بازسازی متون کهن حدیث شیعه

(روش، تحلیل، نمونه)

تألیف و تدوین

سید محمد عمادی حائری

مرکز تحقیقات دار الحدیث

بسم الله الرحمن الرحیم

سرشناسه: عمادی حائری، محمد، ۱۳۵۹- .
عنوان و نام پدیدآور: بازسازی متون کهن حدیث شیعه: روش، تحلیل، نمونه / تـألیف و تـدوین محمّـد عمادی حائری.
مشخّصات نشر: تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸.
مشخّصات ظاهری: ۵۲۰، ۶ ص.
شابک: 978-600-5594-05-8
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه: ص [۵۰۵] - ۵۱۲ ؛ همچنین به صورت زیرنویس.
یادداشت: نمایه.
موضوع: احادیث شیعه
موضوع: حدیث
شناسهٔ افزوده: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۲ ب ۸ ع / BP ۱۲۸
رده‌بندی دیویی: ۲۱۲ / ۲۹۷
شمارهٔ کتابشناسی ملّی: ۱۹۴۵۰۷۱

بازسازی متون کهن حدیث شیعه

روش، تحلیل، نمونه

تألیف و تدوین

سیّد محمّد عمادی حائری

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران ـ ۱۳۸۸

بازسازی متون کهن حدیث شیعه

روش، تحلیل، نمونه

تألیف و تدوین : سیّد محمّد عمادی حائری

صفحه‌آرا	:	محمود خانی
قلم‌های استفاده شده	:	لوتوس، یاقوت، Times
کاغذ مورد استفاده	:	۷۰ گرمی تحریر خارجی
شمارهٔ انتشار	:	۱۸۶
ناظر چاپ	:	نیکی ایوبی‌زاده
چاپخانه	:	فرشیوه
لیتوگرافی	:	نقرهٔ آبی
صحافی	:	سیّاره
چاپ اول	:	۱۳۸۸
شمارگان	:	۱۰۰۰
بها	:	۶۵۰۰۰ ریال
شابک	:	**978-600-5594-05-8**

انتشارات و توزیع:

مرکز پژوهش کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

خیابان انقلاب، مابین خیابان ابوریحان و دانشگاه، ساختمان

فروردین، طبقهٔ ۷، واحد ۲۷ و ۲۸ ؛ تلفن: **۶۶۹۶۴۱۲۱**

نشانی سایت اینترنتی: *www.Ical.ir*

نشانی پست الکترونیکی: *Pajooheshlib@yahoo.com*

به نام آنکه جان را فکرت آموخت

پژوهشهایی که طی سالهای اخیر در حوزهٔ متون و آثار مفقوده صورت گرفته، نکـات زیـادی را بر محققان حوزهٔ تاریخ علم آشکار کرده است، نکاتی که طی چند قرن گذشـته تـا روزگـار مـا مورد غفلت واقع شده و این غفلت به نوبهٔ خود اشتباهات چندی را در ایـن حـوزه، بـویژه در تاریخ حدیث و کتابت آن، پدید آورده است.

تا همین دو سه دههٔ قبل در زمینهٔ تاریخ حدیث، تصوّر بر ایـن بـود کـه هـیچ نـوع نوشـتهٔ مکتوب و منظّمی در قرن نخست هجری در دست نبوده و همهٔ اخبـار و احادیـث بـه صـورت شفاهی به نسلهای بعد منتقل می‌شده است. مستند این سخن، افزون بر اشاره بـه جلـوگیری از امر تدوین حدیث از سوی شماری از خلفا، در دسترس نبودن متنی از قرن اوّل و حتّی دوره‌ای طولانی از قرن دوم بود. این دو نکته، شاهد این امر بود که مسألهٔ تدوین کتـاب، معهـود ذهـن مسلمانان نبوده و اخبار و احادیث به صورت شفاهی و نسل به نسل تا دیرزمان انتقال می‌یافتـه است.

نکتهٔ دیگر در ترویج این شایعه، از میان رفتن برخی از سـنّت‌هـای علمـی رایـج در حـوزهٔ نگارش حدیث بر پایهٔ روشها و سنّت‌های موجود در قرون نخست و حتـی تـا قـرون پـنجم و ششم هجری بوده است. بر اساس این سنّت، که حتّی تا زمان گسترش کتاب‌نویـسی در قـرون سوم و چهارم به صورت جدّی مطرح بود، علی‌رغم آن که نگارش وجود داشت، امّـا همچنـان روایت شفاهی و تأیید مسیر نقل حدیث به صورت شفاهی، اساس و پایهٔ اتقان و ایراد حـدیثْ تلقّی می‌گردید. این سنّت به قدری نیرومند بود که بـرای مثـال اگـر محمـد بـن جریـر طبـری (م ۳۱۰ق) از کتابی نقل می‌کرد، باز هم ترجیح می‌داد که سند شفاهی را منبـع نقـل آن روایـت

قرار دهد. در نسلهای بعد که این روش ناشناخته بود، کسانی که *تاریخ طبری* یا *کافی* کلینی (م ۳۲۹ق) را می‌دیدند، تصوّر می‌کردند در قرون نخستین، کتابتی در کار نبوده و صرفاً روایت شفاهی مبنای نقل و حفظ حدیث بوده و کلینی یا طبری آنها را از صورت شفاهی به صورت مکتوب درآورده‌اند.

یکی از نخستین کسانی که در این حوزه قلم زد، فؤاد سزگین بود که پایان‌نامهٔ خود را در حوزهٔ تاریخ حدیث، به نفی این نظریه اختصاص داد که نباید صورت سندنگاری احادیث، ما را به این تصوّر غلط اندازد که تدوین بسیار دیر صورت گرفته است.

اکنون به یمن تحقیقات جدید می‌دانیم که این تصوّر تا چه اندازه باطل و نادرست و غیر قابل اعتماد است. ما آگاهیم کتابهای حدیثی مهم و معروفی که در سده‌های سوم و چهارم نوشته شده‌اند، بر پایه متونی نگارش یافته‌اند، که پیش از آن در سده‌های اوّل و دوم نگاشته شده بودند. جز آن که به همان قیاس که بسیاری از متون قرن چهارم از میان رفت و در اختیار ما قرار نگرفت، آثار قرن دوم نیز به دلیل ضعیف بودن سبک نگارش، محدود بودن دامنهٔ آنها و نیز تنوّع و تغییراتی که در نوشت افزار صورت گرفت، از میان رفت و در قرن بعد باقی نماند.

اکنون اگر کسی ادّعا کند که کتاب *وقعهٔ صفین* نصر بن مزاحم (م ۲۱۲ق) تألیف سه کتاب و روی هم ریختن مطالب آنهاست و امکان تفکیک آنها وجود ندارد، نباید شگفت‌زده شویم. *تاریخ طبری* را می‌توان به دهها کتاب تجزیه کرد و دامنهٔ آنها را مشخّص نمود. کتاب *کافی* کلینی نیز و بسیاری از آثار دیگر. صد البته هرچه جلوتر برویم، کار دشوارتر شده، جدای از آن که همین مقدار تفکیک، نیاز به تخصّصی ویژه و تتبّعی گسترده‌تر دارد.

در این زمینه، آثار حدیثی که مادر آثار غیرحدیثی در تمدّن اسلامی به شمار می‌آیند، اهمیت ویژه و روشهای مختص به خود را دارند. درواقع، تدوین کتاب از دانش حدیث آغاز شد و علوم دیگر نه لزوماً در امتداد آن، بلکه در حاشیهٔ آن رشد کردند. به دست آوردن چگونگی تدوین حدیث، شکل‌گیری متون حدیثی، و چگونگی اطّلاعات کتابهای قبلی در آثار بعدی، نکته‌ای است که نیازمند بازکاوی درست متون در دسترس است. برای مثال اگر کسی بخواهد از دل کتاب *کافی*، آثار مکتوب حدیثی جابر جعفی را به دست آورد، نیاز به اعمال روش‌های ویژه‌ای است که بر اساس واقعیّات مربوط به تدوین و تنظیم کتابهای حدیثی در سده‌های دوم و سوم و نیز سنّت‌های رایج علمی در قرون بعدی بوده است. این دانشی است که در سالهای اخیر، روشهای آن تدوین شده و آثار و نتایج آن تحوّلی در تاریخ علوم اسلامی یا تاریخ مکتوبات اسلامی پدید آورده است.

اگر به شصت سال پیش برگردیم، و برای مثال کتاب *تأسیس الشیعه* را مورد بررسی قرار

دهیم، یا حتّی آثاری چون *ذریعه* را ملاحظه کنیم، خواهیم دید که آنان با بسیاری از متون کهن شیعه آشنا نبودند و جز در مواردی که نامی رسمی از کتابی برجای مانده بود، از دیگر آثار خبری نداشتند. اما در دهۀ اخیر با انتشار کتاب *میراث مکتوب* شیعه از استاد دکتر حسین مدرّسی طباطبائی، امکان دستیابی به بخش‌هایی از آثار مفقوده از قرن دوم فراهم آمد و روشن شد که با روشهای جدید می‌توان درک بهتری از تاریخ حدیث شیعه یا تاریخ مکتوبات حدیثی شیعه به دست آورد و آثار بیشتری را بازشناسی و بازسازی کرد. این بازسازی، صرفاً جمع‌آوری احادیثی نیست که نام یک راوی مشخّص و مشهور در آن است، بلکه تفکیک دقیق آثار یک مؤلّف براساس نظام حاکم بر «روایت و نقل» از یک طرف و اخبار و اطّلاعاتی است که ما از مؤلّفات و آثار آن شخص در برخی از کتابشناسی‌های کهن داریم. حتّی اگر در مواردی، بخش دوم موجود نباشد، باز این امکان وجود دارد که با دقّت در نقلها و اندک اشاراتی دربارۀ راوی مؤلف، بتوانیم بخشی از متون کهن را بازشناسی و بازسازی کنیم.

اثر حاضر در زبان فارسی، بویژه در حوزۀ تاریخ حدیث و نه لزوماً دانش تاریخ یا علوم دیگر، می‌باید جزو نخستین آثاری تلقی شود که به این دانش توجّه کرده است. دقت در جزئیات توأم با استفاده از تجارب دانشمندانی که در این زمینه صاحب نظریه هستند، از ویژگی‌های این اثر محسوب می‌شود. از دوست دانشمندمان جناب سیّد محمّد عمادی حائری، که تلاشی درخور برای تألیف و تدوین این اثر داشته‌اند، سپاسگزاری می‌کنم.

رسول جعفریان
رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد
مجلس شورای اسلامی

فهرست مطالب

پیشگفتار ۱۳

باب اول: تحلیل کتابشناسی حدیث و بازسازی متون متقدم

فصل ۱: مکتب کتابت ۲۵

اعتبار سنت و مرجعیت اهل بیت ۲۵

مکتب کتابت ۲۶

حدیث شیعی و حدیث سنی: دو تاریخ متفاوت، دو سرنوشت دیگرگون ۳۰

فصل ۲: تحلیل کتابشناسی‌متون حدیث: نوع نگرش، رونق‌وافول، ریشه‌ها و پیامدها ۳۳

تحلیل کتابشناسی حدیث: روش محدثان قدیم شیعه ۳۳

دانش کتابشناسی در میان شیعه ۳۶

تغییر نگرش محدثان شیعه: از تحلیل کتابشناسی به تحلیل رجالی ۴۰

تغییر نگرش: ریشه‌ها و پیامدها ۴۳

فصل ۳: بازسازی منابع مفقود حدیث: روش‌ها، بهره‌ها و دشواری‌ها ۵۱

روش بازیابی متون مفقود حدیث شیعه ۵۱

بهره‌های بازیابی متون مفقود حدیث ۵۴

از بازیابی تا بازسازی ۶۰

فصل ۴: تحلیل کتابشناسی حدیث و نکته‌هایی دیگر ۶۵
یقین و گمان در تحلیل کتابشناسی حدیث ۶۵
تحلیل کتابشناسی حدیث و اصول فقه ۶۶
سلسلهٔ اسناد: تاریخ متن و آینهٔ سیراندیشه‌ها و عقاید ۶۸
حدیث‌پژوهان غربی و بازسازی متون کهن حدیث ۷۰

باب دوم: گفتگو

گفتگو با آیت‌الله سیّد احمد مددی موسوی ۷۷

باب سوم: مقالات برگزیده

۱. پاره‌هایی از فوائد، جمال‌الدین حسن بن زین‌الدین شهید ثانی، تلخیص و ترجمهٔ سیّد محمّد عمادی حائری ۱۴۱
۲. پیشینهٔ مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعه امامیه، حسن طارمی راد ۱۵۳
۳. محدثان قدیم شیعه و تحلیل کتابشناسی حدیث، مهدی خدامیان آرانی، تلخیص و ترجمهٔ سید محمد عمادی حائری..... ۱۷۳
۴. نگره‌های کتابشناختی در فهرست‌های نجاشی و طوسی، سید محمد عمادی حائری..... ۲۰۷
۵. مقایسهٔ روش‌شناختی دو کتابشناسی کهن در جهان اسلام (فهرست نجاشی و فهرست ابن‌خیر)، سید محمد عمادی حائری..... ۲۳۱
۶. متون قرون نخستین: اصالت و تطوّر، اندریاس گورکه، ترجمهٔ علی پاکزاد، ویرایش و نگارش سید محمد عمادی حائری..... ۲۵۵
۷. خاورشناسان و بازسازی متون حدیث: مروری بر پژوهش‌های خاورشناسان در بازسازی منابع حدیثی کهن، سید علی آقایی..... ۲۷۳
۸. بازسازی متون مفقود: برخی ملاحظات روش‌شناختی ، لارنس کنراد، ترجمهٔ سید علی آقایی..... ۲۹۱
۹. بازسازی سیره‌ای نو برای پیامبر: گردآوری و ارزیابی مجموعهٔ روایات عروة بن زبیر، گرگور شوئلر، ترجمهٔ سید علی آقایی..... ۳۰۳
۱۰. مسائل محمد بن مسلم در کافی کلینی، سید محمد عمادی حائری..... ۳۱۵
۱۱. کتاب حلبی: منبعی مکتوب در تألیف الکافی، احسان سرخه‌ای..... ۳۴۳
۱۲. منابع نعمانی در غیبت، سید محمدجواد شبیری، ترجمه و تنظیم سید محمد عمادی حائری ۳۷۹

۱۳. درنگی در منابع مکتوب الایضاح، سید محمد عمادی حائری ۴۳۱
۱۴. بازیابی متون کهن امامی در آثار شیخ صدوق، محمدکاظم رحمتی..... ۴۴۷
۱۵. تهذیب الاحکام و نقل از منابع واسطه، سید محمدجواد شبیری، تلخیص و ترجمهٔ سیّد محمّد عمـادی حائری ۴۵۵
۱۶. دو مقالهٔ دانشنامه‌ای با روش تحلیل کتابشناسی حدیث: سلیم بن قیس هلالی و ابوعبدالله صفوانی، سید محمد عمادی حائری..... ۴۹۳

کتابنامه ۵۰۵
نمایه ۵۱۳

پیشگفتار

حدیث (سنت) پس از قرآن، که در عرف مسلمانان **کتاب** نامیده می‌شود، دومین منبع استخراج عقاید و معارف و استنباط احکام است. در میان مسلمانان، اهل سنت، قول و فعل و تقریر پیامبر(ص) را **حدیث** می‌دانند و شیعیان افزون بر پیامبر(ص)، قول و فعل و تقریر اهل بیت (ع) را نیز ـ به عنوان مفسران اصیل وحی (قرآن) و سنت نبوی (حدیث) پس از پیامبر(ص) ـ **حدیث** به شمار می‌آورند. بر خلاف قرآن که اصالت متن آن مورد اتفاق مسلمانان است،[1] وثاقت همگی متونی که به عنوان **حدیث** نزد مسلمانان وجود دارد اثبات‌شده نیست.

برای تعیین وثاقت حدیث، علمای مسلمان از دیرباز روش‌هایی‌اندیشیده‌اند که امروزه عمدتاً بر اثبات یا نفی وثاقت سلسلهٔ راویانی که متن حدیث را روایت کرده‌اند استوار است.[2] در حقیقت، احادیث معتبر نزد مسلمانان از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول زنجیرهٔ (سلسله) راویانی (از راوی متأخر تا امام یا پیامبر که متن حدیث به او نسبت داده شده) است که متن حدیث را برای یکدیگر نقل کرده‌اند (اصطلاحاً: سند حدیث)، و بخش دوم متن حدیث است. محدثان و فقهای مسلمان، بیشتر کوشش خود

---

۱. ما آگاهانه از مسألهٔ تحریف یا زیاده و نقصان قرآن که در برخی ادوار در میان گروه‌هایی از مسلمانان محل بحث بوده است، چشم پوشیده‌ایم. دربارهٔ بحث از تحریف قرآن از منظر شیعی، نک: *البیان*، ج ۱، ص ۱۹۷ـ ۲۵۹؛ نیز: «بررسی ستیزه‌های دیرین دربارهٔ تحریف قرآن»، حسین مدرسی طباطبایی؛ برای بررسی همین موضوع از دیدگاهی متفاوت، نک: «نکاتی دربارهٔ موضع امامیه در خصوص قرآن»، اتان کلبرگ؛ همچنین: «اختلاف قرائت یا تحریف قرآن: نگاهی به نقل روایات شیعه در تفسیر التبیان»، مرتضی کریمی‌نیا.

۲. چنانکه پس از این خواهیم دید (نک: همین کتاب، باب ۲، ص ۱۱۷ـ۱۲۱)، این روش ـ یعنی استناد به سند حدیث برای نقد اعتبار آن ـ از اواخر قرن دوم آغاز نزد اهل سنت شکل گرفت؛ و شیعیان بعدها ـ به دلایلی و با برخی تعدیلات ـ آن را از اهل سنت وام گرفتند و به کار بردند (نیز، نک: «پاسخ به نقد»، ص ۸، که مدرسی طباطبایی به همین موضوع اشاره و بر آن تأکید می‌کند).

در نقد وثاقت حدیث را به بررسی سلسلهٔ راویان معطوف کرده‌اند؛ گو اینکه برخی گرایش‌های اسلامی (مشخصاً: جمعی از عرفا و متصوفه) مبنای دیگری در اثبات یا نفی متن حدیث دارند و آن کشف و شهود قلبی است که طبعاً از بحث ما بیرون است.[۱]

اما در گذشته‌های دور، نزد علمای شیعی روش دیگری برای اثبات متون حدیثی و اعتبار آنها وجود داشت که بر حجیت آثار مکتوب و اعتماد بر منابع حدیثی معتبر مبتنی بود، شیوه‌ای که اساس نقد حدیث را بر اعتبار منابع مکتوب حدیث و وثاقت آنها می‌نهاد، به جای آنکه در پی اثبات وثاقت نقل شفاهی متن حدیث باشد.

□

مجموعهٔ پیش‌رو، که به پیشنهاد مدیران پژوهشکدهٔ علوم و معارف حدیثِ مؤسسهٔ دارالحدیث (قم) تألیف و تدوین شده، از سویی عهده‌دار معرفی روش‌شناسیِ محدثان قدیم شیعه در نقد حدیث و حجیت آن است، و از سوی دیگر می‌کوشد تا با تشریح روش‌های بازسازی متون کهن حدیث و تبیین مشکلات و معضلات پیش روی آن، روزنه‌ای برای بازگشت بدان شیوهٔ اصیل و واقع‌گرا بگشاید. بدین ترتیب، کتاب حاضر از آن رو که از روش‌های بازسازی متون کهن مفقود، منبع‌شناسی و شیوه‌های دستیابی به **متن اصیل** (با روش‌های خاص اثبات متن) سخن می‌گوید به بخش‌هایی از دانش **متن‌شناسی** تعلق می‌یابد، و از آنجا که به دنبال شناخت روش محدثان قدیم شیعی در اثبات اصالت متون حدیث است در حوزهٔ بخشی از دانش **حدیث** که به وثاقت احادیث، مصدریابی و تاریخ تدوین متون حدیثی می‌پردازد جای می‌گیرد.

پیشنهاد تألیف و تدوین این کتاب، به جهت مقاله‌ای بود که نگارنده با نام «نقد حدیث: کتابشناسی و متن‌پژوهی» منتشر کرد؛[۲] مقاله‌ای که اینک صورت گسترش‌یافتهٔ آن به صورت فصول دوم و سوم ـ و بخش کوتاهی از فصل چهارم ـ باب اول این کتاب درآمده است.

---

۱. برای آگاهی اجمالی از روش متصوفه در بررسی و قبول حدیث، نک: بخش «حدیث و تصوف و عرفان» از مدخل «حدیث» در *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۱۲، ص ۷۳۷ ـ ۷۴۲، نوشتهٔ اسماعیل باغستانی.

۲. «نقد حدیث: کتابشناسی و متن‌پژوهی»، سید محمد عمادی حائری، *علوم حدیث* (س ۱۰، ش ۱ـ ۲، پیاپی ۳۵ ـ ۳۶)، بهار و تابستان ۱۳۸۴ ش؛ ص ۵۲ ـ ۶۹.

آن مقاله ـ چنانکه در چکیدهٔ آن نیز تصریح شده بود ـ[۱] از مباحث حدیثی و مبانی رجالی آیت‌الله سید احمد مددی موسوی[۲] بهره‌ای فراوان برده بود؛ مبانی‌یی که چون در میانهٔ تدریس خارج فقه مطرح می‌شد و به طور مستقل تبیین نمی‌گردید، برای بسیاری قابل فهم دقیق نبود. اما آنچه عزم نگارنده را در مکتوب ساختن آن مبانی جزم کرده بود ـ چنانکه باز هم در چکیدهٔ آن مقاله تصریح شده ـ[۳] انتشار کتاب ارزشمند دکتر سید

---

۱. نک: همان، ص ۵۲.

۲. سید احمد مددی الموسوی، مشهور به سید احمد مددی، به سال ۱۳۳۰ ش در نجف متولد شد. دورهٔ دبستان و بخشی از دورهٔ دبیرستان را در مشهد گذراند، و سپس برای تحصیلات حوزوی وارد حوزهٔ علمیهٔ مشهد گردید. پس از گذراندن مقدمات علوم دینی در مشهد نزد استادانی همچون ادیب نیشابوری، در سال ۱۳۴۸ ش به قصد ادامهٔ تحصیل به نجف رفت و پس از طی دورهٔ سطح در محضر صدرا بادکوبه‌ای و دیگران، در درس خارج فقه و اصول سید ابوالقاسم خویی شرکت جست و از محضر امام خمینی، سید حسن بجنوردی و سید علی سیستانی نیز بهره برد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی به ایران بازگشت و در حوزهٔ علمیهٔ قم به تدریس سطوح عالی پرداخت، و مدت کوتاهی نیز در حلقهٔ درس مرتضی حائری یزدی حاضر شد. او اینک به تدریس خارج فقه و اصول در حوزهٔ علمیهٔ قم اشتغال دارد. از وی آثاری چون تصحیح و تحقیق جلد اول *مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة* علامهٔ حلی (چاپ اول، قم، مکتبة الداوری، ۱۴۰۱ ق)، تعلیقاتی بر باب اول *بدایة الدرایة* شهید ثانی (چاپ عبدالحسین بقال)، مقاله‌هایی در برخی نشریات (برای نمونه: *کیهان اندیشه*، ش ۱، مرداد و شهریور ۱۳۶۴ ش، «صورة الارض، تألیف ابوالقاسم محمد بن حوقل نصیبی»؛ ش ۲۸ ـ سال ۱۳۶۸ ش، «رسائلی پیرامون تفسیر و علوم قرآن منسوب به اهل بیت»، ش ۲۸ـ بهمن و اسفند ۱۳۶۸؛ «پژوهشی پیرامون تفسیر قمی»، ش ۳۲، مهر و آبان ۱۳۶۹ ش؛ و مقالاتی مسلسل در تاریخ حوزه‌های علمیه با عنوان «نگرشی بر حوزه‌های علمیه»، «حوزه‌های علمیه در دوران خلافت»، «کوفه، نخستین حوزهٔ شیعه» و ... در سال‌های نخست *کیهان اندیشه*، از شماره ۱ به بعد) و گفتگوهایی در موضوعات گوناگون علوم دینی (برای نمونه: «موقعیت شیخ انصاری در تاریخ علوم دینی»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۱ ـ فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱ ش؛ «فقه ولایی اهل بیت»، *اندیشهٔ حکومت*، ش ۴ ـ آبان ۱۳۷۸ ش؛ [«دربارهٔ روش‌شناسی بحارالانوار»]، *یادنامهٔ مجلسی*، به کوشش مهدی مهریزی – هادی ربانی، تهران، ج ۳، ۱۳۷۹ش؛ «نجف، آشیانهٔ علم و اخلاق»، *پژوهش و حوزه*، ش ۱۶ ـ زمستان ۱۳۸۲ ش؛ «علم اصول و دانش‌های زبانی»، *نقد و نظر*، ش ۳۷ و ۳۸ ـ بهار و تابستان ۱۳۸۴ ش؛ «نگاهی به خاستگاه‌ها و علل پیدایش علم اصول»، *جایگاه‌شناسی علم اصول: گامی به سوی تحول*، به کوشش سید حمیدرضا حسنی ـ مهدی علی‌پور، قم، ج ۱، ۱۳۸۵ ش) منتشر شده است.

۳. نک: «نقد حدیث: کتابشناسی و متن‌پژوهی»، ص ۵۲.

حسین مدرسی طباطبایی[1] (با عنوان *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*)[2]

۱. سید حسین مدرسی طباطبایی در سال ۱۳۲۱ ش در قم به دنیا آمد. دورهٔ دبستان و دبیرستان را در همان شهر گذراند و همزمان به تحصیلات حوزوی در حوزهٔ علمیهٔ قم مشغول شد. دروس سطح را در نزد استادانی چون سید محمدباقر سلطانی، محمد فاضل لنکرانی، حسین نوری و یوسف صانعی آموخت و در فلسفه از دروس مرتضی مطهری، عبدالله جوادی آملی، محمد محمدی گیلانی و محمد شاه‌آبادی بهره برد. خارج فقه و اصول را در محضر مرتضی حائری یزدی (ده سال) و سید محمد محقق داماد (یک سال) گذراند. در کنار آن به تدریس دروس حوزوی تا دورهٔ سطح نیز پرداخت. از سال ۱۳۵۵ ش به طور متناوب و از سال ۱۳۵۸ ش به صورت مستمر برای تحصیلات جدید در انگلستان به سر برد و دکترای خود را در رشتهٔ حقوق به سال ۱۳۶۱ ش از دانشگاه آکسفورد دریافت کرد. سپس به آمریکا رفت و در دانشگاه پرینستون به تدریس اشتغال یافت. او همینک عهده‌دار کرسی Bayard Dodge در دانشگاه پرینستون است. در سه دههٔ اخیر، تحقیقات و تألیفات او بر حقوق اسلامی و تاریخ و عقاید تشیع متمرکز بوده است. از مهمترین آثار اوست: *تربت پاکان: آثار و بناهای قدیمی محدودهٔ کنونی دارالمؤمنین قم* (قم، ۱۳۵۵ ش)؛ *زمین در فقه اسلامی* (تهران، ۱۳۶۲ ش)؛ تصحیح و تحقیق *رسالة الإبلیس إلی إخوانه المناحیس* حاکم جِشُمی (بیروت، ۱۹۹۵ م)؛

Kharāj in Islamic Law (London,1983);

An introduction to Shiit Law: a bibliographical study (London, 1984),

[ترجمهٔ فارسی با عنوان: *مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتابشناسی*، ترجمهٔ محمدآصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ ش]؛

Crisis and consolidation in the formative period of Shiite Islam: Abu_Jafar ibn Qiba al__Razi and his contribution to imamite Shiite thought (Princeton, 1993),

[ترجمهٔ فارسی با عنوان: *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه، ویرایش اول: پرینستون، ۱۳۷۴ ش، ویرایش دوم: پرینستون، ۱۳۷۵ ش، ویرایش سوم: تهران، ۱۳۸۶ ش]؛

Tradition and Survival: a bibliographical survey of early Shiite literature (Oxford, 2003),

[ترجمهٔ فارسی با عنوان: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمهٔ سید علی قرائی ـ رسول جعفریان، چاپ اول: قم، ۱۳۸۳ ش، چاپ دوم: قم، ۱۳۸۶ ش]؛

"Rationalism and Traditionalism in Shī'ī Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica*, No.59 (1984), pp. 58 – 141;

"The Just Ruler or the Guardian Jurist: An Attempt to Link Two Different Shī'ite Concepts", *Journal of the American Oriental Society*, 111: 3 (1991), 549-562;

"Early Debates on the Integrity of the Qur'an: A brief Survey", *Studia Islamica*, No.77 (1993), pp. 5 – 39,

[ترجمهٔ فارسی با عنوان: «بررسی ستیزه‌های دیرین دربارهٔ تحریف قرآن»، ترجمهٔ محمدکاظم رحمتی، *هفت آسمان*، ش ۱۱، پاییز ۱۳۸۰ ش؛ همراه با توضیحات و اصلاحات مؤلف در شمارهٔ بعدی همان نشریه].

۲. جلد نخست این کتاب در سال ۲۰۰۳ م با عنوان

Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature ➤

بود که به قصد بازشناسی میراث مکتوب کهن شیعه و بازیابی قطعات پراکندهٔ آن متـون مفقود در آثار بعدی تألیف شده بود؛ اثری که از نظر روش و نوع پژوهش در تحقیقـات حدیث شیعی سابقه نداشت. این کتاب نیز البته به تحقیق مصداقی می‌پرداخت و سـخنی از مفهوم نقد کتابشناسی به میان نمی‌آورد، و مهمتر از آن به نقـش بازیـابی متـون کهـن حدیث شیعه در نقد و اثبات وثاقت حدیث نمی‌پرداخت.

اصول کلی روشی که مددی موسوی و مدرسی طباطبایی در بازسازی میراث حدیث کهن شیعه به کار می‌گرفتند یکسان بود؛ اما اهداف و مقاصدی کـه ایـشان بـه دنبـال آن بودند با یکدیگر تفاوت داشت. مددی موسوی از بازسازی متون مفقود حدیث بـه نقـد حجیت و وثاقت احادیث نقب مـی‌زد و از آن امـر در اثبـات مـتن حـدیث و شـناخت جایگاه آن نـزد فقهـا و محـدثان قـدیم شـیعه ـ و در نهایـت اسـتنباط احکـام ـ یـاری می‌گرفت؛ اما مدرسی طباطبایی به شناسایی میراث مکتوب کهن شیعه و بازیابی آنها بـه عنوان امری تمدنی می‌نگریست، و دقیقاً از همین رو کتاب خود را استدرکی بـر بخـش امامیه از کتاب‌شناسی مفصل و مشهور فؤاد سزگین به زبان آلمانی (*تاریخ نگـارش‌هـای عربی*) معرفی می‌کرد.

باری، مقالهٔ پیشگفته در حقیقت میان این دو دیدگاه پلی می‌زد و با کنار هـم نهـادن همانندی‌های آنها، از مفهوم نقد حدیث بر اساس تحلیل کتابشناسی و روش‌های بازیابی متون مفقود سخن می‌گفت. از آنجا که مقالهٔ مذکور ـ با وجود پژوهش‌های متعددی کـه مصداق نگاه کتابـشناسانه بـه منـابع حـدیثی بـه شـمار مـی‌آمـد ـ بـرای نخـستین بـار مفهوم تحلیـل کتابـشناسی متـون حـدیث شـیعه را تـدوین، تبیـین و تحریـر مـی‌کـرد

➤ در آکسفورد منتشر شد، و اندکی بعد ترجمهٔ فارسی آن به قلم سید علی قرائی و رسـول جعفریـان ـ با نظارت مؤلف ـ به چاپ رسید (قم، بی نا، ۱۳۸۳ ش). چند سال بعد، چاپ دوم ترجمهٔ فارسی نیـز انتشار یافت (قم، مورخ، ۱۳۸۶). در این چاپ عنوان «با اصلاحات و اضافات» افزوده شده که به نوشتهٔ مترجمان (ص ۱۲ از چاپ دوم) همگی آنها از مؤلف است. با این حـال چـاپ دوم تغییـرات چنـدانی نسبت به چاپ اول ندارد. جلد دوم کتاب تألیف نشده، و متأسفانه مؤلف دانشمند کار ادامهٔ تألیف آن را رها کرده است (نک: «پاسخ به نقد»، ص ۸). نگارنده در اوان انتـشار ترجمـهٔ فارسـی اثـر، مقالـه‌ای در معرفی و نقد اجمالی آن نوشت («فهرستی تازه از میراث مکتوب شیعه»، *آینـهٔ پـژوهش*، س ۱۶، ش ۲، پیاپی ۹۲، خرداد ـ تیر ۱۳۸۴ ش؛ ص ۳۷ـ ۴۰).

و در شکل یک نظام منسجم آن را طرح می‌نمود، در حدّ خود مورد اقبال اهل فن قرار گرفت.

□

دریغم می‌آید که از تحلیل کتابشناسی حدیث شیعه سخن بگویم و از فقیه بزرگ قرن، آیت‌الله سید حسین طباطبایی بروجردی (م ۱۳۴۰ ش)، یاد نکنم. آیت‌الله بروجردی افزون بر آنکه در مکتب فقهی خاص خود، توجه ویژه به آثار متقدم، تفسیر دقیق متون، بررسی رجالی، مقایسه با مکاتب فقهی اهل سنت، فهم عرفی و پرهیز از دخالت دادن افراطی دانش اصول در استنباط احکام، نگرش تاریخی و تحلیل اجتماعی را گردآورده بود،[1] به تحلیل کتابشناسی حدیث و نقش بازیابی آثار مفقود در این زمینه نیز تفطّن داشت. هرچند در جایی به طور مشخص به این نکته اشاره نشده، اما از یک نسخهٔ دستنویس در کتابخانهٔ شخصی او می‌توان توجه وی به روش فقهای قدیم شیعی در بررسی وثاقت حدیث (یعنی استناد به کتب مورد اعتماد) را دریافت: دستنوشتی با عنوان **مسند الحلبی** در کتابخانهٔ شخصی وی وجود دارد که در آن روایات عبیدالله بن علی بن ابی‌شعبهٔ حلبی (راوی و مؤلف مشهور شیعی که کتاب او تا چند قرن مورد اعتماد و استناد فقهای شیعی بود) در ابواب مختلف، به ترتیب کتاب‌های فقهی، گردآوری شده است.[2] به احتمال بسیار، پیشنهاد تنظیم و تدوین این اثر، از سوی او

۱. مبانی فقهی آیت‌الله بروجردی هنوز به صورت مستقل و منظم تشریح نشده است. در تقریراتی که شاگردان وی از دروس او نگاشته‌اند (مانند: *البدر الظاهر فی صلاة الجمعه و المسافر*، به قلم حسینعلی منتظری و *نهایة التقریر فی مباحث الصلاة*، به قلم محمد فاضل لنکرانی)، به صورت پراکنده می‌توان این مبانی و نقش آنها در استنباط احکام را یافت. افسوس که مکتب فقهی وی، جز از سوی تعداد معدودی از جمع کثیر شاگردان او دنبال نشد و در مراکز علمی فقه شیعه نهادینه نگشت.

۲. این نسخه اینک در کتابخانهٔ مؤسسه آیت‌الله بروجردی در قم نگهداری می‌شود (نک: *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت‌الله العظمی بروجردی*، ج ۱، ص ۲۳۶). این دستنوشت به خط محمد علی بن حسین شیخ‌زادهٔ قمی نجار در سال ۱۳۷۷ ق است (نک: همان‌جا). همین‌جا باید یادآوری کرد که اطلاق عنوان **مسند** به این مجموعه ـ از نظر استانداردهای علمی دانش حدیث ـ صحیح نیست؛ زیرا مسند به مجموعهٔ روایاتی اطلاق می‌شود که یک فرد از پیامبر(ص) روایت کرده باشد. این تسامح در کاربرد عنوان مسند در بسیاری از مجموعه‌هایی که معاصران ما فراهم آورده‌اند نیز دیده می‌شود. ظاهراً اطلاق عنوان مسند به این مجموعه‌ها از آن روست که در منظر شیعی، احادیث اهل بیت از اعتباری همانند احادیث نبوی برخوردار است.

صورت گرفته تا به گونه‌ای روایات فقهی کتاب حلبی از منابع بعدی حدیث بازیابی شود و آن کتاب معتمد دوباره به دست آید.

در میان معاصران، همچنین باید از آیت‌الله شیخ محمدتقی شوشتری (م ۱۳۷۴ ش) نام برد که در موسوعهٔ رجالی محققانه‌اش (*قاموس الرجال*) که آکنده از دقت‌های ویژهٔ اوست، جلوه‌هایی از تفطّن به تحلیل کتابشناسی حدیث را نشان داده است.[۱]

□

مجموعهٔ حاضر، از سه باب تشکیل شده است:

باب نخست (با عنوانِ **تحلیل کتابشناسی حدیث و بازسازی متون متقدم**)، در طی چهار فصل، از پیش‌فرض‌های تحلیل کتابشناسی حدیث سخن می‌گوید، و با ارائهٔ گزارشی تاریخی از روش محدثان شیعی در نقد وثاقت حدیث، اصول کلی تحلیل کتابشناسی متون حدیث را تبیین می‌کند. فصل نخست، با تکیه بر مرجعیت علمی اهل بیت (ع)، مسئلهٔ کتابت حدیث و با واکاوی تاریخ متفاوت حدیث نزد شیعه و اهل سنت، اختلاف روش محدثان شیعه و اهل سنت در نقد وثاقت و حجیت خبر را تحلیل می‌کند؛ فصل دوم، از روش فقها و محدثان قدیم شیعه در نقد حدیث، تغییر نگرش فقها و محدثان شیعی در ادوار بعد، و ریشه‌ها و پیامدهای آن سخن می‌گوید؛ فصل سوم، از روش‌های بازسازی متون مفقود حدیث، بهره‌ها و دشواری‌های آن بحث می‌کند؛ و بالأخره فصل چهارم، به نکته‌هایی توجه می‌دهد که اهتمام به هر یک از آنها، در فهم و تبیین تحلیل کتابشناسی حدیث و مشکلات و معضلات پیش روی آن، ضروری است.

باب دوم (با عنوان **گفتگو**)، صورت مکتوبی است از مباحث استاد ارجمند آیت‌الله سید احمد مددی موسوی که در شکل یک گفتگو تنظیم شده است. این گفتگو نکته‌های ظریف، دقیق و ارزشمندی از تحلیل کتابشناسی حدیث شیعه را بازگو می‌کند که حاصل سال‌ها همنشینی استادی دقیق‌النظر با متون حدیث، فقه و رجال شیعه و سنی، و تعمق و کنکاش در آنهاست و بسیاری از مباحث آن تا کنون در جایی ـ بدین ترتیب ـ مطرح نشده است. اصالتی که در این گفتگو هست، طبعاً در نوشته‌های

---

۱. برای نمونه، نک: *قاموس الرجال*، ج ۸، ص ۱۳۶، که می‌نویسد با تألیف *تهذیب* و *استبصار* روایات کتاب‌های معتبر شیعی با روایات کتاب‌های نامعتبر ـ که شهرتی نداشت و مورد عمل نبود ـ درآمیخت و بعدها دیگران [بدون توجه به این نکته] تنها با توجه به سند روایات به نقد وثاقت حدیث پرداختند.

معدودی که پیش از این شاگردان و علاقه‌مندان به مبانی حدیثی و رجالی استاد منتشر کرده‌اند[۱] وجود ندارد؛ زیرا آن نوشته‌ها ـ به هر حال ـ با زمینه‌چینی، استدلال و نحوهٔ ورود و خروج خاص نویسندگان آنها آمیخته است.

باب سوم (با عنوان **مقالات برگزیده**)، حاوی شانزده مقالهٔ برگزیده ـ اعم از تألیف و ترجمه ـ در تحلیل کتابشناسی و بازسازی متون حدیث است. برخی از این مقالات پیش‌تر در کتاب‌ها و فصلنامه‌ها منتشر شده‌اند و اینک با ویرایش جدید در این کتاب به چاپ می‌رسند؛ و بعضی دیگر برای نخستین بار در مجموعهٔ حاضر عرضه می‌شوند.[۲] هشت مقالهٔ نخست از بحث‌های مفهومیِ تحلیل کتابشناسی حدیث و بازسازی متون مفقود سخن می‌گویند، و هشت مقالهٔ بعدی با بررسی نمونه‌هایی خاص و به صورت مصداقی، با روش تحلیل کتابشناسی به بررسی برخی از متون حدیثی و یا بازیابی بعضی از متون مفقود حدیث می‌پردازند؛ گو اینکه مقالات دستهٔ دوم نیز از بحث‌های نظریِ بازسازی متون کهن حدیث خالی نیستند و برخی مقاله‌ها بی‌تردید آمیزه‌ای از بحث‌های مفهومی و مصداقی‌اند. ترتیب مقالات در بخش نخست بر اساس سیر بحث است، و در بخش دوم بر اساس تاریخ زندگانی مؤلفی که اثر او موضوع مقاله است ـ جز مقالهٔ پایانی بخش دوم («دو مقالهٔ دانشنامه‌ای ...») که به جهت ساختار ویژهٔ آن در انتهای مقالات جای گرفته است ـ. در آغاز هر مقاله، اشاره‌ای به موضوع و مسائل مطرح در هر مقاله آورده‌ام که خواننده را در درک بهتر موضوع یاری خواهد کرد.

به نظر می‌رسد که خوانندهٔ آگاه به روش‌شناسی فقه، حدیث و اصول در تاریخ علم اسلامی، و آشنا با شیوه‌ها و پیش‌فرض‌های پژوهش‌های متن‌شناسی در دنیای امروز، با مطالعهٔ دقیق دو باب نخست این مجموعه و تأمل در مقالات باب سوم، تصویری روشن از بازسازی متون کهن حدیث شیعه، نقش آن در تحلیل کتابشناسی حدیث، اهداف

---

۱. به ترتیب تاریخی: *مبانی حجیت آرای رجالی*، سیف الله صرامی، ص ۱۵۸–۱۶۰؛ مقالهٔ نگارنده: «نقد حدیث: کتابشناسی و متن‌پژوهی» (منتشرشده در فصلنامهٔ *علوم حدیث*، ش ۳۵–۳۶، که صورت گسترش‌یافتهٔ آن به صورت فصول دوم و سومِ باب اول کتاب حاضر درآمده است)؛ فصلی از مقدمهٔ مهدی خدامیان آرانی بر *آداب امیرالمومنین* (ص ۸–۱۲)؛ و مقالهٔ «محدثان قدیم شیعه و تحلیل کتابشناسی حدیث» از همو، در باب سوم همین کتاب (ص ۱۷۳– ۲۰۵).

۲. به مآخذ مقالاتی که ترجمهٔ آنها در مجموعهٔ حاضر آمده، و همچنین به نشر نخست مقاله‌هایی که پیش‌تر به چاپ رسیده‌اند، در آغاز هر مقاله اشاره شده است.

تحلیل کتابشناسی حدیث و معضلات و مشکلات پیش‌روی آن، به دست خواهد آورد.

□

پیش و بیش از همه، وظیفهٔ خود می‌دانم که از استاد بزرگوار آیت‌الله سید احمد مددی موسوی سپاسگزاری کنم. افزون بر گفتگوی مفصل و ارزشمندی که از ایشان در باب دوم این مجموعه درج شده، باید بگویم که بخش‌هایی از باب نخست کتاب حاضر، به نوعی شرح و بسط تحلیل‌های دقیق و عالمانهٔ اوست و همچون گزارشی است که شاگردی ـ با فهم و قلم و جستجوهای بعدی خود ـ از نظرات یک استاد عرضه می‌کند.

پس از آن باید از اولیای دانشور پژوهشکدهٔ علوم و معارف حدیث، **حجة**الاسلام مهدی مهریزی (ریاست پژوهشکده) و **حجة**الاسلام محمدکاظم رحمان‌ستایش (معاون پژوهشی اسبق و مدیر گروه رجال پژوهشکده)، که با پیشنهاد تألیف و تدوین این مجموعه، موجب پدید آمدن آن شدند و مرا به دوباره اندیشیدن در این باره برانگیختند، دوستان دانشمندی که به درخواست این ناچیز پاسخ گفتند و مقاله‌ای را برای این مجموعه تألیف یا ترجمه کردند و یا با ترجمه، ویرایش و چاپ مجدد نوشته‌های خود موافقت نمودند، دانشمند گرانقدر **حجة**الاسلام رسول جعفریان (رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی) که با آگاهی و دلبستگی پیشین به موضوع این کتاب (بازسازی متون مفقود) و دانش‌دوستی خاص خود، از نشر این مجموعه در سلسلهٔ منشورات کتابخانهٔ مجلس استقبال نمود و بدین ترتیب موجبات عرضهٔ سریع‌تر آن را فراهم آورد، سپاسگزاری کنم. و بالأخره، باید سپاس عمیق خود را به دانشمند ارجمند **حجة**الاسلام احسان سرخه‌ای ابراز دارم که نخستین بار مرا با این منظر از تحلیل حدیث آشنا کرد و با گفتگوها و مباحثات بعدی، چون همیشه مرا وامدار محبت و فضیلت خود ساخت. توفیق روزافزون همگی این عزیزان را از خدای بی‌همتا خواهانم.

سیّد محمّد عمادی حائری

مرداد ماه ۱۳۸۸ ش

باب اول

تحلیل کتابشناسی حدیث و بازسازی متون متقدم

۱

مکتب کتابت

اعتبار سنت و مرجعیت اهل بیت

پیامبر اسلام(ص) در سال یازدهم پس از هجرت دیده از جهان فروبست. در زمان حیات پیامبر(ص)، گفتار و کردار (قول و فعل) او که بنا بر نصّ قرآن از وحی الهی مایه می‌گرفت،[۱] مبنای عمل مسلمانان بود. پس از رحلت پیامبر(ص)، «دو جنبش متضاد... در مدینه ـ مرکز استقرار و نشر دین اسلام ـ پدید گردید: جنبشی که می‌کوشید روش پیامبر(ص) را در ادارهٔ حوزهٔ اسلامی دنبال کند و ـ به تعبیر دیگر ـ می‌خواست نگاهبان سنت رسول خدا باشد؛ و حرکت دیگری که به گمان و یا به اجتهاد خویش، به تناسب پیشرفت زمان، تجدید نظر در نظام سیاسی و احیاناً بعضی [از] نظام حقوقی دین را ضروری می‌دانست و این دگرگونیِ متناسب با خواسته‌های عصر ... [را] به سود مسلمانان و موجب تقویت قدرت مرکزی و حفظ وحدت اسلام» می‌پنداشت.[۲]

علی بن ابی‌طالب (ع)، فاطمه زهرا (س) دختر پیامبر اکرم(ص)، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن اسود کندی و عمار یاسر پیش‌روان حرکت نخستین بودند.[۳] خاندان

---

۱. ما ینطق عن الهوی * إن هو إلّا وحی یوحی (سورهٔ نجم، آیهٔ ۳ـ ۴). برای برخی دیگر از مستندات قرآنی اعتبار سنت پیامبر، نک: *معالم المدرستین*، ج۲، ص ۱۶ ـ۱۷.

۲. *زندگانی فاطمهٔ زهرا*، ص ۸. این تقسیم‌بندی و تحلیل از مرحوم سید جعفر شهیدی است. تحلیل‌های دیگری نیز از ماجرای جانشینی پیامبر(ص) وجود دارد. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ جانشینی پیامبر(ص)، نگاه کنید به کتاب ویلفرد مادلونگ با عنوان *جانشینی حضرت محمد: پژوهشی پیرامون خلافت نخستین*.

۳. نک: *تاریخ الیعقوبی*، ج۲ ، ص ۱۲۴؛ *اختیار معرفة الرجال*، ج ۱ ، ص ۶، ۹، ۱۱؛ که سلمان، ابوذر، مقداد و عمار را حلقهٔ اولیهٔ شیعه معرفی می‌کنند.

پیامبر(ص)، این دسته از اصحاب و پیروان بعدی آنان ـ که **شیعه** نام گرفتند ـ، با تکیه بر حدیث ثقلین[۱] خلافت و با تأکید بر حدیث غدیر[۲] حکومت را بنا بر ابلاغ پیامبر(ص) از آن علی بن ابی‌طالب (ع) می‌دانستند؛ و پس از آنکه جریان جانشینی پیامبر(ص) به گونه‌ای دیگر رقم خورد، مرجعیت علمی و دینی علی بن ابی‌طالب (ع) و سپس فرزندان وی را ـ بر اساس نصّ امام پیشین ـ پذیرا شدند. بدین گونه، شیعیان با استناد به حدیث متواتر ثقلین که در آن پیامبر(ص) اهل بیت خود را مفسران اصیل وحی معرفی کرده بود، مرجعیت اهل بیت را پذیرفتند و قول و فعل آنان را ـ به عنوان مفسران راستین قرآن و سنت نبوی ـ در اعتبار و حجیت همچون سخن و سنن پیامبر(ص) دانستند.

تمسّک به مرجعیت علمی اهل بیت، نزد شیعه به معنای باقی ماندن در سنت راستین پیامبر(ص) بود؛ چنانکه ابان بن تغلب، محدث و راوی سر شناس شیعی قرن دوم، شیعه را این گونه توصیف می‌کرد: «شیعه گروهی‌اند که به هنگام اختلاف مردم دربارهٔ نظر پیامبر(ص)، قول پیامبر(ص) را از گفتهٔ علی (ع) می‌جویند و به هنگام اختلاف مردمان درباب نظر علی (ع)، به گفتهٔ جعفر بن محمد [صادق] (ع) تمسک می‌کنند».[۳]

بدین ترتیب، نزد شیعه **سنت** (قول، فعل، تقریر) پیامبر(ص) و اهل بیت او، پس از قرآن به عنوان دومین منبع معارف الهی و احکام شریعت به شمار آمد؛ بر خلاف اهل سنت که تنها سنت پیامبر(ص) را پس از قرآن به عنوان منبع معارف و احکام شناختند.

مکتب کتابت

پیامبر(ص) در حیات خود بر **کتابت** قرآن تأکید بسیار می‌ورزید و جمعی از اصحاب ـ و در رأس آنان علی بن ابی‌طالب (ع) ـ را به عنوان کاتبان وحی به گرد خود داشت.

---

۱. برای روایات گوناگون حدیث نبوی ثقلین، نک: *اهل البیت فی الکتاب و السنة*، ص ۱۱۵ ـ ۱۲۰. دربارهٔ حدیث ثقلین و اسانید آن، نک: همان، ص ۱۲۶ ـ ۱۲۹. دربارهٔ تعیین مصداق اهل بیت، نک: همان، ص ۲۷ ـ ۶۵.

۲. دربارهٔ حدیث غدیر، روایات گوناگون و مباحث پیرامون آن، نک: *موسوعة الامام علی بن ابی‌طالب*، ج ۲، ص ۲۵۱ ـ ۳۸۶، نیز: ص ۵۹ ـ ۸۷.

۳. *فهرست نجاشی*، ص ۱۲.

پیامبر(ص) در راه گسترش دین اسلام نیز نامه‌هایی مکتوب به سران قبایل، حاکمان و پادشاهان فرستاد[۱] و به ارسال سفیر و پیام شفاهی بسنده نکرد.[۲]

اما در باب کتابت و تدوین سخن و سنن نبوی،[۳] منابع کهن حدیث در اینکه پیامبر(ص) اصحاب خود را بدین کار ترغیب نمود و بدان سفارش فرمود، بدانها اجازهٔ این کار را داد و یا آنان را از کتابت و تدوین حدیث نهی کرد، همداستان نیستند. بخشی از روایات گویای آنند که پیامبر(ص) نه تنها به اصحاب خود اجازه داد تا سخنان او را بنویسند، بلکه آنان را بدان ترغیب نیز کرد؛ اما بنا بر پاره‌ای دیگر از روایات پیامبر(ص) اصحاب خود را از کتابت سخن خود بر حذر داشت.[۴]

---

۱. برای آگاهی از کاتبان وحی، و کسانی که نامه‌های پیامبر(ص) را کتابت می‌کردند، نک: *مکاتیب الرسول*، ج ۱، ص ۱۱۴ ـ ۱۳۰. مؤلف *مکاتیب الرسول* کوشیده تا همگی نامه‌های پیامبر(ص) را در کتاب خود گردآوری کند.

۲. حتی گزارش‌هایی در دست است که پیامبر در واپسین لحظات زندگانی می‌خواست تا برخی سفارش‌های خود را املاء کند و وصایای وی به صورت مکتوب درآید؛ اما برخی از اصحاب پیامبر(ص) از این کار جلوگیری کردند (نک: *صحیح البخاری*، ج ۱، ص ۳۷، ج ۴، ص ۳۱، ۶۶ ، ج ۵ ، ص ۱۳۷ ــ ۱۳۸، ج ۷، ص ۹، ج ۸ ، ص ۱٦۱؛ *صحیح مسلم*، ج ۵، ص ۷۵ـ۷٦).

۳. همان‌گونه که کوک («مخالفان نگارش ...»، ش ۱۰، ص ۲۰ ـ ۲۱، بند ۱۳۴ ـ ۱۳۵) توجه داده است، مسأله تأکید پیامبر(ص) بر کتابت قرآن را نباید با مسأله کتابت حدیث ذاتاً یکی پنداشت. نگارش نامه‌های مکتوب نیز که در فرهنگ آن عصر رایج بود نیز وضعیتی این چنین دارد و با کتابت و تدوین حدیث قابل قیاس نیست. کوک ـ به درستی ـ تأکید می‌کند که کتابت سخنان پیامبر(ص) مسأله‌ای جدا از کتابت قرآن و نگارش نامه‌های مکتوب است.

۴. برای مجموعهٔ روایات کتابت حدیث، نک: مقالهٔ مایکل کوک با عنوان «مخالفان نگارش حدیث در صدر اسلام». کوک در این مقالهٔ بلند (در ۱۶۲ بند) که به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است (ترجمهٔ ابوالقاسم سرّی، *علوم حدیث*، ش ۸ ـ ۱۰)، به مسألهٔ روایات گوناگون منع کتابت حدیث می‌پردازد و روایات له و علیه کتابت حدیث را بر اساس حوزه‌های اصلی روایت آنها (از نظر مکانی، در شش حوزه حدیثی بصره، کوفه، مدینه، مکه، سوریه و یمن) تقسیم‌بندی و بر پایه اسناد آنها تحلیل می‌کند. وی نهایتاً تأثیرپذیری اکثریت مسلمانان ـ در منع کتابت و تدوین حدیث ـ از تجربهٔ سنت دینی یهودی (کتابت و تدوین **تورات شفاهی** [= تلمود] و مهجور گذاردن **تورات مکتوب** الهی، که به ترتیب در برابر **حدیث** و **قرآن** در فرهنگ اسلامی قرار می‌گیرند) را می‌پذیرد. مقالهٔ کوک تصویری نسبتاً جامع ـ دست کم در حوزهٔ احادیث اهل سنت ـ از روایات کتابت حدیث در قرون نخستین و گرایش به کتابت حدیث در ادوار بعد به دست می‌دهد.

پس از وفات پیامبر(ص)، اصحاب در جواز کتابت حدیث به دو دسته شدند: گروهی کتابت و تدوین حدیث نبوی را جایز نشمردند و به نقل شفاهی آن بسنده کردند؛ و گروهی دیگر نه تنها آن را جایز دانستند، بلکه خود نیز بدان رو آوردند و به کتابت و تدوین احادیث نبوی پرداختند. اهل بیت پیامبر(ص)، یعنی امام علی (ع) و فرزندش امام حسن (ع)، برجسته‌ترین افراد همان دستهٔ اقلیتی بودند که بر کتابت و تدوین سنن نبوی تأکید می‌کردند،[۱] بر خلاف پیش‌روان فکری جنبشی که از نگارش و تدوین سخن و سنن پیامبر(ص) به شدت جلوگیری می‌کرد.[۲] افزون بر این، خاندان پیامبر(ص) ـ فاطمهٔ زهرا، علی بن ابی‌طالب و فرزندان آنان ـ مجموعه‌ای از سخنان پیامبر(ص) را، به املای پیامبر(ص) و به خط علی بن ابی‌طالب (ع) با عنوان **الصحیفة الجامعة**،[۳] به شکل **مکتوب** نگهداری می‌کردند که مبنای پاسخ‌های فقهی امامان شیعه (ع) به شمار می‌رفت. این مجموعهٔ مکتوب تا زمان امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) آشکارا نزد آنان محفوظ بود و آنان پاسخ خود به پرسش‌ها را بدان مستند می‌ساختند.[۴]

تألیف کتاب و ترویج کتابت همواره مورد تأکید امامان شیعه بود، چنانکه امام جعفر صادق (ع) ـ تثبیت‌گر عقاید اصیل شیعی ـ اصحاب خود را به کتابت و تدوین علم سفارش می‌کرد.[۵] بدین ترتیب، شیعیان نیز به کتابت و تدوین حدیث و سخن و سیرهٔ

---

۱. سیوطی (*تدریب الراوی*، ج ۱، ص ۳) می‌نویسد که صحابه و تابعین در جواز کتابت حدیث به دو دسته شدند؛ و در ادامه می‌افزاید که امام علی (ع) و فرزندش امام حسن (ع) از کسانی بودند که کتابت حدیث را جایز شمردند و خود بدان روی آوردند. نیز نگاه کنید به مقالهٔ کوک که امام علی (ع) و فرزندش امام حسن (ع) را در زمرهٔ اقلیت موافق کتابت حدیث جای می‌دهد («مخالفان نگارش ...»، ش ۹، ص ۵۷ ـ ۵۸، بند ۸۸ ـ ۸۹) و روایات اندکی که از مخالفت امام علی (ع) با کتابت حدیث نبوی سخن می‌گویند (نک: همان، ش ۸، ص ۷۴) را احادیثی ساختگی (به تعبیر او: «ضدحدیث») می‌شمارد (نک: همان، ش ۹، ص ۵۷).

۲. دربارهٔ منع تدوین حدیث پس از رحلت پیامبر(ص) و نظرات گوناگون در باب علل و سیر این امر، نیز نک: باب دوم همین کتاب، ص ۸۸ ـ ۹۱.

۳. دربارهٔ الصحیفة الجامعة، نک: باب دوم همین کتاب، ص ۸۱ ـ ۸۷ ؛ نیز: مدخل «جفر و جامعه» در *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۱۰، نوشتهٔ علی‌رضا بهاردوست. دربارهٔ روایات جفر، جامعه و مصحف فاطمه به طور کلی، نک: *بصائر الدرجات*، ص ۱۵۰ ـ ۱۶۱؛ *الکافی*، ج ۱، ص ۲۳۸ ـ ۲۴۲.

۴. نک: *جامع احادیث الشیعة*، ج ۱، ص ۷ ـ ۱۲؛ باب دوم همین کتاب، ص ۸۳ .

۵ نک: *الکافی*، ج ۱، ص ۵۲.

ائمهٔ شیعه توجه نشان دادند. به همین ترتیب، در دوره‌های بعد نیز کتابت و تدوین حدیث درمیان راویان شیعی رایج بود، به ویژه آنکه از نیمهٔ قرن دوم نه تنها دیگر منع حکومتی در کتابت و تدوین حدیث نبوی وجود نداشت، بلکه محدثان اهل سنت ـ مانند مالک بن انس (م ۱۷۹) ـ نیز به تدوین حدیث روی آورده بودند.

اما اهل سنت که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دادند، سال‌ها پس از پیامبر(ص) به تدوین **سنت** (قول، فعل، تقریر) نبوی روی آوردند و تا نیمهٔ قرن دوم به کتابت و تدوین حدیث نپرداختند.

□

آیت‌الله سید حسین طباطبایی بروجردی، از منظری دیگر همین مطلب را تبیین می‌کند. وی نخست مقدمه‌هایی چند را، با استناد به منقولات تاریخی اهل سنت، یادآور می‌شود:

«[۱] سنت پیامبر(ص) تا پیش از نیمهٔ قرن دوم نزد اهل سنت به شکل مجموعه‌ای مکتوب وجود نداشت و یا [دست کم] شناخته‌شده نبود.

[۲] پیامبر(ص) در زمان حیات خود هیچ یک از اصحابش را به گردآوری و کتابت سنن [= قول و فعل] خود امر نفرمود.

[۳] نخستین کسی که به گردآوری سنن پیامبر(ص) توجه کرد عمر بن خطّاب بود، اما او پس از مدتی در باب این کار دچار تردید شد و پس از آنکه از خدا طلب خیر (استخاره) کرد، به خواست خداوند ازاندیشهٔ تدوین سنت نبوی دست برداشت و ـ یا ـ دیگران را نیز از آن نهی نمود.[۱]

[۴] پس از انصراف یا نهی عمر از گردآوری سنت نبوی، هیچ کدام از خلفای پس از او به تدوین و کتابت سنن پیامبر(ص) پای پیش ننهادند؛ تا آنکه عمر بن عبدالعزیز اموی از بیم از میان رفتن علم سنن نبوی با مرگ علمای این فن، به ابوبکر بن حزم

---

۱. بروجردی (*جامع احادیث الشیعة*، ج ۱، ص ۳، پانوشت ۱) از اینکه اهل سنت منع عمر از گردآوری سنن نبوی را به «خواست خداوند برای او» (= عزم الله تعالی له) نسبت می‌دهند اظهار شگفتی می‌کند و می‌نویسد: «شاید منع عمر علت دیگری داشته که وی آشکار کردن آن را به مصلحت نمی‌دیده است؛ وگرنه عمر داناتر از آن بود که حسن این کار، بلکه وجوب عقلی و شرعی آن به عنوان یکی از مهمترین واجبات، بر او پوشیده باشد». دربارهٔ دلایل منع عمر از تدوین سنن پیامبر(ص)، نک: باب دوم همین کتاب، ص ۸۸ ـ ۹۱.

دستور داد تا به گردآوری و کتابت سنت نبوی بپردازد؛ اما عمر بن عبدالعزیز در آغاز قرن دوم ـ پیش از آنکه چیزی از دستور او به انجام برسد ـ درگذشت؛ و بدین ترتیب تا نیمهٔ قرن دوم هیچ مجموعهٔ مکتوبی از سنن نبوی در میان اهل سنت پدید نیامد. از نیمهٔ قرن دوم با تألیف *المؤطّاء* مالک بن انس (۹۳ــ ۱۷۹) و مسند احمد بن حنبل (۱۶۴ـ۲۴۱)، سنت نبوی به شکل مکتوب در میان اهل سنت تدوین گشت.[۱]

آیت‌الله بروجردی پس از یادآوری این مقدمات، به همان اثر مکتوب (**الصحیفة الجامعة**) به املای پیامبر(ص) و به خط علی بن ابی‌طالب (ع) توجه می‌دهد و از این طریق به تمایز میان دو مکتب (مدرسهٔ اهل بیت و مدرسهٔ خلفا)[۲] اشاره می‌کند:

«اما شیعیان روایاتی را با سلسله سندهای متعدد از ائمهٔ اطهار روایت می‌کردند که بر طبق آنها کتابی مدوّن به املای پیامبر و به خط علی بن ابی‌طالب نزد ائمه وجود داشت که جمیع سنن نبوی و همگی آنچه خداوند پیامبر را به ابلاغ آن امر فرموده بود (از معارف الهی و احکام دینی) در آن درج شده بود ... .[۳] در عصر امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) میان شیعه واهل سنت مشهور بود که چنین کتابی نزد ایشان نگهداری می‌شود، چنانکه آن دو امام در پاسخ پرسش‌های اهل سنت (مانند: غیاث بن ابراهیم، طلحة بن زید، سکونی، و ...) و اصحاب خود از شیعیان (مانند: زرارة، محمد بن مسلم، عبدالله بن بکیر، و ...)، از این کتاب (با نام **کتاب علی**) نقل می‌نمودند و با مطالب آن به سؤالات پاسخ می‌گفتند».[۴]

حدیث شیعی و حدیث سنی: دو تاریخ متفاوت، دو سرنوشت دیگرگون

رویکرد کلامی و تاریخی متفاوت شیعیان با اهل سنت، در ظاهر محدود نماند و علی‌رغم بهره‌وری علمی اهل سنت از امامان شیعه به عنوان دانشمندان پرهیزکار و

---

۱. *جامع احادیث الشیعة*، ج ۱، ص ۶ـ ۷.

۲. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ تمایزهای مدرسهٔ اهل بیت و مدرسهٔ خلفا، نک: *معالم المدرستین*، ج ۱، ص ۷۷ ـ ۳۶۱، ج ۲، ص ۲۹ ـ ۳۷۰.

۳. برای مجموعه‌ای از این روایات، نک: *جامع احادیث الشیعة*، ج ۱، ص ۷ـ ۱۱.

۴. *جامع احادیث الشیعة*، ج ۱، ص ۷ـ ۱۲. دربارهٔ توصیف **الصحیفة الجامعة** و نقلی مهم از استناد امام محمد باقر (ع) به آن، نک: باب دوم همین کتاب، ص ۸۳ ـ ۸۴.

شیعیان از راویان سنی‌مذهب به عنوان دانشمندان حدیث، تاریخی متفاوت در دانش حدیث برای آنان رقم زد.

رویکرد متفاوت راویان و محدثان شیعی البته ریشه در سیر تاریخی تشیع داشت: شیعه بنا بر مبانی اعتقادی خود، برای سنت (قول/ فعل/ تقریر) اهل بیت ــ به عنوان مفسران اصیل وحی و سنت نبوی ـ جایگاهی مانند سنت پیامبر(ص)، یعنی حدیث در اصطلاح اهل سنت، قائل بود و بدین گونه تاریخی افزون بر دو قرن برای حدیث در اختیار داشت؛ حال آنکه حدیث اهل سنت ـ از نظر دورهٔ تاریخی ـ از عصر پیامبر(ص) و یاران او فراتر نمی‌رفت. بدین‌گونه، کتابت حدیث و تدوین کتاب‌های حدیثی همزمان با عصر صدور روایات از امامان شیعه، از ممیّزات شیعه در تاریخ حدیث گردید. همین امر، تاریخی متفاوت در حدیث را برای این دو گروه مسلمان پدید آورد. در کنار این، معتبر دانستن نقل حدیث از منبعی مکتوب و حتّی ترجیح آن بر نقل شفاهی حدیث، نیز از زمرهٔ اختلافات اساسی محدثان شیعی و محدثان اهل سنت قرار گرفت. در حالی که بیشتر محدثان اهل سنت برای روایت حدیث از اثر مکتوب بدون نقل شفاهی (از راوی متأخر تا راوی اولیه) ارزشی قائل نبودند و بر آن بودند که راوی بعدی حتماً باید حدیث را از راوی پیشین با قرائت یا سماع دریافت کند،[1] محدثان شیعی ـ به دلایلی ـ نقل از اثر مکتوب را نیز معتبر می‌شمردند.[2] اختلاف این دو روش در انتقال حدیث، در بررسی وثاقت احادیث نیز اثر گذاشت و دو شیوهٔ متفاوت در اعتبارسنجی حدیث پیش نهاد.[3]

---

۱. برای آشنایی با تاریخچهٔ علم رجال نزد اهل سنت و مبانی کلی رجالی آنان، نک: *دانش رجال از دیدگاه اهل سنت*، ص ۳۹ ـ ۱۶۴ ؛ نیز: باب دوم همین کتاب، ص ۱۱۹ ـ ۱۲۰، نیز: ص ۸۴ . شایان یادآوری است احادیث مرسل و منقطع و بدون اسناد متصل در *المؤطّاء* مالک هم هست (مثلاً احادیثی که مالک با تعبیر «بلغنی» آنها را نقل کرده) ـ بر خلاف *صحیح بخاری* و *صحیح مسلم* ـ، و به همین دلیل برخی از رجالیان اهل سنت *المؤطّاء* را از کتاب‌های **صحیح** به شمار نیاورده‌اند (نک: *دانش رجال از دیدگاه اهل سنت*، ص ۱۹۲ـ ۱۹۳).

۲. نک: باب دوم همین کتاب، ص ۸۰، ۱۱۷ـ ۱۱۸.

۳.برای آگاهی کلّی از نقش و اهمیت کتابت در روایت حدیث نزد شیعه، نک: *الکافی*، ج ۱، ص ۵۱ ـ۵۳ («باب روایة الکتب و الحدیث و فصل الکتابة و التمسّک بالکتب»). برای مبانی شیعی روایت حدیث، مخصوصاً نک: روایات ۶ و ۱۵ از همان باب در *کافی*، که در آنها اشاره‌ای صریح بر جواز روایت از متن مکتوب، بدون نقل شفاهی، دیده می‌شود؛ قس: روایت ۱۲ همان باب، که در آن بر اهمیت ذکر سلسلهٔ راویان تأکید شده است.

۲

تحلیل کتابشناسی متون حدیث: نوع نگرش، رونق و افول، ریشه‌ها و پیامدها

تحلیل کتابشناسی حدیث: روش محدثان قدیم شیعه

چنانکه می‌دانیم، از نیمهٔ قرن دوم به بعد، کتابت و تدوین حدیث در میان مسلمانان ـ اعم از شیعه و سنی ـ رونق گرفت. در میان شیعیان نیز بسیاری از راویان نخستین حدیث، روایاتی را که از ائمهٔ شیعه یا دیگر راویان می‌شنیدند به شکل مکتوب درمی‌آوردند، دفترهایی که از آنها با عنوان **نسخه**،[1] **جزء**،[2] **کتاب**[3] و مهمتر از همه **اصل**[4] نام برده می‌شد. این دفترها که برخی از آنها شکل منظّم و مبوّب

---

۱. دربارهٔ این اصطلاح، نک: *معجم مصطلحات الرجال و الدرایة*، ص ۱۸۳.

۲. دربارهٔ این اصطلاح، نک: همان، ص ۱۵.

۳. دربارهٔ این اصطلاح، نک: همان، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۶.

۴. مدرسی طباطبایی می‌نویسد که اصطلاح **اصل** معنای روشنی در علم حدیث به طور کلی و دانش حدیث شیعی به طور خاص داشت و مقصود از آن دفترهایی بود که مطالب آن به صورت شفاهی دریافت شده بود (*میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۱۴). اما در تعیین مفهوم اصطلاح **اصل** در سنت شیعی هنوز جای سخن است (نک: *معجم مصطلحات الرجال و الدرایة*، ص ۲۳ـ ۲۴). برخی برآنند که **اصل** به کتاب‌های معتبر نزد فقها و محدثان اطلاق می‌شده است (نک: باب دوم همین کتاب، ص ۱۰۱). شاید گفتهٔ شهید ثانی نیز همین مفهوم را بیان می‌کند: «و کان قد استقرّ أمر المتقدمین علی أربعمائة مصنَّف لأربعمأئة مصنِّف سمّوها **الاصول**، و کان علیها اعتمادهم» (*الرعایة*، ص ۷۳). اما اثبات این اطلاق آسان نیست و دست کم شواهد موجود از این اصطلاح، به ویژه در فهرست‌های نجاشی و طوسی، تاب این معنا را ندارد (نک: مقالهٔ «نگره‌های کتابشناسی در فهرست‌های طوسی و نجاشی»، در باب سوم همین کتاب، ص ۲۱۶ـ۲۱۷). حسینی جلالی پس از نقل تعریف سید محمدمهدی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲) که **اصل** را «کتاب مورد اعتمادی که برگرفته از کتاب دیگری نباشد» توصیف ◄

به خود می‌گرفت، دستمایه‌ای برای تألیف و تدوین مجموعه‌های حدیثی بعدی گردید. بنابراین، بسیاری از احادیث منقول از امامان شیعه، از همان آغاز صدور به شکل مکتوب درمی‌آمد و تنها با نقل شفاهی به راویان نسل‌های بعد منتقل نمی‌شد.[1]

با توجه به تدوین کتب متعدد حدیث در عصر امامان شیعه و تأیید و تصدیق آنها توسط ائمه(ع)، گاه یک کتاب، به صورت مجموعه‌ای از روایات، مورد تأیید یا رد امامان

➤ می‌کند، تعریف **اصل** به **کتاب مورد اعتماد** را رد می‌کند. دلیل حسینی جلالی در رد این تعریف این است که ما مؤلفی مانند علی بن حمزه بطائنی را می‌شناسیم که مورد لعن امام رضا (ع) قرار گرفته، حال آنکه شیخ طوسی (*فهرست طوسی*، ص ۲۸۳) او را مؤلف **اصل** معرفی می‌کند (نک: *درایة الحدیث*، ص۱۳۰). در این باره باید به دو نکته توجه داشت: نخست آنکه نجاشی که معاصر شیخ طوسی است ـ و *فهرست* او دقیق‌تر و کتابشناسانه‌تر از *فهرست طوسی* است ـ از کتاب بطائنی با عنوان **اصل** یاد نمی‌کند (نک: *فهرست نجاشی*، ص ۲۵۰)؛ دیگر اینکه مبنای حسینی جلالی در اعتبار کتاب و اعتماد به آن، عقیدهٔ مذهبی ـ کلامی مؤلف آن کتاب است که همان مبنای رجالی رایج است، حال آنکه ـ چنانکه خواهیم دید ـ در تحلیل کتابشناسی حدیث و مبنای علمای قدیم شیعی، ممکن است مؤلفی دارای عقاید فاسد یا باطلی باشد، اما **روایات کتاب** او **صحیح** و **مورد اعتماد** باشد. بدین ترتیب، این دو دلیل که حسینی جلالی بدانها استناد کرده، برای رد معنای **کتاب مورد اعتماد** برای اصطلاح **اصل** وافی به نظر نمی‌رسد (برای تفصیل نظر حسینی جلالی در باب **اصل**، نک: *درایة الحدیث*، ص ۱۲۸ـ ۱۳۹). در هر صورت، این قدر هست که فرقی اساسی میان **اصل** و **مصنّف** بوده است، چنانکه ابن‌غضایری به تصریح شیخ طوسی (*فهرست طوسی*، ص ۲) دو فهرست جداگانه با عناوین **فهرست الاصول** و **فهرست المصنفات** تدوین کرده بود. برای تفصیل بیشتر و نظریاتی جدید در باب معنای **اصل** نزد محدثان قدیم شیعی و محدثان اهل سنت، نک: باب دوم همین کتاب، ص ۹۷ـ۱۰۴؛ دربارهٔ **اصل** در سنت حدیث شیعی، نیز نک: «الاصول الاربعمائة»، اتان کلبرگ (ترجمهٔ محمدکاظم رحمتی، *علوم حدیث*، ش ۱۷، ص ۶۹ ـ ۱۲۳؛ که برگردان فارسیِ این مقاله است:

"Al_ Uṣūl al_arbumi'a", Etan Kohlberg, in: Motzki, 109-147)

۱. البته محدثان امامیه نیز بر اجازهٔ روایت کتاب تأکید خاصی داشتند و روایت کتاب همراه با قرائت و سماع آن نزد مروی‌عنه و یا اخذ اجازهٔ روایت کتاب تأکید می‌کردند، همچنان‌که برای نقل از کتب حدیثی به صورت وجاده ـ بدون قرائت یا سماع و یا اخذ اجازهٔ روایت کتاب ـ ارزشی قائل نبودند. برای آگاهی از روش مقبول تحمل حدیث و مراتب آن نزد علمای امامی قرن پنجم، نک: *الذریعة إلی اصول الشریعة*، ج ۲، ص ۵۵۵ ـ ۵۶۲.

شیعه و به تبع آنان محدثان شیعی قرار می‌گرفت، و نه روایات آن بـه صـورت مجـزا از یکدیگر.[۱] به عنوان نمونه‌ای برجسته، باید از *کتاب* عبیدالله بن علی حلبی یاد کرد که در عصر امام صادق (ع) تدوین شد و امام شخصاً آن را تصحیح و تأیید نمود.[۲] شایان توجـه است که بر همین اساس، گاه کتاب‌های یک راوی مطرود مورد پذیرش قرار می‌گرفتـه، زیرا روایات مندرج در آن مورد تأیید و اعتماد بوده است.[۳]

آری، این گونه بود که از اواخر قرن دوم، بررسی وثاقـت حـدیث در میـان محـدثان شیعه بیشتر به تحلیل کتابشناسی حـدیث معطـوف گـشت، یعنـی نقـد و بررسـی مـتن حدیث بر اساس کتاب و نسخه‌های مختلف آن، و نه بر پایـهٔ سلـسلهٔ راویـان حـدیث. تحلیل کتابشناسی حدیث، بر مسائلی از این دست اسـتوار بـود کـه کـدام راوی مؤلـف **کتاب** است، **کتاب** او در چه پایه‌ای از اعتبار است، از این **کتـاب** چنـد نـسخه (تحریـر/ روایت‌های متفاوت) در دست است و طریق (= سلسله سند دستیابی به مـتن) هـر یـک کدام است، نسخه‌های (= تحریرهای) **کتاب** چه تفاوت‌هایی (در تعداد روایـات، تنظـیم کتاب، اختلافات متن، و ...) با یکدیگر دارند، و ... .

نمونه‌ای کهن و دلپذیر از توجه راویان قدیم شیعی ـ در عصر ائمه (ع) ـ به **کتـاب** و **نسخه** و **اختلاف میان نسخه‌ها** را در دیباچهٔ *صحیفهٔ کامله* می‌توان دید، آنجـا کـه متوکـل بن‌هارون می‌گوید که در حضور امام صادق (ع) به مقابلهٔ **صحیفهٔ** نسخهٔ امام محمد باقر(ع) و **صحیفهٔ** نسخهٔ زید شهید پرداخته و اختلافی میان آنها نیافته است.[۴]

شـیوهٔ نقـد محـدثان شـیعی کـه بـر تحلیـل اثـر مکتـوب اسـتوار بـود ــ در کنـار نوع نگارشی **رجال** که به بررسی وثاقـت راویـان حـدیث مـی‌پرداخـت ــ، بـه ایجـاد نـوع نگارشـی **فهرسـت** انجامیـد کـه در آن از اعتبـار آثـار مکتـوب حـدیثی سـخن

---

۱. برای آگاهی از کتاب‌های مورد تأیید ائمه، نک: *مبانی حجیت آرای رجـالی*، ص ۳۸ ـ ۴۳، همچنـین: ص ۸۲ ـ ۸۳ .

۲. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۲۳۱؛ *فهرست طوسی*، ص ۳۰۵.

۳. برای نمونه‌ای از فردی فاسدالعقیده که کتاب‌هایی صحیح داشته است، نک: *فهرست نجاشی*، ص ۴۲، ش ۸۶ (حسین بن عبیدالله سعدی). طوسی نیز در مقدمهٔ *فهرست* خود (ص ۴) تصریح می‌کنـد کـه بـا وجود اعتقادات نادرست برخی از مؤلفان، کتاب‌هایشان مورد اعتماد علمای شیعی بوده است.

۴. *صحیفهٔ کاملهٔ سجادیه*، ص ۱۶.

می‌رفت.[۱] رونق نگارش کتاب‌های **فهرست** در میان محدثان قدیم شیعی[۲] را ـ آن گونه که در قرن پنجم نجاشی (م ۴۵۰) به کتب «فهرستات» اشاره می‌کند[۳] و شیخ طوسی (م۴۶۰) از «الفهارس المصنّفة» یاد می‌نماید[۴] ـ می‌باید در همین راستا ارزیابی کرد.

دانش کتابشناسی در میان شیعه

کتابشناسی آثار مکتوب شیعه، از اواخر قرن سوم رونق گرفت. محدثان امامیه[۵] از آن پس، در کنار تدوین کتاب‌های **رجال** ـ که البته سابقه‌ای کهن‌تر دارد ـ[۶] به تألیف و تدوین کتاب‌های **فهرست** روی آوردند.[۷] آنان در فهرست‌ها معمولاً به ذکر سلسله‌های اسناد خود به کتاب‌ها می‌پرداختند و برخی از آنان تنها از کتاب‌هایی که روایت

---

۱. برای تفصیل این بحث و تفاوت میان نوع نگارشی **رجال** و نوع نگارشی **فهرست**، نک: باب دوم همین کتاب، ص ۷۹ ـ ۸۰ ، ۱۰۴ ـ ۱۰۸.

۲. نک: پس از این، ص ۳۷ ـ ۳۸، که فهرستی از قدیمترین فهرست‌نگاران شیعی به دست خواهیم داد. جای شگفتی است که آیت‌الله بروجردی (*تنقیح اسانید التهذیب*، ص ۶) شیخ طوسی را به نوعی مؤسس دو نوع نگارشی **فهرست** (= کتابشناسی) و **رجال** در میان امامیه معرفی می‌کند؛ حال آنکه این دو نوع نگارشی پیش از شیخ طوسی سابقه‌ای طولانی داشته و به ویژه در کتابشناسی، *فهرست طوسی* تقریباً آخرین اثر از نوع خود در سنت نگارش‌های شیعی به شمار می‌رود.

۳. *فهرست نجاشی*، ص ۱۵، ۴۹، ۲۴۴.

۴. *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، «مشیخه»، ص ۸۸.

۵. منظور از امامیه در اینجا، همگی فرقه‌های شیعی پس از رحلت امام جعفر صادق (م ۱۴۸) است، چراکه ـ برای نمونه ـ حُمید بن زیاد که کتابی معروف در فهرست داشته، امامی اثناعشری نبوده است.

۶. برای آگاهی از وضعیت کتاب‌های رجالی در عصر ائمه (ع) و پیوند آنها با کتب رجالی دورهٔ بعد، نک: *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۴۴ ـ ۴۶. برای فهرستی از قدیمترین کتاب‌های رجالی شیعه در قرون دوم و سوم، نک: *مأخذشناسی رجال شیعه*، ص ۱۱ـ ۱۲.

۷. از اشارهٔ نجاشی به کتب «فهرستات» (*فهرست نجاشی*، ص ۱۵، ۴۹، ۲۴۴) و طوسی به «الفهارس المصنّفة» (نک: *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، «مشیخه»، ص ۸۸) می‌توان تعدد کتاب‌های فهرست در عصر آنها را دریافت. طوسی در پایان *استبصار* (ج ۴، ص ۳۴۲) نیز از«فهارس شیوخ» یاد می‌کند و به آنها ارجاع می‌دهد. نگارش کتاب‌های فهرست، بعدها در میان اهل سنت نیز رونق گرفت. برای تفصیل این بحث و آگاهی از انواع گوناگون فهرست‌نگاری در جهان قدیم اسلامی، نک: مقالهٔ «مقایسهٔ روش‌شناختی دو کتابشناسی کهن در جهان اسلام»، در باب سوم همین کتاب، ص ۲۳۱ـ۲۵۳.

می‌نمودند یاد می‌کردند؛[۱] از این رو فهرست‌ها ـ به نوعی ـ **مأخذنامهٔ** آنان در نقل روایات نیز به شمار می‌رفت.[۲] منشاء رواج نگارش کتب **فهرست** را باید در مبنای **کتاب‌محور** محدثان قدیم شیعی جست، برخلاف دوره‌های بعد که **راوی** اساس نقد و بررسی متون حدیث شیعی قرار گرفت.

از میان مؤلفان کتب فهرست، افراد زیر را می‌شناسیم:

سعد بن عبدالله اشعری قمی (م ۲۹۹ یا ۳۰۱)[۳]

حُمید بن زیاد کوفی (م ۳۱۰)[٤]

محمد بن جعفر بن بطّه قمی (م قرن ۴)[۵]

محمد بن حسن بن ولید (م ۳۴۳)[٦]

علی بن حسین مسعودی (م ۳۴۶)[۷]

جعفر بن محمد بن قولویه (م ۳۶۰)[۸]

محمد بن علی بن بابویه ـ صدوق (م ۳۸۱)[۹]

---

۱. چنانکه صدوق از فهرست خود با عنوان «فهرس الکتب التی رویتها عن مشایخی و اسلافی» یاد می‌کند (*کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۴)، طوسی از فهرست سعد بن عبدالله اشعری با عنوان «فهرست کتب ما رواه» (*فهرست طوسی*، ص ۲۱۵) و از فهرست ابن‌قولویه با عنوان «*فهرست ما رواه من الکتب و الاصول*» (همان، ص ۱۱۰) نام می‌برد، و نجاشی نیز فهرست ابن‌بطّه را با عنوان «فهرست ما رواه» معرفی می‌کند (*فهرست نجاشی*، ص ۳۷۳).

۲. نک: *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، «مشیخه»، ص۸۸، که شیخ طوسی برای طرق خود به منابع مکتوب *تهذیب الاحکام*، به *فهرست* خود ارجاع می‌دهد. نیز، نک: مقالهٔ «پاره‌هایی از فوائد»، در باب سوم همین کتاب، ص ۱۴۶ـ۱۴۷.

۳. نک: *فهرست طوسی*، ص ۲۱۵.

۴. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۲۳۲، ۲۵۷.

۵. نک: همان، ص ۱۹۰، ۳۷۳، ۳۷۵.

۶. نک: همان، ص ۳۳.

۷. نک: همان، ص ۲۵۴.

۸. نک: *فهرست طوسی*، ص ۱۰۹.

۹. نک: همان، ص ۲۰۱؛ *الاستبصار*، ج ۱، ص ۲۳۷. صدوق خود در مقدمهٔ *کتاب من لا یحضره الفقیه* (ج ۱، ص ۵) به «فهرست کتاب‌هایی که از مشایخ و اسلاف خود روایت می‌کرده» اشاره می‌کند. برخی پنداشته‌اند که مقصود از **فهرست** صدوق همان **مشیخهٔ** *فقیه* است (نک: *روضة المتقین*، ج ۱، ص ۱۶؛ *مشیخة الحدیث*، ص ۱۰)، اما این تصور بنا بر شواهدی (مانند اینکه منقولاتی از *فهرست* ◄

حسین بن حسن بن بابویه (م قرن ۴)[۱]
احمد بن حسین بن عبیدالله ابن‌غضائری (م ۴۱۱)[۲]
احمد بن عبدالواحد بن عُبدون بزّاز (م ۴۲۳)[۳]

هیچ یک از این فهرست‌ها[۴] ـ که شیخ طوسی و نجاشی به آنها اشاره کرده و در تألیف فهارس خود از بیشتر آنها بهره برده‌اند[۵] ـ به دست ما نرسیده است.[۶] در قرن پنجم، دو شخصیت علمی امامیه کتابی در **فهرست** تألیف کردند:

ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (۳۸۵ ـ ۴۶۰)،[۷] و ابوالعباس احمد بن علی

➤ صدوق در منابع بعدی هست که در مشیخهٔ *فقیه* یافت نمی‌شود) درست نیست (در این باره، نک: مقدمهٔ سید محمدجواد شبیری دربارهٔ *کتاب من لا یحضره الفقیه* در نرم‌افزار درایة النور، بخش «مشیخهٔ فقیه و فهرست شیخ صدوق»).

۱. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۱۶۷.

۲. نک: *فهرست طوسی*، ص ۲.

۳. نک: همان، ص ۱۳.

۴. این فهرست‌ها سوای از فهارسی است که برای تألیفات یک مؤلف و بیشتر به دست خود وی ترتیب داده می‌شده است، مانند فهرست کتب محمد بن احمد بن جنید، عبدالله بن جعفر حمیری، جعفر بن محمد بن قولویه، صدوق و سید مرتضی (نک، به ترتیب: *فهرست طوسی*، ص ۳۹۳، ۲۹۴، ۱۰۹، ۴۴۳، ۴۴۵، ۲۸۸).

۵. در این باره، نک: مقالهٔ «محدثان قدیم شیعه و تحلیل کتابشناسی حدیث»، در باب سوم همین کتاب، ص ۱۸۸ـ۱۹۴.

۶. جدای از این فهرست‌ها، باید از رساله‌ای یاد کرد که بخشی از آن از نظر موضوع و روش همانند کتاب‌های فهرست است. *رسالة ابوغالب الزراری* (م ۳۶۸) که خوشبختانه به دست ما رسیده، اثری است کوتاه در شرح حال خاندان زرارة بن اعین (راوی معروف شیعی) که ابوغالب زراری ـ که خود از همین خاندان است ـ آن را در سال ۳۵۶ برای نوهٔ خود نوشته و در سال ۳۶۷ آن را از نو تحریر کرده است (نک: *رسالة ابوغالب الزراری*، ص ۱۵۵). این رساله دربردارندهٔ اجازه‌نامه‌ای از ابوغالب به نوه‌اش برای نقل حدیث است. ابوغالب در بخش پایانی *رساله* (در نسخه‌های موجود آن) بیش از صد اثر را با ذکر سلسلهٔ سند دستیابی خود به آنها نام می‌برد و برای نقل از آنها به نوه‌اش اجازه می‌دهد (نک: همان، ص ۱۵۹ ـ ۱۸۴).

۷. برای آگاهی از نسخه‌های خطی موجود این اثر، نک: *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۳۶۶ ـ ۳۷۱.

نجاشی کوفی (۳۷۲ ـ ۴۵۰).[۱]

جامعیت و اعتبار این دو فهرست[۲] ـ که به گونه‌ای مشتمل بر فهارس پیشین بود ـ موجب فراموشی فهرست‌های گذشته شد، همانند آنچه پس از تألیف **کتب اربعه** در باب **اصول** و **مصنفات** محدثان قدیم شیعه رخ داد.

جایگاه خاص شیخ طوسی و سیطرهٔ آراء و آثار او بر جامعهٔ علمی امامیه، سبب شد که فهرست وی در روزگار خود شهرت بیشتری یابد و بیش از *فهرست نجاشی* مورد توجه واقع شود. همین امر زمینه‌ساز پیدایش دو فهرست دیگر در تتمیم و تکمیل *فهرست طوسی* گردید:

معالم العلماء از ابن‌شهرآشوب ساروی (م ۵۸۸)،[۳] و *فهرست أسماء علماء الشیعة و مصنّفیهم* از منتجب‌الدین رازی (م بعد از ۵۸۵).[۴]

با آنکه این دو اثر به عنوان مکمّل *فهرست طوسی* تألیف شده بود، اما شیوهٔ تألیف آنها با ـ به ویژه *فهرست* منتجب‌الدین ـ با *فهرست طوسی* تفاوت‌هایی آشکار داشت؛

---

۱. برای آگاهی از نسخه‌های خطی موجود این اثر، نک: *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۲۹۷ ـ ۳۰۱.

۲. مدرسی طباطبایی معتقد است که فهرست طوسی«تحریری از یک فهرست کهن‌تر شیعی است که برجای نمانده، اما در دسترس نجاشی بوده و او اشتباهات آن را در موارد متعدد دریافته و به تصحیح آن همت گماشته است»، فهرستی که «شیخ طوسی گه گاه از منابع اندک دیگر و اطلاعات شخصی خود مطالبی بر آن افزوده... و اسامی مشایخ خود را جایگزین کرده و طرق خود را ... به آثار حدیثی ذکرشده در آن فهرست ... ، در هر مورد گنجانیده است» (*میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۱۸ـ ۱۹ و پانوشت ۲۱ همان‌جا). برای نقد این نظر، نک: باب دوم همین کتاب، ص۱۱۰ـ۱۱۱.

۳. دربارهٔ این اثر و نسخه‌های خطی موجود آن، نک: *مأخذشناسی رجال شیعه*، ص ۶۶ ـ ۶۷؛ *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۳۹۲ ـ ۳۹۵. ابن‌شهرآشوب در مقدمهٔ *معالم العلماء* می‌نویسد که طوسی فهرستی ازکتب شیعه فراهم کرده که نظیری برای آن نیست (*معالم العلماء*، ص ۲). این نوشته نشان‌دهندهٔ بی‌اطلاعی ابن شهرآشوب از *فهرست نجاشی* و یا کم‌التفاتی وی نسبت به آن است. همو می‌افزاید که فهرست او (*معالم العلماء*) دارای زوائد و فوائدی نسبت به *فهرست طوسی* است و از این رو می‌تواند متمّم آن باشد (همان‌جا)؛ وگرنه نام بسیاری از مؤلفان را که در *فهرست طوسی* آمده در *معالم العلماء* نیز می‌توان دید.

۴. دربارهٔ این اثر و نسخه‌های خطی موجود آن، نک: *مأخذشناسی رجال شیعه*، ص ۶۱ ـ ۶۲؛ *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۳۷۲ ـ ۳۷۵.

تفاوتی که نشان می‌داد مؤلفان این دو اثر ـ مخصوصاً منتجب‌الدین ـ بیش از آنکه آثار مکتوب و مؤلفان آنها را مبنای کار خود قرار دهند، به راویان، محدثان و رجال علمی ـ صرف نظر از آنکه مؤلف اثری بوده‌اند یا نه ـ توجه داشته‌اند.[۱] به همین دلیل این دو اثر بیش از آنکه فهرستی از مؤلفان و آثار آنها باشند، در زمرهٔ کتاب‌های **تراجم** جای می‌گیرند.[۲]

تغییر نگرش محدثان شیعه: از تحلیل کتابشناسی به تحلیل رجالی

نگرش کتابشناسانهٔ محدثان شیعی به آثار مکتوب، به دلایلی ـ که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت ـ رنگ باخت و جای خود را به نگاه رجالی صرف داد. نقطهٔ آغازین این تغییر رویکرد را در آرای شیخ طوسی و تأثیرپذیری وی از فضای علمی جهان اسلام در آن عصر دانسته‌اند؛[۳] اما این تحول در آرای رجالی سید جمال‌الدین احمد بن طاووس حلی (م ۶۷۳) و محقق حلی (م ۶۷۶) به گونه‌ای آشکار نمود یافت. دو اثر رجالی از آن دو، به خوبی تغییر نگرش و گرایش از **تحلیل کتابشناسی** به **تحلیل رجالی** را نشان می‌دهد:

---

۱. *معالم العلماء* فهرست الفبایی نام مؤلفان است و ابن‌شهرآشوب در ذیل نام هر مؤلف آثار او را نام می‌برد، اما سلسلهٔ سندی برای نقل از کتاب یاد نمی‌کند؛ برخلاف *مناقب* که در مقدمهٔ آن سلسلهٔ سند خود به منابعی را که از آنها نقل می‌کند آورده است (نک: *مناقب آل ابی‌طالب*، ج ۱، ص ۷ ـ ۱۴. شایان توجه است که ابن‌شهرآشوب [همان، ص۱۴] در ذکر اسانید کتب اشاره می‌کند که *حلیةالاشراف* بیهقی را به صورت مناولهٔ از مؤلف آن دریافت کرده و *الإحتجاج* طبرسی را به خط طبرسی یافته و روایات آن را از دستنوشت طبرسی نقل می‌کند). ابن‌شهرآشوب در پایان *معالم العلماء* فصلی در باب آثاری که مؤلفان آنها شناخته‌شده نیست (*معالم العلماء*، ص ۱۴۵ ـ ۱۴۶) و بابی (مشتمل بر چهار فصل) دربارهٔ بعضی شاعران اهل بیت (همان، ص ۱۴۶ ـ ۱۵۳) افزوده است. *فهرست* منتجب‌الدین رازی اساساً فهرست مؤلفان نیست و منتجب‌الدین فهرست علمای شیعی متقدم یا هم‌روزگار خود را ـ اعم از اینکه مؤلف کتابی باشند یا نباشند ـ در آن گرد آورده است. پیداست که این کتاب از جهت موضوع و روش نمی‌تواند متمّم *فهرست شیخ طوسی* به شمار آید و آن را صرفاً باید از زمرهٔ کتاب‌های **تراجم** دانست، نه **فهرست** (نام مؤلفان و آثار آنان) یا **رجال** (نام و احوال راویان حدیث).

۲. **تراجم** دانش احوال رجال است، اعم از اینکه راوی حدیث باشند یا نباشند؛ اما **رجال** دانش احوال و وثاقت رجالی است که راوی حدیث‌اند.

۳. نک: باب دوم همین کتاب، ص ۱۱۷ـ ۱۱۸.

ابن‌طاووس را آغازگر تقسیم خبر به اعتبار حال راویان دانسته‌اند که با ایدهٔ خود دگرگونی اساسی در ارزشیابی وثاقت حدیث ایجاد کرد.[۱] او مجموعه‌ای رجالی با نام *حل الإشکال فی معرفة الرجال* تألیف نمود و مطالب کتاب‌های پنج‌گانهٔ *اختیار معرفة الرجال* طوسی (گزینش انتقادی شیخ طوسی از *معرفة الرجال* کشی)، *رجال (الضعفاء)* ابن‌غضائری، *رجال* طوسی، *فهرست* همو و *فهرست* (مشهور به **رجال**) نجاشی را در آن گرد آورد و توضیحاتی از خود دربارهٔ برخی راویان بدان افزود.[۲]

محقق حلی نیز به تلخیص *فهرست طوسی* پرداخت، اما به گونه‌ای که *فهرست* شیخ را ـ که هدف آن معرفی **کتاب‌ها** بود ـ به فهرست **رجال** بدل کرد. او در *تلخیص الفهرست* به یادکرد نام برخی از رجال و صاحبان کتاب که شیخ طوسی به **توثیق** یا **جرح** آنان تصریح نموده بود و ذکر خصوصیاتشان بسنده کرد و آن را بر اساس حروف نخستین نام آنان مرتب گردانید و **نام کتاب‌ها** و **طریق شیخ طوسی به آنها** را فروگذاشت.[۳] بدین ترتیب، او از *فهرست طوسی* یک کتاب رجالی صرف ـ که هیچ نمود کتابشناسانه‌ای در آن نیست ـ فراهم کرد.

اندیشهٔ رجالی ابن‌طاووس و محقق حلی، که بر پایهٔ تقسیم راویان به **ثقة** و **ضعیف** و پذیرش حدیث بر مبنای حال راویان آن استوار بود، به دست دو شاگرد پرآوازهٔ آنان پی گرفته شد و نهادینه گشت:

---

۱. *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۶۰.

۲. دربارهٔ این اثر و نسخه‌های خطی موجود آن، نک: *مأخذشناسی رجال شیعه*، ص ۶۶ ـ ۶۷؛ *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۱۶۴ ـ ۱۶۶. *حل الإشکال* برجای نمانده، اما صاحب *معالم* (حسن بن شهید ثانی) نسخهٔ اصل آن (به خط ابن‌طاووس) را دیده و مطالب *رجال* کشی را از آن استخراج کرده و آن را *التحریر الطاووسی* نام نهاده است. *التحریر الطاووسی* باقی مانده و به چاپ رسیده است (با این مشخصات: *التحریرالطاووسی*، حسن بن زین‌الدین شهید ثانی، به کوشش فاضل جواهری، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، ۱۴۱۱ ق).

۳. دربارهٔ این اثر و نسخه‌های خطی موجود آن، نک: *مأخذشناسی رجال شیعه*، ص ۶۷؛ *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۲۱۳. از *تلخیص الفهرست* دو چاپ با این مشخصات در دست است: *تلخیص الفهرست*، به کوشش رضا استادی، *علوم الحدیث* (ش پیاپی ۱۴، رجب ۱۴۲۴ ق)، ص ۲۱۱ ـ ۲۳۸؛ *تلخیص المصنفین*، به کوشش اصغر ارادتی، *میراث ماندگار* (زیر نظر سید محمود مرعشی نجفی، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، ۱۳۸۲ ش)، ص ۴۱۹ ـ ۴۶۷.

ابن‌داوود حلی (۶۴۷ ـ ۷۰۷) با تألیف *کتاب الرجال*،[۱] و علامهٔ حلی (۶۴۸ ـ ۷۲۶) با تألیف *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*.[۲]

علامه[۳] و ابن‌داوود به پیروی از استادان خود، کتاب‌های خویش را در دو بخش ترتیب داده و از رجال در دو قسم جداگانه (**موثق** و **غیرموثق**/ **ممدوح** و **مجروح**) یاد کرده‌اند. از *خلاصة الاقوال* نزدیک به ۱۷۰ نسخهٔ خطی و از *رجال* ابن داوود بیش از شصت نسخهٔ خطی شناسایی شده،[۴] که نشانگر رواج و تداول این دو اثر و نظرگاه حاکم بر آن است. از این پس، با چیرگی مکتب رجالی ابن‌طاووس، محقق حلی و شاگردانشان ـ که می‌توان آن را **مکتب رجالی حله** نامید ـ ،[۵] احوال رجال (توثیق و تضعیف) مبنای قبول و رد حدیث قرار گرفت؛ کار به ظاهر آسان گردید و همهٔ روایات و سلسلهٔ اسناد شکلی منظم به خود گرفت، اما فواید کتابشناسانهٔ بسیاری ناخودآگاه مغفول ماند. در همین دوره و تحت تأثیر همین گرایش رجالی، **فهرست** نجاشی به نادرست به **رجال** شهرت می‌یابد و بدین ترتیب فلسفهٔ وجودی فهارس قدیم شیعی نادیده گرفته می‌شود.[۶]

---

۱. دربارهٔ این کتاب، نک: *مأخذشناسی رجال شیعه*، ص ۶۹ ـ ۷۰.

۲. دربارهٔ این کتاب، نک: همان، ص ۷۱ ـ ۷۳. علامه حلی به کتابی دیگر از خود با عنوان *کشف المقال فی معرفة احوال الرجال* نیز اشاره کرده؛ اما این کتاب به دست ما نرسیده و تا کنون نسخه‌ای از آن شناخته نشده است (نک: همان، ص ۷۳).

۳. شایان توجه است که حسن بن شهید ثانی در مقدمهٔ *منتقی الجمان* (ج ۱ ، ص ۳۸) می‌نویسد که علامهٔ حلی در کتاب رجالی‌اش غالباً تنها به کتاب ابن‌طاووس مراجعه کرده، و اشتباهات موجود در کتاب وی از مختصرنویسی ابن‌طاووس یا اشتباهات او در کتابش نشأت گرفته است.

۴. نک: *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۲۴۷ ـ ۲۶۴ و ۲۸۳ ـ ۲۹۰.

۵. برای آگاهی از مبانی رجالی علامهٔ حلی به عنوان نمایندهٔ برجستهٔ مکتب رجالی حله، نک: *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۶۱ ـ ۶۸.

۶. اندکی پیش از غلبهٔ مکتب رجالی حله، رضی‌الدین علی بن طاووس (استاد دیگرِ علامه و ابن‌داوود)، صراحتاً از کتاب نجاشی با عنوان **فهرست** یاد کرده و نوشته است: «قال النجاشی فی *کتاب الفهرست*» (نک: *بحارالانوار*، ج ۵۳، ص ۱۰۹، که مجلسی این مطلب را از دستنوشت ابن‌طاووس نقل می‌کند). شوشتری اشتهار نادرست **فهرست** نجاشی به عنوان **رجال** را تلویحاً به علامهٔ حلی و ابن‌داوود نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «و سمّینا *کتاب الفهرست* نجاشی فهرستاً لتصریحه بذلک... فتسمیة العلامه و ابن‌داوود له *بالرجال* فی ترجمته غلط، فإن الرجال ما کان مبتنیاً علی الطبقات دون مجرد ذکر ◄

همزمان با غلبهٔ این نگرش رجالی، نخستین کاربردهای اصطلاحات درایةالحدیثی نیز در میان علمای امامیه ـ در آثار احمدبن طاووس و علامهٔ حلی ـ رخ نمود[1] و در ادوار بعد به تألیف *بدایة* و شرح آن (*الرعایة*) به دست شهید ثانی (م ۹۶۵) انجامید.[2]

تغییر نگرش: ریشه‌ها و پیامدها

ناگفته پیداست که هیچ تحولی در روش و نگرش، به یکباره و بدون سبب‌ها و انگیزه‌ها پدید نمی‌آید. کم‌رنگ شدن تحلیل کتابشناسی در میان محدثان شیعی و گرایش از تحلیل کتاب به تحلیل راوی در نقد حدیث، بی شک تحت تأثیر

➢ الاصول والمصنفات، فإنه یسمّی *بالفهرست*، ولذا تری *الفهرست* نجاشی یقول فی بعضهم: ذکره اصحاب الفهرستات، و فی بعضهم: ذکره اصحاب الرجال» (*قاموس الرجال*، ج۱، ص ۲۴). از علمای متأخر، آیت‌الله بروجردی نیز به نوع نگارشیِ کتاب نجاشی توجه داشته و از کتاب نجاشی با عنوان **فهرست** ـ و نه **رجال** ـ نام برده است (نک: *تجرید اسانید الکافی*، ج ۱، ص ۶، ۲۶؛ *تنقیح اسانید التهذیب*، ص ۶). برخی از معاصران کوشیده‌اند اطلاق عنوان **رجال** برای *فهرست نجاشی* را توجیه کنند (نک: *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، ص ۷۱ـ۷۲). دربارهٔ عنوان *فهرست نجاشی*، نیز نک: مقالهٔ «مقایسهٔ روش‌شناختی دوکتابشناسی کهن در جهان اسلام»، در باب سوم همین کتاب، ص ۲۳۷ـ۲۳۸.

۱. چنانکه حسن بن شهید ثانی (*منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۴) هم یادآور شده، اصطلاحات درایةالحدیثی را علمای متأخر امامی به کار برده‌اند. برخی *معرفة علوم الحدیث* حاکم نیشابوری (م ۴۵۰) که مباحثی درایةالحدیثی در آن هست را از قدیمترین تألیفات شیعه در این علم معرفی‌کرده‌اند (نک: *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۷۶ ـ ۷۷)، اما در عدم تشیع نیشابوری جای تردید نیست. بعضی دیگر از *رسالة فی احوال الاخبار* قطب راوندی (م ۵۷۳) به عنوان نخستین کتاب درایةالحدیث در میان شیعه یاد کرده‌اند، اما ـ چنانکه مصحح آن نیز یادآور شده ـ این کتاب در موضوع اصول فقه است و نه درایةالحدیث (نک: «مختصر رسالة فی احوال الاخبار»، مقدمهٔ مصحح، ص ۲۵۳ ـ ۲۵۴). برای آگاهی از پیوند مبانی رجالی با درایةالحدیث، نک: *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۷۴ ـ ۷۵.

۲. در آستانهٔ سیطرهٔ نظرگاه رجالی مکتب حله، باید از استاد دیگر علامه و ابن‌داوود، یعنی سید رضی الدین علی بن طاووس حلی (م ۶۶۴)، یاد کرد که سوای نگارش دو فهرستگونهٔ کتابشناختی (*الإبانة فی معرفة اسماء کتب الخزانة*، *سعد السعود للنفوس منضود من کتب وقف علی بن موسی بن محمد بن طاووس*)، همگی آثارش سرشار از بهره‌های کتابشناسانه و نسخه‌پژوهانه است؛ گو اینکه روش کار او با روش محدثان قدیم شیعی متفاوت است و دقت‌های کتابشناسانهٔ او نیز به تحلیل کتابشناسی حدیث و بررسی حجیت روایات از این طریق نمی‌انجامد.

عواملی ایجاد شد و رواج یافت. برای این تغییر نگرش و گرایش چند زمینه می‌توان برشمرد:

۱. از میان رفتن تدریجی مصادر نخستین

با تألیف کتب اربعه (*کافی*، *فقیه*، *تهذیب*، *استبصار*) - به ویژه *کافی* و *فقیه* - و دیگر کتاب‌های تألیف‌شده در همان ادوار، بسیاری از اصول و مصنفات قدما به فراموشی سپرده شد واندک‌اندک منسوخ گشت.[۱] با ضبط و تثبیت روایات در کتب اربعه، بسیاری از کتاب‌های مستقل پیشین از میان رفت و به دنبال آن بحث از اختلاف نسخه‌های مختلف آثار متقدم نیز کنار نهاده شد. از میان رفتن مصادر اولیه، موجب چاره‌اندیشی فقهای امامی گردید؛ و این چاره‌اندیشی چیزی نبود جز جانشینی **تحلیل رجالی** به جای **تحلیل کتابشناسی** بود، یعنی ارزیابی اعتبار روایات بر اساس توثیق و تضعیف سلسلهٔ راویان آنها.[۲]

۲. گزینش روایات در کتب فقهی

می‌دانیم که کتب فقهی علمای قدیم شیعی برگرفته از متن احادیث فقهی بود[۳] و ترتیب روایات و استنباط از آنها، فتوای مؤلف به شمار می‌آمد. به عنوان نمونه‌ای برجسته و شناخته‌شده، باید از *کتاب من لا یحضره الفقیه* صدوق (م ۳۸۱) یاد کرد.[۴] تثبیت الفاظ

---

۱. نک: *تجرید اسانید الکافی*، ج ۱، ص ۱۲ـ ۱۳، که بر از میان رفتن جوامع حدیثی قدیم شیعه (مانند کتاب‌های احمد بن محمد بن ابی‌نصر، حسن بن علی بن فضال، حسن بن محبوب، حمّاد بن عیسی، محمد بن ابی‌عمیر، یونس بن عبدالرحمن و ...) با تألیف کتب اربعه تأکید می‌کند.

۲. در این‌باره نیز نک: مقالهٔ «پاره‌هایی از فوائد»، در باب سوم همین کتاب، ص ۱۴۳ـ۱۴۴. اتان گلبرگ در کنار از میان رفتن اصول و مصادر اولیه، نشر برخی اصول ناموثق و نقل از آنها در کتب اربعه را نیز از عوامل این چاره‌اندیشی می‌داند (نک: «الاصول الأربعمائة»، ص ۸۹ ـ ۹۰)

۳. حتی برخی از کتاب‌های صرفاً فتوایی، مانند *النهایة* طوسی، نیز متن روایات است. یکی از علمای معاصر به همین روش کتابی با عنوان *الفقه المأثور و الاصول المتلقاة* (علی مشکینی، قم، الهادی، ۱۴۱۸ ق) تألیف کرده است.

۴. در دوره‌های متأخر، دو کتاب *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة* و *هدایة الامة الی احکام الائمة* از شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) به همین روش نوشته شده است. بی‌تردید گرایش ◄

یک روایت در کتابی مانند *فقیه* و فتوا دادن بر اساس آن، خواه ناخواه اختلافات نسخه‌های یک متن را ـ که می‌توانست به استنباط فقهی متفاوتی بینجامد ـ به فراموشی می‌سپرد و آن ضبط از متن را که بر اساس آن فتوا داده شده بود نهادینه می‌ساخت.[۱] همین امر، تحلیل کتابشناسی روایات و جستجوی منبع مکتوب آنها را امری زاید جلوه می‌داد.

۳. طرح بحث حجیت تعبدی خبر

در میان علمای شیعی، نخستین بار شیخ طوسی (م ۴۶۰) **حجیت تعبدی خبر** را به عنوان مبنای پذیرش حدیث پذیرفت.[۲] شاید یکی از علل این امر، کمیاب شدن اصول و مصنفات محدثان قدیم شیعه ـ به ویژه با تألیف *کافی* و *فقیه* ـ باشد. بحث از **حجیت تعبدی خبر** و اثبات آن بعدها در مکتب رجالی حله به اوج خود رسید.[۳] مبنای **حجیت تعبدی خبر**، تحلیل کتابشناسی حدیث را از اساس به فراموشی می‌سپرد و تحلیل رجالی را به جای آن می‌نشاند.

□

➤ اخباری عاملی در شکل تدوین کتابش مؤثر بوده است. *هدایة الامة* اختصارگونه‌ای از *تفصیل وسائل الشیعة* است که شیخ حر عاملی در آن اسناد احادیث را حذف کرده (برخلاف *تفصیل وسائل الشیعة*) و به گفتهٔ خود تنها از کتاب‌های مورد اعتماد نقل حدیث کرده است (همانند روش صدوق در *فقیه*). او این کتاب را بیشتر به قصد استفادهٔ عوام نوشته و روایات مذکور در آن را پایهٔ استنباط احکامی قرار داده که بیشتر آنها به شکل منصوص و مصرّح در روایات ائمهٔ شیعه دیده نمی شود (نک: هدایة الامة، ج ۱، ص ۳). متن *بدایة الهدایة* ـ که عاملی آن را پس از دو کتاب مذکور تألیف کرده ـ از نص روایات در باب واجبات و محرمات برگرفته شده (نک: بدایة الهدایة، ج ۱، ص ۱)، و بنابراین از حیث روش تألیف مانند *النهایة* شیخ طوسی است.

۱. البته باید این نکته را نیز یادآور شد که فتوای فقهای قدیم شیعه خود در شناخت متن اصیل بسیار راهگشاست. اگر نسخه‌ای از متن نزد قدما تثبیت شده باشد، می‌توان دریافت که اصیل‌ترین و صحیح‌ترین متن نزد آنان همین است که آنان بر اساس آن فتوا داده‌اند.

۲. نک: باب دوم همین کتاب، ص ۱۱۷ـ۱۱۸.

