النسخ ابتداء الجزء الثالث من المكاسب، [٢] ويرشد إليه قول الشيخ في آخر الاستبصار: واعلموا - أيّدكم الله - أنني جزأت هذا الكتاب ثلاثه أجزاء، الجزء الأول والثاني يشتمل على ما يتعلّق بالعبادات، والثالث يتعلّق بالمعاملات وغيرها من أبواب الفقه. (منه) .

(٦-٦) . الاستبصار، ج ٤، ص ٣٠٤، باب ترتيب هذا الكتاب.

الأولين، وعلى ذلك الحال حال التهذيب . (١) ويأتي مزيد الكلام.

]

غفله الشيخ في التهذيب عن طريقه الكليني

[

وربما روى الشيخ في التهذيب عند الكلام في أنه لا اعتكاف أقل من ثلاثه أيام عن الكليني، عن أحمد بن محمد بن محبوب، عن أبي أيوب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، ثم قال: وعنه، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام. (٢)

والكليني روى عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط إلى آخره ثم روى عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن أبي بصير إلى آخره (٣) وأسقط العدّه حواله إلى السند السابق. والشيخ بنى على كون روايه الكليني عن أحمد في روايه أبي أيوب بلا واسطه، ولذا روى روايه الكليني عن أحمد.

وصرح الشهيد الثاني في الحاشيه - كما عن خطّه - بأنّ الشيخ غيّر الترتيب وأوهم أنّ الكليني يروى عن أحمد بن محمد في الأوّل بلا واسطه وفي الثاني بواسطه، وهو سهو فاحش. (٤)

ومقتضاه دعوى عدم تفتن الشيخ بطريقه الكليني.

وأيضاً روى الشيخ في التهذيب بعد ذلك بقليل عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام. (٥)

والشيخ بنى على روايه الكليني عن سهل بلا واسطه، مع أنّ الكليني أحال حال إسقاط الواسطه على السند السابق، حيث روى عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد. (٦)

وحكم الشهيد الثاني في الحاشيه - كما عن خطّه أيضاً - بأنّه توهم الشيخ وغيره كون

ص: ٢٨٤

١-١) . استقصاء الاعتبار، ج ٢، ص ٣٦. [١]

٢-٢) . التهذيب، ج ٤، ص ٢٨٩، ح ٨٧٦ و ٨٧٧، باب الاعتكاف وما يجب فيه من الصيام.

٣-٣) . الكافي، ج ٤، ص ١٧٧، ح ١ و ٢، باب أقل ما يكون الاعتكاف. [٢]

٤-٤) . انظر: ملاذ الأخيار، ج ٧، ص ٩٥، ذيل ح ٩، باب الاعتكاف وما يجب فيه من الصيام. [٣]

٥-٥) . التهذيب، ج ٤، ص ٢٩٠، ح ٨٨٤، باب الاعتكاف وما يجب فيه من الصيام.

٦-٦) . الكافي، ج ٤، ص ١٧٨، ح ٥، باب أقل ما يكون الاعتكاف. [٤]

روايه الكليني عن سهل بن زياد بلا واسطه، لكن يقول: إنَّ الشيخ في الاستبصار قد أدرج العدّه في البين في روايه أبي بصير المشار إليها، (١) وكذا في روايه سهل المتقدّمه، (٢) مع أنّ مقتضى ما يأتي من المولى التقيّ المجلسي في باب أحمد بن محمّد العاصمي (٣) تفتنّ الشيخ وغيره بطريقه الكليني في إسقاط الواسطه من أوّل السند حواله للحال إلى السند السابق، بل يأتي عن المولى المشار إليه التصريح بأنّ الشيخ قد أسقط في موارد إسقاط الكليني، بحيث لا يتأتى احتمال الغفله، وغرض الشيخ من الإسقاط هو غرض الكليني من الإسقاط، وهو الاختصار وإن حكى عن بعض الفضلاء - المقصود به الفاضل التستري - المصير إلى غفله الشيخ، (٤) فالأمر مبنيّ على تطرّق الغفله عن الطريقه، لا عدم التفتنّ بها.

وبما مرّ يظهر الحال فيما رواه الشيخ في التهذيب في كتاب الحجّ في باب العمل والقول عند الخروج، (٥) وكذا [في] الاستبصار في باب توفير شعر الرأس واللحيه من أوّل ذى القعدة لمن يريد الحجّ عن الكليني، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن عليّ، عن بعض أصحابنا، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ (٦) حيث إنّه قد روى الكليني عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد إلى آخره. (٧) ثمّ أورد خبراً بعده عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن عليّ إلى آخره (٨) حواله للحال إلى السند السابق أيضاً.

والشيخ روى روايه الكليني عن أحمد بلا واسطه، إلّا أنّه من باب تطرّق الغفله، لا عدم التفتنّ بها.

وقد حكى المحقّق الشيخ محمّد في بعض المواضع عن والده أنّ الشيخ غفل عن قاعده الكليني في مواضع، (٩) قال: ولا يبعد أن يكون غير غافل، وإنّما اعتمد على المعلوميّه.

ص: ٢٨٥

١-١. الاستبصار، ج ٢، ص ١٢٨، ح ٤١٨، باب الاشتراط في الاعتكاف.

٢-٢. الاستبصار، ج ٢، ص ١٢٦، ح ٤١١، باب المواضع التي يجوز فيها الاعتكاف.

٣-٣. روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٣٣٣.

٤-٤. المصدر.

٥-٥. التهذيب، ج ٥، ص ٤٧، ح ١٤٤، باب العمل والقول عند الخروج.

٦-٦. الاستبصار، ج ٢، ص ١٦٠، ح ٥٢١، باب توفير شعر الرأس.

٧-٧. الكافي، ج ٤، ص ٣١٧، ح ٢، باب توفير الشعر لمن أراد الحجّ. [١]

٨-٨. الكافي، ج ٤، ص ٣١٨، ح ٤، باب توفير الشعر لمن أراد الحجّ. [٢]

٩-٩. انظر: منتقى الجمال، ج ١، ص ٣٥ في الهامش.

إن من أوضح الشواهد على أن أخبار التهذيب والاستبصار مأخوذة من الكتب، والوسائط من مشايخ الإجازة أن الكليني روى في باب صفة الوضوء ماصورته:

علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة وبكير أنهما سألا- أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فدعا بطست أو تور (١) فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفه، فصبها على وجهه، فغسل بها وجهه، ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفه فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف لا- يردّها إلى المرفق، ثم غمس كفه اليمنى فأفرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق وصنع بها مثل ما صنع باليمنى، ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفه، لم يحدث لهما ماءً جديداً.

ثم قال: «ولا يدخل أصابعه تحت الشراك» (٢) قال: ثم قال: «إن الله عز وجل يقول: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» ٣ فليس له أن يدع شيئاً من وجهه إلّا غسله وأمر بغسل اليدين إلى المرفقين، فليس له أن يدع شيئاً من يديه إلى المرفقين إلّا غسله لأن الله يقول: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» .

ثم قال: «وَأَمْسِكُوا بُرُوسَكُمْ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع، فقد أجزأه» .

قال: فقلنا: أين الكعبان؟

قال: «هاهنا» يعنى المفصل دون عظم الساق، فقلنا: هذا ما هو؟

فقال: «هذا من عظم الساق والكعب أسفل من ذلك» .

فقلنا: أصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزئ للوجه، وغرفته للذراع؟

ص: ٢٨٤

١- ١) . الطست يروى بالمهملة والمعجمه. والتور - بفتح التاء - إناء يشرب فيه. والترديد من الراوى.

٢- ٢) . الشراك - بكسر الشين - سير النعل على ظهر القدم.

قال: «نعم، إذا بالغت فيها والشتان تأتيان على ذلك كله». (١)

وقد ذكر الشيخ هذا الحديث بطوله في التهذيب لکنه فرقه في مواضع، فذكر في كل موضع حكماً يناسب الموضع، فرواه في أربعة مواضع، فروى عند الكلام في عدم جواز الإقبال في غسل اليدين ما صورته:

أخبرني الشيخ، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن ابن أذينة، عن بكير وزراره ابني أعين أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فدعا بطست أو بتور فيه ماء، فغسل كفيه، ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها، واستعان بيده اليسرى بكفه على غسل وجهه، ثم غمس كفه اليسرى في الماء، فاغترف بها من الماء، فغسل يده اليمنى من المرفق إلى الأصابع لا يرد الماء إلى المرفقين، ثم غمس كفه اليمنى في الماء، فاغترف بها من الماء فأفرغه على يده اليسرى من المرفق إلى الكف لا يرد الماء إلى المرفق كما صنع باليمنى، ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعيبين بفضل كفيه لم يجد ماء. (٢)

لكن في أجزاء عبارته الكافية والتهذيب اختلافات لا تخفى.

وروى عند الكلام في مسح الرجلين ما صورته:

أخبرني الشيخ، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زراره وبكير ابني أعين أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، إلى أن انتهى إلى آخر ما قال الله تعالى: «وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ» فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعيبين إلى آخر أطراف الأصابع فقد أجزاء فقلنا: أصلحك الله فأين الكعبان؟ قال: «هاهنا» يعنى المفصل دون عظم الساق» فقالا: هذا ما هو؟ قال: «عظم الساق». (٣)

وروى عند الكلام في كفايه المره في غسل الوجه واليدين ما صورته:

أخبرني الشيخ عن أبي القاسم جعفر بن محمد، عن محمد بن يعقوب، عن

ص: ٢٨٧

١-١. الكافي، ج ٣، ص ٢٥، ح ٥، باب صفة الوضوء. [١]

٢-٢. التهذيب، ج ١، ص ٥٦، ح ١٥٨، باب صفة الوضوء.

٣-٣. التهذيب، ج ١، ص ٧٦، ح ١٩١، باب صفة الوضوء.

علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذینه، عن زراره وبكیر أنهما سألا- أبا جعفر علیه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فدعا بطست - وذكر الحديث إلى أن قال - : فقلنا: أصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزئ للوجه وغرفة للذراع؟ فقال: «نعم، إذا بالغت فيها وثنان تأتيان على ذلك كله». (١)

وروى عند الكلام في كفايه الإصبع في مسح الرأس والرجل ما صورته:

أخبرني الشيخ قال: أخبرني أحمد بن محمد بن محمد بن أبيه، عند سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد وأبيه (٢) محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن عمر بن أذینه، عن زراره وبكیر ابني أعين، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في المسح: «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك، وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك». (٣)

ومثل هذا كثير في الكتابين.

أقول: تحرير ذلك المقال أن الشيخ كثيراً ما فرق المتن الواحد المروي في الكافي المشتمل على أحكام على الأحكام، ورواها بأسانيد مختلفة مشتركة في الراوي عن المعصوم أو مع الراوي عن الراوي مثلاً، فالوسائط المتوسّطة بين الشيخ والقدر المشترك بين الأسانيد من باب مشايخ الإجازة، والقطعات مأخوذة من كتاب القدر المشترك، فمقتضاه أن بناء الشيخ كان على الأخذ من الكتب، فرجال الطرق من باب مشايخ الإجازة.

وإن قلت: إنه يحتمل أن يكون اختلاف الأسانيد إلى القدر المشترك من جهة تفريق الرواية من القدر المشترك على قطعات بأن رواها القدر المشترك تارةً بتمامها لبعض، وأخرى روى قطعاتها لأبعض.

ص: ٢٨٨

١-١. التهذيب، ج ١، ص ٨١ ح ٢١١، باب صفه الوضوء.

٢-٢. أي روى أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد و عن أبيه محمد بن عيسى.

٣-٣. التهذيب، ج ١، ص ٩٠، ح ٢٣٧، باب صفه الوضوء.

قلت: إن تفريق الرواية على القطعات بعيد، حيث إن التفريق من أصله غير معهود - وإن وقع من بعض أرباب جمع الأخبار - ولا سيما مع وجود القدر المشترك بين أحكام القطعات، كما في المورد المذكور؛ لكون القطعات في بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله.

نعم، ذكر طرق الإجازة على وجه الاختلاف بالنسبة إلى القطعات بعيد أيضاً، مع فرض كون الطرق طرق مجموع كتاب القدر المشترك، لكن مناسبة الأبواب للقطعات توجب ظهور كون اختلاف الأسانيد من جهة اختلاف طرق الإجازة، لا تفريق الرواية.

لكنك خير بأن غاية ما يتمشى من ذلك أن الشيخ كان يأخذ من الكتاب، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون الأخذ من كتاب صدر المذكور حتى يكون رجال الطرق من باب مشايخ الإجازة ولا يلزم نقد الطرق، بل يمكن أن يكون أخذ الرواية من كتاب بعض المحذوفين، إما الأوائل أو الأواسط أو الأواخر، فيلزم نقد البعض، وكذا نقد من تقدم على البعض دون من تأخر عنه أعني من توسط بين الشيخ والبعض، فلا يثبت عدم لزوم النقد بالكلية كما هو المقصود، بل يلزم نقد جميع رجال الطرق؛ لعدم الاطلاع على حقيقته الحال.

نعم، لو وقع الاطلاع على حقيقته الحال، ينحصر لزوم النقد فيمن أخذ عن كتابه ومن تقدم عليه.

وقد يقال: إنه يشهد على كون أخبار التهذيب والاستبصار مأخوذة من الكتب تكراراً للشيخ للمتن الواحد بأسانيد مختلفة، بعضها واضح الصحة، وبعضها واضح الضعف خصوصاً الاستبصار.

أقول: إنه إن كان المقصود تعدد الأسانيد، أي تعدد المذكورين بتعدد الرواه عن المعصوم، فلا امتساس له بالدلالة على كون روايات التهذيب من مأخوذة من الكتب فضلاً عن كتب صدور المذكورين، وإن كان المقصود تعدد الأسانيد مع الاشتراك في الراوي عن المعصوم، أو مع الراوي عن الراوي نظير ما مر في المقالة السابقة - كما هو الظاهر بل بلا إشكال - فيتأتى فيه الإشكال بما تقدم الإشكال به على المقالة السابقة، مضافاً إلى أنه ليس حمل تعدد السند على تعدد سند الرواية أولى من الحمل على تعدد طريق الإجازة.

وإن قلت: إنّ وجود السند الصحيح الواضح صحّته إلى القدر المشترك يغني عن ذكر السند الواضح ضعفه إليه.

قلت: لا بأس بذكر السند الواضح ضعفه إلى القدر المشترك، مع وجود السند الواضح صحّته إليه، كيف، ولا بأس بذكر الرواية الواضح ضعفها، مع وجود الرواية الواضح صحّتها، مع عدم وجود قدر مشترك من الرواه في البين، وهو واقع كثيراً، فكما لا بأس بما ذكر، فكذا لا بأس بذكر السند الواضح ضعفه إلى القدر المشترك في مورد الفرض مع وجود السند الواضح صحّته إليه، مع أنّ ذكر الطريق الواضح صحّته يغني عن ذكر السند الواضح ضعفه.

]

أحمد بن محمد المذكور صدر سند الكافي

[

ومن هذا الباب أحمد بن محمد بن محمّد في صدر سند الكافي كما في باب الفرق بين الرسول والنبّي والمحدّث، (1) وباب أنّ الأئمّه عليهم السلام لم يفعلوا شيئاً ولا يفعلون إلّابعد من الله تعالى وأمر منه لا- يتجاوزونه، (2) وباب النوادر من كتاب الصوم (3) وغيرها؛ حيث إنّ المقصود به العاصمي، (4) كما جرى عليه المولى المشار إليه فيما مرّ من كلامه، وكذا فيما يأتي من كلامه في شرح المشيخه، وكذا عند الكلام في أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي. (5)

وكذا نجله العلّامة المجلسي في حاشيه الكافي بخطّه الشريف في الباب في قوله: «كأنّه - أي أحمد - العاصميّ الثقه؛ (6) لأنّه من مشايخ الكليني» وكذا في الحاشيه بخطّه الشريف أيضاً في الباب الثاني في قوله: «هو - أي أحمد - العاصميّ» وتخيّر فيه كثير من

ص: ٢٩٠

١-١. الكافي، ج ١، ص ١٧٧، ح ٤، باب الفرق بين الرسول والنبّي والمحدّث. [١]

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ٢٨٠، ح ٢، باب أنّ الأئمّه عليهم السلام لم يفعلوا شيئاً ولا يفعلون إلّابعد [٢] من الله تعالى.

٣-٣. الكافي، ج ٤، ص ١٦٩، ح ٢، باب النوادر. [٣]

٤-٤. قوله: «حيث إنّ المقصود به العاصمي» التعبير بالعاصمي في الأسانيد والرجال بواسطه كون أحمد ابن أخى عليّ بن عاصم كما في الفهرست أو ابن أخته كما ذكره العلّامة البهبهاني (منه).

٥-٥. روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٣٣٢.

٦-٦. مرآه العقول، ج ٢، ص ٢٩٢، ذيل ح ٤، باب الفرق بين الرسول والنبّي والمحدّث.

الأصحاب، ولم يعرفوه، وعلى ذلك جرى بعض الأعلام. (١)

والمستند شهادة التقييد بالعاصمي تاره، كما في أواخر باب النوادر من المعيشه، (٢) وباب ما أحلّ للنبي صلى الله عليه وآله (٣) من النساء، وباب المرأة التي تحرم على الرجل ولا- تحلّ له أبداً، (٤) وباب الولد إذا كان أحد أبويه مملوكاً والآخر حرّاً، (٥) وباب العزل، (٦) وباب شبه الولد، (٧) وباب تأديب الولد، (٨) وباب الدعاء في طلب الولد، (٩) وباب من أوصى إلى اثنين فينفرد كلّ واحد منهما ببعض التركة وغير ما ذكر. (١٠)

والتقييد (١١) بالكوفي أخرى، كما في باب كراهيه تجمير الكفن (١٢) وغيره؛ حيث إنّ العاصميّ كان كوفياً، وسكن بغداداً، كما هو المصرّح به في ترجمته. (١٣)

والتعبير (١٤) بأبي عبد الله العاصميّ ثالثه، كما في آخر باب العقل والجهل؛ حيث إنّه كان يكنى بأبي عبد الله. (١٥) فلو اتفق «أحمد» في كلّ من الجزء الأخير والجزء الأوّل لا مجال لطرح الاتحاد، بل لا بدّ من البناء على كون الجزء الأوّل هو العاصميّ، فطرح الاتحاد من كثير من الفضلاء ليس في محله.

وكذا الحال في إرجاع الضمير من الشيخ إلى أحمد الواقع في الجزء الثاني من السند السابق في السند المتقدّم هنا؛ لا ابتناء الإرجاع على توهم الاتحاد.

ص: ٢٩١

-
- ١-١. انظر: الرسائل الرجاليه للشتي، ص ١٩٧ - ١٩٨. [١]
- ٢-٢. الكافي، ج ٥، ص ٣١١، ح ٣١ و ٣٢ و ٣٣، باب النوادر من كتاب المعيشه.
- ٣-٣. الكافي، ج ٥، ص ٣٩١، ح ٨، باب ما أحلّ للنبي صلى الله عليه وآله من النساء. [٢]
- ٤-٤. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٨، ح ٨، باب المرأة التي تحرم على الرجل. [٣]
- ٥-٥. الكافي، ج ٥، ص ٤٩٢، ح ٣، باب الولد إذا كان أحد أبويه مملوكاً. [٤]
- ٦-٦. الكافي، ج ٥، ص ٥٠٤، ح ٢، باب العزل. [٥]
- ٧-٧. الكافي، ج ٦، ص ٤، باب شبه الولد لا يوجد فيه. [٦]
- ٨-٨. الكافي، ج ٦، ص ٤٧، ح ٣، باب تأديب الولد. [٧]
- ٩-٩. الكافي، ج ٦، ص ١٠، ح ١٠، باب الدعاء في طلب الولد. [٨]
- ١٠-١٠. الكافي، ج ٧، ص ٤٧، ح ٢، باب من أوصى إلى اثنين فينفرد كلّ واحد منهما ببعض التركة. [٩]
- ١١-١١. عطف على «التقييد» المتقدّم في قوله «والمستند شهادة التقييد بالعاصميّ».
- ١٢-١٢. الكافي، ج ٣، ص ١٤٧، ح ٣، باب تجمير الكفن. [١٠]
- ١٣-١٣. رجال النجاشي، ص ٩٣، ش ٢٣٢.
- ١٤-١٤. عطف على «التقييد» المتقدّم في قوله «والمستند شهادة التقييد بالعاصميّ».
- ١٥-١٥. الكافي، ج ١، ص ٢٧، ح ٣٢، باب العقل والجهل. [١١]

وبعد هذا أقول: إنّ الغالب في أحمد في صدر السند هو العاصمي، وإن كان مطلقاً من باب حمل المطلق على المقيد، فالمشكوك فيه أعني مورد الاشتراك يحمل على الغالب.

إلّا أن يقال: كما أنّ الغالب في أحمد في صدر السند هو العاصمي، فكذا الغالب في مورد الاشتراك، أعني اشتراك الجزء الثاني أو الثالث مثلاً من السند السابق فصدر السند اللاحق هو الأتحاد، فليس البناء على كون المقصود بأحمد هو العاصمي في مورد الاشتراك أولى من البناء على كون المقصود هو ابن عيسى مثلاً، مضافاً إلى أنه ربّما وقع في صدر السند أحمد بن محمّد بن سعيد، (١) كما في باب ما يُستحبّ من تزويج النساء. (٢)

إلّا أن يقال: إنّ الأمر في المقام من باب تعارض الغلبة الشخصيّه والغلبة النوعيّة، والغلبة الشخصيّه مقدّمه على الغلبة النوعيّة.

وبوجه آخر: يدور الأمر بين حمل أحمد صدر السند في مورد الاشتراك على أحمد في الصدر في سائر الموارد، والحمل على غير ذلك أعني الجزء الأخير في سائر موارد الاشتراك، والظنّ يتحوّل (٣) إلى جانب الأوّل ولو فرضنا كون الحمل على الجزء الأخير في موارد الاشتراك أكثر، وأحمد بن محمّد بن سعيد في صدر السند نادر بالإضافة إلى موارد اتّفاق العاصمي صدر السند بالعبارات المختلفه المتقدّمه، فلا يمانع ذلك عن إلحاق المشكوك فيه بالغالب، بل على هذا المنوال الحال في جميع موارد حمل المشكوك فيه على الغالب، مع وجود الفرد النادر.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الأمر في المقام من باب تعارض الغلبتين الشخصيّتين؛ حيث إنّ أحمد بن محمّد في مورد الاشتراك أحد أفراد أحمد في صدر السند، وأحد موارد الاشتراك.

ص: ٢٩٢

١ - ١). قوله: «أحمد بن محمّد بن سعيد» الظاهر أنّه ابن عقده فإنّه كان معاصراً للكليني؛ حيث إنّ الكليني توفّي سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة على ما ذكره الشيخ، أو سنة تسع وعشرين وثلاثمائة على ما ذكره النجاشي، وابن عقده توفّي سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة على ما ذكره الشيخ (منه دام ظلّه العالی).

٢ - ٢). الكافي، ج ٥، ص ٣٣٨، ذيل ح ٧، باب ما يستحبّ من تزويج النساء. [١]

٣ - ٣). في «د»: «يتحرّك».

فكما أنّ الغلبه في أفراد أحمد في صدر السند تقتضى البناء على كون المقصود به في مورد الاشتراك هو العاصميّ، فكذا غلبه الاتّحاد في موارد الاشتراك تقتضى الاتّحاد في باب أحمد، ولا ترجيح للغلبه في جانب أحمد، ولا سيّما لو كانت غلبه الاتّحاد أزيد؛ لاتّفاق الاشتراك في رجالٍ كثيره من دون اختصاص بالواحد، كما في الغلبه في جانب أحمد.

والأمر نظير أن ينتهي خطّان عرضاً وطولاً- في نقطه، واختلف الغالب في النقطه عرضاً وطولاً، فإنّ حمل النقطه المشار إليها على الغالب من النقطه في العرض أو الطول ليس أولى من الحمل على الغالب من النقطه في الآخر، ولا سيّما لو كان الغالب في الآخر أزيد.

وكما أنّ غلبه الاتّحاد في موارد الاشتراك تمنع عن نفع غلبه العاصميّ في أحمد صدرَ السند، فكذا تمنع عن نفع قيام القرينه في موارد متعدّده على كون أحمد هو العاصميّ من باب حمل المطلق على المقيد، مع قطع النظر عن الغلبه؛ لتطرّق التعارض بين غلبه الاتّحاد وحمل المطلق على المقيد.

فحينئذٍ نقول: إنّ المناسب حواله الحال على القرينه فإنّ تساعد القرينه للدلاله على كون المقصود بأحمد هو الجزء الأخير - كما لو روى عمّن يروى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى، مع روايه أحمد في الجزء الأخير عمّن يروى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى أو جهاله الحال، أو روى عمّن يروى عنه أحمد بن محمّد بن خالد، مع روايه أحمد في الجزء الأخير عمّن يروى عنه (أحمد بن محمّد بن خالد أو جهاله الحال، أو روى عمّن يروى عنه) (1) ابن عيسى، أو ابن خالد، مع روايه أحمد في الجزء الأخير عمّن يروى عنه ابن عيسى أو ابن خالد - فالمدار على الاتّحاد.

ومنه ما في الكافي في باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمّه عليهم السلام؛ حيث روى عن عدّه من الأصحاب عن أحمد بن محمّد عن الوشاء، (2) ثمّ روى عن

ص: ٢٩٣

١-١. ما بين القوسين ليس في «د» .

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ٢١٢، ح ٨، باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمّه [١] عليهم السلام.

أحمد بن محمد، (١) عن أحمد بن محمد بن أبي نصر؛ (٢) حيث إنَّ المقصود بأحمد في السند الأوَّل هو ابن عيسى؛ لروايته عن الوشاء، كما يظهر بملاحظته ترجمه الوشاء، (٣) والمقصود بأحمد في روايه أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ابن عيسى أو ابن خالد، كما ذكره المولى التقي المجلسي، (٤) لكن هاهنا يتعيَّن في ابن عيسى، ولا مجال لاحتمال العاصمي.

ومن ذلك ما في الكافي في باب المدالسه في النكاح؛ حيث روى عن محمَّد بن يحيى، عن أحمد بن محمَّد، عن الحسين بن سعيد إلى آخره، (٥) ثمَّ روى عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد؛ (٦) لأنَّ أحمد الراوي عن الحسين بن سعيد مرَّد بين ابن عيسى وابن خالد كما ينصرح من المولى التقي المجلسي. (٧) ولا مجال هاهنا لابن خالد، فيتعيَّن ابن عيسى، فلا مجال للعاصمي، مع أنَّ الظاهر بل المقطوع به عدم روايه الكليني عن الحسين بن سعيد بواسطه واحده كما هو الحال لو كان المقصود بأحمد هو العاصمي، فلا مجال للعاصمي.

وإنَّ تساعد (٨) القرينه للدلاله على كون المقصود هو العاصمي، فالمدار عليه، وإلَّا فلا بدَّ من التوقف، لكن لا ضير فيه بناءً على وثاقه العاصمي وابن عيسى وابن خالد.

ومن موارد مساعده القرينه للدلاله على كون المقصود بأحمد هو العاصمي الروايها المتقدِّمه؛ لوقوع التقييد بالعاصمي في باب شبه الولد، (٩) وباب تأديب الولد في روايه

ص: ٢٩٤

١- ١). روى الكليني في باب أنَّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمه عليهم السلام عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمَّد إلى آخره، ثمَّ روى عن أحمد بن محمد. وكتب العلامة المجلسي - والظاهر أنَّه بخطه الشريف - فوق أحمد: «بواسطه العدّه». (منه دام ظلّه العالی)

٢- ٢). الكافي، ج ١، ص ٢١٢، ح ٩، باب أنَّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم... [١]

٣- ٣). الفهرست، ص ٨٢، ش ٢٠٢؛ [٢] انظر: منتهى المقال، ج ٧، ص ٤٥٤، ش ٤٤٥٩. [٣]

٤- ٤). روضه المتقين، ج ١٤، ص ٣٣٢.

٥- ٥). الكافي، ج ٥، ص ٤٠٥، ح ٢، باب المدالسه في النكاح. [٤]

٦- ٦). الكافي، ج ٥، ص ٤٠٥، ح ٣، باب المدالسه في النكاح. [٥]

٧- ٧). روضه المتقين، ج ١٤، ص ٣٣٢.

٨- ٨). مرّ قسيمه قبل صفحتين بقوله: «إنَّ المناسب حواله الحال على القرينه، فإنَّ تساعد القرينه».

٩- ٩). الكافي، ج ٤، باب شبه الولد لا يوجد فيه

أحمد عن عليّ بن الحسن، (١) وكذا في باب ما أحلّ للنبيّ صلى الله عليه وآله من النساء، (٢) وباب المرأة التي تحرم على الرجل ولا تحلّ له أبداً، (٣) وباب العزل في روايه أحمد عن عليّ بن الحسن بن فضال (٤) الكاشف عن كون المقصود بعليّ بن الحسن في مورد الإطلاق - كما في الروايه المتقدمه - هو ابن فضال وغيرها ممّا ذكر هنا.

في لقب عليّ بن الحسن بن فضال

ومثله ما في باب الدعاء في طلب الولد في روايه أحمد عن عليّ بن الحسن التيملي؛ (٥) حيث إنّ التيملي لقب عليّ بن الحسن بن فضال كما صرح به المحدث القاشاني في الوافي، (٦) وعليه جرى في أسانيد الوافي، قال: «ويقال له: التيملي وربما يصحّف بالميشمي».

لكن مقتضى كلام المولى الثقيّ المجلسي في حاشيه النقد أنّ الميشمي اشتباه، والصواب التيملي (٧)، (٨) لكنّه عنون في شرح المشيخه عليّ بن الحسن الميشمي، وذكر أنّ الكليني كثيراً ما يروي عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحسن، عن أبيه - وأراد بأحمد أبا عبد الله العاصميّ - عن الميشمي، عن الحسن بن إسماعيل، (٩) وسبقه إلى

ص: ٢٩٥

١-١. الكافي، ج ٦، ص ٤٧، ح ٣، باب تأديب الولد. [١]

٢-٢. الكافي، ج ٥، ص ٣٩١، ح ٨، باب ما أحلّ للنبيّ صلى الله عليه وآله من النساء. [٢]

٣-٣. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٨، ح ٨، باب المرأة تحرم على الرجل ولا تحلّ له أبداً. [٣]

٤-٤. الكافي، ج ٥، ص ٥٠٤، ح ٢، باب العزل. [٤]

٥-٥. الكافي، ج ٦، ص ١٠، ح ١٠، باب الدعاء في طلب الولد. [٥]

٦-٦. الوافي، ج ١٢، ص ١٣٠٧، ح ٢٣٢٨٧، باب الدعاء في طلب الولد. [٦]

٧-٧. قوله: «والصواب التيملي» كما في الكافي في باب الولد إذا كان أحد أبويه مملوكاً والآخر حرّاً؛ حيث روى الكليني عن أحمد بن محمّد العاصمي، عن عليّ بن الحسن بن عليّ التيملي. لكنّ الظاهر أنّ عليّاً الثاني من باب السهو في الزيادة؛ لأنّ عليّ بن الحسن سبب فضال من دون توسيط «عليّ» بين الحسن وفضال. وربما يرشد إلى ذلك ما في الفهرست والخلاصه في ترجمه الحسن بن عليّ بن فضال من أنّه مولى تيم بن ثعلبه، لكنّ المذكور فيهما في العنوان «الحسن بن عليّ بن فضال التيملي» وعليّ ما ذكر المناسب «التيملي» إلّا أنّ يكون التيملي صفهً لعليّ، لكنّه خلاف الظاهر. وربما قيل: إنّ التيملي مخفف تيم الله، وعليّ هذا توصيف الحسن بالتيملي يجامع كونه مولى تيم بن ثعلبه بكون «تيم» مخفف «تيم الله» وكذا يرتفع المنافاه بين توصيف عليّ بالتيملي والتيملي (منه).

٨-٨. نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٤٢، [٧] هامش ٥.

العنوان المذكور السيد السند التفرشي؛ حيث إنه عنون علي بن الحسن الميثمي استخراجاً مما رواه في التهذيب في باب ميراث أهل الملل المختلفه عن الكليني عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسن الميثمي عن أخيه، أحمد بن الحسن، عن أبيه (١). (٢)

لكن كان المناسب نسبة الاستخراج إلى الكافي كما لا يخفى، مع أن الظاهر أن الغرض من علي بن الحسن هو ابن فضال، كما يرشد إليه الروايه في التهذيب سابقاً على ذلك عن علي بن الحسن بن فضال، عن أخيه، أحمد بن الحسن، عن أبيه، (٣) مضافاً إلى ما ذكره المولى التقي المجلسي من أن الغرض من علي بن الحسن الميثمي - بعد كونه اشتهاهاً عن التيمي كما مرّ نقله عنه - علي بن الحسن بن فضال، وأنه يروى عن أخويه: أحمد ومحمد ابني الحسن بن علي بن فضال، عن أبيه الحسن. (٤)

وربما يستفاد من كلامه هذا الإيراد على السيد السند التفرشي؛ حيث حكم بأن علي بن الحسن الميثمي هو علي بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمار، (٥) بملاحظه أنه كان لإسماعيل ابنان: علي والحسن، وكان للحسن ابنان: محمد وعلي، (٦) فليس علي بن الحسن الميثمي هو علي بن الحسن بن إسماعيل.

ومما ذكره - من روايه علي بن الحسن عن أخويه - ما رواه في الكافي في باب من أوصى إلى اثنين فينفرد كل منهما ببعض التركة عن أحمد بن محمد العاصمي، عن علي بن الحسن، عن أخويه: محمد وأحمد، عن أبيهما، (٧) بل نظيره غير عزيز.

لكن الإيراد المذكور ينافي ما يقتضيه كلامه المتقدم بالنقل عنه في شرح المشيخه في عنوان علي بن الحسن الميثمي من أنه علي بن الحسن بن إسماعيل. (٨)

ص: ٢٩٦

-
- ١-١). التهذيب، ج ٩، ص ٣٧١، ح ١٣٢٦، باب ميراث أهل الملل المختلفه.
 - ١-٢). نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٤٢، ش ٣٥٣٤. [١]
 - ١-٣). التهذيب، ج ٩، ص ٣٧٠، ح ١٣٢٣، باب ميراث أهل الملل المختلفه، وليس فيه كلمه «أخيه».
 - ١-٤). نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٤٢، [٢] هامش ٥.
 - ١-٥). نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٣٢، ش ٣٥٠٩، و [٣] ص ٢٤٢، ش ٣٥٣٤.
 - ١-٦). نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٤٣، [٤] هامش ٢، ما أثبتناه ما عليه نقد الرجال وهامشه، لكن الموجود في نسخه «د» بدلاً عن «محمد وعلي» هو «علي والحسن وأحمد» كما أن الموجود في نسخه «ح»: «علي وأحمد» فتأمل.
 - ١-٧). الكافي، ج ٧، ص ٤٧، ح ٢، باب من أوصى إلى اثنين فينفرد كل واحد منهما ببعض التركة. [٥]
 - ١-٨). انظر: روضه المتقين، ج ١٤، ص ٣٩٢.

وربما قال في الفقيه في «باب الرجل يوصى إلى رجل بولده ومالٍ لهم وأذن له عند الوصية أن يعمل بالمال والربح بينه وبينهم»: روى محمد بن يعقوب الكليني رضي الله عنه، قال: «حدثني أحمد بن محمد العاصمي، عن علي بن الحسن الميثمي، عن الحسن [بن علي] بن يوسف، عن مثنى بن الوليد، عن محمد بن مسلم». (١)

وأنت خير بأن الميثمي اشتباه عن التيمي أو التيملي، مع أنّ الكليني لم يقل: حدثني، وإنما جرى على المجري المتعارف منه، على أنه لم يقيد أحمد بالعاصمي ولا علي بن الحسن بالميثمي.

وبما تقدّم يظهر ضعف ما ذكره المولى التقى المجلسي في شرح المشيخه عند الكلام في أحمد بن محمد بن عيسى في قوله:

وقد يوجد في أوائل سند الكليني أحمد بن محمد فإن تقدّمه خبر يكون فيه أحمد بن محمد بأن كان قبله عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، أو محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، فهو ابن عيسى أو ابن خالد، وإن لم يكن قبله ذلك فهو أحمد بن محمد العاصمي الثقة، والغالب فيه روايته عن علي بن الحسن. (٢)

لعدم قيام دليل على كون المقصود بأحمد في مورد الاشتراك هو ابن عيسى أو ابن خالد لو لم نقل بكون المقصود هو العاصمي، مضافاً إلى أنه منافٍ لما سمعت منه في بعض تعليقات التهذيب من أنّ المقصود بأحمد في مورد الاشتراك هو العاصمي. (٤)

السادس عشر: [غرض الشيخ من إسقاط العدّه أو محمد بن يحيى هو غرض الكليني]: أنه قد حكى المولى التقى المجلسي أنه كثيراً ما يروى في الكافي أولاً عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، أو عدّه من أصحابنا، عن أحمد [بن محمد] (٥) ثم يسقط

ص: ٢٩٧

١-١. الفقيه، ج ٤، ص ١٦٩، ح ٥٥٣٨، باب الرجل يوصى إلى رجل بولده ومالٍ لهم، وما بين المعقوفتين أضفناه من الفقيه.

٢-٢. روضه المتقين، ج ١٤، ص ٤٤ - ٤٥.

٣-٣. تعليل لقوله «وبما تقدّم يضر ضعف».

٤-٤. كما نقله عنه ولده العلامة المجلسي في ملاذ الأخيار، ج ٩، ص ٥٠٨، أبواب الديون وأحكامها، ذيل ح ٣٨. [١]

٥-٥. ما بين المعقوفتين أضفناه من المصدر.

محمّد بن يحيى أو العده ويذكر أحمد بن محمد، ولا شك أنّ مراده محمد بن يحيى أو عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد وأسقطهما للاختصار. وكثيراً ما يذكر الشيخ عن محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد، وغرض الشيخ غرض الكليني من إسقاط العده أو محمد بن يحيى، ويعترض على الشيخ أنّه سها.

وإن كان السهو من مثل الشيخ ليس ببعيد، لكن مثل هذا السهو بعيد؛ لأنّه وقع منه في التهذيب والاستبصار قريباً من مائه مرّه، ويستبعد أنّه كان سها أو توهم أنّ الكليني يروى عنه.

بل يمكن أن يقال: عدم فهم الشيخ محالّ عادة؛ فإنّ فضيلته أعظم من أن يُرتاب فيها. وذكر بعض الفضلاء في كلّ مرّه حاشيه عليه مشعره بغلط الشيخ، ولم يتفطن أنّه تبع الكليني في الاختصار. والذي تتبعنا من غرض هذا الفاضل أن مراده أن يذكر أنّه لا يعمل بأخبار الآحاد؛ لوقوع أمثال هذه الأغلاط من أمثال هذه الفضلاء، فكيف يجوز الاعتماد على خبر جماعه يقع الأغلاط الكثيره عن أفضلهم (١)؟! !

أقول: إنّ مقصوده ببعض الفضلاء هو الفاضل التستري، لكنّ السهو في الحذف وإن كان بعيداً - بل محالاً عادة في صورته كثره الحذف وإن يأتي منه زياده العده في بعض المواضع، وكذا زياده بعض العبارات (٢) في المتن - لكن احتمال توهم روايه الكليني عن المبدوّ به في السند المحذوف عنه أي السند الثاني غير بعيد، بل لولا هذا لجرى الشيخ على ذكر المحذوف في بعض الأحيان، بل الاحتمال المذكور أقرب وأحسن ممّا احتمله المولى المشار إليه في زياده العده كما يأتي.

وبعد هذا أقول: إنّ الكليني أسقط من صدر السند واحداً في المقام، (وهذا كان متعارفاً في القدماء كما يأتي من المحقق الشيخ محمد فيما يأتي من كلامه) (٣) والشيخ أسقط هنا من الأثناء، وهو غير متعارف. ولا مجال لاختيار الاختصار بالإسقاط المشار

ص: ٢٩٨

١-١ . روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٣٣٢.

٢-٢ . في «د»: «الكلمات» .

٣-٣ . ما بين القوسين زياده من «ح» .

إليه، وإلا لجاز الاختصار بإسقاط الراوى عن المعصوم بلا إشكال، فإصلاح الحال باختيار الاختصار من الشيخ ضعيف الحال.

ثم إنَّ الفرق بين هذا العنوان والعنوان المتقدّم - الحادى عشر - والمسبوق بنقل إكتار الشيخ ما جرى عليه فى ذلك من المولى المشار إليه أنّ البحث هنا عن الإسقاط، والبحث فى العنوان المتقدّم عن اتّحاد الجزء الأوّل من السند اللاحق مع الجزء الأخير من القدر المشترك من السند السابق، وإن كان السند اللاحق هنا مبتتاً على الإسقاط من الكلينى، لكنّ السند المذكور فى كلام الشيخ على سبيل النقل ولا إسقاط فيه من الشيخ.

السابع عشر: [أتباع الكلينى القدماء فى طريقه الإسناد وغفله الشيخ عنها]: أنّه روى فى الكافى فى كتاب الحجّ فى باب التكبير فى أيام التشريق عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن محمّد بن مسلم، عن أبى عبد الله عليه السلام، (١) ثمّ روى عن حمّاد، عن حريز، عن عبد الله بن زراره عن أبى جعفر عليه السلام. (٢)

وروى فى التهذيب فى باب الرجوع إلى منى ورمى الجمار، (٣) وفى الاستبصار فى باب أنّ التكبير أيام التشريق عقيب الصلاه المفروضات فرض واجب عن محمّد بن يعقوب، عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز إلى آخره، (٤) ثمّ روى عن حمّاد عن حريز إلى آخره. (٥)

قال المحقق الشيخ محمّد فى تعليقات الاستبصار مشيراً إلى السند الأخير: هذا الإسناد مبنى على ما قبله، وهذه طريقه القدماء، وكثيراً ما أتبعها الكلينى، وربّما غفل عنها الشيخ فيضع بسببها أحاديث كثيرة.

أقول: إنّ السند الأخير فى الاستبصار من أجزاء الجزء الثانى، وهو ينافى ما ذكره الشيخ فى مشيخه الاستبصار من أنّه لم يحذف فى الجزء الأوّل والثانى من الاستبصار دون الجزء الثالث (٦) وابتداء الجزء الثانى من الزكاه، وابتداء الجزء الثالث من المكاسب،

ص: ٢٩٩

١-١. الكافى، ج ٤، ص ٥١٦، ح ١، باب التكبير فى أيام التشريق. [١]

٢-٢. الكافى، ج ٤، ص ٥١٦، ح ٢، باب التكبير فى أيام التشريق. [٢]

٣-٣. التهذيب، ج ٥، ص ٢٦٩، ح ٩٢٠، باب الرجوع إلى منى ورمى الجمار.

٤-٤. الاستبصار، ج ٢، ص ٢٩٩، ح ١٠٦٨، باب التكبير أيام التشريق.

٥-٥. الاستبصار، ج ٢، ص ٢٩٩، ح ١٠٦٩، باب التكبير أيام التشريق.

٦-٦. الاستبصار، ج ٤، ص ٣٠٤، سند الكتاب.

ومع ذلك قد ذكر الشيخ فى مشيخه التهذيب والاستبصار أنه قد أخذ الروايه فى التهذيب فى الجزء الأخير من الاستبصار من كتاب المبدؤ به فى السند، (١) مع أن الروايه الأخيره مأخوذه من الكافى ، فالسند الأخير فى التهذيب لا يوافق ما حكى الجريان عليه فى التهذيب ، كما أنه - أعنى السند الأخير فى الاستبصار - لا يوافق ما حكى الجريان عليه فى الجزء الأخير من الاستبصار ، كما لم يوافق ما حكى الجريان عليه فى الجزئين الأولين.

فإن قلت: إن الروايه مأخوذه من كتاب حمّاد.

قلت: لو كان الأمر جارياً على هذا المجرى، لزم اختلاف محلّ النقل مع عدم الفضل، وهو فى غاية البعد.

ثم إن الفرق بين هذا العنوان والعنوان المسبوق ذكره آنفاً والعنوان المتقدّم أن المدار هنا على سلوك الشيخ مسلك القدماء من الإسقاط عن صدر السند حواله للحال إلى السند السابق، وكون الاستناد من الشيخ إلى المبدؤ به فى السند الأخير من دون نقل عن الكلينى فى شىء من السنين حتّى يتأتّى العنوان المذكور آنفاً، أو العنوان المتقدّم.

الثانى والثلاثون: [الشيخ يروى عن شخص طريقه إليه ضعيف وطريق الكلينى إليه معتبر]: أنه قد يروى الشيخ عن شخص طريقه إليه ضعيف، لكنّ الواسطه بين الشخص المذكور والكلينى معتبره بالصحه أو الحُسن مثلاً ففيه الكفايه.

ومنه ما تقدّم - من أنه روى فى التهذيب ين عن الكلينى، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن محمّد بن مسلم، (٢) ثم روى عن حمّاد، عن حريز، عن زرارته إلى آخره (٣)؛ - حيث إن طريق الشيخ (٤) إلى حمّاد بن عيسى - المقصود بحمّاد فى السنين؛ بشهادته روايه إبراهيم بن هاشم عن حمّاد بن عيسى، دون حمّاد بن عثمان بناءً على ما ذكره الصدوق فى مشيخه الفقيه من أن إبراهيم بن هاشم لم يلق حمّاد بن

ص: ٣٠٠

-
- ١-١) . التهذيب، ج ١٠، ص ٤، من المشيخه؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٣٠٤، سند الكتاب.
 - ٢-٢) . مثل ما فى التهذيب، ج ١، ص ٢٨، ح ٧١، باب آداب الأحداث الموجهه للطهاره.
 - ٣-٣) . مثل ما فى التهذيب، ج ١، ص ٨، ح ١١، باب الأحداث الموجهه للطهاره و ص ٩، ح ١٥ من نفس الباب.
 - ٤-٤) . خبر «إنّ طريق الشيخ» كلمه «ضعيف» بعد أسطر.

عثمان وإنما لقي حمّاد بن عيسى وروى عنه، ويغلط أكثر الناس في الإسناد، فيجعلون مكان حمّاد بن عيسى حمّاد بن عثمان، وواقفه العلماء في التغليب في بعض الفوائد المرسومة في آخر الخلاصه، (١) وكذا ابن داود في بعض التنبيهات التي ذكرها في آخر رجاله، (٢) وعلى ذلك المجرى جرى في المنتقى .

لكنّ الحقّ تحقّق روايه إبراهيم بن هاشم، عن حمّاد بن عثمان إلّا أنّ الأظهر اشتراك حمّاد بن عثمان بين الناب والعرازي.

ويظهر تحقيق الحال في المرحلتين بملاحظه ما حرّراه في رساله المعموله في باب حمّاد بن عثمان. وبشهاده (٣) روايه حمّاد بن عيسى عن حريز - ضعيف، (٤) لكنّ الواسطه بين الكليني وحمّاد بن عيسى هو عليّ بن إبراهيم وأبوه، وكلّ منهما من رجال الصّحّه بناءً على صحّحه حديث إبراهيم بن هاشم كما هو الأظهر، وإلّا فالواسطه لا تخرج حالها عن الحسن.

الثاني والستون: [في معاصره الصدوق للكليني] : أنّ الصدوق يروى في الفقيه عن الكليني وذكر طريقه إليه في المشيخه، (٥) إلّا أنّه قد حكى المولى التقيّ المجلسي أنّ الصدوق عاصر الكليني في برهه من الزمان، ولكن لم يتفق لقاءه إياه. (٦)

ويرشد إليه أنّ الكليني توفّي في سنه ثمان وعشرين على ما ذكره النجاشي (٧) والشيخ في الرجال ، (٨) أو تسع وعشرين على ما ذكره الشيخ في الفهرست (٩) وثلاثمائة.

والصدوق توفّي في سنه إحدى وثمانين وثلاثمائة، (١٠) فلو كان عمر الصدوق ثمانين سنه فقد أدرك من زمان الكليني قريباً من ثلاثين سنه.

ص: ٣٠١

١-١) . الخلاصه، ص ٢٨١، الفائده التاسعه.

٢-٢) . رجال ابن داود، ص ٣٠٧.

٣-٣) . هذا الدليل الثاني على أنّ المراد من «حمّاد» هو «حمّاد ابن عيسى» .

٤-٤) . كلمه «ضعيف» خبر «إنّ» في قوله «إنّ طريق الشيخ إلى حمّاد . . .» .

٥-٥) . الفقيه، ج ٤، ص ١١٦، من المشيخه.

٦-٦) . روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٢٦٠.

٧-٧) . رجال النجاشي، ص ٢٧٧، ش ١٠٢٦. وسنه وفاته هي تسع وعشرون وثلاثمائة.

٨-٨) . رجال الشيخ، ص ٤٩٥، ش ٢٧.

٩-٩) . الفهرست، ص ١٣٥، ش ٦٠١. [١] وفيه: «سنه الوفاه هي ثمان وعشرون وثلاثمائة» .

١٠-١٠) . رجال النجاشي، ص ٣٨٩، ش ١٠٩٤.

والشيخ يروى أيضاً عن الصدوق وعن والده وهو متأخر عنهما.

ويرشد إليه أنّ الشيخ توفّي في سنة ثمان وأربعمائة، (١) فالفصل بين زمان وفاه الصدوق ووفاه الشيخ سبع وعشرون سنة، فالشيخ متأخر عن الصدوق فضلاً عن والده.

الحادى والسبعون: [في إسقاط الكليني من أوائل السند]: أنه قد نصّ شيخنا البهائي والمحدّث الحرّ - كما تقدّم - على أنّ الكليني قد يُسقط من أوائل السند حواله للحال إلى السند السابق، (٢) وقد نصّ عليه صاحب المنتقى أيضاً، (٣) وكذا نجله في تعليقات الاستبصار، وكذا المولى التقي المجلسي (٤) والسيد السند الجزائري (٥) وعلى هذا سقوط الواسطه لا يضرّ باعتبار الروايه مطلقاً (٦) بل نقله صاحب المنتقى (٧) وكذا نجله في تعليقات الاستبصار عن طريقه القدماء.

ويعبّر عن ذلك في اصطلاح أهل الدرايه بالتعليق، وقد حكى في المنتقى عن بعض توهّم الإرسال، وعلى هذا سقوط الواسطه يوجب عدم اعتبار الروايه مطلقاً. (٨) بل هو مقتضى كلام العلامة البههاني في باب الكنى في ترجمه ابن داود.

ومقتضى بعض كلمات العلامة المجلسي في أربعينه (٩) - كما يظهر ممّا يأتي - كون الروايه اللاحقه كالسابقه مأخوذه من كتاب صدر المذكورين، فالواسطه بين الكليني وصدر المذكورين من باب مشايخ الإجازة ذكرت تاره وتركت أخرى. وعلى هذا إن كان الساقط معتبراً، فسقوطه لا يضرّ باعتبار الروايه، وإلّا فيضرّ به.

وحكى في المنتقى أيضاً عن الشيخ أنّه يذكر طريقه إلى المبدوّ به في السند

ص: ٣٠٢

١-١). المشهور أنّ وفاه الشيخ سنة ٤٦٠ ق فتأمل.

٢-٢). مشرق الشمسين، ص ٩٨؛ [١] وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٣٢، [٢] الفائده الثالثه.

٣-٣). منتقى الجمان، ج ١، ص ٢٣، الفائده الثالثه؛ وج ٣، ص ٣٠١.

٤-٤). حكاه عنه ولد المصنّف في سماء المقال، ج ٢، ص ٣٨٠.

٥-٥). المصدر.

٦-٦). ما بين القوسين ليس في «د».

٧-٧). منتقى الجمان، ج ١، ص ٢٤، الفائده الثالثه.

٨-٨). المصدر.

٩-٩). انظر الأربعين حديثاً للمجلسي، ص ١١، ١٧، ٢٨، ٣٠.

المحذوف عن صدره في الكافي بطريقه عن الكليني من غير تفتن بتوسط الواسطه المحذوفه المذكوره في السند السابق. (١)

وقال المحقق الشيخ محمد كما تقدم بعد نقل حواله الحال في الإسقاط إلى السند السابق عن طريقه القدماء كما سمعت: «وكثيراً ما تبعها الكليني، وربما غفل عنها الشيخ فيضيع بسببها أحاديث كثيرة» .

لكن اعتذر المولى التقى المجلسي - كما تقدم - بأن الشيخ كان غرضه غرض الكليني من الاختصار.

أقول: إن الأظهر في باب أسانيد الكليني أن الإسقاط فيها من باب الحواله إلى السند السابق؛ إذ لو كان الأمر من باب الإرسال أو غيره، لا تفتق كثيراً أيضاً في صوره عدم اشتراك السند السابق واللاحق في القدر المشترك أي مباينه السندين، فتخصيص الإسقاط بصورته اشتراك السندين في القدر المشترك يكشف عن كون الغرض الاختصار، وحواله الحال إلى السند السابق، ولا سيما مع نقل ذلك عن طريقه القدماء، وإن أمكن القول بأنه يأتي في كلام القدماء ما يأتي في كلام الكليني من احتمال الإرسال أو الأخذ من الكتاب، فلا دلالة في كلام القدماء على ما نقل عنهم، فلا وثوق بالنقل في الباب.

الثاني والثمانون: [في تعارض روايه الكليني والشيخ]: أنه جرى المحقق الثاني في جامع المقاصد عند الكلام في اشتباه دم الحيض بدم القرحة على ترجيح ما رواه الشيخ من كون المدار على الطرف الأيسر (٢) على ما رواه الكليني من كون المدار على الطرف الأيمن؛ (٣) تعليلاً بأنه أعرف بوجوه الحديث وأضبط، (٤) بل جرى على ترجيح ذلك بعمل الشيخ في النهايه . (٥)

وأورد عليه الشهيد الثاني في الدرايه بأنه من جهه عدم الاطلاع على كيفيه روايات

ص: ٣٠٣

١-١ . منتقى الجمان، ج ١، ص ٢٤، الفائده الثالثه.

٢-٢ . التهذيب، ج ١، ص ٣٨٥، ح ١١٨٥، باب الحيض والاستحاضه والنفاس.

٣-٣ . الكافي، ج ٣، ص ٩٤، ح ٣، كتاب الحيض.

٤-٤ . جامع المقاصد، ج ١، ص ٢٨٤. [١]

٥-٥ . النهايه، ص ٢٤.

أقول: إنّ مزيه الشيخ فضلاً بالنسبه إلى الكليني في غايه الظهور، بل الكافي إنّما كان على سبيل مجرّد الجمع، وأمّا التهذيب فيشهد فهرسته بكمال تعميق النظر من الشيخ في أخباره، حتى أنّه ذكر في الفهرست استنقاذ بعض المطالب (بالمفهوم واستنقاذ بعض المطالب) (٢) بالإشعار، لكنّ الظاهر أنّ ما وقع من الشيخ في باب الأسانيد لم يقع مثله من أحد في فنّ. نعم، ليس الأمر في متون رواياته على حال الأسانيد، لكن ليس الحال بحيث توجب روايه الشيخ الترجيح، بل المولى الثقيّ المجلسي - وهو في جوده الاطلاع على الأخبار متناً وسنداً بمكان - صرّح بأنّ الجمع الواقع من الكليني في حواشي الإعجاز، قال: «والحقّ أنّه لم يكن مثله فيما رأيناه من علمائنا، وكلّ من يتدبّر في أخباره وترتيب كتابه يعرف أنّه كان مؤيّداً من عند الله تبارك وتعالى، جزاه الله عن الإسلام والمسلمين أفضل جزاء المحسنين». (٣)

وقال السيّد السند النجفي:

إنّه كتاب جليل عظيم النفع، عديم النظير، فائق على جميع كتب الحديث بحسن الترتيب، وزيادة الضبط و التهذيب ، وجمعه للأصول والفروع، واجتماعه (٤) على أكثر الأخبار الواردة من الأئمة الأطهار. (٥)

لكن روى في التهذيب في باب صلاه الكسوف بسنده عن عليّ بن أبي عبد الله، عن أبي الحسن موسى عليه السلام. (٦) وعن الكافي عن عليّ بن عبد الله، (٧) وهو سهو؛ إذ المقصود بعليّ بن أبي عبد الله هو عليّ بن جعفر، وهو يروى عن أخيه موسى عليه السلام كثيراً، كما روى عنه هنا أيضاً.

وروى في الكافي في باب من أبواب كتاب الديات والقصاص عن عليّ بن إبراهيم،

ص: ٣٠٤

١-١ . الدرّايه، ص ٥٣ - ٥٤.

٢-٢ . ما بين القوسين ليس في «د» .

٣-٣ . روضه المتّقين، ج ١٤، ص ٢٦٠.

٤-٤ . أي اشتماله.

٥-٥ . رجال السيّد بحر العلوم، ج ٣، ص ٣٣٠. [١]

٦-٦ . التهذيب، ج ٣، ص ١٥٤، ح ٣٢٩، باب صلاه الكسوف.

٧-٧ . الكافي، ج ٣، ص ٤٦٣، ح ١، باب صلاه الكسوف. [٢] وفيه: «عن عليّ بن عبد الله» .

عن أبيه، عن ابن محبوب، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، ثم رجع أحدهم بعد ما قُتل الرجل، قال: «إن قال الرابع: وهمت ضرب الحدِّ وأُغرم الديه، وإن قال: تعمّدت قُتل». (١)

وروى عن ابن محبوب، عن إبراهيم بن نعيم الأزدي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أربعة شهدوا على رجل بالزنا، فلما قتل، رجع أحدهم عن شهادته، قال: فقال: «يقتل الرابع ويؤدّى الثلاثة إلى أهله ثلاثة أرباع الديه». (٢) ثم روى الروايتين المذكورتين في كتاب الشهادات في باب من شهد ثم رجع عن شهادته. (٣)

إلا أن يقال: إن ذكر الرواية في البابين المختلفين من باب المناسبه مع البابين ليس من باب التكرار غير المناسب.

وأما الترجيح بفتوى الشيخ فلم أظفر بالترجيح بفتوى الفقيه الواحد، وإن يمكن القول به، كيف وقد حكى الشهيد في الذكري عن الأصحاب - كما مرّ - أنهم كانوا يسكنون إلى فتاوى ابن بابويه عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنهم به، وأن فتواه كروايته. (٤)

ومقتضاه جواز العمل بالظنّ المستفاد من قول الفقيه الواحد، وإن ربّما نقل الإجماع على عدم الجواز، وجواز العمل بالظنّ في مقام الترجيح أسهلّ بمراتب شتى من العمل بالظنّ ابتداءً في الحكم الشرعي.

ثم إنّه روى في التهذيب بالإسناد عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: يا عليّ إذا أنا متُّ فاغسلني بسبع قُرب من ماء بئر غرس» (٥). (٦)

ص: ٣٠٥

١-١. الكافي، [١] ج ٧، ص ٣٦٦، ح ٢، باب من كتاب الديات.

٢-٢. الكافي، [٢] ج ٧، ص ٣٦٦، ح ٣، باب من كتاب الديات.

٣-٣. الكافي، ج ٧، ص ٣٨٤، ح ٤ - ٥، باب من شهد ثم رجع عن شهادته. [٣]

٤-٤. ذكرى الشيعة، ج ١، ص ٥١. [٤]

٥-٥. التهذيب، ج ١، ص ٤٣٥، ح ١٣٩٨، باب الزيادات في تلقين المحتضرين.

٦-٦. قال في معجم البلدان ٤: ١٩٣: «[٥] إنها بقبا وذكر الحديث الموجود هنا».

قال المولى التقي المجلسي في الحاشية: «روى الصفار في بصائر الدرجات أخباراً كثيرة، والجميع «ست قرب من بئر غرس» وليس السبع فيها، فالظاهر أن السهو من نسخ الكافي، وتبعه الشيخ وغيره» انتهى. (1)

و «القرب»: جمع قربه. و «الغرس» - بفتح الغين المعجمه وسكون الراء المهمله - بئر المدينة، (2) فإضافه البئر إليه من باب الإضافة البيانية. وقيل: المشهور بئر رأس بالهمزة، وقد روى في الكافي والتهديب روايه مشتمله على الست أيضاً. (3)

بقي أنه قد روى في التهديب بالإسناد عن معاوية بن عمارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعلم أنه يشربه على النصف؟ فقال: «خمر لا تشربه» إلى آخره، (4) وهو مروى في الكافي بدون «خمر» قبل قوله عليه السلام: «لا تشربه». (5)

وعن بعض الإشكالات في الاعتماد على روايه التهديب؛ تعليلاً بكثرة وقوع التحريف والزيادة والنقصان في الأخبار من الشيخ، وقد جرى في الرياض على ترجيح روايه التهديب وإن كان الكافي أضبطاً؛ لتقدم الزيادة على النقصان. (6)

وفيه: أنه لا مجال لتقديم الزيادة، مع كون الكافي أضبطاً؛ لتعارض جهتي الرجحان، فيتأتى المساواة.

الثالث والثمانون: [في تعارض روايه الصدوق مع روايه الكليني والشيخ]: أنه روى في الفقيه بالإسناد عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المعتكف بمكة

ص: ٣٠٦

١-١). نقله عنه ولده في ملاذ الأخيار، ج ٣، ص ٢٣٨، ذيل ح ٤٣، باب تلقين المحتضرين. [١]

٢-٢). القاموس المحيط، ج ٢، ص ٢٣٤ (غرس).

٣-٣). الكافي، ج ٣، ص ١٥٠، ح ١، باب حد الماء الذي يغسل به الميت؛ [٢] التهديب، ج ١، ص ٤٣٥، ح ١٣٩٧، باب الزيادات في تلقين المحتضرين.

٤-٤). التهديب، ج ٩، ص ١٢٢، ح ٥٢٦، باب الذبائح والأطعمه.

٥-٥). الكافي، ج ٦، ص ٤٢١، ح ٧، باب الطلاء. [٣]

٦-٦). رياض المسائل، ج ٢، ص ٣٦٤. [٤]

يصلّى في أيّ بيوت شاء سواء عليه صلّى في المسجد، أو في بيوتها». (١) لكن رواه في الكافي بالإسناد عن عبد الله بن سنان، قال: «المعتكف» إلى آخر المتن. (٢) ورواه الشيخ في التهذيب ين بالإسناد أيضاً إلى عبد الله بن سنان، قال: «المعتكف» إلى آخر المتن. (٣)

وربّما يظهر من ذلك أنّ الصدوق أضبط من الكليني والشيخ، فلو وقع التعارض بين روايه الصدوق وروايه الكليني أو الشيخ فالترجيح مع روايه الصدوق.

قال في المنتقى: ولو لا ضبط الصدوق رحمه الله وحرصه على حفظ اتصال الحديث، لكاد أن يضع بصنع الجماعه. (٤)

وقد حكم المحقق الشيخ محمّد في حاشيه التهذيب نقلاً بأنّ روايه الصدوق قد تُرجّح على روايه الشيخ الطوسي؛ تعليلاً بأنّ الصدوق أثبت في النقل؛ إذ تجوز العجله في نقل الشيخ ظاهر كما يعلم من مواضع.

لكن لا مجال للإشكال في رجحان روايه الصدوق بحسب السند على روايه الشيخ؛ لما سمعت من أنّ الظاهر أنّه لم يقع مثل ما وقع من الشيخ في باب الأسانيد من غير الشيخ في فنّ من الفنون، بل قد ظهر فيما سمعت أنّه يمكن ترجيح روايه الصدوق على روايه الكليني الراجح روايته على روايه الشيخ. وأمّا بحسب المتن فلا يخلو ترجيح روايه الصدوق على روايه الشيخ عن الوجه؛ لتطرّق الوهن في ضبط المتن بكثرة اختلال السند وعدم الضبط فيه.

وقد حكى السيّد السند النجفي عن بعض الأصحاب ترجيح أحاديث الفقيه على غيره من الكتب الأربعة نظراً إلى زياده حفظ الصدوق وحسن ضبطه وثبته في الروايه، وتأخّر كتابه عن الكافي وضمّانه فيه لصحّه ما يورده، وأنّه لم يقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، وإنّما يورد فيه ما يفتى به ويحكم بصحّته ويعتقد أنّه حجّه بينه وبين ربّه (٥) وبهذا الاعتبار، قيل: إنّ مراسيل الصدوق في الفقيه كمراسيل

ص: ٣٠٧

١-١. الفقيه، ج ٢، ص ١٢١، ح ٥٢٢، باب الاعتكاف.

٢-٢. الكافي، ج ٤، ص ١٧٧، ح ٤، باب المساجد التي يصلح الاعتكاف بها. [١]

٣-٣. التهذيب، ج ٤، ص ٢٩٢، ح ٨٩٠، باب الاعتكاف. والاستبصار، ج ٢، ص ١٢٧، ح ٤١٥، باب المواضع التي يجوز فيها الاعتكاف.

٤-٤. منتقى الجمال، ج ٣، ص ٥.

٥-٥. الفقيه، ج ١، ص ٣، من المقدّمه.

ابن أبي عمير في الحجّيه والاعتبار، وإنّ هذه المزيّه من خواصّ هذا الكتاب، لا توجد في غيره من كتب الأصحاب. (١)

لكن الاستناد إلى ضمان الصدوق لصحّه جميع ما في الفقيه واعتبار مراسيله إنّما يتمّ بناءً على عدم وجوب نقد أخبار الفقيه وهو غير ثابت، وقد حرّرتنا تفصيل الحال في محلّه في الأصول.

وقد حكى السيّد السند المشار إليه في ترجمه الصدوق الإطباق على صحّه أخبار الفقيه. (٢) ودونه المقال.

وحكى أيضاً أنّ صاحب المعالم، مع اعتباره تركيه العدلين في اعتبار الخبر يعمل بالخبر المذكور في الفقيه. (٣)

ودونه الإشكال وقد تقدّم شرح الحال. (٤)

ثمّ إنّه روى في الفقيه في باب صلاة العيدين، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام رويّه طويلاً (٥) ثمّ أعاد الروايه في آخر الباب رويّه عن أبي الصباح. (٦) وهذا بعيد عن الضبط.

وأيضاً روى في باب الأيمان والندور والكفّارات عن حمّاد بن عثمان، عن محمّد بن أبي الصباح، عن أبي الحسن عليه السلام، (٧) وأعاد الروايه في باب الوقف والصدقه والنحل. (٨)

وأيضاً روى في باب القود ومبلغ الديه عن سليمان بن خالد رويّه، (٩) وأعاد الروايه في باب ضمان الظئر. (١٠)

لكن يمكن القول بأنّ ذكر الروايه في البابين لا بأس به كما مرّ، فلا بأس بهذا التكرار ولا التكرار السابق عليه كما مرّ.

ص: ٣٠٨

١-١. رجال السيّد بحر العلوم، ج ٣، ص ٣٠٠. [١]

٢-٢. رجال السيّد بحر العلوم، ج ٣، ص ٢٩٩.

٣-٣. المصدر.

٤-٤. في «د» زياده: «يكون الغرض العمل في صوره مساعده القرينه المفيده للعلم».

٥-٥. الفقيه، ج ١، ص ٣٢٤، ح ١٤٨٥، باب صلاة العيدين.

٦-٦. الفقيه، ج ١، ص ٣٣١، ح ١٤٩٠، باب صلاة العيدين.

٧-٧. الفقيه، ج ٣، ص ٢٢٨، ح ١٠٧٣، باب الأيمان والندور والكفّارات.

٨-٨. الفقيه، ج ٤، ص ١٨٣، ح ٦٤٣، باب الوقف والصدقه والنحل.

٩-٩. الفقيه، ج ٤، ص ٧٨، ح ٢٤٣، باب القود ومبلغ الديه.

١٠-١٠. الفقيه، ج ٤، ص ١١٩، ح ٤١٣، باب ضمان الظئر إذا انقلبت على الصبيّ فمات أو يدفع الولد.

وأيضاً روى فى باب ما يجب فيه التعزير والحدّ والرجم والقتل والنفى فى الزنا أو باب حدّ ما يكون المسافر فيه معذوراً فى الرجم دون الجلد على اختلاف النسخ عن الحسن بن محبوب، عن أبى أيّوب، قال: سمعت ابن بكير يروى عن أحدهما عليهما السلام. (١) قال الفاضل الكاظمى فى الحاشية: «فى الكافى والتهذيب بكير بن أعين وهو الصواب؛ لأنّ ابن بكير لا يروى عنهما عليهما السلام».

وأيضاً روى فى الفقيه فى باب فضل الصدقة عن الوليد بن صبيح، عن أبى عبد الله عليه السلام روايه قد عدّ فيها من الثلاثة - الذين يردّ دعاؤهم - «رجل كان له مال فأنفقه فى وجهه» (٢) والظاهر اتّفاق النسخ عليه. وفى أصول الكافى فى باب من لا يستجاب دعوته (٣) ونوادر البزنطى على ما فى آخر السرائر «فأنفقه فى غير وجهه» (٤) وهو المتعين، والعجب أنّه فسّر سلطاننا قوله عليه السلام: «فى وجهه» بوجه الله، واحتمل بعض آخر كون الغرض وجه المال، أى مصارفه، ولم يذكر أحد منهما عدم مناسبة صرف المال فى وجهه لعدم استجابته الدعاء.

التسعون: [فى أنّ الكلينى لم يرو عن يعقوب بن يزيد]: أنّه روى فى التهذيب فى زيادات الصوم عن أحمد بن محمّد عن أبى ضميره. (٥) ثمّ قال: «عنه، عن موسى بن جعفر» إلى آخره. ثمّ قال: «محمّد بن يعقوب، عن يعقوب بن يزيد» إلى آخره. ثمّ قال: «عنه، عن هارون بن الحسن» إلى آخره. (٦)

لكن ما رواه عن محمّد بن يعقوب، عن يعقوب بن يزيد فيه اشتباه؛ لأنّ الكلينى لم يرو قطّ عن يعقوب بن يزيد، مع أنّ الكلينى روى عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبى عمير إلى آخره. (٧)

ص: ٣٠٩

١-١. الفقيه، ج ٤: ٣٠، ح ٨١، باب حدّ ما يكون فيه المسافر معذوراً فى الرجم دون الجلد.

٢-٢. الفقيه، ج ٢، ص ٣٩، ح ١٧٣، باب فضل الصدقة.

٣-٣. الكافى، ج ٢، ص ٥١٠، ح ١، باب من لا تستجاب دعوته. [١]

٤-٤. السرائر، ج ٣، ص ٥٥٦، من المستطرفات.

٥-٥. فى «ح»: «حمزه»، وما أثبتناه موافق للتهذيب ونسخه «د».

٦-٦. التهذيب، ج ٤، ص ٣١٥، ح ٩٥٨ - ٩٦١، باب الزيادات فى الصوم.

٧-٧. الكافى، ج ٤، ص ٩٠، ح ٢ و ٤، باب صوم رسول الله صلى الله عليه وآله. [٢]

قال المولى التقيّ المجلسي في الحاشية: «الظاهر أنّ محمّد بن يعقوب اشتباه عن محمّد بن عليّ بن محبوب، أو محمّد بن أحمد بن يحيى». (١)

وأيضاً قوله: «عنه، عن هارون بن الحسن» الظاهر رجوع الضمير المجرور فيه إلى محمّد بن يعقوب، لكنّ الرواية المذكورة بهذا السند غير مذكورة في الكافي، بل الكليني لم يرو عن هارون بن الحسن قطّ.

وربّما احتمال رجوعه إلى أحمد، وعليه بنى في الوافي؛ حيث جرى في ذكر روايه التهذيب على الرواية عن أحمد بن هارون. (٢)

وهو في غاية البعد، وإن لا يبعد أمثاله عن التهذيب.

ص: ٣١٠

١-١). نقله عنه ولده في ملاذ الأخيار، ج ٧، ص ١٤٧، ح ٢٨، باب الزيادات في الصوم. [١]

٢-٢). الوافي، ج ١١، ص ٣٠٥، الجزء السابع، باب السفر في شهر رمضان.

لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی

اشاره

لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی (۱)

با استفاده از دروس حضرت آیه‌الله شبیری زنجانی

سید محمد جواد شبیری

چکیده

شناخت دین بدون رجوع به احادیث اهل بیت علیهم السلام، امکان پذیر نیست و احادیث را باید از منابع آنها یافت. کتاب کافی، از معتبرترین کتب حدیثی شیعه است که از قرن چهارم تاکنون در اختیار دانش پژوهان شیعی است.

با وجود ارزش و اهمیت فراوانی که این کتاب دارد، بی نیاز از نقد و بررسی اسناد احادیث نیست. این مقاله، براساس دروس آیه الله سید موسی شبیری زنجانی، از فقها و مراجع تقلید معاصر شیعه، تدوین شده، و در آن سخنان محدث بزرگ شیعی، میرزاحسین نوری در خاتمه مستدرک الوسائل پیرامون کتاب کافی، نقد و بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: کافی، ارزیابی و بررسی / کلینی، محمدبن یعقوب / حدیث شیعه، قرن چهارم / نوری، میرزاحسین / شبیری زنجانی، سید موسی / حدیث شیعه، بررسی های رجالی.

درآمد

حدیث اهل بیت علیهم السلام گسترده ترین منبع برای شناخت معارف دینی است و کتاب شریف کافی تألیف محدث جلیل القدر ابوجعفر کلینی (۳۲۸ یا ۳۲۹ م) نامورترین و

ص: ۳۱۱

استوارترین کتاب حدیثی است. این کتاب همواره مورد بهره گیری دانشمندان بوده، استنباط معارف اسلام حقیقی در زمینه فقه، کلام، تفسیر و... بدون رجوع بدان امکان پذیر نیست. در سده هفتم هجری برای نخستین بار، اشاراتی گویا به اعتبار تمام احادیث کلینی در کلام مرحوم سید علی ابن طاووس قدس سره (۵۸۹ - ۶۶۴) آمده است. این بحث به روشنی در کلمات پیشینیان مطرح نشده است. با پیدایش مسلک اخباری، این مطلب دوباره مطرح انظار گردید. اخباریان بر قطعی الصدور بودن یا قطعی الاعتبار بودن تمامی احادیث کتب معتبره از جمله کتاب کافی پای می فشردند، ایشان این مسلک را مسلک قدما می انگاشتند، ولی برخی از دانشمندان اصولی، چنین انتصایی را به قدما شدیداً انکار می کنند، از جمله مرحوم آیةالله خوئی قدس سره که در مقدمه معجم رجال الحدیث تأکید می کند که قدما تمام احادیث کافی را معتبر نمی دانستند. ایشان در این زمینه به کلمات بزرگانی چون شیخ صدوق و شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی استناد می ورزند. (۱) باری، تبیین دیدگاه قدما در این مجال به طور استقلالی مد نظر ما نیست، بلکه هدف ما از این مقال، روشن ساختن اصل این سخن است که آیا احادیث کافی همگی قطعی الصدور یا قطعی الاعتبار است یا خیر؟ و اساساً بحث های رجالی درباره رجال اسناد کافی تا چه اندازه ضرورت دارد؟

علامه محقق شیخ انصاری در مقدمه بحث از حجیت خبر واحد، به اجمال مسلک اخباریان اشاره کرده (۲) و این نکته را افزوده است که برخی از اصولیان نیز دیدگاه هایی نزدیک به اخباریان داشته اند، از جمله برخی از معاصران (که اشاره به محقق نراقی صاحب مستند دارد). تمام احادیث کتب معتبره را (به استثناء احادیث مخالف مشهور) معتبر می دانند از جمله دانشمندان متأخر از شیخ انصاری، نیز برخی به اعتبار سندی احادیث کافی اصرار ورزیده اند؛ از جمله علامه نائینی مناقشه در اسناد کافی را حرفه العاجز می خواند. (۳)

ص: ۳۱۲

۱-۱. معجم الرجال، ج ۱، ص ۲۶ - ۳۴ و ۹۲.

۲-۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۴۱.

۳-۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۷.

در تحریر محلّ نزاع، تذکر این نکته ضروری می نماید که مراد از معتبر بودن احادیث کافی - مثلاً - ظاهراً اعتبار ذاتی احادیث است، اما در صورت بروز اختلاف در میان احادیث و در فرض تعارض روایات، تکلیف چیست؟ مسئله ای دیگر است و چه بسا اخباریان نیز در صورت تعارض، در ترجیح یک حدیث بر حدیث دیگر برای تعیین افقه و اوثق به بحث سندی روی آورند. علامه مجلسی در مقدمه مرآت العقول تصریح می کند که به روایات اصول معتبره همچون کافی، می توان عمل کرد، هر چند برای ترجیح برخی بر برخی دیگر ناگزیر باید به سند احادیث مراجعه کنیم. (۱)

باری، با عنایت به اهمیت بسیار این بحث، آیهاالله والد مدظله، چندین جلسه از بحث های رجال خود را - که در سال تحصیلی ۶۲ - ۶۳ القا می فرمودند - به این امر اختصاص دادند. (۲)

ایشان استوارترین بحث در اثبات اعتبار احادیث کافی را، سخنان مرحوم محدث نوری قدس سره در فایده چهارم از خاتمه کتاب مستدرک الوسائل دانسته، تصریح می کردند که هیچ بحثی (نه قبل از آن و نه بعد از آن) ندیده اند که در اتقان به پایه آن برسد، لذا محور درس خویش را بررسی سخنان ایشان قرار دادند. مقال حاضر با عنایت به افادات ایشان تنظیم شده است. گرچه در آن گاه افزوده هایی بر سخنان ایشان دیده می شود و در تنظیم مباحث نیز تغییراتی صورت داده شده، ولی در مجموع از محتوا و شکل دروس ایشان فاصله زیادی نگرفته است و تقریباً غالباً تقریر درس ایشان به شمار می آید. (۳) اگر در این مقاله احیاناً کاستی راه یافته، از ناتوانی راقم سطور است و امید است که خوانندگان بر آن قلم عفو کشیده، وی را در مظان استجاب دعا از یاد نبرند.

ص: ۳۱۳

-
- ۱- ۱). مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲.
 - ۲- ۲). جلسه چهارم تا دوازدهم. در جلسه سوم نیز به این بحث اشاراتی شده است. از این جلسات، جلسه نهم ضبط نشده است. لذا شاید برخی از مطالب ایشان در این مقال منعکس نشده باشد.
 - ۳- ۳). اواخر مقاله به طور کامل از سوی نگارنده افزوده شده است.

بررسی ادله محدث نوری بر اعتبار احادیث کافی

اشاره

مرحوم محدث نوری قدس سره، در فایده چهارم از فوائد خاتمه مستدرک، با ذکر اموری چند در صدد اثبات اعتبار تمام احادیث کافی برآمده است. ایشان بر این باور است که تأمل در مجموع این امور، اطمینان به صدق این ادعا را به همراه دارد. در اینجا به گزارش و بررسی کلام ایشان می پردازیم، در نقل سخنان ایشان، تغییراتی در نظم مطالب برای انسجام بیشتر صورت می دهیم و برخی از مطالبی را که به صورت ضمنی مطرح فرموده اند، به گونه مستقل ذکر می کنیم.

دلیل اول: مدائح علما نسبت به کتاب کافی

اشاره

محدث نوری سخنانی از شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳)، شهید اول (۷۳۴-۷۸۶)، محقق کرکی (۸۶۸-۹۸۴)، شیخ حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی (۹۱۸-۹۸۴) مولی امین استرآبادی (به نقل از مشایخ خود) و شیخ حسن دمستانی در مدح کتاب کافی نقل می کند که مهم ترین آنها عبارت شیخ مفید است با این الفاظ:

هو اجل كتب الشیعه و اکثرها فائده.

شهید اول می گوید:

لم يعمل للامامیه مثله.

نظیر این داوری از محقق کرکی ارائه شده است. عبارت مولی محمد تقی مجلسی (- ۱۰۷۰) از این عبارت محکم تر است. وی می گوید:

لم یصنف فی الاسلام مثله. (۱)

ص: ۳۱۴

بی نظیر بودن کافی به جهت حجم گسترده اش نیست، چرا که مجموعه های حدیثی گسترده تر از کافی در آن زمان وجود داشته است، همچون محاسن برقی و نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی اشعری، بلکه به جهت اتقان کتاب است. (۱)

مرحوم محدث نوری در توضیح عبارت شیخ مفید می گوید:

مراد از اکثریت فایده، این است که کافی به دلیل اشمال بر اصول، اخلاق، فروع و مواعظ، از جامعیت برخوردار است. اما «اجل» بودن کافی به جهت معتبر و معتمد بودن آن می باشد. در عصر کلینی، تمام اصول موجود بوده است، چنانکه از ترجمه شاگرد کلینی، هارون بن موسی تلعبکری استفاده می گردد. (۲)

در اعتبار اصول هیچ تردید نیست، نه به جهت مناقشه در سند تا مؤلفین این اصول و نه به جهت مناقشه در سند مؤلفین اصول تا ائمه معصومین علیهم السلام.

وقتی کتب معروف به اصول، بی نیاز از بحث سندی باشد، قهراً کافی نیز که اجل کتب است باید این ویژگی را داشته باشد، چون مفاد «اجل» این است که تمام امتیازات سایر کتب را داشته و بر آنها برتری هم داشته باشد. (۳)

پیش از آغاز بررسی کلام ایشان، بر این نکته تأکید می کنیم که داوری دانشمندان در اعتبار تمام احادیث کافی - به ویژه دانشمندان متأخر - به خودی خود، دلیلی بر این امر نیست، بلکه باید این داوری را زمینه ساز حصول اطمینان بدانیم، زیرا اثبات حجیت تبعدی کلمات بزرگان در این بحث بسیار دشوار است. به هر حال سخن شیخ مفید در این بحث از اهمیت ویژه ای برخوردار است، لذا محور بحث را کلام ایشان قرار می دهیم.

ص: ۳۱۵

۱- ۱. خاتمه مستدرک، ج ۳ (مستدرک ج ۲۱)، ص ۴۶۶.

۲- ۲. رجال شیخ طوسی، ص ۴۴۹، ش ۶۳۸۶ (روی جمیع الاصول والمصنفات).

۳- ۳. خاتمه مستدرک، ج ۳، (مستدرک، ج ۲۱)، ص ۴۷۸.

در بررسی این کتاب در دو نقطه سخن می‌گوییم:

اول: آیا کتب معروف به اصول بی‌نیاز از بحث سندی‌اند؟

دوم: آیا برفرض بی‌نیازی کتب اصول از بحث سندی، باید چنین ویژگی هم در کافی موجود باشد؟

در نقطه اول می‌گوییم که مرحوم محدث نوری دلیلی بر بی‌نیازی کتب اصول ذکر نکرده است. (۱) ملاحظه عبارت شیخ طوسی در عده، برخلاف این سخن گواهی می‌دهد. وی در اثبات اعتبار خبر واحد می‌گوید:

والذی یدل علی ذلک، إجماع الفرقة المحقه فانی وجدتها مجمعه علی العمل بهذه الاخبار التي رووها فی تصانیفهم ودونوها فی اصولهم لا یتدافعونه حی ان واحدا منهم اذا افتی بشیء لا یعرفونه سألوه من این قلت هذا، فاذا احالهم علی کتاب معروف و اصل مشهور و کان راویه ثقه لا ینکر حدیثه سکتوا و سلموا الامر فی ذلک و قبلوا قوله. (۲)

از این عبارت برمی‌آید که حتی در اصل مشهور، پذیرش حدیث، مشروط به این

ص: ۳۱۶

۱- ۱). البته ایشان در ادامه کلام خود عبارت شیخ مفید را در رساله عددیه آورده است. در این رساله، شیخ مفید، راویان احادیث مطابق نظر خود را فقهاء اصحاب ائمه و «الاعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحال والحرام والفتی والاحکام، الذین لا یطعن علیهم و لا طریق الی ذم واحد منهم و هم اصحاب الاصول المدونه والمصنفات المشهوره» دانسته است. محدث نوری پس از نقل این عبارت می‌افزاید: اگر کافی اجل تصنیفات باشد، قهراً باید از «این» اصول و مصنفات برتر باشد. این عبارت چنانچه از کلام خود محدث نوری هم برمی‌آید، مربوط به اصول و مصنفات خاصی است نه تمام اصول و مصنفات. از سوی دیگر معلوم نیست که از این عبارت چگونه بی‌نیازی سندی همان اصول و مصنفات استفاده می‌گردد؟ اگر مؤلفی به جهت جمع تمام احادیث - مثلاً - احادیث غیر معتبر را هم ذکر کند، آیا این امر سبب ضعیف شمردن خود مؤلف می‌گردد؟ آیا می‌توان علامه بزرگوار مجلسی را به جهت نقل پاره‌ای روایات ضعیف در بحار سرزنش کرد و قلم به طعن و ذم وی گشود؟ قطعاً پاسخ سؤال منفی است. روشنی نادرستی این استدلال سبب شده که آیت الله والد (مدظله) در درس خود از نقل و نقد این سخن خودداری کرده، سخن محدث نوری را بی‌دلیل به شمار آورند.

۲- ۲). عده الاصول، [۱] تحقیق محمدرضا انصاری قمی، ج ۱، ص ۱۲۶.

است که «کان راویه ثقه» (۱)، پس اصول مشهوره هم از بحث سندی بی نیاز نیست تا چه رسد به دیگر اصول.

در نقطه دوم می‌گوییم که مفاد کلمه «اجل» این نیست که تمام امتیازات دیگر کتب در کافی موجود است، بلکه همین مقدار که مجموع امتیازات کافی از مجموع امتیازات دیگر کتب بیشتر باشد، برای استعمال واژه «اجل» کافی است. مثلاً اگر کسی کتابی بنگارد که ده روایت متواتر در آن گرد آمده باشد، آیا بی‌نیازی احادیث این کتاب از بحث سندی سبب می‌شود که کتاب‌هایی همچون کافی و بحار را که - بی‌تردید اجل از این کتاب است - بی‌نیاز از بررسی سندی بدانیم؟ پاسخ سؤال آشکارا منفی است.

کتاب بحار الأنوار، بی‌تردید کتابی است که نظیر آن در شیعه نگاشته نشده، ولی آیا معنای این سخن، این است که همه روایات آن معتبر است؟

این نکته را هم باید مد نظر داشت که مجرد نقل روایت از ضعیف، با اتقان کتاب منافات ندارد.

کلینی اسناد احادیث را ذکر کرده، تا هر کس بخواهد از طریق بررسی آنها، صحت و سقم روایات را به دست آورد. به ویژه نقل با واسطه از ضعیف به هیچ وجه نقطه ضعفی برای راوی تلقی نمی‌گردیده. بلکه آنچه ناپسندیده بوده، نقل بی‌واسطه از ضعیف آن هم نقل بسیار، نه نقل اندک بوده است. (۲)

ص: ۳۱۷

۱-۱). مراد از «راوی» در این عبارت چندان روشن نیست. ممکن است مراد، راوی واقع در طریق به مؤلف کتاب یا اصل باشد، چنانچه شیخ طوسی در مقدمه فهرست، از صاحبان اصل با عبارت «رووه من الاصول» یاد کرده است. راقم سطور بیشتر احتمال می‌دهد که مراد معنای اعم از راوی کتاب یا اصل، و خود مؤلف کتاب یا اصل سند باشد، و عبارت به طریق کتاب یا اصل ناظر نباشد. در هر حال، این ابهام در بحث بالا تأثیر چندانی ندارد و انکارناپذیر بودن اصول را که در کلام محدث نوری آمده، رد می‌کند.

۲-۲). عبارت «یروی عن الضعفاء» هم که در ترجمه راویان چندی در کتب رجال ذکر شده به همین امر ناظر است، ر. ک: رجال نجاشی، ص ۶۲/۱۴۴، ۷۶/۱۸۲، ۸۴/۲۰۲، ۲۶۳/۶۸۸، ۳۳۸/۹۰۳، ۳۴۸/۹۳۹، ۳۵۰/۹۴۴، ۳۷۲/۱۰۱۸، ۳۷۳/۱۰۲۰، ۴۲۷/۱۱۴۸؛ الفهرست، ص ۵۲/۶۵؛ رجال ابن غضائری، ۳۸/۷، ۳۹/۸، ۴۱/۱۳، ۴۸/۲۷، ۱۰۱/۸۱، ۹۳/۱۳۲، ۹۴/۱۳۵، ۹۶/۱۴۱، ۹۷/۱۴۳، ۱۱۸/۱۹۰، (مجمع الرجال، ج ۱، ص ۴۵ و ۱۱۷ و ۲۲۵؛ ج ۲ ص ۴۲؛ ج ۴ ص ۲۱۵؛ ج ۵ ص ۱۳۴ و ۲۰۵ و ۲۶۲؛ ج ۶، ص ۵۹ و ۱۱۳).

بنابراین با تمسک به مدح علما از کافی، نمی توان نقل روایت ضعیف را در کافی نفی کرد، به ویژه روایاتی که در باب مستحبات باشد که ممکن است نقل آن به جهت قاعده «تسامح در ادله سنن» باشد. یا روایاتی که مضمون آن مطابق سایر روایات معتبر باشد و به عنوان تأیید ذکر می گردند، یا روایاتی اخلاقی که عقل عملی بر درستی آن حکم می کند یا روایاتی که کنار هم قرار گرفتن آنها یقین می آفریند، هرچند تک تک آنها معتبر نباشد، همچون احادیث کلامی، مانند احادیث کتاب الحجّه کافی.

راقم سطور این نکته را هم می افزاید که استناد به کلام شیخ مفید - بنابر نقل محدث نوری از این سخن - ممکن است موجه نماید، ولی عبارتی که در نسخه چاپی کتاب تصحیح الاعتقاد (۱) آمده، دیگر شایسته استناد در این بحث نیست. در این نسخه به جای اجل کتب الشیعه، «من اجل کتب الشیعه» ذکر شده و روشن است که دلیل بر این نیست که تمام امتیازات سایر کتب شیعی باید در کافی وجود داشته باشد.

در لابلای کلام محدث نوری به این مطلب هم اشاره رفته که در زمان کلینی، تمام اصول حدیثی موجود بوده است. وی در این زمینه به ترجمه شاگرد کلینی تلعبیری استناد جسته است، ولی این استدلال هم ناتمام است.

اولاً: اگر تمام اصول و مصنفات در اختیار تلعبیری - شاگرد کلینی - باشند، الزاماً این مصادر در اختیار استاد وی نبوده است، به ویژه با توجه به این که تلعبیری (م ۳۸۵) بیش از پنجاه سال پس از وفات کلینی (م ۳۲۹) در گذشته و چه بسا پس از وفات کلینی بر پاره ای کتب دسترسی پیدا کرده که در زمان حیات کلینی وجود نداشته است.

ثانیاً: دلیلی نداریم که تمام اصول و مصنفات در اختیار تلعبیری بوده و این مطلب که تلعبیری تمام اصول و مصنفات را روایت کرده، دلیل بر این نیست که تمام آنها را در اختیار داشته، چون طریق تحمل حدیث به سماع و قرائت منحصر نیست، بلکه اجازه عامه (بدون مناووله) خود یکی از طرق بسیار شایع تحمل حدیث بوده است و به فرض که تمام آنها را به روش سماع و قرائت فرا گرفته باشد، دلیل بر این نیست که

ص: ۳۱۸

کتاب خانه عظیمی در اختیار تلعبیری بوده که هر زمان می خواسته، می توانسته از آن بهره گیرد. پس با این مقدمات نمی توان حکم به صحت احادیث کافی نمود.

دلیل دوم: کلام نجاشی درباره کلینی

اشاره

نجاشی کلینی را «اوثق الناس فی الحدیث و اثبتهم» خوانده، لذا باید این محدث، تمام مزایای مربوط به سند حدیث و اعتبار خبر را که درباره دیگر راویان و مؤلفان گفته شده، دارا باشد. ایشان سپس به نقل عبارات بزرگان درباره راویان پرداخته است؛ از جمله کلام شیخ طوسی را درباره علی بن الحسن طاهری آورده که پس از اشاره به واقفی بودن وی و عناد شدید او در مذهب می افزاید:

و له كتب فی الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم فلاجل ذلك ذکرناها.

نجاشی درباره جعفر بن بشیر گفته است:

روی عن الثقات و رووا عنه.

و نظیر آن درباره محمد بن اسماعیل زعفرانی ذکر شده است. از عبارت شیخ طوسی در عده هم برمی آید که مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان و بزندی همگی ثقات بوده اند و مراسیل ایشان مورد پذیرش اصحاب بوده است. محدث نوری این شهادت شیخ طوسی را ناظر به همان عبارت معروف کشی درباره اصحاب اجماع می داند. علامه هم در مختلف، مراسیل ابن ابی عقیل را می پذیرد.

نعمانی ابن عقده را چنین ستوده که:

هذا الرجل ممن لا یطعن علیه فی الثقه و لا فی العلم بالحدیث و الرجال الناقلین له.

با توجه به عبارت نجاشی، کلینی هم شایسته چنین ستایشی است.

محدث نوری سپس اشاره می کند که پاره ای از راویان با وصف «صحیح الحدیث» خوانده شده اند و از آن نتیجه گرفته که تمام احادیث این راویان، صحیح و معتبر است. ایشان می گویند که هرچند مراد از صحیح کلمات قدماء، همان اصطلاح متأخرین

نیست که در حدیث امامی عادل متصل به معصومین علیهم السلام صحیح می گویند، بلکه مراد حدیث معتبر است. ولی وقتی تمام احادیث یک شخص (چه احادیث مکتوب، چه احادیث غیر مکتوب وی) معتبر باشد، نمی توان این اعتبار را مستند به قرائن خارجی دانست. (۱) آری، اگر یک یا چند حدیث مشخص یک راوی صحیح خوانده شود، ممکن است با بررسی این احادیث، اعتبار آنها ثابت شده باشد و مدحی برای خود راوی به شمار نیاید. ولی وقتی تمام احادیث کسی معتبر باشد، قهراً این دلیل بر وثاقت خود راوی است.

بررسی دلیل دوم

درباره این دلیل هم در دو مرحله بحث می کنیم:

مرحله اول: آیا افرادی هستند که تمام احادیث آنها - چه بی واسطه و چه با واسطه - معتبر باشد؟

مرحله دوم: آیا با پذیرش فرد یا افرادی که تمام احادیث آنها معتبر است، می توان این وصف را درباره کلینی هم صادق دانست؟

در مرحله اول می گوئیم که مرحوم محدث نوری در ضمن ذکر دلیل، از خود یا افرادی یاد کرده اند که درباره هیچ یک نمی توان تمام احادیث آنها را معتبر دانست. درباره برخی از ایشان همچون اصحاب اجماع به تفصیل بحث کرده ایم و اکنون مجال پرداختن به این مباحث نیست. تنها به مبانی خویش که در این مباحث برگزیده ایم اشاره می کنیم. به نظر ما اصحاب اجماع، فقهای درجه اول اصحاب امام باقر علیه السلام تا امام رضا علیه السلام بوده اند، ویژگی آنها اتفاق نظر اصحاب، بر مقام فقاقت ایشان می باشد و از جهت رجالی یا حدیثی هیچ امتیاز ویژه ای ندارند. از عبارت کشی، تنها وثاقت خود این افراد استفاده می شود، نه وثاقت سلسله سند مشایخ آنها تا معصوم و نه صحت سندی که تا این افراد از اعتبار برخوردار است.

ص: ۳۲۰

۱- ۱). آیت الله والد (مدظله) می افزودند: برفرض اگر با قرائن خارجی بفهمیم که تمام احادیث یک راوی معتبر است، این خود دلیل بر وثاقت خود اوست، زیرا بسیار مستبعد است که شخصی خود ثقه و راستگو نباشد، ولی تصادفاً هرچه روایت از وی به دست ما برسد، معتبر و درست و مطابق با واقع باشد.

درباره ابن ابی عمیر و صفوان و بزندی نیز، ما شهادت شیخ طوسی را می پذیریم، ولی آن را به مسأله اصحاب اجماع مرتبط نمی دانیم. از سوی دیگر تنها اعتبار مشایخ مستقیم این افراد را از این عبارت استفاده کرده ایم، نه مشایخ با واسطه ایشان. جعفر بن بشیر و محمد بن اسماعیل زعفرانی هم، حداکثر همچون این سه نفر هستند نه بیشتر.

تفصیل این مباحث را به محل خود وامی نهیم، درباره علی بن الحسن طاطری هم می گوئیم: این عبارت اصلاً ناظر به آن نیست که طاطری اصلاً از افراد غیر معتبر در کتاب خویش هیچ روایتی ندارد، بلکه شیخ طوسی در عبارت خویش بر این نکته تأکید می کند که طاطری، کتاب فقهی خود را از راویان هم مسلک خود یعنی واقفیان اخذ نکرده، بلکه آن را از راویان امامی مذهب معتبر برگرفته و لذا ذکر کتاب های وی در فهرست مانعی ندارد. (۱) این عبارت ناظر به حصر روایات طاطری در روایات معتبره نیست و همین که حجم اصلی کتاب های طاطری، از روایات امامی مذهب موثق برگرفته باشد، برای به کار برده جمله فوق کفایت می کند.

وصف ابن عقده از سوی نعمانی نیز به هیچ وجه دلیل بر وثاقت مشایخ وی نیست، چه مجرد نقل روایت اندک از کسی هیچ نقطه ضعفی برای وی به شمار نمی آمده است. آنچه نکوهیده بوده، روایت بسیار از شخص ضعیف است، آن هم روایت مستقیم نه با واسطه.

همچنین اعتماد بر روایت افراد غیر معتبر، خود نقطه ضعف حدیثی تلقی می گردد. (۲) ولی روایت کردن غیر از اعتماد کردن بر روایت است. درباره وصف صحیح الحدیث هم به این نکته بسنده می کنیم که روشن نیست که این وصف به

ص: ۳۲۱

۱- ۱). از این عبارت و عبارات دیگر شیخ طوسی برمی آید که وی در صورتی کتاب افراد فاسدالمذهب را در فهرست می آورد که کتاب قابل اعتباری باشد. وی در مقدمه فهرست پس از اشاره به لزوم ذکر صحت و فساد مؤلفان چنین می افزاید: لأن كثيراً من مصنفی اصحابنا و اصحاب الاصول ینتحلون المذاهب الفاسده و ان کانت کتبهم معتمده.

۲- ۲). لذا در ترجمه احوال برخی راویان با عبارت «و یعتمد المراسیل» روش حدیثی ایشان نکوهیده شده که این امر غیر از مجرد نقل روایت مرسل است. ر. ک: رجال نجاشی، ص ۶۲، ش ۱۴۴، ص ۷۶، ش ۱۸۲، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ الفهرست، ص ۵۲، ش ۶۵؛ رجال ابن غضائری، ص ۶۷، ش ۶۵ (مجمع الرجال، ج ۳، ص ۱۷۹) و نیز رجال نجاشی، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ الفهرست، ص ۵۷، ش ۷۰.

مطلبی بیش از صدق گفتار راوی نظر داشته باشد. (۱) اعتبار تمام روایات راوی و عدم ملاحظه واسطه سند - از شخص متصف به این وصف تا معصوم علیه السلام - از این عبارت استفاده نمی شود. تفصیل بیشتر این بحث را نیز به مباحث مربوط به بررسی اصطلاحات جرح و تعدیل واگذار می کنیم.

در مرحله دوم هم می گوئیم که وصف اوثق بودن کلینی، دلیل بر این نیست که کلینی باید تمام اوصاف و مزایای دیگر مردمان را در امر حدیث دارا باشد. بلکه همین مقدار که مجموع مزایای حدیثی وی بر مجموع مزایای دیگران ترجیح داشته باشد، برای اطلاق این تعبیر کفایت می کند، هر چند برخی امتیازی را دارا باشند که کلینی از آن برخوردار نباشد.

دلیل سوم

اشاره

تألیف کتاب کافی به تصریح نجاشی، بیست سال طول کشیده است. نجاشی در عبارت خود به اعتبار احادیث کافی نظر دارد و اگر کلینی به اعتبار تک تک روایات کتاب خود نظر نداشت، نیاز به این زمان طولانی برای تألیف کتاب نبود.

بررسی دلیل سوم

این مطلب درست است که کلینی در تألیف کافی، تنها به جمع آوری احادیث نمی اندیشیده، بلکه فی الجمله به اعتبار احادیث هم نظر داشته است؛ ولی این امر دلیل بر اعتبار تمام احادیث کافی نیست، مدت زمان طولانی تألیف کتاب هم دلیل بر این امر نیست، زیرا:

اولاً: امکانات کلینی و میزان کتاب های در دسترس وی معلوم نیست و چه بسا

ص: ۳۲۲

۱- ۱). به نظر می رسد که کلمه صحیح الحدیث مترادف درست گفتار است. مراد از حدیث در این عبارت کلام معصوم علیه السلام نیست. بلکه به معنای لغوی آن یعنی گفتار به کار رفته است. حدیث هر فرد، سخن مستقیم اوست نه سخن معصوم علیه السلام را که با واسطه نقل می کند. بنابر این اگر مثلاً ابن ابی عمیر بگوید: حدثنی معاویه بن عمار بن ابی عبدالله علیه السلام انه قال...، حدیث ابن عمیر چیزی جز تحدیث معاویه بن عمار نیست و درستی آن به این است که واقعاً معاویه بن عمرا چنین مطلبی را گفته باشد، اما آیا معاویه بن عمار راست گفته یا خیر؟ از مفاد این کلام بیرون است. در بحث اصحاب اجماع توضیحاتی گویا در این زمینه آمده است.

زمانی بسیار صرف تهیه کتاب های لازم یا مراجعه به کتابخانه های دیگران شده باشد. (۱)

ثانیاً: تهیه نسخه های معتبر از کتاب ها و مقابله با یکدیگر، خود زمان بسیاری لازم دارد.

ثالثاً: تنظیم ابواب مناسب و قرار دادن هر روایت در جای شایسته و ترتیب پسندیده احادیث باب، تلخیص در شیوه نقل احادیث یکسان (که تمام یا قسمتی از سند آنها تفاوت دارد) با بهره گیری از روش هایی چون تحویل و... هر یک زمان گسترده ای می طلبد، لذا نمی توان به قرینه تألیف کتاب در مدت بیست سال، فعالیت دیگری برای کلینی همچون بررسی سندی یکایک روایات را به اثبات رساند. گفتنی است که تنظیم ابواب کافی، با وجود برخی مشاب هات بین این کتاب و کتاب های پیشینان به ویژه کتاب های سی گانه حسین بن سعید، کاملاً ابتکاری است.

کسانی که صحیح بخاری و کافی را با یکدیگر مقایسه کرده اند، برتری خیره کننده کافی را در شیوه تنظیم احادیث به روشنی دریافته اند. به گفته مرحوم علامه مجلسی اول، کتابی همچون کافی در نظم درست ابواب و احادیث دیده نشده است. (۲)

درباره دلیل سوم این نکته را هم می افزاییم که این دلیل حداکثر این مطلب را ثابت می کند که کلینی، احادیث کتاب را صحیح می داند و این مطلب (بر فرض اثبات) نیازمند به افزودن مقدمه دیگری است که صحیح دانستن کلینی نسبت به روایات کافی، بری دیگران هم اعتبار دارد. درباره این مقدمه در بررسی دلیل پنجم سخن خواهیم گفت.

ص: ۳۲۳

۱- ۱). آیت الله والد - مدظله - می فرمودند: محدث نوری خود کتابخانه عظیم و ارزشمندی داشته، لذا تألیف مستدرک الوسائل زمان بسیاری از وی نگرفته است. پس تصور این که فراهم آوردن کتاب خود، چه بسا به زمان بسیاری نیازمند باشد، برای ایشان دشوار است. این نکته را هم می افزاییم که با وجود کتابخانه عظیم محدث نوری، یکی از عوامل سرعت تألیف کتاب مستدرک الوسائل، این است که ایشان بسیاری از روایات را از بحار الأنوار برگرفته اند و به گونه مستقیم به مصدر اصلی حدیث مراجعه نکرده اند. تنظیم مناسب روایات در بحار، خود زمان تألیف مستدرک را کاهش داده است این ادعا با اندک مقایسه مستدرک و بحار اثبات می گردد.

۲- ۲). روضه المتقین، ج ۴، ص ۴۴۷.

برخی از اخباریان بدون ارائه مدرک گفته اند که کافی پس از اتمام تألیف بر امام عصر (عج) عرضه شده و حضرت فرموده یا بر نسخه عرضه شده نگاشته:

الكافی كاف لشیعتنا.

این سخن که به نقل ملا خلیل قزوینی از برخی مشایخ عصر خود ذکر شده، هیچ مدرکی ندارد، چنانچه محدث استرآبادی که خود احادیث کافی را قطعی الصدور می داند، بر بی اصل بوده آن تصریح کرده است. (۱)

راقم سطور تصور می کند که جمله فوق از حدیثی منقول از امام صادق علیه السلام برگرفته شده است که در تفسیر آیه «کهیص» فرموده اند:

«کاف»، کاف لشیعتنا، «هاء»، هادلهم... (۲)

محدث نوری این استدلال را نپذیرفته، بلکه استدلال دیگری را که نخست از سوی مرحوم سید ابن طاوس طرح شده، با افزودن نکاتی چند مطرح می کند.

مرحوم سید ابن طاوس در کتاب کشف المحجبه وصیت معروف حضرت امیر به امام حسن علیهما السلام را از کتاب رسائل الائمه کلینی نقل کرده و در مقام اعتبار بخشیدن به آن می گوید:

مرحوم کلینی در زمان و کلاء امام عصر (عج) - عثمان بن سعید (۳) و فرزندش محمد و حسین بن روح و علی بن محمد سمری - می زیسته، وی قبل از وفات علی بن محمد سمری در گذشته، چون علی بن محمد سمری در شعبان سال ۳۲۹ و محمد بن یعقوب کلینی در بغداد در سال ۳۲۸ در گذشته است. بنابر این

ص: ۳۲۴

۱-۱. خاتمه مستدرک، ج ۳، (مستدرک ج ۲۱)، ص ۴۷۰.

۲-۲. معانی الاخبار، ص ۲۸، ح ۶.

۳-۳. ثابت نیست که مرحوم کلینی در عصر عثمان بن سعید زاده شده باشد. قرائنی چند نشان می دهد که مدت سفارت عثمان بن سعید کوتاه بوده است، از سوی دیگر با توجه به عدم روایت کلینی از محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰) و روایت اندک وی از سعد بن عبدالله (م حدود ۳۰۰) تاریخ ولادت وی باید پس از سال ۲۷۰ باشد که به احتمال زیاد، جناب عثمان ابن سعید در این سال حیات نداشته اند. به هر حال، وفات عثمان بن سعید قبل از سال ۲۸۰ بوده است (ر. ک: غیبت شیخ

تصانیف مرحوم کلینی و روایات وی، در زمان و کلاء و در هنگامی که راهی برای تحقیق منقولات و تصدیق مصنفات داشته صورت گرفته است.

وی با این مقدمات درصدد اثبات عرضه کتاب بر یکی از وکلاء آن حضرت و تأیید آن از سوی ایشان (که عین تأیید امام عصر (عج) به شمار می آید) برآمده است.

توضیح استدلال فوق

پیش از نقل ادامه محدث نوری، توضیحاتی درباره استدلال مرحوم سید ابن طاوس، مفید به نظر می رسد:

این که ایشان اشاره می کند که مرحوم کلینی در بغداد وفات کرد، ظاهراً اشاره به این نکته را دارد که وی در بغداد زیست گاه و کیلان امام عصر علیه السلام بوده، لذا از جهت مکانی هیچ مشکلی برای عرضه کتاب بر وکیلان حضرت نداشته است.

نکته دیگر این که ایشان تاریخ وفات مرحوم کلینی را قبل از مرحوم سمیری می دانند. ذکر این مقدمه برای رفع این اشکال است که شاید تألیف رسائل الاثمه، پس از وفات مرحوم سمیری انجام گرفته باشد که با توجه به وفات کلینی قبل از مرحوم سمیری، این احتمال بی وجه خواهد بود.

البته در مورد کافی ظاهراً نیازی به این مقدمه نیست، چه در مشیخه تهذیب و استبصار تصریح شده که برخی از محدثان در سال ۳۲۷ در بغداد، از کلینی جمیع مصنفات و احادیث وی را به طریق سماع و اجازه دریافت داشته اند. (۱) این عبارت نشان می دهد که لااقل کتاب کافی (۲)، در این سال تألیف شده است. بی تردید در سال ۳۲۷ علی بن محمد سمیری زنده بوده است.

ص: ۳۲۵

۱- ۱). مشیخه تهذیب، ص ۲۹ (در پایان جلد دهم تهذیب)؛ مشیخه استبصار، ج ۴، ص ۳۱۰.

۲- ۲). این طریق را شیخ طوسی برای روایاتی که در تهذیب از کلینی نقل کرده آورده است. لذا نمی توان کافی را مضموم آن ندانست. چون روایات شیخ طوسی از کلینی از ابواب مختلف برگرفته شده است. ولی مضموم این جمله نسبت به رسائل الاثمه دشوار است. چون محتمل است مراد از عبارت فوق این باشد که راویان جمیع مصنفات کلینی را که تا سال ۳۲۷ نگاشته از وی تحمل کرده اند. بنابراین با وجود این احتمال که رسائل الاثمه پس از سال ۳۲۷ به رشته تحریر درآمده باشد، مضموم این عبارت نسبت به رسائل الاثمه ثابت نیست.

باری مقدمه ای که مرحوم سید ابن طاوس ذکر کرده ناتمام می باشد، زیرا در تاریخ وفات کلینی دو قول وجود دارد: یکی ۳۲۸، این قول را شیخ طوسی در کتاب فهرست (۱) آورده است.

قول دوم ۳۲۹. این قول صحیح تر به نظر می آید؛ چه شیخ طوسی در کتاب رجال خود (۲) که پس از فهرست نگاشته (۳)، و نجاشی (۴) آن را ذکر کرده اند. در تاریخ وفات علی بن محمد سمري هم دو قول وجود دارد: یکی ۳۲۸ که در کمال الدین شیخ صدوق ذکر شده (۵)، دیگری ۳۲۹ که شیخ طوسی آن را به نقل از شیخ صدوق و با نقل از بهلاله کاتب آورده است. (۶) اگر ما نقل نخست را به دلیل نزدیکی عصر شیخ صدوق ترجیح ندهیم (۷)، لااقل نمی توان نقل دوم را مسلم دانست، پس ممکن است مرحوم سمري قبل از مرحوم کلینی وفات کرده باشد. به عبارت دیگر چهار احتمال در اینجا وجود دارد:

۱. کلینی در ۳۲۸ و سمري در ۳۲۹ وفات کرده باشند.

۲. کلینی در ۳۲۹ و سمري در ۳۲۸ وفات کرده باشند.

۳. هر دو در ۳۲۸ وفات کرده باشند.

۴. هر دو در ۳۲۹ وفات کرده باشند.

استدلال مرحوم سید ابن طاوس تنها بنابر احتمال نخست صحیح است، که این احتمال با توجه به قول صحیح در وفات کلینی احتمال نادرستی است، ولی وفات سمري بنابر احتمال دوم قطعاً و بنابر دو احتمال اخیر، احتمالاً قبل از وفات کلینی بوده، لذا کلام مرحوم سید ابن طاوس ناتمام می باشد. ولی با توجه به این که ما به این مقدمه برای اثبات اعتبار کافی نیاز نداریم - چنانکه گذشت - اشکال فوق، پاسخی بر استدلال در مورد کافی نخواهد بود.

ص: ۳۲۶

۱-۱). فهرست شیخ طوسی، ص ۳۹۵، ش ۶۰۳.

۲-۲). رجال شیخ طوسی، ص ۴۳۹، ش ۶۲۷۷.

۳-۳). لذا بارها در این کتاب به فهرست ارجاع می دهد.

۴-۴). رجال نجاشی، ص ۳۷۷، ص ۱۰۲۶.

۵-۵). کمال الدین، ص ۵۰۳، ذیل ح ۳۲.

۶-۶). غیبت شیخ طوسی، ص ۳۹۴ و ۳۹۶.

۷-۷). در قاموس الرجال، ج ۷، ص ۵۵۷، این نقل ترجیح داده شده است، ولی با توجه به اختلاف نقل از صدوق، ترجیح این قول مشکل است.

باری، مرحوم محدث نوری با ذکر مقدماتی دیگر در صدد استحکام بخشیدن به استدلال ایشان بر می آمده می گوید:

کلینی مرجع طائفه بوده و کتاب کافی را برای عمل مردم و تمسک بدان و اخذ و اقتباس از آن نگاشته و همچون کتاب هایی نبوده که در ثواب اعمال و مسائل استجبایی و اخلاقی نگاشته می شود و چندان به اعتبار سندی کاری ندارند.

از سوی دیگر در آن زمان مرسوم بوده که در مورد صحت احادیث از امام عصر علیه السلام پرسش می کرده اند، چنانکه در توقیعات محمد بن عبدالله حمیری نمونه هایی از آن دیده می شود، همچنین کتاب تکلیف شلمغانی بر جناب حسین بن روح عرضه شده و به جز دو یا سه روایت، بقیه آنها از روایات امامان دانسته شده است. بنابراین بسیار بعید می نماید که کلینی - با این که در شهر و کلاء می زیسته و به طور طبیعی بین وی و ایشان پیوندی گسترده بوده لذا عرضه کتاب برای وی میسور بوده و او خود نیز مدت بیست سال با احتیاط تمام به تألیف کتاب پرداخته و عرضه کتاب هم از اهمیت بسیاری برخوردار بود که سستی در آن جایز نیست، باین همه - از عرضه کتاب خودداری کرده و از میزان اعتبار کتابی که تا روز قیامت ملاک عمل مردمان است، پرسش نکرده باشد.

به عنوان تأیید، این نکته را باید دانست که برخی از شاگردان کلینی همچون صفوان و نعمانی (که نسخه کتاب به آنها منتهی می گردد) و ابوغالب زراری (که حدود ربع کتاب کافی را به دست خود استنساخ کرده) برای حل حوائج دنیوی دست به دامان نایبان حضرت می زده اند. مثلاً ابوغالب زراری برای حل اختلاف خود با همسرش از جناب حسین بن روح استمداد می جوید و حاجتش بادعای حضرت برآورده می گردد. وقتی این افراد برای برطرف شدن حوائج دنیوی، از امام علیه السلام یاری می جسته اند، (۱) چگونه می توان باور کرد که برای بررسی صحت و سقم کتاب کافی با آن همه اهمیت اقدام نکنند؟!

ص: ۳۲۷

۱- ۱). ظاهر عبارت محدث نوری آن است که نعمانی و صفوانی نیز همچون ابوغالب زراری برای حل مشکلات خودش به نایبان حضرت مراجعه کرده اند، ولی این مطلب را در مصدری نیافتیم.

این دلیل از زوایای چندی ناتمام است:

۱. مرحوم کلینی هیچ روایتی مستقیم از نواب اربعه نداشته و روایت غیر مستقیم وی هم از ایشان بسیار اندک است (۱). این امر نشان می دهد که بر خلاف ادعای این دلیل، وی هیچ ارتباطی ویژه با وکیلان حضرت نداشته است.

۲. هیچ دلیلی در دست نیست که کلینی مدت زمان بسیاری در بغداد زندگی می کرده است. آنچه ها می دانیم این است که وی در سال ۳۲۷ق در بغداد بوده و در سال ۳۲۹ در این شهر در گذشته و به خاک سپرده شده است. البته با توجه به برخی از مشایخ عراقی وی همچون حمید بن زیاد (م ۳۱۰ق) بعید نیست که وی در سال ۳۱۰ یا قبل از آن نیز به عراق سفر کرده باشد، ولی سفر وی به بغداد قبل از سال ۳۲۷ ثابت نیست. وی سفری هم به دمشق داشته (۲) که محتمل است در فاصله سال ۳۲۷ و ۳۲۹ باشد، به هر حال ظاهراً در ری می زیسته و گویا کافی را نیز در این شهر تألیف کرده و ثابت نشده که مدت اقامت وی در بغداد طولانی باشد.

۳. نواب اربعه در جو تقیه آمیز شدیدی می زیسته اند. بیم از ستمگران که یکی از اسباب غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) به شمار آمده، عملکرد ویژه ای را از سوی نایبان آن حضرت ایجاب می کرد. بنابراین چه بسا آن بزرگواران نمی خواسته اند که در مسائلی که طرق ظاهری برای حل آن وجود دارد، ارتباطی با

ص: ۳۲۸

۱-۱). روایت کلینی از عثمان بن سعید عمری به طور صریح دیده نشده، البته در اسنادی از کافی نام عثمان بن سعید در اسناد دیده می شود (کافی، ج ۲، ص ۳۱۸، ح ۱۱؛ ج ۵، ص ۹۴، ح ۹، و ص ۵۴۸، ح ۹؛ ج ۶، ص ۴۵۰، ح ۳؛ ج ۷، ص ۸، ح ۹). در این مورد علاوه بر احتمال وقوع تحریف، دلیلی نداریم که مراد از عثمان بن سعید نائب حضرت باشد. نام محمد بن عثمان هم در پاره ای اسناد کافی دیده می شده (کافی، ج ۲، ص ۴۴، ح ۲ و نیز در ج ۳، ص ۲۴۴، ح ۴ و ص ۲۴۵، ح ۱) که در دو مورد اخیر گویا سند محرف بوده است. به هر حال دلیلی نداریم که مراد، محمد بن عثمان بن سعید باشد. باری، در کتاب کافی هیچ روایتی از نایبان امام رضا علیه السلام ثابت نشده است (ر. ک. کافی، ج ۱، ص ۳۲۹)، ولی در دیگر کتب حدیثی روایاتی اندک از کلینی از ایشان با واسطه دیده می شود. رک: غیبه الطوسی، ص ۲۷۱، ۲۹۰، ۳۵۳؛ فرحه الغری، ص ۱۱۲؛ [۱] کمال الدین، ص ۴۸۳، ح ۴؛ دلائل الامامه، ص ۵۲۵، ح ۴۹۸، گویا این احادیث از کتاب رسائل الأئمة مرحوم کلینی گرفته شده باشد.

۲-۲). تاریخ دمشق، ابن عساکر، ج ۵۶، ص ۲۹۷.

شیعیان داشته باشند. شاید به همین جهت نواب اربعه هیچ یک به عنوان مرجع علمی طایفه امامیه مطرح نبوده اند. ارتباط شیعیان با نواب بیشتر برای حل معضلاتی بوده که تنها از طریق غیبی حل می گردد، درخواست علی بن بابویه برای بچه دار شدن (۱) تقاضای ابوغالب زراری برای حل مشکل به ظاهر لاینحل وی با همسرش (۲) در این راستا قرار دارد.

برای آشنا شدن با عملکرد نایبان خاص حضرت در آن زمان و شدت تقیه، به نقل این ماجرا بسنده می کنیم که جناب حسین بن روح به جهت تقیه در مجلس مقتدر عباسی شرکت کرده، به ناچار از تفضیل خلفاء ثلاثه بر امیر المومنین علیه السلام سخن می گوید و هنگامی که یکی از شیعیان به گونه خصوصاً بر این امر خرده می گیرد، تأکید می کند که اگر این اعتراضات تکرار گردد، از او کناره گیری کند. (۳) وی خادم خود را که معاویه را لعن کرده بود، از کار بر کنار کرده، و وساطت ها برای باز گرداندن وی بی اثر بوده است. (۴) در چنین جو مخاطره آمیزی، اقدام به عرضه کتابی همچون کافی چندان طبیعی نیست.

۴. در توقیعات محمد بن عبدالله حمیری، از حدود ده روایت پرسش شده است. (۵) در پاسخ نیز گاه جواب صریحی داده نشده و تنها به نقل روایات مسأله و تخییر بین آنها اکتفا شده. (۶) به هر حال مقایسه این توقیعات با کتاب کافی با حجم حدود ۱۶ هزار روایت مقایسه نادرستی است.

۵. اساساً عرضه کتاب بر ائمه علیهم السلام، رسم شایعی نبوده و نسبت کتب عرضه شده به کتب عرضه نشده اندک است. (۷)

۶. عرضه کتاب بر نایبان امام زمان (عج) بسیار نادر است. تنها کتاب التکلیف

ص: ۳۲۹

۱-۱. کمال الدین، ص ۵۰۲، ح ۳۱؛ غیبت شیخ طوسی، ص ۳۰۶، ح ۲۶۱، ص ۳۲۰، ح ۲۶۶.

۲-۲. غیبت شیخ طوسی، ص ۳۰۲-۳۰۷، ۳۰۳، ح ۲۷۲.

۳-۳. غیبت شیخ طوسی، ص ۳۸۴، ح ۳۴۷.

۴-۴. همان مصدر، ص ۳۸۷، ش ۳۴۸.

۵-۵. ر. ک: احتجاج، ج ۲، ص ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۸۲، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۹.

۶-۶. احتجاج، ج ۲، ص ۵۶۹، و نیز ر. ک: ص ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۷.

۷-۷. مع الکلینی و کتابه الکافی، ص ۲۳۳-۲۳۵.

شلمغانی است که بر جناب حسین بن روح عرضه شده است که این امر به خاطر وضعیت ویژه شلمغانی بوده که پیشتر از وابستگان نظام وکالت بوده، ولی سپس منحرف شده و مشکلات اجتماعی - عقیدتی حادی برای جامعه شیعی به وجود آورده بود. کتاب فوق در تمام خانه های شیعیان حضور داشته، لذا بررسی صحت و سقم آن ضرورت جدی داشته است. پرسش اصلی درباره کتاب التکلیف هم این بوده که آیا شلمغانی روایاتی از این کتاب را جعل کرده یا خیر؟ آیا در این کتاب تدلیس رخ داده یا خیر؟ و این گونه احتمالات در مورد کافی نبوده است.

از سوی دیگر، گویا کتاب شلمغانی به صورت فقه مأثور و بدون ذکر سند بوده (۱)، لذا در بررسی صحت و سقم آن از طرق بررسی اسناد روایات میسر نبوده است. بنابراین از جهات مختلف بین کافی و تکلیف و بین کلینی و شلمغانی تفاوت وجود دارد و نمی توان یکی را به دیگری قیاس کرد. گفتنی است که شیخ طوسی پس از نقل ماجرای عرضه کتاب شلمغانی (معروف به ابن ابی عزاقر) بر حسین بن روح، با سند خود از سلامه بن محمد نقل می کند که شیخ حسین بن روح رضی الله عنه، کتاب التادیب را به قم فرستاده و از جماعت فقها خواست که در این کتاب بنگرند و مطالبی را که با آن اختلاف دارند بیان کنند. فقیهان قم در پاسخ نگاشتند که تمام مطالب آن صحیح است، جز این مطلب که زکات فطره در طعام (ظاهراً به معنای گندم) نصف صاع است ولی به نظر ما، طعام همچون جو می باشد و زکات فطره آن یک صاع است. (۲)

روشن نیست که کتاب التادیب چه کتابی است و مؤلف آن کیست؟ و آیا در تمام این کتاب تحریفی رخ نداده است؟

به هر حال این ماجرا نشان می دهد که جناب حسین بن روح در ارزیابی کتاب، نظر فقهای قم را جویا گشته، نه این که خود کتاب را بر حضرت عرضه کند. از این امر برمی آید که قرار نبوده است که ارزیابی احادیث از روشهای غیر متعارف همچون

ص: ۳۳۰

۱- ۱). به خصوص اگر این سخن مرحوم سید حسن صدر را در کتاب «فصل القضاء فی الکتاب المشتهر بفقہ الرضا» بپذیریم که کتاب فقه الرضا را همان التکلیف شلمغانی می داند.

۲- ۲). غیبت شیخ طوسی، ص ۳۹۰ / ۳۵۷.

عرضه بر مستقیم امام زمان (عج) صورت گیرد.

به هر حال به جز این دو کتاب التکلیف و التأدیب گزارشی از ارزیابی کتاب دیگری از کتاب های قرن سوم بر نایبان امام زمان (علیه السلام) در مصادر حدیثی و رجالی دیده نمی شود.

۷. راستی اگر کافی بر امام زمان (عج) عرضه شده باشد، آیا کلینی خود در مقدمه کتاب یا در هنگام روایت آن بر شاگردان، یا شاگردان وی در اجازات خود یا در کتب دیگر بدان تصریح نمی کردند؟ آیا مؤلفان کتاب های رجال همچون شیخ طوسی و ابوالعباس نجاشی که زبان به مدح کافی و کلینی گشوده اند و از کتب عرضه شده بر امامان در کتب خود یاد کرده اند، بر این امر تصریح یا اشاره نمی کردند؟

چگونه می تواند چنین امری واقعیت داشته باشد در حالی که در هیچ مصدری از مصادر قدماء، اندک اشارتی بدان دیده نمی شود، و نخستین بار سید ابن طاوس به این احتمال اشاره کرده است. از عبارت وی هم روشن است که وی آن را از مقدماتی چند استنتاج کرده، نه این که گزارشی در این زمینه به وی رسیده باشد.

با توجه به آنچه گفته آمد، می توان با اطمینان بر نادرستی ادعای عرضه کافی بر نایبان امام زمان (عج) تأکید ورزید.

البته علامه مجلسی می فرماید که:

می توان گفت که ائمه اطهار علیهم السلام به تألیف کافی راضی بوده اند. (۱)

این مطلب کاملاً روشن است، ولی نمی توان از آن نتیجه گرفت که تمام احادیث کافی صحیح است. همچنانکه می توان اطمینان داشت که ائمه اطهار علیهم السلام به تألیف جواهر راضی بوده اند، ولی این به معنای درستی تمام مطالب جواهر نیست.

دلیل پنجم: مقدمه کافی

اشاره

(۲)

مهمترین دلیل بر اعتبار احادیث کافی، عبارت مقدمه کتاب است. وی پس از اشاره به درخواست تألیف کتابی مشتمل بر «الأثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام و السنن

ص: ۳۳۱

۲-۲). این بحث در خاتمه مستدرک و نیز در دروس آیت الله والد (مدظله) با تفصیل بیشتری ذکر شده ولی ما آن را با تلخیص می آوریم.

و قد يسر الله - و له الحمد - تأليف ما سألت، و ارجو أن يكون بحيث توخيت. فمهما كان فيه من تقصير، فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة، اذ كانت واجبه لإخواننا و أهل ملتنا. (۲)

در این عبارت، شیخ کلینی خداوند را شکر می کند که توفیق تألیفی را مطابق با خواسته سائل به وی عطا کرده است، بنابراین وی احادیث کتاب را «صحيحه» می داند. از سوی دیگر عبارت فوق با توجه به افعال ماضی که در آن به کار رفته، تقریباً صریح در این معناست که پس از نگارش کتاب و پایان آن، به رشته تحریر در آمده، پس این احتمال که مؤلف از تصمیم خود برگشته یا از هدف تألیف در هنگام نگارش غفلت ورزیده باشد، در کار نیست. بنابراین به توجه به شهادت مؤلف به صحت احادیث کتاب، باید احادیث آن را معتبر دانست.

بررسی دلیل پنجم

درباره این دلیل اشکالاتی مطرح است که برخی اصل شهادت شیخ کلینی به اعتبار تمام احادیث کتاب را زیر سؤال می برد و برخی اعتبار شهادت کلینی را برای دیگران دشوار می سازد، مرحوم محدث نوری این اشکالات را طرح کرده، پاسخ می دهد. ما نیز در دو مرحله بحث را دنبال می کنیم.

مرحله اول: بحث صغروی (آیا کلینی به اعتبار تمامی احادیث کافی شهادت داده است؟)

برخی این اشکال را طرح کرده اند که شهادت باید با الفاظ جزمی صورت گرفته باشد، ولی در این عبارت کلمه «ارجو» (امیدوارم) به کار رفته که حاکی از تردید مؤلف می باشد، لذا نمی توان گفتار کلینی را شهادت به شمار آورد.

در پاسخ این اشکال، مرحوم محدث نوری سخنانی آورده (۳) که می توان آن را با این

ص: ۳۳۲

۱-۱. کافی، ج ۱، ص ۸.

۲-۲. کافی، ج ۱، ص ۹.

۳-۳. خاتمه مستدرک، ج ۳ (مستدرک، ج ۲۱) ص ۴۹۰.

بیان مطرح ساخت: در عبارت مقدمه کافی، جمله «و قد یسر الله...» با الفاظ جازم آمده است. آیا این جمله، با جمله ای که بلافاصله پس از آن ذکر شده و به امیدواری مؤلف عنایت دارد تنافی دارد؟ پاسخ سؤال منفی است.

در توضیح این امر می‌گوییم که سائل، یک هدف و محبوب نخستین داشته که گردآوری احادیث صحیح واقعی می‌باشد. ولی تأمین کامل این هدف از توان کلینی بیرون است، زیرا حداکثر کلینی بتواند احادیثی را که به عقیده خودش معتبر است گرد آورد، ولی الزاماً عقیده کلینی مطابق با واقع نیست. لذا درخواست سائل محدود به گردآوری احادیثی است که به عقیده مؤلف صحیح و معتبر باشد. کلینی این درخواست محدود را که در توان وی بوده پاسخ گفته است ولی اطمینان ندارد که هدف نخستین سائل به طور کامل تأمین شده باشد و عقیده وی در صحت احادیث مطابق با واقع باشد، هرچند این عقیده شرعاً حجت و معتبر است.

با توجه به آنچه گفته شد، اصل شهادت کلینی انکارناپذیر است، ولی سخن در این است که آیا وی تمام احادیث کتاب را صحیح و ثابت الانتساب می‌داند؟ پاسخ سؤال منفی است.

در توضیح این پاسخ باید دانست که کلینی باب‌هایی را منعقد کرده و در هر باب احادیثی را برای اثبات مطلبی یا مطالبی فقهی یا کلامی یا اخلاقی یا... آورده است. حال چه بسا روایات چندی در یک باب ذکر کردند که در اثبات غرض مؤلف از گشودن باب، دخالت داشته باشند، هر چند تک تک آنها معتبر نباشد. مثلاً احادیث ابواب کتاب الحجج برای اثبات امامت ائمه معصومین و مناقب و کرامات ایشان آورده شده است. در این ابواب لازم نیست تمام احادیث باب ثابت الانتساب باشند، بلکه همین مقدار که این احادیث بر روی هم امامت ائمه را رساننده و مقامات والای آنها را به اثبات برسانند، سبب می‌گردد که روایات را در ابواب مربوط ذکر کند. لذا در کتاب الحجج نام راویان بسیاری دیده می‌شود که در هیچ سند دیگری دیده نشده و بسیار بعید می‌نماید که کسی تمام آنها را ثابت الوثاقه بداند.

از سوی دیگر در عبارت مقدمه، علاوه بر «الآثار الصحیحه» از «السنن القائمه التي عليها العمل» سخن به میان آمده، هرچند مراد از کلمه سنت، خصوص آداب استحبابی نباشد ولی به هر حال این عبارت به آداب استحبابی هم ناظر است. در آداب استحبابی، ممکن است مؤلف با توجه به قاعده تسامح در ادله سنن و با استناد به احادیث «من بلغ»، احادیث غیر ثابت الانتساب را نیز شایسته عمل بداند. لذا نمی توان گفت که احادیث کلینی درباره آداب استحبابی به عقیده وی ثابت الانتساب بوده، بلکه تنها این مقدار که این احادیث را می توان ملاک عمل قرار داد، از عبارت فوق برمی آید. خلاصه این که شهادت کلینی به اعتبار تمامی احادیث کافی ثابت نیست.

مرحله دوم: بحث کبروی (آیا شهادت کلینی به اعتبار احادیث کافی، برای دیگران شرعاً حجت است؟)

نخستین اشکال در اعتبار این شهادت، این است که کلمه صحیح در کلام کلینی به اصطلاح متأخران نیست، بلکه به معنای لغوی و به مفهوم ثابت الانتساب است و این امر می تواند به جهت قرائن خارجی باشد که اموری است استنباطی و در اعتبار آن انظار علماء اختلاف بسیار دارند، لذا حجت شرعی ندارد.

در توضیح این اشکال، نخست اشاره اجمالی به دو کاربرد واژه صحیح (در نزد قدماء و در نزد متأخران) و نسبت مفهومی این دو کاربرد، لازم می نماید.

مفاد صحیح در سخنان قدماء و متأخران

دانشمندان متأخر امامی، احادیث را بر مبنای اوصاف راویان به چهار قسم (صحیح، حسن، موثق، ضعیف) تقسیم کرده اند. این تقسیم نخستین بار توسط فقیه نامدار سید احمد ابن طاووس (۶۷۳ق) مطرح شده و با به کارگیری بسیار این اصطلاحات در آثار شاگرد وی علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ق) انتشار یافته است.

ظاهراً در این اصطلاح، احتمال صدور روایت شرط نیست، بلکه اگر تمام راویان حدیثی، امامی عادل ضابط بوده و سلسله اسناد بدون ارسال به معصوم علیه السلام منتهی گردد، آن حدیث صحیح شمرده می شود، هرچند قرائن قطعی وجود داشته باشد که

این روایت از معصوم علیه السلام صادر نشده و راوی در این روایت خاص اشتباه کرده است. (۱)

دانشمندان اعصار گذشته با چنین اصطلاحی آشنا نبوده، بلکه صحیح را به معنای لغوی (۲) آن به مفهوم کامل (در مقابل ناقص) یا سالم (در مقابل بیمار) به کار می بردند و آن را بر حدیثی اطلاق می کرده اند که صدور آن از معصوم علیه السلام به اثبات رسیده باشد؛ هر چند اثبات آن با حجت شرعی باشد، نه با قطع یا اطمینان.

به نظر می رسد که صحیح در کلام قدماء الزاماً در مورد حدیث مورد عمل و فتوا به کار نمی رفته، بلکه هر نوع خبر ثابت الصدور از معصوم علیه السلام را صحیح می خوانده اند. می دانیم که ممکن است حدیثی از معصوم علیه السلام صادر شده باشد، ولی چون به جهت تقیه بیان شده، عمل بدان روا نباشد، شاهد بر سخن ما درباره نحوه اطلاق صحیح در نزد قدماء، این است که ایشان اخبار متعارض را صحیح خوانده اند. (۳) در اخبار علاجیه نیز از صحت هر دو حدیث متعارض سخن گفته شده است. (۴)

روشن است که عمل به هر دو دسته احادیث متعارض جایز نیست، ولی ممکن است تمام این احادیث صحیح بوده و از امامان معصوم علیهم السلام صادر شده باشد.

باری در استعمال قدماء، صحیح در مورد احادیث غیر امامیه هم به کار رفته است، ظاهراً نسبت بین صحیح در سخنان قدماء و صحیح در اصطلاح متأخران، عموم و خصوص من وجه است، زیرا احادیث راویان امامی که عدم صدور آنها قطعی باشد، ظاهراً در نزد متأخران صحیح خوانده شده ولی قدماء آنها را صحیح نمی دانسته اند و از طرف دیگر احادیثی که راویان غیر امامی نقل کرده یا از راه دیگر صدور آنها ثابت

ص: ۳۳۵

۱-۱). بلکه ممکن است راوی عمداً، در یک مورد خاص روایتی دروغین را به معصوم علیه السلام نسبت دهد و انگیزه او، نوعی مصلحت اندیشی دینی باشد. این امر اگر در موارد بسیاری صورت نگرفته باشد با وثاقت راوی منافات ندارد.

۲-۲). گاه تعبیر «صحیح در اصطلاح قدماء» به کار می رود. این تعبیر مسامحه آمیز است. قدماء اصطلاح خاصی درباره صحیح نداشته اند، بلکه آن را به معنای لغوی استعمال می کرده اند.

۳-۳). ر. ک: فقیه، ج ۴، ص ۲۰۳، ذیل ح ۵۴۷۲؛ تهذیب، ج ۲، ص ۷۵، ذیل ح ۲۷۷، ص ۲۱۳، ذیل ح ۸۳۴؛ ج ۳، ص ۱۹۳، ذیل ح ۴۴۱؛ ج ۹، ص ۷۷، ذیل ح ۳۲۵.

۴-۴). عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۰، ح ۴۵. و نیز ر. ک: کافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

شده باشد، تنها در استعمال قدمات صحیح می باشد.

آنچه در این بحث حائز اهمیت است، این است که آیا ملاک صحت و اثبات صدور احادیث در نزد قدمات، تنها وثاقت (به معنای اعم که درباره روایان غیر امامی هم صادق است) بوده یا ملاکهای دیگری هم در این زمینه وجود داشته است؟

مرحوم شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین، اموری را که وثوق و اطمینان به خبر می آورد برشمرده است، از جمله:

- تکرار روایت در چند اصل

- تکرار اسناد روایت در یک اصل

- وجود روایت در کتاب یکی از اصحاب اجماع

- وجود روایت در یکی از کتاب های عرضه شده بر معصوم علیه السلام

- وجود روایت در کتب معتبر پیشین (خواه مؤلفان آنها امامی صحیح المذهب باشند یا نباشند).

مرحوم محدث نوری بر این باور است که این امور، همگی به وثاقت به معنای اعم (که فساد مذهب سازگار است) بازمی گردد. (۱) ولی این مطلب صحیح نیست، زیرا تکرار یک حدیث در چند کتاب، الزاماً به معنای وثاقت روایان حدیث نیست، بلکه نفس تکرار حدیث، اطمینان آور است که البته انسان ها در سرعت یا کندی اطمینان متفاوتند، و لذا عدد معینی را نمی توان برای حصول اطمینان ذکر کرد. با توجه به اختلاف انسان ها در حصول اطمینان، حدیثی که برای مرحوم کلینی اطمینان بخش بوده، الزاماً برای دیگران چنین نیست، لذا نمی توان گفت که شهادت کلینی برای افراد دیگر هم حجیت دارد.

مسأله اعتبار احادیث اصحاب اجماع، هم در نزد بسیاری از دانشمندان به خاطر وثاقت سلسله سند نیست، بلکه احادیث اصحاب اجماع را هر چند ایشان از افراد ضعیف یا مجهول الحال نقل کرده باشند، می پذیرند. اعتبار یک کتاب هم به معنای

ص: ۳۳۶

صحت تمام راویان کتاب نمی باشد. به هر حال قرائن از باب نمونه است و دلیلی نداریم که این قرائن برای همه انسان ها اطمینان آور باشد. قرائن اطمینان آور هم در این موارد خلاصه نمی شود، بلکه چه بسا اموری همچون قوت متن حدیث، موافقت حدیث با حکم عقل عملی (همچون احادیث اخلاقی)، عمل طایفه (شیعه) به مضمون روایت، پذیرش روایت از سوی استاد مؤلف و اطمینان وی را به حدیث به دنبال آورد که الزاماً برای دیگران اطمینان آور نیست.

مرحوم محدث نوری از سید محمد مجاهد، نظیر اشکال بالا را نقل کرده، از جمله قرائن صحت را در نزد قدما موافقت حدیث با کتاب و سنت قطعی ذکر کرده، در پاسخ می گوید که موافقت با کتاب و سنت قطعی دلیل بر صحت مضمون است نه دلیل بر صدور حدیث. (۱)

البته این نکته درست است، زیرا هر حرف درست و مطابق واقع، الزاماً از سوی امامان علیهم السلام صادر نشده است، ولی روشن نیست که دانشمندان پیشین همه جا بر این نکته توجه داشته و بین صحت مضمون و صدور حدیث از امام علیه السلام فرق گذاشته باشند.

بررسی بیانی از محدث نوری در اثبات انحصار ملاک صحت در نزد قدماء در وثاقت راویان

مرحوم محدث نوری با ارائه دلیلی می کوشد ثابت کند که تنها ملاکی که قدماء، آن را برای صحت حدیث به کار می گرفته اند، قرائن داخلی سند یعنی وثاقت راویان (به معنای اعم) بوده است. (۲)

ایشان می گوید:

ابن ولید و به تبع وی شیخ صدوق، روایات افراد بسیاری را که محمد بن احمد بن یحیی اشعری (صاحب نوادر الحکمه) از آنها نقل کرده اند، استثناء نموده، از آنها خودداری ورزیده اند.

اگر مثلاً موافقت کتاب یا سنت خود از قرائن اعتماد حدیث بود، باید استثناء فوق را مقید ساخته، چنین می گفتند که از نقل روایاتی از این افراد که وصف موافقت با

ص: ۳۳۷

۱-۱. همان.

۲-۲. همان.

کتاب و سنت را ندارند، پرهیز می کنند. عدم ذکر چنین قیدی نشان می دهد که آنها در صحت تنها به احوال راویان می اندیشیده اند. ولی این دلیل ناتمام است، چه معنای استثناء فوق این است که روایات این راویان به تنهایی واجد شرایط پذیرش نیستند و این امر کاشف از این نیست که در هیچ زمانی قرینه ای همراه روایات این افراد نیست که روایت را معتبر سازد. مثلاً وقتی می گوییم خبر فاسق حجت نیست، معنای آن این است که خبر فاسق به خودی خود اعتبار ندارد که در جایی صدور همین خبر فاسق به جهت قرینه خاصی اثبات شده باشد. چنین اثبات با قرینه خارجی یک حدیث سبب نمی شود که ما نتوانیم به طور مطلق، از عدم حجیت خبر فاسق سخن بگوییم.

خلاصه اشکال ما این است که ضابطه صحت در نزد کلینی روشن نیست. شاید وی به قرائن اجتهادی دور از حس و مورد اختلاف برای اثبات صحت احادیث، اعتماد ورزیده باشد که قهراً برای دیگران معتبر نیست.

اشکالات بر اعتبار شهادت کلینی

۱. اگر احتمال اختلاف مبنای دیگران با کلینی، سبب بی اعتبار گردیدن شهادت کلینی گردد، همین اشکال به شهادت ائمه رجال همچون شیخ و نجاشی هم وارد می گردد. ما نمی دانیم که مراد از عدالت و وثاقت که نجاشی در ترجمه راویان از آنها سخن گفته چیست و آیا وی همان مبنایی را در عدالت و وثاقت پذیرفته که دیگران هم قبول دارند. پس باید اصلاً باب شهادت رجالیان را نیز مسدود سازیم.

در پاسخ این اشکال می گوییم که بین شهادت امثال نجاشی و شهادت کلینی فرق است. اشکال فوق را در بحث رجال، پاسخهای چندی داده اند که در بحث اعتبار کافی نمی آید. ما در اینجا تنها به ذکر یک پاسخ اکتفا می کنیم: هدف نجاشی از تألیف کتاب رجال، استفاده عموم دانشمندان بوده و همین هدف سبب می گردد که وی اگر مسلک ویژه ای در مورد عدالت و وثاقت داشته باشد، بر طبق آن مسلک کتاب را ننگارد، بلکه کتاب را بر طبق مسلک عموم دانشمندان بنویسد. این پاسخ درباره کافی نمی آید، چون کافی تنها به ذکر متن روایت اکتفا نکرده، بلکه سند آن را هم آورده است

(برخلاف کتاب نجاشی - مثلاً - که مدرک خود را در توثیق و تضعیف نیاورده).

ذکر سند می تواند برای این باشد که دیگران هم بتوانند با مراجعه به سند حدیث، روایات معتبر در نزد خود را بازیابی کنند. پس دلیلی نداریم که کلینی برای گزینش و نقل احادیث، به مبنایی به جز مبنای خود در تصحیح احادیث، نظر داشته باشد. لذا با توجه به ناشناخته بودن مبنای کلینی در نزد ما، نمی توان نتیجه گرفت که قرائنی که برای کلینی اطمینان آور بوده، اگر در دست ما می بود، حتماً به صحت حدیث اطمینان می یافتیم.

۲. اگر کلینی، تمام احادیث کتاب را از چنان اسناد واضح و تردیدناپذیری برخوردار می دید که همه مردم، بر اعتبار آنها اتفاق نظر داشته و خواهند داشت، پس چرا این همه به ذکر اسناد روایت اهتمام ورزیده، گاه طرق مختلف برای یک حدیث آورده، با روش هایی چون تحویل سند، تلاش می کند که در عین ایجاز، اسناد متعددی برای برخی احادیث ذکر می کند؟

آیا ذکر کامل اسناد خود شاهدی گویا نیست که مؤلف مجال بررسی در اسناد احادیث را برای دیگران گسترده می دیده است؟

۳. در کافی روایات مرسل با عباراتی همچون «من أخبره»، «رجل» و «من حدثه» بسیار است. بسیار بعید می نماید که قرائنی بر وثاقت همگی این راویان گمنام و ناشناخته در کار باشد.

۴. بسیاری از راویان کافی را دیگر دانشمندان تضعیف کرده اند. بنابراین اگر بپرسیم کلینی با عبارت مقدمه خود در صدد شهادت به وثاقت تمام افراد اسناد کافی بر آمده باشد، با توجه به تعارض این شهادت با گفتار دیگران در موارد بسیار، اعتبار ذاتی این شهادت از بین می رود، زیرا شهادت - هر چند به امری محسوس یا نزدیک به حس باشد - در صورتی اعتبار دارد که اشتباه آن اندک باشد لذا اگر معارض آن بسیار گردد، از اعتبار ذاتی می افتد.

۵. پاره ای از منابع کافی در نزد رجالیان غیر قابل اعتبار است.

دو اشکال اخیر نیازمند توضیح بیشتری هستند که در ادامه خواهد آمد.

(۱)

در کتاب های رجالی، افراد بسیاری تضعیف شده اند که نام اکثر آنها در اسناد کافی دیده می شود به عنوان نمونه به چند نفر اشاره می کنیم:

- محمد بن علی صیرفی ابوسمینه، نام این راوی که استاد احمد بن ابی عبدالله برقی صاحب محاسن بوده، در بیش از ۲۵۰ روایت در کافی دیده می شود که معمولاً با عنوان «محمد بن علی» از وی یاد شده است. نجاشی درباره وی می گوید:

وی جداً ضعیف و اعتقاد وی فاسد بوده و در هیچ چیزی بر وی اعتماد نمی گردد. او به قم وارد شده در حالی که (بیشتر) در کوفه به دروغ گویی شهره گشته بود. در قم بر احمد بن محمد بن عیسی وارد شد، سپس به غلو اشتها یافت. لذا او را طرد کردند، احمد بن عیسی او را از قم بیرون کرد. (۲)

فضل بن شاذان در برخی کتاب های خود نام شماری از کذابین معروف را آورده و می افزاید که اشهر ایشان ابوسمینه است.

(۳)

- محمد بن موسی همدانی، نام وی در ۳۰ روایت کافی دیده می شود. ابن ولید او را کذاب و غیر ثقه خوانده (۴) بر این باور است که کتاب های خالد بن عبدالله بن سدیر و دو اصل زید زراد و زید نرسی را او جعل کرده است. (۵)

- احمد بن محمد سیاری، نام وی در بیش از ۴۰ روایت کافی دیده می شود. نجاشی وی را ضعیف الحدیث، فاسد المذهب، مجفؤ الروایه و کثیر المراسیل خوانده (۶)، ابن غضائری از او با عبارت «ضعیف متهاکک غال محرف» یاد کرده از محمد بن علی بن محبوب نقل می کند که وی به تناسخ قائل بوده. (۷) کتاب قرائات وی یکی از منابع اصلی

ص: ۳۴۰

۱-۱. از اینجا تا آخر مقال، از راقم سطور است و به بحث آیت الله والد - مد ظله - ارتباط ندارد.

۲-۲. رجال نجاشی، ص ۳۳۲، ش ۸۹۴.

۳-۳. رجال کشی، ص ۵۴۶، ش ۱۰۳۳، و نیز برای ملاحظه سایر کلمات رجالیان درباره وی، ر. ک: فهرست شیخ طوسی، ص ۴۱۲، ش ۶۲۵؛ ضعفاء ابن غضائری (مجمع الرجال، ج ۵، ص ۲۶۴).

۴-۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۹۰، ذیل ح ۱۸۱۷.

۵-۵. فهرست شیخ طوسی، ص ۱۷۴، ش ۲۶۹، و ص ۲۰۱، ش ۲۹۹ و ۳۰۰.

۶-۶. رجال نجاشی، ص ۸۰، ص ۱۹۲.

۷-۷. رجال ابن غضائری، ص ۴۰، ش ۱۱ ([۱] مجمع الرجال، ج ۱، ص ۱۴۹).

روایات تحریف قرآن به شمار می آید.

- عبدالرحمن بن کثیر هاشمی، وی که در سند حدود ۳۰ روایت از روایات کافی واقع است، تضعیف شده، نجاشی از قول «اصحابنا» نقل می کند که وی حدیث جعل می کرد. (۱)

- عبدالله بن عبدالرحمن الاصبم، وی که در سند حدود ۱۰۰ روایت از کافی دیده می شود، در کتب رجالی شدیداً تضعیف شده است، نجاشی وی را «ضعیف غالٍ لیس بشیء» خوانده (۲)، ابن غضائری او را از کذابین اهل بصره می داند و کتاب زیارات وی را نشان از «خبث عظیم و مذهب متهافت» می گیرد. (۳)

- علی بن حسان هاشمی، وی که در حدود ۴۰ حدیث در کافی از وی نقل شده در رجال نجاشی با وصف «ضعیف جدا» و «فاسد الاعتقاد» توصیف شده (۴). علی بن الحسن بن فضال او را کذاب می داند. (۵)

- محمد بن سلیمان الدیلمی، وی که نامش در حدود ۴۰ سند از کافی دیده می شود، از سوی نجاشی با عبارت «ضعیف جداً لایعول علیه فی شیء» وصف شده است (۶)، همین طور پدر وی نیز که در اسناد چندی از کافی واقع است شدیداً تضعیف شده است. (۷)

در بحث آینده در ضمن سخن از منابع کافی، به پاره ای از منابع کافی، که از سوی رجالیان غیرقابل خوانده شده اشاره خواهیم کرد.

اشاره به منابع کافی

ما در جای خود به تفصیل درباره منابع کافی و روش کشف این منابع سخن

ص: ۳۴۱

-
- ۱-۱. رجال نجاشی، ص ۲۳۴، ش ۶۲۱.
 - ۲-۲. رجال نجاشی، ص ۲۱۷، ش ۵۶۶.
 - ۳-۳. ضعفاء ابن غضائری، ص ۷۶، ش ۸۷ ([۱] مجمع الرجال، ج ۴ ص ۲۵).
 - ۴-۴. رجال نجاشی، ص ۲۵۱، ش ۶۶۰.
 - ۵-۵. رجال کشی، ص ۴۵۲، ش ۸۵۱، نیز ر. ک: ضعفاء ابن غضائری، ص ۷۷، ش ۸۸ (مجمع الرجال، ج ۴، ص ۱۷۶).
 - ۶-۶. رجال نجاشی، ص ۳۶۵، ش ۹۸۷ و نیز ص ۱۸۲، ش ۴۸۲.
 - ۷-۷. رجال کشی، ص ۳۷۵، ش ۷۰۴؛ رجال نجاشی، ص ۱۸۲، ش ۴۸۲؛ ابن غضائری، ص ۶۷ (مجمع الرجال، ج ۳ ص ۱۶۵).

گفته ایم. در اینجا تنها به ذکر اجمالی این منابع و ارزیابی کلی آنها اکتفا می کنیم. مؤلفان منابع کافی بر چهار قسم می باشند.

قسم اول: مؤلفان معتبر در نزد طایفه امامیه.

از برخی از کتب این قسم در مقدمه فقیه (۱) به عنوان کتب مشهوری که مورد اعتماد و مرجع طایفه امامیه می باشند یاد می کند. همچون محاسن احمد بن محمد بن خالد برقی، نوادر احمد بن محمد ابن عیسی، مشیخه حسن بن محبوب، کتب سی گانه حسین بن سعید، نوادر محمد بن ابی عمیر، نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی اشعری و نیز کتاب صلاه و کتاب زکات حماد بن عیسی که غالباً از حریر روایت می کند که کتاب حریر از کتب مرجع به شمار می آید. از زمره کتب معتبر، کتاب طلاق حسن بن محمد بن سماعه است که با وجود واقفی بودن مؤلف، در وثاقت وی و اعتبار کتابش بحثی نیست.

قسم دوم: راویان تضعیف شد همچون اسحاق بن محمد نخعی که شدیداً تضعیف شده و کتب وی نادرست خوانده شده است (۲) (کتاب اخبار السید وی ظاهراً مصدر کافی بوده است (۳))، الحسن بن العباس بن الحریش مؤلف کتاب انا انزلناه فی ليله القدر (این کتاب که از مصادر کافی است (۴)، شدیداً تضعیف شده است (۵))، سلمه بن الخطاب (کتاب وفاه النبی صلی الله علیه و آله وی، از مصادر کافی بوده است (۶)، از وی با عبارت ضعیف الحدیث یاد شده است (۷))، محمد بن علی صیرفی ابوسمینه (کتاب دلائل وی از مصادر کافی بوده (۸) این راوی شدیداً تضعیف شده است (۹)).

قسم سوم: در وثاقت مؤلف اختلاف نظر دیده می شود. سهل بن زیاد (۱۰) که کتاب

ص: ۳۴۲

۱-۱). کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴ و ۳.

۲-۲). رجال نجاشی، ص ۷۳، ش ۱۷۷؛ ضعفاء ابن غضائری، ص ۴۱، ش ۱۴، ([۱] مجمع الرجال، ج ۱ ص ۱۹۷).

۳-۳). کافی، ج ۱، ص ۵۰۸، ح ۹ تا ص ۵۱۲، ح ۲۲.

۴-۴). کافی، ج ۱، ص ۲۴۲، ح ۱ تا ص ۲۵۲، ح ۹، ص ۵۳۲، ح ۱۱ تا ص ۵۳۳، ح ۱۳.

۵-۵). رجال نجاشی، ص ۶۰، ص ۱۳۸؛ ضعفاء ابن غضائری، ص ۵۱، ش ۳۴، ([۲] مجمع الرجال، ج ۲، ص ۱۱۸).

۶-۶). کافی، ج ۱، ص ۲۲۱، ح ۵ تا ص ۲۲۲، ح ۸.

۷-۷). رجال نجاشی، ص ۱۸۷، ح ۴۹۸.

۸-۸). کافی، ج ۱، ص ۳۱۳، ح ۱۰ تا ص ۳۱۶، ح ۱۵، و ص ۳۲۱، ح ۶-۹.

۹-۹). مصادر تضعیف وی پیشتر گذشت.

۱۰-۱۰). وی در رجال شیخ، ص ۳۸۷، ش ۴۵۶۹۹ توثیق و در مصادر دیگر تضعیف شده است: رجال نجاشی، ص ۱۸۵، ش

۴۹۰؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۲۲۸، ش ۳۳۹؛ استبصار، ج ۳، ص ۲۶۱، ذیل ح ۹۳۵.

توحید و کتاب نوادر وی از مصادر کافی است، از این قسم است.

قسم چهارم: مؤلف تضعیف شده ولی کتاب وی معتبر خوانده شده است:

معلی بن محمد بصری که در نجاشی با عبارت «مضطرب الحدیث والمذهب» وصف شده، ولی درباره کتب وی گفته شده است، کتبه قریبه (۱)، کلینی از وی آیات مربوط به ولایت اهل بیت علیهم السلام (۲) را نقل کرده که گویا از کتاب تفسیر یا کتاب الامامه وی گرفته شده است.

بنابر این تمام منابع کافی مورد تأیید کتب رجال نیست. البته اختلاف نظر در ارزیابی مصادر و اعتبار مؤلفان آن طبیعی است و کسانی که در کتب رجال تضعیف شده اند، الزاماً همه بر ضعف آنها اتفاق نظر ندارند. در پایان این قسمت، اشاره به این نکته مفید است که از پاره ای روایات کافی، وقوع تحریف در قرآن برداشت شده است. مراجعه به این احادیث نشان می دهد که در اسناد این روایات، کسانی چون معلی بن محمد و احمد بن مهران واقع اند که در کتب رجالی تضعیف شده اند، لذا نمی توان مفاد این روایات را به عالمان امامی مذهب نسبت داد.

خاتمه بحث

حال اگر از تمام بحث های گذشته چشم پوشیم و بپذیریم که شیخ کلینی تمام راویان کتاب کافی را توثیق کرده و این توثیق را معتبر بیانگاریم، باز این مطلب برجای می ماند که چه بسا این توثیق کلینی با تضعیف عالمان رجالی در تعارض باشد و اگر نتوان دلیلی بر ترجیح توثیق کلینی بیابیم، با تعارض توثیق و تضعیف، سرانجام روایت از درجه اعتبار می افتد.

در اینجا تنها به اشاره به این مطلب بسنده می کنیم که افراد چندی از سوی مؤلفان دیگر کتب اربعه تضعیف شده اند که همگی در اسناد کافی واقع اند.

ص: ۳۴۳

۱-۱. رجال نجاشی، ص ۴۱۸، ش ۱۱۱۷.

۲-۲. کافی، ج ۱، ص ۲۱۷، ح ۱-۴، ص ۴۱۳، ح ۷ تا ص ۴۱۵، ح ۱۶ و ۱۸، ص ۴۱۶، ح ۲۰ و ۲۱ و ۲۳، ص ۴۱۷، ح ۲۹ و ۳۰، ص ۴۱۸، ح ۳۲ تا ۳۴، ص ۴۲۰، ح ۴۰ تا ص ۴۲۱، ح ۴۶، ص ۴۲۲، ح ۴۹ و ۵۰، ص ۴۲۵، ح ۶۸، ص ۴۲۶، ح ۷۰ و ۷۱ و ۷۳، ص ۴۲۷، ح ۷۷، ص ۴۲۸، ح ۷۹.

از شیخ طوسی آغاز می‌کنیم که یکی از منابع اصلی کتاب تهذیب و استبصار وی کتاب کافی است، وی در این دو کتاب، راویان چندی را با وصف «ضعیف جداً» یاد کرده که همگی از راویان کافی بوده‌اند که گاه روایاتی بسیار هم از آنها در کافی نقل شده است.

این افراد عبارت‌اند از:

- سهل بن زیاد، وی در نزدیک به دو هزار روایت کافی قرار گرفته و شیخ درباره او می‌گوید:

ضعیف جداً عند نقاد الأخبار (۱).

- محمد بن سنان (۲)، از وی بیش از چهارصد حدیث در کافی نقل شده است.

- علی بن حدید (۳)، وی در بیش از هفتاد روایت کافی قرار گرفته است.

- ابوالبختری وهب بن وهب، (۴) از وی حدود ۲۰ حدیث در کافی دیده می‌شود.

- احمد بن هلال، (۵) از وی ده روایت در کافی نقل شده است.

شیخ صدوق نیز در کتاب من لایحضره الفقیه به ضعیف بودن یا فساد مذهب راویانی چند تصریح کرده، اشاره می‌کند که بر روایات منفرد آنها فتوا نمی‌دهد. این افراد همگی در اسناد کافی واقع‌اند و گاه روایت کلینی از آنها بسیار فراوان است؛ از این گروه‌اند:

- سکونی، (۶) نام وی در بیش از ۴۵۰ روایت کافی مشاهده می‌گردد.

- سماعه بن مهران (۷)، نام وی در بیش از ۳۵۰ روایت کافی دیده می‌شود.

ص: ۳۴۴

-
- ۱-۱). استبصار، ج ۳، ص ۲۶۱، ذیل ح ۹۳۵ و مقایسه کنید با رجال شیخ طوسی، ص ۳۸۷، ش ۴۵۶۹۹.
 - ۲-۲). تهذیب، ج ۷، ص ۳۶۱، ذیل ح ۱۴۶۴؛ استبصار، ج ۳، ص ۲۲۴، ذیل ح ۸۱۱.
 - ۳-۳). استبصار، ج ۳، ص ۹۵، ذیل ح ۳۲۵ و نیز ج ۱، ص ۴۰، ذیل ح ۱۱۲.
 - ۴-۴). تهذیب، ج ۹، ص ۷۷، ذیل ح ۳۲۵ و نیز استبصار، ج ۱، ص ۴۸، ذیل ح ۱۳۴.
 - ۵-۵). استبصار، ج ۳، ص ۳۵۱، ذیل ح ۱۲۵۳ و نیز ص ۲۸، ذیل ح ۹۰؛ تهذیب، ج ۹، ص ۲۰۴، ذیل ح ۸۱۲.
 - ۶-۶). کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۴۴، ذیل ۵۷۴۵.
 - ۷-۷). کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۲۱، ذیل ح ۱۹۰۲.

- وهب بن وهب (۱) که در حدود ۲۰ روایت از وی در کافی نقل شده است.

بنابر این اگر بر فرض کسی ادعا کند که شیخ صدوق و شیخ طوسی همه روایات کافی را معتبر می دانسته اند، این امر با اعتماد به قرائن خارجی بوده، نه با تکیه بر قرائن داخلی، یعنی اعتبار حدیثی سلسله راویان سند. لذا برای دیگران اعتبار شرعی ندارد.

البته سخن ما در اینجا در این نیست که راویان تضعیف شده بالا-همگی ضعیف می باشند؛ به عقیده ما غالب این راویان معتبرند. ولی کلام ما بر این است که به هر حال درباره راویان کافی اختلاف نظر وجود دارد و ما بی نیاز از بحث سندی نیستیم. نتیجه کلام این است که راه های گوناگون به این نتیجه رسیدیم که در اسناد کافی لازم است بررسی سندی صورت گیرد و اعتبار تمام احادیث کافی سخنی است نادرست.

عصمنا لله من الزلل فی القول بالعمل، و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

ص: ۳۴۵

۱-۱). کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵، ذیل ح ۵۰۳۲.

أسانید الکافی

اشاره

أسانید الکافی (۱)

عبد الهادی فضلی

چکیده

در این نوشتار به بیان مقصود از «عده من أصحابنا» پرداخته شده و با استفاده از نوشته های خود کلینی و دیگران؛ مقصود از عده را مشخص ساخته است. نویسنده، سپس به بحث تعلیق در اسناد و تعیین بعضی از راویان پرداخته و مراد از علی بن محمد محمد بن اسماعیل و محمد بن حسن را مشخص ساخته و مباحثی مرتبط با موضوع طرح کرده است.

العده

جاء فی کثیر من أسانید الکافی التعبیر ب(عده من أصحابنا) ، و بناء علی عدم قطعیة صدور جمیع أحادیث الکافی ، كما أوضحناه وأثبتناه فی درس أصول علم الحدیث، لابد من معرفه المقصود من هؤلاء العده، لمعرفة أحوالهم فمستواهم من حیث التقییم توثیقاً أو غیره، لتوقف اعتبار السند وعدم اعتباره علی هذا.

ولعل أقدم من تناول المسأله فأبان عن المقصود من العده - ولو جزئياً - هو الشیخ النجاشی، ناقلاً ذلك عن مؤلف الكتاب الشیخ الكلینی قال - فی ترجمه الكلینی من الفهرس ۲ / ۲۹۲ - : «وقال أبو جعفر الكلینی: كل ما كان فی کتابی: (عده من أصحابنا عن

ص: ۳۴۷

أحمد بن محمد بن عيسى) ، فهم:

- محمد بن يحيى.

- وعلى بن موسى الكمندانى.

- وداود بن كوره.

- وأحمد بن إدريس.

- وعلى بن ابراهى بن هاشم» .

وتناول المسأله من بعد النجاشى العلامه الحلى، ولكن بأوسع مما ذكره النجاشى، وأيضاً ناقلاً بياناته عن مؤلف الكتاب الشيخ الكلينى، قال فى (الخلاصه : الفائده الثالثه) : «قال الشيخ الصدوق محمّد بن يعقوب الكلينى فى كتابه (الكافى) فى أخبار كثيره: (عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى) .

قال: (والمراد بقولى: عده من أصحابنا:

- محمد بن يحيى.

- وعلى بن موسى الكمندانى.

- وداود بن كوره.

- وأحمد بن إدريس.

- وعلى بن ابراهيم بن هاشم) .

وقال: (كل ما ذكرته فى كتابى المشار إليه: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى فهم:

- على بن ابراهيم.

- وعلى بن محمد بن عبدالله بن أذينه.

- وأحمد بن عبدالله بن أميه.

- وعلى بن الحسن.

(و) قال: (وكل ما ذكرته فى كتابى المشار إليه: عده من أصحابنا عن سهل بن زياد فهم:

- علي بن محمد بن علان.

ص: ٣٤٨

- ومحمد بن أبي عبدالله.

- ومحمد بن الحسن.

- ومحمد بن عقيل الكليني).

وكما ترون إن النجاشي نقل عن الشيخ الكليني بيان عده واحده، ونقل عنه العلامه الحلي بيان العده التي نقلها النجاشي مع بيان عدتين آخرين.

ومع هذا، هناك عُددٌ أخر قليله لم ينقل عن الكليني بيان مراده منها، نحو ما جاء في آخر (كتاب العقل والجهل من أصول الكافي): «عده من أصحابنا عن عبدالله البراز عن محمد بن عبد الرحمن بن حماد بن الحسن بن عمار..».

وقد بحثها الكثيرون من محدثين ورجاليين لمعرفة المقصود منها.

وكان الطريق إلى ذلك هو دراسته طرق أسانيد الكليني بتتبع سلسله الرواه في الروايه انطلاقاً من الراوى المطلوب معرفته إلى من قبله وإلى من بعده، وتتبع ذكر الراوى نفسه في الروايات الأخرى لاكتشاف من يروى عنهم ومن يروون عنه.

وينبغي الإشارة - هنا - إلى أن للشيخ الخاقاني في رجاله ص ١٦ تعليقه لتصحيح اسم علي بن الحسن المذكور في العده الثانيه، قال: «الظاهر أن علي بن الحسن المذكور فيها (يعني العده الثانيه) - علي ما في الوسائل، ومثله الشيخ أبو علي في رجاله، ومثلهما عباره أصل الخلاصه (يعني مخطوطه الخلاصه) الموجوده عندي - من الغلط، بل هو علي بن الحسين، إذ هو السعد آبادي - بالذال المعجمه علي ضبط العلامه -، الذي هو أحد مشايخ الكليني الذي يروى عنهم، وهو أحد الرواه عن البرقي كما ذكره، وهو المعدود حديثه من الحسان لكونه من مشايخ الإجازه، بل لا يبعد عدُّ حديثه صحيحاً كما قيل».

واستظهر الشيخ التستري في قاموسه - علي ما حكى عنه (١) - أن (أذينه) المذكور في نهايه الاسم الثاني من قائمه العده الثانيه هو تحريف لكلمه (ابنته)، والصواب هو (علي بن محمد بن عبدالله بن ابنته) والضمير يعود إلى البرقي، أي (ابن بنت البرقي)، ذلك أن

ص: ٣٤٩

أبا القاسم عبد الله (أو عبيد الله) الملقب ب(بندار) كان صهر أحمد بن محمد البرقي على ابنته فيكون ابنه محمد - الملقب ماجيلويه - ابن بنت البرقي.

وهناك تعليقات وتحقيقات أخرى حول أسماء أخرى من الأسماء المذكورة في العُيد، ومن غيرها سوف نتحدث عن بعضها بعد الذى يليه.

كما ينبغي أن نشير - هنا أيضاً - إلى أن الشيخ الكليني قد يعبر في موضع (عده) ب(جماعه) فيقول (جماعه من أصحابنا) ، ومنه قوله (جماعه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى) .

وهو واضح أنهما (أعنى العده والجماعه) بمعنى واحد.

التعليق فى الإسناد:

درسنا فى أصول علم الحديث فى فصل (المسند) أن الخبر المعلق هو - فى واقعه - من المسند، لأنه من الأصل هو مسند لكن حذف من أول إسناده راوٍ واحد، وربما أكثر من واحد.

ولأن ذلك المحذوف معروف، والمحذوف المعروف فى قوه المذكور يبقى الخبر على إسناده.

وقد وقع مثل هذا فى (الكافى) بسبب توخى الاختصار، اعتماداً على ما قبله، فقد كان مؤلفه - رحمه الله - يذكر الإسناد كاملاً فى حديث، ثم بعد هذا يروى بنفس الإسناد حديثاً آخر، ويختصر السند بحذف أوله اعتماداً على المتقدم.

وقد توهم البعض بسبب هذا التعليق الذى لم يلتفت إليه بأن الخبر مرسل، كما حدث هذا من الشيخ الطوسى، قال صاحب المعالم فى (المنتقى): «إعلم أنه اتفق لبعض الأصحاب توهم الانقطاع فى جملة من أسانيد الكافى، لغفلتهم عن ملاحظه بنائه لكثير منها على طرق سابقه؛ وهى طريقه معروفه بين القدماء.

والعجب أن الشيخ - رحمه الله - ربما غفل عن مراعاتها فأورد الإسناد من الكافى بصورته ووصله بطرقه عن الكليني من غير ذكر للواسطه المتروكه، فيصير الإسناد فى روايه الشيخ له منقطعاً، ولكن مراجعه الكافى تفيد وصله.

ومنشأ التوهم الذى أشرنا إليه فقد الممارسه المطلعه على التزام تلك الطريقه». (١)

وعلق عليه الشيخ السبحانى بقوله: «وقد تعجب صاحب (سماء المقال) من الشيخ فى تهذيبه ، حيث نقل روايه عن الكلينى، وادّعى أنها مرسله مع أنه من باب التعليق.

والروايه موجوده فى باب الزيادات فى الزكاه من (التهذيب) بهذا السند:

«محمّد بن يعقوب مرسلًا عن يونس بن عبد الرحمن، عن على بن أبى حمزه، عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام».

والروايه موجوده فى (الكافى : كتاب الزكاه: باب منع الزكاه: الحديث ٣) ، ولكنها مبنيه على الروايه التى نقلها قبلها بهذا السند:

«على بن ابراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن ابن مسكان، يرفعه، عن رجل، عن أبى جعفر عليه السلام» .

فما رواه الشيخ عن الكلينى عن يونس ليس مرسلًا، كما أن المحدث الحر العاملى التفت إلى التعليق، وأتى بتمام السند، هكذا:

«محمّد بن يعقوب عن على، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن على بن أبى حمزه، عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام. . .» (٢).

ولا يُعرف هذا - وكما أوضح الشيخ صاحب المعالم - إلّا بالممارسه التى تفيد معرفه طريقه وكيفيه الإسناد عند الشيخ الكلينى فى كتاب (الكافى) .

تعيين بعض الرواه:

جاءنا فى بعض أسانيد الكافى أسماء لرواه لم يستوفِ الشيخ الكلينى بياناتها فاكتفى بالاسم الأوّل للراوى، أو بالاسم الأوّل والثانى، أو بالكنيه فقط.

ومنهجياً هذا مما يحتاج معه إلى التعيين، إمّا لرفع الجهاله، وإما لرفع الاشتراك، ليعرف بعد هذا قيمه الراوى.

ومن هذه الأسماء:

١ - الحسين.

ص: ٣٥١

١- ١) . كليات فى علم الرجال، ص ٤٥١، [١] عن الممتقى، ج ١، ص ٢٤ - ٢٥.

٢- ٢) . كليات فى علم الرجال، ص ٤٥١ - ٤٥٢. [٢]

قال السيد بحر العلوم فى الفائده الرابعه عشره (٤ / ١٢٩ - ١٣٠): «فى الكافى: (محمّد عن أحمد عن شاذان بن الخليل النيسابورى عن يونس عن حماد عن الحسين). (١)

الظاهر أن الحسين - هذا - هو الحسين بن مختار القلانسى، وأن حماداً هو حماد بن عيسى الجهنى، لما فيه (النجاشى) فى ترجمه الحسين بن مختار: (له كتاب يروى عنه حماد بن عيسى وغيره).

ولم يذكر روايه حماد عن الحسين إلّا هاهنا، وهو دليل على تعيينهما معاً.

وقال الشيخ ابن داود الحلّى فى رجاله: التنبيه الرابع: «إذا ورد عليك الإسناد من إبراهيم بن هاشم إلى حماد فلا تتوهم أنه حماد بن عثمان، فإن إبراهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان بل حماد بن عيسى».

وقال العلامة الحلّى فى (الخلاصه: الفائده التاسعه): «قد يغلط جماعه فى الإسناد من إبراهيم بن هاشم إلى حماد بن عيسى فيتوهمونه حماد بن عثمان، وهو غلط فإن إبراهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان بل حماد بن عيسى».

٣ - على بن محمّد:

جاء هذا الاسم فى مبتدأ جمله من أسانيد الكلينى فى الكافى، وقد اختلف العلماء - حديثين ورجالين - فى تعيينه وتحديد المقصود منه.

والمشهور أنه يتردد بين شخصين، هما:

- على بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الرازى الكلينى المعروف ب(علّان)، خال الشيخ أبى جعفر الكلينى وأستاذه.

قال فى (التنقيح، ج ٢، ص ٣٠٢): «وهو الذى يروى عنه الكلينى بغير واسطه كثيراً، وهو داخل فى العده التى يروى بتوسطهم عن سهل بن زياد».

- على بن محمّد بن أبى القاسم عبدالله بن عمران البرقى، المعروف أبوه ماجيلويه.

وفى ضوء التعليق والتحقيق الذى أفاده صاحب القاموس من أن (أذينه) من الاسم

الثاني في العده الثانيه هو محزف كلمه (ابنته) ، وأن الضمير يعود على البرقى، أى ابن بنت البرقى، يكون على بن محمّد في العده الثانيه الذين يروى الكليني عنهم بتوسط البرقى هو المذكور هنا (على بن محمّد بن عبد الله بن عمران البرقى) .

وذهب الشيخ المازندراني في شرحه على الكافي إلى أن المراد به هو الأول على بن محمّد الكليني المعروف بعلان. (1)

«واختار العلامة المجلسي في مواضع من مرآه العقول كون المراد منه على بن محمّد بن عبد الله بن أذينه الذي ذكره علامه في العده التي تروى عن البرقى». (2) أى أنه على بن محمّد ماجيلويه - على الترجيح المذكور.

والذي يسهل الأمر في الوصول إلى الغايه من معرفه قيمه الراوى - هنا - من حيث الوثاقه وعدمها، أن كلاً من الشخصين ثقته، فلا ثمره مهمه في البين، إذ لا يختلف الأمر من حيث تقييم السند بين أن يكون الراوى هو محمّد بن على الكليني أو محمّد بن على ماجيلويه.

٤ - محمّد بن إسماعيل:

جاء هذا الاسم في مبتدأ جملة من أسانيد الكليني في الكافي يروى عنه عن الفضل بن شاذان، قال أستاذنا السيد الخوئي في (المعجم ، ج ١٥ ، ص ٨٤) : «روايه محمّد بن يعقوب عن محمّد بن إسماعيل وروايته عن الفضل بن شاذان كثيره جداً، وقد بلغت سبعمائه وواحداً وستين مورداً.

وهو - كما يقول المشكيني في (الوجيزه ، ص ٤٨) - : «مشارك بين ثلاثة عشر رجلاً:

- ثلاثة من الثقات: البرمكي والزعفراني ومحمّد بن إسماعيل بن بزيع.

- وبعضها مذموم كمحمد بن إسماعيل بن جعفر.

- وواحد محل الخلاف وهو النيسابوري.

- والباقي من المجاهيل» .

ولتردده بين هذه المجموعه من الأشخاص ترددت الأقوال في تعيينه، وأهمها

ص: ٣٥٣

١- ١) . كليات في علم الرجال، ص ٤٥٣. [١]

٢- ٢) . م. ن.

١ - عدم تعينه، فيبقى مشتركاً بين الثقة وغير الثقة.

وذهب أصحاب هذا القول إلى التضعيف ما يرويه الكليني عن طريقه للاشتراك المذكور، وعدم التمييز.

٢ - إنه محمّد بن إسماعيل البرمكي، وهو ثقة.

قال بهذا الشيخ البهائي في (مشرق الشمسين) . (١)

٣ - محمّد بن إسماعيل النيشابوري

وهو ظاهر صاحب المعالم ، وقواه الكلباسي في (سماء المقال) ، والتستري في (قاموس الرجال) . (٢)

وإليه أيضاً ذهب الدربندي في (القواميس) . (٣)

وبه صرح أستاذنا السيد الخوئي في (المعجم ، ج ١٥ ، ص ٨٩ - ٩٠) .

٤ - إنه مردد بين البرمكي والنيشابوري.

ذهب إلى هذا الميرزا المشكيني في (الوجيزه ، ص ٥٢) .

وتقدم أن محمّد بن إسماعيل النيشابوري موضع خلاف من حيث توثيقه.

وممن وثقه:

- الميرزا المشكيني، لأنه من شيوخ الإجازة.

- وأستاذنا السيد الخوئي، لوقوعه في إسناد كامل الزيارات.

- وآخرون، لكثرة روايه الكليني عنه.

والمسألة - فيما يبدو من أدلتهم وتقريباتهم - تعتمد على معرفته من خلال معرفه طبقته وعلاقته بالفضل بن شاذان التي قد تكشف عن هويته.

ومن هذا ما أفاده أستاذنا السيد الخوئي قال في (المعجم ، ج ١٥ ، ص ٩٠) : « أقول: محمّد بن إسماعيل، هذا روى عنه الكشي بلا واسطه، وهو يروى عن الفضل بن

-
- ١-١) . انظر: كليات فى علم الرجال، ص ٤٥٧. [١]
- ٢-٢) . م. ن.
- ٣-٣) . انظر: المنتقى من درر القواميس، الرقم ٥٤.

شاذان، في ترجمه سلمان الفارسي: ١، مرتين، وفي ترجمه أبي حمزه الثمالي: ٨١، والمذكور في هذه الموارد: هو محمد بن إسماعيل مطلقاً، إلا أنه صرح في ترجمه أبي يحيى الجرجاني: ٤٠٩، بأن محمد بن إسماعيل الذي يروى عنه: هو النيسابوري.

وأوضح من ذلك: ما ذكره في ترجمه الفضل بن شاذان: ٤١٦، قال: ذكر أبو الحسن محمد بن إسماعيل البندقي النيسابوري أن الفضل بن شاذان بن خليل نفاه عبدالله بن طاهر النيسابوري، فيظهر من ذلك أن محمد بن إسماعيل الذي يروى عن الفضل، ويروى عنه الكشي بلا واسطه هو محمد بن إسماعيل النيسابوري.

وبما أن الكشي قريب الطبقة من الكليني قدس سره بمحمد بن إسماعيل الذي يروى عن الفضل، ويروى عنه الكليني كثيراً ينطبق على هذا، ويحكم بوثاقته، لا لإكثار الكليني الروايه عنه، بل لوقوعه في إسناد كامل الزيارات.

٥ - محمد بن الحسن:

اختلف فيه بين محمد بن الحسن الصفار، وآخرين، هم:

- محمد بن الحسن بن علي المحاربي.

- محمد بن الحسن القمي.

- محمد بن الحسن بن بندار.

- محمد بن الحسن البرناني.

وقد أشبع الميرزا النوري في (المستدرک، ج ٣، ص ٥٤٣) المسأله بحثاً، فذكر القائلين بأنه الصفار وما أفادوه في ذلك، ثم ذكر رأيه، وهو أنه مردد بين المذكورين في أعلاه جميعاً.

فمن ذهب إلى أنه الصفار:

- السيد الأسترابادي في (منهج المقال)، قال في ذكر عده سهل بن زياد: «والظاهر أن محمد بن أبي عبدالله هو محمد بن جعفر الأسدي الثقه، وأن محمد بن الحسن هو الصفار».

- السيد الأعرجي الكاظمي في (عده الرجال) قال: «ومحمد بن الحسن، الظاهر أنه الصفار الثقه الجليل، فإن الكليني يروى عنه».

- السيد حجه الإسلام الأصفهاني، قال في رسالته في العده في شرح كلام

الأسترابادى: «وأما كون المراد بمحمد بن الحسن هو الصَّفَّار فلكونه فى طبقه ثقه الإسلام (الكلىنى) ، وعمّر بعد موته بتسع أو ثمان وثلاثين سنه لأن النجاشى والعلامه قالوا: إن محمّد بن الحسن هذا مات فى سنه تسعين ومائتين، وقد تقدم أن موت ثقه الإسلام فى سنه تسع أو ثمان وعشرين وثلاثمائة.

وأيضاً إن روايه ثقه الإسلام عن محمّد بن الحسن فى أول سند الكافى أكثر من أن يحصى، ولم يقيده فى شىء من المواضع، ويظهر من عدم تقييده فى موضع بقيد أنه واحد، وهو إما الصَّفَّار أو غيره، والغير الذى يحتمل ذلك هو الذى يروى عنه الكشى، وهو محمّد بن الحسن البرنانى ونحوه ممن كان فى طبقته، ويبعد فى الغايه أن يقتصر ثقه الإسلام فى الروايه عن محمّد بن الحسن البرنانى مع مجهوليته حاله، ولم يرو عن الصَّفَّار الذى هو من أعظم الحديث والعلماء وكتبه معروفه مثل بصائر الدرجات ونحوه.

وأيضاً قد أكثر ثقه الإسلام فى الروايه عن محمّد بن الحسن وعلى بن محمّد بن بندار، عن ابراهيم بن إسحاق، منه فى باب قله عدد المؤمنين من الأصول (يعنى أصول الكافى) حيث قال: (محمّد بن الحسن وعلى بن محمّد بن بندار عن ابراهيم بن إسحاق) ، ومنه ما فى الخضاب من كتاب الزى والتجمل من الفروع (يعنى فروع الكافى) قال: (على بن محمّد بن بندار ومحمّد بن الحسن عن ابراهيم بن إسحاق) ، ومنه ما فى باب التبيذ من كتاب الأشربه، قال: (محمّد بن الحسن وعلى بن محمّد بن بندار جميعاً، عن ابراهيم بن إسحاق) .

وابراهيم بن إسحاق هذا، هو ابراهيم بن إسحاق الأحمر، للتصريح به فى كثير من المواضع.

وقد ذكر شيخ الطائفه (الطوسى) فى (ست الفهرست) فى ترجمه ابراهيم هذا أن محمّد بن الحسن الصَّفَّار يروى عنه، حيث قال - بعد أن أورد جملة من كتبه - ما هذا لفظه: «أخبرنا بها أبو الحسن بن أبى جيد القمى عن محمّد بن الحسن بن الوليد عن محمّد بن الحسن الصَّفَّار عن ابراهيم بن إسحاق الأحمر» .

وأيضاً أن محمّد بن الحسن بن الوليد الذى تكون وفاته بعد وفاه ثقه الإسلام بأربع عشره سنه لما فى (جش النجاشى) من أن محمّد بن الحسن بن الوليد مات فى سنه

ثلاث وأربعين وثلاثمائة، وقد مر عن (جش) أن وفاه ثقه الإسلام في سنة تسع وعشرين وثلاثمائة يروى عن الصفار كما صرح به شيخ الطائفة في رجاله، فروايه ثقه الإسلام عنه أولى» .

أما أدله النورى على نفى أن يكون المراد به هو الصفار وحده، فهي، وعلى نحو الاختصار والتصريف:

١ - عدم وجود روايه للصفار عن سهل بن زياد في كتاب (بصائر الدرجات) ، فكيف يكون الصفار من رجال سهل بن زياد ولا يروى عنه في كتابه هذا.

٢ - إن الرجاليين الذين ترجموا للصفار وذكروا كتبه والطرق إليها لم يوردوا فيها ذكر الشيخ الكليني، فلو كان الكليني ممن يروى عن الصفار بلا واسطه لقدموه في الذكر على غيره.

٣ - الظاهر من النجاشي في (الرجال) والطوسى في (الفهرست) و (المشيخه) أن محمّد بن يحيى العطار يروى عن الصفار، وقد روى الكليني في (الكافي) عن محمّد بن يحيى هذا أخباراً بدء سندها بهذا اللفظ: (عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسن)، وهذه الأخبار موجوده في كتاب (بصائر الدرجات) أيضاً، وهو يعنى أن الكليني يروى عن الصفار بالواسطه لا مباشره.

٤ - وهو أهمها، ولذا رأيت نقله كاملاً- ولفظه، قال: «الرابع: إن الشيخ محمّد بن الحسن الصفار يروى عن جماعه كثيره من المشايخ والثقات وغيرهم، ومذكور في طرق جماعه من أرباب الأصول والمصنفات، مثل: أحمد بن محمّد بن عيسى، وأحمد بن محمّد بن خالد، وإبراهيم بن هاشم، ويعقوب بن يزيد، وعلى بن حسان، والحسن بن على بن النعمان، ومحمّد بن الحسين، وعمران بن موسى، وعبدالله بن جعفر، وعلى بن محمّد القاساني، وعبدالله بن محمّد، والحسن بن موسى الخشاب، وإبراهيم بن إسحاق، والعباس بن معروف، وعباد بن سليمان، والسندی بن محمّد، ومحمّد بن الجعفي، وعبدالله بن عامر، وسلمه بن الخطاب، وأحمد بن موسى، وأحمد بن الحسن بن على بن فضال، ومحمّد بن أحمد، وأحمد بن جعفر، ومحمّد بن عيسى، وعلى بن الحسين، ومحمّد بن عبد الجبار، وعلى بن إسماعيل، وسلام بن أبي عمره، ومحمّد بن

يعلى، وموسى بن جعفر، وعلي بن محمد بن سعيد، وعلي بن خالد، وأحمد بن إسحاق، ومحمد بن إسحاق، والحسن بن أحمد، وأيوب بن نوح، ومحمد بن عبد الحميد، ومعاوية بن حكيم، ومحمد بن إسماعيل، ومحمد بن خالد الطيالسي، وغير هؤلاء مما لا يحصى.

فلما راجعنا أسانيد الكافي رأينا محمد بن الحسن الذي يروى عنه ثقة الإسلام بالواسطة يروى عن تلك الجماعة متفرقة، ولم يرو عن سهل بن زياد قط في موضع.

ومحمد بن الحسن الذي في أول السند منفرداً، أو مع علي بن محمد لم نر روايته عن غير سهل بن زياد الذي مر عدم وجوده في أسانيد البصائر، وعدم وجود الصفار في طرق المشايخ إليه إلا في مواضع نادره منها باب أدنى المعرفة، وباب جوامع التوحيد، وباب آخر من معاني الأسماء من كتاب التوحيد، فروى فيها عن عبدالله بن الحسن العلوي.

وعن ابراهيم بن إسحاق في مواضع قليلة، وإن نسب إلى الكثرة في كلام السيد المعظم، فلو كان من الصفار لما كان لاقتصار روايته عن الرجلين الغير المذكورين في مشايخه، وعن ابراهيم، وعدم روايته عن مشايخه المعروفين وجه.

وهذه قرينه تورث سكون النفس ووثوقها بعدم كونه هو» .

ولأذن الوجوه الثلاثة الباقية لا ترقى من حيث الأهمية إلى ما قبلها أعرضت عن نقلها أو الإشارة إليها، وللطالب أن يرجع إليها لاستزاده الفائدة.

وقد نقول - موازنةً بين تقرّيبات وترجيحات القائلين بأنه الصفار وحده، والقائلين بنفي ذلك وتعميمه إلى الآخرين - : إن الشيخ النورى بإشارته إلى وجود محمد بن الحسن يروى عن عبدالله بن الحسن العلوى الذى عده من طرق محمد بن الحسن الصفار كما فى الروايه المذكوره فى باب أدنى المعرفة رقم ١ من الكافى ، والنص الشاهد منها هو قوله: «محمد بن الحسن عن عبدالله بن الحسن العلوى» ، وكذلك روايته عن ابراهيم بن إسحاق الذى هو الآخر من طرق الصفار يجعل الباحث يميل إلى أنه الصفار لأن القله فى موضع لا تعنى عدم الكثرة فى موضع آخر.

کیفیه ذکر الأسانید فی الکتب الأربعة

اشاره

کیفیه ذکر الأسانید فی الکتب الأربعة (۱)

جمال الدین حسن بن زین الدین شهید ثانی

چکیده

نویسنده در این نوشتار به چگونگی ذکر اسناد در کتب اربعه حدیثی از سوی نویسندگان آنها اشاره کرده و شیوه هر سه را بیان کرده و به مقایسه روش ها پرداخته است. بخش دوم مقاله به دفع توهم انقطاع در برخی اسانید الکافی اختصاص یافته و نویسنده دلایلی را در این باره مطرح ساخته است. ذکر رجال عده کلینی و بیان مقصود از محمد بن اسماعیل در اسناد الکافی دیگر مطالب این نوشتار است.

ینبغی أن يعلم أن حال المشایخ الثلاثة، فی ذکر الأسانید مختلف فالشیخ أبو جعفر الكلینی یذكر اسناد الحدیث بتمامه، أو یحیل فی أوله علی اسناد سابق قریب.

و الصدوق یترك أكثر السند فی محلّ روايه الخبر، و یذكر الطرق المتروکه، فی آخر الكتاب مفصله.

و الشیخ أبو جعفر الطوسی یذكر تمام الأسناد تاره، و یترك أكثره أخرى، و ربما ترك الأقل و أبقى الأكثر، و أهل الدرّایه یسمون ترك أوائل الأسانید تعلیقاً.

ثمّ أنّه ذکر فی آخر التهذیب - بعباره واضحه، و فی الاستبصار بتأدیة مختله یشهد معها الاعتبار باتّحاد المراد - أنّ کل حدیث ترك أول اسناده ابتداء فی باقیه باسم الرّجل

ص: ۳۵۹

۱- ۱). منتقى الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان، جمال الدین حسن بن زین الدین شهید ثانی، جلد اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ص ۲۳ - ۲۶ و ص ۴۳ - ۴۵.

الذى أخذ الحديث من كتابه، أو صاحب الأصل الذى أخذ الحديث من أصله، و أورد جملة الطرق إلى الكتب و الأصول، و أحال الاستيفاء على فهرسته، و لم يراع فى الجملة التى ذكرها ما هو الصّحيح الواضح، بل أورد الطّرق العالیه كيف كانت؛ روماً للاختصار، و اتّكالاّ فى المعرفه بالصّحيح على ما ذكره فى الفهرست؛ و قد رأينا أن لا نغيّر الأسانيد التى علّقها عن الصوره التى ذكرها عليها ابقاءً للإشعار بأخذه لها من الكتب كما نبه عليه، و أن نذكر أكثر طرقه الى من روى عنه بتلك الصفه مفضّله أوّلاً؛ ثم نحيل فى كلّ حديث يأتى منها على ما سبق؛ و ما لم نذكره نوردّه فى محلّ الحاجه اليه، و هو قليل نادر، و لهذا أخرناه (١) الى مواضعه. و حيث أنّ العله التى اقتضت الالتزام بطريقه الشّيخ موجوده فى كتاب من لا يحضره الفقيه و إن كان مشاركاً لكتابتى الشّيخ فى تعليق الأسانيد؛ اذ لم يقل مصنّفه فى بيان الطّرق كما قال الشّيخ، فنحن نورد أحاديثه فى الأكثر بتمام الإسناد كأحاديث الكافى، و اذا قرب العهد بإسناد منها اكتفينا بالإشاره اليه عن ايراده لاستلزامه التّطويل، و سهوله المراجعه حينئذ.

إذا عرفت هذا:

فاعلم أنّه اتّفق لبعض الأصحاب توهم الانقطاع فى جملة من أسانيد الكافى، لغفلتهم عن ملاحظه بنائه لكثير منها على طرق سابقه؛ و هى طريقه معروفه بين القدماء، و العجب أنّ الشّيخ رحمه الله ربما غفل عن مراعاتها، فأورد الاسناد من الكافى بصورته، و وصله بطريقه عن الكلينى من غير ذكر للواسطه المتروكه، فيصير الأسناد فى روايه الشّيخ له منقطعاً، و لكن مراجعه الكافى تفيد وصله، و منشأ التوهم الذى أشرنا اليه فقد الممارسه المطلعه على التزام تلك الطريقه، فيتوقف عن القطع بالبناء المذكور ليتحقق به الاتّصال و ينتفى معه احتمال الانقطاع. و سيرد عليك فى تضاعيف الطّرق أغلاط كثيره نشأت من اغفال هذا الاعتبار عند انتزاع الأخبار من كتب السلف و ايرادها فى الكتب المتأخّره. فكان أحدهم يأتى بأوّل الاسناد صحيحاً لتقرّره عنده و

ص: ٣٦٠

١-١). كطريقه الى الريان بن الصلت و سيذكره المصنّف فى باب الخمس و ذكر هناك طريقه الى ابراهيم بن هاشم وقال: «انه لم يذكره فى مقدمه الكتاب لندور التعليق عنه». ثم ذكر الطريق الذى اوردّه له فى المقدمه بعينه و هو سهو و الامر سهل.

وضوحه، و ينتهي فيه الى مصنف الكتاب الذي يريد الأخذ منه، ثم يصل الاسناد الموجود في ذلك الكتاب بما أثبتته هو أولاً، فاذا كان اسناد الكتاب مبنياً على إسناد سابق؛ و لم يراعه عند انتزاعه حصل الانقطاع في أثناء السند. و ما رأيت من أصحابنا من تبتته لهذا، بل شأنهم لأخذ بصورة السند المذكور في الكتب، و لكن كثره الممارسه والعرفان بطبقات الرجال تطلع على هذا الخلل و تكشفه؛ وأكثر مواقع في انتزاع الشيخ رحمه الله و خصوصاً روايته عن موسى بن القاسم في كتاب الحج.

ثم أنه ربما كانت تلك الوساطه الساقطه معروفه بقرائن تفيد العلم بها، فلا ينافي سقوطها صحه الحديث اذا كان جامعاً للشرائط، فنورده و نبتته على الخلل الواقع فيه، و ربّما لم يتيسر السبيل الى العلم بها؛ فلا نتعرض للحديث لكونه خارجاً عن موضوع الكتاب، الا أن يكون معروفاً بالصحة في كلام الأصحاب، فربما ذكرناه لنتبه على الوجه المنافي للصحة فيه.

ثم اعلم أنه كما كثر الغلط في الأسانيد بإسقاط بعض الوسائط على الوجه الذي قررناه، فقد كثر أيضاً بضد ذلك، و هو زياده بعض الرجال فيها على وجه تزداد به طبقات الروايه لها، و لم أر أيضاً من تفتن له؛ و منشأ هذا الغلط أنه يتفق في كثير من الطرق تعدد الرواه للحديث في بعض الطبقات، فيعطف بعضهم على بعض بالواو، و حيث انّ الغالب في الطرق هو الواحد، و وقوع كلمه «عن» في الكتابه بين أسماء الرجال فمع الإعجال يسبق الى الذهن ما هو الغالب، فتوضع كلمه «عن» في الكتابه موضع واو العطف، و قد رأيت في نسخه التهذيب التي عندي بخط الشيخ رحمه الله عدّه مواضع سبق فيها القلم الى اثبات كلمه «عن» في موضع الواو، ثم وصل بين طرفي العين و جعلها على صورتها واواً، و التبس ذلك على بعض النساخ فكتبها بالصوره الأصليه في بعض مواضع الاصلاح، و فشا ذلك في النسخ المتجدده، و لمّا راجعت خطّ الشيخ رحمه الله فيه تبينت الحال، و ظاهر أن إبدال الواو ب «عن» يقتضى الزيادة التي ذكرناها، فاذا كان الرجل ضعيفاً ضاع به الأسناد، فلا بدّ من استفراغ الوسع في ملاحظه أمثال هذا، و عدم القناعه بظواهر الأمور. و من المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط مكرراً روايه الشيخ عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن عبدالرحمن بن أبي نجران، و عليّ بن حديد؛ و الحسين بن سعيد، فقد وقع بخطّ الشيخ رحمه الله في عدّه

مواضع منها إبدال أحد واوى العطف بكلمه «عن» مع أنّ ذلك ليس بموضع شك أو احتمال لكثرة تكرّر هذا الاسناد في كتب الحديث و الرجال، و سيأتي في بعض هذه الفوائد ما يتّضح لك به حقيقه الحال.

و قد اجتمع الغلط بالتّقيصه، و غلط الزّيادة الواقع في روايه سعد عن الجماعه المذكورين بخط الشّيخ رضى الله عنه و في اسناد حديث زراره عن أبى جعفر عليه السلام فيمن صلّى بالكوفه ركعتين، ثم ذكر و هو بمكه أو غيرها أنّه قال: يصلّى ركعتين. فإنّ الشّيخ رواه بإسناده عن سعد بن عبدالله، عن ابن أبى نجران، عن الحسين بن سعيد، عن حماد؛ مع أنّ سعداً أنّما يروى عن ابن أبى نجران، بواسطه أحمد بن محمد بن عيسى، و ابن أبى نجران يروى عن حمّاد بغير واسطه؛ كروايه الحسين بن سعيد عنه؛ و نظائر هذا كثيره، و سنوضحها في محالّها ان شاء الله تعالى.

الفائده الحاديه عشره:

يقول الشّيخ أبو جعفر الكليني رضى الله عنه في أول كثير من طرق الكافى: «عده من أصحابنا» و قد حكى النّجاشى رحمه الله في كتابه عنه أنّه قال: «كلما كان في كتابى عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، فهم: محمد بن يحيى؛ و على بن موسى الكميذاني؛ و داود ابن كوره؛ و أحمد بن ادريس؛ و على بن ابراهيم بن هاشم». و حكى ذلك العلامه في الخلاصه أيضاً و زاد عليه أنّه قال: و كلّما ذكرته في كتابى المشار إليه: عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى؛ فهم: على بن ابراهيم؛ و على بن محمّد بن عبدالله بن أذينه؛ و أحمد بن عبدالله بن أمّيه؛ و على بن الحسن - انتهى.

و يستفاد من كلامه في الكافى أنّ محمد بن يحيى أحد العدّه و هو كاف في المطلوب؛ و قد اتّفق هذا البيان في أول حديث ذكره في الكتاب و ظاهره أنّه أحال الباقي عليه، و مقتضى ذلك عدم الفرق بين كون روايه العده عن أحمد بن محمد بن عيسى، و أحمد بن محمد بن خالد و ان كان البيان أنّما وقع في محل الروايه عن ابن عيسى؛ فإنّه روى عن العدّه، عن ابن خالد بعد البيان بجمله يسيره من الأخبار، و يبعد مع ذلك كونها مختلفه بحيث لا يكون محمد بن يحيى في العده عن ابن خالد و لا يتعرّض مع ذلك للبيان في أول روايته عنه، كما بيّن في أول روايته عن ابن عيسى.

يأتي في أوائل أسانيد الكافي أيضاً «محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان». و أمر محمد بن إسماعيل هذا ملتبس لأن الاسم مشترك في الظاهر بين سبعة رجال ذكرهم الأصحاب في كتب الرجال وهم: محمد بن إسماعيل بن بزيع الثقة الجليل، و محمد بن إسماعيل البرمكي، و محمد بن إسماعيل الزعفراني، و هذان (١) وثقهما النجاشي. و محمد بن إسماعيل الكِناني، و محمد بن إسماعيل الجعفرى: و محمد بن إسماعيل الصيمرى القمى؛ و محمد بن إسماعيل البلخى، و كلهم مجهولوا الحال.

و الأول لا يتحه ارادته هنا من وجوه: احدها أن الفضل بن شاذان دون ابن بزيع فى الطبقة لأن الفضل لم يذكره الشيخ فى كتاب الرجال الا فى أصحاب أبى الحسن الثالث عليه السلام: و ربما احتمل من كلام النجاشى أن يكون يورى عن أبى جعفر الثانى: و محمد بن إسماعيل (٢) ذكر فى أصحاب الكاظم و الرضا عليهما السلام قال النجاشى: و أدرك أبا جعفر الثانى عليه السلام.

و مما يوضح هذا الوجه أنه لم توجد قط روايه عن محمد بن إسماعيل بن بزيع بالتصريح عن الفضل بن شاذان بعد التتبع و الاستقراء.

و ثانيها أنه روى فى الكافي، عن ابن بزيع أخباراً كثيره بواسطتين، لأنه يورى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عنه، و هذا لا يلاقى الروايه عنه من غير واسطه بحسب العاده قطعاً.

و ثالثها أن وفاه محمد بن إسماعيل بن بزيع كانت فى زمن أبى جعفر الثانى عليه السلام فكيف يتصور لقاء الكلينى له؟! و بالجمله فاحتمال ارادته هنا أوضح فى الانتفاء من أن يبين.

و أما الثانى و الثالث فكذلك، لأن البرمكى يورى عنه فى أسانيد كثيره بالواسطه، (٣) و الزعفرانى متقدم أيضاً، فانهم ذكروا أنه أدرك أصحاب أبى عبدالله عليه السلام، فلم يبق الا

ص: ٣٤٣

١-١). ذكر الشيخ هذين الرجلين فى أصحاب أبى الحسن الثالث عليه السلام من كتاب الرجال (منه رحمه الله).

٢-٢). يعنى ابن بزيع.

٣-٣). حكى عن مقدمه مشرق الشمسيين: [١] أن هذا غير قادح فى المعاصره فان الروايه عن الشيخ تاره بواسطه و اخرى بدونها أمر شايح متعارف لا غرابه فيه. (غ).

احتمال كونه أحد المجهولين؛ و يحتمل كونه غيرهم بل هو أقرب فان الكشّي ذكر في ترجمه الفضل بن شاذان حكاية عنه.

وقال: إنّ أبا الحسن محمد بن إسماعيل البندقيّ النيسابوريّ ذكرها. (١)

و لا يخفى ما في التزام صاحب الاسم المبحوث عنه للرواية عن الفضل بن شاذان من الدّلاله على الاختصاص به. و نقل الحكايه عن الرّجل المذكور يؤذن بنحو ذلك فيقرب كونه هو.

و في فهرست الشّيخ حكاية عنه أيضاً ذكرها في ترجمه أحمد بن داود الفزاريّ و قال في صدر الحكايه: ذكر محمد بن إسماعيل النيسابوريّ.

ثم إنّ حال هذا الرجل مجهول أيضاً اذ لم يعلم له ذكر الا بما رأيت فليس في هذا التعيين كثير فائده، و لعل في إكثار الكليني من الروايه عنه شهاده بحسن حاله كما تبّهنا عليه في الفائده الثامنه مضافاً الى نقاء حديثه و قد وصف جماعه من الأصحاب أوّلهم العلامه أحاديث كثيره هو في طرقها بالصحه.

و ذكر الشّيخ تقى الدين ابن داود في كتابه ما هذا لفظه: «اذا وردت روايه عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل ففي صحتها قولان، فإنّ في لقائه له اشكالاً فتقف الرّوايه بجهاله الواسطه بينهما و إن كانا مرضيين معظمين» .

و فهم بعض الأصحاب من هذا الكلام انه ابن بزيع، و وجه الإشكال في اللّقاء على هذا التقدير واضح لكنك قد عرفت فساد هذا الاحتمال من غير الوجه المذكور. و يزيد ما أشار اليه ابن داود من أنّ في البين واسطه مجهوله أنّ مقام هذا الشيخ العظيم الشأن أجلّ من أن ينسب اليه هذا التّدليس الفاحش؛ و الصّواب ما حقّقناه، و يقوى في خاطري ادخال الحديث المشتمل عليه في قسم الحسن.

ص: ٣٦٤

١- (١). قلنا في هامش الكافي ذيل الخبر الذي رواه علي بن ابراهيم عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان: «هو محمد بن إسماعيل أبو الحسن النيشابوري البندقي أو بندفر الذي يروى عنه أبو عمرو الكشي عن الفضل بن شاذان و يصدر به السند». و قد أظنّب الكلام الشيخ البهائي رحمه الله في مقدمه مشرق الشمسين و قوى أن ذلك الرجل هو البرمكي الثقه. (غ)

سخنی درباره اسناد الکافی

اشاره

سخنی درباره اسناد الکافی (۱)

چکیده

در این نوشتار، سخن از اسانید روایات کتاب الکافی است. نویسنده به بیان روش کلینی پرداخته و مقصود از «عده من اصحابنا» و نیز راویان مشترکی چون محمد بن اسماعیل و علی بن محمد را مورد نقد و بررسی قرار داده است و از روایات مرسل نیز غافل نبوده است.

وَأَمَّا الْخَاتَمَةُ فِي فَوَائِدِ مُتَفَرِّقَةٍ خَاصَّةٍ

الأولى: أنه قد سلك كل من المشايخ المحمدين الثلاثة في كتابه مسلكاً يسلكه لم الآخر أما ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني قدس سره فقد التزم في الكافي بأن يذكر في كل حديث إلماً ندر جميع سلسله السند بينه وبين المعصوم عليه السلام و قد يحذف نادراً صدر السند و لعله لنقله عن أصل المروى عنه من غير واسطه أو لحوالته على ما ذكره قريباً و هذا في حكم المذكور و كثيراً ما يتكرر في أوائل أسانیده ذكر قوله: عده من أصحابنا و قد حكى العلامة رحمه الله في آخر الخلاصه عنه أنه قال: المراد بقولي في كتابي الكافي عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى فهم محمد بن يحيى و محمد بن موسى الكميداني و داود بن كوره و أحمد بن إدريس و علي بن إبراهيم بن هاشم قال: و كلما ذكرته في كتابي المشار إليه عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد

ص: ۳۶۵

۱- ۱). تنقيح المقال في علم الرجال، علامه مامقاني، انتشارات جهان، تهران، بوذرجمهري، ج ۳، خاتمه كتاب، فايده اول، ص ۸۳ - ۸۴ و فايده هفتم و هشتم، ص ۹۵ - ۹۹.

البرقي فهم علي بن إبراهيم و علي بن محمّد بن عبد الله بن أذينة و أحمد بن عبد الله عن أبيه و عليّ بن الحسن (1) قال: و كلما ذكرته في كتابي المشار إليه عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد فهم علي بن محمد بن علان و محمّد بن أبي عبد الله و محمد بن الحسن و محمد بن عقيل الكليني انتهى و قد نقل النجاشي أيضاً عن الكليني في ترجمته تفسير العدّه التي تروى عن أحمد بن محمّد بن عيسى بما ذكروا قول أنّ الغالب روايه الكليني رحمه الله عن العدّه عن أحد الثلاثة المذكورين و قد يروى نادراً عن عدّه من أصحابنا غيرهم مثل روايته في باب تجمير الأكفان عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد أخى كامل و جرت عادة الشيخ الحرّ رحمه الله في الوسائل على أنّه إذا روى روايه عن الكليني رحمه الله عن عدّه من أصحابنا عن فلان ثم أراد نقل روايه أخرى عنه عن العدّه عن فلان قال في الثانى و عنهم يعنى عن العدّه المذكوره فى السند السابق فتبته.

و ورد فى اسانيد الكافى و غيره الحسن بن محمد بن سماعه عن غير واحد عن أبان. و قد ورد فى عدّه أسانيد التصريح بأسماء المقصودين بقوله غير واحد و هم جعفر بن محمّد بن سماعه و الميثمى و الحسن بن حمّاد كما فى «يب» فى باب الغرر و المجازفه و غيره ثم لا يخفى عليك أنّ ظاهر ما نقلناه عن الكافى و إن كان هو انحصار من يروى عنهم بواسطة العدّه فى الثلاثة المذكورين كانحصار أشخاصها فيمن ذكر إلّا أنّ التسبع يقضى بخلاف ذلك ضروره تضمّن الكافى روايته عن بعض الثلاثة بتوسيط العدّه مصرّحاً بإرادته منهم جماعه يخالف بعضهم بعضاً ممن ذكر فى كتاب العتق هكذا عدّه من أصحابنا عليّ بن إبراهيم و محمد بن جعفر أبو الحسن الأسدى و محمد بن يحيى و عليّ بن محمّد و هو المعروف بما جيلويه بن عبد الله القمى و أحمد بن عبد الله هو ابن أحمد بن أبى عبد الله البرقى و عليّ بن الحسين السعدابادى جميعاً عن أحمد بن محمّد بن خالد و أيضاً تضمّن الكافى روايته بواسطة العدّه عن غير الثلاثة المذكورين أيضاً فمن ذلك جعفر بن محمد فقد روى فى باب النهى عن الاسم من أصول الكافى عدّه من أصحابنا عن جعفر بن محمّد عن ابن فضال.

ص: ٣٦٦

و منه سعد بن عبدالله ففي باب الغيبة و هو بعد الباب السابق عدّه من أصحابنا عن سعد بن عبدالله عن أحمد و روى بعده
بحديث عدّه من أصحابنا عن سعد بن عبدالله عن أيوب بن نوح.

و منه الحسين بن الحسن بن يزيد ففي باب أنّه ليس شيء من الحقّ في أيدي الناس إلّا ما خرج من عند الأئمّه عليهم السلام عدّه
من أصحابنا عن الحسين بن الحسن بن يزيد.

و منه عليّ بن إبراهيم عليّ ما حكى عن ثلاث نسخ من الكافي في باب البطيخ من كتاب الأطمعه ففيه عدّه من أصحابنا عن عليّ
بن إبراهيم و ليس في بعض النسخ ذلك بل روايته عنه بلا واسطه كما هو المعهود المتكرّر فيمكن أن يكون من زيادات النسخ
و إن كان بعيداً سيّما و هو موجود في نسخه مصحّحه عندي عليها إجازة المجلسي رحمه الله و ربّما اتّفق له ذكر العدّه في أواسط
السّند في باب من اضطرّ إلى الخمر للدّواء من كتاب الأشربة حيث قال عليّ بن محمّد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن
عدّه من أصحابنا عن عليّ بن أسباط عن عليّ بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام إلخ، و لم ينقل عنه و لا عن غيره بيان
المراد بهم و حينئذٍ فتقف الزّوايه لعدم التّعيين فلا بدّ للمتّبع الفحص لعلّه يعيّن المراد بهم و يراجع أحوالهم و يرتّب على ذلك
أثره. ثمّ لا يخفى عليك أنّ كلّ قسم من الأقسام الثلاثة للعدّه الّتي بين الكليني رحمه الله المراد بهم ثقة فلا يلزم المراجع
الفحص عن حال العدّه في المواضع الثلاثة بل يلاحظ حال من تروى العدّه عنه و هم أحمد بن محمّد بن عيسى و أحمد بن
محمد بن خالد البرقي و سهل بن زياد و الأوّلان ثقتان و الأخير فيه ما بين في محلّه نعم إن اتّفق معه ثقة كان هو العقد كما اتّفق
ذلك في باب مدمن الخمر من كتاب الأشربة من فروع الكافي من قوله: عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد و يعقوب بن يزيد
إلخ، فإن يعقوب بن يزيد هذا الأنباري السّلي الثّقه فلا يضّرّ ما في سهل من الضّعف المشهور بقي هنا أمور:

الأوّل أنّه قد اتّفق للشيخ الحر رحمه الله في الوسائل سهو اوجب زعم بعض الفضلاء أنّ من جملة من روى عنه الكليني رحمه الله
بتوسّط العدّه هو أحمد بن محمّد الكوفي توضيح ذلك أنّه ذكر في باب كراهيّة تجمير الأكفان من الكافي روايه عن عدّه من
أصحابنا عن سهل

بن زياد ثم روايه عن أحمد بن محمد الكوفي عن ابن جمهور و صاحب الوسائل قدّم الثانيه و قال: و عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد الكوفي عن ابن جمهور إلى أن قال و عنهم عن سهل بن زياد الخ. فجعل روايه الكليني عن أحمد بن محمد الكوفي أيضاً بتوسط العدّه و ليس في الكافي المصحح على يد الفاضل المجلسي رحمه الله من العدّه في روايه أحمد بن محمد الكوفي عين و لا أثر فهو من سهو قلم الشيخ الحرّ رحمه الله و لعلّ منشأه أنّه استبعد روايه الكليني رحمه الله عن أحمد بن محمد الكوفي بغير واسطه فأثبت العدّه بين الكليني و بينه و هو كما ترى أمّا أولاً فلائذ روايه الكليني عن أحمد بن محمد الكوفي بلا واسطه بل كونه من مشايخه ممّا صرح به أساطين الفنّ قال المحقّق البهائي رحمه الله في بعض فوائده ما لفظه مشايخ محمد بن يعقوب الكليني قدس سره المذكورون في أوّل سنده محمد بن يحيى العطار و أحمد بن إدريس هو أبو علي الأشعري و محمد بن إسماعيل و هو البرمكي كما حقّقناه و الحسين بن محمد الأشعري و علي بن إبراهيم بن هاشم و داود بن كوره و علي بن محمد بن عبد الله و الحسين بن الحسن العلوي و أحمد بن محمد الكوفي و حميد بن زياد و محمد بن جعفر الكوفي و علي بن موسى الكميدي و أحمد بن محمد بن أمّيه و أحمد بن محمد انتهى فتراه عدّ أحمد بن محمد الكوفي من مشايخ الكليني رحمه الله الذين يروى عنهم. و أمّا ثانياً فلائذ مجرّد عدم إمكان روايه الكليني رحمه الله عن أحمد بن محمد الكوفي بغير واسطه لو فرض لا يثبت كون الواسطه العده بعد عدم إشاره في كلام الكليني رحمه الله إلى ذلك بوجه وليت الفاضل المذكور راجع الكافي حتى يقف على سهو قلم الشيخ الحرّ رحمه الله هنا.

الثاني: أنّ الكليني رحمه الله ربّما يعبر في أوّل السند بلفظ جماعه و قد أكثر منه في كتاب الصّيلوه عن أحمد بن محمد مطلقاً أو مقيداً بابن عيسى بل قيل أنّه أكثر من أن يحصى و استظهر بعض اساتيد الفنّ كون المراد بالجماعه هم المراد بالعدّه و إن أشخاصها أشخاص العدّه سواء كان عن ابن عيسى أو البرقي أو سهل و إن كان في الأكثر عن الأوّل و لعلّه لذا لم يبيّنهم لا هو و لا غيره فيما وصل إلينا و أمّا اختلاف التعبير للتفتّن فيه أو غير ذلك و أمّا ان روى عن جماعه عن غير الثلاثة المذكورين فهم غير معلومين لكن لا

يبعد قبول الحديثان لم يكن فيه عيب من وجه آخر لوضوح بعد اتفاق الجماعة المذكورين على الكذب سيما بعد كونهم ممن يروى عنهم ثقة الإسلام.

الثالث : أنّ الكليني رحمه الله قد يروى عن محمد بن أبي عبد الله الظاهر كونه الأسدی بواسطة ففى باب الحركة و الانتقال من كتاب التوحيد عنه عن محمد بن عبد الله و فيه أيضاً عنه عن محمد بن جعفر الكوفى و هو الأسدی لكن الظاهر زياده لفظه عنه و عن إذ مرجع الأول محمد بن أبى عبد الله فكيف يروى عن نفسه و مرجع الأخير و إن كان على بن محمد الزاوى عن سهل إلّا أنّه لم يعهد روايته عن الأسدی يروى مثله عن سهل و عن البرمكى على ما ذكره الكاظمى فى «مشكا» و على فرضه فلا يضرّ بالمقصود و الله العالم.

الرابع : أنّ انما استثنينا النادر فى أول الفائدة من ذكر الكليني رحمه الله تمام السند نظراً إلى أنّه قد يحذف شيئاً من أول السند محيلاً على ما قبله و ذلك على وجوه: أحدها: ان يصرح بالإحالة كان يقول و بهذا الإسناد أو و بإسناده و هذا ظاهر. ثانيها: ان يقول عنه عن فلان و هذا أيضاً ظاهر. ثالثها: ان يسقط محل الاشتراك الحديثين إلّا المتصل بمحل الافتراق و ربّما يتوهم من لا خبره له بذلك الاصطلاح أنّه ارسال و ليس كذلك بل مراده به اشتراكهما فى ابتداء السند إلى موضع الافتراق و ليس ذلك من الإرسال فى شىء كما هو ظاهر العلامة رحمه الله و غيره ممن حكم بصحّحه مثل بل صرح بذلك السيد نعمه الله و غيره من المشايخ رحمهم الله.

الخامس : أنّه حكى فى تحرير الوسائل عن بعض علمائنا المتأخرين كم الميرزا قدس سره زعم ان محمد بن الحسن الذى يروى عنه الكليني رحمه الله هو الصفار و لا يخفى عليك أنّه غالباً يروى عنه بواسطة محمد بن يحيى نعم لا يبعد أنّه روى عنه كتاب سهل بن زياد بغير واسطه و زعم اخر أنّ المراد بمحمد بن الحسن فى كلامه هو ابن الوليد و لا يخلو هذا من قرب فتدبر.

الفائدة السابعة

انّ الكليني و الكشى و هما كثيراً ما يصدر ان السند بمحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و محمد بن إسماعيل مشترك بين ثلاثة عشر رجلاً ابن بزيع و البرمكى

الرّازى و البندقى النّيشابورى و الرّعفرانى و الكتانى و الجعفرى و البلخى و السّلمخى و الصّيمرى القمى و الرّيدى الكوفى و الجعفى و المخزومى المدنى و الهمدانى و البجلى و قد ذكرنا فى ترجمه كلّ منهم ما اقتضاه الحال و قد اختلفت كلمات علماء الرّجال و الحديث من أصحابنا فى تعيين من فى بدو سند الكلينى و الكشى من بين اولئك على أقوال:

أحدها : أنّه الثّق الجليل محمّد بن إسماعيل بن بزيع الكوفى مولى المنصور اختاره جماعه منهم المحقّق الأردبيلى و العلّامة المدقّق عبد الله اليزدى و نسبه صاحب التّكملة إلى القاشانى فى الوافى و هو اشتباه بلا شبهه لما استسمع من كلامه.

ثانيها : أنّه البرمكى ذهب إليه الشّيخ البهائى رحمه الله و الفاضل الأردبيلى فى جامع الرّواه و السيّد صدر الدين فى تعليقه على منتهى المقال.

ثالثها: أنّ البندقى النّيشابورى اختاره المحقّق البحرانى فى المعراج و البلغه و السيّد المحقّق الداماد و المولى عناية الله و الميرزا و العلّامة الاواه الشّيخ اسد الله التّستري و تلميذه الفاضل عبد النّبي صاحب التّكملة و الفاضل المقدس محمّد تقى المجلسى رحمه الله و حجّه الإسلام الشّفتى و الفاضل المجلسى فى مرآت العقول و الوجيزه قال فى الثانى و ابن إسماعيل البندقى النّيشابورى مجهول و هو الذى يروى الكلينى عن الفضل بن شاذان بتوسّيطه و اشتبه على القوم و ظنّوه ابن بزيع و لا يضّر جهالته لكونه من مشايخ الإجازة انتهى و هو الذى اختاره الفاضل التفرشى فى النّقد و الفاضل القاشانى فى الوافى حيث قال ان محمّد بن إسماعيل المذكور فى صدر السّند من كتاب الكافى الذى يروى عن الفضل بن شاذان النّيشابورى و هو محمّد بن إسماعيل الذى يروى عنه أبو عمرو الكشى أيضاً عن الفضل بن شاذان و يصدّر به السّند و هو أبو الحسن المتكلم الفاضل المتقدّم البارع المحدث تلميذ الفضل بن شاذان الخصىص به يقال له: بندفر و توهم كونه محمّد بن إسماعيل بن بزيع أو محمّد بن إسماعيل البرمكى صاحب الصّومعه بعيداً جداً انتهى و نفى عنه البأس المحقّق الشّيخ محمّد حفيد الشّهيد الثانى رحمه الله فى محكى شرح الاستبصار بل قيل أنّ عليه أكثر الأصحاب.

الأول : أنّ ذلك ظاهر ابن داود حيث قال إذا وردت روايه عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن إسماعيل ففي صحّتها قولان فإن في لقائه له اشكالاً انتهى فأنّه ظاهر في أنّ كونه ابن بزيع متسالم عليه و أنّ النزاع أنّما هو في لقائه له و أنت خير بما فيه من عدم تبين ارادته ابن بزيع فلعله اراد غيره فإنّ الإشكال في اللقاء لا يختصّ بابن بزيع مضافاً إلى منع التسالم مع الخلاف المذكور.

الثاني : أنّ الكليني رحمه الله عطف في أول الروضه ابن بزيع على علي بن إبراهيم حيث قال: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن فضال عن حفص المؤدّن عن أبي عبدالله عليه السلام و عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن محمّد بن سنان عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام الخ، فيكشف عن أنّ مراده بمحمد بن إسماعيل في سائر المواضع أيضاً هو ابن بزيع و يمكن المناقشه في ذلك بأن تركه التوصيف في جميع اصول الكافي و فروعه بابن بزيع و وصفه في أول الرّوضه ربما يكشف عن كون المراد بمن لم يصفه غير ابن بزيع.

الثالث : أنّ أصحابنا أطبقوا على تصحيح ما يصحّ عن الكليني عن محمّد بن إسماعيل و لم يتردّد في ذلك أحد غير ابن داود و من المعلوم أنّ غير ابن بزيع من هؤلاء الثلاثة عشر رجلاً لم يوثّقوا في كلمات أهل الفنّ فإتباعهم على التصحيح يكشف عن أنّه ابن بزيع المتفق على تصحيحه و توهم كون التصحيح لجهه أخرى غير التنصيص على التوثيق كما ترى ضرورة كون الجهات الآخر خلافه فلا يعقل مع خلافهم في كفايه شيخوخه الإجازة مثلاً أتابقهم على صحّه السند المذكور كما هو ظاهر و يمكن الجواب عن ذلك بمنع الخلاف في كفايه شيخوخه الإجازة بل هي من المسلّمات بينهم سيّما فيما إذا كشف إكثار مثل الكليني رحمه الله الرّوايه عن محمّد بن إسماعيل حتّى عدّ عليه ازيد من مائتي حديث عن كونه ثقة فتدبر. ثم أنّه قد نوقش في القول المذكور بوجه:

أحدها : ما ذكره الشيخ البهائي رحمه الله من أنّ ابن بزيع من أصحاب الحسن الرضا و أبي

جعفر الجواد عليهما السلام و قد أدرك عصر الكاظم عليه السلام أيضاً و روى عنه عليه السلام كما ذكره علماء الرجال فبقائه إلى زمن الكليني رحمه الله مستبعد جداً. و يمكن الجواب عن ذلك بأن لقاء الكليني رحمه الله لمن لقي الكاظم عليه السلام غير مستنكر ضروره أن وفاه الكاظم عليه السلام سنة ثلاث أو ست أو تسع و ثمانين و مائه و لابد أن يكون عمر ابن بزيع يومئذ عشرين سنة أقلاً حتى يعدّ من أصحابه عليه السلام فيصادف ولادته سنة مائه و ثلاث أو ست أو تسع و ستين و منها إلى وفاه الكليني و هي سنة تسع و عشرين و ثلاثمائه على ما أرّخه النجاشي و غيره مائه و ستون أو ثلاث و ستون لتحتمل الروايه صارت مائه و ثلاثاً أو ستاً و ثمانين سنة و من الممكن أن يكون عمر كل من ابن بزيع و الكليني تسعين سنة او عمر ابن بزيع مائه و عمر الكليني ثمانين سنة لكن الإنصاف أنّ المناقش لم يناقش بامتناع تلاقيهما حتى يقابل بإثبات الإمكان و أنّما ناقش بالاستبعاد بعد كون عمرهما المقدار المذكور غير خفيّ و لا قابل للإنكار لكن المناقشه ساقطه فمن جهه اخرى و هي أنه لا معنى للاستبعاد المذكور في قبال ما سمعت عن الكليني رحمه الله انفاً من روايته عن ابن بزيع في أول الرّوضه بغير واسطه فانّها تكشف عن ملاقاته إياه و دركه لزمانه نعم لو كان لقائه إياه ممتنعاً لحكمنا بالإرسال و حيث أنه ممكن و ظاهر روايته اللّقاء لزمننا حملة على اللّقاء كما هو ظاهر لكن الإنصاف بعد ذلك غايه بعد لقاء الكليني لابن بزيع و ما في أول الرّوضه ليس نصاً في لقائه حتى يرفع به اليد عن الاستبعاد المذكور لإمكان كون محمّد بن إسماعيل فيه معطوفاً على ابن فضال دون علي بن إبراهيم بل جزم بذلك المحقّق الشيخ حسن قدس سره على ما نقل عنه ولده المحقّق الشيخ محمّد قدس سره.

الثاني : ما ذكره الشيخ البهائي و الشيخ محمد من أنّ النجاشي قال في ترجمه ابن بزيع أنّه أدرك أبا جعفر الثّاني عليه السلام و ذكر نحوه العلامة رحمه الله في الخلاصه و هذا يعطى أنّه لم يدرك من بعده أحداً من الأئمّه عليهم السلام فإن مثل هذا أنّما يذكرونها غالباً في آخر ما ادركه الرّاوى و قد يستعملونها في أول امام أدركه فيقال محمد بن إسماعيل بن بزيع أدرك الكاظم عليه السلام و لا- يستعملونها فيما بينهما كما يشهد به الاعتبار و التصفّح لكلامهم و نوقش فيه بمنع كون تلك العبارة نصاً في ذلك ولو سلم نقول يمكن ان يراد بالإدراك

الرّوايه لا- إدراك الرّمان فقط و يشهد بذلك روايه الكليني رحمه الله الّذى لم يدرك زمان الهادى عليه السلام و لا أوائل العسكرى قد روى عنه فى أوّل الرّوضه بغير واسطه فيكشف عن درك ابن بزيع زمان الهادى عليه السلام و العسكرى عليه السلام أيضاً.

الثالث : ما ذكره الشيخ البهائى أيضاً و هو أنّه لو بقى ابن بزيع إلى زمان الكليني رحمه الله لكان قد عاصر سته من الائمة الكاظم و الرضا و الجواد و الهادى و العسكرى و الحجّه - صلوات الله عليهم - و هذه مزيه عظيمه لم يظفر بها أحد من أصحابهم - سلام الله عليهم - و مرتبه جليله لم تتفق لأحد فكان ينبغى لعلماء الرّجال ذكرها وعدّها من جمله مزايه رحمه الله و حيث لم يذكر ذلك أحد منهم فى كتبهم الّتى وقفنا عليها مع أنّها مما تتوفّر الدّواعى إلى نقلها علم أنّه غير واقع و نوقش فيه بأنّ المرتبه العظمى أنّما هى رؤيه الائمة عليهم السلام و الرّوايه عنهم عليهم السلام بلا- واسطه لا مجرّد المعاصره لهم من دون رؤيه و لا روايه فيجوز أن يكون ابن بزيع من الثانى فلذا لم يعدّ له مزيه و أنت خبير بعدم صحّه المناقشه بعد ما علم من جلاله شأن ابن بزيع.

الرابع : أنّ ابن بزيع لو كان باقياً إلى زمان الكليني رحمه الله لروى عن الائمة الثلاثة الأخيره إذ من المستبعد أنّ مثل هذا الثقه الجليل العظيم الشأن يدرك زمان ائمه ثلاثه و لا يروى عنهم عليهم السلام و لم ينقل أحد روايته عن أحد منهم عليهم السلام شيئاً و فيه ان مجرّد المعاصره لا يستلزم الرّوايه إذ قد يكون فى بلده نائيه عن بلدهم عليهم السلام و لذا ترى كثيراً من أجلاء الرّواه قد روى عن امام و لم يرو عن آخر مع دركه لزمانهما جميعاً.

الخامس : أنّ محمّد بن إسماعيل الّذى يروى عنه الكليني رحمه الله بغير واسطه روى عن الفضل بن شاذان و الفضل كان روى عن جماعه منهم محمد بن إسماعيل بن بزيع و الجواب أنّه لا مانع من روايه كل من الفضل و ابن بزيع عن الآخر فروى الكليني عن الفضل ما سمعه منه لا واسطه تاره و روى عنه بتوسط ابن بزيع ما لم يسمعه بنفسه من الفضل بل سمعه منه ابن بزيع.

السّادس : أنّ الفاضل المتبحر أبا منصور الحسن بن شيخنا الشّهيد الثانى رحمه الله قد ذكر فى كتاب المنتقى أنّ وفاه ابن بزيع كانت فى زمن الجواد عليه السلام و قال الشّيخ البهائى أنّه قد

اشتهر على الألسن و المناقشه فى ذلك بأن وفاته فى زمن الجواد عليه السلام غير مذكوره فى كتب الرجال التى اطلعنا عليها و نسبه البهائى ذلك إلى الشهرة على الألسن تشهد بعدم وضوحه لديه مردوده بأن صاحب المنتقى قد نقل موته فى زمن الجواد عليه السلام من غير ترديد و هو قليل المجازفه ثقه و أى ثقه فقوله نعمت الحجة و أنت خير بما فيه لصراحه روايه الكلينى رحمه الله عن ابن بزيع بلاواسطه فى أول الرّوضه عن اشتباه الشيخ حسن بذكر وفاه ابن بزيع فى زمان الجواد عليه السلام و يبعد كلّ البعد من مثل الكلينى رحمه الله ان يرسل من دون اشاره إلى الإرسال.

السّابع : أنّا استقرنا جميع أحاديث الكلينى المرويّه عن محمّد بن إسماعيل فوجدناه أنّه كلما قيده بابن بزيع فأنما يذكره فى أواسط السّند و يروى عنه بواسطتين البتّه فقد يروى عن على بن إبراهيم عن أبيه عنه و قد يروى عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عنه و الشيخ فى الكتابين أورد سنده إلى كتبه بهذين الوجهين و أمّا محمّد بن إسماعيل الذى يذكره الكلينى رحمه الله فى أوائل السّند فلم نظفر بعد الاستقراء التام و التتبع الكثير بتقييده مرّه من المرّات بابن بزيع أصلاً و يبعد جداً أن يكون هذا من الاتّفاقيات المطّرده و أجيب عنه بأن من الجائز أن يروى عنه بواسطه و بدونها و كما لم نظفر بتقييده به لم نظفر بتقييده بغيره ذكر ذلك فى المعراج و هو كما ترى ضروره أنّ عدم التّقييد فيما إذا وقع فى الوسط أبداً مع التّقييد فيما وقع فى الأوّل إحياناً يورث الظّن بعدم كون من فى الوسط من فى الأوّل فالأولى الجواب بالتّقص بما فى أول الرّوضه حيث قيد محمّد بن إسماعيل فى أول السّند بابن بزيع كما عرفت.

الثامن : أنّ ابن بزيع من أصحاب الأئمه الثلاثة أعنى الكاظم و الرضا و الجواد عليهم السلام و قد سمع منهم بغير واسطه أو تكون الواسطه بينه و بين كل منهم واحداً فإنّ قلّه الوسائط أمر مطلوب و شدّه اهتمام المحدّثين بعلو الإسناد أمر معلوم و محمّد بن إسماعيل الذى يذكره فى أوائل السّند ليس له روايه عن أحد من المعصومين عليهم السلام بغير واسطه أصلاً بل جميع رواياته عنهم أنّما تكون بوسائط متعدّده.

التاسع : أنّ مشايخ الكلينى كالصفار و محمّد بن يحيى العطار و على بن محمّد بن

عَلَّان و أَبِي عَلِي الْأَشْعَرِي و الْحَسِين بن مُحَمَّد الْأَشْعَرِي و الْعَاصِمِي و غَيْرَهُمْ لَمْ يَوْجَد لَهُمْ رَوَايَهُ عَنْ مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل بن بَزِيْع بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَكَيْفَ يَرَوِي عَنْهُ الْكَلْبِينِي رَحِمَهُ اللهُ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ.

العاشر: أَنَّ الْكَشِيَّ قَالَ: وَجَدْتُ فِي كِتَابِ مُحَمَّد بن الْحَسَنِ بن بِنْدَارِ الْقَمِّي رَحِمَهُ اللهُ بِخَطِّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّد بن يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّد بن أَحْمَد بن يَحْيَى قَالَ: كُنْتُ بِفَيْدٍ فَقَالَ لِي مُحَمَّد بن عَلِي بن بِلَالٍ مَرَّ بِنَا إِلَى قَبْرِ مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل بن بَزِيْع لِنَزْوَرِهِ فَلَمَّا اتَيْنَاهُ جَلَسَ عِنْدَ رَأْسِهِ مُسْتَقْبِلَ الْقَبْلَةِ وَ الْقَبْرِ أَمَامَهُ. ثُمَّ قَالَ: أَخْبَرَنِي صَاحِبُ هَذَا الْقَبْرِ يَعْنِي مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَنْ زَارَ قَبْرَ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ فَجَلَسَ عِنْدَ قَبْرِهِ وَ اسْتَقْبَلَ الْقَبْلَةَ وَ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى الْقَبْرِ فَقَرَأَ أَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ الْقَدْرَ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَمِنْ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ» وَ مُحَمَّد بن عَلِي بن بِلَالٍ مِنْ أَصْحَابِ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هَذِهِ الرَّوَايَةُ تَكْشِفُ عَنْ كَوْنِ ابْنِ بَزِيْعٍ مَيْتًا فِي زَمَانِ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ حَضَرَ ابْنُ بِلَالٍ الَّذِي مِنْ أَصْحَابِهِ قَبْرُ ابْنِ بَزِيْعٍ وَ الْكَلْبِينِي لَمْ يَدْرِكْ زَمَانَ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا يَعْقِلُ دَرْكُهُ لَابْنِ بَزِيْعٍ. ثُمَّ إِنَّ صَاحِبَ التَّكْمِلَةِ بَعْدَ الْإِشَارَةِ إِلَى هَذِهِ الرَّوَايَةِ قَالَ: إِنَّ أَكْثَرَ هَذِهِ الْأُمُورِ اسْتِبْعَادِيَّةٌ وَلَكِنْ لَا بَأْسَ بِهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكْتَفِ بِوَاحِدٍ فَالْمَجْمُوعُ يَحْصُلُ مِنْهُ الظَّنُّ الْقَوِيُّ الْبَالِغُ إِلَى حَدِّ الْاِكْتِفَاءِ بِهِ بِأَنَّهُ لَيْسَ آيَاهُ. ثُمَّ قَالَ: فَإِنَّ قَلْتُ جَمِيعَ هَذِهِ الْأَمَارَاتِ تَدُلُّ عَلَى عَدَمِ مَلَاقَاتِ الْكَلْبِينِي رَحِمَهُ اللهُ لَهُ وَ مِنْهُ أَخَذْتُ أَنَّهُ لَيْسَ ابْنُ بَزِيْعٍ فَسَلِمَ لَا تَجْعَلُهُ ابْنُ بَزِيْعٍ وَ تَجْعَلُ السَّنَدَ مَرْسَلًا كَمَا جَعَلَهُ ابْنُ دَاوُدَ رَحِمَهُ اللهُ. قُلْتُ: يَدُلُّ عَلَى أَنَّ السَّنَدَ مَتَّصِلٌ وَ لَيْسَ بِمَرْسَلٍ أُمُورٌ.

الأول: أَنَّهُ جَرَتْ عَادَةُ الْكَلْبِينِي رَحِمَهُ اللهُ بِذِكْرِ جَمِيعِ سُلْسَلَةِ السِّنْدِ وَ ذَكَرَهُ بِتَمَامِهِ وَ فِيهِ نَظَرٌ لَوْجُودِ الْمَرْسَلِ فِي أَحَادِيثِهِ وَ إِنْ كَانَ الْأَغْلَبُ عَدَمُ الْإِرْسَالِ.

الثاني: أَنَا وَجَدْنَاهُ كَثِيرًا مَا يَعْطِفُ عَلَى هَذَا مِنْ هُوَ مَمَّنْ يَرَوِي عَنْهُ بِلَا وَاسِطَةٍ كَمَا عَطَفَ فِي حَدِيثٍ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كَرْمٍ لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ» عَلَى بنِ إِبْرَاهِيمَ عَلَى هَذَا الرَّجُلِ وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْكَلْبِينِي رَحِمَهُ اللهُ مَمَّنْ يَرَوِي عَنْهُ بِلَا وَاسِطَةٍ كَمَا لَا يَخْفَى.

الثالث: أَنَّ الشَّيْخَ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْمَشِيخَةِ قَالَ: مَا ذَكَرْتَهُ عَنْ مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بنِ

شاذان فقد رويته عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان و الظاهر من ذلك الروايه بغير واسطه ولو كان إرسال لبيته.

الرابع : أنّ الصّيدوق رحمه الله روى حديثاً عن محمد بن يعقوب و أوصله بمحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و ظاهره كسابقه الاتّصال و إلّالأشار إلى الإرسال.

الخامس : أنّ العاده المستمرّه و الطّريقه المستقيمه من الكليني أنّه متى اتى بمحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان اتى به فى أوّل السّند فلو كان مرسلًا لتبّه عليه.

السادس : أنّ الشّيخ رحمه الله أيضاً حيثما يأتى به فى كل موضع يأتى به متّصلاً بمحمد بن يعقوب و ظاهره الاتّصال.

السابع : إجماع المتأخّرين من العلماء على تصحيح روايه محمّد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل كما نقله البهائى رحمه الله فيدلّ على أنّه ليس بمرسل و إلّالم يصفوها بالصّحّه.

الثامن : ما يظهر من الكشّى فى رجاله فى ترجمه جندب بن جناده حيث نقل عنه بلا واسطه قال محمد بن إسماعيل قال: حدّثنى الفضل بن شاذان الخ، ذكر ذلك مرّتين و قد جرت عادته فيمن يروى عنه بلا واسطه أن يصدّره بهذه الكيفيّة كما جرت بذلك طريقه غيره و من المعلوم أنّ الكشّى فى طبقه الكليني رحمه الله و معاصر له فيكون بالنسبه إلى الكليني أيضاً غير مرسل انتهى كلامه بتغيير يسير علا مقامه. فما زعمه ابن داود من وجود واسطه بين الكليني رحمه الله و بين محمد بن إسماعيل بعد جزمه بأنّه ابن بزيع لا- وجه له ضروره كون التّعبير عن المرسل بما يدلّ على الأسناد تدليس كما سنوضّحه إن شاء الله. و مثل هذا الثّقه الجليل الكليني رحمه الله يجلّ عن مثله و ربما ذكر المحقّق الأردبيلي رحمه الله ما ترتفع به إن تمّ شبهه الإرسال و يجوز مع ذلك كونه ابن بزيع قال رحمه الله لا- بعد فى روايه ثقه الإسلام الكليني رحمه الله عن ابن بزيع و إن لم يدركه لأنّ الروايه لا تنحصر فى لقاءه بل لها طرق آخر كالإجاره و الوجاده و أنت خبير بما فيه ضروره أنّ الكليني رحمه الله قد عبّر فى غير موضع بقول حدّثنا محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و ظاهر التّحديث اللّقاء و لا يليق بمثل هذا الشيخ الجليل العظيم الشّأن هذا التدليس الفاحش و هو أن يروى

بلفظه حدّثنا ما وجدته في كتابه من دون لقاء بل كان الواجب ان يقول وجدت أو قرئت بخط محمّد بن إسماعيل أو في كتابه بخطه حديثاً عن فلان و يسوق باقي السند و المتن أو يقول وجدت بخطه عن فلان كما يستعمله الثقه الجليل أبو عمرو الكشي كثيراً في كتاب الرجال و الصّيدوق رحمه الله و غيرهما. قال في الفقيه في باب ارتياد المكان للحدث: وجدت بخط سعد بن عبدالله حديثاً أسنده إلى الصادق عليه السلام و ساق الحديث لا أقول أنّ الروايه بالوجداه غير جائزه لوقوع الخلاف فيها ضروره أنّ الأظهر جوازها كما أوضحناه في أنواع تحمّل الحديث من مقباس الهدايه بل نقول أنّ التعبير عن الروايه التي وجدها في الكتاب بلفظ حدّثنا تدليس لا يجوز ارتكابه.

حجّه القول الثّاني الذي تفرد به الشّيخ البهائي رحمه الله من أنّه البرمكي ما ملّخصه أنّ الذين وصولا الينا مسمّين بهذا الأسم ثلاثه عشر رجلاً كما تقدّم تعدادهم و كل منهم متنفى أن يكون و هو ذلك إلّا البرمكي و ذلك أنّ ابن بزيع قد عرفت الكلام فيه و أنّه ليس اياه. و أمّا من عدى الزعفراني و البرمكي من العشره الباقيين فلم يوثق أحد من علماء الرّجال أحداً منهم فإنّهم لم يذكروا من حال الكناني و الجعفرى إلّا ان لكل منهما كتاباً و لا عن حال الصّيمرى و السّيلخي إلّا أنّهما من أصحاب أبي الحسن الثّالث عليه السلام و لا من حال البندقي إلّا أنّه نقل حكايه عن الفضل بن شاذان و لا من حال الزبيدي و الجعفي و المخزومي و الهمداني و البجلي إلّا أنّهم من أصحاب الصادق عليه السلام و بقاء أحدهم إلى عصر الكليني رحمه الله أبعد من بقاء ابن بزيع و قد أطبق متأخروا علمائنا على تصحيح ما يرويه الكليني رحمه الله عن محمّد بن إسماعيل الّذي فيه النزاع و لم يتردّدوا في ذلك إلّا ابن داود لا غيروا طباقهم هذا قرينه قويّه على أنّه ليس احداً من اولئك الّذين لم يوثقهم أحد من علماء الرّجال فيبقى الأمر دائراً بين الزّعفراني و البرمكي فإنّهما ثقتان من أصحابنا لكن الزّعفراني ممّن لقي الصادق عليه السلام كما نصّ عليه النجاشي فيبعد بقائه إلى عصر الكليني رحمه الله فيقوى الظنّ من جانب البرمكي فإنّه مع كونه راوياً كالكليني رحمه الله فزمانه في غايه القرب من زمان لأن النجاشي يروى عن الكليني بواسطتين و عن محمد بن إسماعيل البرمكي بثلاث وسائط و الصدوق رحمه الله يروى عن الكليني رحمه الله بواسطه واحده و

عن البرمكى بواسطتين و الكشى رحمه الله حيث أنه معاصر للكلىنى رحمه الله يروى عن البرمكى بواسطه و بدونها و أيضاً فمحمّد بن جعفر الأسدى المعروف بمحمّد بن أبى عبد الله الذى كان معاصراً للبرمكى توفى قبل وفاه الكلىنى رحمه الله بقريب من ستة عشر سنه فلم يبق مزيه فى قرب زمان الكلىنى من زمان البرمكى جداً. و أما روايته عنه فى بعض الأوقات بتوسط الأسدى فغير قاده فى المعاصره فانّ الروايه عن الشيخ تاره بواسطه و أخرى بدونها أمر شايح متعارف لاغرابه فيه هذا ما أفاده الشيخ البهائى رحمه الله ونوقش فيه بوجوه:

أحدها: أنّ غايه ما يثبت ممّا افاده هو تقارب زمان الكلىنى رحمه الله مع زمان البرمكى وهذا لا يقتضى الروايه عنه و ما نعهد روايته عنه بغير واسطه كما نصّ عليه بعض الأعلام ويشهد به التتبع ولم يذكر أحد أنه من مشايخ الكلىنى رحمه الله و فى توثيقه مع تضعيف ابن الغضائرى نظر و إن وثقه النجاشى على تأمل فى ابن الغضائرى.

ثانيها: ما عن المولى عنايه الله من عدم امكان كون محمّد بن إسماعيل هو البرمكى صاحب الصومعه لأنّه هو الزازى كما ينكشف من النجاشى و من روايه مذكوره فى ترجمته و فى طرق أخبار كثيره من الكشى هكذا حمدويه قال: حدثنى محمّد بن إسماعيل الزازى كما فى صدر كتابه و فى ترجمه صفوان بن مهران و صرح الشيخ رحمه الله فى باب من لم يرو عنهم من رجاله ان حمدويه سمع من يعقوب بن يزيد و هذا يعقوب من رجال الرضا و الجواد عليهما السلام فيكون محمّد بن إسماعيل الزازى البرمكى فى مرتبه يعقوب و طبقته فيبعد كلّ البعد روايه محمّد بن يعقوب الكلىنى عن محمّد بن إسماعيل هذا و هو عن الفضل بن شاذان الذى هو من رواه الهادى و العسكرى عليهما السلام دائماً.

ثالثها: أنّ النجاشى ذكر أنّ محمّد بن إسماعيل البرمكى يروى عن عبد الله بن داهرو هو يروى و عن أبى عبد الله عليه السلام فكيف يجوز روايه محمّد بن يعقوب عن محمّد بن إسماعيل هذا و روايته عن الفضل.

رابعها: أنّهم ذكروا فى ترجمه يونس ابن عبدالرحمن أنّ البرمكى يروى عن عبدالعزيز ابن الهندى (المهتدى ظاهراً) الذى هو من أصحاب الرضا عليه السلام فيبعد روايه الكلىنى عنه.

خامسها : أنّ محمّد بن جعفر بن عون الأسدي داخل في العده المذكوره في الكافي بين الكليني وبين سهل بن زياد و هذا الأسدي يروي عن البرمكي كما في الروايه المنقوله عن الكافي في ترجمته و كما في طريق النجاشي إلى البرمكي فيبعد روايه الكليني عن البرمكي بغير واسطه و يمكن المناقشه فيما عدى الأوّل من هذه الوجوه بأنّها استبعادات صرفه ضروره أن كون البرمكي في طبقه يعقوب بن يزيد لا- يقتضى عدم روايه الكليني رحمه الله عنه لجواز تأخر زمان البرمكي عن زمان يعقوب و كونه من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السلام لا يقتضى ذلك أيضاً و لا أن لا يكون من أصحاب غيرهما و بقيه الوجوه على هذا النحو كلّها استبعادات.