۳. در حقیقت، جامعهٔ امامیه در قرن هفتم به همان نقطه‌ای رسید که اهل سنت در قرن دوم بدان رسیده بودند. پیشینهٔ کهن‌تر بحث حجیت تعبدی خبر و گرایش رجالی در نقد حدیث نزد اهل سنت، از همین روست.

مهمترین پیامد غلبهٔ نگرش رجالی، در اطلاق اصطلاح **صحیح** بر احادیث نمود یافت. بر آگاهان پوشیده نیست که اصطلاح **صحیح** نزد محدثان قدیم شیعه با آنچه در دوره‌های بعد ـ از قرن هفتم بدین سو ـ از آن قصد می‌شود به کلی متفاوت است.[۱] **صحیح** در نزد محدثان قدیم امامی ـ مانند کلینی و صدوق ـ حدیثی بود که به صدور متن آن از معصوم یقین می‌یافتند. بدین‌گونه، کلینی در *کافی* و صدوق در *فقیه* احادیث را از کتاب‌هایی نقل کرده‌اند که مورد اعتماد آنان بوده و روایات آن را از معصوم (ع) می‌دانسته‌اند.[۲] از همین روست که گرچه وثاقت برخی از راویان احادیث *فقیه* ثابت نیست، اما صدوق در دیباچهٔ کتاب بر حکم خویش بر **صحت** روایات *فقیه* تأکید می‌ورزد؛ چرا که به گفتهٔ خود آنها را از **کتب مورد اعتماد** نقل کرده است.[۳] اما با ظهور مکتب رجالی حله در قرن هفتم و چیرگی آن بر حدیث‌شناسی شیعی، اعتبار حدیث یکسره بر زنجیرهٔ راویان (سلسلهٔ سند) حدیث نهاده شد و در پی آن حدیث **صحیح** به روایتی اطلاق گردید که **سندی متصل** به معصوم داشته باشد که همهٔ راویان آن **عادل** و **امامی** باشند.[۴]

این نگرش رجالی ـ جز در دورهٔ فترت غلبهٔ تفکر اخباریان ـ[۵] کمابیش تا

---

۱. نک: *معجم مصطلحات الرجال و الدرایة*، ص ۸۹ و ۸۷.

۲. به نظر می‌رسد که می‌توان از اصطلاحات **صحیح عند القدما** (دربارهٔ این اصطلاح، نک: همان، ص ۸۹) و **صحیح عند المتأخرین**، با تعابیر **تحلیل کتابشناسی** و **تحلیل رجالی** یاد کرد.

۳. نک: *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۳.

۴. نک: *الرعایة*، ص ۷۹. این تعریف که از شهید ثانی (م ۹۶۵) است، تکامل‌یافتهٔ نظریهٔ مکتب رجالی حله است. شهید ثانی حتی اطلاق صحیح در نزد علامهٔ حلی (نمایندهٔ برجستهٔ مکتب حله) را مورد نقد قرار می‌دهد و بر او خرده می‌گیرد (نک: *الرعایة*، ص ۸۲). شهید ثانی در ادامهٔ تعریف مذکور از حدیث **صحیح**، به دو اطلاق دیگر از **صحیح** نزد علمای امامیه اشاره می‌کند که تعریف دوم اعم از تعریف نخست است: «[۱] سلیم الطریق من الطعن بـ ... کون الراوی ـ باتصال ـ عدلاً امامیاً، و إن اعتراه ... إرسال أو قطع؛ [۲] ما کان رجال طریقه عدولاً امامیاً و إن اشتمل علی أمر آخر بعد ذلک» (همان، ص ۸۱)؛ اما در نهایت این دو تعریف را بیرون از دایرهٔ **صحیح** می‌داند و تدبر در آنها را لازم می‌بیند و آن را لغزشگاه اقدام اقوام می‌شمرد. دربارهٔ تعریف حدیث صحیح، نیز نک: *منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۴ ـ ۸.

۵. با ظهور جنبش اخباریان در نیمهٔ قرن یازدهم و سیطرهٔ تفکر آنان، مبانی پذیرش حدیث در میان علمای امامیه دچار تحول شد. محدثان اخباری به کتاب‌های محدثان قدیم شیعه توجهی ویژه ◄

روزگار ما ادامه یافته است.[1]

فاصله گرفتن از مبانی کتابشناسانهٔ محدثان و فقیهان قدیم شیعی، موجب شد که در دوره‌های متأخر برخی مبانی رجالی رایج با مبانی کتابشناسی محدثان قدیم درآمیزد و از این آمیختگیِ نادانسته، نتایجی نااستوار حاصل شود. به عنوان نمونه‌هایی مهم، می‌باید از دو قاعدهٔ **تصحیح سند** و **تبدیل سند** یاد کرد:

ملا محمد اردبیلی (م ۱۱۰۱)، مؤلف کتاب مشهور *جامع الرواة*، رساله‌ای با نام *تصحیح الاسانید التهذیب* تألیف کرده که مختصری از آن در پایان *جامع الرواة* به چاپ رسیده است.[2] ادعای اردبیلی آن است که با قاعده‌ای که در این رساله به کار گرفته، می‌توان به **تصحیح** اسناد ضعیف (بنا بر مبانی رجالی متأخر) روایات *تهذیب الاحکام*

➤ نشان دادند و کوشیدند ایدهٔ خود در پذیرش حدیث را با مبانی محدثان قدیم شیعی مطابقت دهند، چنانکه حر عاملی به استخراج مواردی از *فهرست طوسی* پرداخت که وی در آنها در باب کتاب‌ها اظهار نظر کرده و ـ به عقیدهٔ عاملی ـ آنها را مورد اعتماد دانسته بود (نک: *تفصیل وسائل الشیعة*، ج ۳۰، ص ۲۲۵ ـ ۲۳۰). اما نگاه اخباریان با تحلیل کتابشناسی حدیث همراه نشد و به نوعی قبول عام روایات انجامید. اخباریان به جای شناخت روش تألیف و تدوین کتب اربعه، تلاش برای بازیابی مصنفات معتمد اولیه، کاوش در نسخه‌ها و تحریرهای یک متن متقدم و بررسی دقیق متون حدیث، ادعای قطعیت، وثوق و یا ظن معتبر در صحت صدور روایات کتب اربعه و برخی دیگر از کتب حدیث را مطرح کردند (دربارهٔ این ادعای اخباریان و نقد آن، نک: *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۸۲ ـ ۱۰۲؛ نیز: *درایة الحدیث*، ص ۳۳۲ ـ ۳۳۴). اگر جنبش اخباری دقت و تعمق بیشتری در راستای ایدهٔ خود به کار می‌بست، شاید بهتر می‌توانست از آن دفاع کند و پس از دو سه قرن به افول نمی‌گرایید. پس از شکست تفکر اخباری، مبانی پذیرش حدیث به وضع پیشین بازگشت، اما *وسائل الشیعة* عاملی که با همان نگرش اخباری تدوین یافته بود به عنوان یک حدیث‌نامهٔ رسمی در استنباط احکام ـ تا روزگار ما ـ پایدار ماند؛ حال آنکه بر طبق مبنای رجالی رایج (بر اساس حجیت تعبدی خبر) می‌بایست کتابی مانند *منتقی الجمان فی احادیث الصحاح و الحسان* حسن بن شهید ثانی پایهٔ استنباط احکام فقهی قرار می‌گرفت (برای آگاهی اجمالی از *منتقی الجمان* و روش‌شناسی تألیف آن، نک: مقالهٔ «پاره‌هایی از فوائد»، در باب سوم همین کتاب، ص ۱۴۱ـ۱۴۲).

۱. البته در این میان، برخی از علمای شیعی به مبانی تحلیل کتابشناسی حدیث تفطّن‌هایی ـ هرچند به صورت پراکنده ـ داشته‌اند. برای نمونه، شهید اول (م ۷۸۶) به عدم اعتنا به ضعف راوی ـ هرگاه وی تنها راوی یک کتاب مشهور و مورد اعتماد باشد ـ توجه می‌دهد (نک: *الذکری*، ج ۴، ص ۱۲۷ـ ۱۲۸).

۲. نک: *جامع الرواة*، ج ۲، ص ۴۷۴ ـ ۵۵۱.

پرداخت و اعتبار روایات *تهذیب* را اثبات کرد. روش اردبیلی این است که اگر در یک سلسلهٔ سند فرد یا افراد ضعیفی (بنا بر معیارهایی مانند: داشتن عقیدهٔ فاسد و امامی نبودن) وجود داشته باشند، می‌توان راویان معتبری را که راوی متأخر در کنار راویان ضعیف از آنها نیز روایت می‌کند جایگزین راویان ضعیف سلسلهٔ سند ساخت و بدین ترتیب به **تصحیح** اسناد پرداخت و صورتی **صحیح** از اسناد **ضعیف** به دست داد. اما اردبیلی از این نکته غفلت ورزیده است که آن راویان ضعیف، راویان اثر مکتوب یک مؤلف متقدم‌اند[1] و نه راویان یک نقل (روایت) شفاهی. گذشته از این، اگر این سلسلهٔ سندْ سندِ نقل شفاهیِ روایت نیز باشد، تفاوت سلسله سندها قاعدتاً باید بیانگر اختلافی در متن روایت‌ها باشد؛ بنابراین، جایگزینی بخشی از یک سلسلهٔ سند (اصطلاحاً: سند صحیح) با بخشی از سلسلهٔ سند دیگر (اصطلاحاً: سند ضعیف)، دقیقاً از همان روش مردودِ **ترکیب الاسانید** پیروی می‌کند.[2] به خوبی می‌توان دریافت قاعده‌ای که اردبیلی در *تصحیح الاسانید التهذیب* به کار بسته، هم در پیش‌فرض‌ها و هم در روش، دچار

---

۱. آیت‌الله بروجردی نیز ـ در نقد خود بر روش به کار بستهٔ اردبیلی در *تصحیح الاسانید التهذیب* ـ به تصریح یادآور می‌شود که حسن بن علی بن فضّال (که اردبیلی به جهت ضعیف دانستن او نام وی در سلسلهٔ سند را با نام راوی دیگری جایگزین کرده است) راوی یک کتاب متقدم است (نک: مقدمه بر *جامع الرواة*، ص ز ـ ه).

۲. **ترکیب الاسانید** قاعده‌ای است که بنا بر آن بخشی از یک سلسلهٔ سند (که ضعیف است) را با بخشی از سلسلهٔ سند دیگری (که صحیح است) که همان راوی متأخر (که در رده‌های بعدی سلسله سند از نظر تقدّم زمانی جای گرفته) از طریقی دیگر بدان متصل می‌شود، جایگزین کنند تا از ترکیب آن دو سلسله سند، سلسلهٔ سند جدیدی ـ که صحیح خواهد بود ـ از راوی متأخر به راویان اولیه به دست آید. به نوشتهٔ اساتید (نک: «التعلیقة علی الرعایة»، ص ۱۶۶، پانوشت ۳) تشخیص ترکیب الاسانید در سلسله سندهای ساختگی، از مهمترین مباحث وثاقت حدیث و پیچیده‌ترین آنهاست. قاعدهٔ **ترکیب الاسانید** که به گونه‌ای افراطی بر تحلیل رجالیِ مبتنی بر حجیت تعبدی خبر بنا شده، در حوزهٔ حدیث شیعی از سوی شهید ثانی، و سپس مجلسی و شاگردش اردبیلی (مؤلف *جامع الرواة*) به کار برده شد و بعدها میرزا حسین نوری (مؤلف *مستدرک الوسائل*) نیز آن را به کار گرفت. اردبیلی نیز در *تصحیح الاسانید التهذیب* با استفاده از همین قاعده کوشیده است تا سلسله سندهای ـ اصطلاحاً ضعیف ـ *تهذیب الاحکام* را تصحیح کند. دربارهٔ *ترکیب الاسانید*، نقد آن و رسالهٔ اردبیلی بر پایهٔ این قاعده، نک: *درایة الحدیث*، ص ۴۸۰ ـ ۴۹۱.

اشکالاتی است که از ناآگاهی نسبت بـه روش محـدثان قـدیم در نقـل و نقـد حـدیث حکایت می‌کند.[۱]

قاعدهٔ **تبدیل سند** که در دهه‌های اخیر از طریق حوزهٔ تدریس آیت‌الله سید ابوالقاسـم خویی و شاگردان ایشانْ در رجال و حدیث‌شناسی امامیه مطـرح شـده، بـا روشـی کـه اردبیلی طرح کرده بی‌شباهت نیست. یکی از معاصران که از باورمندان و مدافعان قاعـدهٔ **تبدیل سند** است، آن را این گونه توصیف می‌کند:

«مفهوم این قاعده چنین است که محدث از یکی از راویان، روایتـی را در بعـضی از کتاب‌های خود به طریق ضعیف نقل می‌نماید، اما در برخی دیگر از کتاب‌هـایش طریـق صحیحی برای همگی روایات و کتاب‌های آن راوی یاد کرده است. پس از آنجا کـه آن روایت ضعیف [نیز] در جملهٔ روایات و کتاب‌های آن راوی جای می‌گیـرد، بـه صـحت سند آن حکم می‌شود و بدین ترتیب از روایات صـحیح خواهـد گردیـد. بـرای نمونـه، شیخ طوسی ـ مثلاً ـ روایتی از احمد بن محمد بـن عیـسی در *تهـذیب* و *استبـصار* بـه طریق ضعیف نقل مـی‌کنـد، ولـی در *فهرسـت* طریـق صـحیحی بـه همـهٔ کتـاب‌هـا و روایت‌های احمد بن محمد بن عیسی یاد می‌نمایـد، و از آنجـا کـه آن روایـت ضـعیف قطعاً در زمرهٔ کتب و روایات احمدبن محمد بن عیسی است، از این رو به صحت سـند آن حکم می‌شود».[۲]

چنانکه پیداست، در نظام حاکم بر این قاعده اساساً بـه احتمـال وجـود نـسخه‌هـای مختلف کتاب/ روایت و اتصال راویان گوناگون به نسخه‌هـای متفـاوت تـوجهی نـشده است. اما اگر از منظر **تحلیل کتابشناسی** به این مسأله بنگـریم، بـه دو نکتـهٔ مهـم توجـه

---

۱. همان‌گونه که شبیری (مدخل «*تهذیب* الاحکام» در *دانـشنامهٔ جهـان اسـلام*، ج ۸، ص ۶۹۹) یـادآور شده، روش اردبیلی در *تصحیح الاسانید التهذیب* مـورد نقـد سـید محمدمهـدی بحرالعلـوم و آیـت‌الله بروجردی قرار گرفته است. چنانکه حسینی جلالی (*درایـة الحـدیث*، ص ۴۸۴) از آیـت‌الله سـید علـی سیستانی نقل می‌کند، آیت‌الله بروجردی اهمیت چندانی برای رسالهٔ *تصحیح الاسانید التهذیب* قائل نبود. این نکته را از نقد بروجردی بر *تصحیح الاسانید التهذیب* (نک: مقدمه بر *جامع الـرواة*، ص ه ـ و) نیـز به روشنی می‌توان دریافت.

۲. *مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال*، ص ۲۴۵. برای آگاهی از نمونهٔ روایاتی که با این قاعده تطبیـق داده شده، نک: همان، ص ۲۴۷ ـ ۲۵۷. دربارهٔ این قاعده و نمونه‌هایی از به‌کارگیری آن، نیز نک: مقدمـهٔ جواد قیومی بر *فهرست طوسی* (چاپ قیومی)، ص ۲۲ـ ۲۵.

خواهیم یافت: نخست آنکه نسخه‌های متعددی از کتاب/ روایت راوی وجـود داشـته و برخی از اختلافات اسناد نشانگر **اختلافات نسخه‌ها** است؛ و دیگر اینکه مؤلف به نقل از اسناد/ نسخه‌های متفاوت پرداخته، و چه بسا که روایت مورد نظـر در نـسخه‌ای وجـود نداشته یا اختلافی در الفاظ متن روایت در نسخه‌ها بوده است و ... . با توجه به ایـن دو نکته، پیداست که قاعدهٔ **تبدیل سند** دچار اشکالات پایه‌ای است، اشکالاتی کـه بـاز هـم ریشه در دوری از مبانی کتابشناسانهٔ محدثان قدیم شیعی دارد.[۱]

۱. دربارهٔ قاعدهٔ **تبدیل سند**، برخی نقدهای وارد بر آن و پاسخ‌هایی که به قـصد دفـاع از آن داده شـده است، نیز نک: *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، ص ۲۳۳ـ ۲۴۵. در این اثر، از قاعدهٔ «تبدیل سند» بـه پیروی از مرحوم سید محمدباقر صدر با تعبیر «تعویض سند» یاد شده است.

۳

بازسازی منابع مفقود حدیث: روش‌ها، بهره‌ها و دشواری‌ها

روش بازیابی متون مفقود حدیث شیعه

نخستین منابع مکتوب حدیث شیعه را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:[۱]

۱. آثاری که اصحاب ـ یا معاصران ـ ائمه (ع) تألیف کرده‌اند و در آنها بدون واسطه به نقل روایات شفاهی خود از ائمه (ع) پرداخته‌اند؛ مانند کتاب‌های عبیدالله بن ابی‌رافع، حارث اعور و زرارة بن اعین.

۲. آثاری که مؤلفان آنها ائمه (ع) را درک کرده و به نقل روایات شفاهی خود در کتاب‌هایشان پرداخته‌اند، اما از تألیفات پیشین نیز بهره جسته و روایات آنها را در کتاب خود نقل کرده‌اند؛ مانند کتاب‌های حریز بن عبدالله، صفوان بن یحیی، حسین بن سعید و علی بن مهزیار.

۳. آثاری که مولفان آنها روایات را از کتاب‌های دو دستهٔ پیشین برگرفته‌اند و خود مستقیماً با ائمه (ع) ارتباطی نداشته و یا اساساً در عصر ائمه (ع) نمی‌زیسته‌اند، مانند کتاب‌های کلینی (م ۳۲۹)، قاضی نعمان (م ۳۶۳) و صدوق (م ۳۸۱).

---

۱. در این تقسیم‌بندی، از آثار منسوب به ائمه (که بنا بر مشهور تدوین خود ائمه است و یا آنکه تماماً منقول از یک امام است) یاد نکرده‌ایم؛ هرچند گزارش‌هایی در دست است که به نگارش برخی آثار به دست امامان شیعه اشاره دارد (برای نمونه، نک: *الکافی*، ج ۸، ص ۲ به بعد، دربارهٔ رساله‌ای از امام صادق). آثار منسوب به ائمه (ع) و بررسی اصالت و صحت انتساب آنها، از موضوعات مهم و در خور پژوهش است. برای نمونه‌ای از بررسی صحت انتساب آثار منسوب به ائمه (تنها در حوزهٔ علوم قرآنی)، نک: «رسائلی پیرامون تفسیر و علوم قرآن منسوب به اهل بیت».

هرچند امروزه کتاب‌های دو دستهٔ نخست ـ جز شماراندکی ـ در اختیار ما نیست، اما بخش عمده‌ای از متون آنها در کتاب‌های بعدی (دستهٔ سوم) نقل شده، به گونه‌ای که بخش چشمگیری از متن آنها را می‌توان بازیابی کرد. اما چگونه می‌توان تعلّق این متون منقول در منابع بعدی را به آن آثار کهن مفقود را تشخیص داد؟

همان‌گونه که مدرسی طباطبایی می‌گوید، «در جای خود این مطلب ثابت شده است که مجامیع متقدم حدیث بیشتر مطالب خود را از نوشته‌های پیشین برگرفته[اند] و غالباً اسناد این روایات نشانگر طریق دستیابی مؤلفین آثار بعدی به کتاب‌های پیشین است نه سند نقل شفاهی نقل‌ها. ... به نظر می‌رسد که اگر روایتی با همان اسناد که در کتابشناسی‌های [= فهارس] قدیم شیعی برای دفاتر حدیثی اصحاب ائمه ذکر شده روایت شده و یا دست کم به همان راوی اعلی که فهرست‌ها به عنوان راوی کتاب از مؤلف معرفی می‌کنند استناد داده شده باشد، به احتمال زیاد از همان اثر مکتوب متقدم سرچشمه گرفته است (البته در موارد بسیاری، فهرست‌ها تنها یک طریق از چند طریق را برای وصول یک کتاب یاد می‌کنند). همین مطلب در مواردی که شمار زیادی روایت از یک مؤلف متقدم به سند واحد نقل شود (مخصوصاً اگر آن موارد همه با هم در یک جا نقل شود) و نیز در مواردی که از یک مؤلف همزمان با چندین سند که همواره یکسانند نقل شود، صادق است. حلقهٔ مشترک در مورد اخیر، به احتمال زیاد یک دفتر حدیثی مکتوب است».[1]

به این دو قاعدهٔ کلی ـ یعنی ذکر کتاب در فهارس شیعی (مشخصاً: فهارس نجاشی و طوسی)، و وجود سند مذکور در فهارس برای روایت کتابْ در منابع حدیثی ـ نکتهٔ سومی را نیز باید افزود، و آن مطابقت موضوع روایات با عنوان کتاب آن راوی/ مؤلف است (البته در صورتی که کتاب مؤلف مذکور عنوانی مشخص داشته باشد). بدین ترتیب، سه راهکار اصلی ـ در کنار یکدیگر ـ نقل حدیث از آثار متقدم در مجموعه‌های حدیثی بعدی را اثبات می‌کند:

۱. توجه به **سند نقل از کتاب**[2] درفهرست‌های نجاشی و طوسی؛ و مشیخه‌های

---

۱. *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۱۵ـ ۱۶ و پانوشت ۱۵ و ۱۶ همان‌جا.

۲. کتاب‌هایی که نجاشی و طوسی در فهرست‌های خود از مؤلفان آنها یاد کرده و کتاب را به آنها نسبت داده‌اند.

تهذیب الاحکام و *استبصار طوسی*، که سند دستیابی وی به کتب در آنها یاد شده است.[۱]

۲. تکرار **سلسلهٔ سند** منتهی به مؤلف (صاحب کتاب) در منابع حدیثی.[۲]

۳. همخوانی موضوع روایات با عنوان کتاب مؤلف.

بدین ترتیب، با کار بستن این روش می‌توان بسیاری از روایات کتاب‌های کهنِ از دست رفته را بازیافت؛[۳] هر چند در کنار این سه قاعدهٔ اصلی، قرینه‌ها و نکته‌های

---

۱. به این دلیل از مشیخهٔ *کتاب من لا یحضره الفقیه* صدوق نام نبرده‌ایم که مشیخهٔ *فقیه* ـ برخلاف مشیخه‌های *تهذیب* و *استبصار* ـ به راویان می‌پیوندد و نه به کتاب‌ها.

۲. البته اگر چند مؤلف صاحب کتاب در سند باشند، این مشکل رخ می‌نماید که کدام یک از آنها از کتاب خود نقل می‌کنند؟ آیا مؤلفان بعدی تنها راوی کتاب مؤلفان متقدم‌اند یا آن روایت را در کتاب خود نیز آورده‌اند؟ سزگین نیز در روش پیشنهادی خود برای بازسازی منابع مفقود، به این معضل توجه دارد (نک: *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۱۱۹ـ ۱۲۰).

۳. فؤاد سزگین، پس از بحث و ذکر نمونه‌هایی در رد دلالت اسناد بر نقل شفاهی و تأکید بر نقل مکتوب احادیث، روایات کتب تاریخی و آثار ادبی (نک: *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۹۸ – ۱۲۰)، در نهایت روشی را که خود در باب منابع بخاری در *صحیح* و طبری در *تاریخ* اجرا کرده برای بازسازی آثار مفقود قرون نخستین اسلامی مناسب معرفی می‌کند. او روش خود را این گونه توصیف می‌کند: «همهٔ اسنادهای کتابی که منابع مستقیم آن مورد توجه ماست در برگه‌هایی نوشته می‌شود و این برگه‌ها برحسبِ نام‌های جدیدتر راویان مرتب می‌گردد. نخستین نام مشترک را مبداء قرار می‌دهیم و در میان افراد طبقهٔ بعد در پی نام‌های مشترک دیگری می‌گردیم. واپسین نام از این میان، نام مؤلف منبعی است که در کتاب مورد بحث از آن استفاده شده است. مثلاً هرگاه نام‌های راویان فقط در طبقهٔ نخست یکی باشد و سپس با هم اختلاف پیدا کنند، نخستین نام همانا مؤلفِ منبع مورد استفاده را نشان می‌دهد و مواد و مدارک او به منابع مختلف بازمی‌گردد. هرگاه نام‌ها تا طبقهٔ دوم یا سوم و طبقات دیگر مشترک باشد، این بدان معناست که نخستین نام‌های مشترکْ نام‌های راویان است؛ ولی واپسین نام مشترک پیش از تنوع نام‌ها همانا نام مؤلف منبع است. وقتی منابع کتابی معین شد، می‌توان دربارهٔ منابعِ این منابع با همان برگه‌ها به همین شیوه تحقیق کرد.» (همان، ج ۱، ص ۱۲۱). سزگین معتقد است که با این روش می‌توانیم «قطعه‌های جدیدی از کتاب‌های صدر اسلام را که بخش اعظم آنها از میان رفته بازیابیم و حتی برخی از آثار را کاملاً بازسازی کنیم» (همان‌جا). اما در روشی که ما از آن سخن گفتیم ـ همان‌گونه که مدرسی طباطبایی نیز می‌گوید ـ، مؤلف بودن یک راوی با مراجعه به کتابشناسی‌های کهن شیعی (مشخصاً: فهارس نجاشی و طوسی) احراز می‌شود؛ در حالی که سزگین مؤلف بودن یک راوی را تنها با بررسی ساختار اسناد مسلّم می‌گیرد. روش سزگین در تحلیل گسترش اسناد، بی‌شباهت به ایدهٔ **حلقهٔ مشترک** شاخت نیست (دربارهٔ **حلقهٔ مشترک** در سلسلهٔ اسناد، نک: Motzki, xxxvii ـ xxxix؛ (ترجمهٔ فارسی، ص ۷۷۹ـ ۷۸۰).

ظریف دیگری نیز در کشف منبع مکتوب روایات وجود دارد.[۱] مدرسی طباطبایی که کتاب خود (*میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*) را بر اساس همین روش کتابشناسانه تدوین کرده است، کوشیده با تکیه بر فهارس نجاشی و طوسی و جستجو در اسناد روایات به پی‌جویی آن دسته از احادیث شیعی که ریشه در منبعی مکتوب دارند بپردازد، و از این راه توانسته ـ هرچند به حدس و احتمال ـ بسیاری از آنها را به همان آثار متقدم بازگرداند.

در مقابل روایاتی که بدین گونه به کتابی خاص منتسب می‌شوند ـ کتابی که مجموعه‌ای از روایات گردآوری‌شده توسط یک راوی/ مؤلف است ـ، **روایات مفرده** قرار دارد که در کتاب راوی/ مؤلف وجود نداشته است. این مسأله می‌تواند موجب تردید در اعتبار آن روایت ـ که احتمالاً به صورت شفاهی نقل شده ـ شود[۲] و یا دست کم اعتباری فروتر نسبت به روایات منقول از اثر مکتوب راوی، برای آن متصور سازد.

بنابر آنچه گذشت، می‌توان به جایگاه **بازسازی متون مفقود** در تحلیل کتابشناسی حدیث و تعیین وثاقت و اصالت روایات پی برد. این گونه است که می‌توان در نقد حدیث، همانند محدثان متقدم شیعی، از منظر کتابشناسی نیز به روایات نگریست و به نقد و بررسی وثاقت سلسلهٔ راویان محدود نماند.

بهره‌های بازیابی متون مفقود حدیث

بازیابی کتاب‌های کهن شیعی، گام نخست در تحلیل کتابشناسی حدیث به شمار می‌رود و بهره‌هایی مهم را در خود نهفته دارد:

۱. شناسایی کتاب‌های مورد اعتماد محدثان قدیم شیعی

شاید مهمترین بهره از بازیابی روایات متون مفقود، شناسایی روایات کتاب‌های مورد قبول فقها و محدثان قدیم شیعه ـ و بعضاً کتاب‌های مورد تأیید ائمه (ع) ـ باشد. چنانکه

---

۱. برای نمونه، نک: مقالهٔ «منابع نعمانی در غیبت»، در باب سوم همین کتاب، ص ۳۹۰ ـ ۴۰۷. که نویسندهٔ مقاله پنج قرینه برای کشف منبع مکتوب احادیث برشمرده و با ذکر شواهد آن از غیبت نعمانی، به تشریح آنها پرداخته است.

۲. نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۱۵ پانوشت ۱۴، که به اهمیت این مسأله نزد قدما توجه می‌دهد.

پیش‌تر گذشت، گاه یک کتاب ـ به صورت یک مجموعه ـ مورد تأیید یا رد امامان شیعه و یا محدثان قدیم شیعی قرار می‌گرفت و نه برخی از روایات آن به صورت مجزّا از یکدیگر. با دسترسی به متن روایات کتب معتمد محدثان و فقهای قدیم ـ که آنان آن را صحیح دانسته و بدان عمل می‌نموده‌اند ـ، می‌توان به صحت روایاتی که تعلق آن بدان کتاب مورد اعتماد اثبات شده حکم کرد. بدین منظور، می‌باید از حدیث‌نامه‌های مرجع ابتدایی (مانند: *تفصیل وسائل الشیعة*) به مآخذ آنها (مانند: *کافی*) توجه کرد. آنگاه با تأمل بر سلسلهٔ سند حدیث ـ به شرحی که گذشت ـ، منبع مکتوب مأخذ دوم (در اینجا: *کافی*) را شناخت (مثلاً: *کتاب حلبی*).[1] حال اگر این منبع مکتوب از کتاب‌های معتبر نزد فقها و محدثان قدیم شیعی بود، می‌توان آن روایت را ـ که تعلق آن به کتاب مورد بحث را احراز کرده‌ایم ـ با گردآوری شواهد دیگری که بر اعتبار آن دلالت می‌کنند پذیرفت و به صحت آن حکم کرد، هر چند راویانی **ضعیف**ـ در اصطلاح رجالی ـ در سلسلهٔ سند آن باشند؛ زیرا از منظر تحلیل کتابشناسی، این راویان تنها انتقال‌دهندهٔ نسخه‌های آثار مکتوب به شمار می‌روند و بس. البته مطابق این قاعده، عکس این امر نیز ممکن است؛ بدین‌گونه که ممکن است سلسلهٔ راویان حدیث همگی **ثقة** ـ در اصطلاح رجالی ـ باشند، اما کتابی که این راویان تنها آن را روایت کرده و به نسل بعد انتقال داده‌اند، مورد اعتماد و قبول محدثان قدیم نبوده باشد، و بنابراین روایت مذکور معتبر تلقی نشود.[2]

---

۱. نه آنکه مانند اخباریان ـ و حتی برخی از فقها و رجالیان متأخر ـ بر حجیت و اعتبار صِرف روایات کتب اربعه تکیه کرد (دربارهٔ این عقیدهٔ علمای اخباری و نقد آن، نک: *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۸۴ ـ ۱۰۲).

۲. از این دید، راویان مذکور در سلسلهٔ سند تنها به جهت اختلاف نسخه‌های گوناگون کتاب در خور توجه‌اند. بدین ترتیب، اگر مشایخ معتبر همگی از یک نسخه از کتاب روایت کرده باشند، وثاقت راویان اهمیتی نخواهد داشت؛ زیرا با مقابلهٔ میان نسخه‌ها و سنجش میزان اعتبار آنها، نسخه‌ای خاص از کتاب در میان مشایخ قدیم رواج می‌یافته است. با توجه به ارزیابی متن نسخه‌های گوناگون توسط محدثان قدیم، ممکن است یک راویْ ثقة ـ در اصطلاح رجالی ـ نباشد اما اگر کتابی معتبر را نقل کند روایت وی صحیح و اصیل به شمار آید. از سوی دیگر، ممکن است راویِ کتابْ ثقة باشد، ولی آن نسخه/ تحریر از کتاب که وی ـ و طبعاً راویان پس از او ـ آن را روایت کرده‌اند دچار اشکالاتی بوده و بدین جهت مورد پذیرش محدثان قدیم واقع نشده باشد. حسینی جلالی می‌نویسد که احتیاجی به ◄

۲. بررسی کلی روایات یک راوی و کتاب او

با شناسایی روایات یک منبع مکتوب متقدم و تحلیل روشمند ویژگی‌های کلی کتاب (نگرش حاکم بر آن، تعابیر خاص در روایات، نقل به لفظ یا به معنا، مزایا و معایب، و ...)، می‌توان آن مشخصات را به دیگر روایات آن مؤلف نیز ـ کم یا بیش ـ تعمیم داد. از این دیدگاه، روایات یک راوی (مؤلف) به صورت منفرد و جدا جدا بررسی نمی‌شود، بلکه روایات او به صورت کلی و در قالب یک مجموعه تحلیل خواهد شد. با همین روش می‌توان به ارزیابی رجالیِ مؤلف، تحلیل کتاب وی و سبب قبول یا رد کتاب او و یا حتی روایات شفاهی وی از سوی محدثان و فقهای قدیم پرداخت.

۳. حل تعارض روایات با توجه به اختلاف نسخه‌های کتاب

اختلافات متون، از مباحث مهم در نقد و اثبات روایات است. اختلاف متون روایات، گاه نه تنها به معصوم (ع)، که حتی به راویان/ مؤلفان نیز بازنمی‌گردد و ریشه در اختلاف نسخه‌های (تحریرهای) کتاب یک مؤلف/ راوی دارد. در تحلیل کتابشناسی حدیث، بسیاری از اختلافات طرق نشانگر اختلاف نسخه‌های یک اثر مکتوب است.[۱] بنابراین، با دقت در اختلافات سلسله سندها، می‌باید به بررسی اختلافات متون

➤ توثیق راویان کتب اربعه (مثلاً روایت *کافی* از کلینی تا زمان ما) نیست، چرا که *کافی* از عصر وی تا روزگار ما در دسترس بوده و این راویان تنها راوی اثر مکتوب کلینی هستند. وی همین مطلب را دربارهٔ مصادر کتب اربعه (مانند منابع *کافی*) نیز صادق می‌داند و می‌نویسد همان‌گونه که کتب اربعه در زمان ما شناخته‌شده و در دسترس است، مصادر کتب اربعه در زمان کلینی، صدوق و طوسی نیز چنین بوده و در بسیاری از مواقع حتی این متون قرائت و سماع نیز نمی‌شده و صرفاً با اجازهٔ روایت کتاب از استاد به شاگرد منتقل می‌شده است (*مشیخة الحدیث*، ص ۹ ـ ۱۱). اساس استدلال حسینی جلالی همان است که ما در بالا یادآور شده‌ایم؛ اما در بحث ما تنها بر حجیت و اعتبار برخی از منابع متقدم ـ نه همهٔ آنها ـ و لزوم مقایسه میان نسخه‌های مختلف یک منبع تأکید می‌شود.

۱. البته **نقل به لفظ** و **نقل به معنا** مسألهٔ دیگری است که به اختلاف نسخه‌ها/ تحریرهای یک متن مربوط نمی‌شود. برای نقل حدیث سه نوع متصوّر است: **نقل به لفظ**، **نقل به معنا**، **نقل به مضمون** ـ که در آن فهم راوی و رأی او در متن روایت نمودار می‌شود ـ. ممکن است که گاه چند راوی در مجلسی واحد استماع حدیث کرده و یک روایت را به یکی از این سه گونه نقل نموده باشند. بدیهی است که در این میان، **نقل به لفظ** جایگاهی معتبرتر دارد. **نقل به معنا** از مباحث دیرپا در حوزهٔ درایةالحدیث است.

مختلف یک روایت پرداخت و برای ترجیح میان آنها و دستیابی به **متن اصیل** کوشید.[۱]

اختلافات نسخه‌های متن یک حدیث، هم در مصادر اولیه (آثار محدثان قدیم) بایستهٔ پی‌گیری و بررسی است و هم در منابع بعدی (مانند اختلافات نسخه‌های رایج کافی در روزگار ما با نسخه‌ای که شیخ طوسی در اختیار داشته و در آثار خود از آن نقل کرده است). اهمیت این مسأله تا آنجاست که به استنباط‌های متفاوت و فتاوای فقهی گوناگون می‌انجامد؛ چنانکه شهید ثانی حتی به اختلاف فتاوای متعدد یک فقیه به سبب **اختلاف نسخه‌های** یک روایت خاصْ اشاره می‌کند.[۲] فراتر از اختلاف نسخه‌های یک روایت، حتی اختلاف نسخه‌های کتابی نه چندان کهن مانند *تهذیب الاحکام* شیخ طوسی نیز، از دغدغه‌های علمای امامی قرون ششم و هفتم (مانند ابن‌طاووس) بوده است.[۳]

برای اختلافات متن در کتابی مانند *تهذیب* ــ که از نظر تاریخی از منابع متأخر حدیث شیعی است ـ عللی چند می‌توان برشمرد. مددی موسوی در تعلیقه‌ای روشنگر بر سخن شهید ثانی ـ و با نقل گفتهٔ محدّث بحرانی[۴] در باب وقوع تحریف و تصحیف و زیاده و نقصان در متن و اسناد *تهذیب الاحکام* ـ می‌نویسد:

«شیخ در *تهذیب* احادیث بسیاری را از کتاب‌های پیش از خود (مانند: *کافی*، *بصائر*، *محاسن* و ...) روایت می‌کند، جز آنکه اختلافات بسیاری میان آنها، چه در متن و چه در سند، یافت می‌شود. پس از تأمل در احادیث *تهذیب*، بر من آشکار شده است که اختلاف مذکور ـ صرف نظر از قصور و خطای انسان در هر پایه از اتقان و تحقیق که باشد ـ به عوامل مختلفی بازمی‌گردد:

[۱] **اختلاف نسخه‌های** کتاب *تهذیب*؛ از آنجا که در احادیث نسخه‌ای از آن خللی

---

۱. برای نمونه‌ای از کوششی این چنین، نک: «التعلیقة علی الرعایة»، ص ۱۴۹، پانوشت ۲.

۲. نک: *الرعایة*، ص ۱۵۱. نیز، نک: «التعلیقة علی الرعایة»، ص ۱۵۱، پانوشت ۴؛ در این باره، همچنین نک: باب دوم همین کتاب، ص ۱۲۴.

۳. نک: «التعلیقة علی الرعایة»، ص ۱۵۱، پانوشت ۲.

۴. نک: *الحدائق الناضرة*، ج ۴، ص ۲۰۹؛ نیز نک: همان، ج ۵، ص ۵۱۹، ج ۹، ص ۱۰۸، ج ۱۳، ص ۲۱۵.

ـ سنداً و متناً ـ هست که نسخه‌ای دیگر از آن عاری است، بلکه بر پژوهشگر متتبع آشکار می‌شود که نسخه‌های *تهذیب* که به دست صاحب *وافی* و صاحب *وسائل* و غیر ایشان رسیده است، متفاوت بوده است.

[۲] **اختلاف نسخه‌های** مصادری که شیخ از آنها نقل کرده؛ هنگامی که اختلافی میان *تهذیب* و *کافی* می‌بینیم، با آنکه [شیخ در] *تهذیب* از *کافی* نقل می‌کند. شاید نسخه‌ای از *کافی* که به دست شیخ رسیده با نسخه‌هایی که امروزه در دست ماست، تفاوت می‌داشته است.

[۳] گوناگونی مصادر و اختلاف آنها با یکدیگر؛ چنانکه مشاهده می‌کنیم که شیخ روایتی را نقل می‌کند که عیناً در *کافی* موجود است، جز آنکه اختلافی ـ از جهت متن و سند ـ میان آنهاست. و این به خطای شیخ بازنمی‌گردد، بلکه نکته در این است که شیخ آن را به طریقی متفاوت از طریق *کافی* روایت می‌کند، مثلاً شیخ آن را از *کتاب احمد بن محمد بن عیسی* نقل می‌نماید، در حالی که کلینی آن را از *کتاب حسین بن سعید* روایت می‌کند. پس گرچه روایت یکی است، اما از دو طریق متفاوت نقل شده است. و از همین قبیل است آنکه شیخ حدیثی را در موضعی از کتاب روایت می‌کند و همان حدیث را در موضعی دیگر، با اختلاف در سند و متن، می‌آورد. و دلیل آن همان است که یاد کرده‌ایم، یعنی در موضع نخست از مصدری روایت می‌کند و در موضع دوم از مصدری دیگر.

و آنچه که از جستجو در *تهذیب* بر من مسلم گردیده، این است که شیخ ثقهٔ بزرگوار ـ که خدایش رحمت کناد ـ کمال دقت و استواری را در نقل حدیث مرعی داشته و به شدت به نقل از مصادر ـ به همان گونه‌ای که بدان دست یافته ـ پایبند بوده، و بدین روش خویش ما را به **اختلاف نسخه‌های** آن مصادر و تفاوت میان آنها رهنمون گشته است».[۱]

---

۱. «التعلیقة علی الرعایة»، ص ۱۴۵، پانوشت ۱ (با تلخیص). همگی تأکیدات (با حروف سیاه) از ماست. همین‌جا باید افزود که پایبندی شیخ طوسی به نقل از منابع خود، همیشگی نیست و مثال نقض نیز دارد. برای نمونه، نک: مقالهٔ «تهذیب الاحکام و نقل از منابع واسطه»، در باب سوم همین کتاب، ص ۴۷۹، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۶، که نویسنده در آن نشان می‌دهد طوسی برخی کلمات را بنا بر حدس و قیاس خود به اسناد روایات می‌افزوده یا تغییر می‌داده است. همچنین، نک: باب دوم همین کتاب، ص۱۱۵ـ۱۱۶.

بدین ترتیب، کوشش در اثبات متن و دستیابی به **ضبط اصیل** حدیث را باید به دو مرحله تقسیم کرد:

نخست، نقد و اثبات متن تا مؤلف ثانوی (مانند شیخ حر عاملی در *وسائل* یا شیخ طوسی در *تهذیب*) که با مقابله، تحقیق و تصحیح نسخه‌های خطی کهن‌تر، صحیح‌تر و اصیل‌تر می‌باید صورت پذیرد، نسخه‌هایی که به صورت وجادة به دست ما رسیده، هرچند که در برخی از آنها طریق و سند کاتب/ راوی به مؤلف قید شده که می‌تواند ـ به نوعی ـ اعتباری برای آن نسخ خطی تلقی شود.

و دیگر، نقد و اثبات متن تا مؤلف و راوی نخستین و در نهایت معصوم (ع)، با بهره از منابع میانی (مانند کتاب‌های کلینی، صدوق و طوسی). در این مرحله، چون به اصل نسخه‌ها دسترسی نداریم، از **سلسله‌سندهای مختلف** به منزلهٔ راه‌های دستیابی به **نسخه‌های مختلف** بهره می‌گیریم و از ضبط نسخه‌های گوناگون رایج در میان محدثان قدیم شیعی آگاهی می‌یابیم.

پس از گردآوری روایات یک کتاب مفقود و تعیین نسخه‌های مختلف آن، باید با بررسی‌های جزئی و فراگیر اسناد و متون نسخه‌های مختلف ـ بر پایهٔ گردآوری شواهد و قرائن دقیق ـ به نقد و تحلیل نسخه‌های مختلف اثر پرداخت، و آن‌گاه به تحلیل کتابشناسی اثر مفقود – در ساختار به‌هم‌پیوسته و منسجم آن – نشست. در کنار **تحلیل کتابشناسی** و تؤامان با آن، می‌باید از **تحلیل رجالی** نیز برای دستیابی به **متن اصیل** بهره جست.[1] پس از این مرحله (نقد، تحقیق و اثبات متن) است که باید به **نقد محتوایی** (در اصطلاح رایج: **نقد متن**) حدیث و سنجش آن با مِحک **قرآن، سنت قطعی** و گاه **عقل** پرداخت و در **فهم** آن کوشید.[2]

---

۱. برای آگاهی از مبانی رجالی و کتابشناسی در پذیرش حدیث که ائمه (ع) بدان توجه داده‌اند، نک: *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۲۹ـ ۴۴.

۲. برای آگاهی از برخی ضوابط کلی فهم متن حدیث در نزد ائمه، نک: «ضوابط فهم حدیث در لسان اهل بیت»، ص ۷۲ـ ۹۴. در این مقاله به مبانی **نقل حدیث به لفظ و به معنا** و **نقل کامل یا تقطیع نامناسب حدیث** در نزد ائمه (ع) هم اشاره شده که دقیقاً در حوزه **نقد و اثبات متن** (در مفهوم مورد بحث ما) جای می‌گیرد.

از بازیابی تا بازسازی

بازیابی متون مفقود را نباید با **بازسازی** آنها یکی پنداشت. چنانکه در جایی دیگر نوشته‌ایم، امروزه در نزد محققان متون **بازسازی متن** به گردآوری قطعات پراکندهٔ یک متن مفقود از متون بعدی و چینش آنها در کنار هم اطلاق می‌شود، اما ما برای این مفهوم عنوان **بازیابی** را بهتر می‌دانیم و **بازسازی متن** را در معنای ساختن دوبارهٔ متن بر پایهٔ ویژگی‌های اولیه و اصیل آن و ـ به تعبیر دیگر ـ بازگرداندن متن به صورت نخستین به کار می‌بریم.[1] این نکتهٔ مهمی است که در بحث از **بازسازی متون کهن حدیث** نیز باید به آن توجه داشت.

با توجه به این نکته، **بازیابی** روایات یک متن مفقود را باید مقدمه‌ای برای **بازسازی** یک اثر مفقود به شمار آورد؛ یعنی با گردآوری روایات یک منبع حدیثی مفقود از منابع بعدی، نمی‌توان گفت که به صورت اصیل اثر مفقود ـ همان‌گونه که از قلم مؤلف آن تراویده ـ دست یافته‌ایم. از جملهٔ دلایلی که نشان می‌دهد با **بازیابی** روایات پراکندهٔ یک اثر مفقود نمی‌توان ادعای **بازسازی** آن را داشت، اینهاست:

۱. در تألیف و تدوین یک اثر، از جمله آثار حدیثی، نوع نگرش مؤلف دخالتی مستقیم دارد. مؤلفان منابع واسطه‌ای که که ما روایات اثر مفقود را از کتاب‌های آنان جمع‌آوری می‌کنیم، طبعاً همهٔ روایات آن منبع متقدم را در کتاب خود درج نکرده و بر اساس گرایش‌های خود، موضوع کتابشان، و موارد دیگری از این دست، برخی از روایات خاص را گزینش کرده و در کتاب خود درج نموده‌اند. بنابراین، متن آثار کهن مفقود به واسطهٔ گزینش مؤلفان منابع واسطه به دست ما رسیده و شامل همهٔ روایاتی که در اثر آن مؤلف متقدم بوده است، نیست.

۲. مؤلفان منابع واسطه، گاه تنها بخشی از روایت را که مورد نظر آنان بوده نقل کرده و از ذکر تمام متن آن چشم پوشیده‌اند؛ بنابراین ممکن است که متنی که به واسطهٔ منبع واسطه به دست ما رسیده بخشی از یک متن بلندتر باشد.

۳. همانند هر مؤلفی، مؤلفان منابع متقدم نیز گرایش‌های علمی و عقیدتی خود را در گزینش متون مختلف، نوع چینش، ترتیب و مواردی از این دست، در کتاب‌های

---

۱. *قرآن فارسی کهن*، ص ۱۲۲، پانوشت ۱.

خود لحاظ می‌کرده‌اند. اما با گردآوری متون پراکندهٔ یک اثر مفقود، نمی‌توان به ساختار اولیه و ترتیبی که مؤلف برای روایات کتاب خود در نظر گرفته بود دست یافت.

۴. گاه چند منبع واسطه، در نقل یک بخش واحد از متن مفقود همداستان نیستند و اختلافاتی میان آنها دیده می‌شود. اینجاست که کشف ضبط اصیل، کوشش و جستجوی مضاعفی را می‌طلبد و چه بسا به نتیجه‌ای نیز نرسد.

۵. گاه منابع واسطه خود به نقل از منبع واسطهٔ دیگری از اثر متقدم مفقود نقل می‌کنند، اما تنها به نام مؤلف آن اثر متقدم (در ضمن سلسلهٔ سند) اشاره می‌کنند و در برخی موارد نیز متن را ـ بدون ارجاع به منبع واسطه ـ به همان اثر متقدم نسبت می‌دهند. اینجاست که این پرسش پیش می‌آید که متن باقی‌مانده از اثر مفقود با یک واسطه به دست ما رسیده است یا با دو یا چند واسطه؟ احتمالاً مواردی نه چندان اندک هست که مؤلف منبعی که در اختیار ماست، خود آن اثر متقدم را در اختیار نداشته و به واسطهٔ منابع دیگر از آن اثر نقل کرده است.[1]

□

آنچه دربارهٔ دشواری‌های بازسازی یک متن مفقود و دستیابی به صورت اولیهٔ یک متن کهن برشمردیم (مانند: بخش‌های نایافتهٔ اثر مفقود، تقطیع پاره‌هایی از متن اثر مفقود، کشف ساختار اثر مفقود، اختلاف منابع واسطه در نقل یک بخش خاص از اثر مفقود، نقل به واسطه از اثر مفقود؛ و موارد ناگفتهٔ دیگر، مانند: کشف نام اثر مفقود)، همگی به پس از گردآوری بخش‌های پراکندهٔ متن اولیه بازمی‌گردد و دقت ـ یا دست کم امانت ـ مؤلفان منابع واسطه را کمابیش مسلّم می‌انگارد. اما در بازسازی متون مفقود، مسألهٔ دیگری نیز مطرح است و آن این است که منابع واسطه تا چه‌اندازه در نقل پاره‌های متنِ اثر مفقود جانب امانت را نگاه داشته‌اند، و آیا این متون پراکندهٔ بازمانده از اثر مفقودْ در گذر زمان از حیث لفظ یا معنا دچار تصرف و تغییر از سوی مؤلفان منابع واسطه قرار گرفته‌اند و یا آنکه به همان صورت اصیل اولیه به دست ما رسیده‌اند؟

چنانکه در جایی دیگر ـ و بر اساس شواهدی از برخی متون فارسی کهن ـ نشان داده‌ایم،[2] متنِ موجود بسیاری از آثار کهن بنا به عواملی گوناگون (از جمله تصرفات

---

۱. برای مسائل پیرامون بازسازی متون مفقود، نیز نک: باب دوم همین کتاب، ص ۱۲۸ـ ۱۳۰.

۲. نک: *قرآن فارسی کهن*، ص ۵۷ ـ ۷۹.

کاتبان) در گذر زمان دستخوش تغییر و تحوّل گردیده است. هرچند متون حدیث در میان مسلمانان با دقت و امانت نسل به نسل منتقل می‌شده است، با این همه نباید پنداشت که نقل سلسلهٔ سند همیشه از تصرف و تغییر در متن روایات ـ مخصوصاً با انگیزه‌هایی خاص ـ جلوگیری می‌کرده و و احتمال تصرف، تغییر و تحول در متون یکسره منتفی است. از همین‌رو، دیگر شیوهٔ سنتی نقد حدیثْ «ملاک تمییز صحیح از سقیم» دانسته نمی‌شود؛ و تمسک صرف به آن «روشی غیر علمی» تلقی می‌شود که «بسیاری از دانشمندان ... ادوار قدیم [نیز] ارزش کاربردی آن را مورد سؤال و نقد و ایراد قرار داده بودند».[1] اینجاست که توجه به مسیر انتقال متن در گذر زمان و تحلیل منبعِ واسطهٔ متنِ بازیابی‌شده و گرایش‌های مؤلف آن، ضرورت می‌یابد. بر این اساس، «اگر فی‌المثل مؤلفی که متهم به غلو است یا کتابی که از دخل و تصرف احتمالی غالیان در آن سخن رفته است حدیثی را در تأیید و تشیید مبانی غلات عرضه کند، پژوهشگر آگاه و محتاط خواه ناخواه در قبول آن ... دچار تردید خواهد بود؛ حتی اگر اسناد آن حدیث از مؤلف به بالا **صحیح اعلایی** یا همهٔ راویان آن از **اصحاب اجماع** باشند. اما اگر همان مؤلف یا مأخذْ گفته‌ای را در نقض غلو به امام (ع) منتسب دارد، احتمال آنکه ناقل غالی آن را جعل کرده یا نابکاری ـ که همت او علی الاصول برتحکیم مبانی غالیان است ـ در متن کتاب دسّ و درج کرده باشد، قابل توجه نیست. و بر همین منوال است روایتی که مؤلفی از محدثان سلف ـ خواه شیعه و خواه سنی ـ که با استدلال عقلی میانهٔ خوبی نداشتند در ستایش تفکر عقلانی و فلسفی نقل کند. چنین است که گاه در مأخذ واحد، و حتی فصل واحد و صفحهٔ واحد از یک مأخذ، بندی از آن قابل استناد است و بندی دیگر نیست».[2]

---

۱. «پاسخ به نقد»، ص ۸.

۲. همان، ص ۹. ناگفته پیداست که «بیشترین اعتماد و استناد به آثار محدثان و مؤلفانی است که مسموعات خود را به همان‌گونه که بود روایت می‌کردند و در آن تصرف و جرح و تعدیلی روا نمی‌داشتند» (همان‌جا). در این میان، بیشتر مؤلفان صاحب‌نظر به انتخاب و نقل گزینشی از متونی که در اختیار داشته‌اند دست زده‌اند؛ و درست از همین‌روست که «آثار محدثی چون بخاری [مؤلف *الجامع الصحیح*] که دانشمندی برجسته و از مباحثات و مناظرات روزگار و مواضع فکری و کلامی و فقهی فرقه‌های عصر خود به درستی آگاه بوده و با روش انتخاب و ویرایش با متون و مرویات برخورد می‌کرد، از بسیاری از فوائد که آثار محدثی کم‌فضل‌تر مانند ابن‌ابی‌شیبه [مؤلف *المصنف*] داراست، ◄

حال اگر جای این احتمال باشد که مؤلف، ناقل یا کاتب متن به تغییر و تصرف در متن روایت ـ که در اصلِ خودْ متنی اصیل بوده ـ یا افزایش و کاهش در آن دست زده، چه راهی جز نقد و تحلیل متن پیش روی پژوهشگر باقی می‌ماند؟ به نظر می‌رسد که برای دستیابی به **صورت اولیهٔ** متونی که نسخه‌های آنها در طول زمان تغییر کرده و از صورت اصلی خود فاصله گرفته، باید ویژگی‌های اصیل آنها را از حیث لفظ و معنا شناخت و بر اساس قواعدی همچون مقایسه با متون هم‌خانواده و ترسیم سیر احتمالی تحولات متن، تغییرات و تصرفات بعدی را کشف کرد و متن موجود را ـ تا حد امکان ـ به شکل اولیه و اصیل آن نزدیک ساخت.[1]

در این شیوه از **بازسازی متون**، اُنس با سبک و سیاق متون قدیم ـ هم از حیث لفظ و هم از نظر معنا ـ و تحلیل تاریخی جریان‌های‌اندیشگی دنیای قدیم اسلامی، محقق تیزبین را در نقد **اصالت** متن موجود، **تاریخ‌گذاری** آن و کشف **تصرفات بعدی** در متن یاری خواهد کرد. در این روش از نقد متن، به سه عنصر ـ به طور مشخص ـ باید توجه داشت: **ساختار**، **مفاهیم** و **الفاظ** به‌کاررفته در متن. هرگاه دریابیم که **ساختار** متن، **مفاهیم** یا **الفاظ** به‌کاررفته در آن به زمانی متأخر از تاریخ ادعاشده برای آن تعلق دارد، می‌توان گفت که ـ اگر متن از اساس جعلی نباشد ـ **ساختار** متن تغییر کرده، برخی **مفاهیم** به متن افزوده یا از آن کاسته شده یا برخی **الفاظ** آن تعمّداً و با انگیزه‌هایی خاص تغییر یافته یا دچار افزایش و کاهش گردیده است. چنین تحلیل متن‌شناسانه‌ای، البته مستلزم آن است که از ویژگی‌های متون دوره‌ای که از آن سخن می‌گوییم آگاهی کافی داشته باشیم و بتوانیم بر پایهٔ مجموعه‌ای از متون

➤ تهی است» (همان‌جا). مصححان متون کهن این نکته را با ممارست در نسخه‌های قدیم و جدید درمی‌یابند که هرچه کاتب بی‌مایه‌تر باشد احتمال آنکه در متن تصرف کرده باشد کمتر است، و بر عکس هرچه کاتب ـ به اصطلاح ـ فاضل‌تر باشد احتمال آنکه در متن تصرف کرده و برخی مواضع را تغییر داده و یا به خیال خود تصحیح نموده باشد بیشتر است. توجه به این نکتهٔ مهم، در باب متون کهن حدیث و کاتبان آنها نیز ضروری است.

۱. ما از این روش در طرح نظریهٔ **بازسازی متون** سخن گفته‌ایم. برای آگاهی از نظریهٔ بازسازی متون، نک: *قرآن فارسی کهن*، ص ۱۲۲ـ ۱۲۶.

هم‌عصر ـ که به اصالت و وثاقت آنها اطمینان داریم ـ دربارهٔ ویژگی‌های اصیل متون آن دوره و **ساختار**، **مفاهیم** و **الفاظ** رایج در آنها سخن بگوییم.

چنانکه می‌بینیم، این شیوه از نقد متن، راهی متفاوت از **نقد سند** در پیش می‌گیرد؛ راهی دشوار و البته لغزنده که آشنایی عمیق پژوهشگر با متون کهن اسلامی و گرایش‌های فکری گوناگون اعصار گذشته را می‌طلبد. این آشنایی عمیق ـ که جز از راه استمرار در متون قدیم در کنار تیزبینی شخصی به دست نمی‌آید ـ همان اندازه که در **استنباط از متن اصیل و موثق** یک روایت و **فهم صحیح** آن برای یک فقیه راهگشاست، در نقد و کشف میزان **اعتبار** یک **متن** نیز به کار می‌آید. اینجاست که می‌توان بر این سخن صحّه گذاشت که «آشنایی و ذوقی که پژوهندهٔ بااستعداد در اثر تجربه و توغّل و ممارست و مداومت در متون قدیم می‌یابد، کار او را در تمییز زبان و تشخیص وضع آن متون آسان‌تر می‌کند. این آشنایی را در حدّ خود باید نوعی ذوق‌التفقّه متون قدیم خواند، چیزی از قبیل توانایی محدثان معاصر ائمهٔ طاهرین ... از راه آشنایی با زبان آن بزرگواران یا تشخیص مناسبات حکم و موضوع، به خاطر مداومت و حضور طولانی در این صحنه».[1]

۱. *مکتب در فرایند تکامل*، ص ۱۵ـ ۱۶.

۴

تحلیل کتابشناسی حدیث و نکته‌هایی دیگر

یقین و گمان در تحلیل کتابشناسی حدیث

با وجود همهٔ بهره‌هایی که در تحلیل کتابشناسی حدیث هست، نقدی نیز بر آن وارد است و آن بنانهادگی بسیاری از یافته‌های این شیوه از تحلیل حدیث بر **حدس**ها و **ظن**هاست که ـ گرچه معقول و مقبول است ـ یقین‌آور و اطمینان‌بخش نیست. این نکته را به روشنی در نتایج پژوهش‌های مبتنی بر این نگرش می‌توان دید؛ همان‌گونه که مدرسی طباطبایی در مقدمهٔ کتاب خود تصریح می‌کند که چنین پژوهشی «به طبیعت خود ناگزیر از استناد به سلسله‌ای بزرگ از احتمالات و حدس‌ها» است.[1]

می‌توان گفت که نامقبول بودن حدس و ظن در ارزیابی وثاقت حدیث، ریشه در مبنای **حجیت تعبدی خبر** دارد که نقد متن حدیث را فارغ از حجیت تعبدی، یعنی نقد حدیث بمانندِ یک **متن** همچون هر متن دیگر، روا نمی‌شمارد. اما در تحلیل کتابشناسی، **متن روایت** در وهلهٔ نخست و پیش از اثبات اصالت و وثاقت آن، تنها یک **گزارش مقدس** است که می‌باید به نقد، تحقیق و اثبات وثاقت آن پرداخت و برای دستیابی به **متن اصیل** کوشید؛ و آن گاه با **گردآوری شواهد و قرائن** و **اعتماد عرفی** به وثاقت و

---

۱. *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۱۷.

امانت راوی، به **اطمینان عقلایی** نسبت به صدور آن روایت از معصوم (ع) رسید. در این باب، این نکتهٔ مهم ـ که یکی از پژوهشگران نیز به درستی بدان اشاره کرده ـ[۱] در خور یادآوری است که نمی‌توان دلیل انسداد را در انتساب روایت به معصوم (ع) یکسره به کناری نهاد و **ظن مطلق** و **گمان آمیخته با تحقیق** را نامعتبر انگاشت، همچنان‌که مبانی تحلیل رجالی نیز از **ظن** و **گمان** برکنار نیست.

تحلیل کتابشناسی و اصول فقه

دانشِ ارجمندِ **اصول فقه**، دانشِ منطقِ فقه به شمار می‌رود. صرف نظر از برخی مباحث مطرح در علمِ اصول، به طور کلی می‌توان گفت که **اصول فقه** دانشِ روش است: روش استنباط احکام فقهی از نصوص کتاب و سنت. اصول فقه از نیمه‌های قرن دوم در میان مسلمانان پدیدار شد[۲] و به سبب وضعیت تاریخی اهل سنت ـ که پس از پیامبر(ص) دست خود را از نصوص کوتاه می‌دیدند ـ در میان آنان سریعتر پای گرفت و با باریک‌بینی‌ها و دقت‌نظرهای بعدی گسترش یافت؛ گو اینکه عالمان شیعی نیز پس از عصر غیبت کبری توجهی درخور به این علم نشان دادند و روز به روز بر گستردگی و پویایی آن افزودند.

باری، اصول فقه دانشی عقلی است که به گفتهٔ یکی از اندیشوران معاصر،[۳] «در تفکر انسانی از بیشترین حدّ پویایی ذاتی برخوردار است» و «حتی آزادتر از فلسفهٔ اسلامی» است، و بخش‌هایی از آن (مشخصاً: مباحث الفاظ) ـ اگر به درستی مطرح شود ـ می‌تواند به عنوان دانشی پویا جایگاهی در خور در عرصهٔ فلسفهٔ الفاظ، معناشناسی، فلسفهٔ تحلیلی و علومی دیگر که به نوعی با نصوص و الفاظ سرو کار دارند (مانند: فلسفهٔ حقوق) در دنیای امروز بیابد.[۴] با این همه، در یاری گرفتن از علوم مختلف

---

۱. نک: *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۲۲۶ ـ ۲۲۷.

۲. برای گزارشی اجمالی از تاریخ پیدایش اصول فقه، نک: باب دوم همین کتاب، ص ۷۸ـ۷۹.

۳. نک: *جستارهای فلسفی*، ص ۴۳۲ ـ ۴۳۵.

۴. همینک به طور پراکنده، مقایسهٔ بخش‌هایی از مباحث اصول فقه با برخی از علوم انسانی رایج در دنیای امروز، مورد توجه قرار گرفته است. در حوزهٔ زبان فارسی نیز نوشته‌های معدودی در این زمینه منتشر شده، که از جمله می‌توان مقالات زیر را ـ که در مقایسهٔ مبحث **الفاظ** اصول فقه با ◄

می‌باید به محدودهٔ هر علم و کاربرد آن نیز توجه داشت؛ و دانش اصول نیز از این امر مستثنی نیست. اینجاست که باید پرسید آیا بسیاری از مباحثی که اینک در اصول فقه مطرح می‌شود، در اثبات وثاقت و اصالت یک متن کهن و زدودن غبار تغییرات و تصحیفات از چهرهٔ آن به کار می‌آید؟ آیا به کارگیری چند قاعدهٔ کلی در فهم مقصود متنی کهن ـ بدون درک و فهم فضای صدور متن ـ راهگشاست؟ آیا برخی از قواعد کلی علم اصول، فقیه را از آگاهی بر سیر انتقال متون و آشنایی با زبان و بیان مجموعهٔ متون احادیث بی‌نیاز خواهد ساخت؟ چنین به نظر نمی‌رسد. به نوشتهٔ یکی از پژوهشگران، «فهم و استنباط مراد متون و حدس صورت اصلی یک کلمه یا عبارت و کشف اعتبار یا عدم اعتبار یک نقل یا یک کتاب و ظرایف علم حدیث و رجال، چیزهایی نیست که با اجرای اصل عدم ازلی و استصحاب تأخّر حادث، یا به مدد مباحث کلی قسم ثالث و صور علم اجمالی و امثال آن بتوان در آن راه به جایی برد» و «ربط این گونه مقولات دانش عزیز اصول فقه با مشکلات فهم متون قدیم و یافتن راه در ظلمات جعل و تزویر و سنگلاخ تصحیف و تحریف، در حد ارتباط احکام ادغام و غنّه و قَلقَلهٔ مضغیّه و سایر قواعد فن تجوید است با استنباط احکام فرعیه از ادلهٔ تفصیلیه».[1] آری، به همین دلیل بوده است که فقیه و اصولیِ ژرف‌اندیشی همچون آیت‌الله بروجردی، در استنباط احکام فقهی به مباحث اصولی در حوزه‌های محدود مجال طرح می‌داد و آگاهانه از دخالت مباحث اصولی در بسیاری از مباحث فقهی ـ که دخالت دادن دانش اصول در آنها را مناسب نمی‌دانست ـ پرهیز می‌نمود.

به نظر می‌رسد که عدم توجه به محدودهٔ کاربردی دانش اصول و دامن زدن به

➤ دانش **زبانشناسی** و **فلسفهٔ تحلیلی** نزد غربیان نوشته شده‌اند و همگی در دو ویژه‌نامهٔ فصلنامهٔ *نقد و نظر* (شماره‌های ۳۷ـ ۳۸ و ۳۹ـ ۴۰، با عنوان اختصاصی «علم اصول و دانش‌های زبانی») به چاپ رسیده‌اند ـ نام برد: «مباحث الفاظ اصول فقه در میان دانش‌های زبانی (در دو بخش: جغرافیای دانش‌های زبانی؛ تبارشناسی مباحث لفظی علم اصول)»، مصطفی ملکیان؛ «روش اثبات مدعیات زبانی در فلسفهٔ تحلیلی و علم اصول»، محمدعلی عبداللهی؛ «نظریات شیءانگارانهٔ معنا در فلسفهٔ تحلیلی و علم اصول»، محمود مروارید؛ «علم اجمالی و گزارهٔ فصلی»، همو؛ «طبقه‌بندی افعال زبانی در فلسفهٔ تحلیلی و علم اصول»، محمدعلی عبداللهی.

۱. *مکتب در فرایند تکامل*، ص ۱۶.

بسیاری از مباحث انتزاعی مطرح در آن، ریشه در پایبندی به **حجیت تعبدی خبر** و **اعتماد به اخبار آحاد** دارد؛ مبنایی که نزد اصولیان متقدم امامیه ـ و در رأس آنان شریف مرتضی (م ۴۳۶) ـ به هیچ روی پذیرفته نبود، اما از قرن پنجم به پیروی از اصولیان اهل سنت در اصول فقه شیعی نهادینه گشت،[۱] و از آن عصر تا کنون نزد اکثر اصولیان ما امری پذیرفته‌شده تلقی می‌شود. چنانکه از مباحث پیشین آشکار شد، **تحلیل کتابشناسی حدیث** در اساس خود با **حجیت تعبدی خبر** موافق نیست، و پیش‌فرض اولیهٔ آن کنار نهادن **حجیت تعبدی خبر** است.[۲]

سلسلهٔ اسناد: تاریخ متن و آینهٔ سیر اندیشه‌ها وعقاید

سلسلهٔ سند یک متن را باید **تاریخِ** آن متن به شمار آورد. اگر اصالت یک سند ثابت شود، بر اساس سلسلهٔ سند روایت می‌توان خط سیر انتقالِ متنِ روایت را از نظر زمانی و مکانی ترسیم کرد و به بررسی نحوهٔ رواج میراث‌های گوناگون حدیثی پرداخت.[۳]

اما کاربرد سلسلهٔ اسناد تنها در شناخت سیر زمانی و مکانیِ یک متن نیست؛ و می‌توان از آنها به عنوان منابعی ارزشمند در تحلیل تاریخ عقاید، تفاوت مکاتب و تحول جریان‌های فکری نیز بهره برد. اندرو. ج. نیومن در فصل‌هایی از کتابش که با عنوان **دورهٔ شکل‌گیری شیعهٔ امامیه: حدیث به عنوان گفتمان حدیثی [مکتب] قم و [مکتب] بغداد**

---

۱. نک: باب دوم همین کتاب، ص ۱۱۷، و پانوشت ۱ همان‌جا.

۲. بسیاری برآنند که در حوزه‌های احادیث غیرفقهی می‌توان حجیت تعبدی خبر را کنار گذاشت، ولی در استنباط مسائل فقهی و صدور احکام شرعی یگانه راه موجود پایبندی به حجیت تعبدی خبر است. به نظر می‌رسد که این مبنا به همان اندازه قابل نقد است که مبنای **تسامح در ادلهٔ سنن**. در دنیای امروز، پوشیده نیست که اهمیت احادیث اعتقادات و ...، به هیچ رو از اهمیت احادیث فقهی کمتر نیست. به نظر می‌رسد که باید به کشف **حقیقت** و **امر واقع**، بیش از **روشِ** استنباط اهمیت داد؛ چه در حوزهٔ احادیث فقهی باشد و چه در حوزهٔ احادیث غیرفقهی.

۳. برای نمونه‌ای از بررسی مکانیِ سیر انتقال متون کهن شیعی بر پایهٔ سلسلهٔ اسناد آنها، نک: «سیر انتقال میراث مکتوب شیعه در آینهٔ فهرست‌ها»، روح‌الله شهیدی ـ محمدعلی مهدوی راد (*علوم حدیث*، ش ۴۴، ص ۱۴۰ـ ۱۵۹).

منتشر شده،[1] از راه بررسی سلسلهٔ اسناد روایات، مضمون احادیث نقل‌شده و مشایخ روایتگر آنها در سه مجموعهٔ حدیثیِ *محاسن* برقی (م ح ۲۸۰)، *بصائر الدرجات* صفار قمی (م ۲۹۰) و *کافی* کلینی (م ۳۲۹)[2] ـ که هرسه محصول دورهٔ پرالتهاب عصر غیبت صغری (۲۶۰ـ ۳۲۹ ق) هستند ـ و مقایسهٔ میان آنها، به دغدغه‌های کلامی و اعتقادیِ خاص این سه محدث شیعی پرداخته است. پژوهش نیومن، از یک منظر تحلیل تؤامان **متن** و **اسناد** احادیث به شمار می‌رود،[3] و همین امر ـ یعنی توجه به مضامین احادیث در کنار اسناد آنها ـ این مجال را برای وی فراهم آورده تا گرایش‌ها و انگیزه‌های هر یک از این محدثان را از طریق گزینش‌های خاص آنان از احادیث و شیوهٔ تنظیم و تدوین ویژهٔ هر یک از این سه مجموعهٔ حدیثی، شناسایی و تحلیل کند.[4]

فارغ از درستی یا نادرستی تحلیل‌های نیومن در این پژوهش و نتایجی که او از درونمایهٔ احادیث سه مجموعهٔ حدیثی مذکور گرفته است، روشی که وی در تحلیل اسناد احادیث (و مضامین مبتنی بر آنها) و استنتاج از آنها به کار بسته، نمونه‌ای شایان توجه از کاربرد اسانید در تحلیل میراث‌های گوناگون حدیث شیعی به شمار می‌آید. این شیوه از تحلیل سند، در **تحلیل کتابشناسی** میراث‌های حدیثی بسیار کارگشاست.

---

1. *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*, Andrew J. Newman, Richmond, Curzon, 2000; xxviii + 222 pp.

از این اثر، دو ترجمهٔ فارسی انتشار یافته است: *مدرسهٔ قم و بغداد*، ترجمهٔ سید صادق حسینی اشکوری ـ با همکاری سید محمدرضا حسینی اشکوری، قم، زائر، ۱۳۸۴ ش؛ *دورهٔ شکل‌گیری تشیع دوازده امامی: گفتمان حدیثی میان قم و بغداد*، ترجمهٔ گروه مترجمان، نقد قاسم جوادی صفری، قم، مؤسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۸۶ ش. شایان یادآوری است که ترجمهٔ نخست، بسیار ضعیف است.

۲. به نوشتهٔ نیومن، محدودهٔ پژوهش وی، مجموعهٔ احادیث *محاسن* برقی، *بصائر* صفار و در حدود ۷۵۹۹ روایت از مجموعهٔ احادیث *کافی* (۴۷٪ از کل اثر) بوده است (Newman, 193).

۳. نک: idem, 193، که به بررسی سند و متن احادیث در پژوهش خود اشاره می‌کند.

۴. نیومن در فصول ۴، ۵ و ۶ کتاب خود ـ به ترتیب تاریخی ـ به معرفی برقی، صفار، کلینی و روزگار آنان می‌پردازد و گزارشی تحلیلی از مجموعه‌های حدیثی ایشان (*المحاسن*، *بصائر الدرجات*، *الکافی*) و احادیث مندرج در آنها به دست می‌دهد (idem, 50-112)؛ در فصول ۷ و ۸ اسناد و درونمایهٔ احادیث این سه مجموعه را با یکدیگر مقایسه (idem, 113-192)؛ و در پایان کتاب نتایج نهایی و تحلیل کلی خود را ارائه می‌کند (idem, 193-201).

حدیث‌پژوهان غربی و بازسازی متون کهن حدیث

حدیث‌پژوهی غربیان عمدتاً بر احادیث اهل سنت متمرکز بوده و آنان تا حدود چهل سال پیش آگاهی اندکی از احادیث شیعهٔ امامیه داشته‌اند.[۱] موتسکی ـ به صراحت ـ همگی پژوهشگران غربیِ احادیث شیعی را دنبال‌رو اتان کلبرگ معرفی می‌کند که با انتشار تحقیقات خود در دهۀ ۱۹۷۰ م، توجه محققان غربی را به احادیث شیعی معطوف نمود.[۲]

صرف نظر از این پیشینه، موتسکی آغاز تدوین احادیث غیرسنی (از جمله حدیث شیعی) را ـ همانند احادیث اهل سنت ـ به قرن دوم بازمی‌گرداند و پژوهشگران حوزهٔ احادیث شیعی را نیز مواجه با همان مسائل و پرسش‌هایی می‌داند که محققان حوزهٔ حدیث اهل سنت با آنها روبرو هستند؛ مسائلی مانند: خاستگاه مجموعه‌های حدیثی، جایگاه و نقش اِسناد، معیارها و روش‌های نقد و گزینش حدیث و تحولات آن، امکان بازسازی منابع اوّلیهٔ حدیث که از میان رفته‌اند، و ... ؛ پرسش‌هایی که به عقیدهٔ وی همچنان نیازمند بررسی و تحقیق‌اند.[۳]

با گفتهٔ موتسکی در باب پرسش‌ها و مسائل حوزهٔ احادیث شیعی، به طور کلی می‌توان موافق بود؛ اما در این میان باید به دو نکته ـ که پیش‌تر از آنها سخن رفت ـ به طور خاص توجه داشت:

نخست اینکه احادیث شیعی، به جهت باورهای اعتقادی خاص شیعه، افزون بر روایات نبوی روایات اهل بیت را نیز شامل می‌شود. بدین ترتیب علمای امامیه زمانی دویست ساله برای حدیث در نظر می‌گیرند و آن را تا دورهٔ کتابت رسمی حدیث پیش می‌کشند. از همین رو تردیدهایی که خاورشناسانی همچون شاخت و پیروان او دربارهٔ

---

1. Motzki, xxxii, (ترجمهٔ فارسی، ص ۷۷۸) ;
نیومن نیز بر قلّت تحقیقات شیعی به ویژه شیعهٔ امامیه در غرب و جدید بودن آنها تأکید می‌کند (نک: Newman, xiv - xv).

2. Motzki, xxxii, (ترجمهٔ فارسی، ص ۷۷۸) ;
نیز، نک: Newman, xvii، که توجه محققان غربی به احادیث شیعی را مرهون پژوهش‌هایی می‌داند که مادلونگ، الیش و کلبرگ از دهۀ ۱۹۷۰ به بعد منتشر کردند.

3. Motzki, xxxii, (قس: ترجمهٔ فارسی، ص ۷۷۸)

احادیث نبویِ مروی از اصحاب پیامبر(ص) مطرح می‌کنند،[۱] دربارهٔ بخش قابل توجهی از احادیث شیعی که منقول از ائمه (ع) هستند اساساً مجال طرح نمی‌یابد؛ گو اینکه امروزه اصالت دست کم برخی از روایات قدیمتر نیز ـ که خاورشناسانی مانند شاخت آنان را ساختگی می‌دانستند ـ توسط محققانی همچون موتسکی اثبات شده است.[۲] افزون بر این، شیعه ـ بر پایهٔ آموزه‌های اعتقادی خود ـ وثاقت احادیث نبوی را نیز بر اساس تأیید اهل بیت اثبات می‌کند.

---

۱. اساس استدلال شاخت در کتاب معروفش، *مبادی فقه اسلامی* (منتشرشده در ۱۹۵۰ م)، این است که متون حدیث منسوب به پیامبر (ص) و صحابه، روایاتی ساختگی‌اند که به قصد فراهم آوردن پشتوانه‌ای نقلی برای اجتهادات و فتاوای فقهی فقهای قرن دوم ساخته و به پیامبر (ص) و صحابه نسبت داده شده‌اند. در حقیقت شاخت وجود هرگونه متن اصیلی از حدیث در عصر پیامبر(ص) و صحابه را انکار می‌کند. سالیانی پس از شاخت، جان ونزبرو در *مطالعات قرآنی* (منتشر شده در ۱۹۷۰ م) و جان برتُن در *جمع و تدوین قرآن* (منتشرشده در همان سال) دیدگاه شاخت را در باب روایات جمع و تدوین قرآن نیز مطرح کردند و مدعی شدند که روایات تدوین قرآن در قرن دوم و سوم ساخته شده‌اند. برتُن ـ هرچند قرآن را اصیل و از روزگار پیامبر(ص) می‌دانست ـ ادعا کرد که روایات تدوین قرآن به دنبال منازعات علمای علم اصول در قرون دوم و سوم در باب اعتبار منابع فقه اسلامی (کتاب و سنت نبوی) و به منظور اعتباربخشی به کتاب (= قرآن) پدید آمده‌اند (نک: «جمع و تدوین قرآن: بازنگری ... »، ص ۱۹۹ــ ۲۰۱). موتسکی در مقالهٔ «جمع و تدوین قرآن: بازنگری ...» با نقد روش‌شناختی بر آرای ونزبرو و بُرتن و با تحلیل اسناد و متون مبتنی بر آنها، به طور مستدل نظر ونزبرو و برتُن را رد کرده است (نک: همان، ص ۲۰۳ـ ۲۱۸). برای گزارشی از آرای شاخت و تأثیر آن بر تحقیقات بعدی، نک: Motzki, xxxi - xxvii ، (ترجمهٔ فارسی، ص ۷۷۵ــ ۷۷۷). دربارهٔ نظر مشهور شاخت، مبانی وی در تاریخ‌گذاری روایات و نقد روش‌شناختی آن، همچنین نک: «تاریخ‌گذاری روایات آخرالزمان»، مایکل کوک (ترجمه و تلخیص مرتضی کریمی‌نیا، *سیره‌پژوهی در غرب*، ص ۲۲۳ــ ۲۳۸؛ که برگردان فارسیِ این مقاله است:

"Eschatology and dating of Tradition", Michael Cook, in: Motzki, 217-241).

۲. برای آگاهی تفصیلی از شواهد و روش موتسکی که بر اساس تحلیل تؤامان اسناد و متون مبتنی بر آنها به بررسی اصالت احادیث می‌پردازد، نگاه کنید به دو مقالهٔ زیر از او که به ترتیب به روایات تدوین قرآن و مجموعه‌ای از روایات مصنف عبدالرزاق اختصاص دارند: «جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی»، هارالد موتسکی (ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، *سیره‌پژوهی در غرب*، ص ۱۸۵ـ ۲۲۱)؛ «مصنّف عبدالرزاق صنعانی: منبعی برای احادیث قرن نخست هجری»، هارالد موتسکی (ترجمهٔ شادی نفیسی، *علوم حدیث*، ش ۴۰، ص ۹۵ ـ ۱۲۲؛ که ترجمهٔ این مقاله است:

"The Muṣannaf of ʻAbd al–Razzāq al-Ṣanʻānī as Source of Aḥādīth of the First Century A.H.", Harald Motzki, in: Motzki, 287_ 307).

دیگر آنکه شیوهٔ نقل و معیارهای سندیِ نقد حدیث نزد فقیهان و محدثان قدیم شیعه با شیوه‌ها و معیارهای اکثریت اهل سنت تفاوت‌هایی داشته، که مهمترین آنها اعتماد بر **منابع مکتوب** و به‌کارگیری **تحلیل کتابشناسی** از سوی محدثان متقدم شیعی، در برابر **تحلیل رجالی** (شیوهٔ محدثان اهل سنت) است.

□

در تاریخ تحقیقات حدیثی خاورشناسان، برخی از نظریه‌ها و تحلیل‌ها به طور مستقیم با **بازسازی متون کهن حدیث** در ارتباط است.[۱] هرچند پژوهش‌های این محققان ـ تقریباً یکسره ـ بر احادیث نبوی و شواهد اهل سنت مبتنی است، اما مسائل اساسی و تحلیل‌های کلی آنان در بازسازی متون کهن حدیث، بر احادیث شیعی نیز قابل تعمیم است.

همچنان‌که موتسکی می‌گوید، از دههٔ ۱۹۶۰ م و پس از انتشار کتاب سزگین با عنوان *تاریخ نگارش‌های عربی* که در جلد نخست آن از جوامع حدیثی کهن و بازسازی آنها سخن رفته بود،[۲] **بازسازی منابع کهن مفقود** مورد توجه قرار گرفت.[۳] سزگین بر آن بود که همگی منابع تدوینگران جوامع حدیثی و منابعِ منابع آنان تا ابتدای صدور حدیث، مکتوب بوده و بنابراین می‌توان از سند روایات برای شناسایی منابعِ مکتوب و مدوّن جوامع حدیثی بعدی بهره جست. این روش، یعنی استفاده از سلسلهٔ اسناد متون برای کشف منابع اثر، در اواخر قرن نوزدهم میلادی از سوی محققان غربی (همچون یولیوس ولهاوزن در جلد چهارم کتابش با عنوان *مقدمه‌ای بر تاریخ صدر اسلام*، منتشرشده در: برلین، ۱۸۹۹ م) برای بررسی روایات تاریخی به کار گرفته شده بود؛ اما ظاهراً سزگین نخستین بار این روش را برای متون حدیثی پیشنهاد کرد.[۴]

بازسازی منابع کهن حدیث (اعم از کتاب‌های حدیثی شیعه یا متون حدیثی اهل سنت) بدین روش، پیش‌فرضی بنیادین را در خود نهفته دارد و آن این است که دست

---

۱. برای گزارشی از سیر تاریخی تحقیقات خاورشناسان در بازسازی متون کهن حدیث، نک: مقالهٔ «خاورشناسان و بازسازی متون حدیث»، در باب سوم همین کتاب، ۲۷۳ ـ ۲۹۰.

۲. نک: *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۹۷ ـ ۱۲۲.

3. Motzki, xxx, (ترجمهٔ فارسی، ص ۷۷۷).

4. idem, li_i, (ترجمهٔ فارسی، ص ۷۸۲ـ ۷۸۳).

کم بخش قابل توجهی از منابع تدوین‌گر متن و منابعِ منابع آن ـ تا نخستین منبع ـ مکتوب بوده و اسناد و متون وابسته به آن اصیل و حقیقی‌اند. بنابراین، تنها با معتبر دانستن زنجیرهٔ راویان است که راه برای بازسازی متون مفقود کهن گشوده می‌شود. محققان مسلمانی همچون فوأد سزگین در *تاریخ نگارش‌های عربی*، محمد مصطفی الأعظمی در *دراسات فی الحدیث النبوی* و سید حسین مدرسی طباطبایی در *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، همگی این پیش‌فرض را مسلّم گرفته‌اند. حال اگر این پیش‌فرض را رد کنیم و ـ همداستان با حدیث‌پژوهانی همچون شاخت، ونزبرو و کوک ـ سلسلهٔ اسانید را نامعتبر و ساختگی بدانیم، طبعاً نمی‌توانیم از **بازسازی متون کهن** مفقود سخن بگوییم.

اما آنچه اعتبار بخش قابل توجهی از سلسلهٔ اسانید را تأیید می‌کند، توجه به متنِ روایات مبتنی بر این اسانید و مقایسهٔ آنها با نسخه‌های دیگر این متون است. این همان نکته‌ای است که پژوهشگرانی همچون موتسکی و شوئلر، در اصلاح و تکمیل روش سزگین به آن روی آورده‌اند. موتسکی و شوئلر و شاگردانش، به دنبال اصلاح روش پیشنهادی سزگین، **تحلیل تؤامان سند و متن** را برای بازسازی و کشف متن اصیل حدیث پیشنهاد کردند و آن را در پژوهش‌های خود به کار بستند. آنان در تحقیقات خود از مقایسه و تحلیل اسناد و متون مبتنی بر آنها برای بررسی **تکثیر اسناد، اختلاف نسخه‌های یک روایت** و در نهایت **کشف متن اصیل** بهره بردند و نشان دادند که بررسی و تحلیل متون مختلف یک روایت و سلسلهٔ اسناد آنها، می‌تواند به کشف ارتباط این متون با یکدیگر و راهیابی به متن اولیه‌ای که همگی این متون ـ با وجود اختلافاتی که با یکدیگر دارند ـ بدان بازمی‌گردند کمک کند. این روش، نه تنها امکان تاریخ‌گذاری دقیق‌تر روایات را فراهم می‌سازد، بلکه می‌تواند به بازسازی متن نخستین و تغییراتی در گذر زمان در نسخه‌های مختلف متن رخ داده نیز منتهی شود.[۱]

چنانکه موتسکی می‌گوید، روش مذکور تنها به کار بررسی یک روایت منفرد (یعنی حدیثی که تمام نقل‌های مختلف آن در منابع اسلامی، متن نسبتاً یکسانی دارند) می‌آید؛

۱. نک: idem, xlix-l، (ترجمهٔ فارسی، ص ۷۸۲)؛ مقالهٔ «خاورشناسان و بازسازی متون حدیث»، در باب سوم همین کتاب، ص ۲۸۱ـ ۲۸۸.

اما می‌توان به همین شیوه مجموعهٔ روایات منسوب به یک راوی واحد را نیز بررسی کرد.[۱] این امر، هدف نهایی بازسازی متون کهن حدیث است؛ و گام نخست برای تحلیل کتابشناسی یک اثر متقدّم.

تحلیل کتابشناسی حدیث شیعه ـ به شیوه‌ای که در فصول پیشین از آن سخن رفت ـ از این حیث که در گام نخست بر بررسی تؤامان **سند** و **متن** یک روایت تکیه می‌کند و در گام دوم بر تحلیل مجموعهٔ روایات یک **کتاب مفقود** و حتی مجموعهٔ احادیث مروی از یک راوی تأکید می‌ورزد، شباهت‌هایی با روش پیشنهادی موتسکی و شوئلر و شاگردانش دارد.

۱. همان‌جاها.

باب دوم

گفتگو

گفتگو با آیت‌الله سید احمد مددی موسوی

اشاره: متن حاضر، صورت مکتوبی است از مباحث استاد ارجمند آیت‌الله سید احمد مددی موسوی که در شکل یک گفتگو تنظیم شده است. بخشی از این متن، حاصل چند جلسه گفتگوست که در بهار سال ۱۳۸۳ ش صورت گرفته؛ بخشی دیگر چکیدهٔ مباحثی است که استاد در جلسات خصوصی خود در باب کتابشناسی متون حدیث، از بهار ۱۳۸۵ تا پاییز ۱۳۸۷ ش، مطرح کرده‌اند؛ و بخشی دیگر مطالبی است که به قصد تکمیل مباحث پیشین در زمستان ۱۳۸۷ ش به صورت مکتوب این گفتگو افزوده‌اند. شکلی از گفتگو که خواننده در اینجا می‌بیند، با اصل آن ــ که صورتی آشفته و پراکنده داشت ــ بسیار متفاوت است و ایجاز، نظم و پیوستگی‌یی که در شکل کنونی این گفتگو هست، به هیچ رو در اصل آنها وجود نداشت: همگی پرسش‌ها از نو توسط نگارنده طرح شده است، چرا که آن گفتگوها عملاً دربردارندهٔ پرسشی نبود؛ ترتیب مباحث به کلی تغییر کرده، پاسخ‌ها از بخش‌های مختلف در کنار هم نهاده شده (فرضاً مطلبی چند سطری از یک بخش به آغاز پاسخی در یک بند مفصل از بخشی دیگر افزوده شده، و به همین ترتیب تا پایان گفتگو)، بسیاری از مطالب تکراری، استطرادی و نامرتبط با بحث حذف یا جابجا گردیده؛ و ... . با این همه، کوشیده‌ام که تعابیر خاص استاد را نگاه دارم و مخصوصاً در شیوهٔ استدلال و تبیین ایشان هیچ‌گونه تصرفی را روا نداشتم. پس از تدوین نهایی گفتگو، بخش‌بندی آن در شش قسمت و طرح پرسش‌هایی تازه، آن را به ایشان عرضه کردم و ایشان نیز از سر علاقه و لطف آن را بازبینی کردند و اطلاعات جدیدی بدان افزودند؛ و پس از بازبینی و تأیید ایشان (در زمستان ۱۳۸۷ش) است که این گفتگو در اینجا به چاپ می‌رسد. سعی من بر آن بود تا با ارائهٔ سیری منطقی از بحث و طرح نقدها و چالش‌ها در این گفتگو، **تحلیل کتابشناسی حدیث** و راهکارها و مشکلات پیشاروی آن به صورتی روشن برای خوانندهٔ اهل فن تصویر شود. انتقال این گفتگو از لوح‌های صوتی به کاغذ، بازنویسی و ویرایش، مستندسازی و تطبیق با منابع، و در نهایت تنظیم و تدوین آن، زمان بسیاری از من گرفت؛ با این حال از وقتی که بر سرِ این کار نهادم پشیمان نیستم و از این توفیق پرثمر ــ که البته به پشتوانهٔ آشنایی پیشین با مبانی رجالی و حدیثی استاد و الفت قبلی با بیان ویژهٔ ایشان ممکن گشت ــ احساس خشنودی می‌کنم.[1]

---

۱. همگی پانوشت‌های این گفتگو از نگارنده است.

۱

► چنانکه مستحضر هستید، گفتگوی ما در باب فواید و روش‌های بازسازی میراث کهن حدیث شیعه است. پیش از آنکه وارد بحث در جزئیات این موضوع بشویم، بهتر است کلیاتی را در باب نگاه کتابشناسی به حدیث ـ که شما از آن به **تحلیل فهرستیِ** میراث حدیثی تعبیر می‌کنید ـ از زبان جناب عالی بشنویم. اگر مایل باشید از تاریخچهٔ نگاه کتابشناسانه به حدیث آغاز کنیم.

□ بسم الله الرحمن الرحیم، الحمدلله رب العالمین وصلی الله علی محمد وآله الطیبین الطاهرین المعصومین. به اجمال باید بگویم که پس از قرن اول هجری که عصر منازعات سیاسی بود، قرن دوم عصر فقها و قرن سوم عصر محدثان است. در اواخر قرن اول (تقریباً عصر امامت امام سجاد(ع)) تا اوایل قرن سوم (در عصر امام جواد(ع)) فقه بروز شدیدی در دنیای اسلام پیدا کرد. فقهای بزرگ جهان اسلام همگی در این فاصله‌اند. مالک بن انس، ابوحنیفه، شافعی، لیث بن سعد، ربیعةالرأی، سفیان بن سعید، سفیان بن عینیة و زید بن علی ـ که همگی فقیه‌اند ـ در این زمان می‌زیستند. به نظر می‌رسد پایهٔ این حرکت فقهی را امام سجاد (ع) گذاشت و امام محمد باقر (ع) آن را گسترش داد، و فقهای دیگر به نوعی دنباله‌رو این حرکت فقهی بودند. پس از کثرت نقل حدیث و تمسّک به حدیث به عنوان یکی از منابع فقه، فقها به فکر افتادند که مبانی اجتهاد را تنقیح کنند. این کار از نیمهٔ دوم قرن دوم آغاز شد. از درون تنقیح مبانی اجتهاد ـ که خود به منظور علم فقه صورت می‌گرفت ـ دو علم **اصول** و **رجال** پدید آمد. صرف نظر از برخی روایات اصولی که از ائمهٔ ما رسیده و در صورت گردآوری می‌تواند یک مجموعهٔ اصولی را تشکیل دهد، از اواخر قرن دوم است که علم اصول در شکل یک **علم** مدون می‌شود. در علم اصول دو بحث اصلی مطرح است: یکی در باب مصادر تشریع، و دیگری در باب طریق دستیابی به کتاب و سنت. در باب مصادر تشریع، شیعه تنها **کتاب** و **سنت** را از مصادر تشریع می‌داند؛ اما اهل سنت **قول و فعل صحابه** و **اجماع** را هم از مصادر تشریع می‌دانند. قول و فعل صحابه، **آرای فقهی** صحابه

و **قیاس** و **رأی** آنـان را هـم شـامل مـی‌شـود. اخـتلاف اساسـی مـا بـا اهـل سـنت در همین‌جاست که آنان قول و فعل صحابه را نیز ـ که آمیخته با رأی و قیاس آنان اسـت ـ از مصادر تشریع می‌دانند. بعدها ربیعةالرأی و ابوحنیفه **رأی** و **قیاس** را نیز به **قول و فعل صحابه** افزودند. ابوحنیفه فروعاتی فقهی را در ذهن خود طرح می‌کرد و می‌گفت که بـا نصوص کتاب و سنت نمی‌توان برای آنها جوابی یافت و بدین ترتیـب رأی و قیـاس را راه حل پاسخگویی به این فروعات معرفی می‌کرد. اما در بحث طریق دستیابی به کتـاب و سنت، مسائل اثبات کتاب و سنت و قصد کتاب و سـنت (در عـصر نـزول و صـدور آنها) مطرح می‌شود. آغازگر رسمی علـم اصـولْ شـیبانی ـ شـاگرد ابوحنیفـه ـ اسـت و گسترش‌دهندهٔ آن محمد بن ادریس شافعی.

بحث‌های کبروی **حجیت خبر** (روایت/ حـدیث) ماننـد: مباحـث لغـوی و زبـانی و روش استنباط فقهی در علم **اصول** مطـرح شـد؛ و بحـث‌هـای صـغروی **حجیـت خبـر** (روایت/ حدیث) مانند: تشخیص اسماء راویان حدیث، تشخیص رجـالی کـه نـام‌هـای مشترک دارند، مکان و قبیلهٔ رجال، زمان و طبقات رجال و از همه مهمتر، وثاقت و عدم وثاقت رجال (راویان حدیث) در علم **رجال** مطرح گردید. شـیعه از اواخـر قـرن دوم و اوایل قرن سوم به این دو علم (**اصول** و **رجال**)، علم **فهرست** را نیز افزود؛ یعنی در برابر اهل سنت که دو محور **تحلیل اصولی** و **تحلیل رجالی** را داشتند، علمـای شـیعه در سـه محور کار کردند: **تحلیل اصولی**، **تحلیل رجالی** و **تحلیل فهرستی**. این شـیوه در حجیـت خبر، یعنی بررسی **حجیت خبر** از طریق کتابـشناسی (تحلیـل فهرسـتی)، مخـتص شـیعه است و حتی در جهان امروز و در دنیای غرب ـ با این همه تحقیقات آکادمیک و علمی ـ نیز مثل و مانندی ندارد؛ چون این نوع کتابشناسی در حقیقت مکمّل علـم رجـال بـود که نوشتارها را از زاویهٔ **حجیت** بررسی می‌کرد، حال آنکه بحث از حجیـت در مباحـث علمی امروز هم مطرح نیست. روش تحلیل فهرستی به این گونه بود که ـ مثلاً ـ ببینـیم آیا حریز بن عبدالله کتابی داشته که شنیده‌های خود از امام صادق (ع) را در آن گردآورده و مکتوب کرده باشد؟ آیا کتاب او نسخه‌ها یا تحریرهـای متعـدد و متفـاوتی دارد؟ اگـر چنین است کدام یک از نسخه‌ها و تحریرها معتبر اسـت؟ و مـسائلی ماننـد اینهـا. فـرق اساسـی **تحلیـل فهرسـتی** بـا **تحلیـل رجـالی** در ایـن اسـت کـه در تحلیـل

رجالی **حجیت خبر** بر اساس **رجال** بررسی می‌شود و در تحلیل فهرستی بر اساس **نوشتار** (یعنی اثر مکتوب). بر این اساس، شیعه **تحلیل فهرستی** (یعنی بررسی حجیت خبر از راه کتابشناسی) را به عنوان مکمّل علم رجال (تحلیل رجالی) مطرح کرد و به کار گرفت. بنابراین علم رجال از طریق **راوی** به بررسی حجیت خبر پرداخت و علم فهرست از طریق **روایت** (یا به تعبیر بهتر: **مصدر**).

► چرا اهل سنت در همان قرن دوم و سوم به **تحلیل فهرستی** روی نیاوردند؟

□ به نظر می‌رسد دلیل آن این است که آنان میراث مکتوبی از قرن اول نداشتند. اگر اهل سنت از صحابهٔ پیامبر(ص) اثر مکتوبی در دست داشتند، بی‌تردید آنان نیز وارد **تحلیل فهرستی** می‌شدند. اهل سنت پنج ـ شش کتاب از صحابه نقل می‌کنند: **الصحیفة الصادقة** از عبدالله بن عمروعاص، **صحیفهٔ همام بن منبة** از ابوهریره که ابوهریره گفته و همام نوشته (شامل ۱۴۰ حدیث که در *مسند* احمد بن حنبل نیز درج شده است)،[1] **سنن النبی** که نوشتاری یک‌صفحه‌ای است، و مانند اینها؛ اما یک میراث نوشتاری مفصل مانند میراث مکتوب شیعه در اختیار نداشتند تا به **تحلیل فهرستی** بپردازند. از این رو آنان از همان آغاز به **تحلیل رجالی** روی آوردند.

► اما در قرن دوم و سوم دیگر اهل سنت هم نوشتار داشتند. چرا در تحلیل میراث‌های قرن دوم و سوم خود از راه کتابشناسی وارد نشدند؟

□ درست است. این امر دلیل دیگری دارد و آن کثرت جمعیت اهل سنت در مقایسه با جمعیت شیعیان بود. در میان اهل سنت، هر شیخ راویان متعدد و بسیار داشت و به همین سبب آنان به **نوشتار** رو نیاوردند؛ حال آنکه در میان شیعیان (به علت قلّت جمعیت و همچنین تقیه) هر شیخی دو ـ سه راوی اصلی بیشتر نداشت (مثلاً راوی اصلی کتاب حریز بن عبدالله، حمّاد بن عیسی بود)، و از همین رو اصحاب ما (شیعه)

---

۱. نک: *مسند احمد*، ج ۲، ص ۳۱۲ـ ۳۱۸. این اثر به طور مستقل نیز با این مشخصات به چاپ رسیده است: *صحیفة همام بن منبة عن ابی هریرة*، تحقیق رفعت فوزی عبدالمطلب، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۴۰۶ ق.

از طریق **نوشتار** (کتاب و نسخه) کوشیدند تا میراث فکری ـ حدیثی خود را رواج دهند و تکثیر کنند. به همین دلیل است که اهل سنت اگرچه به نسخه‌شناسی پرداختند (چنانکه مثلاً *تهذیب الکمال* مزّی انباشته از مطالب نسخه‌شناسی است)، اما به **تحلیل فهرستی** رغبتی نشان ندادند. در مجموع می‌توان گفت که اهل سنت آثار مکتوب را **روایت** به حساب آوردند و اجازهٔ روایت را به این منظور به کار بردند، اما اصحاب ما آثار مکتوب را **کتاب** دانستند و اجازهٔ کتاب را برای حجیت آن در نظر گرفتند. به همین دلیل اهل سنت بر اساس مشایخ و شاگردان کار کردند و اصحاب ما بر پایهٔ نوشتارها و تألیفات.

▶ آیا نمی‌توان اهمیت و جایگاه کتابت و اثر مکتوب در مکتب اهل بیت را نیز در اقبال شیعه به نوشتار و آثار مکتوب موثر دانست؟

□ همین گونه است. شخصیت امیرمؤمنان(ع) در این باره نقش محوری داشت. وجود **الصحیفة الجامعة** و رسالهٔ **جفر** حضرت امیر (ع) در قرون اولیهٔ اسلامی امری مسلّم به شمار می‌آمد. در عهدنامهٔ امام رضا (ع) در توشیح فرمان ولایت‌عهدی مامون عباسی، امام (ع) تصریح می‌کند: «و**الجفر** و **الجامعة** یدلّان علی ضدّ ذلک».[1] اربلی می‌گوید که من در سال ۶۷۰ ق این عهدنامه را به خط مأمون و توشیح حضرت رضا(ع) در ظَهر آن به تاریخ ۲۰۱ ق مشاهده کردم و عیناً از آن نقل می‌کنم.[2] در هر صورت ارزش این نقل به آن است که عهدنامه به عنوان یک متن سیاسی ــ اجتماعی پذیرفته شده بود و یک بیانیهٔ رسمی به شمار می‌آمد که در منابر نماز جمعه خوانده شد. به نظر من این سند بسیار مهمی در باب اثبات **الجفر** و **الجامعة** است. البته در باب کتاب‌های **الجفر** و **الجامعة** مباحث فنی ظریفی هست که تفصیل آن مجال دیگری می‌طلبد. اجمالاً عرض می‌کنم که مقصود از **جفر** این علم جفر مشهور که ما امروزه می‌شناسیم نیست. **جفر** در لغت به معنای بزغاله است. در روایات ما مراد از **جفر** پوست بزغاله است که

۱. نک: *کشف الغمة*، ج ۲، ص ۳۳۷، نیز: ص ۱۵۶، با این عبارت: «یدلّان علی خلاف ذلک».
۲. نک: همان، ج ۲، ص ۳۳۳، ۳۳۷.

در آن زمان بر روی آن می‌نوشتند. از تأمل در مجموع روایات می‌توان فهمید که **جفر** در حقیقت دو گونه پوست بز بوده است: یکی پوستی که حضرت امیر (ع) در آن مطالبی را به خط خود نوشته بودند و بنابر توصیف روایات، پوست‌های به‌هم‌پیچیده‌ای همانند ران شتر به نظر می‌آمده است؛ و دیگر نیز احتمالاً پارچهٔ سفره‌مانندی بوده که چندین کتاب را در آن نهاده بودند و گاهی به آن **جفر أبیض** گفته می‌شد. یک پوست دیگری هم بوده که سلاح رسول الله(ص) و وسائلی مانند اینها در آن نگهداری می‌شد و گاهی به آن **جفر أحمر** می‌گفتند. اما **الصحیفة الجامعة** ـ که اختصاراً به آن **الجامعة** هم می‌گفتند ـ رساله‌ای بود که این گونه توصیف می‌شد: «فیها کلّ ما یحتاج الناس».[1]

◄ کتابی که بنا بر مشهور به املای پیامبر(ص) و کتابت امام علی (ع) بود، چه اثری بود؟

□ در *بصائر الدرجات* صفار قمی (م ۲۹۰) به چند سند ـ که صحیح هم هست ـ از کتابی با نام **مصحف فاطمة** یاد شده که به املای پیامبر(ص) و خط حضرت امیر (ع) بوده است.[2] حال چرا چنین رساله‌ای که به املای پیامبر(ص) و خط حضرت امیر (ع) بوده **مصحف فاطمة** نامیده شده است؟ می‌توان احتمال داد که نام این کتاب همان **الصحیفة الجامعة** بوده که بعدها از سوی کاتبان و نسخه‌برداران به **مصحف فاطمة** تصحیف شده است. یک احتمال قابل توجه دیگر هم هست و آن این است که مراد از **رسول‌الله** در روایات **صحیفة جامعة** همان جبرئیل است؛ زیرا در برخی روایات هست که آن نوشتار شامل مطالبی بوده که جبرئیل می‌گفته و حضرت امیر (ع) می‌نوشته است.[3] اگر این احتمال را بپذیریم، عبارت «صلی الله علیه و آله» که در این روایات پس از «رسول‌الله» آمده،[4] افزوده‌ای نادرست است که بعدها دیگران به متن اضافه کرده‌اند.

علاوه بر این، *کتاب السنن و الاحکام و القضایا* ابورافع در قرون اول و دوم کتابی

---

۱. *بصائر الدرجات*، ص ۱۴۲؛ *الکافی*، ج ۱، ص ۲۴۱.

۲. نک: *بصائر الدرجات*، ص ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶ـ ۱۶۱.

۳. نک: همان، ص ۱۵۷؛ *الکافی*، ج ۱، ص ۲۴۰ـ ۲۴۱.

۴. نک: *بصائر الدرجات*، ص ۱۵۳ـ ۱۵۶، ۱۵۸ـ ۱۶۱؛ نیز: *الکافی*، ج ۱، ص ۲۳۹، ۲۴۲.

مشهور و مورد استناد بود. این کتاب گاهی به امیرمؤمنان (ع) نسبت داده شده، گاهی به ابورافع (کاتب و منشی امیرمؤمنان)، گاهی به فرزند او (عبیدالله بن ابی‌رافع) و گاهی هم به حارث اعور. اما کتاب معروفی که به املاء رسول الله (ص) و خط امیرمؤمنان(ع) بوده، همان **الجامعة** است. از این کتاب با عنوان **صحیفة علی**، **کتاب علی** یا صحیفة / **کتاب الفرائض** هم یاد شده است. این کتاب البته در دسترس عموم نبوده و منحصراً در اختیار ائمه (ع) بوده، و اساساً نشان امامت به شمار می‌آمده است.

◄ بنابراین کتابی که بنا برمشهور به املای رسول‌الله (ص)و به خط امیرمؤمنان (ع) نزد اهل بیت نگهداری می‌شد، همان **الصحیفة الجامعة** بود؟

□ به نظرم چنین است. **کتاب الفرائض** احتمالاً جزئی از همین **الجامعة** بود که به طور جداگانه تجلید شده بود. باب «میراث الولد مع الأبوین» در *کافی* شامل سه روایت است که مهمترین و بیشترین آگاهی‌ها را دربارهٔ **کتاب الفرائض** به املای پیامبر(ص) و به خط حضرت امیر (ع) دربردارد.[۱] در روایت اول ـ به سندی معتبر ـ صفوان (یا: عمر بن اُذینة. این تردید ـ میان صفوان و عمر بن اذینة ـ در خود *کافی* آمده است؛ با توجه به طبقهٔ راویان، مراد از صفوان، صفوان بن مهران جمّال است) از محمد بن مسلم نقل می‌کند که محمدبن مسلم گفت: «أقرأنی ابوجعفر (ع) صحیفة **کتاب الفرائض** ـ التی هی املاء رسول الله(ص) و خط علی (ع) ـ بیده، فوجدت فیها ... [الخ]». این روایت بر طبق سند آن از دو کتاب که هر دو از میراث اصحاب ما در مکتب متقدّم بغداد هستند، یعنی کتاب ابن‌ابی‌عمیر (که *کتاب النوادر* او در شش جلد کتاب معروفی بوده و به طُرُق متعددی نقل شده، از جمله از طریق ابراهیم بن‌هاشم از عراق به قم آورده شده) و کتاب یونس بن عبدالرحمن (که توسط شاگرد او، محمد بن عیسی یقطینی، از عراق به قم منتقل گردیده) نقل شده است. این روایت توصیفی از نسخهٔ **کتاب الفرائض** به دست نمی‌دهد. در روایت دوم نیز زراره می‌گوید: «وجدت فی **صحیفة الفرائض** ... [الخ]». این روایت نیز توصیفی از **کتاب الفرائض** دربرندارد. اما روایت سوم خبر مفصلی است که

۱. نک: *الکافی*، ج ۷، ص ۹۳ ـ ۹۵.

نکته‌های فنی متعددی را از آن می‌توان استخراج کرد. این روایت به نقل از زراره است و از متن آن برمی‌آید که مربوط به زمان اوائل تشرّف او به ولایت اهل بیت و آشنایی او با امام محمد باقر (ع) است. چنانکه خود در همین روایت اشاره می‌کند: «بخبث نفس و قلة تحفّظ و سقام رأی». در آغاز این روایت زراره در پاسخ امام باقر (ع) که فرموده بود فردا بیا تا نسخهٔ به املای پیامبر(ص) و خط علی (ع) را به تو نشان دهم، می‌گوید: «حدّثنی، فإن حدیثک أحب إلیّ من أن تقرئنیه فی کتاب». این عبارت، ترجیح **سماع** بر نسخه مکتوبی که به طور **وجاده** به دست آمده را نزد اهل سنت ـ در تحمل حدیث ـ نشان می‌دهد. در پایان روایت امام باقر (ع) به زراره می‌فرماید که در وثاقت این روایتِ مکتوب تردید مکن؛ و سپس امام به شیوهٔ راویان اهل سنت سلسله سند خود را از طریق پدران بزرگوارش تا امام علی (ع) از پیامبر(ص) ذکر می‌کند.

در میانهٔ روایت توصیف نسخه را مشاهده می‌کنیم؛ آنجا که می‌گوید امام جعفر صادق (ع) یک طرف **صحیفه** را به سوی من نهاد و شکلِ کتابْ مانند کتاب‌های کهن باستانی بود (= «کتابٌ غلیظٌ یعرف أنّه من کتب الأوّلین»). این روایت تقریباً جامع‌ترین اطلاعی است که ما از **کتاب الفرائض** ـ که در اختیار امام محمد باقر (ع) بوده ـ داریم. بر پایهٔ این روایت، به نظر می‌رسد **صحیفة الفرائض** جزئی از همان **الجامعة** بوده، اما جدا از متن اصلی نگهداری می‌شده است. بخش زیادی از روایات ما در فرائض و مواریث، از طریق زراره و به نقل از همین کتاب است.

حال که بحث به این جا کشید، خوب است که به مقارنه **الصحیفة الجامعة** با **الصحیفة الصادقة** اشاره‌ای بشود. می‌دانیم که یکی از نواده‌های عبدالله بن عمروعاص با نام عمرو بن شعیب بن محمد بن عبدالله بن عمروعاص (م ۱۱۸ ق)[1] رسالهٔ **الصحیفة الصادقة** (به زبان امروز: صحیفهٔ راستین) را از پدرش، و او از جدش (یعنی جد پدرش) عبدالله پسر عمروعاص، نقل می‌کند. این کتاب از قرن دوم به بعد شهرت یافت.[2] اولین حدیث کتاب، سخن پیامبر(ص) در نهی از چهار نوع خرید و فروش است.[3] عبدالله بن

۱. دربارهٔ او، نک: *تهذیب الکمال*، ج ۲۲، ص ۶۴ـ ۷۵.
۲. برای روایات این کتاب، نک: *مسند احمد*، ج ۲، ص ۱۷۸ به بعد.
۳. نک: همان، ج ۲، ص ۱۷۴ـ ۱۷۵.

عمرو می‌گوید که من سخنان پیامبر(ص) را می‌نوشتم، اما قریش مرا از آن منع کردند و گفتند پیامبر(ص) نیز ـ مانند هر انسان دیگری ـ گاه غضبناک است و گاه شادمان و ... ـ یعنی سخنان پیامبر(ص) تحت تأثیر حالات گوناگون ایشان است ـ؛ مدتی از این کار دست کشیدم تا آنکه این موضوع را پیامبر(ص) در میان گذاشتم؛ و پیامبر(ص) فرمود: بنویس، قسم به آنکه جانم در دست اوست جز حق از لبان من خارج نمی‌شود؛[1] و بدین ترتیب اجازهٔ کتابت حدیث را دادند. باری، ظاهراً در برابر **الصحیفة الصادقة** که نوادهٔ عبدالله بن عمروعاص با انتساب به جدش آن را انتشار داد، ائمهٔ ما نیز **الصحیفة الجامعة** (به زبان امروز: صحیفهٔ فراگیر) را که روایات مکتوب جدشان علی بن ابی‌طالب (ع) از پیامبر(ص) بود آشکار کردند. احتمالاً ائمه (ع) می‌خواستند دست کم بخش‌هایی از **الصحیفة الصادقة** را هم تأیید کنند. برخی روایات در مصادر اصحاب ما از ائمه نقل شده که در مصادر اهل سنت فقط و فقط از **الصحیفة الصادقة** عبدالله بن عمروعاص نقل شده است. می‌دانید که ائمه ما برخی روایات عامه از پیامبر(ص) را تأیید می‌کردند.

الصحیفة الصادقة مورد بحث جدی حدیث‌شناسان قدیم و جدید قرار گرفته است. بیشتر اهل حدیث بر این کتاب اعتماد کرده‌اند؛ اما گروهی از بزرگان حدیث اهل سنت، مانند بخاری و مسلم، از آن نقل نکرده‌اند. قاعدتاً مهمترین اشکال آنان بر این متن، **وجاده** بودن آن است. در هر حال اگر اعتبار این کتاب اثبات شود، مهمترین اثر مکتوبی است که از صحابه برجای مانده است. عبدالله بن عمروعاص به هنگام آغاز کتابت سخنان پیامبر(ص) (یعنی از زمان فتح مکه در سال هشتم هجرت) پانزده ساله بود و اگر فرض کنیم که تا هنگام رحلت پیامبر(ص) کتابت حدیث را ادامه می‌داده، در حدود دو سال و پنج ماه احادیث نبوی را ثبت می‌کرده است. اما **الصحیفة الجامعة** ـ همچنان‌که از نام آن پیداست ـ نوشتاری فراگیر بوده که همهٔ سنن پیامبر(ص) را در بر داشته است.

---

۱. نک: *سنن الدارمی*، ج ۱، ص ۱۲۵؛ *سنن ابی‌داود*، ج ۲، ص ۱۷۶؛ *مسند احمد*، ج ۲، ص ۱۶۲؛ *المستدرک علی الصحیحین*، ج ۱، ص ۱۰۵ـ ۱۰۶.

در مجموع روایات اهل بیت (ع)، ده‌ها روایت صحیحه وجود دارد که دربارهٔ اصل این کتاب، ارزش مضمونی آن، شکل آن و ... سخن می‌گوید. قطعه‌هایی از روایات آن نیز در ابواب مختلف نقل شده است. از این رو در مکتب اهل بیت (ع)، وجود این کتاب، و بلکه برخی از خصوصیات آن، یقینی است. اما در کتب حدیثی معتبر و مشهور اهل سنت روایاتی دربارهٔ **کتاب علی** یا **صحیفة علی** آمده است که بر حسب توصیف آنها، این نوشتار کاغذ کوچکی بوده که در غلاف شمشیر حضرت امیر (ع) قرار داشته و کل مطالب آن از یکی دو سطر بیشتر نبوده است![1] اهل سنت روایات بسیاری را به این مضمون نقل کرده‌اند که جمعی به امیرالمؤمنین (ع) عرض می‌کنند که مردم دربارهٔ **علم** شما سخن‌هایی می‌گویند، و حضرت پاسخ می‌دهند که من **علم** خاصی ندارم، آنچه هست یا از کتاب‌الله (قرآن) است، یا از فهم واندیشه‌ای که خداوند به بندگانش عطا می‌کند، و یا از این صحیفهٔ مختصر[2] که مطالب آن یکی دو سطر بیش نیست![3] از اینجا می‌توان دانست که چرا اهل بیت (ع) بر حجم، فراگیر بودن و اهمیت **الصحیفة الجامعة** این‌اندازه تأکید داشته‌اند. ممکن است اینجا این پرسش مطرح شود که چرا حضرت امیر (ع) کتابی را تدوین کردند که فقط در اختیار امامان معصوم باشد و عموم مردم از آن بهره نبرند؟ در پاسخ باید گفت که معلوم نیست که ایشان این کتاب را تنها برای ائمهٔ بعدی تدوین کرده باشند؛ اما به دلایلی ـ که نیاز به توضیح مبسوطی دارد ـ این کتاب بعدها نشان امامت و ولایت گردید. بنابراین بعید نیست که این کتاب اساساً برای تنظیم، تبیین و تحدید سنن پیامبر(ص) و نشر در جامعهٔ آن روز مسلمانان تألیف و تدوین شده بود؛ اما حوادث بعدی دنیای اسلام موانعی در راه نشر آن پدید آورد و بعدها بر اثر گذشت زمان و برخی عوامل دیگر، موجب شد که این کتاب در جامعه منتشر نشود. وقتی حضرت امیر (ع) در دورهٔ خلافت خود نتوانند مانع **نماز تراویح** شوند، حساب بقیهٔ موارد را باید کرد.

---

۱. برای نمونه، نک: *صحیح مسلم*، ج ۴، ص ۱۱۵، ۲۱۷.

۲. نک: *صحیح البخاری*، ج ۱، ص ۳۶، برای تعابیری مشابه، نک: همان، ج ۲، ص ۲۲۱، ج ۴، ص ۳۰، ۶۷، ۶۹، ج ۸، ص ۱۰، ۴۵، ۴۷، ۱۴۴ـ ۱۴۵.

۳. دربارهٔ کتاب علی و نوشتاری از پیامبر(ص) که در غلاف شمشیر پیامبر(ص) وجود داشت و نزد امیرمؤمنان (ع) نگهداری می‌شد و مباحث پیرامون آنها، نیز نک: *تدوین السنة الشریفة*، ص ۵۲ ـ ۷۷.

در هرحال، با توجه به وظیفهٔ الهی ائمه (ع) در صیانت از کتاب الهی و سنت نبوی، قطعی بودن نقش سنت در کلیهٔ معارف دینی و مسألهٔ انتقال این معارف در سلسلهٔ امامت و ولایت، می‌توان به جایگاه برجستهٔ **الصحیفة الجامعة** پی برد. همان‌گونه که گفتیم، افزون بر **الصحیفة الجامعة**، حضرت امیر (ع) *کتاب السنن والاحکام والقضایا* را در زمان خلافت خود در کوفه منتشر کردند؛ و بدین ترتیب سال‌ها پیش از آنکه عمر بن عبدالعزیز دستور کتابت و تدوین سنن نبوی را بدهد، امیرالمؤمنین (ع) تأکید خود را بر فرهنگ مکتوب نشان دادند.

► در باب **مصحف علی** چه نظری دارید؟ آیا قرائتی دیگر یا تدوینی متفاوت از قرآن بوده است؟

□ ما چون قرآن را از حیث متن و ترتیب ـ هر دو ـ وحیانی می‌دانیم، مصحف امیرالمومنین (ع) را عین مصحف کنونی می‌دانیم. در این تردیدی نیست که حضرت امیر (ع) در عصر نزول آیات قرآن را کتابت می‌کردند و به شکل پاره پاره آن را در اختیار داشتند، اما ترتیب و تنظیم کنونی قرآن ـ هم از حیث سُور و هم از حیث آیات ـ در زمان پیامبر(ص) و بنا بر امر الهی صورت گرفت. اینکه مشهور است عامه مصحف امام علی (ع) را پس از رحلت پیامبر(ص) نپذیرفتند، به نظر می‌رسد به این دلیل بوده که نیازی به متن مکتوب قرآن نمی‌دیدند و معتقد بودند که قرآن در سینه‌ها محفوظ است و نیازی به کتابت آن نیست؛ نه اینکه ترتیب مصحف امام (ع) متفاوت بود یا آیاتی اضافه داشت. وگرنه امام (ع) در طول خلافت ظاهری پنج ساله نیز از مصحف خود سخنی به میان نیاوردند و همواره هم به قرآن رایج و در دسترس همگان استناد می‌جستند. صیانت قرآن از تحریف و تصحیف وظیفهٔ اصلی حضرت امیر (ع) بود و **کتابت** قرآن نیز بهترین شیوه برای این کار بود، و امام (ع) می‌دانستند که بالأخره روزی باید قرآن را کتابت کرد و قرآن به صورت مکتوب میان مسلمانان رایج خواهد شد؛ و می‌دانیم که همین امر نیز مدتی بعد رخ داد. باید توجه داشت که در طول تاریخ در باب **کتاب علی** و **مصحف علی** دشمنان اهل بیت شیطنت‌هایی کردند و اخبار ناروایی را به ائمه (ع) نسبت دادند، و از سوی دیگر دوستان نادان نیز روایات نادرستی جعل کردند که مخالف با مکتب راستین اهل بیت بود.

► در مقابل مدرسهٔ اهل بیت که بر فرهنگ مکتوب تأکید داشت، ماجرای منع تدوین حدیث از سوی خلیفه دوم برجسته می‌شود.

□ در باب منع تدوین حدیث ـ چنانکه می‌دانید ـ مطالب زیادی (اعم از کتاب و مقاله) نوشته شده است. به نظر من، ابتدا باید میان **کتابت حدیث** و **تدوین سنن** تفاوت گذاشت. این دو امر متأسفانه از قدیم با یکدیگر خلط شده و یکی پنداشته شده است. پس از رحلت پیامبر(ص) دو جریان در باب کتابت حدیث و تدوین سنن در میان صحابه پدید آمد: یکی جریانی که موافق کتابت حدیث و تدوین سنن بود و چهرهٔ بارز آن حضرت امیر (ع) بود؛ و دیگر جریانی که مخالف هر دو کار بود و چهرهٔ برجستهٔ آن خلیفهٔ دوم است. البته بیفزایم که نسبت سخنان بی اساس به بزرگان در این مسأله نیز رخ داده است و فهرست‌هایی از مخالفان و موافقان حدیث از صحابه در برخی از منابع آمده که مایهٔ شگفتی است: مثلاً از سویی برخی عمر را هم در زمرهٔ موافقان حدیث برشمرده‌اند، و از سوی دیگر بعضی از حضرت امیر (ع) نیز در زمرهٔ مخالفان کتابت حدیث نام برده‌اند! پیداست که انتساب این اقوال به صحابه و تابعین صحت ندارد. باری، در زمان عمر دو روایت از ابوسعید خدری نقل شد که بر مخالفت با کتابت حدیث و تدوین سنن دامن زد: یک روایت آن بود که ابوسعید گفت ما از پیامبر(ص) برای کتابت حدیث اجازه خواستیم، اما پیامبر(ص) چنین اجازه‌ای ندادند و او را از آن نهی کردند؛[1] و دیگر روایتی که ابوسعید از پیامبر(ص) نقل می‌کرد که رسول‌الله فرمود هر که چیزی جز قرآن از من نوشته، آن را از بین ببرد.[2] این دو روایت سبب شد که در مدینه و در میان برخی از صحابه این فکر تثبیت شود که نباید به کتابت حدیث پرداخت. البته کتابت حدیث به عنوان یک امر شخصی در زمان پیامبر(ص) وجود داشت، اما به عنوان یک جریان در کتابت حدیث در عصر خلفا با آن مخالفت شد. به نظر من خلیفهٔ دوم در منع تدوین حدیث، سه کار جداگانه کرد:

[۱] منع کتابت سخنان پیامبر(ص): خلیفه دوم در این زمینه از نقل و کتابت سخنان

---

۱. *سنن الترمذی*، ج ۴، ص ۱۴۵: «لا تکتبوا عنّی و من کتب عنّی غیر القرآن فلیمحه وحدّثوا عنّی و لا حرج».

۲. *صحیح مسلم*، ج ۸، ص ۲۲۹: «عن ابی‌سعید قال: إستأذنا النبی صلی الله علیه و سلم فی الکتابة فلم یأذن لنا».

پیامبر(ص) جلوگیری کرد (مثلاً نقل سخنان پیامبر از سوی کسانی مانند عبدالله بن عمروعاص که گویا مسموعات خود از پیامبر(ص) را کتابت می‌کرد). مستند این کار نیز ظاهراً همان روایت ابوسعید خدری در نهی پیامبر(ص) از کتابت حدیث است.

[۲] منع تدوین سنن پیامبر(ص): عمر از بیم اینکه سنن پیامبر(ص) نیز بعدها به قرآن افزوده شود از تدوین سنن پیامبر(ص) جلوگیری کرد. معروف است که عمر در جلسهٔ مشورتی خود در باب تدوین سنن پیامبر(ص) به شور نشست و در نهایت به این نتیجه رسید که سنن پیامبر(ص) را نه تنها تدوین نکند، بلکه از تدوین آن جلوگیری نیز کند. منظور از **سنن** افعال و احکام پیامبر(ص) بود، در مقابل **فرائض** که احکام مذکور در قرآن به شمار می‌آمد. نقل شده که عمر در منع از کتابت حدیث، حدیث را به **میشناه** یهودیان تشبیه نمود و گفت: «مثناة کمثناة اهل الکتاب».[1] لفظ «مثناه» را به صورت «مسنا» و «مشنا» هم نقل کرده‌اند؛ **مِسنا** معرّب **مِشنا** است (مانند **موسی** که معرّب **موشه** است)؛ و اما **مثناة** ترجمهٔ این واژه به عربی است، به معنای آنکه این کتاب **مثنای** تورات (به تعبیری: تورات دومین) و عدیل آن است.[2] خلیفهٔ دوم می‌دانست که نسل‌های بعدی یهود سنن اوصیای حضرت موسی (ع) را به تورات افزودند که مکمّل احکام تورات به شمار می‌آمده است؛ یعنی همان بخشی که امروزه آن را **میشناه** می‌نامیم.[3] پس عقیدهٔ

---

۱. دربارهٔ عبارت مشهور عمر و تشبیه حدیث به مشنای یهودیان، نک: *تدوین السنة الشریفة*، ص ۲۷۴، ۳۳۹ـ ۳۴۱، و منابع مذکور در آنجا؛ در این باره نیز نک: *أضواء علی السنة المحمدیة*، ص ۴۷ و پانوشت ۳ همان‌جا.

۲. نویسندهٔ *تدوین السنة الشریفة* (ص ۳۴۰، پانوشت ۲) «مثناة» در عبارت عربی خلیفهٔ دوم را تصحیف «مشنا» می‌داند؛ اما باید گفت که «**میشناه** از ریشهٔ فعل عبری shanah به معنای **تکرار کردن**» است و «با توجه به معنای لغوی میشناه (تکرار)، آن را **مَثْناة** یعنی نسخهٔ دوم تورات نیز خوانده‌اند» (مدخل «تلمود» در *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۸، ص ۱۲۸؛ نیز نک: ص ۱۳۲). بنابراین واژهٔ **مثناة** اصیل است و نباید آن را تصحیف **مشنا** پنداشت.

۳. پنج کتاب نخست عهد عتیق (پیدایش، خروج، لاویان، اعداد، تثنیه) **اسفار خمسه** یا **پنج کتاب شریعت** نامیده می‌شود، که کتاب پنجم (تثنیه) همان **میشناه** است. برای آگاهی اجمالی از **تلمود** (تورات شفاهی) که **میشناه** (تثنیه) بخش مهم آن به شمار می‌رود، همچنین آشنایی مسلمانان با آن، نک: مدخل «تلمود» در *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۸، نوشتهٔ لیلا هوشنگی.

عمر این بود که اگر سنن نبوی گردآوری شود، کتابی خواهد شد همانند **میشناه** یهودیان که به تورات اضافه شده است، و بنابراین با قرآن خلط خواهد شد و منشاء اختلاف خواهد گردید. حال آنکه دیدیم بعدها سنن نبوی تدوین شد و با قرآن نیز درنیامیخت و از جایگاه کتاب‌الله نکاست.

همین‌جا بیفزایم که خلیفهٔ دوم از طریق یهودیان مدینه با فرهنگ مکتوب یهودی و کتاب مقدس آنان (عهد عتیق/ تورات) آشنا بود و کتابت را نیز از یهودیان آموخته بود. شواهدی از کتاب و سنت در دست است که نشان می‌دهد یک نسخهٔ اصیل و دست‌ناخورده از تورات نزد احبار یهودی مدینه نگهداری می‌شد. در قرآن کریم می‌خوانیم: «فأتوا بالتورات فاتلوها إن کنتم صادقین»،[1] که به همین نسخهٔ اصیل تورات اشاره دارد.[2] می‌دانیم که **خط حیری** که بعداً به **خط کوفی** تبدیل شد (به این دلیل که حیره به مرور زمان ویران شد و بعداً کوفه در جای آن بنا گردید، **خط حیری** نیز به **خط کوفی** مشهور شد)، ریشه در **خط سریانی** داشت که خط مقدس یهودیان بود و کتب مقدس و ادعیهٔ آنان به این خط نوشته می‌شد. خط حیری در شام (سوریهٔ کنونی) رایج بود و از آن طریق در مدینه هم رواج یافت. در برابر این، در یمن **خط مسند** شایع بود و خط رایج در مکه نیز ـ برخلاف یثرب (مدینه) ـ همین **خط مسند** بود. اما نسخ اولیهٔ قرآن به خط حیری (کوفی) ـ که خط مقدس بود ـ نوشته شده بود (معروف است که خط حیری را بشر بن عبدالملک ـ که بعداً خواهر ابوسفیان به نام صهباء را به زنی گرفت ـ از حیره آموخت و به مکه منتقل کرد و اهالی مکه مانند حضرت امیر (ع)، عمر بن خطاب، معاویه و ... این خط را از او فراگرفتند).

[۳] منع إکثار حدیث (نقل قول) از پیامبر(ص): خلیفهٔ دوم بر این باور بود که به جهت فاصلهٔ زمانی از پیامبر(ص) و ضعف حافظهٔ اشخاص، در نقل قول از آن حضرت اشتباهاتی رخ می‌دهد و با وجود احتمال نسبت کذب ـ و دیگر آفت‌هایی که در نقل حدیث مطرح است ـ ، سخنان پیامبر(ص) کم یا زیاد می‌شود، و مانند اینها. به همین

۱. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۹۳.

۲. برای اشارهٔ قرآنی دیگری به نسخهٔ اصیل تورات، نک: سورهٔ مائده، آیهٔ ۴۳.

جهت عمر با کسانی مانند ابوهریره (که مدت‌اندکی با پیامبر(ص) مصاحبت داشت اما سخنان بسیاری را به آن حضرت نسبت می‌داد)، عبدالله بن مسعود و ابودرداء به سبب اکثار حدیث از رسول‌الله(ص) به شدت برخورد کرد.[۱]

به نظر می‌رسد که ترتیب تاریخی منع عمر از این سه کار، نیز به همین ترتیب بوده است؛ هرچند چون این وقایع به صورت سالشماری ثبت نشده نمی‌توان به قطع نظر داد. در باب روایت ابوسعید خدری نیز باید گفت که با فرض صحت این روایت (که البته به نظر ما صحت آن هم محل اشکال است)، نهی پیامبر(ص) یک نهی شخصیِ مخصوص ابوسعید بوده و نه یک نهی عام. از سوی دیگر گفتیم که پیامبر(ص) به عبدالله بن عمروعاص ـ که از نظر سنی از ابوسعید هم جوانتر بود ـ اجازهٔ کتابت حدیث را داد. در اختلاف میان دو روایت، شیعه معتقد به رجوع به امیرالمؤمنین (ع) برای کشف نظر پیامبر(ص) است؛ و می‌دانیم که حضرت امیر (ع) از موافقان کتابت حدیث و تدوین سنن نبوی بودند. به یک نکتهٔ دیگر هم باید توجه داشت، و آن اینکه روایت ابوسعید خدری هم ـ بر فرض ثبوت ـ ناظر به **کتابت** حدیث است و نه **نقل شفاهی** حدیث؛ چراکه همین ابوسعید احادیث بسیاری را از پیامبر(ص) نقل کرده است.

► بدین ترتیب، منع اصلی عمر در زمینهٔ سوم، یعنی منع از **تدوین** سنن نبوی، بوده است. همین بخش است که در بحث از منع **تدوین** حدیث بر روی آن تأکید می‌شود.

□ بلی. یعنی کتابت بوده، اما سنت مدوّن نبوده است. *المؤطّاء* مالک که بنا بر مشهور نخستین کتاب اهل سنت به شمار می‌رود، نخستین کتاب مدوّن در سنن پیامبر(ص) تلقی می‌شود، وگرنه اصلِ کتابت پیش از آن هم بوده است. اینکه امام جعفر صادق (ع) خطاب به عبیدالله بن علی حلبی ـ که بنا بر مشهور نخستین کتاب مدوّن شیعه تألیف اوست ـ می‌فرماید: «أتری لهؤلاء مثل هذا؟»،[۲] یعنی عامه کتابی مدوّن مانند کتاب تو ندارند، نه اینکه هیچ کتابتی نزد آنان نیست.

---

۱. برای تحلیلی جانبدارانه از منع کتابت حدیث، نک: *أضواء علی السنة المحمدیة*، ص ۴۶ به بعد.
۲. *فهرست نجاشی*، ص ۲۳۱.

▶ آری. از تأکید مکتب اهل بیت بر کتابت حدیث و تدوین سنن نبوی و به طور کلی فرهنگ مکتوب می‌گفتید.

□ بلی. در حدود بیست سال پس از منع خلیفهٔ دوم از کتابت حدیث و تدوین سنن، که حضرت امیر (ع) به کوفه آمدند و آنجا را پایتخت جهان اسلام قرار دادند،اندک‌اندک مردم نیز احساس کردند که نیاز به تدوین سنن هست. از طرفی کوفه وضعیت مدینه را نداشت و فرهنگ‌های مختلفی، مانند فرهنگ تازه‌مسلمانان ایرانی، در آنجا رواج داشت و بدین ترتیب شخصیت فرهنگی خود حضرت امیر (ع) در آنجا بیشتر مجال بروز و ظهور یافت اینها همه موجب شد که زمینه برای هر دو موضوع، یعنی **کتابت حدیث** و **تدوین سنن**، فراهم شود. برای اولین بار در جهان اسلام *کتاب السنن و الاحکام و القضایا* ـ که مبوّب هم بود ـ[1] فراهم آمد. این کتاب را یا خود حضرت تدوین کرد و یا به دستور ایشان تدوین گردید. برخی تدوین این کتاب را به حارث اعور نسبت می‌دهند و برخی به ابورافع (که نخست بردهٔ پیامبر (ص) بود و سپس منشی و دستیار حضرت امیر (ع) گردید). برخی معتقدند که حارث اعور دارای اصل ایرانی بود (هرچند به نظر ما بعید به نظر می‌رسد)؛ ابورافع ـ و طبعاً پسرش عبیدالله بن ابورافع ـ قبطی و از مصر کنونی بوده‌اند؛ میثم تمّار بی‌تردید دارای اصل ایرانی است. به هر حال، بسیاری از یاران فرهنگی حضرت امیر (ع) که گرد حضرت بودند ایرانی بودند. با همراهی این چهره‌های فرهنگی و به مدد شرایط خاص زمانی و مکانی، طرح حضرت امیر (ع) در **کتابت حدیث** و **تدوین سنن** تا حدی به اجرا درآمد. افزون بر این، در طول تاریخ نوشته‌های بسیاری از حضرت امیر (ع) وجود داشته، که البته نوشته‌های فقهی نیست، بلکه چیزهایی از قبیل قول‌نامه، اقرارنامه، وصیت و مانند آن است. ابن‌ندیم در *الفهرست* از فردی مقیم واسط نام می‌برد که مجموعه‌ای از نوشته‌های حضرت امیر (ع) را در اختیار داشت و ابن‌ندیم آنها را نزد وی دیده بود، و پس از وفات آن فرد آن نوشته‌ها مفقود شد.[2] حتی به خاطر دارم در حدود سی و هشت سال پیش ـ که اوایل تحصیل ما در نجف بود ـ شنیدم که زیرزمین خانه‌ای را در کوفه شکافتند و نوشته‌هایی به خط حضرت امیر (ع) در آنجا پیدا شد که شامل مطالبی مانند اقرارنامه‌ها و حتی سنن

---

۱. نک: همان، ص ۶، که ابواب این کتاب را به صورت موضوعی یاد می‌کند.

۲. در *فهرست* ابن‌ندیم به چنین مطلبی دست نیافتیم.

نبوی و مباحث فقهی بود. اما متأسفانه پس از شهادت امیرالمؤمنین (ع) و قدرت گرفتن بنی‌امیه، این جریان تداوم نیافت و رشد نکرد. در حدود شصت سال پس از شهادت امیرالمؤمنین (ع)، عمر بن عبدالعزیز بحث تدوین سنن را پیش کشید که البته آن هم به سرانجامی نرسید. در هر حال، یگانه اثری از زمان حضرت امیر (ع) مستقلاً به دست ما رسیده، همین کتاب معروف **سلیم بن قیس** است.[۱] بعد از حضرت امیر (ع)، معلومات ما از زمان امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و تأکید آنان بر کتابت و تدوین چندان زیاد نیست و میراث مکتوب مدوّنی از آن روزگار به دست ما نرسیده است؛ هرچند از امام حسن (ع) نیز در زمرهٔ موافقان کتابت حدیث یاد کرده‌اند. در دورهٔ بعد، تردیدی نیست که امام سجاد (ع) از مروّجان فرهنگ علوی در عرصه‌های گوناگون اعتقادات، فقه، دعا و ... بوده‌اند و برخی از اصحاب ایشان نیز ظاهراً به کتابت حدیث می‌پرداختند، اما کتابی که در زمان ایشان تدوین شده باشد اکنون در میراث حدیثی اصحاب ما یافت نمی‌شود، غیر از **صحیفهٔ سجادیه** که بحث خاص خود را می‌طلبد.

اما از زمان امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع)، کتابت و تدوین حدیث در سراسر دنیای اسلام رونق گرفت و موانع برطرف شد، و شاگردان ائمه (ع) نیز به کتابت و تدوین حدیث پرداختند. ائمه (ع) نیز تأکید داشتند که شیعه تألیف و کتاب داشته باشد و از نظر فکری مستقل باشد. روایاتی از امام صادق (ع)، گویای تأکید خاص آن حضرت بر فرهنگ کتابت است.[۲] از اصحاب امام باقر (ع) برخی ـ همانند زراره ـ به کتابت حدیث پرداختند، که البته احتمال می‌دهم در عصر امام صادق (ع) نوشتارهای خود را به شکل مدوّن درآورده باشند. اما بیشترین تدوین و تألیف در میراث اصحاب ما، در عصر امامت امام صادق (ع) صورت گرفت. در عصر امام صادق (ع)، راویان شیعی، هم از خط اعتدال (مانند: حریزبن عبدالله، علاء بن رزین، معاویة بن عمار و در طبقات بعدی حسن بن محبوب و حسین بن سعید) و هم از خط غلو (مانند: مفضّل بن عمر، محمد بن سنان، محمد بن اورمة) به تألیف روی آوردند.

---

۱. دربارهٔ این کتاب، نک: بخش نخست (سلیم بن قیس هلالی) از «دو مقالهٔ دانشنامه‌ای»، در باب سوم همین کتاب، ص ۴۹۳– ۴۹۸.

۲. نک: *الکافی*، ج ۱، ص ۵۲.

▶ ممکن است از تفاوت‌های این دو جریان فکری (اعتدال و غلو) بگویید؟

□ بلی. ببینید! باید میان وجود یک تفکر و تدوین و تألیف آن به شکل مکتوب تفاوت گذاشت. در منابع آمده است که یک جریان منحرف غلو در زمان حضرت امیر (ع) وجود داشت که حضرت آنان را طرد کردند. اما آن جریان رسماً به تدوین تفکر خود و تألیف آثار نپرداخت. ولی در زمان امام جعفر صادق (ع) و پس از آن تا قرن چهارم، خط غلو به تألیف و تدوین میراث خود پرداخت. یعنی تفکر غلو از زمان حضرت امیر (ع) بود، اما تدوین و تنظیم میراث فکری آنان در ادوار بعدی صورت گرفت. خط غلو دو جریان متفاوت داشت:

[۱] جریانی که ـ نعوذ بالله ـ به الوهیت ائمه (ع) و مسائلی از این دست قائل بودند. این خط، گرایشی کاملاً انحرافی بود. این جریان از غلو، کاملاً از سوی امام صادق (ع) نفی و طرد شد. از این خط حتی یک روایت هم در کتب معروف ما نیست. چهرهٔ برجستهٔ این جریان فردی است به نام ابوالخطّاب اسدی از عشیرهٔ معروف بنی‌اسد. ابوالخطّاب چون معتقد به قیام مسلحانه علیه عباسیان بود، در مسجد کوفه با شعار «لبیک یا جعفر» به قیام مسلحانه دست زد که از سوی دستگاه خلافت عباسی در همان درب مسجد به شدت سرکوب شد و او و همراهانش ـ که چیزی در حدود هفتصد تن بودند ـ همگی کشته شدند؛ جز یک تن که در کتب روایی و رجالی ما به ابوخدیجه سالم بن مکرم معروف است و در آن واقعه مجروح شد و فرار کرد و جان به در برد. ابوخدیجه بعدها توبه کرد و از این جریان برگشت. بنابراین از این خط، تنها روایات ابوخدیجه که بعداً توبه کرد در کتاب‌های معروف ما آمده است و بس. البته، ابوخدیجه چهرهٔ محل مناقشه‌ای است، نجاشی او را توثیق نموده، ولی شیخ طوسی او را تضعیف کرده است.[1] البته به نظر ما حق با نجاشی است. بلی، با این توضیح روشن شد که ما وقتی می‌گوییم میراث خط غلو، مراد میراث‌های این خط نیست که به کلی نزد اصحاب ما طرد شده است.

[۲] جریان دیگری از غلو که هنوز برخی اصحاب رجالی ما در باب آن و اعتقاداتش متحیرند. در این جریان افرادی را داریم که برخی از رجالیان آنان را غالی

۱. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۱۸۸؛ *فهرست طوسی*، ص ۲۲۶؛ دربارهٔ او، نیز نک: *اختیار معرفة الرجال*، ص ۳۵۲ـ ۳۵۳.

می‌دانند و تضعیف می‌کنند، و برخی دیگر نه تنها غالی نمی‌دانند بلکه آنـان را از اجلّـاء اصحاب هم به شمار می‌آورند. قدمای اصحاب ما برخی از اعتقادات ایـن جریـان را در زمرهٔ عقاید غلوآمیز به حساب مـی‌آوردنـد، حـال آنکـه بعـضی از آن عقایـد امـروزه از ضروریات مذهب تلقی می‌شود. نخستین شخصیت این جریان که در تـألیف و تـدوین گام نهاد، جابر بن یزید جعفی است. جابر کسی است که به غلو منسوب شـده، هرچنـد به نظر من شأن او اجلّ از این مسائل است. چهرهٔ دیگر ایـن جریـان، مفـضّل بـن عمـر جعفی است.

بنابراین، ما از آغاز در تدوین میراث حدیثی شیعه دو جریان را می‌بینیم: خط اعتدال (که افرادی مانند ابان بن تغلب، محمد بن مـسلم، زرارة بـن اعـین، جمیـل بـن درّاج و بسیاری از راویان بزرگ دیگر در آن جای داشتند)، و دیگر خط غلو (که جابر بن یزیـد جعفی، مفضّل بن عمر، محمد بن سنان و برخی دیگر که گاه در کتب رجـال بـا عنـوان «فاسد المذهب» از آنها یاد شده از این گروه بـه شـمار مـی‌آینـد). در مجموعـهٔ میـراث حدیثی اصحاب ما، بیشتر احادیث در حوزه‌های گوناگون تفسیر، کلام، اعتقـادات، فقـه، اخلاق و ... ، از میراث‌های علمی خط اعتدال است. پس این دو خط از همان آغـاز از یکدیگر متمایز بودند. این تمایز در طبقات بعدی نیـز ادامـه یافـت. مـثلاً در طبقـهٔ اول محمد بن مسلم و زرارة بن اعین از خط اعتدال‌اند و در مقابل جـابر بـن یزیـد از خـط غلو. در طبقهٔ بعدی حسن بن محبوب را از خط اعتـدال داریـم و در برابـر محمـد بـن سنان را از خط غلو. در طبقهٔ بعد هم حسین بن سعید در خط اعتدال است و محمد بن اورمة در خط غلو. میراث مکتوب این دو خط (خط اعتدال و خط غلو) را می‌تـوان بـه راحتی در مصادر موجود شیعه یافت و از یکدیگر تمیز داد.

این دو خط به طور متمایز تا اوایل قرن چهارم ادامه یافت، ولی از ایـن پـس تمـایز این دو خط از میان رفت. حال چرا؟ چون ـ متأسفانه ـ از حدود سال‌های ۳۲۰ ـ ۳۳۰ق میراث این دو جریان به هم آمیخته شد. به نظر من عامل اصلیِ این آمیختگی، شخصیت شناخته‌شده، حدیث‌شناس و معتبری مانند کلینی است ـ که نجاشی او را «أوثـق النـاس فی الحدیث و أثبتهم» معرفی می‌کند ـ[1]؛ چرا که کلینی مقداری از میراث‌های مقبول خط

۱. *فهرست نجاشی*، ص ۳۷۷.

غلو را که مطابق معیارهای خود صحیح می‌دانست در *کافی* درج کرد.[۱] به نظر می‌رسد وجود حکومت دینی فاطمیان مصر که پایهٔ حکومت آنان میراث فکری خط غلو بود هم در این امر مؤثر بود.

باری، از عصر امام صادق (ع) میراث نوشتاری اصحاب ما، اعم از اصول و مصنفات، بیش از پیش گسترش یافت؛ و یکی از نقش‌های مهم ائمه متأخر ما، از امام رضا (ع) به بعد، پالایش و تصحیح میراث‌های مکتوب منقول از امام باقر(ع)، امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) بود. میراث هر یک از فرقه‌ها و مکاتب فکری شیعه در این عصر، مانند فطحیه، واقفیه و ... ، هر کدام مشخصات خاص خود را دارد، مثلاً خصائص فقه فطحیه، فقه واقفیه و ... را جداگانه می‌توان نشان داد و تأثیر میراث آنان را در فتاوای فقها جستجو کرد.

► بنابراین می‌توان یکی از ملاک‌های تقسیم‌بندی میراث حدیثی متقدم شیعه را تعلق آنها به جریان اعتدال یا جریان غلو قرار داد؟

□ بلی، همین‌گونه است. البته ملاک‌های دیگری را هم می‌توان در نظر گرفت. مثلاً تقسیم‌بندی میراث‌ها بر اساس شهرها. این یک ملاک مهم و اساسی است. از سند یک روایت می‌توان تاریخ انتقال آن را به راحتی شناخت. این ملاک اساسی را همیشه در نظر داشته باشید: میراث‌های حدیثی شیعه در سال‌های نود ـ صد تا سال‌های ۱٤٥ ـ ۱٥۰ در کوفه تدوین شد و این نخستین شهری است که تدوین علم حدیث شیعی در آن صورت گرفت. کوفه نخستین شهر حدیث شیعه است، سپس صورت ضعیف‌تر بصره و سپس به صورت ضعیف‌تر مدینه و مکه (یعنی حجاز) و بعد جاهای دیگر. از سال ۱٥۰ مکتب حدیثی بغداد پدید می‌آید که دنبالهٔ میراث کوفه است. در این مکتب بزرگان حدیث شیعه، مانند: یونس بن عبدالرحمن، ابن‌ابی‌عمیر، احمد بن ابی‌نصر بزنطی و صفوان بن یحیی، به حدیث‌شناسی علمی پرداختند و به پالایش احادیث دست زدند (من مهمترین قرینهٔ اعتبار *کتاب سلیم* را همین می‌دانم که حدیث‌شناس برجسته‌ای

۱. مدرسی طباطبایی (*مکتب در فرایند تکامل*، ص ۱۰۱ ـ ۱۰۲) نیز به ورود «بخش‌هایی از مواریث فکری مفوّضه از اواخر قرن چهارم در سنت علمی شیعه» و پیش از آن «در مجامیع بزرگ مانند کتاب *کافی*»، اشاره می‌کند.

مانند ابن‌ابی‌عمیر در سلسلهٔ راویان این کتاب است. فقط باید دانست که چه روایاتی از این کتاب را ابن ابی‌عمیر نقل می‌کرده است). این میراث حدیث کوفی توسط علی بن ابراهیم بن‌هاشم ـ که نخستین کسی است که حدیث کوفیان را به قم آورد ـ[1] به قم منتقل می‌شود. یعنی از سال ۲۰۰ دو مکتب بغداد و قم، دو مکتب اساسی حدیث شیعه را تشکیل می‌دهند. البته در قم نیز از قبل مکتب حدیثی‌یی وجود داشت که اشعریان سردمدار آن بودند.

ملاک دیگری نیز برای تقسیم‌بندی میراث حدیث شیعه می‌توان در نظر گرفت، و آن تقسیم‌بندی بر اساس نوع کتاب است، مانند: اصل، مصنّف، نوادر و ... .

► به عصر امام صادق (ع) بازگردیم. این سخن مشهور را که **چهارصد اصل** از چهارصد مصنّف از شاگردان امام صادق (ع) وجود داشته چگونه تحلیل می‌کنید؟

□ در باب **چهارصد اصل** (= الاصول الأربعمائة) باید بگویم که نخستین بار در قرن ششم ابن‌شهرآشوب از شیخ مفید (م ۴۱۳) نقل می‌کند که امامیه از عهد امیرالمؤمنین(ع) تا زمان امام حسن عسکری (ع) چهارصد کتاب تألیف کردند که به آنها **اصول** گفته می‌شود.[2] این نوشته به عقیدهٔ من تسامحی از ابن‌شهرآشوب است؛ چراکه چنین تعبیری در آثار شیخ مفید یافت نمی‌شود. البته شیخ مفید در جایی می‌گوید که اصحاب حدیث نام چهارهزار تن از ثقات را در شمار شاگردان امام صادق (ع) ثبت کرده‌اند.[3] این گفتهٔ شیخ مفید نیز عجیب به نظر می‌رسد. شاید شیخ مفید این تعبیر را از کتاب ابن‌عقده که می‌گویند نام چهارهزار تن از شاگردان امام صادق (ع) را در آن گرد آورده بود، استنباط کرده است. البته در گزارش‌هایی که از کتاب ابن‌عقده در دست داریم، توثیق این چهارهزار نفر دیده نمی‌شود. شاید مفید بر اساس مبانی و استنباطات خود آنها را ثقة دانسته است؛ اما مبانی حدیث‌شناسی شیخ مفید دقیقاً برای ما مشخص نیست تا بتوانیم دربارهٔ این عبارت وی اظهارنظر کنیم. پس از ابن‌شهرآشوب، محقق حلی (م ۶۷۶) همان

---

۱. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۱۶، که در توصیف وی می‌نویسد: «اول من نشر حدیث الکوفیین بقم».
۲. *معالم العلماء*، ص ۳۹.
۳. *الارشاد*، ج ۱، ص ۱۷۹.

مطلب را در *المعتبر* نقل می‌کند[۱] و به این ترتیب این سخن در باب چهار صد اصل از چهارصد مصنّف شهرت می‌یابد؛ حال آنکه شیخ طوسی در ذیل نام حُمید بن زیاد می‌نویسد: «له کتب کثیرة علی **عدد کتب اصول**»،[۲] و ما می‌دانیم که حمید مسلماً چهارصد کتاب نداشته است.

◄ درباره واژهٔ **اصل**، تفاوت آن با **مصنّف** و به ویژه معناشناسی تاریخیِ اصطلاح **اصل** چه نظری دارید؟

□ می‌دانید که از **اصل** تعریفات بسیاری به دست داده‌اند، هم اهل سنت به طور مفصل و هم علمای شیعه. اما من می‌خواهم از منظر دیگری به موضوع نگاه کنم. نخست باید ببینیم که واژهٔ **اصل** از چه زمانی و به چه معنایی در فرهنگ اسلامی وارد شد و به کار رفت. ما در احادیث مروی از اهل بیت، تعبیر **اصل** را داریم. مثلاً: «و **اصول** علم عندنا (**اصل** علم) نتوارثها کابر عن کابر نکنزها کما یکنز هؤلاء (الناس) ذهبهم و فضّتهم»؛[۳] یا آن روایت معروف اسحاق بن عمار ساباطی: «إذا شککت فابن علی الیقین ... قلت هذا **أصل**؟ قال: نعم».[۴]

◄ روایتی معروف هم از بزنطی به نقل از امام رضا (ع) هست که «علینا إلقاء **الاصول** إلیکم وعلیکم التفرّع».

□ این روایت مدرک صحیحی ندارد و منحصراً در مستطرفاتِ *سرائر* ابن‌ادریس آمده است.[۵] ابن‌ادریس این روایت را به بزنطی نسبت می‌دهد، اما این روایت منقول از

---

۱. نک: *المعتبر*، ج ۱، ص ۲۶.

۲. *فهرست طوسی*، ص ۱۵۵.

۳. *بصائر الدرجات*، ص ۳۰۰؛ نیز: ص ۳۰۱.

۴. *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۳۵۱.

۵. *کتاب السرائر*، ج ۳، ص ۵۷۵؛ نیز نک: همان‌جا، که روایتی دیگر با همین مضمون را ـ با انتساب به *جامع بزنطی* ـ از هشام بن سالم به روایت از امام صادق (ع) نقل می‌کند (نیز نک: *تفصیل وسائل الشیعة*، ج ۲۷، ص ۶۱ ـ ۶۲، *بحار الانوار*، ج ۲، ص ۲۴۵، که این دو روایت را از *کتاب السرائر* ابن‌ادریس نقل می‌کنند).

جامع بزنطی نیست؛ چرا که *جامع بزنطی* به شکل یک کتاب مستقل در دست ابن‌ادریس نبوده است. به نظر می‌رسد منبع ابن‌ادریس کتابی جُنگ‌مانند بوده که مطالب پراکنده‌ای ـ از جمله این روایت منتسب به بزنطی ـ در آن وجود داشته، و ابن‌ادریس از روی اشتباه آن مجموعه را *جامع بزنطی* پنداشته و این روایت را نیز به *جامع بزنطی* نسبت داده است. شرح این قضیه مجال دیگری می‌طلبد. من معتقدم که ابن‌ادریس به هیچ وجه در حدیث تخصص ندارد و دلایلی هم از کتاب وی در دست است که نشان می‌دهد او حتی طبقات راویان را نیز به درستی نمی‌شناخته است. متأسفانه بسیاری از علمای بزرگ معاصر این روایت را **صحیحهٔ بزنطی** معرفی کرده‌اند و به آن استناد جسته‌اند.

► بلی. پس تعبیر **اصل** در روایات شیعی منقول از اهل بیت هست.

□ آری. اما در دنیای اسلام تعبیر **اصل** تقریباً از اواخر قرن دوم به کار رفت. شاید بتوان گفت یکی از نخستین کسانی که این اصطلاح را به کار برد محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹)، شاگرد ابوحنیفه، بود و پس از وی شاگردش محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴). آنان این تعبیر را به عنوان علم اصول فقه به کار بردند. البته پیش از آن تفریعات اصولی از امام باقر(ع) آغاز شده بود (اساساً واژه «باقر» یعنی «تفریع‌کننده»)، اما به صورت یک علم مدوّنْ اصول فقه نزد اهل سنت و با محمد بن حسن شیبانی آغاز شد. پس واژه **اصل** در قرن دوم نزد اصولیان و فقها پدید آمد.

اما تعبیر **اصول** در آن عصر به دو معنا به کار می‌رفت: یکی نزد اصولیان به معنای **علم اصول** (اصطلاحاً: **اصول فقه**)؛ و دیگر نزد محدثان به معنای روایتی که در **اصل** سماع داشته است. کاربرد معنای دوم این گونه بود که مثلاً استادی کتاب اصلی داشت که فرضاً در بیست سالگی نوشته بود و کتاب‌های بعدی خود را بر اساس آن تألیف کرده بود. شاگردان سعی می‌کردند از همان کتابِ اصل او نقل کنند. اهل سنت اصطلاح **اصل** را زیاد به کار برده‌اند. تعابیر محدثان اهل سنت که می‌گویند: «له **اصول** حسان» یا «له **اصول** صحاح»، به این معناست.

اما اصطلاح کتابشناسانهٔ **اصل** نزد اهل سنت، از قرن سوم به کار رفت؛ مانند کاربرد

آن دربارهٔ **صحیح** حُمیدی. البته در آغاز فقها چندان به فکر صحت سند حدیث نبودند، اما با کثرت روایات و رواج نقل حدیث، محدثان به فکر صحت اسناد احادیث افتادند. از قرن سوم بحث روایات قابل اعتماد یا **صحیح** نزد محدثان اهل سنت ـ مانند بخاری (م ۲۵۶) و استاد او حُمیدی (م ۲۱۹) ـ پیش آمد. پیش از بخاری، دربارهٔ *مسند* احمد بن حنبل (م ۲۴۱) اصطلاح **اصل** به کار نرفته است؛ با آنکه وی در *مسند* خود از میان احادیث دست به گزینش زده و احادیثی را که **صحیح** می‌دانسته در کتاب خود درج کرده است. پسر احمد بن حنبل (عبدالله بن احمد بن حنبل) بر هر باب *مسند* پدرش مستدرکاتی دارد که روایات آن را از پدرش نقل می‌کند؛ و این نشان می‌دهد که اینها روایاتی بوده که احمد بن حنبل نقل کرده ولی خود به صحت آنها اعتقاد نداشته و از این رو در *مسند* خود نیاورده است.

کاربرد اصطلاح کتابشناسانهٔ **اصل** در میان اصحاب ما، با کاربرد آن در روایات اهل بیت ـ که پیش از این به آنها اشاره کردیم ـ به کلی متفاوت است. من بر اساس تتبعات خود احتمال می‌دهم که اصحاب ما اصطلاح **اصل** را در همان معنای **صحیح** نزد محدثان اهل سنت به کار برده باشند؛ یعنی اصحاب ما در برابر کتاب‌هایی مانند **صحیح** بخاری، اصطلاح **اصل** را باب کرده‌اند. اگر روزی بنا شود که رجال تطبیقی میان شیعه و اهل سنت نوشته شود، آنجا باید این نکته را مطرح کرد که اصطلاح **اصل** نزد اصحاب ما با اصطلاح **صحیح** نزد اهل سنت مترادف بوده است. نزد اصحاب ما نیز قدیمترین کاربرد اصطلاح **اصل** ـ در مفهوم کتابشناسی حدیثی ـ از قرن سوم است. شیخ طوسی دربارهٔ احمد بن هلال (۱۸۰ـ ۲۶۷ ق)[1] می‌گوید: «وقد روی أکثر **اصول** أصحابنا»؛[2] و دربارهٔ حُمید بن زیاد (م ۳۱۰) نیز می‌گوید: «روی **الاصول** أکثرها».[3] پس از آن، شیخ صدوق در مقدمهٔ *فقیه* تعبیر **اصول** را به کار برده است. صدوق ابتدا می‌گوید: «من کتب مشهورة علیها المعوّل وإلیها المرجع» و پس از ذکر نام چند کتاب چنین ادامه می‌دهد:

---

۱. دربارهٔ او، نک: *فهرست نجاشی*، ص ۸۳؛ *فهرست طوسی*، ص ۸۳؛ نیز: *مکتب در فرایند تکامل*، ص ۱۳۷ـ ۱۳۸، پانوشت ۴.

۲. *فهرست طوسی*، ص ۸۳.

۳. همان، ص ۱۵۵.

«و غیرها من **الاصول** والمصنّفات».[۱] از تعبیر «علیها المعوّل» که بـه دنبـال آن «الاصـول» آمده است، برمی‌آید که مقصود از **اصول** کتاب‌هایی بوده که مورد اعتماد و اسـتناد بـوده است. در اوایل قرن پنجم، احمد بن حسین بن عبیدالله غـضائری (یعنـی: ابـن‌غـضائریِ پسر) بنا بر نوشتهٔ شیخ طوسی در مقدمهٔ *الفهرست*، دو فهرست جداگانه تألیف کرده بـود که یکی به ذکر **مصنّفات** و دیگری به ذکر **اصول** اختصاص داشت.[۲]

آن گونه که برمی‌آید، ظاهراً کاربرد اصطلاح **اصل** در مورد کتاب‌ها **توصـیفی** اسـت نه **عَلَمی**. نام کتاب بخاری **الجامع الصحیح** است. این **اسم علم** است. اما نزد اصحاب مـا (مانند نجاشی و شیخ طوسی) این اصطلاح معنای **وصفی** دارد، یعنـی خـود مؤلـف نـام کتاب خود را **اصل** نگذاشته است، بلکه دیگران (مثلاً نجاشی و شیخ طوسـی) از آن بـه **اصل** تعبیرکرده‌انـد. توجـه داشـته باشـید کـه شـیخ طوسـی در بـاب برخـی از مؤلفـان می‌نویسد: «له اصل»، اما نجاشی دربارهٔ همان شخص می‌گوید: «لـه کتـاب»؛ ایـن نـشان می‌دهد که عنوان **اصل** را بعداً دیگران بر روی این کتاب‌ها نهاده‌اند و به عنوان **توصـیف** این کتاب‌ها به کار برده‌اند. جالب توجه است که نجاشی تنها در ده مورد تعبیر **اصـل** را (در مفهوم کتابشناسی آن) به کار می‌برد،[۳] اما شیخ طوسی در *الفهرست* بـیش از شـصت مورد دربارهٔ کتاب‌های اصحاب این تعبیر را به کار برده است.[۴] این را هم بایـد دانـست که اصطلاح کتابشناسانهٔ **اصل** متفقٌعلیه بین مدرسـهٔ قـم و بغـداد اسـت، یعنـی هـم در مکتب قم تعبیر **اصل** کاربرد داشته (مانند صدوق در مقدمهٔ *فقیه* که یاد کردیم) و هم در مکتب بغداد (مانند نجاشی).

► پس شما دست کـم یکـی از تفـاوت‌هـای **اصـل** بـا **مـصنّف** را در اعتبـار اصـل می‌دانید؟

---

۱. *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۳ـ ۴.

۲. *فهرست طوسی*، ص ۲.

۳. نـک: *فهرسـت نجاشـی*، ص ۵۱ (ش ۱۱۳)، ص ۱۰۳ (ش ۲۵۶)، ص ۱۰۴ (ش ۲۶۰)، ص ۱۰۴ (ش ۲۶۱)، ص ۱۰۶ (ش ۲۶۷)، ص ۲۲۵ (ش ۵۹۳)، ص ۲۲۷ (ش ۵۹۶)، ص ۴۲۵ (ش ۱۱۴۳).

۴. برای فهرستی از کاربرد عنوان **اصل** برای کتاب‌ها در *فهرسـت طوسـی*، نـک: *فهرسـت طوسـی* بـه تصحیح سید عبدالعزیز طباطبایی، ص۵۹۵ ـ ۵۹۷، که ۶۳ مورد را نشان می‌دهد.

□ چنانکه می‌دانید، معروف است که **اصل** یعنی کتابی که مستقیماً از امام (ع) اخذ شده و **مصنّف** یعنی اثری که با واسطه (براساس روایات شفاهی یا بر اساس نوشتارها و کتاب‌های دیگران) تألیف شده است. اما شواهدی در دست است که این تعریف را رد می‌کند. فضل بن شاذان با آنکه معاصر ائمه (ع) است اما خود مستقیماً از ائمه (ع) حدیث نقل نمی‌کند. پس چرا برخی از کتاب‌هایش را **اصل** دانسته‌اند؟[1] این امر شاهدی است بر آنکه معنای **اصل** نزد شیعه آن معنایی نباید باشد که مشهور شده است. در هر حال، حل مسألهٔ معنای **اصل** چندان آسان نیست. شاید این اصطلاح در ادوار گوناگون معانی و کاربردهای متفاوتی داشته و از قرون سوم و چهارم تا پنجم و ششم مفهوم آن دچار تحوّل شده است. در باب **مصنّف** می‌توان گفت که **مصنّف** همان **جامع** بوده است، یعنی در **مصنّف** روایات را به صورت موضوعی در یک کتاب گردآوری می‌کردند اما چندان مقیّد به صحت احادیثی که در آن نقل می‌کردند نبودند، مانند کتاب‌های *علل الشرایع* یا *الخصال* صدوق. صدوق روایاتی را در *علل الشرایع* و *الخصال* نقل کرده که در *فقیه* ـ که کتاب مستند فتاوای او بوده ـ آنها را درج نکرده است. معلوم می‌شود که خود آنها را به عنوان مستند فتوا قبول نداشته است. اینکه صدوق در مقدمهٔ *فقیه* می‌گوید: «ولم أقصد فیه قصد المصنّفین فی ایراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی ایراد ما أُفتی به و أحکمُ بصحته و أعتقدُ فیه أنه **حجة** فی ما بینی و بین ربی»،[2] یعنی اینکه هدف من تألیف کتاب **مصنّف** نبوده و این کتاب (فقیه) با دیگر آثار من متفاوت است و من بر اساس روایات آن فتوا می‌دهم.

◄ نظری که اخیراً دربارهٔ رابطهٔ اصطلاح **اصل** با **واقفیه** مطرح کردید چیست؟

□ در این اواخر ما به نظر جدیدی رسیده‌ایم و آن این است که **اصل** در معنای فهرستی آن از اصطلاحاتی است که **واقفیه** ـ که به امامت امام رضا (ع) اعتقاد نداشتند و

۱. به مستند این گفته دست نیافتیم؛ اما به عنوان نمونه‌ای دیگر باید از مروک بن عبید یاد کرد که نجاشی به نقل از مشایخ مکتب قم *نوادر* او را «اصل» معرفی می‌کند (*فهرست نجاشی*، ص ۴۲۵)، حال آنکه او با هیچ یک از ائمه (ع) معاصر نبوده و بنابراین نقل بی‌واسطهٔ وی از معصوم (ع) منتفی است.

۲. *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۱.

نمی‌خواستند به امام (ع) مراجعه کنند ـ وارد میراث اصحاب کردند. این احتمالی است که تا کنون کسی نداده است. چنانکه گفتیم، قدیمترین کاربرد اصطلاح **اصل** (در مفهوم کتابشناسی حدیثی) نزد شیعه از قرن سوم است و اولین کسی که در فهارس به عنوان راوی **اصول** اصحاب معرفی شده، احمد بن هلال عبرتائی است که از شیعیان واقفی قرن سوم است و بعد از امام رضا (ع) می‌زیسته است. احتمالاً نجاشی به این نکته که این اصطلاح از میراث **واقفیه** است توجه داشته است؛ و به همین دلیل احتمال می‌دهم مواردی که شیخ طوسی در *الفهرست* از کتابی با عنوان **اصل** نام می‌برد اما نجاشی در این باب ساکت است و از آن کتاب با عنوان **اصل** یاد نمی‌کند، به همین قضیه مربوط است. احتمال می‌رود که *فهرست* حمید بن زیاد که واقفی بوده (و به نظر من آخرین عالم واقفی است و البته از واقفیانِ معتدل است)، در این جهت تأثیر اساسی داشته است. **واقفیه** چون قائل به غیبت و بازگشت امام موسی کاظم (ع) شدند و به امامت امام رضا (ع) اعتقاد نداشتند، مجبور بودند که برای استنباط‌های فقهی خود به کتاب‌های قبلی شیعه استناد کنند. بنابراین آنها برای اینکه به امام رضا (ع) مراجعه نکنند روی کتاب‌های گذشته سرمایه‌گذاری کردند و در این زمینه بر اصطلاح **اصل** تأکید ورزیدند (توجه داشته باشید که دسته‌ای از واقفیان تندرو و معاند، ائمهٔ متأخر را حتی به عنوان عالم دینیِ پرهیزگار نیز قبول نداشتند). اگر به کتاب‌هایی که شیخ طوسی ـ بر خلاف نجاشی ـ آنها را **اصل** معرفی می‌کند مراجعه کنیم و سلسلهٔ سند روایت کتاب‌های **اصل** در *فهرست* شیخ طوسی را بررسی کنیم، خواهیم دید که راویان این **اصل**ها از محدثان واقفیه‌اند و این سلسلهٔ اسناد از طریق منابع واقفی نقل شده است؛ اما نجاشی این منابع را نپذیرفته و مطالب آنها را در کتاب خود نیاورده است. مثلاً در سلسلهٔ سند روایتْ نام حُمید بن زیاد واقفی‌مذهب آمده است. من با توجه به امانت شیخ طوسی در نقل از منابع، معتقدم که اصطلاح **اصل** در *فهرست* شیخ (در مواردی که شیخ از کتاب‌ها با عنوان **اصل** یاد می‌کند) ساختهٔ او نیست، بلکه از طریق منابع واقفی وارد *فهرست* او شده است. به خاطر داشته باشید که شیخ طوسی مصادر واقفیه را در اختیار داشته و در *الغیبة* از آنها نقل می‌کند.[1] حتی برخی از روایات فقهی که از منفردات شیخ طوسی

۱. برای نمونه، نک: *کتاب الغیبة*، ص ۴۳.

است، از مصادر واقفیه اخذ شده است. من معتقدم که این بخش از میراث ما پالایش نشده است. به نظر می‌رسد که شیخ اشتباهاً به بعضی از مصادر واقفیه اعتماد کرده است. این اعتماد شیخ به مصادر واقفیه، به همان مبنای **حجیت تعبدی خبر** بر می‌گردد که در این مورد نیز بروز یافته است؛ همان مبنایی که نجاشی ـ بر خلاف شیخ ـ به آن اعتقاد نداشته است. واقفیه اخبار کذبی را نیز منتشر کرده‌اند، مانند همان مطلبی که معروف شده پس از وفات امام موسی کاظم (ع) همهٔ شیعیان واقفی شدند. در هر حال، به نظر می‌رسد اصطلاح **اصل** در مفهوم فهرستی آن را واقفیه برای عدم مراجعه به ائمهٔ متأخر ما مطرح کردند. ظاهراً در حدود سال‌های ۲۱۰ـ ۲۲۰ که اهل سنت مانند بخاری اصطلاح **صحیح** را به کار بردند، شیعیان واقفی‌مذهب مانند احمد بن هلال اصطلاح **اصل** را در همین معنا باب کردند و به کار گرفتند.

البته در برخی موارد هم این احتمال هست که شیخ طوسی اصطلاح **اصل** به معنای **نوشتار اولیهٔ بدون تهذیب** را اشتباهاً با اصطلاح فهرستی آن در ادوار بعد ـ که مترادف با اصطلاح خاص صحیح نزد اهل سنت بود و در زمان شیخ یک اصطلاح استاندارد علمی به شمار می‌رفت ـ خلط کرده و به نادرست اصل‌هایی را (در مفهوم **صحیح**) به برخی مؤلفان نسبت داده باشد.

۲

► به بحث **تحلیل کتابشناسی** نزد علمای قدیم شیعی بازگردیم. گفتید که **تحلیل فهرستی** در میان شیعه به سبب وجود نوشتار و اثر تألیفی، شایع شد. به دنبال آن اشاره کردید که نوع نگارشی **فهرست‌نگاری** ـ که امروزه می‌توان از آن به **کتابشناسی** تعبیر کرد ـ به جهت همین **تحلیل فهرستی** در میان شیعه پدید آمد. خوب است که نخست از تفاوت کتاب‌های **فهرست** با کتاب‌های **رجال** بگویید تا پس از آن به بحث‌های بعدی بپردازیم.

□ کتب فهارس کتاب‌هایی بودند که نام مؤلفان شیعی و کتاب‌های آنان در آنها ذکر می‌شد. اصحاب ما به عنوان یک علم جدید به فهرست‌نگاری روی آوردند. بزرگان اصحاب ما ـ مانند صدوق ـ کتاب فهرست داشته‌اند. همچنین نجاشی و شیخ طوسی

کتاب‌های فهرست دارند که به دست ما رسیده است. البته پیش از فهارس نجاشی و شیخ طوسی *الفهرست* ابن‌ندیم (در قرن چهارم) تألیف شده که نجاشی و شیخ طوسی هم در فهارس خود از آن استفاده کرده‌اند ـ نجاشی کمتر و شیخ طوسی بیشتر ـ. اما *فهرست* ابن‌ندیم کاری علمی مانند فهارس اصحاب ما به شمار نمی‌آید، هرچند کتابی بسیار مفید است. ابن‌ندیم ورّاق بوده که اگر بخواهیم شغل او را به زبان امروز معرفی کنیم می‌توانیم بگوییم **ناشر** یا **کتابفروش**. *الفهرست* او را می‌توان شبیه **فهرست انتشارات** فلان ناشر در روزگار ما دانست. امتیاز *فهرست* ابن ندیم در این است که برای نسخه‌شناسی کتاب‌های موجود در زمان او ـ در علوم گوناگون ـ بسیار مفید است. او کتاب‌هایی را که در زمان او در دسترس بوده و در بازار کتاب وجود داشته معرفی می‌کند؛ اما نجاشی و شیخ طوسی گاه از کتاب‌هایی که در زمان آنان موجود نبوده، به واسطهٔ اجازاتشان نام می‌برند. بنابراین امتیاز *فهرست* ابن‌ندیم خبر دادن وی از کتاب‌های موجود در زمان اوست؛ اما او ـ برخلاف نجاشی و شیخ طوسی در فهارسشان ـ به کتاب‌هایی که یاد می‌کند **سند** و **طریق** ندارد. ابن‌ندیم اساساً کاری به حجیت و وثاقت کتاب‌هایی که معرفی می‌کند ندارد. جالب است که ابن‌ندیم در باب جابر بن حیّان می‌گوید که برخی گروه‌ها او را شخصیتی می‌دانند که وجود خارجی نداشته است،[1] با این حال کتاب‌هایی را که به نام او مشهور بوده نام می‌برد و معرفی می‌کند.[2]

► می‌توان گفت که نوع کتابشناسی آنان با یکدیگر متفاوت بوده است. به نظر می‌رسد که باید بر تفاوت انواع کتابشناسی‌ها، مثلاً *فهرست* ابن‌ندیم با *فهرست* نجاشی، تأکید داشت. نوع کتابشناسی مورد نظر شما، با تأکید بر حجیت کتاب‌ها نوشته می‌شده است.[3]

---

۱. نک: *فهرست ابن‌ندیم*، ص ۴۲۰: «وقال جماعة من اهل العلم و اکابر الورّاقین: إن هذا الرجل ... لا اصل له و لا حقیقة».

۲. نک: همان، ص ۴۲۱ـ ۴۲۳.

۳. دربارهٔ انواع نگارش‌های کتابشناسی در جهان قدیم اسلامی، نک: مقالهٔ «مقایسهٔ روش‌شناختی دو کتابشناسی کهن در جهان اسلام»، در باب سوم همین کتاب، ص ۲۳۱ـ۲۵۳.

□ بلـی. کتابـشناسی انـواعی دارد: کتابـشناسی توصـیفی، کتابـشناسی موضـوعی، کتابشناسی تحلیلی، و ... . اما این شیوهٔ فهرست‌نگاری، یعنی بررسـی کتـاب‌هـا از نظـر حجیت و اعتبار آنها، مختص به شیعه است و چه در شرق و چه در غـرب ـ قـدیماً و جدیداً ـ سابقه ندارد. فهرست‌نگاری مختص شیعه نیست، اما این شیوهٔ فهرست‌نگـاری از اختصاصات شیعه است.

► آری. از تفاوت‌های کتاب‌های **رجال** با کتاب‌های **فهرست** می‌گفتید.

□ بلی. کتاب‌های **فهرست** و کتاب‌های **رجال** چند تفاوت اساسی با یکدیگر دارند:

[۱] کتاب‌های **فهرست** کتاب‌هایی بودند که مؤلفان و نام مؤلَّفات و مصنّفات آنـان را ذکر می‌کردند؛ اما کتاب‌هـای **رجال** بـه نـام و نـسب راویـان و توثیـق و تـضعیف آنـان می‌پرداختند ـ اعم از اینکه مؤلف کتابی باشند یا نباشند ـ . مثلاً نام عمر بن **حنظلـة** در *فهرست نجاشی* نیامده است، چون او **راوی** بوده و نه **مؤلف**. این تفـاوت اساسـی کتـب **فهرست** با کتب **رجال** است.

همین‌جا باید به تفاوت کتب **رجال** با کتب **تراجم** هم توجه داد: کتاب‌هایی مانند *امل الآمل* شیخ حر عاملی که نام‌هـای علمـا و احـوال آنـان را دربـر دارنـد در زمـرهٔ کتـاب **تراجم**اند نه کتب **رجال**. به یک نکتهٔ دیگر هم باید توجه داشت و آن اینکه عنوان **کتاب** که در فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسی آمده (مثلاً: «له **کتاب**») الزاماً به معنای خـاص و مفصل آن ـ آن گونه که ما امروزه در نظر داریم ـ نبـوده اسـت، بلکـه گـاه نوشـتاری کوتاه بوده است؛ مـثلاً کـسی ده، بیـست یـا صـد حـدیث را گـردآورده، نوشـته‌هـایی یادداشت‌مانند و جزوه‌وار که عنوانی مستقل نیز نداشته‌اند. حتی عنوان‌هایی ماننـد **نـوادر** یا حتی عنوان‌های مستقل دیگر را نیز گاه دیگران بعـدها بـر کتـاب نهـاده‌انـد نـه خـود مؤلف.

[۲] تفاوت دیگر میان کتب **فهرست** با کتب **رجال** در این است که کتب فهـارس بـر پایهٔ مؤلفان و کتاب‌ها نوشته شده است و کتب رجال بر اساس سلسلهٔ اسناد روایات. بـه همین دلیل است که گاه فردی در کتب رجال با نامی معرفی می‌شود و در کتب فهرست با نامی دیگر. کتب رجال، چه در میان شیعه و چه در میـان اهـل سـنت، از روی اسـناد

روایات نوشته شده‌اند. به نظر من اگر در *اسد الغابة* ابن‌اثیر که بـه همـین شـیوه نوشـته شده است جستجو کنیم، بسیاری از صحابهٔ خیالی و غیرواقعی را خواهیم یافت که عینـاً بر اساس اسناد ضعیف روایات نامشان در این کتاب درج شده است. شیخ طوسـی هـم کتاب *رجال* خود را بر اساس کتاب‌های رجالی قدما و تتبعات و اسـتخراجات شخـصی خود در اسناد روایات نوشته است. در میان متأخران نیز استاد ما مرحوم آقای خویی بـه همین روش *معجم رجال الحدیث* را تألیف کرده‌اند. حتی من معتقدم که بایـد دیـد کـه هر دسته از روایات چگونه از فردی که در کتب رجال با یک عنـوان معرفـی شـده نـام می‌برند. این امر شیوهٔ جالبی در تمییز مشترکات است که ندیده‌ام کسی از این دیدگاه به آن توجه کند.

[۳] از یک تفاوت اساسی و مهم دیگر میان علم **رجال** و علم **فهرست** هـم بایـد یـاد کرد: در علم رجال فرقی میان آغاز سند با پایان آن نبود و بـرای حجیـت روایـتْ همـهٔ راویان مذکور در سلسله سند باید توثیق می‌شدند؛ اما در علم فهرست میـان آغـاز سـند با پایان آن در بررسی حجیت اثر مکتوب تفاوت بود. در علم فهرست **وثاقـت** بـه راوی نخست (مثلاً فلان راوی از امام صادق (ع) که مؤلف کتابی بوده) برمـی‌گـشت کـه دروغ نگفته باشد. گاه بعداً نسخه‌های متعددی از کتاب اولیهٔ آن راوی/ مؤلف پدید می‌آمد کـه ممکن بود آن راوی/ مؤلف ثقة باشد اما یک تحریر (= نسخه) از کتاب او با تحریـر (= نسخه) دیگر متفاوت باشد، افزوده یا کاستی داشته باشد و ... . بنابراین گاه پیش می‌آمـد که راویِ کتاب شخصاً موثق بود اما تحریر یا نسخه‌ای از کتاب که او روایت مـی‌کـرد و به دیگران انتقال می‌داد معتبر نبود، و یا آنکه اساساً کتابی که او به دیگران منتقل می‌کـرد از اصل اعتبار نداشت و از این رو روایت او پذیرفته نمی‌شد؛ یا به عکـس، راوی خـود موثق نبود اما کتابی را که ـ بدون دخل و تصرف در آن ـ صرفاً به دیگران انتقال مـی‌داد معتبر بود و بر این اساس روایت او از کتاب مذکورْ مقبول شـمرده مـی‌شـد. یـک راوی حتی اگر کذاب هم بود، اگر کتاب مشهوری را روایت می‌کرد پذیرفته می‌شد. محمد بن علی صیرفی از کسانی است که در میان راویان شاید کسی به‌اندازهٔ او مشهور بـه کـذب نباشد، اما روایت او در *کافی* هست. چرا؟ چون او راوی نسخه است نه راوی از امام(ع). در این نکته باید دقت بسیار کرد.

بعدها که مبنای رجالی جای مبنای فهرستی را گرفت، علمای بعدی شیعه مانند شهید اول (م ۷۸۶) و شهید ثانی (م ۹۶۶) با تناقض روبرو شدند: احادیثی بر اساس مبنای رجالی **صحیح** نبود، ولی در کافی وجود داشت و بر اساس آن فتوا هم داده شده بود. به همین دلیل بود که بعدها علمای ما به **فتوای قدمای اصحاب** و **شهرت فتوایی** متوسل شدند. معاصران ما نیز که از تفاوت روش‌ها در دو علم **رجال** و **فهرست** آگاه نبوده‌اند، این امر را متناقض پنداشته‌اند و دچار سردرگمی شده‌اند. اما ما این مشکل را با تفاوت میان **تحلیل رجالی** و **تحلیل فهرستی** حل کرده‌ایم. در تحلیل رجالی وثاقت یک یک راویان مهم است، اما در تحلیل فهرستی اگر راوی صرفاً ناقل کتاب مؤلف دیگر باشد وثاقت خود او چندان مهم نیست. اینجا نسخه‌شناسی مهم است، یعنی اینکه نسخه/ تحریری از کتاب که او روایت می‌کرده معتبر بوده است یا نه؟ **نسخه** در آن زمان حکم **ویراست** و **چاپ** را در زمان ما داشته است، مانند چاپ علاءالدوله، چاپ نیکلسون و ... از *مثنوی* در روزگار ما. قدمای اصحاب ما نسخه‌ها/ تحریرهای مختلف را باهم مقابله می‌کردند و نسخهٔ معتبرتر را ترجیح می‌دادند. کلینی، ابن‌ولید و صدوق همگی نسخه‌شناس متون حدیثی و نقاد حدیث بوده‌اند. ما بسیاری از کتاب‌ها را می‌شناسیم که برخی از روایات آن اصلاً در کتاب‌های صدوق نیامده، ولی شیخ طوسی آنها را در *تهذیب* و *استبصار* آورده است. این نشان می‌دهد که صدوق این روایات را ـ احتمالاً به تبع استادش ابن‌ولید ـ نپذیرفته و اسقاط کرده است. یا می‌بینیم که کلینی روایات فلان شخص از سعد بن عبدالله اشعری را نقل نمی‌کند، ولی صدوق همان روایات را در آثارش نقل می‌کند. در عظمت و جلالت قدر سعد بن عبدالله نزد اصحاب ما تردیدی نیست. پس اگر روایات سعد بن عبدالله را در *کافی* نمی‌یابیم، جز بدین معنی نیست که کلینی ـ بر خلاف صدوق ـ نسخهٔ روایت فلان شخص از سعد بن عبدالله را ـ به هر دلیلی ـ قبول نداشته است.

◄ کتاب‌های فهرستِ محدثان شیعی که مبتنی بر حجیت و اعتبار کتاب‌ها بود، چگونه تدوین می‌شدند؟ نجاشی و شیخ طوسی کتاب‌های فهرست خود را به چه روشی و بر اساس چه منابعی تألیف کرده‌اند؟

□ چنانکه می‌دانید، پیش از فهارس نجاشی و شیخ هم اصحاب ما فهرست‌های متعددی تألیف کرده بودند. *فهرست* حُمید بن زیاد، *فهرست* ابن‌بطّه و *فهرست* صدوق از مهمترین آنها هستند. همچنین احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری (که معاصر نجاشی و شیخ طوسی بوده و پدرش استاد نجاشی است[۱] و خودش همدوره و همدرس اوست،[۲] البته از لحاظ سنی و طبقه مقدّم بر نجاشی است) ـ به تصریح شیخ طوسی در مقدمهٔ *الفهرست* ـ[۳] دو فهرست جداگانه در باب **اصول** و **مصنّفات** تألیف کرده بود. نجاشی در حدود سی مورد در *فهرست* خود از ابن‌غضائری پسر نام می‌برد؛ و جالب است که در همهٔ موارد تعابیری مانند «ذکر» و «قال» را به کار می‌برد[۴] و جز در یک مورد که نجاشی تعبیر «أخبرنا» را در روایت از احمد بن حسین ابن‌غضائری به کار می‌برد،[۵] هیچ جا تعابیری مانند «حدّثنا» و «أخبرنا» را نمی‌آورد، و این نکته نشان می‌دهد نجاشی نظرات او را قبول نداشته است. به نظر من اکثر این منقولات از *فهرست* ابن‌غضائری است، چون در مجموع این موارد تنها یکی دو مورد نکات رجالی است و بقیه نکات فهرستی و کتابشناختی است. من بنا بر تأملاتی که در منقولات نجاشی از ابن‌غضائریِ پسر داشته‌ام، به این نتیجه رسیده‌ام که او در حدیث‌شناسی و تحلیل فهرستی ضعیف بوده و روش کار او علمی نیست. به نظر من بحث ضدّغلو بودن او و مسائلی این چنین مطرح نیست، بلکه او از نظر ضوابط تحلیل فهرستی کارش ضعیف است. تفصیل این مطلب مجال دیگری می‌طلبد.

اما از نظر منابع فهارس، نجاشی و شیخ طوسی از سه منبع در تألیف فهارس خود استفاده کرده‌اند: [۱] فهرست‌های پیشین، [۲] اجازات، [۳] کتاب‌های موجود در زمان آنان که به نحو وجاده به دستشان رسیده بود.

یکی از منابع نجاشی و شیخ طوسی در تألیف فهارسشان، *فهرست* محمد ابن‌بطّهٔ

---

۱. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۲۶۹، ذیل ش ۷۰۵، که نجاشی به شاگردی خود نزد احمد بن حسین اشاره می‌کند.

۲. نک: همان، ص ۸۳، ذیل ش ۲۰۰، که نجاشی می‌گوید کتاب را همراه با احمد بن حسین نزد پدر او خوانده است.

۳. *فهرست طوسی*، ص ۲.

۴. برای نمونه‌ای مهم، نک: *فهرست نجاشی*، ص ۸۳، ذیل ش ۲۰۰، نیز نک: ص۱۵۱، ش ۳۹۵.

۵. نک: همان، ص ۲۱۹، ذیل ش ۵۷۲.

قمی است. ابن‌بطّه از بزرگان اصحاب ما در قم است. وی ادیب (= مودِّب؛ **ادب** در اینجا به معنای **ادب درس** است ـ در اصطلاح امروز: ادبیات ـ در مقابل **ادب نفس**) بوده و کتاب فهرستی داشته که نجاشی آن را دارای اغلاط بسیار توصیف می‌کند: «فی فهرست ما رواه غلط کثیر».[1] *فهرست* ابن‌بطّه یکی از منابع نجاشی و شیخ طوسی بوده، اما نجاشی با آن به صورت انتقادی برخورد کرده و مطالب آن را دربست نپذیرفته، اما شیخ طوسی بدون این نگاه انتقادی از آن نقل کرده است. نجاشی در نقل از ابن‌بطّه بسیار ظریف عمل کرده و در بسیاری موارد نوشتهٔ او را نپذیرفته و یا کلاً نوشتهٔ او را نیاورده است، بر خلاف شیخ طوسی که به *فهرست* وی اعتماد کرده است.

◄ اگر اجازه دهید، همین‌جا استطراداً به نکته‌ای اشاره شود. آقای دکتر مدرسی طباطبایی در مقدمهٔ خود بر *میراث مکتوب شیعه* می‌نویسد: «فهرست شیخ طوسی ... به روشنی تحریری از یک فهرست کهن‌تر شیعی است که بر جای نمانده، اما در دسترس نجاشی بوده و او اشتباهات آن را در موارد متعدد دریافته و به تصحیح آن همت گماشته است».[2] سپس در حاشیهٔ همان صفحه می‌افزاید: «شیخ طوسی گه‌گاه از منابع‌اندک دیگر و اطلاعات شخصی خود مطالبی بر آن اثر افزوده است. وی جملات‌اندکی هم در اینجا و آنجا افزوده ... ([مثلاً در مواردی] نظر خودش را دربارهٔ عبارت بیان کرده بدون آنکه عبارت اصلی را عوض کند) و اسامی مشایخ خود را جایگزین کرده و طرق خود را ... در هر مورد گنجانیده است».[3] آقای مدرسی مطلب شیخ طوسی در *الفهرست* دربارهٔ فضیل بن عثمان را به عنوان شاهد ذکر می‌کند که طوسی در آنجا پس از ذکر نام فضیل الأعور و ذکر طریق خود به کتاب او، از فضیل بن عثمان صیرفی نیز نام می‌برد و طریق خود به کتاب او را ذکر می‌کند و در پایان می‌نویسد: «وأظنُّ أنهما واحد و هو فضیل الأعور».[4] آیا شما نظر ایشان را می‌پذیرید؟ در

---

۱. همان، ص ۳۷۳؛ برای نمونه‌ای از اشتباهات *فهرست* ابن‌بطّه که نجاشی به آن اشاره کرده است، نک: همان، ص ۱۳۰ (ش ۳۳۳).

۲. *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۱۸ـ ۱۹.

۳. همان‌جا، پانوشت ۲۱.

۴. *فهرست طوسی*، ص ۳۶۵.

صورت موافقت با نظر ایشان، آیا این فهرستِ مادر می‌تواند همان فهرستِ ابن‌بطّه باشد؟

□ من به هیچ وجه با این نظر موافق نیستم. نجاشی و شیخ طوسی در تألیف فهارس خود از چندین منبع استفاده کرده‌اند نه یک منبع. شیخ چنانکه از سلسلهٔ اسناد منقول او در *الفهرست* برمی‌آید *فهرست* ابن‌بطّه و *فهرست* حُمید بن زیاد را پیش چشم داشته و به دقت و امانت تمام از آنها نقل کرده است. نکتهٔ مهم همین‌جاست. این امانت در نقلْ روش شیخ طوسی در همهٔ آثار اوست. من مکرراً گفته‌ام که تکرارها، اغلاط و تصحیفاتی که در کتاب‌ها و تألیفات شیخ وجود دارد ـ و گاه موجب اعتراض به ایشان شده ـ همگی به منابع و مصادر شیخ برمی‌گردد نه به خود او. علت وجود این تکرارها، اغلاط و تصحیفات این است که شیخ به شدت به امانت در نقل پایبند بوده و آنچه را در مصادر می‌دیده عیناً نقل می‌کرده است. حسن روش شیخ در آثارش این است که به وضوح مصادر و منابع نقل خود را مشخص کرده است. به سبب همین امر است که شما می‌توانید به راحتی مصادر شیخ در تألیف *الفهرست* را بیابید و بسیار آسان *فهرست* ابن‌بطّه و *فهرست* حُمید بن زیاد را از *فهرست* شیخ استخراج کنید. اما دربارهٔ نمونه‌ای که آقای مدرسی به عنوان شاهد آورده‌اند (ذیل نام فضیل بن عثمان در *فهرست* شیخ)، باید گفت که اتفاقاً نکتهٔ آن در همان امانت در نقل از منابع است. شیخ نخست نظر و نوشتهٔ ابن‌بطّه و حُمید بن زیاد را از فهارس آنها نقل می‌کند و در نهایت اجتهاد و نظر خود را می‌آورد. اما این گفته را می‌توان پذیرفت که بسیاری از اشتباهات شیخ در *الفهرست* ناشی از اعتماد او بر *فهرست* ابن‌بطّه است و از آنجا سرچشمه می‌گیرد.

در هر حال، شیخ مقیّد به نقل دقیق از منابع و مصادر خود بوده و ما می‌توانیم منابع او را از طریق سلسلهٔ اسناد او بشناسیم و منابع او در *الفهرست* را کاملاً مصدریابی کنیم؛ در حالی که در *فهرست نجاشی* چنین امکانی نیست. اما از نظر متن و نسخه‌شناسی تحلیلیِ کتاب‌ها و شناخت تحریرهای یک کتاب، *فهرست نجاشی* دقیق‌تر از *فهرست* شیخ است. علت آن هم این است که شیخ طوسی به **حجیت تعبدی خبر** گرایش یافته بود، اما نجاشی قائل به **حجیت کتاب** بود.

► آری. از *فهرست* ابن‌بطّه به عنوان منبع نجاشی و شیخ طوسی در تألیف فهارسشان می‌گفتید.

□ بلی. نجاشی در نقل از *فهرست* ابن‌بطّه خیلی ظریف عمل کرده است. نجاشی درباره فهرست ابن‌بطّه می‌گوید: «فی فهرست ما رواه غلط کثیر».[۱] دقت می‌کنید؟ نمی‌گوید همه‌اش غلط است، بلکه می‌گوید اغلاط بسیاری در آن است. در ادامه می‌گوید که ابن‌بطّه تعلیق سند می‌کرده است: «یعلّق الأسانید بالأجازات».[۲] می‌توان گفت که نجاشی در ده ـ پانزده مورد نظر ابن‌بطّه را با تأیید و اعتماد نقل کرده است.

نجاشی با *فهرست* ابن‌بطّه سه گونه برخورد می‌کند: [۱] در بسیاری موارد و ذیل نام بسیاری از مؤلفان، نجاشی اساساً از *فهرست* ابن‌بطّه نقل نمی‌کند. دلیل آن هم این است که ذیل نام همان مؤلف شیخ طوسی از *فهرست* ابن‌بطّه نقل می‌کند؛ پس معلوم می‌شود که در *فهرست* ابن‌بطّه در این زمینه مطلبی بوده اما نجاشی ـ برخلاف شیخ ـ آن را قبول نکرده و در کتاب خود نظر او را نیاورده است. [۲] در برخی موارد نجاشی نظر ابن‌بطّه را ـ بدون هیچ اضافه‌ای در تأیید یا رد آن ـ فقط نقل می‌کند. [۳] در بعضی موارد نجاشی مطلب ابن‌بطّه را می‌پذیرد و با تأییدْ آن را نقل می‌کند. در این موارد نجاشی تعبیر **أخبرنا** را می‌آورد و با ذکر سلسلهٔ سند خود به *فهرست* ابن بطّه مطالب او را نقل می‌کند.

نجاشی دو طریق به ابن‌بطّه دارد: از یک طریق به یک واسطه از ابن‌بطّه نقل می‌کند و آن طریق ابوالمفضّل شیبانی است؛ از طریق دیگر به دو واسطه از ابن‌بطّه نقل می‌کند و آن طریق ابن‌نوح از شریف حسن بن حمزه طبری است.[۳] شیخ طوسی تنها یک طریق به *فهرست* ابن‌بطّه دارد و آن همین طریق شریف حسن بن حمزه است که میان نجاشی و شیخ مشترک است. نجاشی فرزند بغداد است و در نوجوانی ابوالمفضّل را دیده و از او اجازهٔ روایت گرفته، اما شیخ فرزند خراسان بوده و بعدها ـ پس از وفات ابوالمفضّل ـ به بغداد آمده است. به همین دلیل است که شیخ طوسی ـ برخلاف نجاشی ـ با واسطه

---

۱. *فهرست نجاشی*، ص ۳۷۳.
۲. همان‌جا.
۳. نک: همان، ص ۳۷۳.

از ابوالمفضّل شیبانی روایت می‌کند.[۱] شیبانی فردی ضعیف است[۲] و نجاشی ظاهراً روایت او را قبول نداشته و به جهت قُرب اسناد به ابن‌بطّه از او اجازهٔ روایت گرفته است. به همین دلیل نجاشی در موارد متعددی که از طریق او از ابن‌بطّه نقل می‌کند می‌گوید: «قال ابوالمفضّل».[۳] اما نجاشی طریق دیگری نیز به ابن‌بطّه دارد که چنین است: احمد بن علی ابن‌نوح از شریف حسن بن حمزه علوی طبری از ابن‌بطّه. حسن بن حمزه مورد قبول و اعتماد نجاشی بوده[۴] و نجاشی هنگامی که از طریق او از فهرست ابن‌بطّه نقل می‌کند می‌گوید: «أخبرنا ابوالعباس احمد بن نوح قال حدّثنا الحسن بن حمزة العلوی الطبری عنه [= ابن**بطّة**] بکتبه»، و بلافاصله می‌افزاید: «وقال ابوالمفضّل محمد بن عبدالله بن المطلب حدّثنا محمد بن **بطّة**».[۵] این تفاوت تعابیر نشانهٔ این است که نجاشی مطلب ابن‌بطّه در فهرستش را از طریق حسن بن حمزه پذیرفته است. دقت و ظرافت نجاشی را ملاحظه می‌کنید؟ همهٔ تعبیرات و اصطلاحات نجاشی معنای دقیق و خاص خود را دارد. این دقت‌ها را شما در *فهرست* شیخ نمی‌بینید.

► از اجازات و کتاب‌های موجود به عنوان نوع دوم و سوم از منابع نجاشی و شیخ طوسی در تألیف فهارسشان یاد کرده بودید.

□ بلی. عرض کردم که پس از فهارس قدما، اجازات و کتاب‌های موجود، دو دستهٔ دیگر از منابع نجاشی و شیخ طوسی در تألیف فهارسشان بوده است. بنابراین

---

۱. نک: *رجال الطوسی*، ص ۴۴۷.

۲. دربارهٔ او و ضعف وی، نک: *الرجال* ابن‌غضائری، ص ۹۸ ــ ۹۹؛ *فهرست نجاشی*، ص ۳۹۶؛ نیز: *رجال الطوسی*، ص ۴۴۷.

۳. همان، ص ۱۳۲، ۲۵۴، ۳۳۶، ۳۷۳، ۳۷۹، ۳۸۲، ۴۳۹، نیز نک: ص ۴۶۲، که به روایت کتاب ابوهلال از سوی شیبانی اشاره می‌کند اما به روایت خود از این کتاب به واسطهٔ شیبانی اشاره نمی‌کند و تعبیر **أخبرنا** را به کار نمی‌برد.

۴. برای آگاهی از حسن بن حمزه حسینی طبری (م ۳۵۸؛ معروف به **مرعش**) و آثار او، نک: *فهرست نجاشی*، ص ۶۴ ـ ۶۵؛ *فهرست طوسی*، ص ۱۳۵. حسن بن حمزه یکی از مهمترین افرادی است که میراث مکتب قم را به بغداد منتقل کرد. به نوشتهٔ نجاشی (*فهرست نجاشی*، ص ۶۴) وی در سال ۳۵۶ به بغداد آمد و مشایخ بغداد ـ مانند شیخ مفید ـ با او دیدار کردند.

۵. *فهرست نجاشی*، ص ۳۷۳.

فهرست‌های آنان بر پایهٔ کتاب‌های رجالی قدما و کتب احادیث نوشته نشده است. البته بحث‌های پراکندهٔ رجالی در فهرست‌ها یافت می‌شود، مثلاً نجاشی در مواردی می‌گوید: «ذکره أصحاب الرجال»؛[1] اما این موارد اندک است. یا شیخ طوسی در *فهرست* خود نام احمد بن هلال را می‌آورد اما کتابی به او نسبت نمی‌دهد و تنها می‌گوید: «وقد روی أکثر اصول أصحابنا».[2] البته نجاشی هم نام احمد بن هلال را آورده است، اما او دو کتاب هم به وی نسبت می‌دهد.[3]

► فرق کتاب‌های **فهرست** با **اجازات** را، به عنوان دو منبع نجاشی و شیخ طوسی در تألیف فهارسشان، در چه می‌دانید؟

□ آنچه امروزه ما از فرق این دو می‌فهمیم این است که احتمالاً **فهرست** کتابی بوده که مؤلف در آن از کتاب‌هایی که اجازهٔ نقل از آنها را داشته و آنها را روایت می‌کرده یاد می‌نموده است، بدون آنکه مخاطب معینی برای آن در نظر بگیرد. **اجازه** همان کار **فهرست** را انجام می‌داده ولی برای مخاطب معین، مانند اجازه‌ای که ابوغالب زراری (م ۳۶۸) خطاب به نوهٔ خود که تنها دو سال داشته نوشته و می‌گوید که کتاب‌های موجود نزد من اینهاست، و سپس از کتاب‌ها نام می‌برد.

اجازه بیشتر برای نسخه‌شناسی بود، نظیر اینکه امروزه کسی بخواهد بداند از فلان کتاب چند نسخه در کتابخانه‌های دنیا هست و هر نسخه چه ویژگی‌هایی دارد. نجاشی ذیل نام جمیل بن درّاج می‌گوید: «له کتاب رواه عنه جماعات من الناس و طرقه کثیره؛ و أنا علی ما ذکرته فی هذا الکتاب لا أذکر إلا طریقاً أو طریقین حتی لا یکبر الکتاب إذ الغرض غیر ذلک».[4] در **اجازه** لازم نبوده که حتماً کتاب‌ها را نزد استاد **سماع** یا **قرائت**

---

۱. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۲۷ (ش ۵۱)، ص ۱۰۴ (ش ۲۶۰)، ص ۱۰۴ (ش ۲۶۱)، ص ۱۰۵ ــ ۱۰۶ (ش ۲۶۵)، ص ۱۶۴ (ش ۴۳۳)، ص ۱۹۹ (ش ۵۳۰)، ص ۲۰۷ (ش ۵۵۰)، ۳۱۸ (۸۷۰).

۲. *فهرست طوسی*، ص ۸۳.

۳. *فهرست نجاشی*، ص ۸۳.

۴. همان، ص ۱۲۷.

کرده باشند؛ به همین جهت در تحلیل فهرستی **اجازه** بیش از **سماع** و **روایت** رواج داشته است. البته اصحاب ما اصرار داشتند که کتاب‌ها را به نحو **وجاده** نگیرند، بر خلاف کسانی مانند قاضی نعمان (م ۳۶۳) که از علمای درجهٔ اول اسماعیلیه است. تا پیش از چاپ *الایضاح* قاضی نعمان این پرسش همیشه در ذهن من بود که قاضی نعمان به چه طریقی احادیث را در *دعائم الاسلام* نقل کرده است؟ پس از اینکه *الایضاح* او پیدا شد و به چاپ رسید، دیدیم که او عباراتی مانند «فی ما رأیت فی الکتب» را به کار می‌برد.[1] اینجا بود که متوجه شدیم او همهٔ این روایات را از کتاب‌ها به صورت **وجاده** نقل می‌کند. این نشانهٔ ضعف آثار حدیثی اسماعیلیه است.

► آری. از فهرست‌ها و اجازه‌ها به عنوان دو منبع متفاوت در فهارس نجاشی و شیخ طوسی می‌گفتید.

□ بلی. ببینید، مثلاً ابن‌عقده کتاب فهرست ندارد ولی نجاشی از او نقل می‌کند. به نظر من همگی منقولات نجاشی از ابن‌عقده، از اجازات ابن‌عقده به محدثان بغداد ـ که بعداً از مشایخ نجاشی شدند ـ نقل شده است. مشکل ما اینجاست که نجاشی از ابن‌ولید در برخی موارد از *فهرست* او نقل می‌کند و در مواردی دیگر از اجازهٔ او. همین امر استنباط ما را در آن نظری که عرض کردم دچار مشکل می‌کند. ابن‌ابی‌جید که به بغداد آمد، اجازهٔ روایت نقل از کتاب‌های ابن‌ولید را به نجاشی و شیخ طوسی داد. با این حال نقل‌های نجاشی و شیخ طوسی از ابن‌ولید در کتاب‌هایشان متفاوت است. ما نمی‌دانیم چرا منقولات نجاشی و شیخ از یک منبع (فهرست ابن‌ولید) که یک راوی واحد (ابن‌ابی‌جید) اجازهٔ نقل از آن را در یک زمان به دو نفر داده، متفاوت است! برای نمونه به فهارس نجاشی و شیخ طوسی در ذیل نام اسماعیل بن جابر جعفی نگاه کنید.[2] من

۱. نک: «الایضاح»، ص ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۹، ۲۱۲.

۲. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۳۳: «له کتاب، ذکره محمد بن الحسن بن الولید فی فهرسته: أخبرنا ابوالحسین علی بن احمد، قال حدّثنا محمد بن الحسن، قال حدّثنا محمد بن الحسن عن محمد بن ◄

احتمال می‌دهم که شیخ در عبارات ابن‌ولید تصرفاتی کرده و آنچه را اشتباه می‌دانسته تغییر داده باشد.

► این امر با امانت شیخ طوسی و نقل دقیق او از منابع ـ که شما بر آن تأکید داشتید ـ در تناقض نیست؟

□ بلی. شاید این نمونه از استثنائات باشد. به هر حال صرفاً یک احتمال است.

► آیا ممکن است که ابن‌ابی‌جید هم اجازهٔ روایت مستقلی که خود از ابن‌ولید داشته را به نجاشی و شیخ طوسی داده باشد و هم به طور جداگانه اجازهٔ روایتِ نقل از *فهرست* ابن‌ولید را؟

□ نمی‌دانیم! ممکن است ابن‌ولید اجازهٔ روایت *فهرست* خود را به ابن‌ابی‌جید داده باشد و نجاشی از آن به صورت **اجازه** تعبیر کرده باشد.

► دربارهٔ *فهرست* صدوق، که قاعدتاً از منابع نجاشی و شیخ طوسی بوده، و *مشیخهٔ* او در پایان *کتاب من لا یحضره الفقیه* چه نظری دارید؟ چه فرقی میان **فهرست** و **مشیخهٔ** او قائل هستید؟

□ به نظر من مقداری از *فهرست* صدوق در *فهرست نجاشی* نقل شده و مقداری هم در *فهرست* شیخ طوسی. با توجه به اینکه صدوق کتاب **فهرست** داشته احتمال می‌رود که او **مشیخهٔ** *فقیه* را به عنوان مکمّل **فهرست** خود نوشته باشد، بدین‌گونه که **فهرست** را به منظور ذکر طرق و سلسله سندهای خود به **کتاب‌ها** نوشته و **مشیخه** را به منظور ذکر طرق و سلسله سندهای خود به **روایات**. نوع، روش و کارکرد مشیخه‌ها در ادوار مختلف یکسان نیست. مشیخهٔ حسن بن محبوب به روش مشیخه‌های اهل سنت تألیف شده بوده، یعنی مجموعهٔ احادیث که ترتیب احادیث بر اساس شیوخی بوده که

➢ عیسی عن صفوان بن یحیی عنه»؛ قس: *فهرست طوسی*، ص ۳۷: «له کتاب، أخبرنا به ابن‌ابی‌جید عن ابن‌الولید عن الصفار عن محمد بن عیسی بن عبید عن صفوان عن اسماعیل بن جابر».

روایات را از آنان اخذ کرده‌اند. مشیخهٔ صدوق هم ـ چنانکه گفتیم ـ ذکر طرق او به **روایات** راویان است. مشیخهٔ شیخ طوسی در انتهای *تهذیب الاحکام*، ذکر طرق شیخ به کتاب‌هاست که از این نظر مشیخهٔ *تهذیب* شبیه کتاب‌های فهرست است.

۳

► اگر موافق باشید، اکنون که زوایای **تحلیل فهرستی** نزد علمای قدیم شیعی تااندازه‌ای شناخته شد، به تغییر نگرش علمای امامیه و گرایش آنان به **تحلیل رجالی** ـ به گونه‌ای که **تحلیل فهرستی** حدیث به کلی کنار نهاده شد ـ در تاریخ حدیث‌شناسی و فقه شیعه بپردازیم.

□ من معتقدم شیخ طوسی نقش اساسی را در این تغییر نگرش داشته، و علت آن هم اعتقاد او به **حجیت تعبدی خبر** بوده است. به نظر من در پذیرش احادیث، مبنای کلینی (م ۳۲۹) **وثوق به شواهد و قرائن**، مبنای صدوق (م ۳۸۱) **سماع از مشایخ و قبول استادان برجستهٔ او مانند پدرش و ابن‌ولید**، و مبنای شیخ طوسی (م ۴۶۰) **حجیت تعبدی خبر** بوده است. بحث حجیت تعبدی خبر از زمان شیخ طوسی و توسط او در میان علمای امامیه مطرح گردید و مورد قبول واقع شد. پیش از شیخ طوسی اصحاب ما می‌کوشیدند که با شواهد و قرائن حجیت اخبار را اثبات کنند و **حجیت تعبدی خبر** را رد می‌کردند. سید مرتضی (م ۴۳۶) ـ که استاد شیخ طوسی است ـ صراحتاً می‌گوید همان‌گونه که **قیاس** نزد ما (شیعه) باطل است، **حجیت تعبدی خبر** هم مورد قبول ما نیست.[1] نجاشی (م ۴۵۰) ـ که معاصر شیخ طوسی است ـ در *فهرست* خود به خوبی نشان می‌دهد که **حجیت تعبدی خبر** را قبول ندارد و مبنای کار او حجیت خبر بر پایهٔ کتابشناسی و نسخه‌شناسی ـ یا همان **تحلیل فهرستی** ـ است. به هرحال شیخ طوسی

---

۱. برای آگاهی تفصیلی از آرای شریف مرتضی در باب خبر واحد، نک: «جوابات المسائل التبانیات»، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۱، ص ۵ ـ ۹۶؛ *الذریعة إلی اصول الشریعة*، ج ۱، ص ۲۸۰ ـ ۲۸۸، ج ۲، ص ۵۱۷ ـ ۵۵۷. برای نظر او در باب خبر واحد، نیز نک: *المسائل الناصریات*، ص ۲۷۶، ۴۲۳، ۴۴۶؛ *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، ص ۳۰ ـ ۳۱، ۴۷، ۶۰، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۳۵۱.

اولین کسی است که بحث **حجیت تعبدی خبر** را در شیعه مطرح کرد و با توجه به جایگاه او این مبنا در میان امامیه تثبیت شد. شیخ با پذیرش **حجیت تعبدی خبر** تحلیل رجالی را تقویت کرد و تحلیل فهرستی را از رونق انداخت. در قرون بعدی علامه حلی (م ۷۲۶) این مبنا را کاملاً تثبیت کرد. بعدها در قرن دهم اخباری‌ها با این مبنا مخالفت کردند و تا حدی با تحلیل فهرستی به حجیت روایات روی آوردند.

► شما چه عواملی را در پذیرش **حجیت تعبدی خبر** از سوی شیخ طوسی و در نتیجه گرایش او به **تحلیل رجالی** مؤثر می‌دانید؟

□ محیط علمی بغداد در این باره بسیار مؤثر بود. بغداد در آن عصر شهر مهمی بود. اقشار علمی مختلف اعم از فقها، عرفا و فلاسفه در آن عصر در بغداد بودند. شیخ طوسی نخستین کسی از شیعه بود که در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد به تدریس کلام شیعی پرداخت. نظامیهٔ بغداد مهمترین مدرسه دینی بغداد در جهان اسلام ـ با وسعت کم‌نظیر دنیای اسلام در آن زمان ـ بود. این خیلی مهم است که شیخِ روافض ـ در اصطلاح عامه ـ در یک محیط علمی آزادانه تدریس کند. این بعدها بود با جنجال سلجوقیان در بغداد به بهانهٔ حمایت از خلافت عباسی شیعیان تحت فشار قرار گرفتند، کتابخانهٔ شیخ به آتش کشیده شد، شیخ به نجف پناه آورد و حوزهٔ کهنسال نجف را بنیاد نهاد، و نجاشی هم به روستایی با نام **مطیرآباد** در کنار دجله گریخت و ـ با افسوس بسیار ـ در گمنامی درگذشت. به هر حال، محیط باز علمی در بغداد آن عصر و غلبهٔ جریان علمی اهل سنت ـ که **حجیت تعبدی خبر** اساساً مبنای آنانَ در پذیرش حدیث بود ـ، حجیت تعبدی خبر را به عنوان یک نظریهٔ علمیِ مورد قبول پذیرفته بود. به نظر من شیخ از این مبنا ـ که در آن زمان یک نظریهٔ علمی استاندارد میان مسلمانان به شمار می‌رفت ـ تأثیر پذیرفت.

► ممکن است این موضوع را کمی بشکافید؟ هم از نظر پیشینهٔ مبنای حجیت تعبدی خبر نزد اهل سنت، و هم از نظر جایگاه شیخ طوسی در تثبیت آن نزد امامیه.

□ بحث **حجیت خبر** ـ در این معنایی که ما در نظر داریم ـ در حدود سال‌های ۱۶۰

تا ۱۷۰ هجری پیش آمد: حجیت خبرِ ثقة، عدل، مجهول و ... که در **علم اصول** مطرح شد، و حجیت و وثاقت راوی که در **علم رجال** طرح گردید. در میان شیعه این بحث‌ها به آن تفصیل که نزد اهل سنت مطرح شد مجال طرح نیافت؛ چون شیعه نسخه‌های کتاب را حفظ می‌کرد و نگاه می‌داشت. آنچه هم که پنجاه – شصت سال بعد پیش آمد اختلاف میان نسخه‌های کتاب بود. از همین رو ـ چنانکه قبلاً هم عرض کردم ـ **تحلیل رجالی** در میان اهل سنت رشد یافت و **تحلیل فهرستی** در میان شیعه.

در باب نوشتار هم از قدیم دو دیدگاه متفاوت مطرح بود: یک دیدگاه معتقد بود که کتاب (اثر مکتوب) حدیثی حتماً باید **سماع** یا **قرائت** شود و اگر به نحوهٔ دیگر (**مناوله، اجازه، وجاده**) اخذ شود معتبر نیست و ارزشی ندارد؛ دیدگاه دیگر عقیده داشت که اخذ و نقل از کتاب (اثر مکتوب) حدیثی اگر به طریق **سماع** یا **قرائت** هم نباشد اشکالی ندارد. دیدگاه نخست همان دیدگاه بخاری و مبنای رجالیان اهل سنت در پذیرش حدیث است. اینکه معروف است که بخاری از امام جعفر صادق (ع) حدیث نقل نمی‌کند بر اساس همین مبنای اوست، نه آنکه ـ نعوذ بالله ـ بخاری امام (ع) را ثقة نمی‌دانست، بلکه او می‌گوید که امام صادق (ع) فرمود احادیثی را که نقل می‌کنم گاه از پدرم (امام محمد باقر(ع)) شنیده‌ام و گاه در کتاب او دیده‌ام؛ به همین دلیلِ نقل از کتاب بدون **سماع** یا **قرائت**، بخاری از امام صادق (ع) در صحیح خود حدیثی نقل نمی‌کند. بخاری (م ۲۵۶) و مسلم (م ۲۶۱) همین برخورد و موضع‌گیری را در مقابل عمرو بن شعیب (که معاصر با امام باقر (ع) و امام صادق (ع) است) و **الصحیفة الصادقة** که او آن را به جدش عبدالله بن عمروعاص نسبت می‌داد و از آن نقل می‌کرد داشتند. حال آنکه عمرو بن شعیب از نظر خط فکری جزء نواصب است و در نقطهٔ مقابل امام جعفر صادق (ع) جای دارد، تا آنجا که به عمر بن عبدالعزیز که سبّ حضرت امیر (ع) را ممنوع کرده بود اعتراض کرد و گفت: «یا امیرالمؤمنین! السنة السنة!»،[1] یعنی این کار سنت است و نباید از آن دست برداشت! پس مبنای بخاری این بود که چون عمرو بن شعیب کتاب **الصحیفة الصادقة** را از جدش **سماع** نکرده و به طور **وجاده** از کتاب او نقل

۱. نک: *موسوعة الامام علی بن ابی‌طالب*، ج ۱۱، ص ۳۹۵.

می‌کند، پس نقل او معتبر نیست. به همین دلیل بخاری هیچ یک از روایات عمرو بن شعیب به نقل از **الصحیفة الصادقة** را در صحیح خود نیاورده است.

اشکال معروف وارد بر محمد بن سنان که او را **کذاب** معرفی می‌کنند ـ هرچند از نوعی دیگر است ـ بی‌شباهت با مورد قبل نیست. او از کتاب‌هایی که مثلاً در بازار کتاب می‌خرید نقل می‌کرد ولی روایت خود را به همان راوی اصلی نسبت می‌داد؛ مثلاً می‌گفت عبدالله بن مسکان گفت، حال آنکه او اساساً عبدالله بن مسکان را ندیده بود. به همین جهت او **کذاب** معرفی شده است. این بحث مهمی نزد رجالیان قدیم بود که آیا بدون **سماع** و **قرائت** می‌توان تعابیر دالّ بر تحدیث را به کار برد یا نه؟ مثلاً اگر روایتی را از *کافی* کلینی نقل می‌کنیم، آیا می‌توانیم بگوییم **کلینی گفت** یا باید بگوییم **در کتاب کلینی یافتم** یا **دیدم** یا **خواندم**؟ روایتی از محمد بن خالد اشعری نقل شده که می‌گوید از امام جواد (ع) پرسیدم آیا می‌توانیم از کتاب‌های در دسترس حدیث نقل کنیم؟ و امام(ع) در پاسخ فرمود: «حدّثوا بها فإنها حق». این روایت را شیخ حر عاملی در «ابواب صفات القاضی» از *وسائل الشیعة* آورده است.[1] البته من شخصاً این روایت را قبول ندارم و سنداً و متناً آن را دچار اشکال می‌دانم؛ اما مبنای خود شیخ حر بر جواز این شیوه است و در تألیف *وسائل* نیز به همین روش عمل کرده است. باری، آن شیوه رجالیان اهل سنت در اتصال سلسلهٔ اسناد روایت از ثقة به ثقة تا راوی نخست، خود به خود به مبنای **حجیت تعبدی خبر** می‌انجامد.

اما در باب پرسش شما از نقش شیخ طوسی در این تغییر روش، باید بگویم که شیخ طوسی از نظر خط فکری حد وسط **مکتب قم** (به نمایندگی شیخ صدوق) و **مکتب بغداد** (به نمایندگی شیخ مفید و سید مرتضی) است. به عقیدهٔ من نقش شیخ طوسی در تلفیق مکتب قم و بغداد باعث شد که او را **شیخ الطائفة** بنامند. فراموش نکنیم که برخورد تندی میان مکتب قم و مکتب بغداد بوده است. *تصحیح الإعتقاد* مفید در رد *الإعتقادات* استادش صدوق خیلی تند است؛ **تصحیح اعتقاد** یعنی اعتقادات صدوق صحیح نیست! این بسیار مهم و محل تأمل فراوان است. مفید صراحتاً می‌گوید قمی‌ها

---

۱. نک: *تفصیل وسائل الشیعة*، ج ۲۷، ص ۸۴.

در ولایت ائمه قصور دارند.[۱] از سوی دیگر صدوق هم زمانی که از **مفوّضة** سخن می‌گوید مقصودش بغدادی‌هاست. بعد از روی کار آمدن آل بویه که شیعه قدرت و حکومت یافت و فقه با سیاست پیوند خورد، مقداری تندروی هم پیش آمد. رمز انقلابیون شیعه همین شهادت به ولایت امیرالمؤمنین (ع) در اذان بود. حال آنکه صدوق صراحتاً این امر را از نشانه‌های غلات و مفوّضه معرفی می‌کند.[۲] اما شیخ طوسی ـ که خود شاگرد مفید و سید مرتضی بود ـ راه میانه را برگزید و از آن حدّت مخالفت مکتب بغداد با مکتب قم کاست.

ظاهراً عقیدهٔ شیخ طوسی این بود که ملاک عمل علمای مکتب قم و بغداد ـ با همهٔ اختلاف مشرب‌هایشان ـ همین کتاب‌های مشترک میان آنهاست. اجماع در نظر شیخ طوسی مشترکات این دو مکتب است. شیخ کوشید که میان مشترکات این دو مکتب جمع کند. ولی آیا حقیقتاً این دو مکتب به هم نزدیکند؟ در هر حال، شخصیت با نفوذی مانند شیخ طوسی مبنای **حجیت تعبدی خبر** را در میان شیعه تثبیت می‌کند و بعدها دیگران که از اختلاف مبناها و روش‌ها آگاهی دقیقی نداشتند میان **تحلیل فهرستی** و **تحلیل رجالی** به اشتباه خلط کردند و دچار لغزش‌هایی مانند **ترکیب الأسانید** شدند که شرح آن مجالی دیگر می‌طلبد.

◄ در دورهٔ معاصر دو مکتب رجالی عمده در حوزه‌های دینی ما پدید آمد: مکتب آیت‌الله سید حسین طباطبایی بروجردی (م ۱۳۴۰ ش) در قم، و مکتب آیت‌الله سید ابوالقاسم موسوی خویی (م ۱۳۶۹ ش) در نجف. شما از سویی از شاگردان دوره‌های متأخر تدریس آیت‌الله خویی به شمار می‌آیید، و از سوی دیگر از طریق آیت‌الله سید علی حسینی سیستانی (که بیش از آنکه تحت تأثیر آیت‌الله خویی در نجف باشند از آیت‌الله بروجردی در قم تأثیر پذیرفته‌اند) به مکتب آیت‌الله بروجردی متصل می‌شوید. سلسله کتاب‌های *ترتیب الأسانید* آیت‌الله بروجردی و مجموعهٔ **معجم** *رجال الحدیث*

---

۱. نک: *تصحیح اعتقادات الامامیة*، ص ۱۳۵.

۲. نک: *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۲۹۰. در این باره، نیز نک: مکتب *در فرایند تکامل*، ص۹۹ و پانوشت‌های همان‌جا.

آیت‌الله خویی را اجمالاً چگونه تحلیل می‌کنید؟ آیا مکتب رجالی آیت‌الله بروجردی با **تحلیل فهرستی** قدما قرابت ندارد؟

□ خواهش می‌کنم! ببینید، در تحلیل فهرستی نقل تمام سلسلهٔ سند اهمیت دارد (مانند روش مرحوم آقای بروجردی در *ترتیب الأسانید*)؛ چرا که در تحلیل فهرستی از **سلسلهٔ سند** می‌توان به کتاب رسید، مثلاً سند **سکونی از حلبی** به **کتاب حلبی** برمی‌گردد. یک سلسلهٔ سند که تکرار می‌شود می‌توان فهمید که این سند **کتاب** است. اما در تحلیل رجالی نقل تمام سلسله سند اهمیتی ندارد و فقط طبقهٔ رجال مهم است که هر راوی از کدام راوی دیگر نقل می‌کند، یعنی بحث سندی در طبقات رجال به راوی و مرویٌ عنه ختم می‌شود (مانند روش مرحوم آقای خویی در *معجم رجال الحدیث*، روش اردبیلی در *جامع الرواة* و روش رجالیان اهل سنت). بنابراین *ترتیب الأسانید* مرحوم آقای بروجردی از نظر **تحلیل فهرستی** مفید است و *معجم رجال الحدیث* مرحوم آقای خویی از نظر **تحلیل رجالی**. اما اگر مرحوم آقای بروجردی قدم دوم را هم برمی‌داشتند و سلسله سندها را ـ که کامل نقل کرده‌اند ـ به کتاب‌ها هم متصل می‌کردند خیلی نافع بود و کار ایشان تحلیل فهرستی به شمار می‌آمد؛ اما گمان می‌کنم که ایشان به این نکته که سلسله سندها غالباً به کتاب برمی‌گردند تفطّن نداشتند. قصد ایشان این بود که کل سلسله سندها را کنار هم بگذارند تا افتادگی‌های اسناد تشخیص داده شود؛ اما این کار با ذکر دو ـ سه طبقه هم قابل تشخیص بود و نیازی به نقل تمام سلسلهٔ سند نبود. البته کار مرحوم آقای بروجردی ـ چون تمام سلسلهٔ سند را از اول تا آخر درج کردند ـ این حسن را داشت که بسیاری از ارسال‌ها، ابهام‌ها، اسقاط‌ها، تصحیف‌ها، عطف‌ها و اضافات در سلسلهٔ اسناد پیدا شد؛ اما تحلیل فهرستی در کار ایشان نیست. کاش ایشان سلسلهٔ اسناد را تحلیل فهرستی می‌کردند و کتاب‌ها را مشخص می‌ساختند. البته می‌دانید که بحث تحلیل فهرستی در حوزه‌های علمیهٔ ما رایج نبوده و نیست. بحث تحلیل فهرستی را ما زنده کردیم و در سالیان اخیراندکی در حوزه جا انداختیم.