حجه القول الثالث و هو أنّه البندقي النيسابوري أنّ الكشي رحمه الله قال في ترجمه أبي محمد الفضل بن شاذان مالفظه ذكر أبو الحسن محمد بن إسماعيل البندقي النيسابوري أنّ الفضل بن شاذان بن الخيل نفاه عبد الله بن طاهر عن نيسابور الخ، فإنّه يكشف عن معاصره البندقي لابن شاذان و فيه أنّه لا- دلالة في ذلك بوجه على معاصره اياه و لعله لم يلقه و تحققت عنده الحكايه فنقلها و لم يقل في زماننا أو كنت حاضراً أو نحو ذلك ممّا بدّل على معاصره اياه بل عدوله عن قال اني ذكر ظاهر في أنّه لم يلقه و أنّما وجده في كتابه لظهور كلمه ذكر في ذلك و ربما احتجّ في المعراج لهذا القول تاره بأنّ البندقي كان في عصر الفضل بن شاذان و في بلده و معاشرهم كما يفهم من الكشي و فيه ان كونه معاصراً له غير ثابت و أنّ استفاده ممّا سمعته من الكشي ففيه ما عرفت و اخرى بأنّ الكشي روى عنه بغير واسطه و الكليني و الكشي في مرتبه واحده.

و أقول: هذا الاحتجاج موقوف على إثبات أمرين:

أحدهما: روايه الكشي عن البندقي بغير واسطه و الآخر اتحاد مرتبه الكليني و الكشي و شيء منهما غير ثابت بعد عدم صراحه ما مرّ نقله في اللقاء و المشافهه و قد تلخّص ممّا ذكرنا كلّ أنّه لم يقدّم شاهد قويم على تعيين محمد بن إسماعيل أنّه ابن بزيع أو البندقي و لذلك يشكّل الأمر لأنّه إن كان ابن بزيع فهو مسلّم الوثاقه و إن كان البندقي فهو غير مذكور بمدح و لا قدح و لذا اختلفت الآراء في روايات الكليني عن محمّد بن

إسماعيل عن الفضل فظاهر الفضل الخراساني في الذخيره التوقف في ذلك و أظنّ أنّه المراد ببعض مشايخنا المتأخرين في كلام صاحب المعراج و ذهب جماعه منهم الفضل المتبحر الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني رحمه الله في المنتقى إلى أنّه من الحسان حيث قال: و يقوى في نفسى إدخال الحديث المشتمل عليه في قسم الحسن انتهى و قد أشار إلى وجه ذلك قبل عبارته هذه بقوله و لعلّ في إكثار الكليني رحمه الله من الروايه عنه شهاده بحسن حاله مضافاً إلى نقاوه حديثه انتهى و أيده ولده الفضل الشيخ محمّد في محكى شرح الاستبصار بما علم من عاداتهم من التحرز عن الروايه عن الضعفاء بل بالغ قدس سره فقال: أنّ الروايه عن الرجل في بعض الأحيان لا تقصر عن ذلك كما يظهر من النجاشي في ترجمه أحمد بن محمّد بن عياش حيث قال: سمعت منه شيئاً كثيراً و رأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه و تجنّبته و في ترجمه أحمد بن محمد بن خالد البرقي قال: أنّه ثقّه في نفسه يروى عن الضّعفاء و يعتمد المراسيل و ظاهر قوله: يروى عن الضّعفاء و يعتمد المراسيل أنّه نوع قدح بقريته اعتماد المراسيل إلى أن قال أنّ روايه الثّقه عن الضّعفاء نادره فإذا وقع ذكره و مثل الثّقه الجليل محمّد بن يعقوب لو كان يروى عن الضّعفاء لذكر. ثم قال: فإن قلت لاريب في روايته عن الضّعفاء في كتابه لكن الاعتماد على القرائن المصحّحه للخبر و لا يضّر ضعف الرّجل و حينئذ لا يدلّ ما ذكرت على جلاله شأن محمّد بن إسماعيل قلت: لما ذكرت وجه إلّا أن ذكر الروايه عن الضّعفاء في ترجمه محمد بن خالد يقتضى مخالفه قاعده المتقدمين إن عمل بالخبر و إن كان مجرد الروايه عن الضّعفاء من دون عمل بالخبر فلا- يصرّ بحال الشّخص و ظاهر الحال أنّه نوع حدس إلى آخر ما قال ممّا لا- يخلو من نظرو ذهب آخرون و لعلّهم الأكثرون إلى أنّها من قسم الصّحيح بل قد مرّ من الشيخ البهائي قدس سره دعوى اتّفاق المتأخرين عليه و في منتهى المقال أنّه المشهور و عن المنتقى أنّ عليه جماعه من الأصحاب أوّلهم العلامه و لهم في ذلك مسالك:

أحدها: أنّه من مشايخ الإجازة و الواسطه بين محمّد بن يعقوب و بين الفضل بن شاذان و مشايخ الإجازة ينبغي أن لا يرتاب في جلالتهم و عدالتهم و هذه الطريقه

لجمع كثير من المتأخرين وجم غفير من المحققين وقد مرّ في مقياس الهدايه نقل ذلك عن الشهيد الثاني رحمه الله وغيره فراجع.

الثاني: أنّ أصحابنا حكموا بصحّ روايه الكليني عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان كما مرّ نقل دعوى إجماع المتأخرين عليه من الشيخ البهائي رحمه الله.

الثالث: أنّ إكثار ثقّه الإسلام الكليني رحمه الله في الكافي الروايه عنه حتى روى عنه في الكتاب المذكور ما يزيد على خمسمائه حديث مع أنّه ذكر في ديباجته أنّه لا يذكر فيه إلّا الأحاديث الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام يدلّ على وثاقته وجلالته.

الرابع: أنّ الظاهر أنّ كتب الفضل بن شاذان كانت موجوده في زمان الكليني رحمه الله و أنّ ذكره لمحمّد بن إسماعيل هذا أنّما هو لمجرّد اتصال السند فلا يبعد الحكم بصحّ رواياته و هذا الطّريق لصاحب المدارك في بحث القنوت.

الخامس: أنّ عدم تصريح الكليني في الكافي بفصل مميّز به محمّد بن إسماعيل هذا مع إكثار الزوايه عنه و تصريحه في كثير من مواضع نقله عن البرمكي و عن ابن بزيع بالقيود المميّزه لهما يدلّ على قلّه اعتناؤه بتميز هذا الرّجل و هذا المعنى يدلّ على أمرين: أحدهما: أنّه لم يكن بذلك الثّقه و ثانيهما: عدم توقف صحّ الأحاديث التي في طريقها على حسن حاله لأنّها مأخوذه من كتاب ابن شاذان المعلوم نسبه إليه بالتواتر كما هو مقتضى العاده لا سيّما بالنسبه إلى قدمائنا لقرب عهدهم بأصحاب الكتب و الأصول و هذا الطّريق للأمين الأسترابادي و ناقش فيه المحقّق البحراني.

أولاً: بأنّه حقّ في غير موضع من الكتاب المذكور أنّ إكثار الأجلّاء عمّن لم يذكر حاله في الرجال يدلّ على أحد أمرين إمّا كونهم ثقات أو كونهم مذكورين لقصد التبرّك و اتصال سلسله المخاطبه اللسانيّه لأنّ كتب السلف معلومه النسبه إلى مصنّفها بالتواتر و الاستفاضه و بين كلامه هناك و كلامه هنا تدافع.

و ثانياً: بأنّه يحتمل أن يكون تصريح محمّد بن يعقوب بفصل مميّز لمحمّد بن إسماعيل هذا و عدم اعتناؤه بتشخيصه لكونه مع مشايخ الإجازات أو لما ذكره في الوجه الثاني فقط فلا يدلّ على أنّه لم يكن بذلك الثّقه.

و ثالثاً: بأن من الجائز أن لا يكون الحديث المفروض مأخوذاً من كتب الفضل بن شاذان المشهوره بالنسبه إليه.

و رابعاً: بأنه يلزم مثله في أكثر الأحاديث فيقال كتب أبي بصير مشهوره مثلاً معلومه النسبه إليه بالتواتر في عصر القدماء فلا يضر كون الطريق اليه ضعيفاً بسهل بن زياد و كتب يونس بن عبد الرحمن معلومه النسبه بالتواتر أيضاً فلا يضر كون صالح بن السندي أو محمّد بن عيسى في الطريق و لعلّه مبناه في تصحيح أكثر الأخبار هذا ما ذكرته في سالف الزمان و الّذى اعتقده الآن بعد إعادته النظر في ترجمه محمّد بن إسماعيل البندقي أنّه المراد بمحمد بن إسماعيل حيث يطلقه الكليني رحمه الله في أوّل الأساتيد لما نقلناه هناك عن الفاضل المجلسي رحمه الله المحيط بهذا الفنّ و السيد المحقّق الدّاماد المتضلعّ في هذا الفن و غيرهما أنّه المراد به و أنّه من مشايخ الكليني رحمه الله و الكشي واحد تلميذى الفضل بن شاذان و بعد شهادته هذين العدلين العلمين الخبيرين بما ذكر يحصل الظنّ القوي بأن ترك الكليني رحمه الله وصفه بالبندقي في الأسانيد مع إكثاره الرّوايه عنه أنّما هو كنوبه شيخه فترك الوصف لمعروفية كونه شيخه في ذلك الزّمان فاشتبه على من بعده بمرور الزّمان ذلك و العلم عندالله تعالى و لقد نقل عن المولى التّقى المجلسي رحمه الله الجزم بما بنينا عليه من كونه البندقي و نقل أنّ له كلاماً طويلاً في ذلك ولكنى لم اعثر عليه وليتنى عثرت عليه و عليك بالفحص لعلّك تقف على ما قصرت عنه و قد صدر من بعضهم في هذا الباب كلمات تضحك الثّكلى و إليها أشار المحقّق الدّاماد قدس سره بقوله الأوهام التائهه الذّاهبه هنا إلى محمد بن إسماعيل البرمكى صاحب الصّيو معه أو محمّد بن إسماعيل بن بزيع أو غيرهما من المحمّديين بنى إسماعيل باشتراك الاسم و هى اثنى عشر رجلاً احتجاجات عجيبيه و محابّات غريبه ولولا خوف إضاعة الوقت و إشاعة اللّهو لاشتغلنا بنقلها و توهينها انتهى المحكى من ملخّص كلامه رفع مقامه.

الفائده الثامنه

أنّه قد صدر الكليني رحمه الله جملة من الأسانيد بعلى بن محمّد و قد اضطربوا في تعيينه قال المجلسي رحمه الله فيما وجد بخطّه معلقاً على الكتاب روى الكليني رحمه الله في آخر الرّوضه

عن علي بن محمّد بن عبد الله عن إبراهيم بن إسحاق و يبعد أن يكون أحدهما فإذا وقع علي بن محمّد في أوّل سنده يشكل تعيين أنّه هو أو ابن بندار أو علّان و الظاهر أنّ هذا علي بن محمد ابن عبد الله بن أذينة الذي ذكره العلامة العده التي تروى عن البرقي و قال في شرح باب العقل من مرآة العقول و الظاهر ان علي بن محمّد هو علي بن عبد الله بن أذينة الذي هو داخل العده التي تروى عن البرقي و قال الصالح في موضع من شرحه يروى المصنّف في هذا الكتاب كثيراً عن علي بن محمّد و هو علي بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الزازي الكليني المعروف بعلّان ثقه و قال في موضع آخر: وقع السند هكذا علي عن أبي هاشم الجعفرى فقال و نقل سيّد الحكماء و أمّا ما يروى فيعه من النسخ علي عن أبي هاشم الجعفرى فغلط من إسقاط الناسخ فإنّ أحداً من العلين الذين يعينهم الكليني في صدور الأسانيد و هم علي بن محمد المعروف بعلّان و علي بن محمد المعروف أبوه بماجيلويه و علي بن إبراهيم بن هاشم لم يرو عن أبي هاشم الجعفرى من غير واسطه انتهى و غفل السّيد عن الزابع و هو علي بن محمّد بن عبد الله بن أذينة مع أنّه يذكر في أوّل السّند معيّناً كما نقل المجلسى عن آخر الزوضه و مذكور أيضاً في أوّل كتاب العقل و كيف كان فالأولى حمل هذا الرّجل على الأكثر وقوعاً في الأوائل و الأشهر و هو علي بن إبراهيم بن هاشم معاصر للرضا عليه السلام و أبو هاشم هو داود بن القاسم و ذكر الشيخ و كشي أنّه شاهد صاحب الأمر عليه السلام فهو معاصر لعلي بن إبراهيم و أيضاً إبراهيم بن هاشم معاصر للرضا عليه السلام و أبو هاشم كذلك فكيف بعد روايه علي بن إبراهيم عن أبي هاشم و لم تبعد روايته عن أبيه مع أنّ أبا هاشم شاهد صاحب الأمر عليه السلام و لم يذكروا أنّ إبراهيم بن هاشم شاهده فجاز روايه علي بن إبراهيم عن أبي هاشم فتأمل.

و أمّا تعيين علي بن محمّد المصدّر في أوائل السند فإننا فيه المتوقّفين لأنه مردّد بين ثلاثه: ابن عبد الله، ابن أذينة و علّان و المعروف بماجيلويه و كلّ منهم شيخ الكليني في صفه واحده و كل منهم يذكر معيّناً فحملة علي أحدهم دون الآخرين تحكّم ألا ترى إلى دليل المجلسى رحمه الله أنّه رواه معيّناً في آخر الزوضه و أنت تعلم ان كلا الآخرين أيضاً

يكون معيناً في بعض المواضع والصالح لم يذكر دليله والله أعلم بحقيقته الحال وقال الصالح في بعض النسخ: علي بن محمد عن يونس. قيل: هذا ليس بصحيح فإن علي بن محمد الذي يجعله المصدر صدر السند لم يدرك يونس ولا روى عنه انتهى. والحق ما في بعض النسخ الآخر علي عن محمد عن يونس و تشخيصهم لا- يخفى علي بن محمد بن عبيد بن حفص ذكره «جش» في ترجمه ابنه الحسن بن أبي قتاده وقد تقدّم فراجع.

فی بیان العدد وما یجری مجراها

اشاره

فی بیان العدد وما یجری مجراها (۱)

سید محسن حسینی اعرجی کاظمی

چکیده

بحث از عدّه کلینی موضوع این نوشتار است. نویسنده، پس از ذکر احتمالات مختلف در تعیین مشایخ کلینی در اسناد روایات که راویان آنها «عدّه من أصحابنا» ذکر شده به تعیین مصادیق «عدّه» در روایات مختلف پرداخته است.

کثیر ما یقول کلینی قدس الله روحه فی کتابه الکافی: «عدّه من أصحابنا» .

وهو یرید ناساً بأعیانهم، فحکی العلامه فی الخلاصه (۲) عنه رحمه الله أنه قال: إذا قلت: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی» ، فالمراد بالعدّه: محمد بن یحیی العطار، وعلی بن موسی بن جعفر الکمیدانی (۳) وداود بن کوره، وأحمد بن إدريس، وعلی بن إبراهيم بن هاشم.

وكلما ذكرت فی کتابی هذا: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی» ، فهم: علی بن إبراهيم، وعلی بن محمد بن عبدالله بن أمیه، وعلی بن محمد بن عبدالله بن أذینه، وعلی بن الحسين السعد آبادی.

وكلما ذكرت فی کتابی المشار الیه: «عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد» ، فهم: علی

ص: ۳۸۵

۱- ۱). عدّه الرجال، سید محسن حسینی اعرجی کاظمی، قم: مؤسسه الهدایه لإحياء التراث، اول، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۱۲ - ۲۱۹.

۲- ۲). الخلاصه (العلامه الحلّی)، ص ۲۷۱، الفائده الثالثه.

۳- ۳). فی المصدر: الکمندانی.

بن محمد بن إبراهيم علان، ومحمد بن أبي عبدالله، ومحمد ابن الحسن، ومحمد بن عقيل الكليني.

وأثبت جماعه في عدّه البرقي، محمد بن يحيى العطار، وتمسّكوا في ذلك: بأنّ الكليني قال في أول الكافي (1): «عده من أصحابنا، منهم محمد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمد»، ثم قال (2) بعده بقليل: «عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد»، ولم يذكر في بيانها شيئاً.

قالوا: والقرينه تشهد بجاري العاده أنّ ما أجمل عين ما فصل، وكيف كان، فالظاهر أنّ ذلك حيث يطلق، وإلّا فربما أطلق العدّه عن أحد الثلاثة وأراد غير ما ذكر:

ففي كتاب العتق (3) هكذا: «عده من أصحابنا، علي بن إبراهيم، ومحمد ابن جعفر أبو الحسن الأسدي رضي الله عنه، ومحمد بن يحيى، وعلي بن محمد، وهو المعروف بماجيلويه بن عبدالله القمي، وأحمد بن عبدالله، هو ابن أحمد بن أبي عبدالله البرقي، وعلي بن الحسين السعد آبادي جميعاً، عن أحمد بن محمد بن خالد، ورجال هذه العدد منهم المشاهير، كالعطار، وابن إدريس، وعلي بن إبراهيم، وفيهم من قد يخفى حاله، وفيهم من لا نعرفه وإن كان في نفسه معروفاً، وما كان الكليني رحمه الله ليتناول عن مجهول، وناهيك في حسن حالهم كثره تناول مثل الكليني عنهم، والكميداني (4) ممّن يروي عنه الكليني والصدوق علي بن الحسين بن بابويه وغيرهما.

وابن كوره هو أبو سليمان، وهو الذي بوّب كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب المشيخه للحسن بن محبوب، وله كتاب الرحمه، مثل كتاب سعد بن عبدالله، روى عنه الكليني، وأحمد بن محمد بن يحيى، وعلي بن محمد بن عبدالله بن أمّيه (5).

الثاني من رجال الثانيه (6) لا نعرفه، وصحفه بعضهم باين بنته، وذكر أنه من مشيخه الفقيه، وأنّ الصدوق ذكره في المشيخه، وروى عنه في التوحيد (7)، وهو خطأ، فإنّ الثابت

ص: ٣٨٦

١-١ . أصول الكافي (الكليني)، ج ١، ص ١٠، ح ١.

٢-٢ . أصول الكافي (الكليني)، ج ١، ص ١١، ح ٧. [١]

٣-٣ . فروع الكافي (الكليني)، ج ٦، ص ١٨٣، ح ٥. [٢]

٤-٤ . في المصدر: الكمندانى.

٥-٥ . في نسخه ش: أمته.

٦-٦ . أى رجال العده الثانيه.

٧-٧ . التوحيد (الصدوق)، ص ٩٩، ح ٦.

فى المشيخه (١): على بن أحمد بن عبدالله [ابن أحمد بن عبدالله] (٢)، وهو مغاير لما فى العده من وجوه:

أحدهما: أنّ هذا على بن محمد، وذلك على بن أحمد.

الثانى: أنّ هذا من مشايخ الكلينى، وذاك من مشايخ الصدوق، والكلينى يروى عن أبى ذلك - أعنى أحمد - كما مرّ فى العده المصرح بها فى كتاب العتق.

الثالث: أنه على ذلك التقدير يكون ابن ابن ابنه، إلّا أن يُصَحَّفَ بإبن ابنه، وليس ببعيد أن يكون على هذا هو الواقع فى عده البرقى، المصرّح بها فى كتاب العتق؛ أعنى على بن محمد بن عبدالله القمى، وهو المعروف بإبن ماجيلويه، وسيجىء بيان حاله، وتكون الكنيه الثالثه المصحّفه خطأ من النساخ.

وإبن أذينه المذكور من مشايخ الكلينى، والسعد آبادى أبو الحسن القمى روى عنه أجلاء المشايخ وثقاتهم، والصدوق على بن الحسين وعلى بن إبراهيم ومحمد بن موسى المتوكّل، وأحمد بن محمد أبو غالب الزرارى، وكان مؤدّباً.

وإبن علان من مشايخ الكلينى، وهو ممّن نصّ على توثيقه.

ومحمد بن عبدالله أبو الحسن، هو محمد بن جعفر بن عون الأسدى الثقه.

ومحمد بن الحسن، الظاهر أنه الصّفّار الثقه الجليل، فإنّ الكلينى ممّا يروى عنه.

وابن عقيل لا نعرفه بأكثر من تناول الكلينى منه.

وبما ذكرنا عرفت جميع رجال العده المصرّح بها فى كتاب العتق، ثم هناك عدد آخر لم يبيّن تقع فى أوّل السند وآخره ووسطه، وفى باب نهى المُحرم عن الصيد (٣): عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد ابن (٤) أبى نصر.

وفى باب (٥) الخمس: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى [بن] (٦) يزيد.

ص: ٣٨٧

١-١). الخلاصه (العلامه الحلى)، ص ٢٧٢؛ الفائده الثالثه، وذكر فيها نقلاً عن الصدوق: كلما ذكرته فى كتابى المشار اليه عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى فهم: على بن إبراهيم وعلى بن محمد بن عبدالله بن أذينه وأحمد بن عبدالله بن أميه وعلى بن الحسن.

٢-٢). لم ترد فى نسخه ش.

٣-٣). فروع الكافى (الكلينى)، ج ٤، ص ٣٨١، ح ٤. [١]

٤-٤). فى المصدر: عن.

٥-٥). أصول الكافى (الكلينى)، ج ١، ص ٥٤٥، ح ١٢. [٢]

٦-٦) . أثبتناه من نسخه ش والمصدر.

وفى باب (١) الرجل يجامع أهله فى السفر: «العِدَّة عن أحمد بن محمد، عن سهل عن أبيه» .

وفى باب (٢) من لا يجب عليه الإفطار والتقشير: «عِدَّة، عن أبان بن عثمان» .

وفى باب (٣) أن أول ما خلق الله من الأرض الكعبة: «عِدَّة، عن أبي حمزة الثمالي» .

وفى مقام (٤) آخر: «عِدَّة عن على بن أسباط» .

وفى باب (٥) التطوع فى وقت الفريضة: «عِدَّة عن أبي جعفر عليه السلام» .

وفى باب (٦) النوادر من كتاب الجنائز فى حديث إسراج الصادق عليه السلام فى البيت الذى مات فيه أبو جعفر عليه السلام: «عِدَّة عن أبي عبدالله عليه السلام» .

وفى باب (٧) أن الأئمة يعلمون ما كان وما يكون: «عِدَّة، عن أبي عبدالله عليه السلام، لكنه ذكر فى هذه: أن منهم عبد الأعلى، وأبا عبيده، وعبدالله بن بشر الخثعمي، فلعلها هى السابقة.

وللشيخ أيضاً عدد وجماعات، فى أول السند، وآخره، ووسطه، فسر بعضها، ولم يُفسر بعضاً (٨).

ففى الفهرست (٩) فى ترجمه أحمد بن محمد بن خالد البرقي - بعد تعداد كتبه -: أخبرنا بجميع هذا الكتب كلها، وبجميع رواياته، عده من أصحابنا منهم:

الشيخ أبو عبدالله، وأبو عبدالله الحسين بن عبدالله (١٠)، وأحمد بن عبدون وغيرهم. ويُريد بالأول: المفيد، والثانى: ابن الغضائري.

وفى باب (١١) الحيض، فى كفاره وطء الحائض من التهذيب: ألا ترى الى ما أخبرنى به جماعه، عن أبي محمد هارون.

ص: ٣٨٨

١-١) . فروع الكافي (الكليني)، ج ٤، ص ١٣٣، ح ١. [١]

٢-٢) . فروع الكافي (الكليني)، ج ٤، ص ١٢٩، ح ٧ [٢] وكذلك ص ٥٠٢، ح ٣.

٣-٣) . فروع الكافي (الكليني)، ج ٤، ص ١٨٩، ح ٥. [٣]

٤-٤) . فروع الكافي (الكليني)، ج ٤، ص ٤٣٥، ح ٧. [٤]

٥-٥) . فروع الكافي (الكليني)، ج ٣، ص ٢٨٩، ح ٧. [٥]

٦-٦) . فروع الكافي (الكليني)، ج ٣، ص ٢٥٠، ح ٥. [٦]

٧-٧) . أصول الكافي (الكليني)، ج ١، ص ٢٦١، ح ٢.

٨-٨) . فى النسخة المعتمدة: بعضها.

٩-٩) . الفهرست (الشيخ الطوسي) ، ص ٢١ ، الرقم ٥٥ . [٧]

١٠-١٠) . في المصدر ونسخه ش: عبيد.

١١-١١) . تهذيب الاحكام (الشيخ الطوسي) ، ج ١ ، ص ١٦٣ ، ح ٤٦٨.

وفى باب (١) سؤر ما (٢) يؤكل لحمه من الاستبصار: «أخبرنى الحسين بن عبد (٣) الله، عن عِدِّه من أصحابنا»، وفسِّر هذه صاحب المجمع (٤) وغيره؛ بأنَّ المراد بها أبو غالب الرازى، وإبن قولويه، والتلعكبرى، والصيمرى، والشيبانى، وكلهم معتمد، بل منصوص على توثيقهم عدا الأخير.

وفى باب (٥) الحمام من التهذيب: «محمد بن على بن محبوب، عن عِدِّه من أصحابنا، عن محمد بن عبد الحميد».

وفى باب (٦) اللباس (٧) والمكان: «محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن عِدِّه من أصحابنا، عن على بن أسباط، وله عده عن موسى بن جعفر عليه السلام».

وفى باب (٨) صلاه الكسوف من التهذيب: «عمر بن أذينة، عن رهط»، وفسِّره فى ذيل الحديث بالفضيل بن يسار، وزراره، وبريد، ومحمد بن مسلم.

وكذلك الصدوق (٩) ربما قال: «عده من أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السلام» ولم يبيِّن فى المشيخه طريقه الى العِدِّه، ولا أعرب عنها، وكان غرضه من ذلك إتما هو الإشاره الى الكثره، لا جماعه معينه.

ص: ٣٨٩

-
- ١-١. الاستبصار (الشيخ الطوسى)، ج ١، ص ٢٥، ح ١.
 - ٢-٢. فى نسخه ش: ما لا يؤكل.
 - ٣-٣. فى المصدر ونسخه ش: عبيد.
 - ٤-٤. مجمع الرجال (القهبائى)، ج ٧، ص ٢١٧.
 - ٥-٥. تهذيب الاحكام (الطوسى)، ج ١، ص ٣٧٣، الرقم ١١٤٣.
 - ٦-٦. كلمه باب لم ترد فى نسخه ش.
 - ٧-٧. تهذيب الاحكام (الطوسى)، ج ٢، ص ٢٠٨، الرقم ٨١٤.
 - ٨-٨. تهذيب الاحكام (الطوسى)، ج ٣، ص ١٥٥، ح ٣٣٣.
 - ٩-٩. من لا يحضره الفقيه (الصدوق)، ج ١، ص ٣٣٦، ح ٩٨٢.

در این نوشتار، بحث درباره عبارت «عدّه من اصحابنا» در اسناد الکافی است و نویسنده پس از بیان اقوال رجالیان درباره تعیین مصادیق عدّه، به بیان مراد از عدّه در بخش های مختلف الکافی پرداخته است.

حکمی العلامه فی الخلاصه أنّ کلینی رحمه الله قال: «کَلَّمَا أَقُولُ فِي كِتَابِي الْكَافِي: عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى فَالمراد بهم مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ وَعَلِيُّ بْنُ مُوسَى الْكَمُنْدَانِيُّ وَدَاوُدُ بْنُ كُورَةَ وَأَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ». (۲)

قال: «وَكَلَّمَا قَلْتُ فِي كِتَابِي الْمَشَارِ إِلَيْهِ: عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ فَهُمْ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُذَيْنَةَ وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُمَيَّةَ وَعَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ. وَكَلَّمَا ذَكَرْتُ فِي كِتَابِي: عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ ابْنِ زِيَادٍ فَهُمْ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ عَلَانَ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَقِيلٍ الْكَلِينِيُّ». (۳) انتهى.

قلت: هذا هو الذي تعرّضوا لحكايته، ويستفاد منه انحصار من يروى عنه بواسطة العدّه في الثلاثة المذكورين كانحصار أشخاصها فيمن ذكر.

۱- ۱). توضیح المقال فی علم الرجال، ملا علی کنی، تحقیق: محمد حسین مولوی، قم: دارالحديث، اول، ۱۳۷۹ ش / ۱۴۲۱ ق، ص ۱۱۲ - ۱۲۷ و ص ۱۴۱ - ۱۵۱.

۲- ۲). خلاصه الأقوال، ص ۲۷۱، « [۱]الفائده الثالثه» .

۳- ۳). المصدر، ص ۲۷۲. [۲]

والذى يظهر خلاف ذلك؛ إذ الموجود فى الكافى روايته بواسطه العده عن غير الثلاثه المذكورين، فمن ذلك جعفر بن محمد؛ إذ فى باب النهى عن الاسم من أصوله: «عده من أصحابنا عن جعفر بن محمد عن ابن فضال». (١)

ومنه سعد بن عبدالله، فى باب الغيبه - وهو بعد الباب السابق -: «عده من أصحابنا عن سعد بن عبدالله عن أحمد» (٢) وروى بعده بحديث: «عده من أصحابنا عن سعد بن عبدالله عن أيوب بن نوح». (٣)

ومنه الحسين بن الحسن بن يزيد، فى باب أنه ليس شىء من الحق فى أيدي الناس إلا ما خرج من عند الأئمة عليهم السلام: «عده من أصحابنا عن الحسين بن الحسن بن يزيد». (٤)

ومنه علي بن إبراهيم على ما حكى من ثلاث نسخ من الكافى فى باب البطيخ من كتاب الصيد والذبائح والأطعمه، فيه: «عده من أصحابنا عن علي بن إبراهيم» (٥) وليس فى بعض النسخ ذلك، بل روايته عنه بلا واسطه، كما هو المعهود المتكرر، فيمكن أن يكون من زيادات النساخ وإن كان بعيداً.

وقد وقفت على ذكر العده فى أواسط السند فى باب من اضطرّ إلى الخمر للدواء من كتاب الأشربة حيث قال: «على بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن عده من أصحابنا». (٦)

ولم أقف على تصريح من الكلينى ولا من غيره على أشخاص ما ذكر من العده، فيحتمل كونهم ما مرّ فى إحدى الثلاث السابقه، وأن يكونوا غيرهم، أو مجتمعين منهم ومن غيرهم، فتقف الروايه مع عدم التعيين.

ولعله أمكن التعيين بتتبع أسانيد ما فى الكافى أو أحوال الرجال خصوصاً ما فى المشتركات، ولعلّ الله تعالى يوفّقنا عليه بعد ذلك.

وربّما يستفاد ممّا ذكره الميرزا رحمه الله وغيره فى الاعتذار عن ضعف العده عن سهل، بأنّ اتفاق الجماعه على الكذب بعيد جداً قبول الروايه فى جميع ما توسّط فيه العده.

ص: ٣٩٢

١-١. الكافى، ج ١، ص ٣٣٣، ح ٣. [١]

٢-٢. الكافى، ج ١، ص ٣٤١، ح ٣٣. [٢]

٣-٣. الكافى، ج ١، ص ٣٤١، ح ٢٥. [٣]

٤-٤. الكافى، ج ١، ص ٤٠٠، ح ٦. [٤]

٥-٥. الكافى، ج ٦، ص ٣٦١، ح ١ و ٣. [٥]

٦-٦. الكافى، ج ١، ص ٤١٣ و ٤١٤، ح ٩. [٦]

مضافاً إلى اعتماد الكليني رحمه الله عليهم خصوصاً مع ما قدّمنا الإشارة إليه من أنّ عدم تعيين الراوى مع معلوميّته للراوى عنه لاسيّما إذا كان من أصحاب الكتب المعتره، خصوصاً ما ذكر في أوّله: «أنّه يجمع ما هو الحجّه بينه وبين ربّه» (1) قرينه قويّه على عدم الافتقار في الاعتبار إلى معرفته ومعرفه أحواله بقرينه التزامهم لذكر الرواه مع حفظ النسب واللقب ونحوهما.

ثمّ إنّ الكليني رحمه الله ربّما يعبّر في أوّل السند بلفظ جماعه، وقد أكثر منه في كتاب الصلاه عن أحمد بن محمّد مطلقاً أو مقيداً بابن عيسى، بل قيل: إنّه أكثر من أن يُحصى.

والظاهر أنّ المراد بها هو المراد من العده، فأشخاصها أشخاص العده على ما مرّ، سواء كانت عن ابن عيسى أو البرقيّ أو سهل وإن كان الأ-كثر عن الأوّل ولو لحمل الإطلاق عليه كما ذكر في محلّه. ولعلّه لذا لم يبيّنهم لا هو ولا غيره فيما وصل إلينا، وإنّما اختلاف التعبير للتفنّن فيه أو غير ذلك.

ثمّ إنّ في كلّ قسم من أقسام العده المزبوره بعض كلام لبعضهم لا- بأس بالتعرّض له، ويتبعه التعرّض لغير مورد الكلام مع حصول غرض اعتبار الروايات الكثيره به فنقول:

قد سمعت أنّ العده عن أحمد بن محمّد بن عيسى خمسّه أشخاص: ثلاثه منهم ثقات، وهُم: محمّد بن يحيى العطار، وأحمد بن إدريس، وعليّ بن إبراهيم. واثنان منهم لم نقف لهما على مدح ولا ذمّ، وهُما: عليّ بن موسى الكمندانى، وداود بن كوره، إلّا أنّ الظاهر من إكثار الكلينيّ الروايه عنهما في ضمن العده وغيره يوجب مدحهما، خصوصاً وقد ذكر الشيخ في الفهرست (2) ورجال (3) في حقّ الثانى (4) «أنّه بؤب كتاب النوادر لأحمد بن محمّد بن عيسى» والنجاشى «أنّه بؤب ذلك وكتاب المشيخه أيضاً للحسن بن محبوب». وقال: «له كتاب الرحمه فى الوضوء والصلاه والزكاه والصوم والحجّ» (5) وصرّح بعض بإفاده كونه ذا كتاب حسن. وقد اعترف المولى البهبهانى

ص: ٣٩٣

١-١. الكافى، ج ١، ص ٨ (خطبه الكتاب).

٢-٢. الفهرست، ص ٦٨، الرقم ٢٧٢. [١]

٣-٣. رجال الطوسى، ص ٣٥٩، الرقم ٩.

٤-٤. فى الأصل: «الأوّل» بدل «الثانى»، والصحيح ما أثبتناه.

٥-٥. رجال النجاشى، ص ١٥٨، الرقم ٤١٦.

بإشارته إلى حسن ما بعد حكمه بأنه لا يخرج عن الجهالة إلا عند بعض من لا يعتد به. ولعلنا نفضل ذلك فيما يأتي.

وأما الكمندانى فالمستفاد مما حكى عن المجمع (1) أنه لقب موسى.

وعن الخلاصه ضبطه بضم الكاف والميم وإسكان النون وفتح الذال المعجمه منسوب إلى كُمندان، قرية من قرى قم على ما ذكره أيضاً.

وأما العده عن البرقي فأشخاصها أربعة كما سمعت:

أحدهم ثقه، وهو علي بن إبراهيم، وفيه الكفايه فى صحه الروايه.

والثانى علي بن الحسن على ما وجد فى نسخ الخلاصه، وهو بهذا العنوان مشترك بين ثقات ومجاهيل، ولا شاهد على كون المعدود من العده أحد الثقات أو المجاهيل، بل الظاهر إباء طبقه الجميع عن طبقه العده.

ومن هنا قال بعض أجلاء العصر: «لا يبعد أن يكون ذلك من تصرف النسيخ، وأنه علي بن الحسين مصغراً، يعنى علي بن الحسين السعد آبادى بالذال المعجمه على ضبط العلامه، وهو الموافق لضابطه التزامهم بالتصرف فى المعرب وخصوص قلب الدال ذالاً».

قال: «لأن شيخ الطائفة ذكر فى رجاله أن الكلينى روى عنه، ولأنه روى عن أحمد ابن محمّد بن خالد، على ما يظهر ممّا ذكره شيخ الطائفة فى الفهرست حيث قال - بعد أن ذكر أسامى كتب البرقي -: أخبرنا بهذه الكتب كلها وبجميع رواياته عدّه من أصحابنا منهم: الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان وأبو عبدالله الحسين بن عبيدالله وأحمد بن عبدون وغيرهم عن أحمد بن محمّد بن سليمان الزرارى، قال: حدّثنى مؤدّبى علي بن الحسين السعد آبادى أبو الحسن القمى قال: حدّثنا أحمد بن أبى عبدالله، إلى آخر ما ذكره».

قال: «ويظهر ذلك من طريق الصدوق إلى أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وكذا من طريقه إلى إسحاق بن يزيد وإلى بزيع المؤذن وإلى الحسن بن زياد الصيقل وإلى

ص: ٣٩٤

سليمان بن جعفر الجعفرى وإلى سيف التمار وإلى سعيد النقاش وإلى عبدالعظيم بن عبدالله وفضاله وفضيل بن يسار والفضل بن أبى قُرّه وعمرو بن شمر ومحمّد بن عبدالله بن مهران، وفي جميع ذلك روى عن [على بن] الحسين السعد آبادى عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقى» .

فأمّا حال [ابن] الحسين فعن المجلسيين أنّه من مشايخ الاجازه. عن أولهما في شرحه على مشيخه الفقيه في ترجمه أحمد بن محمّد بن خالد، (١) وفي ترجمه فضيل ابن يسار. (٢) وعن ثانيهما في الوجيزه. (٣)

وفي المحكى عن رساله أبى غالب في ذكر طريقه إلى كتاب الشعر من المحاسن: «حدّثنى مؤدّبى أبو الحسن على بن الحسين» السعد آبادى به وبكتب المحاسن إجازة عن أحمد بن أبى عبدالله عن رجاله. (٤)

ونصّ الشيخ في الرجال و الفهرست على أنّه كان معلّم الزرارى الذى ذكر في حاله: «أنّه شيخ أصحابنا في عصره وأستاذهم وفقههم، وصنّف كتاباً». (٥) وفي رجاله: «أنّه جليل القدر كثير الروايه ثقه». (٦)

وذكر النجاشى: «أنّه كان شيخ العصابه في زمنه ووجههم». (٧)

وبالجملة، فمنّ هذا شأنه يبعد جدّاً أن يكون معلّمه ضعيفاً خصوصاً مع قوله: «حدّثنى مؤدّبى» فلو لم يفد ما ذكر وثاقه الرجل فلا أقلّ من حسنه.

مضافاً إلى ما قيل من أنّه كثير الروايه، كما يؤيّد وجوده في كثير من طرق الصدوق.

بقى شخصان آخران من عدّه البرقى: أحدهما: أحمد بن عبدالله بن أميّه و [ثانيهما]: على بن محمّد بن عبدالله بن أذينة، ولم نجدهما في كتب الرجال.

ص: ٣٩٥

١-١) . روضه المتقين، ج ١٤، ص ٤٣، قال: «لم يُذكر فيه مدح ولا ذمّ، وكان من مشايخ الإجازة فلا تضرّ جهالته» .

٢-٢) . روضه المتقين، ج ١٤، ص ٢٢٦.

٣-٣) . الوجيزه، ص ١٢٢، الرقم ١٢٥١. [١] قال: «وابن الحسين السعد آبادى من مشايخ الإجازة» .

٤-٤) . رساله أبى غالب الزرارى، ص ١٦٢، الرقم ١٤. [٢]

٥-٥) . الفهرست، ص ٤٠، الرقم ٧٥. [٣]

٦-٦) . رجال الطوسى، ص ٤٤٣ (فى من لم يرو عن الأئمّه) .

٧-٧) . رجال النجاشى، ج ١، ص ٢٢٠، الرقم ١٩٩.

نعم، حكى فى المنتهى المقال عن التعليقه ما هذا لفظه: «أحمد بن عبدالله بن أميه مرّ فى ترجمه أحمد بن عبدالله بن أحمد ما ينبغى أن يلاحظ ويأتى عند ذكر العده. والظاهر [منه] (١) كونه من مشايخه، والظاهر كونه من المعتمدين بل والثقات». (٢)

قلت: ذكر فى ترجمه المشار إليها - بعد استظهار وثاقته من تصحيح طريق هو فيه وحكايه استظهارها عند الصدوق عن جدّه - ما هذا لفظه: «ويحتمل كونه ابن بنت البرقى الذى يروى عنه بأنه يكون عبدالله ابن بنته فنسب إلى جدّه، أو يكون والد عبدالله هو محمّد بن أبى القاسم، فلاحظ ترجمته.

ويؤيّدته تكيه محمّد أبى عبدالله، لكن كون محمّد ابن بنته ربّما يبعد روايته عنه، فتأمل، أو يكون ابن بنت البرقى لقب أحمد، أو يكون عبدالله صهر البرقى، كما نذكره فى على بن أبى القاسم، فلاحظ.

وفى المعراج: «وقد يعبّد من مشايخ الإجازات وغير بعيد، بل لا يبعد أن يكون عبدالله بن أميه الذى يروى عنه الكلينى - وهو أحد العده التى يروى عن أحمد بن محمّد بن خالد بواسطتها - هو هذا الرجل، و «أميه» تصحيف «ابنته» ليوافق ما فى ترجمه البرقى وغيرها أن الراوى عنه أحمد ابن بنته، وإلى هذا مال المحقق الشيخ محمّد». (٣) انتهى.

قلت: المستفاد من النجاشى فى ترجمه محمّد بن أبى القاسم وترجمه ابنه بعنوان على بن أبى القاسم: أن صهر البرقى محمّد بن أبى القاسم، وأن على بن محمّد المذكور ابن بنته.

قال فى المحكى عنه فى الولد: «على بن أبى القاسم عبدالله بن عمران البرقى، المعروف أبوه بماجيلويه، يكنى أبا الحسن، ثقه فاضل فقيه أديب، رأى أحمد بن محمّد بن البرقى وتأدّب عليه، وهو ابن بنته، صنّف كتاباً». (٤) وفى الوالد: «محمّد بن أبى القاسم عبيدالله - بالياء - بن عمران الحبابى (٥) البرقى أبو عبدالله الملقّب ماجيلويه.

ص: ٣٩٦

١-١. الزيادة أثبتناها من المصدر.

٢-٢. منتهى المقال، ج ١، ص ٢٧٦. [١]

٣-٣. نقله عنه فى منتهى المقال، ج ١، ص ٢٧٣، [٢] ولم أعثر عليه فى معراج أهل الكمال.

٤-٤. رجال النجاشى، ص ٢٦١، الرقم ٦٨٣.

٥-٥. فى المصدر: الحبابى.

وأبو القاسم يلقب «بُنْدَار» ، سَيِّد من أصحابنا القَمِّيِّين، ثقه عالم فقيه عارف بالأدب والشعر والغريب، وهو صهر أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ على ابنته، وابنه عليّ بن محمّد منها، وكان أخذ عنه العلم والأدب». (١) انتهى.

وقريب منه ما عن الخلاصه ، وفيها بعد عبيد الله: «وقيل: عبد الله». (٢)

قلت: هو الموافق لما في ترجمه الولد، بناءً على كون عبد الله فيها وفي ترجمه الوالد أو عبيد الله فيها لقب أبي القاسم، فيكون أبو القاسم ابن عمران، ويكون أبو عبد الله كنيه ابن عمران؛ لكون ابنه أبي القاسم ملقبًا بعبد الله.

وعلى هذا فعليّ بن محمّد - الذي يروى عنه الكلينيّ كثيراً بواسطته عن سهل وعن البرقيّ وعن غيرهما تارة مطلقاً، وأخرى مقيداً بابن عبد الله، وثالثه بابن بندار - يكون واحداً وهو ابن بنت البرقيّ وعليه يكون أحمد الذي هو أيضاً ابن بنته كما صرح به في ترجمه البرقيّ ابن محمّد المذكور الذي استظهرنا كون أبيه عبد الله، فما في ترجمه البرقيّ من التعبير بأحمد بن عبد الله إسناد له إلى جدّه؛ إذ الصهر محمّد بن عبد الله لا عبد الله.

وعلى هذا أمكن أن يقال: إنّ عليّ بن محمّد بن عبد الله بن أذينة - الذي هو أحد العدّه عن البرقيّ - هو هذا الذي ابن بنته، وإنّ «أذينة» تصحيف «ابنته» .

وأيد بعض أجماء العصر الاتّحاد السابق بأنّ عليّ بن محمّد بن عبد الله يروى في الغالب عن البرقيّ أو عن إبراهيم بن إسحاق وعليّ بن محمّد بن بندار كذلك.

ويُحتمل أن يكون عبد الله في ترجمه الولد لقباً له، وعمران اسماً لجدّه أبي القاسم، فكما أسند في الاسم إلى الجدّ أسند إليه في اللقب أيضاً. والمراد بأبيه - الملقّب بماجيلويه - هو محمّد.

وعلى هذا فعبيد الله في ترجمه الوالد يكون لقباً للوالد وأنه ابن عمران بلا واسطه، وهو الملقّب بماجيلويه المكنّى بأبي عبد الله؛ لكون ابنه عليّ ملقباً بعبد الله. وعليه

ص: ٣٩٧

١-١ . رجال النجاشي، ص ٣٥٣، الرقم ٩٤٧.

٢-٢ . خلاصه الأقوال، ص ١٥٧، الرقم ١١١.

يكون عليّ بن محمّد بن بندار معلوماً هو ابن بنت البرقي.

وعليه يحمل عليّ بن محمد المطلق في روايات الكليني بينه وبين البرقي وغيره. وكذا عليّ بن محمّد بن عبدالله إن ثبت كون عبدالله لقباً لأبي القاسم أو أبيه وإن علا.

وعلى هذا يتقوى القول المحكي عن قائل في كون عبدالله لقباً لمحمّد الصهر بما في ترجمه البرقي من كون أحمد بن عبدالله ابن بنته.

ويستفاد ممّا حكى عن المنتقى أنّ أشخاص العده عن البرقي خمسة، خامسهم: محمّد بن يحيى؛ فإنّه قال: «المستفاد من كلامه في الكافي أنّ محمّد بن يحيى أحد العده، وهو كافٍ في المطلوب، وقد اتفق هذا البيان في أوّل حديث ذكره في الكتاب، وظاهره أنّه أحال الباقي عليه.

ومقتضى ذلك عدم الفرق بين كون روايه العده عن أحمد بن محمّد بن عيسى وأحمد بن محمّد بن خالد وإن كان البيان إنّما وقع في محلّ الروايه عن ابن عيسى، فإنّه روى عن العده عن ابن خالد بعد البيان بجمله يسيره من الأخبار.

ويبعد مع ذلك كونها مختلفه بحيث لا يكون محمّد بن يحيى في العده عن ابن خالد ولا يتعرّض مع ذلك لبيان في أوّل روايته عنه، كما بيّن في أوّل روايته عن ابن عيسى» (١) انتهى.

ثمّ اعلم أنّ الكليني رحمه الله قد روى في باب الحركة والانتقال من أصول الكافي عن هذه العده بواسطه حيث قال: «عنه عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد» (٢) ومرجع المجرور - على ما هو مقتضى القاعده - عليّ بن محمّد، وهو الراوي قبل ذلك عن سهل بن زياد، وهو عليّ بن محمّد بن إبراهيم المعروف بـ «علّان» أحد العده عن سهل. فذكر بعض أجلاء العصر أنّه لا يبعد أن يقال: إنّ لفظه «عنه» و «عن» بعدها زائده من النسخ.

قلت: لا داعي إلى ذلك؛ إذ لا دليل على عدم روايه عليّ بن محمّد عن العده المزبوره. فأما روايه الكليني عن عليّ بن محمّد المذكور فهي فوق الكثره، كيف! وهو أحد العده عن سهل، مع أنّ من المحتمل أن يكون مرجع المجرور محمّد بن أبي

ص: ٣٩٨

١-١. منتقى الجمان، ج ١، ص ٢٣.

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ١٢٦ - ١٢٧، ح ٥. [١]

عبدالله، وهو محمّد بن جعفر الأسديّ أحد العدّه عن البرقي والراوى عن محمّد بن إسماعيل البرمكيّ، وهما المذكوران في صدر الباب المزبور حيث قال: «محمّد بن أبي عبدالله عن محمّد بن إسماعيل البرمكيّ» (١) إلى آخره.

وعلى هذا يراد بالعدّه في الخبر مَنْ عدا محمّد بن أبي عبدالله، بقريته روايته عنهم، وروايه أحد العدّه عن الباقيين غير منكره، مع احتمال سقوط العاطف على الضمير المجرور، فكأنّه قال: عنه وعن عدّه، ولا حاجه حينئذٍ الى خروج محمّد بن أبي عبدالله عن العدّه، فيكون كذكر العامّ عقيب الخاصّ، وهنا احتمال آخر بعيد، فتأمّل.

وأما العدّه عن سهل، فقد مرّ أنّ أشخاصها أربعة: أحدهم: محمّد بن عقيل الكلينيّ لم أقف عليه في كتب الرجال، والباقيون عيّنهم الميرزا رحمه الله حيث قال - بعد حكاية ما مرّ عن الخلاصه -: «اتفقت النسخ على عليّ بن محمّد بن علّان، وفي الرجال: عليّ بن محمّد المعروف بعلّان، وكأنّه عليّ بن محمّد بن علّان. والظاهر أنّ محمّد بن أبي عبدالله هو محمّد بن جعفر الأسديّ الثقه وأنّ محمّد بن الحسن هو الصّفّار» قال: «فلا يضرّ إذنّ ضعف سهل مع وجود ثقه مع سهل في مرتبته. وأيضاً اتّفاق الجماعه المذكوره على الكذب بعيد جدّاً». (٢)

قلت: صدر كلامه وإن أشعر عن الإيراد على الخلاصه إلّا أنّه يدفعه قوله: «وكانّه» الذي بدله في حكاية منتهى المقال. (٣) «فالظاهر» بل ربّما يظهر منه اعتراضه على ما في الرجال، يعنى أنّ المعروف عندهم، ب «علّان» هو ابن ابن علّان، كما في نسخ الخلاصه.

وكيف كان فالظاهر ما سمعت منه من التعيين؛ لكثرة روايه الكلينيّ عن عليّ بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الرازيّ الكلينيّ المعروف ب «علّان»، وكثرة روايته عن سهل حتى قيل: إنّهما أكثر من أن تُحصى.

فأما كون «علّان» لقباً له أو لأبيه أو لجده أو اسماً لأحدهما فكلّ محتمل.

فعن النجاشيّ (٤) والخلاصه (٥) في ترجمه عليّ المذكور: أنّه المعروف بعلّان.

ص: ٣٩٩

١- ١. الكافي، ج ١، ص ٢٥، باب الحركة والانتقال، ح ١. [١]

٢- ٢. منهج المقال، ص ٤٠١، الخاتمه، الفائدة الأولى.

٣- ٣. منتهى المقال، ج ٧، ص ٤٧٢، الخاتمه، الفائدة الأولى.

٤- ٤. رجال النجاشي، ص ٢٦٠، الرقم ٤٨٢.

٥- ٥. خلاصه الأقوال، ص ١٠٠، الرقم ٤٧. [٢]

وعن رجال الشيخ في باب مَنْ لم يرو، (١) و الخلاصه (٢): أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ إِبراهيمَ المعروف بعَلَّانِ الكليني خَيْر.

وأما كونه لقباً لجده فهو الظاهر مما مرّ من الخلاصه ، كما اعترف به في التعليقه بعد قوله: «الظاهر أَنَّهُ لقب إبراهيم نفسه» .

قال: «وتقدّم في مُحَمَّد بن يعقوب أَنَّ خاله عَلَّان» . (٣)

قلت: لا دلالة للأخير على كون «علّان» لقباً لإبراهيم أو غيره، بل الظاهر من الطبقة أَنَّ المراد به غيره، بل خصوص عليّ بن مُحَمَّد.

وذكر الكاظمي فيمن روى عن سهل ما هذا لفظه: «عنه عليّ بن مُحَمَّد بن إبراهيم الرازيّ عَلَّان أبو الحسن الثقه خال الكليني» (٤) وكون «أبو الحسن» بالواو شاهد على أَنَّ الخال هو عليّ وكذا عَلَّان.

ولا يخفى أَنَّهُ لولا التصريح بعَلَّان في كلام الخلاصه ، أمكن أن يقال: عليّ بن مُحَمَّد في عدّه سهل هو عليّ بن مُحَمَّد بن بندار أو عليّ بن مُحَمَّد بن عبدالله في عدّه البرقيّ.

ومع ذلك فالأول أقرب؛ لكونه رازياً كسهل، ولغير ذلك، وحيث إنهما معاً ثقتان - كما عرفت ممّا فصّل - لم يكن أحد الاحتمالين - كالبناء على الاشتراك وعدم التميّز - مضرّاً، بل المستفاد من بعض أجلاء العصر أَنَّ عليّ بن مُحَمَّد في أول سند الكافي لا يخرج عن هذين الثقتين، فلا افتقار إلى التميّز في أصل حجّته الخبر مطلقاً.

هذا، وأما استظهاره كون مُحَمَّد بن أبي عبدالله مُحَمَّد بن جعفر الأسديّ فهو في محلّه؛ لشهادته الطبقة، وروايه الكلينيّ عنه تارة بعنوان أبي عبدالله وأخرى بعنوان ابن جعفر الأسديّ.

ص: ٤٠٠

١-١ . رجال الشيخ، ص ٤٩٦، الرقم ٢٩.

٢-٢ . خلاصه الأقوال، ص ١٤٨، الرقم ٤٩. [١]

٣-٣ . تعليقه الوحيد البهبهاني، ص ٣٢٩.

٤-٤ . هدايه المحدثين، ص ٧٨. [٢]

ويؤيدده جزم التعليقه (١) بكون محمّد بن أبي عبدالله الراوى عن البرمكى هو ابن جعفر الأسدى. وحكاه فى منتهى المقال عن خاله فى الوجيزه ، وعن جدّه فى حواشى النقد ، وكذا عن الفاضل عبدالنبى رحمه الله. (٢)

وقد نصّ النجاشى (٣) والعلامة (٤) فى ترجمه ابن جعفر المذكور أنّه يقال له: محمّد بن أبي عبدالله.

وقد صرّح فى غير موضع من الكافى كما فى باب الاستطاعه والذى قبله (٥) بروايته عن سهل بواسطه محمّد بن أبي عبدالله.

واحتمال كونه محمّد بن أبي عبدالله الذى ذكره الشيخ فى الفهرست وقال: «له كتاب» (٦) ثم ذكر آخرين، ثم قال: «روينا كلّها بهذا الإسناد عن حميد عن أبي إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن حيّان الخزّاز عنه (٧)» (٨) لا يخلو من بُعْد؛ إذ الظاهر تقدّم طبقتّه على طبقه الكلينى؛ إذ المستفاد من تاريخ وفاه الكلينى وفاه حميد الراوى عمّن روى عن محمّد بن أبي عبدالله تقدّم وفاه الأخير على وفاه الأوّل بتسع عشره سنه، فكيف بمن يروى عنه حميد!؟ وكيف بمن يروى عن محمّد بن أبي عبدالله المذكور!؟

وأما استبعاد كونه الأسدى المذكور - أيضاً بما ذكره النجاشى فى ترجمته من روايه أحمد بن عيسى عنه، وقد علم أنّ الكلينى يروى عن أحمد بن عيسى بواسطه العدّه، فكيف يروى بلا- واسطه عمّن يروى عنه أحمد!؟ - فيدفعه أنّه توهم فى عباره النجاشى، بل المراد روايه أحمد عن والد الأسدى المزبور؛ لقوله: «وكان أبوه وجهاً روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى». (٩)

ويشهد له أنّ فى الخلاصه حكايه روايه أحمد فى ترجمه الوالد. (١٠)

هذا كلّه على فرض تغاير محمّد بن أبي عبدالله الذى ذكره فى الفهرست مع الأسدى المذكور، وأمّا على اتّحادهما - كما استظهره الميرزا رحمه الله (١١) - فلا إشكال.

ص: ٤٠١

١- ١) . تعليقه الوحيد البهبهانى، ص ٢٧٥.

٢- ٢) . منتهى المقال، ج ٥، ص ٣٠١، الرقم ٢٤٢٠؛ [١] وراجع الوجيزه فى الرجال، ص ١٤٧، الرقم ١٥٥٧. [٢]

٣- ٣) . رجال النجاشى، ص ٣٤١، الرقم ٩١٥.

٤- ٤) . خلاصه الأقوال، ص ١٦٠، الرقم ١٤٥. [٣]

٥- ٥) . الكافى، ج ٤، ص ٢٦٨، ح ٥.

٦- ٦) . الفهرست، ص ١٥٣، الرقم ٦٧٠. [٤]

٧- ٧) . فى المصدر: «عنهم» بدل «عنه» .

٨- ٨) . الفهرست، ص ١٥٣، الرقم ٦٧٤. [٥]

٩- ٩) . رجال النجاشى، ص ٢٧٣، الرقم ١٠٢٠.

١٠- ١٠) . خلاصه الاقوال، ص ١٦٠، الرقم ١٤٥. [٦]

لكن حكى في منتهى المقال عن مشتركات الكاظمي - في الذي ذكر في الفهرست - أنه روى عنه الكليني، وهو عن محمد بن جعفر بن عون الأسدي. (١)

وهو مؤهّن للاستظهار المتقدم، إلّا أنه موهون بعدم وقوفنا على روايه الكليني عنه عن محمد بن جعفر المذكور.

والظاهر زياده لفظه «عن» بعد كلمه «هو» فيوافق استظهار الميرزا.

وأما حال الأسدي المزبور فقد وثقه النجاشي وقال: «إنه صحيح الحديث إلّا أنه روى عن الضعفاء، وكان يقول بالجبر والتشبيه». (٢)

لكن ردّه أكثر من تأخر عنه بما ينبغي أن يلاحظ في ترجمته وفي الأبواب والسفراء فإنه منهم.

وأما استظهار كون محمد بن الحسن هو الصفار فلعله أيضاً في محله، لشهاده الطبقة، فإن وفاته كانت بعد وفاه الكليني رحمه الله، وقد صرح بالوصف في بعض روايات الكليني عنه بواسطة العطار.

وأيضاً قد أكثر الروايه عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد بن بندار عن إبراهيم بن إسحاق، وإبراهيم بن إسحاق هو الأحمري؛ للتصريح به في كثير من المواضع، كما قيل.

وقد ذكر في الفهرست (٣) في ترجمه إبراهيم المزبور أنّ محمد بن الحسن الصفار روى عنه. ونصّ عليه الكاظمي (٤) أيضاً.

وأيضاً محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد كان معاصراً للكليني؛ لموته بعده بأربع عشره سنه، وصرح الشيخ في باب من لم يرو، (٥) والعلامة في الخلاصه بروايته عن الصفار، (٦) ونصّ عليه الكاظمي (٧) أيضاً، ومن البعيد أن يترك الكليني الروايه عنه مع كونه من أعظم العلماء والمحدثين، ومعروفيه كتبه كال بصائر، ويروى عن غيره ممن هو في

ص: ٤٠٢

١-١. منتهى المقال، ج ٥، ص ٣٠٠ - ٣٠١، الرقم ٢٤١٩. [١]

٢-٢. رجال النجاشي، ص ٣٧٣، الرقم ١٠٢٠.

٣-٣. الفهرست، ص ٧، الرقم ٩. [٢]

٤-٤. هدايه المحدثين، ص ١٦٦.

٥-٥. رجال الشيخ الطوسي، ص ٤٥١، الرقم ٧٥.

٦-٦. خلاصه الأقوال، ص ١٩٨، الرقم ٤. [٣]

٧-٧. هدايه المحدثين، ص ١٦٦.

طبقته كابن الحسن البرناني مع ضعف بعض ومجهوليه آخر، فتدبر. وقد علم حاله مما سمعت.

بقي أمران:

أحدهما: أن الكليتي قد يروى عن محمد بن أبي عبدالله - الذي مرّ استظهار كونه الأسدي - بواسطة، ففي باب الحركة والانتقال من كتاب التوحيد: «عنه عن محمد بن أبي عبدالله» (١).

وفيه أيضاً: «عنه عن محمد بن جعفر الكوفي» (٢) وهو الأسدي.

لكنّ الظاهر زياده لفظه «عنه» و «عن» إذ مرجع الأول محمّد بن أبي عبدالله فكيف يروى عن نفسه!؟ ومرجع الأخير وإن كان عليّ بن محمد الراوي عن سهل إلّا أنّه لم يعهد روايته عن الأسدي، بل الأسدي يروى مثله عن سهل وعن البرمكيّ علي ما ذكره الكاظمي، وعلي فرضه فلا يضرّ بالمقصود.

ثانيهما: في توضيح قول الميرزا: «فلا يضرّ إذنّ ضعف سهل مع وجود ثقّه مع سهل في مرتبته» (٣) فإنّه لا يخلو عن إجمال بل خلل خصوصاً مع ذكر قوله: «وأيضاً اتّفاق الجماعه المذكوره على الكذب بعيداً جداً» وذلك لأنّ توثيق بعض الجماعه عن سهل لا ينفع في دفع قدح ضعف سهل؛ لأنّه ليس في مرتبتهم، كما أنّه لا ينفع فيه بعد اتّفاق الجماعه على الكذب، لكنّ الظاهر إرادته من قوله: «مع وجود ثقّه مع سهل» مع فرض وجوده معه في مرتبته بأن تكون روايه العده عنه وعن ذلك الثقّه.

وقوله: «وأيضاً متعلّق بالسابق عن التفرّيع، فمراده تصحيح العده مرّه بتوثيق بعضهم وأخرى بالبغد المزبور، فتكون الروايه معتبره وإن لم تكن صحيحه على الاصطلاح المتأخّر.

وقد حكى عن حاشيه مّن سمعها منه تفسيره بقوله: «إن وجد معه ثقّه» .

قلت: ومن الفرض المزبور ما في باب مُدمن الخمر من كتاب الأشربه من الفروع،

ص: ٤٠٣

١-١. الكافي، ج ١، ص ١٢٥، ح ٢ و ٣. [١]

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ١٢٦، ذيل ح ٤. [٢]

٣-٣. منهج المقال، ص ٤٠١، الخاتمه، الفائده الأولى.

ففيه: «عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد ويعقوب بن يزيد» (١) إلى غير ذلك.

ويحتمل تعلق قوله: «وأيضاً» بنفس التفریع، أى یبعد اتّفاق الجماعه على الروايه من الكاذب.

وهذا نظير ما يُوجّه استفاده التوثيق من قولهم: «إنّ فلاناً وجه من وجوه أصحابنا» أو «عين» أو «شيخهم» ونحو ذلك.

بقى هنا أمر ثالث، وهو: أنّ الشيخ رحمه الله قد يروى عن الحسين بن عبيدالله، عن عدّه من أصحابنا، عن محمّد بن يعقوب، كما فى باب سؤر ما لا يؤكل لحمه من الاستبصار. (٢)

قال بعض أعلام العصر: «الظاهر أنّ المراد من العدّه هنا - على ما يظهر من شيخ الطائفة فى الفهرست فى ترجمه محمّد بن يعقوب أبو غالب أحمد بن محمّد الزرارى وأبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه وغيرهما - ما ذكر فيه حيث قال فى جملة طرقه إلى ثقة الإسلام ما هذا لفظه: أخبرنا الحسين بن عبيدالله قراءةً عليه أكثر كتاب الكافى عن جماعه، منهم: أبو غالب أحمد بن محمّد الزرارى، وأبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، وأبو عبدالله أحمد بن إبراهيم الصيمرى المعروف بابن أبى رافع، وأبو محمّد هارون بن موسى التلعكبرى، وأبو المفضل محمّد بن عبدالله بن المطلب الشيبانى، كلّهم عن محمّد بن يعقوب. وقد صرح به فى باب وجوه الترتيب فى الأعضاء الأربعة فى الموضوع من الاستبصار» إلى أن قال - بعد ذكرهم مكرراً وبيان أحوالهم وأنّ ضعف بعضهم غير مضرّ فيما نحن فيه -: «نعم، قد اتّفق روايه شيخ الطائفة فى أواسط السند تقريباً عن عدّه من أصحابنا، ولم يظهر لى إلى الآن من هم. رواه فى باب صلاه الكسوف من زيادات التهذيب عن محمّد بن على بن محبوب، عن عدّه من أصحابنا، عن محمّد بن عبد الحميد عن على بن الفضل الواسطى قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام، إلى آخر الحديث». (٣)

ص: ٤٠٤

١-١. الكافى، ج ٦، ص ٤٠٥ [١] كتاب الأشربه، ح ٥، باب مدمن الخمر).

٢-٢. الاستبصار، ج ١، ص ٢٥، ح ٦٤.

٣-٣. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٩١، ح ٨٧٨.

فی ذکر عدّه رجال اختلفت فی تمیّزهم بتعیین الأسمای أو الألقاب أو الکنی

فی ذکر عدّه رجال اختلفت فی تمیّزهم بتعیین الأسمای

اشاره

أو الألقاب أو الکنی

ملا علی کنی

چکیده

در میان رجال اسناد روایات کتاب الکافی به نام هایی برمی خوریم که مقصود از آنها به درستی معلوم نیست و نام ذکر شده، مشترک بیان چند راوی است. محمد بن اسماعیل یکی از آن راویان است. نویسنده با بررسی فرضیه های مختلف در تعیین محمد بن اسماعیل به بیان دیدگاه خویش پرداخته است.

وهم کثیرون، إلمانتعرض لبعضهم وبتکلم فی تمیّزهم من جهة إعمال قواعد التمیّز لحصول التدرّب فیها، فإنّه من مهمّات هذا الفنّ، وهو الباعث علی الاختلاف المزبور، فهنا أبحاث:

البحث الأوّل: فی محمد بن اسماعیل

الذی یروی عنه الکلینی کثیراً عن الفضل بن شاذان حتّی قیل: إنّه روى عنه عن الفضل ما یزید علی خمسائه حدیث. وقد اختلفوا فیہ علی أقوال:

[القول] الأوّل: أنه النیسابوری المکنّی بأبی الحسن كما هو المعروف، أو بأبی الحسین كما قیل.

وعن رجال الشیخ إسناده إلی بعض النسخ قال: «یدعی بندفر». (۱)

ص: ۴۰۵

وعن الرواشح : «يقال له: بندفر» . قال: «ويقال له: بندويه أيضاً - إلى أن قال -: وربما يبلغني عن بعض أهل العصر أنه يذكر أبا الحسن، (١) فيقول: محمّد بن إسماعيل البندفي النيسابوري. وآخرون أيضاً يحتدون مثاله.

وإنّي ليست أراه مأخوذاً عن دليل مُعَوَّل عليه، ولا- أرى له وجهاً إلى سبيل مركون إليه، فإنّ بندفه - بالنون الساكنه بين الباء الموحّده والبدال المهمله المضمومتين قبل الفاء - أبو قبيله من اليمن، ولم يقع إلّيّ في كلام أحد من الصدر السالف من أصحاب الفنّ أنّ محمّد بن إسماعيل النيسابوري كان من تلك القبيله، غير أنّي وجدت في نسخه وقعت إلّيّ من كتاب الكشّي من ترجمه الفضل بن شاذان: البندفيّ.

وظنّي أنّ في الكتاب: البندفر، بالفاء والراء، كما في رجال الشيخ، والقاف والياء تصحيف وتحريف» .

إلى أن قال: «البند - بفتح الموحّده وتسكين النون والبدال المهمله أخيراً - العلم الكثير، جمعه: بنود، وهو فرّ القوم بفتح الفاء وتشديد الراء وفزتهم بضمّ الفاء. وعلى قول صاحب القاموس كلاهما بالضمّ. والحقّ الأوّل، أي من خيارهم ووجوههم» . (٢)

قلت: على كلّ حال هذا هو الذي عليه الأكثر.

وفي منتهى المقال : «أنّه الذي استقرّ عليه رأى الكلّ في أمثال زماننا» . (٣)

[القول] الثاني: أنّه ابن بزيع المعروف الذي كان في عداد الوزراء، أسنده في منتهى المقال - في طيّ عباره الكاظمي (٤) - إلى الفاضل عبد النبيّ الجزائري رحمه الله، وحكاه عن غيره أيضاً.

وفي رساله معموله لتحقيق هذا الخلاف من بعض أفاضل سادات عصرنا أنّه المحكّي عن جماعه من الأعلام.

ص: ٤٠٦

١-١ . في الرواشح السماويه: «الحسين» بدل «الحسن» .

٢-٢ . الرواشح السماويه، ص ٧١ - ٧٢. [١]

٣-٣ . منتهى المقال، ج ٥، ص ٣٥٦، الرقم ٢٤٩٢. [٢]

٤-٤ . هدايه المحدثين، ص ٢٢٨. [٣]

[القول] الثالث: أنه البرمكي صاحب الصومعه.

وفى أكثر العباثر نقله - كالثانى - عن قائل مجهول. (١) وفى جملة أخرى إسنادهما إلى توهم المتوهم، لكن فى الرساله المزبوره حكايته عن شيخنا البهائى رحمه الله.

[القول] الرابع: أنه أحد المجهولين غير المذكورين، أسنده الكاظمى (٢) إلى ميل بعضهم. وفى الأ-كثر إسناده إلى التوهم والاحتمال.

و [القول] الخامس: الوقف فى تعيينه هو المحكى عن ظاهر صاحب المدارك، (٣) ولعله المستفاد من ابن داود. وفى المحكى عن أول تنبيهات آخر رجاله حيث قال: «إذا وردت روايه عن محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل بلا واسطه، ففى صحتها قول؛ لأن فى لقائه له إشكالاً، فتقف الروايه؛ لجهاله الواسطه بينهما وإن كانا مرضيين معظمين» (٤) انتهى. والأظهر ما عليه المشهور؛ لوجوه ملفقه مما يفيد كونه إياه وما ينفى كونه غيره ممن شاركه فى الاسم.

فمن الأول أمور:

أحدها: ذهاب المشهور، فإنه يفيد الظنّ المعبر فى المقام.

[و] ثانياً: أن الكشّى هو معاصر الكلينى رحمه الله كثيراً ما يروى عن محمد بن إسماعيل هذا مصرحاً بنيسابوريتته، فيظنّ أنه الذى يروى عنه الكلينى.

[و] ثالثاً: أن المستفاد مما فى ترجمه الفضل أن النيسابورى المذكور هو الذى يذكر بعض أحوال الفضل وما جرى عليه، فيظنّ أنه الراوى عنه.

ورابعها: أنه - على ما فى محكى الرواشح (٥) والوفى (٦) - كان تلميذ الفضل الخصىص به، فيظنّ أنه الراوى عنه.

ويؤيده كونه من الفضلاء المتكلمين على ما صرحا به، كالفضل، فتدبر.

ص: ٤٠٧

١- ١) . منتهى المقال، ج ١، ص ٣٦٧، الرقم ٢٤٩٢.

٢- ٢) . هدايه المحدثين، ص ٢٢٨.

٣- ٣) . مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٣٨٠، [١] قال: «وفى الطريق محمّد بن إسماعيل الذى يروى عن الفضل بن شاذان، وهو مشترك بين جماعه منهم الضعيف، ولا قرينه على تعيينه» .

٤- ٤) . رجال ابن داود، ص ٥٥٥.

٥- ٥) . الرواشح السماويه، ص ٧١. [٢]

٦-٦) . الوافى؁ ج ١؁ ص ١٩ ([٣] المقدمه الثانيه) .

وخامسها: ما عن الرواشح (١) أيضاً من أنه أحد أشياخ الكليني رحمه الله.

وسادسها: أنه النيسابوري، كالفضل، بخلاف غيره.

فهذه الوجوه مما تفيد أنه النيسابوري.

وأما ما ينفي كونه غيره فكثيره:

منها: أن البزيع هو الذي يروى عنه الفضل كثيراً، كما هو المصرح به بهذه الكنيه في أكثرها، وقد نصّ عليه الكشي وغيره من أهل الرجال، فكيف يروى عن الفضل بالكثرة التي عرفتھا!؟

ومنھا: أن المستفاد مما ذكره الكشي (٢) في ترجمه ابن بزيع أنه مات في حياه مولانا الجواد عليه السلام؛ لقوله: إنه من رجال أبي الحسن موسى عليه السلام وأدرك أبا جعفر الثاني عليه السلام، بل ظاهره أنه أدرك قليلاً من زمانه عليه السلام، ووفاته عليه السلام - على ما عن الإرشاد (٣) وغيره - كانت في سنة عشرين ومائتين، ووفاه الكليني رحمه الله كانت من بعد ثلاثمائة بتسع وعشرين كما عن النجاشي، (٤) أو بثمان وعشرين كما عن الشيخ، (٥) والتفاوت بين التاريخين ثمان أو تسع سنين ومائه، وذكروا في أحوال الكليني أنه صنّف الكافي في مدّة عشرين سنة، ومن المعلوم عادة أنه لم يشرع في التأليف في أوائل عمره، خصوصاً واشتكى إليه من جهال العصر وسئل تأليف كتاب كافٍ يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم ويرجع إليه المسترشد، (٦) أقلّ يكون عمره إذ شرع في التأليف قريباً من عشرين سنة فتكون مع زمن التأليف قريباً من أربعين سنة، والمعلوم بتتبع الكافي أن روايته عن محمد بن إسماعيل موجوده في أوائلها وأواخرها بل متفرقة على جميع أبوابها، ولازم

ص: ٤٠٨

١-١ . الرواشح السماويه، ص ٧٢.

٢-٢ . رجال الكشي، ص ٥٦٥، الرقم ١٠٦٦.

٣-٣ . الإرشاد، ج ٢، ص ٢٩٥. [١]

٤-٤ . رجال النجاشي، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

٥-٥ . الفهرست، ص ١٣٥، الرقم ٥٩١.

٦-٦ . الكافي، ج ١، ص ٧، (خطبه الكتاب). [٢]

جميع ذلك أن يكون عمر الكليني تقريباً مائة وستين بعد سبعين سنة على تقدير كون الرجل ابن بزيح، وهو بعيد في الغايه، ولو كان لبتّوها عليه في الرجال أو في مقام ضبط المعمرين، كما صنعه المرتضى رحمه الله في مقام دفع استبعاد القوم لطول عمر الصحاب عليه السلام، وقد ذكر فيه مَنْ هو أقلّ عمراً ممّا ذكر.

وأيضاً كان اللازم درك الكليني زمن الأئمه عليهم السلام بل من زمن الرضا عليه السلام إلى آخرهم، فيكون مدركاً لخمسه منهم عليهم السلام.

وهو أيضاً بعيد خصوصاً مع عدم التنبيه والإشاره لا منه ولا من غيره. وقد تبّهوا على مَنْ أدرك أقلّ من ذلك.

ويبعده أيضاً أنّه لو كان لكان مقتضى حرص الكليني على الجمع ونقد الأخبار مع وروده العراق أن يتشرف بقاء بعضهم: ويأخذ روايات أو روايه منه بلا واسطه أو بواسطه واحده، فإنّ علوّ السند أمر مرغوب جداً.

كيف! وهو لم ينقل - فيما وقفنا عليه - من الفضل ولا من غيره من المشهورين أرباب التصنيفات والتأليفات.

والمستفاد من خطبه كتابه من جهه شكايه البعض إليه وسؤاله تأليف كتاب وغير ذلك إشعار تامّ بكون الشروع فيه في الغيبه.

وفى كتاب النصّ من واحدٍ منهم عليهم السلام على آخر ما ينفي احتمال وقوع التأليف في زمن الحضور، وقد روى قبله عن أبي محمّد عليه السلام كما في باب إبطال الرؤيه (١) وباب النهي عن الصفه (٢) وغيرهما.

وبالجملة، فكون التأليف في زمن الغيبه من الواضحات.

وأما احتمال كون رواياته عن محمّد بن إسماعيل المذكور بأخذها من كتابٍ معلوم عنده فهو أيضاً بعيد:

أمّا أولاً: فلأنّ اللازم - كما هو دأبه ودأب غيره من الجامعين للأخبار - أن يكون له مشايخ إجازة روايه الكتاب المذكور، وأن يتبّه عليهم هو أو غيره.

وأماً ثانياً: فلأنّ اقتصار صاحب هذا الكتاب على الروايه عن الفضل خاصّه مع ما عرفت من أنّ الفضل هو الراوى عنه في غايه الاستبعاد.

ولو لم يكن الاقتصار، لنقل عن محمّد بن إسماعيل المزبور عن غير الفضل أيضاً كثيراً، ولم نقف عليه.

ص: ٤٠٩

١-١. الكافي، ج ١، ص ١٥٩، ح ١. [١]

٢-٢. الكافي، ج ١، ص ١٠٣، ح ١٠. [٢]

مضافاً إلى اقتضاء العاده اشتهار كتاب جمعه مؤلفه بتمامه عن الراوى عنه.

وأما المناقشه فيما استفدناه من عباره الكشّى من منع الظهور المزبور؛ لأنه فى موضع آخر من كتابه (١) أنه أدرك موسى بن جعفر عليهما السلام، ولازمه على ما ذكر ظهوره هذا فى موته فى زمان أبى الحسن عليه السلام مع أنه واضح البطلان، فيدفعها أن المراد من الكلام الأخير دركه من أول عمره أو أول دخوله فى الرواه ونحو ذلك، فإن الإدراك يطلق على ذلك أيضاً، غايه الأمر ظهوره فيما تقدّم، ويصرف عنه هنا بما مرّ.

وكيف كان فاحتمالُ درك ابن بزيع للأئمّه المتأخّرين عن أبى جعفر: بل بقاؤه إلى برهه من عصر الكلينيّ - قد أخذ منه فيها تلك الأخبار الكثيره - أيضاً بعيداً موجّبٌ لطول عمره ودركه لسنته من الأئمّه عليهم السلام، وهما بعيدان، خصوصاً مع عدم تنبيه أحد عليه.

ومنها: أن الكشّى (٢) وغيره من أهل الرجال حتّى الكاظمى (٣) ذكروا من يروى الفضل عنهم، فذكروا منهم محمّد بن إسماعيل بن بزيع، وذكروا من يروى عنه ولم يذكروا هنا منهم ابن بزيع، فلو كان يروى عن الفضل كما أن الفضل يروى عنه، لأشاروا إليه؛ لغرابته فى الجملة، واشتهار ابن بزيع، لكونه فى عداد الوزراء.

ومنها: أن الغالب روايه الكلينيّ عن ابن بزيع بواسطتين، وربّما يروى عنه بثلاث وسائط كما فى باب نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه وآله على الأئمّه عليهم السلام من كتاب التوحيد حيث قال: «الحسين بن محمّد بن معلى بن محمّد عن محمّد بن جمهور عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع» (٤) وكذا فى باب الركوع (٥)، فمن البعيد أن يكون مع ذلك من طبقته.

ومنها: أن الغالب تصرّح الكلينيّ عند روايته عنه بالوسائط بكونه ابن بزيع، فيظهر منه أن الإطلاق عنده غير منصرف إليه، وإلا لأغنى عن التزام التقييد، والموجود بينه وبين الفضل مطلق غالباً أو دائماً.

وأيضاً علّم من الوجه السابق أن روايته عنه بالوسائط لا غرابه فيها، وإنّما هى فى

ص: ٤١٠

١-١ . رجال الكشّى، ص ٥٦٥، الرقم ١٠٦٦. [١]

٢-٢ . رجال الكشّى، ص ٥٦٤ - ٥٦٥، الرقم ١٠٦٥ و ١٠٦٦.

٣-٣ . هدايه المحدثين، ص ٢٢٧. [٢]

٤-٤ . الكافى، ج ١، ص ٢٨٨، ذيل ح ٦. [٣]

٥-٥ . الكافى، ج ٣، ص ٣٢٠، ح ٥. [٤]

روايته عنه بلا واسطه، فكان الأخير أولى بالتقييد لإزاله الغرابه المنافيه للحمل عليه.

وقد ظهر من ذلك كله أنه لا يقاومه ما استند إليه لكونه ابن بزيع من أنه أشهر وأظهر في انصراف الإطلاق إليه، ومن التصريح به في بعض أسانيد التهذيب، ومن روايه الكليني عنه بواسطه كما في بعض نسخ باب الصروف من كتاب المعيشه حيث قال: «علی بن إبراهيم عن أبيه وعن (١) محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان». (٢)

ومنه يظهر أن نظر ابن داود في لقاء الكليني له جيد، لكن طريق الروايه لا ينحصر في الملاقاه حتى يلزم الإرسال وعدم الصحه، فلا يعدل عن ظاهر الكليني خصوصاً مع الإكثار عنه.

وأيضاً في كتاب الروضه التصريح بابن بزيع حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن علي بن فضال، عن حفص المؤذن عن أبي عبدالله عليه السلام وعن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن سنان» الحديث. (٣)

قلت: لعل الموجود في التهذيب أيضاً هذا السند.

والجواب عن الجميع - بعد ما عرفت من عدم مقاومه لما مرّ - أن (٤) الاشتهار المدعى ينافي التزام التقييد بابن بزيع في غالب رواياته.

وما في التهذيب - إن كان - فهو من خطأ النسخ، كما في الخبر الثاني؛ إذ الصواب - بشهاده بعض أهل المعرفه - زياده «عن» وتسمع ما في نظر ابن داود.

وتصحیح ظاهر الكليني مع فرض عدم الملاقاه لا يمكن إلّابالأخذ من كتابه، والمتعارف حينئذ بيان الطريق إليه. والعطف في الخبر الأخير على ابن فضال ونحوه محتمل أو ظاهر.

وبالجملة، فعدم كون الواسطه بين الكليني والفضل ابن بزيع كاد أن يكون من الواضحات الغتيه عن الاستدلال خصوصاً عن التطويل فيه، وإنما خرجنا فيه عن مقتضى وضع الرساله؛ لما عرفت من مصير قوم أو جماعه من الأعلام إلى المخالفه،

ص: ٤١١

١-١ . لفظه «عن» ساقطه في «الكافي» .

٢-٢ . الكافي، ج ٥، ص ٢٤٨، ح ١٥. [١]

٣-٣ . الكافي، ج ٨، ص ٢، ح ١. [٢]

٤-٤ . في الأصل: «من أن»، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

فخفنا مصير غير بصير أو متأمل إلى الموافقه معهم لحسن الظن بهم أو غيره، ولا أقل من أن يشك في الأمر. وقد عرفت خروجه بالوضوح عن البيان إلى العيان.

فأمّا نفي كونه البرمكي وإن كان رازياً كالكليني ولم تأب عنه الطبقة؛ لروايه الصدوق عن الكليني بواسطه وعن البرمكي بواسطتين، وروايه الكشي المعاصر للكليني عن البرمكي تاره بواسطه وأخرى بدونها، ولموت محمّد بن جعفر الأسدي الذي كان معاصر البرمكي قبل وفاه الكليني بقريب من ستّ عشر سنه فيقرب زمانه زمان البرمكي، وقد استدلل بذلك كلّ القائل بكونه البرمكي، فأولاً: أنّ غايه ما ذكر كلّ إمكان كونه إياه، ونحن لا ندعي الامتناع.

وثانياً: أنّ جميعه لا يقاوم شيئاً ممّا مرّ إلّما قدّمناه من كونه نيسابورياً كالفضل، وعند التأمل لا يقاومه أيضاً؛ إذ مجرّد كونه رازياً المفيد لاتّحاد المكان إنّما ينفع لو لم ينتقل أحدهما منه إلى غيره، وقد ذكر أبو العباس بن نوح أنّ البرمكي سكن بقم، (1) وقد صرّحوا في ترجمته بأنّه يروى عنه محمّد بن جعفر الأسدي، فلو كان الكليني يروى عنه بالكثرة التي عرفتها، كان أولى بالتصريح على روايته عنه.

مضافاً إلى أنّ الكليني يروى عنه - فيما وقفنا عليه - بواسطه محمّد بن أبي عبدالله وهو محمّد بن جعفر بن محمّد بن عون الأسدي مع التقييد بالبرمكي، منه ما في باب الحركة والانتقال (2) من كتاب التوحيد، أو مع الرازي، ومنه ما في باب حدوث العالم (3) منه.

وبالجملة، الأ-كثر هو التقييد وإن أطلقه نادراً، كما في باب النوادر منه، ولم نقف على روايته منه بلا واسطه مع بعض التبّع في الكافي، ولو كان فلا ريب أنّه القليل الغريب المحتاج إلى التنبه عليه والتقييد بما مرّ دون نقله عنه مع الواسطه خصوصاً مع كونه الأسدي.

وأما نفي كونه أحد المجهولين، فمع عدم وقوفنا على قائله - فيضعف به جدّاً، خصوصاً من جهه تخصيصه بأحدهم دون التريديد بينهم وبين المعلومين - أنّ

ص: ٤١٢

١-١). حكاه عنه النجاشي في رجاله، ص ٣٤١، الرقم ٩١٥.

٢-٢). الكافي، ج ١، ص ١٢٥، ح ١. [١]

٣-٣). الكافي، ج ١، ص ٧٨، ح ٣. [٢]

المشهور - كما تسمعه - صحّح الطريق المزبور، لا لخصوص كون الواسطه من مشايخ الإجازة، وهذا ينافي ما ذكر.

ولا ريب أنّ ذهابهم يفيد الظنّ المعبر في المقام، مضافاً إلى إباء الطبقة عن أكثرهم، فإنّ ابن رجاء من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام كما ذكره الشيخ، (١) والزعفراني لقي أصحابه عليه السلام كما ذكره النجاشي، (٢) مع أنّه ثقة عين بتصريح النجاشي، (٣) والسراج يروي عنه الكلينيّ بعدّه وسائط كما في باب الهدايه من كتاب التوحيد، فروى عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن محمّد بن إسماعيل السراج، (٤) فلاحظ وتتبع.

وحيث أثبتنا بهذه الظنون المعبره تشخيص ذات الواسطه المزبوره - وقد عرفت أنّ وضع هذا العلم لتشخيص الصفات أيضاً - فلنتكلم بعض الكلام في أحوال الرجل.

فنقول: الذي يظهر اعتبار السند من جهته، بل صحّته على اصطلاح القدماء إن لم يكن على الاصطلاح المتأخرين، وذلك لوجوه: أحدها: ما أشرنا إليه من كونه أحد أشياخ الكلينيّ، ومثله لا يرضى بشيخه الفاسق.

ثانيها: أنّه الخصيص بالفضل، ومثله لا يجعل الفاسق من خواصّه.

ثالثها: إكثار الكلينيّ الروايه عنه مع ما قال في أوّل كتابه.

رابعها: عدم تصريحه فيه مع الإكثار المزبور بما يميّز به الرجل عن غيره، كما هو دَيِّدُ نهم في الرواه ليلاحظ المعتمد عن غيره، فظاهره أنّه لا حاجه إليه لوضوح وجه الاعتماد عليه أو لعدم الحاجه إليه؛ لكونه من مشايخ الإجازة.

خامسها: ما قيل في وصفه: إنّهُ بندفر على ما عرفت معناه.

سادسها: ما ذكره المحقّق الداماد من كونه شيخاً كبيراً فاضلاً جليل القدر معروف الأمر دائر الذكر بين أصحابنا. (٥) ويقرب منه ما عن القاساني.

سابعها: تصحيح جمع من الأفاضل للسند الذي هو فيه من جهته من غير تخصيص بما روى عنه الكلينيّ، كما هو ظاهر محكيّ الرواشح.

ص: ٤١٣

١-١. رجال الشيخ، ص ٢٠٨، الرقم ٩٧.

٢-٢. رجال النجاشي، ص ٣٤٥، الرقم ٩٣٣.

٣-٣. أنظر: المصدر السابق.

٤-٤. الكافي، ج ١، ص ١٦٥، ح ١. [١]

٥-٥. الرواشح السماويه، ص ٧٠. [٢]

وعن المنتقى: «عليه جماعه من الأصحاب أولهم العلامه». (١)

ثامنها: إطباق العلماء - على ما حكى عن بعض الأجله - على تصحيح ما يروى عنه الكليني.

وقد استظهر صحه هذه الدعوى بعض أعلام العصر من تتبع كتب الأصحاب، وأنه اطلع على ذلك فى المختلف و المنتهى والتذكرة و التنقيح و الذكري و جامع المقاصد و الروض و الروضه و مجمع الفائده و المسالك و المدارك و البحار، وأشار إلى موضع واحد من غير الثلاثه الأخيره، وهو مسأله جواز الاجتراء بالتسيبحات الأربع مره واحده، وعن أخير الثلاثه فى شرح الوقف على أولاده الأصاغر، وعن أولها فى باب الركوع فى الدعاء بعد الانتصاب منه.

وحكى أن ابن داود صحح طريق الشيخ إلى الفضل وهو فيه، ثم قال: «وهو ينافى ما تقدم منه من أن فى صحه روايه الكليني عن محمد بن إسماعيل قولين».

قلت: الظاهر أن التصحيح من جهه غيره، كيف! وظاهر تعبير الشيخ أن جميع ما رواه عن الفضل لم يكن بالطريق الذى فيه محمد بن إسماعيل، بل يطرقه الأخرى، فإنه قال فى غيره: «وما ذكرته عن الفضل» وقال فيه: «ومن جمله ما ذكرته عن الفضل بن شاذان ما روئته بهذه الأسانيد».

وفرق واضح بين التعبيرين كوضوحه بينهما وبين قوله: «ما روئته عن كتاب فلان أو عن نوادره» فلعل ابن داود بناؤه على وثاقه إبراهيم بن هاشم.

وقد حكى فى التعليقه عن المحقق البحرانى أنه نقل عن بعض معاصريه توثيقه من جماعه. (٢)

قال صاحب التعليقه: «والظاهر من طريقته أنه خالى».

وقال أيضاً: «قال جدى: جماعه من أصحابنا يعدون أخباره من الصحاح».

قلت: ومن جميع ذلك يحصل الظن القوي على حسن حال الرجل إن لم يحصل على وثاقته، فلا ينبغى التأمّل فى السند من جهته.

ص: ٤١٤

١-١. منتقى الجمان، ج ١، ص ٤٥.

٢-٢. تعليقه الوحيد البهبهاني، ص ٢٨٤.

بیان العده

اشاره

بیان العده (۱)

سید علی حسینی صدر

چکیده

کلینی در روایات فراوانی، به جای ذکر رجال سند حدیث از عبارت «عده من أصحابنا» استفاده کرده است. در این نوشتار، پس از ذکر سه مقدمه درباره شیوه نقل حدیث کلینی گفته های رجالیان پیش از خود، به بیان اصحاب عده پرداخته است.

بیان العده من الأصحاب الکرام فی الأسانید ثقه الإسلام

العده بکسر العین وفتح الدال المشدده هی الجماعه قلت أو کثرت كما فی اللغه. . . وکثیراً ما وقع فی طرق وأسانید ثقه الإسلام الکلینی قدس الله روحه فی کتابه الشریف الکافی عند نقله الحدیث عن مشایخه التعبير بقوله: (عده من أصحابنا) ومن المعلوم أنّ هكذا سند لیس مرسلًا، لأنه قدس سره یشیر بذلك إلى جماعه من مشایخه المعینین المعلومین.

كما وأنّ إبهامه بدوًا غیر ضائر بإعتبار الحدیث المنقول بهذا السند المعتمد. فلنعرف المراد بهذه العده تميزاً لسند الروایه، وتشخیصاً لرواه الحدیث، ونبین هذا بعد مقدمات ثلاثه تهّم المقام تكون شواهد للمرام وهی:

المقدمه الأولى:

انّ العده المذكوره فی أسانید ثقه الإسلام الکلینی طاب ثراه فی کتاب الکافی هم مشایخ إحازته إلى الکتب المعروفه والمصنّفات المشهوره التي هی معلومه النسبه إلى

ص: ۴۱۵

أصحابها والتي نقل عنها الثقة الكليني مثل كتب البزنطي، ومحمد بن عيسى، والبرقي، والآدمي، وسعد بن عبدالله الأشعري وغيرهم كما يستفاد من المحدث النوري في الخاتمه. (١) فلا حاجة بعد صحه تلك الكتب المشتمله على هذه الأحاديث الموجوده بأسنادها هناك إلى تشخيص رجال العِدَد أساساً، وان كان حسناً صناعاً.

ونقل الثقة الكليني عن تلك الكتب المعروفه كافٍ في الإعتبار، كقلنا نحن ما في كتاب الكافي من الآثار.

المقدمه الثانيه:

انّ تعبيره رضوان الله عليه عن هذه العِدّه بأنهم من أصحابنا صريح في إرادته الإماميه الحقه كما هو واضح.

ثم أنّ كثرة روايه الثقة الكليني عنهم يُنبئ عن حسن حالهم، وما كان رحمه الله ليتناول الحديث ويكثر النقل عن شخص مجهول الحال، وناهيك في حسن حالهم كثرة نقل مثل الكليني عنهم كما أفاده المقدّس الكاظمي في العِدّه. (٢)

ثم أنّ تعبير الشيخ النجاشي عنه في رجاله (٣) بأنّه: (كان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم) يقتضى أن يكون قدس سره مبرّء عن ضعف النقل كالروايه عن الضعفاء والمجاهيل، فإنّ ذلك ممّا لا يجتمع مع التّثبت فكيف مع الأثبته. . . خصوصاً مع قول النجاشي بعد هذه العبارة مباشرة: صنّف كتاب الكافي في عشرين سنه. . . ممّا يكشف عن شدّه تثبته في أحاديث هذا الكتاب، ولو كان راوياً عن مجهولٍ أو ضعيفٍ ممّن يُترك روايته أو يحتاج إلى النظر والتنظّر في سنده لم يكن أوثق الناس وأثبتهم. (٤)

ومن هذه المقدمه يستفاد الوثوق بمشايخه الثقة الكليني عموماً. . .

خصوصاً مع مدح المحقّق الكركي رحمه الله لجميعهم في إجازته للقاضي صفى الدين الوارده في إجازات البحار (٥) بكونهم من علماء أهل البيت عليهم السلام - فقال ما نصّه :-

ص: ٤١٦

١- ١) . خاتمه مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٤٢.

٢- ٢) . عُدّه الرجال، ج ١، ص ٢١٣. [١]

٣- ٣) . رجال النجاشي، ص ٢٦٦.

٤- ٤) . مستدرک وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٥٣٥. [٢]

٥- ٥) . بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ٧٦. [٣]

(وهذا الشيخ - أي الكليني - يروى عن لا يتناهى كثرة من علماء أهل البيت عليهم السلام ورجالهم ومحدثيهم).

ويمكنك ملاحظه مشايخه رحمهم الله الذين أُحصوا ٣٦ شيخاً في مقدمه التصدير. (١)

المقدمه الثالثه:

إستفاد صاحب المعالم الشيخ حسن بن الشهيد السعيد الثاني قدس سره أنّ أحد العده الذين يذكرهم الشيخ الكليني في جميع موارد مسانيد كتابه وعدّته هو محمّد بن يحيى العطار الأشعري القمي الذي وثّقه النجاشي (٢) بقوله: (شيخ أصحابنا في زمانه، ثقّه عين، كثير الحديث، له كتب).

ووثّقه العلامة بقوله: (شيخ من أصحابنا في زمانه، ثقّه، عين، كثير الحديث). (٣)

ووثّقه ابن داود بقوله: (روى عنه الكليني وهو قمي كثير الروايه ثقّه). (٤)

ووثّقه أيضاً الشهيد الثاني. (٥)

وأضاف المحقّق المامقاني أنّه لا غمز فيه بوجه، بل وثّقه كلّ من ذكره من الفقهاء رضوان الله عليهم، بعد أن حكى توثيقه عن الوجيزه، والبلغه، والمشتركاتين.

ومن المعلوم أنّه إذا كان واحداً من العده إمامياً ثقّه كفي في إعتبار السند وصحّه.

وعلى هذا يكون كلّ عدّه في الكافي معتبراً من جهه العطار.

قال في المنتقى (٤) ما نصّه: (ويستفاد من كلامه في الكافي أنّ محمّد بن يحيى أحد العده، وهو كافٍ في المطلوب، وقد اتفق هذا البيان في أوّل حديث ذكره في الكتاب، وظاهره أنّه أحال الباقي عليه. . .).

والمراد بالحديث الأوّل هو حديث محمّد بن مسلم الوارد في أصول الكافي (٧) جاء

ص: ٤١٧

١-١. أصول الكافي، ج ١، ص ٤٠.

٢-٢. رجال النجاشي، ص ٢٥٠.

٣-٣. الخلاصه، ص ١٥٧، الرقم ١١٠.

٤-٤. رجال ابن داود، ص ١٨٦، الرقم ١٥٣٣.

٥-٥. الدرّايه، ص ١٢٩.

٦-٦. منتقى الجمان، ج ١، ص ٣٩، الفائده الحاديه عشره.

٧-٧. أصول الكافي، ج ١، كتاب العقل والجهل، ص ١٠، ح ١.

سند هكذا:

(حدّثني عدّه من أصحابنا منهم محمّد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام. . .).

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاثة قلنا:

مضافاً إلى عدم الإحتياج في صحّحه الحديث إلى تشخيص العدّه من أصحابنا. . . ومع وجود الوثوق بجميع العدّد على فرض الحاجة إلى تشخيصهم.

وبالإضافة إلى وجود العطار الثقة في جميع العدد على ما إستفاده صاحب المنتقى.

يُضاف إلى كلّ ذلك أنّه بيّن الشيخ الكليني نفسه رجال العدّه فيما حكاه عنه الشيخ النجاشي (١) ناقلاً عن عند ترجمته قوله قدس سره:

(كلّما كان في كتابي: عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى فهم: محمّد ابن يحيى، وعلى بن موسى الكميذاني (٢)، وداود بن كوره، وأحمد بن إدريس، وعلى ابن إبراهيم بن هاشم).

وذكر هذا العلّامة قدس سره (٣) ثمّ زاد عليه نقل قول الثقة الكليني أيضاً:

(وكلّما ذكرته في كتابي المشار إليه: عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي فهم: علي بن إبراهيم، وعلي بن محمّد بن عبدالله بن أذينة، وأحمد بن عبدالله بن أمّيه، وعلي بن الحسن). (٤)

قال: وكلّما ذكرته في كتابي المشار إليه: عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد فهم: علي بن محمّد بن علّان (٥)، ومحمّد بن أبي عبدالله، ومحمّد بن الحسن، ومحمّد بن

ص: ٤١٨

١-١. رجال النجاشي، ص ٢٦٧.

٢-٢. هكذا في رجال النجاشي، لكن في الخلاصه: الكميذاني، نسبه إلى كميذان قريه من قرى قم المقدّسه، وهي اليوم داخله في البلده كما حدّثنا به بعض مشايخ هذا البلد المقدّس. وفي معجم البلدان، ج ٤، ص ٤٨٠، [١] ضبطها بضّم الكاف والميم ثمّ قال: هو اسم قم في أيّام الفُرس.

٣-٣. الخلاصه، ص ٢٧١، الفائدة الثالثه.

٤-٤. نقل المحدث النوري في المستدرک، ج ٣، ص ٥٤١، [٢] بالنسبه إلى العدّه عن البرقي أنّ في جملة من نسخ الكافي في الباب التاسع من كتاب العتق: [٣] عدّه من أصحابنا عن علي بن إبراهيم، ومحمّد بن جعفر، ومحمّد بن يحيى، وعلي بن محمّد بن عبدالله القمي، وأحمد بن عبدالله، وعلي بن الحسين جميعاً، عن أحمد بن محمّد بن خالد. قلت: نظره الشريف إلى حديث

سماعه الوارد فى الكافى، ج ٤، ص ١٨٣، باب المملوك بين شركاء، ح ٥، [٤] ولا يوجد بيان العده فى النسخه المطبوعه التى هى موجوده بأيدينا، لكن هو منقول عن بعض النسخ المخطوطه.

٥-٥). الظاهر أنّ الصحيح على بن محمد المعروف بعلّان لأنّ هذا هو على بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازى الكلينى، وعلّان لقب لعلى لا جدّه. وضبط علّان بالعين المهمله المفتوحه، ثمّ اللام المشدّده ثمّ الألف والنون كما فى توضيح الإشتباه للسروى: ص ٢٣٢ رقم الترجمة ١٠٥٩، وإيضاح الإشتباه للعلّامه الحلى، ص ٢٢١، رقم الترجمة ٤٠٠، لكن عن الشهيد الثانى فى تعليقه على الخلاصه فى ترجمه الكلينى أنّ علّان بتخفيف اللام كما حكاها فى التنقيح، ج ١، ص ٤٨. [٥]

عقيل الكليني). .

ومن المعلوم أنّ جميع هذه العدد مشتملة على الإمامي الثقة كما هو واضح، وسلسله السند تكون بلحاظه صحيحه.

إذن فمن حيث إعتبار وثاقه السند ذكر العدّه خالٍ عن الإشكال كما وأنّه من حيث الوثوق بأسناد العدّه هي موجه للإطمئنان على كلّ حال.

وقد إستوفى البحث في رجال العدد مفصلاً الفقيه البارفوشي في الباب الرابع من كتابه (1) فلاحظه إن أردت التفصيل.

ثمّ أنّه ربما يعبر الثقة الكليني بدل العدّه بتعبير آخرين هما:

1. قوله: جماعه من أصحابنا، كما جاء ذلك في سند حديث الحسن بن علي بن فضال. (2)

2. قوله: غير واحد من أصحابنا، كما جاء ذلك في سند حديث علي بن مهزيار. (3)

والظاهر أنّهما على منوال العدّه وبمعناها بلا فرق بينهما كما أفاده في سماء المقال، (4) وكما ذكره بالنسبه إلى التعبير الأوّل في قاموس الرجال. (5)

ثمّ اعلم أنّ هناك عدّد أخرى يذكرها الثقة الكليني أحياناً قليلاً في أوّل السند أو وسطه أو آخره ولم يُبيّن أفرادها.

إلّا أنّ الأمر فيها سهل، والإشكال عنها مرتفع بعد معرفه المقدمات الثلاثه المتقدّمه.

ومن تلك الموارد ما تبه عليه السيّد الكاظمي في كتابه (6) بعد بيان حسن حالهم.

1. عدّه، عن أبان بن عثمان كما في باب من لا يجب عليه الإفطار والتقصير. (7)

ص: ٤١٩

١-١ . نتیجه المقال، ص ١١٧.

٢-٢ . أصول الكافي، ج ١، ص ٢٣، ح ١٥.

٣-٣ . فروع الكافي، ج ٣، ص ٥٢١، ح ١١. [١]

٤-٤ . سماء المقال، ج ١، ص ٨٣.

٥-٥ . قاموس الرجال، ج ١١، ص ٤٣.

٦-٦ . عدّه الرجال، ج ١، ص ٢١٦. [٢]

٧-٧ . الكافي، ج ٤، ص ١٢٩، ح ٧. [٣]

٢. عدّه، عن أبي حمزه الثمالى كما فى باب انّ أوّل ما خلق الله من الأرض موضع الكعبه. (١)

٣. عدّه من أصحابنا، عن أبى جعفر عليه السلام فى باب التطوّع فى وقت الفريضة. (٢)

٤. عدّه من أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السلام فى باب النوادر من كتاب الجنائز. (٣)

وعلى الجملة يتلخّص من هذه الفائده أنّ صيغه التعبير بالعدّه غير ضائره بإعتبار الروايه بل هى موثوقه ومشمتمله على الثقه والله العالم.

ص: ٤٢٠

١-١. الكافى، ج ٤، ص ١٨٩، ح ٥. [١]

٢-٢. الكافى، ج ٣، ص ٢٨٩، ح ٧. [٢]

٣-٣. الكافى، ج ٣، ص ٢٥١، ح ٥. [٣]

فی المراد عن العده فی کتاب الکافی

فی المراد عن العده فی کتاب الکافی

اشاره

فی المراد عن العده فی کتاب الکافی (۱)

ابوالهدی کلباسی

چکیده

این نوشتار در پی تعیین راویانی است که در کتاب الکافی با عنوان «عده من اصحابنا» از ایشان یاد شده است. نویسنده، پس از ذکر فرضیه ها و اقوال مختلف به بررسی هر کدام پرداخته و نقدها و اشکالات خویش را بر آن نظریات مطرح ساخته است.

الأولی: إنه یروی الکلینی فی غیر مورد من الکافی ، بتوسط العده، ویروی عنهم تاره: عن أحمد بن محمد بن عیسی.

وأخری: عن أحمد بن محمد بن خالد.

وثالثه: عن سهل بن زیاد.

وقد حکى العلامه فی الفائده الثالثه، عن الکلینی بیان المراد منهم، فقال: «قال: المراد بقولی: عده من اصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی:

محمد بن یحیی، وعلی بن موسی الکنذانی (۲) وداود بن کوره، وأحمد بن إدريس،

ص: ۴۲۱

۱- ۱). سماء المقال فی علم الرجال، ابوالهدی کلباسی، تحقیق: سید محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی عصر، اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۴۰.

۲- ۲). وقال فی الخلاصه، فی موسی بن جعفر الکنذانی: «بضم الکاف والمیم وإسکان النون وفتح الذال المعجمه، قریهمن قرى قم»، (منه رحمه الله). هکذا أثبتته ابن داود فی رجاله: ۲۸۱ رقم ۵۲۴ والساروی فی توضیح الاشتباه: ۲۸۹ ولكن قال المامقانی فی تنقیح المقال: ۲ / ۳۱۰، رقم ۸۵۳۰ [۱] کنندان» بضم الکاف والمیم وسکون النون وفتح الذال المهمله اسم لبلده قم الطیبه فی أيام الفرس فلما فتحها المسلمون اختصروا، فسّموها قمًا. قال النجاشی: موسی بن جعفر الکنذانی أبو علی من قریه من قرى قم. رجال النجاشی، ص ۴۰۶، رقم ۱۰۷۷. أثبتته السمعانی «الکمیدان» عند ذکر القمی. الأنساب، ج ۴، ص ۵۴۳، وأثبتته صفی الدین البغدادی «کنندان» مصرّحاً بأنّها اسم قم فی أيام الفرس. مراصد الاطلاع، ج ۳، ص ۱۱۷۸. [۲]

وعلى بن إبراهيم بن هاشم» . (١)

أقول: لا إشكال في الأوّل والأخيرين فإنّهم من المشائخ الأثبات، والأجلاء الثقات.

قال النجاشي في ترجمه الأوّل: «محمّد بن يحيى العطار القمّي، شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة، عين، كثير الحديث» . (٢)

وتبعه العلامة في الخلاصه. (٣)

وفي رجال الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليهم السلام: «روى عنه الكليني، قمّي، كثير الروايه» . (٤)

وفي الرابع: «أحمد بن إدريس، أبو علي الأشعري، كان ثقة، فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الروايه، له كتاب النوادر،

ومات بالقرعاء، سنه سته وثلاثمائه من طريق مكّه، على طريق الكوفه» . (٥)

وفي الأخير: «علي بن إبراهيم بن هاشم القمّي، أبو الحسن، ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر، وصنّف

كتاباً وأضّرّ في وسط عمره» . (٦)

نعم، يقع الإشكال في الثانيين (٧)، فإنّهما غير موثّقين؛ بل لم يتعرّض لثانيهما النجاشي رأساً، نعم، ذكر الشيخ في الرجال

والفهرست: «إنّ داود بن كوره القمّي، بوّب كتاب النوادر، لأحمد بن محمّد بن عيسى» . (٨)

كما ذكر النجاشي: «أنّه هو الذي بوّب كتاب النوادر، وكتاب المشيخه للحسن بن محبوب، على معاني الفقه» . (٩)

ص: ٤٢٢

١-١ . الخلاصه، ص ٢٧١.

٢-٢ . رجال النجاشي، ص ٣٥٣، رقم ٩٤٦.

٣-٣ . الخلاصه، ص ١٥٧، رقم ١١٠.

٤-٤ . رجال الطوسي، ص ٤٩٥، رقم ٢٤.

٥-٥ . رجال النجاشي، ص ٩٢، رقم ٢٢٨.

٦-٦ . رجال النجاشي، ص ٢٦٠، رقم ٦٨٠.

٧-٧ . أي: علي بن موسى الكمندانى وداود بن كوره.

٨-٨ . رجال الطوسي، ص ٤٧٢، رقم ٢؛ الفهرست، ص ٦٨، رقم ٢٧٢. [١]

٩-٩ . رجال النجاشي، ص ١٥٨، رقم ٤١٦.

ولكنّ الظاهر؛ بل بلا- إشكال، ثبوت وثاقتهما أيضاً؛ فإنّ الظاهر أنّهما من مشائخ الكليني وهؤلاء المشائخ، غير محتاجين إلى التوثيق، ويكفي في ثبوت وثاقتهم؛ بل جلاله قدرهم، اعتماد الأجله عليهم وإكثار الروايه عنهم.

ومن هنا استظهار التعليقات جلاله داود (١)، مع ما عرفت.

قال: «وقال: كلّما ذكرت عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي فهم: علي بن إبراهيم، وعلي بن محمّد بن عبدالله بن أذينة، وأحمد ابن عبدالله ابن أمّيه، وعلي بن الحسن». (٢).

أقول: لا إشكال في الأوّل، كما يظهر ممّا مرّ، وأمّا الثانيان، فهما غير معنوين في الرجال.

وأما عن المعراج، من نفى البعد عن كون أحمد المذكور، أحمد بن عبدالله ابن بنت البرقي، نظراً إلى ما ذكره في الفهرست، في ذكر الطريق إلى كتب البرقي، من قوله: «قال الحسن بن حمزه العلوي: حدّثنا أحمد بن عبدالله بن بنت البرقي، قال: حدّثنا جدّي أحمد بن محمّد» حاكياً عن المحقّق الشيخ محمّد، الميل إليه كما حكى التصريح به عن بعض آخر.

فيما فيه ما ذكره الصدوق، في ذكر طريقه إلى محمّد بن مسلم من قوله: «وما كان فيه، عن محمّد بن مسلم، فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن جدّه: أحمد بن أبي عبدالله البرقي، عن أبيه محمّد بن خالد». (٣).

و كيف كان فيهوّن الخطب في الجهاله، ما تقدّم.

ثم إنّ طريقه الكليني على النقل عن العدّه بلاواسطه؛ ولكن روى في باب الحركة و الانتقال من الاصول، مع الواسطه. فقال: «عنه عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد». (٤) والظاهر أنّه زياده من النساخ ويشهد عليه، مضافاً إلى ما مرّ: أنّه كسابقه راجع إلى

ص: ٤٢٣

١-١. تعليقه الوحيد على منهج المقال، ص ١٣٨.

٢-٢. رجال العلّامة، ص ٢٧٢. [١]

٣-٣. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٦ (قسم المشيخه).

٤-٤. الكافي، ج ١، ص ١٢٦، ح ٥. [٢]

على بن محمد الراوى عن سهل بن زياد الواقع فى السند السابق، وعلى بن محمد المذكور من العده الثالثه اللاحقه.

ويؤيده: أن مقتضى السياق، ذكره مع واو العطف، كما هو الحال فى سابقه، وذكر هنا مع أنه به أولى بدونها.

وأما الأخير، فالظاهر انطباق النسخ على ضبطه بكرةً.

واستظهر جدنا السيد: «أنه على بن الحسين السعد آبادى (١)، نظراً إلى ما ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليهم السلام: «من أن على بن الحسين السعد آبادى، روى عن الكلينى، والزرارى، وكان معلّمه». (٢).

وأنه روى عن أحمد بن محمّد بن خالد، على ما يظهر ممّا ذكره فى الفهرست فإنه - بعد أن ذكر أسامى كتب البرقى - قال: «أخبرنا بهذه الكتب كلّها، وبجميع رواياته عدّه من أصحابنا، منهم: الشيخ المفيد، والغضائرى، وأحمد بن عبدون، وغيرهم، عن أحمد بن محمّد بن سليمان الزرارى، قال: حدّثنا مؤدّبى، على بن الحسين السعد آبادى أبو الحسن القمى: قال: حدّثنا أحمد بن أبى عبدالله». (٣) (انتهى).

قال: «وأحمد بن أبى عبدالله هو البرقى؛ كما يظهر ذلك من طريق الصدوق إلى أحمد بن محمّد البرقى (٤)، وإسحاق بن يزيد، (٥) وبزيع المؤدّن (٦)، والحسن بن زياد الصيقل (٧)، وسليمان بن جعفر الجعفرى (٨)؛ إذ فى جميع ذلك وغيرها من الطريق الكثيره:

ص: ٢٢٤

١- ١). فى الفهرست والرجال الشيخ، والكافى، كما يأتى، «السعد آبادى» والمؤلف أثبتته «السعد آبادى» كما فى الخلاصه. قال المامقانى: «والسعد آبادى: نسبه إلى سعد آباد، بليده فى طبرستان. . . السعد آبادى بالسين والعين والبدال المهملات ثم همزه مفتوحه والفاء وباء موحّده وodal مهمله وياء النسبه. فما صدر من العلامه رحمه الله، من إبدال الدال الثانى ذالاً معجمه، إمّا سهو من قلمه الشريف، أو لجعله إياه علامه التعريب، فتأمل. وأما إبدال الحسين مصغراً، بالحسن مكبراً، كما فيما عثرنا عليه من نسخ

الخلاصه، فسهو القلم قطعاً. تنقيح المقال، ج ٢، ص ٢٨١. [١]

٢- ٢). رجال الطوسى، ص ٤٨٤، رقم ٤٢.

٣- ٣). الفهرست، ص ٢٠، رقم ٥٥. [٢]

٤- ٤). من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٦. (قسم المشيخه).

٥- ٥). من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٩٥. (قسم المشيخه).

٦- ٦). من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٥٩. (قسم المشيخه).

٧- ٧). من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٤. (قسم المشيخه).

٨- ٨). من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٢. (قسم المشيخه).

روى على بن الحسين السعد آبادى، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى. (انتهى).

وقد أجاد فيما أفاد، ويشهد عليه ملاحظه الأسانيد، كما روى فى كتاب التوحيد، فى باب ما جاء فى الرؤيه بقوله: «حدّثنا محمد بن متوكّل رضى الله عنه، قال: حدّثنا على بن الحسين السعد آبادى، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، عن أبيه محمد بن خالد». (1)

ونحوه ما فيه: فى باب نفى الجبر والتفويض. (2)

وكذا: فى باب الأمر والنهى والوعد والوعيد. (3)

وفيه: فى باب نفى المكان والزمان: «حدّثنا محمد بن موسى قال: حدّثنا على بن الحسين بن السعد آبادى، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى». (4)

ويروى بلا- واسطه أيضاً، كما فى الأمالى فى المجلس الخامس والأربعين: «حدّثنا على بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، عن أبيه، عن جدّه أحمد بن أبى عبد الله، عن أبيه محمد بن خالد». (5)

ثم إنّ الظاهر أنّه من المشائخ المعتمدين فى الإجازة وغيرها؛ كما ينصرح ممّا ذكره الشيخ الجليل أبو غالب الزرارى فى رسالته المعموله فى آل أعين، قال فى ذكر طريقه إلى بعض الكتب: «وحدّثنى مؤدّبى أبو الحسن على بن الحسين السعد آبادى به، وبكتب المحاسن، إجازة عن أحمد بن أبى عبد الله، عن رجاله». (6)

وقد عرفت من رجال الشيخ، من أنّه روى عنه الكلينى، والزرارى (7)؛ بل عرفت منه، ومن نفسه، من أنّه كان معلّمه ومؤدّبه.

ص: ٤٢٥

١-١. كتاب التوحيد للصدوق، ص ١١٨، ح ٢٢. [١]

٢-٢. كتاب التوحيد، ص ٣٦٠، ح ٣.

٣-٣. كتاب التوحيد، ص ٤٠٨، ح ٧.

٤-٤. كتاب التوحيد، ص ١٧٤، ح ٣.

٥-٥. أمالى الصدوق، ص ٢٢٢، ح ١٨. [٢]

٦-٦. رساله أبى غالب الزرارى، ص ١٦٢، رقم ١٤. [٣]

٧-٧. رجال الطوسى، ص ٤٨٤، رقم ٤٢.

این نوشتار کوتاه به دنبال تعیین مراد از عده در کتاب الکافی است و نویسنده، مصادیقی را برای این عده ذکر کرده است.

ذکر العلامه قدس سره فی (صه) هکذا: قال الشيخ محمد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيره (عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى (2) و المراد بقولي عده من أصحابنا محمد بن يحيى (3) و علی بن موسی الکمیندانی و داود بن کوره و أحمد بن ادريس و علی بن ابراهيم بن هاشم (و تقدم مثل هذا القول عن (جش) في ترجمه محمد بن يعقوب).

«ثم قال عنه رُوِّحَ اللهُ روحه» و كلما ذكرته في كتابي المشار إليه عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي فهم علی (4) بن إبراهيم و علی بن محمد بن عبد الله بن

ص: ۴۲۷

۱- ۱). مجمع الرجال، القهپايي، جزء ۷، فايده هفتم، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

۲- ۲). المراد الأشعري القمي لا القسري المذكور في (لم) و رأيت في الكافي باب الخمس ما صورته « [۱] عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى بن يزيد» فاذا اطلق أحمد بن محمد بن عيسى فالأمر مشتبه و فيه ايضا في باب نهى المحرم عن الصيد «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر» فمع اطلاق أحمد بن محمد يحصل الاشتباه في العده و يطرأ الفتور و الضعف في الخبر و ان قل مثل هذا كما لا يخفى من ع ا ه * سلمه الله تعالى.

۳- ۳). العطار.

۴- ۴). لعله علی بن محمد بن ابراهيم و هو علان الكليني الثقة خال الكليني علی النسبه الى الجد اقتصاراً فانه ما رأينا روايه علی بن ابراهيم بن هاشم عن ابن خالد و يحتمل روايته عنه - ع.

أُذِينَهُ وَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ (١) أَيُّهُ وَ عَلِيُّ (٢) بْنِ الْحُسَيْنِ.

ثم قال عنه و كَلَّمَا ذَكَرْتَهُ فِي كِتَابِي الْمَشَارَالِيهِ عَدَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ فَهَمَّ عَلِيُّ (٣) بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ (إِبْرَاهِيمَ ظ -)
(٤) عَلَّانٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ (٥) وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلِ الْكَلْبِيِّ. (وَ كَأَنَّ الْعَلَّامَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَخَذَ مِنْ بَعْضِ
الْفَهَارِسْتِ الْمَعْرُوفَةِ الْمَعْلُومَةِ الْمَقْرُورَةِ فِي زَمَانِهِمْ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى).

ثم قال العلامة نورالله رمسه في (صه) هكذا: ذكر الشيخ قدس سره و غيره في كثير من الأخبار: سعد بن عبدالله عن أبي جعفر،
و المراد بأبي جعفر هذا هو أحمد (٦) بن محمد عيسى.

ثم ذكر رحمه الله و يرد أيضاً في بعض الأخبار: الحسن بن محبوب عن أبي القاسم و المراد به معاوية (٧) بن عمار.

ص: ٤٢٨

١-١ . بن اميه - خ ل.

٢-٢ . لعلة السعد آبادي كما يظهر من طريق البرقي فظهر جلالته - ع.

٣-٣ . صرح بأن علياً منسبه هذا داخل في العده في طريق سهل بن زياد عن المشيخه و سيأتي - ع.

٤-٤ . لا يخفى سقوط لفظه ابراهيم من قلم العلامة قدس سره فانظر و تأمل و اذعن - ع.

٥-٥ . الصفار.

٦-٦ . الأشعري القمي بالنظر الى الاكثر و الا فلا يخفى ان أحمد بن محمد بن خالد البرقي ايضاً يكنى بأبي جعفر و قديروى

سعد عنه ايضاً و لا يخفى - ع.

٧-٧ . أو معاوية بن وهب كما في بعض المواضع و لا يضر لان كليهما ثقتان - اد - قدس سره.

قال الشيخ الصدوق محمد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيره عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، قال:

و المراد بقولي عده من اصحابنا: محمد بن يحيى و علي بن موسى الكمندانى و داود بن كوره و أحمد بن ادريس و علي بن ابراهيم بن هاشم.

و قال: كلما ذكرته في كتابى المشار اليه عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى، فهم علي بن ابراهيم و علي بن محمد بن عبدالله ابن أذينه و أحمد بن عبدالله بن اميه و علي بن الحسن.

قال: و كلما ذكرته في كتابى المشار اليه عده من اصحابنا عن سهل بن زياد، فهم علي بن محمد بن علّان و محمد بن أبى عبدالله و محمد بن الحسن و محمد بن عقيل الكليني.

آنچه در پی می آید، از عده کلینی بحث به میان آمده و طی نوشتاری کوتاه، به بیان مراد از عده من أصحابنا پرداخته شده است.

قال العلامه في فوائد الخلاصه (٢): قال الشيخ الصدوق محمد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيره: «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، قال: والمراد بقولي: «عده من أصحابنا» هو (٣) محمد بن يحيى وعلی بن موسى الكمندانى وداود بن كوره وأحمد بن إدريس وعلی بن إبراهيم بن هاشم.

قال: وكل ما ذكرته في كتابي المشار إليه: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي فهم: علي بن إبراهيم وعلی بن محمد بن عبد الله بن أذينة وأحمد بن عبد الله بن أمية وعلی بن الحسن.

قال: وكل ما ذكرته في كتابي المشار إليه «عده من أصحابنا عن سهل بن زياد» فهم: علي بن محمد بن علان ومحمد بن أبي عبد الله ومحمد بن الحسن ومحمد بن عقيل الكليني» انتهى.

قلت: ما نقله العلامة عن أمين الدين محمد بن يعقوب لم نره في الكافي ، والظاهر

١- ١). حاوی الأقوال في معرفة الرجال، عبدالنبی بن سعدالدين جزايری، ج ٤، ٤٥٤-٤٥٦. [١]

٢- ٢). الخلاصه، ص ٢٧١، الفائدة الثالثة.

٣- ٣). لم ترد في المصدر.

أنه أخذه من موضع آخر، نعم قال النجاشي (١) في ترجمه الكليني: وقال أبو جعفر الكليني: كل ما كان في كتابي عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى فهم: محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكميذاني وداود بن كوره وأحمد بن إدريس وعلي بن إبراهيم [بن هاشم]. (٢)

وقال الكليني في الكافي (٣) في باب أنّ المملوك يكون بين شركاء فيعتق أحدهم نصيبه: عدّه من أصحابنا علي بن إبراهيم ومحمد بن جعفر ومحمد بن يحيى وعلي بن محمد بن عبد الله القمي وأحمد بن عبد الله وعلي بن الحسين، جميعاً عن أحمد بن محمد بن خالد.

وقال في أول حديث أورده في أول الكافي (٤): عدّه من أصحابنا منهم: محمد ابن يحيى العطار عن أحمد بن محمد، والظاهر أنّ ذكره لذلك تفسيراً لكل ما يأتي مثله كما يشهد به التبع والممارسة من أنّهم يذكرون في مواضع تفصيلاً ويذكرون في الباقي إجمالاً للحواله علي ما علم تفصيلاً.

وكذلك وقع للشيخ في الفهرست: عدّه من أصحابنا عن فلان، وقد وقع تفسير العدّه في مواضع أخرى منها (٥): في طريقه إلى أحمد بن محمد بن خالد فإنه قال بعد تعداد الكتب: أخبرنا بهذه الكتب كلّها وجميع رواياته عدّه من أصحابنا، منهم: الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (٦) وأبو عبد الله الحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون وغيرهم عن أحمد بن محمد.

وقال في ترجمه (٧) أحمد بن محمد بن سيّار عقيب تعداد كتبه أيضاً: أخبرنا جماعه من أصحابنا، منهم: الثلاثة الذين ذكرناهم، وأشار بالثلاثة إلى هؤلاء المذكورين في ترجمه (٨) أحمد بن محمد البرقي، وبين كلامه هذا وبين ما ذكره سابقاً رجال، فإنه قال في

ص: ٤٣٢

١-١. رجال النجاشي، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

٢-٢. أثبتناه من المصدر، ولم ترد في النسختين.

٣-٣. فروع الكافي، ج ٦، ص ١٨٣، ح ٥. [١]

٤-٤. أصول الكافي، ج ١، ص ١٠، ح ١. [٢]

٥-٥. الفهرست، ص ٢٠، الرقم ٥٥. [٣]

٦-٦. وردت في المصدر (المفيد) بعد (النعمان)، ولم ترد في النسختين.

٧-٧. الفهرست، ص ٢٣، الرقم ٦٠. [٤]

٨-٨. الفهرست، ص ٢٠، الرقم ٥٥. [٥]

ترجمه (١) ابن خالد أيضاً عقيب ما ذكر الكلام الذى حكيناها: وأخبرنا هؤلاء الثلاثة عن الحسن بن حمزه... إلى آخره.

ومثل هذا كثير فى كلامهم، بل تراهم يذكرون الرجل الواحد فى صدر السند الذى يقدمونه فى أول الباب بإسمه ونسبه بحيث لا يخفى ويتميز عن مشاركيه فى الإسم وغيره ثم يحذفون الصفات المميزه فى باقى الأسانيد اعتماداً على السابق، و كثيراً ما يتفق للشيخ فى كتابى الأخبار ذلك، وربما يتوهم الاشتراك بسبب ذلك، وعليك بممارسه الطرق فإن لها أثراً بيناً فى ذلك.

إذا عرفت هذا فالعدّه التى إلى أحمد بن محمد بن خالد ليس فيها ثقّه إلاّ على ابن إبراهيم، وعلى ما نقلناه فيها جماعه ثقات، فإنّ المراد بمحمد بن جعفر هو محمد بن جعفر بن عون الأسديّ (٢) وهو ثقّه، وهو المعبر عنه ب «محمد بن أبى عبد الله» فى العدّه الثالثه، كما يشهد به ما ذكره النجاشى (٣) إلاّ أنّه حكى عنه أنّه كان يقول بالجبر والتشبيه، وقد مضى الكلام فيه.

ص: ٤٣٣

١-١) . الفهرست، ص ٢٠، الرقم ٥٥. [١]

٢-٢) . فى المصدر: محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسديّ.

٣-٣) . رجال النجاشى، ص ٣٧٣، الرقم ١٠٢٠.

این نوشتار در پی تبیین مراد از عبارت «عده من اصحابنا» در اسناد روایات کتاب الكافي است و پس از ذکر دیدگاه گذشتگان از جمله اشعار بحر العلوم، مصادیق عده را مشخص می سازد.

إعتاد الكليني رحمه الله أن ينقل عن عده أشخاص بواسطة (عده من أصحابنا)، أو بواسطة (جماعه) ليسوا معلومين عندنا إلا إذا كانت العده واسطه فيما بينه وبين أحد هؤلاء الثلاثة هم: أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد البرقي وسهل بن زياد الآدمي، فعده هؤلاء متميزه عن البقيه لأن الكليني رحمه الله عرفهم على ما حكاه عنه العلامة رحمه الله في الخلاصه والآن نذكرهم في ثلاث مواضع:

الموضع الأول:

العده التي بينه وبين أحمد بن محمد بن عيسى وذكرهم السيد بحر العلوم رحمه الله في هذه الآيات: عده أحمد بن عيسى بالعدد أحدهم: علي بن ابراهيم القمي صاحب التفسير الذي هو من أجلاء الأصحاب وثقاتهم.

ص: ٤٣٥

وثانيهم: محمد بن يحيى العطار الأشعري القمي أبو جعفر، قال النجاشي: شيخ أصحابنا في زمانه ثقة عين كثير الحديث.

ثالثهم: أحمد بن إدريس القمي الأشعري أبو علي، قال النجاشي: كان ثقة فقيهاً في أصحابنا كثير الحديث صحيح الرواية مات بالقرعاء سنة ست وثلاثمائة.

رابعهم: داود بن كوره (بالكاف المضمومه والواو الساكنه والراء المفتوحه بعدها تاء) لم يذكر له توثيق إلا أنه ممدوح.

خامسهم: علي بن موسى الكمندانى (بضم الكاف وإسكان النون وفتح الذال المعجمه، قريه من قرى قم) لم يرد له توثيق ولا مدح، وليعلم: أنه إذ كان واحداً منهم ثقة كان كافياً إذا الكليني رحمه الله يروى بواسطه مجموعهم عن أحمد بن محمد بن عيسى.

الموضع الثاني:

العدّه الواسطه بين الكليني رحمه الله وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، ذكرهم السيد بحر العلوم رحمه الله في هذين البيتين وهم أربعة: وعدّه البرقي وهو أحمد

أولهم: علي بن الحسين السعد آبادي بالتصغير لا علي بن الحسن مكبراً كما في البيت المتقدم تبعاً للعلامة رحمه الله في الخلاصه ، فهو غلط. وعن التقى المجلسي رحمه الله: إنهم عدّوا حديث السعد آبادي حسناً من جهه كثره الروايه وكونه من مشايخ الإجازة، وقد عرفت هل يكون هذان الوصفان مدحاً أم لا.

ثانيهم: أحمد بن عبدالله بن أميه وهو غير مذكور في كتب الرجال، وقيل: (اميه) تصحيف والصحيح: (ابنته) والضمير راجع إلى البرقي الواسطه ابن بنت البرقي، وهذا أيضاً لم يوثق في كتب الرجال.

ثالثهم: علي بن محمد بن عبدالله بن أذينه وهو أيضاً غير معنون في كتب الرجال.

رابعهم - علي بن ابراهيم القمي الذي عرفت حاله هو الثقة الوحيد في هذه العدّه.

الموضع الثالث:

العدّه الواسطه بين الكليني رحمه الله وسهل بن زياد وهم أيضاً أربعة جمعهم السيد بحر

العلوم فى هذين البيتين: وإنَّ عدّه التى عن سهل

أولهم: محمد بن عقيل الكلينى الذى ليس له ذكر فى كتب الرجال ظاهراً.

ثانيهم: محمد بن أبى عبدالله جعفر بن عون الأسدى، فى رجال النجاشى: محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدى أبو الحسين الكوفى ساكن الرى يقال له: محمد بن أبى عبدالله كان ثقة، صحيح الحديث إلّا أنه روى عن الضعفاء، وفى محكى الغيبة للشيخ رحمه الله: إنّه من الأجلّه العظام وقد كان فى زمان السّفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفاره من الأصل، منهم أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدى، والكلينى رحمه الله تاره يروى عنه بلا واسطه وأخرى مع الواسطه.

ثالثهم: على بن محمد العلّان بن ابراهيم بن أبان الرازى الكلينى رحمه الله وهو ثقة، وليعلم: أنّ على بن محمد الذى يروى عنه الكلينى رحمه الله إثنان كلاهما ثقة أحدهما: على بن محمد العلان والثانى: على بن محمد بن بندار.

رابعهم: محمد بن الحسن الصّفّار، فى رجال النجاشى: محمد بن الحسن بن فروخ الصّفّار كان وجهاً فى أصحابنا القميين ثقة عظيم القدر راجحاً قليل السقط فى الروايه.

ص: ٤٣٧

في كيفية أخذ الرواه من كتب الرجال

... و أمّا الكليني رحمه الله (٢) لم يحذف الاسناد حتى يحتاج إلى ذكر الطريق إلّا أنه رحمه الله قد يضمن في صدر السند كان يقول بعد أن ذكر حديثاً بسنده عنه عن فلان و ربما يقول و عنه عن فلان بالواو و الظاهر أنّ مراده رحمه الله بالضمير في المقامين هو المذكور في صدر السابق و ذكر الاسناد الذي يختلج ببالي أنّه قد يكون الضمير راجعاً إلى غير من ذكر في أول السند بل إلى من بعده جسماً دلّت القرينه عليه ولكن لم يحضر لي مورده الان ثم ذكر الظاهر أنّ قوله عنه بالواو أو بدونه متعلّق بمقدّر هو اروي بصيغه التكلم لاروي بلفظ المجهول و نحوه ليصير الحديث مرسلًا انتهى كلامه.

و قد يقول: و بهذا الاسناد و هو قد يكون إشارة إلى شخص و هو الذي ذكر في السند السابق كما في بعض الموارد و قد يكون إشارة إلى متعدّد كما في بعض الآخر منها و قد يأتي في السند بلفظ محمد مفتقر إلى البيان حيث يقول عدّه من أصحابنا أو جماعه و هواء قد ذكر ذلك في مواضع من كتابه ولكن لم يبيّن المراد بالعدّه و الجماعه،

ص: ٤٣٩

١-١). نتیجه المقال في علم الرجال، محمد حسن بارفروشي مازندراني، چاپ سنگي، ص ٤٤ - ٥٧ و ١٠٧ - ١٤٩.
٢-٢). و هو بضم الكاف وتخفيف اللام منسوب إلى قرية كلين قرية من قرى رى كما في بعض كتب اللغة و عن الشهيد الثاني أنه ضبط في اجازته لعلی بن خزن الحارثي الكليني بتشديد اللام و عن القاموس كلين كأمر قرية بالرى منها محمّد بن يعقوب من فقهاء الشيعة و ظاهره فتح الكاف الا ان الاشهر في السنه المحصلين من الطلاب بل المتصدّرين من العلماء هو ضم الكاف و يؤيده ما ذكره النراقي في عوائده [١] ان القرية موجوده الان في الرى في القرب الوادى المشهور بوادى الكرج و عبرت عن قرية و مشهور عند اهلها و أهل تلك النواحي جميعاً بكلين بضم الكاف و فتح اللام المخفّفه و فيها قبر الشيخ يعقوب والد محمد. «منه رحمه الله» .

نعم بين العده التي بينه وبين أشخاص ثلاثة من الزواه حيث تكرر منه النقل عن هؤلاء الثلاثة بواسطه العده فقال اعلى ما حكى عنه العلامه رحمه الله في الخلاصه انى كلما أقول فى كتابى الكافى عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى فالمراد بهم محمد بن يحيى العطار وعلّى بن موسى الكمندانى وداود بن كوره و أحمد بن إدريس وعلّى بن إبراهيم بن هاشم و كلما قلت فى كتابى المشار إليه عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد فهم على بن إبراهيم بن هاشم وعلّى بن محمد بن عبدالله بن أذينة و أحمد بن عبدالله بن أمّيه وعلّى بن الحسن و كلما ذكرت فى كتابى عده من أصحابنا عن سهل بن زياد فهم علّى بن محمد بن علّان و محمد بن أبى عبدالله و محمد بن الحسن و محمد بن عقيل الكلينى انتهى.

وقد عرفت أن نقله رحمه الله الأخبار بواسطه العده لا ينحصر فى هؤلاء الثلاثة كما صرح به بعض الأفاضل و عن «سا» أنه قال و منه ما فى باب النهى عن الاسم عن أصوله حيث قال عده من أصحابنا عن جعفر بن محمد عن ابن فضال و فى الباب الذى بعده و هو باب الغيبه عده من أصحابنا عن سعد بن عبدالله فى موضعين و فى باب أنه ليس شىء من الحق فى أيدى الناس إلّما خرج من عند الأئمّه عليهم السلام عده من أصحابنا عن الحسين بن الحسن بن يزيد و فى باب البطّيح من كتاب الصيد و الذبائح و الأطعمه على ما فى ثلاث نسخ من الكافى عده من أصحابنا عن علّى بن إبراهيم و ليس فى بعض النسخ ذلك بل روى: و عن علّى بن إبراهيم بلا واسطه كما فى مواضع أخر انتهى و ظفر الاستاد موضعين آخرين و هما ما فى «باب فيمن دان الله عز و جل بغير امام من الله» حيث قال عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن أبى نصر ولكن فى بعض النسخ عن أحمد بن محمد عن ابن أبى نصر و ما فى «باب مولد الصاحب عليه السلام» عن عده من أصحابنا عن أحمد بن الحسن بل قد ينقل مواضع آخر أيضاً كما فى «باب فضل الطواف» أيضاً هكذا عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن أبى عبدالله و مثله فى باب الهدهد و الصرد و كذا فى باب إحرام الحائض و فى أواسط روضه الكافى هكذا عده من أصحابنا عن صالح بن أبى حمّاد و فى «باب من اضطّر إلى الخمر للدواء من كتاب الأشربه ذكر العده

فى أواسط السّند هكذا: على بن محمّد بن دار عن أحمد بن أبى عبد الله عن عدّه من أصحابنا بل لا يبعد وجود مواضع آخر يحصل للمتبع فى كتابه بعد إمعان النظر و كيف كان نام ينقل منه خبر و لا أثر فى بيان ما ذكر من العدّه.

و أمّا هؤلاء العدّه فإن لم نقل بكونهم ثقات لا مانع من القول بكونهم ممدوحين نظراً إلى ظهور اعتماد ثقته الإسلام الكلى رحمة الله عليهم لما سيجىء من أن اعتماد الثقات على روايه شخص يُوجب نوع مدح لذلك الشخص مع ما ذكره فى أوّل كتابه من أنه يجمع فيه ما هو الحجّه بينه و بين ربّه ثم انك قد عرف أنّه كما يروى عن العدّه يروى عن الجماعه أيضاً فى أوّل السّند و قد ذكر الاسناد أنه أكثر من ذلك فى كتاب الصّيلوه عن أحمد بن محمد مطلقاً أو مقيداً بابن عيسى بل قيل أنّه أكثر من أن يحصى و الظاهر أنّ هذه الجماعه هم عدّه أحد الأحمدين بقريته روايتهم عنه و عدم تعرّض الكلى رحمة الله لبيانهم مع إكثاره عنهم و أمّا التعبير بالجماعه دون العدّه فلعله للتفنن فى العبارة.

المطلب الثانى فى تمييز المشتركات و بيان ما يوجب تعين المراد من الأسماء المشتركه و ما يميّز المقصود منها عن غيره قد عرفت كيفيه مطالبه الراوى من مظانّه فى كتب الرجال ماذا طلبته منه فان ظفرته واحداً فلا إشكال فيه وإن وجدته متعدداً بأن اشترك بين اثنين أو ثلاثه أو أكثر فلا بدّ لك من تميزه و تعيينه من بين المشتركات بأسباب سنتلى عليك و بعده رجوع إلى ما قيل فى حقّه من المدح و الذمّ ثم العمل على مقتضاه من الاعتبار و عدمه هذا إذا علم تفاوتهم فى الضعف و الوثاقه.

و أمّا إذا... بوثاقه الجميع أو بضعفهم فلا حاجه حينئذ إلى التميز للزوم الحكم بالاعتبار على الأوّل و عدمه على الثانى و هكذا لو لم يطلع على أحدهما أيضاً نعم قد يثمر التميز حينئذ و يحتاج إليه على تقدير تساوى الكلّ فى الاعتبار أو عدمه فى صوره التعارض إذا كانوا مختلفين فى درجات الإعتبار أو الضعف نظراً إلى لزوم اعتبار الأوثق فيها و جوان الإنجبار فى مقام العمل بالضعيف كما فى السنن و المكروهات قرب ضعيف ينجبر بأدنى جابر و آخر يحتاج إلى جابر قوى و قد يحتاج إليه حفظاً للسند عن الإرسال لما قيل من أنّ أحد المشتركين قد لا توافق طبقه طبقته راويه أو

طبقه من يروى عنه فلو كان فى السند من هو كذلك لزم الإرسال فيحتاج إلى تحقيق الحال و بالجمله ان ذلك المبحث من أهم مقاصد هذا الفن و أصعب مطالبه فلا بد للناظر من بذل الجهد و صرف الطاقه فى ذلك.

ثم ان الاشتراك إما لفظى أو خطى:

أما الأول: فأسباب تميزه أمور كثيره لا بأس بذكر بعضها:

منها: التميز بالأبء و جعله الاستاد الأقوى من بينها و إن اشتركوا فيها فبالأجداد و هكذا.

و منها: التميز باللقب و الكنيه و النسب و الصيغه و الحرفه و مطلق الصيغه و القبيله و المكان و الزمان و قد تجامع ما ذكر بعد الثلاثه الأول معها إذ قد يكون القلب صفه أيضاً كالحداد و الخياط و الحداء و الزاد و السراد و نحوها و قد يكون حرفه كالحنّاط و العطار و الحطّاب و الصيّير و نحوها و قد يكون صفه كالأحول و الأرقط و الأشل و الأفرق و الأصم و الضيرير و نحوها و قد يكون قبيله كالكاهلى و المازنى و الكنانى و النجاشى و النخعى و المخزومى و الأشعرى و الأزدى و الأسدى و نحوها و قد يكون دالاً على المكان كالحلبى و الجلبى و الحلوانى و الجامورانى و البرقى و الراوندى و الزازى و نحوها ثم أنه إذا اشترك شخصان أو أكثر فى صنعه أو حرفه لكن اشتهر أحدهما بها دون الآخر بأن يقال فى حقّه بأنه حداد أو حنّاط أو فى حق الآخر أنه كان يعمل الحديد أو يبيع الحنطه حصلاً بينه و بين مشاركه فى الاسم تميز من حيث الاشتهار بذلك اللقب و عدمه فإذا تميز من وقع فى السند بأحد المميزات فلا إشكال و إن لم يتمييز أصلاً أو تميز لا عن الجميع احتيج فى التميز حينئذ إلى ملاحظه أمور اخر على ما ذكره الاستاد أحدها نفس اللفظ المشترك الواقع فى السند بأن يلاحظ أنه هل يكون مشتهداً فى أحد الأشخاص بحيث ينصرف إليه الإطلاق أم لا- و على الأول حمل اللفظ عليه من غير فرق بين الأسماء و الكنى و الألقاب كما قالوا من انصرف أحمد بن محمّد إلى الأشعرى القمى دون ابن خالد البرقى و غيره و انصرف أبى بصير إلى ليث البخترى دون يحيى بن القاسم الأسدى و غيره و البنظى إلى أحمد بن محمّد بن أبى

نصر دون القاسم بن الحسين و الصّفار إلى محمّد بن الحسن بن فزّوخ دون غيره هذا إذا كان الاشتهار بالنسبه إلى الجميع و أمّا إذا كان بالنسبه إلى البعض فلا ريب أنّه لا ينعف التميّز إلّا بالنسبه إليه خصوصاً حيث كان في ثالث أشهر منهما معاً فإنه ينصرف إليه و قد قيل بأنه لو علم ببعض المميّزات عدم إرادته الثالث الأشهر أو المساوى معه في الاشتهار أفاد الانصراف في غيره تميزه عن غيره و هذا كما ذكره في النقد في الحلبي المشترك بين محمّد بن عليّ بن أبي شعبه و إخوته عبيدالله و عمران و عبدالأعلى و أبيهم و أحمد بن عمر بن أبي شعبه و أبيه عمر و أحمد بن عمران أنّه في الأوّل ثم الثاني أشهر و إن تأمّل في التعليقه في ترتيبه إلّا إذا قامت قرينه على عدم إرادته و إن تساوى ذلك البعض في الشهره فما بينهم احتيج بعد تقدّم هؤلاء على غيرهم إلى مميزات اخر ان اختلفوا في المدح و القدح نظير ما مرّ.

و ثانيها : من ذكر في السّند قبل المشترك أو بعده و بعبارته أخرى ملاحظه حال الراوى عنه والذي يروى هو عنه و يعرف بملاحظه حالهما أو حال أحدهما أن الواسطه بينهما أى شخص من المشتركين و ذلك بأن ينظر ان أى واحد منهم أنسب و أليق بأن يكون هو الزاوى عن المروى عنه المذكور بعده أو بأن يكون هو المذى يروى عنه الزاوى المذكور و قد ذكروا للمناسبه جهات كثيره.

منها : التّليّد بل مطلق المصاحبه بل قيل بأنه ربما يكون ظن التميز فيها أقوى ممّا مرّ لاشتمالهما على اتّحاد المكان و الزّمان و زياده.

و منها : كون الزاوى أو مع المروى عنه من أهل علم كالكلام أو الفقه أو نوع من أنواع الأخبار كأخبار الجّنه و النّار أو أخبار الفضائل لأئمّتنا المعصومين عليهم السلام أو المشكلات و المضمثلات الوارده في أخبار الأئمّه عليهم السلام.

و منها : كون الروايه موصوله إلى الأمير عليه السلام مع كون بعض الزّواه من العامه كالسكّوني و النّوفلى مثلاً و قد يعدّ أيضاً.

[و] منها : كون الزّوايه موصوله إلى النّبي صلى الله عليه و آله و كان بعضهم من العامّه.

و منها : كون من جبابه الصّدقات و الزكوات و الروايه وردت في كفيّتها.

و منها : كون الواسطه مع الزاوى و المروى عنه أو مع أحدهما من قبيله واحده أو قبيلتين متناسبتين .

و منها : كونه معهما أو مع أحدهما من أهل بلد واحد أو بلدتين متقاربتين أو متباعدين ولكن مع شدّه الحاجه من أهل كلّ منهما أو أحدهما إلى الاخره و كثره المراوده بينهما لجلب مأكول أو ملبوس أو نحو ذلك .

و منها : كون أحد المشتركين مائلاً إلى المروى عنه أو مائلاً إليه الزاوى معتقداً بعلمه و ورعه دون آخرين .

و منها : كون أحدهم ممن يكون بينه و بين الزاوى أو المروى عنه مراسله و مكاتبه من بعد فى حوائجه و يكون ممن ينزل عليه إذا قدم من بلده إلى بلده و ذكر الاستاد ان اسهل من كثير من هذه الوجوه بلا أقوايها أن يكون أحد المشتركين ممن قيل فى حقّه أنّه يروى عن فلان أو يروى عنه فلان و كان الفلان هو الذى ذكر فى السند بعد هذا المشترك أو قبله هذا كلا منه و قد قيل بأنه قد صنّف الأمين الكاظمى كتاباً فى هذا الباب مسمى بهدايه المحدثين إلى طريقه المحمّدين و هو كتاب جيّد جداً لم يصنّف مثله فى هذا المعنى لم يدع فيه مشتركاً إلا - أن يبين الزاوى عنه و من هو راوٍ عنه و هو الذى عبّر عنه فى المنتهى بالمشاركات و رمز عنه ب «مشكا» .

و ثالثها : متن الزوايه بأن ينظر إليه و إلى أحوال الزواه المشتركين فى الاسم الواقع فى السند و يعرف من ذلك ان الزاوى أى واحد منهم بملاحظه جهات المناسبه و هى أيضاً أمور كثيره :

منها : كون الزاوى أو المروى عنه من أهل أسرارهم و حواريههم و كثير المعرفه بحقّهم عليهم السلام مع كون الزوايه ممّا لا يتحمّلها غير أمثالهم .

و منها : أن يقال فى حقّ الزاوى أنّه يروى خطب أمير المؤمنين عليه السلام أو خطب النكاح مثلاً مع كون الزوايه فيها .

و منها : أن يقال فى حقّ بعضهم أنّه مضطرب الزوايه مع كون الزوايه ممّا وجد فيه الاضطراب .

و منها : أن يقال فيه أنه يختص بروايته كتاب كذا أو يكثر من رواياته و كانت الروايه منقوله من ذلك الكتاب و غير ذلك من الأسباب التي يطلع عليها الناظر المتوقد بعد الإحاطه بما ذكرناه و المناط في الكل حصول القطع أو الظن باختصاصها ببعض المشتركين في الاسم و حجيه الظن بعد انسداد باب العلم في الرجال واضح و حجيه القطع أوضح.

وينبغي للناظر الطالب للصواب بذل الوسع و صرف الطاقه و نهايه الجهد و الاهتمام في تقويه الظن و عدم المبادره إلى الردّ و القبول بمجرد ما يترجّح في بادي النظر بل بعد تصحيح الخبر أو تضعيفه أيضاً ينبغي رعايه الاحتياط في مقام العمل بالأخذ بما هو الأقرب إلى طاعه الله رب العالمين و الأوفق بإرادته امنائه الهادين.

و أمّا الثاني فهو أنّما يقع في الخطّ عند خلّوه عن الإعراب و الإعجام كبريد بضمّ الموحّده و فتح المهمله و يزيد بفتح المثناه و كسر المعجمه و كذا حنان و حيان و الأوّل بالنون و الثاني بالياء و نحو ذلك ذكر الاستاد ان من يرى في السند اسماً كذلك لا بدّ له أن يميّزه أولاً- أنه أيهما إمّا بالرجوع إلى نسخه صحيحه مضبوطه أو بقرينه من وقع في السند قبله أو بعده أو بغير ذلك ممّا يعينه ولو ظناً ثم ينظر إلى حاله نعم إن اتفق الشخصان في الاعتبار و عدمه لم يكن حاجه إلى التمييز إلّا في بعض الصور الذي مرّ تفصيله انتهى كلامه. أمّا إذا لم يتميّز بملاحظه ما ذكر ففى تعيين ذلك اللفظ من بين الأسماء المشتركه إشكال و صعب و نقل عن الشهيد الثاني هنا كلاماً لا- بأس بذكره قال في الدرّايه في القسم المؤتلف و المختلف من أقسام الحديث أنّ معرفته من مهمّيات هذا الفنّ حتى أنّ اشدّ التصحيف ما يقع في الأسماء لأنّه شيء لا يدخله القياس و لا قبله شيء يدلّ عليه و لا بعده بخلاف التصحيف الواقع في المتن و هذا النوع منتشر جداً لا يضبط تفصيلاً إلّا بالحفظ.

مثاله جرير و حرير الأوّل بالجيم و الرّاء و الثّاني بالحاء و الرّاء فالأوّل جرير بن عبدالله البجلي صحابي و الثاني حرير بن عبدالله السجستاني يروى عن الصادق عليه السلام فاسم أبيهما واحد و اسمهما مؤتلف و المائر بينهما الطبقة كما ذكرناه.

و مثل بريد و يزيد الأول بالباء و الرّاء و الثّانى بالياء المثنّاه من تحت و الرّاء و كلّ منهما يطلق على جماعه و المايز قد يكون من جهه الآباء فإنّ البريد بالباء الموحّده ابن معاويه العجلى و هو يروى عن الباقر و الصادق عليهما السلام و أكثر الإطلاقات محمول عليه و بريد أيضاً بالباء الأسلمى صحابى فيتميّز عن الأول بالطبقه و أمّا يزيد بالمشناه من تحت فمنه يزيد بن إسحاق لقب شاعر و ما رأيتّه مطلقاً فالأب و اللقب مميّزان و يزيد أبو خالد القمّاط يتميّز بالكنيه و إن شارك الأول فى الرّوايه عن الصادق عليه السلام و هؤلاء كلّهم ثقات و ليس لنا بريد بالموّحده فى باب الضعفاء و لنا يزيد متعدّد ولكن يتميّز بالطبقه و الأب و غيرهما مثل يزيد بن خليفه و يزيد بن سليط و كلاهما من أصحاب الكاظم عليه السلام.

و مثل بنان و بيان الأول بالنون بعد الياء و الثّانى بالياء المشناه بعده فالأول غير منسوب ولكنّه بضمّ الباء ضعيف لعنه الصادق عليه السلام و الثّانى بفتحها الجزرى كان خيراً فاضلاً فمع الاشتباه توقف الرّوايه.

و مثل حنان و حيان الأول بالتون و الثّانى بالياء فالأول حنان بن سدّير من أصحاب الكاظم عليه السلام واقفى و حيان السّراج كيسانى غير منسوب إلى أب و حيان العزوى روى عن أبى عبد الله عليه السلام ثقّه.

و مثل بشار و يسار بالباء الموحّده و الشين المعجمه المشدّده و بالياء المثنّاه من تحت و السين المهمله المخففه الأول بشار بن يسار الضبيعى اخو سعيد بن يسار و الثّانى أبوهما.

و مثل خثيم و خيثم كلاهما بالخاء المعجمه إلّا أنّ أحدهما بضمّها و تقديم التاء المثلثه ثم الياء المشناه من تحت و الآخر بفتحها ثم المشناه ثم المثلثه فالأول أبو الربيع بن خثيم أحد الرّهّاد الثمانيه و الثّانى أبو سعيد بن خيثم الهلالى التابعى و هو ضعيف.

و مثل أحمد بن ميثم بالياء المشناه ثم التاء المثلثه أو التاء المثنّاه الأول ابن الفضل بن دكين و الثّانى مطلق ذكره العلّامه رحمه الله فى الايضاح و أمثال ذلك كثيره.

و قد يحصل الايتلاف و الاختلاف فى النسبه و الصّفه و غيرهما كالهمدانى و الهمدانى الأول بسكون الميم و الدال المهمله نسبه إلى الهمدان قبيله و الثّانى بفتح

الميم و الذال المعجمه اسم بلد فمن الأول محمّد بن الحسين أبى الخطاب و محمّد بن الاصغ و سندی بن عيسى و محفوظ بن نصر و خلق كثير بل هم أكثر المنسويين من الرواه إلى هذا الاسم لأنها قبيله صالحه مختصّه بنا من عهد امير المؤمنين عليه السلام و منها الحارث الهمداني صاحبه و من الثاني محمّد بن علىّ الهميذاني و محمّد بن موسى و محمّد بن على بن إبراهيم و كيل الناحيه و ابنه القاسم و أبوه على و جدّه إبراهيم و إبراهيم بن محمّد و على بن مسيب و علىّ بن الحسين الهمداني كلّهم بالذال المعجمه.

و مثل الخراز و الخراز الأول براء مهمله و الثاني بزائين معجمتين فالأول لجماعه منهم إبراهيم بن عيسى أبو أيوب و إبراهيم بن زياد على ما ذكره ابن داود و من الثاني محمّد بن الوليد و علىّ بن فضل و إبراهيم بن سليمان و أحمد بن النضر و عمرو بن عثمان و عبد الكريم بن هلال الجعفي.

و مثل الحنّاط و الخياط الأول بالحاء المهمله و النون و الثاني بالمعجمه و الياء المثناه من تحت و الأول يطلق على جماعه منهم أبو ولاد الثقه الجليل و محمّد بن مروان و الحسن بن عطيه و عمرو بن خالد و من الثاني على بن أبى صالح بُزرج بالباء الموحده المضمومه و الزاي المضمومه و الزاء الساكنه و الجيم على ما ذكره بعضهم والأصحّ أنّه بالحاء و النون كالأول انتهى كلامه.

و قد نقله هذا الكلام جماعه من الفحول مع تلقّيهم ذلك بالقبول ولكن الاستاد ذكر هنا كلمات بعضها في إيضاح كلامه و بعضها في ايراد مرامه فلا بأس علينا بنقل كلماته قال قدس سره: قوله رحمه الله لأنّه شيء لا يدخله القياس يعنى ان اسم الشخص إذا دار بين أن يكون بريد أو يزيد مثلاً لم يكن هنا قياس أى ميزان و قانون يعرف به أنّه أيهما بل معرفته انما هي يتوقّف من الواضع و لا يعرف بملا حظّه سابق و لاحق له و لعلّ مراده رحمه الله بذلك مع ما صرّح به من حصول التميز بالطّبقه أنّ نفس الاسم لا يعرف بذلك كما أشرنا إليه لا أنّ تميز أحد الشخصين لا يحصل به و توضيح ذلك أنّه رحمه الله يريد أن الشخص المعين كابن زيد مثلاً لا يمكن تعيين اسمه بسابق و لاحق يدلّ عليه إذ لو فرض تفرّده من غير أن يكون قبله أو بعده شيء فالأمر واضح ولو فرض شيء قبله أو بعده كما لو وقع في سند

روايه مثلاً لم يعرف من ذلك الشيء أيضاً اسم هذا الشخص ولا يدل ذلك على أنه يريد أو يزيد مثلاً إذ ما وضع الواضع له لا يعرف بهذه الأمور فيبقى اسم الشخص مردداً بين اللفظين و ذلك لخلاف ما إذا كان هناك شخصان اسم أحدهما أحد الاسمين و اسم الآخر الاسم الآخر إذ حينئذ يمكن أن يعرف ان الواقع في السند أيهما بسبب من ذكر قبله أو بعده و هو التميز بالطبقه الذي ذكره رحمه الله مكرراً.

و الحاصل ان الشخصين اللذين يكون اسم أحدهما مؤتلفاً مع اسم الآخر يمكن تمييزهما و تعين ان الواقع في السند أيهما بملاحظه من وقع قبله أو بعده كما ان متن الحديث لو وقع فيه لفظ كذلك أمكن تعيينه بملاحظه ما قبله أو ما بعده. أما اسم الشخص إذا تردّد بين لفظين فلا يتعين بأمثال ذلك بل يحتاج إلى توقيف من الواضع و نحوه و السر في ذلك أنّ أوضاع الألفاظ الموضوعه لمعانيها معلومه مضبوطه فرضاً فإذا تردّد الأمر في موضع بين معنيين للتردد في اللفظ أمكن تعيين المعنى بالقرائن و حينئذ يتعين اللفظ أيضاً و ذلك بخلاف الاعلام فإنها تتجدد بتجدد الأشخاص و لا يعرف العلم الموضوع لشخص بمعرفه ذلك الشخص بل بأعلام واضعه.

و قوله رحمه الله: و ليس لنا يريد بالموحد في باب الضعفاء فيه ان المنقول عن «حج» رجال آخر بهذا الاسم لم يذكر فيهم مدح و لا قدح و هم لجهالتهم في حكم الضعفاء و إن لم يكونوا ضعفاء في الواقع ولكن الظاهر أنه رحمه الله يريد بالضعيف من صرح بضعفه لا من كان في حكم الضعيف من غيره لجهالته كما سنشير إليه و احتمال أن يكون معتقداً لعدم ضعفهم بوجه لم يقف عليه غيره من أهل الرجال بعيداً ولو كان كذلك لأشار إليه و بين الوجه الذي لم يظفر به غيره كما هو الدأب في أمثال المقام هذا. ثم إن توثيقه رحمه الله لبريد الأسلمي و ليزيد بن إسحاق لقوله: و هؤلاء كلهم ثقات ممّا لم نقف عليه و في النقد في الأول ان توثيقه يفهم من كلام الشهيد الثاني في الدرايه و في الثاني ان العلامه في «صه» حكم بصحة طريق الفقيه إلى هارون بن حمزه و فيه يزيد بن إسحاق شاعر و كذا حكم الشهيد الثاني في الدرايه بتوثيقه و إنّي لم أجد في كتب الرجال ما يدل على توثيقه انتهى.

قوله: فالأول غير منسوب أي لم ينسب إلى شيء بخلاف الثاني حيث قالوا له الجزري و يحتمل ان يكون مراده رحمه الله أنه لم ينسب إليه مدح و لا ذم و هذا غير ما لعنه الصادق عليه السلام و عليه فقوله رحمه الله ولكنه اشاره إلى رجل آخر هو بضم الباء بمعنى ان بنانا و هو ابن محمد بن عيسى غير موصوف بمدح و لا ذم ولكن هنا آخر بضم الباء و هو ضعيف إلخ. يشهد بذلك ما فى المنهج فراجع إليه و قبله النقد و إن لم يصرح هو بضم الباء و يحتمل أن يكون مراده رحمه الله أنه غير منسوب إلى أب بقرينه ما سيذكره فى حيان السراج و حينئذ فمراد ببيان هو المذى يكون بضم الباء و لم يذكر بنان بن محمد بن عيسى لجهاله حاله كما لم يذكر المجهولين فيما سيأتى أيضاً.

و قوله رحمه الله: من أصحاب الكاظم عليه السلام بل من أصحاب الصادق عليه السلام أيضاً كما عن «جش» و «جخ» و عن «كش» أنه ظم ضا و لعله رحمه الله اقتصر على ما اتفقت أقوالهم ثم إن حناناً اسم لغير من ذكره رحمه الله أيضاً و كذا حيان الا أنه لم يتعرض لهم لجهالتهم و لعل من تتبع كلامه رحمه الله ظهر له أنه لا يعنى بالمجاهيل و لا- يجعل إطلاق الأسماء بحيث يتصرف إليهم أيضاً و إنما يجعله عند عدم الانصراف إلى واحد أو أكثر مردداً بين من ذكر فيه مدح أو قدح لا بينهم و بين المجاهيل و تتبع و تظن انتهى كلامه و لعل للمتظن بعد التأمل فى كلام الشهيد رحمه الله مجال لمناقشه فيه.

المطلب الثالث: فى ذكر جماعه من الرجال الذين ربما يشتهه حالهم لعدم تميز مرادهم لكون كل واحد منهم مشتركاً مع الآخرين فلا بأس للتصدى لتمييزهم لأن فيه نحو إرشاد إلى ما كنا فى صدده من تميز المشتركات و هم جماعه كثيره.

فمنهم ابن مسكان نقل عن مولينا عنايه الله كل روايه يرويها ابن مسكان عن محمد الحلبى فالظاهر أنه عبدالله كما يظهر من ترجمته فى «جش» و عن الفاضل عبد النبى و إذا وردت روايه عن ابن مسكان فالمراد به عبدالله بلا شك إذا لم يوجد لغيره ذكر فى طرق الأحاديث و كلام ابن إدريس وهم قال فى المنتهى بعد نقله هذا صرح بذلك أيضاً الاستاد فى بعض فوايده و قبله شيخنا الشيخ سليمان الماحوزى و أميا كلام ابن إدريس فهو ما ذكره فى آخر السيرائر من ان اسم ابن مسكان حسن و هو ابن أخى جابر الجعفى

غريق في ولايته لأهل البيت عليهم السلام و ما ذكره رحمه الله غريب و حسن ابن مسكان غير معروف و لا مذكور نعم حسين مسكان موجود لكن لا بهذا الوصف و الثناء و كيف كان لا ينبغي الارتباب في انصراف الإطلاق إلى عبد الله مطلقاً انتهى كلام المنتهى و صريح هذا الكلام هو انصراف إطلاق ابن مسكان إلى عبد الله من غير ملاحظه بين أن يكون راوياً عن محمد الحلبي و غيره بخلاف ما سمعته من الكلام المنقول عن مولينا عناه الله فإن ظاهره انصراف الإطلاق إليه فيما إذا كان راوياً عن محمد الحلبي فتأمل.

و منهم محمد بن الحسين و عن مولينا عناه الله كلما يرويه محمد بن الحسين عن محمد بن يحيى فالأول ابن أبي الخطاب و الثانى الخزاز كما يفهم من ترجمه غياث بن إبراهيم عن «ست» و عن النقد أيضاً فى ترجمه محمد بن يحيى الخزاز أنه يظهر من «ست» عند ترجمه غياث بن إبراهيم ان محمد بن الحسين بن أبى الخطاب روى عنه أيضاً يعنى عن محمد بن يحيى الخزاز انتهى و يظهر من كلام الحدى نقلناه عن مولينا عناه الله ان كون الأول ابن أبى الخطاب و الثانى الخزاز ممّا هو المفهوم عن «ست» فى ترجمه غياث بن إبراهيم لكنه ليس كذلك لأنه و إن صرح على كون الثانى الخزاز لكن لم يصرح على كون الأول ابن أبى الخطاب نقل عنه هكذا له كتاب أخبرنا به جماعه عن أحمد بن محمد بن الحسن بن أبيه عن الصفار عن محمد بن الحسين عن محمد بن يحيى الخزاز عنه إلمان يقال أنّ وجه انضمام ذلك و ظهوره من هذا الطريق هو روايه الصفار عنه فإنهم ذكروا فى ترجمه محمد بن الحسين بن أبى الخطاب ان الصفار روى عنه كما ذكره الاستاد سلمه الله.

و منهم أبو بصير فعن مولينا عناه الله و إذا روى أبان بن عثمان عن أبى بصير فالظاهر أنه ليست ابن البخترى المرادى إلى ان قال و كذا إذا روى عنه ابن يعفور أو بكير بن أعين أو الحسين بن مختار أو حماد الناب أو سليمان بن خالد أو شعيب بن يعقوب العرقوفى على القله أو عبد الله بن مسكان كما فى الأخبار انتهى و سيجىء أنّ أباً بصير مشتركه بين أربعة ليث بن البخترى المرادى و يحيى بن القاسم الأسدى و عبد الله بن محمد الأسدى و يوسف بن الحرث ولكن الإطلاق ينصرف إلى الأولين و

هما أيضاً يتميزان عن الآخر بأمارات سنتلو عليك و ما ذكره رحمه الله من أنه إذا روى عنه ابن أبي يعفور إلخ، يدل على أنه لث المرادى محلّ كلام ستطلع ان شاء الله.

و منهم ابن سنان و عن الفاضل عبدالنبي و إذا وردت روايه عن ابن سنان فإن كان المروى عنه الصادق عليه السلام فالمراد به عبدالله لا محمّد و إن كانا أخوين على ما فى «جخ» لما يشهد به التبع لأسانيد الأحاديث ان كلّ موضع صرح فيه بمحمّد فهو إنّما يروى عن الصادق عليه السلام بواسطه و ذكر الشيخ فى الرجال جماعه لم يرووا عن الصادق عليه السلام إلّا بواسطه وعدّ منهم محمّد بن سنان و يؤيد هذا أنّ محمّداً مات سنه مائتين و عشرين على ما ذكره «جش» و كانت وفاه الصادق عليه السلام على ما ذكره الشيخ رحمه الله سنه ثمان و أربعين و مائه و من المعلوم أنّه لا بدّ من زمان قبل وفاه الامام عليه السلام يسع نقل هذه الأحاديث المتفرّقه و ان يكون صالحاً للتحمّل كالبلوغ و ما قاربه و حينئذ يكون من المعمرين فى السنّ و قد نقلوا كمّيته عمر من هو أقلّ منه سنّاً و يشكل الحال فيما إذا وقع فى أثناء السند لاشتراكه بينهما و لا يبعد ترجيح كونه عبدالله إذا كان الراوى عنه فضاله بن أيوب أو النضر سويد و كونه محمّداً إذا كان الراوى عنه الحسين بن سعيد أو أحمد بن محمّد بن عسى و لذا ضعف المحقّق رحمه الله سنداً فيه الحسين بن سعيد عن ابن سنان معللاً بأنه محمّد و احتمال الشهيد رحمه الله كونه عبدالله بعيد و ربما كان منشاؤه ما يوجد فى كتاب الصيولوه من روايه الشيخ عن الحسين بن سعيد عن عبدالله بن سنان و التبع و الاعتبار يحكمان بأنه من الأغلاط التى وقعت فى كتاب الشيخ نعم يقع الإشكال فى الرجال الذين رووا عنها كيونس بن عبدالرحمن انتهى ما نقل عنه ملخصاً.

و فى المنتهى ان ما ذكره لاعتبار فيه مضافاً إلى أنّه يلزم من درك الصادق عليه السلام دركه أربعة من الائمه عليهم السلام فانه أدرك الجواد عليه السلام كما يأتى و قد نبهوا على من أدرك ثلاثة منهم كابن أبي عمير فمن أدرك أربعة أولى بالتنبيه عليه بل يظهر من خبر فى «باب مولد الجواد عليه السلام» دركه الهادى عليه السلام فيكون حينئذٍ قد أدرك خمسة منهم انتهى.

و المراد بالخبر المزبور هو ما أشار إليه الاستاد فى رجاله بأنه الذى أخبر فيه عن وفاه الجواد عليه السلام فى آخر الباب المذكور هكذا: سعد بن عبدالله و الحميرى جميعاً عن

إبراهيم بن مهزيار عن أخيه علي عن الحسن بن سعيد عن محمد بن سنان قال: قبض محمد بن علي و هو ابن خمس و عشرين سنة و ثلاثه أشهر و اثني عشر يوماً توفى يوم الثلاثاء لست خلون من ذي الحجه سنة عشرين و مائتين و معلوم ان من أدرك زمن وفاه الجواد عليه السلام و أخبر به أدرك زمن امامه ابنه عليه السلام أيضاً ولو قليلاً- ثم ان ما ذكره الفاضل المزبور من كون عبدالله و محمد اخوين مما منعه في المنتهى قائلاً بأنه لم أعثر عليه في غير هذا الموضوع و ربما يوهمه كلام بعض أجلاء العصر أيضاً و لا- أعرف له وجهاً أصلاً سوى تسميه أبويهما بسنان و هو مع أنه لا يقتضيه سيأتي في محمد ان شاء الله ان اسم أبيه الحسن و سنان جدّه مات أبوه فكفله جدّه فنسب إليه و ربما يوهمه قول الشيخ رحمه الله في «جخ» محمد بن سنان بن طريف الهاشمي و اخوه عبدالله «ق» و لا- يخفى ان هذا رجل مجهول لا- ذكر له أصلاً و لا- يعرف مطلقاً نعم هو أخو عبد الله وليس بمحمد بن سنان المشهور وذلك ليس من أصحاب الصادق عليه السلام ولم يرو عنه إلا بواسطة كما اعترف رحمه الله به ونقله عن الشيخ رحمه الله ولذا جعل الميرزا و مولينا عنايه الله رحمه الله لمحمد بن سنان بن طريف أخى عبد الله عنواناً عليحده و ذكره اسماً برأسه ولم يزيدا في ترجمته على ما ذكره الشيخ رحمه الله في «جخ» و أيضاً عبد الله مولى بنى هاشم كما يأتي و محمد مولى عمرو بن الحمق الخزاعي و بين النسبتين بون بعيد فتأمل جداً انتهى. و لا- يخفى ان ما ذكره في ذيل كلامه لنفى الأخوة بين عبد الله و محمد من التقريب لا ينافي في الأخوة بل هو استعان من غير المنافره.

و منهم محمد بن قيس و نقل عن الفاضل عبد النبي إذا وردت روايه عن محمد بن قيس فهو مشترك بين أربعة ثقتين و ممدوح و ضعيف و قال الشهيد الثانى رحمه الله الأمر بالاحتجاج بالخبر حيث يطلق فيه هذا الاسم مشكل و المشهور بين أصحاب رد روايته حيث يطلق مطلقاً نظراً إلى احتمال كونه الضعيف و التحقيق فى ذلك ان الروايه إذا كانت عن الباقر عليه السلام فهى مردوده لا اشتراكه حينئذ بين الثلاثة الذين أحدهم الضعيف و احتمال كونه الرابع حيث لم يذكروا طبقه و إن كانتا الروايه عن الصادق عليه السلام فالضعف منتف هنا لأن الضعيف لم يرو عنه لكن يحتمل كونها من الصحيح و من الحسن فتنبه

لذلك فإنه ممّا غفل عنه الجميع هذا حاصل كلامه رحمه الله وهو غير واضح بل الذى ينبغي تحقيقه أنه ان روى عن الباقر عليه السلام فالظاهر أنه الثقة ان كان الراوى عنه عاصم بن حميد و يوسف بن عقيل أو عبيد الله لأن «جش» ذكر أنّ هؤلاء يروون عنه كتاباً بل لا يبعد كونه الثقة اذا روى عن الباقر عن عليّ عليهما السلام لأن كلاً من البجلي والأسدى صنّف كتاب القضاء لأمير المؤمنين عليه السلام كما ذكره «جش» ومع انتفاء هذه القرائن فإذا روى عن الباقر عليه السلام فهو مردود لما ذكره وأما المروى عن الصادق عليه السلام فيحتمل كونه من الصحيح ومن الحسن دون الضعيف لما عرفت وذكر الاستاد ان ما حَقَّقَه رحمه الله حسن إلا ان ما يظهر منه أخيراً من حصر الاحتمال فى الصّحيح والحسن غير حسن إذ فيمن يروى عن الصادق عليه السلام ممّن يسمّى بهذا من هو مجهول أيضاً ألما أن يقال باتّحاده مع أحد الأربعة لا أنه شخص عليه وقد نقل فى المنتهى عن جميع التصريح بأن محمد بن قيس أربعة وهو كما قيل أنه غير بعيد ولكن ينبغي المراجعة والتأمل فى ذلك حتى يتّضح الحال و يرتفع اضطراب المقال.

و منهم أحمد بن محمّد فعن الفاضل عبدالتّبي روايه عن أحمد بن محمّد فإن كان فى كلامه الشيخ فى أوّل السّند أو ما قاربه فهو ابن الوليد و إن كان فى آخره عن الرّضا عليه السلام فهو البنزطى و إن كان فى الوسط فيحتمل كونه ابن محمد بن عيسى و غيره و يعرف بالممارسه فى أحوال الطبقات و عن الشهيد الثّانى فى درايته فى بيان المتّفق و المفترق ان هذا الاسم يعنى أحمد بن محمّد مشترك بين جماعه منهم أحمد بن محمّد بن عيسى و أحمد بن محمّد بن خالد و أحمد بن محمّد بن نصر و أحمد بن محمّد بن الوليد و جماعه آخرون من أفاضل أصحابنا لى تلك الأعصار يتميّز عند الإطلاق بقرائن الزمان فإن المروى عنه إن كان من الشيخ فى أوّل السند أو ما قاربه فهو أحمد بن محمّد بن الوليد و إن كان فى آخره مقارناً للرّضا عليه السلام فهو أحمد بن محمّد أبى نصر البنزطى و إن كان فى الوسط فالأغلب ان يريد به أحمد بن محمّد بن عيسى و قد يراد غيره و يحتاج فى ذلك إلى فضل قوّه و تميّز و اطلاع على الرجال و مراتبهم ولكّنه مع الجهل لا يضرّ لأنّ جميعهم ثقات انتهى و فى الكلامين المنقولين بحث ستطلع ان شاء الله.

فى بيان أحوال جماعه من الرّواه الّذين أكثر ثقة الإسلام الكلينى فى الكافى الرّوايه عنهم و غيرهم فى تضاعيف كلامه بالعدّه و لما كان التعرّض لتفصيل حالهم معيّناً فى كيفيه معرفه حال غيرهم ممّن ذكر فى كتب الرّجال و هادياً إلى الاطّلاع على طريقه الاستنباط فى ساير الأحوال فلا بأس أن نتصدّى بذكرهم مع البسط فى المقال و الكلام هنا يقع فى مقامين:

المقام الأوّل فى ذكر العده و تعدادهم و ذكر ما يوجب مدحهم و توثيقهم من كلمات علماء الرّجال و المعروف و المتداول منها ثلاث نظراً إلى ما قيل من أنّه يروى بواسطه العده تاره عن أحمد بن محمد بن عيسى و أخرى عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقى و ثالثه عن سهل بن زياد و ليس أشخاص العده فى تلك المواضع الثلاثه متّحده حتّى يقتضى التعرّض لواحد منها الاستغناء عن البحث عن الأخيرين بل أشخاصها فيها مختلفه فلا بدّ أن تتصّدى عن كلّ واحد منها بذكر ما قيل فى حقّهم من الأقوال حتّى نطلع بما ينفعنا من الأحوال فنقول:

أمّا العده الأولى فهم على ما حكى عن «صه» خمسّه أحمد بن إدريس القمى الأشعري و على بن إبراهيم القمى و محمّد بن يحيى العطار و داود بن كوره و على بن موسى الكمندانى و أكثر هذه الأشخاص من الثقات المكون إلى أخبارهم و المعوّل على رواياتهم لنصّ جماعه من علماء الرّجال على التوثيق الثلاثه الأولى و هذا القدر كافى فى الاعتماد على أخبارهم بل وثاقه أحدهم كافيه فى الاعتماد عليها فضلاً عن ثبوتها فى أكثرهم و عن «جش» فى أحمد بن إدريس القمى الأشعري كان ثقة فقيهاً فى أصحابنا كثير الحديث صحيح الرّوايه له كتاب النوادر و مثله عن «صه» و «ست» ولكن زاد فى الأخير بعد كتاب النوادر كبير كثير الفوائد و عنه الشيخ فى «لم» كان من الفواد و عن «تعق» الأشعري أبو قبيله باليمن كما عن القاموس بل فى الصّحاح أيضاً لا المنتسب إلى المذهب المعروف من أبى الحسن الأشعري و عن «جش» عن على بن إبراهيم القمى أنّه ثقة فى الحديث ثلاث معتمد صحيح المذهب سمع فأكثر و صنّف كتباً و

اضرّ في وسط عمره أخبرنا محمّد بن محمّد عن الحسن بن حمزه عن عليّ بن عبيدالله قال كتب إلى عليّ بن إبراهيم بإجازه أحاديثه وكتبه و مثله عن «صه» إلّا أخبرنا محمّد بن محمّد الخ و عن «ست» أخبرنا بجمع كتبه جماعه عن أبي محمّد الحسن بن حمزه العلوي الطبري زياده عمّا في «جش» و عن «صه» في محمّد بن يحيى العطار القمي شيخ أصحابنا في زمانه ثقة عين كثير الحديث و عن «جش» له كتب منها كتاب مقتل الحسين عليه السلام و كتاب النوادر.

و أمّا داود بن كوره فالمحكي عن العلامه في ضبطه أنّه بالكاف المضمومه و الواو السدّاكنه و الرّاء المهمله المفتوحه و ذكر الاستاد سلّمه الله تعالى بأنّي لهم أقف له على توثيق لكّنه ممدوح بأن له كتاب الرّحمه مثل كتاب سعد بن عبدالله و أنّه بوب كتاب النوادر لأحمد بن عيسى و كتاب المشيخه للحسن بن محبوب انتهى كلامه. و الظاهر من كلماتهم في ترجمته لا يدلّ على ازيد من المدح كما فهمه الاستاد سلّمه الله تعالى هذا و يمكن استفاده التوثيق بالمعنى الأعمّ بعد التأمل فيما ذكر في ترجمته مضافاً إلى ما في التعليقه من أنّه من مشايخ الكليني الظاهر في جلالته.

و أمّا عليّ بن موسى الكميذاني فعن العلامه في ضبطه في «صه» أنّه بضمّ الكاف و الميم و إسكان النون و فتح الذال المعجمه قريه من قرى قم و ذكر الاستاد سلّمه الله تعالى أنّه لم يذكر له مدح و لا قدح و في «سا» يظهر من روايه ثقة الإسلام عنه تعويله عليه انتهى و قد عرفت سابقاً أنّ ثبوت الوثاقه في واحد من العده كاف في صحّتها فضلاً عن ثبوتها في أكثر من الواحد كالثلاثه الأوّل حيث نصّوا على توثيقهم.

و أمّا العده الثانيه (1) فهم كما عن «صه» أربعه عليّ بن إبراهيم و عليّ بن الحسين و أحمد بن عبدالله بن أميّه و عليّ بن محمّد بن عبدالله بن أذينه. أمّا عليّ بن إبراهيم فقد عرفت عن «جش» و «صه» ما يوجب وثاقته من كونه ثقة في الحديث ثبت معتمد صحيح المذهب إلى آخر ما عرفته.

و أمّا الثاني أعنى عليّ بن الحسين السعدابادي فالكلام فيه يقع تاره في تعيين لفظه

ص: ٤٥٥

(١ - ١). و هم الذين يروى بواسطتهم عن أحمد بن محمد بن خالد. «منه رحمه الله» .

و أخرى فيما يوجب وثاقته و صحه روايته:

أما الأول فعن «سا» ما ملخصه ان نسخ الخلاصه التي عثرنا بها مطبقة على علي بن الحسن يعنى بكر اذ لا يبعد ان يكون ذلك من تصرف النساخ اذ لم أجد من علماء الرجال من جعل ثقه الإسلام راوياً عن علي بن الحسن و لا علي بن الحسن راوياً عن البرقي قال فالظاهر أنه علي بن الحسين السعداباذي الذي ضبطه العلامة بالذال المعجمه و ذلك لأن الشيخ ذكر في رجاله ان الكليني روى عنه و أنه يروى جميع كتب أحمد بن أبي عبدالله و رواياته و أحمد بن أبي عبدالله هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي و يظهر ذلك من طريق الصّيدوق أيضاً إلى أحمد بن محمد البرقي و كذا من طريقه جماعه آخرين منهم أبي إسحاق بن يزيد في بزيع المؤذن و الحسن بن زياد الصّيدوق إلى غير ذلك إذ في جميع ذلك روى علي بن الحسين السعداباذي عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي و بالجمله روايته عن البرقي أكثر من أن تحصى و يدل على روايه الكليني عنه و روايته عن البرقي ما في روضه الكافي عند روايه خطبه اميرالمؤمنين عليه السلام حيث قال علي بن الحسين المؤدّب و غيره عن أحمد بن محمد بن خالد إلى آخر ما ذكر و يظهر من جميع ذلك ان الذي يروى عنه ثقه الإسلام الكليني و يروى هو عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي هو علي بن الحسين السعداباذي لا الحسن.

و أما الثاني فالقدر المسلم بينهم و الظاهر من كلماتهم هو ثبوت المدح له و كونه ممدوحاً و أما صحه رواياته و وثاقه أخباره فغير صريح في كلماتهم نعم ذكرها بعض الأجلّاء احتمالاً و نفى البعد عنه و عن المجلسين في ترجمته أنه من مشايخ الإجازة و قد عرف سابقاً أنه لا يدل على التوثيق بالمعنى الأخصّ بل و لا بالمعنى الاعمّ بل غايه الأمر كونه من أمارات المدح و استشهاد في رساله له لاعتبار روايته بما عن أحمد بن محمد بن سليمان الزراري المكنى بأبي غالب من أنه قال حدّثني مؤدّبي أبو الحسن علي بن الحسين السعداباذي بتقريب أنّ أحمد بن محمد بن سليمان ممّن وثّقه في غير واحد من الكتب كما عن «ست» و «صه» أنه كان شيخ أصحابنا في عصره و استادهم

وثقتهم و عن «جخ» في «لم» أنه جليل القدر كثير الروايه ثقه و من كان هذا شأنه فما ظنك بمؤديه و معلّمه نظراً إلى أنّ من كان جليلاً فشيخه يجب أن يكون أجلاً و أنت خبير بأنّه لا شاهد فيما ذكره إذ لا ملازمه فيما ذكره إذ ربّ أجلاً و أوثق يتلمذ عند من لا جلاله له و لا وثوق به و لا يلزم أن يكون جليلاً و ثقه فضلاً عن أن يكون أجلاً و أوثق نعم حكى عن العلامة التقى المجلسى رحمه الله أنّه نفى البعد عن جعل حديثه صحيحاً بعد ان نسب جماعه انهم عدّوا حديثه حسناً معللاً فى موضع بأنه لكثرة الروايه و فى آخر بأنّه من مشايخ الإجاره لكنّه ليس قولاً بل احتمالاً و مثل ذلك عن «سا» و قد مرّ سابقاً أنّه لا يلزم فى صحّحه العده كون جميع أشخاصه صحيح الروايه معتمد الحديث بل يكفى فى ذلك كون الواحد منهم كذلك و على هذا فيكفينا فى المقام وقوع على بن إبراهيم الذى ثبت وثاقته و صحّحه روايته من تنصيب جماعه من علماء الرجال حيثما مرّت الاشاره إليه فى الشخص الأول من تلك العده و إن لم يثبت وثاقه الباقين.

و أمّا الثالث أعنى أحمد بن عبدالله بن أمّيه فيقع الكلام فيه تاره من جهه الاختلاف الواقع فى لفظ أمّيه و اخرى من جهه تعيين أبيه و أنّه ابن من و ثالثه عن جهه توثيقه و توثيق أبيه و تصحيح رواياتها.

أمّا الأول فنقول أنّه قد صرح غير واحد من الأجلّه بأنّه لم يذكر فى كتب الرجال و قد تصفّحنا بعضها وجدناه خالياً عن ذكره و احتمال بعض علماء الرجال أنّه أحمد بن عبدالله بن بنت البرقى و استظهر من كلام الشيخ فى «ست» فى ترجمه أحمد بن خالد البرقى بأنّه يروى عن أحمد بن خالد البرقى حيث قال بعد ذكر كتب البرقى أخبرنا هؤلاء الثلاثة عن الحسن بن حمزه العلوى الطبرى قال حدثنا أحمد بن عبدالله بن بنت البرقى قال حدثنا جدّى أحمد بن محمّد و على ما ذكره هذا البعض يكون لفظ أمّيه تصحيف لفظ ابنته و يكون أحد أشخاص العده الراوين عن البرقى هو أحمد بن عبدالله بن ابنته البرقى لكن المذكور فى كتب الرجال فى عنوان أحمد هكذا أحمد بن عبدالله بن أحمد بن عبدالله البرقى كما عن الصدوق أيضاً فى بيان طريقه إلى محمّد بن مسلم حيث قال: فقد روّيته عن على بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبى عبدالله

فالعباره المذكوره فى ذلك العنوان تحتل وجهين:

أحدهما أن يكون ابن أحمد وصفاً لأحمد بن عبد الله لا لعبد الله.

و ثانيها أن يكون وصفاً لعبد الله لا لأحمد الذى هو ابنه.

أما على الأول فيكون أحمد ابنا لعبد الله و عبد الله صهراً لأحمد البرقى على ابنته فإضافه ابن إلى أحمد البرقى من الإضافه إلى الجدّ و أما على الثانى فيكون أحمد ابنا لعبد الله كما فى الأول و عبد الله ابنا لبنتا أحمد البرقى و أبو عبد الله غير معلوم لكونه غير مذكور فإضافه أيضاً من الإضافه إلى الجدّ كالأول إلا أنّ الأول كان من جهه الأمّ و هنا كان من جهه الاب و كلا الاحتمالين لا يخلو من بعد و لا قرب.

أمّا الأول من الأول فلكونه خلاف الظاهر و خلاف المعهود فى كلماتهم اذ الظاهر المعهود كون الإبن وصفاً للاسم السابق المتصل به لا لما بعد منه.

و أما الثانى منه فلأنّ روايه أحمد حينئذٍ عن أحمد البرقى لا تكون بعيدة لأنه كما عرفت يكون جداً قريباً له و لا استبعاد فى روايه ابن بنت رجل عنه.

أمّا الأول من الثانى فلكون أحمد البرقى جداً بعيداً لأحمد بن عبد الله و يبعد روايه أحمد عن جدّه البرقى.

و أمّا الثانى منه فلمّا مرّ من أن الظاهر المعهود كون الإبن وصفاً للاسم السابق المتصل به لا لما بعد منه لكن الاستاد سلّمه الله تعالى جعل ارتكاب الثانى (1) أولى معللاً بأنّ الروايه عن الجدّ البعيد ليست بذلك البعيد و ظنّى أنّ ارتكاب ما هو خلاف الظاهر كما فى الاحتمال الأول أولى و أسهل من الارتكاب بما يلزم فى الاحتمال الثانى من روايه أحمد عن جدّه البعيد نظراً إلى أنّ وجود الجدّ مع ابن ابن بنته و اجتماعهما فى زمان ممّا يندر و يقلّ.

و أمّا الكلام فى الثانى فعن «جش» فى علىّ بن أبى القاسم عبد الله بن عمران البرقى المعروف أبوه بما جيلويه يكنّى أبا الحسن ثقة فاضل فقيه أديب رأى أحمد بن محمّد البرقى و تأدّب عليه و هو ابن بنته انتهى و الظاهر من هذا الكلام أن أبا القاسم المسمّى

ص: ٤٥٨

(١- ١). أى احتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين فى العنوان المذكور لا الثانى مقابل الأول. «منه رحمه الله» .

بعبد الله هو صهر أحمد البرقي على ابنته و على ابنه منها فيكون أحمد الذى نحن فيه أيضاً ولده منها فيكون عبد الله المكنى بأبى القاسم أباً له كما كان أباً لعلّى فيكون كل واحد من أحمد و على أخاً لآخر من طرف الأب و الأم و كانت أمهما بنت أحمد البرقي و هو يؤيد كون ابن أحمد الواقع فى عباره علماء الرجال فى عنوان أحمد و عباره الصدوق فى بيان طريقه إلى محمد بن مسلم وصفاً لأحمد لا لعبد الله كما هو احتمال الأول من الاحتمالين المذكورين فى العنوان المزبور و عن «جش» أيضاً فى محمد بن أبى القاسم قال فيه محمّد بن أبى القاسم عبيد الله بن عمران الجنابى البرقى أبو عبد الله الملقّب بماجيلويه و أبو القاسم يلقّب بهذا سيّد من أصحابنا القميين ثقة عالم فقيه عارف بالأدب و الشعر و الغريب و صهر أحمد بن أبى عبد الله البرقى على ابنته و ابنه على بن محمّد منها و كان أخذ عنه العلم و الادب انتهى. فظاهر هذا الكلام ينافى ما استظهرناه من كلامه السابق حيث كان الظاهر من الأول أنّ أبى القاسم هو صهر أحمد البرقى و الظاهر من هذا أنّ ابن أبى القاسم محمّد صهره لا هو مع ان الظاهر أنّ أبى القاسم فى هذا الكلام هو الذى ذكره آنفاً فى كلامه الأول فى ترجمه على بشهاده اتحادهما فى الأب و هو عمران و الوصف هو البرقى و ما يترأى من اختلافهما فى الاسم حيث ان أبى القاسم فى كلامه الأول كان عبد الله على لفظ المكبر و هنا كان على لفظ المصغر فيمكن التوجيه عنه بإمكان أن يكون زياده الياء من غلط النسخ مع ان المحكى عن «صه» أنّه نقل قولاً بأنّه بغير الياء حيث قال محمّد بن أبى القاسم عبيد الله بالياء أو قيل عبد الله بغير الياء انتهى. و ان يكون لأبى القاسم اسمان عبيد الله مع الياء و بدونها و لا استبعاد فى ذلك و بالجمله الظاهر ان أبى القاسم فى الموضوعين شخص و ان اسمه عبد الله و أنّه صهر البرقى فيلزم من الكلامين المنقولين عن «جش» محذور هو كون أبى القاسم صهراً على ابنه البرقى و ولده محمّد أيضاً صهراً على ابنه البرقى و هو على شريعته التى أنزل على نبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله و تدبّرنا بها ممّا لا يتصور إذ ابنه البرقى إن كانت واحده لزم كونها أمّاً و زوجه لمحمّد و إن كانت متعدده لزم كونها زوجه و خاله له و تصدّى الاستاد سلّمه الله للذبّ عنه فقال و حينئذٍ فإمّا ان يقال ان محمّداً ابن لأبى

القاسم ولكن لا من بنت البرقى بل من زوجه أخرى فأخذ أبو القاسم بنتا من البرقى و ابنه محمد بنتاً آخر فحصل لأبى القاسم من بنت البرقى على و أحمد و لمحمد أيضاً من بنته الأخرى على الذى أشار إليه «جش» بقوله و ابنه على بن محمد منها فعلى بن أبى القاسم و على بن محمد كل منهما ابن خاله للآخر و للأول عم للثانى أيضاً و كذا أحمد بن عبدالله الذى كلامنا فيه و هو أخ لعلى الأول فإنه ابن خاله لعلى الثانى و عم له أيضاً.

و أمّا بأن يقال أنّ على بن أبى القاسم الذى نقلنا عنه أولاً اسناد إلى الجّد و المراد على بن محمد بن أبى القاسم و عليه فأبو القاسم لا يكون صهراً للبرقى بل ولده محمد صهر له و على يكون ولد محمد من بنت البرقى و حينئذ فيتلائم كلمات «جش» فى ترجمه على و ترجمه محمد و إن كان فيما ذكره فى الأوّل خروج من الظاهر من وجهين أحدهما الاسناد إلى الجّد و ثانيهما قوله المعروف أبوه بماجيلويه مع أن أباه المعروف بذلك و هو محمد غير مذكور فى الكلام إلّا أن يدفع بأن الاسناد إلى الجّد فى كلامهم شايع و ان قوله المعروف أبوه أيضاً إشاره إلى أن أبا القاسم ليس أباً له بل أبوه الشخص المعروف بماجيلويه و حينئذ فلا حرازه فى كلماته انتهى كلامه سلمه الله. و على هذا يكون مراد بعلى بن أبى القاسم هو على بن محمد بن أبى القاسم و يشهد له ما فى كلامه المنقول أخيراً فى محمد بن أبى القاسم حيث لقبه بماجيلويه دون أبيه أبى القاسم و بذلك يقال ان ماجيلويه فى كلامه المنقول أولاً أنّما هو لقب لمحمد لأبى القاسم و حينئذ يلزم ان يكون أحمد الذى كلامنا فيه و ثبت ممّا مرّ أنّه ابن بنت البرقى ابنا لمحمد الملقّب بماجيلويه لأبى القاسم المسمّى بعبدالله فيكون اسناده إلى عبدالله اسناداً إلى الجّد نظراً إلى ما عرفت من أن أباه محمد و هو ابن أبى القاسم المسمّى بعبد الله و قد يجعل عبدالله أباً لأحمد لا جذاً لكن بتقريب ان يجعل عبدالله فى ترجمه محمد اسماً آخر له لا اسماً لأبيه أبى القاسم و يكون أبوه أبو القاسم ابنا لعمران فيكون عبد الله فى كلامه الثانى فضلاً بين الموصوف و الصّفه أو أن يجعل عمران لقباً لأبى القاسم و يكون ابن عمران و صفاً لعبد الله فيكون حينئذ عبدالله بن عمران بدلاً عن محمد بن أبى

القاسم و كلاهما بعيدان أو أبعد منهما ما يقال من كون عبدالله الذي هو والد أحمد رجلاً غير أبي القاسم و محمد بأن يكون للبرقي صهر آخر مسمى بعبد الله لعدم شاهد عليه كما اعترف الاستاد سلمه الله بأنه لم يقف له على شاهد و ذكر الاستاد سلمه الله بأنه يمكن ان يقال ان عبدالله الذي هو والد أحمد ابن لمحمد بن أبي القاسم المذكور بقريته ان كنيته محمد أبو عبد الله و عليه فيكون عبدالله هذا هو ابن بنت البرقي لا ولده أحمد انتهى كلامه. فتبين من جميع ذلك حال عنوان الذي ذكر في مع ما يلزم من الاختلاف في صورتى جعل ابن وصفاً لأحمد و لأبيه عبدالله و ظهر ممّا مرّ أيضاً أنّ والد عبدالله إمّا محمّد بن أبي القاسم كما هو الظاهر من بعض الوجوه أو أبو القاسم بن عمران أو الملقّب بعمران كما هو الظاهر من الآخر أو عمران كما هو الظاهر من الثالث ثمّ أنّه لما انجزّ الكلام بذكر ماجيلويه فلا بأس ان انبسط الكلام فيه بذكر عددهم و ساير ما يتعلّق بأحوالهم لما فى ذلك من زياده بصيره و اطلاع على أحوال بعض الرجال فنقول و عن «سا» ما ملخصه أنّ ماجيلويه لقب لأربعة: الأوّل: محمد بن عليّ بن أبي القاسم الثانى: عمّه محمّد بن أبي القاسم و الثالث: ابن عمّه عليّ بن محمد بن أبي القاسم الرابع: ابن ابن عمّه محمد بن عليّ بن محمد بن أبي القاسم و يشهد للأوّل اسانيد الصدوق رحمه الله فى باب الواحد من الخصال فى غير موضع منه حيث قال محمد بن عليّ ماجيلويه قال حدّثنى عمى محمد بن أبي القاسم عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي و كذا فى غيره ممّا لا يستقصى فلاحظ اسانيد العيون و الخصال و المجالس و التوحيد و كمال الدّين و مشيخه الفقيه و للثانى ما فى أواخر العلل و معانى الأخبار و غيرها حيث أكثر فيها من قوله حدّثنا أبي رحمه الله قال حدّثنا محمد بن أبي القاسم ماجيلويه عن محمد بن عليّ الكوفى و للثالث ما فى غير موضع من العلل و المجالس و العيون من قوله: حدّثنا عليّ بن عيسى مثلاً قال حدّثنا عليّ بن محمد ماجيلويه عن أحمد بن محمّد بن خالد و للرابع ما فى «جش» فى ترجمه محمّد بن أبي القاسم عند ذكر طريقه اليه من قوله: أخبرنا أبي عليّ بن أحمد الى أن قال حدّثنا محمد بن عليّ ماجيلويه قال حدّثنا أبي عليّ بن محمد عن أبيه محمد بن أبي القاسم عن أبيه فانه بقريته ما سمعت عن «جش» روايه الولد عن والده لا روايه ابن

العمّ عن ابن عمّه و ظهر بما ذكرنا ان محمّد بن علي ماجيلويه فى اوائل أسانيد الصدوق رحمه الله مشترك بين الأوّل و الرابع فإذا روى عن عمّه حمل على الأوّل و هو ظاهر و إذا روى عن أبيه كما فى مواضع من المجالس و العلل حيث قال فيها محمّد بن علي ماجيلويه قال حدّثنا أبى عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى أو عن غيره ممّن هو غير العمّ أيضاً حمل على الرابع. أمّا إذا روى عن أبيه فلمّا مرّ عن «جش» آنفاً فى ذكر طريقه إلى محمّد بن أبى القاسم حيث صرّح فيه بلفظ الأب و صرّح بأنّ الأب هو عليّ بن محمّد بن أبى القاسم و أمّا عليّ بن أبى القاسم فلا ذكر له فى الأسانيد بهذا العنوان و بالجمله فروايه الرابع عن والده عليّ بن محمّد بن أبى القاسم ثانيه بخلاف روايه الأوّل عن والده عليّ بن أبى القاسم و يؤيّد ذلك أنّ الأب فيما أشير إليه من الأسانيد يروى عن البرقى و روايه عليّ بن محمّد بن أبى القاسم و هو عليّ بن محمّد بن عبد الله و عليّ بن محمّد بن بندار عن البرقى العدى هو جدّه الأعمى شابهه هذا و أمّا إذا روى عن غير الأب ممّن هو غير العمّ أيضاً كمحمّد بن يحيى أو عليّ بن إبراهيم أو غيرهما و هو كثير أيضاً منه فى باب الاثنين من الخصال حيث قال: حدّثنا محمّد بن عليّ ماجيلويه قال: حدّثنا محمّد بن يحيى العطار و مثله فى باب الثلاثه منها الا أنّ بدل محمّد بن يحيى عليّ بن إبراهيم فالظاهر أنّه الأوّل لأنّه أكثر روايه من الرابع كما لا يخفى على من تصفّح كتب الصدوق و كذا إن وقع فى الطبقة الثانيه فى أسانيد الصدوق كما فى العيون فى باب ذكر ما كتب به الرضا عليه السلام إلى محمّد بن سنان فى جواب مسائله قال: حدّثنا عليّ بن أحمد بن عبد الله البرقى و عليّ بن عيسى المجاور فى مسجد الكوفه و أبو جعفر محمّد بن موسى البرقى بالراى قالوا: حدّثنا محمّد بن عليّ ماجيلويه عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه فأنّه يحمل حينئذٍ أيضاً على الأوّل لأنّه مع الثالث و هو عليّ بن محمّد فى طبقه واحده اذ كلّ منهما ابن عمّ للآخر و الرابع فى طبقه متأخره فإذا وقع هذا الاسم أعنى محمّد بن عليّ ماجيلويه فى الطبقة الأولى اى الطبقة المتأخره القريبه من الصدوق حمل على الرابع و إذا وقع فى الطبقة الثانيه التى هى أبعد منه كما فيما ذكر آنفاً حمل على الأوّل ولكن الظاهر ان محمّد بن عليّ ماجيلويه فى السند المذكور غلط و

الصَّحِيحِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْمُعْهَدَ فِي الْأَوَّلِ وَقَوَعَهُ فِي أَوَّلِ أُسَانِيدِ الصَّدُوقِ وَ لِأَنَّ الَّذِي يَرُوي عَنْهُ عَلِيُّ بْنُ عَيْسَى الْمُجَاوِرُ هُوَ الثَّانِي كَمَا فِي عَدَّةٍ مِنَ الْأَسَانِيدِ وَ أَيْضاً هُوَ الَّذِي يَرُوي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضاً مَا فِي بَابِ آخِرِ مَا جَاءَ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَّفَرِّقَةِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي مُوسَى الْبَرْقِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلُويهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ هَاشِمٍ وَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الْمُجَاوِرُ قَالُوا حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ مَاجِيلُويهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ. ثُمَّ أَنَّهُ أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ وَ نَوَّرَ اللَّهُ مَرْقَدَهُ عَلِيٌّ مَا حَكَى عَنْهُ تَصَدَّى لَمَّا صَدَرَ عَنْ بَعْضِ الْأَعْلَامِ مِنَ الشَّبَهَةِ وَ الْغَفْلَةِ فِي الْكَلَامِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَ هُوَ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ:

مِنْهَا مَا قَدْ عَرَفْتَ قَبْلَ هَذَا عَنِ الصَّدُوقِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ ذِكْرِ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلُويهِ فِي السِّيَرِ الْمَذْكُورِ مَعَ أَنَّ الصَّحِيحِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدَ الَّذِي يَرُوي عَنْهُ عَلِيُّ بْنُ عَيْسَى الْمُجَاوِرُ وَقَدْ عَرَفْتَ مَا يُؤَيِّدُهُ بَلْ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضاً.

وَ مِنْهَا مَا فِي «جَش» فِي بَابِ لَمْ حَيْثُ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلُويهِ الْقَمِيُّ رَوَى عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابُويهِ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ حَيْثُ لَمْ يَشِرْ إِلَى التَّعَدُّدِ اعْتِقَادِ الْوَحْدَةِ مَعَ أَنَّهُ مُتَعَدِّدٌ لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّهُ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْأَوَّلِ وَ الرَّابِعِ مِنْ أَقْسَامِ مَاجِيلُويهِ.

أَقُولُ: لَعَلَّهُ رَحِمَهُ اللَّهُ يَشِرُ إِلَى التَّعَدُّدِ تَعْوِيلاً عَلَى ظُهُورِهِ وَ وَضُوحِهِ مَعَ إِرَادَةِ أَحَدِهِمَا لِنُصُوصِهِ هُنَا بِمَعُونَتِهِ الْقَرِينَةِ الْخَارِجَةِ كَمَا سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ مِنْهُ أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ.

وَ مِنْهَا مَا مَرَّ عَنْ «جَش» فِي كَلَامِهِ الْمُنْقُولِ أَوَّلًا فِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ حَيْثُ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِمْرَانَ الْبَرْقِيُّ الْمَعْرُوفُ أَبُوهُ بِمَاجِيلُويهِ وَ قَدْ يَسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ الْمَلَقَّبَ بِمَاجِيلُويهِ أَوْ الْمَعْرُوفَ بِهِ أَيْضاً هُوَ أَبُوهُ لَا هُوَ نَفْسُهُ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ أَيْضاً الْمَلَقَّبُ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ أُسَانِيدِ الصَّدُوقِ ذَكَرَ الْأَسْتَاذُ سَلَّمَ اللَّهُ أَنَّ هَذَا الْإِيرَادَ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ مَرَادَ «جَش» بِعَلِيٍّ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ هُوَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ وَ أَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِعَلِيٍّ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ الَّذِي هُوَ أَخُو مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ نَظراً إِلَى مَا مَرَّ مِنْ أَنَّهُ بِهَذَا الْعِنَانِ غَيْرِ مَذْكُورِ فِي الْأَسَانِيدِ وَلَوْ قَلْنَا بِاحْتِمَالِ كَلَامِهِ لِهَذَا الشَّخْصِ أَيْضاً وَرَدَ أَنَّ

هذا الشخص ليس أبوه و هو أبو القاسم ملقباً بماجيلويه كما أنه نفسه ليس ملقباً به: وبالجملة إن أراد «جش» بعلي بن أبي القاسم علي بن محمّد بن أبي القاسم كما هو الظاهر ورد عليه أنّ أباه محمّد كما هو ملقب بماجيلويه فكذا هو نفسه أيضاً فلا وجه للتخصيص و إن أراد علي بن أبي القاسم بلا واسطه و هو اخو محمّد ورد عليه ان احداً من الوالد و الولد ليس ملقباً بذلك بل انما الملقب به هو ولد هذا الولد و هو محمّد بن علي بن أبي القاسم.

أقول: يمكن أن يعتذر بأن غرض «جش» المس حصر ذلك اللقب في أبيه فحنب حتى يردّ ذلك بل لعلّ مقصوده أن أباه كان معروفاً بذلك اللقب و هذا يستلزم أن لا يكون هو ملقباً به غايه الأمر أنه ليس معروفاً به كأبيه مع ما يمكن أن يدعى الملازمه العاديه بين كون شخص ملقباً بشيء و كون ابنه أيضاً ملقباً به ولكن لا ينعكس لجواز ان يكون ذلك نشأ منه الولد بخصوصه و لا يسرى إلى الوالد نعم يسرى منه إلى ولده كما هو المتعارف في زماننا هذا.

و منها ما مرّ أيضاً من «جش» في كلامه المتقدم حيث ذكر الجدّ في ترجمه الابن بلفظ عبدالله بالباء الموحده و في ترجمه الأب بالياء المثناه من تحت بعد الباء. أقول: قد مرّ في ذيل كلام المنقول أخيراً عن «جش» ما ينفع في المقام فتذكّر.

و منها ان ابن داود لم يذكره أي محمّد بن علي ماجيلويه لا في الجزء الأوّل من كتابه ولا في الجزء الثاني منه و ينبغي ذكره. أقول: هذا وارد لو كان غرضه استيفاء ما في الجزئين من كتابه و إلا فلا يرد عليه أمثال هذا فتأمل.

و منها ان العلماءه رحمه الله لم يذكره إلما في الباب الأوّل من «صه» و لا في الثاني مع أنه و لا صحيح جمله من طرق الصدوق المشتمله على محمّد بن علي ماجيلويه كطريقه إلى إسماعيل رباح و الحرث بن المغيره و منصور بن حازم و معاويه بن وهب و هو يقتضى ايراده في القسم الأوّل.

و منها ان المحقق الاسترآبادي قال في الألقاب ماجيلويه يلقب به محمّد بن علي بن محمّد بن أبي القاسم عبدالله أو عبيد الله و جدّه محمّد بن أبي القاسم و هما ثقتان و

قد علمت أن الملقب بذلك شخصان آخران أيضاً بل ألقابهما به اظهر اذ قد سمعت إكثار الصدوق التصريح بروايه محمد بن علي ماجيلويه عن عمه وقد وصف في كثير من أسانيده علي بن محمد أيضاً بماجيلويه و لعل الموقع له في ذلك الجمود كلام «جش» وقد أوضحنا حاله و أيد الاستاد سلمه الله ألقاب علي بماجيلويه كون والده و ولده كليهما ملقبين بذلك. أقول: لا يخفى علي ذي مسكه أنه تأييد متين لما عرفت من دعوى استلزام كون الوالد ملقباً به كون الولد أيضاً ملقباً به.

و منها ما في النقد من ان ماجيلويه اسمه محمد بن أبي القاسم و يطلق علي محمد بن علي ماجيلويه أيضاً انتهى حيث ان الظاهر منه ان هذا اللقب في محمد بن أبي القاسم أشهر منه في محمد بن علي و ليس كذلك و أيضاً ظاهرها ان محمد بن علي واحد مع أنه رجلان كما مرّ و أيضاً ظاهرها عدم إطلاق هذا اللقب علي غير من ذكره مع أنه لقب لعلي بن محمد أيضاً.

و منها ما في وجيزه العلامة المجلسي رحمه الله حيث قال علي بن أبي القاسم ماجيلويه ثقه ثم قال بفاصله علي بن محمد بن بندار من مشايخ الكليني انتهى فإن مقتضاه تغاير الشخصين مع أنّهما متحدان و أيضاً مقتضى ما ذكره ان علياً ولد لأبي القاسم و ليس كذلك بل هو نسبه إلى الجدّ و أيضاً أنه جعل ماجيلويه لقباً لأبي القاسم و ليس كذلك بل هو لقب لولده محمد و الموقع له في ذلك ظاهر ما مرّ عن «جش» من قوله علي بن أبي القاسم رحمه الله و هو إن كان يوهم ذلك إلّما مرّ عنه في والده محمّد بن أبي القاسم صريح في ان علي بن أبي القاسم نسبه إلى الجدّ و ان ماجيلويه لقب لمحمد فقله المعروف أبوه بماجيلويه معناه ان محمد يعرف بماجيلويه و يمكن ان يكون المراد من عباره الوجيزه ان ماجيلويه لقب لعلي و هو و إن كان مطابقاً للواقع و مناسباً للعنوان لكن لما كان خلاف ما يقتضيه كلام «جش» يبعد حمله عليه.

و منها ان المحقق الاسترآبادي و التفريشي و العلامة السمي المجلسي حكوا عن «صه» أنه صحيح لطريق الصدوق إلى الحسين بن زيد حيث قال الأول وإلى الحسين بن زيد صحيح علي ما في «صه» و مثله الاخيران مع أن العلامة رحمه الله في «صه» لم يتعرّض

لحال طريقه إلى الحسين بن زيد أصلاً ثم انك بعد ما عرفت الأشخاص الملقّبين بماجيلويه و كونهم منحصرين في الأربعة فلا ضير في التصدي بما ذكروا في تراجمهم حتى يتحقق حالهم من الوثائق المدح و القدح فنقول أما الثالث اعنى علي بن محمد بن أبي القاسم فقد مرّت الحكايه عن «جش» توثيقه حيث قال علي بن أبي القاسم عبدالله بن عمران البرقي المعروف أبوه بماجيلويه يكنى أبا الحسن ثقة فاضل فقيه أديب رأى أحمد بن محمد بن البرقي و تأدّب عليه و هو ابن بنته انتهى و هو صريح في توثيقه و مثله عن «صه» و هذا القدر كاف فيه مضاف إلى ما حكى عن «سا» من أنه من مشايخ الكليني و كونه ممّن كثر روايته عنه.

و أما الثاني و هو محمد بن أبي القاسم فقد مرّ عن «جش» توثيقه أيضاً حيث قال محمد بن أبي القاسم عبدالله بن عمران الجناني البرقي أبو عبدالله الملقّب بماجيلويه و أبو القاسم ملقب ببندار سيّد من أصحابنا القميين ثقة عالم فقيه عارف بالأدب و الشعر و الغريب و هو صهر أحمد بن أبي عبدالله البرقي على ابنته و ابنه علي بن محمد انتهى. و صراحه هذا الكلام في وثاقته غير خفيّه و عن «صه» مثل ذلك حيث قال محمد بن القاسم عبيدالله بالياء بعد الباء و قيل عبدالله بماجيلويه بالجيم و الياء المنقطه تحتها نقطتين قبل المفتوحه و الباء المنقطه نقطه قبل الألف و بعدها البرقي أبو عبدالله الملقّب بماجيلويه بالجيم و الياء المنقطه تحتها نقطتين قبل اللام و بعد الواو أيضاً و أبو القاسم ملقب ببندار أيضاً بالنون بعد الباء و الدال المهمله و الرّاء سيّد من أصحاب القميين ثقة عالم فقيه عارف بالأدب و الشعر انتهى.

و أمّا الأوّل و الرابع و هما محمّد بن علي بن أبي القاسم و محمّد بن علي بن محمد بن أبي القاسم فقد ذكر في ترجمتها أشياء لا يبعد حصول الوثائقه من جميعها و افادتها إيّاها و عن «سا» الظاهر أنّ حديثهما يبعد من الصّحاح أيضاً فهما ثقتان لكونهما من مشايخ شيخنا الصدوق و لذكرهما بطريق الترخّم و الترضّى في المشيخه و الخصال و المجالس و العيون و العلل و التوحيد و المعاني بل لم نجد ذكرهما في الكتب المذكوره إلّا كذلك و لتصحيح العلامه من طريق الفقيه إلى منصور بن حازم و معاويه بن وهب و

فيها محمّد بن عليّ بن أبي القاسم و طريقه إلى الحرث بن المغيرة و إسماعيل بن رباح و فيه محمّد بن عليّ بن محمّد بن أبي القاسم و لصدور التوثيق من المحقق الاسترابادي له في مباحث الألقاب في رجاله الوسيط قال مشيراً إلى محمّد بن عليّ بن محمّد بن أبي القاسم و محمّد بن أبي القاسم و هما ثقتان انتهى. و بالجمله أنّه لا يبعد ان يدعى توثيقهما بملاحظه ما سمعت من كلماتهم في ترجمتهما و ان ابيت عن ذلك فلا مرتبه في كونه من اماره المدح القويّ المقتضى لجعل أخبارهما من الحسان و إن أغمضنا عن جميع ذلك فيكفينا ثبوت الوثاقه في أحد الأربعة و قد عرفت ثبوتها في الاثني منها كالأولين.

و أمّا الكلام في الثالث (1) فنقول: أنّه قد سبقت الاشاره إلى أنّ أحمد بن عبدالله بن أمّيه بهذا العنوان غير مذكور في كتب الرجال كما صرّح به جماعه ولكن كون ثقه الإسلام الكليني رحمه الله راوياً عنه نظراً إلى كونه من العده الذين يروى رحمه الله عنهم و اعتماده رحمه الله عليهم يفيد مدحاً مضافاً إلى ما عن التعليقه من أنّ هذا كونه من مشايخه و ظاهره كونه من المعتمدين بل و الثقات أيضاً انتهى. قال الاستاد سلّمه الله و مثله الكلام فيما إذا كان ابن أمّيه تصحيف ابن ابنته اي ابن بنت البرقي كما مرّ تفصيله إذ يصير الظاهر حينئذٍ كون هذا من مشايخ الكليني رحمه الله مضافاً إلى ما في التعليقه في أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبي عبدالله البرقي حيث قال قال جدى: الظاهر أنّه ثقه عند الصدوق لاعتماده في كثير من الروايات عليه و يحتمل كونه ابن بنت البرقي إلى أن قال و في المعراج و قد يعدّ من مشايخ الإجازات و هو غير بعيد انتهى. و أمّا حال أبيه فقد عرفت أنّه يحتمل أن يكون محمّد بن أبي القاسم أو أبو القاسم بن عمران أو عمران فلا جدوى في التعرض لبيان حالهم نظراً إلى عدم دخولهم في السند الذي نحن فيه مضافاً إلى ان أقوى المحتملات هو الأوّل و قد عرفت توثيقه عن «جش» و «صه» .

و أمّا الشخص الرابع من الأشخاص الأربعة المذكوره في العده الثانيه و هو عليّ بن محمّد بن عبدالله بن أذينه فقد صرّح جمع غفير من الأصحاب بأنّه بهذا العنوان أيضاً

ص: ٤٦٧

(١-١). وهو في بيان توثيق الشخص الثالث من أشخاص العده الذي هو أحمد بن عبد الله بن أمّيه «منه رحمه الله» .

غير مذکور فی کتب الرجال ولكن كونه من العده الذين يروى عنهم ثقه الإسلام الكليني رحمه الله مما يقتضى تعويله عليه و هو من أقوى أماره للمدح مضاف إلى ما احتمله الاستاد سلمه الله من كون أذینه تصحيف ابنته اى على بن محمد بن عبد الله بن ابنه البرقى و المراد على بن محمد بن أبى القاسم فعبر عن جدّه أبى القاسم باسمه و هو عبد الله و قد عرفت أنّ علياً هذا هو أحد الأربعة الملقين بماجلويه الذى سمعت توثيقه عن «جش» و «صه» ولكن بقى هيهنا أمران يجب التنبيه عليهما:

أحدهما: ما عن صاحب المنتقى من التوهم من فى ان عدّه البرقى خمسة بزياده محمّد بن يحيى العطار بالتقريب الذى ادعى استفاده ذلك من كلامه فى الكافى لكنّه ممّا يضحك به الشكلى حيث قال فى العبارة المحكيه عنه أنّ محمّد بن يحيى أحد العدّه و هو كاف فى المطلوب و قد اتفق هذا البيان فى أول حديث ذكره فى الكتاب و ظاهره أنّه احال الباقي عليه و مقتضى ذلك عدم الفرق بين كون روايه العدّه عن أحمد بن محمد بن عيسى و أحمد بن محمد بن خالد و إن كان البيان انما وقع فى محلّ الزوايه عن ابن عيسى فأنّه روى عن العدّه عن ابن خالد بعد البيان بجملة يسيره من الأخبار و يبعد مع ذلك كونها مختلفه بحيث لا يكون محمّد بن يحيى فى العدّه عن ابن خالد و لا يتعرّض مع ذلك للبيان فى أول روايته عنه كما تبين فى أول روايته عن ابن عيسى هذا كلامه المحكى عنه بلفظه و لذا ضعّفه الاستاد سلمه الله و جعله ظاهراً بتقريب ان الكليني رحمه الله بعد تصريحه على ما مرّ عن «صه» بأشخاص العدّه الذين هو الوسائط بينه و بين البرقى و كونهم أربعة معينين لا يصلح ما ذكره رحمه الله فى أول حديث الكافى حيث قال فيه: حدّثنى عدّه من أصحابنا منهم محمّد بن يحيى العطار عن محمّد بن أحمد عن الحسن بن محبوب النخ، لأن يكون قرينه على أنّ محمد بن يحيى من أشخاص العدّه البرقى أيضاً ولو صلح ذلك لكان صالحاً لأن يكون من أشخاص عدّه سهل أيضاً و الظاهر أنّه لم يقل به و بالجملة فبعد تعيين أشخاص كلّ واحد من العدّه الزاوين عن كلّ واحد من الأشخاص الثلاثة يتعيّن حمل كلّ عدّه فى كلامه رحمه الله عن على فى من عينه و قوله فى الحديث الأول منهم محمّد بن يحيى العطار و إن لم يكن حاجه إليه بعد

تصريحه بأن محمد بن يحيى من أشخاص العده الراوين عن أحمد بن محمد بن عيسى إلا أنه صرح به في الحديث الأول أيضاً تأكيداً وتعظيماً لشأنه حيث أنه من أجله المشايخ في زمانه فلا يستفاد منه كونه أحد العده مطلقاً كما هو ظاهر المنتقى ولا يتجه قوله: و ظاهر أنه احال الباقي الخ، ولا قوله: ولا يبعد مع ذلك الخ، انتهى والحاصل أنه إن كان غرضه رحمه الله دخول محمد بن يحيى العطار في العده ليكون دخوله سبباً لاعتبارها و وصيله لصحتها و قد عرفت دخول علي بن إبراهيم فيها و هو كاف في ذلك و إلا فلا وجه لارتكاب اعتبارات لا يستحسن لشيء من التوجيهات.

و ثانيهما : ان المحقق و المعلوم ان ثقة الإسلام الكليني رحمه الله يروى عن العده المذكوره و الذى قبلها بل بعدها بلا واسطه ولكن المحكى عنه فى باب الحركه و الانتقال من الكافى أنه قال عنه عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد و هذا صريح فى النقل عن العده مع الواسطه و تصدى الاصحاح لإصلاحه و عن «سا» أنه قال: لا يبعد ان يقال لفظه عنه و عن بعدها زائده من النسخ انتهى و حينئذ لا يكون روايته رحمه الله عنهم مع الواسطه.

و قد يقال ان لفظه الواو ساقطه بعد عنه و يكون العبارة فى الأصل هكذا: عنه و عن عدّه و على هذا فلا يكون روايته رحمه الله عنهم مع الواسطه غايه ما فى الباب أنه رحمه الله مع روايته عن العده بلا واسطه يروى عن غيرهم معها و لعله أقرب من الأول من جهة سهوله دعوى سقوط لفظه واحده من دعوى زياده لفظتين مع أن العاده بملاحظه حال النسخ قاضيه على اعتبار السقوط لا الزيادة فضلاً عن زياده اللفظين و ذكر الاستاد سلمه الله بأن الروايه عن شخص تاره بلا واسطه و أخرى معها ممّا لا بعد فيه بل كثيراً ما يتفق و روايه الكليني رحمه الله خصوص هذا الخبر عن العده بواسطه ليست بذلك البعيد و إن كان بعيداً فى الجملة نظراً إلى أنه لم يعهد منه ذلك فى غير هذا الموضع و إن كان لا يبعد أن يكون المتتبع فى كلامه يطلع على مثل ذلك فى غير هذا الموضع أيضاً انتهى كلامه. و ما ذكره الاستاد من نفي البعد فى الروايه عن شخص تاره بلا واسطه و اخرى معها غير خفى على المتدرب و المتصفح فى الأخبار فإنه واقع فى كثير من الموارد:

منها : روايه الكليني عن محمّد بن جعفر الأسدي الذي هو أحد أشخاص العده الثالثه فانها كثيراً ما تكون بلاواسطه و قد تكون معها كما في باب الحركة و الانتقال حيث قال: علي بن محمّد عن سهل بن زياد ثم قال في السند الذي بعدها: و عنه عن محمّد بن جعفر الكوفي و ظاهر المجرور رجوعه إلى علي بن محمّد و هو ابن علان.

و منها : روايه الكليني أيضاً عن محمّد بن الحسن الصفار فإنه قد يروى عنه بلاواسطه و قد يروى عنه بواسطه محمّد بن يحيى العطار و غير ذلك من الموارد الواقعه في الأسانيد الغير الخفيه على المتتبع في هذا الفنّ ثم على تقدير توجيهين آخرين من ثبوت الواسطه في تلك الروايه و عدم زياده هاتين اللفظين فاختلفوا فيمن يرجع إليه الضمير المجرور و ذكر الاستاذ أنه راجع كالمجرور الآخر الذي قبله إلى علي بن محمد المذكور قبلها الراوى عن سهل و هو أحد أشخاص عده سهل كما سيأتى انتهى.

و قد يحتمل رجوعه إلى محمد بن أبي عبدالله المذكور في أوّل الباب و هو محمّد بن جعفر الأسدي أحد العده عن البرقي و الراوى عن محمّد بن إسماعيل البرمكي و على هذا يراد بالعهده في الخبر من عدا محمّد بن أبي عبدالله بقرينه روايته عنهم و روايه أحد العده عن الباقيين غير منكره و فيه:

أما أولاً فلأن عوده إلى محمّد بن جعفر الأسدي المذكور في أوّل الباب مع وجود ما هو الأقرب بعيد جداً مضافاً إلى أن قضيه الاسلوب بل طريقه المسلوک فيها الاصحاب شاهده له.

و أما ثانياً فلأن جعل محمّد بن جعفر الأسدي من أحد العده البرقي مزيه ما فيه مزيه فانه ليس من عده البرقي جزماً بل هو من عده سهل و سيّضح نك صدق ما قلنا في عده سهل التي هي العده الثالثه الآتيه بعيد هذا و بما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره أخيراً من أنه على هذا يراد بالعهده الخ، و توضيح الفساد أنه مبني و متفرّع على أوّل كلامه و قد عرفت حاله هذا هو الكلام في العده الثانيه.

و أما العده الثالثه الذين يروى بواسطتهم عن سهل بن زياد فهم على ما حكى عن

«صه» أيضاً أربعة: عليّ بن محمّد بن علّان و محمّد بن أبي عبد الله و محمّد بن الحسن و محمّد بن عقيل الكليني.

أمّا الأوّل فالكلام فيه يقع تارة بما يتعلّق لما عنون به كتب الرجال و اخرى بما يتعلّق بحاله من المدح أو القدح. أمّا الأوّل فعن الميرزا اتّفقت النسخ على عليّ بن محمّد بن علّان و الموجود في الرجال عليّ بن محمّد المعروف بعلمان فالظاهر أنّه عليّ بن محمّد علّان انتهى. ذكر الاستاد سلّمه الله ان قوله فالظاهر أنّه عليّ بن محمّد له في جملة من النسخ بزياده لفظه «ابن» قبل علّان وهو لا يلائم فاء التفرّيع كما في جملة النسخ بل كان اللاتق حينئذ الواو بل الاختصار أيضاً بأن يقول و الظاهر الأوّل و كيف كان فعلى وجود لفظه ابن يكون قوله: فالظاهر الخ، ترجيحاً لما في نسخ الخلاصه و تضعيفاً لما في الرجال انتهى ولكن المحكى عن «سا» أنّه نقل الكلام المنقول آنفاً عن الميرزا من دون زياده لفظ ابن قيل علّان و على هذا ينعكس دلالة ما مرّ من الكلام ترجيحاً و تضعيفاً بالنسبه إلى الخلاصه و الرجال و الحاصل أنّ النسخه التي وقعت فيها لفظه ابن يستظهر منها ان اللقب المزبور انما هو لوالد محمد دون عليّ و أمّا النسخه التي سقطت فيها تلك اللفظه يستظهر منها ان الملقّب بذلك هو على لا غير فلمّا اشتبه الملقّب بذلك اللقب فلا ضير في أن نستوفي جميع من هو ملقّب بذلك اللقب من بين الرّواه و الذي يظهر من بعضهم أنّه لقب لأربعة:

الأوّل: محمّد بن إبراهيم لما عن «جخ» و «صه» حيث قالوا محمّد بن إبراهيم المعروف بعلمان الكليني خير.

الثاني: اخوه أحمد كما عنهما أيضاً حيث قالوا أحمد بن إبراهيم المعروف بعلمان الكليني خير فاضل من أهل الري.

الثالث: ابنه عليّ كما عن «جش» و «صه» حيث قالوا عليّ بن محمّد بن عليّ بن إبراهيم بن أبان الرّازي الكليني المعروف بعلمان يكنى أبا الحسن ثقه.

و الرابع: أبوه إبراهيم كما عن التعليقه حيث قال في الألقاب علّان الكليني عليّ بن محمّد بن إبراهيم و أبوه محمّد و عمّه أحمد و الظاهر أنّه لقب إبراهيم نفسه ذكر الاستاد

سَلَّمَهُ اللهُ كونه لقباً لإبراهيم و إن كان يحتمله مامرّ عن «جسخ» و «صه» في الأولين ولكنه لا يخلو عن بعد من كلماتهم إذا الظاهر ان ما يذكرونه من الأوصاف بعد ذكر الآباء أنها أوصاف لمن ذكر في العنوان حيث ان المقصود بيان أحواله إلا إذا قامت قرينه على خلافه على ان قول «جش» و «صه» المعروف بعلمان في ترجمه الابن لا- يصلح كونه لقباً لإبراهيم لظهور ان الوصف إما للشخص الأول أو الأخير دون الوسط فهو في كلامهما وصف للاول إذ لم أقف على من جعل أباناً أيضاً معروفاً بعلمان و هذا يعطى كون اللفظ المذكور في ترجمه محمّد و أحمد أيضاً وصفاً لهما لا لإبراهيم و لاسيما في عبارته «صه» نظراً إلى وحده المتكلم أيضاً في المواضع الثلاثة مضافاً إلى وحده أسلوب الكلام فيها و بالجمله فالعباره المذكوره لا ظهور لها في كون علمان لقباً لإبراهيم و قول «صه» في بيان العده عليّ بن محمّد بن علمان و إن أمكن دعوى ظهوره في ذلك بأن يكون قد جعل علمان لقباً لإبراهيم الذي هو و الله محمّد ثم عبّر عنه بلقبه إلا أن الكلام في صحه العباره المذكوره لاحتمال كون «ابن» قبل علمان من طغيان القلم كما يشعر به ما مرّ من عبارته الميرزا على ما نقل عنه في «سا» حيث قال و كأنه عليّ بن محمّد علمان بإسقاط ابن ليكون علمان وصفاً لعليّ فيطابق ما في الرجال و حينئذٍ فلم يثبت كون علمان لقباً لأربعة بل لثلاثة كما استظهرناه أو اثنين اذ بناء على كونه لقباً لإبراهيم في كلماتهم لا يكون في تلك الكلمات لقباً لابنيه محمّد و أحمد و لم نقف على شيء آخر يدلّ على كونه وصفاً لهما أيضاً فينحصر هذا اللقب في إبراهيم و على انتهى كلامه. ثم إن عليّ بن محمّد الذي يروى عنه ثقة الإسلام الكليني رحمه الله المذكور في هذه العده لم يذكره في كلامه رحمه الله مع لفظ علمان مسبوقةً بلفظه «ابن» و عدمه بل عن «سا» أنه بعد الفحص و البحث و التتبع التام في كلامه رحمه الله أنه لم يذكره إلا على أحد أنحاء ثلاثة:

أحدها: الروايه عنه من غير تقييد سوى روى بواسطته عن سهل و هو الأكثر أو عن غيره كالبرقي و غيره و هو الأقل كما لا يخفى على من تتبّع في الكافي.

و ثانيها: الروايه عنه مقيداً بابن عبدالله ففي باب العقل و الجهل عليّ بن محمّد بن عبدالله عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر و في باب فضل العلم و وجوب طلبه عليّ بن

محمّد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن خالد إلى غير ذلك.

و ثالثها : الروايه عنه مقيّداً بابن بندار فأنّه رحمه الله كثيراً ما يقول على بن محمّد بندار عن إبراهيم عن إسحاق الأحمر أو عن أحمد بن أبي عبد الله كما في باب السّواك من كتاب الطهاره و في باب الخضاب من كتاب الزّيّ و التجمّل و باب الفيروزج منه و باب اللباس منه إلى غير ذلك و الظاهر المحكى عن صريح جماعه ان الأوّل يروى عن سهل كثيراً هو على بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بعلمان و ان هذا هو الذي يروى عنه الكليني كثيراً و أنّه الذي يكون خال الكليني كما ذكره في ترجمه الكليني محمّد بن يعقوب و أنّ خاله علمان الكليني و أنّه هو الذي يكون واحداً من العده كما مرّ عن «صه» بناء على كون «ابن» زائداً في كلامه و على عدم كونه زائداً يكون من في العده هو هذا الشخص أيضاً و إن لزم حينئذ كون علمان لقباً لإبراهيم أيضاً كما مرّ عن التعليقه و ذلك لما عن «سا» من أطراد عاده ثقه الإسلام بإطلاق على بن محمّد حال الروايه عنه أى عن سهل بخلاف ما إذا كانت الروايه عن غيره فأنّه قد يطلقه و قد يقيد به بابن بندار أو ابن عبد الله و هو الأكثر و عن «سا» أنّه استظهر منه أنّ الراوى عن سهل غير ابن بندار فهو العلمان.

و أمّا الكلام في الثاني فنقول ان المتحصّل في المقام و المستنتج من الكلام ان على بن محمّد المذكور في أوّل سند الكافي في اثنتان و هما ثقتان:

أحدهما : على بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بعلمان و هو ثقه كما مرّ عن «جش» و «صه» بل عن وجيزه ثقه يروى عنه الكليني.

و ثانيهما : على بن محمّد بن بندار الذي قد يعبر عنه بعلي بن محمّد بن عبد الله و قد يعبر عنه بعلي بن محمّد بن أبي القاسم بل بعلي بن أبي القاسم بالإضافة إلى الجدّ و هذه التعبيرات كلّها تعبير عن شخص واحد و هو ثقه أيضاً كما عن «جش» و «صه» و قد مرّ الحكايه عنهما في توثيقه في تضاعيف أشخاص ماجيلويه و كيف كان فعدم التمييز بينهما في بعض المواضع غير مضرّ بعد ثبوت الوثاقه لهما مضافاً إلى ما ذكره الاستاد من أنّ ما نحن فيه و هو الراوى عن سهل يكون الظاهر أنّه الأوّل المعروف بعلمان كما مرّ

مثل ذلك عن «صا» أيضاً.

تذييل في بيان أحوال من ذكر من الأشخاص الملقبين بعلان من جهة المدح و القدح فنقول: أما محمد بن إبراهيم و أحمد بن إبراهيم فقد سمعت عن «صه» و «جخ» خير فيهما بل في الأخير فاضل أيضاً و ذكر الاستاد أنا لم نقف لهما على مدح آخر و هو كذلك إذ لم يذكر في ترجمتهما غير ما مرّ و أما علي بن محمّد فقد عرفت الحكايه عن «جش» و «صه» بأنه ثقة بل المحكى عن النقد في ترجمته هكذا علي بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بعلان يكتني أبا الحسن ثقة عين له كتاب أخبار القائم عليه السلام روى عنه جعفر بن محمد و قتل علان بطريق و كان استأذن الصاحب عليه السلام في الحج فخرج: «توقف عنه في هذه السنه» فخالف «جش» انتهى و لا يذهب عليك أنّ مخالفته له عليه السلام ينافي ما ادّعيته في حقه من التوثيق إذ الظاهر من الأمر بالتوقف إرشاد فمخالفته لا تقدح في وثاقته و لذا ترى الأصحاب حيث لم يجعلوا ذلك سبباً للقدح بل صرحوا مع ذلك بوثاقته كما سمعته بل عن الوجيره توثيقه. و أما إبراهيم بن أبان فالظاهر منهم أنه مهمل غير مذكور في الرجال و قد صرح الاستاد بأننا لم نقف له على عنوان فيما عندنا من كتب الرجال ثم ان المحكى عن الايضاح في ضبط العلان هو بالعين المهملة المفتوحه و اللام المشدده و النون و هو يحتمل أن يكون علماً و أن يكون صفه و حينئذٍ إما أن يكون مأخوذاً من علن حتى يكون الألف زائده أو من عل فتكون الألف و النون كلتاها زائدتين و على الأول ينصرف و على الثاني فلا ينصرف.

و أمّا الثاني من أشخاص العده و هو محمّد بن أبي عبدالله فالكلام فيه يقع فيه تاره في تشخيصه و آخر في حاله من القدح و المدح.

أما الأول فعن المنهج الظاهر أنه هو محمد بن جعفر الأسدي الثقة انتهى و استشهد له شواهد:

منها: ما عن «جش» و «صه» في ترجمه محمّد بن جعفر المذكور من أنه يقال له محمّد بن أبي عبدالله فمضافاً إلى أنّ الكليني رحمه الله يروى في غير موضع من الكافي عن سهل بن زياد بواسطه محمّد بن أبي عبدالله كما في باب الاستطاعه و قبله و بعده و قد

ذكر في ترجمه سهل ان محمّد بن جعفر بن عون يروى عنه و هو يعطى اتّحادهما و إن كان الأب قد يذكّر باسمه و قد يذكّر بكنيه.

و منها : أنّه كثيراً ما يروى الكليني عن محمّد بن إسماعيل البرمكي بواسطة محمّد بن أبي عبد الله و قد يروى عنه بواسطة محمّد بن جعفر الأسدي و قد ذكروا في ترجمه البرمكي أيضاً أنّ محمّد بن جعفر الأسدي يروى عنه بل عن التعليقه أنّه جزم باتّحادهما حيث قال محمّد بن عبد الله الكوفي عن محمّد بن إسماعيل البرمكي هو محمّد بن جعفر الأسدي و نقل في المنتهى ذلك عن خالد في الوجيزه و عن جدّه في حواشى النقد و قال كما يظهر من ملاحظه ترجمه محمّد بن إسماعيل البرمكي و في موضع آخر و يظهر من مشيخه «يه» عند ذكر محمّد بن إسماعيل البرمكي و يظهر من «جش» أيضاً ثم نقل عن الفاضل عبد النبي و هو بعد ما قال ذلك قال أخذت ذلك عن ملاحظه حديثين في «في» أحدهما في باب إطلاق القول بأنّه بشيء و الآخر في باب حدوث العالم و إثبات المحدث و من كلام «جش» أيضاً انتهى و ذكر الاستاد سلّمه الله في وجه أخذ هذا الفاضل ذلك من ملاحظه حديثين في «في» بأن الظاهر أنّه أراد بالحديث المذكور في باب حدوث العالم ما ذكره الكليني رحمه الله في باب المذكور من قوله: حدّثنى محمّد بن جعفر الأسدي عن محمّد بن إسماعيل البرمكي الرازي عن الحسين بن الحسن بن البرد الدينوري و بالحديث المذكور في باب إطلاق القول بأنّه شيء و هو بعد الباب السابق ما ذكره فيه من قوله رحمه الله: محمّد بن أبي عبد الله عن محمّد بن إسماعيل عن الحسين بن الحسن فاستظهر من ملاحظه الحديثين أى الطريقتين أنّ الأشخاص الثلاثة المذكورين في هذا السند هم الثلاثة المذكورون في الأوّل فمحمّد بن أبي عبد الله هو محمّد بن جعفر الأسدي و هو محمّد بن إسماعيل هو البرمكي و الحسين بن الحسن هو الدينوري و هو كذلك و في باب النوادر أيضاً مثل السند الأخير بعينه و في باب الحركة و الانتقال محمّد بن أبي عبد الله عن محمّد بن إسماعيل البرمكي في موضع، و في موضع آخر بعده بدون البرمكي و كأنه تركه اعتماداً على ما سبق و بالجملة فالظاهر ممّا ذكرنا ظهوراً تامّاً ان محمّد بن أبي عبد الله هو محمد بن جعفر الأسدي كما أنّ

الظاهر أنّ محمّد بن إسماعيل الذي يروى عنه محمّد بن أبي عبدالله أو محمّد بن جعفر الذي عرفت أنّه هو البرمكي و إن لم يصرّح فيه بهذا اللقب انتهى كلامه.

و أمّا أخذ الفاضل المذكور ذلك من كلام «جش» فكأنه أراد أخذه ممّا مرّ من كلام «جش» في تضاعيف ما استشهد على المطلوب من قوله في ترجمه محمّد بن جعفر أنّه يقال له محمّد بن أبي عبدالله و مثله قد مرّ عن «صه» أيضاً فيه و بالجمله ان اتحادهما لعلّه غير خفيّ على المتصفحّ في كتب الرّجال بل المحكي عن «سا» في إثبات ذلك المطلب كلام كأنه برهان عليه و هو أنّه ذكر ما ملخصه أنّ الظاهر من تتبع الرّجال ان محمّد بن أبي عبدالله اثنان أحدهما هو محمّد بن جعفر الأسدي لما عرفت.

و ثانيهما: من ذكره في «ست» و هو محمّد بن أبي عبدالله الذي يروى حميد بن زياد عن أبي إسحاق إبراهيم بن سليمان عنه و ليس محمّد بن أبي عبدالله الذي يروى عنه الكليني في ضمن العده أو غيرها هو هذا التقدّم طبقتة على طبقتة الكليني و ذلك لأنّ وفاه حميد كما ذكر في ترجمته كان في سنة عشره و ثلاثمائه و وفاه الكليني رحمه الله في سنة تسع و عشرين و ثلاثمائه فكان وفاه الأول قبل وفاه الثاني بتسع عشره سنة فيستعدّ درك الكليني رحمه الله لإبراهيم بن سليمان فكيف لمن يروى إبراهيم عنه فلا يكون المذكور في صدر سند الكافي هو هذا الرّجل بخلاف محمّد بن جعفر الأسدي الذي عرفت أنّه يقال له: محمّد بن أبي عبدالله فإنه كان في عصر الكليني و كان وفاته كما ذكر في ترجمته سنة اثني عشره و ثلاثمائه فإن قيل: كلام «جش» يدلّ على أنّ الراوي عن الأسدي أحمد بن محمد بن عيسى الذي لا يروى عنه الكليني إلّا بواسطة فكيف يمكن روايته عمّن يروى عنه أحمد من غير واسطه قلت: كلام «جش» حيث قال محمّد بن جعفر بن محمّد بن عون الأسدي أبو الحسين الكوفي ساكن الرى يقال له محمّد بن أبي عبدالله كان ثقة صحيح الحديث إلّا أنّه روى عن الصّ عفراء و كان يقول بالجبر و التشبيه و كان أبوه وجهاً روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى له كتاب الجبر و الاستطاعة انتهى. و إن يتوهم منه ذلك نظراً إلى أنّ قوله روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى في ترجمه محمّد بن جعفر يوهم إرجاع الضمير إليه سيّما بعد كونه من دأب علماء الرّجال و

خصوصاً بعد عود الضمير في قوله له كتاب الجبر والاستطاعه إليه لأن الظاهر ان هذا الكتاب للابن لا للأب و الظاهر انّ هذا الكتاب هو الذي ذكره في «ست» حيث قال في ترجمه محمّد بن جعفر له كتاب الرّد على أهل الاستطاعه لكن الظاهر انّ الضمير في قوله: روى عنه عايد إلى أبوه في قوله: و كان أبوه وجهاً بل هو مقطوع به عند من له تتبع بالأخبار و لذا ترى العلامه مع ذكره هذا الكلام في ترجمه الابن ذكره في ترجمه الأب أيضاً حيث قال جعفر بن محمّد بن عون الأسدي وجه روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى انتهى ملخص ما نقل عنه. و ذكر الاستاد رحمه الله أنّه يظهر ممّا حقّقه رحمه الله أنّ ما استظهره في المنهج حيث قال محمّد بن أبي عبدالله المذكور في «ست» أنّ هذا هو ابن جعفر بن محمّد بن عون الأسدي فيكون ثقه غير ظاهر بل الظاهر خلافه و ان ما عن مشتركات الكاظمي من قوله في محمّد بن أبي عبدالله المذكور ما هذا كلامه عنه إبراهيم بن سليمان و روى عنه الكليني و هو عن محمّد بن جعفر بن عون الأسدي انتهى غير متّجه أيضاً لأنه قد جعل الكليني راوياً عنه و قد عرفت ان محمّد بن أبي عبدالله الذي يروى عنه الكليني هو غير الرّجل و جعله راوياً عن الأسدي و قد سمعت ان الأسدي معاصر للكليني رحمه الله و محمّد بن أبي عبدالله المذكور متقدّم في الطبقة عليه فيستبعد أن يكون راوياً عن الأسدي المتأخر عنه و لعلّ كلمه «عن» زائده عن النسخ فيكون مراده اتحاد محمّد بن أبي عبدالله المذكور مع الأسدي كما عرفت استظهاره من المنهج و سمعت ما فيه أيضاً أو كلمه «هو» زائده فيكون المراد ان الكليني رحمه الله روى عنه و عن محمّد بن جعفر أيضاً ولكنّه بعيد إذ ليس هنا مقام ذكر من يروى الكليني عنه و مثله إرجاع المجرور في قوله و روى عنه الكليني إلى إبراهيم بن سليمان إذ ليس هنا مقام بيان حالهما مع ما سمعت من استبعاد درك الكليني لإبراهيم بن سليمان انتهى كلامه الشّريف هذا تمام الكلام في تشخيصه.

و أمّا الثاني المذموم مهّد لبيان حاله فنقول الاصحّ أنّه ثقه لتصريح جماعه من الثقات من الرجال على وثاقه كما عن «جش» في ترجمته محمّد بن جعفر بن محمّد بن عون الأسدي أبو الحسين الكوفي ساكن الرّي يقال له محمّد بن أبي عبدالله كان ثقه

صحيح

ص: ٤٧٧

الحديث إلمائه روى عن الصّعاء و كان يقول بالجبر و التشبيه و كان أبوه وجهاً انتهى و مثله عن «صه» أيضاً و عن التعليقه ذكر «ق» عنه أنّه من وكلاء الصّاحب عجل الله فرجه و عن الشيخ تبجيله إياه و ترخمه عليه و أنّه مات على العدالة و لم يطعن عليه و أنّ له كتاباً في الردّ على أهل الاستطاعه و عن الفاضل «ع ب» أيضاً ذكر في القسم الثقات و صرح بوثاقته في الخاتمه و كذا عن الميرزا رحمه الله و عن الوجيزه ثقّه و كذا عن غيرهم من المتأخرين و بالجمله أنّ غير واحد من أهل الرّجال صرّحوا بوثاقته من غير إظهار للقدح بل لاتعريض و لا تلويح في كلامهم عليه و حينئذٍ فلا عبره بكلام بعضهم من قدحه ببعض الوجوه كما سمعت عن «جش» فإنّه لا يبعد أن يكون ذلك اشتهاهاً منه كما استظهره في المنتهى بأن حكم «جش» بما حكم توهم من كتبه كما تشهد في أمثال زماننا عن رمى الفضلاء بالعقائد الفاسده بالتوهم و كيف كان فلو اغمضنا عن جميع ذلك ليكفيينا ما حكم عن «سا» ملخصاً بأن الذي يظهر من النصوص المرويّه في إكمال الدّين و كتاب الغيبه للشيخ أنّه من الأجلّه و نقل عن الشيخ أنّه قال: و قد كان في زمان السّيفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسّفاره من الأصل منهم أبو الحسين محمّد بن جعفر الأسدي رحمه الله أخبرنا أبو الحسين بن أبي جئيد القمي عن محمّد بن الحسن بن الوليد عن محمّد بن يحيى العطار عن محمّد بن يحيى العطار عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن صالح بن أبي صالح قال: سألتني بعض الناس في سنه تسعين و مائتين فنض شىء فامتنعت من ذلك و كتبت استطلع الرأى فأنا في الجواب بالرّى محمّد بن جعفر العربي فليدفع إليه فإنّه من ثقاتنا و عنه رحمه الله أنّه بعد ان ذكر حكايات أخر أيضاً تدلّ على جلالته قال و مات الأسدي على ظاهر العدالة لم يتغيّر و لم يطعن عليه في شهر ربيع الآخر سنه اثنتي عشره و ثلاثمائه قال رحمه الله في «سا» و لا يبعد أن يكون هذا الكلام يعنى قول الشيخ و مات الأسدي رحمه الله تعريضاً على «جش» حيث حكم بأنه كان يقول بالجبر و التشبيه و فيها ان قول «جش» هذا يعارضه جميع ما مرّ عن الشيخ و الترجيح له لأنّه أدلّ و أبلغ في المدح مع ظهوره في شدّه تعويله عليه و أيضاً ظاهر الكليني المعاصر للأسدي ان له كمال التعويل عليه حيث أكثر الزوايه عنه و ذكره

مترحماً عليه و عن بعض الأعلام أنه كان من مشايخه و لو كان ممّن يقول بالجبر و التشبيه كيف لم يطلع عليه تلميذه و اطلع عليه «جش» المتأخر عنه بكثير و قد ذكره الصّيدوق رحمه الله أيضاً مترضياً و أيضاً قد روى الكليني عن الأسدى فى باب النهى عن الجسم و الصّوره روايات تدلّ على بطلان القول بالتشبيه و فى باب الجبر و القدر ما يدلّ على فسادهما فكيف ينسب إليه أنه قائل بذلك و كان نسبه «جش» ذلك إليه لما عن بعض الأعلام من أنه كان يروى أخبار الجبر و التشبيه هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه من الحكايه الداله على أنّ له عند مولينا الصّاحب عجلّ الله فرجه منزله و جلاله و لو لم يكن له إلّا قوله عليه السلام فليدفع إليه فانه من ثقاتنا لكفاه.