۴

► آری، همین گونه است که می‌فرمایید. به مبحث دیگری وارد شویم. شما مبانی رجالی خود را در درس خارج فقه، بر پایهٔ همین تحلیل فهرستی بنا نهاده‌اید و در بررسی احادیث و در نهایت استنباط احکام فقهی تحلیل فهرستی را کاملاً دخالت می‌دهید. پرسش جمع کثیری از فضلا ـ هنگامی که از تحلیل فهرستی احادیث با آنان سخن می‌گوییم ـ این است که اکنون که ما کتاب‌ها و مصادر اولیه را (که در اختیار کلینی، صدوق یا حتی شیخ طوسی بوده) در اختیار نداریم و نسخه‌های مختلف آنها و ویژگی‌های هر یک را نمی‌شناسیم، آیا راهی جز **حجیت تعبدی خبر** در بررسی وثاقت روایات برای ما باقی می‌ماند؟

□ درست است. به همین دلیل بود که اهل سنت پس از آنکه یکی دو نسل از اصحاب پیامبر(ص) دور شدند به **تحلیل رجالی** و **حجیت تعبدی خبر** رو آوردند، چون راهی جز این نداشتند. علامهٔ حلی نیز در قرن هفتم به همین دلیل این مبنا را در میان شیعه تثبیت کرد. اما به نظر من مسائل باید ریشه‌ای حل شود: روش قدمای اصحاب ما شناسایی شود و مصادر اولیهٔ ما بازسازی و تحلیل شود. همهٔ اینها در تعیین و تشخیص احادیث **صحیح** و **ضعیف** آثار مهمی دارد: مبناها را عوض می‌کند و در استنباط احکام اثر می‌گذارد. من معتقدم اگرنه در حوزهٔ احادیث اعتقادات، دست کم در حوزهٔ احادیث فقهی و استنباط احکام، روش **تحلیل فهرستی** ـ که ما بر آن تأکید داریم ـ پاسخگو خواهد بود. اما اشکال اینجاست که در حوزه‌های علمیهٔ ما روی این مباحث کار نشده است. این مباحث راهگشا هست، اما ما کاهلی کرده‌ایم و کار نکرده‌ایم. یک علت اساسی‌اش این است که **تحلیل رجالی** کار آسانی است، مانند فرمول‌های ریاضی است و پاسخ گرفتن از آن آسان است؛ اما **تحلیل فهرستی** کار دشواری است و کوشش مضاعفی را می‌طلبد، تحلیل متنی روایات و جستجوی شواهد و قرائن تاریخی را لازم دارد، خیلی از شواهد اینک در دست ما نیست و از میان رفته است. اما ـ بحمدالله ـ در حوزهٔ احادیث فقهی با جستجو و کنکاش می‌توانیم شواهد و قرائن را گردآوری کنیم. ما بسیاری از فروعات فقهی را با تحلیل افتادگی‌ها و اختلاف نسخه‌های متعدد یک روایت

حل کرده‌ایم. من بنا بر تتبعاتی که کرده‌ام معتقدم ۸۰٪ روایاتی که به عنوان روایات متعارض در مجموعهٔ روایات شیعه مطرح شده به **راوی** و **اختلاف نسخه‌های** روایات برمی‌گردد و نه به خود ائمه (ع). این روایات اول با خط کوفی نوشته شده، سپس دشواری‌ها و اشکالات خط کوفی از سویی و انتقال خط کوفی به خط نسخ از دیگرسو موجب اشتباهاتی در روایات شده و در نتیجه اختلاف نسخه‌های یک متن پیش آمده است. ما می‌گوییم با گردآوری شواهد و قرائن باید **متن اصیل** را یافت. البته توجه دارید که مسألهٔ **اختلاف نسخه‌های** یک روایت واحد که یک یا چند راوی آن را از یک معصوم (ع) روایت کرده‌اند، از نظر مبادی با بحث **تعارض** روایاتی که از نظر متن، راوی و معصومِ مروی‌عنه با یکدیگر تفاوت دارند جداست. مسألهٔ اختلاف نسخه‌های یک روایت واحد به مبحث **اثبات متن** روایت مربوط می‌شود.

► ممکن است به چند نمونه از اختلاف نسخه‌های یک روایت واحد، که در استنباط احکام و فتاوای فقهی هم تأثیر داشته، اشاره کنید؟

□ بلی. صدوق در *فقیه* روایتی را از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند که «من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج من الاسلام»، و سپس در ذیل آن به اختلاف مشایخ در باب معنی این حدیث اشاره می‌کند. اختلاف مشایخ در معنی این حدیث به اختلاف آنان در ضبط «جدّد» برمی‌گردد (یعنی سه تعبیر متفاوت: «من جدّد قبراً»، «من حدّد قبراً»، «من جدّث قبراً»). صدوق بر اساس این سه تعبیرِ ظاهراً متعارض فتوا داده و نوشته است: «واقول إنّ التجدید علی المعنی الذی ذهب إلیه محمد بن الحسن الصفار و التحدید ... الذی ذهب إلیه سعد بن عبدالله والذی قاله البرقی من أنّه جدّث، کلّه داخل فی معنی الحدیث وإنّ من خالف الامام فی التجدید والتسنیم والنبش واستحلّ شیئاً من ذلک فقد خرج من الاسلام».[1] حال آنکه واضح است که این سه تعبیر اختلاف نسخه‌های متنِ یک روایتِ واحد است. در ادوار متأخر نمونه‌های متعددی را می‌توان ذکر کرد.[2] شیخ حر در

۱. نک: *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۱۸۹ـ ۱۹۱.

۲. برای نمونه‌ای از تأثیر اختلاف نسخ در اختلاف فتاوا، نک: *الرعایة*، ص ۱۵۱، و تعلیقات و پانوشت‌های همان‌جا.

وسائل الشیعة دو روایت نقل می‌کند که راوی و امام (ع) در آنها عیناً یکی است. در یک روایت آمده: «**فیصلّی** النافلة»،[۱] و در دیگری آمده: «**فیقضی** النافلة».[۲] تردیدی نیست که این دو تعبیرْ اختلاف نسخه‌های یک روایت است؛ اما شیخ حر بر اساس همان مبنای **حجیت تعبدی خبر** این دو روایت را در دو باب جداگانه (که عناوین فتوایی متفاوتی دارند) آورده و بر اساس آنها دو نوع فتوا داده است!

۵

► اگر موافق باشید، اینک به بحث بازسازی میراث کهن حدیث شیعه بپردازیم. مصادر اولیهٔ حدیث شیعه را چگونه طبقه‌بندی می‌کنید؟ آیا ما از اهل بیت اثر مکتوبی که تألیف و تدوین خود ایشان باشد می‌شناسیم؟

□ در رابطه با نوشتارهای تألیفی اهل بیت باید عرض کنم که حضرت امیر (ع) هم نوشته‌هایی به صورت **کتاب** داشتند ـ که قبلاً از آنها یاد کردیم ـ و هم نوشته‌هایی پراکنده مانند نامه‌ها. از امام حسن (ع) و امام حسین (ع) نوشته‌ای به صورت کتاب تألیفی نمی‌شناسیم. به امام سجاد (ع) رساله‌هایی مانند *مسند زید* نسبت داده‌اند که می‌گویند زید بن علی آن را از پدرش (ع) نقل کرده است، لکن این امر ثابت نیست. همچنین **رسالهٔ حقوق** را هم به امام سجاد (ع) نسبت داده‌اند، اما این رساله تدوین امام (ع) نیست؛ احتمالاً کسی از اصحاب آن حضرت آن را از ایشان شنیده و سماع کرده است، مانند **دعای ابوحمزهٔ ثمالی** که قاعدتاً ابوحمزه آن را از امام (ع) شنیده و ثبت کرده است (حتی من بر اساس سیاق مختلف این دعا ـ که سند صحیحی هم دارد ـ احتمال می‌دهم که این دعا را ابوحمزه در بیش از یک شب یا حتی در اوقات مختلف و جاهای مختلف ـ مثلاً بخشی از آن را در مسجد کوفه ـ شنیده و بعداً این فقرات به هم متصل شده است،

۱. نک: *تفصیل وسائل الشیعة*، ج ۴، ص ۷۲، روایت ۴۵۴۳ (باب تأکد استحباب المداومة علی النوافل ...).

۲. نک: همان، ج ۴، ص ۷۵، روایت ۴۵۵۲ (باب تأکد استحباب قضاء النوافل إذا فاتت ...).

چون عبارت «وارزقنی حج بیتک الحرام فی عامنا هذا و فی کل عام و زیارة قبر نبیّک»،[۱] قاعدتاً با اینکه امام در مدینه بوده باشند ـ با آن فاصلهٔ اندک میان کوچهٔ بنی‌هاشم و مسجد و مزار پیامبر(ص) ـ نمی‌خواند). از ائمهٔ بعدی هم کتاب *فقه الرضا* را به امام رضا (ع) نسبت داده‌اند، اما انتساب این کتاب ـ با آنکه کتاب مهمی است ـ به امام (ع) اشتباه است. تفسیری هم به نام *تفسیر امام حسن عسکری* ـ که مشهور است ـ به امام عسکری (ع) نسبت داده‌اند که آثار جعل در آن واضح است و مسلماً از امام (ع) نیست.

اما اصحاب ائمه، مانند: عبیدالله بن علی حلبی، علاء بن رزین، معاویة بن عمار و دیگران، همگی مؤلف **کتاب**هایی بوده‌اند. چنانکه مشهور هم هست، اولین **کتاب مدوّن** حدیث در شیعه کتاب عبیدالله بن علی حلبی است. هر کدام از کتاب‌ها شرح تاریخی خاص خود را دارد. در مقابل روایات مکتوب در آثار تألیفی، روایات دیگری باقی می‌ماند که نمی‌دانیم آیا اینها از کتابی ـ مانند کتاب‌های **نوادر** که روایات پراکنده را در آن جمع می‌کردند ـ اخذ شده، یا از **مفردات** یا از **روایات شفاهی** بوده است.

► در بازسازی متون کهن حدیث شیعه ـ طبق مبنای مشترکی که هم شما و هم آقای مدرسی طباطبایی به آن معتقدید ـ در بسیاری موارد سلسله سندهای روایات، سند نقل از اثری مکتوب تلقی می‌شود و نه سند نقل شفاهی و سینه به سینه. در کنار این مبنای متین، کارهایی را که اخیراً رایج شده که مجموعهٔ روایات یک راوی را جمع‌آوری می‌کنند و بر اساس نوعی ترتیب موضوعی کنار هم جای می‌دهند،[۲] بدون اینکه در این گردآوری به نکاتی مانند این که آیا این روایات از کتاب اوست یا نقل

۱. *مصباح المتهجد*، ص ۵۸۷ ـ ۵۸۸؛ نیز نک: ص ۵۸۷، در فرازی دیگر از دعا: «وارزقنا حج بیتک و زیارة قبر نبیک».

۲. مجموعه‌های زیرکه به کوشش بشیر محمدی مازندرانی فراهم آمده، از آن شمارند: *مسند محمد بن قیس البجلی حول قضایا امیرالمؤمنین و غیرها*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۹ق؛ *مسند زرارة بن أعین*، قم، مؤسسة النشرالاسلامی،۱۴۱۳ ق؛ *مسند محمد بن مسلم الثقفی الطائفی*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق؛ *مسند ابی‌بصیر*، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۵ ق (۲ جلد).

شفاهی یا روایات مفرده است، یا مثلاً اگر راوی مذکور دارای چند کتاب بوده هر یک از این روایات متعلق به کدام کتاب اوست، توجه شود، چگونه ارزیابی می‌کنید؟

□ بلی، ما دو نوع بازسازی داریم: یک نوع این است که مثلاً می‌خواهیم کتاب *السنن والقضایا والأحکام* تألیف ابن‌ابی‌رافع را بازسازی کنیم؛ نوع دیگر این است که مثلاً همگی روایات ابوبصیر را گردآوری کنیم. من این کار دوم را **بازسازی** نمی‌دانم و اساساً آن را کاری فنی که ارزش علمی داشته باشد تلقی نمی‌کنم. ما **بازسازی** را این‌گونه تعریف می‌کنیم که احادیث مصادری که در شکل مکتوب وجود داشته اما به مرور زمان مطالب آن متفرق و پراکنده شده و به صورت قطعه قطعه در تصنیفات و مؤلفات بعدی ـ با تقدیم و تأخیر و تقطیع و ... ـ نقل شده، از آن مصنفات و مؤلفات بعدی جمع‌آوری کنیم و کنار هم بگذاریم تا آن نوشتار اولیه‌ای را که مفقود شده به همان صورتی که در آغاز تألیف و تدوین شده بوده بتوانیم در اختیار داشته باشیم. پس ما **بازسازی** را مختص مواردی می‌دانیم که **کتاب بودن** آنها احراز شده باشد. به نظر من جمع‌آوری روایات پراکندهٔ یک راوی **بازسازی** به حساب نمی‌آید و آن نکته‌های فنی را که در بازسازی یک کتاب کهن هست ندارد؛ مانند کتابی که با نام *تفسیر ابی‌حمزة الثمالی* در سال‌های اخیر منتشر کرده‌اند و در آن هر روایت تفسیری را که در سند آن نام ابوحمزه بوده، با اسانید مختلف و از مصادر مختلف، بدون آنکه هیچ تشابهی را میان آنها در نظر بگیرند، جمع کرده‌اند.[۱]

در **بازسازی** دو نکتهٔ عمده باید مورد توجه باشد: نخست اثبات وجود این آثار مکتوب؛ و دیگر گردآوری قطعات پراکندهٔ آن آثار، یعنی ببینیم چه‌اندازه از آن مصادر کهن از طریق کتاب‌ها و منابع بعدی به دست ما رسیده است. ما باید ضوابطی داشته باشیم برای اینکه تشخیص بدهیم کدام یک از روایات یک راوی (که مؤلف هم بوده و کتاب داشته) از **کتاب** اوست و کدام یک از **روایات مفرده** است. روایات مبتنی بر کتاب یک جایگاهی دارند و روایات مفرده جایگاهی دیگر. در هر حال، بازسازی همانند **وحدت بعد از کثرت** ـ به تعبیر عرفا ـ است؛ یعنی این روایات ابتدا در یک کتابی جمع

---

۱. این اثر با این مشخصات به چاپ رسیده است: *تفسیر القرآن الکریم لأبی‌حمزة ثابت بن دینار الثمالی*، اعاد جمعه و تألیفه عبدالرزاق حرزالدین، راجعه و قدّم له محمدهادی معرفة، قم، الهادی، ۱۴۲۰ ق.

بوده (وحدت) و پس از آن کتاب در کتاب‌های متعدد بـه صـورت پراکنـده نقـل شـده (کثرت)، و اینک ما می‌خواهیم از روی مصادر واسطه روایات کتاب اولیه را جمع کنـیم و آن کتاب اولیه را **بازسازی** کنیم (وحدت بعد از کثرت).

► در **بازسازی** مصادر اولیه، قاعدهٔ کلی این است که در سلسلهٔ سند روایتْ مؤلفـان را بشناسیم و با جستجو در منابع (و مهمتر از همـه فهـارس نجاشـی و شـیخ طوسـی) راوی کتاب را در نسل بعد از مؤلف تشخیص دهیم و در نهایت تعیـین کنـیم کـه ایـن روایت در اصل متعلق به کدام اثر مکتوب بـوده اسـت. امـا در درون ایـن قاعـدهٔ کلـی، نکته‌های ظریف و بسیار مهـم دیگـری هـم وجـود دارد، ماننـد: اخـتلاف نـسخه‌هـای گوناگون اثر، ساختار تألیفی اثر مفقـود، سـبک‌شناسـی اثـر و روش‌شناسـی تـألیف آن، برخورد علمای قدیم شیعه با کتاب از جهت رد و قبول کل اثر یا پاره‌ای از روایـات آن، و ... . اینها از جمله ظرافت‌های فنی بازسازی مصادر اولیهٔ حدیث شیعه به شمار می‌آید که ـ بنا بر روش و مبانی شما ـ همگی نهایتاً در استنباط‌های فقهی از احادیث بـه طـور جدی تأثیرگذار است. از این نکته‌های فنی **بازسازی** برای ما بگویید.

□ بلی، همـین‌گونـه اسـت کـه فرمودیـد. امـا در آن قاعـدهٔ کلـی کـه در بازسـازی کتاب‌های اولیهٔ حدیثی به آن اشاره کردید، مشکلی نیز هست و آن اینکه ما ـ مـثلاً ـ در یک سلسله سند به سه نفر که هر سه صاحب کتاب‌اند برخورد می‌کنیم؛ اینجا این بحث پیش می‌آید که ما چگونه می‌توانیم بفهمیم ـ یا لااقل وثوق پیدا کنیم ـ که این حدیث را کلینی از کدام مصدر (یعنی کتابِ کدام یک از راویان صاحب‌کتاب) اخـذ کـرده اسـت؟ این خود مشکلی در بحث بازسازی است که حل آن احتیاج به شـواهد و قـرائن دقیـق دارد.

اما بحث بازسازی ـ همان گونه که یادآور شدید ـ نکته‌های فنـی و ظریفـی هـم در خود دارد:

[۱] یک نکته، تاریخچهٔ تدوین کتاب است و اینکه کتاب مـورد بحـث چگونـه و از چه طریقی در بین اصحاب ما رواج یافته است. اینکه ـ مثلاً ـ فلان کتاب از میراث‌هـای کوفی اصحاب ماست که به قم منتقل شـده و مـسائلی از ایـن دسـت، در اینجـا مطـرح می‌شود.

[۲] نکتهٔ مهم دیگر، میزان نقل احادیث کتاب در منابع و مصادر بعدی است، یعنی اینکه ـ مثلاً ـ ببینیم کلینی، صدوق و شیخ طوسی هر یک چه مقدار و از آن مهمتر چه نوع احادیثی از کتاب را پذیرفته، گزینش کرده و در آثار خود نقل کرده‌اند و از آن میان بر اساس کدام روایاتْ فتوا داده‌اند. مثلاً برخی از روایات منقول از مصادر اولیه، از منفردات شیخ طوسی است که کلینی و صدوق آنها را نقل نکرده‌اند. اینها همه باید بررسی شود؛ یعنی برخورد اصحاب ما با یک حدیث خاص یا یک کتاب از حیث پذیرش یا رد حدیث یا کتاب (فرضاً از زمان کلینی و صدوق تا معاصران ما) باید دقیقاً شناسایی شود و سیر تاریخی حدیث از نظر قبول و عدم قبول آن بررسی شود. با این کار فنی ما به هدف اصلی خود دست می‌یابیم، و آن تعیین ارزش کتاب و اعتبارسنجی نسخه‌های گوناگون آن در میان اصحاب ماست؛ یعنی اینکه تا چه اندازه می‌توانیم به کتاب اعتماد کنیم و از میان نسخه‌های کتاب کدام یک نزد قدما معتبرتر دانسته می‌شده است. پس می‌توانیم یک یک روایات کتاب را از نظر اینکه هر یک از فقها در طول تاریخ از جهت قبول آن و استناد فقهی به آن، چگونه برخورد کرده‌اند بررسی کنیم.

[۳] نکتهٔ مهم دیگر این است که ما قطعات پراکندهٔ یک کتاب را از مصادر بعدی گردآوری می‌کنیم، اما از این طریق به ساختار و نظام اولیهٔ آن کتاب مفقود دست نمی‌یابیم و نمی‌دانیم که ساختار کتاب چگونه بوده است. می‌توانیم از روی حدس و احتمال بعضی از احادیث را پس و پیش کنیم، اما متأسفانه روح حاکم بر کتاب و نوشتار اولیه را نمی‌شناسیم.

[۴] نکتهٔ مهم دیگر، اختلاف نسخه‌های متون روایات کتاب است که در مصادر گوناگون ـ مثلاً *کافی* کلینی و *فقیه* صدوق ـ از نسخه‌های مختلف نقل شده است. بحث اختلاف ضبط‌های متن یک روایت واحد، از بحث‌های مهمی است که متأسفانه مبنای **حجیت تعبدی خبر** موجب مغفول ماندن آن گردیده است. قبلاً گفتیم که اصحاب ما به جای **تحلیل رجالی** بر اساس **راوی**، به **تحلیل فهرستی** بر اساس **کتاب** روی آوردند. در تحلیل فهرستی نسخه‌شناسی اثر صورت می‌گرفت که این امر از معیارهای تحلیل فهرستی بود. حتی گاهی از کتاب‌های بسیار مشهور، نسخ متعدد و متفاوت در دسترس بوده است. چنانکه نجاشی نقل می‌کند، ابن‌نوح از *کتاب حسین بن سعید* ــ که بسیار مشهور بوده ـ چهار نسخه را با سند نام می‌برد و تأکید می‌کند که این نسخه‌ها نباید با

یکدیگر خلط شود چون این نسخه‌ها با یکدیگر اختلاف دارند.[۱] اما ما در آثار شیخ طوسی می‌بینیم که در نقل از همین کتاب، نسخه‌های گوناگون با یکدیگر خلط شده است.

[۵] نکتهٔ مهم دیگر، بحث تقطیع متن روایات است. یکی از فواید مهم بازسازی یافتن تقطیع‌هاست. ما اکنون ـ به عنوان مثال ـ روایتی را در *وسائل الشیعة* یا *بحارالانوار* به صورت تقطیع‌شده می‌بینیم، به منبع آنها مراجعه می‌کنیم و از تقطیع باخبر می‌شویم. اما گاه یک تقطیع در روایات منقول در *کافی* یا *فقیه* رخ داده است و چون منبع آنها را در اختیار نداریم کار دستیابی به متن کامل روایتْ مشکل است. مشکل‌تر از این، آن مواردی است که همان منبعِ *کافی* یا *فقیه* ـ فرضاً *مشیخهٔ حسن بن محبوب* یا *کتاب حسین بن سعید* ـ روایت را تقطیع کرده است، که یافتن این تقطیعات تبحر علمی بسیاری را می‌طلبد.

[۶] پس از بازسازی یک کتاب، می‌توان روش‌شناسی و سبک‌شناسی اثر و مؤلف را شناخت؛ مثل اینکه تعبیرات خاص یک مؤلف/ راوی چیست؟ یا کاربردهای خاص هر اثر چیست؟ مثلاً در سلسله سندهای یک حدیث با متن واحد، در سندی **محمد بن سنان** آمده است و در سندی دیگر **ابن‌سنان**. عده‌ای احتمال داده‌اند که شاید مقصود سند دوم **عبدالله بن سنان** باشد، اما ممکن است که این اختلاف تعابیر به اختلاف مصادر بازگردد، یعنی هر مصدر تعابیر خاص خود را داشته است.

به هر حال، با نگاه کلی به مجموعهٔ روایات یک کتاب نکته‌هایی به دست می‌آید که با نگاه انفرادی به روایات آن نکته‌ها آشکار نمی‌شود. با مقایسه و مقارنه و کنار هم نهادن این مصادر می‌توانیم خلل‌هایی را که در نسخه‌های مختلف بوده بشناسیم. با این کار (یعنی بازسازی به این شیوه‌ای که عرض کردم)، یکی از قدم‌های مهم در باب روایات اهل بیت برداشته می‌شود؛ و آن مبتنی بر همین نکته است که روایات اهل بیت به صورت مفردات پراکنده نبوده بلکه به صورت کتاب‌های مدوّن بوده است، و چون این روایات به صورت مکتوب منتقل شده بنابراین کمتر از نقل شفاهی دچار خلل و زیاده و نقصان شده و از آفات نقل شفاهی مصون مانده است. جدای از این، خود

۱. نک: *فهرست نجاشی*، ص ۶۰.

تألیف و تدوین نشان فرهنگ و تمدن است. من مکرراً گفته‌ام اینکه امام صادق (ع) پس از رؤیت کتاب حلبی به او می‌فرماید: «أتری لهؤلاء مثل هـذا؟»،[1] یعنی اهل سنت آن عصر چنین کتابی از نظر تألیف و تدوین ندارند، نه صرف هر نوشته‌ای یا نقل مکتوبی. چون آنها هم در آن عصر مکتوبات و نوشتارهای بسیاری در دستشان بود.

در هر صورت، **بازسازی** متون کهن کاری بسیار مفید و ارزشمند است. البته با این نکاتی که عرض کردم کاری است بسیار دشوار، اما به همان اندازهٔ دشواری‌اش ثمرات علمی هم دارد. شما همهٔ این معلومات را بر اساس نکته‌هایی که عرض کردم گردآوری می‌کنید و نظر و استنتاج خود را نیز در مقدمه یا حواشی می‌نویسید؛ حال هر کسی بعداً می‌تواند بر اساس همین معلومات به نتایجی موافق یا مخالف نظر شما برسد. بدین ترتیب، جنبه‌های فقهی اثر در یک نمای کلی از کتاب آشکار می‌شود. به همین گونه می‌توان جنبه‌های غیرفقهی اثر را نیز بررسی کرد. به هرحال من معتقدم که با **بازسازی مصادر اولیه** می‌توان کار مراجعه به صدها مسألهٔ شرعی و تحلیل آنها را آسان کرد.

▶ آیا نمی‌توان از زاویهٔ زمان کتابت و تدوین احادیث هر کتاب، به تعیین اعتبار آنها نگریست؟ مثلاً آیا می‌توانیم کتابی را که راویْ احادیث آن را در حضور امام (ع) کتابت کرده از کتابی که احادیث آن را شاگردان راوی به طور شفاهی از شیخ خود (که شخصاً از امام (ع) حدیث شنیده) سماع کرده و سپس در کتاب‌های خود به صورت مکتوب درآورده و نقل و تدوین کرده‌اند، معتبرتر بدانیم؟ یا از زاویهٔ دیگر، آیا نمی‌توانیم بر اساس جنبه‌های علمی یک راوی که مؤلف هم بوده، روایات مکتوب و مدوّن او را بر روایات مکتوب و مدوّن راوی دیگری که او هم مؤلف بوده اما از نظر علمی ـ یا حتی حافظه، سواد نوشتاری و ... ـ ضعیف‌تر از راوی قبلی بوده، ترجیح دهیم؟ آیا در مقایسه و ترجیح میان روایات متعارض، می‌توانیم این معیارها را هم لحاظ کنیم؟

□ همین‌گونه است. احادیث شیعه را از نظر زمان کتابت و تدوین می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: [۱] احادیثی که از اول صدور از معصوم (ع) به صورت مکتوب درآمده؛ [۲] احادیثی که از اول به صورت نوشتار نبوده و بعداً مکتوب شده؛

---

۱. همان، ص ۲۳۱.

[۳] احادیثی که به طور طبیعی بین این دو دسته قرار می‌گیرد. این تقسیم‌بندی از جهات مختلف اهمیت دارد: از نظر صحت متن، از نظر ارزش تاریخی، از نظر دقت در نقل حدیث، از نظر نسخه‌شناسی و ... . ما راویان بسیار معروفی داریم که با تمام شهرتی که در حدیث داشتند مؤلف نبودند. از جملهٔ آنها عمر بن **حنظلة** است. پس آنچه اینک از روایات عمر بن **حنظلة** به دست ما رسیده از روایات شفاهی اوست، چون خود او روایاتش را تدوین نکرده است. اینجاست که از تدوین‌کنندگان بعدی روایات او پرسش به میان می‌آید، یعنی شاگردان بعدی او که مؤلف کتاب بوده‌اند و روایات عمر بن **حنظلة** را در آثار خود درج کرده‌اند.

یکی دیگر از راویانی که خود مؤلف نبوده، زرارة بن اعین است. او با همهٔ شهرتش و کثرت روایات فقهی‌اش، هیچ کتاب فقهی ندارد. نجاشی در باب او تنها می‌گوید که کتابی در **استطاعة و جبر** به او نسبت داده شده است.[۱] این کتاب هم چنانکه از عنوان آن پیداست، به موضوع جبر و تفویض ـ در اصطلاح امروز ـ اختصاص داشته است. ما در ابواب گوناگون و متعدد فقه از زراره روایت داریم، اما او خود کتابی در فقه ندارد. حال آنکه اگر او خود مؤلف کتاب بود، از نظر حفظ الفاظ متن و تعابیری که از امام (ع) شنیده وضعیت بسیار متفاوت می‌بود. چون او خود صاحب کتاب نیست، پس پیداست که شاگردان او روایات وی را تدوین کرده‌اند؛ مثلاً حریز که کتابی در **صلاة** داشته روایات او در باب **صلاة** را در کتابش گنجانیده است. از اینکه روایات او به طور شفاهی به نسل بعدی منتقل شده، بحث **نقل به معنا** و **نقل به لفظ** هم پیش می‌آید. مثلاً راویْ روایتی را در مدینه از امام (ع) شنیده و در کوفه آن را برای شاگردان و راویانش نقل کرده است. اینجا حافظهٔ راوی، حافظهٔ کاتب، حافظهٔ مؤلف و تحفّظ آنان همگی در تعیین اصالت متن روایت مؤثر است (البته در باب مواقیت صلاة روایتی از زراره هست که نشان می‌دهد او روایات خود از امام (ع) را در حضور امام (ع) کتابت می‌کرده: «وفتح ألواحه لیکتب ما یقول»، لوحی را که در دستش بوده باز کرد تا کلام امام (ع) را بنویسد، اما در ادامهٔ روایت هست که امام (ع) جوابی نداد و زرارة لوح را بست: «فلم یجبه

۱. نک: همان، ۱۷۵.

ابوعبدالله ـ علیه السلام ـ بشیءٍ، فأطبق الواحه».[۱] اما به هر حال در فهارس اصحاب ما کتابی به زراره نسبت داده نشده و انتساب *کتاب الاستطاعة* ـ که موضوع فقهی ندارد ـ هم مورد تردید است). بدین ترتیب، نقل‌های متفاوت یک روایت او همگی در بحث تعارض میان روایات تأثیرگذار است.

این اختلاف ضبط‌ها، استنباط‌های فقهی و اصولی متفاوتی را نیز پیش می‌آورد. مثلاً در بحث **استصحاب**، مرحوم شیخ انصاری و اصولیین ما مجموعاً چهارده تا شانزده حدیث در باب استصحاب نقل می‌کنند. از میان اینها، تعبیر «لا تنقض الیقین بالشک» فقط در روایت زراره دیده می‌شود. مرحوم شیخ انصاری بر اساس همین ضبط «لا تنقض» مسلک جدیدی را در **استصحاب** ایجاد کرد؛[۲] حال آنکه در روایات دیگر کلمهٔ «لا تنقض» نیست و تعابیر دیگری در آنها آمده است. ببینید! علمای ما روی الفاظ روایات و استنباط از الفاظ آنها این‌اندازه دقت و ظرافت به خرج داده‌اند، در صورتی که ممکن است برخی از اینها **نقل به معنا** باشد نه **نقل به لفظ**. ما در شخصیت علمی زراره هیچ تردیدی نداریم، اما اگر او خود روایاتش را تدوین می‌کرد وضعیت متفاوت می‌شد.

سرّ اینکه من معتقدم ۸۰٪ روایات متعارض ما به ائمه (ع) مربوط نمی‌شود بلکه به اختلاف نقل‌ها و نسخه‌ها برمی‌گردد، در همین‌جاست. این نکتهٔ بسیار مهمی است. شیخ طوسی در مقدمهٔ *تهذیب* از شیخ مفید نقل می‌کند که یک شریف (در اصطلاح امروز: سیّد) به خاطر همین تعارض روایات ائمه (ع) از مذهب امامیه برگشت.[۳] اهل سنت و مخالفان امامیه می‌گفتند که شما از یک امام واحد هم روایات متعارضی را نقل می‌کنید. توجه دارید که بحث روایات متعارض این‌اندازه مسأله‌برانگیز بوده است! **تعارض اخبار** از مسائل اساسی شیخ طوسی است. متأسفانه شیخ بسیاری از روایات را که علمای شیعه از آنها اعراض کرده بودند و بزرگانی مانند کلینی و صدوق آنها را در آثارشان نیاورده بودند، به قصد توجیه و حل تعارض بین روایات در *تهذیب* و *استبصار* درج

۱. *اختیار معرفة الرجال*، ص ۱۴۳ـ ۱۴۴.

۲. برای نظر شیخ انصاری در باب استصحاب (مخصوصاً بر پایهٔ روایت زراره)، نک: *فرائد الاصول*، ج ۳، ص ۱۸ به بعد.

۳. *تهذیب الاحکام*، ج ۱، ص ۲ـ ۳.

کرد؛ حال آنکه این روایات همگی از روایات شاذ و از منفردات شیخ است. شیخ با جمع تبرّعی بین روایات کار را مشکل کرد، در صورتی که بسیاری از این روایات را علمای شیعه قبلاً رد کرده بودند. **تحلیل فهرستی** طبعاً بسیاری از این مباحث را پیش از آنکه در علم اصول مطرح شود حل می‌کند. اینجا دیگر بحث‌های ظریف اصولی در باب **تعارض** نه تنها در تحلیل و بررسی روایات کمکی نمی‌کند، بلکه ضرررسان نیز هست. البته در میان قدمای اصحاب ما در باب روایات متعارض مبانی مختلفی بوده است: مبنای یونس بن عبدالرحمن **طرح** یک طرف از روایات متعارض، مبنای کلینی **تخییر**[1] و مبنای شیخ طوسی **جمع** بوده است (بر اساس قاعدهٔ «الجمع مهما أمکن أولی من الطرح»). از قرن دهم به بعد نیز مبنای **ترجیح** بین دو روایت متعارض رایج شد که پایهٔ آن همان **حجیت تعبدی خبر** بود. باری، ما در سنجش مصادر باید ظرافت‌های خاصی را در نظر بگیریم، حتی در این حد که کدام مصدر در حضور امام (ع) مکتوب شده و کدام مصدر بعداً.

▶ این تلقی از جریان انتقال روایات طبعاً تأثیر اساسی در مبحث اصولی **حجیت خبر** می‌گذارد و نوع نگرش‌های اصولی در این باره را تغییر می‌دهد.

□ بلی، همین‌گونه است. اصلاً با این دیدگاه بحث **حجیت اخبار مع الواسطه** مطرح نمی‌شود. این بحث‌ها، اشکال‌ها و پاسخ‌ها که شیخ انصاری بر اساس مصادر قبلی ـ و آن مصادر هم بر پایهٔ منابع اصولی اهل سنت ـ مطرح کرده‌اند و اشکالات و پاسخ‌هایی که در ادوار اخیر مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خویی طرح نموده‌اند، همگی مبتنی بر مقدماتی است که مطابق **تحلیل فهرستی** دربارهٔ روایات ما اساساً جای طرح ندارد. این شبههٔ بسیار معروف که آیا آیهٔ **نبأ**[2] بر **حجیت تعبدی خبر** دلالت می‌کند یا نه، یا اینکه وقتی کلینی ـ مثلاً ـ می‌گوید: «حدّثنی علی بن ابراهیم» آیا این بالوجدان است؟ و همین طور وقتی علی بن ابراهیم می‌گوید: «حدّثنی أبی عن النوفلی» آیا او به تعبد

۱. این مبنای کلینی را از مقدمهٔ او بر *الکافی* (ص ۸ ـ ۹) به روشنی می‌توان دریافت.
۲. سورهٔ حجرات، آیهٔ ۶.

می‌گوید پدرم از نوفلی نقل کرده؟ و همین طور تا امام (ع)، همگی مطابق با همان ذهنیتی است که انتقال روایات را به صورت شفاهی در نظر می‌گیرد، یعنی همان **تحلیل رجالی** اهل سنت. حال اگر توجه داشته باشیم که کتاب سکونی مشهور و متعارف بوده و ابراهیم بن‌هاشم این کتاب را به قم آورده و منتشر کرده و از طریق پسرش (علی بن ابراهیم) به دست کلینی رسیده و اینکه کلینی می‌گوید: «حدّثنی علی بن ابراهیم عن أبیه عن النوفلی» طریق خود به کتاب سکونی را ذکر می‌کند، آن گاه همهٔ این نگرش‌ها و در نتیجه مباحث تغییر می‌کند و بسیاری از شبهات اصولی در باب **حجیت خبر** خود به خود منتفی می‌شود. پس با **بازسازی مصادر اولیه** و **تحلیل فهرستی** آنها می‌توانیم **حجیت خبر** را از دایرهٔ **تعبد** خارج کنیم.

► آیا می‌توان آن را در دایرهٔ بنای عقلا و حجیت عرفی گنجاند؟

□ آنچه که ما می‌گوییم قوی‌تر از بنای عقلاست. قرائن و شواهدی که عرض کردیم همگی مؤید اثبات آن کتاب، شهرت آن، نقل اصحاب از آن و اعتماد به آن است. همگی اینها موجب می‌شوند که ما دیگر به دنبال **تعبد** نرویم. این شواهدْ ارزش خبر را بسیار بیشتر از آنچه در **حجیت تعبدی** مطرح است بالا می‌برد.

۶

► چنانکه می‌دانید، در سال‌های اخیر کتابی از آقای دکتر سید حسین مدرسی طباطبایی با عنوان *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری* منتشر شده[1] که می‌کوشد منابع مکتوب کهن روایات شیعی را از روی مصادر بعدی شناسایی کند. مبنای نگارش این اثر نیز همان تحلیل کتابشناسی (= فهرستی) احادیث است. آقای مدرسی در مقدمهٔ کتاب خود به آثار محمد مصطفی الأعظمی هم ارجاع می‌دهد و برای

۱. این اثر با این مشخصات به چاپ رسیده است: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، سید حسین مدرسی طباطبایی، ترجمهٔ سید علی قرائی ـ رسول جعفریان، قم، چاپ اول: ۱۳۸۳ ش، چاپ دوم: ۱۳۸۶ ش.

شواهد این ادعا که مجامیع متقدم حدیثی خود مبتنی بر آثار مکتوب کهن هستند به کتاب‌های وی استناد می‌کند.[۱] دربارهٔ این آثار چه نظری دارید؟

□ من ترجمهٔ فارسی *میراث مکتوب شیعه* را دیده‌ام. این کار ـ همان‌گونه که اشاره کردید ـ بر اساس همان مبانی **تحلیل فهرستی** قدما نوشته شده است. از این نظر که به دنبال مصادر مکتوب روایات رفته‌اند و کوشیده‌اند منابع مکتوب روایات را بیابند انصافاً کار تازه و مفیدی در باب احادیث اصحاب ماست و در دوره‌های متأخر در میان شیعه چنین تحقیقی وجود نداشته است. اما در **تحلیل فهرستی** نمی‌توان تنها به قواعد کلی اکتفا کرد. این کار بحث مصداقی و شواهد و قرائن دقیق می‌طلبد و ظرافت‌های خاصی دارد. من در بسیاری از موارد با استنباط‌ها و شواهد این کتاب موافق نیستم و از این نظر بر آن نقدهایی دارم.

اما پس از چاپ ترجمهٔ فارسی *میراث مکتوب شیعه*، من *دراسات فی الحدیث النبوی*[۲] آقای أعظمی را مطالعه کردم. این کتاب از یک نظر شبیه *میراث مکتوب شیعه* است اما دربارهٔ مصادر حدیثی اهل سنت. کتاب آقای اعظمی از نظر اثبات این نکته که مصادر کهن حدیث مسلمانان بر منابع مکتوب مبتنی بوده‌اند نه صرفاً منابع شفاهی، کار باارزشی است. اما ما وقتی به مقابله با مستشرقانی مانند شاخت و گلدتسیهر می‌رویم که کوشیده‌اند پایهٔ همهٔ احادیث را سست کنند، باید با موازین علمی کار کنیم و از منقولات صرف و اخباری‌گری بپرهیزیم. آقای اعظمی سعی کرده نشان دهد که بیشتر اصحاب پیامبر(ص) احادیث نبوی را کتابت می‌کردند. او در کتاب خود نخست ۵۳ تن از اصحاب پیامبر(ص) را نام می‌برد که بنا بر ادعای او احادیث نبوی را کتابت می‌کردند[۳]

---

۱. نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۱۵ و پانوشت ۱۲ همان‌جا.

۲. این اثر با این مشخصات به چاپ رسیده است: *دراسات فی الحدیث النبوی*، محمد مصطفی الاعظمی، ریاض، جامعة الریاض، ۱۳۹۶ ق. به نوشتهٔ اعظمی در مقدمهٔ کتاب (ص ـ ج ـ)، اصل این اثر به عنوان رسالهٔ دکتری در سال ۱۹۶۶ به دانشگاه کمبریج تقدیم شد و متن عربی کتابْ صورت تفصیلی همان رسالهٔ دانشگاهی است. به نوشتهٔ او، باب اول متن عربی نیز در رسالهٔ دانشگاهی وجود نداشته است. بیشتر مباحث این کتاب در رد آرای حدیث‌شناختی یوزف شاخت است.

۳. *دراسات فی الحدیث النبوی*، ج ۱، ص ۹۲ ـ ۱۶۷.

(شمارهٔ ۴۱ از فهرست او علی بن ابی‌طالب (ع) است) سپس به تابعین پرداخته و همین طور به ترتیب تا طبقات بعدی. اما جز در مورد امیرالمؤمنین (ع) که کتابت حدیث از سوی ایشان ـ چنانکه قبلاً اشاره شد ـ امری مسلم است، بسیاری از مطالبی که آقای اعظمی در اثبات کتابت حدیث توسط صحابه آورده در تاریخ واضح و روشن نیست. آقای اعظمی قطعاً در ادعای خود در باب کتابت حدیث توسط صحابه اشتباه کرده است، چون اهل سنت تا یکی دو نسل اول از صحابه و تابعین منابع مکتوبی ـ آنچنان ـ نداشته‌اند و منقولات حدیثی آنان شفاهی بوده است. منقولات مکتوب از پیامبر(ص) نزد اهل سنت ـ از نسل صحابه ـ بسیار کم بود. ابن‌عباس که ادعا شده احادیث را کتابت می‌کرده، در زمان رحلت پیامبر اکرم(ص) تنها ده سال داشته است! از عجایب این کتاب آن است که خلیفهٔ دوم را هم جزء کاتبان حدیث محسوب کرده است! یا مثلاً دربارهٔ ابوایوب انصاری نوشته است که او نامه‌ای به برادرزاده‌اش نوشته است. نامه چه ارزشی در تدوین حدیث دارد؟ بحث ما با مستشرقان بر سر تدوین حدیث است نه صِرفِ وجود نوشتار و کتابت در آن زمان. البته کتاب حدیثی امیرالمؤمنین (ع) و کتاب حدیثی عبدالله بن عمروعاص و نامه‌هایی که پیامبر اکرم(ص) – به عنوان مثال به یمن و ... – نوشته‌اند، از منابع مکتوب حدیث به شمار می‌رود. به هر حال، من این شیوهٔ کار آقای اعظمی را علمی نمی‌دانم.

► مستحضرید که نظریهٔ اصلی یوزف شاخت در کتاب مشهورش (*مبادی فقه اسلامی*) این است که احادیث در زمان پیامبر(ص) و صحابه مکتوب نشد و بعدها برای مستندسازی و اعتباربخشی به اجتهادات فقهی نسل‌های بعدی، این احادیث ساخته شد و به پیامبر(ص) یا صحابه نسبت داده شد. همهٔ کوشش‌ها برای اثبات کتابت در زمان پیامبر اکرم(ص) یا صحابه برای رد ادعای ساختگی بودن احادیث نبوی است.

□ بلی، اما این تصور آن دسته از مستشرقان که می‌پندارند در عصر پیامبر(ص) و محیط نزول قرآن هیچ‌گونه کتابت و فرهنگ مکتوب نبود انصافاً تصور باطلی است. درست است که مکه و یثرب استقلال فرهنگی نداشتند و تحت تأثیر فرهنگ یمن بودند

که خود از نظر سیاسی وابستهٔ پادشاهی ایران بـود، امـا در شـام (سـوریه) کتابـت رواج داشت و اهالی مکه و مدینه به آن مناطق آمد و شد داشتند و طبعـاً از آن فرهنـگ تـأثیر می‌پذیرفتند. نوشتارهای عصر پیامبر(ص) و صحابه تا قرون بعد باقی مانده بود. این خیلی ساده‌اندیشی است که ما فرهنگ و تمدن قدیم را این اندازه عقب‌مانده فـرض کنـیم کـه هیچ فرهنگ نوشتاری در میان آنها نبوده باشد.

باب سوم

مقالات برگزیده

۱

پاره‌هایی از فوائد

جمال‌الدین حسن بن زین‌الدین شهید ثانی
انتخاب، تلخیص و ترجمه: سید محمد عمادی حائری

اشاره: *منتقی الجمان فی احادیث الصحیح و الحسان* اثری است حدیثی ـ فقهی از جمال‌الدین حسن (۹۵۹ – ۱۰۱۱ ق) فرزند شهید ثانی، فقیه و اصولی و محدّث نامدار قرون دهم و یازدهم، که بیشتر با عنوان صاحب معالم شناخته می‌شود.[۱] شیخ حسن در این کتاب که به سال ۱۰۰۶ در دمشق آن را به پایان آورده،[۲] به تحقیق در احادیث کتب اربعه (*کافی*، *فقیه*، *تهذیب* و *استبصار*) پرداخته و مطابق با روش‌ها و اصطلاحات درایةالحدیثی علمای متأخر شیعه، احادیث صحیح ـ اعم از صحیح نزد همگان (با رمز: صحی) یا صحیح بنا بر مشهور[۳] (با رمز: صحر) ـ و حسن (با رمز: ن) را از آنها انتخاب کرده و به ترتیب ابواب فقهی مدوّن نموده است. هدف وی از تألیف این اثر فراهم کردن کتابی از احادیث معتبر فقهی برای استنباط احکام شرعی است. او در این باره به نقش اساسی حدیث در استنباط احکام فقهی اشاره می‌کند و

---

۱. *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، کتاب فقهی ناتمامی است که که مقدمهٔ اصولیِ آن به صورت مستقل مورد توجه قرار گرفته و با نام *معالم الاصول* تا سالیانی دراز از کتاب‌های درسی اصول فقه در حوزه‌های دینی شیعه بوده است. نظر به اهمیت و رواج تدریس *معالم الاصول*، مؤلف آن در حوزه‌های علمی شیعه به **صاحب معالم** شهرت دارد.

۲. نک: *منتقی الجمان*، ج ۳، ص ۴۸۳.

۳. برای بحث و نقد او در باب حدیث **صحیح**، نک: *منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۱۲ ـ ۱۵.

از سهل‌انگاری معاصرانش در بررسی و شناخت احادیث گلایه می‌کند.[۱] شیخ حسن در آغاز کتاب و پس از دیباچه، فوائد دوازده‌گانه‌ای را پیرامون شناخت سلسلهٔ اسانید احادیث، طبقات رجال و کتابشناسی حدیثی شیعه آورده[۲] که بسیار ارزشمند است و گویای عمق دقت او و آگاهی ژرف وی از سلسله سندهای روایات شیعی و سیر نگارش‌های حدیثی شیعه است. با آنکه این فوائد دوازده‌گانه در حکم مقدمهٔ *منتقی الجمان* به شمار می‌رود و شیخ حسن در بررسی و نقد روایات کتاب بر اساس همین قواعد و مبانی طرح‌شده در آنها عمل می‌کند، اما بر اثر اهمیت این فوائد و احتوای آن بر نکات تازه و تحقیقات دقیق، برخی از علمای امامیه این فوائد را از اصل کتاب جدا کرده و در شکل رساله‌ای مستقل استنساخ کرده‌اند؛[۳] همان‌گونه که مقدمهٔ اصولیِ کتاب فقهی وی (*معالم الدین و ملاذ المجتهدین*) به طور مستقل رواج یافته و مورد تدریس و کتابت قرار گرفته است. سید محمدمهدی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲) در پایان کتاب رجالی خود (*الفوائد الرجالیة*) به پیروی از شیخ حسن ۳۳ فائدهٔ رجالی افزوده که تأثیر پیدا[۴] و پنهانِ[۵] (با تصریح به نام *منتقی* یا بدون اشاره به آن) فوائدِ *منتقی* را در آن می‌توان دید.

با آنکه شیخ حسن دقیقاً با مبانی و اصطلاحات متأخران ــ مانند تقسیم‌بندی احادیث به صحیح و حسن و موثق و مضطرب بر اساس ویژگی‌های سلسله سندها[۶] و حجیت تعبدی خبر[۷] ــ بحث و استدلال می‌کند و وفاداری عمیق خود را به آن مبانی نشان می‌دهد، اما بر اثر کثرت تتبع در اسناد احادیث ــ که خود نیز بدان اشاره و بر ضرورت آن تأکید می‌کند ــ ،[۸] از مبانی محدثان قدیم امامی در پذیرش حدیث آگاهی دقیقی دارد؛ برخلاف بسیاری از معاصرانش ــ از جمله پدر بزرگوارش شهید ثانی ــ که گویا از آن مبانی اطلاعی بایسته نداشته‌اند.[۹] تا آنجا که منابع مکتوب نشان می‌دهد، در میان فقها و محدثان متأخر امامیه (از قرن هفتم به بعد) هیچ کس بمانند شیخ حسن از مبانی حدیثی محدثان متقدم شیعی ــ و به طور خاص: تحلیل کتابشناسی حدیث ــ آگاهی نداشته است.

---

۱. همان، ج ۱، ص ۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۴ ـ ۴۵.

۳. نک: *الذریعة*، ج ۲۳، ص ۶؛ *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱ ، ص ۳۵۸؛ نیز: الذریعة، ج ۱۶، ص ۳۳۸، که فوائد دوازده‌گانه را با نام مستقل **الفوائد الرجالیة** معرفی می‌کند.

۴. نک: *الفوائد الرجالیة*، ج۴، ص ۶۹.

۵. برای نمونه، نک: همان، ج ۴، ص ۷۷، قس: *منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۲۳ـ ۲۴.

۶. نک: *منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۴ـ ۱۵.

۷. نک: همان، ج۱، ص ۱۶ـ ۲۳.

۸. از جمله، نک: همان، ج ۱، ص ۱۱ و ۳۵.

۹. نک: همان، ج۱، ص ۱۴ـ ۱۵، که به قلّت آگاهی متأخران از کاربرد اصطلاحات محدثان قدیم شیعی و اشتباه معاصران خود در فهم مراد قدما از اصطلاح **صحیح** اشاره می‌کند و از جمله به نقدِ نظر پدرش (شهید ثانی) در این باب می‌پردازد.

در نوشتهٔ پیش‌رو، بخش‌هایی از فوائد *منتقی الجمان* را که از مباحث مرتبط با تحلیل کتابشناسی حدیث بحث می‌کند یا دربردارندهٔ نکات مفیدی در بازسازی متون کهن حدیث شیعه است، انتخاب، تلخیص و به فارسی ترجمه کرده‌ایم.[۱] توجه به این نکته‌ها، بی‌تردید برای علاقه‌مندان تحلیل کتابشناسی حدیث شیعه و بازسازی متون کهن حدیث روشنگر است. عنوان هر بخش، با توجه به مباحث مطرح‌شده در آن، از سوی مترجم انتخاب شده است.

۱. حدیث صحیح در اصطلاح متقدمان و متأخران

بی‌تردید قدما اصطلاح **حدیث صحیح** را در معنایی که متأخران به کار می‌برند استفاده نمی‌کردند؛ چرا که کثرت قرائنی که بر صدق خبر (= روایت) گواهی می‌داد آنان را از کاربرد اصطلاح **صحیح** ـ در مفهوم متأخر آن ـ بی‌نیاز می‌کرد. بنابراین ممکن است که در سلسلهٔ سند احادیثی که قدما **صحیح** دانسته‌اند، ضعفی بنابر اصطلاح متأخران (مانند: وجود راویان ناشناخته یا راویان غیرامامی) دیده شود. سلسلهٔ سند احادیث **صحیح** ـ در لسان قدما ـ تفاوت چندانی با سلسله سند انواع دیگر حدیث [مانند: **حسن**، **موثق** و **مضطرب** مطابق اصطلاحات متأخران] ندارد که بتوان به وسیلهٔ آن حدیث **صحیح** نزد قدما را از انواع دیگر احادیث تمیز داد. هنگامی که آثار قدما از میان رفت و سلسلهٔ سند روایات کمیاب شد، متأخران ناچار شدند که برای تشخیص احادیث **صحیح** [ویژگی‌هایی برای سلسلهٔ سندِ اسناد وضع نمایند و بدین ترتیب] اصطلاح **صحیح** در مفهوم متأخر را باب کنند. تا آنجا که می‌دانیم، این اصطلاح پیش از علامهٔ حلی تنها از سوی [استاد وی] سید جمال‌الدین بن طاووس به کار رفته است.

---

۱. *منتقی الجمان* نخستین بار به امر آیت‌الله بروجردی و به کوشش سید حسین خادمی اصفهانی و مرتضی اردکانی با یادداشتی از لطف‌الله صافی گلپایگانی در سال ۱۳۷۹ ق به چاپ رسید. چاپ بهتری از این اثر به تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری طی سال‌های ۶۵ ـ ۱۳۶۲ ش در سه جلد در قم منتشر شد. متن مورد استناد ما در ترجمه و تلخیص حاضر، متن ویراستهٔ مرحوم علی‌اکبر غفاری است. سه نقطه نشانه حذف برخی جملات و عبارات است ومطالب درون کروشه را نیزبه قصد وضوح و ایضاح به متن افزوده‌ایم. با آنکه مترجم در معنا و مفهوم به دقت پایبند به متن اصلی است، اما در ساختار و واژگانِ برگردان فارسی اندکی آزادتر عمل کرده تا از این راه یاری‌گر خواننده در فهم متن باشد.

بنابراین، مراد قدما از **صحیح** روایاتی بوده که به ثبوت یا صدق آن اطمینان می‌یافتند. ولی بعضی از مشایخ معاصر ما در این باب دچار اشتباه شده [و به سبب ناآگاهی از معنای اصطلاح **صحیح** نزد قدما، و درآمیختن این دو اصطلاح ـ در معنای قدیم و جدید ـ با یکدیگر]، به وثاقت بسیاری از راویان ناشناخته ـ که در سلسلهٔ سند احادیث **صحیحِ** قدما وجود دارند ـ حکم کرده‌اند.[۱]

۲. نقل سلسلهٔ اسناد: شیوه‌ها، تسامحات و مشکلات

باید دانست که مشایخ ثلاثه (کلینی، صدوق، طوسی) در نقل سلسلهٔ سند احادیث متفاوت از یکدیگر عمل کرده‌اند:

کلینی [در *الکافی*] تمام سلسله سند را نقل می‌کند یا [تنها] آغاز سلسله سند را ـ که همانند سلسله سند احادیث قبلی است ـ حذف می‌کند.

صدوق [در *کتاب من لا یحضره الفقیه*] بیشتر سلسله سند را به هنگام نقل روایت حذف می‌کند، اما آنها را در پایان کتاب (مشیخه) به تفصیل ذکر نموده است.

شیخ طوسی [در *تهذیب الاحکام* و *الاستبصار*] گاه تمام سلسله سند را ذکر می‌کند و گاه بیشتر آن را حذف می‌کند، و چه بسا که بخشی‌اندک را حذف می‌کند و بیشتر آن را باقی می‌گذارد ـ و علمای درایةالحدیث حذف آغاز سلسله سندها را **تعلیق** می‌نامند ـ .

شیخ طوسی در پایان *تهذیب* به تصریح و در *استبصار* به تلویح، یادآور می‌شود که احادیثی که آغاز سلسلهٔ سند آنها حذف شده، از **کتاب** یا **اصل** آن راوی اخذ شده که نام او در آغاز بخشِ منقول از سلسلهٔ سند آمده است. [بنابراین، بخشِ محذوف سلسله سند، طریق شیخ طوسی به **کتاب** یا **اصل** آن راوی است]. شیخ طوسی برخی از طرق خود به کتاب‌ها یا اصل‌ها را [در پایان *تهذیب الاحکام*] ذکر کرده، و ذکر همه طرقی که به آنها داشته را به کتاب *فهرست* خود واگذار نموده است. آنچه شیخ طوسی در پایان *تهذیب* آورده [نیز] الزاماً طرق **صحیح** نیست، بلکه وی ـ به جهت رعایت اختصار ـ تنها طرق **عالی** [یعنی طرقی که واسطه‌های میان شیخ تا صاحب **کتاب** یا **اصل**

---

۱. از فائدهٔ اول (*منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۱۴ـ ۱۵).

در آنها کمتر باشد] را یاد کرده؛ با این استدلال که برای شناخت طرق **صحیح** می‌توان به *الفهرست* مراجعه کرد.[۱]

... از آنجا که کلینی آغاز سلسله سند برخی از روایات را [که همانند سلسلهٔ سند روایت قبلی است که به طور کامل ذکر شده] حذف کرده، برخی از اصحاب ما گمان برده‌اند که پاره‌ای از اسناد کافی **منقطع** است؛ غافل از آنکه در بسیاری از این موارد کلینی به ذکر سلسلهٔ اسناد پیشین بسنده کرده، و این روش شناخته‌شده‌ای در میان قدما بوده است. شگفتی اینجاست که شیخ طوسی از مراعات این نکته غفلت کرده و سلسله اسناد را عیناً [با همان اختصار] از *الکافی* نقل نموده و طریق خود به کلینی را به دنبال آن افزوده، بدون آنکه به راویانی که کلینی نام آنان را از آغاز سلسله سند حذف کرده اشاره کند؛ بدین ترتیب اسناد شیخ به کلینی **منقطع** خواهد بود، هرچند مراجعه به [سلسلهٔ اسناد] *الکافی* **اتصال** آن را نشان خواهد داد. منشاء گمان نادرست [برخی از اصحاب ما] که به آن اشاره کردیم، عدم ممارست در شناخت شیوهٔ قدماست ...؛ و ممارست [در سلسله اسناد] و شناخت طبقات رجال موجب آگاهی از این اشکال و رفع آن خواهد شد ... .

همچنین گاه نام راویانی که از سلسله سند افتاده، با قرائنی دانسته می‌شود؛ [و با وجود آن شواهد و قرائن] حدیث ـ اگر دیگر شرایط را دارا باشد ـ صحیح خواهد بود... . اما برعکسِ آنچه در افتادگی نام راویان وکاهش طبقات رجال گفتیم نیز در سلسلهٔ اسناد رخ داده، و آن افزوده شدن نام برخی از راویان است؛ و من ندیده‌ام که کسی به این نکته تفطّن یافته باشد. منشاء این اشتباه آن است که در بسیاری از سلسله سندها نام دو راوی از یک طبقه در کنار هم آمده و با **و** به یکدیگر عطف شده، اما چون در سلسله اسناد بین دو راوی معمولاً کلمهٔ **عن** می‌آید کاتبان در استنساخ آن ـ بر اثر اُنس ذهنی با واژهٔ **عن** در سلسلهٔ اسناد ـ دچار اشتباه شده و **و** را به **عن** تصحیف کرده‌اند؛ و بدین ترتیب طبقات سلسلهٔ سند به نادرست افزایش یافته است. من در موارد متعددی از نسخه‌ای از *تهذیب* که به خط شیخ در اختیار من است دیده‌ام که در سلسله سندْ

---

۱. عبارات شیخ حسن در اینجا و فایدهٔ بعدی نشان می‌دهد که وی نیز ـ همانند برخی از معاصران ما ـ به احتمال اختلاف نسخه‌های کتاب/ اصل توجه نداشته است. در این باره، نک: باب اول همین کتاب، ص ۴۷ـ۵۰.

نخست کلمه **عن** نوشته شده و بعداً نیم‌دایرهٔ **ع** کامل شده و **عن** به **و** تصحیح شده است. اما این امر بر بعضی از کاتبان نسخه‌های جدیدتر پوشیده مانده و در برخی موارد همان شکل اولیه (یعنی: **عن**) را به جای صورت تصحیح‌شده (یعنی: **و**) نوشته‌اند. این نکته هنگامی بر من آشکار شد که به نسخهٔ خط شیخ مراجعه کردم ... . حال اگر یکی از آن دو راوی که با **و** به یکدیگر عطف شده‌اند **ضعیف** باشد، کل سلسله سند به واسطهٔ او ضعیف خواهد شد، [حال آنکه ممکن است یکی از آن دو راوی **عادل** و **امامی** باشند و وجود راوی ضعیف ضرری به صحت سند نزند]. پس باید همهٔ کوشش خود را در ملاحظهٔ نمونه‌هایی مانند اینها به کار برد و به ظاهر اسناد بسنده نکرد.

... [مانند این نادرستی‌ها در نسخه *تهذیب* به خط شیخ هم دیده می‌شود. یکی از این موارد] که کاهش و افزایش نادرست را در خود جمع دارد، روایتِ سعد [در باب نماز مسافر] است ... . سند این روایت به خط شیخ چنین است: « سعد بن عبدالله **عن** ابن‌ابی‌نجران **عن** حسین بن سعید **عن** حمّاد». بی‌تردید سعد بن عبدالله به واسطهٔ احمد بن محمد بن عیسی از ابن‌ابی‌نجران نقل می‌کند و ابن‌ابی‌نجران نیز بدون واسطه از حمّاد روایت می‌کند. [بنابراین صورت صحیح سند این‌گونه است: «سعد بن عبدالله **عن** احمد بن محمد بن عیسی **عن** ابن‌ابی‌نجران **و** حسین بن سعید **عن** حمّاد»]. مانند این نمونه بسیار است و ما ـ به خواست خدا ـ در جای خود [از این کتاب (= *منتقی الجمان*)] به توضیح آنها خواهیم پرداخت.[1]

۳. سلسلهٔ اسناد: کوتاه‌تر یا صحیح‌تر

اشاره کردیم که شیخ طوسی به صحت کامل طرقی که در پایان *تهذیب* و *استبصار* آورده ملتزم نبوده،[2] بلکه بیشتر آنچه در پایان آن دو کتاب آورده با سندی صحیح‌تر در *الفهرست* یافت می‌شود. سبب این امر آن است که او [در مشیخهٔ *تهذیب* و *استبصار*] به دنبال [کوتاه کردن سند و] کم کردن واسطه‌ها بوده، چنانکه خود می‌گوید: «ونحن نورد الطرق التی یتوصّل بها إلی هذه الاصول و المصنّفات، و نذکرها علی غایة ما یمکن من

۱. از فائدهٔ سوم (*منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۲۳– ۲۶).

۲. در متن چاپی «یلتزم» آمده که باید آن را به «لا یلتزم» تصحیح کرد.

الاختصار، لتخرج الاخبار بذلک عن حد المراسیل و تلحق بباب المسندات»؛[۱] و در پایان سخن خود می‌گوید: «قد اوردت جملاً من الطرق إلی هذه المصنّفات و الاصول، ولتفصیل ذلک شرح یطول وهو مذکور فی الفهارسة المصنّفه فی هذا الباب الشیوخ ـ رحمهم الله ـ ، من أراده أخذه من هناک»؛[۲] [و نیز] می‌گوید: «وقد ذکرناه نحن مستوفی فی کتاب *فهرست الشیعة*».[۳] ... شیخ در *الفهرست* طرقی را ذکر می‌کند که نزد ما صحیح‌تر [از طرق مذکور در مشیخهٔ *تهذیب* است]، هرچند طرق مذکور در مشیخه **اعلی** [و کم‌واسطه‌تر] از طرق مندرج در *الفهرست* است. شیخ با توجه به شناختی که از رجال طرق مشیخه داشته یا با قرائنی که بر صحت روایات آنان به دست آورده بوده، به آن طرق اعتماد می‌کرده است؛ [اما اینک] به جهت بُعد زمانی وقوف بر حقیقت آن امور دشوار است. چه بسا [امروزه] امری بر ما مشتبه است که شیخ در باب آنها تردیدی نداشته است.[۴]

۴. تمییز مشترکات و کشف مرجع ضمایر

برای تشخیص راویانی که که نام مشترک دارند و برخی از آنان ثقه‌اند و برخی ثقه نیستند، [و از سند روایات نمی‌توان پی برد که مقصود کدام راوی است،] راهی هست. اما نخست باید دانست که مصنفان کتب قدیمِ حدیث شیعه روایات متعددی را با موضوعات گوناگونْ به یک طریق در کتاب خود می‌آوردند و سلسلهٔ سند آنها را در آغاز حدیث نخست به تفصیل نقل می‌کردند و در بقیهٔ احادیث [سلسله سند و نام راویان را] ـ با توجه به آنکه پیش‌تر آن را به تفصیل آورده بودند ـ به اجمال ذکر می‌کردند. هنگامی که روایات آن کتاب به کتاب دیگری که ترتیب متفاوتی با کتاب نخست داشت منتقل شد، آن روایات نیز بر حسب [موضوعات و] مضامین گوناگونشان از یکدیگر جدا شدند و در ابواب و مسائل کتاب جدید پراکنده گشتند؛ و ناقل

---

۱. *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، «مشیخه»، ص ۵.
۲. همان، ج ۱۰، ص ۸۸.
۳. همان‌جا.
۴. از فائدهٔ پنجم (*منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۴۸).

[= مؤلف کتاب جدید] از این نکته غفلت کرده که بر اثر گذشت زمان و گسست ارتباط و جدایی روایات بعدی از روایات نخست ـ که به سبب وجود صورت تفصیلی سند در آغاز آنها سلسلهٔ سند آنها به اجمال نقل شده ـ ، می‌باید سلسله سند را به تفصیل در یک یک روایات نقل کرد.[1] راه تشخیص [راویان دارای نام‌های مشترک]، تتبع در سلسلهٔ اسناد ابواب [گوناگون] است؛ چراکه بالأخره صورت تفصیلی سند در برخی مواضع دیگر ـ به همان شکلی که در آغاز [کتاب متقدم کهن] آمده بوده ـ یافت می‌شود ... . مقتضای این کار ممارستی است فراگیر ... و مراجعه به [۱] کتب رجالی که همانند کتب «فهرست» طرق را ذکر کرده‌اند، [۲] کتاب نجاشی، و [۳] مشیخهٔ *کتاب من لا یحضره الفقیه* صدوق نیز در بسیاری موارد یاری‌رسان است؛ و مهارت در شناخت طبقات [نیز] در این باره اثری چشمگیر دارد.

... و از جمله نمونه‌هایی که مایهٔ سرگردانی برخی شده ـ و حال آنکه چنین چیزی برای فرد ماهر [در این فن] رخ نمی‌دهد ـ روایت حسین بن سعید از **حمّاد** و روایت محمد بن علی بن محبوب از **عباس** است؛ و جای تردید نیست که مراد از آنان **حمّاد بن عیسی** و **عباس بن معروف** است.[2]

... [همچنین] در [سند] بعضی از احادیثْ به نام امامی که حدیث از او روایت شده تصریح نشده، بلکه با ضمیر به او اشاره شده است. [از همین رو] گروهی از اصحاب [ما] پنداشته‌اند که چنین مواردی با صحت [حدیث] منافات دارد. اما این امر به صحیح بودن حدیث خللی نمی‌رساند؛ چراکه در بیشتر این موارد [برخی] قرائن نشان می‌دهد

---

۱. از شگفتی‌هایی که در این باب دیده‌ام این است که شیخ در «کتاب الحج» *تهذیب* [ج ۵، ص ۱۱۳] احادیثی را آورده که سند آن چنین است: «موسی بن القاسم **عن علی عن هما** عن ابن‌مسکان»، و نزدیک این روایت نیز [در *تهذیب*] روایتی نیست که ضمیر **هما** را بتوان به آن برگرداند. [شیخ] در مواضعی دیگر، با فاصلهٔ زیاد از روایت مذکور، روایاتی را آورده که سند آن چنین است: «موسی بن القاسم **عن علی بن حسن الجرمی عن محمد بن ابی‌حمزه و درست** عن ابن‌مسکان» [*تهذیب*، ج ۵، ص ۳۵۱]. شکی نیست که ضمیر **هما** به ابن‌ابی‌حمزه و درست برمی‌گردد و مراد از **علی** همان علی بن حسن طاطری است که از آن دو روایت می‌کند. بنگرید که دوری از موضعِ نقلِ تفصیلیِ سلسله سند کار را به کجا رسانیده است؛ و من نمی‌دانم که چگونه شیخ - خدایش رحمت کناد - تا این اندازه غفلت کرده است! (حاشیهٔ مؤلف)

۲. از فائدهٔ ششم (*منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۳۴ـ ۳۵).

که ضمیر به کدام معصوم بازمی‌گردد (با همان روشی که در باب شناخت راویان دارای نام مشترک یادآور شدیم). سبب این امر نیز آن است که بسیاری از راویان قدیم حدیث شیعی و مصنفان کتاب‌های حدیثی کهن از ائمه (ع) شفاهاً احادیثی را [می‌شنیدند و] روایت می‌کردند؛ وهمهٔ آن روایات را، هرچند موضوعشان با یکدیگر متفاوت بود، در کتاب‌هایشان [به همان ترتیب] کنار هم جای می‌دادند. مثلاً یکی از راویان در آغاز روایت می‌گوید: «سألت فلاناً» و نام امامی را که از او روایت می‌کند ذکر می‌کند، سپس در باقی روایات به ذکر ضمیر بسنده می‌کند و می‌گوید: «وسألته» ـ یا مانند این تعابیر ـ تا پایان احادیثی که از آن امام روایت می‌کند. پیداست که مقتضای بلاغت نیز چنین است که در باقی روایات ضمیر آورده شود و نام امام تکرار نشود. اما هنگامی که این احادیث [از آن کتاب متقدم کهن] به کتابی دیگر [که ترتیبی متفاوت از کتاب اولیه داشت و بر اساس موضوع مدوّن شده بود] منتقل می‌شد، همان مشکلی که پیش‌تر یادآور شدیم پدید می‌آمد. اما ممارست در [بررسی سلسلهٔ اسناد] نشان می‌دهد که در این تعابیر فرقی میان اسم ظاهر و ضمیر نیست.[1]

۵. راویانِ بدون تصنیف

علمای قدیم ما [گاه] از گروهی از مشایخ خود روایت می‌کنند که پیداست برای آنها اهمیت قائل بوده‌اند، اما ذکری از آنان در کتاب‌های رجال نیست. به حسب ظاهر، این امر آن راویان را در زمرهٔ مجهولین قرار می‌دهد [و بدین ترتیب حدیث را از صحت می‌اندازد]. چه بسا تصور شود که عدم ذکر نام این راویان در کتاب‌های رجالی نشانگر عدم اعتماد به آنهاست؛ چنانکه نوشته‌ای از پدرم ـ خدایش رحمت کناد ـ دربارهٔ برخی از مشایخ صدوق دیده‌ام که گویای چنین تصوری بود. اما چنین نیست، و قرائن نشان می‌دهد که علمای بزرگ قدیم از اینکه از شیخی ضعیف یا راوی‌یی مجهول احادیث بسیاری را روایت کنند و به او اهمیت ویژه‌ای بدهند به دور بودند. عدم ذکر نام برخی راویان در کتاب‌های رجالی دلایل بسیاری دارد؛ و مهمترین این دلایل این است که این راویان تصنیفی نداشته‌اند، حال آنکه بیشتر کتاب‌های رجالی

---

۱. از فائدهٔ هشتم (*منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۳۹).

قدمای اصحاب به ذکر مصنفان و بیان طرق روایت کتاب‌های آنان بسنده کرده‌اند.[۱]

... از جملهٔ این راویان ـ که نامی از آنان در کتاب‌های رجالی نیست ـ ابن‌ابی‌جید است که شیخ روایات بسیاری از او نقل کرده ... و نجاشی نیز از او بسیار روایت می‌کند، با آنکه نجاشی در کتاب خود دربارهٔ جمعی از مشایخ می‌گوید که چون آنان از راویان ضعیف نقل کرده‌اند من از آنان روایت نمی‌کنم ... .

علامهٔ [حلی] به صحیح بودن سلسله سندهایی که دربردارندهٔ چنین راویانی است حکم کرده است و این مؤید همان [چیزی] است که پیش‌تر یاد کردیم؛ افزون بر اینکه روایت آنان بیشتر طریق روایت کتاب‌های [علمای] سلف است که طرق شناخته‌شدهٔ دیگری نیز دارد، اما از آنجا که وضعیت این راویان نزد علمای قدیم [مانند شیخ و نجاشی] شناخته‌شده بود میان طرق گوناگون تفاوتی نمی‌نهادند. علمای قدیم به تکثیر طرق و تفنّن در این باره علاقه داشتند و گمان نمی‌بردند که این کار [نزد علمای بعدی] به آنجا بینجامد که اکنون انجامیده است ...؛ و هر که به کتاب‌های قدما رجوع بسیار داشته باشد و در سخن آنان ممارست کند، در خاطرش تردیدی [در باب صحت روایات] از این جهات باقی نمی‌ماند.[۲]

۶. روش کشف منابع مکتوب تهذیب

گفتیم که شیخ طوسی چه بسا در دو کتابش (*تهذیب* و *استبصار*) به جای سند شناخته‌شده [و صحیحْ] از سندی دیگر ـ به جهت آنکه کم واسطه تر و [اصطلاحاً:] **اعلی** است استفاده کرده است، چراکه برای او فرقی میان دو سند نبوده است ... ؛ و این اسناد، با توجه به اینکه سند شناخته‌شدهٔ دیگری [از همان روایات] در *الفهرست* آمده، ضرری [به صحت احادیث] نمی‌رساند.

... اما این اسناد [گاه گویای طریق نقل از کتابِ] راویان انتهای سند است که مصنف

---

۱. از ظاهر نوشتهٔ شیخ حسن برمی‌آید که او نیز همانند بسیاری دیگر به تفاوت میان کتاب‌های **رجال** و کتاب‌های **فهرست** توجه نداشته است؛ اما به احتمال بسیار او بنابر اصطلاح رایج میان معاصران خود از کتابی مانند *فهرست* نجاشی به عنوان کتاب رجالی یاد می‌کند.

۲. از فائدهٔ نهم (*منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۳۹ ـ ۴۱).

کتابی هستند ... و چه بسا با تتبع می‌توان کتابِ منبعِ نقلِ روایت را شناخت، و وجود این راویان [چون تنها راوی کتاب و اثر مکتوب‌اند] موجب عدم صحت روایت نمی‌شود ... . از جملهٔ این نمونه‌ها، روایت شیخ از **حسین بن سعید** است به واسطهٔ **حسین بن حسن بن ابان** که وضعیت او واضح نیست ...، چنانکه نجاشی چیزی در باب وضعیت او نمی‌گوید و تنها به عنوان راوی کتاب حسین بن سعید از وی یاد می‌کند. اما چون این حدیث مأخوذ از کتب *حسین بن سعید* است، پس می‌توان در تصحیح آن به طریق صحیح شناخته‌شده‌ای که به آن کتاب [در *الفهرست* شیخ وجود دارد] تکیه کرد. از شیوهٔ شیخ در [*تهذیب*] که ابتدای سند را حذف می‌کند [اصطلاحاً: تعلیق] و سلسلهٔ سند را با نام [مؤلف که در اینجا] حسین بن سعید [است] آغاز می‌کند، می‌توان پی برد که روایت مأخوذ از کتاب حسین بن سعید است؛ اما اگر تمام سند ذکر شود می‌توان احتمال داد که این روایت از کتاب دیگری برگرفته شده است، و بدین‌گونه سلسلهٔ سند صحیحی برای روایت حدیث از او دانسته نیست. اما قرائن نشان می‌دهد که همگی روایاتی که شیخ از طریق حسین بن حسن بن ابان از حسین بن سعید نقل می‌کند برگرفته از کتب *حسین بن سعید* است؛ زیرا ابن‌ابان ـ تا آنجا که می‌دانیم ـ تنها راوی کتب ابن‌سعید و محمد بن اورمة است و از آنجا که کتب ابن‌اورمة درمیان اصحاب متروک است [و از آن نقل نکرده‌اند] سلسلهٔ اسناد از روایات او خالی است؛ و ابن‌ابان خود [نیز] کتابی ندارد که بتوان احتمال داد که این روایت از کتب او برگرفته شده باشد؛ ... [و نیز] بسیار اتفاق می‌افتد که شیخ در یکی از دو کتاب *تهذیب* و *استبصار* ـ و چه بسا در یک کتاب ـ روایتی را با سند متصل از طریق ابن‌ابان نقل می‌کند و همان روایت را عیناً در کتاب دیگر با سندی معلّق که با حسین بن سعید آغاز می‌شود یا با سند متصل دیگری غیر از طریق ابن‌ابان نقل می‌کند؛ ... [این همه نشان می‌دهد که این روایت مأخوذ از کتب *حسین بن سعید* است]. ما این موارد را در جای خود از [*منتقی الجمان*] تبیین خواهیم کرد. و تردیدی نیست که قرائنی از این دست یقین‌آور [در صحت حدیث] است. مانند این نمونه باز هم هست که فرد ماهر آنها را باز خواهد شناخت.[1]

---

۱. از فائدهٔ دهم (*منتقی الجمان*، ج ۱، ص ۴۱ـ ۴۳).

منابع

□ *تهذیب الاحکام*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳٦۵ ش.

□ *الذریعة إلی تصانیف الشیعة*، آقابزرگ تهرانی، بیروت، ۱٤۰۳ ق.

□ *الفوائد الرجالیة*، سید محمدمهدی بحرالعلوم طباطبایی، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم ـ حسین بحرالعلوم، تهران، ۱۳٦۳ ش.

□ *فهرستگان خطی نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، علی صدرایی خویی، قم، ۱۳۸۲ ش.

□ *منتقی الجمان فی احادیث الصحیح و الحسان*، جمال‌الدین حسن بن زین‌الدین شهید ثانی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳٦۲ ش.

۲

پیشینهٔ مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعهٔ امامیه

حسن طارمی راد

اشـاره: مقالهٔ پیش‌رو در پی نشان دادن این نکته است که منابع اصلی حدیث شیعهٔ امامیه (*محاسن*، *کافی*، *فقیه*، *تهذیب* و *استبصار*) بر اساس کتاب‌های محدثان متقدّم تألیف شده‌اند و جز تعداداندکی از روایات، مبتنی بر منابع مکتوب‌اند و نه نقل شفاهی. نویسنده در بخش‌های نخـست مقالـه از کتابـت حـدیث در حضور ائمه (ع) و روایت و استنساخ کتب از سوی شاگردان و اصحاب آنان سخن می‌گوید؛ و در ادامـه، پس از توضیح معنای روایت کتاب، از مشکلی که هم‌نامی کتاب‌های متقدّم در شناسایی تعلق روایات به کتاب‌های قدیم پیش می‌آورد بحث می‌کند؛ و در نهایت شواهدی دال بر نقل کلینی از منـابع مکتـوب متقدم ارائه می‌دهد.[۱]

۱. مقدمه

دربارهٔ انتساب جوامع معروف حدیثی به مؤلفان آنها اتفـاق نظـر هـست. تـدوین چهـار جامع حدیثی مهم و نیز تألیف *محاسن* از ابوجعفر احمد بن محمد بـن خالـد برقـی، از نیمهٔ دوم قرن سوم تا نیمهٔ اول قرن پنجم صورت گرفت و انتساب نسخه‌های موجود به مؤلفان آنها فی‌الجمله مسلم است، هرچند بسیاری از این نسخه‌هـا بـه زمـانی دورتـر از

---

۱. این مقاله به نخستین کنگرهٔ کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی (مشهد، شهریور ۱۳۷۴ ش) ارائه شده و پیش از این در *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ بین‌المللی کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی* (دفتر نخست، به کوشش محمد فرخ‌زاد، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹ ش؛ ص ۲۱۹ـ ۲۳۵) منتشر گردیده؛ و اینـک با تغییراتی جزیی دیگر بار در اینجا به چاپ می‌رسد.

عصر مؤلف تعلق دارند. اما دربارهٔ مآخذ این آثار مناقشاتی وجود دارد. آیا کلینی، ابن بابویه، برقی و طوسی آنچه را در آثار خود گرد آورده‌اند شفاهاً تلقی کرده و برای نخستین بار آنها را به کتابت درآورده‌اند، یا آنها نیز به نوبهٔ خود از آثار مکتوب پیشین بهره برده و این جوامع را پدید آورده‌اند؟ آیا ذکر سند در این کتاب‌ها دلالت بر طریق رسیدن آنها به آثار مکتوب دارد یا سند روایت شفاهی ایشان است؟

این مطلب در بررسی‌های رجالی و حدیثی مطرح بوده و غالباً به اصول چهارصدگانه ـ که البته در تعداد آنها باید تأمل کرد ـ اشاره می‌شده و عوامل از میان رفتن آنها بازگو می‌گردیده است. حتی نجاشی اساس تألیف خود را تدوین فهرست مؤلفان شیعه (با گرایش‌های گوناگون و در سطوح مختلف) و ذکر آثار آنها قرار داده و نه تنها به شناساندن شخصیت افراد و نام بردن مؤلَّفات آنها می‌پردازد، بلکه سلسلهٔ اسنادی خود یا طرق مشهور به این کتاب‌ها را نیز ذکر می‌کند. این نکته نشان می‌دهد که آثار یادشده تا زمان او تداول نسبی داشته و دستِ کم شناخته‌شده‌تر بوده است. تصریح ابن‌بابویه در آغاز *کتاب من لا یحضره الفقیه* و نیز تعبیرات شیخ طوسی در ابتدای مشیخهٔ *تهذیب الاحکام* و در پایان *استبصار*، همگی گویای این است که احادیث این کتاب‌ها از منابع پیشین برگرفته شده است. ترجمهٔ عبارت ابن‌بابویه این است: «و همهٔ آنچه در این اثر آمده، از کتاب‌های مشهور که مورد رجوع [اهل علم] و محل اعتماد آنهاست استخراج شده است.»[1] طوسی در مشیخه می‌نویسد: «اینک که به توفیق الهی از تألیف این کتاب *تهذیب الاحکام* فراغت یافتیم، طرق روایت این اصول و مصنّفات را ذکر می‌کنیم و آن را در نهایت اختصار می‌آوریم؛ [هدف ما از ذکر این طرق] آن است که اخبار از حالت مرسل بودن خارج و به مسندات ملحق شوند».[2] همو در پایان اثر دیگر خود می‌نویسد: «در آغاز امر روش من این بود که احادیث را با اسانید آنها بیاورم ... سپس در جزء سوم روش اختصار را پیش گرفتم و تنها به نام راوی‌یی که حدیث را از کتاب یا از اصل او گرفته‌ام، بسنده کردم».[3]

---

۱. *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۳.

۲. *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، «مشیخه»، ص ۴ـ ۵.

۳. *استبصار*، ج ۴، ص ۳۰۴ـ ۳۰۵؛ نیز، نک: ص ۳۴۲. البته دربارهٔ همین تعبیر او باید بررسی جداگانه‌ای صورت پذیرد.

با این همه، این ذهنیت برای بسیاری از کسانی که با جوامع حدیثی سرو کار دارند وجود دارد که مؤلفان این جوامع به استناد مسموعات خود آثارشان را تدوین کرده‌اند و این مسموعات از طریق سلسلهٔ اسنادی آنها به امام (ع) یا پیامبر(ص) می‌رسد. طبعاً وقتی پای نقل شفاهی در میان باشد، احتمال تغییر بیشتر پیش می‌آید و چه بسا راوی جهت‌گیری‌ها و ذهنیت اعتقادی، فقهی و اجتماعی خود را که احیاناً متأثر از مباحثات و جنجال‌های کلامی و فرقه‌ای روزگار اوست، خواسته یا ناخواسته در تعبیرات و نقل‌ها دخالت می‌دهد. از این روست که گاهی در آثار نویسندگان امروزی، جوامع حدیثی به عنوان کتاب‌هایی متعلق به همان عصرِ تألیف معرفی می‌شوند؛ بدین معنا که مثلاً *کافی* اثری متعلق به قرن چهارم تلقی می‌شود، همچنان که مثلاً *اوائل المقالات* مفید اثری است متعلق به اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم.

به نظر می‌رسد که این تلقی اولاً ناشی از روشن نبودن زمینه‌ها و سوابق تألیف این آثار، و ثانیاً متأثر از فرضیه‌ها و آرای برخی محققان غربی دربارهٔ شکل‌گیری حدیث است. گلدزیهر در مطالعات خود دربارهٔ حدیث و گسترش و تدوین آن، به این نظریه رسیده است که تألیف مجموعه‌های حدیثی (مانند *صحیح* بخاری) به شیوهٔ علمی یا بر اساس روش‌های متداول در تألیف کتب صورت نگرفته است؛ بدین معنا که گردآورندگان آنها آثار خود را نه بر اساس منابع پیشین، بلکه از طریق گردآوری روایات شفاهی و کنار هم قرار دادن روایات هم‌موضوع پدید آورده‌اند. او زمان شروع به نگارش کتب حدیث را سال‌های پایانی قرن دوم و نیمهٔ نخست قرن سوم تخمین می‌زند.[1] هرچند او این دیدگاه را دربارهٔ حدیث اهل سنت ارائه می‌کند که نحوهٔ شکل‌گیری آن با حدیث شیعی تفاوت جدی دارد؛ اما دیدگاه او تعمیم داده شده و برخی همین نظر را به منابع حدیثی شیعه نیز سرایت داده‌اند.

اینک در این مقاله مروری اجمالی بر سابقهٔ تألیف کتب در عهد امامان شیعه خواهیم داشت و دو نکتهٔ اساسی را مورد بحث قرار خواهیم داد:

یکی اینکه به استناد قرائن و شواهد متعدد، جوامع معتبر حدیثی شیعه از روی آثار پیشین نگاشته شده و مؤلفان این جوامع به انگیزهٔ یکدست کردن کتب پراکنده و

---

۱. *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۹۷ـ ۹۹. نقد سزگین بر این نظریه در خور توجه و تأمل است.

جداسازی مآخذ معتبر از غیر معتبر به تألیف آثار خود پرداخته‌اند؛ علاوه بر آنکه کوشیده‌اند مجموعهٔ احادیث را در یک تقسیم موضوعیِ تراز عصر خود عرضه کنند. البته همین امر موجب تقطیع‌هایی نیز شده که محققان به آن اشاره کرده‌اند. مقدمهٔ کلینی بر کتاب ارجمند *کافی* گویای آن است که وی در تقسیم موضوعی کتاب خود منطق خاصی را در نظر داشته است: «نخستین موضوعی که این کتاب خود را با آن آغاز می‌کنم، **کتاب العقل و فضائل العلم** ... است؛ زیرا عقل محوری است که همهٔ [اوامر و نواهی شریعت] بر گِرد آن می‌گردد و پاداش و کیفر با آن معنا می‌یابد».[1] به عبارت دیگر، *کافی* کلینی بدین اعتبار که با دیدگاهی نو و عصری تألیف شده اثری جدید و متعلق به زمان خود اوست، اما بدان اعتبار که از روی مآخذ پیشین گرد آمده باید اثری متعلق به دورهٔ ائمه تلقی شود. مانند این سخن را می‌توانیم دربارهٔ *محاسن* برقی نیز مطرح کنیم.

دوم اینکه سلسلهٔ اسناد در این کتاب‌ها، غالباً نشانهٔ طریق مؤلف به یک اثر مکتوب پیشین است؛ بدین معنا که نام‌های موجود در سلسلهٔ اسناد هر حدیث، یا معرّف مؤلفان آثار قبلی است و یا معرّف راویان آنها. حتی تعابیر **حدّثنا** و **أخبرنا** نیز در بیشتر موارد به معنای إخبار یا تحدیث شفاهی نبوده و بر اجازهٔ روایت یک کتاب دلالت دارد.

البته هدف از این بحث، نفی سنت شفاهی روایت حدیث نیست؛ زیرا این سنت قطعاً وجود داشته و در همهٔ زمان‌ها نیز وجود دارد، اما کاربرد آن در همهٔ مقولات نیست و خصوصاً در مباحث علمی (فقهی و کلامی) کاربرد کمتری دارد.

۲. کتابت حدیث در حضور ائمه

موارد فزون از شماری وجود دارد که راوی می‌گوید که از امام (ع) سؤالی کرده و امام به او گفته‌اند بنویس و سپس مطلب را بر او املاء کرده‌اند. این موارد را محققان در پژوهش‌های خود یاد کرده‌اند. ما در اینجا برای نمونه، یک مورد را نقل می‌کنیم:

«ابوبصیر روایت می‌کند که روزی نزد امام صادق (ع) رفتم، امام به من فرمود: هم‌اینک گروهی از مردم بصره اینجا بودند، مطالبی از من پرسیدند و آنها را نوشتند،

---

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۹.

چرا شما نمی‌نویسید؟ بدان که شما نمی‌توانید [آموخته‌های خود را] نگاه دارید، مگر آنکه بنویسید».[۱]

سفارش اکید امامان (ع) به شاگردان خود دربارهٔ کتابتِ آنچه می‌شنوند، از رواج کتابت در محضر امامان (ع) خبر می‌دهد؛ مخصوصاً با این تعبیرات که «شما در آینده به این نوشته‌ها نیاز خواهید داشت» یا « اگر کتابت صورت نگیرد ... علم و ادب تباه می‌گردد».[۲] گزارش سید بن طاووس در *مهج الدعوات* دربارهٔ اصحاب امام کاظم (ع) که می‌گوید آنها الواحی در دست داشتند و به محض آنکه امام (ع) دربارهٔ یک مسألهٔ فقهی سخن می‌گفت آن را می‌نوشتند، در کتاب‌های حدیث و رجال نقل شده است.[۳]

اما از این موارد، نمونهٔ دیگری در کتاب کشی از عبدالله بن بکیر بن اعین روایت شده که وی دربارهٔ عموی خود، زراره، می‌گوید که یک بار او بر امام صادق (ع) وارد شد، مطلبی را پرسید و فوراً الواح خود را گشود تا پاسخ امام (ع) را بنویسد.[۴] مقصود از **الواح**، چنانکه از قرائن و شواهد مشابه برمی‌آید، صحیفه‌ها و جزوه‌هایی بوده که در آن می‌نوشته‌اند.[۵] عبیدالله بن علی بن ابی‌شعبه حلبی، پس از تدوین کتاب خود که آن را از امام صادق (ع) شنیده بود، آن را بر امام (ع) عرضه کرد و امام (ع) صحت مطالب آن را تأیید فرمود.[۶] عبدالله بن سعید بن حیّان بن ابجر که طبیب بود و خانوادهٔ او نیز در کوفه به طب شهرت داشتند، کتابی در باب **دیات** تألیف کرد که آن را از پدران خود روایت کرده بود؛ سپس کتاب را بر امام رضا (ع) عرضه کرد.[۷]

از این مهمتر، نوشته‌هایی است که اصحاب امامان (ع) به صورت مکتوب از ایشان در اختیار داشته‌اند. از این نوشته‌ها بیشتر با عنوان **نسخه** نام برده می‌شود. شمار این نسخه‌ها کم نیست و برخی از آنها راویان متعدد داشته‌اند که طبعاً اختلافاتی نیز در نقل

---

۱. *بحار الانوار*، ج ۲، ص ۱۵۳.
۲. *کافی*، ج ۱، ص ۵۲؛ *بحار الانوار*، ج ۳، ص ۸۲.
۳. *بحار الانوار*، ج ۴۸، ص ۱۵۳ و ج ۹۱، ص ۳۲۰ (به نقل از *مهج الدعوات*).
۴. *اختیار معرفة الرجال*، ص ۱۴۳ـ ۱۴۴ (ش ۲۲۶).
۵. نک: *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۱۰۵.
۶. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۶۱۲.
۷. همان، ص ۵۶۵.

آنها به چشم می‌خورد. از این قبیل است: نسخهٔ عبدالله بن ابی‌اویس از امام صادق (ع)،[۱] نسخهٔ احمد بن عبدالله بن احمد بن عامر از امام رضا (ع)،[۲] نسخهٔ عباس بن هلال شامی از امام رضا (ع) که راویان متعدد داشته،[۳] و نسخهٔ محمد بن میمون زعفرانی (از محدثان عامه) از امام صادق (ع).[۴] دربارهٔ علی بن سُوید السائی (منسوب به قریهٔ **سایه** از قرای مدینه) نوشته‌اند که رساله‌ای را از امام کاظم (ع) روایت کرده است.[۵] علی بن مهدی از مردم رقّه راوی کتابی از امام رضا (ع) است؛ این کتاب را بر فرزند او قرائت کرده‌اند و نجاشی از نسخهٔ قرائت‌شده خبر داده است.[۶] از همین موارد، می‌توانیم رساله‌ای با عنوان «مسائل التلمیذ» را یاد کنیم که حسن بن فضّال از احمد بن حسین دربارهٔ حمّاد بن عیسی (از شاگردان نامدار امام صادق، امام کاظم و امام رضا) روایت کرده است. احمد بن حسین می‌گوید که کتابی را که محتوای آن نکات آموزنده و یادآوریِ فواید اعضای مختلف در انسان و حیوان و مباحثی دربارهٔ توحید بود دیدم. این کتاب را جعفر بن محمد بن علی (امام صادق) تصنیف کرده بود و *مسائل التلمیذ* نام داشت. سپس وی می‌افزاید که حسین بن احمد بن شیبان قزوینی ذیل این عنوان توضیح داده است که مراد از شاگرد همان حمّاد بن عیسی است که پرسش‌هایی از امام کرده و امام (ع) به آنها پاسخ گفته است.[۷]

نامهٔ امام صادق (ع) به نجاشی (والی اهواز) و نیز نامه‌ای که به جمعی از شیعیان نوشته‌اند، از همین شمار است.[۸] محمد بن احمد بن عبدالله بن مهران (فرزند ابن‌خانبه) که پدرش نیز با امام رضا (ع) مکاتباتی داشته، صاحب کتابی با عنوان *کتاب التأدیب* بوده که با عنوان *کتاب یوم و لیلة* نیز شناخته می‌شود (از آن رو که احکام نمازهای روزانه را

---

۱. همان، ش ۵۸۶.

۲. همان، ش ۶۰۶ (نجاشی این نسخه را نزد احمد بن محمد بن موسی خوانده است).

۳. همان، ش ۷۴۹.

۴. همان، ش ۹۵۰. برای موارد دیگر، نک: ش ۵۹۹، ۶۰۲، ۷۵۰، ۱۱۳۶، ۹۵۱، ۸۴۷، ۲۵۲، ۲۵۰ و ۲۷۱.

۵. همان، ش ۷۲۴.

۶. همان، ش ۷۲۸.

۷. همان، ش ۳۷۰. کتاب «فکّر» معروف به **توحید مفضّل** را نیز به اعتباری می‌توان از همین شمار دانست، هرچند در آنجا **املاء** بوده است.

۸. همان، ش ۲۵۳ و ۵۵۵؛ *کافی*، ج ۸، ص ۱ـ ۱۴.

بیان می‌کند). نجاشی در یادکرد همین فرد از صفوانی و او از ابومحمد نصیبی روایت کرده که ما به امام عسکری (ع) نامه‌ای نوشتیم و تقاضا کردیم که برای ما کتابی بفرستد تا به آن عمل کنیم. امام کتابی فرستادند. صفوانی گفته است ما این کتاب را بررسی کردیم، با کتاب التأدیب مطابقت داشت.[1] بعید نمی‌نماید که اصل کتاب احمد نیز از امام عسکری (ع) بوده و به دلایلی، مانند شرایط خاص سیاسی، راوی کتاب به عنوان مؤلف شناخته شده است.

در هر صورت، گزارش تعداد زیادی از این گونه آثار بدون آنکه نسبت به اصل آن انکاری صورت گیرد، از وجود این سنت و وجود کتاب‌ها خبر می‌دهد. بر کسانی که با روش نجاشی و وسواس او در قبول انتساب کتب آشنایند، همین تلقی به قبول از سوی او خود شاهد قابل توجهی است. نجاشی هرگز نمی‌گوید که امامان (ع) اهل نوشتن نبوده‌اند، هرچند به مناسبت ذکر رسالهٔ امام صادق (ع) به نجاشی (والی اهواز، که جدّ همین نجاشی مؤلف *رجال* است)، می‌گوید که از امام صادق (ع) جز همین نوشته تصنیف دیگری سراغ نداریم.[2] در این ادعای نجاشی البته مناقشه شده[3] و مطالب دیگر خود او هم آن را نفی می‌کند؛ اما آنچه در این میان مطرح است این است که به هیچ روی در اصل وجود مکتوباتی از امامان (ع) تردیدی بر جای نمی‌ماند.

۳. روایت و استنساخ کتب

همزمان با تدوین کتب از سوی شاگردان و اصحاب امامان (ع)، روایت و استنساخ آنها نیز آغاز شد. راویان آثار غالباً طبقات بعدی بودند، اما گاهی معاصران نیز این کار را انجام می‌دادند؛ از جمله ابن‌ابی‌عمیر راوی بسیاری از آثار بوده است، مانند: *کتاب* سلیم الفرّاء، *کتاب* سعد بن ابی‌خَلَف، *کتاب* عبدالله بن فضل نوفلی، *کتاب* عُقبة بن مُحرِز جُعفی، *کتاب* علاء بن مُعقَد، *کتاب الفرائض* عمر بن محمد بن عبدالرحمن بن اُذینة،

---

۱. همان، ش ۹۳۵.

۲. همان، ش ۲۵۳ (ذیل نام خود مؤلف).

۳. نک: *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۱، ص ۳۸۵.

کتاب معاویة بن میسرة، *کتاب الحج* معاویة بن عمار و *کتاب فضائل الحج* معاویة بن وهْب بَجَلی.[۱] همهٔ این افراد از اصحاب امام جعفر صادق (ع) بوده‌اند و دو نفر اخیر از امام هفتم نیز روایت کرده‌اند. ابن‌ابی‌عمیر گاهی واسطهٔ دوم روایت یک کتاب است: مثلاً حریز بن عبدالله سجستانی از مردم کوفه بود که چند کتاب تألیف کرد؛ از جملهٔ کتاب‌های او دو *کتاب الصلاة* است، یکی مفصل و دیگری مختصر. نجاشی کتاب مفصل را نزد ابوالحسین محمد بن عثمان خوانده و طریق او به کتاب را یاد کرده است. بنا بر این سلسله سند، ابوالعباس عبیدالله بن احمد بن نَهیک کتاب مزبور را نزد ابن‌ابی‌عمیر خوانده و او گفته بوده است که کتاب را بر حمّاد بن عیسی خوانده و او نیز بر حریز خوانده بوده است.[۲]

صفوان بن یحیی راوی کتاب‌های صبیح، محمد بن علی‌بن‌ابی شعبهٔ حلبی و ایوب بن عطیة حذّاء بوده است.[۳] حسن بن محبوب راوی کتاب جمیل بن صالح اسدی بوده است.[۴] حسن بن علی بن زیاد وشّاء نسخه‌ای از کتاب‌های علاء بن رزین و ابان بن عثمان را در اختیار داشت؛ احمد بن محمد بن عیسی (از اصحاب امام رضا) نزد او رفت و تقاضای دیدن آن دو نسخه را کرد؛ سپس خواستار اجازهٔ روایت آنها شد و وشّاء این خواسته را برآورد.[۵] حُمید بن زیاد بسیاری از کتاب‌های اصحاب را استماع کرد و آنگاه *کتاب الجامع فی انواع الزایع* و چند کتاب دیگر را تألیف نمود.[۶] یکی از کسانی که او از ایشان استماع کتاب کرده، علی بن ابی‌صالح کوفی است. حُمید گفته که چند کتاب، مانند *کتاب البداء و المشیّة*، *کتاب النوادر* و *کتاب ثواب إنا أنزلناه* را از وی شنیده، ولی نمی‌داند که این کتاب‌ها تألیف خود وی بوده یا آنها را از دیگران روایت

۱. نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۵۱۶، ۵۸۵، ۸۱۲، ۸۱۵، ۶۴۷، ۶۳۰، ۸۴۱، ۷۵۲، ۷۲۳، ۶۵۶، ۹۵۲، ۹۶۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۶، ۱۰۹۳، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۱۳۵، ۴۶۹.

۲. نک: همان، ش ۳۷۵.

۳. نک: همان، ش ۲۵۵، ۵۴۰ و ۸۸۵.

۴. نک: همان، ش ۳۲۹.

۵. نک: همان، ش ۸۰.

۶. نک: همان، ش ۳۳۹.

می‌کرده است.[۱] احمد بن محمد بن یحیی العطار نیز راوی بسیاری از آثار است که گاه بی‌واسطه و گاه باواسطه آنها را روایت می‌کرد.[۲]

بسیاری از این کتب راویان متعدد داشته‌اند، مانند کتاب‌های سی‌گانهٔ حسین بن سعید اهوازی و برادرش حسن بن سعید. نجاشی دربارهٔ این کتاب‌ها می‌گوید که این کتاب‌ها نیکویند و مورد عمل اصحاب قرار گرفته‌اند، این کتاب‌ها از طرق متعددی روایت شده‌اند؛ سپس نامهٔ ابن‌نوح سیرافی را نقل می‌کند که در آن برخی راویان این کتاب‌ها، مانند احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن محمد بن خالد برقی و حسین بن حسن بن ابان نام برده شده‌اند.[۳]

۴. معنا و مقصود از روایت کتاب

برخی قرائن نشان می‌دهد که **خبر دادن** از کتب مؤلفان یا **روایت** آنها، همواره به معنای **نسخه‌برداری** یا **قرائت** آنها نزد مؤلف یا راوی اثر نبوده است. مثلاً نجاشی دربارهٔ عبدالعزیز بن یحیی جلودی می‌گوید که برخی از کتاب‌های او را دیده است، با آنکه نام تمام آنها را می‌برد و از استاد خود، حسین بن عبیدالله غضائری، نقل می‌کند که اجازهٔ تمام کتب جلودی را داشته است.[۴] از عبارت نجاشی که می‌گوید «من این نام‌ها را در فهرست‌ها دیده‌ام»، برمی‌آید که اجازهٔ ابن‌غضائری به معنای داشتن نسخه‌هایی از آنها نبوده است. همو ذیل نام حسن بن حمزه حسینی طبری می‌گوید که استاد ما حسین بن عبیدالله و دیگر استادانمان از کتاب‌های او به ما خبر داده‌اند.[۵] همچنین ذیل نام علی بن ابراهیم قمی از حسن بن حمزهٔ مذکور نقل می‌کند که علی بن ابراهیم طی نامه‌ای به او اجازهٔ کتاب‌های خود را داده است.[۶] همین حسن بن حمزه به واسطهٔ علی بن ابراهیم و او به واسطهٔ پدرش از همهٔ کتاب‌های ابن‌ابی‌عمیر خبر داده است.[۷]

---

۱. نک: همان، ش ۶۷۵.
۲. نک: همان، ش ۵۷۳، ۶۶۶.
۳. همان، ش ۱۳۶ـ ۱۳۷.
۴. همان، ش ۶۴۰.
۵. همان، ش ۱۵۰.
۶. همان، ش ۶۸۰.
۷. نک: همان، ش ۸۸۷.

گاهی دیده می‌شود که راوی کتاب‌های یک مؤلف در یک جلسه اجازهٔ همهٔ آنها را داده است. مثلاً علی بن اسباط از راویان کتاب محمد بن حمران نهدی است؛ وی به گفتهٔ علی بن حسن بن فضّال در عصر چهارشنبه چهارم شعبان سال ۲۳۰، کتاب محمد بن حمران را برای همین فرد و جمعی دیگر حدیث کرد.[۱] به نظر می‌رسد که منظور از **حدیث کردن** در اینجا اجازهٔ کلی نسبت به کتاب بوده است.

شلمغانی، بنا بر نقل نجاشی، پس از آنکه بر حسین بن روح حسد ورزید و ادعاهایی کرد که سرانجام به زندان افتاد، مدتی را ناگزیر مخفیانه می‌زیست. او کتاب‌های متعددی تألیف کرده بود که معروفترین آنها *کتاب التکلیف* است که مورد استفادهٔ عموم شیعیان بوده است. نجاشی از ابوالمفضّل محمد بن عبدالله بن المطّلب نقل می‌کند که شلمغانی در زمانی که در معلثایا پنهانی می‌زیست، برای او همهٔ کتاب‌های خود را حدیث کرد.[۲] تعبیر **حدّثنا** در اینجا، با توجه به وضعیت خطیر شلمغانی، قاعدتاً نباید به معنای خواندن کتاب‌ها نزد او باشد.

احمد بن محمد بن عیسی هنگامی که *کتاب* علاء بن رزین و *کتاب* ابان بن عثمان را نزد حسن بن علی وشّاء می‌بیند، از او اجازهٔ این دو کتاب را تقاضا می‌کند؛ وشّاء به این شتابزدگی اعتراض کرده و از احمد می‌خواهد که هر دو کتاب را ببرد و استنساخ کند (و سپس اجازه بگیرد)؛ اما احمد پاسخ می‌دهد که از رویدادهای آینده نمی‌توان در امان بود.[۳] این محاوره آشکارا نشان می‌دهد که **اجازهٔ** کتاب غیر از **استنساخ** آن بوده است. ابن بابویه (صدوق) آثار فراوانی داشته است. نجاشی پس از معرفی او و آثارش می‌گوید که پدرش علی بن احمد بن عباس نجاشی به وی از همهٔ این آثار خبر داده و او برخی از آنها را نزد پدر خوانده است. پدر نجاشی سپس افزوده که هنگامی که ما در بغداد نزد صدوق استماع حدیث می‌کردیم، او به من اجازهٔ همهٔ کتاب‌هایش را داد.[۴]

---

۱. همان، ش ۹۶۵. این محمد بن حمران هموست که با جمیل بن درّاج کتابی به اشتراک نوشت (نک: همان، ش ۳۲۸).

۲. همان، ش ۱۰۲۹.

۳. همان، ش ۸۰.

۴. همان، ش ۱۰۴۹.

نجاشی شبیه این تعبیر را دربارهٔ محمد بن احمد بن جنید اسکافی می‌آورد و می‌گوید استادان ما همگی به ما اجازهٔ تمام کتاب‌ها و مصنّفات او را داده‌اند.[۱]

کسانی چون ابن‌ابی‌عمیر، احمد بن محمد بن عیسی یا ابن‌نوح راوی بسیاری از کتاب‌ها هستند و این امر خود نشان می‌دهد که مقصود از **روایت** کتاب یا **اجازهٔ** آن، فقط **استنساخ** یا **قرائت** نزد مؤلف یا راوی نسخه نبوده است، بلکه معنای رایج روایت کتاب این است که وجود چنین کتابی تأیید گردد و نسخه‌ای از آن نیز در صورت لزوم شناسانده شود.[۲] به عبارت دیگر، هدف از این کار مستندسازی نسخه‌های کتب مؤلفان یا تأیید انتساب کتب به مؤلفان آنهاست؛ همچنان‌که **اجازهٔ** کتاب نیز همین معنا را دارد، علاوه بر آنکه غالباً از معتمد بودن شخص مجاز نزد مجیز نیز خبر می‌دهد.

کوتاه سخن، مؤلفان کتب راهی جز خبر دادن از آثار خود و تأیید نسخه‌های مورد اعتماد نداشته‌اند، همچنان‌که راویان آثار نیز همین راه را ادامه می‌داده‌اند. البته همواره کوشش می‌شده که علاوه بر **إخبار** از کتاب (یا تحدیث به آن) به صورت شفاهی یا کتبی، به افراد **ثقة** نیز **اجازهٔ** کتاب داده شود. از همین روست که در خصوص نسخه‌های مشهور نیازی به این اجازه نبوده است و اگر اجازه‌ای صادر می‌شده، تنها به منظور حفظ سنت اجازه و تحکیم و تثبیت نسخه‌ها بوده است. در همین زمینه، می‌توانیم این نکته را در نظر بگیریم: نجاشی از همهٔ آثار شیخ مفید نام می‌برد. او شاگرد مفید بوده و مفید بر وی سمت استادی داشته است، با این همه نجاشی هیچ تعبیری که بر اجازهٔ این کتاب‌ها از سوی مفید به وی دلالت کند نمی‌آورد؛[۳] شاید از آن رو که این

---

۱. همان، ش ۱۰۴۷.

۲. از موارد جالب توجه در امر **اجازهٔ** کتاب، مطلبی است که ابوالعباس بن نوح در نامهٔ خود به نجاشی دربارهٔ طرق مختلف کتاب‌های حسین بن سعید اهوازی نوشته است (نک: همان، ش ۱۳۶ــ ۱۳۷). او این طرق را با تعبیراتی چون «روی عنه»، «رواه عنهما»، «أخبرنا»، «حدّثنا» و «حدّثنی» ذکر می‌کند و در پایان تذکار می‌دهد که در روایت از نسخه‌های مختلف کتاب‌های حسین بن سعید، از هر نسخه که روایت می‌شود فقط طریقِ همان نسخه ذکر می‌شود نه طریق دیگر. احتمالاً این تذکار از آن روی بوده که اختلاف اندکی بین نسخه‌ها وجود داشته و از طرفی همهٔ طرق اتصال به کتاب حسین بن سعید هم‌ارز نبوده‌اند و طبعاً باید درمنقولات احتیاط می‌شده است. شاید بتوان گفت در مورد کتاب‌هایی که نسخه‌های یکسان داشته‌اند، نیازی به رعایت این احتیاط نبوده است.

۳. نک: همان، ش ۱۰۶۷.

کتاب‌ها در روزگار او شناخته شده و رایج بوده‌اند و مستندسازی آنها ضرورتی نداشته است. او دربارهٔ آثار شیخ طوسی و ابویعلی جعفری (که هر دو از معاصران و همدرسان وی بوده‌اند) همین روش را دارد.[۱] البته در معرفی استاد دیگرش، حسین بن عبیدالله غضائری، کتاب‌های وی را یاد کرده و سپس گفته که وی اجازهٔ تمام این کتاب‌ها و اجازهٔ تمام روایاتش از مشایخ خود را به ما داد.[۲]

۵. کتاب‌های مبتنی بر آثار پیشین

مؤلفانی را می‌شناسیم که هم راوی آثار پیشین‌اند و هم خود کتاب نوشته‌اند؛ حتی گاهی نام کتاب‌های ایشان با نام کتاب‌های پیشین که خود راوی آن بوده‌اند یکی است، به گونه‌ای که در سلسلهٔ اسنادی برخی از احادیث این مشکل پیش می‌آید که حدیث از کتاب کدام یک از این دو مؤلف گرفته شده است.

برای مثال، حسین بن سعید اهوازی و برادرش ـ چنانکه گفته شد ـ بیش از سی کتاب تألیف کردند و آنها را بر اساس کتاب‌های مؤلفان پیش از خود نگاشتند. از جملهٔ این کتاب‌ها، *کتاب الصلاة* است. از طرفی فضالة بن ایوب نیز کتابی با عنوان *کتاب الصلاة* داشته که راوی آن همین حسین بن سعید است.[۳] حال در «کتاب الصلاة» *کافی* چندین حدیث وجود دارد که سند آن به حسین بن سعید و سپس فضالة بن ایوب منتهی می‌شود،[۴] و معلوم نیست که این حدیث از کتاب کدام یک از این دو مؤلف (راوی) نقل شده است.[۵] برخی از نام‌های دیگری که اسناد روایات حسین بن سعید به آنها ختم می‌شود، عبارتند ز: قاسم بن محمد جوهری (از اصحاب امام کاظم) که حسین بن سعید کتاب او را روایت کرده است؛[۶] قاسم بن عروة بغدادی (از صحابیان امام

۱. نک: همان، ش ۱۰۶۸ و ۱۰۷۰.
۲. همان، ش ۱۶۶.
۳. نک: همان، ش ۸۵۰ و ۱۳۶ـ ۱۳۷.
۴. برای نمونه، نک: *کافی*، ج ۳، ص ۲۶۶ (ح ۸)، ص ۳۱۸ (ح ۴)، ص ۳۲۱ (ح ۲)، ص ۳۲۳ (ح ۶).
۵. البته با بررسی مجموعهٔ اسناد، در این مورد به ظن قوی کلینی حدیث را از کتاب حسین بن سعید اخذ کرده است.
۶. نک: *کافی*، ج ۳، ص ۳۱۸ (ح ۲)، ص ۳۲۰ (ش ۶)؛ *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۸۶۲.

صادق) که حسین بن سعید به واسطهٔ نضر بن سوید راوی کتاب او بوده است؛[۱] حمّاد بن عیسی (صحابی امام صادق، امام کاظم و امام رضا) که *کتاب الصلاة* داشت؛[۲] و سلیمان بن جعفر بن ابراهیم جعفری (از راویان امام رضا) که مؤلف کتابی با نام *فضل الدعاء* بود.[۳]

مثال‌هایی دیگر:

حریز بن عبدالله سجستانی کتابی با نام *کتاب الصلاة* دارد که حمّاد بن عیسی از راویان آن بوده است.[٤] حمّاد خود نیز مؤلف کتابی با همین نام است.[٥] اگر در نظر بگیریم که حمّاد کتابی در باب **زکات** داشته که به گفتهٔ نجاشی بیشتر آن را از حریز گرفته بوده است[٦] و این روایت *کافی* را نیز بپذیریم که می‌گوید حمّاد به حضور امام صادق (ع) رسید و امام از او دربارهٔ روش نماز خواندن پرسید و او پاسخ داد که *کتاب* حریز را از بر کرده است،[۷] می‌توانیم نسبت به *کتاب الصلاة* حمّاد نیز احتمال بدهیم که بسیاری از مطالب آن را حمّاد از *کتاب* گرفته بوده است.

محمدبن عبدالله‌بن جعفر حمیری که در عصر غیبت صغری می‌زیست و با امام عصر (ع) مکاتبه داشت، کتاب‌هایی با عناوین *کتاب الحقوق*، *کتاب الاوائل*، *کتاب الارض*، *کتاب المساحة والبلدان* و ... نگاشت. به نقل نجاشی، او انگیزهٔ خود را در تألیف کتاب چنین بیان کرده بود که نسخه‌های خود را که از کتاب‌های احمد بن ابی‌عبدالله برقی داشته و آنها بر او روایت شده بوده است گم کرد، سپس در طلب آن نسخه‌ها به قم، بغداد و ری رفت و به جستجو پرداخت ولی آنها رانیافت؛ آنگاه بر آن شد تا بر اساس اصول و مصنّفات اصحاب کتابی فراهم آورد و مطابق کتاب برقی آن را موضوع‌بندی کند.[۸]

---

۱. نک: *کافی*، ج ۳، ص ۲۸۱ (ح ۱۲)؛ *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۸۶۰.
۲. نک: *کافی*، ج ۳، ص ۳۸۴ (ح ۳)؛ *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۳۷۰.
۳. نک: *کافی*، ج ۳، ص ۳۰۸ (ح ۳۵)؛ *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۴۸۳.
۴. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۳۷۰.
۵. همان، ش ۳۷۵.
۶. همان‌جا.
۷. *کافی*، ج ۳، ص ۳۱۱.
۸. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۹۴۹.

ابن‌ابی‌عمیر کتابی با نام *کتاب الصلاة* تألیف کرده[۱] که از طرق مختلف روایت شده است. از سوی دیگر، در شماری از اسناد «کتاب الصلاة» *کافی*، او از حمّاد بن عیسی روایت می‌کند.[۲] در اینجا این احتمال وجود دارد که کلینی این روایات را از *کتاب* ابن‌ابی‌عمیر گرفته و او از *کتاب* حمّاد اخذ کرده باشد. البته در این باره احتمالات دیگری را نیز می‌توان طرح کرد.

مورد دیگری که در این باب قابل ذکر است، مشابهت محتوایی دو کتاب از دو مؤلف است: احمد بن عبدالله بن مهران معروف به ابن‌خانبه (از اصحاب امام رضا) کتابی با نان *کتاب التأدیب* داشته که دربارهٔ نمازهای روزانه بوده است.[۳] نجاشی ذیل نام علی بن محمد بن شیرة قاسانی (از اصحاب امام رضا و از فقهای معاصر احمد بن محمد بن عیسی) کتابی با همین عنوان (*کتاب التأدیب*) به او نسبت می‌دهد که موضوع آن نیز **نماز** است. نجاشی توضیح می‌دهد که این کتاب با کتاب ابن‌خانبه یکسان بوده و فقط افزوده‌هایی در **حج** دارد.[۴] دربارهٔ این مشابهت دو احتمال را می‌توان مطرح کرد: یکی آنکه این هر دو نفر مطالب کتاب خود را از امام رضا (ع) شنیده‌اند، و دیگر اینکه علی بن محمد مطالب کتاب ابن‌خانبه را استنساخ کرده و سپس مطالب دیگری (در **حج**) بدان افزوده است.

۶. کلینی و نقل از مآخذ دیگر

پیش از کلینی، لااقل چهار نسل از مؤلفان می‌زیسته‌اند، و او یا بر همهٔ آثار آنها دست یافته بود یا آثار متأخر را در اختیار داشت. سپس بر آن شد که کتب پراکنده را یکجا گرد آورد و بر اساس موضوعات آنها را دسته‌بندی کند. البته انگیزه‌های دیگری نیز بر این کار وجود داشت که کلینی به برخی از آنها در مقدمهٔ کتاب اشاره کرده است. مقایسهٔ روش او در اِسناد حدیث به امام (ع) با طرقی که نجاشی یا شیخ طوسی برای

---

۱. نک: همان، ش ۸۸۷.

۲. برای نمونه، نک: *کافی*، ج ۳، ص ۲۸۲ و ۳۰۰.

۳. نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۲۳۶.

۴. همان، ش ۶۶۹.

کتاب‌ها ذکر کرده‌اند، نشان می‌دهد که مقصود او از این اِسناد، معرفی منابع مورد استفادهٔ خود بوده است.

برای مثال، این سند در کافی فراوان آمده است: «عدة (جماعة) من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی». نجاشی از کلینی نقل کرده که من تعبیر «عدة (جماعة) من أصحابنا» را در نقل از احمد بن محمد بن عیسی، جانشین نام محمد بن یحیی، علی بن موسی کمیدانی، داود بن کورة، احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم کرده‌ام.[۱] در برخی موارد نیز کلینی نام یکی از این افراد را ذکر می‌کند، مثلاً: «عدة من أصحابنا منهم محمد بن یحیی العطار».[۲] نجاشی در ذیل نام احمد بن محمد بن عیسی پس از ذکر نام آثار او طرق خود را به این آثار می‌آورد که یکی از آنها این است: «قال لی ابوالعباس احمد بن علی بن نوح: أخبرنا بها ابوالحسن بن داود عن محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم و محمد بن یحیی و علی بن موسی بن جعفر و داود بن کورة و احمد بن ادریس عن احمد بن محمد بن عیسی بکتبه».[۳] به عبارت دیگر، طریق نجاشی به کتاب‌های احمد بن محمد بن عیسی همان طریق کلینی است و او با دو واسطه (ابن‌نوح و ابوالحسن بن داود) از کلینی روایت می‌کند، و ابوالعباس ابن‌نوح نیز از نامبردارترین راویان کتب و مشایخ اجازه در عصر خود بوده است. از این مثال به روشنی می‌توان دریافت که کلینی از کتاب‌های احمد بن محمد بن عیسی روایت می‌کرده و چون خود در عصر او نمی‌زیسته، نام راویان معتبر این کتاب را که به وی اجازهٔ روایت این کتاب را داده بودند آورده است.

علی بن ابراهیم از مهمترین مشایخ کلینی است و کلینی بر بسیاری از کتاب‌ها از طریق او دست یافته و از آنها اخذ حدیث کرده است؛ مانند سند او به آثار حمّاد بن عثمان، ابن‌ابی‌عمیر و عبیدالله بن علی بن ابی‌شعبهٔ حلبی.[۴] نجاشی در یادکرد

---

۱. همان، ش ۱۰۲۶.

۲. *کافی*، ج ۱، ص ۱۰.

۳. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۱۹۸.

۴. مثلاً در حدیث شمارهٔ ۵ از باب «عزائم السجود» در «کتاب الصلاة» (*کافی*، ج ۳، ص ۳۱۸)، سند روایت چنین است: «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی». در ص ۳۵۳ نیز همین سند آمده و تصریح شده که مراد از **حمّاد، حمّاد بن عثمان** است.

ابن‌ابی‌عمیر، با واسطهٔ استادش ابن نوح و او از حسن بن حمزه از طریق علی بن ابراهیم و پدرش، از همهٔ نوشته‌های ابن‌ابی‌عمیر خبر داده است.[۱] همو ذیل نام عبیدالله بن علی بن ابی‌شعبهٔ حلبی[۲] تصریح کرده که *کتاب* حلبی را افراد بسیاری روایت کرده‌اند که از جملهٔ آنها ابن‌ابی‌عمیر از طریق حمّاد است. جمیل بن درّاج، حفص بن بختری و حمّاد بن عیسی نیز از کسانی هستند که کلینی مطالب آثار آنها را به واسطهٔ علی بن ابراهیم روایت می‌کند[۳] و این افراد همه مؤلف کتاب بوده‌اند. جمیل بن درّاج به نوشتهٔ نجاشی[۴] کتابی داشته که افراد بسیاری آن را روایت کرده بودند که از جملهٔ آنها ابن‌ابی‌عمیر است که نام او در سند *کافی* دیده می‌شود. راوی کتاب حفص نیز ابن‌ابی‌عمیر بوده است.[۵]

فَضالة بن ایوب (از اصحاب امام کاظم) نیز مؤلف *کتاب الصلاة* است. کلینی بارها از او با این سند روایت کرده است: «جماعة عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن فضالة ...».[۶] مراد از «جماعة» را پیش از آن توضیح دادیم، همچنان‌که خود او نیز گاهی یکی از ایشان را نام می‌برد. از سویی، نجاشی یکی از طرق به آثار فضالة بن ایوب را همین سلسلهٔ اِسناد کلینی می‌شناساند.[۷] اگر در نظر داشته باشیم که احمد بن محمد بن عیسی و حسین بن سعید[۸] نیز هردو مؤلف **کتاب** بوده‌اند، این پرسش باقی می‌ماند که کتاب مورد استفادهٔ کلینی از کدام یک بوده است: فضالة یا حسین بن سعید یا احمد بن محمد بن عیسی؟

دو مورد دیگر که در این بحث خودنمایی می‌کند، نقل کلینی از *محاسن* برقی و *وقعة صفین* منقری است. کلینی بارها و در باب‌های گوناگون *کافی* از *محاسن* برقی

---

۱. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۸۸۷.

۲. نک: همان، ص ۶۱۲.

۳. برای نمونه، نک: *کافی*، ج ۳، ص ۳۰۹ (ح ۱)، ۳۰۰ (ح ۳)، ۲۶۶ (ح ۱۱)، ۴۹۶ (ح ۱).

۴. فهرست أسماء مصنفی الشیعة، ش ۳۲۸.

۵. نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۳۴۴.

۶. برای نمونه، نک: *کافی*، ج ۳، ص ۲۶۸ (ح ۴)، ۲۷۰ (ح ۱۳)، ۲۷۴ (ح ۴).

۷. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ش ۸۵۰.

۸. با توجه به گفته نجاشی، در این مورد خاص باید **حسن بن سعید** از سند افتاده باشد.

روایت کرده است؛ مثلاً با این سند: «عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن علی بن حدید عن سُماعة بن مهران».[۱] این حدیث را کلینی در «کتاب العقل و الجهل» آورده که عیناً در *محاسن* برقی («کتاب مصابیح الظُلم») با همان سند آمده، و نشان می‌دهد که کلینی از طریق چند تن از مشایخ خود مطالب *محاسن* برقی را روایت می‌کرده است. همچنین است حدیثی که در «کتاب التوحید» کافی آمده و عیناً در *محاسن* برقی موجود است. در اینجا نیز طریق کلینی به محاسن همان مشایخ‌اند: «عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن ابن‌أُذینة».[۲] در اینکه کلینی از *محاسن* برقی روایت می‌کرده تردیدی نیست؛ و به گفتهٔ مجلسی کتاب برقی از اصول معتبره‌ای است که کلینی و همهٔ مؤلفان پس از برقی از آن نقل کرده‌اند.[۳] آنچه مورد تأکید ماست این است که کلینی به جای ذکر نام کتاب، نام مؤلف را آورده و هیچ توضیحی نیز نداده است؛ یعنی این روشی رایج بوده و همهٔ مؤلفان در مقام روایت از آثار متقدّم، تنها نام صاحب اثر را می‌نوشته‌اند. دربارهٔ نصر بن مزاحم منقری نیز مطلب همین‌گونه است. مجلسی دربارهٔ *کتاب الصفین* او می‌نویسد: «این کتاب از آثار معتبر است و کلینی مطالبی از آن را نقل کرده است».[۴] به تعبیر دیگر، *وقعة صفین* از مآخذ کلینی بوده است اما کلینی در موارد نقل از آن فقط نام نصر بن مزاحم را آورده و آن را شناسهٔ مأخذ خود قرار داده است.

این تنها کلینی نبود که در ارجاع به آثار پیشین تنها نام پدیدآورندگان آثار را می‌نوشت؛ ابن‌بابویه (صدوق) نیز همین روش را داشت و شیخ طوسی نیز به همین شیوه عمل می‌کرد. صدوق در آثار فقهی و کلامی خود بسیاری از روایات *کافی* را آورده و در سلسلهٔ اسنادی خود نام محمد بن یعقوب کلینی را ذکر کرده است. برای مثال صدوق در توحید بیست روایت را از *کافی* نقل کرده است.[۵] این روایات با سلسله

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۲۰ـ ۲۱ (ح ۱۴).
۲. *کافی*، ج ۱، ص ۱۱۰؛ *محاسن*، ج ۱، ص ۲۴۵ (ح ۲۴۱).
۳. *بحار الانوار*، ج ۱، ص ۲۷.
۴. همان، ج ۱، ص ۳۶.
۵. نک: *توحید*، ص ۵۶۲ (فهرست اعلام).

سندهای همانند در *کافی* موجود است، مانند «**خطبة الوسیلة**» که کلینی آن را در روضهٔ *کافی* آورده،[۱] حدیثی در معنای یگانگی خدا[۲] و حدیثی در معنای صمد.[۳] واسطهٔ میان ابن‌بابویه و کلینی در تمام این روایات، علی بن احمد بن عمران دقّاق و محمد بن محمد بن عصام کلینی (غالباً به استقلال و گاهی به اشتراک) بوده‌اند که هر دو از راویان کلینی و از مشایخ ابن‌بابویه‌اند. صدوق خود در مشیخهٔ *کتاب من لا یحضره الفقیه* می‌گوید که من کتاب *کافی* را از طریق این افراد روایت می‌کنم.[۴]

نگاهی گذرا به بخش پایانی *استبصار* شیخ طوسی نشان می‌دهد که او نیز مانند اسلاف خود، نام مؤلفان آثار را رمزی بر آثار آنها قرار داده است. فی‌المثل می‌نویسد: «آنچه را از حسن بن محبوب روایت کرده‌ام که آنها را از کتاب‌ها و مصنّفات او برگرفته‌ام ...»،[۵] و دربارهٔ احمد بن محمد بن عیسی ـ که نامش در اسناد کتاب فراوان آمده ـ می‌گوید: «مطالب منقول از او را از کتاب نوادر وی گرفته‌ام».[۶]

با تتبع و مقایسهٔ مآخذ به آسانی می‌توان بر موارد بسیاری دست یافت. اما آنچه اینک شایان توجه است، تداول ذکر نام مؤلفان و نقل مطلب از آثار آنهاست. کلینی، ابن‌بابویه، شیخ طوسی و دیگران، غالباً آثار خود را از روی منابع پیشین تدوین می‌کردند و در این کار، **گزینش**، **جامعیت**، **ترتیب نو** و **طرح مسائل جدید** را در نظر داشتند و طبعاً به روایات تازه‌ای نیز دست می‌یافتند که یا در کتاب‌های قدما وجود داشت و یا از طریق نقل شفاهی به آنها رسیده بود. به این ترتیب، شاید بتوان با طبقه‌بندی نام راویان در هر یک از این مآخذ و با مراجعه به فهرست‌هایی چون *رجال* نجاشی و *فهرست* طوسی، مجموعهٔ مآخذ *کافی* و امثال آن را بازسازی کرد.

---

۱. *کافی*، ج ۸، ص ۱۸ـ ۳۰؛ برابر با *توحید*، ص ۷۲ـ ۷۴ (با تلخیص).
۲. *کافی*، ج ۱، ص ۱۱۸؛ *توحید*، ص ۸۳.
۳. *کافی*، ج ۱، ص ۱۲۳؛ *توحید*، ص ۹۴.
۴. کتاب *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۱۱۶ (دربارهٔ علی بن احمد بن عمران دقّاق، نک: *قاموس الرجال*، ج ۷، ص ۳۶۲ـ ۳۶۳).
۵. *استبصار*، ج ۴، ص ۳۱۸.
۶. همان، ج ۴، ص ۳۲۷.

منابع

- *اختیار معرفة الرجال* (رجال الکشی)، محمد بن حسن طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش.
- *الإستبصار*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۳۹۰ق.
- *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- *تاریخ نگارش‌های عربی*، فؤاد سزگین، ترجمهٔ مؤسسه نشر فهرستگان، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- *التوحید*، محمد بن علی بن بابویه ـ صدوق، به کوشش‌هاشم حسینی تهرانی، قم، ۱۳۹۸ ق.
- *تهذیب الاحکام*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۸۲ ق.
- *فهرست أسماء مصنفی الشیعة* (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.
- *قاموس الرجال*، محمدتقی تستری، قم، ۱۴۱۵ ق.
- *الکافی*، محمد بن یقوب کلینی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۸۹ ـ ۱۳۸۸ق.
- *کتاب من لا یحضره الفقیه*، محمد بن علی بن بابویه ـ صدوق، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
- *المحاسن*، احمد بن محمد بن خالد برقی، به کوشش سید جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۳۱ش.
- *معجم رجال الحدیث*، سید ابوالقاسم موسوی خویی، تهران، ۱۴۱۳ ق.

۳

محدثان قدیم شیعه و تحلیل کتابشناسی حدیث

مهدی خدامیان آرانی

تلخیص و ترجمه: سید محمد عمادی حائری

اشاره: مقالهٔ پیش‌رو، تلخیص و ترجمهٔ بخش عمده‌ای از مقدمهٔ طرح «بازسازی فهارس هشت‌گانهٔ شیعی» است که از عربی به فارسی برگردانیده شده است. نویسندهٔ مقاله در پژوهش خود (با عنوان «فهارس الشیعة») که احتمالاً همزمان با کتاب حاضر منتشر خواهد شد، کوشیده تا پاره‌های هشت فهرست کهن شیعی را که اینک در دست نیست (فهرست سعد بن عبدالله اشعری، فهرست عبدالله بن جعفر حمیری، فهرست حُمید بن زیاد نینوائی، فهرست محمد بن جعفر بن بطّه، فهرست محمد بن حسن بن ولید، فهرست جعفر بن محمد بن قولویه، فهرست شیخ صدوق و فهرست احمد بن عبدون)، بر اساس منقولات نجاشی و طوسی از این منابع در فهرست‌های خود، احیاء و بازسازی کند. در مقدمهٔ این تحقیق، نویسنده مباحث استاد سید احمد مددی در باب تحلیل کتابشناسی حدیث را به صورتی منظم و مستند تحریر کرده و در آن تصویری روشن و جامع از ریشه‌ها و پیش‌فرض‌های تحلیل کتابشناسی حدیث شیعه و روش بازسازی فهارس کهن شیعی به دست داده و با به کار بستن روش بازیابی فهارس مفقود، به نکته‌های شایان توجهی دست یافته است. بخش نهم و پایانی مقالهٔ حاضر، برگرفته از مقدمه‌ای است که نویسنده بر *آداب امیرالمؤمنین* نوشته،[1] و مترجم به جهت تناسب موضوع، آن را با عنوان انتخابیِ «نمونه‌ای از تحلیل

---

۱. *آداب امیرالمؤمنین*، ص ۲۵ـ ۳۳. *آداب امیرالمؤمنین* اثری است حدیثی از قاسم بن یحیی راشدی (قرن دوم) که چهارصد ادب از آداب را از زبان امیرمؤمنان علی (ع) بیان می‌کند. این اثر، که متن نسبتاً کاملی از آن در *خصال* صدوق و *تحف العقول* درج شده، با تحقیق مهدی خدامیان آرانی منتشر شده است (قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵ ش). محقق متن در تحقیق اثر، از رهنمودهای آیت‌الله سید احمد مددی بهره برده، و بر همین اساس چند نسخهٔ کهن‌تر از *خصال* را اساس ضبط نص قرار داده ◄

نسخه‌های یک متن کهن حدیث شیعه» از عربی به فارسی ترجمه کرده و در پایان مقالهٔ حاضر جای داده است.[۱]

۱. درآمد

محدثان قدیم شیعه، در نقد حدیث، تحقیق و تشخیص روایات صحیح از روایات نادرست، از دو علم یاری می‌جستند: دانش **رجال** و دانش **فهرست** [= **کتابشناسی**]. در دانش **رجال**، از توثیق و تضعیف راویان حدیث و ذکر طبقهٔ آنان سخن می‌رفت؛ اما موضوع دانش **فهرست** بررسی کتاب‌ها بود. علمای قدیم شیعه به‌اندازهٔ رجال به کتابشناسی اهمیت دادند و کتاب‌های متعددی در این حوزه تألیف کردند و نام مؤلفان شیعه همراه با سلسلهٔ سند مصنّفاتشان را در آن ذکر کردند. ذکر سلسلهٔ سند دستیابی به کتاب‌ها در فهرست‌ها نشان می‌دهد که هدف اساسی از تألیف کتاب‌های فهرست، بحث **حجیت** بوده است.

مشهورترین کتاب‌های فهرست شیعه، *الفهرست* شیخ طوسی و کتاب نجاشی است.

➤ و در پانوشت‌ها، برای هر فقره از متن چهار نوع حاشیه آورده است: در حاشیهٔ نخست به اختلاف نسخه‌های *خصال* می‌پردازد؛ در حاشیهٔ دوم مصادر حدیثی‌یی را که این فقره در آن آمده یاد می‌کند؛ در حاشیهٔ سوم نشانی کتب فقهی مهم (اعم از متقدم و متأخر) را که در آنها به احادیث کتاب *آداب* استناد شده می‌آورد؛ و در حاشیهٔ چهارم نشانی احادیثی را ذکر می‌کند که هرچند متن آنها متفاوت با احادیث کتاب است، مضمون آنها مؤید احادیث آن است. البته شایان یادآوری است که حاشیه‌های نوع اول، سوم و چهارم، لزوماً در ذیل هر فقره (= حدیث) نیامده‌اند. در باب عنوان کتاب به نکته‌ای نیز باید اشاره کرد، و آن اینکه بر خلاف نظر محقق کتاب (ص ۲۳، پانوشت ۲) که « ادب امیرالمؤمنین» را در نسخهٔ *المحاسن* به احتمال تصحیف «آداب امیرالمؤمنین» دانسته، لفظ « ادب» در *المحاسن* در معنای جنسِ ادب به کار رفته و به احتمال بسیار ضبطی اصیل‌تر و کهن‌تر از« آداب» است؛ چنانکه در عنوان برخیِ از متون دیگر نیز لفظ «ادب» در نسخه‌های متأخر آنها به نادرست به «آداب» تغییر یافته است (نک: «الجواد قد یکبو»، ص ۱۲۴۷ـ ۱۲۴۸).

۱. مترجم در چند مورد معدود پانوشت‌هایی افزوده که از پی‌نوشت‌های مؤلف مقاله متمایز گردیده است. افزوده‌های محدود داخل کروشه نیز از مترجم است. وظیفهٔ خود می‌دانم که همین‌جا از نویسندهٔ ارجمند مقاله که مقدمهٔ خود بر طرح «بازسازی فهارس هشت‌گانهٔ شیعی» را پیش از انتشار، برای ترجمه و نشر در این مجموعه در اختیار نهاد و از این طریق بر غنای این مجموعه افزود، سپاسگزاری کنم.

پیداست که شیخ طوسی و نجاشی در تألیف کتاب‌های خود از فهرست‌هایی که پیش از آنها تألیف شده بود بهره جسته‌اند. از فهارس علمای قدیم شیعه، هشت فهرست را می‌شناسیم: فهرست سعد بن عبدالله اشعری، فهرست عبدالله بن جعفر حِمیَری، فهرست حُمید بن زیاد نینوائی، فهرست محمد بن جعفر بن **بطة**، فهرست محمد بن حسن بن ولید، فهرست جعفر بن محمد بن قولویه، فهرست شیخ صدوق و فهرست احمد بن عبدون.

پوشیده نیست که این فهارس در زمان شیخ طوسی و نجاشی در غایت اشتهار و تداول بوده است. نجاشی در ذیل نام عبدالعزیز بن یحیی جَلودی در کتاب خود می‌نویسد: «هذه **جملة** کتب ابی‌احمد الجلودی التی رأیتها فی الفهرستات».[1] شیخ طوسی نیز در مشیخهٔ خود (در پایان *تهذیب الاحکام*) می‌نویسد: «قد اوردتُ جُملاً من الطرق إلی هذه المصنّفات و الاصول، و لتفصیل ذلک شرح یطول هو مذکور فی الفهارس **المصنّفة** فی هذا الباب للشیوخ ـ رحمهم الله ـ، من اراده أخذه من هناک إن شاء الله».[2] اما نسخه‌ای از هیچ یک از این فهارس هشت‌گانه به دست ما نرسیده؛ و ما تنها از میان مطالب شیخ طوسی و نجاشی می‌توانیم بخش‌هایی از آن فهرست‌ها را به دست آوریم. همین‌جا باید یادآوری کرد که **مکتب قم** ـ نسبت به **مکتب بغداد** ـ سهم بیشتری در دانش **فهرست** دارد، چرا که مؤلف شش فهرست (سعد بن عبدالله اشعری، عبدالله بن جعفر حِمیَری، محمد بن جعفر بن بطهٔ، محمد بن حسن بن ولید، جعفر بن محمد بن قولویه و شیخ صدوق) از این هشت فهرست متعلق به **مکتب قم**اند.[3]

با توجه به فایده‌ای که در بازیابی فهرست‌های قدیم شیعه هست، کوشیده‌ایم تا آن فهارس هشتگانه را با مراجعه به *الفهرست* شیخ طوسی و *رجال* نجاشی بازیابی کنیم. در

---

۱. *رجال نجاشی*، ص ۲۴۳ (ش ۶۴۰).

۲. *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، «مشیخه»، ص ۸۸.

۳. نک: ذیل نام هر یک از آنان در *رجال نجاشی* و *فهرست* طوسی که به عنوان اصحاب **مکتب قم** معرفی شده‌اند (نک: رجال *نجاشی*، ص ۱۷۶ [ش ۴۶۷]، ص ۲۱۹ [ش ۵۷۳]، ص ۳۷۲ [ش ۱۰۱۹]، ص ۳۸۳ [ش ۱۰۴۲] و *الفهرست*، ص ۹۱ (ش ۱۴۱)؛ *رجال نجاشی*، ۳۸۹ [ش ۱۰۴۹]).

این نوشتار که به عنوان مقدمه‌ای بر بازیابی آن فهارس هشت‌گانه است، در طی چند بخش از تحلیل کتابشناسی حدیث و فواید آن سخن می‌گوییم.

پیش از ورود به بحث، بر خود واجب می‌دانم که سپاس فراوان خود را به محضر فقیه اهل بیت استاد سید احمد مددی ـ ادام الله بقائه ـ تقدیم دارم که مرا به احیا و بازیابی این فهارس هشت‌گانه برانگیخت و ارشادات پربار خود را رهنمای این تحقیق ساخت.

۲. آغاز تدوین حدیث

حدیث یکی از دو رکن اساسی استنباط احکام فقهی، و مرکز ثقل عقاید اسلامی است. از این رو پیامبر اکرم(ص) بر حفظ و کتابت حدیث تأکید می‌فرمود.[۱] اگر همهٔ اصحاب پیامبر به تدوین آنچه از پیامبر(ص) شنیده بودند می‌پرداختند، سنت نبوی به گونه‌ای منظم به دست ما می‌رسید و نقل احادیث گسترش می‌یافت. اما سیاست ارعاب و تهدید و مخالفت با نقل حدیث و تدوین سنت شریف که پس از وفات پیامبر(ص) در جامعهٔ اسلامی اعمال شد، مانع از تحقق این امر گردید. خلیفهٔ نخست، خواهان منع تحدیث از پیامبر شد[۲] و خلیفهٔ دوم امر کرد که هرآنچه از پیامبر خدا شنیده شده گردآوری و سوزانیده شود[۳] و به کارگزاران خود دستور داد تا هر چه از حدیث نبوی نزد کسی هست از میان ببرند.[۴] این سیاست در دوران حکومت امویان نیز ادامه یافت.

اما به خلاف اهل سنت، پیروان مکتب اهل بیت توجهی در خور به تدوین حدیث نشان دادند. این امر البته به ارشاد و تأکید ائمهٔ شیعه در این باب برمی‌گشت. می‌دانیم که امیرمؤمنان (ع) کتابی مشتمل بر احادیث رسول خدا(ص) با عنوان **الصحیفة الجامعة** تألیف کرد که دربردارندهٔ جمیع احکام بود. این کتاب به املاء پیامبر(ص) و کتابت امام

۱. نک: *مسند احمد*، ج ۲، ص ۲۳۸؛ *صحیح بخاری*، ج ۳، ص ۹۵، ج ۸، ص ۳۸؛ *صحیح مسلم*، ج ۴، ص ۱۱۰؛ که سخن پیامبر(ص) درپاسخ به درخواست أبوشاهٔ را نقل می‌کنند که: «اکتبوا لأبی‌شاة». نیز: *مجمع الزوائد* (ج ۱، ص ۱۵۲) که روایت مرفوع ابن‌عمر از پیامبر را نقل می‌کند که: «قیّدو العلم بالکتاب»؛ نیز: *سنن الترمذی*، ج ۴، ص ۱۴۶، که سخن پیامبر (ص) در پاسخ کسی که از ضعف حافظه شکایت داشت نقل می‌کند که: «استعن بیمینک».

۲. *تذکرة الحفاظ*، ج ۱، ص ۳.

۳. *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۱۸۸.

۴. *کنز العمال*، ج ۱۰، ص ۲۹۲.

علی (ع) نزد ائمه نگاهداری می‌شد، چنانکه امام صادق (ع) فرمود: «أما والله، إنّ عندنا ما لانحتاج إلی أحد و الناس یحتاجون إلینا؛ انّ عندنا الکتاب بإملاء رسول‌الله و خطّه علی ـ علیه السلام ـ بیده ...».[۱] زرارة بن اعین این نسخه را دیده و در روایتی آن را توصیف کرده است.[۲] در برخی روایات، از این کتاب به **اصول علم الحدیث** تعبیر شده است.[۳]

علمای اهل سنت که نمی‌توانستند وجود این کتاب را از اساس منکر شوند، کوشیدند تا از اهمیت و تعداد احادیث مندرج در آن بکاهند؛ از این رو نوشته‌اند که در این کتاب بیش از سه حدیث نبوده است؛[۴] حال آنکه در روایات اهل بیت، این کتاب صحیفه‌ای بزرگ، شامل همگی احتیاجات مردمان و دربردارندهٔ همهٔ احکام حلال و حرام معرفی شده است.[۵]

سوای این کتاب، برخی از اصحاب امیرمؤمنان (ع) به کتابت و تدوین حدیث روی‌آوردند، مانند ابورافع که کتابی با عنوان *قضایا امیرالمؤمنین* تألیف کرد،[۶] و ربیعة بن سبیع که کتابی در زکوات النعم نگاشت.[۷]

---

۱. *بصائر الدرجات*، ص ۱۴۹.

۲. *الکافی*، ج ۷، ص ۹۵.

۳. *بصائر الدرجات*، ص ۳۱۹.

۴. نک: *صحیح بخاری*، ج ۱، ص ۳۶، ج ۸، ص ۴۵.

۵. نک: *الکافی*، ج ۱، ص ۲۳۹، ۲۴۱؛ *بصائر الدرجات*، ص ۱۶۲.

۶. نجاشی این کتاب را به ابورافع نسبت داده (*رجال نجاشی*، ص ۴، ش ۱)، اما شیخ طوسی آن را از فرزند وی عبیدالله دانسته است (*الفهرست*، ص ۱۷۴، ش ۴۶۷). ظاهراً این کتاب در اصل از ابورافع بوده اما فرزندش آن را به صورت یک کتاب جمع و تدوین کرده، و از این رو گاه به پدر و گاه به پسر نسبت داده می‌شود.

۷. نک: *رجال نجاشی*، ص ۷، ش ۳. ظاهراً روایت مفصلی که در باب آداب صدقه در *الکافی* (ج ۳، ص ۵۳۴) از زمعة بن سبیع نقل شده، برگرفته از همین کتاب است و «زمعة» تصحیف «ربیعة» است [و یا به عکس]. بنابراین بخشی از کتاب ربیعة از طریق کلینی به دست ما رسیده است. دلیل این ادعا که روایت منقول در *کافی* برگرفته از همین کتاب است آن است که راوی از ربیعة در سند مذکور در *کافی* و *رجال نجاشی* یکی است (محمد بن مقرن)، و در روایت *کافی* نیز تصریح شده که حضرت امیر (ع) این مطلب را به خط خود، در نامه‌ای به ربیعة هنگامی که او را به جمع‌آوری صدقات فرستاده بود، نوشت.

۳. دورهٔ گذار در تدوین حدیث

در ادوار بعد، اهل بیت بر کتابت حدیث تأکید ورزیدند و اصحاب خود را به تدوین آن تشویق نمودند. امام صادق (ع) به مفضّل بن عمر فرمود: «اکتب و بثّ علمک فی اخوانک، فإن متّ فأورث کتبک بنیک، فإنّه یأتی علی الناس زمان هرج لاینسون فیه إلّا بکتبهم».[۱] و نیز فرمود: «اکتبوا، فإنّکم لاتحفظون حتّی تکتبوا»؛ و به نگاهداری کتاب‌ها اشارت کرد، آنجا که فرمود: «احتفظوا بکتبکم، فإنّکم سوف تحتاجون إلیها».[۲]

در پرتو تأکیدات امام صادق (ع)، دورهٔ گذارِ تدوین کتب حدیثی نزد شیعه رخ نمود. نخستین کتابی که در این عصر تألیف شد، کتاب عبیدالله بن علی حلبی بود که چون بر امام صادق (ع) عرضه گشت، فرمود: «أتری لهؤلاء مثل هذا؟».[۳] بدین ترتیب، جنبش تدوین کتب حدیث به صورتی فراگیر آغاز شد، و کسانی چون ابان بن تغلب، ابان بن عثمان، هشام بن حکم، هشام بن سالم، محمد بن مسلم، حریز بن عبدالله سجستانی، ابوحمزهٔ ثمالی، عاصم بن حمید، علاء بن رزین و علی بن رئاب به تألیف کتاب پرداختند. آزادی‌های سیاسی اواخر دورهٔ امویان، که در پی اختلافات درونی آنان و مبارزات مخالفانشان پدید آمد، در گستردگی تدوین کتاب‌های شیعی در این دوره مؤثر بود و فرصتی درخور برای نشر حدیث شیعی و تقویت جایگاه علمی شیعه، که هدف اساسی امام صادق (ع) بود، به غنیمت آورد.

اما اهل سنت، در حدود سی سال پس از آغاز این جنبش، به تألیف کتب حدیث روی آوردند. مالک (م ۱۷۹) نخستین کس از اهل سنت است که وارد این عرصه شد و *المؤطّاء* را تدوین کرد، و پس از او کسانی مانند احمد بن حنبل (م ۲۴۱) به تألیف *مسند* و بخاری (م ۲۵۶) به تألیف صحیح دست زدند؛ حال آنکه در زمان امام صادق (ع) (م ۱۴۸) کتاب‌های حدیثی بسیاری نزد شیعه تدوین شده بود.

۴. شیوهٔ قدمای اصحاب ما

گفتیم که قدمای اصحاب ما در قرن دوم به تدوین احادیث اهل‌بیت پرداختند. کوفه

---

۱. *الکافی*، ج ۱، ص ۵۲.

۲. همان‌جا.

۳. نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۳۱ (ش ۶۱۲). نجاشی این کتاب را نخستین کتابِ «مصنّفِ» شیعیان توصیف می‌کند.

مرکز اصلی تألیف کتب حدیثی در این دوره بود و بسیاری از مؤلفان کتاب‌ها اهل کوفه بودند. در این زمان، بیشتر احادیث شیعی از راه **کتابت** انتقال می‌یافت، بر خلاف احادیث اهل سنت که از طریق **نقل شفاهی** به نسل بعد منتقل می‌گردید. اصحاب ما در هر طبقه، این کتاب‌ها را نقل می‌کردند و به نسل بعدی انتقال می‌دادند. در ادوار نخستین، راویان کتاب‌ها نزد مؤلف رفته و به یکی از طرقْ کتاب را از او تحمل می‌کردند؛ چنانکه می‌بینیم کسانی مانند احمد بن محمد بن عیسی و ابراهیم بن‌هاشم به کوفه سفر کردند و کتاب‌ها را از مؤلفان بزرگ آنها، مانند ابن‌ابی‌عمیر و حسین بن سعید، دریافت نمودند و سپس در قم نشر دادند. اما در ادوار بعدی که کنکاش‌های علمی دربارهٔ صحت حدیث در میان شیعه پا گرفت، بحث بر حجیت این کتاب‌ها، صحّت طریق آنها، اطمینان به صحت نسخه و اعتماد به راوی کتاب متمرکز گشت؛ حال آنکه اهل سنت در این باب بر راویان تکیه کردند، چراکه آنان از دوران عمر بن عبدالعزیز به تألیف کتاب روی آوردند[1] و میراث حدیثی آنان بر حافظهٔ راویان متکی بود.

بدین ترتیب، مباحث حدیثی نزد شیعه بر محور کتب و ارزشگذاری نسخه‌ها و طرق آن متمرکز گشت. به طور خلاصه باید گفت که قدمای اصحاب ما بر این امر پای می‌فشردند که با طریقی مطمئن به کتب حدیثی دسترسی یابند، و به کتاب‌هایی که به صورت **وجاده** به دست آنان می‌رسید اعتماد نمی‌کردند. این کتاب‌های حدیثی میان علمای قدیم شیعی مشهور بود؛ اما با تدوین کتب اربعه، توجه علمای شیعی به این کتاب‌ها معطوف گردید و به مصادر اولیه چنانکه می‌بایست توجه نشد. برای توضیح روش محدثان قدیم شیعی، نمونه‌ای را در باب برخورد محدثان قدیم شیعه با *کتاب حلبی* یاد می‌کنیم:

عبیدالله حلبی کتاب خود را تألیف کرد و اصحاب کتاب او را پذیرفتند. حمّاد بن عثمان این کتاب را از حلبی نقل کرد. اصطلاح قدما در این باره این بود: **کتاب حلبی**

---

۱. عمر بن عبدالعزیز در فرمانی کلی چنین نوشت: « انظروا حدیث رسول‌الله ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ فاجمعوه، فإنی أخاف دروس العلم و ذهاب العلماء» (*ذکر اخبار إصفهان*، ج ۱، ص ۳۱۲؛ *فتح الباری*، ج ۱، ص ۱۷۴). نخستین کسی که در میان اهل سنت به تدوین حدیث پرداخت، ابن‌شهاب زهری بود که به دستور عمر بن عبدالعزیز به این کار روی آورد (*فتح الباری*، ج ۱، ص ۱۸۵).

بروایة حمّاد، و مراد آنان از این تعبیرْ **نسخهٔ حمّاد از کتاب حلبی** بوده است. پس از حمّاد، محمد بن ابی‌عمیر و دیگران *کتاب حلبی* را از حمّاد روایت کردند؛[۱] و به همین ترتیب در طبقات بعد، ابراهیم بن‌هاشم و دیگران این کتاب را از طریق ابن‌ابی‌عمیر و علی بن ابراهیم بن‌هاشم از پدرش ابراهیم بن‌هاشم این کتاب را **تحمل** و **روایت** کردند. کلینی از طریق علی بن ابراهیم از پدرش از ابن‌ابی‌عمیر، نسخهٔ حمّاد از *کتاب حلبی* را نقل می‌کند. بنابراین، آشکار می‌شود که *کتاب حلبی* در میان محدثان شیعه رایج بوده و محدثان در هر طبقه آن را از شیوخ خود روایت می‌کرده‌اند؛ پس روایاتی که سند آن به عبیدالله بن علی حلبی منتهی می‌شود، مأخوذ از این کتاب است.

بدین ترتیب، می‌توان به مقصود شیخ صدوق پی برد، آنجا که در دیباچهٔ *فقیه* می‌نویسد: «وجمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهورة، علیها المعوّل و إلیها المرجع، مثل کتاب حریز بن عبدالله السجستانی و کتاب عبیدالله بن علی الحلبی و کتب علی بن مهزیار الأهوازی و کتب الحسین بن سعید ... ».[۲] همچنین می‌توان معیار حجیت حدیث را از سخن او دریافت، آنجا که می‌نویسد: «ولم أقصد فیه قصد المصنفین فی إیراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی إیراد ما أفتی به وأحکم بصحته وأعتقد فیه أنه **حجة** فیما بینی و بین ربی».[۳] از این عبارات پیداست که ملاک حجیت حدیث نزد وی، وثوق به مصادر اولیه به سبب شهرت این مصادر در عصر اوست.

بر این اساس، مفهوم کلام ابن‌قولویه در *کامل الزیارات* نیز روشن می‌شود، آنجا که می‌نویسد: « ... لکن ما وقع لنا من **جهة** الثقات من أصحابنا ـ رحمهم الله برحمته ـ و لا أخرجت فیه حدیثاً روی عن الشذاذ من الرجال».[۴] با توجه به آنچه گذشت، پیداست که مقصود او نه توثیق مشایخ است و نه توثیق همگی راویان مذکور در کتاب، بلکه مراد او وثوق به مصادر است؛ یعنی این مصادر در عصر او مشهور و معروف بوده، به گونه‌ای که وثوق به آنها حاصل بوده است. به این دلیل است که در *کامل الزیارات* روایاتی از

---

۱. به تعبیری دیگر می‌توان گفت: نسخهٔ حمّاد از کتاب حلبی از طریق محمد بن ابی‌عمیر.
۲. *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۲.
۳. همان، ج ۱، ص ۱.
۴. *کامل الزیارات*، ص ۲۰.

افرادی مشهور به کذب، مانند عبدالله بن عبدالرحمن أصمّ بصری، دیده می‌شود.[۱] پیداست که وجه نقل روایات این فرد توسط ابن‌قولویه وجود روایت او در کتاب حسین بن سعید است، یعنی ابن‌قولویه به وثاقت أصمّ بصری اعتقادی ندارد، بلکه به وجود این روایت در کتاب حسین بن سعید اطمینان دارد.

بنابراین، مبنای علمای قدیم شیعی در ارزشگذاری روایات، افزون بر وثاقت راوی، بر وجود روایت در کتابی مشهور (و البته همراه با صحت انتساب کتاب به مؤلف آن و تحمل و انتقال کتاب توسط مشایخ حدیث و وصول کتاب به آنان به طریقی معتبر) استوار بوده است. از این روست که می‌بینیم گاهی راوی ـ بر حسب اصطلاح رایج ـ موثق نیست، اما علمای شیعی کتاب او را پذیرفته‌اند و بر آن اعتماد کرده‌اند. برای نمونه، نجاشی اشاره می‌کند که **طلحة** بن زید فردی ضعیف و غالی است، اما در عین حال تصریح می‌نماید که کتاب او مورد اعتماد است.[۲] در اینجا، پیوندی میان وثاقت راوی و اعتماد بر کتاب او برقرار نیست، زیرا که در بسیاری موارد اعتماد به کتاب با شواهد بیرونی حاصل می‌شود؛ همان‌گونه که علمای قدیم شیعه بر نسخهٔ نوفلی از کتاب سکونی اعتماد کرده‌اند، و این امر به معنای وثاقت نوفلی ـ در اصطلاح رایج ـ نیست بلکه مراد اعتماد بر نسخه‌ای از کتاب سکونی است که نوفلی آن را روایت کرده است. کوتاه سخن، هر روایتی که نوفلی از سکونی نقل کرده، نزد قدما معتبر بوده است، حال آنکه در مورد روایات منقول نوفلی از راویان دیگر ـ به غیر از سکونی ـ چنین نیست.[۳] و چه بسا میان نسخه‌های مختلف یک کتاب اختلافاتی وجود داشته است؛ به همین سبب علمای قدیم شیعه به همان‌اندازه که به اسناد روایات اهمیت می‌دادند، به نسخه‌های متفاوت یک کتاب نیز توجه می‌کردند. مقصود نجاشی در مواردی که به اختلاف نسخه‌های یک کتاب اشاره می‌کند،[۴] همین امر است. سخن ابن‌نوح که می‌گوید: نباید روایتی را با روایتی و نسخه‌ای را با نسخه‌ای دیگر درآمیخت؛ مبادا میان

---

۱. نک: همان، ص ۲۰۶، ۴۷۰.

۲. نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۰۷ (ش ۵۵۰).

۳. آری، در میراث شیعی روایاتی نیز هست که در اساس به صورت شفاهی نقل شده و در کتاب خاصی وجود نداشته است، اما چنانکه گفتیم غالب روایات شیعی در کتاب‌ها ثبت می‌شده است.

۴. برای نمونه، نک: *رجال نجاشی*، ص ۵۰ (ش ۱۰۷ و ۱۰۹)، ص ۵۲ (ش ۱۱۶).

آنان اختلافی وجود داشته باشد («ولا تحمل روایة علی روایة ولا نسخة علی نسخة؛ لئلا یقع فیه اختلاف»)،[۱] نیز به همین نکته اشاره دارد.

از آنجا که شناسایی نسخهٔ مورد اعتماد، به مهارت و قدرت علمی خاصی نیاز دارد و این امر تنها با علم به وثاقت راوی به دست نمی‌آید، بنابراین اصحاب ما به اعتماد مشایخ بر کتاب‌ها تکیه می‌کردند؛ و از این رو شیخ حدیث بودن نزد آنان برابر با نقلِ تنها نبود، بلکه می‌بایست نقلْ با وثاقت، دقت و جایگاه علمی همراه باشد. به همین دلیل است که ابن‌نوح از میان کسانی که *کتاب* حسین بن سعید را برای وی روایت کرده‌اند، تنها از حسین بَزَوفَری با عنوان «شیخ» یاد می‌کند.[۲]

حاصل آنکه قدمای اصحاب ما در نقد میراث حدیثی، افزون بر نقد رجالی، به نقد فهرستی [=کتابشناسی] نیز می‌پرداختند؛ و اگر روایتی در کتب مشهور وجود داشت و مشایخ حدیث هم آن را انتقال داده و تحمل نموده بودند، بدان روایت اعتماد می‌کردند و آن را معتبر می‌شمردند. این جنبهٔ اخیر از نقد میراث حدیثی، یعنی نقد فهرستی [=کتابشناسی]، مختص علمای شیعی بود.

۵. اجازهٔ کتب و پیدایش فهارس

گذشت که غالب احادیث شیعی در کتاب‌های مورد اعتماد مکتوب می‌شد. برای مثال، اصحاب امام صادق (ع) احادیث بسیاری را از آن حضرت می‌شنیدند و در کتاب‌های خود درج می‌کردند، و بدین ترتیب واسطه‌ای میان امام و مؤلف کتاب وجود نداشت. پس از تدوین کتب بسیار در طبقهٔ نخست مؤلفان شیعی حدیث، این کتاب‌ها طبقه به طبقه نقل شد و به نسل‌های بعدی انتقال یافت. در این میان، علمای شیعی بر این نکته پای می‌فشردند که از کتاب‌ها با اجازه نقل کنند ـ به معنای آنکه کتاب بر مؤلف خوانده شود ـ و بدون اجازهٔ مؤلف آن را روایت نکنند. *کتاب حلبی* به طبقهٔ پس از او انتقال یافت، اما این انتقال با اجازهٔ مؤلف همراه بود. عبیدالله حلبی پس از تدوین کتابش اجازهٔ روایت آن را به حمّاد بن عثمان داد، همان‌گونه که حمّاد اجازهٔ روایت *کتاب*

۱. همان، ص ۶۰.

۲. همان، ص ۵۹.

حلبی را به ابن‌ابی‌عمیر داد و ابن‌ابی‌عمیر نیز به ابراهیم بن‌هاشم، و او نیز به پسرش علی، و علی بن ابراهیم نیز به کلینی. بدین ترتیب، می‌بینیم که *کتاب حلبی* با اجازه به نسل‌های بعدی ـ طبقه به طبقه ـ انتقال یافت.

میزان اهتمام و توجه قدمای اصحاب به اجازهٔ نقل از کتب احادیث را از کلام احمد بن محمد بن عیسی ـ هنگامی که در طلب حدیث به کوفه سفر کرده بود ـ می‌توان دریافت: «فلقیت بها الحسن بن علی الوشّاء، فسألته أن یخرج إلیّ کتاب العلاء بن رزین القلّاء و أبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما إلیّ، فقلت له: أحبّ أن تجیزهما لی، فقال لی: یرحمک الله، وما عجلتک؟ اذهب فاکتبهما واسمع من بعد، فقلت: لا آمن الحدثان، فقال: لو علمت أنّ هذا الحدیث یکون له هذا الطلب لاستکثرت منه، فإنّی أدرکت فی هذا المسجد تسعمائة شیخ کلّ یقول: حدّثنی جعفر بن محمد».[1] می‌بینیم که احمد بن محمد بن عیسی به کتابت حدیث بسنده نکرده، بلکه تأکید داشته که اجازهٔ کتاب‌ها را نیز بگیرد.

بنابراین، اصحاب ما توجه بسیاری به اجازهٔ کتب داشتند و هرگاه شخصی کتابی را نقل می‌کرد و اجازهٔ روایت آن را نداشت، او را به **کذب** متهم می‌ساختند. سخن فضل بن شاذان که می‌گفت: «لا أحلّ لکم أن ترووا أحادیث محمد بن سنان»؛[2] به وجود همین ضعف در محمد بن سنان اشاره دارد. دلیل سخن فضل بن شاذان را از کلام ایوب بن نوح در باب او می‌توان دریافت: «ذکر حمدویه بن نصیر أنّ ایوب بن نوح دفع إلیه دفتراً فیه أحادیث محمد بن سنان، فقال لنا: إن شئتم أن تکتبوا ذلک فافعلوا، فإنّی کتبت عن محمد بن سنان، ولکن لا أروی لکم عنه شیئاً، فإنّه قال قبل موته: کلّما حدّثتکم به لم یکن سماع و لا روایة، إنّما وجدته».[3] پس محمد بن سنان از کتاب‌هایی که به دستش می‌رسید نقل می‌نمود، حال آنکه آن کتاب‌ها را نزد کسی تحمل نکرده بود؛ و از همین رو علمای قدیم شیعی او را تضعیف کرده‌اند.[4]

باری، در آغاز کار، کتاب‌هایی که اصحاب تدوین و تألیف کرده بودند، نسل به نسل

---

۱. *رجال نجاشی*، ص ۳۹ـ ۴۰.

۲. همان، ص ۳۲۸.

۳. *اختیار معرفة الرجال*، ص ۵۰۷.

۴. *رجال نجاشی*، ص ۳۲۸ (ش ۸۸۸).

با اجازه انتقال می‌یافت؛ اما پس از آنکه شمار کتاب‌ها فزونی گرفت، دانش **فهرست** نزد اصحاب ما پدید آمد و کتاب‌های متعددی در این باره تألیف شد و نام مؤلفان شیعی و طریق به کتب ایشان در آنها گرد آمد. فهارس شیعی تفاوتی اساسی با فهارسی مانند *فهرست* ابن‌ندیم داشت؛ و آن بحث از **حجیت** کتاب‌ها بود که مورد اهتمام فهارس شیعی بود، حال آنکه ابن‌ندیم که در بغداد پیشهٔ ورّاقی داشت، فهرستی از کتاب‌هایی که خود استنساخ کرده بود را در کتابش جمع آورد.[۱]

بهترین اثری که از فهارس قدیم شیعی در اختیار ماست، *فهرست* نجاشی است که به نادرست به **رجال** شهرت یافته؛[۲] و سپس *فهرست* شیخ طوسی. اما پیش از تألیف این دو فهرست، فهارسی از علمای شیعی وجود داشته که در زمرهٔ منابع نجاشی و شیخ طوسی بوده و آنان در تألیف فهارس خود از آنها بهره برده‌اند. از اشارات نجاشی به کتب «فهرستات»[۳] و شیخ طوسی به «فهارس»،[۴] این امر را به خوبی می‌توان دریافت. افسوس که این فهرست‌ها در گذر زمان از میان رفته و به دست ما نرسیده است؛ گو اینکه از میان منقولات نجاشی و شیخ طوسی، می‌توان بخش‌هایی از این فهارس متقدم شیعی را بازیابی کرد. مؤلفان این فهارس مفقود، عبارتند از: سعد بن عبدالله اشعری، عبدالله بن جعفر حمیری، حمید بن زیاد نینوائی، محمد بن جعفر بن بطّه، محمد بن حسن بن ولید، جعفر بن محمد بن قولویه، شیخ صدوق، احمد بن عبدون.

چنانکه می‌بینیم، نخستین کس از شیعه که به تألیف فهرست پرداخت، سعد بن عبدالله اشعری (م ۲۹۹) است؛ و سال‌ها پس از اوست که ابن‌ندیم (م ۴۳۸) *الفهرست* خود را تألیف می‌کند؛ افزون بر آنکه *فهرست* ابن‌ندیم از نظر روش با فهارس شیعی

---

۱. اظهار نظر نویسنده که می‌گوید *فهرست* ابن‌ندیم تنها شامل کتاب‌هایی است که او خود استنساخ کرده بود، درست نیست و شواهد بسیاری در رد این گفته وجود دارد. (مترجم)

۲. نجاشی در کتاب خود به مباحث توثیق و تضعیف راویان نیز توجه داشته، اما روش کتاب او روش کتب فهارس است و نه کتب رجال. به همین دلیل است که وی از راویانی که اثری را تألیف و تدوین نکرده‌اند، در کتاب خود یاد نمی‌کند. ما در نوشتار حاضر، به ذکر عنوان مشهور ـ برای سهولت مراجعه ـ بسنده کرده‌ایم.

۳. نک: *رجال نجاشی*، ص ۱۵، ۴۸، ۲۴۴، ۳۰۴.

۴. نک: *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، «مشیخه»، ص ۸۸؛ *الاستبصار*، ج ۴، ص ۳۴۲؛ نیز: *الفهرست*، ص ۳۱.

تفاوتی دارد که پیش‌تر از آن سخن گفتیم. حال آنکه، تألیف کتب فهرست در میان اهل سنت با جلال‌الدین سیوطی (م ۹۱۱) آغاز شد که *الفهرست الکبیر* ــ که اینک موجود نیست ـ[۱] و *زاد المسیر فی الفهرست الصغیر* را تألیف نمود.[۲]

۶. مباحث دانش فهرست

چنانکه گفتیم، دانش فهرست [= کتابشناسی] عهده‌دار ذکر نام مؤلفان و مختصری از شرح احوال آنان، عنوان کتاب‌های هر مؤلف، تحقیق در باب نسخه‌های کتاب و ارزشگذاری و عیارسنجی طرق مختلف روایت کتاب بوده است. دربارهٔ هر یک از این مباحث، توجه به نکاتی چند ضروری است:

الف. می‌دانیم که بسیاری از کتاب‌ها عنوان‌هایی خاص داشته‌اند، مانند: *کتاب الأشربة*، *کتاب الإمامة*، *کتاب بصائر الدرجات*، *کتاب ثواب الأعمال*، *کتاب الحج*، *کتاب الزهد*، *فضل القرآن*، و ... ؛ اما برخی از کتاب‌ها عنوانی خاص ندارند و نجاشی و شیخ طوسی در ذیل نام بسیاری از مؤلفان به ذکر عبارت «له کتاب» بسنده کرده‌اند. افزون بر این از برخی کتاب‌ها با عنوان **اصل** یاد شده،[۳] که در باب مفهوم آن احتمالات و بحث‌های متعددی مطرح گردیده است. از بعضی کتاب‌ها نیز با عنوان **النوادر** یا **نوادر** یاد شده است. به نظر می‌رسد که عنوان **النوادر** نامی است که مؤلف بر کتاب خود نهاده است؛ اما عنوان **نوادر** عنوانی توصیفی ـ و نه عَلَمی ـ است که دیگران بر کتابی که احادیثی پراکنده در آن گرد آمده و مؤلف خود نامی بر آن ننهاده بود، اطلاق کرده‌اند.

---

۱. نک: هامش *زاد المسیر*، ص ۷۷.

۲. داوری نویسنده دربارهٔ عدم وجود کتب فهرست نزد اهل سنت تا پیش از سیوطی، درست نیست (نک: مقالهٔ «مقایسهٔ روش‌شناختی دو کتابشناسی کهن در جهان اسلام»، در باب سوم همین کتاب، ص۲۴۴ـ۲۵۲). (مترجم)

۳. نجاشی تنها در هفت مورد عنوان «اصل» را به کار برده است (نک: *رجال نجاشی*، ص ۵۱، [ش ۱۱۳]، ص ۱۰۳ [ش ۲۵۶]، ص ۱۰۴ [ش ۲۶۰ و ۲۶۱]، ص ۱۰۶ [ش ۲۶۷]، ص ۲۲۶ [ش ۵۹۲]، ص ۲۲۷ [ش ۵۹۶]، ص ۴۲۵ [ش ۱۱۴۲])؛ اما شیخ طوسی در *الفهرست* بیش از پنجاه بار عبارت «له اصل» را برای مؤلفان ذکر کرده است.

ب. یکی از مباحث فهارس، بحث از شهرت یا عدم شهرت یک کتاب نزد اصحاب است. اگر اثبات شود که کتابی نزد قدمای شیعه مورد قبول بوده و جمعی از محدثان و مشایخ شیعی آن را روایت کرده‌اند، قرینه‌ای قوی برای اعتبار و صحت کتاب به دست خواهد آمد. نجاشی در کتاب خود با چند تعبیر از شهرت کتاب یاد می‌کند: «له کتاب یرویه عنه جماعة»؛[۱] «له کتاب، یرویه عنه عدّة من أصحابنا»؛[۲] «له کتاب رواه جماعة»؛[۳] «قد رواه جماعات من الناس».[٤]

ج. یکی دیگر از مباحثی که در فهارس دیده می‌شود، توصیف کتاب است. پیداست توصیفاتی که برای کتاب‌ها یاد می‌شود، در میزان اعتماد به آنها مؤثر است. مثلاً هنگامی که کتابی با عبارت **صحیح الحدیث** توصیف می‌شود، میزان وثوق به کتاب افزایش می‌یابد؛ همچنانکه اگر کتابی بدین‌گونه توصیف شود که در آن احادیث غریب بسیاری هست که در کتب دیگر وجود ندارد، از میزان اعتبار کتاب کاسته خواهد شد. شماری از مهمترین توصیفاتی که از کتب در فهارس نجاشی و شیخ طوسی آمده، اینهاست: «جیّد»،[۵] «سدید»،[٦] «صحیح»،[۷] «صحیح الحدیث»،[۸] «کثیرالفوائد»،[۹] «کثیرالعلم»،[۱۰]

---

۱. برای نمونه، نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۰ (ش ۲۴)، ص ۲۲ (ش ۳۲)، ص ۳۰ (ش ۶۳)، ص ۷۱ (ش ۱۷۰)، ص ۹۸ (ش ۲۴۳ و ۲۴۵)، ص ۱۹۴ (ش ۵۱۷)، ص ۱۸۱ (ش ۴۷۷)، و ... .

۲. برای نمونه، نک: همان، ص ۷۱ (ش ۱۶۹)، ص ۷۲ (ش ۱۷۳)، ص ۱۴۸ (ش ۳۸۳ و ۳۸۴)، ص ۱۵۰ (ش ۳۹۲)، و ... .

۳. نک: همان، ص ۲۱ (ش ۲۸)، ص ۳۱۷ (ش ۸۷۱).

۴. نک: همان، ص ۱۱۸ (ش ۳۰۲). [نیز نگاه کنید به تعبیر نجاشی (*رجال نجاشی*، ص ۲۳۱) دربارهٔ روایت کتاب حلبی: «وقد روی هذا الکتاب خلق من عبیدالله والطرق الیه کثیرة»، که گویای جایگاه و شهرت ویژهٔ *کتاب حلبی* نزد شیعیان است (مترجم)].

۵. نک: همان، ص ۹۱ (ش ۲۲۶).

۶. نک: همان، ص ۳۸۲ (ش ۱۰۱۹).

۷. نک: همان، ص ۹۱ (ش ۲۲۶).

۸. نک: همان، ص ۴۰ (ش ۸۱)، ص ۲۰۴ (ش ۵۴۴).

۹. نک: همان، ص ۳۸ (ش ۷۵)، ص ۳۹ (ش ۷۹)، ص ۴۰ (ش ۸۱)، ص ۹۳ (ش ۲۳۱)، ص ۲۳۲ (ش ۶۱۶)؛ *الفهرست*، ص ۷۱ (ش ۸۱)، ص ۷۴ (ش ۸۷).

۱۰. نک: *رجال نجاشی*، ص ۳۸ (ش ۷۶)، ص ۳۷۲ (ش ۱۰۱۸).

«معتمد»،[۱] «عظیم»،[۲] «کبیر»،[۳] «حسن»،[٤] «حسن مستوفی»،[٥] «کثیرالغریب»،[٦] «حسن غریب».[۷]

د. یکی از مباحث مهمی که در کتب فهارس از آن سخن می‌رود، بحث از طرق دستیابی به کتاب‌ها و ارزشگذاری آن طرق است. چنانکه می‌دانیم، نجاشی در موارد متعددی اشاره می‌کند که کتاب‌ها از طرق گوناگونی به وی رسیده، و تصریح می‌کند که «طریق کوفیین» چنین است و «طریق قمیین» چنان.[۸] پوشیده نیست که در برخی موارد، این اختلاف طرق نشانگر اختلاف نسخه‌های مختلف یک کتاب است؛ و این خود یکی از مباحثی است که در کتب فهارس بدان پرداخته شده است. نمونه‌های متعددی از توجه دادن به اختلاف میان نسخه‌های مختلف یک کتاب واحد را در *رجال* نجاشی می‌توان دید.[۹] یکی از مهمترین این نمونه‌ها، مطلبی است که نجاشی از استاد خود ابن‌نوح، دربارهٔ اختلاف میان نسخه‌های مختلف *کتاب* حسین بن سعید و طرق دستیابی به هر یک از نسخه‌ها نقل می‌کند.[۱۰]

۷. آمیختگی فهارس

پیش از این گفتیم که پس از تدوین کتب حدیث به دست قدمای اصحاب ما، کسب

---

۱. نک: همان، ص ۱۵۸ (ش ۲۴۲)؛ *الفهرست*، ص ۱۴۹ (ش ۳۷۲)، ص ۱۸۹ (ش ۵۲۶).

۲. نک: *رجال نجاشی*، ص ۹۷ (ش ۲۴۲).

۳. برای نمونه، نک: همان، ص ۵۱ (ش ۱۱۲)، ص ۸۵ (ش ۲۰۶)، ص ۹۵ (ش ۲۳۶)، ص ۹۶ (ش ۲۳۷)، ص ۱۳۲ (ش ۳۳۹)، ص ۱۴۶ (ش ۳۷۹)، ص ۲۷۷ (ش ۷۲۷)، ص ۷۲۹ (ش ۲۷۸)، ص ۳۲۹ (ش ۸۸۶)؛ *الفهرست*، ص ۵۰ (ش ۳۸)، ص ۷۳ (ش ۸۶)، ص ۷۵ (ش ۸۹)، ص ۱۸۹ (ش ۵۲۶).

۴. برای نمونه، نک: *رجال نجاشی*، ص ۱۳ (ش ۸)، ص ۸۴ (ش ۲۰۳)، ص ۹۵ (ش ۲۳۳)، ص ۱۴۰ (ش ۳۶۴)، ص ۲۰۴ (ش ۵۴۴)، ص۲۸۷ (ش ۷۶۶)، ص ۳۳۰ (ش ۸۹۲)؛ *الفهرست*، ص ۲۱۱ (ش ۶۰۳).

۵. نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۵۹ (ش ۶۷۷).

۶. نک: همان، ص ۳۸۲ (ش ۱۰۱۹).

۷. نک: همان، ص ۹۶ (ش ۲۳۹).

۸. نک: همان، ص ۶ (ش ۱)، ص ۱۲۸ (ش ۳۲۹)؛ نیز نک: *الفهرست*، ص ۵۹ (ش ۶۲).

۹. نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۳۰ (ش ۶۱۲)، ص ۵۰ (ش ۱۰۷ و ۱۰۹)، ص ۵۲ (ش ۱۱۵ و ۱۱۶)، ص ۵۳ (ش ۱۱۹)، ص ۱۰۹ (ش ۲۷۶)، ص ۲۰۷ (ش ۵۰۵)، ص ۳۶۰ (ش ۹۶۶).

۱۰. نک: همان، ص ۵۸ ـ ۶۰.

اجازهٔ روایت کتاب از مؤلف آن رونق گرفت؛ و برای اعتبار نقل و روایت از کتاب، کسب چنین اجازه‌ای از مؤلف یا راوی سلسلهٔ منتهی به او ، ضروری شمرده شد. اما پس از فزونی گرفتن شمار کتاب‌ها، محدثان شیعی به این فکر افتادند که کتاب‌هایی تدوین نمایند که نام کتاب‌ها و سلسلهٔ سند (طریق) روایت آنها، در آن گردآوری شود. بعدها عنوان **فهرست** بر این کتاب‌ها نهاده شد. نخستین فهرست شیعی که می‌شناسیم، از آنِ سعد بن عبدالله اشعری است؛ و پس از وی فهارسی که ـ به ترتیب تاریخی ـ ، عبدالله بن جعفر حمیری، حُمید بن زیاد، ابن‌بطّه، ابن‌ولید، ابن‌قولویه، شیخ صدوق و ابن‌عبدون تألیف کردند.

مؤلفان فهارس در تدوین و تألیف کتاب خود، از سه منبع استفاده می‌کردند:

الف. اجازات: برای نمونه، اگر سعد بن عبدالله اشعری در فهرست خود نوشته باشد: «محمد بن ابی‌عمیر؛ له کتاب النوادر، کتاب الإمامة، کتاب البداء، ... أخبرنا بها ابراهیم بن‌هاشم عنه»، مأخذ او اجازه‌ای است که ابراهیم بن‌هاشم (راوی از محمد بن ابی‌عمیر) به سعد بن عبدالله داده است.

ب. کتاب‌هایی که به صورت **وجاده** دست آنان می‌رسید، اما اجازهٔ روایت آن را از کسی دریافت نکرده بودند: در مراجعه به *رجال* نجاشی، موارد متعددی را می‌یابیم که نجاشی از کتابی یاد می‌کند، اما طریقی برای روایت آن ذکر نمی‌کند.[1] این امر نشانهٔ آن است که نجاشی نامی از این کتاب در فهارس گذشته نیافته، و از طریق اجازات نیز به آن اثر دسترسی پیدا نکرده، و آن کتاب را تنها به صورت وجاده به دست او رسیده است.

ج. فهارس پیشین: گفتیم که نجاشی، شیخ طوسی، شیخ صدوق، ابن‌ولید و ابن‌قولویه در تدوین فهرست‌های خود از فهارس گذشته بهره برده‌اند. برای نمونه، در *الفهرست* شیخ طوسی بیش از چهل مورد این سلسلهٔ سند تکرار شده است که: «أخبرنا عدّه من أصحابنا عن ابی‌المفضّل الشیبانی عن ابن‌بطّة»، و پیداست که این طریق، طریق روایت *فهرست* ابن‌بطّه است و شیخ طوسی همهٔ مطالبی را که با این سند نقل کرده، از

۱. نک: همان، ص ۲۴ (ش ۳۸ و ۴۰)، ص ۴۰ (ش ۸۲ و ۸۳)، ص ۴۹ (ش ۱۰۳)، ص ۶۱ (ش ۱۳۹).

فهرست ابن‌بطّه برگرفته است. بنابراین، فهرست‌های پیشین مهمترین منبع در تألیف و تدوین فهرست‌ها بوده‌اند. اما اینک باید دید که پیوند میان فهرست‌های گوناگون چگونه است و هر یک از فهارس بعدی تا چه‌اندازه از فهرست‌های پیش از خود بهره برده‌اند؟ از راه سلسله سندهایی که نجاشی و شیخ طوسی در فهارس خود یاد کرده‌اند، می‌توان به نقل فهارس از یکدیگر پی برد، و از همین طریق به بازسازی فهرست‌های متقدّم که اینک مفقود است پرداخت. به نمونهٔ فرضی زیر توجه کنید:

می‌دانیم که حکم بن حکیم صیرفی کتابی را تألیف کرد و ابن‌ابی‌عمیر این کتاب را از او دریافت کرد و اجازهٔ روایت آن را گرفت. در طبقه‌های بعدی، احمد بن محمد بن خالد برقی از ابن‌ابی‌عمیر و سعد بن عبدالله اشعری از برقی این کتاب را تحمل نمودند. سعد افزون بر تحمل کتاب، نام آن و طریق روایت کتاب ـ ازخود تا مؤلف ـ را در *فهرست* خویش درج کرد و برای نخستین بار، نام کتاب مذکور وارد فهارس گردید. می‌توان حدس زد که در *فهرست* سعد، از حکم بن حکیم، کتاب او و طریق روایت آن چنین یاد شده بود: «حکم بن حکیم؛ له کتاب، حدّثنا احمد بن ابی‌عبدالله البرقی عن ابن‌ابی‌عمیر عن حکم بن حکیم». پس از سعد، شاگرد او ابن‌ولید به تدوین *فهرست* خود پرداخت؛ و از آنجا که ابن‌ولید شاگرد سعد بود و اجازهٔ روایت همهٔ آثار او را ـ از جمله *فهرست* سعد و اجازهٔ روایت همگی کتبی در *فهرست* سعد یاد شده بود ـ از او داشت، این مطلب را از *فهرست* سعد در *فهرست* خود نقل کرد و بدین ترتیب پس از سعد خود ابن‌ولید نیز در طریق روایت کتاب قرار گرفت. بنابراین، می‌توان احتمال داد که در *فهرست* ابن‌ولید، از حکم بن حکیم، کتاب او و طریق روایت آن چنین یاد شده بود: «حکم بن حکیم؛ له کتاب، حدّثنا سعد بن عبدالله عن احمد بن ابی‌عبدالله البرقی عن ابن‌ابی‌عمیر عن حکم بن حکیم». همین امر دربارهٔ شاگرد ابن‌ولید، یعنی شیخ صدوق، نیز صورت گرفت، و از این رو می‌توان احتمال داد که در ذیل نام حکم بن حکیم در *فهرست* صدوق چنین آمده بود: «حکم بن حکیم؛ له کتاب، حدّثنا ابن‌الولید عن سعد بن عبدالله عن احمد بن ابی‌عبدالله البرقی عن ابن‌ابی‌عمیر عن حکم بن حکیم». هنگامی که نجاشی به تألیف *فهرست* خود می‌پرداخت، نام حکم بن حکیم و طریق روایت کتاب او را از *فهرست* صدوق ـ که به یک واسطه آن را از مؤلفش تحمل کرده بود ـ نقل کرد و تنها نام صدوق را به آغاز سند افزود؛ و بدین گونه در *فهرست*

خود چنین نوشت: «حکم بن حکیم؛ له کتاب،... أخبرنا بکتابه محمد بن علی بن الحسین عن ابن‌الولید عن سعد ـ والحمیری ـ عن احمد بن ابی‌عبدالله البرقی عن ابن‌ابی‌عمیر عن حکم بن حکیم».[۱] اینک که با ذکر مثال مذکور به ارتباط میان فهارس توجه یافتیم، به پیوند میان فهرست‌های گوناگون با یکدیگر می‌پردازیم:

یک. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان فهرست ابن‌ولید با فهرست سعد است:

«له کتاب نوادر، أخبرناه علی بن احمد قال: حدّثنا **محمد بن الحسن بن الولید عن سعد** ... ».[۲]

«له کتاب ... و رواه أیضاً **ابن‌الولید عن سعد** ... ».[۳]

«له مسائل و له کتاب، أخبرنا بذلک ابن‌ابی‌جید عن **محمد بن الحسن بن الولید عن سعد** ... ».[٤]

«له کتب، أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته ابن‌ابی‌جید عن **ابن الولید عن سعد** ... ».[٥]

دو. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان فهرست ابن‌ولید با فهرست حمیری است:

«له کتاب نوادر، أخبرناه علی بن احمد قال: حدّثنا **محمد بن الحسن بن الولید عن ... والحمیری** ... ».[٦]

«له کتاب ... أخبرنا علی بن احمد قال: حدّثنا **محمد بن الحسن بن الولید** قال: **حدّثنا ... والحمیری** ... ».[۷]

«له کتب، أخبرنا به ابن‌ابی‌جید القمی عن **ابن‌الولید عن ... الحمیری** ... ».[۸]

«له کتاب، وأخبرنا به جماعة عن محمد بن علی بن الحسین بن بابویه عن أبیه و **محمد بن الحسن بن الولید عن ... والحمیری** ... ».[۹]

---

۱. نک: همان، ص ۱۳۷ (ش ۳۵۳).
۲. همان، ص ص ۵۵ (ش ۱۲۵).
۳. *الفهرست*، ص ۸۲ (ش ۱۰۳).
۴. همان، ص ۱۳۲ (ش ۳۰۸).
۵. همان، ص ۱۴۰ (ش ۳۳۴).
۶. *رجال نجاشی*، ص ۵۵ (ش ۱۲۵).
۷. همان، ص ۳۶۷ (ش ۹۹۶).
۸. *الفهرست*، ص ۸۹ (ش ۱۳۴).
۹. همان، ص ۱۳۸ (ش ۳۲۶).

سه. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان *فهرست* صدوق با فهارس ابن‌ولید و سعد است:

«له کتاب ... أخبرنا بکتابه **محمد بن علی بن الحسین عن ابن‌الولید عن سعد** ...».[۱]

«وأخبرنا بها عده من أصحابنا عن **محمد بن علی بن الحسین عن** ابیه و **محمد بن الحسن ابن‌الولید** ... **عن سعد** ...».[۲]

«له کتاب ... ورواه لنا **عدّه من أصحابنا عن** احمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن **أبیه عن سعد بن عبدالله** ... ».[۳]

چهار. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان *فهرست* صدوق با فهارس ابن‌ولید و حمیری است:

«له اصل، ... أخبرنا به الشیخ المفید ـ رحمه الله ـ و الحسین بن عبیدالله عن **محمد بن علی بن الحسین بن بابویه عن** ابیه و **محمد بن الحسن بن الولید** ... و **الحمیری**...».[٤]

پنج. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان *فهرست* صدوق با *فهرست* سعد است:

«له مسائل، أخبرنا بها عدّة من أصحابنا عن **محمد بن علی بن الحسین بن بابویه عن** ابیه **عن سعد** ... ».[٥]

«و رواه ابوجعفر **محمد بن علی بن الحسین بن بابویه عن** ابیه **عن سعد** ... ».[٦]

«له کتاب، أخبرنا به الشیخ المفید ـ رحمه الله ـ و الحسین بن عبیدالله عن **ابی‌جعفر بن بابویه عن** ابیه **عن سعد** ... ».[۷]

شش. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان *فهرست* صدوق با *فهرست* حمیری است:

---

۱. *رجال نجاشی*، ص ۱۳۷ (ش ۳۵۳).
۲. *الفهرست*، ص ۱۱۲ (ش ۲۳۰).
۳. همان، ص ۱۱۳ (ش ۲۳۱).
۴. *رجال نجاشی*، ص ۱۲۸ (ش ۲۹۴).
۵. *الفهرست*، ص ۴۱ (ش ۱۵).
۶. همان، ص ۱۵۱ (ش ۳۷۷).
۷. همان، ص ۱۷۸ (ش ۴۸۰).

«له کتاب قضایا امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ ، أخبرنا به جماعة، منهم: محمد بن محمد بن النعمان والحسین بن عبیدالله وجعفر بن الحسین بن حسکة القمی عن **ابن‌بابویه عن** ابیه ... عن ... و **الحمیری** ... ».[۱]

«له کتاب، أخبرنا به جماعة عن **ابی‌جعفر بن بابویه عن** ابیه ... عن ... **الحمیری** ... ».[۲]

هفت. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان *فهرست* صدوق با *فهرست* ابن‌ولید است:

«أخبرنا ابن‌نوح، قال: حدّثنا **محمد بن علی بن الحسین عن ابن‌الولید** ... ».[۳]

«له اصل، أخبرنا به الشیخ ابوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفید والحسین بن عبیدالله عن **ابی‌جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه عن محمد بن الحسن بن الولید** ... ».[٤]

«له اصل، ... أخبرنا به الشیخ ابوعبدالله المفید ـ رضی الله عنه ـ والحسین بن عبیدالله عن **ابی‌جعفر محمدبن علی بن الحسین بن بابویه عن محمدبن الحسن بن الولید** ... ».[٥]

«له کتاب، ... أخبرنا به عدّة من اصحابنا عن **محمد بن علی بن الحسین عن محمد بن الحسن بن الولید** ... ».[٦]

«له کتاب یعدّ فی الاصول، ... أخبرنا به جماعة عن **محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی عن محمد بن الحسن بن الولید** ... ».[۷]

هشت. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان *فهرست* ابن‌ولید با *فهرست* حمیری است:

---

۱. همان، ص ۲۰۶ (ش ۵۹۰).
۲. همان، ص ۲۶۰ (ش ۷۹۰).
۳. *رجال نجاشی*، ص ۱۳۱ (ش ۳۳۸).
۴. *الفهرست*، ص ۴۰ (ش ۱۲).
۵. همان، ص ۵۴ (ش ۵۲).
۶. همان ص ۸۸ (ش ۱۳۲).
۷. همان، ص ۱۰۷ (ش ۲۰۴).

«له کتاب صفة النبی، اخبرنا به ابن‌ابی‌جید عـن **محمد بن الحسن بن الولیـد عـن** ... و **الحمیری** ... ».[۱]

«له کتاب، ... واخبرنا به ابن‌ابی‌جید عن **ابن‌الولید عن** ... و **الحمیری** ... ».[۲]

نه. سلسله سندهای زیر گویای پیوند میان *فهرست* ابن‌ولید با *فهرست* سعد است:

«له اصل، اخبرنا به الشیخ المفید ـ رحمه الله ـ و الحسین بن عبیدالله عن محمـد بـن علی بن الحسین بن بابویه عن ابیه و **محمد بن الحسن بن الولید عن** ... و **سعد** ... ».[۳]

«کتاب الإستطاعه والجبر، اخبرنا به ابن‌ابی‌جید عن **ابن‌الولید عن سعد** ... ».[٤]

کوشش ما در بازیابی فهارس هشت‌گانه از فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسـی (بـر اساس گردآوری مواردی که احتمال داده‌ایم از هر یک از آن فهارس اخذ شـده باشـد)، اطلاعات زیر را در باب میزان بهره‌وری هر یک از آنان از هشت فهرستِ پیش از خـود به دست می‌دهد:

فهرست سعد بن عبدالله اشعری:[۵] مواردی که شـیخ طوسـی و نجاشـی هـر دو نقـل کرده‌اند: ۱۸ مورد؛ مواردی که تنها شیخ طوسی نقل کرده است: ۷۲ مـورد؛ مـواردی کـه تنها نجاشی نقل کرده است: ۳۱ مورد.

فهرست عبدالله بن جعفر حمیری:[٦] مواردی که شیخ طوسی و نجاشـی هـر دو نقـل کرده‌اند: ۲۷ مورد؛ مواردی که تنها شیخ طوسی نقل کرده است: ۶۲ مـورد؛ مـواردی کـه تنها نجاشی نقل کرده است: ۵۹ مورد.

فهرست حمید بن زیاد:[۷] مواردی که شیخ طوسی و نجاشی هر دو نقل کـرده‌انـد: ۸۵

---

۱. همان، ص ۱۱۳ (ش ۲۳۲).

۲. همان، ص ۱۱۷ (ش ۲۴۸).

۳. همان، ص ۱۲۸ (ش ۲۹۴).

۴. همان، ص ۱۳۳ (ش ۳۱۲).

۵. شیخ طوسی در *الفهرست* (ص ۱۳۵، ش ۳۱۶) با عنوان «فهرست کتب مارواه» به *فهرسـت* او اشـاره کرده است.

۶. شیخ طوسی در *الفهرست* (ص ۱۶۷، ش ۴۳۹) با عنوان «فهرست کتبه» بـه *فهرسـت* او اشـاره کـرده است.

۷. نجاشی (*رجال نجاشی*، ص ۲۳۲، ش ۶۱۵ و ص ۲۵۷، ش ۶۷۵) از *فهرست* او یاد کرده و مطالبی از آن ـ با تصریح به منبع ـ نقل کرده است.

مورد؛ مواردی که تنها شیخ طوسی نقل کرده است: ۱۵۸ مورد؛ مواردی که تنها نجاشی نقل کرده است: ۷۶ مورد.

فهرست محمد بن جعفر بن بطّه:[۱] مواردی که شیخ طوسی و نجاشی هر دو نقل کرده‌اند: ۸۷ مورد؛ مواردی که تنها شیخ طوسی نقل کرده است: ۱۳۷ مورد؛ مواردی که تنها نجاشی نقل کرده است: ۳۹ مورد.

فهرست محمد بن حسن بن ولید:[۲] مواردی که شیخ طوسی و نجاشی هر دو نقل کرده‌اند: ۴۵ مورد؛ مواردی که تنها شیخ طوسی نقل کرده است: ۱۷۷ مورد؛ مواردی که تنها نجاشی نقل کرده است: ۳۲ مورد.

فهرست جعفر بن محمد بن قولویه:[۳] مواردی که شیخ طوسی و نجاشی هر دو نقل کرده‌اند: ۴ مورد؛ مواردی که تنها شیخ طوسی نقل کرده است: یک مورد؛ مواردی که تنها نجاشی نقل کرده است: ۳۵ مورد.

فهرست شیخ صدوق:[۴] مواردی که شیخ طوسی و نجاشی هر دو نقل کرده‌اند: ۲ مورد؛ مواردی که تنها شیخ طوسی نقل کرده است: ۱۰۰ مورد؛ مواردی که تنها نجاشی نقل کرده است: ۴ مورد.

فهرست احمد بن عبدون:[۵] مواردی که شیخ طوسی و نجاشی هر دو نقل کرده‌اند: ۸ مورد؛ مواردی که تنها شیخ طوسی نقل کرده است: ۵۰ مورد؛ مواردی که تنها نجاشی نقل کرده است: ۴۱ مورد.

تفصیل منقولات و مستندات آن را باید در متن بازسازی‌شدهٔ هریک از فهارس و حواشی ما بر آنها دید.

---

۱. *نجاشی* (رجال نجاشی، ص ۱۹۰، ش ۵۰۷ و ص ۷۵، ش ۱۰۲۳) از *فهرست* او یاد کرده و مطالبی از آن ـ با تصریح به منبع ـ نقل کرده است.

۲. نجاشی (*رجال نجاشی*، ص ۳۲، ش ۷۱) از *فهرست* او یاد کرده و مطلبی از آن ـ با تصریح به منبع ـ نقل کرده است.

۳. شیخ طوسی در *الفهرست* (ص ۹۱، ش ۱۴۱) با عنوان «فهرست ماروواه من الکتب والاصول» به فهرست او اشاره کرده است.

۴. شیخ طوسی در *الفهرست* (ص ۱۳۰، ش ۲۹۹ـ ۳۰۰) از *فهرست* او یاد کرده و مطلبی از آن ـ با تصریح به منبع ـ نقل کرده است.

۵. شیخ طوسی در *الفهرست* (ص ۳۶، ش ۷) از *فهرست* او یاد کرده و مطلبی از آن ـ با تصریح به منبع ـ نقل کرده است.

۸. نقش بازیابی فهارس در کشف تعدد عناوین یک مؤلف

پس از آنکه به احیای فهارس مفقود هشت‌گانه پرداختیم، به موارد متعددی برخوردیم که یک مؤلف واحد با عناوین مختلفی معرفی شده، و از همین رو علمای رجالی به تفاوت عناوین و دوگانگی آنها حکم کرده‌اند، حال آنکه این عناوین متعدد متعلق به یک‌تن‌اند. در اینجا ده نمونه را ذکر می‌کنیم که احیای فهارس این نکته را آشکار ساخته است:

یک. میان علمای رجال دربارهٔ اینکه آیا «عیسی بن عبدالله الهاشمی» همان «عیسی بن عبدالله العمری» است یا نه، گفتگوست. شیخ طوسی در *الفهرست* دو عنوان جداگانه به او اختصاص داده؛[1] و آیت‌الله خویی با استناد به نوشتهٔ شیخ طوسی این عناوین را متعلق به دو مؤلف جداگانه دانسته، و چنین استنباط کرده که مراد از «العمری» **عیسی بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی (ع) بن ابی‌طالب** است که نجاشی در کتاب خود از او نام برده، و مقصود از «الهاشمی» **عیسی بن عبدالله بن علی بن عمر بن علی (ع) بن حسین (ع) بن علی(ع)** است.[2] از سوی دیگر، اردبیلی[3] و وحید بهبهانی[4] قائل به اتحاد این دو عنوانند و آنها را متعلق به یک تن می‌دانند. حقیقت نیز همین است که این دو عنوان به یک تن بازمی‌گردند، همان‌گونه که نجاشی تنها یکی از این دو عنوان (عیسی بن عبدالله بن محمد) را در کتاب خود آورده است.[5] اما علت آنکه هر دو عنوان به طور جداگانه در *الفهرست* شیخ طوسی درج شده، به تعدّد مصادر شیخ طوسی برمی‌گردد. چنانکه پیداست، شیخ طوسی یک بار به *فهرست* ابن‌ولید مراجعه کرده و عنوان «عیسی بن عبدالله الهاشمی» را از آن در کتاب خود نقل کرده، و بار دیگر به *فهرست* حمیری مراجعه نموده و عنوان «عیسی بن عبدالله بن علی بن عمر بن علی بن الحسین بن علی» را به نقل از آن در کتاب خود درج کرده است.

دو. نجاشی در کتاب خود عناوین «احمد بن ابی‌بشر السرّاج» و «احمد بن محمد

---

۱. *الفهرست*، ص ۱۸۹ (ش ۵۲۴) و ص ۱۸۸ (ش ۵۱۸).
۲. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۳، ص ۲۰۱.
۳. *جامع الرواة*، ج ۱، ص ۵۹۹.
۴. *تعلیقة علی منهج المقال*، ص ۲۷۴.
۵. *رجال نجاشی*، ص ۲۹۵ (ش ۷۹۹).

ابوبشر السرّاج» را به صورت دو مدخل جداگانه آورده است.[۱] اما حقیقت آن است که این دو عنوان به یک تن تعلق دارند، و نجاشی یک عنوان را به نقل از *فهرست* حُمید بن زیاد و عنوان دیگر را به نقل از *فهرست* حمیری در کتاب خود درج کرده است.

سه. شیخ طوسی در *فهرست* خود، «عبدالله بن ابراهیم الانصاری» و «عبدالله بن ابراهیم الغفاری» را به صورت عناوینی جداگانه آورده است.[۲] اما نجاشی تنها عنوان «عبدالله بن ابراهیم بن ابی‌عمرو الغفاری» را یاد کرده، و تصریح نموده است که این فرد گاهی «الغفاری»، گاهی «الانصاری» [و گاهی «المُزَنی»] خوانده می‌شود.[۳] حق با نجاشی است، و شیخ طوسی عنوان «عبدالله بن ابراهیم الانصاری» را از *فهرست* حمیری برگرفته، و عنوان «عبدالله بن ابراهیم الغفاری» را از *فهرست* ابن‌ولید، حال آنکه این هر دو عنوان به یک تن برمی‌گردند.

چهار. شیخ طوسی دو عنوان جداگانه به «ابراهیم بن ابی‌البلاد» و «ابراهیم بن یحیی» اختصاص داده است.[٤] اما این دو عنوان متعلق به یک تن هستند و شیخ طوسی بر اساس *فهرست* ابن‌ولید عنوان «ابراهیم بن ابی‌البلاد» و بر اساس *فهرست* حُمید بن زیاد عنوان «ابراهیم بن یحیی» را در *فهرست* خود درج کرده است. قرینه‌ای که این امر را تأیید می‌کند این است که در سند روایات هم عبارت «ابراهیم بن یحیی بن ابی‌البلاد» آمده[۵] و هم عبارت «ابراهیم بن ابی‌البلاد عن ابیه یحیی بن ابی‌البلاد»؛[۶] و بدین ترتیب می‌توان پی برد که «ابی‌البلاد» جد «ابراهیم بن یحیی» است و عنوان «ابراهیم بن ابی‌البلاد» نسبت به جدّ است و نه پدر.

پنج. شیخ طوسی «بسطام بن سابور» و «بسطام بن الزیّات» را به صورت عناوینی جداگانه در *الفهرست* آورده است.[۷] محقق ابطحی این دو عنوان را متعلق به یک تن

---

۱. همان، ص ۸۹ (ش ۲۱۹) و ص ۷۵ (ش ۱۸۱).
۲. *الفهرست*، ص ۱۶۶ (ش ۴۳۴) و ص ۱۶۷ (ش ۴۳۵).
۳. *رجال نجاشی*، ص ۲۲۵ (ش ۵۹۰).
۴. *الفهرست*، ص ۴۳ (ش ۲۲) و ص ۴۴ (ش ۲۳).
۵. *الکافی*، ج ۶، ص ۵۰۸.
۶. *علل الشرائع*، ص ۱۸.
۷. *الفهرست*، ص ۸۸ (ش ۱۳۲) و ص ۸۹ (ش ۱۳۳).

دانسته[۱] و آیت‌الله خویی نیز به همین نظر گرایش یافته است.[۲] به نظر می‌رسد که این تعدد عناوین، به اختلاف مصادر شیخ طوسی بازمی‌گردد؛ یعنی از این مؤلف در *فهرست* ابن‌ولید با عنوان «بسطام بن الزیّات» یاد شده بوده و در *فهرست* حُمید بن زیاد با عنوان «بسطام بن سابور».

شش. شیخ طوسی در *فهرست* خود عنوان «محمد بن فضیل» را یاد کرده و طریق روایت خود از کتاب او را از *فهرست* حُمید بن زیاد نقل نموده،[۳] و بار دیگر عنوان «محمد بن فضیل الأزرق» را ذکر کرده و طریق روایت خود از کتاب او را از فهارس سعد و حمیری نقل کرده است.[٤] آیت‌الله خویی احتمال داده است که این دو عنوان به یک فرد بازمی‌گردند و محتمل دانسته که شاید این تعدد عناوین تکراری از قلم شیخ است که به سهو صورت گرفته است.[۵] اما باید گفت که این تعدد عناوین به دلیل تعدد مصادر شیخ طوسی و اختلاف آنها با یکدیگر است.

هفت. آیت‌الله خویی معتقد است که «الحسین بن احمد» و «الحسین بن احمد المنقری» دو تن هستند،[٦] زیرا شیخ طوسی آنها را به صورت دو عنوان جداگانه در *الفهرست* آورده است.[۷] اما به روشنی پیداست که این دو عنوان متعلق به یک تن است و تکرار آنها در *الفهرست* از تعدد مصادر شیخ طوسی نشأت می‌گیرد؛ بدین‌گونه که که شیخ عنوان «الحسین بن احمد المنقری» را از *فهرست* حُمید بن زیاد و عنوان «الحسین بن احمد» را از *فهرست* ابن‌بطّه برگرفته و در کتاب خود درج کرده است.

هشت. شیخ طوسی در *فهرست* خود عناوین «عبدالله بن یحیی» و «یحیی بن عبدالله الکاهلی» را به صورت جداگانه در *الفهرست* آورده است.[۸] اما حقیقت این است که این

---

۱. *تهذیب المقال*، ج ۴، ص ۱۶۳.

۲. *معجم رجال الحدیث*، ج ۳، ص ۳۰۳.

۳. *الفهرست*، ص ۲۳۲ (ش ۶۸۲).

۴. همان، ص ۲۲۵ (ش ۶۳۳). [نویسنده به اشتباه، مأخذ نقل شیخ طوسی را *فهرست* ابن‌ولید یاد کرده است. ما به توجه به سند مذکور در *الفهرست*، آن را به صورت بالا تصحیح کرده‌ایم. (مترجم)].

۵. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۸، ص ۱۴۴ـ ۱۵۰.

۶. نک: همان، ج ۶، ص ۲۰۶ و ۲۱۳ـ ۲۱۴.

۷. *الفهرست*، ص ۱۰۹ (ش ۲۱۴) و ص ۱۱۱ (ش ۲۲۵).

۸. همان، ص ۱۷۳ (ش ۴۶۱) و ص ۱۷۸ (ش ۴۴۲).

دو عنوان به یک فرد بازمی‌گردد و تعدد عناوین برای یک فرد به سبب اختلاف مصادر شیخ طوسی است؛ بدین گونه که یک عنوان از *فهرست* ابن‌ولید و عنوان دیگر از *فهرست* ابن‌بطّه اخذ شده است.

نه. بر سر این نکته بحث است که آیا دو مؤلف با نام «اسماعیل بن ابان» وجود داشته‌اند یا نه؟ شیخ طوسی در *الفهرست* دو مدخل را ـ باانـدکی فاصله ـ به این نام اختصاص داده؛[1] و آیت‌الله خویی بر همین اساس به وجود دو مؤلف با این نام حکم کرده است.[2] اما تحقیق بیشتر، نشان می‌دهد که این دو عنوان به یک تن بازمی‌گردد و تعدد عناوین در *الفهرست*، نشأت‌گرفته از مصادر مختلف شیخ طوسی (*فهرست* حمید بن زیاد و *فهرست* ابن‌ولید) است.

ده. آیا «محمد بن علی الصیرفی» همان «محمد بن علی بن ابراهیم القرشی، ابی‌سُمَینة» است؟ شیخ طوسی در *الفهرست* این دو عنوان را به صورت جداگانه آورده است.[3] شیخ طوسی عنوان «محمد بن علی الصیرفی» را از *فهرست* حُمید بن زیاد در کتاب خود درج کرده؛ اما نجاشی تنها عنوان «محمدبن‌علی بن ابراهیم القرشی» ـ به نقل از *فهرست* ابن‌ولید ـ در کتابش آورده است.[4] به نظر می‌رسد که تعدد عناوین در *الفهرست*، از آن روست که شیخ طوسی به تنظیم نهایی کتاب خود توفیق نیافته، و چون در مسودّهٔ کتاب او دو عنوان ـ به نقل از دو مصدر متفاوت ـ وجود داشته، این عناوین دوگانه همچنان باقی مانده است.

۹. نمونه‌ای از تحلیل نسخه‌های یک متن کهن حدیث شیعه

در اینجا به عنوان نمونه، به تحلیل نسخه‌شناسی یک اثر کهن حدیث شیعه می‌پردازیم. این متن، *آداب امیرالمؤمنین* قاسم بن یحیی راشدی (در قرن دوم) است که اثری مشهور و معروف در میان شیعه بوده و قدمای اصحاب ما، مانند: صفار قمی، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، برقی، کلینی، ابن‌ولید، صدوق، نجاشی و شیخ طوسی، آن را پذیرفته و بر احادیث آن اعتماد کرده‌اند.

---

۱. همان، ص ۵۱ (ش ۴۰) و ص ۵۲ (ش ۴۴).
۲. *معجم رجال الحدیث*، ج ۳، ص ۹۷.
۳. *الفهرست*، ص ۲۳۳ (ش ۶۸۵) و ص ۲۲۳ (ش۶۲۴).
۴. *رجال نجاشی*، ص ۳۳۲ (ش ۸۹۴).

بر اساس اسناد روایاتی از این کتاب که در منابع حدیثی بعدی نقل شده، برای روایت نسخه‌های مشهور و رایج این کتاب، پنج طبقه ـ به ترتیب تاریخی ـ می‌توان در نظر گرفت:

طبقهٔ اول: در طبقهٔ نخست، سه تن از بزرگان شیعه این اثر را از مؤلف آن نقل کرده، اجازهٔ روایت آن را از او گرفته، و به استنساخ آن پرداخته‌اند:

[۱] احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی؛ که ما از نسخهٔ او با عنوان **نسخهٔ اشعری** یاد می‌کنیم؛

[۲] محمد بن عیسی یقطینی بغدادی؛ که ما از نسخهٔ او با عنوان **نسخهٔ یقطینی** یاد می‌کنیم؛

[۳] محمد بن خالد برقی؛ که ما از نسخهٔ او با عنوان **نسخهٔ برقی** یاد می‌کنیم.

بنابراین، نسخه‌های مشهور *آداب امیرالمؤمنین* سه تاست: **نسخهٔ اشعری**، **نسخهٔ یقطینی**، **نسخهٔ برقی**.

طبقهٔ دوم: در این طبقه، چند گروه به نقل نسخه‌های مختلف کتاب پرداخته‌اند:

[۱] سعد بن عبدالله اشعری و جمعی از اصحاب (صفار، محمد بن یحیی، علی بن موسی کمیذانی، داود بن کورة، احمد بن ادریس، علی بن ابراهیم بن‌هاشم)، که **نسخهٔ اشعری** را نقل کرده‌اند.

[۲] عبدالله بن جعفر حمیری، سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن ابی‌القاسم (ماجیلویه)، صفار، محمد بن احمد بن یحیی، که **نسخهٔ یقطینی** را نقل کرده‌اند.

[۳] احمد بن محمد بن خالد برقی، ابن‌بطّه و جمعی از اصحاب (علی بن ابراهیم بن‌هاشم، علی بن محمد بن اُذینة، احمد بن عبدالله بن اُمیة، علی بن حسن)، که **نسخهٔ برقی** را نقل کرده‌اند.

طبقهٔ سوم: در این طبقه، افراد گوناگون به نقل نسخه‌های مختلف کتاب پرداخته‌اند:

[۱] کلینی **نسخهٔ برقی** را از طریق «عدّة من اصحابنا» و **نسخهٔ اشعری** را نیز از طریق «عدّة من اصحابنا» نقل کرده است.

[۲] ابن‌ولید هر سه نسخه (**اشعری**، **یقطینی**، **برقی**) را از طریق «صفار» نقل کرده است.

[۳] محمد بن علی (ماجیلویه) **نسخهٔ یقطینی** را از طریق عمویش محمد بن ابی‌القاسم نقل کرده است.

[۴] احمد بن ادریس **نسخهٔ یقطینی** را از طریق محمد بن احمد بن یحیی نقل کرده است.

[۵] علی بن بابویه **نسخهٔ یقطینی** را از طریق سعد و حمیری، و **نسخهٔ برقی** را از طریق سعد و صفار، و **نسخهٔ اشعری** را از طریق سعد نقل کرده است.

[۶] ابوالمفضّل شیبانی **نسخهٔ برقی** را از طریق ابن‌بطّه نقل کرده است.

[۷] ابن‌ابی‌جید **نسخهٔ اشعری** را از طریق «ابن‌ولید از صفار»، و **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «ابن‌ولید از محمد بن یحیی و احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

[۸] احمد بن محمد بن یحیی **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «پدرش از محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

[۹] حسن بن حمزه **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

[۱۰] محمد بن حسین بزوفری **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

طبقهٔ چهارم: در این طبقه نیز افراد گوناگون از طرق مختلف به نقل نسخه‌های کتاب پرداخته‌اند:

[۱] شیخ صدوق **نسخهٔ برقی** را از طریق «پدرش از سعد» و از طریق «ابن‌ولید از صفار»، و **نسخهٔ اشعری** را از طریق «پدرش از سعد»، و **نسخهٔ یقطینی** را از طرق «ابن‌ولید از صفار» و «ابن‌بابویه از سعد» و «محمد بن علی از محمد بن ابی‌القاسم (ماجیلویه)» نقل کرده است.

[۲] حسین بن علی بن سفیان **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

[۳] جمعی از اصحاب **نسخهٔ برقی** را از طریق «ابوالمفضّل شیبانی از ابن‌بطّه» نقل کرده‌اند.

[۴] شیخ مفید **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «محمد بن سفیان از احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» و از طریق «حسن بن حمزه از احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

[۵] ابن‌غضائری **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «محمد بن سفیان از احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» و از طریق «احمد بن محمد بن یحیی از پدرش محمد بن یحیی» و از طریق «حسن بن حمزه از احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

[۶] احمد بن عبدون **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «محمد بن سفیان از احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» و از طریق «حسن بن حمزه از احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

[۷] محمد بن علی بن ابی‌قرة، به إسناد خود کتاب *آداب امیرالمؤمنین* را نقل کرده است.[۱]

طبقهٔ پنجم: در این طبقه نیز افراد گوناگون از طرق مختلف به نقل نسخه‌های کتاب پرداخته‌اند:

[۱] شیخ طوسی **نسخهٔ برقی** را از طریق «جماعتی از ابوالمفضّل شیبانی از ابن بطّه» و **نسخهٔ اشعری** را از طریق «ابن‌ابی‌جید از ابن‌ولید از صفار» و **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «محمد بن احمد بن یحیی» نقل کرده است.

[۲] نجاشی **نسخهٔ یقطینی** را از طریق «حسین بن علی بن سفیان از احمد بن ادریس از محمد بن احمد بن عیسی» نقل کرده است.[۲]

[۳] علی بن محمد معاذی **نسخهٔ برقی** را از طریق «شیخ صدوق از ابن‌ولید از صفار» نقل کرده است.[۳]

---

۱. سید بن طاووس در *اقبال الاعمال* (ص ۲۷۲) می‌نویسد: «ومن ذلک ما رواه محمد بن ابی‌قرة فی کتابه عمل شهر رمضان بإسناده إلی الحسن بن راشد، عن ابی‌عبدالله ـ علیه السلام ـ عن امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ، ... »، و سپس حدیثی را نقل می‌کند که به شمارهٔ ۴۰۰ در *آداب امیرالمؤمنین* آمده است (نک: *آداب امیرالمؤمنین*، ص ۲۵۵).

۲. نجاشی چنانکه در فهرست خود تصریح می‌کند (*رجال نجاشی*، ص ۳۹۸، ش ۱۰۶۶)، اجازهٔ همهٔ کتب ابن‌ابی‌قرة را نیز از او دریافت کرده است.

۳. این طریق در *مهج الدعوات* آمده است. نک: حاشیهٔ حدیث ۲۹۵ از *آداب امیرالمؤمنین* (ص ۲۰۹).

سوای سه نسخهٔ اصلی (**نسخهٔ اشعری، نسخهٔ یقطینی، نسخهٔ برقی**)، سه نسخهٔ غیرمشهور نیز از *آداب امیرالمؤمنین* وجود داشته است:

یک. **نسخهٔ سلمة بن الخطاب**؛ که صفار در *بصائر الدرجات* دو حدیث را از آن نقل می‌کند.[۱]

دو. **نسخهٔ ابراهیم بن اسحاق**؛ که شیخ صدوق یک حدیث را از آن نقل می‌کند.[۲]

سه. **نسخهٔ ابراهیم بن‌هاشم**؛ که شیخ صدوق یک حدیث را از آن نقل می‌کند.[۳]

این سه نسخه مشهور نبوده‌اند و در کتب حدیث و فهارس شیعه ذکری از آنها نیست.

حاصل آنکه نسخه‌های مشهور *آداب امیرالمؤمنین* در فهارس شیعی (فهرست‌های ابن‌ولید، ابن‌بطّه، نجاشی و شیخ طوسی) یاد شده و در میان طبقات گوناگون ـ در ادوار مختلف ـ مشهور بوده است. این امر گویای اعتماد اصحاب بر این کتاب است که خود نشان‌دهندهٔ وجود قرائنی نزد آنان است که به قبول این کتاب انجامیده است.

اینک بجاست که از منظری دیگر، یعنی منشاء مکانی نسخه‌ها و سیر آنها در مراکز حدیثی، به تحلیل نسخه‌های کتاب *آداب* بپردازیم. سه نسخهٔ مشهور کتاب را از نظر مکانی و سیر آن در حوزه‌های حدیثی شهرهای گوناگون، می‌توان به صورت زیر تحلیل کرد:

[۱] **نسخهٔ یقطینی**، بغدادی است؛ و اصحاب مکتب قم مانند صفار، ماجیلویه، سعد و محمد بن احمد بن یحیی آن را از محمد بن عیسی یقطینی تحمل کرده، و سپس به قم آورده‌اند. در قم، محمد بن علی بن ماجیلویه، ابن‌ولید، ابن‌بابویه و احمد بن ادریس این نسخه را نزد طبقهٔ پیشین تحمل کردند. در این طبقه، این تنها قمیان بودند که **نسخهٔ یقطینی** را نقل می‌کردند؛ اما پس از این حسین بن سفیان بزوفری با احمد بن ادریس ملاقات نمود و **نسخهٔ یقطینی** را از او تحمل کرد. از این زمان به بعد، **نسخهٔ یقطینی** از سوی بزوفری ـ و به واسطهٔ مکتب قم ـ دیگر بار به مکتب بغداد انتقال یافت. از سوی

---

۱. احادیث ۲۰۷ و ۲۰۸ از *آداب امیرالمؤمنین* (ص ۱۷۰).

۲. حدیث ۳۸۹ از *آداب امیرالمؤمنین* (ص ۲۵۰).

۳. حدیث ۳۶۶ از *آداب امیرالمؤمنین* (ص ۲۳۸).

دیگر، شیخ صدوق نیز این نسخه را از پدرش، ابن‌ولید و ماجیلویه روایت می‌کرد. بدین گونه، در این طبقه، **نسخهٔ یقطینی** در قم و بغداد مشهور بود.

[۲] **نسخه اشعری**، قمی است؛ و اصحاب مکتب قم مانند صفار، سعد و دیگران، آن را تحمل کردند و در طبقهٔ بعد علی بن بابویه، ابن‌ولید و کلینی آن را نقل نمودند. در طبقهٔ بعد، شیخ صدوق این نسخه را از پدرش و ابن‌ولید و ماجیلویه نقل می‌کرد، همان گونه که ابن ابی‌جید اجازهٔ این نسخه را از ابن‌ولید دریافت نمود. در طبقهٔ بعد، شیخ طوسی این نسخه را از ابن‌ابی‌جید روایت کرد؛ و در این طبقه اصحاب مکتب قم و بغداد به روایت آن پرداختند.

[۳] **نسخه برقی** نیز قمی است؛ و کسانی مانند صفار، احمد بن محمد بن خالد، ابن‌بطّه و جمعی دیگر از اصحاب که همگی اهل قم هستند، این نسخه را تحمل و نقل کردند. پس از آنکه این نسخه از طریق ابوالمفضّل شیبانی به مکتب بغداد راه یافت، گروهی از مشایخِ شیخ طوسی آن را نزد ابوالمفضّل تحمل کردند؛ همان‌گونه که از سوی دیگر شیخ صدوق این نسخه را از پدرش و ابن‌ولید نقل می‌کرد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که در طبقهٔ نخست، دو نسخهٔ **اشعری** و **برقی**، قمی هستند و نسخهٔ **یقطینی**، بغدادی است. در طبقهٔ دوم همگی نسخه‌ها قمی هستند؛ و در طبقهٔ سوم هر سه نسخه به بغداد منتقل می‌شوند.

منابع و اختصارات

□ *آداب امیرالمؤمنین* (حدیث الأربعمائة)، قاسم بن یحیی راشدی، به کوشش مهدی خدامیان آرانی، قم، ۱۳۸۵ ش.

□ *اختیار معرفة الرجال* (رجال الکشّی)، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید مهدی رجائی، قم، ١٤٠٤ ق.

□ *الإستبصار فی ما اختلف من الأخبار*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ١٣٦٣ ش.

□ *اقبال بالأعمال الحسنة فی ما یعمل مرّة فی السنة*، علی بن موسی حلی (ابن‌طاووس)، به کوشش جواد قیومی، قم، ١٤١٤ ق.

□ *بصائر الدرجات*، محمد بن حسن صفار قمی، قم، ١٤٠٤ ق.

□ *تذکرة الحفاظ*، محمد بن احمد ذهبی، بیروت، بی‌تا.

□ *تعلیقة علی منهج المقال*، محمدباقر وحید بهبهانی، چاپ سنگی در حاشیهٔ *منهج المقال*، ۱۳۰۷ ق.

□ *تهذیب المقال فی تهذیب کتاب الرجال للشیخ النجاشی*، سید محمدعلی موحد ابطحی، قم، ١٤١٧ ق.

□ *تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ١٣٦٤ ش.

□ *ذکر اخبار إصفهان*، ابونعیم احمد بن عبدالله إصبهانی، بریل، ١٩٣٤ م.

□ رجال نجاشی: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ١٤١٦ ق.

□ *زاد المسیر فی الفهرست الصغیر*، جلال‌الدین سیوطی، به کوشش یوسف مرعشلی، بیروت، ١٤٢٨ ق.

□ *سنن الترمذی* (الجامع الصحیح)، محمد بن عیسی ترمذی، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، ١٤٠٣ ق.

□ *صحیح البخاری*، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

□ *صحیح مسلم*، مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

□ *الطبقات الکبری*، محمد بن سعد واقدی، بیروت، دارصادر، بی‌تا.

□ *علل الشرائع*، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، نجف، ۱۳۸۵ ق.

□ *فتح الباری* (شرح صحیح البخاری)، ابن‌حجر احمد بن علی عسقلانی، بیروت، بی‌تا.

□ *الفهرست*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش جواد قیومی، قم، ١٤١٧ ق.

□ *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ ق.

□ *کامل الزیارات*، جعفر بن محمد بن قولویه، قم، ١٤١٧ ق.

□ *کتاب من لا یحضره الفقیه*، محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ١٤٠٤ ق.

□ *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، علی متقی هندی، به کوشش صفوة السقا، بیروت، ۱۳۹۷ ق.

□ *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، علی بن ابی‌بکر هیثمی، بیروت، ١٤٠٨ ق.

□ *مسند احمد*، احمد بن حنبل شیبانی، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

□ *مُعجم رجال الحدیث*، سید ابوالقاسم خوئی، ١٤١٣ ق.

۴

نگره‌های کتابشناختی در فهرست‌های نجاشی و طوسی

سید محمد عمادی حائری

اشاره: در فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسی که تنها فهارس برجای‌مانده از محدثان قدیم شیعی است، می‌توان نگره‌های متعدد کتابشناختی را یافت که مبانی محدثان قدیم شیعه را در بررسی و نقد حدیث و ارزیابی حجیت و وثاقت منابع حدیثی نشان می‌دهد. نویسنده در مقالهٔ حاضر، این نمونه‌های کتابشناختی را از فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسی استخراج کرده و با تنظیم آنها در هفت بخش (انتساب کتاب، اختلاف نسخه/ تحریرهای کتاب، نسخه‌های مبوّب و نسخه‌های نامبوّب، کتابشناسی، نسخه‌شناسی، نحوهٔ دستیابی کتاب و طریقهٔ تحمل حدیث، مستثنی کردن برخی روایات یا کتاب‌های خاص یک مؤلف) و چینش منطقی آنها، کوشیده است راهی به شناخت مبانی حدیث شناختی محدثان قدیم شیعی (در قرن سوم تا پنجم) بگشاید.[1]

فهرست نزد محدثان قدیم شیعی مکمل کتاب‌های **رجال** بوده است. هدف اصلی کتاب‌های **فهرست**، بیان **حجیت** کتاب و نسخه‌های آن بود، و نه فقط نقل نام مؤلفان و فهرست کردن کتاب‌های آنان. این فهرست‌ها که معمولاً سلسلهٔ اسناد فهرست‌نگار به کتاب‌ها در آن یاد می‌شد، به نوعی قابل مقایسه با فهرست **مآخذ و مصادر** در روزگار ما، و رساله‌های **مشیخه** در ادوار قدیم است. هرچند امروزه (و البته با سابقه‌ای دراز از قرن هفتم بدین سو)[2] میان کتاب‌های **فهرست** با کتاب‌های **رجال** فرقی نمی‌نهند و از

---

۱. این مقاله پیش از این در فصلنامهٔ *علوم حدیث* (س ۱۰، ش ۱ـ ۲، پیاپی ۳۵ـ ۳۶، تابستان ۱۳۸۴ ش؛ ص ۱۸۰ـ ۱۹۸) به چاپ رسیده، و با برخی تغییرات و اضافات دیگر بار در اینجا منتشر می‌شود.

۲. در این باره، نک: باب اول همین کتاب، ص ۴۰ـ۴۲.

کتاب‌های رجالیِ برقی، ابن‌غضایری، کشّی و طوسی در کنار **فهرست** طوسی و **فهرست** نجاشی (که به نادرست به **رجال** نجاشی شهرت یافته)[۱] با عنوان **اصول رجالی شیعه** نام می‌برند،[۲] اما کتاب‌های **فهرست** با کتاب‌های **رجال** تفاوتی بنیادین دارد و آن وجود مباحث کتابشناختی در فهرست‌هاست؛ نمونه‌هایی شایان توجه که منبعی ارزشمند برای شناخت روش کتابشناسانهٔ محدثان قدیم شیعی به شمار می‌رود، شیوه‌ای که پیش و بیش از آنکه بر **راوی** و تضعیف و توثیق او تأکید ورزد، به **متن مکتوب**، **اعتبار** و **حجیت** آن تکیه داشته است.