اعلام تنبيهى قد سمعت كلمات الأصحاب فى ترجمه محمّد بن جعفر الأسدى و عرفت أيضاً أنها متطابقه فى الدلاله على وثاقته بحيث تطمئنّ به القلوب و يستغنى بملاحظه المطلوب ولكن المستفاد من بعض العبائر أنّ ثقه الإسلام الكلينى رحمه الله يروى فى أوّل سند الكافى من شخصين كلّ واحد منهما مشترك مع الآخر فى اسم نفسه و أبيه بأن يقال فى ترجمه كل واحد منهما محمّد بن جعفر إلا أنّ محمّد بن جعفر المذى هو أحد أشخاص مذكورين فى العده ملقّب بالأسدى و غيره بالرزاز فاللازم فى المقام تميز أحدهما عن الآخر نظراً إلى ثبوت الوثاقه لمن فى العده دون غيره إذ لم يذكر فى حقّه إلّا بأنه من مشايخ الشيعة و دلّته على أزيد من المدح محلّ تأمل ولكن حكى عن «سا» ما يسعفنا عمّا هو محتاج إليه فى المقام حيث نقل عنه بعد تلخيص كلامه ان محمّد بن جعفر الذى فى صدر سند الكافى اثنان: أحدهما: الأسدى و هو من مرّ و ثانيهما: الرزاز و توهم اتحادهما فاسد لأن الأوّل يكنى بأبى الحسين و توفى فى سنه اثنى عشره و ثلاثمائه و الثانى بأبى العباس و سيأتى أنه توفى فى سنه عشر و ثلاثمائه و لعلّ الداعى لتوهم الاتحاد عدم عنوان الرزاز فى كلام الشيخ و «جش» ولكنه لا التفات إليه بعد قيام الدليل على التعدد مع أنّ الرزاز و إن لم يكن معنوناً فى رجال «جش» لكن ذكره فى رجاله فى كثير من التراجم: منها ترجمه أحمد بن محمّد بن أبى نصر البزنطى حيث قال: له كتب منها كتاب الجامع قرأناه على أبى عبدالله الحسين بن عبيدالله قال:

قرأته على أبي غالب أحمد بن محمد (1) الرزّازي قال: حدّثني به خال أبي محمد بن جعفر انتهى و محمد بن جعفر هذا هو الرزّاز كما صرّح به في تراجم اخر و يظهر من جملة من التراجم أنّه خال محمد بن محمد بن سليمان الرزّازي كما هو الظاهر ممّا حكى عن رساله أبي غالب إلى ابنه أبي ظاهر في آل اعين وجدني أمّ أبي فاطمه بنت جعفر بن محمد إلى ان قال و اخوها أبو العباس محمد بن جعفر الرزّاز و هو أحد رواه الحديث و مشايخ الشيعة إلى أن قال و كان مولد محمد بن جعفر سنة ست و ثلاثين و مأتين و مات سنة عشر و ثلاثمائة فعلى هذا الاوجه لتوهم الاتّحاد.

إذا عرفت ذلك نقول: أنّ هذا الرّجل يذكره الكليني رحمه الله بالاسم و الكنيه و اللقب جميعاً كما في باب تفسير طلاق السنه و العده حيث قال أبو على الأشعري عن محمد بن عبد الجبّار و محمد بن جعفر أبو العباس الرزّاز عن أيّوب بن نوح و تاره يذكره بأحدها أو باثنين منها و الاحتمالات العقليّه بملاحظه الاقتصار على كلّ من الثلاثه و التركيب الثنائي و الثلاثي سبعة و قد وجدنا كلها في كلامه رحمه الله إلّا الاقتصار بالكنيه فقط فما يرويه عن محمد بن جعفر إن كان مقروناً بأبي العباس و الرزّاد أو الأسدي فلا- اشتباه و إن كان مطلقاً فإن كانت الراويه عن محمد بن خالد بن عبد الحميد أو عن أيّوب بن نوح و محمد بن عيسى أو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أو عبد الله بن محمد خالد بن عمر الطيالسي أو محمد بن خالد المذكور أو يحيى بن زكريا اللؤلؤي أو محمد بن يحيى بن عمران فالظاهر أنّه الرزّاز و إن كانت الرّوايه عن محمد بن إسماعيل البرمكي أو محمد بن إسماعيل فقط أو البرمكي كذلك فهو الأسدي و إن كان الغالب إذا كانت الرّوايه من الأسدي يذكر أباه بالكنيه هكذا محمد بن أبي عبد الله و لا يبعد أن يكون الوجه فيه رفع الإشتباه انتهى ملخّص كلامه رحمه الله. ذكر الاستاد سلّمه الله في وجه قوله رحمه الله: فالظاهر أنّه الرزّاز ان ما اشير إليه من الترجم المحكيه عن «جش» و من الرّوايات التي رواها الكليني عن محمد بن جعفر ظاهره في أنّ الراوي عن الجماعه المذكورين هو

ص: ٤٨٠

١- ١). وجدت حاشيه في رجال الاستاد سلّمه الله في ترجمه أحمد هكذا: أحمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكر بن أعين الثقه الجليل القدر. «منه رحمه الله» .

الرزاز و اما ان الزاوى عن البرمكى هو الأسدى فقد ظهر مما بيناه أولاً فى تحقيق ان محمد بن عبدالله هو الأسدى.

و اما الثالث من أشخاص العده و هو محمد بن الحسن فالكلام فيه يقع تاره فى تعيينه و أخرى فى بيان حاله:

أما الأول: فالمحكى عن المنهج استظهار أنه الصفّار و جزم الاستاد سلمه الله بأنه كذلك معللاً بكونه فى طبقه الكلينى و قد مات كما فى ترجمته فى سنه تسعين و مائتين و قد عمّر الكلينى بعده بتسع أو ثمان و ثلاثين سنه و الصريح بالوصف فى بعض روايات الكلينى عنه بواسطه العطار منقول أيضاً و ان قال رحمه الله فى «سا» ان روايه الكلينى عن محمد بن الحسن فى أوّل السند أكثر من أن يحصى من غير تقييد فى شىء من المواضع ولكن المحكى عنه أنه رحمه الله جعل عدم تقييده فى موضع قرينه على أنه... امّا الصفّار أو غيره كمحمد بن الحسن البرنانى و نحوه ممّن فى طبقته لكن استبعد ان يقتصر الكلينى على الثانى مع مجهولته و لم يرو عن الصفّار الذى هو من أعظم المحدثين و كتبه معروفه مثل بصائر الدرجات و نحوه ثم نقل عنه ما هو كالبرهان على تعيين الصفّار و تميزه حيث قال رحمه الله أنه قد أكثر الكلينى رحمه الله فى الروايه عن محمد بن الحسن و على بن محمد بن بندار عن إبراهيم بن إسحاق و منه ما فى باب قلّه عدد المؤمنين من الاصول حيث قال محمد بن الحسن و على بن محمد بن بندار عن إبراهيم بن إسحاق و منه فى باب الخضاب من كتاب الزىّ و التجمّل و منه فى باب النيذ من كتاب الأشربه و إبراهيم بن إسحاق الأحمر كما صرح به فى كثير من المواضع و فى «ست» فى ترجمته إبراهيم هذا ان محمد بن الحسن الصفّار يروى عنه و أيضاً فى «جخ» ان محمد بن الحسن بن الوليد يروى عن الصفّار و إذا كان هو راوياً عن الصفّار مع ان وفاته كما فى «جش» بعد وفاه الكلينى أربعه عشره سنه فروايه الكلينى عنه أولى انتهى كلامه اعلى الله مقامه.

و اما الثانى: فالظاهر بل الأصحّ أنه ثقّه لتصريح جماعه بوثاقته أو بما يكون أماره لها فعن «جش» و «صه» ان محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار كان وجهاً فى أصحابنا

القَمِينِ ثقَه عَظِيم القَدر راجِحاً قَليل السَقَط في الروايه و عن «ست» مُحَمَّد بن الحسن الصَّفَّار قَمِي له كَتب مثل كَتب الحسين بن سعيد و زياده كَتاب بصائر الدرجات و غيره و له مسائل كَتب بها إلى أبي مُحَمَّد الحسن بن علي عليه السلام أخبرنا بجمع رواياته ابن أبي جَيد عن مُحَمَّد بن الحسن بن الوليد عنه وعن المشتركات ابن الحسن الصَّفَّار الثقه عنه مُحَمَّد بن الحسن بن الوليد و أحمد بن مُحَمَّد بن يحيى عن أبيه عنه.

و أما الرَّابِع من أشخاص العَدّه: و هو مُحَمَّد بن عقيل الكليني فالظاهر أنّه غير معنون في الرّجال و ذكر الاستاد سلّمه الله أنّه لم يقف له على ما ذكر فيما عنده من كتب الرّجال و على هذا فلا يمكن التكلّم فيه من جهه المدح و القدح نعم يمكن ان يجعل اعتماد ثقَه الإسلام الكليني رحمه الله على خبره و الرّوايه عنه و جعله من العَدّه من أمارات المدح كما مرّ نظير ذلك على أنّه لو أغمضنا عن ذلك ليكفيينا في تصحيح العده المذكوره وجود عليّ بن مُحَمَّد بن علّان أو مُحَمَّد بن جعفر الأسدي أو مُحَمَّد بن الحسن الصَّفَّار كلّ واحد منهم في العده على الانفراد فضلاً عن اجتماعهم و وجودهم فيها على الاجتماع.

اعلام تنبيهي لا يذهب عليك أنّ روايه ثقَه الإسلام كليني رحمه الله بواسطه العده لا ينحصر في الأشخاص الثلاثة المذكورين و هم أحمد بن محمد بن عيسى و أحمد بن مُحَمَّد بن خالد و سهل بن زياد بل يروى بالعَدّه المزبوره عن غير الأشخاص المذكوره أيضاً بل قد يروى رحمه الله عن العَدّه في غير أوّل السّيند و قد تمّ يعبر بالجماعه دون العَدّه و أيضاً ان ذلك لا يختصّ بالكليني رحمه الله بل الشيخ أيضاً قد يروى في صدر السند و بعده أيضاً عن العَدّه فلا بدّ لتمييز الجماعه التي يروى عنهم الكليني رحمه الله و العَدّه التي يروى عنهم الشيخ من ملاحظه امورات خارجه و شواهد لا يحه حتى تدلّ على الصّحه.

المقام الثاني: في بيان أحوال الأشخاص الثلاثة الذين قد مرّ أنّ الكليني يروى عنهم بواسطه العَدّه كأحمد بن عبد الله بن عيسى الأشعري القمي و أحمد بن مُحَمَّد بن خالد البرقي و سهل بن زياد و تذكّرتهم في مطالب الأوّل، في الأوّل منهم و هو أحمد بن مُحَمَّد بن عيسى الأشعري المكنّى بأبي جعفر و قد تشبّت كلمات الأصحاب فيه فيظهر من بعضهم التوثيق له و إن لم يصرّح به في كلامه و من آخر التصريح به و من

ثالث القدح فيه فاللازم علينا البحث و الفحص في بيان حاله بما ذكروا في ترجمته من المدح و القدح فعن «جش» أنه شيخ القميين و وجههم و فقيهم غير مدافع و كان أيضاً الرئيس الّذى يلقي السّيلطان و لقي الرّضا عليه السلام و له كتب و لقي أبا جعفر الثّانى و أبا الحسن العسكرى و عن «ست» و «صه» مثله إلّا أنّ فى الأوّل لقي أبا الحسن الرّضا عليه السلام و صنّف كتباً و لم يذكر الآخرين و فيها شيخ قم و وجهها و فقيها و عن «جش» فى «ضا» أنّه ثقّه و جعل الاستاد سلّمه الله و ثقّه هذا الرّجل و جلاله قدره ممّا لا ينبغى التّأمّل فيه نقله ذلك عن «سا» أيضاً و ذكر أيضاً بعد ذلك بأن ما مرّ عن «جش» و إن كان ظاهراً فى جلالته و ثقافته إلّا أنّ عدم تصريحه بالتوثيق ربّما يشعر بتأمّله فيه و لعلّه لبعض ما تسمع من الأمور الدالّه على قدحه بل ما عنه فى ترجمه على بن محمّد بن شيره القاسانى حيث قال على بن محمّد كان فقيهاً كثيراً من الحديث فاضلاً غمر عليه أحمد بن محمد بن عيسى و ذكر أنّه سمع منه مذاهب منكروه و ليس فى كتبه ما يدلّ عليه انتهى يشعر بتكذيبه و الطعن عليه بأن غمره على بن محمّد بن عيسى و إسناد المذاهب المنكره إليه ليس فى موقعه انتهى و بالجمله أنّ ملاحظه ما مرّ من الكلمات و إن امكن استفاده التوثيق منها بل بعضها صريحه فى ذلك إلّا أنّ ما ذكر فى قدحه يعوق عمّا مرّ من الكلمات و يبعد استفاده ذلك منها و قد ذكروا فى قدحه أمور:

الأوّل : ما مرّ من استناد المذاهب المنكره و الآراء الفاسده إليه.

الثّانى : الخبر المحكى عن إرشاد المفيد الّذى رواه الكلينى فى باب الاشاره و النصّ على أبى الحسن الثّالث لكن بتغيير غير مغير للمرام حيث قال الحسن بن محمّد عن الخيرانى عن أبيه أنّه قال كان يلزم باب أبى جعفر للخدمه التى كان و كلّ بها و كان أحمد بن محمّد بن عيسى يجيء فى السّحر فى كلّ ليله ليعرف خبر علّه أبى جعفر عليه السلام و كان الرسول الّذى يختلف بين أبى جعفر عليه السلام و بين أبى إذا حضر قام أحمد و خلّى به أبى فخرج ذات ليله و قام أحمد عن المجلس و خلّى أبى بالرسول و استدار أحمد فوقف حيث يسمع الكلام فقال الرسول لأبى: إنّ مولاك يقرأ عليك السّلام و يقول لك أنّى ماض و الأمر صائر إلى ابنى على و له عليكم بعدى ما كان بى عليكم بعد أبى ثم مضى الرسول و رجع أحمد إلى موضعه و قال لأبى: ما الّذى قد قال لك قال: خبرا قال: قد

سمعت ما قال فلم تكتمه و أعاد ما سمع فقال له أبي: قد حرم الله عليك ما فعلت لأن الله تعالى يقول: «وَلَا تَجَسَّسُوا» ١ فاحفظ الشَّهادة لعلنا نحتاج إليها يوماً ما و اياك أن تظهرها إلى وقتها فلما أصبح أبي كتب نسخه الرِّسالة في عشر رقاع و ختمها و دفعها إلى عشره من وجوه العصابة و قال ان حدث بي حدث الموت قبل ان اطالبكم بها فامتحوها و اعملوا بما فيها فلما مضى أبو جعفر عليه السلام ذكر أبي أنه لم يخرج من منزله حتى قطع على يديه نحو من أربعمائه إنسان و اجتمع رؤساء العصابة عند محمّد بن الفرّج يتفارضون هذا الأمر فكتب محمّد بن الفرّج إلى أبي يعلمه باجتماعهم عنده و أنه لولا مخافه الشهره لصار معهم إليه و يسأله أن يأتيه فركب أبي فصار إليه فوجد القوم مجتمعين عنده فقالوا لأبي: ما تقول في هذا الأمر؟ فقال أبي لمن عنده الرِّقاع: احضروا الرِّقاع فاحضروها فقال لهم: هذا امرت به فقال بعضهم قد كنّا نحبّ أن يكون معك في هذا الأمر يشاهد آخر فقال لهم قد اتاكم الله تعالى به هذا أبو جعفر الأشعري يشهد لي بسمع هذه الرِّسالة و سأله أن يشهد بما عنده فأنكر أحمد أن يكون سمع من هذا شيئاً فدعاه أبي إلى المباهله فقال لما حقق عليه قال: قد سمعت ذلك و في هذه مكرمه كنت أحبّ أن يكون لرجل من العرب لا لرجل من العجم فلم يبرح القوم حتّى قالوا بالحقّ جميعاً الحديث. و هذا الخبر إن كان صحيحاً لكفى في قدحه وحده لما فيه من وجوه الطعن و أمارات القدح مع ما قيل من أنه إمّا صحيح أو حسن كالصحيح و عن «سا» في حاشيته الحسين هذا هو الحسين بن محمّد بن عمران بن أبي بكر الأشعري الذي وثّقه «جش» و غيره لتصريحه بذلك في الكافي في أوّل باب أنّ الأئمه عليهم السلام هم ولاة الأمر و لتصريح «جش» في ترجمه الحسين المذكور بأنّ له كتاباً عنه محمّد بن يعقوب و أمّا الخيرانى فهو الذى وثّقه فى «جش» و «صه» و جلالته غير خفيه و أمّا أبوه فاللهذى يظهر من هذا الحديث الذى رواه ابنه الثقة أنه من صاحب أسرار الأئمه عليهم السلام و أنه ممّن عليه نهايه التعويل و بالجمله فبعد وثاقه الرواه لا معنى لمنع صحّيته فالحديث إمّا صحيح أو حسن مثله مضافاً إلى ما قيل من أنّ كثيراً من الأمور المذكوره فيه حكاة الخيرانى فعدم معلوميّه والده لو سلم غير مضر فيكون صحيحاً من غير اشكال.

الثالث : ما ذكروه في ترجمه أحمد بن محمّد بن خالد الذي كان يكثر عن الضّعفاء ويعتمد المراسيل من أنّ أحمد بن محمّد بن عيسى أبعدته عن قم ثم أعاد إليها واعتذر إليه ولما توفّي مشى أحمد بن محمّد بن عيسى في جنازته حافياً حاسراً ليبراً نفسه ممّا قذفه به حيث أنّ إعادته إلى قم واعتذاره عنه وتبرأته نفسه ممّا قذفه به تشعر بأن ما فعله أولاً من إخراجها عن قم وقذفه بما قذفه به لم يكن على وجه البصيره و عن خلوص التّيه و إلّالما افتقر إلى تداركه و يؤيد ذلك ما نقل عن «كش» من أنّه حكى عن الفضل بن شاذان أنّه قال: كان أحمد بن محمّد بن عيسى تاب و استغفر الله من وقيعته في يونس لرؤيا رآها فإن وقيعته في يونس لكان عن بصيره و عن نبّيه لم يرجع عنها بمجرّد رؤيا لا حجّيه فيها.

وأجيب عن الوجوه المذكوره:

إمّا عن الأوّل فبان غايه كلام «جش» أنّ المذاهب المنكره غير مذكوره في كتاب عليّ بن محمّد و هو لا ينافى سماع أحمد تلك المذاهب من لسانه مع احتمال أن يكون مراد «جش» لخطئه أحمد في اجتهاده حيث ظنّ تلك المذاهب منكره أو في الوثوق بقول مدّعي السّماع ان قرا اسمع بصيغه المجهول و كيف كان فلا ظهور لكلامه هذا في الطعن و التكذيب غايه الأمر أنّه محتمل لذلك و الاحتمال لا يعارض ما مرّ في أوّل كلامه الذي هو صريح في مدحه و جلالته. أقول: إنّ القدح المزبور لعلّه لاروح له إذ إسناد المذاهب الفاسده و الآراء الباطله إليه لا يدلّ بمجرّده على كون ذلك افتراء منه إليه حتى يقتضى إليه قد حافيه للافتراء بل له احتمالات و محامل لا يمكن أن يحصى مضافاً إلى ما وصل اليها من حمل فعل المسلم و قوله على الصّحّه.

و أمّا عن الثاني فباحتمال أن لا يكون مقصوده استماع الكلام أوّلاً لكن لما لاح له بالقرائن أنّه أخبار بمماته عليه السلام و النصّ على الامام بعده وجب عليه الإصغاء ليّضح عليه امام المذاهب بعده و لعلّه يؤمى إليه كلام والد الخيراني حيث قال: قد آتاكم الله تعالى به إذ المعصيه ليست ممّا آتاه الله تعالى و أمّا كتمان الشهاده أوّلاً فلعلّه لإرادته أن يكون شهادته أبعد عن التّهمه إذ لا شبهه أنّ الشهاده بعد كتمانها أوّلاً ثم إظهارها بعد رجوع

الأمر إلى المباهلة في نظر الناس تكون أبلغ في القبول من الشهادة في بدو الأمر و لا ينافيه الداعي الذي ذكره للكتمان لاحتمال كونه لما ذكر و ممّا يؤمى إلى كمال التعويل عليه أنه ما اقام الشهادة اطمأنوا جميعاً و زال عنهم الشك كما يظهر من قوله فلم يبرح القوم حتى قالوا بالحق جميعاً هكذا نقل عن «سا» .

أقول: في كلامه الشريف محلّ نظر من وجوه:

الأولى : ان استماعه الكلام من غير داعيه إلى الاستماع و قصد إليه بعيد جداً مع ما عرفت من انّ الرسول قد حدثه على نحو التجوى بحيث لا يرضيان في بروز هذا الحديث و اطلاع الناس به و مقتضى ذلك لزوم الاحتياط في أمر الأخبار حتى كأنه لم يخرج من فضاء فمه شيء كالهمس ومع ذلك فكيف يسمع من لم يمض في طيف خياله ذلك.

الثاني : إن قوله رحمه الله و لعله يومى إليه كلام والد الخيرانى الخ، فريه بينه إذ لا- ايماء في ذلك الكلام إلى هذا المرام و التعليل بأن المعصية ليست ممّا آتاه الله تعالى الخ، عليل إذ المراد من قوله: قد آتاكم الله تعالى به أنه قد آتاكم الله بأحمد بن محمد بن عيسى حيث جعله شاهداً و إن كان تحمله للشهادة حراماً لا ما ذكره رحمه الله.

الثالث : انّ كتمان الشهادة أولاً لا يمكن أن يكون لأجل ما ذكره من رفع التهمة عن نفسه فإنه لو كان كذلك لما كان اللائق أن يماطل الشهادة إلى أن وصل إلى كيت كيت و الخبر الأمر إلى المباهلة مع ما ينافى هذا التوجيه ما ذكره أخيراً من الداعية إلى كتمان الشهادة و لا يمكن إلى جعل ذلك مؤيد التوجيه المزبور بل منافاته له ظاهره.

الرابع : ان قوله و ممّا يؤمى إلى كمال التعويل عليه الخ، ليس على ما ينبغي إذ الاطمينان انما حصل من القرائن الخارجة بل من حاله حيث أنكر الشهادة أولاً- و لا- يمكنه إتمام ما قصده من كتمان أمر الشهادة و إبراز ما فى ضميره من الداعى المزبور و يحصل من جميع ذلك صدق مقاله لا- لأنه لما فعل ذلك لأجل توفير الازعان صار الإقرار بعد ذلك اقبل بل لأجل اكذابه بالبرهان من المباهلة و نحوها و بالجملة ان الاعتراف بالقدح أخف من ارتكاب الاعتذار نعم الذى يمكن أن يطمئن به من جهه

وثاقته هو عدم قدح أهل الرجال له صريحاً مع ما عرفت من توثيق بعض أهل الرجال له صريحاً فالأحسن في الذب عن هذا الوجه ما عن التعليق من أنّ الظاهر عدم تأمل المشايخ في علوّ شأنه و وثاقته و ديدنهم الاستناد إلى قوله و الاعتذار به و لعلّه كان زلّه صدق فتاب أو يكون له وجه صحيح مخفّي علينا و سيجيء في الحسن بن سعيد ما يظهر منه اعتماد ابن نوح بل اعتماد الكلّ عليه انتهى.

و أمّا عن الثّالث فيمكن الجواب عنه بأن تجدد الرّأى في الموضوعات كالأحكام غير عزيز فلعلّه باجتهاده اعتقد أولاً ان إكثار أحمد بن محمّد بن خالد عن الضّعفاء و اعتماده على المراسيل يوجب وهناً في الشريعة و إشاعه للأخبار الغير الثابتة بل الكاذبه فاعتقد لذلك أنّ المستحسن بل الواجب إبعاده عن قم ليحترز النّاس عنه و لا يقعوا في المفسده ثم تبيّن له بعد زياده اطلاع على حاله أنّ رواياته عن الضّعفاء ليست توجب مفسده و انها ليست مشتمله على أمر منكر و أنّه كان مطمئناً بها واثقاً بصدورها ولو بالقرائن و إن عمله بالمراسيل أيضاً كان لذلك و اعتذاره بعد ذلك و تبرئته نفسه لا يدلّ على ان ما فعله أولاً لم يكن عن خلوص بل يكفي في خمس الاعتذار ظهور إن ما فعله أولاً كان خطأ في الواقع و إن كان جائزاً بل واجباً عليه في الظاهر و منه يظهر ضعف التأييد أيضاً فإن وقيعته في يونس ربما كانت واجبه عليه باعتقاده و رجوعه عنها بمجرد رويّه لاحجّيه فيها غير مسلم و لعلّه صار قاطعاً من رويته أو من أمور منها الرويه على خلاف ما اعتقده أولاً فرجع لذلك.

أقول: يمكن التمسّك به على كثره و زهده و ورعه حيث أنّه لم يصدر منه خطيئه بل ترك اولى و مع ذلك تاب إلى الله توبه نصوحاً و استغفر الله عمياً فعله بمجرد رويه ذلك في المنام كما هو شأن الزهّاد الّذى صار الزهد و الورع شعاراً لهم بل صار ذلك جبلته لم كما هو المشاهد منهم في عصرنا أيضاً. ثمّ إنّ ههنا أموراً ينبغى التنبيه عليها:

الأوّل: أنّه نقل عن العلامه رحمه الله في مسئله وجوب الخمس في أرض الذمّي إذا اشتراها من مسلم قال لنا ما رواه أبو عبيده الحدّاء في الموثق قال سمعت أبا جعفر عليه السلام: ربما ذمّي اشترى من مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس و مثله في الرّوضه حيث قال و رواه أبو عبيده

الحذاء فى الموثق عن الباقر عليه السلام و عن «سا» أنه ورد عليهما بأن الحكم بموثقيّه هذا الخبر غير صحيح لأن الشيخ رحمه الله رواه فى باب الخمس و الغنائم من التهذيب بإسناده عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن أبى أيوب إبراهيم بن عثمان عن أبى عبيده الحذاء و رجال هذا السند كلهم إماميون ثقات و لا يمكن القدح فيهم إلا من جهة أحمد بن محمد بن عيسى و قد عرفت حاله و لو سلم كونه مقدوحاً كان الخير ضعيفاً لا موثقاً.

الثانى : عن «كش» قال نصر بن الصياح أحمد بن محمد بن عيسى لا يروى عن ابن محبوب من أجل ان أصحابنا يتهمون ابن محبوب فى روايته عن ابن أبى حمزه ثم مات أحمد بن محمد فرجع قبل ما مات و كان يروى عنّ كان أصغر سنّاً منه انتهى. و عن التعليقه لعلّ لسبب التهمة ان وفاه ابن أبى حمزه كانت سنة خمسين و مائه و بملاحظه سنّ الحسن يظهر ان تولّد الحسن كان قبل وفاته بسنه و ربما يظهره من ترجمه أحمد ابن تهمته لروايه عنه فى صغر سنّه و على تقدير صحّحه التواريخ ظاهر أنّ روايته عن كتابه و هذا ليس بفسق و لا منشأً للتهمه بل لايجوز الاتّهام بأمثاله سيّما مثل الحسن الثقه الجليل و كذا الحال فى الأخذ فى صغر السنّ و لذلك ندم أحمد و تاب على أنّ الظاهر من أحوال أكثر مشايخ الروايه من الكتاب و ررود النصّ بذلك عن الائمه عليهم السلام انتهى كلامه و هو حسن غايه الحسن.

الثالث : عن «كش» أيضاً أنّ أحمد بن محمد بن عيسى ما روى قط عن ابن المغيره و لا عن الحسن بن خرزاد و أورد عليه بأن عدم روايه أحمد عن عبدالله بن المغيره ان كان لأنه لا يروى عنّ فيه طعن و لذا أخرج البرقى عن قم ففيه أنّ ابن المغيره من الأجلّه الثقات و إن كان لعدم مساعدته طبقه ففيه منع أيضاً لأنه من أصحاب الكاظم و الرضا عليهما السلام و قد مرّ ان ابن عيسى كان من أصحاب الرضا عليه السلام أيضاً على أنّ روايته عن ابن المغيره موجوده فى التهذيب فى باب أنّ النوم ناقض للوضوء و كذا فى باب العمل فى ليله الجمعة و يومها و يمكن أن يكون مراد من ابن المغيره عبدالله بن المغيره الخزّاز الكوفى لكونه مع ابن المغيره المعروف على طبقه و الوجه فى عدم روايه ابن عيسى

عنه كونه مهملاً- مجهول الحال ولكن يبعده ان الإطلاق لا- ينصرف إليه و أميا الحسن بن خرزاذ بالمعجمه المضمومه و الرء المشدده و الزاء و الذال المعجمه بعد الألف كما عن «ست» فعن «جخ» عدّه في «دى» و عن «صه» و «جش» أنه قَمَى كثير الحديث قالا و قيل أنه غلا في آخر عمره و في «تع» الظاهر أنّ عدم روايه أحمد عنه من حكاية الغلو الذى نسب إليه قال و فيه ما فيه سيما كونه آخر العمر و قد روى عنه محمّد بن أحمد بن يحيى و لم يستثن من رجاله ففيه شهاده على الاعتماد به بل على وثاقته.

تتمّه و بعد ما عرفت من حال أحمد بن محمّد بن عيسى فلنشرع إلى حال أبيه لكونه أيضاً من رواه الأخبار و نقله الافار عن أئمتنا الأخيار فعن «صه» أنّ محمّد بن عيسى بن عبد الله بن سعيد بن مالك الأشعري أبو على شيخ القميين ووجه الأشاعره مقدّم عند السلطان و دخل على الرضا عليه السلام و سمع منه و روى عن أبي جعفر جواد الثانى عليه السلام و عن «جش» مثله مع قوله: له كتاب الحظ روى عنه أبيه أحمد قيل لم يوثقه أصحاب الرجال و كونه شيخ القميين و وجه الأشاعره لا يفيد التوثيق و ذكر الاستاد سلّمه الله بأنّه ان سلم عدم افادته التوثيق كفى في توثيقه ما من الشهيد الثانى من أنّه فى باب الأطمعه و الأشربه من لك فى بحث البهيمه الموطئه جزم بتوثيقه و عن «تع» و جزم به بعض مشايخنا و المعاصر دام فضله فى الوجيزه و ليس بذلك البعيد انتهى ممنا إلى ما عن العلامه من صحيح غيره و عدّه فى «صه» عن القسم الأوّل و بالجملة أنّ هذا القدر كان فى توثيقه فلا وجه لمنعه كما سمعه من بعضهم.

المطلب الثانى فى الثانى منهم و هو أحمد بن محمّد بن خالد البرقى و الكلام فيه يقع من جهتين:

الاولى أنّه لا- إشكال على الظاهر فى كونه عن أصحاب مولينا الجواد و الهادى عليهما السلام و لذا نقل عن الشيخ إيراده من أصحابهما عليهما السلام و اقا كونه من أصحاب الرضا عليه السلام فيظهر من البعض الاستبعاد فى ذلك مع أنّه روى عنه عليه السلام أيضاً كما فى كافى فى باب ما عند الأئمه من سلاح رسول الله صلى الله عليه و آله و عن «سا» أنّه نفى الاستبعاد فى روايته عنه عليه السلام معللاً بأنّ روايته عن والده أكثر من أن يحصى و قد عدّه الشيخ رحمه الله فى أصحاب الكاظم و الرضا

والجواد عليهم السلام ولأن أحمد هذا مات في حياه أحمد بن محمد بن عيسى كما ظهروا مرّ أنه مشى في جنازته خافياً وقد عدّ الشيخ رحمه الله في «ضا» أيضاً و غايه ما يمكن ان يقال ان أحمد بن محمّد بن خالد مات سنه ثمانين ومائتين على ما حكاه «جش» عن على بن محمد بن ماجيلويه و هو يكون بعد وفاه مولانا العسكري عليه السلام بعشرين سنه و هذا ينافي روايته عن مولينا الرضا عليه السلام و فيه أولاً ان أحمد بن محمد بن عيسى مات بعد أحمد البرقي كما مرّ مع أنه كان من أصحاب الرضا عليه السلام فكما أنه لا منافات هنا فكذا هناك بل اولى و ثانياً ان شهاده مولينا الرضا عليه السلام في سنه ثلاث و مأتين وبينها و بين وفاه البرقي سبع و سبعون سنه فلو فرض انّ عمره وقت شهادته عليه السلام سته عشره سنه تكون مدّه عمره ثلاث و تسعين سنه و لا استحاله في ذلك و قد مرّ انّ وفاه ابن عيسى كان بعد البرقي مع أنه كان من أصحاب الرضا عليه السلام و بالجمله أنه بعد ملاحظه تلك الأمور لا يبعد جعله من أصحاب الرضا عليه السلام كما عليه جماعه ولكن قد وجد روايته عن مولينا الصادق عليه السلام أيضاً كما حكى وجودها في المجلس الثامن و الثمانين من مجالس الصّيدوق فهل له وجه صحه أم لا والظاهر أنها غير صحيحه بل قطع الاستاد سلمه الله بذلك و جعل ما مرسلته نظراً إلى ان روايته عن مولينا الكاظم عليه السلام أيضاً غير ثابتة و قد سمعت أنه مات بعد وفاه العسكري عليه السلام بعشرين سنه فقد أدرك بعض إيام إمامه مولينا الرضا عليه السلام و إيام مولينا الجواد و الهادي و العسكري عليهم السلام و عشرين سنه من الغيبه الصغرى لكن روايته عن العسكري غير معلومه.

الوجه الثانيه ان الظاهر القريب إلى القطع بل المقطوع أنه ثقّه لتصريح غير واحد منهم بوثاقته كما عن «جش» و «ست» و «صه» و غيرهم ممّن تأخر عنهم كما عن ابن داود و الشهيد الثاني في شرح الدرايه عند البحث عن المتفق و المفترق و شيخنا البهائي في مشرق الشمسيين و العلّامه المجلسي في الوجيزه و السيّد في «سا» و قد صحّح في آخرها طريق الصّيدوق إلى جماعه و هو فيه كطريقه إلى إسماعيل بن رباح و الحرث بن المغيره و حفص بن غياث و حكم بن حكيم و هذا القدر كاف في توثيقه ولكن ذكر بعضهم له قدحاً بأنه يروى عن الضّعفاء أو أكثر الرّوايه عن الضّعفاء و اعتمد المراسيل

و هو فى الحقيقه ليس قدحاً فيه كما عن «غض» حيث ذكر بعد القول بأنه طعن عليه القميون أنه ليس الطعن فيه انما الطعن فيمن يروى عنه فإنه كان لا يبالي عمّن يأخذ على طريقه أهل الاخبار و كان أحمد بن محمد بن عيسى أبعد من قم ثم أعاده إليها و اعتذر إليه و وجدت كتاباً فيه وساطه بين أحمد بن محمد بن عيسى و أحمد بن محمد بن خالد لما توفى مشى أحمد بن محمد بن عيسى فى جنازته خافياً حاسراً يتبرء نفسه عما قدقه به انتهى.

أقول: و فى ذلك شهاده صادقه لصدقه و دليل متقن على وثاقته ان إتيان أحمد بن محمد بن عيسى هذه الأعمال و فعله هذه الأفعال ليس إلمانه نسب إليه بشيء و هو برئ عنه و قد علم خطأ نفسه بعد ذلك و عن «د» أنه ذكره فى القسم الثانى مع أنه صرح فى القسم الأول بتوثيقه و اعتذر نفسه عن ذلك بأن ذكره فى الضعفاء الطعن ابن الغضائرى فيه و قد عرفت ما فيه من أن ابن الغضائرى لم يطعن فيه بل تفى ادفن عنه و رد ذلك و جعل ذلك طعناً لمن يروى هو عنه كما عرفت من العبارة المنقوله عنه و ما عن غير موضع «لف» من أن فيه قولاً بالقدح و جعل ذلك طعناً فى الروايه و كذا ما عن المسالك فى بحث إرث نكاح المنقطع من أنه طعن فى صحيحه سعد باشمالها على البرقى إلى أن قال و ابنه أحمد فقد طعن عليه كما طعن على أبيه فليس فى محلّه إذ القدح المدعى ليس زياده عما قيل فى حقه من أنه يروى عن الضعفاء و يعتمد على المراسيل و قد عرفت أنه ليس قدحاً فيه كما مرّ عن ابن الغضائرى أيضاً و من أنه أخرج عن قم و قد عرفت أنه أيضاً لا يوجب قدحاً فيه بل عن «تع» عن جدّه لو جعل هذا اى إخراج أحمد بن محمد بن عيسى اياه قدحاً فى ابن عيسى كان أظهر لكن كان ورعاً فتلافى ما وقع منه بل عن «تع» أنه تنظر فيما ذكره «لف» و «نك» وعدّ وجهه ظاهراً بملاحظه ما ذكر فى الفوائد و قال: و بالجمله التوثيق ثابت من العدول و القدح غير معلوم بل و لا- ظاهر غايه ما ثبت الطعن فى طريقته و غير خفى أن هذا قدح بالنسبه إلى رويته بعض القدماء و ممّا يؤيد التوثيق و يضعف الطعن روايه محمد بن أحمد عنه كثير أو لم يستثن القميون روايته مع أنهم استثنوا ما استثنوه و كذا إعادته إلى قم و

الاعتذار عنه و ممّا يؤيده أيضاً تلقى الأعظم كتابه المحاسن بالقبول و إكثار المعتمدين من الرواه عنه انتهى. وقد يذكر له قدح آخر أيضاً و هو أنّ الكليني رحمه الله روى حديثاً في باب ما جاء في الاثنى عشر عليهم السلام ثم قال: و ثنى محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسن الصفّار عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبي هاشم مثله قال محمّد بن يحيى فقلت لمحمّد بن الحسن يا أبا جعفر وددت أنّ هذا الخبر جاء من غير وجه أحمد بن أبي عبد الله قال فقال لقد حدّثني قبل الحيره بعشر سنين انتهى و عن المنهج بعد نقله هذا لا يخفى أنّ هذا يقتضى أن يكون في قلب محمّد بن يحيى شيء من أحمد بن أبي عبد الله و عن الوافي المستفاد منه أنّه تحيّر في أمر دينه طائفه من عمره و أنّ أخباره في تلك المدّه ليست بنقيّه.

أقول في جواب محمّد بن الحسن لقد حدّثني قبل الحيره بعشره سنين قبل ان يسئلته عن وجه ما قاله دلالة قويه على معروفته حاله بما لا يرضى الناس الروايه عنه ولكن ذكروا في الذب عنه و جوهراً و قصدوا اندفاع القدح عنه باحتمالات أكثرها مدفوعه بأن الظاهر خلافها مثل ان قالوا بأن ما ذكر ليس ظاهراً في أن تحيره كان تحييراً قادحاً في عدالته بل ربما كان تحييره بالقياس إلى مثل التفويض و الارتفاع و التعدي عن القدر الذي لا يجوز التعدي عنه عند محمّد بن يحيى و محمّد الصفّار و غيرهما من أهل قم و عن «تع» ناقلاً عن جدّه بأنه قال يمكن أن يكون تحيره في نقل الاخبار المرسله أو الضعيفه أو للإخراج عن قم و أن يكون المراد تحير الناس في أمره باعتبار إخراج أحمد إياه و احتمال أيضاً أن يكون بهته و خرافته في آخر سنّه و قيل معناه قبل الغيبه أو فوت العسكري عليه السلام و لعلّه راجع إلى ما قد يقال من أنّ قوله قبل الحيره لا يدلّ على تحيّر أحمد بل جاز أن يكون زمان الحيره المعروف الذي تحيّر فيه أقوام كما يفهم من الأحاديث و عن «سا» أنّه اختار هذا الوجه من بين الوجوه المزبوره حيث قال و التحقيق أنّ المراد من الحيره هو تحيّر الناس في أمر الإمامه و ذلك وقت قبض مولينا العسكري عليه السلام كما كانت العاده كذلك بعد كلّ امام و قال رحمه الله: إن حمل الحيره على التحيّر في المذهب غير صحيح لوضوح ان الحديث المذكور و غيره ممّا اشتمل على إمامه

الأئمة الاثنى عشر ممّا يكون الراوى فيه أحمد بن محمّد بن خالد صريح في خلافه ذكر الاستاد رحمه الله هذا التعليل غير مستقيم واما التحير في نظرى القاصر كما ان ما ذكره رحمه الله بعده حيث قال ان قيل انّ المنافى روايه أمثال ذلك حال التحير الحادث بعده فلا- قلنا يظهر من التحير الحادث بعد الروايه ان الروايه الصّادره منه قبل لم تكن مقرونه بالصواب و الصّحّه فلم يمكن الجواب بكون الروايه قبل الحيره حاسماً للأشكال انتهى لم افهم استقامته أيضاً انتهى. و بالجمله لو سلّمنا ما مرّ من القدر فلا يضرّ بوثاقته لما مرّ من تصريح جماعه بوثاقته و إكثار كثير منهم الكلينى رحمه الله من الروايه عنه.

تذييل:

البرقى كما عن «صه» أنّه منسوب إلى برقه قم و مثله عن ظاهر «ست» و القاموس أيضاً و عن «جش» في ترجمه والده هكذا ينسب إلى برق رود قريه من سواد قم على واد هناك و عن المنتهى الذى وقفنا عليه من نسخ «جش» ينسب إلى برق رود بالقاف و الدالّ المهمله لكن في «جخ» جعله برفوذ بالفاء و الذال المعجمه.

و إذا عرفت حال أحمد بذكر ما قيل فيه مدحاً و قدحاً فلا بأس أن نشير إلى نبد من أحوال أبيه لكونه أيضاً من رواه الأخبار مع وجود الاختلاف فيه ما بين الأخير و قد كتب بعض السّاده الأجلّه رساله منفرده في حاله و نقله الاستاد سلّمه الله بعد تلخيصه في رجاله فنذكر ما ذكره ما الاستاد ملخصاً عنه لعلّه ينفع و يفيد قال: قال رحمه الله قد اختلف مقاله الأعلام في محمّد بن خالد البرقى الذى عدّه الشيخ فى رجال ساداتنا الكاظم و الرضا و الجواد عليهم السلام فقال «جش»: أنّه كان ضعيفاً فى الحديث و عن «غض» أنّ حديثه يعرف و ينكر و أنّه يروى عن الضّعفاء كثيراً و يعتمد المراسيل و العلامه فى صلوه الكسوف من المنتهى بعد ان نقل روايه رواها الشيخ عن محمّد بن خالد البرقى عن أبى عبدالله عليه السلام أنّ عليّاً عليه السلام صلّى فى كسوف الشمس ركعتين فى أربعه سجّادات و أربع ركوعات و طعن فيها بأنّها لم يعمل بها أحد من علمائنا و بأنها معارضه لأحاديث المتقدمه و بأنّها رواها محمّد بن خالد تاره عن الصادق عليه السلام و تاره عن أبى البخترى و ذلك يوجب نظر «ق» التهمه فيه قال و أيضاً ان محمّد بن خالد ضعيف فى الحديث و

ص: ٤٩٣

الشهيد الثاني في بحث توارث الزوجين بالعقد المنقطع من «لك» ذكر ان محمد بن خالد وثقه الشيخ و ضعّفه «جش» و الجرح مقدّم و ظاهر حال «جش» انه أضبط الجماعه و أعرفهم بحال الرجال هذا غاية ما يمكن أن يذكر في جرحه.

و أمّا ما يذكر في مقابله فكثير فإن الشيخ وثقه في «ضا» و كذا العلامة في «صه» و قال فيها أيضاً بعد نقل ما مرّ عن «غض» و «جش» و الاعتماد على قول الشيخ أبي جعفر الطوسي من تعديله و ذكره ابن داود تاره في باب الممدوحين وثقه و أخرى في باب المجروحين و سكت عنه و وثقه المجلسي رحمه الله في الوجيزه و ذكره الصدوق رحمه الله في باب اللقطه من باب الفقيه مترضياً و وثقه المحقق الأردبيلي في الزكوه عند البحث عن جواز إخراج القيمه و كذا في مسئله نجاسه البول و الغائط و لا يعارض من هذه التصريحات ما مرّ عن «غض» و «جش» لعدم دلالتة على ضعف الرجل في نفسه بل على ضعفه في الحديث من جهة أنه يروى عن كلّ أحد لا- ما مرّ عن المنتهى و «لك» مع أنّ الظاهر كونهما مأخوذين عن «جش» مضافاً إلى معارضه الأوّل ممّا مرّ عن خلاصه و الثاني أيضاً بما حكى عنه من أنه قال في حاشيه على «صه» الظاهر أنّ قول «جش» لا يقتضى الطعن فيه نفسه بل فيمن يروى عنه على أنّ الأوّل قد صحّح الحديث في كتب الفقهيّه كثيراً و في سننه محمد بن خالد من ذلك ما في «لف» في مسئله الصلوه في جلد الخز و صحيح في آخر «صه» أيضاً عدّه من طرق الصدوق منها طريقه إلى إسماعيل بن رياح و طريقه إلى الحرث بن المغيرة و طريقه إلى حكم بن حكيم و فيها محمد بن خالد.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكره رحمه الله من روايه محمّد بن خالد عن مولينا الصادق عليه السلام يستدعي أن يكون محمّد بن خالد من أصحابه عليه السلام و هو خلاف ما مرّ عن الشيخ رحمه الله حيث أنّه لم يعدّه من أصحابه و أيضاً الروايه التي نسبها إلى الشيخ المذكوره في صلوه الكسوف من زيادات «يب» و في باب عدد ركعات صلوه الكسوف من الاستبصار ولكن بزياده أبي البختری هكذا عن محمّد بن خالد عن أبي البختری عن أبي عبدالله عليه السلام و لم نجدّها في «يب» و لا في الاستبصار بدون أبي البختری ولو فرض كونه مروياً كذلك في موضع

آخر فالظاهر أنه من إسقاط الكتاب وقد وجد في روضه الكافي أيضاً قبل حديث قوم صالح بقليل هكذا على بن إبراهيم عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: « وَ كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرِهِ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ » هكذا والله نزل بها جبرئيل على محمد صلى الله عليه وآله ولكنه يحتمل الإرسال بإسقاط الزاوي كما في الروضه أيضاً حيث قال: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن خالد رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحمى يخرج في ثلاث الخ» وأغرب من ذلك ما يظهر من المجالس الثامن و الثمانين من مجالس الصدوق من روايه ابن محمد وهو أحمد عن أبي عبد الله عليه السلام ولكنه محمول على السقط كما مرّ انتهى كلامه ملخصاً فثبت من ذلك أنّ الأب أيضاً ثقة كالإبن ولا يضر ما ذكر من القدر كما سمعت في أول كلامه نظراً إلى توثيق جماعه من العدول الذي لا يعارضه ما مرّ من القدر مضافاً إلى ما قيل أيضاً من ان قول «جش» ضعيف في الحديث يحتمل أن يكون من قبيل قولنا فلان ضعيف في النحو إذا كان لا يعرف منه إلا القليل و أن يكون المراد روايته عن الضعفاء و اعتماده على المراسيل و مع قيام الاحتمال يسقط الاستدلال انتهى و قد عرفت أنّ الاحتمال الثاني ليس طعنًا فيه بل طعنًا عمّن يروى عنه كما مرّ عن «غض» و الاحتمال الأول ليس فيه شائبه طعن مع أنه لا ثالث لهما من الاحتمال و كلاهما ممّا لم يقدحاً فيه بل عن «تع» أنه كثير الروايه و مقبولها و رواياته مفتى بمضنونها و قد أكثر المشايخ من الروايه عنه و كذا أحمد بن محمد بن عيسى مع أنه ارتكب بالنسبه إلى من يروى عن الضعفاء ما ارتكب و كذا القميون قال فظهر ما في «لك» حيث قال الجرح مقدّم و «جش» أضبط لأنّ الجرح مفقود و «جش» مدحه حيث قال بعد قوله كان ضعيفاً في الحديث و كان أدبياً حسن المعرفه بالأخبار و علوم العرب و له كتب مع أنّ تقديم الجرح مطلقاً غير مسلم و الاضبط ربما يقدم عليه غيره لمرجح كما هنا هذا كلامه.

المطلب الثالث: في الثالث منهم و هو سهل بن زياد و قد اضطربت كلمات علماء الرجال و اختلفت أقوالهم فيه حيث يظهر من بعضهم توثيقه و من الآخر تضعيفه بل قد يصرّح شخص في موضع بتوثيقه و في موضع آخر بقده و تضعيفه كما عن الشيخ

الطوسي حيث قال في موضع أنه ثقّه و قال في عدّه مواضع أنه ضعيف و عن «جش» أنه ضعيف في الحديث أنه غير معتمد فيه و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ و الكذب و أخرجه من قم إلى الرّى و عن «غض» أنه كان ضعيفاً جداً فاسد الزّوايه و المذهب و كان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه من قم و أظهر البرائه منه و نهى الناس عن السّماع منه و الزّوايه عنه و يروى المراسيل و يعتمد المجاهيل و مثله عن «صه» و كذا عن غيره غير ذلك ولكن المحكى عن «تع» الميل إلى وثاقته حيث تصدى لدفع ما قيل في حقّه من القدح و قد ظنّي و أنّ منشأ التضعيف حكايه أحمد بن محمد بن عيسى و إخراجّه من قم و شهادته عليه بالغلوّ و الكذب و هذا ممّا يضعّف التضعيف و يقوى التوثيق عند المنصف المتأمل سيّما المطّلع على حاله أحمد و ما فعله بالبرقى و قاله في عليّ بن محمد بن شيره ورد «جش» عليه و قال «م د» أنّ أهل قم كانوا يخرجون الراوى بمجرد توهم الريب و في ترجمه محمد بن ارومه ما يقوم به سيّما أنه صنّف كتاباً في الردّ على الغلاه و ورد عن الهادى عليه السلام أنه برىء ممّا قذف به و مع ذلك كانوا يرمونه بالغلوّ و ممّا يؤيّد كثره روايه الكليني عنه مع كثره احتياطه في أخذ الزّوايه و احترازه عن المتّهمين مضافاً إلى كونه كثير الروايه و أكثر رواياته مقبوله مفتى بها على أنّ قول «جش» ضعيف في الحديث و غير معتمد في الحديث لا يدلّ على ضعف نفسه و جرحه بل يشعر بالعدم و لذا حكموا بعدم المنافاه بين قول «جش» ثقّه و قول «جش» ضعيف في الحديث كما في محمد بن خالد البرقى و يشير إليه أنّهم فرّقوا بين قولهم فلان ثقّه و فلان صحيح الحديث إلّا أنّ «يق» ان هذا القول من «جش» و إن لم يدلّ على التضعيف إلّا أنّه يفهم من قوله و كان أحمد بن محمد بن عيسى الخ، و فيه تأمل لعدم ظهوره في اعتماده عليه بعد ملاحظه تقييده الضعيف بالحديث و إضافته إليه فإن ديدنهم في التضعيف عدم التقييد و الإضافه ثم نقل عن جماعه عدّ بعضهم حديثه من الصحاح و بعض الآخر عدّه من مشايخ الاجازه و ثالث غير ذلك لكن كتب استاد الاستاد رحمه الله رساله منفرده في حاله و لخصه الاستاد في رجاله و لا بأس أن نذكر ملخص ما ذكره الاستاد سلّمه الله و إن طال الكلام لكونه كاشفاً

لحجاب الإدراك عن وجه المرام على نهج الذى تصنيفه المقام قال قال رحمه الله ان الذى يدل على قدحه أمور:

منها: قول الشيخ فى «ست» أنه ضعيف و مثله قال المحقق و العلامة من جمله من كتبها.

و منها: ما فى «كش» من أن الفضل بن شاذان لا يرتضى أبا سعيد آدمى و يقول هو أحق و فيه أنه لا يدل على فسق و لا فساد عقيدة.

و منها: ما عن الغضائرى من أن سهلاً كان ضعيفاً جداً فاسد الروايه و المذهب و كان أحمد بن محمد بن عيسى أخرجه عن قم و أظهر البرائه منه و نهى الناس عن السماع منه و الروايه عنه و يروى المراسيل و يعتمد المجاهيل.

و منها: ما فى «جش» من أنه كان ضعيفاً فى الحديث غير معتمد فيه و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو و الكذب و أخرجه من قم إلى الرى و فى الأول ان الداعى كما ذكره «غض» لا يبعد أن يكون هو كلام ابن عيسى مضافاً إلى ضعف تضعيفاته و الظاهر ان كلاهما هو الباعث لذكر العلامة و ابن داود آياه فى المجروحين و أمّا كلام «جش» فهو لا يدل على ضعف الرجل فى نفسه بل ظاهره أنه ضعيف فى الحديث لروايته عن الضعفاء فعليه توثيق الشيخ لا ينافى قوله نعم توثيقه معارض بتضعيفه فى «ست» و لكن الظاهر من الرجال حيث قال فى ترجمته محمد بن على بن الحسين بن بابويه له مصنفات كثيره ذكرناها فى «ست» و مثله فى ترجمه الكلينى و محمد بن مسعود و غيرهما أن تصنيف الرجال مؤخر عن «ست» فيكون التوثيق فيه دليلاً على إعراضه عما فى «ست» من التضعيف فيحكم بموثقته حديث بناء على أن التعارض بين التوثيق المذكور و بين ما ذكره «غض» من تعارض العموم و الخصوص مطلقاً إذ لفظ ثقه ظاهر فى كون الرجل إمامياً عادلاً ظابطاً فعند التعارض بالتصريح على فساد العقيدة يحمل على أن المراد الموثقيه مضافاً إلى إمكان القول بذلك بعنى بالموثقيه و لو لم يعلم تأخر الرجال عن «ست» فى التضعيف كما لا يخفى على المتأمل الخبير. هذا على تقدير فساد العقيدة و كونه غالباً و هو ممنوع فان الذى يظهر من تتبع الأخبار الصادره عن سهل انتفاء الغلو عنه و لعل نسبة الغلو إليه و إلى اضرابه من قبيل ما

قاله المحقق الاستاد منان الظاهر من القدماء سيما القميين منهم و ابن الغضائري أنهم كانوا يعتقدون للائمه عليهم السلام منزله خاصه و كانوا يعدون التعدي عنها ارتفاعاً و غلوّاً على حسب معتقدهم و ذكر «جش» و غيره في ترجمته ان له كتاب التوحيد و معلوم ان تصنيف كتاب ينافي المصير إلى الغلو بالمعنى المردود و الظاهر من «جش» عدم تسليم تلك النسبه حيث نسبها إلى ابن عيسى.

و أما ما يدل على مدحه فوجه أيضاً:

منها: توثيق الشيخ له في «دي» .

و منها: أنّ «جش» قال في ترجمته و قد كاتب أبا محمّد العسكري عليه السلام على يد محمّد بن عبد الحميد العطار إلى أن قال له كتاب التوحيد و قال و له كتاب النوادر أخبرنا محمّد بن محمّد قال حدّثنا جعفر بن محمّد عن محمّد بن يعقوب قال حدّثنا عليّ بن محمد عن سهل بن زياد و رواه عنه جماعه انتهى و هو يدل على مدحه من جهه كونه ممّن كاتب العسكري عليه السلام لاسيما على يد محمّد بن عبد الحميد الذي وثقه النجاشي و العلامه و من جهه كونه صاحب كتاب التوحيد و غيره و من جهه اطباق جماعه من فحول المحدّثين على الروايه من كتابه سيما مثل المفيد رحمه الله إذ الظاهر أنّه المراد من قول «جش» أخبرنا محمّد بن محمّد و شيخه ابن قولويه الذي هو المراد من جعفر بن محمّد في كلامه.

و منها: روايته من ثلاثه من أئمّتنا الجواد و الهادي و العسكري عليهم السلام كما في «جخ» .

و منها: كثير الروايه و قد دلّت جمله من النصوص على أنّ منزله الرّجال على قدر روايتهم عنهم عليهم السلام ففي أوّل رجال «كش» عن أبي عبد الله عليه السلام: «اعرفوا منازل الرّجال منّا على قدر رواياتهم عنّا» و في آخر: «اعرفوا منازل الناس منّا» و هذا الأخير رواه في اصول الكافي في باب النوادر من كتاب فضل العلم بدون كلمه «منّا» و الظاهر أنّ هذه الكلمه في الحديثين الأوّلين في موضع الحال و المعنى أعرّفوا منازل الرجال حال كونهم من موالينا و شيعتنا و حينئذ لا يدلّ الحديثان على كون كثره الحديث دليلاً على المدح مطلقاً و أمّا دعوى ظهور الروايات المذكوره في كون الروايه عنهم من غير

واسطه و كثره روايه سهل عنهم من غير واسطه غير مسلمه فمدفوعه بأن الدعوى المذكوره و إن كانت مسلمه بالنسبه إلى كتب الرجال سيما رجال الشيخ لكنها غير مسلمه فى العرف العام و الأخبار محموله على المعانى العرفيه على أن كثره الروايه عنهم عليهم السلام ولو بواسطه تدل على اهتمام الراوى فى أمور الدين و هو فضيله ومدح له غايه الامر أنه لم يستفد من تلك الروايات و لذا تراهم يتمسكون فى مقام المدح بكثره الروايه ثم الظاهر من قوله عليه السلام: «على قدر روايتهم عنا» أن المراد من حيث الكم و فى أول رجال «كش» عن الصادق عليه السلام: «اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا فإننا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً» فقيل له: أو يكون المؤمن محدثاً؟ قال: يكون منفعماً و المنفعم المحدث انتهى و مقتضاه اعتبار الكيف لكن لا منافاه قوله أو يكون المؤمن محدثاً كان السائل فهم من قوله عليه السلام: «حتى يكون محدثاً» المحدث من الله أى يسمع كلامه تعالى و لذا استبعد و أجاب يكون مفهماً ملهماً من جانب الله و قوله عليه السلام: و المنفعم المحدث لعل المراد منه ان الملهم منه تعالى بمنزله المحدث منه تعالى و لذا أطلق عليه المحدث.

و منها: إكثار المشايخ العظام سيما ثقه الإسلام فى الكافى . قال المحقق الاستاد رحمه الله: لم أجد من أحد من المشايخ القدماء تأملاً فى حديث بسببه حتى أن الشيخ مع أنه كثيراً ما تأمل فى أحاديث جماعه بسببهم لم يتفق له فى كتبه مره ذلك فى حديث بسببه بل و فى خصوص الحديث الذى هو واقع فى سنده ربما يطعن بل و يتكلف فى الطعن من غير جهته و لا يتأمل فيه أصلاً و الإنصاف بعد ملاحظه إطباق أئمه الرجال على المقالات المتقدمه و اشتهاى الحكم بالضعف بين الأجله أنه يشكل التعلق بحديثه عند انتفاء المؤيد الخارجى نعم يرجح قوله عند المعارضه بالضعيف الذى لم يثبت فى حقه مثل المدايح المذكوره كلاً أو بعضاً.

تنبيه:

قال الشيخ فى زيادات «يب» سهل عن علي بن مهزيار عن علي بن راشد الخ، و فى روايه سهل عن علي بن مهزيار إشكال لأن ما رواه الصدوق فى كمال الدين حيث حكى

منه عن الحسن بن علي بن مهزيار قال سمعت أبي يقول سمعت جدّي عليّ بن مهزيار يقول كنت قائماً في مرقدى إذا رأيت فيما يرى النائم قائلاً يقول لي حج فانك تلقى صاحب زمانك إلى آخر الحكاياه و هي طويله ظاهر بل صريح في أنّ عليّ بن مهزيار كان في غيبه مولينا الصاحب عليه السلام في مدّه طويله و لا يخفى ما فيه إذ تصنيف الكافي من ثقه الإسلام في الغيبه الصغرى و هولاء- يروى عن سهل الراوى عن علي بن مهزيار إلّما بواسطه أو غيرها فعلى الحكاياه المذكوره يلزم ان يكون عليّ بن مهزيار معاصر لثقه الإسلام بل متأخراً عنه و هو فاسدٌ كيف و هولاء يروى عنه إلّابواسطتين أو أكثر و أيضاً قد عدّ عليّ بن مهزيار في أصحاب الرضا والجواد والعسكرى عليهم السلام و لم يعد من أصحاب مولينا العسكرى عليه السلام فضلاً عن بقائه إلى زمان الغيبه بل ربما يمكن ان «يق» ان الظاهر من الحكاياه المذكوره أنّها في الغيبه الكبرى و الصواب ان عليّ بن مهزيار في هذا السّند من باب النسبّه إلى الجد و المراد عليّ بن إبراهيم بن مهزيار و هو ابن أخ لعليّ بن مهزيار المعروف و الدليل عليه كلام الشيخ في كتاب الغيبه حيث قال: أخبرنا جماعه عن التلعكبرى إلى قوله عن حبيب بن محمّد بن يونس قال: دخلت على عليّ بن مهزيار الأهوازي فسألته عن ان أبي محمّد فقال يا أخى لقد سألت عن أمر عظيم إلى أن قال فيينا أن ليله نائم في مرقدى إذ رأيت قائلاً يقول يا عليّ بن إبراهيم إلى آخر الحكاياه الطويله ثم لا يخفى ان شيخنا الراوندى رواه في أوّل الكلام عن عليّ بن مهزيار أيضاً لكن يظهر منه في أثناء الحديث أنّ المراد عليّ بن إبراهيم مهزيار انتهى ملخص كلامه رحمه الله. أقول: فبعد ما سمعت كلماتهم الدالّه بعضها على قدحه و الآخر على مدحه لا يبعد القول بتوثيقه و وثاقه أخباره بالمعنى الأعمّ و كيف كان و الأمر في سهل سهل.

فی محمد بن اسماعیل، الراوی عن الفضل النبیل

فی محمد بن اسماعیل، الراوی عن الفضل النبیل

اشاره

فی محمد بن اسماعیل، الراوی عن الفضل النبیل (۱)

ابو الهدی کلباسی

چکیده

این نوشتار دراز دامن به بیان مراد از محمد بن اسماعیل مذکور در اسناد روایات کتاب الکافی پرداخته و در الباحت «فی تمییز شخصیه» و «فی تحقیق حاله» از دیدگاه های مختلف درباره این موضوع، سخن به میان آورده و به نقد و بررسی آنها پرداخته و آنگاه که به نظری استوار در خصوص مقصود از محمد بن اسماعیل رسیده به تحقیق حال رجالی آن پرداخته است.

إعلم أنه يطلق محمد بن إسماعیل علی جماعه، وهم:

ابن بزيع، والنيسابوري، والبرمكي والأزدي، والكوفي، والعلوي، والجعفري، والكناني، والزبيدي، والبجلي، والصيمري والجعفي، والمخزومي، والزعفراني، والهمداني.

كما ذكرهم الشيخ، والنجاشي، وتبعهما غيرهما، وزاد في المنهج: محمد بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، (۲) الذي روى عنه الكليني في باب تسميه من آه، بتوسط علي بن محمد. (۳)

ص: ۵۰۱

-
- ۱ - ۱). سماء المقال في علم الرجال، ابوالهدى كلباسي، تحقيق: سيد محمد حسيني قزويني، قم: مؤسسه ولي عصر، اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۴۰.
- ۲ - ۲). منهج المقال، ص ۲۸۴.
- ۳ - ۳). الكافي، ج ۱، ص ۲۳۰، ح ۲. [۱]

قلت: وروى عنه أيضاً في باب ما يفصل بين المحقق والمبطل مكتباً له بأبي علي (١) وهو الذي ذكره الكشي في ذيل ترجمه «هشام بن الحكم» مع انتفاء رباطه في البين، في ذكر واقعه غريبه له. (٢)

ومن العجيب: ما صرح به في المنتهى (٣) من عدم ذكره في المنهج؛ كما أنه من العجيب منه، ذكر كل من الصيرفي والمخزومي مكرراً على ما في نسخه الموجوده، مع انتفاء اقتضاء التعدد رأساً.

وزاد عليهم الوالد المحقق، «الميثمي» و«السراج» الواقعين في أواسط بعض أسانيد الكشي و الكافي.

قلت: الظاهر أن المقصود بالأول، ما ذكره الكشي في «سوره بن كليب»، من قوله: «محمد بن مسعود، قال حدثنى الحسين بن اشكيب، عن عبد الرحمان بن حماد، عن محمد بن إسماعيل الميثمي، عن حذيفه بن منصور، عن سوره، . . .». (٤)

وبالثاني: ما وقع في بعض أسانيد الكافي في بعض نسخه، ولكن الظاهر أنه اشتباه منه من جهة غلط نسخه، وذلك لأنه قد تكثرت روايه محمد بن إسماعيل بن بزيع مطلقاً ومقتداً عن أبي إسماعيل السراج، كما روى في الكافي في باب، إن الهدايه من الله عز وجل: «عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل، عن إسماعيل السراج عن ابن مسكان». (٥)

وفي باب الدعاء للكرب والهّم والخوف: «عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي إسماعيل السراج، عن ابن مسكان». (٦) وفي باب الوصيّه بالولد: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن

ص: ٥٠٢

١-١. الكافي، ج ١، ص ٣٤٦، ح ٣.

٢-٢. رجال الكشي، ص ٢٦٣، رقم ٤٧٨. فيه: «محمد بن إسماعيل بن جعفر».

٣-٣. المنتهى، ص ٢٦٣.

٤-٤. رجال الكشي، ص ٣٧٦، رقم ٧٠٦.

٥-٥. الكافي، ج ١، ص ١٦٥، ح ١؛ [١] وفي نسخه المطبوعه كما ذكره المؤلف ولكن في نسخه المصححه للشهيد الثاني: «أبي إسماعيل».

٦-٦. الكافي، ج ٢، ص ٥٥٦، ح ١. [٢]

إسماعيل بن بزيع، عن أبي إسماعيل السراج». (١).

وفى باب فضل المسجد الأعظم بالكوفة: «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي إسماعيل السراج». (٢).

وفى ثواب الأعمال فى باب ثواب من زار قبر الحسين عليه السلام: «حدّثنا محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل، عن أبي إسماعيل السراج». (٣).

قلت: ويطلق أيضاً على محمّد بن إسماعيل القمى، كما روى فى الكافى فى باب تقديم النوافل وتأخيرها: «عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن إسماعيل القمى، عن على بن الحكم». (٤).

وعلى محمّد بن إسماعيل بن أبي زينب، كما فى بعض الأسانيد: «الجارود ابن أحمد، عن الجعفرى، عن محمّد بن سنان، عن المفصل، عن محمّد بن إسماعيل بن أبي زينب، عن جابر بن يزيد». (٥).

وعلى محمّد بن إسماعيل القرشى، كما فى الإكمال، فى باب اتّصال الوصيه من لدن آدم عليه السلام، فإنّه قال: «حدّثنا أبي ومحمّد بن الحسن - رضى الله عنهما - قالوا: حدّثنا سعد، عن أحمد، عن العباس، عن على، عن الحسن، عن محمّد ابن إسماعيل القرشى». (٦).

وعلى الرازى، كما يظهر ممّا رواه فى الكافى فى باب النوادر، بعد باب ما يجب على الناس إذا صحّ عندهم الرؤيه يوم الفطر. (٧) وكذا ممّا رواه فى فواتح الكشّى (٨). فتأمّل.

فما ذكره السيّد الداماد، من إطلاقه على إثني عشر رجلاً، (٩) ليس على ما ينبغى. فتدبّر.

وربّما عزاه الوالد المحقّق إلى شيخنا البهائى أيضاً، وهو غير وجيه، وإن يوهمه

ص: ٥٠٣

١-١. الكافى، ج ٣، ص ٢١٨، ح ١. [١]

٢-٢. الكافى، ج ٣، ص ٤٩٣، ح ٨. [٢]

٣-٣. ثواب الأعمال، ص ١١٣، ح ١٨.

٤-٤. الكافى، ج ٣، ص ٤٥٢، ح ٨. [٣]

٥-٥. البحار، ج ١٠١، ص ١٣١ [٤] عن طب الأئمه، ص ٥٢؛ [٥] وراجع أيضاً: البحار، ج ٦٢، ص ٩٩، ج ٦٦، ص ٢٠٩ و [٦] ج ٩٥، ص ١١٠ و....

٦-٦. إكمال الدين، ج ١، ص ٢٢٤، ح ٢٠. [٧]

٧-٧. الكافى، ج ٤، ص ١٦٩، ح ١. [٨]

٨-٨) . رجال الكشّى، ص ٨، رقم ١٧.

٩-٩) . الرواشح، ص ٧٤. [٩]

صدر عبارته وإن كان ما ذكره أيضاً كذلك، فإنه قال: «والذى وصل إلينا بعد التتبع التام، إنَّ إثني عشر رجلاً من الرواه، مشتركون في التسميه بمحمد بن إسماعيل، سوى محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عاداً ما حصره.

فقال: أمّا محمّد بن إسماعيل بن بزيع، فقد عرفت الكلام فيه، وأمّا من عدا الزعفراني، والبرمكي، من العشره الباقيين، فلم يوثق أحد من علماء الرجال، أحداً منهم». (١) ففيه تصريح بالخلاف في موضعين.

ومن العجيب، ما ذكره في المنتقى (٢) من دعوى اشتراكه بين سبعة.

واحتمال إرادته المحتملين في الروايه عن الراوى والمروى عنه المبحوث عنها كما ربّما يشعر به كلام منه، ضعيف؛ يظهر وجهه للمتأمل.

وأعجب منه، ما صنعه ابن داود في ذكره الجعفرى (٣) والكنانى (٤)، في الجزء الأول.

]

المبحث الأول في تمييز شخصه

[

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه يتأتى الكلام تاره: في تمييز شخصه، وأخرى: في تحقيق حاله.

أمّا الأول: فنقول إنّه قد اختلف فيه على أقوال:

القول بأنّه النيسابورى؛ كما جرى عليه في الرواشح (٥) والنقد (٦) والمنهج (٧) وشرح الأربعين وجنح إليه في المنتقى (٨) وجزم به في البلغه (٩) والمعراج (١٠) بل ذكر إكثار الأدلّه عليه في رساله مفرده، واختاره الفاضل العنايه في المجمع مصراً فيه؛ بل جعله من شبه الإلهام (١١) والمحدث الأمين الإيستر آبادى في الفوائد والفاضل الخاجوئى (١٢) وجدنا السيّد العلّامه؛ بل نفى البعد عن دعوى القطع به؛ وجدنا العلّامه في الشوارح والوالد

ص: ٥٠٤

١-١ . مشرق الشمسين، ص ٧٢. [١]

٢-٢ . منتقى الجمان، ج ١، ص ٤٣، الفائده الثانيه عشره.

٣-٣ . رجال ابن داود، ص ١٦٥، رقم ١٣١٥.

٤-٤ . رجال ابن داود، ص ١٦٥، رقم ١٣١٦.

٥-٥ . الرواشح، ص ٧١.

٦-٦ . نقد الرجال، ص ٢٩٣، رقم ١٢٣.

- ٧-٧) . منهج المقال، ص ٢٨٣.
- ٨-٨) . منتقى الجمال، ج ١، ص ٤٤، الفائدة الثانية عشره.
- ٩-٩) . بلغه المحدثين، ص ٤٠٤.
- ١٠-١٠) . معراج أهل الكمال، ص ١١٦.
- ١١-١١) . مجمع الرجال، ج ٥، ص ١٥٤.
- ١٢-١٢) . الفوائد الرجاليه للخواجوي، ص ١٠٠.

المحقق في البشارات وإليه بعض الأواخر؛ بل قال: إنه استقرّ عليه رأى الكلّ في زماننا. وهو الأظهر.

والقول بأنّه البرمكى صاحب الصومعه، كما عليه شيخنا البهائي في بدايه المشرق (١) وهو ظاهر تلميذه النظام في النظام، واحتملها الفاضل الإسترابادى في الوسيط. (٢)

والقول بأنّه ابن بزيع (٣) كما اختاره الجزائري في الحاوى (٤) ولعلّمه الظاهر من ابن داود؛ بل حكى القول به عن جماعه من الأعلام (٥)، وجرى عليه بعض المعاصرين (٦) في رساله مفرده، محتجاً بوجوه عشره.

وظاهر الفاضل السبزواري في غير موضع من الذخيره، التوقف، كما قال في غسل الوجه في الوضوء: «وفي الطريق، محمّد بن إسماعيل، وهو مشترك بين الثقة وغيره، واحتمال كون ابن بزيع الثقة، فاسد». (٧)

وفي وجوب المسح ببقية النداهه، بعد ذكر حديث أورده الكليني بسندين: أحدهما من الحسان بإبراهيم بن هاشم، وفي الآخر محمّد بن إسماعيل الذي يروى عن الكليني (٨) وهو مشترك بين الثقة وغيره. (٩)

لنا: أنه يثبت المرام بإثبات مقدمات:

إحديها: أنه يروى عنه الكليني بلا واسطه عن الفضل، وقد ذكرنا أنّ من طرق استفاده شيخوخه الإجازه، روايه المحمّدين عن شخص كذلك، فالظاهر أنّه من مشائخه ويلزمه عدم الواسطه؛ فضلاً عن ظهور انتفائها لظهور السياق.

مع أنّه روى الصدوق في كتاب التوحيد، في باب أنّه عزّ وجل لا يعرف إلبه، عنه

ص: ٥٠٥

-
- ١-١ . مشرق الشمسيين، ص ٧٥.
 - ٢-٢ . الوسيط، ص ٢٠٥. (المخطوط).
 - ٣-٣ . حكى القول بأنّه ابن بزيع في حواشى البلغه، عن الفاضلين المتبحرين مولانا عبدالله اليزدى، ومولانا المحقق الأردبيلي. (منه رحمه الله).
 - ٤-٤ . حاوى الأقوال، ص ١٢٧، رقم ٤٨٦.
 - ٥-٥ . رجال ابن داود، ص ١٦٥، رقم ١٣١٤.
 - ٦-٦ . هو السيد السند الجليل، والحبر البارع، الورع النبيل، الشهير عند الأعراب بالسيد حسن الكاظمي، - أطال الله تعالى بقاءه، ورزقنى الله تعالى بلطفه، لقاءه - . (منه رحمه الله).
 - ٧-٧ . ذخيره المعاد، ص ٢٦. [١]
 - ٨-٨ . الصحيح: يروى عنه الكليني.
 - ٩-٩ . ذخيره المعاد، ص ٣٤. [٢]

بقوله: «حدّثنا علي بن أحمد الدقاق، قال حدّثنا محمّد بن يعقوب، قال حدّثنا محمّد بن إسماعيل، عن الفضل». (١)

وثانيها: أنّ الكشّي يروى عنه كذلك، صريحاً وظاهراً.

فمن الأوّل: ما ذكره في الثمالي، فإنّه قال: «حدّثني محمّد بن إسماعيل، قال حدّثنا الفضل، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن أبي حمزه». (٢)

ومن الثاني: ما ذكره في أوائل الكتاب، فقال تارةً: «محمّد بن إسماعيل، قال حدّثني الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي بصير».

وأخرى: «محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير». (٣)

وثالثها: أنّ الظاهر، معاصره الكشّي للكليني، كما هو المصرّح به في كلام جماعه منهم: شيخنا البهائي (٤) والفاضل الخاجوئي (٥) ويشهد عليه أيضاً روايه النجاشي عنهما بواسطتين.

أمّا عن الكليني فلما سيأتى، وأمّا عن الكشّي، فلما وقع في غير موضع من رجاله.

فمنه: ما في ترجمه الحسن بن علي بن أبي حمزه، فإنّه روى عنه، عن محمّد بن محمّد، عن جعفر بن محمّد. (٦)

ورابعها: الظاهر أنّ من يروى الكشّي عنه هو النيسابوري (٧) لما روى عنه في ترجمه الفضل فإنّه قال: «إنّه ذكر أبو الحسن محمّد بن إسماعيل البندقي النيسابوري، أنّ الفضل بن شاذان، نفاه عبد الله بن طاهر عن نيسابور بعد أن دعا به واستعلم كتبه». (٨)

ص: ٥٠٦

١-١. كتاب التوحيد، ص ٢٨٥.

٢-٢. رجال الكشّي، ص ٢٠٢، رقم ٣٥٦.

٣-٣. رجال الكشّي، ص ٨، رقم ١٧ و ١٨.

٤-٤. مشرق الشمسين، ص ٧٧.

٥-٥. هامش المصدر المذكور.

٦-٦. رجال النجاشي، ص ٣٦، رقم ٧٣.

٧-٧. النيسابوري: - بفتح النون وسكون الياء المثناه من تحتها، وفتح السين المهمله، وبعد الألف باء مضمومه وبعد الواو الساكنه راء - هذه النسبه إلى نيسابور. وهي أحسن مدن خراسان وأعظمها وأجمعها للخيرات، وإنّما قيل لها نيسابور؛ لأنّ سابور ذا الأكتاف، أحمد ملوك الفرس المتأخرين، لمّا وصل إلى مكانها أعجبه وكان مقصده، فقال: يصلح أن تكون هي هنا مدينه، وأمر بقطع القصب وبنى المدينه. فليل لها نيسابور. والني: القصب بالعجميّة. ذكره في رياض العلماء في ترجمه أحمد بن إبراهيم النيسابوري حاكياً عن السمعاني في الأنساب. (منه عفى عنه). راجع: الأنساب للسمعاني، ج ٥، ص ٥٥٠. [١]

ونحوه ما ذكر فى ترجمه أبى يحيى الجرجانى: «من أنه ذكر محمد بن إسماعيل بنيسابور، أنه هجم عليه محمد بن طاهر، فأمر بقطع لسانه ويده ورجليه». (١)

فاذا ثبت ظهور النيسابورى، فيما روى عنه الكششى، فيثبت ظهوره أيضاً فيما روى عنه الكلينى، بشهادة المعاصره.

ومما أثبتنا من المقدمات، ظهر ضعيف ما يقال تارة: من أنه ليس فيما بأيدينا من الكتب، ما يدل على روايه الكششى عن البندقى مشافهه؛ فإن غاية الأمر، قضيه نقل النفى والهجوم، وهى حكايه وهى غير الروايه، فلعل الكششى وجد الحكايه فى كتاب البندقى، ولو دل الحكايه على الروايه، لدل قول الشيخ فى الفهرست، ذكر محمد بن إسماعيل النيسابورى على روايه الشيخ عنه، مع أنه معلوم العدم؛ لأن الشيخ الصدوق، روى عن النيسابورى بأربع وسائط، كما فى آخر كتاب التوحيد.

قال: «حدثنا أبى رحمه الله قال حدثنا أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد، عن عبد الله بن محمد، عن محمد بن إسماعيل النيسابورى». (٢)

فلا يمكن أن يروى الكششى المعاصر للصدوق ولا ابن قولويه عنه البتة.

وأخرى: سلمنا أن الكششى فى مرتبه الكلينى؛ لكن قوله: «محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان» مرتين لا يدل على أنه هو البندقى؛ أقصاه أن يكون كأحد أسانيد الكافى، ولم ينص أحد على روايه البندقى، عن ابن شاذان، وليس إلانقل الحكايه، وهى غير الروايه كما مر.

وأيضاً، أنه يروى الكششى عن على بن محمد بن قتيبه النيسابورى، بلا واسطه، كما يروى ابن قتيبه عن الفضل كذلك.

ويشهد على الأمرين ما فى الكششى فى أبى ذر الغفارى من قوله: «حدثنى على بن محمد بن القتيبي، قال: حدثنا الفضل بن شاذان». (٣)

ص: ٥٠٧

١-١. رجال الكششى، ص ٥٣٢، رقم ١٠١٦.

٢-٢. كتاب التوحيد، ص ٤٦٠.

٣-٣. رجال الكششى، ص ٢٨، رقم ٥٤.

وفى عبدالله بن يعفور من قوله: «حدّثنا أبو الحسن على بن محمّد بن قتيبه النيسابورى، قال حدّثنا أبو محمّد الفضل بن شاذان». (١)

وفى عمّار بن ياسر: «حدّثنى على بن محمّد بن قتيبه النيسابورى، قال حدّثنا الفضل بن شاذان». (٢)

والبندقى يروى عن الفضل بلا واسطه، كما أنّ الظاهر، عدم معاصره القتيبى مع ابن بزيع؛ لما رواه فى الإكمال فى باب من روى عن مولانا الصادق عليه السلام: «عن عبد الواحد، عن على بن محمّد بن قتيبه، عن حمدان بن سليمان، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع». (٣)

فظهر ممّا مرّ معاصره القتيبى والبندقى، فيظهر منه روايه الكشّى، عن البندقى بلا واسطه ولما تقدّم معاصره الكلينى للكشّى، يظهر أنّ المروىّ فى كلام الكلينى، هو البندقى أيضاً.

وبتقرير آخر، أنّ الكلينى فى طبقه الكشّى، كما أنّ البندقى فى طبقه القتيبى، ويروى الكشّى عن القتيبى بلا واسطه، فالظاهر أنّ الكلينى يروى عن البندقى أيضاً كذلك.

كما أنّ الظاهر من اتّحاد طبقه الكشّى مع القتيبى، والقتيبى مع البندقى، أنّ الكشّى يروى عن البندقى.

وأيضاً: أنّ المبحوث عنه، إنّما هو فى طبقه على بن إبراهيم، كما يشهد عليه سياق روايات الكلينى؛ فإنّه يروى عنهما بلا واسطه تاره: بالإنفراد، وأخرى: بالاجتماع، كما يظهر ممّا سيأتى إن شاء الله تعالى.

ويروى إبراهيم، عن ابن بزيع؛ كما فيما روى الصدوق فى ثواب الأعمال فى باب ثواب زياره قبر المؤمن، فروى: عن محمّد بن الحسن، عن الصّفّار، عن أحمد بن محمّد، قال: كنت أنا وإبراهيم بن هاشم، فى بعض المقابر إذ جاء إلى قبر، فجلس وقرأ سبع مرّات، إنّما أنزلناه، ثمّ قال: حدّثنى صاحب هذا القبر - وهو محمّد بن إسماعيل بن بزيع - إنّ «من زار قبر مؤمن فقرأ عنده سبع مرّات إنّما أنزلناه، غفر الله له ولصاحب القبر». (٤)

فمنه يظهر أنّه لا يروى عنه بلا واسطه؛ بل هو بعيد الروايه عنه إلّا بواسطتين، كما هو

ص: ٥٠٨

١-١. رجال الكشّى، ص ٢٤٦، رقم ٤٥٣، إلّا أنّ فيه: «عبدالله بن أبى يعفور».

٢-٢. رجال الكشّى، ص ٢٩، رقم ٥٦.

٣-٣. إكمال الدين، ج ٢، ص ٣٤٢، ح ٢٣. [١]

٤-٤. ثواب الأعمال، ص ٢٣٦، ح ١.

الحال فيما ثبت من روايته عن ابن بزيع.

وأيضاً يروى الفضل عن ابن بزيع، كما فى بعض الأسانيد، (1) فمن البعيد فى الغايه وقوع العكس شايحاً.

وما ذكرنا من الروايه، ما عن كتاب الرجعه للفضل، ففيه: «حدّثنا محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن ابن أبى عياش، عن سليم بن قيس». .

وأيضاً أنّ الفضل كان فى زمان مولانا العسكرى عليه السلام؛ كما يشهد عليه ما رواه الكشّى من توقيع منه عليه السلام له، المشتمل لتهديد وتخويف له، وكان لمحمد ابن إسماعيل، أخ، يسمّى باسحاق، وهو أيضاً فى زمانه عليه السلام وقد ورد منه أيضاً توقيع له، كما عنوانه الكشّى ناسباً إلى النيسابور؛ فقال: «حكى بعض الثقات بنيسابور أنّه خرج له من أبى محمّد عليه السلام توقيع: يا إسحاق! سترنا الله وإياك بستره، . . .» . (2)

فالظاهر أنّهما كانا متعاصرين، فالظاهر أنّ الراوى عنه، هو النيسابورى.

هذا، مضافاً إلى أنّ كلاً من الراوى والمروى عنه، بناء على هذا، من بلد واحد، وهو المؤيد.

ومنه: ما اصطلح عليهما فى الوافى ، بالنيسابوريين .

من تضاعيف ما ذكرنا، بأنّ ضعف ما ذكره ابن داود حيث أنّه تردّد فى صحّحه روايه الكليني عنه، استشكالاً فى لقائه.

قال: «تتفق الروايه لجهاله الواسطه وإن كانا مرضيين معظمين» (3)؛ فإنّ الظاهر أنّ كلامه مبنى على التعيين فى ابن بزيع.

وعلى هذا، لا مجال للاشكال؛ لظهور عدم اللقاء، كما أنّ أصل المبني فاسد؛ لظهور تعيينه فى النيسابورى؛ فلا مجال للاشكال أيضاً لظهور اللقاء.

هذا، وربّما استدلّ على المرام أيضاً، جدّنا السيّد العلّامة رحمه الله تاره: بأنّه أحد أشياخ

ص: ٥٠٩

١- ١) . فراجع وسائل الشيعة (طبعه آل البيت) ، ج ١، ص ٢٥، ح ٦٤٩؛ ج ٣، ص ٥٠٦، ح ٤٣٠٠؛ ج ٤، ص ٤٣٧، ح ٥٦٤٥؛ ج

٦، ص ٢٦٨، ح ٧٩٢٩؛ ج ٨، ص ٥٣٣، ح ١١٣٧٤؛ ج ١٥، ص ٢٣١، ح ٢٠٣٥٥.

٢- ٢) . رجال الكشّى، ص ٥٧٥، رقم ١٠٨٨.

٣- ٣) . رجال ابن داود، ص ٣٠٦.

الكلينى، كما صرح به سيّد المدققين.

وأخرى: بأنّه تلميذ الفضل، كما نصّ به السيّد المشار إليه والمحدّث الكاشانى - روح الله تعالى روحها - فيغلب منهما الظنّ بالمرام، سيّما مع كثره روايته.

قلت: إنّهُ لا دليل على إثباتهما، إلّا بما لحظه الروايه مع بعض الشواهد؛ ولكنّها لا تقتضى أزيد من شيخوخه المروى للكلينى، وتتلّمذه للفضل.

وأما اقتضاؤها للخصوصيّة المبحوث عنها، فأصل الكلام محلّ الكلام، فضلاً عن الاستدلال به للمرام.

وللقول الثانى: شهاده الطبقه.

تارة: بواسطه روايه النجاشى المتأخّر عن الكلينى بواسطتين، وعن البرمكى بثلاث وسائط.

وأخرى: بواسطه روايه الصدوق المتأخّر عنه بواسطه، وعن البرمكى بواسطتين.

وثالثه: بروايه الكشّى المعاصر له، عن البرمكى بواسطه تارة، وبدونها أخرى، فينبغى أن يكون هو كذلك، ليشارك المتعاصران.

ورابعه: بمعاصره محمّد بن جعفر الأسدى المعروف بأبى عبدالله، للبرمكى؛ فإنّه توفّى قبل وفاه الكلينى بقريب من ستّه عشر سنه، فيقرب زمانه من زمان البرمكى جدّاً.

أقول: الظاهر أنّ نظره فى الأوّل، إلى ما ذكره النجاشى فى ترجمه الكلينى: من أنّه روينا كتبه كلّها عن جماعه من شيوخنا: محمّد بن محمّد، والحسين بن عبيدالله، وأحمد بن على بن نوح، عن أبى القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه» (١).

وما ذكره فى ترجمه البرمكى: «من أنّه أخبرنا أحمد بن على بن نوح، قال: حدّثنا الحسن بن حمزه، قال حدّثنا محمّد بن جعفر الأسدى، عن محمّد بن إسماعيل، بكتابه» (٢).

وفى الثانى، إلى أسانيد، منها: ما فى الإكمال فى باب ما أخبر به أبو جعفر عليه السلام من قوله: «حدّثنا محمّد بن عصام رضى الله عنه، قال حدّثنا محمّد بن يعقوب الكلينى» (٣).

ومثله: ما فى ذيل باب ذكر التوقيعات الوارده (٤).

ص: ٥١٠

١- ١. رجال النجاشى، ص ٣٧٧، رقم ١٠٢٦.

٢- ٢. رجال النجاشى، ص ٣٤١، رقم ٩١٥.

٣- ٣. إكمال الدين، ج ١، ص ٣٢٧، ح ٧. [١]

٤-٤) . إكمال الدين، ج ٢، ص ٥٢٣، ح ٥٢، [٢] مع اختلاف في السند.

وكذا في سياق حديث الوالبيّه (١) وغيرها.

وما فيه في فواتحه: «حدّثنا علي بن أحمد، قال حدّثنا محمّد بن أبي عبد الله الكوفي، قال حدّثنا محمّد بن إسماعيل البرمكي». (٢)

ومثله، ما في باب ما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله: «حدّثنا محمّد بن موسى المتوكّل، قال حدّثنا محمّد بن أبي عبد الله، قال حدّثنا محمّد بن إسماعيل البرمكي». (٣)

وأما الثالث: فلم أقف على روايه الكشّي عنه بلا واسطه، والظاهر عدمه.

وقد أجاد الفاضل الخاجوئي فيما منع من روايته عنه كذلك. (٤)

نعم، إنّه ذكر في علي بن يقطين: «محمّد بن إسماعيل، عن إسماعيل بن مرار، عن بعض أصحابنا، أنّه لما قدم أبو إبراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام العراق، قال علي بن يقطين: أما ترى حالي وما أنا فيه...». (٥)

ولكن لا دليل على الاتّحاد؛ بل الظاهر خلافه، لعدم التقييد.

وأما روايته مع الواسطه، فيروى تارةً: بتوسط حمدويه وإبراهيم، كما في داود بن زربي. (٦)

وأخرى: بتوسط حمدويه، كما في صفوان بن مهران (٧) ويونس بن عبد الرحمان. (٨)

ويرد عليه: أنّ غايه ما يستفاد منها، هو الإمكان، ومن المعلوم عدم الوقوع بمجرّد الإمكان؛ ولاسيما مع قيام الدليل على العدم؛ وذلك لأنّه روى الكليني عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل، من بدايه الكافي إلى ختامه، من دون التقييد بقيد البرمكي أو الرازي، في مورد.

نعم، إنّه يروى عن محمّد بن إسماعيل، عن غير الفضل، بتوسط واسطه أو واسطتين مطلقاً تارةً، ومقيداً بالبرمكي، كما في باب حدوث العالم من كتاب التوحيد: «حدّثني محمّد بن جعفر الأسدي، عن محمّد بن إسماعيل البرمكي الرازي». (٩)

ص: ٥١١

١-١). إكمال الدين، ج ٢، ص ٥٣٧، ح ٢. [١]

٢-٢). إكمال الدين، ج ١، ص ٧٣، [٢] ذيل الصفحه.

٣-٣). إكمال الدين، ج ١، ص ٢٨٧، ح ٧. [٣]

٤-٤). الفوائد الرجاليه، ص ٩٩. [٤]

٥-٥). رجال الكشّي، ص ٤٣٣، رقم ٨١٧.

٦-٦). رجال الكشّي، ص ٣١٢، رقم ٥٦٤.

٧-٧) . رجال الكشّى، ص ٤٤٠، رقم ٨٢٨.

٨-٨) . رجال الكشّى، ص ٤٨٩، رقم ٩٣١. [٥]

٩-٩) . الكافى، ج ١، ص ٧٨، ح ٣. [٦]

وفى باب الحركة والانتقال: «محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل البرمكي». (١)

فالمظنون بالظن المتأخّم للعلم هو التغير؛ وإلّا لنقل عنه بلا واسطه مقيداً بما ذكر ولو فى مورد، أو نقل عنه عن الفضل معها فى آخر مع ظهور عدمه.

وما يقال: من أنه لو كان المبدؤ به ذلك، لكان تقييده به أنسب لأن وقوع البرمكى فى صدر سنده أبعد بحسب الطبقة ومعلوم أن التقييد لرفع الاشتباه، فكلما كان الاشتباه أقوى، كان التصدى لرفعه أولى.

يضعف، بعدم وقوعه كثيراً مع ثبوت جهته لنا والظاهر أنه من جهه وضوح الأمر عندهم.

وللقول الأخير وجوه:

الأول: إنه روى ابن قولويه فى الباب السابع والعشرين، من كامل الزيارات، بقوله: «حدّثنا محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي إسماعيل السراج، عن يحيى بن معمر العطار، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام». (٢)

ولا ريب فى ظهوره فى الروايه بلا واسطه، وهو من تلامذه الكلينى، فاذا صح له الروايه عنه بلا واسطه، فتصح له بطريق أولى.

أقول: وفيه أولاً: أن الاستقراء الكامل فى الكامل، يكشف عن عدم وقوع روايه ابن قولويه عن ابن بزيع بواسطه واحده، فضلاً عن العدم؛ فإنه يروى عنه تارة: بواسطتين كما فى الباب الرابع عشر، ففيه: «حدّثنى محمد بن جعفر الرزاز، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن إسماعيل». (٣)

وفى الباب الثانى والعشرين: «محمد بن جعفر القرشى الرزاز، قال حدّثنى خالى محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي إسماعيل السراج، عن يحيى بن معمر، عن أبي بصير، عن مولانا أبي جعفر عليه السلام». (٤)

ونحوه ما فى الباب السابع والعشرين. (٥)

ص: ٥١٢

١-١. الكافى، ج ١، ص ١٢٥، ح ١. [١]

٢-٢. كامل الزيارات، ص ٨٤، ح ٤. [٢]

٣-٣. كامل الزيارات، ص ٥١، ح ٨. [٣]

٤-٤. كامل الزيارات، ص ٧٩، ح ١، باب ٢٦، [٤] والصحيح أنه فى الباب ٢٦، وليس فى الباب ٢٢.

٥-٥. كامل الزيارات، ص ٨٤، ح ٤.

وهذا هو السند الذي استدلّ به المستدلّ، والظاهر؛ بل المقطوع به، أنّ ما استدلّ به من جهة غلط النسخه وسقوط الواسطه، لثبوت الواسطتين المذكورتين في النسخه الموجوده، وظهور تقدّم الثابت على الساقط.

مضافاً إلى ما سمعت من ذكر هذا السند بخصوصه في الباب السابق عليه، مشتملاً على الواسطتين المذكورتين؛ فضلاً عمّا سمعت، وستسمع من أنحاء روايته عنه مع اتفاق الكلّ في الروايه عنه بواسطتين فما زاد.

ففي الباب السابع والثلاثين: «حدّثنا محمّد بن جعفر، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل». (١).

وفيه أيضاً: «حدّثني محمّد بن جعفر الرزاز الكوفي، عن خاله محمّد بن الحسين بن ابن الخطّاب، عن محمّد بن إسماعيل». (٢).

وعلى هذا المنوال، الحال في الباب الرابع والخمسين (٣) والثاني والستين (٤) والثالث والستين والخامس والستين (٥) والسبعين (٦) والرابع والسبعين (٧) والإحدى والتسعين (٨) والثامن والتسعين (٩) ففي جميع الأبواب المذكوره، روى عن ابن بزيع بخصوص الواسطتين المذكورتين.

وأخرى: بوسائط ثلاث، كما في الباب الثامن (١٠) والثامن والعشرين (١١) والخامس والأربعين (١٢) والتاسع والأربعين (١٣) والتاسع والخمسين (١٤) والثلاث والسبعين (١٥) والسابع والسبعين (١٦) والستين (١٧).

وثالثه: بوسائط أربع، كما في الباب الثاني والخمسين (١٨).

ص: ٥١٣

١-١ . كامل الزيارات، ص ١٠٩، ح ١، باب ٣٧. [١]

٢-٢ . كامل الزيارات، ص ١١١، ح ٧، باب ٣٧. [٢]

٣-٣ . كامل الزيارات، ص ١٣٩، ح ١٢.

٤-٤ . كامل الزيارات، ص ١٥٢، ح ٢.

٥-٥ . كامل الزيارات، ص ١٦٠، ح ١٥.

٦-٦ . كامل الزيارات، ص ١٦٩، ح ١.

٧-٧ . كامل الزيارات، ص ١٨٣، ح ٢.

٨-٨ . كامل الزيارات، ص ٢٧٨، في الباب الثاني والتسعين.

٩-٩ . كامل الزيارات، ص ٢٧٩، ح ٦.

١٠-١٠ . كامل الزيارات، ص ٢٧، ح ٢.

١١-١١ . كامل الزيارات، ص ٩١، ح ١٣.

١٢-١٢ . كامل الزيارات، ص ١٢٦، ح ٤.

١٣-١٣ . كامل الزيارات، ص ١٣٢، ح ٢.

- ١٤-١٤) . كامل الزيارات، ص ١٤٧، ح ١.
- ١٥-١٥) . كامل الزيارات، ص ١٨٢، ح ٢.
- ١٦-١٦) . كامل الزيارات، ص ١٨٩، ح ٢.
- ١٧-١٧) . كامل الزيارات، ص ١٥٠، ح ٣.
- ١٨-١٨) . كامل الزيارات، ص ١٣٧، ح ٣.

وهذه طرق رواياته المتكثّره عن ابن بزيع، ولا أظنك بعد الإطلاع على تلك الأسانيد المتكثّره المشتمله على الواسطتين فما زاد، فى الشكّ فى عدم الروايه عنه بلا واسطه، مع ثبوت الواسطتين المذكورتين فى النسخه الموجوده فى السند المذكور والسند السابق عليه.

وقد أكثرنا من ذكر الأبواب؛ بل ذكر سلاسل الأسانيد بأسرها فى تعليقاتنا على الرساله، مع تحمّل العناء، إيضاحاً للمرام وتنقيحاً للمقام.

وثانياً: أنه قد عرفت فيما مرّ، أنه يروى ابن قولويه عن ابن بزيع، بتوسط الرزاز، عن محمّد بن الحسين، فابن بزيع فى الطبقة الثالثه بإضافه إليه، وقد وقع كذلك روايه الكلينى عن الرزاز المذكور، كما روى فى باب الرهن: «عن محمّد بن جعفر الرزاز، عن محمّد بن عبد الحميد، عن سيف بن عميره، عن منصور، عن سليمان». (١)

ونحوه فى باب تفسير طلاق السنّه والعدّه (٢) وباب المطلّقه التى لم يدخل بها (٣) وباب ما يجوز من الوقف والصدقه (٤) فهما مشتركان فى الروايه عن الرزاز، اشتراك المحدث والشيخ، فى الشيخ.

فكما أنه بإضافه إليه فى الطبقة الثالثه، كما مرّ، فلازمه الثبوت بإضافه إليه أيضاً، كما هو كذلك بحسب الواقع على حسب أسانيد المقيده بابن بزيع فى غير مورد، فكيف تصحّ الروايه بلا واسطه فى كلّ منها.

وثالثاً: أنه قد ذكر العلّامه فى الخلاصه: «إنه توفّى ابن قولويه فى سنه تسع وستين وثلثمائه». (٥)

وذكر النجاشى: «إنه قال محمّد بن عمر الكشّى، كان محمّد بن إسماعيل بن بزيع من رجال أبى الحسن موسى عليه السلام وادرك أبا جعفر الثانى عليه السلام». (٦)

ص: ٥١٤

١-١. الكافى، ج ٥، ص ٢٣٦، ح ١٨. [١]

٢-٢. الكافى، ج ٦، ص ٦٤، ح ١. [٢]

٣-٣. الكافى، ج ٦، ص ١٠٦، ح ١. [٣]

٤-٤. الكافى، ج ٧، ص ٣٧، ح ٣٣.

٥-٥. الخلاصه، ص ٣١، رقم ٦.

٦-٦. رجال النجاشى، ص ٣٣٠، رقم ٨٩٣.

وظاهره أنه قد مات في زمانه عليه السلام ولم يدرك ما بعده من الأئمة عليهم السلام وإلا فلا معنى لهذا الكلام؛ بل هو كذب وتنقيص منه في هذا المقام.

وعن التهذيب (١) والإرشاد (٢) إنه عليه السلام قبض ببغداد في سنة عشرين ومائتين.

ولابد أن يكون ابن قولويه في حدود البلوغ، كي يروى عن ابن بزيغ، فيلزم أن يبلغ عمر ابن قولويه إلى مائة وخمسة وستين سنة. ولما تفتن بالمحذور المذكور، تشبث بأن الاصطلاح في قولهم «أدرك..». على الرواية، أي: روى عنه؛ استناداً إلى قولهم في حماد بن عيسى «أنه أدرك الصادق والكاظم عليهما السلام» مع أنه بقي إلى أيام مولانا الجواد عليه السلام.

ولكنه تشبث عجيب، كيف! وأنه لم يتفوه بهذا اللفظ، أحد من علماء الرجال فكيف باتفاقهم على ما ينصرح من كلامه! فهذه عبارته النجاشي:

«حماد بن عيسى أبو محمد الجهني، وقيل إنه روى عن أبي عبدالله عليه السلام عشرين حديثاً وأبي الحسن والرضا عليهما السلام ومات في حياة أبي جعفر الثاني عليه السلام ولم يحفظ عنه روايه عن الرضا ولا عن أبي جعفر عليهما السلام». (٣)

وذكر العلامة في الخلاصه، العبارة المذكوره من النجاشي بعينها. (٤)

وذكر في الفهرست: «حماد بن عيسى الجهني غريق الجحفة، ثقة، له كتب». (٥)

وأخصر منها ما في الرجال في أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام. (٦)

فليت شعري كيف تتجه دعوى الاصطلاح، مع عدم الإطلاق في موضع وعدم بيانه في مورد.

ورابعاً: أن الرواية كما سمعت «عن محمد بن إسماعيل بن بزيغ، عن أبي إسماعيل السراج» وقد تقدم في صدر المبحث أنه كثيراً ما يروى الكليني، عن محمد بن إسماعيل مطلقاً تاره، ومقيداً أخرى بابن بزيغ، عن أبي إسماعيل السراج، بتوسط واسطتين؛ فعدم روايه ابن قولويه عنه، بلا واسطه بطريق أولى؛ وهو أيضاً ممّا يشهد بالسقوط؛ بل لا حاجة لنا إلى إقامة البرهان بعد ما مضى من البيان.

ص: ٥١٥

١-١. التهذيب، ج ٦، ص ٩٠.

٢-٢. الإرشاد، ص ٣٢٦. [١]

٣-٣. رجال النجاشي، ص ١٤٢، رقم ٣٧٠.

٤-٤. الخلاصه، ص ٥٦، رقم ٢.

٥-٥. الفهرست، ص ٦١، رقم ٢٣١. [٢]

٦-٦) . رجال الطوسي، ص ١٧٤، رقم ١٥٢، و ص ٣٤٦، رقم ١.

الثاني: أنه روى الكليني، عن ابن بزيع، بلا واسطه في موضعين:

أحدهما: في باب «الرجل يجب عليه الحد وهو مريض» فإنه روى: «عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع، عن حنان بن سدير، عن يحيى بن عباد المكي». (١)

والظاهر أنه من باب عطف سند برأسه، على سند آخر.

وثانيهما: ما في أول الروضه، ففيه: «حدثني علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن حفص المؤدب، عن أبي عبد الله عليه السلام، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام». (٢)

وهو أيضاً ظاهر فيما مر من عطف الكل على الكل.

وفي بعض النسخ، إقحام لفظه «عن» بين الواو وبين محمد، فأوجب ذلك تشكيك بعض الأصحاب وقال: إنه عطف على علي بن إبراهيم.

وفيه: إني لم أعر على روايه إبراهيم، عن ابن بزيع، واحتمال العطف على أبيه، في غايه الضعف، وأضعف منه، عطفه على ابن فضال.

وبالجملة: الظهور هو الحجّه، ولا ينافيها الاحتمال الضعيف؛ فثبت ممّا ذكر أنّ المبحوث عنه، هو ابن بزيع، بمقتضى لزوم تقييد المطلق بالمقيّد، كما أنه يثبت روايه ابن بزيع، عن ابن شاذان، بمقتضى ما روى في الكافي، في باب «أنّ ابن آدم أجوف» ففيه: «محمد بن يحيى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن الفضل بن شاذان». (٣)

وبه يبطل دعوى عدم روايه ابن بزيع، عن الفضل؛ بل الأمر بالعكس لأننا لم نعر على روايته عن ابن بزيع، إلّا في موضع واحد، وهو ما رواه الصدوق في العيون في باب «الأخبار بالنّبوه» (٤) فإنّ القرائن تدلّ على ما ذكرنا: أنه شيخ ابن بزيع؛ لكثرة روايته عن الفضل.

ويؤيّد، أنّ له مائه وثمانين كتاباً، وليس لابن بزيع إلّا كتاباً في الحجّ، وقد روى الفضل، عن غير واحد من أصحاب مولانا الصادق عليه السلام، وهو أيضاً أكثر روايه عن مولانا

ص: ٥١٦

١-١. الكافي، ج ٧، ص ٢٤٣، ح ١. [١]

٢-٢. الكافي، ج ٨، ص ٢، ح ١. [٢]

٣-٣. الكافي، ج ٦، ص ٢٨٧، ح ٧. [٣]

٤-٤. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٨، ح ٤٤.

أقول: وفيه أولاً: إنّ الظاهر؛ بل لا إشكال، أنّ محمّد بن إسماعيل فى السند الأوّل، معطوف على ابن محبوب، من باب عطف الجزء على الجزء، دون عطف الكلّ على الكلّ، لوجهين:

أحدهما: ما ينصرح من النجاشى، من أنّه يروى ابن عيسى، كتب ابن بزيع، فإنّه بعد ما عنون ابن بزيع، قال فى ذكر طريقه إليه: «أخبرنا أحمد بن على بن نوح، عن ابن سفيان، عن أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، بكتبه». (١)

وثانيهما: ملاحظه نظائره من الأسانيد، فإنّها بأبحاثها متفقه على روايه محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن بزيع.

ففى الكافى، فى باب أنّه لو ترك الناس الحجّ، لجاؤهم العذاب: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن إسماعيل، عن حنان بن سدير». (٢)

وفى باب الهدى: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن إسماعيل، عن حنان بن سدير». (٣)

وفى باب طلاق الحامل: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمّد بن الفضيل». (٤)

وفى باب القسامه: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن حنان بن سدير». (٥)

وفى باب الخصيان: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: سألت أبا الحسن الرضا - عليه آلاف التحية والثناء -». (٦)

وفى باب الرضاع: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل، عن محمّد بن الفضيل». (٧)

ص: ٥١٧

١-١. رجال النجاشى، ص ٣٣٠، رقم ٨٩٣.

٢-٢. الكافى، ج ٤، ص ٢٧١، ح ٢. [١]

٣-٣. الكافى، ج ٤، ص ٥٠١، ح ١٠. [٢]

٤-٤. الكافى، ج ٤، ص ٨١، ح ٢. [٣]

٥-٥. الكافى، ج ٧، ص ٣٦٢، ح ٧. [٤]

٦-٦. الكافى، ج ٨، ص ٥٣٢، ح ٣. [٥]

٧-٧. الكافى، ج ٤، ص ٤١، ح ٦. [٦]

وفى باب قطع تلبيه المحرم: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل». (١)

وفى باب دعاء السائل: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل». (٢)

وفى باب المشى مع الجنازه: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل». (٣)

وفى باب المنبر والروضه: «عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل» (٤). وفيه أيضاً نحوه. (٥)

وفى باب المصيبه بالولد: «عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع». (٦)

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع.

وثانياً: الظاهر أنّ السند الثانى من باب عطف الجزء على الجزء أيضاً وأنه معطوف على ابن فضال.

ويشهد عليه أمران:

أحدهما: ما ذكره فى الفهرست؛ فإن مقتضى صريحه أنه يروى إبراهيم، عن ابن بزيع، فإنه بعد ما عنون ابن بزيع ذكر أن: «له كتب، منها: كتاب الحج، أخبرنا به الحسين بن عبيدالله، عن الحسن بن حمزه، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن إسماعيل». (٧)

ودعوى أنّ أقصاه، روايته عنه كتاب الحج، لا- مطلقاً، مدفوعه بأن مقتضاه، الخصوصيه فى الأخبار، دون الروايه، وكلامنا فى الثانى دون الأول.

ص: ٥١٨

١-١. الكافى، ج ٤، ص ٥٣٨، ح ٧. [١]

٢-٢. الكافى، ج ٤، ص ١٧، ح ٢. [٢]

٣-٣. الكافى، ج ٣، ص ١٦٩، ح ١. [٣]

٤-٤. الكافى، ج ٤، ص ٥٥٥، ح ٦. [٤]

٥-٥. الكافى، ج ٤، ص ٥٥٦، ح ١٢. [٥]

٦-٦. الكافى، ج ٣، ص ٢١٨، ح ١. [٦]

٧-٧. الفهرست، ص ١٥٥، رقم ٦٩١. [٧]

ولو قيل: سلمنا ولكن الغايه، الإمكان. والنافع، الوقوع. وأين أحدهما من الآخر؟

قلت: مع أنّ الإمكان والاحتمال قادح في صحّحه الاستدلال، يقوى وقوع عدم ثبوت روايه الكليني عن ابن بزيع؛ بل ثبوت عدمه مضافاً إلى ما سيظهر من الشواهد مع أنّ ما رأيت من نسخه الروضه كانت مشتمله على لفظه عن كما ذكره؛ بل الظاهر، أنّه الحال في الغالب، فإنّه ذكر المولى التقي المجلسي رحمه الله تعليقاً عليه على ما في النسخه المذكوره: كأنّه معطوف على قوله «عن أبيه» أو على «ابن فضال» .

وثانيهما: ما رواه في الكافي في باب السعي في وادي محسّر، بقوله: «على بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن إسماعيل، عن أبي الحسن عليه السلام». (١)

والظاهر أنّ المراد به «ابن بزيع»؛ لما عرفت من أنّه له كتاب الحجّ، وأنّه أخبر به الغضائري شيخ الطائفة، عن الحسن، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه. (٢)

مضافاً إلى كثره روايته عن مولانا الرضا - عليه آلاف التحيّه والثناء -، كما تقدّم التصريح بالراوي والمروى عنه، في السند المروى في باب الخصيان. (٣)

ويؤيّد روايه علي بن إبراهيم، عن أخيه إسحاق بن إبراهيم، عنه، كما في الكافي في باب فضل يوم الجمعة وليلتها: «علي بن إبراهيم، عن أخيه إسحاق بن إبراهيم، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن مولانا الرضا - عليه آلاف التحيّه والثناء -». (٤)

كما يشهد عليه بقرينه الراوي والمروى عنه، ما في الكافي في باب ما يجوز من الأجل: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن أبي الحسن الرضا - عليه آلاف التحيّه والثناء -». (٥)

ونحوه ما فيه، في باب الرجل يكون لولده الجاربه يريد أن يطأها: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل، قال كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام». (٦)

وروى شيخنا الصدوق رحمه الله في فضائل الأشهر: «عن محمّد بن إبراهيم، عن أحمد بن محمد، عن المنذر، عن الخزاز، قال دخلت على أبي الحسن علي بن موسى الرضا - عليه آلاف التحيّه والثناء - آخر جمعه من شعبان، وعنده نفر من أصحابه منهم:

ص: ٥١٩

١-١. الكافي، ج ٤، ص ٤٧١، ح ٤. [١]

٢-٢. كما في الفهرست، ص ١٥٥، رقم ٦٩١. [٢]

٣-٣. الكافي، ج ٥، ص ٥٣٢، ح ٣. [٣]

٤-٤. الكافي، ج ٣، ص ٤١٦، ح ١٤. [٤]

٥-٥. الكافي، ج ٥، ص ٤٥٩، ح ٢. [٥]

عبدالسلام بن صالح، وصفوان بن يحيى، والبنزطى، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع.

فقال: معاشر شيعتى! هذا آخر يوم من شعبان، من صامه احتساباً غفر له.

فقال له محمد بن إسماعيل: يا بن رسول الله! فما نصنع بالخبر الذى يروى النهى عن استقبال رمضان بيوم أو يومين؟

فقال عليه السلام: يا بن إسماعيل! إن رمضان، اسم من أسماء الله عز وجل، وهو مضاف إليه.

فقال محمد بن إسماعيل: فهل يجوز لأحد أن يقول: استقبلت شهر رمضان بيوم أو يومين؟

قال: لا؛ لأن الاستقبال إنما يقع لشيء موجود يدرك، فأما ما لم يخلق، فكيف يستقبل.

فقال: يا بن رسول الله! شهر رمضان، وإن لم يخلق قبل دخوله، فقد وقع اليقين بأنه سيكون.

فقال: يا محمد! إن وقع لك اليقين بأنه سيكون، فكيف وقع لك اليقين بأنه سيكون، وربما طالت ليله أول يوم من شهر رمضان حتى يكون صباحها يوم القيامة، فلا يكون شهر رمضان فى الدنيا أبداً» إلى آخر الحديث.

ونقلنا الحديث بطوله فى الجملة لما نتبّهك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وثالثاً: إن ما استدلل به من السند الثالث بمكان من الضعف، وربما يظهر من بعض كلماته أنه تبع بعض من سبقه فى الاستدلال.

وعلى أى حال، فهو فى غايه الاختلال؛ لأنه رواه فى الكافى فى كتاب الأُطعمه، فى باب إن ابن آدم أجوف لا بد له من طعام: «عن محمد بن يحيى، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وعلى بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً عن ابن أبى عمير، عن إبراهيم، عن الوليد، عن مولانا أبى عبد الله عليه السلام». (١)

والنسخه لا تخلو عن الاعتبار، والسند مكتوب فيها على حذو سائر الأسانيد المطلقة من دون التقييد بابن بزيع، فالمظنون بالظن المتأخم للعلم؛ بل المقطوع، أن النسخه المقيده مغلوطة.

ص: ٥٢٠

وذلك، لعدم التقييد في النسخة الموجودة، مضافاً إلى اتفاق هذا السند من بدايه الكافي إلى نهايته من دون التقييد.

وان شئت تفصيل الحال والجزم بالمقال، فاستمع لما يتلى عليك، وهو أنه يروى الكليني، عن الوسائط المذكورين ومن يحدو حدوهم، على أنحاء.

الأول: ما يروى بطريق واحد، وهو على وجوه:

أحدها: ما يروى: «عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير» .

كما في باب فضل إطعام الطعام. (١)

وباب إن الذي يقسم الصدقه شريك صاحبها في الأجر. (٢)

وباب ما جاء في فضل الصوم. (٣) إلى غير ذلك من الأبواب التي لا تحصى.

والوجه الآخر: ما يروى تارة: «عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير» كما في باب ما يجوز من الوقف والصدقه. (٤)

وأخرى: عن غيره بالطرق المتعدده، إلا أنه كسابقها غير مربوط بالمقام.

الثاني: ما يروى بطريقين، وهو على وجوه:

أحدها: ما يروى: «عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير» كما في باب تحليل الميت (٥) وباب الوصال وصوم الدهر (٦) وباب من يموت وعليه من صيام شهر رمضان (٧) وباب من وجب عليه صوم شهرين متتابعين (٨) وباب القرض (٩) وباب الكلاله (١٠) وباب إقرار بعض الورثه بدين (١١) إلى غير ذلك من الأبواب.

وثانيها: ما يروى: «عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير» .

(١٢)

ص: ٥٢١

١-١ . الكافي، ج ٤، ص ٥١، ح ٧. [١]

٢-٢ . الكافي، ج ٤، ص ١٨، ح ٣. [٢]

٣-٣ . الكافي، ج ٤، ص ٦٣، ح ٥. [٣]

٤-٤ . الكافي، ج ٧، ص ٣٠، ح ١. [٤]

٥-٥ . الكافي، ج ٤، ص ٣٦، ح ١. [٥]

٦-٦ . الكافي، ج ٤، ص ٩٦، ح ٣. [٦]

- ٧-٧) . الكافي، ج ٤، ص ١٢٣، ح ١. [٧]
- ٨-٨) . الكافي، ج ٤، ص ١٣٨، ح ١. [٨]
- ٩-٩) . الكافي، ج ٤، ص ٣٤، ح ٢. [٩]
- ١٠-١٠) . الكافي، ج ٧، ص ٩٩، ح ٣. [١٠]
- ١١-١١) . الكافي، ج ٧، ص ١٩٧، ح ١. [١١]
- ١٢-١٢) . الكافي، ج ٤، ص ١٢٢، ح ٤. [١٢]

وثالثها: ما يروى: «عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان» .

(١)

كما في باب الرجل يتزوج المرأة فيطلقها (٢) وباب المرأة التي تحرم على الرجل ولا تحلّ أبداً. (٣)

ورابعها: ما يروى: «عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان» .

كما في باب من تكلم في صلاته (٤) وباب الصلاة خلف من يقتدى به (٥) وباب قصاص الزكوة بالدين. (٦)

الثالث: ما يروى بطرق ثلاثة وهو على وجوه أيضاً:

أحدها: ما يروى: «عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وأبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان» .

كما في باب من اعتق وعليه دين. (٧)

وثانيها: ما يروى: «عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً عن حماد بن عيسى» .

كما في باب صلاة الملاحين والمكارين (٨)، وباب المسافر يقدم ليلاً، (٩) وباب القيام والقعود في الصلاة، (١٠) وباب ميراث المماليك، (١١) إلى غير ذلك من الأبواب. وثالثها: ما يروى: «عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وأبي العباس محمد بن جعفر الرزاز، عن محمد بن

ص: ٥٢٢

١-١) . الكافي، ج ٢، ص ٥٣٨، ح ٣. [١]

٢-٢) . الكافي، ج ٥، ص ٤٢٢، ح ٤. [٢]

٣-٣) . الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧، ح ٣. [٣]

٤-٤) . الكافي، ج ٣، ص ٣٥٦، ح ٤. [٤]

٥-٥) . الكافي، ج ٣، ص ٣٧٧، ح ١. [٥]

٦-٦) . الكافي، ج ٣، ص ٥٨٨، ح ١. [٦]

٧-٧) . الكافي، ج ٧، ص ٢٦، ح ١. [٧]

٨-٨) . الكافي، ج ٣، ص ٤٣٦، ح ١. [٨]

٩-٩) . الكافي، ج ٣، ص ٤٣٥، ح ١. [٩]

١٠-١٠) . الكافي، ج ٣، ص ٣٣٤، ح ١. [١٠]

عيسى». كما في باب ما يجوز من الوقف والصدقه. (١)

فترى في هذه الأسانيد المتعدّده التي يروى الكليني، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل، باقسامها من دون التقييد بابن بزيع؛ بل مع عدم التقييد به في خصوص هذا السند الأ-جوفى الذي جعله المستدلّ مستنداً لمرامه وحجّه لكلامه، فكيف يصحّ القول بالتقييد المزبور، ويرتفع به المحذور بواسطه هذه الروايه الواحده؛ بل المغلوطة؟!!

ومن العجيب أنّه قد أكثر في الاستناد إليها في غير موضع، واستنتج منها نتائج، ومع ذلك قد اعترض على المنتقى فيما جرى على أنّ ابن بزيع من مشايخ الفضل، ويدلّ عليه الروايه المعتبره في العيون بأنّها روايه نادره لا- ينبغي التمسّك بها؛ فإن لم يصحّ الاستناد إليها لوحدها، فعدم الصحّ بالروايه الواحده المغلوطة أولى.

ثم إنّ من العجب، استدلاله بكثرة روايته عن الفضل، وهو مبنى على أنّه المراد من المبحوث عنه، وهو أوّل الكلام.

والأعجب، تأييده بأنّ له مائه وثمانين كتاباً، وليس لابن بزيع إلّا كتاباً في الحجّ، مع أنّك سمعت أنّه ذكر شيخ الطائفة في الفهرست: «أنّ له كتباً منها: كتابه في الحجّ». (٢)

هذا، مضافاً إلى ما يظهر من التتبع في الأبواب من الكافي وغيره، كثره رواياته فضلاً عمّا يظهر من روايه فضائل الأشهر، كما مرّ قوّه علميته وظهور اختصاصه.

ثمّ أقول: إنّ الظاهر أنّ السند المذكور في كلامه لا- يخلو من اختلال آخر وهو أنّ الظاهر أنّه من باب الوجه الثاني من القسم الثالث، في الروايه عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل.

ص: ٥٢٣

١- ١). الكافي، ج ٧، ص ١٣٠، باب ما يجوز من الوقف والصدقه. [١] ما وجدنا هذا السند بعينه في الباب المذكور ولا في غيره من الأبواب؛ نعم في باب المرأه يبلغها موت زوجها أو طلاقها فتعدّ ثم تزوّج (ج ٦، ص ١٤٩، ح ١) : «أبو العباس الرزّاز محمّد بن جعفر، عن أيّوب بن نوح، وأبو عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً عن صفوان». كذا روى بطرق أربعة كما في باب إنّ المطلّقه ثلاثاً لا سكنى لها، (ج ٦، ص ١٠٤، ح ١) : أبو العباس الرزّاز، عن أيّوب بن نوح، وأبو عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وحמיד بن زياد، عن ابن سماعه، كلّهم عن صفوان بن يحيى...». كذا في: ج ٦، ص ١٣٢، ح ٩ و ص ١٤٣، ح ٥.

٢- ٢). الفهرست، ص ١٥٥، رقم ٦٩١.

والصحيح فيه: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل» كما يشهد عليه ملاحظه نظائره.

الثالث: إنه روى الصدوق في كتاب التوحيد: «عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن سهل بن زياد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع» (١).

وقد نص غير واحد من أهل العلم بالرجال، بأن سهل بن زياد داخل في عدّه الكليني، وأنه يروى عنه بلا واسطه أيضاً وفي العيان ما يغنى عن الخبر.

روى الكليني، عن سهل بلا- واسطه كما في التهذيب، في باب الزيادات بعد باب الصلاه (٢) وفي آخر باب الطواف (٣) وفي الكافي في آخر باب الخواتيم: سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى (٤) وفي باب حدّ حفر القبر: سهل بن زياد، قال روى أصحابنا ثم قال: سهل، عن بعض أصحابه، عن أبي همام (٥).

والطبقه لا ينافي روايه الكليني عن سهل، كما أنه لا تنافي بين روايه الراوى عن شيخه بلا واسطه ومعها.

أقول: قوله: «نص غير واحد. . .» لعمري إنه اشتباه عجيب، وسهو غريب؛ لظهور أنّ العدّه بأشخاصها الثلاثه المشهوره، أشخاص محصورون، لم يقل أحد بدخول سهل بن زياد فيهم.

نعم، إن من الواضحات، أنه أحد الأشخاص الذين يروون العدّه الخاصه منه.

وإن شئت قلت: العدّه الثلاثه منه، فالكليني يروى بتوسيط جماعات عن جماعه منهم: سهل بن زياد. فالجماعات الذي يروى الكليني عنهم بلا واسطه لا يدخل فيهم سهل بلا إشكال. فتأمل.

وثانياً: قوله: «روى الكليني عن سهل بلا واسطه»، الظاهر أنّ الغرض منه ما رواه في التهذيب في الباب المذكور: «عن محمد بن يعقوب، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر» (٦).

ص: ٥٢٤

١- ١. كتاب التوحيد، ص ٩٨. [١]

٢- ٢. التهذيب، ج ٣، ص ٢٠٦، ح ٤٩١.

٣- ٣. التهذيب، ج ٥، ص ١٣٤، ح ٤٤٢.

٤- ٤. الكافي، ج ٦، ص ٤٧٠، ح ١٧. [٢]

٥- ٥. الكافي، ج ٣، ص ١٦٦، ح ٢. [٣]

٦- ٦. التهذيب، ج ٣، ص ٢١٤، ح ٥٢٣.

فمقتضاه روايه الكليني، عن سهل، بلا واسطه؛ إلّا أنّ الظاهر، أنّ غلط النسخه ألجأه إلى ذلك؛ فإنّ في النسخه الموجوده من التهذيب، ما لفظه:

«محمد بن يعقوب، عن محمد بن الحسن، وغيره، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر» . (١)

كما هو الحال في النسخه الموجوده من الكافي الذي هو الأصل المنقول عنه. (٢)

ومن العجيب أنّه مع تمهّره كيف اكتفى في هذه المقامات بالمنقول من دون الرجوع إلى الأصول وكان الأحسن الاستناد إلى ما رواه في التهذيب، في آخر كتاب الصلاه، قبل باب الزيادات، ففيه: «محمد بن يعقوب، عن سهل بن زياد، عن إسماعيل بن مهران، عن سيف بن عميره (٣) إلّا أنّ الظاهر سقوط الواسطه من قلم الشيخ أو النساخ؛ لروايه الكليني الخبر المذكور في باب نادر بعد باب جنائز الرجال والنساء: «بتوسط العده، عن سهل بن زياد، عن إسماعيل» . (٤)

وأما ثالثاً: قوله: في آخر باب الطواف، ففيه: «أنّه وإن روى في التهذيب، في الباب، بقوله: «محمد بن يعقوب، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن مثنى، عن زياد» . (٥)

وروى في الكافي في باب نوادر الطواف بالوجه المذكور، فروى: «عن سهل بن زياد، عن أحمد، عن مثنى، عن زياد» . (٦)

إلّا أنّ هاهنا دقيقه لا ينبغي الغفول عنها، وقد غفل عنها المستدلّ؛ بل الشيخ في التهذيب أيضاً، وهي: أنّه قد روى في الكافي قبل السند المذكور:

«عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن عبد الكريم، عن

ص: ٥٢٥

١-١ . المصدر.

٢-٢ . الكافي، ج ٣، ص ٤٣٧، ح ٣؛ كذا في الاستبصار، ج ١، ص ٢٣١، ح ١٤.

٣-٣ . التهذيب، ج ٣، ص ٢٠٦، ح ٣٨.

٤-٤ . الكافي، ج ٣، ص ١٧٦، ح ٢. [١]

٥-٥ . التهذيب، ج ٥، ص ١٣٤، ح ١١٤.

٦-٦ . الكافي، ج ٤، ص ٤٢٠، ح ١. [٢]

ومن المعلوم أنّ الخبر مبنّى على الخبر السابق، فهو من باب التعليق المصطلح عند أهل الدرايه، فالغرض الروايه عن سهل، بتوسط العده، اكتفاء عن ذكر العده في اللاحق بالذكر في السابق.

ويقرب إليه ما في باب الخواتيم المعنون، في كتاب الزيّ والتجمل، فقد روى في الخبر السابق عليه: «عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد عن محمّد بن عليّ العرزمي - فقال - سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى». (٢)

ومن المحتمل قوياً أن يكون من باب التعليق، نظراً إلى أغلبيّه الروايه عنه بتوسط العده.

وأما رابعاً: قوله: «ما رواه في باب حدّ حفر القبر. . .». (٣)

ففيه: إنّ سوق كلامه غير سوقه في الأكثر، من ذكر الأخبار المسنده؛ فإنّه قال بعد العنوان المذكور: «سهل بن زياد، قال: روى أصحابنا إنّ حدّ القبر إلى الترقوه وقال بعضهم: إلى الثدي وقال بعضهم: قامه الرجل حتّى يمدّ الثوب على رأس من القبر.

وأما اللحد، فبقدر ما يمكن فيه الجلوس، قال: ولما حضر علي بن الحسين عليهما السلام الوفاه، أغمى عليه فبقى ساعه ثم رفع عنه الثوب ثم قال: الحمد لله الذي أورثنا الجئه. . .». (٤)

وسياقه كما ترى نقل قول الأصحاب وذكر هذا الخبر المرسل، فبعد ظهور الإسقاط من بعد فيحتمل قوياً مثله من قبل، وقد وقع ذكر المراسيل في الكافي؛ بل ربّما عنون باباً وذكر فيه مقداراً وافياً بطريق الفتوى.

وما ربّما يتوهّم: من أنّه لا يذكر فيه إلّا الأخبار المسنده، فمن التوهّمات الفاضحه البارده.

ثمّ إنّه ذكر المستدلّ لإثبات مرامه وجوهاً عشره في رسالته المعموله.

وأجبنا عن الجميع في تعليقاتنا عليها، واقتصرنا على الأمتن منها في المقام، ومن أراد الاستيفاء استدلالاً وجواباً، فليرجع إليها. فلم يثبت ما يقتضى الحمل عليه، مضافاً إلى أنّه يمانعه كلّ الممانعه ويبيعه في الغايه أنّه يروى في الكافي عن ابن بزيع كثيراً بواسطتين.

١-١). الكافي، ج ٤، ص ٤٢٧، ح ٣. [١]

٢-٢). الكافي، ج ٦، ص ٤٧٠، ح ١٦ [٢] وفيه: عن محمّد بن عليّ، عن العرزمي.

٣-٣). الكافي، ج ٣، ص ١٦٦، ح ٢. [٣]

٤-٤). الكافي، ج ٣، ص ١٦٥، ح ١. [٤]

إِذَا مَطْلَقًا: كما في باب استواء العمل: «عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل». (١)

وفي باب إلفاط المؤمن وإكرامه: «محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل». (٢)

وفي باب التقيته: «أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل، وغيرها». (٣)

وإِذَا مَقْتَدًا: كما في باب حقيقه الإيمان واليقين: «عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع». (٤)

وفي باب الورع: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل ابن بزيع». (٥)

وفي باب المداراه: «أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع». (٦)

وقد يروى عنه بثلاث وسائط:

كما في باب ما نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه وآله على الأئمة عليهم السلام: «الحسن بن محمد، عن محمد بن علي بن محمد، عن محمد بن جهمور، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع». (٧)

وفي باب الركوع: «الحسين بن محمد، عن عبد الله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع». (٨)

بل يروى في غير مورد: عن الحسين بن سعيد، بتوسط الجماعة، عن أحمد بن محمد بن عيسى، ويروى الحسين، عن ابن بزيع، فهو في الطبقة الثانية؛ بل الثالثة؛ بل الرابعة، فمن البعيد في الغايه، الروايه عنه مع عدم الواسطه.

وأيضاً، روى في الكافي، في باب السجود والتسيح والدعاء، فيه بتوسط الجماعة:

ص: ٥٢٧

[١-١]. الكافي، ج ٢، ص ٨٣، ح ٦. [١]

[٢-٢]. الكافي، ج ٢، ص ٢٠٧، ح ٧. [٢]

[٣-٣]. الكافي، ج ٢، ص ٢٢١، ح ٢٣. [٣]

[٤-٤]. الكافي، ج ٢، ص ٥٢، ح ١. [٤]

[٥-٥]. الكافي، ج ٢، ص ٧٧، ح ٦. [٥]

[٦-٦]. الكافي، ج ٢، ص ١١٧، ح ٤. [٦]

[٧-٧]. الكافي، ج ١، ص ٢٨٦، ح ١. [٧]

[٨-٨]. الكافي، ج ٣، ص ٣٢٠، ح ٥. [٨]

«عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد (١)، ويروى الحسين بن سعيد، عن ابن بزيع» كما في الباب الأول من الاستبصار. (٢)

فمن البعيد في الغايه، مع كونه في المرتبه الرابعه، روايته عنه بلا واسطه؛ مضافاً إلى أنه لو كان من يروى عنه بواسطتين فما زاد، متّحداً مع من يروى عنه بلا- واسطه لا-تفق التقييد بابن بزيع، في سند من الأسانيد فيمن يروى عنه بلا- واسطه؛ كما أنه يروى المروى عنه بلا واسطه عن الفضل، ولو كان المروى عنه من القسمين متّحداً، لوقعت روايه عن المروى مع الواسطه عن الفضل، مع ظهور عدمه كسابقه، على أنك قد عرفت أنه يروى عن ابن بزيع، بتوسط أبي على الأشعري، عن عبد الجبار.

ويروى عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل، على حذو روايته عن أبي على الأشعري، عن عبد الجبار، كما تقدّم في غير مورد من الأسانيد.

وبعبارة أخرى: روايته عن الأشعري وعبد الجبار، في الروايه عن ابن بزيع بحسب الطول، وعن النيسابورين بحسب العرض، فهو شاهد قوى بالمغايره وبعد زياد الأول وقرب الثاني مع الراوى.

وبالجملة: فقد أجاد جدنا السيد العلامة - رفع الله تعالى في الخلد مقامه - فيما ذكر من أنه لا شبهه في فساد دعوى ابن بزيع وإن أصرّ الفاضل المعاصر في إثبات دعواه، من إثبات المقتضى ورفع الموانع؛ إلا أنّ من تأمل في تعليقاتنا على الرساله، يظهر له أنه ليس شيء منها بشيء.

المبحث الثاني في تحقيق حاله

والظاهر أنه الثقة الإمامي الجليل والعالم العامل النبيل.

ويشهد عليه: ما تقدّم من استظهار أنه من مشايخ إجازة الكليني، والظاهر أنّ مشايخ الإجازة كانوا في كمال الوثاقه والعداله، كما يدلّ عليه الاعتبار والغلبه والتصريح به من جماعه.

منهم: الشهيد الثاني في الدرايه؛ فإنه قد نصّ بعدم حاجتهم إلى التنصيص بالعداله؛

ص: ٥٢٨

١- ١). الكافي، ج ٣، ص ٣٢٤، ح ١٢. [١]

٢- ٢). الاستبصار، ج ١، ص ٩، ح ١١.

استناداً إلى ما اشتهر في كلِّ عصر من ثقتهم وورعهم. (١)

وعن بعض: «أنه لا ينبغي الريب في عدالتهم» .

هذا، مضافاً إلى ما إكثار مثل الكليني في الكافي من الروايه عنه من البدو إلى الختام من الدلاله على المرام، وقيل: إنه روى عنه ما يزيد على خمسمائه حديث.

ومن هنا ما ذكره السيّد الداماد في الرواشح، تارة: من أنّ جلاله أمره عند المتمهّر الماهر أعرف من أن يوضّح ويبيّن. (٢)

وأخرى: أنه المتكلم الفاضل المتقدّم البارِع المحدث، تلميذ فضل بن شاذان، الخصيص به.

وثالثه: أنه شيخ، كبير، فاضل، جليل القدر، معروف الأمر، دائر الذكر بين أصحابنا المتقدّمين في طبقاتهم وأسانيدهم وإجازاتهم.

والشيخ ذكره في كتاب الرجال في باب «من لم يرو عنهم عليهم السلام» فقال: «محمّد بن إسماعيل، يكنى أبا الحسن النيسابوري، يدعى بندفر (٣) ومكي بن علي بن سختويه، فاضل. (٤)

مورداً علي ابن داود، من أنّ من التصحيّفات المعنونه الواقعه له، أنه ظنّ إنّ قوله «مكي بن علي . . .»، ترجمه أخرى منفصله عن سابقه، والوصف متعلّق بالثانيه خاصّه، غافلاً عن الواو العاطفه. (٥)

ولكن لا- يخفى أنّ الظاهر ما جرى عليه ابن داود، لغلبه انفصال اللاحق عن السابق وتوصيف الموصوفين بالأوصاف في تراجمهم خاصّه وتشبيه الأوصاف، أو جمعها في صوره، وتوصيف غير الأوّل؛ علي أنه لا دليل علي ما عزي إليه، فإنّه إنّما ينتهض لدى سكوته بالتوصيف عند التعرّض السابق، مع أنه لم يتعرّض له رأساً إلّا أن يقال إنّ استفاده من نفس عدم التعرّض؛ فإنّه لما ظنّ الانفصال، فيلزمه عدم الاتّصاف، فيلزمه

ص: ٥٢٩

١-١ . الدرّايه، ص ١٩٢.

٢-٢ . الرواشح، ص ٧٧. [١]

٣-٣ . رجال الطوسي، ص ٤٩٦، رقم ٣٠.

٤-٤ . رجال الطوسي، ص ٤٩٦، رقم ٣١.

٥-٥ . النسخه المطبوعه خاليه عن الواو العاطفه وفي النسخه المخطوطه المعتبره المكتوبه سنه ٥٣٣، هكذا: «محمّد بن إسماعيل يكنى أبا الحسن نيسابوري يدعى بندفر ومكي بن علي سختويه» .

عدم التعرّض؛ لأنّ بناءه على ذكر الممدوحين، فتأمل.

وكيف كان، وممّا ذكرنا يظهر وصف الحديث من جهته؛ فإنّ الظاهر أنّصافه بالصحّ، وفاقاً للسيد الداماد (١) والفاضل البحراني (٢) وتبعهما جدنا السيد العلامة.

وينصرح العدم، من جماعه: كالسيد السنند التفرشى؛ بل هو صريح كلامه (٣) والسيد السنند صاحب المدارك (٤) والعلامة المجلسي في البحار (٥) فأنهما قد حكما بجهاله حاله كما ستعرف، والفاضل السبزواري في الذخيره؛ فإنّه ذكر عند الاستدلال للقول بالمضائقه في القضاء، ومنها:

ما رواه الشيخ والكليني: «عن زراره بطريقين، أحدهما: من الحسان؛ لإبراهيم بن هاشم، والآخر من الضعاف؛ لمحمد بن إسماعيل الراوي عن الفضل بن شاذان». (٦)

وقال أيضاً بعد ذكر استدلال المحقق ومن تبعه على وجوب تقديم الفائته الواحده بروايه صفوان: وعدّها جماعه من الصحاح، وهو غير صحيح؛ لأنّ في طريقها: محمد بن إسماعيل عن الفضل، وقد مرّ أنّه غير ثقّه ولا ممدوح. (٧)

ويقرب إليه ما ذكره في موضع آخر. (٨)

وممّا ذكرنا، بأنّ ما ذكره جدنا السيد العلامة من: أنّا لم نجد من قدح في الحديث، لأجله عدا الفاضل المسمّى الخراساني، ليس على ما ينبغي.

وكيف كان، قد استدللّ جدنا السيد العلامة للمختار بوجوه:

أحدها: تصحيح العلامة (٩) وابن داود (١٠) طريق الشيخ إلى الفضل وهو فيه؛ فإنّه ذكر في المشيختين: «وما ذكرته عن الفضل بن شاذان، فقد رويته عن الشيخ المفيد، والحسين

ص: ٥٣٠

١-١. الرواشح، ص ٧٢.

٢-٢. الحدائق الناضره، ج ٦، ص ٣٣٩.

٣-٣. نقد الرجال، ص ٢٩٣. قال في الهامش: «وبالجملة: محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني بلا واسطه، ليس من الثقات عندي. والله أعلم».

٤-٤. مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٢٦٣.

٥-٥. البحار، ص ٨٥، ح ٨٩. قال: «ولا يضّرّ جهاله محمد بن إسماعيل؛ لكونه من مشايخ إجازة كتاب الفضل».

٦-٦. ذخيره المعاد، ص ٢١١. [١]

٧-٧. ذخيره المعاد، ص ٢١٣. [٢]

٨-٨) . ذخيرہ المعاد، ج ٢٦، ص ٢٠٢ و ٢٣٠.

٩-٩) . الخلاصہ، ص ٢٧٦، الفائدة ٨.

١٠-١٠) . رجال ابن داود، ص ٣٠٨.

بن عبيد الله، وأحمد بن عبدون، كلهم عن أبي محمد الحسن بن حمزه العلوي، عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري.

قال: «وروى أبو محمد الحسن بن حمزه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن الفضل بن شاذان».

وقال أيضاً: «وأخبرني الشريف أبو محمد الحسن، عن أبي عبد الله، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان» (١).

وقال أيضاً: «ومن جملة ما ذكرته عن الفضل، ما روته بهذه الأسانيد، عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل» (٢).

وفي الطريق الأول: ابن قتيبة. وفي الثانيين والرابع: إبراهيم بن هاشم وحديثهما معدود في اللسان فيتعين أن تكون الصحه باعتبار الطريق الأخير، وهو في قوة التوثيق منهما.

أقول: إن مقتضى كلامه تسلّم عدّ أحاديث الثاني من الحسان، مع أنه خلاف التحقيق، ومختار ثلّه من الأعيان ومنهم المستدلّ في رسالته المعموله.

فمن المحتمل قوياً: أن يكون التصحيح من جهته لا من جهته، كما جرى المصحح على تصحيح جملة من الطرق وهو فيها، كما استدلّ به المستدلّ في رسالته إليه، فقال: إنّ العلامة صحّح طريق الصدوق إلى جملة من الرواه، منهم: عامر بن نعيم وكردويه وياسر (٣) والطرق مشتمله عليه، والحكم بالصحّ من أمثاله حكم بالوثاقه على الإطلاق لتمام السلسله، فهو في قوة الحكم بوثاقه إبراهيم بن هاشم وهو المطلوب.

ويقربّه ما ذكر في ترجمته من حديث النشر (٤) كما مرّ؛ مضافاً إلى أنه مع ذلك ربّما يلوح منه تأمل في وثاقته في الخلاصه وإن رجح قبول قوله (٥) وهذا بخلاف النيسابوري،

ص: ٥٣١

١-١. الاستبصار، ج ٤، ص ٣٤١، (قسم المشيخه).

٢-٢. التهذيب، ج ١٠، ص ٤٧ (قسم المشيخه)؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٣١٥ (قسم المشيخه).

٣-٣. الخلاصه، ص ٢٧٨.

٤-٤. إشاره إلى قول النجاشي فيه: «وأصحابنا يقولون: أوّل من نشر حديث الكوفيين بقمّ، هو». رجال النجاشي، ص ١٦، رقم ١٨.

٥-٥. الخلاصه، ص ٤، رقم ٩. قال فيه: «ولم أفق لأحد من أصحابنا على قول في القدح فيه ولا على تعديله بالتنصيص، والروايات عنه كثيره، والأرجح قبول قوله».

فإنه غير معنون فيه؛ فضلاً عن توثيقه، وحينئذ فكيف يتجه كون التصحيح من جهته.

سلمنا، ولكنّه مبنيّ على ثبوت كون الراوى المبحوث عنه عند المصحح هو النيسابورى دون البرمكى وغيره. وكونه من سلسله الرواه لا- من مشايخ الإجازات، واحتمال الابتداء على أحد من الأمرين؛ فضلاً عن كليهما، لسقط الاعتبار من البين وأنى له بالإثبات.

هذا، بالإضافة إلى ما فى غالب كلماته من الاختلال الموجب لعدم الوثوق لما جرى على سرعه السير فى التصنيف فى غالب الأحوال.

ومنه: ما تقدّم من تصحيحه الطريق المشتمل عليه تارةً وتحسينه أخرى، وتحسينه مع الاقتران بما يقتضى التصحيح ثالثه، وغيرها رابعه.

كما أنه صرح المستدلّ فى بعض كلماته: بأنّ مثل هذه الموارد يشكل الحكم بالوثاقه؛ تعويلاً على محض الفحص، ومنه يظهر ما فى كلمات المستدلّ من الاختلال والاضطراب أيضاً.

هذا، وعلى المنوال المذكور، الحال فى ابن قتيبه، فإنّ مقتضى كلامه تسلّم ما ذكر فى أحاديثه، مع أنه غير مسلم أيضاً، ومن ثمّ جعله السيّد السند الداماد فى كلامه الثانى رديفاً للنيسابورى فى الجلاله.

فقال: «طريق أبى جعفر الكلينى وأبى عمرو الكشى وغيرهما من رؤساء الأصحاب وقدمائهم، إلى أبى محمّد الفضل بن شاذان النيسابورى من النيسابوريين، الفاضلين، تلميذيه وصاحبيه أبى الحسن محمّد بن إسماعيل وأبى الحسن على بن محمّد القتيبى وحالهما وجلاله أمرهما» (1). إلى آخر ما مرّ.

وصرح بصحّه تحديده أيضاً على ما تقدّم فى شقيقه، كما عن الفاضل الجزائرى، ذكره فى قسم الثقات (2)، مع ما عرف من طريقته، كما عن الفاضل الكاظمى فى المشتركات (3) التصريح بوثاقته.

ص: ٥٣٢

١-١. الرواشح، ص ٧٢. [١]

٢-٢. الحاوى، ص ١٢٧، رقم ٤٨٦. (المخطوط).

٣-٣. الحاوى، ص ١٢٧، رقم ٤٨٦. (المخطوط).

ويؤيده، روايه كتابه، أحمد بن إدريس الثقة الفقيه الصحيح الروايه؛ بشهاده النجاشي. (١)

وروايه أحمد بن عبدوس النيسابوري الذي هو من مشائخ الصدوق.

ولو قيل: إنَّ ما ذكر من التوثيق وغيره، من المتأخرين؛ وأما القدماء وعمادهم، النجاشي، لم يظهر من كلامه فيه سوى ما يقتضى المدح، فإنَّه ذكر بعد عنوانه: «أنَّه اعتمد عليه الكشّي وصاحب الفضل ونحوهما». (٢)

ومن المظنون؛ بل المقطوع، أن أخباره كان عنده من الحسان بملاحظه ما ذكر.

قلنا: سلّمنا؛ ولكن يلزم حينئذ ملاحظه مفاد كلماتهم في حال محمّد بن إسماعيل النيسابوري، ونرى أنَّه غير معنون في كلماتهم؛ فضلاً عن ترجيح قبول رواياته أو توثيقه، فيعود المحذور المزبور.

ثمَّ إنَّه أورد على ابن داود، بأنَّ هذا التصحيح ينافي تأمّله في صحّحه روايه الكليني عن محمّد بن إسماعيل؛ استشكالاً في اللقاء؛ بل قال: فتقف الروايه لجهاله الواسطه. (٣)

وأجيب عنه (٤) بأنَّ مقتضى قوله: «وما ذكرته عن الفضل بن شاذان. . .» (٥) أنَّ جميع ما رواه عن الفضل، لا يخلو عن الطرق المذكوره؛ لكن مقتضى قوله: «ومن جمله ما ذكرته. . .» (٦) أنَّ بعض ما رواه عن الفضل، بالطريق المذكور.

والظاهر من تصحيح الطريق، تصحيح الطريق الدائم، فتصحيحهما غير واردين فيما رواه عن الفضل، بطريق مشتمل على النيسابوري فلا منافاه فيما صنعه.

أقول: وفي كلّ من الإيراد والجواب نظر:

أمّا الأول: فلما عرفت من عدم الدليل على أن مبني التصحيح، لحاظ الطريق الأخير

ص: ٥٣٣

١ - ١ . رجال النجاشي، ص ٩٢، رقم ٢٢٨. قال: «أحمد بن إدريس بن أحمد أبو علي الأشعري القمي، كان ثقة، فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الروايه» .

٢ - ٢ . رجال النجاشي، ص ٣٣٠، رقم ٨٩٣.

٣ - ٣ . رجال ابن داود، ص ٣٠٦، التنبيه الأول.

٤ - ٤ . هو الوالد المحقق المدقق في المجلد الثاني من البشارات، فإنَّه قد تعرّض فيه لجمله من المطالب الرجاليه. (منه رحمه الله) .

٥ - ٥ . الاستبصار، ج ٤، ص ٣٤١ (قسم المشيخه) .

٦ - ٦ . التهذيب، ج ١٠، ص ٤٧ (قسم المشيخه) ؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٣١٥ (قسم المشيخه) .

بالإضافة إلى المبحوث عنه؛ بل غيره أقرب إليه، لما مرّ؛ بل لا يبعد أن يقال بالتعین؛ لما في خلافه من الإشكال.

وأما الثاني: فلأنّ انتهازه إنّما يتوقّف على أمور: من صحّح غير الطريق الأخير على ما مرّ وثبوت الإشكال فيه، واستظهار ابتناء التصحيح على تصحيح الطريق الدائم وفرض صحّحه خلاف المفروض في الإشكال، مع أنّه لا حاجة حينئذ إلى التّشبيّه بذيل هذه الدقيقه؛ لكفايه الاحتمال في رفع الإشكال، وفرض الخلاف فيه كرّ على ما مرّ.

وثانيها: إطباق العلماء على ما حكاه بعض الأجلّه على تصحيح الحديث الذي يروى ثقة الإسلام رحمه الله عنه.

وقد استدللّ بعض علماء الرجال وثاقه بعض الرجال الغير الموثق، بحكم العلّامة في بعض كتبه الفقهيّه بصحّح الحديث الذي هو في سنده، فيما إذا أكثر بحيث لم يحتمل الغفله، فكيف فيما إذا اتّفق العلماء على صحّح الحديث، كما علمت من بعض الأجلّه.

قال: ومن تتبّع كتب الأصحاب، يظهر له صحّح الدعوى، وممّن اطّلت عليه من القاضين بصحّح حديثه: العلّامة في المختلف (١) والمنتهى (٢) والتذكرة (٣) والفاضل المقداد في التنقيح (٤) والشهيد في الذكرى (٥) والمحقّق الثاني في جامع المقاصد (٦) والشهيد الثاني في الروض (٧) والمقدّس الأردبيلي في مجمع الفوائد والبرهان. (٨)

وإن أردت أن تطلّع على صدق المقال، فانظر في جميع الكتب المذكورة في مسأله جواز الاجتزاء بالتسيّحات الأربع مرّه واحده.

وممّن حكم بصحّح حديثه مضافاً إلى من تقدّم: صاحب المدارك (٩) والبحار (١٠) في

ص: ٥٣٤

-
- ١-١ . مختلف الشيعة، ص ٩٢.
 - ٢-٢ . المنتهى، ج ١، ص ٢٧٥.
 - ٣-٣ . التذكرة، ج ١، ص ١١٦.
 - ٤-٤ . التنقيح الرائع، ج ١، ص ٢٠٥.
 - ٥-٥ . الذكرى، ص ١٨٨.
 - ٦-٦ . جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢٥٦ (طبعه مؤسسه آل البيت عليهم السلام).
 - ٧-٧ . روض الجنان، ص ٢٦١؛ [١] الروضه (شرح اللمعه الدمشقيه)، ج ١، ص ٥٩٥. [٢]
 - ٨-٨ . مجمع الفوائد والبرهان، ج ٢، ص ٢٠٧.
 - ٩-٩ . مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٣٧٨.
 - ١٠-١٠ . البحار، ج ٧٥، ص ٨٩، ح ٧.

مباحث الركوع، في الدعاء الذي بعد الانتصاب منه؛ حيث حكما كغيرهما، بصحة الحديث الذي دلّ على أنّ وظيفه المأموم حينئذ التحميد.

أقول: أمّا ما ذكره من تصحيح المدارك (١) الحديث الدالّ على استحباب التحميد، فهو جيد؛ لتصريحه به، إلّا أنّ الظاهر من المنشأ، ليس اعتقاد وثاقه النيسابوري، بل عدم إضرار جهالته، كما يكشف عنه ما ذكره عند الكلام في المسألة الأولى.

فإنّه بعد ما نقل الحديث الدالّ على الاجتزاء بالإطلاق، قال: «وربّما يظهر من كلام الكشّي أنّ محمّد بن إسماعيل هذا، يعرف بالبندقى وأنّه نيسابوري فيكون مجهولاً؛ لكن الظاهر أنّ كتب الفضل كانت موجودة بعينها في زمن الكليني، وأنّ محمّد بن إسماعيل هذا، إنّما هو لمجرد اتصال السند، فلا يبعد القول بصحة رواياته كما قطع به العلّامة وأكثر المتأخّرين. (٢)

هذا، ولا يخفى للخبير ما في كلام صاحب المدارك.

وأما ما ذكره من تصحيح البحار، ففيه: - مضافاً إلى أنّه حكى كلام بعض أفاضل المتأخّرين المقصود به المصحح المتقدّم - أنّ الظاهر منه ما تقدّم من المتقدّم؛ فإنّه ذكر أيضاً في المسألة المذكورة، ولا يضّر جهاله محمّد بن إسماعيل؛ لكونه من مشايخ إجازة كتاب الفضل. (٣)

والظاهر أنّ تصحيح غيرهما لما ذكرناه، دون ما ذكره بشهادة الكلامين المذكورين وما يستفاد من كلام صاحب المدارك.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلامه في المطالع: من أنّ الحقّ الحقيقي بالتحقيق، أنّه ثقة. فيكون معدوداً في الصحاح وفاقاً لفحول الأصحاب كالعلّامة (٤) والشهيد (٥) والمحقّق

ص: ٥٣٥

١- ١) . قال في المدارك [١] بعد نقل قول المحقّق - وأن يقول بعد انتصابه، سمع الله لمن حمده وأن يدعو بعده -: يدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيحه زراره: «ثمّ قل سمع الله لمن حمده وأنت منتصب قائم: الحمد لله ربّ العالمين، أهل الجبروت والكبرياء والعظمة، الحمد لله ربّ العالمين، تجهر بها صوتك وترفع يديك بالتكبير وتخزّ ساجداً» (منه عفى عنه). راجع مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٣٩٨؛ [٢] والكافي، ج ٣، ص ٣١٩، ح ٢؛ [٣] والتهذيب، ج ٢، ص ٧٧، ح ٢٨٩.

٢- ٢) . مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٣٨٠. [٤]

٣- ٣) . البحار، ج ٨٥، ص ٨٩. [٥]

٤- ٤) . مختلف الشيعة، ص ٩٢؛ منتهى المطلب، ج ١، ص ٢٧٥؛ والتذكرة، ج ١، ص ١١٦.

٥- ٥) . الذكري، ص ١٨٨.

الثانى (١) والمولى الأردبلى (٢) والمحققين السمين الداماد (٣) والمجلسى (٤) وغيرهم، فإنّ الظاهر أنّ منشأ النسبه ما عرفت وقد عرفت ضعفه.

وأما ما ذكره الفاضل العنايه (٥) من أنّ منشأ التصحيح التريدي بين ابن بزيع الموثق على الإطلاق، والبرمكى الموثق فى رجال النجاشى مورداً بعدم تسليم الحصر المزبور باحتمال النيسابورى؛ بل هو المتعين مع أنّا لو سلّمناه، لا مجال للتصحيح أيضاً؛ لأنّ البرمكى مضعّف فى رجال الغضائرى (٦)، فيضعف بما عرفت فى وجه التصحيح، مع ظهور التضعيف على ما مرّ فى مقرّه.

وثالثها: أنّه وإن لم ينصّ عليه فى كتب الرجال بالتوثيق؛ لكن ذكر ممدوحاً يبلغ حدّه، كما عرفت من الرواشح (٧) والوفى (٨) وقال شيخ الطائفه فى باب من لم يرو عنهم عليهم السلام: محمّد بن إسماعيل يكتنى أبا الحسن (٩) وفى بعض النسخ يدعى بندفر.

أقول: لا إشكال فى عدم دلالة غير الأخير، على المدعى، وأما دلالة فسيأتى القدح فيه أيضاً إن شاء الله تعالى.

ص: ٥٣٦

١-١ . جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢٥٦ (طبعه مؤسسه آل البيت) .

٢-٢ . مجمع الفائده والبرهان، ج ٢، ص ٢٠٧ .

٣-٣ . الرواشح، ص ٧٠ .

٤-٤ . البحار، ج ٧٥، ص ٨٩، ح ٧ .

٥-٥ . مجمع الرجال، ج ٥، ص ١٥٥ .

٦-٦ . مجمع الرجال، ج ٥، ص ١٥٠ .

٧-٧ . الرواشح، ص ٧١ .

٨-٨ . الوافى، ج ١، المقدمه الثانيه .

٩-٩ . رجال الطوسى، ص ٤٩٦، رقم ٣٠ .

رساله فی تعیین «محمد بن اسماعیل» الواقع فی

اشاره

بدایه اسانید الكلینی (۱)

سلیمان بن عبداللّه الماحوزی البحرانی (۱۰۷۵ - ۱۱۲۱ق)

چکیده

تشخیص محمد بن اسماعیل که در اسناد الکافی آمده است و از فضل بن شاذان روایت نقل می کند، موضوع این رساله است. نویسنده رساله، به این نتیجه رسیده که این شخص، محمد بن اسماعیل نیشابوری است. در خاتمه رساله ادله ای در بررسی توثیق و تصحیح احادیث وی ارائه شده است.

مقدمه محقق (محمد برکت)، شامل زندگی نامه مؤلف رساله و توضیح مختصری درباره این رساله است.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على عبده ونبیه محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين، سيما بقيه الله في الأرضين، واللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فالكلام حول (محمد بن اسماعيل)، الذي يروى عن الفضل بن شاذان، ويروى عنه ثقة الإسلام الكليني في الكافي كثيراً؛ يقع في موضعين:

۱. تحديد هويته الشخصيه.

۲. توثيقه وتصحيح أحاديثه.

ص: ۵۳۷

أما الأول: فقد تردّد بين أن يكون:

١. محمّد بن إسماعيل بن بزيع، أو

٢. محمّد بن إسماعيل بن أحمد البرمكي الرازي، صاحب الصومعه، أو

٣. محمّد بن إسماعيل البندقي (أو: بندفر) النيشابوري.

وأما الثاني: فاختلف علماء الرجال في الأحاديث التي وقع هذا الرجل في طرقها، فحكم بعض بضعفها، وآخر بحسنها، والأكثر على تصحيح الأحاديث تلك.

ومستند التصحيح ستّة أمور:

١. أنّ محمّد بن إسماعيل من مشايخ الإجازة.

٢. إجماع العلماء على تصحيح روايته.

٣. إكثار ثقته الإسلام الكليني الروايه عنه.

٤. إنّ كتاب الفضل بن شاذان وصل متواتراً إلى الكليني. (١)

٥. للتوثيق العام المستفاد من كامل الزيارات لابن قولويه. (٢)

٦. محمّد بن إسماعيل، هو أبو الحسن النيشابوري، رجل، كبير، فاضل، جليل القدر، معروف الأمر. (٣)

هذه الرسالة

والرسالة التي بين يديك، حاول مؤلفها إثبات أنّ الرجل هو (محمّد بن إسماعيل النيشابوري)، وأنّ رواياته صحيحة، لإكثار الكليني رحمه الله عنه.

المؤلف

(٤)

هو سليمان بن عبد الله بن علي بن حسن بن أحمد بن يوسف بن عمّار الماحوزي الستراوى المعروف بالمحقّق البحراني.

ص: ٥٣٨

- ٢-٢) . على ما ذكره السيد الخوئي في رجاله (ص ١٠١، ش ١٥٦٠) ، من طبعته الأولى، وعلى مبناه السابق.
- ٣-٣) . على ما في الرواشح السماويه، كما نقله السيد بحر العلوم في هامش الفهرست.
- ٤-٤) . راجع مقدمه تحقيق معراج أهل الكمال، وطبقات أعلام الشيعة، الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشره.

الفقيه المحقق، العلامه المحدث، المؤرخ الرجالي، العلم الرباني.

قال الوحيد البهبهاني، في تعليقه على منهج المقال: «مرادى من المحقق البحراني هو الفاضل الكامل، المحقق المدقق، الفقيه النبيه، نادره العصر والزمان، المحقق الشيخ سليمان رحمه الله».

كان مولده كما قال عن نفسه في آخر رسالته فهرست علماء البحرين: في ليله النصف من شهر رمضان سنه ١٠٧٥.

ووفاته في ١٧، رجب ١٢١١، توفي في بلاد القديم ودفن في مقبره الشيخ ميثم الماحوزي جد الفيلسوف المشهور الشيخ ميثم الماحوزي.

وله من العمر (٤٦) عاماً. وقد كان على قصر عمره علامه في فنون المنقول والمعقول كثيراً من التأليف في العلوم، محققاً مدققاً أديباً بارعاً، حتى ثنيت له وساده المرجعيه الدينيه في البحرين بعد وفاه شيخه العلامه المحدث البحراني السيد هاشم الكتكتاني التوبلاني.

من أساتذته ومشايخه في الروايه

١. الشيخ أحمد بن محمد بن يوسف بن صالح البحراني.
٢. الشيخ سليمان بن علي بن راشد بن أبي ظيبه الأصبعي.
٣. الشيخ صالح بن عبدالكريم الكرزكاني.
٤. الشيخ محمد بن ماجد بن مسعود الماحوزي.
٥. الشيخ محمد باقر بن محمد تقى بن محمد مقصود المجلسي، صاحب بحار الأنوار.

من تلاميذه

١. الشيخ أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح الدرزي.
٢. الشيخ أحمد بن عبدالله بن حسين بن جمال البلادي.
٣. الشيخ حسين بن محمد بن جعفر الماحوزي.
٤. الشيخ عبدالله بن صالح بن جمعه السماهيجي.
٥. الشيخ عبدالله أبو جلايب بن علي بن أحمد البلادي.

قد ذكر له في المعاجم حدود مائه من التصانيف؛ ونذكر مؤلفاته الرجاليّة:

١. بلغه المحدثين.
٢. تعليقه على تلخيص الأقوال للاستراآبادى.
٣. تعليقه على خلاصه الأقوال فى معرفه الرجال للعلامة الحلّى.
٤. تعليقه على الفهرست للشيخ الطوسى.
٥. حاشيه رجال ابن داود.
٦. حواشى الوجيزه فى الرجال للمجلسى.
٧. رساله أحوال أجلاء الأصحاب.
٨. رساله جواهر البحرين.
٩. رساله السلافه البهيه فى الترجمة الميثيه.
١٠. الرساله الفسويّه، جاء ذكرها فى رسالتنا هذه.
١١. رساله فهرست آل بابويه وأحوالهم.
١٢. رساله فهرست علماء البحرين.
١٣. رساله فى محمّد بن إسماعيل، وهى رسالتنا التى بين يديك، ذكرها المصنّف فى معراج أهل الكمال، (١) وقال فى حاشيه كتابه بلغه المحدثين: «وقد بسطنا الكلام فى ذلك فى رساله مفرده، عملناها فى عنفوان الشباب سنه (٢) انتهى.
- أى كان عمره حين تأليف هذه الرساله ٢٦ سنه.
١٤. رساله فى الشيخ محمّد بن على بن الحسين بن بابويه الصدوق القمى.
١٥. رساله فى محمّد بن على بن ماجيلويه.
١٦. معراج أهل الكمال إلى معرفه أحوال الرجال.

النسخه التي اعتمدنا عليها في التحقيق موجوده ضمن مجموعه برقم ٧٨٣ في مكتبه العلامه الطبائى في مدينه شيراز.

ص: ٥٤٠

١-١) . معراج أهل الكمال، ص ١١٧.

٢-٢) . معراج أهل الكمال، ص ٤٠٥.

تحتوى المجموعه على:

١. الحاشيه على الفوائد الضيائيه، للسيد نعمه الله الجزائري (المتوفى ١١١٢هـ).

٢. التعليقه البهبائيه، للوحيد البهبائى (المتوفى ١٢٠٦هـ).

٣. رساله فى محمد بن اسماعيل، للشيخ سليمان الماحوزى وهى رسالتنا هذه.

٤. رساله فى مسائل فقهيه، للشيخ سليمان الماحوزى.

كتب المجموعه عبدالعلى بن محمد بن يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرأى البحرانى، وفرغ من الكتاب الأؤل فى ٢٠ ذى الحجه ١٢١١، فى المدرسه المقيمه فى دارالعلم شيراز.

وكتب

محمد بركت

شيراز رمضان ١٤١٨

ص: ٥٤١

الحمد لله على آلائه، والصلاة على سيد أنبيائه وأوليائه.

وبعد، اعلم أنّ ثقة الإسلام أباجعفر محمّد بن يعقوب الكليني في كتاب الكافي كثيراً ما يذكر في صدر السند «محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان» وهو يقتضى روايته (عطر الله مرقده) عن محمّد بن إسماعيل، وقد اضطربت في تشخيصه أفهام المتأخرين.

فقال جمع، منهم مولانا المحقق الفاضل الأحمّد الأردبيلي (١) والعلامة المدقق اليزدي (٢) إنّ المراد به الثقة الجليل محمّد بن إسماعيل بن بزيع.

وأيدوا ذلك بما يفهم من كلام الشيخ الجليل، تقى الدين الحسن بن على بن داود الحلّي في كتاب الرجال، حيث قال: إذا وردت روايه عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن إسماعيل بلا واسطه، ففي صحتها قولان، لأنّ في لقائه له إشكالاً، فتقف الروايه لجهاله الواسطه بينهما، وإن كانا مرضيين معظمين، (٣) انتهى.

والحق أنّ هذا الكلام ليس بصريح في ما ادّعوه، لأنّ الحكم بكون الروايه موقوفه بجهاله الواسطه، كما يجتمع مع ما ادّعوه، فكذا مع كونه البرمكي صاحب الصومعه، لما حقّقه الفاضل الأمين الاسترآبادي في شرح التهذيب وغيره، من أنّ الشيخين المتقدمين المعاصرين: أباجعفر الكليني وأباعمرو الكشي، لم يرويا في كتابيهما عن البرمكي الرازي إلّا بواسطه، وسيأتي بيان ذلك.

ص: ٥٤٢

١-١. هو المقدّس الأردبيلي الفقيه المولى أحمد الغروي (المتوفى ٩٩٣ق).

٢-٢. هو المحقق العلامة المولى نجم الدين عبدالله بن شهاب الدين حسين الشاه آبادي اليزدي، (المتوفى ٩٨١ق)، صاحب الحاشيه المشهوره على (تهذيب المنطق)، لاحظ بلغه المحدثين للمؤلف (ص ٤٠٤)؛ وسماء المقال، ج ١، ص ١٧٣.

٣-٣. رجال ابن داود، ص ٥٥٥.

بل لا يبعد أن يقال: إنَّ كلام الشيخ تقي الدين المذكور، ربّما كان ألصق بكونه البرمكي، وأوفق به من محمّد بن إسماعيل بن بزيع، نظراً إلى أنه لم يذكر الإشكال المشهور بين الطلبة، المتداول بين المتأخرين، من أنّ الفضل أدنى طبقه من ابن بزيع، كما سيأتي؛ فتأمل.

والحقُّ: أنه ليس بابن بزيع، ويدلّ على ذلك وجوه:

الأول: أنّ محمّد بن إسماعيل بن بزيع من أصحاب الرضا عليه السلام، وأبى جعفر الجواد عليه السلام، وقد أدرك عصر الكاظم عليه السلام، وروى عنه، كما ذكره أئمه علم الرجال، فبقاؤه إلى زمن الكليني مستبعد جداً.

الثاني: أنّ النجاشي قال في ترجمته: إنّه أدرك أباجعفر الثاني عليه السلام (1) وذكر نحوه العلامة في الخلاصه (2) وهذا يعطى أنه لم يدرك بعده عليه السلام أحداً من الأئمة صلوات الله عليهم، فإنّ مثل هذه العبارة إنّما يذكرونها غالباً في آخر إمام أدركه الراوى، وقد يستعملونها في أوّل إمام أدركه، فيقال: محمّد بن إسماعيل بن بزيع أدرك الكاظم عليه السلام، ولا يستعملونها فيما بينهما؛ كما يشهد به الاعتبار والتصفّح في كلامهم.

الثالث: أنّه رحمه الله لو بقى إلى زمن أبى جعفر الكليني قدّس سرّه، لكان قد عاصر سنّه من الأئمة عليهم السلام [الثلاثة] الأوّل، والهادى والعسكرى والحجّج عليهم السلام؛ وهذه مزايه عظيمه لم يظفر بها أحد من أصحابهم عليهم السلام، ومرتبته جليله لم يتفق لغيره، فكان ينبغي لعلماء الرجال ذكرها وعدّها من جملة مزاياه رضى الله عنه؛ وحيث لم يذكر ذلك أحد منهم في كتبهم التى وقفنا عليها مع أنّه ممّا تتوفّر الدواعى على نقله علّم أنّه غير واقع.

الرابع: أنّ محمّد بن إسماعيل، الذى يروى عنه الكليني بغير واسطه، يروى عن الفضل بن شاذان، وأنّ ابن بزيع كان من مشايخ الفضل بن شاذان، كما ذكره أبو عمرو الكشّى، حيث قال: إنّ الفضل بن شاذان رحمه الله كان يروى عن جماعه؛ وعدّ منهم محمّد بن إسماعيل بن بزيع. (3)

ص: ٥٤٣

١-١. رجال النجاشي، ص ٢٥٤.

٢-٢. خلاصه الأقوال، ص ١٣٩.

٣-٣. رجال الكشّى، ص ٥٤٣.

الخامس: أنّ الفاضل المتبحر أبا منصور الحسن، [ابن] شيخنا الشهيد الثاني، ذكر في كتابه منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، أنّ وفاه محمّد بن إسماعيل بن بزيع كانت في زمان أبي جعفر الثاني عليه السلام، (1) قال شيخنا العلامة البهائي في مشرق الشمسين: قد اشتهر على الألسنة. (2)

السادس: أنّا استقرنا جميع أحاديث الكليني المرويّه عن محمّد بن إسماعيل، فوجدنا كلّما قيده بابن بزيع، فإنّما يذكره في أواسط السند، ويروى عنه بواسطتين هكذا:

محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع.

وأما محمّد بن إسماعيل الذي يذكره في أوائل السند، فلم نظفر بعد الاستقراء الكامل والتتبع الكثير بقيده مرّة من المرّات بابن بزيع أصلاً، ويعد أن يكون هذا من الاتّفاقات المطّردة.

السابع: أنّ ابن بزيع من أصحاب الأئمّه الثلاثة، أعنى الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام، وقد سمع منهم عليهم السلام أحاديث متكرّره بالمشافهه، فلو لقيه الكليني، لكان ينقل عنه شيئاً من تلك الأحاديث التي نقلها عنهم عليهم السلام بغير واسطه، ليكون الواسطه بينه وبين كلّ من الأئمّه الثلاثة عليهم السلام، واحداً؛ فإنّ قلّه الوسائط شيء مطلوب، وشده اهتمام المحدّثين بعلوّ الإسناد أمر معلوم.

ومحمّد بن إسماعيل الذي يذكره في السند، ليس له روايه عن أحد المعصومين عليهم السلام بدون واسطه أصلاً، بل جميع رواياته عنهم عليهم السلام إنّما هي بوسائط عديده.

وقد يُناقش في هذه الوجوه:

أمّا الأوّل: فلا بدّ لقاء الكليني من لقي الكاظم عليه السلام غير مستنكر، لأنّ وفاته عليه السلام سنة ثلاث وثمانين ومائه، ووفاه الكليني سنة ثمان وعشرين وثلاث مائه على ما ذكره الشيخ في الفهرست (3) أو سنة تسع وعشرين وثلاث مائه، على ما ذكره النجاشي (4) والشيخ في كتاب

ص: ٥٤٤

١-١. منتقى الجمان، ج ١، ص ٤٠.

٢-٢. مشرق الشمسين، ص ٦٨. [١]

٣-٣. الفهرست، ص ١٦٢. [٢]

٤-٤. رجال النجاشي، ص ٢٩٢.

الرجال (1) وبين الوفايتين مائه وخمس وأربعون سنه، أو مائه وست وأربعون سنه، فغايه ما يلزم تعمير ابن بزيع إلى قريب من مائه سنه، وهو غير بعيد.

وأما الثاني: فلأننا نمنع كون تلك العبارة نصاً في ذلك!

ولو سلّمنا، فلنا أن نقول: يمكن أن يراد بالإدراك الرؤيه، لا إدراك الزمان فقط.

وأما الثالث: فبأنّ الرؤيه العظمى رؤيه الأئمه عليهم السلام، والروايه عنهم عليهم السلام بلا واسطه، لا مجرد المعاصره لهم من دون رؤيه ولا روايه، فيجوز أن يكون ابن بزيع عاصر باقى الأئمه عليهم السلام، لكنّه لم يرههم.

وأما الرابع: فأنّه لا مانع من أن يروى كلّ من الفضل بن شاذان وابن بزيع عن الآخر، كما اتفق لغيرهما.

وأما الخامس: فأنّه غير مذکور في كتب الرجال التي اطلعنا عليها، ونسبه الشيخ البهائي (عطر الله مرقده) ذلك إلى الشهره على الألسن، يشهد بعدم وضوحه لديه.

وأما السادس: فلأنّه من الجائز أن يروى عنه بواسطه وبدونها، وكما لم يُقَيِّده بابن بزيع في أوائل السند مرّه من المرات، فكذا لم نظفر بتقييده فيه بغيره.

وأما السابع: ففيه أنّه استبعاد محض، لا ينهض بإثبات المدعى.

والحقّ، أنّ هذه الوجوه، وإن أمكنت المناقشه في كلّ منها بانفراده بما ذكرنا، لكنّ الإنصاف أنّه يحصل من مجموعها ظنّ غالب يُتّاحم العلم بأنّ الرجل المتنازع فيه ليس هو ابن بزيع.

وليس الظنّ الحاصل منها أدون من سائر الظنون المعوّل عليها في علم الرجال، كما لا يخفى على من خاض في ذلك الفنّ ومارسه.

وللمحقّق الأردبيلي هنا كلام، محصّيه: أنّ محمّد بن إسماعيل المذكور هو ابن بزيع، ولا يُعَدّ في روايه ثقّه الإسلام الكليني عنه، بل لها طرق آخر، كالإجازة والوجاهة.

وأقول: كلام هذا الفاضل وإن كان في بادئ النظر وأوّل الوهله ممّا يتراءى قريبه لكنّه

ص: ٥٤٥

بعد التحقيق والتأمل يظهر سقوطه.

وذلك: لأنه روى الصدوق في كتاب التوحيد في باب (أنه عز وجل لا يُعرف إلهه) حديثاً سنده هكذا: حدّثنا علي بن أحمد بن محمّد بن عمران الدقاق رحمه الله، قال حدّثنا محمّد بن يعقوب، قال حدّثنا محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان عن صفوان الخ. (١)

وهذا يدلّ دلالة قاطعه على سماعه عنه ولقائه له.

وأنت تعلم أنّ مثل هذا الشيخ الجليل العظيم الشأن لا يليق بحاله هذا التدليس الفاحش، وهو أن يروى ما وجدته بلفظه «حدّثنا»، بل الواجب أن يقول: «وجدت أو قرأت بخطّ محمّد بن إسماعيل، أو في كتابه بخطّه، حديثاً عن فلان؟»، ويسوق باقي السند والمتن، أو يقول: «وجدته بخطّه عن فلان الخ»، كما يستعمله الثقة المتقدّم أبو عمرو الكشّي في كتابه الموضوع في الرجال كثيراً.

وكذا يستعمله الصدوق رحمه الله، كما في باب «ارتياذ المكان للحدث» من كتاب من لا يحضره الفقيه، هكذا: وجدت بخطّ سعد بن عبدالله حديثاً أسنده إلى الصادق عليه السلام وساق الحديث. (٢)

قال شيخنا الشهيد الثاني قدّس سرّه، في شرح البدايه في علم الدرايه، بعد أن ذكر الخلاف في جواز العمل بها، وذكر أنّ حجّه المانع واضحه حيث لم يحدث لفظاً ولا معنئ: ولا خلاف بينهم في منع الروايه بها، لما ذكرناه من عدم الإخبار (٣) انتهى.

فإن قلت: قد روى ثقة الإسلام في الكافي عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن الحسن بن أبي خالد شينوله، (٤) قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك، إنّ مشايخنا رووا عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبدالله عليه السلام، وكانت التقية شديده، فكتبتموا كتبهم فلم تُرو عنهم، فلمّا ماتوا صارت الكتب إلينا.

فقال عليه السلام: حدّثوا بها، فإنّها حقّ. (٥)

ص: ٥٤٦

١-١ . التوحيد، ص ٢٨٥.

٢-٢ . من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١٧، لاحظ صيغ التحمّل والأداء، ص ١٦٢ - ١٦٣.

٣-٣ . شرح البدايه، ص ١١٣.

٤-٤ . في معجم رجال الحديث، ج ١٥، ص ٢٠٣: ([١] شينوله) مكان (شينوله).

٥-٥ . الكافي، ج ١، ص ٥٣. [٢]

وهذا يدلّ على جواز الروايه بها.

قلت: على تقدير جواز الروايه بها، فلا يجوز الروايه بها بلفظ «حدّثنا» ، والحديث لا يدلّ على ذلك.

مع أنّ في دلالته على جواز الروايه بالوجاهه مطلقاً، نظراً، ينشأ من ملاحظه التعليل بكونها حقّاً.

وبما ذكرناه يظهر سقوط ما زعمه الشيخ تقى الدين بن داود من وجود واسطه متروكه بين محمّد بن يعقوب وبين محمّد بن إسماعيل، لأنّ مثل هذا التدليس لم يقع من مثله عاده، مع ما نقلناه آنفاً عن كتاب التوحيد، لابن (1) بابويه رحمه الله.

إذا تقرّر لك ذلك، فنقول: الذى وصل إلينا بعد التتبع التام، أنّ أربعة عشر [راوياً] مشتركون فى التسميه بمحمّد بن إسماعيل، سوى محمّد بن إسماعيل بن بزيع، وهم:

[١]. محمّد بن إسماعيل بن ميمون الزعفرانى.

و [٢]. محمّد بن إسماعيل بن أحمد البرمكى، الرازى، صاحب الصومعه.

و [٣]. محمّد بن إسماعيل بن خيثم الكنانى.

و [٤]. محمّد بن إسماعيل الجعفرى.

و [٥]. محمّد بن إسماعيل بن موسى بن جعفر [عليه السلام].

و [٦]. محمّد بن إسماعيل بن جعفر بن محمّد الباقر عليه السلام.

و [٧]. محمّد بن إسماعيل البلخى.

و [٨]. محمّد بن إسماعيل الصيمرى الفمى كذا فى نسخه، ولعله العمى.

و [٩]. محمّد بن إسماعيل البندقى النيشابورى.

و [١٠]. محمّد بن إسماعيل بن رجاء الزبيدى الكوفى.

و [١١]. محمّد بن إسماعيل بن عبدالرحمن الجعفى.

و [١٢]. محمّد بن إسماعيل المخزومى المدنى.

و [١٣]. محمّد بن إسماعيل الهمدانى.

١-١) . كذا الصواب، ظاهراً، وكان في النسخة: «لأنَّ ابن . . .» والعبارة على هذا مبتوره، فلاحظ.

و [١٤]. محمّد بن إسماعيل بن سعيد البجلي.

وأما محمّد بن إسماعيل بن بزيع فقد تقدّم الكلام فيه.

وأما من عدا الزعفراني والبرمكي من الاثني عشر الباقين، فلم يوثق أحد من علماء الرجال أحداً منهم:

أما الكناني، فلم يتعرّض له سوى النجاشي، ولم يذكر من حاله سوى أن له كتاباً [أخبر] عنه خضر بن أبان. (١)

وأما الجعفري، فذكر النجاشي في كتابه: أن له كتاباً (٢) والشيخ في الفهرست: له كتاب، رويناه بهذا الإسناد عن حميد، عن عبيدالله بن أحمد بن نهيك، عن أبي العباس، عنه. (٣)

والحق، أن كونه ذا كتاب لا ينهض بمدحه، كما بيّناه في معلقات الفهرست.

وأما الصيمري والبلخي، فقد ذكرهما الشيخ في رجال الهادي، مهملاً حالهما. (٤)

وأما البندقي (٥) فقد ذكره الشيخ في (لم يرو) مهملاً. (٦)

وأما الزبيدي والجعفي والمخزومي والهمداني والبجلي، فقد ذكرهم الشيخ في رجال الصادق عليه السلام مهملاً أحوالهم. (٧)

وأنت خير بأن روايه الكليني عن أصحاب الصادق عليه السلام أبعد من روايته عن ابن بزيع، وأن روايه أصحاب الصادق عليه السلام عن الفضل بن شاذان أبعد من روايه ابن بزيع عنه،

ص: ٥٤٨

١-١. رجال النجاشي، ص ٢٨١.

٢-٢. المصدر السابق، ص ٢٨٦.

٣-٣. الفهرست، ص ١٨٠. [١]

٤-٤. رجال الطوسي، ص ٤٢٤.

٥-٥. في رجال الطوسي (بندفر) مكان (بندقي)، وقال السيد محمّد صادق آل بحر العلوم [٢] في الحاشيه: كذا في النسخ التي بأيدينا من رجال الشيخ رحمه الله (بندفر) بالباء الموحّده والنون والبدال المهمله ثمّ الفاء بعدها الراء، وفي أكثر المعاجم (البندقي) بالقا ف بعدها الياء ويقال أنّ (بندفر) تصحيف (بندقي) فراجع. وهو شيخ، كبير، فاضل، جليل القدر، معروف الأمر، دائر الذكر بين أصحابنا الأقدمين وطبقاتهم وأسائدهم وإجازاتهم، كذا ذكره الداماد في الرواشح السماويه. ومحمّد بن إسماعيل هذا هو الذي يروي عنه كثيراً الكليني في الكافي عن الفضل بن شاذان، لأنّه يذكر أحواله بلا واسطه غيره، ويروي عنه أيضاً أبو عمرو الكشي في رجاله ويصدّر به سنده فيقول في ترجمه أبي محمّد الفضل بن شاذان ما لفظه: ذكر أبو الحسن محمّد بن إسماعيل البندقي النيشابوري أنّ الفضل بن شاذان نفاه عبدالله بن طاهر من نيشابور، الخ.

٦-٦. رجال الطوسي، ص ٤٩٦.

فلا يتجه الحمل على أحدهم.

ومن هنا يظهر عدم جواز حمله على محمد بن إسماعيل بن جعفر بطريق أولى.

لأن الشيخ ذكره في رجال الباقر عليه السلام وفي رجال الصادق عليه السلام. (١)

وتعين أن يكون أحد الثمانية الباقين.

قال شيخنا البهائي في مشرق الشمسين: وقد أطبق متأخرو علمائنا (قدس الله أرواحهم) على تصحيح ما يرويه الكليني عن محمد بن إسماعيل، الذي فيه النزاع في ذلك، ولم يتردد في ذلك إلا ابن داود لا غير، وإطباقهم هذا قرينه قويه على أنه ليس أحداً من أولئك الذين لم يوثقهم أحد من علماء الرجال، انتهى. (٢)

وفيه نظر، ستطلع على وجهه إن شاء الله.

والظاهر أنه غير الزعفراني، فإنه ممن لقي أصحاب الصادق عليه السلام كما نص عليه النجاشي (٣) فيبعد بقاؤه إلى عصر الكليني.

وقوى شيخنا البهائي رحمه الله في مشرق الشمسين كونه البرمكي صاحب الصومعه، قال: فإنه مع كونه رازياً كالكليني، فزمانه [في غايه] القرب من زمانه، لأن النجاشي روى عن الكليني، بواسطتين وعن محمد بن إسماعيل البرمكي بثلاث وسائل، والصدوق يروى عن الكليني بواسطه واحده وعن البرمكي بواسطتين، والكشي حيث [أنه] معاصر للكليني، يروى عن البرمكي بواسطه وبدونها.

وأيضاً محمد بن جعفر الأسدي المعروف بمحمد بن أبي عبدالله الذي كان معاصراً للبرمكي توفي قبل وفاه الكليني بقريب من ست عشره سنه، فلم يبق مزيه في قرب زمن الكليني من زمان البرمكي جداً.

وأما روايته عنه في بعض الأوقات بتوسط الأسدي فغير قادح في المعاصره، فإن الروايه عن الشيخ تاره بالواسطه وأخرى بدونها أمر شائع متعارف لا غرابه فيه، انتهى. (٤)

وفيه نظر، لأن ما ذكره إنما يتم لو روى الكليني في بعض الأخبار عن البرمكي من

ص: ٥٤٩

١-١. رجال الطوسي، ١٣٦ و ٢٨٠.

٢-٢. مشرق الشمسين، ص ٧٤. [١]

٣-٣. رجال النجاشي، ص ٢٢٦.

٤-٤. مشرق الشمسين، ٧٥ - ٧٨. [٢]

غير واسطه، ولم نظفر بذلك بعد التتبع التام، بل هو لا يروى عنه إلا بواسطة.

وأيضاً لم نظفر بروايه البرمكى عن الفضل بن شاذان فى الكافى بعد التتبع الكثير، وقد وجدنا أبا عمرو الكششى وهو كما اعترف به الشيخ البهائى رحمه الله معاصر للكلىنى رحمه الله يروى عن محمّد بن إسماعيل البندقى النيشابورى، عن الفضل بن شاذان، ولم نجده يروى عن البرمكى إلا بواسطة كالكلىنى، ولم يرو عن الفضل ابن شاذان بتوسط البرمكى قطّ، وفى هذا دلالة صريحه على أنّ محمّد بن إسماعيل الذى يروى عنه محمّد بن يعقوب وهو يروى عن الفضل بن شاذان هو البندقى النيشابورى، لا البرمكى صاحب الصومعه.

ولننقل بعض عبارات الكششى، وبعض عبارات محمّد بن يعقوب الكلىنى (رحمهما الله تعالى) :

قال أبو عمرو الكششى قدّس سرّه فى غير موضع من أوائل كتابه: محمّد بن إسماعيل قال: حدّثنى الفضل بن شاذان، عن ابن أبى عمير. (١)

ثمّ ذكر فى ترجمه أبى حمزه الثمالى: حدّثنى محمّد بن إسماعيل قال: حدّثنا الفضل، عن الحسن بن محبوب. (٢)

ثمّ ذكر فى ترجمه أبى محمّد الفضل بن شاذان: ذكر أبو الحسن محمّد بن إسماعيل البندقى النيشابورى: أنّ الفضل بن شاذان بن الخليل، نفاه عبد الله بن طاهر عن نيشابور بعد أن دعا به واستعلم كتبه. (٣)

وذكر فى موضع من أوائل كتابه: حمدويه وإبراهيم ابنا نصير قالوا: حدّثنا محمّد ابن إسماعيل الرازى، قال: حدّثنى على بن حبيب المدائنى. (٤)

وذكر فى ترجمه صفوان بن مهران الجمال: حمدويه، قال: حدّثنى محمّد بن إسماعيل الرازى، قال: حدّثنى الحسن بن على بن فضال. (٥)

وذكر محمّد بن يعقوب الكلىنى فى باب (حدوث العالم) من كتاب الكافى : محمّد

ص: ٥٥٠

١-١ . رجال الكششى، ص ٨.

٢-٢ . رجال الكششى، ص ٢٠٢.

٣-٣ . المصدر السابق، ص ٥٣٨.

٤-٤ . المصدر السابق، ص ٣. [١]

٥-٥ . المصدر السابق، ص ٤٤٠.

ابن جعفر الأسدي، عن محمد بن إسماعيل البرمكي الرازي، عن الحسين بن الحسن [بن] برد الدينوري (1) وأيضاً هنا سقط في الأصل.

يفهم من سياق كلام محمد بن يعقوب، وكلام أبي عمرو الكشي (رحمهما الله) شدة الارتباط بين محمد بن إسماعيل الذي هو محل النزاع وبين الفضل بن شاذان؛ ويفهم من الكشي أنها كانت بين النيشابوري والفضل بن شاذان.

قال الفاضل الأمين الأسترآبادي في فوائده التي صدر بها شرحه على التهذيب: إن عدم تصريح محمد بن يعقوب في الكافي بفصل يميز به محمد بن إسماعيل هذا، مع إكثار الرواية عنه، وتصريحه في كثير من مواضع نقله عن البرمكي وابن بزيع بالقيود المميّزة لهما، يدلّ على قلّة اعتناؤه بتمييز هذا الرجل، وهذا المعنى يدلّ على أمرين:

أحدهما: أنه لم يكن بذاك الثقة.

وثانيهما: أنه لم يتوقّف على حسن حاله صحّحه الأحاديث التي هو في طريقها، لأنها مأخوذة من كتاب الفضل بن شاذان المعلوم نسبته إليه بالتواتر، كما هو مقتضى العادة، لا سيما بالنسبة إلى قدمائنا، لقرب عهدهم بأصحاب الكتب والأصول، انتهى.

وفيه بحث:

أمّا أولاً: فلأنّه قد حقّق قدّس سرّه في غير موضع من الكتاب المذكور، أنّ إكثار الأجلّاء عمّن لم يذكر حاله في الرجال [يدلّ] على أحد الأمرين: إمّا كونهم ثقاتاً، أو كونهم مذكورين بقصد التبرّك واتّصال سلسله المخاطبه اللسانيّه، لأنّ كتب السلف معلومه النسبه إلى مصنّفها بالتواتر.

وهذا ينافي كلامه هنا، فتدبّر.

وأمّا ثانياً: فلمّا يأتي بيانه إن شاء الله في الخاتمه، من أن محمد بن إسماعيل المذكور من مشايخ الإجازة، فلا تضرّ جهاله حاله.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الوجه الثاني مع كونه مأخوذاً من المدارك، يتّجه عليه أنه من الجائز أن لا يكون الحديث المفروض مأخوذاً من كتب الفضل المشهوره النسبه إليه، فتأمل.

ص: ٥٥١

وأما رابعاً: فلائنه يلزم مثله في أكثر الأحاديث، فيقال: كتب أبي بصير مشهوره معلومه بالنسبه إليه بالتواتر في عصر القدماء، فلا يضرّ كون الطريق إليه ضعيفاً بسهل بن زياد أو غيره؛ وكتب يونس بن عبد الرحمن معلومه النسبه بالتواتر أيضاً، فلا يضرّ كون صالح بن السندی أو محمد بن عيسى في الطريق، فليتأمل.

خاتمه:

قد ظهر ممّا قدّمناه أنّ الظاهر كون محمد بن إسماعيل المذكور هو البندقي النيشابوري، وهو غير مذكور في كتب الرجال بجرح ولا مدح، فالنظر إلى الظاهر يقتضى الحكم بضعف الأحاديث المشتمله طرقها، وهو مذهب بعض أصحابنا المتأخرين، وأكثرهم على اعتبارها والتعويل عليها، ثم اختلفوا:

فمنهم من يصفها بالحسن وهو مذهب الفاضل المتبحر الشيخ حسن بن الشهيد الثاني قدّس سرّه في المنتقى، قال (عطر الله مرقده): ويقوى في خاطري إدخال الحديث المشتمل عليه في قسم الحسن، انتهى.

وقد أشار إلى وجه ذلك في ما سبق على عبارته هذه، حيث قال: ولعلّ إكثار الكليني من الروايه عنه شهاده بحسن حاله، كما نبهنا عليه في الفائدة الثامنه، مضافاً إلى نقاوه حديثه، انتهى. (١)

وأيدّه ولده الفاضل المتبحر، الشيخ محمد بن حسن، بما علم من عاداتهم من التحرز عن الروايه عن الضعفاء، بل بالغ (عطر الله مرقده) في شرح الاستبصار، فقال: إنّ الروايه عن الرجل في بعض الأحيان لا تقصر عن ذلك، لما يظهر من النجاشي في ترجمه أحمد بن محمد بن عياش، حيث قال: سمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيتُ شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه شيئاً، وتجنّبته. (٢)

وفي ترجمه أحمد بن محمد بن خالد البرقي قال: إنّه ثقّه في نفسه يروى عن الضعفاء واعتمد المراسيل (٣) أنّه نوع قدح بقرينه اعتماد المراسيل.

ص: ٥٥٢

١-١). منتقى الجمان، ج ١، ص ٤١.

٢-٢). رجال النجاشي، ص ٦٧.

٣-٣). رجال النجاشي، ص ٦٧.

ثم قال بعد كلام طويناه: إن روايه الثقة عن الضعفاء نادره، فإذا وقع ذكره؛ ومثل الثقة الجليل محمد بن يعقوب لو كان يروى عن الضعفاء لذكر.

ثم قال: فإن قلت: لا ريب في روايته عن الضعفاء في كتابه، لكن الاعتماد على القرائن المصححة للخبر، فلا يضرّ ضعف الرجل، وحينئذ لا يدلّ ما ذكرت على جلاله شأن محمد بن إسماعيل.

قلت: لما ذكرت وجهه، إلما أنّ الروايه عن الضعفاء في ترجمه محمد بن خالد يقتضى مخالفه قاعده إن عمل بالخبر، وإن كان مجرد الروايه عن الضعفاء من دون عمل بالخبر فلا يضرّ بحال الشخص، وظاهر الحال أنّه نوع خدش.

ثم أطال الكلام في ذلك فمن أراد الوقوف عليه فليرجع إليه.

وأكثرهم يصفه بالصحة، واختلفوا في مأخذ ذلك على أنحاء:

الأول: أنّه من مشايخ الإجازة، والواسطه بين محمد بن يعقوب والفضل بن شاذان.

ومشايخ الإجازة ينبغي أن لا يُرتاب في جلالتهم وعدالتهم.

وهذه الطريقه لجمع كثير من المتأخرين وجم غفير من المحققين، واختارها المعاصر النحرير (أدام الله فوائده) في وجيزته في الرجال. (١)

وقد نصّ الشهيد الثاني قدس سرّه في شرح البدايه في علم الدرايه، على أنّ مشايخ الإجازة ومن يحذو حذوهم من مشايخنا السابقين وقدمائنا السالفين لا يحتاجون إلى التنصيص على تركيتهم ولا التنبيه على عدالتهم.

قال قدس سرّه: تُعرف العدالة المعتره في الراوى بتنصيص عدلين عليها، وبلاستفاضه بأن تشتهر عدالته بين أهل النقل وغيرهم من أهل العلم، كمشايخنا السالفين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وما بعده إلى زماننا هذا، لا يحتاج أحد من هؤلاء المشايخ المشهورين إلى تنصيص على تركيه، ولا تنبيه على عداله، لما اشتهر في كلّ عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم، زياده على العدالة.

وإنما يتوقّف على التركيّه غير هؤلاء من الرواه الذين لم يشتهروا بذلك، ككثير

ص: ٥٥٣

هذا كلامه (أعلى الله مقامه) وهو جيد متين، لكن في كون «محمد بن إسماعيل» من هذا القبيل نظر.

الثاني: أن أصحابنا (عطر الله مراقدهم) حكموا بصحة الحديث المذكور، ولم يترددوا فيه، وهذا القدر كافٍ في تصحيحه والاعتماد عليه.

واختار هذا الطريق بعض المحققين.

ومن هنا يظهر وجه النظر في كلام شيخنا البهائي قدس سره الذي أشرنا إليه في ما سبق.

الثالث: أن إكثار ثقة الإسلام في الكافي الرواية عنه، حتى روى عنه في الكتاب المذكور ما يزيد على خمسمائة حديث، مع أنه ذكر في ديباجته: إنه لا يذكر فيه إلا الأحاديث الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام يدل على وثاقته قطعاً.

وفيه تأمل، نعم اللازم صحة الحديث وهو كاف.

الرابع: الظاهر أن كتب الفضل بن شاذان رحمه الله كانت موجودة بعينها في زمن الكليني رحمه الله، وأن محمد بن إسماعيل هذا إنما ذكر لمجرد اتصال السند، فلا يبعد الحكم بصحة رواياته.

وهذا الوجه للسيد السند والعلامة الأوحد السيد محمد صاحب المدارك في شرح الشرائع.

وفيه تأمل تقدم وجهه، ويمكن دفعه بالعيان، فليتأمل.

تنبيه نافع في هذا المقام:

قال شيخنا البهائي (عطر الله مرقدته) في مشرق الشمسين: قد يدخل في أسانيد بعض الأحاديث من ليس له ذكر في كتب الجرح والتعديل بمدح ولا قرح، غير أن أعظم علمائنا المتقدمين (قدس الله أرواحهم) قد اعتنوا بشأنه وأكثروا الرواية عنه، وأعيان مشايخنا المتأخرين (طاب ثراهم) قد حكموا بصحة رواياتٍ هو في سندها.

والظاهر أن هذا القدر كافٍ في حصول الظن بعدالته، وذلك:

ص: ٥٥٤

مثل أحمد بن محمد بن حسن بن الوليد:

فإن المذكور في كتب الرجال توثيق أبيه، وأما هو فغير مذکور بجرح ولا تعديل، وهو من مشايخ المفيد رحمه الله، والواسطه بينه وبين أبيه، والروايه عنه كثيره.

ومثل أحمد بن محمد بن يحيى العطار:

فإن الصدوق يروى عنه كثيراً، وهو من مشايخه، والواسطه بينه وبين سعد ابن عبدالله.

ومثل الحسين بن حسن بن أبان:

فإن الروايه عنه كثيره، وهو من مشايخ محمد بن الحسن بن الوليد، والواسطه بينه وبين الحسين بن سعيد، والشيخ عدّه في كتاب الرجال، تارةً في أصحاب الحسن العسكري عليه السلام، وتارةً في من لم يرو، ولم ينصّ بشيء عليه، ولم ينصّ على توثيقه إلا في غير بابيه في ترجمه محمد بن أرومه، والحق أنّ عبارته الشيخ هناك أيضاً ليست بصريحه في توثيقه، كما لا يخفى على المتأمل.

ومثل أبي الحسين علي بن أبي جئد:

فإن الشيخ رحمه الله يكثر الروايه عنه سيما في الاستبصار، وسنده أعلى من سند المفيد، لأنه يروى عن محمد بن الحسن بن الوليد بغير واسطه، وهو من مشايخ النجاشي أيضاً.

فهؤلاء وأمثالهم من مشايخ الأصحاب، لنا ظنٌ بحسن حالهم وعدالتهم.

وقد عددت حديثهم في الحبل المتين وفي هذا الكتاب من الصحيح، جرياً على منوال مشايخنا المتأخرين، ونرجو من الله سبحانه أن يكون اعتقادنا فيهم مطابقاً للواقع (1) انتهى.

وهو جيّد متين.

وأنت خير بأن «محمد بن إسماعيل» من هذا القبيل، إن لم يكن أولى.

وقد كنت فيما مضى أصف حديثه بالضعف، وعلى ذلك جريت في رساله الفسويّه، وأما الآن فالذي يظهر لي: نظمه في سلك الصحيح.

ص: ٥٥٥

١. اختيار معرفه الرجال (رجال الكشي) ، للشيخ أبي جعفر محمد الطوسي (٤٦٠ق) ، تحقيق الشيخ حسن المصطفوي، نشر كليته مشهد المقدسه، ١٣٤٨ش.
٢. بلغه المحدثين ، للمحقق البحراني سليمان بن عبدالله الماحوزي، تحقيق الشيخ عبدالزهراء العويناتي البحراني، قم ١٤١٢ق. (طبع مع معراج أهل الكمال للمؤلف) .
٣. التوحيد ، للشيخ الصدوق (٣٨١ق) ، تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني، مكتبه الصدوق، طهران ١٣٩٨ق.
٤. خلاصه الأقوال ، للعلامة الحلّي (٧٢٦ق) ، تحقيق السيد محمد صادق آل بحرالعلوم، المطبعه الحيدريه، النجف ١٣٨١ق.
٥. كتاب الرجال ، لتقى الدين الحسن بن داود الحلّي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني الأرموي (المحدث) ، نشر كليته طهران، ١٣٤٢ش.
٦. رجال الطوسي ، للشيخ الطوسي، تحقيق السيد محمد صادق آل بحرالعلوم، المطبعه الحيدريه، النجف ١٣٨١ق.
٧. رجال النجاشي ، للشيخ أحمد بن علي الأسدي (٤٥٠ق) ، مركز نشر كتاب، طهران.
٨. سماء المقال في علم الرجال ، للكلباسي، الميرزا أبي الهدى الاصفهاني، صححه السيد محمّد علي الروضاتي الاصفهاني مطبعه حكمت، قم ١٣٧٢ق.
٩. شرح البدايه في علم الدرايه ، للشهيد الثاني (٩٦٥ق) ، ضبط نصّه السيد محمّد رضا الحسيني الجلالى، منشورات الفيروزآبادى، قم المقدسه ١٤١٤ق.
١٠. صيغ التحميل والأداء للحديث الشريف ، للسيد محمّد رضا الحسيني الجلالى، مجلّه (علوم الحديث) العدد الأول عام ١٤١٨ق، ٨٤ - ١٨٢.
١١. الفهرست ، للشيخ الطوسي، تحقيق السيد محمد صادق آل بحرالعلوم، المطبعه الحيدريه، النجف ١٣٨٠ق.
١٢. الكافي ، لثقه الإسلام أبي جعفر الكليني (٣٢٩ق) ، المكتبه الإسلاميه، طهران ١٣٨١ق.

١٣. الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة، (من طبقات أعلام الشيعة)، للشيخ آقا بزرك الطهراني، تحقيق على نقي منزوي، منشورات جامعه طهران، ١٣٧٢ش.

١٤. معجم رجال الحديث، للسيد أبي القاسم الخوئي، الطبعة الأولى، مطبعة الآداب النجف ١٣٩٠ق.

١٥. معراج أهل الكمال إلى معرفه الرجال، للشيخ سليمان بن عبدالله الماحوزي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم ١٤١٢ق.

١٦. مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي (١٠٣٠ق)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلاميه، مشهد المقدّس ١٤١٤ق.

١٧. منتقى الجمان، للشيخ أبي منصور الحسن بن الشهيد الثاني (ت ١٠١١ق)، چاپ جاويد، ١٣٧٩ق.

١٨. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق (٣٨١ق)، تحقيق السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتب الإسلاميه، طهران ١٣٩٠ق.

١٩. الوجيزه في الرجال، لمحمد باقر المجلسي (١١١١ق)، ترتيب: عبدالله السبزالي الحاج، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤١٥ق.

رساله شیخ بهایی درباره محمد بن اسماعیل

اشاره

رساله شیخ بهایی درباره محمد بن اسماعیل (۱)

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

چکیده

محمد بن یعقوب کلینی در کتاب شریف الکافی، حدود هزار روایت را از طریق محمد بن اسماعیل نقل می کند. بخش عمده این روایات از فضل بن شاذان نیشابوری است. کلینی در نقل از فضل، وقتی محمد بن اسماعیل را ذکر می کند، کنیه یا نسبت او را تذکر نداده است. نزدیک به بیست نفر، محمد بن اسماعیل نام، در میان راویان وجود دارد، که برخی از آنها توثیق شده اند و برخی ضعیف هستند. شناسایی محمد بن اسماعیل موجود در صدر اسناد کافی و به تبع آن، نوع تعامل ما با روایات فضل بن شاذان، که از طریق او نقل شده است، به بحث جدی میان اهل حدیث و رجال تبدیل شده است. در رساله که ارائه می شود، شیخ بهایی معتقد است، مراد از محمد بن اسماعیل در صدر اسناد الکافی، محمد بن اسماعیل برمکی است. آراء دیگر دانشمندان و نقد نظر شیخ را در مقدمه این رساله به اجمال می آوریم.

کلیدواژه ها: محمد بن اسماعیل، نیشابوری، برمکی، ابن بزیع، فضل بن شاذان.

درآمد

۱. مؤلف

در این گفتار کوتاه، برای بسط شرح احوال و آثار شیخ بهایی، که از روشن ترین ستارگان سپهر علم و فضیلت است، مجال وجود ندارد، ولی برای آن که بی نصیب از

ص: ۵۵۹

ذکر او نمایم، چند سطری را از صدرالدین سید علی خان مدنی دشتکی شیرازی، صاحب ریاض السالکین در تکریم شیخ بهایی می آوریم:

هو الإمام الفاضل، المحقق النحریر، المحدث الفقیه المجتهد، النحوی الکبیر، مالک أزمه الفضائل والعلوم، مُحرز قَصَبَات السَّبِق فی حلبتی المنطوق والمفهوم، شیخ العلم وحامل لوائه، بدر الفضل وکوکب سمائه، أبو الفضائل بهاء الدین محمّد بن الشیخ عزّ الدین حسین بن الشیخ عبد الصمد بن الشیخ الإمام شمس الدین محمّد بن علی بن حسن بن محمّد بن صالح الجبعی العاملی الحارثی الهمدانی رحمه الله تعالی. (۱)

۲. آثار رجالی شیخ بهایی

اشاره

شیخ بهایی در بسیاری از علوم صاحب نظر بوده و تألیفاتی دارد که معمولاً به عنوان متنی موجز، برگزیده و برجسته، مورد توجه و اقبال واقع شده است. در حوزه رجال و مباحث مربوط به آن، علاوه بر این که در آثار فقهی و حدیثی، به مناسبت، نظرات و آراء خود را بیان کرده، چند اثر مستقل نیز از او به جای مانده است. این آثار عبارتند از:

الف. مشجر الرجال الثقات

جدول هایی است در شناخت رجال موثق که در آن راویان به هشت طبقه تقسیم شده‌اند، و سپس راویان این افراد نیز در هر طبقه ذکر می شود.

تألیف این رساله در سال ۱۰۰۵ ق به پایان رسیده است. (۲) دو نسخه از این کتاب، یکی در کتابخانه آستان قدس رضوی علیه السلام و دیگری در کتابخانه مجلس نگهداری می شود. (۳)

ب. حاشیه علی خلاصه الرجال

از این حاشیه چند نسخه می شناسیم که نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی و نسخه کتابخانه دانشگاه تهران از جمله آنها است. (۴)

ص: ۵۶۰

۱-۱. الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیه، ص ۴.

۲-۲. الذریعه، ج ۱۵، ص ۱۴۹.

۳-۳. فهرست آستان قدس، ج ۱۴، ص ۴۰۲، ش ۸۵۲۴؛ فهرست مجلس، ج ۳۵، ص ۴۲۷، ش ۱۲۴۷۳.
۴-۴. الذریعه، ج ۶، ص ۸۳؛ [۱] فهرست آستان قدس، ج ۶، ص ۶۰۱، ش ۳۶۲۹؛ فهرست دانشگاه تهران، ج ۷، ص ۲۷۱۰،
ش ۲۳۲۵.

ذکر این رساله مختصر در فهرست آثار شیخ بهایی نرفته، امّا در الذریعه و برخی نسخه های خطی، مطرح شده است. (۱) موضوع رساله، تعیین محمّد بن اسماعیل مذکور در صدر اسناد کافی است و نزدیکی زیادی دارد با آنچه شیخ بهایی در همین موضوع، در مشرق الشمسین آورده است. ایشان در این رساله می گوید:

الذی وصل إلی بعد التتبع التام أنّ تسعه من الرواه مشترکون فی هذا الإسم.

او در مشرق الشمسین می نویسد:

الذی وصل إلینا بعد التتبع التام ان اثنی عشر رجلاً من الرواه مشترکون فی التسمیه بمحمّد بن اسماعیل. (۲)

شاید بتوان از این دو جمله استفاده کرد که ایشان، مشرق الشمسین را بعد از رساله حاضر نوشته است و تتبع او در مشرق الشمسین کامل تر شده است.

به این ترتیب، از آنجا که تاریخ تألیف مشرق الشمسین ۱۰۱۵ ق است، (۳) باید تاریخ تألیف این رساله قبل از این تاریخ بوده باشد. از سویی آقا بزرگ تهرانی، که نسخه کامل رساله ترجمه محمد بن اسماعیل را در کتابخانه شیخ محمد ساوی در نجف، دیده است، می گوید در این رساله، شیخ بهایی به حبل المتین ارجاع داده است.

در نسخه ای که به آن دسترسی داریم - نسخه آستانه قم -، هیچ ارجاعی به حبل المتین وجود ندارد. حال با توجه به این که الفرائض البهائیه، که بخش موجود از حبل المتین، و تا پایان تعقیبات صلاه است، دارای تاریخ اتمام شوال ۱۰۰۷ ق است، (۴) می توان حدس زد تاریخ تألیف رساله حاضر، بین ۱۰۰۷ تا ۱۰۱۵ ق بوده است.

ذکر دو نکته خالی از فائده نیست؛ اول این که در متن این رساله، نام آن نیامده است و نامگذاری به عنوان «ترجمه محمد بن اسماعیل» از الذریعه گرفته شده است.

دیگر این که با توجه به کلام آغازین شیخ در این رساله، شاید بتوان احتمال داد،

ص: ۵۶۱

۱-۱. الذریعه، ج ۴، ص ۱۶۳.

۲-۲. مشرق الشمسین، ص ۶۴. [۱]

۳-۳. الذریعه، ج ۲۱، ص ۵۰ - ۵۱.

۴-۴. حبل المتین، ص ۸۴۴؛ الذریعه، ج ۶، ص ۲۴۰.

کتاب را برای مسئله ای فراتر از بحث محمد بن اسماعیل نوشته است، اولین فائده، یا اولین بحث آن، مربوط به محمد بن اسماعیل است. احتمال دارد شیخ بنا داشته است فوایدی را در مورد برخی راویان ذکر کند، و این مورد، اولین آنها است.

۳. راویان شناخته شده با نام «محمد بن اسماعیل»

شیخ جلیل القدر ثقه الإسلام محمد بن یعقوب کلینی، در کتاب شریف الکافی، نزدیک به هزار روایت از محمد بن اسماعیل نقل می کند که حدود پانصد روایت از این تعداد، از فضل بن شاذان است.

کلینی در نقل از فضل، وقتی محمد بن اسماعیل را نام می برد، او را به لقب، کنیه یا نسبتی، مقید و مشخص نکرده است و این عدم تشخیص، با توجه به تعدد نام محمد بن اسماعیل، در میان راویان، باعث اختلاف شدید بین حدیث پژوهان، در تشخیص راوی فضل، شده است.

کسانی را که به محمد بن اسماعیل می شناسیم، و نامشان در اصول رجال آمده، چنین است:

۱. محمد بن اسماعیل ابوالحسن النیشابوری بندقی

۲. محمد بن اسماعیل بن ابی سعید الزیات

۳. محمد بن اسماعیل بن أحمد بن بشیر البرمکی المعروف بصاحب الصومعه أبو عبدالله

۴. محمد بن اسماعیل الأزدي كوفي

۵. محمد بن اسماعیل بن بزيع أبو جعفر مولى المنصور أبى جعفر كوفى

۶. محمد بن اسماعیل البلخی

۷. محمد بن اسماعیل بن جعفر العلوی

۸. محمد بن اسماعیل بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن أبى طالب علیه السلام

۹. محمد بن اسماعیل الجعفری

۱۰. محمد بن اسماعیل بن خثیم الکنانی

۱۱. محمد بن اسماعیل بن رجاء بن ربیعہ الكوفی الزبیدی

۱۲. محمد بن إسماعيل بن سعيد بن عزرة البجلي الكوفي

۱۳. محمد بن إسماعيل الصميري قمي

۱۴. محمد بن إسماعيل بن عبدالرحمان الجعفي الكوفي

۱۵. محمد بن إسماعيل المخزومي المدني

۱۶. محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني أبو عبدالله

۱۷. محمد بن إسماعيل الهمداني (۱)

البته ممکن است جستجوی بیشتر، افراد دیگری را نیز به این فهرست اضافه کند.

۴. آراء مطرح در تعیین محمد بن اسماعيل

اشاره

چهار قول در شناخت و تعیین محمد بن اسماعيل مذکور در صدر اسناد کافی، در میان حدیث پژوهان، وجود دارد. این نظرات عبارت اند از:

الف. نظریه اول یا نظر مشهور

صاحبان این قول معتقدند، مراد از محمد بن اسماعيل در این بحث، بندقی نیشابوری است. این رأی، مربوط به مشهور دانشمندان است که برخی از ایشان عبارتند از:

میرداماد در الرواشح، (۲) استرآبادی در منهج المقال، (۳) تفرشی در نقد الرجال، (۴) صاحب معالم در منتقى الجمان، (۵) ماحوزی بحرانی در بلغه المحدثین (۶) و معراج اهل الكمال، (۷) قهپایی در مجمع الرجال، (۸) شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه، (۹) ابو علی حائری در منتهی المقال، (۱۰) فاضل خواجویی در الرسائل الرجالیه، (۱۱) ابوالهدی کلباسی در سماء المقال، (۱۲) حجهالاسلام شفتی در الرسائل الرجالیه، (۱۳) آیه الله بروجردی در ترتیب اسانید کتاب

ص: ۵۶۳

۱- (۱). ر. ک: المعجم الموحّد، ج ۲، ص ۲۳۷ - ۲۳۹. [۱]

۲- (۲). الرواشح، ص ۷۱.

- ٣-٣ . منهج المقال، ص ٢٨٣.
- ٤-٤ . نقد الرجال، ص ٢٩٣، رقم ١٢٣.
- ٥-٥ . منتقى الجمان، ج ١، ص ٤٤.
- ٦-٦ . بلغه المحدثين، ص ٤٠٤.
- ٧-٧ . معراج اهل الكمال، ص ١١٦.
- ٨-٨ . مجمع الرجال، ج ٥، ص ١٥٤.
- ٩-٩ . وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٣١٦، رقم ٩٨٤.
- ١٠-١٠ . منتهى المقال، ص ٢٦١. [٢]
- ١١-١١ . الرسائل الرجالية، ص ١٠٠. [٣]
- ١٢-١٢ . سماء المقال، ص ٤٧٤.
- ١٣-١٣ . الرسائل الرجالية، ص ٥٩٢.

الكافی، (۱) محقق خوبی در معجم (۲) و علامه شوشتری در قاموس. (۳)

ب. نظریه دوم یا نظر شیخ بهایی

این نظریه بر آن است که، منظور از محمد بن اسماعیل راوی فضل بن شاذان در الکافی، محمد بن اسماعیل بن أحمد برمکی رازی، معروف به صاحب الصومعه، است. رأی شیخ بهایی در مشرق الشمسین، (۴) و در رساله حاضر چنین است.

ج. نظریه سوم

این قول می گوید، مراد، محمد بن اسماعیل بن بزیع است. عبد النبی جزایری در حاوی الأقوال، (۵) و سید حسن صدر کاظمی در رساله البیان البدیع فی ابن بزیع، به این نظریه معتقدند. ظاهر قول ابن داوود، در رجال (۶) هم انتخاب این قول است، و ملّا عبد الله شوشتری نیز آن را بعید نمی داند. (۷) علامه شوشتری در قاموس الرجال، این قول را به مقدس اردبیلی هم نسبت داده است. (۸)

د. نظریه چهارم یا قول به توقف

ظاهر نظر محقق سبزواری در ذخیره، در مورد روایات کلینی از محمد بن اسماعیل، توقف است. (۹)

۵. مختصری از ادله مشهور

خلاصه دلائل و مؤیدات این قول چنین است:

الف. از حیث طبقه، برمکی و ابن بزیع نمی توانند از فضل بن شاذان روایت کنند،

ص: ۵۶۴

۱-۱. ترتیب اسانید کتاب الکافی، ج ۱، ص ۲۷۸.

۲-۲. معجم رجال الحدیث، ج ۷۱۶ ص ۹۹.

۳-۳. قاموس الرجال، ج ۹، ص ۱۰۸.

۴-۴. مشرق الشمسین، ص ۷۵. [۱]

۵-۵. حاوی الأقوال، ص ۱۲۷، رقم ۴۸۶.

۶-۶. رجال ابن داوود، ص ۵۵۵.

۷-۷. مشرق الشمسین، ص ۶۵.

٨-٨) . قاموس الرجال، ج ٩، ص ١٠٨.

٩-٩) . ذخيره المعاد، ص ٢٦.

ولی نیشابوری، می تواند راوی فضل باشد. ابن بزیر از اصحاب حضرت رضا علیه السلام است، (۱) و عصر امام کاظم علیه السلام را نیز درک کرده است، و حیات او تا زمان کلینی دور از ذهن است؛ (۲) چرا که کلینی از طبقه نهم است، و ابن بزیر از طبقه ششم، و کلینی از کبار طبقه هشتم نقل نمی کند، مگر به واسطه صغار همین طبقه، پس چگونه از طبقه ششم نقل داشته باشد؟!

برمکی هم از طبقه هفتم است، و کلینی به واسطه محمد بن جعفر اسدی، از او نقل می کند. (۳)

از سوی، کشی در ذیل عنوان فضل بن شاذان، به صراحت او را از شاگردان و راویان محمد بن اسماعیل بن بزیر می شمارد. (۴)

ب. کشی، که هم طبقه کلینی است، از محمد بن اسماعیل، از فضل بن شاذان روایت می کند، و در مواردی، لفظ محمد بن اسماعیل را مقید به نیشابوری کرده است، و در شرح حال فضل بن شاذان، آنچه نقل می کند، می رساند که مراد از مطلق محمد بن اسماعیل، همان نیشابوری است. (۵)

۶. تصحیح روایات محمد بن اسماعیل

نجاشی، محمد بن اسماعیل برمکی را با «وکان ثقة مستقیماً له کتب» یاد کرده است، (۶) و ابن بزیر را نیز چنین گفته: «کان من صالحی هذه الطائفة وثقاتهم، کثیر العمل»؛ (۷) اما اگر بنا بر رأی مشهور گفتیم، منظور از محمد بن اسماعیل مذکور در صدر اسناد الکافی، محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری است، درباره او مطلبی ذکر نشده است و شیخ طوسی او را در رجالش در باب «فی من لم یروعهنهم» آورده است. (۸) از سوی ادعای اجماع بر تصحیح مرویات کلینی از محمد بن اسماعیل شده است، (۹) لذا

ص: ۵۶۵

۱-۱. النجاشی، ص ۲۳۳؛ البرقی، ص ۵۴.

۲-۲. مشرق الشمسین، ص ۷۵.

۳-۳. ترتیب اسانید کتاب الکافی، ج ۱، ص ۲۷۸.

۴-۴. رجال الکشی، ص ۵۴۳، رقم ۱۰۲۹.

۵-۵. رجال الکشی، ج ۱ ص ۳۸ و ج ۲ ص ۴۵۸ و ۸۱۴ و ۸۱۸.

۶-۶. رجال النجاشی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۷-۷. رجال النجاشی، ج ۲، ص ۲۱۴.

۸-۸. رجال الطوسی، ص ۴۹۶.

۹-۹. مشرق الشمسین، ص ۷۴.

برای تصحیح روایات او اموری را ذکر کرده اند:

الف. اعتماد کُشی و کلینی به او و شاگردی او نزد فضل بن شاذان، حُسن حالش را می رساند. (۱)

ب. کلینی، اسناد را برای اتصال سند آورده است، و روایات فضل بن شاذان، مشهور، و کتاب های او معروف بوده است، و عدم معرفت حال محمد بن اسماعیل، ضرری به روایات او نمی زند. (۲)

ج. وقوع محمد بن اسماعیل در اسناد کامل الزیارات، و مبنای سابق محقق خوبی - مبنی بر وثاقت رجال این کتاب، روایات او را تصحیح می کند. (۳)

د. نقل فراوان کلینی از او بر مبنای اکثار، دلالت بر وثاقت دارد. (۴)

ه. پاکیزگی محتوای احادیث او، مؤید حُسن حال اوست. (۵)

و. اجتناب مشایخ در نقل فراوان از ضعف، مؤید عدم ضعف اوست. (۶)

ز. او از مشایخ اجازه و واسطه بین کلینی و فضل بن شاذان است. (۷)

با این توضیح، احادیث روایت شده از محمد بن اسماعیل یا صحیح است، و یا بنا بر برخی مبانی، حسن خوانده می شود.

۷. دلایل شیخ بهایی در تعیین برمکی

رئوس آنچه در مشرق الشمسین آمده است، چنین است:

الف. متأخرین از علما، اتفاق بر تصحیح روایات کلینی از محمد بن اسماعیل دارند. (۸)

ب. در منابع رجالی، دوازده نفر را با نام محمد بن اسماعیل می شناسیم.

ج. از میان این عده، فقط ابن بزیع، زعفرانی و برمکی دارای توثیق هستند، و بقیه را کسی توثیق نکرده است. لذا باید راوی فضل بن شاذان را بین این سه نفر یافت.

د. شیخ در ردّ این قول که راوی فضل، ابن بزیع باشد، هفت وجه ذکر می کند، که

ص: ۵۶۶

۱-۱. تنقیح المقال، ج ۳، الفائدة السابعة من خاتمه الكتاب.

۲-۲. همان.

۳-۳. کامل الزیارات، ص ۲۴، ح ۱، باب ۶.

۴-۴. منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۵.

۵-۵. همان.

۶-۶. تنقيح المقال، ج ۳، ص ۹۸، به نقل از الاستقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار.

۷-۷. همان.

۸-۸. ظاهراً فقط ابن داوود با این قول مخالفت کرده و معتقد است چون محمد بن اسماعیل مذکور در صدر اسناد کافی، ابن بزيع است و نقل کلینی از وی بعید است و نیاز به واسطه دارد و به علت مجهول بودن واسطه، روایات کلینی از محمد بن اسماعیل مرسل است. ر. ک: مشرق الشمسین، حواشی خواجهی، ص ۷۴.

محصل آن، عدم موافقت طبقه است.

ه. زعفرانی نیز به تصریح نجاشی، اصحاب امام صادق علیه السلام را ملاقات کرده است، و بقاء او تا زمان کلینی بعید است.

و. لذا ظن به برمکی، به عنوان راوی فضل، تقویت می شود، به علاوه این که او مانند کلینی اهل ری است و زمان او، قریب زمان کلینی است، چرا که نجاشی از کلینی با دو واسطه، و از برمکی با سه واسطه، نقل می کند، و همچنین نقل صدوق از کلینی با یک واسطه، و از برمکی، با دو واسطه، و کشی هم، که معاصر کلینی است، گاه از برمکی با یک واسطه، و گاه بدون واسطه، روایت می کند. در نتیجه طبقه، اقتضای معاصرت ایشان را می رساند. (۱)

۸. نقد نظر شیخ بهایی

بسیاری از بزرگان، این نظر را نپذیرفته اند، و می توان گفت شیخ در این رأی تنها و منفرد است. برخی دلایل ردّ این قول چنین است.

الف. نهایت چیزی که مطالب شیخ افاده می کند، نزدیکی زمان کلینی با برمکی است، و این معنا، اثبات روایت او را از برمکی نمی کند.

ب. کسی از بزرگان، برمکی را از مشایخ کلینی، ذکر نکرده است.

ج. با توجه به تضعیف ابن غضائری، توثیق برمکی اشکال دارد، لذا ادعای اجماع بر تصحیح روایات محمد بن اسماعیل با تطبیق این عنوان بر برمکی، سازگار نیست، و اساس استدلال شیخ، خدشه دار میشود.

د. نجاشی ذکر می کند که محمد بن اسماعیل برمکی، از عبدالله بن داهر، و او از امام صادق علیه السلام نقل می کند. پس چگونه ممکن است او واسطه بین کلینی و فضل بن شاذان باشد؟!

ه. در ترجمه یونس بن عبدالرحمان آمده است که برمکی از عبدالعزیز بن مهتدی، نقل می کند که از اصحاب امام رضا علیه السلام است. بنابراین کلینی نمی تواند از او نقل کند.

ص: ۵۶۷

و. محمد بن جعفر بن عون اسدی، جزء عدۀ بین کلینی و سهل بن زیاد است، و این اسدی از برمکی نقل دارد. لذا نقل کلینی، بدون واسطه از برمکی، بعید است. (۱) اگر چه ممکن است برخی از این مؤیدات، قابل خدشه باشد، ولی مجموع آنها، نقد نظر شیخ بهایی است.

۹. آثار مستقل در این بحث

همۀ دانشیان رجال و شارحین کافی، این بحث را در آثار و کتب خود آورده اند. برخی علما نیز در رساله های مستقل و منفرد، رأی مختار خود را تحلیل و تحکیم نموده اند که عبارت اند از:

۱. شیخ سلیمان بن عبدالله ماحوزی بحرانی (م ۱۱۲۱ ق). همو از این رساله در معراج اهل الکمال، و حاشیۀ بلغه المحدثین یاد می کند، (۲) و متن مصحح آن نیز به چاپ رسیده است. (۳)

۲. سید محمد باقر موسوی شفتی اصفهانی، مشهور به حجه الاسلام (م ۱۲۶۰ ق)، در رساله لدفع القال والقیل فی تعیین محمد بن اسماعیل. (۴) این اثر در مجموعه الرسائل الرجالیه مؤلف چاپ شده است. (۵)

۳. سید حسن صدر کاظمینی (م ۱۳۵۴ ق)، در رسالۀ البیان البدیع فی ابن بزیع. (۶)

۴. محمد باقر بن محمد اکمل، مشهور به وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ ق)، در رسالۀ ترجمۀ محمد بن اسماعیل. از این رساله فقط در فهرست کتابخانۀ امام جمعه زنجان، نام برده شده است. (۷)

۵. محمد بن حسین عاملی، مشهور به شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ ق)، در ترجمه محمد بن اسماعیل. (۸)

ص: ۵۶۸

-
- ۱-۱. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۹۷.
 - ۲-۲. معراج اهل الکمال، ص ۱۱۷ و ۴۰۵.
 - ۳-۳. رساله فی تعیین محمد بن اسماعیل الواقع فی بدایه اسانید الکلینی، تحقیق از محمد برکت، مجله علوم الحدیث، سال دوم، ش ۴، ص ۲۸۳ - ۳۱۰.
 - ۴-۴. همان.
 - ۵-۵. الرسائل الرجالیه، ص ۵۷۷ - ۵۹۸.
 - ۶-۶. الذریعه، ج ۴، ص ۱۶۲. [۱]
 - ۷-۷. دلیل المخطوطات، ص ۱۴۷.
 - ۸-۸. الذریعه، ج ۴، ص ۱۶۳. [۲]

چهار نسخه از این اثر گزارش شده است:

۱. نسخه کتابخانه شیخ محمد سماوی در نجف اشرف، که به خط شیخ فضل بن محمد بن فضل عباسی، و تاریخ ۱۰۲۰ ق بوده است. (۱)

۲. نسخه کتابخانه مصطفی تستری نجفی، که به خط شیخ حسین بن مطر جزایری و دارای تاریخ تحریر ۱۹ ربیع الأول ۱۰۵۲ ق بوده است. این نسخه ناقص الآخر است. (۲)

۳. نسخه کتابخانه سید محمد رضا تبریزی در نجف اشرف، که به خط سید محمد علی بن محمد بن عبدالله موسوی لاریجانی شاه آبادی اصفهانی، و احتمالاً دارای تاریخ تحریر ۱۲۴۱ ق بوده است. این نسخه نیز ناقص الآخر است. (۳)

۴. نسخه کتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه علیها السلام در قم. این نسخه، که رساله پنجم از یک مجموعه است، ظاهراً به خط محمد یوسف لاهیجی باشد. تاریخ تحریر رساله قبل از رساله حاضر، ذی‌قعدة ۱۰۲۹ ق است. با این وجود نباید کاتب و حدود تاریخ کتابت نسخه، غیر از کاتب و تاریخ نسخه قبل بوده باشد. در حاشیه این رساله آمده است:

هذا من جمله القواعد التي خطرت ببال العاطر لبهاء المله والدين شيخ بهاء الدين محمد العاملي نقلته من خطه سلمه الله. (۴)

جمله دعایی «سلمه الله»، و همچنین تاریخ تحریر رساله قبل، نشان از آن دارد که این رساله در زمان حیات شیخ، کتابت شده است. همچنین قابل ذکر است که در حاشیه رساله قبل، که «رساله فی جهة القبلة» از شیخ بهایی است، آمده است «قابله مع ام النسخ» که می‌توان نشان اهمیت و دقت مجموعه باشد. متأسفانه از سرگذشت سه

ص: ۵۶۹

۱-۱. الذریعه، ج ۴، ص ۱۶۳ - ۱۶۴. [۱]

۲-۲. همان.

۳-۳. همان.

۴-۴. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه علیها السلام، ج ۲، ص ۲۷۴ - ۲۷۵، ش ۶۳۹.

نسخه موجود در نجف اشرف، هیچ اطلاعی در دست نیست، و نسخه آستانه قم نیز سوگمندان، ناقص است، و تنها دو فصل از افادات شیخ را داراست.

ما با اتکا به تنها نسخه موجود، که نسخه کتابخانه آستانه قم است، کلمات شیخ را می آوریم، شاید روزی با دست یابی به نسخه دیگری، این گفتار کامل شود. از آنجا که شیخ بهایی در انتخاب این قول ظاهراً متفرد است، و این رساله نیز ناقص مانده است، برای آن که مباحث به سرانجام برسد، کلمات شیخ در مشرق الشمسین را در انتهای این رساله می آوریم.

رساله فی محمد بن اسماعیل

به الاستعانه

هذه فصول أمليتها على سبيل الإستعجال، يتعلق بتنقيح حال بعض الرجال وبالله التوفيق. قد اشتهر الإشكال في محمد بن إسماعيل، الذي يروى عنه الكليني بغير واسطه، وهو يروى عن الفضل بن شاذان بغير واسطه، قال ابن داوود في كتابه:

إذا وردت روايه عن محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل ففي صحتها قولان، فإن في لقائه له إشكالاً فتقف الروايه لجهاله الواسطه بينهما وإن كانا مرضيين معظمين. (1) انتهى كلامه.

ولا بأس بإرخاء عنان القلم في - هذا المقام، فأقول الذي وصل الى بعد التبع التام، أنّ تسعه من الرواه مشتركون في هذا الإسم:

الأول: محمد بن إسماعيل بن بزيع وهو الجليل المعظم المشهور.

الثاني: محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني.

الثالث: محمد بن إسماعيل بن أحمد البرمكي الرازي، صاحب الصومعه.

الرابع: محمد بن إسماعيل بن حيثم الكناني.

الخامس: محمد بن إسماعيل الجعفری.

السادس: محمد بن إسماعيل السلجی.

السابع: محمد بن إسماعيل الصيمري القمي.

ص: ۵۷۰

الثامن: محمّد بن إسماعيل البندقي النيشابوري.

التاسع: محمّد بن إسماعيل بن رجا الزبيدي الكوفي.

فلتتكلّم في هؤلاء واحداً واحداً:

أما الأول، أعني ابن بزيع

فقد يظنّ أنّه هو الذي يروى عنه الكليني بغير واسطه، وربما يحتجّ على فساد هذا الظنّ بوجوه:

أولها: إنّ ابن بزيع من أصحاب الكاظم عليه السلام وقد روى عنه، وعن الرضا والجواد عليه السلام فبقائه إلى عصر الكليني غير متصور عادةً.

وثانيها: إنّ ما يرويه الكليني، عن محمّد بن إسماعيل المصريح، فيه بابن بزيع، فإنّما يرويه عنه بواسطتين هكذا «محمّد بن يحيى عن أحمد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع»، وجميع ما يرويه عن محمّد بن إسماعيل بغير واسطه، لم يصرح في شيء منه بابن بزيع أصلاً وهذا يعطى كون هذا غير ذلك.

وثالثها: إنّ قول الكشي أنّ «محمّد بن إسماعيل بن بزيع من رجال أبي الحسن موسى عليه السلام وأدرك أبا جعفر الثاني عليه السلام» (١) يعطى أنّه لم يدرك من بعده من الأئمّه صلوات الله عليهم إذ مثل هذه العبارة يستعمل في امثال ذلك.

ورابعها: إنّّه لو بقي إلى زمن الكليني، لكان قد عاصر سته من الأئمّه - سلام الله عليهم - وهذه مزيه عطيه كان ينبغي عدّها في جملة مزاياه رضي الله عنه. وحيث أنّ أصحاب الرجال، لم يذكروا ذلك أصلاً علم أنّه غير واقع؛ فإنّه ممّا يتوفى دواعيهم على نقل مثله.

وخامسها: ما يقال أنّ وفاه ابن بزيع كانت في حياه الجواد عليه السلام.

وسادسها: إنّ الذي يروى عنه الكليني بغير واسطه، يروى عن الفضل بن شاذان وابن بزيع كان من مشايخ الفضل بن شاذان، كما ذكره الكشي حيث قال: إنّ الفضل بن شاذان كان يروى عن جماعه، وعدّ منهم محمّد بن إسماعيل بن بزيع. (٢) فهذه وجوه سته يتأدّى بفساد ذلك الظنّ.

ص: ٥٧١

١-١. رجال النجاشي، ص ٣٣٠، رقم ٨٩٣.

٢-٢. رجال الكشي، ص ٥٤٣، رقم ١٠٢٩.

فصل ربّما يخذش كل واحد من هذه الوجوه بنوع من الخدش

ربّما يخذش كل واحد من هذه الوجوه بنوع من الخدش.

أما الأول: فلأنّ بقاء ابن بزيع إلى زمان الكليني غير ممتنع بحسب العاده من حيث طول الزمان؛ لأنّ ما بين وفاه الكاظم والعسكري عليه السلام لا يزيد على سبع وسبعين سنه؛ فإنّ وفاه الكاظم عليه السلام سنه ثلاث وثمانين ومائه، والعسكري عليه السلام سنه ستين ومائتين، والكليني رضى الله عنه توفى بعده عليه السلام بثمانيه وستين سنه؛ لأنّ وفاته سنه ثمان وعشرين وثلاثمائه، فملاقاته فى أوائل عمره، لابن بزيع ليست بذلك البعيد، اذ غايه ما يلزم منه تعمير ابن بزيع إلى مائه سنه أو أكثر بشيء قليل، لا تبلغ العشر سنين، والتعمير إلى هذا القدر، غير مستنكر.

وأما الوجه الثانى: ففيه، أنّ الروايه عن الشخص الواحد تاره بلا- واسطه واخرى بواحده واخرى باثنتين، غير قليل، كما يرويه الحسين بن سعيد، عن عبدالله بن سنان، وكما يرويه ابن أبى عمير عنه، وكما يرويه كثير من أصحاب الأئمه عليهم السلام عنهم، وعدم التصريح بابن بزيع، فيما يرويه بلا واسطه، لعلّه اتفاقى.

وأما الثالث: فلأنّ إدراك الإمام (كما يطلق ويراد به إدراك زمانه، و معاصرته فقد يراد به الروايه عنه أيضاً، ولعلّ هذا هو مراد الكشى رحمه الله بإدراكه الجواد عليه السلام؛ فيجوز معاصرته به بقيه الأئمه عليهم السلام من روى الروايه عنهم.

فإن قلت: إدراك مثل هذا الرجل الجليل الشأن لعصر أحد الأئمه عليهم السلام، مع عدم الروايه عنه أصلاً، أمر مستنكر جداً!

قلت: ربّما كان له عذر فى عدم الروايه، إمّا لتقيه أو لتعدّر لقائه، لبعد بلد الإقامه أو نحو ذلك وقد لقى كثير من أجلاء هذه الطائفه أئمه زمانهم ولم يتفق لهم الروايه عنهم - سلام الله عليهم - ولعلّ ذلك لبعض الاعذار التى هم أعلم بها منّا.

هذا يونس بن عبد الرحمان، مع علوّ منزلته وجلاله قدره فى هذه الطائفه، كان فى عصر الصادق عليه السلام ولم يرو عنه مع أنّه اجتمع به بين الصفا والمروه كما أورده النجاشى وغيره. (1)

هذا محمّد بن أبى عمير، مع عظم شأنه ورفع محله، قد أدرك زمان الكاظم عليه السلام ولم

ص: ٥٧٢

يتيسر له الروايه عنه أصلاً، فلا يبعد (نسخه: يعد) في أن يكون حال ابن بزيع من هذا القبيل.

وبهذا يظهر الخدش في الوجه الرابع: فإنّ المزيه، هي رؤيه الامام عليه السلام إمّا وحدها أو مع الروايه عنه، أمّا محض المعاصره واتحاد الزمان من غير رؤيه ولا روايه، فلا؛ فلعلّ هذا هو الوجه في عدم تعرّض علماء الرجال لذلك.

وأما الوجه الخامس: فهو مجرد دعوى لم نتحقّقها ولم نجدّها في كلام أحد من علماء الرجال والمورّخين، نعم روى الشيخ في التهذيب «أنّ محمّد بن إسماعيل بن بزيع سأل أبا جعفر الجواد عليه السلام أحد قمصاته ليعدّه لكفنه فبعثه إليه وأمره بأن ينزع أزراره» (١) و معلوم أنّه لا دلاله في هذه الروايه على شيء من ذلك.

وأما الوجه السادس: ففيه، أنّه لا بعد في روايه كل من الشيخين عن الآخر، وهذا نوع مشهور يسمى في علم الدرايه بالمديح، (٢) كأنّ كل واحد منهما يبذل ديباجه وجهه للآخر في الأخذ عنه، وقد وقع في الصدر السالف روايه بعض الصحابه عن بعض التابعين.

وإجازه السيد الجليل تاج الدين بن معيه لشيخنا الشهيد - قدّس الله روحهما - روايه مروياته واستجازته منه بعد ذلك روايه مروياته أيضاً مما اشتهر نقلهما. (٣) فلعلّ حال ابن بزيع مع الفضل بن شاذان، من هذا القبيل.

فهذا ما حضرني من الكلام على هذه الوجوه، وهو غايه ما يمكن أن يقال في مقام الخدش فيها.

والحقّ أنّ كل واحد منها وإن أمكن تطرق الضعف إليه بانفراده، إلّا - أنّه يحصل من مجموعها، ما يوجب الظن بأنّ محمّد بن إسماعيل هذا، ليس هو ابن بزيع.

وسيما إذا انضم إليها وجه السابع: هو أنّ ابن بزيع رضى الله عنه قد روى عن الأئمه الثلاثة أعني الكاظم والرضا والجواد - سلام الله عليهم - أحاديث عديده من دون واسطه، ولم يرو

ص: ٥٧٣

١- ١). في التهذيب: سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل ابن بزيع قال: سألت أبا جعفر عليه السلام أن يأمر لي بقميص أعده لكفني فبعث به إلى فقلت كيف أصنع؟ فقال انزع أزراره. (تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٠٤، ح ٨٨٥)

٢- ٢). الرعايه في علم الدرايه، ص ٣٥٠ - ٣٥١؛ مقباس الهدايه، ج ١، ص ٣٠١ - ٣٠٣.

٣- ٣). بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ١٦٧؛ الذريعه، ج ١، ص ٢٤٥ - ٢٦٤.

الكلينى عنه بلا واسطه شيئاً من تلك الأحاديث أصلاً، مع كون الواسطه فيها بين الكلينى وبين المعصوم عليه السلام على ذلك التقدير رجل واحد فقط، وشده اهتمام المحدّثين بعلو الإسناد أمر معلوم، ولم يوجد لمحمّد بن إسماعيل الذى يروى عنه الكلينى بغير واسطه روايه عن أحد المعصومين - سلام الله عليهم - من دون واسطه، بل كلما يوجد منها فإنما هو بوسائط عديده.

فصل واما الثانى، أعنى محمّد بن إسماعيل بن ميمون الزعفرانى

واما الثانى، أعنى محمّد بن إسماعيل بن ميمون الزعفرانى:

فربّما يوجد فى كلام بعض الأصحاب القطع بأنّ الذى يروى عنه الكلينى بغير واسطه ليس هو مستنداً بأنّ هذا قد لقي أصحاب الصادق عليه السلام كما صرح به النجاشى، (١) فكيف يبقى إلى زمن الكلينى، ووجه الخدش فى هذا يعلم مما سبق فى خدش الوجه الأول الوجوه الستة السابقه.

واما الثالث، أعنى محمّد بن إسماعيل البرمكى:

فربّما حكم بعضهم بأنّه غير الذى يروى عنه الكلينى بغير واسطه مستنداً إلى أنّه يروى عنه فى عدّه من الأسانيد بالواسطه و أنت خبيرٌ بأنّ هذا لا ينتهض مستنداً لذلك، كما ذكرناه فى خدش الوجه الثانى.

واما الرابع ومن بعده إلى التاسع، أعنى الكنانى والجعفرى والسلجى والصيمرى والبندقى والزبيدى:

فلم يوثق أحدٌ منهم فى شىء من كتب الرجال التى رأيناها ولم يصل إلينا من حال الكنانى والجعفرى إلا أنّ لكلّ منهما كتاباً ولا من حال الصيمرى والسلجى إلا أنّهما من أصحاب أبى الحسن الثالث عليه السلام، ولا من حال البندقى إلا أنّّه نقل حكايه عن الفضل بن شاذان، ولا من حال الزبيدى إلا ما ذكره الذهبى من علماء العامه فى كتابه الموسوم ب ميزان الاعتدال فى معرفه الرجال أنّه من أصحاب (٢): (٣) «محمّد بن إسماعيل بن رجاء الزبيدى، عن سالم بن أبى حفصه وغيره. شيعى و تفرد بحديث رواه عنه على بن ثابت

ص: ٥٧٤

١-١ . رجال النجاشى، ص ٣٤٥.

٢-٢ . نسخه از اين جا به بعد افتاده است.

٣-٣ . ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٤٨٠.

الدهان. وقال ابو حاتم: صالح الحديث» .

قال الشيخ البهائي في مشرق الشمسين ما هذا لفظه:

تبصره داب ثقه الاسلام رضى الله عنه فى كتاب الكافى ان يأتى فى كل حديث بجميع سلسله السند بينه وبين المعصوم عليه السلام ولا يحذف من اول السند احداً، ثم انه كثيراً ما يذكر فى صدر السند محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وهو يقتضى كون الروايه عنه بغير واسطه، فربما ظن بعضهم ان المراد به الثقه الجليل محمّد بن إسماعيل بن بزيع وايدوا ذلك بما يعطيه كلام الشيخ تقى الدين حسن بن داود رحمه الله حيث قال فى كتابه:

إذا وردت روايه، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن إسماعيل، ففى صحتها قولان، فان فى لقائه له اشكالا فتقف الروايه لجهاله الواسطه بينهما وان كانا مرضيين معظمين انتهى. (1)

والظاهر ان ظن كونه ابن بزيع من الظنون الواهيه، ويدل على ذلك وجوه:

الأول: ان ابن بزيع من اصحاب أبى الحسن الرضا عليه السلام وأبى جعفر الجواد عليه السلام وقد ادرك عصر الكاظم عليه السلام وروى عنه كما ذكره علماء الرجال فبقاؤه إلى زمن الكلينى مستبعد جداً.

الثانى: ان قول علماء الرجال ان محمّد بن إسماعيل بن بزيع ادرك أباً جعفر الثانى عليه السلام يعطى انه لم يدرك من بعده عليه السلام من الائمة - صلوات الله عليهم - فان مثل هذه العبارة انما يذكرونها فى آخر امام ادركه الراوى، كما لا يخفى على من له انس بكلامهم.

الثالث: انه عليه السلام لو بقى إلى زمن الكلينى - نور الله مرقده - لكان قد عاصر سته من الائمة عليهم السلام وهذه مزيه عظيمه لم يظفر بها احد من اصحابهم - صلوات الله عليهم - فكان ينبغى لعلماء الرجال ذكرها وعدّها من جمله مزايه رضى الله عنه وحيث ان احدا منهم لم يذكر ذلك مع انه مما تتوفر الدواعى على نقله، علم انه غير واقع.

الرابع: ان محمّد بن إسماعيل الذى يروى عنه الكلينى بغير واسطه يروى عن الفضل بن شاذان وابن بزيع كان من مشايخ الفضل بن شاذان - كما ذكره الكشى -

ص: ٥٧٥

ان الفضل بن شاذان كان يروى عن جماعه وعد منهم محمّد بن إسماعيل بن بزيع. (1)

الخامس: ما اشتهر على الألسنه من ان وفاه ابن بزيع كانت فى حيوه الجواد عليه السلام.

السادس: انا استقرينا جميع أحاديث الكليني المرويه عن محمّد بن إسماعيل فوجدناه كلما قيده بابن بزيع فانما يذكره فى اواسط السند ويروى عنه بواسطتين، هكذا محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع واما محمّد بن إسماعيل الذى يذكره فى اول السند فلم نظفر بعد الاستقراء الكامل والتتبع التام بتقييده مره من المرات بابن بزيع اصلا ويبعد ان يكون هذا من الاتفاقيات المطرده.

السابع: ان ابن بزيع من اصحاب الائمة الثلاثة اعنى الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام فيجمع منهم - سلام الله عليهم - أحاديث متكرره بالمشافهه، فلو لقيه الكليني، لكان ينقل عنه شيئا من تلك الأحاديث التى نقلها عنهم - سلام الله عليهم - بغير واسطه لتكون الواسطه بينه وبين كل امام من الائمة الثلاثة عليهم السلام واحد فان قله الوسائط شئ مطلوب وشده اهتمام المحدثين بعلو الاسناد امر معلوم ومحمّد بن إسماعيل الذى يذكره فى اوائل السند ليس له روايه عن احد المعصومين - سلام الله عليهم - بدون واسطه اصلا؛ بل جميع رواياته عنهم عليهم السلام انما هى بوسائط عديده.