هم اینک، هیچ یک از فهرست‌های کهن شیعی، مانند فهرست‌های حُمید بن زیاد کوفی، ابن‌ولید قمی و صدوق، برجای نمانده و تنها به واسطهٔ منقولات پراکنده‌ای از آنها در فهارس نجاشی و طوسی از وجود آنها اطلاع داریم.[۳] اما خوشبختانه، فهرست‌های نجاشی (۳۸۵ ـ ۴۶۰ ق) و شیخ طوسی (۳۷۲ ـ ۴۵۰ ق)، به عنوان واپسین فهارس محدثان شیعی از تندباد حوادث روزگار برکنار مانده و چونان یادگاری گرانبار به دست ما رسیده است.

در نوشتهٔ پیش‌رو، نویسنده با توجه به نوع نگرش کتابشناسانهٔ محدثان قدیم شیعی، به مطالعهٔ فهارس نجاشی و طوسی نشسته و نمونه‌های شایان توجه در تحلیل کتابشناختی حدیث را از آنها برکشیده، و در هفت بخش موضوعی مرتب کرده است. درون هر بخش نیز، ترتیب موضوعی مدّ نظر بوده است. در هر بخش، نخست شواهد *فهرست* نجاشی و سپس شواهد *فهرست* طوسی[۴] را آورده‌ایم. این نمونه‌ها، همچنین نشان می‌دهد که **فهرست** نجاشی در **تحلیل کتابشناسی**، مجموعاً دقیق‌تر از **فهرست** شیخ

---

۱. در این باره، نک: همان، ص ۴۲ و پانوشت ۶ همان‌جا.

۲. *مبانی حجیت آرای رجالی*، ص ۴۸.

۳. برای فهرستی از فهارس کهن شیعی و اشاره به آنها در فهرست‌های نجاشی و طوسی، نک: باب اول همین کتاب، ص ۳۷ـ۳۸.

۴. ارجاعات ما به *فهرست طوسی*، به متن مصحَّح سید عبدالعزیز طباطبایی است (جز در یک مورد که به متن ویراستهٔ آقای جواد قیومی هم ارجاع داده شده)، اما از آنجا که شماره و نام صاحبان کتاب را یاد کرده‌ایم، می‌توان شواهد را در متن ویراستهٔ آقای قیومی (با این مشخصات: *الفهرست*، به کوشش جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الفقاهة، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق) نیز یافت.

طوسی است. همچنین با مقایسهٔ عبارات نجاشی و طوسی، برخی از شباهت‌های میان فهرست‌های آنان را می‌توان دریافت، شباهت‌هایی که قاعدتاً در فهارسی متقدّم ریشه دارد که مأخذ مشترک نجاشی و طوسی بوده‌اند.

۱. انتساب کتاب

ناگفته پیداست که انتساب یک متن/ کتاب به یک مؤلف و اثبات این نسبت یا تشکیک در آن، از مهمترین مسائل در بررسی هر متنی است. بدیهی است که این اهمیت در حوزهٔ حدیث دوچندان است. و اینک نمونه‌ها:

۱. و حکی بعض أصحابنا عن بعض المخالفین أنّ کتب الواقدی سائرها إنّما هی کتب ابراهیم بن محمد بن ابی‌یحیی، نقلها الواقدی و ادّعاها (نجاشی، ص ۱۴ـ۱۵، ش ۱۲، ابراهیم بن محمد بن ابی‌یحیی).

۲. کتاب *تعبیر الرؤیا*، و قال قوم إنّه لابی جعفر الکلینی و لیس هو له (نجاشی، ص ۹۷، ش ۲۴۱، احمد بن إصفهبذ).

۳. کتابه یختلط بکتاب أبیه، لأنّه یروی کتاب أبیه عنه، فربّما نُسب إلی أبیه و ربّما نُسب إلیه (نجاشی، ص ۱۲۶، ش ۳۲۷، جعفر بن یحیی بن علاء).

۴. و تضاف إلیه رسالة ابی‌جعفر إلی أهل البصرة و غیرها من الأحادیث و الکتب، و ذلک موضوع، والله أعلم (نجاشی، ص ۱۲۹، ش ۳۳۲، جابر بن یزید الجُعفی).

۵. زید أحادیث فی کتب جابر الجعفی ینسب بعضها إلیه، والأمر ملبّس (نجاشی، ص ۲۸۷، ش ۷۶۵، عمرو بن شمر).

۶. و رأیت جماعة من شیوخنا یذکرون الکتاب المنسوب إلی علی بن الحسن بن الفضّال المعروف بـ*أصفیاء أمیرالمؤمنین علیه السلام* و یقولون إنّه موضوع علیه لا أصل له، والله أعلم. قالوا: و هذا الکتاب ألصق روایته إلی ابی العباس بن عقدة و ابن‌زبیر و لم نر أحداً ممن روی عن هذین الرجلین یقول قرأته علی الشیخ، غیر أنّه یضاف إلی کل رجل منهما بالإجازة حسب (نجاشی، ص ۲۵۸، ش ۶۷۶، علی بن الحسن بن علی بن فضّال).

۷. کتاب یعرف بـ*المُشَذَّر*، والله أعلم أنّـه مـضافٌإلیـه (نجاشـی، ص ۲۶۰، ش ۶۸۰، علی بن ابراهیم بن‌هاشم).

۸. و ما أظنّ له کتاباً ینسب إلیه إلا زیادة فی *کتـاب التجمّـل والمـروّة* للحـسین بـن سعید (نجاشی، ص ۳۱۶، ش ۸۶۵، القاسم بن الحسن).

۹. له کتاب *أفعل لاتفعل* ... وقد أدخل فیه بعض المتأخرین أحادیث تـدلّ فیـه علـی فساد (نجاشی، ص ۳۲۵ـ۳۲۶، ش ۸۸۶، محمد بن علی بن النعمان).

۱۰. و کتبه صحاح، إلا کتاباً ینسب إلیه، ترجمته *تفسیر الباطن*، فإنّه مخلَّـط (نجاشـی، ص ۳۲۹، ش ۸۹۱، محمد بن اوربمة).

۱۱. یقول القمیون: إنّ لـه کتابـاً، و عنـدی أنّ الکتـاب لمحمـد بـن قـیس (نجاشـی، ص ۴۵۲، ش ۱۲۲۱، یوسف بن عقیل البجلی).

۱۲. الصلاة، کتاب یرویه القمیون خاصة عن ابنه علی عن الرضا علیه السلام، فیه نظـر (نجاشی، ص ۳۶، ش ۷۲، الحسن بن علی بن فضّال).

۱۳. و صنّف هذا الکتاب المنسوب إلیه (نجاشی، ص ۴۵۳، ش ۱۲۲۷، یاسین الضریر الزیّات).

۱۴. ذکر احمد بن الحسین ... أنّه وقع إلیه کتاب فی الإمامة موقّع علیه بخـط الاصـل: کتاب ابی الشداخ فی الإمامة، ... و أنّه أراه لأبیه فلم یعرف الرجل (نجاشی، ص ۴۵۹، ش ۱۲۵۴، ابوالشداخ).

۱۵. و ذکر بعض الثقات العامة أنّ کتب الواقدی سائرها إنّما هـی کتـب ابـراهیم بـن محمد بن ابی‌یحیی، نقلها الواقدی و ادّعاها، و لم نعرف منها شـیئاً منـسوباً إلـی ابـراهیم (طوسی، ص ۹، ش ۱، ابراهیم بن محمد بن ابی‌یحیی).

۱۶. و حکی لنا أنّ من الناس من ینسب هذا الکتاب إلی ابی محمد الدعلجی، لأُنـسه به و العمل به (طوسی، ص ۱۷، ش ۱۱، ابراهیم بن محمد المذاری).

۱۷. لـم یعـرف لـه الّـا الکتـاب الـذی بأیـدی النـاس فـی تفـسیر الرؤیـا، و هم یعزونه إلی ابـی‌جعفـر الکلینـی، و لـیس لـه (طوسـی، ص ۷۳، ش ۹۲، احمـد بـن إصفهبذ).

۲. اختلاف نسخه/ تحریرهای کتاب

اختلاف میان نسخه‌ها/ تحریرها/ روایت‌های یک کتاب متقدّم حدیثی، از مهم‌ترین مسائل در تحلیل کتابشناسی حدیث است. عبارات نجاشی و طوسی در فهرست‌هایشان به روشنی نشان می‌دهد که: [۱] نسخه‌های گوناگون برخی از متون حدیثی، در همان قرون نخستین اختلافاتی با هم داشته، و راویان و محدثان به این اختلاف در نسخه‌ها و تحریرهای گوناگون توجه داشته‌اند. [۲] در بسیاری موارد، از سلسله سندهای مختلف منتهی به یک اثر حدیثی می‌توان به منزلهٔ راه‌های دستیابی به نسخه‌های متفاوت اثر بهره برد. و اینک نمونه‌ها:

۱. و ذکر شیوخنا أنّ بین النسختین اختلافاً قلیلاً، و روایة ابی‌العباس أتمّ (نجاشی، ص ۶، ش ۱، ابورافع).

۲. و النسخ **مختلفة** الاوائل، و التفاوت فیها قریب (نجاشی، ص ۲۳۱، ش ۶۱۲، عبیدالله بن علی بن ابی‌شعبه الحلبی).

۳. له کتاب تختلف الروایة، فمنها ما رواه ابن‌ابی‌عمیر (نجاشی، ص ۵۳، ش ۱۱۹، الحسین بن عثمان بن شریک).

۴. له کتاب بروایات کثیرة، فمنها ما رواه ابن‌ابی‌عمیر (نجاشی، ص ۵۴، ش ۱۲۰، الحسین بن نُعیم).

۵. طرق **مختلفة** کثیرة، ... کتب إلیّ ... ابن‌نوح ... : فقد روی عنه ابوجعفر احمد بن محمد بن عیسی الاشعری القمی، و ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد البرقی، و الحسین بن الحسن بن أبان، و احمد بن محمد بن الحسن بن السَکَن البردعی، و ابوالعباس احمد بن محمد الدینوری، ... فیجب أن تروی عن کل **نسخة** من هذا بما رواه صاحبها فقط، و لا تحمل روایة علی روایة و لا **نسخة** علی **نسخة**، لئلاّ یقع فیه اختلاف (نجاشی، ص ۵۸ـ۶۰، ش ۱۳۶ـ۱۳۷، الحسن و الحسین بن سعید).

۶. و ذکر خلافاً بین النسختین (نجاشی، ص ۷، ش ۲، علی بن ابی رافع).

۷. و أکثر ما یری منه **نسخة** روایة الحسن بن محبوب أو محمد بن ابی‌عمیر. طریق القمیین إلیه ... عن الحسن بن محبوب عنه به، و أما روایة الکوفیین ... عن ابن‌ابی‌عمیر عنه به (نجاشی، ص ۱۲۷، ش ۳۲۹، جمیل بن صالح الاسدی).

۸. و لعبدالله کتاب نوادر... ، و **نسخة** آخری نوادر صغیرة رواه ابوالحسین النصیبی... و نسخهٔ اخری صغیرة أخبرنا بها الحسین بن عبیدالله (نجاشی، ص ۲۱۹، ش ۵۷۲، عبدالله بن ابی‌عبدالله محمد).

۹. و ذکر احمد بن الحسین ... أنّه رای **نسخة** أخرجها ابوجعفر بن بابویه ... و لایعرف الکوفیون هذه **النسخة**، و لا رُویت من غیر هذا الطریق (نجاشی، ص ۲۵۸، ش ۶۷۶، علی بن الحسن بن علی بن فضّال).

۱۰. و قد زید فی *المحاسن* و نُقِص (نجاشی، ص ۷۶، ش ۱۸۲، احمد بن محمد بن خالد البرقی).

۱۱. له کتاب تختلف روایته (نجاشی، ص ۵۰، ش ۱۰۷، الحسن بن صالح الأحول).

۱۲. له کتاب تختلف الروایات فیه (نجاشی، ص ۵۰، ش ۱۰۹، الحسن بن الجهم).

۱۳. و کتاب تختلف الروایة له (نجاشی، ص ۵۲، ش ۱۱۵، الحسین بن زید).

۱۴. و ... کتاب تختلف روایاته (نجاشی، ص ۵۲، ش ۱۱۶، الحسین بن علوان الکلبی).

۱۵. و الروایة تختلف فیه (نجاشی، ص ۵۳، ش ۱۱۸، الحسین بن احمد المنقری).

۱۶. له کتاب تختلف الروایة عنه (نجاشی، ص ۱۱۸، ش ۳۰۲، **ثعلبة** بن میمون).

۱۷. له کتب تختلف الرواة (نجاشی، ص ۴۳۷، ش ۱۱۷۶،هارون بن خارجة).

۱۸. له کتاب تختلف الرواة عنه (نجاشی، ص۱۳۰، ش ۳۳۴، جارود بن المنذر).

۱۹. له کتاب یختلف الرواة عنه فیه (نجاشی، ص ۳۶۰، ش ۹۶۷، محمدبن مروان الحنّاط).

۲۰. له کتاب یرویه جماعة یختلف برواياتهم (نجاشی، ص ۲۰۷، ش ۵۵۰، **طلحة** بن زید).

۲۱. قال ... الحسین بن عبیدالله ... عن الریان الصلت به، و قال: رأیت فی **نسخة** اخری: الریان بن شبیب (نجاشی، ص ۱۶۵، ش ۴۳۷، الریان بن الصلت).

۲۲. هذه روایة الکوفیین، و هی روایة ابن‌فضّال و مـن شـارکه فیهـا مـن القمیـین، و هناک نسخة اخری أنقص منها رواها القمیون (طوسی، ص ۴۸، ش ۶۲، ابان بن عثمان).

۲۳. له کتاب و هو اربع نسخ: ... روایة الحسن بن محبوب، ... روایة محمد بن خالـد الطیالسی، ... روایة محمد بن ابی الصهبان، ... روایة الحسن بن علی بن فضّال (طوسـی، ص ۳۲۲، ش ۵۰۰، العلاء بن رزین).

۲۴. کتاب عمربن أُذینة نـسختان: إحـداهما الـصغری، و الاخـری الکبـری (طوسـی، ص ۳۲۴، ش ۵۰۴، عمر بن أُذینة).

۲۵. و قد زید فی *المحاسن* و نُقِص (طوسی، ص ۵۲، ش ۶۵، احمد بـن محمـد بـن خالد البرقی).

۳. نسخه‌های مبوّب، نسخه‌های نامبوّب

دفاتر مبوّب حدیث، سیر تدوین متون حـدیث شـیعی را از دفترهـایی کـه احادیـث بـه صورت نامنظم در آنها گرد آمده بود (غیرمبوّب) تا دفترهـایی کـه احادیـث در آنهـا بـه شکلی موضوعی تنظیم شده بود (مبوّب) نشان می‌دهـد. چنانکـه از عبـارات نجاشـی و طوسی پیداست، این تبویب‌ها در حوزهٔ احکام فقهی (حلال و حرام) بیشتر مـورد اقبـال و توجه بوده است. وجود دو نسخهٔ مبوّب و غیرمبوّب از یک متن، به نوعی می‌تواند در حیطهٔ اختلاف نسخه‌های یک اثر جای گیـرد؛ خاصـه آنکـه تفـاوت و تعـدد طریـق در روایت نسخه‌های مبوّب و غیرمبوّب دیده می‌شود. و اینک نمونه‌ها:

۱. له کتاب مبوّب فی الفرائض (نجاشی، ص ۱۶۶، ش ۴۳۸، رفاعة بن موسی).

۲. له کتاب مبـوّب فـی الحـلال و الحـرام (نجاشـی، ص ۳۰۵، ش ۸۳۳، غیـاث بـن ابراهیم، ص ۳۲۵، ش ۸۵۵، محمد بن علی بن ابـی‌شـعبة الحلبـی، ص ۴۴۹، ش ۱۲۱۲، یعقوب بن سالم الأحمر).

۳. ذکر بعض أصحابنا أنّ لـه کتابـاً مبوّبـاً فـی الحـلال و الحـرام (نجاشـی، ص ۱۵، ش ۱۲، ابراهیم بن محمد بن ابی‌یحیی).

۴. له کتاب فی الحلال و الحرام مبوّب (نجاشی، ص ۴۱۵، ش ۱۱۰۹، مسعدة بن زیاد الرَبَعی).

۵. کتاب فی الشرائع مبوّب (نجاشی، ص ۴۳۱، ش ۱۱۵۹، وُهیب بن حفص).

۶. ذکر بعض أصحابنا أنّه وقّع إلیه *کتاب القضایا* لإسماعیل مبوّب (نجاشی، ص ۲۶، ش ۴۷، اسماعیل بن ابی‌خالد).

۷. له **نسخة** تشبه *کتاب الحلبی* مبوّبة کبیرة (نجاشی، ص ۳۶۶، ش ۹۹۰، محمد بن عبدالله بن عمرو).

۸. کتاب جامع فی أبواب الفقه (نجاشی، ص ۲۵۰، ش ۶۵۶، علی بن ابی‌حمزة البطائنی).

۹. و کتابه *الجامع* فی سائر أبواب الحلال و الحرام (نجاشی، ص ۲۰۹، ش ۵۵۳، ظریف بن ناصح).

۱۰. و لأبی‌رافع *کتاب السنن و الأحکام و القضایا*، أخبرنا محمدبن جعفر النحوی ... و ذکر الکتاب إلی آخره باباً باباً: الصلاة و الصیام و الحج و الزکاة و القضایا (نجاشی، ص ۶، ش ۱، ابورافع).

۱۱. جمع *کتاب المشیخة* و بوّبه علی أسماء الشیوخ (نجاشی، ص ۸۰، ش ۱۹۳، احمد بن حسین بن عبدالملک).

۱۲. *کتاب النوادر* و کان غیرمبوّب، فبوّبه داود بن کورة (نجاشی، ص ۸۲، ش ۱۹۸، احمد بن محمد بن عیسی).

۱۳. و هو الذی بوّب *کتاب النوادر* لأحمد بن محمد بن عیسی و *کتاب المشیخة* للحسن بن محبوب السرّاد علی معانی الفقه (نجاشی، ص ۱۵۸، ش ۴۱۶، داود بن کورة).

۱۴. کتابه المبوّب روایة عبّاد بن سلیمان ... کتاب غیرالمبوّب روایة محمد بن خالد البرقی (نجاشی، ص ۱۷۹، ش ۴۷۰، سعد بن سعد الاشعری).

۱۵. له کتاب فی الحلال و الحرام یروی تارةً غیرمبوّب و تارةً مبوّباً، أخبرنا القاضی ابوعبدالله ... و ذکر المبوّب، و أخبرنا ابوعبدالله بن شادان ... و ذکر غیرالمبوّب (نجاشی، ص ۲۵۲، ش ۶۶۲، علی بن جعفر ـ ع ـ).

۱۶. له کتاب مبوّب فی الحلال و الحرام (طوسی، ص ۹، ش ۱، ابراهیم بن محمد بن ابی‌یحیی).

۱۷. و لإسماعیل *کتاب القضایا* مبوّب (طوسی، ص ۲۶، ش ۳۰، اسماعیل بن ابی‌خالد).

۱۸. و له کتب ... مبوّبة (طوسی، ص ۲۷، ش ۳۱، اسماعیل بن موسی ـ ع ـ).

۱۹. *کتاب العلل* غیرمبوّب (طوسی، ص ۴۴۳، ش ۷۱۰، محمد بن علی بن بابویه).

۲۰. صنّف کتباً منها ... *کتاب النوادر* و کان غیرمبوّب، فبوّبه داود بن کورة ... و روی ابن‌الولید المبوّبة عن محمد بن یحیی و الحسن بن محمد بن اسماعیل (طوسی، ص ۶۱، ش ۷۵، احمد بن محمد بن عیسی).

۲۱. بوّب *کتاب النوادر* لاحمد بن محمد بن عیسی (طوسی، ص ۱۸۳، ش ۲۸۲، داود بن کورة).

۲۲. بوّب *کتاب المشیخة* بعد إن کان منثوراً، فجعله علی أسماء الرجال (طوسی، ص ۵۸، ش ۷۱، احمد بن الحسین بن عبدالملک).

۴. کتابشناسی

در فهرست‌های نجاشی و طوسی به اشارات شایان توجهی دربارهٔ شناسایی کتاب‌ها برمی‌خوریم. معرفی اجمالی، داوری درباب حجیت کتاب‌ها، اشاره به جمع‌آوری روایات یک راوی و تدوین آن به شکل کتاب به دست دیگران، و مواردی از این دست، از جملهٔ این اشارات است. کاربرد برخی اصطلاحات کتابشناسانه (مانند: **اصل**، **مصنّف**، **تصنیف**، **مسائل**، **مشیخة**) در فهارس نجاشی و طوسی، نیز در خور توجه است. عبارات نجاشی و طوسی در این دو فهرست، بهترین شواهد در شناخت مفهوم این اصطلاحات خواهد بود. به عنوان نمونه‌ای مهم، باید از اصطلاح **اصل**/ **اصول** یاد کرد که چند کاربرد شایان توجه از آن در فهرست‌های نجاشی و طوسی دیده می‌شود؛ کاربردهایی که در تعیین معنای تاریخی **اصل** نزد محدثان شیعی قرون چهارم و پنجم حتماً باید به آنها توجه داشت. یادکردِ ابواب (کتاب‌های) یک **مصنّف** حدیثی (مانند

کافی کلینی)[1] در فهارس نجاشی و طوسی نیز، برای مقایسه با نسخه‌هایی از آن آثار که امروزه در دست ماست، به طور خاص دارای اهمیت است. و اینک نمونه‌ها:

۱. له کتاب أصل (نجاشی، ص ۵۱، ش ۱۱۳، الحسن بن ایوب).

۲. قال اصحابنا القمیون: نوادره أصل (نجاشی، ص ۴۲۵، ش ۱۱۴۲، مَروَک بن عبید).

۳. ابراهیم بن مسلم بن هلال الضریر، کوفی، ثقة، ذکره شیوخنا فی أصحاب الاصول (نجاشی، ص ۲۵، ش ۴۴، ابراهیم بن مسلم).

۴. محمد بن سعید ... قال: حدّثنا یحیی بن زکریا بن شیبان من أصل کتابه (نجاشی، ص ۲۸۶، ش ۷۶۳، عمر بن عبدالله بن یعلی بن مرة الثقفی).

۵. قال احمد بن الحسین ... : رأیت کتاباً فیه عبر و مواعظ و تنبیهات علی منافع الأعضاء من الانسان و الحیوان و فصول من الکلام فی التوحید، و ترجمته *مسائل التلمیذ* و تصنیفه عن جعفر بن محمد بن علی علیه السلام، و تحت الترجمة بخط الحسین بن احمد بن شیبان القزوینی: التلمیذ حمّاد بن عیسی و هذا الکتاب له و هذه المسائل سئل عنها جعفراً علیه السلام و أجابه (نجاشی، ص ۱۴۳، ش ۳۰۷، حمّاد بن عیسی).

۶. له کتاب منتحل الحدیث (نجاشی، ص ۱۷۲، ش ۴۵۳، زکریا بن محمد).

۷. *مسائل الرجال* لأبی‌الحسن الثالث علیه السلام جَمْعه (نجاشی، ص ۹۱، ش ۲۲۵، احمد بن اسحاق).

۸. جمع مسائل الصبّاح بن نصر الهندی للرضا علیه السلام (نجاشی، ص ۱۶۵، ش ۴۳۶، ریّان بن شبیب).

۹. له کتاب جمعه سمّاه *النوادر* (نجاشی، ص ۳۷۸، ش ۱۰۲۸، محمد بن عبدالمؤمن المؤدّب).

۱۰. له نسخة جمعها ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید (نجاشی، ص ۴۱۷، ش ۱۱۱۳، مفضّل بن سعید).

---

۱. برای نمونه، نک: نجاشی، ص ٤٢ ـ ٤٤ (ش ٨٦)، ص ٣٧٧ (ش ١٠٢٦)، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٧ (ش ١٠٤٧)، ص ٣٨٩ ـ ٣٩١ (ش ١٠٤٩)؛ طوسی، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤ (ش ٦٠٣).

۱۱. کتابه *التدبیر فی الإمامة*، و هو جمع علی بن منصور من کتابه (نجاشی، ص ۴۳۳، ش ۱۱۶۴، هشام بن الحکم).

۱۲. و قد جمع ابوبکر محمد بن سالم الجِعابی روایات عیسی عن آبائه (نجاشی، ص ۲۹۵، ش ۷۹۹، عیسی بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی ـ ع ـ).

۱۳. جمع محمد بن عبدالرحمن بن فنتی بین *کتاب التفسیر* لأبان و بین کتاب ابی‌رَوْق عطیّة بن الحارث و محمد بن السائب و جعلها کتاباً واحداً (نجاشی، ص ۱۲، ش ۷، أبان بن تغلب بن رباح).

۱۴. ما یعرف له مصنّف غیر أنّه جمع *کتاب المشیخة* و بوّبه (نجاشی، ص ۸۰، ش ۱۹۳، احمد بن الحسین بن عبدالملک).

۱۵. ضعیف لکن له کتاب حسن کثیرالفوائد جَمَعَه (نجاشی، ص ۳۷، ش ۷۵، الحسن بن محمد بن سهل النوفلی).

۱۶. له و لأخیه ... کتاب جَمَعاه فی الطب (نجاشی، ص ۳۹، ش ۷۹، الحسین بن بسطام).

۱۷. کتاب ما روی فی ابی‌الخطّاب محمد بن ابی‌زینب، و هو شرکة بینه و بین اخیه علی بن محمد (نجاشی، ص ۹۲، ش ۲۲۹، احمد بن محمد بن علی بن عمر بن رباح).

۱۸. له *کتاب المشیخة* مثل کتاب الحسن بن محبوب إلا أنّه أصغر منه (نجاشی، ص ۱۱۹، ش ۳۰۴، جعفر بن بشیر).

۱۹. له کتب ... علی نسق الاصول (طوسی، ص ۱۰۱، ش ۱۳۶، بندار بن محمد).

۲۰. له کتب فی الفقه علی ترتیب الاصول، و ذکر الاختلاف فیها (طوسی، ص ۸۷، ش ۱۱۷، احمد بن محمد بن نوح).

۲۱. له کتاب یعدّ فی الاصول (طوسی، ص ۱۴۰، ش ۲۰۴، الحسین بن ابی‌العلاء).

۲۲. له کتب ... تعدّ کلها فی الاصول (طوسی، ص ۱۶۲، ش ۲۴۹، حریز بن عبدالله).

۲۲. له کتب کثیرة علی عدد کتب الاصول (طوسی، ص ۱۵۵، ش ۲۳۸، حُمید بن زیاد).

۲۳. حمید بن زیاد، ... ثقة، ... روی الاصول أکثرها (همان‌جا).

۲۴. زید النرسی و زید الزراد، لهما أصلان، لم یروهما محمد بن علی بن الحسین بن

بابویه و قال: ... لم یروهما محمد بن الحسن بن الولید و کان یقول: هما موضوعان و کذلک کتاب خالد بن عبدالله بن سدیر، وکان یقول: وضع هذه الاصول محمد بن موسی الهمدانی (طوسی، ص ۲۰۱، ش ۳۰۰، زید النرسی و زید الزراد).

۲۵. ولزرارة إخوة ... ولهم روایات کثیرة و اصول و تصانیف (طوسی، ص۲۰۹ـ ۲۱۰، ش ۳۱۲، زرارة بن أعین).

۲۶. ولزرارة تصنیفات (همان‌جا).

۲۷. له کتاب مصنّف (طوسی، ص ۳۰۵، ش ۴۶۷، عبیدالله بن علی الحلبی).

۲۸. قال ... البرقی: إنّ علی بن مهزیار أخذ مصنّفات الحسین بن سعید و زاد علیها فی ثلاثة کتب منها زیادة کثیرة أضعاف ما للحسین، ... کتاب الوضوء و کتاب الصلاة و کتاب الحج، و سائر ذلک زاد شیئاً قلیلاً (طوسی، ص ۲۶۵ــ ۲۶۶، ش ۳۷۹، علی بن مهزیار).

۲۹. و صنّف *کتاب الغریب فی القرآن* و ذکر شواهده من الشعر، فجاء فی مابعد عبدالرحمن بن محمد الأزدی الکوفی فجمع بین کتاب أبان و محمد بن السائب الکلبی و ابی‌رَوْق بن عطیة بن الحارث فجعله کتاباً واحداً، فبیّن ما اختلفوا فیه و ما اتّفقوا علیه، فتارة یجیء کتاب أبان مفرداً و تارة یجیء مشترکاً علی ما عمله عبدالرحمن. فأمّا کتابه المفرد فأخبرنا به احمد بن محمد بن موسی ... ، و أمّا المشترک لعبدالرحمن فأخبرنا به الحسین بن عبیدالله ... و أخبرنا احمد بن محمد بن موسی (طوسی، ص ۴۵، ش ۶۱، أبان بن تغلب بن رباح).

۳۰. کتاب جمع فیه مسائل متفرقة للشافعی و ابی‌ثور و الاصفهانی و غیرهم، سمّاها تلمیذه علی بن محمد بن قتیبة *کتاب الدیباج* (طوسی، ص ۳۶۲، ش ۵۶۴، الفضل بن شاذان).

۵. نسخه‌شناسی

در فهرست‌های نجاشی و طوسی، گزارش‌های نسخه‌شناختی (از رؤیت و کتابت و مقابله گرفته تا نوع خط و مشخصات ظاهری نسخه و خرید آن) را هم می‌توان یافت.

این امر، نشان از توجه و اهتمام محدثان قدیم شیعی بـه حـدیث در شـکل مکتـوب آن دارد. و اینک نمونه‌ها:

۱. قال لنا احمد بن الحـسین: وقّعـت هـذه المـسائل إلـیّ فـی أصـلها و التوقیعـات [صاحب‌الامر علیه السلام] بین السطور (نجاشی، ص ۳۵۵، ش ۹۴۹، محمـد بـن عبـدالله بن جعفر الحمیری).

۲. قال‌هارون بن موسی: أرانی ابوعلی بن همّام الرقعة و الخطّ [ابی‌محمد الحسن بـن علی العسکری] و کان محقّقاً (نجاشی، ص ۳۸۰، ش ۱۰۳۲، محمد بـن ابـی بکـر همّـام الإسکافی).

۳. قال: حدّثنا ابن‌بطّه عن الحسین بن الحـسن بـن أبـان، و إنّـه أخـرج إلـیهم بخـط الحسین بن سعید و إنّه کان ضیف أبیه (نجاشی، ص ۵۹ـ ۶۰، ش ۱۳۶ـ ۱۳۷، الحـسن و الحسین بن سعید).

۴. رأیت له *کتاب المنامات* بخطّه (نجاشی، ص ۲۶۹، ش ۷۰۴، علـی بـن احمـد بـن العباس).

۵. رأینا (رأیت) بخط الحسین بن عبیدالله کتاباً له (نجاشی، ص ۹۵، ش ۲۳۴، احمـد بن القاسم).

۶. ذکر احمد بن الحسین ... أنّه رأی نسخة عتیقة، قال: لعلّها کتبت فی أیامه أو قریبـاً منه، و فیها قصیدة یذکر فیها الأئمة (نجاشی، ص ۱۴۱، ش ۳۶۷، حبیب بن أوس).

۷. قال: کنت أُقابله ... بکتبه و لا أفهم إذ ذاک الروایات و لا أسـتحلّ أن أرویهـا عنـه (نجاشی، ص ۲۵۸، ش ۶۷۶، علی بن الحسن بن علی بن فضّال).

۸. قال الصفوانی: نَسَختُه فقابلُ به کتاب ابن‌خانبة زیـادة حـروف أو نقـصان حـروف یسیرة (نجاشی، ص ۳۴۶، ش ۹۳۵، محمد بن احمد بن عبدالله).

۹. قال محمد بن عبدالله بن جعفر: ... إنّی تفقّدت فهرست کتب *المساحة* التی صنّفها ... البرقی، و نسختُها و رویتُها عمّن رواها عنه (نجاشـی، ص ۳۵۵، ش ۹۴۹، محمـد بـن عبدالله بن جعفر الحمیری).

۱۰. محمد بن مسعود ... العیاشی ... کانت داره کالمسجد بین ناسخ أو مقابل أو قاری

أو معلّق مملوّة من الناس (نجاشی، ص ۳۵۱، ش ۹۴۴، محمد بن مسعود العیاشی السمرقندی).

۱۱. له کتب ... منها: *کتاب المتمسّک بحبل آل الرسول*، کتاب مشهور فی الطائفة و قیل: ما ورد الحاجّ من خراسان الاّ طلب و اشتری منه نسخ (نجاشی، ص ۴۸، ش ۱۰۰، الحسن بن علی بن ابی عقیل العُمانی).

۱۲. **النسخة** المقروءة عندی (نجاشی، ص ۳۸۳، ش ۱۰۴۳، محمد بن ابراهیم بن جعفر النُعمانی).

۱۳. *کتاب العباسی* و هو کتاب عظیم نحو من عشرة آلاف ورقة (نجاشی، ص ۹۷، ش ۲۴۲، احمد بن اسماعیل).

۱۴. *کتاب ما نزل من القرآن فی أهل البیت علیهم السلام* ... قیل: إنّه ألف ورقة (نجاشی، ص ۳۷۹، ش ۱۰۳۰، محمد بن العباس بن علی).

۱۵. قال لی سلامة بن ذکا: إنّ هذا الکتاب ألفان و خمسمائة ورقة (نجاشی، ص ۲۶۳، ش ۶۸۹، علی بن محمد العدوی).

۱۶. ذکر احمد بن الحسین ... أنّه وقع إلیه کتاب فی الإمامة ... یکون نحواً من خمسین ورقة (نجاشی، ص ۴۵۹، ش ۱۲۵۴، ابوالشداخ).

۱۷. قال ابن‌الولید: و أخرجها إلینا الحسین بن الحسن بن أبان بخطّ الحسین بن سعید، و ذکر أنّه کان ضیف أبیه (طوسی، ص ۱۵۰، ش ۲۳۰، الحسین بن سعید).

۱۸. نسخ بخطّه شیئاً کثیراً (طوسی، ص ۱۲۱، ش ۱۶۱، الحسن بن موسی النوبختی).

۱۹. هذه الکتب کانت فی المسودّة و لم یوجد منها شیء (طوسی، ص ۸۷، ش ۱۱۷، احمد بن محمد بن نوح).

۲۰. فمن کتبه *کتاب العباسی* و هو کتاب عظیم نحو عشرة آلاف ورقة (طوسی، ص ۷۴، ش ۹۳، احمد بن اسماعیل).

۲۱. له کتب کثیرة، منها ... *کتاب النوادر* نحو ألف ورقة (طوسی، ص ۱۲۲، ش ۱۶۲، الحسن بن محبوب السراد).

۲۲. فمن کتبه ... *کتاب المنتخبات* نحو من ألف ورقة (طوسی، ص ۲۱۵، ش ۳۱۶، سعید بن عبدالله القمی).

۲۳. له *کتاب زیارة الرضا علیه السلام و فضله و معجزاته* نحو من مائتی ورقة (طوسی، ص ۵۳۸، ش ۸۷۷، ابوالطیب الرازی).

۶. نحوهٔ دستیابی کتاب و طریقهٔ تحمل حدیث

تحمّل حدیث و شیوه‌های مختلف آن (**قرائت، سماع، إخبار، إجازة، مناولة، کتابت، وجادة**)[1] از مهمترین مباحث در بررسی اعتبار روایات است. از شیوه‌های متفاوت تحمل حدیث و دستیابی راویان به اثر مکتوب، می‌توان در نقد اصالت متن/ روایت نیز یاری گرفت. برای نمونه، اگر نسخهٔ اصل کتابی (مثلاً از حسین بن سعید) به دست ابن‌ولید رسیده باشد و او از مؤلف از اصل نسخه اجازه گرفته باشد، بنابراین طریق او و شاگردش صدوق معتبرتر از طرق دیگر خواهد بود. درست در برابر این، دستیابی به کتابی به صورت **وجادة** و نقل از آن بدون **اجازه**، از طرق ضعیف **تحمّل حدیث** به شمار می‌آید. نجاشی و طوسی در بسیاری موارد، به نحوهٔ دستیابی خود به کتاب و تحمل آن اشاره می‌کنند، مانند این نمونه‌ها:

۱. دفع إلیّ ابواحمد عبدالسلام بن الحسین البصری ... کتاباً بخطّه (نجاشی، ص ۸۵، ش ۲۰۵، احمد بن عبدالله بن احمد).

۲. قرأتُه علی القاضی ابی الحسین ... و کتبتُه من أصله (نجاشی، ص ۳۱۰، ش ۸۴۹، فارس بن سلیمان).

۳. *کتاب الحج*، فسلّم إلیّ نُسخته فنسختُها (نجاشی، ص ۲۶۸، ش ۶۹۸، علی بن عبدالله بن عمران).

۴. له کتاب قرأتُه علی ابی‌العباس احمد بن علی بن نوح (نجاشی، ص ۲۶، ش ۴۷، اسماعیل بن ابی‌زیاد السکونی).

---

۱. دربارهٔ انواع تحمل حدیث، نک: *درایة الحدیث*، ص ۴۹۶ ـ ۵۱۲؛ *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۱۰۲؛ مدخل «تحمل حدیث» در *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۶، نوشتهٔ مجید معارف.

۵. قرأتُه علی شیخنا ابی‌عبدالله (نجاشی، ص ۳۱، ش ۶۸، اسماعیل بن علی بن اسحق).

۶. قرأتُ کتابه علی شیخنا ابی‌عبدالله (نجاشی، ص ۴۸، ش ۱۰۰، الحسن بن علی بن ابی عقیل العُمانی).

۷. قرأتُ علیه فوائد کثیرة، و قُرِیء علیه و أنا أسمع (نجاشی، ص ۶۵، ش ۱۵۲، الحسن بن احمد بن القاسم).

۸. قرأتُ هذا الکتاب علی شیخنا ابی‌عبدالله (نجاشی، ص ۶۸، ش ۱۶۲، الحسین بن علی بن سفیان).

۹. أخبرنا بهما قرائة علیه ابوعبدالله احمد بن عبدالواحد (نجاشی، ص ۸۱، ش ۱۹۴، احمد بن الحسن بن علی).

۱۰. قرأتُه أنا و احمد بن الحسین ... علی أبیه (نجاشی، ص ۸۳، ش ۲۰۰، احمد بن الحسین بن عمر).

۱۱. رفع إلیّ هذه النسخ ... ابوالحسن احمد بن محمد ... شیخنا ... ، قرأتُها علیه (نجاشی، ص ۱۰۰، ش ۲۵۰، احمد بن عامر بن سلیمان).

۱۲. قرأتُ هذا الکتاب علی ابی‌العباس احمد بن نوح (نجاشی، ص ۱۰۶، ش ۲۶۹، أنس بن عیاض).

۱۳. قرأتُ علی الحسین بن عبیدالله (نجاشی، ص ۱۱۸، ش ۳۰۲، ثعلبة بن میمون).

۱۴. قرأتُ أکثر هذه الکتب علی شیخنا ابی‌عبدالله ... و علی الحسین بن عبیدالله (نجاشی، ص ۱۲۴، ش ۳۱۸، جعفر بن محمد بن قولویه).

۱۴. قرأتُه علی الحسین بن عبیدالله (نجاشی، ص ۱۲۷، ش ۳۲۸، جعفر بن یحیی بن العلاء).

۱۵. فقرأناه علی القاضی ابی‌الحسین (نجاشی، ص ۱۴۵، ش ۳۷۵، حریز بن عبدالله).

۱۶. قرأتُ علی ابی‌الحسن العباس بن عمر ... و کتب ذلک لی بخطّه (نجاشی، ص ۱۴۵، ش ۳۷۶، حُصین بن المخارق).

۱۷. قرأتُه علی ابی‌القاسم علی بن شبل بن أسد (نجاشی، ص ۲۰۹، ش ۵۵۴، ظفر بن حمدون).

۱۸. أخبرناها بقرائـة احمـد بـن الحـسین (نجاشـی، ص ۲۱۹، ش ۵۷۲، عبـدالله بـن ابی‌عبدالله محمد).

۱۹. قرأتُ أنا *کتاب الصیام* علیه ... عن ابن‌الزبیر عن علی بن الحسن، و أخبرنا بـسائر کتب ابن‌فضّال بهذا الطریق (نجاشی، ص ۲۵۹، ش ۶۷۶، علی بن الحـسن بـن علـی بـن فضّال).

۲۰. أخبرنا قرأئة علیه القاضی ابوعبدالله احمد بن عبدالواحد (نجاشـی، ص ۲۸۷، ش ۷۶۶، عمرو بن عثمان).

۲۱. و *کتاب المهدی* قرأتُه علی ابی‌احمد عبدالسلام بـن الحـسین الادیـب (نجاشـی، ص ۲۹۷، ش ۸۰۷، عیسی بن عمران المستعطف).

۲۲. قرأتُ *کتاب الکوفه* علی ابی‌عبدالله الحسین بن عبیدالله عنـه (نجاشـی، ص ۳۸۵، ش ۱۰۴۶، محمد بن علی بن الفضل).

۲۳. أخبرنی بجمیع کتبه و قرأتُ بعضها علی والـدی ... و قـال لـی أجـازنی جمیـع کتبه لمّا سمعنا منه ببغداد (نجاشی، ص ۳۹۲، ش ۱۰۴۹، محمد بن علی بن بابویه).

۲۴. قرأتُ علی ابی‌العباس احمد بن علی (نجاشـی، ص ۴۴۴، ش ۱۱۹۹، یحیـی بـن عمران).

۲۵. قرأتُ هذا الکتاب علیه (نجاشی، ص ۴۶۱، ش ۱۲۶۲، ابوالحسن المیمونی).

۲۶. قُرِیء علی ابـی‌عبـدالله الحـسین بـن عبیـدالله و أنـا أسـمع (نجاشـی، ص ۱۷۱، ش ۴۵۱، زیاد بن ابی‌الحلال).

۲۷. و هو کتاب کبیر سمعناه من ابی‌الحسین (نجاشی، ص ۳۹۵، ش ۱۰۵۵، محمد بن عمر الجِعابی).

۲۸. سمعتُ بعضه یُقرأ علیه (نجاشی، ص ۸۵، ش ۲۰۵، احمد بن محمد بن عمران).

۲۹. سمعتُها من القاضی ابی الحسین ... یُقرأ علیه (نجاشی، ص ۳۲۷، ش ۸۷۷، محمد بن ابی‌عمیر).

۳۰. أخبرنی أجازة (نجاشی، ص ۹۱، ش ۲۲۵، احمد بن اسحق).

۳۱. أخبرنـاه إجـازة (نجاشـی، ص ۵۳، ش ۱۱۹، الحـسین بـن عثمـان بـن شـریک، ص ۶۱، ش ۱۴۱، الحسن بن ابی‌عثمان).

۳۲. أخبرنا إجازة (نجاشی، ص ۵۲، ش ۱۱۶، الحسین بن علوان الکلبی، ص ۶۱، ش ۱۳۸، الحسن بن العباس و ش ۱۴۰، الحسن بن ظریف، ص ۹۶، ش ۲۳۸، احمد بن محمد، ص ۹۷، ش ۲۴۱، احمد بن إصفهبذ).

۳۳. لم أر من هذه الکتب الا *کتاب الصیام* حسب. و أخبرنا بکتبه إجازة احمد بن عبدالواحد (نجاشی، ص ۹۲، ش ۲۲۹، احمد بن محمد بن علی بن عمر بن رباح).

۳۴. أخبرونا جمیعاً بالإجازة لهم بجمیع کتبه و مصنّفاته (نجاشی، ص ۳۸۸، ش ۱۰۴۷، محمد بن احمد بن جنید).

۳۵. أخبرنا بهذه الکتب غیر واحد من أصحابنا ... فمنها ما کتب إلیّ به ابوالعباس احمدبن علی بن نوح ... فی جواب کتابی إلیه (نجاشی، ص ۵۸ـ۵۹، ش ۱۳۶ـ۱۳۷، الحسن و الحسین بن سعید).

۳۶. رأیتُ بخط ابی‌العباس احمد بن علی بن نوح فی ما وصّی إلیّ من کتبه (نجاشی، ص ۱۱۲، ش ۲۸۶، بشر بن سلام).

۳۷. رأیتُ بخط ابن‌نوح فی ما کان وصّی به إلیّ من کتبه (نجاشی، ص ۱۱۸، ش ۳۰۲، ثعلبهٔ بن میمون).

۳۸. وصّی لی ... ابوعبدالله الحسین بن محمد الشجاعی بهذا الکتاب و بسائر کتبه (نجاشی، ص ۳۸۳، ش ۱۰۴۳، محمد بن ابراهیم بن جعفر).

۳۹. إبتعتُ أکثر کتبه (نجاشی، ص ۲۶۸، ش ۶۹۹، علی بن محمد بن یوسف).

۴۰. إبتعتُ من کتبه **قطعة** فی دار ابی‌طالب بن المنهشم (نجاشی، ص ۲۷۰، ش ۷۰۶، علی بن عبدالرحمن بن عیسی).

۴۱. قرأتُ هذه الکتب أکثرها علیه، و سمعتُ سائرها تُقرأ علیه دفعات کثیرة (طوسی، ص ۲۹۰، ش ۴۳۲، علی بن الحسین بن موسی ـ مرتضی علم الهدی ـ).

۴۲. سمعنا منه هذه الکتب کلّها، بعضها قرائة علیه و بعضها یُقرأ غیر مرّة (طوسی، ص ۴۴۶، ش ۷۱۱، محمد بن محمد بن نعمان).

۴۳. قرأتُ علی ابی‌حازم النیسابوری أکثر *کتاب بیان الدین*، و کان قد قرأه علیه (طوسی، ص ۵۳۷، ش ۸۷۶، ابومنصور الصرام).

۴۴. أخبرنا الحسین بن عبیدالله قرائة علیه أکثر *الکتاب الکافی* (طوسی، ص ۳۹۴، ش ۶۰۳، محمد بن یعقوب الکلینی).

۴۵. أخبرنا بکتبه قرائة علیه أکثرها و الباقی إجازة احمد بن عبدون (طوسی، ص ۲۷۳، ش ۳۹۲، علی بن الحسن بن فضّال).

۴۶. أخبرنا بکتاب *المشیخة* قرائة علیه احمد بن عبدون (طوسی، ص ۱۲۲، ش ۱۶۲، الحسن بن محبوب السّراد).

۴۷. سمعنا هذه **النسخة** من احمد بن عبدون (طوسی، ص ۵۸، ش ۷۱، احمد بن الحسین بن عبدالملک).

۴۸. أخبرنا بکتبه و روایاته ... احمد بن عبدون ... سماعاً و إجازة (طوسی، ص ۲۹۷، ش ۴۴۶، عبدالله بن احمد الأنباری).

۴۹. وسمعنا هلال الحفّار یروی عنه *مسند الرضا علیه‌السلام* و غیره، فسمعنا منه و أجاز لنا باقی روایاته (طوسی، ص ۳۳، ش ۳۷، اسماعیل بن علی).

این اشارات و عبارات از زبان دیگران نیز (در اسناد و طرقی که نجاشی و طوسی نقل کرده‌اند) دیده می‌شود، مانند این نمونه‌ها:

۱. کتب هذا الکتاب عن عبیدالله بن علی بن ابی‌رافع (نجاشی، ص ۷، ش ۲).
۲. حدّثنا ... من کتابه إملاءً (نجاشی، ص ۳۱۴، ش ۸۵۹).
۳. أملاه علینا (نجاشی، ص ۷، ش ۲).
۴. أملأ علینا ابوطاهر (نجاشی، ص ۲۴۷، ش ۶۵۱).
۵. حدّثنا ... بکتبه (نجاشی، ص ۲۶، ش ۴۸).
۶. حدّثنا ... من کتابه و أصله (نجاشی، ص ۱۴۵، ش ۳۷۵).
۷. حدّثنا ... قرائة علیه (نجاشی، ص ۲۶، ش ۴۸).
۸. قرأتُ علی حُمید بن زیاد کتابه *کتاب الدعاء* (نجاشی، ص ۱۳۲، ش ۳۳۹).
۹. سمعتُ منه کتابه *کتاب الرجال* قرائة (نجاشی، همان جا).
۱۰. قرأتُ علی حمّاد بن عیسی (نجاشی، ص ۱۴۵، ش ۳۷۵).
۱۱. قرأ علیّ ... *مسائل محمد بن الفرج* (نجاشی، ص ۳۷۱، ش ۱۰۱۴).
۱۲. قُرِیء علی عبدالله بن جعفر و أنا أسمع (نجاشی، ص ۲۰۹، ش ۵۵۳).
۱۳. قرأتُ علیه أکثرها و أجازنی الباقی (نجاشی، ص ۴۲۸، ش ۱۱۵۰).

۱۴. أخذتُ إجازة علی بن الحسین بـن بابویـه ... بجمیـع کتبـه (نجاشـی، ص ۲۶۲، ش ۶۸۴).

۱۵. کتب إلیّ ... بإجازة سائر حدیثه و کتبه (نجاشی، ص ۲۶۰، ش ۶۸۰).

۱۶. کاتبنی ابوشجاع (نجاشی، ص ۳۱۰، ش ۸۴۹).

۱۷. وقع إلیّ بخط ابی‌العباس بن سعید (نجاشی، ص ۱۱، ش ۷).

۱۸. ذکر أصحابنا أنّه وقع إلیهم من کتبه (نجاشی، ص ۸۶، ش ۲۰۸).

۱۹. سمعته منه املاءً (طوسی، ص ۷۶، ش ۹۵).

۲۰. حدّثنا ... قراءةً علیه من کتابه (طوسی، ص ۲۷، ش ۳۱).

۲۱. حدّثنا ... عن مشیخته (طوسی، ص ۳۴۳، ش ۵۴۲).

۲۲. قرأتها سائرها علیه عدّة دفعات (طوسی، ص ۷۵، ش ۹۴).

۲۳. احمد بن عبدون عـن علـی بـن محمـد بـن الزبیـر سـماعاً و إجـازةً (طوسـی، ص ۲۷۳، ش ۳۹۲).

۷. مستثنی کردن برخی روایات یا کتاب‌های خاص یک مؤلف

از نکته‌های شایان تأملی که بیشتر در فهرست طوسی و کمتر در فهرست نجاشـی دیـده می‌شود، استثنا کردن برخی روایات یا بعضی از کتاب‌های یک مؤلف و روایت نکردن و نپذیرفتن آنهاست. در خور توجه است که در بیشتر این موارد، رأی ابن‌ولیـد و صـدوق مبنای ردّ برخی از متون یا کتاب‌هاست. این نمونه‌هـا، شـواهد ارزشـمندی در شـناخت مبناهای پذیرش حدیث در نزد ابن‌ولید ـ و به تَبَع او صـدوق ـ اسـت (مکتـب حـدیثی قم). در نمونه‌ای که قول مفید در ردّ حدیث بیـان شـده نیـز مـی‌تـوان مبـانی وی را در پذیرش حدیث استنباط کرد (مکتب حدیثی بغداد). و اینک نمونه‌ها:

۱. له کتب ... أخبرنا ابوعبدالله بن شاذان قال: حدّثنا علی بن حاتم قال: حدّثنا احمـد بن علی الفائدی عن الحسین بکتابه *المتعة* خاصةً (نجاشی، ص ۴۲، ش ۸۶، الحسین بـن عبیدالله السعدی).

۲. وکان محمد بن الحسن بن الولید یستثنی من روایة محمد بن احمد بن یحیی مارواه عن محمد بن موسی الهمدانی، أو مارواه عن رجل، أو یقول بعض أصحابنا، أو عن محمد بن یحیی المُعاذی، أو عن ابی‌عبدالله الرازی الجامورانی، أو عن ابی‌عبدالله السیّاری، أو عن یوسف بن السَخْت، أو عن وهْب بن مُنبّة، أو عن ابی‌علی النیشابوری، أو عن أبی‌یحیی الواسطی، أو عن محمد بن علی ابی‌سُمینة، أو یقول فی حدیث، أو کتاب ولم أروه، أو عن سهل بن زیاد الآدمی، أو عن محمد بن عیسی بن عبید باسناد منقطع، أو عن احمد بن هلال، او محمد بن علی الهَمْدانی، أو عبدالله بن محمد الشامی، أو عبدالله بن احمد الرازی، أو احمد بن الحسین بن سعید، أو احمد بن بشیر الرقّی، أو عن محمد بن‌هارون، أو عن ممُّویة بن معروف، أو عن محمد بن عبدالله بن مهران، أو ماینفرد به الحسن بن الحسین اللؤلؤی و مایرویه عن جعفر بن محمد بن مالک، أو یوسف بن الحارث، أو عبدالله بن محمد الدمشقی. قال ابوالعباس بن نوح: وقد أصاب شیخناابوجعفر محمد بن الحسن بن الولید فی ذلک کلّه وتبعه ابوجعفربن‌بابویه ـ رحمه‌الله ـ علی ذلک الّا فی محمد بن عیسی بن عبید، فلا أدری ما رابه فیه لأنه کان علی ظاهر العدالة والثقة (نجاشی، ص ۳۴۸، ش ۹۳۹، محمد بن احمد بن یحیی).

۳. أخبرنا بکتبه کلّها ما خلا *بصائر الدرجات* ابوالحسین علی بن احمد بن محمد بن طاهر الأشعری القمی قال: حدّثنا محمد بن الحسن بن الولید عنه بها. و أخبرنا ابوعبدالله بن شاذان قال: حدّثنا احمد بن محمد بن یحیی عن أبیه عنه بجمیع کتبه و *بصائرالدرجات* (نجاشی، ص ۳۵۴، ش ۹۴۸، محمد بن الحسن بن فَرُّوخ الصفار).

۴. ذکر ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه القمی عن محمد بن الحسن بن الولید أنّه قال: لا أرویه لأنّه موضوع وضعه محمد بن موسی الهمدانی (طوسی، ص ۱۷۴، ش ۲۶۹، خالد بن عبدالله بن سدیر).

۵. لهما أصلان، لم یروهما محمد بن علی بن الحسین بن بابویه و قال فی فهرسته: لم یروهما محمد بن الحسن بن الولید و کان یقول: هما موضوعان و کذلک کتاب خالد بن عبدالله بن سدیر، و کان یقول: وضع هذه الاصول محمد بن موسی الهمدانی (طوسی، ص ۲۰۱، ش ۲۹۹ـ۳۰۰، زید النرسی و زید الزرّاد).

۶. أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته عدّة من أصحابنا عن محمد بن علی بن الحسین بن

بابویه عن أبیه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله عن رجاله. قال محمد بن علی بن الحسین: إلاّ *کتاب المنتخبات* فإنّی لم أروها عن محمد بن الحسن إلّا أجزاء قرأتها علیه، و أعلمت علی الأحادیث التی رواها محمد بن موسی الهمدانی، و قد رویت عنه کلّ ما فی *کتاب المنتخبات* ممّا أعرف طریقه من الرجال الثقاة (طوسی، ص ۲۱۵ــ۲۱۶، ش ۳۱۶، سعد بن عبدالله القمی).

۷. أخبرنا بجمیعها جماعة عن ابی‌محمد الحسن بن الحمزة العلوی الطبری عن علی بن ابراهیم. و أخبرنا محمد بن محمد بن النعمان عن محمد بن علی بن الحسین عن أبیه و محمد بن الحسن و حمزة بن محمد العلوی و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن ابراهیم، إلاّ حدیثاً واحداً استثناه من *کتاب الشرایع* فی تحریم لحم العیر، و قال: لا أرویه (طوسی، ص ۲۶۷، ش ۳۸۰، علی بن ابراهیم بن‌هاشم).[۱]

۸. و جمیع ما رواه إلاّ ما کان فیه من تخلیط أو غلوّ أخبرنا به جماعة عن محمد بن علی بن الحسین عن أبیه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله و الحمیری و محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین و احمد بن محمد عن محمد بن سنان (طوسی، ص ۴۰۶ـ۴۰۷، ش ۶۲۰، محمد بن سنان).

۹. أخبرنا بجمیعها إلاّ ما کان فیها من تخلیط أو غلوّ، ابن‌ابی‌جید عن ابن الولید عن الحسین بن الحسنبن أبان عن محمد بن اُورمة. قال محمد بن علی بن الحسین: محمد بن اورمة طعن علیه بالغلوّ، فکلّ ما کان فی کتبه ممّا یوجد فی کتب الحسین بن سعید و غیره، فإنّه یُعتمد و یُفتی به و کلّ ما تفرّد به لم یجز العمل علیه و لا یُعتمد. و قال محمد بن علی بن الحسین ... : إلّا ما کان فیه من تخلیط، و هو الذی یکون فی طریقه محمد بن موسی الهمدانی، أو ... (طوسی، ص ۴۰۷، ش ۶۲۱، محمد بن اُورمة).

۱۰. أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته ابن‌ابی‌جید عن محمد بن الحسن ابن الولید عن محمد بن الحسن الصفّار؛ و أخبرنا جماعة عن محمد بن علی بن الحسین عن محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفّار عن رجاله، إلّا *کتاب بصائر الدرجات* فإنّه

---

۱. در متن ویراستهٔ قیومی (ص ۱۵۳) افزوده‌ای در خور تأمل به دنبال این عبارت هست: «لا أرویه لأنّه محال». این عبارت نمایانگر مبنای عقلی مفید در پذیرش حدیث است.

لم یروه عنه محمد بن الحسن ابن الولید (طوسی، ص ۴۰۸، ش ۶۲۲، محمد بن الحسن الصفّار).

۱۱. وقال محمد بن علی بن الحسین ابن‌بابویه: الاّ ماکان فیه تخلیط، وهو الذی یکون فی طریقه محمد بن موسی الهمدانی، أو یرویه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا، أو یقول و روی، أو یرویه عن محمد بن یحیی المُعاذی، أو عن ابی‌عبدالله الرازی الجامورانی، أو عن السیّاری، أو یرویه عن یوسف بن السَخْت، أو عن وهْب بن مُنبّة، أو عن ابی‌علی النیشابوری أو أبی‌یحیی الواسطی أو محمد بن علی الصیرفی، أو یقول وجدت فی کتاب ولم أروه، أو عن محمد بن عیسی بن عبید باسناد منقطع ینفرد به، أو عن الهیثم بن عدی، أو عن سهل بن زیاد الآدمی، أو عن احمد بن هلال، او عن محمد بن علی الهَمْدانی، أو عن عبدالله بن محمد الشامی، أو عن عبدالله بن احمد الرازی، أو عن احمد بن الحسین بن سعید، أو عن احمد بن بشیر الرقّی، أو عن محمد بن‌هارون، أو عن ممُّویة بن معروف، أو عن محمد بن عبدالله بن مهران، أو ماینفرد به الحسن بن الحسین اللؤلؤی، أو جعفر بن محمد الکوفی، أو جعفر بن محمد بن مالک، أو یوسف بن الحارث، أو عبدالله بن محمد الدمشقی (طوسی، ص ۴۱۰ـ ۴۱۱، ش ۶۲۳، محمد بن احمد بن یحیی).

این بخش را با یک گزارش قابل تأمل به پایان می‌بریم. نجاشی و طوسی طریق خود به روایت عباس بن معروف از علی بن مهزیار را این گونه یاد کرده‌اند:

۱. فأمّا روایة العباس بن معروف، فأخبرنا بها علی بن احمد عن محمد بن الحسن الصفّار عن العباس عن علی بکتبه کلّها (نجاشی، ص ۲۵۴، ش ۶۶۴، علی بن مهزیار).

۲. أخبرنا بکتبه و روایاته جماعة عن محمد بن علی بن الحسین عن أبیه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله و الحمیری و محمد بن یحیی و احمد بن ادریس عن احمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علی بن مهزیار، إلاّ *کتاب المثالب*، فإنّ روی العباس نصفه عن علی بن مهزیار (طوسی، ص ۲۶۶، ش ۳۷۹، علی بن مهزیار).

چنانکه می‌بینیم، طوسی به روایتِ ناتمام عباس بن معروف از *کتاب المثالب* توجه می‌دهد، اما نجاشی ـ با آنکه از *کتاب المثالب* نام می‌برد ـ به این استثناء اشاره نمی‌کند.

منابع و اختصارات

□ *تاریخ نگارش‌های عربی*، فؤاد سزگین، ترجمهٔ مؤسسهٔ نشر فهرستگان، تهران، ۱۳۸۰ ش.
□ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
□ *درایة الحدیث*، سید محمد حسین حسینی جلالی، بیروت، ۱٤۲۵ ق.
□ طوسی: *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱٤۲۰ ق.
□ نجاشی: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة* (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱٤۲٤ ق.
□ *مبانی حجیت آرای رجالی*، سیف‌الله صرامی، قم، ۱۳۸۳ ش.

۵

مقایسهٔ روش‌شناختی دو کتابشناسی کهن در جهان اسلام (فهرست نجاشی و فهرست ابن‌خیر)

سید محمد عمادی حائری

اشاره: فهرست‌ها یکی از انواع نگارشی تمدن اسلامی هستند که امروزه می‌توان با عنوان **کتابشناسی** از آنها نام برد. ویژگی اصلی کتاب‌های **فهرست** توجه به آثار مکتوب است و این مشخصهٔ عمومی همه کتابشناسی‌ها ـ علی‌رغم تنوع روش‌های آنها ـ است. کتاب‌ها و رساله‌های کهن **فهرست** در موضوع، روش فهرست‌نگاری و شیوهٔ تنظیم با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته‌اند. مقالهٔ حاضر با مقایسهٔ روش‌شناختی دو فهرست کهن در جهان اسلام (از قرون پنجم و ششم) مشترکات و مفترقات آنها را نشان می‌دهد و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها در روش را تحلیل می‌کند.[1]

۱. درآمد

فهرست‌نویسی، در کنار موضوعات دیگر، مانند تفسیر قرآن، حدیث، فقه، عرفان، فلسفه، طب، و ...، یکی از انواع نگارشی آثار اسلامی (مجموعهٔ آثار پدیدآمده در تمدن اسلامی) است. اصلی‌ترین مشخصهٔ کتاب‌های **فهرست**، توجه به آثار مکتوب است که ویژگی اصلی فهرست‌های کهن در تمایز با کتاب‌های **رجال**، **طبقات**، **معجم**، **تراجم** و **مشیخه** به شمار می‌رود. فن اول از مقالهٔ اول *فهرست* ابن‌ندیم که گزارشی توصیفی از

---

۱. این مقاله پیش از این در فصلنامهٔ *آینهٔ میراث* (دورهٔ جدید، س ۶، ش ۳، پیاپی ۴۲، پاییز ۱۳۸۷ ش؛ ص ۱۴۰ـ ۱۶۰) به چاپ رسیده است.

زبان‌های ملل مختلف، خط و شکل‌های کتابت آنها به دست می‌دهد،[۱] نشانگر همین پیش‌فرض در نگارش کتاب‌های **فهرست** است: آنچه در نگارش‌های فهرستی مورد توجه بوده اثر مکتوب ـ و نه نقل شفاهی ـ است. این پیش‌فرض مشخصهٔ عمومی همهٔ کتابشناسی‌ها ـ علی رغم تنوع روش‌های آنها ـ است.

این نوع نگارشی البته مختص مسلمانان نبود، چنانکه جالینوس پزشک نامدار یونانی (۱۳۰/۱۲۹ـ ۱۹۹/ ۲۰۰ م)[۲] کتابی در فهرست آثارخویش تالیف کرده بود که پیناکس (pinax) نامیده می‌شد.[۳] این فهرست مورد توجه خاص دانشمندان مسلمان قرار گرفت، چنانکه فهرست حنین بن اسحق (۱۹۴ــ ۲۸۰ق) در استدراک فهرست جالینوس و فهرست محمد بن زکریای رازی (۲۱۵ ـ ۳۱۳ ق) برای آثار خود (با عنوان *الرسالة الهادیة إلی الفهرست*)[٤] به پیروی از آن نوشته شد؛ دو فهرستی که از قدیمترین فهرست‌ها در جهان اسلام به شمار می‌آیند.

کتاب‌ها و رساله‌های کهن **فهرست** ـ که امروزه می‌توان از آنها با نام **کتابشناسی** یاد کرد ـ در موضوع، روش فهرست‌نگاری و شیوهٔ تنظیم با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند: برخی فهرست‌ها آثار یک مؤلف را دربرمی‌گیرند و برخی دیگر آثار مؤلفان گوناگون را؛ از این دستهٔ اخیر برخی اولویت را به مؤلف می‌دهند و پس از معرفی او از آثار وی یاد می‌کنند، و برخی دیگر برای موضوع اصالت قائل می‌شوند و در ذیل هر موضوع از آثار مؤلفان گوناگون نام می‌برند؛ برخی از فهرست‌ها نگاشتهٔ خود مؤلف برای آثار خود

---

۱. نک: *الفهرست*، ص ۷ـ۲۳.

۲. دربارهٔ فهرست آثار جالینوس، ترجمه‌های کهن عربی و مستدرکات دانشمندان جهان اسلام برآن، نک: « گنجور و برنامهٔ او»، ص ۹۴ ـ۹۵؛ نیز: مدخل «جالینوس» در *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۹، ص۲۸۰ـ ۲۸۱، نوشتهٔ فرید قاسملو.

۳. اذکایی (*حکیم رازی*، ص ۱۳) دربارهٔ ریشه واژهٔ عربی **فهرست** و نخستین کاربرد آن در جهان اسلام می نویسد که این کلمه معرّب واژه پهلوی **پَهرست** (= سیاهه) است و نخستین بار حنین بن اسحاق در قرن سوم این کلمه فارسی الاصل را معادل واژهٔ یونانی pinaxبه کار برد که جالینوس فهرست کتاب‌های خود را به آن نام نامیده بود.

۴. این اثر رازی در اختیار ابن‌ندیم بوده و وی آثار رازی را در کتاب خود بر اساس همین رساله فهرست کرده است (نک: *الفهرست*، ص ۳۵۷ـ ۳۵۹). بیرونی از این اثر رازی در زمرهٔ آثار فلسفی و تخمینی وی نام می‌برد (نک: *فهرست کتاب‌های رازی و نام‌های کتاب‌های بیرونی*، ص ۱۳).

هستند، و برخی دیگر فهرست‌هایی‌اند که فهرست‌نگار آثار فردی دیگر را در آن فهرست می‌کند.

مشهورترین **فهرست** در میان مجموعهٔ نگارش‌های کتابشناسی در جهان قدیم اسلامی (پیش از قرن هفتم)، فهرست ابوالفرج محمد بن اسحاق بن محمد بن اسحق بغدادی مشهور به ابن‌ندیم (م ح ۳۸۰ ق)[۱] است، چنانکه امروزه عنوان **فهرست** به صورت عنوان خاص کتاب وی درآمده است. تاریخ تألیف *الفهرست* ابن ندیم سال ۳۷۷ ق است که ظاهراً او پس از این تاریخ نیز برخی مطالب را به آن افزوده است. فهرست ابن ندیم از ده **مقاله** تشکیل شده که هر مقاله ـ جز مقالهٔ دهم ـ خود به چند بخش موضوعی با عنوان **فن** تقسیم می‌شود. فهرست ابن‌ندیم از نظر موضوع، فهرستی فراگیر به شمار می‌رود که همهٔ موضوعات شناخته‌شده در جهان اسلامی قرن چهارم را دربردارد.[۲]

---

۱. از احوال، استادان، آثار و به طور کلی زندگانی ابن‌ندیم چیز زیادی نمی‌دانیم. همهٔ شهرت ابن‌ندیم به *الفهرست* اوست و عمدهٔ اطلاعات ما دربارهٔ او از همین کتاب است. احتمال داده شده که او اصالتاً از اقوام ساکن در بین النهرین پیش از ظهور اسلام ـ ونه از خاندانی عرب یا ایرانیـ بوده است. این قدر دانسته است که در بغداد می‌زیسته و مدتی در موصل اقامت داشته است. تاریخی که خود وی در *الفهرست* به دست می‌دهد سال ۳۴۰ است که او در آن سال با یکی از فقهای خوارج دیدار کرده است. احتمالاً ابوسعید سیرافی، ابوسلیمان منطقی سجستانی، ابوالفرج اصفهانی و ابوعبید الله مرزبانی از استادان او بوده‌اند. ابن‌ندیم و پدرش به احتمال پیشهٔ ورّاقی و کتابفروشی داشته‌اند و می‌توان گفت که ابن‌ندیم با فن ورّاقی دست کم آشنایی داشته است. بنا به قرائنی در *الفهرست*، می‌توان گفت که وی شیعهٔ امامی بوده، گو اینکه ظاهراً با جامعهٔ امامیهٔ بغداد در زمان خود و مشایخ برجسته آن رابطهٔ چندانی نداشته و به جهت گرایش‌های معتزلی و فلسفی، در عقاید و باورها آزاداندیش و اهل تسامح بوده است. ابن‌ندیم در سال ۳۸۰ ق درگذشت. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ او ، نک: مدخل « ابن‌ندیم» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۵، ص ۴۳ـ ۴۶، نوشتهٔ حسن انصاری.

۲. *الفهرست* ابن‌ندیم تا کنون چندبار به چاپ رسیده است. مشهورترین آنها چاپی است که به کوشش محمدرضا تجدد در سال ۱۳۵۰ ش در تهران منتشر شد و در سال ۱۳۵۲ ش تجدید چاپ گردید. تجدد پیش از چاپ متن عربی *الفهرست*، ترجمه‌ای فارسی از آن (براساس چاپ فلوگل و دو نسخهٔ خطی چستربیتی و شهید پاشا) به سال ۱۳۴۳ ش منتشر کرده بود که در سال ۱۳۴۶ ش به چاپ دوم رسید. گویا اینک نیز پرویز اذکایی (در ایران) و أیمن فوأد سید (در مصر) جداگانه مشغول تصحیحات دیگری از این اثر هستند. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ *الفهرست*، وضعیت نسخه‌های خطی و چاپ‌های آن، نک: همان، ج ۵، ص۴۶ـ ۴۷.

برای نمونه‌ای دیگر از فهرست‌های کهن در جهان اسلام، باید از فهرست کوتاهی که ابوریحان بیرونی (۳۶۲ ـ ۴۴۰ ق) برای آثار محمد بن زکریای رازی، پزشک و فیلسوف نامدار ایرانی، تألیف کرده نام برد. بیرونی در این فهرست، آثار رازی را ذیل ۱۱ بخش (طب، طبیعیات، منطقیات، ریاضیات و نجومیات، تفسیرها و تلخیص‌ها و اختصارها، فلسفی و تخمینی، مافوق الطبیعة، الاهیات، کیمیائیات، کفریات، و فنون پراکنده) یاد کرده[1] و در پایان فهرستی از آثار خود نیز به دست داده است.

□

پس از قرون ششم و هفتم، فهرست‌نگاری به روش گذشته ـ با همهٔ تنوعی که فهرست‌های قدما داشت ـ از رونق افتاد. از سوی دیگر، در قرن اخیر تدوین کتابشناسی به روش خاورشناسان اروپایی در میان مسلمانان (به ویژه در ایران) رواج یافت. این جریان متأخر که هنوز نیز ادامه دارد، بیشتر بر فهرست و شناسایی نسخه‌های خطی تأکید داشت تا برکتابشناسی موضوعی یا کتابشناسی به طور عام. محمدتقی دانش‌پژوه (۱۲۹۰ ـ ۱۳۷۵ ش) را باید سرحلقهٔ این جریان در ایران دانست. در نسل پس از وی، دو فهرستنگار ایرانی نسخ خطی به تدوین کتابشناسی موضوعی نسخ خطی ـ عربی و فارسی ـ دست زدند: سید محمدباقر حجتی با تألیف *فهرست موضوعی نسخه‌های خطی عربی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران*،[2] و احمد منزوی با تألیف *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*.[3] اندکی پیش از ظهور این جریان جدید، در جهان اسلام کتابشناسی‌هایی تألیف شد که گرچه از روش فهرست‌های قدیم پیروی نمی‌کرد، با روش‌های کتابشناسی غربی نیز تفاوت‌هایی داشت. فهرستی که عالم اسماعیلی‌مذهب قرن ۱۲، اسماعیل اجینی (مشهور به مجدوع)، از کتاب‌ها و رساله‌های اسماعیلی تألیف کرد، در روش و انگیزهٔ تدوین (انگیزهٔ عقیدتی، تقسیم‌بندی موضوعی و اختصاص به آثار دینی) به برخی فهرست‌های کهن شباهت داشت.[4] در محدودهٔ جهان شیعه به طور

---

۱. نک: *فهرست کتاب‌های رازی و نام‌های کتاب‌های بیرونی*، ص ۵ ـ ۱۸.

۲. از این فهرستگان تاکنون ۴ جلد منتشر شده (تهران، سروش، ۷۶ـ۱۳۷۰ ش)، و متأسفانه تدوین نهایی و انتشار آن نیمه‌کاره رها شده است.

۳. منتشرشده با این مشخصات: تهران، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌یی، ۵۳ ـ ۱۳۴۸ ش؛ ۶ جلد.

۴. این اثر که فهرست آثار علمای قدیم و جدید اسماعیلیه است، به کوشش علی‌نقی منزوی در سال ۱۳۴۴ ش در چاپخانهٔ دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.

خاص باید از کتابشناسی مفصل آقابزرگ تهرانی (متوفی ۱۳۸۹ ق) با نام *الذریعة الی تصانیف الشیعة* نام برد. تهرانی در نگارش موسوعهٔ خود همانند برخی فهرست‌های قدیم انگیزه‌ای مذهبی داشت؛ اما از این جهت که از نظم موضوعی یا الفبای نام مؤلفان پیروی نمی‌کرد و براساس الفبای نام کتاب‌ها مرتب شده بود، به روش کتابشناسی‌های متأخر مانند *کشف الظنون* حاجی خلیفه (م ۱۰۶۷ ق) نزدیک می‌شد.

در رأس کتابشناسی‌های جدید مسلمانان، باید از *تاریخ نگارش‌های عربی* فؤاد سزگین (محقق ترک) به زبان آلمانی یاد کرد.[۱] سزگین کتاب خود را بر اساس موضوع و در هر موضوع به ترتیب سال وفات مؤلفان تنظیم کرده است. کتاب سزگین ـ که آثار مؤلفانی را که پیش از سال ۴۳۰ ق می‌زیسته‌اند دربرمی‌گیرد ـ در میان کتابشناسی‌های معاصر، از حیث شیوهٔ تنظیم و تدوین، بیش از همه به *الفهرست* ابن‌ندیم نزدیک است. کار وی از نظر تنظیم موضوعی و اشتمال بر همهٔ موضوعات به *الفهرست* ابن‌ندیم شباهت دارد. با این همه نمی‌توانیم گفت که وی تحت تأثیر ابن‌ندیم این شیوهٔ تنظیم را برگزیده یا به پیروی از کتابشناسان غربی و مشخصاً کارل بروکلمان آلمانی؛ گو اینکه اشارهٔ وی در مقدمهٔ کتابش که انگیزهٔ اولیهٔ خود از تألیف این اثر را تکمیل *تاریخ ادبیات عرب* بروکلمان معرفی می‌کند،[۲] می‌تواند مؤید احتمال دوم باشد.

در این میان، کتابشناسی‌یی که سید حسین مدرسی طباطبایی در سال‌های اخیر با نام *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری* منتشر کرده،[۳] هرچند به عنوان متمّم

---

۱. برای آگاهی اجمالی دربارهٔ سزگین و اثر او (*تاریخ نگارش‌های عربی*)، نک: مقدمهٔ سرویراستار ترجمهٔ فارسی بر *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۱۳ـ ۱۴. از کتاب سزگین تاکنون ۱۲ جلد (طی سال‌های ۱۹۶۷ ـ ۲۰۰۰ م) منتشر شده است. تا زمان نگارش این مقاله، چهار جلد نخست از کتاب او با ترجمه، تدوین و آماده‌سازی مؤسسهٔ نشر فهرستگان (تهران، ۱۳۸۰ش) همراه با اضافات و اصلاحات به فارسی منتشر شده است (دربارهٔ مزایای این ترجمهٔ فارسی بر اصل آلمانی، نک: همان، ص ۱۶ ـ ۲۰).

۲. نک: *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۲۹.

۳. دفتر اول کتاب مدرسی طباطبایی در سال ۲۰۰۳ م به زبان انگلیسی در آکسفورد به چاپ رسید و ترجمهٔ فارسی آن زیرنظر مؤلف نخستین بار درسال ۱۳۸۳ ش در قم منتشر شد. دفتر دوم این کتاب هنوز منتشر نشده است. برای معرفی و نقد اجمالی این اثر، نک: «فهرستی تازه از میراث مکتوب شیعه»، ص ۳۷ ـ ۴۰.

بخش امامیه از کتاب سزگین تألیف شده،[1] دقیقاً برپایه روش‌های کتابشناسی کهن مرسوم در میان علمای شیعی قرون چهارم و پنجم ـ مانند فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسی ـ نوشته شده است. مدرسی در کتاب خود از این ایدهٔ سزگین که معتقد است کتابت از قرون اولیه در جهان اسلام وجود داشته و بازماندهٔ آثار کهن مفقود را در کتاب‌های بعدی می‌توان یافت پیروی می‌کند، ولی پایهٔ کار او در یافتن پاره‌های متون کهن متقدّم شیعی، عمدتاً بر سلسلهٔ اسنادی که در فهرست‌های نجاشی و طوسی (هر دو از قرن پنجم) برای آن آثار کهن یاد شده مبتنی است و روش تدوین کتاب وی نیز برابر با اسلوب همان دو فهرست کهن شیعی است.

□

تنوع کتابشناسی(فهرست)های کهن در تنظیم و تدوین، گویای تنوع مخاطبان و کاربران آنهاست. مقالهٔ حاضر با تأمل در روش شناسی دو فهرست کهن در جهان اسلام (از قرون پنجم و ششم)، می‌کوشد مشترکات و مفترقات آنها را نشان دهد و تحلیل کند؛ دو فهرستی که مؤلفان آنها به رغم فاصله زمانی بیش از یک قرن، بُعد مکانی و گرایش‌های مذهبی متفاوت، به جهت حوزهٔ علمی مشترک، از روش تقریباً همسانی در فهرست‌نگاری پیروی می‌کنند.

۲. نجاشی و فهرست او

۲ـ۱. احوال و آثار، زمان و مکان

ابوالعباس (یا: ابوالحسین) احمد بن علی نجاشی اسدی از علمای امامی‌مذهب اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم است. از احوال و زندگانی او چیز بسیاری نمی‌دانیم و بیشتر آگاهی‌های ما از او مبتنی بر تنها اثر باقی‌مانده از وی با نام *فهرست اسماء مصنفی الشیعة* است. نجاشی در صفر سال ۳۷۲ ق احتمالاً در بغداد متولد شد. خانوادهٔ او از خاندان‌های علمی کوفه بودند و پدر وی از محدثان کوفی بود که در سفر صدوق به بغداد در سال ۳۵۵ از او حدیث شنید و کتاب‌هایش را سماع کرد. نجاشی به غری (نجف)، کوفه، سامرا و بصره سفر کرد و از مشایخ آنها اجازهٔ روایت گرفت.

---

۱. نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص۱۳.

از استادان نجاشی باید شیخ مفید (م ۴۱۳)، ابن عبدون بزاز (م ۴۲۳)، ابن‌نوح بصری (مح ۴۲۰)، ابن‌جندی (م ۳۹۶)، حسین بن عبیدالله غضائری (م ۴۱۱)، عباس بن عمر کلْوَذانی (م ۴۱۴)، عبدالواحد بن مهدی (م ۴۱۰) و ابن‌ابی‌جید را نام برد. آثار او عبارتند از: *فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، *کتاب الجمعة و ما ورد فیه من الاعمال*، *کتاب الکوفه و ما فیها من الآثار و الفضائل*، *کتاب انساب بنی‌نصر بن قعین و ایامهم و اشعارهم*، *کتاب مختصر الانواء و مواضع نجوم التی سمّتها العرب*، *اخبار بنی سنسن* و احتمالاً کتابی در تفسیر؛ که از آن میان تنها *فهرست* او به دست ما رسیده است. نجاشی در جمادی‌الاول سال ۴۵۰ ـ پس از سرکوب شیعیان بغداد ـ به مطیرآباد (روستایی در نزدیکی رود دجله) گریخت و در همان جا درگذشت.[1] نجاشی پیش از سال ۴۱۹ تا پس از سال ۴۳۶ ق به تألیف *فهرست* خود مشغول بوده است.[2] *فهرست* نجاشی تا کنون چند بار به چاپ رسیده[3] که مشهورترین آنها متن ویراستهٔ آیت‌الله سید موسی شبیری زنجانی است که نخستین بار در سال ۱۴۰۷ ق در قم منتشر شد و پس از آن چندبار تجدید چاپ گردید. چاپ مورد استناد ما در این مقاله همین متن ویراسته است.

۲ـ ۲. عنوان اثر

در عنوان *فهرست* نجاشی جای بحث هست. در مقدمهٔ نجاشی عنوانی برای فهرست او ـ حتی به تلویح و اشاره ـ نمی‌توان یافت. اما در آغاز جزء دوم کتاب در متن موجود عنوان «کتاب فهرست أسماء مصنفی الشیعة و ما أدرکنا من مصنّفاتهم و ذکر طرف من کناهم و القابهم و منازلهم و انسابهم و ما قیل فی کلّ رجل منهم من مدح أو ذم» آمده است (*فهرست نجاشی*، ص ۲۱۱). این عبارت ـ که از زبان نجاشی است ـ شاید در اصل مقدمهٔ او موجود بوده، چنانکه فحوای برخی از آنها ـ مثلاً اشاره به ذکر مدح و ذم

---

۱. نک: *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، ص ۲۰ـ۷۰. برای مستندات و تفصیل بیشتر در باب احوال، استادان و آثار نجاشی، نک: همان جا.

۲. نک: *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، ص ۷۱ـ۷۳.

۳. برای چاپ‌های مختلف این کتاب، نک: همان، ص ۱۷۵ـ۱۷۶. برای فهرستی از نسخه‌های خطی آن، نک: *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۲۹۸ ـ ۳۰۱.

مصنفان ـ در مقدمهٔ *فهرست طوسی* هم دیده می‌شود.[۱] یکی دو قرن پس از نجاشی *فهرست* وی به نادرست به **رجال** شهرت یافت.[۲] تصریح نجاشی به **رجال** در مقدمه و عنوان مذکور در سرآغاز جزء دوم، تدوین فهرست به ترتیب نام مصنفان و کاربرد تعابیر رجالی در مدح و ذم راویان، بی‌تردید دراین نامگذاری نادرست مؤثر بوده است.

۲ـ ۳. مقدمه: روش‌نامه و گرایش‌های فهرست‌نگار

نجاشی همچنین در مقدمهٔ خود اشاره می‌کند که برای روایت آثار هر مصنف (به تعبیر او: رجل) به ذکر یک طریق (= سلسله سند) بسنده می‌کند تا ذکر طرق به طول نینجامد و کتاب از هدف اصلی خود دور نیفتد (ص ۳، سطر آخر). با وجود این عبارت، متن *فهرست نجاشی* نشان می‌دهد که وی گاه دو یا چند طریق برای روایت یک اثر یاد می‌کند[۳] و گاه نیز هیچ طریقی برای روایت کتاب ذکر نمی‌کند.[۴] ذکر چند طریق برای روایت یک نسخه ـ چنانکه از تصریح نجاشی به خوبی برمی‌آید ـ[۵] به سبب اختلاف نسخه‌های اثر است که هر طریق به روایت یک نسخه منتهی می‌شود؛ اما عدم ذکر سلسلهٔ سند بدین دلیل است که نجاشی خود طریقی برای روایت این کتاب نداشته و تنها آن را دیده یا خبر وجود آن را از کسی شنیده است.[۶]

نجاشی در تألیف فهرست خود انگیزه‌ای مذهبی داشته است. وی در مقدمهٔ *فهرست* خود اشاره می‌کند که این کتاب را به قصد پاسخگویی به گروهی از مخالفان شیعه که

---

۱. نک: *فهرست طوسی* ، ص ۳ـ ۴، که می‌نویسد در ذیل نام هر مؤلف به آنچه که در تعدیل و ترجیح او گفته شده، اینکه آیا می‌توان به روایت او اعتماد کرد یا نه، و گرایش‌های عقیدتی او اشاره می‌کند.

۲. دربارهٔ شهرت نادرست این کتاب به **رجال**، نک: *قاموس الرجال*، ج ۱ ، ص ۲۴ . برای نظری مخالف در توجیه عنوان **رجال** برای *فهرست نجاشی*، نک: *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، ص ۷۱ ـ ۷۲.

۳. برای نمونه، نک: *فهرست نجاشی*، ص۵۸ ـ ۶۰، ۱۲۷.

۴. برای نمونه، نک: همان، ص ۶۶ ـ ۶۷، ۲۱۳.

۵. نک: همان، ص ۵۸ ـ ۶۰، ۱۲۷؛ نیز: مقالهٔ «نگره‌های کتابشناسی در فهرست‌های طوسی و نجاشی»، در باب سوم همین کتاب، ص ۲۱۱، ۲۱۴.

۶. برای نمونه، نک: *فهرست نجاشی*، ص ۶۶ ـ ۶۷.

می‌گفتند شیعیان پیشینه‌ای از دانشمندان و آثار مکتوب ندارند تألیف کرده است (ص ۳). اما پیشینهٔ فهرست‌نگاری علمای شیعی نشان می‌دهد که نباید هدف نجاشی را به این جدال کلامی محدود کرد.

نجاشی در ادامهٔ مقدمهٔ کوتاه خود اشاره می‌کند که پیش از وی گروهی از امامیه کتاب‌هایی در این «فن» ـ یعنی گردآوری نام مؤلفان و آثار آنان ـ تألیف کرده‌اند، اما فهرست‌های آنان نام همهٔ کتاب‌ها را دربرندارد (ص ۳). این اشاره نشان می‌دهد که سنت فهرست‌نگاری پیش از نجاشی در میان امامیه سابقه داشته است. نجاشی در کتاب خود صراحتاً از کتب «فهرستات» یاد می‌کند[۱] که استفادهٔ او از مجموعه‌ای از کتاب‌های را نشان می‌دهد. این را نیز می‌دانیم که او از فهرست‌های حمید بن زیاد (م ۳۱۰)، ابن ندیم (م ح ۳۸۰) ، ابن‌بطه (م قرن ۴)، ابن‌ولید (م ۳۴۳) و حسین بن حسن بن بابویه (م در قرن ۴) در تألیف کتاب خود بهره برده است.[۲] جز *فهرست* ابن‌ندیم، همگی این فهرست‌ها از محدثان شیعی هستند و چنانکه منقولات نجاشی نشان می‌دهد، از نظر موضوع و روش همانند *فهرست* نجاشی و از زمرهٔ همان فهارسی‌اند که وی در مقدمهٔ خود بدانها اشاره کرده است.

با مراجعه به مقدمهٔ *فهرست طوسی* بهتر می‌توان به پیشینه و روش فهرست‌نگاری در میان امامیه پی برد. طوسی در مقدمهٔ خود یادآور می‌شود که مشایخ حدیثی امامیه فهرست‌هایی برای کتب و تصنیفات امامیه و اصولی که آنها را روایت می‌کرده‌اند تألیف کرده‌اند، اما فهارس آنان کامل نیست و تنها کتاب‌هایی در آنها ذکر شده که خود آنها را روایت می‌کرده‌اند یا در کتابخانه‌های آنان موجود بوده است.[۳] وی در ادامه به دو فهرست جداگانه که احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری برای **مصنّفات** و **اصول** شیعه

---

۱. همان، ص ۱۵، ۴۹، ۲۴۴.

۲. *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، ص ۱۵۹ـ۱۶۲. برای فهرستی از منابع نجاشی در تألیف فهرست خود، نک: همان، ص ۱۴۹ـ ۱۶۹.

۳. *فهرست طوسی*، ص ۲. طوسی در پایان مشیخهٔ *تهذیب الاحکام* (ج ۱۰، ص ۸۸) نیز به کتاب‌های **فهرست** اشاره می‌کند.

تألیف کرده بود اشاره می‌کند[۱] و در ادامه می‌افزاید که شیخ فاضلی که خواستار تالیف این کتاب از او شده به کتاب‌هایی که به این روش تألیف شده بود رغبت داشته و او بنا به در خواست وی *فهرست* خود را تألیف می‌کند.[۲]

از میان فهرست‌های کهن محدثان شیعی (اعم از امامی و غیرامامی)، اینک تنها فهارس نجاشی و شیخ طوسی (دو عالم هم‌عصر در قرن پنجم) به دست ما رسیده است. مقایسهٔ این دو اثر گویای آن است که این دو متن ـ با وجود برخی اختلافات جزیی ـ از یک روش پیروی می‌کنند: ذکر نام مؤلفان و مصنفان به ترتیب حروف الفبا، نام بردن از آثار آنان، و ذکر سلسلهٔ سند (= طریق) روایت کتاب از فهرست‌نگار (نجاشی/ طوسی) تا مؤلف و مصنف اثر. برپایهٔ این همانندی، می‌توان گفت که فهرست‌های محدثان شیعی همگی بر همین روش بوده است. بدین‌گونه هدف مشترکی را نیز برای این نوع نگارشی در سنت محدثان شیعی می‌توان تشخیص داد. شیخ طوسی در مقدمهٔ خود اشاره می‌کند که ترتیب کتاب را بر اساس حروف معجم قرار داده و نه ترتیب تاریخی مؤلفان و مصنفان، زیرا هدف از تألیف این اثر چیز دیگری بوده است.[۳] این **هدف** چیست؟ ذکر **سلسلهٔ سند** برای هر **مؤلف** و **کتاب** نشان می‌دهد که این هدف بیان اعتبار و **حجیت** این کتاب‌ها و میزان اعتماد به آنهاست. تصریح طوسی در ادامهٔ مقدمه که می‌گوید ذیل نام هر مؤلف به اقوالی که در تعدیل و ترجیح (وثاقت یا عدم وثاقت) او گفته شده و اینکه آیا به روایت وی می‌توان اعتماد کرد یا نه اشاره می‌کند،[۴] مؤید همین ادعاست. همین شیوه در *فهرست نجاشی* هم رعایت شده، هرچند نجاشی ـ شاید به دلیل رواج و شناخته بودن این شیوه در چنین نگارش‌هایی ـ در مقدمهٔ خود از آن سخن نمی‌گوید. چنانکه گفتیم، ظاهراً ترتیب کتاب بر اساس نام رجال و ذکر همین اقوال در ترجیح و تعدیل مؤلفان و اعتبار روایات آنان موجب شده که *فهرست نجاشی* به **رجال** شهرت یابد.[۵] اگر شیخ طوسی نیز اثری مستقل با نام **رجال** نداشت،

۱. همان‌جا.

۲. همان، ص ۳.

۳. همان‌جا.

۴. همان، ص ۳ـ ۴.

۵. نک: *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، ص ۷۱ـ ۷۲، که برای توجیه عنوان **رجال** برای *فهرست نجاشی* به دلایلی مانند این استناد می کند.

دور نبود که *فهرست* وی نیز به نادرست به **رجال** مشهور شود. به همین دلیل است که اینک فهارس نجاشی و طوسی دو منبع از منابع اصلی رجال شیعه به شمار می‌آیند.

نجاشی در پایان مقدمه، در یکی ـ دو سطر، به روش خود در تألیف و تنظیم کتاب اشاره می‌کند: اشاره به طبقهٔ نخست مؤلفان، ترتیب الفبایی و ذکر طریق روایت **کتاب** برای هر مصنف.[۱]

۲ ـ ۴. ترتیب، روش و محدودهٔ موضوعی

فهرست نجاشی از سه بخش کلی (دو بخش کوتاه و یک بخش بلند) تشکیل شده

---

۱. متن مقدمه نجاشی در شکل کنونی اندکی آشفته می‌نماید. به نظر می‌رسد که سطور پایانی مقدمهٔ کوتاه نجاشی در نسخه‌های موجود اندکی جابجا شده و سیر منطقی خود را از دست داده است. این احتمال نیز دور نیست که عباراتی از مقدمه در نسخه‌های موجود افتاده باشد. کهن‌ترین نسخه‌های موجود *فهرست نجاشی* از قرن دهم قدیمتر نیست (نک: *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، ج ۱، ص ۲۹۸) که با زمان تألیف اثر پنج قرن فاصله دارد و این خود احتمال افتادگی و اغلاط در نسخه‌های موجود را افزایش می‌دهد. هرچند متن چاپی مورد استناد ما به گفتهٔ مصحح آن بر ۱۴ نسخهٔ خطی قدیمی که غالب آنها تصحیح‌شده و مورد اعتماد بوده مبتنی است (*فهرست نجاشی*، ص ۲)، با این همه برخی افتادگی‌ها را به روشنی می‌توان در آن دید (برای نمونه، نک: همان، پایان ص۴۶۰ و آغاز ص ۴۶۱). در هر حال، شاید بتوان متن مقدمهٔ نجاشی را به صورت زیر بازسازی کرد (به جای ص ۳ از متن چاپی) که هم منطقی‌تر می‌نماید و هم با آغاز کتاب ـ که ذکر « طبقهٔ اولی[۱] » است ـ همخوان‌تر است (در موضعی که ظاهراً بخشی از متن افتاده است سه نقطه در کروشه گذاشته‌ایم):

«بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله ربّ العالمین و صلواته علی سیّدنا محمّد النبیّ و علی أهل بیته الطاهرین

أما بعد، فإنّی وقفت علی ما ذکره السیّد الشریف ـ أطال الله بقائه و أدام توفیقه ـ من تعییر قوم من مخالفینا أنّه لا سلف لکم و لا مصنّف. وهذا قول من لا علم له بالناس و لا وقف علی أخبارهم و لا عرف منازلهم و تاریخ أخبار اهل العلم و لا لقی أحداً فیعرف منه، ولا حجّة علینا لمن لم یعلم ولاعرف. [...] علی أنّ لأصحابنا ـ رحمهم الله ـ فی بعض هذا الفنّ کتباً لیست مستغرقة لجمیع ما رسمه، وأرجوا أن یأتی فی ذلک علی ما رسم وحدّ ـ إن شاء الله ـ . وقد جمعت من ذلک ما استطعته، ولم أبلغ غایته لعدم أکثر الکتب، وإنّما ذکرت ذلک عذراً إلی من وقع إلیه کتاب لم أذکره. وقد جعلت للأسماء أبواباً علی الحروف لیهون علی الملتمس لاسم مخصوص منها، وذکرت لرجل طریقاً واحداً حتّی لا یکثر (تکثر) الطرق فیخرج عن الغرض.

[وها] أنا أذکر المتقدّمین فی التصنیف من سلفنا الصالح ـ وهی أسماء قلیلة ـ ، و من الله أستمدّ المعونة.»

است: دیباچه‌ای کوتاه که در آن به انگیزه تألیف کتاب اشاره شـده؛ بخـشی کـه درآن از طبقه نخست مؤلفان شیعی و آثار آنان یاد شده؛ و بخش سوم کـه در آن مؤلفـان شـیعی (یا مؤلفانی که در کتاب‌هایشان روایات امامان شیعه درج شده) و آثار آنـان، بـه ترتیـب حروف الفبا (البته تنها بر اساس حرف نخست نام آنان) فهرست شده اسـت. نجاشـی ـ پس از مقدمه‌ای کوتاه ـ نخست از طبقهٔ اول از مصنّفان شیعه و آثار آنان نـام مـی‌بـرد و در آن شش تن از مصنفان متقدم شیعه (ابورافع، علی بن ابی‌رافع، ربیعة [صحیح: زمعـة] بن سُمَیع، سلیم بن قیس، اصبغ بن نباتة) یا مصنفان متقدم راوی از ائمهٔ شـیعه (عبیـدالله بن حرّ جعفی) و تألیفات آنها را برمی‌شـمارد (ص ۴ ــ ۹). ایـن شـش تـن همگـی از اصحاب یا معاصران امام علی(ع) به شمار می‌روند و به همین دلیل است که نجاشی آنان را «طبقهٔ اولی» و «متقدّمین در تصنیف از سلف صالح» می‌نامد (به ترتیب: ص ۴ و ۳) و از دیگر راویان جدا می‌کند. دربارهٔ بقیهٔ مصنفان، نجاشی ـ همانند طوسی در *الفهرست* ـ ترتیب الفبایی حرف آغازین نام مؤلف را ملاک قرار می‌دهـد (نجاشـی هـر بـاب را بـه ترتیب الفبا به یک حرف اختصاص داده اما بـه رعایـت حـرف دوم و سـوم نـام‌هـا در درون هر باب ملتزم نیست) و البته در پایان (ص ۴۵۴ ـ ۴۶۲) بابی را به مؤلفانی کـه بـه کنیه‌شان اشتهار دارند اختصاص می‌دهد. در متن موجـود *فهرسـت نجاشـی* مجموعـاً از ۱۲۶۹ مصنف یاد شده است. سوای این تقسیم‌بندی کلی، *فهرست نجاشی* در نسخه‌های اساس متن چاپی به دو جزء تقسیم شده است: جزء نخست (ص۳ـ۲۰۹) با «باب الظـاء» پایان می‌یابد و جزء دوم (ص ۲۱۳ـ ۴۶۲) با «باب العین» آغاز می‌شود. وجه این تقسیم بندی مشخص نیست و بدون این تقسیم‌بندی در سیر کتاب هیچ خللی پیش نمی‌آید، از همین رو احتمال آن که این تقسیم‌بندی اصیل نباشد اندک نیست.

□

چنانکه دیدیم، *فهرست نجاشی* بر اساس نظم موضـوعی تـدوین نـشده و از سـنت رایج در تدوین فهرست‌های محدثان شیعی پیروی کرده است. با این همـه از آنجـا کـه موضوع *فهرست نجاشی* مؤلفان شیعی است و گرایش عقیدتی مؤلفـان معمـولاً در آثـار دینی و مذهبی (فقهی، حدیثی، کلامی) آنان نمود می‌یابد، *فهرسـت نجاشـی* تقریبـاً بـه این‌گونه آثار اختصاص یافته است. با وجود این گاه از آثار دیگری ، مـثلاً در موضـوع انساب، نیز در *فهرست نجاشی* یاد شده است. دلیل این امر باید این باشـد کـه *فهرسـت*

نجاشی بر اساس نام مؤلفان و نه نام کتاب‌ها تنظیم شده؛ بنابراین طبیعی خواهد بود اگر فهرستنگار هنگامی که از آثار دینی (فقهی، حدیثی، کلامی) یک مؤلف نام می‌برد، استطراداً به آثار او در موضوعات دیگر نیز اشاره کند.

۳. ابن‌خیر و فهرست او

۳ ـ ۱. احوال و آثار، زمان و مکان

ابوبکر محمد بن خیر اموی اشبیلی، لغت‌شناس، محدّث و فقیه مالکی‌مذهب قرن ششم است. در رمضان سال ۵۲۰ ق در اشبیلیهٔ اندلس متولد شد. نخستین و مهمترین استاد او شریح بن محمد رعینی (قاضی و خطیب اشبیلیه) است که ابن‌خیر تا هنگام مرگ او (در سال ۵۳۹) ملازم وی بود. محدودهٔ سفرها و فعالیت‌های ابن‌خیر از اسپانیای اسلامی (اشبیلیه، قرطبه، جزیرهٔ خضراء، جزیرهٔ طریف و شلب) فراتر نمی‌رود. ابن‌خیر در قرطبه بر کرسی تدریس نشست و در اواخر عمر (به سال ۵۷۳) امام مسجدجامع قرطبه شد، و ظاهراً به همین جهت به **قرطبی** اشتهار یافت. شهرت ابن‌خیر به کتاب *فهرست* اوست. جز این اثر مشهور، حاشیه‌ای بر *صحیح مسلم* (شامل شرح الفاظ مشکل و تفسیر برخی از معانی) از او باقی مانده است. ابن‌خیر در ربیع‌الاول سال ۵۷۵ ق در قرطبه درگذشت.[۱] وی دست کم تا سال ۵۶۴ به تألیف و تکمیل *فهرست* خود مشغول بود.[۲] *فهرست* ابن‌خیر به کوشش کودرا و شاگردش تاراگو در دو مجلّد (ج ۱: متن؛ ج ۲: فهرست‌ها) به سال ۱۸۹۳ م در سرقسطهٔ اسپانیا (در سلسلهٔ گنجینهٔ کتاب‌های عربی اسپانیا، ش ۹ و ۱۰) به چاپ رسید. چاپ دیگر این اثر به اشراف زهیر فتح‌الله بر اساس متن ویراستهٔ کودرا ـ تاراگو، به سال ۱۳۹۹ ق (۱۹۷۹ م) در بیروت منتشر شده است.[۳]

---

۱. نک: مدخل «ابن‌خیر» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، ص ۴۷۲ـ۴۷۳، نوشتهٔ محمدمهدی مؤذن جامی.

۲. همان، ص ۴۷۳.

۳. چاپ کودرا ـ تاراگو مبتنی بر نسخهٔ خطی محفوظ در کتابخانه اسکوریال (مادرید) است که به سال ۷۱۲ ق (در ۱۵۵ برگ ۲۳ سطری) کتابت شده است (*فهرست ابن‌خیر*، مقدمهٔ کودرا، ص ح ـ ط). این نسخهٔ خطی با آنکه با نسخه‌ای دیگر مقابله شده اما عاری از برخی اغلاط و اشتباهات نیست (همان، ص ـ ط ـ). چاپ زهیر فتح‌الله در واقع همان چاپ پیشین است که زهیر فتح‌الله مقدمه‌ای در سه صفحه بر آن افزوده و در آن (همان، ص ا ـ ب) تصریح کرده که در این چاپ در ترتیب صفحات ◄

چاپ مورد استناد ما در این مقاله همان متنی است که به اشراف زهیر فتح‌الله منتشر شده است.

۳ ـ ۲. عنوان اثر

عنوان *فهرست ابن‌خیر* در متن چاپی چنین است: «فهرسة ما رواه عن شیوخه من الدواوین المصنّفه فی ضروب العلم و انواع المعارف»، اما چنانکه مصحح کتاب یادآور شده،[1] در یگانه نسخهٔ خطی اثر چنین عنوانی برای آن یاد نشده و این عنوان انتخاب مصحح از سخنان مؤلف در مقدمهٔ کتاب است. با این همه می‌توان گفت که این نام انتخابی اگر اصیل نباشد، باری صحیح می‌تواند بود.

۳ـ ۳. مقدمه : روش‌نامه و گرایش‌های فهرست‌نگار

ابن‌خیر بر *فهرست* خود مقدمه‌ای نوشته است که چندان بلند نیست (*فهرست ابن‌خیر*، ص۵ ـ ۲۲)، اما به جهت نوع نگاه ابن‌خیر به فهرست‌نویسی و مشخص ساختن جایگاه گونه‌های نقل و روایت و ارزش هر یک از این گونه‌ها در وثاقت متنِ روایت‌شده، دارای اهمیت بسیار است. وی در مقدمهٔ خود با استناد به احادیث نبوی جایگاه و ارزش خاص هریک از شیوه‌های نقل را ـ البته مطابق با مبنای **حجیت** در حدیث‌شناسی اهل سنت ـ شرح می‌دهد. ابن‌خیر پس از ستایش خداوند و سلام بر پیامبر(ص) و خاندانش، با استناد به احادیث نبوی ـ با سند متصل از خود تا پیامبر (ص) ـ از علم و

➢ و رسم‌الخط چاپ کودرا ـ تاراگو (که عیناً رسم‌الخط یگانه نسخهٔ خطی اساس چاپ اوست) تغییری داده نشده اما برخی نادرستی‌های چاپ نخست [به روش تصحیح قیاسی و نه با مراجعه به نسخهٔ خطی اساس طبع کودرا یا نسخهٔ خطی دیگر] اصلاح گردیده، سراسر متن به شیوهٔ جدید با علایم سجاوندی نشانه‌گذاری شده، بعضی حواشی با امضای «المشرف» (به قصد تذکر اشتباهات و احیاناً توضیح دشواری‌های متن) در پانوشت‌ها افزوده شده، و به جای مقدمهٔ کودرا و شاگردش ترجمهٔ عربی آن درج شده است. با این همه برخی اغلاط در این چاپ همچنان باقی مانده است (برای نمونه: ص ۱۸۰ س آخر و ص ۱۸۱ س ۴، « راقهرمزی» به جای «رامهرمزی»؛ ص ۴۲۴ س ۱۶ ـ ۱۷، اشتباه در ذکر نسب شریف رضی).

۱. *فهرست ابن‌خیر*، ص ـ ی ـ .

لزوم عمل به آن، انواع علم، ستایش حفظ و انتقال حدیث پیامبر(ص)، پاداش عالم و متعلّم و ارجمندی آنان سخن می‌گوید (ص ۵ ــ ۷) و سپس احادیثی در فضیلت حدیث، علم فقه و حمل و نشر آن می‌آورد (ص ۷ ـ ۱۲).

از این پس بخشی از مقدمهٔ ابن‌خیر که مرتبط با وثاقت متون و حجیت آنهاست آغاز می‌شود. وی نخست به وظایفی که بر عهدهٔ دانش‌پژوه است اشاره می‌کند و آن را به دو دسته تقسیم می‌کند: وظایف حمل و روایت، وظایف تأدیة (ادا کردن) و تبلیغ (ص ۱۲). در روایت، ابن‌خیر **سماع** راوی از شیخی که **کتاب** را از او **روایت** می‌کند (از روی کتاب یا از حفظ)، **عرض دادن** (= قرائت) راوی و **سماع** شیخ، **مناوله** (اعطای کتاب از شیخ به راوی) و در نهایت **اجازهٔ روایت** کتاب از شیخ به راوی را به ترتیبْ مراتب برتر تا فروتر روایت معرفی می‌کند. وی برای اثبات این مراتب و تعیین اعتبار آنها کلام خود را به احادیث نبوی ـ به سند متصل از خود تا پیامبر(ص) ـ مستند می‌سازد (ص ۱۲ ـ ۱۶). بدین ترتیب ابن‌خیر جایگاه و ملاک روایت را کاملاً مستند ساخته و به خوبی نشان می‌دهد که اعتبار و حجیت روایت در نزد وی چه‌اندازه مهم است؛ امری که به خوبی گرایش محدثانهٔ ابن‌خیر را نشان می‌دهد. ابن‌خیر از تبلیغ و وظایف مبلّغ هم به کوتاهی سخن می‌گوید (ص ۲۰) و در آن دوباره بر دقت در نقل حدیث و کتاب تأکید می‌کند. بخش پایانی مقدمهٔ ابن‌خیر به نظرات مختلف در نقل حدیث ـ مانند: جواز **نقل به معنا** ـ و شرح برخی اصطلاحات در نقل و تحمل حدیث ـ مانند: **أخبرنا** و **حدّثنا** ـ می‌پردازد.

این مقدمه نشان‌دهندهٔ توجه خاص ابن‌خیر به حجیت متون مطابق مبانی محدثان است، نکته‌ای که آن را از ذکر سلسلهٔ سند برای روایت هر **کتاب** هم به خوبی می‌توان دریافت. بدین گونه طبیعی است که ابن‌خیر تنها کتاب‌هایی را که از مشایخ خود روایت می‌کرده و برای نقل آنها اجازه داشته در *فهرست* یاد کند، چنانکه در آغاز متن و پس از مقدمه عبارت « ذکر ما رویته عن شیوخی ـ رحمهم الله ـ » را می‌آورد (ص ۲۳).

۳ ـ ۴. ترتیب، روش و محدودهٔ موضوعی

فهرست ابن‌خیر فصل‌بندی دقیقی ندارد. در مجموع می‌توان *فهرست* او را به یک مقدمه

(ص ۵ ـ ۲۲) و پنج بخش کلی تقسیم کرد. این پنج بخش را می‌توان بـه صـورت زیـر برشمرد:

۱. کتب علوم قرآنی (ص ۲۳ ـ ۷۶).

۲. *مؤطاء* مالک بن انس و کتاب‌های پیرامونی آن (ص ۷۷ ـ ۹۳).

۳. مسندهای حدیثی، فقه صحابه و تابعین، سیر و انساب، اصول دین و اصول فقـه، کتب فرائض و رؤیا و زهد و مانند آن (ص ۹۴ ـ ۳۰۴).

۴. کتاب‌های ادب و لغت (ص ۳۰۵ ـ ۳۹۴).

۵. اشعار (ص ۳۹۵ ـ ۴۲۵).

هر یک از این پنج بخش خود به موضوعات فرعی متعددی ـ با عنوان یا بـی عنـوان ـ تقسیم می‌شوند. برای نمونه بخش سوم به تنهایی به بـیش از ۱۵ بخـش تقـسیم شـده است. عنوان هـر بخـش ـ بـه ویـژه بخـش سـوم ـ نیـز محـدود نیـست و موضـوعات چندگانه‌ای را دربرمی‌گیرد. علومی که در هر بخش در کنار یکدیگر نشسته‌انـد، قاعـدتاً در نظر ابن‌خیر با هم قرابت دارند. ابن‌خیر در ذیل نام هر کتاب، سلسلهٔ سند (= طریـق) روایت کتاب را از خود تا مؤلف به طور متصل یاد می‌کند.

چنانکه می‌بینیم، ترتیب *فهرست* ابن‌خیر موضوعی اسـت، بـدین‌گونـه کـه از کتـب علوم قرآنی و قرائت آغاز می‌شود، سپس به ترتیـب کتـاب‌هـای مؤطّـأت، سـنن و فقـه صحابه و تابعین، حدیث، مسندهای حدیثی، غریب‌الحدیث، علل حدیث، تاریخ، رجال، فقه، اصول دین و اصول فقه، اشربه، فرائض، رؤیا و زهد می‌پردازد (ص ۲۳ــ ۲۸۱)، در ادامه از کتب آداب و لغت و شروح یاد می‌کند (ص ۳۲۰ ـ ۳۹۴) و به دنبال آن بـه ذکـر کتب شعر و نام شاعرانی که ابوعلی بغدادی آنها را به‌اندلس آورده می‌پـردازد (ص ۳۹۵ ـ ۳۹۷). این ترتیب گویای آن است که ابن‌خیر شرافت موضوع را مدّ نظـر داشـته و بـه همین جهت *فهرست* خود را از قرائت قرآن آغـاز کـرده و بـه دواویـن شـاعران پایـان بخشیده است.

جز این پنج بخش و بخش‌های فرعی میان آنها، ابن‌خیر چند باب مـستقل بـه پایـان کتاب افزوده است:

باب نخست با عنوان «ذکر ما رویته من الفهارس الجامعة لروایات الـشیوخ ـ رضـی

الله عنهم ـ و تؤالیفهم» (ص ۴۲۵ ــ ۴۳۸) دربردارندهٔ نام ۷۴ **فهرست** و سلسلهٔ سند روایت ابن‌خیر از آنهاست. چنانکه از سلسلهٔ اسناد این باب پیداست، مؤلفان بعضی از این فهرست‌ها از مشایخ ابن‌خیر و معاصران او هستند که او بدون واسطه فهرستشان را از آنان روایت می‌کند[1] و بقیه نیز حداکثر دو ـ سه نسل با او فاصله دارند. در میان این فهرست‌ها، دو اثر عنوان «شیوخ» دارند[2] که قاعدتاً باید آنها را از زمرهٔ رساله‌های **مشیخه** به حساب آورد نه **فهرست**. وجود این دو اثر در میان فهرست‌ها نشان می‌دهد که ابن‌خیر و معاصران هم‌مسلک و هم‌کیش او فرق چندانی میان **فهرست** و **مشیخه** قائل نبودند. تعداد قابل توجه فهرست‌هایی که ابن‌خیر از آنها نام می‌برد ـ و احتمالاً از نظر موضوع و شیوهٔ تدوین هم خانوادهٔ *فهرست ابن‌خیر* بوده‌اند ـ شایان توجه است و نشان می‌دهد که این شیوه از فهرست‌نگاری در میان اهل سنت (به ویژه در اسپانیای اسلامی)[3] هم رواج داشته و بنابراین مختص علمای شیعه نبوده است. این باب نشانگر آن است که ابن‌خیر نیز در ادامهٔ همان سنت *فهرست* خود را تألیف و تدوین کرده است.