فان قلت للمناقشه فى هذه الوجوه مجال واسع، كما يناقش فى الأول بأن لقاء الكليني من لقي الكاظم عليه السلام غير مستنكر لان وفاته عليه السلام سنه ثلث وثمانين ومائه ووفاه الكليني سنه ثمان وعشرين وثلثمائة وبين الوفايتين مائة وخمس واربعون سنه، فغايه ما يلزم تعمير ابن بزيع إلى قريب مائة سنه وهو غير مستبعد وفى الثانى نمنع كون تلك العبارة نصا فى ذلك، فلو سلم فلعل المراد بالادراك الروايه لا ادراك الزمان فقط، وفى الثالث بأن المزيه العظمى رويه الائمة عليهم السلام والروايه عنهم بلا واسطه لامجرد المعاصره لهم من دون رويه ولا روايه فيجوز أن يكون ابن بزيع عاصر باقى الائمة عليهم السلام لكنّه لم

يرهم، قلت أكثر هذه الوجوه وإن أمكنت المناقشة فيه بانفراده لكن الانصاف انه يحصل من مجموعها ظن غالب يتأخم العلم بأن الرجل المتنازع فيه ليس هو ابن بزيع وليس الظن الحاصل منها ادون من سائر الظنون المعول عليها في علم الرجال، كما لا يخفى على من خاض في ذلك الفن ومارسه والله اعلم.

إذا تقرر ذلك، فنقول الذي وصل إلينا بعد التتبع التام ان اثني عشر رجلاً من الرواه مشتركون في التسميه بمحمد بن إسماعيل سوى محمد بن إسماعيل بن بزيع، وهم:

محمد بن إسماعيل ابن ميمون الزعفراني

ومحمد بن إسماعيل بن أحمد البرمكي الرازي صاحب الصومعه

ومحمد بن إسماعيل بن خيثم الكناني

ومحمد بن إسماعيل الجعفي

ومحمد بن إسماعيل السلحي وقد يقال البلخي

ومحمد بن إسماعيل الصيمري العمي

ومحمد بن إسماعيل البندقي النيسابوري

ومحمد بن إسماعيل بن رجا الزبيدي الكوفي

ومحمد بن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي

ومحمد بن إسماعيل المخزومي المدني

ومحمد بن إسماعيل الهمداني

ومحمد بن إسماعيل بن سعيد البجلي.

اما محمد بن إسماعيل بن بزيع، فقد عرفت الكلام فيه، وأما من عدا الزعفراني والبرمكي من العشره الباقيين فلم يوثق احد من علماء الرجال أحدا منهم، فإنهم لم يذكروا من حال الكناني والجعفي إلا ان لكل منهما كتاباً، ولا من حال الصيمري والبلخي إلا انهما من أصحاب أبي الحسن الثالث عليهم السلام، ولا من حال البندقي إلا انه نقل حكاية عن الفضل بن شاذان، ولا من حال الزبيدي والجعفي والمخزومي والهمداني والبجلي - إلا أنهم من اصحاب الصادق عليه السلام وبقاء احدهم إلى عصر الكليني، أبعد من بقاء ابن بزيع، وقد حكم متأخروا علمائنا - قدس الله ارواحهم - بتصحيح ما يرويه

الكليني عن محمد بن إسماعيل الذي فيه النزاع وحكمهم هذا قرينه قويه على انه ليس احداً من اولئك الذين لم يوثقهم احد من علماء الرجال؛ فبقى الامر دائراً بين الزعفراني والبرمكي، فانهما ثقتان من اصحابنا، لكن الزعفراني ممن لقي اصحاب الصادق عليه السلام كما نص عليه النجاشي، (١) فيبعد بقاؤه إلى عصر الكليني.

فيقوى الظن في جانب البرمكي، فأنه مع كونه رازياً كالكليني، فزمانه في غايه القرب من زمانه لان النجاشي يرويه عن الكليني بواسطتين وعن محمد بن إسماعيل البرمكي بثلاث وسائط والصدوق يروي عن الكليني بواسطه واحده وعن البرمكي بواسطتين والكشي، حيث أنه معاصر للكليني يروي عن البرمكي بواسط وبدونها، وايضاً فمحمد بن جعفر الأسدي المعروف بمحمد بن أبي عبد الله الذي كان معاصراً للبرمكي توفي قبل وفاه الكليني تقريبا من ست عشره سنه فلم تبق مزيه في قرب زمان الكليني من زمان البرمكي جداً، وأمّا روايته عنه في بعض الاوقات بتوسط الأسدي، فغير قادح في المعاصره؛ فان الروايه عن الشيخ تاره بواسطه واخرى بدونها امر شائع متعارف لا غرابه فيه، والله اعلم بحقايق الامور. (٢)

كتابنامه

١. رجال ابن داوود، تقي الدين بن داوود الحلبي (م ٧٠٧ ق)، تهران: انتشارات دانشگاه، ١٣٨٣ ق.
٢. الرعايه في علم الدرايه، زين الدين علي بن أحمد عاملي الشهيد الثاني، (م ٩٦٥ ق)، تحقيق: عبدالحسين محمد علي البقال، قم: مكتبه آيه الله المرعشي النجفي، ١٤١٣ ق، الطبعة الثانيه.
٣. مقباس الهدايه، عبدالله المامقاني (م ١٣٥١ ق)، تحقيق: محمّد رضا المامقاني، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث، ١٤١١ ق، الطبعة الاولى.
٤. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠ ق)، تحقيق: السيد حسن الخراسان، تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٥ ش، الطبعة الرابعه.

ص: ٥٧٨

١-١. رجال النجاشي، ص ٣٤٥، رقم ٩٣٣.

٢-٢. مشرق الشمسين، ص ٦٤ - ٧٨. [١]

٥. الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، الشيخ آقا بزرك الطهراني (م ١٣٨٩ ق) ، بيروت: دارالاضواء، ١٤٠٣ ق، الطبعة الثالثة.
٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الاطهار ، العلامة المجلسي (م ١١١٠ ق) ، بيروت: مؤسسه الوفاء، ١٤٠٣ ق، الطبعة الثانية المصححة.
٧. الحدائق النديه فى شرح الفوائد الصمدية ، سيد صدرالدين على خان مدنى شيرازى (م ١١٢٠ ق) ، تهران: [بى جا]، ١٢٩٧ ق.
٨. فهرست كتب خطى آستان قدس رضوى ، ج ١٤، براتعلى غلامى مقدم، مشهد: كتابخانه مركزى و مركز اسناد آستان قدس رضوى، ١٣٧٤.
٩. فهرست كتب خطى آستان قدس رضوى ، ج ٦، اوكتايى، مشهد: آستان قدس رضوى، ١٣٢٩.
١٠. مشرق الشمسين واكسير السعادين ، بهاء الدين محمد عاملى (م ١٠٣٠ ق) ، با تعليقات محمد إسماعيل خواجويى، تحقيق: سيد مهدى رجايى، مشهد: مركز پژوهش ها، ١٤١٤ ق.
١١. المعجم الموحد ، محمود درياب نجفى، قم: مجمع فكر اسلامى، م ١٤١٤ ق.
١٢. منهج المقال فى أحوال الرجال ، ابوعلی حائرى (م ١٢١٦ ق) ، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
١٣. منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح والحسان ، حسن بن زين الدين معروف به صاحب معالم (م ١٠١١ ق) ، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: مؤسسه نشر اسلامى.
١٤. معراج اهل الكمال ، سليمان بن عبدالله ماحوزى بحراني (م ١١٢١ ق) ، تحقيق: سيد مهدى رجايى، قم: سيد الشهداء عليه السلام، ١٤١٢ ق.
١٥. وسائل الشيعة ، شيخ حر عاملى (م ١١٠٤ ق) ، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
١٦. الرسائل الرجاليه ، سيد محمد باقر شفتى گيلانى (م ١٢٦٠ ق) ، تحقيق: سيد مهدى رجايى، اصفهان كتابخانه مسجد سيد، ١٤١٧ ق.

۱۷. قاموس الرجال ، شيخ محمد تقی تستری (م ۱۴۱۴ ق) ، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۸. الرواشح السماويه ، سيد محمد باقر داماد استرآبادی (م ۱۰۴۰ ق) ، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. نقد الرجال ، سيد مصطفى حسینی تفرشی (زنده در ۱۰۴۴ ق) ، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۸ ق.
۲۰. بلغه المحدثين ، سليمان بن عبدالله ماحوزی بحرانی (م ۱۱۲۱ ق) ، تحقيق: سيد مهدي رجالی، قم: سيد الشهداء عليه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. مجمع الرجال ، زکی الدين عنایت قهپایی (زنده در ۱۰۱۶ ق) ، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۴ ق.
۲۲. سماء المقال فی علم الرجال ، ابوالهدی کلباسی (م ۱۳۵۶ ق) ، تحقيق: سيد محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی عصر عليه السلام، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. معجم رجال الحديث ، سيد ابوالقاسم خویی (م ۱۴۱۳ ق) ، قم: مرکز آثار الشيعه، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. رجال النجاشی ، احمد بن علی نجاشی (م ۴۵۰ ق) ، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. ذخيره المعاد فی شرح الإرشاد ، محمد باقر سبزواری (م ۱۰۹۰ ق) ، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۶. تنقيح المقال فی علم الرجال ، عبدالله مامقانی (م ۱۳۵۱ ق) ، نجف: مرتضويه، ۱۳۵۲ ق.
۲۷. کامل الزيارات ، جعفر بن محمد قولويه قمی (م ۳۸۶ ق) ، تحقيق: جواد قیومی، قم: الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. دليل المخطوطات ، سيد احمد اشکوری، قم: علمیه، ۱۳۹۷ ق.
۲۹. فهرست نسخه های خطی آستانه معصومیه عليها السلام، علی صدرایی خویی، قم: زائر، ۱۳۷۵.
۳۰. ترتیب اسانید کتاب الکافی ، سيد حسين طباطبایی بروجردی (م ۱۳۸۰ ق) ، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ ق، چاپ اول.

ترجمه محمد بن اسماعیل

اشاره

ترجمه محمد بن اسماعیل (۱)

سید محمد شفیع جابلقی بروجردی

چکیده

در میان رجال اسناد روایات کتاب الکافی به نام‌هایی برمی‌خوریم که مقصود از آنها به درستی معلوم نیست و نام ذکر شده، مشترک بیان چند راوی است. محمد بن اسماعیل یکی از آن راویان است. نویسنده با بررسی فرضیه‌های مختلف در تعیین محمد بن اسماعیل به بیان دیدگاه خویش پرداخته است.

من الثانیه والعشرین: محمد بن اسماعیل یکنی أبا الحسن یدعی بندفر «لم». (۲)

وفی «تعق»: قال المحقق الداماد: هو أحد أشیخ الکلینی، وهو الذی یروی عن الفضل ویروی عنه الکلینی، وقد حَقَّقنا حاله وصحَّه الحدیث من قبله فی الرواشح وفی حواشینا علی القواعد وفی مواضع عدیده. (۳)

وربَّما یدعی ب «البندقی النیشابوری» وهو المتداول فی ألسنه أهل العصر والطلبه. وبندقه علی ما مرَّ بالنوند الساکنه بین الیاء الموحَّده والذال المضمومتین قبل القاف أبو قبیله من الیمن، بل المشبوت فی کثیر من الدفاتر هذا لا بندفر، ویأتی ما یوضح معناه.

وکیف کان فالهمَّ الاشاره الی أنَّ محمد بن اسماعیل الذی یكثر الروایه عنه ثقہ

ص: ۵۸۱

۱- ۱. طرائف المقال فی معرفه طبقات الرجال، سید محمد شفیع جابلقی بروجردی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه

آیت الله مرعشی نجفی، اول، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۵۲۶ - ۵۳۶.

۲- ۲. رجال الشیخ، ص ۴۹۶.

۳- ۳. التعلیقہ علی منهج المقال، ص ۲۸۲.

الاسلام فى الكافى بلا واسطه هل هو النيسابورى المدعو بندفر، أو البندقى، أو ابن بزيع، أو البرمكى أو غيرهم.

فالذى هو المشهور المعروف فى هذا الزمان هو الاول، وأنه الواسطه بين الكلينى و «فش» .

وفى منتهى المقال أنه الذى استقرّ عليه رأى الكلّ فى أمثال زماننا (1). وعن الرواشح: اعلمن أنّ محمّد بن إسماعيل هذا - أى: الذى يروى عن «فش» - هو الذى يروى عنه أبو عمر والكشى أيضاً عن «فش» ويصدّر به السند، وهو محمّد بن إسماعيل أبو الحسن، ويقال: أبو الحسن النيسابورى المتكلم الفاضل المتقدم البارع المحدث تلميذ «فش» الخصىص به، كان يقال له بندفر.

البند بفتح الموحده وتسكين النون والبدال المهمله أخيراً العلم الكبير، جمعه بنود، وهو فرّ القوم بفتح الفاء وتشديد الراء، وفرّتهم بضمّ الفاء. وعلى قول صاحب القاموس كلاهما بالضمّ. والحقّ الاول، أى: من خيارهم ووجههم، ويقال له أيضاً: بندويه، وربّما يقال: ابن بندويه. وقال فى القاموس: البند العلم الكبير، ومحمّد بن بندويه من المحدثين.

وهذا الرجل شيخ كبير فاضل جليل القدر معروف الامر، دائر الذكر بين أصحابنا الاقدمين رضوان الله عليهم فى طبقاتهم وأسانيدهم واجازاتهم.

وبالجمله طريق أبى جعفر الكلينى وأبى عمرو الكشى وغيرهما من رؤساء الاصحاب وقدمائهم الى أبى محمّد «فش» النيسابورى من النيسابوريين الفاضلين تلميذيه وصاحبيه ابى الحسن محمّد بن إسماعيل بندفر، وأبى الحسن على بن محمّد القتيبى، وحالهما وجلاله أمرهما عند المتمهّر فى هذا الفنّ أعرف من أن يوضح وأجل من أن يبيّن.

وربّما يبلغنى من بعض أهل العصر أنه يذكر أبا الحسن، فيقال: محمّد بن إسماعيل البندقى النيشابورى، وآخرون أيضاً يتخذون مثاله وأتى لست أراه مأخوذاً عن دليل معوّل عليه، ولا- أرى له وجهاً الى سبيل مركون اليه، فإنّ بندقه بالنون الساكنه بين الباء الموحده والبدال المهمله المضمومين قبل القاف أبو قبيله من اليمن.

ص: ٥٨٢

ولم يقع إلّى فى كلام أحد من من مصدر السالف من أصحاب الفرّ أنّ محمّد بن إسماعيل النيسابورى كان من تلك القبيله، غير أنّى وجدت فى نسخه وقعت إلى من كتاب الكشى فى ترجمه «فش» البندقى، وظنّى أنّ فى الكتاب البندفر بالفاء والراء كما فى «جخ» وغيره بالقاف والباء تصحيف وتحريف.

ثمّ ليعلم أنّ طريق الحديث بمحمّد بن إسماعيل النيسابورى هذا صحيح لا حسن، كما قد وقع فى بعض الظنون. ولقد وصف العلّامه وغيره من أعظم الاصحاب أحاديث كثيره هو فى طريقها بالصحّه، وكذا شقيقه على بن محمّد بن قتيبه أيضاً صحيح لا حسن.

وللأوهام التائهه الذاهبه هنا إلى محمّد بن إسماعيل البرمكى صاحب الصومعه، أو محمّد بن إسماعيل بن بزيع، أو غيرهما من المحمّديين بنى إسماعيل باشتراك الاسم وهم اثنا عشر رجلاً احتجاجات عجيبه ومحاجات غريبه، ولولا خوف اضعاء الوقت واشاعه اللغو لاشتغلنا بنقلها وتدوينها (١) انتهى.

أقول: وهذا هو الذى عليه الاكثر بل الكلّ، كما ادّعاه الشيخ أبو على. وهاهنا أقوال آخر:

الأول: أنّه ابن بزيع المعروف الذى كان فى عداد الوزراء، وهو المحكى عن الشيخ عبد النبى وجماعه، كما عن بعض سادات العصر (٢). فى رساله لتحقيق هذا الخلاف، فأنّه حكاه عن جماعه من الاعلام.

الثانى: أنّه البرمكى صاحب الصومعه، وفى أكثر العبائر نقله كالأول عن قائل مجهول، كما فى مشتركات الكاظمى (٣)، وفى جمله أخرى إسناده الى توهم المتوهم كما فى الوافى، لكن عن الرساله المزبوره حكايته عن شيخنا البهائى.

الثالث: أنّه أحد المجهولين غير المذكورين، أسنده الكاظمى الى ميل بعضهم، وفى الاكثر اسناده الى التوهم والاحتمال.

الرابع: الوقف فى تعيينه، وهو المحكى عن ظاهر صاحب المدارك، ولعلّه المستفاد من ابن داود عن المحكى عن أول تنبيهات آخر رجاله، حيث قال: اذ أوردت روايه عن

ص: ٥٨٣

١-١. الرواشح السماويه، ص ٧٠ - ٧٤. [١]

٢-٢. وهو العلّامه السيد محمّد باقر الشفتى المعروف بحجّه الاسلام.

٣-٣. مشتركات الكاظمى المعروف بهدايه المحدثين، ص ٢٢٨.

محمّد بن يعقوب عن محمّد بن إسماعيل بلا- واسطه، ففى صحّتها قولان، فى لقائه له اشكالاً، فتقف الروايه لجهاله الواسطه بينهما، وان كانا مرضيين معظّمين (١) انتهى.

والاظهر هو كونه محمّد بن إسماعيل النيسابورى المدعوّ بأحد الوصفين، ولنا على ذلك وجوه ملقّقه ممّا يفيد كونه آياه، وما ينفى كونه غيره ممّن شاركه فى الاسم. فمن الأوّل أمور:

أحدها: ذهاب المشهور بل الكلّ فى هذا الزمان الى تعيينه، والشهره والاجماع مفيدان للظنّ، وهو معتبر فى المقام.

وثانيها: أنّ الكشى كثيراً ما يروى عنه بلا واسطه وهو عن «فش» كالكلينى، وهو معاصر له، فيظنّ أنّه الذى يروى عنه الكلينى.

وثالثها: أنّ المستفاد مما فى ترجمه الفضل أنّ النيسابورى المذكور هو الذى يذكر بعض أحوال «فش» وما جرى عليه، فيحصل الظنّ منه أنّه الراوى عنه.

ورابعها: أنّه على ما عرفت عن الرواشح كان تلميذ «فش» والخصيص به، فالظنّ بأنّه الراوى عنه حاصل، ويؤيّده كونه من الفضلاء المتكلّمين على ما صرّح به كاستاده، وهكذا فى الوافى، فقال: محمّد بن إسماعيل المذكور فى صدر السند من كتاب الكافى الذى يروى عن «فش» النيشابورى، وهو محمّد بن إسماعيل النيسابورى الذى يروى عنه أبو عمرو الكشى أيضاً عن «فش» ويصدّر به السند وهو أبو الحسن المتكلّم الفاضل المتقدّم البارع المحدث تلميذ «فش» الخصيص به يقال له: بندفر، وتوهم كونه محمّد بن إسماعيل بن بزيع، أو محمّد بن إسماعيل البرمكى صاحب الصومعه بعيداً جداً. (٢)

وخامسها: ما عرفت عن الكتاب من أنّه أحد أشياخ الكلينى.

وسادسها: أنّه نيشابورى كاستاده «فش» بخلاف غيره من بنى إسماعيل.

ومن الثانى فكثيره.

منها: أنّ ابن بزيع هو الذى يروى عنه «فش» كثيراً، كما هو المصرّح به بهذه الكنيه فى أكثرها، وقد نصّ عليه الكشى وغيره من أهل الرجال، فكيف يروى عن «فش» بالكثرة التى عرفتها.

ص: ٥٨٤

١-١ . رجال ابن داود، ص ٥٥٥.

٢-٢ . الوافى، ج ١، ص ١٩. [١]

ومنها: أنّ المستفاد مما ذكره الكشي في ترجمه محمّد بن إسماعيل بن بزيع أنّه مات في حياه مولانا الجواد عليه السلام لقوله: أنّه من رجال أبي الحسن موسى عليه السلام، وأدرك أبا جعفر الثاني عليه السلام بل ظاهره أنّه أدرك قليلاً زمانه عليه السلام، ووفاته على ما عن الارشاد وغيره كانت في سنه عشرين ومائتين وقد أشرنا في سني وفاه الائمة عليهم السلام.

وذكروا في أحوال الكليني أنّه مات في سنه تناثر النجوم، وهي سنه تسع وعشرين كما عن «جش» أو ثمان وعشرين كما عن الشيخ بعد المآت الثلاثه. والتفاوت بين التاريخين ثمان أو تسع ومائه، وقد ذكروا في أحواله أنّه كتب الكافي في عشرين سنه، وقد أشرنا اليه بعضاً.

ومن البيّن عاده أنّه لم يشرع في تأليفه في أوائل عمره خصوصاً واشتكى اليه عن جهال العصر وسئل تأليف كتاب كاف بجميع فيه جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلّم ويرجع اليه المسترشد، فلا أقلّ يكون عمره اذ شرع في التأليف قريباً من عشرين سنه، فيكون مع زمن التأليف قريباً من أربعين سنه.

والمعلوم بتتبع الكافي أنّ روايته عن محمّد بن إسماعيل موجوده في أوائلها وأواخرها، بل متفرّقه على جميع أبوابها، ولازم جميع ذلك أن يكون عمر الكليني تقريباً مائه وستون بل سبعون سنه، على تقدير كون المروي عنه في الكافي ابن بزيع، وهو بعيد في الغايه، ولو كان لكان عليهم التنبيه عليه في الرجال، أو في مقام ضبط المعمرين، كما صنعه المرتضى في مقام استبعاد القوم لطول عمر الصاحب عليه السلام، قد ذكر فيه من هو أقلّ عمراً ممّا ذكر.

وأيضاً كان اللازم درك الكليني زمن الائمة عليهم السلام بل من زمن الرضا عليه السلام الى آخرهم، فيكون مدرراً لخمسه منهم عليهم السلام، وهو أيضاً بعيد خصوصاً مع عدم التنبيه والاشارة لا- منه ولا من غيره، وقد تبّهوا على من أدرك أقلّ من ذلك.

ويبعده أيضاً أنّه لو كان لكان مقتضى حرص الكليني على الجمع ونقد الاخبار، مع ورود العراق أن يتشرف بلقاء بعضهم عليهم السلام ويأخذ روايات أو روايه منه بلا واسطه أو بواسطه واحده، فإنّ علوّ السند أمر مرغوب جدّاً، كيف؟ وهو لم ينقل فيما وقفنا عليه من الفضل ولا من غيره من المشهورين من أرباب التصنيفات والتأليفات.

والمستفاد من خطبه كتابه من جهه شكايه البعض اليه وسؤاله تأليف كتاب وغير ذلك، اشعار تام بكون الشروع فيه في الغيبه. وفي كتاب النص من واحد منهم عليهم السلام على آخر ما ينفي احتمال وقوع التأليف في زمن الحضور، وقد روى قبله عن أبي محمّد عليه السلام كما في باب ابطال الرؤيه وباب النهي عن الصفه وغيرهما. والحاصل أنّ كون التأليف في زمن الغيبه من الواضحات.

وأما احتمال كون رواياته عن محمّد بن إسماعيل المذكور يأخذها من الكتاب المعلوم عنده، فهو أيضاً بعيد.

أمّا أولاً: فلأنّ اللازم كما هو دأبه ودأب غيره من الجامعين للاخبار أن يكون له مشائخ اجازة روايه الكتاب المذكور، وأن يتبّه عليهم هو أو غيره.

وأمّا ثانياً: فلأنّ اقتصار صاحب هذا الكتاب على الروايه من الفضل خاصّه مع ما عرفت من أنّ الفضل هو الراوى عنه في غايه الاستبعاد، ولو لم يكن الاقتصار لنقل عن محمّد بن إسماعيل المزبور عن غير الفضل أيضاً كثيراً ولم نقف عليه، مضافاً الى اقتضاء العاده اشتهار كتاب جمعه مؤلفه بتمامه عن الراوى عنه.

وأمّا المناقشه فيما استفدناه من عباره الكشي من منع الظهور المزبور، لأنّه قد نقل عنه أنّه ذكر في موضع آخر من كتابه أنّه أدرك موسى بن جعفر عليهما السلام، ولازمه على ما ذكر ظهور هذا في موته في زمان أبي الحسن عليه السلام مع أنّه واضح البطلان.

فيدفعها أنّ المراد من الكلام الأخير دركه من أوّل عمره، أو أوّل دخوله في الرواه ونحو ذلك، فإنّ الادراك يطلق على ذلك أيضاً، غايه الامر ظهوره فيما تقدّم ويصرف عنه هنا بما مرّ.

وكيف كان فاحتمال درك ابن بزيع للائمّه المتأخرين عن أبي جعفر عليه السلام بل بقائه الى برهه من عصر الكليني قد أخذ منه فيها تلك الاخبار الكثيره أيضاً بعيد موجب لطول عمره ودركه لستّه من الائمّه عليهم السلام، وهما بعيدان خصوصاً مع عدم تنبيه أحد عليه.

ومنها: أنّ الكشي وغيره حتّى الكاظمي في المشتركات ذكروا من يروى الفضل عنهم، فذكروا منهم محمّد بن إسماعيل بن بزيع وذكروا من يروى عنه، ولم يذكروا هذا منهم ابن بزيع، فلو كان يروى عن الفضل كما أنّ الفضل يروى عنه لاشاروا اليه

لغرابته في الجملة، واشتهار ابن بزيع لكونه في عداد الوزراء على ما في كتب الرجال.

ومنها: أنَّ الغالب رواه الكليني عن ابن بزيع بواسطتين، وربما يروى عنه بثلاث وسائط، كما في باب نصَّ الله عز وجلَّ ورسوله صلى الله عليه وآله على الائمه عليهم السلام من كتاب الحجَّه، حيث قال: الحسين بن محمَّد بن معلى بن محمَّد، عن محمَّد بن جمهور، عن محمَّد بن إسماعيل بن بزيع. (١) وكذا في باب الركوع (٢). فمن البعيد أن يكون مع ذلك من طبقتة.

ومنها: أنَّ الغالب تصریح الكليني عند روايته عنه بالوسائط بكونه ابن بزيع، فيظهر منه أنَّ الإطلاق عنده غير منصرف اليه، وألا لا غنى عن التزام التقييد، والموجود بينه وبين الفضل مطلق غالباً أو دائماً. وأيضاً علم من الوجه السابق أنَّ روايته عنه بالوسائط لا غرابه فيها، وإنما هي في روايته عنه بلا واسطه، فكان الاخير أولى بالتقييد لازاله الغرابه المنافيه للحمل عليه.

فان قلت: إنَّ ابن بزيع أشهر وأظهر، والإطلاق منصرف إليه وهو مؤيد لتعيينه، وقد صرح به في بعض أسانيد التهذيب، وأيضاً قد روى الكليني عنه بواسطه، كما في بعض نسخ باب الصروف من كتاب المعيشه، حيث قال: علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمَّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان (٣)، ومنه يظهر أنَّ نظر ابن داود في لقاء الكليني له جيّد، لكن طريق الروايه لا- ينحصر في الملاقاه حتّى يلزم الارسال وعدم الصحه، فلا يعدل عن ظاهر الكليني، خصوصاً مع الاكثار عنه.

وأيضاً في كتاب الروضه التصريح بابن بزيع، حيث قال: محمَّد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن علي بن فضال عن حفص المؤذن عن أبي عبدالله عليه السلام وعن محمَّد بن إسماعيل بن بزيع عن محمَّد بن سنان الحديث. (٤)

قلت: أولاً أنَّ هذه الامور لا تقاوم لما مرَّ من أنَّ الاشتهار المدعى ينافى التزام التقييد بابن بزيع في غالب رواياته، وما في التهذيب ان كان فهو من خطأ النساخ، كما في الخبر الثاني، اذ الصواب بشهاده بعض أهل المعرفه زياده حرف المجاوزه وتسمع ما في نظر ابن داود.

وتصحیح ظاهر الكليني مع فرض عدم الملاقاه لا يمكن ألا بالاخذ من كتابه،

ص: ٥٨٧

١-١ . أصول الكافي، ج ١، ص ٢٩١. [١]

٢-٢ . فروع الكافي، ج ٣، ص ٣٢٠، ح ٥. [٢]

٣-٣ . فروع الكافي، ج ٥، ص ٢٤٧. [٣]

٤-٤ . الروضه من الكافي، ج ٨، ص ٢، ح ١.

والمتعارف حينئذ بيان الطريق اليه، والعطف في الخبر الاخير على ابن فضال ونحوه محتمل أو ظاهر.

وبالجمله فعدم كون الواسطه بين الكليني والفضل ابن بزيع كاد أن يكون من الواضحات الغيبيه عن الاستدلال. وقد أشار الى ما ذكرنا بعض أجله المعاصرين.

هذا وأما نفي كونه هو البرمكي مع كونه رازياً كالكليني وعدم ابناء الطبقة عنه، لروايه الصدوق عن الكليني بواسطه، وعن البرمكي بواسطتين، وروايه الكشي المعاصر للكليني عن البرمكي تاره بواسطه وأخرى بدونها، ولموت محمد بن جعفر الاسدي الذي كان معاصر البرمكي قبل وفاه الكليني بقريب من سته عشر سنه، فيقرب زمانه زمان البرمكي.

وقد استدل بذلك كله القائل بكونه هو البرمكي، فيدل عليه أولاً أن غايه ما ذكر كله امكان كونه إياه والمدعي غير الامتناع. وثانياً أنه غير مقاوم لما مر من الشواهد على تعيين النيسابوري إلا ما قدمناه من كونه نيسابورياً كالفضل.

وعند التأمل لا يقاومه أيضاً، اذ مجرد كونه رازياً المفيد لاتحاد مكانهما إنما ينفع لو لم ينتقل أحدهما منه الى غيره. وقد ذكر أبو العباس بن نوح أن البرمكي سكن بقم، وقد صرحوا في ترجمته بأنه يروى عنه محمد بن جعفر الاسدي، فلو كان الكليني يروى بالكثرة التي عرفتها كان أولى بالتصريح على روايته عنه.

مضافاً الى أن الكليني يروى عنه فيما وقفنا عليه بواسطه محمد بن أبي عبدالله، وهو محمد بن جعفر بن محمد بن عون الاسدي مع التقييد بالبرمكي، منه ما في باب الحركة والانتقال من كتاب التوحيد (١) او مع الرازي، ومنه ما في باب حدوث العالم منه (٢).

وبالجمله الاكثر هو التقييد وان أطلقه نادراً كما في باب النوادر منه (٣)، ولم نقف على روايته منه بلا واسطه مع بعض التبعية في الكافي، ولو كان فلا ريب أنه القليل الغريب المحتاج الى التنبيه عليه والتقييد بما مر دون نقله عنه مع الواسطه خصوصاً مع كون الاسدي.

واما نفي كونه أحد المجهولين مع اعتراف البعض بعدم الوقوف على قائله،

ص: ٥٨٨

١-١. أصول الكافي، ج ١، ص ١٢٥، ح ١.

٢-٢. أصول الكافي، ج ١، ص ٧٨، ح ٣. [١]

٣-٣. أصول الكافي، ج ١، ص ١٤٤.

فيضعف به جداً، خصوصاً من جهة تخصيصه بأحدهم دون التردد بينهم وبين المعلومين، مضافاً الى أنّ المشهور كما ستسمعه صحّح الطريق المزبور، لا لخصوص كون الواسطه من مشايخ الاجازه، وهذا يناهض ما ذكر، ولا ريب أنّ ذلك يفيد الظنّ المعتمد في المقام، مضافاً الى أبا الطبقه عن أكثرهم، فان ابن رجاء من أصحاب ابى عبدالله عليه السلام كما ذكره «جش» مع أنّه ثقّه عين بتصريحه.

والسراج يروى عنه الكليني بعدّه وسائط، كما في باب الهدايه من باب التوحيد، فروى عن عدّه من أصحابه عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن محمّد بن إسماعيل السراج. (1) وابن أخى موسى بن جعفر عليهما السلام ليس في هذه الطبقة فلاحظ وتتبع.

وحيث قد ثبت بهذه الملاحظات والامارات المفيده للظنون المعتمده تشخيص ذات الواسطه، فلنشر الى بيان وصف الواسطه وصحّح حديثه أو عدمها.

فنقول: إنّ الاظهر اعتبار سند الحديث من جهته بل صحّته على اصطلاح القدماء، بل لا ابالي الحكم بالصحه على اصطلاح المتأخرين، حيث صحّح الطريق من غير جهته من المتقدم عليه أو المتأخر عنه، ولنا على ذلك تأييدات وامارات:

أحدها: أنّه من أشياخ الكليني، وقد أشرنا غير مرّه أنّ الوصف بذلك يفيد التوثيق، بل قيل: أنّه أعلى من التوثيق، ولا أقلّ أنّ مثل الكليني لا يرضى بالاستجازه عن الفاسق والركون اليه في العلم والحديث.

وثانيها: أنّه الخصيص بالفضل، كما مرّ عن الرواشح والوافي، ومثله لا يجعل الفاسق من خواصّه.

وثالثها: اكتثار الكليني الروايه عنه مع ما قال في ديباجه كتابه، كما أشرنا اليه في المطالب الاصوليه.

ورابعها: عدم تصريحه فيه مع الاكثار المزبور بما يميّز به الرجل عن غيره، كما هو ديدنهم في الرواه ليلاحظ المعتمد عن غيره، فظاهره أنّه لا حاجه اليه لظهور وجه الاعتماد عليه، أو لعدم الحاجه اليه لكونه من مشايخ الاجازه.

وخامسها: ما قد مرّ من أنّه قيل في حقّه: بندفر، ومعناه على ما عرفت يدلّ على

ص: ٥٨٩

(١-١). أصول الكافي، ج ١، ص ١٦٥، [١] وفيه محمّد بن إسماعيل عن إسماعيل السراج.

جلالته وعلو شأنه وسمو مقامه، فتأمل.

وسادسها: ما ذكره المحقق الداماد من كونه شيخاً كبيراً فاضلاً جليل القدر معروف الامر دائر الذكر بين اصحابنا، ويقرب منه ما عن المحدث القاشاني وقد أشرنا اليهما.

وسابعها: تصحيح جمع من الافاضل للسند الذي هو فيه من جهته من غير تخصيص بما روى عنه الكليني، كما هو ظاهر محكى الرواشح، وعن المنتقى عليه جماعه من الاصحاب أولهم العلامة.

وثامنها: اطباق العلماء على ما حكى عن بعض الاجلّه على تصحيح ما يروى عنه الكليني. قال بعض أجلّه أهل العصر: وقد استظهر صحّه هذه الدعوى بعض أجلّاء العصر من تتبّع كتب الاصحاب، وأنّه أطلع على ذلك في المختلف، والمنتهى والتذكرة والتنقيح والذكرى وجامع المقاصد والروض والروضه ومجمع الفائده والمسالك والمدارك والبحار، وأشار الى موضع واحد من غير الثلاثه الأخيره، وهو مسأله جواز الاجتزاء بالتسيحات الاربع مرّه واحده، وعن أخير الثلاثه فى شرح الوقف على أولاده الأصاغر، وعن أولاهها فى باب الركوع فى الدعاء بعد الانتصاب منه.

وحكى أنّ ابن داود صحّح طريق الشيخ الى الفضل وهو فيه، ثم قال: وهو ينافى ما تقدّم منه من أنّ فى صحّه روايه الكليني عن محمّد بن إسماعيل قولين.

قلت: الظاهر أنّ التصحيح من جهه غيره، كيف؟ وظاهر تعبير الشيخ أنّ جميع ما رواه عن الفضل لم يكن بالطريق الذى فيه محمّد بن إسماعيل، بل بطرقه الاخرى، فأنّه قال فى غيره: وما ذكرته عن الفضل، وقال فيه: ومن جمله ما ذكرته عن الفضل بن شاذان ما رويته بهذه الاسانيد، وفرق واضح بين التعبيرين، كوضوحه بينهما وبين ما رويته عن كتاب فلان أو نوادره، فلعلّ ابن داود بناءه على وثاقه ابراهيم بن هاشم.

وفى «تعق»: حكى عن المحقق البحرانى أنّه نقل عن بعض معاصريه توثيقه من جماعه، وقال أيضاً، قال جدّى: جماعه من أصحابنا يعدّون أخباره من الصحاح.

قلت: ومن ذلك يحصل الظنّ القوي بالوثاقه بل العداله، فلا ينبغى التأمل فى السند من جهته، ومن هنا يعلم الحال فى كلّ من أرباب الاجازه، كيف؟ وهو منصوص الوثاقه عند البعض بل المنقول عن الجماعه.

محمد بن إسماعيل

اشاره

حسينى ميرسجادی

چکیده

در میان رجال اسناد روایات کتاب الکافی به نام هایى برمی خوریم که مقصود از آنها به درستی معلوم نیست و نام ذکر شده، مشترک بیان چند راوی است. محمد بن اسماعیل یکی از آن راویان است. نویسنده با بررسی فرضیه های مختلف در تعیین محمد بن اسماعیل به بیان دیدگاه خویش پرداخته است.

روی فی الکافی عن فضل بن شاذان بواسطه محمد بن إسماعیل کثیراً، وقد وقع الخلاف فی المراد من هذا الشخص فقال المحقق صاحب المعالم رحمه الله فی منتقى الجمان فی الفائده الثانيه عشر: يأتي فی أسانيد الکافی محمد بن إسماعیل عن فضل بن شاذان و أمر محمد بن إسماعیل هذا ملتبس لأنّ الإسم مشترك فی الظاهر بين سبعة رجال ذکرهم الأصحاب فی کتب الرجال، والذي احتملوه هنا: ۱. محمد بن إسماعیل بن بزيع، ۲. محمد بن إسماعیل بن میمون الزعفرانی، ۳. محمد بن إسماعیل الصمیری، ۴. محمد بن إسماعیل البلخی، ۵. محمد بن إسماعیل البندقی النیشابوری، ۶. محمد بن إسماعیل البرمکی الرازی صاحب الصومعه.

أما ابن بزيع و إن قيل رحّجه المولى عبد الله التستری رحمه الله لكنه بعيد جداً و قال فی وجه ترجیحه: إنّه فی مرتبه الفضل و إنّ إبراهيم بن هاشم روی عنهما بلا واسطه، فإنّ بزيع أدرك زمان الجواد علیه السلام و الفضل روی عن الجواد علیه السلام فلا یبعد اجتماعهما و روايه أحدهما عن الآخر، و فيه: لا مجال لهذا الاحتمال فإنّ الفضل یروی عن ابن بزيع

فكيف يمكن أنّ الكليني رحمه الله الذي يروى مع الواسطه من الفضل أن يروى عنه بهذه الكثره؟

و مثله فى الضعف كونه ابن ميمون الزعفرانى، فإبن بزيع و الزعفرانى أدركا أصحاب الصادق عليه السلام مع إنّ الكليني يروى عن الصادق عليه السلام بخمس وسائل. و قيل: إنّ الصيمرى القمى لأنّ الكليني رحمه الله يروى عنه بواسطه محمد بن يحيى فلا مانع من أن يكون واسطه بينه و بين الفضل، هذا الاحتمال أيضاً كاحتمال كونه البلخى فإتّهما من أصحاب الهادى عليه السلام ولا يمكن أن يروى عنهما الكليني.

فيدور الأمر بين أن يكون البندقى النيشابورى و بين البرمكى الرازى صاحب الصومعه، فالأول لم يوثق والثانى وثقه النجاشى، ذهب جماعه إلى ترجيح الأول كالمحقق الداماد و صاحب الوجيزه و صاحب نقد الرجال و المحدث الكاشانى فى الوافى و التقى المجلسى، و ذهب المحقق الأردبيلى إلى الثانى ورحّجه شيخنا البهائى و غيره.

استدلّوا للأول بوجوه: منها إنّ الكشى الذى كان معاصرّاً مع الكليني و فى طبقته يروى عن محمد بن إسماعيل البندقى عن الفضل كما فى ترجمه أبى ذر الغفارى رحمه الله، و لأنّه يروى أحوال الفضل فذكر الكشى فى ترجمه الفضل: إنّ الفضل بن شاذان بن خليل نفاه عبد الله بن طاهر من نيشابور بعد أن دعاه و استعلم كتبه و أمره أن يكتبها، قال: هكذا ذكر أبو الحسن محمد بن إسماعيل البندقى النيشابورى و أنّه يبعد أن يكون البرمكى الرازى، لأنّ الكليني رحمه الله روى عنه بواسطه محمد بن أبى عبد الله (هو محمد بن جعفر الأسدى) لأنّه بعيد أن يروى شخص عن شخص تاره مع الواسطه و اخرى بلا واسطه.

وفى الوجوه ما لا يخفى، فروايه الكشى عن البندقى غير ثابتة إلّاما حكاه عنه من حكايه فضل وهذه الحكايه يمكن أن يكون مع الواسطه، كما إنّ روايه محمد بن إسماعيل البندقى عن الفضل أيضاً غير ثابتة، فإنّه ذكر أحواله و يحتمل أنّه سمع ذلك من أهل نيشابور. و بالجمله إنّ الحكايه غير ثابتة، فإنّه ذكر أحواله و يحتمل أنّه سمع

ذلك من أهل نيشابور. وبالجمله إنه الحكايه غير الروايه و على تقدير كون نقل الأحوال بمنزله الروايه لا يبعد أن يكون فيه إرسال لأنّ الكشي دائماً يروى عن الفضل بواسطتين أو ثلاث وسائط فروايته عنه بواسطه واحده بعيده، مضافاً إلى إمكان روايه الكشي عن البرمكى و كذلك الكليني، فروايه الكليني عنه بواسطه محمد بن أبى عبد الله لا ينافى روايته عنه بلا واسطه وقد وقع نظيره كثيراً.

قال شيخنا البهائى رحمه الله فى مشرق الشمسيين : إنه قامت القرائن على أنه ليس ابن بزيع و لا المجاهيل فبقى الأمر دائراً بين محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفرانى و البرمكى، لكن الزعفرانى ممّن لقي أصحاب الصادق عليه السلام كما نصّ عليه النجاشى، فبعد بقاءه إلى عصر الكليني، فيقوى الظن فى جانب البرمكى فهو رازى كالكليني و زمانهما قريب، و النجاشى يروى عن الكليني بواسطتين و عن البرمكى بثلاث وسائط. و يؤيد كونه البرمكى ما ذكره فى الكافى فى باب النيذ من أبواب الأشربه: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن الحكم و محمد بن إسماعيل و محمد بن جعفر أبو عباس الكوفى عن محمد بن خالد جميعاً عن سيف بن عمره.

و بالجمله المحتمل هو أن يكون أحد الرجلين من البندقى أو البرمكى و إن كان الثانى أرجح، فعلى الأول لم يرد له توثيق و على الثانى يكون معتبراً، قال النجاشى: محمد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير الرازى هو البرمكى المعروف بصاحب الصومعه أبو عبد الله سكن قم و ليس أصله منها و كان ثقه مستقيماً.

بيان السبيل في رفع الإشتراك عن محمد بن إسماعيل

اشاره

بيان السبيل في رفع الإشتراك عن محمد بن إسماعيل (١)

سيد علي حسيني صدر (٢)

چکیده

نویسنده برای تشخیص این کهه محمد بن اسماعیل واقع شده در اسناد الکافی چیست، ابتدا راویان محمد بن اسماعیل نام را معرفی کرده و سپس دربارهٔ سه احتمال مورد توجه خود سخن رانده و چنین نتیجه گرفته است که محمد بن اسماعیل واقع شده در اسناد الکافی، محمد بن اسماعیل نیشابوری است.

يستفاد من تضاعيف الكتب الرجاليه انّ محمد بن إسماعيل مشترك في الرواه بين سته عشر رجلاً- على ما هو المحقق بعد الإحصاء وهم:

١. محمد بن إسماعيل بن بزيع الكوفى.

٢. محمد بن إسماعيل البرمكى الرازى.

٣. محمد بن إسماعيل البندقى النيشابورى.

٤. محمد بن إسماعيل الزعفرانى.

٥. محمد بن إسماعيل الكنانى.

٦. محمد بن إسماعيل الجعفرى.

ص: ٥٩٥

١-١). الفوائد الرجاليه، سيد علي حسيني صدر، قم: دار الغدير، اول، ١٤٢٠ ق، ص ٢٦٧ - ٢٧٦.

٢-٢). الفوائد الرجاليه، سيد علي حسيني صدر، قم: دار الغدير، اول، ١٤٢٠ ق، ص ٢٢٠ - ٢٢٦؛ و ص ٢٦٧ - ٢٧٦.

٧. محمّد بن إسماعيل البلخي.

٨. محمّد بن إسماعيل الصيمري القميّ.

٩. محمّد بن إسماعيل الزبيديّ.

١٠. محمّد بن إسماعيل الجعفيّ.

١١. محمّد بن إسماعيل المخزومي المدنيّ.

١٢. محمّد بن إسماعيل الهمدانيّ.

١٣. محمّد بن إسماعيل البجليّ.

١٤. محمّد بن إسماعيل الأزديّ.

١٥. محمّد بن إسماعيل البصريّ.

١٦. محمّد بن إسماعيل السراج.

ويوجد في هؤلاء إماميون ثقات، كما يوجد فيهم من لم يرد في حقّه توثيق ولا جرح.

وقد ورد ذكر كثير منهم في بعض الأسانيد مع ألقابهم، فلم يكن إشكال من حيث الإشتراك فيهم. لكن ذكروا في بعض الأسانيد بعنوان محمّد بن إسماعيل فقط ويبلغ ٤٧٨ مورداً. (١)

والإشتراك الواقع فيهم قابل للتمييز بقريته الراوى عنهم بالرواه الذين تلاحظهم في الهدايه (٢)، وهذا ممّا لا ينبغي إطاله الكلام فيه. إلّا أنّه وقع الكلام وحصل النقض والإبرام في تعيين محمّد بن إسماعيل الذي يروى عنه ثقة الإسلام الكلينيّ، والذي يروى هو عن الفضل بن شاذان في أسانيد كثيره من كتاب الكافي الشريف.

وإختلف في تعيينه على أقوالٍ ثلاثه تلاحظها مع القائلين بها في جملة من الكتب كالتنقيح (٣) وهي:

القول الأول: أنّه الثقة الجليل محمّد بن إسماعيل بن بزيع الكوفي مولى المنصور إختاره جماعه منهم المقدّس الأردبيليّ، والملا عبد الله اليزديّ أستاذ الشيخ البهائيّ في المعقول.

ص: ٥٩٦

١-١. معجم رجال الحديث، ج ١٦، ص ٩٠. [١]

٢-٢. هدايه المحدثين، ص ٢٢٧.

٣-٣) . تنقيح المقال، ج ٣، [٢] الخاتمه، ص ٩٥.

القول الثاني: أنه محمّد بن إسماعيل البرمكي الرازي وهو مختار الشيخ البهائي، والفاضل الأردبيلي في جامع الرواه، والسيد صدر الدين العاملي تلميذ السيد بحر العلوم في تعليقه على منتهى المقال.

القول الثالث: أنه محمّد بن إسماعيل البندقي النيشابوري إختار هذا القول المحقق البحراني في البلغة والمعراج، والسيد المحقق الداماد وصاحب الرواشح، والمولى عنايه الله القهبائي صاحب المجمع، والميرزا محمّد الاسترآبادي، والشيخ أسد الله التستري، والشيخ عبدالنبي الكاظمي صاحب التكملة، والمولى الثقي المجلسي، وولده العلّامة المجلسي في المرآة والوجيزه، وحجّه الإسلام الشفتي، والفاضل التفرشي في النقد، والفيض الكاشاني في الوافي .

واستقر به الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد في المنتقى، ونفى عنه البأس الشيخ محمّد حفيد الشهيد الثاني في شرح الاستبصار، وحققه العلّامة البارفروشي في نتيجة المقال، وهو القول المستفاد من الخاجوي في الفوائد، وقوّاه المحقق الكلباسي في سماء المقال... وإعتقده المحقق المامقاني في التنقيح، وطبقه سيد المعجم.

والظاهر أنّ الذي تفضى إليه القرائن وتقضى به الدلائل هو هذا القول الثالث، وذلك لما يلي:

١. قرينه الراوي عن محمّد بن إسماعيل، فالذي يكون الكليني تلميذه وروياً عنه ويكون هو من مشايخ الكليني هو محمّد بن إسماعيل النيشابوري كما صرّح به الفاضل المجلسي، والمحقق الداماد كما حكى (١)، وصرّح بشيخوته للكليني. (٢)

٢. قرينه المروى عنه، أي أنّ الذي يروي عن الفضل ويكون شيخاً له، هو النيشابوري والنيشابوري هو تلميذ الفضل بن شاذان، فيقتضى أن يكون هو المقصود بمحمّد بن إسماعيل الراوي عن الفضل بن شاذان في أسانيد الكافي كما صرّح بهذه القرينه المحقق الداماد أيضاً والفيض الكاشاني فيما حكى. (٣)

ص: ٥٩٧

١-١) . تنقيح المقال، ج ٣، [١] الخاتمه، ص ٩٨.

٢-٢) . مقدّمه الكافي، ج ١، ص ٢٢.

٣-٣) . نتيجة المقال، ص ٢٦٨.

٣. أنّ النيشابورى هو الذى كان فى طبقه التالين للفضل بن شاذان، ولذلك يروى الكشى عنه قضيه الفضل (١) بقوله: (ذكر أبو الحسن محمّد بن إسماعيل البندقى النيسابورى أنّ الفضل بن شاذان بن الخليل نفاه عبد الله بن طاهر عن نيسابور بعد أن دعى به، وإستعلم كتبه، وأمره أن يكتبها قال: فكتب تحته: الإسلام: الشهادتان وما يتلوهما فذكر أنّه يحبّ أن يقف على قوله فى السلف، فقال أبو محمّد - أى الفضل -: أتولّى أبابكر وأتبرأ من عمر... فقال له: ولمّ تتبرأ من عمر؟ فقال: لإخراجه العباس من الشورى فتخلّص منه بذلك).

٤. أنّ محمّد بن إسماعيل النيشابورى دون غيره هو المتّحد مع الفضل بن شاذان من حيث البلد فكلاهما من أهل بلده نيشابور كما عرفت هذه القرينه المميّزه فى القرينه الثانيه عشره من قرائن تمييز المشتركات فى الفائده الرابعه والثلاثين.

فهذه القرائن الأربعه توصلنا إلى أنّ محمّد بن إسماعيل الذى يروى عنه ثقه الإسلام الكلينى، والذى يروى هو عن الفضل بن شاذان هو النيشابورى وإذا تعيّن النيشابورى ولم يكن دليل وقرينه على الرازى أو ابن بزيع كان محمّد بن إسماعيل النيشابورى. ونقول فى بيان حاله أنّ الحقّ المحقّق وثاقه شخصه وإعتبار أحاديثه بل أفيد أنّ أحاديثه من قسم الصحيح.

وعليه إتفاق المتأخّرين كما هو المحكى عن الشيخ البهائى... وهو المشهور كما عن منتهى المقال...

ودليل الإعتبار أمور ستّه هى:

١. أنّه ولم يُنص على توثيقه فى الكتب الرجاليه المتقدّمه إلّا أنّه ورد مدحه الفائق المقبول فى كتب المتأخّرين وهو كافٍ فى التعديل كما عرفت فى الفائده العاشره المتقدّمه.

فقد مدحه الفيض الكاشانى فى محكى الوافى بقوله: (محمّد بن إسماعيل

ص: ٥٩٨

النيسابورى الذى يروى عنه أبو عمرو الكششى أيضاً عن الفضل بن شاذان، ويصدّر به السند هو: أبو الحسن المتكلم الفاضل المتقدم البارع المحدث تلميذ الفضل بن شاذان الخبيص به).

ومدحه المحقق الداماد فى محكى الرواشح السماويه بقوله: (وهذا الرجل شيخ كبير فاضل جليل القدر، معروف الأمر، دائر الذكر بين أصحابنا الأقدمين رضوان الله عليهم فى طبقاتهم وأسانيدهم وإجازاتهم).

وإختار توثيقه فى التنقيح (١) بقوله: (الأقوى وثاقه الرجل وصحّه حديثه).

٢. توصيف أصحابنا أحاديثه بالصحّه كما تلاحظه فى إستدلالهم بحديثه فى مسأله جواز الإكتفاء بالتسيحات الأربعة مرّه واحده وغيرها فى المختلف، و المنتهى، و التذكره، و التنقيح، و الذكري، و جامع المقاصد، و روض الجنان، و الروضه، و البحار، و مجمع الفائده والمدارك ..

بل عن منتهى المقال أنّ المشهور صحّه حديثه.

وعن الشيخ البهائى إطباق المتأخرين عليه. (٢)

وقوى حُسن أحاديثه الشيخ حسن بن الشهيد. (٣)

٣. إكثار ثقه الإسلام الكلىنى النقل عنه، فقد روى عنه زهاء ستمائه مورد فى الكافى. (٤)

وهذا يدلّ على حسنه ووثاقته وإعتماد الكلىنى عليه الموجب لإطمئناننا به خصوصاً مع تصريحه فى ديباجه الكافى بأنّه لا يذكر فيه إلّا الأحاديث الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام.

مضافاً إلى نقاء تلك الأحاديث كما أفاده فى المنتقى (٥) فيحصل الإطمئنان بها بواسطه جوده متنها.

٤. أنّ نفس تلقيبه بلقب (بندفر) الذى جاء فى رجال الشيخ (٦) يدلّ على حسن حاله وجلاله قدره.

ص: ٥٩٩

١-١. تنقيح المقال، ج ٢، [١] حرف الميم، ص ٨١.

٢-٢. تنقيح المقال، ج ٢، ص ٨١.

٣-٣. منتقى الجمان، ج ١، ص ٤١.

٤-٤. المعجم، ج ١٦، ص ٩٨.

٥-٥. منتقى الجمان، ج ١، ص ٤١.

٦-٦. رجال الشيخ الطوسى، ص ٤٩٦، الرقم ٣٠.

ففى محكى الرواشح السماويه فسرّه بأنّ:

البند: بفتح الباء وسكون النون وهو العَلم الكبير.

وفَرَّ القوم: بفتح الفاء خيارهم ووجههم.

فمعنى بندفر أنّه العلم الكبير الذى هو من خيار القوم ووجههم، وهذا مدح يبلغ التوثيق.

٥. الظاهر أنّ كتب الفضل بن شاذان كانت موجوده فى زمان الكلينى، وأنّ ذكره قدس سره لمحمّد بن إسماعيل هذا ونقله عنه إنّما هو لمجرّد إتّصال السند، فحديثه معتبر لأنّه منقول من كتاب الفضل.

وهذا الطريق فى الإعتبار سلكه صاحب المدارك فى بحث القنوت لتصحيح رواياته كما أُفيد. (١)

٦. أنّ روايات الكلينى رحمه الله عن الفضل بن شاذان فى الأغلب غير منحصره بطريق محمّد بن إسماعيل، بل كثيراً ما يذكرها مع إنضمام على بن إبراهيم، عن أبيه، وفى بعض الموارد محمّد بن عبد الجبار أو محمّد بن الحسين وموارد الإنضمام تبلغ ثلاثمائة مورد.

فيظهر من ذلك أنّه كان للكلينى أكثر من طريق واحد إلى الفضل، وإنّما إكتفى بطريق محمّد بن إسماعيل إختصاراً.

وبهذا يصبح جميع روايات الكلينى عن محمّد بن إسماعيل معتبراً. (٢)

ويتلخّص ممّا تقدّم إعتبار محمّد بن إسماعيل فى أسانيد الكافى من حيث الراوى، وإعتبار ما ينقله ثقه الإسلام الكلينى عنه من حيث الروايه والله العالم.

ص: ٦٠٠

١-١). تنقيح المقال، ج ٣، [١] الخاتمه، ص ٩٨.

٢-٢). المعجم، ج ١٦، ص ٩٩.

البيان الوافي لعلی بن محمد فی أسانید الکافی

اشاره

البيان الوافي لعلی بن محمد فی أسانید الکافی (۱)

سید علی حسینی صدر

چکیده

۵۴۳ حدیث از احادیث الکافی نام علی بن محمد واقع شده است. نویسنده برای شناسایی علی بن محمد، ابتدا به ذکر اقوال و احتمالات مطرح شده پرداخته، سپس نتیجه گرفته که مقصود از علی بن محمد یا علی بن محمد بن ابراهیم رازی کلینی معروف به علان است یا علی بن محمد بن بندار.

جاءت روايه ثقہ الإسلام الكلینی عن علی بن محمد بنحوٍ مطلق فی خمسمائه وأربعه وثلاثین مورداً فی أسانید کتاب الکافی الشریف. (۲)

وقد وقع الإختلاف فی تعیینه وتشخیصه علی أقوال ثلاثة أو أربعة هي:

۱. ان المراد به علی بن محمد بن عبدالله بن أذینه.

إختاره العلامه المجلسی أعلا الله مقامه فی موضع من المرآه. (۳)

۲. ان المراد به علی بن محمد بن ابراهیم الرازی الكلینی المعروف بعلان...

إختاره المولی صالح المازندرانی. (۴)

۱۷. ان المراد به علی بن محمد بن بندار...

ص: ۶۰۱

۱- ۱). الفوائد الرجاليه، سید علی حسینی صدر، قم: دار الغدير، اول، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۷۴ - ۲۷۶.

۲- ۲). المعجم، ج ۱۳، ص ۱۳۵.

۳- ۳). مرآه العقول، ج ۱، ص ۳۴، شرح الحدیث ۸.

۴- ۴). شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۷۸، [۱] شرح الحدیث ۲.

إختره سيد مشايخنا (1) مفيداً أن بNDAR لقب عبدالله بن عمران البرقي المعروف أبوه بماجيلويه، وكنيه عبدالله أبو القاسم. (2)

فيكون علي بن محمد هو علي بن محمد بن عبدالله بن عمران البرقي وهو معين.

18. التوقف في ذلك...

وهو الذي إختاره المحقق المامقاني (3) قائلاً: (وأمياً تعيين علي بن محمد المصدّر في أوائل السند فأنا فيه من المتوقفين، لأنه مردّد بين ثلاثه:

ابن عبدالله بن أذينه، وعلّان، والمعروف بماجيلويه.

وكلّ منهم شيخ الكليني في صفه واحده، وكلّ منهم - أي القائلين بإحدى الأقوال الثلاثه - يذكر معيّناً - ككثره نقل الكليني عنه - فحملة علي أحدهم دون الآخرين تحكّم).

قلت: الظاهر أن نزاع الأعلام ليس له ثمره عمليه في المقام، وذلك لأنّ علي بن محمد الذي هو شيخ الكليني لا يخرج عن أحد ثلاثه وجميعهم ثقات ورواياتهم صحيحه...

فلا نحتاج إلى التمييز والتعيين، أو رفع الإشتراك الواقع في البين... بعد ملاحظه ما يلي:

1. أن علي بن محمد بن عبدالله بن أذينه هو أحد العبدّه التي تروى عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي فيما تقدّم عن العلامة أعل الله مقامه في فوائده (4) عند بيان عدّه الكليني...

ومعلوم أنه ان كان المراد به ذلك فكثير الكليني الروايه عنه بهذا العدد الكبير يعني 543 مورداً يدلّ على إعتباره ويوجب الإطمئنان به.

ص: 602

1-1. المعجم، ج 13، ص 136. [1]

2-2. وقال المحدث القمي قدس سره أيضاً في الكنى والألقاب، ج 3، ص 106: ([2] وأبو القاسم يلقب بNDAR، سيد من أصحابنا القميين ثقة عالم فقيه عارف بالأدب والشعر والغريب، وهو صهر أحمد بن أبي عبدالله البرقي على إبنته، وإبنه علي بن محمد منها).

3-3. خاتمه التنقيح، ج 3، ص 99.

4-4. الخلاصه، ص 272.

٢. أنّ علي بن محمّد بن إبراهيم الرازي الكليني المعروف بعلان ثقة عين. (١)

٣. أنّ علي بن محمّد بن بندار الذي استظهر كونه علي بن محمّد بن عبدالله البرقي المعروف أبو ماجيلويه ثقة فاضل أديب. (٢)

وعليه فأى واحد كان علي بن محمّد في هذه الطبقة فهو من المشايخ الثقات بعد اعتماد الكليني عليه في هذه الكثرة من المنقولات مع أنّ المستقرب أن يكون علي ابن محمّد هذا أحد الشخصين الأخيرين.

لأنّ الأوّل لم يكن له ذكر أصلاً في مشيخه الكليني في مقدّمه أصول الكافي (٣)، ولا في أسناد الكافي في مشايخ النقل عنه من قبل الكليني ولذلك لم تتعرض له الكتب الرجاليه الناقله للأسناد كجامع الرواه ومعجم الرجال. . .

مع أنّه قد يستظهر أنّ (ابن أذينه) محرّف (ابن ابنته) أي علي بن محمّد بن عبدالله البرقي ابن ابنته كما ورد في ترجمته، فيكون متّحداً مع ماجيلويه. (٤)

لذلك يكون مورد التردّد طرفان، وكلاهما ثقتان بتوثيق النجاشي.

وعلى الجملة فعلى بن محمّد من أسناد الكافي إمامي ثقة، ورواياته صحيحه والله العالم.

ص: ٦٠٣

١-١ . رجال النجاشي، ص ١٨٤.

٢-٢ . رجال النجاشي، ص ١٨٤.

٣-٣ . أصول الكافي، المقدّمه، ج ١، ص ٢٠.

٤-٤ . قاموس الرجال، ج ١١، ص ٥٢.

مقدمه كتاب ترتيب أسانيد الكافي

اشاره

مقدمه كتاب ترتيب أسانيد الكافي (١)

المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الاسلاميه

چكیده

این کتاب، مشتمل بر مقدمه های سید حسین طباطبایی بروجردی بر پنج کتاب حدیثی، رجالی و فقهی است. به دلیل اهمیت این مقدمه ها، به جمع آوری و تصحیح آنها اقدام شده و به همراه تعلیقاتی، این مجموعه را به طور مستقل ارائه شده است.

اولین این مقدمه ها، مقدمه بر کتاب ترتیب اسانید الكافی است.

المقدمه الاولى: فی ترجمه المصنف و کتابه الكافی

قال الشيخ فی (لم) من رجاله: محمد بن يعقوب الكليني، يكنى أبا جعفر الأعور، جليل القدر، عالم بالأخبار، وله مصنفات يشتمل عليها الكتاب المعروف بالكافي، مات سنة تسع وعشرين وثلاثمائة في شعبان ببغداد، ودفن بباب الكوفة، وذكرنا كتبه في الفهرست انتهى. (٢)

وقال في الفهرست: محمد بن يعقوب الكليني يكنى أبا جعفر ثقه عارف بالأخبار، له كتب منها كتاب الكافي، وهو يشتمل على ثلاثين كتابا أوله كتاب العقل وفضل العلم،

ص: ٦٠٥

١ - ١). اطلاع على الرجال والحديث، آيه الله سيد حسين طباطبائي بروجردى، قم: المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، اول، ١٤٢١ق، ص ١٢ - ١٠٢.

٢ - ٢). رجال الشيخ الطوسى، ص ٤٩٥، الرقم ٢٧.

وكتاب التوحيد، وكتاب الحج، وكتاب الأيمان والكفر، وكتاب الدعاء، وكتاب فضائل القرآن، وكتاب الطهارة والحیض، وكتاب الصلوه، وكتاب الزكوه، وكتاب الصوم، وكتاب الحج، وكتاب النكاح، وكتاب الطلاق، وكتاب العتق والتدبير والمكاتبه، وكتاب الايمان والنذور والكفارات، وكتاب المعيشه، وكتاب الشهادات، وكتاب القضايا والأحكام، وكتاب الجنائز، وكتاب الوقوف والصدقات، وكتاب الصيد والذبايح، وكتاب الاطمعه والاشربه، وكتاب الدواجن والرواجن، وكتاب الزی والتجمل، وكتاب الجهاد، وكتاب الوصايا، وكتاب الفرائض، وكتاب الحدود، وكتاب الديات، وكتاب الروضه، وله كتاب الرسائل، وكتاب الرد على القرامطه، وكتاب تعبير الرؤيا. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، عن محمد بن يعقوب بجميع كتابه.

وأخبرنا السيد الحسين بن عبيد الله قراءه عليه أكثر كتاب الكافي، عن جماعه منهم أبو غالب أحمد بن محمد الزراري، وأبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، وأبو عبد الله أحمد بن إبراهيم الصيمري المعروف بابن أبي رافع، وأبو محمد هارون بن موسى التلعكبري، وأبو المفضل محمد بن عبد الله بن المطلب الشيباني كلهم عن محمد بن يعقوب.

وأخبرنا السيد الأجل المرتضى، عن أبي الحسين أحمد بن علي بن سعيد الكوفي، عن الكليني.

وأخبرنا أبو عبد الله أحمد بن عبدون عن أحمد بن إبراهيم الصيمري وأبي الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز بتيس وبغداد عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني بجميع مصنفاته ورواياته، وتوفي محمد بن يعقوب سنه ثمان وعشرين وثلاثمائه ببغداد ودفن بباب الكوفه في مقبرتها.

قال ابن عبدون: رأيت قبره في صراه الطائي وعليه لوح مكتوب فيه اسمه واسم ابيه انتهى. (١)

ص: ٦٠٦

وقال في مشيخه التهذيب : فما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن يعقوب الكليني فقد أخبرنا به الشيخ . . . وساق كلامه في ذكر طرقه على نحو ما ذكره في الفهرست ، غير انه اسقط طريق الاجل المرتضى .

وقال في آخره بعد قوله بتيسر وبغداد عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته واحاديثه سماعاً واجازه ببغداد باب الكوفه بدرج السلسله سنه سبع وعشرين وثلاثمائه انتهى . (١)

وقال النجاشي في فهرسته : محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني ، وكان خاله علان الكليني الرازي شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم ، وكان اوثق الناس في الحديث واثبتهم ، صنف كتابه الكبير المعروف بالكليني يسمى الكافي في عشرين سنه ، شرح كتبه : كتاب العقل ، كتاب فضل العلم ، كتاب التوحيد ، كتاب الحججه ، كتاب الايمان والكفر ، كتاب الوضوء والحوض ، كتاب الصلوه ، كتاب الصيام ، كتاب الزكوه والصدقه ، كتاب النكاح والعقيقه ، كتاب الشهادات ، كتاب الحج ، كتاب الطلاق ، كتاب الحدود ، كتاب العتق ، كتاب الديات ، كتاب الأيمان والندور والكفارات ، كتاب المعيشه ، كتاب الصيد والذبائح ، كتاب الجنائز ، كتاب العشره ، كتاب الدعاء ، كتاب الجهاد ، كتاب فضل القرآن ، كتاب الاطعمه ، كتاب الاشربه ، كتاب الزى والتجمل ، كتاب الدواجن والرواجن ، كتاب الوصايا ، كتاب الفرائض ، كتاب الروضه .

وله غير كتاب الكافي : كتاب الرد على القرامطه ، كتاب رسائل الاثمه عليهم السلام ، كتاب تعبير الرؤيا ، وكتاب الرجال ، كتاب ما قيل في الاثمه عليهم السلام من الشعر .

كنت اتردد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤى ، وهو مسجد نفطويه النحوى اقرأ القرآن على صاحب المسجد ، وجماعه من أصحابنا يقرأون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفى الكاتب ، حدثكم محمد بن يعقوب الكليني .

ورأيت أبا الحسين العقرائى يرويه عنه .

ورويتنا كتبه كلها عن جماعه شيوخنا محمد بن محمد والحسين بن عبيد الله

ص : ٦٠٧

(١-١) . تهذيب الأحكام ، ج ١٠ ، ص ٧ - ٢٩ ، (شرح المشيخه) .

وأحمد بن علي بن نوح، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عنه.

ومات أبو جعفر الكليني ببغداد سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، سنة تناثر النجوم، وصلى عليه محمد بن جعفر الحسنى أبو قيراط، ودفن بباب الكوفة، وقال لنا أحمد بن عبدون: كنت اعرف قبره وقد درس رحمه الله انتهى (١).

أقول قد اختلف كلام هذين الشيخين في بيان الكتب التي يشتمل عليها كتاب الكافي وفي عددها وترتيبها وكلاهما مخالف لما هو الموجود فيما بأيدينا من نُسخه، فإن كتبه في النسخ الموجوده في زماننا خمس وثلاثون كتاباً بهذا الترتيب:

كتاب العقل والجهل، كتاب فضل العلم، كتاب التوحيد، كتاب الحج، كتاب الايمان والكفر، كتاب الدعاء، كتاب فضل القرآن، كتاب العشره، كتاب الطهاره، كتاب الحيض، كتاب الجنائز، كتاب الصلوه، كتاب الزكوه، كتاب الصيام، كتاب الحج، كتاب الجهاد، كتاب المعيشه، كتاب النكاح، كتاب العقيقه، كتاب الطلاق، كتاب العتق والتدبير والكتابه، كتاب الصيد، كتاب الذبايح، كتاب الاطعمه، كتاب الاشربه، كتاب الزى والتجمل، كتاب الدواجن، كتاب الوصايا، كتاب الفرائض، كتاب الحدود، كتاب الديات والقصاص، كتاب الشهادات، كتاب القضايا والأحكام، كتاب الايمان والندور والكفارات، كتاب الروضه.

فالشيخ اسقط منها: كتاب العشره، وكتاب العقيقه راسا وجعل كتابى العقل وفضل العلم واحداً، ووحد أيضاً كتابى الطهاره والحيض، وكتابى الصيد والذبايح، وكتابى الاطعمه والاشربه.

وزاد عليها كتاب الوقوف والصدقات قبل كتاب الصيد، وهو ليس موجوداً فيما بأيدينا، نعم ذكر بعض أخبارها في كتاب الوصايا، فلهذه الامور جعلها ثلاثين.

والنجاشى اسقط من الكتب الموجوده كتاب القضايا والأحكام، ووحد كتابى النكاح والعقيقه، وكتابى الصيد والذبايح، وكتابى الطهاره والحيض مع تبديله الطهاره بالوضوء، فبهذا صارت عنده احد وثلاثين كتاباً.

ص: ٦٠٨

وقد اتفقا على ان كتاب الروضه من جمله كتبه وانه خاتمها، فما يرى فى بعض نسخ الكتاب من اسقاطه رأساً وفى بعضها من كتابته بين كتاب العشره وكتاب الطهاره، وفى كلمات بعض المتأخرين من نفى كونه منها أو التردد فيه خطأ، فانهما قد روياه بما كان مشتتاً عليها من الكتب التى ذكرها ومنها الروضه عن خمسه من الشيوخ وهم رويه عن سبعة من شيوخهم كلهم رويه عن المصنف، وصرح بعضهم بسماعه منه.

وأطرف شىء هو ما يوجد فى كلام بعضهم من نسبه إلى ابن ادريس مع ان الشيوخ المذكورين فى اوائل اسانيده كلهم من الطبقة الثامنه أو التاسعه، وابن ادريس من الطبقة الخامسه عشره، بل هم عين شيوخ الكلينى الذين يروى عنهم فى سائر أبواب هذا الكتاب، ولت شعرى ما الذى دعا هؤلاء إلى هذه الدعاوى التى لا يمكنهم اقامه أدنى شاهد عليها مع مخالفتها للنقل الصحيح المستفيض، أو المتواتر عن مصنف الكتاب.

ثم ان المتأخرين قد اكثروا الكلام فى وصف هذا الكتاب، وبالغوا فى اطرائه وتفضيله على سائر ما صنفه أصحابنا فى معناه. وأفرط بعضهم فقال: إن جميع ما اودع فيها قطعى الصدور.

وبعضهم اقصر من ذلك وادعى الاطمينان بصدور جميعها عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين.

وربما يوجد فى كلمات بعض من يدعى شيئاً من ذلك الاستناد إلى أنه كان فى زمان تصنيفه لهذا الكتاب ببغداد التى كان بها سفراء الحججه صلوات الله عليه وكان يمكنه سؤالهم والاستعلام منهم وكان من التدقيق فى امر التصنيف بحيث صنف كتابه هذا فى مده عشرين سنه.

ومن الممتنع أو المستبعد جداً أن لا يكون فى هذه المده الطويله مع قرب الدار وتيسير السؤال وكون المقصد فى أعلى مدارج الأهميه لحرمة التهاون فيه سألهم عن صحه ما كان يودعه فيه لعمل الناس إلى يوم القيامه، ولا كان غرضه عليهم بعد اتمامه، بل ربما يرى من بعضهم دعوى انه عرضه على الحججه صلوات الله عليه بعد اتمامه بتوسط من عاصره من السفراء العظام رضوان الله عليهم، فقال عليه السلام أو كتب على النسخه المعروضه: هذا كاف لشيعتنا.

وربما يدعى بعضهم أيضاً أن ما كان في هذا الكتاب من قوله: (قال العالم عليه السلام) فهو اشاره إلى الحجة عجل الله فرجه، وقد علمه بتوسط السفراء، وانما لم يصرح به للتقيه.

وهذه كلها دعاوى عاربه عن الدليل، غير خارجه عن حدود الخرص والتخمين، فياليتها كانت مقرونه بشاهد ومثبه بدليل، حتى نستريح اليها عن تحمل كثير من المشاق والمتاعب.

ولم يتحقق بعد لنا انه كان ببغداد في ايام تصنيفه للكتاب، بل الظاهر من كلام النجاشي حيث قال: (شيخ أصحابنا في وقته بالرى ووجههم) (١)، هو أنه كان بالرى طول حياته، وخصوصاً أيام تكامله في العلم، فانها الزمان الذى يمكن دعوى كونه شيخ أصحابنا ووجههم، فلو كان في مده تصنيفه التى زعم أنّها عشرون سنه ببغداد لم يبق من زمان تكامله شيء يصلح لان يكون فيه شيخ أصحابنا بالرى ووجههم.

ولا ينافى ذلك موته ببغداد ودفنه بها، اذ يمكن ان يكون سافر اليها فى اواخر عمره عابراً أو مقيماً فادرکه اجله بها.

والغالب على ظنى بعد ملاحظه عباره النجاشي المتقدمه، وان الجماعه الذين روى الصدوق رحمه الله كتاب الكافى عنهم من اهل كلين والرى، وما تقدم عن مشيخه التهذيب من سماع أحمد بن إبراهيم وعبد الكريم بن نصر اياه عن محمد بن يعقوب ببغداد بباب الكوفه بدرج السلسله سنه ٣٢٧، وما مرّ عن (جخ) و (جش) و (ست) من موته ببغداد ودفنه بباب الكوفه بمقبرتها، هو انه رحمه الله كان بالرى، وصنف كتابه بها وسمعه منه بها جماعه من شيوخها ثم سافر إلى بغداد قبل وفاته بسنتين أو أكثر، ونزل بمحلّه باب الكوفه، وسمعه منه بها أيضاً جماعه من البغداديين والكوفيين، وكان بها إلى ان توفى ودفن بمقبره تلك المحله فى سنه تسع وعشرين وثلاثمائه كما فى (جخ) (٢) و (جش) (٣) أو فى سنه ثمان وعشرين كما فى (ست) (٤) و الكامل للجزرى (٥) والله العالم بحقائق الأمور.

ص: ٦١٠

-
- ١-١ . رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.
 - ٢-٢ . رجال الشيخ الطوسى، ص ٤٩٥، ش ٢٧.
 - ٣-٣ . رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.
 - ٤-٤ . الفهرست للشيخ الطوسى، ص ٢١١، ش ٦٠٢.
 - ٥-٥ . الكامل لابن الأثير الجزرى، ج ٨، ص ٣٦٤ (حوادث سنه ٣٢٨).

وبعضهم نزل عن دعوى القطع أو الاطمينان بصدور كل ما فيه إلى القول بأن جميعها حجه من دون حاجه إلى الفحص عن اسانيد وملاحظه حال روايتها نظر إلى انه قدس سره أخبرني اوله بصحتها، وخبر العدل حجه في امثال ذلك من الموضوعات التي يحتاج الفقيه إلى احرازها في استنباط الأحكام.

وهذا وان كان اوجه من سابقه، لكنّه مبني على كون صحه الخبر من الأمور الحسيّه، أو التي لها مبادئ حسيّه مستلزمه لها، وعلى عدم وجوب الفحص عن المعارض فيما اذا قامت اماره معتبره على حكم شرعي، أو على موضوع له دخل في استنباط حكم شرعي، وكلاهما ممنوع وتام الكلام في الاصول.

ثم أن الشيخ والنجاشي قد اتفقا على انه رحمه الله دفن بباب الكوفه، وانهما لم يكونا يعرفان قبره طول مقامهما ببغداد لأنه درس، وأن أحمد بن عبدون المتولد في حدود سنه ثلاث وثلاثين وثلاثمائة كان يحكى لهما انه رءاه وعليه لوح كذا وكذا، وباب الكوفه على ما ذكره الخطيب (١) هي أحد الأبواب الأربعة التي جعلها المنصور لبغداد الغربيه حين بناها، وهي هذه ترد منها قوافل الكوفه والحجاز، وباب البصره وباب الشام وباب خراسان كانت ترد منها قوافلها، وبهذه الابواب كانت تسمى محلاتها.

وعلى هذا فالقبر المعروف في زماننا أنه قبره الشريف ويزوره العامه والخاصه لا بد أن يكون قد ظهر بعد عصرهما، ولم أجد منشأ ظهوره ولا تاريخه، وتطبيق العلامات المذكوره عليه كانه لا يخلو من اشكال والله العالم.

ثم ان ما ذكره هنا من نسبه كتاب تعبير الرؤيا اليه كانه مخالف لما ذكره في ترجمه أحمد بن اصفهيد المفسر الضرير أبي العباس القمي.

فقال الشيخ بعد ذكره: لم يعرف له إلا الكتاب الذي بأيدي الناس في تعبير الرؤيا وهم يعزونه إلى أبي جعفر الكليني وليس له. (٢)

وقال النجاشي بعد ذكره: لا يعرف له إلا كتاب تعبير الرؤيا، وقال قوم: أنه لأبي جعفر الكليني وليس هو له انتهى. (٣)

ص: ٦١١

١-١. تاريخ بغداد، ج ١، ص ٩٢. [١]

٢-٢. فهرست الطوسي، ص ٧٦ - ٧٧، ش ٩٢. [٢]

٣-٣. رجال النجاشي، ص ٩٧، ش ٢٤١.

ثم ان مراد النجاشى (بعلمان الكلىنى) الذى ذكر انه خال المصنف، هو على بن محمد الذى يروى المصنف عنه، ويأتى فى عداد شيوخه، قال فى باب على: على بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازى الكلىنى المعروف بعلمان، يكنى أبى الحسن، ثقة عين (١) أنتهى.

وليس فى النجاشى ذكر (علمان) فى غير هذين الموضوعين.

و أوضح أن قوله المعروف (بعلمان) وصف لعلى بن محمد الذى هو المقصود بالبيان. وخالف فى ذلك المحقق الداماد فى بعض حواشيه على الكتاب، فزعم ان خال المصنف هو محمد بن إبراهيم بن أبان، وان على بن محمد الذى هو من شيوخه كان ابن خاله نظراً إلى ما فى (جخ) لم، فى باب محمد قال محمد بن إبراهيم المعروف بعلمان الكلىنى، خيّر. وفى باب أحمد قال: أحمد بن إبراهيم المعروف بعلمان الكلىنى خير فاضل من أهل الدين (٢) أنتهى.

ثم حكى عن بعضهم احتمال كون علمان الذى هو خال المصنف إبراهيم بن أبان، فيكون على بن محمد الذى هو من شيوخه نافله خاله نظراً إلى ما حكاه العلامة رحمه الله فى الخلاصه عن المصنف انه قال: كلما قلت عده من أصحابنا عن سهل فهم: على بن محمد بن علمان أنتهى.

وفيه أولاً: انه لم يذكر ان علمان خال الكلىنى إلا النجاشى، وليس فى كتابه توصيف أحد بالمعروف بعلمان إلا على بن محمد، فلا يحتمل فى كلامه غيره، وان فرض انه غيره أيضاً كان يعرف بعلمان كما يقتضيه هذه العبارات.

وثانياً: انه لم يكن يعرف بعلمان إلا -شخص واحد كما هو ظاهر تلك العبارات والظاهر انه على بن محمد لا غير، فإن علمان هو معجم على، ولا -ربط بينه وبين محمد وأحمد وإبراهيم، والظاهر ان لفظه المعروف بعلمان فى كلامى الشيخ فى (لم) فى أحمد ومحمد وصف لإبراهيم لقربه لا لأحمد ومحمد، ولعله استفاد معرفتيه به من عبارته الكلىنى رحمه الله فى تفسير عده سهل، وتلك العبارة قد زيد فيها (ابن) سهواً من النساخ،

ص: ٦١٢

(١-١). المصدر السابق، ص ٢٦٠، ش ٦٨٢.

(٢-٢). رجال الشيخ الطوسى، ص ٤٣٨، ش ١.

وصوابها علي بن محمد علان.

ثم أتى لم اجد تاريخ ولاده المصنف في كلام احد ممن تعرض له، سوى ما ذكره بعض من عاصرناه من انه ولد في زمان العسكري عليه السلام، ومراده أبو محمد عليه السلام، ولو صح هذا كانت ولادته بين ٢٥٤ و ٢٦٠، ولكنه محل شك.

نعم، يمكن أن يقال بملاحظه أول الكتاب في أنه صنف بالتماس من كان يجب ان يكون عنده كتاب كاف يجمع فيه جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد إلى آخر ما قال، مع بُعد وقوع التماس مثل هذا عمن سبته أقل من خمسين سنة، وما قاله النجاشي (من أنه صنفه في عشرين سنة) وما يستفاد مما مرّ عن مشيخه الفقيه و التهذيب (من أنه سمعه منه بعد تمامه الرازيون بالري، ثم العراقيون ببغداد)، أنه كان له من العمر ازيد من سبعين سنة، فيكون قد ادرك زمان أبي محمد عليه السلام.

ويمكن ان يخدش هذا بأن العشرين سنة التي صنف فيها لابد ان تكون مندرجه في الخمسين لبعده وقوع الفصل بين الالتماس المذكور، واجابته بعشرين سنة، فيكون علي هذا قد صنفه كله أو جلّه قبله وأتمه أو اخرجه إلى البياض مثلاً بعده.

وربما يؤيد كون عمره أقل من ذلك انه لا يرى له روايه الا عن أهل طبقتة وهي التاسعه، أو عن صغار الثامنه، ولا يروى عن كبار الثامنه أيضاً حتى عن الصفار المتوفى سنة ٢٩٠ إلا بتوسط صغارهم، مع أنّ ابن عقده الحافظ المتولد في سنة ٢٤٩ قد روى عن جلّ الطبقة السابعه فضلاً عن الثامنه، وابن الوليد الذي هو من طبقه المصنف روى عن كبار الثامنه.

وليعلم أن عصره كان عصر انقلابات وفتن سياسيه ودينيه كثيره كظهور القرامطه، وظهور الحسين بن منصور الحلاج، ومحمد بن علي السلمغاني وقتلهما، وظهور الدوله العلويه بافريقيا والديلم وطبرستان، وادرك من العباسيين المعتضد والمهتدي والمقتدر والقاهر والراضى وأواخر ايام المعتمد، واعتورت على الري في ايام حكومات مختلفه، ومع ذلك لم يثن عزمه الراسخ شيء من ذلك، وصنف ذلك الكتاب الذي صار صدقه جاريه من بعده إلى ظهور الدوله الحقه، فلمثل هذا فليعمل العاملون.

لكن هنا شيء يلزم التنبيه عليه وهو ان تصنيف هذا الكتاب والجوامع الثلاثه الاخر صار بسبب قصور الهمم موجباً لاندراس الجوامع التي كان صنفها علماء الطبقة

السادسه مثل: أحمد بن محمد بن أبي نصر، والحسن بن علي بن فضال، والحسن بن محبوب، وحماد بن عيسى الجهني، وصفوان بن يحيى، وعثمان بن عيسى، وعلي بن الحكم، ومحمد بن أبي عمير، وفضاله بن أيوب، والنصر بن سويد، ويونس بن عبد الرحمن. وعلماء الطبقة السابعه مثل: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، والحسين بن سعيد صاحب الكتب الثلاثين، وعلي بن مهزيار وغيرهم.

مع ان القرائن القطعيه الكثيره دلتنا على ان هذه الجوامع المتأخره لم تستوعب جميع ما كان في تلك الكتب من الاخبار، بل ومن الاخبار الداله على الأحكام، ولذلك صار كثير من الفتاوى التي ورثها الخلف عن السلف، وضبطها فقهاؤنا في كتبهم المصنفه لضبط الفتاوى المأثوره خاليا عن الدليل الدال عليه، ولذلك اضطرب كثير من علمائنا المتأخرين في تلك الفتاوى من جهة عدم الخبر الدال عليه، ولذلك لا يمكننا المسارعه إلى انكار تلك الأحكام بمحض عدم وجدان الخبر الدال عليه ولله الامر من قبل ومن بعد.

المقدمه الثانيه: في بيان طبقات المحدثين

إعلم انك اذا نظرت إلى الشيوخ الذين كانت لهم عنايه بالاحاديث المرويّه عن رسول الله صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم واشغلوا برهه من اعمارهم بطلبها واخذها عن تقدمهم من اساتذتهم، وبرهه اخرى منها بروايتها لتلامذتهم الذين لم يدركوا هؤلاء الاساتذه، ورتبتهم على وجه يتميز الشيوخ في كل عصر عن التلامذه، وجدت طبقاتهم من عصر الصحابه الذين رووا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله إلى عصر الشيخ الموفق أبي جعفر الطوسي قدس سره الذي هو آخر مصنفى الجوامع الأربعة من أصحابنا، وقد ولد سنه ٣٨٥ وتوفى سنه ٤٦٠ فيما اذا كان جميعهم قد عمّر عمراً متعارفاً وتحمل الحديث في سن يتعارف تحمله فيه اثنتي عشره طبقه.

وبعباره اخرى: إذا روى الشيخ قدس سره، أو الخطيب البغدادي المتوفى سنه ٤٦٣ من الجمهور حديثاً مسنداً عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وفرضنا ان الرواه المتوسطين بينهما وبينه صلى الله عليه وآله كلهم قد عمّروا العمر المتعارف، واخذوا الحديث في السن المتعارف اخذه

فيه، كان سندها مشتملاً على اثني عشر رجلاً غالباً أو دائماً.

وأما إذا كان بعضهم طال عمره بحيث عاصر رجلين ممن عمّر متعارفاً، أو تحمل الحديث قبل أوانه المتعارف فاخذ عن طبقتين، أو انظم الأمران، صار رجال السند أقل، وكان عالياً في اصطلاحهم، وكلما كان امثال هؤلاء في السند أكثر كانت الوسائط أقل والسند أعلى.

كما انه اذا كان في السند من روى عن معاصره ومن هو في طبقته كان رجال السند اكثر مما ذكر، وصار طويلاً. وعلى الأول بنينا عدد الطبقات، وجعلناها إلى طبقه الشيخ اثنتي عشره طبقه:

الاولى: من روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله من الصحابه كسلمان، وأبى ذر، والمقداد، وعمار.

الثانيه: طبقه من روى عن من لم يطل عمره ممن روى عنه صلى الله عليه و آله سواء كان صحابياً بالرؤيه كأبى الطفيل عامر بن واثله، وأبى امامه وسهل بن حنيف (١). أو بالادراك لزمانه صلى الله عليه و آله كمحمد بن أبى بكر. أو لم يكن صحابياً كزاذان، والاصبح بن نباته، وعبيده السلماني، وكميل بن زياد، وضرار بن ضميره.

الثالثه: طبقه من روى عن من لم يطل عمر من الطبقة الثانيه كزر بن حبش (٢)، وسلمه بن كهيل، والزهرى، وأبى حمزه الثمالي.

الرابعه: طبقه من روى عن من لم يطل عمره من الطبقة الثالثه كزراره بن أعين، واخوته، وأبان بن تغلب، وسليمان الاعمش، وسليمان بن خالد، وبريد بن معاويه العجلي، وعبد الرحمن بن أبى عبد الله (٣)، وعبيد الله الحلبي واخوته، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم، وأبى بصير، وابن أبى يعفور، وأبى الجارود، وأبى حنيفه نعمان بن ثابت.

الخامسه: طبقه الذين رووا عن من لم يطل عمره كثيراً من الطبقة الرابعه كإبراهيم بن محمد بن أبى يحيى المدنى، وحرير بن عبد الله، وسماعه بن مهران، وصفوان وحسان ابني مهران الجمال، وعبد الله بن سنان، وعبد الله بن مسكان، وحماد بن عثمان، وحماد

ص: ٦١٥

١-١. في المطبوعه (أبى امامه بن سهل بن حنيف).

٢-٢. في المطبوعه (حبش).

٣-٣. في المطبوع (عبد الرحمن أبى عبد الله).

بن عيسى، ومعاوية بن عمار، وإسحاق بن عمار، وحفص بن غياث، ومنصور بن حازم، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وغياث بن إبراهيم، وسفيان بن عيينه، وسفيان الثوري وغيرهم ممن لا يحصى.

السادسة: طبقه من روى عن غير المعمرين من الطبقة الخامسة كأحمد بن الحسن الميثمي، وأحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، وإسماعيل بن مهران بن أبي نصر، وإسماعيل بن همام، وجعفر بن بشير، والحسن بن الجهم، والحسن بن علي بن فضال، والحسن بن علي الوشاء، والحسن بن محبوب، والحسين بن محمد بن علي الأزدي، والحسين بن يزيد النوفلي، وزرعه بن محمد، وزكريا بن آدم، وسعد بن سعد، وسليمان بن جعفر الجعفرى، وصفوان بن يحيى، والعباس بن عامر، وعبد الرحمن بن أبي نجران، وعبد الله بن جبله، وعبد الله بن محمد الحجال، وعبد الله بن المغيرة، وعبيس بن هشام، وعثمان بن عيسى، وعلي بن أسباط، وعلي بن حديد، وعلي بن الحكم، وعلي بن النعمان، وفضاله بن أيوب، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع، ومحمد بن أبي عمير، ومحمد بن سنان، ومحمد بن الوليد الخزاز، ومحمد بن يحيى الخزاز، والنضر بن سويد، ويونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن ادريس الشافعي، وغياث بن كلوب بن فيهس (1).

والغالب في هؤلاء الطبقة هو كون ولادتهم في حدود سنة خمس وأربعين ومائه إلى سنة ستين ومائه، وكون وفياتهم في حدود عشر ومأتين إلى ثلاثين ومأتين.

السابعة: طبقه الذين روى عن غير المعمرين من الطبقة السادسة كإبراهيم بن إسحاق النهاوندى، وإبراهيم بن سليمان النهمي، وإبراهيم بن هاشم، وأحمد بن إسحاق، وأحمد بن الحسن بن علي بن فضال واخويه محمد وعلي، وأحمد بن الحسين بن عبد الملك الأودي، وأحمد بن حمزه، وأحمد بن عبدوس، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، وأبيه، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وأخيه عبد الله، وأحمد بن ميثم، وأحمد بن هلال، وإسماعيل بن مرار، وأيوب بن نوح، وجعفر بن عبد الله المحمدي، والحسن والحسين ابني سعيد الاهوازي، والحسن بن ظريف،

ص: ٦١٤

والحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة الكوفي نزيل... والحسن بن محمد بن سماعه، والحسن بن موسى الخشاب، وسلمه بن الخطاب، وسهل بن زياد، وصالح بن أبي حماد، والعباس بن معروف القمي، وعبد العظيم بن عبد الله الحسنى، وأبي طالب عبد الله بن الصلت القمي وأخيه علي، وعبد الله بن عامر الأشعري، وعبيد الله بن أحمد بن نهيك، وعلي بن إسماعيل وأخيه محمد، وعلي بن الحسن الطاطري، وعلي بن العباس، وعلي بن مهزيار، والعمركي، والفضل بن شاذان، والقاسم بن إسماعيل القرشي، ومحمد بن أحمد النهدي، ومحمد بن اورمه القمي، ومحمد بن تسنيم، ومحمد بن حسان الرازي، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، ومحمد بن عبد الجبار القمي، ومحمد بن عبد الحميد العطار، ومحمد بن علي أبي سمينه، ومحمد بن عيسى بن عبيد، ومحمد بن موسى خوراء، ومعاوية بن حكيم، ومعلي بن محمد البصري، وموسى بن جعفر البغدادي، وموسى بن عمران النخعي، وموسى بن القاسم البجلي، والهيثم بن أبي مسروق النهدي، ويحيى بن زكريا بن شيان، ويعقوب بن يزيد وغيرهم.

والغالب في هذه الطبقة هو كون ولادتهم في حدود خمس وثمانين ومأه إلى سنه مأتين، وفياتهم في حدود ستين ومأتين إلى سبعين ومأتين.

الثامنة: طبقه من روى عن غير المعتمدين من الطبقة السابقة كشيوخ المصنف الذين يروى عنهم، فانهم كلهم سوى من شد منه من صغار هذه الطبقة، وسيأتى ذكرهم فى المقدمة الرابعة كإبراهيم بن نصير وأخيه حمدويه، وأحمد بن أبى زاهر، وأحمد بن إسماعيل سمكه، وأحمد بن علويه الاصبهاني، وأحمد بن علي الفائدي، وأحمد بن عمر بن كيسبه، وبكر بن عبد الله بن حبيب الرازي، وجعفر بن أحمد بن أيوب السمرقندي، وجعفر بن سليمان القمي، وجعفر بن محمد بن مالك الفزارى، وأبى القاسم جعفر بن محمد الموسوى، والحسن بن عبد الصمد بن محمد بن عبيد الله الأشعري، والحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى الأشعري، والحسن بن علي بن مهزيار، والحسن بن متيل الدقاق، والحسن بن محمد بن أحمد الصفار أبى علي البصري، والحسين بن أحمد بن الحسن بن فضال وأخيه محمد بن أحمد، والحسين بن إسحاق، والحسين بن الحسن بن أبان القمي، والحسين بن زيدان الصرمي، وحكيم

بن داود بن حكيم، والعباس بن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، وعبد الله بن أحمد بن عامر، وعبد الله بن العلا المذارى، وعبيد بن كثير بن محمد، وعلي بن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة، وعلي بن سعيد بن رزام، وأبي الحسن القاشاني، وعلي بن سليمان الزراري وأخيه محمد بن سليمان، وعلي بن محمد بن الزبير القرشي، وعلي بن محمد بن عيسى بن زياد العبسي، وعلي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، وعمران بن موسى الأشعري الزيتوني، ومحمد بن أحمد بن ثابت، ومحمد بن أحمد بن محمد بن الحرث الخطيب بساوه، ومحمد بن أحمد بن يحيى، ومحمد بن جعفر بن أحمد بن بطة القمي، ومحمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن زكريا الغلابي البصري، ومحمد بن عبيد بن صاعد الكوفي، ومحمد بن علي بن محبوب وغيرهم.

والغالب في هذه الطبقة هو كون ولادتهم في حدود سنة ثلاثين إلى خمسين ومأتين، ووفياتهم في حدود ثلاثمائة إلى عشرين وثلاثمائة.

التاسعة: طبقه الذين رووا عن الطبقة الثامنة كذلك كالشيخ أبي جعفر الكليني رحمه الله مصنف هذا الكتاب، وكأحمد بن إبراهيم بن المعلى بن اسد العمى، وأحمد بن اصفهيد الضرير المفسر القمي، وأحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري، وأحمد بن الحسن أبي علي الرازي، وأحمد بن داود القمي، وأحمد بن علي الخضيب الأيادي أبي عبد الله (1) الرازي، وأحمد بن محمد أبي عبد الله العاملي، وأحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن القمي، وأحمد بن زياد بن جعفر الهمداني، وأحمد بن محمد بن علي بن عمر بن رياح القلاء أبي الحسن الكوفي، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، وجعفر بن الحسين بن علي بن شهريار أبي محمد القمي نزيل الكوفة، وجعفر بن محمد بن إسحاق بن رباط الكوفي، والحسن بن علي بن أبي عقيل العماني، والحسن بن علي أبي محمد الحجال القمي شريك ابن الوليد، والحسن بن محمد بن جمهور، وحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب، وحسين بن إبراهيم بن باتانه، وحسين بن أحمد بن ادريس، والشيخ أبي القاسم الحسين بن روح ثالث السفراء الأربعة رضوان الله

ص: ٦١٨

عليهم، وحسين بن شاذويه الصفّار، والحسين بن علي بن سفيان البزوفري، والحسين بن محمد بن فرزدق القطعي، وحمزه بن القاسم العلوي العباسي، وحنظله بن زكريا أبي الحسن القزويني، وسعيد بن أحمد بن موسى العراد الكوفي، وصالح بن محمد الصراي، وعبد العزيز بن عبد الله الموصلي وأخيه عبد الواحد، وعبد العزيز بن أحمد الجلودي، وعبد الواحد بن محمد بن عبدوس العطار النيسابوري، وعبيد الله بن الفضل الكوفي نزيل مصر، وعلي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقي، وعلي بن أحمد بن موسى الدقاق، وعلي بن حاتم القزويني، وعلي بن الحسين الاصبهاني، وعلي بن الحسين المسعودي، وعلي بن الحسين بن بابويه القمي، وعلي بن محمد بن جعفر بن عنبسه الأهوازي ووالده، وعلي بن محمد السمرى رابع السفراء الأربعة رضى الله عنهم، وعلي بن محمد بن مسرور القمي، ومحمد بن أبي القاسم البغدادي، ومحمد بن أحمد بن إبراهيم الجعفي الكوفي النازل بمصر صاحب الفاخر، ومحمد بن أحمد السناني، ومحمد بن أحمد بن عبد الله المفجع البصري، ومحمد بن أحمد بن أبي بكر بن أبي الثلج، ومحمد بن جرير بن رستم الطبري، ومحمد بن جعفر الحسنى النقيب أبي قيراط البغدادي، ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، ومحمد بن الحسن بن علي بن مهزيار، ومحمد بن العباس بن علي بن مروان بن الماهيار أبي عبد الله البزار المعروف بابن الحجام، ومحمد بن عبد الله بن جعفر، ومحمد بن عبد المؤمن القمي، ومحمد بن علي الشلمغاني، ومحمد بن عمرو الكشي، ومحمد بن قولويه، ومحمد بن مسعود العياشي أبي النضر السمرقندي، ومحمد بن موسى بن المتوكل، ومحمد بن همام أبي علي البغدادي، وموسى بن محمد الأشعري الشيرازي سبط سعد بن عبد الله وغير هؤلاء.

والغالب في هذه الطبقة هو كون ولادتهم في حدود سنة ستين إلى سبعين ومأتين، ووفياتهم في حدود ثلاثين إلى خمسين وثلاثمائة.

العاشره: طبقه الذين رووا عن غير المعتمّرين من الطبقة التاسعه كإبراهيم بن محمد بن معروف أبي إسحاق المذارى، وأحمد بن إبراهيم بن أبي رافع، وأحمد بن أحمد الكوفي، وأحمد بن عبد الله ابن جهين أبي بكر الدوري، وأحمد بن علي بن الحسن بن

شاذان الفامى القمى، وأحمد بن محمد بن جعفر بن أبى على البصرى الصولى، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد القمى، وأحمد بن محمد بن عبد الله بن عياش، وأحمد بن محمد بن عمران المعروف بابن الجندى أبى الحسن البغدادى، وأحمد بن محمد بن محمد بن سليمان أبى غالب الزرارى الكوفى، وأحمد بن محمد بن موسى بن هارون بن الصلت الالهوازى، وإسحاق بن بكران المجاور بالكوفه، وجعفر بن محمد بن قولويه القمى (فتأمل)، والشريف الصالح الحسن بن حمزه الطبرى (فتأمل)، والشريف الحسن بن محمد بن يحيى الاعرجى ابن أخ طاهر، والحسين بن أحمد بن المغيرة البوشنجى، والحسين بن على بن الحسين بن بابويه، والحسين بن على الخزاز القمى، وطاهر غلام أبى الجيش، وعلى بن أحمد بن أبى جيد أبى الحسين القمى، وعلى بن بلال المهلعى، وعلى بن عمر الدارقطنى، وعلى بن محمد الشمشاطى، وعلى بن محمد بن عبد الله القزوينى، وعلى بن محمد بن يوسف، وفارس بن سليمان الدرجاتى، ومحمد بن إبراهيم النعمانى، ومحمد بن إبراهيم المعروف بالشافعى، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الاسكافى، ومحمد بن أحمد بن داود القمى، ومحمد بن أحمد بن عبد الله بن قضاة الصفوانى، ومحمد بن إسحاق النديم صاحب الفهرست، ومحمد بن جعفر بن محمد النحوى أبى الحسين التميمى، ومحمد بن الحسين بن سفرجله الكوفى، ومحمد بن عبد الله أبى المفضل الشيبانى، ومحمد بن عثمان أبى الحسين النصيبى، ومحمد بن على بن بابويه، ومحمد بن على بن الفضيل بن تمام، ومحمد بن عمر أبى بكر الجعابى (فتأمل)، ومحمد بن محمد بن هارون الكندى، ومظفر بن أحمد أبى الجيش البلخى، وهارون بن موسى التلعكبرى، ويحيى بن زكريا الكرمانى الترماشيزى،⁽¹⁾ والشريف يحيى بن محمد بن أحمد الافطس الزبارى أبى محمد النيسابورى، وغيرهم.

ص: ٦٢٠

١-١). كذا فى النسخه ولكن الشيخ المامقانى فى التنقيح، ج ٣، ص ٣١٥ قال: (يحيى بن زكريا النرماسيرى) وضبطه بالنون المفتوحه والراء المهمله الساكنه والميم المفتوحه والسين المهمله المكسوره والياء المثناه من تحت الساكنه والراء المهمله والياء. نسبه الى نرماسين وهى على ما فى المراصد ومعجم البلدان مدينه مشهوره من أعيان مدن كرمان.

والغالب فى هؤلاء الطبقة هو كون ولادتهم فى حدود تسعين ومأتين إلى عشر وثلاثمائة وفياتهم فى حدود ستين إلى ثمانين وثلاثمائة.

الحادية عشر: طبقه الذين رروا عن الطبقة العاشره كذلك كأحمد بن إبراهيم القزوينى، وأبى عبد الله أحمد بن عبد الواحد البزاز البغدادى، وأبى العباس أحمد بن على بن العباس بن نوح السيرافى، وأبى الحسن أحمد بن محمد الجرجانى، وأبى الحسين جعفر بن الحسين بن حسكه القمى، وأبى محمد الحسن بن أحمد بن القاسم المحمدي، والحسن بن إسماعيل، والحسن بن محمد بن يحيى الفحام السامرى، والحسين بن إبراهيم القزوينى، وأبى عبد الله الحسين بن أحمد بن موسى بن هذيه، وأبى عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائرى، وأبى عبد الله حمويه بن على، وعبد السلام بن الحسين شيخ الأدب أبى أحمد البصرى، وأبى عبد الواحد بن محمد بن عبد الله، وأبى الحسن على بن إبراهيم الكاتب، وعلى بن أحمد بن العباس والد الشيخ النجاشى صاحب الفهرست، وأبى الحسن على بن أحمد بن عمر المعروف بابن الحمامى، والسيد الاجل على بن الحسين الموسوى ذى المجدين علم الهدى، وأبى القاسم على بن شبل بن اسد، وعلى بن عبد الرحمن بن عيسى بن عروه بن الجراح القنانى، وعلى بن محمد الخزاز الرازى صاحب كتاب كفايه النصوص، وأبى الحسين على بن محمد بن عبد الله بن بشران، وأبى الحسين محمد بن أحمد بن شاذان القمى، وأبى زكريا محمد بن سليمان الحمدانى، وأبى الفرج محمد بن على بن أبى غزه الكاتب القنانى، ومحمد بن على بن خشيش بن نصر، ومحمد بن على بن شاذان أبى عبد الله القزوينى، ومحمد بن محمد الزعفرانى، وأبى الحسن محمد بن محمد بن محمد بن مخلص، والشيخ أبى عبد الله محمد بن محمد بن نعمان المفيد، وأبى الفرج محمد بن موسى القزوينى، وأبى الحسين محمد بن هارون بن موسى التلعكبرى، وأبى نصر هبه الله بن أحمد بن محمد الكاتب المعروف بابن برنيه صاحب كتاب السفراء، وأبى الفتح هلال بن محمد بن جعفر الحفار وغيرهم.

والغالب فى هؤلاء كون وفياتهم فى حدود اربعمائه إلى اربعمائه وعشرين.

الثانيه عشر: طبقه من روى عن غير المعمرين فى الطبقة الحاديه عشر كأحمد بن

الحسين بن أحمد بن محمد دعويدار القمي، وأحمد بن الحسين بن أحمد الخزاعي النيسابوري نزيل الري، والشيخ أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي صاحب الفهرست، والقاضي أحمد بن علي بن قدامه، والسيد إسماعيل بن الحسن الحسن، والشيخ تقي بن نجم الحلبي صاحب كتاب الكافي، والشيخ جعفر بن محمد الرازي الدورستاني الراوي عن المفيد والمرتضى، والشيخ خليل بن ظفر بن خليل الأسدي الذي روى عنه جد أبي الفتوح، والشيخ سالار بن عبد العزيز الديلمي صاحب كتاب المراسم الراوي عن المفيد، والشيخ سليمان بن الحسن الصهرشتي (فتأمل)، والشيخ ضمهر بن يحيى بن ضمهر الشعبي الفقيه المحدث الذي عاصر الشيخ أبا جعفر كما في فهرست منتجب الدين، والشيخ أبي محمد عبد الباقي بن محمد البصري الذي قرأ على المرتضى والرضي، وقرأ عليه المفيد عبد الرحمن، والسيد عبد الله بن علي بن عيسى بن زيد الحسيني أبي زيد الجرجاني الكيحي الراوي عن المرتضى والرضي، والشيخ أبي الحسن علي بن هبة الله بن عثمان الرابعه الموصلی، والسيد محمد بن الحسن الجعفری أبي يعلى البغدادي صهر المفيد، والجالس مجلسه بعد موته، صاحب المصنفات في الفقه وغيره، المتوفى سنة ٤٦٣، والشيخ الموفق الجليل محمد بن الحسن بن علي أبي جعفر الطوسي، صاحب المصنفات الكثيره في التفسير والكلام والفقه واصول الفقه والرجال والفهرست، الذي يعجز القلم عن احصاء فضائله، جزاه الله تعالى عنه احسن الجزاء، والشيخ محمد بن علي الكراچكي صاحب المصنفات الكثيره، الراوي عن المفيد كما في اربعين الشهيد رحمه الله، وعن المرتضى والشيخ وغيرهم، والشيخ مظفر بن علي بن الحسين الحمداني القرويني الراوي عن المفيد، والشريف أبي الوفاء المحمدي الذي قرأ على المفيد.

والغالب في هذه الطبقة وقوع وفياتهم في حدود سنة خمسين واربعمائه إلى ستين وأربعمائه.

وإنما ذكرت الأمثلة لهؤلاء الطبقات المتأخره لأن هؤلاء لم يكونوا مضبوطين في مصنفات أصحابنا، فاردنا ضبط من وجدناه منهم هنا، فان ساعدنا التوفيق افردنا لذكر الطبقات كتاباً على حده ان شاء الله تعالى.

ولنختم هذه المقدمة بذكر أمور:

الأول: ان الذين رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام عامتهم من الطبقة الاولى والثانية، بل وكذا الرواه عن الحسين عليهما السلام.

وأما الرواه عن علي بن الحسين عليهما السلام فهم من احدى هاتين الطبقتين أو من الثالثه.

والرواه عن أبي جعفر عليه السلام أكثرهم من الرابعه، نعم ربما شاركهم فيها بعض المعمرين من الطبقات السابقه أيضاً.

والرواه عن أبي عبد الله عليه السلام جلّهم من الرابعه والخامسه وأكثرهم من الخامسه وربما شاركهما بعض من عمّر من الثالثه أيضاً.

والرواه عن أبي الحسن الأول عليه السلام جلّهم من الخامسه وربما شاركهم بعض معمرى الرابعه، وشاذ من كبار السادسه.

والرواه عن أبي الحسن الرضا عليه السلام جلّهم من السادسه وربما روى عنه عليه السلام بعض من الخامسه وشاذ من السابعه أيضاً.

والرواه عن أبي جعفر الثاني عليه السلام من السادسه والسابعه.

والرواه عن أبي الحسن الثالث وأبي محمد عليهما السلام جلّهم من السابعه وربما شاركهم فى الأول بعض من صغار السادسه وفى الثاني شاذ من كبار الثامنه أيضاً.

وأما الروايه عن صاحب الدار عجل الله تعالى فرجه فى الغيبه الصغرى فلم يتشرف بها من غير السفراء الأربع الذين عرفت أن أولهم من السابعه والثانى من الثامنه والاخيرين من التاسعه الأ قليل لا يتجاوزون عن هذه الطبقات الثلاث.

وأما الطبقة العاشره والحاديه عشره والثانيه عشره فلا روايه لهم عن أحد من الائمة عليهم السلام، كما أنه لا روايه لكثير من افراد الطبقات التسعه السابقه أيضاً عن أئمه زمانهم وان كانوا من القائلين بامامتهم، ورووا بالواسطه عن الماضين منهم صلوات الله عليهم، فمن لم يرو عنهم شامل لجميع الطبقات.

ومن هنا يظهر أن بناء أمر الطبقات على ابواب كتاب الشيخ فى الرجال كما يترأى من كثير من المتأخرين حيث تراهم يكتفون فى بيان طبقه كل رجل بأنه المذكور فى باب كذا من (جنح) غير صحيح لما ذكرناه من شمول من لم يرو عنهم للثلاث بل الخمس

الآخيره كلاً أو جلاً ولسائرهما بعضاً.

ولما مرّ من انه يتفق روايه طبقتين أو اكثر عن امام واحد، وروايه طبقه واحده عن امامين أو اكثر.

بل وكذا ما ذكره جدنا التقى المجلسى رحمه الله حيث قال:

فالطبقه الأولى للطوسى والنجاشى.

والثانيه للمفيد وابن الغضائرى.

والثالثه للصدوق وأشباهه.

والرابعه للكلىنى وامثاله.

والخامسه لمحمد بن يحيى وأحمد بن ادريس وامثالهما.

والسادسه لأحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن عبد الجبار وأحمد البرقى واضرابهم.

والسابعه لحسين بن سعيد، والحسن بن على الوشاء وامثالهما.

والثامنه لمحمد بن أبى عمير، وصفوان بن يحيى، والنضر بن سويد وأمثالهم.

أو الثامنه لأصحاب موسى بن جعفر عليهما السلام.

والتاسعه لأصحاب أبى عبد الله عليه السلام.

والعاشره لأصحاب أبى جعفر عليه السلام.

والحاديه عشر لأصحاب على بن الحسين عليهما السلام.

والثانيه عشر لأصحاب أمير المؤمنين والحسين عليهم السلام انتهى.

فانه مع قطع النظر عمّا فيه من العدول عن الترتيب الطبيعى المألوف إلى عكسه، يرد عليه بعض ما اوردناه على سابقه كما يظهر بالتأمل فيما ذكرناه.

الثانى: فائده العلم بالطبقات على النحو الذى ذكرناه ومأخذه كما عرفت هو كون كل طبقه سابقه اساتذه للطبقه اللاحقه فى الحديث، وكون اللاحقه تلامذه للسابقه، متحملين عنهم كلاً أو بعضاً، فعلاً أو قوه، هى العلم بارسال السند أو السقوط منه فيما اذا كان فيه من روى عمّن يكون بينه وبينه طبقتان، والظن به أو احتمالاه فيما اذا كان

بينهما طبقه واحده إلا- إذا كان المروى عنه ممن عمّر عمراً طويلاً- أو كان الراوى ممن شرع فى تحمل الحديث قبل الزمان المتعارف أخذه فيه، بل قد يحصل العلم بذلك فى القسم الثانى أيضاً، بتتبع النظائر، أو انضمام القرائن الاخر ترتيب الطبقات على النحو الذى ذكره العسقلانى، حيث جعل الطبقات من الصحابه إلى الترمذى المتوفى سنه تسع وسبعين ومائتين اثنتى عشره طبقه فجعل:

الاولى: الصحابه وان لم يكن له إلا الرؤيه.

والثانيه: كبار التابعين كابن المسيّب.

والثالثه: الوسطى منهم كالحسن.

والرابعه: طبقه تليهم جلّ رواياتهم عن كبار التابعين كالزهرى.

والخامسه: الصغرى منهم الذين رأوا الواحد والاثنين ولم يثبت لبعضهم السماع من الصحابه كالأعمش.

والسادسه: طبقه عاصروا الخامسه ولكن لم يثبت لهم لقاء لأحد من الصحابه كابن جريج.

والسابعه، والثامنه، والتاسعه: الكبار والوسطى والصغرى من تبع الاتباع كمالك، وابن عيينه، والشافعى.

والعاشره، والحاديه عشره، والثانيه عشره: الكبار والوسطى والصغار من الآخذين عن تبع الأتباع كاحمد، والبخارى، والترمذى.

وحاصله جعل التابعين خمس طبقات، وجعل كل من تبع الاتباع والآخذين عن تبع الاتباع ثلاثاً، فيصير مجموعها بانضمام الصحابه اثنتى عشره تكثيراً للعدد، ومن غير موجب، إذ لا- يتصور للخصوصيات التى بها ميّز بعض التابعين، أو تبع الأتباع، أو الآخذين عنهم من بعض فائده يعتدّ بها، فلو روى واحد من التابعين من أى طبقه كان من طبقاتهم الخمس شيئاً عن صحابى، لا يمكننا الحكم بارسالها بعدم ثبوت رؤيته له، أو روايته عنه.

الثالث: ان كثيراً من الطبقات ينقسم آحادها إلى كبار وصغار، فالصغار منهم هم

الذين لم يدر كوا من عصر الطبقة السابقة ما يمكنهم تحمل جميع رواياتهم فيه، فأخذوا عنهم بعضاً، وأخذوا الباقي عن كبار طبقتهم عنهم، وذلك كما ترى أن أحمد بن محمد بن عيسى يروى عن ابن أبي عمير، وصفوان، والحسن بن محبوب، والبنظي وغيرهم من السادسة. ويروى أيضاً عن الحسين بن سعيد، والعباس بن معروف، ومحمد بن عبد الجبار وأشباههم من كبار السابعة عنهم، وكذا محمد بن يحيى وأمثاله من الثامنة. ويروون عن أحمد بن محمد بن عيسى وغيره من السابعة، ويروون أيضاً عن سعد بن عبد الله، والصفار، والحميري وأضرابهم من كبار الثامنة عنهم.

الرابع: قد رتبنا طبقات علمائنا الذين تأخروا عن الشيخ أبي جعفر قدس سره فوجدناهم من الشيخ أبي علي ابن الشيخ إلى شيوخنا الذين تحملنا عنهم فوجدناهم اربع وعشرين طبقه يصيرون مع الطبقات المذكوره ستاً وثلاثين طبقه نسردها على وجه الاختصار تمييزاً للفائدة.

فالثالث عشر، طبقه الشيخ أبي علي، والمفيد، عبد الجبار الرازي، وحسكه واشباههم.

والرابع عشر: طبقه الراونديين، وعماد الدين الطبري واضرابهم.

والخامس عشر: طبقه شاذان بن جبرئيل، والشيخ منتجب الدين، والشيخ محمود الحمصي.

والسادس عشر: طبقه السيد فخار، والشيخ محمّد بن جعفر بن نما، والسيد محيي الدين بن زهره رحمه الله.

والسابع عشر: طبقه المحقق، وابني طاوس، ويحيى بن سعيد، ويوسف بن مطهر قدس سره.

والثامن عشر: طبقه العلامة واخيه علي، وابن داود قدس سره.

والتاسع عشر: طبقه فخر الدين، وعميد الدين، وضياء الدين، وابن سعيد، والمزیدی رحمه الله.

والعشرون: طبقه الشهيد الأوّل محمد بن مكّي رحمه الله.

والحادى والعشرون: طبقه الشيخ مقداد، وعلي بن الحسن الخازن.

والثاني والعشرون: طبقه الشيخ أحمد بن فهد.

والثالث والعشرون: طبقه الشيخ على بن هلال الجزائري.

والرابع والعشرون: طبقه الشيخ على بن عبد العالی الكركي، وعلى بن عبد العالی الميسى.

والخامس والعشرون: طبقه الشهيد الثاني قدس سره.

والسادس والعشرون: طبقه الشيخ حسين بن عبد الصمد.

والسابع والعشرون: طبقه الشيخ بهاء الدين، والمولى عبد الله التستري، وصاحبي المدارك والمعالم، والميرزا محمد.

والثامن والعشرون: طبقه مولانا محمد تقى المجلسي، والمحقق السبزواري، والآقا حسين الخوانساري، والمولى حسن على.

والتاسع والعشرون: طبقه مولانا محمد باقر المجلسي رحمه الله، والآقا جمال الخوانساري، والمولى محمد سراب.

والثلاثون: طبقه السيد محمد حسين الخاتون آبادي، والمولى محمد أكمل.

والواحد والثلاثون: طبقه الآغا محمد باقر البهبهاني، والشيخ مهدي الفتوني، وصاحب الحدائق رحمه الله.

والثاني والثلاثون، طبقه بحر العلوم، وصاحب القوانين، وكاشف الغطاء، ومهدي بن أبي ذر.

والثالث والثلاثون: طبقه السيد محمد باقر الحلاوي، والسيد جواد العاملی، والسيد محسن الكاظمي، وصاحب الجواهر، و

الرياض، والمولى أحمد، والحاج الكلباسي، والسيد الرشتي، والسيد صدر الدين، وشريف العلماء، وصاحبي الحاشيه و الفصول رحمه الله.

والرابع والثلاثون: طبقه السيد مهدي الحلاوي، والشيخ مرتضى الأنصاري، والسيد على، وعمنا صاحب المواهب رحمه الله.

والخامس والثلاثون: طبقه الميرزا محمد حسن الشيرازي، والميرزا حبيب الله الرشتي.

والسادس والثلاثون: طبقه شيوخنا المولى محمد كاظم، والسيد محمد باقر،

والسيد محمد كاظم، وشيخ الشريعة، والميرزا محمد تقى، والسيد إسماعيل، والحاج ميرزا حسين، والشيخ حسن الممقانى، والشيخ محمد طه، والسيد محمد صاحب البلغه رضوان الله عليهم أجمعين.

المقدمة الثالثة: فى بيان رواة هذا الكتاب عن مصنفه

يستفاد مما ذكره الشيخ والنجاشى فى الفهرستين، والشيخ والصدوق فى مشيختى التهذيب والفقيه، أنه روى هذا الكتاب عن المصنف جماعه، نذكرهم على ترتيب الحروف:

الأول: أحمد بن إبراهيم بن أبى رافع الانصارى الصيمرى، أبو عبد الله الكوفى نزيل بغداد. وقال الشيخان: كان ثقة صحيح الاعتقاد وصنف كتباً انتهى. (١)

وروى عن أحمد بن محمد بن زياد وعلى بن عبد الله الخديجى وعلى بن محمد بن يعقوب والمصنف وهارون بن موسى التلعكبرى. وروى عنه أحمد بن عبدون وأحمد بن على بن نوح والحسين بن عبيد الله ومحمد بن محمد بن النعمان التلعكبرى وأبو طالب بن غرور.

وأما من روى هذا الكتاب عنه عن المصنف رحمه الله فهو أحمد بن عبدون فيما وجدناه.

الثانى: أحمد بن أحمد النازل ببغداد، أبو الحسين الكوفى الكاتب. يظهر ممّا قدمناه عن النجاشى من انه كان يروى هذا الكتاب ببغداد عن المصنف، وأنه كان وجماعه من أصحابنا يقرأونه عليه وأنه كان من شيوخ اصحاب الحديث ومعتمداً عندهم.

الثالث: أحمد بن على بن سعيد أبو الحسين الكوفى، روى هذا الكتاب عن المصنف رحمه الله، ورواه عنه الشريف الاجل المرتضى علم الهدى قدس سره كما مر عن فهرست الشيخ، ويظهر منها انه كان شيخاً من اصحاب الحديث معتمداً، ولم أجد له ذكراً فى غير هذا الموضع.

الرابع: أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين، أبو غالب الزرارى، كان شيخ أصحابنا فى عصره وفقههم ووجههم، ولد سنة ٢٨٥، ومات سنة ٣٦٨.

ص: ٦٢٨

(١- ١). الفهرست للشيخ الطوسى، ص ٧٨، ش ٩٦؛ [١] رجال النجاشى، ص ٨٤، ش ٢٠٣.

وروى عن جده محمد بن سليمان المتوفى سنة ٣٠١، وعن عم أبيه علي بن سليمان وخال أبيه محمد بن جعفر الرزاز المتوفى سنة ٣١٠، ومؤدبه علي بن الحسين السعدآبادى، وعبد الله بن جعفر الحميرى، ومحمد بن الحسن بن علي بن مهزيار، وحميد بن زياد.

وروى عنه أحمد بن عبدون، وأحمد بن علي بن نوح، والحسين بن عبيد الله، والمفيد وغيرهم.

وروى هذا الكتاب الحسين بن عبيد الله عنه عن المصنف رحمه الله كما مر عن (ست) (١) ومشيخه (يب) . (٢)

الخامس: إسحاق بن الحسن بن بكران أبو الحسين العقرائى التمار، قال النجاشى: كثير السماع، ضعيف فى مذهبه، رأيت بالكوفه وهو مجاور، وكان يروى كتاب الكلينى عنه، وكان فى هذا الوقت علوا فلم اسمع منه شيئاً له كتاب الرد على الغلات، وكتاب رفع السهو عن النبى صلى الله عليه وآله، وكتاب عدد الأئمة عليهم السلام انتهى. (٣)

وقد اشار إلى ذلك فى ترجمه الكلينى أيضاً حيث قال: ورايت أبا الحسين العقرائى يرويه عنه انتهى. (٤)

ويستفاد من كلامه ان كان شيخاً من اصحاب الحديث له سماع كثير وتضعيفه له فى مذهبه لا يفيد قدحا فيه لعدم ذكره السبب واحتمال كونه شيئاً لانراه ضعفاً.

السادس: جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه أبو القاسم القمى. كان فقيهاً محدثاً ثقة وجهاً قرأ المفيد عليه ومنه حمل قال النجاشى: كلما يوصف الناس به من جميل وثقه وفقه فهو فوقه انتهى. (٥)

سمع من سعد بن عبد الله أربعة أحاديث.

ويستفاد من هذا ان ولادته كانت فى حدود سنة ٢٨٤ وتوفى سنة ثمان أو تسع وستين وثلاثمائة وصنف كتباً بقى منها إلى زماننا كتاب الزيارات.

ص: ٦٢٩

١-١ . الفهرست للشيخ الطوسى، ص ٧٧ - ٧٨، ش ٩٤.

٢-٢ . تهذيب الأحكام ج ١٠، ص ١١-٢٣ (شرح المشيخه).

٣-٣ . رجال النجاشى، ص ٧٤، ش ١٧٨.

٤-٤ . رجال النجاشى، ص ٣٧٧، ش ١٠٢٦.

٥-٥ . رجال النجاشى، ص ١٢٣، ش ٣١٨.

وروى عن أحمد بن إسماعيل سمكه وأحمد بن اصفهيد، وأحمد بن محمد بن الحسن بن سهل، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وأحمد بن علي بن مهدي، وأحمد بن محمد بن عمار، والشريف جعفر بن محمد الموسوي، وجعفر بن محمد بن مسعود، والحسن بن أبي عقيل العماني، والحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى الأشعري، والحسن بن علي الحجال، والحسين بن شاذويه، والحسين بن محمد الأشعري، وحكيم بن داود، وعبد العزيز الجلودي، وعبد الله بن الفضل بن هلال، وعبيد الله بن أحمد، وعلي بن الحسين بن بابويه، وعلي بن الحسين السعدآبادي، وعلي بن محمد الكليني، وعلي بن محمد أخيه، والقاسم بن محمد الهمداني، ومحمد بن أحمد بن سليم الصابوني، ومحمد بن جعفر الرزاز، ومحمد بن الحسن بن علي بن مهزيار، ومحمد بن عبد المؤمن، ومحمد بن عمرو الكشي، ومحمد بن قولويه أبيه، ومحمد بن الوارث السمرقندي، ومحمد بن يعقوب.

وروى عنه أحمد بن عبدون، وأحمد بن علي بن نوح، والحسين بن أحمد بن موسى بن هذيه، والحسين بن عبيد الله، ومحمد بن علي بن بابويه، ومحمد بن محمد بن النعمان، وهارون بن موسى، وأبو طالب بن غرور.

وأما هذا الكتاب فرواه عنه مصنفه محمد بن يعقوب رحمه الله: أحمد بن علي بن نوح، والحسين بن عبيد الله، ومحمد بن محمد بن النعمان.

السابع: عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز ببغداد وتيس، أبو الحسين البغدادي.

روى هذا الكتاب أحمد بن عبدون عنه وعن ابن أبي رافع عن مصنفه محمد بن يعقوب رحمه الله كما مر عن (ست) (1) ومشيخه (يب) (2) بل ظاهر المشيخه أنّهما سمعاها عن المصنف في سنة ٣٢٧ ببغداد بباب الكوفة بدرب السلسله واجازهما في روايته ويدل ذلك على انه كان من اصحاب الحديث، وكان له اهتمام بامره.

الثامن: علي بن أحمد بن محمد بن موسى الدقاق.

روى عن محمد بن جعفر الأسدي الكوفي النازل بالرى وعن محمد بن يعقوب.

ص: ٦٣٠

١-١). الفهرست للشيخ الطوسي، ص ٢١١، ش ٦٠٢. [١]

٢-٢). تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٢٩ (شرح المشيخه).

وروى عنه أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه وهو أحد الرجال الثلاثة الذين روى أبو جعفر بن بابويه الكافي وسائر روايات الكليني عنهم عن الكليني.

قال في مشيخه كتاب من لا يحضره الفقيه : وما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله، فقد رويته عن محمد بن محمد بن عصام الكليني، وعلي بن أحمد بن موسى، ومحمد بن أحمد السناني رضي الله عنهم عن محمد بن يعقوب الكليني، وكذلك جميع كتاب الكافي قد رويته عنهم عنه عن رجاله انتهى. (١)

وذكر هذا الشيخ أيضاً منفرداً أو مقروناً في طرقه إلى ثابت بن دينار وجابر بن عبد الله، وحفص بن غياث، وعلي بن سالم، ومحمد بن إسماعيل البرمكي ومحمد بن جعفر الأسدي، ومحمد بن سنان، وترضى أو ترخم عليه في جميعها، وكذا في سائر كتبه.

فيستفاد من هذا أنه كان رجلاً من اصحاب الحديث مستوراً على ظاهر العدالة والظاهر انه رازي.

التاسع: محمد بن أحمد بن محمد بن سنان نزيل الري.

روى هو أيضاً عن محمد بن جعفر الأسدي ومحمد بن يعقوب.

وروى عنه أبو جعفر بن بابويه مترضياً عنه، وقد مرّ أنه روى كتاب الكافي عنه وعن غيره عن مصنفه.

العاشر: محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله بن البهلول بن همام بن المطلب بن همام أبو المفضل الشيباني الكوفي نزيل بغداد، سافر في طلب الحديث عمره.

وروى عن خلق لا يحصون كثره من الشاميين، والمصريين، والجزريين، والعراقيين، وغيرهم.

وروى عنه جماعه من العامه والخاصه، وحكى انه ناقشه العامه في سنه عشر وثلاثمائه فكذبوه، وقالوا: مات ابن العرّاد الكبير قبل ذلك، وابطلوا رواياته.

وقال النجاشي: رأيت جلّ أصحابنا يغمزونه ويضعفونه انتهى. (٢)

ص: ٦٣١

(١-١) . من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١١٦ (شرح المشيخه) .

(٢-٢) . رجال النجاشي، ص ٣٩٦، ش ١٠٥٩ .

فكانه كان تضعيفه والغمز عليه سرى من العامه اليهم، أو اطلعوا على أمر آخر، وما ذكر العامه لا يوجب ضعفاً لاحتمال السهو في مثل هذه الخصوصيات والله العالم.

قال الخطيب في تاريخ بغداد: أخبرنا علي بن أبي علي قال سألت أبا المفضل عن مولده فقال في سنة سبع وتسعين ومأتين، وأول سماعي الصحيح سنة ست وثلاثمائة.

وأخبرني الأزهرى قال توفي أبو المفضل في شهر ربيع الآخر من سنة سبع وثمانين وثلاثمائة انتهى (١).

وقد روى الحسين بن عبيد الله الغضائرى كتاب الكافي عن جماعه هو احدهم، عن المصنف رحمه الله كما مرّ عن (ست) (٢) ومشيخه (يب) (٣).

الحادى عشر: محمد بن محمد بن عصام الكلينى، فقد مرّ أنه أحد الرجال الثلاثة الذين روى الصدوق رحمه الله كتاب الكافي عنهم مترضياً لهم عن المصنف رحمه الله (٤).

الثانى عشر: هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد أبو محمد التلعكبرى الشيبانى الذى أمره فى الجلاله والثقه وسعه العلم أشهر من أن يذكر، فقد روى عنّ يقرب من مائه شيخ، ولقد تحمل الحديث بالسماع والقراءه والاجازه من سنة ثلاث عشره وثلاثمائة إلى سنة سبعين وثلاثمائة، ولكن قال فى كيفيه اخذه فى سنة (٣١٣ق): أخذ لى والدى من محمد بن محمد بن الاشعث اجازه وصلت إلى على يد محمد بن داود بن سليمان، وسمعت منه بعض كتاب الاشعثيات انتهى.

فربما يستفاد من ذلك ان هذا كان فى أول بلوغه أو قبيله، وأن ولادته كانت فى حدود سنة ثمان وتسعين ومائتين، وتوفى رحمه الله سنة (٣٨٥ق)، وقد مرّ أنه أحد الشيوخ الخمسه الذين روى الحسين بن عبيد الله كتاب الكافي عنهم عن مصنفه (٥)، فهؤلاء اثنى عشر شيخاً عثرا على رواياتهم لهذا الكتاب عن محمد بن يعقوب رحمه الله.

ص: ٦٣٢

١- ١). تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٨٧، ش ١٠٨٢. [١]

٢- ٢). الفهرست للطوسى، ص ٢١١، ش ٦٠٢.

٣- ٣). تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ١١ (شرح المشيخه).

٤- ٤). من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١١٦ (شرح المشيخه).

٥- ٥). الفهرست للطوسى، ص ٢١١، ش ٦٠٢.

ولكنى لم أعر على طريق لعلمائنا تتصل إلى أحمد بن أحمد الكوفى، أو إسحاق بن الحسين، لأنه يرويه النجاشى عنهما، وأما حكى أنه رأى انهما كانا يرويانه لغيره، فالطرق أنما تتصل بعشره منهم.

ولقد روى عن المصنف غير هؤلاء.

محمد بن إبراهيم النعمانى أيضاً فى كتاب الغيبة، لكن لا دليل لنا على انه روى كتاب الكافى بتمامه عنه.

وربما يقال: بأن محمد بن أحمد بن عبد الله الصفوانى أيضاً ممن رواه عنه، باعتبار ما يوجد فى بعض المواضع، (وفى نسخه الصفوانى كذا) كما فى باب النص على أبى الحسن الرضا عليه السلام (1) وباب النص على أبى الحسن الهادى عليه السلام (2) وفيه بعد تسليم ان هذه العبارة من غير الكلينى، وكانت فى الحاشيه ثم كتبها الناسخون فى المتن بزعم أنها منه، وأنه كان المراد بها ان فى نسخه الصفوانى من الكافى كذا أن غايه ما يدل عليه حينئذ هو أنه كان للصفوانى نسخه من الكافى كانت العبارة فيها كذا، وأما أنه هو نسخ الكافى أو رواه عن مصنفه فلا دلالة فيه عليه.

فمما ذكرناه يظهر ان ما ذكره المحدث الخبير النورى رحمه الله فى الفائده الثالثه من خاتمه مستدركه، فى مقام ارائه رواه الكافى حيث قال: وبالاسانيد السابقه إلى جماعه كثيره من حفاظ الشريعه منهم: أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، وأبو غالب أحمد بن محمد بن سليمان الزرارى، وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم النعمانى، وأبو محمد هارون بن موسى التعلكبى، وأبو عبد الله أحمد بن محمد الصفوانى (3)، وأبو المفضل محمد بن عبد الله الشيبانى، وأبو عبد الله أحمد بن أبى رافع الصيمرى، وأبو الحسن عبد الكريم بن عبد الله بن نصر التنيسى، وأبو الحسين أحمد بن أحمد الكوفى الكاتب، ومحمد بن محمد بن عصام الكلينى، ومحمد بن على ماجيلويه، وعلى بن أحمد بن موسى، ومحمد بن أحمد بن محمد بن سنان الزاهرى أبو عيسى نزيل الرى، عن أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله عن على بن إبراهيم انتهى. فيه مواقع للنظر.

منها: أنه ذكر أحمد بن أحمد الكوفى مع ان الأسانيد السابقه لا تنتهى إليه، ولو لم

ص: ٦٣٣

١-١. الكافى، ج ١، ص ٣١١، ح ١. [١]

٢-٢. الكافى، ج ١، ص ٣٢٥، ح ٣. [٢]

٣-٣. تقدم قبل قليل بأن الصفوانى هو: محمد بن أحمد بن عبد الله، فلاحظ.

يمنع هذا من ذكره لكان المناسب ذكر إسحاق بن الحسن أيضاً.

ومنها: عدم ذكره أحمد بن علي بن سعيد مع أن الأسانيد تتصل إليه.

ومنها: ذكر النعماني والصفواني ومحمد بن علي ماجيلويه مع أننا لم نعثر على ما يشهد بروايتهم له سوى ما مرّ في الأولين ومرّ عدم دلالتهم، وأما الأخير فلم نجد فيه شيئاً يشعر بذلك أصلاً، مضافاً إلى أن الصالح لذلك بحسب الطبقة هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الذي هو من مشايخ الصدوق الذين أكثر عنهم، ولو كان هو ممن روى الكافي عن المصنف لكان رواه الصدوق عنه، وذكره مع شيوخه الثلاثة الذين رواه عنهم.

ومنها: تعبيره عن الصفواني بأحمد بن محمد، وصوابه محمد بن أحمد.

المقدّمه الزابعة: في بيان من روى عنه المصنف في هذا الكتاب من الشيوخ

وهم جماعه نذكرهم على ترتيب الحروف ونقدّم الكنى لقلّتها:

الأول: ابن بابويه، روى عنه في الكتاب حديثاً واحداً والظاهر ان المراد به علي بن الحسين بن موسى بن بابويه أبو الحسن القمي المتوفى سنة ٣٢٩.

وقد روى عن أحمد بن ادريس، والحسن بن علي بن الحسين الدينوري، والحسين بن محمد الأشعري، وسعد بن عبد الله، وعبد الله بن جعفر، وعلي بن إبراهيم، وعلي بن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة، وعلي بن الحسين السعدآبادي، وعلي بن سليمان الزراري، وعلي بن موسى الكميدي، ومحمد بن أحمد بن علي بن الصلت، ومحمد بن يحيى. وروى عنه ولده محمد وجعفر بن قولويه والعباس الكلوزاتي.

الثاني: أبو بكر الجبال، روى عنه أيضاً حديثاً واحداً، ورواه هو عن محمد بن عيسى القطان، ولا أعرف اسمه، ولا شيئاً من حاله، ولم أجد له ذكراً في غير ذلك الموضوع.

الثالث: أبو داود، فقد روى عنه فيه مفرداً ثمانية أحاديث ومقروناً بمحمد بن يحيى عن أحمد عشرة.

وروى هو كلها عن الحسين بن سعيد غير واحد من المفردة فرواه عن علي بن مهزيار، وليس هو أبا داود المسترق قطعاً، فانه من صغار السادسة، وعمر حتى عاصر

كبار السابعة أيضاً، وتوفى في سنة احدى وثلاثين ومأتين، فلو روى المصنف عنه لكان عمّر المصنف مائه وثلاث عشره سنه أو أكثر، ومن المعلوم خلافه، فهذا الرجل من شيوخه المجهولين الذين لا نعلم شيئاً عن امرهم، ولا نعرف اسمه أيضاً.

نعم، روى هو عن الحسين بن سعيد، وعلى بن مهزيار، وروى عنه المصنف، وهو من الثامنه.

الرابع: أحمد بن ادريس بن أحمد أبو علي الأشعري القمي، فقد روى عنه المصنف مفرداً أو مقروناً قريباً من ثمانمائه حديث، وكان هذا الشيخ من اجلاء الطبقة الثامنه من أصحابنا وثقاتهم وفقهائهم، صنف كتاب النوادر، ورواياته في هذا الكتاب عن سته عشر شيخاً يأتي ذكرهم بعد ذكر اسناد رواياته، وله الروايه عن غيرهم أيضاً، ولكن اكثر رواياته بل جلّها إنّما هي عن محمد بن عبد الجبار القمي، وقد روى عنه غير المصنف أحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري، وأحمد بن محمد بن يحيى القمي، والحسين بن أحمد ولده، والحسين بن علي بن سفيان البزوفري، وعلي بن حاتم القزويني، وعلي بن الحسين بن بابويه القمي، ومحمد بن الحسن بن الوليد نزيل قم، ومحمد بن الحسين بن سفيان البزوفري، وأبو علي محمد بن همام البغدادي، وتوفى بالقرعاء من طريق مكه في سنه ست وثلاثمائه، ولم أجد له روايه عن احد من الأئمه عليهم السلام.

وقال الشيخ: إنه لقي أبا محمد عليه السلام ولم يرو عنه (1).

الخامس: أحمد بن عبد الله، فقد روى المصنف عنه مفرداً عشره أحاديث، روى هو واحداً منها عن جده، وواحداً عن أحمد بن محمد، والباقي عن أحمد بن أبي عبد الله أو أحمد بن محمد البرقي، والكل واحد كما سيظهر، ولم أجد له روايه عن غير أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

وقد روى عنه ولده علي بن أحمد بن عبد الله - وهو من شيوخ الصدوق - والشريف الصالح الحسن بن حمزه العلوي المرعشي الطبري، والمصنف، وهو من الثامنه.

ثم إن أحمد بن محمد بن البرقي كان جدّ هذا الشيخ كما يستفاد من اسانيد الروايات.

ففي كتاب الامالي للشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله، في الجزء الثالث منه، قال: أخبرنا

ص: ٦٣٥

محمد بن محمد، قال حدثنا الشريف الصالح أبو محمد الحسن بن حمزه العلوي رحمه الله، قال حدثنا أحمد بن عبد الله البرقي عن أبيه (١) الخ.

وفي أواخر الجزء السابع منه، قال: وبالإسناد قال أخبرنا محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله البرقي، عن الحسن بن فضال انتهى (٢).

وفي مشيخه كتاب من لا يحضره الفقيه عند ذكر طريقه إلى (خبر جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله) قال: وكلما كان فيه (جاء نفر من اليهود) إلى أن قال: فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبد الله البرقي رضي الله عنه عن أبيه عن جده أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه إلى آخره. (٣)

فظهر أن المراد بجده الذي روى عنه في واحد من أسانيد الكتاب هو أحمد البرقي.

وهل كان أحمد بن محمد ابن البرقي جدّ هذا الشيخ لأمه؟ فعبد الله والده كان صهراً لأحمد البرقي على بنته كما زعمه كثير من المتأخرين.

ويدل عليه ما في فهرست الشيخ قدس سره في ترجمه أحمد بن محمد بن خالد البرقي عند ذكر طريقه إليه حيث قال: وأخبرنا هؤلاء الثلاثة، عن الحسن بن حمزه العلوي الطبري، قال حدثنا أحمد بن عبد الله ابن بنت البرقي قال: حدثني جدي أحمد بن محمد (٤). أو هو جده لأبيه وعبد الله والده كان ابن أحمد بن محمد الظاهر هو الثاني ويدل عليه تصريح من قارب عصره من الأساطين بذلك في مواضع كثيرة من أسانيد الروايات منها:

ما في أمالي الشيخ في الحديث السادس من الجزء الخامس عشر، مما رواه عن الحسين بن عبيد الله، عن أبي جعفر بن بابويه، حيث قال: وبالإسناد قال حدثنا علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال حدثني أبي عن جدي أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال حدثنا أبي عن علي بن النعمان (٥).

ومنها: ما في فهرست النجاشي في ترجمه محمد بن خالد البرقي حيث قال بعد ذكر كتبه: أخبرنا (أحمد بن) (٦) علي بن نوح، قال حدثنا الحسن بن حمزه الطبري، قال حدثنا

ص: ٦٣٦

[١-١]. أمالي الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٨٦. [١]

[٢-٢]. أمالي الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٢٠٧. [٢]

[٣-٣]. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٠ (شرح المشيخه).

[٤-٤]. فهرست الشيخ الطوسي، ص ٦٤، ش ٦٥. [٣]

[٥-٥]. أمالي الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٣٨. [٤]

[٦-٦]. زياده من المصدر.

أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله محمد بن خالد البرقي، قال حدثنا أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه بجميع كتبه. (١)

ومنها: ما ذكره الصدوق في مشيخه الفقيه عند ذكر طريقه إلى محمد بن مسلم حيث قال: وما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفى، فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم انتهى. (٢)

إلى غير هذه من الموارد التي يقف عليها المتتبع، ودلالاتها على المطلوب واضحة، ولبعد احتمال تعدد أحمد بن عبد الله الذي يروى عن أحمد بن أبي عبد الله، ويروى عنه الحسن بن حمزه العلوي، وكون عبد الله الوالد لأحدهما ابنه، وكون والد الآخر صهره، واحتمال الجمع بجعل ابن بنت البرقي في عبارته فهرست الشيخ وصفا لعبد الله، وحمل عبد الله بن أحمد في هذه العبارة على كونه نسبه إلى الجد للأمام، واحتمال وقوع السهو لهؤلاء الأعلام في عباراتهم الكثيره تعين ارتكاب السهو في عبارته فهرست الشيخ، أو كون ما فيها من تصرف الناسخين المعتقدين بكونه ابن بنته.

السادس: أحمد بن محمد بن أحمد بن طلحة أبو عبد الله العاصمي، الكوفي، نزيل بغداد.

قال النجاشي: كان ثقة في الحديث خيراً سالماً، (أصله كوفي وسكن بغداد)، روى عن الشيوخ الكوفيين، وله كتب منها: كتاب النجوم، وكتاب مواليد الإمام عليهم السلام واعمارهم (٣) انتهى.

قيل له: العاصمي نسبه إلى عاصم والد علي بن عاصم المحدث المعروف المتوفى سنة ٢٠١ عن اثنتين وتسعين سنة، ولقد روى المصنّف عنه في الكتاب قريباً من سبعين حديثاً، معبراً عنه بأحمد بن محمد الكوفي، أو بأبي عبد الله العاصمي.

وقد روى هو فيه عن إبراهيم بن الحسن وعلى بن الحسن بن علي بن فضال بن

ص: ٦٣٧

١-١. رجال النجاشي، ص ٣٣٥، ش ٨٩٨.

٢-٢. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٦-٧ (شرح المشيخه).

٣-٣. رجال النجاشي، ص ٩٣، ش ٢٣٢.

عمرو بن أيمن مولى تيم الله بن ثعلبه، وعن محمد بن أحمد بن خاقان النهدي المعروف بحمدان القلانسي، وابن جمهور.

وروى عنه غير المصنف: الحسن بن أحمد بن الياس، والحسين بن علي بن سفيان البزوفري، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الاسكافي.

السابع: أحمد بن محمد بن سعيد بن عبد الرحمن بن زياد، مولى همدان، أبو العباس الكوفي الحافظ الزيدي، المعروف بابن عقده، لأن أباه كان نحوياً يعقد في كلامه كثيراً، ولد سنة ٢٤٩، وتوفي سنة ٣٣٣.

روى عن خلق من الطبقة السابعة والثامنة.

وروى عنه خلق من التاسعة والعاشره. فهو من صغار الثامنة، وعاصر بطول عمره التاسعة أيضاً، ومات بعد المصنف رحمه الله بأربع سنين، وكان اعجوبه زمانه في كثرة الحفظ، وسعه الروايه، والاضطلاع بعلمى الحديث والرجال وغيرهما، وكانت الخاصه والعامه تدعن له بذلك، وصنف كتباً كثيره نافع، وليس للمصنف عنه في هذا الكتاب إلا أربع روايات، جنت اقلام الناسخين على سند اثنتين منها، وبقي اثنتان.

الثامن: أحمد بن محمد بن محمد بن الحسن، فقد روى المصنف عن أحمد بن محمد بن محمد بن الحسن أربعة عشر حديثاً، قرنه في ستة منها بمحمد بن يحيى، وروى أيضاً عنه عن محمد بن الحسين ستة أحاديث قرنه به في خمسة منها، والظاهر ان الستة أيضاً عن محمد بن الحسن، وصحف الحسن بالحسين، وسياق الأسانيد المذكوره يدل على أن محمد بن الحسن فيها هو محمد بن الحسن الصفار القمي، فليس هو (حينئذ) أحمد العاصمي، ولا ابن عقده لعدم روايتهما عن الصفار، فالظاهر أنه رجل آخر من القميين أو الرازيين، شارك محمد بن يحيى في الروايه عن الصفار. وروى عنه المصنف رحمه الله، فهو من التاسعه، ويحتمل ان يكون ابن دؤل القمي (فتأمل).

التاسع: أحمد بن مهران، فقد روى عنه المصنف قريباً من خمسين حديثاً، وترجم عليه عند ذكره في أحد عشر منها فيما عندنا من نسخ الكافي، وروى هو سبعة عشر منها عن الشريف الصالح عبد العظيم بن عبد الله الحسنى وسائرهما عن محمد بن علي، والظاهر انه أبو سمينه، فهو من الثامنة.

وحكى العلامة عن ابن الغضائري تضعيف هذا الشيخ، ونحن لا نعلم من أمره غير

ما ذكرناه، وربما يستفاد من كثره ترحم المصنف عليه أنه كان رجلاً صالحاً وإن لم يكن من المضطلعين بفن الحديث، وأنه مات قبل الثلاثمائة.

العاشر: حبيب بن الحسن، فقد روى عنه في كتاب الحدود ثلاثة أحاديث، وروى هو خبرين منها عن محمد بن عبد الحميد من السابعة، وواحداً عن محمد بن الوليد من معمرى السادسة، فهو من الثامنة لكن لم أجد له ذكراً في غير هذه الأسانيد، ويحتمل أن يكون حبيب فيها تصحيف، ويكون صوابه الحسين، ويراد الحسين بن الحسن العلوي الرازي الذي يأتي ذكره.

الحادى عشر: الحسن بن خفيف، فقد روى عنه في باب موالد الصاحب عليه السلام دلالة واحده عاينها من أمره عليه السلام، ويستفاد منها أن أباه خفيف كانت له وكالة عن الناحية في بعض الامور، ولم أجد له ولا لوالده ذكراً في غير هذا الموضوع.

الثانى عشر: الحسين بن أحمد، فروى المصنف رحمه الله عنه في هذا الكتاب في خمسة مواضع امورا لا تعلق لها بالاحكام، روى هو واحد منها عن أبى كريب، والأشج، وهو واقعه فضه الخادمه مع الأسد فى الطف، وأربعة منها عن أحمد بن هلال وإن جنى قلم الناسخين فارتكب التصحيف، واسقط ابن أحمد فى ثلاثه من الأربعة، لكن بقى فيها ما يستفاد منه المطلوب بعد جمعها.

ثم ان المستفاد من تتبع أسانيد الشيوخ هو أن الحسين بن أحمد الذى يروى عن أحمد بن هلال هو الحسين بن أحمد المالكى، وربما يصحّف بالحسن مكبراً، وهو شيخ من اصحاب الحديث من الثامنة.

روى عن أحمد بن هلال، ومحمد بن عيسى بن عبيد، ومحمد بن الوليد شباب الصيرفى.

وروى عنه الحافظ أحمد بن محمد بن سعيد، والحسين بن محمد بن الفرزدق القطعى، أبو على محمد بن همام، وأبو طالب عبيد الله بن أحمد الأنبارى.

بل ربما يظهر من الشيخ حيث ذكر فى باب (كر) من رجاله الحسن بن أحمد المالكى (1) أنه روى عن أبى محمد عليه السلام أيضاً. وان كان المذكور فيه هو الحسن مكبراً، لكن

ص: ٦٣٩

ففى التهذيب فى باب الأغسال المندوبه: أخبرنى جماعه، عن أبى محمد (هارون) [\(١\)](#) بن موسى التلعكبرى، عن الحسين بن محمد بن الفرزدق القطعى البزاز أنه قال حدثنا الحسين بن أحمد المالكى، قال حدثنا أحمد بن هلال العبرتائى [\(٢\)](#).

وفى (جش) فى ترجمه محمد بن الفرج الرخجى: أخبرنا أحمد بن عبد الواحد، قال حدثنا عبيد الله بن أحمد، قال حدثنا الحسين بن أحمد المالكى، قال قرأ على أحمد بن هلال مسائل محمد بن الفرج [\(٣\)](#).

وفى ترجمه عبد الله بن ابجر الكنانى: أخبرنا أحمد بن عبد الواحد، قال حدثنا عبيد الله بن أحمد الأنبارى، قال حدثنا الحسين (الحسن خ ل) بن أحمد المالكى، قال حدثنا محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن عبد الله بن ابجر [\(٤\)](#).

وفى ترجمه داود بن كثير الرقى أخبرنا أبو الحسن ابن الجندى، قال: حدثنا أبو على بن همام، قال: حدثنا الحسين بن أحمد المالكى، قال حدثنا محمد بن الوليد المعروف بشباب الصيرفى الخ. [\(٥\)](#)

وبعد ما تبين ذلك، فهل الحسين بن أحمد المالكى الذى يروى عمّن ذكرناه هو الذى ذكره الخطيب البغدادى فى تاريخه حيث قال: الحسين بن أحمد بن عبد الله بن وهب بن على المالكى من بنى مالك بن حبيب ويعرف بالأسدى، حدث عن محمد بن عبد الرحمن بن سهم الأنطاكى، وعبيد بن هشام الحلبي، ومحمد بن وهب بن أبى كريمه الحرانى، ويحيى بن اكثم القاضى، وعبد الوهاب بن ضحاك العرضى، وبشر بن هلال البصرى، وعامر بن سيار، وهشام بن عمار، وهشام بن خالد الأزرق الدمشقيين، ومحمد بن أحمد الرازى، وحامد بن يحيى البلخى [\(٦\)](#)، والمسيب بن واضح.

١-١ . فى المطبوع (مروان) .

٢-٢ . التهذيب، ج ١، ص ١١٧، ح ٣٠٨.

٣-٣ . رجال النجاشى، ص ٣٧١، ش ١٠١٤.

٤-٤ . رجال النجاشى، ص ٢١٧، ش ٥٦٥.

٥-٥ . رجال النجاشى، ص ٢١٧، ش ٤١٠.

٦-٦ . فى المطبوع (البلخى) .

روى عنه عبد الصمد بن علي الطستى، وأبو بكر الشافعى.

أخبرنا البرقانى أخبرنا أبو بكر الاسماعيلى، حدثنا الحسين بن أحمد المالكى أبو على ببغداد انتهى. (١)

أو هو رجل آخر من رجال الشيعة لبعده روايه هذا الرجل الذى كان من معاريف شيوخ الحديث عند الجمهور عن أبى محمد عليه السلام أو عن رجال الشيعة.

الظاهر هو الأول كما فى (جش) فى ترجمه مروان بن مسلم حيث قال: له كتاب يرويه جماعه، أخبرنا محمد بن جعفر، قال حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد، قال حدثنا الحسين بن أحمد بن عبد الله بن وهب المالكى، قال حدثنا أحمد بن هلال الخ.

فبين ابن عقده فى هذا السند نسبه واسمى جده وجد أبيه على طبق ما ذكره الخطيب وقد روى عن أحمد بن هلال.

فبهذا يظهر لك أن ما فى تعليقه على قول الماتن: الحسن بن أحمد المالكى كما مرّ حيث قال: قيل أنه الحسن بن مالك الأشعرى القمى الثقة الذى هو من رى نسبه إلى جدهم مالك الأصوص الأشعرى، وسيجىء فى الحسين بن أحمد المالكى انتهى.

وقال فى الحسين: الحسين بن أحمد المالكى، كذا فى بعض الروايات، ولعله الحسن.

وقال السيد الداماد رحمه الله: الحسن مكبراً كذا ذكره الشيخ فى دى عن أحمد بن هلال العبرتائى، عنه الحسين بن محمد القطعى ومن فى طبقتهم، وحسبان أنّهما اخوان لا مستند له، وربما يزعم أنه أخ الحسين بن مالك القمى من رى، وان المالكى نسبه إلى الأشعرى القمى انتهى.

انتهى عبارته (التعليقه) بعيد من الصواب، وكذا ما حكاه عن السيد، مع أن ما حكاياه عن بعض بلفظ (قيل) وربما يزعم كانهما غير متوافقين (فتأمل).

وتوثيق الحسن بن مالك الأشعرى بل ووجوده غير معلوم، وترجيحهما الحسن مكبراً على التصغير تبعاً للشيخ ليس على ما ينبغى، ويظهر من كلامهما أنّهما لم يعثرا على شيء مما ذكرناه.

ص: ٦٤١

غير أن السيد الداماد رحمه الله عثر على سند روايه التهذيب فقط، فاستفاد منه أنه يروى عن أحمد بن هلال، ويروى عنه الحسين القطعي.

ثم أتى لم أجد إلى الآن روايه له عن أبي محمد عليه السلام، وان ذكره الشيخ.

الثالث عشر: الحسين بن الحسن، فروى المصنف رحمه الله عنه سبع روايات، أطلقه في واحده منها، ووصفه بالهاشمي في روايتين، وبالحسيني في ثلاث، وبالعلوي في واحده. فكأنه كان ينتهي نسبه إلى علي بن الحسين عليهما السلام.

والمستفاد من رواياته هو أنه كان عالماً بالسير والأخبار، وروى فيها عن إبراهيم بن إسحاق الأحمري، وصالح بن أبي حماد، ومحمد بن زكريا الغلابي البصري، وأبي الطيب المثنى.

وروى دلاله عن الناحيه المقدسه، على وجه يظهر منها أنه كان له اطلاع على بعض ما كان يصدر منها إلى الوكلاء، وكأنه هو الذي ذكره الشيخ في (لم) حيث قال: الحسين بن الحسن الحسيني الأسود، فاضل يكنى أبا عبد الله رازي انتهى (1). وهو من الثامن.

الرابع عشر: الحسين بن علي، فروى عنه ثمان روايات، ووصفه في أربع منها بالهاشمي، وفي أربع بالعلوي، وذكر في واحده منها بدله الحسن مكبراً، واختلف النسخ في روايتين، ورواها هو عن سهل بن جمهور، ومحمد بن الحسين، ومحمد بن عيسى بن عبيد، ومحمد بن موسى، وروى عن الناحيه دلاله يظهر منها اطلاعه على بعض ما كان يرد منها إلى الوكلاء، ويحتمل أن يكون هو الحسين بن علي الدينوري الذي يروى عنه علي بن الحسين بن بابويه، كما أنه يحتمل اتحاده مع الحسين بن الحسن العلوي بأن يكون نسب في احد التعبيرين إلى جده.

الخامس عشر: الحسين بن الفضل بن يزيد (زيد خ ل) اليماني، وفي بعض النسخ (الحسن) مكبراً، فروى عنه المصنف رحمه الله في باب مولد الصاحب عليه السلام خمس دلالات، ويظهر من بعضها أنه كان له ولأبيه مكاتبه الناحيه المقدسه، ولم أجد له ولا لأبيه ذكراً في غير هذا الموضع.

ص: ٦٤٢

السادس عشر: الحسين بن محمد بن عامر (١) بن عمران بن أبي عمر كما ذكره (جش) في ترجمته (٢)، أو عمران بن أبي بكر (٣) كما في (جش) في عمّه عبد الله بن عامر، أبو عبد الله الأشعري القمي (٤).

وما في (لم جخ) من التعبير عنه بالحسين بن أحمد (٥) كأنه سهو من النسخ، وما في (جش) من اسقاط (عامر) من نسبه في ترجمته للاختصار، ولذا ذكره في عمّه.

فقد روى المصنف رحمه الله عنه قريباً من ستمائه وستين رواية، رواها هو عن إبراهيم بن محمد الطاهر، وأحمد بن إسحاق الأشعري، وأحمد بن عبد الله، وأحمد بن علي الكاتب، وأحمد بن محمد بن محمد بن سيار البصري، وجعفر بن محمد بن مالك الفزاري الكوفي، والخيراني، وصالح بن أبي حماد الرازي، وعبد الله بن رزين، وعبد الله بن عامر الأشعري عمه، وعلي بن محمد بن علي بن سعد الأشعري القزداني، ومحمد بن أحمد بن خاقان النهدي الكوفي، ومحمد بن عبد الله، ومحمد بن عمران السبيعي، ومحمد بن يحيى الفارسي، ومعلي بن محمد البصري، وعنه جلّ رواياته.

ويظهر من (جش) أن له الرواية عن محمد بن أبي القاسم ماجيلويه أيضاً. وما في (لم، جخ) من أنه روى عن ابن أبي عمير (٦) فهو سهو، ولو روى عنه شيئاً لكانت على وجه الإرسال، كروايته عن محمد بن جمهور، ومحمد بن سالم بن أبي سلمه في هذا الكتاب.

وروى عنه غير المصنف: جعفر بن محمد بن قولويه، وعلي بن بابويه، ومحمد بن الحسن بن الوليد، ومحمد بن الحسن الصفار في بصائره ولم أظفر على روايه لهذا الشيخ عن أحمد بن محمد بن عيسى وعن غيره من أجله شيوخ قم من الطبقة السابعة، ولا على تاريخ ولادته ولا وفاته. نعم، تدلّ روايه ابن قولويه عنه على انه كان حياً إلى حدود سنة ثلاثمائة.

وفي الكتاب في باب مولد صاحب عليه السلام روايه عنه يتراآى منها انه كان في أيام أبي

ص: ٦٤٣

١-١ . ليس في المصدر.

٢-٢ . رجال النجاشي، ص ٦٦، ش ١٥٦.

٣-٣ . عمر في المصدر.

٤-٤ . رجال النجاشي، ص ٢١٧، ش ٥٧٠.

٥-٥ . رجال الشيخ، ص ٤٦٩، ش ٤١.

٦-٦ . رجال الشيخ، ص ٤٦٩، ش ٤١.

محمد عليه السلام رجلاً رشيداً، كان يطلع على بعض ما كان يصدر عنه عليه السلام إلى عمّاله. ويؤيده روايته عن أحمد بن إسحاق (فتأمل).

ووثقه (جش) وقال: له كتاب النوادر انتهى. وهو من الثامنة.

السابع عشر: حميد بن زياد بن حماد بن زياد هوار الدهقان أبو القاسم الكوفي نزيل نينوى كان من الواقفه وجهه فيهم. قال الشيخ: كان ثقه كثير التصانيف وروى أكثر الأصول. (1) وقال (جش): كان ثقه، سمع الكتب، وصنف كتاب الجامع، كتاب الخمس، كتاب الدعاء، كتاب الرجال، كتاب من روى عن الصادق عليه السلام، وكتاب الفرائض كتاب الدلائل الخ. (2)

روى عن إبراهيم بن سليمان الخزار، وإبراهيم بن مسلم بن هلال الضرير، وأحمد بن الحسن البصرى، وأحمد بن ميثم بن الفضل بن دكين، والحسن بن محمد بن سماعه، والحسن بن موسى الخشاب، وحمدان القلانسي، وعبد الرحمن بن أحمد بن نهيك، وعبيد الله بن أحمد بن نهيك، والقاسم بن إسماعيل القرشي، ومحمد بن تسنيم ومحمد بن الحسين بن سعيد الصائغ، ومحمد بن خالد الطيالسي، ومحمد بن موسى خورا وخلق غيرهم.

وروى عنه أحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري، وأحمد بن محمد بن سعيد الحافظ، والحسين بن علي بن سفيان، والحسين بن محمد بن علّان، وعلي بن حاتم القزويني، وعلي بن حبشي بن قونى وأبو علي محمد بن همام، وأبو طالب الأنباري، وأبو المفضل الشيباني، والمصنف.

فقد روى عنه قريباً من ثلاثمائة وعشرين حديثاً. ورواها هو عن الحسن بن محمد بن سماعه، والحسن بن موسى الخشاب، وعبيد الله بن أحمد بن نهيك، ومحمد بن أيوب، وجلّها عن ابن سماعه المتوفى سنة ٢٦٣، والطيالسي المتوفى سنة ٢٤٩. ربما تدل على انه فى سنة ٢٣٣ كان قد ولد.

الثامن عشر: داود بن كوره بن سليمان أبو سليمان القمي الذي بوّب كتاب المشيخه

ص: ٦٤٤

١-١. الفهرست للطوسي، ص ١١٤، ش ٢٣٨. [١]

٢-٢. رجال النجاشي، ص ١٣٢، ش ٣٣٩.

للحسن بن محبوب، وكتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى، وصنف كتاب الرحمة في العبادات وهو وان لم يصرح به المصنف في اول شيء من أسانيد الكتاب لكنه أحد العده المتوسطه بينه وبين أحمد بن محمد بن عيسى على ما حكاه النجاشي والعلامه كما يأتي، فهو من شيوخه وان لم يرو عنه إلا مقروناً بغيره.

التاسع عشر: سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري أبو القاسم القمي، فله في هذا الكتاب ثمان عشره روايه، روى المصنف عن احداها بواسطه علي بن محمد، وأربع منها بواسطه محمد بن يحيى العطار، وثلاث عشره منها بلا واسطه؛ اثنتان منها في أوقات الصيلاه رواهما علي وجه المتابعه، واحدى عشره منها في تواريخ وفيات الأئمه عليهم السلام روى سبعاً أو ثمانى منها عنه مقروناً بعبد الله بن جعفر، وثلاثاً منها مفرداً.

وربما يحتمل أن يكون رواياته التي رواها عنه بلا واسطه على وجه الوجداده، لعدم تعلق اكثرها بالأحكام، وكون ما تعلق منها بالأحكام على وجه المتابعه، وكان هذا الشيخ من أجلاء هذه الطائفه وفقهائهم ووجوههم واثباتهم وثقاتهم في الطبقة الثامنه، سافر في طلب الحديث، وسمع من العامه والخاصه.

وروى عن الحسن بن عرفه المتوفى سنه ٢٥٧، وعباس بن عبد الله الترقفى المتوفى سنه ٢٦٧ ومحمد بن عبد الملك الدقيقى المتوفى سنه - ٢٦٦ وأبى حاتم الرازى المتوفى سنه ٢٧٧ وغيرهم.

ومن الخاصه عن إبراهيم بن هاشم وأيوب بن نوح وأحمد بن أبى عبد الله وأحمد بن الحسن بن فضال وأحمد بن محمد بن عيسى والحسن بن ظريف وعبدالله بن محمد والسندى بن الربيع ومحمد بن الحسين ومحمد بن عبد الجبار ومحمد بن عبد الحميد ومعاويه بن حكيم وهارون بن مسلم والهيثم النهدي ويعقوب بن يزيد وغيرهم.

وروى عنه أحمد بن محمد بن يحيى وحمزه بن القاسم وعلى بن بابويه وعلى بن محمد بن قولويه وأبوه محمد بن قولويه ومحمد بن الحسن بن الوليد.

قال النجاشي: وصنف كتباً كثيره وقع اليها منها كتاب الرحمة ثم عد كتباً اخرى تبلغ ثلاثين كتاباً في موضوعات كثيره مفيده لكنه لم يقع اليها من تلك الكتب الممتعه شيء. (١)

ص: ٦٤٥

وروى أبو جعفر في كمال الدين أنه لقي أبا محمد عليه السلام وسأله عن أمور فأحال عليه السلام جوابه إلى مولانا صاحب الدار عليه السلام فأجابه عليه السلام عنها وهو طفل.

وقال (جش): ورأيت بعض أصحابنا يضعفون لقاءه إياه ويقولون هذه حكاية موضوعه عليه انتهى. وتوفي رحمه الله سنة إحدى وثلاثمائة أو سنة أو سنتين قبلها.

العشرون: عبد الله بن جعفر بن الحسن بن مالك بن جامع الحميري أبو العباس القمي سمع الحديث وأكثر وصنف كتباً كثيرة مذكوره في الفهرستين (١)، وكان فقيهاً ثقة وجهاً في أصحابنا، ورود الكوفيه سنة نيف وسبعين أو تسعين ومائتين وسمع أهلها منه فاكثروا كما في (جش) وفيه دلالة على سعه علمه وعلو مقامه كما لا يخفى وهو من كبار الثامنه، كاتب أبا محمد عليه السلام على يد محمد بن عثمان العمري.

وروى عن أبي هاشم الجعفري وإبراهيم بن مهزيار وإبراهيم بن هاشم وأحمد بن إسحاق وأحمد البرقي وأحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن مطهر، وأحمد بن هلال وأيوب بن نوح والحسن بن ظريف والحسن بن موسى الخشاب وسعد بن عبد الله وسلمه بن الخطاب والسندی بن محمد وعبدالله بن الحسن بن علي بن جعفر وعبد الله بن محمد بن عيسى وعلي بن إسماعيل بن عيسى والعمركي ومحمد بن أبي عبد الرحمن ومحمد بن أحمد بن زياد، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، ومحمد بن خالد الطيالسي، ومحمد بن عبد الجبار، ومحمد بن عبد الحميد بن سالم، ومحمد بن الريان بن الصلت، ومحمد بن علي، ومحمد بن عيسى، ومحمد بن هارون، ومحمد بن الوليد، وهارون بن مسلم، ويعقوب بن يزيد وغيرهم.

وروى عنه أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني، وعلي بن بابويه، ومحمد بن الحسن بن الوليد وولده محمد بن عبد الله بن جعفر، ومحمد بن موسى بن المتوكل، ومحمد بن همام، ومحمد بن يحيى، وأبو غالب الزراري وله في هذا الكتاب قريب من أربعين رواية رواها المصنف عنه بواسطة ابنه محمد بن عبد الله، ومحمد بن يحيى أو أحدهما

ص: ٦٤٦

(١-١). الفهرست للشيخ الطوسي، ص ١٦٧، ش ٤٣٩؛ [١] رجال النجاشي، ص ٢١٩، ش ٥٧٣.

إلا سيع أو ثمان روايات رواها عنه وعن سعد بن عبد الله بلا واسطه وهي في تواريخ الأئمه عليهم السلام كما مر في سعد ومّر أيضاً احتمال كونها بالوجاده.

الحادى والعشرون: على بن إبراهيم بن هاشم أبو الحسن القمى صنف كتباً كثيره مذكوره في الفهرستين (١) منها كتاب التفسير الذى بقى إلى زماننا هذا.

قال (جش): ثقه في الحديث ثبت معتمد، صحيح المذهب سمع فأكثر، (وصف كتباً) (٢) واضرّ في وسط عمره انتهى. (٣)

روى عن أبيه إبراهيم وأخيه إسحاق بن إبراهيم، وأحمد بن محمد البرقى، وأحمد بن محمد بن عيسى، وصالح بن السندى، والعباس بن معروف، وعلى بن محمد بن شيره، ومحمد بن سالم، ومحمد بن على، ومحمد بن عيسى، والمختار بن محمد بن المختار، وهارون بن مسلم وغيرهم. وشارك أباه في الروايه عن صالح بن سعيد، وصالح بن السندى، وعلى بن محمد، ومحمد بن على، ومحمد بن عيسى، والمختار وهارون.

وروى عنه أحمد بن زياد بن جعفر الهمدانى، والشريف الصالح الحسن بن حمزه الطبرى، والحسين بن إبراهيم بن باتانه، وحمزه بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن على بن الحسين عليهما السلام، وعلى بن بابويه، ومحمد بن أحمد الصفوانى، ومحمد بن على بن محمد بن أبى القاسم ماجيلويه، ومحمد بن موسى بن المتوكل ويوجد نادراً روايه محمد بن الحسن بن الوليد أيضاً عنه والمصنف فقد روى عنه مصرحاً باسمه قريباً من ثلاثه آلاف وثمانمائه حديث مضافاً إلى ما رواه عنه عن الاحمدين فى ضمن عدتهما، فهو اكثر شيوخ المصنف روايه فى هذا الكتاب، ولم اظفر بتاريخ ولادته ولا وفاته غير ان فى بعض الأسانيد ما يدل على انه كان حياً فى سنه سبع وثلثمائه ووفاه طبقته كانت فى حدود عشر وثلثمائه.

الثانى والعشرون: على بن إبراهيم الهاشمى، فقد روى المصنف عنه حديثاً واحداً، رواه هو عن جده محمد بن الحسن، وقد روى عنه أيضاً تسع روايات اخر لكنها

ص: ٦٤٧

١-١). الفهرست للشيخ الطوسى، ص ١٥٢، ش ٣٨٠؛ [١] رجال النجاشى، ص ٢٦٠، ش ٦٨٠.

٢-٢). زياده من المصدر.

٣-٣). رجال النجاشى، ص ٢٦٠، ش ٦٨٠.

بتوسط محمد بن يحيى، فيحتمل قريباً سقوطه من هذه الرواية أيضاً بقلم الناسخين، ولكننا ذكرناه لعدم قيام حجه عليه، وهو الشريف على بن إبراهيم بن محمد بن الحسن بن محمد الجوانى ابن عبيد الله الاعرج ابن الحسين بن على بن الحسين عليهما السلام كان عالماً بالأخبار والسير وله كتاب أخبار صاحب فخر وكتاب أخبار يحيى بن عبد الله صاحب ديلم قال (جش): كان ثقة صحيح الحديث انتهى (١).

روى عن إبراهيم بن بنان، وجعفر بن محمد الفزارى، وحسن بن على بن هشام، وحسن بن محمد المزنى، وحسين بن الحكم، وسليمان بن أبي العطوس وخلق من الاخباريين.

وروى عنه على بن الحسين الاصبهاني، ومحمد بن يحيى، والمصنف فتأمل والأظهر انه من السابعة.

الثالث والعشرون: على بن الحسين القمي السعدآبادى المؤدب كان من علماء الأدب وتأدب على أحمد بن محمد بن خالد، وروى عنه، وهو احد عدته كما يأتي. وكان يعلم الأدب، وممن تأدب عليه أبو غالب الزرارى.

وروى عنه هو وجعفر بن محمد بن قولويه، ومحمد بن موسى بن المتوكل، والمصنف فقد روى عنه مصرحاً باسمه فى الروضه ثلاث روايات وهو من الثامنة.

الرابع والعشرون: على بن محمد بن إبراهيم بن أبان أبو الحسن الرازى الكلينى كان ثقة عيناً وصنف كتاب أخبار القائم عليه السلام وقتل فى طريق مكه، وقد مرّ فى المقدمه الأولى انه كان يعرف بعلّان، وأنه كان خال المصنف قدس سرهما، وتزييف قول من زعم أن علّان أبوه. وعمّه محمد وأحمد أو جده إبراهيم، وان على بن محمد كان ابن خال المصنف أو نافله خاله فراجع.

وروى هذا الشيخ عن أحمد بن الحسين، وإسحاق بن محمد، وجعفر بن محمد الكوفى، والحسن بن الحسين، والحسن بن عيسى العريضى، وسعد بن عبد الله، وسهل بن زياد، وصالح بن أبى حماد، وعبد الله بن إسحاق العلوى، وعلى بن الحسن،

ص: ٦٤٨

وعلى بن العباس، ومحمد بن أحمد بن أبي محمود، والخراساني ومحمد بن أحمد القلانسي، ومحمد بن عيسى، وابن جمهور، وعن عشرين رجلاً- آخر. روى عن كل واحد منهم ما شاهده من الدلالة عن الناحية المقدسه ويحتمل روايته عن إبراهيم بن إسحاق النهاوندي أيضاً فان المصنف اطلق على بن محمد الراوى عنه فى سبعة اسانيد، واطلاقه فى كلامه ينصرف إليه.

وروى عنه جعفر بن محمد بن قولويه والمصنف وهو احد عدّه سهل بن زياد وروايات المصنف عنه غير ما فى ضمن العدّه تقرب من خمس مائه.

الخامس والعشرون: على بن محمد بن عبد الله بن عمران الجبابي أبو الحسن القمي البرقي كان أبوه محمد بن عبد الله يكنى أبا عبد الله ويدعى عند الأعاجم ماجيلويه وجده عبد الله بن عمران يكنى أبا القاسم ويدعى عندهم بندار، وكان محمد بن عبد الله صهراً لأحمد بن محمد بن خالد البرقي على بنته، وكان على بن محمد منهما، فهو ابن بنت أحمد البرقي، وكيف كان فقد روى على بن محمد المذكور عن إبراهيم بن إسحاق النهاوندي، وأحمد بن أبي عبد الله البرقي جده لأمه وعن أبيه محمد بن عبد الله ماجيلويه، ومحمد بن عيسى، والسيارى.

وروى عنه ابنه محمد بن على، والمصنف فقد روى عنه مصرحاً باسمه فى مائه وسته واربعين موضعاً معبراً عند تاره بعلى بن محمد بن بندار، واخرى بعلى بن محمد بن عبد الله، وثالثه بعلى بن محمد، بدون ذكر جده.

تنبيه كان بيت عمران الجبابي ببرقه قم بيت علم وفضل وأدب وروايه حديث وتشيع وكان بينه وبين بيت خالد بن عبد الرحمن النازلين بها مصاهره ومشاركه فى الفضل والعلم والأدب والتشيع، وقد خرج من هذا البيت جماعه من أهل العلم، فمنهم عمران البرقي الجبابي (1) جد محمد بن أبي القاسم عبد الله بن عمران.

قال (جش): بعد ذكره كما ذكرناه: قليل الحديث، له كتاب خلق الخلق، أخبرنا الحسين قال حدثنا على بن محمد قال حدثنا حمزه قال حدثنا محمد بن أبي القاسم

ص: ٦٤٩

(١-١). فى النسخه المطبوعه (الحناني).

عن جده عمران به. (١)

ومنهم: نافله عمران محمد بن أبي القاسم ففى (جش) محمد بن أبي القاسم عبيد الله بن عمران الجنابى البرقى أبو عبد الله الملقب ماجيلويه، وأبو القاسم يلقب بNDAR سيد من أصحابنا القميين ثقة، عالم فقيه عارف بالأدب والشعر والغريب، وهو صهر أحمد بن عبد الله البرقى على ابنته، وابنه على بن محمد منها، وكان اخذ عنه العلم والادب، له كتب منها: كتاب المشارب (قال أبو العباس: هذا كتاب قصد فيه أن يعرف حديث رسول الله صلى الله عليه وآله) (٢) وكتاب الطب وكتاب تفسير حماسه ابن أبي تمام أخبرنا أبي على بن أحمد رحمه الله قال حدثنا محمد بن على بن الحسين، قال حدثنا محمد بن على ماجيلويه قال حدثنا أبي على بن محمد عن أبيه محمد بن أبي القاسم انتهى. (٣)

وفيه أوهام وقعت بسهو الناسخين منها: قوله عبيد الله بن عمران وصوابه عبد الله كما ذكره كذلك فى ترجمتى عمران وعلى.

ومنها: قوله صهر أحمد بن عبد الله، وصوابه أحمد بن أبي عبد الله.

ومنها: قوله حماسه ابن أبي تمام وصوابه حماسه أبي تمام.

وقد روى هذا الشيخ عن جده عمران ومحمد بن خالد، وأحمد بن محمد بن خالد، ومحمد بن الحسين، ومحمد بن على أبي سنيه، وهارون بن مسلم وغيرهم.

وروى ابنه على بن محمد وناقلته محمد بن على بن محمد، وحمزه بن القاسم العلوى العباسى، ومحمد بن جعفر بن بطة، ومحمد بن الحسن بن الوليد، ومحمد بن يحيى.

ومنهم: على بن محمد بن أبي القاسم وهو الذى ذكرنا انه من شيوخ المصنف، وأنه ابن بنت البرقى وذكره (جش) فقال: على بن أبي القاسم عبد الله بن عمران البرقى المعروف أبوه بماجيلويه، يكنى أبا الحسن، ثقة فاضل فقيه أديب رأى أحمد بن محمد البرقى وتأدب عليه وهو ابن بنته صنف كتباً انتهى. (٤)

ص: ٦٥٠

١-١. رجال النجاشى، ص ٢٩١، ش ٧٨٢.

٢-٢. ما بين المعقوفين زياده من المصدر.

٣-٣. رجال النجاشى، ص ٣٥٣، ش ٩٤٧.

٤-٤. رجال النجاشى، ص ٢٦١، ش ٦٨٣.

ولا يخفى ان قوله على بن أبي القاسم من النسبه الى الجد للاختصار، وهي كثيره فى عبارات القدماء، وفى مجموع كلاميه قرائن على ذلك.

ومنهم: محمد بن على بن أبي القاسم عبد الله بن عمران وهو من شيوخ الصدوق محمد بن على بن بابويه، روى عنه فى كتبه وأكثر عنه واردفه فى كثير منها بماجيلويه على وجه يظهر منه أنه كان يلقب بماجيلويه، كما ان أباه على بن محمد قد يردف به أيضاً، فلعل التلقب به كان قد سرى من محمد بن أبي القاسم إلى ولده وناقلته أيضاً.

ويروى هذا الشيخ عن أبيه على بن محمد، وعن جده محمد بن أبي القاسم كما فى كثير من اسانيد الصدوق رحمه الله وكثيراً ما يرى فى اسانيده تبديل الجد بالعم هكذا: أخبرنا محمد بن على ماجيلويه، عن عمه محمد بن أبي القاسم.

ولأجل كثره وقوع هذا التعبير فى أسانيد الصدوق التجأ بعض الساده الأعلام إلى القول بأن محمد بن على فى شيوخ الصدوق رجلان: أحدهما نافله محمد بن أبي القاسم ماجيلويه، والآخر ابن أخيه. ويصح ذلك بأن يقال انه كان لعبد الله بن عمران ابنان أحدهما محمد الذى كان ابنه علياً وناقلته محمد أو لآخر على وكان لعلى هذا ابن اسمه محمد فيكون (حينئذ) محمد بن على مشتركاً بين محمد بن على بن محمد بن عبد الله، وبين محمد بن على بن عبد الله، والأول نافله لمحمد بن أبي القاسم عبد الله، والثانى ابن على أخيه، فاذا كان للصدوق روايه عن كليهما ولهما الروايه عن محمد بن أبي القاسم وكان ماجيلويه يطلق عليهما، صحّ كلا التعبيرين هذا ملخص كلامه، لكن الجزم بذلك بمجرد وجود هذا التعبير فى بعض الأسانيد مشكل، لاحتمال كونه وهما من النساخ خصوصاً، مع عدم ما يشعر بالتعدد فى جميع تلك الأسانيد.

السادس والعشرون: على بن موسى فقد روى المصنف عنه مصرحاً باسمه حديثاً واحداً رواه هو عن أحمد بن محمد. وهو على بن موسى بن جعفر أبو جعفر القمى الكميدانى، أحد عده أحمد بن محمد بن عيسى، وهو المراد بأحمد بن محمد فى هذا السند أيضاً، ولم أجد له روايه عن غيره.

وروى عنه المصنف وعلى بن بابويه.

السابع والعشرون: القاسم بن العلا، فروى المصنف عنه فى موضعين، وهو الشيخ

الجليل الذى كان من وكلاء الناحية المقدسه ببلده مراغه من ناحيه آذربيجان، واضر مده، وانكشف قبل موته، وظهر فيه دلالة باهره رواها الصفوانى، وهى مذكوره فى كتاب الغيبه للشيخ (١).

الثامن والعشرون: محمد بن أبى عبد الله وهو محمد بن جعفر بن عون أبو الحسين الأسدى الكوفى، نزيل الرى، فروى المصنف عنه نيفاً وأربعين روايه، عبر عنه فى جميعها بمحمد بن أبى عبد الله، إلا فى ثلاثه موارد، فعبر عنه فيها بمحمد بن جعفر، ورواها هو عن إسحاق بن محمد النخعى وسهل بن زياد وعلى بن أبى القاسم ومحمد بن إسماعيل البرمكى صاحب الصومعه ومحمد بن أبى نصر (أبى نسر خ ل) (أبى بشر خ ل) ومحمد بن حسان، ومحمد بن الحسين، ومعاويه بن حكيم، وموسى بن عمران بن يزيد النخعى النوفلى، وأبى عبد الله النسائى.

وروى عنه غير المصنف أحمد بن حمدان القزوينى، والحسن بن حمزه المرعشى الطبرى، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام وعلى بن أحمد بن موسى الدقاق، ومحمد بن أحمد السنانى، ومحمد بن موسى بن المتوكل وهو احد عده سهل بن زياد كما يأتى ويستفاد من مواضع متعدده انه كانت له وكاله بالرى عن بعض وكلاء الناحيه الشريفه، وتوفى على ما حكاه (جش) عن ابن نوح ليله الخميس لعشر خلون من جمادى الاولى سنه اثنتى عشره وثلاثمائه.

ثم ان الشيخ أبا جعفر الطوسى رحمه الله قال: إن لهذا الشيخ كتاب الرد على أهل الاستطاعه (٢)، وقال (جش) بعد ذكره: كان ثقه صحيح الحديث إلا انه يروى عن الضعفاء، وكان يقول بالجبر والتشبيه، وله كتاب الجبر والاستطاعه انتهى. (٣)

والقول بالجبر من مثله عجيب، والقول بالتشبيه أعجب، ولكن لما لم ينقل الينا كلامه فى المسألتين كنا فى فسحه من ذلك، إذ يحتمل ان يكون رميه بهما مستنداً إلى ما لو وقع إلينا لم نستفد منه ذلك.

ص: ٦٥٢

١-١). الغيبه للشيخ الطوسى، ص ٣١٠ - ٣١٥، ح ٢٦٣. [١]

٢-٢). فهرست الشيخ الطوسى، ص ٢٣٠، ش ٦٦٠. [٢]

٣-٣). رجال النجاشى، ص ٣٧٣، ش ١٠٢٠.

وذكر (جش) في ترجمه الصفوانى، وحمزه بن القاسم: ان لكل منهما كتاباً فى الرد على هذا الشيخ (1) ولم يذكر موضوع الرد.

التاسع والعشرون: محمد بن أحمد بن على بن الصلت الأشعرى القمى، روى عن عم والده أبى طالب عبد الله بن الصلت، ولم يثبت لنا روايه له عن غيره، وما يترآى منه هذه من الأسانيد فالظاهر أنّها معلوله.

وروى عنه المصنف وعلى بن بابويه وحكى أبو جعفر بن بابويه عن والده انه كان يصف عم هذا الشيخ وفضله وزهده انتهى.

وله فى هذا الكتاب ثمان روايات، وفى التهذيب اربع عشره كلها عن أبى طالب عم والده والزائد عليها معلول، ثم ان جد هذا الشيخ على بن الصلت واخاه عبد الله بن الصلت، وابن اخيه على بن عبد الله بن الصلت كانوا من اهل العلم والروايه، وصنف عبد الله كتاباً وكذا على اخوه.

الثلاثون: محمد بن إسماعيل فقد روى المصنف عنه عن الفضل بن شاذان نيفاً وأربعمائه روايه أكثرها بل جلّها مقرون بأسانيد اخر، ولم أعثر على روايه لهذا الشيخ عن غير الفضل بن شاذان، ولا على روايه المصنف عن الفضل إلا بوساطه هذا الشيخ، ولا على من يروى عن هذا الشيخ غير المصنف، وأبى عمرو الكشى. نعم يروى عن الفضل رجال آخر كعلى بن محمد بن قتيبه، وعلى بن شاذان، وأبى عبد الله الشاذانى النيسابورين، ولكن لا روايه للمصنف عنهم.

ثم الظاهر ان هذا الشيخ هو أبو الحسن النيشابورى الذى ذكره الشيخ فى (لم) فقال: محمد بن إسماعيل، يكنى أبا الحسن النيسابورى يدعى بندفر انتهى. (2)

والمحقق الداماد فى بعض الحواشى المنسوبه إليه فقال محمد بن إسماعيل بن على بن سختويه أبو الحسين النيسابورى انتهى.

ص: ٦٥٣

١- ١). رجال النجاشى، ص ١٤٠، ش ٣٦٤، وفى ترجمه الصفوانى محمّد بن أحمد بن عبد الله، ص ٣٩٣، ش ١٠٥٠، لا يوجد كتاب فى الرد على هذا الشيخ.

٢- ٢). رجال الشيخ الطوسى، ص ٤٩٦، ش ٣٠.

فان الفضل وسائر تلامذته كلهم نيسابوريون، فيغلب على الظن انه أيضاً كذلك مضافاً إلى ان هذا الرجل كما ترى من الطبقة الثامنة وليس غيره من رواه الشيعة ممن يدعى محمد بن إسماعيل من تلك الطبقة، فان ابن بزيع من السادسة، والبرمكي ومحمد بن إسماعيل بن عيسى القمي كليهما من السابعة، فيظن من ذلك أيضاً انه هو المراد.

مضافاً إلى ان أبا عمرو الكشي قد وصفه في جملة من اسانده بالنيسابوري، وليس فيهم نيسابوري سواه، فما حكى عن بعضهم من القول بأنه ابن بزيع ضعيف جداً لما مضى من انه من السادسة من طبقه من يروى عنه الفضل من الرجال، والمصنف رحمه الله لا يروى عن كبار الثانية إلا بتوسط صغارهم، فكيف يروى عن السادسة ولانه مات في أيام أبي جعفر الثاني عليه السلام ولا يمكن روايه المصنف عنه إلا بأن يكون قد عمر مائه وثلاثين سنة أو أكثر.

ودونه في الضعف ما عن آخر من انه البرمكي، فإنه من السابعة، والمصنف يروى عنه بتوسط محمد بن جعفر الأسدي، ثم أنا لم نعلم من هذا الشيخ إلا انه روى كتب الفضل بن شاذان عنه باسماع أو القراءه أو بالاجازه فما يرى في كلمات بعض المتأخرين من وصفه بالمتكلم الفاضل المتقدم البارع تلميذ الفضل الخصيص به كأنه أفرط من القول بغير حجه.

الحادى والثلاثون: محمد بن جعفر بن محمد القرشى: مولى بنى مخزوم، أبو العباس الكوفى الرزاز خال والد أبي غالب الزرارى، حكى عنه انه ذكره فى رسالته فى ذكر آل اعين، واطرى عليه، وقال: كان من محله فى الشيعة انه كان الوافد عنهم إلى المدينه عند وقوع الغيبه سنة ستين ومائتين وأقام بها سنة وعاد وقد ظهر له من أمر الصاحب صلوات الله عليه ما احتاج إليه، وكان مولده سنة ست وثلاثين ومائتين ومات سنة عشر وثلاثمائه انتهى.

وما حكاه من انه كان وافد الشيعة إلى المدينه لا يخلو من بعد من وجوه: منها انه كان (حينئذ) ابن ثلاث أو أربع وعشرين سنة فتدبر.

وكيف كان فقد روى هذا الشيخ عن أيوب بن نوح، وعبدالله بن محمد بن خالد

الطيالسي، وأبيه محمد بن خالد، وعلي بن محمد بن عيسى بن زياد العبسي. خاله، وأبيه محمد بن عيسى جده لأمه، والقاسم بن الربيع الصحاف، ومحمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، ومحمد بن سليمان أبي طاهر الزراري، ومحمد بن عبد الحميد، ومحمد بن عيسى بن عبيد، ويحيى بن زكريا اللؤلؤي لكن روايته في الكتاب إنما هي عن أيوب، ومحمد بن خالد، ومحمد بن عبد الحميد، ومحمد بن عيسى فقط.

وروى عنه أبو غالب أحمد بن محمد الزراري، وأبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، وعلي بن حاتم القزويني، وعلي بن حبشي بن قوني، ومحمد بن محمد بن الحسين بن هارون، وأبو علي محمد بن همام الاسكافي.

والمصنف رحمه الله فقد روى عنه نيفاً وأربعين حديثاً أتيا في أكثرها بما يمتاز به عن محمد بن جعفر الأسدي كتوصيفه بالرزاز، أو تكنيته بأبي العباس، أو هما معاً كما في العكس، فانه يعبر عن الأسدي غالباً بمحمد بن أبي عبد الله أو بمحمد بن جعفر الأسدي. نعم في عشره أسانيد يحتاج التمييز إلى مميزات اخر.

ثم أنه قد ظهر مما ذكرناه ان هذا الشيخ من اجله أصحاب الحديث من أصحابنا لكنه لما لم يذكر في الفهرستين باعتبار عدم كتاب له اغفل الشيخ عن ذكره في (لم) سقط من أقلام أكثر المتأخرين أيضاً وصار كالمنسى بينهم، ولكن النجاشي ذكره في طريقه لكثير من الكتب، وليعلم ان المحكي عن رساله أبي غالب هو ان محمد بن عيسى بن زياد العبسي جد محمد بن جعفر الرزاز وبه صرح (جش) في ترجمه معمر بن خلاد (1)، كما انه يظهر منه في ترجمه سعدان بن مسلم ان علي بن محمد بن عيسى خاله.

وربما يعارض هذا بما في كامل الزياره لابن قولويه حيث انه قد اكثر الروايه عن محمد بن جعفر الرزاز عن خاله محمد بن الحسين بن أبي الخطاب. ويمكن الجمع بان ابن أبي الخطاب كان أخا امه لأمه لا لأبيهما، أو كان خالاً لأبيه أو لأمه.

الثاني والثلاثون: محمد بن الحسن، فقد روى المصنف رحمه الله عنه مصرحاً به مفرداً أو

ص: ٦٥٥

مقروناً إحدى وثمانين رواية بل إحدى وتسعين، وإن كان قد وقع التصحيف في عشرة منها، وهو أحد عدة سهل بن زياد، فتزيد رواياته بذلك.

وقد روى في هذا الكتاب عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، وسهل بن زياد، وصالح بن أبي حماد، وعبد الله بن أحمد، وعبد الله بن الحسن العلوي، فجل رواياته كما ترى إنما هي عن سهل بن زياد.

ثم إن جماعه من المتأخرين تكلموا في تعيين شخصه، فاستظهر الفاضل الاسترآبادي أنه محمد بن الحسن الصفار، ووافقه الكاظمي فيما حكى عنه وأخباره بعض أجله الساده في رساله العده مستدلاً عليه بأن الصفار والكليني في طبقه واحده، فإن الصفار توفي سنة ٢٩٠ والكليني سنة ٣٢٩، وبأن محمد بن الحسن بن الوليد الذي توفي بعد الكليني بأربع عشر سنة قد روى عن الصفار، فالكليني اولي بأن يروى عنه.

وبأن هذا الشيخ روى عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر، والصفار روى عنه ايضاً كما في (ست) في ترجمه الأحمر، وبأن الكليني مع انه روى عن محمد بن الحسن فوق حد الاحصاء قد اطلقه فيها من (هن) ذكر وصف مميز، فيعلم منه انه شخص واحد، فهو اما الصفار أو محمد بن الحسن البرناني المجهول الذي يروى الكشي عنه، أو رجل آخر مجهول، ويبعد في الغايه روايه الكليني عن المجهول وتركه الروايه عن الصفار. واستدل بعض من تاخر عنهم عليه ايضاً، وبأن الكليني وصف محمد بن الحسن الذي وقع في كلامه.

وروى عنه تاره بلا- واسطه، وأخرى بوساطه محمد بن يحيى بالصفار ومعه لا وجه للعدول عما هو المشهور، واحتمال انه ابن الوليد أو البرناني، وضعف هذه الوجوه ظاهر.

أمّا الأول: فلأن موت الكليني بعد الصفار بما يقرب من اربعين سنة وان كان يدل على انه كان من الطبقة التاليه لطبقه الصفار كما اسلفناه، وهو الانسب بالاستدلال لا على وحده طبقتهما كما ذكره، لكن لا يدل على روايته عنه بل ولا على ادراكه اياه قابلاً لتحملهما عنه، الا ترى أن على بن بابويه مع انه توفي سنة موت المصنف لا روايه له عن

الصفار كما يدل عليه سرد طرق الصدوق في مشيخه الفقيه، وان الصدوق مع انه من العاشره لم يدرك الكليني الذي هو من التاسعه.

اما الثاني: فلأن الكليني أنما يكون اولي من ابن الوليد بالروايه عن الصفار إذا كانت ولادته قبل ابن الوليد وتحمل الحديث قبله، وتهيأ له اسباب التحمل عنه، وتأخر وفاه ابن الوليد عنه لا يدل على شيء من ذلك، فلعل ابن الوليد ولد قبله بسنين كثيره، أو شرع تحمّل الحديث قبله، أو تهيأ له السفر إلى الشيوخ دونه، فادرك من لم يدركه وبقي بعده أيضاً أربع عشر سنه، وناهيك في ذلك ملاحظه حال ابن عقده الحافظ، فانه كان في عصر المصنف، وتأخر موته عن موته بربع سنين، ومع ذلك روى عن جلّ الطبقة السابعه فضلاً عن الثامنه، والمصنف لا روايه له عن كبار الثامنه أيضاً إلا بتوسط صغارهم.

وأما الثالث: فلأن مشاركه رجلين في الروايه عن شخص واحد فوق حد الاحصاء.

وأما الرابع: فلأن كون غير الصفار من المذكورين وغيرهم مجهولاً أو غير جليل عندنا لا يستلزم كونه عند الكليني كذلك، مع أن روايته عن غير الجليل وتركه الجليل أنما يبعد اذا كان تيسر له كلاهما وتردد امره بينهما، وهو غير معلوم.

وأما الخامس: فلان توصيف محمد بن يحيى شيخه محمد بن الحسن بالصفار أيّ دلالة على كون محمد بن الحسن الذي روى عنه الكليني ووقع في عبارته هو الصفار، بل وعلى فرض كون التوصيف من الكليني لا من محمد بن يحيى لا دلالة فيه أيضاً، لأنه أنما وصف من روى عنه محمد بن يحيى بذلك لا من روى هو عنه.

ثم أني لم أجد من احتمل أنه ابن الوليد كما ذكره هذا المتأخر. نعم، احتمال المحدث الخبير النوري بعد ما نفى كونه الصفار أو تنظر فيه أن يكون هو محمد بن الحسن بن علي المحاربي، أو محمد بن الحسن بن علي أبا المثنى الكوفي، أو محمد بن الحسن بن بندار القمي الذي ينقل الكشي عن كتابه، أو محمد بن الحسن القمي الذي قال (جش): أنه ليس بابن الوليد إلا أنه نظيره.

روى عن جميع شيوخه أو البرناني لكونهم بحسب الطبقة صالحين لأن يروى المصنف عنهم انتهى ملخصاً.

وربما يوجد في كلمات بعضهم انه محمد بن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة، ولكننا لم نظفر للحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة بولد اسمه محمد.

نعم، كان له ولد اسمه علي روى عنه علي بن بابويه، ولعلي ولد اسمه جعفر روى عنه محمد بن علي بن بابويه، وروى كليهما عن الحسن بن علي المذكور هذا ما عثرت عليه من كلماتهم في تشخيص هذا الشيخ.

والذي حصل لي ما تتبع الأسانيد هو انه ليس محمد بن الحسن الصفار، فانه لا مشابهه بين اسانيد اسانيد الصفار فان الصفار شيخ واسع الروايه كثير الطريق يروى عن نيف وخمسين شيخاً من الكوفيين والبغداديين والقميين والرازيين، وهذا لا يروى إلا عن معدود من الرازيين، أو من نزل بها، مع ان هذا الرجل جل رواياته عن سهل بن زياد وروايته عن غيره في غايه الندره، وأما الصفار فلم يثبت له روايه عن سهل، فانا جمعنا شيوخه في البصائر و التهذيب وغيرهما فلم نجد فيهم سهل بن زياد إلا في موردين.

أحدها في (يب) في باب المسنون من الصيلاه قال: والذي يقضى بما ذكرناه إلى ان قال ما رواه محمد بن الصفار عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان أصحابنا يختلفون في صلاه التطوع الخ. (1)

والثاني: في الفقيه في باب الرجل يوصى بوصيه، قال: روى محمد بن الحسن الصفار عن سهل بن زياد عن محمد بن ريان الخ. (2)

والظاهر ان الأوّل معلول، وان الشيخ اخذه عن الكافي ، والسند فيه هكذا: محمد بن الحسن بن سهل بن زياد، فلما ظنّ الشيخ أنّه الصفار وصفه به، واما الثاني فهو ان لم يكن معلولاً ثبت به روايه نادره له عنه، واين هذا من هذا الشيخ الذي جل رواياته عنه. وكذا المحاربي وأبو المثنى الكوفي وابن الوليد ونظيره وابن بندار القمي والبرناني اذ لم تثبت روايه للكليني عنهم، ولا روايه لهم عن سهل ان لم نقر بأن عدمها معلوم.

ثم الغالب على ظني هو انه محمد بن الحسن الطائي الرازي، فانه كان رجلاً من أهل

ص: ٦٥٨

١-١) . تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٨ ح ١٤.

٢-٢) . من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢١٨ - ٢١٩، ح ٥٥١٣.

الحديث بالرّى، وكان يروى عن على بن العباس الجراذيني، وغيره من الشيعة الرازيين، أو من نزل بها، أو عبر. وروى عنه محمد بن يعقوب ولكنه لم يكتف له مصنف حتى يترجم له في الفهرستين، وسقط عن قلم الشيخ في رجاله أيضاً بالسهب أو غيره، وسقط عن أقلام المتأخرين أيضاً وصار نسياً منسياً ككثير من الشيوخ غيره، لكن أبقى الزمان لنا نزريراً من آثاره يمكننا الاستدلال به عليه، فقال النجاشي في ترجمه على بن العباس الجراذيني الرازي المرمي بالغلو والضعف بعد ما عدّ كتبه: أخبرنا الحسين بن عبيد الله عن ابن أبي رافع عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن الطائفي الرازي قال: حدثنا على بن العباس بكتبه كلها انتهى (١).

ويؤيده ما ذكره المصنف في كتاب الجهاد من هذا الكتاب في باب من يجب معه الجهاد حيث قال: محمد بن الحسن الطاطري عن ذكره عن علي بن النعمان عن سويد القلانسي الخ (٢). هكذا وجدته في ثلاث نسخ مخطوطة من الكتاب، وهو الموافق لما حكاه صاحب الوافي والوسائل، ولكن الموجود في نسخة أخرى مخطوطة ونسختين مطبوعتين منه تبديل الطائفي بالطاطري.

ويؤيد الأول ما حكيناه عن النجاشي مضافاً إلى عدم معهوديه محمد بن الحسن الطاطري. نعم على بن الحسن الطاطري معروف ولكنه رجل من السابعة.

الثالث والثلاثون: محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري أبو جعفر القمي، قال (جش): كان ثقة وجهاً كاتب صاحب الأمر عليه السلام وسأله مسائل في أبواب الشريعة، قال لنا أحمد بن الحسين: وقعت هذه المسائل إليّ في أصلها والتوقيعات بين السطور، وكان له أخوه جعفر والحسين وأحمد كلهم كان له مكاتبه انتهى (٣).

وروى من الرجال عن والده عبد الله بن جعفر، ولم أجد له روايه عن غيره.

وروى عنه على بن حاتم ومحمد بن علي القنّائي والمصنف، وله عنه في هذا

ص: ٦٥٩

١-١. رجال النجاشي، ص ٢٥٥، ش ٦٦٨.

٢-٢. الكافي ج ٥، ص ٢٣، ح ٣ باب الجهاد الواجب مع من يكون. [١]

٣-٣. رجال النجاشي، ص ٣٥٤ - ٣٥٥، ش ٩٤٩.

الكتاب سبعة أحاديث بل تسعه وان وقع التصحيف فيه في سنيين منها كما يأتي، وهو مقرون بمحمد بن يحيى في جميعها غير سند واحد منها.

الرابع والثلاثون: محمد بن عقيل، فقد روى المصنف عنه مصرحاً باسمه حديثاً واحداً رواه هو عن الحسن بن الحسين، وهو احد عده سهل بن زياد كما يأتي، فله فيه روايات كثيره مقرونه أيضاً، وهو من صغار الثامنه، والظاهر انه رازى كلينى.

الخامس والثلاثون: محمد بن على بن معمر أبو الحسين الكوفى.

روى عن عبد الله بن خشيش، وعلى بن الحسن بن فضال، ومحمد بن راشد، ومحمد بن على بن عكايه التميمى، وحمدان بن المعافى أبى جعفر الصبيحى الذى قال (جش) انه روى عن موسى والرضا عليهما السلام وتوفى سنه ٢٦٥ انتهى. (١)

وروى عنه محمد بن أحمد بن الجنيد والتلعكبرى والمصنف فقد روى عنه فى هذا الكتاب ثلاثه أحاديث، صحفه قلم النساخ فى احدها، ومقتضى روايته عن حمدان وروايه الاسكافى والتلعكبرى عنه أنه قد عمّر قريباً من تسعين سنه، فهو من الثامنه وعاصر كبار التاسعه أيضاً، كما ان قضيه ما فى (جش) من ان ابن المعافى روى عن موسى والرضا عليهما السلام وتوفى سنه ٢٦٥ أنه قد عمّر قريباً من مائه سنه، وكان من كبار السادسه، وعاصر السابعه أيضاً.

السادس والثلاثون: محمد بن محمود أبو عبد الله القزوينى.

فقد روى المصنف عنه حديثاً واحداً على وجه المتابعه فى باب النوادر من كتاب العلم، فانه بعد ما روى عن على بن إبراهيم انه رفع عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال طلبه العلم ثلاثه وساق الحديث إلى آخره، قال: وحدثنى به محمد بن محمود أبو عبد الله القزوينى، عن عده من أصحابنا منهم: جعفر بن أحمد الصيقل بقزوين، عن أحمد بن عيسى العلوى، عن عباد بن صهيب البصرى عن أبى عبد الله عليه السلام انتهى (٢). ولم أجد لهذا الشيخ ذكراً فى غير ذلك الموضوع، وهو من الثامنه.

السابع والثلاثون: محمد بن يحيى العطار أبو جعفر القمى قال (جش): شيخ

ص: ٦٦٠

١-١. رجال النجاشى، ص ١٣٨، ش ٣٥٦.

٢-٢. الكافى، ج ١، ص ٤٩، ح ٥. [١]

أصحابنا في زمانه، ثقته، عين، كثير الحديث، له كتب منها: كتاب مقتل الحسين عليه السلام وكتاب النوادر أخبرني عنه من أصحابنا عن ابنه أحمد عن أبيه بكتبه انتهى. (١)

وفي (لم) روى عنه الكليني، قمى كثير الروايه انتهى. (٢)

وقد روى عن أحمد بن أبي زاهر، وأحمد بن إسحاق وأحمد بن محمد بن خالد، وأحمد بن محمد بن عيسى، وبنان بن محمد، وجعفر بن محمد الكوفى، والحسن بن على بن عبد الله بن المغيرة، والحسين بن إسحاق، وحمدان بن سليمان، وسعد بن عبد الله، وسلمه بن الخطاب، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن محمد بن عيسى، وعلى بن إبراهيم الجعفري، وعلى بن إسماعيل، وعلى بن الحسن التيمي، وعلى بن الحسين النيسابوري، وعلى بن محمد بن سعد القزداني، وعمران بن موسى، والعمركي، ومحمد بن أحمد، ومحمد بن إسماعيل القمي، ومحمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، ومحمد بن عبد الجبار، ومحمد بن عيسى، ومحمد بن موسى، وموسى بن جعفر الكميداني، وموسى بن الحسن، وخلق غيرهم، وكأنه أوسع شيوخ المصنف طريقاً، وأكثرهم شيوخاً، فإنه يوجد له الروايه عن قريب من ستين رجلاً من السابعة كبار الثامنه، هو من صغار الثامنه.

وروى عنه ابنه أحمد، وعلى بن بابويه، ومحمد بن إبراهيم النعماني، ومحمد بن الحسن بن الوليد، ومحمد بن على بن محمد بن أبي القاسم ماجيلويه، والمصنف، فقد روى عنه في هذا الكتاب غير ما رواه عنه في ضمن العده عن أحمد بن محمد بن عيسى، فإنه أحد عدته، ولم أجد تاريخ ولادته ولا وفاته.

فهؤلاء الرجال الذين انهيينا عددهم إلى سبع وثلاثين هم الذين روى عنهم المصنف في هذا الكتاب، وان كانت روايته عن أكثرهم قليله كابن بابويه، وأبي بكر الحبال، وأبي داود وأحمد بن عبد الله، وأحمد بن محمد بن سعيد، وأحمد بن محمد عن محمد بن الحسن، وحبيب بن الحسن، والحسن بن خفيف، والحسين بن أحمد، والحسين بن الحسن، والحسين بن على، والحسين بن الفضل، وسعد بن عبد الله،

ص: ٦٦١

١-١. رجال النجاشي، ص ٣٥٣، ش ٩٤٦.

٢-٢. رجال الشيخ الطوسي، ص ٤٩٥، ش ٢٤.

وعبد الله بن جعفر، وعلي بن إبراهيم الهاشمي، وعلي بن الحسين، وعلي بن موسى والقاسم بن العلاء، ومحمد بن أحمد، ومحمد بن عبد الله، ومحمد بن عقيل، ومحمد بن علي بن معمر، ومحمد بن محمود.

بل ليس له روايه عن داود بن كوره بعنوانه اصلا وأتما روى عنه في ضمن العده فقط.

واقميا المكثرون من شيوخه فهم: أحمد بن ادريس، والحسين بن محمد، وحميد بن زياد، وعلي بن إبراهيم، وعلي بن محمد الكليني، وعلي بن محمد بن بندار، ومحمد بن إسماعيل، ومحمد بن يحيى، ودون هؤلاء أحمد بن محمد العاصمي، وأحمد بن مهران، ومحمد بن جعفر الأسدي، ومحمد بن جعفر الرزاز، ومحمد بن الحسن فهؤلاء ثلاثه عشر، يكون فيهم سبعة من رجال العدد، والثلاث وان الحقت بهم الخمسه الاخر منهم صار المكثرون، ومن دونهم ثمانية عشر، والمقلون تسعه عشر، ثم انه ربما يتوهم أن له شيوخاً آخر غير من ذكرناهم بملاحظه ما يوجد في عبارته التي حكاها العلامة رحمه الله عنه في تفسيره أحمد البرقي وسهل بن زياد حيث اشتملت على أحمد بن عبد الله بن اميه وعلي بن الحسن وعلي بن محمد بن عبد الله بن اذينة وعلي بن محمد بن علان أو كما يوجد في أوائل الأسانيد المعلقه من الرجال غير من ذكره الحسن بن محبوب وصفوان وامثالهما، أو الأسانيد غير المعلقه من الألقاب كالحميري والرزاز، أو الكني كأبي العباس الرزاز، أو الكوفي، وأبي عبد الله الأشعري أو العاصمي وأبي علي الأشعري.

أو الأسماء كأحمد بن أبي عبد الله، وإسماعيل بن علي، والحسن بن علي العلوي، وعلي بن إسماعيل، وعلي بن عبد الله، ومحمد بن جعفر الرازي، ومحمد بن الحسين، ومحمد بن الفضل. وفيه: ان عبارته العلامة مصحفه، والأسانيد المعلقه ابغاض الأسانيد، وترك فيها ذكر اوائلها تعويلاً على ما سبقها ومسميات الألقاب والكنى المذكوره هم الرجال المذكورون لا غيرهم، والأسانيد المبدوه بالأسماء المذكوره معلوله بالتصحيح أو الارسال، وسيأتي بيان ذلك كله.

تذنيب قد أكثر المصنف في هذا الكتاب من الروايه عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، وأحمد بن محمد بن عيسى، وسهل بن زياد. وقد حكى النجاشي

والعلامة عنه انه قال: كلما كان في كتابي عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، فهم: محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكميدياني وداود بن كوره وأحمد بن ادريس وعلي بن إبراهيم بن هاشم، وزاد العلامة في الحكاية عنه انه قال كلما قلت في كتابي عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، فهم: علي بن إبراهيم، وعلي بن محمد بن عبد الله بن أذينة، وأحمد بن عبد الله بن اميه (ايه خ ل) ، وعلي بن الحسن. وكلما ذكرت فيه عده من أصحابنا عن سهل بن زياد، فهم: علي بن محمد بن علان، ومحمد بن أبي عبد الله، ومحمد بن الحسن، ومحمد بن عقيل الكليني (الكلبي خ ل) انتهى. (1)

وأتى لا اظنك تستريب بعد استقصاء النظر فيما اسلفناه في أنّ محمد بن علي بن عبد الله في عده أحمد بن محمد بن خالد هو علي بن محمد ماجيلويه ابن أبي القاسم عبد الله بندار بن عمران الجنابي أبو الحسن القمي البرقي ابن بنت أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

وان ابن أذينة في العبارة المحكيه مصحّف وصوابه ابن ابنته، وان أحمد بن عبد الله فيها أيضاً هو نافله أحمد البرقي. فقوله ابن اميه أو ابن أبيه وهم وصوابه ابن ابنه بالموحده ثم النون، وان علي بن الحسن فيها وهم وصوابه علي بن الحسين بالتصغير وهو السعد آبادي المؤدب.

وان قوله علي بن محمد بن علان في عده سهل صوابه علي بن محمد علان، بأن يكون علان بدلاً من علي لا جده.

ثمّ انه ربما يوجد نادراً في أسانيده أيضاً عده من أصحابنا عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر.

وعده من أصحابنا عن جعفر بن محمد.

وعده من أصحابنا عن الحسين بن الحسن، وعده من أصحابنا عن سعد بن عبد الله، وعده من أصحابنا عن صالح بن أبي حماد، وعده من أصحابنا عن علي بن أسباط.

ص: ٦٦٣

١ - ١). لم أقف على هذا لعدّه في النسخة المطبوعه من رجال النجاشي، إلاّ أن فيه في آخر ترجمه الكليني (ص ٣٧٨، ش ١٠٢٦) قال: قال أبو جعفر الكليني: كلّ ما كان في كتابي عدّه من اصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عيسى فهم محمد بن يحيى وعلي بن موسى... الخ.

وعده من أصحابنا عن علي بن الحسن بن صالح الحلبي.

وعده من أصحابنا عن علي بن الحسن بن فضال، وعده من أصحابنا عن محمد بن عبد الله. ولم أجد كلاماً يحكى عنه في تفسير هذه العدد التسع وبيان رجالهما.

ويمكن ان يقال بملاحظه من يروى من شيوخ المصنف عن هؤلاء الذين روى عنهم بتوسطها: انّ العده المتوسطه بينه وبين إبراهيم بن إسحاق هم الحسين بن الحسن العلوي، وعلي بن محمد بن أبي القاسم ماجيلويه، ومحمد بن الحسن، وهم مع علي بن محمد الكليني أيضاً.

وعده جعفر بن محمد الكوفي هم الحسين بن محمد الأشعري، وعلي بن محمد الكليني، ومحمد بن يحيى.

وعده سعد بن عبد الله: علي بن محمد، ومحمد بن يحيى.

وعده صالح بن أبي حماد، وهم: حسين بن الحسن العلوي، والحسين بن محمد الأشعري، وعلي بن محمد الكليني، ومحمد بن الحسن.

وعده علي بن الحسن بن فضال هم: أحمد بن محمد العاصمي، وعلي بن محمد الكليني ومحمد بن يحيى.

وعده محمد بن عبد الله والظاهر انه ماجيلويه ابنه علي بن محمد، ومحمد بن يحيى.

وأما العده عن علي بن أسباط فسيأتي أنّه سقط رجل بين العده وبين علي بن أسباط، فلعل الساقط هو أحمد البرقي أو سهل أو غيرهما، فالعده هي عدته. وأما علي بن الحسن بن صالح، وحسين بن الحسن فلا علم لي لا بشخصهما ولا بعدتهما، والظاهر انه وقع فيهما تصحيف، ولعلنا نعر بعد ذلك علي شيء من امرهما.

سرشناسه:قنبری، محمد، ۱۳۵۰ - گردآورنده

عنوان و نام پدیدآور:شناخت نامه کلینی و الکافی / به کوشش محمد قنبری.

مشخصات نشر:قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر: سازمان اوقاف و امور خیریه، اداره کل اوقاف و امور خیریه استان قم، ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری:ج.۴.

فروست: پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ ۱۹۴.

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی؛ ۳۵؛ ۳۶؛ ۳۷؛ ۳۸.

شابک: دوره: ۱-۴۳۹-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۷۵۰۰۰ ریال: ۴-۴۴۱-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۸۰۰۰۰ ریال: ج.۳: ۱-۴۴۲-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸؛ ۵۲۰۰۰ ریال: ج.۴: ۸-۴۴۳-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۸۷.

یادداشت:ج.۳ و ۴ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

مندرجات:ج.۱. مباحث کلینی و الکافی.- ج.۲: مباحث کلینی و الکافی.- ج.۳: مباحث کلینی و الکافی.- ج.۴: مباحث فقه الحدیثی

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. . الکافی -- نقد و تفسیر

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. -- کنگره ها

موضوع:کلینی، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق. -- نقد و تفسیر

موضوع:محدثان شیعه -- ایران -- کنگره ها

موضوع:احادیث شیعه -- قرن ۴ق.

شناسه افزوده: کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه‌الاسلام کلینی (ره) (۱۳۸۸: شهری)

شناسه افزوده: سازمان اوقاف و امور خیریه

شناسه افزوده: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث. سازمان چاپ و نشر

رده بندی کنگره: BP۱۲۹/ک۸ک۸ک۲۰۸۳۵ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۲۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۸۵۴۰۲

ص: ۱

اشاره

لسيد محمد رضا الحسيني الجلالى

چكیده

ثقه الاسلام كلينى در كتاب خود بابى را تحت عنوان «كتاب الحجّه» گشوده و در آن رواياتى را در موضوع علم ائمه نقل نموده است. اين مقاله، در صدد آن است كه پس از بيان روايات ياد شده به شبهات حول اين موضوع پاسخ گويد و به شرح روايات بيردازد.

عصر الشيخ الكلينى (ت ۳۲۹ ق)،

هو المحدث الأقدم أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى الرازى، مجدّد القرن الرابع، المتوفى سنة ۳۲۹ق، وقد عاش فى عصر الغيبة الصغرى، وعاصر من الوكلاء ثلاثه، وقد احتلّ بين الطائفة مكانه مرموقه، وله بين علماء الإسلام منزله عظيمه، نقل بعض ما قاله الكبراء فى حقّه:

قال النجاشى (ت ۴۵۰ ق): شيخ أصحابنا فى وقته بالرّى ووجههم، وكان أوثق الناس فى الحديث وأثبتهم.

وقال الطوسى (ت ۴۶۰ ق): ثقه عارف بالأخبار، جليل القدر.

وقال العامه فيه: من فقهاء الشيعة، ومن أئمه الإماميه وعلمائهم.

وقال السيد بحر العلوم (ت ۱۲۱۲ ق): ثقه الإسلام، وشيخ مشايخ الأعلام، ومروّج المذهب فى غيبه الإمام عليه السلام ذكره أصحابنا. . . واتفقوا على فضله وعظم منزلته. (۱)

ص: ۷

۱- ۱) . الرجال للنجاشى، ص ۲۶۶؛ الفهرست للطوسى، ص ۱۶۱، رقم ۶۰۳؛ الرجال للطوسى، ص ۴۹۵، رقم ۲۷؛ الإكمال لابن ماكولا، ج ۴، ص ۵۷۵؛ الكامل فى التاريخ لابن الأثير، ج ۸، ص ۳۶۴؛ الفوائد الرجاليه لبحر العلوم، ج ۳، ص ۳۲۵، [۱] وقد نقلنا هذه الأقوال بواسطه كتاب الشيخ الكلينى البغدادى وكتابه الكافى، تأليف السيد ثامر هاشم حبيب العميدى، ۱۴۰-۱۴۳.

وكتابه العظيم الكافي أوّل الكتب الأربعة المعتمده عند الشيعة فى الحديث وأجلّها وأوسعها، وألذّى مَجِد به كبار الطائفة وأعلامهم:

فقال المفيد (ت ٤١٣ ق) فيه: هو من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائده.

وقال الشهيد الأوّل (ت ٧٨٦ ق): كتاب الكافي فى الحديث الّذى لم يعمل الإماميه مثله.

وقال المازندراني (ت ١٠٨١ ق) وهو شارح الكافي: كتاب الكافي أجمع الكتب المصنّفه فى فنون علوم الإسلام، وأحسنها ضبطاً، وأضبطها لفظاً، وأتقنها معنئاً، وأكثرها فائدةً، وأعظمها عائدهً، حائز ميراث أهل البيت، وقمطر علومهم.

وقال السيّد بحر العلوم (ت ١٢١٢ ق): إنّه كتاب جليل، عظيم النفع، عديم النظر، فائق على جميع كتب الحديث بحسن الترتيب، وزيادة الضبط والتهذيب، وجمعه للأصول والفروع، واشتماله على أكثر الأخبار الوارده عن الأئمّه الأطهار عليهم السلام (١).

لقد عقد الشيخ الكليني فى كتابه الكافي باباً فى كتاب «الحجّه» بعنوان: «باب أنّ الأئمّه عليهم السلام يعلمون متى يموتون؟ وأنهم لا يموتون إلّاباختيار منهم»، وأورد فيه ثمانية أحاديث تدلّ على ما فى العنوان، ومنها الحديث المذكور سابقاً، عن الإمام الرضا عليه السلام.

وعقّد الكلينيّ لهذا الباب بهذا العنوان يدلّ بوضوح على أنّ المشكله كانت معروضه فى عصره، وبحاجه إلى حَسْم، فلذلك لجأ إلى عقده.

فلنمرّ بمضمون الأحاديث، كى نقف على مداليلها (٢):

الحديث الأوّل: بسنده عن أبى بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أىّ إمام لا يعلم ما يصيبه وإلى ما يصير، فليس ذلك بحجّه لله على خلقه.

ودلالته على عنوان الباب واضحه.

ص: ٨

١-١). نقلنا هذه التصريحات من المصدر السابق، ١٥٤-١٥٦.

٢-٢). الأحاديث وردت فى الكافي، [١] الأصول، ج ١ ص ٢٥٨-٢٦٠.

الحديث الثاني: بسنده عمّن دخل على موسى الكاظم عليه السلام فأخبره: « أنه قد سقي السمّ، وغداً يحتضر، وبعد غد يموت ». .

ودلالته على علم الإمام بوقت موته واضحة.

الحديث الثالث: بسنده عن جعفر الصادق عليه السلام عن أبيه الباقر عليه السلام: أنه أتى أباه عليّ بن الحسين السّجاد عليه السلام، قال له: « إنّ هذه الليلة التي يُقبض فيها، وهي الليلة التي قبض فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ». .

ودلالته على علم الإمام بليته وفاته واضحة.

الحديث الرابع: وقد أوردناه في المقطع السابق بعنوان « عصر الإمام الرضا عليه السلام ». .

الحديث الخامس: بسنده عن الإمام أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام وفيه: إنّ الله غضب على الشيعة، وأنه خيره نفسه أو الشيعة، وأنه وقاهم بنفسه.

ودلالته على تخيره بين أن يصيبهم بالموت، أو يصيبه هو، وعلى اختياره الموت وقاءً لهم، واضحة.

الحديث السادس: بسنده إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال لمسافر الراوى: إنّ رأي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يقول له: يا عليّ، ما عندنا خيرٌ لك .

ومن الواضح أنّ هذا القول هو دعوة للإمام إلى ما عند رسول الله، وهو كناية واضحة عن الموت، وقد مثل الإمام الرضا عليه السلام وضوح ذلك بوضوح وجود الحيتان في القناه التي أشار إليها في صدر الحديث.

الحديث السابع: بسنده عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّ أباه أوصاه بأشياء في غسله وفي كفنه وفي دخوله قبره، وليس عليه أثر الموت، فقال الباقر عليه السلام: يا بنيّ، أما سمعت عليّ بن الحسين عليه السلام يُنادى من وراء الجدار: يا محمد، تعال، عجل .

ودلالته مثل دلالة الحديث السابق، في كون الدعوه إلى الدار الأخرى، والقرينه هنا أوضح، حين أوصى الإمام بتجهيزه.

ودلالته هذين الحديثين على ثبوت الاختيار للإمام واضحة، إذ إنّ مجرد الدعوه ليس فيها إجبارٌ على الامتثال، بل يتوقف على الإجابة الاختياريّة لذلك.

الحديث الثامن: بسنده عن عبد الملك بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: أنزل الله

تعالى النصر على الحسين عليه السلام حتى كان بين السماء والأرض، ثم خيّر النصر أو لقاء الله، فاختار لقاء الله تعالى.

ودلالته على ما فى عنوان الباب واضحاً، للتصريح فيه بالتخير ثم اختيار الإمام لقاء الله.

ومع وضوح دلالته جميع هذه الأحاديث على ما فى عنوان الباب كما شرحناه، فلا يرد نقد إلى الكليني، ولا الكافي، ولا هذا الباب بالخصوص، ومن حاول التهجم على كتاب الكافي والتشكيك فى صحته نسخه والمناقشه فى أسانيد هذه الأحاديث، فهو بعيد عن العلم وأساليب عمل العلماء. والتشكيك فى دلاله الأحاديث على مدلول عنوان الباب، يدل على الجهل باللغه العربيه ودلالاتها اللفظيه، والبعد عن أوليات علم الكلام بشكل مكشوف ومفصوح.

فلا نجد من اللّازم التعرّض لكلّ ما ذكر فى هذا المجال، إلّا أنّ محاوله التهجم على الكتاب وأسانيده لا بدّ من ذكرها وتفنيدها، وهى:

أولاً: ما ذكر تبعاً لمستشرق أمريكي أثار هذه الشبهه، من أنّ نسخ كتاب الكافي مختلفه، وأنّ هناك فرقاً بين روايه الصفوانى وروايه النعمانى للكتاب، وبين النسخه المطبوعه المتداوله.

نقول: إنّ تلاميذ الكليني الذين رووا عنه كتاب الكافي بالخصوص كثيرون، وقد صرح علماء الرجال بروايتهم للكتاب عن مؤلفه الكليني، وهم: الصفوانى، والنعمانى، وأبو غالب الزرارى، وأبو الحسن الشافعى، وأبو الحسين الكاتب الكوفى، والصيمرى، والتلعكبرى، وغيرهم (١).

وإن دلت كثره الرواه على شىء فإنّما تدلّ على أهميه الكتاب والعنايه به والتأكد من نصّه، ولا بدّ أن يبذل المؤلف والرواه غايه جهدهم فى تحقيق عمليه المحافظه عليه، والتأكد من بلوغه بالطرق الموثوقه المتعارفه لتحمل الحديث وأدائه.

أمّا الاختلاف بين النسخ على أثر وقوع التصحيف والسهو فى الكتابه، وعلى طول المدّه الزمته بيننا وبين القرن الرابع على مدى عشره قرون، فهذا أمر قد مئى به تراثنا

ص: ١٠

العربي، فهل يعنى ذلك التشكيك فى هذا التراث كله؟ ! كلا، فإن علماء الحديث قد بذلوا جهوداً مضتيةً فى الحفاظ على هذا التراث وجمع نسخه والمقارنه بينها، والترجيح والاختيار والتحقيق والتأكد من النص، شأنهم فى ذلك شأن العلماء فى عملهم مع النصوص الأخرى، من دون أن يكون لمثل هذه التشكيكات أثرٌ فى حجيتها أو سلب إمكان الإفاده منها، ما دامت قواعد التحقيق والتأكد والتثبت، متوفرة، والحمد لله.

أمّا تهريج الجهله بأساليب التحقيق، وبقواعد البحث العلمى فى انتخاب النصوص، وإثارتهم وجود نسخ مختلفه، فهو نتيجة واضحةٌ للأغراض المنبعثه من الحقد والكراهية للعلم، وقديماً قيل: « الناس أعداء ما جهلوا » .

وثانياً: مناقشه الأحاديث المذكوره، من حيث أسانيدھا، ووجود رجال موسومين بالضعف فيها.

والردّ على ذلك: إنّ البحث الرجالي، ونقد الأسانيد بذلك، لا بدّ أن يعتمد على منهج رجاليّ محدّد، يتّخذه الناقد، ويستدلّ عليه، ويطبّقه، وليس ذلك حاصلاً بمجرد تصفّح كتب الرجال، ووجدان اسم لرجل، والحكم عليه بالضعف أو الثقة، تبعاً للمؤلفين الرجاليين وتقليداً لهم، مع عدم معرفه مناهجهم وأساليب عملهم.

وإنّ من المؤسف ما أصاب هذا علم رجال الحديث، إذ أصبح ملهاةً للصغار من الطلبة يناقشون به أسانيد الأحاديث، مع جهلهم بالمناهج الرجاليه التى أسس مؤلفوا علم الرجال كتبهم عليها، وبنوا أحكامهم الرجاليه على أساسها، مع أهميته ما يبتنى على تلك الأحكام من إثبات ونفى، وردّ وأخذٍ لأحاديث وروايات فى الفقه والعقائد والتاريخ وغير ذلك.

كما إنّ معرفه الحديث الشريف، وأساليب تأليفه ومناهج مؤلفيه له أثر مهمّ فى مداوله كتبهم والاستفاده منها، ولقد أساء من أقحم-ولا- يزال يقحم-الطلبة فى وادى هذا العلم الصعب المسالك، فيصرفون أوقاتهم الغاليه فى مناقشات ومحاولات عقيمه، وينون عليها الأحكام والنتائج الخطيره.

كالمناقشه فى أسانيد أحاديث هذا الباب الذى نبحت عنه فى كتاب الكافى للشيخ

الكلينى، فقد جهل المناقش أموراً من مناهج النقد الرجالى، ومن أسلوب عمل الكلينى، فخطب-خطب عشاء-فى توجيه النقد إلى الكافى .

فمن ناحية: إنَّ قسم الأصول من الكافى إنما يحتوى على أحاديث ترتبط بقضايا عقائديه، وأخرى موضوعات لا ترتبط بالتعبّد الشرعى، كالتواريخ وأحوال الأئمة ومجريات حياتهم.

ومن المعلوم أنّ اعتبار السند، وحاجته إلى النقد الرجالى بتوثيق الرواه أو جرحهم، إنّما هو لازمٌ فى مقام إثبات الحكم الشرعى، للتعبّد به؛ لأنّ طريق اعتبار الحديث توصّياً إلى التعبّد به متوقّف على اعتباره سندياً، بينما القضايا الاعتقادية، والموضوعات الخارجيه لا يمكن التعبّد بها؛ لأنها ليست من الأحكام الشرعيه، فليس المراد منها هو التعبّد بمدلولها والتبعيه للإمام فيها، وإنّما المطلوب الأساسى منها هو القناعه والالتزام القلبى واليقين، وليس شىء من ذلك يحصل بالخبر الواحد حتّى لو صحّ سنده، وقيل بحجّيته واعتباره؛ لأنّه على هذا التقدير لا يفيد العلم، وإنّما يعتبر للعمل فقط.

نعم، إنّ حاجه العلماء إلى نقل ما روى من الأحاديث فى أبواب الأصول الاعتقادية، لمجرّد الاسترشاد بها، والوقوف من خلالها على أساليب الاستدلال والطرق القويمه المحكمه التى يتبعها أئمة أهل البيت عليهم السلام فى الإقناع والتدليل على تلك الأصول، ولا يفرّق فى مثل هذا أن يكون الحديث المحتوى عليه صحيح السند أو ضعيفه، ما دام المحتوى وافياً بهذا الغرض وموصلاً إلى الإقناع الفكرى بالمضمون.

وليس التشكيك فى سند الحديث المحتوى على الإقناع مؤثراً لرفع القناعه بما احتواه من الدليل، وكذا الموضوعات الخارجيه، كالتواريخ، وسنن الأعمار، وأخبار السيره، ليس فيها شىء يتعبّد به حتّى تاتى فيه المناقشه السنديه، وإنّما هى أمور ممكنه، يكفى فى الالتزام بها ونفى احتمال غيرها-ورود الخبر به.

فلو لم يمنع-من الالتزام بمحتوى الخبر الوارد-أصل محكم، أو فرع ملتمّم، ولم تترتب على الالتزام به مخالفه واضحه، أو لم تقم على خلافه أدلّه معارضه، كفى الخبر الواحد فى احتمال له لكونه ممكناً، وإذا غلب على الظن وقوعه باعتبار كثره ورود

الأخبار به أو توافرها، أو صدور مثل ذلك الخبر من أهله الخاصين بعلمه، أو ما يماثل ذلك من القرائن والمناسبات المقارنه، كفى ذلك مقنعاً للالتزام به.

وبما أنّ موضوع قسم الأصول من الكافي، وخاصّة الباب المذى أورد فيه الأحاديث المذكوره الدالّه على « علم الأئمّه عليهم السلام بوقت موتهم وأنّ لهم الاختيار فى ذلك» هو موضوع خارج عن مجال الأحكام والتعبّد بها، وليس الالتزام به منافياً لأصل من الأصول الثابته، ولا لفرع من الفروع الشرعيّه، ولا معارضاً لآيه قرآنيّه، ولا لحديث ثابت فى السنّه، ولا ينفيه دليل عقليّ، وقد وردت به هذه المجموعه من الأحاديث والآثار-مهما كان طريقها-فقد أصبح من الممكن والمحتمل والمعقول.

وإذا توافرت الأحاديث وتكررت، كما هو فى أحاديث الباب، ودلّت القرائن الأخرى المذكوره فى كتب السيره والتاريخ، وأيّدت الأحاديث المنبئه عن تلك المضامين، حصل من مجموع ذلك وثوقٌ واطمئنان بثبوتّه. ولا- ينظر فى مثل ذلك إلى مفردات الأسانيد ومناقشتها رجائياً.

ومن ناحيه أخرى: فإنّ المنهج السائد فى عرف قدماء العلماء وأعلام الطائفه، هو اللجوء إلى المناقشه الرجائيه فى الأسانيد، ومعالجه اختلاف الحديث بذلك، فى خصوص موارد التعارض والاختلاف.

وقد يستدلّ على هذه السيره وقيام العمل بها، باعتمادهم فى الفقه وغيره على الأحاديث المرسله المقبوله والمتداوله وإن كانت لا سند لها، فضلاً عن المقطوعه الأسانيد، فى صوره انفرادها بالحكم فى الموقف. وللبحث عن هذا المنهج، وقبوله أو مناقشته، مجال آخر.

هذا، مع أنّ الكليني لم يكن غافلاً-قطّ-عن وجود هذه الأسماء فى أسانيد الأحاديث، لتسجيله لها وعقد باب لها فى كتابه، كيف، وهو من رواد علم الرجال، وقد ألف كتاباً فى هذا العلم باسم «الرجال» (1)؟!

ص: ١٣

١- ١). الرجال للنجاشي، ص ٢٦٧؛ جامع الرواه للأردبيلي، ج ٢، ص ٢١٩؛ الفوائد الرجاليه، ج ٣، ص ٣٣٢؛ [١] أعيان الشيعة، ج ٤٧ ص ١٥٣؛ [٢] مصفّى المقال، ص ٤٢٧؛ الأعلام للزركلى، ج ٨، ص ١٧، ولاحظ كتاب الشيخ الكليني البغدادي للسيد العميدى، ص ١٢٠.

أمّا اتّهام الرواه لهذه الأحاديث بالارتفاع والغلوّ، ومحاسبه المؤلّف الكليني على إيرادها؛ لأنّها تحتوى على ثبوت علم الغيب للأئمّه عليهم السلام، فهذا مبنئى على الجهل بأبسط المصطلحات المتداوله بين العلماء، فالغلوّ اسمٌ يطلق على نسبة الربوبيّه إلى البشر - والعيادُ باللّه-بينما هذا الباب معنونٌ بـ « أنّ الأئمّه يعلمون متى يموتون. . . »، فعنوان الباب يتحدّث عن « موت الأئمّه »، وهذا يناقض القول بـ « الغلوّ » وينفيه.

فجميع رواه هذا الباب، يتعدون-بروايتهم له-عن الغلوّ المصطلح، قطعاً، فكيف يتّهمهم بالغلوّ؟!

هذا، والكليني نفسه ممّن ألف كتاباً فى الردّ على « القرامطه »، وهم فرقه تُنسب إلى الغلامه (١) ممّا يدلّ على استيعاب الكليني وتخصّصه فى أمر الفرق، فكيف يحاسب بمثل ذلك؟!

ثمّ إنّ قول الكليني فى عنوان الباب: « وأنهم لا- يموتون إلّا باختيارٍ منهم »، يعنى أنّ الموت الإلهي العدى قهر اللّه به عباده وما سواه، بدون استثناء، وتفرّد هو بالبقاء دونهم، لا بدّ أن يشمل الأئمّه-لا محاله-ولا مفرّ لهم منه، وإنّما امتازوا بين سائر الخلائق بأن جعل اللّه اختيارهم لموتهم إليهم، وهذا يوحى:

أولاً: إنّ لهم اختيار وقت الموت، فيختارون الأجال المعلقه قبل أن تُحتم، فيكون ذلك بإرادته منهم واختيار وعلم، رغبه منهم فى سرعه لقاء اللّه، وتحقيقاً للآثار العظيمه المترتبه على شهادتهم فى ذلك الوقت المختار. وهذا أنسبُ بكون إقداماتهم مع كامل اختيارهم، وعدم كونها مفروضه عليهم، وأنسبُ بكون ذلك مطابقاً لقضاء اللّه وقدره، فهو يعنى إرادته اللّه منهم لِمَا أقدموا عليه، من دون حتم، وإلّا، فإنّ كان قضاءً مبرماً وأجلاً حتماً لازماً، فكيف يكونون مختارين فيه؟! وما معنى موافقتهم على ما ليس لهم الخروج عنه إلى غيره؟!

ص: ١٤

١ - ١). الرجال للنجاشي، ص ٢٦٧؛ الفهرست للطوسي، ص ١٦١؛ معالم العلماء لابن شهر آشوب، ص ٨٨؛ جامع الرواه، ج ٢ ص ٢١٩؛ لؤلؤه البحرين للبحراني، ص ٣٩٣؛ هديه العارفين للبغدادي، مج ٢، ج ٦، ص ٣٥؛ [١] الأعلام، ج ٨، ص ١٧؛ الفوائد الرجاليه، ج ٣، ص ٣٣٢؛ أعيان الشيعة، ج ٤٧، ص ١٥٣؛ ولاحظ كتاب الشيخ الكليني البغدادي للسيد العميدي: ص ١١٥.

ثانياً: إنَّ لهم اختيار نوع الموت الذي يموتون به، من القتل بالسيف ضربهً واحدهً، كما اختار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ذلك، أو شرب السمّ أو أكل المسموم كما اختاره أكثر الأئمّه عليهم السلام، أو بتقطيع الأوصال و فرى الأوداج واحتمال النصال والسهام وآلام الحرب والنصال، وتحليل العطش والظمأ، كما جرى على الإمام سيّد الشهداء عليه السلام. ولا يأتى عموم لفظ العنوان « لا يموتون إلّا باختيارٍ منهم» عن الحمل على ذلك كله.

مع أنّ فى المعنى الثانى بُعداً اجتماعياً هاماً، وهو: أنّ الأئمّه الأطهار عليهم السلام كانوا يعلمون من خلال الظروف، والأحداث، والمؤشّرات والمجريات، المحيطه بهم - بلا- حاجه إلى الاعتماد على الغيب وإخباره- أنّ الخلفاء الظلمه، والمتغلّبين الجهله على حكم العباد والبلاد، سيقدمون على إزهاق أرواحهم المقدّسه بكلّ وسيله تمكّنهم؛ لأنّهم لا يطيقون تحمّل وجود الأئمّه عليهم السلام الرافضين للحكومات الجائره والفاსده، والنّى تحكّم وتتحكّم على الرقاب بالباطل وباسم الإسلام، ليشوّها سمعته الناصعه بتصرّفاتهم الشوهاء.

فكان الأئمّه الأطهار تجسيدا للمعارضه الحقه الحيه، ولو كانوا فى حاله من السكوت، وعدم مدّ اليد إلى الأسلحه الحديدية، لكنّ وجوداتهم الشريفه كانت قنابل قابله للانفجار فى أىّ وقت! وتعاليمهم كانت تمثّل الصرخات المدويه على أهل الباطل، ودروسهم وسيرتهم كانت تمثّل الشرارات ضدّ تلك الحكومات! فكيف تطيق الأنظمه الفاسده وجود هؤلاء الأئمّه، لحظه واحده؟!

فإذا كان الأئمّه عليهم السلام يعلمون أنّ مصيرهم-مع هؤلاء- هو الموت، ويعرفون أنّ الظلمه يكيّدون لهم المكائد، ويتربّصون بهم الدوائر، ويدبّرون لقتلهم والتخلّص من وجودهم، ويسعون فى أن ينفذوا جرائمهم فى السرّ والخفاء، لئلا يتحمّلوا مسؤوليه ذلك، ولا- يحاسبوا عليه أمام الناس والتاريخ! فلو تمّ لهم إباده هؤلاء الأئمّه سرّاً وبالطريقه التى يرغبون فيها، لكان أنفع لهم، وأنجع لأغراضهم! لكنّ الأئمّه عليهم السلام لا بدّ أن يُحبطوا هذه المكيده على الظلمه القتل.

فعند ذلك عليهم أن يأخذوا بأيديهم زمام المبادره فى هذا المجال المهمّ الخطر، ويختاروا بأنفسهم أفضل أشكال الموت الذى يُعلن مظلوميتهم، ويصرخ بظلماتهم،

ويفضح قاتليهم، ويُعلن عن الإجرام والكيد الذي جرى عليهم، ولا تضع هدراً نفوسهم البريئة، ولا دماؤهم الطاهرة.

فلو كان الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام يُقتل في بيته، أو في بعض الأزقة والطرق، خارج المسجد، فمن كان يفند الدعايات الكاذبه التي بثها بنو أمية بين أهل الشام بأنّ علياً عليه السلام لا يصلي؟! فلما سمعوا أنّه قُتل في المسجد، تتهبوا إلى زيف تلك الدعايات المضلّله.

وإذا كان الإمام الحسين عليه السلام يُقتل في المدينة، فمن كان يطّلع على قضيتّه؟! وحتى إذا كان يُقتل في «مكة»، فمضافاً إلى أنّه كان يُعاب عليه أنّ حرمة الحرم قد هُتكت بقتله! فقد كان يضيع دمه بين صحب الحجيج وضجيجهم! بل إذا قُتل الحسين عليه السلام في أرض غير كربلاء، فأين؟! وكيف؟! وما هو: تفسير كلّ النصوص التي تناقلتها الصحف، والأخبار عن جدّه النبي المختار صلى الله عليه وآله وسلم حول الفرات وكربلاء وتربتها الحمراء؟!!

وهذا الاختيار يدلّ-مضافاً إلى كلّ المعاني العرفانيّة التي نستعرضها-على: تدبير حكيم، وحنكٍ سياسيّ، ورؤيه نافذه، وحزم محكم، قام به الأئمّه عليهم السلام في حياتهم السياسيّه تجاه الظالمين المستحوذّين على جميع المقدّرات، والذين سلبوا من الأئمّه كلّ الحرّيات حتّى حرّيه انتخاب الموت كمّاً وكيفاً ووقتاً ومكاناً.

فإنّ خروج الأئمّه عليهم السلام بتدابيرهم الحكيمه عن سلطه الحكّام في هذه المعركه، وتجاوزهم لإرادتهم وأخذ زمام الاختيار بأيديهم، وانتخابهم للطريقه المثلى لموتهم، يُعدّ انتصاراً باهراً، في تلك الظروف الحرجه القايره.

ولقد قلتُ-عن مثل هذا-في كتابي الحسين عليه السلام سماته وسيرته ما نصّه: «هل المحافظه على النفس، والرغبه في عدم إراقه الدماء، والخوف من القتل، أمور تمنع من أداء الواجب، أو تعرقل مسيره المسؤوليه الكبرى، وهي: المحافظه على الإسلام وحرماته، وإتمام الحجّه على الأئمّه بعد دعواتها المتتاليه، واستنجاها المتتابع؟!

ثمّ هل تُعقل المحافظه على النفس، بعد قطع تلك المراحل النضاليه، والتي كان أقلّ نتائجها المنظوره: القتل؟! إذ أنّ يزيد صمّم وعزم على الفتك بالإمام عليه السلام الذي كان

يجده السدّ الوحيدَ أمامَ استثمار جهود أبيه في سبيل المُلْك الأموى العضوض، فلا بدّ من أن يزيحه عن الطريق.

ويتمنّى الحكم الأموى لو أنّ الحسين عليه السلام كان يقف هادئاً ساكناً—ولو للحظه واحده— حتّى يركّز في استهدافه، وقتله!!
وحبذا لو كان قتل الحسين عليه السلام بصورة اغتيال، حتّى يضيع دمه، وتهدر قضيّته!!

وقد أعلن الحسين عليه السلام عن رغبتهم في أن يقتلوه هكذا، وأنهم مصمّمون على ذلك حتّى لو وجدوه في جحر هامه!
وأشار يزيد إلى جلاوزته أن يحاولوا قتل الحسين أينما وجدوه، ولو كان متعلّقاً بأستار الكعبه!

فلماذا لا- يبادرهم الإمام عليه السلام إلى انتخاب أفضل زمان، وفي أفضل مكان، وبأفضل شكل، للقتل؟! الزمان عاشوراء
المسجّل في عالم الغيب، والمثبت في الصحف الأولى، وما تلاها من أنباء الغيب التي سنستعرضها. والمكان كربلاء الأرض التي
ذكر اسمها على الألسن منذ عصور الأنبياء.

أمّا الشكل الذي اختاره للقتل: فهو النضال المستميت، الذي ظلّ صداه، وصدى بطولاته، وقعقات سيوفه، وصرخات الحسين
عليه السلام المعلنه عن أهدافه ومظلوميّته، مدويّة في أذن التاريخ على طول مداه، يقصّ مضاجع الظالمين، والمزورين للحقائق.

إنّ الإمام الحسين عليه السلام وبمثل ما قام به من الإقدام، أثبتّ خلود ذكره، وحديث مقتله، على صفحات الدهر، حتّى لا تناله
خياناتُ المحرّفين، ولا جحودُ المنكرين، ولا تزييف المزورين، بل يخلدُ خلود الحقّ والدين» (١).

وأخيراً: فإنّ الشيخ الكلينيّ وهو: «أوثق الناس في الحديث وأثبتهم» كما شهد له النجاشي، قد بنى تأليف كتابه على أساس
محكم، ومن شواهد الأحكام فيه: أنّه رحمه الله عقدَ باباً بعنوان «باب نادر في ذكر الغيب» أورد فيه أحاديث تحلّ مشكله
الاعتراض الأول على «العلم بالغيب»، وفيه الجواب الصريح لقول السائل للأئمّه: «أتعلمون الغيب؟» ويجعل نتيجة هذا الباب
أصلاً موضوعاً للأبواب التالية.

ص: ١٧

ومن تلك الأحاديث: حديث حُمران بن أَعْيَن، قال لأبي جعفر عليه السلام: رأيت قوله جلّ ذكره: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَي غَيْبِهِ أَحَدًا»؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إِلَّا مَنْ إِرْتَضَى مِنْ رَسُولٍ». ١ ، وكان-والله-محمد ممّن ارتضاه (١).

فقد كان الكليني يراعى ترتيب أبواب كتابه ترتيباً منهجياً برهانياً، حتّى تؤتى نتائجها الحتمية بشكلٍ منطقيّ مقبول، فجعل من كتابه الكافي للدين سداً لا يستطيع الملحدون أن يظهروه بشبههم وتشكيكاتهم، ولا يستطيعون له نقباً.

ص: ١٨

١-٢). الكافي، [١] الأصول: ج ١ ص ٢٥٦ ح ٢، وقد وافق أكثر المفسرين من الخاصه والعامه على هذا المعنى.

زمینه های تاریخی کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی

زمینه های تاریخی کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی

اشاره

زمینه های تاریخی کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی (۱)

علی معموری

چکیده

کتاب کافی کلینی، نخستین اثر جامع حدیثی شیعه است که با دربرداشتن ابواب گوناگون اعتقادی، فقهی، تاریخی و... از جایگاه و اهمیت ویژه ای در تاریخ اندیشه شیعه برخوردار است. در این پژوهش درصدد شناسایی زمینه های تدوین این اثر و جایگاه تاریخی آن بوده، به طور خاص بر ابعاد کلامی آن تمرکز نموده، در پی اثبات این ادعا هستیم که روایات کلامی کافی بیش از آن که پایگاه سندی قدرت مندی داشته باشند، در چارچوب ایدئولوژی اعتقادی شیعه در آن عصر شکل گرفته و مستندات دیگری برای اثبات درستی آنها چون اعتبار عقلی یا وجود قرآینی پیرامونی مبنا قرار گرفته است. ابتدا گزارش کوتاهی از زندگی کلینی ارائه داده و سپس به بررسی کتاب کافی و ابعاد کلامی آن خواهیم پرداخت.