باب دوم با عنوان «باب جامع یفیدک اتساع الروایة من جهة الاجازة» (ص ۴۳۸ ـ۴۵۲) سلسلهٔ سند روایت ابن‌خیر به مجموعهٔ تألیفات (به تعبیر ابن‌خیر: «تؤالیف») و گاه روایات بیش از هفتاد تن از مشایخ، فقها و حفّاظ است. به دنبال این باب، ابن‌خیر به تفسیر «الاجازة العامة» می‌پردازد (ص ۴۵۳ ـ ۴۵۵) و محدثانه مقصود از اجازهٔ عامه را بیان می‌کند.

عنوان باب دیگر چنین است: «تسمیة الشیوخ الذین رویت و اجازوا لی لفظاً و خطاً ممن لقیته و من لم ألقه ـ رحمهم الله ـ » که ابن‌خیر در آن مشایخ خود را که از آنان روایت می‌کند و آنان شفاهاً یا کتباً به وی اجازهٔ روایت داده‌اند، به تفکیک محل اقامت آنان (قرطبه، مریه، مالقه، جزیرهٔ خضراء و بلاد دیگر) و نیز به تفکیک آنکه خود آنان را

---

۱. برای نمونه، نک: همان، ص۴۲۷ـ ۴۲۸، ۴۳۷ـ ۴۳۸.

۲. نک: همان، ص ۴۳۳، ۴۳۶.

۳. چنانکه پیداست مؤلفان بسیاری از این فهرست‌ها از معاصران ابن‌خیر در قرطبه و نواحی نزدیک به آن هستند.

دیده یا تنها از طریق نامه از آنان اجازه گرفته، نام می‌برد (ص ۴۵۶ ـ ۴۶۳). این باب را در حقیقت می‌توان **مشیخهٔ** ابن‌خیر به شمار آورد.

چنانکه می‌بینیم، *فهرست ابن‌خیر* بر اساس آمیزه‌ای از موضوع‌محوری، کتاب‌محوری و مؤلف‌محوری تدوین شده و تنظیم چندان یکدستی ندارد. برای نمونه بیشتر بخش‌های اصلی *فهرست* او بر اساس موضوع مرتب شده، اما در این میان بخش دوم فهرست حول محور *مؤطّاء* مالک بن انس ـ که ابن‌خیر پیرو مذهب فقهی او بوده ـ شکل گرفته، و در ذیل کتاب‌های زهد، از تألیفات ابن‌ابی‌دنیا، ابوسعید بن اعرابی، ابوبکر محمد بن حسین اجری و ابوذر عبد بن احمد هروی به طور مستقل یاد شده (ص ۲۸۲ ـ ۳۰۴)[1] و بدین‌گونه ترتیب موضوع ـ مؤلف ملاک قرار گرفته است.

□

فهرست ابن‌خیر از نظر موضوع‌اندکی از *فهرست نجاشی* فراگیرتر است و دقیقاً علوم انسانی ـ در گسترهٔ مفهومی امروزین ـ را دربرمی‌گیرد. تخصص ابن‌خیر در علوم دینی و ادبی به وضوح در *فهرست* او تأثیر نهاده است.

۴. نتیجه‌گیری و تحلیل کلی

اینک به روشنی می‌توان گفت که انواع کتابشناسی‌های کهن در جهان اسلام از نظر روش با یکدیگر تفاوت داشته‌اند. مقایسهٔ انواع مختلف فهرست‌های کهن نشان می‌دهد که در تفاوت میان فهرست‌ها بیش از آنکه بتوان بر مذهب، زمان و مکان فهرست‌نگاران تکیه کرد، باید به نوع مخاطبان و کاربرد فهرست‌ها توجه داشت.

ابن‌ندیم ظاهراً شیعه بوده یا دست کم گرایش‌های شیعی داشته، اما موضوع و روش فهرست‌نگاری او با فهارس شیعی نجاشی و طوسی که در ادامهٔ سنت فهرست‌نگاری محدثان قدیم شیعه نوشته شده‌اند و در حقیقت آخرین حلقه از سنت فهرست‌نگاری محدثان قدیم شیعی به شمار می‌روند[2] متفاوت است. از سوی دیگر، *فهرست* ابن‌خیر

---

۱. نیز، نک: ص ۳۱۸ـ ۳۱۹، که در پایان کتاب‌های نحو از کتاب‌های ابوعلی فارسی فسوی به شکل مستقل یاد می‌کند.

۲. *فهرست* منتجب‌الدین رازی که در قرن ششم به عنوان متمّم *فهرست* طوسی نوشته شده، نه تنها از نظر روش با *فهرست طوسی* کاملاً متفاوت است، بلکه از نظر نوع نگارشی جزء کتاب‌های فهرست به شمار نمی‌رود و باید آن را از زمرهٔ کتاب‌های **تراجم** به شمار آورد.

که نوشتهٔ یک فقیه و محدث سنی مالکی‌مذهب است و آن نیز در ادامه سنت فهرست‌نگاری مخصوص خود نوشته شده، از نظر موضوع و روش فهرست‌نگاری به فهرست‌های نجاشی و طوسی شباهت دارد.

در این روش فهرست‌نگاری، فهرست‌نگار در ذیل هر نام هر مصنف یا اثر، سلسلهٔ سند ـ یا به تعبیر فنی‌تر: طریق روایت ـ کتاب را از خود تا مؤلف ذکر می‌کند. این شیوه که دقیقاً همانند روایت مسند و متصل احادیث است، گرایش محدثانهٔ این نوع فهرست‌ها را نشان می‌دهد. بدین ترتیب، در این روش فهرست‌نگار تنها آثاری را در فهرست خود درج می‌کند که خود آنها را روایت می‌نماید. به همین دلیل است که فهرست‌های نجاشی و ابن‌خیر موضوعی محدود و مرتبط با دانش فهرست‌نگار را دربرمی‌گیرند و فهرستی فراگیر ـ مانند *فهرست* ابن ندیم که همهٔ موضوعات را شامل می‌شود ـ نیستند. از آنجا که فهرست‌نگار اجازهٔ روایت این آثار را از شیخ و استادی در آن رشته گرفته، طبعاً می‌باید آگاهی‌یی از آن موضوع و علاقه‌ای بدان کتاب که آن را روایت می‌کند داشته باشد. همین امر محدودهٔ تخصصی‌تر این فهرست‌ها را نشان می‌دهد. همین‌جاست که روایت یک متن، گرایش عقیدتی فهرست‌نگار را آشکار می‌کند: نجاشی فهرست خود را به آثار علمای شیعه و یا کتاب‌هایی که روایات ائمهٔ شیعه را دربردارد اختصاص می‌دهد، و ابن‌خیر از سویی جایگاهی ویژه برای *مؤطّاء* مالک ـ که خود پیرو مذهب فقهی او بوده ـ قائل می‌شود و از سوی دیگر از هیچ یک از آثار علمای شیعه نام نمی‌برد. چنانکه دیدیم، *فهرست ابن‌خیر* در موضوع نیز همانند *فهرست نجاشی* است و کتاب‌های دینی و ادبی را دربرمی‌گیرد و از جهت گرایش‌های فرقه‌ای نیز هم‌مسلکان فهرست‌نگار در آن ذکر شده‌اند.

ذکر سلسلهٔ سند روایت کتاب، مهمترین ویژگی مشترک فهرست‌های نجاشی و ابن‌خیر، و از منظری پرفایده‌ترین و بااهمیت‌ترین بخش این نوع از کتابشناسی‌ها به شمار می‌آید. ذکر طریق روایت کتاب نه تنها نشانهٔ توجه خاص این نوع از فهرست‌ها به حجیت کتاب‌ها و متون است، فواید جنبی دیگری نیز دارد که امروزه برای ما ارزش بسیاری می‌تواند داشته باشد. از سلسله سندهایی که نجاشی و ابن‌خیر برای روایت کتاب‌ها نقل می‌کنند به خوبی می‌توان سیر انتقال یک کتاب در گذر زمان از یک ناحیه به ناحیه‌ای دیگر، راویان اصلی روایت کتاب مؤلف از او، اختلاف نسخه‌های کتاب و

طریق روایت نسخه‌های مختلف یک اثر را شناخت، به اطلاعاتی از احوال مشایخ پیش از فهرست‌نگار و معاصر با او، سفرهای آنان، استادان و شاگردانشان دست یافت، و به طرق مختلف انتقال یک متن (سماع، قرائت، مناولة، اجازهٔ شفاهی و مکتوب) در ادوار زمانی گوناگون پی برد.[1] برای نمونه تنها از طریق این سلسله سندهاست که ما امروزه از مشایخ و استادان نجاشی آگاهی داریم. این نوع از نگارش‌های فهرستی از همین جهت با رساله‌های **مشیخه** مشابهت می‌یابند.

فهرست ابن‌خیر به نوعی روش *فهرست نجاشی* را نیز تفسیر می‌کند و رمزهای آن را می‌گشاید. مقدمهٔ ابن‌خیر انواع اصطلاحات تحمل متن را شرح می‌دهد، و باب نخست پایان *فهرست* او (ص ۴۲۵ ـ ۴۳۸) نشان می‌دهد که فهرست‌نگار با سند روایت خود از فهرست‌های گذشته در تدوین و تألیف فهرست خود سود می‌جسته است، و باب بعدی آن (ص ۴۳۸ ـ ۴۵۲) گویای رواج اجازهٔ روایت کلی آثار یک مؤلف است. همهٔ این موارد می‌تواند ما را در فهم، تفسیر و شناخت روش نجاشی در فهرستش یاری کند. برای نمونه در فهرست‌های کهن نجاشی و طوسی اصطلاحاتی که در مقدمهٔ ابن‌خیر شرح و تبیین شده‌اند کاربردی اساسی دارند، اما خوانندهٔ ناآشنا با نوع کتابشناسی محدثان شیعی شاید جایگاه و ارزش خاص هریک از این اصطلاحات را درنیابد، حال آنکه مقدمهٔ ابن‌خیر در فهم این اصطلاحات کارگشاست.

با همه این مشابهت‌ها، فهرست‌های نجاشی و ابن‌خیر تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. تفاوت عمده *فهرست ابن‌خیر* با فهرست‌های شیعی نجاشی و طوسی، از جهت شیوهٔ تنظیم است که در بخش‌های عمده‌ای از *فهرست* وی ـ برخلاف فهارس نجاشی و طوسی ـ نظم موضوعی رعایت شده است. از این منظر، ظاهراً *فهرست ابن‌خیر* و سنت فهرستنگاری دانشمندان دینی اسپانیای اسلامی از روش تدوین ابن‌ندیم در

---

۱. برای نمونه‌های فواید کتابشناسانه در فهرست‌های نجاشی و طوسی، نک: مقالهٔ «نگره‌های کتابشناسی در فهرست‌های نجاشی و طوسی»، در باب سوم همین کتاب، ص ۲۰۷ـ۲۳۰. همهٔ نمونه‌های مذکور در این مقاله را در *فهرست* ابن‌خیر نیز می‌توان یافت. تنها برای نمونه اشاره می‌کنیم که ابن‌خیر سلسله سندهای متفاوتی را برای روایت‌های مختلف *مؤطّاء* مالک (نک: *فهرست ابن‌خیر*، ص ۷۷ و ۸۵) و *الجامع الصحیح* بخاری (نک: همان، ص ۹۴ و ۹۷) به دست می‌دهد. خواننده در محدودهٔ صفحات ۷۷ تا ۸۶ از *فهرست ابن‌خیر* انواع فوائد سلسله سندها را ـ که در بالا به آن اشاره کردیم ـ می‌تواند بیابد.

الفهرست تأثیر پذیرفته، حال آنکه *فهرست نجاشی* وسنت فهرست‌نگاری محدثان شیعی در ترتیب فهرست اولویت را به مؤلف می‌داده است. عنوان *فهرست نجاشی* که «فهرست أسماء مصنفی الشیعة» نام دارد به خوبی گویای این شیوهٔ تدوین است.

تقسیم‌بندی ابن‌ندیم که هر **مقاله** از *الفهرست* را به یک موضوع کلی اختصاص داده ودر ذیل آن موضوع کلی علومی را که به نظر وی با یکدیگر قرابت داشته‌اند در کنار هم جای می‌دهد، از این نظر اهمیت دارد که تصور عمومی دانشمندان جهان اسلام دربارهٔ طبقه‌بندی علوم در آن دوره را به نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد در قرن چهارم چه علومی از یک سنخ به شمار می‌آمده‌اند. از کنار هم قرار دادن موضوعات مختلف، می‌توان به قرابت آنها در نظر ابن‌ندیم پی برد. اینکه ابن ندیم در هر **مقاله** برخی **فن** (= علم)ها را در کنار هم قرار می‌دهد، گویای آن است که وی این علوم را از یک رسته می‌دانسته یا ـ دست کم ـ میان آنها قرابتی می‌دیده است. برای نمونه از فهرست وی می‌توان دانست که در روزگار او افسانه‌پردازی، تاریخ‌گویی و نسب‌شناسی از یک سنخ به شمار می‌آمده (موضوعات **فن**های **مقالهٔ** سوم) و فقه و حدیث (موضوعات **فن**های **مقالهٔ** ششم) از یک زمره تلقی می‌شده‌اند. اینکه ابن‌ندیم علوم فقه و حدیث را در یک **مقاله** و روایات تاریخی را با افسانه‌های پیشینیان در یک **مقاله** جای می‌دهد، گویای آن است که دانشمندان اسلامی عصر او حساسیتی را که در باب وثاقت روایات دینی داشته‌اند برای وثاقت روایات تاریخی قائل نبوده‌اند. همین تقسیم‌بندی را در *فهرست ابن‌خیر* نیز می‌توان دید و همان استنباط را از کنار هم قرار دادن علوم مختلف در آن می‌توان کرد؛ افزون بر آنکه ابن‌خیر در ترتیب *فهرست* خود شرافت علوم بر یکدیگر را نیز مدّ نظر داشته است.

این شیوهٔ تدوین ما را به تفاوت مهم‌تری نیز رهنمون می‌شود: *فهرست ابن‌خیر* تنها عهده‌دار حجیت انتساب متن به مؤلف اثر است و از آن فراتر نمی رود و ـ به تعبیری دیگر ـ با ذکر سلسلهٔ سند متصل به مؤلف کار خود را پایان‌یافته می‌انگارد؛ اما فهارس محدثان شیعی (مشخصاً: فهرست‌های نجاشی و طوسی) از وضعیت رجالی مصنف آن (از نظر وثاقت، عقیده، وضعیت فکری و سلامت در ادوار مختلف روایت حدیث) هم سخن می‌گویند و گاه به بیان اعتبار کتاب و روایات آن نیز می‌پردازند، و در واقع

آمیزه‌ای از دانش **کتابشناسی** و دانش **رجال** هستند. به همین دلیل است که فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسی برخلاف *فهرست* ابن‌خیر نظم موضوعی ندارند و بر اساس نام مؤلفان تنظیم شده‌اند. یک نظریهٔ معاصر در حدیث‌شناسی شیعی، با تکیه بر فهارس محدثان قدیم شیعه بر آن است که این نوع خاص از فهرست‌نگاری مختص محدثان قدیم شیعه (در قرن ۴ و ۵) بوده و به قصد بیان اعتبار و **حجیت کتاب‌ها** به کار می‌رفته است،[1] شیوه‌ای که بعدها منسوخ شده و دیگر ادامه نیافته است.

منابع

□ *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، محمدکاظم رحمان‌ستایش ـ محمدرضا جدیدی‌نژاد، قم، ۱۳۸٤ ش.

□ *تاریخ نگارش‌های عربی*، فواد سزگین، ترجمهٔ مؤسسه نشر فهرستگان، تهران، ۱۳۸۰ ش.

□ *تهذیب الاحکام*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳٦٥ ش.

□ حکیم *رازی حکمت طبیعی و نظام فلسفی*، پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸٤ ش.

□ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل ، تهران، ۱۳۸٤ ش.

□ *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷٤ش.

□ «گنجور و برنامهٔ او»، محمدتقی دانش‌پژوه، *حدیث عشق* (به مناسبت بزرگداشت استاد فقید محمدتقی دانش‌پژوه)، دفتر اول، به کوشش نادر مطلبی کاشانی ـ سید محمدحسین مرعشی، تهران، ۱۳۸۱ ش.

□ *الفهرست*، محمد بن اسحاق الندیم، به کوشش محمد رضا تجدد، تهران، ۱۳۹۳ق.

□ *فهرست اسماء مصنّفی الشیعة* (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱٤۲٤ ق.

□ *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اصحاب المصنفین و اصحاب الاصول*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱٤۲۰ ق.

□ *فهرست ماروا عن شیوخه*، محمد بن خیر اشبیلی، به کوشش فرانچسکو کودرا ـ روبرتو تاراگو، به اهتمام زهیر فتح‌الله، بیروت، ۱۳۹۹ ق.

۱. برای آگاهی از این نظریه، نک: باب اول همین کتاب، ص ۳۳ـ۵۹.

□ *فهرست کتاب‌های رازی و نام‌های کتاب‌های بیرونی*، ابوریحان محمد بن احمد بیرونی، تصحیح و ترجمه مهدی محقق، تهران، ۱۳٦٦ ش.

□ *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، علی صدرایی خویی، قم، ، ۱۳۸۲ ش.

□ «فهرستی تازه از میراث مکتوب شیعه»، سید محمد عمادی حائری، *آینهٔ پژوهش*، ش ۹۲، خرداد ـ تیر ۱۳۸٤ ش.

□ *قاموس الرجال*، محمدتقی تستری، قم، ۱٤۱۰ ق.

□ *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، سید حسین مدرسی طباطبایی، دفتر اول، ترجمهٔ سید علی قرائی ـ رسول جعفریان، قم، چاپ دوم، ۱۳۸٦ ش.

۶

متون قرون نخستین: اصالت و تطوّر

اندریاس گورکه
ترجمهٔ علی پاکزاد
ضبط اعلام، ویرایش و نگارش: سید محمد عمادی حائری

اشاره: مقالهٔ حاضر، ترجمهٔ بخشی از فصل نخست تک‌نگاری اندریاس گورکه (Andreas Görke) دربارهٔ *کتاب الاموال* ابوعبید قاسم بن سلّام هروی (۱۵۷ـ ۲۲۴ ق؛ لغوی، دانشمند و مؤلف مشهور متقدم) است[1] که از زبان آلمانی به فارسی ترجمه شده است. گورکه در فصل نخست کتاب، از اصالت *کتاب الاموال* سخن می‌گوید و ـ با توجه به آنکه *کتاب الاموال* متنی از قرون نخستین هجری است ـ این پرسش را مطرح می‌کند که آیا متن کنونی *کتاب الاموال* متعلق به خود قاسم بن سلّام است؟ و اگر نه، تا چه‌اندازه در طول زمان مورد تصرف و تغییر قرار گرفته است؟ به دنبال ارزیابی اصالت *کتاب الاموال*، گورکه در بخش عمده‌ای از فصل نخست کتاب خود (که در شش فصل تدوین شده) به آرای مختلف خاورشناسان در باب اصالت و وثاقت متون قرون نخستین هجری می‌پردازد؛ و با تکیه بر تحقیقات پیشین دربارهٔ تطّورات متون کهن اسلامی و تغییرات و اضافاتی که در طول زمان بر آنها اعمال شده، امکان بازسازی و دستیابی به صورت اولیهٔ آن آثار را به بحث می‌گذارد.

در مقالهٔ پیش‌رو، همین بخش از فصل نخست کتاب گورکه با عنوان «متون قرون نخستین: اصالت و تطوّر» به فارسی برگردانده شده است. به نوشتهٔ او، این بخش «می‌کوشد تا به پرسش‌های مطرح‌شده در باب اصالت آثار قرون نخست اسلامی پاسخ دهد؛ و بدین منظور نقد روش‌شناسیک خاصی را بر نظریات نورمن کالدر عرضه می‌کند. کالدر در کتابش با عنوان *مطالعاتی در آثار فقهی قرون نخستین هجری* (*Studies in Early Muslim Jurisprudence,* Oxford, 1993)، بر آن است که ادبیات کهن یهودی ـ در شکلی که اکنون در اختیار ماست ـ همگی متعلق به یک قرن پس از تاریخی است که برای آنها ادعا می‌شود؛ و همین امر را دربارهٔ آثار اسلامی قرون نخستین نیز صادق می‌داند».[2] با آنکه شواهد

1. *Das Kitāb Al-Amwāl Des Abū 'Ubaid Al-Qāsim B. Sallam (Entstehung Und Überlieferung Eines Frühislamischen Rechtswerkes)*, Andreas Görke, Princeton, The Darwin Press.INC, 2003; 2-21.

۲. همان، ص ۱.

گورکه همگی از آثار سنی است، اما مطالب وی دربارهٔ متون کهن شیعی ــ از جمله متون حدیث شیعه ــ نیز صدق می‌کند. نام مقالهٔ فارسی بر اساس محتوای مقاله انتخاب شده، و چنین عنوانی در متن اصلی وجود ندارد. همچنین بخش‌هایی کوتاه از این نوشتار که به موضوع انتسابِ نادرست یک اثر می‌پرداخت، به دلیل عدم ارتباط با موضوع کتاب حاضرْ در ترجمهٔ فارسی حذف شده است. افزوده‌های درون قلاب نیز ــ که عمدتاً به منظور وضوح بیشتر متن برای خوانندهٔ فارسی‌زبان افزوده شده ــ از نگارنده است.[۱]

۱. کتابت در قرون نخستین اسلامی

بررسی یک اثر از قرون نخستین هجری، بدون در نظر گرفتن دشواری‌های کتابت در آن زمان از سویی و مجادلات طولانی در باب جواز کتابت از دیگرسو، ناممکن است. اگر آثار دو قرن نخست را با آثار قرن سوم مقایسه کنیم، غالباً تفاوت‌های فاحشی میان آنها خواهیم یافت. اغلب آثار دو قرن نخست به صورت نقل قول‌هایی در آثار قرون بعدی دیده می‌شوند؛ اما از قرن سوم آثار متعددی را می‌توان یافت که به صورت کامل برجای مانده‌اند، گو اینکه این آثار نیز به ندرت نسخه‌هایی به خط مؤلف دارند و غالباً از طریق دستنوشته‌هایی از قرن پنجم یا پس از آن به دست ما رسیده‌اند. اینکه دستنوشته‌های مذکور تا چه‌اندازه متن و ساختار اولیهٔ اثر را حفظ کرده‌اند، بحث مستقلی را می‌طلبد. مسألهٔ مهمی که به هنگام بحث از آثار قرون نخست اسلامی باید بدان توجه داشت این است که واژهٔ **کتاب** در آن دوره را نمی‌توان الزاماً به مفهوم حقیقی [و امروزین] آن گرفت؛ بلکه این اصطلاح به هر نوع نوشته‌ای، اعم از دفترها، یادداشت‌ها [ی شخصی]، جزوه‌های درسی و کتیبه‌های یادبود، اطلاق می‌گردید.[۲] این امر را با جستجو در تاریخچهٔ کاربرد واژهٔ **کتاب** می‌توان دریافت.

[به عنوان یک قاعدهٔ کلی] می‌توان پذیرفت که آثاری که [از آغاز] به عنوان یک **متن** تدوین نشده و به مسائل آموزشی محدود مانده‌اند، در گذر زمان بیش از دیگر متون تغییر یافته و اصالت خود را از دست داده‌اند. اما جای این پرسش هست که یک **متن** در چه مرحله‌ای و به دست چه کسی ویرایش شده و شکل نهایی خود را یافته است؟

---

۱. همین‌جا از آقای سید علی آقایی که ترجمهٔ این بخش از کتاب گورکه را پیشنهاد کردند سپاسگزاری می‌کنم.

2. Sellheim, “ Kitāb”, 207.

برای دانشمندان مسلمان نیز انتساب یک اثر به یک نویسنده مسألهٔ ساده‌ای نیست. برای نمونه، ابن‌ندیم [م ح ۳۸۰] در *الفهرست* توضیحات روشنی در باب تاریخچهٔ پیدایش و تحریرهای برخی متون می‌آورد؛ و ابن‌حجر [م ۸۵۲] نیز در *المعجم المفهرس* اذعان می‌کند که مستدرکات یا روایت‌های مختلفی از یک متن وجود دارد.[۱] وانگهی ابن‌حجر میان **کتاب عن فلان** با **کتاب لفلان** تفاوت می‌نهد.[۲] ظاهراً او **کتاب لفلان** را برای آن دسته از متون به کار می‌برد که از آغاز در شکل کتاب پدید آمده و توسط خود مؤلف تدوین شده‌اند، اما **کتاب عن فلان** را دربارهٔ آثاری که از سوی شاگردان مؤلف تدوین شده، یا روایت‌های متفاوت متعددی از آنها موجود بوده و یا آنکه خلاصه‌ای از آنها در آثار بعدی یافت شده است. بررسی‌های جزیی‌تر، به احتمال بسیار این امر را تأیید می‌کنند.

در برخی موارد، تاریخ ادبیات اسلامی اطلاعاتی در باب گونه‌های مختلف یک **متن** یا ویراست‌های گوناگون آن به دست می‌دهد؛ اما از آنجا که این آثار بی‌تردید پس از نوشته‌های ابن‌ندیم یا ابن‌حجر پدید آمده، محتمل است که ـ برخلاف نوشته‌های ابن‌ندیم یا ابن‌حجر ـ به قصد توجیه نسخه‌های متفاوت ساخته شده باشند.

چنانکه گفتیم، واژهٔ **کتاب** گسترهٔ وسیعی از معانی را در برمی‌گیرد؛ با این همه، هنوز استدلال شوئلر در خور تأمل است. هنوز ـ چنانکه باید و شاید ـ به تفاوت میان تنظیم مواد درسی با تألیف **کتاب** (در مفهوم امروزین آن) توجه نشده است.[۳] در یک ارزیابی انتقادی از اصالت آثار قرون نخست هجری، به نظریهٔ لِدِر بازمی‌خوریم. وی در بررسی نمونه‌ای که سند آن به عدی بن حاتم ختم می‌شود، تفاوت‌هایی را که در گونه‌های متضاد، انتساب‌های نادرست و اصلاحات وجود دارد نشان می‌دهد.[۴] با این همه لدر معتقد است که «اصلاحات و تغییراتی که توسط علما (کسانی که که کارشان تحقیق در اصالت متون بوده) یا حتی نسخه‌برداران صورت گرفته را نباید در حکم اصلاحات و

---

۱. برای شواهد این ارجاع، نک: بخش ۳ همین مقاله («تحول متن در سیر انتقال از نسلی به نسل دیگر»، ص ۲۶۵).

۲. نک: *المعجم المفهرس*، بندهای ۳، ۴، ۵، ۶، ۷ (برای **کتاب لفلان**) و بندهای ۹، ۱۳، ۱۴ (برای **کتاب عن فلان**).

3. Schoeler , " Die Frage …", 213.

4. Leder, *Das Korpus al-Haitam b. 'Adi*, 53-139.

تغییرات ادوار بعد تلقی کرد».[۱] او در عین حال تأکید می‌کند که «متنی که از یک مؤلف مشخص است و ما [امروزه] آن را اثری کامل می‌دانیم، در آغاز توسط شاگردی [از شاگردان مؤلف] شکل گرفته که به سلیقهٔ خود ـ و به احتمال قریب به یقین به قلم خود ـ آن را سامان داده است. این امر البته به معنای ساختگی بودن متن مذکور نیست».[۲] لنداو تسرون در ذیل این مطلب می‌نویسد: «ظاهراً در قرن سوم و حتی شاید پس از آن، راویان و مصححان مجاز بودند که در متن تصرف کنند و نظرات و اطلاعات خود را به آن بیفزایند، بدون آنکه به این امر اشاره کنند».[۳]

نیازی نیست که در اینجا از صحت گفته‌های لدر و تسرون، چه از نظر عمومیت آن و چه از این نظر که در کدام مرحله چنین تغییراتی رخ داده، اطمینان یابیم. در ذیل، با ارائهٔ شواهدی بیشتر نشان خواهیم داد که یک اثر با وجود چه تغییراتی، سندیت خود را حفظ می‌کرده است.

۲. شواهدی از تغییرات متن

شواهد زیر از کتاب‌های رجال و تراجم اسلامی برگرفته شده و بعضاً مورد بحث علمای مسلمان نیز قرار گرفته‌اند. تعداد این شواهد بسیار زیاد است و این نوشته مدعی استقصای کامل آنها نیست. در اینجا، شواهد را بر اساس انواع مختلف تغییرات تقسیم‌بندی می‌کنیم. این تقسیم‌بندی صرفاً در حد یک آزمون است؛ چراکه به هنگام بررسی این آثار این پرسش مطرح می‌شود که «نسخه‌های این آثار چگونه و تا چه‌اندازه‌ای مورد تصرف و تغییر قرار گرفته‌اند؟» این همان موضوعی است که در علوم اسلامی در باب آن بسیار بحث کرده‌اند. این امر در این گفتار نیز ـ آنجا که به بررسی شواهد می‌پردازیم ـ نشان داده خواهد شد. هرچند شمار قابل توجه شواهد مزبور گویای آن است که تصرف در نسخه‌ها موضوعی فرعی نیست، نباید چنین پنداشت که این تصرفاتْ در اصل سندیت این متون خدشه‌ای وارد کرده است. بحث ما تنها در باب انواع گوناگون چنین تغییراتی است، و آثاری که دچار هیچ تغییر و تصرفی نشده‌اند را نباید از نظر دور داشت.

---

۱. همان، ۱۰ و بعد.

۲. همان، ۱۱.

3. Landau- Tasseron, " On the Reconstruction of Lost Sources" , 8.

[الف] استدراکات

استدراک پدیده‌ای است که غالباً به وضوح [از متن اصلی] قابل تشخیص است. در بیشتر موارد شناخته‌شده، استدراک‌ها صرفاً مکمّل [متن اصلی] به حساب می‌آیند.

برای نمونه، باید از *تفسیر* مقاتل بن سلیمان (م ح ۱۵۰ ق) یاد کرد که به روایت هذیل بن حبیب (م پس از ۱۹۰ ق) در اختیار ماست، و هذیل در برخی موارد روایاتی از دیگران را به متن *تفسیر مقاتل* افزوده است؛[1] همچنین نقل قول‌هایی از مراجع بعدی، مانند فراء (م ۲۰۷) و ثعلب (م ۲۹۱)، را [در این متن] می‌توان یافت.[2] حسین بن حسن [مروزی] (م ۲۴۶) روایات استادش را به *کتاب البرّ و الصلة* عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱) افزوده،[3] و به *کتاب الزهد* ابن‌مبارک نیز برخی روایات دیگر او را اضافه کرده،[4] [و] یحیی بن صاعد (م ۳۱۸) [همین] اثر را با روایات استادان خود تکمیل نموده است.[5] ابن‌حجر نسخه‌ای از *کتاب الطهور* ابوعبید (م ۲۲۴) را معرفی می‌کند که شامل افزوده‌هایی از محمد بن یحیی مروزی بوده است.[6] *کتاب فضائل القرآن* خلف بن هشام مقری (م ۲۲۹) در روایت معروف ابن‌حجر دربردارندهٔ اضافاتی از ادریس بن عبدالکریم (م ۲۹۲) به نقل از استادانش است.[7] ابن‌حجر عبدالعزیز بن احمد کتّانی (م ۴۶۶) را به عنوان کسی که برخی مطالب را به *کتاب النوادر* تمّام بن محمد رازی (م ۴۱۴) افزوده معرفی می‌کند.[8]

با این همه، گاه افزوده‌ها به روشنی [از متن اصلی] قابل تشخیص نیستند. نسخهٔ

---

1. *GAS*, I, 37
2.Wansbrough, *Quaranic Studies*, 143.

۳. ابن‌حجر، *المعجم المفهرس*، بند ۲۳۳. اصولاً پیش از بسیاری از روایات مسند، می‌باید حسین بن حسن را به عنوان مؤلف در نظر گرفت.

۴. ابن‌حجر می‌نویسد: «و فیه زیادات المروزی (= الحسین بن الحسن) عن ابن‌المبارک» (البته قاعدتاً پس از «عن» می‌باید کلمه «غیر» را نیز افزود که به اضافات پس از ابن‌مبارک اشاره دارد). این اضافات احتمالاً به گونه‌ای روشن مشخص شده بودند، زیرا ابن‌حجر آشکارا به تمایز آنها با متن اصلی پی برده است. نک: ابن‌حجر، *المعجم المفهرس*، بند ۲۵۶.

۵. همان‌جا.

۶. همان، بند ۹۶.

۷. همان، بند ۳۵۷.

۸. همان، بند ۴۴۰.

کتاب المغازی واقدی (م ۲۰۷) محفوظ در کتابخانهٔ وین، شامل روایاتی از ابن‌اسحاق است؛ و از آنجا که در این نسخه و نسخه‌های دیگر متن نامی از مؤلف آن نیست، می‌توان حدس زد که این افزوده‌ها می‌باید از کاتبان ادوار بعدی باشند.[۱] در *کتاب الناصب و المنصوب* ابوعبید (م ۲۲۴) نیز افزوده‌های بعدی را ـ یا به وضوح و یا بر اساس برخی نشانه‌ها ـ می‌توان یافت.[۲] کتاب التاریخ **خلیفة** بن‌خیّاط (م ۲۴۰) شامل روایاتی مسند از بقیّ بن مخلد (م ۲۴۰) است. این اضافات گاه با عبارت **قال البقیّ** مشخص گردیده‌اند[۳] و در بقیهٔ موارد با ذکر اسانید ـ بدون اشاره‌ای دیگر ـ به متن اصلی افزوده شده‌اند؛[۴] با این همه به نظر می‌رسد که این اضافات [نیز] از دوران **بقیّ** باشند.[۵]

[ب] تدوین اثر توسط شاگردان

دست کم در برخی موارد، تنظیم اثر از خود مؤلف نیست. این امر یا به تغییرات کاتبان بعدی برمی‌گردد و یا اینکه مؤلف [اساساً] خود متن نهایی اثر را آماده نکرده است. اینجاست که این پرسش مطرح می‌شود که «آیا در این تنظیم متأخر، متن اثر نیز مورد تغییر قرار گرفته است؟» [و اگر چنین است،] «تا چه‌اندازه‌ای؟» [به این نمونه‌ها بنگرید:]

احتمالاً مقدمهٔ *العقد الفرید* اثر ابن‌عبدربّه (م ۳۲۸) از مؤلف نیست. بخش‌هایی در دنبالهٔ این مقدمه هست که قاعدتاً نباید می‌بود. افزون بر این، متن این کتاب در شکل کنونی‌اش شامل افزوده‌های مشخص‌شده‌ای است که احتمالاً یکی از شاگردان ابن‌عبدربّه آنها را فراهم آورده است. و بالأخره در درآمد اثر نیز مواردی این چنین دیده می‌شود که البته توسط کاتبان بعدی مشخص شده‌اند.[۶]

مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱) تنها در روایت ابوبکر قطیعی (م ۳۶۸) از عبدالله بن

---

1. Landau- Tasseron, " On the Reconstruction of Lost Sources", 7.

2.Muranyi, Rezension von J. Burton (ed. /comm.) , *Abū 'Ubaid Al– Qāsim B. Sallam's K. an-Nāsih wa-l-mansūh*, 266.

۳. برای نمونه، نک: خلیفة بن خیّاط، *التاریخ*، ۲۱۴،۲۱۶، ۲۱۸.

۴. همان، ۲۲۶، ۲۵۷.

5. *Landau- Tasseron*, " On the Reconstruction of Lost Sources" , 7f: قس.

6. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, 33 - 36.

احمد [بن حنبل] (م ۲۹۰) به دست ما رسیده؛ که دست کم برخی از روایات آن را عبدالله ـ فرزند احمد بن حنبل ـ تنظیم کرده است (= رتّب) نه خود احمد بن حنبل.[۱]

مصنّف عبدالرزاق [صنعانی] (م ۲۱۱) قطعاً امروزه در شکل اصلی آن در دست ما نیست و این پرسش از قدیم‌الایام مطرح بوده که آیا این متن مورد [بازنگری و] ویرایش قرار گرفته است؟ بخش عمدهٔ این کتاب با سندی از [اسحاق بن ابراهیم] دَبَری (م ۲۸۵) همراه است و بنابراین به سال‌ها پس از مرگ عبدالرزاق و به دو نسل پس از او تعلق دارد. متن کنونی، تلخیصی از بخش‌های گوناگون اثر اولیه را با اسناد مختلف ارائه می‌دهد.[۲]

کتاب النوادر ابومِسْحَل (م ح ۲۳۰ یا پس از آن)[۳] احتمالاً نخست توسط ابوعمر الزاهد (م ح ۳۴۵) تنظیم شده که خود شامل اضافاتی از کاتبان دورهٔ ابومسحل بوده است. بائور احتمال می‌دهد که ابومسحل اساساً قصد انتشار این اثر را نداشته است.[٤]

المدوّنة سحنون بن سعید (م ۲۴۰) نیز اثری است که تدوین نهایی آن از مؤلف اثر نیست. کالدر سحنون را به عنوان شخصیت اصلی در نظر می‌گیرد که غالب مطالب [متن] به او راجع‌اند، اما شکل کنونی اثر از وی نیست، بلکه به احتمال در طول سال‌ها بازنگری و تحریر پدید آمده که از حدود سال ۲۵۰ قدیمتر نیست.[۵] مورانی که بررسی‌ها و نتیجه‌گیری‌های کالدر را مورد تردیدهای اساسی قرار داده، در این مورد به او حق می‌دهد و حتی تا آنجا پیش می‌رود که تحریر اولیهٔ کل اثر را به چهارصد سال قبل نسبت می‌دهد که بر اساس نسخه‌های شناخته‌شده، توسط شاگردان گردآوری و تدوین شده است.[٦]

---

۱. ابن‌حجر، *المعجم المفهرس*، بند ۴۷۶. افزون بر این، ابن‌حجر به اضافاتی از عبدالله و قطیعی نیز اشاره دارد.

2. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 53f : مخصوصاً .

۳. تاریخ وفات ابومسحل محل بحث است. نک:

Bauer , *Das Pflanzenbuch des Abū Hanifa ad -Dīnawarī* ,135 ؛ نیز: زرکلی، *الاعلام*، ۴/ ۱۸۲.

4. Bauer, *Das Pflanzenbuch*, 135 - 137.
5. Calder, *Studies*,17.
6. Muranyi, “Die frühe Rechtsliteratur” ,232 f.

ونزبرو بر اساس عناصر سؤال برانگیز و نامتجانس *تفسیر* سفیان ثوری (م ۱۶۱)، آن را اثری می‌داند که بر مبنای آرای دوره‌های بعدی تنظیم شده است.[۱]

ابن‌حجر نسخه‌ای از *مسند* سلیمان بن داود طیالسی (م ۲۰۴) را معرفی می‌کند که بعدها برخی از مشایخ اصفهان بر اساس روایات یونس بن حبیب (م ۲۶۷) از سلیمان بن داود تدوین کرده‌اند.[۲] به نظر یوینبل، همهٔ سنن به طور کامل از اثری که متعلق به یک کاتب بعدی است استخراج شده است.[۳]

[ج] تقریرات درسی

تقریرات درسی یک استاد می‌تواند بعدها در زمرهٔ آثار او قرار گیرد.

از این دید، *افعل من کذا* اثر ابوعلی بغدادی (م ۳۵۶) احتمالاً تقریرات شاگرد وی ـ زبیدی (م ۳۷۹) ـ از درس‌های اوست. به هر صورت، با قاطعیت می‌توان گفت که این کتاب پیرامون موضوعاتی است که پس از زمان بغدادی درگرفته و صرفاً کتابی از او نیست؛ با آنکه ابن‌خیر وجود موضوعات بعدی را محتمل می‌شمارد.[٤]

[د] روایت‌های متفاوت یک اثر

شواهدی که در زیر آمده‌اند، گویای تغییرات اندکی در یک متن هستند، اما شواهدی را عرضه می‌کنند که باب بحث از تاریخ اتمام اثر را باز می‌گذارد.

چنانچه شاگردان تقریرات مختلف از یک متن را به صورت نسخه‌ای درآورده باشند، به وضوح نمی‌توان نسخه‌های متفاوت متن را از یکدیگر تشخیص داد. گاه اختلافاتی میان **روایت**‌های مختلف یک متن یافت می‌شود، روایت‌هایی که بعضاً خود مؤلف آنها را بازبینی کرده است.

ابن‌اسحاق (م ۱۵۰) نخستین کسی است که کتابی مدوّن در باب جنگ‌های پیامبر(ص) نوشته است (*مغازی*). امروزه غالباً **روایت** ابن‌هشام از این کتاب مورد استفاده است.

---

1. Wansbrough, *Quranic Studies*, 137.

افزون بر این، *تفسیر* سفیان ثوری شامل مطالبی است که توسط ابوحذیفة (م ۲۴۰) افزوده شده است (همو، همان، ۱۴۴؛ ابن‌حجر، *المعجم المفهرس*، بند ۳۶۷).

۲. ابن‌حجر، *المعجم المفهرس*، بند ۴۸۱.

3. Juynboll, "New Perspectives in the Study of Early Islamic Jurisprudence? ", 359.

4. Sellheim, "Abu 'Ali al-Qālī. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überhefe rung am Beispiel von Sprichwörtersammlungen", 368 - 370.

ابن‌هشام خود تصریح می‌کند که در روایت خود تغییرات و اختصاراتی را اعمال کرده است. مقایسهٔ روایت‌های دیگر اثر با روایت ابن‌هشام، نشان‌دهندهٔ اختلافات چشمگیر آنها با یکدیگر است؛ به گونه‌ای که این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان متنی واحد از این اثر را بازسازی کرد؟[۱] توجیه شوئلر دربارهٔ اختلاف روایت‌های این اثر منطقی است. او می‌گوید: «ابن‌اسحاق پس از ثبت مکتوب اثر، آن را در مجالس شفاهی خود [به گونه‌های متفاوت] به شاگردانش انتقال داده است».[۲] همین امر [احتمالاً] در نسل‌های بعدی از شاگردان او و شاگردان شاگردان وی نیز ادامه یافته است.[۳] شوئلر در باب *کتاب المغازی*، ایدهٔ حد وسط **یادداشت‌های شخصی** و **اثر نهایی** را مطرح می‌کند و برای ایضاح این هدف، اصطلاح **ادبیات علمی از مدرسه‌ای به مدرسهٔ دیگر** (Wissenschaftliche Literatur der Schule fur die Schule) از یکدیگر را وام می‌گیرد.[٤] در این تردیدی نیست که با وجود تحریر نهایی اثر توسط ابن اسحاق، نسخه‌های مختلف آشکارا با یکدیگر تفاوت دارند. در کنار نسخه‌های مختلف کتاب ابن‌اسحاق که به روایت شاگردان وی بازمانده،[۵] اصلاحاتی عمدی که از سوی دیگران در متن اعمال شده نیز دیده می‌شود. بدین‌گونه، [از سویی] ابن‌هشام مطالبی را که نادرست یا بی‌اهمیت می‌پنداشته از کتاب حذف کرده،[٦] و [از سوی دیگر] یونس بن بکیر برخی مطالب را از کتاب‌های سنن دیگر بدان افزوده است.[۷]

شکل نهایی *المؤطّاء* در حدود سال ۲۷۰ در قرطبه شکل گرفت.[۸] تاریخ‌گذاری کالدر در باب این اثر و آثار مشابه، مورد انتقادهای جدی قرار گرفته است؛[۹] اما احتمالاً مقصود کالدر به درستی فهمیده نشده است. هوی‌لاند می‌گوید که « ادعای کالدر آن

1. al-Samuk, *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Iṣhāq*, 80, 162; Muranyi, " Ibn Iṣhāq's K. al-Maġāzī in der riwāya von Yūnus b. Bukair" , 269.
2. Schöeler, "Die Frage …" , 212.
3. Schöeler, " Weiteres zur Frage …" , 39.
4. Schöeler, *Charakter und Authentie*, 42, Anm 109.

۵. همان، ۴۹.

۶. همان، ۵۰.

۷. همان‌جا.

8. Calder, *Studies*, 37.
9. Siehe Dutton, Rezen von N. Calder, *Studies*; Muranyi, " Die frühe Rechtsliteratur Zwischen Quellenanalyse und Fiktion" ; Motzki, " The Prophet and the Cat. On Dathng Mālik's Muwaṭṭa' and Legal Traditions".

نیست که المؤطّاء پیش از سال ۲۷۰ وجود نداشته، بلکه منظور وی این است که صورت کنونی این کتاب در این تاریخ شکل گرفته است».[۱] هوی‌لاند در عین حال اشاره می‌کند که نسخه‌هایی از *المؤطّاء* وجود دارد که از نظر محتوا با نسخهٔ بعدی خود مالک مغایر است.[۲] اینجاست که [می‌توان گفت] اختلاف روایت‌های *المؤطّاء* بعضاً به خود مالک برمی‌گردد. در طول سالیان، این اثر بارها [توسط مالک] تدریس شده و احتمالاً در طی این دوره‌ها به سادگی از سوی مالک مورد تجدیدنظرهای اساسی قرار گرفته است.

تفسیر مجاهد بن جبر (م ۱۰۴) به صورت دستنوشتی با عنوان «کتاب التفسیر عن ورقاء بن عمر (م ۱۶۰) عن ابن‌ابی‌نجیح (م ۱۳۲) عن مجاهد» یافت شده است. مقایسهٔ متن این اثر با نقل‌هایی که از *تفسیر* مجاهد در آثار دیگر هست، نشان‌دهندهٔ اختلافات فاحشی است که امکان بازسازی متن اولیهٔ مجاهد را ـ اگر واقعاً خود او متن نهایی آن را سامان داده باشد ـ منتفی می‌سازد.[۳]

کتاب التعریب یحیی بن معین (م ۲۳۳) [نیز] توسط شاگردش ابن‌ندیم تدوین شده است.[٤]

نسخه‌های [یک] متن تا حد زیادی از یکدیگر متمایزند؛[۵] [اما] **روایت**هایی که ابن‌حجر از *کتاب السنن* ابوداود سجستانی (م ۲۷۵) ـ یکی از **صحاح سته** [اهل سنت] ـ ذکر می‌کند، چندان از یکدیگر تفکیک نشده‌اند. با وجود این، در یک روایت برخی **ابواب** اسقاط شده و در روایت دیگر پنج **کتاب**.[٦]

---

1. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 38, Anm 23.
2. Muranyi, " Die frühe Rechtsliteratur", 230.
۳. مطالب *تفسیر* مجاهد صرفاً از مجاهد نیست؛ بلکه از میان ۲۱۳۸ روایت، در حدود ۱۷۰۰ روایت آن از مجاهد است و دست کم ۴۳۹ روایت دیگر افزوده‌هایی از ابن‌ابونجیح، ورقاء و کاتبانی چون آدم بن ابی‌إیاس (م ۲۲۰) و ابراهیم بن حسین (م ۲۸۱) هستند. برای بحثی تفصیلی دربارهٔ **تفسیر عن مجاهد**، نک:
Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muǧāhid b. Ǧabrs*; Leemhuis, " Ms. 1075 tafsīr of the Cairene Dār al-Kutub and Muǧāhid's Tafsīr", "Origins and Early Development of the tafsīr Tradition".
۴. ابن‌ندیم، *الفهرست*، ۲۸۷.
5. Leder, " Grenzen der Rekonstruktion alten Schrifttums nach den Angaben im Fihrest", 26.
۶. ابن‌حجر، *المعجم المفهرس*، بند ۳.

۳. تحوّل متن در سیر انتقال از نسلی به نسل دیگر

برخی از متون در سیر انتقال از یک نسل به نسل بعدی دچار تغییرات قابل توجهی شده‌اند. این که یک متن تا چه‌اندازه در گذر زمان دستخوش تصرف و تغییر شده، مسأله‌ای جنجال‌برانگیز است که ما بدان بازخواهیم گشت.

تفسیر محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶)، هم به نظر ونزبرو و هم به عقیدهٔ ریپین، تا حد زیادی مورد تصرف و تغییر شکل قرار گرفته است. این اثر به روشنی پس از فراء (م ۲۰۷) پدید آمده است.[1] متن این اثر، مطابق با نسخه‌ای که ابن‌حجر معرفی می‌کند، دست کم شامل مطالبی است که توسط محمد بن مروان [سدّی] (م ح ۱۸۹) و هشام بن عبیدالله (م ۲۲۱) بدان افزوده شده است.[2] شوئلر در بررسی سلسله اسناد پس از کلبی ـ که از یهودیان مدینه بوده ـ به این نتیجه می‌رسد که مطالبی که پس از سلسله سند **کلبی** > **ابوصالح** > **ابن‌عباس** صرفاً در *تفسیر کلبی* یافت می‌شود، در منابع دیگر پس از کلبی که انتظار می‌رود وجود ندارد. در برخی موارد اضافات بعدی را می‌توان مشخص کرد. بر اساس شکل کنونی کتاب، آن را از اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم تاریخ‌گذاری کرده‌اند، اما این استنباط هم وجود دارد که محتوای این تفسیر دربردارندهٔ موضوعاتی است که به کلبی یا دست کم هم‌نسلان وی تعلق دارد.[3]

کتاب الخراج ابویوسف (م ۱۸۲) معمولاً قدیمترین اثر فقهی در شکل یک کتاب مدوّن به شمار می‌رود.[4] کالدر در برابر این عقیدهٔ پذیرفته‌شده موضع گرفته و *کتاب الخراج* را در شکل کنونی‌اش، اثری از احمد بن عمر خصاف تلقی می‌کند.[5] حتی اگر انتساب اثر به خصاف را نپذیریم، این را می‌توان پذیرفت که ابن‌یوسف متنی بسیار کوتاه را با عنوان *رسالة فی الخراج* نوشته (همچنان‌که در *فهرست* آمده) و بعدها در یک سیر طولانی، این اثر به شکل امروزی‌اش درآمده است.

۴. نسبت‌هایی محل بحث

در برخی موارد، تعیین مؤلف یک اثر معرکهٔ اختلاف میان تراجم‌نگاران است. *کتاب*

1. Wansbrough, *Quranic Studies*, 133; Rippin, " Studing Early Tafsīr Texts", 321.
۲. ابن‌حجر، *المعجم المفهرس*، بند ۴۰۵.
3. Schöller, " Sīra and Tafsīr: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina", 42 - 44.
4. Schöeler, " Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift In den ersten islamischen Jahrhunderten", 18.
5. Calder, *Studies*, 105-106.

العین از جملهٔ این آثار است. غالباً از خلیل بن احمد (م ۱۷۵ تا ۱۶۰) بـه عنـوان مؤلـف *کتاب العین* نام می‌برند؛[1] اما مطالبی در این کتاب هست که نشان مـی‌دهـد ایـن اثـر در شکل کنونی‌اش نمی‌تواند از خلیل بن احمد باشد. به نظر می‌رسد که بخش اعظـم ایـن اثر از لیث بن مظفر (احتمالاً م پیش از ۲۰۰) است.[2] شوئلر احتمال مـی‌دهـد کـه *کتـاب العین* با خلیل بن احمد آغاز شده و بخش‌های اصلی آن برگرفته از نظریات اوسـت، بـا این همه باید لیث بن مظفر را به عنوان مؤلف متن در نظر گرفت.[3] وی احتمال می‌دهـد که لیث بن مظفر به عمد این ساختار را برای اثر برگزیده تـا *کتـاب العـین* را بـه عنـوان اثری از خلیل بن احمد انتشار دهد.[4]

۵. نتایج نهایی

شواهدی که یاد کردیم، نشان می‌دهد که **کتابشناسی** و **نسخه‌شناسی** آثار قـرون نخـستین هجری کاری آسان نیست.

آنچه امروزه به عنوان نسخهٔ خطی اثری از یک نویسندهٔ [متقدم] در دسـت اسـت، ـ اگر دستنوشتهٔ خود او نباشد ـ می‌تواند دستخوش تغییرات بسیاری شده باشد. هرگـاه از متنی که نسخهٔ دستنوشتهٔ مؤلف از آن را در اختیار نداریم بحث می‌کنیم، می‌باید احتمال وقوع تغییراتی در آن را مدّ نظر داشـته باشـیم. ایـن تغییـرات مـی‌توانـد در شـکل‌هـای گوناگون، مانند: تصرف در متن، تلخیص، تکمیل، تغییر ساختار و یا تحریـر دیگـری از متن مؤلف، رخ داده باشد. در مواردی که دستنوشته‌های اثر بـا یکـدیگر تفـاوت دارنـد، می‌توان بر اساس همین تفاوت‌ها آنها را دسته‌بندی کرد.

ما بر سر یک دوراهی هستیم: اصالت آثار قرون نخـستین را بپـذیریم یـا آنهـا را رد کنیم؟ آیا سخن گفتن از متون قرون نخستین هجری با اتکا به دستنوشته‌هایی که در قرن پنجم و ششم و یا پس از آن کتابت شده‌اند، کاری صحیح است؟ آیا چاپ متنـی کـه در **روایت**هایی با اختلافات فاحش به دست ما رسیده، درست است؟ آیا انتشار آثـاری کـه

1. Schöeler, " Wer ist der Verfasser des Kitāb al-'Ain?", 16.

۲. همان‌جا.

۳. همان، ۴۲.

۴. همان، ۲۲.

در قالب و محتوایی غیراصیل به دست ما رسیده شایسته است؟ بار دیگر باید بر این نکته تأکید ورزید که این آثار در شکل دستنوشته‌هایی متفاوت به دست ما رسیده‌اند و اختلافات آنها به دستنوشته‌های آنها بازمی‌گردد.[۱]

همسانی میان دستنوشته‌ها، گویای آن است که محتوای متون با دقت و امانت به نسل‌های بعدی منتقل شده‌اند؛ بنابراین نباید اصالت این متون کهن را یکسره زیر سؤال ببریم. باید نظر برتون را ـ با آنکه غیر قابل اعتنا جلوه داده می‌شود ـ صحیح بدانیم، آنجا که در نقد نظرات کالدر می‌نویسد: «هر یک از این متون دورهٔ میانه، تاریخی منقّح داشته که می‌باید تحلیل عادلانه‌ای از آن ارائه کرد».[۲]

پس با آثاری که نسخه‌ای به خط مؤلف از آنها در دست نداریم چه باید کرد؟ باید تفاوتی اصولی میان متونی که در شکل نسخه‌های خطی به دست ما رسیده و متونی که به صورت نقل قول‌هایی با سلسلهٔ سند باقی مانده قائل شد. متون دستهٔ دوم مشکلات خاص خود را دارند. مؤلفانی که به نقل قول از آثار پیشین می‌پردازند، ممکن است آن متون را با عقاید و علایق خود هماهنگ کرده باشند. [اینجاست که] باید به انگیزه‌شناسی مؤلفان بعدی پرداخت. بدین ترتیب، برای یک متن کهن می‌باید احتمالات زیر را در نظر گرفت:

یک. تحریر نهایی **متن** از خود مؤلف است؛ با این همه بعداً و در روند آموزش اثر، مؤلف پذیرای برخی تغییرات و اصلاحات در آن شده است.

دو. مؤلف هیچ متنی را خود شخصاً تألیف نکرده؛ بلکه تنها یادداشت‌هایی را به قصد تدریس فراهم آورده و بعداً همان‌ها را به عنوان یک اثر عرضه کرده است .

سه. **متن** از خود مؤلف نیست، بلکه نوشتهٔ شاگردان اوست. ممکن است که **متن** بر اساس یادداشت‌های استاد (مؤلف) یا تقریرات شخصی شاگردان از دروس او نوشته شده باشد.

چهار. **متن** را بعدها دیگران بر اساس نقل قول‌های پراکنده‌ای که از اثر اولیه در متون بعدی باقی مانده تدوین کرده‌اند.

---

۱. نک: ۵۲ و بعد، از کتاب شوئلربا عنوان *Charakter und Authentie*، که دربارهٔ سیرهٔ ابن هشام بحث می‌کند.

2. Burton, “Reconsidering the Timetable of Early Islam”, 461.

پنج. شاگردان مؤلف یا کاتبان بعدی **متن**، بعضی از نظرات مخالف با نظر مؤلف را پذیرفته و آن را در **متن** اعمال کرده‌اند، یا بحث مؤلف را ادامه داده‌اند، و یا نظرات و آرای دیگران را ـ البته با مشخص ساختن آنها ـ به **متن** افزوده‌اند.

شش. نظرات و سلایق کاتبان، در سیر انتقال **متن** وارد آن شده است.

۶. متن ثابت و متن متحول

هنگامی که به مجادلات پیرامون [اصالت] آثار اسلامی قرون نخستین (آثاری که به صورت کامل از طریق دستوشته‌ها به دست ما رسیده‌اند، نه آثاری که باید آنها را از طریق نقل‌هایی که در آثار بعدی باقی مانده بازسازی کرد) می‌نگریم، می‌توانیم دو نگاه متفاوت را از یکدیگر تمیز دهیم: در یکسو کسانی هستند که معتقدند متون کهن بدون هیچ گونه تغییر چشمگیری از طریق منابع موثق انتقال یافته و به دست ما رسیده‌اند؛[1] و در سوی دیگر کسانی قرار دارند که معتقدند بسیاری از این متون در گذر زمان دستخوش تغییرات و اعمال نظرهای دیگران شده‌اند. بسیاری از مناقشات جدی سال‌های اخیر پیرامون همین مسأله است. نسخه‌شناسی سزگین در یک سوی طیف و نسخه‌شناسی کالدر و ونزبرو در سوی دیگر آن جای می‌گیرد. اما در میانهٔ این دو نگاه نظرات و روش‌های معتدل‌تری نیز وجود دارد که اینک بدان‌ها می‌پردازیم.

فؤاد سزگین در *تاریخ نگارش‌های عربی* (*Geschichte des Arabischen Schrifttums*) به این نکته اشاره می‌کند که در قرون نخستین هجری آثاری تألیف شده‌اند که بدون هیچ تغییر قابل توجهی به نسل‌های بعدی منتقل گردیده‌اند؛ از این رو بر اساس نقل قول‌هایی که از این متون در آثار بعدی باقی مانده، می‌توان آنها را **بازسازی** کرد. بدین ترتیب، او معتقد است که ـ برای نمونه ـ «همگی تفاسیر قرآنی را از طریق نقل قول‌های بعدی می‌توان به دست آورد»،[2] مثلاً *تفسیر* مجاهد بن جبر را از طریق نقل

---

۱. نگاه کنید به منابع مقاله‌های زیر از شوئلر:

"Die Frage …" ; "Weiteres zur Frage …" ; "Mündliche Thora und Ḥadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion" ; "Schreiben und Veröffentlichen" ;

همچنین کتاب زیر از همو:

Charakter und Authentie, 166 -170.

2. *GAS*, I, 19.

قول‌های *تفسیر* طبری.[۱] به نظر او، «مطالبی که از منبعی نقل شده (اعم از نقل کامل، نقل گزینشی یا ...)، بدون هیچ‌گونه تغییری در متن و همانند متون حدیث نقل گردیده است».[۲]

روتر در بررسی نسخه‌های آثار مدائنی، به وضوح محتاطانه عمل کرده و نشان داده است که ـ مثلاً ـ نقل‌های طبری از مدائنی با نقل‌های **خلیفة** بن خیّاط از او، اختلافات فاحشی با یکدیگر دارند.[۳] در عین حال، روتر به تغییرات و بسط مطلب‌های خود مدائنی نیز اشاره می‌کند؛[۴] و بازسازی متن مدائنی از روی نقل قول‌های بعدی را در مواردی مشخصْ ممکن می‌داند. نتیجه آنکه در برخی موارد، از جمله مواردی که احتمالاً از *کتاب فتوح خراسان* برگرفته شده، کتاب طبری متن مدائنی را عیناً محفوظ نگاه داشته است.[۵]

موتسکی با بررسی *مصنّف* عبدالرزاق به این نتیجه می‌رسد که *مصنّف* به تدوین نهایی نرسیده و متن کنونی این اثر ترکیبی از بخش‌های مختلف اثر در **روایت**‌های متفاوت است و تنظیم جداگانهٔ بخش‌ها از عبدالرزاق نیست؛ وانگهی مطمئن نیستیم که متن کنونی *مصنّف* کامل باشد و محتمل است که بخش‌های تنظیم‌شده تلخیصی از متن اصلی *مصنّف* باشند.[۶] با این همه، موتسکی این نتیجه را [نیز] می‌گیرد که متن‌هایی از *مصنّف* که به طور جداگانه انتقال یافته‌اند، به صورتی گسترده متن اصلی عبدالرزاق را به نمایش می‌گذارند.[۷]

شوئلر در نوشتهٔ خود در باب **نقل شفاهی** و **نقل مکتوب**، میان مراحل مختلف **متن** تفاوت قائل شده است. این مراحل از یادداشت‌های مَدْرسی تا اثری ویراسته برای عرضه به خوانندگان را شامل می‌شود.[۸] او معتقد است که آثار ویراستهٔ مدوّن، بدون تغییرات به [نسل‌های بعدی] منتقل شده‌اند.[۹]

---

1. *GAS*, I, 20.
2. Sezgin, *Abū Mihnaf*, 41, Anm 2.
3. Rotter, " Zur Überlieferung …", 118 f.

۴. همان، ۱۱۴.

۵. همان، ۱۲۲.

6. Motzki, *Die Anfänge*, 55 f; "The Author and his Work in Early Islamic Literature", 7.
7. Motzki, *Die Anfänge*, 65 f, 61 f.
8. Schöeler, "Die Frage …" ; "Weiteres zur Frage …" ; "Schreiben und Veröffentlichen" ; *Charakter und Authentie*,166 -170 : مخصوصاً .
9. Schöeler, " Wer ist der Verfasser des Kitāb al-'Ain?", 24, 42.

به عکس وی، ونزبرو آغاز کتابت متون عربی را پس از سال ۲۰۰ تخمین می‌زند.[1] این بدان معنا نیست که پیش از آن نشانه‌هایی برای نگارش وجود نداشته، اما کتابت متون قرآنی و ادبی به نظر او از این تاریخ آغاز شده است.[2]

کالدر که بیش از دیگران تحت تأثیر ونزبروست،[3] نقطه‌های آغاز **فقه** را نیز از سال‌های آغازین قرن سوم می‌داند.[4] کالدر حتی معتقد است که آثاری مانند *صحیح بخاری* (م ۲۵۶) و *صحیح مسلم* (م ۲۶۱) نیز یک قرن پس از مرگ مؤلفانشان شکل نهایی خود را یافته‌اند. کتاب او موجب شده که باب بحث **تاریخ‌گذاری** متون فقهی همچنان مفتوح بماند. وی با نوشتهٔ خود مسألهٔ بسط و توسعهٔ فقه اسلامی را از نو مطرح کرده؛ و به همین دلیل است که ملچرت کتاب او را مهمترین اثر دهه‌های اخیر در این موضوع معرفی می‌کند.[5]

منابع[6]

□ ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی، *المعجم المفهرس*، [به کوشش م. ش. أمریر المیادینی]، بیروت، ۱۹۹۸ م.

□ ابن‌ندیم، محمد بن اسحق، *کتاب الفهرست*، به کوشش [ر.] تجدد، بیروت، ۱۹۸۸م.

□ خلیفة بن خیّاط، *التاریخ*، به کوشش ا. ض. العُمری، نجف، ۱۹٦۷ م.

□ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۹۵ م.

□ Bauer. T., *Das Pflanzenbuch des Abū Hanifa ad – Dīnawarī. Inhalt Aufbau*, Quellen, 1988.

□ Burton. J., "Reconsidering the Timetable of Early Islam", Rezensionsartikel zu N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, in: *JAOS* [= *Journal of the American Oriental Society*], 115 (1995), 453-462.

□ Calder. N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993.

□ Hoyland. R. G., *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evalutation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997.

1. Wansbrough, *Quaranic Studies*, 144.

۲. همان‌جا.

3. Calder, *Studies*, ix.

۴. همان، ۱۹۹.

5. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Low*, xxv.

۶. فهرست منابع از کتابنامهٔ پایان کتاب گورکه، استخراج و تنظیم شده است.

□ Juynboll. G. H. A., "New Perspectives in the Study of Early Islamic Jurisprudence?" Rezension von H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, in :*Bibliotheca Orientalis*, 49 (1992), 357-364.

□ Landau-Tasseron. E., " On the Reconstruction of Lost Sources" in: Lawrence I. Conrad (Hrsg.), *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Prespectives*, Princeton, 2003.

□ Leder. S., *Das Korpus al-Haitam b. 'Adi (st. 207/822), Herkunft, Überliferung, Gestalt früher Texte der ahbār Literatur*, Frankfurt am Main, 1991.

□ " Grenzen der Rekonstruktion alten Schrifttums nach den Angaben im Fihrest", in: *Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur. Beiträge zum 1.Johann Wilhelm Fück-Kolloquium (Halle 1987)*, Wiesbaden, 1996, 21-31.

□ Leemhuis. F., "Ms. 1075 tafsīr of the Cairene Dār al-Kutub and Muğāhid's Tafsīr", in: *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europ'eenne des Arabisants*, Ed. Peters. R, Leiden, 1981, 169-180.

□ ———, "Origins and Early Development of the tafsīr Tradition" in: Rippin. A (Hrsg.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, 1988, 13-30.

□ Melchert. C., *The Formation of the Sunni Schools of Low, 9 th-10 th Centuries C. E.*, Leiden-NewYork-Köln, 1997.

□ Motzki. H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1991.

□ ———, " The Prophet and the Cat. On Dathng Mālik's Muwatta' and Legal Traditions", in: *JSAL* [= *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*], 22, (1998), 18-83.

□ Muranyi. M., "Die frühe Rechtsliteratur Zwischen Quellenanalyse und Fiktion", Rezensionsartikel zu N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, in: *Islamic Law and Society*, 4 (1997), 224-241.

□ ———, " Ibn Ishāq's K. al-Magāzī in der riwāya von Yūnus b. Bukair. Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte" in: *JSAL* [= *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*] , 14 (1991), 214-275.

□ ——— (Rez.) J. Burton (ed. /comm.), *Abū 'Ubaid Al-Qāsim B. Sallam's K. an-Nāsih wa-l-mansūh*, WdI 31(1991), 264-269.

□ Rippin. A., " Studing Early Tafsīr Texts", in: *Der Islam*, 72 (1995), 310-323.

□ Rotter. G., " Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madā'inis in Tabarīs Annalen", in: *Oriens*, 23-24 (1974), 103-133.

□ al-Samuk. S., *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq. Eine synoptische Untersuchung*, Frankfurt am Main, 1978.

□ Schöeler. G., *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin-New York, 1996.

□ ———, " Die Frage der schriftlichen oder mündlicen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", in: *der Islam*, 62 (1985), 201-230.

□ ———, "Mündliche Thora und Hadīt: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", in: *der Islam*, 66 (1989), 213-251.

□ ———, "Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten", in: *der Islam*, 69 (1992), 1-43.

□ ———, "Weiteres zur Frage oder mündlicen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", in: *der Islam*, 66 (1989), 38-67.

□ ———, " Wer ist der Verfasser des Kitāb al-'Ain?", in: *Zeitschrift für arabische Linguistik*, 38 (2000), 15-45.

□ ———, "Sīra and Tafsīr: Muhammad al-Kalbī on the Jews of Medina", in: Motzki. H. (Hrsg.), *The Biography of Muhammad: the Issue of the Sources*, Leiden. Boston. Köln, 2000, 18-48.

□ Sellheim. R., "Abu 'Ali al-Qālī. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überheferung am Beispiel von Sprichwörtersammlungen" in *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Festschrift für Bertold Spuler*, Hrsg. Von H. R. Roemer und A. Noth, Leiden, 1981, 362-374.

□ —, " Kitāb", in: EI2 [= *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden und London, 1960], V: 207-208.

□ Sezgin. U., *Abū Mihnaf, Ein Beitrag Zur Historiographie der Umaiyadischezeit*, Leiden, 1971.

GAS: Sezgin. F, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967.

□ Stauth. G., *Die Überlieferung des Korankommentars Muǧāhid b. Ǧabrs*, Diss.Giessen, 1969.

□ Wansbrough. J., *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977.

□ Werkmeister. W., Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-'Iqd al-farīd des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih (246/860-328/940). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte, Berline, 1983.

۷

خاورشناسان و بازسازی متون حدیث: مروری بر پژوهش‌های خاورشناسان در بازسازی منابع حدیثی کهن

سید علی آقایی

اشاره: در بازسازی متون کهن حدیث، نمی‌توان از پژوهش‌های حدیث‌پژوهان غربی و انگاره‌های طرح‌شده از سوی آنان چشم پوشید؛ چرا که تحقیقات حدیثی آنان ــ که در سیر تاریخی خود دربردارندهٔ آرا و نظریاتی متفاوت است و طیفی از نظرات افراطیِ خاورشناسانی مانند گلدتسیهر، شاخت و ونزبرو تا آرای محتاط‌تر و معتدل‌تر کسانی همچون موتسکی را شامل می‌شود ــ به مسألهٔ بازسازی منابع کهن حدیث نیز کشیده شده است. افزون بر این، عمدهٔ پژوهش‌ها و برخی از راهکارها که حدیث‌پژوهان مسلمان در باب اصالت متون متقدم و بازسازی متون مفقود کهن ارائه کرده‌اند، در برابر آرای حدیث‌پژوهان غربی ــ به ویژه نسل‌های نخست آنان ــ پدید آمده است. در این زمینه، به طور خاص باید از فؤاد سزگین (محقق مسلمان ترک که پژوهش‌های خود را به زبان آلمانی منتشر می‌کند) نام برد که کوشیده است از طریق کشف و بازسازی منابع مفقود کهن به اصالت متون متقّدم بپردازد. هرچند شواهد، تحقیقات و انگاره‌های حدیث‌پژوهان غربی، تقریباً یکسره بر منابع حدیثی اهل سنت مبتنی است که به احادیث نبوی نظر دارند و به دورهٔ پیش از امامان شیعه و عصر رواج کتابت حدیث راجع‌اند، اصول کلی آنها ــ به ویژه در باب بازسازی متون کهن حدیث ــ بر منابع حدیثی شیعه نیز قابل تطبیق است. مقالهٔ حاضر، گزارشی از عمده‌ترین مسائل و مهمترین نظرات و انتقادات خاورشناسان در ارتباط با بازسازی منابع حدیثی کهن به دست می‌دهد؛ و با استناد به مهمترین پژوهش‌های حدیث‌پژوهان غربی در این باب، بر این نکته تأکید می‌ورزد که برای بازسازی مطمئن و قابل اعتماد از یک منبع مکتوب کهنْ می‌باید از تحلیل تؤامان اسناد و متن بهره برد و به صِرفِ تحلیل اسناد بسنده نکرد.

۱. دو روش در تاریخ‌گذاری روایات

اطلاع ما از دو قرن نخست اسلامی مبتنی بر منابعی است که غالباً قدمت آنها به پیش از قرن سوم هجری نمی‌رسد. با این حال، چنین به نظر می‌رسد که این منابع از قطعاتی کهن‌تر تشکیل شده‌اند که چندین طبقه از علما آنها را نقل کرده و نهایتاً در یک مجموعهٔ روایی (= جامع حدیثی) گرد آمده‌اند. به واسطهٔ منابع متأخر می‌توان این را دریافت که جوامع روایی کهن‌تر در قرن دوم یا حتی قرن نخست هجری تدوین شده بودند، منابعی که جز عنوان آنها و نام مؤلفانشان چیزی از آنها برای ما باقی نمانده است. از آنجا که ناگزیر باید به منابع متأخر ـ که تنها منابع موجودند ـــ اعتماد کرد، همواره با این پرسش مواجهیم که آیا این منابع واقعاً مشتمل بر مطالب منابع کهن‌ترند؟ برای پاسخگویی به این سؤال، دو روش در پیش رو داریم:

[۱] از روش‌های **تحلیل محتوایی** متون کمک بگیریم؛ یعنی با مقایسهٔ گزارش‌های مختلف یک متن، به تغییراتی که در جریان روایت پدید آمده پی ببریم؛

[۲] با بهره‌گیری از اسناد روایات، راهی به متون کهن‌تر ـ که امروزه در اختیار ما نیست ـ بیابیم.

روش نخست که بر شناخت دوره‌هایی که آثار در آنها به وجود آمده‌اند و بررسی عناصر جدید در پیوند با هر یک از این دوره‌ها مبتنی است، گذشته از دشواریْ نتایج قابل مناقشه‌ای را نیز در پی داشته است.[۱] اما روش دوم هم کارآمدتر و هم نتایج آن مقبول‌تر به نظر می‌رسد؛ چرا که بسیاری از منابع متأخر برای هر قطعه از متن که نقل می‌کنند، زنجیره‌هایی از راویان یا دست کم نام شخصی که گفته شده متن از او اخذ

---

۱. این روش به طور افراطی از سوی جان ونزبرو و سپس پاتریشیا کرون و مایکل کوک به کار بسته شده است. برای نمونه، نک:

Wansbrough, 76–9; P. Crone & M. Cook, *Hagarism*; M. Cook, *Mohammad*, 63–7; P. Crone, 223-25.

برای اطلاع بیشتر از روش‌شناسی پیشگفته و مناقشات دربارهٔ آن، نک:

Koren & Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", 87-107;

[ترجمهٔ سید رحیم راستی‌تبار، ص ۲۵ ـ ۵۳]؛ نیز:

Motzki, "Introduction," in: *The Biography of Mohammad*, xiii–xiv; A. Leites, "*Sira* and the Question of Tradition", 50-1.

شده است، به دست می‌دهند. بدیهی است که پیش‌شرط این شیوه آن است که زنجیره‌های راویان از اساس ساختگی نباشند.[۱]

۲. محققان غربی و اسانید متون اسلامی

دانشمندان غربی پیش‌تر در قرن نوزدهم به احتمال کارآیی اسانید برای **بازسازی منابع کهن‌تر** پی برده بودند. اینان که عموماً در زمینهٔ تاریخ اسلام تحقیق می‌کردند، با بهره‌گیری از تجربه‌های حاصل از مطالعات کتاب مقدس، به **بازسازی** منابع کهن علاقه‌مند شدند؛ و البته برای این کار بهترین منابع، یعنی *تاریخ الرسل و الملوک* محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰) و *فتوح البلدان* بَلاذُری (م ۲۷۹)، را برگزیدند. در این آثار، برای هر گزارش تاریخی یک اسناد تدارک دیده شده است. دانشمندان غربی با بررسی اسانید کتاب‌ها و جستجوی راویان مشترک، مطالب جامعان متقدّم، نظیر: ابن‌اسحاق (م ۱۵۰)، ابومخنف (م ۱۵۷)، سیف بن عمر (م ۱۸۰)، واقدی (م ۲۰۷) و مدائنی (م ۲۲۸) را شناسایی کردند. بسیاری از دانشمندان تاریخ صدر اسلام در مجموع این روش را قبول داشتند، هرچند برخی جزئیات در کاربرد آن محل بحث و مناقشه ماند. این روش همچنین در دیگر زمینه‌های مطالعات اسلامی نظیر تفسیر، ادبیات و حدیث نیز به کار گرفته شد.[۲] از جوامع حدیثی، تا کنون تنها *الجامع الصحیح* بخاری (م ۲۵۶) و *مُصنَّف* عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱) به‌طور نظام‌مند با این روش مورد بررسی قرار گرفته‌اند.[۳]

گرچه به کارگیری اسانید برای **بازسازی منابع کهن‌تر**[۴] در میان حدیث‌پژوهان غربی

---

۱. برای تفصیل بیشتر در این باره، نک:

Motzki, "Introduction," in: *Hadith: Origins and Developments*, xxxiii-xli;

[و ترجمه و تلخیص آن در: «حدیث‌پژوهی در غرب»، ص ۷۷۸ ـ ۷۷۹].

۲. برای فهرستی از این تحقیقات در حوزه‌های مختلف تاریخ اسلام، ادبیات و تفسیر قرآن، نک:

Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", 243-4, n. 150-2.

۳. نک:

Sezgin, *BulÀârî'nin kaynaklari hakkinda ara¢tirmarlar*, Istanbul, 1956; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*; idem, "The *MuÒannaf* of ÝAbd al–RazzÁq al–ÒanÝÁnÐ as a Source of Authenetic *aÎÁdÐth* of the First Century A.H", 1-21.

۴. برای بررسی تحقیقات پیشین در این زمینه، نک:

Landau-Tasseron, "On the Reconstruction of Lost Sources".

در کل مقبول افتاده است، دربارهٔ جزئیات آن اختلاف نظر بسیاری هست؛ مانند اینکه **بازسازی یک منبع** یعنی چه؟ این روش چگونه باید به کار بسته شود؟ این روش تا چه زمانی ما را عقب می‌برد؟ در ادامهٔ مقاله، این پرسش‌ها ـ که قاعدتاً با یکدیگر مرتبطند ـ و پاسخ‌هایی که محققان غربی بدان‌ها داده‌اند را مرور خواهیم کرد.

۳. سزگین و پیشنهادی برای بازسازی منابع مکتوب

برای نخستین بار، فؤاد سزگین مدعی شد که نه تنها می‌توان منابع مکتوب کهن را از طریق اسانید روایات‌شان در منابع متأخر بازسازی کرد، بلکه می‌توان آن را در سطحی وسیع به کار بست. مدعای وی مبتنی بر این نظریه است که از آغاز در کنار نقل حدیث به طور شفاهی، سند مکتوب نیز مورد توجه بوده و اسنادها حاوی نام مؤلفان بوده است.[۱] او برای اثبات مدعای خویش به دو دسته از ادلّه استناد جسته است:

[۱] او نخست می‌کوشد ثابت کند تصور شفاهی بودن حدیث، پنداری نادرست است که در دورهٔ معاصر پدید آمده است. وی بدین منظور روایات و گزارش‌هایی از تاریخ صدر اسلام را گردآورده که نشان می‌دهند نگارش حدیث در میان صحابه و تابعین رواج داشته است.[۲] [۲] مسألهٔ دیگری که وی بر آن تأکید می‌ورزد، روش‌های نقل حدیث ـ اصطلاحاً: طرق تحمّل حدیث ـ است که به نظر او در فهم و تبیین سیر تحوّل نگارش حدیث بسیار راهگشاست. او با گردآوری شواهدی از روایات بر آن است تا نشان دهد که طرق تحمل حدیث برای تابعین و نسل‌های پس از ایشان شناخته‌شده بوده است.[۳]

افزون بر این، به نظر سزگین، از هشت روش انتقال حدیث (سماع، قرائت، اجازه، مناوله، کتابت، اعلام، وصیت، وجاده)،[۴] فقط در دو مورد (یعنی: **سماع** و **قرائت**) از بر کردن و **نقل شفاهی** میسر بوده است؛ و این اخبار نشان می‌دهند که در نیمهٔ دوم قرن نخست و نیمهٔ نخست قرن دوم مواردی که در آنها صرفاً به **سماع** و **قرائت** توسل جسته

۱. سزگین، *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج۱، ص ۱۰۳، ۱۱۷.
۲. همان، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۷.
۳. همان، ص ۱۰۷ـ ۱۱۰.
۴. قس: همان، ص ۱۰۲.

می‌شده، کم بوده و غالباً در کنار آنها شیوه‌های **مکاتبه** و **مناوله** و مانند آنها نیز به کار می‌رفته است.[۱] به نظر او، اعتبار فرایند نقل حدیث اساساً با نگارش متون و اجازهٔ نقل آنها از سوی مؤلف یا راوی‌یی که متون از او دریافت شده‌اند یا با بهره‌گیری از منابع مکتوب بدون اجازه، تضمین می‌شده است. وی معتقد است که غالباً گونهٔ خاص نقلْ در تعابیر به کاررفته انعکاس یافته است.[۲]

سزگین تأکید می‌کند که اسنادها به هیچ روی دلالت بر روایات شفاهیِ صرف ندارند، بلکه در آنها از مؤلفان و راویان مجاز کتاب‌های کهن نام برده شده است و این موضوع با مقایسهٔ میان کهن‌ترین کتاب‌های موجود در حوزهٔ حدیث و جوامع حدیثی که بعدها گرد آمده‌اند، قابل اثبات است.[۳] حتی می‌توان معلوم کرد که ترتیب مواد و فصل‌بندی آثار در دوره‌های بعد تا چه حد مأخوذ از کتاب‌های متقدّمی است که از آنها نقل قول شده است.[۴] از این‌رو، وی در *تاریخ نگارش‌های عربی* روش زیر را ـ که خود یک‌بار دربارهٔ *صحیح* بخاری و بار دیگر دربارهٔ بخشی از *تاریخ* طبری به کار بسته بود ـ[۵] پیشنهاد می‌کند:

«نخست، همهٔ اسانید مذکور در یک جامع حدیثی را برحسب نام آخرین راوی مرتب می‌کنیم. سپس در میان آخرین راویان، اسانید آنان که تکرار شده است، بررسی می‌کنیم و در طبقات بعدی به دنبال نام‌های مشترک دیگر می‌گردیم. واپسین نام از این میان نام مؤلف منبعی است که در جامع حدیثی از آن استفاده شده است. مثلاً اگر نام‌های راویان فقط در طبقهٔ نخست یکی باشد و سپس نام‌ها مختلف شوند، نخستین نام، مؤلف منبع مورد استفاده را نشان می‌دهد. هرگاه نام‌ها تا طبقهٔ دوم یا سوم و طبقات دیگر مشترک باشد، این بدان

---

۱. همان، ص ۱۱۰.

۲. همان‌جا.

۳. همان، ص ۱۱۹.

۴. مثلاً بخاری عملاً تنها به تلخیص حدود دویست کتاب از نسل پیش از خود پرداخته که همگی نشان‌دهندهٔ تکاملی گسترده در روش نظام‌دهی به مواد بوده‌اند، ولی مُسلم ظاهراً روش فصل‌بندی متعلّق به نسل پیش از خود را پذیرفته ولی مواد را تاجای ممکن از کهن‌ترین منابع برگرفته است (همان، ص ۱۲۲ـ ۱۲۳).

۵. نک:

Sezgin, *Buìârî'nin kaynaklari hakkinda araçtirmarlar*; idem., "Islam tarihinin kayanagi olmak bakimindan hadis'in ehemmiyeti", 31-5.

معناست که نخستین نام‌های مشترک نام‌های راویان است ولی واپسین نـام مـشترک پـیش از تنوع نام‌ها، نام مؤلف منبع است».[۱]

او یادآور می‌شود که امروزه با منابع کهنی که در اختیار داریم، امکان بررسی درستی این روش بیش از پیش فراهم شده اسـت.[۲] تـا آنجـا کـه بتـوانیم در اسـنادهای جوامـع حدیثی متأخر، صاحبان کتاب‌های کهن‌تر را کـه امـروز در دسـت اسـت بازشناسـیم یـا بتوانیم از اطلاعات دیگری در این باره سود ببریم، خواهیم توانست مؤلفان منـابع مـورد استفاده در اسنادها را شناسایی کنیم. با این حـال، گـاهی اوقـات اسـانید دقیقـاً روشـن نمی‌کنند که منبع مکتوبی که مؤلف جامع حـدیثی متـأخر از آن بهـره گرفتـه چـه بـوده است. مثلاً در اسناد «إسماعیل [بن ابی‌اویس] > مالک > ربیعـة بـن ابـی‌عبـدالرحمن > یزید بن خالد»، می‌توانیم احتمال دهیم که [۱] بخـاری از ایـن طریـق از کتـاب *مؤطّـاء* مالک بهره برده و در نتیجه متن مندرج در *مؤطّاء* را مشخص کنیم، [۲] بخاری از کتـاب اسماعیل بن ابی‌اویس اقتباس کرده که خود از *مؤطّاء* مالک بهره برده است، [۳] بخـاری از کتاب ربیعهٔ بن ابی‌عبدالرحمن به تحریرِ **اسماعیل از مالک** بهـره بـرده اسـت.[۳] نمونـهٔ دیگر، اسناد زیر است که مکرراً در *صحیح* بخاری دیـده مـی‌شـود: عبـدالله بـن محمـد [مُسندی] (م ۲۲۰) > عبـدالرزاق [صـنعانی] (م ۲۱۱) > مَعمَـر [بـن راشـد] (م ۱۵۳) > همّام [بن مُنَبِّه] (م ۱۳۰) > ابوهریره (م ۵۸). به گفتهٔ سزگین، روشن اسـت کـه همگـی اینان جز ابوهریره[۴] ـ که او هم مآخذ مکتوبی داشته است ـ صاحب کتاب بوده‌اند و آثار

۱. همو، *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. وی نمونه‌هایی از این دست آورده که نشان می‌دهد چگونه می‌توان با اسـتفاده از اسـانید پرتکـرار و مقایسه با متون کهنی که به دستمان رسیده است، منابع کتاب‌های متأخر نظیـر *تـاریخ* و *تفـسیر* طبـری، و *أغانی* ابوالفرج اصفهانی را معلوم ساخت (همان، ص ۱۱۹). با اینکه وی اذعان دارد اسنادهای منفـرد به ندرت دارای نشانه‌هایی در این خصوص است، با این حال مواردی از اسانید منفرد که حاوی چنـین اطلاعاتی هستند، ذکر کرده است (همان، ص ۱۱۹ـ ۱۲۰).

۳. همان، ص ۱۲۰.

۴. موتسکی (“Dating Muslim Traditions”, 244 - 45) یادآور می‌شود که بنابر قاعـدهٔ سـزگین انتظـار می‌رفت که سزگین ابوهریره را به عنوان مؤلّف منبع برگزیند، زیرا ابوهریره آخرین نـامی اسـت کـه آن اسانید در آن مشترک‌اند. اما با کمال تعجب سزگین چنین نمی‌کند و اظهار می‌دارد که همـهٔ افـراد ایـن اسناد مؤلف [کتاب] اند، جز ابوهریره. درحالی‌که به نظر محمـد حمیـدالله (*صـحیفة همّـام بـن مُنبـّة*، ص ۶۰) *صحیفه* گردآوری ابوهریره است که به همّام املا شده است.

همگی جز عبدالله بن محمد مُسندی در اختیارند و همهٔ احادیث با اسناد فوق را می‌توان در *مصنَّف* عبدالرزاق و *صحیفهٔ* هَمّام بازیافت و بخشی از آنها نیز در *جامع* مَعمَر مندرج است. حال ممکن است بخاری مستقیماً از *صحیفهٔ* همّام بهره برده باشد و دیگران راوی *صحیفه* باشند، یا اینکه بخاری از کتاب استاد خود عبدالله بن محمد بهره برده باشد که مستقیماً از *صحیفه* اقتباس کرده یا از کتاب عبدالرزاق که *صحیفهٔ* همّام منبع بی‌واسطه یا با واسطهٔ آن بوده است.[۱]

۴. نقد خاورشناسان غربی بر روش پیشنهادی سزگین

روش پیشنهادی سزگین برای بازسازی منابع کهن‌تر برمبنای منابع متأخر، بحث و مناقشهٔ فراوانی در میان دانشمندان غربی برانگیخت. انتقادات عمدتاً ناظر به سه پیش‌فرض سزگین بود:

نخست در باب این دیدگاه سزگین که می‌گوید فرایند نقل عموماً براساس متون مکتوب بوده و نام‌های مذکور در اسانیدْ مؤلفان یا راویان متون مکتوب‌اند، مناقشه شد که نتیجهٔ آن بحث‌هایی مفصل دربارهٔ نقش نقل شفاهی و نقل کتبی در طول قرون نخست هجری بود. حاصل این بحثِ پرثمر این شد که تفسیر سزگین از فرایند نقل به عنوان نقل صرفِ کتاب‌ها، بسیار مبهم است؛ بلکه این نقل را باید بر حسب نظام آموزشی جاری در آن عصر فهمید که در آن هر دو گونهٔ شفاهی و کتبیِ انتقال اطلاعاتْ اثرگذار، و احتمالاً بسته به زمان، منطقه، عالِم و موضوع متفاوت بوده است و نباید یک نوع از این فرایند را به سایر انواع تعمیم داد.[۲]

دوم آنکه این دیدگاه سزگین که طرق تحمل حدیث در اسانید عیناً گونهٔ نقل حدیث را منعکس می‌سازد ـ همان‌طور که در کتاب‌های مصطلح‌الحدیث تعریف شده‌اند ـ، در حالت تعمیم‌یافته‌اش محل تردید است. نشان داده شده است که این

---

۱. همان‌جا.

2. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 246;

برای گزارشی تحلیلی از این بحث و تحقیقات خاورشناسان و حدیث‌پژوهان غربی در این باره، نک:

Motzki, "Introduction," in: *Hadith Origins and Developments*, xxix_xxxi;

و تلخیص آن در «حدیث‌پژوهی در غرب»، ص۷۷۷ ـ ۷۷۸.

موضوع، دست کم دربارهٔ قرن دوم هجری که اغلب جوامع متقدّم در آن پدید آمده‌اند، عموماً صادق نیست.[۱]

و سوم اینکه به نظر می‌رسد سزگین دربارهٔ اعتبار نقل، و درنتیجه احتمال بازسازی منابع مفقود بر مبنای جوامع متأخر، مبالغه کرده است.[۲] این تصور که روایاتی که اسانید آنها شامل مؤلف شناخته‌شدهٔ کتابی (در موضوعی مشابه با روایات مورد بحث) هستند لزوماً بخش‌هایی از آن کتاب مفقود را در قالب اصلی‌اش بازتولید می‌کنند، مغالطه‌آمیز است و چندان موجّه به نظر نمی‌رسد. به عبارت دیگر، این فرض درستی نیست که بپنداریم مؤلّف یک کتاب هیچ مطلبی جز آنچه در کتابش آورده نقل نکرده و درس نداده است. محتمل‌تر آن است که فرض کنیم این متون به جامعی متقدّم، اما نه لزوماً به مُصنَّف شناخته‌شدهٔ او، بازمی‌گردد.[۳]

همچنین بعید نیست که روایات موجود در یک مصنّف توسط راویان بعدی ویرایش و اصلاح شده باشند. مثلاً این ادعای سزگین که روایات بخاری با اسناد یادشده در فوق که از طریق همّام بن مُنَبِّه به ابوهریره می‌رسد آن روایات را همان گونه که در *صحیفهٔ* همّام بوده‌اند در اختیار ما می‌گذارند، تنها یک احتمال است. احتمال دیگر ـ که چندان

---

1. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 247;
برای بحث بیشتر، نک: Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, 101_۱۰۴.

۲. نمونه‌ای از این بازسازی دربارهٔ بخشی مفقود از *سیرهٔ* ابن‌اسحاق به نام *کتاب المبتدأ* انجام شده است:
Gordon Darnell Newby, *The Making of the Last Peophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*.
لورنس کُنراد در مقاله‌ای که به منظور مرور این کتاب نوشته است، پاره‌ای ملاحظات روش‌شناختی دربارهٔ روش بازسازی به‌کارگرفته‌شده در این کتاب به دست داده که دربارهٔ موارد مشابه آن ـ ازجمله روش پیشنهادی سزگین ـ نیز صادق است. نک:
Conrad, "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues", 258_۲۶3.
[ترجمهٔ سید علی آقایی، در: باب سوم همین کتاب، ص ۲۹۱-۳۰۲]. همچنین برای جمع‌بندی مسائلی که باید هنگام تلاش برای بازسازی منابع کهن‌تر لحاظ شوند، نک: Leder, 3_۱۴ .

3. Conrad, "Recovering Lost Texts", 259; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 246;
[ترجمهٔ سید علی آقایی، در: باب سوم همین کتاب، ص ۲۹۱-۳۰۲].
برای بحث مبسوط در این باره، نک:
Motzki, "The Author of his Work in Islamic Literature of the First Ceturies. The Case of ÝAbd al_RazzÁq's MuÒannaf", 171_۲01.

هم بعید نیست ـ این است که آن روایات در جریان نقل دستخوش تغییر شده باشند؛ زیرا نمی‌دانیم که بخاری متن مدوَّن همّام را در چه قالبی در اختیار داشته است: در قالب اصلی که از طریق مَعمَر، عبدالرزاق و مُسنَدی نقل شده، یا در قالبی کمابیش به‌هم‌ریخته و بازچینی‌شده در کتاب‌های شخصیِ هر یک از این سه راوی؟ اما سزگین این سؤال را چندان جدی نگرفته است، زیرا او بر این باور است که روایات بخاری با اسناد یادشده در فوق، به‌هرحال از *صحیفهٔ* همّام اخذ شده‌اند. او می‌پندارد که آنها با دقت نقل شده‌اند، قطع نظر از اینکه برای تشکیل جوامع بزرگتر با دیگر روایات تلفیق شده باشند یا نه.[1]

۵. موتسکی و اصلاح روش سزگین: تحلیل ترکیبی اسناد و متن

نقایص کار سزگین بدان معنا نیست که اسانید در کل برای بازسازی منابع کهن بی‌فایده‌اند. اما شواهد بیشتری لازم است تا مؤید نتایجی قرار گیرد که از اسامی موجود در اسانید استخراج شده‌اند. هارالد موتسکی کوشیده است روش سزگین در بازسازی منابع کهن را اصلاح کند.[2] او در این راه، علاوه بر سند در جستجوی معیاری دیگر بوده که بتوان با آنْ نقل صحیح را از نقل جعلی تمیز داد. وی با پژوهشی دربارهٔ یکی از متون حدیثیِ قدیمی (متعلق به نیمهٔ دوم قرن دوم) نشان می‌دهد که چندین معیار این‌چنینی در دست است که شناسایی مهم‌ترین منابعِ آن کتاب و نیز منابعِ منابعِ آن را برای ما ممکن می‌سازد.

موتسکی در *مبادی فقه اسلامی*، از اسانیدی که در *مُصنَّف* عبدالرزاق (م ۲۱۱) یافت می‌شوند برای بازیابی منابع کهن‌ترِ آن بهره گرفته است. وی بدین منظور اسانید روایات مشایخ حدیثی عبدالرزاق را که در منابع متأخر به‌عنوان مؤلف کتاب‌هایی از سنخ *مُصنَّف* عبدالرزاق یاد شده‌اند، تحلیل کرده است. وی نمونه‌ای از ۳۸۱۰ روایت *مصنَّف* را برگزیده (تقریباً ۲۱٪ از روایات کتاب) و با بررسی آنها به این نتیجه رسیده است که

1. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 247;
نیز نک: Conrad, "Recovering Lost Texts", 260.

۲. سباستین گونتر نیز در کتاب خود راجع به *مقاتل الطالبیین* (۱۹۹۱) صورت کامل‌تر و اصلاح‌شده‌ای از روش سزگین را در بررسی روایات تراجم و طبقات به کار برده است.

۳۲٪ از روایات به مَعمَر بن راشد (م ۱۵۴)، ۲۹٪ به ابن‌جُریج (م ۱۵۰)، ۲۲٪ به سفیان ثوری (م ۱۶۱)، ۴٪ به ابن‌عُیَینة و ۱۳٪ باقی‌مانده به ۹۰ راوی دیگر بازمی‌گردد که هریک کمتر از ۱٪ سهم دارند. بر اساس آمارگیری او، روشن می‌شود که *مصنَّف* عبدالرزاق متکی بر سه منبع اصلی است: مَعمَر بن راشد، ابن‌جُریج، سفیان ثوری. موتسکی به اطلاعات آماری فوق بسنده نکرده و به تحلیل دقیق‌تر روایات هر دسته پرداخته است تا مشخصات هریک از این منابع روشن شود. وی برای هر یک از منابع احتمالی فوق پرونده‌ای تشکیل می‌دهد که شاخصه‌های آن عبارتند از: تعداد راویان اصلی؛ تعداد روایات منسوب به ایشان؛ تعداد راویان فرعی و تعداد روایاتشان؛ تعداد راویانی که به ندرت ذکر شده‌اند و تعداد روایاتی که ظاهراً به آنها بازمی‌گردد؛ تعداد روایاتی که نظرات شخصی عالمی خاص را عرضه می‌دارند؛ تعداد متون نقل‌شدهٔ بی‌نام و نظایر آنها. مقایسهٔ پرونده‌های منابع نشان می‌دهد که هر کدام از آنها هویتی کاملاً منحصربه‌فرد دارند؛ و درنتیجه، این احتمال که مؤلف منابع خویش را جعل کرده باشد، منتفی است. به‌علاوه، ویژگی‌های منحصر به فردِ ارجاعات عبدالرزاق به کسانی که از آنها نقل می‌کند مؤید اصالت کار وی است؛ ازجمله: اظهار بی‌اطلاعی یا تردید دربارهٔ اینکه راوی کیست یا عبارت دقیق وی چه بوده است؛ نقل با واسطه از راوی اصلی (= بی‌واسطه)؛ تبیین یا توضیح انتقادی دربارهٔ روایات راوی؛ یا ارائهٔ نسخه‌های مختلف یک روایت که از همان راوی یا راوی دیگر معروف بوده است. با وجود چنین ویژگی‌هایی، معقول به نظر نمی‌رسد که او آنها را گه‌گاه در اسنادهای خویش به عمد درج کرده باشد تا هم‌قطاران و شاگردانش را فریب دهد و بدین ترتیب، ساختگی بودن انتساب روایات به منابع خویش را پنهان دارد.[1]

همین رویّه می‌تواند در مورد منابع اصلی عبدالرزاق (یعنی: ابن‌جُریج، مَعمَر، ثوری و ابن‌عُیینة) نیز به کار گرفته شود. پرونده‌های منابع اصلی آنان و ارجاعاتشان به منابع کهن‌تر، نه تنها می‌تواند شواهدی دربارهٔ اعتبار یا عدم اعتبار مؤلفان جوامع کهن‌تر (ابن‌جُریج، مَعمَر، ثوری و ابن‌عُیینة) به دست دهد، بلکه دلایل افزونتری برای پاسخ به

1. Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence; 586–1, "The MuÒannaf of ÝAbd al-RazzÁq", 2-5.

این پرسش فراهم می‌آورد که آیا نقل جامع متأخر (= عبدالرزاق) معتبر است یا نه؟ موتسکی این فرضیه را به تفصیل دربارهٔ مطالبی که عبدالرزاق از ابن‌جُریج نقل نموده، بررسی کرده و دریافته است که پروندهٔ نقل ابن‌جُریج و پروندهٔ منابع اصلی او، با توجه به تفاوت‌های موجود میان روایاتی که به منابع مختلف نسبت داده شده است، به‌روشنی قابل توضیح‌اند. تفاوت‌های مهمی در ارتباط با نوع روایت (نقل نظرات شخصی استاد یا روایتی با اجازهٔ وی)، گونه‌های نقل (ترجیح اسانید خانوادگی، راویان اصلی، راویان محلی و غیره)، ترجیح گونهٔ خاصی از مرجع (تابعین، صحابه، پیامبر)، کیفیت اسانید، اصطلاح‌شناسی نقل (= تعابیری که به‌کار رفته‌اند)، و گونهٔ روایت (گزاره یا گفتگو) قابل مشاهده‌اند. یافته‌ها در مورد حاضر، نتایج حاصل از تحلیل مبتنی بر اسامی راویان در اسانید را تائید می‌کنند.[۱]

موتسکی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که می‌توان برمبنای *مصنَّف* عبدالرزاق منابع مکتوب و کهن وی را که اکنون مفقودند، بازسازی کرد. البته او ـ برخلاف سزگین ـ بر آن نیست تا ثابت کند عبدالرزاق مطالب *مُصنَّف* خویش را از این کتاب‌ها برگرفته است. به نظر او نتیجه‌گیری مطمئن‌تر آن است که عبدالرزاق آن متون را در درس‌گفتارهای این عالمان از آنان اخذ نموده است. براساس این دیدگاه، مُصنَّفات فرضی آنان احتمالاً تا حدّ زیادی مبنای درس‌گفتارهای آنان بوده است و عبدالرزاق آن درس‌گفتارها را تحریر کرده است. بدین ترتیب، نه‌تنها مطالب مأخوذ از ابن‌جُریح (منبعی مفقود از ربع دوم قرن دوم) قابل بازسازی است، بلکه حتی بازیابی مطالب دو منبع کهن‌تر، یعنی عطاء بن ابی‌رَباح (م ۱۱۵) و عمرو بن دینار (م ۱۲۶)، نیز میسر است.[۲] البته اینکه کیفیت و دقت عبدالرزاق و منابع وی در نقل مطالب شفاهی و کتبی چگونه بوده است، جز با بررسی متون این روایات و مقایسهٔ آنها با نقل‌هایی که از همان عالمان از طریق دیگر راویان ـ غیر از عبدالرزاق ـ بر جای مانده قابل فهم نیست.

---

۱. برای تفصیل بیشتر، نک:

Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, passim; idem., "The MuÒannaf of ÝAbd al_RazzÁq", ۲۱۲_.

برای گزارشی تحلیلی از کتاب *مبادی فقه اسلامی* موتسکی، نک: ماهر جرار، ص۱۲۹ - ۱۴۲ ؛ [ترجمهٔ اسماعیل باغستانی، ص ۳۹_۵۳].

2. Motzki, "Dating Muslim Tradition", 24849_.

موتسکی این موضوع را در مورد عمرو بن دینار (که نقل ابن‌جُریج و ابن‌عُیینهٔ از او موجود است)[۱] و با تفصیلی بیشتر دربارهٔ زُهری[۲] نشان داده است.

بنابراین برای بازسازی محتوای آموزشی یا احتمالاً مکتوبات راویان متقدّم لازم است احتمالات حاصل از تحلیل اسنادی با مطالعهٔ تطبیقی تمام و کمالِ متون روایات همراه و سنجیده شود. موتسکی این روش را **تحلیل ترکیبی اسناد و متن** (Matn – cum – Isnad Analysis) نامیده است. این بصیرت که پیش‌تر در پی دستیابی به روشی دقیق‌تر و کامل‌تر برای تاریخ‌گذاری روایات ابداع شده و در مقاله‌ای از یان هندریک کرامرز (۱۹۵۳)، و نیز در کتاب *در کشاکش حدیث و کلام* یوزف فان‌اِس استفاده شده بود، تا همین اواخر چندان مورد توجه قرار نگرفته بود.[۳] اخیراً این روش از سوی تنی چند از حدیث‌پژوهان غربی همچون موتسکی و گرگور شوئلر احیا شده و به بهترین شکل در دو پژوهش که هر دو به سال ۱۹۹۶ منتشر شده‌اند، تبیین گردیده است.[۴] با اینکه در روش‌های تاریخ‌گذاری، از جمله **تحلیل ترکیبی اسناد و متن**، به بررسی روایتی واحد (یعنی حدیثی راجع به موضوعی خاص که تمام نقل‌های مختلف آن در منابع اسلامی، متن واحد و یکسانی دارند و از همین رو، می‌توان آن را روایتی واحد دانست) پرداخته می‌شد، اما با استفاده از همین روش می‌توان مجموعهٔ روایات منسوب به یک راوی خاص را نیز بررسی کرد، همچنانکه مجموعه‌های روایی نقشی بسیار مهم در تاریخ‌گذاری تک‌تک روایات دارند. از این رو، محققان غربی به بررسیِ خودِ این جوامع حدیثی هم پرداخته‌اند تا بتوانند تمام روایاتی را که یک جامع به مشایخش منسوب ساخته است، تاریخ‌گذاری کنند. این روش نه تنها امکان تاریخ‌گذاری دقیق‌تر روایات را فراهم می‌سازد، بلکه به بازسازی تاریخ نقل احادیث و تغییرات پیداشده در متن آنها در جریان نقل نیز کمک می‌کند.

---

۱. نک: Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence, 177ـ۵۱۸.

۲. نک: Motzki, "The Jurisprudence of Ibn ŠihÁb az-ZhrD"

۳. به مقالهٔ کرامرز توجهی نشده بود و تلاش فان‌اِس نیز با نقد کوک بر روش او نیمه‌کاره رها شده بود. نک:

M. Cook, Early Muslim Dogma: A Source – Critical Study, 107۱۶–; idem, "Eschatology and the Dating of Traditions", 23۴۷ـ.

4. Motzki, "Quo vadis Hadit Forschung", 40۸ – 0; G. Schoeler, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds.

۶. تحلیل ترکیبی اسناد و متن: مقدمات و مراحل

روش **تحلیل ترکیبی اسناد و متن** روایات، بر چند مقدمه استوار است:

الف. گوناگونی‌های یک روایت در جوامع روایی مختلف ـ دست کم تا حدودی ـ حاصل روند نقل روایت است. به عبارت دیگر، غالباً یک **متن اصیل** وجود داشته که متن‌های مختلف دیگر از آن مشتق شده‌اند.

ب. اسانید روایات مختلف ـ دست کم تا حدودی ـ مسیرهای واقعی نقلِ روایت را منعکس می‌سازند. زیرا زنجیره‌های مختلف روایان حدیث غالباً به یک شخص (حلقهٔ مشترک = common link) برمی‌گردد.

ج. مواردی که **شباهت‌های متنی** در آنها با **حلقهٔ مشترک در اسناد** متناظرند، نمونه‌هایی بسیار محتمل برای نقل واقعی و اصیل روایت‌اند. اما اگر اسناد حدیث در روایت‌های مختلف چنین وانمود کنند که رابطه‌ای بین گونه‌گونی‌ها وجود دارد ولی متن روایت‌ها با یکدیگر شباهت نداشته باشند، باید نتیجه گرفت که هم اسناد و هم متون احادیث نادرست‌اند و از بی‌دقتی راویان و یا تغییرات عمدی ناشی شده‌اند.[1]

پیاده‌سازی روش **تحلیل ترکیبی اسناد و متن**، چند مرحله دارد:

یک. همهٔ نسخه‌های مختلف یک روایت که در منابع موجود یافت می‌شوند، گردآوری می‌شود.

دو. شبکه‌ای از همهٔ اختلاف سندها در قالبی نموداری ترسیم می‌شود تا فرایند نقل ـ آن‌گونه که در خطوط نقل انعکاس یافته ـ مستند شود و حلقهٔ مشترک مشخص گردد (**تحلیل اسناد**).

سه. متن‌های گوناگون برای تعیین موارد تشابه و اختلاف با توجه به ساختار و واژه‌های به‌کار رفته در آن‌ها مقایسه می‌شوند. این کار همچنین به ترتیب گزاره‌ها برحسب تاریخ نقل آنها نیز می‌انجامد (**تحلیل متن**).

---

1. Motzki, “The Murder of Ibn Abi l–Huqayq : On the Origin and Reliability of Some Maghazi_Reports”, 174۷–5; idem, “Dating Muslim Tradition”, 250۵–1.

برای تفصیل بیشتر دربارهٔ مفاهیم روش‌شناختی این نوع تحلیل، نک:

Motzki, “Quo vadis Hadit Forschung”, 40۸–0; idem, “The Prophet and the Cat”, JSAI, 22 (1998), 18۸–3; G. Schoeler, Charakter und Authentie.

چهار. نتایج **تحلیل اسناد** و **تحلیل متن** با یکدیگر مقایسه می‌شوند تا معلوم شود که آیا میان آنها همبستگی وجود دارد یا نه.

پنج. در صورت وجود همبستگی، می‌توان دربارهٔ **متن اصیل** که توسط **حلقهٔ مشترک** نقل شده و کسی که مسئول تغییرات پدیدآمده در جریان نقل پس از حلقهٔ مشترک است، نتیجه‌گیری کرد.[۱]

۷. شوئلر و شاگردانش: تحلیل مجموعهٔ روایات یک مؤلف بر اساس اسناد و متن

با اینکه این روش غالباً بر روی روایات واحد پیاده شده و البته نتایج دلگرم‌کننده‌ای نیز درپی داشته است،[۲] اما گرگور شوئلر و دو تن از شاگردانش، تنیا دانکر و اندریاس گورکه، به طور خاص این شیوه را بر روی مجموعهٔ روایات منسوب به عروة بن زبیر (۲۳ـ۹۳ ق) پیاده کرده‌اند. هدف از این طرح که در سال ۲۰۰۲ م با عنوان «بازسازی سیره‌ای نو برای پیامبر: تهیه و ارزیابی مجموعهٔ روایات عروة بن زبیر» به شوئلر سپرده شد، آن بود تا در نهایت این مجموعه روایات در شکل و قالب اصلی‌اش بازسازی شود.[۳] پیش از این شوئلر[۴] و گورکه[۵] در چهار پژوهش مستقل دربارهٔ روایات سیرهٔ منتسب به عروة بن زبیر، این روش را آزموده بودند: بدء وحی، افک، ورود پیامبر(ص) به مدینه پس از هجرت، و صلح حدیبیه. این مطالعات نشان داده بودند که عروة در سدهٔ نخست هجری این مجموعه‌ها را گردآورده و به شاگردانش آموزش داده است.

در مقام آزمون این مدعا، مطالعهٔ نسخه‌های مختلف و مقایسهٔ گزارش‌های گوناگون

---

1. Motzki, "Dating Muslim Tradition", 251.

۲. برای فهرستی از این آثار، نک: Motzki, "Dating Muslim Tradition"; 251, n. 178.

۳. برای گزارشی از جزئیات این طرح، نک:

Schoeler, "Foundations for a new biography of Muhammad: The production and evaluation of the corpus of traditions from 'Urwah b. al_Zubayr", 218_.

[ترجمهٔ سید علی آقایی، در: باب سوم همین کتاب، ص ۳۰۳-۳۱۳]. البته پیش از این تلاش‌هایی در این زمینه صورت گرفته بود، اما به تصریح شوئلر، سوای آنکه مواد و مطالبی که محقّقان پیشین گردآورده بودند با توجه به یافته‌های کنونی ناقص‌اند، هیچ‌یک از آنان اصالت روایات عروة را به‌شیوه‌ای انتقادی و بر اساس روش تحلیلی اخیر نیازموده‌اند.

4. Schoeler, Character and Authentie; idem, "Musa ibn 'Uqba's Maghazi", 858_.

5. Görke, "The Historical Tradition about al_Hudaybiya", 2407_5.

از اخبار عروهٔ در این نسخه‌ها، اصالت متون را تأیید کرد. در این مقایسه معلوم شد:

[۱] با توجه به شاخصه‌های هر متن، ویراست‌های مختلف مستقل از هم نقل شده‌اند؛

[۲] تطابق نسبی محتوا (به‌ویژه در نقل قول‌های مستقیم) حاکی از آن است که ویراست‌های مختلف، همه به یک متن پایهٔ مشترک بازمی‌گردند؛

[۳] افادات عروة به شاگردانش، قابل بازیابی است.[۱]

مجموعهٔ بازسازی‌شده از آثار عروة، دربردارندهٔ گزارش‌هایی کوتاه و بلند از اخبار حیات و سیرهٔ پیامبر است، که عبارتند از: (۱) بدء وحی؛ (۲) واکنش مکیان، هجرت برخی از مسلمانان به حبشه، ملاقات عقبه، هجرت به مدینه؛ (۳) جنگ بدر؛ (۴) جنگ احد؛ (۵) جنگ خندق؛ (۶) صلح حدیبیه؛ (۷) افک؛ (۸) فتح مکه. اغلب این روایات توسط دو یا چندتن از شاگردان عروة نقل شده‌اند و ـ از این رو ـ امکان بازسازی به روش **تحلیل اسناد و متن** در آنها فراهم است.[۲] در این میان، مهم‌ترین راویان، هشام بن عروة و ابن‌شهاب زُهری‌اند. نقل‌های این دو و البته دیگران، با وجود تفاوت‌هایی در عبارت‌پردازی‌ها و امور دیگر، ساختاری یکسان دارند و یک داستان را بازمی‌گویند. این حاکی از آن است که این روایات همگی به یک مرجع (= عروة) بازمی‌گردند. بدین ترتیب، می‌توان گزارشی را که در اصل عروة نشر داده است، دست‌کم در قالبی کلی بازسازی کرد.[۳]

۸. نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، روشن می‌شود که بازسازی منابع مکتوب یا شفاهی کهن، آن‌گونه که در سدهٔ نخست هجری متداول بوده‌اند، مستلزم پیاده‌سازی کامل روش **تحلیل ترکیبی اسناد و متن** بر روی یکایک روایات آن منبع است تا حاصل کار از اعتبار کافی

1. Schoeler, “Foundations for a new biography of Muhammad”, 212ـ, cf. 23.

۲. شوئلر یادآوری می‌کند که این روش تنها به شرطی قابل اجراست که روایت منسوب به عروة نه از طریق یک نفر بلکه توسط دو یا چند تن از شاگردان او روایت شده باشد (Ibid, 23).