کلیدواژه ها: کلینی، کافی، حدیث شیعه و ابواب کافی.

شرح حال کلینی

محمد بن یعقوب کلینی در میانه قرن سوم هجری در روستای کُلین یا کُلین (۲) به دنیا آمد. سال دقیق ولادت وی معلوم نیست. مناطق چندی به نام کلین البته با اختلاف

ص: ۱۹

۱-۱). نامه تاریخ پژوهان، علی معموری، سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۳۷-۱۶۳.

۲-۲). درباره ضبط نام کلین ر. ک: سمعانی، الانساب، ج ۵، ص ۹۱؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۹، ص ۳۲۲ و مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۹.

کمی در گویش در ایران ضبط شده است: روستای کلین از توابع فشافویه و ۳۸ کیلومتری جنوب غربی شهر ری؛ منطقه ای در اطراف شهر ورامین؛ روستایی از توابع رودبار، نزدیک قزوین. (۱) گرچه لقب رازی نشان دهنده انتساب کلینی به شهر ری بوده، اما وسعت جغرافیایی ری در گذشته شامل هر سه منطقه مذکور بوده (۲) و در نتیجه، لقب رازی کمکی به تعیین دقیق محل ولادت شخصیت مورد نظر نمی کند، از این رو برخی شرح حال نویسان در این مسئله، سردرگم شده اند. (۳) با این حال، نزدیک تر بودن مورد نخست به شهر ری نسبت به دو مورد دیگر و نیز گویش متفاوت نام دو منطقه دیگر در کنار وجود مقبره ای منسوب به پدر کلینی (۴) باعث شده که مورد نخست به عنوان محل تولد کلینی پذیرفته شود. (۵) افزون بر مؤلف کتاب کافی، شخصیت های علمی دیگری نیز به این منطقه نسبت دارند که بیشتر، از محدثان شیعه (۶) و اهل سنت (۷) هستند.

اطلاعات فراوانی از سیر زندگی و تحصیلات کلینی در دست نیست، جز آن که از طریق سلسله اسناد روایات کافی، فهرست نسبتاً مفصلی از مشایخ حدیث او به دست می آید که تعدادشان به بیش از سی نفر می رسد. (۸)

۱. ابوعلی، احمد بن ادريس بن احمد اشعری قمی (د ۳۰۶ق) ۲. احمد بن عبدالله بن امیه ۳. ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید بن عبدالرحمن همدانی معروف به ابن عقده (د ۳۳۳ق) ۴. ابو عبدالله احمد بن عاصم عاصمی کوفی ۵. ابو جعفر احمد بن

ص: ۲۰

-
- ۱-۱) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: اسامی دهات کشور، ص ۷۸؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳ و در خصوص مورد نخست ر. ک: یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۷۸.
- ۲-۲) . به عبارت مقدسی در توصیف محدوده جغرافیایی ری توجه کنید: «وللری: قم، آوه، ساوه، قزوین، ابهر، زنجان و. . .» (احسن التقاسیم، ص ۱۸) و نیز ر. ک: اصطخری، مسالک الممالک، ص ۷۳.
- ۳-۳) . ر. ک: میرزا عبدالله افندی، ریاض العلماء، ص ۲۳۸.
- ۴-۴) . نوری، خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۷۲.
- ۵-۵) . برای آگاهی بیشتر ر. ک: غفاری، همان، ص ۱۱۳-۱۲۳ و کلینی، مقدمه کتاب کافی، ج ۱، ص ۹-۱۰.
- ۶-۶) . ر. ک: نجاشی، ۷۲؛ منتجب الدین، ص ۶۷، ۸۵ و ۱۱۰ و حلی، خلاصه الأقوال، ص ۶۹.
- ۷-۷) . ر. ک: سمعانی، ج ۵، ص ۹۱ و زبیدی، ج ۹، ص ۳۲۲.
- ۸-۸) . برای آگاهی از شرح حال افراد یاد شده، ر. ک: مامقانی، تنقیح المقال ذیل نام های مذکور.

محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک بن احوص بن سائب بن مالک بن عامر اشعری قمی ۶. احمد بن مهران ۷. اسحاق بن یعقوب ۸. حسن بن خفیف ۹. حسن بن فضل بن یزید یمانی ۱۰. حسین بن حسن حسینی اسود ۱۱. حسین بن حسن هاشمی حسنی علوی ۱۲. حسین بن علی علوی ۱۳. ابو عبدالله حسین بن محمد بن عمران بن ابی بکر اشعری قمی معروف به ابن عامر ۱۴. حمید بن زیاد، اهل نینوا (د ۳۱۰ق) ۱۵. ابوسلیمان داود بن کوره قمی ۱۶. ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی (د ۳۰۰ق) ۱۷. ابوداود سلیمان بن سفیان ۱۸. ابوسعید سهل بن زیاد آدمی رازی ۱۹. ابوالعباس عبدالله بن جعفر بن حسین بن مالک بن جامعه حمیری قمی ۲۰. ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی صاحب تفسیر معروف (د ۳۰۷ق) ۲۱. علی بن حسین سعد آبادی ۲۲. ابوالحسن علی بن عبدالله بن محمد بن عاصم خدیجی ۲۳. ابوالحسن علی بن محمد بن ابراهیم بن ابان رازی کلینی معروف به علان، دایی محمد بن یعقوب کلینی ۲۴. علی بن محمد بن ابی القاسم بندار ۲۵. ابوالحسن علی بن محمد بن ابی القاسم عبدالله بن عمران برقی قمی خواهرزاده احمد بن محمد بن خالد برقی معروف ۲۶. علی بن موسی بن جعفر کمندانی ۲۷. ابومحمد قاسم بن علاء آذربایجانی ۲۸. ابوالحسن محمد بن اسماعیل نیشابوری (۱) ۲۹. ابوالعباس محمد بن جعفر رزاز (د ۳۰۱ق) ۳۰. ابوالحسن محمد بن ابی عبدالله جعفر بن محمد بن عون اسدی کوفی ساکن ری ۳۱. ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ اعرج قمی معروف به صفار صاحب کتاب بصائر الدرجات (د ۲۹۰ق) ۳۲. محمد بن حسن طائی ۳۳. ابوجعفر محمد بن عبدالله بن جعفر بن حسین بن جامع بن مالک حمیری قمی ۳۴. محمد بن عقیل کلینی ۳۵. ابوالحسین محمد بن علی بن معمر کوفی ۳۶. ابوجعفر محمد بن یحیی عطار اشعری قمی.

این تعداد مشایخ به معنای انعکاس روایات قابل توجهی از هر یک در مجموعه

ص: ۲۱

۱- ۱). هویت برخی از این افراد، از جمله محمد بن اسماعیل مورد اختلاف است. برای آگاهی بیشتر ر. ک: مامقانی، همان،

ذیل نام؛ نوری، همان، ج ۶، ص ۲۷۰-۲۷۱. [۱]

کافی نیست، بلکه کلینی عمده قریب به اتفاق روایاتش را از هشت نفر زیر نقل کرده است: (۱)

۱. علی بن ابراهیم قمی با ۷۰۶۸ روایت؛

۲. محمد بن یحیی‌ای عطار اشعری قمی با ۵۰۷۳ روایت؛

۳. ابوعلی اشعری قمی با ۸۷۵ روایت؛

۴. ابن عامر حسین بن محمد اشعری قمی با ۸۳۰ روایت؛

۵. محمد بن اسماعیل نیشابوری با ۷۵۸ روایت؛

۶. حمید بن زیاد کوفی با ۴۵۰ روایت؛

۷. احمد بن ادريس اشعری قمی ۱۵۴ روایت؛

۸. علی بن محمد (۲) با ۷۶ روایت.

سلسله مشایخ کافی نشان دهنده سفرهای علمی کلینی در طلب حدیث به شهرهای قم، کوفه، بغداد و احتمالاً نیشابور است، هم چنان که وجود تعداد قابل توجهی از مشایخ قمی در این فهرست بر حضور جدی مدرسه قم در مجموعه کافی دلالت دارد. به هر روی، کلینی پس از دوره طلب حدیث به شهر ری بازگشته و به عنوان محدثی مورد اعتماد برای شیعیان این شهر شناخته می‌شود و احتمالاً از آن زمان به تألیف کتاب کافی می‌پردازد که در عرض بیست سال به پایان می‌رسد. (۳) کلینی در سال ۳۲۷ق در زمان خلافت مقتدر عباسی، ری را به سوی بغداد ترک کرده و دو سال پایانی عمر خود را در این شهر سپری می‌کند و به همین مناسبت به «بغدادی» و «سلسلی» (۴) معروف می‌شود. (۵) در مورد دلایل این مهاجرت، سخن روشنی از سوی

ص: ۲۲

۱-۱) . ر. ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ذیل هر یک از افراد نام برده شده و نیز برای آگاهی بیشتر ر. ک: معارف،

پژوهش در تاریخ حدیث شیعه، ص ۳۵۸-۳۵۹. [۱]

۲-۲) . در مورد هویت این شخص اختلاف نظر است با این حال، نظر عمده رجال نویسان بین خواهرزاده برقی نویسنده کتاب محاسن یا پدر بزرگ وی در گردش است.

۳-۳) . نجاشی، همان، ص ۳۷۷.

۴-۴) . منسوب به محله ای در بغداد به نام «درب السلسله» ر. ک: زبیدی، همان، ج ۹، ص ۳۲۹.

۵-۵) . بحر العلوم، الفوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۳۲۵.

خودش یا شاگردان و اطرافیان‌ش به میان نیامده، اما با مطالعه شرایط اجتماعی و سیاسی آن دوره می‌توان حدس‌هایی در این باره ابراز داشت. از جمله، شهر ری در دوره کلینی شهری چند مذهبی با غالبیت اهل سنت بوده (۱) و همانند قم و بغداد جزء مراکز تجمع شیعیان به شمار نمی‌آمد. از سوی دیگر بغداد از زمان هارون الرشید به تدریج به مرکز علمی مهمی بدل گشته بود که فرق و مذاهب گوناگون در آن به فعالیت علمی می‌پرداختند. (۲) شیعه نیز در منطقه کرخ، تجمع علمی قابل توجهی داشت که با تسلط آل بویه بر مناطق وسیعی از سرزمین‌های شرقی خلافت عباسی و حمدانیان در شمال عراق، زمینه رشد و شکوفایی بیشتری یافته بود. (۳) علاوه بر این، کلینی همانند هر محدث دیگری علاقه مند بود که روایاتش را به مجموعه وسیع‌تری از شاگردان انتقال داده و در قالب سنت‌اجازه نقل حدیث، استمرار و بقای کتابش را حفظ نماید. او در همین دو سال کوتاه در کنار روایانی که در ری تربیت نموده بود، کتاب کافی را به تعداد قابل توجهی از روایان بغدادی انتقال داد. فهرست مهم‌ترین شاگردان کلینی که بیشتر آنها بغدادی هستند به شرح زیر است:

ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه (د ۳۶۸ق)، ابوالحسن عبدالکریم بن نصر بزاز تنیسی، ابوغالب احمد بن محمد بن سلیمان زراری، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم نعمانی، (۴) ابومحمد هارون بن موسی تلعبکبری (د ۳۸۵ق)، (۵) ابوعبدالله احمد بن محمد صفوانی، ابوالفضل محمد بن عبدالله شیبانی، ابوعبدالله احمد بن ابی رافع صیمری،

ص: ۲۳

-
- ۱-۱. ر. ک: حموی، همان، ج ۳، ص ۱۲۱.
 - ۲-۲. برای آگاهی بیشتر ر. ک: دایره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «بغداد».
 - ۳-۳. برای آگاهی بیشتر ر. ک: غفار، همان، ص ۷۱-۷۷.
 - ۴-۴. صاحب کتاب الغیبه و معروف به کاتب کلینی. برای آگاهی بیشتر به مقدمه علی اکبر غفاری بر کتاب الغیبه نعمانی مراجعه فرمایید.
 - ۵-۵. از مشهورترین شاگردان کلینی و استاد شیخ صدوق و مفید و طوسی و نجاشی و سیدمرتضی، ر. ک: نوری، همان، ج ۳، ص ۴۷۸. [۱]

ابوالحسین احمد بن علی کوفی، محمد بن محمد بن عصام کلینی، محمد بن علی ماجیلویه، علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق، علی بن احمد بن موسی دقاق، ابو عیسی محمد بن احمد بن محمد بن سنان زاهری، ابوالحسین احمد بن احمد کاتب کوفی، ابوالحسین احمد بن محمد کوفی.

سرانجام کلینی در سال ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق بنا به اختلاف روایات در بغداد در گذشت و در همان شهر مدفون شد. (۱)

کتاب کافی بنا به گزارش نجاشی در فرصت بسیار کوتاهی با استقبال فراگیری در بغداد روبه رو شد. (۲) به کلینی آثار دیگری نیز نسبت داده شده (۳) که از هیچ کدام اثری در دست نیست:

الرد علی القرامطه، رسائل الأئمه، (۴) کتاب الرجال، تعبیر الرؤیا (۵) و ما قبل فی الأئمه من الشعر.

کلینی بدون استثنا در منابع رجالی شیعه توثیق و مدح شده و وجود برخی اختلافات در میزان اعتبار روایاتش، نقدی به عدالت و وثاقت وی پدید نیاورده است، هم چنین در منابع اهل سنت با توجه خاصی از او یاد شده است. (۶)

کلینی و نواب اربعه

مسئله رابطه کلینی با نواب اربعه امام زمان از نقاط حساس زندگی کلینی است. در کافی، روایتی درباره توثیق دو تن از نواب امام زمان و تأیید ارتباط آنها با آن حضرت آمده است، (۷) اما سؤال اصلی در این بحث آن است که آیا کسی از نواب نیز کتاب کلینی

ص: ۲۴

۱-۱). بیشتر شرح حال نویسان شیعه، زمان وفات کلینی را شعبان ۳۲۹ دانسته اند و در خصوص محل دفن وی نیز به رغم اتفاق نظر بر شهر بغداد و وجود مقبره ای منسوب به وی، در مورد محل دقیق آن اختلاف نظر است. برای آگاهی بیشتر ر. ک: کلینی، همان، مقدمه و غفار، همان، ص ۲۱۷.

۲-۲). ر. ک: نجاشی، ص ۳۷۷.

۳-۳). فهرست این آثار را در رجال طوسی ذیل نام کلینی بجوید.

۴-۴). ابن طاووس در کشف المحججه، فلاح السائل و فتح الابواب از این کتاب روایت می کند. ر. ک: نوری، همان، ج ۳، ص ۲۷۵.

۵-۵). در اسناد این کتاب به کلینی اختلاف است. ر. ک: ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۵۴ و [۱] رجال ابن داود، ص ۳۶.

۶-۶). برای نمونه ر. ک: ابن حجر، لسان المیزان، ج ۵، ص ۴۳۳ و حرعاملی به نقل از: جامع الاصول ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۳۲۳.

۷-۷). ر. ک: کلینی، همان، ج ۱، ص ۳۳۰. [۲]

را تأیید و توثیق نموده است؟ قداست کلینی تا آن جا در ذهنیت گروهی از شیعیان نفوذ یافته که در جست و جوی یافتن قرآینی مبنی بر عرضه کتاب کافی بر امام زمان و تأیید آن از سوی ایشان برآمده اند (۱) و گروهی دیگر با شگفتی این پرسش را مطرح نموده اند که چگونه کلینی کتاب خود را بر نواب اربعه امام زمان عرضه نموده و تأیید ایشان را کسب نموده است. (۲)

آقا بزرگ تهرانی در پاسخ به این سؤال از یک سو لزوم انجام چنین کاری از سوی کلینی را نفی نموده و تنها تلاش متعارف برای گزینش روایات درست را کافی شمرده، و از سوی دیگر به فضای تقیه در آن دوره توجه نموده، انجام چنین کاری را از سوی کلینی منجر به بروز خطرهایی برای نواب شمرده است. (۳) و جالب آن که در موردی مشابه، یکی از نواب برای بررسی اعتبار یک کتاب، آن را برای فقهای قم فرستاده، نظر آنان را در این باره جویا می شود. (۴) با این حال، نمونه هایی از عرضه کتاب بر امام زمان از سوی نواب همانند کتاب التکلیف شلمغانی نیز وجود دارد که آن را موردی استثنایی و به دلیل حساسیت ویژه آن کتاب و نویسنده اش دانسته اند. (۵)

از اینها گذشته، کلینی به استثنای چند مورد اندک و البته مشکوک، از هیچ یک از نواب اربعه حتی با واسطه نیز روایتی نقل نموده است، (۶) لذا عده ای تلاش نموده اند که این مسئله را نیز به ماجرای تقیه یا حضور کوتاه کلینی در بغداد مرتبط دانند، (۷) در

ص: ۲۵

۱-۱. برای نمونه ر. ک: نوری، همان، ج ۳، ص ۴۶۸-۴۶۹.

۲-۲. در این باره ر. ک: آقا بزرگ تهرانی، «رساله فی الکافی»، سفینه، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۳، ص ۶۷-۷۹.

۳-۳. همان.

۴-۴. طوسی، الغیبه، ص ۳۹۰.

۵-۵. ر. ک: «لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی»، سفینه، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۳، ص ۱۰۹-۱۴۰.

۶-۶. همان.

۷-۷. همان.

حالی که کلینی از افراد متعدد دیگر در شهرهای مختلف نقل حدیث نموده و همه روایات کافی الزاماً از طریق ملاقات حضوری نویسنده با راویان فراهم نیامده اند و مجرد نقل حدیث از شخصیتی نمی تواند خطری برای او فراهم آورد. از این رو به نظر می رسد که برای پاسخ به این سؤال باید به دنبال فرضیه های دیگری باشیم.

یکی از این فرضیه ها می تواند این باشد که نواب اربعه در جامعه شیعی آن دوره بیش از آن که شخصیتی علمی به شمار آیند، شخصیتی اجرایی برای ارتباط با امام زمان در صورت لزوم شناخته می شدند و لذا شیعیان عمدتاً برای حل مشکلات دشوار و غیر طبیعی به ایشان مراجعه نموده و به ندرت جهت سؤال شرعی یا استماع حدیث به آنان رجوع می کردند و گویا شیعیان از دوره پایانی غیبت صغرا به این مسئله عادت نموده بودند که نیازهای دینی و مذهبی خود را باید از طریق مراجعه به عالمان و فقیهان و راویان حدیث حل نمایند و لذا در متون روایی معاصر با کلینی نیز روایات چندانی از نواب نقل نشده است، [\(۱\)](#) بنابراین، سؤال یاد شده اساساً بی مورد است.

نکته مهم دیگری نیز آن که کلینی عمده روایات خود را همان گونه که خواهیم گفت از طریق تداول کتبی و نه شفاهی صرف نقل نموده است و لذا افرادی که از آنها نقل حدیث می کنند همگی از اصحاب تألیفات در بین شیعه بودند، این در حالی است که نواب اربعه تألیفات حدیثی نداشته اند. [\(۲\)](#)

کتاب کافی

این کتاب شانزده هزار و صد و اندی روایت دارد. [\(۳\)](#) که در سه بخش عمده «اصول»، «فروع» و «روضه» تنظیم شده است. بخش نخست، شامل روایات اعتقادی و احیاناً اخلاقی بوده، بخش دوم، روایات فقهی و بخش سوم حاوی خطبه ها، نامه ها و اندرزهای امامان است. اصول کافی شامل ۳۷۸۵ روایت می شود که تقریباً یک چهارم

ص: ۲۶

-
- ۱- ۱). برای نمونه در من لا- یحضره الفقیه صدوق تنها چهار روایت، آن هم از کتاب ابوالعباس حمیری از طریق محمد بن عثمان عمری از امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است و البته کلینی نیز یک روایت از همین منبع نقل نموده که در واقع گفت و گوی بین حمیری و عمری است، نه روایتی منقول از امام عسکری از طریق عمری، ر. ک: کلینی، ج ۱، ص ۳۳۰.
 - ۲- ۲). تنها اثر یادشده در منابع رجالی، رساله ای از ابوالعباس حمیری است که پرسش و پاسخ هایی دارد که وی از طریق محمد بن عثمان عمری از امام عسکری علیه السلام سؤال نموده و پاسخ آن را گرفته است و البته نگارش آن نیز از شخص حمیری بوده و عمری تنها نقش واسطه را ایفا نموده است. ر. ک: نجاشی، همان، ص ۲۲۰.
 - ۳- ۳). درباره تعداد روایات کافی اختلاف نظر است، اما غالباً آن را بین ۱۶۱۲۱-۱۶۱۹۹ دانسته اند. ر. ک: صدر، نهایتالدرایه، ص ۵۴۰ و معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۶۳.

تمام کتاب را به خود اختصاص داده است و روضه کافی ۵۹۷ روایت و فروع کافی نزدیک به دوازده هزار روایت را در بردارد. فهرست تفصیلی ابواب کتاب به شرح زیر است. (۱)

۱. کتاب العقل و الجهل ۲. کتاب فضل العلم ۳. کتاب التوحید ۴. کتاب الحججه ۵. کتاب الايمان و الکفر ۶. کتاب الدعاء ۷. کتاب فضل القرآن ۸. کتاب العشره.

۱. کتاب الطهاره ۲. کتاب الحيض ۳. کتاب الجنائز ۴. کتاب الصلاه ۵. کتاب الزکاه ۶. تممه کتاب الزکاه ۷. کتاب الصيام ۸. کتاب الحج ۹. کتاب الجهاد ۱۰. کتاب المعيشه ۱۱. کتاب النکاح ۱۲. کتاب العقیقه ۱۳. کتاب الطلاق ۱۴. کتاب العتق و التدبير و الکتابه ۱۵. کتاب الصيد ۱۶. کتاب الذبائح ۱۷. کتاب الاطعمه ۱۸. کتاب الاشریه ۱۹. کتاب الزی و التجمل و المروء ۲۰. کتاب الدواجن ۲۱. کتاب الوصایا ۲۲. کتاب الموارث ۲۳. کتاب الحدود ۲۴. کتاب الديات ۲۵. کتاب الشهادات ۲۶. کتاب القضاء و الاحکام ۲۷. کتاب الايمان و الذور و الکفارات.

نسخه های مخطوط متعددی از این کتاب در دست است و تاکنون چاپ های چندی نیز به خود دیده که گزارش نسبتاً کافی جناب آقای دکتر محفوظ در مقدمه کتاب، ضرورتی برای پرداختن دوباره نمی نهد.

زمینه تاریخی و انگیزه های تدوین

دوره زندگی کلینی در قرن سه و چهار از جهات گوناگون، دوره ای پر آشوب و به شدت تأثیرگذار در دوره های بعد از خود است. ضعف و افول خلافت عباسی، روند روز افزون پیدایش مکاتب و دیدگاه های متنوع، نهضت تدوین متون در حوزه های متنوع فرهنگ اسلامی و شدت گرفتن منازعات و مجادلات فرقه های اسلامی و نیز ادیان در تماس با مسلمانان از مهم ترین شاخصه های این دوره است که هر یک به گونه ای در تدوین مجموعه کافی تأثیرگذار بوده اند. در این جا برخی از این ویژگی ها

ص: ۲۷

۱ - ۱). در عناوین باب ها و ترتیب آنها اختلافات اندکی در نسخه ها به چشم می خورد (ر. ک: رجال نجاشی و رجال طوسی، ذیل نام کلینی). در این جا نسخه چاپی متداول معیار قرار گرفته است.

را بررسی می کنیم:

۱. فضای سیاسی عصر کلینی: حکومت عباسیان از میانه قرن سه در اثر عوامل متعددی، اقتدار گذشته خود را به کلی از دست داده و رو به ضعف و افول نهاده بود. پیدایش مجموعه ای از امیرنشین های مستقل که گاه هر یک از آنها چندین برابر مناطق تحت سیطره خلیفه عباسی وسعت داشت، در کنار دخالت های مستقیم و غیرمستقیم این امیران در نصب و عزل خلیفه، از شخص خلیفه جز نمادی تشریفاتی باقی نگذاشته بود. پیدایش دستگاه های خلافت رقیب، مانند فاطمیان در مصر و شورش های گسترده ای مانند ماجرای قرمطیان و بردگان موسوم به اصحاب زنج نیز بر شدت بحران سیاسی نهاد خلافت می افزود. (۱) شیعیان در این فضای غیر متمرکز از فشار استبداد دستگاه حاکم، احساس رهایی نموده و به جریان تأسیس پایه های نظری تشیع، سرعت بخشیدند. بدین ترتیب در فاصله ای کوتاه مدارس شیعی قابل توجهی در مناطق مختلف جهان اسلام از بغداد تا خراسان و قم پدید آمد و کتاب های تفسیر، رجال، حدیث و... به نگارش درآمد.

۲. منازعات فرقه ها و مذهب ها: از آغاز قرن دوم به تدریج با پیدایش مجموعه منازعات کلامی، فقهی و... تمایزهایی میان دیدگاه های مختلف پدید آمده که به شکل گیری فرق و مذاهب اسلامی می انجامد. روند روز افزون واگرایی در قالب ظهور مستمر فرقه ها در قرن سوم، سرعت و شدت فوق العاده ای به خود می گیرد. معتزله به عنوان یکی از نخستین فرقه های پدید آمده در تاریخ علاوه بر انشعاب بغداد از بصره که زادگاه اعتزال بود، شعبه های فراوان دیگری یافته بود. تقریر مسئله جبر و اختیار، رابطه ایمان و عمل، معنا و مفهوم توحید، شیوه تقریر صفات، به ویژه علم و کلام الهی، رابطه ذات و صفات، رابطه قدرت و اراده مطلق با عدالت و مبدأ آفرینش جهان، از مهم ترین مسائل مطرح میان معتزله بود که به پیدایش آن انشعابات انجامید. (۲)

ص: ۲۸

۱-۱. برای آگاهی بیشتر ر. ک: غفار، همان، ص ۲۲۳-۲۶۴.

۲-۲. برای آگاهی بیشتر ر. ک: بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۳۷-۴۸۶.

مسئله جبر و اختیار به طور مشخص در نیمه دوم قرن اول در اندیشه های معبد جهانی (د ۸۰ ق) غیلان دمشقی (د پس از ۱۰۵ ق)، جعد بن درهم (د حدود ۱۱۸ ق) و جهم بن صفوان (د ۱۲۸ ق) (۱) و مسئله رابطه ایمان و عمل در قالب منازعاتی بین مرجئه و محکمه، (۲) شکل گرفته بود. جریان اهل حدیث با پای بندی خردگريزانه نسبت به ظواهر آیات و روایات، (۳) زمینه ساز پیدایش پاره ای اعتقادات کلامی مانند تشبیه و تجسیم بودند که بعدها پیروان آن، نام حشویه را به خود گرفتند. (۴) موضع استوار ابن حنبل در دفاع از برخی عقاید اهل حدیث مانند خلق قرآن در دوره محنت، موجب پیدایش جریانی موسوم به حنبلیان در داخل اهل حدیث شد که در مقایسه با برخی شاخص های دیگر این گروه همانند شافعی از بنیادگرایی بیشتری برخوردار بودند. (۵) بنیادگرایی افراطی اهل حدیث تا جایی ادامه یافت که بازگشت اشعری از اعتزال و تلاش وی برای تحکیم مواضع اهل حدیث با استفاده از ابزارهای دانش کلام به دلیل به رسمیت شناختن این دانش که جماعت اهل حدیث احیاناً با اصل و اساس آن و نه پاره ای معتقدات کلامی مخالف بودند با اقبال چندانی روبه رو نشده و بلکه درگیری های مدیدی در حد تکفیر بین اشعریان و جماعت اهل حدیث پدید آمد. (۶) جریان اهل رأی در برابر اهل حدیث، افزون بر معتزله، شامل حنفیان نیز می شد.

ص: ۲۹

-
- ۱-۱. برای آگاهی بیشتر ر. ک: سامی نشار، الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۷۲.
 - ۲-۲. فرقه های اهل تحکیم به پیروان جریان حکمیت در جنگ صفین گفته می شود.
 - ۳-۳. برای آشنایی بیشتر با جریان اصحاب حدیث ر. ک: دایره المعارف بزرگ اسلامی، اصحاب حدیث.
 - ۴-۴. برای آگاهی بیشتر ر. ک: سامی نشار، همان، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۸.
 - ۵-۵. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه های کلامی ابن حنبل ر. ک: دایره المعارف بزرگ اسلامی، ابن حنبل و سامی نشار، همان، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۶۴.
 - ۶-۶. برای نمونه ر. ک: کتاب ذم الکلام و اهله انصاری هروی حنبلی.

مذهب کلامی ابوحنیفه نیز همانند معتزله، رنگ خردگرایی داشت و البته او برخلاف معتزله که علاقه چندانی به فقه از خود نشان نمی دادند و احیاناً از ریشه با این دانش مخالف بودند، به نظریه پردازی در فقه نیز پرداخته که بر مبنای آن مذهبی فقهی نیز به وجود آمد. تأکید بر راه های عقلی در فهم احکام تعبدی فقه چون قیاس، به طور طبیعی واکنش اهل حدیث را در پی داشت (۱) که در این بخش غالب دیدگاه های شیعی به رغم التزام برخی از آنها به رویکرد خردگرایی در ابعاد کلامی، در بخش فقه با این رویکرد به مخالفت برخاسته و با اهل حدیث بیشتر همراهی می کردند، گرچه پای بندی برخی فقها و گاه متکلمان شیعه نسبت به مشروعیت قیاس نیز گزارش شده است. (۲) در کنار این جریان های درون دینی به پاره ای جریان های برون دینی با نگاه انتقادی نسبت به اسلام در این قرن برمی خوریم که ابن راوندی (د ۲۹۸ق) نمونه شاخص آن است. (۳) اوج این حوادث در میانه دوم قرن سه، یعنی دوره حیات کلینی در حال شکل گیری بود و وی در زادگاه خود و نیز شهرهای دیگری چون بغداد و نیشابور با این مکاتب و دیدگاه ها روبه رو شده بود. افزون بر اینها همه، انشعاب های داخلی شیعه در دوره پایانی عصر حضور و نیز ابهام ها و درگیری های پدید آمده در دوره موسوم به غیبت صغرا بر لزوم و اهمیت توجه نسبت به این مسئله نزد هر دانشمند شیعی می افزود. (۴)

۳. دوره تدوین متون: قرن سوم، به ویژه در حوزه حدیث نگاری، دوره اوج تدوین متون است. پس از تدوین موطأ در نیمه دوم قرن دو به عنوان نخستین جامع حدیثی اهل سنت، از آغاز قرن سوم شاهد پیدایش مجموعه وسیعی از جوامع حدیثی چون مصنف ها و مسانید و سنن هستیم که با ظهور مسند احمد و سپس صحاح بخاری و مسلم و ترمذی به نقطه اوج خود رسیده و در ادامه، سه سنن مهم دیگر از مجموعه موسوم به صحاح شش گانه در دهه های پایانی همین قرن عرضه می شوند. تدوین نخستین تفاسیر روایی جامع (۵) نیز با این قرن ارتباط دارد. تدوین های متنوع دیگری

ص: ۳۰

۱- ۱). برای نمونه ر. ک: شافعی، الرساله، ص ۴۷۶.

۲- ۲). برای نمونه ر. ک: صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۷۰ و اشتهاوردی، مجموعه فتاوی ابن جنید، ص ۱۲.

۳- ۳). در منابع رجالی متقدم شیعه مجموعه منابع متعددی از شیعه در رد عقاید ابن راوندی گزارش شده که با توجه به وجود برخی اتهامات مبنی بر تأثیرپذیری شیعه از وی و نسبت برخی عقاید به هشام بن حکم از سوی وی نشان دهنده توجه متکلمان ویژه و زودرس شیعه به رد عقاید وی است.

۴- ۴). برای آگاهی بیشتر از شرایط این دوره ر. ک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۹۱-۱۴۸.

۵- ۵). تفسیر عبدالرزاق صنعانی که احتمالاً بخشی از المصنف وی بوده و امروز مستقلاً در سه جلد چاپ شده و تفسیر جامع البیان طبری مورد نظر بوده است.

در حوزه کلام، (۱) فلسفه، (۲) تاریخ، (۳) فقه، (۴) و... نیز در این قرن صورت گرفته است. این در حالی است که شیعیان در حوزه حدیث تا قبل از کافی، افزون بر بخشی از اصول چهار صد گانه (اربعمائه) که نوعی نوشته های ابتدایی نزدیک به صحیفه های اهل سنت در قرن اول بوده و فاقد نظم و منطقی متداول در گونه های مختلف تدوین حدیثی است، (۵) مجموعه محدودی از تدوین های حدیثی را در اختیار داشتند که قابل مقایسه با جوامع حدیثی اهل سنت در آن زمان نبود.

کلینی در مقدمه ارزش های که بر کتاب کافی خود نگاشته به خوبی از فضای تاریخی عصر خود و ارتباط آن با انگیزه های وی در تدوین کتاب پرده برداشته است. وی ابتدا از یکی از دوستانش که هویتش برای ما روشن نیست یاد می کند که از روزگار خود چنین گلایه دارد: «جهل و نادانی بر مردمان چیره شده و آنان به راه هایی چون استحسان روی آورده و در عین حال که به شکلی افراطی در مهم ترین مسائل تنها به عقل خویش بسنده نموده، کورکورانه به تقلید از گذشتگان مشغول اند و به این صورت، ترس از آن می رود که سرچشمه های دانش به نابودی گراید». سپس کلینی در پاسخ این اظهار گلایه، مردمان را بر دو دسته نموده، دستورهای خداوند را خطاب به انسان های مکلف دانسته و عدم آن را به معنای بطلان شریعت ها و کتاب های آسمانی که دیدگاه طبیعت پرستان است می شمرد. بدین ترتیب، خداوند بنا به حکمت و عدالتش به بیان دستوراتش پرداخته و پیمان هایش را بر بندگانش عرضه نموده و از آنان خواست که برای دریافت این دستورات از «اهل ذکر» پرسش نمایند و برای فهم آن به تفقه در دین پردازند. بنابراین، هیچ دانشی ضروری تر از دانش دین نبوده و هیچ خطری بالاتری از عمل به گمان های بی اساس در این قلمرو نیست. پس هر کس که

ص: ۳۱

۱-۱) . برای نمونه ر. ک: آثار جاحظ معتزلی (د ۲۵۵ق) و ابو الحسن اشعری.

۲-۲) . برای نمونه ر. ک: رساله کندی به معتصم عباسی درباره فلسفه اولی.

۳-۳) . برای نمونه ر. ک: تاریخ طبری.

۴-۴) . شافعی در پایان قرن دو با نگارش «الرساله» دانش اصول را بنیان نهاد و کتاب الام وی نیز از نخستین کتاب های فقهی جامع به شمار می رود. این جریان در قرن بعد با شدت بیشتری دنبال شد.

۵-۵) . برای آگاهی بیشتر درباره اصول اربعمائه ر. ک: تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۳۵.

خداوند گمراهی او را خواسته باشد او را به دامان استحسان و تقلید و تأویل های جاهلانه افکنده و هر کس خداوند هدایتش را خواهان باشد او را با یقینی استوار به سرچشمه کتاب و سنت پیامبر رهنمون سازد. در مقطع پایانی مقدمه، کلینی از درخواست این دوست ناشناس یاد می کند که کاش کتابی نگاشته می شد که در همه زمینه های دینی، روایات صادقین و سنت های الهی را در خود جمع داشت و بدین ترتیب، اختلاف بین روایات که عامل سردرگمی در بسیاری مسائل است بر چیده شده و مرجعی برای هر جویای حقیقتی شود. سپس کلینی به این درخواست جواب مثبت داده و معیارهای گزینش حدیث را در این کتاب یاد می کند.

معیارهای گزینش حدیث

درباره معیارهای کلینی در گزینش روایات، دیدگاه گوناگون و گاه متضادی مطرح شده است. برخی با استناد به روایت هایی در تأیید کافی یا هم عصر بودن کلینی با نواب امام زمان، تمام روایاتش را درست و غیر قابل مناقشه شمرده (۱) و در مقابل، برخی دیگر با اتهام کلینی به گزینش سلیقه ای، اعتبار کتابش را به طور کلی خدشه دار کرده اند. (۲) با این حال، کمتر کسی از دانشمندان شیعی از اخباریان گرفته و اصولیان با صراحت به خود اجازه رو در رویی با کلینی و نقد جدی وی نموده، گرچه در مواردی، به ویژه هنگام ناسازگاری دو روایت، عملاً به روایتی از کافی عمل ننموده باشند، حتی کسانی چون محقق نراقی از شخصیت های بارز اصولی نیز گاه همانند اخباریان بر درستی تمام روایات کافی اصرار ورزیده (۳) و از محقق نایینی نیز نقل شده که بررسی و گفت و گو در سندهای کافی کاری ناممکن است. (۴)

پیش از پرداختن به معیارهای نقد کلینی نباید فراموش کرد که دانش درایه الحدیث در آن دوره هنوز شکل نگرفته بود و دانش رجال نیز گام های نخستین خود

ص: ۳۲

۱-۱. ر. ک: نوری، همان، ج ۳، ص ۴۷۰.

۲-۲. ر. ک: همان، ج ۳، ص ۴۸۵.

۳-۳. ر. ک: انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱.

۴-۴. ر. ک: خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۸۱.

را برمی داشت، بنابراین به طور طبیعی کلینی همانند بسیاری از محدثان آن دوره به صراحت از روش خود پرده برداشته است، با این حال با بررسی مجموعه روایات کافی و مقایسه تطبیقی سلسله اسانید آن و نیز بررسی شیوه گزینش حدیث در منابع هم عصر کلینی می توان تا حدودی از معیارهای وی در گزینش حدیث پرده برداشت.

ارزش سند در روایات از قرن دوم به بعد به تدریج، توجه محدثان را به خود جلب کرد، گرچه، پیدایش نظریه نقد سندی در بین اهل سنت به حدود دو قرن بعد از آن و در بین شیعه به قرن هفت در دوره مدرسه حله باز می گردد. (۱) این مسئله به آن معنا نیست که تا پیش از تبلور نظریه نقد سندی، محدثان بدون هیچ گونه مبنایی به طور سلیقه ای به گزینش احادیث می پرداختند، بلکه واقعیت آن است که شیوه های جایگزین دیگری در آن دوره، مرسوم بود که به دلایلی در دوره های بعد، از اهمیت آن کاسته شد. این شیوه های جایگزین در دو رده «نقد محتوایی بر مبنای مقایسه روایت با قرآن، عقل و . . .» و «نقد متون حدیثی بر مبنای گردآوری مجموعه قراین مبنی بر اعتبار یک صحیفه یا اصل، جدای از وضعیت سندی تک تک روایات آن» قابل دسته بندی است.

کلینی در پایان مقدمه خود به پاره ای از معیارهای متن محور در گزینش حدیث اشاره می کند: عرضه روایات بر قرآن و پذیرش هر آن چه موافق قرآن است و رد هر آنچه مخالف قرآن است؛ (۲) پذیرش روایاتی که شیعه در درستی آن اتفاق نظر دارد؛ ترجیح روایات مخالف اهل سنت در موارد تعارض اخبار (۳) و در مواردی که نتوان هیچ یک از معیارهای یاد شده را به کار برد و روایات متعارض در وضعیتی مشابه

ص: ۳۳

۱- ۱) . درباره تاریخچه مسئله اسناد ر. ک: D SI/IE .

۲- ۲) . روایات شیعه در این باره در حد تواتر است که نمونه ای از آن را کلینی خود در مقدمه چنین آورده است: «اعرضوها علی کتاب الله فما وافی کتاب الله فخذوه و ماخالف کتاب الله فردوه» ؛ گر چه این معیار چندان با استقبال روبه رو نشده و نمونه های اندکی از آن به چشم می خورد. برای نمونه ر. ک: طوسی، استبصار، ج ۱، ص ۱۹۰.

۳- ۳) . این معیار در مواردی کاربرد دارد که احتمال تقیه در خصوص روایات موافق اهل سنت مطرح باشد.

باشند، از اظهار نظر در درستی یا نادرستی هر یک پرهیز نموده و در مقام عمل به هر یک بسنده کنیم قابل قبول خواهد بود. (۱) برخی اصولیان متأخر با انتقاد از روش نقد محتوایی، آن را سلیقه ای و غیر قابل اعتماد شمرده اند، این در حالی است که خواهیم دید روش نقد سند محور نیز با تکیه بر مشخصات ظاهری افراد نمی تواند صحت صدور روایت را به اثبات رسانده و تنها حجیت فقهی را به دنبال دارد.

در خصوص نوع دوم از نقد که نام «نقد متون حدیثی» بر آن نهادیم، ابتدا توجه به این مسئله ضروری است که در عصر کلینی، دوره تداول شفاهی احادیث تقریباً به پایان رسیده و قریب به اتفاق روایات در قالب دست نوشته های پراکنده ای به نگارش درآمده بودند. پیش از این گفته شد که در نگاهی به مجموعه روایات کافی کلینی به این واقعیت برمی خوریم که راوی عمده قریب به اتفاق این روایات، هشت نفر مشخص بوده اند: علی بن ابراهیم قمی، محمد بن یحیی عطار، ابوعلی اشعری، حسین بن محمد قمی، محمد بن اسماعیل نیشابوری، حمید بن زیاد کوفی، احمد بن ادریس قمی، علی بن محمد. افزون بر این که بیشتر این افراد خود صاحب اثر بودند، در سلسله سند آنها نیز تعداد قابل توجهی از صاحبان اصول قرار دارد. (۲) و از سوی دیگر می دانیم که کلینی در کتاب خود با نقل روایات مرسل و آوردن برخی تعبیر مبهم در سلسله سندها و نقل قول از راویان مجهول و گاه مقدوح، از جمله پاره ای از غالیان و فطحیه و واقفیه، به معیار سند در ارزش گذاری احادیث توجه چندانی نشان نداده و بخش عمده ای از روایات کافی بنا بر ارزش گذاری سندی در قالب دسته بندی مدرسه

ص: ۳۴

۱ - ۱). این معیار بر مبنای برخی روایات مانند: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» مطرح شده و برخلاف نظر برخی معاصران، نه تنها دلیلی برگزینش سلیقه ای نیست، بلکه روشی عقلایی است که در صورت عدم امکان گزینش روایتی از میان روایات متعارض، از مصادره یک روایت به نفع روایت دیگر پرهیز نموده، بدون اظهار نظر در اعتبار هر روایت به یکی از آنها بر مبنای قاعده اصولی تخیر عمل می شود. ر. ک: مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۶۱؛ معارف، تاریخ عمومی حدیث، ص ۳۶۲.

۲ - ۲). در این باره به شرح حال تک تک هشت نفر مذکور و افراد واقع در سلسله سند آنها مانند ابراهیم بن هاشم مراجعه کنید و جالب توجه آن که نجاشی در بسیاری موارد در معرفی این افراد چنین تعبیر می کند: «حدثنا بكتبه» که نشان دهنده سنت نقل حدیث به روش مناوله یا مکاتبه است.

حله، (۱) ضعیف به شمار می رود. (۲) مشابه همین وضعیت در خصوص من لا- یحضره الفقیه شیخ صدوق نیز وجود دارد. بخش عمده ای از روایات او از طریق پدرش علی بن بابویه، ابن ولید و سعد بن عبدالله اشعری نقل شده که همگی آثار متعدد داشته، علاوه بر این، عمده مشایخ این سه نفر نیز از اصحاب اصول بوده اند. (۳) افزون بر این او اساساً روایات کتابش را با حذف سلسله سند آورده که نشان دهنده میزان اهمیت وی به ارزش گذاری سندی در نقد حدیث است. البته او در پایان کتاب در مشیخه (۴) به استدراک برخی سندها در قالب نظام طبقات پرداخته است با این حال، بخش قابل توجهی از روایاتش هم چنان بدون سند و نیز بسیاری از افراد واقع در سلسله سندهای وی جزء ضعفا و مجاهیل به شمار می روند. (۵) گفتنی است که وی برخلاف ادعای شیخ مفید به دنبال گردآوری صرف نبوده، بلکه اعتقاد کامل به درستی روایات منقوله دارد (۶) و نیز برخلاف نظر برخی معاصران به منظور تسهیل مراجعه عموم به کتابش، دست به حذف سلسله سند نزده است، (۷) بلکه همان گونه که مجلسی در روضه المتقین بیان می دارد، تفاوت مبنای قدمای حدیث گرا و متأخران اصول گرا در میزان توجه و اهتمام به سند در نقد حدیث، دلیل اصلی سبک شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه به شمار می رود. شیخ طوسی نیز از یک سو در نگارش دو کتاب تهذیب و

ص: ۳۵

۱-۱) . مدرسه حله به دوره احیای فقه شیعه در قرن ششم هجری گفته می شود که با میراث وسیع و متنوع فقهی، کلامی و حدیثی، تأثیرات نسبتاً ماندگار و قابل توجهی در اندیشه شیعه برجای گذاشت. در نظام ارزش گذاری مدرسه حله، روایات برمبنای دو معیار عدالت و وثاقت که جنبه کاملاً سندی دارند، ارزش گذاری شده و به قراین محتوایی یا پیرامونی توجهی نمی شود.

۲-۲) . در این باره ر. ک: شهید ثانی، الدرایه و ملاصالح مازندرانی، همان، مقدمه.

۳-۳) . در این باره نیز ر. ک: نجاشی، ذیل شرح حال هر یک و نیز به مشیخه صدوق در پایان من لایحضره الفقیه مراجعه کنید.

۴-۴) . در گونه ای از نگارش های حدیثی، سلسله سندها از متن روایات بریده شده و در قالبی طبقه بندی شده در پایان بازیابی می شود؛ به این بخش، مشیخه گفته می شود.

۵-۵) . در این باره ر. ک: علامه حلی، خلاصه الأقوال، ذیل نام افراد مذکور در مشیخه مانند حسن بن علی بن حمزه بطائنی و محمد بن شهاب زهری یا جابر بن یزید جعفی که راویان او تضعیف شده اند.

۶-۶) . شیخ مفید، المسائل السرویه، ص ۷۲-۷۳؛ شیخ صدوق، همان، ج ۱، ص ۳.

۷-۷) . ر. ک: مجید معارف، تاریخ عمومی حدیث، ص ۳۷۷.

استبصار به همان شیوه مشیخه نویسی شیخ صدوق عمل کرده و از سوی دیگر خود در الفهرست تصریح می کند که بسیاری از صاحبان اصول و تصانیف نخستین شیعه از دوره امامان، بر مذاهب فاسد بوده اند و به رغم آن، منابع ایشان برای ما معتبر و مورد اعتماد است. (۱)

حدیث شیعه با این پیشینه به مدرسه اصولیان حله پا می گذارد. فقیهان این مدرسه بدون آن که دغدغه حدیثی مستقلی داشته باشند، در پی رفع نیازهای فقهی و روش مند ساختن استناد به روایات در فقه بودند که از عصر شیخ طوسی به تفصیل و تفریع فروع (۲) گراییده بود. هم چنین آنان در جریان رقابت با اهل سنت در این اندیشه بودند که از طریق تولید داخلی هر آن چه آنها دارند و شیعه ندارد، مانند فقه القرآن، قرائات، درایه و... امکان هموردی و رقابت را در خود حفظ و تقویت نمایند. این دو عامل، موجب شد که شخصیت هایی چون ابن طاووس و محقق حلی در پی تأسیس نظام منطقی و ریاضی گونه ای برای نقد حدیث بر مبنای دو پارامتر کاملاً مشخص «عدالت» و «وثاقت» برآیند. آنان از یک سو نسبت به نقد به اصطلاح خویش غیر علمی مدرسه اصحاب حدیث شیعه اعتراض داشته و از سوی دیگر اعتقاد داشتند که پاره ای قراین در اختیار گذشتگان بوده که از میان رفته است، لذا به نوعی با تسامح در به کارگیری اصطلاح به دیدگاه انسداد باب علم منتهی شده و با صرف نظر از ادامه تلاش برای کشف صحت صدور روایات، به تلاش جهت استخراج سیستمی برای رفع تکلیف و امکان پاسخ گویی در برابر خداوند پرداختند. (۳) این جریان، بدون تغییر قابل ملاحظه ای در مدرسه لبنان ادامه می یابد. (۴)

ص: ۳۶

-
- ۱- ۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۲.
- ۲- ۲. فقیهان شیعه در آغاز برای پاسخ گویی به مسائل فقهی مستقیماً به سراغ روایات رفته و به گزیده ای از یک روایت استناد می کردند، اما از دوره شیخ مفید و طوسی به تدریج تنوع نیازهای فقهی، شیوه گذشته را ناکارآمد نموده و لذا فقیهان شیعه در جست و جوی جایگزینی برای روش سابق به جای نقل حدیث در پاسخ به مسأله فقهی به کنکاش اجتهادی در روایات و استخراج حالات گوناگون یک مسئله روی آوردند.
- ۳- ۳. در این باره ر. ک: علامه حلی، همان، ص ۴۳۵ و شیخ حسن صاحب معالم، منتقی الجمان، ج ۱، ص ۲-۳.
- ۴- ۴. برای نمونه به دو اثر مهم این مدرسه؛ الدرایه شهید ثانی و منتقی الجمان فرزند ایشان مراجعه کنید که در آنها سعی شده کتاب های چهارگانه شیعه بر مبنای روش حلی ارزش گذاری و دسته بندی شود.

دوره صفویه با زمینه مناسبی که برای جریان اخباری پدید آورد، شاهد بازسازی مجدد و گرچه به طور طبیعی تا حدی متفاوت مدرسه اهل حدیث شیعه بود. در این دوره، سه اثر دیگر از جوامع حدیثی شیعه پدید آمد که هر کدام به گونه ای نقدی بنیادی نسبت به زیر ساخت های مدرسه حله در برداشت. البته پایه نظری این جریان را قبل از این ملا امین استرآبادی (د ۱۰۳۶ق) در الفوائد المدنیه با تلاش در تمایز دو مکتب اهل حدیث و اصولیان شیعه تحت عنوان «متقدمان و متأخران» و نقد جدی و بسیار شدید نسبت به مبانی فقهی، رجالی و حتی کلامی اصولیان برداشته بود که حمایت نظری شیخ بهایی (د ۱۰۳۱ق) در مشرق الشمسین و مجلسی پدر (د ۱۰۷۰ق) در روضه المتقین در تقویت این جریان بی تأثیر نبوده است. فیض کاشانی (د ۱۰۹۰ق) در الوافی، نقدهای تند و تیزی نسبت به مبانی رجالی و فقهی مدرسه حله وارد می سازد. وی با بیان تفاوت روش نقد حدیث نزد قدما و متأخران، تقسیم احادیث به صحیح، حسن و... را نا آشنا برای متقدمان شمرده و حدیث صحیح را نزد ایشان حدیثی می داند که مجموعه ای از قراین مبنی بر صحت را همراه خود دارد. سپس در چند شماره به ذکر قراین یاد شده می پردازد:

۱. وجود روایت در نسخه های متعددی از اصول اربعمائه که به طور متصل از امامان معصوم علیهم السلام نقل شده اند؛

۲. تکرار روایت در یک یا چند اصل از راه های گوناگون و با سندهای متعدد و معتبر؛

۳. وجود روایت در یکی از آثار شناخته شده اصحاب اجماع، مانند زراره و محمد بن مسلم که همه شیعیان بر درستی روایاتشان گواهی می دهند؛

۴. وجود روایت در اثری شناخته شده از روایانی که بر درستی روایاتشان یا مشروعیت عمل به آنها اتفاق نظر وجود دارد؛ کسانی مانند یونس بن عبدالرحمن و عمار سابطی؛

۵. وجود روایت در یکی از آثاری که بر یکی از امامان عرضه شده و مندرجات آن را تأیید نموده است؛

۶. وجود روایت در کتابی که مراجعه به آن در بین شیعیان رواج یافته و مرجعی

معتبر نزد شیعیان شده است، مانند تألیفات ابن مهزیار.

سپس با ذکر عبارت هایی از صاحبان کتب اربعه براین ادعای خود گواه می آورد و با ذکر انتقادهایی چند به نظریه مقابل که از آن مدرسه حله است این بخش را نیز به پایان می رساند. مهم ترین نکته در زمره انتقادهای فیض، تمرکز دستگاه نقد سندی حله بر حجیت و بی توجهی به کشف واقع است، چرا که مجرد بدکیشی یا وجود انحراف در عقاید فرد به معنای دروغ گویی او نیست و هم چنین فضایل اخلاقی راوی با آسان گیری او در نقل احادیث منافاتی ندارد. . . «فأی مدخل لفساد العقیده فی صدق حدیث المرء إذا کان ثقاً فی مذهبه و أی مناقاه للممدوحیه بفضیله ما مع المسامحه فی نقل الحدیث». تلاش برای استخراج معیارهای نقد حدیث نزد کلینی و بیان تفاوت های آن با نقد سندی حله در آثار دیگر حدیث پژوهان متأخر شیعه نیز دنبال شده و افزون بر مطالب فیض کاشانی، گاه به انتقادهای وارده از سوی اصولیان مخالف این روش نیز پرداخته اند. (۱)

معرفی ابواب کلامی

روایات کلامی کافی که نزدیک به یک چهارم آن را تشکیل می دهد، در شکل دهی به مکتب کلامی شیعه نقش مؤثری داشته است. کلینی در رده بندی روایات کلامی کافی، نظامی ابتکاری پدید آورده که از یک جهت ناظر به مسائل محوری آن دوره در منازعات فرق و مذاهب بوده، و از سوی دیگر تلاش نموده در ترتیبی منطقی، عمده مباحث کلامی را در کتاب خود پوشش دهد. ویژگی مهم دیگری که در این بخش از کتاب کلینی به چشم می خورد، تلاش وی برای پایان بخشیدن به مجادلات کلامی درون مذهبی شیعیان با تکیه بر نقاط محوری و سعی در گردآوری دیدگاه های گوناگون پیرامون آن است. اهمیت این کار کلینی هنگامی به درستی شناخته می شود که بدانیم وی در دوره موسوم به حیرت می زیسته است؛ دوره ای که شیعیان به دلیل

ص: ۳۸

۱- ۱). برای نمونه ر. ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۹۸-۲۳۸ و نوری، همان، ج ۱، ص ۳۷-۴۰ و ج ۳، ص ۴۷۸-۵۲۸.

غیبت امام و در دست رس نبودن امامان قبلی و نیز پیدایش فرقه ها و دیدگاه های گوناگون بین شیعیان، سرگردان و حیران بودند. او برای تحقق این هدف با تعیین سرفصل هایی مشترک، به نقل حدیث از شخصیت های گوناگون که گاه در زمان حیات خود درگیری هایی با هم داشتند پرداخته و از نقل احادیث شبهه برانگیز این راویان پرهیز کرده است. نمونه شاخص این عمل کلینی را می توان در جمع روایات هشامین مشاهده نمود. (۱) هم چنین نقل روایات مقبول نزد عموم شیعیان از شخصیت هایی جنجال برانگیز، مانند ابن ابی یعفور (۲) و فضل بن شاذان نیشابوری (۳) در همین راستا قابل تفسیر است. در همین باب کلینی با قرار دادن فیلتری اعتقادی، تمام سعی خود را برای دفاع از شخصیت هایی چون هشام بن حکم که در بین فرقه ها و مذاهب دیگر نیز حضور داشته و اتهام های گوناگونی از قبیل تجسیم و تشبیه به او نسبت داده است، مبذول داشته است. (۴)

در واقع او برای نخستین بار پایگاه نیرومندی از درون جبهه اهل حدیث علیه جریان های اهل جبر و تشبیه و تجسیم بنیان گذارده و بدین وسیله، پایگاه مشترکی با اصحاب کلام بر ضد طیفی از اصحاب حدیث تأسیس می نماید. (۵) تلاش وی برای حذف برخی روایات شبهه برانگیز تا جایی استمرار یافته که گاه روایات نسبتاً مسلم

ص: ۳۹

۱-۱). برای اطلاع از درگیری های کلامی این دو صحابی و پیروانشان می توان به برخی گزارش ها مبنی بر وجود تألیفاتی در این باره مراجعه نمود و از جمله «کتاب ما بین هشام بن حکم و هشام بن سالم» از ابو العباس حمیری از مشایخ قم که نجاشی از آن یاد کرده است. متأسفانه هیچ یک از این نمونه منابع به دست ما نرسیده و لذا جز از طریق مقایسه روایات آن دو و نقل قول های موجود در منابع فرقه ها و مذهب ها نمی توان به نقاط تفصیلی اختلاف آن دو پی برد.

۲-۲). درباره این شخصیت و درگیری های پیرامون وی ر. ک: مدرسی طباطبایی، همان، ص ۴۳-۴۴.

۳-۳). درباره این شخصیت به مقدمه محدث ارموی بر کتاب الايضاح مراجعه کنید.

۴-۴). برای مشاهده نمونه ای از بازتاب بیرونی شخصیت هشام، به نقل قول های متعدد ابن قتیبه از وی در تأویل مختلف الحدیث مراجعه کنید. سید مرتضی در کتاب الشافی در ادامه روند کلینی به دفاع از هر دو شخصیت و جمع میان آن دو پرداخته است.

۵-۵). درباره میزان نفوذ اندیشه های جبری و تشبیه و تجسیم ر. ک: سیدمرتضی، رسائل، ج ۳، ص ۳۱۰.

بین اهل حدیث شیعه را نیاورده (۱) و لذا در منازعات بعدی هیچ یک از پیروان مکاتب کلامی شیعه از قم و بغداد گرفته تا مدرسه حله نسبت به کتاب کافی حساسیتی جدی از خود نشان نداده و در عمده موارد بدون هیچ دغدغه ای به نقل روایات آن بدون توجه به وضعیت سندی آنها پرداخته اند و به این دلیل وی نوعی مصونیت از اتهام های متداول آن زمان، مانند غلو و تقصیر یافته است. از این رو می توانیم وی را نقطه وسط میان دو جریان عقل گرایی کلامی و سنت گرایی حدیثی بشماریم. وی به رغم پرهیز از لحن متکلمانه و پای بندی به سنت نقل حدیث، کتاب خود را با موضوع «عقل و جهل» آغاز نموده و در آن با دفاع از مشروعیت و اعتبار عقل به مثابه نعمت و امانتی خدادادی، چهره ای کاملاً عقلانی به مذهب شیعه می بخشد که برای متکلمان شیعه بسیار جذاب و دل نشین می نمود. در این جا لازم است متذکر شویم که متکلمان شیعه معمولاً در مراجعه به احادیث، معیارهای عقلی را مبنا قرار داده و هر روایت موافق دیدگاه عقلی کلام شیعه را پذیرفته و گاه روایات مشهور و تهی از ایراد سندی را به دلیل مخالفت با آن، رد نموده اند. (۲) از این رو وجود تعداد محدودی از روایات ناسازگار با روحیه خردگرایی برخی متکلمان بغداد، مانند روایات عالم ذر به استثنای برخی شخصیت های تندرو در خردگرایی و نزدیک به معتزله (۳) با واکنش نسبتاً ملایمی از سوی متکلمان بغداد روبه رو شده است؛ روایاتی که در دوره های بعد با اتفاق نظر نسبی از سوی شیعیان پذیرفته شده و این منازعه به سود کلینی خاتمه یافته است.

در این بخش از بحث به معرفی مهم ترین کتاب ها و ابواب کلامی کافی می پردازیم:

۱. کتاب العقل و الجهل: کلینی کتاب خود را با این کتاب آغاز می کند. وی در مقدمه، دلیل این انتخاب را آن می شمرد که عقل، معیار تکلیف و ثواب و عقاب الهی

ص: ۴۰

۱-۱). برای نمونه می توان از احادیث سهو و نسیان نبی یاد کرد که تقریباً همه اهل حدیث شیعه آن را می پذیرفتند. برای آگاهی بیشتر به رساله مخطوط محقق شوشتری در همین موضوع با عنوان سهو النبی مراجعه کنید.

۲-۲). ر. ک: ملاصالح مازندرانی، همان، مقدمه، ص ۱۰.

۳-۳). ر. ک: سیدمرتضی، همان، ج ۱، ص ۴۰۹.

است. او در این کتاب، سعی دارد به اهمیت تعقل در دین از یک سو و پرهیز از خردگرایی افراطی و تعبدگرایی از سوی دیگر توجه داده، نوعی عقل دینی تعریف نماید و آن را در نقش بستر دین داری به عنوان مبنا و اساس کتاب خود برگزیند.

۲. کتاب فضل العلم: این کتاب با تأکید بر تفقه در دین و پرهیز از راه های غیر یقینی و گمان آور به نوعی دنباله کتاب عقل و جهل به شمار می رود. در آغاز کتاب، برخی روایاتی در فضیلت دانش اندوزی آورده و سپس ابوابی را به نهی از اظهار نظر گمانی در مسائل دینی و استفاده از روش های نامعتبر، مانند قیاس و نتایج برآمده از آن که پیدایش بدعت در دین است، اختصاص داده است. در پایان نیز ضمن چند باب، از کتاب و سنت به عنوان مبنا و اساس فهم دین یاد می کند.

۳. کتاب التوحید: این کتاب از مهم ترین بخش های کافی است که به موضوعات گوناگون مربوط به شناخت خداوند و صفاتش می پردازد. بسیاری از عناوین باب های این کتاب از مسائل مورد مناقشه متکلمان و فیلسوفان عصر کلینی گرفته شده و روایات مربوط به آن، ذیل هر یک شناسایی و درج شده است. از همین روی، گاه عنوان باب در هیچ یک از روایات به کار نرفته و در واقع، درج این روایت ذیل این باب از اجتهادات کلینی است. برهان های مبتنی بر حدوث عالم که معمولاً در مناظره های امام صادق علیه السلام به گروه موسوم به زنادقه و دهریون بیان شده، در آغاز این کتاب آمده اند. سپس احادیث مربوط به شیء بودن خداوند و در عین حال منزّه بودن او از جسمانیت که منشأ اتهام هشام بن حکم به تجسیم و تشبیه بوده است بابی را به خود اختصاص داده اند. پس از آن کلینی به مسئله کلام الهی که محور مجادله های موسوم به خلق قرآن بین اصحاب حدیث و معتزله بوده و نیز مسئله رؤیت خداوند (که پای بندی حنابله به ظواهر آیات و نیز وجود پاره ای روایات مورد مناقشه، عامل پیدایش آن بود) توجه کرده است. ابواب دیگری در تقسیم صفات به ذاتی و فعلی، و بیان ماهیت برخی پدیده های الوهی، همانند عرش و کرسی، در ادامه آمده و سپس به بررسی منازعات مربوط به افعال الهی، از قبیل مسئله بداء، جبر و اختیار، خیر و شر، سعادت و شقاوت، حجت خداوند بر بندگان و دخالت او در هدایت افراد پرداخته شده است.

۴. کتاب الحججه: مهم ترین کتاب کافی که شاخصه شیعی آن را به روشنی نمود می دهد این کتاب است. کلینی در آغاز آن بر محل نزاع شیعه و اهل سنت در باب ضرورت نیاز به حجت تکیه کرده و سپس سعی نموده ضمن بیان تفاوت پیامبر و امام، تعریف مشخصی از مفهوم شیعی امام در مقایسه با مفهوم اعتزالی و زیدی آن ارائه دهد. پس از آن به ضرورت شناخت امام و وجوب اطاعت از وی پرداخته و سپس مجموعه ای از صفات و ویژگی های امامان را بیان کرده است. این بخش به دلیل اشتغال بر صفاتی احیاناً اختلاف برانگیز و نیز وجود تعداد قابل توجهی از راویان غالی در زمره اسناد آن، از جنجالی ترین بخش های کافی به شمار می رود. تکیه بر نقش و جایگاه امام در شرایط دوره کلینی برای حفظ هویت خاص شیعی و تمایز از دیگر فرقه ها به شدت ضروری می نمود و لذا کلینی ناگزیر به میراث حدیثی غالیان و مفوضه نیز روی آورده و از میان آن، دست به گزینش زده است. (۱) این امر به طور طبیعی احتمال وجود روایاتی قابل نقد را در این موضوع تقویت می نماید، با این حال اتفاق نظر تدریجی شیعیان بر مضامین این روایات و انقراض دیدگاه های منتقد که بر شخصیت بشری امامان بیشتر تکیه می کردند، زمینه اختلاف فراوانی در میان شیعیان برجای نگذاشته است.

هم چنین در بین این بخش از کتاب به مستندات روایی امامت هر امام پرداخته و نیز ابواب مربوط به غیبت امام دوازدهم را نیز آورده است.

هم چنین روایات مربوط به خمس البته بدون درج بایی به آنها در بخش فقهی کتاب به طور مختصر و در مقام بیان یکی از ویژگی های امامان در این کتاب آمده است. این مسئله با توجه به دیدگاه های مشهور شیعه در آن دوره، مبنی بر اباحه خمس در عصر غیبت زمینه ساز پیدایش برخی نظریه های انتقادی در حوزه فقه سیاسی شیعه و به طور خاص، درباره مسئله ولایت فقیه شده است. (۲)

ص: ۴۲

۱-۱). برای آگاهی بیشتر ر. ک: مدرسی طباطبایی، همان، ص ۶۷-۶۸.

۲-۲). در این باره ر. ک: تطور الفكر السياسي الشيعي من نظريه الشورى الى ولاية الفقيه، فصل الموقف من الخمس.

برخی مستندات شیعی تحریف قرآن نیز در این کتاب بیان شده اند (۱) که دانشمندان شیعی متأخر در توجیه آن، یا اعتبار آنها را مورد تردید قرار داده و یا ظواهر آن را تأویل و بی ارتباط به مسئله تحریف شمرده اند. (۲) این در حالی است که اعتقاد به تحریف در بین شیعه همانند برخی مذاهب دیگر سابقه داشته و افزون بر محدثانی چون عیاشی و علی بن ابراهیم قمی، از متکلمانی چون نوبختیان نیز اعتقاد به وقوع نوعی تحریف در قرآن گزارش شده است. (۳) به هر روی، احتمال اعتماد کلینی به مسئله تحریف منتفی نیست، گرچه این مسئله به بررسی بیشتر و مستقلی نیاز دارد.

هم چنین ضمن کتاب الحججه، بخشی جداگانه با عنوان «ابواب التاریخ» به تاریخ زندگی تک تک چهارده معصوم اختصاص یافته است. مهم ترین ویژگی این بخش درج فصلی در آن راجع به تعداد امامان می باشد. مسئله تعداد امامان همواره از نقاط اختلاف برانگیز بین شیعه بوده که معمولاً پس از مرگ هر امام به عرصه مجادله ها کشیده شده و در بسیاری موارد، عامل پیدایش فرقه های نوظهور شیعی نیز بوده است. این مسئله در آغاز غیبت امام دوازدهم در دوره موسوم به حیرت که بسیاری از شیعیان در مسئله جانشین امام عسکری علیه السلام دچار تردید شده بودند، طبق معمول به بحث گذارده می شود و جالب آن که دیدگاه های متفاوتی، مانند اعتقاد به سیزده امام یا نامعین بودن تعداد امامان و استمرار آنها در حال غیبت مطرح می شود. (۴) در این میان، کلینی با درج این فصل و گردآوری روایاتی منقول از امامان گذشته در صدد تثبیت این اندیشه برمی آید که تعداد امامان امری الهی و تعیین شده از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده

ص: ۴۳

۱-۱) . روایات دیگر تحریف در بخش نوادر کتاب القرآن آمده است.

۲-۲) . برای نمونه ر. ک: محمد هادی معرفت، صیانه القرآن من التحریف.

۳-۳) . درباره عیاشی و قمی به کتاب تفسیرشان مراجعه کنید و درباره نوبختیان ر. ک: مکدر موت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۲۵-۱۳۴.

۴-۴) . برای نمونه ر. ک: نجاشی، همان، ص ۴۴۰ و نیز ر. ک: مدرسی طباطبایی، همان، ص ۱۴۴.

۵. کتاب الایمان و الکفر: این کتاب با احادیث طینت و عالم ذر آغاز شده که در محورهای منازعه متکلمان بغداد با محدثان قم بوده است. (۲) احادیث فطرت در ادامه آمده و سپس به بیان مفاهیم بنیادی نظام دینی قرآن، یعنی مفهوم ایمان و رابطه آن با اسلام و درجه های هر یک پرداخته شده است. بحث رابطه ایمان و اسلام و نقش گناهان کبیره در آن از دهه های پایانی سده نخست در فهرست مباحث کلامی درآمده و از عوامل پیدایش برخی فرقه ها، چون مرجئه و خوارج بوده است.

قسمت پایانی کتاب که بخش عمده آن است، مجموعه ای از احادیث اخلاقی را در بردارد.

نتیجه گیری

در این مقاله پس از مباحثی مقدماتی درباره سیر زندگی کلینی به موضوع مبنای گزینش روایات در کتاب کافی پرداخته و درباره مسئله ارتباط کلینی با نواب اربعه که گروهی از اخباریان برای اثبات اعتبار کافی از آن بهره برداری کرده بودند نیز بحث شد، و در نهایت به بررسی مهم ترین ابواب کلامی کافی پرداخته شد. آن چه از این بحث مختصر، نتیجه گرفته می شود عبارت است از:

۱. کتاب کافی به رغم اهمیت فراوان، از اعتبار صددرصدی برخوردار نبوده و از جنبه های گوناگون قابل نقد است؛

۲. در نقد سندی کافی نباید از این نکته غافل ماند که این شیوه نقد در دوره کلینی رایج نبوده و لذا مبنای گزینش وی باید شناسایی شده و به هنگام نقد احادیث به آن توجه شود؛

۳. کتاب کافی وضعیت تاریخی جامعه شیعه را در آن دوره، نشان داده و از این جهت می تواند به عنوان منبعی تاریخی به کار گرفته شود؛

۴. کتاب کافی نقش قابل توجهی در حل اختلافات درون مذهبی، و سازمان دهی اندیشه اعتقادی شیعه بر جای گذاشته است. بنابراین نقد روایات اعتقادی کافی می تواند به آسیب شناسی اندیشه کلامی شیعه یاری رساند.

ص: ۴۴

۱- (۱). ر. ک: کلینی، همان، ج ۱، ص ۵۲۵-۵۳۴. [۱]

۲- (۲). ر. ک: شیخ مفید، تصحیح، ص ۱۳۵-۱۳۶ و نیز همو، المسائل السرویه، ص ۴۶، ۷۲-۷۳.

۱. ابن حجر، احمد بن علی، لسان المیزان ، چاپ دوم: بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۱م.
۲. ابن داود، تقی الدین، رجال ، نجف، المطبعه الحیدریه، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء ، چاپ دوم: نجف، المطبعه الحیدریه، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م.
۴. اسامی دهات کشور، چاپ دوم: تهران، وزارت کشور، ۱۳۲۹.
۵. اشتهاودی، علی پناه، مجموعه فتاوی ابن جنید ، چاپ اول: قم جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
۶. اصطخری، ابراهیم بن محمد بن اسحاق، مسالك الممالک ، چاپ لیدن.
۷. افندی، میرزا عبداللہ، ریاض العلماء.
۸. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول ، به کوشش کنگره شیخ انصاری، چاپ اول: قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق / ۱۳۷۷ش.
۹. بحر العلوم، محمد مهدی، الفوائد الرجالیه ، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، چاپ اول: تهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.
۱۰. بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین ، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۷م.
۱۱. تهرانی، آقابزرگ، الذریعه الی تصانیف الشیعه ، چاپ سوم: بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
۱۲. تهرانی، آقا بزرگ، «رساله فی الکافی» ، نشریه سفینه ، (فصلنامه تخصصی قرآن و حدیث) ، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۳.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه ، چاپ دوم: قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق / ۱۳۷۲.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، خلاصه الأقوال ، به کوشش جواد قیومی، چاپ اول: قم، نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.

در این نوشتار، پس از اشاره ای کوتاه به زندگی و جایگاه علمی کلینی، از کتاب الکافی سخن به میان آمده و به دیدگاه علمی درباره آن پرداخته شده است. موضوع اصلی این مقاله بررسی کتاب فقهی فروع الکافی است-که به دنبال مباحث پیش گفته آمده است. نویسنده در این بخش، به روایات فقهی الکافی و استنتاجات مختلف فقها از این روایات پرداخته و روایاتی را از ابواب مختلف کتاب بیان کرده است.

عُرِفَتْ شَخْصِيَه ثَقَه الْإِسْلَام مُحَمَّدَ بْنَ يَعْقُوبَ الْكَلِينِي (المتوفى ۳۲۹ق) بالحديث أكثر من اشتهارها بالفقه، وذلك من خلال مصنفه الكبير الكافي الذي وضعه في الأصول والفروع، حيث طغت سمعه هذا المصنف على سائر الجوانب العلميه الأخرى في شخصيه مؤلفه، فقد عكف-رضوان الله عليه-مدّه ليست بالقصيره على جمع أحاديثه من الأصول المعتمده مقدماً من خلال هذا الجهد الاستثنائي الذي دام عشرين عاماً عطاءً علمياً كبيراً.

ويمكن أن يشار أيضاً إلى سبب آخر في ضمور البعد الفقهي في عطائه العلمي، ألا وهو عدم تصنيفه في هذا المجال؛ حيث لم يترك أثراً فقهياً في عداد مؤلفاته الستة التي كتبها.

ومن أجل ذلك فقد يقال-وكما هو المتبادر إلى الأذهان-باستبعاد هذا الجانب في حياته، وبالمآل تحجيم دوره في إطار دائره الحديث فحسب، كما هو المشهور والمعروف عنه. وعليه فيكون الحديث عن فقاوته وفقهه تحمياً وتمحلاً في البحث لا يستمد أدلته من مبررات حقيقه وواقعيه.

إلا أنّ ثمّه وجهه نظر أخرى ترى أنّ ما كتبه الكليني في باب الفروع من الكافي قد توفّر على خبره وثروه علميه وفقهيه لا يستهان بها إذا ما قورنت بخبرات الآخرين من فقهاء عصره وأبناء طبقتة، من أضراب على بن بابويه وولده الصدوق، ومما يعزّز ذلك تعاطي الفقهاء آراءه ونقلهم أقواله في بحوثهم، ممّا يعكس اهتمامهم وفقهه وآرائه، حتّى أنّهم يستظهرون من روايته للروايه أو عنونته للأبواب الإفتاء بذلك.

وفي هذا المقال نسعى إلى تسليط الضوء على هذا البعد الهامّ من حياه هذا الفقيه، ودراسه وتحليل ما وصل إلينا من فقهه وآرائه، لعلّها تكون أساساً لدراسه أعمق وأشمل للباحثين في هذا المجال.

ويحسن بنا قبل ذلك أن نلمّ إمامه موجزه بحياته وسيرته استكمالاً للفائده المرجوّه.

ثقه الإسلام الكليني في سطور

ينتسب شيخنا المترجم أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني إلى أسره علميه عريقه من قريه «كلين» من قرى الرى، التي احتضنته وليدأ في أواسط القرن الثالث الهجرى معاصراً للغيبه الصغرى وسفرائها. (١)

وقد غادر قريته-التي يحتمل أنها ساهمت في إعداده العلمى-إلى الرى أوّل محطه له للأخذ من مشايخها، ثم انطلق مواصلاً رحلته إلى الكوفه وسوراء ودمشق، وأخيراً ألقى رحله ببغداد مستقرّاً بها، مفيداً ومستفيداً من علمائها، إلى أن وافته المنيّه بها سنه (٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ) ، وقبره فيها معروف يُزار.

ص: ٤٨

١- ١) . قال السيد الخوئي قدس سره في معجم رجال الحديث: ج ١٨ ص ٥٤: « [١] أقول: إنّ تأريخ تولّد محمّد بن يعقوب مجهول، فلعلّ تولّده كان بعد وفاه العسكرى عليه السلام» وقد كانت وفاته عليه السلام سنه (٢٦٠ق) . وهو المناسب أيضاً لوفاه ثقه الإسلام سنه (٣٢٩ق) ، فيكون له من العمر نحو سبعين عاماً.

وهي عبارته عن الكتب التاليه:

١. كتاب الردّ على القرامطه .
 ٢. كتاب رسائل الأئمّه عليهم السلام ، أو كتاب الرسائل .
 ٣. كتاب تفسير-أو تعبير-الرؤيا .
 ٤. كتاب الرجال .
 ٥. كتاب ما قيل في الأئمّه من الشعر .
 ٦. كتاب الكافي ، وفيه ثلاثون كتاباً، وهو الذي بقى من جميع كتبه.
- وقد يلوح من كلام بعض العلماء نسبه كتاب له باسم (الفتاوى السبعه عشر) ، [\(١\)](#)والصحيح أنها سبعة عشر موضعاً في السهو في الصلاه ذكرها في فروع الكافي بلسان الفتوى. [\(٢\)](#)

مشايقه وتلامذته

تلمذ قدس سره على جهبذه من أئمّه الحديث وحفظته، وهم كثيرون [\(٣\)](#)نذكر فيما يلي أشهرهم:

١. على بن إبراهيم الذي أكثر الروايه عنه جداً.
 ٢. حميد بن زياد.
 ٣. محمّد بن يحيى العطار القمّي.
 ٤. محمّد بن إسماعيل النيسابورى.
 ٥. محمّد بن جعفر الرزّاز.
- وأما تلامذته، فقد تخرّج عليه كوكبه كبيره من حمله العلم وحفظه الحديث، نشير إلى أسماء بعضهم:

١. جعفر بن محمّد بن قُولَويه رحمه الله صاحب كامل الزيارات ، وقد أجازته روايه كتبه.

١-١) . جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٢٩.

٢-٢) . فروع الكافي، ج ٣، ص ٣٦١. [١]

٣-٣) . قد أشار في معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ٥٤ [٢] إلى ما يزيد على الثلاثين من أساتذته. وفي كتاب الكليني والكافي، ص ١٦٦ ذكر (٤٨) شيخاً له.

٢. على بن أحمد بن موسى الدقاق.

٣. محمد بن محمد بن عصام الكليني.

٤. هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد التلعكبري.

٥. محمد بن موسى بن المتوكل.

وقد ورد في بعض المصادر الفقيهيه أنّ من تلامذته الشيخ الصدوق (١)، ولم ينقله أحد؛ لأنّ الصدوق يروى عن الكليني بالواسطة، وقد ذكر طريقه إليه في مشيخه الفقيه .

مكانته العلميه

أشادت كلمات الأعلام من الفريقين بفضلته ومكانته، وأذعنت بجهوده العلميه وعطائه الفدّ، حتّى لُقّب بـ « ثقة الإسلام » على الإطلاق. وإليك شطراً من كلماتهم المعربه عن فضله عندهم وإكبارهم لشخصه:

قال الشيخ النجاشي رحمه الله فيه: « كان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم، صنّف الكتاب المعروف بالكليني - يُسمّى الكافي - في عشرين سنه ». (٢)

وأثنى عليه شيخ الطائفة الطوسي قدس سره قائلاً: « جليل القدر، عالم بالأخبار ». (٣) وقال: « ثقته، عارف بالأخبار ». (٤)

واعتبره المحقق الحلّي ممّن اشتهر فضله وعرف تقدّمه في نقل الأخبار وصحّحه الاختيار وجوده الاعتبار. (٥)

وقال السيّد ابن طاووس رحمه الله: « الشيخ المتّفق على ثقته وأمانته ». (٦)

وأطراه الشيخ المجلسي قدس سره بقوله: « الشيخ الصدوق، ثقته الإسلام، مقبول طوائف الأنام ». (٧)

وقال ابن الأثير: « هو من أئمّه الإماميه وعلمائهم ». (٨) وقال عنه أيضاً: « الإمام على مذهب أهل البيت، عالم في مذهبهم، كبير فاضل عندهم مشهور ». (٩)

ص: ٥٠

١- ١. جواهر الكلام، ج ٥، ص ٣.

٢- ٢. رجال النجاشي، ص ٣٧٧.

٣- ٣. رجال الطوسي، ص ٤٩٥.

٤- ٤. الفهرست للطوسي، ص ١٣٥. [١]

٥- ٥. مقدّمه المعترف، ج ١، ص ٣٣. [٢]

٦-٦) . كشف المحجّج، ص ١٨٥.

٧-٧) . مرآة العقول، ج ١، ص ٣. [٣]

٨-٨) . الكامل فى التاريخ، ج ٨، ص ١٢٨.

٩-٩) . جامع الأصول، ج ١٢، ص ٢٢٠.

وقال الصفدى: « كان من فقهاء الشيعة والمصنّفين على مذهبهم » . (١)

ومثله قال ابن حجر . (٢) ووصفه أيضاً بأنه: « من رؤساء فضلاء الشيعة فى أيام المقتدر » . (٣)

وقال الذهبى: « شيخ الشيعة وعالم الإماميه، صاحب التصانيف، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكلينى » (٤)

وقال ابن ماكولا: « من فقهاء الشيعة والمصنّفين فى مذهبهم » (٥)

وقال المولى خليل بن الغازى القزوينى: « اعترف المؤلف والمخالف بفضلته، قال أصحابنا: وكان أوثق الناس فى الحديث، وأثبتهم وأغورهم فى العلوم » . (٦)

وأثنى عليه الأندى: « ثقه الإسلام . . الشيخ الأقدم المسلم بين العامه والخاصه، والمفتى لكلا الفريقين » . (٧)

وقال الشيخ حسن الدمستانى: « ثقه الإسلام وواحد الأعلام، خصوصاً فى الحديث؛ فإنه جُهينه الأخبار وسابق هذا المضمار، الذى لا يُشَقُّ له غبار ولا يُعثر له على عثار » . (٨)

وقال صاحب الجواهر مثنياً عليه وعلى على بن بابويه ومكانتهما عند ولده الصدوق: « لا-ريب أنّ الكلينى ووالده من أجلاء الإماميه، مع أنّهما عنده-أى الشيخ الصدوق-بمكانه عظيمه جداً، سيما والده بل والكلينى أيضاً » . (٩)

وقفه مع كتاب الكافى

لا شك أنّ كتاب الكافى قد ملأ فراغاً مرجعياً كبيراً؛ إذ لم يكن إلى عصر مؤلفه جامع

ص: ٥١

١-١ . الوافى بالوفيات، ج ٥، ص ٢٢٦ . [١]

٢-٢ . لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٣٣ .

٣-٣ . روضات الجنات، ج ٦، ص ١١١، [٢] نقلاً عن التبصير .

٤-٤ . سير أعلام النبلاء، ج ١٥، ص ٢٨٠ .

٥-٥ . الإكمال، ج ٧، ص ١٨٦ .

٦-٦ . الشافى، ص ٢، [٣] نقلاً من مقدّمه الكافى للدكتور حسين على محفوظ .

٧-٧ . رياض العلماء، ص ٢٢٦ . [٤]

٨-٨ . الانتخاب الجيد، ص ١٣٧، نقلاً من مقدّمه الكافى للدكتور محفوظ .

٩-٩ . جواهر الكلام، ج ٥، ص ٣٠ . [٥]

للأصول والفروع يرجع إليه في الفقه والحديث والكلام وغيرها من العلوم، وإنما الذي كان هو عبارته عن مجموعته من الأصول والكتب المتفرقة والمبثوثه بأيدي الرواه وحفظه الحديث من غير تنقيه أو تبويب أو استيعاب، فقام الكليني -وقد كان خبيراً بالأخبار بصيراً بها ناقداً لها- بعمله جمع وضبط وفرز وانتقاء للأحاديث من تلك الأصول، ثم إفراغها ضمن تقسيم صناعي جامع ومبتكر لم يتفق مثله لكتاب مثله.

وتظهر لنا جسامه الجهد الذي بذله الكليني في هذا السبيل إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار المدة الزمنية التي استغرقها تأليف هذا الكتاب، حيث دامت عشرين عاماً، هذا مع ما كان عليه الكليني من خبره وكفائه عاليه تؤهله للقيام به في أقصر فرصه ممكنه، سيما مع رواج الحديث وكتبه وأصوله آنذاك؛ إذ كان الحديث يشكّل الطابع العام واللغة المدرسيه لأغلب العلوم، فليس أمام الباحث ثمّة صعوبه في تحصيل تلك المادّه، خصوصاً مع ملاحظه بيئه الكليني ببغداد -أو الري- وما كانت تمثله من مركزيه ورياده على الصعيد العلمي، ممّا يعنى توفر جميع العوامل والدواعى لإنجاز أى عمل علمي من هذا القبيل.

إنّ ملاحظه جميع هذه العوامل والأوضاع منضمّه بعضها إلى بعض، تقودنا إلى القول بأنّ ما قام به الشيخ الكليني لم يكن عملاً فنياً أو تجميعياً صرفاً -بالرغم من كونه مهمّه أعظم بها من مهمته، سيما وهى الأولى من نوعها- بل ينمّ ذلك ويكشف عن خبره وجهد علمي كبيرين كانا الأساس في جمع أحاديث هذه الموسوعه وتبويبها وتنسيقها وانتقائها من الأصول المعتمده بإخراج الصحيح منها، كما أوضحه في مقدّمه الكتاب. وبعبارة ثانيه: إنّ هذا العمل يعتبر عملاً اجتهادياً وخبروياً في فهم الأخبار وفقهها.

ومن هنا فقد احتلّ هذا المصدر المهمّ الصداره والتقدّم منذ اليوم الأوّل لتأليفه، فقد ارتشف من معينه علماء هذه الأمه من فقهاءها وأئمه الحديث فيها من الطبقة الأولى المعاصره لزمان تأليفه، مدعين بقدره مؤلفه وبراعته في هذا الفن، مقدّرين له جهده في هذا الكتاب.

قال الرجالى القديم الشيخ النجاشي: « كنت أتردد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤى -وهو مسجد نبطويه النحوى- أقرأ القرآن على صاحب المسجد وجماعه من أصحابنا يقرؤون كتاب الكافي على أبى الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب،

حدّثكم محمّد بن يعقوب الكليني. ورأيت أبا الحسن العقرائي يرويّه عنه.

وروينا كتبه كلّها عن جماعه شيوخنا: محمّد بن محمّد، والحسين بن عبد الله، وأحمد بن علي بن نوح، عن أبي القاسم جعفر بن قؤلويّه، عنه». (١) وهي شهاده تكشف - بحق - عن المرتبه الرفيعه لهذا المصنّف الفذّ، واهتمام الوسط العلمي به آنذاك، وروايته له إجازة وسماحاً.

وقد روى هذا الأثر الخالد رجالات الفقه والحديث الأوائل ممّن كان له الصداره في الفتيا والحديث، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والصدوق، وابن قولويه، والنجاشي، والتلعكبري، والزراري، وابن أبي رافع الصيمري، وأبي المفضل الشيباني، وابن عبدون، وغيرهم.

وقد أطبقت كلمات الأعلام على تفضيله وترجيحه:

قال الشيخ المفيد: « هو من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائده». (٢)

وقال الشهيد الثاني بأنّه: « لم يعمل الإماميه مثله». (٣)

وقال المجلسي الأوّل بأنّه: « أضبط الأصول، وأحسن مؤلّفات الفرقه الناجيه، وأعظمها». (٤)

وقد تفرّد هذا المصنّف العظيم بمزايا قلّ نظيرها في غيره:

منها: قرب عهده بزمن النصّ؛ حيث كان تأليفه في عصر الغيبه الصغرى وعهد السفراء.

ومنها: أنّه مجموع من الأصول المعتمده والكتب المعوّل عليها عند الطائفه.

ومنها: الالتزام بنقل نصّ الحديث لا النقل بالمعنى.

ومنها: الالتزام بإيراد جميع سلسله السند من المؤلّف إلى المعصوم عليه السلام متّصلاً، وقد يحذف صدر السند، ولعلّه لنقله عن

أصل المروى عنه من غير واسطه أو لحوالته على ما ذكره قريباً، وهذا في حكم المذكور. (٥)

ص: ٥٣

١-١ . رجال النجاشي، ص ٣٧٧.

٢-٢ . تصحيح الاعتقاد، ص ٢٧.

٣-٣ . بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٦٧ [١]

٤-٤ . مرآه العقول، ج ١، ص ٣ [٢]

٥-٥ . انظر: الوافي، ج ١، ص ١٣ [٣]

ومنها: جامعته لفصول المعرفه كآفه؛ من العقائد والأحكام والأخلاق، بعكس أقرانه الثلاثة التي اختصت بالأحكام والفروع فحسب.

ومنها: حسن التبويب وحسن التعبير عن عناوين الأبواب وانطباقها على الروايات المنضويه تحتها.

ومن هنا فقد حظى هذا المصنّف بعنايه الأعلام منذ القدم، فأولوه اهتماماً فائقاً، شرحاً وتعليقاً واختصاراً وترجمهً وتحقيقاً.

وقد عدّ بعض الباحثين من جمله شروحه الكثيره اثني عشر شرحاً، ومن التعليقات عليه إحدى وعشرين تعليقه. (١)

إشارة هامه

ثم إنّ ممّا تجدر إليه الإشارة هنا هو أنّ كتاب الكافي لم يكن يمثل جميع ما عند مصنّفه من تراث روائي؛ فإنّ ثمة مرويات له لم يروها في هذا الكتاب، ولم أعتز على من أشار إلى هذا أو تتبع البحث فيه، والذي وقفت عليه في استقراء ناقص - ما رواه تلميذه أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه (المتوفى ٣٦٨ق) في كامل الزيارات، حيث أسند عنه ستّ روايات لم نعتز عليها في مظانها من كتاب الكافي، وكذا ما رواه الشيخ الصدوق في بعض كتبه.

وحيث إنّ المجال لا يسع لذكر تلك الروايات جميعاً؛ لخروجه عمّا نحن بصدده من البحث، فلذا نكتفي بنقل بعض النماذج للإشارة والتنبيه، عسى أن يوفّق البعض للقيام بتتبع ذلك وجمع تراثه الروائي مع سائر ما تبقى من كتبه التي وصلت إلى أيدي بعض العلماء فنقلوا عنها. وإليك أولاً ما رواه تلميذه ابن قولويه في كامل الزيارات:

١. حدّثني محمّد بن يعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن زياد بن أبي الحلال، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « ما من نبيّ ولا وصيّ نبيّ يبقى في الأرض بأكثر من ثلاثة أيام، ثمّ ترفع روحه وعظمه ولحمه إلى

ص: ٥٤

١- (١). انظر: مقدمه الكافي للدكتور حسين علي محفوظ، ص ٣٠ و ٣٢.

السماء، وإنما يؤتى مواضع آثارهم، ويبلغونهم من بعيد السلام، ويسمعونهم فى مواضع آثارهم من قريب». (١).

٢. حدّثنى محمّد بن يعقوب، قال: حدّثنى عدّه من أصحابنا، منهم أحمد ابن إدريس ومحمّد بن يحيى، عن العمركى بن على، عن يحيى - وكان خادماً لأبى جعفر الثانى عليه السلام - عن بعض أصحابنا، رفعه إلى محمّد بن على بن الحسين عليهم السلام، قال: « قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من زارنى أو زار أحداً من ذريتى، زرته يوم القيامة، فأنقذته من هوالها ». (٢).

٣. حدّثنى محمّد بن يعقوب، عن عدّه من رجاله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، قال: قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام: جُعلت فداك، ما لمن زار قبر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم متعمداً؟ قال: « له الجنّة ». (٣).

٤. حدّثنى محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: « من أتى قبر الحسين عليه السلام عارفاً بحقّه، غُفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر ». (٤).

٥. حدّثنى محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن على الوشاء قال: سألت الرضا عليه السلام عن زياره قبر أبى الحسن عليه السلام، أمثل زياره قبر الحسين عليه السلام؟ قال: « نعم ». (٥).

٦. حدّثنى أبى وعلى بن الحسين ومحمّد بن يعقوب - رحمهم الله جميعاً - عن على بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر، قال: سألت بعض أصحابنا أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أتى قبر الحسين عليه السلام؟ قال: « تعدل عمره ». (٦).

وأما ما رواه الشيخ الصدوق عنه فننقل منه:

١. ما رواه فى العيون عن محمّد بن عبيده، قال: سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ لإبليس: « ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ » ٧، قال: « يعنى بقدرتى وقوتى ». (٧).

ص: ٥٥

١- ١) . كامل الزيارات، ص ٥٤٤، ح ٨٣١. [١] ط- مؤسسه نشر الفقاهه.

٢- ٢) . المصدر السابق، ص ٤١، ح ٤. [٢]

٣- ٣) . المصدر السابق، ص ٤، ح ١٣. [٣]

٤- ٤) . المصدر السابق، ص ٢٦٦، ح ٤١٠. [٤]

٥- ٥) . المصدر السابق، ص ٤٩٧، ح ٧٦٩. [٥]

٦- ٦) . المصدر السابق، ص ٢٩٠، ح ٤٧١. [٦]

٧- ٨) . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١١٠. [٧]

٢. ما رواه في الخصال عن محمد بن علي بن ماجيلويه عن اثنا عشر إماماً من آل محمد كلهم محدثون بعد رسول الله، وعلى بن أبي طالب منهم. (١)

الملاح العامه للبعد الفقهي

إشاره

تنحصر دراسه هذا البعد في حدود القسم الثاني من كتاب الكافي ، أى قسم الفروع؛ إذ لا سبيل لاستكشاف الملاح العامه من فقهه وتسلط الضوء عليها غير ما بثه من آراء واستدلالات وبيانات فقيهه خلال بحوثه الروائيه.

وقد أورد في هذا القسم من كتابه نحو عشره آلاف حديث من أبواب الفقه كآفه، من الطهاره إلى الديات، مبوباً هذه الأحاديث بتقسيم فني مبتكر ودقيق، خالٍ من التكرار والتداخل والخلط. وقد ختم بعض الأبواب بالنوادير من الأخبار، سالكاً في بيان الأحاديث الفقيهيه مسلك أهل الحديث في إيراد الأخبار في كل مسأله وباب مع بيان ما - إذا اقتضى الأمر ذلك- لموارد تعارض الأخبار، أو بيان رأيه وفتواه على ضوء الروايات التي ينقلها، أو يبحث فروع الباب ومسائله بحثاً فقهياً استدلالياً قبل إيراد الأخبار الوارده فيها، كما فعل ذلك في أول كتاب الإرث، أو بتلخيص عام لمضمون مجموعه من الأبواب وأحاديثها، كما فعل ذلك في باب السهو والشك في كتاب الصلاه.

كما ضمن كتابه-تمشياً مع طريقه الفقهاء في بحوثهم-استشهادات عديده لكلمات وآراء من سبقه من الفقهاء من أصحاب الأئمه عليهم السلام؛ من أمثال زراره بن أعين، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان.

ومن أجل توضيح هذه الموارد نتوقف عندها؛ لتسلط الضوء عليها وإيضاحها بشكل أكثر تفصيلاً:

١- بيان الفتوى على ضوء الأخبار والاستدلال عليها

قد ذكر الفقهاء أنّ الغسله الثانيه في الوضوء سنّه، بل ادّعى الإجماع عليه. وذهب الشيخ الكليني قدس سره إلى أنه لا يؤجر على الثانيه، مستدلاً على ذلك بقول أبي عبد الله عليه السلام:

ص: ٥٦

« ما كان وضوء على عليه السلام إلّا مرّه مرّه ». ولما كان هذا الحديث يحكى فعله عليه السلام، فهو من سنخ أحاديث الوضوءات البيانيه التى قد يرد عليها أنّه عليه السلام قد اكتفى بالواجب من الغسل، فإنّ الشيخ الكلينى -وكأنّه يجيب على هذا الإشكال المقدّر- ذكر أنّ الإمام - صلوات الله عليه- كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعه أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه. (1)

ثمّ إنّه تعرّض بعد ذلك للروايات المعارضه الداله على أنّ « الوضوء مرّتان » ، جامعاً بينهما بأنّ ذلك لمن لم يقنعه مرّه واستزاد.

فالملاحظ فى هذه الممارسه الاجتهاديه أنّه لم يقتصر فيها على إيراد الخبر إيراداً - كما هو دأب المحدثين - بل علّل ذلك مبيّناً الوجه فى هذه العلّه؛ وهو الحديث المروى عنه عليه السلام من أنّه كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعه أخذ بأحوطهما، وهى التفاته ظريفه فى المقام، وبذلك فأنّه يجيب عن إشكال مطوّى ومقدّر. كما أنّه لم يقف عند أحد طرفى الأدلّه فى المسأله، بل أورد الروايات المعارضه لها، ثمّ صار بصدد التوجيه والجمع بينهما.

٢- الجمع بين الأخبار المتعارضه

أ- المشهور بين الفقهاء - بل هو موضع وفاق بينهم (2) - أنّ الجدّ وكذا الجدّه، لأب كانا أم لأمّ، لا يرثان مع وجود الأبوين، فهما بمنزله الأخ مع وجود الأبوين لا يرثان. وقد عقد الشيخ الكلينى باباً فى إرث الجدّ أورد فيه ما يدلّ على أنّ الجدّ يقاسم الإخوه فهو بمنزلتهم، ثمّ أورد فى باب إرث ابن الأخ والجدّ أخباراً تدلّ على أنّ لهما السدس طعمه، معقباً عليها بأنّ « هذا قد روى، وهى أخبار صحيحه » .

ثمّ قال فى مقام علاج التعارض ورفعّه: « إلّا أنّ إجماع العصابه أنّ منزله الجدّ منزله الأخ من الأب يرث ميراث الأخ، وإذا كانت منزله الجدّ منزله الأخ من الأب يرث ما يرث الأخ، يجوز أن تكون هذه أخباراً خاصّه، إلّا أنّه أخبرنى بعض أصحابنا أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله أطمع الجدّ السدس مع الأب ولم يعطه مع الولد، وليس هذا أيضاً ممّا يوافق

ص: ٥٧

١- ١). فروع الكافى، ج ٣، ص ٣٦. [١]

٢- ٢). انظر: جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٣٩. [٢]

إجماع العصابة أن منزله الأخ والجد بمنزله واحده» . (١)

فإنّ الملاحة لهذا النصّ يجده أنه قد انطوى على عمله اجتهاديه توازن بين كفتى الروايات المتعارضة في مسأله إرث الجدّ لتحسم التنافى بينهما لصالح الأخبار التي قام الإجماع على مدلولها، بمعنى عدم توريثه، ومن هنا فإنّ ما ورد في إطعامهما السدس محمول على الندب، قال في الجواهر: « المحكى عن الكليني رحمه الله-بعد اعترافه بأنّ اجماع العصابة على تنزيل الجد منزله الأخ المعلوم عدم مشاركته الأبوين-يقضى بإرادته الندب له» . (٢)

وكذا في مسأله وجود أب وجدّ ولم يكن له ولد، حيث ورد بعض الأخبار بإطعامه السدس في هذه الصورة خاصّه، فإنّه صرح أيضاً بأن « ليس هذا أيضاً ممّا يوافق إجماع العصابة أن منزله الأخ والجد بمنزله واحده» . (٣)

ب- المشهور المعروف بين الإماميه أنّ من شرائط القصد في السفر ألا يكون سفره أكثر من حضره، كالمكارى والملاح وغيرهم، بل ادعى عليه الإجماع، إلّا ما عن ظاهر العماني من وجوب القصد على كلّ مسافر. ويدلّ على فتوى المشهور الروايات المستفيضه (٤)، منها: ما رواه الكليني بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: « أربعه قد يجب عليهم التمام، في السفر كانوا أو الحضر: المكارى، والكرى، والرعى، والاشتقان؛ لأنّه عملهم » . (٥) وروى أيضاً في نفس الباب عن أحدهما عليهما السلام، قال: « ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير، ولا على المكارى والجمال » (٦).

إلّا أنّه أخرج روايه أخرى معارضة دلّت على أنّ « المكارى إذا جدّ به السير فليقتصر » . (٧)

وقد جمع بينهما: بأنّ ذلك إذا جدّ به السير فجعل المنزلين منزلاً واحداً. واختار وجه الجمع هذا شيخ الطائفة في التهذيب ، وتابعه عليه فقال: « الوجه في هذين

ص: ٥٨

١-١ . فروع الكافي، ج ٧، ص ١١٦ . [١]

٢-٢ . جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ١٤٠ . [٢]

٣-٣ . فروع الكافي، ج ٧، ص ١١٦ . [٣]

٤-٤ . جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٢٦٨-٢٦٩ . [٤]

٥-٥ . فروع الكافي، ج ٣، ص ٤٣٥ . [٥]

٦-٦ . المصدر السابق. [٦]

٧-٧ . المصدر السابق. [٧]

الخبرين ما ذكره محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله قال: هذا محمول على من يجعل المنزل منزلاً، فيقتصر في الطريق ويتم في المنزل». (١)

قال في الجواهر معلقاً على هذا الوجه من الجمع: « ولعله لأنه مقتضى الجمع بين الإطلاق والتقييد، ولما يلاقونه في الفرض من شدة الجهد والتعب المناسبين لشريعته القصر، ولانصراف تلك الإطلاقات إلى السير المتعارف». (٢)

وقد عمل بذلك أيضاً من المتأخرين جماعه، منهم صاحب المدارك و المنتقى، والمحدث الكاشاني والفاضل الهندي، وصاحب الذخيره و الحدائق و المستند. (٣)

ج- روى في وقت التلبيه للإحرام روايات عدّه، ثم جمع بينها:

الكليني عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « إذا صلّيت في مسجد الشجره فقل وأنت قاعد في دبر الصلاه قبل أن تقوم ما يقول المحرم، ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوى بك البيداء، فإذا استوت بك فلبه». (٤)

وروى أيضاً في نفس الباب عن عبد الله بن سنان أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: هل يجوز للمتمتع بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبيه في مسجد الشجره؟ فقال: « نعم، إنما لبى النبي صلى الله عليه وآله على البيداء؛ لأنّ الناس لم يكونوا يعرفون التلبيه، فأحب أن يعلمهم كيف التلبيه». (٥)

وأيضاً عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبه، أيلبى حين ينهض به بعيره أو جالساً في دبر الصلاه؟ قال: « أيّ ذلك شاء صنع». (٦)

قال الكليني- في مقام الجمع بينها بالتخير، وشاهد الجمع عنده هو خبر إسحاق بن عمّار الأنف-: وهذا عندي من الأمر المتوسّع، إلّا أنّ الفضل فيه أن يظهر التلبيه حيث أظهر النبي صلى الله عليه وآله على طرف البيداء، ولا يجوز لأحد أن يجوز ميل البيداء إلّا وقد أظهر التلبيه، وأول البيداء أول ميل يلقاك عن يسار الطريق. (٧)

ص: ٥٩

١-١. التهذيب، ج ٣، ص ٢١٥، ح ٥٢٨.

٢-٢. جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٢٧٢. [١]

٣-٣. انظر: مستند الشيعة، ج ٨، ص ٢٨٨. [٢]

٤-٤. فروع الكافي، ج ٤، ص ٣٢٩. [٣]

٥-٥. المصدر السابق. [٤]

٦-٦. المصدر السابق. [٥]

٧-٧. المصدر السابق. [٦]

وتبعه على هذا الوجه من الجمع الشيخ في الاستبصار، (١) والعلامة المجلسي في شرحه. (٢)

٣- عناية بالأقوال

من المسائل المهمّة في البحث الفقهي الوقوف على أقوال الآخرين وآرائهم سيّما في المسائل الخلافية الحسّاسه؛ وذلك لتحصيل الوفاق والخلاف فيها. ومن هنا نجد الكليني رحمه الله قد اهتمّ بهذا الجانب في بعض المسائل الخلافية الهامّة في باب الإرث، فتارةً نجده يعنى بنقل أقوال فقهاءنا السابقين كيونس والفضل وزراره، وربما يستغرق نقله عنهم صفحات من كتابه وقد ينحصر النقل عنهم أحياناً به، وتارةً ينقل آراء جمهور المسلمين ومواضع خلافهم أو وفاقهم معنا. وأمّا ما نقله عن الجمهور وعنايته بمواضع إجماع المسلمين والخلاف معهم، فننقل هنا بعض النماذج منه:

ميراث الولد

قال قدس سره: «الإجماع [قائم على] أنّ وُلد الولد يقومون مقام الولد، وكذلك وُلد الإخوه إذا لم يكن ولد الصلب ولا إخوه، وهذا من أمر الولد مجمع عليه، ولا أعلم بين الأمّة في ذلك اختلافاً». (٣)

ميراث البنّتين

قال قدس سره: «وقد تكلمّ الناس في أمر البنّتين: من أين يُجعل لهما الثلثان، واللّه -جلّ وعزّز- إنّما جعل الثلثين لما فوق اثنتين؟ فقال قوم: بإجماع، وقال قوم: قياساً؛ كما إن كان للواحد النصف كان ذلك دليلاً على أنّ لما فوق الواحد الثلثين، وقال قوم بالتقليد والرواية. ولم يُصب واحد منهم الوجه في ذلك...». (٤) إلى آخر كلامه الذي

ص: ٦٠

١-١. الاستبصار، ج ٢، ص ٢٢٦، ط-دار الأضواء.

٢-٢. انظر: فروع الكافي، ج ٤، ص ٣٢٩.

٣-٣. فروع الكافي، ج ٧، ص ٧٣. [١]

٤-٤. المصدر السابق، ص ٧٥. [٢]

تقدّم نقله بتمامه.

ميراث الأزواج والإخوة والأخوات

قال قدس سره: « ثم ذكر [عزوجل] فريضة الأزواج فأدخلهم على الولد وعلى الأبوين وعلى جميع أهل الفرائض على قدر ما سمى لهم. وليس في فريضتهم اختلاف ولا تنازع، فاختصرنا الكلام في ذلك.

ثم ذكر فريضة الإخوة والأخوات من قبل الأم فقال: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ» يعنى لأم، «فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ»، وهذا فيه خلاف بين الأمه، وكل هذا «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ». (١)

فالإخوة من الأم لهم نصيبهم المسمى لهم مع الإخوة والأخوات من الأب والأم، والإخوة والأخوات من الأم لا يزدون على الثلث ولا ينقصون من السدس، والذكر والأنثى فيه سواء، وهذا كله مجمع عليه، إلّا أن لا يحضر أحد غيرهم». (٢)

إنّ الملاحظ لهذه النماذج يلمس من خلالها سعة اطلاع المؤلف، وعنايته بموارد الخلاف والوفاق في فقها وفقه الجمهور.

٤- البحث الاستدلالي في بعض البحوث الهامه

إشاره

إنّ الملاحظ لمصنّفات القدماء يجد اهتماماً خاصاً منهم ببعض الأبواب الفقهيّه، حيث كانت بعض مسائلها مدار البحث والخلاف بين الفريقين، وذلك نظير مسائل باب الوضوء والنكاح والطلاق والإيرث. والسبب في ذلك هو أنّ مدارك تلك الأحكام والفروع هو القرآن الكريم، وهو مصدر مشترك بين الجميع قطعي الصدور عندهم، ومن هنا فإنّ الجميع يحاول التمسك بآياته وتقريب الاستدلال بها على مقصوده.

ولذا نجد أنّ الشيخ الكليني قدس سره في كتاب الإرث والفرائض قد عدل عن طريقته التي سار عليها في مجمل بحوث كتابه بالاقتصار على إيراد الأخبار، فقام أولاً في أوّل كتاب الإرث ببيان الطبقات وتوضيحها، ثم قام في باب آخر ببيان الفرائض المكتوبه لهم في الكتاب شارحاً ذلك ببيان وافٍ على ضوء الآيات المبيّنه للفرائض والأسهم، مع استعراض للأقوال ومواطن الإجماع والخلاف في تلك المسائل، وطرح المناقشات التي يمكن أن ترد في البحث مجيئاً عليها، ثم يشرع بعد ذلك بتبويب الأخبار المتعلّقه

ص: ٦١

[١-١]. النساء: ١٢. [١]

[٢-٢]. فروع الكافي، ج ٧، ص ٧٦. [٢]

بمسائل كتاب الإرث، كل ذلك يضع الباحث أمام نموذج من نماذج البحث الفقهي في كتاب الكافي، ليقف عند صورته
تعكس مستوى البحث الفقهي لمؤلفه الفقيه وهو يخرج عن منهجه الحديدي التقليدي الذي سار عليه في كتابه ليحرر بحثاً فقهياً
استدلالياً في فروع ومسائل شتى.

الملاحح العامه للبعد الأصولي

يظهر للمتتبع لتأريخ علم الأصول أنّ التكوين الأول لهذا العلم قد بدأ-بشكلٍ رسمي ومقرّر-في القرنين الرابع والخامس. وهذا لا
يلغى-بالطبع-الجهود العلميه الأولى التي سبقت هذه الفتره والتي ظهرت في بعض مصنفات أصحاب الأئمه في هذا المجال؛ إذ
أنا نتكلّم عن الوجه الرسمي لهذا العلم كصنائه مقررته تمتلك مقوماتها ومنهجها الخاصّ بها.

وقد عاصر فقيها الكليني بدايات تلك المرحله التي أرسى قواعدها بعض معاصريه من فقهاثنا العظام الذين افتقدنا آثارهم
وعطاءهم العلمى، الأمر الذي أفقدنا امتلاك تصوّر كامل وجامع في هذا المجال.

والكليني بالرغم ممّا اشتهر وعُرف عنه من اهتمامه بأمر الحديث، فإنّ المتتبع في مجموع آرائه وبحوثه الفقيهيه التي ضمّنها كتابه
الروائي يجد أنّ ثّمه مرتكزات ومنطلقات أصوليه للبحث الفقهي عند الكليني، نشير إليها لعلّها تكون ومضه في الكشف عن
خلفيات البعد الفقهي عند هذا الفقيه:

١. الأدلّه

يدور محور البحث الفقهي لدى الكليني على الأدلّه التاليه: الكتاب، السنّه، الإجماع.

أمّا الدليل الأول فقد استند إليه في مجموعه من آرائه وبحوثه، والدليل الثاني يمثّل المحور الأساس في كتابه.

وأمّا الإجماع فقد ارتكن إليه في مواضع من كتاب الإرث، مرتئياً حجّيته بالرغم من عدم الوقوف على منشأ الحجّيه والاعتبار
لديه. وإليك بعض النماذج والتطبيقات

أقال فى كتاب الإرث فى بيان الفرائض: « إنَّ اللهَ -جَلَّ ذكْرُه- جعل المالَ كلَّه للولد فى كتابه، ثمَّ أدخل عليهم بعد الأبوين والزوجين، فلا يرث مع الولد غير هؤلاء الأربعة؛ وذلك أنَّه عزَّوجلَّ قال: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ»، (١) فأجمعت الأمَّة على أنَّ الله أراد بهذا القول الميراث، فصار المال كلَّه بهذا القول للولد». (٢)

فإنَّ المتأمِّل فى هذا النصِّ يلاحظ كيف أنَّه حكَّم الإجماع فى فهم النصِّ، وهى ملاحظه جديره بالاهتمام حيث تلفتنا إلى دور الإجماع فى تبين النصِّ وتفسيره.

ب- وقال أيضاً فى وجوه الفرائض: « إنَّ اللهَ جعل الفرائض على أربعة أصناف، وجعل مخارجها من ستِّه أسهم، فبدأ بالولد والوالدين الذين هم الأقربون وبأنفسهم يتقرَّبون لا بغيرهم، ولا يسقطون من الميراث أبداً، ولا يرث معهم أحد غيرهم إلَّا الزوج والزوجه؛ فإن حضر كلُّهم قُسم المال بينهم على ما سمَّى الله عزَّوجلَّ، وإن حضر بعضهم فكذلك، وإن لم يحضر منهم إلَّا واحد فالمال كلَّه له. ولا يرث معه أحد غيره إذا كان غيره لا يتقرَّب بنفسه وإنما يتقرَّب بغيره، إلَّا ما خصَّ الله به من طريق الإجماع أنَّ ولد الولد يقومون مقام الولد، وكذلك ولد الإخوه إذا لم يكن ولد الصلب ولا إخوه. وهذا من أمر الولد مجمع عليه، ولا أعلم بين الأمَّة فى ذلك اختلافاً». (٣)

وهنا نلاحظ أيضاً دور الإجماع فى استثناء إرث ولد الولد من الحكم المذكور.

ج - وقال أيضاً بعد أن أورد ما يدلُّ على إرث الجدِّ والجده السدس طعمه المخالف للمجمع عليه من أنَّهما لا يرثان ذلك مع وجود الأبوين: « هذا-أى ما يدلُّ على إطعامهم السدس-قد روى، وهى أخبار صحيحة، إلَّا أنَّ إجماع العصابة أنَّ منزله الجدِّ منزله الأخ من الأب يرث ميراث الأخ». (٤)

لقد جعل الإجماع عاضداً ومرجحاً لأحد شقِّى التعارض بين هذه الأخبار، وسيأتى الكلام عن ذلك عند التعرُّض لبحث المرَّجحات فى حالات التعارض.

١-١. النساء: ١١. [١]

٢-٢. فروع الكافى، ج ٧، ص ٧٤. [٢]

٣-٣. المصدر السابق، ص ٧٣. [٣]

٤-٤. المصدر السابق، ص ١١٦. [٤]

٢. حجبه الظواهر

وهذا ما يظهر منه في مواطن عديده في كتابه حين استشهد بالنصوص القرآنيه معولاً على ظاهرها مضافاً إلى نصّها.

٣. حجبه خبر الآحاد

وهي من المسائل التي احتدم الكلام فيها عند الأقدمين من فقهاءنا، فذهب البعض إلى منعها وعدم العمل بها بل إلى استحالتها، والحججه عندهم خصوص الخبر المتواتر، فيما ذهب الآخرون إلى حجبه أخبار الآحاد واعتبارها. وممن ذهب إلى هذا الرأي فقيهنا المترجم، حيث أفتى في عدّه مواضع من كتابه بمضمون أخبار الآحاد، كما سنقف على ذلك عند التعرّض للمجموع من فقهه وفتاواه.

٤. التعارض

وهو من أهمّ مسائل علم الأصول وأجلّها؛ لكثرة ابتلاء الفقيه بها في مقام البحث والاستنباط، ويُرجع في مثل هذه الحالات عادةً إلى المرجّحات، وقسمها الأصوليون إلى المرجّحات السنديه والمرجّحات الدلاليه.

وقد أشار الشيخ الكليني إلى القسم الثاني منها في مقدّمه كتابه عند الإشاره إلى اختلاف الأخبار وتعارضها، متبهاً على عدم إمكان الجمع بينها بالرأى دون الرجوع إلى الموازين التي أقامها الأئمّه عليهم السلام في مثل هذه الحالات. وهذه الموازين بحسب ما حدّدها هي:

أ-الموافقه للكتاب.

ب-مخالفه الجمهور.

ج - الأخذ بالخبر المجمع عليه.

قال قدس سره: «إنّه لا يسع أحداً تمييز شيء ممّا اختلف الروايه فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله؛ فما وافق كتاب الله عزّوجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»، وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

ثمّ يشير إلى موارد تطبيق هذه القواعد وقّله الاطلاع على تشخيصها والوقوف عليها، فيقول: « ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلماً أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا- أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: « بأى ما أخذتم من باب التسليم وسعكم » . (١)

ولم نعثر- فى حدود التتبع- على تطبيق لهذه المرّجحات سوى المرّجّح الثالث فى مسائل باب الإرث. وهذا لا ينفى- بالطبع- إعمالها جميعاً بحسب الواقع عند اختياره للأخبار التى أوردّها فى كتابه. قال الحجّج السيّد حسن الصدر فى عداد مميزات كتاب الكافى: « ومنها: إنّه غالباً لا- يورد الأخبار المعارضه، بل يقتصر على ما يدلّ على الباب الذى عنوانه، وربما دلّ ذلك على ترجيحه لما ذكر على ما لم يذكر » . (٢)

وعلى أىّ حال، فإنّ من تطبيقات المرّجّح الثالث ما أشرنا إليه سابقاً فى مسأله إرث الجدّ مع وجود الأبوين، حيث قدّم الروايات الدالّه على منعه من الإرث على روايات الطعمه سدساً؛ لقيام الإجماع على الأولى مع صحّه الروايات الثانيه.

آراءه النادره

نشير فيما يلى إلى بعض آرائه النادره المخالفه لرأى المشهور:

١. إنّ الغسله الثانيه فى الوضوء لا يؤجر عليها، فهى ليست مستحبّه عنده، (٣) ووافقّه عليه الشيخ الصدوق والبزنطى.

والمشهور- بل نسب ذلك إلى الإجماع- القول بالاستحباب. (٤) وفى الاستبصار نفى الخلاف عنه بين المسلمين.

الدليل:

استدلّ ثقه الإسلام لرأيه بقول أبى عبد الله عليه السلام فى جواب عبد الكريم عندما سأله عن الوضوء، فأجابّه: « ما كان وضوء على عليه السلام إلماً مرّه مرّه » . (٥)

ص: ٦٥

١- ١. أصول الكافى (خطبه الكتاب) ، ج ١ ، ص ٥٦.

٢- ٢. نهايه الدرايه، ص ٥٤٥.

٣- ٣. فروع الكافى، ج ٣ ، ص ٣٦.

٤- ٤. جواهر الكلام، ج ٢ ، ص ٢٦٦.

٥- ٥. فروع الكافى، ج ٣ ، ص ٣٦ [١]

قال قدس سره: « هذا دليل على أنّ الوضوء إنّما هو مرّه مرّه » ، معللاً ذلك بأنّه-صلوات الله عليه- كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعه أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه، حاملاً ما دلّ على أنّ الوضوء مرّتان على من استزاد ولم يقنع بالواحدة.

واستدلّ للمشهور-مضافاً إلى الإجماع-ببعض الصحاح، كصحيحه زراره عن الصادق عليه السلام، قال: « الوضوء مثني مثني، من زاد لم يؤجر عليه » (١) ونحوه صحيح معاوية بن وهب (٢)، وصحيح صفوان بن يحيى (٣) عنه عليه السلام، قال: « فرض الله الوضوء واحده واحده، ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله للناس اثنتين اثنتين » .

ولكن ثمة روايه أخرى لم ينقلها في الكافي كان ينبغي نقلها وهو في مقام الاستنباط؛ حيث روى عمرو بن أبي المقدم: « أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله توضع اثنتين اثنتين » ، وهي بلا شك تعارض ما رواه عن علي عليه السلام من أنّ وضوءه كان مرّه مرّه. وقد جمع بينهما بعض الفقهاء (٤) بما روى عنه أيضاً من « إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وضع الثانيه لضعف الناس » ، وكأنّ وجهه أنّ الاثنتين سنّه؛ لثلا يكون قد قصّر المتوضّئ في المرّه فتأتى الثانيه على تقصيره، وهم عليهم السلام منزهون عن احتمال ذلك، فيكون الاستحباب بالنسبه إلى غيرهم.

ووجه الجمع بينهما: هو أنّ ما دلّ على أنّ وضوءه كان مرّه مرّه، يدلّ على أنّ عادته كانت المرّه؛ لكون الثانيه مستحبّه بالنسبه إلى غيره، إلّا أنّه اتّفق له فعلها يوماً من الأيام لغرض من الأغراض الصحيحه، كعدم تنفّر الناس عنها بتركها من جهته، أو نحو ذلك من الأغراض، فتكون مستحبّه بالنسبه إليه بالعارض.

٢. القول بوجوب غسل الجمعة، حيث عقد باباً أسماه « وجوب الغسل يوم الجمعة » ، وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً الصدوقان (٥)، والمشهور بل الإجماع على

ص: ٦٦

١-١ . الوسائل، ج ١، ص ٣٠٧، ب ٣١ من أبواب الوضوء، [١] ح ٥.

٢-٢ . المصدر السابق. [٢]

٣-٣ . المصدر السابق.

٤-٤ . انظر: جواهر الكلام، ج ٢، ص ٢٧٣. [٣]

٥-٥ . مختلف الشيعة، ج ١، ص ١٥٥، ط-مكتب الإعلام الإسلامى.

استحبابه. (١) ومن قال باستحبابه حمل لفظ الوجوب في عباراتهم وفي الأخبار الواردة فيه على تأكيد الاستحباب؛ لعدم العلم بكون الوجوب حقيقته في المعنى المصطلح، بل الظاهر من الأخبار خلافه، ومن قال بالوجوب يحمل السنه على مقابل الفرض، أى ما ثبت وجوبه بالسنه لا بالقرآن، وهذا يظهر أيضاً من الأخبار. (٢)

قال في الجواهر: « في صريح الغنيه وموضعين من الخلاف الإجماع عليه أى الاستحباب، بل في أحدهما نسبه القول بالوجوب إلى أهل الظاهر داوود وغيره.

نعم، إنَّما عرف ذلك من المصنّف والعلّامه ومن تأخّر عنهما، فنسبوا القول بالوجوب إلى الصدوقين، حيث قالوا: « وغسل الجمعة سنّه واجبه، فلا تدعه»، كما عن الرساله و المقنع، ونحوه الفقيه و الهدايه، لكن مع ذكر روايه الرخصه في تركه للنساء في السفر لقله الماء، بل والكليني حيث عقد في الكافي باباً لوجوب ذلك، مع احتمال إرادته السنه الأكيده اللّازمه كالأخبار، كما يومئ إليه أنّه وقع ما يقرب من ذلك ممّن علم أنّ مذهبه الندب، مضافاً إلى ما عرفته سابقاً؛ إذ المتقدّمون بعضهم أعرف بلسان بعض. ويزيده تأييداً -بل يعينه- ما حكى عن ظاهر الصدوق في الأمالي من القول بالاستحباب مع نسبه له إلى الإماميه. ولا ريب أنّ الكليني ووالده من أجلاء الإماميه، مع أنّهما عنده بمكانه عظيمه جداً سيما والده، بل والكليني أيضاً؛ لأنّه أستاذه، هذا على أنّ قولهما: « سنّه واجبه» إن حمل فيه لفظ السنه على حقيقته في زمانهما ونحوه من الاستحباب، كانت عبارتهما أظهر في نفى الوجوب.

وكيف كان فالمختار الأوّل، وعليه استقرّ المذهب؛ للأصل والإجماع المحكى بل المحصّل، والسيره المستمرّه المستقيمه في سائر الأعصار والأمصّار. (٣)

ويمكن الاستشهاد، لإرادته الوجوب حقيقه في كلام الكليني بعدم إيراده خبراً واحداً؛ ممّا يدلّ على استحبابه ونفى الوجوب عنه، كما في صحيح ابن يقطين: سأل أبا الحسن عليه السلام عن الغسل في الجمعة والأضحى والفطر، فقال: « سنّه وليست فريضه » (٤)

ص: ٦٧

١-١. جواهر الكلام، ج ٥، ص ٢. [١]

٢-٢. مرآه العقول، ج ١٣، ص ١٢٨-١٢٩. [٢]

٣-٣. جواهر الكلام، ج ٥، ص ٣. [٣]

٤-٤. وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٩٤٤، ب ٦ من أبواب الأغسال المسنونه، [٤] ح ٩.

بناءً على إرادته الاستحباب بها، لا ما ثبت بالسنة في مقابل ما ثبت بالقرآن.

٣. ذهب قدس سره إلى عدم وجوب سجدة السهو فيما لو سلم سهواً بعد الأولتين، والمشهور وجوبهما، بل ادعى عليه الإجماع.

وقد يستظهر الخلاف في المسألة أيضاً من جماعه كالعماني والشيخ المفيد وعلم الهدى وابن حمزه وسائر، حيث ذكروا الكلام ناسياً من غير ذكر السلام (١)، ونقل التصريح به عن علي بن بابويه وولده في المقنع . (٢)

وقد حاول بعض الفقهاء توجيه كلامهم وإخراجه عن دائره الخلاف؛ بحمل الكلام الوارد في كلماتهم على ما يشمل التسليم في غير محلّه؛ لأنه من الكلام أيضاً، وهو محتمل كلام الشيخ الصدوق في بعض نسخ المقنع ، فيكون مراده من الكلام الأعم . (٣)

وحينئذٍ ينحصر الخلاف -ظاهراً- في كلام الكليني، أو هو ووالد الصدوق؛ حيث لم ينصّ عليه ولا على الكلام، وذلك لتصريح الكليني بنفيه، قال في عداد المواضع التي لا يجب فيها سجود السهو: « والذى يسلم في الركعتين الأولتين ثم يذكر فيتم قبل أن يتكلم، فلا سهو عليه »، (٤) وهو صريح في سقوط سجدة السهو فيه.

والظاهر أنه استند في ذلك إلى ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام في قضيه ذي الشمالين التي حكمت سجود السهو لمكان الكلام بعد السلام، لا لصرف وقوع السلام في غير موضعه. (٥)

٤. قال قدس سره: « إن شكك [المصلّي] وهو قائم فلم يدر أركع أم لم يركع، فليركع حتى يكون على يقين من ركوعه، فإن ركع ثم ذكر أنه كان قد ركع، فليسل نفسه إلى السجود من غير أن يرفع رأسه من الركوع في الركوع، فإن مضى ورفع رأسه من الركوع ثم ذكر أنه قد كان ركع، فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته ركعه ». (٦)

وكان الركن عنده يتحقق بالركوع ورفع الرأس منه معاً، لا بالركوع حسب لتتحقق بذلك الزيادة الركنيه.

ص: ٦٨

١-١ . جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٤٣١؛ [١] مستند الشيعة، ج ٧، ص ٢٣٣ و ٢٣٥.

٢-٢ . مستند الشيعة، ج ٧، ص ٢٣٥. [٢]

٣-٣ . انظر: جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٤٣٢. [٣]

٤-٤ . فروع الكافي، ج ٣، ص ٣٦٢. [٤]

٥-٥ . المصدر السابق، ص ٣٥٧. [٥]

٦-٦ . المصدر السابق، ص ٣٦٢. [٦]

وقد وافقه على هذا الرأي السيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن إدريس وابنا حمزه وزهره، وأكثر المتأخرين-بل قيل: إن عليه الفتوى-على خلاف ذلك، حيث أفتوا ببطان الصلاة؛ لمكان زياده الركن حتى لو لم يرفع رأسه من الركوع. (١)

ولم يستدل الشيخ الكليني وتابعوه لهذا الرأي بروايه مكتفين بإيراد الفتوى حسب.

وقد استدلل الشهيد لهم: بأن ما صدر من المكلف من حاله الركوع وإن كان بصوره الركوع ومنوياً به الركوع، إلا أنه في الحقيقة ليس بركوع؛ لتبين خلافه، والهوى إلى السجود واجب، فيتأدى الهوى إلى السجود به فلا تتحقق الزيادة، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع فإن الزيادة متحققه حينئذ؛ لافتقاره إلى هوى إلى السجود. (٢)

٥. قال: « إن سجد ثم ذكر أنه قد كان سجد سجدتين، فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته سجده ». (٣)

والمشهور شهره عظيمه كادت تكون إجماعاً-كما في الجواهر-عدم بطلان الصلاة بذلك؛ لما دل على عدم بطلانها بزيادة السجده، كخبر منصور بن حازم عندما سأل أبا عبد الله عليه السلام فأجابته: « لا يعيد صلاه من سجده، ويعيدها من ركعه ». (٤)

وأما البطلان الذي أفتى به الكليني-وتبعه السيد والعماني وابن إدريس والحلي وابن زهره (٥)- فلم نعثر له على دليل في الكافي . واستدل له في الجواهر بقاعده الشغل وإطلاق بعض النصوص التي رواها الشيخ. (٦)

٦. قال قدس سره: « إن ركع فاستيقن أنه لم يكن سجد إلا سجده أو لم يسجد شيئاً، فعليه إعادة الصلاة ». (٧) وقد اختار رأيه أيضاً العماني. والمشهور شهره عظيمه نقلاً وتحصيلاً كادت تكون إجماعاً-بل عن بعضهم الإجماع-على أنه ليس عليه شيء إلّا قضاء السجده؛ وذلك للإجماع ولخبر ابن حكيم: « إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو

ص: ٦٩

١-١ . انظر: مصباح الفقيه (الصلاة) ، ص ٥٤٠؛ [١] ذخيره المعاد، ص ٣٧٤؛ [٢] جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٢٦٠. [٣]

٢-٢ . ذكرى الشيعة، ج ٤، ص ٥١. [٤]

٣-٣ . فروع الكافي، ج ٣، ص ٣٦٢. [٥]

٤-٤ . الوسائل، ج ٤، ص ٩٣٨، ب ١٤ من أبواب الركوع، [٦] ح ٢.

٥-٥ . انظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٢٩.

٦-٦ . المصدر السابق.

٧-٧ . فروع الكافي، ج ٣، ص ٣٦٢. [٧]

سجوداً أو تكبيراً، فاقضِ الذي فاتك سهواً» . (١)

ولم نقف للكلينى على روايه فى ذلك، واحتمل فى الجواهر أن يكون مستنده روايه المعلّى بن خنيس عن أبى الحسن الماضى عليه السلام، حيث سأله عن ذلك فأجاب عليه السلام: «... وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة»، (٢) معلقاً عليه: «مع أنه لا جابر لسنده معارض بما سمعت من الأدلة المستغنيه عن ذكر الترجيح عليه». (٣)

٧. قال قدس سره: «إن كان قد ركع وعلم أنه لم يكن تشهد مضى فى صلاته، فإذا فرغ سجد سجدتى السهو». (٤)

والمشهور-بل عليه الإجماع-قضاؤه بعد الصلاة؛ للإجماع والأخبار.

والظاهر أنّ مستند الكلينى ما رواه هو عن الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام: «... فإن أنت لم تذكر حتى تركع، فامض فى صلاتك حتى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدتى السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم». (٥)

إلا أنه أفتى فى المواضع التى يجب فيها سجود السهو بقضاء التشهد أيضاً، قال فيما يجب له سجود السهو: «والذى ينسى تشهده ولا يجلس فى الركعتين وفاته ذلك حتى يركع فى الثالثه، فعليه سجدتا السهو وقضاء تشهده إذا فرغ من صلاته». (٦)

وهناك مجموعه من الآراء المخالفه للمشهور قد نسبها المجلسى الأول قدس سره فى شرحه لكتاب الكافى، مستظهراً ذلك من إيراد الكلينى لتلك الأخبار وكأنه يفتى بمضمونها، وهى بحسب تبويبها الفقهي كالتالى:

الطهارة: وظيفه الحائض

١. روى فى الكافى عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله؟ قال: «أما الطهر فلا، ولكنها تتوضأ فى وقت الصلاة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله» .

ص: ٧٠

١- (١) . الوسائل، ج ٥، ص ٣٣٧، ب ٢٣ من أبواب الخلل، [١] ح ٧.

٢- (٢) . المصدر السابق، ج ٤، ص ٩٦٩، ب ١٤ من أبواب السجود، [٢] ح ٥.

٣- (٣) . جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٢٩٣. [٣]

٤- (٤) . فروع الكافى، ج ٣، ص ٣٦٢. [٤]

٥- (٥) . المصدر السابق، ص ٣٥٩. [٥]

٦- (٦) . المصدر السابق، ص ٣٦١. [٦]

قال العَلَماءه المجلسى تعقيماً على هذا الخبر: يدلّ على عدم جواز غسل الجمعة للحائض، وعلى رجحان الوضوء لها فى أوقات الصلوات، وذكر الله بقدر الصلاة كما ظهر من غيره. والمشهور فيها الاستحباب، وظاهر المصنّف الوجوب، كما نقل عن ابن بابويه أيضاً لحسنه زرارته، وهو مع عدم صراحته فى الوجوب محمول على الاستحباب جمعاً بين الأدلّه. (١)

الصلاه: قضاؤها

٢. وروى أيضاً عن يونس قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام، قلت: المرأه ترى الظهر قبل غروب الشمس، كيف تصنع بالصلاه؟ قال: « إذا أرادت الظهر بعدما يمضى من زوال الشمس أربعه أقدام فلا تصلّى إلّا العصر؛ لأنّ وقت الظهر دخل عليها وهى فى الدم وخرج عنها الوقت وهى فى الدم، فلم يجب عليها أن تصلّى الظهر ». .

قال العَلَماءه المجلسى: يدلّ على أنّ مناط القضاء إدراك وقت الفضيله، كما ذهب إليه بعض الأصحاب، ويظهر من المصنّف اختيار هذا القول. والمشهور أنّ الحكم منوط بوقت الإجزاء فى الأوّل والآخر، وهو أحوط. (٢)

الحجّ: تروكه

٣. وروى أيضاً عن أبى الجارود قال: سألت رجل أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل قملته وهو محرم، قال: « بئسما صنع » ، قال: فما فداؤها؟ قال: « لا فداء لها » .

وفى روايه أخرى روى أنّ فى ذلك إتمام كفّ واحده.

قال العَلَماءه المجلسى: المشهور فى إلقاء القمله أو قتلها كفّاً من الطعام، وربما قيل بالاستحباب كما هو ظاهر المصنّف، ولعلّه أقوى، وحمله بعضهم على الضروره. (٣)

٤. عنه عن على بن أبى حمزه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: سألته متى ينقطع مشى الماشى؟ قال: « إذا رمى جمره العقبه وحلق رأسه، فقد انقطع مشيه فليزر ركباً ». (٤)

ص: ٧١

١-١ . المصدر السابق، ج ٣، ص ١٠١، [١] تعليقه رقم (١) . ط-دار الكتب الإسلاميه.

٢-٢ . المصدر السابق، ص ١٠٢، [٢] تعليقه رقم (١) .

٣-٣ . المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٦٢، [٣] تعليقه رقم (١) .

٤-٤ . المصدر السابق، ص ٤٥٦، [٤] تعليقه رقم (١) .

٥. عنه عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الأضحى يومان بعد يوم النحر، ويوم واحد بالأمصار» .

قال العلامة المجلسي: هذا الخبر والخبر المتقدم خلاف المشهور من جواز التضحية بمنى أربعة أيام وفي الأمصار ثلاثة أيام، وحملها في التهذيب على أيام النحر التي لا يجوز فيها الصوم، والأظهر حمله على تأكيد الاستحباب، ويظهر من الكليني قدس سره القول به. (١)

النكاح

٦. عنه عن يونس بن يعقوب وغيره جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يحل للمرأة أن ينظر عبدها إلى شيء من جسدها، إلا إلى شعرها غير متعمد لذلك» . رواه تحت عنوان: ما يحل للمملوك النظر إليه في مولاته.

قال العلامة المجلسي: لعل المراد بالتعمد قصد الشهوة، وظاهر الكليني العمل بتلك الأخبار، وأكثر الأصحاب عملوا بأخبار المنع، وحملوا هذه الأخبار على التقية. (٢)

العقيقة

٧. وروى أيضاً في باب (العقيقة ووجوبها) عن علي بن أبي حمزة، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «العقيقة واجبه إذا ولد للرجل ولد، فإن أحب أن يسميه من يومه فعل» .

قال العلامة المجلسي: اختلف في حكمها، قال السيد وابن الجنيد: إنها واجبه، وادعى السيد عليه الإجماع، وهو ظاهر الكليني أيضاً، وذهب الشيخ ومن تأخر عنه إلى الاستحباب. (٣)

٨. عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يأكل من العقيقة كل أحد إلا الأُم» . قال العلامة المجلسي: المشهور كراهه أكله للأبوين، وظاهر المصنف أنه لا كراهه إلا للأُم. (٤)

ص: ٧٢

١-١) . المصدر السابق، ص ٤٨٦، [١] تعليقه رقم (٢) .

٢-٢) . المصدر السابق، ج ٥، ص ٥٣٤، [٢] تعليقه رقم (٢) .

٣-٣) . المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٤، [٣] تعليقه رقم (١) .

٤-٤) . المصدر السابق، ص ٣٢، [٤] تعليقه رقم (٢) .

٩. وروى فى باب (نفى السارق) عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: « إذا أقيم على السارق الحدّ، نُفى إلى بلده أُخرى» .

قال العلّامة المجلسى: لم أر أحداً تعرّض للنفى فى السارق وظاهر المصنّف أنّه قال به. (١)

تراثه الفقهي

من أجل أن تتكامل الصورة عن البعد الفقهي لدى فقيها الكلينى، ذلك البعد الذى بقى غائماً فى مجمل نشاطه العلمى، فقد قمنا بتتبع تراثه الفقهي، وجمع شتاتة وتبويبه وترتيبه، عسى أن يكون انطلاقه لدراسه أعمق وأوسع حول البعد الفقهي عند الشيخ الكلينى.

الوضوء

الكلينى بسنده عن أحمد بن محمد بن نصر، عن عبد الكريم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء فقال: « ما كان وضوء على عليه السلام إلّا مرّه مرّه» .

قال الشيخ الكلينى معلقاً على هذا الخبر: « هذا دليل على أنّ الوضوء إنّما هو مرّه مرّه؛ لأنّه-صلوات الله عليه- كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعه أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه، وإنّ الذى جاء عنهم عليهم السلام أنّه قال: « الوضوء مرّتان» أنّه هو لمن لم يقنعه مرّه واستزاد، فقال: « مرّتان» ، ثمّ قال: « ومن زاد على مرّتين لم يؤجر» . وهذا أقصى غايه الحدّ فى الوضوء الذى من تجاوزه أثم ولم يكن له وضوء، وكان كمن صلّى الظهر خمس ركعات. ولو لم يطلق عليه السلام فى المرّتين لكان سبيلهما سبيل الثلاث». (٢)

الصلوة

١. وقت صلاة المغرب

الكلينى عن زراره والفضيل، قالوا: قال أبو جعفر عليه السلام: « إنّ لكلّ صلاة وقتاً، غير المغرب فإنّ وقتها واحد، ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق» . وروى أيضاً أنّ

ص: ٧٣

١- (١) . المصدر السابق، ج ٧، ص ٢٣٠، تعليقه رقم (١) .

٢- (٢) . المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٦. [١]

لها وقتين آخر وقتها سقوط الشفق.

قال قدس سره بعد هذا الخبر: « وليس هذا ممّا يخالف الحديث الأوّل أنّ لها وقتاً واحداً؛ لأنّ الشفق هو الحمرة، وليس بين غيوبه الشمس وبين غيوبه الشفق إلتاشيء يسير؛ وذلك أنّ علامه غيوبه الشمس بلوغ الحمرة القبلة، وليس بين بلوغ الحمرة القبلة وبين غيوبتها إلتاقد ما يصلّى الإنسان صلاه المغرب ونوافلها إذا صلّاها على توده وسكون، وقد تفقدت ذلك غير مرّه؛ ولذلك صار وقت المغرب ضيقاً». (١)

٢. التطوع في وقت الفريضة

روى الكليني: عدّه من أصحابنا أنهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: « كان أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - لا يصلّى من النهار حتّى تزول الشمس، ولا من الليل بعدما يصلّى العشاء الآخرة حتّى ينتصف الليل ».

قال قدس سره: « معنى هذا أنّه ليس وقت صلاه فريضة ولا سنّه؛ لأنّ الأوقات كلّها قد بينها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأما القضاء-قضاء الفريضة-وتقديم النوافل وتأخيرها فلا بأس». (٢)

٣. أحكام الخلل

المواضع التي تجب فيها إعادته الصلاة:

جميع مواضع السهو التي قد ذكرنا فيها الأثر سبعة عشر موضعاً، سبعة منها يجب على الساهى فيها إعادته الصلاة:

أ-الذى ينسى تكبيره الافتتاح ولا يذكرها حتّى يركع.

ب-والذى ينسى ركوعه وسجوده.

ج - والذى لا يدرى ركعه صلّى أم ركعتين.

د-والذى يسهو فى المغرب والفجر.

ه - والذى يزيد فى صلاته.

و-والذى لا يدرى زاد أو نقص ولا يقع وهمه على شيء.

ص: ٧٤

١-١. المصدر السابق، ص ٢٨٣. [١]

٢-٢. المصدر السابق، ص ٢٩٢. [٢]

ز-والذى ينصرف عن الصلاة بكليته قبل أن يتمها.

المواضع التي تجب فيها سجدة السهو ولا تجب فيها الإعادة:

ومنها مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ويجب فيها سجدة السهو:

أ-الذى يسهو فيسلم في الركعتين ثم يتكلم من غير أن يحول وجهه وينصرف عن القبلة، فعليه أن يتم صلاته ثم يسجد سجدة السهو.

ب-والذى ينسى تشهد ولا يجلس في الركعتين وفاته ذلك حتى يركع في الثالثة، فعليه سجدة السهو وقضاء تشهد إذا فرغ من صلاته.

ج - والذى لا يدرى أربعاً صلى أو خمساً، عليه سجدة السهو.

د-والذى يسهو في بعض صلاته فيتكلم بكلام لا ينبغي له، مثل أمر ونهى من غير تعمد، فعليه سجدة السهو. فهذه أربعة مواضع يجب فيها سجدة السهو.

المواضع التي لا تجب فيها الإعادة ولا سجدة السهو:

ومنها مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ولا سجدة السهو:

أ-الذى يدرك سهوه قبل أن يفوته-مثل الذى يحتاج أن يقوم فيجلس أو يحتاج أن يجلس فيقوم-ثم يذكر ذلك قبل أن يدخل في حاله أخرى فيقضيه، لا سهو عليه.

ب-والذى يسلم في الركعتين الأولتين ثم يذكر فيتم قبل أن يتكلم، فلا سهو عليه.

ج - ولا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه.

د-ولا سهو على من خلف الإمام.

ه - ولا سهو في سهو.

و-ولا سهو في نافله ولا إعادته في نافله. فهذه ستة مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ولا سجدة السهو.

الشك في أفعال الصلاة

وأما الذى يشك في تكبيره الافتتاح ولا يدرى كبر أم لم يكبر، فعليه أن يكبر متى ما ذكر قبل أن يركع، ثم يقرأ ثم يركع، وإن شك وهو راع فلم يدر كبر أو لم يكبر تكبيره الافتتاح مضى في صلاته ولا شيء عليه، فإن استيقن أنه لم يكبر أعاد الصلاة

حِينَئِذٍ.

فَإِنْ شَكَّ وَهُوَ قَائِمٌ فَلَمْ يَدْرِ أَرْكَعَ أَمْ لَمْ يَرْكَعْ، فَلْيَرْكَعْ حَتَّىٰ يَكُونَ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ

ص: ٧٥

ركوعه، فإن ركع ثم ذكر أنه قد كان ركع ٧ فليرسل نفسه إلى السجود من غير أن يرفع رأسه من الركوع في الركوع، فإن مضى ورفع رأسه من الركوع ثم ذكر أنه قد كان ركع فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته ركعه، فإن سجد ثم شك فلم يدر أركع أم لم يركع، فعليه أن يمضى في صلاته ولا شيء عليه في شكه، إلا أن يستيقن أنه لم يكن ركع، فإن استيقن ذلك فعليه أن يستقبل الصلاة.

فإن سجد ولم يدر أسجد سجدين أم سجده، فعليه أن يسجد أخرى حتى يكون على يقين من السجدين، فإن سجد ثم ذكر أنه قد كان سجد سجدين، فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته سجده، فإن شك بعدما قام فلم يدر أكان سجد أو سجدين فعليه أن يمضى في صلاته ولا شيء عليه، وإن استيقن أنه لم يسجد إلا واحده، فعليه أن ينحط فيسجد أخرى ولا شيء عليه، وإن كان قد قرأ ثم ذكر أنه لم يكن سجداً إلا واحده، فعليه أن يسجد أخرى، ثم يقوم فيقرأ ويركع ولا شيء عليه، وإن ركع فاستيقن أنه لم يكن سجداً إلا سجده أو لم يسجد شيئاً، فعليه إعادة الصلاة. (١)

السهو في التشهد

وإن سهوا فقام من قبل أن يتشهد في الركعتين، فعليه أن يجلس ويتشهد ما لم يركع، ثم يقوم فيمضى في صلاته ولا شيء عليه، وإن كان قد ركع وعلم أنه لم يكن تشهد مضى في صلاته، فإذا فرغ منها سجد سجدة السهو، وليس عليه في حال الشك شيء ما لم يستيقن. (٢)

السهو في اثنتين وأربع

إن شك فلم يدر اثنتين صلى أو أربعاً؛ فإن ذهب وهمه إلى الأربع سلم ولا شيء عليه، وإن ذهب وهمه إلى أنه قد صلى ركعتين صلى أخريين ولا شيء عليه، فإن استوى وهمه سلم ثم صلى ركعتين قائماً بفاتحة الكتاب، فإن كان صلى ركعتين كانتا هاتان الركعتان تمام الأربعة، وإن كان صلى أربعاً كانتا هاتان نافله. (٣)

ص: ٧٦

١-١ . المصدر السابق، ص ٣٦٢. [١]

٢-٢ . المصدر السابق، ص ٢٦٣. [٢]

٣-٣ . المصدر السابق. [٣]

السهو فى اثنتين وثلاث:

فإن شكك فلم يدرِ أركعتين صلّى أم ثلاثاً فذهب وهمه إلى الركعتين فعليه أن يصلّى أخريين ولا شىء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الثلاث فعليه أن يصلّى ركعه واحده ولا شىء عليه، وإن استوى وهمه وهو مستيقن فى الركعتين فعليه أن يصلّى ركعه وهو قائم ثم يسلم ويصلّى ركعتين وهو قاعدٌ بفاتحه الكتاب، وإن كان صلّى ركعتين فالتى قام فيها قبل تسليمه تمام الأربعة، والركعتان اللتان صلّاهما وهو قاعد مكان ركعه وقد تمّت صلاته، وإن كان قد صلّى ثلاثاً فالتى قام فيها تمام الأربع، وكانت الركعتان اللتان صلّاهما وهو جالسٌ نافله. (١)

السهو فى ثلاث وأربع

فإن شكك فلم يدرِ أثلاثاً صلّى أم أربعاً؛ فإن ذهب وهمه إلى الثلاث فعليه أن يصلّى أخرى ثم يسلم ولا شىء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الأربع سلم ولا شىء عليه، وإن استوى وهمه فى الثلاث والأربع سلم على حال شكك وصلّى ركعتين من جلوس بفاتحه الكتاب، فإن كان صلّى ثلاثاً كانت هاتان الركعتان بركعه تمام الأربع، وإن كان صلّى أربعاً كانت هاتان الركعتان نافله له. (٢)

السهو فى أربع وخمس

فإن شكك فلم يدرِ أربعاً صلّى أو خمساً؛ فإن ذهب وهمه إلى الأربع سلم ولا شىء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الخمس أعاد الصلاة، وإن استوى وهمه سلم وسجد سجدة السهو وهما المرغمتان. (٣)

الصوم

روى الكلينى عن عبد الله بن سنان قال: سألته عن الرجل يأتى جاريته فى شهر رمضان بالنهار فى السفر؟ فقال: « ما عرف هذا حقّ شهر رمضان، إن له فى الليل سبجاً طويلاً » .

ص: ٧٧

١-١ . المصدر السابق. [١]

٢-٢ . المصدر السابق. [٢]

٣-٣ . المصدر السابق. [٣]

قال الكليني: الفضل عندي أن يوقر الرجل شهر رمضان ويمسك عن النساء في السفر بالنهار، إلّا أن يكون تغلبه الشهوه ويخاف على نفسه، فقد رخص له أن يأتي الحلال كما رخص للمسافر الذي لا يجد الماء إذا غلبه الشيق أن يأتي الحلال، قال: ويؤجر في ذلك، كما أنه إذا أتى الحرام أثم. (١)

الحجّ

وقت التلبيه

الكليني عن إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبه، أيلبّي حين ينهض به بعيره أو جالساً في دبر الصلاة؟ قال: «أى ذلك شاء صنع».

قال الكليني: «وهذا عندي من الأمر المتوسّع، إلّا أنّ الفضل فيه أن يظهر التلبيه حيث أظهر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على طرف البيداء، ولا يجوز لأحد أن يجوز ميل البيداء إلّا وقد أظهر التلبيه، وأوّل البيداء أوّل ميل يلقاك عن يسار الطريق». (٢)

الخمسة والأنفال

الفىء والأنفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه

إنّ الله -تبارك وتعالى- جعل الدنيا كلّها بأسرها لخليفته، حيث يقول للملائكة: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» ٣ فكانت الدنيا بأسرها لآدم، وصارت بعده لأبرار ولده وخلفائه، فما غلب عليه أعداؤهم ثم رجع إليهم بحرب أو غلبه سيمى فيئاً؛ وهو أن يفىء إليهم بغلبه وحرب، وكان حكمه فيه ما قال الله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِإِيتِمَاءِ الْقُرْبَىٰ وَ لِلسَّائِلِينَ وَ لِلسَّابِقِينَ وَ لِابْنِ السَّبِيلِ» ٤، فهو لله وللرسول ولقرابه الرسول، فهذا هو الفىء الراجع؛ وإنّما يكون الراجع ما كان في يد غيرهم فأخذ منهم بالسيف. وأمّا ما رجع إليهم من غير أن يوجف عليه بخيل ولا- ركاب فهو الأنفال؛ هو لله وللرسول خاصّه، ليس لأحد فيه الشركه وإنّما جعل

ص: ٧٨

١-١. المصدر السابق، ج ٤، ص ١٣٤. [١]

٢-٢. المصدر السابق، ص ٣٢٩. [٢]

الشركه فى شىء قوتل عليه، فُجعل لمن قاتل من الغنائم أربعة أسهم، وللرسول سهم، والذي للرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقسمه على سته أسهم: ثلاثة له، وثلاثة لليتامى والمساكين وابن السبيل.

وأما الأنفال فليس هذه سبيلها، كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم خاصه، وكانت فدك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خاصه؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم فتحها وأمير المؤمنين عليه السلام، لم يكن معهما أحد، فزال عنها اسم الفىء ولزمها اسم الأنفال. وكذلك الآجام والمعادن والبحار والمفاوز هى للإمام خاصه، فإن عمل فيها قومٌ بإذن الإمام فلهم أربعة أخماس، وللإمام خمس، والذي للإمام يجرى مجرى الخمس، ومن عمل فيها بغير إذن الإمام فالإمام يأخذه كله، ليس لأحد فيه شىء. وكذلك من عمّر شيئاً أو أجرى قناه أو عمل فى أرض خراب بغير إذن صاحب الأرض فليس له ذلك، فإن شاء أخذها منه كلها وإن شاء تركها فى يده. (١)

كتاب الموارث

١. باب وجوه الفرائض

قال: إن الله -تبارك وتعالى- جعل الفرائض على أربعة أصناف، وجعل مخرجها من سته أسهم:

فبدأ بالولد والوالدين الذين هم الأقربون وبأنفسهم يتقربون لا بغيرهم، ولا يسقطون من الميراث أبداً، ولا يرث معهم أحد غيرهم إلا الزوج والزوجه، فإن حضر كلهم قُسم المال بينهم على ما سَمَى الله عزوجل، وإن حضر بعضهم فكذلك، وإن لم يحضر منهم إلا واحد فالمال كله له. ولا يرث معه أحد غيره إذا كان غيره لا يتقرب بنفسه وإنما يتقرب بغيره، إلا ما خص الله به من طريق الإجماع أن ولد الولد يقومون مقام الولد، وكذلك ولد الإخوة إذا لم يكن ولد الصلب ولا إخوة. وهذا من أمر الولد مجمع عليه، ولا أعلم بين الأمه فى ذلك اختلافاً. فهؤلاء أحد الأصناف الأربعة.

وأما الصنف الثانى فهو الزوج والزوجه، فإن الله عزوجل ثنى بذكرهما بعد ذكر الولد والوالدين، فلهم السهم المسمى لهم، ويرثون مع كل أحد، ولا يسقطون من

ص: ٧٩

وأما الصنف الثالث فهم الكلاله؛ وهم الإخوه والأخوات إذا لم يكن ولد ولا الوالدان؛ لأنهم لا يتقربون بأنفسهم وإنما يتقربون بالوالدين، فمن تقرب بنفسه كان أولى بالميراث ممن تقرب بغيره. وإن كان للميت ولد ووالدان أو واحد منهم لم تكن الإخوه والأخوات كلاله؛ لقول الله عز وجل: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ إِمْرَأَةً هَلَكَتْ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَ هُوَ يَرِثُهَا» يعنى: الأخت «إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ» ١ ، وإنما جعل الله لهم الميراث بشرط، وقد يسقطون فى مواضع (١) ولا يرثون شيئاً، وليسوا بمنزله الولد والوالدين الذين لا يسقطون عن الميراث أبداً. فإذا لم يحضر ولد ولا والدان فللكلاله سهامهم المسماة لهم، لا يرث معهم أحد غيرهم إذا لم يكن ولد إلا لمن كان فى مثل معناهم.

وأما الصنف الرابع فهم أولو الأرحام الذين هم أبعد (٢) من الكلاله، فإذا لم يحضر ولد ولا والدان ولا كلاله، فالميراث لأولى الأرحام منهم؛ الأقرب منهم فالأقرب، يأخذ كل واحد منهم نصيب من يتقرب بقربته. ولا يرث أولو الأرحام مع الولد ولا مع الوالدين ولا مع الكلاله شيئاً، وإنما يرث أولو الأرحام بالرحم، فأقربهم إلى الميت أحقهم بالميراث، وإذا استوا فى البطون فلقرابه الأمّ الثلث ولقرابه الأب الثلثان، وإذا كان أحد الفريقين أبعد فالميراث للأقرب على ما نحن ذاكروه إن شاء الله. (٣)

٢. باب بيان الفرائض فى الكتاب

إنّ الله -جلّ ذكره- جعل المال كلّهُ للولد فى كتابه، ثم أدخل عليهم بعد الأبوين والزوجين، فلا يرث مع الولد غير هؤلاء الأربعة؛ وذلك أنّه عزّ وجلّ قال: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» ٥ ، فأجمعت الأمّه على أنّ الله أراد بهذا القول الميراث، فصار المال كلّهُ بهذا القول للولد. ثم فصل الأنثى من الذكر، فقال: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» ٦ ، ولو لم

ص: ٨٠

١-٢) . هى التى لم يتحقّق فيها الشرط المذكور (مرآه العقول) . [١]

٢-٣) . أى الأعمام والأخوال وأولادهم، فإنّهم يتقربون بالجدّ، والجدّ يتقرب بالأب أو الأمّ (مرآه العقول) . [٢]

٣-٤) . فروع الكافى، ج ٧، ص ٧٤. [٣]

يقول عزوجل: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» ، لكان إجماعهم على ما عنى الله به من القول يوجب المال كله للولد؛ الذكر والأنثى فيه سواء، فلما أن قال: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» ، كان هذا تفصيل المال، وتمييز الذكر من الأنثى فى القسمة، وتفضيل الذكر على الأنثى، فصار المال كله مقسوماً بين الولد «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» .

ثم قال: «فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ» ١ ، فلولا أنه عزوجل أراد بهذا القول ما يتصل بهذا، كان قد قسم بعض المال وترك بعضاً مهملاً ولكنّه -جلّ وعزّ - أراد بهذا أن يوصل الكلام إلى منتهى قسمه الميراث كله، فقال: «وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ» ٢ ، فصار المال كله مقسوماً بين البنات وبين الأبوين، فكان ما يفضل من المال مع الابنه الواحده رداً عليهم على قدر سهامهم التى قسمها الله -جلّ وعزّ - وكان حكمهم فيما بقى من المال كحكم ما قسمه الله عزوجل على نحو ما قسمه؛ لأنهم كلهم أولو الأرحام، وهم أقرب الأقربين، وصارت القسمة للبنات النصف والثلاثان مع الأبوين فقط، وإذا لم يكن أبوان فالمال كله للولد بغير سهام إلا ما فرض الله عزوجل للأزواج، على ما بيناه فى أول الكلام وقلنا: إن الله عزوجل إنما جعل المال كله للولد على ظاهر الكتاب، ثم أدخل عليهم الأبوين والزوجين.

وقد تكلم الناس فى أمر الابنتين: من أين جعل لهما الثلثان والله -جلّ وعزّ - إنما جعل الثلثين لما فوق اثنتين؟ فقال قوم: بإجماع، وقال قوم: قياساً؛ كما إن كان للواحد النصف كان ذلك دليلاً على أن لما فوق الواحده الثلثين، وقال قوم بالتقليد والروايه.

ولم يُصِبْ واحد منهم الوجه فى ذلك، فقلنا: إن الله عزوجل جعل حظ الأنثيين الثلثين بقوله: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» ؛ وذلك أنه إذا ترك الرجل بنتاً وابناً فللذكر مثل

حظّ الأنتيين، وهو الثلثان، فحظّ الأنتيين الثلثان، واكتفى بهذا البيان أن يكون ذكر الأنتيين بالثلثين، وهذا بيان قد جهله كلهم، والحمد لله كثيراً.

ثم جعل الميراث كله للأبوين إذا لم يكن له ولد فقال: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ»، ولم يجعل للأب تسميه إنما له ما بقي. ثم حجب الأم عن الثلث بالإخوة، فقال: «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ»^١، فلم يورث الله -جلّ وعزّ - مع الأبوين إذا لم يكن له ولد إلا الزوج والمرأة، وكلّ فريضة لم يسمّ للأب فيها سهماً فإنما له ما بقي، وكلّ فريضة سُمّي للأب فيها سهماً، كان ما فضل من المال مقسوماً على قدر السهام في مثل ابنه وأبوين على ما بيناه أولاً.

ثم ذكر فريضة الأزواج فأدخلهم على الولد وعلى الأبوين وعلى جميع أهل الفرائض على قدر ما سُمّي لهم، وليس في فريضتهم اختلاف ولا تنازع، فاختصرنا الكلام في ذلك.

ثم ذكر فريضة الإخوة والأخوات من قبل الأم، فقال: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ»، يعني لأم، «فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ»، وهذا فيه خلاف بين الأمه، وكلّ هذا «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ». (١) فالإخوة من الأم لهم نصيبهم المسمّى لهم مع الإخوة والأخوات من الأب والأم، والإخوة والأخوات من الأم لا يزدون على الثلث ولا ينقصون من السدس، والذكر والأنثى فيه سواء، وهذا كله مجمع عليه، إلا أن لا يحضر أحد غيرهم، فيكون ما بقي لأولى الأرحام ويكونوا هم أقرب الأرحام، وذو السهم أحقّ ممّن لا سهم له، فيصير المال كله لهم على هذه الجهة.

ثم ذكر الكلاله للأب؛ وهم الإخوة والأخوات من الأب والأم، والإخوة والأخوات من الأب إذا لم يحضر إخوة وأخوات لأب وأم، فقال: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ»^٣، والباقي يكون لأقرب الأرحام، وهي أقرب أولى الأرحام، فيكون الباقي لها سهم أولى الأرحام.

ثم قال: «وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ»، يعني للأخ المال كله إذا لم يكن لها ولد «فَإِنْ كَانَتْ إِثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَ نِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ». (٢) ولا يصيرون كلاله إلا إذا لم يكن ولد ولا والد، فحينئذ يصيرون كلاله. ولا يرث مع

ص: ٨٢

(١-٢). المصدر السابق: ١٢. [١]

(٢-٤). المصدر السابق: [٢]

الكلالة أحدٌ من أولى الأرحام، إلا الإخوة والأخوات من الأمّ والزوج والزوجه.

فإن قال قائل: فإن الله -عز وجلّ- وتقدّس -سمّاهم كلالة إذا لم يكن ولد فقال: «يَسِيْرَتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ اِنْ اِمْرُوْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ»، فقد جعلهم كلالة إذا لم يكن ولد، فلم زعمت أنّهم لا يكونون كلالة مع الأمّ؟!!

قيل له: قد أجمعوا جميعاً أنّهم لا- يكونون كلالة مع الأب وإن لم يكن ولد، والأمّ في هذا بمنزلة الأب؛ لأنهما جميعاً يتقربان بأنفسهما، ويستويان في الميراث مع الولد، ولا يسقطان أبداً من الميراث.

فإن قال قائل: فإن كان ما بقى يكون للأخت الواحدة وللأختين وما زاد على ذلك، فما معنى التسميه لهنّ النصف والثلاثان؛ فهذا كلّ صائر لهنّ وراجع إليهنّ، وهذا يدلّ على أنّ ما بقى فهو لغيرهم وهم العصبه؟

قيل له: ليست العصبه في كتاب الله ولا- في سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنّما ذكر الله ذلك وسمّاه؛ لأنّه قد يجامعنّ الإخوه من الأمّ ويجامعنّ الزوج والزوجه، فسّمى ذلك ليدلّ كيف كان القسمة، وكيف يدخل النقصان عليهنّ، وكيف ترجع الزيادة إليهنّ على قدر السهام والأنصباء إذا كنّ لا- يحطن بالميراث أبداً على حال واحده؛ ليكون العمل في سهامهم كالعمل في سهام الولد على قدر ما يجامع الولد من الزوج والأبوين، ولو لم يسمّ ذلك لم يهتد لهذا الذي بيّناه، وباللّهِ التوفيق.

ثمّ ذكر أولى الأرحام فقال عز وجلّ: «وَأَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» ١؛ ليعيّن أنّ البعض الأقرب أولى من البعض الأبعد، وأنهم أولى من الحلفاء والموالى، وهذا ياجماع إن شاء الله؛ لأنّ قولهم: «بالعصبه» يوجب إجماع ما قلناه.

ثمّ ذكر إبطال العصبه فقال: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» ٢، ولم يقل فيما بقى هو للرجال دون النساء، فما فرض الله -جلّ ذكره- للرجال في موضع حرم فيه على النساء بل أوجب للنساء في كلّ ما قلّ أو كثر.

وهذا ما ذكر الله عز وجلّ في كتابه من الفرائض، فكّل ما خالف هذا على ما بيّناه فهو

ردّ على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وحكم بغير ما أنزل الله؛ وهذا نظير ما حكى الله عزّ وجلّ عن المشركين حيث يقول: «وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا». (١)

وفى كتاب أبي نعيم الطحّان رواه عن شريك، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن حكيم بن جابر، (٢) عن زيد بن ثابت أنّه قال: من قضاء الجاهليّة أن يورث الرجال دون النساء. (٣)

٣. ميراث الجدّ والجده

الكليني بسنده عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده أبان بن تغلب، فقلت: أصلحك الله، إنّ ابنتي هلكت وأُمّي حيّة، فقال أبان: ليس لأُمّك شيء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «سبحان الله! أعطها السدس». .

وروى بسنده أيضاً عن إسماعيل بن منصور، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا اجتمع أربع جدّات، ثنتين من قبل الأمّ وثنتين من قبل الأب، طرحت واحده من قبل الأمّ بالقرعة، فكان السدس بين الثلاثة. وكذلك إذا اجتمع أربعه أجداد أسقط واحد من قبل الأمّ بالقرعة وكان السدس بين الثلاثة». .

قال قدس سره: هذا قد روى، وهى أخبار صحيحة، إلّا أنّ إجماع العصابة أنّ منزله الجدّ منزله الأخ من الأب؛ يرث ميراث الأخ، وإذا كانت منزله الجدّ منزله الأخ من الأب يرث ما يرث الأخ يجوز أن تكون هذه أخبار خاصّه، إلّا أنّه أخبرني بعض أصحابنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أطمع الجدّ السدس مع الأب ولم يعطه مع الولد، وليس هذا أيضاً ممّا يوافق إجماع العصابة أنّ منزله الأخ والجدّ بمنزله واحده. (٤)

الديات

القسامه

الكليني بسنده عن أبي عمرو المتطبّب، قال: عرضت على أبي عبد الله عليه السلام ما أفتى به أمير المؤمنين عليه السلام فى الديات، فمّمّا أفتى به أفتى فى الجسد، وجعله ستّ فرائض:

ص: ٨٤

١-١ . الأنعام: ١٣٩. [١]

٢-٢ . كذا، والظاهر «جبير». .

٣-٣ . فروع الكافى، ج ٧، ص ٧٨. [٢]

٤-٤ . المصدر السابق، ص ١١٦. [٣]

النفس، والبصر، والسمع، والكلام، ونقص الصوت من الغنن والبجح، والشلل من اليدين والرجلين، ثم جعل مع كل شيء من هذه قسامه على نحو ما بلغت الديه. والقسامه جعل في النفس على العمدة خمسين رجلاً، وجعل في النفس على الخطأ خمسه وعشرين رجلاً وعلى ما بلغت ديته من الجروح ألف دينار سته نفر، فما كان دون ذلك فيحسابه من سته نفر. والقسامه في النفس والسمع والبصر والعقل والصوت من الغنن والبجح ونقص اليدين والرجلين، فهو من سته أجزاء الرجل.

قال قدس سره: تفسير ذلك: إذا أصيب الرجل من هذه الأجزاء السته وقيس ذلك، فإن كان سدس بصره أو سمعه أو كلامه أو غير ذلك حلف هو وحده، وإن كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه رجل واحد، وإن كان نصف بصره حلف هو وحلف معه رجلان، وإن كان ثلثي بصره حلف هو وحلف معه ثلاثه نفر، وإن كان أربعة أخماس بصره حلف هو وحلف معه أربعة نفر، وإن كان بصره كله حلف هو وحلف معه خمسه نفر. وكذلك القسامه كلها في الجروح، فإن لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الأيمان، فإن كان سدس بصره حلف مّره واحده، وإن كان الثلث حلف مّرتين، وإن كان النصف حلف ثلاث مّرات، وإن كان الثلثين حلف أربع مّرات، وإن كان خمسه أسداس حلف خمس مّرات، وإن كان كله حلف ستّ مّرات ثم يعطى. (١)

ص: ٨٥

موضوع این نوشتار، بررسی مسئله «عقل گرایی» در آثار مرحوم محمد بن یعقوب کلینی رحمه الله فقیه و محدث والا مقام شیعه در قرن های سوم و چهارم هجری است. انگیزه پرداختن به این مسئله، نشان دادن جامعیت شخصیت کلینی رحمه الله به عنوان دانشمندی است که در آغوش اسلام و مکتب تشیع پرورش یافته و حدیث گزارای وی، موجب ظاهرگرایی و عقل گریزی ایشان نگردیده است.

در این نوشتار، نخست به معرفی کوتاه کلینی رحمه الله پرداخته، سپس موضوعات دیگر مربوط به بحث را بررسی خواهیم کرد.

زندگینامه کلینی

«محمد بن یعقوب کلینی رحمه الله در قریه «کلین» از توابع «ری»، دیده به جهان گشود. (۲) زادگاه ایشان در زمان تولدش، از اهمیت والایی برخوردار بوده؛ تا آن جا که برخی، «ری» را در آن زمان پس از بغداد، بزرگ تر از سایر شهرها دانسته اند. (۳)

ص: ۸۷

۱- ۱). آینه پژوهش، سال چهاردهم، شماره سوم، مرداد- شهریور ۱۳۸۲، شماره پیاپی ۸۱، ص ۱۷-۳۱.

۲- ۲). رجال النجاشی، ص ۲۶۶، مکتبه الداوری، قم، بی تا؛ نیز رجال الطوسی، ص ۴۳۹، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

۳- ۳). اصطخری، ابو اسحاق ابراهیم، مسالك و ممالک، ص ۱۶۶، به اهتمام ایرج افشار؛ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۸ ش.

هیچ کدام از رجالیان و مورخان زادروز کلینی رحمه الله را مشخص نکرده اند، لیکن برخی آن را زمان حیات امام یازدهم، امام حسن عسکری علیه السلام، دانسته اند؛ (۱) گرچه برخی دیگر این سخن را بی وجه پنداشته اند. (۲)

بعضی دیگر از دانشیان، با توجه به گفته محققى مانند ابن الاثیر جزری که مرحوم کلینی رحمه الله را «مجدد» در رأس سده سوم هجری شمرده است، نتیجه گرفته اند که ایشان می بایست در سال ۳۰۰ هجری، در سن کمال بوده و مقداری بیش از چهل بهار بر وی گذشته باشد؛ یعنی در عصر امام عسکری علیه السلام متولد شده باشد. (۳)

به هر رو، این مسئله چندان مهم نیست، بلکه مهم تر از آن، این است که ایشان در عصری بسیار پر حادثه، یعنی دوران غیبت صغرای امام زمان علیه السلام می زیسته و با زمان شناسی ستودنی خویش، توانسته رسالت خود را به بهترین شکل به انجام رساند و به نظر ما، «عقل گرایی» خود را به خوبی آشکار سازد.

در مورد خاندان کلینی رحمه الله گفتنی است که پدر بزرگوار ایشان «یعقوب بن اسحاق»، از عالمان بزرگ دین بوده و هم اکنون نیز آرامگاه او در کلین، مشهور است و جز این، اطلاعی دیگر از او در دست نیست. (۴) مادر ایشان، از خاندانی دانشمند بوده و نزدیکان وی، از قبیل جد و پدر، عمو و برادرش، همه از برگزیدگان و دانشوران بزرگ بوده اند. (۵)

در مجموع، تباری بزرگ و دانشمند، «محمد بن یعقوب کلینی رحمه الله» را در آغوش خود پروریده و او را به عالم اسلام تقدیم کرده است.

ص: ۸۸

-
- ۱- ۱) . ر. ک: بحر العلوم، السید مهدی، فوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۳۳۶، مکتبه الصادق، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
 - ۲- ۲) . خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۵۴، مدینه العلم، قم، چاپ سوم، بی تا.
 - ۳- ۳) . عبدالرسول، عبدالغفار، الکلینی والکافی، ص ۱۲۵ و ۱۲۷، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق؛ نیز مجله علوم الحدیث، شماره ۱، ص ۱۹۵.
 - ۴- ۴) . موسوی خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۰۸، مکتبه اسماعیلیان، قم، بی تا.
 - ۵- ۵) . ر. ک: مجله علوم الحدیث، شماره اول، ص ۱۹۷ و ۱۹۸؛ نیز درباره «محمد بن ابراهیم»، جد مادری کلینی ر. ک الطوسی، رجال الطوسی، رقم ۶۲۷۹، ص ۴۳۹، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق؛ نیز درباره «احمد بن ابراهیم»، عموی مادر کلینی، همو، همان، رقم ۵۹۲۰، ص ۴۰۷؛ نیز درباره «علی بن محمد بن ابراهیم» معروف به «علان»، دایی محمد بن یعقوب کلینی، ر. ک النجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۸۴، مکتبه الداوری، قم، بی تا.

می توان مدعی شد که شیخ کلینی رحمه الله از وثاقت و اعتبار کامل برخوردار بوده و شخصیت برجسته و چند بعدی ایشان، سبب شده که از دیرباز تا به حال، کسی از سیره نگاران سخنی در قدح وی نگوید و در عوض هر کس به گونه ای، او را مدح کند. اکنون نگاهی به دیدگاه های بزرگان درباره ایشان می افکنیم:

رجالی بزرگ شیعه مرحوم ابوالعباس نجاشی (متوفای ۴۵۰) درباره کلینی رحمه الله گوید:

محمد بن یعقوب کلینی، که علان کلینی رازی-ری شهری-دایی اش بوده است، استاد برجسته عالمان ما به روزگار خودش در ری بوده است. وی موثق ترین مردم در حدیث گزاری بوده است.

کلینی کتاب کافی را طی بیست سال نگاشته است... و ما تمام کتاب های ایشان را از گروهی از استادان خویش نقل کرده ایم. (۱)

شیخ الطائفه (متوفای ۴۶۰) درباره کلینی، فرموده است:

محمد بن یعقوب کلینی، با کنیه ابوجعفر اعور، فردی والاقدر و آشنا به روایات است که تألیفات بسیاری از جمله کتاب معروف کافی دارد و ما کتاب های ایشان را در کتاب خود به نام الفهرست معرفی کرده ایم. (۲)

همو در الفهرست گوید:

محمد بن یعقوب کلینی که کنیه اش ابوجعفر است، فردی مورد وثوق و دانا به روایات است و کتاب هایی از جمله کافی دارد که شامل سی کتاب است و نخستین بخش آن، کتاب عقل و فضیلت علم نام دارد... شیخ مفید محمد بن محمد بن نعمان راجع به تمام کتاب های ایشان برای ما گزارش کرده است. (۳)

مرحوم شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱) با عنوان «الشیخ الفقیه»، کلینی را ستوده است. (۴)

مرحوم شیخ مفید، اسطوانه بزرگ دیگر تشیع (متوفای ۴۱۳) در مقام ستایش کتاب

ص: ۸۹

۱- ۱) . رجال النجاشی، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۲- ۲) . الطوسی، رجال الطوسی، ص ۴۳۹، رقم ۶۲۷۷.

۳- ۳) . همو، الفهرست، ص ۲۱۰ و ۲۱۱، رقم ۶۰۲.

۴- ۴) . فصل نامه علوم الحدیث، شماره اول، ص ۲۱۸، محرم ۱۴۱۸ ق، به نقل از «فضل الکوفه ومساجدها»، ص ۴۹.

کافی، آن را از بزرگترین کتابهای شیعه و پرفایدهترین آنها دانسته است (۱) و این سخن گواه عظمت نویسنده کتاب نیز هست.

رجالیان متأخر شیعه نیز، هر کدام به نیکوترین شکل، کلینی را ستوده اند که به خاطر رعایت اختصار از بازگویی اقوالشان خودداری کرده، تنها منابع آن سخنان را یادآوری می‌کنیم. (۲)

دانشمندان رجالی معتبر اهل سنت نیز هر کدام به گونه‌ای از کلینی به عظمت و نیکی یاد کرده اند. کهن‌ترین منبعی که یافته ایم، مربوط به عبدالغنی بن سعید الازدی المصری (متوفای ۴۰۷ق) است که کلینی رحمه الله را ستوده است. (۳)

پس از او، حافظ، ابن ماکولا (متوفای ۴۷۵ق) درباره کلینی گوید: «کلینی به ضم کاف و لام مکسور و حرف یاء پیش از حرف نون، همان ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، از فقیهان و مؤلفان شیعه است.

ابو عبدالله احمد بن ابراهیم صیمری و دیگران از وی نقل حدیث کرده اند. او در محله دروازه کوفه و در زنجیر در بغداد ساکن بوده و در همان شهر به سال ۳۲۸ق وفات یافته و در مقبره اش دروازه کوفه مدفون شده است». (۴)

ابن عساکر (متوفای ۵۷۱) درباره کلینی آورده است:

محمد بن یعقوب که به او محمد بن علی ابو جعفر کلینی هم گفته می‌شود، از علمای شیعه بوده که به دمشق مسافرت کرده و در شهر بعلبک از ابو حسین محمد بن علی جعفری سمرقندی و محمد بن احمد بن خفاف نیشابوری و علی بن ابراهیم بن هاشم و... نقل حدیث کرده است.

ص: ۹۰

۱- ۱) . ر. ک: مهدوی راد، محمد علی، نگاهی به جوامع حدیثی شیعه، ص ۱۹، (جزوه درسی مرکز تربیت مدرس قم)، بی تا.

۲- ۲) . ر. ک: کلینی والکافی، ص ۲۰۲ و بعد، نیز فصل نامه علوم الحدیث، ش ۱، ص ۱۱۸ و بعد؛ نیز ثامر هاشم حبیب العمیدی، الشیخ کلینی البغدادی و کتابه الکافی، ص ۱۴۰ و ۱۴۳، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

۳- ۳) . ر. ک: فصل نامه علوم الحدیث، ش ۱، ص ۲۱۹، محرم ۱۴۱۸ ق، به نقل از: المؤلف والمختلف، عبدالغنی بن سعید الازدی المصری.

۴- ۴) . حافظ ابن ماکولا، الاکمال، ج ۷، ص ۱۸۶، مؤسسه التاریخ العربی، بی جا، بی تا.

کلینی همان محمد بن یعقوب کلینی است که از مؤلفان شیعه است و طبق مکتب اهل بیت علیهم السلام می نگاشته است. (۱)

ابو سعادات، مبارک بن محمد بن اثیر (متوفای ۶۰۶ق) نیز درباره کلینی گوید:

کلینی از جمله فقیهانی است که در سال سیصد هجری می زیسته و جزء عالمان شیعه بوده است. (۲)

عز الدین، ابو الحسن بن اثیر (متوفای ۶۳۰ق) نیز گوید:

... در این سال محمد بن یعقوب وفات یافت. . . وی یکی از عالمان شیعی بود. کلینی با یاء نقطه دار در پایین آن و پس از

آن حرف نون، با صدای کشیده تلفظ می شود. (۳)

امام شمس الدین ذهبی (متوفای ۷۴۸ق) درباره کلینی گوید:

کلینی، محمد بن یعقوب کلینی است که از سران دانشمندان شیعه در روزگار مقتدر عباسی بوده است. وی منسوب به کلین از

شهرهای تابع عراق-اراک - است. (۴)

همو در کتاب های دیگرش نیز کلینی رحمه الله را به عظمت فراوان یاد کرده است. (۵)

صلاح الدین خلیل بن ایبک صفدی (متوفای ۷۶۴ق) درباره کلینی گوید:

کلینی شیعی مذهب، همان محمد بن یعقوب ابو جعفر کلینی، به ضم کاف و اماله لام است که پیش از یاء آخر، نون قرار

دارد. وی اهل ری بوده تا هنگام درگذشتش در بغداد سکونت گزیده است. او از جمله فقیهان شیعه بوده که طبق مذهب آنان

می نگاشته است. (۶)

ص: ۹۱

۱-۱) . ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۵۶، ص ۲۹۷، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

۲-۲) . محمد بن الاثیر الجزری، جامع الاصول، ج ۱۱، ص ۳۲۳، دارالفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.

۳-۳) . ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۳۶۴، دار صادر، بیروت، ۱۳۹۹ ق.

۴-۴) . الذهبی، المشته، ج ۲، ص ۵۵۳، موجود در کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، قم، بی نا، بی جا، بی تا.

۵-۵) . ر. ک: سیر اعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۲۸۰، مؤسسه الرساله، بیروت، چاپ نهم، ۱۴۱۳ ق؛ نیز، تاریخ الاسلام، حوادث

سال ۳۲۸، ص ۲۵۰ و ۴۶۱، رقم ترجمه ۴۱۶، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

۶-۶) . الصفدی، الوافی بالوفیات، ج ۵، ص ۲۲۶، [۱] دارالنشر، اشتوتگارت، چاپ سوم، ۱۴۱۱ ق.

ابن حجر عسقلانی (متوفای ۸۵۲ق) دربارهٔ کلینی نوشته است:

ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی از فقیهان و مؤلفان شیعه بوده که به زنجیری [منسوب به محله در زنجیر] به خاطر سکونتش در زنجیر بغداد معروف شده است. (۱)

فیروز آبادی (متوفای ۸۱۷) کلینی رحمه الله را از فقهای شیعه شمرده است. (۲)

زبیدی (متوفای ۱۲۰۵) نیز کلینی را جزء فقهای شیعه دانسته است. (۳) خیر الدین زرکلی (متوفای ۱۹۷۵ م) هم، کلینی را شیخ و رهبر شیعه در بغداد نامیده است. (۴)

برخی از دانشیان غیر مسلمان مغرب زمین نیز از تمجید شیخ کلینی فروگذار نکرده اند (۵) که جای دقت بسیار دارد.

حاصل نقل قول های بالا این است که کلینی رحمه الله از شخصیت چند بعدی و والایی برخوردار بوده؛ بدان پایه که از نگاه رجالیان فرهیخته، وی به عنوان فقیه و حدیث نگاری استوارنگار، صاحب قلم، فاضل، پیشوا، مجدد و... نامبردار گردیده است.

فراگیری و فرادهی علمی

بیشترین رقمی که در مورد مشایخ کلینی گزارش شده، چهل و هشت تن است. (۶) در مورد شاگردان وی نیز شانزده نفر گزارش شده است. (۷) برخی دیگر رقم شاگردان ایشان را بیست و سه نفر شمارش کرده اند. (۸) بررسی در مورد چهره هایی که به عنوان استادان و دانشجویان کلینی مطرح شده اند، می تواند گویای سخت کوشی ایشان در فراگیری و فرادهی علمی باشد؛ به

ص: ۹۲

۱- ۱) . العسقلانی، تبصیر المتببه، ج ۲، ص ۷۳۷، المكتبه العلمیه، بیروت، بی تا؛ همو، لسان المیزان، ج ۶، ص ۶۳۶ و ۶۳۷، رقم ترجمه ۸۲۷۷، دار احیاء التراث العربی و...، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

۲- ۲) . الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، ج ۴، ص ۲۶۵، دار الجیل، بیروت، بی تا.

۳- ۳) . الزبیدی، السید محمد مرتضی، تاج العروس، ج ۹، ص ۳۲۲، دارالفکر، بی جا، بی تا.

۴- ۴) . الزرکلی، خیر الدین، الاعلام، ج ۷، ص ۱۴۵، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۶.

۵- ۵) . ر. ک: مجله علوم الحدیث، شماره ۱، ص ۲۲۱، نیز الکلینی و کتابه الکافی، ص ۱۴۲.

۶- ۶) . الکلینی و الکافی، ص ۱۶۶ و بعد.

۷- ۷) . همان، ص ۱۸۲ و بعد.

۸- ۸) . الکلینی و کتابه الکافی، ص ۹۶ و بعد.

ویژه اگر به کیفیت آموزش و دشواری های آن، در روزگار کلینی توجه شود. بخشی از دشواری های مورد نظر به سفرهای کلینی رحمه الله در عصر او باز می گردد.

سفرهای کلینی

شک نیست که هجرت یکی از عوامل تمدن ساز در تاریخ بوده است. این عامل، در زندگی شخصیت های دوران ساز نیز نقشی والا داشته و دارد.

اما در مورد قهرمان سخن ما، به دقت و صراحت، از سفرهایش یاد نشده است. به عنوان مثال شیخ طوسی رحمه الله، که به روزگار کلینی رحمه الله نزدیک بوده، یادآور شده که کلینی به سال ۳۲۷، در بغداد حدیث گفته است. (۱) اما از این سخن نباید نتیجه گرفت که ایشان در اواخر عمرش به بغداد هجرت کرده و حداکثر به سال ۳۲۹ در آن جا زندگی را بدرود گفته است؛ (۲) زیرا دست کم، مجدد نامیده شدن کلینی رحمه الله توسط ابن اثیر جزری-چنان که گذشت-می تواند موجب این احتمال شود که وی بیش از یک سفر، به بغداد داشته است. (۳)

بیان این نکته ضروری است که دقت در سخنان رجالیان نزدیک به روزگار کلینی رحمه الله ما را به این امر خستو می کند که کلینی سفرهای فراوانی به نقاط مختلف از جمله بغداد داشته است و اگر جز این بود، فراهم آوردن آثار علمی گوناگون به ویژه موسوعه حدیثی گسترده ای چون کافی امکان نداشت. این که نجاشی-آن گونه که گذشت-تصریح کرده که کافی ظرف بیست سال نگاشته شده، این نکته را می فهماند که کلینی رحمه الله در طول آن مدت به جمع آوری حدیث مشغول بوده است و چون کافی از تنوع و موضوعات گوناگون برخوردار بوده و نمی توانسته آن مجموعه به صورت آماده یک جا فراهم باشد، به ناچار کلینی مسافرت های فراوانی انجام داده است.

به علاوه، رجالیانی چون ابن ماکولا و ابن عساکر که به روزگار کلینی نزدیک بوده اند، به سفرهای ایشان به دمشق و بغداد تصریح کرده اند. به ویژه، سخن ابن ماکولا که نقل شد و گفته بود: «وکان ینزل بباب الکوفه»، به روشنی استمرار را

ص: ۹۳

۱-۱). ر. ک: مهدوی راد، محمدعلی، نگاهی به جوامع حدیثی شیعه، ص ۵، (جزوه درسی مرکز تربیت مدرس قم)، بی تا به

نقل از الاستبصار، ج ۲، ص ۳۵۲، شیخ طوسی.

۲-۲). الکلینی والکافی، ص ۱۳۰ و ۲۱۸.

۳-۳). همان، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

فهمانده، گویای این است که کلینی بیش از یک سفر به بغداد کرده، و طی سفرهای مکررش به بغداد، تنها کانون عمده دانش در جهان اسلام در قرن های سوم و چهارم هجری، در دروازه کوفه اتراق می کرده است.

ملاحظه برخی شواهدی که بعضی از پژوهشگران معاصر یافته اند، تا براساس آنها نتیجه بگیرند که کلینی به خراسان، کوفه و حجاز سفر کرده بود و این امور از مطاوی برخی کلمات کلینی بر می آید، جالب توجه و ارزشمند است. (۱)

اکنون پس از معرفی کوتاه کلینی طی فرازهای بالا و برداشتن یک گام عمده در شناخت وی و فهم اجمالی عقل گرایی او، باید به بخش دیگری پردازی تا ضمن آن رابطه «تحديث» و «تعقل» را باز گوئیم:

تحديث و تعقل

در آینه کافی، چهره مرحوم کلینی به عنوان محدثی سترگ و کم نظیر، بل بی نظیر دیده می شود. اکنون می خواهیم ببینیم چگونه میان چنین شأنی را می توان با خردگرایی جمع کرد؟

به طور اصولی میان حدیث گزارى یعنی ظاهرگرایی با اندیشه ورزی ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا مقتضای حدیث گروی، تعبد بدان و وانهادن پرسش گری از عقل و خلع آن از مسند داوری است. اما خردگرایی در هر چهره ای که رخ نماید، عقل محوری و اندیشه سالاری را به همراه دارد.

تقابل دو اندیشه ظاهرگرایی و عقل گرایی را اندکی به شرح تر در جای دیگر آورده ام، (۲) و این جا نیز مجال تفصیل نمی بینم. اما بیان این نکته را سودمند می دانم که تقریباً در طول تاریخ اسلام، حدیث گزارى با ظاهر گروی همراه بوده است. اما کلینی به حق به عنوان یک استثنای مهم از آن قاعده و کبرای کلی مطرح شده است. او به درستی و به حق نشان داد که تقابل یاد شده دو اندیشه، تقابلی عَرَضی است نه ذاتی.

ص: ۹۴

۱-۱). ر. ک: فصل نامه علوم الحدیث، ش ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۴-۲۰۶.

۲-۲). در مقاله ای با عنوان احمد بن حنبل و ظاهرگرایی که تاکنون به چاپ نرسیده است.

چه این که میان عقل و دین تباینی نیست و می توان محتوای دین را در ترازوی عقل به سنجش گری گذاشت. حدیث، سخن معصوم و پیراسته از ناسره و گراف بوده، در معیار عقل برترین عیار را دارد.

آری، آن تقابل عرضی که گفته شد، نتیجه کارکرد ذهن آن دسته از حدیث نگاران است که براساس قشری گوی خود، هم شأن عقل را از او ستانده اند و هم از ارزش حدیث به شدت کاسته اند.

منزلت حدیث از نگاه شیعه

می دانیم که حدیث به عنوان سخن عترت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در کنار قرآن، مبین آن بوده، به عنوان دومین منبع شناخت دین، در ابعاد گوناگون آن است. اما عقل، هم به عنوان ابزار فهم و قرآن و حدیث و هم به عنوان منبع سوم شناخت، علاوه بر قرآن و حدیث، یک رشته آگاهی ها را در اختیار مجتهدان و پژوهشگران قرار می دهد. پس، روی آوری به حدیث، نباید به هیچ رو به مفهوم روگردانی از عقل به حساب آید. بلکه منابع سه گانه ای که نام برده شد، علاوه بر منبع چهارمی به نام اجماع، از دیدگاه اصولیان، به صورت عرضی و در مجموع منابع استنباط و فقاهاست به شمار رفته اند.

با این که کلینی آثار علمی متعدد داشته و طبق برخی گزارش ها رقم آنها به ده کتاب می رسیده است، (۱) لیکن جز موسوعه بزرگ و با ارزش کافی، کتاب های دیگر، اکنون در دست ما نیست.

درباره کافی نیز تک نگاری ها و پژوهش های بسیار ارزشمندی انجام گرفته است. بنابر این در این جا، قصد دوباره کاری نداشته، تنها به بیان چند نکته تقریباً بدیع درباره کافی می پردازیم:

عقل گرایی در کافی

جای جای کافی، نشان از خردگرایی مؤلف فرهیخته و اندیشه ورز آن دارد. این ویژگی که موضوع این پژوهش است، چندان برجسته است که جای انکار ندارد و ما

ص: ۹۵

در ادامه گفتار، به مناسبت هر موضوع و به صورت منظم، مواردی از خردورزی کلینی در کافی را نشان خواهیم داد.

همواره باید بر این ویژگی کافی انگشت نهاد، که این کتاب از دقت فوق العاده و امانت در گزارش احادیث برخوردار بوده، اسناد روایات را به طور کامل آورده است. بی جهت نبوده که عنوان پرافتخار «ثقه الاسلام» به دلیل آن استوار نگاری کم نظیر، نصیب کلینی شده است. بی شک این توفیق بزرگ الهی بی دلیل قریب محدث بزرگ شیعه نشده است؛ بلکه با توجه به وضعیت دشوار ارتباطات در عصر او و مشکلات فراوان آن روزگار، چنین وثاقت و امانت ورزی، حاصل خون دل های بسیار، رنج های جانکاه فراوان و مجاهدت های دامنه دار بوده است. راستی که دست مریزاد و آفرین بر آن همه افتخار آفرینی در عرصه پژوهش و فرهنگ.

کیفیت و کمیت زمان نگارش

زمان نگارش کافی از نظر کمی و کیفی، ویژگی داشته است. از نظر کمی، زمانی طولانی در حدود دو دهه را در بر می گرفته است و از نظر کیفی نیز زمانی کاملاً بحرانی و پرماجرا، یعنی زمان غیبت صغرای امام زمان علیه السلام بوده است که درباره آن بعداً، گفتگو خواهیم کرد.

انگیزه نگارش: انگیزه نگارش کافی نیز، آن گونه که در مقدمه آن از زبان مؤلف گرانقدرش آمده است، بسیار مهم و با ارزش بوده است. انگیزه نگارنده، استوارنگاری و عرضه مجموعه ای صحیح و سودمند برای رفتار بوده است. او می خواسته اثری پدید آورد که پیراسته و متقن بوده، برخلاف جوامع و منابع حدیثی تا آن روزگار، علاوه بر جامعیت، از روایات ضعیف و غیرقابل اعتماد تهی باشد و باید گفت، در مجموع، کلینی به خوبی از عهده این امر برآمده و توانسته آرمان خود را از نگارش کافی محقق سازد. (۱)

ص: ۹۶

۱- ۱). ر. ک: بحار الانوار، ج ۱۰۵، ص ۷۵، (دیدگاه محقق کرکی درباره کافی)، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق؛ همان، ج ۱۰۴، ص ۱۹۰، (دیدگاه شهید اول درباره کافی)؛ همان، ج ۱۰۷، ص ۷۰، (دیدگاه علامه محمدتقی مجلسی درباره کافی)؛ نیز ر. ک: فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۶.

بهره گیری از منابع نخستین و کهن: چیزی که بر اعتبار کافی به صورتی فوق العاده افزوده است، دسترسی کلینی به منابع کهن و دست اول روایی بوده است. در کافی، تمام گزارش ها و حدیث گزاره ها براساس متونی بوده که همه در اختیار کلینی و دست اول بوده اند.

شک نیست که فراهم آمدن کافی از منابع اولیه یا «اصول اربعمائه» و کتاب های صحابیان ائمه علیهم السلام بزرگ ترین خدمت به فرهنگ با ارزش اسلام و شیعه بوده است؛ چه این که بدین ترتیب، یک پایانه علمی و اطلاعاتی غنی و موثق از آثار کهن و پراکنده روایی، سامان گرفته و از میان رفتن منابع یاد شده، به طور عمده، طی رخدادهای تاریخی، مشکل خاصی را پدید نیاورده است.

روزگار کلینی

اشاره

به منظور فهم ارزش تلاش علمی کلینی و عقل گرایی ایشان، آشنایی با روزگار وی، ضروری است. زیرا از این راه می توان تا حد زیادی خطوط اصلی شخصیت کلینی را تشخیص داده، به عمق مجاهدات وی پی برد.

تمام دوره عمر کلینی در عصر غیبت صغرای امام زمان علیه السلام قرار داشته است. این عصر به طور کلی از نظر اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ویژگی هایی داشته که به روشن بینی کلینی و عقل گرایی او یاری بسیاری رسانده است. اکنون به بیان ویژگی های یاد شده می پردازیم، تا ضمن قدرشناسی از عالمان نستوه آن دوره، به برخی شبهات مربوط به این موضوع نیز، پاسخی گفته باشیم:

۱. عصر حیات

دوران غیبت صغرا دوره حیرت نامیده است؛ [\(۱\)](#) زیرا شیعه در سرگردانی عجیبی به سر می برده است. از این رو که اصل مسئله غیبت امام زمان علیه السلام و نیز طولانی شدن

ص: ۹۷

۱- ۱). ر. ک: مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۱۳۵، ۱۳۷ و ۱۳۸، مؤسسه انتشاراتی داروین، نیوجرسی آمریکا، ۱۳۷۴ ش؛ نیز مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۴۲ و ۱۵۸، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق؛ نیز ابی جعفر الصدوق، کمال الدین، ص ۲۸۶، ۲۸۷ و ۳۰۲، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

زمان آن که از چهل سال فراتر رفته بوده است، تردیدهایی را برانگیخته، معضلات اعتقادی و بحران‌هایی اجتماعی را سبب شده بود. این مسائل دقت‌های عالمانه‌ای در روایات مربوط به امام‌زمان علیه‌السلام را می‌طلبد و از این رو برخی از عالمان بزرگ آن دوره، کتاب‌های مستقلی در این موضوع نگاشته‌اند. (۱) در چنین روزگاری، دفاع از حریم امامت، تشیع و حدیث، کار بسیار دشواری بوده، که عالمان متعهدی چونان کلینی عهده‌دار آن گردیده، در مقابل طعن و طرد دشمنان گوناگون تشیع، جانانه مقاومت کرده‌اند.

۲. اختلافات فرقه‌ای

پس از شهادت امام حسن عسکری علیه‌السلام، جامعه شیعه دچار تفرقه درونی بسیار شدیدی گردیده، فرقه‌های گوناگونی پدید آمدند. به‌طور اساسی دو گروه اصلی یکی طرفدار امامت «جعفر کذاب»، برادر امام عسکری علیه‌السلام و دیگری طرفدار امامت حضرت مهدی علیه‌السلام فرزند امام عسکری علیه‌السلام شدند و گروه‌های فرعی‌تر که تا بیست فرقه نیز گفته شده، نابسامانی عجیبی را بر جامعه شیعی تحمیل کرد. (۲)

در این مورد نیز، برطرف کردن ریشه‌های اختلافات و پایان دادن به درگیری‌ها، فهم درستی از احادیث مربوط به حضرت مهدی علیه‌السلام را طلب می‌کرد، تا حقانیت شیعه اثنی‌عشری به اثبات رسیده، نادرستی ادعاهای برخی دیگر آشکار شود. این مهم نیز، به دست توانای محدثان والا-مقام شیعه در آن دوره، انجام گرفت (۳) و سهم کلینی در این میان بسیار بود که اکنون جای شرح آن نیست.

ص: ۹۸

۱- ۱). مانند، الامامه والتبصره من الحیره، از علی بن بابویه، پدر شیخ صدوق و الغیبه و کشف الحیره، از محمد بن احمد صفوانی و الغیبه و کشف الحیره است. ر. ک: پایان جلد اول کمال الدین، ص ۳۱۱؛ نیز همو، الخصال از سلامه بن محمد ارزنی و کتاب الغیبه والحیره، از عبدالله بن جعفر حمیری، نجاشی از این چند کتاب، در رجال خویش به ترتیب در صفحه‌های ۱۸۴، ۲۸۰، ۱۳۷ و ۱۵۲، یاد کرده است. نام کامل کتاب کمال الدین صدوق نیز کمال الدین و تمام النعمه فی اثبات الغیبه و کشف الحیره، ص ۱۸۷، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۰؛ نیز همو، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۶۹، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

۲- ۲). مکتب در فرآیند تکامل، ص ۱۰۰ و بعد، نیز ص ۱۱۳، پاورقی شماره ۱۵۰.

۳- ۳). ر. ک: همان، فصل سوم کتاب، ص ۷۳ و بعد با عنوان «بحران رهبری و نقش راویان حدیث».

ویژگی دیگر عصر غیبت آن بوده که اجتهاد به طور جدی و عمده آغاز شده است. زیرا به دلیل غیبت امام عصر علیه السلام و دسترسی نداشتن به ایشان، برای برآورده کردن نیازهای جامعه، راهی جز اجتهاد و پیدا کردن حکم مسائل جدید در پرتو اصل، نبوده است. این امر، مورد پسند ائمه علیهم السلام نیز بوده است؛^(۱) از جمله توفیق مشهور امام زمان علیه السلام که شیعه را در مسائل تازه به راویان احادیث ارجاع داده اند،^(۲) قابل توجه است.

ناگفته پیداست که خوداتکایی مجتهدان و مراجعه توده مردم به آنها، مستلزم بهره گیری جدی آنان از عقل برای تبلور بخشیدن به اجتهاد و فقاقت بوده و به هیچ رو قشری نگری، سلفی گری و تقلید برای ایشان روا نبوده است.

در مورد کلینی به خصوص، خواهیم دید که چگونه شخصیت فقهی وی، حتی در موسوعه حدیثی کافی به نمایش آمده است.

۴. نگاهی به مدرسه قم

ویژگی دیگر روزگار کلینی وجود مدرسه فقهی حدیثی پرافتخار قم بوده که علی القاعده می بایست او پس از کلین و ری، بهره بسیاری از آن گرفته باشد.

برخی مدرسه قم را در مقابل مدرسه بغداد قرار داده، اولی را ظاهرگرا و عقل گریز و دومی را ژرفانگر و خردگرا دانسته اند.^(۳) برخی دیگر نیز اصلی ترین ویژگی مدرسه قم را «غلوستیزی» دانسته اند. این سخن را بشنوید:

دانشمندان و راویان حدیث مدرسه قم که در آن دوره مرکز اصلی و عمده علمی شیعه بود به شدت نسبت به بسط و رخنه افکار و آثار مفوضه عکس العمل نشان می دادند. آنان نیز با تمام قوا می کوشیدند جلوی سیل عظیم ادبیات غلات را که به

ص: ۹۹

۱-۱. همان، ص ۹۸-۱۰۰.

۲-۲. الصدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۴۰، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

۳-۳. ر. ک: امین ترمس العاملی، بحوث حول روایات الکافی، ص ۱۲، مؤسسه دار الهجره، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

سرعت گسترش می یافت بگیرند. علمای قم تصمیم گرفتند که هر کس را که به ائمه نسبت فوق بشری بدهد به عنوان غالی معرفی نمایند و چنین کسان را از شهر خود اخراج کنند. افراد متعددی از راویان حدیث به خاطر آن که آن گونه مطالب را روایت کرده بودند، در نیمه اول قرن سوم از قم اخراج شدند. . . دانشمندان حوزه قم که در این دوره عالی ترین مقام و مرجع علمی جامعه شیعه بودند، تا پایان قرن چهارم، با قدرت و شدت، ضد مفوضه باقی مانده و با انتساب هر گونه وصف فوق بشری به ائمه، برخورد سخت می کردند. . . . (۱)

این سخن نیز شنیدنی است: «بخش هایی از موارث فکری مفوضه از اواخر قرن چهارم در سنت علمی شیعه رخنه کرد. و به تدریج مقبولیت می یافت. البته در مجامع حدیثی مدت ها ظهور یافته و حضور چشم گیری پیدا کرده بود؛ به خصوص در مجامع بزرگ، مانند کتاب کافی که به خاطر بزرگی و گستردگی آن، ناچار احادیث ضعیف زیادی هم در آن راه یافته و حتی به نقل برخی بزرگان از کل ۱۶۱۹۹ حدیث آن ۹۴۸۵ حدیث، ضعیف و غیر معتبر است». (۲)

گمان می رود در غلوستیزی مدرسه قم و طعن زدن در کافی مقداری «غلو» شده باشد! نه رویارو قرار دادن دو حوزه شیعی قم و بغداد، مقرون حقیقت است و نه نسبت غلوستیزی به مدرسه قم آن گونه بوده که گفته شده است.

در مورد قم و بغداد، بعداً، اندکی بحث می شود و اکنون می گوئیم ماهیت اندیشه عقل گرای شیعه به طور اصولی ایجاب می کرده که هیچ ستیزی با عقل نداشته باشد و دلیل خاصی نیز برای تفکیک اندیشه مدرسه قم و بغداد مطرح نشده است. البته اخباری گری در شیعه را، باید استثنایی دانست که در گرو شرایط ویژه ای بوده است؛ اما در مورد مدرسه قم، وضعیت از نظر تاریخی آن گونه نبوده که در سده های سوم و چهارم، عقل گریز نامیده شود.

در مورد بزرگان مدرسه قم، مانند «صدوق» نیز نمی توان مدعی شد که هم و غم

ص: ۱۰۰

۱-۱. مکتب در فرآیند تکامل، ص ۵۰، ۵۹ و ۶۰.

۲-۲. همان، ص ۶۷.

اصلی خود را مبارزه با تفویض و غلو می دانسته و می کوشیده اند ائمه علیهم السلام را افرادی عادی معرفی کنند؛ زیرا مقامات گوناگونی که برای ائمه علیهم السلام منظور می شود، به گونه ای تحت الشعاع عصمت و نصب الهی امام قرار دارند و هنگامی که این دو امر پذیرفته شود، پذیرش برخی مسائل دیگر، از قبیل اعجاز و دخل و تصرف در طبیعت، نباید غلو نامیده شود.

مرحوم صدوق رحمه الله در مورد نصب الهی و عصمت امام تأکید بسیاری دارد:

بنا به فرموده خدای بزرگ: «آن گاه که خدای تو به فرشتگان گفت می خواهم روی زمین خلیفه ای قرار دهم. . .»، کسی که دلش پاک باشد شایستگی مقام خلافت را دارد تا امین باشد. اما اگر فرد آلوده ای در نظر گرفته شود به مردم خیانت خواهد کرد؛ زیرا به عنوان مثال اگر دلالی باربر خیانتکاری را به بازرگانی معرفی کند تا کالایی را جابه جا کند و آن فرد خیانت کند، دلال خائن خواهد بود. بنابر این چگونه خیانتگری بر خدا رواست؟ (۱)

همو گوید: «دلیل عصمت امام: از این رو که در سخن هر کسی احتمالاتی هست، اما بسیاری از آیات قرآن و سنت، بنابر اجماع فرقه های اسلامی، صحیح و صریح بوده تغییرناپذیر است، . . . ضروری است کسی که از دروغ و خطا در امان باشد آورنده قرآن و سنت باشد. . . و اگر به چنین فردی نیاز باشد، نباید دروغگو باشد تا اهداف خدا در قرآن و اهداف پیامبر صلی الله علیه و آله در سنت را به راستی گزارش کند و اگر چنین چیزی واجب باشد، باید او معصوم باشد. . .».

«بنابر آنچه گذشت، قرآن نیاز به ترجمانی دارد. پیامبر صلی الله علیه و آله باید قرآن را تفسیر کند. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز باید معصوم باشد تا پذیرش سخن او لازم آید. پس اگر عصمت، مفسر ضروری باشد، امت نمی تواند عهده دار این امر باشد؛ زیرا خود دچار اختلاف اند و برخی، برخی را تکفیر می کنند. با ثابت شدن این امر، ضرورتاً، معصوم، فقط کسی است که از او یاد کردیم و او امام است. نیز استدلال کردیم که امام جز معصوم کسی

ص: ۱۰۱

نیست. همین طور نشان دادیم که پیامبر صلی الله علیه و آله باید بر امامت امام معصوم تصریح کند؛ زیرا عصمت در چهره کسی آشکار نمی شود تا مردم آن را مشاهده کنند. در نتیجه خدای علام الغیوب باید او را معرفی کند. بنابر این امامت با نص شکل می گیرد. ما در این باره نصوص و احادیث صحیحی داریم که از پیشوایان معصوم آنها را نقل کرده ایم» (۱).

در مورد کافی نیز چگونه می توان مدعی شد که بیش از نیمی از آن روایات ضعیف است، آن هم به این دلیل که مفوضه، بر ساخته های خود را از طریق مؤلف کتاب وارد آن کرده اند؟! مگر روایاتی که در کتاب «الحجه» کافی آمده، معادل نیمی از روایات کافی است؟ و مگر روایات مربوط به نصب و عصمت امام، محتوایی خلاف عقل دارند که دست کم از راه نقد مضمونی تخطئه شوند؟ اگر به راستی چنین بود، خود کلینی و صدوق که در فهم و نقد حدیث کم نظیر بوده اند، با زیر پا گذاشتن تعهد و تقوای خویش، به نقل این قبیل روایات مبادرت کرده، (۲) کم ترین نقدی انجام نداده، حتی به تأیید و مدلل کردن آنها می پرداختند؟

ادعای دیگری، از سوی نویسندگان است که در بند شیعه و تعقل قبل از ایشان نقل قول کردیم. بدین گونه که، شیعه در قرون نخستین هجری، تا دوران غیبت صغرا، از خردورزی به دور بوده است. وی می نویسد:

«در مکتب تشیع هم در دوران اولیه آن، در اوایل قرن دوم هجری، گرایش غالب مخالفت با بحث های کلامی بوده است. نظر آن بود که چون امام بالا-ترین و عالی ترین مرجع شریعت است، همه سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود و رهنمودهای او که از نظر شیعیان حقیقت خالص و بیانگر واقع بود، پیروی گردد. پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع، بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نمی بود...».

«با این وجود، این گرایش کلامی و استدلالی در جامعه شیعه هم چنان به شکل یک

ص: ۱۰۲

۱-۱. الصدوق، معانی الاخبار، ص ۱۳۳، ۱۳۴ و ۱۳۶، [۱] مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۰.

۲-۲. همان، ص ۱۳۰ تا ۱۳۳.

گرایش کوچک و غیر اصلی باقی ماند، چه اکثریت عظیم دانشمندان آن مکتب همواره از هرگونه استدلال عقلی در مباحث مذهبی و از مناظرات و مشاجرات کلامی خودداری و دوری کرده و تمام هم و غم خود را صرف نقل و روایت احادیث و سخنان ائمه طاهریین می نمودند و همین گاه، آنان را در مجادلات و کشمکش های سخت با طرفداران گرایش کلامی قرار می داد. . . .»

«مکتب سنتی کلام شیعه تا پایان دوره حضور ائمه اطهار در اواسط قرن سوم به عنوان تنها گرایش کلامی و عقلی در تشیع امامی حضور داشت. با این همه از میانه های این قرن به بعد، آرا و نظریات کلامی معتزله به تدریج به وسیله نسل جدیدی از دانشمندان که به زودی مکتب نوین و عقل گرایی در کلام شیعه به وجود آوردند، در تشیع راه یافت. طلحه داران این مکتب نوین، جهان بینی معتزله را در مورد عدل و صفات الهی و آزادی و اختیار انسان پذیرفتند؛ اما در عین حال، مبانی مکتب تشیع را در مورد امامت هم چنان حفظ کرده و از آن شدیداً پشتیبانی می نمودند. . . .»

«دیدیم که اکثریت مطلق دانشمندان شیعه، تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به شدت خودداری کرده و کار و تلاش علمی خود را در نقل و ضبط گفته های معصومین، در مسائل مختلف منحصر و متمرکز ساخته بودند. نظر آن بود که فرد هر چند دانشمند و در کار تحلیل و نظر ورزیده باشد، شریعت قلمرو وحی است نه عقل و چون امام به مثابه منبع موثق دانش مذهبی و مرجع تفسیر درست شریعت و وحی در جامعه حضور داشت، پس جایی برای ظن و تخمین و اجتهاد و اعمال نظر در خطه شرع و دین نبود». (۱)

سخنان بالا عاری از حقیقت و سند تاریخی است. درست بر عکس آنچه ادعا شده، شیعه به لحاظ دسترسی به امامان علیهم السلام و دانش الهی آنان، قوی ترین مکاتب کلامی، فقهی و اصولی را در همان عهد ائمه علیهم السلام به وجود آورده که ثمرات آن در دوره های بعد آشکار شد.

ص: ۱۰۳

این سخن بسیار سخیف است که به لحاظ حضور امامان در جامعه شیعی، دانشمندان این مکتب، از عقل ورزی خودداری می کردند. یا این که حوزه دین، حوزه عقل نیست؛ یا این که اکثریت عظیم دانشمندان شیعه از مناظره، تن می زدند! آن جا که خود امامان علیهم السلام با لجوج ترین افراد، حاضر به مناظره می شدند و جزئیات گفتگوهای آنان ثبت شده است، (۱) چگونه می توان شیعه را عقل گریز و مخالف مناظره معرفی کرد؟

برخلاف ادعای نادرست بالا، در زمینه کلام، با ارزش ترین میراث شیعه مربوط به دوران ائمه علیهم السلام است. (۲)

این ادعا نیز که کلام شیعی در باب صفات خدا و آزادی انسان وام دار معتزله است، به کلی خلاف واقع است. در حالی که بهترین آموزش ها از سوی امامان علیهم السلام، در این امور داده شده است، (۳) چگونه می توان گفت شیعه در این مسائل از معتزله تغذیه کرده است؟! از نهج البلاغه که آغاز کنیم، عالی ترین استدلال ها در مقولات عدل، صفات باری و آزادی انسان را مشاهده می کنیم، (۴) آیا شاگردان ائمه علیهم السلام و دانشمندان شیعه تا پایان قرن سوم، هیچ ارتباط علمی با امامان خود نداشته و در عوض، در مقابل چند عالم معتزلی، برای فراگیری خداشناسی و انسان شناسی زانو زده بودند؟! (۵)

در زمینه فقه و اصول نیز، حتی از عهد خود پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اجتهاد انجام می گرفته و در روزگار ائمه علیهم السلام نیز به بهترین شکل، شالوده های فقه و اصول شیعه ریخته شده و دانشمندان بزرگی، با آثار گرانبهایی در این دوره، در دو رشته فقه و اصول، پا به عرصه

ص: ۱۰۴

۱- ۱). از باب مثال می توان به کتاب های ارزشمند شیخ صدوق رحمه الله در این زمینه مراجعه کرد: *علل الشرایع*، *عیون اخبار الرضا*، *التوحید والامالی*.

۲- ۲). ر. ک: صدر، سید حسن، *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، منشورات الاعلمی، تهران؛ نیز مغز متفکر جهان شیعه، مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ، انتشارات جاویدان، تهران.

۳- ۳). در این زمینه مراجعه به کتب حدیثی متقدمان حقیقت را آشکار می کند؛ از اصول کافی گرفته تا کتب کلامی - حدیثی شیخ صدوق رحمه الله مانند *توحید و اعتقادات و کتب حدیثی - کلامی شیخ مفید رحمه الله و شیخ طوسی رحمه الله و...*

۴- ۴). به عنوان نمونه می توان اثر ارزشمند مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری، *سیری در نهج البلاغه*، بخش دوم، با عنوان *الهیات و ماوراء الطبیعه* را از نظر گذراند.

۵- ۵). به عنوان نمونه بنگرید به: *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، از سید حسن صدر و مغز متفکر جهان اسلام، از مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ و دانش مسلمین، از محمدرضا حکیمی.

وجود نهاده و بالیده اند. در حقیقت فقه شیعه و نیز دانش اصول فقه، به شکل بسیار جدی و منظم در عصر ائمه شیعه و با هدایت و خواست آنها، پی ریزی شده به ثمردهی رسیده است. اسناد تاریخی در این مورد به اندازه ای محکم و موثق است که جای کم ترین تردید و انکاری باقی نمی گذارند. (۱)

یادآوری این نکته لازم است که صاحب سخن پیش گفته، خود در جایی بدین سخن معترف شده که در عصر امام عسکری علیه السلام باب اجتهاد، توسط خود آن بزرگوار گشوده شده است:

نمونه های بسیار کمی که از موارد جواب های فقهی آن حضرت در دست است، مکرر دیده می شود که ایشان از جواب دقیق نسبت به مورد، طفره رفته و به بیان کبرای کلی حکم فقهی پرداخته اند. . . از نظر شکلی نیز جوابات ایشان بسیاری اوقات به عبارت ان شاء الله ختم می شد که بیشتر به آن پاسخ ها صورت فتوا می داد. . . انسان وقتی به تاریخ امامت از آغاز دوره حضرت عسکری علیه السلام تا پایان دوره غیبت صغرا از دور نظر می افکند، به خوبی می بیند که چگونه این دوره به صورت یک مرحله آماده سازی و انتقالی برای تغییرات بعدی بوده است. دوره ای که طی آن، جامعه شیعه آماده و پرورش داده می شد تا مشکلات و مسائل عقیدتی و فقهی خود را بدون نیاز به مراجعه به امام حاضر حل کند. (۲)

این سخن با سخنان قبلی که «جامعه شیعه را تا پایان قرن سوم از هرگونه خردورزی و اجتهاد تهی می دانست» تا حدودی تهافت دارد.

حاصل این بخش از سخن این شد که شیعه در قرون نخستین اسلامی کاملاً اهل تعقل بوده و حضور امامان علیهم السلام نیز مانعی بر سر راه این مسئله نبوده یا خردگرایی، بی حرمتی به ساحت مقدس ایشان به شمار نمی رفته است. در حقیقت، در روزگاری که عصر شکوفایی علوم اسلامی و صف آرای مکتب فقهی و کلامی به شمار

ص: ۱۰۵

۱- ۱). به عنوان نمونه، ر. ک: الفاضل القائینی، علی، علم الاصول تاریخاً و تطوراً، مکتب الاعلام الاسلامی، قم؛ نیز گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهها، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، تهران.
۲- ۲). مکتب در فرایند تکامل، ص ۹۸ و ۹۹.

می‌رفته، شیعه نمی‌توانسته حرف‌های خود را نزنند و گرنه در آن عصر پرحادثه به کلی از میان رفته بود. پس یک ویژگی دیگر روزگار کلینی، خردگرایی عالمان و بزرگان شیعه در آن عصر در تداوم دوران ائمه علیهم‌السلام بوده است. یادآوری این امر ضروری است که در آینده توضیحی در مورد احادیثی که از رأی و نظر نهی کرده‌اند، خواهد آمد تا هر سوء تفاهمی از میان برود.

اوضاع سیاسی عصر کلینی

از زمان متوکل عباسی و عصر امام هادی علیه‌السلام شیعه از رهگذر سخت‌گیری‌ها و تعرض‌های دولت، دچار مشکلات فراوانی شد. لیکن ائمه علیهم‌السلام شیعه با تمهیدات و سیاست‌های ویژه‌ای، به مقابله برخاسته و به رغم تمام مشکلات، موفق به حفظ و هدایت شیعه در آن روزگار سخت‌گردیدند. خفقان شدید و ستم‌های بی‌اندازه بنی‌عباس، منجر به غیبت امام عصر علیه‌السلام بنا به خواست و اراده الهی شد. در عصر غیبت صغرا نیز روند ستمگری‌ها پی‌گرفته شد. اما به موازات آن به خاطر فساد مالی، اخلاقی و سیاسی دربار عباسی و مرکز خلافت یعنی بغداد، (۱) مجال رشد نسبی شیعه و تشکیل دولت‌های محلی شیعی به ویژه در ایران فراهم آمد و از این رهگذر، تا حدود زیادی اوضاع به سود شیعه رقم خورد. (۲)

گرچه اسنادی در دست نیست تا بتوان به نقش آل بویه در گسترش فرهنگ شیعی، یا میزان ارتباط میان عالمی چون کلینی و آنها و در نتیجه بهره‌گیری وی از یاری‌ها و امکانات آنان، پی‌برد، لیکن می‌توان اجمالاً مدعی شد که اگر مساعدت‌های آل بویه نبود و دانشمندان شیعه دست کم از آزادی عمل برخوردار نمی‌بودند، عادتاً انجام چنان کارهای بزرگ علمی مقدور نمی‌شد. (۳)

ص: ۱۰۶

۱- ۱). ر. ک: الکلینی والکافی، ص ۲۲۳ و بعد؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۲۹۴، دارالاندلس، بیروت، بی تا.

۲- ۲). همان، ص ۲۳۸ و بعد.

۳- ۳). جوئل ل. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۷۸-۸۳، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.

آخرین ویژگی روزگار کلینی را باید به طور خلاصه «باز بودن» آن دانست. یعنی از نظر اجتماعی و فرهنگی در زادگاه خود او و نیز در قم و عاصمه جهان اسلام، مدینه السلام، بغداد، سعه صدر کافی و شرایط کاملاً مساعد برای ابراز عقیده و اندیشه وجود داشته است و با توجه به چنین شرایطی بوده که کلینی به فکر تدوین موسوعه حدیثی بزرگ خویش و اظهار دیگر اندیشه های خود افتاده است. به زودی توضیحات بیشتری در مورد سه شهر یاد شده، خواهیم آورد.

روزگار زیست کلینی یا دوره غیبت صغرا را باید از یک نظر، دورانی سازنده دانست. از این رو که شیعه در این دوره خود را بازیافت، فلسفه غیبت امام دوازدهم علیه السلام خویش را به درستی فهمید و برای یک دوره طولانی تر خود را آماده کرد تا بتواند در غیاب حجت حق، امام منتظر، وظایف سنگین خود را به درستی انجام دهد.

در این میان دو نکته را نباید از یاد برد: یکی سختی روزگار غیبت صغرا که به راستی عصر حیرت نامیده شده بود، و دیگری خدمات برجسته عالمان بزرگوار شیعه در آن روزگار دشوار غیبت صغرا و مدتی پس از آن، در خصوص تشریح فلسفه غیبت و بررسی مسائل گوناگون مربوط به آن، که این مهم را می توان در آثار مربوط به آن دوره به درستی مشاهده کرد. (۱)

ری، قم و بغداد در عصر کلینی

پس از آشنایی با دشواری های عصر غیبت صغرا و روزگار کلینی که عمدتاً مربوط به مذهب وی، مسائل اعتقادی و مبانی مکتب تشیع می شده است، اکنون نوبت به بازگویی آسانی ها و زمینه های مساعدی می رسد که اندکی پیش تر به آن اشاره شد. این زمینه ها مربوط به سه شهر ری، قم و بغداد بوده است.

ص: ۱۰۷

۱- ۱). از قبیل کمال الدین صدوق، الغیبه شیخ طوسی که اندکی بعدتر نگاشته شده است، الامامیه والتبصره من الحیره، علی بن بابویه والد صدوق، غیبت نعمانی از محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب و... .

درباره «ری» که زادگاه کلینی است، گفتنی است که برخلاف قم، که شهری شیعه نشین بوده، ری پیروان مذاهب مختلف را در خود جای داده است. علاوه بر مذاهب رسمی فقهی اهل سنت، مذاهب فکری گوناگون از قبیل معتزله، نجاریه، اشاعره، کرامیه و... نیز در ری حضور رسمی داشتند. (۱) لازمه این امر فضای مناسب فکری در ری و تلاش های فکری و علمی اندیشمندان هر فرقه و مذهب به سود خود بود.

حضور تشیع نیز در ری، از زمان ورود اسلام به این شهر و فتح شدنش، جدی بوده و رقم بالایی از اصحاب ائمه علیهم السلام و روایان حدیث به این شهر هجرت کرده، در آن ساکن شدند. (۲)

بدین ترتیب حجم بالایی از علما و دانشمندان مذاهب مختلف اسلامی، به ویژه تشیع در مراکز علمی این شهر، پرورش یافته اند. (۳)

با توجه به اوضاع فرهنگی و اجتماعی ری در صدر اسلام به ویژه قرن سوم هجری، می توان پذیرفت که مجموعه شرایط خوب و مناسب، به ویژه کانون های علمی و منابع لازم انسانی و کتابخانه ای در دسترس کلینی بوده (۴) تا توانسته به تلاش های گسترده علمی، از جمله تدوین کافی پردازد.

در مورد «قم»، در نزدیکی زادگاه کلینی قابل ذکر است که:

اولاً سابقه تشیع در این شهر طولانی و غلبه آن بر این شهر مثال زدنی است. (۵) این امر مجال کافی و زمینه بسیار خوبی را به وجود آورده بوده تا فرهنگ پر بار شیعی و علوم گوناگون اسلامی در این شهر، رشد چشمگیری داشته باشد.

ثانیاً اوضاع اجتماعی و مذهبی قم سبب شده بود تا انبوه سادات و هاشمیان و

ص: ۱۰۸

۱- ۱) . ر. ک: کریمان، حسین، ری باستان، ج ۱، ص ۱۸۴ و بعد، فصل نهم کتاب درباره محله های ری و نقشه ری باستان در ص ۲۳ کتاب، انجمن آثار ملی، اسفند ۱۳۴۵، تهران.

۲- ۲) . ر. ک: الکلینی والکافی، ص ۱۳۷ و ۱۴۴؛ نیز الکلینی... و کتابه الکافی، ص ۳۵ و [۱] بعد.

۳- ۳) . همان.

۴- ۴) . ر. ک: ری باستان، ج ۱، ص ۵۲۶ و بعد، فصل پانزدهم کتاب: مدارس و کتابخانه ها.

۵- ۵) . ر. ک: تاریخ قم، ص ۲۰۵ و بعد، از حسن بن محمد بن حسن قمی، به تصحیح جلال الدین تهرانی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز فقیهی، علی اصغر، تاریخ مذهبی قم، ص ۴۰، انتشارات اسماعیلیان، قم، بی تا.

محدثان و دانشمندان شیعه در این شهر گرد آیند و به رشد علوم اسلامی یاری رسانند. (۱)

ثالثاً مدرسه قم را نباید مدرسه بسته ای پنداشت که جز اندیشه های ناب تشیع، هیچ فکر مخالفی در آن مطرح نمی شده است، آن هم به این دلیل که برخی راویانی که از ضعیفان نقل حدیث می کرده اند، از این شهر اخراج شده اند؛ زیرا همان روات، چندی در این مدرسه اقامت گزیده و حرف های خود را بر زبان آورده اند و سپس متولیان حوزه قم بنابر وظیفه خود، با این اقدام مبادرت به پیرایش احادیث شیعه، از احادیث ضعیف کرده اند. به علاوه، اسطوانه ای از مدرسه قم و جهان تشیع، چونان مرحوم شیخ صدوق رحمه الله بخش بزرگی از عمر خویش را صرف سفرهای فراوان و فراگیری و فرادهی علمی کرده و در کمال حریت و دور از هر تعصبی با صاحبان اندیشه، از فرق مختلف و دانشیان آن روزگار عمرش را سپری کرده است. (۲)

به هر رو، مدرسه قم، در تکوین شخصیت کلینی و یاری گری ایشان برای سامان دهی به میراث های گرانبهای علمی اش، نقش مهمی داشته است. لیکن متأسفانه از چند و چون این امر و یا میزان حضور او در این مدرسه، اطلاعی در دست نیست.

سرانجام، در خصوص «بغداد»، که شعله حیات کلینی در آن جا به خاموشی گراییده است، یادآوری چند نکته سودمند است:

۱. سلطه ترک ها به مرکز خلافت و دربار عباسی، موجب سلب اراده از خلیفه، هرج و مرج، فساد مالی و اخلاقی و حاکمیت برخی زنان دربار، بر امور شده بود. این امر پیامدهای ناخوشایندی به همراه داشته؛ از جمله حکومت مرکزی دچار ضعف بسیار گردیده، در نتیجه حکومت های محلی متعددی در جای جای کشور پهناور اسلامی، به قدرت رسیده بودند. (۳)

۲. بغداد از فضای باز فکری فوق العاده ای برخوردار بوده و حقیقتاً می توانسته

ص: ۱۰۹

۱-۱). همان.

۲-۲). ر. ک: به مقدمه ارزشمند کتاب الهدایه صدوق رحمه الله، ص ۱۳۸-۱۶۴، تحقیق و نشر مؤسسه الامام الهادی علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

۳-۳). ر. ک: السید عبدالرزاق الحسینی، العراق قديماً وحديثاً، ص ۲۱، دارالکتب، بیروت، چاپ پنجم ۱۳۹۳ ق.

مرکز فرهنگی جهان اسلام و شهر بین الملل و بین المذاهب اسلامی به شمار رود. (۱)

۳. به گواهی مورخان، بغداد، در نتیجه همان فضای فکری بازی که داشته، این امکان را یافته که کانون علوم گوناگون اسلامی شده، خدمت بسیار بزرگی به فرهنگ اسلامی و بشری نماید. (۲)

۴. مذاهب گوناگون اسلامی در بغداد حضور چشمگیر و فعال داشته اند و در این مورد نیز مشکل جدی و عمده ای پیش نیامده با یکدیگر هم زیستی داشته اند. (۳)

۵. علمای مذاهب مختلف از جمله شیعه، در مقیاس گسترده ای بدین شهر رو آورده، در آن ساکن شدند و آن را کانون فعالیت های علمی خود کردند. این حضور در قرن سوم هجری جلوه ویژه ای داشته است. (۴)

۶. حضور چهار نایب خاص امام زمان علیه السلام در دوره غیبت صغرا، در این شهر نیز، می توانسته نشان از اهمیت آن داشته باشد. (۵)

با توجه به اهمیت بالای بغداد، کلینی حضور خود را در آن جا ضروری می دیده و چنان که قبلاً ملاحظه گردید، این حضور گسترده، از چشم رجالیان دور نمانده است؛ گر چه برخی هم مانند خطیب بغدادی، بنا به هر دلیلی، از آن یاد نکرده است.

عقل گرایی کلینی در حوزه عقاید

اشاره

این تعبیری بسیار زیباست که در اسلام، حوزه عقاید، قُرُق گاه عقل است؛ (۶) برخلاف مسیحیت که ورود عقل را به این قلمرو ممنوع کرده است! مرحوم کلینی نیز

ص: ۱۱۰

۱- ۱). همان، ص ۳۴ و بعد؛ نیز عزیه الاطرقچی، الحیاه الاجتماعیه فی بغداد، ص ۱۲۱ و بعد، مطبعه جامعه بغداد، چاپ اول، ۱۹۸۲ق.

۲- ۲). ر. ک: الدكتور جلیل کمال الدین، بغداد مرکز العلم والثقافه العالمیه فی القرون الوسطی، المكتبه العالمیه، بغداد، ۱۴۰۴ق.

۳- ۳). ر. ک: الدكتور فهمی سعد، العامه فی بغداد، فصل های هفتم و هشتم کتاب، دار المنتخب العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۴- ۴). ر. ک: پیشین، ص ۳۵۲ و بعد؛ نیز بغداد مرکز العلم والثقافه العالمیه فی القرون الوسطی.

۵- ۵). السید محمد الصدر، تاریخ الغیبه الصغری، ص ۴۲۲ و ۴۵۸ - ۴۶۰، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۳ق.

۶-۶. مطهری، مرتضی، انسان کامل، ص ۱۵۳، انتشارات صدرا، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۸ ش.

به خوبی این نکته را دریافته بوده که عقل گرایی را در این منطقه به طور جدی مطرح کرده و پای احادیث را به این وادی گشوده است:

کلینی موسوعه حدیثی بزرگ خویش را با اصول کافی آغازیده است. آن هم با حجمی بالا، به حدی که چندان از فروع کافی مربوط به احکام عملی زندگی دنیایی، چیزی کم نداشته باشد. احادیث اعتقادی حتماً باید بهره کافی از استدلال داشته باشند تا مورد پذیرش اندیشه ها قرار گیرند و گرنه در حوزه عقاید، کاربردی نخواهند داشت. با نگاهی به اصول کافی در می یابیم که احادیث آن از این امتیاز برخوردارند و مؤلف آن، استادانه، گزینش خوبی انجام داده، روایات مناسبی را در هر مورد آورده است.

در این جا به مواردی می پردازیم تا به کمک آنها شیوه عقل گرایانه کلینی را در اصول کافی، نشان داده، نحوه بهره گیری او را از احادیث، در حیطه عقاید آشکار کنیم:

۱. تبویب و نام گذاری ها

انتخاب خیرانه و مجتهدانه عناوین کتاب ها، فصول و ابواب در اصول کافی، خبر از اندیشه والای نگارنده آن می دهد. گر چه ممکن است این کار ساده به نظر آید، لیکن انجام آن، آن هم در یک نگاشته حدیثی که باید محتوای روایات کاملاً منظور شود، کار چندان آسانی نیست. در حقیقت، کلینی آمیزه ای از تحدیث و تعقل را در کافی به نمایش گذاشته و بدین سان، هنر خویش را آشکار کرده است. آری در یک اثر روایی، در پهنه اصول اعتقادی، اگر بنا باشد استدلال های کلامی و انتظار شخصی یک پژوهشگر نیاید، بلکه متن روایات به عنوان آموزش های اعتقادی بازگو شود، کاری جز آنچه کلینی انجام داده، شدنی نیست.

۲. جامعیت اصول کافی

امتیاز دیگر اصول کافی، به عنوان طرحی نو و کاری ابتکاری، جامعیت آن است. در اصول کافی تمامی مسائل اعتقادی بیان شده است. حتی جزئیات و فروع بسیار ظریفی در آن و ضمن احادیث آمده که می تواند الهام بخش اهل کلام و حکیمان بوده و باب

گفتگوهای بدیع و شیرینی را بگشاید. در واقع گزینش کلینی مجال خوبی برای تضارب آرا و جولان اندیشه‌ها می‌آفریند.

در این جا مناسب است ضمن اشاره به نخستین بخش اصول کافی، یعنی کتاب «العقل والجهل» به شبهه‌ای پاسخ گوئیم که قبلاً به آن اشاره شد و آن این که پاره‌ای روایات در اصول کافی آمده که از اظهار رأی، نهی کرده‌اند. به نظر می‌رسد روایات یاد شده در کتاب فضل العلم، جلد اول اصول کافی، در سه باب آمده باشد، که به ترتیب عناوین آنها «النهی عن القول بغير علم» (باب یازدهم)، «من عمل بغير علم» (باب دوازدهم)، «البدع والرأی والمقائیس» (باب نوزدهم) می‌باشد. باب بیستم کتاب فضل العلم کافی هم، عنوانش «الرد الی الکتاب والسنه...» است. در این ابواب روایاتی آمده که سخن هوس آلود جاهلان، یا رفتار ناآگاهانه نیز، بدعت گذاری، اظهار نظر بی مورد و قیاس کردن را تخطئه کرده و به جای آنها راه هدایت و رستگاری را بازگشت به قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام دانسته است. اکنون باید پرسید پس از ملاحظه دقیق روایات مورد بحث، چگونه می‌توان ممنوع بودن اندیشه و اظهار نظر منطقی را از آنها نتیجه گرفت؟! قطعاً این نتیجه‌گیری امکان ندارد؛ بلکه اندیشیدن در حوزه عقاید تنها کاری است که یک مسلمان باید انجام دهد و ملاحظه روایات کتاب «العقل والجهل» کافی، گواهی بر این مدعا است.

با این که موارد اظهار نظر کلینی در زمینه مسائل اعتقادی در اصول کافی فراوان نیست و شاید علت آن عزم وی بر تحفظ بر متون روایی بوده است، لیکن همان چند موردی که به اظهار نظر پرداخته، سخنان محققانه و با ارزشی بر زبان آورده که گویای گستردگی دانش وی، به ویژه در کلام و فلسفه است. اکنون برخی از موارد یاد شده را مرور می‌کنیم:

۱. کلینی پس از بیان حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره شناخت ذات حق به کمک خودش، یا به تعبیر فلسفی برهان لمّی، چنین فرموده است:

معنای سخن امام علیه السلام که فرمود: خدا را به خدا بشناسید این است که خدا اشخاص، نورها، جوهرها و اعیان را آفرید. پس اعیان همان جوهرهاست و جوهرها همان

روح هاست. لیکن خدای بزرگ به جسم و روحی شباهت نداشته هیچ کس نیز توان آفریدن روح دارای احساس و ادراک را ندارد. پس تنها او خالق روح ها و تن هاست و آن گاه که خدا شبیه هیچ جسم و روحی نباشد، پس راهی جز شناخت خدا به کمک ذاتش نیست و تشبیه خدا به روح، بدن یا نور شناخت خدا نیست. (۱)

چنان که ملاحظه می شود کلینی با تکیه بر خالقیت خدا و تفرد او در این امر و قدرت فوق العاده او، نتیجه گرفت که نباید او را به مخلوقاتش تشبیه کرد؛ زیرا در این حالت او با سایر موجودات فرقی نداشته خالق نخواهد بود. این که صریحاً جوهر بودن از خدا، علاوه بر جسمیت نفی شده است، گویای عمق بینش کلینی است. هنگامی که خدا جوهر نباشد، یعنی ممکن الوجود و مخلوق نیست تا نیازمند خالق باشد و در این صورت تنها خالق و واجب الوجود است؛ یعنی قائم به ذات و بی نیاز از علت است و در نتیجه باید او را به کمک خودش شناخت.

۲. دومین مورد، بیانی از کلینی در پایان باب اراده از کتاب التوحید اصول کافی است. ایشان در این بیان نسبتاً مفصل، ضابطه ای برای تشخیص صفات ذات از صفات فعل مطرح کرده تا وضعیت اراده به عنوان صفت فعل روشن گردد. خلاصه سخن ایشان چنین است: «اگر خدا به دو چیزی که هر دو جنبه وجودی دارند، موصوف گردد، چنین صفتی، صفت فعل خواهد بود؛ زیرا برای خدا در جهان هستی اموری منظور می شود که برخی را اراده کرده برخی دیگر را اراده نمی کند؛ بعضی را می پسندد و بعضی را نمی پسندد. حال اگر اراده از صفات ذات باشد، باید اراده نقیض خود را همراه داشته باشد و ذات حق محل اجتماع آن دو باشد؛ در حالی که این امر محال است. اما در مورد صفات ذات مانند علم و قدرت که از ذات حق جدا نمی شوند، نمی توان چیزی را یافت که از دایره علم و قدرت حق بیرون بوده، آن را غیر معلوم و غیر مقدور خدا دانست؛ یا این که همزمان او را به علم و جهل یا قدرت و عجز موصوف نمی دانیم و اثبات یکی از نقیضین مفهومش نفی دیگری است». (۲)

ص: ۱۱۳

۱-۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۴، [۱] المکتبه الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۲ ق.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۰۳. [۲]

همان طور که ملاحظه می شود این بیان، کاملاً فنی بوده، تعریف قانع کننده ای در صفات ذات و فعل به دست می دهد و وضع اراده را به خصوص روشن می کند که صفت فعل بوده و همراه کار خداست.

۳. مورد سوم نیز بیانی از ایشان در کتاب التوحید، در باب تأویل الصمد، به دنبال حدیث دوم باب است: «این همان معنای درست در تفسیر صمد است، نه آن تفسیری که اهل تشبیه کرده اند. به قول آنها صمد، موجود تو خالی است؛ زیرا تو خالی بودن صفت جسم است و خدای با عظمت از این برتر است. او بزرگ تر از آن است که اوهام بر صفاتش آگاه شده، یا اوج بزرگی اش را درک کنند. سخن اهل تشبیه در این مورد با سخن خدا که فرموده: خدا مانندی ندارد، ناسازگار است و خدا برتر از آن است که مانند اجسام باشد».

«تفسیر درست صمد در روایات از زبان دانایان واقعی بازگو شده و آن سروری است که مقصود و هدف همگان است. این معنای درستی است که با آیه لیس کمثله شیء سازگار است».

«مصمود در لغت به معنای مقصود است و حضرت ابوطالب علیه السلام نیز در شعرش آورده: جمره دوری را که قصدش می کنند بالای آن با سنگ های بزرگ رمی می شود (۱)»

در این بیان، کلینی ذوق و احاطه خود را بر ادبیات جاهلی و اسلامی به خوبی نشان داده، و با کمک گرفتن از لغت و شعر، به تفسیر صمد و توضیح حدیث پرداخته است.

۴. مورد بعدی هم سخن مفصلی از کلینی راجع به یکی از خطبه های امیرالمؤمنین علیه السلام در همان کتاب التوحید کافی است: «این خطبه، یکی از خطبه های مشهور ایشان است تا جایی که همگان از آن باخبرند و این خطبه برای هر کس که در جستجوی دانش توحید باشد، کافی است؛ اگر در آن تدبر کرده، محتوایش را بفهمد.

ص: ۱۱۴

پس اگر جن و انس با هم تلاش کنند که بدون یاری گرفتن از پیامبری معنای توحید را آشکار کنند نمی توانند مانند سخن حضرت امیر- که مادرم و پدرم فدایش باد- بر زبان آورند» .

«ایشان نخست راه توحید را به مردم نشان داده است. به این بخش از سخن مولا نمی نگرید که فرمود: نه خدا از چیزی آفریده شده و نه جهان را از چیزی آفریده. با سخن اول حدوث را نفی کرده و با سخن بعدی دیدگاه کسانی را نفی کرده که گفته اند همه چیز حادث است و برخی چیزها از برخی دیگر پدید آمده اند. نیز امام علیه السلام می خواسته سخن دو گانه پرستان را نفی کند که گمان می کرده اند خدا هر چیزی را از ریشه ای و بنابر الگویی آفریده است. . .» .

«همین طور ایشان دیدگاه تشبیه گرایان را که خدا را به شمش طلا یا بلور و . . . در جهت طول و هنجار تشبیه کرده اند، رد کرده است. . . سپس ایشان حلول خدا را در موجودات نفی کرده، ضمن این که خدا را با هر چیز و جدای از هر چیز دانسته و بدین ترتیب ویژگی های اجسام و اعراض را از خدا نفی کرده، چه این که جدایی و دوری ویژگی اجسام است و حلول در جسم و اتحاد آن با ویژگی اعراض است. سپس فرموده اما دانش حق بر پدیده ها احاطه دارد و آنها را با حکمتش آفریده یعنی با احاطه و تدبیرش بدون ترکیب با اشیاء با آنها همراه شده است» . (۱)

نکته جالبی که در آغاز سخن کلینی آمده، شهرت و رواج کلام مولا امیرالمؤمنین علیه السلام در میان اهل سنت است؛ اما مهم، میزان دقت متفکران اهل سنت در خطبه یاد شده است. چیزی که تاریخ، برای ما از «کلام» اهل سنت گزارش کرده، فراوانی اندیشه های شرک آلود مجسمه و مشبهه، اهل حدیث، اشاعره و . . . در مورد خدا و صفات خداست. اما در میان شیعه، به ویژه توسط کلینی که این مقال مربوط به عقل گرایی ایشان است، سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام به بهترین شکل مورد تکریم قرار گرفته و با دقت ترین فهم های عقلانی که در بالا ملاحظه فرمودید، همراه شده است.

ص: ۱۱۵

۵. آخرین موردی که بازگو می شود، بخشی از کتاب الحجه اصول کافی درباره تفسیر «فیء و انفال» است: «خدای بزرگ تمام دنیا را برای خلیفه اش قرار داده است. چه این که به فرشتگان فرمود: من خلیفه ای روی زمین قرار می دهم. پس تمام جهان اختصاص به حضرت آدم علیه السلام دارد و پس از ایشان به فرزندان شایسته اش می رسد. پس اموالی که به ناروا، در دست دشمنان فرزندان صالح حضرت آدم علیه السلام قرار می گیرد و سپس به صالحان بر می گردد، فیء نام دارد. فیء با درگیری نظامی به دست می آید و آنچه بدون جهاد و درگیری به دست می آید «انفال» نام دارد که ویژه خدا و پیامبرش می باشد». (۱)

چالش با قرامطه

اشاره

الرد علی القرامطه یکی از آثار از میان رفته کلینی است. اگر کتاب یاد شده در دست می بود، میزان عقل گرایی کلینی آشکارتر می شد. اما اکنون ناگزیریم با کمک گرفتن از شواهد و قراین و به صورت حدس و تخمین، به واریسی اندیشه های کلینی در این موضوع پردازیم.

با توجه به این که، دقیقاً کلینی در زمان ظهور قرامطه به سر می برده و از نزدیک شاهد اندیشه ها، گفتار و رفتار آنان بوده، به خود، اجازه تخطئه آنها را داده است. اگر کلینی در روزگاری دیرتر از عصر قرامطه به سر برده بود، به طور عمد، می بایست به بررسی تاریخی آنها و بالتبع به نقد فکری و رفتاری آنها پرداخته باشد. اما با توجه به معاصرت با آنان، علی القاعده می بایست، نقد کلینی در مورد آنها بیشتر جنبه اعتقادی داشته باشد؛ به ویژه این که، او یک متفکر برجسته و یک محدث والامقام بوده، در نتیجه از او انتظار می رفته جهان بینی قرمطی را نقد کند، نه این که به صورت یک موضع گیری سیاسی بخواهد به محکوم کردن اعمال آنها پردازد؛ چه این که نقد فکری، مقدم بر نقد سیاسی است.

اکنون به یک گزارش تاریخی، از متکلم و حدیث گزاری که معاصر کلینی، بوده، مبادرت می شود، تا به کمک آن شیوه کلینی و ضمناً ماهیت قرامطه برای ما آشکارتر شود.

ص: ۱۱۶

سعد بن عبدالله ابی خلف الاشعری القمی (متوفای ۲۹۹ یا ۳۰۰ هجری) هم روزگار کلینی و نیز قرمطیان بوده است. وی گزارشگری ثقه بوده است، (۱) که به طور مبسوط افکار آنها را نقل کرده است. (۲) اکنون اصول فکری آنان را طبق نقل سعد بن عبدالله بازگو می کنیم:

یک. باطنی گری

نخستین ویژگی قرمطیان، باطن گرایی و تأویل آیات قرآن بود. آنها برای تمام واجبات در قرآن و سنت، ظاهر و باطنی در نظر می گرفته اند. البته تأویل کردن آنها هیچ مرزی نداشته و افراط می کرده اند؛ به علاوه، هیچ دلیلی نیز برای تأویل های خود اقامه نمی کرده اند.

دو. امامان هفت گانه

امامان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله را هفت نفر می دانسته اند که آخرین آنها، جز شش امامی که شیعه اثنی اشعری قبول دارند، محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق علیه السلام است.

سه. ادامه رسالت

عقیده دیگر آنها ادامه رسالت، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله ضمن وجود همان هفت امام بوده است.

چهار. انقطاع رسالت از پیامبر صلی الله علیه و آله

حرف دیگرشان این بوده که رسالت از پیامبر صلی الله علیه و آله در غدیر خم منقطع شده است. زیرا امیرالمؤمنین علیه السلام را به خلافت نصب کرده و فرموده «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» و بدین ترتیب، در بقیه عمر خود، تابع علی علیه السلام بوده است.

پنج. مهدویت محمد بن اسماعیل

آنها، نوه امام ششم علیه السلام محمد بن اسماعیل را زنده، غایب و مستقر در بلاد روم می دانسته اند که روزگاری به عنوان مهدی آشکار خواهد شد.

ص: ۱۱۷

۱- ۱). رجال النجاشی، ص ۱۲۶؛ رجال الطوسی، ص ۴۲۲، رقم ترجمه ۶۱۴۱، الفهرست، ص ۱۳۵، رقم ترجمه ۳۱۶.
۲- ۲). المقالات والفرق، ص ۸۳-۸۶، سعد بن عبدالله ابی خلف الاشعری القمی، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ش.

شش. منسوخ شدن اسلام

نیز می گفته اند با ظهور محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی، دین اسلام نسخ شده، شریعت جدیدی اعلام خواهد شد.

هفت. پیامبران اولوالعزم هفتگانه

علاوه بر پنج پیغمبر اولوالعزم که اعتقاد ماست، آنها حضرت امیر علیه السلام و محمد بن اسماعیل را نیز می افزوده اند.

هشت. خاتمیت محمد بن اسماعیل

آنها محمد بن اسماعیل را پیغمبر خاتم دانسته اند.

نه. اصل اباحه و عدم حرمت چیزی

به باور آنها خدا برای محمد بن اسماعیل، بهشتی مانند بهشت حضرت آدم علیه السلام قرار داده که همه چیز در آن مباح بوده هیچ چیز حرامی وجود ندارد.

ده. تخطئه امام کاظم علیه السلام

عطف به بند قبل و بر اساس تأویل ولا تقربا هذه الشجرة، امام هفتم را تخطئه می کرده، امامت ایشان را قبول نداشته اند.

یازده. تکفیر مردم

آنها جز خود را کافر می دانسته مال و خون آنها را حلال می دانسته اند و بر این اساس قتال با آنها را نیز واجب دانسته، می گفته اند باید از نزدیک ترین کافران یعنی پیروان امام کاظم علیه السلام، شروع کرد و عملاً نیز مبادرت به غارت ها و قتل عام های گسترده کرده اند. (۱)

قرامطه با این افکار، در قرن سوم و چهارم هجری، با بهره گیری از فرصت به دست آمده از ضعف و فتور بنی عباس، دست به شورش و تجزیه طلبی زده، طی چند دهه

ص: ۱۱۸

۱- ۱). ابن الاثیر، الکامل، ج ۷، ص ۴۴۴، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۱۲، ۵۱۱، ۵۲۳ و ۵۴۱؛ نیز ج ۸، ص ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۱ و جای جای آن تا پایان کتاب.

درگیری با مردم و نیروهای دولتی، بدترین جنایت‌ها را مرتکب شده‌اند. (۱)

خردورزی در فقه

اشاره

گرچه از کلینی اثر فقهی بر جای نمانده است، لیکن با توجه به سامان دادن فروع کافی و گردآوری احادیث فقهی و تبویب آنها، می‌توان به عظمت مقام فقهی وی پی برد. در زمینه خردگرایی ایشان در فقه، طرح دو نکته سودمند است:

۱. مبانی استنباط از نگاه کلینی

یکی از آثار کلینی که متأسفانه به دست ما نرسیده است، کتابی در موضوع «رجال» بوده است. شک نیست که بررسی اسناد روایات و شناخت راویان آنها برای پذیرش روایات و فتوا طبق آنها به عنوان مقدمه استنباط کاری لازم است و کلینی به این کار پرداخته بوده است و با توجه به بهایی که وی به این کار داده بوده، می‌توان حدس زد که سایر مبانی استنباط به ویژه دانش اصول فقه نیز در چشم و ذهن ایشان اهمیت فراوان داده است، و ما اکنون از آرا اصولی ایشان اطلاعی نداریم و چه بسا که در این موضوع نیز اثری داشته که از میان رفته است. (۲)

۲. نگاهی به فروع کافی

در فروع کافی آرای فقهی و اظهارنظرهای بسیاری از کلینی دیده می‌شود. نیز گاهی توضیحاتی درباره متون روایی آورده است. درباره تعارض روایات و راه جمیع آنها هم نکاتی در فروع کافی وجود دارد. گاهی هم کلینی دیدگاه‌های خود را پیش از نقل روایات آورده است. (۳)

ص: ۱۱۹

۱ - ۱). ر. ک: پیشین، والبدايه والنهائيه، ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۱۶۸، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۳ ق والتنبیه والاشراف، مسعودی، ص ۳۸۰ و بعد، دار صادر، بیروت، ۱۹۸۳، نیز تجارب الامم ابن مسکویه.

۲ - ۲). این ناچیز، نوشتار دیگری زیر عنوان شرایط راوی از دیدگاه قدما و متأخران سامان داده است که هنوز به زیور طبع آراسته نگردیده است. در مورد وثاقت راوی از دیدگاه کلینی نیز می‌توان، مقدمه کافی را ملاحظه کرد و برخی آرای اصولی ایشان را نیز از همان مقدمه با ارزش به دست آورد.

۳ - ۳). الکلینی و کتابه الکافی، ص ۲۲۷-۲۳۳.

پس از عمری هفتاد ساله، یا کمی بیشتر یا کمتر از آن، مرغ روح بزرگ مرد عرصه اندیشه و دانش، محمد بن یعقوب کلینی، از قفس جسم او پر کشیده، به جانان پیوست.

در سال درگذشت او اختلاف است. یک قول، این حادثه را مربوط به سال ۳۲۵ هجری (۱) و قول دیگر آن مربوط به سال بعد ۳۲۹ دانسته است، (۲) قول دوم مقتضای تحقیق است؛ (۳) زیرا نجاشی که به عصر کلینی نزدیک بوده و از دقت بالایی هم برخوردار بوده است، آن را برگزیده و شیخ نیز در رجال خود که پس از فهرست نگاشته بدان خستو شده است. به علاوه سالی که در آن حادثه جوئی مهمی رخ داده بود، همان سال ۳۲۹ بوده که نجاشی آن را سال درگذشت کلینی نامیده است. آن سال نیز نزد مورخان مشهور بوده است. (۴)

به هر روی کلینی در شهر بغداد زندگی را بدرود گفته و در آن جا رخ در نقاب خاک کشید. (۵) والسلام علیه یوم ولد ویوم مات ویوم یبعث حیاً.

ص: ۱۲۰

۱-۱. الطوسی، الفهرست، ص ۲۱۱.

۲-۲. رجال الطوسی، ص ۴۳۹؛ نیز رجال النجاشی، ص ۲۶۷.

۳-۳. الکلینی والکافی، ص ۲۱۸.

۴-۴. التستری، الشیخ محمدتقی، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۶۶۱، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

۵-۵. الکلینی والکافی، ص ۲۱۸؛ و نیز ر. ک: مجله علوم الحدیث، ش ۱، ص ۲۳۲، محرم ۱۴۱۸ ق.

روش فهم حدیث در شرح أصول الكافی ملاء صالح مازندرانی

اشاره

روش فهم حدیث در شرح أصول الكافی ملاء صالح مازندرانی (۱)

زهرا صرفی

چکیده

در نیمه دوم سده یازدهم، در پی رویکرد گسترده به حدیث، شروح متعددی بر کتاب الكافی نگاشته شد. بررسی جایگاه علمی این شروح و نیز تبیین چگونگی فهم و استخراج قواعد فقه الحدیثی آنها یک ضرورت تحقیقی است که گام های ما را برای پیمودن ادامه مسیر استوار می سازد. «شرح ملاء صالح مازندرانی بر اصول و روضه الكافی» از جمله این شروح است. محور اعتبار احادیث در این شرح-که غالب آن احادیث در احادیث اصولی است- متن حدیث است. نگاه جامع به احادیث و بررسی های ادبی از شاخصه های مهم آن است. رویکرد شارح، در شرح احادیث، عقلی-نقلی است که جنبه عقلی این رویکرد پررنگ تر است و در مجموع، شرح او را جامعیت بخشیده است و آن را به یکی از معدود شروح شاخص و ممتاز الكافی مبدل ساخته است.

کلیدواژه ها: شروح الكافی. ملاء صالح مازندرانی. روش فهم حدیث.

طرح مسأله

اشاره

فهم حدیث، بسان هر متن معنادار دیگر، دارای ضابطه و روش است؛ افزون بر آن که دقت نظر خاص خود را می طلبد، چرا که به عنوان دومین منبع شناخت اسلام، از

ص: ۱۲۱

جایگاهی والا برخوردار است. علما در پاسداشت از این میراث تلاش وافر داشته اند و در باب استوارسازی اسناد حدیث، بویژه در حوزه روایات فقهی، گام های بلند و استواری برداشته اند و کتاب های متعددی در قواعد و ضوابط بررسی سند و چگونگی اعتبار آن نگاشته اند؛ اما این تلاش ها در باب متن حدیث و بیان قواعد و ضوابط فهم آن بسیار کمتر بوده است. البته شماری از بزرگان حدیث، به نگارش شرح بر مجموعه های حدیثی اقدام نموده اند که می توان در سایه بررسی این شروح نکاتی را- که در فهم حدیث مورد توجه قرار داده اند- استخراج نمود تا با تکیه بر آن، گام های بعدی را برای پیمودن ادامه مسیر استوارتر و سریع تر برداشت. از جمله این شروح، شرح الکافی ملاً صالح مازندرانی (۱) است که در زمره معتبرترین شروح الکافی است و بر دو بخش اصول و روضه نگاشته شده است. این کتاب به همراه حواشی مرحوم میرزا ابوالحسن شعرانی در دوازده جلد منتشر شده است. در این نوشتار، درصدد برآمدیم تا روش ملاً صالح در شرح احادیث را به اجمال نشان دهیم؛ چرا که روش شناسی تدوین و تبیین آن بزرگوار، از یک سو، ما را با ژرفای بخشی از میراث حدیث آشنا می کند و از سوی دیگر، بی گمان در چگونگی تعامل با حدیث و فهم آن ما را یاری خواهد کرد.

۱. بررسی سند

حدیث، پیکره ای واحد، متشکل از سند و متن است و این دو، جایگاهی متغیر در اعتبار بخشی به حدیث در حوزه های روایی گوناگون دارند. شرح ملاً صالح- که

ص: ۱۲۲

۱- ۱). محمد صالح بن احمد بن شمس الدین سروی مازندرانی اصفهانی از علمای بنام سده یازدهم است که او را «حسام الدین» لقب داده اند و به ملاً صالح مازندرانی شهره است. ملاً صالح در مازندران به دنیا آمد و رشد و نمو یافت و در پی ناتوانی پدر از تأمین مخارجش راهی اصفهان گردید و در آنجا ساکن شد و در اثر کوشش علمی فراوان به مجلس درس علامه محمد تقی مجلسی راه یافت و از ممتازین محفل درس او شد و پس از چندی به دامادی استاد در آمد. همسر او، آمنه بیگم، از زنان دانشمند روزگار خود است. ایشان صاحب شش فرزند دختر و پسر شدند که همگی از چهره های شاخص علمی و هنری، در روزگار خود بودند و از نسل ایشان ده ها فقیه، محدث، فیلسوف، مفسر و عالم رجال پدید آمد که برخی از ایشان در شمار برجسته ترین دانشمندان شیعه و از بزرگ ترین مراجع و فقیهان بوده اند. (برای مطالعه بیشتر، ر. ک: وحید بهبهانی، تهران: انتشارات امیر کبیر، دوم، ۱۳۶۲ش).

عمدتاً مشتمل بر احادیث اخلاقی و اعتقادی الکافی است-ملاک و مبنای اعتبار احادیث را متن آنها دانسته است که سند، به تنهایی، نه مایه اعتبار بخشی آن است و نه آن را از اعتبار ساقط می کند:

این حدیث، هر چند به جهت سند ضعیف است، اما صحیح المضمون است و حدیث بعدی نیز، به رغم ضعف آن، به جهت ارسال چنین است؛ چرا که اعتماد به آن به خاطر برهان عقلی است و در بسیاری از احادیث مربوط به اصول معارف و مسائل توحید چنین است. (۱)

شارح در جای دیگری می گوید:

ضعف خبر، به لحاظ سند، به صحت مضمون آن ضرر نمی رساند؛ چون مشتمل بر علوم عقلی و حکم برهانی و آثار الهی و دلایل وحدانی و شواهد ربوبی و مواعظ لقمانی است که مناهج ایمان و معارج عرفان است. (۲)

اما از آنجا که سند، در این حوزه های روایی، نقش مؤید را در قوت متن ایفا می کند، شارح در بررسی روایات اصول الکافی به بررسی سند هم پرداخته است و گاه نکاتی را درباره آن بازگو می کند؛ چنان که جهت اثبات سند، به نسخه های مختلف مراجعه کرده است:

نسخ در اینجا مختلف هستند. در بعضی به همین صورت آمده است و در برخی «ابوعبدالله الاشعری عن بعض اصحابنا رفعه». . . و در بعضی «ابوعبدالله الاشعری رفعه»، و در برخی «ابوعلی الاشعری رفعه» آمده است. (۳)

شارح از توجه به نسخه های دیگر برای رد برخی اقوال درباره سند نیز سود جستته است (۴) و گاه، آنجا که پس از بررسی نسخه های دیگر هم چنان گره موجود را لاینحل می بیند، احتمال سهو ناسخین را مطرح کرده است. (۵) او از ضبط اسامی رجال سند (۶) و پدیده اشتراک اسامی و تأثیر مهم آن در داوری نهایی درباره سند هم غافل نیست. (۷)

ص: ۱۲۳

۱-۱. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۰.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۷.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۹۲.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۶۲.

۵-۵. همان، ج ۲، ص ۳.

۶-۶. همان، ج ۲، ص ۱۳۱.

۷-۷. همان، ج ۳، ص ۱۵۸.

القاب و کنیه ائمه، (۱) هم چنین طبقه و تاریخ وفات راویان، (۲) از دیگر نکاتی است که شارح در بررسی سند به آن توجه دارد و در اکثر اسناد، به جرح و تعدیل رجال، با تکیه بر منابع رجالی، اعم از متقدم و متاخر (۳) و نیز کتب رجال عامه پرداخته است (۴) و گاه، بدون ذکر هیچ ماخذی، جرح و تعدیل کرده؛ (۵) اما به ندرت، اقوال رجالی را نقد و بررسی کرده است:

وجهی برای این که علامه او را در بخش مجروحین آورده است، نمی بینم؛ جز این که از سوی دوانیقی منصب قضا را پذیرفت و این چیزی نیست که موجب جرح باشد. (۶)

شارح، معمولاً، درباره اسناد داوری نهایی ندارد، اما نمونه هایی از این داوری را می توان در شرح او دید (۷) و گاهی نیز نوع حدیث را بیان کرده است. (۸)

۲. چگونگی فهم متن

اشاره

شارح برای شرح متن حدیث و تبیین مراد آن، از راهکارها و ابزارهای مختلف بهره برده است که به تفکیک، به هر کدام می پردازیم.

۲-۱. اثبات متن

اثبات متن راهی به سوی دستیابی به اصل حدیث است و گاه، توجه به آن، به رفع ابهام یا تنافی در متن حدیث یا تناقض آن با سایر متون حدیثی می انجامد. شارح از رجوع به نسخه های دیگر برای دستیابی به این امر سود جسته است. از این رو، هر چند نسخه ای را که معتبرتر و موثق تر است، اصل و مبنا قرار می دهد؛ (۹) اما گاه، سایر نسخه ها را، با دلیل، بر نسخه اصل ترجیح می دهد. (۱۰) و آن گاه که به چگونگی عبارت در نسخه های دیگر اشاره دارد، وجه معنای حدیث را نیز با تکیه بر آن توضیح می دهد. (۱۱)

ص: ۱۲۴

۱-۱. همان، ج ۲، ص ۷۲.

۲-۲. همان، ج ۳، ص ۲۱۳.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۷۹ و ص ۷۸.

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۱۰۲.

۵-۵. همان، ج ۲، ص ۱۶۸.

۶-۶. همان، ج ۲، ص ۱۳۱.

٧-٧. همان، ج ١، ص ٦٥.

٨-٨. همان، ج ١، ص ٦٥.

٩-٩. همان، ج ١، ص ٥٧.

١٠-١٠. همان، ج ١، ص ٤٥.

١١-١١. همان، ج ١، ص ٦٣.

از دیگر فواید توجه به نسخه های گوناگون در این شرح، تأیید برخی اقوال در معنای حدیث (۱) و نیز ضبط صحیح کلمه است. (۲)

بررسی سایر متون حدیثی و جستجوی کتبی که همان حدیث را نقل کرده اند، راه دوم شارح برای اثبات متن است و اهمیت ندارد که این احادیث، با همان سند یا سند دیگری نقل شده باشند، بلکه آنچه اهمیت دارد، یافتن متن های مشابه و تقویت متن به کمک نقل های دیگر است و اگر شارح، حدیث دیگری با متن مشابه حدیثی که درصدد شرح آن است، سراغ داشته باشد، آن را نقل می کند:

در بعضی نسخه های این کتاب و کتاب اعتقادات و عیون عبارت «و یؤخر من یشاء» با لفظ مای موصوله آمده است که با توجه به ماقبل، مناسب تر و ظاهرتر است. (۳)

شارح در بررسی «فقال اخبرنی عن ربك متی كان» احتمال می دهد که واژه «متی» نباید اینجا به کار رود و سپس با تکیه بر نقل این حدیث در کتاب عیون اخبار الرضا، این احتمال را تأیید می کند. (۴)

۲-۲. معناسازی با استناد به ادبیات عرب

آشنایی با ادبیات عرب لازمه فهم حدیث است و فهم کلام ائمه علیهم السلام در گرو کشف و آگاهی از مفاد استعمالی واژه ها و کاربردهای حقیقی و مجازی و استعاری آن در زمان نزول است و شارح این فهم نخستین را در سایه توجه به نکاتی چند، میسر کرده است. او به ضبط کلمات توجه بایسته و شایسته ای دارد (۵) و علاوه بر بیان ضبطهای مختلف کلمه، به وجه مشهور آن اشاره می کند، (۶) یا وجه فصیح تر را متذکر می شود (۷) و برخی از وجوه منقول در ضبط کلمه را ناشی از تصحیف می داند. (۸)

در شرح ملا صالح کمتر پیش می آید که شارح به واژه ای بپردازد و آن را از نظر

ص: ۱۲۵

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۱۹.

۲-۲. همان، ج ۳، ص ۱۵۶.

۳-۳. همان، ج ۴، ص ۲۴۲.

۴-۴. همان، ج ۳، ص ۱۱۰.

۵-۵. همان، ج ۳، ص ۱۵۸.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۱۶۰.

۷-۷. همان، ج ۳، ص ۱۳۰.

۸-۸. همان، ج ۱، ص ۱۹۷.

ساختار (صرف) بررسی نکنند. از این رو، در بیان معنای افعال و مصادر، آنها را صرف می‌کند (۱) و به بررسی چگونگی ساختار اسامی و حروف می‌پردازد. (۲)

ریشه یابی واژگان و تفسیر چگونگی استخراج کلمه ای از کلمه دیگر در درک مفهوم واژه و نیز دایره استعمال آن یاری می‌رساند، از این رو، گاه به اشتقاق کلمات از یکدیگر اشاره دارد؛ چنان که واژه «اختر» را منقول از اختیار و نه اختبار می‌داند (۳) و برای «ریاح» دو وجه قایل می‌شود؛ یا جمع کثرت از ریح یا جمع قلت ارواح است (۴) و «لا یشغل» را از شغل و نه أشغل می‌داند و تعلیل می‌کند که أشغل منسوخ شده است (۵) و در جای دیگر می‌گوید:

خصال، با کسر، جمع خصلت با فتح است. . . و به معنای غلبه در درگیری است و نیز خصلت به معنای ویژگی است که در این جا همین اراده شده است و گویا به جهت جامع غلبه و فضیلت بین آن دو از اولی گرفته شده است. (۶)

شرح مفردات الفاظ و مدلولات آنها، از لحاظ وضع، با علم لغت شناخته می‌شود. این علم برای فهم و تحقیق در الفاظ ضروری است و شارح توجه وافری به آن دارد و شواهد آن فراوان تر از آن است که نیاز به ذکر داشته باشد، اما بیان برخی نکات خالی از لطف نیست. شارح به اصل معنای واژه توجه دارد؛ چنان که دربارهٔ واژه «ریبه» می‌گوید که در اصل، به معنای قلق و اضطراب است و سپس در معنای شک، سوءظن و تهمت رایج شد و هر سه معنای شایع، مستلزم معنای اصلی است و در ادامه، حمل هر چهار وجه را بر حدیث جایز می‌داند. (۷) علاوه بر این، شارح به معنای واژه در عصر صدور توجه دارد و دربارهٔ واژه «فقه»، به طور مکرر، به این موضوع اشاره دارد (۸) یا در تبیین معنای کلمه «حفظ» توضیح می‌دهد که برخی آن را بر یکی از وجوه تحمل مقرر در اصول فقه حمل کرده اند، اما آن اصطلاح جدیدی است که حمل کلام شارح بر آن بعید است. (۹)

ص: ۱۲۶

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۹۰ و ج ۲، ص ۱۸.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۱۸۳ و ص ۲۷۶.

۳-۳. همان، ج ۲، ص ۹۷.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۰۳.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۱۰۳.

۶-۶. همان، ج ۲، ص ۱۷۷.

۷-۷. همان، ج ۲، ص ۱۵۱.

۸-۸. همان، ج ۲، ص ۱۹۲.

۹-۹. همان، ج ۲، ص ۱۹۳.

ملاً صالح غالباً با اصطلاح «فی العرف» به معنای شرعی واژه اشاره دارد؛ چنان که دربارهٔ واژه «شکر» به معنای لغوی و عرفی می پردازد و سپس رابطه بین آن دو را تبیین می کند (۱) و معنای اصطلاحی واژگان را هم، به تناسب بحث، برای تبیین صحیح معنای واژه ذکر کرده است؛ چنان که واژه طب را در لغت، به «حذاقت» ترجمه می کند و هر حاذق را در نزد عرب طیب می داند. سپس به معنای اصطلاحی آن، به عنوان یک فن و دانش می پردازد. (۲) پرداختن به وجه تسمیه راهبرد دیگر ملاً صالح در تبیین مفهوم لغوی است؛ چنان که در وجه تسمیه خداوند به جبار، شش وجه را بیان کرده است. (۳)

بیان فروق لغوی به ما در فهم مرز دقیق و تفاوت ظریف واژه ها یاری می رساند. در واقع، شناخت واژه های مترادف یک واژه هم فهم آنها و هم فهم واژه مدنظر را ساده تر می کند و هم دانستن فرق بین آنها موجب درک گستره معنایی واژه مورد نظر می شود. از این رو، در شرح ملاً صالح، در موارد لزوم، برای تبیین بهتر معنا به فروق لغوی پرداخته شده است. شارح در تبیین معنای دو واژه «ریا» و «شؤب» ابتدا، حالاتی را فرض می کند و بر اساس حالات مفروض، رابطه آنها را با یکدیگر تبیین می کند و معتقد است که این رابطه گاه، تباین مطلق است و گاه، عموم و خصوص من وجه و دیگر گاه، عموم و خصوص مطلق. (۴) و در جای دیگر، اختلاف «رحمت» و «رأفت» را از باب تفاوت سبب و مسبب می داند و دربارهٔ آن توضیح می دهد. (۵)

ملاً صالح، علاوه بر تبیین مفهوم واژه به زبان عربی، گاه معنای فارسی آن را هم می آورد؛ چرا که می پندارد که آن توضیح های لغوی نمی توانند مخاطب فارسی زبان را به اصل معنای لغت برسانند. (۶) علاوه بر موارد مذکور، از آیات (۷) و روایات (۸) نیز در تبیین معنا سود جسته است.

ص: ۱۲۷

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۲۹۶.

۳-۳. همان، ج ۳، ص ۱۱۷.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۲۶۴.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۲۲۵.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۲۵۵.

۷-۷. همان، ج ۱، ص ۹۶.

۸-۸. همان، ج ۲، ص ۲۰۶.

نوع چینش واژگان و ارتباطی که نسبت به یکدیگر پیدا می کنند، نقش مهمی در رساندن مقصود ایفا می سازد. از این رو، شارح به احتمالاً نحوی گوناگون توجه شایسته و بایسته ای دارد و وجوه مختلف اعرابی را بیان می کند؛ چنان که در عبارت «یهدون بالحق» برای «بالحق» دو وجه اعراب قایل می شود و سپس هر یک را بر حدیث منطبق می کند و بر اساس آن، معنا را توضیح می دهد. (۱) یا دربارهٔ واژه «کان» در «کان ولا کان لکونه کیف»، هم صورت تام، و هم ناقص را جایز می داند و معنا را بر اساس هر یک از آن دو، شرح می دهد. (۲) گاهی اوقات نیز، پس از بیان احتمالاً نحوی مختلف، به قضاوت بین آنها می نشیند؛ چنان که دربارهٔ «فی» در «المطاع فی سلطانه» دو وجه ظرفیت و سببیت را بیان می کند و وجه دوم را با توجه به عبارات سابق و لاحق اولی می داند و می گوید استعمال آن، در این وجه رایج تر است. (۳) هم چنین با تکیه بر احتمالاً نحوی مختلف اراده معانی متفاوت را برای حدیث جایز می داند. (۴)

در این شرح، به منظور تبیین کلام ائمه علیهم السلام به نکات بلاغی به کار رفته در کلام ایشان توجه شده است و تفهیم دقیق معنا در پرتو این توجه صورت گرفته است و ادوات استفهام و معانی مراد از آن (۵) اخباری یا انشایی بودن جملات؛ (۶) هم چنین، موارد حصر و اختصاص بررسی شده است. (۷) شارح برای تبیین فنون بیانی در عبارت حدیثی اهمیت ویژه ای قایل است و انواع تشبیه و ارکان آن (۸) را در حدیث بیان می کند و انواع استعاره های به کار رفته در احادیث را از تعبیه، مکنیه، تخیلیه، مصرحه، تمثیلیه و... مشخص نموده (۹) و چگونگی آن را توضیح می دهد؛ چنان که دربارهٔ «دعامه الانسان العقل» می گوید:

تشبیه انسان به بنا استعاره مکنیه و اثبات ستون برای او استعاره تخیلیه و

ص: ۱۲۸

-
- ۱-۱. همان، ج ۱ ص ۳۹.
 ۲-۲. همان، ج ۲، ص ۳۶.
 ۳-۳. همان، ج ۲، ص ۱۱۴.
 ۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۴.
 ۵-۵. همان، ج ۱، ص ۳۰۷، ۲۹۵، ۱۸۰ و ج ۲، ص ۱۸۹، ۳۶۲.
 ۶-۶. همان، ج ۲، ص ۶۲ و ۱۴۲.
 ۷-۷. همان، ج ۱، ص ۸۹ و ج ۲، ص ۲۳۲.
 ۸-۸. همان، ج ۱، ص ۱۴۶ و ۱۵۰.
 ۹-۹. همان، ج ۱، ص ۱۴۶؛ ج ۲ ص ۱۰۷، ۱۷۹؛ ج ۱، ص ۲۹۰؛ ج ۲، ص ۱۷۵، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ج ۱، ص ۱۵۲.

حمل عقل بر آن، تشبیه بلیغ است و تعریف عقل با الف و لام به منظور حصر است؛ یعنی اثبات انسانیت برای انسان و تحقق آن و قیام معنایش با عقل است. (۱)

۲-۳. توجه به قرینه های مؤثر در فهم

مقصود از قراین، اموری است که به نحوی ارتباطی لفظی یا معنوی با کلام داشته و در فهم مفاد کلام و درک مراد گوینده مؤثر باشد. (۲) ضرورت گردآوری قرینه ها برای انتقال از معنای ظاهری و اولیه متن به مراد جدی و حقیقی معصوم علیه السلام امری غیر قابل کتمان است. جمع آوری تمام قرینه های لفظی و غیر لفظی، پیوسته و ناپیوسته، برای فهم عمیق و درست و درک مقصود نهایی حدیث در تمام عرصه های اخلاقی، فقهی، اعتقادی و... ضرورت دارد و گاه فهم اولیه ما را دگرگون می سازد. توجه به قراین مختلف در چگونگی تعامل و برخورد ما با حدیث نیز اثرگذار است؛ چون گاه، الفاظ حدیث به گونه ای است که معنای عام یا مطلق از آن فهمیده می شود، اما وقتی که از شرایط و جو صدور آن آگاه می شویم، خلاف آن برداشت می شود. گاهی نیز الفاظ حدیث ظاهراً مبهم و مجمل است که با شناخت فضای صدور رفع می شود. از این رو، اگر امری در عهد صدور جایز دانسته شده است، باید تمام آنچه را که در این تجویز می توانسته دخالت داشته باشد، لحاظ گردد و گرنه، تعمیم حکم با منظور نکردن شرایط خارجی آن زمان خطا خواهد بود.

توجه به این نکات در رفع تنافی ظاهری احادیث با یکدیگر بسیار کارآمد است و ملأ صالح از این روش در جمع بین دو دسته از احادیث- که در تشویق به اعتزال و نهی از آمیزش با مردم و دسته دیگر بر عکس آن است- استفاده کرده است و هر دو دسته را صحیح می داند؛ چرا که دارای مصالح و شرایط متفاوت است و بر حسب تفاوت اشخاص و اوقات تغییر می کند. وی در این زمینه، به طور مفصل، بحث می کند و ائمه معصوم علیهم السلام را در حکم طبیعانی می داند که به درمان امراض نفوس می پردازند و چون

ص: ۱۲۹

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۳۰۵.

۲-۲. روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۱۰.

در باب چیزی، به اطلاق، سخن بگویند، لزوماً همه انسان ها و همه زمان ها را اراده نکرده اند. (۱) یا در جمع بندی احادیث «رفق» می گوید که مراد، تشویق بر عمل به هر یک از آنها در موضع خودش است و این شأن عاقل حکیم است. (۲) و بدین شکل، بر اثر گذاری مقام سخن در فهم احادیث اشاره دارد.

یافتن سؤال نهفته و ذهنی و یا آشکار و علنی راوی و یا پرسشگر- که خود نخستین مخاطب حدیث است- ما را به محور اصلی پاسخ می رساند و گاه توجه به سؤال موجب راندن احتمالات بعید و تقلیل آنهاست (۳) و شارح، گاه با تکیه بر آن تنافی ظاهری احادیث را بر طرف کرده است:

این دو حدیث بر قول اصولیین مبنی بر این که حکم، هنگام تعارض دو دلیل، وقف یا تخییر است، دلالت دارد؛ اما اشکالی مطرح است که... این اشکال رد می شود؛ چون قول سائل... مانع از آن است؛ چرا که صراحت در پرسش از حکم متناقضین دارد. (۴)

در جای دیگری نیز برای رفع تنافی ظاهری احادیث، وجوه مختلفی را در معنای مراد از سؤال مطرح می کند و می گوید اگر بر احتمال اخیر حمل شود، رفع تنافی گردد. (۵) او در شرح عبارت «فقال لم اسئلك عن هذا» غرض از سؤال را تقریر و توییح و نه استعلام می داند. (۶)

توجه به ویژگی های مخاطب- که گوینده سخن از آن اطلاع دارد- در فهم دلالت الفاظ اثر گذار است؛ چرا که ائمه معصوم علیهم السلام، به اقتضای بلاغت و فصاحت خویش، موقعیت راوی و مخاطب را در نظر گرفته و به تناسب و اقتضای حال او سخن می گفتند. از این روست که شارح درباره ابو عبیده حذاء کوفی می گوید:

ثقه و صحیح است؛ چنان که اصحاب رجال به آن تصریح کرده اند و نزد آل محمد صلی الله علیه و آله منزلت نیکو داشت و در مکه ملازم و همنشین ابا جعفر علیه السلام بود و... .

ص: ۱۳۰

۱-۱) . شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۱۵۹.

۲-۲) . همان، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳-۳) . روش فهم حدیث، ص ۱۲۲.

۴-۴) . شرح أصول الكافي، ج ۲، ص ۳۳۲.

۵-۵) . همان، ج ۲، ص ۳۴۴.

۶-۶) . همان، ج ۲، ص ۲۳۱.

پس بعید است که غرض از استفهام، استعمال حال باطن او و حسن اعتقادش باشد... (۱)

اثر فهم موضوع سخن، در تفهیم و تفاهم مطالب بین گوینده و مخاطب امری کتمان ناپذیر است و در قرینه بودن آن برای فهم مقصود، تردید نیست. ملما صالح با توجه به این موضوع، در ذیل عبارت «او بدون چگونگی اول است و بدون کجایی آخر است»، می گوید:

اولیت او عبارت است از آن که قبل از وجود ممکنات بوده است و آخریت او عبارت از بقای او بعد فناى ایشان است و مراد از آنچه که در برخی احادیث از نفی اولیت و آخریت از او آمده است، نفی اولیت و آخریت زمانی است. (۲)

شارح، به مناسبت شرح یک حدیث، قول محی الدین بغوی را در باب رؤیت خداوند در آخرت می آورد که به حدیثی از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد کرده است و سپس، با تکیه بر جهت صدور حدیث، سخن او را نقد می کند. (۳) در جای دیگر- که متن حدیث به نهی از سؤال اشاره دارد- می گوید این منافی با احادیث تشویق بر سؤال نیست؛ چرا که در اینجا از سؤال زیاد و غیر ضروری نهی شده است. (۴) هم چنین از قرینه ذکر حدیث در یک باب نیز برای شرح آن یاری جسته است. (۵)

گاه، مجاز و زبان نمادین- که معانی را به رمز بیان می کند- در تبیین مفاهیم از زبان اخباری راهگشا تر است. از این رو، در حدیث، جهت ایفای مقصود، به خدمت گرفته شده است. بی توجهی به این نکته می تواند منجر به کج فهمی شود. شارح در شرح حدیث دوم از کتاب «عقل و جهل» درباره سخن گفتن حیا و دین می گوید:

ظاهر، آن است که این قول، حقیقی و لسان مقال است... و احتمال دارد که مجازی و به لسان حال باشد یا آن که خداوند متعال در آن، کلام خلق کرده است. (۶)

ص: ۱۳۱

۱-۱. همان، ج ۲، ص ۳۲۸.

۲-۲. همان، ج ۳، ص ۱۲۲.

۳-۳. همان، ج ۳، ص ۱۶۳.

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۱.

۵-۵. همان، ج ۲، ص ۲۳۱.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۷۳. [۱]

سیاق نیز از دیگر قرآینی است که شارح آن را در فهم متن مورد توجه قرار داده است (۱) و با تکیه بر معنای حاصل از سیاق، وجه به کارگیری برخی کلمات را در کلام معصوم علیه السلام تبیین می کند (۲) و از چگونگی چینش عبارات در حدیث، جهت فهم آن یاری می جوید. (۳) گاه برخی احتمالات نقل شده را در معنای حدیث با تکیه بر آن تأیید می کند. (۴)

۲-۴. استناد به آیات قرآن

حدیث بازگوی گفتار و کردار کسی است که نمونه عینی قرآن و تجسم آن در بستر عمل فردی، اجتماعی و معنوی است. آگاهی از حدیث، آگاهی از قرآنی است که در هر زمان، بسته به شرایط، نوشونده و تغییر یابنده مکان، موقعیت و ویژگی های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، رهنمودی نو و جلوه ای تازه از خویش بروز می دهد. از این روست که حدیث، در هر موردی شاهدهی صریح یا ضمنی از قرآن را با خود دارد و این دو، نسبت به یکدیگر، جنبه تفسیری و تبیینی دارند. از این رو، شارح از آیات قرآن برای رفع ابهام و یا شرح معنا فراوان سود جسته است.

او در شرح «الرجاء و ضده القنوط» چهار آیه از قرآن را برای تبیین بیشتر آورده است. (۵) و از آیات «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ* فَو رَبِّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ. ۶ وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» ۷ در تأیید این معنای حدیث که روزی مقسوم هر یک از افراد در دنیا به ایشان می رسد، سود جسته است. (۶) او

ص: ۱۳۲

۱-۱. همان، ج ۲، ص ۶۲.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۱۶۹.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۸۴.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۲۶۱ و ۲۶۲. [۱]

۶-۸. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۱۶۹. [۲]

مراتب پنجگانه جهاد را به تناسب شرح حدیثی ذکر می کند و برای هر مرتبه آن شاهی از قرآن می آورد (۱) و در بررسی از معنای «قناعت» (۲)، «مواسات» (۳) «طاعت» (۴) و «بخل» (۵) و بسیاری مفاهیم دیگر- که در احادیث آمده اند- به آیات قرآن استناد جسته است. (۶) از زیاترین شواهد، در استناد شارح به آیات قرآن، به هنگام تبیین مفهوم تقواست. (۷)

گاهی نیز آیات، شاهی بر جنبه خاصی از حدیث آمده اند؛ مثلاً ملاً صالح در شرح حدیثی درباره سواس- که در آن، امام علیه السلام فرموده اند که اگر از شخص مبتلا به سواس علت عملکرد او را بررسی، «قطعاً به تو خواهد گفت: از عمل شیطان است» - ابتدا در وجه معنا توضیح می دهد که او به زبان، چنین گوید و اعتقاد قلبی ندارد. آن گاه، برای چنین نحوه گفتاری- که مخالف عمل است- آیه «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» ۸ را شاهد می آورد. (۸)

۲-۵. گردآوری احادیث در یک موضوع

از نگاه امامیه، سنت دامنه ای به وسعت آغاز رسالت تا پایان غیبت صغرا دارد- که حدود ۳۲۰ سال است-، اما همواره سرچشمه آن یکی بوده و به زلال وحی بازگشت دارد و قرآن بر این مطلب صحه گذارده است؛ آنجا که فرماید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ». ۱۰ و این وحی بیانی عهده دار تبیین قرآن و رفع ابهام و اجمال از آن و عرضه مفاهیمش به مقتضای زمان گردید. پس رسول اکرم صلی الله علیه و آله در زمان حیات خود، رسالت تبیین و تفسیر کتاب الهی را در کنار رسالت ابلاغ آن بر عهده داشتند و با توجه به درک عمومی جامعه و بر اساس نیازها و خواست جامعه آن روز، به تبیین آیات الهی پرداختند، اما قرآن ختم کتب و اسلام ختم ادیان و رسول اکرم صلی الله علیه و آله ختم رسل بود و این مقدار تبیین قرآن برای نسل های بعد کافی نبود. از طرف دیگر، جامعه آن روز بیش از آن را بر نمی تابید. پس رسول اکرم صلی الله علیه و آله در تربیت وصی کوشید تا

ص: ۱۳۳

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۶۱ و ۲۶۲.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۳.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۲۵۳.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۲۸۴.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۱۴۶، ۱۸۳ و ۱۹۵.

۷-۷. همان، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۱۸.

۸-۹. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۸۶.

میراث قرآن و بار سنگین مرجعیت فکری و دینی جامعه را بر دوش او گذارد و سپس بارها و بارها در گوش زمان فریاد برآورد و او را به مردم شناساند که: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی». (۱) آن گاه، با خاطری آسوده به ملاً اعلی پیوست و در جوار حق آسود و سید الوصیین حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، همگام و همراه همیشگی رسول خدا صلی الله علیه و آله- که در دامان رسالت و زلال وحی بالیدن گرفته بود- در تبیین کلام الهی و حفظ سنت رسول صلی الله علیه و آله و حرکت بر وفق آن تلاش نمود و همواره مردم را امر به پرشش می فرمود که: «سلونی قبل أن تفقدونی». (۲)

بدین سان، بار امانت الهی بعد از حضرتش، به امام حسن علیه السلام و بعد، به امام حسین علیه السلام و نه فرزند از نسل او سپرده شد که هر یک، در سایه حجت قبلی، تعلیم دیده، بر خط او سیر کرد و در سایه مقتضیات زمان به عرضه معارفی از دین- که در کتاب وحی مکتوب بود- پرداخت و بر این اصل- که اسلام پاسخگوی نیاز بشر در طول دوران است- پای فشرد.

از این رو، گستره سنت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا امام زمان-عجل الله تعالی فرجه الشریف- گستره ای طولی است و می توانیم آنچه را که از ائمه معصوم علیهم السلام می شنویم، بر گفتار رسول صلی الله علیه و آله اطلاق کنیم؛ بدون آن که نسخ یا تشریح اتفاق افتاده باشد و ایشان خود، به این امر گواهی داده اند. علاوه بر این، همان طور که در باب آیات قرآنی قاعده «إِنَّ بَعْضَهُ يَفْسِّرُ بَعْضًا» صادق است، در باب سنت نیز این گفته و قاعده صادق است و شارح نیز به این نکته اشاره ای دارد. (۳) البته با توجه به فراز و نشیب هایی که حدیث سپری کرده است و حوادثی که از سر گذرانده است، ضرورت نگاه جامع به احادیث افزون می شود تا ما در تعامل و برخورد با هر حدیث، فهم و برداشت خود را به آن محدود نکنیم.

به کارگیری این شیوه و توجه به آن، از دیرباز و از اوان تألیف جوامع کهن حدیثی مد نظر بوده است و محدثان شیعه بر این روش، یعنی گردآوری تا سر حد امکان احادیث یک موضوع برای شرح و تبیین و نتیجه گیری، اصرار داشته اند. توجه به این شیوه در شرح ملاً صالح نمود چشمگیری دارد؛ به حدی که می توان آن را از شاخصه های برجسته این شرح دانست. البته این که این جمع آوری تا چه حدی با

ص: ۱۳۴

۱-۱. کنز العمال، ص ۱۶۵.

۲-۲. الغدیر، ج ۱، ص ۳۰.

۳-۳. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۶۱.

توفیق همراه شود، معلول عوامل مختلفی است.

نمونه این نگرش در شرح ملما صالح- که توأم با تحلیل های ظریف و استنباطهای دقیق است- آنجاست که شارح به بررسی معنای تواضع می پردازد و ضمن توضیحاتی که می آورد، به بیاناتی از ائمه علیهما السلام استدلال می کند که در تبیین معنای تواضع و کیفیت آن بسیار مؤثر است. (۱) هم چنین، در تبیین معنای اعتزال، در ابتدا حوزه و دامنه فراگیری آن را معین می کند و می گوید اعتزال مربوط به عاقل عالم به معالم دین است. سپس آن را نسبت به اهل دنیا و عصیان جایز می داند؛ چرا که اهل آخرت اولیای خدا و انصار دین او هستند و توصل به ایشان، موجب روشنی به نور ایشان است. بعد از این مقدمه- که البته با تکیه بر احادیث بیان می کند- به اقسام اعتزال می پردازد و احادیث متعددی را شاهد می آورد. سپس بی شمار بودن اخبار مدح اعتزال را یادآور می شود و در ادامه، برخی فواید اعتزال را با ذکر حدیث یادآور می شود و می افزاید با عنایت به فوایدی که در باب این امر آمد، برخی آن را برتر از مصاحبت با مردم دانسته اند و دسته ای دیگر، با عنایت به اخبار رسیده در مدح مصاحبت با مردم، آن را برتر دانسته اند؛ اما هر یک از این دو، جایگاه خاص خود را دارد و سپس به جمع بین آنها می پردازد. (۲)

بدین سان، شارح شمار قابل توجهی از احادیث را در قالب یک مجموعه با وحدت موضوعی ارائه می دهد و به بررسی و دسته بندی و بیان جایگاه هر یک می پردازد و بر یکپارچگی سنت صحه می گذارد. عملکرد شارح در تبیین مفاهیم حدیثی، به این شیوه، از توانمندی گسترده ایشان در دانش حدیث و تسلط بر متون حدیثی خبر می دهد که چنین هنرمندانه احادیث را گرد می آورد و پیوند می دهد. نمونه های دیگر این نگرش و عملکرد را می توان در شرح عبارات «از زمان بعثت نوح علیه السلام علم پنهان بوده است»، (۳) «پرهیز از اذیت و آزار از کمال عقل است»، (۴) «حاجات خود را از اهلش خواهید»، (۵) «کسی که خواهان آخرت باشد، دنیا او را بجوید تا

ص: ۱۳۵

۱-۱. شرح اصول کافی، ج ۷۱، ص ۱۸۱، ۱۸۲.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۸.

۳-۳. همان، ج ۲، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۵.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۱۸۹.

روزیش را به طور کامل از دنیا برگیرد» (۱) و بسیاری موارد دیگر دید.

همان طور که پیش از این گفتیم، روایات، مفسر و مبین یکدیگرند و این امر بر لزوم توجه به مجموعه روایات و داشتن نگرش جامع نسبت به آنها می افزاید. اما این که روایات دیگر در نظر ما چه نحوی از کارآیی را می توانند داشته باشند، بسته به هر دو طرف قضیه این مسأله، متغیر خواهد بود.

بارزترین استفاده شارح از دیگر احادیث در شرح یک حدیث، آوردن آنها در تأیید معناست؛ چنان که در شرح حدیث «ای هشام! همانا خردمندان زیاده بر احتیاج از دنیا را کنار نهادند تا چه رسد به گناهان» به فرمایش حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله: «انسان در زمره متقین نباشد، مگر آنچه را که در آن شبهه است، به جهت ترس از وقوع در شبهه، ترک کند» در تأیید معنا استناد شده است؛ (۲) همان طور که در تأیید معنای «کسی که از جانب خدا خرد نیابد، دلش بر معرفت ثابتی که بدان بینا باشد و حقیقتش را دریابد، بسته نگردد»، دو حدیث دیگر را آورده است. (۳)

گاهی نیز شارح، پس از ذکر معانی و وجوه مختلف برای یک حدیث، در حمل آن بر معنای مرجوح، به روایات دیگر استناد می کند؛ چنان که درباره عبارت «و خدا اندوخته هنگام تنگدستی است» بیان می کند که این که مراد از فقر و غنا همان معنای معروف بین مردم باشد، محتمل است؛ اما احتمال دیگر، فقر و غنای اخروی است و به حدیثی از حضرت امیر علیه السلام که «بی نیازی و نیازمندی پس از عرضه بر خداوند سبحان است»، توسل می جوید. (۴)

شارح، آن گاه که احادیث وارد شده در تأیید معنای حدیث زیاد باشند، به طوری که معنای حدیث حکم ضروری دین را یافته باشد، از ذکر مؤید خودداری می کند و فقط اشاره می کند که احادیث در این باب زیادند؛ همان طور که در تأیید فضیلت دعا و ضرورت آن می گوید:

ص: ۱۳۶

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۱۶۹.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۱۶۷.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۱۷۶.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۶۱.

آیات فراوان و روایات متواتر از طرق خاصه و عامه در ترغیب و تشویق بدان وارد شده است تا آنجا که آن را از ضروری دین قرار داده است. . . به گونه ای که جوازی بر رد و انکار آن باقی نمی گذارد و زمینه ای برای عناد و استنکار نمی ماند. (۱)

مهم ترین فایده توجه به احادیث دیگر، در فهم یک حدیث، تبیین معنای آن است؛ زیرا گاه مفهوم حدیث جز در سایه احادیث دیگری که در باب آن موضوع وارد شده اند، روشن نمی شود و شارح از این ابزار در تبیین معنا سود جسته است. او حدیث «بر خود آسان نگیرید تا سست نشوید» را به کمک حدیث «کسی در پیرامون شبهات بگردد، نزدیک است که در آن واقع شود» تبیین می کند؛ به این که چون انسان در امور مباح به افراط در افتد یا به مکروهات پردازد، احتمال فرو رفتن او در ورطه هلاکت رود (۲) یا در وجه معنای «و به کاری که بترسد در آن ماند، اقدام نکند» می گوید که عجز از انجام کار سبب ذلت نفس می شود و تکیه او بر فرمایش حضرت صادق علیه السلام است که: «برای مؤمن شایسته نیست که خود را خوار سازد. سؤال شد: چگونه خود را خوار می سازد؟ فرمودند: آن گاه که متعرض کاری شود که توان بر انجام آن را ندارد». (۳) بدین سان، بار دیگر بر گستره فهم خود از احادیث و تسلط بر آنها صحه می گذارد.

گاه، معنای یک حدیث در سایه دیگر احادیث توسعه پیدا می کند و گستره معنایی وسیع تری را در بر می گیرد و عدم توجه به این نکته، ممکن است به برداشت نادرست از حدیث بیانجامد. مسأله ایمان و کفر شاهد مثال این موضوع است و گروهی معتقد به دخول اعمال در حقیقت ایمان شده اند و به احادیثی مثل «ایمان، شناخت قلبی و اقرار زبانی و عمل به اعضاست»، توسل جسته اند. ملاً صالح، ذیل عبارت «ایمان و ضد آن کفر»، با نفی این اعتقاد و استناد به دو حدیث «علم به ایمان آباد شود» و نیز «با ایمان بر اعمال صالح، و با اعمال صالح بر ایمان استدلال می شود» توضیحات لازم را بیان می کند و می گوید که واژه ایمان هم بر حقیقت آن و هم بر کمال آن اطلاق می شود و استعمال این واژه در معنای ایمان کامل در شرع شایع است. (۴)

ص: ۱۳۷

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۱۵۲.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۱۹۷.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۲۱۵.

تنگ کردن دایره معنای حدیث و مشخص کردن حوزه مربوط به آن، از دیگر فواید مهم نگرش جامع به احادیث است و راه حلی برای رفع تنافی ظاهری در کلام معصوم علیه السلام است و شاهد استعمال فراوان دارد. در حدیث آمده است: «چون عالم به علم خویش عمل کند، اندرزش از دل های شنندگان بلغزد». شارح عقیده دارد که ظاهر، آن است که حکم در اینجا حکم اکثری است؛ چون قلب برخی از سامعین در حدی از آمادگی و پذیرش نور است که از هر واعظ، حتی اگر عامل به قول خود نباشد، می پذیرد. سپس حدیث «علما دو دسته اند: عالمی که عامل به علمش است و عالمی که آن را ترک کند. . . پس بر حسرت ترین اهل آتش کسی است که دیگری را به جانب خداوند فرا خوانده است و او اجابت نموده، اطاعت خدا کرده است و به بهشت درآید؛ در حالی که فرا خواننده به جهت ترک عمل به آتش فرو افتد» را شاهد می آورد. (۱) شارح با استناد به دو حدیث از حضرت امیر علیه السلام که فرمودند: «بدی را بدی دور می سازد» و «سنگ را به جایی که آمد، بر گردانید»، توضیح می دهد که چشم پوشی برتر از انتقام است؛ به شرط این که بدانی به تو ضرر نمی رساند و منجر به جرأت دشمن بر تو نمی شود و گرنه، انتقام به قدر جایز، برتر از آن است. بدین وسیله، دایره معنایی عبارت حدیثی «چشم پوشی و ضد آن انتقام» را- که در کتاب عقل و جهل وارد شده است- محدود می کند. و درباره عبارت دیگر از همین حدیث، یعنی «پیمان داری و ضد آن پیمان شکنی» برای وفا مراتبی قایل می شود و مرتبه پنجم آن را وفا به عهد مردم و موثقی ایشان- که موافق با قوانین شرعی است- می داند و می افزاید که این مرتبه از وفا همواره ممدوح نیست، بلکه آن گاه که معاهد بر عهد و شرط خود باقی نمی ماند، مذموم است و قول حضرت امیر علیه السلام را شاهد می آورد که فرمودند: «وفاداری با پیمان شکنان در نزد خداوند پیمان شکنی محسوب می شود و پیمان شکنی با ایشان وفاداری به حساب می آید»؛ (۲) همچنان که در باب عبارت «خوشرفتاری و ضد آن

ص: ۱۳۸

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۱۴۴.

بدرفتاری» با استناد به فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که «اذا كان الرفق خرقاً كان الخرق رفقاً» چنین موضع گیری را اتخاذ کرده است. (۱)

هیچ گروهی نیست، جز آن که فی الجمله به تأویل حدیث قایل است. (۲) البته نکته مهمی که نباید از آن غافل ماند، آن است که لفظ قرآن و حدیث همواره بر ظاهر آن حمل می شود؛ مگر آن که قرینه ای عقلی یا نقلی بر خلاف آن دلالت کند. لذا شارح، تا حد امکان، بر حمل معنا بر ظاهر لفظ تأکید می کند؛ (۳) اما آنجا که جمع بین احادیث و رسیدن به یک نتیجه واحد، جز در سایه تأویل حدیثی امکان پذیر نبوده است، شارح به تأویل آن اقدام کرده است.

او ذیل این بیان امام علیه السلام که فرمودند: «چون حدیثی به شما رسید و از قرآن و قول پیامبر صلی الله علیه و آله گواهی بر آن یافتید، به آن عمل کنید و گرنه برای آورنده اش سزاوارتر است»، می گوید که بنابر قولی، مراد حضرت، آن است که آن حدیث را طرد کنید و رد نمایید؛ چون مخالف کتاب و سنت است؛ اما در این قول اشکال است؛ چرا که عدم وجدان، مستلزم عدم وجود نیست تا مخالفت تحقق یابد و ممکن است که بر آن دو، شاهد و گواهی باشد و ما ندانیم. سپس در سایه چهار حدیث مشابه دیگر- که در این موضوع وارد شده است- وجه دیگر را آن می داند که نیافتن را در کلام امام به مخالفت تأویل کنیم. (۴)

شارح در جای دیگر، برای رفع تنافی روایات وارد در باب تقیه واژه «اثم» را به تأویل برده است و به معنای کمی پاداش گرفته است. (۵) نمونه های دیگر به تأویل بردن معنای حدیث در باب احادیثی که درباره خداوند وارد شده و احتمال برداشت معنای جسمانی بودن او می رود، هم می توان دید؛ چنان که در حدیث «چون قائم قیام کند، خداوند دست خود را بر سر بندگان گذارد. پس عقولشان جمع گردد. در نتیجه، عقولشان کامل شود»، معنای دست را به قدرت یا شفقت یا نعمت یا احسان یا ولایت یا حفظ خداوند قابل تأویل می داند. (۶)

ص: ۱۳۹

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۱.

۲-۲. التعلیقہ علی شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۵.

۳-۳. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۲۷۱.

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۳۲۸.

۵-۵. همان، ج ۲، ص ۳۲۸.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۳۰۲.

عقل، رسول باطن و مهم ترین حجت خداوند دانسته شده که به وسیله آن، خداوند شناخته و راستی و درستی پیامبران، آشکار می گردد. بدیهی است که سخنان نبی-که نبوت او به راهنمایی همین حجت باطنی شناخته می شود- نمی تواند مخالف با اصل حجت، یعنی عقل باشد. از این رو، آموزه های دینی به ملاک و معیار بودن مبانی و احکام و دریافت های عقل به عنوان امری فرا دینی اقرار دارد که درست و نادرست، بدان سنجیده شود.

احادیث فراوانی درباره جایگاه والا و محوری عقل در اعمال دینی و غیر دینی وجود دارد. از این رو، بسیار دیده می شود که شارح بعد از ذکر مطلبی، به حکم عقل، بر درستی آن تأکید می کند و معمولاً آن را با حکم نقل و البته مقدم بر آن، همراه می سازد؛ چنان که مفاهیم مذموم بودن اسراف و تقتیر (۱) و نیز لزوم همنشینی با فرد شایسته (۲) در حدیث را به حکم عقل و نقل تأیید می کند. و در تبیین «نهی از قیل و قال» در حدیث، وجوهی را آورده است و اراده همه آنها را به حکم عقل و نقل جایز می داند. (۳) یا در عبارت «الاشیاء شیئان: جسم و فعل الجسم» حصر را به دلیل آن که مؤید عقلی و نقلی بر آن وجود ندارد، جایز نمی داند. (۴) او در شرح «کان حیاً بلا حیاة حادثه» سبقت عدم را بر خداوند نفی می کند و در تبیین این معنا، به لوازم آن می پردازد و می گوید که همه آنها به حکم عقل و نقل باطل است. (۵) و در تبیین معنای حدیثی به

ص: ۱۴۰

۱-۱. همان، ج ۲، ص ۳۰.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۱.

۳-۳. همان، ج ۲، ص ۲۸۱ [۱]

۴-۴. همان، ج ۳، ص ۲۳۲ [۲]

۵-۵. همان، ج ۳، ص ۱۱۸ [۳]

این مضمون که خداوند روزی را ضمانت کرده است، می گوید:

عقل نیز بر ضرورت آن حکم می کند؛ چرا که وجود انسان و حیات او، بدون رزق و روزی، محال است. پس چون خداوند سبحان حیات او را برای مدت معینی تقدیر کرد، ناگزیر واجب است تا رزق او را در آن مدت برساند؛ حال چه در طلب آن بر آید، چه بر نیاید. . . . (۱)

اشاره شارح به عملکرد عقلا و عاقلان نیز می تواند تأکید دیگری بر جایگاه عقل در فهم متون حدیث باشد؛ (۲) همچنان که بیان بدیهیات عقلی نیز حاکی از آن است. او در شرح «و یکون عقله أفضل من جمیع عقول اُمَّته»، به دلیل عقلی استحالة ترجیح مفضول بر فاضل و نیز ترجیح یکی از دو چیز مساوی بر دیگری، توسل جسته است. (۳) ناگفته نماند که حجت بودن عقل و جایگاه رفیع آن، منافاتی با احادیث وارده در باب ذم قیاس و انکار آن ندارد. شارح نیز آنجا که به شرح «ما من شیء إلا و فیه کتاب أو سنّه» می پردازد، کلامش حاکی از تفاوت این دو و مدح عقل و ذم قیاس است. (۴)

شارح از وجدان و گواهی آن نیز در تأیید مطالب سود جسته است؛ (۵) چرا که در برخی احادیث از پذیرش قلب و آرامش جان و آن احساس و درک نهادینه شده از روح دینی و احساس قرابت و انس، نسبت به حدیثی، به عنوان ملاکی در تشخیص حدیث درست از نادرست یاد شده است؛ برای مثال از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است:

آن گاه که حدیثی از من شنیدید که برایتان آشنا بود و با آگاهی و احساس درونی شما همراه بود و آن را نزدیک خود یافتید پس من به شما از آن سزاوارترم و اگر حدیثی شنیدید که جان هایتان آن را ناآشنا دانست و احساس شما از آن بیگانه بود و آن را دور یافتید، پس این سخن از من بیش از شما بُعد دارد. (۶)

۲-۷. توجه به تاریخ و تجربه

تاریخ هر حادثه و پدیده، از چگونگی وقوع آن خبر می دهد و به شناسنامه ای مانند که آیندگان را از هویت و چند و چون آن باخبر می سازد. تاریخ، در نهان خود، اسراری

ص: ۱۴۱

۱-۱. همان، ج ۲، ص ۱۱.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۲۵۰. [۱]

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۸۸. [۲]

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۲۸۰.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۲۵۲.

۶-۶. الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۰۸.

بسیار از انسان‌ها، رفتارها، وقایع، مکتب‌ها و دانش‌ها دارد که هر که بیشتر با آن آشنا گردد، از آن بیشتر آموزد و اندوزد. ضرورت آگاهی از تاریخ در فهم روایات، غیر قابل انکار است که گاه مشکلات فهم را برطرف کرده و مراد واقعی را می‌فهماند.

شارح، به تاریخ و اهمیت آن در فهم روایات توجه لازم را مبذول داشته است. او به مناسبت بررسی از معنای زهد، به بررسی احوال انبیای الهی در این زمینه به اختصار و اشاره می‌پردازد؛ چرا که معتقد است ثمره مطالعه تاریخ زهد است. (۱) و در بررسی از معنای دعا و ضرورت آن، آداب انبیای مرسلین و حکایات نقل شده از ایشان را در اهتمام به آن مؤید می‌آورد. (۲) و در جای دیگر می‌گوید:

پس به زندگی انبیا و اوصیا و اولیا و صلحای پیشین نگاه کن و قطعاً اخبار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به تو رسیده است که قوتش جو بود و از آن سیر نمی‌شد و حلواش خرما بود و لباسش خشن و هیزمش شاخه خرما بن بود. (۳)

شارح معنای جیفه را در عبارت «و طعامها الجیفه» بنا بر یک احتمال، همان حیوان غیر مذکبی می‌داند که در جاهلیت آن را می‌خوردند و قرآن حرام نمود. (۴) یا در تأیید این معنا که دوری کردن از اهل هوی و بدعت تا زمانی که توبه نکرده و به حق باز نگشته‌اند، لازم است، به ماجرای کعب بن مالک و اصحاب او اشاره می‌کند که از غزوه تبوک تخلف کردند و رسول خدا صلی الله علیه و آله امر به دوری و فاصله گرفتن از ایشان به مدت پنجاه روز کردند. (۵)

از آنجا که تجربه، در اثر گذر زمان و تکرار حاصل می‌شود، به نظر رسید یک نمونه از مواردی را که شارح، با تکیه بر تجربه، تأیید و تبیین کرده است، در ادامه بحث از توجه به تاریخ آورده شود. ملأ صالح در شرح «و لا أكملتک إلا فیمن أحب» از حدیث اول کتاب عقل و جهل، می‌گوید:

اما برای کسب بنده در آن (عقل) نیز مدخلی است. . . و تجربه نیز گواه بر این موضوع است؛ چون کسی که در سایه دانش اندوزی و طهارت نفس و صرف نیروی علمی و عملی در تحصیل علوم و اعمال و اخلاق مرضیه رشد کند، نور عقل و روشنی جان او افزون شود. . . . (۶)

ص: ۱۴۲

۱-۱. شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۸.

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۲۸۰.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۲۲۴.

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۲۹۳.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۲۴۳.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۷۱.

ملاً صالح تلاش وافری در بیان مفاهیم حدیثی و بررسی زوایای مختلف آن دارد. این تلاش در قالب اشکال مختلفی خود را بروز داده است. گاه، در قالب بیان اقوال و نظریات مختلف است و دیگر گاه، بیان وجوه احتمالی متبادر به ذهن و یا بررسی دلالت‌های مختلف الفاظ و مفاهیم، یا طرح ایراد فرضی و پاسخ به آن است. علامه شعرانی درباره این ویژگی شارح می‌گوید:

گاهی هدف، بیان مذهب حق از بین مذاهب موجود است که این وظیفه علماست که محل نزاع را مشخص کرده و قول حق را با برهان و دلیل بیان کنند و گاه، غرض بیان مفاهیم احادیث است و بیان آنچه که موهم تناقض در آن است که وظیفه محدثین است و شارح، مسلک اول را پیموده است. (۱)

اما می‌توان گفت که شارح بین دو طریق را جمع نموده است؛ یعنی هم محل نزاع را مشخص کرده و قول حق را با برهان یادآور می‌شود و هم از بیان مفاهیم احادیث غفلت نکرده است. او آنجا که قولی را در تبیین مفهوم حدیث سراغ داشته باشد، در صورت تناسب و به جهت باز کردن بیشتر بحث، ذکر می‌کند (۲) و به دلالت‌های کلام توجه دارد (۳) و از تبیین معنا در سایه بررسی زوایای مختلف مفهوم و بیان وجوه احتمالی غفلت نکرده است؛ چنان که ذیل عبارت «چون ایشان درباره آن به امر من رسیدند» می‌گوید که محتمل، وجوه چندی است و پنج وجه را ذکر می‌کند؛ (۴) همان‌طور که درباره عبارت «همچنان که دانشمندان به شما آن را آموختند»، چهار وجه را بیان می‌کند. (۵)

ص: ۱۴۳

۱-۱. التعلیقه علی الکافی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲-۲. شرح أصول کافی، ج ۳، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۱۷۱ و ص ۱۵۶.

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۱۱۱.

۵-۵. همان، ج ۲، ص ۵۳.

او در بررسی از معنای «قول، بدون عمل ارزش ندارد»، ابتدا وجه معنا را ذکر می کند و بعد، در هر دو وجه اشکال وارد کرده و آنها را رد می کند و می گوید به این اشکال، به سه وجه جواب داده اند و هر سه وجه را بیان می کند و سپس به آنها اشکال وارد ساخته و در پایان، به معنای درست از عبارت اشاره می کند. (۱) رد معنای متبادر به ذهن- که بعید می نماید- یکی از راه های وصول به معنای مراد یا تبیین بیشتر معناست. و شارح، در شرح عبارات «سپس جهل را آفرید» (۲) و «سلامت و ضد آن ابتلا» (۳) از این روش سود جسته است.

بیان مثال های ملموس (۴) و ضرب المثل های رایج (۵) از دیگر ابزارهایی است که جهت تقریب مفاهیم به ذهن به خدمت گرفته شده اند و از آنجا که زبان نظم، گاهی اثرگذارتر و گویاتر از نثر است: شارح آن را نیز دستاویزی در تبیین مفهوم قرار داده است (۶) و در شرح برخی احادیث، فواید و نتایج آن را بیان نموده است؛ چنان که پس از شرح حدیث چهارم، از باب «ثواب دانشمند و دانشجو»، به بیان فواید و نکات حدیث می پردازد و چهار فایده را ذکر می کند. (۷) یا پس از تبیین معنای حدیث یازدهم، از باب نوادر، از کتاب فضل علم، به ارائه جمع بندی و خلاصه کلام پرداخته است. (۸) وی در جای دیگری می گوید:

در این حدیث اشاره به آداب مناظره است و اثبات حق اراده شده است. پس ناگزیر، باید مصاحب را به تفهیم و ترک لجاجت سفارش نمود و باید حالت کسی را که در آنچه می گوید بر یقین است داشت؛ چرا که سبب می شود تا مخاطب کشش بیشتر پیدا کند. بعد از تمهید این دو امر و اصل قرار دادن آن شروع به استدلال گردد. (۹)

طرح ایرادهای فرضی و پاسخ به آنها یکی از راهکارهای ملاً صالح در پرداختن به مواضع چالش در مفاهیم حدیث است که عموماً در قالب «إن قلتها» ارائه شده است. او در معنای «با تواضع، حکمت آباد می شود، نه با تکبر»، ان قلت کرده است به این که

ص: ۱۴۴

۱-۱ . همان، ج ۲، ص ۳۵۰.

۲-۲ . همان، ج ۱، ص ۲۰۸.

۳-۳ . همان، ج ۱، ص ۲۴۹.

۴-۴ . همان، ج ۱، ص ۱۳۸.

۵-۵ . همان، ج ۱، ص ۱۵۳.

۶-۶ . همان، ج ۱، ص ۱۹۲ و ۲۵۹ و ۲۴۱.

۷-۷ . همان، ج ۲، ص ۵۶ و ۵۷.

۸-۸ . همان، ج ۲، ص ۲۰۳.

۹-۹ . همان، ج ۳، ص ۱۰.

این تمثیل افاده آن می کند که حکمت از آثار تواضع است و این منافی است با آنچه که ماقبل این گفته شد. سپس به آن پاسخ می دهد. (۱)

نتیجه

شرح و فهم حدیث در شرح ملما صالح مازندرانی بر شیوه ای علمی بنا نهاده شده است و سیر منطقی نیکو دارد. شارح به جایگاه سند و متن در شرح احادیث توجه دارد. او در این احادیث-که غالباً اعتقادی و اخلاقی است-متن را ملاک و محور اعتبار می داند که سند، شاهی بر تقویت آن است. پس آنچه از ابزار در اختیار دارد، برای فهم متن به کار می برد. او بر اثبات متن تأکید می ورزد تا از فهم نخستین-که در سایه ادبیات عرب حاصل می شود-اطمینان یابد. شرح او مشحون از نکات ادبی است و شارح، در مواضع عدیده ای، به بیان کیفیت ضبط واژگان و شرح آنها از مصادر معتبر و گاه بیان ترجمه فارسی پرداخته است و در هنگام بررسی معنای برخی کلمات، مبدأ اشتقاق آن را می گوید. او از بررسی ترکیبات ادبی، اعم از تحلیل های نحوی و بلاغی فروگذاری نکرده است و برای پرهیز از کج فهمی به قرینه ها توجه دارد. آیات قرآن تکیه گاهی برای او در فهم حدیث است و نگاه جامع به احادیث و گردآوری آنها از شاخصه های مهم شرح اوست.

او هنرمندانه روایات را حول یک موضوع گرد می آورد و با هم پیوند می دهد و در سایه آن، به تأیید، تبیین، توسیع، تزییق و تأویل مفهوم حدیث اقدام می کند.

عقل، مستند دیگر او در فهم است. تلاش وافر او در تبیین غوامض، حاکی از دید عالمانه او به جایگاه شرح حدیث است. شارح برای پرهیز از رد آنچه که احتمال صحت آن می رود، به طرح احتمالات گوناگون در هنگام فهم می پردازد و از قول قطعی و حکم نهایی دادن، اجتناب دارد. از طرف دیگر، این برشماری احتمالات متعدد، به خوبی از آگاهی های گسترده و ذهن فعال و اندیشه پویای او پرده برمی دارد.

ص: ۱۴۵

۱. التعلیقه علی شروح اصول الکافی للمازندرانی ، ابوالحسن شعرانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۱ق.
۲. الجامع الصغیر ، جلال الدین سیوطی، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، اول، ۱۴۰۱ق.
۳. روش شناسی تفسیر قرآن، علی اکبر بابایی، غلامعلی عزیزی کیا، مجتبی روحانی راد، تهران: انتشارات سمت، اول، ۱۳۷۹.
۴. روش فهم حدیث ، عبدالهادی مسعودی، تهران: انتشارات سمت، اول ۱۳۸۴ش.
۵. شرح أصول الکافی ، محمد صالح مازندرانی، ۱۲ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۱ق.
۶. الغدیر ، عبدالحسین امینی، ۱۲ ج، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۷۹ق.
۷. کنز العمال، متقی هندی، تحقیق: بکری حیانی و صفوه صفا، بیروت: مؤسسه الرساله.

عقل از دیدگاه ملا صالح مازندرانی

اشاره

عقل از دیدگاه ملا صالح مازندرانی (۱)

امین حسین پوری

چکیده

شرح ملا صالح مازندرانی بر اصول کافی، از جمله شروح الکافی است که به جهت آشنایی نویسنده آن با مباحث فلسفی و حکمی، و در همان حال، تسلط بر مباحث حدیث شناسی، سرشار از بهره های فقه الحدیثی است. گو این که تاکنون، جایگاه آن را آن گونه که درخور چنین شرحی است، نشناخته اند. در این نوشتار، تلاش کرده ایم گونه نگاه و اندیشه شارح را درباره عقل و جستارهای مرتبط با آن، مانند چگونگی افزایش مراتب عقل، نسبت عقل با جهل و موضوع هایی از این دست، به نمایش بگذاریم.

امید آن که این نوشتار، در گام نخست، دریچه ای باشد به سوی آشنایی با اندیشه حکیمان حدیث پژوه درباره مفاهیم بنیادین حدیثی همچون مفهوم عقل و سپس راه رابری ارزیابی دیدگاه ها درباره مفاهیم حدیثی و گزینش دیدگاه درست، هموار سازد.

کلیدواژه ها: عقل، نفس ناطقه، جوهر مجرد، جوهر مفارق، جهل.

عقل را در اندیشه اسلامی، جایگاهی بس والا داده اند، تا آن جا که آن را حجت باطنی خداوند به شمار آورده اند و این اندیشه چنان در میان آموزه های تشیع، برجسته شده است که رهبران شیعه، بیش از دیگر مذاهب اسلامی، بر عقل و بهره گیری از آن پای می فشارند. نگاهی به شمار احادیثی که در آن، از عقل و بایستگی

ص: ۱۴۷

به کارگیری آن و بهره‌های به دست آمده از آموزه‌های عقل و جستارهایی دیگر از این دست، سخن گفته‌اند، برای استوارسازی این سخن بسنده است.

یکی از نگاه‌هاست‌های کهن دانشوران شیعه و از گران سنگ‌ترین اثرها، کتاب الکافی است. نویسنده دانشمند این کتاب، شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۸ / ۳۲۹) نگاه‌هاست‌های خویش را با «کتاب العقل و الجهل» آغاز کرده است و این، جز جایگاه بلند عقل، نشان دهنده تیزبینی و زمان‌شناسی نویسنده نیز هست. وی خود در پیش گفتار الکافی، در سخنی گزیده اما بسیار نغز، چرایی آغاز با احادیث عقل را این گونه بر می‌نماید:

إذ كان العقل هو القطب الذي عليه المدار و به يحتج، و له الثواب و عليه العقاب.

زیرا عقل، همان محوری است که گردش امور، پیرامون آن است و بدان بر آفریدگان احتجاج می‌کنند و پاداش را به آن می‌دهند و کیفر نیز بابت عقل است.

بر پایه آنچه وی نوشته است، عقل، محور اندیشه اسلامی است که در شناخت و ارزیابی همه مفاهیم دینی، جایگاهی بنیادین دارد و همین جایگاه است که به هر کس، بسته به اندازه بهره‌گیری از آن، مرتبتی ویژه می‌بخشد. یکی از ارزشمندترین شرح‌هایی که بر کتاب الکافی نگاه‌هاست‌هاست، شرح ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ ق) از دانشوران روزگار صفویه است. وی از آن رو که در دانش‌های گوناگون روزگار خود، چیره دست بوده، از زوایایی گوناگون، احادیث را بررسی کرده است. یکی از این زوایا که در شرح وی برجستگی ویژه دارد، نگاه حکمی-فلسفی وی در شرح احادیث است. این نگاه فلسفی، بویژه در شرح احادیث «کتاب العقل و الجهل»، بسیار برجسته می‌نماید.

در این نوشتار، به دنبال آنیم که به برخی پرسش‌ها درباره‌ی چگونگی برخورد وی با جستار عقل و موضوعات مرتبط با آن، به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهیم:

- وی عقل را چگونه می‌شناساند؟

- تعریف وی، بر چه پایه‌هایی استوار است؟

- کاربردهای گوناگون واژه عقل، از دیدگاه وی چگونه است؟

- وی چگونه درجات گوناگون عقل را باز می شناساند؟

- چگونه می توان عقل را رشد داد؟ ...

۱. تعریف عقل

شارح، در چند جا از شرح کتاب عقل و جهل، تعریف عقل را آورده و چنان که خواهیم گفت، عقل را بر پایه دیدگاه حکیمان و فیلسوفان می شناساند. وی عقل را دو گونه تعریف می کند:

۱. در شرح نخستین (۱) حدیث از کتاب عقل و جهل، عقل را این گونه شناسانده است:

العقل أى النفس الناطقه و هى الجوهر المجرد عن الماده فى ذاته دون فعله فى الأبدان بالتصرف و التدبير، و هذا الجوهر يُسمى نفساً باعتبار تعلقه بالبدن و عقلاً باعتبار تجرّده و نسبته إلى عالم القدس، إذ هو بهذا الاعتبار يعقل نفسه أى يحبسها و يمنعها عما يقتضيه الاعتبار الأوّل من الشرور و المفسدات المانعه من الرجوع إلى هذا العالم. (۲)

عقل، یعنی نفس ناطقه و آن، جوهری است که در ذات خود، از ماده مجرد است؛ اما در فعل خود که با تصرف و تدبیر بدن ها پدید می آید، به ماده وابسته است. این جوهر را گاه نفس می نامند؛ از آن رو که [در فعل خود] به بدن تعلق و ارتباط دارد و گاه آن را عقل می نامند؛ از آن رو که در ذات خود، از ماده بیگانه است و به عالم قدس منسوب است. این که آن جوهر را عقل می نامند، از آن جهت است که به این اعتبار دوم، نفس را در بند می کند و آن را از مقتضیات اعتبار اول که شرور و مفسدی است که مانع از بازگشت نفس به عالم قدس می شود باز می دارد.

بر پایه آنچه خواندیم، در نگاه شارح، نفس سگه ای دو رویه است که یک روی آن،

ص: ۱۴۹

۱- ۱). لَمَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ... ؛ آن گاه که خدا عقل را آفرید، او را به سخن آورد و بدو گفت:

«پیش بیا». پس پیش آمد (الكافی، ج ۱، ص ۱۰). [۱]

۲- ۲). شرح أصول الكافی، ج ۱، ص ۶۶. [۲]

به سوی عالم ماده است و رویی دیگر، به سوی عالم ملکوت، و نفس را از آن منظر که به ملکوت نظر دارد، عقل می نامند. بر پایه این تعریف، می توان دانست که چرا نفس انسان، گاه به بدی رو می آورد و گاه آهنگ خدایی شدن دارد. این جوهر، گرچه در ذات خود مادی نیست، اما بستر ظهور و رشد آن، بدن خاکی است. آن گاه که مقتضیات عالم ماده و لوازم ارتباط با بدن خاکی و مادی، زمام اختیار این جوهر را به دست بگیرد، آن را به سوی پلیدی ها می کشاند و آن گاه که واژگونه حالت پیشین جنبه تجرد و ارتباط با عالم ملکوت در آن برجسته گردد، آن را به سوی پاکی ها می کشاند و از مقتضیات و پیامدهای ناگوار تعلق به بدن، دور می کند. در این جاست که می توان آن را عقل نامید.

وی در جایی دیگر، این معنا را آشکارتر بر می نماید. بنگرید:

العقل جوهر قلبی قابل لمعرفة الصانع و ما يتعلّق به، أي معرفة الآخرة و ما يتعلّق بها، و هو مبدأ التقوی و به ضبطها و حفظها و سيرها و نقل صاحبها إلى ساحة حضرة القدس. (۱)

عقل جوهری، قلبی است که می تواند صانع را بشناسد و نیز آنچه را که با شناخت صانع در ارتباط است؛ مانند شناخت آخرت و نکته های مرتبط با آن. و این عقل، خاستگاه تقواست و بدان می توان نفس را در اختیار داشت و آن را حفظ کرد و به سوی عالم قدس به حرکت در آورد.

وی در این سخن، آنچه را که پیش تر گفتیم، بیشتر روشن کرده است. عبارت «قابل لمعرفة الصانع»، به روشنی نشان دهنده نکته ای است که پیش از این بدان اشارت کردیم. به دیگر سخن، عقل این شایستگی و توان را دارد که به بارگاه قدس بار یابد؛ اما این، در گرو آن است که در بند مقتضیات ماده و بدن نباشد.

وی در جایی دیگر، بُعدی دیگر از ابعاد عقل را این گونه بر می نماید:

و العقل الجوهر المجرد الذی یدرک المعانی الکلیه و الحقائق المعنویه، من «عقل البعیر عقلاً» إذا شدّ بالعقال. سمی به لأنه یمنع صاحبه عن

ص: ۱۵۰

عقل، جوهر مجردی است که معانی کلی و نیز حقایق معنوی را در می یابد. واژه عقل را از «عقل البعیر» گرفته اند؛ یعنی شتر را با عقل بست. و عقل را از آن رو عقل نامیده اند که همچون عقل، انسان را از دست زدن به آنچه روا نیست، باز می دارد.

آنچه در این سخن شارح، شایسته درنگ است، یکی پافشاری وی بر تعریف عقل چونان «جوهری مجرد» است که در عبارت های پیشین نیز به چشم می خورد. دیگر آن که وی عقل را دریا بنده معانی کلی می داند و این سخن، چنان که می دانیم، از دیدگاه های شناخته شده فیلسوفان است. آنان عقل را قوه مُدرک کلیات به شمار می آورند.

سوم آن که وی شناخت حقایق معنوی را نیز از ویژگی های عقل شمرده است. با سنجش میان این چند سخن که از شارح آوردیم، می توانیم بگوییم: این که عقل می تواند به عالم قدس راه یابد و تقوا را برای انسان به ارمغان آورد، ریشه در همین توانایی او در شناخت معنوی دارد.

نیز وی در شرح حدیث سیزدهم از کتاب عقل، به تعریف عقل از زاویه ای دیگر اشاره می کند و می نویسد:

العقل جوهر مجرد له مراتب متفاوتة فی النقص و الکمال باعتبار التفاوت فی العلم و العمل و الکشف حتی یبلغ غایه الکمال الّتی تختصّ بعقول الأنبیاء و الأوصیاء علیهم السلام. (۲)

بر پایه این سخن، عقل گرچه حقیقتی واحد است؛ ولی رتبه های گوناگون دارد که برخی والا تر و کامل ترند و برخی پایین تر و ناقص تر. این نقص و کمال، از تفاوت درجات علم و عمل در انسان ها پدید می آید. هر چه انسان عالم تر باشد و به علم خویش بیشتر عمل کند، عقل او کمال بیشتری می یابد و بر عکس، هر چه بهره او از

ص: ۱۵۱

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲-۲. همان، ص ۱۹۸. [۱]

علم کمتر و عمل او نیز اندک تر باشد، عقل وی نیز در پایه ای پایین تر جای می گیرد و از این روست که عقول انبیا و اوصیا از آن جا که بیش از دیگران از علم و عمل بهره دارند کامل ترین عقل هاست.

۲. آنچه گذشت، تنها یک تعریف عقل از نگاه شارح بود. اما وی تعریف عقل را به گونه ای دیگر نیز محتمل می داند. وی پس از یادکرد نخستین حدیث از کتاب عقل و جهل، عقل را این گونه شناسانده است:

وقد يطلق العقل على الجوهر المفارق عن الماده في ذاته و فعله... و أنه روح النفس الناطقه و حاله لها و متعلق بها كتعلق النفس بالبدن و بإضاءاته و اشراقاته تضىء النفس و تشرق و تبصر ما في عالم الملك و الملكوت و تعرف منافعها و مضارها. (۱)

و گاه عقل را به معنای جوهری به کار می برند که هم در ذات و هم در فعل خود، از ماده جدا و بیگانه است. بدین معنا، عقل روحِ نفسِ ناطقه و حالتی از حالات آن است که بدان ارتباط و تعلق دارد؛ آن گونه که خود نفس ناطقه، با بدن در ارتباط است و با نورانیت و درخشش این عقل است که نفس نیز نورانی می گردد و می درخشد و آنچه را در عالم ملک و ملکوت است، می بیند و سود و زیان خویش را می شناسد.

این تعریف عقل، با تعریف پیشین تفاوت دارد. چنان که در تعریف پیشین دانستیم، عقل در آن جا گرچه در ذات خود، از ماده بیگانه بود؛ اما برای بروز کارکرد خود، به بدن نیاز داشت. به دیگر سخن، کارکرد عقل بر پایه تعریف پیشین، در بستر بدن و ارتباط آن با ماده بروز می یافت؛ اما عقل در این جا، هم در ذات و هم در کارکرد خود، از ماده بیگانه است و با آن ارتباطی ندارد. نیز بر پایه این تعریف، همان گونه که نفس ناطقه با بدن در ارتباط است و آن را در راه کمال یا ضلال به پیش می برد، خود این نفس ناطقه نیز از سوی جوهر بیگانه با ماده (که همان عقل بر پایه تعریف دوم

ص: ۱۵۲

است) اداره می شود. می توان ارتباط میان عقل با تعریف اول را با بدن، و نیز پیوند میان عقل به معنای دوم با عقل به معنای اول را با نمودار زیر روشن تر ساخت.

جوهر مجرد

نفس ناطقه

بدن

(عقل به معنای دوم)

(عقل به معنای اول)

ارتباط از نوع تصرف و تدبیر

ارتباط از نوع تصرف و تدبیر

تجرد در ذات و افعال

تجرد در ذات و وابستگی به بدن در افعال

وی یکی از ویژگی های این جوهر مفارق از ماده را کثیر العدد بودن آن می داند و در توضیح آن، چنین می نگارد:

وإنه کثیر العدد لا مثل کثره الأشخاص المندرجه تحت نوع واحد و لا مثل کثره الأنواع المندرجه تحت جنس واحد لأنّ تلک الکثره من توابع الماده و العالم القدسی منزّه عنها، بل هی مراتب وجودیه نورانیه بسیطه مختلفه فی الشده و الضعف فی النوریه متفاوته فی الکمال و القرب إلی نور الأنوار. (۱)

این عقل، کثیر العدد است؛ اما نه آن گونه که اشخاص گوناگون، زیر عنوان یک نوع قرار می گیرند، (۲) و نیز نه آن گونه که انواع فراوان، زیر مجموعه یک جنس

ص: ۱۵۳

۱-۱). همان جا.

۲-۲). از نگاه منطقی، هر یک از انسان ها به تنهایی، یک شخص هستند که زیر نام کلی حیوان ناطق قرار می گیرند. «حیوان ناطق» در این جا، نوع این اشخاص به شمار می آید. منطقیان در تعریف نوع گفته اند: نوع، آن کلی ذاتی ای است که بیانگر تمام ذات یا حقیقت شیء است. بر اساس این تعریف، هر گاه از چیستی (ماهیت) افرادی که حقیقت آنها یکی است پرسیده شود بدین گونه که مثلاً پرسیده شود: «حسن، پرویز و احمد چه هستند؟»، آنچه در پاسخ به چنین سؤالی ذکر خواهد شد،

«نوع» خوانده می شود. در پاسخ بدین سؤال، بدیهی است که باید گفت: آنها انسان اند (ر. ک: مبانی منطق، محمدعلی اژه ای، ص ۴۴).

واحد قرار می گیرند؛ (۱) زیرا چنین کثرت هایی از لوازمات ماده است و عالم قدس، والاتر از این لوازمات است. [مراد از کثرت، آن است که] این جوهر مفارق، دارای مرتبه های وجودی نورانی بسیط است که البته در شدت نورانیت یا ضعف آن، گونه گون و در نزدیکی به نور الأنوار، مختلف هستند.

گفتنی است که اندیشه حکیمان و فیلسوفان و گونه رویکرد آنان در تعریف عقل، اثری آشکار بر سخنان شارح نهاده است. علمای شعرانی یادآوری کرده که شارح در تعریف عقل به عنوان جوهر مجرد (عقل به معنای نخست)، از دیدگاه حکیمان پیروی کرده است. (۲) گو این که وی در نمونه هایی نیز، دیدگاه آنان را یکسره به یک سو می نهد و ما پس از این، برخی از این نمونه ها بر خواهیم شمرد.

از دیدگاه شارح، آن گاه که نفس ناطقه بتواند با بدن ارتباط یابد با وجود آن که یکی مادی و دیگری مجرد است، می توان تصور کرد و پذیرفت که جوهر مفارق نیز خود، با نفس ناطقه در ارتباط باشد؛ ویژه آن که هر دو مجردند. (۳) باز از دیدگاه وی، می توان پذیرفت که این جوهر مفارق، دارای مراتب نورانی گوناگون باشد، و باز می توان گفت که ثواب و عقاب انسان، در حقیقت، از آن جوهر مفارق ریشه گرفته است؛ زیرا چنان که خواندیم، ثواب و عقاب بدن، ریشه در نفس ناطقه دارد و تدبیر نفس ناطقه نیز به دست جوهر مفارق است. (۴)

گفتیم که رویکرد شارح در مبحث عقل و تعریف های آن و ویژگی های هر تعریف، از دیدگاه حکیمان ریشه گرفته است؛ اما این سخن، بدان معنا نیست که

ص: ۱۵۴

۱-۱). منطقیان، در شناسایی جنس گفته اند: جنس، آن کلی ای است که در پاسخ به سؤال از چیستی افراد مختلف الحقیقه ذکر شود. برای نمونه، اگر از چیستی یا ماهیت مجموعه ای شامل یک چوپان، یک گله گوسفند و یک سگ سؤال شود که هر یک نوع جداگانه هستند، پاسخ مناسب، به ناچار پاسخی است که تنها بخشی از حقیقت آنها یعنی حقیقت مشترک میان آنها را بیان کند. در پاسخ این پرسش، باید کلی حیوان را که بیان کننده حقیقت مشترک آنهاست، مطرح کرد. کلی حیوان در این جا، جنس نامیده می شود که خود آن نیز انواع بی شماری؛ همچون انسان، سگ، گوسفند، گاو و... را شامل می شود (همان، ص ۴۴).

۲-۲). شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۴۲ پاورقی.

۳-۳). همان، ص ۶۸.

۴-۴). همان جا.

وی همه آنچه را که حکیمان و فیلسوفان دربارهٔ عقل گفته اند، پذیرفته است. پیش از این آوردیم که وی در مواردی، برخی از دیدگاه های فیلسوفان را در باره عقل، از هیچ رو نپذیرفته است. برای نمونه، وی اعتقاد به عقول عشره، صادر اول، و قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» را ناروا می داند و از این پندارها، این گونه یاد کرده است:

[این پندارها] بیهوده سخنانی است که جای یادکرد آن، در این شرح نیست و قائلان به آنها برهانی بر این پندارها ندارند.

وی در جایی دیگر، پس از یادکرد تحلیل فلاسفه مشاء در باره کیفیت خلق، که از صادر اول آغاز می شود و با آفرینش عقول نه گانه و افلاک و... ادامه می یابد، چنین می نگارد:

راست، آن است که این پندارها همگی باطل و نارواست و تنها وجود ازلی، قدیم است و اوست که عقل ها و اجسام و جواهر و اعراض و لوازم آنها را با اختیار خود، پدید آورده است و همه اینها به قدرت او منسوب است. اوست که خالق همه چیز است و خدایی جز او نیست که او واحد و قهار است.

بر پایه همه آنچه گذشت، شارح، برخی از دیدگاه های فیلسوفان دربارهٔ عقل را پذیرفته و برخی دیگر را به کنار نهاده است. تعریف هایی که وی از عقل ارائه می کند چنان که خواندیم، در کلیت خود، تعریف هایی فلسفی اند. برای نمونه، تعریف و ویژگی هایی که وی برای جوهر مفارق از ماده آورده است، با تعریفی که حکیمان و فیلسوفان از عقل اول یا همان صادر اول به دست می دهند، [\(۱\)](#) بسی نزدیک است؛ جز آن که شارح از یادکرد عقل اول یا صادر اول، تن زده است.

ص: ۱۵۵

۱-۱). به باور فیلسوفان، «صادر اول» نخستین و تنها موجودی است که بر پایهٔ قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» مستقیماً از ذات حق تعالی وجود یافته است. صادر اول، عقل است که حکیمان آن را اشرف ممکنات می شمارند و از آن رو که اشرف موجودات آفریده شده است، علت پیدایش و واسطهٔ ایجاد موجودات پس از خود نیز هست (نهایه الحکمه، ص ۳۸۱). این عقل، نه در ذات خود و نه در فعل خود، به بدن احتیاج ندارد (شرح الأسماء الحسنی، ج ۱، ص ۲۵۲ و ۴۸۲). برای آگاهی بیشتر، ر. ک: دایره المعارف تشیع، ج ۱۰ ص ۲۴۶ (مدخل «صادر اول» به قلم حسن بید عرب و منابع یاد شده در آن).

بسیار دشوار است که از احادیث، دلیلی برای این دو تعریف برکشیم و متأسفانه شارح نیز دلیلی برای چرایی چنین تعریف هایی به دست نمی دهد و تنها به بیان این که می توان و جایز است که مفاهیم مطرح شده در احادیث را بدان گونه معنا کرد، بسنده می کند.

از آنچه تاکنون گفتیم، دانستیم که:

۱. از نگاه شارح، مراد از عقل در احادیث بسیاری، همان نفس ناطقه انسانی است؛ یعنی جوهری که ذاتاً مجرد است، ولی در افعال خود، به بدن نیاز دارد و با آن در ارتباط است.

۲. شارح، تنها در شرح نخستین حدیث از کتاب عقل و جهل، این احتمال را که مراد از عقل در حدیث «جنود عقل و جهل»، (۱) جوهری مفارق از ماده در ذات و فعل خود باشد، دور از ذهن نمی داند. اگر ویژگی هایی را که شارح در آن جا برای عقل بدین معنا برشمرده است، خوب بررسی کنیم، در می یابیم که عقل به این معنا، با آنچه حکیمان صادر اولش می خوانند، بسیار نزدیک است؛ اما شارح آن گاه که به شرح حدیث جنود می رسد، مراد از عقل را در این حدیث، همان جوهر انسانی می داند. (۲) وی در شرح این حدیث، تصریح می کند که این دیدگاه فلاسفه که عقل را اولین آفریده می دانند و سپس از صادر اول و عقول عشره و افلاک نه گانه سخن به میان می آورند، سخت نارواست. (۳)

می نگرید که وی در یک جا امکان این را که عقل در حدیث جنود به معنای جوهر مفارق باشد، محتمل می شمارد؛ گرچه در شرح حدیث جنود، از این احتمال سخنی به میان نیاورده است. به هر روی، حتی آن جا که وی چنان احتمالی از معنای عقل را می پذیرد، باز می بینیم که تعریف او با اعتقاد فلاسفه درباره جوهر مفارق و پیامدهای فلسفی آن، یکسر متفاوت است. تعریف وی از جوهر مفارق، به گونه ای است که از آن، اعتقاد به صادر اول و عقول عشره و... لازم نمی آید. از این رو، شاید بتوان این

ص: ۱۵۶

۱-۱). البتّه دقت شود که حدیث «جنود عقل و جهل»، چهاردهمین حدیث کتاب عقل و جهل است.

۲-۲). شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۲۰۳.

۳-۳). همان جا.

رویکرد شارح را گونه ای جعل اصطلاح نامید.

نکته مهمی که گفتنی است، آن که وی تنها درباره حدیث جنود، احتمال اراده معنای دوم را آورده است؛ ولی در همه احادیث دیگر، عقل را جز به معنای نفس ناطقه، به کار نبرده است.

۲. مراتب عقل

چنان که گفتیم، ملا صالح مازندرانی برای هر یک از دو عقل، مراتبی را به نمایش نهاده است؛ اما در این میان، مراتب عقل به معنای نخست، از سوی شارح بسیار روشن تر مطرح شده است و هر مرتبه، نامی و حالتی یافته است. وی در جایگاه بازشناسی عقل به معنای نخست (یعنی همان نفس ناطقه)، چنین می نویسد:

وله مراتب متفاوتة و حالات مختلفه فی القوه و الضعف و هی سته: أولها: حاله الإستعداد الصّرف للکمالات. و ثانیها: حاله بها یشاهد الأولیات. و ثالثها: حاله بها یشاهد النظریات من مرآت الأولیات. و رابعها: حاله بها یشاهد تلك النظریات بعد زوالها من هذه المرآه واختزانها من غیر کسب جدید، و هذه الحاله حاله علم یقین و هی حاله بها یشاهد الصّور العلمیه و المطالب الیقینیة فی ذاته. و خامسها: حاله عین الیقین، و هی حاله [بها] یشاهد تلك الصّور و المطالب فی ذات المفیض. و سادسها: حاله حقّ الیقین و هی حاله بها یتصل بالمفیض اتّصلاً معنوياً و تلاقی به تلاقیاً روحانیا، و هذه الحاله هی أعظم الحالات البشریة (۱). (۲)

عقل مراتب و حالاتی گونه گونه-از نظر شدت و ضعف-دارد. عقل شش مرتبه دارد:

۱. مرتبه ای که در آن، تنها آمادگی محض برای دریافت کمالات را دارد.

ص: ۱۵۷

(۱-۱). همان، ج ۱، ص ۶۶.

(۲-۲). آنچه شارح چونان مراتب عقل آورده است، عیناً همان مراتبی است که حکیمان برای عقل می آورند. برای نمونه، سنجشی میان آنچه شارح آورده با دیدگاه قاضی عضد الدین ایچی در المواقف، این نکته را آشکارا بر می نماید. پس از این، در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. (ر. ک: المواقف، ج ۲ ص ۸۳. و [۱] نیز کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۰).

۲. حالتی که بدیهیات (۱) را بدان مشاهده می کند. ۳. حالتی که می تواند نظریات (۲) را نیز در آینه بدیهیات بنگرد. ۴. حالتی که می توان نظریات را پس از کنار رفتن آن آینه (بدیهیات)، باز هم مشاهده کند و آنها را نگاه داری کند؛ بی آن که به دریافتی دوباره نیازمند باشد. این حالت را «علم یقین» می نامند که در این حالت، نفس می تواند صورت های علمی و مطالب یقینی را در خویشتن خویش مشاهده کند. ۵. حالت عین یقین؛ یعنی حالتی که می تواند آن صورت های علمی و مطالب یقینی را در ذات مفیض (۳) مشاهده کند. ۶. حالت حق یقین، که در این حالت، عقل با مفیض پیوندی معنوی پیدا می کند و ملاقاتی روحانی میان آن دو، چهره می بندد. این حالت، والاترین حالات بشری است.

گفتنی است که هر یک از مراتب یاد شده در سخن شارح، از نگاه حکیمان، نامی ویژه دارد. آنان مرتبه نخست را عقل هیولایی، مرتبه دوم را عقل بالملکه، مرتبه سوم را عقل بالفعل، و مرتبه چهارم را عقل مستفاد می خوانند. (۴)

ص: ۱۵۸

۱- ۱). «بدیهی» در اصطلاح منطق صوری، به مفهومی گویند که حصول آن، متوقف بر کسب و نظر نباشد و در این معنا، مرادف «ضروری» و در برابر «نظری» است. «بدیهیات»، نخستین مرحله حرکت فکر به سوی مبادی و مرادات به شمار می آید (با استفاده از مدخل «بدیهیات» به قلم جعفر سجّادی در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ص ۶۰۴).

۲- ۲). «نظریات»، آن دسته از دانش های انسان است که از راه بدیهیات کشف می شوند. به دیگر سخن، برای پی بردن بدان ها، تنها تصوّر آنها کافی نیست؛ بلکه استدلال نیز باید همراه آن باشد (الأسفار الأربعة، ج ۴، ص ۴۲۰).

۳- ۳). «مفیض» در سخن حکیمان، دهمین عقل از عقول دهگانه است که آن را «عقل فعّال» نیز می نامند. این مفیض، صورت ها و اعراض را به هر یک از عناصر بسیط و مرکب موجود در جهان پیرامون ما، به اندازه استعدادش اضافه می کند. از نگاه حکیمان، وجود مفیض، ضروری است و دانش های انسان، تنها از راه مفیض به انسان اعطا می شود. استدلال آنها این گونه است که تصوّرات علمی ای که به انسان داده می شود، مجرد از ماده اند. این تصوّرات، یک اعطا کننده نیاز دارند که یا خود نفس انسانی است یا امری خارج از نفس... حکیمان پس از چند مقدمه و نتیجه، بدین جا می رسند که مفیض این تصوّرات، جوهری مجرد و عقلی است (برای آگاهی بیشتر، ر. ک: نهاییه الحکمه، ص ۳۰۷). [۱]

۴- ۴). برای آگاهی بیشتر درباره هر یک، ر. ک: نهاییه الحکمه، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ [۲] الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۵۲ و ۲۶۴؛ و [۳] ج ۴ ص ۴۱۹.

شارح، مراتب عقل را از منظر دارندگان هر مرتبه نیز، بررسی کرده است. از نگاه وی، مراتب والای عقل، از آن پیامبران و اوصیاست، و فرودین مرتبه عقل نیز از آن کسانی است که با عقل، تنها از گستره حیوانات خارج می شوند. (۱) به باور وی، عقل انبیا و اوصیا چندان والا و نورانی است که عقل دیگر انسان ها گرچه عقل آنها نیز نورانی و ویژه خود دارد در سنجش با آنها، نه تنها نورانی به شمار نمی آید، بلکه می توان آن را تاریکی مطلق دانست. (۲)

روشن است که بر پایه این گونه ارزیابی از عقل پیامبران، عقل رسول اکرم صلی الله علیه و آله چونان برترین آفریدگان، جایگاهی ویژه می یابد. همین گونه نیز هست. از نگاه شارح، از آن جا که عقل رسول اکرم صلی الله علیه و آله برتر از همه موجودات است، آن بزرگوار که نور خدای بزرگ است برترین موجود است؛ تا آن جا که حتی پیامبران و اوصیای دیگر نیز نه تنها عقل، بلکه نور وجودی خود را نیز از او می گیرند.

عبارت شارح در این جا، به گونه ای است که گویا وی به قاعده «امکان اشرف» نظر دارد. (۳) بر پایه این قاعده، آن گاه که از میان دو ممکن الوجود، آن که از وجودی پست تر در عالم خارج وجود یابد، عقلاً واجب است که موجود اشرف از آن-یعنی چیزی که از نظر وجودی، در رتبه ای بالاتر است-پیش تر پدید آمده باشد.

حتی اگر نخواهیم پذیرش قاعده امکان اشرف را به شارح نسبت دهیم، دست کم می توان گفت که بر پایه تصریح وی، همه موجودات، نور عقل خویش را از رسول اکرم صلی الله علیه و آله دریافت می کنند. شارح، راز این نکته را که آیین رسول اکرم صلی الله علیه و آله دیگر ادیان پیشین را نسخ می کند، در همین دقیقه نهفته می داند.

این دیدگاه شارح را می توان تحلیلی عرفانی-حکمی از چرایی ناسخ بودن اسلام دانست که در جای خود، سزایند بررسی است.

ص: ۱۵۹

۱-۱). شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۷۹.

۲-۲). همان، ص ۸۹.

۳-۳). برای آگاهی بیشتر درباره این قاعده و استدلال های مطرح شده برای اثبات آن، ر. ک: نهایه الحکمه، ص ۳۸۵؛ الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۴۴.

گفتیم که از نگاه شارح، نفس ناطقه انسانی، از آن رو که با عالم ملکوت ارتباط دارد، عقل نامیده می شود و باز آوردیم که وی این نفس ناطقه را دارای شش مرحله دانسته بود. اکنون بیفزاییم که از نگاه وی، افزایش مراتب عقل را به دو گونه می توان تحلیل کرد. امام صادق علیه السلام فرموده: «بالعمل استخرج غور الحکمه و بالحکمه استخرج غور العقل و بحسن السیاسه یكون الأدب الصالح؛ با عقل، به ژرفای حکمت می رسند و با حکمت ژرفای عقل را می توان فراچنگ آورد و با نیک تدبیری، ادب شایسته به دست می آید» (۱) از نگاه وی، این سخن امام علیه السلام را می توان بر یکی از این دو معنا حمل کرد:

یک. بگوییم که عقل در راه حرکت از عالم فرودین به سوی جهان ملکوت و توحید، منازل فراوان دارد و در هر منزلی، او را نوری است و بصیرتی. آن اندازه که عقل در هر منزل نورانیت کسب می کند، زمینه را برای گام نهادن او به منازل والا-تر فراهم می سازد. به سخن ژرف تر، هر کمالی که عقل در هر یک از این منازل به دست می آورد، راه را برای آن هموار می سازد که استعداد عقل انسانی، از قوه به فعل تبدیل شود و به منزلی بالاتر و کمالی عالی تر دست یابد. بدین سان است که غور و ژرفای هر منزل، در گرو رسیدن به غور و ژرفا و کمال منزل پیشین است. (۲)

دو. این حدیث را ناظر به مراتب شش گانه عقل بدانیم، که پیش از این گذشت، اگر چنین باشد، آن گاه که عقل در رتبه عقل هیولایی قرار دارد، با به دست آوردن دانش های ابتدایی از راه به کارگیری حواس ظاهری و باطنی خود، به مرتبه عقل بالملکه می رسد و به همین ترتیب، با به دست آوردن کمالات بیشتر، از هر مرتبه به مرتبه بالاتر ارتقا می یابد.

از نگاه شارح، آنچه در هنگام افزایش مراتب عقل رخ می دهد، آن است که عقل که دارای دو قوه نظری و عملی است، از یک سو به وسیله قوه نظری، علوم و کمالات را

ص: ۱۶۰

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۸. [۱]

۲-۲. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۲۹.

از مفیض دریافت می کند و از سوی دیگر، به وسیله قوه عملی، در مراتب پایین تر اثر می گذارد و نفس را از راه حُسن سیاست و تدبیر، به مراحل و منازل بالاتر ارتقا می دهد. از نگاه وی، عبارت « و بحسن السیاسه یکون الأدب الصالح »، بیانگر همین تأثیر عملی عقلی است. (۱)

۴. کاربردهای واژه «عقل»

تا کنون، با دو معنا از معانی عقل از دیدگاه شارح، آشنا شدیم. البته معنای نخستین، معنایی تقریباً قطعی و غالبی است و معنای دوم، تنها چونان یک احتمال مطرح گشته بود.

اکنون بیفزاییم که از نگاه شارح، عقل در احادیث، به معنای علم و حکمت نیز به کار رفته است. (۲) گو این که وی حکمت را از ثمرات و پیامدهای علم می داند. (۳) به هر روی، این کاربرد عقل، کاربردی مجازی است؛ زیرا چنان که دیدیم، وی بارها تعریف ویژه خود را از عقل به دست داده بود و بر این اساس، می توان دانست که علم و نیز حکمت، از بهره های عقل اند. پس اطلاق عقل بر علم و حکمت، از گونه نامیدن یک چیز به نام سبب و علت پدید آورنده آن است. وی در شرح حدیث دوازدهم از کتاب عقل و جهل، اراده این معنا را نیز در کنار معنای دیگر عقل، محتمل می داند. (۴)

گفتنی است از آن جا که شارح برای عقل، مراتب گوناگونی را به تصویر کشید، در برخی احادیث، واژه «عقل» را تنها به یکی از این مراتب حمل کرده است. برای نمونه، درباره این حدیث که امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده: «نداشتن عقل و دین را از هیچ کس نمی پذیرم»، (۵) چنین می نویسد:

مراد از عقل در این جا، عقل هیولایی نیست که فارق انسان و حیوان است؛ زیرا این مرتبه از عقل، در همه انسان ها [به ناگزیر] وجود دارد. . . ؛ بلکه مراد از

ص: ۱۶۱

۱- ۱). از آن جا که شارح در صدد بوده است که به گونه ای ارزیابی فلسفی و حکمی، افزایش مراتب عقل را با عبارات احادیث تطبیق دهد و هماهنگ سازد، عبارت وی در این جا کم و بیش پیچیده گشته است.

۲- ۲). شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۷۷.

۳- ۳). همان جا.

۴- ۴). همان جا.

۵- ۵). الکافی، ج ۱، ص ۲۷. [۱]

عقل در این جا، آن مرتبه از عقل است که ملکه ادراک معارف الهی را داراست و این مرتبه را عقل بالفعل می نامند. (۱)

و بدین ترتیب، به حدیث پژوهان یادآوری کرده است که در تفسیر و شرح هر حدیث، باید به این نکته در نگرند که عقل در چه رتبه ای به کار رفته است. (۲)

۵. کاربرد واژگانی دیگر به معنای عقل

در میان شرح مرحوم ملا-صالح مازندرانی بر کتاب عقل و جهل، گاه به نمونه هایی نیز بر می خوریم که واژه ای دیگر، در مفهوم عقل و به معنای آن به کار رفته است. برای نمونه، وی در گستره قرآن کریم بر آن است که واژه «قلب» در آیه «إِنَّ فِي ذَلِكْ لَعِذْرَةً لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»، ۳ به معنای عقل است. (۳) وی کاربرد واژه قلب را برای مفهوم «عقل»، هم در لغت و هم در عرف، رایج می داند.

در شرح اندرزهای امام کاظم علیه السلام به شاگرد برجسته خویش هشام بن حکم، آن گاه که امام علیه السلام حکمت را در آیه ارجمند «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ»، ۵ به «الفهم و العقل» تفسیر می فرماید، شارح چنین می نگارد:

اطلاق حکمت بر فهم و عقل، به دو گونه می تواند انجام پذیرد: اگر مراد از حکمت، چیزی باشد که از جهل منع می کند یا انسان را از زشتی ها دور و به کرامت نزدیک می سازد، در این صورت، اطلاق حکمت بر فهم و عقل درست است؛ زیرا عقل و فهم نیز همان کار را انجام می دهند، و اگر مراد از حکمت، مطلق علم یا علم به دین یا شناخت حقایق اشیا و تخلّق به اخلاق نیک در نیرو و توان بشر باشد... ، باز هم اطلاق آن بر عقل درست است؛ چرا که عقل در این جا، عقل بالفعل است و در این صورت، اطلاق حکمت بر

ص: ۱۶۲

۱-۱. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۳۲۲. [۱]

۲-۲. برای نمونه دیگر، ر. ک: همان، ج ۱، ص ۳۲۵ که شارح، مراد از عقل را در حدیث «لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ لَا عَقْلَ لَهُ»، عقل بالفعل یا عقل مستفاد می داند.

۳-۴. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۱۴۲. [۲]

عقل، از گونه اطلاق حال بر محلّ یا اطلاق اثر بر مبدأ و مؤثر خواهد بود. (۱)

برای روشن شدن بخش پایانی این سخن شارح، بیفزاییم که بر پایه تعریفی که وی از عقل بالفعل به دست داده بود، این مرتبه از عقل است که سبب پیدایش دانش های نظری انسان می شود؛ چون خواندیم که بر پایه تعریف، عقل بالفعل مرتبه ای است که در آن، نفس انسانی نظریات را در آینه بدیهیات و از راه به کارگیری آنها به دست می آورد. از این رو، می توان گفت که عقل بالفعل، جایگاه یا سبب پیدایش چنان دانش هایی است و از این رو، می توان حکمت را-اگر آن را به معنای دانش بگیریم-به قرینه سببیت یا حالتیت، به عقل تفسیر کرد.

از آنچه خواندیم، در می یابیم که:

۱. حکمت و عقل در احادیث، گاه به جای یکدیگر به کار رفته اند.

۲. چنان می نماید که از نگاه شارح، می توان مفاهیمی را که از ثمرات و پیامدهای عقل به شمار می آیند، عقل نامید. در این صورت، می توان گفت که مراد از عقل، مفاهیمی دیگر است که با آن ارتباطی از گونه علت و معلول یا مانند آن دارند. از آن سو، می توان مفاهیمی مانند حکمت را که در احادیث یا قرآن به کار رفته اند، به جای عقل به کار برد. آنچه این کار را جایز می سازد، وجود گونه ای ارتباط میان عقل با آن مفاهیم است و روشن است که اگر چنین ارتباط و نسبتی وجود نداشته باشد، این دو دسته نام گذاری، نادرست و ناروا خواهند بود.

۶. پاسخ به یک پرسش

اکنون که سخن بدین جا کشید، شایسته است به پرسشی مهم درباره چگونگی افزایش مراتب عقل، پاسخ گوئیم.

اگرچه پایین ترین درجه عقل-که همان استعداد و آمادگی به دست آوردن کمالات است-از سوی خداوند به انسان ها داده می شود؛ ولی آیا راهیابی عقل به مراتب والاتر - که از راه کسب معارف انجام می گیرد-، موهبتی از جانب خداوند است یا دستاوردی

ص: ۱۶۳

است که انسان در نتیجه تلاش خود بدان می‌رسد؟ به دیگر سخن، آیا تلاش انسان برای افزایش مرتبه عقل خود، عَلت تامّه به شمار می‌آید یا آن که تنها جزئی از عَلت است؟

شارح در شرح حدیث: «آن که برای به دست آوردن عقل، خود را به سختی اندازد، جز بر جهلش افزوده نمی‌شود»، (۱) به این پرسش، چنین پاسخ می‌دهد:

در نگریستن به ظاهر این حدیث و نیز ظاهر حدیث [امام صادق علیه السلام که در آن، خداوند تعالی خطاب به عقل فرموده بود:] «تو را جز در وجود آنان که دوستشان دارم، کامل نمی‌کنم». (۲) و نیز ظاهر [این سخن امام علیه السلام که فرموده است:] «خداوند در آخرت و در حسابرسی بندگان، به همان اندازه که در دنیا به آنان عقل داده است، مدآقه می‌کند» (۳) و نیز اخبار فراوان دیگر، ما را به این نتیجه می‌رساند که اعطای عقل و افزایش آن، از سوی خداست و به دست آوردن علوم و آداب، گرچه در پدید آمدن آن دخالت دارد، عَلت فاعلی نیست؛ بلکه تنها شرطهایی برای به وجود آمدن آن چیز از سوی مبدأ فیاض است. همان سان که روغن، شرط یا زمینه ساز فزونی نور چراغ است؛ ولی اصل [وجود] نور و افزایش یافتن و بیشتر شدن آن، از خداوند است. (۴)

بنا بر این، آنچه از انسان‌ها ساخته است، آن است که زمینه‌ها را برای رشد، باروری و افزایش عقل آماده کنند؛ ولی سرانجام، وجود مقدّس خداوند است که عقل را به مراتب بالاتر سیر می‌دهد و بدان تکامل می‌بخشد. از این رو، تلاش‌های انسانی، تنها عَلت مُعدّه هستند و عَلت فاعلی، تنها وجود خداوند است.

۷. مفهوم «حجّت» بودن عقل

می‌دانیم که در روایاتی نه چندان اندک - که برخی از آنها در الکافی نیز گزارش شده‌اند -، (۵) عقل را «حجّت» میان بندگان و خداوند و نیز آن را حجّت باطنی خدا به شمار آورده‌اند.

ص: ۱۶۴

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۴. [۱]

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۱۰. [۲]

۳-۳. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

۴-۴. همان، ص ۲۹۳.

۵-۵. الکافی، ج ۱، ص ۲۵، ح ۲۰ و ۲۲. [۳]

این حجیت چگونه است؟ و کدام گونه از عقل را حجّت شمرده اند؟ در همان روایات پیش گفته، انبیا را نیز حجّت های خداوند دانسته اند. می دانیم که انبیا حجیت خود را بی واسطه، از خدا می گیرند و خلق را در حجیت بخشی به آنها، هیچ دخالتی نیست. آیا عقل نیز این گونه است؟ باز دانستیم که عقل مراتب گوناگونی دارد که در نزدیکی به خداوند یا دوری از او، با یکدیگر متفاوت اند. آیا مراتب پایین عقل نیز حجّت خواهند بود؟

شارح در بیانی گزیده، بدین پرسش ها این گونه پاسخ می دهد: «حجیت پیامبر، تنها با خداوند ارتباط دارد و از صُنع الهی است، پس بندگان هیچ دخالتی در آن ندارند؛ همان گونه که این نکته از اضافه شدن لفظ حجّت به خداوند (حجّه الله) [در این دسته از روایت ها] به دست می آید. ولی حجیت عقل، تنها با عملکرد خداوند ارتباط ندارد و بندگان نیز در آن دخالت دارند؛ زیرا خداوند، عقل را به گونه ای آفریده است که شایسته [به دست آوردن] همه کمالات بشری باشد. [اما] چنان می نماید که عقل را «حجّت» نخوانند، جز آن گاه که فی الجمله به کمالی دست یابد؛ زیرا عقل تا در مرحله قوه محض است، حجّت نیست. اّتصاف عقل به این کمالات نیز، با تلاش بندگان و طلب و درستی تدبیری آنها به دست می آید. پس بندگان نیز در حجیت بخشی به عقل، دخالت دارند و مؤثرند» (۱). (۲)

بر پایه آنچه خواندیم، عقل در همه مراتب خود، حجّت نیست؛ بلکه دست کم، از مراتب سوم و چهارم به بعد، حجّت خواهد بود؛ زیرا از مرحله سوم و چهارم است که عقل، اندک اندک کمالات خود را شکوفا می سازد و از استعدادهای خود بهره می گیرد و آنها را از قوه به فعل تبدیل می کند. از همین زمان است که می توان گفت: عقل «فی الجمله» در مسیر کمال قدم نهاده و شایستگی حجّت بودن را پیدا کرده است و این ثمره، به باور شارح، جز با تلاش بندگان به دست نمی آید.

ص: ۱۶۵

۱- ۱). شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۳۰۴.

۲- ۲). شارح، این نکته را به هنگام برشمردن احتمال های گونه گون در معنای حدیث «حجّه الله علی العباد النبی والحجّه فیما بین العباد و بین الله العقل» و چونان یک احتمال، آورده است.

مفهوم «جهل» نیز از مفاهیمی است که همراه با «عقل»، از آن سخن به میان می‌آید. در احادیث خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز مفهوم جهل را در کنار مفاهیم مرتبط با عقل شناسانده‌اند و نسبت آن را با عقل بر نموده‌اند. اصول الکافی یکی از منابع گران سنگ برای پی بردن به نسبت جهل و عقل است. ملا صالح مازندرانی نیز پس از آن که در شرح حدیث آغازین کتاب عقل، به گستردگی، معنای عقل را روشن ساخته است، به آهنگ شرح معنای جهل، چنین می‌نگارد:

اکنون که معنای عقل را شناختی، معنای جهل را نیز به قرینه مقابله، دریاب. جهل یا همان نفس است اما به اعتبار تعلق آن به بدن و حالت‌هایی در برابر حالت‌های [ششگانه] عقل دارد؛ زیرا این تعلق نفس به بدن و آن حالت‌ها [ی مخالف حالات عقل]، ریشه تیرگی نفس و گرایش آن به بدی هاست. یا [احتمالاً] مراد از جهل، امری مقابل آن جوهر نورانی است که با نفس ارتباط می‌یابد و چونان روحی پلید، آن را به بدی و زشتی می‌خواند. و چه بسا که آنچه در برخی روایت‌ها آمده است، اشاره‌ای به همین معنای دوم عقل و جهل باشد؛ آن جا که می‌فرماید: «المؤمن مؤید بروح الإیمان؛ (۱) مؤمن، با روح ایمان پشتیبانی می‌شود» و یا این که می‌فرماید: «إِنَّ لِكُلِّ قَلْبٍ أُذُنِينَ: علی أحدهما ملکٌ یهدیه و علی الآخر شیطانٌ یضله؛ (۲) هر دلی دو گوش دارد که بر یکی فرشته‌ای است که آن را هدایت می‌کند و بر دیگری شیطانی است که آن را به گم راهی می‌کشاند». (۳)

بنا بر این، از آن جا که شارح در معنای عقل، دو احتمال را بیان کرده بود، اکنون برای جهل نیز به قرینه تضاد، دو احتمال را به دست داده است. اگر جهل را به معنای

ص: ۱۶۶

۱- ۱. با این عبارت، حدیثی نیافتیم. در مضمونی نزدیک به آن، در برخی روایت‌ها آمده است که: «إن الإمام مؤید بروح القدس». (ر. ک: عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۹۳).

۲- ۲. همانند این مضمون-و البته نه عین عبارت شارح-را بنگرید در: الکافی، ج ۲، ص ۲۶۶ [۱] باب «إِنَّ لِلْقَلْبِ أُذُنِينَ يَنْفُثُ فِيهِمَا الْمَلِكُ وَالشَّيْطَانُ». مرحوم کلینی، سه حدیث بدین مضمون روایت کرده است.

۳- ۳. همان، ص ۶۸.

نخستین بدانیم و آن را بُعد مادی و بدنی نفس به شمار آوریم، آن گاه، این گزاره ها پذیرفتنی است که:

۱. از آن جا که عقل دارای مراتب و شدت و ضعف است، جهل نیز دارای مراتب و شدت و ضعف است؛ گرچه شارح درباره این مراتب احتمالی، سخنی به میان نیاورده است.

۲. همه یا بسیاری از آنچه درباره چگونگی رشد عقل گفتیم، متضاد آن را می توان درباره چگونگی سقوط انسان به درجات پایین تر جهل نیز پذیرفت.

امّا اگر جهل را به معنای دوم و امری در مقابل دومین معنای احتمالی عقل بدانیم، آن گاه می توان گفت: دو قوه و منبع نورانی و ظلمانی، در عالم وجود دارند که یکی مبدأ نیکی هاست و بدان می خواند و دیگری مبدأ بدی هاست که انسان را بدان سو می کشاند. مولوی نیز در مثنوی خود، گویا به همین نکته اشاره کرده است، آن جا که می گوید: دو علم بر ساخت اسپید و سیاه

آنچه آمد، مفهوم جهل بود در سنجش با دو معنای پیش گفته عقل. اکنون بیفزاییم که با قطع نظر از ماهیت جهل، این مفهوم در زبان معصومان علیهم السلام کاربرد ویژه دارد. در نگاه احادیث، نه تنها کاربرد جهل ویژگی هایی خاص دارد؛ بلکه تقابل آن با عقل نیز، معنایی خاص دارد. از زبان شارح بخوانیم که: «شایسته است که بدانیم جهل از دیدگاه معصومان علیهم السلام، به معنای ارتکاب گناهان است؛ اگر چه مرتکب آنها عالم و دانا باشد؛ بلکه در این هنگام، چنین کسی [در همان حال که می داند، گناه می کند] در حقیقت، از نگاه امامان علیهم السلام جاهل تر است و نکوهش وی بیشتر و افزون تر است. از این رو، کسی که خود را عالم و عاقل بنمایاند و در همان حال، دنیا و شهوات آن و خوشی های زودگذر آن را برگزیند، سرگشته گم راهی است و لباس جهالت را در

این کاربرد جهل، با آنچه در دانش منطق درباره مفهوم «جهل» می آورند، یکسر دیگرگون است. در آن جا، ملاک نام گذاری جهل، ناآگاهی نسبت به یک پدیده یا قضیه است؛ اما در این جا، مناط نام گذاری، عمل کردن یا نکردن به مقتضای حکم عقل است. عقل، به نیکی ها فرمان می دهد و چنان که خواندیم، این پیام در درون هر انسانی پژواک می یابد. حال اگر انسان بر خلاف دستور عقل عمل کند و راهی را جز آن بپوید، به گرداب جهل در غلتیده است؛ یعنی از عقل خویش فرمان نبرده است؛ گرچه شاید دانا باشد و دانشمند. از نگاه معصومان علیهم السلام انسان به هر اندازه که به لوازم و بایستگی های عقل خود عمل نکند، جاهل است و این، معنایی است که امامان علیهم السلام در احادیث فراوانی در بحث عقل، بر آن پای فشرده اند. (۲)

از آنچه گفتیم، می توانیم نتیجه بگیریم که:

۱. از نگاه اهل بیت علیهم السلام، هر دانایی، لزوماً و پیش از آن که دانا باشد، عاقل است. به دیگر سخن، از نگاه احادیث، شکوفا ساختن عقل شرط رسیدن به درجه علم است و البته این شکوفایی، جز از راه عمل به دانسته ها به دست نمی آید. از این روست که در احادیث امامان علیهم السلام آمده است:

عالم [راستین]، آن است که کردارش گواه درستی گفتارش باشد. (۳)

۲. نسبت میان کسی که دیگران بر پایه اندیشه رایج میان مردمان، او را «عالم»

ص: ۱۶۸

۱-۱. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲-۲. چنان می نماید که کاربرد قرآنی ماده «جهل» نیز-دست کم در برخی نمونه ها-به زبان و استعمال امامان علیهم السلام بسیار نزدیک است. برای اثبات این سخن، می توانید به المعجم المفهرس رجوع کنید و به کاربرد مشتقات جهل درنگرید. خواهید دید که در موارد بسیار، آیات قرآن با معنایی که معصومان علیهم السلام از جهل بیان داشته اند، بسیار همسازتر و هماهنگ تر است تا معنای «نادانی» (برای نمونه، ر. ک: میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، ویرایش سوم، ۱۳۷۷ ش، چاپ اول: ج ۲، ص ۸۷۲ «أخلاق الجاهل» و ص ۸۷۶ «تفسیر الجهل»؛ نیز ج ۸، ص ۳۹۱۰ «من علامات العقل» و ص ۳۹۱۲ «ما يُضَعَّفُ العقل»).

۳-۳. امام علی علیه السلام: «العالم من شهدت بصره أقواله أفعاله» (عیون الحکم و المواعظ، ص ۵۰).

بخوانند، با کسی که امامان علیهم السلام او را عالم بدانند، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا چه بسا مردمان کسی را دانا و عالم بخوانند، ولی از آن رو که کردارش چون گفتارش نیست و عقل را بر همه وجود خود حاکم نساخته است، اهل بیت علیهم السلام او را عالم نمی شمردند و بلکه چنین کسی همان سان که شارح نیز آشکارا گفته بود جاهل تر از کسی است که آگاهی های ظاهری او را ندارد و از نگاه مردمان، عالم و دانا به شمار نمی آید.

نمودار ۲: نسبت میان معانی محتمل عقل و جهل

معنای عقل معنای جهل

الف) احتمال اول و غالب: جوهر مجرد (نفس) م نفس به اعتبار تعلق فعلی به بدن با مراتب ششگانه

ب) (نفس به اعتبار تجرد ذاتی از بدن) م امری (روحی خبیث) مقابل آن جوهر که احتمال دوم و مرجوح: جوهر مفارق از ماده ذاتاً و فعلاً نفس را به بدی می خوانند.

۹. عقل نظری و عقل عملی

طبق حدیثی، امام صادق علیه السلام عقل را این گونه شناسانده است: « ما عُبِدَ به الرحمن و اکتُسِبَ به الجنان؛ (۱) چیزی که ببدان، خدای رحمان را پرستند و به بهشت رسند». این گونه شناساندن عقل، بر چه پایه ای استوار است؟ شارح درباره این حدیث، بر این باور است که: «این تعریف، اشاره ای است به قوه نظری-که آن را عقل نظری نامند-و قوه عملی-که آن را عقل عملی نامند؛ چرا که با اولی معارف الهی و احکام دینی و اخلاق نیک را می شناسند و با دومی به آن معارف عمل می کنند و ظاهر و باطن را می پیرایند و با این هر دو قوه است که عبادت خداوند سامان می یابد و بهشت فرا چنگ می آید. . .» (۲)

در نخستین نگاه، شاید چنان به ذهن آید که شارح در این جا تقسیم بندی جدیدی از عقل به دست داده است که با آنچه تا کنون آمده، تفاوت اساسی دارد؛ ولی با اندکی ژرف نگری در سخنان بعدی شارح، در می یابیم که دو عنوان «عقل نظری» و «عقل

ص: ۱۶۹

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱. [۱]

۲-۲. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۷۴.

عملی» در حقیقت، دو تعبیر برای دو مرحله از مراحل و مراتب ششگانه نفس اند که پیش از این، درباره آن گفتگو کردیم. چنان که خواندیم، در مراتب آغازین، نفس، اندک اندک با حقایق و معارف و دانش ها آشنا می گردد و توانایی شناخت آنها را به دست می آورد. به دیگر سخن، در مراحل آغازین، کار نفس انسانی، شناخت حقایق و علوم است؛ اما روشن است که نفس در سیر تکاملی خود، در گستره شناخت باقی نمی ماند و با عمل به دانسته های پیشین، به مراحل بالاتر سیر می کند. بنا بر این، در مراحل بالاتر، تأکید بر عمل و به کارگیری دانسته هاست؛ ولی در آغاز راه، تکیه اصلی، بر قدرت شناختی است که نفس از خود نشان می دهد.

اگر این ارزیابی را بپذیریم، آن گاه در حقیقت، عقل نظری و عقل عملی همان مراحل رشد و تکامل نفس خواهند بود؛ ولی از زاویه و دیدگاهی دیگر. مراحل آغازین در این تحلیل، نمایشگر عقل نظری است و مراحل بالاتر- که عقل در آن مراحل، به دانسته هایش عمل کرده و به اندازه ای به شکوفایی رسیده است-، بیانگر عقل عملی است.

۱۰. زمان تعلق عقل به انسان

پیش از این، خواندیم که هسته آغازین و نهال نخستین عقل در انسان، از سوی خداوند به انسان اهدا شده است و سپس انسان در ادامه زندگی، می تواند این نهال را پروراند و شکوفا کند. اکنون پرسش آن است که این نهال آغازین، از چه زمانی به انسان اعطا می شود؟ و نفس انسانی، از چه زمانی با عقل ارتباط می یابد؟ برای پاسخ، باید در نگریم به روایتی از کتاب عقل و جهل، که یکی از یاران امام صادق علیه السلام از ایشان می پرسد: «گاه می شود که کسی نزد من می آید و من [در هنگام سخن،] تمام مراد خود را با جملاتی موجز و اندک، بدو می رسانم و نیازی به تفصیل ندارم. گاه نیز کسی نزد من می آید که گرچه سرعت فهم او به اندازه نفر نخستین نیست؛ ولی حرف مرا به خوبی در می یابد و می تواند همه سخنم را چنان که گفته ام، باز گوید. گاه نیز شخصی نزد من می آید که چنان توانایی ای ندارد و از من می خواهد که سخنم را برایش تکرار کنم.

[سبب چیست؟] . (۱) امام صادق علیه السلام در پاسخ می فرماید: «آن که با بخشی از سخنان تو، همه خواسته ات را در می یابد، کسی است که نطفه اش [از آغاز و در همان هنگام نطفه بودن] با عقلش درآمیخته است. آن که همه سخن تو را می شنود [و مقصودت را در می یابد] و می تواند آن را باز گوید، کسی است که عقلش، در شکم مادرش به او داده شده است. اما آن که همه سخن تو را می شنود، ولی باز هم درخواستِ تکرار می کند، کسی است که عقلش پس از آن که بزرگ شده و رشد کرده است، در وجودش ترکیب یافته است» . (۲)

اکنون بنگریم که شارح، این حدیث را چگونه شرح داده و از نگاه او، شکل گیری آغازین قوه عقل، چگونه بوده است؟ در یک جمع بندی کلی، وی در شرح این حدیث، به این گراییده است که استعدادهای ادراکی، همگی بالقوه در نطفه انسانی وجود دارند، امّا دارای شدت و ضعف های گوناگون و لطافت ها و قابلیت های ادراکی متفاوت اند. هر قدر نفس ناطقه شریف تر باشد، به موادی لطیف تر تعلق می گیرد و رشد آن نیز سریع تر خواهد بود، علاوه بر این که ادراک آن هم کامل تر است. (۳) بنا بر این، از دیدگاه شارح، زمان تعلق عقل به انسان، به میزان و رتبه نفس هر انسان و شرافت آن بستگی فراوان دارد.

عقل از لطیف ترین وجودهاست و پیداست که هر چه نفس شریف تر باشد، زودتر می تواند با یک وجود لطیف ارتباط یابد. به دیگر سخن، هر اندازه نفس شریف تر باشد، عقل نیز لطیف تر و ادراک آن نیز سریع تر و زمان تعلق عقل به نفس نیز زودتر خواهد بود. (۴) کسی عقل وی، در هنگام نطفه بودن با او عجین شود، از همین زمان، ادراک و فهمیدن را می آموزد و تمرین می کند و از این جهت، بر کسانی که عقل در مراحل بعدی زندگی به وجودشان تعلق می گیرد، برتری دارند. (۵)

شارح، تعلق عقل به نطفه را محال نمی داند و می نویسد: «برخی از عارفان که از

ص: ۱۷۱

۱-۱ . همان، ج ۱، ص ۳۱۲.

۲-۲ . الکافی، ج ۱، ص ۲۶. [۱]

۳-۳ . شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۳۱۲-۳۱۴.

۴-۴ . همان جا.

۵-۵ . همان جا.

وابستگی های عالم ماده رهیده اند در همان آغاز تولد، درک کرده اند که عقل آنها در عالم اجسام تصرف می کند». (۱)

از دیدگاه شارح، هرگز محال نیست که وجودی حتی در آغاز تولد، دانشوری کامل و وارسته ای عارف باشد؛ همان گونه که امامان علیهم السلام چنین بوده اند. (۲) بر پایه این ارزیابی، روشن است که آن کس که عقل وی در شکم مادر به او اعطا می شود، در رتبه ای پایین تر از اولی است؛ چرا که مدت زمان کمتری را با عقل به سر برده و ادراک را کمتر تمرین کرده است.

البته این را نیز بیفزاییم که از نگاه شارح، این سه مرحله و سه زمان که در این حدیث بدانها اشارت رفته است، مراحل اصلی و کلی تعلق عقل به وجود انسانی اند؛ امّا در میان این سه مرحله، درجات گونه گون فراوانی هست که هر یک با دیگری، در شدت و ضعف ادراک، تفاوت دارد (۳). (۴)

۱۱. تفاوت عاقل و عالم و عابد

در میان احادیث کتاب عقل الکافی، روایاتی به چشم می آید که در آنها امامان علیهم السلام جایگاه عاقلان را بسیار والا و بالا شمرده اند و بر رتبه عابدان، برتری فراوان داده اند. در حدیثی آمده است که: «آن گاه که از کسی ستایشی شنیدید، [زود داوری نکنید؛ بلکه] به عقل وی درنگرید؛ زیرا پاداش وی به اندازه عقل اوست». (۵) در برخی از احادیث نیز آمده است: «که خواب عاقل، برتر از شب زنده داری جاهل است». (۶)

اکنون جای این پرسش هست که راز این همه والایی جایگاه عقل و عاقل و برتری عاقلان بر عابدان، در چیست؟

از نگاه ملا صالح مازندرانی، عقل، اساس عبادت ها و ریشه و پایه آنهاست. (۷) به

ص: ۱۷۲

۱-۱. همان جا.

۲-۲. همان جا.

۳-۳. همان جا.

۴-۴. آنچه گذشت، گزیده سخنان دراز دامن شارح در این صفحات بود.

۵-۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۲. [۱]

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۱۳. [۲]

۷-۷. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۸۴.

دیگر سخن، اگر عقل در وجود انسان ریشه بگیرد، آن گاه بستری فراهم می آید تا همه وجود و توانایی های انسان، در راه عبادت و کمال به کار افتد و این نکته تضمین می شود که انسان همیشه در راه سعادت باشد و به بیراهه ها نرود. اما اگر عقل ضعیف باشد، بستری که شخص در آن به عبادت می پردازد، بسیار پر لغزش خواهد بود؛ به گونه ای که هر لحظه گمان آن می رود که این عابد، از راه خدا به یک سو رود و همه عبادت های خود را تباه سازد. از این رو، هیچ تضمینی نیست که چنین عابدی، تا پایان عمر در میدان مبارزه با نفس، استوار و پایدار بماند. چنان می نماید که راز این برتری، در همین نکته نهفته باشد.

گرچه خود شارح، آشکارا به این نکته تصریح نکرده است؛ از گونه سخن وی، کم و بیش می توان بدان راه برد.

از نگاه شارح، گرچه حقیقتِ شبِ زنده داری، برتر از حقیقتِ خواب است؛ ولی آن گاه که خواب با عقل همراه گردد و شبِ زنده داری با جهل، خواب نیز از شرافتِ عقل، کسب شرف می کند و ارجمند می گردد، و بر عکس، از ارزش شبِ زنده داری-از آن رو که با جهل هم آغوش گشته است-، کاسته می شود. (۱) در حقیقت، ملاک برتری در این سنجش، خوابیدن یا شبِ زنده داری نیست؛ بلکه ملاک، والایی و شرافتِ بهره مند بودن یا نبودن از نعمتی است که با بودنش، بستر رشد در انسان همیشه فراهم خواهد بود؛ گرچه انسان عملاً نتواند به طور کامل در این بستر حرکت کند. با نبود این نعمت، بستری که زمینه رشدِ همیشگی و قطعی و تضمین شده انسان باشد نیز، در او وجود ندارد. تو گویی در این حال، عابد چونان رهروی است که در راهی پُر خار و جان آزار ره می سپرد و چندان که بر شتاب خود می افزایشد، پا و جسم و جان خود را بیشتر می آزارد.

در حدیثی از کتاب عقل آمده است:

عالمی که از دانشش بهره برند، بهتر از هفتاد هزار عابد است (۲). (۳)

ص: ۱۷۳

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۸۷.

۲-۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۳. [۱]

۳-۳. البته با فرض این که آن عابد، خود عالم نباشد و نیز این که عبادت عالم، به اندازه عبادت عابد نباشد.

از نگاه شارح، راز این برتری، در چند نکته نهفته است. نخست آن که عقل عابدی که جاهل باشد، (۱) در بستری مادی سیر می کند و از این رو، همیشه به پیرایه های عالم ماده آلوده است؛ ولی عقل عالم، در گستره نشانه های شریعت رشد می یابد و با معارف الهی خو می گیرد. نکته دیگر آن که بهره عبادت عابد، تنها به خود او باز می گردد؛ ولی از دانش عالم، همگان سود می برند. سوم آن که عقل عابد، در مرتبه عقل هیولایی درمانده است؛ (۲) ولی عقل عالم، به مرحله عقل بالفعل یا بالاتر رسیده است، و برتری دومی بر اولی، نزد ژرف نگران روشن است.

باری، به همین علت هاست که به باور ملا صالح مازندرانی، عالم را وارث انبیا علیهم السلام دانسته اند که در جایگاه آنان قرار می گیرد و هم از این روست که نسبت وی به دیگران، چون نسبت پیامبران به دیگر مردمان است. (۳)

۱۲. یادآوری چند نکته

در پایان این سیاهه، یادکرد چند نکته را بایسته می دانم:

۱. گستره این نوشتار، شرح مرحوم ملا-صالح بر کتاب عقل و جهل از الکافی بود. دیدگاه های شارح را درباره موضوعات پیش گفته مرتبط با عقل، در همین گستره پی گرفتیم. گرچه این احتمال وجود دارد که شارح در بخش های دیگر شرح خود، نکته ای درباره عقل آورده باشد که در این گستره بدان اشاره نشده باشد یا مطلبی را افزوده باشد که قید و تبصره ای بر مطالب این نوشتار باشد؛ ولی چنان می نماید که این احتمال، چندان اندک است که می توان با آسودگی خاطر، مطالب یاد شده را به پای شارح نگاشت.

۲. در این نوشته، خواست ما سنجش میان دیدگاه های ملا صالح با دیگر شارحان

ص: ۱۷۴

۱-۱). البتّه دقت شود که در این جا، جاهل بودن از نگاه اهل بیت علیهم السلام و با ملاکی که در احادیث آمده، مورد نظر است.

۲-۲). البتّه نمی توان گفت که عقل هر عابدی، الزاماً در همین مرحله مانده است؛ ولی دست کم این نکته را می توان پذیرفت که عقل عابد، در مراحل آغازین عقل متوقف مانده و به درجات بالاتر نرسیده است.

۳-۳). شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۵.

اصول الکافی، یا دیگر دانشوران اسلامی نبوده است. گو این که به فراخور سخن و محدودیت حجم این نوشتار و وقت این ناچیز، در چند جا، دیدگاه های برخی از دانشیان حکمت را نیز آورده ایم.

۳. خواست اصلی این نوشته، به دست دادن گزارشی درست و همه جانبه، از دیدگاه های شارح و ارائه تحلیلی هماهنگ با دیدگاه های وی بوده است. از این رو، بررسی انتقادی دیدگاه های شارح، از گستره وظیفه این نوشته بیرون بوده است؛ اگر چه در برخی نمونه ها، دیدگاه های شارح را به نقد نیز کشیده ایم.

۴. با همه آنچه گذشت، این نوشته را خالی از هر گونه کاستی و ناراستی نمی دانم و از خوانندگان ارجمند می خواهم که انتقادهای خود را یادآوری کنند تا چراغی فرا راه آینده باشد.

کتاب نامه

۱. الأسفار الأربعة، صدرالدین محمد بن إبراهيم الشیرازی (ملا صدرا)، تهران: مطبعه الحیدری، ۱۳۸۳ق.
۲. دایره المعارف تشیع، احمد صدر حاج سید جوادی، تهران: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۳ ش، اول.
۳. شرح أصول الکافی، ملا محمد صالح المازندرانی، تعلیق: میرزا ابو الحسن شعرانی، تصحیح: سید علی عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق، اول.
۴. شرح الأسماء الحسنی، حاج ملا هادی السبزواری، طبعه حجریه، قم: منشورات بصیرتی.
۵. عیون الحکم و المواعظ، ابو الحسن علی بن محمد اللیثی الواسطی، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش، اول.
۶. الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی، تصحیح: علی اکبر الغفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، سوم، ۱۳۸۸ق، اول.
۷. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: الطبعه السابعة، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق، هفتم.

۸. مبانی منطق ، محمّد علی اژه ای، تهران: سمت، پاییز ۱۳۷۷ ش، دوم.

۹. مثنوی معنوی ، جلال الدین محمّد مولوی، به کوشش: ناهید فرشاد، نشر محمّد، تهران: زمستان ۱۳۷۸ ش، اوّل.

۱۰. المواقف ، قاضی عضد الدین ایجی، تحقیق: عبد الرحمان عمیره، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۷ق.

۱۱. میزان الحکمه با ترجمه فارسی، محمّد محمّدی ری شهری، مترجم: حمیدرضا شیخی، تحقیق: دار الحدیث، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۷ ش، ویرایش سوم، چاپ اوّل.

۱۲. نهایه الحکمه ، السید محمّد حسین الطباطبائی، تحقیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق، چهاردهم.

ص: ۱۷۶

مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی

اشاره

مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی (۱)

عبدالحسین کافی

چکیده

در این مقاله سعی شده تا برداشت های ملا صدرا و علامه محمد باقر مجلسی درباره مفهوم عقل در روایات «کتاب العقل و الجهل» اصول الکافی مورد تحقیق و کاوش قرار گیرد. مطالب این مقاله در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول، درباره تبیین و توضیح معنای عقل در لغت، اصطلاح و دیدگاه ملا صدرا و علامه مجلسی است.

بخش دوم، تطبیق دیدگاه ملا صدرا و علامه مجلسی بر روایات است. در این بخش نظرهای آنها درباره مفهوم عقل در تک تک روایات اصول الکافی آورده شده است.

درآمد

در این نوشتار سعی شده است که برداشت های ملا صدرا و علامه مجلسی درباره مفهوم عقل در روایات «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی، مورد تحقیق و کاوش قرار گیرد.

مطالب در دو بخش تنظیم شده است:

بخش اول، درباره تبیین و توضیح معنای عقل است. مباحثی مانند معنای لغوی و اصطلاحی عقل، معنای عقل از دیدگاه ملا صدرا و علامه مجلسی را در این بخش می توان یافت.

ص: ۱۷۷

در بخش دوم، «تطبیق دیدگاه ملاً صدرا و علامه مجلسی بر روایات» گنجانیده شده است.

در این بخش نظرهای آنها درباره مفهوم عقل در تک تک روایات اصول کافی آورده شده است.

هدف از این تحقیق کمک به برداشتی صحیح تر از مفهوم عقل در روایات معصومان علیهم السلام است.

بخش اول: معنای عقل

معنای لغوی

اصل ماده «عقل» به معنای «بازداشتن» است و همه مشتقات آن، به این معنای اصلی باز می گردد. (۱)

ابن فارس درباره این ماده بر آن است که:

العین و القاف و اللام أصل واحد منقاس مطّرد، يدلُّ عظمه علی حُبسه فی الشیء أو ما یقارب الحُبسه. من ذلك العقل، و هو الحابس عن ذمیم القول و الفعل؛ (۲)

ماده «عقل»، [دارای] ریشه ای واحد، قیاسی و فراگیر است که اکثر موارد کاربرد آن بر «بازداشتن» یا معنایی نزدیک به آن درباره اشیا دلالت می کند. عقل از همین معنا برگرفته شده است؛ [زیرا] از گفتار و رفتار ناپسند باز می دارد.

نقیض عقل، جهل است. «العقل: نقیض الجهل». (۳) ظاهراً مراد از «نقیض»، نقیض فلسفی نیست، بلکه مراد از آن، «ضد» است؛ از این رو «عقل» و «جهل»، دو امر

ص: ۱۷۸

۱- ۱). ر. ک: النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، مجدالدین أبو السعادات المبارک بن محمد ابن اثیر الجزری، ج ۵، ص ۲۱۳۹؛ تاج اللغة و صحاح العربیه، اسماعیل بن حمّاد الجوهری، ج ۵، ص ۱۷۶۹؛ المصباح المنیر، أحمد بن محمد بن علی المقرئ الفیومی، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهانی، ص ۵۷۷-۵۷۸؛ التعریفات، الشریف علی بن محمد، ص ۶۵؛ العین، أبو عبدالرحمن الخلیل بن أحمد الفراهیدی، ج ۱، ص ۱۵۹.

۲- ۲). معجم مقائیس اللغة، أبو الحسین أحمد بن فارس، ج ۴، ص ۶۹. [۱]

۳- ۳). العین، ج ۱ ص ۱۵۹. [۲]

وجودی اند، نه این که «جهل»، «عدم العقل» باشد. (۱)

ابوالبقاء، برخی از نام های عقل را بر شمرده، می گوید:

عقل را «لُبّ» گویند؛ زیرا منتخب پروردگار و برگزیده اوست؛ و «حِجّی» گویند؛ زیرا به کمک عقل، انسان می تواند به «حِجّت» برسد و بر تمام معانی دست یازد؛ و «حِجّر» گویند؛ زیرا عقل از انجام نافرمانی ها نهی می کند؛ و «نُهّی» گویند؛ به خاطر این که زیرکی و شناخت و رأی، به عقل منتهی می شود. و عقل بالاترین خوبی است که به بنده عطا می شود و او را به نیکبختی دنیا و آخرت می رساند. (۲)

معنای اصطلاحی

معانی اصطلاحی عقل متعدد است و عالمان مسلمان هریک با توجه به گرایش های فکری خود، یک یا چند معنا را برای آن بیان کرده اند. (۳)

معنای عقل از دیدگاه ملا صدرا

معانی عقل از منظر ملا صدرا در موارد متعددی از آثار وی یافت می شود. (۴) این

ص: ۱۷۹

۱-۱). شرح أصول الكافي، محمد بن ابراهيم صدرالدين الشيرازي، ج ۱، ص ۲۲۱، س ۱۶.

۲-۲). الكلّيات، أبوالبقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ص ۶۱۹.

۳-۳). النجاه في المنطق و الإلهيات، أبوعلی الحسين بن عبدالله ابن سینا، ج ۲، ص ۱۲-۱۳؛ الاشارات و التنبیها، أبوعلی الحسين بن عبدالله ابن سینا، ج ۲، ص ۳۵۲؛ التحصيل، بهمنیاربن المرزبان، ص ۷۸۹؛ مقاصد الفلاسفه، محمد الغزالی، ص ۳۵۹؛ شروح الشمسیه، قطب الدین محمود بن محمد الرازی، ص ۱۶۸؛ التعریفات جرجانی، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ المبدأ و المعاد، محمد بن ابراهیم صدرالدين الشيرازي، ص ۳۵۸؛ الكلّيات، ابوالبقاء، ص ۶۱۷-۶۲۰ و ۶۷؛ التوقيف علی مهتبات التعاریف، محمد عبدالرؤوف المناوی، ص ۵۲۱ (العقل)؛ الشافی، محمد محسن الفيض الكاشانی، ص ۸؛ الحدائق الناضره، يوسف البحرانی، ج ۱، ص ۱۳۱؛ جامع السعادات، محمد مهدی النراقی، ج ۱، ص ۵۷؛ شرح المنظومه، ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۷۰؛ فرهنگ معارف اسلامی، سید جعفر سجادی، ج ۲، ص ۱۲۶۹-۱۲۹۳؛ [۱] لغتنامه، علی اکبر دهخدا، ص ۱۴۱۱۲؛ المعجم الفلسفی، جمیل صلیبیا، ج ۲، ص ۸۴ (العقل)؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، محمدتقی جعفری، ج ۸، ص ۲۰۹ و ج ۱۱، ص ۲۹۱ و ج ۴، ص ۲۲۳؛ شرح أصول الكافي، ملاصدرا، ص ۳۰-۳۷؛ دائره المعارف الشيعيه العامه، محمدحسین الأعلمی الحائری، ج ۱۳، ص ۴۹-۶۱.

۴-۴). ر. ك: الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۲۷ و ص ۵۱۳-۵۱۴؛ الشواهد الربوبیه، ص ۱۹۹ - ۲۰۸، «خلاصه دیدگاه ملا صدرا درباره معانی عقل».

است که به طور کلی کاربرد واژه «عقل» را، دو گونه می توان دانست:

الف. اشتراک لفظی؛ ب. تشکیکی. (۱)

اشتراک لفظی شش مورد دارد:

۱. در معنای نخست، عقل غریزه ای است که انسان به وسیله آن از حیوانات امتیاز می یابد و آماده پذیرش دانش های نظری و اندیشیدن در صنعت های فکری می شود، و در آن، کودن و هوشمند یکسان اند.

حکما این معنای عقل را در کتاب برهان مورد استفاده قرار می دهند و مقصودشان از آن، نیرویی است که نفس به وسیله آن بدون قیاس و فکر و به صورت فطری به مقدمات بدیهی دست می یابد و به علوم آغازین می رسد.

۲. معنای دوم، اصطلاح متکلمان است که می گویند: عقل این را اثبات و آن را نفی می کند، و مقصود ایشان معانی ضروری نزد همگان یا بیشتر مردم می باشد؛ مانند این که عدد دو، دو برابر عدد یک است.

۳. مورد سوم، عقلی است که در کتب اخلاق به کار می رود و مقصود از آن، بخشی از نفس است که به سبب مواظبت بر اعتقاد به تدریج و در طول تجربه حاصل می شود و به وسیله آن به قضایایی دست می یابیم که به کمک آنها، اعمالی که باید انجام یا ترک شود، استنباط می گردد.

۴. معنای چهارم چیزی است که به واسطه وجود آن در کسی، مردم می گویند که او عاقل است، و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت ادراک در استنباط چیزی است که سزاوار گزینش یا اجتناب است؛ گرچه در زمینه غرض های دنیایی و هوای نفس باشد.

ص: ۱۸۰

۱-۱). ملّا صدرا در تبیین معانی عقل دو واژه «اشتراک و تشکیک» را به کار برده است. معنای این دو واژه، چندان دور از ذهن نیست؛ اما توضیحی مختصر درباره آنها، خالی از فایده نخواهد بود. مقصود از «اشتراک»، اشتراک لفظی است؛ یعنی این کلمه در معانی متعدد متباین به کار می رود؛ مانند کلمه «عین» در عربی و واژه «شیر» در فارسی که برای معانی متعدد متباین به کار می روند. و مقصود از «تشکیک» این است که برخی از معانی واژه عقل، مرتبه هایی دارد که بر هر مرتبه صادق است؛ مثل واژه «نور» که بر همه نورهای ضعیف و قوی-با توجه به کثرت مراتب-صدق می کند. برای آگاهی بیشتر ر. ک: شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۹.

۵. پنجمین مورد، عقلی است که در کتاب نفس نامبردار شده و آن را چهار گونه دانسته اند: الف-عقل بالقوه؛ ب-عقل بالملکه؛ ج-عقل بالفعل؛ د-عقل مستفاد.

۶. آخرین مورد نیز عقلی است که در کتاب الهیات مطرح گردیده و آن را موجودی گفته اند که تعلق به چیزی جز مبدع و آفریننده خود، خداوند قیوم، ندارد و کمالاتش بالفعل است و در آن هیچ جهت «عدم» یا «امکان و قصور» نیست.

کاربردهای تشکیکی واژه عقل نیز عبارتند از:

۱. عقول چهارگانه در کتاب نفس؛

۲. مراتب عقل عملی در کتب اخلاق؛

۳. افراد عقل به معنای ششم در نزد گروهی از حکما؛

۴. صور عقلیه؛

۵. عقل به معنای غریزه انسانی که بدان از چارپایان تمایز می یابد.

در باره وجه اشتراک همه معانی عقل، ملّا صدرا چنین اعتقاد دارد:

اعلم أن جميع معانی لفظ العقل علی تباینها و تشکیکها یجمعها أمر واحد یشارك الكل فیه، و هو کونه غیر جسم و لا صفة لجسم و لا جسمانی، و لأجل اشتراكها فی هذا المفهوم یصح أن یجعل موضوعاً لعلم واحد، و أن یوضع له کتاب واحد یبحث عن أحوال أقسامه و عوارضها الذاتیه كما فی هذا الکتاب الذی نحن فیه من کتب الکافی؛ (۱)

یک مفهوم که در تمام معانی لفظ عقل-با همه تباین و تشکیک آن-وجود دارد آنها را فراهم می آورد، و آن غیر جسمانی بودن و صفت نبودن آن برای جسم و جسمانی است، از آن روی که جسمانی باشد. و از آن جهت اشتراکش در این مفهوم، شایسته است که موضوع علم واحدی قرار گیرد و درباره آن کتاب واحدی وضع گردد که در آن، از احوال اقسام و عوارض ذاتی آن بحث شود؛ چنان که ما در این جا بحث می کنیم.

ص: ۱۸۱

(۱-۱). شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۲۲۹. [۱]

علامه مجلسی دست کم در سه مورد (۱) درباره معنای عقل سخن گفته است. از آنجا که از سویی عبارات ایشان در این موارد، مشابه یکدیگر و از سوی دیگر، موضوع این نوشتار، نگرش ایشان در شرح روایات کافی است، به نقل آنچه در مرآه العقول در این باره آمده است، اکتفا می شود:

معانی واژه «عقل» به نظر علامه مجلسی را چنین می توان خلاصه کرد:

۱. نیروی ادراک خیر و شر و تشخیص آن دو، و توان شناخت علل کارها و آنچه سبب انجام کاری می شود و آنچه از انجام آن باز می دارد.

۲. ملکه و حالتی در نفس که او را به گزینش خیرات و منافع و دوری از شرور و ضررها و می دارد، و نفس به مدد این ملکه بر طرد خواهش های شهوت و خشم و وسوسه های اهریمنی توان می یابد.

۳. نیرویی که انسان ها آن را در نظم بخشیدن به امور زندگی و معاش خویش به کار می گیرند.

۴. مراتب استعداد نفس و قرب و بعد آن نسبت به تحصیل نظریات که دارای چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است.

۵. نفس ناطقه انسان که او را از بقیه چارپایان جدا می کند.

۶. جوهر مجرد قدیمی که در ذات و فعلش هیچ تعلقی به ماده ندارد.

مقایسه دیدگاه ملا صدرا و علامه مجلسی درباره معنای عقل

این بخش را می توان به دو قسمت تقسیم کرد:

الف. نقاط اشتراک؛ ب. نقاط اختلاف.

نقاط اشتراک

نقاط اشتراک نظر این دو فرزانه در بیان معنای عقل را می توان چنین بر شمرد:

۱. اولین معنایی که علامه مجلسی بر شمرده با نخستین معنایی که ملا صدرا آورده

ص: ۱۸۲

است مشابه اند؛ با این تفاوت که ملاً صدرا دربارهٔ این معنا می گوید: «غریزه ای که انسان با آن از چارپایان تمایزی می یابد»،
(۱) اما علامه مجلسی آن را چنین معرفی می کند: «نیروی ادراک و تمیز خیر و شر و توان شناخت علل، معدّات و موانع اشیاء».

۲. آنچه علامه مجلسی به عنوان معنای سوم ذکر کرده، مشابه معنای چهارمی است که ملاً صدرا آن را بیان نموده است. ملاً صدرا، «بازگشت این عقل را به خوش فکری و سرعت انتقال در استنباط آنچه باید انجام و یا اجتناب شود» (۲) می داند و علامه مجلسی از آن به «قوه ای که مردمان، آن را در تنظیم امور معاششان به کار می گیرند» (۳) تعبیر می کند و سپس آن را به «عقل معاش» و «نکراء (نیرنگ) یا شیطنت» تقسیم می کند. (۴)

۳. معنای چهارم علامه مجلسی با معنای پنجم مورد نظر ملاً صدرا انطباق دارد؛ یعنی هر دو، این عقل را-که علامه مجلسی از آن به «مراتب استعداد نفس برای تحصیل نظریات» (۵) تعبیر می کند-به چهار بخش تقسیم می کنند:

۱. عقل بالقوه (البته تعبیر علامه، «عقل هیولانی» (۶) است)؛

۲. عقل بالملکه؛

۳. عقل بالفعل؛

۴. عقل مستفاد.

تفاوت در این است که ملاً صدرا این مراتب را توضیح می دهد و علامه به اشاره از آن می گذرد و خواننده را به مباحث مربوط به آن، ارجاع می دهد.

۴. کلام این دو محقق در بیان معنای ششم تفاوتی با هم ندارد. ملاً صدرا معنای ششم را عقل مذکور در کتاب الهیات می داند و آن را موجودی معرفی می کند که هیچ تعلقی به هیچ چیز، جز به آفریننده اش خداوند قیوم ندارد (۷) و سپس این مطلب را توضیح می دهد. علامه نیز می فرماید: معنای ششم چیزی است که فلاسفه به آن

ص: ۱۸۳

۱-۱. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۳.

۲-۲. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله، محمدباقر المجلسی، ج ۱، ص ۲۶.

۳-۳. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۵.

۴-۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۶.

۵-۵. همان.

۶-۶. همان.

۷-۷. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۷.

معتقدند و آن را به گمان خود اثبات کرده اند و آن جوهر مجرد قدیمی است که هیچ تعلقی در ذات و فعلش به ماده ندارد.

(۱)

البته به خاطر داشته باشید که در برابر ملأ صدرا- که معنای ششم را توضیحی نسبتاً طولانی داده است و آن را با قداستی خاص بیان نموده است (۲) علامه مجلسی درباره این معنای یادآور می شود که «قائل شدن به آن- به آن گونه ای که فلاسفه گفته اند- مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین از قبیل حدوث عالم و جز آن است که اینجا گنجایش ذکر آن را ندارد». (۳) سپس می افزاید:

برخی از فلاسفه که خود را به اسلام بسته اند، عقولی حادث را ملتزم شده اند؛ و آن نیز- آن گونه که آنها اثبات کرده اند- مستلزم انکار بسیاری از اصول ثابت اسلام خواهد بود، گو این که وجود مجردی جز خداوند متعالی از روایات استفاده نمی شود. (۴)

وی در پایان معنای ششم تأکید می کند که:

و لیس لهم علی هذه الامور دلیل إلا مَمَوَّهات شَبَهات أو خیالات غریبه، زینوها بلطائف عبارات؛ (۵)

و بر این چیزها دلیلی ندارند، جز باطل های برساخته حق مانند، یا اوهامی دور که آنها را با عباراتی فریبنده آراسته اند.

در پایان باید گفت: ملأ صدرا و علامه درباره مفهوم معنای ششم کاملاً اتفاق نظر دارند؛ اما یکی مصداق هم برای آن قائل است و دیگری قائل نیست. به عبارت دیگر، اختلاف نظر بر سر وجود و عدم مصداق، محور این بحث را تشکیل می دهد.

۵. معنای اول ملأ صدرا و معنای پنجم علامه، هر دو، سبب تمایز انسان از سایر چارپایان می گردند؛ گرچه این دو معنای اختلاف هایی نیز دارند که در جای خود خواهد آمد.

ص: ۱۸۴

۱-۱. مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۷.

۲-۲. شرح أصول الكافی، ج ۱، ص ۲۲۷.

۳-۳. مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۷.

۴-۴. همان. [۱]

۵-۵. همان. [۲]

قسمت های مورد اختلاف این دو دانشمند گرانقدر، بیش از موارد اتفاق آنهاست؛ بنابراین، به بخشی از آنها بسنده می کنیم:

۱. ملّا صدرا بین معانی اشتراکی کلمه «عقل» تباین قائل است؛ (۱) و حال آنکه علامه، بنا بر یک احتمال، معنای دوم را، تکامل یافته معنای اول می داند (۲) و مغایرت معنای سوم را با معنای اول و دوم، اعتباری (حیثی) می شمارد. (۳) بنابراین، هر یک از این معانی، به یک بُعد از ابعاد عقل نظر دارد. همچنین ظاهر عبارت علامه آن است که مراتب استعداد نفس (معنای چهارم)، به آنچه در ابتدا بیان نموده باز می گردد. (۴)

شاید بتوان اختلاف عبارات این دو فرزانه را درباره اتحاد و تعدد معانی عقل به این صورت بر طرف کرد که آنها معتقدند وجود خارجی عقل، یکی است، اما کاربردهای متعددی دارد.

این کارکردها و معانی از نظر مفهوم، با هم متباین و متفاوت اند، اما همه، کارکردهای یک عقل به شمار می آیند. بدین ترتیب، این اختلاف ظاهری که در عبارات آنها دیده می شود از میان خواهد رفت. خلاصه این که اصرار ملّا صدرا بر اشتراک لفظی و تباین معانی عقل (۵) ناظر به کاربردهای متباین آن است و ارجاع معانی عقل به شیء واحد که در عبارات علامه دیده می شود به «وحدت مصداق خارجی عقل» نظر دارد، چنان که خود ایشان نیز به این مطلب اشاره کرده است. (۶)

۲. معنای اول ملّا صدرا و معنای پنجم علامه چنان که گذشت شبیه یکدیگرند، اما اختلاف این دو معنا را نیز نباید نادیده گرفت. علامه معنای پنجم را تنها «نفس ناطقه انسان می داند که به وسیله آن از سایر چهارپایان امتیاز داده می شود». اما ملّا صدرا آن را گزینه ای می داند که سبب امتیاز انسان از چهارپایان می گردد و برای پذیرش علوم نظری و صناعات فکری آماده می گردد، کودن و هوشمند در آن برابرند و در خوابیده و بیهوش و غافل نیز یافت می شود.

ص: ۱۸۵

۱-۱. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲-۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۲۶.

۴-۴. همان.

۵-۵. شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۷ و ۲۲۹.

۶-۶. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۶.

۳. ملاً صدرا به معنای دوم مورد نظر علامه مجلسی اشاره نکرده است.

۴. علامه مجلسی معنای دوم مورد نظر ملاً صدرا را بیان ننموده است.

اعتبار روایات عقل از دیدگاه علامه مجلسی و ملاً صدرا

به کمک دلایل، قرائن و شواهد می توان معتبر بودن برخی از روایاتی را که در صدد تعریف عقل برآمده اند، از نظر علامه مجلسی و ملاً صدرا اثبات کرد. برخی از تصریحات و قرائنی که در عبارات علامه مجلسی می توان دید عبارتند از:

۱. در مقدمه مرآه العقول درباره اعتبار روایات الکافی تصریح شده است:

خلاصه مطلب در این باره و آنچه در نزد من، حق است، این است که وجود خبر در امثال این اصول معتبر، جواز عمل به آن را در پی دارد، اما چاره ای از رجوع به سندها نیست تا در هنگام تعارض، بعضی از آنها بر بعضی دیگر ترجیح داده شود؛ زیرا معتبر بودن همه این اسناد منافاتی با قوی تر بودن بعضی از آنها ندارد. و بطلان سخن گزافه گویان که گفته اند: «همه کتاب الکافی بر حضرت قائم علیه السلام عرضه شده، چون شیخ کلینی در شهر سفرها بوده است» بر هیچ عاقلی پوشیده نیست. آری، انکار نکردن آن حضرت و پدران او - صلوات الله علیه و علیهم - کلینی و امثال او را در تألیفات و روایاتشان، از چیزهایی خواهد بود که «ظن قریب به یقین» را به همراه دارد که ایشان علیه السلام به کار آنان رضایت داشته اند و عمل به اخبار آنان را تجویز نموده اند. (۱)

۲. وی در «کتاب العقل و الجهل»، روایات یکم و دهم و هجدهم را «صحیح» و روایات چهارم و پنجم و سی و دوم را «موثق» می داند. همان، ذیل روایات مذکور. البته هر یک از این روایات، یک جنبه از ابعاد حقیقت عقل را نزد معصومین علیهم السلام تبیین می کند.

۳. بیشترین روایات پیرامون عقل در کتاب گرانسنگ بحار الأنوار گرد آمده است. بر اساس دیدگاه کسانی که بر این باورند علامه مجلسی در این دایره المعارف حدیثی فقط در صدد جمع آوری احادیث نبوده؛ بلکه روایات و احادیثی را که دارای ارزش و اعتبارند ثبت، تدوین و ضبط نموده است، می توان ادعا کرد روایات عقل دارای

ص: ۱۸۶

اعتبارند؛ مگر مواردی که ایشان تصریح به خلاف نموده باشد. (۱)

یادآوری می‌کنم که بر اساس بررسی انجام شده، مرحوم علامه در «کتاب العقل و الجهل» بحار، جز در یک مورد از احادیث عقل، روایتی را تضعیف نکرده است. (۲)

در این باره دلایل و قرائنی را نیز می‌توان در کلام ملاً صدرا دید:

۱. ایشان پس از نقل حدیث دوم می‌فرماید:

سند این حدیث ضعیف به نظر می‌رسد- زیرا راویان ضعیفی نظیر سهل بن زیاد و مفضل بن صالح و جز آنان در طریق آن وجود دارد- لیکن این ضعف، زیانی به صحت مضمون آن نمی‌رساند، چون با «برهان عقلی» تقویت می‌شود. بسیاری از احادیث رسیده درباره اصول معارف و مسائل توحید و جز آن نیز چنین است. (۳)

۲. ملاً صدرا در بررسی تعدادی از روایات «کتاب العقل و الجهل» بر موثق بودن راویان آنها تأکید می‌ورزد. (۴)

بخش دوم: حمل روایات بر معانی عقل

دیدگاه ملاً صدرا

معنای اول

معنای اول عبارت است از «غریزه ای که انسان به وسیله آن از حیوانات امتیاز می‌یابد و آماده پذیرش دانش های نظری و اندیشیدن در صنعت های فکری می‌شود و

ص: ۱۸۷

۱- ۱). آشنایی با بحار الأنوار، ص ۱۲۴. آقای احمد عابدی در فصل پنجم این کتاب، تحت عنوان «میزان اعتبار روایات بحار الأنوار» (ص ۱۲۱-۱۳۲) به این بحث پرداخته و شواهد بسیاری بر این مدعا اقامه کرده است که به دلیل مفصل بودن از نقل آن چشم می‌پوشیم.

۲- ۲). «أول ما خلق الله العقل»؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۲.

۳- ۳). شرح أصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۰. [۱]

۴- ۴). برای آگاهی بیشتر به اسناد احادیث یکم (ص ۲۱۵) و چهارم (ص ۲۲۹-۲۳۱) و پنجم (ص ۲۳۲) رجوع کنید. شایسته توضیح است که ملاً صدرا حال راویان را فقط یک بار بررسی می‌کند؛ از این رو برای اطلاع از نظر ایشان باید به اولین روایتی که نام راوی در آن آمده است مراجعه کرد.

کودن و هوشمند در آن یکسان هستند. حکما این معنای عقل را در کتاب برهان مورد استفاده قرار می دهند و مقصودشان از آن، نیرویی است که نفس به وسیله آن بدون قیاس و فکر و به صورت فطری به مقدمات بدیهی دست می یابد و به علوم آغازین می رسد.

معنای دوم

معنای دوم «اصطلاح متکلمان است که می گویند: عقل این را اثبات و آن را نفی می کند و مقصود ایشان، معانی ضروری نزد همگان یا بیشتر مردم می باشد؛ مانند این که عدد دو، دو برابر عدد یک است.»

بررسی شرح «کتاب العقل و الجهل» نشان می دهد که ملاً صدرا هیچ یک از روایات این کتاب را مصداق معنای اول و دوم نشمده است.

معنای سوم

معنای سوم، عقلی است که در کتب اخلاق به کار می رود و مقصود از آن، بخشی از نفس است که به سبب مواظبت بر اعتقاد، به تدریج و در طول تجربه، حاصل می شود و به وسیله آن به قضایایی دست می یابیم که با آن، اعمالی که باید انجام یا ترک شود، استنباط می گردد.

الف. ملاً صدرا حدیث سوم را به معنای سوم عقل دانسته است. (۱)

متن حدیث:

عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عُبد به الرحمن و اکتسب به الجنان». قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة و هي شبيهة بالعقل و ليست بالعقل؛

شخصی از امام ششم علیه السلام پرسید: عقل چیست؟ فرمود: «چیزی است که به وسیله آن، خدا پرستش شود و بهشت به دست آید». آن شخص گوید: گفتم: پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است. آن شیطنت است. آن

ص: ۱۸۸

نمایش عقل را دارد، ولی عقل نیست. (۱)

وی در این باره می گوید:

ریشه معنای این حدیث، تعقل امور و قضایای به کار گرفته شده در کتب اخلاق است که آنها مبادی آرا و دانش هایی هستند که ما می توانیم آنها را درک کنیم تا آنها را انجام داده؛ و یا از آنها دوری گزینیم. نسبت این قضایا با عقل به کار رفته در کتب اخلاق، مانند نسبت علوم ضروری با عقل به کار رفته در کتاب برهان است.

پس این دو عقل، دو جز نفس آدمی هستند، یکی جزئی انفعالی و علمی که از مبادی عالی به وسیله علوم و معارفی که غایت آنها خودشان هستند، منفعل می شوند (ایمان به خدا و روز قیامت) و دومی، جزئی فعلی و عملی که به سبب آرا و علمی که غایت آنها عمل به مقتضای آنها می باشد، یعنی انجام طاعات و پرهیز از معاصی و تخلُّق به اخلاق حسنه و رهایی از اخلاق ناپسند، در طبقات زیرین اثر می کند و این همان دین و شریعت است، پس هنگامی که این دو هدف حاصل شوند، تقرب به خدا و بریدن از غیر او حاصل خواهد شد. (۲)

وی در ادامه برداشت خود را تکرار می کند:

وقتی این مقدمات و احکام بر تو روشن شد و این معانی و بخش ها در ذهنت صورت یافت و جای گرفت، خواهی دانست که به چه معناهایی بین عقل و بین بداندیشی و شیطنت، خطا رخ می دهد، و اصل اشتباه از آنجا سرچشمه می گیرد که هر دو در اندیشیدن و سرعت تعقل در امور و قضایایی که مبادی آرا و اعتقادات است، یعنی در آنچه که اگر خواهیم آنها را برگزینیم و یا رها نماییم، مشترکند، خواه درباره خیر و آینده باشد و یا درباره شر و حال، و آنچه از تعلقات و حرکات فکری که تعلق به دنیا دارد، خالی از زیاده روی و

ص: ۱۸۹

۱-۱. اصول کافی، [۱] ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، با ترجمه سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۱۱، ح ۳.

۲-۲. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۲۵.

کوتاهی و کجروی و آشفته‌گی و سرگشته‌گی و شتاب نیست، چون از افعال شیاطین و پیروان طاغوت است.

و اما آنچه از بندگان حقیقی خدا صادر می‌شود و تعلق به امور دین و عرفان دارد، به صورت اطمینان و آرامش و استواری و پایداری خواهد بود.

پس این، برترین اخلاق نیکو، و آن، بدترین ملکات پست نفسانی است که «جریزه» نام دارد و بلاهت و کودنی از آن بهتر می‌باشد، زیرا همان گونه که گفته اند به رهایی و خلاص از زیرکی موزیانه نزدیک تر است.

بنابراین، تعریف امام علیه السلام از عقل (آنچه با آن خداوند پرستش گردیده و بهشت به دست آورده شود) به همین معنای سوم بوده، از جهتی مقابل شیطنت و از سوی دیگر در برابر کودنی خواهد بود. (۱)

ب. ملّا صدرا حدیث چهارم را حاوی معنای سوم یا چهارم عقل می‌داند. (۲)

حدیث چهارم:

الحسن بن جهّم قال: سمعت الرضا علیه السلام يقول: صدیق کلّ امرئ عقله و عدوه جهله؛ (۳)

دوست هر آدمی، خرد اوست و دشمن او بی‌خردی اش.

به توضیح ملّا صدرا درباره مقصود از عقل در این حدیث توجه کنید:

مقصود امام از این عقل، معنای سوم یا چهارم از معانی عقل که نزدیک به هم اند می‌باشد، زیرا مقصود از آن، غریزه مشترک انسانی و علوم ضروری که مبادی نظریات اند و آرای مشهور و عقل کلی هم که نخستین مخلوق است، نیست.

عقل از آن رو دوست انسان و جهل دشمن او گردیده که به واسطه عقل، انسان دوست را به دست می‌آورد و به خیرات و نیکویی‌ها راهنمایی می‌شود، و به واسطه آن دشمنان را دفع می‌نماید و از شرور و بدی‌ها دوری می‌گزیند و به

ص: ۱۹۰

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۹. [۱]

۲-۲. همان، ص ۲۳۱. [۲]

۳-۳. همان.

اشاره آن طاعات و کارهای نیک را انجام می دهد و گناهان و کارهای زشت را ترک می کند و راه خشنودی خداوند و عبادت پروردگار را می پوید.

و به واسطه جهل، تمامی این امور، عکس می شود و اضرار آن به وجود می آید، یعنی انسان با جهل برای خود دشمن می تراشد، دوستانش از او می گریزند، از راه خیر و نیکی به راه شر و بدی رفته، مرتکب گناه شده، از فرمان خدا سرپیچی می کند.

معنایی برای دوست جز آنچه مبدأ و اصل این امور باشد و معنایی نیز برای دشمن جز آنچه مبدأ و اصل اضرار آن باشد نیست، خواه آن دوست و دشمن جوهر باشند و یا عرض، جسم باشند و یا غیر جسم، درون نفس انسان باشند و یا بیرون آن، چون تمامی خصوصیات این اشیا از حقیقت دوستی و دشمنی بیرون است، بلکه حقیقت دوست و دوستی و آنچه که دوستی به آن تحقق می یابد و روح معنای آن، عبارت از چیزی است که انسان از آن بهره مند شود و به آنچه خیر و سلامت است، راهنمایی گردد.

حقیقت دشمنی و روح معنای آن، چیزی است که انسان از آن زیان بیند و از آن شر و بدی و شقاوت برآید و عقل و جهل نیز چنین است پس سزاوار خواهد بود که عقل، دوست انسان و جهل، دشمن او نامیده شود. (۱)

معنای چهارم

معنای چهارم در نظر ملام صدر «چیزی است که با وجود آن در انسانی، مردم می گویند: او عاقل است، و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت ادراک در استنباط آنچه سزاوار بوده که برگزیده و یا اجتناب شود می باشد، گرچه در زمینه غرض های دنیایی و هوای نفس باشد.» وی معنای چهارم را یکی از احتمالات عقلی می داند که در حدیث چهارم به کار رفته است. (۲) متن حدیث، ترجمه، برداشت ملام صدر و نیز نقد و بررسی آن در قسمت ب معنای سوم گذشت.

ص: ۱۹۱

۱-۱. همان، ص ۲۳۱.

۲-۲. همان، ص ۲۳۱.

حضرت رضا علیه السلام در این حدیث می فرماید:

دوست هر انسانی عقل او و دشمنش جهل اوست.

ملاً صدرا بر آن است که مراد از عقل در این حدیث، معنای سوم یا چهارم است.

معنای پنجم

معنای پنجم عقل مورد بحث در کتاب نفس است و دارای چهار مرتبه می باشد: الف. عقل بالقوه؛ ب. عقل بالملکه؛ ج. عقل بالفعل؛ د. عقل مستفاد.

الف. ملاً صدرا عقل مذکور در پایان حدیث یازدهم را به معنای پنجم دانسته است. (۱)

متن حدیث:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل و اقامه العاقل أفضل من سُخُوص الجاهل، و لا بعث الله نبياً و لا رسولاً متى يستكمل العقل و يكون عقله أفضل من جميع عقول امته، و ما يُضمِر النبي صلى الله عليه وآله في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين، و ما أذى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، و لا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل، و العقلاء هم اولوا الالباب الذين قال الله تعالى: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» ۲؛ ۳

خدا به بندگانش چیزی بهتر از عقل نبخشیده است، زیرا خوابیدن عاقل از شب بیداری جاهل و در منزل بودن عاقل از مسافرت جاهل (به سوی حج و جهاد) بهتر است، و خدا هیچ پیغمبر و رسولی را جز برای تکمیل عقل مبعوث نساخته (تا عقلش را کامل نکند مبعوث نسازد) و عقل او برتر از عقول تمام امتش خواهد بود، و آنچه پیغمبر در خاطر دارد، بر تلاش تلاشگران ترجیح دارد، و تا بنده ای واجبات را به عقل خود در نیابد آنها را انجام نداده است. همه عابدان در فضیلت به پای عاقل نرسند. عقلا همان

ص: ۱۹۲

صاحبان خردند که خداوند دربارهٔ ایشان فرموده: تنها صاحبان خرد اندرز می گیرند.

ملاً صدرا در توضیح بخش پایانی حدیث می گوید:

بیان پیغمبر صلی الله علیه و آله: «و عاقلان همان صاحبان خردند»، یعنی عقلی که در اینجا گفته می شود آن عقلی که همگان فهم می کنند نیست؛ یعنی هر کس را که دارای زیرکی و هوشیاری در کار دنیا باشد عاقل می خوانند و نه آن غریزه ای که با آن، انسان از چهارپایان امتیاز می یابد، و نه آن چیزی که در علم اخلاق از آن بحث می شود، بلکه مراد از آن، مفهومی خواهد بود که از بیان الهی استفاده می شود: «تنها صاحبان خرد، اندرز می گیرند». پس، از این بیان دانسته می شود که عاقلان، همان مخصوصان به اهل ذکر یعنی اهل علم و عرفان اند، چنان که خداوند می فرماید: «اگر نمی دانید از اهل ذکر سؤال کنید»، (۱) و آنان همان استواران در علم اند، چنان که خداوند می فرماید: «و استواران در علم گویند: به آن ایمان داریم؛ همه از نزد پروردگار ماست و جز خردمندان اندرز نگیرند»، (۲) و آنان حکیمان الهی اند، چنان که می فرماید: «حکمت را به هر که خواهد دهد و به هر که حکمت داده شود خوبی فراوان اعطا شده و جز خردمندان اندرز نگیرند». (۳) و این جز دانای حکیم و فرزانه استوار در علم و کامل در حکمت و ایمان نیست، پس عقلی که در اوست آخرین عقلی که در معرفت نفس بیان شده خواهد بود. خداوند به حقایق داناست و بس. (۴)

ب. ملاً صدرا حدیث دوازدهم را بیانگر حقیقت «مرتبه چهارم از عقول چهارگانه مطرح شده در علم النفس» یعنی «عقل مستفاد» می داند. (۵) این عقل، پنجمین عقلی است که در بیان ملاً صدرا گذشت. (۶)

امام موسی کاظم علیه السلام در این حدیث، صاحبان عقل را هدایت یافتگان شمرده و در

ص: ۱۹۳

۱-۱. سورة نحل، آیه ۴۳.

۲-۲. سورة آل عمران، آیه ۷.

۳-۳. سورة بقره، آیه ۲۶۹.

۴-۴. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۲۵۲.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۲۲۶.

عالی ترین بخش حدیث، از عقل به عنوان همتراز رسولان و رسول باطنی یاد کرده و کسانی را که تعقل نمی کنند مورد نکوهش قرار داده است. (۱)

وی در ابتدای شرح این حدیث می گوید:

این حدیث، اشتغال بر بیان حقیقت عقل به همان معنایی که گفته شد، دارد، یعنی مرتبه چهارم از عقل های چهارگانه که در علم نفس بیان شده و بزرگ ترین صفات و خواص و ستایش خداوند و معارف بلند قرآنی و اهداف شریف الهی را در بر دارد که همانند آن در بسیاری از کتب عرفا یافت نمی شود و شبیه آن نیز در نتایج نظریات دانشمندان صاحب نظر نکته سنج دیده نشده، جز آنکه از یکی از ائمه اطهار نقل شده باشد و یا از جهت سند از طریق آنان (شیعه) و یا از طریق عامه (اهل سنت) به رسول اکرم صلی الله علیه و آله برسد. (۲)

نظر ملا صدرا درباره تعریف چهارمین مرتبه از مراتب عقل مورد نظر در کتاب نفس (عقل مستفاد) این است:

چهارم (عقل مستفاد) مرتبه ای از این ذات است که هر گاه خواهد، این معقولات مفصل را تعقل نموده، بدون آنکه نیاز به جدا ساختن و تجرید و رنج به دست آوردن دوباره داشته باشد آن را حاضر می نماید؛ چرا چنین نباشد، در حالی که پیش از این از آنها متأثر (اثرپذیر) شده و (از ماده) جدا نموده و اندوخته است، بلکه چون او را ملکه اتصال به عقل فعال حاصل شده، وقتی به عقل فعال می نگرد آنها را حاضر می یابد، چون (عقل مستفاد) مادام که تعلق و تدبیرش به این عالم باقی است، پیوسته مستغرق شهود حق تعالی و اتصال به او و آنچه که در پی آن است از بخشنده صورت ها-به فرمان او-و به فعلیت رساننده معقولات به نیروی او که آسمان و زمین را نگاه داشته است نمی باشد و بهره او در این عالم، نوعی از ملکه اتصال است. (۳)

ص: ۱۹۴

۱-۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴، ح ۱۲. [۱]

۲-۲. شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۲.

۳-۳. همان، ج ۱، ص ۲۲۷. [۲]

الف. ملّا صدرا حدیث اول را به معنای ششم از معانی عقل دانسته است. (۱)

متن حدیث:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرْتُ وَإِيَّاكَ أَنْهَيْتُ وَإِيَّاكَ أَعَاقَبْتُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ؛ (۲)

امام باقر علیه السلام فرماید: چون خدا عقل را آفرید، از او باز پرسى کرده، به او گفت: پیش آى، پیش آمد، گفت: باز گرد، باز گشت، فرمود: به عزت و جلالم سوگند، مخلوقى که از تو نزد من محبوب تر باشد نیافریدم و تو را تنها به كسانى که دوستشان دارم به طور کامل دادم. همانا امر و نهى، كیفر و پاداشم متوجه توست.

ایشان در شرح حدیث می فرماید:

إن هذا العقل، أول المخلوقات و أقرب المجعولات الى الحقّ الأوّل و أعظمها و أتمّها و ثانی الموجودات فى الموجوديّة؛ (۳)

این عقل، نخستین آفریده و نزدیک ترین مخلوق به خداوند و بزرگ ترین و کامل ترین آنها و دومین موجود است.

ب. ملّا صدرا حدیث چهاردهم را نیز به معنای ششم از معانی عقل دانسته است. (۴)

حضرت صادق علیه السلام در این حدیث می فرماید:

خدای عزوجل عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن، مخلوق اول از روحانیین است؛ پس به او فرمود: پس رو، او پس رفت؛ سپس فرمود: پیش آى، پیش آمد. . . . (۵)

ص: ۱۹۵

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۶ و ۲۲۷. [۱]

۲-۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰، ح ۱. [۲]

۳-۳. شرح أصول الكافي، صدرالدين الشيرازي، ج ۱، ص ۲۱۶. [۳]

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۲۲۷.

۵-۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳. [۴]

معنای اول

علامه مجلسی بر این عقیده است که اکثر روایات مربوط به عقل، ظاهر در معنای اول و دوم است و ریشه این دو معنای نیز یک مفهوم است و در میان این دو معنای، بیشتر روایات در معنای دوم، ظاهرتر است. (۱) ایشان در موارد زیر، واژه عقل را به معنای اول دانسته است:

الف. حدیث دوم:

عن علی علیه السلام قال: هبط جبرئیل علیه السلام علی آدم علیه السلام فقال: یا آدم إني أمّرت أن أُخیرک واحده من ثلاث فاختَرها و دَع اثنتین فقال له آدم: یا جبرئیل و ما الثلاث؟ فقال: العقل و الحياء و الدین. فقال آدم علیه السلام: إني قد اختَرْتُ العقل فقال جبرئیل للحیاء و الدین: انصرفا و دعاه فقالا: یا جبرئیل إنا أمرنا أن نکون مع العقل حیث کان قال: فشانکما و عرج؛ (۲)

امام علی علیه السلام فرمود: جبرئیل بر آدم نازل شد و گفت: ای آدم، من مأمور شده ام که تو را در انتخاب یکی از سه چیز، مخیر سازم پس یکی را برگزین و دو تا را واگذار. آدم گفت: آن سه چیست؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم گفت: عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: شما باز گردید و او را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل، ما مأموریم هر جا که عقل باشد، با او باشیم. گفت: خود دانید، و بالا رفت.

به نظر ایشان، مراد از عقل در این حدیث، مفهومی است که معنای اول، دوم و سوم را در بر می گیرد. (۳)

ب. علامه بخشی از حدیث دوازدهم را به معنای اول از معانی عقل گرفته است. در این بخش حضرت موسی بن جعفر علیه السلام می فرماید:

یا هشام انّ لله علی الناس حُجَّتین: حَجَّه ظاهره و حَجَّه باطنه، فأما الظاهره

ص: ۱۹۶

۱-۱. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۷.

۲-۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱، ح ۲. [۱]

۳-۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۲. [۲]

ای هشام! خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان. حجت آشکار، رسولان و پیغمبران و امامان اند و حجت پنهان، عقل مردم است. (۱)

ایشان در ذیل حدیث می فرماید:

شاید مراد از عقول در اینجا عقلی باشد که مناط تکلیف است و با آن بین حق و باطل و نیکو و زشت، تمیز داده می شود. (۲)

ج. از عبارت علامه در ذیل حدیث نوزدهم استفاده می شود که ایشان عقل در این حدیث را به معنای اول می داند.

عن اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك انّ لي جاراً كثير الصلاة كثير الصدقة، كثير الحجّ لا بأس به؛ قال: فقال: يا اسحاق كيف عقله؟ قال: قلت له: جعلت فداك ليس له عقل؛ قال: فقال: لا يرتفع بذلك منه؛ (۳)

اسحاق بن عمار گوید: به حضرت صادق عرض کردم: قربانت گردم، من همسایه ای دارم که نماز خواندن و صدقه دادن و حج رفتنش بسیار است و عیب ظاهری ندارد. فرمود: عقلش چطور است؟ گفتم: عقل درستی ندارد. فرمود: پس با آن اعمال درجه اش بالا نمی رود.

ایشان می فرماید: مقصود حضرت از این که فرمود: «عقلش چگونه است» یعنی نیروی تشخیص حق و باطل در او به طوری که سبب انقیاد در برابر حق و اقرار به آن گردد چگونه است. (۴)

معنای دوم

به نظر علامه، معنای دوم، «ملکه و حالتی در نفس است که او را به گزینش خیرات و منافع و دوری از شرور و ضررها و می دارد و نفس به مدد این ملکه بر طرد خواهش های شهوت و خشم و وسوسه های اهریمنی توان می یابد. چنان که گذشت از

ص: ۱۹۷

۱-۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۱۲. [۱]

۲-۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۵۷. [۲]

۳-۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷، ح ۱۹. [۳]

۴-۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۷۸، ح ۱۹.

نظر ایشان، اکثر روایات باب عقل و جهل، ظاهر در معنای دوم است. (۱)

به نظر ایشان واژه عقل در موارد زیر، در معنای دوم به کار رفته است:

الف. حدیث دوم: متن و ترجمه این حدیث و نیز نظر علامه در ذیل قسمت الف معنای اول آن گذشت.

در این حدیث، حضرت آدم علیه السلام مخیر می شود که یکی از عقل، حیا و دین را برگزیند. آن حضرت، عقل را اختیار می کند. جبرئیل به حیا و دین دستور می دهد که آدم را با عقل واگذارند؛ اما آنها می گویند: «ما مأموریم که هر جا عقل باشد، همراهش باشیم.» (۲)

ب. حدیث سوم: متن و ترجمه این حدیث در بخش الف معنای سوم از دیدگاه ملا صدرا در همین فصل گذشت.

چکیده حدیث این است که امام صادق علیه السلام درباره تعریف عقل می فرمایند: «عقل، چیزی است که با آن خداوند رحمان عبادت شود بهشت به دست آید.» (۳)

علامه معتقد است که ظاهراً مراد از عقل در این حدیث، معنای دوم است؛ گر چه ایشان احتمال بعضی دیگر از معانی را نیز رد نمی کند. (۴)

ج. حدیث ششم:

قال ابو عبد الله عليه السلام: من كان عاقلاً كان له دين، و من كان له دين دخل الجنة؛ (۵)

هر که عاقل است دین دارد و کسی که دین دارد به بهشت می رود.

علامه می فرماید: «مقصود از عقل در اینجا، همان مقصود از عقل در روایت سوم است.» (۶)

معنای سوم

علامه مجلسی، عقل در حدیث دوم را مفهومی دانسته است که معنای اول و دوم و سوم را در بر می گیرد. (۷)

ص: ۱۹۸

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۷.

۲-۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱، ح ۲. [۱]

۳-۳. همان، ح ۳.

۴-۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۲. [۲]

٥-٥. اصول کافی، ج ١، ص ١٢، ح ٦. [٣]

٦-٦. مرآة العقول، ج ١، ص ٣٤.

٧-٧. همان، ج ١، ص ٣٢.

متن و ترجمه این حدیث در صفحات قبل (قسمت الف معنای اول) گذشت.

خلاصه حدیث این است که حضرت آدم علیه السلام مخیر می شود که یکی از عقل، حیا و دین را برگزیند. آن حضرت عقل را اختیار می کند. جبرئیل به حیا و دین دستور می دهد که آدم را با عقل واگذارند؛ اما آنها می گویند: «ما مأموریم که هر جا عقل باشد، همراهش باشیم.» (۱)

معنای چهارم

معنای چهارم، مراتب استعداد نفس و قرب و بُعد آن نسبت به تحصیل نظریات است که دارای چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می باشد. علامه هیچ یک از روایات «کتاب العقل و الجهل» را به طور مستقل بر معنای چهارم حمل نکرده است؛ گرچه برخی از روایات را بنابر بعضی از احتمالات بر معنای چهارم حمل نموده است. (۲)

معنای پنجم

معنای پنجم، نفس ناطقه انسان است که او را از بقیه چهارپایان جدا می کند. ایشان معنای پنجم را نیز به طور خاص بر هیچ کدام از روایات حمل نکرده است. البته در برخی از موارد، امکان حمل آن را مطرح ساخته است. (۳)

معنای ششم

معنای ششم، عقل مجرد قدیمی است که هیچ تعلقی در ذات و فعلش به ماده ندارد. علامه هیچ یک از روایات را قاطعانه بر معنای ششم حمل نکرده است؛ گرچه احتمال آن را درباره پاره ای از روایات طرح کرده است. (۴)

از مقایسه اجمالی دیدگاه های ملا صدرا و علامه مجلسی درباره مفهوم عقل و

ص: ۱۹۹

۱-۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱، ح ۲. [۱]

۲-۲. همان، ج ۱، ص ۲۷، ۳۳ و ۶۵.

۳-۳. همان، ص ۲۸، ۳۳ و ۶۵.

۴-۴. همان، ص ۲۹، ۳۳ و ۶۵.

حمل آن بر احادیث، چنین به نظر می آید که گرچه نگرش های این دو محقق دارای نقاط اشتراک فراوانی است، اختلاف نظرهای آنها را نیز نباید از نظر دور داشت.

ص: ۲۰۰

دیدگاه های حدیثی ملاصدرا در «شرح أصول الكافي»

دیدگاه های حدیثی ملاصدرا در «شرح أصول الكافي»

اشاره

دیدگاه های حدیثی ملاصدرا در «شرح أصول الكافي» (۱)

دکتر نادعلی عاشوری

چکیده

نویسنده در این مقاله برخی از مباحث حدیث شناسی صدر المتألهین را در شرح اصول الكافی وی آمده است، به اختصار، مورد بحث قرار می دهد.

جایگاه حدیث نزد ملاصدرا، جدایی ناپذیری قرآن و عترت، نقل به معنا در حدیث، تقطیع حدیث، لزوم جمع و سازش میان احادیث، علل تعارض حدیث، اختلاف سطح فکر و فهم راویان، اختلاف راویان در حفظ و ضبط احادیث و جعل حدیث مباحثی است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته و دیدگاه ملاصدرا درباره آنها تبیین شده است.

مدخل

در شماره سیزدهم مجله گران قدر علوم حدیث، دو مقاله با عناوین «ده نکته درباره شرح أصول كافي ملا صدرا» و «جلوه های حدیث در تفسیر صدر المتألهین» انتشار یافته است. که طی آن، مباحث حدیث پژوهی ملاصدرا، با تکیه بر دو اثر گران سنگ این پایه گذار مکتب فلسفی حکمت متعالیه، یعنی تفسیر القرآن الکریم و شرح أصول الكافی، مورد بحث و بررسی قرار گرفت. نگارنده، این فرصت به دست آمده را غنیمت شمرده، ضمن توجه به مطالب سودمند آن دو مقاله، برخی مباحث حدیث شناسی صدر المتألهین را که در شرح أصول الكافی وی آمده است، به اختصار، مورد بحث قرار می دهد.

ص: ۲۰۱

یکی از مباحث بسیار مهم و کلیدی در دانش حدیث شناسی، بحث در باب شناخت میزان ارزش و اعتبار حدیث و فهم جایگاه آن در مقررات دینی است. اجمالاً باید گفت: حدیث با سنت، به اعتقاد همه مسلمانان، دومین رکن تشریح و قانونگذاری در اسلام، پس از قرآن کریم است و آن جا که حکمی در قرآن به صورت مجمل آمده باشد، شرح و تفصیل آن را می توان و باید در سنت، جست و جو کرد. قرآن، خود، بارها به حجیت سنت و ارزش و اعتبار آن در معارف دین، تأکید فرموده است، به گونه ای که جای هیچ گونه تردید یا ابهامی را در این زمینه باقی نگذاشته است؛ علاوه بر این که به دلایل عقلی نیز می توان این حقیقت را به اثبات رساند.

ملاصدرا نیز همانند بسیاری از دانشمندان مسلمان، در همه موارد، قرآن را اصل و سرچشمه تمامی علوم و معارف می داند و پس از آن، به حدیث به عنوان رکن دوم می نگرد. شاید بر مبنای همین اصل اصیل و استوار باشد که به تعبیر یکی از محققان: «صدر المتألهین، غالباً در هر رأیی از آرای خود، در موضوعات فلسفی، به ادله سمعی از کتاب و سنت استشهاد می کند، به قسمی که کتاب های فلسفی از مثل آن است که در تفسیر مطالب دینی نوشته شده است».^(۱)

او خود در این باره می نویسد:

قرآن، کتابی است که از جانب خداوند بر رسولش فرود آمده و مشتمل بر تمامی اصول و معارف و علوم حقایق است. تمامی احکام کلی و جزئی، اصل و مبدأ، و غایت و منتهایش در آن ثبت است و در آن، علوم پیشینیان و پسینیان موجود است.^(۲) و در جایی دیگر آورده است:

قرآن عظیم، اصل تمام عوالم اصولی و فروعی است^(۳). .. هیچ چیزی نیست، جز آن که در کتاب (قرآن) آمده است، یا به نفس آن چیز، و یا به مقومات و

ص: ۲۰۲

۱-۱. فلاسفه شیعه، ص ۴۸۳.

۲-۲. ترجمه شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۳۲۰.

۳-۳. همان، ج ۲، ص ۳۶۱.

ولی در عین حال، تأکید می‌ورزد که پس از قرآن، سخنان معصومان علیهم السلام در همه مسائل اصول و فروع، حجت و محل رجوع است و بر عالمان دینی فرض است که در هیچ موضوعی سخن نگویند و در هیچ مسئله‌ای فتوا ندهند، مگر به آنچه که در آن، نصی صریح و روشن از قرآن و یا خبر صحیحی از سنت و یا اجماع قطعی بر آن، منعقد شده باشد. (۲)

و در شرح حدیث چهل و هفتم از کتاب «فضیلت علم»، در توضیح عبارت «أوسنه قائمه» می‌نویسد:

سنت پابرجا... یعنی احادیث صحیح ثابت، به نقل راویان عادل و رجال مورد اعتماد. (۳)

به اعتقاد وی، کتاب و سنت، آن گونه رابطه عمیق و ریشه داری با هم دارند که می‌توان گفت:

امام، کتاب گویا و کتاب، امام خاموش است که هر دو همراه، هم نشین و وابسته به هم هستند. (۴)

و سرانجام، این که در شرح بخشی از مقدمه مرحوم کلینی بر الکافی می‌نویسد:

از آن جا که آیات قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله، راه‌های به سوی خداوند هستند، خدا به وسیله این راه‌ها باطن چشمه‌های علم خویش را بگشود و خلق را به واسطه آنها هدایت فرمود؛ (۵) همان گونه که به علم نبوی، مجملات و سخنان کوتاه کتاب را شرح کرد و تفصیل داد. (۶)

ب. جدایی ناپذیری قرآن و عترت

هرچند به دلیل وضوح و روشنی این حقیقت و مطالب فزون از شماری که در این باره گفته شده است، بحث و بررسی جداگانه آن شاید چندان ضروری به نظر نرسد؛

ص: ۲۰۳

۱-۱. همان، ج ۲، ص ۳۳۷.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۱۷۹.

۳-۳. همان، ج ۲، ص ۲۷.

۴-۴. همان، ج ۲، ص ۵۰۹.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۳.

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۱۱۱.

امّا به دلیل افراط و تفریطهایی که در طول تاریخ اسلام در حق یکی از دو ثقلین (قرآن و عترت) انجام گرفته، و هم به منظور روشن نمودن موضع صریح صدرالمثلهین در این زمینه، بدون بسط مقال و تطویل کلام، به اختصار اشارتی بدان می شود.

مقدمتاً باید اشاره کرد همان گونه که شعار «حسبنا کتاب الله»، یک شعار بی محتوا و غیر عملی در تاریخ اسلام بوده است، آنچه را که اخباری ها در قرن دهم و یازدهم مطرح کردند و به بهانه حمایت از سنت، به یک باره، کتاب را از حجیت انداختند، نیز اقدامی ناصواب و عملی ناستوده بوده است. عدم انفکاک قرآن و سنت، از امور بین و بدیهی و ضروری دین است و هر کس که بخواهد جز این بیندیشد، از صراط مستقیم و طریق حق منحرف می شود و به گرداب ضلالت و گمراهی گرفتار خواهد شد. شاید پیامبر بزرگوار اسلام، حوادث پیش روی امت را به خوبی پیش بینی کرده بود که در واقعه غدیر خم در اواخر عمر شریف خود، با بیان حدیث ثقلین، ارتباط عمیق و پیوستگی جاودانه میان قرآن و عترت را با صراحت اعلام کرد و هر گونه تلاش در راه جدایی و افتراق میان این دو را ناپسند و مذموم شمرد. طبق نقل صحیح و صریح، پیامبر صلی الله علیه و آله چنین فرمود:

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَانَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ. (۱)

این حدیث، از معدود احادیث متواتر است که با طُرُق و اَسناد مختلف نقل شده است و با صراحت ویژه ای بر عدم جدایی میان قرآن و عترت دلالت دارد. در اهمیّت آن همین بس که تمامی صحاح سته، آن را نقل کرده اند (۲) و به تصریح ابن حجر، از

ص: ۲۰۴

۱- ۱). برای آشنایی بیشتر با برخی منابع این حدیث، ر. ک: مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۷ ([۱] مقدمه)؛ احقاق الحق، ج ۹، ص ۳۰۹-۳۷۶؛ [۲] نهج الحق و کشف الصدق، ص ۲۲۵-۲۲۸. [۳]

۲- ۲). سنت در قانونگذاری اسلام، ص ۶۵. علّامه شعرانی، در تعلیقات ارزنده خود بر الوافی فیض کاشانی، درباره این حدیث آورده است: «هو حدیث مشهور صحیح عندنا و عند أهل السنه. رواه مسلم و الترمذی، عن زید بن ارقم، عن النبی صلی الله علیه و آله. و نحمد الله علی أن جعلنا ممّن عمل بقوله صلی الله علیه و آله و اتبع عترته» (حواشی الوافی، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۹۱ و ۱۰۳). و در جایی دیگر در این باره می فرماید: «الرابعه حدیث الثقلین، المتفق علیه بین العامه والخاصه یدلّ علی أخذ العلم عنهم و عصمتهم من الخطاء» (همان، ج ۱، ص ۱۰۴).

بیست و چند صحابی روایت شده است. (۱)

علّامه مرحوم، سید محسن امین نیز بر این باور است که روایت مذکور، از طریق شیعه به ۸۲ طریق نقل گردیده است (۲) و سرانجام این که مرحوم میرحامد حسین هندی، اثر ارزشمند خود عبقات الأنوار را برای اثبات متن و سند و دلالت این حدیث به رشته تحریر در آورده است و به تفصیل، به بحث و بررسی در مورد اسناد و رجال و راویان آن، و کیفیت دلالت متن حدیث بر معنای مورد نظر پرداخته است (به منظور پرهیز از تطویل کلام، طالبان را بدان ارجاع می دهیم).

صدرالمتألهین نیز همانند سایر دانشمندان امامیه، ضمن تأکید بر جدایی ناپذیری ثقلین، در موارد متعددی از شرح اصول الکافی، (۳) در شرح اولین حدیث «کتاب الحجّه»، به تفصیل در این باره به اظهار نظر پرداخته، از جمله چنین می نویسد:

دانستی که حجّت، دو تاست: حجّت باطنی و حجّت ظاهری. اما حجّت باطنی، عبارت از نور درخشنده قدسی و برهان تابناک عرشی است که از افق برین می تابد و بدان تابش، چشم قلب را نورانی می کند و حالات آغاز و انجام، بر انسان کشف شده، به راه حق و سلوک جهان آخرت، هدایت پیدا می کند و از عذاب روز رستاخیز، رهایی پیدا می کند و حکمت رسالت و بعثت را می فهمد. . . و امّا حجّت خارجی، عبارت از انبیاست با معجزات ظاهرشان، و امامان، با کرامت آشکارشان؛ و خود می دانی آن کس که در باطن و قلب خود، نوری و حجّتی از جانب حق مشاهده کند، وجود این شخص، بسیار اندک و در میان مردمان، حکم گوگرد سرخ را دارد؛ و چه خوب گفته اند: حضرت حق، برتر از آن است که آبشخور هر واردی (تشنه ای) قرار گیرد، و یا بر او جز یکی پس از یکی آگاهی یابد. پس تمامی خلق، جز یکی، و یا اندکی نیاز به حجّت ظاهری دارند که رسول باشد و یا امامی از جانب او باشد.

پس ثابت شد که حجّت خدا بعد از رسولش بر خلق او، جز به واسطه امام قائم

ص: ۲۰۵

۱-۱. اجتهاد در مقابل نص، عبدالحسین شرف الدین، ص ۵۱۸.

۲-۲. اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۳۷۰.

۳-۳. ترجمه شرح اصول کافی، محمد خواجوی، ج ۲، ص ۲۴۱ و ۴۸۲ و ۴۹۵ و ج ۳، ص ۵۱۲.

نیست تا آن که خلق به تعریف و آموزش امام و هدایت کردن آنان، پروردگار و خالق خود را بشناسند و چگونگی عبادت و طاعت، و راه نزدیکی جستن به او، و رهایی از عذاب روز رستاخیز را باز شناسند؛ و پیش از این گذشت که کتاب خدا به سبب اشتغال آیاتش بر محکمت و متشابهات، و ظواهر و مؤولات (معانی قابل تغییر) و ناسخ و منسوخ، به تنهایی بر بندگان از جانب خدا در حجت بودن، کافی نیست، و نه (در حجت بودن) آنان خود را از علما می دانند و مردم هم گمان می دارند که اینان، اهل علم و صاحبان معرفت اند؛ در حالی که کوچک ترین آگاهی از اسرار و رموز قرآن ندارند، بلکه اینان همان گونه اند که خداوند از اینان، و امثالشان از علمای دنیا خبر داده و فرموده است: «نموداری از زندگی این دنیا را دانند و همان ها از دنیای دیگر، بی خبرند». (۱)

پس قرآن نمی تواند حجت خدا بر خلق باشد، مگر امامی از اهل بیت نبوت و حکمت، با آن همراه باشد؛ چون آنان برادر قرآن و شریک او و دو گوهرند که رسول خدا در امتش باقی گذارد و هر دو، گران بها هستند که هر کس به هر دو چنگ درزند، گمراهی را نبیند و هر کس جز آن دو پناهی جست، هیچ گاه روی هدایت را نخواهد دید؛ هم چنان که حدیث مشهور که تمامی امت اسلام، بر درستی آن اتفاق دارند، بدان دلالت دارد که از رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیده و حافظان حدیث و راویان اخبار، بر درستی روایت آن از راه های گوناگون، هماهنگی دارند. از جمله آن که در محلی که «حُم» گفته می شد و بین مکه و مدینه بود، حضرت ایستاد و خطبه خواند. نخست سپاس الهی را به جای آورد و درود بر او خواند و آغاز وعظ و اندرز نمود و سپس فرمود: ای مردمان! من همانند شما بشری هستم، و نزدیک است که فرستاده پروردگارم (حضرت عزرائیل) فراسویم آید و دعوت او را اجابت کنم. من در میان شما دو چیز گران بها باقی گذاردم. تا هنگامی که بدان دو چنگ در زنید، بعد از من، هیچ گاه گمراه نخواهید شد؛ و آن دو: یکی کتاب خداست که ریسمانی کشیده

ص: ۲۰۶

از آسمان تا به زمین است، و دیگری اهل بیت و عترت من. خدای را درباره اهل بیتم بر شما شاهد می گیرم [که من تبلیغ حکم کردم] و حضرت، این جمله را سه بار تکرار فرمود: «أذکرکم اللّٰه فی اهل بیتی» و این دو از هم جداشدنی نیستند تا نزد حوض کوثر، بر من وارد شوند. پس بنگرید و در آن دو، مخالف دستور من مکنید.

سخن سنج دانشمند، ابن اثیر، در کتاب النهایه، موافق نظر شارح صحیح مسلم، یعنی ابو عبدالله مازری گوید: آن دو را ثقلین نامند، چون گرفتن فرامین از آن دو و عمل به هر دو، ثقیل است و به هر چیز نفیسی «ثقیل» گویند. پیامبر صلی الله علیه و آله برای بزرگداشت قدر و گرامیداشت شأن آنها، آن دو را ثقلین نامید. (۱)

همچنین در شرح حدیث هشتم از «کتاب فضل العلم» می نویسد:

انسان از آن رو که جوهر عاقل است، خوراک و غذای او جز علم و معرفت نیست، و چون این گونه است، به جاست که معنای آیه «باید انسان به خوراک خویش بنگرد» (۲) این باشد که باید بنگرد علم خویش را از که فرا می گیرد؛ یعنی شایسته است که علمش را از پیغمبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام فراگیرد؛ چون او در آغاز فراگیری علمی که غذای روح اوست، همانند کودک است، و آن دو (پیامبر و امام) به منزله پدر و مادرند. پس همان گونه که فرزند را نسزد که خوراک خویش را از غیر پدر و مادر، به اسباب مختلف، چون در یوزگی و همانند آن کسب کند، همچنین مسلمان شیعه را نسزد که علم خویش را از غیر کتاب الهی و عترت، فرا گیرد. چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: من برای شما دو چیز گران بها را پس از خود گذارم: کتاب الهی و عترتم. (۳)

ج. نقل به معنا در حدیث

یکی از موضوعات مهم دیگری که در شرح أصول الكافی ملاصدرا به چشم

ص: ۲۰۷

۱-۱. ترجمه اصول کافی، ج ۲، ص ۴۵۵-۴۵۸.

۲-۲. سوره عبس، آیه ۲۴.

۳-۳. ترجمه شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۱-۲۴۲.

می خورد، بحث درباره مسئله اساسی نقل به معناست. تردیدی نیست که حفظ لفظ حدیث، همانند حفظ لفظ قرآن، تعبدی نیست و در هیچ موردی با صراحت، عنوان نشده است که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام، موظف بودند عین الفاظ و عبارات معصومان را همانند آیات قرآن، حفظ کنند و به تعبیر علامه مجلسی: معلوم است که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام، تمامی آنچه را که آن ذوات مقدّس می فرمودند، بلافاصله پس از شنیدن نمی نوشتند و بعید است بپذیریم که همه الفاظ و سخنان معصومان علیهم السلام را عیناً و دقیقاً حفظ می کردند، خصوصاً احادیثی را که طولانی بود. (۱) البته اگر چنین می شد و الفاظ و عبارات احادیث نیز عیناً نوشته و حفظ می شد، از بسیاری از انحرافات دوران های بعدی و مسائل دیگری که بر سر حدیث آمد، نظیر پدیده شوم جعل حدیث و یا اختلاف و تضادهای موجود در بین پاره ای از احادیث، جلوگیری می شد؛ ولی واقعیت این است که آنچه رخ داد، برخلاف چنین خواست و آرزویی است و تقریباً تمامی احادیث، بجز اندکی، نقل به معنا شده است؛ ولی با این همه، در جواز یا عدم جواز نقل به معنا، برخی اختلاف نظرهایی پدید آمده است که بدون پرداختن به آن مباحث، به طرح دیدگاه ملاصدرا در این زمینه می پردازیم. برخی از مسائل مربوط به «نقل به معنا» را در کتاب پژوهشی در علم الحدیث آورده ایم.

صدر المتألهین، از جمله دانشمندانی است که نقل به معنا را واقعیتی انکارناپذیر در تاریخ حدیث می داند و نظر مانعان را به کلی، مردود می شمارد. ایشان، ذیل حدیث یک صد و چهلم شرح أصول الکافی، در باب «فضل العلم»، در شرح کلام امام صادق علیه السلام به محمد بن مسلم که به امام عرض کرد: «من از شما حدیث می شنوم و در آن کم یا زیاد می کنم» و امام فرمود: «اگر مقصودت بیان معانی آن باشد، اشکالی ندارد»، (۲) چنین می نویسد:

بدان که در جایز بودن نقل حدیث به معنا [میان علمای حدیث] اختلاف است و نزاع، درباره کسی است که دانای به حقایق الفاظ است. درباره غیر او

ص: ۲۰۸

۱-۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۶۴.

۲-۲. ترجمه شرح أصول کافی، ج ۲، ص ۲۵۲.

همگان اتفاق دارند که جایز نیست، و مختار، جایز بودن آن است، همچنان که از این حدیث و حدیث بعدی استنباط می شود. . . و تو را رسد که بر جایز بودن به وجوهی چند استدلال کنی: نخست آن که ما یقین داریم راویان حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله، در وقایعی همانند هم، احادیثی با الفاظ مختلف نقل کرده اند، و مسلم است آنچه که حضرت فرموده، یک لفظ است، و باقی نقل به معناست و تکرار آنها شایع و مرسوم است و هیچ کس آن را انکار نمی کند. این دلیل آن است که نقل به معنا، مسلماً جایز است.

دوم آن که از ابن عباس و جز او روایت شده که گفته اند: رسول خدا این چنین و آن چنان فرموده است و این، تصریحی است به عدم ذکر لفظ حدیث بعینه و این که روایت شده معنای آن است. پس نقل به معنا جایز است، و گرنه با این همه شایع و مرسوم بودن آن از جانب ایشان، هر آینه انکار و اشکالی [در طول زمان] واقع می شد، در حالی که چنین نشده است.

سوم آن که همگان، اجماع دارند که معنا و تفسیر آن به واژه عجمی (غیر عربی) جایز است. پس تفسیر و نقل به معنای آن به عربی، جایزتر است؛ زیرا آن تفسیر و نقل به معنا در آن لغت، به مقصود و مراد، نزدیک تر و کامل تر است تا لغت دیگر.

چهارم آن که ما می دانیم که مقصود از حدیث و گفت و گو، همان معناست و لفظ تنها، ارزشی ندارد. اگر گویی: جایز شمردن این کار، به درهم شدن و اخلاص به مقصود حدیث منتهی می شود، و ما به اختلاف علما در معانی الفاظ و تفاوت استنباط آنان در آگاهی دادن و بیان معانی حدیث یقین داریم، زیرا بعضی از آنان، گونه ای حدیث را بیان و تفسیر می کنند که دیگری این گونه نمی کند، پس اگر هر حدیثی دو یا سه بار نقل به معنا شود و در هر بار، کوچک ترین تغییر نماید، با تکرار، تغییرات بسیاری عارض حدیث می شود و مقصود، به کلی از میان می رود، در جواب گوییم: فرض تغییر در هر بار، مورد گفت و گوی ما نیست؛ زیرا سخن درباره کسی است که نقل به معنای برابر حدیث کند، بدون کوچک ترین تغییر در آن، و گرنه اگر جز این باشد، به

اتفاق همگان، جایز نیست.

و باز، مخالف نقل به معنا استدلال نموده که رسول خدا فرمود: «خداوند، شاداب گرداند چهره آن کسی را که سخن مرا شنید و فراگرفت و همان گونه که شنید، باز پس گفت». (۱) جواب [این است که] این، دلالت بر مقصود شما نمی کند؛ زیرا آن حضرت به کسی که آن را به صورت خودش نقل کند، دعا گفت. چون این کار، بهتر و شایسته تر است؛ ولی منع و بازداشتی نسبت به نقل به معنا فرموده است؛ بلکه ممکن است نقل به معنا واجب هم باشد؛ زیرا کسی که نقل به معنا می کند، همان گونه که شنیده، باز پس گفته است. (۲)

علاوه بر این، باید اضافه کرد که نقل های مختلف همین حدیث که مخالفان بدان استناد کرده اند، خود، بهترین دلیل و شاهد صدق مدّعی ملامدرا و اسلاف و اخلاف اوست. اگر نقل به معنا جایز نبوده است آن گونه که مانعان پنداشته اند، پس چرا حدیث «نَصَّرَ اللَّهُ امْرَأً. . .» با الفاظ و عبارات مختلفی در مجامع حدیثی شیعه و سنی نقل شده است؟ آیا این طرق متعدد، خود، بیان کننده جواز نقل به معنا نبوده و نیست؟ اگر نقل به معنا موجب بروز آسیب ها و آفت ها، و حتی ضررها و زیان هایی در تاریخ حدیث شده است، چنین امری باعث نمی شود که اصل آن را انکار کنیم. به طور خلاصه باید گفت: نقل به معنا، به دلایل عقلی و نقلی به وقوع پیوسته است و دلایل مخالفان، بر مبنای صحیحی استوار نیست.

د. تقطیع حدیث

یکی دیگر از مباحث علم الحدیث، مسئله تقطیع حدیث است. مقدمتاً باید گفت: برخی از احادیث، شامل یک حکم و درباره یک موضوع خاصّ اند؛ ولی بعضی دیگر، شامل احکام مختلف و حاوی موضوعات متنوع اند. درباره نقل کردن تنها قسمتی از

ص: ۲۱۰

۱- ۱). «نَصَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها ثُمَّ بَلَّغَهَا مِنْ لَمْ يَسْمَعُهَا». این حدیث با اندکی اختلاف در تعبیر و الفاظ، از طریق فریقین، نقل شده است. بنگرید: کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۲۰ ۲۲۱ و ص ۲۲۶ ۲۲۸؛ أضواء علی السنه المحمديه، ص ۵۱.

۲- ۲). شرح أصول کافی، ج ۷، ص ۱۳.

روایت (که اصطلاحاً تقطیع حدیث نامیده می شود)، میان دانشمندان، اختلاف نظر است. دسته ای که نقل به معنا را جایز نمی دانند، تقطیع حدیث را هم مجاز نمی شمردند؛ ولی آنها که نقل به معنا را جایز می دانند، تنها در موردی که تمام روایت قبلاً نقل شده باشد، تقطیع را جایز می شمردند. در مقابل این عده، گروهی هم به طور مطلق، تقطیع را جایز شمرده اند؛ چنان که از خطیب بغدادی نقل شده است که اگر حدیثی شامل دو حکم باشد، به منزله دو حدیث منفصل است و جایز است که جداگانه نقل شوند، همان گونه که برخی پیشوایان علم حدیث، چنین کرده اند. (۱)

به نظر می رسد که بروز اختلاف در این زمینه، هیچ جایگاهی نداشته باشد و جواز عقلی و شرعی تقطیع حدیث، امری مسجل و قطعی باشد. بهترین دلیل جواز شرعی تقطیع، سخن پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام است که در پایان خطبه بلندی که حاوی سفارش ها و توصیه های متعدد است، چنین فرمود:

فهذه أربعون حديثاً من استقام عليها و حفظها عني من أمتي دخل الجنة برحمة الله... (۲)

از امام صادق علیه السلام نیز در جواز این امر، سخن صریحی رسیده است که جای هیچ گونه ابهامی را در این زمینه باقی نمی گذارد. عبدالله بن سنان گوید:

به حضرت صادق علیه السلام عرض کردم: گروهی نزد من می آیند تا از احادیث شما بشنوند و استفاده برند؛ ولی من خسته و ناتوان شده ام و از عهده این کار بر نمی آیم [راه چاره چیست؟]. امام علیه السلام فرمود: « [نیازی به نقل تمام حدیث نیست.] از اول، وسط و آخر حدیث، مطالبی نقل کن [تا بدین ترتیب، مشکل تو حل شود] ». (۳)

ملاصدرا در ذیل این حدیث، شرحی بدین صورت بیان کرده است:

مقصود او (ابن سنان)، آگاهی از حکم است در آنچه که چیزی از عجز و

ص: ۲۱۱

۱- ۱. الکفایه فی علم الروایه، ص ۱۹۳.

۲- ۲. الخصال، ص ۳۲۱؛ [۱] بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۵۶؛ [۲] ترجمه شرح أصول کافی، ج ۲، ص ۲۳۵. [۳]

۳- ۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۱.

ضعف، هنگام خواندن حدیث، بر قوم و اهل مذهبش عارض می شود. امام علیه السلام به او اجازه داد که اگر حدیث بلند است، این گونه بخواند، و آن این که بر آنان از آغاز آن، چیزی بخواند، یعنی سخنی مفید و مستقل باشد؛ و همچنین از وسط و پایان آن، و این در صورتی است که یک حدیث، بر احکام و جمله های متعدد و گوناگون، اشتمال داشته باشد. پس شبهه و اشکالی در درستی آن نیست. علامه حلی رحمه الله نقل کرده که اتفاق و اجماع بر آن، مانند سخن پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرمود: «هر کس از برادرش سختی ای از سختی های دنیا را برطرف کند، خداوند، سختی های روز قیامت را از او برطرف می کند، و هر کس که نیاز برادرش را برآورد، خداوند، نیازش را برمی آورد؛ و هر کس گناه برادرش را ببوشاند، خداوند، در دنیا و آخرت، گناه و عیب او را ببوشاند؛ و خداوند تا هنگامی که بنده، برادرش را کمک می کند، او را کمک خواهد کرد». این، حدیثی است مشتمل بر چهار جمله که هر یک از آنها به تنهایی شرایطی دارد که، بسنده کردن بر نقلش جایز است. کلامی مستقل است و آن را یک حدیث شمرده، و این، منافات ندارد که همان، بخشی از حدیث دیگر باشد که مشتمل بر آن و غیر آن است.

و اما دستور امام علیه السلام درباره خواندن حدیثی از اوّل آن و حدیثی از وسط آن و حدیثی از آخر آن، امری استحسانی است، نه حتمی. (۱)

آنچه را که صدرای شیرازی در مورد احادیث معصومان علیهم السلام بیان داشته است، مرحوم علامه طباطبایی در اثر گران سنگ خود، المیزان، به شکلی دیگر درباره آیات نورانی قرآن نیز صادق دانسته و چنین فرموده است:

باید دانست که اگر آن طور که باید و شاید، اخبار ائمه اهل بیت علیهم السلام را در مورد عام و خاص، و مطلق و مقید قرآن، دقیقاً مورد مطالعه قرار دهیم، به موارد بسیاری بر خواهیم خورد که از عام آن، یک حکم استفاده می شود، و از همان عام به ضمیمه مُخصّصش حکمی دیگر استفاده می شود. مثلاً از عام آن در

ص: ۲۱۲

غالب موارد، استحباب، و از خاصّش وجوب، فهمیده می شود. همچنین آن جا که دلیل نهی دارد، از عامّش کراهت، و از خاصّش حرمت؛ و همچنین از مطلق قرآن، حکمی، و از مقیّدش حکمی دیگر استفاده می شود و این خود، یکی از کلیدهای اصلی تفسیر در اخباری است که از آنها نقل شده و مدار تعداد بی شماری از احادیث آن بزرگواران، بر همین معناست، و با در نظر داشتن آن، شمای خواننده می توانی در معارف قرآنی دو قاعده استخراج کنی:

اول این که هر جمله از جملات قرآنی، به تنهایی حقیقتی را می فهماند، و با هر یک از قیودی که دارد، از حقیقتی دیگر خبر می دهد؛ حقیقتی ثابت و لا یتغیر، و یا حکمی ثابت از احکام را که مانند آیه شریف: «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» ۱ که چهار معنا از آن استفاده می شود. معنای اول، از جمله «قُلِ اللَّهُ»؛ معنای دوم، از جمله «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ»؛ معنای سوم، از جمله «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ»؛ و معنای چهارم، از جملات «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ». (۱)

ه . لزوم جمع و سازش میان احادیث

یکی از اصول مسلّم و قطعی در دانش تفسیر و حدیث، این است که فرض تضاد و تنافی میان سخن معصوم با کلام الهی، به کلی محال و غیر ممکن است و امکان ندارد که حدیث صحیح، با آیات قرآن در تعارض باشد. همچنین احتمال وجود تعارض یا بروز تضاد میان سخن یک معصوم با کلام معصوم دیگر نیز امری نامحتمل و غیر ممکن است. البته این حقیقت، در صورتی است که صدور حدیث را از معصوم، قطعی و یقینی بدانیم؛ اما از آن جا که بنا به دلایلی نظیر پدیده نامبارک جعل حدیث و برخی مسائل دیگر، پاره ای روایات دروغین در بین احادیث صحیح معصومان علیهم السلام راه پیدا کرده است، تعارض این به اصطلاح روایات با احادیث قطعی معصوم، امری اجتناب ناپذیر است. معمولاً حدیث پژوهان به هنگام مواجهه با چنین پدیده ای سعی می کنند تا آن جا که ممکن است، به نحوی معقول و مقبول، احادیث را توجیه کنند و

ص: ۲۱۳

میان دو یا چند روایت متعارض، جمع و سازش برقرار سازند، البته مشروط بر این که صدور یا عدم صدور حدیث از معصوم، قطعی و مشخص نباشد؛ زیرا در غیر این صورت، نیازی به اعمال چنین قاعده ای نیست؛ یعنی اگر صدور حدیثی از معصوم یقینی بود، باید بپذیریم، و اگر به جعلی بودن حدیثی یقین پیدا کردیم، مردود شمردن آن، حتمی و ضروری است. بنابراین، سخن در جایی است که نمی دانیم این کلام، واقعاً سخن معصوم است یا خیر، امّا اگر به هیچ وجه نتوان میان دو روایت متعارض سازش برقرار کرد، اصل اولی نفی هر دو از درجه اعتبار است. این واقعیت، در علم اصول، تحت دو قاعده مورد بحث قرار می گیرد. نخست این که می گویند: «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح». دیگر این که گفته می شود: «إذا تعارضتا تساقطا».

ملاً صدرا به دلیل مشرب عقل گرایی معتدلی که دارد، به هنگام مواجهه با احادیث متعارض، ابتدا سعی می کند برای آنها توجیه معقول و منطقی بیابد و مضمون احادیث را بپذیرد. البته بر این نکته اساسی، سخت تأکید می ورزد که توجیه حدیث، نباید مجوز ورود در تأویلات باطنی یا تشبیهات اهل تجسیم و تأویل شود. وی در جایی در این باره می نویسد:

عقل، اصل نقل است و اشکال و عیب کردن در عقل، برای تصحیح نقل، اقتضای اشکال و عیب کردن در عقل و نقل هر دو را دارد. پس جز آن که به درستی عقل، قطع و یقین بکنیم و به تأویل نقل پردازیم، راهی باقی نمی ماند و این، برهانی قاطع و یقینی است بر درست بودن تأویل؛ ولی به صورتی که منتهی به رها کردن بسیاری از ظواهر شرعی چنان که گفته آمد نگردد؛ بلکه به صورتی باشد که چیزی از ظواهر شرعی از بین نرود. (۱)

به اعتقاد صدرالمآلهین، بسیاری از احادیث مربوط به معارف و حقایق دین و اموری نظیر: لوح، عرش، قلم، کرسی و... در بردارنده مضامین عالی و معانی ژرفی است که تنها برای خواص و راسخان در علم، قابل فهم است و همان گونه که قرآن دارای ظاهر و باطن و محکم و متشابه است، بسیاری از احادیث باب توحید و حقایق

ص: ۲۱۴

ماورایی نیز چنین است. از این رو، نباید با نظر ابتدایی به این قبیل روایات نگرست و احیاناً آنها را با پاره ای از روایات دیگر، در تضاد و تعارض دید. باید دانست که در این قبیل احادیث، با فرض صحّت سند، حتی اگر تعارضی در ظاهر به چشم بخورد، تعارض حقیقی نیست؛ بلکه تعارضی ابتدایی است که با تدبّر و تأمل، و توجیه عقلانی و منطقی، قابل علاج خواهد بود. وی بارها در شرح أصول الكافی، از این اصل پیروی کرده و تعارض ابتدایی احادیث را با تفسیر معقولی برطرف ساخته است. مثلاً در یک مورد، پس از نقل چند حدیث درباره استوای خداوند بر عرش و فرود آمدن حضرت حق، چنین می نویسد:

اما در روایت آخر (در متن حدیث)، اگر روایتش صحیح باشد، لازم است که آن دو حمل شود بر نزول اوایل رحمت و عنایت او، و اسباب فیض و کرم وی به آسمان دنیا که محلّ مقدرات امور و تقسیم روزی ها و اختصاص بعضی اوقات و زمان ها نسبت به بعض دیگر است، از جهت اختلاف قابلیت ها در صلاحیت و نیکی برای پذیرش فیض و رحمت، و نزدیک شدن زمان استعدادها در زمان های مخصوص به خود. پس فرود آمدن فاعل (خداوند تعالی)، کنایه از نزدیک شدن (زمان استعداد) قابل است. (۱)

همچنین در شرح حدیث سیصد و بیست و دوم می نویسد:

در برخی از روایات از ناحیه اهل سنّت وارد شده که خداوند در قسمت سوم آخر شب (نزدیک سحر)، به آسمان دنیا فرود می آید و ندا می دهد که آیا خواننده ای مر حق تعالی را هست؟ آیا آمرزش خواهی هست؟ اهل ظاهر و مجسمان، امثال این اخبار را حمل بر ظاهر آنها نموده اند و برعکس، اهل توحید، آنها را بر معانی صحیحی تأویل می کنند. اگر روایت ثابت و درست باشد، ناگزیر از تأویل آنیم، به گونه ای که موجب تجسم و حرکت نشود. (۲)

و در جایی دیگر، آورده است: این روایت اگر نقلش درست باشد باید تأویل گردد، البته به گونه ای که موجب تغییر و انفعالی در ذات حق تعالی نشود؛ چون براهین

ص: ۲۱۵

۱-۱. همان، ج ۳، ص ۵۰۶.

۲-۲. همان، ج ۳، ص ۴۸۶.

گوناگون بر این مطلب اقامه شده که مبدأ نخستین اشیا، ذاتش احدی و صفاتش صمدی است، و صفات او زاید بر ذات نیست؛ چه رسد به آن که حادث و متغیر و دگرگونی پذیر و متکثر باشد. (۱)

این بحث را علی رغم گستردگی دامنه آن، در همین جا به پایان می بریم و به آخرین موضوع این مقال که با بحث کنونی هم بی ارتباط نیست (یعنی «علل تعارض احادیث») می پردازیم.

و. علل تعارض احادیث

اشاره

یکی از مهم ترین وجوه اعجاز قرآن این است که اگرچه آیات فراوان این کتاب مقدس در طی بیست و سه سال، و به مناسبت های گوناگون نازل گردید؛ اما همان گونه که خود با صراحت اظهار داشته است، کم ترین اختلاف و اندک تعارضی میان چندین هزار آیات آن وجود ندارد:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» . ۲

ملاحظه می شود که راز و رمز عدم اختلاف در قرآن، تنها به یک نکته برمی گردد و آن هم این که از سوی خدای یگانه نازل شده است. ضمن آن که به مفهوم می فهماند که اختلاف، مربوط به جهان ماده و عالم کثرت است و در جهان لاهوت و عالم ملکوت، جایی برای تضاد و تنافی نیست.

از سوی دیگر، به مصداق آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» ۳ کلام پیامبر صلی الله علیه و آله به وحی الهی ملحق شده و از تعارض و تضاد، به دور می ماند و فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین، مهر تأیید بر کلام اهل بیت علیهم السلام می زند و آنها را نیز به سرچشمه لایزال وحی الهی ملحق می سازد.

بنابراین، سخن معصوم، نه با کلام خداوند در تعارض قرار می گیرد و نه با سخن معصوم دیگر. شاید بر همین اساس باشد که دانشمندان عقیده دارند سخن حتمی و

ص: ۲۱۶

قطعی یک معصوم را می توان به معصوم دیگر نسبت داد، و چه بسا حدیث اصول الکافی بر این معنا دلالت داشته باشد، آن جا که از قول امام صادق علیه السلام چنین آورده است:

حدیثی حدیث اَبی، و حدیث اَبی حدیث جدّی، و حدیث جدّی حدیث الحسین، و حدیث الحسین حدیث الحسن، و حدیث الحسن حدیث امیرالمؤمنین، و حدیث امیرالمؤمنین حدیث رسول الله، و حدیث رسول الله قول الله عزّوجلّ ^(۱).

و در نقل دیگری آمده است که راوی به آن حضرت عرض می کند: «أسمع الحديث فلا أدري منك سماعه أو من أبيك» و امام در پاسخ می فرماید:

ماسمعتَه منّي فاروه عن رسول الله صلى الله عليه وآله ^(۲).

و شاید بر این مبنا باشد که در لسان ادعیه، نه تنها ائمه را تماماً «نور واحد» می خوانیم، بلکه سخن و کلام آنها را نیز یک نور و یک حقیقت می نامیم؛ چنان که در زیارت جامعه درباره آنها آمده است: «کلامکم نور» .

جای توضیح نیست که همان گونه که صدرالمتألهین در شرح حدیث اول آورده است: مقصود از این اتّحاد سند، این نیست که حدیث هر یک از ائمه علیهم السلام از حیث جوهر لفظ، و خصوصیت آن از حیث مثل و یا نوع، همانند حدیث امام پیش از اوست؛ بلکه این اتّحاد، از جهت علمی است که در آن مندرج است. چون که علوم همه آنها لدنّی و از جانب خداوند است. ^(۳)

اکنون که این مقدمه بیان شد، جای این پرسش باقی است که: اگر احادیث معصومان علیهم السلام از یک اصل سرچشمه می گیرد و به یک حقیقت متصل می شود، دلیل این تعارض ها و اختلاف هایی که در پاره ای از روایات مشاهده می شود، چیست؟

در پاسخ باید گفت: اولاً علل و عوامل این تضادها نه به بیان معصومان علیهم السلام، بلکه به

ص: ۲۱۷

۱- ۱. اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۵۵، [۱] ر. ک: بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۷۹؛ [۲] إعلام الوری، ص ۲۷۷؛ [۳] وصول الأخیار، ص ۱۵۴؛ أعيان الشيعة، ج ۱، ص ۶۶۴؛ [۴] الميزان، ج ۱۹، ص ۶۲؛ [۵] نظریه عدالت صحابه، ص ۹۳.

۲- ۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۶۱. [۶]

۳- ۳. ترجمه شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۲۶۳.

مخاطبان و شنوندگان، حاکمان و سیاستمداران، هواپرستان و دنیاخواهان و ده ها عامل ریز و درشت دیگر برمی گردد که معصومان علیهم السلام، خود در پاره ای موارد به ارائه راه حل پرداختند و براساس فرمایش آنان بوده است که مباحث فنی «معرفة مختلف الحدیث» در علم حدیث و «التعادل و التراجیح» در علم اصول، پدید آمده است.

ثانیاً همان گونه که فیلسوف الهی شارح اصول الکافی معتقد است، همه آنچه که به نام احادیث متعارض خوانده می شوند، حقیقتاً در زمره روایات متعارض قرار ندارند؛ بلکه بخشی از آن احادیث، در نظر ابتدایی ممکن است متعارض به نظر برسند که با تدبّر و تأمل لازم، تعارضشان برطرف خواهد شد. علاوه بر این، ایشان تصریح می کنند که:

باید دانست که اختلافات که در احادیث مروی از اصحاب عصمت علیهم السلام واقع است، بیشترش در امور عملی فرعی است، نه در اصول اعتقاد و آنچه مهم و بزرگ است. اختلاف در بخش اول نیز اختلافی نیست که انسان نداند کدام یک از آن دو را بگیرد، بعد از آن که ثابت شد که هر دو از اهل بیت نبوت آمده، و یا آن که مستند به ایشان است و مردم به واسطه خشکی ذوق و طبعشان و تمیز ندادنشان بین مسائل علمی اصولی و مسائل عملی فروعی، کار در همانند چنین حدیثی برایشان سخت شده و آن را مشکل کنند تا جایی که حکم بر قبح یکی از دو حدیث می کنند، یا از جهت راوی و جرح وی، و یا از جهت متن و حمل آن بر تقیه. (۱)

با این همه، می توان برای بروز تعارضات در احادیث، علل و عواملی را بر شمرد که برخی از آنها به شرح زیر است:

۱. اختلاف سطح فکر و فهم راویان

بی تردید، همه اصحاب معصومان علیهم السلام در یک سطح از درک و فهم نبودند و تفاوت چشمگیری در بین آنان وجود داشته است. این، حقیقتی است که علاوه بر تصریح

ص: ۲۱۸

تاریخ، از پاره ای روایات، نظیر «لو علم أبوذر ما فی قلب سلمان لقتله» یا «لکفره»، به خوبی برمی آید. (۱)

سید علی خان مدنی شیرازی، صاحب الدرجات الرفیعه، در این باره می نویسد:

اگرچه همه اصحاب در شرافت صحابی پیامبر بودن شریک اند؛ ولی از نظر سطح درک و فهم، سابقه در اسلام، درجه ایمان، تقدّم در هجرت، ملازمت کم یا زیاد با رسول الله، شرکت در جهاد، مقدار نقل روایت از حضرت، میزان درک محضر شریف ایشان، و ملاقات و دیدار با پیامبر صلی الله علیه و آله، دارای مراتب و درجات مختلف اند. (۲)

و ملاحظه را نیز در شرح سخن علی علیه السلام در تقسیم چهارگانه راویان حدیث، (۳) ذیل عبارت حضرت که فرمود: «یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله که چیزی از او می پرسیدند، همگی آن را نمی فهمیدند، و بعضی از آنان از پیامبر صلی الله علیه و آله می پرسیدند، ولی فهم جویی نمی کردند، (۴) به اشاره، بر این نکته تأکید می ورزد که اختلاف سطح فکر و فهم صحابه، خود یکی از علل و عواملی است که گاهی سبب بروز مشکلات و موجب اشتباهات راویان شده است. (۵) وی در جایی دیگر با صراحت بیشتری در این باره به اظهار نظر پرداخته، چنین می گوید:

اختلاف سطح فکر اصحاب، تا آن اندازه بود که گاهی یک راوی، از آن حضرت، سخنی را شنیده و معنایی غیر آنچه مورد نظر رسول خدا بوده، تصوّر کرده است و سپس لفظ را بعینه حفظ نکرده و بلکه عبارات خود را که

ص: ۲۱۹

۱- ۱. اصول کافی، تصحیح و ترجمه: مصطفوی، ج ۲، ص ۲۵۳؛ شرح أصول الکافی، ملاصالح، ج ۷، ص ۲؛ الأمالی، السید المرتضی، ج ۲، ص ۳۹۶-۳۹۷. وی بحث مفصل و توجیه لطیفی در شرح این حدیث آورده است. نیز، ر. ک: الوافی، ج ۲، ص ۱۴۸؛ [۱] مرآه العقول، ج ۴، ص ۳۱۵؛ [۲] سفینه البحار، ماده «سلم» به نقل از: آشنایی با علوم اسلام، ص ۲۰۵.

۲- ۲. الدرجات الرفیعه، ص ۱۰۱.

۳- ۳. نهج البلاغه، تصحیح: صبحی الصالح، ص ۳۲۶؛ اصول کافی، تصحیح و ترجمه: کمره ای، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۸؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ الوافی، ج ۱، ص ۶۳؛ جامع المقال، ص ۲۹؛ وصول الأخیار، ص ۱۶۶؛ مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۱-۲۱۵؛ قواعد التحدیث، ص ۱۶۸-۱۶۹.

۴- ۴. شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۳۴۰.

۵- ۵. همان، ج ۲، ص ۳۴۸.

دلالت بر آنچه از معنا که به وهم خویش تصوّر کرده، آورده است. در نتیجه، حفظ و تصورش، آنچه که مقصود رسول خدا بوده نیست؛ زیرا در آن، توهم و غلط و اشتباه کرده است. (۱)

۲. اختلاف راویان در حفظ و ضبط احادیث

همان گونه که راویان از نظر سطح فکر و فهم در یک حد و اندازه نبودند، از نظر قدرت حفظ و ضبط احادیث نیز در یک سطح قرار نداشتند؛ زیرا در بین اصحاب، همه نوع افراد بودند، از کودک و جوان گرفته تا بزرگ سال و سالخورده. شک نیست تصوّر این که همه این افراد از جهت میزان حفظ احادیث در یک حدّ و اندازه باشند، به همان اندازه خطا و اشتباه است که توهم شود همه آنان در سطحی نازل یا عالی قرار داشته اند. گروهی از احادیث که در بحث نقل به معنا بدانها استناد می شود، گواه صادقی بر درستی این ادعاست و همان گونه که پیش از این از صدر المتألهین نقل کردیم، وی بر این باور است که اگرچه نقل به معنا جایز بوده است؛ اما زیان ها و ضررهایی بر پیکر حدیث وارد ساخته است که از جمله آن می توان بروز اختلاف در الفاظ و عبارات حدیث را که در نتیجه باعث بروز اختلاف در معنای حدیث شده است، نام برد. (۲)

۳. جعل حدیث

بی تردید، یکی از مهم ترین علل تعارض اخبار، مسئله جعل حدیث است؛ واقعیت نامبارکی که از زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله، بویژه در دوران مدینه آغاز گردید و در زمان حکومت سیاه و ننگین خلفای ستمگر اموی، بخصوص در دوره حکومت ظالمانه معاویه به اوج خود رسید. این پدیده شوم، بیشترین تأثیر را در بروز تعارضات و تضادها در حدیث داشته و می توان آن را علّت العلل تعارض اخبار دانست. ملّا صدرا در شرح مقدمه مرحوم کلینی بر الکافی، از جمله چنین آورده است:

از اهداف نفسانی و خواست های دنیایی مرگروهی را که دوستی مقام و

ص: ۲۲۰

۱-۱. همان، ص ۳۴۶.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳.

سروری، و به دست آوردن تمامی لذّات و خوشی‌ها، و نزدیکی و تقرّب به فرمانروایان و زمامداران بر آنان چیره و مستولی شده است. لذا احادیث دروغین وضع کردند و هر گروهی طبق مقاصد و حاجات خود، سخن را از جای آن تغییر دادند. پس در نتیجه این علل و سبب‌های دنیایی و بیماری‌های قلبی و امراض نفسانی، روایات، اختلاف پیدا نمود و احادیث، ضدّ و نقیض شد. (۱)

علاوه بر مواردی که اشاره شد، تعارض اخبار، علل و انگیزه‌های دیگری نیز دارد که برخی از آن عوامل، عبارت‌اند از:

عدم توجه راویان به قراین حالی یا مقالی؛

وجود ناسخ و منسوخ، عامّ و خاص، و محکم و متشابه در احادیث؛

تأخیر در تدوین و نگارش رسمی حدیث، و نقل شفاهی آن تا حدود یکصد سال؛

تقطیع احادیث به وسیله راویان و عدم نقل تمامی احادیث در همه موارد.

آنچه به اختصار اشاره شد، تنها بخشی از دیدگاه‌های حدیث پژوهی صدرالمتألهین را شامل می‌شود که در شرح اصول الکافی وی آمده است. بدیهی است بحث و بررسی درباره همه دیدگاه‌های وی در علم الحدیث، و با تکیه بر تمامی آثارش، مجال دیگری می‌طلبد که امید است خداوند، توفیق انجام دادن آن را عطا فرماید.

ص: ۲۲۱

اشاره

(۱)

علی نصیری

چکیده

مرآة العقول یکی از شروح کتاب الکافی است که به وسیله علامه محمدتقی مجلسی به رشته تحریر درآمده است. شارح کتاب، در مقام شرح روایات ضمن آن که با دیدگاه‌های فلسفی مخالفت نموده، از مسلک اخباری‌گری نیز روی گردان بوده است.

این مقاله به بیان چگونگی رویکرد شارح در نقد دیدگاه‌های فلسفی پرداخته و پس از بیان معنای عقل، محدوده حجیت عقل را از دیدگاه علامه محمدتقی مجلسی بیان کرده است.

علامه مجلسی و عقل خودبنیاد دینی

اشاره

بررسی تاریخ تفکر اسلامی نشان می‌دهد که میان نقل‌گرایان و عقل‌گرایان وفاق و همگرایی وجود نداشته و همواره سوءظن به یکدیگر در میان آنان برقرار بوده است. نقل‌گرایان عقل‌گرایان را به حاکم ساختن عقل ناقص بشری بر مکتب‌عاری از کاستی و خطا، و کرنش بی‌چون و چرا در مقابل فلسفه وارداتی یونان محکوم می‌سازند و عقل‌گرایان نقل‌گرایان را به قشری‌نگری و تعطیل ساختن عقل و اندیشه در تعامل با

ص: ۲۲۳

وحی متهم می کنند. در این میان چهره های برجسته ای که میان عقل و نقل وفاق و همگرایی ایجاد کرده و با نگرش عقلانی و وحیانی همزمان، امکان همسویی این دو مشرب و مکتب را مدلل ساخته اند، بسیار اندک اند. محدثان را می توان پرچمدار نقل گرایی دانست؛ چنان که فلاسفه در صف اول عقل گرایی قرار دارند.

علامه مجلسی از آن نقل گراهاست که با عقل گرایی از نوع فلسفه برگرفته از یونان به مخالفت برخاسته و از متفکران اسلامی به خاطر کرنش در مقابل این فلسفه و تحمیل آن بر آیات و روایات به شدت انتقاد کرده است. این انتقاد اختصاص به فلسفه ندارد، بلکه ایشان در کنار فلسفه، به عرفان و به ویژه تصوف نیز تاخته است. این امر در لابه لای بسیاری از نگاه‌هاست. محدث بزرگ انعکاس یافته است.

البته باید توجه داشت که علامه مجلسی با مطلق عقل گرایی هیچ مخالفتی نداشته و خود از آن دفاع کرده است. به همین دلیل است که ایشان در مقابل اخباریان از اجتهاد و استنباط دفاع کرده و از آنان به خاطر تعطیل هرگونه عقل گرایی در برخورد با آیات و روایات انتقاد کرده است.

به عنوان مثال در ذیل روایت «ما أحد ابتدع بدعه إلا ترک بها سنّه؛ (۱) هیچ کس بدعتی را بنیان نگذاشت مگر به خاطر آن سنتی را رها ساخت».

چنین آورده است:

ربما يقال هذه الاخبار تدل على نفي الاجتهاد مطلقاً و فيه إن للمحدثين أيضاً نوعاً من الاجتهاد يقع منهم الخطأ والصواب؛ (۲)

ممکن است گفته شود که این روایات مطلق اجتهاد را نفی می کند، اما این مدعا نادرست است؛ زیرا محدثان نیز دارای نوعی اجتهادند که گاه به صواب می انجامد و گاه به خطا می رود.

البته باید دانست نفي مطلق اجتهاد از سوی شماری از اخباریان مطرح شده است؛ چنان که آنان تنها منبع فهم دین را کتاب و سنت می شناسند. (۳) میان محدثان و اخباریان

ص: ۲۲۴

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۸. [۱]

۲-۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۰۰. [۲]

۳-۳. برای تفصیل بیشتر ر. ک: مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین، ص ۱۷۹-۲۲۲.

عموم من وجه وجود دارد؛ یعنی هر محدثی ضرورتاً اخباری نیست، چنان که ممکن است شخص بی آن که محدث باشد تفکر اخباری داشته باشد.

علّامه مجلسی در جایی دیگر، سخن بنیانگذار اخباریان، یعنی محدث امین الدین استرآبادی را نقل می کند. این محدث اخباری در کتاب معروفش الفوائد المدنیة گفته است معرفت الهی، فطری و همراه با الهام است، و نظری نیست. این معرفت به همان شیوه که طفل پستان مادر را می گیرد فطری است. علّامه مجلسی درباره این نظریه می گوید:

لكن المشهور بين المتكلمين من اصحابنا و المعتزله و الاشاعره أن معرفته تعالى نظريه واجبه على العباد و أنه تعالى كلفهم بالنظر والاستدلال فيها؛ (۱)

لیکن مشهور بین متکلمان شیعه، معتزله و اشاعره آن است که شناخت خدای متعال نظری [و نه فطری] و بر بندگان واجب است و خداوند مردم را به تفکر و استدلال در این زمینه مکلف ساخته است.

چنان که مشهور است علّامه اخباریان را در مقابل متکلمان، معتزله و اشاعره قرار داده و دیدگاه آنان را بدین ترتیب تضعیف کرده است. نکته جالب این است که برخی از اصطلاحات فلسفی همچون علت و معلول و علت تامه و استحاله تخلف معلول از علت تامه در کلام ایشان در شرح روایات منعکس شده است. به عنوان مثال، علّامه مجلسی در توضیح قضا و قدر چنین آورده است:

و قوله: تقدير الشيء ای تعیین خصوصياته فی اللوح او تسبیب بعض الاسباب المؤدیة، ای تعیین المعلول و تحدیده و خصوصياته، «و إذا قضا أمضاه» ای إذا اوجبه باستكمال شرائط وجوده و جمیع ما يتوقف عليه المعلول اوجده، و ذلك الذی لا مردّ له لاستحاله تخلف المعلول عن الموجب التام؛ (۲)

ص: ۲۲۵

۱-۱. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۲۲. [۱]

۲-۲. همان، ص ۱۵۶-۱۵۷. [۲]

مقصود از گفتار امام علیه السلام «تقدير الشیء» تعیین خصوصیات شیء در لوح یا فراهم ساختن برخی از علت های منتهی به تعیین معلول و مشخص ساختن آن علت ها و ویژگی های آنهاست. و جمله «إذا اقضاه أمضاه» بدین معناست که وقتی خداوند با فراهم آوردن شرایط وجود و تمام مقومات معلول آن را به مرحله وجود رسانده باشد، در حقیقت آن را ایجاد کرده است و این ایجاد گریزناپذیر است، زیرا محال است معلول از علت تام انفکاک پیدا کند.

طبق این بیان، تقدیر به معنای تنظیم ارتباط علت و معلول و قضا به معنای تأثیرگذاری علت بر معلول با فرض تمامیت علت، تفسیر شده است. در این عبارت، نظام علیت، تأثیر تخلف ناپذیر علت تام بر معلول و استحاله تخلف معلول از علت تامه مورد استناد قرار گرفته است. همچنین ایشان در باب مشیت و اراده، با تأکید بر این نکته که اراده بنده آخرین جز علت تامه است، ضمن تفسیر «الامر بین الامرین»، مشکل جبر و اختیار را حل شده دانسته است، و نیک می دانیم که راه حل ایشان در تفسیر قضا و قدر، و جبر و اختیار، همان چیزی است که فلاسفه اسلامی با استفاده از مبانی فلسفی ارائه کرده اند. (۱) عبارت ایشان چنین است:

و لما كان مشیه العبد و ارادته و تأثیره فی فعله جزءاً أخيراً للعله التامه و إنما یكون تحقق الفعل و الترك مع وجود ذلك التأثير و عدمه، فینتفی صدور القیبح عنه تعالی؛ (۲)

و چون مشیت و خواست بنده و تأثیر آن در فعلش آخرین جز علت تامه است و تحقق یا عدم تحقق فعل به این تأثیر و مشیت و عدم آن بستگی دارد، پس [اگر هم کار قبیحی از بنده صادر شود، در حقیقت] صدور قبیح از خداوند متعال منتفی است.

این عبارت ها و نظایر آنها نشان می دهد که نمی توان علامه مجلسی را اخباری صرف و افراطگرایی دانست که با پذیرش تمام مبانی این مکتب، به نوعی دکان عقل و

ص: ۲۲۶

۱- ۱). برای تفصیل بیشتر ر. ک: الالهیات، ج ۲، ص ۱۵۵-۲۰۲ و ص ۳۰۳-۳۱۰؛ الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲ و ص ۳۶۹-۳۷۷.

۲- ۲). مرآه العقول، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۵۹. [۱]

تفکر را تخته کرده باشد. مخالفت او با برخی از تفکرات اخباریان و نیز دفاع وی از برخی مبانی عقلی-فلسفی، نشانگر این مدعاست. از سوی دیگر نمی توان ایشان را یک شخصیت عقل گرا و فیلسوف محض دانست، زیرا او به رغم گردن نهادن به شماری از مبانی تفکر فلسفی-چنان که در ادامه نوشتار انعکاس یافته-با فلسفه، خاستگاه و نیز مدافعان فلسفه به مخالفت برخاسته است. به عبارت روشن تر، افزون بر آنکه شماری از مبانی تفکر فلسفی از نگاه ایشان به نقد کشیده شده، فلسفه از دو جهت دیگر نیز مورد انتقاد قرار گرفته است:

۱. فلسفه متداول جز ترجمه ای از تفکرات فلاسفه یونان نیست که اساساً به خاطر به تعطیل کشاندن مکتب عقلانی اهل بیت علیهم السلام از سوی خلفای بنی عباس رواج یافت.

۲. فلاسفه مسلمان، به ویژه فیلسوفان شیعه، به رغم برخوردار بودن از کان عظیم تفکر قرآنی و روایی، در مقابل این اندیشه های وارداتی سر تسلیم فرود آورده و از همه تلخ تر آنکه برای دفاع از این اندیشه ها در برخی از موارد به تطبیق متون دینی با آنها یا به تعبیر رساتر به تحمیل آن مبانی فکری بر کتاب و سنت، روی آوردند.

این خلاصه ای از مشرب فکری ای است که با استفاده از مجموعه دیدگاه های علامه مجلسی می توان به دست داد. اما این که بر چنین تفکری که از راهی میان تفکر اخباریان و فلاسفه می گذرد، چه نامی می توان گذاشت، سخن دیگری است. شاید بتوان همگام با استناد محمدرضا حکیمی، چنین تفکری را «عقل خود بنیاد دینی» نامید. (۱)

ایشان معتقد است که اسلام آیین تفکر و تعقل است و این تفکر عقلانی از دل قرآن و سنت قابل استخراج است، بی آنکه به مبانی تفکر یونانی نیاز باشد. بر اساس این نظریه:

ما می دانیم که در شناخت دینی و عقایدی، استناد به عقل و تعقل ضروری است، زیرا که عقل به نص احادیث حجت باطنی است و از حجت باطنی است که به حجت ظاهری می رسیم. و این حجت باطنی، عقل است و تعقل، نه فلسفه و تفلسف. (۲)

ص: ۲۲۷

۱-۱). ر. ک: ضمیمه روزنامه همشهری، آذر ۱۳۸۰، مقاله «عقل خود بنیاد دینی» .

۲-۲). همان، ص ۴۰.

البته این سخن بدان معنا نیست که ما آرای علامه مجلسی رحمه الله را از هر جهت منطبق با مدافعان مکتب تفکیک بدانیم.

به دست دادن تفکر عقلانی مورد نظر علامه مجلسی و نقدهایی که ایشان بر فلسفه وارد ساخته اند، نیازمند مطالعه و بررسی تمام آثار و نگاه‌هاست. محورهای هفت‌گانه‌ای که در این مقاله به عنوان نقدهای علامه مجلسی به فلسفه آمده، برگزیده‌ای از نگرش‌های ایشان است که در کتاب ارزشمند مرآة العقول انعکاس یافته است.

از آنجا که دیدگاه‌های علامه مجلسی در زمینه‌های مختلف معارف روایی به صورت گسترده در این کتاب گردآمده و نگرش‌های ایشان در کتاب گرانسنگ بحار الأنوار و نیز کتاب‌های دیگر، در غالب موارد گزینه‌ای از محتوای همین کتاب است، می‌توان مدعی شد که کتاب مرآة العقول برای دست یافتن به نگرش‌های ایشان تا حدود زیادی راهگشاست.

۱. تفسیر عقل از نگاه وحی و فلسفه

اشاره

نخستین فصلی که مرحوم کلینی پیش از ورود به مباحث اصلی اعتقادات گشوده و حکایت از درایت و کمال حسن سلیقه ایشان دارد، «کتاب عقل و جهل» است. مرحوم مجلسی نیز به پیروی از ایشان، کتاب گرانسنگ بحار الأنوار خود را با همین فصل آغاز کرده است. در «کتاب عقل و جهل» روایات بسیار مهم و بلندی آمده که حقیقتاً فهم عمیق و فهماندن آنها نیازمند احاطه و آگاهی از دانش‌های مختلف به ویژه فلسفه و کلام است. در میان روایات این فصل، روایت نخست از اهمیت بیشتری برخوردار است. در این روایت چنین آمده است:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ. أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرْتُ وَإِيَّاكَ أَنْهَيْتُ وَإِيَّاكَ أَعَاقَبُ وَإِيَّاكَ أَثِيبُ؛

(۱)

ص: ۲۲۸

هنگامی که خداوند عقل را آفرید، آن را به نطق درآورد، و سپس به او گفت: پیش آ! و عقل پیش آمد. آن گاه فرمود: پس رو! و عقل پس رفت. آن گاه فرمود: به عزت و جلالم سوگند، هیچ آفریده ای را نیافریدم که از تو نزد من محبوب تر باشد، و در هیچ کس تو را کامل نساختم؛ مگر در کسی که دوستش داشتم. بدان که من تنها به تو فرمان می دهم و تنها تو را باز می دارم و تنها تو را کیفر و پاداش می دهم.

مرحوم علامه مجلسی در شرح این حدیث و سایر احادیث این باب مدعی شده است که فهم آنها منوط به بیان ماهیت عقل و اختلاف آرا و اصطلاحات در این باره است. وی آن گاه شش نظریه در تفسیر عقل ارائه می کند که عبارت اند از: ۱. قوه ادراک خیر و شر ۲. ملکه ای در نفس که برانگیزاننده آدمی به سمت انتخاب خیرات و منافع و اجتناب از شرور و زیان هاست ۳. قوه ای که مردم برای سامان دادن امور دنیایشان آن را به کار می گیرند ۴. مراتب استعداد نفس برای تحصیل علوم نظری ۵. نفس ناطقه انسانی ۶. دیدگاه فلاسفه که عقل را جوهر مجرد قدیمی می دانند که ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق پیدا نمی کند. (۱)

ایشان پس از ذکر نظریه فلاسفه، به شدت به آنها تاخته و لازمه چنین گفتاری را انکار بسیاری از ضروریات دین دانسته است. والقول به کما ذکره مستلزم إنکار کثیر من ضروریات الدین من حدوث العالم و غیره... و بعض المنتحلین منہم للاسلام أثبتوا عقولاً حادثه و هنّ أيضاً علی ما أثبتوها مستلزمه لإنکار کثیر من الأصول المقرره الاسلامیه؛ (۲)

تفسیر عقل طبق آنچه فلاسفه می گویند مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین همچون حدوث عالم و نظایر آن است... و برخی از طرفداران فلسفه که اسلام را پذیرفته اند، عقل های حادثی را اثبات کرده اند؛ درحالی که چنین اعتقادی نیز مستلزم انکار بسیاری از مبانی پذیرفته شده اسلامی است.

علامه آن گاه چگونگی ارتباط عقل عاشر- که نزد فلاسفه به عقل فعال نامبردار

ص: ۲۲۹

۱- ۱. مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۵-۲۸. [۱]

۲- ۲. همان، ص ۲۷. [۲]

است-با نفس را در نگاه برخی از فلاسفه اسلامی تشریح کرده و معتقد است:

لیس لهم علی هذه الأمور دلیل إلا موهات شبهات، أو خیالات غریبه، زینوها بلطائف عبارات؛ (۱)

فلاسفه برای این ادعاها هیچ دلیلی ندارند جز پندارهای شبهه ناک یا خیالات شگفت آور که آنها را با عبارت های لطیف و زیبا زینت می دهند.

سپس معانی اقبال و ادبار عقل را طبق هر یک از مفاهیم شش گانه مورد بررسی قرار داده و پس از انطباق آن با معنای ششم پیشگفته، مدعی شده است که بسیاری از ویژگی هایی که فلاسفه برای عقول ذکر کرده اند، در روایات متواتر بر ارواح پیامبر و ائمه علیهم السلام حمل شده است. مثلاً- قدمت عقل و وساطت عقل در ایجاد یا شرطیت در تأثیر، با تفاوت های اندک معنایی در روایات، درباره ارواح پیشوایان دینی آمده است. (۲)

آن گاه چنین ادامه داده است:

و لما سلکوا سبیل الریاضات و التفکرات مستبدین بآرائهم علی غیر قانون الشریعه المقدسه، ظهرت علیهم حقیقه هذا الامر ملتبساً مشبهاً فأخطئوا فی ذلك و أثبتوا عقولاً و تکلموا فی ذلك فضولاً؛ (۳)

و از آنجا که فلاسفه راه ریاضت ها و تفکرات را با تکیه مستبدانه بر اندیشه های خود و بدون پایبندی به قانون شریعت پیموده اند، حقیقت عقل این چنین پوشیده و اشتباه آمیز بر ایشان آشکار شد و در این راه به خطا رفتند و بر وجود عقول [ده گانه] پای فشردند و در این زمینه سخنان بی مایه و بی اساسی را بازگو کردند.

در این گفتار فلاسفه از سه جهت مورد انتقاد قرار گرفته اند:

۱. آنان راه ریاضت های غیر شرعی را برای تهذیب و سیر و سلوک و صفای اندیشه پیموده اند. ۲. بی آنکه دیدگاه های خود را بر مبانی دینی عرضه کنند و صحت و سقم آنها را محک بزنند، مستبدانه از آن دفاع می کنند. ۳. به خاطر اشتباه راه و عدم

ص: ۲۳۰

۱-۱. همان. [۱]

۲-۲. همان، ص ۲۹. [۲]

۳-۳. همان، ص ۳۰. [۳]

تطبیق نتیجه راه با معیار وحی، دچار اشتباه و خطا در آرای خود شده اند.

دانستنی است که تمام عبارات ایشان در شرح الکافی عیناً در بحارالأنوار و در پایان بخشی از روایات عقل و جهل آمده است.

(۱)

عقل از نگاه علامه طباطبایی و نقد گفتار علامه مجلسی

می دانیم که از جمله پژوهش های حدیثی مرحوم علامه طباطبایی، گذشته از بحث های روایی ارزشمند ایشان در سرتاسر تفسیر المیزان، حاشیه هایی است که بر مجلدات بحارالأنوار زده اند. البته این حاشیه ها با مخالفت هایی روبه رو شد و سرانجام در جلد هشتم متوقف ماند. از جمله حواشی علامه طباطبایی، دو حاشیه ای است که ایشان در ذیل همین گفتار علامه مجلسی آورده و ظاهراً عمده دلیل شدت اعتراض بر ایشان و سرانجام توقف نگارش و چاپ حواشی، همین دو حاشیه بوده است. (۲)

علامه طباطبایی اساس بحث علامه مجلسی در تبیین معانی اصطلاحی عقل را ناصحیح می داند و معتقد است طرح این بحث از سوی ایشان به دو دلیل بوده است:

۱. علامه مجلسی به کسانی که در معارف عقلی با عقل و برهان به کاوش می پردازند بدگمان است.

۲. ایشان تمام روایات را در یک سطح دانسته و بر اساس همین نگاه، به شرح و تفسیر روایات پرداخته است؛ در حالی که در میان روایات، اخبار غرر و نابی است که تنها برای صاحبان فهم های عالی و عقل های ناب قابل فهم است. سرّ این امر نیز آن است که پرسشگران ائمه علیهم السلام همواره در یک سطح نبوده اند. بخشی از گفتار ایشان چنین است:

فما كل سائل من الرواه في سطح واحد من الفهم، و ما كل حقیقه فی سطح واحد من الدقه و اللطافه، و الكتاب والسنة مشحونان بان معارف الدین ذوات مراتب مختلفه، و إن لكل مرتبه أهلاً و إن فی الغاء المراتب هلاك

ص: ۲۳۱

۱-۱. ر. ک: بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲-۲. ر. ک: شناخت نامه علامه مجلسی، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۵.

این چنین نیست که تمام روایان پرسشگر در یک سطح از فهم و درک بوده اند، و چنان نیست که هر حقیقتی از نظر ظرافت و لطافت، از سطحی یکسان برخوردار باشد، و کتاب و سنت لبالب از این نکته است که معارف دین دارای مراتب متعددند و هر مرتبه ای مخاطب مخصوص خود را می طلبد و بی اعتنایی به این مراتب به معنای نابودی معارف حقیقی است.

عَلَمَهِ مَجْلِسِی تَجْرَدِ نَفْسِ رَا اَمْرِی نَمِی دَانَدِ کِه اَز رَوَایَاتِ بَرَأَیْدِ، بَلْکِه ظَاہِرِ رَوَایَاتِ رَا دَلِیلِ مَادِّی بُوْدِنِ نَفْسِ مِی شَمَارْدِ و سِپَسِ دَرِ ضَمْنِ تَطْبِیْقِ عَقُولِ عَشْرِهِ بَرِ اَرْوَاحِ ائِمَّهٔ عَلَیْہِمُ السَّلَامُ بِهٖ مَخَالَفَتِ بَا فَلَاسِفَہِ بَرْمِی خِیْزِدِ. عَلَمَہِ طِبَاطِبَائِی ضَمْنِ رَدِ اِدْعَاہِی اِیْشَانِ، طَرِیقِ اِحْتِیَاطِ دِیْنِی رَا دَرِ اَنْ مِی دَانَدِ کِه اَشْخَاصِی ہَمچُونِ عَلَمَہِ مَجْلِسِی کِه دَرِ زَمِیْنِہِ مَبَاحِثِ عَقْلِی دَارِی اِعْمَاقِ و زُرْفَا نِیْسْتَنْدِ، بِهٖ ظَوَاہِرِ آیَاتِ و رَوَایَاتِ تَمْسِکِ کَنْنَدِ و عِلْمِ بِهٖ حَقَائِقِ اَنْہَا رَا بِهٖ اہْلَشِ وَاگْذَارَنْدِ.

ایشان در دفاع از منهج فلاسفه و در رد ادعای علامه مجلسی سه دلیل اقامه کرده است:

۱. حجیت ظواهر شرعیہ، مبتنی بر برہانی عقلانی است. ۲. ظواہر دینی متوقف بر ظہور لفظ است و از آنجا کہ ظواہر لفظی دلیل ظنی اند، نمی توانند با براہین عقلی کہ قطعی اند بہ مبارزہ برخیزند. ۳. از طرفی تمسک بہ برہان های عقلی در اصول دین و آن گاہ معزول دانستن عقل در حوزہ معارفی کہ اخبار آحاد وارد شدہ، مستلزم تناقض آشکار است؛ زیرا ظواہر شرعیہ کہ بہ کمک ہمین براہین عقلی اعتبار پیدا کردہ اند، چگونہ می توانند مقدمہ ای را کہ بہ برکت آن سندیت پیدا کردہ اند، ابطال کنند. (۲)ایشان آن گاہ علامہ مجلسی را این گونه مخاطب می سازند:

و طَرِیقِ اِحْتِیَاطِ الدِیْنِی لِمَنْ لَمْ یَثْبُتْ فِی الْاَبْحَاثِ الْعَمِیقَہِ الْعَقْلِیَہِ اَنْ یَتَعَلَّقَ بِظَاہِرِ الْکِتَابِ و ظَوَاہِرِ الْاَخْبَارِ الْمُسْتَفِیْضَہِ و یرْجِعُ عِلْمَ حَقَائِقِہَا اِلَی

ص: ۲۳۲

۱-۱). بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲-۲). همان، ص ۱۰۴.

اللّه عزّ اسمه، و يجتنب الورود في الأبحاث العميقه العقلية إثباتاً و نفيّاً؛ أما إثباتاً فلگونه مظنه الضلال، و فيه تعرض للهلاك الدائم، و أما نفيّاً فلما فيه من وبال القول بغير علم و الانتصار للدين بما لا يرضى به الله سبحانه و الابتلا بالمناقضه في النظر؛ (۱)

راه احتیاط دینی برای کسی که در مباحث عمیق عقلی گام ننهاده آن است که به ظاهر کتاب و ظواهر روایات مستفیض عمل کند و علم به حقایق آنها را به خداوند واگذارد و از اظهار نظر اثباتی یا سلبی در مباحث عمیق عقلی اجتناب کند. اثباتاً از این جهت که احتمال غلتیدن در گمراهی و در معرض هلاکت ابدی قرار گرفتن وجود دارد، و نفيّاً از این جهت که گناه اعتقاد بدون علم و دفاع از دین به گونه ای که مورد رضایت خداوند سبحان نیست و مبتلا شدن به تناقض گویی در اندیشه را در پی دارد.

ایشان معتقد است که علامه مجلسی در بسیاری از موارد دچار تناقض شده است. نخستین مورد همین مسئله است:

و أول ذلك ما في هذه المسألة فانه طعن فيها على الحكماء في قولهم بالمجردات ثم اثبت جميع خواص التجرد على انوار النبي و الائمه عليهم السلام و لم يتبّه انه لو استحال وجود موجود مجرد غير الله سبحانه لم يتغير حكم استحالته بتغيير اسمه، و تسميه ما يسمونه عقلاً بالنور والطينه و نحوها؛ (۲)

نخستین شاهد مدعا همین مسئله است، زیرا ایشان به فلاسفه به سبب اعتقاد به مجردات تاخه و آن گاه تمام ویژگی های تجرد را انوار پیامبر و ائمه: اثبات کرده است. وی توجه نکرده که اگر وجود موجود مجردی غیر از خداوند سبحان محال باشد، دیگر با تغییر دادن نام آن مجرد [که پیامبر یا امام علیه السلام باشد] و با نهادن نام نور و طینت یا اسامی دیگر بر آنچه فلاسفه عقل می نامند، حکم استحاله آن تغییر نمی کند.

جالب آنکه تطبیق روایت آفرینش عقل و استنطاق از آن و نیز تطبیق صفات عقل بر

ص: ۲۳۳

۱-۱). همان.

۲-۲). همان.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله در کلام صدرالمتألهین، در شرح همین روایت آمده است. وی می گوید:

و من أمعن النظر فی هذا المقام وجد کل ماوصف به العقل الاول و حکى عنه کان من خواص روحه صلی الله علیه و آله فقوله: استنطقه ای جعله ذا نطق و کلام یلیق بذلك المقام، و قوله: ثم قال: له أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر؛ هذا حال روحه صلی الله علیه و آله إذا قال له أقبل إلى الدنيا و أهبط إلى الارض رحمه للعالمین فأقبل... أدبر ای ارجع إلى ربك فادبر عن الدنيا و رجع إلى ربه ليله المعراج؛ (۱)

هر کس در این روایات در نگرده، در می یابد تمام توصیف های عقل اول از ویژگی های رسول اکرم صلی الله علیه و آله است؛ زیرا جمله «استنطقه»، یعنی او را دارای نطق و گفتار ساخت، با به نطق در آوردن ایشان سازگار است و جمله «ثم قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر»، تماماً بیانگر حالت روح پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ آن هنگام که خداوند به ایشان خطاب کرد که رو به سوی دنیا آور و به زمین فرود آ تا رحمت برای جهانیان باشی و او چنین کرد... آن گاه به او خطاب کرد: پس آ! یعنی به سوی پروردگارت برگرد، و او در شب معراج به دنیا پشت کرد و به سوی پروردگارش بازگشت.

۲. عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام

از جمله روایات دشوار روایاتی است که در آنها از تفویض امور هستی و احیاناً تدبیر آنها به ائمه علیهم السلام سخن به میان آمده است. مهم ترین اشکال تفویض، ناسازگاری آن با توحید ربوبی و نیز توحید فاعلی است که از آموزه های مسلم قرآن و روایات است. بر این اساس، مرحوم علامه مجلسی مقصود از تفویض را اجرای این کارها با دعا و استدعای ائمه علیهم السلام دانسته و معتقد است سایر معانی مردود است. وی آن گاه به مسلک فلاسفه اشاره می کند که آنان با اعتقاد به عقل فعال به گونه ای خاص تفویض را حل کرده اند:

و من یسلک مسلک الحکماء و یمكنه تصحیح ذلك بانه لما كان العقل الفعال عندهم مدبراً للكائنات و یحملونه مرتبطاً بنفس النبی و

ص: ۲۳۴

۱- (۱). شرح أصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۸. [۱]

اوصیائه علیهم السلام... فالمراد بخلقهم خلق ذلك النور المتعلق بهم المشرق علیهم...؛ (۱)

هر کس طبق مکتب فلاسفه بیندیشد و بتواند مدعای آنان را بدین صورت تصحیح کند که چون عقل فعال از نظر فلاسفه مدبر هستی است و این عقل فعال را به نفس پیامبر و اهل بیت علیهم السلام مرتبط می دانند...، در این صورت مقصود از آفرینش آنان، آفرینش آن نوری است که متعلق به ایشان است و بر ایشان آشکار شده است.

اما معتقد است اعتقاد به عقل فعال با مبانی شریعت ناسازگار است:

لکن تلك المقدمات موقوفة علی امور مخالفه للشریعه والاصول المقرره فیها؛ (۲)

البته باید دانست این مقدمات [برای پذیرش عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیت علیهم السلام] منوط به اموری است که با شریعت و مبانی آن ناسازگار است.

۳. جایگاه عقل در اصول دین

آنچه میان متفکران مسلمان رایج و پذیرفته شده این است که فهم و باور اصول و مبانی دینی، مبتنی بر عقل و تفکر عقلانی است و ضمن آنکه در این گونه موارد تقلید جای ندارد، نمی توان به ادله نقلی-اعم از آیات و روایات-تکیه نمود. به عنوان مثال، برای اثبات وجود مانع یا رسالت پیامبر نمی توان از قرآن یا روایات دلیل آورد؛ زیرا این عمل مبتلا به اشکال دور است؛ چون استناد به این دو دلیل، متفرع بر آن است که اصل حجیت و اعتبار آنها با تکیه به صدور آنها از منبع ربوبی ثابت گردد، درحالی که وجود منبع ربوبی برای منکر آن هنوز ثابت و پذیرفته نشده است. چگونه در برابر منکر وجود خدا یا منکر رسالت می توان از سخن خدا یا کتاب وحی شاهد آورد؟! سرّ آنکه در مناظرات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام با ملحدان و دهریان به منبع وحی تکیه نشده و تمام استدلال ها مبتنی بر دلایل عقلانی است، همین نکته است.

ص: ۲۳۵

۱- ۱). مرآه العقول، ج ۵، ص ۱۹۲. [۱]

۲- ۲). همان.

البته مفهوم این سخن آن نیست که ادله نقلی در جزئیات مباحث مربوط به اصول دینی جایگاهی ندارد، بلکه درست به عکس، در برخی از مباحث جزئی، تنها راه وصول دلایل قرآنی یا روایی است. به عنوان مثال، اگر اثبات اصل معاد بر اساس برهان عدالت یا حکمت یا سایر براهین عقلانی باشد، رهیافت به چگونگی حیات اخروی و چند و چون بهشت و جهنم و نعمت‌ها و نعمت‌ها مبتنی بر آیات و روایات است.

به رغم آنکه استدلال به دلایل عقلانی و احیاناً مبانی فلسفی در گفتار مرحوم علامه مجلسی در شرح اصول کافی موج می‌زند، اما ایشان در مواردی کاربرد دلایل عقلی در اصول دین را انکار کرده است.

در روایتی چنین آمده است که راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: آیا گفتار شما برگرفته از رسول خدا صلی الله علیه و آله است یا سخن خود شماست؟ امام علیه السلام چنین پاسخ می‌دهد: «من کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و من عندی؛ از گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله و از جانب خودم است». راوی می‌پرسد: پس شما در این صورت، شریک رسول خدا صلی الله علیه و آله هستید؟ (۱)

علامه مجلسی رحمه الله در توضیح این روایت چنین آورده است:

قوله: فأنت إذا شریک رسول الله صلی الله علیه و آله، يدل علی بطلان الکلام الذی لم یکن مأخوذاً من الکتاب والسنه و انه لا یجوز الاعتماد فی اصول الدین علی الادله العقلیه؛ (۲)

سخن راوی که گفت پس شما در این صورت شریک پیامبر صلی الله علیه و آله هستید، دلالت بر بطلان گفتاری دارد که از کتاب و سنت برگرفته نشده باشد و ثابت می‌کند که در اصول دین بر دلایل عقلی نمی‌توان تکیه کرد.

علامه آن‌گاه احتمال داده است که شاید مقصود امام فروع فقهی و فرائض است که عقل در آنها جایگاهی ندارد و استناد به وحی در آنها اجتناب ناپذیر است، ولی با آوردن جمله «والتعمیم أظهر»؛ همان. فراگیری به هر دو معنا ظاهرتر است، نظر نخست را تقویت می‌کند.

همچنین در ذیل روایت امام صادق علیه السلام که فرمود: «ان ابلیس قاس نفسه بآدم...»؛

ص: ۲۳۶

۱-۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۱. [۱]

۲-۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۶۸. [۲]

همانا ابلیس خود را با آدم قیاس کرد» ، (۱) پس از آنکه قیاس منهی در روایات را قیاس فقهی- که همان تمثیل منطقی است- دانسته، احتمال داده که مقصود اعم از قیاس فقهی و منطقی است:

یحتمل أن يكون المراد بالقياس هنا ما هو أعم من القياس الفقهي من الاستحسانات العقلية والآراء الواهية التي لم تؤخذ من الكتاب والسنة و يكون المراد أن طريق العقل مما يقع فيه الخطأ كثيراً فلا يجوز الاتكال عليه في أمور الدين بل يجب الرجوع في جميع ذلك إلى أوصياء سيد المرسلين عليه السلام وهذا هو الظاهر في أكثر أخبار هذا الباب فالمراد بالقياس هنا القياس اللغوي؛ (۲)

احتمال دارد مقصود از قیاس در اینجا اعم از قیاس فقهی، شامل استحسان های عقلی و دیدگاه های موهوم، باشد که از کتاب و سنت برگرفته نشده است و مراد از طریق و راه عقل راهی است که در آن اشتباه بسیار راه یافته است. از این رو در امور دین نمی توان بر عقل تکیه کرد، بلکه لازم است در تمام این مسائل دینی به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله مراجعه کرد و این نکته ای است که از ظاهر بیشتر روایات این باب قابل استفاده است. پس مقصود از قیاس در این روایت قیاس لغوی است.

بنابراین، ایشان با توجه به این که اشتباهات بسیاری در استنتاجات عقلی راه پیدا می کند، استناد به براهین عقلی را در امور دین مردود می شمارد، و از آنجا که مقصود قیاس منطقی است نه فقهی، پیداست که مقصود ایشان اصول دین است.

در کنار انکار جایگاه عقل در اصول دین که از عبارت های ایشان پیداست، در جایی دیگر در شرح روایت مفضل، دلایل گوناگون اثبات توحید را برشمرده و ششمین دلیل را «ادله سمعیه» دانسته است:

السادس: الادله السمعیه من الكتاب والسنة و هی اکثر من أن تحصی و قد مرّ بعضها و لا محذور فی التمسك بالادله السمعیه فی باب التوحید، و

ص: ۲۳۷

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۵۸. [۱]

۲- ۲) . مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۹۹. [۲]

هذه هي المعتمد عليها عندی؟ (۱)

ششم: ادله نقلی برگرفته از کتاب و سنت است که از حد شمار بیرون است و برخی از آنها طرح شد، و در باب توحید تمسک به دلایل نقلی محذوری را در پی ندارد و من بر همین مبنا تکیه دارم.

علامه مجلسی نه تنها در تمسک به ادله نقلی در اثبات مبحث مهمی همچون توحید محذوری نمی بیند، بلکه ابراز می کند که آنچه به عنوان دلیل نزد او مورد استناد و اعتماد است، همین ادله است.

ظاهراً سخن ذیل از امام خمینی رحمه الله، در نقد همین ادعای علامه مجلسی رحمه الله گفته شده است:

باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت و بلکه مطلق معارف حق، طلق عقل و از مختصات آن است. اگر در کلام بعضی محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید، اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرائب امور، بلکه از مصیباتی است که باید به خدا پناه برد. (۲)

علامه مجلسی بر اساس همین نگرش که قیاس عقلانی در فهم از دین راه ندارد و تنها راه دستیابی به معارف دینی قرآن و سنت است، فقره چهارم روایت حضرت امیر علیه السلام را که در معرفی فقیه حقیقی است، دلیلی بر ابطال فلسفه دانسته است. روایت آن حضرت چنین است:

ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمه الله... و لم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره؟ (۳)

آیا فقیه واقعی را به شما شناسانم؟ [او] کسی است که مردم را از رحمت خداوند ناامید نسازد... و از قرآن به منبعی غیر آن روی نگردانند.

عبارت علامه مجلسی در این باره چنین است:

... والرابعه إلى ابطال مذهب المتفلسفه الذين أعرضوا عن القرآن و أهله، و حاولوا اكتساب العلم و العرفان من كتب قدماء الفلاسفه و مذهب الحنفیه

ص: ۲۳۸

۱-۱. همان، ص ۲۶۴. [۱]

۲-۲. آداب الصلوه، ص ۲۲۲.

۳-۳. الکافی، ج ۱، ص ۳۶. [۲]

نکته چهارم [قابل استفاده از روایت] آن است که روایت در مقام باطل ساختن مکتب فلسفه زدگانی است که از قرآن و قرآنیان روی گردانیده و کوشیده اند علم و عرفان را از کتاب های فلاسفه گذشته فراگیرند؛ چنان که روایت در صدد ابطال مذهب حنفیه است که به قیاس عمل کرده، قرآن را رها ساختند.

۴. حدوث زمانی عالم

یکی از اختلافات عمیق میان فلاسفه و متکلمان، تبیین چگونگی نیاز ممکن و معلول به علت است، فیلسوف حدوث ذاتی را عامل فقر و نیاز معلول به علت می شناسد، اما متکلم حدوث زمانی را سبب نیاز معرفی می کند. نتیجه این اختلاف نگرش آن است که عالم از نظر فلسفه به رغم قدیم بودن می تواند حادث باشد، درحالی که متکلم این مدعا را نمی پذیرد و قدمت را با ضرورت وجوب ذاتی یکی می داند و اجتماع میان قدمت زمانی و حدوث را ممتنع و عالم را حادث زمانی می شناسد. (۲) با توجه به آنکه در ظاهر آیات و روایات قرائن و شواهد بسیاری بر حدوث زمانی عالم آمده، طبیعی است که محدثان همصدا با متکلمان، عالم را حادث زمانی بدانند و گفتار فلاسفه را مخالف قرآن و سنت و مخالف ضرورت دین قلمداد کنند.

علامه مجلسی در توضیح «باب حدوث عالم و اثبات محدث»، در اثر مرحوم کلینی، دیدگاه های ادیان و ملل را در این باره می آورد و می گوید:

تمام مسلمانان، یهود، نصارا و مجوس عالم را در ذات و صفات و به صورت فردی و نوعی حادث زمانی می دانند، اما اکثر فلاسفه و دهری ها و مدعیان تناسخ ماده و صورت عقول، نفوس و افلاک و صورت عناصر را قدیم می دانند.

علامه چنین ادامه می دهد:

فان ذلك مما اطبق عليه المليون و دلت عليه الآيات المتكاثرة و الاحاديث

ص: ۲۳۹

۱-۱). مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۱۹. [۱]

۲-۲). برای تفصیل بیشتر ر. ک: الطرائف، ص ۳۵۷؛ قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۵۸-۶۲؛ کشف المراد، ص ۱۸۰ - ۱۸۵؛ نهایه الحکمه، ص ۳۲۳-۳۲۶.

المتواتره الصریحه فی ذلك، و عدم القول بذلك مستلزم لإنکار ما ورد فی الآیات و الأخبار من فناء الاشیاء و خرق السماوات و انتشار الكواكب بل المعاد الجسمانی؛ (۱)

این باوری است که تمام دینداران بر آن اجماع دارند و آیات فراوان و روایات متواتر و صریحی بر آن دلالت می کند، و عدم اعتقاد به آن مستلزم انکار آیات و روایاتی است که از نابودی اشیا و شکافتن آسمان ها و پراکنده شدن ستارگان بلکه از معاد جسمانی سخن به میان آورده اند.

۵. عدم تجرد فرشتگان

مرحوم کلینی با توجه به روایاتی که در آن از ورود فرشتگان به خانه ائمه علیهم السلام سخن به میان آمده، بابی را تحت عنوان «باب أن الائمة تدخل الملائكة بیوتهم و تطأ بسطهم و تأتیهم بالاخبار» گشوده است. در یکی از این دست روایات به نقل از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

حسین بن ابی العلاء می گوید: امام صادق علیه السلام دستش را به متکاهایی که در خانه بود زد و فرمود: ای حسین! اینها متکاهایی است که فرشتگان بارها بر آن تکیه داده اند و ما گاهی پره‌های کوچکیشان را از زمین برچیده ایم. (۲)

علمای مجلسی از ظاهر این روایت نتیجه گرفته است که بر خلاف نظر فلاسفه که فرشته را موجودی مجرد می دانند، فرشته موجودی مادی است:

والخبر یدل صریحاً علی تجسم الملائكة و انهم اولوا أجنحه كما علیهم اجماع المسلمین ردّاً علی الفلاسفة و من یتبعهم؛ (۳)

این روایت به صراحت بر جسمانیت فرشتگان و این که دارای بال اند دلالت می کند؛ چنان که مسلمانان بالاجماع در برابر فلاسفه و پیروانشان بر همین عقیده هستند.

ظاهراً در استناد ادعای تجرد فرشتگان به فلاسفه جای تردید وجود ندارد. حکیم

ص: ۲۴۰

۱-۱. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۳۵. [۱]

۲-۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۹۳. [۲]

۳-۳. مرآة العقول، ج ۴، ص ۲۸۹. [۳]

ملاهادی سبزواری به نقل از صدرالمآلهین در تبیین ماهیت فرشتگان چنین آورده است:

... دوم دیدگاه فلاسفه است که می گویند: فرشتگان جوهر قائم به ذات اند که فاقد تحیز مکانی اند و از نظر ماهیت با انواع نفوس ناطقه بشری تفاوت داشته، نسبت به آنها از استعداد و توان کامل تری برخوردارند. ... (۱)

جوهر قائم به ذات بودن و عاری بودن از قید تحیز مکانی و نیز کامل تر دانستن فرشتگان از نفوس بشری، صفاتی است که مجرد فرشته را اثبات می کند. همچنین علامه طباطبایی در تفسیر آیه یکم سوره فاطر که از برخورداری فرشتگان از بال های متعدد سخن به میان آورده، به صراحت از مجرد آنان دفاع کرده است. (۲) بخشی از عبارت ایشان چنین است:

... از اینجا آشکار می گردد که فرشتگان موجوداتی هستند که در وجود خود از ماده جسمانی ای که در معرض زوال و تباهی و تغییرات و از ویژگی های آن کمال یابی تدریجی است، مبرا هستند. ... و از اینجا به دست می آید آنچه که در روایات از صورت های فرشتگان و شکل ها و هیأت های جسمانی آنها آمده. ...، بیانگر تمثالات و ظهور آنان برای پیامبران و ائمه علیهم السلام است و مقصود تشکل [شکل یابی] نیست؛ زیرا میان تمثل و تشکل فرق است. ... (۳)

ایشان برخورداری فرشتگان از بال را کنایه از قدرت سیر و تفاوت شمار بال ها را ناظر به تفاوت این قدرت می داند و بر اساس دیدگاهی که بر دلالت واژه ها-به ویژه واژه های لاهوتی-بر گوهر معنایی تأکید دارد، معتقد است که اطلاق واژه جناح [بال] آن را در معنای ظاهری و مادی محدود نمی سازد.

صرف اطلاق لفظ جناح [بال] و زغب [پر خرد] ضرورتاً بدین معنا نیست که فرشتگان به سان غالب پرندگان دارای بال و پر باشند، چنان که در نظایر چنین واژه هایی نظیر واژه های عرش، کرسی، لوح، قلم و جز آن چنین است. (۴)

به نظر می رسد کلمه «زغب» که در این گفتار آمده، به روایاتی اشاره دارد که در آنها از این واژه استفاده شده و علامه مجلسی با استناد به این دست از روایات، به جسمانی

ص: ۲۴۱

۱-۱. شرح الاسماء الحسنی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲-۲. المیزان، ج ۱۷، ص ۷-۱۲.

۳-۳. همان، ص ۱۲-۱۳.

۴-۴. همان، ص ۷.

بودن فرشتگان رأی داده است. به هر روی، ظواهر آیات و روایات و براهین عقلانی دیدگاه فلاسفه را تقویت می کند. و شگفت از مؤلف کثر الدقائق است که می گوید:

اکثر مسلمانان فرشتگان را اجسام لطیفی می دانند که قادر به شکل یابی در اشکال مختلف اند و دلیلشان آن است که پیامبران فرشتگان را می دیده اند. (۱)

نسبت دادن این نظریه به اکثر مسلمانان جای تأمل دارد و همان گونه که مرحوم علامه طباطبایی آورده اند دیدن با تمثل فرشتگان قابل جمع است. بنابراین، قابل رؤیت بودن فرشتگان برای پیامبران صلی الله علیه و آله ضرورتاً به معنای تجرد آنها نیست.

در برخی از روایات آمده است: جنیان به خانه های ائمه علیهم السلام آمد و شد داشته اند و برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام آنان را دیده و دریافته اند که آنها از اجنه بوده و در خدمت ائمه علیهم السلام هستند. (۲) علامه مجلسی از این روایات نتیجه گرفته که جن، موجود مادی لطیف است. علامه معتقد شده است ادعای فلاسفه مبنی بر انکار یا عدم رؤیت آنها خروج از دین است:

و یدل علی أن الجن یمکن للناس رؤیتهم حتی لغير الانبیاء والاصیاء علیهم السلام و أنهم أجسام لطیفه یتشکلون باشکال الانس و غیرهم... و القول بنفیهم او عدم جواز رؤیتهم خروج عن الدین و هو مذهب فلاسفه الملحدين و منهم من ینکر رؤیتهم إذا كانوا بصورهم الاصلیه و هو ایضاً باطل؛ (۳)

این روایت دلالت دارد که غیر پیامبران و اوصیا، یعنی عموم مردم، می توانند جن را ببینند، و ثابت می کند که اجنه اجسام لطیفی هستند که به شکل های انسانی یا سایر اشکال درمی آیند... و اعتقاد به انکار یا عدم امکان دیدن جنیان، خروج از دین است، و این نگرش فلاسفه ملحد است. برخی از فلاسفه نیز معتقدند که دیدن اجنه با صورت واقعی شان امکان ندارد. این نظریه نیز باطل است. (۴)

ص: ۲۴۲

۱-۱). کثر الدقائق، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹. برای تفصیل بیشتر ر. ک: نورالبراهین، ج ۲، ص ۱۰۱؛ تأویل مختلف الحدیث، ص ۲۵۸.

۲-۲). الکافی، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵. [۱]

۳-۳). مرآة العقول، ج ۴، ص ۲۹۲-۲۹۳. [۲]

۴-۴). برای آگاهی بیشتر ر. ک: بحار الأنوار، ج ۶، ص ۳۲۰-۳۲۶.

نگارنده به دیدگاه روشنی از فلاسفه درباره ماهیت جن بر نخورده است، اما از دیدگاهی که در ترتیب موجودات بر اساس مراتب وجودی آنها ارائه داده اند، می توان استفاده کرد که فلاسفه نیز جنیان را از نوع اجسام لطیف می شمارند و جسم لطیف بودن با امکان رؤیت کاملاً سازگار است.

۶. استحاله خرق و التیام

اگر فیلسوفان تنها در حوزه الهیات بالمعنی الاعم اظهار نظر می کردند شاید کمتر مورد انتقاد قرار می گرفتند، زیرا در این حوزه تنها راه تحقیق و کاوش عقل است و تجربه به کار نمی آید. اما ورود فلسفه به حوزه طبیعیات که سراسر مبتنی بر حس و تجربه است، و اظهار نظر مبتنی بر استدلال عقلانی در این زمینه، باعث بروز لغزش های بزرگی در فلسفه شده است. از جمله نگرش های فلاسفه در عرصه طبیعیات که همراه با لغزش و اشتباه بوده، بحث افلاک است. گذشته از ابتدای این نگرش بر هیئت بطلمیوس که بعدها با نظریه کپرنیک و نیوتن فرو ریخت، فلاسفه معتقد بودند که هر یک از کرات آسمانی دارای نفس خاصی است که از سوی عقول ده گانه تدبیر و تمشیت می شوند. اعتقاد به شفافیت و بلورین بودن افلاک و فلکی که محیط به عالم مادی است، آنان را به نظریه استحاله خرق و التیام رهنمون شد. فیلسوفان معتقد شدند که نه می توان با شکافتن عرصه آسمان و ورود به افلاک حریم آنها را خرق کرد و نه می توان شکاف ایجاد شده را التیام بخشید و به جای نخستش بازگرداند. (۱)

پذیرش این اصل برای فلاسفه مسلمان مشکلاتی را در تعامل با ظاهر آیات و روایات به همراه آورده است. مهم ترین چالش مسئله معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آسمان هاست که به استناد ظاهر دلایل نقلی، جسمانی بوده است و با استحاله خرق و التیام نمی سازد.

ص: ۲۴۳

۱- ۱). برای تفصیل بیشتر ر. ک: کشف المراد، ص ۱۵۶-۱۵۸؛ [۱] شرح المواقف، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ الحدیقه الهالیه، ص ۸۳؛ سفینه النجاه، ص ۳۵۸-۳۵۹.

مفهوم چنین معراجی آن است که جسم مادی پیامبر صلی الله علیه و آله، پرده فرو افتاده بر افلاک را در شکافته و به درون آنها راه یافته است و طبیعتاً پس از فروز این خرق التیام یافته است. فیلسوفان به سبب این محذور فلسفی مدعی شدند که معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روحانی و معنوی بوده است.

علماء مجلسی در ذیل روایات معراج با تأکید بر جسمانی بودن آن، روحانی بودن آن را ناشی از ضعف تتبع در روایات یا فقدان تدین در اثر فریفته شدن به نگرش های فلاسفه دانسته است:

و الآیات مع الأخبار تدل علی عروجه صلی الله علیه و آله إلى بیت المقدس ثم منه إلى السماء فی ليله واحده بجسده الشریف، و انکار ذلك أو تأويله بالمعراج الروحانی أو بكونه فی المنام ينشأ إما من قلّه التبع فی آثار الائمة الطاهرين أو من فقد التدین و ضعف الیقین أو الانخداع بتسویلات المتفلسفین، والخبار الوارده فی هذا المطلب لا- اظن مثلها ورد فی شیء فی اصول المذهب؛(۱)

آیات قرآن و روایات دلالت دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله در یک شب با بدن شریف خود به بیت المقدس و سپس از آنجا به آسمان عروج کرد. انکار این معراج یا تأویل آن به معراج روحانی یا ادعای وقوع آن در خواب [و نه بیداری]، ناشی از قلت تتبع در روایات ائمه علیهم السلام یا فقدان تدین یا ضعف یقین یا فریب خوردن به سخنان فریب دهنده فلسفه زدگان است؛ درحالی که روایات وارد در این زمینه به قدری زیاد است که گمان ندارم نظیر آن در سایر مبانی مذهب رسیده باشد.

آن گاه علماء به نظریه خرق و التیام اشاره کرده و آن را از شبهات اوهام دانسته است:

اما اعتذارهم بعدم قبول للخرق والالتیام فلا یخفی علی اولی الافهام إن ما تمسکوا به فی ذلك لیس الا من شبهات الاوهام؛(۲)

اما این که فلاسفه می گویند عدم پذیرش معراج جسمانی به خاطر مخالفت با قاعده خرق و التیام است، مردود است؛ زیرا بر تمام صاحبان اندیشه روشن

ص: ۲۴۴

۱- مرآة العقول، ج ۵، ص ۲۰۵.

۲- مرآة العقول، ج ۵، ص ۲۰۵.

است که آنان در این مسئله تنها به وهم های شبهه انگیز خود تکیه کرده اند.

علامه مجلسی از عقل گرایان متأخر که به رغم پیروی از اهل بیت علیهم السلام این چنین در برابر آرای فلسفی بیگانه کرنش نشان داده اند، اظهار تعجب کرده است:

و انی لأعجب من بعض متأخرین اصحابنا کیف أصابهم الوهن فی امثال ذلك مع إن مخالفیهم مع قلّه اخبارهم و ندره آثارهم بالنظر الیههم و عدم تدینهم لم یجوزا ردّها و لم یرخصوا فی تأویلها و هم مع کونهم من اتباع الائمه الاطهار و عندهم أضعاف ما عند مخالفیهم من صحیح الاثار یقتفون آثار شرذمه من سفهاء المخالفین و یدکرون اقوالهم بین اقوال الشیعه المتدینین؛^(۱)

من از برخی از عالمان متأخر شیعه در شگفتم که چگونه در امثال چنین مطالبی دچار وهن شده اند، درحالی که مخالفان به رغم قلت روایات و ندرت میراث روایی و باور واقعی نداشتن، انکار چنین مسائلی را تجویز نمی کنند و تأویل آنها را مجاز نمی شمردند و اینان به رغم پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام و برخورداری از چندین برابر روایات صحیح، از سخنان گروهی ناچیز و سفیه از مخالفان ما پیروی می کنند و گفتارشان را در میان سخنان عالمان شیعی متدین می آورند.

۷. معاد روحانی

جسمانی و روحانی بودن معاد از باورهای مسلم متکلمان اسلامی است که به دلایل محکم نقلی، اعم از آیات و روایات، تکیه دارد و مورد وفاق مسلمانان است.^(۲) در کنار متکلمان، فلاسفه مسلمان اذعان کرده اند که معاد جسمانی با براهین عقلی

ص: ۲۴۵

۱- مرآه العقول، ج ۵، ص ۲۰۵.

۲- در شارح المقاصد چنین آمده است: «اهل تحقیق از فلاسفه و صاحبان ادیان بر حقیقت معاد اتفاق نظر دارند؛ هرچند در چگونگی آن میان ایشان اختلاف وجود دارد. بیشتر فلاسفه آن را تنها روحانی می دانند. . . و بسیاری از علمای اسلام همچون . . . معاد را روحانی و جسمانی [با هم] می دانند.» به نقل از بحار الأنوار، ج ۷، ص ۵۲. علامه دوانی نیز معتقد است معاد جسمانی [و روحانی] است و متبادر از اطلاق اهل شرع همین است؛ زیرا اعتقاد به چنین معادی واجب و منکر آن از نگاه مسلمانان، مسیحیان و یهودیان کافر شمرده می شود. ر. ک: همان، ص ۴۸.

قابل اثبات نیست؛ زیرا چنین معاد و بازگشتی با قانون فلسفی استحاله اعاده معدوم منافات دارد. با این حال فلاسفه تأکید کرده اند که به سبب صراحت ادله نقلی بدان تن می دهند و معاد را جسمانی می دانند. (۱)

به رغم چنین کرنش ستودنی در برابر ادله نقلی، نوع نگرش به جهان آخرت و حشر و نشر و عذاب و نعمت در گفتار فلاسفه به گونه ای است که بیشتر با معاد روحانی سازگار است و به زحمت می توان آن را با معاد جسمانی تطبیق نمود.

شاهد مدعا آنکه یکی از مشاهیر فلاسفه معاصر، مرحوم میرزا محمدتقی آملی که همگان بر تضلع و احاطه او بر مبانی فلسفی پای فشرده اند، در پایان شرح خود بر منظومه حکیم فرزانه ملاهادی سبزواری، در ذیل مباحث معاد سوگند یاد می کند که این تصویر از معاد با کتاب و سنت منطبق نیست. (۲)

شماری دیگر از فلاسفه و نیز طرفداران فلسفه با روحانی بودن معاد که از سوی گروهی از فلاسفه پیشین مورد تأکید قرار گرفته، به مخالفت برخاسته اند. حکیم آقا علی مدرس زنوزی، مرحوم کمپانی، و میرزا احمد آشتیانی و... از آن جمله اند. (۳)

مرحوم علامه مجلسی در شرح روایت امام صادق علیه السلام که در آن از تجسم اعمال نیک و بد مؤمن در قبر سخن به میان آمده است، به دیدگاه فلاسفه درباره معاد و مثالی و روحانی دانستن آن اشاره کرده و لازمه چنین نگرشی را خروج از دین شمرده و به اندیشمندان متأخر شیعه به خاطر همداستان شدن با فیلسوفان پیشین و متأخر و پیروی از مکتب مشایبان و اشراقیان، سخت تاخته است:

... والحاصل انه يمكن حمل الايات و الاخبار على أن الله تعالى يخلق باز. . . الاعمال الحسنه صوراً حسنه ليظهر حسنها للناس و باز. . . الاعمال السيئه صوراً قبيحه ليظهر قبحها معانيه؛ (۴)

ص: ۲۴۶

۱- برای تفصیل بیشتر ر. ک: الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۱ به بعد؛ الشفاء، ص ۴۲۳-۴۳۵؛ کشف المراد، ص ۴۰۳-۴۰۴.

۲- درر الفوائد (شرح منظومه)، ج ۲، ص ۴۶۰.

۳- برای تفصیل بیشتر ر. ک: شناخت نامه علامه مجلسی، ج ۱، ص ۱۷۱.

۴- الکافی، ج ۲، ص ۱۹۰.

نتیجه آنکه می توان آیات و روایات را بر این حمل کرد که خداوند متعال به ازای اعمال حسنه، صورت های زیبا را می آفریند تا زیبایی آنها را به مردم نشان دهد و در برابر اعمال زشت، صورت های زشت می آفریند تا زشتی آنها را به عیان نشان دهد.

بر این اساس، ایشان مسئله تجسم اعمال را پذیرفته و آن را به معنای آفرینش صورت های زشت و زیبا به ازای اعمال بد و خوب از جانب خداوند دانسته است. آن گاه چنین افزوده است:

و لا-حاجه إلى القول بامر مخالف لطور العقل لا يستقيم إلا بتأويل في المعاد و جعله من الاجساد المثاليه و ارجاعه الى الامور الخياليه كما يشعر به تشبيههم الدنيا والاخره بنشأتی النوم و اليقظه و إن الاغراض في اليقظه اجسام في المنام و هذا مستلزم لانكار الدين و الخروج عن الاسلام و كثير من اصحابنا المتأخرين رحمهم الله يتبعون الفلاسفه القدماء والمتأخرين و المشائين و الاشراقيين في بعض مذاهبهم، ذاهلين عما يستلزم من مخالفه ضروريات الدين؛ (۱)

و نیازی نیست که به نگرشی که مخالف نگاه عقل است و تنها با تأویل معاد و منطبق دانستن آن با اجساد مثالی و بازگرداندن آن به امور خیالی و موهوم، قابل دفاع است، باورمند باشیم. این نگرش از این که فلاسفه دنیا و آخرت را به دو نشئه خواب و بیداری تشبیه می کنند و این که معتقدند اهداف در بیداری، در خواب به صورت جسم درمی آیند، قابل استفاده است. چنین باوری مستلزم انکار دین و خروج از اسلام است. و بسیاری از عالمان متأخر ما، از فلاسفه گذشته و متأخر و از مشایبان و اشراقیان پیروی کرده اند، درحالی که در برخی از مسائل از لازمه این نگرش ها که به مخالفت با ضروریات دین می انجامد، غافل بوده اند.

اجساد مثالی راه حلی است که در سخن برخی از فلاسفه آمده و مقصود از آن این

ص: ۲۴۷

۱-۱). مرآه العقول، ج ۹، ص ۹۵. [۱]

است که انسان در جهان آخرت، نه با همین بدن مادی دنیایی، بلکه با بدنی عنصری و لطیف که مثل و به مثابه بدن دنیایی اوست، محشور می گردد. این بدن عنصری نظیر بدنی است که انسان در عالم خواب می بیند. از نظر این فیلسوفان، روح بدون وجود بدن به هر شکلی که باشد قوام نخواهد داشت و از آنجا که ادامه حضور بدن دنیایی در جهان آخرت میسر نیست، روح در قالب بدن مثالی تمثل می یابد. به هر حال، اعتقاد به بدن مثالی، روحانی بودن معاد را تقویت می کند.

علامه مجلسی معتقد است که پذیرش روحانی بودن معاد و محشور شدن انسان در قالب بدن مثالی، مخالفت با ضرورت دین است و در نتیجه خروج از اسلام را در پی دارد. وی درست به همین جهت، از معاصران خود به خاطر کرنش در برابر فلسفه مشایبان و اشراقیان

گله کرده است.

ص: ۲۴۸

علامه مجلسی پس از انزوای صوفیه و تقویت اخباری‌گری، با استفاده از موقعیت فراهم آمده با تمام توان به جمع‌آوری، تدوین و شرح حدیث پرداخت. وی از معدود محدثان جهان تشیع است که در تألیف، تدوین و شرح و تفسیر آثار حدیثی توفیق فراوان به دست آورد و تأثیر شگرفی در روند حدیث‌نگاری گذاشت.

هدف علامه مجلسی در توجه به حدیث و تدوین کتب حدیثی، ایجاد رویکردی در جامعه به سوی حدیث و معارف اسلامی و بازگرداندن توجه مردم از عرفان و تصوف خانقاهی و حکمت و فلسفه به معارف حدیثی بود.

مرحوم مجلسی در بخش‌های مربوط به درجه اعتبار احادیث از دو شیوه اعتبار سند و اعتبار محتوایی بهره می‌گیرد. او در مرآه العقول با یک شیوه واحد به تفسیر احادیث پرداخته است. در مواردی بحث را تفصیل فراوان داده و در مواردی، گذرا و گاه بدون هر گونه تفسیر از کنار روایت گذشته است.

غیر از مباحث حدیثی، مباحث دیگری در مرآه العقول مطرح شده که از جمله آنها مباحث فلسفی، کلامی، تفسیری و فقه و اصولی است.

فضای فرهنگی برآمده از شکست علمی اصولیان در برابر هجوم همه‌جانبه

جریان اخباریگری و عقب نشینی محسوس آنان در نیمه نخست قرن یازدهم (۱) توجّه به حدیث و تدوین و تفسیر آن را در جهان تشیع رونق بخشید قدرت متکی بر مذهب شیعه صفویان در تقابل فرهنگی با خلافت عثمانی و در جستجوی مشروعیت سیاسی، به یاری جریان حدیث نگاری شتافت و پایگاه محدثان را هر چه بیشتر مستحکم کرد.

گرایش های افراطی تصوّف و گسترش روش عرفانی خانقاهی در پی درون گرایی اجتماعی از سلطه طولانی مغولان در پیش از حاکمیت صفویان و رونق فراوان حکمت و فلسفه (۲) در دوره آغازین استقرار سلسله صفوی نیز زمینه های لازم را در گروه قابل توجّه عالمان دینی عصر یاد شده برای رویکردی جدی به حدیث و متون حدیث به وجود آورد و دوره ای تازه برای تدوین مجموعه های حدیثی به وجود آمد. (۳)

ص: ۲۵۰

۱- ۱). دومین دوره حیات اخباریگری در تاریخ تشیع با ظهور میرزا محمد استرآبادی (متوفای ۱۰۲۸ ق) و شاگردش ملا امین استرآبادی (متوفای ۱۰۳۱ ق) شروع شد. ملا امین استرآبادی با نوشتن کتاب الفوائد المدنیه پایه های اخباری گری را مستحکم کرد و نظر عدّه زیادی از دانشوران و فقیهان را به سوی اخباریگری جلب کرد. این جریان تا ظهور وحید بهبهانی و چالش های شدید فکری بین وی و مرحوم شیخ یوسف بحرانی مؤلف حدائق الناظره در کربلا و جذب شاگردان مبرز شیخ یوسف، نظیر کاشف الغطاء، سید بحر العلوم و سید مهدی شهرستانی به سوی وحید بهبهانی و از رونق افتادن درس شیخ یوسف ادامه داشت و پس از وی به جریانی فراموش شده تبدیل شد.

۲- ۲). رویکرد به فلسفه، تصوّف و عرفان و باطنی گری انقلابی را باید سه چهره فرهنگی شکست سیاسی مسلمانان در برابر هجوم مغولان و متلاشی شدن انسجام حکومت و یک پارچگی قلمرو مسلمانان شمرد. این هر سه چهره در واقع، گریز از رویارویی مستقیم با قدرت است که معمولاً در شکل درون گرایی خود را نشان می دهد. دولت صفوی که در واقع، محصول پیوند باطنی گرایی انقلابی حروفیه با تصوّف خانقاهی شیخ صفی الدین است در آغاز حکومت خود، رویکردی مهرآمیز به تصوّف داشت و همین رویکرد، موجب سودجویی های فراوان صوفیان گشت که عکس العمل آن بر خوردهای تند و بی رحمانه شاه عباس اول در قزوین گشت و وی را به انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان واداشت. در اصفهان با تقویت متشرعه و اهل حدیث در برابر صوفیان و عارفان و ایجاد چالش فرهنگی بین طرفداران حدیث و علاقه مندان به عرفان کم کم زمینه تفوق اهل حدیث را به وجود آورد.

۳- ۳). در این دوره کتب حدیثی فراوانی تألیف شد و بر بسیاری از کتب حدیثی قدما شرح نگاشته شد. کتاب از چهار کتاب مشهور حدیثی متأخر یعنی بحار الأنوار مجلسی (وفات ۱۱۱۱)، وافی فیض کاشانی (وفات ۱۰۹۰) و وسایل الشیعه شیخ حر عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴) در همین دوره تألیف گشت. همزمان با کمی تأخیر، کتاب حدیثی حجیم دیگری که چندان شهرت نیافت به نام العوالم والمعارف توسط مرحوم عبداللّه بن نور اللّه بحرینی نوشته شد. در همین دوره افزون بر شرح مجلسی بر کافی به نام مرآه العقول، شروح دیگری، از قبیل شرح کافی ملا خلیل توسط ملا خلیل بن غازی قزوینی (۱۰۰۱-۱۰۸۹)، [۱] شرح اصول کافی ملا صالح حسام الدین محمد صالح بن احمد مازندرانی (متوفای ۱۰۸۱ ق) از شاگردان مجلسی اول، شرح اصول کافی آخوند ملا محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی مشهور به ملا صدرا (متوفای ۱۰۵۰ ق)، حاشیه محمد بن سید

حیدر حسینی طباطبایی نایینی (متوفای ۱۰۸۰ یا ۱۰۸۲ق) مشهور به میرزا رفیعا بر کتاب کافی نوشته شد. نیز در همین دوره چندین شرح به تهذیب الأحکام و من لایحضره الفقیه نگاشته شد که مشهورترین آنها روضه المتقین مجلسی اوّل (متوفای ۱۰۷۰ق) به زبان عربی و لوامع صاحبقرانی به زبان فارسی است. همچنین، ملاذ الأخیار از مجلسی دوّم در شرح تهذیب الأحکام شیخ طوسی نیز از تألیف همین دوره رویکرد به حدیث است.

شیخ الاسلام وقت شناس و پر نفوذ عصر صفوی، علامه محمد باقر مجلسی با تیزهوشی و درایت فوق العاده، زمان را برای احیا و گسترش متون حدیثی، مناسب یافت و با تشکیل گروه های علمی و پژوهشی تحت اشراف خویش، بهترین بهره را از شرایط به وجود آمده گرفت. وی از معدود محدثان جهان تشیع است که در تألیف، تدوین و شرح و تفسیر آثار حدیثی توفیق فراوان به دست آورد و تأثیر شگرفی در روند حدیث نگاری گذاشت.

او افزون بر مجموعه حدیثی بحار الأنوار - که تاکنون پر حجم ترین، متنوع ترین، کامل ترین و در عین حال ابتکاری ترین جامع حدیثی است - کتاب های ارزشمند دیگری نیز در این حوزه نگاشت که از جمله آنها شرح مفصل بر کتاب الکافی ثقه الاسلام کلینی با عنوان مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول است. تنظیم این کتاب که مقارن اواخر عمر مرحوم مجلسی است، از نظر تحوّل فکری و دست آوردهای حدیث شناسی وی جای تأمل و توجّه فراوان است. بازیابی و استخراج شیوه حدیث نگاری و روش تفسیر حدیث وی و دست یابی به آرمان ها و آرای او در تفسیر کافی، کاری لازم و بایسته است.

این مقاله در صدد بازشناسی غیر تفصیلی شیوه حدیث نگاری مجلسی در مرآه العقول است. مطالعه و پژوهش های تفصیلی درباره موضوع یاد شده، در این کتاب و کتب دیگر وی، تک نگاری های مستقل می طلبد که در جای خود باید بدان پرداخت.

مرحوم علامه مجلسی در همه نگارش های حدیثی خود، یک هدف و انگیزه فراگیر داشت که در آغاز بسیاری از کتاب های خویش بدان تصریح کرده است. در کنار این انگیزه، گاه انگیزه ها و هدف های فرعی داشت. در تألیف مرآة العقول نیز چنین اهدافی وجود داشت. هدف فراگیر مجلسی در توجّه به حدیث و تدوین کتب حدیثی ایجاد رویکردی در جامعه به سوی حدیث و معارف منقول از اهل بیت علیهم السلام و باز گرداندن توجّه ها از عرفان و تصوّف خانقاهی و حکمت و فلسفه به معارف حدیثی بوده وی در بحار الانوار، مرآة العقول و بعضی کتاب های دیگر خود در این خصوص، کلامی با مضمون همگون دارد (۱)؛ در مقدمه بحار الانوار می نویسد:

انی كنت فی عنفوان شبابی حریصاً علی طلب العلوم، بأنواعها، مولعاً باجتناء فنون المعالی من افنانها. بفضل الله - سبحانه - وردت حیاضها و أتیت ریاضها و عثرت علی صحاحها و مراضها، حتی ملأت کئی من الوان ثمارها واحتوی جیبی علی اصناف خیارها و شربت من کل منهل جرعه روّیه، واخذت من کل بیدر حفنه مغنیه، فنظرت الی ثمرات تلك العلوم و غایاتها، وتفکرت فی اغراض المحصلین و ما یحثّهم علی البلوغ الی نهایاتها و تأملت فیما ینفع منها فی المعاد، و تبصّیرت فیما یوصل منها الی الرشاد. فأیقنت بفضل الله والهامه تعالی، أنّ زلال العلم لا ینفع الا اذا أخذ من عین صافیه، نبت عن ینابیع الوحی والإلهام وأنّ الحکمه لا تنجع، اذا لم تؤخذ من نوامیس الدّین ومعامل الأنام. . . فترکت ما ضیعت زماناً من عمری فیه، مع کونه الرابح فی دهرنا، واقبلت علی ما علمت أنّه سینفعی فی معادی مع کونه کاسداً فی عصرنا فاخترت الفحص عن اخبار الأئمه الطاهرین الأبرار سلام الله علیهم، واخذت فی البحث عنها و اعطیت النظر فیها حقّه و اوفیت التدرّب فیها حظّه؛ (۲)

... من در آغاز جوانی برای آموختن همه گونه دانش ها حریص، و برای

ص: ۲۵۲

۱- ۱). به عنوان نمونه، ر. ک: بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۳۲۳. [۱]

۲- ۲). بحار الانوار، ج ۱، [۲] مقدمه ص ۲.

دست یابی به انواع فنون از منابع آن شیفته بودم. به یاری خدا به قلمرو دانش پا نهادم و بر بوستان آنها وارد شدم؛ بر خوب و بد آنها واقف گشتم و سبد خویش از انواع میوه هایش پر نموده و از بهترین آنها برگزیدم و از هر آبشخوری جرعه ای چشیدم و از هر خرمنی مثنی برگزیدم.

به ثمره آن دانش ها و نتایج آنها نگریستم و در اهداف جویندگان آن وانگیزه هایی که آنان را در دست یابی به نهایت چنین دانش هایی تشویق می کند، اندیشیدم. در بهره های آخرتی آنها دقت کردم و در راهبری آنها به سوی رشد و تعالی تأمل کردم. به فضل و الهام الهی، یقین پیدا کردم که دانش زلال جز آن گاهی که از چشمه روشن و صاف وحی و الهام می جوشد، سیراب کننده نیست و حکمت، جز در صورتی که از محرم اسرار دین و پناهگاه مردم آموخته نشود، سودمند نمی باشد. . . از این روی، دانش هایی که مدتی از عمرم را در آنها هدر داده بودم، رها کردم؛ با آن که امروزه این دانش ها سگّه بازار است و بر آنچه که برای روز واپسینم سودمند است، روی آوردم؛ گرچه این امور، امروز بازار کساد دارد. به پژوهش در اخبار امامان معصوم علیهم السلام روی آوردم و به مباحثه و دقت نظر در آنها پرداختم و از پرداختن به آن حظی فراوان بردم.

ولی این انگیزه و علّت رویکرد به حدیث را در مقدمه مرآه العقول روشن تر و صریح تر از بحار الأنوار بیان می کند و در آن از رویکردهای غیر صحیح در نظر خویش به نام یاد می کند و می نویسد:

أنتی لما الفیت اهل دهرنا آراء متشّتته واهواء مختلفه، قد طارت بهم الجهالات الی اوکارها وغاصت بهم الفتن فی غمارها وجذبتهم الدواعی المتنوّعه الی اقطارها وحیرتهم الضلاله فی فیافیها و قفارها فمنهم من سمی جهاله اخذها من حثاله من اهل الفکر و الضلاله المنکرین لشرایع النبوه وقواعد الرساله: حکمه واتخذ من سبقه فی تلک الحیره والعمی ائمه. . . ومنهم من یسلک مسالک اهل البدع والأهواء، المتمین الی الفقر والفناء؛ لیس لهم فی دنیاهم وأخراهم الا الشقاء والعناء، فضحهم الله عند

اهل الأرض كما خذلهم عند اهل السماء... فدریت بما القیت الیک، انّ حقیقه العلم لا توجد إلا فی اخبارهم وانّ سبیل النجاه لا یعثر علیه الا بالفحص عن آثارهم. فصرفت الهمه عن غیرها الیها و اتکلت فی اخذ المعارف علیها... (۱)

... مردم روزگارم را بر نظریه های ناپیوسته و هواهای گوناگون یافتم؛ به گونه ای که جهل و نادانی در درونشان لانه ساخته و فتنه ها در خویش غرقشان کرده و انگیزه های گوناگون به راهشان افکنده و گمراهی آنان را در بیابان ها و صحراها رهایشان کرده است. گروهی از آنان آنچه را که از پس مانده های گمراهان و منکران شریعت پیامبران و قوانین رسالت فرا گرفته اند، حکمت نام نهاد، و پیش روان آنان در این سر در گمی و کوری را پیشوای خود می شمردند... و گروهی دیگر راه و روش بدعت گذاران و هوا پرستانی منتسب به فقر و فنا را پیموده اند؛ کسانی که در دنیا و آخرت جز بدبختی وسیله روزی ندارند و خداوند آنان را در نزد زمینیان رسوا و در پیش عرشیان ذلیل ساخته است... از آنچه که پیش از این گفتم، به خوبی پیداست که حقیقت علم جز در اخبار امامان علیهم السلام یافت نمی شود و راه رستگاری بجز از راه جستجو در آثارشان به دست نمی آید. از این روی، همت خویش را از دیگر دانش ها به دانش حدیث برگرداندم و در دست یابی به معارف، بر این آثار تکیه زدم.

مرحوم مجلسی در پی چنین احساسی، رویکردی جدی به حدیث پیدا کرد و در همین راستا به تدریس و بحث درباره روایات کتب روایی متداول زمان خویش از قبیل کتاب کافی پرداخت و حاصل این مباحث را در شکل تعلیقه بر کتاب یاد شده، به طور متفرق و نامنظم نگاشت. وجود این یادداشت ها و احساس ترس نسبت به از بین رفتن آنها، کنار درخواست فرزندش محمد صادق مجلسی مبنی بر نگارش شرحی کامل بر احادیث کتب مرسوم و متداول حدیثی، علامه را به فکر تنظیم یادداشت های

ص: ۲۵۴

قبل و تکمیل آنها انداخت (۱) و این انگیزه های فرعی در کنار هدف کلی و اصلی وی، موجب پیدایش مرآه العقول گشت.

تأثیر رویکرد حدیثی یاد شده و نگارش غیر منظم حواشی بر کتاب های گوناگون کافی در طول چندین سال (۲)، در شیوه تدوین مرآه العقول تأثیر جدی داشت و این عوامل، خوانندگان مرآه العقول را در بازیابی شیوه حدیثی مرآه العقول کمک خواهد کرد.

شیوه حدیث نگاری مرآه العقول

مرحوم علامه مجلسی در مقدمه کتاب یاد شده، به طور گذرا از شیوه خود سخن گفته است. این گزارش کوتاه می تواند مقدمه ای برای شناخت روش حدیثی وی در کتاب مرآه العقول باشد. وی در این خصوص می نویسد:

ازمعت علی ان اقتصر علی ما لابد منه فی بیان حال اسانید الأخبار، الّتی هی لها کالأساس و المبانی و اکتفی فی حلّ معضلات الألفاظ و کشف مخیّبات المطالب بما یفطن به من یدرک بالأشارات الخفیة دقایق المعانی. وسأذکر فیها ان شاء الله- کلام بعض افاضل المحشین و فوائدهم و ما استفدت من برکات انفاص مشایخنا المحققین و عوایدهم، من غیر تعرض لذکر اسمائهم او ما یرد علیهم؛ (۳)

... تصمیم گرفتیم در بیان وضع سندهای اخبار که همچون پایه و اساس بحث است، به ضرورت بسنده کنیم، و در حل دشواری های واژه ها و شناسایی مطالب پنهان به مقداری که زیرک ها از اشاره های پنهان به معانی ظریف

ص: ۲۵۵

۱-۱). مرآه العقول، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲-۲). مرحوم مجلسی در سال های گوناگون، کتاب های مجموعه کافی را به طور غیر منظم با دوستانش بحث می کرد و حواشی می نوشت. بر این اساس و طبق تصریح خویش در پایان کتاب ها، شرح های خود را به این ترتیب نگاشته است: کتاب التوحید در هفتم ربیع الثانی ۱۹۰۸ ق پایان یافته است. کتاب الحجّه (جزء اول) در هفتم ربیع الثانی ۱۱۰۰ و جزء دوم آن در اواخر رجب ۱۱۰۲ پایان پذیرفته است. باب الذنوب در دهم جمادی الاولی ۱۱۰۶ و کتاب الکفر در بیست و سوم صفر ۱۱۰۹، کتاب الحج در جمادی الاولی ۱۰۸۹ در هشت رجب ۱۷۰۶ پایان یافته است.

۳-۳). مرآه العقول ج ۱، ص ۳. [۱]

می‌رسند، اکتفا کنم و به یاری خداوند، بدون نام بردن و ایراد گرفتن، سخن پاره‌ای از محشین و نکته‌های آنان و نیز آنچه که از زبان آنان شنیده‌ام، خواهم آورد.

بنابر گفتار فوق، نخستین مبحثی که می‌توان بر آن پرداخت، موضوع اعتبار احادیث و شیوه علامه در این خصوص است.

بحث اعتبار احادیث در مرآه العقول

مرحوم علامه مجلسی در بحث‌های مربوط به درجه اعتبار احادیث، از دو شیوه اعتبار سندی و اعتباری محتوایی بهره می‌گیرد، در مواردی، حدیثی را با ترازوی رجال می‌سنجد و صحت و سقم آن را می‌نمایاند و در مواردی، ضعف سندی حدیث را در سایه محتوا و متن حدیث نادیده گرفته و حدیث را معتبر می‌داند. در مباحث سندی، ضمن توجه به شیوه مشهور، دیدگاه رجالی خویش را نیز یادآور می‌شود و در مواردی به علل این اختلاف رأی می‌پردازد.

اعتبار محتوایی

مرحوم مجلسی اعتبار سندی را شیوه کافی برای صحت یا سقم روایات نمی‌داند و در بسیاری موارد از محتوا و مضمون روایت و نیز از ساختار کلام و عبارت، به صحت صدور روایت حکم می‌کند. در مجموع مرآه العقول، موارد فراوانی را می‌توان برای این مدعا ذکر کرد در ذیل نمونه‌هایی یادآوری می‌شود:

در جلد بیست و پنجم، ذیل خطبه الوسیله امیرالمؤمنین علیه السلام می‌نویسد:

الحديث الرابع ضعيف؛ لكن هذه الأخبار قوه مبانيه ورفعه معانيها، تشهد بصحتها، ولا تحتاج الى سند، مع ان هذه الخطبه من الخطب المشهوره عنه عليه السلام (۱).

در جای دیگر همین مجلد، ذیل خطبه طالوتیه امیرالمؤمنین علیه السلام می‌نویسد:

الحديث الخامس، ضعيف على مصطلح القوم؛ لكن بلاغه الكلام و غرابه

ص: ۲۵۶

الأسلوب و النظام تأبی صدوره عن غیر الإمام علیه السلام. (۱)

و در محل دیگری از همین مجلد می نگارد:

رواه بثلاثة أسانید، فی الأول ضعف و الثانی حسن کالصحیح و فی الثالث ضعف أو جهاله، لکن مجموع الأسانید لتقوی بعضها ببعض، فی قوه الصحیح. (۲)

در جلد سوّم درباره حسن بن عباس می نویسد:

الحديث الأول، ضعيف على المشهور بالحسن بن العباس، لکن يظهر من كتب الرجال، أنه لم يكن لتضعيفه سبب إلا رواية هذه الأخبار العالیه الغامضه التي لا يصل إليها عقول اکثر الخلق. والكتاب كان مشهوراً عند المحدثين واحمد بن محمد روى هذا الكتاب مع أنه أخرج البرقي عن قم، بسبب انه كان يروى عن الضعفاء. فلو لم يكن هذه الكتاب معتبراً عنده، لما تصدّى لروايته والشواهد على صحته عندي كثيره. (۳)

در مجلد یازدهم، ذیل حدیث عبدالله بن سنان می نویسد:

ضعيف سنداً و متنه يدل على صحته. (۴)

وی گاهی وجود حدیث در یک اصل و یا کتاب معتبر و مشهور حدیثی را برای معتبر شمردن آن کافی می شمارد و ضمن بیان ضعف آن، بر پایه نظریه مشهور تأکید می کند که حدیث چون در «اصل» از اصول محدثان وجود دارد، بنا بر این ضعف آن جبران شده و معتبر است. وی در خصوص روایات منقول در اصول معتبر، بحث سندی را تنها برای ترجیح در موارد تعارض روایات، لازم می شمارد و گرنه به نظر وی، نفس وجود روایت در اصول معتبر، حجت کافی برای جواز عمل به مضمون آن است. در این خصوص می نویسد:

ان وجود الخبر فی امثال تلك الاصول المعتمره، مما یورث جواز العمل به؛ لکن لا بدّ من الرجوع الی الأسانید، لترجیح بعضها علی بعض عند

ص: ۲۵۷

۱-۱. همان، ج ۲۵، ص ۷۰. [۱]

۲-۲. همان ج ۲۵، ص ۲۹۵. [۲]

۳-۳. مرآه العقول، ج ۲۵، ص ۶۲. [۳]

۴-۴. همان، ج ۱۱، ص ۳۷۳. [۴]

التعارض. فان كون جميعها معتبراً لا ينافي كون بعضها اقوى. (١)

و بر همین اساس، در ذیل حدیث عیسی بن المستفاد می نویسد:

ضعیف علی المشهور لکنه معتبرٌ اخذه من کتاب الوصیه لعیسی بن المستفاد وهو من اصول المعتمره، ذكره النجاشی والشیخ فی فهرستیهما واورد اکثر الکتاب السید بن طاووس قدس سره فی کتاب الطرف. (٢)

و بر همین اساس، جهالت ابوالحسن محمد بن اسماعیل نیشابوری بندقی را که از طریق فضل بن شاذان کتاب صفوان بن یحیی را نقل می کند، به صحت روایت مضرّ نمی داند. در ذیل شرح روایت اول وی در باب غسل شهر رمضان می نویسد: «مجهول کالصحیح». و در ذیل روایت دوّم توضیح می دهد که مجهول کالصحیح، لأنه معطوف علی الخبر السابق وهذا یؤید أنه مأخوذ من کتاب الصفوان ولا یضرّ جهاله الراوی. (٣)

و درباره سعّدان بن مسلم با آن که مشهور، روایت وی را مجهول می دانند ولی به خاطر آن که شیخ، وجود اصلی را برای او گزارش می کند، جهالت وی را مانع از اعتبار روایت نمی داند و می نویسد: «مجهولٌ علی المشهور بسعدان، و ربّما یعدّ حسناً. لأنّ الشیخ قال: له اصل» (٤).

اعتبار سندی

اشاره

مرحوم مجلسی در بررسی اسناد روایات، از تفصیل پرهیز می کند و تنها در مواردی خاص و به ندرت به بررسی شخصیت های سند می پردازد و در خیلی موارد با به کارگیری اصطلاحات ویژه رجالی، اعتبار حدیثی را روشن می نماید. در تبیین درجه اعتبار حدیث، تعبیری از قبیل: صحیح، حسن، ضعیف، موثق، مجهول، ضعیف علی المشهور، ضعیف علی المشهور و معتبر عندی، ضعیف کالموثق، مجهول کالصحیح، مجهول فی قوه الصحیح، صحیح علی الأظهر، حسن أو موثق لا یقصران عن الصحیح، ضعیف علی المشهور و ربّما یعدّ موثقاً، حسن علی الظاهر،

ص: ۲۵۸

۱-۱. همان، ج ۱، ص ۲۲. [۱]

۲-۲. همان، ج ۳، ص ۱۹۳. [۲]

۳-۳. مرآه العقول، ج ۱۶، ص ۳۷۵. [۳]

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۱۰۸. [۴]

حسن کالصحیح، مجهول علی المشهور، مرفوع او ضعیف و موثق کالصحیح بهره می گیرد.

بدیهی است وقتی تعبیرهایی از قبیل ضعیف علی المشهور و یا مجهول علی المشهور را به کار می برد، باور مشهور را نمی پذیرد. در این صورت، گاه تصریح می کند که نظر وی با نظر مشهور مخالف است و نظر خود را روشن بیان می کند و گاه رأی خویش را بیان نمی کند. در مواردی که نظر خود را بیان نمی کند، به تعبیرهای یادشده اکتفا می کند و در دیگر موارد، از تعبیر ضعیف علی المشهور و معتبر عندی و یا ضعیف علی المشهور و ربّما یعدّ موثقاً بهره می گیرد.

مواردی که مرحوم مجلسی نسبت به رأی مشهور نظر دارد، با توجه به تعداد روایان موارد زیادی نیست؛ ولی با نظر به این که آنان روایان پرحديث هستند، احادیث زیادی در قلمرو اختلاف رأی وی با مشهور قرار می گیرد. اشخاصی که مجلسی حدیث آنان را بر خلاف نظر مشهور معتبر می داند، عبارت اند از:

۱. روایت نوفلی از سکونی

حسین بن یزید نوفلی و اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، هیچ کدام توثیق خاصّ ندارند و نوفلی از سوی بعضی از عالمان قمی متهم به غلو شده است؛ (۱) گرچه روایات منقول از طریق وی نشانی از غلو ندارند. و سکونی از عامه است مشهور رجالیون به علت فقدان توثیق خاص، روایات این دو راوی را توثیق نمی کنند و پاره ای دیگر به علل گوناگون و از جمله وقوع این دو راوی در اسناد کامل الزیارات، توثیق عام می کنند (۲) و آن دو را موثق می شمارند.

مجلسی این دو راوی را موثق می شمارد و از این طریق، تعداد زیادی از روایت ها معتبر می گردند.

ص: ۲۵۹

۱- ۱). رجال طوسی، ص ۳۷۳، منشورات الرضی، قم.

۲- ۲). ابن قولویه در مقدمه کتاب خود می نویسد: «لکن ما وقع لنا من جهة التفات من اصحابنا-رحمهم الله برحمته-ولا اخرجت فيه حديثاً روى عن الشاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعرفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم. (کامل الزیارات، ص ۳۷، نشر الفقاهه) [۱] پاره ای از دانشوران بر اساس همین گفته، تمام رجالی را که در سلسله اسناد روایت های کامل الزیاره واقع شده اند، موثق می دانند و این کلام ابن قولویه را نوعی توثیق عام می شمارند.

۲. سهل بن زیاد

ابو سعید، سهل بن زیاد آدمی از راویان پر حدیث و مورد اختلاف رجالیون است. اکثر رجالیون وی را تضعیف می کنند. وی متهم به غلو، دروغگویی، فاسد الروایه و المذهب، راوی مراسیل، معتمد بر مجاهیل و احمق شده است. احمد بن محمد بن عیسی اشعری وی را از قم اخراج کرده است؛ (۱) با این حال، بعضی از رجالیون با اسناد به توثیق نجاشی در رجال خود، (۲) روایت وی را قابل اعتماد می شمارند و در شأن وی می گویند: والأمر فی السهل سهل.

مرحوم مجلسی به روایت های سهل بن زیاد اعتماد دارد و از آن جایی که سهل از راویان پرحدیث است، تعداد زیادی از روایت ها بدین وسیله در قلمرو روایات معتبر قرار می گیرند.

۳. معلی بن محمد

ابوالحسن معلی بن محمد البصری نیز از راویان پر حدیث و مورد اختلاف در نزد رجالیون است. نجاشی و علامه در خلاصه الأقوال وی را مضطرب الحدیث والمذهب می دانند و ابن غضائری وی را با این تعبیر «عرف حدیثه و نکره یروی عن الضعفاء ویجوزان یخرج شاهداً» (۳) توصیف می کند. مرحوم مجلسی احادیث معلی بن محمد را معتبر می شمارد.

۴. مفضل بن عمر

مفضل از راویانی است که درباره اش اختلاف نظر ژرفی وجود دارد. پاره ای وی را از بزرگان شمرده و گروهی او را از فاسد مذهبان دانسته اند. شیخ مفید در ارشاد وی را از شیوخ اصحاب امام صادق علیه السلام و از خاصان و معتمدان و از جمله فقهای صالح مورد وثوق دانسته است (۴). شیخ طوسی در کتاب الغیبه او را از جمله ممدوحان و از خاصان

ص: ۲۶۰

۱-۱. خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، علامه حلّی، نشر الفقاهه قم، ص ۳۵۶.

۲-۲. رجال نجاشی.

۳-۳. خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ص ۴۰۹.

۴-۴. الارشاد، دارالمفید، لبنان، ج ۱۲، ص ۲۱۶.

و کارپردازان امام صادق علیه السلام شمرده است (۱) و در مدحش روایاتی نقل کرده است. چنانکه کشی نیز در مدحش روایات چندی آورده است (۲)؛ ولی علامه و نجاشی وی را فاسد المذهب و الروایه دانسته اند و غیر قابل اعتماد شمرده اند؛ (۳)

ابن غضائری تصریح می کند که «متهافت مرتفع القول خطابی، وقد زید علیه شیء کثیر و حمل الغلاه فی حدیثه حملاً عظیماً و لا یجوزان یکتب حدیثه...». (۴)

علامه مجلسی در روایت هایی که به خاطر وجود وی در سلسله روایت، ضعیف شمرده شده است، رأی مشهور را نمی پذیرد و با تعبیر ضعیف علی المشهور که بیانگر عدم باور به قول مشهور است از کنار روایت می گذرد.

۵. علی ابن ابی حمزه بطائنی

ابوالحسن علی بن ابی حمزه سالم البطائنی یکی از راهبران واقفیه است. در خلاصه الأقوال، علامه از قول علی بن حسن بن فضال نقل می کند که وی بطائنی را دروغگو، متهم و ملعون می شمرد و راضی نبود احادیثی را که از وی نقل کرده است، دیگران به توسط وی از بطائنی نقل کنند. (۵)

ابن غضائری ضمن لعن وی، او را پایه و ریشه واقفیان می دانست و از وی به عنوان دشمن ترین فرد نسبت به امام، یاد می کرد (۶). با این حال، مرحوم مجلسی بر پایه مبانی خاص خود، وی را قابل اعتماد می دانست و روایت هایی را که به خاطر وجود وی در سند روایت ضعیف شمرده می شوند، بی اشکال می دانست. شاید علت این امر آن باشد که از جمله راویان از وی حسن بن محبوب و عثمان بن عیسی است و عثمان پس از توبه از مذهب واقفیان، بنابر نظری از جمله کسانی است که عبارت «اجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم» در شأن آنان به کار می رود؛ (۷) چنان که ابن محبوب نیز از همین گروه شمرده می شود. (۸)

ص: ۲۶۱

۱-۱. کتاب الغیبه، ص ۳۴۶.

۲-۲. رجال الکشی، رقم ۵۸۱-۵۹۸.

۳-۳. خلاصه الاقوال، ص ۴۰۷. [۱]

۴-۴. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۲۴۲-۲۳۸. [۲]

۵-۵. خلاصه الاقوال، ص ۳۶۳، شماره ۱۰۵.

۶-۶. همان.

۷-۷. جامع الرواه محمد بن علی اردبیلی، انتشارات کتابخانه آیت الله الظمی مرعشی النجفی، قم، ج ۱، ج ۵۳۵.

۸-۸. رجال کشی، رقم ۱۰۵، [۳] خلاصه الاقوال، ص ۹۷.

۶. محمد بن سنان

ابوجعفر محمد بن سنان الزاهری نیز از جمله کسانی است که اختلاف نظر بسیاری درباره‌ی وی وجود دارد. بسیاری او را غیر قابل اعتماد می‌شمارند. در خلاصه علامه، وی فردی ضعیف شمرده شده و روایاتی که وی به تنهایی نقل می‌کند، غیر قابل اعتماد دانسته شده است. (۱)

فضل بن شاذان وی را از جمله دروغگویان مشهور دانسته است و در عین حال، از قول صفوان نقل شده که محمد بن سنان بارها می‌خواست از جمع یاران شیعه خارج شود که به همت وی در جمع نگه داشته شده است. (۲)

مرحوم مجلسی روایاتی را که ابن سنان در آن است از نظر وجود وی در سلسله روایت غیر قابل اعتماد نمی‌داند و می‌گوید: «ضعیف علی المشهور بمحمد بن سنان و معتبر عندی» (۳). محمد بن سنان نیز از راویان پر حدیث است و تصحیح و توثیق وی، موجب ورود بسیاری از روایات به قلمرو روایات معتبر می‌گردد.

۷. ابان بن ابی عیاش

ابو اسماعیل ابان بن فیروز ابی عیاش تنها راوی کتاب سلیم بن قیس است و بسیاری وضع کتاب سلیم را به وی نسبت می‌دهند. وی عامی المذهب بود و از راویان ضعیف است. (۴)

مرحوم مجلسی وی را قابل اعتماد می‌داند و در روایت‌هایی که وی در سلسله سند آن است، می‌نویسد: «ضعیف علی مشهور، معتبر عندی» (۵). در مبحث اختلاف الحدیث ذیل حدیث اول می‌نویسد: «ضعیف علی المشهور معتبر عندی و کتاب سلیم عندی موجود و اری فیه ما یورث الظن القوی بصحته». (۶)

۸. موسی بن بکر

وی راوی ای پر روایت است و توثیق خاص ندارد؛ گرچه روایاتی از طریق

ص: ۲۶۲

۱-۱. خلاصه الأقوال، ص ۳۹۴.

۲-۲. جامع الرواه، ج ۲، ص ۱۲۴.

۳-۳. مرآه العقول ح ۱، ص ۱۰۶ و... [۱]

۴-۴. خلاصه الأقوال، ص ۳۲۵. [۲]

۵-۵. مرآه العقول ج ۱، ص ۱۴۲، ۱۴۷ و ۱۴۸. [۳]

۶-۶. همان، ج ۱، ص ۲۱۰. [۴]

خودش در توثیق خویش نقل کرده است (۱). وی واقفی است. گویا مرحوم مجلسی به وی اعتماد دارد و روایت هایی که به خاطر وجود وی ضعیف تلقی می شود، به مشهور نسبت داده است که حاکی از عدم پذیرش مرحوم مجلسی است.

۹. طلحه بن زید

طلحه بن زید، عامی مذهب است؛ ولی کتابی دارد که رجالیون آن را معتبر می دانند. (۲) او راوی پر روایتی است. مرحوم مجلسی نیز وی را معتمد می داند و از این روی، در ذیل روایت های وی عنوان «ضعیف کالموثق» می آورد که نشان اعتماد وی به روایت طلحه بن زید است. در جایی دیگر می نویسد: «ضعیف علی المشهور لکنه قوی». (۳)

شاید یکی از علل اصلی رویکرد مجلسی به معتبر شمردن این قبیل راویان، باور وی به شیوه ای خاص غیر از شیوه متداول در بین رجالیون درباره شناسایی راویان است. وی در ذیل حدیث سیزدهم باب نوادر کتاب فضل العلم می نویسد:

[اعرفوا منازل الناس علی قدر روایتهم عنا] . قوله علیه السلام علی قدر روایاتهم عنا، ای کیفاً و کماً أو الأعم منهما-وهو اظهر- وهذا طریق الی معرفه الرجال غیر ما ذکره ارباب الرجال. وهو اقوی وانفع فی هذا الباب. فانّ بعض الرواه نری اخبارهم مضبوطه لیس فیها تشویش، کزراره، محمد بن مسلم و أضرابهما و بعضهم لیسوا كذلك کعمار السباطی. و کذا نری بعض الأصحاب اخبارهم خالیه عن التقیه کعلی بن جعفر، و بعضهم اکثرها محموله علی التقیه کالسکونی و اضرابه و کذا نری بعض الأصحاب رووا مطالب عالیه و مسائل غامضه و اسرار کثیره کهشام بن حکم و مفضل بن عمر و لم نری فی اخبار غیرهم ذلك و بعضهم رووا اخباراً کثیره و ذلك يدل علی شدّه اعتنائهم بامور الدین و بعضهم لیسوا كذلك. وکل ذلك من

ص: ۲۶۳

۱-۱. جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۷۲.

۲-۲. خلاصه الاقوال، ص ۳۶۱.

۳-۳. مرآه العقول ج ۱۶، ص ۳۷۴. [۱]

[موقعیت افراد را با مقدار روایت آنان از ما بشناسید]؛ یعنی به مقدار و به چگونگی نقل و یا به هر دوی آن-که ظاهراً مراد همین است-قدرشان را بشناسید و این روش شناخت، غیر از روش شناختی است که رجالیون یادآور می شوند. این روش در این خصوص، قویتر و نافع تر است؛ زیرا پاره ای از راویان مثل زراره و محمد بن مسلم و امثال آنها را می بینیم که روایت هایشان دقیق و بدون اضطراب است و بعضی دیگر نظیر عمار سباطی چنین نیست. پاره ای دیگر همچون علی بن جعفر روایاتشان خالی از تقیه است و گروهی دیگر، همچون سکونی و امثال وی روایتشان بیشتر حمل بر تقیه می شود. بعضی اصحاب همچون هشام بن حکم و مفضل بن عمر را می نگریم که مطالب عالی و دشوار را نقل می کنند، اخباری که در نقل دیگر راویان نمی بینیم. بعضی دیگر اخبار فراوانی نقل کرده اند که دلیل بر اهتمام بیشتر آنان به امور دین است، و بعضی دیگر چنین نیستند. همه این مطالب از مرجّحات راویان به شمار می آید و با جستجوی کامل در روایات، این مطالب به دست می آید.

با توجه به این دیدگاه، طبیعی است که وی اخبار هشام بن حکم و مفضل بن عمر را معتبر بداند و سخن کسانی را که با توجه به محتوای روایت، اینان احتمال غلو در آنها می دهند نپذیرد و درباره افرادی که از کمیت بالایی در نقل روایت برخوردارند، نه تنها در آنان نشانی از بی توجهی و کم دقتی نبیند، بلکه کثرت روایت را ناشی از اهتمام به دین شمارد. در سایه چنین دیدی، گستره راویان معتبر و روایت های معتبر بسیار زیاد خواهد گشت و نوعی آسان گیری در نقد سندی روایت به وجود خواهد آمد.

شیوه تفسیر حدیث در مرآه العقول

مرحوم مجلسی پس از تبیین میزان اعتبار احادیث، به شرح و تفسیر حدیث می پردازد. در شرح و تفسیر احادیث در مجموع مرآه العقول به یک شیوه عمل نشده

ص: ۲۶۴

است. در مواردی، بحث را تفصیل فراوان داده و در مواردی، گذرا و گاه بدون هر گونه شرح و تفسیر از کنار روایت گذشته است. در اصول کافی و بویژه در مبحث حجّت، روایت ها از شرح و تفصیل بیشتری برخوردار شده اند؛ ولی در قسمت فروع کافی کم از حجم شرح کاسته شده و در بخش هایی بدون هر گونه شرح، تنها به میزان اعتبار حدیث اشاره شده است. یاد کرد این نکته، خالی از فایده نیست که مرحوم مجلسی نصف روایت های کتاب دعا و نیز کتاب عشره و کتاب زکاه و خمس و نصف صلاه را شرح نکرده است و شرح این قسمت ها توسط شاگردش امیر محمد حسین خاتون آبادی نوشته شده است. (۱)

مرحوم مجلسی در شرح احادیث، نخست واژه های مشکل را با بهره گیری از قواعد صرفی و استفاده از کتب لغت معنا می کند. بیشترین بهره گیری وی در شرح لغات از قاموس المحيط فیروز آبادی، صحاح اللغه جوهری، مصباح المنیر، نهاییه ابن اثیر است. در عین حال، در بسیاری موارد، بدون بهره گیری از کتب لغت واژه ها را معنا می کند. پس از شرح مفردات و واژه ها، عبارت های کوتاه و دارای معنای مستقل را بخش بخش شرح می کند. اصطلاحات را با تفصیل بیشتری توضیح داده و آرای گوناگون درباره هر اصطلاح را می آورد و در نهایت، یکی از آنها را ترجیح می دهد. در شرح احادیث، از شروح گذشتگان و نیز معاصران خود بهره می گیرد و ضمن یاد کرد با تعابیر کلی و مبهم در خیلی از موارد، از آوردن نام کتاب یا نام مؤلف آن سر باز می زند. در مقدمه نیز به این موضوع پرداخته و می نویسد:

«... سأذكر فيهما - إن شاء الله - كلام بعض أفاضل المحشين و فوائدهم و ما استفدت من بركات انفس مشايخنا المحققين و عوایدهم من غير تعرّض لذكر اسمائهم أو ما يرد عليهم». و در مواردی که از فیلسوفان و یا عارفان چیزی نقل می کند با عنوان بعض الأفاضل، بعض السالکین مسلک الفلاسفه یاد می کند، با این حال، نام تعداد زیادی از آثار نویسندگان بزرگ قبل از مجلسی به عنوان منبع نقل قول ها در مرآه العقول ذکر

ص: ۲۶۵

(۱- ۱). روضات الجنات، محمد باقر خوانساری، اسماعیلیان، قم، ح ۲، ص ۸۰.

شده است. در مباحث تفسیری، بیشترین مطالب و آرای شیعی از تفسیر طبرسی و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام آورده شده است، از تفاسیر اهل سنت، استفاده های زیادی شده و مطلب فراوانی از تفسیر فخر رازی، معالم التنزیل در حاشیه تفسیر ابن کثیر، انوار التنزیل از بیضاوی و کشاف زمخشری نقل شده است. آیات الاحکام فاضل استرآبادی، ارشاد و امالی مفید، المقالات و غرر الفوائد و درر القلائد سیدمرتضی، ملل و نحل شهرستانی، شرح المشکاه طیبی، اعلام النبوه ماوردی، تاریخ طبری، مغازی واقدی، رجال نجاشی، اقبال الاعمال و سعد السعود ابن طاووس و المغرب مطرزی از جمله منابعی هستند که مجلسی به وفور از آنها بهره گرفته است.

مرحوم مجلسی در شرح احادیث، اصل را بر توجیه و ارائه تفسیر قابل قبول قرار داده است. وی حتی در خصوص روایات ضعیف السنند هم از ارائه راه حل برای جمع و توجیه اخبار دست نمی شود و می کوشد معنایی قابل قبول از آن ارائه کند. این شیوه، گاه وی را به مباحثی می کشاند که چندان با مباحث و باورهای کلامی همخوانی ندارند، از جمله این روایات، روایاتی هستند که در آنها آیات قرآنی با پاره ای اختلاف نقل شده است.

در شرح و تفسیر روایتی از این دست می نویسد:

والاخبار من طریق الخاصه و العامه فی النقص والتغیر متواتره، والعقل يحکم بانه اذا كان القرآن متفرقا منتشرًا عند الناس و تصدی غیر المعصوم لجمعه یمتنع عاده ان یكون جمعه كاملاً. موافقاً للواقع، لكن لا ریب فی انّ الناس مکلفون بالعمل بما فی المصاحف و تلاوته حتی ینظر القائم علیه السلام. وهذا معلوم متواتر من طریق اهل البيت؛ (۱)

روایت از طریق خاصه و عامه در نقص و تغییر قرآن متواتر است و با توجه به این که قرآن پراکنده بود و مسئول جمع آوری آن، انسان ها بودند، عقل حکم می کند به طور طبیعی نباید با واقع به طور کامل موافق باشد؛ با این حال، نباید

ص: ۲۶۶

تردید کرد که ما تا ظهور حضرت قائم علیه السلام مکلف به عمل و خواندن همین قرآن هستیم. این امر از طریق روایت معصومان علیهم السلام معلوم و متواتر است.

شبهه چنین بیانی را در ذیل آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...» دارد. (۱) نتیجه و آثار مترتب بر نظریه امکان تحریف، چنان گسترده و زیان آور است که با توصیه هایی از این دست که ما مکلف به عمل به مصاحف موجود هستیم، نمی توان از آثار مخرب آن جلوگیری کرد. ردّ روایاتی که سخن از نقص و یا زیاده در قرآن دارند، با توجه به وجود جریان های حدیث ساز و بویژه غالیان، به مراتب قابل پذیرش تر از توجیه ها فوق است، بویژه آن که بنابر باور شیعیان جمع قرآن و حفظ آن را خداوند خویش تضمین کرده است و حفظ و جمع آن یکی از معجزات قرآن است (۲) - و در روایاتی که معارض با قرآن هستند - نباید چنان مشکل باشد که نیازمند چنان توجیهاتی باشد.

مباحث غیر حدیثی در مرآه العقول

اشاره

مرحوم مجلسی در شرح و تفسیر احادیث، به تبیین محتوای احادیث بسنده نکرده است؛ بلکه در بسیاری از موارد به تفصیل در مباحث غیر حدیثی وارد شده است و بحث هایی از قبیل مباحث ادبی، کلامی، تفسیری، فلسفی و فقهی را نیز مورد بررسی قرار داده است:

۱. بحث فلسفی

مرحوم مجلسی با آن که نسبت به فلسفه و حکمت، دید خوبی ندارد و در بسیاری موارد، موضع گیری های تندی علیه فیلسوفان دارد، در عین حال با توجه به پیشینه تحصیل خود، گاه به بحث های فلسفی کشانده شده است. در مواردی پس از نقل کلام فیلسوفان می افزاید: «و لیس لهم علی هذه الأمور دلیل الا مموّهات شبهات أو خیالات غریبه زینوها بلطائف عبارات» (۳) مجلسی مباحث فلسفی را بیشتر در

ص: ۲۶۷

۱- ۱) . مرآه العقول، ۳، ص ۱۸۰. [۱]

۲- ۲) . المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۹۵ به بعدی در این مجلد ذیل آیه ۹ حجر علامه بحث تفصیل درباره حفظ قرآن دارد مطالعه آن مفید است.

۳- ۳) . مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۷. [۲]

حاشیه موضوعات کلامی از قبیل مبحث بدا، جبر و اختیار، توحید اراده، حقیقت عقل و غیره آورده است و در مواردی تنها به نقل کلام فیلسوفان بسنده کرده است.

۲. بحث کلامی

بیشترین مباحث فرعی در مرآه العقول، بحث های کلامی است. نقد و بررسی آرای اشاعره و معتزله و اثبات دیدگاه کلامی برآمده از احادیث شیعه، هدف جدی مجلسی در بحث های کلامی مرآه العقول است. وی گاه، کلام متکلمان شیعه را نیز با توجه به مفاد روایات، مورد نقد و بررسی قرار می دهد. بیشترین مواجهه کلامی وی در این کتاب با فخر رازی و مباحث کلامی تفسیر کبیر وی است. وی از فخر رازی با تعابیری از قبیل معاند، ناصبی و غیر آن یاد می کند. یادکرد عبارتی از سخن فخر رازی و پاسخ مرحوم مجلسی می تواند در ترسیم فضای چالش فکری آن دو کمک کند. در مبحث بدا از قول فخر چنین نقل می کند:

قال: قالت الرافضة: البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الأمر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا فيه بقوله: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ...» انتهى كلامه لعنه الله؛

وی می گوید: رافضیان بر این باور هستند که بدا بر خداوند متعال جایز است و معنای بدا آن است که خداوند چیزی را باور داشته باشد؛ ولی بعداً معلوم شود که واقع، بر خلاف باور اوست و برای تأیید این مطلب به آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ» تمسک کرده اند.

و آن گاه مجلسی در پاسخ می نویسد:

ولا ادري من اين اخذ هذا القول الّذى افترى به عليهم مع انّ الكتب الاماميّه المتقدمين عليه كالصدوق والمفيد و الشيخ و المرتضى وغيرهم - رضوان الله عليهم - مشحونه بالتبري عن ذلك؟ ولا يقولون الاّ به بعض ما ذكره سابقاً أو بما هو اصوب منها كما ستعرف. والعجب انّهم في اكثر الموارد، ينسبون الى الربّ تعالى ما لا يليق به والاماميّه - قدس الله اسرارهم - يبالغون في تنزيهه تعالى و يفحمونهم بالحجج البالغه ولما لم

يظفروا في عقائدهم بما يوجب نقصاً يباهتونهم و يفترون عليهم بأمثال تلك الأقاويل الفاسده و هل البهتان والإفتراء إلا دأب العاجزين؟ ولو فرض أنّ بعضاً من الجهله المنتحلين للتشيع قال بذلك فالإماميه يتبرؤن منه و من قوله كما يتبرؤن من هذا الناصبي و امثاله و اقاويلهم الفاسده (۱)؛

من نمی دانم این اتهام راوی از کجا در آورده است؛ با آن که آثار نویسندگان شیعی مقدم بر وی نظیر صدوق، مفید، شیخ، سید مرتضی و دیگران انباشته از تبرّاً از باوران به نظریه فوق است و اینان به آنچه که سابقاً [در شرح درست معنای بدا] ذکر شد و یا به عقایدی بهتر از آن باور داشتند. شگفت آن که عامیان چیزهایی به خداوند نسبت می دهند که در شأن مقام الهی نیست و امامیه در تنزیه باری تعالی مبالغه فراوان می کنند و با دلایل قوی آن را اثبات می کنند و عامیان چون در عیب جویی بر امامیه چیزی به دست نمی آورند به این قبیل سخنان، به امامیه اتهام می زنند.

آیا جز این است که بهتان و افترا منش ناتوانان است؟ و اگر فرض شود که بعضی از منتسبان به تشیع از این قبیل سخنان می گویند، باید دانست که شیعیان از این سخنان و سخنان فاسد ناصبی مزبور [فخر رازی] تبراً می جویند.

۳. تفسیری

مباحث تفسیری در مرآه العقول، از جمله مباحث خواندنی است. این تفسیرها در حوزه های کلامی که به مباحثی از قبیل فضایل و مباحث حجّت و امامت می پردازد، از تفصیل بیشتری برخوردار است. مرحوم مجلسی در مباحث تفسیری، برای تبیین دیدگاه شیعه، بیشتر از تفسیر مجمع البیان طبرسی بهره می گیرد و شاید کمتر بحث تفسیری جدی وجود داشته باشد که نقل قولی از طبرسی نکند. در عین حال، دقت نظرهای تفسیری که خود انجام می دهد و تفصیل هایی که در ذیل آیات قرآنی می آورد، بهره های قابل توجهی دارند. در تبیین دیدگاه اهل سنت از تفسیر بیضاوی،

ص: ۲۶۹

فخر رازی و زمخشری استفاده کرده است. و همانطوری که گذشت نسبت به دیدگاه فخر رازی در خیلی از موارد، حالت نقد و بررسی دارد. با این حال، جهت تأیید نظر خود، از آوردن احتمالات فخر رازی در تفسیر پاره ای از آیات اختلافی غفلت نمی ورزد.

۴. فقهی-اصولی

مباحث فقهی و اصولی در مرآه العقول جایگاه ویژه دارد. تمایلات معتدلانه اخباری مرحوم مجلسی موجب شده است که وی در آوردن دیدگاه های فقهی تنها به نظریه های اصولیان و یا اخباریان اکتفا نکند، بلکه در بسیاری موارد دیدگاه هر دو گروه را می آورد و همین امر به خواننده کمک می کند تا نتیجه فقهی دو نگرش را در کنار هم مطالعه کند. مرحوم مجلسی در ذیل پاره ای از روایات به تقویت دیدگاه اصولیان می پردازد و در مواردی نظریه اخباریان را تأیید می کند در ذیل حدیث نوزدهم از باب «البدع والرأی والمقاییس» از کتاب فضل العلم می نویسد:

والحاصل نفی مذهب المصوّبه، الذین یقولون لیس للشارع حکم معین فی کل فرع بل فوّض الاحکام الی آراء المجتهدین، فحکم کل مجتهد فی کل فرع هو حکم الله الواقعی فی حقه وفي حق مقلده. و تصویب لمذهب المخطئه القائلین بانّ الشارع قد حکم فی کل فرع بحکم معین والمجتهد بعد استفراغ الوسع، قد یصیب وقد یخطی والمخطئ مصاب لبذل جهده و خطاه مغتفر وللمصیب اجران احدهما لإصابته والآخر لاجتهاده وربّما یقال هذه الأخبار تدلّ علی نفی الاجتهاد مطلقاً وفيه: انّ للمحدثین ایضاً نوعاً من الاجتهاد يقع منهم الخطاء والصواب ولا محیص لهم عن ذلك (۱).

همان گونه که از این عبارت به دست می آید، وی ضمن رد دیدگاه مصوّبه در مقوله اجتهاد و اثبات دیدگاه مخطئه به پاسخگویی از استدلال اخباریگری در خصوص نفی مطلق اجتهاد برمی آید. این قبیل دفاع از جریان اجتهاد، در کنار نقل قول هایی از مرحوم استرآبادی و تأیید نظریه وی در مواردی گویای نوعی ویژه از نظریه اجتهاد با

ص: ۲۷۰

۱- (۱). مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۰۰. [۱]

رنگ و بوی اخباری است. این قبیل اخباریگری اجتهادانه را باید نوعی اخباریگری معتدلانه بشماریم و افراد چون مجلسی دوم، شیخ حرّ عاملی و صاحب حدائق را از شخصیت های این روش بدانیم. مرآه العقول بویژه بخش فروع آن، نمایی روشن از روش فقهی مرحوم مجلسی را ارائه می کند. وی در این بخش ها دیدگاه برجستگان دو شاخه فقهی-اصولی و اخباری را می آورد.

بهره های فرعی در مرآه العقول

اشاره

در مرآه العقول بهره های حاشیه ای زیادی وجود دارد که می تواند برای محققان سودمند باشد در ذیل به پاره ای از این نکات اشاره می شود:

۱. تفاوت نسخ

مرحوم مجلسی در ذیل پاره ای از روایات به اختلاف نسخ کافی اشاره می کند. وجود پاره ای از احادیث در بعضی از نسخه ها و فقدان آن در نسخه های دیگر و یا اختلاف متن روایات در نسخه های گوناگون، بیانگر رواج تعداد زیادی از نسخ کافی در بین مردم است. مرحوم مجلسی با توجه به همین امر، اختلاف نسخ را یادآوری کرده اند به عنوان نمونه در ذیل حدیث پنجم باب المتوسمین از کتاب الحجّه می نویسد: وفی نسخه اخرى، کلام الجامعین لنسخ الکافی فانهم اشاروا الی اختلاف نسخ النعمانی و الصفوانی و غیرهما من تلامذہ الکلینی. (۱)

۲. دیدگاه وی نسبت به افراد

اظهارنظرهای مجلسی درباره دانشوران زمان خویش و دانشمندان پیش از خود که در مرآه العقول به فراوانی دیده می شود، از نکات قابل توجه و خواندنی این کتاب است.

دیدگاه وی درباره فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و محدثان، ضمن معرفی نوع گرایش فکری مجلسی از نظر شناخت آنان نیز قابل استفاده است. به عنوان نمونه، درباره میرداماد پس از نقل کلامی از وی در خصوص تفسیر «ماء» بر علم یا عقل قدسی می نویسد:

ص: ۲۷۱

۱- (۱). مرآه العقول، ج ۳، ص ۳. [۱] ونیز بنگرید: ج ۱، ص ۲۳۸، ص ۲۴۹، ص ۳۰۸ و ج ۲، ص ۲۶، ص ۳۹، ص ۲۰۱.

وأقول: هذه التأويلات في الأخبار، جراه على من صدرت عنه و الأولى تسليمها ورد علمها اليهم (١)؛

این گونه تأویلات در اخبار ناشی از جرأتی است که در وی است و بهتر است این روایت ها و آگاهی به آنها را به ائمه علیهم السلام وابگذاریم.

درباره صدوق می نویسد:

و العجب انّ الصدوق قدس سره رواه في التوحيد ناقلاً عن الكليني بهذا السند بعينه. . . و لا ادري انّ نسخه كانت هكذا أو غيره ليوافق قواعد العدل و يشكل احتمال هذا الظنّ في مثله؛ (٢)

از صدوق شگفت آور است که به همین سند، روایت را از طریق کلینی در کتاب التوحید خویش نقل کرده است. . . و من نمی دانم آیا نسخه وی چنین بود و یا آن که وی برای هماهنگی کرد روایت با نظریه «عدالت شیعی» آن را تغییر داده است. احتمال گمان دوم درباره امثال وی دشوار است.

به نظر می رسد، نفس تصوّر چنین احتمالی مشکل تر از اصل احتمال است. درباره خواجه نصرالدین طوسی-در مبحث بدا-در خصوص نفی انتساب قول به بدا به شیعه می نویسد:

وأعجب منه، أنّه اجاب المحقق الطوسي رحمه الله في نقد المحصل عن ذلك لعدم احاطته قدس سره كثيراً بالأخبار بأنهم لا يقولونه بالبداء؛ (٣)

شگفت آن که محقق طوسی در نقد المحصل از این ایراد پاسخ داده است. با توجه به این که محقق طوسی به اخبار اهل بیت علیهم السلام احاطه نداشته است، نمی دانست که شیعیان به این امر [بدا] باور ندارند.

۳. تأیید وجود روش نقل به معنا در بین محدثان

تصلب به نقل عین الفاظ حدیث توسط راویان و یا نقل به معنی از مباحث جدی حدیثی است. اگر اعتقاد بر این باشد که راویان در نقل عین الفاظ روایات جدی بودند،

ص: ۲۷۲

۱- ۱). مرآة العقول، ج ۲، ص ۸۱. [۱]

۲- ۲). همان، ج ۲، ص ۱۶۷. [۲]

۳- ۳). همان، ج ۲، ص ۱۲۴. [۳]

امکان استدلال به مفردات روایات و نیز ساختار کلامی و جمله ای احادیث وجود دارد و گرنه تنها مضمون آنها حجت خواهد بود و نه مفردات یا ساختار عبارتی روایات.

مرحوم مجلسی تأیید می کند که در مواردی، راویان احادیث را نقل به معنا می کردند. در این باره، در شرح و تفسیر حدیث دوّم از باب روایه الكتب و الحدیث از کتاب فضل العلم می نویسد:

یدل علی جواز نقل الحدیث بالمعنی... و کفی هذا الحدیث، شاهداً بصدق ذلك. واكثر الأصحاب جوزوا ذلك مطلقاً مع حصول الشرائط المذكوره... لأنّه من المعلوم، أنّ الصحابه واصحاب الأئمه عليهم السلام لم يكونوا يكتبون الأحادیث عند سماعها و یبعد بل یستحیل عاده حفظهم جمیع الألفاظ علی ما هی علیه و قد سمعوا مرّه واحده، خصوصاً فی الأحادیث الطویلّه مع تطاول الأزمنه ولهذا كثيراً ما یروی عنهم المعنی الواحد بألفاظ مختلفه ولم ینکر ذلك علیهم و لا ینقی لمن تتبع الأخبار فی هذا شبهه؛ (۱)

... بر جواز نقل به معنی حدیث دلالت دارد... و گواهی این روایت به درستی آن، کافی است. بیشتر اصحاب این امر را به طور مطلق با حصول شرایط یاد شده، جایز دانسته اند... زیرا معلوم است که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان در وقت سماع احادیث آنها را نمی نوشتند و بعید، بلکه عاده محال است که الفاظ روایت ها را همانگونه که می شنیدند حفظ کنند. بویژه در احادیث دراز دامن و خصوصاً در طول زمان ها. از این روی، به وفور می بینیم که یک معنا با چند تعبیر نقل شده است و بر این قبیل نقل هم ایرادی گرفته نشده است. این موضوع برای جستجوگر در روایت ها اثبات می شود.

۴. شناسایی راویان مجهول

در عصر مجلسی تعداد راویان مجهول بیش از زمان کنونی بود. یکی از علل عمده آن تنظیم های گوناگون احادیث و کتب رجالی بود. این امر، بعضی از بزرگان آن روزگار را به فکر دستیابی به شیوه هایی انداخت که بتوانند از تعداد راویان مجهول

ص: ۲۷۳

بکاهند که از آن جمله مرحوم اردبیلی مؤلف جامع الرواه و مرحوم مجلسی است. اردبیلی در مقدمه کتابش می نویسد:

فلما توجه الى هذا المطلب الأقصى والمقصد الأعلى [ای النظر الدقیق فی صحه الطريق] ، صار بسبب اتفاق ذکر الراوی علی سبیل الإیلاق أو باعتبار اختلاف النسخ فيه متفکراً تفکراً عمیقاً و متحیراً تحیراً عظیماً ولم يجد ترجيحاً للحکم بالصحه والضعف أو غیرهما، فلا جرم صار الخبر بسبب هذا فی نظر هذا الضعیف مجهولاً بل فی نظر جمع کثیر من فحول العلماء والفقهاء ایضاً، حتی حکموا بجهاله الخبر الموصوف بهذا الوصف ولم يجعلوه مناطاً للحکم؛ (۱)

وقتی نویسنده به این مقصد والا- و مطلب نهایی توجه می کرد، به خاطر یاد کرد نام راوی، به طور مطلق و رها و گاه به خاطر اختلاف نسخه ها، در اندیشه ژرفی فرو می رفت و خود را در تحیر بزرگی می یافت و هیچ دلیلی برای درستی و یا نادرستی روایت پیدا نمی کرد و خبر به همین خاطر، در قلمرو روایت های مجهول قرار می گرفت، این امر، نه تنها برای این ضعیف، بلکه بر دانشوران بزرگ نیز چنین بود و از این روی، حکم بر مجهول بودن روایت می کردند و آن روایت را ملاک و دلیل حکم قرار نمی دادند.

بر همین پایه، مرحوم اردبیلی کتاب خویش را در واقع به انگیزه اخراج راویان از قلمرو مجهول به حوزه معلوم نگاشت. در کتاب مرآه العقول، مرحوم مجلسی نیز در بسیاری از موارد تلاش می کند تا راوی را شناسایی کند. (۲)

در پایان، یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که علی رغم تلاش مصحح محترم، کتاب مرآه العقول نیازمند تصحیح دقیق و علمی دیگری است و شکل کنونی آن رضایت بخش نیست.

ص: ۲۷۴

۱-۱. جامع الرواه، ج ۱، [۱] مقدمه.

۲-۲. مرآه العقول، ج ۱، ص ۱۴۰، ۲۵۳، ص ۳۵۱ و ج ۲، ص ۲.

یک مناظره علمی در پاسخ علامه قاضی خضری

اشاره

یک مناظره علمی در پاسخ علامه قاضی خضری (۱)

محمد صادق نجمی

چکیده

یکی از علمای اهل سنت پرسش‌هایی درباره عقاید و آثار شیعی مطرح ساخته و یکی از علمای شیعه در کتاب به پرسش‌های وی پاسخ داده است. نوشتار حاضر بخشی از آن کتاب است که حاوی دو پرسش از کافی است. عالم شیعه در پاسخ به این پرسش‌ها که چرا در الکافی از خلفا و فرزندان آنها روایتی وجود ندارد، به تفصیل پاسخ گفته است.

سؤال: چرا در کافی از خلفای سه گانه حتی یک حدیث هم نقل نشده است؟

اشاره

پاسخ اجمالی: باید علت عدم نقل حدیث از خلفای سه گانه را در دو مسئله ریشه یابی نمود اول قلت و کم بودن حدیث خلفا و دومی انتخاب نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راه نیل به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله.

و اما پاسخ مشروح و تفصیلی این سؤال همانند پاسخ سؤال اول به طرح چند مطلب تاریخی حدیثی نیازمند است که توجه حضرتعالی را به این مطالب جلب می‌کنیم.

۱. حدیث از دیدگاه خلفا

به طوری که در بخش اول این نامه مطرح گردید، پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان مسلمانان در مورد نقل حدیث آن حضرت اختلاف نظر و تفاوت سلیقه به وجود آمد

ص: ۲۷۵

۱- ۱). یک مناظره علمی در پاسخ علامه قاضی خضری، محمد صادق نجمی، قم: بنیاد معارف اسلامی، پاییز ۱۳۷۵، سؤال های دوم و سوم، ص ۹۵-۱۵۷.

که اهل بیت طرفدار جدی نقل و کتابت حدیث ولی خلفا و عده ای از صحابه به پیروی از آنان از نقل و کتابت حدیث ممانعت و جلوگیری نمودند این موضوع گر چه یک بحث گسترده و دامنه دار و یک موضوع اساسی و ریشه داری است اما به تناسب حجم نامه و در محدوده همین پاسخ سیر این مسئله را در دوران خلفا و نتیجه آن را در کتاب های حدیثی اهل سنت بررسی، آن گاه به پاسخ مشروح سؤال به صورت جمع بندی مطالب، نائل می گردیم.

۲. حدیث در دوران ابوبکر

ذهبی در تذکره الحفاظ می گوید: پس از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله ابوبکر مردم را جمع نمود و گفت: شما از پیامبر اکرم حدیث هایی نقل می کنید و گاهی در میان شما اختلاف پدید می آید و اگر وضع بدین منوال بگذرد مسلمانان آینده به اختلاف شدیدتری دچار خواهند گردید، لذا پس از این از پیامبر حدیثی نقل نکنید و اگر کسی مطلبی از شما سؤال نمود بگویید میان ما و شما همین قرآن بس، حلال آن را حلال و حرامش را حرام بدانید. (۱)

باز هم ذهبی از عایشه نقل می کند: پدرم ابوبکر پانصد حدیث از رسول خدا جمع کرده بود. یک شب دیدم در میان رختخوابش ناراحت است؛ به طوری که ناراحتی وی موجب نگرانی من گردید. چون صبح شد، علت ناراحتی او را جوینا شدم. در پاسخ گفت: دخترم آن احادیث را بیاور. سپس همه آن احادیث را به وسیله آتش از بین برد و چنین گفت: می ترسم بمیرم و این احادیث در پیش شما بماند و شاید در میان آنها حدیث هایی باشد که من از افراد مورد اعتماد نقل کرده باشم ولی آنان در واقع افراد مورد اعتمادی نباشند و من مسؤول باشم. (۲)

۳. حدیث در دوران عمر بن الخطاب

پس از گذشت دوران تقریباً دو ساله خلافت خلیفه اول و شروع خلافت عمر بن خطاب و در طول ده سال خلافت وی، منع از نقل و کتابت حدیث مرحله جدی تری

ص: ۲۷۶

۱-۱. تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۳.

۲-۲. تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۵.

به خود گرفت به طوری که قرظه بن کعب چون از سوی خلیفه دوم مأموریت یافت به عراق برود پس از ورود به عراق از وی خواستند تا حدیث پیامبر را به آنان بازگو کند. قرظه بن کعب گفت: عمر ما را از نقل حدیث منع نموده است. (۱)

خلیفه دوم سه نفر از محدثین معروف (ابن مسعود ابو درداء و ابوذر) را برای ممانعت از نقل حدیث تحت نظر قرار داد. (۲)

۴. حدیث در دوران عثمان

همین وضع در دوران خلافت دوازده ساله عثمان بن عفان نیز ادامه یافت به طوری که در منابع تاریخی حدیثی نقل شده است که او در بالای منبر اعلان نمود: نقل هر حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله به جز حدیث هایی که خود او در دوران دو خلیفه گذشته شنیده است شدیداً ممنوع می باشد.

(لا یحل لأحد أن یروی حدیثاً عن رسول الله لم یسمع به فی عهد ابی بکر ولا عمر) . (۳)

۵. قلت حدیث خلفا در منابع اهل سنت

نتیجه این سیاست در نقل و کتابت حدیث از سوی خلفا این بود که سائب بن یزید متوفای سال ۸۰ که خود از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله است می گوید: من از مدینه تا مکه با سعد بن مالک (۴) هم سفر شدم؛ سعد در طول این سفر حتی یک حدیث هم از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل ننمود. (۵)

گفتار سائب بن یزید حقیقتی است که امروز می توانیم در منابع مورد اعتماد و مجموعه های حدیثی اهل سنت از صحاح و سنن به وضوح لمس و درک کنیم و با توجه به این مجموعه ها ملاحظه خواهید فرمود که تعداد احادیثی که از خلفا نقل شده

ص: ۲۷۷

۱- ۱) . مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۱۰۲؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، باب ۳؛ طبقات ابن سعد، ج ۶، ص ۷؛ جامع بیان العلم، ج ۲،

ص ۱۴۷؛ سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۵؛ تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۳.

۲- ۲) . مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۱۱۰.

۳- ۳) . مسند امام احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۶۳؛ طبقات ابن سعد، ق ۲، ج ۲، ص ۱۰۰.

۴- ۴) . بنا به نقل استیعاب، ج ۲، ص ۶۰۲ [۱] وی از علمای انصار بود و از رسول خدا حدیث های فراوان فرا گرفته بود.

۵- ۵) . سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۲.

و در حدی از قلت است که حتی برای خود حضرت تعالی هم اعجاب انگیز و حیرت آور خواهد بود و برای این که معیاری از این احادیث به دست بیاید از میان منابع حدیثی صحیح مسلم را که از لحاظ حدیث در میان صحاح ششگانه بالاترین رقم را دارا می باشد منظور می نماییم تا وضع سایر صحاح و سنن با مقایسه با این صحیح روشن شود:

اینک باید ملاحظه نمود که از مجموع احادیثی که در صحیح مسلم بزرگ ترین و مورد اعتمادترین کتاب حدیثی اهل سنت از خلفا نقل شده است چه قدر است؟

بررسی دقیق نشان می دهد مجموع این احادیث با حذف مکررات ۶۲ حدیث است: بدین ترتیب:

۱. از ابوبکر ۵ حدیث ۲. از عمر بن الخطاب ۴۱ حدیث ۳. و از عثمان بن عفان ۱۶ حدیث.

این ارقام آن وقت می تواند کاملاً روشن شود که مقایسه ای بین آنها و رقم حدیث هایی که از یکی از راویان دیگر در همان صحیح مسلم نقل شده است به عمل آید مثلاً: «ابو هریره» که تعداد حدیث های او در صحیح مسلم به پانصد و هشتاد و پنج حدیث بالغ گردیده است؛ یعنی مجموع احادیث خلفای سه گانه حتی کمتر از ۱۹ حدیث یک راوی عادی است.

یا چنین بگوییم: حدیث هایی که در صحیح مسلم از ابوبکر نقل شده است یکصد و شانزده بار کمتر از احادیثی است که از ابوهریره نقل گردیده و احادیث خلیفه دوم و سوم به ترتیب چهارده و سی و شش بار کمتر از احادیث ابوهریره است. دقت شود!!

پاسخ مجدد سؤال و جمع بندی مطالب گذشته

با توجه به مطالب پنجگانه که در مورد حدیث از دیدگاه خلفا ملاحظه فرمودید همان پاسخ اجمالی به صورت مجدد و واضح تری برای سؤال دوم شما به دست آمد و آن این است:

در جایی که مسلم بن حجاج نیشابوری دومین محدث بزرگ و مورد اعتماد در میان برادران اهل سنت نتوانسته است در مجموعه حدیثی خود که بزرگ ترین رقم حدیث در میان صحاح را دارا می باشد از خلیفه اول بیش از پنج حدیث و از خلیفه

دوم بیش از چهل و یک حدیث و از خلیفه سوم بیش از شانزده حدیث نقل نماید و مسلماً اگر حدیث صحیح دیگری علاوه بر این رقم به دست می آورد از نقل آن امتناع نمی ورزید.

در چنین شرایطی چه توقع و انتظار دارید که کلینی رحمه الله به دلایل علمی فراوان که یکی از آنها در پاسخ سؤال سوم مطرح خواهد گردید در همان عدد محدود و شصت و دو حدیث نیز خدشه وارد کند و در استناد این چند حدیث به راویان آنها یعنی خلفای سه گانه تردید نماید که آیا واقعاً این چند حدیث از آنان نقل گردیده است یا نه؟

همان تردید و خدشه ای که خلیفه اول برای از بین بردن پانصد حدیث موجود در نزد خود مطرح و برای عمل خود با آن استدلال نمود و گفت: «شاید در میان آنها احادیثی باشد که من از افراد مورد اعتماد نقل کرده باشم ولی آنان در واقع افراد مورد اعتماد نباشند و من مسئول باشم». (۱)

و این تحلیل خلیفه اول نشانگر آن است که در میان حدیث هایی که خلفا نقل نموده اند حدیث هایی نیز وجود دارد که آنها نه از شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بلکه از افراد و صحابه دیگر فرا گرفته اند؛ بنابر این اگر همان نظر و بینشی را که خلفا نسبت به حدیث های خود داشتند محدثانی مانند کلینی هم داشته باشند جای بسی تقدیس و تقدیر است و چنین عملی را نباید بر تعصب حمل نمود.

صاحبان صحاح با دو سؤال مواجه می شوند:

با توجه به مطالب گذشته و با روشن شدن این موضوع که در صحاح ششگانه حدیث اهل بیتی به حداقل رسیده و در بعضی از افراد اهل بیت حتی یک حدیث هم نقل نگردیده است.

و با روشن شدن این موضوع که احادیث خلفای سه گانه در کنار راویان دیگر در حدی محدود و خیلی پایین و گاهی به یک صدم احادیث بعضی از راویان حدیث هم نمی رسد، صاحبان صحاح و مسانید با دو سؤال مختلف مواجه می گردند: سؤالی از سوی ما و سؤالی از سوی شما.

ص: ۲۷۹

۱-۱. این گفتار در بحث حدیث در دوران ابوبکر گذشت.

اما سؤال ما: تکرار همان سؤالی است که در بخش اول این نامه احمد بن حنبل با آن مواجه بود که:

چرا محدثین در مورد اهل بیت وظیفه خود را انجام نداده اند و با توصیه و تأکید رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره اهل بیت از نقل حدیث آنان امتناع ورزیده و به جای آن از افرادی مانند سمره و ابوهریره و... این همه حدیث برای مسلمانان به ارمغان آورده اند؟

زیرا در صحیح مسلم که مقیاسی است برای سایر صحاح و سنن از امیرمؤمنان علیه السلام تعداد سی و دو حدیث و از حضرت زهرا علیها السلام فقط یک حدیث آمده و اما از حسنین دو ریحانه رسول خدا صلی الله علیه و آله حتی یک حدیث مسند و متصل نیز نقل نگردیده است. (۱)

پاسخ این سؤال: شاید پاسخ صاحبان صحاح در مقابل این سؤال ما همان باشد که در بخش اول و در ذیل پاسخ سؤال اول شما مشروحاً بیان گردید که:

با وجود اختناق و فشار حاکم بر حدیث اهل بیتی در طول تاریخ نه تنها امکان نقل حدیث از اهل بیت وجود نداشت بلکه مقتضیات و شرایط ایجاب می نمود حدیث هایی بر ضد اهل بیت جعل نموده و این جعلیات و دروغ ها را در جامعه ترویج نمود. بنابر این اگر در صحیح مسلم در کنار پانصد و هشتاد حدیث که از ابوهریره نقل شده است به نقل تعداد سی و دو حدیث از امیرمؤمنان علیه السلام و در کنار صدها و صدها حدیث که از بانوان مختلف نقل شده تنها به نقل یک حدیث از دخت گرامی رسول خدا صلی الله علیه و آله اکتفا گردیده است و از حسن و حسین دو عضو اهل بیت و دو ریحانه رسول خدا صلی الله علیه و آله اصلاً اسمی به میان نیامده و حتی یک حدیث مسند و متصل از این دو بزرگوار نقل نشده است معذورمان دارید!!

و اما سؤال حضرت تعالی:

و اما سؤال حضرت تعالی از صاحبان صحاح همان سؤالی است که در مقابل محدثین شیعه عنوان فرموده اید که مثلاً مرحوم «کلینی» چرا از خلفای سه گانه حدیث نقل

ص: ۲۸۰

(۱-۱). برای آگاهی بیشتر در این زمینه توجه جنابعالی را به مطالعه جلد اول سیری در صحیحین جلب می کنیم.

نموده است؟ آری، اینک همان سؤال از سوی شما با ملایمت نه با احساسات متوجه صاحبان صحاح ششگانه می باشد و از آنان می پرسید که در مجموعه های حدیثی خود چرا از خلفای سه گانه تعداد کم و محدود و گاهی دقیقاً به تعداد انگشتان یک دست حدیث نقل نموده اند، اما از راویان عادی و کسانی که به مدت خیلی کم حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله را درک نموده اند، صدها و هزاران حدیث فراهم آورده اند؟ مگر خلفا از ابو هریره و عمرو عاص و از تمیم داری و... ضعیف ترند؟! مگر خلفا از نظر عقیده و ایمان در مرحله پایین تر از سمره بن جندب و یا حافظه آنان ضعیف تر از بعضی از بانوان بود؟! (۱)؟!

پاسخ محدثین و بیان یک حقیقت تلخ

پاسخ این محدثین و صاحبان صحاح در مقابل سؤال شما این است که نه خلفا را از نظر ایمان و عقیده مانند سمره و عمرو عاص می شناسیم و نه قصد اسائه ادب به ساحت آنان داشته ایم؛ بلکه عملکرد ما به علت عدم دسترسی به حدیث خلفا و در اثر ممنوعیت نقل حدیث از ناحیه خود آنان و به طور الزامی و اجتناب ناپذیر بوده است و حتی نقل این چند حدیث انگشت شمار هم برخلاف دستور صریح آنان انجام گرفته است.

و اما قسمت دوم سؤال شما که چرا از افرادی مانند ابو هریره و... این همه حدیث نقل نموده ایم این یک واقعیت غیر قابل انکار و در عین حال مبین یک حقیقت تلخ و ناگوار است و انگیزه آن هم خیلی واضح و روشن است زیرا با وجود ممنوعیت نقل و نشر حدیث از ناحیه خلفا و جلوگیری از حدیث اهل بیتی به وسیله حکام، حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان مسلمانان (به جز پیروان اهل بیت) محدود گردیده و بلکه مدتی در بوته فراموشی قرار گرفت و با نیاز مبرم و فوق العاده ای که مسلمانان در ابعاد مختلف مذهبی از عقاید و احکام و از توحید و معاد گرفته تا تفسیر قرآن، و تاریخ سرگذشت انبیاء و از جزئیات احکام فقهی در ابعاد وسیعش گرفته تا کیفیت زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله و از سرگذشت اقوام و ملل گذشته گرفته تا آینده جهان اسلام و

ص: ۲۸۱

۱- ۱). در صحیح مسلم از عایشه ام المؤمنین تعداد ۳۱۰ حدیث یعنی دقیقاً ۶۵ برابر حدیث ابوبکر نقل گردیده است.

بالاخره در تمام برنامه های زندگی از بزرگ تا کوچک خود را نیازمند به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله می دیدند و چون به دست آوردن این همه برنامه از احادیث کم و محدود و از محدثین قابل اعتماد موجود امکان پذیر نبود، جامعه اسلامی با یک خلأ بزرگ و با یک نیاز شدید مواجه گردید.

و در این شرایط است که عده ای فرصت طلب و قصه گو برای پر کردن این خلأ و به نام راوی حدیث در صحنه ظاهر گردیدند و مطالب فراوانی را که از اسلام و حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله فاصله زیادی داشت به عنوان حدیث در میان جامعه منتشر نمودند و مسلمانان در اثر همان نیاز شدید از این مطالب استقبال و مانند حدیث واقعی رسول خدا صلی الله علیه و آله با جان و دل پذیرا گردیدند و همین مطالب تدریجاً به نام حدیث صحیح به مجموعه های حدیثی منتقل و برای همیشه در میان مسلمانان تثبیت و تحکیم گردید که در این میان نقش حکام را که بخشی از این مطالب ارتباط مستقیم با حکومت آنان داشته نباید نادیده گرفت و اگر آمارگیری صحیح و مقایسه دقیق به عمل آید، خواهیم دید که تعداد این نوع حدیث ها در صحاح ششگانه از کثرت قابل توجهی برخوردار است و در این جا است که قیافه اسلام دگرگون شده و تعالیم عالیه آن و حقایق آسمانیش که از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله جاری گردیده است به مطالبی که از افکار علمای یهود و نصاری ترشح نموده و از زبان داستان سرایان و افسانه گوین گرفته شده است مبدل می گردد.

نمونه هایی از این افسانه ها

چون بررسی عمیق و گسترده در این نوع حدیث ها به وقت کافی نیازمند است، در این فرصت و به تناسب این نامه فقط چند نمونه از این حدیث ها را از نظر شریف می گذرانیم:

۱. هم بستر شدن حضرت سلیمان با یکصد همسرش:

ابوهریره در حدیث صحیح! از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نموده است که روزی حضرت سلیمان گفت: من امشب با یکصد تن از همسرانم هم بستر خواهم شد که هر یک از

آنان فرزندی جنگجو به دنیا بیاورد و همه آنان در راه خدا جهاد کنند. فرشته ای که در نزد او بود گفت: بگو انشاء الله. ولی سلیمان علیه السلام از گفتن این جمله امتناع ورزید. در نتیجه از تمام همسرانش فقط یکی حامله گردید آن هم جای انسان کامل تکه گوشتی به دنیا آورد. (۱)

۲. کور شدن عزرائیل:

باز ابهریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نموده است که: ملک الموت از طرف خدا مأمور گردید تا به نزد موسی علیه السلام رفته و او را قبض روح کند. ولی موسی علیه السلام به مقام دفاع برآمده و سیلی محکمی به صورت عزرائیل علیه السلام نواخت که در اثر آن سیلی چشم عزرائیل کور و مجبور به برگشت به سوی خدا گردید و عرضه داشت خدایا مرا به نزد بنده ای فرستادی که قصد مردن ندارد. (۲)

۳. مسابقه سنگ و موسی:

ابهریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که حضرت موسی علیه السلام شخص خجول و باحیایی بود و به همین جهت بدن خویش را آنچنان می پوشانید که کسی نتوانسته بود کوچکترین نقطه ای از جسم او را ببیند. عده ای از بنی اسرائیل به شک افتادند و به مقام آزار و اذیت او برآمدند و گفتند: لابد در بدن او عیبی و مرضی، برص و فتقی وجود دارد که خود را این چنین می پوشاند ولی خداوند خواست او را تبرئه کند و لذا روزی در محل خلوتی لباس خود را در آورد و روی قطعه سنگی گذاشت تا غسل کند. پس از غسل نمودن که خواست لباس بپوشد. قطعه سنگ از جلو او فرار کرد و لباس ها را فراری داد. موسی علیه السلام عصای خویش را به دست گرفت و در پشت سر سنگ می دوید و فریاد می زد: آی سنگ لباس های مرا، آی سنگ لباس های مرا بده. با این وضع و با بدن عریان به نزد سران بنی اسرائیل رسید و او را با همین حالت عریان مشاهده

ص: ۲۸۳

-
- ۱-۱). این حدیث در پنج مورد از صحیح بخاری: ۱. ج ۴، کتاب الجهاد، ۲. ج ۷، کتاب النکاح، ۳. ج ۸، کتاب الایمان، ۴. کتاب کفارات الایمان، ۵. ج ۵، کتاب التوحید و در صحیح مسلم، ج ۵، کتاب الایمان نقل شده است.
- ۲-۲). و این حدیث در دو مورد از صحیح بخاری، ج ۲، کتاب الجنائز و ج ۷ باب فضائل موسی علیه السلام نقل شده است.

نمودند و معلوم گردید که در بدن وی هیچ عیب و نقصی وجود ندارد. قطعه سنگ متوقف و موسی علیه السلام لباس خود را پس گرفت و چون به خشم آمده بود، با عصای خود محکم به سنگ کوبید و به خدا سوگند که چندین اثر ضربه در قطعه سنگ نمایان گردید. (۱)

۴. پیامبر خدا و حضور در نماز با جنابت

ابو هریره می گوید: یک روز اقامه نماز گفته شد و صف ها منظم گردید و رسول خدا صلی الله علیه و آله برای اقامه نماز جماعت در محراب قرار گرفت و در همین موقع متذکر گردید که جنب است. به ما دستور داد که در جای خود باشید و صف ها را به هم نزنید آن گاه به منزل برگشت و در حالی که آب غسل از سر و صورتش می ریخت، مجدداً در محراب قرار گرفت و نماز را با آن حضرت به جای آوردیم. (۲)

۵. بال مگس یا داروی شفا بخش:

ابو هریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نموده است:

إذا وقع الذباب في اناء احدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فان في احد جناحيه شفاء وفي الاخر داء: (۳)

اگر مگس در ظرف غذای شما افتاد، همه آن را داخل غذا کنید آن گاه دور بیاندازید؛ زیرا که در یکی از دو بالش درد است و در دیگری شفا.

ابو هریره برای دفع هر گونه شک و تردید از شنونده، این جمله را نیز اضافه نموده است که «فانه يتقى بالذی فيه الداء» زیرا مگس با همان بالی که دارای مرض است از خود دفع خطر می کند. (۴)

ص: ۲۸۴

۱-۱). مشروح این حدیث در صحیح بخاری، جلد یک کتاب الغسل و ج ۴ کتاب بدء الخلق و در صحیح مسلم، ج ۱، باب جواز الاغتسال عریاناً و جلد ۷ باب فضائل موسی نقل گردیده است.

۲-۲). صحیح بخاری، ج ۱، کتاب الغسل بدء الاذان و صحیح مسلم، ج ۲، کتاب الصلوه.

۳-۳). صحیح بخاری، ج ۷، کتاب الطب؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، کتاب الطب؛ سنن ابی داود، ج ۲، کتاب الاطعمه؛ [۱] مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۲۴۶ و [۲] ۲۶۳ و ۳۴۰ و ۳۵۵ و ۳۸۸.

۴-۴). این جمله اضافی در مسند احمد آمده است.

و این بود نمونه‌هایی از عملکرد و یا معجزه انبیا و نمونه‌ای از یک مسئله بهداشتی مورد ابتلاء که در احادیث ابو هریره منعکس گردیده است و جالب توجه این که داستان کور شدن عزرائیل و مسابقه موسی علیه السلام در صحیح مسلم در باب فضائل حضرت موسی و شفا بخش بودن بال مگس در صحیح بخاری و سنن ابن ماجه در کتاب طب و در کنار احادیث مربوط به ادعیه و اغذیه و ادویه شفا بخش قرار گرفته است.

ما از هر نوع بحث و اظهار نظر در مضمون این چند حدیث خودداری نموده و قضاوت را به عهده حضرت تعالی می‌گذاریم ولی در مجموع می‌توانیم از این فضایل و معجزات و از این طب و بهداشت که در احادیث ابو هریره منعکس گردیده است، به محتوای بقیه ۵۳۷۴ حدیث او نیز که در عقاید و احکام و در قصص و تفسیر قرآن نقل نموده است پی ببریم؛ مثلاً درجه صحت حدیث‌های او را در مسئله رؤیت حسی خداوند در آخرت که مورد قبول اکثریت و بلکه همه علمای اهل سنت است ارزیابی کنیم.

کیسه ابو هریره

خوشبختانه خود ابو هریره محققین و صاحب نظران را راهنمایی کرده و بر وجود کیسه‌ای که به تناسب اوضاع و احوال می‌توانست حدیثی از میان آن کیسه نه از رسول خدا صلی الله علیه و آله تحویل بدهد اعتراف نموده است:

آن جا که حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره نفقات نقل نموده و چون در این حدیث مطالب غیرقابل قبول و تعجب انگیز برای شنوندگان وجود داشت، جرئت پیدا کرده و سؤال نمودند که یا ابا هریره این مطلب را واقعاً از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده‌ای؟

ابو هریره مجبور شد حقیقتی را که تکیه گاه او بود اظهار نماید و چنین گفت: نه، این از کیسه ابو هریره بوده است. . . « فقالوا أسمع هذا من رسول الله؟ قال لا هذا من كيس ابي هريره » . (۱)

ص: ۲۸۵

(۱- ۱). مشروح این حدیث را در صحیح بخاری، ج ۷، النفقات باب ۱ ملاحظه فرمایید.

و این بود مشروح پاسخ اول و مطالبی در ذیل آن و اما پاسخ دوم یعنی انتخاب نزدیک ترین و مطمئن ترین طریق نیل به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله را در صفحات آینده و در پاسخ سؤال سوم مطالعه فرمایید.

سؤال: چرا در کافی از فرزندان خلفا حدیث نقل نگردیده است؟

اشاره

و اما سؤال حضرتعالی که:

چرا مرحوم کلینی در کافی از فرزندان خلفا حدیث نقل ننموده است؟

پاسخ اجمالی سؤال شما این است: کلینی رحمه الله با این عمل خود نزدیک ترین و مطمئن ترین راه وصول به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله را انتخاب نموده است.

توضیح و تفصیل این پاسخ نیز نیازمند بیان چند مطلب است:

۱. فرزندان خلفا:

لابد منظور حضرتعالی از فرزندان خلفا عایشه و حفصه، أم المؤمنین، و عبدالله و اسماء می باشد زیرا تا آن جا که ما بررسی نمودیم از فرزندان خلفا به جز از طریق این چهار تن از سایرین حدیث مسند و متصل از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل نگردیده است و مجموع احادیث آنان در صحیح مسلم به ۵۷۰ حدیث بالغ گردیده است. (۱)

۲. حدیث عالی السند و نازل السند:

در علم درایه الحدیث اصطلاحی وجود دارد به نام حدیث عالی و حدیث نازل:

حدیث عالی به حدیثی گفته می شود که در عین اتصال، دارای واسطه و سند کم باشد.

اما حدیث نازل بر عکس، حدیثی است که واسطه و سند آن بیشتر است و احادیث عالی از نظر محدثین دارای ارزش بیشتر و اهمیت فوق العاده می باشد؛ زیرا هر حدیثی که سندش عالی باشد و با واسطه کم به معصوم برسد در چنین حدیث، مسلماً

ص: ۲۸۶

(۱-۱). بدین ترتیب عایشه ۳۱۰ حدیث-عبدالله ۲۳۲-اسماء ۱۹ و حفصه ۹ حدیث.

احتمال فراموشی و نقل به معنی و سایر احتمالات دیگر که موجب تضعیف حدیث است کمتر بوده و از قوت بیشتری برخوردار خواهد گردید و از این جا است که علما و محدثین شیعه و اهل سنت این نوع حدیث ها را جمع آوری و در مجموعه های مستقل و جداگانه نقل نموده اند و در اصطلاح محدثین شیعه این مجموعه ها قرب الاسناد و در میان محدثین اهل سنت «عوالی» نامیده شده اند. (۱)

۳. کلینی و انتخاب حدیث های عالی السند

مرحوم کلینی در کافی معمولاً احادیث را با چهار یا پنج واسطه از یکی از ائمه علیهم السلام نقل می کند و اگر می خواست همین حدیث ها را از یکی از خلفا و یا فرزندان شان نقل کند، به دو برابر واسطه نیازمند بود.

توضیح این که: مرحوم کلینی که در سال ۳۲۹ از دنیا رفته با ائمه هدی علیهم السلام دارای فاصله زمانی کم می باشد، مثلاً، با حضرت رضا و با امام صادق علیهما السلام به ترتیب یکصد و بیست و پنج و یکصد و هشتاد سال فاصله زمانی دارد. (۲)

در صورتی که این فاصله در مورد فرزندان خلفا مثلاً عایشه و عبدالله بن عمر دویست و هفتاد و دویست و پنجاه و شش سال یعنی بیش از دو برابر فاصله زمانی یاد شده می باشد. (۳) و به همین نسبت سند حدیث، طولانی و تعداد ناقلین آن به بیش از دو برابر و به جای پنج نفر به ده تا دوازده نفر مخصوصاً در مورد خود خلفا ارتقاء می یابد.

۴. حدیث مطمئن و حدیث مطمئن تر:

مطلب مهم این که خلفا و فرزندان شان را نه شما معصوم از خطا و اشتباه می دانید و نه خودشان، پس این سؤال همیشه وجود دارد که آیا آنان در نسبت منقولات خود به رسول خدا صلی الله علیه و آله علم و یقین داشتند؟ و یا این که در همه آنها این احتمال قوی وجود دارد همان پاسخ را بگویند که خلیفه اول به دخترش گفت (می ترسم در میان این

ص: ۲۸۷

۱-۱). در کشف الظنون ۱۴ تألیف به عنوان عوالی از محدثین اهل سنت و در (الذریعه) ۷ تألیف به عنوان قرب الاسناد از محدثین شیعه معرفی شده است.

۲-۲). رحلت این دو امام به ترتیب سال ۲۰۳ و ۱۴۸ می باشد.

۳-۳). عایشه در سال ۵۷ و عبدالله در ۷۳ بدرود حیات گفته است.

احادیث حدیث‌هایی وجود داشته باشد که من فکر می‌کنم از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده‌ام ولی در واقع از کسان دیگر دریافت کرده باشم).

و اما در مورد ائمه هدی علیهم السلام ما کوچکترین تردیدی نداریم که اگر روایتی از آنان نقل شده باشد که سند آن صحیح و اتصال آن به یکی از آنها مسلم باشد این حدیث گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله است.

و خود ائمه علیهم السلام نیز این موضوع را با صراحت کامل و عقیده راسخ اعلان نموده‌اند که حدیث ما حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله است.

نتیجه این که: اولاً نه تنها کلینی رحمه الله بلکه هیچ محدثی اعم از شیعه و اهل سنت حاضر نیست حدیث عالی‌السندی را که با پنج واسطه به رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌رسد ترک نموده و حدیث نازل‌السندی را که با ده واسطه به مروی عنه می‌رسد نقل نماید مگر با مرجحات قوی که نزول سند را جبران کند و در مورد بحث چنین مرجحی وجود ندارد.

ثانیاً به فرض انتخاب چنین روش و نقل حدیث نازل با وجود حدیث عالی هیچ محدثی حاضر نیست حدیث مطمئن تر را که به معصوم می‌رسد ترک و حدیث دیگری را که به غیر معصوم می‌رسد ولو مطمئن است نقل نماید؛ بنابراین این مرحوم کلینی با انتخاب این روش نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راه را در نیل به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله اختیار نموده است و انتخاب این روش برای هر محدث دیگر اعم از محدث شیعه و اهل سنت از نظر علمی ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.

نکته قابل توجه!

ولی باید به این نکته توجه نمود که اگر ما از محور سؤال شما که منحصراً کتاب کافی است فراتر برویم و در مورد سایر جوامع حدیثی و منابع تفسیری شیعه بحث کنیم، پاسخ ما این است که در این جوامع و منابع احادیث فراوان از طریق راویان اهل سنت و خصوصاً عایشه و عبدالله بن عمر و حتی خلفای سه‌گانه با قلت حدیث‌شان نقل گردیده است، زیرا شرایط و محدودیت احادیث کافی در آنها وجود نداشته است.

گرچه مطالب گذشته در پاسخ بخش دوم و سوم سؤال حضرت تعالی کافی به نظر می رسد، اما به لحاظ این که یکی از مطالب بی اساس و نسبت های ناروایی که در طول تاریخ مطرح گردیده و از تهمت های بزرگی که بر ضد شیعه به کار گرفته شده و حول محور آن تبلیغ شده این است که-العیاذ بالله-شیعه همه صحابه را مورد طعن قرار داده و به حدیث هیچ یک از آنان اعتماد نمی کند لذا این موضوع را نه در حد وسیع و گسترده بلکه به طور اجمال و خلاصه و متناسب با این نامه مطرح می نمایم؛ زیرا این بینش خلاف واقع و این قضاوت نادرست، تبعات و آثار زیانبار و ضایعات جبران ناپذیری به همراه داشته و به صورت حربه ای شکننده در ضربه زدن به اسلام در دست دشمنان قرار گرفته است و شاید سؤال حضرت تعالی نیز به طور ناخودآگاه در اثر همین تبلیغ به وجود آمده و از همان پندار بی اساس ریشه گرفته است.

و به طوری که در مقدمه اشاره گردید، بهترین راه مایوس نمودن دشمنان اسلام و از بین بردن فاصله و اختلاف در صفوف فشرده و به هم پیوسته مسلمانان آگاه نمودن آنها است و همان گونه که برنده ترین حربه دشمنان و کاری ترین سلاح پیروزی آنان در راه اهداف شوم شان جمود فکری و بی اطلاعی یک گروه از مسلمانان از حقیقت نظرات گروه دیگر است مهم ترین وظیفه علما نیز خلع سلاح کردن دشمنان از راه بیان واقعیات و روشن ساختن اندیشه و افکار مسلمین است و بر اساس علم و آگاهی و منطق صحیح است که می توان به پی ریزی کاخ محکم و زیبای اتحاد و یگانگی و ایجاد سد نفوذناپذیر اخوت و برادری امیدوار و مطمئن گردید.

سه نظریه متمایز:

در مورد صحابه سه عقیده مختلف و سه نظریه متمایز وجود دارد و یا سه نظریه متمایز متصور است بدین ترتیب:

۱. همه صحابه بدون استثناء عادل هستند و هیچ گناه و عمل ناشایستی را مرتکب نمی شوند.

۲. صحابه با داشتن بزرگ ترین افتخارات که نیل به دیدار رسول خدا صلی الله علیه و آله است از

نظر فکر و عمل مانند سایر مسلمانان هستند و ممکن است در میان آنان افراد عادل و افراد غیر عادل هر دو وجود داشته باشد که نیکانشان به پاداش نیکی و عمل صالح خود نائل و افراد خطاکار در مقابل معصیت و گناهشان مجازات خواهند گردید.

۳. همه صحابه-العیاذ باللّٰه- کافر و مرتد هستند.

و این عقیده خطرناک و کفرآمیز در صورتی که واقعیت داشته باشد، عقیده کسانی است که از اسلام خارج گردیده اند و چنین مطلبی که مخالف با نص قرآن و سنت و مخالف با اجماع مسلمین است به جز بر زبان و قلم شخص کافر و دور از اسلام جاری نمی گردد.

آری این سه نظریه و سه بینش متمایز و مختلف درباره صحابه ممکن و محتمل است و مسلماً همه یا بعضی از آنها در خارج نیز طرفدارانی دارند و باید قدری تأمل و بررسی نمود که آیا کدام یک از این نظرات سه گانه می تواند به واقع نزدیک تر و مطابق با قرآن و سنت و قابل قبول علم و عقل باشد.

اما قول سوم همان گونه که اشاره نمودیم از نظر قرآن و سنت محکوم و از نظر همه مسلمانان باطل و مردود است و کسی به جز دشمنان اسلام نمی تواند دارای چنین عقیده ای باشد. و به طوری که در صفحات آینده ملاحظه خواهید فرمود اصلاً وجود چنین عقیده ای جای سؤال و مورد بحث است.

و اما قول به عدالت همه صحابه که بی شباهت به ادعای یک نوع عصمت بر همه صحابه نمی باشد، با موازین علمی و حقایق قرآنی و حدیثی و با واقعیات تاریخی سازگار نیست؛ در نتیجه باید قول دوم را پذیرفت که راه وسط و دور از افراط و تفریط و مورد تأیید قرآن و سنت است و آن عقیده شیعه است که برای صحابه نسبت به عقیده و ایمان و به اندازه اعمال و افکارشان ارج و اعتبار قائل است.

نظریه اهل سنت:

قبل از این که نظر شیعه را در این مورد توضیح بدهیم به بیان عقیده و نظریه اهل سنت از زبان چند تن از علما و دانشمندان شان می پردازیم:

ص: ۲۹۰

۱. حافظ ابو حاتم رازی امام و پیشوای علمای «جرح و تعدیل» (۱) و دانشمند رجال شناس در مورد صحابه پس از بیان مفصل و گفتار مشروح چنین نتیجه گیری می کند: (فكانوا عدول الامه وائمة الهدى و حجج الدين ونقله الكتاب والسنة) (۲). همه صحابه عدول امت، رهبران هدایت، حجت های خدا در آئین و ناقلان کتاب و سنت هستند.

۲. ابن عبدالبر در مقدمه استیعاب می گوید: (ثبت عداله جميعهم). عدالت همه صحابه ثابت و مسلم است. (۳)

۳. ابن اثیر در مقدمه «اسد الغابه» پس از بیان اهمیت و لزوم شناخت راویان حدیث می گوید: (والصحابه یشارکون فی ذلك الا الجرح والتعدیل فانهم کلهم عدول لا یتطرق اليهم الجرح). (۴)

در آنچه گفته شد صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله با سایر راویان حدیث شریک هستند مگر در جرح و انتقاد؛ زیرا همه صحابه عادل هستند و هیچ نقد و انتقادی بر آنان راه ندارد. (۴)

۴. حافظ ابن حجر عسقلانی در مقدمه «اصابه» (۵) می گوید: (اتفق اهل السنه علی ان الجميع عدول ولم یخالف فی ذلك الاشد من المبتدعه). (۶)

اهل سنت متفق القول هستند که همه صحابه عادل می باشند و در این عقیده مخالفی وجود ندارد، به جز عده معدود از افراد بدعت گذار منحرف.

۵. و ابن حجر مکی می گوید: بدان آنچه که اهل سنت و جماعت بر آن اجماع و اتفاق دارند، این است که بر هر مسلمانی واجب است همه صحابه را از راه اثبات عدالت آنان تزکیه نموده و به نیکی یاد نماید و از طعن و انتقاد نسبت به آنان خودداری

ص: ۲۹۱

۱- ۱). عبدالرحمان بن ابي حاتم رازی متوفای ۲۳۷ق بزرگ ترین شخصیت علمی است که در تفسیر و حدیث دارای تألیفاتی بوده و در رجال شناسی معروفیت بیشتری دارد و کتاب او در معرفی و نقد رجال و ناقلان حدیث که به نام (الجرح والتعدیل) در ۸ جلد تدوین و پس از گذشت یازده قرن امروز هم در میان علما دست به دست می گردد-دلیل روشنی به مقام علمی اوست.

۲- ۲). الجرح والتعدیل، جلد ۱، صفحه ۷.

۳- ۳). الاستیعاب فی معرفه الاصحاب تألیف حافظ محدث یوسف بن عبدالبر متوفای ۴۶۳.

۴- ۴). اسد الغابه فی معرفه الصحابه تألیف عز الدین محمد بن الجزری معروف به ابن اثیر متوفای ۶۳۰-جلد ۱، صفحه ۳.

۵- ۵). الاصابه فی تمییز الصحابه تألیف ابن حجر عسقلانی متوفای ۸۲۵ هجری، ج ۱، ص ۱۷.

نماید؛ زیرا خداوند در آیات متعدد آنان را تعریف و توصیف نموده است. (۱)

این بود اجمالی از نظریه چند تن از علمای اهل سنت درباره صحابه و اگر گفتار همه علمای بزرگ را در این مورد بیاوریم کتاب بزرگ و مستقلی تشکیل خواهد داد.

و همین نظریه و مبنا است که موجب پیدایش حدیث‌های افرادی مانند سمره و عمرو عاص گردیده و ده‌ها افراد شناخته شده و ناشناس از زن و مرد را که در بخش اول این نامه اشاره گردید در ردیف ناقلان حدیث قرار داده و حدیث همه آنان به عنوان حدیث صحیح معرفی گردیده است.

علمای اهل سنت بر نظریه خویش از آیات و احادیث دلائلی ذکر نموده اند ولی چون هدف اصلی بیان نظریه شیعه است از نقل و بررسی دلائل علمای اهل سنت صرف نظر نموده و توجه حضرت عالی را به اصل مطلب جلب می‌نمایم.

شیعه دوستان صحابه رحمهم الله

شیعه آن گروه از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله را که در راه او جانفشانی کرده و برای اعتلای کلمه توحید فداکاری نموده اند مخلصانه و از ته دل دوست داشته و به وجود آنان افتخار می‌کند و زیارت قبر آنها را از مستحبات دانسته و آنان را در قبول شدن حوایج و خواسته‌ها به پیشگاه خدا شفیع قرار می‌دهد و این محبت و دوستی را به صورت درسی از ائمه و پیشوایان خود فرا گرفته است و نمونه‌ای از این درس در صحیفه سجادیه که به نام زبور آل محمد شهرت یافته منعکس گردیده است که امام چهارم - سلام الله علیه - صحابه را این چنین دعا می‌کند:

خدایا به خصوص صحابه و یاران محمد صلی الله علیه و آله آنانکه به او یاری کردند و یاری او را نیکو به پایان بردند و در راه ایمان به سوی او شتافتند و در پذیرفتن آئینش بر دیگران سبقت جستند و دعوت او را به هنگامی که رسالتش را با دلائل به گوششان رسانید، پذیرا گردیدند و جدایی از زن و فرزند را در راه آشکار ساختن دعوتش تحمل نمودند و برای تثبیت نبوتش با پدران و

ص: ۲۹۲

فرزندان خویش جنگیدند و به برکت وجود او پیروز شدند، آنانکه محبت او را به صورت تجارتی که ضرری به آن راه ندارد به آغوش کشیدند، آنانکه چون به دامن پیامبر چسبیدند، از اقوامشان دوری گزیدند و چون در سایه قرب پیامبر سکونت کردند، اقربایشان طردشان نمودند، بار خدایا پاداش آنچه را که برای تو و در راه تو از دست داده اند فراموش نفرما و در مقابل آنانکه مردم را به دین تو گرد آوردند و برای رضای تو پیامبرت را در دعوت مردم به سویت همراهی کردند از رضا و خشنودیت خوشنودشان فرما و در عوض آنانکه در راه تو از دیار خویش هجرت گزیده و زندگی سخت را بر زندگی راحت اختیار نمودند از نیکوترین اجر و عالی ترین پاداش برخوردارشان فرما. (۱)

عقیده شیعه در محدوده کتاب و سنت:

این بود نمونه ای از عقیده شیعه درباره صحابه و این است دوستی و محبت شیعه نسبت به صحابه و یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله.

ولی با وجود این دوستی و محبت، شیعه معتقد است که صحبت و دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله در عین این که بزرگ ترین فضیلت و بالاترین افتخار است، اما به تنهایی نمی تواند موجب عدالت یا دلیل مصونیت از گناه و معصیت شود؛ بلکه آنچه که عامل سعادت و نجات از عذاب قیامت است عقیده و ایمان و عمل به قرآن و سنت است و لذا صحابه نیز مانند سایر مسلمانان می باشند و در میان آنان افراد عادل و متعهد وجود دارد که قسمت مهم و خیل عظیمی از صحابه را در بر می گیرد و در میان صحابه گروه دومی

ص: ۲۹۳

۱- ۱). اللهم واصحاب محمد خاصة الذين احسنوا الصحابه والذين ابلوا البلاء الحسن في نصره و كانفوه واسرعوا الي وفادته وسابقوا الي دعوته واستجابوا له حيث اسمعهم حجه رسالاته وفارقوا الازواج والاولاد في اظهار كلمته وقاتلوا الاباء والابناء في تثبيت نبوته وانتصروا به ومن كانوا منطوين على محبته يرجون تجاره لن تبور في مودته والذين هجرتهم العشائر اذا تعلقوا بعروته وانتفت منهم القرباب اذ سكنوا في ظل قرابته فلا تنس لهم اللهم ما تركوا لك وفيك وارضهم من رضوانك وبما حاشوا الخلق عليك وكانوا مع رسولك دعاه لك اليك واشكرهم على هجرهم فيك ديار قومهم وخروجهم من سعه المعاش الي ضيقه ومن كثرت في اعزاز دينك من مظلومهم... صحيفه سجاديه، دعای چهارم. [۱]

وجود دارد پیمان شکن، اهل گناه و معصیت؛ افرادی که نفاق بر دل شان حاکم بود و گروه سومی نیز وجود دارد مجهول الحال که از درجه ایمان و کیفیت عقیده و افکارشان اطلاع نداریم. و بر ما است که گروه اول را دوست بداریم، سعادت دنیا و آخرت خویش را در پیروی از راه و رسم شان بدانیم و حدیث شان را از جان و دل پذیرا باشیم و اما گروه دوم و آنانکه جرم و نفاق و پیمان شکنی آنها مسلم شده است؛ چنین افرادی از نظر ما دارای احترام نیستند همان گونه که حدیث آنان ارج و بهائی ندارد.

و اما افراد مجهول الحال از اظهارنظر در مورد آنان خودداری و در رد و قبول حدیث شان توقف می کنیم تا وضع شان مشخص و کیفیت ایمان و عقیده شان روشن شود.

و این راهی است که قرآن در پیش روی ما قرار داده و فکر و اندیشه ای است که سنت بر ما تعلیم و تفهیم نموده است و راه و رسمی است که سیره خلفا بر آن جاری گردیده است.

صحابه از نظر قرآن:

قرآن مجید صداقت گروهی از صحابه و رسوخ ایمان و عقیده در آنان را تأیید می کند که: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» ۱.

و اخلاص گروهی از صحابه را ستوده و از نیل و ارتقاء آنان به درجه کمال یاد نموده است: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ» ۲.

و در وصف این گروه چنین فرموده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» ۳.

اینها نمونه ای از آیاتی است درباره صداقت و اخلاص و ایمان و عقیده و جهاد و

ولی قرآن مجید در مقابل این گروه از نفاق گروه دیگر از صحابه پرده برداشته و عمل و رفتار و ایمان و عقیده آنها را مخالف الگوهای صحیح اسلامی معرفی نموده است. در جایی می گوید: «وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ» ۱ و گاهی می گوید: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ» ۲.

آن گاه ایداء کنندگان پیامبر صلی الله علیه و آله را با عذاب سخت تهدید می کند «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» ۳.

و باز از گروهی به عنوان مخادع و متظاهر به ایمان و استهزاء کنندگان مؤمنان یاد نموده و می فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ وَ إِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْرَؤُونَ» ۴.

و گاهی پیمان شکنی و مخالفت بعضی از آنها را با حکم زکات مطرح می کند و می فرماید: «وَمِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ لِيُنْزِلَ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنُصَدِّقَنَّهُ وَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ فَأَعَقَبَهُمُ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» ۵.

خلاصه: مقام صحابه بودن به رسول خدا صلی الله علیه و آله مقامی است بس ارجمند و افتخاری

است بسی والا اما این واژه و این اصطلاح به طور عموم، هم شامل کسانی است که در بوتۀ امتحان و آزمایش قرار گرفته و اخلاص عمل را به حد اعلا رسانیده اند و در جهاد در راه خدا و نصرت و یاری رسول خدا پیش قدم بودند و به عالی ترین درجه کمال انسانی ارتقاء یافته و نمونه بارزی از مکارم اخلاق گردیده و خوف و خشیت خدا در دلشان جایگزین شده و خود را از مصادیق این آیه شریفه قرار داده اند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» ۱.

آری، اصطلاح صحابه هم شامل این گروه از صحابه عالی مقام است و هم شامل کسانی است که در عین درک حضور رسول خدا ایمان به قلبشان راه نیافته است. «يَقُولُونَ بِاللَّسِئَةِ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» ۲.

و با شرک و نفاق خود را در پشت پرده تظاهر به اسلام مخفی داشته و مصاحبت رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضور در اجتماع مسلمانان را بهترین وسیله به اهداف شوم و نزدیک ترین راه ضربه زدن به اسلام و مسلمین تشخیص داده بودند و در مورد این گروه اخیر کفایت می کند سوره منافقین و آیات سوره بقره و توبه و بالاتر از همه آیه مربوط به توطئه بزرگ بنای مسجد ضرار که خداوند پرده از اسرار و اهداف شان بر گرفت و آنها را تا قیامت مفتضح و رسوا نمود.

راه شناخت مؤمن و منافق:

این بود نمونه ای از آیات شریفه در مورد تعدادی از صحابه که قرآن کریم در طی این آیات و آیات دیگر ما را از وجود تعدادی منافق در میان صحابه مطلع و از خطر آنان به ما هشدار می دهد.

و قبل از این که به بحث صحابه از دیدگاه سنت برسیم این سؤال مطرح می گردد که با توجه به مضمون آیات گذشته آیا ملاکی برای شناختن افراد منافق و معیاری برای مشخص نمودن آنان از افراد مؤمن و متعهد وجود دارد؟ و آیا می توانیم چنین افرادی

را از سایر صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله که دارای ایمان واقعی بودند تشخیص دهیم؟

پاسخ این است که بلی. وسیله تشخیص و راه شناخت وجود دارد و آن را هم خود رسول خدا صلی الله علیه و آله در اختیار پیروانش قرار داده و در کتب حدیثی و در منابع اولی اهل سنت و شیعه از امیر مؤمنان علیه السلام نقل گردیده است که فرمود: «والذی فلق الحبه وبرأ النسمه انه لعهد النبی الامی أن لا یحبنی إلا مؤمن ولا یبغضنی إلا منافق» . (۱)

قابل ذکر است که این حدیث را نسائی در سنن خود در باب مستقلی تحت عنوان «علامة المنافق» نقل نموده است.

و جالب این است که این علامت در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله مورد استفاده و بهره برداری صحابه واقعی قرار می گرفت و آنان چهره های منافق را با بغض و دشمنی آنها نسبت به امیر مؤمنان علیه السلام می شناختند. به طوری که از صحابه بزرگوار «ابوذر رحمه الله» نقل شده است که: «ما كنا نعرف المنافقين الا بتكذيبهم الله ورسوله والتخلف عن الصلوه والبغض لعلی ابن ابی طالب» . (۲)

و ابو سعید خدری می گوید: «انا كنا نعرف المنافقين نحن معاشر الانصار ببغضهم علی بن ابی طالب» . (۳)

همین مضمون از تعدادی دیگر از صحابه مانند عبدالله بن عباس، جابر بن عبدالله انصاری، انس بن مالک، عمران بن حصین، ام المؤمنین عایشه و ام سلمه نقل گردیده است. (۴)

ص: ۲۹۷

۱-۱) . سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید این پیمانست از پیامبر امی بر من که مرا دوست نمی دارد مگر مؤمن و دشمن نمی دارد مگر شخص منافق. صحیح مسلم، ج ۱، باب الدلیل علی ان حب الانصار وعلی من الایمان، حدیث شماره ۷۸؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، مقدمه باب ۱۱، حدیث ۱۱۴؛ سنن نسائی، ج ۸، باب علامه المنافق.

۲-۲) . . . ما منافقین را از سه راه مختلف می شناختیم: با انکار نمودن خدا و رسولش و با تخلف از نماز و با عداوت و دشمنی علی ابن ابیطالب علیه السلام. مستدرک صحیحین، ج ۳، ص ۱۲۹؛ کنز العمال، ج ۱۵، ص ۱۹ به نقل از معالم المدرستین، ج ۱، ص ۱۰۰. [۱]

۳-۳) . ما گروه انصار منافقین را از راه دشمنی آنان نسبت به علی ابن ابیطالب می شناختیم. سنن ترمذی، جلد ۵، کتاب المناقب، باب ۸۳، حدیث ۳۰۰.

۴-۴) . معالم المدرستین علامه عسکری، جلد ۱، صفحه ۱۰۰ [۲] مراجعه شود.

و این بود راه شناسایی منافقان که رسول خدا صلی الله علیه و آله به مسلمانان ارائه فرموده است و این است عملکرد و روش اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله در به کارگیری این معیار که نمونه ای از احادیث آن را ملاحظه فرمودید. و شیعه نیز بجز آنچه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده و سلف صالح از صحابه به آن عمل کرده اند معتقد نبوده و از راه آنان تخطی نکرده است.

اینک بر می گردیم به اصل موضوع و صحابه از نظر سنت.

صحابه از نظر سنت

۱. ابن عباس در حدیث مفصلی راجع به روز قیامت از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود در آن روز یک عده از صحابه من در سمت شمال قرار می گیرند (۱) و من برای حمایت از آنان (به پیشگاه خدا) عرض می کنم: اینها اصحاب من هستند. در پاسخ من می گوید: از روزی که تو از اینها مفارقت کردی آنان نیز به اعقاب خویش و دوران گذشته برگشتند. (۲)

۲. باز رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: عده ای از اصحاب من وارد حوض کوثر می شوند ولی از آن ممنوع و جلوگیری می گردد، من می گویم: پروردگارا اینها اصحاب و یاران من هستند. در پاسخ من می گوید: از آنچه اینها بعد از تو به وجود آوردند خبر نداری؛ زیرا آنان پس از تو آئین خود را رها کرده و از آئین پدرانشان پیروی نمودند. (۳)

۳. و در حدیث دیگر فرمود: در کنار حوض کوثر عده ای از کسانی را که با من مصاحبت داشتند می بینم که در نزد من حاضر شده اند، آن گاه از من دورشان می کنند

ص: ۲۹۸

۱-۱) . واصحاب الشمال ما اصحاب الشمال فی سموم وحمیم. . .

۲-۲) وان اناساً من اصحابی یؤخذ بهم ذات الشمال فاقول اصحابی. اصحابی. فيقول انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم. . . صحیح بخاری، ج ۴، کتاب بدء الخلق، ج ۶، تفسیر سوره مائده؛ صحیح مسلم، ج ۸، کتاب الجنه و صفة نعیمها.

۳-۳) . . . ان النبی صلی الله علیه و آله قال یرد علی الحوض رجال من اصحابی فیحلون عنی فاقول یا رب اصحابی فيقول انک لا علم لک بما احدثوا بعدک انهم ارتدوا علی ادبارهم القهقری. صحیح بخاری، جلد ۸، باب فی الحوض.

عرض می کنم: خدایا ایشان صحابه های من هستند گفته می شود که نمی دانی پس از تو چه حادثی به بار آوردند. (۱)

در مورد انتقاد رسول خدا صلی الله علیه و آله از یک عده از صحابه، احادیث فراوان وجود دارد که آن حضرت با تعبیرات مختلف و با بیانات گوناگون عملکرد آنان را مورد نکوهش قرار داده و ضرر این عده را به مسلمانان گوشزد فرموده است، ولی ما برای رعایت اختصار و از لحاظ این که بدانیم که انتقاد رسول خدا مشخصاً متوجه عنوان صحابه و دور از هر نوع تأویل و تفسیر است به نقل این سه حدیث اکتفا نمودیم.

سیره خلفا

سیره و روش امیرمؤمنان علیه السلام در دوران خلفای سه گانه و در دوران خلافت خویش، دلیل عینی بر گفتار ما است؛ زیرا آن حضرت هر یک از صحابه را که قانون شکنی می نمودند و حدود و مقررات اسلام را زیر پا می گذاشتند مجازات و به تناسب گناهی که مرتکب شده بودند اجرای حد و کسانی را که با داشتن عنوان صحابه بر خلاف کتاب و سنت عمل کرده و با آن حضرت به مقام جنگ و ستیز برآمده بودند در قنوت نماز و در بالای منبر علناً لعن و نفرین می نمودند. (۲)

و هم چنین خلیفه دوم در مقابل اعمال نادرست افرادی که افتخار صحابگی هم داشتند عکس العمل نشان می داد. (۳)

مثلاً- ابو هریره را استیضاح و ثروت کلان او را که پس از معزول شدن از ولایت بحرین با خود آورده بود مصادره نمود و بر وی آن قدر تازیانه زد که بدنش خون آلود گردید. (۴)

خلاصه این که: عقیده شیعه درباره صحابه متخذ از قرآن و سنت و سیره خلفا

ص: ۲۹۹

۱-۱). لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبینی حتی اذا رأیتهم ورفعوا الی اختلجوا دونی فلاقولن ای رب اصحابی فلیقالن لی انک لا تدری ما احدثو بعدک. صحیح مسلم، جلد ۷، کتاب الفضائل باب اثبات حوض نبینا.

۲-۲). شرح نهج البلاغه، جلد ۴، صفحه ۷۹.

۳-۳). در طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۲۰۲ چاپ لیدن در شرح حال خلیفه دوم می گوید او اول کسی است که برای شرب خمر هشتاد ضربه تازیانه زد و با افراد خطاکار با شدت رفتار نمود خانه (رویشد ثقفی) را آتش زد و ربیع بن امیه بن خلف را که مرد شرابخوار بود به خیبر تبعید نمود و او به روم پناهنده گردید و به آئین مسیحیت روی آورد و مرتد شد.

۴-۴). البدایه والنهایه، ج ۸، ص ۱۱۳؛ عقد الفرید، ج ۱، ص ۲۶.

است. و علما و محدثین شیعه در نقل حدیث و فرا گرفتن دستورات مذهبی و احکام دینی خود در تمام ناقلان حدیث اعم از صحابه و غیر صحابه احتیاط به کار می برند و به طوری که قبلاً توضیح داده شد مرحوم کلینی و سایر محدثین در نقل حدیث از خلفا و فرزندانشان مجبور هستند به لحاظ فاصله زمانی این احادیث را از راویانی که شناخت دقیقی از همه آنان ندارند نقل نکنند؛ زیرا به طوری که ملاحظه فرمودید در میان این ناقلان گروه اول و افراد عادل و مورد اعتماد و هم گروه دوم و آنانکه مورد نکوهش خدا و رسول خدا قرار گرفته اند وجود دارد و مسلماً اگر بینش برادران اهل سنت درباره صحابه مانند بینش شیعه و بر اساس واقع بینی نه بر اساس (اصاله العداله) بود در بیشتر احادیث که به وسیله راویان مختلف از خلفا و فرزندانشان نقل گردیده است موضع دیگری اتخاذ و از اغلب حدیث ها که امروز به نام حدیث صحیح نامیده می شود صرف نظر می نمودند.

سیاست و تعصب دو عامل تهمت

پس از بیان عقیده شیعه در مورد صحابه و اثبات این که عقیده شیعه بر اساس قرآن و سنت و بر مبنای سیره خلفا است و شیعه تنها انتقاد از عملکرد آن عده از صحابه را جایز می داند که با امیر مؤمنان علیه السلام عداوت و دشمنی داشتند و یا به هر نحوی با دستورات قرآن و اوامر رسول اکرم صلی الله علیه و آله مخالفت صریح و آشکار نموده اند و به طوری که ملاحظه فرمودید این درس را نیز از متن قرآن و گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله و عملکرد صحابه فرا گرفته اند.

اینک این سؤال مطرح می شود که آیا این تهمت بزرگ و این افترای خانمان سوز که شیعه به همه صحابه بدبین است و همه صحابه را مورد طعن قرار می دهد چگونه به وجود آمده و از کجا ریشه گرفته است؟!

پاسخ این سؤال به طور اجمال این است که این تهمت در اثر دو عامل به وجود آمده است: یکی سیاست تحریف و دیگری تعصب و در کنار این دو عامل مسئله بی اطلاعی و عدم تحقیق نیز در اشاعه و گسترش این تهمت نقش مؤثری ایفا نموده است.

به طوری که در ذیل مطلب دوم اشاره گردید در دوران خلفای اموی و عباسی (اگر نگوئیم در طول تاریخ) شیعه به جرم طرفداری از اهل بیت تحت فشار شدید قرار گرفته که زندان و شکنجه و کشتار دسته جمعی درباره آنان از مسائل عادی به شمار می رفته است. طبیعی است که برای توجیه این جنایات در جامعه و برای جلب و هماهنگی افکار عمومی لازم بود دلائلی جامعه پسند، ارائه شود. در این جا است که حکام و عوامل جنایت، دست به تحریف زده و اقدام به قلب واقعیات نموده اند و به جای این که بگویند شیعه طرفدار اهل بیت و دوستدار خاندان پیامبر است آنها را با عداوت و دشمنی با صحابه متهم ساخته اند. زیرا این تهمت ها است که می تواند جامعه را با چنین حکام هماهنگ (کند) و بر جنایات آنان مهر تأیید بزند و اگر حقیقت امر مطرح می گردید نه تنها مورد تأیید نبود بلکه امکان مواجهه با مخالفت و عکس العمل مسلمانان نیز وجود داشت.

ما خود در شرایط فعلی شاهد این نوع تحریف ها هستیم و قلب واقعیات از سوی بعضی حکام را عمیقاً لمس می کنیم:

مثلاً آن گاه که چهارصد نفر مسلمان در کنار مسجد الحرام به خاک و خون کشیده شده و به شهادت می رسند و هزاران نفر مجروح می گردد، حکام آل سعود برای جلب افکار مسلمانان جهان و توجیه عمل شیطانی خود دست به تحریف زده و به جای این که بت شکنی و مبارزه با کفر و استکبار ایرانی ها و شعار الله اکبر و مرگ بر آمریکای آنها را که علت این کشتار عظیم بوده مطرح کند از سیاست تحریف استفاده نموده و یک مطلب مضحک و غیرقابل قبولی را عنوان و در تمام رسانه های خبری دنیا اعلان می نماید که «حجاج ایرانی مصمم بودند حجر الاسود! یا کعبه را از جای خود برکنند و به شهر قم منتقل کنند» !!!

اما آیا می دانید که متأسفانه همین مطلب مضحک و بی اساس به گونه ای که یک عده ناآگاه و بی خبر از همه مسائل باور نموده اند ممکن است در آینده و در اثر تبلیغ و انتقال از جراید و روزنامه ها به کتب تاریخ و انعکاس اخبار و عکس های ساختگی و

مونتاژ آن به دایره المعارف ها به صورت یک واقعیت تاریخی درآید؟!

همان گونه که در اصل، مسئله سب و عداوت صحابه یک مطلب مضحک و خلاف واقع بوده، اما با مرور زمان و با تبلیغ و انعکاس آن در کتاب ها در میان گروهی به صورت یک واقعیت تلقی می شود.

یک نمونه تاریخی

ما که سیاست تحریف را یکی از عوامل اصلی این تهمت مطرح نمودیم نه یک تلقی و برداشت از تاریخ، بلکه حقیقتی است که خود مورخین اشاراتی به آن نموده اند و به عنوان نمونه به نقل یک مورد اکتفا می کنیم:

ابن اثیر مورخ معروف در حوادث سال ۴۰۷ می گوید: و در این سال شیعه ها در همه آفریقا به قتل رسیدند. و علت آن را چنین بیان می کند که در شهر «قیروان» و در ماه محرم «معز بن بادیس» فرمانروای کل آفریقا از کنار جمعیتی عبور کرد و درباره آنان سؤال نمود گفتند: اینها روافض هستند که شیخین را سب می کنند. آن گاه مردم و مأمورین به سوی دروازه «مقلی» که شیعه ها در آن جا اجتماع می کردند روانه شدند و از شیعه ها گروه گروه به قتل رسانیدند. . . .

و افرادی نیز که در قصر منصور و در مسجد شهر «مهدیه» متحصن شده بودند، محاصره و سپس به قتل رسیدند و این کشتار در تمام آفریقا به وقوع پیوست که اکثر شعرا در سروده های خویش آن را ذکر نموده اند. حادثه ای که گروهی از وقوع آن خوشحال و مسرور و گروهی دیگر گریان و محزون بودند. (۱)

در این تکه از تاریخ که به طور اجمال و اختصار نقل شده است چند نکته قابل توجه وجود دارد که حقیقت این تهمت و تحریف را روشن می سازد:

۱. اجتماع شیعیان در ماه محرم.

۲. اجتماع و حرکت شان به سوی دروازه (مقلی) و کشته شدنشان در این میدان.

۳. کشته شدن شیعیان در سایر نقاط آفریقا.

ص: ۳۰۲

(۱-۱). کامل، ج ۹، ص ۱۱۰.

۴. شادمانی گروهی و حزن و اندوه گروه دیگر.

توضیح این که: می دانیم که از قدیم الایام و در طول تاریخ مانند امروز در همه نقاط دنیا و در مصر و آفریقا (۱) شیعیان در ماه محرم به منظور عزاداری حسین بن علی علیه السلام و ریحانه رسول خدا صلی الله علیه و آله اجتماع و راهپیمایی می نمودند و اجتماع شیعیان در ماه محرم در «قیروان» و حرکت شان به سوی دروازه شهر دقیقاً روی همین اصل بوده است.

و می دانیم این عزاداری ها کوچکترین ارتباطی به صحابه ندارد و اگر در این مراسم شعری سروده شود و نوحه ای خوانده شود منعکس کننده مظلومیت حسین بن علی علیه السلام و یاران آن حضرت و تنفر از ظلم یزید و دستیاران او می باشد.

پس کشته شدن شیعه های «قیروان» به اتهام سب صحابه یک توطئه از پیش ساخته برای اجرای سیاست حکام آن روز آفریقا بوده که این سیاست علاوه بر (قیروان) در سایر نقاط آفریقا نیز اجرا شده است.

و طبق گفتار ابن اثیر آن روز در اثر این حادثه گروهی خندان و گروهی گریان بودند؛ یعنی افراد آگاه از سیاست روز و تحریف حقایق گریان و اشک ریزان و گروهی بی اطلاع و زودباور خوشحال و شادمان بودند.

و اگر سب صحابه واقعیت داشت، حزن و اندوه گروهی مفهومی پیدا نمی کرد.

و این سیاست تحریف را نه در «قیروان» تونس بلکه در نقاط دیگر و در طول تاریخ می توان به وضوح مشاهده نمود.

و اما تعصب

در بعضی از کتاب ها که درباره ملل و نحل و آراء و عقاید تألیف گردیده از شخصی به نام «ابو کامل» یاد شده است با این خصوصیت که او شیعه بوده و در عین حال به کفر ارتداد همه صحابه و یاران پیامبر و حتی به کفر امیرمؤمنان علیه السلام معتقد بوده است. آن گاه برای او پیروانی به نام «کاملیه» ترسیم و معرفی شده که دارای همان عقیده یعنی هم از

ص: ۳۰۳

۱- ۱). مراسم عزاداری در طول دوران سلطنت فاطمی ها را در مصر و آفریقا در خطط مقریزی، چاپ بغداد، ج ۱، ص ۴۹۰ تحت عنوان (یوم عاشورا) ملاحظه فرمایید.

شیعیان و هم از معتقدان از شیعیان و معتقدان بر کفر همه صحابه و امیر مؤمنان علیه السلام بوده اند و این فرقه در کنار فرقه ها و گروه های عجیب و غریب مسلمانان و شیعیان قرار گرفته است مانند فرقه های عجارده، صلتیه، معلومیه، مجهولیه، معبدیه، اخنسیه، هذلیه و ده ها گروه با نام های جالب!

و ابو کامل و پیروان او برای اولین بار در کتاب الفرق بین الفرق تألیف ابو منصور عبدالقادر شافعی بغدادی متوفای ۴۲۹ مطرح گردیده است و خلاصه معرفی او از کاملیه و مؤسس آن به طوری که اشاره گردید چنین است که:

این گروه از پیروان مردی رافضی هستند که ابو کامل نام داشت و معتقد بود که همه صحابه پیامبر حتی علی بن ابی طالب علیه السلام کافر شده و از دین اسلام برگشته اند. (۱)

و عین همین جملات را محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفای ۵۴۸ق) که در یک قرن پس از ابو منصور می زیسته در کتاب خود، ملل و نحل آورده است. (۲)

بدیهی است انعکاس مطلبی در دو کتاب رایج و قدیمی متعلق به قرن پنجم و ششم موجب انعکاس و سرایت آن به کتاب ها و تألیفات دیگر نیز خواهد گردید و لذا می بینیم یک قرن پس از شهرستانی ابن ابی الحدید (متوفای ۶۵۵ق) که جزء ادبا و نویسندگان دوران خویش بوده همان مطلب را بدون کوچک ترین نقد و بررسی نقل نموده است. (۳)

و چون بررسی می کنیم در اصل پیدایش «کاملیه» و یا با وجود گروهی به نام «کاملیه» در متهم ساختن این گروه با عقیده یاد شده تعصب و یکسونگری، بزرگ ترین و یا اصلی ترین عامل و در نشر و انعکاس آن ناآگاهی و عدم تحقیق مهم ترین انگیزه بوده است.

معرفی اجمالی از ابو منصور بغدادی و شهرستانی

با توجه به حجم محدود این اوراق در معرفی این دو نویسنده که به عنوان مؤلفان در شناخت ادیان و مذاهب شهرت یافته اند و در مسئله مورد بحث، ابو منصور سازنده

ص: ۳۰۴

۱- ۱. ترجمه الفرق بین الفرق، چاپ ۱۳۳۳ ش، تبریز، صفحه ۴۶.

۲- ۲. ملل و نحل، شهرستانی، چاپ ۳۶۸ قاهره، جلد ۱، صفحه ۲۹۱.

۳- ۳. شرح نهج البلاغه، جلد ۱۰، صفحه ۲۵۴.

و شهرستانی ناشر آن بوده است مجبورم فقط گوشه ای از این واقعیت را در اختیار جنابعالی قرار بدهم و نظریه امام فخر رازی (متوفای ۶۰۶ق) را که در یک گفتار به هر دو مطلب اشاره نموده است بیاورم.

امام فخر رازی (۱) در کتاب مناظرات (۲) خود می گوید: روزی مسعودی (۳) خدایش بیامرزد در حالی که شاد و مسرور بود بر من وارد گردید. سبب خوشحالی او را پرسیدم. در جوابم گفت: کتاب های نفیس و پرارزشی به دست آورده و خریداری نموده ام. گفتم: آن کتاب ها چیست؟ از چند کتاب نام برد تا به کتاب ملل و نحل شهرستانی رسید. گفتم: آری، او به خیال خود عقاید و مذاهب جهان را در این کتاب جمع کرده است، ولی به کتاب وی اعتماد نیست؛ زیرا مذاهب اسلامی را از کتابی به نام بین الفرق که از تصانیف استاد ابو منصور بغدادی است نقل نموده است و ابومنصور کسی است که بر مخالفان خود سخت تعصب داشت و مذاهب و عقاید آنان را چنان که هست نقل نکرده است و شهرستانی نیز مذاهب را از آن کتاب گرفته است؛ از این جهت در نقل این مذاهب، مطالب او خالی از نقص و خلل نیست. (۴)

به طوری که ملاحظه می فرمایید فخر رازی ابومنصور بغدادی را فردی متعصب و یکسونگر و شهرستانی را فرد مقلد و غیرمحقق معرفی می کند.

و یک نگاه اجمالی نظریه فخر رازی را در هر دو مورد تأیید می نماید:

اما در مورد تعصب ابومنصور

۱. ابو منصور و به تبعیت وی شهرستانی گروه «کاملیه» را که به زعم آنان همه

ص: ۳۰۵

۱-۱. در میزان الاعتدال می گوید فخر رازی رأس زکاء و زیرکی و سرآمد دانشمندان علوم عقلی و نقلی است تألیفات فراوان و تفسیر کبیر او مؤید تبحر وی در علوم گوناگون است. وفات او در شهر هرات در عید فطر سال ۶۰۶ واقع گردید.

۲-۲. مناظرات جرت فی بلاد ماوراء النهر تألیف فخر رازی چاپ حیدرآباد ۱۳۰۰ق به نقل دکتر مشکور در ترجمه الفرق بین الفرق، صفحه ۲۵-۲۷.

۳-۳. به طوری که از مسئله نهم کتاب (مناظرات) معلوم می شود مسعودی از فضیلتی معاصر فخر رازی است و با وی مباحثات علمی داشته است.

۴-۴. ترجمه الفرق بین الفرق، صفحه ۱۶، با کمی تصرف.

صحابه حتی امیرمؤمنان علیه السلام را کافر و خارج از اسلام می دانستند به عنوان یکی از فرق شیعه معرفی می کنند.

جای سؤال است که این مطلب متضاد و متناقض چگونه برای ابومنصور مجهول و مستور مانده که ممکن نیست فرد یا گروهی در عین این که مسلمان و از پیروان ائمه شیعه است معتقد به کفر همه صحابه حتی معتقد به کفر امیرمؤمنان علیه السلام باشد؟ شیعه ای که در امیرمؤمنان علیه السلام به مقام عصمت هم قائل است!!

و حقیقتاً تنها تعصب است که می تواند هر امر محال را ممکن و هر مطلب غیر معقول را معقول و کفر و عصمت را در یک فرد جمع نماید!!

۲. در تألیفات دانشمندان و علمای دیگری که قبل از ابومنصور درباره ملل و نحل دست به تألیف زده اند، از گروهی به نام «کاملیه» اسمی به میان نیامده است؛ مانند فرق الشیعه نوبختی (متوفای ۳۰۰-۳۲۰ق) و مسلم است در صورت وجود چنین گروهی بدین نام و با چنین عقیده از دید شخصیت با اطلاعی مانند نوبختی به دور نمی ماند و حداقل در مقام رد و اعتراض اشاره ای به این عقیده و مؤسس آن می نمود.

نه در کتاب های آراء و عقاید بلکه تا آن جا که ما بررسی نمودیم از شخصیت ابوکامل و پیروانش و تاریخ و محل زندگی آنان در کتب تاریخ و تراجم کوچک ترین اثری به دست نیامد و در این جا است که این گروه شکل عنقا را پیدا می کند و گویا چنین گروه و مؤسس آن به جز در خیال ابومنصور خلق نگردیده و به جز در وهم او پدید نیامده است.

و اما راجع به شهرستانی

و این که او اهل تحقیق نبوده و در بیان مذاهب اسلامی به قول فخر رازی از ابو منصور تقلید و یا آنچه از افواه عوام و مردم کوچه و بازار شنیده در کتاب خویش نقل نموده است تنها به یک دلیل روشن و قابل درک عموم اکتفا می کنیم.

او در معرفی ائمه شیعه می گوید: «... فقالوا الامام بعد موسی ابنه علی الرضا ومشهده بطوس ثم بعده محمد التقی وهو فی مقابر قریش ثم بعده علی بن محمد

یعنی به عقیده شیعه امام بعد از محمد تقی علیه السلام علی بن محمد نقی است و قبر او در شهر قم واقع است.

کسی که در معرفی مذاهب و ادیان، کتابی تألیف می کند و درباره ائمه بزرگ ترین مذاهب اسلامی (شیعه) این چنین نظریه می دهد و مرقد شریف امام هادی علیه السلام را از سامرای عراق به شهر قم و به ایران منتقل می کند، نظریه او در مورد آراء و عقاید مختلف و غیر معروف دارای چه اعتبار و ارزش علمی خواهد بود؟! قضاوت با جنابعالی است.

و جالب این است که او عذر این اشتباه و اشتباهات دیگرش را خواسته و در ذیل همین نظریه چنین می گوید: «هذا؟ الاثنا عشریه فی زماننا» .

شما خواننده عزیز از این جمله چه می فهمید؟ مگر شیعه در هر زمان دارای عقیده خاصی بوده است؟

مفهوم ظاهری این جمله این است که من در حال حاضر که با مردم عادی و افراد کوچه و بازار گفتگو می کنم، درباره عقیده شیعه چنین نظریه می دهند که مدفن امام دهم آنان در شهر قم قرار گرفته است.

و لابد اگر در میان عده دیگر چنین می گفتند که امام یازدهم شیعیان در شیراز است شهرستانی هم می نوشت: وبعده الحسن العسکری و مشهدہ بشیراز!!

خلاصه این که: اولاً بدینی شیعه نسبت به همه صحابه نه تنها از نظر دلائل نقلی مردود و بی اعتبار است بلکه از نظر عقلی نیز یک موضوع متناقض و غیرقابل قبول است.

و ثانیاً: اصلاً شخصی به نام ابوکامل و گروهی به نام «کاملیه» که دارای عقیده مورد بحث باشد وجود نداشته بلکه چنین گروه و چنین عقیده ساخته و پرداخته خیال و اندیشه فردی متعصب به نام «ابومنصور» بوده است.

ص: ۳۰۷

و ثالثاً: وجود چنین فرد و گروهی با چنین عقیده ضد اسلامی چه ارتباطی به عقیده شیعه دارد؟ مگر کتابخانه های دنیا مملو از منابع عقیدتی و کتب حدیثی و تاریخی شیعه نیست؟ تا حال در کدام کتاب از کتب شیعه چنین عقیده منعکس گردیده و از زبان کدام عالم و دانشمند و یا فرد عوام و بی سواد شیعه چنین مطلبی شنیده شده است. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ». ۱

شیعه یا اهل سنت واقعی

پس از بیان این نکته که اساس و پایه عقیده شیعه در مورد صحابه قرآن و سنت و آیات و احادیث است، تذکر این نکته را لازم می دانیم که باید تسنن واقعی را در تشیع به دست آورد و پیروی نمودن از سنت اصیل پیامبر صلی الله علیه و آله نمی تواند بدون تشیع تحقق پذیرد.

البته ما در این مورد با تسمیه و نامگذاری کاری نداریم و فعلاً کیفیت تسمیه تشیع و تسنن و زمان و عامل به وجود آمدن این دو اسم را مطرح نمی سازیم و از این بحث صرف نظر می کنیم که کلمه شیعه به وسیله شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله به پیروان امیرمؤمنان علیه السلام اطلاق گردیده (۱) و پیدایش کلمه اهل سنت و جماعت از سال ۴۱ و از زمانی است که آتش بس بین امام حسن مجتبی علیه السلام و معاویه به وجود آمده و با مرور زمان گسترش یافته است. (۲)

آری، ما فعلاً این بحث را مطرح نمی کنیم، ولی همان گونه که در مورد صحابه، دیدگاه شیعه را ملاحظه فرمودید که براساس قرآن و سنت بوده و در این مسیر اعوجاج و انحرافی از سنت نبوده می توانید از همان یک نمونه به تمام آراء و عقاید و

ص: ۳۰۸

-
- ۱- ۲). در این مورد به صواعق محرقه در ذیل آیه هشتم و دهم از آیات مربوط به فضائل اهل بیت و نهاییه ابن اثیر در ذیل کلمه (قمح) و تفسیر (در منشور) به تفسیر آیه اولئک هم خیر البریه مراجعه شود.
- ۲- ۳). تاریخ الخلفاء، و تاریخ ابو الفداء شرح حال معاویه.

اعمال و عبادات شیعه پی ببرید و دریابید که شیعه در تمام نظراتشان از اصول عقاید گرفته تا جزئیات فروع و احکام پیرو قرآن و سنت می باشد و اصل تشیع و پیروی از امیرمؤمنان علیه السلام و اهل بیت نیز در چهارچوبه دستور قرآن و در محدوده فرمان رسول خدا بوده است که فرمود: (من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه) . . .

و از این جا است که می گوئیم تسنن و سنت گرایی حقیقی را باید در تشیع جستجو کرد و این تشیع است که اهل سنت واقعی و پیرو سنت اصیل و صحیح رسول خدا می باشد.

ص: ۳۰۹

الشواهد الشعرية ومناسباتها في الكتب الأربعة الحديثية

إشارة

الشواهد الشعرية ومناسباتها في الكتب الأربعة الحديثية (١)

على موسى الكعبي

چكیده

بحث در این مقاله شامل تمامی اشعار وارد شده در احادیث کتب اربعه است و شواهد شعری را بر حسب حروف قافیه به صورت الفبایی سامان داده است. او برای هر شعر یک شماره انتخاب نموده و پس از بیان شعر و توضیح لغات آن، محل شاهد در شعر و محل استشهاد در کتب اربعه را بیان داشته است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على الحبيب المصطفى وآله الهداه الميامين.

وبعد: لا يخفى أن الشعر العربي يحتلُّ موقع الصدارة في الدراسات الأدبية من بين سائر فنون الأدب، لا لأنه مادّة للتسلية والتمتع وحسب، بل لموقعه المتميز في أغلب فروع العلم والمعرفة، ولأنّ بعضه يُعدّ مستودعاً للحكمة والفصاحة، وقد عبّر عنه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بقوله: «إنّ من البيان لسحراً، وإنّ من الشعر لحكمة» وفي روايه «لُحْماً». (٢)

والشعر من المصادر المهمّة في دراسته التاريخ والعادات الاجتماعيه، فهو ديوان العرب لأنّه دَوّن ما أثرهم وأيامهم، واحتفظ لنا بسجلاً لأهمّ الأحداث التاريخيه التي أُلّمت بهم، والتقاليد الاجتماعيه السائده بينهم.

ص: ٣١١

١- ١). علوم الحديث، العدد التاسع، السنه الخامسه، محرم ١٤٢٢ق، ص ٨-١٣٠.

٢- ٢). أمالي الصدوق، ص ٤٩٥، ح ٦؛ العمده ابن رشيق، ج ١، ص ٨٣. [١]

وفى صدر الإسلام أصبح الشعر إحدى أهم أدوات الإعلام الفعّالة التي تقف إلى جانب السيف للذود عن الدعوة الإلهية الحقّه ورفع رايه التوحيد وبسطها على وجه المعموره، حتى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال فى شعراء الصدر الأوّل: «هؤلاء النفر أشدّ على قريش من نضح النبل» (١) وفى روايه: «والذى نفسى بيده، لكأنّما ينضحونهم بالنبل». (٢)

وترك الرعيل الأوّل من الشعراء الإسلاميين ديواناً شعرياً حافلاً بذكر الوقائع والفتوحات والأحداث المهمّه والخطيره التي مرّت بها الدعوة الإسلاميه فى عصرها المتقدّم.

وكان فى طليعه أولئك الشعراء شيخ البطحاء وعمّ سيد الأنبياء أبو طالب رضى الله عنه الذى انبرى للدفاع عن رساله التوحيد وإعلاء مبادئها، وعبر عن عمق نصرته ومحبّته وولائه للرسول صلى الله عليه وآله ورسالته فى أيامها الأولى وإرهاصات المبكره.

وبعد توسّع الفتوح الإسلاميه واختلاط العرب بغيرهم من الأقوام المجاوره، شاع اللحن على الألسن وفشا فى أوساط الناس، فوضع أبو الأسود الدؤلى قواعد النحو العربى ونقّط المصحف نقاط الإعراب، ليقوم ما فسد من اللسان ويحافظ على لغه القرآن.

وقد فعل أبو الأسود ذلك بتلقين من أمير المؤمنين على عليه السلام، وهو أوّل من سنّ العربيه ووضع قواعد نحوها، وألقى أصوله وجوامعها إلى أبى الأسود الدؤلى، باتّفاق أغلب علماء اللغه ومؤرّخيها. (٣)

وقد سُئل أبو الأسود: من أين لك هذا العلم؟ فقال: لقّنت حدوده من على بن أبى طالب عليه السلام. (٤)

وأخذ الدارسون عن أبى الأسود أصول قواعد العربيه، فكانت الأساس الأوّل الذى أُقيم عليه صرح الدراسات اللغويه والأدبيه، حيث دوّنت أصول اللغه والنحو والصرف

ص: ٣١٢

١- ١. العمده ابن رشيق، ج ١، ص ٩٢. [١]

٢- ٢. مجمع البيان الطبرسى، ج ٧، ص ٣٢٦.

٣- ٣. راجع: معجم الأدباء ياقوت، ج ١٢، ص ٣٤؛ و ١٤: [٢] ٤٢، المزهري السيوطى، ج ٢، ص ٣٩٧؛ الخصائص ابن جنى، ج ٢، ص ٨؛ خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ٢٨١؛ شذرات الذهب ابن العماد، ج ١، ص ٧٦؛ شرح ابن أبى الحديد، ج ١، ص ٢٠؛

[٣] صبح الأعشى القلقشندي، ج ١، ص ٣٥٠ و ٤٢٠؛ و ج ٣، ص ١٥١؛ فهرست ابن النديم، ص ٥٩. [٤]

٤- ٤. وفيات الأعيان ابن خلكان، ج ٢، ص ٥٣٧؛ [٥] مرآة الجنان اليافعى، ج ١، ص ١٦٢؛ [٦] الإصابه، ج ٢، ص ٢٤٢. [٧]

بعد استقرار كلام العرب ودراسه مختلف أساليبه، فكان للشعر النصيب الأوفر في تلك الدراسات، لأنه أقلّ الفنون الأدبيه تعرّضاً للتصحيّف والتحرّيف، ذلك لكون الملكة الإنسانيّه أقدر على حفظ الشعر من غيره باستثناء الكتاب الكريم لما يختزن فيه من الوزن والقافيه.

ومن هنا أصبحت الحاجه ماسّه إلى الشاهد الشعري لأغراض الاحتجاج اللغوي، فتوجّهت عنايه علماء العريبه إلى دراسه النصوص الشعريه وحفظها وشرحها ونقدها، ومن ثمّ الاستدلال بها على صحّه قواعد اللغه والنحو والصرف ومعرفه شواذها، كما عنوا بمعرفه اسم الشاعر وحدّدوا عصره، وناقشوا في مدى صحّه نسبه الشعر إليه.

كما اعتنى به سائر المفسّرين والمحدّثين، لغرض أجّل وأسمى، إذ سخّروا كما هو معلوم طاقات اللغه العريبه وآدابها، ويأتى الشعر في طليعتها، لخدمه النصّ الشرعي المقدّس.

وقد اشتهر عن ابن عباس رضى الله عنه كثره استشهاده بشعر العرب في تفسيره، فإذا سئل عن شىء من القرآن أنشد فيه شعراً، وكان يقول: إذا قرأتُم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه، فاطلبوه في أشعار العرب، فإنّ الشعر ديوان العرب (١).

الشاهد في اللغه

المراد بالشاهد في اللغه: قول عربى شعر أو نثر، قيل في عصر الاحتجاج وحدّدوه بالعصر الجاهلى إلى منتصف القرن الثانى الهجرى. (٢).

أغراض الاحتجاج

للاحتجاج اللغوى غرضان:

الأول: لفظى، وذلك لإثبات صحّه استعمال لفظه أو تركيب وما يتبع ذلك من قواعد فى علم اللغه والنحو والصرف.

الثانى: معنوى، ويتعلّق بإثبات معنى كلمه ما، وما يتبع ذلك من قواعد بلاغيّه فى علم المعانى والبيان والبديع.

ص: ٣١٣

١- ١). العمده ابن رشيق، ج ١، ص ٩٠-٩١. [١]

٢- ٢). يورد للاحتجاج به على قول أو رأى أو قاعده المعجم المفصّل، ميشال عاصى وإميل بديع، ج ٢، ص ٧٢٧.

وقد شدد علماء اللغة والنحو في شروط قبول الشاهد اللغوي للغرض الأول من الاحتجاج، فلم يجوزوا الاستشهاد على اللغة والصرف والنحو إلا- بكلام من يوثق بفصاحته من العرب، وحددوا ذلك ضمن عصر معين وقبائل معينة تقع ضمن دائره الاحتجاج.

أما الغرض الثاني من الاحتجاج اللغوي، فقد جوزوا الاستشهاد عليه بكلام المولدين وسواهم من المتأخرين عن عصر الاحتجاج (١) فقد احتج المبرد بشعر أبي تمام ت ٢٣١ق، واحتج ابن جنى بشعر المتنبى ت ٣٥٤ق، وقال: إن المعاني يتناهبها المولدون كما يتناهبها المتقدمون (٢) واستشهد الزمخشري بشعر المتنبى والبحترى ت ٢٨٤ق، وأبي نؤاس ت ١٩٨ق، وأبي العلاء المعري ت ٤٤٩ق (٣) واستشهد السيد المرتضى بشعر ابن الرومي ت ٢٨٣ في (الانتصار) (٤) وتابعه الشيخ الطوسي في (تحريم الفقاع) (٥)

دائره الاحتجاج اللغوي

جعل علماء اللغة حدوداً زمانيه ومكانيه لقبول الشاهد اللغوي متوحيين بذلك السلامه في لغه المحتج به وعدم تطرق الفساد إليها، كي تتاح لهم فرصه التمييز بين الدخيل والأصيل، والمشهور والشاذ، والمستعمل والمهمل.

فمن حيث الدائره الزمانيه، لم يقبلوا من الشواهد الشعريه والنثريه إلا ما كان واقعاً بين العصر الجاهلي إلى منتصف القرن الثاني الهجري، وعلى ضوء ذلك قسّموا الشعراء إلى طبقات أربع تخضع للترتيب الزماني، وهي:

الأولى: طبقه الشعراء الجاهليين، كامرئ القيس والأعشى وغيرهما ممن ماتوا قبل ظهور الإسلام.

الثانيه: طبقه المخضرمين، وهم الذين أدركوا الجاهليه والإسلام، كليد وحسان.

الثالثه: طبقه الإسلاميين المتقدمين، وهم الذين كانوا في صدر الإسلام كجرير والفرزدق.

ص: ٣١٤

١- ١). راجع: خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ٥.

٢- ٢). الخصائص ابن جنى، ج ١، ص ٢٤. [١]

٣- ٣). راجع: الكشاف الزمخشري، ج ١، ص ٧٧ و٨٣ و١١٣ و١٣٨ و١٧٢؛ وج ٤، ص ٤٨١.

٤- ٤). الانتصار السيد المرتضى، ص ١٩٩.

٥- ٥). تحريم الفقاع (ضمن الرسائل العشر الطوسي)، ص ٢٥٧.

الرابعة: طبقه المولدين أو المحدثين، وهم الذين جاءوا بعد طبقه الثالثه كبشار ابن برد وأبى نواس (١).

فأجمعوا على صحه الاستشهاد بطبقه الجاهليين والمخضرمين، واختلفوا فى طبقه الإسلاميين، فالأغلب على صحه الاستشهاد بشعرهم حتى منتصف القرن الثانى الهجرى، وجعلوا إبراهيم بن هزيم وهو إبراهيم بن على بن سلمه بن عامر بن هزيمه الفهرى، أبو إسحاق، من مخضرمى الدولتين الأمويه والعباسيه، توفى نحو سنه ١٥٠ق، وقيل: سنه ١٧٦ق.

قال الأصمعى: ختم الشعر بإبراهيم بن هزيمه، وهو آخر الحجج، (٢)ت بعد سنه ١٥٠ق آخر شعراء الإسلاميين المحتج بشعرهم.

واقصر بعض العلماء كأبى عمرو بن العلاء على الأخذ من الجاهليين والمخضرمين دون غيرهم (٣).

أمّا طبقه الرابعه من الشعراء فلا يُحتج بكلامهم للغرض اللفظى مطلقاً، وجعلوا بشار بن برد ت ١٦٧ق رأس المحدثين غير المحتج بكلامهم، وعللوا استشهاد سيبويه ببعض شعر بشار فى (الكتاب) بالتقرب إليه واتقاء شرّ لسانه، لأنه كان قد هجاه لتركه الاحتجاج بشعره. (٤)

ومن حيث الدائره المكانية، أو القبائل التى أخذوا عنها، فقد اختلفت درجاتها فى الاحتجاج بحسب قربها أو بعدها من الاختلاط بالأمم المجاوره، فاعتمدوا كلام القبائل الواقعه فى قلب جزيره العرب، وردّوا كلام القبائل التى على السواحل، أو فى الحواضر، أو فى جوار غير العرب من الأمم الأخرى، وقد صنّف ذلك أبو نصر الفارابى فى (الاحتجاج) فذكر أنّ أجود العرب انتقاءً للأفصح هم قريش، ويليهم

ص: ٣١٥

١-١). راجع: العمده ابن رشيق، ج ١، ص ٢٣٣؛ خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ٦. [١]

٢-٢). راجع: الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ٥٠٩؛ خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ٤٢٤؛ [٢] الأغاني أبو الفرج، ج ٤، ص ٣٦٧؛ النجوم الزاهره، ج ٢، ص ٨٤؛ [٣] البدايه والنهايه ابن كثير، ج ١٠، ص ١٧٥؛ تاريخ بغداد، ج ٦، ص ١٢٧؛ [٤] أعلام الزركلى، ج ١، ص ٥٠؛ [٥] الذريعه آقا بزرك، ج ١، ص ٣١٤.

٣-٣). خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ٦.

٤-٤). خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ٨. [٦]

قيس، وتميم، وأسد، وهذيل، وبعض كنانه، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ من غيرهم من سائر القبائل.

وعلى هذا الأساس استثنوا القبائل القاطنه بجوار اليونان كتغلب والنمر، والقبائل المجاوره لأهل مصر والقبط كلخم وجذام، والقبائل المجاوره لأهل الشام كقضاعه وغسان وإياد، والقبائل المجاوره للنبط والفرس والهند والحبشه كبكر وعبدالقيس وأزد عُمان وأهل اليمن، والقبائل المخالطه لتجار الأمم المقيمين عندهم كبنى حنيفه وسكان اليمامة وثقيف وسكان الطائف وحاضره الحجاز. (١)

على أنّ دائره الاستشهاد تتسع وتضيق بحسب مدارس اللغه والنحو التى نشأت فى الحواضر الإسلاميه، فالمدرسه البصريه شدّدت أشدّ التشدّد فى روايه الأشعار والأمثال والخطب ضمن الدائره المشار إليها، واشتروطوا فى الشواهد المعتمده لوضع القواعد أن تكون جاريه على ألسنه العرب وكثيره الاستعمال فى كلامهم بحيث تمثّل اللغه الفصحى خير تمثيل، وحينما يواجهون بعض النصوص التى تخالف قواعدهم، كانوا يرمونها بالشذوذ أو يتأولونها حتى تنطبق عليها قواعدهم.

أمّا أقطاب المدرسه الكوفيه فقد اتّسعوا فى الروايه عن جميع العرب بدواً وحضراً، واعتدّوا بأقوال وأشعار المتحضّرين من العرب ممّن سكنوا حواضر العراق، واعتمدوا الأشعار والأقوال الشاذّه التى سمعوها من الفصحاء العرب والتى وصفها البصريون بالشذوذ.

وتوسّع بعض أعلام المدرسه البغداديه فى الأخذ والاستشهاد بأشعار الطبقة الرابعه، فقد استشهد الزمخشري بشعر أبى تمام ت ٢٣١ق وقال: هو وإن كان محدثاً لا يستشهد بشعره فى اللغه، فهو من علماء العربيّه، فأجعل ما يقوله بمنزله ما يرويه (٢) واستشهد الرضى الأسترآبادى شارح أبيات كافيه ابن الحاجب بشعر أبى تمام أيضاً فى عدّه مواضع من شرحه (٣)

ص: ٣١٦

١-١. من تاريخ النحو سعيد الأفغانى، ص ٢٠-٢٢.

٢-٢. تفسير الكشّاف الزمخشري، ج ١، ص ٨٦. [١]

٣-٣. خزانه الأدب البغدادى، ج ١، ص ٦. [٢]

أجمع علماء اللغة والنحو على اتخاذ القرآن الكريم على رأس مراجع الاحتجاج في جميع علوم اللغة، لإثبات صحه لفظ أو تركيب أو معنئ من المعانى (١) وذلك باعتباره قمه البلاغه والفصاحه فى اللغة العربيه، وأعلى مراحل البيان العربى الذى أعجز العرب عن أن يأتوا بمثله، فقد سقّه أحلامهم، وسخر منهم، وتحداهم فى عقر دارهم وهم أهل الفصاحه والبيان حين وصفهم بالعجز عن الإتيان بسوره واحده من مثله، ووصف الإنس والجنّ بالعجز عن الإتيان بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

أمّا الحديث النبوى الشريف، فمن المسلم به أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان أفصح من نطق بالضاد، فهو القائل: «أنا من قريش، بيد أنى أفصح العرب. . .» (٢) ولم يكن صلى الله عليه وآله يتكلّم إلاّ بأفصح اللغات وأحسن التراكيب وأشهرها وأجزلها، وعلى ذلك إجماع المسلمين منذ فجر الرساله إلى يومنا هذا، ورغم ذلك فقد وقع الاختلاف بين اللغويين والنحويين فى صحه الاحتجاج بالحديث، فاللغويون لا يوجد بينهم من منع الاستشهاد بالحديث لأجل الاستدلال على معانى اللغة، ومصادر فقه اللغة والمعاجم اللغويه زاخره بالأحاديث والأخبار، أمّا النحاه فقد اختلفوا فى ذلك بين مانعٍ ومجوزٍ وآخر متوسّط بينهما.

١. المانعون من الاستشهاد بالحديث

ذكر أبو حيان فى (شرح التسهيل) أنّ الواضعين الأولين لعلم النحو، المستقرئين للأحكام من لسان العرب كأبى عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من أئمّه البصريين، والكسائى والفراء وعلى بن المبارك الأحمرو هشام الضرير من أئمّه الكوفيين، لم يستدلّوا بما وقع فى الأحاديث على إثبات القواعد الكليه فى لسان

ص: ٣١٧

١- ١. راجع: المعجم المفصل، ميشال عاصى وإميل بديع، ج ١، ص ٤٨.

٢- ٢. الشفا القاضى عياض، ج ١، ص ١٧٨؛ [١] الفائق الزمخشري بيد، ج ١، ص ١٢٦.

العرب، وكذا غيرهم من نحاء الأقاليم كنحاء بغداد وأهل الأندلس. (١)

على أنه لم يرد تصريح من النحاء المذكورين في هذا الأمر، لكن بعض المتشددّين من متأخري النحاء ومنهم أبو الحسن ابن الضائع ت ٦٨٠ق، وأبو حيان ت ٧٤٥ق، وهما من أشدّ المانعين من الاحتجاج بالحديث للأغراض النحوية. ذكر أنّ الأسباب التي منعت هؤلاء من الاحتجاج بالحديث تتلخّص بأمرين:

الأول: أنّ الأحاديث لم تُنقل كما سُمعت من النبي صلى الله عليه وآله لجواز روايه الحديث بالمعنى.

الثاني: أنّ كثيراً من رواه الحديث كانوا غير عربٍ بالطبع، فوقع اللحن وغير الفصيح في كلامهم وهم لا يعلمون. (٢)

٢. المجوّزون

ومقابل هؤلاء وقف فريق من أئمة النحو إلى جانب الحديث، فاستشهدوا به في ألفاظ اللغه وتراكيبها، منهم السهيلي ت ٥٨١ في أماليه، وأبو الحسن الحضرمي المعروف بابن خروف ت ٦٠٩ق، شارح كتاب سيبويه، وابن مالك ت ٦٧٢ق والذي أكثر الاستشهاد بالحديث في (شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح)، والرضي الأسترآبادي ت ٦٨٦ق، شارح أبيات كافيّه ابن الحاجب، والذي زاد الاحتجاج بحديث أهل البيت عليهم السلام، وابن هشام ت ٧٦١ق، وغيرهم كثير. (٣)

وقال البغداديّ: الصواب الاحتجاج بالحديث للنحوي في ضبط ألفاظه، ويلحق به ماروي عن الصحابه وأهل البيت كما صنع الشارح المحقّق الرضي. (٤)

٣. المتوسّطون

توسّط بعض العلماء بين الفريقين، فجوّزوا الاحتجاج بالحديث المنقول بلفظه دون غيره المنقول بالمعنى، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه أبو إسحاق الشاطبي ت ٧٩٠ق الذي قال في (شرح الألفيه): أمّا الحديث فعلى قسمين: قسم يعتنى ناقله بمعناه دون لفظه، فهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان، وقسم عرّف اعتناء ناقله بلفظه لمقصود

ص: ٣١٨

١-١. خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ١٠. [١]

٢-٢. راجع: المعجم المفصّل، ميشال عاصي وإميل بديع، ج ١، ص ٤٨؛ خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ١١ و ١٣. [٢]

٣-٣. راجع: تحرير الروايه في تقرير الكفايه ابن الطيب الفاسي، ص ٩٨؛ وخزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ٩. [٣]

٤-٤. خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ١٣. [٤]

خاص، كالأحاديث التي قُصد بها بيان فصاحته صلى الله عليه وآله ككتابه لهَمْدَان، وكتابه لوائل بن حُجر، والأمثال النبويه، فهذا يصحّ الاستشهاد به في العربية. (١)

موقف المانعين... الدوافع والآثار

ذكرنا أنّ أهمّ ما تذرّع به المانعون من النحاه لسلب حجّيه الحديث النبوي الشريف في إثبات القواعد العربية، هو جواز روايه الحديث بالمعنى، ولا يخفى أنّ الروايه بالمعنى هي إحدى الإفرازات السلبيه التي تمخّضت عن إقدام سلطه الخلافه بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وآله إلى رضوان ربّه على منع تدوين الحديث أو الإفتاء به، ودعت إلى ترك الروايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا حقت المخالفين لهذا الأمر من الصحابه الذين خرقوا الحظر على التدوين والروايه بالحس والتهديد بالنفى والإبعاد (٢) مع تحريق أو إتلاف مدوّناتهم الحديثيه. (٣)

هذا مع أنّ تدوين الحديث كان على أصل الإباحه في زمان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كما تدلّ عليه سيرته القولية والعملية، وكان أمراً مألوفاً يزاوله بعض القادرين عليه من الصحابه.

ولا ريب أنّ منع تدوين الحديث كان من أخطر المعاول الهدّامه في صرح التراث الثقافي للأُمَّه، ذلك لأنّه يوجّه إلى ثاني أعمده التشريع الإسلامى بعد القرآن الكريم، ولأنّه تسبّب في بعض الآثار السيئه التي تركت بصماتها على رحاب الحديث الشريف إلى اليوم، ومنها ضياع بعض سنّه الرسول صلى الله عليه وآله وتراثه الفكرى الوضّاء، وتهيئه الفرصه والأجواء المناسبه للموضع والاختلاق والتشكيك بالحديث.

والوقوف على أسباب هذا الإجراء الخطير يستدعى دراسته تاريخ الحديث النبوي الشريف من حيث تدوينه وطرق تحمّله ودرايته وسائر العلوم المتّصله به، وهو أمر يخرج بنا عن أصل البحث، ويتعدّد في مثل هذه الوقفه الموجزه، وقد توفّرت مزيد من

ص: ٣١٩

١-١). خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ١٢-١٣. [١]

٢-٢). راجع: تاريخ المدينه المنوره ابن شبه، ج ٣، ص ٨٠٠؛ تذكره الحفّاظ الذهبي، ج ١، ص ٧.

٣-٣). راجع: الطبقات الكبرى ابن سعد، ج ٥، ص ١٨٨؛ تقييد العلم الخطيب البغدادي، ص ٥٢ و٥٤؛ تذكره الحفّاظ الذهبي، ج ١، ص ٥.

الدراسات على بحثه فى ضوء المنهج العلمى القويم وميزان النقد النزيه. (١)

واستمرّ واقع الحال على المنع إلى رأس المائه الهجرية الأولى حيث رفع الحظر عن تدوين الحديث وروايته فى زمان عمر بن عبدالعزيز ت ١٠١ق، واقترن ذلك بالكفّ عن سبّ أمير المؤمنين وسيد الوصيين على عليه السلام من على منابر بنى أمّيه، اقتراناً يميّط اللثام عن الأهداف السياسيه الكامنه وراء المنع من التدوين.

وعليه فإنّ الروايه بالمعنى تقع على عاتق المانعين من تدوين الحديث بالدرجه الأولى، إذ الفتره غير اليسيره بين صدور الروايه وعصر تدوينها، يجعل منها عرضه لاختلاف اللفظ بسبب وهم الرواه أو نسيانهم، ولهذا أجاز علماء الحديث روايته بالمعنى ضمن شروط خاصّه، فكان ذلك مبرراً للتشكيك فى حجّيه الحديث الشريف لإثبات قواعد النحو العربى، دفع النحاه المتقدّمين إلى الإنصراف للروايه عن الأعراب ولما يزوّدهم به رواه الأشعار، إنصرافاً استغرق كلّ جهودهم ولم يبق منهم لروايه الحديث ودراسته أدنى بقيه.

وقد هيأت سلطه الخلافه بعد الرسول صلى الله عليه و آله الأرضيه لذلك الإنصراف، فبعد منعها تدوين الحديث وروايته، دعت إلى تعلّم الشعر وجمعه والاهتمام به، فقد كتب عمر بن الخطّاب رساله إلى أبى موسى الأشعري عامله على البصره طلب فيها أن يأمر من قبله من الناس بروايه الشعر لأنّه يدلّ على معالى الأخلاق. (٢) وكتب أخرى إلى المغيره بن شعبه عامله على الكوفه وطلب فيها أن يدعو من قبله من الشعراء ويستنشدهم ما قالوا من الشعر فى الجاهليه والإسلام. (٣)

ومما تقدّم تبين أنّه لو استمرّ تدوين الحديث وروايته على ما كان عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه و آله لكان الباب أضيّق بكثير على جواز الروايه بالمعنى، ولما تمسّك النحاه بتلك الذريعه الواهيه التى تسببت فى إبعاد حديث أفصح من نطق بالضاد عن

ص: ٣٢٠

١-١). راجع: تدوين السنّه الشريفه السيد محمد رضا الحسينى الجلالى، ص ٤١٠-٤٢٢؛ تاريخ الإسلام الثقافى والسياسى صائب عبدالحميد، ٣٨٢-٣٥٣.

٢-٢). كنز العمال، ج ١٠، ص ٣٠٠، ح ٢٩٥١٠.

٣-٣). كنز العمال، ج ٣، ص ٨٥٠، ح ٨٩٣٥.

الدراسات النحويه والصرفيه المتقدمه، والتفريط بثروه لغويه كبيره من الكلام النبوى البليغ.

وقد عبّر بعض أعلام الأئمه، وبدافع الحرص على تراثها الثقافى، عن لوعتهم ونقدهم لهذه الظاهره المبدأته، وكان على رأسهم شيخ الطائفه الطوسى ت ٤٦٠ق، حيث قال فى مقدمه تفسيره (التبيان): ومن طرائف الأمور أنّ المخالف إذا ورد عليه شعر من ذكرناه أى الشعراء الذين تقدّموا فى كلامه كالنابغه الجعدى وكعب بن زهير وغيرهما. ومن هو دونهم، سكنت نفسه واطمأن قلبه، وهو لا يرضى بقول محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وآله، ومهما شكّ الناس فى نبوته فلا مريه فى نسبه وفصاحته، فإنّه نشأ بين قومه الذين هم الغايه القصوى فى الفصاحه، ويرجع إليهم فى معرفه اللغه، ولو كان المشركون من قريش وغيرهم وجدوا متعلقاً عليه فى اللحن والغلط والمناقضه لتعلقوا به وجعلوه حجّه وذريعه إلى إطفاء نوره وإبطال أمره واستغنوا بذلك عن تكلف ما تكلفوه من المشاقّ فى بذل النفوس والأموال، ولو فعلوا ذلك لظهر واشتهر. . . إلى أن قال: وقد علمنا أنّه ليس بأدون من الجماعه فى الفصاحه، وكيف يجوز أن يحتجّ بشعر الشعراء عليه، ولا يجوز أن يحتجّ بقوله عليهم؟ وهل هذا إلا عناداً محضاً وعصبيه صرفه، وإنّما يحتجّ علماء الموحّدين بشعر الشعراء وكلام البلغاء اتّساعاً فى العلم وقطعاً للشغب وإزاحهً للعلّه، وإلا- فكان يجب أن لا- يلتفت إلى جميع ما يطعن عليه، لأنّهم ليسوا بأن يجعلوا عياراً عليه بأولى من أن يجعل هو عليه السلام عياراً عليهم. (١)

حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ

إنّ الحجج التى تدرّع بها النحاه لإخراج الحديث النبوى الشريف عن دائره الاحتجاج اللغوى لا تصمد أمام النقد العلمى القويم، ولا تنسجم مع واقع الحال بأى شكلٍ من الأشكال، وسنعرض بعض ما يرد عليها من ردودٍ وملاحظات:

أولاً: جواز روايه الحديث بالمعنى، ويرد عليه:

١. إنّ الروايه بالمعنى موجوده فى غير الحديث ممّا صحّح النحاه الاحتجاج به من

ص: ٣٢١

(١-١). التبيان الطوسى، ج ١، ص ١٦. [١]

المنثور والمنظور من كلام عرب الجاهليه، واعتمده لإثبات قواعدهم النحويه والصرفيه، وقلما يخلو كتاب فى قواعد العرييه من اختلاف آراء النحاه والمدارس النحويه بسبب اختلاف النقل والروايه فى الحركات أو الكلمات أو العبارات اختلافاً يغير المعنى والحكم الإعرابى، ومع ذلك الاختلاف فقد أدخلوا تلك النصوص فى منظومه الاحتجاج.

٢. وضع العلماء شروطاً مشدده لتجويز الروايه بالمعنى، ويأتى على رأسها إصابه المعنى وضبطه، والتي تتطلب أن يكون الراوى عالماً عارفاً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانيها، بصيراً بمقادير التفاوت بينها، وإلا فلا يجوز له الروايه بالمعنى، بل يتعين عليه أن يؤدى نفس اللفظ الذى سمعه، لا يخرم منه شيئاً، ولا يبدل لفظاً بلفظ. (١)

ولذلك قصرُوا جواز الروايه بالمعنى على فتره وجيزه لا- تتعدى رجال الصدر الأول دون غيرهم، حيث كانت اللغه سليمه والسلائق على سجيته لم يصبها فساد أو لحن. (٢)

وعليه فالرواه بالمعنى على فرض تبدلهم الألفاظ إنما كانوا ممن يسوغ الاحتجاج بكلامهم، وفق دائره الاستشهاد اللغوى الزمانيه، لأنهم رووا ذلك قبل تغيير الألسنه وابتعاد الناس عن مصادر اللغه الأصلية.

٣. لا يمكن تعميم ظاهره الروايه بالمعنى على كل مساحه الحديث النبوى الشريف، فقد وصل إلينا كثير من الأحاديث بمحكم ألفاظها ولم يطرأ عليها أدنى تغيير أو تبديل فى كلماتها، ولا- أى لحن أو تحريف فى حركاتها وحروفها، كألفاظ القنوت والتحيات والأذكار والأدعيه فى الأماكن والحالات الخاصه وغيرها مما وقع التعيد بخصوص ألفاظها وأمر الشارع بتلاوتها بعينها. (٣)

وكذلك ما أريد به لفظه الخاص من متون الأحاديث التي يقصد بها الاستدلال على

ص: ٣٢٢

(١-١) . تدريب الراوى السيوطى، ج ٢، ص ٩٨؛ المحدث الفاضل الرامهرمزي، ص ٥٣٠. [١]

(٢-٢) . راجع: تدوين السنه الشريفه السيد الجلالى، ص ٥٠٨-٥٠٩. [٢]

(٣-٣) . راجع: من أدب الدعاء فى الإسلام السيد الجلالى، ص ١٧ من مجله تراثنا، العدد ١٤.

كمال فصاحته صلى الله عليه وآله ومحاسن بيانه، كالخطب التي تلقى في مناسبات خاصه، والأمثال النبويه، التي تتضمن أساليب إنشائية وبلاغيه راقية، والكلمات القصار المشتمله على محاسن البيان، والتي تتضمن جوامع الحكم والنصائح والمواعظ البليغه التي تنتهى بسجع مطبوع يكشف عن مدى العناية بخصوص ألفاظها. (١)

ومن الحديث ما دُوّن في زمان النبي صلى الله عليه وآله أو بعده بقليل رغم شروط المنع، ومن ذلك كتبه إلى العمّال والأمرء والملوك، وبعض كتب وصحف الصحابه المدوّنه من حديثه صلى الله عليه وآله، فقد كان لأمر المؤمنين على عليه السلام صحيفه من حديث الرسول صلى الله عليه وآله. (٢) وله كتاب بخطه وإملاء الرسول صلى الله عليه وآله لا يفارق قائم سيفه، أو قراب سيفه (٣) وكان عبدالله بن عمرو يكثر من كتابه الحديث، وله صحيفه تُسمى الصحيفه الصادقه. (٤) وكان أنس بن مالك يكتب الحديث بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله. (٥) ولجابر بن عبدالله الأنصاري صحيفه مشهوره من حديثه صلى الله عليه وآله (٦) ولمعاذ بن جبل كتاب يحتوى على عدّه أحاديث. (٧) وغيرهم كثير، كما أنّ من الحديث ما روى بطرق متعدده تصل إلى حدّ التواتر اللفظي، وقد تسالم فيه جميع الرواه على لفظ واحدٍ دون تبديلٍ أو تغيير.

وكلّ هذه الموارد ممّا لا تصدق عليه الروايه بالمعنى، ومنها يتبين أنّ تعميم حكم إخراج الحديث عن دائره الاحتجاج لعلّه روايته بالمعنى كما ادّعى لا يمكن قبوله، ولا التصديق بنسبته إلى النحاه المتقدمين، إذ من البعيد جدّاً عدم التفاتهم إلى فساد تلك العله، وعليه فلا بدّ أن تكون الأسباب الحقيقيه هي غير التحديث بالمعنى، وسوف نتوفّر عليها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ثانياً: كون الرواه غير عربٍ بالطبع، فأوقعهم باللحن من حيث لا يشعرون. ويرد عليه أنّ

ص: ٣٢٣

١-١. راجع: المصدر نفسه، ص ٢٠.

٢-٢. راجع: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر، ج ١، ص ١٦٦؛ إرشاد الساري القسطلاني، ج ١، ص ٣٥٨-٣٥٩.

٣-٣. العلل أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٣٤٦، ح ٦٣٩؛ رجال النجاشي، ص ٣٦٠-٣٦٦.

٤-٤. راجع: المحدّث الفاصل الرامهرمزي، ٨٢-٨٣؛ أسد الغابه، ج ٣، ص ٣٢٠.

٥-٥. تقييد العلم الخطيب، ص ٩٥-٩٦. [١]

٦-٦. الطبقات الكبرى ابن سعد، ج ٥، ص ٤٦٧. [٢]

٧-٧. حليه الأولياء أبو نعيم، ج ١، ص ٢٤٠.

ذلك يُقال في رواه الشعر والنثر ممّن أكثر النحاه من الاحتجاج بمرويّاتهم، ومنهم حمّاد بن هرمز الديلمي ت ١٥٥ق، والمعروف بحماد الراويه، فقد كان أصله من الديلم. (١) وخلف بن حيّان الأحمر ت ١٨٠ق، وهو من موالى فرغانه، وقيل: أصله من خراسان. (٢)

أمّا ادّعاء اللحن في الحديث فهو باطل، لأنّه إذا أُريد به اللحن الذي هو من قبيل الخطأ في الإعراب بحيث لا يُمكن تخريجه على وجه من الوجوه أو على بعض لغات العرب، فهذا ما لا يوجد في الحديث، وإن أُريد أنّ أصل اللحن من الرواه، فإنّه إذا جاز إسقاط الحديث من دائره الاحتجاج لأنّ الرواه يلحنون به، جاز إسقاط غيره لأنّ البعض يلحنُ به، وذلك أمر خطير لأنّه ينسحب إلى جميع مفردات الثقافه الإسلاميه فيسقطها من الأساس.

هذا مع أنّ التشديد على دقّه اللفظ والمعنى وتواصل الإسناد ومعرفة الرجال، وغيرها من الضوابط المعروفه في علم الحديث، هي أقلّ مراعاة في روايه الشعر وغيره من الفنون الأدبيه، ومن هنا كان الشعر أكثر تعرّضاً للحن والانتحال والتغيير من الحديث الشريف، فإذا كان اللحن عاملاً لإخراج الحديث عن دائره الاحتجاج اللغوى، فالأولى إخراج غيره لشيوع اللحن فيه ولانعدام الضوابط التي تُعنى بالدقّه في النقل والتوثيق والدرايه ومعرفة الصحيح من السقيم.

وكان بعض رواه الشعر معروفاً بكثرة اللحن والانتحال، ومع ذلك فقد أكثر النحاه من الاحتجاج بمرويّاتهم، ولم يكن اللحن وازعاً يحدّ من ذلك الاحتجاج، ومن هؤلاء حماد الراويه الذي كان يلحن. (٣) ويكسر الشعر ويصحّفه (٤) وكان هو وخلف الأحمر معروفين بانتحال الشعر، فقد كانا يضعان الشعر ويدسّانه في أشعار المتقدمين، ومع ذلك فقد أخذ عنهما نحاه البصره والكوفه. (٥)

ص: ٣٢٤

١-١. المزهر السيوطي، ج ٢، ص ٤٠٦؛ أعلام الزركلي، ج ٢، ص ٢٧١. [١]

٢-٢. فهرست ابن النديم، ص ٧٤؛ [٢] أعلام الزركلي، ج ٢، ص ٣١٠. [٣]

٣-٣. فهرست ابن النديم، ص ١٣٤.

٤-٤. المزهر السيوطي، ج ٢، ص ٤٠٦؛ مراتب النحويين أبو الطيب اللغوي، ص ٧٣؛ أعلام الزركلي، ج ٢، ص ٢٧٢. [٤]

٥-٥. الأغاني أبو الفرج، ج ٦، ص ٨٩-٩٢؛ الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ٥٣٦؛ الفهرست ابن النديم، ص ٧٤؛ المزهر السيوطي،

ج ١، ص ١٧٦-١٧٧؛ ج ٢، ص ٤٠٣؛ مراتب النحويين أبو الطيب اللغوي، ص ٤٦.

ومن ثمَّ فإنَّ وجود الرواه العرب الأقباح من الرعييل الأوّل دون غيرهم في كم هائل من الأسانيد الموصله إلى مَعين الحديث وأصله الشريف، يؤكّد وضوح فساد تلك العله، فمن غير المعقول أن لا يعلم النحاه بكلّ هذا في الوقت الذي أقتبسوا فيه المنهج السندي وللمحدّثين في دراساتهم اللغويه والنحويه.

ومن هنا يمكن القول بأنّ الذرائع التي نسبها متأخرو النحاه لمتقدّميههم بشأن عدم احتجاجهم بالحديث الشريف، واهيه لا تصمد أمام النقد العلمي، ولا يمكن أن نعتمدها في بيان سرّ إعراضهم عن الحديث الشريف في مجال استشهاداتهم اللغويه والنحويه.

والسبب الذي نراه وراء حصر احتجاجاتهم بشعر العرب ونثرهم، إنّما هو يصبّ في خدمه الشريعه الغزاء قرآناً كانت أو سنّه، ويمكن توضيحه من خلال معرفه الغرض الحقيقي الكامن خلف سعي النحاه واللغويين الدؤوب في تتبع ما يصحّ الاستدلال به من شعر العرب ونثرهم، إذ لا يمكن أن يكون عبثاً أو لهواً، وعليه لابدّ أن يكون الغرض عظيماً يفوق الجهود المضنيه المبذوله في تتبع ما قاله العرب الأقباح شعراً ونثراً.

ولا يمكن أن يقال إنّ الغرض هو صيانه اللغه العربيه من الضياع بعد أن شابها ما شابها من مزيج مختلط، ذلك لوجود الحارس الأمين الخالد على تلك اللغه وهو القرآن الكريم بسوره وآياته وألفاظه وحروفه التي لا ولن يعترها تبديل أو تغيير أو نقص أو زياده.

ومع هذا لا ينكر ما تضمّنه القرآن الكريم من لغات العرب الفصحى وإن نزل بلغه قريش، كما لا ينكر ما فيه من مفردات لغويه تتّسع لأكثر من معنى، وتراكيب إعرابيه تحتمل أكثر من تأويل، ولهذا اختلف الصحابه أنفسهم في الكشف عن معاني بعض الآيات القرآنيه، وكان اختلاف التابعين بعدهم أكثر، ونظره واحده إلى تفسير الطبري تكشف عن هذا الاختلاف بكلّ وضوح.

وأما عن الحديث الشريف، فإنّ كثيراً منه قد صدر بلفظه عمّن هو أفصح من نطق

بالبضاد رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد تضمن من المفردات الفصيحة التي صارت فيما بعد محلاً للنزاع على مستوى العقيدة والأحكام، لانطباقها على أكثر من معنى، ومن هنا برز النحاه ليضعوا ما استطاعوا حدّاً فاصلاً لتلك الاجتهادات التفسيرية، لكي تحرس الشريعة ويسهل فهمها على الآخرين خصوصاً وأنّ الغرض الأساس الذي اندفع نحوه رائد النحو الأوّل أمير المؤمنين عليه السلام وبعده تلميذه الدؤلى كان لخدمه القرآن الكريم وتسهيل نطقه كما أنزل وفهمه كما أريد.

وإذا صحّ هذا الغرض كما نراه، تبين السّرّ في لجوئهم إلى نثر العرب وشعرهم دون نصوص الشريعة الغراء التي بذلوا الجهد في حراستها عن طريق أفصح لغاتها، بمعنى أنّهم أرادوا الدفاع عن نصوص الشريعة وحراسه وتسهيل فهمها من طرق أخرى هي محلّ اتّفاق الناطقين بالبضاد، والدفاع عن الشىء لا يكون بالشىء نفسه.

وهذا هو اللاتق بمقام الصفوه من النحاه المؤمنين الأوائل، ولا يمكن القول إنّ عدم استدلالهم بالحديث يعنى أنّهم لا يجيزون ذلك، أو أنّهم يفضّلون غيره عليه في هذا المجال.

وهو لا يمنع من وجود فئة من النحاه المتقدّمين من الذين لم يتعاطوا علم الحديث ولم يمارسوه، فاستسهلوا الشعر واستصعبوا الحديث، لما يتطلّب من إحاطه بروايته ومعرفة بدرايته، فأثروا روايه الشعر والأمثال والخطب على الخوض في غمار الحديث وتجشّم مشقّه روايته، خصوصاً وأنّ معظمهم من فرسان الأدب وقادته، وجلّهم من حفظه الشعر وروايته، فضلاً عن نظمه والتسامر به.

ولهذا نجد أنّ بعض متأخري النحاه ممّن كانوا على اطلاع بالحديث وطرق تحمّله و ضوابط معرفه الصحيح من السقيم، قد أجازوا الاستشهاد بالحديث مصرّحين بذلك في مصنّفاتهم، مستشهدين بنصوص كثيره منه سيما بعد تحقّق الغرض الذي لأجله نهض النحاه المتقدّمون.

وبحمد الله سبحانه أنّ الدراسات اللغويه والنحويه المعاصره تميل اليوم إلى الاحتجاج بالحديث، وقد خطت خطوات متقدّمه على صعيد البحث والدراسه، أغنت

بها المكتبة الإسلامية والعربية، ومع ذلك ما زال أكثر الحديث أرضاً خصبةً بكرًا، وكنزاً لغوياً حافلاً بالمفردات الفصيحة والتراكيب البليغة، فهو بحاجة إلى مزيد من الدراسات اللغوية سيّما ما يخصّ نحو الحديث وصرفه وبلاغته.

موقف النحاه من حديث أهل البيت عليهم السلام

حديث أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله عترته الميامين هو في الواقع قبسٌ من نور الكلام الإلهي، وجذوه تضيء بفصاحه المنطق النبوي الشريف، وهم معدن النبوة وأعلام الهدى وأهل البلاغه والفصاحه.

يبيى قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّا لأمرء الكلام، وفينا تنشبت عروقه، وعلينا تهذّلت غصونه» (١) وقال الإمام الصادق عليه السلام: «اعربوا حديثنا، فإنّا قومٌ فصحاء». (٢)

إنّ دراسته موقف النحاه الأوائل من حديث أهل البيت عليهم السلام تكشف هي الأخرى عن فساد الأسباب التي نسبت إلى طلائعهم في الابتعاد عن الحديث النبوي الشريف.

وربّما يرى البعض للوهله الأولى أنّ النحاه قد فرّطوا بتلك الثروه اللغويه الزاخره التي اكتنّزها كلامهم عليهم السلام، ويعذرهم بنحو ما ذكروه من أسباب تحاشيهم للاستدلال بالحديث النبوي الشريف، من الروايه بالمعنى أو عجمه الناقلين!

وهذا ما لا يمكن قبوله مطلقاً، لأنّ الشبهه التي علقت بالحديث النبوي من خلال الملابس التاريخيه وموقف السلطه من تدوينه، لا- أثر لها في حديث أهل البيت عليهم السلام حتى يُقال بأنّ حديثهم روى بالمعنى، أو كانت ثمّه فتره بين صدوره وروايته أوجبت في البين اختلاط الألسن بنقله، ذلك لأنّ تدوين الحديث لم يتوقّف في مدرسه أهل البيت عليهم السلام منذ فجر الإسلام حتى آخر عهد صدور الحديث عنهم عليهم السلام أى في آخر الغيبه الصغرى للإمام المهدي عليه السلام وذلك سنه ٣٢٩ق ومدونات أصحابهم شاهده على ذلك، وقد بقى بعضها إلى يومنا هذا لاحظ تفصيل هذا الأمر في كتاب «تدوين السنّه الشريفه» للسيد محمّدرضا الحسيني الجلالى.

ص: ٣٢٧

١- ١). نهج البلاغه، ص ٢٣٣-٣٥٤. [١]

٢- ٢). الكافي، ج ١، ص ٥٢، ح ١٣ كتاب فضل العلم [٢]باب روايه الكتاب والحديث.

وكانوا عليهم السلام يحثون أصحابهم على مباشره الكتابه وتدوين العلم والحفاظ على أصولهم الحديثه، فقد روى الشيخ الكلىنى بالإسناد عن أبى بصير، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ييبى «اكتبوا، فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا». (١)

وعن عبيد بن زراره، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: ييبى «احفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها». (٢)

وظلائع التدوين فى مدرسه أهل البيت عليهم السلام بدأت منذ القرن الأول، حيث كان أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام يدونون كلامه فور إلقائه، فقد روى بالإسناد عن أبى إسحاق السبيعى، عن الحارث الأعور، قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام خطبه بعد صلاه العصر، فعجب الناس من حسن صفته، وما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو إسحاق: فقلت للحارث: أوما حفظتها؟ قال: قد كتبتها، فأملأها علينا من كتابه: «الحمد لله الذى لا يموت، ولا تنقضى عجائبه...». (٣)

وعلى هذا السياق دوّن بعض أصحابه كتباً وصحفاً ونسخاً من حديثه وخطبه ومواظمه، فضلاً عن الكتب المتداوله عند أهل البيت عليهم السلام بخط أمير المؤمنين عليه السلام، فقد كان عند الإمام أبى جعفر الباقر عليه السلام كتابٌ عظيم فيه مسائل بخط على عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله. (٤)

وكان لعلى بن أبى رافع كتاب من إملاء أمير المؤمنين عليه السلام فى فنون من فقه الوضوء والصلاه وسائر الأبواب. (٥)

وكان لحجر بن عدى الكندى الشهيد سنه ٥١ق صحيفه فيها حديث أمير المؤمنين عليه السلام (٦) وكتب أمير المؤمنين عليه السلام صحفاً للحارث الأعور ت ٦٥ق فيها علم كثير. (٧)

وكان زيد بن وهب الجهنى ت ٩٦ق قد جمع خطب أمير المؤمنين عليه السلام على المنابر

ص: ٣٢٨

١-١ . الكافى، ج ١، ص ٥٣، ٩ [١] باب روايه الكتب والحديث وفضل الكتابه والتمسك بالكتب كتاب فضل العلم.

٢-٢ . الكافى، ج ١، ص ٥٢، ح ١٠ [٢] الباب والفصل المتقدمان.

٣-٣ . الكافى، [٣] ج ١، ص ١٤١، ح ٧ باب جوامع التوحيد كتاب التوحيد؛ التوحيد الصدوق، ص ٣١، باب ٢.

٤-٤ . رجال النجاشى، ص ٣٦٠، ترجمه محمد بن عذافر.

٥-٥ . رجال النجاشى: ص ٢، ش ٦.

٦-٦ . الطبقات الكبرى ابن سعد، ج ٦، ص ٢٢٠.

٧-٧ . الطبقات الكبرى ابن سعد، ج ٦، ص ١٦٨.

فى الجمع والأعياد وغيرها (١) ولعبيدالله بن الحرّ الجعفى ت ٦٨ق نسخه يرويها عنه عليه السلام (٢) وغير هؤلاء كثير، تمّ استمرار التدوين لكلامه عليه السلام فى حلقات متواصله على امتداد التاريخ، تتوارثه الأجيال عصاراً بعد عصر. (٣)

قال ابن أبي الحديد: وحسبك أنّه لم يدوّن لأحدٍ من فصحاء الصحابه العُشر ولا نصف العُشر ممّا دوّن له عليه السلام. (٤)

وقال المسعودى: وقد حفظ عنه من خطبه فى سائر مقاماته أربعمائه خطبه ونيف وثمانين خطبه، يوردها على البديهة، تداول عنه الناس ذلك قولاً وعملاً. (٥)

واليوم يعدّ كتاب نهج البلاغه وهو الذى اختاره السيد الرضى من كلام أمير المؤمنين عليه السلام ثالث أعمده الثقافه الإسلاميه بعد كتاب الله سبحانه وسنّه الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، وقد جمع فيه السيد الشريف الرضى عجائب البلاغه وغرائب الفصاحه وجواهر العربيه وثواقب الكلم الدينيه والدينيّه ما لا يوجد مجتمعاً فى كلام ولا مجموع الأطراف فى كتاب. (٦)

ولا ريب بكون النحاه على يقين تامّ من فصاحه إمام الفصحاء وسيد البلغاء بعد النبى صلى الله عليه وآله حتى قيل فى وصف كلامه عليه السلام: إنّه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين (٧) فلمّ لم يحتجّ به النحاه إذن مع علمهم الأكيد بأنّ الاحتجاج بكلامه عليه السلام للأغراض اللغويه والبلاغيه والصرفيه، يعنى الاحتجاج بالذروه القصوى من فصاحه العرب وبلاغتهم؟!!

وكذلك الحال مع كلمات الزهراء عليها السلام التى رُبيّت فى حجر النبى صلى الله عليه وآله ثمّ فى بيت الوصى عليه السلام، ولها خطبتان مشهورتان فى غايه الفصاحه والبلاغه والمثانه والشهره، وهما حريّتان بالبحث والدراسه لما فيهما من سبك لغوى متين ومضامين بلاغيه تؤهلّهما لجميع أغراض الاستشهاد والاستدلال.

قال الأربلى واصفاً الخطبه الأولى: إنّها من محاسن الخطب وبدائعها، عليها مسحه

ص: ٣٢٩

١- ١). فى كتاب الفهرست الطوسى، ص ٧٢، ش ٢٩١. [١]

٢- ٢). رجال النجاشى، ص ٩، ش ٦.

٣- ٣). راجع: الذريعه، ج ٧، ص ١٨٧-١٩١؛ أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٤٠-١٤٢؛ [٢] مجلّه تراثنا، العدد، ج ٥، ص ٢٧-٦١.

٤- ٤). شرح نهج البلاغه، ج ١، ص ٢٥.

٥- ٥). مروج الذهب، ج ٢، ص ٤٣١. [٣]

٦- ٦). نهج البلاغه، ص ٣٤، [٤] مقدّمه المصنّف.

٧- ٧). شرح ابن أبي الحديد، ج ١، ص ٢٤. [٥]

من نور النبوة، وفيها عقبه من أرج الرسالة. (١)

أما من حيث تدوينهما فقد تناقلهما المؤرخون والرواه والمحدثون خلفاً عن سلف. (٢)

ناهيك عن أنّ أهل البيت عليهم السلام وعموم آل أبي طالب كانوا يتناقلون كلامها عليها السلام ويعلمونه أولادهم. (٣)

ولبقية أهل البيت عليهم السلام مؤلفات مأثوره عنهم لا زال بعضها إلى اليوم، ولعلّ على رأسها (الصحيحه السجّاديه) و (رساله الحقوق) للإمام على بن الحسين السجاد عليهما السلام، و (مسند الإمام الكاظم عليه السلام) و (مسائل على بن جعفر) عن أخيه الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليهما السلام و (صحيفه الإمام الرضا عليه السلام) و (رسالته الذهبيه) في الطب وغيرها كثير. (٤)

وكان من دأب أصحاب الأئمة عليهم السلام أنّهم إذا سمعوا حديثاً عن أحد الأئمة عليهم السلام بادورا إلى إثباته في أصولهم لتلا يعرض لهم النسيان بتمادى الأيام، فصنّف قدماء الشيعة الاثني عشرية المعاصرين للأئمة عليهم السلام في الأحاديث المرويه من طريق أهل البيت عليهم السلام المستمده من مدينه العلم النبوي ما يزيد على سته آلاف وستمائيه كتاب، على ما ضبطه الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي صاحب (وسائل الشيعة) من خلال تراجم أصحاب المؤلفات وما ذكره الرجاليون، وقد ذكر ذلك في آخر الفائده الرابعه من خاتمه (الوسائل). (٥)

وامتاز من بين تلك الكتب أربعمائيه كتاب، عرفت عند الشيعة بالأصول

ص: ٣٣٠

(١-١). كشف الغمّه، ج ١، ص ٤٧٩. [١]

(٢-٢). راجع: الخطبه الأولى في بلاغات النساء ابن طيفور، ص ٢١؛ الشافي المرتضى، ج ٤، ص ٦٩-٧٧؛ دلائل الإمامه الطبري، ص ١٠٩، ح ٣٦؛ مقتل الحسين الخوارزمي، ج ١، ص ٧٧؛ منال الطالب ابن الأثير، ص ٥٠١-٥٠٧؛ الطرائف ابن طاوس، ص ٢٦٣، ح ٢٦٨؛ الاحتجاج الطبرسي، ص ٩٧؛ [٢] كشف الغمّه الأربلي، ج ١، ص ٤٨٠، وغيرها كثير. وروى الخطبه الثانيه ابن طيفور في بلاغات النساء، ص ١٩؛ والشيخ الصدوق في معاني الأخبار، ص ٣٥٤، ح ١؛ والشيخ الطوسي في أماليه، ص ٣٧٤، ح ٨٠٤؛ والطبري في الدلائل، ص ١٢٥، ح ٣٧؛ الأربلي في كشف الغمّه، ج ١، ص ٤٩٢؛ والطبرسي في الاحتجاج، ج ١، ص ١٠٨؛ وابن أبي الحديد في شرح النهج، ج ١٦، ص ٢٣٣.

(٣-٣). الشافي المرتضى، ج ٤، ص ٧٦؛ شرح ابن أبي الحديد، ج ١٦، ص ٢٥٢.

(٤-٤). راجع: تدوين السنّه الشريفه السيّد محمّد رضا الحسيني الجلالى، ص ١٥٣-١٨٦.

(٥-٥). راجع: وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ١٦٥؛ [٣] أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٤٠. [٤]

الأربعمائه. (١) وقد استقرّ الأمر على اعتبارها والتعويل عليها والاحتفاظ بها حتى بقي بعضها إلى يومنا هذا متداولاً بين أيدي الناس، وكانت تشكّل المراجع الأوليه لمجاميع الحديث، فقد دوّنت مضامينها في الكتب الأربعة المجموعه منذ أوائل المائة الرابعه إلى أواسط المائة الخامسه، وهى: الكافى والفقيه، و التهذيب، و الاستبصار. وهى تعدّ خلاصه آثار أهل البيت المعصومين عليهم السلام وعيبه سنهم القائمه، و حجّه المتفقّهين عصوراً طويله، ولا تزال موصوله الإسناد والروايه مع تغيّر الزمان وتبدّل الدهور.

ومن كلّ ما تقدّم يُعلم أنّ ما اعتذر به عن النحويين فى تركهم الحديث النبوى، لا يمكن الاعتذار به عنهم فى تركهم حديث صنوه وأخيه وحديث بضعته، وحديث ذرّيته صلوات الله عليهم أجمعين، إذن لابدّ من وجود أسباب أخرى حالت دون استفادتهم من ذلك الكثر الثمين.

وفى حدود تتبعى لمعظم الدراسات النحويه اللغويه قديماً وحديثاً، لم أجد من تناول هذا الموضوع الخطير، ولعلّهم تحاشوا الخوض فيه، وآثروا تركه خوفاً من نتائجها التى قد تكون بتقديرهم صفعه قويه بوجه نحائنا الأقدمين.

بيد أنّ التأمّل فى هذا الموضوع يكشف عن براهه النجاه الأوائل من كلّ إدانته، ذلك لأنّهم عاشوا التحوّلات السياسيه والاجتماعيه بكلّ مضامينها، وهم كبشر لا يستطيعون السباحه ضدّ التيار الجارف الذى لم يبق شيئاً لأهل البيت عليهم السلام ولم يذر.

أمّا بنو أميه فقد أمروا الناس بسبّ أمير المؤمنين عليه السلام والبراءه منه، وخطبوا بذلك على منابر المسلمين، حتى صار سنّه فى أيّامهم، إلى أن قام عمر بن عبدالعزيز فأزاله. (٢)

ومنعوا من إظهار فضائله عليه السلام وعاقبوا على ذلك الرواه لها حتى إنّ الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلّق بفضله بل بشرائع الدين لا يتجاسر على ذكر اسمه فيقول: عن أبى زينب. (٣)

أمّا فى زمان بنى العباس فقد كان الأمر أشدّ وأقسى، ويكفى الباحث أن ينظر إلى

ص: ٣٣١

١- ١). راجع: دائره المعارف الإسلاميه حسن الأمين، ج ٥، ص ٣٢؛ أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٤٠؛ [١] الذريعه آقا بزرك، ج ٢، ص ١٢٥-١٦٧.

٢- ٢). شرح ابن أبى الحديد، ج ٤، ص ٥٦. [٢]

٣- ٣). المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٣. [٣]

(مقاتل الطالبين). (١) ليرى القسوه والاضطهاد والمراقبه والقتل والسجن والتشريد الذى لاقاه أهل بيت المصطفى صلى الله عليه وآله وذريتهم على أيدى رؤوس السلطه وأعوانهم، ويكفى أن تسمع أبيات عبدالله الطورى وقد مرّ على قبر الإمام الحسين عليه السلام بعد أن أمر المتوكل العباسى بحرث بقعته وإجراء الماء عليها:

تالله إن كانت أميه قد أتت قتل ابن بنت نبيها مظلوما

فلقد أتاك بنو أبيه بمثلها هذا لعمر ك قبره مهدوما

أسفوا على أن لا يكونوا شايعوا فى قتله ففتبعوه رميما. (٢)

ولا- يخفى أنّ فى مثل تلك الظروف لا- يمكن للنحوى أو اللغوى أن يجرؤ على الروايه لحديث أهل البيت عليهم السلام أو الاستشهاد به.

وعليه فلا بدّ لنا ونحن نعيش فى عصر الانفتاح وانتشار شبكات الاتصال السريع وثوره المعلومات، أن نطلع على تراث أهل البيت عليهم السلام الغنى وموروثهم الثقافى الفذّ الذى أغفلته الدراسات اللغويه لأسباب مختلفه وأعدار كثيره، لا يوجد بحمد الله شىء منها فى وقتنا الحاضر.

وعلى ضوء ذلك مطلوب من الباحثين والدارسين أن يوجّهوا عنايتهم إلى تراث أهل البيت عليهم السلام وعلى الأقلّ فى الكتب الأربعة لاستخراج كنوزها، وتسيط الضوء عليها، وإدخالها فى دائره البحث والدراسه.

النصوص الشعريه فى الكتب الأربعة

إشاره

الكتب الأربعة التى أشرنا إليها آنفاً هى من أشهر كتب الحديث عند الإماميه، وقد اتفقوا على تفضيلها والأخذ بأخبارها، وأجمعوا على ارتفاع درجتها، وعلوّ قدرها، وعليها مدار الفقه الشيعى والأحكام الشرعيه، وهى:

١. الكافى، لثقه الإسلام أبى جعفر محمّد بن يعقوب الكلينى ت ٣٢٩ق.

٢. من لا يحضره الفقيه، لأبى جعفر محمّد بن على بن بابويه القمى، المعروف بالشيخ الصدوق ت ٣٨١ق.

ص: ٣٣٢

١- ١). مقاتل الطالبين أبو الفرج، ص ١١٨-٤٥٩.

٢- ٢). أمالى الطوسى، ص ٣٢٩-٦٥٧. [١]

٣. تهذيب الأحكام، و ٤ الاستبصار، و كلاهما لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت ٤٦٠ق.

وقد تعددت جوانب البحث في هذه الكتب روايه ونسخاً وترتيباً وشرحاً وترجمه واختصاراً وتحقيقاً وضبطاً، فضلاً عن تعديل الرواه الواقعه في إسنادها، وتحقيق تواريخ وطبقات الرجال، ومتابعه أسانيدها، وما إلى ذلك من دراسات مختلفه وحقول معرفيه متنوعه.

ولم تحظ الكتب الأربعة بما تستحقه من دراسه الجوانب الأدبيه واللغويه والبلاغيه والنحويه الوفيه فيها، ولو توجهت عنايه العلماء والمختصين بهذه الحقول المعرفيه إلى ذلك، لوجدوا مجالاً خصباً لمثل هذه الدراسات، ممّا يسلط الضوء على كثير من المعالم الخفيه في هذا التراث العريق.

والشعر باعتباره أحد عناصر الروايه في حديث أهل البيت عليهم السلام، وبالنظر لأهيمه الشاهد الشعري في التفسير والحديث ومدخليته في مختلف فروع العلم، فدراسته في الكتب الأربعة تشكل خطوه مهمه تفتح الطريق أمام آفاق الدراسات اللغويه المعتمه، وتكشف عن طريقه أئمتنا عليهم السلام وأصحابهم وعلمائنا المتقدمين في التعامل مع النص الشعري وطريقه الاستفادة منه، ومنهجهم في الاستشهاد اللغوي.

هذا فضلاً عن أنّ دراسه النصوص الشعريه في الكتب الأربعة تشكل مادّه أساسيه يستعين بها الباحث والمحقق في ضبط الأشعار وتحقيق نسبتها وشرحها وتخريجها، ممّا يعود بالخير الوفير على دراسه أحاديث أهل البيت عليهم السلام المشتمله على تلك النصوص الشعريه، وذلك من خلال الوقوف على الأغراض العلميه والمناسبات المختلفه التي استدعت وجود مثل هذا النمط من الأحاديث الشريفه في كتبنا الأربعة.

والنصوص الشعريه في الكتب الأربعة يبلغ مجموعها (٥٢) نصاً شعرياً، على ما أحصيناه، وهي على نحوين:

الأول: الشواهد الشعريه:

ومجموعها في الكتب الأربعة: خمس وعشرون شاهداً، وقد استخدمت في شتى

الأغراض اللفظية والمعنوية المختلفه وجرت على وفق منهج اللغويين الذى ذكرناه أولاً، فشواهد الشيخ الطوسى فى (التهذيب) مثلاً لا تخرج عن دائره الاستشهاد اللغوى التى حدّها النحاه واللغويون، وقد شدّد الشيخ فى مقدّمه تفسيره (التبيان) على أن يكون الشاهد الشعرى معلوماً وشائعاً بين أهل اللغه سيّما فى مجال التفسير حيث قال: ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهدٍ من اللغه، فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغه شائعاً بينهم، وأمّا طريقه الآحاد من الروايات الشارده والألفاظ النادره، فإنّه لا يقطع بذلك، ولا يجعل شاهداً على كتاب الله. (١)

ومن هنا فقد احتجّ الشيخ فى (التهذيب) بشعراء الطبقات الثلاث التى اتفق النحاه على الاحتجاج بشعرهم، وبعض شواهد هى عين شواهد سيويه والمشهورين من النحاه، فاستشهد بشعر طفيل الغنوى (٢) والنابعه الجعدى (٣) وامرئ القيس (٤) وعقبيه بن هبيرة الأسدى (٥) وجرير (٦) وساعده بن جؤيه الهذلى (٧) والأعشى (٨) وكثير عزّه (٩) والفرزدق. (١٠)

وقد التزم مصنفو الكتب الأربعة وبعض أصحاب الأئمه عليهم السلام هذا الأسلوب حتى فى موارد الاستشهاد للأغراض المعنويه التى يجوز فيها الاحتجاج بشعر المتأخرين عن الطبقات الثلاث التى ذكرناها فى أول البحث، فاستشهد الشيخ الكلينى للغرض المعنوى بشعر أبى طالب رضى الله عنه (١١) وشعر الزبرقان بن بدر. (١٢)

وشدّاد بن معاويه (١٣) واستشهد الشيخ الصدوق بشعر ذى الرّمه (١٤) وشعر النابعه الذيبانى (١٥) واستشهد الشيخ الطوسى بشعر لقيط بن يعمر الإيادى (١٦) وأبى جندب

ص: ٣٣٤

١-١. التبيان، ج ١، ص ٧. [١]

٢-٢. الشاهد: ٩.

٣-٣. الشاهد: ١٣.

٤-٤. الشاهد: ٧ و ٣٢ و ٣٣.

٥-٥. الشاهد ١٤.

٦-٦. الشاهد: ٢٤.

٧-٧. الشاهد: ٤٤.

٨-٨. الشاهد: ٣٩.

٩-٩. الشاهد: ٤١.

١٠-١٠. الشاهد: ٤٣.

١١-١١. الشاهد ٣٦.

١٢-١٢. الشاهد: ١٥.

١٣-١٣. الشاهد: ٢٤.

١٤-١٤. الشاهد: ٥.

١٥-١٥). الشاهد: ١٠.

١٦-١٦). الشاهد: ٢٦.

الثانى: المناسبات الشعرية وتصنيفها:

ويُراد بها: الأغراض التي من أجلها استخدم الشعر في أحاديث الكتب الأربعة؛ لإثبات شىء أو نفيه، تاريخياً كان أو عقائدياً، أو فكرياً، أو فقهياً، ونحو هذا من الأمور الأخرى التي استخدمت لأجلها المتن الشعري، بعيداً عن مجالات الاستدلال اللفظي أو المعنوي المستخدمه عادة في مصطلح (الشاهد الشعري) كما مرّ.

ومن الواضح أنّ المناسبات الشعرية الواردة في أحاديث الكتب الأربعة، إنّما هي مناسبات مقيده بزمان صدور الحديث المشتمل على المتن الشعري فقط، وهذا يعنى، عدم وحده المناسبه في الغالب بين استخدام المتن الشعري في الحديث، وبين إنشائه في الأصل من لدن الشاعر، ويترتب على هذا صلاحيته بأن يكون شاهداً شعرياً في مجالات اللغه والصرف والبلاغه، وإن لم يستخدم كذلك في أحاديث الكتب الأربعة؛ لوضوح أنّ استخدامه في مناسبه اقتضت مجيئه فيها لا يعنى حكره عليها.

وأما عن عدد المتن الشعريه المستخدمه في تلك المناسبات؛ فهي سبعة وعشرون متناً فقط. ومن خلال استقراءها ودراستها وجدناها على أصناف مختلفه:

فمنها: ما يجرى مجرى الحكم والأمثال، وقد تمثّل بها الأئمّه عليهم السلام لمطابقتها لمقتضى الحال (٣) أو للدلاله على أنّ تلك الأحوال الواردة في الحكم والمواعظ ممّا يستقلّ العقل بمعرفتها ويحكم بحسنها أو قبحها قبل أن يكون لها دليل من الشرع، ذلك لأنّ بعضها مروى عن شعراء لم يدركوا الإسلام كحاتم الطائي وقعب بن أمّ صاحب الفزارى (٤) وغيرهما.

ومنها: ما استدللّ به الأئمّه عليهم السلام على صريح إيمان أبى طالب باللّه سبحانه واعتقاده

ص: ٣٣٥

١- (١) . الشاهد: ٤٥.

٢- (٢) . الشاهد: ٣٤.

٣- (٣) . الشاهد: ١٩ و ٢١ و ٢٧ و ٢٩ و ٣٠ و ٣٧ و ٤٠ و ٤٢ و ٥١.

٤- (٤) . الشاهد: ٢٣ و ٥٠.

بنبؤه النبي الخاتم محمد المصطفى صلى الله عليه وآله. (١)

ومنها: ما جاء في مدح أهل البيت عليهم السلام أو رثائهم وبيان فضائلهم ومناقبهم، أو في مدح بني هاشم وتعداد ما أثرهم (٢)

ومنها: المتون الشعرية ذات الصلة ببعض الجوانب التاريخية كالتى تحكى قصه زواج أم المؤمنين خديجه الكبرى (رضى الله عنها) من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، والتى تبين حال الزهراء عليها السلام بعد موت أبيها المصطفى صلى الله عليه وآله وغيرها (٣) ويدخل فى ذلك الأرجاز الحربية التى قيلت فى بدر وأحد. (٤)

ومنها: النصوص الشعرية ذات العلاقة ببعض الأحكام الشرعية. (٥)

ومنها: ما يتعلق بفتن آخر الزمان (٦) ونحو هذا مما سيراه القارئ فى مظانه.

منهجنا فى البحث

إشارة

إنّ بحثنا هذا هو ثبت شامل لجميع النصوص الشعرية الواردة فى أحاديث الكتب الأربعة، مع دراستها دراسه علميه، وترتيبها وفق منهج واضح اشتمل على مفردات البحث العلمى فى كل نص، وبحسب الخطوات التاليه:

١. رتبت الأشعار والأرجاز معاً وفقاً لترتيب القوافى مبتدأ بقافيه الهمزه ومنتهاً بقافيه النون.

٢. رتبت الأشعار ذات القافيه الواحده بحسب حركه حرف الروى فيها، فقدّمت القوافى الساكنه، وتعقبها القوافى المفتوحه، ثم المضمومه، و أخيراً المكسوره.

٣. رتبت القوافى المتّحده فى حركه حرف الروى بحسب ترتيب أوزانها، فابتدأت بالطويل، ثمّ المديد، ثمّ البسيط، ثمّ الوافر، والكامل، وهكذا حسب الترتيب المألوف لأوزان الشعر العربى.

ص: ٣٣٦

١-١ . الشاهد: ٨ و ٣٥.

٢-٢ . الشاهد: ١٢ و ٢٢ و ٢٥ و ٣٨ و ٤٦ و ٤٧.

٣-٣ . الشاهد: ١٨ و ٦ و ٤٨.

٤-٤ . الشاهد: ٣ و ٤ و ٥٢.

٥-٥ . الشاهد: ٢٠.

٦-٦ . الشاهد: ٤٩.

٤. رتبت القوافي المتّحده في حركه حرف الروى والوزن الشعرى بحسب الترتيب الأبيديّ لأسماء الشعراء مؤخراً المجهول منها.

٥. وضعت رقماً لكلّ نصّ شعرى ورد في هذا البحث لتسهيل الإحاله إليه عند الضروره.

٦. جعلت البحث في كلّ نصّ شعرى على النحو التالى:

أ. ضبط البيت بالحركات بالقدر الذى يزيل اللبس عنه.

ب. بيان وزنه الشعرى.

ج. إيراد ترجمه موجزه لقائله، وقد تكون الترجمه مطوّله لكون القائل من الأعلام المجهوله فى كتب الرجال والتراجم.

د. تخريج البيت من الكتب الأربعة وغيرها، وقد جعلت المصادر التى أخذت منها النصوص الشعرية وهى الكتب الأربعة فى المتن، أمّا عدا الكتب الأربعة من المصادر التى وردت فيها الأبيات فقد جعلتها فى الهوامش، وأشارت إلى الاختلاف فى روايه الأبيات عند الضروره.

ه. شرح الغريب والكلمات الغامضه الوارده فى البيت.

و بيان محلّ الشاهد فى الشعر، و موضع الاستشهاد فى الكتب الأربعة، أو المناسبه التى ورد فيها الشعر بذكر الحديث من الكتب الأربعة أو الإشاره إليه.

قافيه الهمزه

١٨ الوافر

مَسَامِيحُ الْفِعَالِ ذُوو أَنَاهٍ مَرَاجِيحُ وَأَوْجُهُهُمُ وِضَاءُ

التخريج: التهذيب ، ج ١، ص ١٤، ح ٢٩ باب الأحداث الموجهه للطهاره، وأورده السيد المرتضى فى (الأمالى) . (١)

شرح الغريب: مساميح: جمع سيمح، وهو الجواد، والأناه: الحلم والوقار، ومراجيح: جمع مرجاح، وهو الحليم الحكيم، ووضاء: جمع وضىء، يُقال: وجه وضىء، أى حسن جميل.

الشاهد فيه: قوله (وضاء) وقد استدللّ به الشيخ الطوسى على أنّ الوضوء فى اللغه مأخوذٌ من الوضاءه التى هى الحسن، وذلك خلال تأويله بعض الأحاديث التى ورد

فيها لفظ الوُضوء بمعنى غَسَلَ الموضع، لا- الوضوء بالمعنى الفقهي المعروف في الشريعة. واستدلَّ به السيد المرتضى لنفس الغرض.

١٩ الطويل

مَتَى آتِهِ يَوْمًا لِأَطْلَبَ حَاجَةً رَجَعْتُ إِلَى أَهْلِي وَوَجَّهِي بِمَائِهِ

التخريج: (الكافي)، ج ٤، ص ٣، ح ٢٤ كتاب الزكاه باب من أعطى بعد المسأله. وأورده ابن شهر آشوب في (المناقب) (١) والحرز العاملى في (الوسائل) (٢) والعلامة المجلسى في (البحار) (٣) والبحرانى في (العوالم) (٤) والسيد هاشم البحرانى في (حليه الأبرار) (٥).

شرح الغريب: ماء الوجه: نضارته ورونقه، يقول: متى قصدت إلى الجواد أو الممدوح بحاجته أو مسأله، رجعت منه بعتاء، فهو لا يرد سائلاً، ولا يخيب آملاً، ومن هنا فإنَّ السائل لا يبذل ماء وجهه لرد طلبته، بل يحافظ على رونقه وبهائه.

الشاهد فيه: ورد هذا البيت في حديث الإمام الرضا عليه السلام عن استحباب الستر على السائل والمحافظة على كرامته وعزته عند قضاء حاجته، فقد أعطى عليه السلام سائلاً مائتي دينار، وستر وجهه عن السائل حين العطيه، فسئل عن علته ذلك، فقال عليه السلام: «مخافه أن أرى ذل السؤال في وجهه لقضائي حاجته، أما سمعت حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: المستتر بالحسنه يعدل سبعين حجه، والمذيع بالسيئه مخذول، والمستتر بها مغفور له؟ أما سمعت قول الأول؟ . . .» وأنشد عليه السلام البيت.

قافيه الباء

١٠الرجز

يا ربِّ إِمَّا يَعْزُونَ بِطَالِبِ

وَجَعَلِهِ الْمَغْلُوبَ غَيْرَ الْغَالِبِ

ص: ٣٣٨

١-١) . المناقب، ج ٤، ص ٣٦١. [١]

٢-٢) . وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٤٥٧، ح ٢.

٣-٣) . بحار الأنوار، ج ٤٩، ص ١٠١، ح ١٩. [٢]

٤-٤) . عوالم الإمام الرضا عليه السلام، ص ٢٠٠، ح ٢.

٥-٥) . حلّيه الأبرار، ج ٤، ص ٣٧٦، ح ٢. [٣]

وهو أكبر أولاد أبي طالب رضى الله عنه وبه كان يكنى، وأمّه فاطمه بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف (١) وكان شاعراً (٢) ولم يعقب. (٣)

وكان طالب ربيباً لعمّه العباس بن عبدالمطلب رضى الله عنه، فقد روى البلاذرى وعلى ابن الحسين الأصفهاني أنّ قريشاً أصابتها أزمه وقحط، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لعميه حمزه والعباس: «ألا نحمل ثقل أبي طالب فى هذا المحل؟» فجاءوا إليه وسألوه أن يدفع إليهم ولده ليكفوا أمرهم، فقال: دعوا لى عقيلاً وخذوا من شئتم، فأخذ العباس طالباً، وأخذ حمزه جعفرأ، وأخذ محمّد صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام. (٤)

وكان طالب مع بقيه إخوته وأهله فى شعب أبي طالب أيام حصار قريش لنبى هاشم. (٥)

وتظاهرت الأخبار أنّ قريشاً قد ألزمت طالباً النهضه معها فى بدر الكبرى، فخرج مكرهاً، ثمّ فُقِد فلم يُعلم له خبر، ومن ذلك ما رواه الطبرى عن ابن الكلبي، قال: شخص طالب بن أبي طالب إلى بدر مع المشركين، وأُخرج كرهاً، فلم يوجد فى الأسرى، ولا فى القتلى، ولم يرجع إلى أهله. (٦)

ويستفاد من بعض المؤرخين أنّه قد أغرق نفسه، أو أنّه عاد إلى مكّه، فقد قال العمري: وألزمته قريش النهضه معها فى بدر، فحمل نفسه على الغرق، وله شعر معروف فى كراهيه لقاء النبى صلى الله عليه وآله وغاب خبر طالب. (٧)

وقال السيد على خان: ويُقال: إنّه أقحم فرسه فى البحر حتى غرق. (٨)

وقال الشيخ عباس القمى: ويظهر من رؤيا أمّه فاطمه بنت أسد وتعبيرها أنّ طالباً غرق. (٩)

أمّا سبب عودته من الحرب، فيبدو من روايه الشيخ الكليني أنّ قريشاً هم الذين

ص: ٣٣٩

١-١. المحبّر ابن حبيب، ص ٤٥٧؛ المعارف ابن قتيبه، ص ١٢٠. [١]

٢-٢. تاريخ الطبرى، ج ٢، ص ٤٣٩؛ [٢]الكامل ابن الأثير، ج ٢، ص ١٢١. [٣]

٣-٣. المعارف ابن قتيبه، ص ١٢٠؛ [٤] جمهره النسب الكلبي، ص ٣٠.

٤-٤. شرح ابن أبي الحديد، ج ١، ص ١٥. [٥]

٥-٥. شرح ابن أبي الحديد، ج ١٤، ص ٦٥.

٦-٦. تاريخ الطبرى، ج ٢، ص ٤٣٩؛ [٦]الكامل فى التاريخ، ج ٢، ص ١٢١. [٧]

٧-٧. المجدى العمري، ص ٧. [٨]

٨-٨. الدرجات الرفيعه السيد على خان، ص ٦٢. [٩]

٩-٩) . سفینه البحار عباس القمّی، ج ٢، ص ٩٠. [١٠]

ردّوه لمخالفته إياهم ستأتى الروايه فى بيان مناسبه الشعر. وقيل: إنّ سبب رجوعه من الحرب هو محاوره جرت بينه وبين بعض قريش، فقد ذكر ابن إسحاق وابن هشام والطبرى: أنّه كان بين طالب بن أبى طالب وبين بعض قريش محاوره فقالوا: واللّه لقد عرفناكم يا بنى هاشم وإن خرجتم معنا أنّ هواكم لمع محمّد، فرجع طالب إلى مكّه مع من رجع. (١)

أمّا عن إسلامه فقد روى جابر بن عبد الله الأنصارى رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى حديث طويل مفاده أنّ طالباً كان يكتّم إيمانه ويظهر الكفر، مثله فى ذلك مثل أبيه رضى الله عنه. (٢)

وروى الكلينى مرسلًا عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام: يبيى «أنّه كان أسلم». (٣)

وصرح ابن شهر آشوب بإسلامه كما جاء فى ترجمه أخيه أمير المؤمنين عليه السلام من أنّ إخوته طالب وعقيل وجعفر (رضى الله عنهم)، وعلى عليه السلام أصغرهم، وكلّ واحدٍ منهم أكبر من أخيه بعشر سنين بهذا الترتيب، وأسلموا كلّهم وأعقبوا إلا طالباً، فإنّه أسلم ولم يعقب. (٤)

ولا يخفى أنّ رجزه الذى قدّمناه يدلّ على كراهته لقاء النبى صلى الله عليه وآله والمسلمين فى حرب بدر، فقد دعا فيه على نفسه بأن يكون المغلوب غير الغالب والمسلوب غير السالب، وذلك يستبطن إرادته النصرة والظفر للمسلمين، ولا يكون ذلك إلا بدافع إقراره بالنبوّ وإيمانه بالإسلام.

وروى هذا الرجز بألفاظ أوضح دلالة وأكثر صراحة فى الدعاء على نفسه بالغلبه، فقد روى العلامة المجلسى الشطرين الأخيرين منه عن نسخه قديمه من (الكافى) هكذا:

فاجعله المسلوب غير السالب- واجعله المغلوب غير الغالب. (٥)

وهكذا رواهما ابن قدامه الحنبلى فى (التبيين) (٦) سوى أنّه قدّم وأخر.

ص: ٣٤٠

١- ١). السيره النبويه ابن هشام، ج ٢، ص ٢٧١؛ [١] تاريخ الطبرى، ج ٢، ص ٤٣٩؛ [٢] الكامل فى التاريخ، ج ٢، ص ١٢١؛

[٣] البدايه و النهايه ابن كثير، ج ٣، ص ٢٦٥. [٤]

٢- ٢). روضه الواعظين القتال، ج ١، ص ٨١؛ جامع الأخبار السبزواري، ص ٥٧؛ بحار الأنوار، ج ٣٥، ص ١٥.

٣- ٣). الكافى الكلينى، ج ٨، ص ٣٧٥، ذيل حديث ٥٦٣. [٥]

٤- ٤). المناقب ابن شهر آشوب، ج ٣، ص ٣٠٤؛ [٦] بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ١٢٠. [٧]

٥- ٥). بحار الأنوار المجلسى، ج ١٩، ص ٢٩٥. [٨]

٦- ٦). التبيين فى أنساب القرشيين ابن قدامه، ص ١١١.

ورويًا في كتب التاريخ والسيره بصوره تدلّ على ما ذكرنا، ففي روايه الطبري وابن الأثير: فليكن المسلوب غير السالب وليكن المغلوب غير الغالب (١)

وروي له شعر آخر يدلّ على إسلامه وإقراره بالنبوّه، وهو قوله: لقد حلّ مجد بني هاشم

ومّمّا تقدّم يعلم بأنّ ما قاله ابن قدامه الحنبلي من أنّه لم يسلم (٢) هو مجرد ادّعاء لا دليل عليه في خبرٍ ولا أثر، بل قام الدليل على خلافه.

أمّا الشعر الذي نسبه ابن هشام في السيره إلى طالب بن أبي طالب (٣) في رثاء أصحاب القليب من قريش بعد أحداث معركة بدر، فالمعروف أنّ طالباً كان مفقوداً في بدر ولم يعرف له أيّ خبر بعدها فكيف روى عنه هذا الشعر؟ فهو إمّا منحول عليه، أو أنّه غير صحيح النسبه، وإذا سلّمنا بصحّه النسبه فإنّه يُستفاد من الشعر مدحه للرسول صلى الله عليه وآله وإقراره بكونه خير البشر، وتذكير قريش بآلاء الله سبحانه حيث يقول: ألم تعلموا ما كان في حرب داحسٍ

إلى آخر القصيده، فلعلّه خلط بين قصيدتين، ونسبهما إلى طالب، أحدهما لطالب وهي تجرى على هذا النَّفس، والأخرى على نفس الوزن والقافيه في رثاء قتلى قريش،

ص: ٣٤١

١ - ١). تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٤٣٩؛ [١] الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ١٢١، [٢] وراجع السيره النبويه ابن هشام، ج ٢، ص ٢٧١. [٣]

٢ - ٣). التبيين في أنساب القرشيين، ص ١١١.

٣ - ٤). السيره النبويه ابن هشام، ج ٣، ص ٢٧. [٤]

وإلا فكيف يمكن التوفيق بين مضامينها المتعارضة؟

التخريج: (الكافي) ٨: ٣٧٥ / ٥٦٣ الروضة، ورواه كثير من المؤرخين وكتاب السير، منهم ابن هشام، والطبري، وابن الأثير، وابن قدامة، وابن كثير، والمسعودي (١) وغيرهم.

شرح الغريب: المِقْنَب: جماعه الخيل والفرسان تجتمع للغاره، وجمعها مقانِب.

المناسبة: روى ثقة الإسلام الكليني بالإسناد عن ذريح المحاربي، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: «لما خرجت قريش إلى بدر، وأخرجوا بنى عبدالمطلب معهم، خرج طالب بن أبي طالب، فنزل رَجَازهم (٢) وهم يرتجزون، ونزل طالب بن أبي طالب يرتجز ويقول (وذكر الرجز) فقالت قريش: إن هذا ليغلبنا (٣) فردّوه».

الرجز

أنا ابنُ ذِي الحَوْضَيْنِ عَبْدِ الْمُطَلِّبِ وَهَاشِمِ الْمُطْعِمِ فِي العامِ السَّعْبِ

أُوْفِي بِمِيعَادِي وَأُخِمِي عَن حَسَبِ

القائل: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

التخريج: (الكافي) ٨: ١١٢ / ٩١ الروضة، وأورده ابن شهر آشوب في (المناقب) ، والعلامة المجلسي في (البحار) و (المرآة) . (٤)

شرح الغريب: قوله عليه السلام: «أنا ابن ذى الحوضين» يعنى اللذين جعلهما عبدالمطلب عند زمزم لسقايه الحاج، وقوله عليه السلام: «فى العامل السَّعْبِ» أى عام القحط والمجاعة، وقوله عليه السلام: «أوفى بميعادى» أى مع الرسول صلى الله عليه وآله فى نصره والدفاع عنه.

المناسبة: قاله عليه السلام حينما خرج لقتال طلحة بن أبي طلحة يوم أحد، فقد روى الشيخ الكليني بالإسناد عن قتاده، قال: خرج طلحة بن أبي طلحة وهو ينادى: من يبارز؟ فلم يخرج إليه أحد، فقال: إنكم تزعمون أنكم تُجهِّزوننا بأسيافكم إلى النار، ونحن نجهِّزكم

ص: ٣٤٢

١- ١) . السيره النبويه ابن هشام، ج ٢، ص ٢٧١؛ تاريخ الطبرى، ج ٢، ص ٤٣٩؛ الكامل فى التاريخ، ج ٢، ص ١٢١؛ التبيين فى أنساب القرشيين ابن قدامة، ص ١١٢؛ البدايه والنهائيه، ابن كثير، ج ٣، ص ٢٦٥؛ مروج الذهب المسعودى، ج ٢، ص ٣٥٠.
٢- ٢) . فى روايه العلامة المجلسي: فنزل بجوارهم.

٣-٣) . علق العلامة المجلسي على هذه الكلمه بقول: أي يريد غلبه الخصوم علينا، أو يصير تخاذله سبباً لغلبتهم علينا، راجع:
مرآه العقول، ج ٢٦، ص ٥٦٢؛ [١] وبحار الأنوار ج ١٩، ص ٢٩٤-٢٩٦. [٢]
٣-٤) . مناقب ابن شهر آشوب، ج ٣، ص ١٢٣؛ [٣]بحار الأنوار، ج ١٩، ص ٣٠٠ و ٣١٤؛ [٤] وج ٤١، ص ٨٢؛ مرآه العقول، ج
٢٥، ص ٢٧١. [٥]

بأسيفنا إلى الجَنَّة، فليبرزنَّ إلى رجل يجهزني بسيفه إلى النار، أو أجهزه بسيفي إلى الجَنَّة، فخرج إليه علي بن أبي طالب عليه السلام وهو يقول هذا الرجز.

وفى روايه السيد ابن طاوس أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ارتجز بهذه الأبيات فى بدر حينما قتل الوليد بن عتبة مبارزةً فى أوّل الحرب. (١)

١١٢ البسيط

تَنصَّبْتُ حَوْلَهُ يَوْمًا تُرَاقِبُهُ صُحْرٌ سَمَاحِيحٌ فى أَحْشَائِهَا قَبَبٌ

القائل: ذو الرُّمَّة، وهو غيلان بن عَقبه العدوى، من مضر، أبو الحارث، المعروف بذي الرُّمَّة، عدّه الجُمحى من فحول الطبقة الثانية من شعراء الإسلام فى عصره، وقال أبو عمرو بن العلاء: فُتِحَ الشعر بامرئ القيس، وُخِتم بذي الرُّمَّة، وكان مقيماً فى البادية، ويحضر إلى اليمامة والبصرة كثيراً، وله ديوان شعر مطبوع فى مجلّد ضخّم وتوفى سنة ١١٧ق، وقيل: سنة ١٠١ق فى أصفهان، وقيل: فى البادية. (٢)

التخريج: (الفقيه) ٤ : ٢٦١ باب النوادر، والبيت هو السادس والأربعون من أوّل قصيده فى الديوان وهى تقع فى ١٣١ بيتاً، ومطلعها: ما بال عينك منها الماء ينسكبُ كأنه من كلى مفريه سربُ (٣)

شرح الغريب: يصف فى هذا البيت الحمر الوحشية، فيقول: تنصبت: أى صارت قياماً حول الفحل، تراقبه: أى تنتظر إيراده إياهنّ الماء، وصحْرٌ: جمع أصحْر، وهو الذى يضرب لونه إلى الحمرة، وهذا اللون يكون فى الحمار الوحشى، وقيل: هو بياض فى صفره، وسماحيح: جمع سَمَحَج، وهو الطويل الظهر، والقَبَبُ: دقّة الخصر وضمور البطن.

الشاهد فيه: قوله (قَبَب) فقد أورده الشيخ الصدوق فى بيانه لإحدى وصايا الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام والتي يقول فيها: «يا على، العيش فى

ص: ٣٤٣

١-١). راجع: سعد السعود ابن طاوس، ص ١٠٣.

٢-٢). وفیات الأعيان ابن خلّكان، ج ٤، ص ١١-١٧؛ [١] الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ٣٥٦؛ خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ١٠٦-١١٠؛ [٢] شرح شواهد المُنغنى، ج ١، ص ١٤١-١٤٢؛ [٣] دائره المعارف الإسلاميه، ج ٩، ص ٣٩٢؛ الأعلام الزركلى، ج ٥، ص ١٢٤. [٤]

٣-٣). ديوان ذى الرُّمَّة، ص ١٢.

ثلاثة: دار قوراء، [\(١\)](#) وجاريه حسناء، وفرس قباء» .

قال الشيخ الصدوق: سمعت رجلاً من أهل المعرفة باللغه بالكوفه يقول: الفرس القباء: الضامرہ البطن، يقال: فرس أقب وقباء، لأنَّ الفرس يذكر ويؤنث، ويقال للأنثى قباء لا غير، ثمَّ أورد الشاهد.

١١٣ البسيط

قَدْ كَانَ بَعْدَكَ أَنْبَاءٌ وَهَبْتَهُ

القائل: فاطمه الزهراء عليها السلام بضعه الرسول الأمين صلى الله عليه وآله وسيدة نساء العالمين.

والبيتان من قصيده في رثاء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله نُسبت في الطبقات الكبرى / ابن سعد ٢: ٣٣٢، وشرح ابن أبي الحديد ١٦: ٢١٢، و السقيفه وفدك / الجوهرى: ٩٩، و كشف الغمّه / الأربلي ٢: ٤٨٩، إلى هند بنت أئاثه بن عباد بن المطلب، وفي دلائل الإمامه / الطبرى: ١١٨ نسبت إلى صفيه بنت عبدالمطلب، وعلى كلا القولين أنّ الزهراء عليها السلام قد تمثّلت بها، أمّا سائر المصادر التي سنذكرها في التخرّيج فقد نسبت القصيده إلى الزهراء عليها السلام دون الإشاره إلى أنّها تمثّلت بها.

التخرّيج: (الكافي) ٨: ٣٧٦ / ٥٦٤ الروضه. ورواها كثير من المحدثين والمؤرّخين منهم: ابن طيفور، وابن قتيبه، والشيخ المفيد، والطبرسى، وابن شهر آشوب، والمقدسى، و الجزرى، وابن طاوس، وسبط ابن الجوزى وغيرهم. [\(٢\)](#)

ص: ٣٤٤

(١-١) . أى واسعه.

(٢-٣) . بلاغات النساء ابن طيفور، ص ٢٣؛ غريب الحديث ابن قتيبه، ج ٢، ص ٣٥٥، ح ٢٦٧؛ الأمالى الشيخ المفيد، ص ٤١، ح ٨؛ الاحتجاج الطبرسى، ص ١٠٦؛ المناقب ابن شهر آشوب، ج ٢، ص ٢٠٨؛ البدء والتاريخ المقدسى، ج ٥، ص ٦٨؛ منال الطالب ابن الأثير الجزرى، ص ٥٠٧؛ الطرائف ابن طاوس، ص ٢٦٥؛ تذكره الخواص سبط ابن الجوزى، ص ٣١٨، شرح ابن أبي الحديد، ج ١٦، ص ٢٥١ و ٢٥٣؛ بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ١٩٦، [١] عوالم فاطمه عليها السلام البحرانى، ص ٤٥٢-٤٥٣؛ إحقاق الحقّ الشهيد التستري، ج ١٠، ص ٣٠٣ و ٤٣٣؛ و ج ١٩، ص ١٦١-١٦٢؛ الغدير الأمينى، ج ٧، ص ١٩٢؛ أعلام النساء كحاله، ج ٤، ص ١١٤ و ١٢٢.

شرح الغريب: الهنثه: الداهيه والأمر الشديد، والاختلاف فى القول، والخُطْب: الأمر الشديد يكثر فيه التخاطب، والخُطْب: جمع خُطبه، والوايل: المطر الشديد الضخم القطر.

المناسبه: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن محمد بن المفضل، عن الإمام أبى عبد الله الصادق عليه السلام قال: «جاءت فاطمه عليها السلام إلى ساريه فى المسجد، وهى تقول وتخطب النبى صلى الله عليه وآله»، ثم أنشد البيتين.

وقد كانت ندبتها لأبيها صلى الله عليه وآله حينما تظاهر القوم على منعها حقها فى إرث أبيها المصطفى، وإجماعهم على غضب الخلافة والوصايه الإلهيه من عتره النبى الأكرم صلى الله عليه وآله، فقد روى الشيخ المفيد بالإسناد عن زينب بنت على بن أبى طالب عليه السلام قالت: لما اجتمع رأى أبى بكر على منع فاطمه عليها السلام فدكاً والعوالى، وآيست من إجابته لها، عدلت إلى قبر أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله فألقت نفسها عليه، وشكت إليه ما فعله القوم بها، وبكت حتى بلت تربته بدموعها وندبته، ثم قالت فى آخر ندبتها، وانشدت ثمانية أبيات من القصيده منها البيتان المتقدمان. (١)

وهذه القصيده جاءت فى أغلب المصادر التى ذكرناها بعد خطبه الزهراء عليها السلام التى بينت فيها فضل أهل البيت عليهم السلام وحقهم، ونازعت فيها القوم وناظرتهم وأقامت الدليل القاطع والحجج الظاهره على حقها فى إرث أبيها صلى الله عليه وآله، ولكنهم أبوا سماع نداء الحق، وأصرّوا على اغتصاب حقها، وكأنهم لم يسمعوا وصيه المصطفى صلى الله عليه وآله «فاطمه بضعه منى، يؤذيني ما يؤذيها». (٢) فودعت الحياه وهى غضبى عليهم، فأوصت أن لا يحضروا جنازتها ولا الصلاة عليها، وسيلاقون إثم ما قدمت أيديهم ذلك «لأن الله يغضب لغضب فاطمه، ويرضى لرضاها». (٣)

ص: ٣٤٥

١-١. الأمالى المفيد، ص ٤٠، ج ٨.

٢-٢. صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٩٠٣، ح ٩٤؛ سنن الترمذى، ج ٥، ص ٦٩٩، ح ٣٨٦٩؛ المستدرک الحاکم، ج ٣، ص ١٥٩؛ مسند أحمد، ج ٤، ص ٥. [١]

٣-٣. المستدرک الحاکم، ج ٣، ص ١٥٤؛ المعجم الكبير الطبرانى، ج ١، ص ١٠٨، ح ١٨٢؛ وج ٢٢، ص ٤٠١، ح ١٠٠١.

لَهُ كَفَلٌ كَالدَّعْصِ لَبْدَةُ النَّدى إِلَى حَارِكٍ مِثْلِ الرِّتَاجِ الْمُضَيَّبِ

القائل: امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، أصله من اليمن، ومولده بنجد، وقيل: باليمن، ويعدّ من الطبقة الأولى، ومن أول أصحاب المعلّقات السبع، واختلف المؤرّخون في اسمه، فقيل: حُندج، وقيل: مليكة، وقيل: عَيْدَى، وكان أبوه ملك أسد وخطافان، وأمه أخت المهلهل الشاعر، وهو الذى لقّنه مبادئ الشعر منذ أن كان غلاماً، وتوفى امرؤ القيس قبل الهجرة بنحو ٨٠ سنة. (١)

التخريج: (التهذيب) ١: ٥٧ باب صفه الوضوء، ورواه الشيخ فى تفسيره أيضاً، والبيت موجود فى (ديوان امرئ القيس) لكن فى آخره: مثل الغبيط المدأب. (٢)

شرح الغريب: البيت فى وصف الفرس، والكفّل: العجز للإنسان والدائبه، والدّعص: الكثيب الصغير من الرمل، ولبيده الندى: أى لصق بعض ترابه ببعض حتى صار كاللبد، والحارك: أعلى الكاهل، والمراد هنا الصدر، والرّتاج: الباب، والمضيب: المحكم السدّ، يقال: ضيّب الباب: جعل فيه الضبّه، وهى حديدته عريضه يُضَيَّبُ بها.

الشاهد فيه: قوله (إلى حارك) وقد أراد الشاعر مع حارك، فأجرى (إلى) بمعنى (مع) واستشهد به الشيخ الطوسى على أنّ (إلى) فى قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» ٣ ليس المراد بها انتهاء الغايه بل يُراد بها المعنيّه.

قال الشيخ رحمه الله: إنّ (إلى) قد تكون بمعنى الغايه، وقد تكون بمعنى (مع) ولها تصرّف كثير، واستعمالها ذلك ظاهر عند أهل اللغه قال به سيبويه وغيره، (٣) قال تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ» ٥ أى مع أموالكم وقال تعالى حاكياً عن عيسى عليه السلام: «مَنْ

ص: ٣٤٦

١- ١). الأغاني أبو الفرج، ج ٩، ص ٧٧، تهذيب تاريخ دمشق، ج ٣، ص ١٠٧؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج ١، ص ٢١-

٢٦؛ الشعر والشعراء ابن قتيبه، ج ٥٢؛ دائره المعارف الإسلاميه، ج ٢، ص ٦٢٢؛ الأعلام الزركلى، ج ١، ص ١١. [١]

٢- ٢). ديوان امرئ القيس، ص ٦٧؛ تفسير التبيان الطوسى، ج ٣، ص ٤٥٠، والغبيط: قتب اليهودج، والمدأب: الموسع.

٣- ٤). راجع: تفسير القرطبي، ج ٦، ص ٨٦؛ [٢] مغنى اللبيب ابن هشام، ج ١، ص ١٠٤. [٣]

أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ» ١ أى مع الله، ويقال: فلان ولى الكوفه إلى البصره، ولا يراد الغايه، بل المعنى فيه مع البصره، ويقولون: فلان فعل كذا، وأقدم على كذا، هذا إلى ما فعله من كذا، أى مع ما فعله.

ثم استشهد بالبيت وقال: وهذا أكثر من أن يحتاج إلى الإطناب فيه، وإذا ثبت أن (إلى) بمعنى (مع) دل على وجوب غسل المرافق أيضاً.

١١٥ الطويل

ألم تعلموا أنا وجدنا محمداً نبياً كموسى خُطَّ في أول الكتب

القائل: أبو طالب رضى الله عنه، وهو عبدمناف بن عبدالمطلب بن هاشم، عم الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، وأبو أمير المؤمنين عليه السلام، من سادات قريش ورؤسائها وأبطالها المعدودين، ومن أبرز خطبائها العقلاء، وحكمائها الأباه، وشعرائها المبدعين.

كفل رسول الله صلى الله عليه وآله بعد وفاه عبدالمطلب، وأحبه حباً شديداً، وقدمه على ولده جميعاً، فكان لا ينام إلا إلى جنبه، ويخرج فيخرج معه، ولمّا ابتدأت دعوه الإسلام كان أبو طالب هو الحامى للرسول صلى الله عليه وآله والمدافع عنه وعن أصحابه من المؤمنين، وكان يحرض بنى هاشم جميعاً وأحلافهم من بنى المطلب على نصره النبى صلى الله عليه وآله. قال ابن سعد: ثم إنَّ أبا طالب دعا بنى عبدالمطلب، فقال: لن تزالوا بخيرٍ ما سمعتم من محمّد وما أتبعتم أمره، فاتبعوه وأعينوه ترشدوا.

وتحمّل مع النبى صلى الله عليه وآله ورهطه الهاشميين الحصار العسير فى شعب أبى طالب، وبعد ثلاث سنوات من الحصار لبى أبوطالب نداء ربّه فى السنه العاشره للبعثه النبويه المباركه، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مانالت قريش منى شيئاً أكرهه حتى مات أبو طالب» .

وتولّى غسله وتكفينه وتحنيطه ابنه على أمير المؤمنين عليه السلام بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله، وقال صلى الله عليه وآله: «يبيى» (أما والله لأشفعنّ لعمى شفاعه يعجب منها أهل الثقلين) . (١)

ص: ٣٤٧

١- ٢) . راجع: ترجمته فى سيره ابن هشام، ج ١، ص ١٨٩؛ الطبقات الكبرى ابن سعد، ج ١، ص ١١٩؛ الكامل فى التاريخ، ج ٢، ص ٩٠؛ الإصابه ابن حجر، ج ٤، ص ١١٥؛ الأعلام الزركلى، ج ٤، ص ١٦٦؛ [١] شرح ابن أبى الحديد، ج ١٤، ص ٧٦-٧٧؛ إيمان أبى طالب المفيد، ص ٢٥-٢٦. [٢]

أما إيمان أبي طالب رضى الله عنه فهو أمر مفروغ منه، وغايه الأمر أنه كان يكتُم إيمانه لمصالح خاصه تطلبتّها الدعوه الإسلاميه فى مراحلها المبكره، يدلّ على ذلك سيرته العمليه فى التعامل مع الرسول صلى الله عليه وآله ورسالته، ومن تصفّح ديوان شعره يجد صريح إقراره بالتوحيد، واعترافه بالنبوّه، وتصديقه بالرسول صلى الله عليه وآله، ولا يجحد ذلك إلا مكابر أو معاند للحقّ، وقد كتب جماعه من كبار علماء الإسلام فى سيره أبي طالب رضى الله عنه وما يثبت إسلامه وحسن إيمانه. (١)

التخريج: (الكافى) ١: ٢٩ / ٤٤٩ كتاب الحجّه أبواب التواريخ باب مولد النبى صلى الله عليه وآله ووفاته، وأورده أبو هفّان فى (ديوان أبي طالب)، وابن هشام فى (السيره)، وابن إسحاق فى (السيره)، والسهيلي فى (الروض الأنف)، وابن أبي الحديد فى (شرح النهج)، وابن كثير فى (البدايه والنهايه)، والبغدادى فى (الخرانه)، والشيخ المفيد فى (إيمان أبي طالب)، و (الفصول المختاره). (٢)

المناسبه: هذا البيت من قصيده قالها أبو طالب رضى الله عنه حين تظاهرت قريش على رسول الله صلى الله عليه وآله، واستدلّ به الإمام الصادق عليه السلام على إيمان أبي طالب رضى الله عنه، فقد قيل له عليه السلام: إنهم يزعمون أنّ أبا طالب كان كافراً؟ فقال عليه السلام: «كذبوا، كيف يكون كافراً وهو يقول: (وأنشد البيت)؟» .

واستدلّ به الشيخ المفيد لنفس الغرض، فقد قال بعد إيراده: وفى هذا الشعر محض الإقرار برسول الله صلى الله عليه وآله وبالنبوّه وصريحه بلا ارتياب. (٣)

ص: ٣٤٨

١- ١) . عدّ فى مقدّمه رساله (إيمان أبي طالب للشيخ المفيد) سبعة وثلاثين كتاباً مصنّفاً فى إيمان أبي طالب رضى الله عنه، والرساله من تحقيق قسم الدراسات الإسلاميه مؤسسه البعثه، وراجع مجلّه تراثنا العددان (٦٣ و٦٤) الصفحات ١٦٣-٢٣٣ مقال: معجم ما ألّف عن أبي طالب عليه السلام بقلم عبدالله صالح المنتفكى.

٢- ٢) . ديوان أبي طالب أبو هفّان، ص ٧٢، ح ٣؛ سيره ابن هشام، ج ١، ص ٣٧٧؛ سيره ابن إسحاق، ص ١٥٧؛ الروض الأنف، ج ٢، ص ١٠٢؛ شرح ابن أبي الحديد، ج ١٤، ص ٧٢؛ البدايه والنهايه، ج ٣، ص ٨٤؛ خزانه الأدب، ج ٢، ص ٧٦؛ إيمان أبي طالب، ج ٣٣، [١] الفصول المختاره، ص ٢٣٠.

٣- ٣) . إيمان أبي طالب، ص ٣٣. [٢]

وَكُمْتًا مُدْمَاءً كَأَنَّ مُتُونَهَا جَرَى فَوْقَهَا فَاسْتَشْعَرَتْ لَوْنَ مُذْهَبٍ

القائل: طفيل بن عوف الغنوي، من قيس عيلان، شاعر جاهلي فحل، من الشجعان، اشتهر بوصف الخيل، وربما سمي طفيل الخيل لكثرة وصفه لها، ويسمى أيضاً المحبّر لتحسينه شعره، وقيل: لحسن وصفه للخيل، وقد عاصر النابغه الجعدي وزهير بن أبي سلمى، ومات بعد مقتل هرم بن سنان، وذلك في نحو السنه الثالثه عشره قبل الهجره، وله ديوان مطبوع. (١)

التخريج: (التهذيب) ١: ٧٤ باب صفه الوضوء، والبيت من قصيده طويله في ديوان الشاعر يصف فيها الخيل والخباء، مطلعها: وبيت تهبّ الريح في حجراته بأرض فضاءٍ بابه لم يحجبِ

والبيت من شواهد سيويه، وأورده الشنتمري في (النكت)، والمبرد في (المقتضب)، والأنباري في (الإنصاف) وغيرهم. (٢)

شرح الغريب: الكُمت: جمع كُمت، وهو من الخيل ما كان لونه بين الحمره والسواد، والكُمت مصغّر أکمت تصغير ترخيم، لأنّ أکمت غير مستعمل في اللغه، والمدّماء: التي غلبت عليها الحمره فكأنّها طُليت بالدم، والمتون: جمع متن، وهو الظهر، وجرى: سال، واستشعر الثوب: لبسه شعاراً، والشعار: ما يلي الجسد من الثياب، والمُذهَب: المموّه بالذهب، يُقال: فرس مُذهَب، أي تعلقو حُمرته صُفره.

الشاهد فيه: قوله: (لون مُذهب) وقد استشهد به الشيخ الطوسي على أنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب (وهو العامل الثاني) أولى من إعمال الأبعد.

ص: ٣٤٩

١- ١). خزانه الأدب البغدادي، ج ٩، ص ٤٦؛ [١] الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ٣٠٠؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج ١، ص ٣٦٢؛ [٢] الأعلام الزركلي، ٣، ص ٢٢٨. [٣]

٢- ٢). ديوان طفيل الغنوي، ص ٢٣؛ الكتاب سيويه، ج ١، ص ٥٢؛ النكت في تفسير الكتاب الشنتمري، ج ١، ص ٢١٤؛ الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباري، ج ١، ص ٨٨؛ المقتضب المبرد، ج ٤، ص ٧٥.

والبيت يدخل في باب التنازع، فقد تقدّم عاملان، وهما: قوله (جرى) وقوله (استشعرت) وتأخر عنهما معمول واحد، وهو قوله (لون مذهب) وكل واحد من هذين العاملين يطلب هذا الم معمول، فالعامل الأول يطلبه فاعلاً، والعامل الثاني يطلبه مفعولاً، وقد أعمل الشاعر الثاني منهما، فنصب (لون مذهب) باستشعرت، وأضمر في (جرى) فاعلاً دلّ عليه (لون مذهب)، ولو أعمل الأول لرفع (لون مذهب) وأظهر ضمير المفعول في (استشعرت) فقال: فاستشعرتة.

وإنما أوردته الشيخ الطوسي هذا الشاهد في معرض حديثه عن آية الوضوء، قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» ١ ففي حال قراءه (وأرجلكم) بالنصب، فأيهما أولى: العطف على الوجوه، أم العطف على محلّ الرؤوس؟

يجيب الشيخ الطوسي رحمه الله بالقول: عطف (الأرجل) على موضع (الرؤوس) أولى مع القراءه بالنصب، لأنّ نصب (الأرجل) لا يكون إلا- على أحد الوجهين؛ إمّا بأن يعطف على (الأيدي) و (الوجوه) في الغسل، أو يعطف على موضع (الرؤوس) فينصب، ويكون حكمها المسح، وعطفها على موضع (الرؤوس) أولى، وذلك أنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب أولى من إعمال الأبعد، وقد نصّ أهل العربية على هذا، (١) فقالوا: إذا قال القائل: أكرمتني وأكرمت عبد الله، وأكرمتني وأكرمت عبد الله، فحمل المذكور بعد الفعلين على الفعل الثاني أولى من حمله على الأول؛ لأنّ الثاني أقرب إليه.

وقد جاء القرآن وأكثر الشعر بإعمال الثاني، قال الله تعالى: «وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنَّ

ص: ٣٥٠

١-٢). نصّ البصريون من النحاه على أنّ الثاني أولى بالمعمول، للنقل والقياس، أمّا النقل فقد ورد كثيراً في القرآن الكريم وفي المنظوم والمنثور من كلام العرب، وأمّا القياس فلأسباب ثلاثة: أولاً: أنّ الفعل الثاني أقرب إلى المعمول من الأول، وليس في إعماله دون الأول نقص معنوي، فكان إعماله أولى. ثانياً: أنّه يلزم على إعمال الأول منهما الفصل بين العامل وهو المتقدّم ومعموله وهو الاسم الظاهر بأجنبي من العامل، وهو ذلك العامل الثاني، وهذا خلاف الأصل. ثالثاً: أنّه يلزم على إعمال الأول في لفظ المعمول أن تعطف على الجملة الأولى وهي جملة العامل الأول مع معموله قبل تمامها، والعطف قبل تمام المعطوف عليه خلاف الأصل أيضاً، والمسألة خلافية بين نحاه الكوفة والبصرة، راجع: الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباري، ج ١، ص ٩٢؛ شرح الألفية ابن عقيل، ج ١، ص ٥٤٨.

لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا» ١ لَأَنَّهُ لَوْ أَعْمَلَ الْأَوَّلَ لِقَالَ: كَمَا ظَنَنْتُمُوهُ، وَقَالَ: «آتُونِي أَفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا» ٢ وَ لَوْ أَعْمَلَ الْأَوَّلَ لِقَالَ: أُرْغِهِ، وَقَالَ: «هَأْوُمُ إِفْرُؤًا كِتَابِيَه» ٣ وَ لَوْ أَعْمَلَ الْأَوَّلَ لِقَالَ: هَأْوُمُ اقْرءِ وَهُ كِتَابِيَه. . . إِلَى أَنْ قَالَ: وَمِمَّا أَعْمَلَ فِيهِ الثَّانِي قَوْلُ الشَّاعِرِ: (وَأُورِدُ الشَّاهِدَ) ثُمَّ قَالَ: وَ لَوْ أَعْمَلَ الْأَوَّلَ لَرَفَعَ (لَوْن) وَفِي الرَّوَايَةِ مَنْصُوبٌ.

وَالْبَيْتُ مِنْ شَوَاهِدِ سَيَّبِيهِ، وَقَدْ اسْتَشْهَدَ بِهِ لِنَفْسِ الْغَرَضِ الَّذِي ذَكَرَهُ الشَّيْخُ. (١)

١٧ الطويل

يَطِيرُ فُضَاضًا بَيْنَهَا كُلُّ قَوْنَسٍ وَيَتَّبِعُهَا مِنْهُمْ (٢) فَرَأَشُ الْحَوَاجِبِ

الْقَائِلُ: النَّابِغَةُ الدُّبْيَانِي، وَهُوَ زِيَادُ بْنُ مَعَاوِيَةَ بْنِ صَبَابِ الدُّبْيَانِيِّ الْغَطْفَانِيِّ، أَبُو أَمَامَةَ، شَاعِرٌ جَاهِلِيٌّ، مِنْ الطَّبَقَةِ الْأُولَى، مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ، كَانَ يُعْرَضُ عَلَيْهِ الشَّعْرُ، وَيَحْتَكِمُ إِلَيْهِ الشَّعْرَاءُ، وَعَاشَ عُمَرًا طَوِيلًا، وَتَوَفَّى نَحْوَ سَنَةِ ١٨ قَبْلَ الْهِجْرَةِ. (٣)

التخريج: (الفقيه) ٤: ١٢٣ / باب الشجاج وأسمائها، (التهذيب) ١٠: ٢٨٩ باب ديات الشجاج وكسر العظام والجنايات في الوجوه والرؤوس والأعضاء، والبيت في ديوان الشاعر من قصيده تقع في ٢٩ بيتاً، قالها في مدح عمرو بن الحارث الغساني، والاعتذار إليه، وذلك حينما هرب الشاعر إلى الشام خوفاً من بطش النعمان بن المنذر، وأورد ابن المنظور هذا البيت في موضعين من (اللسان) . (٤)

شرح الغريب: الفُضَاضُ: مَا تَكَثَّرَ مِنَ الشَّيْءِ وَتَفَرَّقَ، يُقَالُ: فَضَّضْتُ الشَّيْءَ أَفْضُهُ فَضًّا، فَهُوَ فَضِيضٌ وَمَفْضُوضٌ: كَسَرْتَهُ وَفَرَّقْتَهُ، وَالْقَوْنَسُ: أَعْلَى الرَّأْسِ، أَوْ أَعْلَى الْبَيْضِ مِنَ الْحَدِيدِ. وَالْفَرَأَشُ: الْقَشْرَةُ الَّتِي تَكُونُ عَلَى الْعِظْمِ دُونَ اللَّحْمِ، وَتُطَلَّقُ عَلَى الْعِظَامِ

ص: ٣٥١

١-٤) . راجع: الكتاب سيبويه، ج ١، ص ٥٠؛ النكت في تفسير الكتاب الشتمري، ج ١، ص ٢١١.

٢-٥) . في الفقيه: ويتبعهم منها.

٣-٦) . الأغاني أبو الفرج، ج ١١، ص ٣؛ [١] الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص ٨٧؛ خزانه الأدب البغدادي، ج ٢، ص ١٣٥-١٣٨؛ الأعلام الزركلي، ج ٣، ص ٥٤. [٢]

٤-٧) . ديوان النابغه، ص ١١؛ لسان العرب-فضض-ج ٧، ص ٢٠٦، و-فرش-ج ٦، ص ٣٢٨.

الشاهد فيه: قوله (فراش الحواجب) وقد أورده الشيخ الصدوق والطوسي عن كلام الأصمعي في بيان معاني الشجاج وكسر العظام، والذي قال فيه: . . . ثم المُنْقَله: وهي التي يخرج منها فراش العظام، وفراش العظام: قشره تكون على العظم دون اللحم، ومنه قول النابغة، (وأنشد عجز البيت) .

١١٨ الطويل

فَهَلْ أَنْتَ إِنْ مَاتَتْ أَتَانُكَ رَاحِلٌ (١) إِلَى آلِ بَسْطَامِ بْنِ قَيْسٍ فَخَاطِبِ

القائل: قيل بنسبته إلى جرير، ولم تثبت لنا صحه ذلك، ولم نجده في ديوانه، ولا في شرحه.

التخريج: (التهذيب) ١: ٦٨ باب صفه الوضوء، وأورده الشيخ في (تفسيره)، والجصاص في (أحكام القرآن)، والمجلسي في (البحار) . (٢)

شرح الغريب: الأتان: الحماره، وبسطام بن قيس بن مسعود الشيباني، هو أبو الصهباء سيد شيبان في الجاهليه، يضرب المثل بفروسيته، وقتله عاصم الضبي يوم الشقيقه بعد البعته النبويه، في نحو السنه العاشره قبل الهجره. (٣)

الشاهد فيه: قوله (فخاطب) فقد زعم أنه مجرور بالمجاوره مع كونه معطوفاً على مرفوع، وهو قوله (راحل) وقد أورده الشيخ الطوسي في معرض ردّه على هذا الزعم، وعلى ما قيل من أنّ جرّ (الأرجل) في قوله تعالى: «وَأَمْسَيْحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَارْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» ٤ على قراءه الجرّ، يكون بمجاوره (الرؤوس) وذلك يعني اشتراك الرأس والرجل في الحركه الإعرابيه لا في الحكم. وقد ردّ الشيخ على هذا القول من عدّه وجوه:

ص: ٣٥٢

١- ١) . في أحكام القرآن للجصاص: ركب، بدل راحل.

٢- ٢) . التبيان الطوسي، ج ٣، ص ٤٥٣؛ أحكام القرآن للجصاص، ج ٣، ص ٣٥٠؛ بحار الأنوار المجلسي، ج ٨٠، ص ٢٥١.

٣- ٣) . جمهره النسب الكلبي، ص ٤٦٨ و ٥٠٦؛ الكامل المبرد، ج ١، ص ١٠٩؛ لسان العرب-بسطم-ج ١٢، ص ٥٠؛ أعلام

الزركلي، ج ٢، ص ٥١. [١]

أحدها: أنه لا خلاف بين أهل العربية في أن الإعراب بالمجاوره [يكون في مواضع مسموعه عن العرب] لا يتعدى إلى غيرها، وما هذه منزلته في الشذوذ والخروج عن الأصول لا يجوز أن يُحمل كلام الله تعالى عليه.

ثانيها: أن كل موضع أعرب بالمجاوره مفقود منه حرف العطف الذي تضمّنته الآيه، وعليه اعتمدنا في تساوى حكم الأرجل والرؤوس، فلو كان ما ورد من حكم المجاوره يسوغ القياس عليه، لكانت الآيه خارجه عنه، لتضمّنها من دليل العطف ما فقدناه في المواضع المعربه بالمجاوره، ولا شبهه على أحدٍ ممّن يفهم العربية في أن المجاوره لا حكم لها مع العطف.

ثالثها: أن الإعراب بالجوار إنّما استحسن بحيث ترتفع الشبهه في المعنى، ألا ترى أن الشبهه زائله في كون (ضرب) صفه للضب في قولهم: جحرُ ضبٍ خربٍ والمعرفه حاصله بأنّه من صفات الجحر، وليس هكذا الآيه؛ لأنّ الأرجل يصحّ أن يكون فرضها المسح كما يصحّ أن يكون الغسل، والشكّ حاصل في ذلك واقع غير ممتنع، فلا يجوز إعمال المجاوره فيها لحصول اللبس والشبهه. (١)

فإن قيل: كيف ادّعيتم أن المجاوره لا حكم لها مع واو العطف مع قول الشاعر (وأنشد البيت)؟ ثمّ قال الشيخ رحمه الله: فأما قول الشاعر: (فهل أنت إن ماتت... البيت)، فيمكن أن يكون الوجه في (خاطب) الرفع، وإنّما جرّ الراوى وهما، ويكون عطفاً على (راحل) (٢) ويمكن أن يكون المراد بخاطب الأمر (٣) وإنّما جرّ لإطلاق الشعر.

ص: ٣٥٣

- ١- ١. وقد أوردت السیده هدى جاسم محمّد أبو طبره عدّه وجوه محكمه في ردّ الإعراب بالمجاوره، خلال تحقيقها لرساله (نهايه الإقدام في وجوب المسح على الأقدام)، للشهيد الثالث، راجع: مجلّه تراثنا العدد (٤٧-٤٨)، ص ٤١١-٤١٥.
- ٢- ٢. وأشار الشيخ في (التبيان) [١] إلى أن الوجه في (خاطب) الرفع، وأنّ الشاعر قد أقوى لأنّ القصيده مجروره، وهذا الوجه متين، ذلك لأنّ الإقواء جارٍ على ألسنتهم كثيراً، وهو المخالفه بين حركة الروى المطلق بكسر وضّم، قال النابغه الذبياني: زعم البوارح أن رحلتنا غداً وبذاك حدّثنا الغدافُ الأسودُ لا مرحباً بغدٍ ولا أهلاً به إن كان توديع الأحبّه في غدٍ راجع ديوان النابغه، ص ٣٨، ولعلّ البيت الذي ذكرناه لا يخرج عن هذا الإطار.
- ٣- ٣. أي فخاطبني وأجبنى عن سؤالي.

فَزَوْ جُودَى بَدْمَعِكَ الْمَشْكُوبِ

القائل: سُفْيَانُ بْنُ مُصْعَبِ الْعَبْدِيِّ، شَاعِرٌ كُوفِيٌّ مِنْ أَصْحَابِ الْإِمَامِ الْصَادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُوَ مِنْ شَعْرَاءِ أَهْلِ الْبَيْتِ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَقَدْ وَرَدَتْ عَدَّةُ رَوَايَاتٍ فِي اسْتِنشَادِ الْإِمَامِ الْصَادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِيَّاهُ، وَأَمْرٍ شِيعَتَهُ بِتَعْلِيمِ شِعْرِهِ لِأَوْلَادِهِمْ حَيْثُ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ الشِّيْعَةِ، عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ شِعْرَ الْعَبْدِيِّ، فَإِنَّهُ عَلَى دِينِ اللَّهِ» وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ لَهْجَتِهِ وَاسْتِقَامَةِ طَرِيقَتِهِ فِي شِعْرِهِ، وَكَانَ الْعَبْدِيُّ مُعَاَصِرًا لِلسَّيِّدِ الْحَمِيرِيِّ ت ١٧٨ق، وَأَدْرَكَ أَبَادَاوِدَ الْمَسْتَرْتَقَ ت ٢٣١ق. (١)

التخريج: (الكافي) ٨: ٢١٦ / ٢٦٣ الروضة.

شرح الغريب: قوله (فرو) أى يا أم فروه، فحذف أوله ضروره، وحذف آخر الكلمه ترخيماً، ويجوز فى (فرو) النصب على لغه من ينتظر الحرف المحذوف، والرفع على لغه من لا ينتظر الحرف المحذوف، والمراد بأم فروه ابنه الإمام الصادق عليه السلام، عدها الشيخ المفيد والزبيرى فى أولاده عليه السلام (٢) وأُمُّهَا فَاطِمَةُ بِنْتُ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. (٣)

المناسبه: روى الشيخ الكليني عن سفیان بن مصعب العبدي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: يبى «قولوا لأم فروه تجيء فتسمع ما صُيِّنَ بجدها» (٤) قال: فجاءت فقعدت خلف الستر، ثم قال: «أنشدنا»، قال: فقلت: (البيت). قال: فصاحت وصحن النساء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «الباب الباب»، فاجتمع أهل المدينة على الباب، قال: فبعث إليهم أبو عبد الله عليه السلام: يبى «صبي لنا غشى عليه فصحن النساء». (٥)

ص: ٣٥٤

١-١) . راجع: الغدير الأمينى، ج ٢، ص ٢٩٤. [١]

٢-٢) . الإرشاد المفيد، ج ٢، ص ٢٠٩؛ [٢] نسب قريش الزبيرى، ص ٦٣.

٣-٣) . عمده الطالب ابن عنبه، ص ٢٣٣؛ [٣] وراجع: مرآه العقول المجلسى، ج ٢٦، ص ١٣٧. [٤]

٤-٤) . المراد بجدها الإمام الحسين عليه السلام.

٥-٥) . قيل: إن هذا القول إما للتقيّه، أو لبيان الواقع فى تلك الساعه من صيحتهنّ، أو مراده من الصبى عبد الله بن الحسين عليه السلام الرضيع الشهيد بالطف فى حجر أبيه عليه السلام.

ولَوْحِ ذِرَاعَيْنِ فِي مَنكِبٍ (١) إِلَى جُؤْجُؤٍ رَهْلٍ الْمَنكِبِ

القائل: النابغه الجعدى، وهو قيس بن عبدالله بن عُدَس الجعدى العامرى، أبو ليلي، وسمي النابغه لأنه أقام مده لا يقول الشعر ثم نبغ فقاله، وهو شاعر مخضرم، وكان ممن تفكر في الجاهليه، فأنكر الخمر والسكر، و هجر الأوثان والأزلام، وكان يذكر دين إبراهيم عليه السلام ويصوم ويستغفر، وأدرك النبي صلى الله عليه وآله ووفد عليه، وأنشده ودعا له، وكان من المعمرين، فقد شهد صفين مع أمير المؤمنين عليه السلام ثم سكن الكوفه، فسيره معاويه إلى أصبهان مع أحد ولاتها، فمات فيها مكفوفاً بعد أن جاوز المائة من عمره، وقيل: عمّر مائتين وعشرين، وكانت وفاته سنة ٥٠ق، وله ديوان مطبوع. (٢)

التخريج: (التهذيب) ١: ٥٧ باب صفة الوضوء، وأورده الشيخ الطوسى فى تفسيره، والمبرد فى (الكامل) ، وابن قتيبه فى (أدب الكاتب) ، وابن السيد البليموسى فى (الاقتضاب) . (٣)

شرح الغريب: البيت من قصيده للشاعر فى وصف الفرس، واللّوح: العظم العريض، ولوح الذراعين: عظمهما، والمنكب: مجتمع رأس الكتف والعضد، وفى المصادر: فى بركه، والبركه: الصدر، بكسر الباء إن أردت التأنيث، وفتحها إن أردت التذكير، فتقول: البرك، والجؤجؤ: مجتمع رؤوس عظام الصدر، والرهل: المسترخى، ويريد أن جلد منكبه يموج ويتقلب لسعته، وذلك مستحب فى الفرس.

الشاهد فيه: قوله (إلى جؤجؤ) فقد أراد الشاعر مع جؤجؤ، فجعل (إلى) بمعنى (مع) واستشهد به الشيخ الطوسى فى معرض حديثه عن صفة الوضوء، مستدلاً به على أن (إلى) فى قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» ٤ ليس المراد بها انتهاء

ص: ٣٥٥

١- ١) . كذا فى التهذيب، وفى المصادر الأخرى: فى بركه.

٢- ٢) . الأغانى أبو الفرج، ج ٥، ص ١؛ الإصا به ابن حجر، ج ٣، ص ٣٥٧؛ أمالى المرتضى، ج ١، ص ٢٦٣؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج ٢، ص ٦١٤؛ الأعلام الزركلى، ج ٥، ص ٢٠٧؛ الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ١٨١.

٣- ٣) . التبيان الطوسى، ج ٣، ص ٤٥١؛ الكامل المبرد، ج ٣، ص ٢٦؛ أدب الكاتب ابن قتيبه، ص ٤١٢؛ الاقتضاب ابن السيد البليموسى، ج ٢، ص ٢٦٣؛ و ج ٣، ص ٣٨٥.

الغايه بل المعيه، ممّا يدلّ على وجوب غسل المرافق، وهو المروى عن أهل البيت عليهم السلام.

راجع كلام الشيخ الطوسى فى الشاهد رقم (٧) .

قافيه الدال

٢١ الوافر

مُعَاوَىٰ إِنَّا بَشَّرْنَا بِأَسْحَجِ فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدِ

القائل: عقيبه بن هبيرة الأسدى وقيل: عقبه بن الحارث الأسدى وهو من الشعراء المخضرمين، وفد على معاويه، وشكا إليه جور عمّاله، وتوفى نحو سنه ٥٠ق. (١)

التخريج: (التهذيب) ١: ٧١ باب صفه الضوء، وهو من شواهد سيبويه فى (الكتاب)، وأورده الشنتمرى فى (تفسير الكتاب)، والمبرد فى (المقتضب)، والفراء فى (معانى القرآن)، والقالى فى (الأمالى)، وابن هشام فى (المغنى)، والسيوطى فى (شرح شواهد)، والبغدادى فى (خزانه الأدب)، والأنبارى فى (الإنصاف)، والشيخ الطوسى فى (تفسيره) وغيرهم. (٢)

شرح الغريب: معاوى منادى مرخم، ويُرَاد به معاويه بن أبى سفيان، وأسجح: أرفق وأحسن العفو.

الشاهد فيه: قوله (ولا- الحديد) فقد نصبها عطفاً على موضع (بالجبال)، لأنّ (الجبال) مجروره لفظاً بالباء، ومنصوبه محلاً على أنّها خبر (ليس).

وقد استشهد به الشيخ الطوسى لهذا الغرض، وذلك خلال حديثه عن فرض الأرجل فى الضوء على ضوء الآيه المباركه: «وَإِمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» . ٣

قال الشيخ رحمه الله: لو سلّمنا أنّ القراءه بالجرّ مساويه للقراءه بالنصب... لكانت أيضاً

ص: ٣٥٦

١- ١) . خزانه الأدب البغدادى، ج ٢، ص ٢٦٠؛ الأعلام الزركلى، ج ٤، ص ٢٤١. [١]
٢- ٢) . الكتاب سيبويه، ج ١، ص ٤٦؛ النكت فى تفسير الكتاب الأعلام الشنتمرى، ج ١، ص ٢٠٥؛ المقتضب المبرد، ج ٢، ص ٣٣٨؛ معانى القرآن الفراء، ج ٢، ص ٣٤٨؛ [٢] الأمالى القالى، ج ١، ص ٣٦؛ مغنى اللبيب ابن هشام، ج ٢، ص ٦٢١؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج ٢، ص ٨٧٠؛ [٣] خزانه الأدب البغدادى، ج ٢، ص ٢٦٠؛ [٤] الإنصاف فى مسائل الخلاف الأنبارى، ج ١، ص ٣٣٢؛ التبيان الطوسى، ج ٣، ص ٤٥٥.

مقتضيه للمسح، لأن موضع الرؤوس موضع نصب بوقوع الفعل الذى هو المسح عليه، وإنما جُرّ الرؤوس بالباء، وعلى هذا لا ينكر أن تُعطف الأرجل على موضع الرؤوس لا لفظها فت نصب، وإن كان الفرض فيها المسح، كما كان فى الرؤوس كذلك، والعطف على الموضع جائز مشهور فى لغة العرب... (وأورد الشاهد).

ولابدّ من الإشاره إلى أنّ هذا البيت روى بخفض حرف الروى (ولا- الحديد) وبعده أبيات مجروره، وهى: أكلتم أرضنا فجزتموها (1) فهل من قائم أو من حصيد فهبنا أمه ذهب ضياعاً يزيد أميرها وأبو يزيد

أَتَطْمَعُ فى الخلود إذا هلكنا وليس لنا ولا لك من خلودٍ

ذروا خونَ الخلافه واستقيموا وتأمير الأراذل والعبيد

وأعطونا السويه لا تزركم جنودُ مردفات بالجنود

ولا- يخفى أنه لا شاهد فى هذا البيت على هذه الروايه، وذلك مردودٌ بكونه من شواهد سيبويه والزجاج وابن هشام والرضى الأسترآبادى وغيرهم، وقد روه منصوباً، واستدلوا به على جواز حمل المعطوف على موضع الباء وما عملت فيه، وهو نفس الغرض الذى ذكرناه أولاً، وروايه الخفض تبطل الاستدلال والغرض، وذكر الأنبارى أنّ من زعم أنّ الروايه (ولا- الحديد) بالخفض فقد أخطأ، لأنّ البيت الذى بعده: أديروها بنى حربٍ عليكم ولا ترموا بها الغرض البعيدا

وقالوا: إنّ سيبويه قد سمع من العرب من يُنشد هذا البيت بالنصب، فكان إنشاده حجّه.

ووافق بعض العلماء بين الروايتين، باعتبار البيت من قصيدتين مختلفتين؛ واحده مخفوضه الروى، وأخرى منصوبه، وقال إنّ ذلك أمرٌ لا يُنكر لأنّ الشعراء قد يستعير بعضهم من كلام بعض، فمن روى البيت بالنصب روى معه الأبيات المنصوبه، ومن رواه بالجرّ روى معه الأبيات المجروره.

ص: ٣٥٧

١-١). جرز الشىء: قطعه واستأصله، وفى روايه: فجزتموها.

سِيرُوا جَمِيعاً بِنِصْفِ اللَّيْلِ وَاعْتَمِدُوا (١) وَلَا رَهْنِيهِ إِلَّا سَيِّدُ صَمَدُ

القائل: الزُّبْرَقَانُ بنُ يَدْرِ بنِ امرئِ القيسِ التميمي السعدي، واسمه حصين بن بدر، ولُقِّبَ الزُّبْرَقَانُ لجمالِهِ، لأنَّ الزُّبْرَقَانَ في اللغه يعنى البدر ليله تمامه، وقيل: الزُّبْرَقَانُ: الخفيف اللحيه، وقد كان هو كذلك، وقيل: سَمِيَ كذلك لأنه لبس عمامه مزبرقه بالزعفران يقال: زبرق الثوب، صبغه بصفره أو حمره.

والزبرقان صحابي، وكان ينزل مع قومه في بادية البصره، فوفد على النبي صلى الله عليه وآله هو وقومه، وكان هو أحد ساداتهم، فأسلموا سنة ٩ق، فجعله النبي صلى الله عليه وآله على صدقات قومه، وكفَّ بصره في آخر عمره، فتوفى نحو سنه ٤٥ق وكان فصيحاً شاعراً. (٢)

والذي في (الكافي) المطبوع نُسب البيت إلى ابن الزبرقان، لكن الصحيح ما أثبتناه اعتماداً على المصادر التي سنذكرها في التخريج.

التخريج: (الكافي) ١: ١٢٤ / ٢ كتاب التوحيد باب تأويل الصمد، وأورده أبو عبيده في (مجاز القرآن)، والقالى في (الأمالي)، والطبرى والطوسى والطبرسى والقرطبي في تفاسيرهم، وياقوت في (معجم البلدان) وغيرهم. (٣)

شرح الغريب: البيت من قصيده قالها الشاعر حينما حمل صدقات قومه إلى أبي بكر، وقد روى بعض أبياتها ياقوت في (معجم البلدان) ورهينه: اسم رجل، والذي في

ص: ٣٥٨

١-١). أثبتنا صدر البيت من روايه القالى والقرطبي، وفي معجم البلدان وشعراء النصرانيه: ساروا إلينا بنصف الليل فاحتملوا. ولم يرد صدره في الكافي.

٢-٢). أسد الغابه ابن الأثير، ج ٢، ص ١٩٤؛ الإصابه ابن حجر، ج ١، ص ٥٤٣؛ جمهره أنساب العرب ابن حزم، ص ٢١٨؛ زهر الآداب القيروانى، ج ١، ص ٣٩؛ خزانه الأدب البغدادي، ج ٣، ص ٢٠٧؛ لسان العرب زبرق، ج ١٠، ص ١٣٨؛ شعراء النصرانيه لويش شيخو، ج ٢، ص ٢٩-٣٧؛ الأعلام الزركلى، ج ٣، ص ٤١؛ [١] معجم الشعراء فى لسان العرب د. ياسين الأيوبى، ص ١٦٥.

٣-٣). مجاز القرآن أبو عبيده، ج ٢، ص ٣١٦ / ٩٥١؛ الأمالى القالى، ج ٢، ص ٢٨٨؛ تفسير الطبرى، ج ٣٠، ص ٢٢٤؛ التبيان الطوسى، ج ١٠، ص ٤٣١؛ [٢] مجمع البيان الطبرسى، ج ١، ص ٨٥٧؛ تفسير القرطبي، ج ٢٠، ص ٢٤٥؛ [٣] معجم البلدان ياقوت الحموى عتكان، ج ٤، ص ٩٣؛ شعراء النصرانيه لويش شيخو، ج ٢، ص ٣٦؛ مرآه العقول المجلسى، ج ٢، ص ٦٣. [٤]

(الكافي) : رهيبه، ولم أجده في أعلام العرب رجالهم، فأثبتته وفقاً لما أتفقت عليه المصادر. والصد: السيد المصمود إليه في الحوائج، وقيل: الكامل الذي لا عيب فيه.

الشاهد فيه: قوله (الصد) أي المصمود إليه، أو المقصود في الحوائج، وقد استشهد به الشيخ الكليني في باب تأويل الصد بعد حديث داود بن القاسم الجعفي، قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك، وما الصد؟ قال: «السيد المصمود إليه في القليل والكثير». وحديث جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في حديث قال عليه السلام: يبيي «فهو واحد صمد قُدوس، يعبده كل شيء، ويصمد إليه كل شيء، ووسع كل شيء علماً».

قال الشيخ الكليني رحمه الله: فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصد، لا ما ذهب إليه المشبهه أن تأويل الصد المصمت الذي لا جوف له، لأن ذلك لا يكون إلا من صفة الجسم، والله جل ذكره متعالٍ عن ذلك، وهو أعظم وأجل من أن تقع الأوهام على صفته، أو تدرك كنه عظمته.

ولو كان تأويل الصد في صفة الله عز وجل المصمت، لكان مخالفاً لقوله عز وجل: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ١ لأن ذلك من صفة الأجسام المصمته التي لا أجواف لها، مثل الحجر والحديد وسائر الأشياء المصمته التي لا أجواف لها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إلى أن قال: وهذا الذي قال عليه السلام أن الصد هو السيد المصمود إليه، هو معنى صحيح موافق لقوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» والمصمود إليه: المقصود، في اللغة. ثم أورد عدّه شواهد شعريه منها عجز هذا الشاهد، وقال: ومثل هذا كثير، والله عز وجل هو السيد الصد الذي جميع الخلق من الجن والإنس إليه يصمدون في الحوائج، وإليه يلجأون عند الشدائد، ومنه يرجون الرخاء ودوام النعماء، ليدفع عنهم الشدائد.

٢٣ البسيط

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قَلْتُ لَهُ حُدَّهَا حُدَيْفٌ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمْدُ

القائل: في (الكافي) : هو شدّاد بن معاويه في حُدَيْفِهِ بن بدر، وشدّاد بن معاويه هو

أبو عنتره الشاعر الجاهلي المشهور بشجاعته، وشَدَاد أحد قاده بنى عيس الفرسان في حرب داحس والغبراء التي كانت بين عيس وذيان.

لكن الذي في (العقد الفريد) أنّ قاتل حذيفه بن بدر الوارد اسمه في البيت، هو عمرو بن الأسلع العبسي والحارث بن زهير، فقال عمرو بن الأسلع مفتخراً على بنى ذبيان: إنّ السماء وإنّ الأرض شاهدة

علوته بحسام ثم قلت له حُذها حذيف فأنت السيد الصمد (١)

فالبيت منسوب في (العقد الفريد) إلى عمرو بن الأسلع، وكذلك نسبة الفيروزآبادي في (البصائر)، والأستاذ أحمد عبدالغفور العطار محقق كتاب (صحاح الجوهري)، أمّا باقى المصادر التي سنذكرها في التخرّيج فلم تنسب البيت إلى أحد، وذلك ممّا يقلّل احتمال الجزم بنسبه البيت إلى أحد الرجلين، فضلاً عن أنّ شَدَاد بن معاوية كان أحد فرسان يوم الهباءه، فلعله هو الذي ضرب حذيفه ابن بدر الفزاري، ونسب ابن الأثير الضرب إلى قرواش بن عمرو بن الأسلع (٢) دون أن يذكر الشعر، فنسبه الضرب غير ثابتة في المصادر التاريخيه، وتتبعها نسبه البيت.

التخرّيج: (الكافي) ١: ١٢٤ / ٢ كتاب التوحيد باب تأويل الصمد، وأورده القالي في (الأمالي)، وابن فارس في (مجمّل اللغه) و (معجم مقاييسها)، والجوهري في (الصحاح)، وابن منظور في (اللسان)، والفيروزآبادي في (البصائر)، والقرطبي في (التفسير) وابن عبد ربه في (العقد الفريد) (٣) وغيرهم.

ص: ٣٦٠

١-٢). راجع: العقد الفريد ابن عبد ربه، ج ٦، ص ١٨-٢٠. [١]

٢-٣). الكامل ابن الأثير، ج ١، ص ٥٧٩. [٢]

٣-٤). الأمالي القالي، ج ٢، ص ٢٨٨؛ مجمل اللغه ابن فارس، ج ٣، ص ٢٤١؛ معجم مقاييس اللغه ابن فارس، ج ٣، ص ٣١٠؛ الصحاح الجوهري، ج ٢، ص ٤٩٩؛ لسان العرب ابن منظور، ج ٣، ص ٢٥٨؛ بصائر ذوى التمييز الفيروزآبادي، ج ٣، ص ٤٤٠؛ تفسير القرطبي، ج ٢٠، ص ٢٤٥؛ العقد الفريد ابن عبد ربه، ج ٦، ص ٢٠؛ مرآه العقول المجلسي، ج ٢، ص ٦٣؛ [٣] تاج العروس الزبيدي، ج ٨، ص ٢٩٥.

شرح الغريب: علاه بالسيف: ضربه، والحسام: السيف القاطع: وحذيف: منادى مرخم، وهو حذيفه بن بدر الفزاري، الذي قاد بني فزاره ومّره يوم النصار ويوم الجفار، وفي حرب داحس والغبراء، حتى قُتِلَ فيها يوم الهباءه. والصمد: السيد المقصود في الحوائج.

الشاهد فيه: قوله (الصمد) أى المصمود إليه، أو المقصود في الحوائج، وقد أورده الشيخ الكليني شاهداً على هذا المعنى المتحقق في اللغة، والذي دلّت عليه أحاديث المعصومين عليهم السلام في تفسير معنى الصمد.

١٢٤ الكامل

ما كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ بَيْتاً ظَاهِراً لِلَّهِ فِي أَكْنَافِ مَكَّةَ يُضَمَّدُ

القائل: نسبه الشيخ الكليني إلى بعض شعراء الجاهلية.

التخريج: (الكافي) ١: ١٢٤ / ٢ كتاب التوحيد باب تأويل الصمد.

شرح الغريب: الأكناف: جمع كَنَفٍ، وكنف الشيء: جانبه أو ناحيته، ويُصمَد: يُقَصَّد.

الشاهد فيه: قوله (يُضَمَّدُ) وقد استشهد به الشيخ الكليني على أن المراد بالصمد هو السيد المصمود إليه، أى المقصود لقضاء الحاجات، وهو المعنى المتحقق في اللغة، ودلّت عليه أحاديث المعصومين عليهم السلام.

١٢٥ الطويل

هَنِيئاً مَرِيئاً يَا خَدِيجَهُ قَدْ جَرَتْ

القائل: عبد الله بن غنم، وجاء وصفه في حديث الكافي بكونه رجلاً من قريش، ولم أجد تفاصيل ترجمته، وقال النمازي: لم يذكره، وأشار إلى أشعاره في تزويجه خديجه ومدح الرسول صلى الله عليه وآله. (١)

ص: ٣٦١

وفى رجال الشيخ: عبدالله بن غنم وفى نسخه: غنيم ويُقال: عبدالرحمن بن غنم، (١) عدّه فى أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، وفى أغلب المصادر التى نقلت عن رجال الشيخ: عبدالله بن زعيم (٢) أو غنيم. (٣)

أمّا عبدالرحمن بن غنم، فهو متعین فى كتب الرجال، ذكره ابن سعد فى الطبقة الأولى من تابعى أهل الشام، وقيل: له صحبه، وتوفى سنة ٧٨ق، وقيل: ٩٨ق، (٤) ومن هنا اعتبر الشيخ التستري عبدالله بن غنم عنواناً ساقطاً بعد تعین عبدالرحمن ابن غنم اسماً ونسباً، (٥) واعتبر قول الشيخ فى تبادل عبدالرحمن بن غنم بعبدالله بن غنم وهماً. (٦)

هذا كلّ ما ورد فى عبدالله بن غنم فى كتب الرجال، وليس ثمّة دليل على نسبه هذه القصيده إلى عبدالله أو عبدالرحمن المعدود فى كتب الرجال من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، فلم يُؤثر عن عبدالله ولا عن عبدالرحمن شىء من الشعر، ولم يصفهما أحد بكونهما شاعرين، ثم إنّ فى القصيده ما يدلّ على أنّ الشاعر كان معاصراً لحادث الخطبه، فهى تبدأ بخطاب خديجه (رضى الله عنها)، ويفهم من مضمونها بأنّه ردّ على أحد الحاضرين المعترضين على الخطبه.

وعليه فإنّ عبدالله بن غنم إمّا شاعر إسلامى متقدّم، لكنّه كان من المغمورين فلم يُترجم ولم يُعرف حاله، أو أنّه مصحف عبدالله بن غنم، وهو شاعر صحابى من المخضرمين، عاش فى الجاهليه ورثى فيها بسطام بن قيس، وشهد القادسيه، وتوفى بعد سنه ١٥ق، وهو من شعراء المفضليات، (٧) ولم أجد هذه القصيده فيها.

ص: ٣٦٢

- ١-١. رجال الشيخ، ص ٧٦، ش ٩٣.
- ٢-٢. جامع الرواه الأردبيلي، ج ١، ص ٤٨٤؛ مجمع الرجال القهپائي، ج ٣، ص ٢٨٣؛ قاموس الرجال التستري، ج ٥، ص ٤٥٧.
- ٣-٣. معجم رجال الحديث الخوئي، ج ١٠، ص ٢٧٥.
- ٤-٤. سير أعلام النبلاء الذهبى، ج ٤، ص ٤٥؛ أسد الغابه ابن الأثير، ج ٣، ص ٣١٨؛ [١] تهذيب الكمال المزي، ج ١٧، ص ٣٣٩؛ تهذيب التهذيب ابن حجر، ج ٦، ص ٢٥٠؛ [٢] الثقات ابن حبان، ج ٥، ص ٧٨؛ وقعه صفين نصر بن مزاحم، ص ٤٤-٤٥؛ الأعلام الزركلى، ج ٣، ص ٣٢٢.
- ٥-٥. قاموس الرجال التستري، ج ٥، ص ٤٥٧.
- ٦-٦. قاموس الرجال، ج ٥، ص ٣٠٩.
- ٧-٧. خزانه الأدب البغدادي، ج ٨، ص ٤٧١؛ [٣] أسد الغابه ابن الأثير، ج ٣، ص ٢٣٩؛ الإصابه ابن حجر، ج ٢، ص ٣٥٥؛ الأعلام الزركلى، ج ٤، ص ١١١. [٤]

وإذا لم نقل بمعاصره الشاعر لحادث الخطبه، فيحتمل تصحيفه بعبده الله بن أبي عَقْب وهو شاعر، له كتاب وشعر في الملاحم، وقيل: هو رضيع الإمام الحسين عليه السلام، وقد تمثل الإمام الصادق عليه السلام بشعره في (روضه الكافي) ، وستأتي ترجمته في الشاهد (٤٩) .

التخريج: (الكافي) ٥: ٣٧٥ / ٩، كتاب النكاح باب خطب النكاح، وأخرجه عنه ابن شهر آشوب والعلامة المجلسي. (١)

شرح الغريب: يقال للحظّ من الخير والشرّ طائر، وتقول العرب: جرى لفلان الطائر بكذا من الخير والشرّ، على طريقه التفوّل والطيّره، وأصله أنّهم كانوا يتفألون بالسوانح من الطيور، وهي التي تأتي من اليمين، ويتطيرون بالبوراح، وهي التي تأتي من جانب اليسار، والأشعد: جمع سَعْد، وهو اليمن، نقيض النحس. والقِدَم: القديم.

المناسبه: وردت القصيده في آخر حديث الإمام الصادق عليه السلام الذي يتضمّن خطبه أبي طالب رضي الله عنه خديجه بنت خويلد (رضي الله عنها) لرسول الله صلى الله عليه وآله بمحضر أهل بيته ونفر من قريش، وجاء في آخر الحديث أن أبا طالب نحر ناقه ودخل رسول الله صلى الله عليه وآله بأهله، فقال الشاعر هذه الأبيات.

٢٦

(٢)

..... وَلَا تَرَى قَمِيصِي إِلَّا وَاسِعَ الْجَيْبِ وَالتَّيْدِ

التخريج: (الكافي) ٦: ٤٧٩ / ٨ كتاب الزى والتجمل باب النوادر، وأخرجه عنه العلامة المجلسي والحرّ العاملي. (٣)

المناسبه: ورد البيت في حديث الإمام الصادق عليه السلام عن فضل سعه القميص، فقد روى الشيخ الكليني بالإسناد عن علي القمّي، قال عليه السلام: «سعه الجُرْبَان (٤) ونبات الشعر في الأنف، أمان من الجُذام». ثم قال: يبيى «أما سمعت قول الشاعر: . . .» وأنشد البيت.

ص: ٣٦٣

١- ١) . المناقب ابن شهر آشوب، ج ١، ص ٤٢؛ [١]بحار الأنوار المجلسي، ج ١٦، ص ٦ و١٤؛ [٢] مرآه العقول المجلسي، ج ٢٠، ص ٩٩.

٢- ٢) . هذا البيت لا يجرى على شىء من الأوزان الشعريّة، ولا بدّ من وجود نقصٍ في بعض تفعيلاته.

٣- ٣) . مرآه العقول المجلسي، ج ٢٢، ص ٣٧١، ص ٨؛ [٣] وسائل الشيعه، ج ٥، ص ١١١. [٤]

٤- ٤) . الجُرْبَان، بالكسر وبالضم: القميص، وجيب القميص.

أنعى الوليد بن الوليد د أبا الوليد فتى العشيرة

حامى الحقيقه ماجداً

القائل: أمّ سَيْلَمَه، هند بنت أبى أميّه بن المغيره بن عبدالله القرشيه المخزوميه، من أمّهات المؤمنين، ومن أكمل النساء عقلاً وخلقاً، هاجرت إلى الحبشه، ثم إلى المدينه، وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وآله فى السنه الرابعه للهجره، وتوفيت نحو سنه ٦٢ق. (١)

التخريج: (الكافى) ٥: ١١٧ / ٢ كتاب المعيشه باب كسب النائحه، التهذيب ٦: ١٤٨/٣٥٩ كتاب المكاسب باب المكاسب، وأورده ابن عبدالبرّ، والزيبرى، وابن الأثير، وابن حجر، (٢) مع اختلاف يسير فى بعض ألفاظه.

شرح الغريب: الوليد بن الوليد بن المغيره بن عبدالله بن عمرو بن مخزوم القرشى المخزومى، أبو الوليد، ابن عمّ أم سلمه (رضى الله عنها)، كان من أشرف قريش فى الجاهليه، أسره المسلمون فى بدر، ففداه أخواه هشام وخالد بمالٍ وفير، ثم أسلم ولحق بالنبي صلى الله عليه وآله، وشهد عمره القضاء، ومات بالمدينه سنه ٧ق. (٣)

وفتى العشيره: شابها السخىّ وذو نجدتها، وحامى الحقيقه: حامى الذمار، أى يحمى ما لزمه الدفاع عنه من أهل بيته، والحقيقه: ما يجب على الرجل أن يحميه، والماجد: الشريف الخيّر، والكريم الحسن الخلق، والوتيره: الدّخل، وهو الثّار. والسنين: جمع سنه، ويُراد بها الجذب والقحط، والجعفر: النهر الصغير، ويطلق على

ص: ٣٦٤

١ - ١) . الاستيعاب ابن عبد البر، ج ٤، ص ٤٥٤؛ [١] الإصابه ابن حجر، ج ٤، ص ٤٥٨؛ أسد الغابه ابن الأثير، ج ٥، ص ٥٦٠؛ [٢] أعلام النساء كحاله، ج ٥، ص ٢٢١؛ الأعلام الزركلى، ج ٨، ص ٩٨؛ [٣] نساء النبي صلى الله عليه وآله بنت الشاطى، ص ١٣٨. [٤]

٢ - ٢) . الاستيعاب ابن عبد البر، ج ٣، ص ٦٣٠؛ [٥] نسب قريش الزيبرى، ص ٣٢٩؛ أسد الغابه ابن الأثير، ج ٥، ص ٩٣؛ [٦] الإصابه ابن حجر، ج ٣، ص ٦٤٠؛ مرآه العقول المجلسى، ج ١٩، ص ٧٦. [٧]

٣ - ٣) . نسب قريش الزيبرى، ص ٣٢٣؛ أسد الغابه ابن الأثير، ج ٥، ص ٩٢-٩٣؛ [٨] الاستيعاب ابن عبد البر، ج ٣، ص ٦٢٨؛ [٩] الإصابه ابن حجر، ج ٣، ص ٦٣٩؛ الأعلام الزركلى، ج ٨، ص ١٢٣. [١٠]

الكبير الملائن أيضاً، وهو من الأضداد، والغدق: الكثير، والميره: الطعام الذي يمتاره الإنسان لأهله.

المناسبة: عن أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: يبى «مات الوليد بن المغيرة، فقالت أم سلمة للنبي صلى الله عليه وآله: إن آل المغيرة قد أقاموا مناحه، فأذهب إليهم؟ فأذن لها، فلبست ثيابها وتهتأت. . . فندبت ابن عمها بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: (وأنشد الأبيات) ثم قال: فما عاب ذلكك عليها النبي صلى الله عليه وآله ولا قال شيئاً» .

وقد استدلل به بعض الفقهاء على جواز النوحه، وقيد في المشهور بما إذا كانت بحق، أى لا تصف الميت بما ليس فيه، وبأن لا تُسمع صوتها الأجانب. (١)

٢٨ السريع

إِنْ عَادَتِ الْعَقْرُبُ عُذْنَا لَهَا وَكَانَتْ النَّعْلُ لَهَا حَاضِرَةً

القائل: الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب، من شعراء بني هاشم وفصحائهم المشهود لهم، عاصر الفرزدق، والأحوص، والحزین الكناني، وعمر بن أبي ربيعة، وله معهم مساجلات شعرية مشهوره، مدح عبدالملك بن مروان، وهو أول هاشمي يمدح أمويًا، ويسمى الفضل اللهبى نسبةً إلى أبي لهب، توفى نحو سنة ٩٥ق. (٢)

التخريج: (الكافي) ٨: ٢٦٠ / ٣٧٢ الروضة، وأورده المدائني، والزمخشري، والعسكري، وابن منظور، وأبو الفرج الأصفهاني. (٣)

شرح الغريب: عقرب: اسم رجل كان من أكثر تجار المدينة مالاً وأنفقهم تجارةً، وأشدّهم تسويفاً ومطلاً، حتى قيل في المثل: أمطل من عقرب، وقد عامل الفضل بن العباس، فركبه من الفضل دين، وكان الفضل من أزم الناس وأشدّهم اقتضاءً، فلما حلّ أجل الدين مطلقه عقرب، فلزم الفضل بيت عقرب زماناً يقرأ القرآن، وأقام عقرب على

ص: ٣٦٥

(١-١) . مرآة العقول المجلسي، ج ١٩، ص ٧٦. [١]

(٢-٢) . الأغاني أبو الفرج، ج ١٦، ص ١٧٥-١٩٣؛ الأعلام الزركلي، ج ٥، ص ١٥٠؛ [٢] أعيان الشيعة السيد الأمين، ج ٨، ص ٤٠٦.

(٣-٣) . مجمع الأمثال المدائني، ج ١، ص ١٤٨؛ المستقصى الزمخشري، ج ١، ص ٣٤؛ [٣] جمهره الأمثال العسكري، ج ١، ص ٢٨١؛ [٤] لسان العرب ابن منظور، ج ١، ص ٦٢٥؛ [٥] الأغاني أبو الفرج، ج ١٦، ص ١٨٥. [٦]

مطله، فقال الفضلُ قصيدَةً في هجائه منها هذا البيت، ومنها أيضاً: قد تجرت في سوقنا عقربٌ

المناسبة: أنشده الإمام الصادق عليه السلام في احتجاجه على داود بن علي العباسي، الذي خصم الإمام عليه السلام مع بني العباس في ولاء مولى لرسول الله صلى الله عليه وآله توفى وليس له وارث، فأفحمهم الإمام عليه السلام في الاحتجاج، وحكم له هشام بن عبد الملك بالولاء، وكان قد حجّ في تلك السنه، فخرج الإمام عليه السلام وهو يقول هذا البيت، لأنّ داود كان قد أغلظ في الكلام وتعسف في المقال.

١٢٩ الطويل

ومنا إمامُ المُتقينَ مُحَمَّدُ

القائل: ابنه أبي يشكر الرائيه.

التخريج: (الكافي) ١: ٣٥٨ / ١٧ كتاب الحجّه باب ما يفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامه. (١)

المناسبة: ورد البيتان في صدر حديث طويل تضمّن احتجاج الإمام الصادق عليه السلام على أبناء عمّه بنى الحسن عليه السلام في أمر الإمامه.

روى بالإسناد عن عبدالله بن إبراهيم بن محمد الجعفرى، قال: أتينا خديجه بنت عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب نعزيها بآبن بنتها، فوجدنا عندها موسى بن عبدالله بن الحسن، فإذا هي في ناحيه قريباً من النساء فعزيناهم، ثم أقبلنا عليه، فإذا هو يقول لابنه أبي يشكر الرائيه: قولى فقالت:

ص: ٣٤٤

فقال: أحسنت وأطربتني، زيديني. فاندفعت تقول: ومنا إمام المتقين (البيتان).

١٣٠ الطويل

إذا ما عَزَمَتِ اليأسُ أَلْفَيْتُهُ الغِنَى إذا عَرَفْتَهُ النَّفْسُ وَالطَّمَعُ الْفَقْرُ

القائل: حاتم الطائي، وهو حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني، أبو عدّي، فارس شاعر جواد جاهلي، يضرب المثل بجوده وسخائه، كان من أهل نجد، وزار الشام، فتزوج ماريه بنت حجر الغسانيه، ومات في عوارض، وهو جبل في بلاد طيبي، قال ياقوت: وقبر حاتم عليه، وشعر حاتم كثير، ضاع معظمه، وبقي منه ديوان صغير مطبوع، وأرخوا وفاته في السنه الثامنه بعد مولد النبي صلى الله عليه وآله، أي نحو سنه ٤٦ قبل الهجره. (١)

التخريج: (الكافي) ٢: ١٤٩ / ٦ كتاب الإيمان والكفر باب الاستغناء عن الناس، (الكافي) ٤: ٢١ / ٦ كتاب الزكاه باب كراهيه المسأله، ولم أجدّه في ديوانه المطبوع في دار صادر سنه ١٤٠١ق، وأخرجه المحدّث النوري عن (مجموعه الشهيد)، والعلامه المجلسي والحرّ العاملي عن (الكافي). (٢)

شرح الغريب: قوله (إذا ما عزمت) ما: زائده، وعزمت الأمر، أو على الأمر: أردت فعله، وعقدت عليه نيتك، وفي الجزء الثاني من (الكافي): إذا ما عرفت، وألفيته: وجدته، والضمير راجع إلى اليأس، والطمع مرفوع بالابتداء.

المناسبه: تمثّل به الإمام الباقر عليه السلام في حديثه عن فضل اليأس ممّا في أيدي الناس، فقد روى نجم بن حطيم (٣) الغنوي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «اليأس ممّا في أيدي الناس عزّ المؤمن في دينه، أما سمعت قول حاتم. . .» وأنشده.

وتمثّل به الإمام الصادق عليه السلام في حديثه عن فضل التعفّف والكفّ عن المسأله، فقد

ص: ٣٦٧

١- ١. الأعلام الزركلي، ج ٢، ص ١٥١. [١]

٢- ٢. مستدرک الوسائل النوري، ج ٧، ص ٢٢٩؛ [٢] بحار الأنوار المجلسي، ج ٧٥، ص ١١٢، ص ١٩؛ [٣] مرآه العقول المجلسي، ج ٨، ص ٣٥٦، ج ٦؛ [٤] وسائل الشيعه الحرّ العاملي، ج ٩، ص ٤٤٠، ح ٥.

٣- ٣. وفي نسخه من الكافي: [٥] خطيم.

روى الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «رحم الله عبداً عفّ وتعفّف، وكفّ عن المسأله، فإنّه يتعجّل الدينه في الدنيا، ولا يغنى الناس عنه شيئاً»، قال: ثمّ تمثّل أبو عبد الله عليه السلام بيت حاتم.

٣١ البسيط

جِئْنِي بِمِثْلِ بَنِي بَدْرِ لِقَوْمِهِمْ أَوْ مِثْلَ أُسْرِهِ مَنْظُورٍ بِنِ سَيَّارِ

القائل: جرير بن عطيه بن حذيفه الخَطَفِي الكلبِي اليربوعي، من تميم، أشعر أهل عصره، ولد ومات في اليمامة، وله نقائض مع شعراء عصره كالفرزدق والأخطل، وتوفّي سنة ١١٠ق. وله ديوان شعر مطبوع. ونقائضه مع الفرزدق مطبوعه بثلاثة أجزاء. (١)

التخريج: التهذيب ١: ٧٢ باب الوضوء، وهو من شواهد سيبويه في (الكتاب)، وأورده الأعلام الشنتمري في (شرح الكتاب)، والمبرد في (المقتضب)، وإيليا الحاوي في (شرح ديوان جرير)، والشيخ في (تفسيره). (٢)

شرح الغريب: البيت من قصيده تقع في ٣٩ بيتاً، مطلعها: حيّوا المقام وحيّوا ساكن الدار ما كدت تعرف إلا بعد إنكار

وكان يخاطب فيها الفرزدق، ويفتخر عليه بسادات قيس لأنّهم أحوال جرير، فبنو بدر من فزاره، وفيهم شرف قيس عيلان، وبنو سيار من سادات فزاره أيضاً، وفزاره بن ذبيان من قيس، وأسرّه الرجل: رَهْطُهُ الأَدْنُون إليه.

الشاهد فيه: قوله (أو مثل) بالنصب عطفاً على موضع الباء وما عملت فيه، وهو ما يقال له العطف على المعنى، لأنّ معنى قوله (جئني بمثل بني بدر) هاتني، أو أعطني مثلهم، فكأنّه قال: هات مثل بني بدر، أو مثل أسرّه منظور.

وقد استشهد به الشيخ خلال حديثه عن فرض الأرجل في الوضوء على ضوء الآيه المباركه «وَإِمْسِئْ حُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَارْجُلِكُمْ» ٣ على قراءه نصب الأرجل عطفاً على محلّ

ص: ٣٦٨

١- ١). الأعلام الزركلي، ج ٢، ص ١١٩. [١]

٢- ٢). الكتاب سيبويه، ج ١، ص ٦٣ و١٠٦؛ النكت في تفسير الكتاب الأعلام، ج ١، ص ٢٢٧؛ المقتضب المبرد، ج ٤، ص ١٥٣؛ شرح ديوان جرير إيليا الحاوي، ص ٣٨٢؛ التبيان الطوسي، ج ٣، ص ٤٥٥.

الرؤوس، لأنها مجروره لفظاً منصوبه محلاً، وعليه فالقراءه مقتضيه للمسح أيضاً.

قال الشيخ: والعطف على الموضع جائر مشهور في كلام العرب، ثم أورد عدّه شواهد قرآنيه وشعريه، وقال: وقد سوّغوا ما هو أبعد من هذا، لأنّهم عطفوا على المعنى، وإن كان اللفظ لا يقتضيه، مثل قول الشاعر (وأنشد البيت) ثم قال: لَمَّا كان معنى (جئني) أي هات مثلهم، أو أعطني مثلهم، قال (أو مثل) بالنصب عطفاً على المعنى.

قافيه السين

٣٢ الكامل

أَعْدُدْ رَسولَ اللَّهِ وَأَعْدُدْ بَعْدَهُ

القائل: ابنه أبي يشكر الرائيه.

التخريج: (الكافي) ١: ٣٥٨ / ١٧ كتاب الحجّه باب ما يفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامه. (١)

شرح الغريب: أسد الإله: حمزه عمّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وعليّ الخير: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام مصدر الخيرات والفضائل، والرؤاس: جمع رئيس.

المناسبه: ورد البيتان في أوّل حديث طويل تضمّن فصلاً من احتجاجات الإمام الصادق عليه السلام على أولاد عمّه من بنى الحسن عليه السلام في أمر الإمامه، وقد ذكرنا مناسبه البيتين في الشاهد رقم (٢٢).

قافيه العين

٣٣ البسيط

فَقَدْ أَظْلَكُكُمْ مِنْ شَطْرِ ثَغْرِكُمْ هَوْلٌ لَهُ ظَلَمٌ تَغْشَاكُمْ (٢) قِطْعَا

القائل: لقيط بن يعمر بن خارجه الإيادي، شاعر جاهلي فحل، من أهل الحيره، اتّصل بكسرى (سابور) ذي الأكتاف فقربه، ثم أنّه نقم عليه فقتله. ١

التخريج: (التهذيب) ٢: ٤٢ كتاب الصلاه باب القبلة، وأورده الشيخ في (تفسيره) أيضاً، والشيخ المفيد في (المقنعه)، والقرطبي في (التفسير). ٢

شرح الغريب: البيت يصف فيه جيش كسرى، وهو من قصيده بعث بها الشاعر إلى قومه بنى إياد يندرهم بأن كسرى وجّه جيشاً لغزوههم، وسقطت القصيده في يدٍ أوصلتها إلى كسرى، فسخط عليه وقطع لسانه ثم قتله، والقصيده من غرر الشعر العربي

الجاهلي. الشطر: النحو أو الجهه، والثغر: الموضع يُخاف هجوم العدو منه. والهول: الفزع والأمر الشديد، ويريد به الجيش المعادي.

الشاهد فيه: قوله (شطر ثغر كم) أي نحوه، وقد استشهد به الشيخ الطوسي ومن قبله الشيخ المفيد على أنّ المراد بالشطر في قوله تعالى: «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (٣) هو النحو، قال: فأوجب الله تعالى بظاهر اللفظ التوجه نحو المسجد الحرام لمن نأى عن المسجد الحرام، والمراد بالشطر هاهنا النحو، قال لقيط الإيادي، (وأنشد البيت).

٣٤ الطويل

فلا يَغْدُونَ سِرِّي وَسِرُّكَ ثَالِثًا أَلَا كُلُّ سِرٍّ جَاوَزَ اثْنَيْنِ شَائِعٌ

القائل: جميل بن عبد الله بن معمر العذري القضاعي، أبو عمرو، المعروف بجميل بُثَيْنَه، وبشبهه محبوبته، شاعر من العشاق، شعره يذوب رقه، وأكثره في النسيب والغزل والفخر، قصد مصر في أواخر حياته، وافداً على عبدالعزيز بن مروان، فأكرمه وأمر له بمنزل فأقام به قليلاً، ومات فيه سنة ٨٢ ق. (٤)

التخريج: (الكافي) ٢: ٢٢٤ / ٩ كتاب الإيمان والكفر باب الكتمان، وأورده الرازي في (الأمثال)، والمبرد في (الكامل). (٥)

ص: ٣٦٩

١-١). الأغاني أبو الفرج الأصفهاني، ج ٢٢، ص ٣٥٥؛ [١] الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ١١٧؛ معجم ما استعجم البكري، ج ١، ص ٧٢؛ الأعلام الزركلي، ج ٥، ص ٢٤٤.

٢-٢). التبيان الطوسي، ج ٢، ص ١٤؛ [٢] المقنعه المفيد، ص ٩٥؛ تفسير القرطبي، ج ٢، ص ١٥٩. [٣]

٣-٣). سورة البقره (٢): الآيه ١٤٤ و ١٤٩ و ١٥٠. [٤]

٤-٤). الأعلام الزركلي، ج ٢، ص ١٣٨. [٥]

٥-٥). الأمثال والحكم الرازي، ص ١٥٥، ش ٦٧٠؛ الكامل المبرد، ج ٢، ص ٣١٠؛ بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٧٧، ح ٢٦؛ مرآة العقول، ج ٩، ص ١٩٢، ح ٩.

اتصل بكسرى (سابور) ذى الأكتاف فقربه، ثم أنه نقم عليه فقتله (١).

التخريح: (التهديب) ٢: ٤٢ كتاب الصلاة باب القبلة، وأورده الشيخ فى (تفسيره) أيضا، والشيخ المفيد فى المقنعه، والقرطبى فى التفسير. (٢).

شرح الغريب: البيت يصف فيه جيش كسرى، وهو من قصيده بعث بها الشاعر إلى قومه بنى إباد يندرهم بأن كسرى وجه جيشا لغزوهم، وسقطت القصيده فى يد أوصلتها إلى كسرى، فسخط عليه وقطع لسانه ثم قتله، والقصيده من غرر الشعر العربى الجاهلى، الشطر: النحو أو الجبهه، والثغر: الموضع يخاف هجوم العدو منه. والهول: الفرع والأمر الشديد، ويريد به الجيش المعادى.

الشاهد فيه: قوله (شطر ثغركم) أى نحوه، وقد استشهد به الشيخ الطوسى ومن قبله الشيخ المفيد على أن المراد بالشطر فى قوله تعالى: «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (٣) هو النحو، قال: فأوجب الله تعالى بظاهر اللفظ توجه نحو المسجد الحرام لمن نأى عن المسجد الحرام، والمراد بالشطر هاهنا النحو، قال لقيط الإيادى، (وأنشد البيت).

٣٤ - الطويل

فلا يعدون سرى وسيك ثالثا

الأكل سر جاوز اثنين شائع

القائل: جميل بن عبد الله بن معمر العذرى القضاعى، أبو عمرو، المعروف بجميل بيئه، وبشبهه محبوبته، شاعر من العشاق، شعره يذوب رقه، وأكثره فى النسيب والغزل والفخر، قصد مصر فى أواخر حياته، وافده على عبدالعزيز بن مروان، فأكرمه وأمر له بمنزل فأقام به قليلا، ومات فيه سنة ٨٢ق. (٤).

التخريح: (الكافى) ٢ / ٩ / ٢٢٤ كتاب الإيمان والكفر باب الكتمان، وأورده الرازى فى (الأمثال)، والمبرد فى (الكامل). (٥).

ص: ٣٧٠

١- الأغانى أبو الفرج الأصفهانى، ج ٢٢، ص ٣٥٥؛ الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ١١٧؛ معجم ما استعجم البكرى، ج ١، ص ٧٢، الأعلام الزركلى، ج ٥، ص ٢٤٤

٢- ٢. التبيان الطوسى، ج ٢، ص ١٤؛ المقنعه المفيد، ص ٩٥ تفسير القرطبى، ج ٢، ص ١٥٩.

٣- ٣. سورة البقره (٢): الآيه ١٤٤ و ١٤٩ و ١٥٠.

٤- الأعلام الزركلى، ج ٢، ص ١٣٨.

٥- الأمثال والحكم الرازى، ص ١٥٥، ش ٦٧٠؛ الكامل المبرد، ج ٢، ص ٣١٠؛ بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٧٧، ح ٢٦، مرأه

العقول، ج ٩، ص ١٩٢، ح ٩

المناسبة: أنشده الإمام الصادق عليه السلام خلال حديثه مع أحد أصحابه والذي يتضمّن استحباب كتمان السرّ، عن عمّار، قال: قال لى أبو عبدالله عليه السلام: يبيى «أخبرت بما أخبرتكم به أحداً؟» قلت: لا، إلا سليمان بن خالد. قال: يبيى «أحسنّت، أما سمعت قول الشاعر؟» وأنشد البيت.

وقيل: إنّ قوله عليه السلام «أحسنّت» إن حُمِلَ على ظاهره ففيه مدح لسليمان بن خالد، وإن حُمِلَ على التهكم فليس كذلك، وهو أوفق بقوله: (أما سمعت. . .) لأنّ سليمان كان ثالثاً. (١)

قافيه القاف

٣٥ البسيط

هَلْ أَنْتَ بَاعْتُ دِينَارٍ لِحَاجَتِنَا أَوْ عَبَدَ رَبُّ أَخَا عَوْنِ بْنِ مِخْرَاقٍ

القائل: نسب هذا البيت إلى جرير، وإلى تأبط شراً، وإلى جابر بن رألان السبسى.

التخريج: التهذيب ١: ٧٢ باب صفة الوضوء، وهو من شواهد سيبويه فى الكتاب، وأورده أبو على الفارسى، والفخر الرازى، والسيد المرتضى والمبرد، والزمخشرى، والمقداد السبورى، والبغدادى وغيرهم. (٢)

شرح الغريب: هل: استفهام استبطائى فيه حثّ على العمل، قال الزمخشرى عند تفسير الآيه (٤٠) من سورة الشعراء (هل أنتم مجتمعون): هو استبطاء لهم فى الاجتماع، والمراد منه استعجالهم واستحثاثهم، كما يقول الرجل لغلامه: هل أنت منطلق؟ إذا أراد أن يحرك منه ويحثّه على الانطلاق. وهل أنت باعْتُ ديناراً، أى ابعته سريعاً ولا تبطئ به.

وباعث هنا بمعنى مرسل، ويأتى بمعنى موقظ، والأوّل أحسن إذ لا دليل على النوم فى البيت، ودينار: يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون أراد أحد الدنانير، أو أن يكون أراد

ص: ٣٧١

١- ١). بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٧٧، ح ٢٦. [١]

٢- ٢). الكتاب سيبويه، ج ١، ص ١٠٧ / ١٤٠؛ الحجّه للقراء السبعة الفارسى، ج ٣، ص ٢١٥؛ التفسير الكبير الفخر الرازى، ج ١١، ص ١٦١؛ الناصريّات السيد المرتضى، ص ٢٢١؛ المقتضب المبرد، ج ٤، ص ١٥١؛ الكشاف الزمخشرى، ج ٣، ص ٣١١؛ [٢] كنز العرفان المقداد، ج ١، ص ١٢؛ خزانه الأدب البغدادى، ج ٨، ص ٢١٥؛ [٣] التبيان الطوسى، ج ٣، ص ٤٥٥.

رجلاً. يقال له دينار، وعبد ربّ: اسم رجل، وأخا عون: نعت له، وقيل: منادى، ويروى عوف بالفاء، وعون ومخراق: اسمان لرجلين.

الشاهد فيه: قوله (أو عبد رب) فقد نصب (عبد) عطفاً على موضع (دينار) لأنّ التقدير: باعث ديناراً، وقد استشهد به الشيخ الطوسي لهذا الغرض، وذلك خلال حديثه عن فرض الأرجل في الوضوء على ضوء قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» ١ على قراءه نصب الأرجل عطفاً على محلّ الرؤوس، لأنّها مجرورة لفظاً منصوبه محلاً، وعليه فالقراءة مقتضيه للمسح.

قال الشيخ: والعطف على الموضع جائز مشهور في كلام العرب، ثمّ أورد عدّه شواهد قرآنيه وشعريه، منها هذا البيت، ثمّ قال: وإنّما نصب (عبد ربّ) لأنّ من حقّ الكلام أن يكون باعث ديناراً، فحمله على الموضع لا اللفظ.

قافيه اللام

الرجز ٣٦

أوردَها سَعْدٌ وسَعْدٌ مُشْتَمِلٌ (١) ما هكذا تُوردُ يا سَعْدُ الإبل

القائل: مالك بن زيد مناه بن تميم، من عدنان، جدّ جاهلي، بنوه ربيعه الكبرى، وهو أخو سعد بن زيد مناه، وفيهما يقول جرير: وأورثني الفرعان سعدٌ ومالكٌ سناءً وعزّاً في الحياه مخلداً

وكان مالك سيد تميم في عصره بديار مضر، وهو معدود في الحمقى الأشراف. (٢)

التخريج: (الكافي) ٧: ٣٧٣ / ٩ كتاب الديات باب النوادر، والبيت من الأمثال، أوردّه أبو هلال العسكري، والزمخشري، وابن منظور، والرازي، وأبو عبيد، والميداني، وابن شهر آشوب وغيرهم. (٣)

ص: ٣٧٢

١- (٢). في الكافي: يشتمل، وما أثبتناه من المصادر.

٢- (٣). المحبّر ابن حبيب، ص ٣٨٠؛ الأعلام الزركلي، ج ٥، ص ٢٦١. [١]

٣- (٤). الأوائل العسكري، ص ١٤٣؛ جمهره الأمثال العسكري، ج ١، ص ٩٣، ش ٧٩؛ [٢] المستقصى الزمخشري، ج ١، ص ٤٣٠، ش ٧٦٠؛ لسان العرب-خنظل-، ج ١١، ص ٢٢٣؛ الأمثال والحكم الرازي، ص ٨٦، ش ٣٣٩؛ الأمثال أبو عبيد، ص ٢٤٠، ش ٧٦٠؛ مجمع الأمثال الميداني، ج ٢، ص ٣٦٤ و ٤٠٧؛ [٣] المناقب ابن شهر آشوب، ج ٢، ص ٣٧٨؛ بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ٢٣٨ و ٢٤٠. [٤]

شرح الغريب: أوردتها: أدخلها شريعة الماء، وسعد: هو ابن زيد مناه، أخو قائل البيت، وكان أخوه مالك آبل أهل زمانه، حتى قيل فى المثل: آبل من مالك، ثم إنه تزوج وبنى بامرأته، فأورد أخوه سعد الإبل شريعة الماء، ولم يحسن القيام عليها والرفق بها، حيث اشتمل بكسائه ونام وإبله فى الورد، فقال مالك هذا البيت، وذهب مثلاً لمن قصر فى الأمر إيثاراً للراحه على المشقه، وقيل: لمن يريد إدارك المراد بلا تعب ولا مشقه.

وقوله: مشتمل، أى متلفف، يقال: اشتمل الرجل بثوبه: تلفف به وأداره على جسده كله حتى لا تخرج منه يده.

المناسبه: تمثّل به أمير المؤمنين عليه السلام حين رفعت قضيه إلى شريح القاضى فلم يستقص فيها، بل اقتصر على طلب البينه، فقد روى بالإسناد عن الأصبغ بن نباته، قال: لقد قضى أمير المؤمنين عليه السلام فاستقبله شاب يبكى وحوله قوم يسكتونه، فلما رأى أمير المؤمنين عليه السلام قال: يا أمير المؤمنين، إن شريحاً قضى على قضيه ما أدري ما هى. فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «ما هى؟» فقال الشاب: إن هؤلاء نفر خرجوا بأبى معهم فى سفر، فرجعوا ولم يرجع، فسألتهم عنه، فقالوا: مات، فسألتهم عن ماله فقالوا: ما ترك مالا، فقدّمتمهم إلى شريح فاستحلفهم، وقد علمت أن أبى خرج ومع مال كثير، فقال لهم: «ارجعوا»، فرجعوا، وعلى عليه السلام يقول هذا البيت. ثم قال: يبيى «ما يغنى قضاؤك يا شريح! والله لأحكمن فيهم بحكم ما حكم به أحد قبلى إلا- داود النبى عليه السلام..» إلى آخر الحديث، وفيه أنه عليه السلام فرق بين الخصوم، فكان أول من فرق بينهم فى تاريخ الإسلام، ثم دعاهم فرادى، حتى أقرّوا بالقتل، فألزمهم المال والدم.

وروى الحديث مختصراً الميدانى فى (مجمع الأمثال) (1) وأبو هلال العسكرى فى (الأوائل) و (جمهره الأمثال) (2) وقال: أراد أنه قصر ولم يستقص، كتقصير صاحب الإبل فى تركها، واشتماله ونومه.

ص: ٣٧٣

١-١. مجمع الأمثال الميدانى، ج ٢، ص ٤٠٧. [١]

٢-٢. الأوائل العسكرى، ص ١٤٣؛ [٢] جمهره الأمثال العسكرى، ج ١، ص ٩٣، ش ٧٩. [٣]

والحديث مروى عن أبي جعفر الباقر عليه السلام بتفصيل أكثر في كثير من مصادر الحديث. (١)

٣٧٧ الكامل

أَنْعَقُ بَضَائِكَ يَا جَرِيرٌ فَإِنَّمَا مَنَّكَ نَفْسُكَ فِي الْخَلَاءِ ضَالًّا

القائل: الأخطل، وهو غياث بن غوث بن الصلت التغلبي النصراني، والأخطل لقبه، مشتق من الخَطَل: وهو استرخاء الأذنين، وقيل: لقبه به كعب بن جُعيل الشاعر لبداءته وسلاطه لسانه، ونشأ الأخطل في أطراف الحيرة على النصرانية ومات عليها، وكان منقطعاً إلى حكام بني أمية، مقدماً عندهم، فقد مدح معاوية وابنه يزيد، وهجا الأنصار (رضى الله عنهم) بسببه، ونادم عبدالملك بن مروان، وطول لسانه حتى جاهر بالطعن على الدين، والاستخفاف بالمسلمين، وتناول أعراض المؤمنين وقبائل العرب وأشرفهم، وتعرض لجرير والفرزدق بأقبح الهجاء، وتوفي سنة ٩٠ ق. (٢)

التخريج: الكافي ١: ٣٦٠ / ١٧ كتاب الحجج باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في أمر الإمامه، وأورده الزمخشري في (الكشاف)، والبغدادى في (الخرانه)، وابن منظور في (اللسان)، والبيت من قصيده للشاعر هجا بها جريراً، وروى عن جرير أنه قال: ما غلبني الأخطل إلا في هذه القصيده. (٣)

شرح الغريب: النعيق: التصويت، يقال: نعق الراعى بالغنم ينعق نعاءً ونعيقاً: صاح بها أو دعاها، والمعنى: أنك يا جرير من رعا الغنم، ولست من الأشراف وأهل المفاخر، وما مننتك به نفسك وسؤلته لك في الفضاء الخالي من الناس، أنك من العظماء، إنما هو ضلال باطل لا حقيقه له، لأنك لا تقدر على إظهاره في الملأ.

ص: ٣٧٤

- ١- ١. راجع: الكافي، ٧، ص ٣٧١، ح ٨؛ [١] الفقيه، ج ٣، ص ١٥، ح ٤٠؛ التهذيب، ج ٦، ص ٣١٦، ح ٨٧٥؛ المناقب ابن شهر آشوب، ج ٢، ص ٣٧٩؛ الإرشاد المفيد، ج ١، ص ٢١٥؛ الوسائل الحرّ العاملي، ج ٢٧، ص ٢٧٩، ح ١.
- ٢- ٢. خزانه الأدب البغدادي، ج ١، ص ٤٥٩-٤٦١؛ [٢] الأغاني أبو الفرج، ج ٨، ص ٢٨٠؛ الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ٣٢٥؛ دائره المعارف الإسلاميه، ج ١، ص ٥١٥؛ الأعلام الزركلى، ج ٥، ١٢٣.
- ٣- ٣. الكشاف الزمخشري، ج ١، ص ٢١٤؛ [٣] خزانه الأدب البغدادي، ج ١١، ص ١٣٣؛ [٤] لسان العرب ابن منظور-نعق-، ج ١٠، ص ٣٥٦؛ ديوان الأخطل، ص ٤١-٥١؛ مرآه العقول المجلسي، ج ٤، ص ١٢٩.

المناسبة: ورد عجز البيت في خبر عبدالله بن إبراهيم بن محمّد الجعفرى، عن موسى بن عبدالله بن الحسن، الذى أورد فيه احتجاج الإمام الصادق عليه السلام على عبدالله بن الحسن بعد خروج ابنه محمّد، وتضمّن دعوه عبدالله بن الحسن الإمام الصادق عليه السلام لنصره ولده، وتقدّم الإمام عليه السلام له بالنصيحه وإخباره أنّ الأمر لا يتمّ، ونصحه أن يتقى الله فى نفسه وفى بنى أبيه، ووصف له مقتل ابنه محمّد فى سده بنى أشجع وما سيقع عليهم من المشقه والشده والعنت.

وكان ممّا أجاب به عبدالله الإمام الصادق عليه السلام أن قال: واللّه ليحاربنّ باليوم يوماً، وبالساعه ساعه، وبالسنه سنه، وليقومنّ بتأر بنى أبى طالب جميعاً. فقال الصادق عليه السلام: «يغفر الله لك، ما أخوفنى أن يكون هذا البيت يلحق صاحبنا!» وأنشد عجز البيت. ثمّ قال: لا والله لا يملك أكثر من حيّطان المدينه، ولا يبلغ عمله الطائف. وكان كما قال عليه السلام، فقد جاء ت رسل المنصور، وأخذوا بنى الحسن مصفّدين فى الحديد، وحملوا فى محامل عاربه لا وطاء فيها، ومن ثمّ قتل محمد بن عبدالله كما وصف الإمام عليه السلام.

٣٨ البسيط

لم يَبْقَ إِلا أَسِيرٌ غَيْرٌ مُنْفَلِتٍ وَمُوثِقٌ فِي عِقَالِ الْأَسْرِ مَكْبُولٌ

التخريج: (التهذيب) ١: ٦٨ باب صفه الوضوء، وأورده الشيخ فى (التبيان) أيضاً، والنووى فى (المجموع) . (١)

الشاهد فيه: قوله (موثق) فقد قيل: إنّه مجرور بالمجاوره لقوله (منفلت) مع كونه معطوفاً على مرفوع وهو قوله (أسير) ، وقد أورده الشيخ الطوسى راداً لهذا القول فى معرض حديثه عن فرض الأرجل فى الوضوء على ضوء الآيه القرآنيه «وَأَمْسِكُوا بُرُؤُسَكُمْ وَارْجُلَكُمْ» وردّه لما زعم أنّ الأرجل مجروره بالمجاوره للرؤوس وأنهما يشتركان فى الحركه الإعرابيه لا فى الحكم، وقد تضمّن ردّ الشيخ ثلاثه وجوه ذكرناها فى الشاهد (١١) . وكان منها أنّ المجاوره لا - حكم مع واو العطف قال الشيخ: فإن قيل: كيف ادّعيتم أنّ المجاوره لا حكم لها مع واو العطف كيف مع قول الشاعر، وأنشد

ص: ٣٧٥

١- ١) . التبيان الطوسى، ج ٣، ص ٤٥٣؛ [١] المجموع شرح المهذب النووى، ج ١، ص ٤٢٠.

البيت... فخفض (موثقاً) بالمجاوره للمنفلت، وكان من حقه أن يكون مرفوعاً، لأنّ تقدير الكلام: لم يبق إلا أسير وموثق.

قال الشيخ: فأما البيت الذي أنشده السائل، فعلى خلاف ما توهمه، لأنّ معنى قوله (لم يبق إلا أسير) أى لم يبق غير أسير، و (غير) تعاقب (إلا) فى الاستثناء. ثم قال: (وموثق) بالجرّ عطفاً على المعنى وعلى موضع أسير، فكأنّه قال: لم يبق غير أسير وغير منفلت، ولم يبق غير موثق.

١٣٩ الطويل

وَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَذْنَى مَعِيشِهِ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلًا مِنَ الْمَالِ

القائل: امرؤ القيس، وقد تقدّمت ترجمته فى الشاهد (٧).

التخريج: (التهذيب) ١: ٧٤ / ١٨٧ باب صفه الوضوء، وأورده الشيخ فى (التيان) أيضاً، وابن جنى فى (الخصائص)، وسيبويه فى (الكتاب)، والشنتمرى فى (شرح الكتاب)، والمبرد فى (المقتضب)، وابن هشام فى (المغنى)، والسيوطى فى (شرح شواهد المغنى)، والبغدادى فى (الخرانه) وغيرهم. (١)

الشاهد فيه: قوله: (كفانى ولم أطلب قليل) وقد استشهد به نحاه الكوفه على أنه إذا تنازع عاملان معمولاً واحداً، فإعمال الأول أولى لتقدمه، وفى هذا البيت تنازع (كفانى) و (أطلب) معمولاً واحداً وهو قوله (قليل) فأعمل الشاعر الفعل الأول، ولو أعمل الثانى لنصب (قليل).

وقد أطبقت كلمه باقى النحاه على أنّ هذا البيت ليس من باب التنازع، ذلك لأنّ شرط صحّه التنازع هو أن يكون كلّ واحدٍ من العاملين طالباً للمعمول مع صحّه المعنى على فرض عمل أيّهما فيه، وفى هذا البيت لا يتمّ، ذلك لاختلاف مطلوب العاملين، فإنّ

ص: ٣٧٦

١- (١). ديوان امرئ القيس، ص ١٤٥؛ التبيان الطوسى، ج ٣، ص ٤٥٥؛ [١] الخصائص ابن جنى، ج ٢، ص ٣٨٧؛ الكتاب سيبويه، ج ١، [٢] ص ٥٤؛ النكت فى تفسير الكتاب الشنتمرى، ج ١، ص ٢١٥؛ مغنى اللبيب ابن هشام، ج ١، ص ٣٣٨، ش ٤٥٧، و ص ٣٥٦، ش ٤٨١؛ و ج ٢، ص ٦٦٠، ش ٨٩٤؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج ١، ص ٣٤٢؛ و ج ٢، ص ٦٤٢، ش ٤٠٠، خزانة الأدب البغدادى، ج ١، ص ٣٢٧؛ [٣] الإنصاف الأنبارى، ج ١، ص ٨٤ و ٩٢.

(كفاني) طالب للقليل، و (أطلب) طالب مفعولاً محذوفاً يدلّ عليه قوله في البيت الذي بعده: ولكنّما أسعى لمجدٍ مؤثّل وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي

ومعنى البيت: ولو ثبت كون سعبي لأدنى معيشه لكفاني قليل من المال ولم أطلب الملك. وهو معنى صحيح لا غبار عليه، ولو جعلنا البيت من باب التنازع لكان المعنى: ولو ثبت كون سعبي لأدنى معيشه لكفاني قليل من المال ولم أطلب ذلك القليل، وهو معنى متناقض بعيد عن مراد الشاعر.

وقد أورده الشيخ في حديثه عن فرض الأرجل في الوضوء على ضوء قوله تعالى: «وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» ١ في قراءة نصب الأرجل، وكون عطف الأرجل على محلّ الرؤوس أولى من عطفها على الوجوه، لأنّ إعمال الأقرب وهو العامل الثاني أولى من إعمال الأبعد، ثمّ أورد عدّه شواهد قرآنيه وشعريه على ذلك ذكرنا بعضها في الشاهد (٩).

ثمّ إنّه ردّ ما يدلّ على إعمال الأوّل، فقال: فأما قول امرئ القيس وإعمال الأوّل - وأنشد الشاهد- فأوّل ما فيه: أنه شاذ وخارج عن بابه ولا- حكم على الشاذ، والثاني: إنّما رفع لأنّه لم يجعل القليل مطلوباً، وإنّما كان المطلوب عنده الملك، وجعل القليل كافياً، ولو لم يرو هذا ونصب فسد المعنى.

١٤٠ الطويل

كَأَنَّ ثَبِيرًا فِي عَرَانِينِ وَبِلْهِ كَبِيرُ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مُّرْمَلٍ

القائل: امرؤ القيس، وقد تقدّمت ترجمته في الشاهد (٧).

التخريج: (التهذيب) ١ : ٦٦ / ١٨٧ باب صفة الوضوء، وأورده ابن جنى في (الخصائص) ، وابن الشجري في (أماليه) وغيرهما. (١)

ص: ٣٧٧

١-٢). الخصائص، ج ١، ص ١٩٢؛ وج ٣، ص ٢٢١، الأمالي ابن الشجري، ج ١، ص ٩٠؛ ديوان امرئ القيس، ص ٦٢؛ المعلقات العشر الزوزني، ص ٩٢؛ خزانه الأدب البغدادى، ج ٥، ص ٩٨؛ [١] مغنى اللبيب ابن هشام، ج ٢، ص ٦٦٩ و ٨٩٥؛ لسان العرب- خزم-، ج ١٢، ص ١٧٧.

شرح الغريب: ثبير: جبل بمكّه، العرائن: جمع عرين، وهو الأنف، واستعارها هنا لأوائل المطر، والوبل: مصدر وبلت السماء وبلاً، إذا أنت بالوابل، وهو ما عظم من القطر، وضمير (وبله) راجع إلى السحاب في بيت قبله.

وفى الديوان: كأنّ أباناً فى أفانين ودّقِهِ، وأبان: اسم جبل، وأفانين ودّقِهِ: ضروب ودّقِهِ، والودق: المطر، والبجاد: كساء مخطّط من أكسيه الأعراب يتخذ من وبر الإبل وصوف الغنم، والمزمل: اسم مفعول بمعنى الملقف، وقد شبه الشاعر الجبل وقد غطاه الماء والغناء بشيخ قد تلقّف بكساء مخطّط.

الشاهد فيه: قوله (مزمل) فقد جرّه لمجاورته (بجاد) مع كونه صفة لكبير، وكان حقّها الرفع. وقد أورده الشيخ الطوسى عند كلامه عن فرض الأرجل فى الوضوء على قراءه جرّ الأرجل فى قوله تعالى: «وَإِمْسِئُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» ١ فقد قيل: إنّها مجروره بالمجاوره للرؤوس، ولا- يوجب ذلك اشتراكها معها فى الحكم، كما قال الشاعر (وأنشد البيت) والمزمل من صفات الكبير لا البجاد، وأبطل الشيخ هذا النوع من الأعراب من عدّه وجوه ذكرناها فى الشاهد (١١).

ومنها: أنّ الأعراب بالجوار إنّما استحسن بحيث ترتفع الشبهه فى المعنى، ألا ترى أنّ الشبهه زائله فى قوله (مزمل)، فمعلوم أنّه من صفات الكبير لا البجاد، وليس هكذا الآيه، لأنّ الأرجل يصحّ أن يكون فرضها المسح كما يصحّ أن يكون الغسل، والشكّ فى ذلك واقع غير ممتنع، فلا- يجوز إعمال المجاوره فيها لحصول اللبس والشبهه، ولخروجه عن باب ما عهد استعمال القوم الجوار فيه.

وذكر الشيخ أيضاً أنّ الآيه المباركه لا يمكن حملها على البيت، لأنّ الأعراب بالجوار صحّ فى البيت لعدم وجود حرف العطف، وقد تضمّنت الآيه حرف العطف، ولا حكم للمجاوره مع وجود حرف العطف.

ونضيف هنا وجهين يخرجان البيت من الحمل على الجوار:

١. ذكر أبو على الفارسى وابن جنى وابن الشجرى وغيرهم أنّ (مزمل) ليس على

الخفض بالجوار، بل هي صفة حقيقته لبجاء، لأنه أراد (مزمل فيه) ثم حذف حرف الجز، فارتفع الضمير واستتر في اسم المفعول.

(١)

٢. أنّ الشاعر قد أقوى في البيت، والإقواء هو المخالفة بين حركة حرف الروى المطلق بكسر وضمّ، وذلك شائع على ألسنتهم، وذكرنا له مثلاً عند الشاهد (١١).

١٤١ الطويل

وأطوى على الخمص الحوايا كأنها خيوطه ماريّ تغار وتقتل

القائل: تأبط شراً، وهو ثابت بن جابر بن سفيان الفهمي، وفي الكافي: العدواني أبو زهير، من مضر، شاعر عداء، من فتاك العرب في الجاهلية، كان من أهل تهامة، مات مقتولاً نحو سنة ٨٠ قبل الهجرة، وسمي تأبط شراً لأنه أخذ سيفاً أو سكيناً تحت إبطه وخرج، فسئلت أمه عنه فقالت: تأبط شراً وخرج. وقيل: لأنه كان يتأبط أشياء مخيفه كالأفاعي والغول والسلاح وغيرها. (٢)

التخريج: (الكافي) ٣: ٣٣١ / ٧ كتاب الصلاة باب ما يسجد عليه وما يكره، (التهذيب) ٢: ٣٠٦ / ١٢٣٨ كتاب الصلاة باب كيفية الصلاة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون.

شرح الغريب: طوى البلاد: قطعها وجازها، وطوى البطن: خمص من الجوع، وطوى بطنه: أجاعها، والخمص: جمع أخمص، وهو الضامر البطن، والحوايا: جمع حويّه، وهي ما استدار أو التوى من الأمعاء، والخيوط: جمع خيط، والماري: كساء صغير له خطوط مرسله، أو إزار من الصوف المخطّط، والذي في آخر الحديث المروي في (الكافي) و (التهذيب): (وماري كان رجلاً حبالاً يفتل الخيوط) ولم أجده، وتغار: أي يُشدّ فتلها، يقال: أغار الحبل، إذا شدّ فتله.

الشاهد فيه: قوله: (خيوطه) وقد استشهد به علي بن الريان على أنّ هذا اللفظ الوارد

ص: ٣٧٩

١-١). راجع: الخصائص ابن جنّي، ج ١، ص ١٩٢، وج ٤، ص ٢٢١؛ [١] وخزانه الأدب البغدادي، ج ٥، ص ٩٩؛ [٢] الأماشي ابن الشجري، ج ١، ص ٩٠. [٣]

٢-٢). أسماء المغتالين ابن حبيب، ص ٢١٥ ضمن الجزء الثاني من نوادر المخطوطات؛ الشعر والشعراء ابن قتيبة، ص ١٩٧؛ الأغاني أبو الفرج، ج ٢١، ص ١٢٧-١٧٣؛ شرح شواهد المغني السيوطي، ج ١، ص ٥١-٥٢؛ [٤] الأعلام الزركلي، ج ٢، ص ٩٧.

[٥]

فى حديث الإمام أبى جعفر عليه السلام مستخدم فى العربيه، ومعهود فى ألفاظها، فقد روى سهل بن زياد، عن على بن الريان، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبى جعفر عليه السلام بيد إبراهيم بن عقبه، يسأله عن الصلاه على الخمره المدنيه، فكتب: صلّ فيها ما كان معمولاً بخيوطه، ولا تصلّ على ما كان معمولاً بسيوره. قال: فتوقف أصحابنا، فأنشدتهم بيت شعر لتأبط شراً... (وأنشد عجز الشاهد).

٤٢ الطويل

لَقَدْ عَلِمُوا أَنَّ ابْنَنا لا مُكذِّبٌ

القائل: أبو طالب رضى الله عنه، وقد تقدّمت ترجمته فى النّص الثامن.

التخريج: (الكافى) ١: ٤٤٩ / ٢٩ كتاب الحجّه أبواب التاريخ باب مولد النبى صلى الله عليه وآله ووفاته. والبيتان من لاميه أبى طالب المشهوره التى تدلّ على صريح إيمانه بالله وإقراره بالنبوه، روى منها أبو هفان (١١١) بيتاً،... ورواها ابن إسحاق، والواقدي، وابن هشام، واليعقوبى، وأبو الفرج الأصفهاني، والماوردي، والسهيلي، وابن كثير، والذهبي، والسيوطى، والحلبى، والبغدادى وغيرهم.

وتجد بعض أبياتها فى (مسند أحمد)، و (صحيح البخارى)، و (سنن ابن ماجه)، و (اشتقاق ابن دريد)، و (دلائل النبوه) للبيهقى، و (النهايه) لابن الأثير، و (شرح ابن أبى الحديد)، و (لسان العرب)، و (مغنى ابن هشام)، و (شرح شواهد) للسيوطى، و (الأمالى) للمفيد، و (الأمالى) للطوسى، و (كنز الفوائد) للكراچكى، و (الطرائف) لابن طاوس وغيرها. (١)

ص: ٣٨٠

١- ١). شعر أبى طالب وأخباره أبو هفان، ص ٢٦ و ٣٣؛ السيره النبويه ابن إسحاق، ص ١٥٦؛ المغازى الواقدي، ج ١، ص ٧٠؛ السيره النبويه ابن هشام، ج ١، ص ٢٩١-٢٩٩؛ تاريخ اليعقوبى، ج ٢، ص ٢٥؛ الأغانى أبو الفرج، ج ١٨، ص ٢٠٦؛ أعلام النبوه الماوردي، ص ١٧٢؛ الروض الأنف السهيلي، ج ٢، ص ١٣؛ البدايه والنهايه ابن كثير، ج ١، ص ١٥٤؛ و ج ٢، ص ١٧٨ و ٢٣٦؛ ج ٣، ص ٥١؛ و ج ٦، ص ٤٦ و ٩٣ و ٢٦٩؛ الخصائص الكبرى السيوطى، ج ١، ص ١٤٦؛ السيره النبويه الحلبي، ج ١، ص ١٠٩؛ خزانه الأدب، ج ٢، ص ٥٦ و ٧٥؛ و ج ٦، ص ١٦٩؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٩٣؛ صحيح البخارى، ج ٢، ص ٧٥؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٤٠٥؛ الاشتقاق ابن دريد، ص ٨٨؛ دلائل النبوه البيهقى، ج ٦، ص ١٤١؛ السنن الكبرى البيهقى، ج ٣، ص ٣٥٢؛ النهايه ابن الأثير، ج ١، ص ١٢٥ و ٢٢٢؛ و ج ٢، ص ٢٦٦؛ و ج ٣، ص ٣٤٩ و ج ٥، ص ٧٢؛ الكامل فى التاريخ، ج ٢، ص ١٢٥؛ و ج ١٠، ص ٤٤١؛ شرح ابن أبى الحديد، ج ٣، ص ٢٥٨ و ٢٥٩؛ و ج ١١، ص ١١٦؛ و ج ١٤، ص ٦٢ و ٧٩ و ٨٠؛ و ج ١٥، ص ٢٨٤؛ لسان العرب ابن منظور، ج ١٠، ص ٥٠٨؛ [١] مغنى اللبيب ابن هشام، ج ١، ص ١٨٠؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج ١، ص ٣٩٥، ش ١٩٧؛ المجموعه النبويه، ج ١، ص ٤٥؛ إيمان أبى طالب المفيد، ص ١٨ و ٢١؛ الأمالى المفيد، ص ٣٠٤؛ الإرشاد المفيد، ج ١، ص ١٨٦؛ [٢] كنز الفوائد الكراچكى، ج ١، ص ١٧٩؛ [٣] الأمالى الطوسى، ص ٧٦، ح ١١٠؛ الحجّه على الذاهب

إلى تكفير أبي طالب فخار بن معد الموسوي، ص ٣٣٩-٣٤٣؛ العمدة ابن البطريق، ص ٤١٢؛ الطرائف ابن طاوس، ص ٣٠١؛
الغدير الأميني، ج ٢، ص ٤ و ج ٧، ص ٣٤٦ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٩١ وغيرها كثير.

وقد تعرّض لشرح القصيده الكثير من العلماء منهم: السهيلي في (الروض الأنف) ، والبغدادي في (الخزانه) ، واللکهنوی في (شرح قصيده أبي طالب) ، وعلى فهمي في (طلبه الطالب بشرح لاميه أبي طالب). (١)

شرح الغريب: القيل: القول، والغمام: السحاب، وثمان اليتامى: ملجؤهم وغيائهم، والعصمه: المنعه، والعاصم: المانع الحامي، وعصمه للأرامل: أي يمنعهن من الحاجه والضياع.

المناسبه: احتجّ به الإمام الصادق عليه السلام على إيمان أبي طالب رضى الله عنه، فقد روى إسحاق بن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: قيل له إنهم يزعمون أنّ أبا طالب كان كافراً؟ فقال عليه السلام: «كذبوا، كيف يكون كافراً وهو يقول...» (وأنشده البيت المتقدم في النص ٨).

وفي حديث آخر: «كيف يكون أبو طالب كافراً وهو يقول...» (وأنشده البيتين).

١٤٣ الطويل

وبالجمره القصوى إذا صمدوا لها يؤمّون رَضَخاً رأسها بالجنادلِ

القائل: أبو طالب رضى الله عنه، وقد تقدّمت ترجمته في النص الثامن.

التخريخ: (الكافي) ١: ١٢٤ / ٢ كتاب التوحيد باب تأويل الصمد، والبيت من قصيدته اللاميه المعروف، وقد تقدّم تخريجها آنفاً، وهو موجود في الديوان إلا أنّ فيه: وبالجمره الكبرى، بدل وبالجمره القصوى. (٢)

ص: ٣٨١

١-١). راجع: شعر أبي طالب و أخباره أبو هفان: هامش ص ٣٥.

٢-٢). شعر أبي طالب و أخباره أبو هفان، ص ٢٤.

شرح الغريب: الجمره: الحصاه، وموضع رمى الجمار بمنى، وهى ثلاث جمرات: الأولى، والوسطى، والكبرى وهى جمره العقبه، والقصوى: البعيدة، ولعل المراد بها جمره العقبه، وصمدوا لها: قصدوا نحوها، وأمّ الشىء: قصده، والرضخ: الرمى بالحجاره، والجنادل: جمع جندل، وهو الحصاه أو الحجاره الصغيره التى تسمى بالجمار.

الشاهد فيه: قوله: (صمدوا لها) أى قصدوا لها، وقد أورده الشيخ الكلينى شاهداً على هذا المعنى المتحقق فى اللغه، والذى دلّت عليه أحاديث المعصومين عليهم السلام فى تفسير معنى الصمد.

١٤٤ الكامل

وَإِذَا بُلِيَتْ بِنْدَلٍ وَجْهَكَ سَائِلًا

التخريج: (الكافى) ٤: ٢٥ / ٥ كتاب الزكاه باب من أعطى بعد المسأله.

وأخرجه العلامة المجلسى عن (الكافى) . (١)

المناسبه: تمثّل به الإمام الصادق عليه السلام فى حديثه عن العطاء والجود، فقد روى الشيخ الكلينى بالإسناد عن بندار بن عاصم، رفعه عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: قال: «ما توّسل إلى أحد بوسيله، ولا تدّرع بذريعه أقرب له إلى ما يريد منى، من رجل سلف إليه منى يد أتبعتهأ أختها وأحسنّت ربّها (٢)فإنّى رأيت منع الأواخر يقطع لسان شكر الأوائل، ولا سخت نفسى برّد بكر الحوائج، وقد قال الشاعر...» (وأنشد القصيده).

قافيه الميم

١٤٥ الطويل

وَإِنَّ غُلَامًا بَيْنَ كَسْرَى وَهَاشِمٍ لِأَكْرَمٍ مَنْ نِيَطَتْ عَلَيْهِ التَّمَائِمُ

القائل: أبو الأسود الدؤلى، واسمه ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الدؤلى

ص: ٣٨٢

١- (١) . بحار الأنوار المجلسى، ج ٤٧، ص ٣٨، ح ٤٢؛ [١]مرآه العقول، ج ١٦، ص ١٥٢، ح ٥. [٢]

٢- (٢) . أى تربيتها بعدم المنع بعد العطاء.

الكناني، من التابعين، رسم له أمير المؤمنين عليه السلام شيئاً من أصول النحو، فكتب فيه أبو الأسود، وأخذه عنه جماعه، سكن البصرة في أيام عمر، وولى إمارتها في خلافة أمير المؤمنين، وشهد معه صفين، وهو أول من نَقَطَ المصحف نُقَطَ الإعراب، وتوفي سنة ٦٩ق. (١)

التخريج: (الكافي) ١: ٤٦٧ / ١ كتاب الحجّه باب مولد علي بن الحسين عليه السلام. وأخرجه ابن شهر آشوب في (المناقب). (٢)

شرح الغريب: التّوط: التعليق، يقال: ناطه ينوطه نوطاً، أي علّقه عليه، والتمائم: جمع تميمه، وهي عودته تعلّق على الأولاد مخافه العين.

المناسبة: في حديث جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: يبيى «كان يقال لعلي بن الحسين عليه السلام ابن الخيرتين؛ فخيره الله من العرب هاشم، ومن العجم فارس».

وروى أنّ أبا الأسود قال فيه (البيت).

١٤٦ الطويل

لَقَدْ كَانَ فِي حَوْلِ ثَوَاءٍ ثَوَيْتَهُ تَقْضَى لُبَانَاتٍ وَيَسْأَمُ سَائِمٌ (٣)

القائل: أعشى قيس، وهو ميمون بن قيس بن جندل، أبو بصير، ويقال له أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير، وهو من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية وأحد أصحاب المعلقات، وكان يغنى بشعره، فسَمِيَ صنّاجه العرب، عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم، ولُقّب بالأعشى لضعف بصره، وعمى في أواخر عمره، وتوفي باليمامة سنة ٧ق.

التخريج: (التهذيب) ١: ٦٦ / ١٨٧ باب صفه الوضوء، وأورده الشيخ في (التبيان) (٤) والبيت في ديوان الشاعر في قصيده طويله مطلعها: هُرَيْرَةٌ وَدَعَهَا وَإِنْ لَامَ لَائِمٌ غَدَاةً غَدِ أَمْ أَنْتَ لِلْبَيْنِ وَاجِمٌ (٥)

ص: ٣٨٣

١- ١). وله ديوان تهذيب تاريخ ابن عساكر عبدالقادر بدران، ج ٧، ص ١٠٧، دائرهالمعارف الاسلاميه، ج ١ ص ٣٠٧ خزانه الادب، ج ١ ص ١٣٦ الاعلام الزركلى، ج ٣ ص ٢٣٦. [١]

٢- ٢). المناقب، ج ٤ ص ١٦٧.

٣- ٣). شعراء النصرانيه، ج ١ ص ٣٥٧ الاعلام الزركلى، ج ٧، ص ٣٤١. [٢]

٤- ٤). التبيان، ج ٣، ص ٤٥٣.

٥- ٥). ديوان الاعشى، ص ١٩٧.

شرح الغريب: ثوى بالمكان يثوى ثواءً: أقام فيه، اللبانه: الحاجه عامه، أو الحاجه من غير فاقه، بل من همّه أو نهمه، يُقال: ما قضيت منه لبانتى، أى شهوتى.

الشاهد فيه: قوله (ثواءً) فقد زعم أنه مجرور لمجاورته (حول) وقد أورده الشيخ الطوسى راداً عليه معارضاً له، وذلك عند حديثه عن فرض الأرجل فى الوضوء على قراءه جرّ الأرجل فى قوله تعالى: «وَأَمْسِكُوا بُرُوسَكُمْ وَارْجُلَكُمْ» ١ فقد قيل إنها مجروره لمجاورتها الرؤوس، وذلك يوجب اشتراكها مع الرؤوس فى الاعراب لا فى الحكم، ومن ذلك قول الشاعر (وأورد الشاهد).

وقد أبطل الشيخ وجه المجاوره فى هذا البيت حيث قال: فأما البيت الذى أنشدوه للأعشى، فقد أخطأوا فى توهمهم أن هناك مجاوره، وإنما جرّ (ثواءً) بالبدل من (الحول). والمعنى لقد كان فى ثواءٍ ثويته تقضى لبانات، وهذا القسم من البدل هو بدل الأشتمال، كما قال تعالى: «قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ* النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ» ٢ وقال تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ» ٣.

١٤٧ الطويل

أَلَا زَعَمْتَ بِالْغَيْبِ أَلَا أُجِيبُهَا إِذَا أَنَا لَمْ يَكْرُمَ عَلَيَّ كَرِيمُهَا

القائل: كثير بن عبدالرحمن بن الأسود بن عامر الخزاعى، أبو صخر، المعروف بكثير عزة، وهى صاحبه عزة بنت جميل الضميريه، وكان مولعاً بها، عفيفاً فى حبه لها، وفد على عبدالملك بن مروان وعمر بن عبدالعزيز، وكانا يعظمانه ويكرمانه، وهو على مذهب الكيسانيه، يقول بإمامه على والحسن والحسين عليهم السلام ومحمد بن الحنفية رضى الله عنه، ويعتقد بغيه الأخير، وأنه سيعود بعد غيبته، وقد عبّر عن ذلك فى بعض أشعاره، وتوفى بالمدينه سنه ١٠٥ق، وقيل: سنه ١٠٧ق. (١)

ص: ٣٨٤

١-٤). سير أعلام النبلاء، ج ٥، ص ١٥٢؛ الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ٣٤٠؛ شرح شواهد المغنى السيوطى، ج ١، ص ٦٤؛ عيون الأخبار ابن قتيبه، ج ١، ص ١٤٧-١٤٨؛ كمال الدين الصدوق، ص ٣٢؛ [١] الفصول المختاره المفيد، ص ٢٤٢.

التخريج: (الكافي) ٨ : ٣٧٤ / ٥٦١ كتاب الروضة، والبيت في ديوان الشاعر ولفظه هكذا: وقد علمت بالغيب أن لن أودها إذا هي لم يكرّم عليّ كريمها

وأورده الكشي في (الرجال) ، والعلامة المجلسي في (المرآة) . (١)

شرح الغريب: كريمها: أي ذو المكانه عندها، ومراده إن لم أكن محباً لمن يحبها من ذوى الكرامه والمكانه عندها، لم أكن محباً صادقاً لها.

المناسبه: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن يونس بن ظبيان، قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام: . . . ألا تنهى حجر بن زائده وعامر بن جذاعة عن المفضل بن عمر؟ فقال: يبيي «يا يونس، قد سألتهما، وكتبت إليهما، وجعلته حاجتي إليهما، فلم يكفأ عنه، فلا- غفر الله لهما، فوالله لكثير عزّه أصدق في موّدته منهما في ما ينتحلان من موّدتي حيث يقول: (البيت) أما والله لو أحبّاني لأحبّبا من أحبّ» .

قال العلامة المجلسي: هذا الخبر يدلّ على جلاله المفضل وذمّهما، لكنّه على مصطلح القوم ضعيف، انتهى.

والخير ضعيف بالحسين بن أحمد ويونس بن ظبيان (٢) وروى الكشي عن أبي عبدالله عليه السلام بأنّه دعا عليهما بعدم المغفره، لكنّ حديثه مرسل، ونقل عن النجاشي أنّ حجر بن زائده ثقه صحيح المذهب، صالح من هذه الطائفه. (٣)

وأما عامر بن جذاعة فالأصحاب وإن لم يصرّحوا بتوثيقه إلا- أنّه نقل عن الكشي أنّه وحجر بن زائده من الحواريين للباقر والصادق عليهما السلام. (٤)

١٤٨ الطويل

قضى كلّ ذى دينٍ فوقى غريمه وعزّه ممطولٌ معنّى غريمها

القائل: كُثير عزّه، وقد تقدّمت ترجمته آنفاً.

ص: ٣٨٥

١- ١) . ديوان كثير، ص ٣٣٠؛ رجال الكشي، ص ٣٢٢، ش ٥٨٣، و ص ٣٢٩، ش ٥٩٨؛ مرآة العقول، ج ٢٦، ص ٥٦٠. [١]

٢- ٢) . راجع: منتهى المقال الحائري، ج ٣، ص ١٦ و ج ٧، ص ٨٨.

٣- ٣) . رجال النجاشي، ص ١٤٨، ش ٣٨٤.

٤- ٤) . رجال الكشي، ص ١٠، ش ٢٠.

التخريج: (التهذيب) ١: ٧٣ / ١٨٧ باب صفه الوضوء، والبيت في ديوان الشاعر من قصيده طويله مطلعها: عَفَّتْ عَيْقَهُ مِنْ أَهْلِهَا
فحريمها فبرقهُ حِسمي (١) قاعها فصريمها

وأورده الأنباري في (الإنصاف) ، والبغدادى في (الخزانة) . (٢)

الغريم: الدائن أو صاحب الحق، والممطول: غير المؤدى له حقه، يُقال: مَطَّلَه في الدين، إذا لواه وسوّف في قضائه، ولم يؤدّه في وقت استحقاقه، والمُعنى: اسم مفعول من (عنى) يُقال: عناه، إذا كلّفه ما يشقّ عليه، وكان سبباً في عنائه وشقوته.

الشاهد فيه: قوله: (قضى كلّ ذى دينٍ فوقى غريمه) وقد استشهد به الشيخ الطوسى على أنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب (وهو الفعل الثانى) أولى من إعمال الأبعد.

والعبارة التى هى موضع الشاهد من باب التنازع، فقد تقدّم عاملان وهما قوله (قضى) وقوله (وقى) وتأخر عنهما معمول واحد، وهو قوله (غريمه) وكلّ واحد من العاملين المتقدمين يطلب المعمول المتأخر مفعولاً، وقد أعمل الشاعر العامل الثانى منهما فى لفظ المعمول، والدليل على أنّه أعمل الثانى هنا أنّه لم يصل ضمير المعمول بالعامل الثانى، لأنّه لو كان قد أعمل الأوّل لوجب أن يقول: (قضى كلّ ذى دينٍ فوقاه غريمه) على أن يكون التقدير قضى كلّ ذى دينٍ غريمه فوقاه.

وقد أورد الشيخ الطوسى هذا الشاهد فى معرض حديثه عن آيه الوضوء، قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ
إِمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ» ٣

فقد قيل: إنّ قراءه نصب الأرجل لا تقتضى إلا الغسل، ولا تحتمل المسح، لأنّ عطف الأرجل على موضع الرؤوس فى الإيجاب توسّع وتجوّز، والظاهر والحقيقه يوجبان عطفها على اللفظ لا الموضع.

ص: ٣٨٦

١- ١) . عيقه: اسم موضع، وكذلك حِسمي.

٢- ٢) . ديوان كثير، ص ٣٢٨؛ الإنصاف فى مسائل الخلاف الأنباري، ج ١، ص ٩٠، ش ٤٥؛ خزانه الأدب، ص ٢٢٣.

فقال الشيخ في ردّه: ليس الأمر على ما توهمتم، بل العطف على الموضع مستحسن في لغة العرب، وجائز لا على سبيل الاتساع والعدول عن الحقيقة، والمتكلم مخير بين حمل الإعراب على اللفظ تاره، وبين حمله على الموضع أخرى، وهذا ظاهر في العربية مشهور عند أهلها، وفي القرآن والشعر له نظائر كثيرة.

على أن لو سلمنا أنّ العطف على اللفظ أقوى، لكان عطف الأرجل على الرؤوس أولى مع القراءه بالنصب، لأنّ نصب الأرجل لا يكون إلا- على أحد الوجهين؛ إمّا أن يعطف على الأيدي والوجوه في الغسل، أو يعطف على موضع الرؤوس فينصب، ويكون حكمها المسح، وعطفها على موضع الرؤوس أولى، وذلك أنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب أولى من إعمال الأبعد، وقد نصّ أهل العربية على هذا، (١) فقالوا: إذا قال القائل: أكرمني وأكرمت عبد الله، وأكرمت وأكرمني عبد الله، فحمل المذكور بعد الفعلين على الفعل الثاني أولى من حمله على الأول، لأنّ الثاني أقرب إليه.

وقد جاء القرآن وأكثر الشعر بأعمال الثاني، قال الله تعالى: «وَأَنَّهُمْ ظُنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا» ٢ لأنه لو أعمل الأول لقال: كما ظننتموه، وقال: «آتُونِي أَفْرَغَ عَلَيْهِ قِطْرًا» ٣ ولو أعمل الأول لقال: أفرغه، وقال: «هَٰؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيَهٗ . . .» ٤ ولو أعمل الأول لقال: هَٰؤُمُ اقْرءوه كتابيه. . . إلى أن قال: ومما أعمل فيه الثاني قول الشاعر: (وأورد الشاهد) ثم قال: فأعمل الثاني دون الأول، لأنه لو أعمل الأول لقال: قضى كلّ ذي دين فوقاه غريمه، انتهى كلام الشيخ رحمه الله.

وقد أخرج هذا البيت ابن هشام في (شرح الألفيه) وابن مالك في (شرح التسهيل) ولم يجعلوا من باب التنازع، ولهما تأويل خاص في المسألة. (٢)

على أنه لو لم يصح الاستشهاد في الموضع الذي أشرنا إليه من البيت، فإنّ فيه

ص: ٣٨٧

١-١. راجع: الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباري، ج ١، ص ٩٢؛ شرح الألفيه ابن عقيل، ج ١، ص ٥٤٨.

٢-٥. راجع: أوضح المسالك ابن هشام، ج ٢، ص ٢٥-٢٦ / ٢٤١. [١]

موضِعاً آخر للاستشهاد أشار إليه الأنباري في (الإنصاف) وهو قوله (مطول معني غريمها) فمطول ومُعني عاملان، وتأخر عنهما معمول واحد، وهو (غريمها) وكل من هذين العاملين يطلبه نائب فاعل، لأن كل واحد منهما اسم مفعول وهو يعمل عمل الفعل المبني للمجهول، والشاعر قد أعمل الثاني منهما، لأنه لو كان قد أعمل العامل الأوّل لوجب عليه أن يظهر الضمير بعد (معني) فيقول: وعزّه مطول معني هو غريمها، وتقديره (وعزّه مطول غريمها معني هو) فيكون (هو) نائب فاعل (معني) و (غريمها) نائب فاعل (مطول) ، فلما لم يظهر الضمير دلّ على أنه قد أعمل الثاني.

٤٩ الوافر

ألا إنّ النّساء خلّقن شتى فمنهنّ الغنيمه والغرام

ومنهنّ الهلال إذا تجلّى

التخريج: (الكافي) ٥: ٣٢٣ / ٣ كتاب النكاح باب أصناف النساء، (الفقيه) ٣: ٢٤٤ / ١١٥٨ باب أصناف النساء، (التهذيب) ٧: ١٠/٤٠١ باب اختيار الأزواج، ورواها الشيخ الصدوق في (المعاني) ، وأخرجها عنه العلامة المجلسي في (البحار) . (١)

المناسبه: عن داود الكرخي (٢) قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ صاحبتي هلكت رحمها الله، وكانت لي موافقه، وقد هممت أن أتزوج؟ فقال لي: «انظر أين تضع نفسك، ومن تشركه في مالك، وتطلعه على دينك وسيرك وأمانتك، فإن كنت لا بدّ فاعلاً، فبكرًا تنسب إلى الخير وإلى حسن الخلق، واعلم انهنّ كما قال (وأورد الأبيات) .

وهنّ ثلاث: فامرأه ولوؤدّ ودودّ تعين زوجها على دهره لدنياه وآخرته، ولا تعين الدهر عليه. وامرأه عقيم لا ذات جمال ولا خلق ولا تُعين زوجها على خير، وامرأه صحّابه ولاجه همّازه (٣) تستقلّ الكثير ولا تقبل اليسير» .

ص: ٣٨٨

١-١) . معاني الأخبار، ص ٣١٧، بحار الأنوار، ج ١٠٣، ص ٢٣٢، ح ١١. [١]

٢-٢) . في الكافي: [٢] إبراهيم الكرخي.

٣-٣) . الصحابه: شديده الصوت، والولاجه: كثيره الدخول والخروج، والهمّازه العيّابه.

ولكن نَصَفًا لَوْ سَبَّبْتُ وَسَبَّنِي بَنُو عَبْدِ شَمْسٍ مِنْ مَنَافٍ وَهَاشِمٍ

القائل: الفرزدق، وهو هَمَامُ بن غالب بن صَعَصَعَةَ التَّمِيمِي الدَّارِمِي، أبو فراس، واشتهر بالفرزدق لجهامه وجهه وغلظه، شاعر من النبلاء، من أهل البصره، عظيم الأثر في اللغة، ومن شعراء الطبقة الأولى، له قصيده في مدح الإمام علي بن الحسين عليه السلام مطلعها:

هذا الذي تعرفُ البطحاءُ وطأته

والبيتُ يعرفه والحِلُّ والحَرَمُ (١)

وله نقائض مشهوره مع جرير والأخطل، وتوفى في بادية البصره سنة ١١٠ق. (٢)

التخريج: (التهذيب) ١: ٧٤ باب صفه الموضوع، والبيت في ديوان الشاعر من قصيده في هجاء جرير، وقبلة: وليس بعدلٍ أن سَبَّبْتُ مُقَاعَسًا بِأَبَائِي الشُّمِّ الكِرَامِ الخَضَارِمِ

وهو من شواهد سيبويه في (الكتاب)، والمبرد في (المقتضب)، وأورده الأعلام في (شرح الكتاب)، والبغدادى في (الخرانه)، والأببارى في (الإنصاف). (٣)

شرح الغريب: قوله: (ولكن نصفاً) أى إنصافاً وعدلاً، وفي الديوان: ولكن عدلاً، ومن مناف: يريد به عبدمناف بن قصي على حسب النسبه إليه، و (هاشم) معطوف على (عبد شمس) لا- على (مناف) كما تصوره بعض الشارحين لأنه يترتب عليه فساد المعنى، لأن عبد شمس وهاشماً أخوان، وهما ابنا عبد مناف بن قصي. ومراد الشاعر أنه ليس من الإنصاف أن يسب بني مقاعس (٤) بأبائه لما لأبائه من الشرف والكرامه، ولو كان

ص: ٣٨٩

١- ١). راجع: الديوان، ج ٢، ص ١٧٨-١٨١؛ رجال الكشي، ص ١٣٠، ص ٢٠٧؛ حليه الأولياء أبو نعيم، ج ٣، ص ١٣٩؛ كنز الفوائد الكراجكي، ج ١، ص ١٨٢؛ الصواعق المحرقة الهيثمي، ص ٢٠٠؛ كشف الغميه الإربلي، ج ٢، ص ٤٤ [١] تذكره الخواص سبط ابن الجوزي، ص ٣٢٩؛ مختصر تاريخ دمشق ابن منظور، ج ١٧، ص ٢٤٧.

٢- ٢). الأعلام الزركلي، ج ٨، ص ٩٣. [٢]

٣- ٣). ديوان الفرزدق بشرح إيليا الحاوي، ج ٢، ص ٥٢٣؛ كتاب سيبويه، ج ١، ص ٥٢، ش ٦٣؛ شرح الكتاب الأعلام، ج ١، ص ٢١٣ و ٧٠٢؛ خزانه الأدب البغدادى، ج ٩، ص ٢٨٥؛ الإنصاف في مسائل الخلاف الأنبارى، ج ١، ص ٨٧، ش ٤٢؛ المقتضب المبرد، ج ٤، ص ٧٤.

٤- ٤). وهم حى من تميم، رهط جرير الشاعر، و مقاعس هو الحارث بن عمرو بن كعب بن سعد بن زيد مناہ بن تميم.

قد تسابَّ مع أشرف قريش من بنى عبدشمس وهاشم لكان إنصافاً في المهاجاة والمسايه، وكان حرياً به لأنهم يوازن آباءه في الشرف والعظمه.

الشاهد فيه: قوله: (سببت وسبني بنو عبدشمس) فإن هذه العبارة من باب التنازع حيث تقدّم فيها عاملان: وهما قوله: (سببت) وقوله: (سبني) وتأخر عنهما معمول واحد وهو قوله: (بنو عبدشمس) والأول يطلبه مفعولاً، والثاني يطلبه فاعلاً، وقد أعمل فيه الثاني، ولو أنه أعمل الأول لقال: (سببت وسبوني بنى عبدشمس) بنصب (بنى) وإظهار الضمير في (سبني).

وقد استشهد به الشيخ الطوسي في معرض حديثه عن آية الوضوء، قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». ١ .

ففي حال قراءة الأرجل بالنصب، فإن عطف الأرجل على موضع الرؤوس أولى، وذلك لأنّ الكلام إذا حصل فيه عاملان أحدهما قريب والآخر بعيد، فإعمال الأقرب أولى من أعمال الأبعد، وقد نصّ أهل العربية على هذا، وجاء القرآن الكريم وأكثر الشعر بإعمال الثاني دون الأول لقربه، وأورد الشيخ عدّه شواهد قرآنيه وشعريه منها بيت الفرزدق.

١٥١ البسيط

حَتَّى شَاها كَلِيلٌ مَوْهِنًا عَمِلُ بَاتَتْ طِرَابًا وَبَاتَ اللَّيْلَ لَمْ يَنْمِ

القائل: ساعده بن جؤيه الهذلي، من بنى كعب بن كاهل، من سعد هذيل، شاعر، من مخضرمي الجاهلية والإسلام، أسلم وليس له صحبه، قال الأمدى: شعره محشوٌ بالغريب والمعاني الغامضه، له ديوان شعر مطبوع. (١)

التخريج: (التهذيب) ١: ٢١٥ باب المياه وأحكامها، والبيت من قصيده طويله

ص: ٣٩٠

١- ٢). خزانه الأدب البغدادي، ج ٣، ص ٨٦-٨٧؛ [١] شرح شواهد المغني السيوطي، ج ١، ص ١٩؛ [٢] أعلام الزركلي، ج ٣، ص ٧٠. [٣]

للشاعر، رثى بها من أصيب يوم مَعِيْط وهو موضع منهم سُرَاقه بن جُعشم من بنى مدلج، وكان يرسل إليهم الأخبار، وهذا مطلعها:
يا لَيْتَ شِعْرِي وَلَا مَنُجِيَّ مِنَ الْهَرَمِ أَمْ هَلْ عَلَى الْعَيْشِ بَعْدَ الشَّيْبِ مِنْ نَدَمٍ

والبيت من شواهد سيويه، وأورده المبرد في (المقتضب) وابن هشام في (شرح الألفيه) والبغدادى في (الخرانه)، وابن منظور في (اللسان)، والأعلم في (شرح الكتاب). (١)

شرح الغريب: وصف في هذا البيت بقرأ نظرت إلى برق مستمطر دالّ على الغيث، حتى شأها: أى ساقها من موضعها إلى الموضوع الذى كان منه البرق، كليل: صفه للبرق بمعنى مكل، مثل أليم وسميع بمعنى مؤلم ومسمع، وموهناً: أى وقتاً من الليل، والمعنى أنّ البرق يكلّ أوقات الليل بدوامه فيه وتوالى لمعانه، كما يقال: أتعبت ليلك، أى سرت فيه سيراً حثيثاً متعباً متوالياً، والعمل: ذو العمل الدائب الذى لا يفتر، وباتت طراباً: أى باتت البقر وقد استخفها الشوق والفرح إلى البرق، وبات الليل: أى بات البرق الليل أجمع لا يفتر متصلاً من أول الليل إلى آخره.

الشاهد فيه: قوله (كليلٌ موهناً) فقد نصب (موهناً) بكليل على المجاز والاتساع مع أنّ اسم الفاعل من (كليل) غير متعد، وذلك لأنّ (كليل) هنا بمعنى (مكل) فعمل عمله، لأنه مغير منه لمعنى التكثير والمبالغه.

وقد أنشده سيويه على إعمال فعيل، لكن طعن بعض النحاه فى البيت، من جهة استشهاده، واعتبر الطاعنون (كليل) بمعنى (كال) وفعله لا- يتعدى فى الأصل، و (موهناً) فى البيت منصوب على الظرفيه لا- المفعوليه، وجعلوا معنى كليل ضعيف، أى أنّ البرق كليل فى نفسه.

وقد اعتبر أغلب النحاه تأويل الطاعنين غير صحيح (٢) لأنّ صدر البيت وعجزه ينافيه، إذ لو كان (كليل) بمعنى ضعيف، لم يقلّ (عمل) وهو الكثير العمل، ولا وصفه بقوله: (وبات

ص: ٣٩١

١- ١). كتاب سيويه، ج ١، ص ٧٥، ش ٩٢؛ [١] المقتضب المبرد، ج ٢، ص ١١٥؛ مغنى اللبيب ابن هشام، ج ٢، ص ٥٦٨، ش ٨٠٠؛ خزانه الأدب البغدادى، ج ٨، ص ١٥٥؛ [٢] لسان العرب ابن منظور-شأى-، ج ١٤، ص ٤١٨؛ شرح كتاب سيويه الأعلم، ج ١، ص ٢٤٨.

٢- ٢). راجع: خزانه الأدب، ج ٨، ص ١٥٥-١٦١. [٣]

الليل لم ينم) ، ولو كان البرق ضعيفاً لما ساق البقر، لأنه لا يدل على المطر.

واعْتُدِر لسبويه من حيث الإعراب، بأنّ (كليلاً) بمعنى (مُكَلِّ) فموهناً مفعوله على المجاز، كما يقال: أتعبت يومك، أو أتعبت ليلك، ففعل مبالغه (مُفْعِل) لا (فاعل) .

واستشهد به الشيخ الطوسي في (التهذيب) لنفس الغرض الذي ذكرناه، وذلك في أوّل باب (المياه وأحكامها وما يجوز التطهر به وما لا يجوز) حيث قال رحمه الله:

قال الله تعالى: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» ١ فكلّ ماءٍ نزل من السماء أو نبع من الأرض، عذباً كان أو ملحاً، فإنّه طاهر مطهر إلا أن ينجسه شيءٌ يتغيّر به حكمه.

وجه الدلالة من الآية أنّ الله تعالى قال: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» فأطلق على ما وقع اسم الماء عليه بأنّه طهور، والطهور هو المطهر في لغة العرب، فيجب أن يعتبر كلّما يقع عليه اسم الماء بأنّه طاهر مطهر إلا ما قام الدليل على تغيير حكمه.

وليس لأحدٍ أن يقول إنّ الطهور لا- يفيد في لغة العرب كونه مطهراً، لأنّ هذا خلاف على أهل اللغة، لأنّهم لا يفرقون بين قول القائل: هذا ماء طهور، وهذا ماء مطهر.

فإن قال قائل: كيف يكون الطهور هو المطهر، واسم الفاعل منه غير متعدّ، وكلّ (فعل) ورد في كلام العرب متعدياً، لم يكن متعدياً إلا وفاعله متعدّ، فإذا كان فاعله غير متعدّ ينبغي أن يحكم بأن فعوله غير متعدّ أيضاً، ألا ترى أنّ قولهم (ضروب) إنّما كان متعدياً لأنّ الضارب منه متعدّ، وإذا كان اسم الطاهر غير متعدّ يجب أن يكون الطهور أيضاً غير متعدّ؟

قيل له: هذا كلام من لم يفهم معاني الألفاظ العربيّة، وذلك أنّه لا خلاف بين أهل النحو أنّ اسم الفعول موضوع للمبالغة وتكرّر الصفة، ألا ترى أنّهم يقولون: فلان ضارب، ثمّ يقولون: ضروب، إذا تكرّر منه ذلك وكثر، وإذا كان كون الماء طاهراً ليس ممّا يتكرّر ويتزايد، فينبغي أن يعتبر في إطلاق الطهور عليه غير ذلك، وليس بعد ذلك إلا أنّه مطهر، ولو حملناه على ما حملنا عليه لفظه (الفاعل) لم يكن فيه زياده فائده، وهذا فاسد.

وأما ما قاله السائل: إن كل اسم للفاعل إذا لم يكن متعدياً، فالفعول منه غير متعدٍ، فغلط أيضاً، لأننا وجدنا كثيراً ما يعتبرون في أسماء المبالغة والتعديده وإن كان اسم الفاعل منه غير متعدٍ، ألا ترى إلى قول الشاعر (وأنشد الشاهد).

ثم قال: فعدي (كليل) إلى (موهنأ) لما كان موضوعاً للمبالغة، وإن كان اسم الفاعل منه غير متعدٍ، وهذا كثير في كلام العرب، ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: «وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَ كُفْرًا بِهِ» ١ فكل ما وقع عليه إطلاق اسم الماء يجب أن يكون مطهراً بظاهر اللفظ إلا ما خرج بالدليل.

١٥٢ الوافر

أقول لأُمّ زِنْبَاعِ أَقْرَى صُدُورِ الْعَيْسِ شَطْرُ بَنِي تَمِيمِ

القائل: أبو جندب القردى الهذلي، شاعر جاهلي، عُرف عنه الإباء الشديد والوفاء، وهو مع عشرة إخوه له منهم أبو خراش الهذلي كلهم شعراء دُهاه سراع لا يدركهم أحدٌ عدوًّا، وكان أبو جندب ذا شرٍّ وبأس، وكان قومه يسمونه المشؤوم. (١) ونسبه في (التهذيب) إلى هذيل، والظاهر تصحيف الهذلي.

التخريج: (التهذيب) ٢: ٤٢ كتاب الصلاة باب القبلة. ورواه أبو الفرج الأصفهاني في (الأغاني). (٢)

شرح الغريب: أمّ زنباع: امرأة الشاعر، وهي من بني كلب بن عوف، والبيت يقع ضمن قصيده يخاطب بها الشاعر امرأته، ذكر أبو الفرج (١١) بيتاً منها في أغانيه، أقر الشيء: أثبتته وأمضاه، وفي (الأغاني): أقيمي، والشرط: النحو والوجه.

الشاهد فيه: قوله: (شطر بني تميم) أي نحوهم، وقد استشهد به الشيخ الطوسي على أنّ المراد بالشرط في قوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (٣) هو النحو، قال: فأوجب الله تعالى بظاهر اللفظ التوجه نحو المسجد الحرام لمن نأى عن المسجد الحرام، والمراد بالشرط هاهنا النحو... وأنشد البيت.

ص: ٣٩٣

١-٢. الأغاني أبو الفرج، ج ٢١، ص ٢١٥ و ٢٢٣-٢٢٦ [١] في ترجمه أبي خراش.

٢-٣. الأغاني أبو الفرج، ج ٢١، ص ٢٢٤. [٢]

٣-٤. سورة البقرة (٢): الآية ١٤٤ و ١٤٩ و ١٥٠. [٣]

أَخْلَصَ اللَّهُ لِي هَوَايَ فَمَا أُغْرِقُ رَقًّا نَزَعًا وَلَا تَطِيئُ سِهَامِي

القائل: الكُميت بن زيد بن خُنيس الأَسدي، أبو المستهل، شاعر من أهل الكوفة، كان عالماً بآداب العرب ولغاتها وأخبارها وأنسابها، ثقه في علمه، كثير المدح لأهل البيت عليهم السلام، فقد صحب الإمام الباقر عليه السلام ومات في حياه الإمام الصادق عليه السلام.

روى الكشي عن حمدويه، عن حسان بن عبيد بن زرار، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال للكُميت: «لا تزال مؤيداً بروح القدس ما دمت تقول فينا» وأشهر شعره الهاشميات، وهي عدّه قصائد في مدح بني هاشم. وقيل: إن مجموع شعره أكثر من خمسه آلاف بيت.

قال أبو عبيده: لو لم تكن لبني أسد منقبه غير الكُميت لكفاهم.

وقال أبو عكرمه الضبي: لولا شعر الكُميت لم يكن للغه ترجمان. (١)

التخريج: (الكافي) ٨: ٢١٥ / ٢٦٢، والبيت من أول قصيده في الهاشميات، وتقع في (١٠٣) أبيات، ومطلعها: من لقلبٍ مُتيمٍ مُستهامٍ غير ما صبوه ولا أحلامٍ

وأورد البيت أبو ريش القيس في (شرح الهاشميات)، والكشي في (الرجال)، وابن شهر آشوب في (المناقب)، وأبو الفرج الأصفهاني في (الأغانى)، والطبرسي في (إعلام الوري) وغيرهم. (٢)

شرح الغريب: أخلص الله لي هواي، أي جعل الله تعالى حبي لكم أهل البيت خالصاً، أغرق في النزاع: بالغ في مد القوس وجذب وترها إلى أقصاه، ثم استعير لمن بالغ في كل شيء، وطاش السهم يطيش طيشاً: إذا عدل يميناً أو شمالاً ولم يصب

ص: ٣٩٤

١- ١. الشعر والشعراء ابن قتيبه، ص ٣٩٠؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج ١، ص ٣٧؛ [١] الكنى والألقاب عباس القمي، ج ١، ص ١٥٦؛ رجال الكشي: ص ٢٠٨، ش ٣٦٦؛ الغدير الأميني، ج ٢، ص ١٩٥.

٢- ٢. الهاشميات، ص ٢٣؛ شرح الهاشميات، ص ٣٧؛ رجال الكشي، ص ٢٠٦، ش ٣٦٢؛ المناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٢٠٧؛ [٢] إعلام الوري، ج ١، ص ٥١٠؛ بحار الأنوار المجلسي، ج ٤٦، ص ٣٣٨، ح ٢٧، و [٣] ج ٤٧، ص ٣٢٢، ح ١٣، مرآة العقول المجلسي، ج ٢٦، ص ١٣٧. [٤]

الهدف، والمراد أن تأييده تعالى جعله لا يُخطئ هدف المودّة، بل يصيب كلّ ما أراد من مدحهم عليهم السلام والثناء عليهم، وإن لم يبلغ في نزع قوس المحبّة.

المناسبة: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن يونس بن يعقوب، قال: أنشد الكميت أبا عبد الله عليه السلام شعراً، فقال: أخلص الله لى هواى، (البيت) فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تقل هكذا (فما أغرق نزعاً) ولكن قل (فقد أغرق نزعاً ولا تطيش سهامى)» .

وروى أن الكميت أنشد هذه القصيدة الإمام الباقر عليه السلام أيضاً ودعا له فقال: «اللهم اغفر للكميت» (١) وفى روايه: «لا تزال مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك وقلت فينا» . (٢)

وقال أبو ريش القيسى شارح (الهاشميات) : بلغنا أن الكميت أنشد محمّد بن على بن الحسين عليه السلام هذا الشعر، فلما انتهى إلى قوله (فما أغرق نزعاً ولا تطيش سهامى) قال له محمّد بن على عليه السلام: يبيى «من لم يُغرق النزع لم يبلغ غايته بسهمه، ولكن لو قلت: فقد أغرق نزعاً ولا تطيش سهامى» . (٣)

وفى روايه ابن شهر آشوب أن الكميت قال موافقاً للإمام الباقر عليه السلام على تصحيحه: يا مولاي أنت أشعر منى فى هذا المعنى. (٤)

ويبدو أن الإمام الصادق عليه السلام قد نهاه عن أن يقول (فما أغرق نزعاً) لما يستبطن هذا القول من معنى التقصير فى مدحهم وعدم الاعتناء فى مودّتهم، ولأنه يدلّ على جواز سهم المحبّة عن هدفه على تقدير المبالغة فى المدح والثناء، ولذلك غير عليه السلام العبارة «فقد أغرق نزعاً ولا تطيش سهامى» وهى أبلغ وأكمل فى مقام إظهار المحبّة، ذلك لأنّ الشاعر إذا بالغ فى الثناء على ممدوحه خرج عن الحقّ، وقد يلجأ إلى الكذب فى ما يثبته للمدوح، كما أن الرامى إذا أغرق نزعاً أخطأ الهدف، لكنّ المادح لأهل البيت عليهم السلام لا يطيش سهم مودّته عن إصابه الغرض وإن بالغ فى مدّ قوسها إلى حدّ الكمال، لأنّه يصيب هدف الحقّ والصدق، ويكون مطابقاً لواقع الحال.

ص: ٣٩٥

١-١ . الأغاني أبو الفرج، ج ١٧، ص ٢٤. [١]

٢-٢ . إعلام الورى، ج ١، ص ٥٠٩؛ [٢] رجال الكشى، ص ٢٠٨، ش ٣٦٦ نحوه.

٣-٣ . شرح الهاشميات، ص ٣٧-٣٨.

٤-٤ . المناقب، ج ٤، ص ٢٠٧. [٣]

ويُحتمل أن يكون غرضه عليه السلام من التصحيح هو مدح الكمية والثناء عليه، فكأنه قال إنك لم تقصّر في مدحنا وإظهار مودتنا، بل تبذل منتهى جهدك وغايه وسعك.

قافيه النون

١٥٤ البسيط

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته

القائل: شيخ من أهل الشام، حضر صفين مع أمير المؤمنين عليه السلام، وفي (كشف الغمّه): بعض أهل الكوفة، وفي موضع آخر: رجل من أهل العراق.

التخريج: (الكافي) ١: ١٥٥ / ١ كتاب التوحيد باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ورواه الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والكرجكي، والإربلي، والسيد ابن طاوس، وابن عساكر، والطبرسي، وابن أبي الحديد وغيرهم. (١)

المناسبة: ورد البيتان في حديث يتضمّن قول أمير المؤمنين عليه السلام في معنى العدل ونفى الجبر وإثبات الحكمة في أفعال الله تعالى ونفى العبث عنها.

رواه الشيخ الكليني بالإسناد عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمد وغيرهما، رفعوه، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أبقضاء من الله وقدر؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يبيي «أجل يا شيخ، ما علوتم تلعه ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر».

فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين.

فقال له عليه السلام: يبيي «مه يا شيخ، فوالله لقد عظم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون،

ص: ٣٩٦

١- ١). التوحيد الصدوق، ص ٣٨١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام الصدوق، ج ١، ص ١٤٠؛ الإرشاد الشيخ المفيد، ج ١، ص ٢٢٦؛ الفصول المختاره السيد المرتضى، ص ٤٣؛ أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٥١؛ كثر الفوائد الكرجكي، ج ١، ص ٣٦٤؛ كشف الغمّه الإربلي، ج ١، ص ٨٥؛ ج ٢، ص ٢٨٨؛ الطرائف السيد ابن طاوس، ص ٣٢٧؛ مختصر تاريخ دمشق ابن منظور، ج ١٨، ص ٧٣؛ الاحتجاج الطبرسي، ص ٢٠٩؛ شرح نهج البلاغه ابن أبي الحديد، ج ١٨، ص ٢٢٨.

وفى مقامكم وأنتم مقيمون، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين، ولا إليه مضطرين» .

فقال له الشيخ: وكيف لم تكن فى شىء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟

يبى فقال له عليه السلام: «وتظنُّ أنه كان قضاءً حتماً وقدرًا لازماً؟! إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهى والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمةً للمذنب، ولا محمده للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبده الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدرية هذه الأئمة ومجوسها، إن الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً «ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» ١ فأنشأ الشيخ يقول (وأنشد البيتين) . انتهى.

وزاد فى بعض ما ذكرنا من المصادر على البيتين آياتاً أخرى، فوصلت فى (الفصول المختاره) إلى تسعة آيات.

١٥٥الرجز

إذا جعلنا (١) ثافلاً يميناً فلن نعود بعدها (٢) سينا

للحجِّ والعمره مابينا

القائل: يزيد بن معاوية لعنه الله.

وفى (معجم البلدان) : عمر بن يزيد بن معاوية، وقال: روى أنه كان ليزيد بن معاوية ابن اسمه عمر، فحجّ فى بعض السنين، فقال وهو منصرف (وأنشد الرجز) قال: فأصابته صاعقه فاحترق، فبلغ خبره محمّد بن على بن الحسين عليه السلام فقال: «ما استخفّ

ص: ٣٩٧

١- ٢) . فى إحدى روايتى التهذيب: تركنا، وفى معجم البلدان: [١] جعلن، وفى الفقيه: نزلنا، والظاهر أنه تصحيف (تركنا) كما فى روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه.

٢- ٣) . فى الفقيه: بعده.

أحد بيت الله الحرام إلا عوجل». (١)

وعمر بن يزيد، عدّه الطبرى وابن عبد ربّه من أولاد يزيد بن معاوية. (٢)

وفى (مختصر تاريخ دمشق) : مات فى حياه أبيه من صاعقه أصابته. (٣)

وهذا معارض بروايه ياقوت فى (معجم البلدان) من أنّ هلاكه كان فى زمان الإمام الباقر عليه السلام.

ومهما يكن القائل فإنّ هذا الرجز يدلّ على حقد الأمويين على شعائر الإسلام ونياتهم السيئه فى تعطيلها، ومن هنا جاءت ثوره الإمام الحسين عليه السلام لإصلاح ما أفسده الحكم الأموى وإقامه مبادئ الدين العزيز، فكانت صرخه مدويه جعلت الزمان عاشوراء والأرض كربلاء، وصارت رايه الأحرار فى كلّ زمان، ومنار الثوار فى كلّ مكان.

التخريج: (الفقيه) ٢: ١٤٢ / ٦١٥ باب فضائل الحج، (التهذيب) ٥: ٤٤٤ / ١٥٤٦ كتاب الحج باب من الزيادات فى فقه الحج، و٥: ٤٦٢ / ١٦١٢ كتاب الحج باب من الزيادات فى فقه الحج، ورواه ياقوت فى (معجم البلدان) . (٤)

شرح الغريب: ثافل: من جبال تهامة، وهما جبالان يقال لأحدهما ثافل الأكبر، وللآخر ثافل الأصغر.

المناسبه: عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: ييبى «ترون هذا الجبل ثافلاً، إنّ يزيد بن معاوية لمّا رجع من حجّه مرتحلاً إلى الشام أنشأ يقول (الرجز) فأماته الله عزّ وجلّ قبل أجله» .

وفى روايه: «أنّ يزيد بن معاوية لعنهما الله حجّ، فلمّا انصرف قال شعراً (وأنشد الرجز) فنقصّ الله عمره، وأماته قبل أجله» .

١٥٦ الطويل

وَيُنَحَّرُ بِالزَّوَارِءِ مِنْهُمْ لَدَى الضُّحَى ثَمَانُونَ أَلْفًا مِثْلَمَا تُنَحَّرُ الْبَدَنُ

القائل: ابن أبى عَقْبَ الشاعر، وهو عبدالله بن بشار بن أبى عقب الليثى، (٥)رضيع الإمام الحسين عليه السلام، من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، فقد كتب عليه السلام إلى الخوارج على يديه

ص: ٣٩٨

١- ١) . معجم البلدان ياقوت [١] ثافل، ج ٢، ص ٨٤.

٢- ٢) . تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٥٠٠؛ العقد الفريد ابن عبد ربه، ج ٥، ص ١١٧. [٢]

٣- ٣) . مختصر تاريخ دمشق ابن منظور، ج ١٩، ص ١٦٩.

٤- ٤) . معجم البلدان ياقوت- ثافل، ج ٢، ص ٨٤.

٥- ٥) . وقيل: الدثلى والديلمى، راجع: أمالى الشيخ، ص ٢٤١، ح ٤٢٤؛ بحار الأنوار، ج ٤٥، ص ٣٣٤ و ٣٨٠.

ووجه نحوهم. (١) وروى ابن أبي عقب عن أمير المؤمنين عليه السلام حديثاً في حال الشيعة عند غيبه الإمام القائم عليه السلام، رواه عنه أبو الجارود زياد بن المنذر. (٢)

وأكثر شعره في الملاحم والفتن وأحداث آخر الزمان، وله بيت يطالب به بدم الشهداء في كربلاء ويذكر قتلهم حيث يقول: وعند غنى قطرة من دمائنا وفي أسدٍ أخرى تُعدّ وتُذكر (٣)

ويريد بقوله (غنى) عبد الله بن عقبه الغنوى، ويقول (أسد) حرمله بن كاهل الأسدى (لعنهما الله وأخزاهما) وفي قوله: (دمائنا) التفات إلى كونه رضيع الإمام الحسين عليه السلام.

ولابن أبي عقب كتاب، ذكره البياضى في (الصراط المستقيم) ضمن الكتب التي نقل عنها بالواسطة (٤) ونقل عنه حديثاً في غيبه الإمام القائم عليه السلام، وعبر عنه بقوله: كتاب عبدالله بن بشار رضيع الحسين عليه السلام. (٥)

ولم نعثر على تاريخ دقيق لوفاته، لكن في خبر للشيخ الطوسى مسند عن المدائنى عن رجاله: أن ابن أبي عقب كان مع جيش المختار الذى بعثه بقياده إبراهيم ابن مالك الأشتر لقتال عبيد الله بن زياد الفاسق فى نهر الخازر. (٦)

بالموصل، وهو يدل على بقاء ابن أبي عقب حياً إلى سنة ٦٦٦ ق.

ويبدو من خبر الشيخ أيضاً أن ابن أبي عقب كان من قادة ذلك الجيش أو من وجوهه المعروفين، لا من عامه جنده، فقد جاء فيه أنه لما تراجع أهل العراق عن أهل الشام، قال لهم عبدالله بن بشار. (٧) بن أبي عقب: حدثنى خليلى أنا نلقى أهل الشام على نهر يقال له الخازر، فيكشفوننا حتى نقول: هى هى. (٨)

ثم نكر عليهم، فنقتل أميرهم، فأبشروا واصبروا فإنكم لهم قاهرون. (٩)

ص: ٣٩٩

١- ١). المناقب ابن شهر آشوب، ج ٣، ص ١٨٩؛ [١] بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٣٩٠. [٢]

٢- ٢). إكمال الدين الصدوق، ص ٣٠٤؛ [٣] غيبه النعمانى، ص ١٩٢، ح ٣؛ [٤] بحار الأنوار، ج ٥١، ص ١١٤، ح ١٢. [٥]

٣- ٣). تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٤٨؛ و ج ٦، ص ٦٥. [٦]

٤- ٤). الصراط المستقيم البياضى، ج ١، ص ٨ رقم ٩٣.

٥- ٥). الصراط المستقيم البياضى، ج ٢، ص ٢٥٨؛ [٧] وعنه إثبات الهداه الحرّ العاملى، ج ٧، ص ١٥٦.

٦- ٦). الخازر: نهر بين إربل والموصل على جهة الزاب الأعلى.

٧- ٧). ورد اسم أبيه فى الأمالى [٨] مصحفاً إلى (يسار) بدل (بشار).

٨- ٨). أى الهزيمة.

٩- ٩). الأمالى الطوسى، ص ٢٤١، ح ٤٢٤. [٩]

وإخباره عن المعصوم هنا لا ريب فيه، فقد قُتِلَ عبيدالله بن زياد في هذه الوقعة، وبعث ابن الأشر برأسه إلى المختار.

ونقل ابن حبيب ما يدلّ على أنّ وفاه ابن أبي عقب قبل سنة ٦٦٤ق، فقد ترجم له في (أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام) ، وقال: عبدالله بن بشار ابن أبي عقب الشاعر، وكان رضيع الحسين بن علي بن أبي طالب، وكان يجالس عبيدالله بن الحرّ الجعفي، فيخبره بما خبره عن علي رضي الله عنه، وهو صاحب أشعار الملاحم، وكان يقول: إنّ الحسين رضي الله عنه قال لي: إنّك تقتل، يقتلك عبيدالله بن زياد بالجازر. (١)

وقال ابن الحرّ: إنّ ابن أبي عقب كان يخبرني عن الحسين رضي الله عنه أشياء يكذبها عليه، ويزعم أنّ ابن زياد يقتله، فأتاه عبيدالله بن الحرّ ليلاً مشتملاً على السيف، فناداه فخرج إليه، فقال: أبلغ معي إلى حاجه لي. فخرج معه ابن أبي عقب، فلمّا برز إلى السبخه ضربه بالسيف حتى مات. (٢)

وهذا يعني أنّه قُتِلَ في حياه ابن زياد، وأنّ الذي اغتاله هو عبيدالله بن الحر، لكن ذلك معارض بما قدّمناه عن الشيخ الطوسي، وخبره يصدّق الروايه التي زعم ابن الحرّ بسببها أنّ ابن أبي عقب يكذب علي الحسين عليه السلام، فقد بقي ابن أبي عقب حتى كان في الجيش الذي قاتل ابن زياد بالخازر، ولا ندرى لعلّه كان أحد القتلى في تلك الوقعه ليتّم صدق إخباره عن المعصوم عليه السلام، لكن لم أجد ما يدلّ على ذلك في ما أُتيح لي بحثه في كتب الحديث والتاريخ، كما أنّه ليس هناك ما يدلّ على بقائه بعد تلك الوقعه.

وعليه لا تخلو روايه ابن حبيب من أيادي الوضع والدسّ الأمويه الهادفه إلى النيل من أخبار المعصومين وتشويه سمعهم أصحابهم فضلاً عن تتبعهم بالقتل والسجن والتعذيب والتشريد.

ومهما يكن الأمر، فإنّ تمثّل المعصوم بهذا البيت (٣) وتصديقه له رغم كونه من شعر

ص: ٤٠٠

١-١) . الجازر: قريه من نواحي النهروان من أعمال بغداد، والموضع الذي كانت فيه الوقعه بين ابن زياد وجيش المختار هو الخازر على ما قدّمناه.

٢-٢) . أسماء المغتالين ابن حبيب، ص ١٧٣ ([١] من نوادر المخطوطات المجلّد الثاني). [٢]

٣-٣) . أي قوله: «وينحر بالزوراء منهم لدى الضحى...» .

الملاحم على ما سيأتي في بيان المناسبه، وتعبير ابن أبي عقب عن أمير المؤمنين عليه السلام بخليلى على ما تقدم عن الشيخ، واعتماد كتابه في بعض مصادر أصحابنا، كلها تدل على صدق الرجل عن الأئمة عليهم السلام.

التخريج: (الكافي) ٨: ١٧٧ / ١٩٨ كتاب الروضه.

شرح الغريب: الزوراء: مؤنث الأزور، وهو المائل، وبه سميت دجله بغداد زوراء، وتُطلق على عدّه أماكن أشهرها زوراء بغداد، واحتمل العلامة المجلسي أن يكون المراد بالزوراء الواردة في حديث (الكافي) اسماً لموضع بالرى، (١) وقد ورد في أحاديث الغيبه وعلامات الظهور «وخراب الزوراء وهي الرى وخسف المزوره وهي بغداد». (٢)

البيد: جمع يَدَنه، وهي الناقه، وروى البُزَل: جمع بازل، وهو من الإبل ما دخل في السنه التاسعه، ولعله يشير إلى قتال الأمين والمأمون، فقد قتل كثير من العباسيين من عسكر الأمين بالرى، والأقرب أنه يشير إلى واقعه تكون في زمان الظهور أو قبله.

المناسبه: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن محمد بن سنان، عن معاويه بن وهب، قال: تمثّل أبو عبدالله عليه السلام بيت شعر لابن أبي عقب (وأنشد البيت).

قال: وروى غيره: (٣) البُزَل.

ثم قال لى: «تعرف الزوراء؟» قال: قلت: جعلت فداك، يقولون إنها بغداد. قال: «لا»، ثم قال: «دخلت الرى؟» قلت: نعم. قال: «أتيت سوق الدواب؟» قلت: نعم، قال: «رأيت الجبل الأسود عن يمين الطريق، تلك الزوراء، يقتل فيها ثمانون ألفاً، منهم ثمانون رجلاً من ولد فلان، كلهم يصلح للخلافه».

قلت: ومن يقتلهم جعلت فداك؟ قال: يقتلهم أولاد العجم.

١٥٧ البسيط

صُمُّ إِذَا سَمِعُوا خَيْرًا ذُكِرْتُ بِهِ وَإِنْ ذُكِرْتُ بِشَرٍّ عِنْدَهُمْ أَذِنُوا

القائل: قَعْنَب بن أمّ صاحب الفزارى، واسم أبيه ضمّره من بنى عبدالله بن غطفان،

ص: ٤٠١

١- ١). مرآه العقول المجلسي، ج ٢٦، ص ٦٤، ح ١٩٨. [١]

٢- ٢). بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٢٢٦، ح ٨٩. [٢]

٣- ٣). أى غير معاويه بن وهب، والكلام قد يكون للمصنّف، أو للراوى قبل معاويه.

وأمّ صاحب هي أمّه، شاعر، عاش في أيام الوليد بن عبد الملك، وعرف واشتهر من خلال هجائه للوليد. (١)

شرح الغريب: أذنوا: استمعوا، وفي (روضه المتقين): أذن، وهو الذى يسمع مقال كلّ أحدٍ ويقبله، ولفظه واحد مع المؤنث والمذكر والمفرد والجمع، وقال المولى محمّد تقي المجلسى الأوّل: فى معنى البيت على هذه الرواية: أى يسمعون شرى بكلّ أعضائهم، وصارت بمنزله الأذن، وباقي النسخ تصحيف.

التخريج: (الفقيه) ٣: ٣٦٤ / ١٧٣٠ باب النوادر من أبواب القضاء والأحكام، وأورده المجلسى الأوّل فى (شرح الفقيه). وابن منظور فى (اللسان). (٢)

المناسبة: قال الشيخ الصدوق: وكان النبى صلى الله عليه وآله يقول فى دعائه: «اللهم إني أعوذ بك من ولدٍ يكون عليّ ربّاً، ومن مال يكون عليّ ضياعاً، ومن زوجة تشينى قبل أوان مشيبي، ومن خليلٍ ماكر عيناه ترانى وقلبه يرعانى، إن رأى خيراً دفنه، وإن رأى شراً أذاعه، وأعوذ بك من وجع البطن». (ثم أنشد البيت).

١٥٨ الوافر

فإن يك يا أميمٌ عليّ دينٌ فِعمرانُ بن موسى يَسْتَدِينُ

التخريج: (الكافي) ٥: ٩٥ / ١٠ كتاب المعيشه باب الدين، وأورده عنه العلامة المجلسى فى (المرآه)، والحرّ العاملى فى (الوسائل) كتاب التجاره باب جواز الاستدانه مع الحاجه إليها، وابن منظور فى (اللسان)، والزبيدى فى (شرح القاموس). (٣)

شرح الغريب: أميم: اسم امرأه، منادى مرخّم، وأصله أميمه، وفى (لسان العرب) و (التاج): فإن يك يا جناح... وعمران بن موسى، قيل: المراد موسى بن عمران عليه السلام وإنّما قلب للوزن. واستدان: أخذ ديناً، واستدانه: استقرض منه.

المناسبة: روى الشيخ الكلينى، بالإسناد عن موسى بن بكر، قال: ما أحصى ما

ص: ٤٠٢

١- ١. من نسب إلى أمّه من الشعراء ابن حبيب، ص ٩٢-المطبوع ضمن نوادر المخطوطات-المجلد الأوّل، ؛ أعلام الزركلى، ج ٥، ص ٢٠٢. [١]

٢- ٢. روضه المتقين المجلسى، ج ٩، ص ٢٤٣؛ لسان العرب ابن منظور-اذن-، ج ١٣، ص ١٠.

٣- ٣. مرآه العقول المجلسى، ج ١٩، ص ٤٦؛ [٢] وسائل الشيعه الحرّ العاملى، ج ١٨، ص ٣٢١، ح ٦؛ [٣] لسان العرب دين ١٣: ١٦٨، تاج العروس / الزبيدى دين

سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام ينشد (وأنشد البيت) .

١٥٩الرجز

ما تنقِمُ الحَرْبُ الشَّمْسُ مِنِّي بازِلُ عامين حديثٌ سَنِي

لمثل هذا وَلَدَتْنِي أُمِّي

القائل: أبو جهل، وهو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي، أشد الناس عداوة لرسول الله صلى الله عليه وآله، وأحد سادات قريش وأبطالها ودعاتها في الجاهلية، وكان يقال له (أبو الحكم) فدعاه المسلمون (أبا جهل)، شهد بدرًا مع المشركين فقتل فيها.

(١)

ونسب نحو هذا الرجز لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام (٢) وقد ارتجز به في بدر، وفي (البدايه والنهايه): أن أبا جهل قاله متمنلاً، وهو يدلّ على أنه ليس له.

التخريج: (الكافي) ٨: ١١١ / ٩١ كتاب الروضه، وأخرجه ابن هشام في (السيره)، وابن كثير، وابن دريد، والبغدادي، والسيوطي وغيرهم. (٣)

شرح الغريب: الشَّمْسُ: النَّفُورُ العَبِيرُ الصُّحْبَةُ، وروى: العَوَانُ، وهى الحرب التى قُوَّتَلْ فيها مرّه بعد أخرى، والبازل: البعير إذا انشَقَّ نابه، وذلك فى السنه التاسعه، وهو فى هذه السنّ كامل القوّه شديد الصلابه.

المناسبه: روى الشيخ الكليني بالإسناد عن فضيل البرجمي فى حديث قتاده لخالد بن عبدالله أمير مكّه عن أكرم وأعزّ وأذلّ وقعه كانت فى العرب قال: خرج أبو جهل يومئذٍ أى يوم بدر وقد أعلم لئرى مكانه، وعليه عمامه حمراء، ويده تُرس مذهب وهو يقول (الرجز) . انتهى.

(وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين)

ص: ٤٠٣

١- ١) . أعلام الزركلى، ٥، ص ٨٧. [١]

٢- ٢) . راجع: الفائق الزمخشري-بزل-، ج ١، ص ٩٥؛ لسان العرب-نقم-١٢، ص ٥٩٠؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج ١، ص ١٤٨ عن ابن عساكر؛ المناقب ابن شهر آشوب، ج ٣، ص ١٢٠؛ بحار الأنوار:، ج ١٩، ص ٢٩١ و ٣٢٢، ح ٩.

٣- ٣) . السيره النبويه ابن هشام، ج ٢، ص ٢٨٧؛ البدايه والنهايه ابن كثير، ج ٣، ص ٢٨٣ و ٢٨٧؛ جمهره اللغه ابن دريد-خلف-، ج ١، ص ٦١٦؛ خزانه الأدب البغدادي، ج ١١، ص ٣٢٥؛ شرح شواهد المغنى السيوطي، ج ١، ص ١٤٧، ش ٥٦ [٢] عن مسند إسحاق بن راهويه؛ الأمالى الشجرية، ج ١، ص ٢٧٦؛ بحار الأنوار، ج ١٩، ص ٢٩٩، ح ٤٤.

١. القرآن الكرىم.
٢. إثبات الهداه ، للحزّ العاملى (ت١١٠٤ق) ، دار الكتب الإسلاميه، طهران.
٣. الاحتجاج ، للطبرىسى، من أعلام القرن السادس، منشورات المرتضى، مطبعه سعید، مشهد ١٤٠٣ق.
٤. إحقاق الحقّ ، للسید نور الله التسترى (الشهید سنه ١٠١٩ق) ، مكتبه السید المرعشى، قم.
٥. أحكام القرآن ، للجصاص (ت سنه ٣٧٠ق) ، دار إحياء التراث العربى، بیروت، ١٤٠٥ق.
٦. أدب الكاتب ، لابن قتیبه الدینورى (ت٢٧٦ق) ، مطبعه السعاده، مصر، ١٣٨٢ق.
٧. إرشاد السارى فى شرح صحیح البخارى ، للقسلانى (ت٩٢٣ق) ، الطبعه الأولى، مصر.
٨. الإرشاد فى معرفه حجج الله على العباد ، للشیخ المفید (ت٤١٣ق) ، المؤتمر العالمى لألفیه الشیخ المفید، قم، ١٤١٣ق.
٩. الاستیعاب ، لابن عبدالبرّ القرطبى (ت٤٦٣ق) ، دار إحياء التراث العربى، بیروت، ١٣٢٨ مطبوع فى هامش الإصابه.
١٠. أسد الغابه ، لابن الأثیر (ت٦٣٠ق) ، دار إحياء التراث العربى، بیروت.
١١. أسماء المغتالین من الأشراف فى الجاهلیه والإسلام ، لمحمد بن حبيب البغدادى (ت٢٤٥ق) ، شركه مصطفى البابى مصر ضمن (نوادر المخطوطات) .
١٢. الاشتقاق ، لابن درید (ت٣٢١ق) ، مكتبه المثنى بغداد.
١٣. الإصابه فى تمییز الصحابه ، لابن حجر العسقلانى (ت٨٥٢ق) ، دار إحياء التراث العربى، بیروت ١٣٢٨ق.
١٤. الأعلام ، للزركلى دار العلم للملايين، بیروت، الطبعه السابعه ١٩٨٦ق.
١٥. أعلام النبوه ، للماوردى (ت٤٥٠ق) ، دار الكتاب العربى، بیروت، ١٤٠٧ق.

١٦. أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام ، لعمر رضا كحاله مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٤ق.
١٧. أعيان الشيعة ، للسيد محسن الأمين (ت ١٣٧١ق) ، دار التعارف، بيروت.
١٨. الأغاني ، لأبي الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٢ق) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٩. الاقتضاب ، في شرح أدب الكتاب، لابن السيد البطلموسي (ت ٥٢١ق) ، الهيئة المصريه للكتاب ١٩٨١ق.
٢٠. إكمال الدين وإتمام النعمه ، للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ق) ، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٥ق.
٢١. الأمالي ، للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ق) ، مؤسسه البعثه، قم، الطبعة الأولى.
٢٢. الأمالي ، للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ق) ، مؤسسه البعثه، قم، الطبعة الأولى.
٢٣. الأمالي ، لأبي علي القالي (ت ٣٥٦ق) ، دار الفكر، بيروت.
٢٤. الأمالي ، للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ق) ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانيه ١٣٨٧ق.
٢٥. الأمالي ، للشيخ المفيد (ت ٤١٣ق) ، جماعه المدرسين، قم.
٢٦. الأمالي الشجريه ، لابن الشجرى (ت ٤٢٠ق) ، حيدر آباد ١٣٤٩ق.
٢٧. الأمثال ، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ق) ، دار المأمون دمشق الطبعة الأولى ١٤٠٠ق.
٢٨. الأمثال والحكم ، لمحمد بن أبي بكر الرازي (ت ٦٦٦ق) ، المستشاريه الثقافيه للجمهوريه الإسلاميه دمشق ١٤٠٨ق.
٢٩. الانتصار ، للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ق) ، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ق.
٣٠. الانصاف في مسائل الخلاف ، لأبي البركات الأنبارى (ت ٥٧٧ق) ، دار الفكر، بيروت.
٣١. الأوائل ، لأبي هلال العسكري (المتوفى بعد سنه ٣٩٥ق) ، دار الكتب العلميه، ١٤٠٧ق.
٣٢. أوضح المسالك إلى ألفيه ابن مالك ، لابن هشام (ت ٧٦١ق) ، دار إحياء التراث العربي الطبعة الثامنه، بيروت.

٣٣. إيمان أبى طالب ، للشيخ المفيد (ت٤١٣ق) ، مؤسسه البعثه، قم، ١٤١٣ق (مطبوع مع كتاب الإفصاح) .
٣٤. بحار الأنوار ، للعلامه المجلسى (ت١١١٠ق) ، دارالكتب الإسلاميه طهران.
٣٥. البدء والتاريخ ، للمقدسى (ت٥٠٧ق) ، مكتبه الثقافه الدينيه مصر.
٣٦. البدايه والنهايه ، لابن كثير الدمشقى (ت٧٧٤ق) ، دار الكتب العلميه، بيروت.
٣٧. بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز ، للفيروزآبادى (ت٨١٧ق) ، المكتبه العلميه بيروت.
٣٨. بلاغات النساء ، لابن طيفور (ت٢٨٠ق) ، دار الحداثه، بيروت، الطبعه الأولى ١٩٨٧م.
٣٩. تاج العروس ، للزبيدى (ت١٢٠٥ق) ، الطبعه الأولى مصر المطبعه الخيريّه.
٤٠. تاريخ الإسلام الثقافى والسياسى ، لصائب عبدالحميد، مركز الغدير، قم، ١٤١٧ق.
٤١. تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي (ت٤٦٣ق) ، دار الكتب العلميه، بيروت.
٤٢. تاريخ الطبرى ، (ت٣١٠ق) ، دارالتراث، بيروت.
٤٣. تاريخ المدينه المنوره ، لابن شنبه (ت٢٦٢ق) ، دار الفكر، قم.
٤٤. تاريخ يعقوبى ، (ت٢٩٢ق) ، دار صادر، بيروت.
٤٥. التبيان فى تفسير القرآن ، للشيخ الطوسى (ت٤٦٠ق) ، مطبعه النعمان النجف ١٣٨٣ق.
٤٦. التبيين فى أنساب القرشيين ، لابن قدامه المقدسى (ت٦٢٠ق) ، مكتبه النهضه العربيّه وعالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨ق.
٤٧. تحرير الروايه فى تقرير الكفايه ، لابن الطيب الفاسى، الطبعه الأولى.
٤٨. تحريم الفقاع ، للشيخ الطوسى (ت٤٦٠ق) ، ضمن الرسائل العشر جماعه المدرسين، قم.
٤٩. تدريب الراوى ، شرح تقريب النوى، للسيوطى (ت٩١١ق) ، الطبعه الأولى القاهره ١٣٧٩ق.

٥٠. تدوين السنّه الشريفه ، للسيد محمّد رضا الحسيني الجلالى، مكتب الإعلام الإسلامى، الطبعة الثانيه ١٤١٨ق.
٥١. تذكره الحفاظ ، للذهبي (ت٧٤٨ق) ، دار إحياء التراث، بيروت.
٥٢. تذكره الخواص ، لسبط ابن الجوزى (ت٦٥٤ق) ، مكتبه نينوى الحديثه طهران.
٥٣. تفسير الطبرى ، (ت٣١٠ق) ، دار المعرفه، بيروت.
٥٤. تفسير القرطبي ، (ت٦٧١ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
٥٥. التفسير الكبير ، للفخر الرازى (ت٦٠٦ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثالثه.
٥٦. تقييد العلم ، للخطيب البغدادي (ت٤٦٣ق) ، طبع دمشق ١٩٤٩ق أوفست دار إحياء السنه ١٣٩٥ق.
٥٧. تهذيب الأحكام ، للشيخ الطوسى (ت٤٦٠ق) ، دار الكتب الإسلاميه طهران الطبعة الرابعه.
٥٨. تهذيب تاريخ دمشق ، لعبدالقادر بدران (ت١٣٤٦ق) ، دار إحياء التراث العربى، الطبعة الثالثه ١٤٠٧ق.
٥٩. تهذيب الكمال فى أسماء الرجال ، للمزى (ت٧٤٢ق) ، مؤسسه الرساله، بيروت، الطبعة الرابعه ١٤٠٦ق.
٦٠. التوحيد ، للشيخ الصدوق (ت٣٨١ق) ، جماعه المدرسين، قم.
٦١. الثقات ، لابن حبان (ت٣٥٤ق) ، مؤسسه الكتب الثقافيه الطبعة الأولى ١٤٠٠ق.
٦٢. جامع الأخبار ، للسبزواري (من أعلام المائه السابعه) ، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٤ق.
٦٣. جامع الرواه ، للأردبيلي (ت١١٠١ق) ، مكتبه السيد المرعشى، قم، ١٤٠٣ق.
٦٤. جمهره الأمثال ، لأبى هلال العسكري (المتوفى بعد سنه ٣٩٥ق) ، دار الجيل، الطبعة الثانيه ١٤٠٨ق.
٦٥. جمهره أنساب العرب ، لابن حزم الأندلسى (ت٤٥٦ق) ، دار الكتب العلميه، الطبعة الأولى ١٤٠٣ق.

٦٦. جمهوره اللغة ، لابن دريد (ت ٣٢١ق) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
٦٧. جمهوره النسب ، لابن السائب الكلبى (ت ٢٠٤ق) ، مكتبة النهضة وعالم الكتب ، الطبعة الأولى.
٦٨. الحجّه على الذهاب إلى تكفير أبي طالب ، لابن معد الموسوى (ت ٦٤٠ق) ، منشورات سيد الشهداء ، قم ، ١٤١٠ق.
٦٩. الحجّه للقراء السبعة ، لأبى على الفارسى (ت ٣٧٧ق) ، دار المأمون ، بيروت.
٧٠. حليه الأبرار فى فضائل محمّد وآله الأطهار ، للسيد هاشم البحرانى (ت ١١٠٧ق) ، دار الكتب العلميه ، قم ، ١٣٩٧ق.
٧١. حليه الأولياء ، لأبى نعيم (ت ٤٣٠ق) ، دار الكتب العلميه ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ق.
٧٢. خزانه الأدب ، لعبد القادر البغدادى (ت ١٠٩٣ق) ، مكتبة الخانجى القاهره الطبعة الأولى ١٤٠٦ق.
٧٣. الخصائص ، لأبى الفتح عثمان بن جنى (ت ٣٩٢ق) ، دار الكتب العربى ، بيروت.
٧٤. الخصائص الكبرى ، للسيوطى (ت ٩١١ق) ، دار الكتب العلميه ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ق.
٧٥. دائره المعارف الإسلاميه ، المترجمه عن الأصل الانجليزى والفرنسى دار الفكر ، بيروت.
٧٦. دائره المعارف الإسلاميه الشيعيه ، حسن الأمين دار التعارف ، بيروت.
٧٧. الدرجات الرفيعه ، للسيد على خان (ت ١١٢٠ق) ، بصيرتى ، قم ، ١٣٩٧ق.
٧٨. دلائل الإمامه ، لأبى جعفر الطبرى (من أعلام المائة الخماسه) ، مؤسسه البعثه ، قم ، الطبعة الأولى.
٧٩. دلائل النبوه ، للبيهقى (ت ٤٥٨ق) ، دار الكتب العلميه ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ق.

٨٠. ديوان الأخطل ، بيروت ، ١٨٩١ق.

٨١. ديوان الأعشى ، المتوفى سنة ٧ق دار صعب، بيروت.

٨٢. ديوان امرئ القيس ، دار صادر، بيروت.

٨٣. ديوان ذى الرمة ، كتيه كمبريج ١٣٣٧ق.

٨٤. ديوان طفيل الغنوى ، دار الكتاب الجديد لبنان ١٩٦٨م.

٨٥. ديوان الفرزدق ، بشرح إيليا الحاوى دار الكتب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٣م.

٨٦. ديوان كُثير عَزّه ، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦ق.

٨٧. ديوان النابغه الذبياني ، دار صادر، بيروت.

٨٨. الذريعه إلى تصانيف الشيعة ، لآقا بزرك الطهرانى (ت ١٣٨٩ق) ، دار الأضواء، ١٤٠٣ق.

٨٩. رجال الشيخ الطوسى ، (ت ٤٦٠ق) ، المكتبه الحيدريه النجف ١٣٨١ق.

٩٠. رجال الكشى ، (اختيار معرفه الرجال) ، للشيخ الطوسى (ت ٤٦٠ق) ، كليه الإلهيات جامعه مشهد.

٩١. رجال النجاشى ، (ت ٤٥٠ق) ، جماعه المدرسين، قم، ١٤٠٧ق.

٩٢. الروض الأنف ، للسهيلى (ت ٥٨١ق) ، مؤسسه مختار مصر.

٩٣. روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه ، للشيخ محمّد تقى المجلسى الأوّل (ت ١٠٧٠ق) ، الطبعة الثانيه، قم، ١٤٠٦ق.

٩٤. روضه الواعظين ، لابن الفثال، (الشهيد سنة ٥٠٨ق) ، قم، منشورات الرضى ١٣٨٦ق.

٩٥. زهر الآداب وثمر الألباب ، للقيروانى (ت ٤٥٣ق) ، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢م.

٩٦. سفينه البحار ومدينه الحكم والآثار ، للشيخ عباس القمى (ت ١٣٥٩ق) ، نشر مؤسسه فراهانى الطبعة الأولى.

٩٧. سنن الترمذى ، (الجامع الصحيح) ، لأبى عيسى الترمذى (ت ٢٩٧ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٩٨. السنن الكبرى ، للبيهقى (ت ٤٥٨ق) ، دار المعرفه، بيروت.

٩٩. سير أعلام النبلاء ، للذهبي (ت٧٤٨ق) ، مؤسسه الرساله، بيروت.
١٠٠. السيره النبويّه ، لمحّمّد بن إسحاق (ت١٥١ق) ، دار الفكر، بيروت.
١٠١. السيره النبويّه ، لابن هشام (ت٢١٣ق) ، مصطفى الحلبي مصر ١٣٥٥ق.
١٠٢. السيره النبويّه ، (انسان العيون) ، لعلّي بن برهان الدين الحلبي (ت١٠٤٤ق) ، المكتبه الإسلاميه، بيروت.
١٠٣. الشافى فى الإمامه ، للسيد المرتضى (ت٤٣٦ق) ، مؤسسه الصادق طهران ١٤١٠ق.
١٠٤. شذرات الذهب ، لابن العماد الحنبلى (ت١٠٨٩ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
١٠٥. شرح ألفيه ابن مالك ، لابن عقيل الهمداني (ت٧٦٩ق) ، ناصر خسرو، بيروت، الطبعة (١٤) ، ١٢٨٤ق.
١٠٦. شرح ديوان جرير ، دار الكتاب اللبنانى ١٩٨٢م.
١٠٧. شرح شواهد المغنى ، للسيوطى (ت٩١١ق) ، لجنه التراث العربى منشورات أدب الحوزه قم.
١٠٨. شرح نهج البلاغه ، لابن أبى الحديد (ت٦٥٦ق) ، دار إحياء الكتب العربيّه الطبعة الأولى ١٣٧٨ق.
١٠٩. شرح الهاشميات ، لأبى ريش القيسى (ت٣٣٩ق) ، عالم الكتب، بيروت.
١١٠. شعراء النصرانيّه ، جمع و تنسيق لويس شيخو، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثه.
١١١. شعر أبى طالب وأخباره ، لأبى هفّان المهزّمى (ت٢٥٧ق) ، دار الثقافه، قم.
١١٢. الشعر والشعراء ، لابن قتيبه الدينورى (ت٢٧٦ق) ، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة (٣) ، ١٤٠٧ق.
١١٣. صبح الأعشى ، للقلقشندي (ت٨٢١ق) ، المؤسسه المصريّه للتأليف والترجمه والطباعه والنشر.
١١٤. الصحاح ، للجوهري (ت٣٩٣ق) ، دارالعلم للملايين الطبعة الرابعه، بيروت، ١٤٠٧ق.

١١٥. الصحيح ، للبخارى (ت٢٥٦ق) ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة (٥) ، ١٤٠٦ق.
١١٦. الصحيح ، لمسلم بن الحجاج ، (ت٢٦١ق) ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة (٥) ، ١٤٠٦ق.
١١٧. الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم ، للبياضى (ت٨٧٧ق) ، المكتبة المرتضويّة الطبعة الأولى ١٣٣٨ق.
١١٨. الصواعق المحرقة ، لابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤ق) ، مكتبة القاهرة مصر الطبعة (٢) ، ١٣٨٥ق.
١١٩. الطبقات الكبرى ، لابن سعد (ت٢٣٠ق) ، دارصادر ، بيروت ، ١٤٠٥ق.
١٢٠. الطرائف ، لابن طاوس (ت٦٦٤ق) ، مطبعة الخيام ، قم ، ١٤٠١ق.
١٢١. العقد الفريد ، لابن عبد ربّه الأندلسى (ت٣٢٨ق) ، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة.
١٢٢. العلل ومعرفة الرجال ، لأحمد بن حنبل الشيبانى (ت٢٤١ق) ، جامعه أنقره ١٩٦٣م.
١٢٣. عمده الطالب فى أنساب آل أبى طالب ، لابن عنبه (ت٨٢٨ق) ، المطبعة الحيدريّة النجف ١٣٨٠ق.
١٢٤. عمده عيون صحاح الأخبار ، لابن البطريق الحلّى (ت٦٠٠ق) ، جماعه المدرسين ، ١٤٠٩ق.
١٢٥. العمده فى محاسن الشعر وآدابه ، لابن رشيق القيروانى (ت٤٥٦ق) ، دارالمعرفة ، ١٤٠٨ق.
١٢٦. عوالم الإمام الرضاؑ ، للبحرانى تحقيق ونشر مؤسسه الإمام المهدي عليه السلام ، قم.
١٢٧. عوالم فاطمهؑ ، للبحرانى تحقيق ونشر مؤسسه الإمام المهدي عليه السلام ، قم.
١٢٨. عيون الأخبار ، لابن قتيبه الدينورى (ت٢٧٦ق) ، دار الكتاب العربى ، بيروت.
١٢٩. عيون أخبار الرضا عليه السلام ، للشيخ الصدوق (ت٣٨٠ق) ، الطبعة الأولى إيران.
١٣٠. الغدير ، للشيخ الأمينى (ت١٣٩٠ق) ، دار الكتب الإسلاميه طهران الطبعة الثانيه.
١٣١. غريب الحديث ، لابن قتيبه الدينورى (ت٢٧٦ق) ، دار الكتب العلميه ، بيروت.
١٣٢. الغيبه ، للنعمانى (من أعلام المائة الرابعه) ، مكتبة الصدوق طهران.
١٣٣. الفائق فى غريب الحديث ، للزمخشري (ت٥٨٣ق) ، دار الكتب العلميه ، بيروت.

١٣٤. فتح الباری فی شرح صحیح البخاری ، لابن حجر العسقلانی (ت ٨٥٢ق) ، مطبعه البابی الحلبي القاهره ١٣٧٨ق أوفست دار الكتاب الجديد القاهره.
١٣٥. الفصول المختاره من العيون والمحاسن ، للسید الشریف المرتضى (ت ٤٣٦ق) ، دارالأضواء، بیروت، ١٤٠٥ق.
١٣٦. الفهرست ، للشيخ الطوسی (ت ٤٦٠ق) ، المكتبه الرضويه النجف الأشرف.
١٣٧. الفهرست ، لابن النديم (ت ٣٨٥ق) ، دار المعرفه، بیروت، ١٣٩٨ق.
١٣٨. قاموس الرجال ، للتستری (ت ١٤١٥ق) ، مطبعه المصطفوی طهران.
١٣٩. الكافي ، لثقه الإسلام الكليني (ت ٣٢٨ أو ٣٢٩ق) ، المكتبه الإسلاميه طهران ١٣٨٨ق.
١٤٠. الكامل ، للمبرد (ت ٢٨٥ق) ، دارالفكر العربی القاهره.
١٤١. الكامل فی التاريخ ، لابن الأثير (ت ٦٣٠ق) ، دار صادر، بیروت، ١٤٠٢ق.
١٤٢. الكتاب ، لسيويه (ت ١٨٠ق) ، أدب الحوزه، قم، ١٤٠٤ق.
١٤٣. الكشاف ، للزمخشري (ت ٥٢٨ق) ، نشر أدب الحوزه.
١٤٤. كشف الغمّه فی معرفه الأئمّه: ، للإربلي (ت ٦٩٢ق) ، تبريز المطبعه العلميه.
١٤٥. الكنى والألقاب ، للشيخ عباس القمّي (ت ١٣٥٩ق) ، طهران الطبعة (٥) ، ١٤٠٩ق.
١٤٦. كنز العرفان فی فقه القرآن ، للمقداد السيوري (ت ٨٢٦ق) ، طهران الطبعة (٣) .
١٤٧. كنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال ، للمتمقي الهندي (ت ٩٧٥ق) ، مؤسسه الرساله، بیروت الطبعة (٥) ، ١٤٠٥ق.
١٤٨. كنز الفوائد ، لأبي الفتح الكرجكي (ت ٤٤٩ق) ، دار الأضواء، بیروت.
١٤٩. لسان العرب ، لابن منظور (ت ٧١١ق) ، أدب الحوزه، قم، ١٤٠٥ق.
١٥٠. مجاز القرآن ، لأبي عبيده (ت ٢١٠ق) ، مؤسسه الرساله، بیروت، الطبعة الثانيه ١٤٠١ق.
١٥١. المجدي فی أنساب الطالبين ، للعمرى (من أعلام المائه الخامسه) ، مكتبه السيد المرعشي قم الطبعة الأولى ١٤٠٩ق.

١٥٢. مجله تراثنا ، العدد (٥) و (١٤) و (٤٨ ٤٧) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
١٥٣. مجمع الأمثال ، للميداني (ت٥١٨ق) ، دار المعرفه، بيروت.
١٥٤. مجمع البيان فى تفسير القرآن ، لأمين الإسلام الطبرسى (من أعلام المائة السادسة) ، دار المعرفه، بيروت، ١٤٠٦ق.
١٥٥. مجمع الرجال ، للقهائى (ت١٠١٦ق) ، إسماعيليان، قم.
١٥٦. مجمل اللغه ، لأحمد بن فارس (ت٣٩٥ق) ، معهد المخطوطات العربيه الكويت ١٤٠٥ق.
١٥٧. المجموع فى شرح المهذب ، لأبى زكريا النووى (ت٦٧٦ق) ، دار الفكر، بيروت.
١٥٨. المجموعه النبهيانيه فى المدائح النبويه ، ليوסף بن إسماعيل النبهانى (ت١٣٥٠ق) ، دار المعرفه، بيروت.
١٥٩. المحيّر ، لمحمد بن حبيب (ت٢٤٥ق) ، دار الآفاق الجديده، بيروت.
١٦٠. المحدّث الفاصل بين الراوى والواعى ، للرامهرمزى (ت٣٦٠ق) ، دارالفكر، ١٣٩١ق.
١٦١. مرآه الجنان ، لليافعى (ت٧٦٨ق) ، دار الكتب العلميه، بيروت.
١٦٢. مرآه العقول فى شرح أخبار الرسول ، للعلامه المجلسى (ت١١١٠ق) ، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٤٠٤ق.
١٦٣. مراتب النحويين ، لأبى الطيب اللغوى مطبوعه نهضه مصر ١٩٥٥م.
١٦٤. مروج الذهب ، لعلى بن الحسين المسعودى (ت٣٤٦ق) ، دار الهجره، قم، ١٤٠٤ق.
١٦٥. المزهرفى علوم اللغه وأنواعها ، للسيوطى (ت٩١١ق) ، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٠ق.
١٦٦. مستدركات علم الرجال ، للشيخ على النمازى (ت١٤٠٥ق) ، طهران الطبعة الأولى ١٤١٢ق.
١٦٧. مستدرک وسائل الشيعه ، للمحدث النورى (ت١٣٢٠ق) ، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٧ق.
١٦٨. المستقصى فى أمثال العرب ، للزمخشرى (ت٥٣٨ق) ، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الثانيه ١٤٠٨ق.

١٦٩. المسند ، لأحمد بن حنبل (ت ٢٤١ق) ، دار الفكر، بيروت.
١٧٠. المعارف ، لابن قتيبه الدينورى (ت ٢٧٦ق) ، الشريف الرضى، قم.
١٧١. معانى الأخبار ، للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ق) ، جماعه المدرسين، قم.
١٧٢. معانى القرآن ، لأبى زكريا الفراء (ت ٢٠٧ق) ، دارالسرور، بيروت.
١٧٣. معجم الأدباء ، لياقوت الحموى (ت ٦٢٦ق) ، دارالفكر، بيروت، الطبعة (٣) ، ١٤٠٠ق.
١٧٤. معجم البلدان ، لياقوت الحموى (ت ٦٢٦ق) .
١٧٥. معجم رجال الحديث ، للسيد أبى القاسم الخوئى (ت ١٤١١ق) ، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٣ق.
١٧٦. معجم الشعراء فى لسان العرب ، للدكتور ياسين الأيوبى دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٨٧ق.
١٧٧. المعجم الكبير ، للطبرانى (ت ٣٦٠ق) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
١٧٨. معجم ما استعجم ، للبكرى (ت ٤٨٧ق) ، عالم الكتب، بيروت، الطبعة (٣) ، ١٤٠٣ق.
١٧٩. المعجم المفصل فى اللغة والأدب ، لميشال عاصى وإميل بديع، دارالعلم للملايين، بيروت.
١٨٠. معجم مقاييس اللغة ، لأحمد بن فارس (ت ٣٩٥ق) ، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩ق.
١٨١. المعلقات العشر ، بشرح الزوزنى (ت ٤٨٦ق) ، بيروت.
١٨٢. مغنى اللبيب عن كتب الأعراب ، لابن هشام الأنصارى (ت ٧٦١ق) ، قم، أفست منشورات سيد الشهداء عليه السلام.
١٨٣. مقاتل الطالبين ، لأبى الفرج الأصفهانى (ت ٣٥٦ق) ، المكتبة الحيدريه النجف الطبعة (٣) ، ١٣٨٥ق.
١٨٤. المقتضب ، لأبى العباس المبرد (ت ٢٨٥ق) ، عالم الكتب، بيروت.
١٨٥. مقتل الحسين عليه السلام ، للخوارزمى (ت ٥٦٨ق) ، مكتبة المفيد، قم.
١٨٦. المقنعه ، للشيخ المفيد (ت ٤١٣ق) ، جماعه المدرسين، قم.

١٨٧. مناقب آل أبي طالب، لابن شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨ق)، المطبعة العلمية، قم.
١٨٨. منال الطالب في شرح طوال الغرائب، لابن الأثير الجزري (ت ٦٠٦ق)، دمشق الطبعة الأولى.
١٨٩. من أدب الدعاء في الإسلام، للسيد محمد رضا الحسيني الجلالى، مقال منشور في مجلّة تراثنا العدد (١٤)، إصدار مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
١٩٠. من تاريخ النحو، لسعيد الأفغانى دارالفكر، بيروت.
١٩١. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ق)، دار الكتب الإسلاميه طهران الطبعة (٥)، ١٣٩٠ق.
١٩٢. من نسب إلى أمه من الشعراء، لمحمد بن حبيب (ت ٢٤٥ق)، مطبوع ضمن نواذر المخطوطات المجلد الأول مصطفى البابى مصر ١٣٩٢ق.
١٩٣. منتهى المقال فى أحوال الرجال، لأبى على الحائرى (ت ٢١٦ق)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٦ق.
١٩٤. الناصريات، للسيد المرتضى (ت ٤٣٦ق)، مطبوع على الحجر ضمن كتاب الجوامع الفقهيّه.
١٩٥. النجوم الزاهره فى ملوك مصر والقاهره، لابن تغرى الأتابكى (ت ٨٧٤ق)، مصر وزاره الثقافه والإرشاد القومى.
١٩٦. نساء النبى صلى الله عليه و آله، لبنت الشاطىء دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٥ق.
١٩٧. نسب قريش، للزبيرى (ت ٢٣٦ق)، دار المعارف مصر.
١٩٨. النكت فى تفسير كتاب سيبويه، للأعلم الشنتمرى (ت ٤٧٦ق)، معهد المخطوطات العربيه الكويت الطبعة الأولى ١٤٠٧ق.
١٩٩. نهايه الإقدام فى وجوب المسح على الأقدام، للقاضى نور الله التستري (ت ١٠١٩ق)، منشور فى مجلّة تراثنا العدد (٤٧-٤٨).
٢٠٠. النهايه فى غريب الحديث، لابن الأثير الجزرى (ت ٦٠٦ق)، المكتبه الإسلاميه، بيروت.

٢٠١. نهج البلاغه ، جمع السيّد الشريف الرضى من كلام أمير المؤمنين عليه السلام دار الهجرة، قم.

٢٠٢. الهاشميات ، للكميت بن زيد الأسدى مؤسسه الأعلمى، بيروت.

٢٠٣. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، للحزّ العاملى (ت١١٠٤ق) ، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩ق.

٢٠٤. وفيات الأعيان ، لابن خلكان (ت٦٨١ق) ، الشريف الرضى، قم، الطبعة (٣) ، ١٣٦٤ق. ش.

٢٠٥. وقعه صفين ، لنصر بن مزاحم (ت٢١٢ق) ، مكتبه السيّد المرعشى، قم، ١٤٠٤ق.

ص: ٤١٦

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