3. Schoeler, “Reconstructing the Earliest sira Texts: thr Higra in the Corpus of ‘Urwa b. al-Zubayr”, 212ـ.

برای ارائهٔ آنچه ادعا شده، برخوردار باشد. بدیهی است که انجام چنین کاری، فارغ از کاستی‌ها و مناقشات روش‌شناختی که در این باره مطرح است، مستلزم صرف وقت و توان علمی فراوان است. نمونهٔ ابتدایی این کار، طرحی است ـ چنانکه پیشتر اشاره شد ـ که دست‌کم سه تن از متخصصان این حوزه در مدت سه سال انجام داده‌اند و ثمرهٔ آن تنها بازسازی کهن‌الگویی (archetype) احتمالی از هشت روایت از انبوه روایات سیرهٔ نبوی بوده است. این خود حاکی از آن است که بازسازی منابع متقدّم و کهن چه دشواری‌هایی پیش رو دارد و آنچه تاکنون در این باره انجام شده، صرفاً گام‌هایی ابتدایی در این راه بوده است.

منابع

□ فؤاد سزگین، *تاریخ نگارش‌های عربی*، ترجمهٔ مؤسسهٔ نشر فهرستگان، تهران، ۱۳۸۰ ش.

□ ماهر جرار، «مراجعة الکتاب»، *الابحاث*، ش ٤٠، ١٩٩٢ م، ص ١٢٩ــ١٤٢ [ترجمهٔ اسماعیل باغستانی، *معارف*، دورهٔ ۲۰، ش ۳، آذر و اسفند ۱۳۸۲، ص ۳۹ـ۵۳].

□ محمد حمیدالله، صحیفهٔ همّام بن مُنَبِّه، لوتُن، ، ۱۹۷۹ م.

□ Conrad, L.I., "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues", Journal of the American Oriental Society, 113: 2 (1993), 258-263;

[ترجمهٔ سید علی آقایی، «بازسازی متون مفقود: برخی ملاحظات روش‌شناختی»، در: باب سوم همین کتاب، ص۲۹۱ـ۳۰۲].

□ Cook, M., "Eschatology and the Dating of Traditions", *Princeton Paper in Near Eastern*, 1 (1992), 23-47.

□ ———, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, 1981.

□ ———, *Mohammad* (Oxford, 1983), 63-7.

Crone. P., *Meccan Trade and Rise of Islam*, Princeton, 1987.

□ ———, & M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977.

□ Ess, J. van, *Zwischen ÍadĐ and Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. Berlin, 1975.

□ Görke, A., "The Historical Tradition about al–Hudaybiya: A Study of Urwa b. al-Zubayr's Account", in: *The Biography of Mohammad*, 240-275;

[ترجمه و تلخیص سید علی آقایی، «روایت تاریخی حدیبیه: پژوهشی دربارهٔ گزارش عروة بن زبیر»، *نامهٔ تاریخ‌پژوهان*، س ۲ و ۳، ش پیاپی ۸ ـ ۹، زمستان ۱۳۸۵ ـ بهار ۱۳۸٦، ص ۲٦۰ـ ۲۹٦].

□ Günther, S., *Quellenuntersuchungen zu den "MaqÁtil aÔ–ÓÁlibiyyÐn" des AbÙ 'l–Faraº al–IÒfahÁnÐ (gest. 356/967). Ein Beitrag zur Problematik der mündlichen und schriftlichen Überlieferung in der mittelalterlichen arabischen Literatur*. Hildesheim, 1991.

□ Koren, J. & Nevo. Y. D, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam* 68 (1991), 87-107;

[ترجمهٔ سید رحیم راستی‌تبار، *پژوهش و حوزه*، س ۸، ش ۲ـ۳، ش پیاپی ۳۰ـ۳۱، تابستان ـ پاییز ۱۳۸٦، ص ۵ـ ۲۵].

□ Kramers, J. H., "Une tradion à tendance manichéenne (La'man genes de verdure')", *Acta Orientalia* 21 (1950-1953), 10-22.

□ Landau –Tasseron, E., "On the Reconstruction of Lost Sources", in: *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*, ed. Lawrence I. Conrad, Princeton, 1992.

□ Leder, S., *Der Korpus al–Hai×am ibn ÝAdÐ (st. 207/822). Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der aÌbÁr Literatur*. Frankfurt, 1991.

□ Leites, A., "*Sira* and the Question of Tradition", in: *The Biography of Mohammad*, 50-1.

□ Motzki, H., "Dating Muslim Traditions: A Survey", *Arabica*, 52 (2005), 204-53.

□ ———, "Introduction," in *Hadith: Origins and Developments*, series *The Formation of the Classical Islamic World* 28, Aldershot, Ashgate/Variorum, xiii-lxiii;

[ترجمه و تلخیص آن در: «حدیث‌پژوهی در غرب»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۱۲، ص ۷۸۵ـ۷۷۳].

□ ———, "Introduction," in *The Biography of Mohammad*, xi-xvi.

□ ———, "Quo vadis Hadit Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: ÝÝNÁfiÝ the *mawlÁ* of Ibn ÝUmar, and his Position in Muslim *ÍadÐth* LiteratureÞÞ", *Der Islam* 73 (1996), 40-80, 193-231.

□ ———, "The Author of his Work in Islamic Literature of the First Ceturies. the Case of ÝAbd al–RazzÁq's *MuÒannaf*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28 (2003), 171-201.

□ ————,. (ed.), *The Biography of Mohammad: The Issue of the Sources*, Leiden, 2000

□ ————, "Jurisprudence of Ibn ŠihÁb az–ZuhrÐ: a Source–Critical Study" (Nijmegen, 2001), http://webdoc.ubn.kun.nl/mono/m/motzki-h/juriofibs.pdf.

□ ————, "The The *MuÒannaf* of ÝAbd al–RazzÁq al–ÑanÝÁnÐ as a Source of Authentic *AÎÁdÐth* of the first Century AH", *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991), 1-21.

□ ————, "The Murder of Ibn Abi l–Huqayq : On the Origin and Reliability of Some *Maghazi*-Reports", in: *The Biography of Mohammad*, 170-239.

□ ————, "The Prophet and the Cat. On Dating MÁlik's *MuwaÔÔaÝ* and Legal Tradition", *JSAI*, 22 (1998), 18-83.

□ ————, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden, 2002.

□ Newby, G. D., *The Making of the Last Peophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia, 1989.

Schoeler, G., *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin - New York, 1996.

□ ————, "Foundations for a new biography of Muhammad: The production and evaluation of the corpus of traditions from 'Urwah b. al–Zubayr", in: *Method and Theory in the Study of Islamcic Origins*, ed. Herbert Berg, Leiden - Boston, 2003), 21-8.

[ترجمهٔ سید علی آقایی، «بازسازی سیره‌ای نو برای پیامبر: گردآوری و ارزیابی مجموعهٔ روایات عروة بن زبیر»، در: باب سوم همین کتاب، صص۳۰۳ ـ ۳۱۳].

□ ————, "Musa ibn 'Uqba's *Maghazi*",. in: *The Biography of Mohammad*, 67-97.

Schoeler, G., "Reconstructing the Earliest *sira* Texts: thr Higra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr," *Der Islam* 82 (2005), 209-20.

□ Sezgin, F., "Islam tarihinin kayanagi olmak bakimindan hadis'in ehemmiyetl", *Isl. Tetk. Enst. Derg*, 2 (1957).

□ ————, *BuÌârî'nin kaynaklari hakkinda ara¢tirmarlar*, Istanbul, 1956.

□ Wansbrough, J., *Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.

۸

بازسازی متون مفقود: برخی ملاحظات روش‌شناختی

لارنس کنراد
ترجمهٔ سید علی آقایی

اشاره: مقالهٔ حاضر، ترجمهٔ مقاله‌ای است از لارنس کنـراد (Lawrence I. Conrad)،[1] کـه در اصـل بـه عنوان مروری بر کتاب گوردن نیوبای با نام
The Making of the Last Peophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad[2]
که به بازسازی بخشی مفقود از سیرهٔ ابن‌اسحاق به نام *کتاب المبتداء* می‌پردازد، نوشته شده؛ اما از بررسی انتقادی محتوای کتاب مذکور فراتر رفته و به نکات روش‌شناختی شایان توجهی در زمینهٔ **بازسازی متون کهن مفقـود** اشاره کرده است. کنراد در این مقاله، به اشکالات روش‌شناختی متعددی که بـر بازسـازی نیوبای از *کتاب المبتداء* وارد است توجه می‌دهد، از معضلاتی که استفادهٔ صِرف از منقولات موجـود در آثار بعدی برای بازسازی یک منبع کهن مفقود در پی می‌آورد سخن می‌گوید، و تأکیـد مـی‌کنـد کـه استفاده از منقولاتِ منابع واسطه به تنهایی برای بازسازی یک اثر کهن مفقود ــ دست کم در شکل اولیهٔ آن ــ راهگشا نیستَ و در مقیاسی گسترده نیازمند انبوهی از قرائن و شواهد و توجه دقیق به دامنهٔ وسیعی از پرسش‌های تاریخی است. نکته‌هایی که کنراد یادآور شده، برای بازسازی متون کهن دیگر نیز سزاوار توجه است.

---

۱. مشخصات کتابشناختی مقاله چنین است:
"Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues", *Journal of the American Oriental Society,* 113:2 (1993), 236-258.
2. *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Mohammad*, By Gordon Darnell Newby, Columbia, S.C: University of South California Press, 1989, pp. xiv + 265.

اندیشهٔ بازیابی متون عربی کهن از درون منابع متأخری که از آنها نقل کرده‌اند، دیرزمانی است که محقّقان معاصر را وسوسه کرده است،[۱] و این طرح با کتاب *بازسازی کهن‌ترین سیرهٔ پیامبر* که به کوشش گوردن نیوبای و به قصد بازسازی *کتاب المبتداء* محمد بن اسحاق (م. ۱۵۰) منتشر شده، ادامه یافته است. همان‌گونه که نیوبای به درستی در مقدمه یادآور می‌شود، بازیابی این کتاب بصیرت‌های بسیار مهمی نسبت به دیدگاه مسلمانان صدر اسلام دربارهٔ پیوند میان اسلام و یهودیت و مسیحیت فراهم می‌آورد. بازسازی نیوبای که به زبان انگلیسی عرضه شده، مشتمل بر ۲۹ داستان به سبک قصص‌الأنبیاء است؛ که هریک با تحلیلی ناظر به نمونه‌های یهودی ــ مسیحی آن داستان‌ها و اظهارنظر در باب چگونگی تلقی به قبول این متون در جامعهٔ اسلامی دوران ابن‌اسحاق همراه شده است. همچنین ملاحظات جالب‌توجهی دربارهٔ نقش قصه‌گویان (قصّاص) و کارکرد احتمالی این متن در موعظهٔ مهدی (حک: ۱۶۱ـ ۱۹۴) ولیعهد خلیفهٔ عباسی دارد (البته اگر همچون نیوبای بپذیریم که ابن‌اسحاق *سیرهٔ* خویش را به دستور منصور عباسی و به منظور تعلیم پسرش نگاشته است).[۲]

نیوبای اصول حاکم بر فرایند بازسازی خود را بیان نکرده است؛ جز توضیح مختصری در صفحهٔ ۱۶ که می‌گوید ترتیب مطالب در هر داستان بر اساس موارد زیر تعیین شده است: ترتیب قرآنی، ترتیب طبری، ترتیب کتاب مقدس یا تاریخی، و دست‌آخر «تلاش برای ارائهٔ یک کل منسجم». این در عمل بدین معناست که روایات قصص‌الانبیاء در *تاریخ* طبری که در اسناد آنها نام ابن‌اسحاق آمده، همگی مأخوذ از *کتاب المبتداء* ابن‌اسحاق تلقی شده‌اند و به نوعی متن اصلی قرار گرفته‌اند. به این مجموعه باید روایاتی را افزود که در موضوع مورد نظر از *تفسیر* طبری استخراج شده‌اند و در اسناد آنها نیز نام ابن‌اسحاق آمده است. برخی روایات دیگر نیز از *قصص الأنبیاء* ثعلبی، *البدء و التاریخ* مقدسی، و *تفسیر* خازن (که در این کتاب بغدادی نامیده شده) افزوده شده‌اند. *اخبار مکه* ازرقی هم گه‌گاه مورد استفاده بوده، و به *طبقات*

---

۱. برای مرور اجمالی بحث‌های علمی پیشین در این باب، نک:
Ella Landau_Tasseron, "On the Reconstruction of Lost Sources".

۲. دربارهٔ این بحث مناقشه‌آمیز، نک:
Fück, 33; Josef Horovitz, 172; Abbott, 1:89۹_0; Rudolf Sellheim, 39, 43; Noth, 45.

ابن‌سعد و *کتاب المعمرین* ابوحاتم سجستانی نیز یک بار ارجاع داده شده است. صرفاً ترجمهٔ انگلیسی داستان‌ها آمده است، «تا برآورندهٔ انتظار خوانندگانی باشد که تنها انگلیسی می‌خوانند» (p. xi). هر داستان با فهرستی از منابع استفاده‌شده در بازسازی خاتمه می‌یابد، البته بدون هیچ یادداشت یا توضیح دیگری که دقیقاً روشن سازد محقّق چگونه و چرا این‌گونه عمل می‌کند.

□

بحث مبسوط دربارهٔ اینکه چرا این روش مسأله‌دار است و بعید می‌نماید که قرابت چندانی با نسخهٔ اصلی *کتاب المبتداء* داشته باشد، از حوصلهٔ این نوشتار خارج است. در اینجا تنها چند نکتهٔ اجمالی که مبیّن اشکالات اساسی است، طرح می‌شود:

۱. کتاب *بازسازی کهن‌ترین سیرهٔ پیامبر* بر دامنهٔ بسیار محدودی از منابع استوار شده است. بدیهی است که نباید طبری را ـ به‌رغم اهمیت ویژه‌ای که از جهاتی دیگر دارد ـ مبنای هرگونه بازسازی قرار داد، بلکه در وهلهٔ نخست باید بر مطالبی کهن از خود ابن‌اسحاق[1] و دیگر نویسندگان متقدّم در این موضوع، که یا دربردارندهٔ یکی از مراجع اویند (مانند وَهب بن مُنَبّه، م ۱۱۴)[2] یا از او نقل کرده‌اند (مانند ابوحذیفة، م ۲۰۶[3] و عُمارة بن وثیمة فارسی، م ۲۵۹)،[4] اتکا کرد. اینها منابعی است که روشن‌ترین و مطمئن‌ترین تصویر را از ساختار احتمالی، دامنه و محتوای *کتاب المبتداء* به‌دست

---

۱. نک: چاپ بخش‌هایی از سیره ابن‌اسحاق توسط محمد حمیدالله. البته انتساب این بخش‌ها به ابن‌اسحاق قطعی نیست و بایستهٔ تحقیق است.

۲. برای بحث تفصیلی دربارهٔ *مبتداء* وهب، نک: Raif Georges Khoury, *Wahb ibn Munabbih*, 1: 222-246.

مطالب منقول از وهب نه تنها در *تاریخ* و *تفسیر* طبری، بلکه در منابعی چون *کتاب التیجان* ابن‌هشام و *کتاب المعارف* ابن‌قتیبه نیز موجود است. نام *کتاب التیجان* در کتابنامهٔ نیوبای آمده است، اما در بازسازی هیچ یک از داستان‌ها از آن استفاده نشده است.

۳. از کتاب *المبتداء* او نسخهٔ خطی ناقصی در دمشق و نقل‌هایی در متون متأخر موجود است. آلبرت دیتریش (Albert Dietrich) نسخهٔ مکتوبی را که عَبّود بخشی از *مبتداء* ابن‌اسحاق معرفی کرده، کتاب ابوحذیفهٔ دانسته است. نک: GAS, 1:294.

۴. *کتاب بدء الخلق و قصص الأنبیاء* در مجموعهٔ زیر به چاپ رسیده است:
Raif Georges Khoury, *Les Légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire*.
در این متن برای مطالب *مبتداء* به کرّات از ابن‌اسحاق نقل شده است.

می‌دهند. مواد مرتبط در کتاب‌های متقدّم اعم از تفسیر، قصص‌الأنبیاء و حدیث، که همگی در کتاب نیوبای مغفول مانده‌اند، نیز باید در نظر گرفته شوند. مواد فراگیری برای رسیدگی به پاره‌ای از معضلاتی که در ادامه از آنها سخن خواهیم گفت نیاز است؛ و ادامهٔ کار بدون آنها تنها به‌گونه‌ای کاملاً دلبخواهی میسّر خواهد بود.

۲. این گمان که هر چیزی در فلان موضوع که در آن فلان عالم به عنوان راوی ذکر شده است باید برگرفته از کتابی باشد که بنا بر مشهور وی در آن موضوع نوشته، نادرست است. به عبارت دیگر، نمی‌توان چنین فرض کرد که ابن‌اسحاق جز آنچه در کتاب خویش با عنوان *المبتداء* آورده است هیچ‌گاه مطلبی در این موضوع نقل نکرده یا به کسی آموزش نداده باشد. منطقی آن است که یک کتاب بازنمایندهٔ گزیده‌ای از بدنهٔ وسیع‌تری از مطالب موجود باشد؛ و در مورد ابن‌اسحاق، کاملاً روشن است که این بدنهٔ گسترده‌تر از روایاتْ در واقع بسیار وسیع بوده است.[۱]

افزون بر این، باید در پی روشی جامع بود؛ زیرا نمونه‌های بسیاری وجود دارند که در آنها روایتی از سنخ مبتداء در جای دیگری از سیره آمده است. برای نمونه، بی‌شک احوال آدم و ابراهیم از موضوعات مبتداء محسوب می‌شوند، اما ابن‌اسحاق در بخش مبعثِ سیره ـ آنجا که به تاریخ مکه و کعبه پیش از اسلام می‌پردازد ـ به تفصیل از آنها سخن گفته است (نیز نک: نکتهٔ ۵). این گفته دربارهٔ برخی مطالبی که نیوبای در بازسازی خویش از *کتاب المبتداء* آورده نیز صادق است، چه موضوع آنها نیز مبتداء است.[۲] و بالأخره باید تأکید کرد که طبقه‌بندی موضوعی، آن‌گونه که راویان متقدّم در سنت عربی ـ اسلامی درک می‌کرده‌اند، آن‌چنان دقیق و روشن نبوده است تا پیش‌فرض‌های روش‌شناختی‌ای را که نیوبای در این کتاب بدان‌ها استناد کرده، توجیه کند.

۳. نمی‌توان بی‌دلیل مطالب مهم و قدیمی را که ظاهراً با چارچوب طراحی‌شده منطبق نیستند، با ترجیح مطالبی که طبری ذکر کرده است، کنار نهاد؛ چنانچه قطعات مکتوبی که عَبّود به‌عنوان *کتاب المبتداء* شناسانده است[۳] با هیچ بخشی از متن بازسازی‌شده مطابقت ندارد. در این صورت، یا در بازسازی تردید می‌شود یا در انتساب

۱. دربارهٔ مقیاس گستردهٔ نقل ابن‌اسحاق، برای نمونه نک: ابن‌حجر، ۹: ۴۱، س ۱۰ ـ ۱۲ .

۲. نک: ابن‌اسحاق، *کتاب السیر و المغازی*، ۹۴، س ۱ـ ۱۰۱، س ۷.

3. Abbott, 1: 32 _ 37.

آن قطعات مکتوب به ابن‌اسحاق و *کتاب المبتداء* او. به هر حال، نمی‌توان به سادگی این قطعات را به افتادگی‌هایی در بازسازی نسبت داد (یعنی آنها متعلق به همان متن دانست)، و در عین حال آنها را نادیده گرفت (یعنی آنها متعلق به این متن نیستند، ص۱۶). به علاوه، اگر *الأغانی* شامل عباراتی از متن است، این عبارات باید به مواد تحقیق افزوده شوند و در کنار دیگر مطالب نقد و تحلیل شوند. تنها این کار مشخص می‌کند که آیا این عبارات باید در بازسازی وارد شوند یا نه. در *بازسازی کهن‌ترین سیرهٔ پیامبر* هیچ شاهدی دیده نمی‌شود که این عبارات عملاً شناسایی، گردآوری، و مطالعه شده باشند (همان‌جا).

۴. به چند دلیل نمی‌توان چنین فرض کرد که ارجاعات به *کتاب المبتداء* در آثار متأخّر با آنچه ابن‌اسحاق در اصل نگاشته است، تطابق دارد:

اولاً، اگر ابن‌اسحاق نه در مقام شاهدی بی‌طرف و بی‌غرض، بلکه ـ چنانکه نیوبای فرض گرفته است ـ به‌عنوان فردی فعال در مجادلات زمان خود کتاب سیره‌اش را نگاشته، و اگر *سیرهٔ* او مشتمل بر حجم زیادی تصویرسازی در دوره‌ای است که «ظاهراً تصاویر محمد [ص] و قرآن تغییر کرده بوده‌اند» (ص ۳– ۴)، در این صورت در دوره‌های بعدی که تصوّر جامعهٔ اسلامی از ریشه‌های معنوی‌اش بسط و ثبات بیشتری یافته بود، بسیاری از صورت‌بندی‌هایی که در زمان ابن‌اسحاق کاملاً مقبول بودند، موهن، نادرست یا به نحوی قابل مناقشه و تردید تلقی می‌شدند. در اینجا لازم است یادآوری کنیم که ابن‌هشام به عمد از *سیرهٔ* ابن‌اسحاق مطالبی را که نامناسب، تردیدآمیز، موهن، ناراحت‌کننده، یا نامعتبر می‌دانست، حذف نمود.[1] او *کتاب المبتداء* را یکسره حذف کرده است. با اینکه نظر طبری دربارهٔ این کتاب در مقایسه با ابن‌هشام آشکارا مساعدتر بود، اما بر اساس معیارهای گزینشیِ کاملاً شخصیِ طبری ـ که آن را به روشنی بیان کرده است ـ مبنی بر اینکه روایاتی را نقل کند که رضایت عمومی را در پی داشته باشد،[2] انتظار می‌رود که او نه عین متن، بلکه ویراستی از آن را که از نظر مسلمانان در اواخر قرن سوم هجری مناسب می‌نمود، نقل کرده باشد.

---

۱. ابن‌هشام، ۱: ۴، س ۵ ـ ۱۵.

۲. طبری، ۱: ۶، س ۱۷ ـ ۷، س ۷؛ ۵۶، س ۱۲ ـ ۱۷. برای بحث بیشتر، نگاه کنید به مقاله‌ای از نگارنده:
"The Conquest of Arwad: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East", 392-93.

ثانیاً این ملاحظه ما را به معضلی کاملاً آشنا رهنمون می‌سازد: اینکه شاگردان فراوان ابن‌اسحاق و شاگردان آنها آنچه از استاد خویش دریافت می‌کردند، ویرایش می‌کردند و به‌گونه‌هایی متفاوت نقل می‌نمودند. شاهد این مدعا، تفاوت‌های میان منقولات ابن‌هشام، نقل‌قول‌های طبری، روایت یونس بن بُکَیر، و محمد بن سلمهٔ حرّانی است. از آنجا که طرق مختلف نقلْ بالقوّهٔ نمایانگر ویراست‌های مختلف است، برای بازسازی قالب اصلی متن نمی‌توان صرفاً نقل‌قول‌های موجود در طرق مختلف نقل را با هم ترکیب کرد؛ چنانکه گویی شاگردان ابن‌اسحاق و شاگردان آنها هیچ ویرایش یا تغییری از خود در آنها انجام نداده‌اند. در دوره‌های میانه اهمیت تمیز میان یک روایت از متن و روایت دیگر آن امری کاملاً شناخته شده بود، و همین مسألهٔ ویراست‌های متعدد است که به ویژه کار بازسازی *کتاب المبتداء* را پیچیده می‌سازد. نیوبای می‌گوید که بازسازی بر مبنای اثر طبری موجّه است، زیرا منبع او سلمهٔ بن فضل اَبرَش بوده است که نزدیک‌ترین شاگرد ابن‌اسحاق بوده، همهٔ مطالب را از استادش سماع کرده، یادداشت‌هایش بازبینی شده، و توضیحات شفاهی استادش را دریافت کرده است (ص ۱۵). البته ابن‌بکیر نیز ادعاهای مشابهی را دربارهٔ ویراست خویش دارد،[۱] و درواقع هر دو شاگرد کاملاً در چارچوب خاص خویش عمل کرده‌اند؛ هرچند حاصل کار برای ما این است که آن دو (و دیگران) ویراست‌هایی متعدد و متفاوت را به ما عرضه کرده‌اند.[۲] باید به خاطر داشته باشیم که آنچه در ویراست‌های مختلف از *سیرهٔ* ابن‌اسحاق با آن مواجهیم، علی‌الاصول نمونه‌ای روشن از اخبار تاریخی در قرن دوم هجری بوده‌اند. راویان خود را مقیّد به نقل آنچه از استادانشان دریافت کرده بودند نمی‌دیدند، بلکه ـ به عکس ـ روایاتشان را آن‌گونه که شایسته می‌دیدند، نه تنها با استفاده از ابزار شناخته‌شدهٔ اسناد جمعی بلکه با بازچینش، تلخیص، بسط و بازنویسی، تعدیل و اصلاح می‌کردند.[۳]

---

۱. ابن‌اسحاق، *السیر و المغازی*، ۲۳، سس ۱ـ۳.

۲. بنابر Fück, 44، دست‌کم پانزده شاگرد بوده‌اند که نسخه‌هایی از اثر ابن‌اسحاق روایت کرده‌اند. در تحقیقی از مُطاء طرابیشی با عنوان «روایة المغازی و السیر عن محمد بن اسحاق» این تعداد به ۶۱ تن افزایش یافته است که پیچیدگی موقعیت کنونی را بسیار آشکارتر می‌سازد.

۳. نک: Conrad, 348-401; Leder, *Das korpus al-Haitam ibn ʻAdi* (s.t. 207/822).

ازاین‌رو، تصور نسخه‌ای **موثّق** از کتاب استادی در قرن دوم هجری ـ هرچند متداول در دوره‌های بعد ـ چندان مقبول نمی‌نماید. حتی اگر شاگردی تصادفاً نسخه‌ای **اصیل** را دریافت کرده باشد، این امر نقل موبه‌موی آن نسخه را ـ نه توسط شاگرد مورد بحث و نه به وسیلهٔ دیگر راویان که متن از طریق آنها به چندین نسل بعدی منتقل شده است ـ تضمین نمی‌کند. همین موضوع دربارهٔ عبارت‌هایی که از شش منبع دیگر برای بازسازی کتاب نقل شده‌اند صادق است؛ به ویژه مقدسی و ثعلبی که غالباً روایاتی ترکیبی را نقل کرده‌اند که افزون بر روایات ابن‌اسحاق مطالبی از دیگر راویان، یا روایاتی که انتساب آنها غیرقابل‌اعتماد یا نامعلوم‌اند، را نیز شامل می‌شوند.

ثالثاً، دست‌کم این احتمال باید در نظر گرفته شود که تغییرات قابل‌توجه در ویراست‌های مختلف *سیرهٔ* ابن‌اسحاق از بازنگری مکرّر ابن‌اسحاق در مطالبش ناشی شده باشد؛ که در این حالت (برخلاف آنچه فرض گرفته شده) او متن یکسانی را به همهٔ شاگردانش آموزش نداده است. اگر چنین باشد، مقایسهٔ ویراست‌هایی که این شاگردان نقل کرده‌اند، پژوهشگر را نه به پیش‌نمونی ایستا و قابل انتساب به ابن‌اسحاق، بلکه صرفاً به موادی سیّال از نگاشته‌ها و آموخته‌ها بازمی‌گرداند که یا خود مؤلف آنها را به‌گونه‌های مختلف به شاگردان آموزش داده است، یا آنان به‌شیوه‌های گوناگون قالبی ویژه به آنها داده‌اند. نمونهٔ کمتر پیچیدهٔ این موضوع، زُهری است که بنا بر روایتی اثری با نام *کتاب المغازی* داشته است، گو اینکه گفته‌اند «او هیچ کتابی جز کتاب انساب تألیف نکرد».[1] مشکل وقتی آشکار می‌شود که در *مصنّف* عبدالرزاق صنعانی می‌بینیم *کتاب المغازی* زُهری در حقیقت موادی پراکنده بوده که توسط شاگردش مَعمَر بن راشد قالبی مشخص یافته و محتوای کتاب را حدوداً دو برابر کرده است.[2]

۵. اینکه *کتاب المبتداء* در فصل‌هایی که همگی شامل حیات اعلامی خاص است، به عنوان مضامین اصلی آنها بازسازی شود، به احتمال زیاد خطاست. روشن‌ترین ایراد این ترتیب آن است که در آن موضوع **آفرینش**، که مضمون اصلی در همهٔ آثار مبتداء موجود است، از قلم افتاده، و نیوبای تنها دو صفحه به آن اختصاص داده که با فصل مربوط به **آدم** تلفیق شده است (ص۳۴ ـ ۳۶). البته طبری صفحات زیادی به **بدء الخلق** اختصاص

---

۱. نک: Duri, 95-121, esp. pp. 113-14.

۲. عبدالرزاق صنعانی، ۵: ۳۱۳، س ۲ـ ۴۹۱، س ۳.

داده، امااندکی از آن از ابن‌اسحاق است ـ نه از آن رو که ابن‌اسحاق موضوع **آفرینش** را نادیده گرفته است، بلکه بدان سبب که ظاهراً روایات وی در این باب فاقد اسناد بوده‌اند که این امر از نظر طبری نقیصه‌ای جدی است.[۱] نمونهٔ دیگر موضوع **بناء الکعبه** است که در طبری[۲] و منابع دیگر موضوعی اصلی است، اما نیوبای آن را ذیل فصل **ابراهیم** گنجانده است (ص۷۳ ـ ۷۶).[۳]

۶. به نکتهٔ ۱ که پیش‌تر طرح شد بازگردیم: بدون مواد اطلاعاتی جامع هیچ یک از ابزارها یا داده‌های لازم برای مقایسه و تفکیک متنی دقیق در اختیار نیست و تنها با آنهاست که می‌توان تعیین کرد چه چیزهایی باید در متن بازسازی‌شده گنجانده شود و در کجا.[۴] جایگزین آن در فقدان این شرایط، کاری دلبخواهی است. چند نمونه، حاکی از میزان این وضع در کتاب نیوبای است:

در ادعایی کلی، به خواننده گفته شده است که قرآن در زمان ابن‌اسحاق هنوز تثبیت‌نشده بوده است. عجیب آن است که در این شرایط چگونه می‌توان بر **ترتیب قرآنی** به عنوان تعیین‌کننده‌ترین عامل در بازنمایی ترتیب روایات تشکیل‌دهندهٔ قصص *کتاب المبتداء* اصلی تکیه کرد، حال‌آنکه در زمان ابن‌اسحاق هنوز چنین ترتیبی وجود نداشته است؟ اگر کسی معتقد باشد که قرآن از زمان عثمان تثبیت شده بود نیز همچنان این پرسش باقی می‌ماند که چگونه می‌توان از **ترتیب قرآنی** برای تعیین ترتیب مفروض روایات کتاب ابن‌اسحاق استفاده کرد؟ درست است که نویسندگان این قبیل آثار معمولاً داستان‌های خویش را به آیات قرآن پیوند می‌دهند، اما این آیات خود قطعات روایی مجزایی هستند که غالباً جداگانه و بدون ترتیب طرح شده‌اند؛ و در دوران تدوین که احوال و پیشهٔ ابن‌اسحاق بازنمایندهٔ آن است، یک نویسنده می‌توانسته داستان خویش را در دامنهٔ متنوعی از روش‌ها بازگوید (چنانکه در نکتهٔ ۴ اشاره شد)، و هرجا مجال فراهم بود ـ قطع نظر از ترتیب قرآنی رایج در آن دوره ـ به آیات قرآن اشاره کند. البته

---

۱. نک: طبری، ۱: ۳۳، س ۱۶ـ ۱۹.

۲. همان، ۱: ۲۷۴، س ۱۰.

۳. برای اطلاع از شمای کلی و رئوس مطالب مبتداء وهب بن منبّه، معاصر کهن‌سال ابن‌اسحاق، نک: Duri, 12829ـ; Khoury, *Wahb ibn Munabbih*, 1:22746ـ.

۴. برای نمونه، نک: Landau - Tasseron, "On the Reconstruction of Lost Sources".

طبری در *تفسیر* خویش نمی‌توانسته چنین کند؛ پس باید به جای ترجیح صِرف **ترتیب موجود در طبری** ـ خواه در *تاریخ* و خواه در *تفسیر* ـ می‌بایست دربارهٔ ترتیب اصلی *کتاب المبتداء* بررسی و استدلال می‌شد. به هر حال، **ترتیب موجود در طبری** مفهومی ویژه دارد که در بازسازی غالباً نادیده گرفته شده است. به‌عبارت دیگر، نیوبای در اغلب موارد ترتیب عبارات در *تاریخ* و *تفسیر* را بازچینش کرده است (گفته نشده چرا و به چه منظوری؟)، و چهار داستان کامل (ص ۵۸ ـ ۶۱، ۱۵۴ ـ ۱۵۶، ۱۷۲ ـ ۱۷۳، ۱۹۳ ـ ۲۰۰) از *تفسیر* را دستکاری کرده و در قالب *تاریخ* ارائه کرده است.

□

ثبت و عرضهٔ عبارات به زبان انگلیسی «تا توقع خوانندگانی را برآورده سازد که تنها انگلیسی می‌خوانند»، نیز پرسش‌هایی در پی دارد. آیا خواننده‌ای که به سنت ادبی جدیدی مراجعه می‌کند، نمی‌خواهد با آن سنت با اصطلاحات خودش روبرو شود؟ این دقیقاً چه نظام و ترتیبی است که با انتظارات خوانندهٔ انگلیسی هماهنگی دارد؟ آیا اگر لازمهٔ برآورده کردن این انتظارات ایجاد تغییراتی در متن باشد، به بازسازی متن آسیب نخواهد رساند؟

در مورد روایاتی خاص، باز روشی کاملاً دلبخواهی در جریان است. برای تبیین این موضوع، و نیز برخی نکاتی که پیش‌تر اشاره شد، به ارجاعاتی متناسب از *اخبار مکه* ازرقی بسنده می‌شود:

در ص ۳۸، س ۳۰ ـ ۳۶، عبارتی از ازرقی[1] به پایان عبارتی کاملاً متفاوت که از **اهل تورات** نقل شده ضمیمه شده؛ که تلویحاً نشان می‌دهد کل آن بند از مأخذی یهودی گرفته شده است. در واقع، ابن‌اسحاق در متنی که ازرقی آورده است، در کل هیچ منبع خاصی برای عبارات الحاقی به‌دست نداده و تنها می‌گوید: «بلغنی». در اینجا این پیوندْ دلبخواهی و کاملاً غلط‌انداز است.

در ص ۴۹ برای عبارتی دربارهٔ **نوح** به ازرقی ارجاع داده شده است. این متن که دربارهٔ قُصَیّ است، در واقع روایتی ترکیبی از ابن‌اسحاق و ابن‌جُریج (معاصر ابن‌اسحاق و مرجع رقیب وی در مکه) است.[2] نه من آن را در فصل **نوح** در کتاب نیوبای می‌یابم، و نه در بادی امر متعلق به آنجا به نظر می‌رسد.

---

۱. ازرقی، ۹، س ۱۸ ـ ۱۰، س ۱.

۲. نک: همان، ۶۵، س ۱۶: «ثمّ رجع الی حدیث ابن‌جریج و ابن‌اسحاق».

در ص ۷۶، س ۸ ـ۳۲، در فصل **ابراهیم**، عبارتی طولانی از ازرقی[۱] بـه متنـی کوتـاه ضمیمه شده است که در آن گفته شده **آدم** بنای کعبه را نهاده و پیامبران بعدی به سـوی آن حج گزارده‌اند. اما عبارت الحاقی بیان می‌کند که **ابراهیم** کعبه را ساخت. بنابراین این تردید پیش می‌آید که اگر حقیقتاً این دو عبارت به هم مربوط‌اند، محتمل‌تر آن است کـه مضمون آنها مربوط به فصل **بنای کعبه** باشد تا فصل **ابراهیم**. به علاوه، سیره‌پژوهان ایـن عبارت را روایتی ترکیبی می‌دانند که از تلفیق چند خبر کهن و متفاوت در قالب روایتـی واحد ساخته شده است که بیانگر آن است که چگونه ابراهیم انس و جـن را از سراسـر زمین به ادای حج در مکه فراخوانده و سپس آنان را به جایگاه‌هـای مختلـف راهنمـایی کرده است. دست‌کم یکی از این روایات کهن‌تـر ـ هرچنـد دربـارهٔ ابـراهیم اسـت ـ از *مبعث* ابن‌اسحاق اخذ شده است، نه *مبتداء*.[۲] عامل ساخت ایـن روایـت ترکیبـی روشـن است: عبدالله بن زبیر دربارهٔ حج می‌پرسد، و پاسخ آن است که ابراهیم برای حج از شام به مکه آمد و به شام بازگشت. این مطلب آشکارا بـر اولویـت مکـه بـر شـام بـه‌عنـوان مقصود حج دلالت دارد، و بنابراین می‌طلبد که روایات کهن جمع شوند و ادلّه‌ای بـرای مکان‌های مقدّس ارائه کنند. افزون بر این، نقش ابـن‌زبیـر در طـرح ایـن پرسـش بـرای نخستین بار، حاکی از آن است که کسی که آن روایت ترکیبی را صورت‌بندی کرده، **فتنهٔ دوم** را در ذهن داشـته اسـت. ظـاهراً ابـن‌اسـحاق هـم روایـت ترکیبـی و هـم اجـزای تشکیل‌دهندهٔ آن روایت را نقل کرده است، چنان‌که در دورهٔ وی این کار کـاملاً طبیعـی بوده است. اما اگر نخواهیم ترجیح نقل طبری را بپذیریم و مایـل باشـیم موضـوع را در دامنهٔ گسترده‌تری از مواد بررسی کنیم، دیگر چندان روشن نخواهد بود که کدام یـک از این روایات باید به *کتاب المبتداء* اصلی نسبت داده شود و این متن باید کجا قرار گیرد.

در ص ۷۸، س ۳۳ ـ ۷۹، س ۱۸، که باز عبارتی از ازرقی[۳] اخذ شـده، مطلبـی آمـده است که ظاهراً تنها جایی از کتاب نیوبای است که در آن راوی به طور خـاص عبـارتی را به *کتاب المبتداء* نسبت می‌دهد. اما به نظر می‌رسد که تنها دو خط نخست کـه در آن همسر ابراهیم نام برده شده، مربـوط بـه *کتـاب المبتـداء* اسـت و بقیـهٔ عبـارت از منبـع

۱. همان، ۳۶، س ۸ ـ ۳۷، س ۴؛ مشابه آن در: طبری، ۱: ۲۸۷، س ۱۱ـ ۲۸۸، س ۱۸.
۲. نک: ابن‌اسحاق، *السیر و المغازی*، ۹۴، س ۱۵ـ ۹۵، س ۱.
۳. ازرقی، ۲۴، س ۲۱ـ ۲۵، س ۲۰.

متفاوتی است، یعنی ابن‌جریح از ابن‌عباس (چنانکه پنج بار در متن عربی ذکر شده است، ولی همگی موارد مذکور در متن انگلیسی افتاده است). از ازرقی دست‌کم پنج مورد دیگر[1] در فهرست منابع نیوبای در پایان داستان‌های مختلف ذکر شده‌اند، اما عملاً هیچ‌گاه در متن انگلیسی ظاهر نشده‌اند (تا آنجا که من بررسی کرده‌ام).

علاوه بر موارد بالا، باید گفت که این متن خطاهای مطبعی فراوانی دارد. صرف‌نظر از نفس ترجمهٔ کامل عربی به انگلیسی که به ویژه در تلاش برای بازیابی متن عربی مفقودْ خطایی شگفت‌آور است، ترجمهٔ عرضه‌شده نیز به شدت آشفته و گاهی به کلی نادرست است.

□

هرگاه موادِ منابع کهن عربی دردسترس قرار گیرند، این امکان فراهم می‌شود تا دربارهٔ ساخت و محتوای این آثار با اطمینان بیشتر از موفقیت کار تحقیق کرد؛ آثاری که هرچند اکنون قالب اصلی‌شان مفقودند، ولی نویسندگانی که آثارشان موجودند به کرّات از آنها نقل و گاه قطعات بزرگی از آنها را عیناً رونویسی کرده‌اند. اهمیت این کار از نتیجهٔ برخی تلاش‌ها در این زمینه آشکار می‌شود،[2] اما هیچ تردیدی نیست که چنین پژوهش‌هایی با مشکلاتی بسیار پیچیده و گمراه‌کننده مواجه‌اند، و حاصل کار هر کس به روشنی ـ و در هر گام از این راه ـ نشان می‌دهد که نتایج چگونه به‌دست آمده‌اند و بر چه شواهدی استوارند. آنجا که چنین شده است، کار نوی انجام شده و فرصت‌های تازه‌ای برای کار بر روی متون دیگر گشوده شده است. تنها بدین طریق است که پیشرفت حاصل می‌شود، و فقط با این روش است که می‌توان قضاوت کرد که آیا کسی به زمانهٔ راویان و جامعانِ دورهٔ اموی راه یافته یا آنکه صرفاً متنی مدرن را به مواد مقدّس در سنت اسلامی افزوده است.

منابع

□ ابن‌اسحاق، *سیرة رسول الله*، به کوشش محمد حمیدالله، ریاض، ۱۹۷٦ م.

□ همو، *کتاب السیر و المغازی*، به روایت یونس بن بُکیر، چاپ سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۷۸ م.

۱. همان، ۳۷، س ۴ ـ ۷؛ ۴۳، س ۱۰ ـ ۴۴، س ۲؛ ۴۶، س ۱۶ـ ۴۹، س ۵ (شاید تا ۵۰، س ۹).

۲. برای نمونه، نک:

Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2/8. Jahrhunderts.*

□ ابن‌حجر، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد، ۱۳۲۵ـ۱۳۲۷ق.
□ ابن‌قتیبه، *کتاب المعارف*، به کوشش ثروت عُکاشه، قاهره، ۱۹۶۹ م.
□ ابن‌هشام، *سیرة رسول الله*، به کوشش مصطفی سقّا، ابراهیم اِبیاری و عبدالحفیظ شَلَبی، قاهره، ۱۹۵۵ م.
□ همو، *کتاب التیجان*، به کوشش فریتس کِرنکو، حیدرآباد، ۱۳۴۷ق.
□ ازرقی، *اخبار مکه*، به کوشش فردیناند وُستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۵۸ م.
□ طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، به کوشش دَخویه و دیگران، لیدن، ۱۸۷۹ـ۱۹۰۱ م.
□ عبدالرزاق صنعانی، *کتاب المصنَّف*، به‌کوشش حبیب‌الرحمن اعظمی، کراچی، ۱۹۷۰ ـ۱۹۷۲م.
□ مُطاء طرابیشی، «روایة المغازی و السیر عن محمد بن اسحاق»، *RAAD* 56 (1981): 533ـ609.

□Abbott. N., *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago, 1957-72.

□ Conrad, L. I., "The Conquest of Arwad: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East", in: *Byzantine and Early Islamic Near East*, 1: *Problems in the Literary Source Material*, ed. Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, Princeton, 1992.

□ Duri, A. A., *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, ed. And trans. Conrad, L. I, Princeton, 1983.

□ Fück. J., *Muhammad ibn Ishaq: Literarhistorische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, 1925.

□ Horovitz. J., "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", *IC*, 2 (1928).

□ Khoury, R. G., *Les Légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire*, Wiesbaden, 1978.

□ Khoury, R. G, *Wahb ibn Munabbih*, Wiesbaden, 1972.

□ Landau-Tasseron, E., "On the Reconstruction of Lost Sources", in: *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*, ed. Lawrence I. Conrad, Princeton, 1992.

□ Leder. S., *Das Korpus al-Haitam ibn 'Adi (st. 207/822): Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der Ahbar Literatur*, Frankfurt, 1991.

□ Motzki. H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2/8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1991.

□ Noth, A., *Quellenkritische Studdien za Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, I: *Themen und Formen*, Bonn, 1973.

□ Rudolf, S., "Prophet, Chalif und Geschichte: Die Muhammad-Biographie des Ibn Ishaq", Oriens, 18-19 (1967).

۹

بازسازی سیره‌ای نو برای پیامبر

گردآوری و ارزیابی مجموعهٔ روایات عروة بن زبیر

گرگور شوئلر

ترجمهٔ سید علی آقایی

اشـاره: مقالهٔ حاضر ترجمه‌ای است از مقالهٔ گرگور شوئلر (Gregor Schöeler)،[1] که نقشه‌ای از طرح پژوهشی «گردآوری و ارزیابی مجموعهٔ روایات عروة بن زبیر» را، کـه در بهار ۲۰۰۲ م از سوی صـندوق ملی سویس به شوئلر سپرده شد، تصویر می‌کند. شوئلر در طرح این پژوهش، کـه بـه منظـور بازسـازی روایات عروة بن زبیر در باب سیرهٔ نبوی صورت می‌گیرد، روش پیشنهادی موتسکی مبتنی بـر تحلیـل تؤامان اسناد و متون روایات را با برخی تغییرات دنبال می‌کند. وی در طرح خود، به اختلاف نسخه‌هـای یک روایت (که اختلاف طرقِ نقل مبیّن آن است)، سیر تحوّل یک متن در طول زمان، و ویژگـی‌هـای متن هر یک از نسخه‌ها توجهی ویژه دارد و بررسی متن روایات و تحلیل آنها را از طریق اختلاف میان نسخه‌ها پی می‌گیرد. شوئلر، با تشریح اصول روش‌شناختی بازسازی متون مفقود و معـضلات پیـشاروی آن، چهار مرحلهٔ کلی را برای بازسازی روایات عروة بن زبیر ــ در شکل اصیل و اولیهٔ آن ــ در موضوع سیرهٔ نبوی در نظر می‌گیرد؛ که این اصول، معضلات و مراحلْ بر بازسازی متون مفقود کهن دیگـر نیـز

---

۱. مشخصات کتابشناختی مقاله چنین است:

Gregor Schoeler, "Foundations for a new biography of Muhammad: The production and evaluation of the corpus of traditions from 'Urwah b. al-Zubayr", in: *Method and Theory in the Study of Islamcic Origins, ed. Herbert Berg* (Leiden/Boston: Brill, 2003), 8_21.

کمابیش قابل تطبیق‌اند. شوئلر تأکید می‌کند که تنها با این شیوه می‌توان اصالت متون کهن مفقود را بر پایهٔ منابع کهن‌تر بررسی کرد و به متن اصیل روایات که با زمان صدور آنها فاصلهٔ چندانی ندارند دست یافت. شوئلر در پایان این طرح به درستی یادآور می‌شود که پس از اتمام این طرح و بازسازی متن اولیهٔ روایات عروة، در پژوهشی دیگر باید متن بازسازی‌شده را با منابع دیگر (متن قرآن و روایاتی که افرادی جز عروة گزارش کرده‌اند) سنجید تا وثاقت کلی روایات عروة نیز محک زده شود.

۱

در حال حاضر تحقیق دربارهٔ سیرهٔ پیامبر در بحران قرار دارد. منابعی که شرح حال‌های موجود دربارهٔ حیات پیامبر (تقریباً سال‌های ۵۴ ـ ۵۵ پیش از هجرت تا ۱۱ هجری) و گزارش‌های دوران صدر اسلام بر آنها استوارند، آثاری دربارهٔ تاریخ دوران پیش از خود هستند که نسل‌های بعدی بر مبنای روایات آنها را ثبت کرده‌اند. فاصلهٔ میان کهن‌ترین منابع موجود نزد ما و آن وقایع، بالغ بر ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال و یا حتی بیشتر است. بنابراین، سنجش انتقادی منابع نسبت به یکدیگر کافی نیست؛ بلکه در وهلهٔ نخست نقد مبنایی خود روایت ضروری است.[۱]

در تحقیقات کنونی دربارهٔ سیرهٔ پیامبر دو دسته از محقّقان در برابر هم قرار گرفته‌اند: دسته‌ای ـ گاه بی‌پروا ـ مدافع این باورند که همهٔ روایات منقول به سبب ناسازگاری‌های درونی بسیار، قالب‌های اسطوره‌ای و نظایر آن مردودند. دستهٔ دیگر با آن دیدگاه مخالفند و معتقدند نقل اسلامی ـ به رغم همهٔ کاستی‌ها ـ دست‌کم هسته‌ای اصیل دارد که به کمک روش‌های مناسب نقد متون قابل شناسایی است. البته دشواری کار در یافتن سنجه‌ای است که با آن اصیل از جعلی متمایز شود.

در مجموع، می‌توان گفت امروزه بن‌بستی در پاسخ به پرسش از اصالت نقل اسلامی ایجاد شده است. این امر به همایشی در باب سیرهٔ پیامبر انجامید که در ۱۹۹۷ م در نایمخن (هلند) به ریاست پروفسور هارالد موتسکی برگزار شد و در آن نمایندگان سرشناس هر دو دسته گردهم آمدند.[۲] در بهار ۲۰۰۲، صندوق ملی سویس (Swiss National Fund) طرح تحقیقاتی سه‌ساله‌ای را به نگارندهٔ این سطور محوّل

۱. برای نمونه، نک: Crone, 11ff؛ برای توصیفی مبسوط، نک:
Schoeler, *Character and Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, ۸۲۴–.

2. *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki.

کرد که قرار بود در خلال آن این بن‌بست ناخوشایند با رهیافتی تازه بـه مـسأله خاتمـه یابد.

ایدهٔ طرح آن بود که نه اعتماد مطلق به روایـات اسـلامی، کـه نماینـدگانش دانـشمندانی چون فؤاد سزگین و مونتگمری وات (البته نه‌چندان افراطی) بودند، و نه ردّ یکـسرهٔ روایـات، چنانکه جان ونزبرو، پاتریشیا کـرون و مایکـل کـوک بـر آن پافـشاری مـی‌کننـد، هـیچ‌یـک ثمربخش نبوده است؛ بنابراین **راهی میانه** باید جست. امید مـی‌رود درسـتی ایـن **راه میانـه** از گردآوری و ارزیابی مجموعهٔ روایاتی که در سنت اسلامی به عروة بن زبیر (۲۳ ــ ۹۴/۹۳ ق؛ مورّخ متقدّم و جامع روایات تاریخی) [۱] منسوب است، حاصل شود.

روایات منقول از عروة حاوی چارچوب اصـلی سـیرهٔ پیـامبر اسـت. آنهـا در قالـب اصلی حفظ نشده‌اند، بلکه در نقل‌های بعدیِ جوامع حدیثی و نیز آثار تـاریخی، فقهـی، تفسیری و غیره که در قرن سوم و پس از آن تدوین شده‌اند (مانند: *سیرهٔ* ابـن‌اسـحاق ـ ابن‌هشام، *مصنَّف*‌های عبدالرزاق و ابن‌ابی‌شیبه، *صحیح*‌های بخاری و مسلم، کتاب *تاریخ* و *تفسیر* طبری، *مؤطّاء* مالک بن انس، و نظایر آن) پراکنده‌انـد. روشـن اسـت کـه همـهٔ روایات منسوب به عروة اصیل نیستند، به ایـن معنـا کـه حقیقتـاً بـه جـامع روایـی وی بازگردند و در فرایند آموزشی او انتشار یافته باشند. همچون دیگـر مراجـع کهـن (مـثلاً ابن‌عباس و روایات تفسیری وی)، روایات متأخّری نیـز بـه عـروة نـسبت داده شـده؛ و اسنادها تا وی **جعل** شده‌اند. برای نمونـه، ایـن موضـوع دربـارهٔ حـدیث **امّ زرع** توسـط

---

۱. دربارهٔ او، نک:

Schoeler, “Urwa ibn al_Zubayr,” 9109_13.

قدیمی‌ترین تلاش برای گردآوری مجموعهٔ روایات عروة عبارتند از: Stülpnagel, 38ff.؛ سلوی مرسـی طاهر، *بدایة الکتابة التاریخیة عند العرب*. تدوین روایت ابوالأسود از عروة بن زبیر نیـز کتـابی اسـت بـا عنوان: *مغازی رسول الله بروایة أبی‌الأسود عنه* تحقیق محمد مصطفی أعظمی. ارجاعاتی به روایات مهم عروة نیز در کتاب زیر یافت می‌شود:

Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, 79ff.

البته مواد و ارجاعاتی که این محقّقان گردآورده‌اند، با توجه به دانش کنونی ناقص‌اند. بـه عـلاوه، هـیچ یک از مؤلّفان پیش‌گفته اصالت روایات عروة را به شیوه‌ای انتقادی و بر اساس روشی که در ادامه ارائه شده، نیازموده‌اند.

فرانتس رُزنتال بررسی شده است[۱] (نگاه کنید به ادامه). البته **اصالت** بسیاری از نقل‌ها ـ یعنی بحث دربارهٔ اینکه آیا آنها واقعاً از عروة هستند ـ با رویهٔ آزمونی که نگارندهٔ این نوشتار طراحی کرده است، قابل بررسی و تشخیص است. این آزمون به شرطی قابل اجراست که روایت منسوب به عروة نه از طریق یک نفر بلکه توسط دو یا چند تن از شاگردان او روایت شده باشد. خوشبختانه این شرط در مورد بخش زیادی از انبوه روایات عروة صادق است: گزارش‌های وی غالباً با دو (گاهی نیز سه و به ندرت چهار) نقل ـ که غالباً به طور قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر تفاوت دارند ـ در دسترس‌اند. نقل‌های عروة از طریق پسرش هشام (م ۱۴۶) و شاگرد اصلی‌اش زُهری (م ۱۲۵) که راویان اصلی اویند، بسیار مهم است.

بدین سان، دو نسخه[۲] از روایت عروة (که معمولاً یکی منسوب به هشام و دیگری منتسب به زهری است) به شیوه‌ای مشابه با بررسی نسخه‌های خطی برای تعیین رابطهٔ میان آنها مقایسه می‌شوند. در اینجا می‌توان ـ در بهترین حالت با قطعیت ـ از **ساختار** (تلخیص‌ها، افزوده‌ها) و **عبارت‌پردازی متون کهن‌الگوی** (archetype) **مشترک** پرده برداشت. مقایسهٔ هر یک از روایات عروة در نسخه‌های زهری و هشام ـ بنا بر تجربیات پیشین ـ در بیشتر موارد به نتایج زیر می‌انجامد:

[۱] هر دو متن حقیقتاً مستقل از یکدیگر نقل شده‌اند (این استقلال در تفاوت‌ها و **ویژگی خاص** هر نسخه قابل‌ملاحظه است)؛

[۲] هر دو متن واقعاً از **کهن‌الگویی مشترک** نشأت گرفته‌اند (به رغم همهٔ تفاوت‌ها، این موضوع از نظر محتوایی و گاهی نیز در مشخصه‌های متنی که در هر دو روایت مشترک‌اند، دیده می‌شود).

در چنین شرایطی، می‌توان گزارشی را که در اصل عروة نشر داده است، دست‌کم در قالبی کلی بازسازی کرد.

---

۱. نک:

Rosenthal, "Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Hadith of Umm Zar", 31_56.

۲. این نسخه‌ها معمولاً در مراحل بعدی نقلْ خود به چندین نسخهٔ غالباً متفاوت تقسیم می‌شوند، که به نوبهٔ خود با روایات منفرد متعدد بیان شده‌اند.

در اینجا اجمالاً یادآور می‌شوم که قطعاً بسیاری از گزارش‌های تاریخی عروة در قالب اصیل خود کوتاه‌اند (چنانکه ظاهراً پاتریشیا کرون چنین فرض می‌گیرد)،[۱] درحالی‌که به عکسْ روایات نقل‌شده به طور قابل ملاحظه‌ای طولانی‌اند.[۲]

باری، عروة (پسر یکی از نخستین یاران پیامبر و خویشاوند نزدیک او و نیز خواهرزاده و یار نزدیک و معتمد عایشه همسر پیامبر) به زمان پیامبر (هرچند در پیوندی غیرمستقیم و با فاصله‌ای حدوداً ۳۵ تا ۷۰ ساله) نزدیک بوده است.[۳] به هرحال او می‌توانسته بخش عمده‌ای از اطلاعاتش را از هم‌عصران وقایع، و حتی گاه از شاهدان عینی، دریافت کرده باشد. بدین سبب، گزارش‌هایی که وی گردآورده است در صورت اصلی‌اش دست‌کم وقایع ده سال پایانی زندگانی پیامبر، یعنی حوادث **دوران مدینه** (سال‌های ۱ـ ۱۱ هجری) را که از نظر سیاست‌های جهانی تعیین‌کننده بوده‌اند، به‌درستی ترسیم می‌کند. از آنجاکه روایات عروة ساختار اصلی مجموعهٔ سیرهٔ نبوی را تشکیل می‌دهد، این نقل نمی‌تواند آن‌اندازه که در مکتب انتقادیِ افراطی (کسانی همچون: ونزبرو، کرون و کوک) انگاشته می‌شود، غیراصیل باشد.

۲

نگارنده رویّه‌ای را که پیش‌تر توصیف شد، تاکنون در سه مطالعهٔ موردی آزموده است. در یک تک‌نگاری[۴] و نیز در مقاله‌ای برای همایش نایمخن،[۵] نشان داده‌ام که دو گزارش منسوب به عروة بن زبیر در جوامع قرن سومی به طور قطع، و یک گزارش به احتمال

1. Crone, 4.

۲. برای نمونه نگاه کنید به روایات تاریخی بلندی از عروهٔ در مصنّف عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۲۱ به بعد و ج ۵، ص ۳۳۰ به بعد. قس:

Schoeler, *Charakter und Authentie*, 80 n. 329.

۳. قس: Paret, "Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam", 151.

4. Schoeler, *Charakter und Authentie*.

همچنین نگاه کنید به مرور تفصیلی من:

"Review of *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims:* A Textual Analysis by Uri Rubin", 213–227, especially 219ff.

5. Schoeler, "Musa b. 'Uqba's *Maghazi*", 67–97.

زیاد، به عروة بازمی‌گردد.[۱] برای نمونه، گزارش مشهور دربارهٔ افترای به عایشه (**حدیث إفک**) قطعاً به عروة می‌رسد.

نسخهٔ زهری عن عروة از روایت افک ـ به رغم وجود هستهٔ مشترک ـ در ویژگی‌های خاص با **نسخهٔ هشام عن عروة** متفاوت است. کل **نسخه‌های هشام** فاقد اطلاعات پیشینی موجود در **نسخهٔ زهری**اند، از جمله اینکه عایشه در بازگشت از غزوه‌ای که در آن پیامبر را همراهی می‌کرد، گردنبند خود را گم کرد. علاوه بر این، **نسخهٔ هشام** در قیاس با **نسخهٔ زهری** مشتمل بر افزوده‌ای است: گزاره‌ای از مصاحبِ عایشه ـ قربانی دیگر افترا (که در **نسخهٔ زهری** با نام صفوان بن مُعَطّل معرفی شده است)[۲]ـ دربارهٔ اتهام و اطلاع عایشه از فرجام نهایی او. مشخصهٔ **نسخهٔ هشام** این است که در آن مجموعه‌ای از اشخاص، که به‌ویژه در **نسخهٔ زهری** نام برده شده‌اند (مانند صفوان بن مُعَطّل)، ناشناخته‌اند.[۳]

به‌رغم همهٔ این اختلاف‌ها، ویژگی‌های مشترک میان دو نسخه را نباید نادیده گرفت: پیش از هر چیز بخش‌های اصلی داستان در هر دو نسخه یکسان‌اند. بنابراین دست‌کم قالب کلی گزارش اصلی عروة بنا بر ویژگی‌های مشترک دو نسخه قابل بازسازی است؛ حتی گاه عبارت‌پردازی روایت عروة در هر دو نسخه، البته به ندرت و تنها در عبارات کوتاه (به ویژه در نقل‌قول‌های مستقیم)، یکسان است و از این رو در این قالب باید از عروة باشد.[۴]

در این میان، پژوهش‌های دیگری نیز انتشار یافته که رویّهٔ فوق را با موفقیت به‌کار بسته‌اند؛ از جمله اندریاس گورکه[۵] در این زمینه گزارش منسوب به عروة دربارهٔ پیمان

---

۱. نیز قس: Schoeler, "Urwa b. al - Zubayr", 910-913.

۲. دربارهٔ او قس: G.H.A. Juynboll, "Safwan b. al -M'uattal", 819-820.

۳. در این باره و نیز تفاوت‌های بیشتر میان دو نسخه، نک: Schoeler, *Charakter and Authentie*, 147f.

4. Schoeler, *Charakter and Authentie*, 152f.

5. Görke, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of 'Urwa b. al-Zubayr's Account", 240-275.

حدیبیه را بررسی کرده است.[۱] این روایت عروة نیز از طرق متعدد نقل در دسترس است؛ یعنی به نقل از زهری، هشام بن عروة، و نیز ابوالأسود یتیم عروة (م ۱۳۱ یا پس از آن). در اینجا نیز **نسخهٔ هشام** در قیاس با **نسخهٔ زهری** مجموعه‌ای از مشخصه‌های متفاوت را دربردارد. وقتی اسنادها مقایسه شوند، روشن می‌شود که در سلسلهٔ سند **نسخهٔ زهری** انتساب‌هایی به دو مرجع عروة هست (مِسوَر بن مَخرَمة و مروان بن حَکَم)، در حالی‌که اسناد **نسخهٔ هشام** همگی به پدرش عروة ختم می‌شود.[۲] این امر غالباً در **نسخهٔ هشام**، به ویژه در مواردی که در اسناد **نسخهٔ زهری** به عروة از عایشه ختم شده، صادق است![۳] اما در محتوای روایات، مجموعهٔ کاملی از اختلاف‌های قابل توجه میان دو نسخه وجود دارد: هشام برخلاف زهری، تاریخ وقایع را ذکر می‌کند؛ تعداد کسانی را که در سفر حضور داشته‌اند بیان نمی‌کند؛ و مانند اینها.[۴] از سوی دیگر، نسخه‌های مختلف ویژگی‌های مشترک بسیاری دارند (۹ مضمون در همهٔ نسخه‌ها تکرار می‌شود)، به‌گونه‌ای که گورکه توانسته است به خوبی محتوای اصیل روایت را ـ چنانکه عروة در اصل انتشار داده ـ بازسازی کند.[۵]

در مواردی که تاکنون از آنها سخن رفت، همبستگی ادعایی در اسانید با بررسی متون تأیید شده است؛ هرچند، این همواره صادق نیست. در تحقیق گورکه معلوم می‌شود که نسخهٔ سوم ـ که به عروة نسبت داده شده و از طریق ابوالأسود (یتیم عروة)

---

۱. همین روش ـ مستقل از کار من ـ در پژوهش‌های زیر نیز به کار گرفته شده است:
Motzki, "The Murder of Ibn Abi l – Huqayq: On the Origin and Reliability of Some maghazi–Reports", 170–239; Mitter, *Das frühislamische Patronat. Eine Untersuchung zur Rolle von fremden Elementen bei der Entwicklung des islamischen Rechts.*

2. Görke, "The Historical Tradition about al_Hudaybiya", 267.

۳. از آنجا که نه تنها زهری، که استثنائاً هشام نیز اسناد داستان افک را **عروة از عایشه** ذکر می‌کند، من این را محتمل دانسته بودم که عروة گزارش را از عایشه اخذ کرده باشد (Schoeler, *Charakter und Authentie*, 254f). به هر حال، بنابر این دو اسناد بسیار محتمل است که عروة در نقل خویش خاله‌اش را به عنوان راوی اصلی واقعه ذکر کرده باشد.

4. Görke, "The Historical Tradition about al_Hudaybiya", 254f.

5. Görke, "The Historical Tradition about al_Hudaybiya", 258ff.

انتقال یافته است ـ یا در کل به عروة بازنمی‌گردد یا دست‌کم درون‌مایه‌ها را از دیگر نقل‌ها اقتباس کرده است.[۱] مهم‌ترین دلیل برای این تحلیل آن است که **عناصر اضافی** موجود در **نسخهٔ ابوالأسود**، در دیگر نسخه‌ها به عروة نسبت داده نشده‌اند.[۲] بنابراین، این نسخه در بازسازی محتوای روایت اصلی عروهٔ بی‌فایده است؛ و بازسازی به نسخه‌های زهری و هشام محدود می‌شود.

حدیث امّ زرع در **نسخهٔ زهری** وجود ندارد و تنها در **نسخهٔ هشام** (و نیز برخی نسخه‌های مشکوک که بنابر پژوهش رُزِنتال احتمالاً مأخوذ از **نسخهٔ هشام** هستند و یکی از آنها به ابوالأسود منسوب است) دیده می‌شود. رزنتال چنین نتیجه‌گیری می‌کند که احتمالاً هشام داستان امّ زرع را نشر داده است.[۳] البته، در موردی که نسخهٔ دیگر که قطعاً مستقل از **نسخهٔ هشام** باشد (مثلاً **نسخهٔ زهری**) مفقود است، هیچ سخن قطعی دربارهٔ وثاقت سلسلهٔ اسناد از **هشام تا عایشه** نمی‌توان گفت.[۴] بنابراین، روایت امّ زرع را نمی‌توان در زمرهٔ روایات **اصیل**، یعنی روایاتی که به طور قابل اعتمادی به عروة بازمی‌گردند، قلمداد کرد.

۳

این طرح در چهار مرحله اجرا می‌شود:

۱. همگی روایات عروة دربارهٔ سیرهٔ پیامبر، که در منابع پراکنده‌اند، گردآوری می‌شوند.

۲. روایاتی که از لحاظ مضمون با یکدیگر مرتبط‌اند (یعنی تقریباً آنها که اصل یکسانی دارند)، به طور نظام‌مند مرتب می‌شوند. این مرحله نشان می‌دهد که چه تعداد و کدام روایات از عروة دو یا چند طریقِ نقل دارند؛ و به عبارت دیگر، کدام یک از روایات هم در **نسخهٔ زهری** (شاگرد عروة) و هم در **نسخهٔ هشام** (پسر عروة) و یا در

---

۱. به طور مشابه نسخهٔ ابوالأسود از روایت عروه دربارهٔ بدء وحی مسأله‌دار از کار درآمد. نک:
Schoeler, *Charakter und Authentie*, 81ff.

2. Görke, "The Historical Tradition about al_Hudaybiya", 258.

3. Rosenthal, "Muslim Social Values and Literary Criticism", 37 (see also: 37ff).

4. Rosenthal, "Muslim Social Values and Literary Criticism", 38.

دیگر نسخه‌ها یافت می‌شوند. بنابر آنچه پیش‌تر گفته شد، روایاتی که در بیش از یک نسخه نقل شده‌اند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

۳. از مقایسهٔ نسخه‌های متفاوت روایات عروة، **نسخهٔ اصیل** که عروة نشر داده ـ با استفاده از روشی که پیش از این توصیف شد ـ بازسازی خواهند شد. معمولاً این کار تنها در **قالبی کلی** ـ و در موارد نادری نیز **به عین الفاظ** ـ و صرفاً برای بخش‌های کوچکی از روایات ممکن است. روایات **پالایش‌شدهٔ** عروة، تا جای ممکن از نظر زمانی و بر حسب تاریخ وقایع مرتب می‌شوند.

۴. در ترجمه، محتوای روایات در قالبی فشرده و منسجم برگردانده می‌شوند.

این مطالب ـ در قالبی بازسازی‌شده ـ **کهن‌ترین سیرهٔ پیامبر** خواهد بود که موجود بوده و تا به حال بر جای مانده است. در این صورت، ما در موقعیتی خواهیم بود که بتوانیم بگوییم نخستین تاریخ‌پژوهان اسلام، که یک نسل (یا یک نسل و نیم) پس از پیامبر می‌زیسته‌اند و می‌توانستند ۳۵ تا ۷۰ سال پس از وفات پیامبر از معاصران او و شاهدان عینیِ وقایع پرسش کنند، چه اطلاعاتی دربارهٔ حیات پیامبر گردآورده‌اند. از رهگذر این بازسازی، ما به نقل‌هایی دست می‌یابیم که تنها یک یا دو نسل با وقایع فاصله دارند و نه ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال! تقلیل فاصلهٔ زمانی بین گزارش و واقعه ـ که این روش به دست می‌دهد ـ فایدهٔ قابل‌توجهی درپی‌دارد.

«سیرهٔ پیامبر به روایت عروة بن زبیر» که به شیوهٔ پیش‌گفته بازسازی می‌شود، با مقدمه و تعلیقات منتشر خواهد شد.

۴

این سیره به عنوان مهم‌ترین ـ و نه تنها ـ مبنا برای تدوین و تحریر سیرهٔ انتقادی تازه‌ای از پیامبر به‌کار گرفته خواهد شد. حتی اگر گزارش‌های عروة به درستی آنچه را که دربارهٔ سیرهٔ پیامبر در نیمهٔ دوم قرن نخست هجری رواج داشته تأیید کند، باز هم نه تنها **گزارش هم‌زمان با وقایع** را در اختیار نداریم، بلکه دستمان حتی از **نقل‌های معاصر** با حیات پیامبر نیز تهی است. در روند نقل، که طی آن این گزارش‌ها از شاهدان معاصر به عروة منتقل شده‌اند، به احتمال زیاد تغییراتی رخ داده است. برای مثال، روشن است

که در گزارش‌های عروة گه‌گاه تکریم و تجلیل از شخصیت پیامبر صورت گرفته است؛[1] هرچند این تجلیل‌ها به هیچ روی با آنچه نسل‌های بعدی مسلمانان دربارهٔ معجزات پیامبرشان نقل کرده‌اند، قابل قیاس نیست.

البته، برای اینکه به حقیقت تاریخی نزدیک‌تر شویم، روایات **اصیل** عروة باید با محک دیگری نیز آزموده شوند. این محک آن است که مطالب عروة با **گزاره‌های قرآنی** و نیز **روایات کهن و متفاوت دربارهٔ زندگی پیامبر که به عروة بازنمی‌گردند**، مقایسه شوند. البته این کارها ـ که برای سیرهٔ انتقادی جدیدی از پیامبر باید انجام شود ـ ضمن طرح پیشنهادی قابل اجرا نیست.

منابع

□ سلوی مرسی طاهر، *بدایة الکتابة التاریخیة عند العرب*، بیروت، ۱۹۹۵ م.

□ عبدالرزاق صنعانی، *المصنَّف*، به کوشش حبیب‌الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۹۸۳ م.

□ *مغازی رسول الله بروایة أبی‌الأسود عنه*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۹۸۱ م.

□ Crone, P., *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.

□ Duri, A. A., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, edited and translated by L.I. Conrad, Princeton, 1983.

□ Görke, A., "The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of 'Urwa b. al-Zubayr's Account", in: *The Biography of Muhammad*, 240–275.

□ Juynboll, G. H. A., "Safwan b. al-M'uattal", in: *The Encyclopaedia of Islam*, 8:819–820.

□ Mitter, U., *Das frühislamische Patronat. Eine Untersuchung zur Rolle von fremden Elementen bei der Entwicklung des islamischen Rechts* (Ph.D. dissertation, Nijmegen, 1999.

□ Motzki, H. (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Islamic History and Civilization: Studies and Texts, Vol. 32, Leiden, 2000.

□ ———, "The Murder of Ibn Abi l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some maghazi-Reports", in: *The Biography of Muhammad*, 170–239.

1. Görke, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya," 260.

□ Paret, R., "Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam", in: *Westöstliche Abhandlungen: Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern*, edited by F. Meier, Wiesbaden, 1954.

□ Rosenthal, F., "Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Hadith of Umm Zar", *Oriens,* 34 (1994): 31–56.

□ Schoeler, G., *Character and Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin, 1996.

□ ———, "Musa b. 'Uqba's *Maghazi*", in: *The Biography of Muhammad*, 67-97.

□ ———, "Review of *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis* by Uri Rubin," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 88 (1998): 213–227.

□ ———, "Urwa ibn al-Zubayr", in: *The Encyclopaedia of Islam*, 10: 910–913.

□ Stülpnagel, J. *von, Urwa Ibn az-Zubair: Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung*, Dissertation, Tübingen, 1956.

۱۰

مسائل محمد بن مسلم در کافی کلینی

سید محمد عمادی حائری

اشاره: محمد بن مسلم ثقفی (م ۱۵۰) فقیهی نامدار و یکی از بزرگترین و موثق‌ترین راویان شیعی است. بخشی از روایاتی که به نقل از او در منابع حدیثی شیعه درج شده، پرسش‌های فقهی وی از امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) و پاسخ ایشان (ع) به آن پرسش‌هاست، که در این مقاله از آنها با عنوان **روایات مسائل محمد بن مسلم** یاد می‌شود. برخلاف شیخ طوسی که هیچ کتابی به محمد بن مسلم نسبت نمی‌دهد و از او در زمرهٔ مؤلفان شیعی یاد نمی‌کند، نجاشی کتابی با عنوان *الأربعمائة مسأله فی ابواب الحلال و الحرام* به محمد بن مسلم نسبت داده که چنانکه از عنوان آن برمی‌آید، موضوعاً با روایات **مسائل** همانند بوده است. مقالهٔ حاضر با تحلیل کتابشناختی آن دسته از روایات **مسائل** محمد بن مسلم که کلینی در *کافی* نقل کرده، به طرح این مسأله می‌پردازد که آیا کلینی چنین کتابی از محمد بن مسلم را در اختیار داشته یا روایات مسائل او را از منابع واسطه‌ای نقل کرده است؟ به دنبال پاسخ این پرسش، نویسنده از این فرضیه سخن به میان می‌آورد که محمد بن مسلم خود مؤلف هیچ اثر مکتوبی نبوده، اما از همان دوران قدیم آثار مکتوبی به او نسبت داده می‌شده که در حقیقت گردآوری و تدوین دیگران از روایات وی بوده است.[۱]

---

۱. این مقاله به همایش بین‌المللی ثقةالاسلام کلینی (ری، اردیبهشت ۱۳۸۸ ش) ارائه شده، و پیش از این در *مجموعهٔ مقالات فارسی کنگرهٔ بین‌المللی ثقةالاسلام کلینی* (قم، دارالحدیث، ۱۳۸۷ ش؛ ج ۳، ص ۴۷ـ ۷۶) به چاپ رسیده است.

۱. کتابی منسوب به محمد بن مسلم

محمد بن مسلم ثقفی (م ۱۵۰) از شاگردان برجسته امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع)، فقیهی سرشناس، و از راویان نامدار شیعی است.[۱] با آن که روایات منقول از او بسیار است،[۲] اما تنها یک اثر مکتوب با عنوان *الأربعمائة مسألة فی ابواب الحلال والحرام* به او نسبت داده شده است.[۳]

توجه من هنگامی به این تنها اثر مکتوبِ منسوب به محمد بن مسلم جلب شد که مشغول نگارش مقاله‌ای دربارهٔ منابع مکتوب *الایضاح* قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ ق) شدم.[۴] به دنبال جستجوی منابع *الایضاح* (اثر فقهی ـ حدیثی قاضی نعمان که تنها بخش‌اندکی از آن باقی مانده است)، به کتابی با عنوان *کتاب المسائل* بازخوردم که قاضی نعمان، هفت بار از آن نام برده و روایاتی را به این سند، از آن نقل کرده بود: *کتاب المسائل* به روایتِ حسین بن علی بن حسن > ابراهیم بن سلیمان > اسماعیل > علاء بن رزین > محمد بن مسلم، که همگیِ این هفت روایتْ پرسش‌های فقهی محمد بن مسلم بود از امام محمد باقر (ع) و پاسخ امام (ع) به آن پرسش‌ها.[۵] جستجو در کتاب‌های فهرست (مشخصاً: فهرست‌های نجاشی و طوسی) نشان می‌داد که هیچ کدام از راویان این کتاب و این روایات (به سند مذکور)، کتابی با عنوان *کتاب المسائل* نداشته‌اند، جز محمد بن مسلم که نجاشی کتابی با عنوان *الأربعمائه مسألة* به او نسبت داده بود.

آنچه این گمان را که *کتاب المسائل* می‌باید همان *الأربعمائه مسألة* باشد تقویت می‌کرد، نخست همانندیِ موضوع (حلال و حرام) و شباهت عنوان (مسائل/ مسألة) دو

---

۱. نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۰۹ ـ ۴۱۰.

۲. برخی از معاصران کوشیده‌اند که همگی روایات او را گردآوری کنند، هر چند آنچه از وی در مجموعه‌های حدیثی باقی مانده بخشی اندک از روایات اوست، چرا که بنابر نقل کشی، او سی‌هزار حدیث از امام باقر(ع) و شانزده هزار حدیث از امام صادق(ع) شنیده بود (نک: همان‌جا).

۳. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۳۲۴.

۴. آن مقاله با عنوان «درنگی در منابع مکتوب الایضاح» منتشر شده است (نک: مقالهٔ ۱۳ از باب سوم همین کتاب، ص ۴۳۱-۴۴۶).

۵. نک: «درنگی در منابع مکتوب الایضاح»، در باب سوم همین کتاب، ص ۴۳۸-۴۳۹.

کتاب بود، و دیگر این که نجاشی در طریق دستیابی خود به *الأربعمائة مسألة*، علاء بن رزین را راوی نخستینِ کتاب از محمد بن مسلم معرفی می‌کرد، و این با سندی که قاضی نعمان برای *کتاب المسائل* آورده بود، همخوانی داشت.[۱]

۲. در راهِ بازیابی کتاب المسائل: گام نخست از الکافی کلینی

با توجه به جایگاه کم‌نظیر محمد بن مسلم و ویژگی‌های خاص روایات **مسائل** او، بر آن شدم که به گردآوری روایات *کتاب المسائل* وی بپردازم و این کتاب را از روی متون بعدی بازسازی کنم.[۲] آنچه مرا بیشتر به این کار ترغیب می‌کرد، آن بود که قاضی نعمان (در قرن چهارم) و نجاشی (در قرن پنجم) این کتاب را در اختیار داشته‌اند، و بنابراین دیگر مؤلفان و محدثان شیعی آن دوران نیز می‌باید روایاتی از آن را در کتاب‌های حدیثی ـ فقهی خود آورده باشند.

برای گردآوری روایات این کتاب، بنا را بر جستجوی روایاتی گذاشتم[۳] که در آنها محمد بن مسلم با تعبیر **سألتُ** (= پرسیدم) – که از ویژگی‌های روایات **مسائل** در ادبیات حدیثی شیعه است –،[۴] به پرسش از امام محمد باقر (ع) یا امام جعفر صادق (ع)

---

۱. نک: همان‌جا.

۲. و پس از بازسازی، می‌بایست میزان استناد فتاوای فقهای قدیم شیعه به روایات آن سنجیده می‌شد، تا بتوان جایگاه فقهی، و میزان اعتماد قدما به آن را تخمین زد.

۳. در جست‌وجوی متون از نرم‌افزارهای رایانه‌ای، بویژه نرم‌افزارهای «جامع الأحادیث» و «درایةالنور» (تولید مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی)، یاری گرفته‌ام.

۴. برای آگاهی از متون مسائل در ادبیات حدیثی قدیم شیعه، نک: «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی»، ص ۳۲ـ ۴۷. تألیف کتاب‌های مسائل البته در میان اهل سنت هم سابقه دارد. قدیمترین نمونه‌ای که از این نوع نگارشی در میان اهل سنت می‌شناسیم، *کتاب مسائل الامام احمد* تألیف ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی (م ۲۷۵) است که وی در آن پرسش‌های خود از احمد بن حنبل (م ۲۴۱) را، که بیشتر آنها پرسش‌های فقهی است (جز ابواب پایانی کتاب که در مسائل کلامی است)، گرد آورده است. رشید رضا در مقدمهٔ خود (ص ـ ع ـ) بر این اثر اشاره می‌کند که این کتاب به **زبان شفاهی** نوشته شده و نه به **زبان تصنیف**، و همین امر آگاهی خواننده از زبان شفاهی بغداد در عصر احمد بن حنبل را برای فهم کتاب ضروری می‌سازد. نکتهٔ مهمی که رشید رضا یادآور شده، همین **جنبهٔ شفاهی پرسش‌ها** و مخصوصاً **پاسخ‌ها**ست.

پرداخته و امام (ع) به آن پاسخ گفته است.[۱] بدین منظور، از *کافی* کلینی (م ۳۲۹) آغاز کردم که معاصر با قاضی نعمان (اندکی پیش از او) بوده، و کتاب وی مهم‌ترین مجموعهٔ حدیثی شیعه به شمار می‌رود.[۲] آن جستجو البته به کافی محدود نماند، اما این مقاله به طور خاص، بر داده‌های *کافی* تکیه می‌کند.

۳. مسائل محمد بن مسلم در الکافی

جستجوی ما نشان داد که ۹۳ روایت در *کافی* هست که در آنها محمد بن مسلم به پرسش از امام محمد باقر (با تعبیر «سألتُ اباجعفر»)،[۳] امام جعفر صادق (با تعبیر «سألتُ اباعبدالله»)،[٤] یا یکی از آن دو امام (با تعبیر

۱. دسته‌ای دیگر از روایات نیز در *کافی* و دیگر منابع کهن حدیثی هست که در آنها، محمد بن مسلم با تعبیر **قلتُ** (= گفتم) با امام (ع) سخن می‌گوید و با تعبیر **قال** (= گفت) سخن امام (ع) را نقل می‌کند (برای نمونه، نک: *الکافی*، ج ۱، ص ۵۱، ۶۴، ج ۳، ص ۲۸۹، ۳۱۳). صرف نظر از تفاوت معنایی **قلتُ** با **سألتُ**، تأمّل در این روایات (با تعبیر **قلتُ**) نشان می‌دهد که مضمون آنها **پرسش و پاسخ** (در معنای خاص آن) نیست، هرچندگاه روایاتی یافت می‌شود که می‌توان گفت، منشائی واحد دارند؛ اما در یکی از آنها **قلتُ** به **سألتُ** (یا به عکس) تغییر یافته است (برای نمونه، قس: *الکافی*، ج ۳، ص ۳۹۱ ـ ۳۹۲، با *تهذیب الاحکام*، ج ۲، ص ۲۲۶ و ۳۷۰).

۲. برای آگاهی اجمالی از *الکافی* و ویژگی‌های آن، نک: «جوامع حدیثی شیعه و بحارالأنوار»، ص ۲۲۲ ـ ۲۲۷.

۳. شامل ۴۸ روایت، بدین ترتیب:

[۲] ج ۱، ص ۱۳۴؛ [۵] ج ۲، ص ۴۷۹؛ [۶] ج ۲، ص ۴۸۱؛ [۷] ج ۲، ص ۵۵۳؛ [۹] ج ۳، ص ۴۰؛ [۱۲] ج ۳، ص ۶۸؛ [۱۸] ج ۳، ص ۳۳۹؛ [۱۹] ج ۳، ص ۳۴۵؛ [۲۱] ج ۳، ص ۳۶۵؛ [۲۷] ج ۳، ص ۴۱۱؛ [۳۰] ج ۳، ص ۴۵۰؛ [۳۲] ج ۳، ص ۵۰۴؛ [۳۷] ج ۴، ص ۱۳۲؛ [۳۸] ج ۴، ص ۲۰۹؛ [۴۱] ج ۴، ص ۴۲۳؛ [۴۲] ج ۴، ص ۴۸۲؛ [۴۴] ج ۵، ص ۲۲۵؛ [۴۶] ج ۵، ص ۳۵۳؛ [۴۷] ج ۵، ص ۳۵۷؛ [۴۸] ج ۵، ص ۳۶۵؛ [۵۰] ج ۵، ص ۴۱۰؛ [۵۴] ج ۵، ص ۴۸۱؛ [۵۸] ج ۶، ص ۱۳۵؛ [۵۹] ج ۶، ص ۱۳۶؛ [۶۱] ج ۶، ص ۱۶۱؛ [۶۲] ج ۶، ص ۱۶۵؛ [۶۳] ج ۶، ص ۱۷۴؛ [۶۴] ج ۶، ص ۱۸۵؛ [۶۵] ج ۶، ص ۲۲۷؛ [۶۶] ج ۶، ص ۲۳۰؛ [۶۷] ج ۶، ص ۲۳۳؛ [۶۸] همان جا؛ [۷۲] ج ۶، ص ۲۶۴؛ [۷۳] ج ۶، ص ۴۵۸؛ [۷۵] ج ۶، ص ۵۰۲؛ [۸۰] ج ۷، ص ۱۵۰؛ [۸۱] ج ۷، ص ۱۵۳؛ [۸۳] ج ۷، ص ۲۱۲؛ [۸۴] ج ۷، ص ۲۳۳؛ [۸۵] ج ۷، ص ۲۴۳؛ [۸۶] ج ۷، ص ۲۵۶؛ [۸۷] ج ۷، ص ۲۷۲؛ [۸۸] ج ۷، ص ۳۰۸؛ [۸۹] ج ۷، ص ۳۴۵؛ [۹۰] ج ۷، ص ۳۸۲؛ [۹۱] ج ۷، ص ۴۱۷؛ [۹۲] ج ۷، ص ۴۴۶؛ [۹۳] ج۷، ص ۴۵۸.

۴. شامل ۴۱ روایت، بدین ترتیب:

◄

«سألت أحدَهما»)[1] می‌پردازد و پاسخ می‌شنَود.[2]

از میان این ۹۳ روایت، هفت روایت نخست، در باب احکام فقهی نیستند؛[3] اما باقی روایات (۸۶ روایت)، به ابواب گوناگون فقهی (از طهارة و صلاة تا دیات و شهادات) تعلق دارند. از این رو، عنوان «فی ابواب الحلال والحرام» ـ که نجاشی در دنبالهٔ نام کتاب محمّد بن مسلم آورده ـ، بر آنها صدق می‌کند.[4]

۳-۱. راویان «مسائل» از محمد بن مسلم

این ۹۳ روایت را افراد زیر از محمد بن مسلم نقل کرده‌اند:

➤ [۱] ج ۱، ص ۱۳۳؛ [۳] ج ۱، ص ۲۲۰؛ [۴] ج ۱، ص ۴۲۰؛ [۸] ج ۳، ص ۲؛ [۱۰] ج ۳، ص ۵۷؛ [۱۱] ج ۳، ص ۶۰؛ [۱۳] ج ۳، ص ۷۸؛ [۱۴] ج ۳، ص ۱۰۰؛ [۱۵] ج ۳، ص ۱۷۹؛ [۱۶] ج ۳، ص ۱۸۰؛ [۲۰] ج ۳، ص ۳۵۱؛ [۲۲] ج ۳، ص ۳۶۷؛ [۲۳] ج ۳، ص ۳۷۸؛ [۲۴] ج ۳، ص ۳۸۷؛ [۲۶] ج ۳، ص ۴۱۰؛ [۲۸] ج ۳، ص ۴۱۹؛ [۲۹] ج ۳، ص ۴۳۴؛ [۳۱] ج ۳، ص ۵۰۲؛ [۳۳] ج ۳، ص ۵۱۴؛ [۳۴] ج ۳، ص ۵۱۶؛ [۳۵] ج ۳، ص ۵۲۸؛ [۳۶] ج ۳، ص ۵۶۸؛ [۳۹] ج ۴، ص ۳۸۲؛ [۴۳] ج ۴، ص ۵۱۶؛ [۴۵] ج ۵، ص ۲۵۵؛ [۴۹] ج ۵، ص ۴۰۶؛ [۵۱] ج ۵، ص ۴۳۳؛ [۵۲] ج ۵، ص ۴۵۶؛ [۵۳] ج ۵، ص ۴۵۷؛ [۵۵] ج ۵، ص ۵۰۴؛ [۵۶] ج ۵، ص ۵۶۷؛ [۵۷] ج ۶، ص ۱۰۷؛ [۶۰] ج ۶، ص ۱۴۲؛ [۶۹] ج ۶، ص ۲۳۳؛ [۷۱] ج ۶، ص ۲۳۷؛ [۷۴] ج ۶، ص ۴۷۵؛ [۷۶] ج ۶، ص ۵۵۳؛ [۷۷]، ج ۷، ص ۱۰؛ [۷۸] ج ۷، ص ۱۴؛ [۷۹] ج ۷، ص ۱۲۰؛ [۸۲] ج ۷، ص ۱۶۰.

۱. شامل چهار روایت، بدین ترتیب: [۱۷] ج ۳، ص ۱۹۵؛ [۲۵] ج ۳، ص ۳۹۱؛ [۴۰] ج ۴، ص ۴۲۰؛ [۷۰] ج ۶، ص ۲۳۴. تعبیر «عن أحدهما» ظاهراً بعدها به دست راویان بعدی، در مواردی که نمی‌دانستند مقصود محمد بن مسلم از «سألته»، امام محمّد باقر (ع) است یا امام جعفر صادق (ع) به کار رفته است. نک: *النوادر*، ص ۷۶، ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۳۶، که در سند روایت «عن احدهما» آمده، ولی در متن روایت «سألته».

۲. از این پس، تا پایان مقاله، به شماره‌هایی که در میان کروشه برای روایات در سه پانوشت پیشین یاد کرده‌ام، ارجاع خواهم داد؛ همچنین، نک: پیوست همین مقاله که در آن سلسلهٔ اسناد این ۹۳ روایت را به ترتیبِ شماره آورده‌ام.

۳. از اینِ هفت روایت، تنها روایت هفتم به نقل از **علاء بن رزین** است. توجه ما به تعداد روایات غیرفقهی **علاء** از محمد بن مسلم (در نوع **مسائل**)، از آن روست که وی **راوی اصلی** کتابی معرفی شده که مسائل **فقهی** محمد بن مسلم در آن گرد آمده بود (نک: ادامهٔ مقاله).

۴. البته برخی از این روایات (مانند روایت ۵۶)، مستقیماً به مسائل **حلال و حرام** مربوط نمی‌شوند و در باب **فلسفهٔ احکام** یا **استنتاج حکم فقهی از قرآن** هستند.

۳ـ۱ـ۱. حریز بن عبدالله (۲۹ روایت).[۱]
۳ـ۱ـ۲. علاء بن رزین (۲۶ روایت).[۲]
۳ـ۱ـ۳. ابی‌ایوب خزّاز (۱۴ روایت).[۳]
۳ـ۱ـ۴. عمر بن اُذینة (چهار روایت).[۴]
۳ـ۱ـ۵. عبد الله بن بُکیر (سه روایت).[۵]
۳ـ۱ـ۶. عاصم بن حُمید (سه روایت).[۶]
۳ـ۱ـ۷. عبد الله بن مسکان (دو روایت).[۷]
۳ـ۱ـ۸. جمیل بن درّاج (دو روایت).[۸]
۳ـ۱ـ۹. رِبْعی بن عبدالله (دو روایت).[۹]
۳ـ۱ـ۱۰. عبدالحمید طائی (یک روایت).[۱۰]
۳ـ۱ـ۱۱. ابان [بن عثمان] (یک روایت).[۱۱]
۳ـ۱ـ۱۲. بُرید بن معاویة (یک روایت).[۱۲]

---

۱. بدین ترتیب: ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴ (در سند این روایت «حریز عن زرارة عن محمد بن مسلم» آمده که با توجه به سند دیگر روایات [مانند: ۳۹، ۴۱] باید آن را به «حریز بن عبدالله عن محمد بن مسلم» تصحیح کرد)، ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۶۰، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۷۸، ۷۹ ، ۹۳.

۲. بدین ترتیب: ۷، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۵، ۶۱، ۶۳، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۶ ، ۹۰.

۳. بدین ترتیب: ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۲، ۴۵، ۴۸، ۵۴، ۵۹، ۶۴، ۸۸ ، ۸۹.

۴. بدین ترتیب: ۵۷، ۶۵، ۶۷ ، ۷۰.

۵. بدین ترتیب: ۱۸، ۲۷ ، ۷۷.

۶. بدین ترتیب: ۳۷، ۵۳ ، ۹۱.

۷. بدین ترتیب: ۳۱ ، ۳۲.

۸. بدین ترتیب: ۵۸ ، ۶۲.

۹. بدین ترتیب: ۷۵، ۸۷.

۱۰. روایت ۱.

۱۱. روایت ۱۶.

۱۲. روایت ۳۰ (که در سند روایت «بُرید بن معاویة العجلی» به «برید بن ضمرة اللیثی» تصحیف شده و این تصحیفْ عیناً در *تهذیب الاحکام*، ج ۲، ص ۲۶۸ [در متن چاپی: «یزید» به جای «برید»] تکرار شده است).

۳ـ۱ـ۱۳. [علی] ابن‌رئاب (یک روایت).[۱]

۳ـ۱ـ۱۴. ابراهیم بن میمون (یک روایت).[۲]

۳ـ۱ـ۱۵. مثنّی حنّاط (یک روایت).[۳]

۳ـ۱ـ۱۶. قاسم بن بُرید (یک روایت).[۴]

۳ـ۱ـ۱۷. [موسی] ابن‌ابی‌حبیب (یک روایت).[۵]

تعداد زیاد راویانِ از محمد بن مسلم، این احتمال را که کلینی خود نسخه یا نسخه‌هایی از *کتاب المسائل* محمد بن مسلم را داشته و به سندی واحد (یا حداکثر دو سه سند) از آن نقل کرده باشد، از بین می‌بَرد؛ چرا که با فرضِ **اختلاف** میان **نسخه‌های کتاب** (که **اختلاف طُرُق** می‌تواند نشانه آن باشد)، معقول نیست که کلینی از هفده نسخهٔ کتاب (به تعدادِ راویان از محمد بن مسلم) استفاده کرده باشد.[۶]

به این جهت، روش کار را تغییر دادم؛ و برای در جستجوی منبع کلینی در نقل روایات **مسائل** محمد بن مسلم، بررسی اسناد را از خودِ کلینی (یعنی از راوی متأخر به راوی متقدّم) آغاز کردم.[۷]

۳ـ۲. مشایخ کلینی در روایات مسائل

کلینی بیشتر روایات **مسائل** محمد بن مسلم را از دو تن روایت می‌کند:

---

۱. روایت ۵۲.

۲. روایت ۵۶.

۳. روایت ۸۲.

۴. روایت ۹۲.

۵. روایت ۸۵.

۶. بیشتر این راویانِ هفده‌گانه (یعنی جز راویان ۱۰ و ۱۴) خود صاحب دفتر یا دفترهایی از حدیث بوده‌اند و در شمار مؤلفان شیعی قلمداد می‌شوند. برای آگاهی از این پانزده راوی و کتاب‌های آنان، به ترتیب، نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۳۰۰ ـ ۳۰۴، ۲۲۹ ــ ۲۳۰، ۳۴۵، ۴۵۴، ۱۸۴ ـ ۱۸۵، ۲۶۲ ـ ۲۶۳، ۱۹۶ ـ ۲۰۱، ۳۶۸ ـ ۳۷۰، ۴۲۷ ـ ۴۲۸، ۱۷۱ ــ ۱۷۳، ۲۶۵ ــ ۲۶۶، ۲۳۹ ــ ۲۴۱، ۴۲۳ ـ ۴۲۵؛ *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۴۰۸.

۷. بررسی و تطبیق سلسله اسناد، اگر از راوی جدیدتر به راوی قدیم‌تر انجام شود، هم دقیق‌تر است و هم بهره‌های بیشتری در بردارد. تشخیص افتادگی اسناد یا تصحیفات و شناخت درست‌تر **شاگرد** و **استاد** (**مجاز** و **مجیز**) در این روش، استوارتر خواهد بود.

علی بن ابراهیم قمی،[۱] با ۴۳ روایت؛[۲]

محمد بن یحیی [عطار قمی]،[۳] با ۲۸ روایت.[٤]

در این میان، یک روایت (۸۰) میان این دو مشترک است و کلینی آنها را از هر دو نقل کرده است. افزون بر این، کلینی سلسلهٔ سند روایتی از روایات **مسائل** را با تعبیر «عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی» آغاز کرده،[۵] که بنا بر گفته خود او، **محمد بن یحیی** و **علی بن ابراهیم** نیز در زمره این «عدّة»اند.[٦]

۳ـ۲ـ۱. علی بن ابراهیم بن‌هاشم قمی: راویِ کتاب پدرش

علی بن ابراهیم، همگیِ این روایات را از پدرش ابراهیم بن‌هاشم نقل می‌کند. پس پیداست که مهم‌ترین منبع[۷] علی بن ابراهیم در نقل روایات **مسائل**، پدرش ابراهیم بن هاشم قمی[۸] بوده است. ابراهیم بن هاشم، خود، این ۴۳ روایت را از حداقل شش تن روایت می‌کند[۹] و این نشان‌دهندهٔ آن است که وی راویِ یک کتاب خاص نیست؛ بلکه

---

۱. درباره او، نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۲۶۰؛ *الفهرست*، ص ۱۵۲ ـ ۱۵۳.

۲. بدین ترتیب: ۵، ۹، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۳.

۳. درباره او، نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۳۵۳.

۴. بدین ترتیب: ۱، ۶، ۱۲، ۱۸، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۳۲، ۴۰، ۴۲، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۸۰، ۸۴، ۸۹، ۹۰، ۹۲.

۵. روایت ۸.

۶. نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۳۷۸.

۷. بدین جهت، ابراهیم بن‌هاشم را **مهم‌ترین منبع** ـ و نه **تنها منبع** ـ فرزندش در نقل روایات **مسائل** تلقی کرده‌ایم که ظاهراً فرزند وی، تعدادی از روایات **مسائل** را همراه با جمعی دیگر، از احمد بن محمد بن عیسی روایت کرده است (نک: همان‌جا).

۸. درباره او، نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۱۶؛ *الفهرست*، ص ۳۵ ـ ۳۶.

۹. بدین ترتیب: حمّاد بن عیسی (۹، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۶۰، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۷ ، ۹۳)، ابن ابی عمیر (۵، ۳۱، ۴۵، ۵۸، ۶۲ [که در سند آن «ابن‌ابی‌عمیر» به «ابن‌ابی‌نصر» تصحیف شده است؛ قس: روایت ۵۸]، ۶۵، ۶۷ و ۷۰)، حسن بن محبوب (۷۶، ۸۰، ۸۳، ۸۶)، حسین بن سعید (۱۹)، احمد بن محمد بن ابی‌نصر [بزنطی] (۳۸ [که در سند آن «عن» به «و» تصحیف شده است]، ۵۳)، محمد بن جعفر (۸۵)، بعض الأصحاب (۹۱).

او یا راوی چند کتاب است که روایات **مسائل** محمد بن مسلم در آنها جای داشته، یا او خود گردآورندهٔ این احادیث نیز بوده و این روایات را از راویان/ مؤلفان دیگر برگرفته و در کتابی از خود درج کرده است. وی بیشتر این روایات را از حمّاد بن عیسی روایت می‌کند.[۱]

۳ـ۲ـ۲. محمّد بن یحیی قمی: راویِ کتابِ احمد بن محمّد برقی

محمد بن یحیی از ۲۸ روایت، ۲۱ روایت را از احمد بن محمد [بن خالد برقی]،[۲] چهار روایت[۳] را از احمد بن محمد بن عیسی [اشعری]،[۴] و سه روایت[۵] را از محمد بن حسین [بن ابی‌الخطّاب؟][۶] روایت می‌کند، که هر سه در زمرهٔ مؤلفان امامیه‌اند.

برقی خود این ۲۱ روایت را از شش تن نقل می‌کند،[۷] و این نشان می‌دهد که وی راویِ یک کتاب خاص نیست؛ بلکه او یا راوی چند کتاب است که روایات **مسائل** محمد بن مسلم در آنها جای داشته، یا او خود گردآورندهٔ این احادیث نیز بوده و آنها را از راویان/ مؤلّفان دیگر برگرفته و در کتابی از خود درج کرده

---

۱. نک: پس از این.

۲. دربارهٔ او، نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۷۶ـ ۷۷؛ *الفهرست*، ص ۶۲ـ ۶۴؛ «برقی، ابوجعفر»، ص ۱۵۸ـ ۱۶۰. دربارهٔ پدر و خاندان وی، نک: «برقی، ابوعبداللّه»، ص ۱۶۰ ـ ۱۶۲؛ «میراث فرهنگی شیعه در تاریخ محلی و جغرافیا»، ص ۳ـ ۷.

۳. بدین ترتیب: ۱۸، ۳۲، ۸۰، ۸۹.

۴. دربارهٔ او، نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۸۱ ـ ۸۳؛ *الفهرست*، ص ۶۸ ـ ۶۹. چنان‌که می‌دانیم، کتابی با عنوان *النوادر* به نام احمد بن محمد بن عیسی به چاپ رسیده که از او نیست و در اصلْ مجموعه‌ای است از احادیث که گویا بیشتر آن بخش‌های پراکنده‌ای از کتب سی‌گانهٔ حسین بن سعید است (برای تفصیل بیشتر، نک: «نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟»، ص ۲۳ـ ۲۶؛ نیز: «گفتگو با آیت‌اللّه سید احمد مددی»، ص ۲۵۰ ـ ۲۵۱). هیچ کدام از چهار روایت **مسائل** که به نقل از احمد بن محمد بن عیسی در *الکافی* آمده، در این متن چاپی یافت نمی‌شود.

۵. بدین ترتیب: ۴۰، ۸۴ ، ۹۰.

۶. درباره او، نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۳۳۴، *الفهرست*، ص ۲۱۵.

۷. بدین ترتیب: حسن بن محبوب (۶، ۱۲، ۵۴، ۵۵، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۲، ۷۳)، علی بن حکم (۴۲، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۷۴)، حمّاد بن عیسی (۲۲، ۲۴، ۲۶)، محمّد بن خالد [برقی، پدرش] (۱)، حسن بن علی (۷۷)، حسین بن سعید (۹۲)؛ نیز، نک: (۷) حسن بن محبوب.

است. روایت ۷۲ که با همان سند در بخش برجای‌ماندهٔ *محاسن* برقی آمده،[۱] گواهی بر این مدعاست.

این ۲۱ روایت، جدای از دو روایتی است که کلینی به واسطهٔ جمعی از مشایخش از برقی روایت می‌کند؛[۲] جمعی که ظاهراً علی بن ابراهیم و محمد بن یحیی نیز در آن جمله بوده‌اند.[۳]

۳ـ۲ـ۳. عدّه‌ای از اصحاب: راویان کتابِ سهل بن زیاد رازی

بر ابراهیم بن‌هاشم و احمد بن محمد، راوی/ مؤلّف دیگری را هم باید افزود؛ و او سهل بن زیاد رازی است[۴] که احمد بن محمد بن عیسی او را به اتّهام **غلوّ** و **کذب**، از قم به ری رانده بود.[۵] کلینی هشت روایت از روایات **مسائل** را به واسطه «عدّه»ای از مشایخش[۶] از او نقل می‌کند.[۷] سهل از این هشت روایت، سه روایت را از ابونصر بزنطی و عبدالرحمن بن ابی‌نجران،[۸] و باقی را از حسن بن محبوب روایت کرده است.

۳ـ۳. دو مؤلّف متقدّم: حمّاد بن عیسی و حسن بن محبوب

چنان که از سلسله اسناد روایات **مسائل** در *کافی* برمی‌آید، دو راوی/ مؤلّف دیگر (پیش از علی بن ابراهیم قمی و احمد بن محمد بن عیسی اشعری) را برای روایات **مسائل** می‌توان در نظر گرفت:

---

۱. *المحاسن*، ج ۲ ص ۴۵۴. سه روایت دیگر از **مسائل** محمد بن مسلم نیز در *المحاسن* (ج ۱، ص ۲۸۵، ج ۲، ص ۴۵۴ و ۶۱۶) آمده که در *الکافی* نیست.

۲. نک: روایات ۲ و ۲۵.

۳. نک: *خاتمة مستدرک الوسائل*، ج ۳، ص ۵۰۹.

۴. درباره او، نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۱۸۵؛ *الفهرست*، ص ۱۴۲.

۵. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۱۸۵.

۶. جز روایت ۲۷ که کلینی آن را تنها از طریق علی بن محمد، که شیخِ کلینی در روایت *کتاب النوادر* سهل بود (نک: همان‌جا)، روایت کرده است.

۷. بدین ترتیب: ۱۷، ۲۷، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۸۰، ۸۲، ۸۶. روایات ۸۰ و ۸۶ را ابراهیم بن هاشم نیز از حسن بن محبوب روایت کرده است.

۸. ۲۷ (از بزنطی)، ۸۲ (از عبد الرحمن)، ۵۳ (از هر دو).

۳ـ۳ـ۱. حمّاد بن عیسی[۱]

کلینی از طریق علی بن ابراهیم، ۲۷ روایتِ **مسائل**،[۲] و از طریق محمّد بن یحیی، سه روایتِ **مسائل**[۳] را از حمّاد بن عیسی نقل کرده است. همچنین کلینی آغاز سند برخی از روایاتِ **مسائل** را حذف کرده و سلسله سند را از حمّاد آغاز می‌کند،[۴] و گاه به چند طریق از حمّاد نقل می‌کند.[۵] همهٔ اینها می‌تواند گواه آن باشد که این روایات ریشه در منبعی مکتوب از حمّاد دارند و از کتابی از حمّاد برگرفته شده‌اند.

حمّاد، جز سه روایت،[۶] همگی این روایات را از حریز بن عبدالله روایت می‌کند؛ و این با گفتهٔ نجاشی مطابقت دارد که دربارهٔ *کتاب الزکاة* حمّاد می‌نویسد: «بیشتر آن از حریز است واندکی از راویان [دیگر]».[۷] بدین ترتیب، می‌توان روایاتی که حمّاد از حریز نقل کرده را نیز در اصل متعلّق به **کتاب** حریز دانست، به ویژه روایت‌های ۲۲، ۲۴ و ۲۶ که تنها روایاتی است که احمد بن محمد بن عیسی از حمّاد (و حمّاد از حریز) روایت نموده و در باب مسائلِ **صلاة** است، و می‌دانیم حمّاد و حریز، هر دو، کتابی در این باره داشته‌اند که بیشتر روایات این کتاب حمّاد برگرفته از حریز بوده است.[۸]

۳ـ۳ـ۲. حسن بن محبوب[۹]

کلینی همچنین از طریق علی بن ابراهیم پنج روایتِ **مسائل**،[۱۰] و از طریق محمّد بن

---

۱. دربارهٔ او، نک: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۱۴۲ ـ ۱۴۳؛ *الفهرست*، ص ۱۱۵ ـ ۱۱۶.

۲. بدین ترتیب: ۹، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۵۰، ۶۰، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۷ و ۹۳.

۳. بدین ترتیب: ۲۲، ۲۴، ۲۶.

۴. روایات ۱۰ و ۱۱.

۵. بدین ترتیب: ۱۳، ۲۳، ۸۷.

۶. بدین ترتیب: ۵۰، ۷۵ و ۸۷. البته در سند روایت ۷۱ آمده است: «عن حمّاد عن الحلبی عن حریز»، که باید آن را به «عن حمّاد بن عیسی عن حریز» تصحیح کرد.

۷. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۱۴۲.

۸. نک: «درنگی در منابع مکتوب الایضاح»، همین کتاب، ص ۴۴۲–۴۴۳.

۹. درباره او، نک: *الفهرست*، ص ۹۶ ـ ۹۷.

۱۰. بدین ترتیب: ۳۸، ۷۶، ۸۰، ۸۳، ۸۶.

یحیی نُه روایتِ **مسائل**[۱] را از حسن بن محبوب نقل کرده، که در این میان یک روایت (۸۰) به هر دو طریق از حسن بن محبوب نقل شده است. همچنین کلینی آغاز سند برخی از روایات **مسائل** را حذف کرده و سلسلهٔ سند را از حسن بن محبوب آغاز می‌کند،[۲] و گاه به طریقی جز دو طریق اصلی نیز از حسن بن محبوب نقل می‌کند.[۳] این همه می‌تواند گویای آن باشد که این روایات برگرفته از کتاب/ کتاب‌های ابن‌محبوب است، و می‌دانیم که او صاحب تألیفات بسیاری بوده است.[٤]

ابن‌محبوب، روایاتِ **مسائل** را به واسطهٔ سه تن از محمّد بن مسلم روایت می‌کند: علاء بن رزین،[٥] ابی‌ایوبِ خزّاز،[٦] و ابن‌رئاب.[۷]

۳ـ۴. منبع کلینی در روایات مسائل

با توجّه به آنچه گذشت، اکنون می‌توانیم با گمان دقیق‌تری از منابع کلینی در نقل روایات **مسائل** محمد بن مسلم سخن بگوییم و اطمینان کنیم که او *کتاب المسائل* (منسوب به محمد بن مسلم) را در اختیار نداشته است.

اینک باید دید که *کتاب المسائل* چه بوده که در دست قاضی نعمان (م ۳۶۳) و نجاشی (م ۴۵۰) بوده، اما کلینی (م ۳۲۹) آن را در اختیار نداشته است؟

۴.کتاب المسائل، قاضی نعمان و نجاشی

برای این که بدانیم *کتاب المسائل/ الأربعمائة مسألة* چه کتابی و مؤلف آن چه کسی بوده است، باید به سلسله سندهایی که نجاشی و قاضی نعمان برای این کتاب یاد کرده‌اند توجه کنیم.

---

۱. بدین ترتیب: ۱۲، ۵۴، ۵۵، ۶۴، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۸۰ ، ۸۹.

۲. بدین ترتیب: ۶۱، ۶۳، ۸۱، ۸۸.

۳. بدین ترتیب: ۱۷، ۸۰، ۸۶.

۴. نک: *الفهرست*، ص ۹۶.

۵. بدین ترتیب: ۷، ۱۷، ۳۸، ۵۵، ۶۳، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۶.

۶. بدین ترتیب: ۱۲، ۵۴، ۶۴، ۸۸، ۸۹.

۷. روایت ۵۲.

۴ـ۱. قاضی نعمان و سلسلهٔ سند کتاب المسائل

سلسله سند *کتاب المسائل* بنا بر نقل قاضی نعمان چنین است:

حسین بن علی بن حسن[۱] > ابراهیم بن سلیمان > اسماعیل > علاء بن رزین > محمد بن مسلم.[۲]

این سند، تا آن جا که ما جستجو کرده‌ایم، در مجموعه‌های حدیثی دیگر تکرار نشده است؛ هر چند برخی از روایاتی که قاضی نعمان به این سند نقل کرده، در جوامع حدیثی دیگر با سندی متفاوت و با اختلافاتی در الفاظ آمده است.[۳] بنابراین کتابی که قاضی نعمان از آن نقل می‌کند، دستِ کم در اختیار کلینی و طوسی نبوده یا آنان بدان التفاتی نداشته‌اند.

۴ـ۲. نجاشی و سلسله سند الأربعمأئة مسألة فی ابواب الحلال والحرام ، طوسی و روایات تهذیب الاحکام

نجاشی، طریق دستیابی خود به این کتاب را چنین یاد می‌کند:

نجاشی > احمد بن علی [ابن نوح] > ابن‌سفیان > حُمید > [محمّد بن احمد بن خاقان المعروف بـ] حمدان القلانسی > علاء بن رزین > محمد بن مسلم [*کتاب الأربعمأئة مسألة فی ابواب الحلال والحرام*].[۴]

محتمل است که نجاشی خود این کتاب را ندیده و در اختیار نداشته، بلکه نام این کتاب را در *فهرست* حُمید بن زیاد دیده و از طریق اجازه‌ای که به *فهرست* او داشته، نام محمد بن مسلم وکتاب منسوب به او را در *فهرست* خود آورده باشد. در برابرِ نجاشی، شیخ طوسی که معاصر با نجاشی بوده و به مکتب حدیثی همسان با او تعلّق داشته و از

---

۱. قاضی نعمان سند خود تا حسین بن علی بن حسن معروف به ابوعبدالله مصری (م ۳۱۲، ساکن مصر) را یاد نکرده؛ اما با توجه به قرابت زمانی/ مکانی او با قاضی نعمان، میان آن دو حداکثر یک تن واسطه بوده است. نیز، نک: «درنگی در منابع مکتوب‌الایضاح»، در باب سوم همین کتاب، ص ٤٤١-٤٤٢.

۲. نک: «الایضاح»، ص ۸۸ ، ۱۱۸ (۲ روایت)، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۴، ۱۵۵.

۳. قس: «الایضاح»، ص ۸۸ با *الکافی*، ج ۳، ص ۲۸۹؛ «الایضاح»، ص ۱۱۸ (روایت دوم) با *الکافی*، ج ۳، ص ۳۰۵؛ «الایضاح»، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۶ با *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۲۸۵؛ «الایضاح»، ص ۱۵۵ با *الکافی*، ج ۳، ص۳۹۱.

۴. *فهرست أسماء مصنفی الشیعة*، ص ۳۲۴.

فهرست حُمید نیز در تألیف *فهرست* خود بهره برده، در *الفهرست* از محمد بن مسلم ـ در زمرهٔ مؤلفان ـ نام نمی‌برد و هیچ کتابی به او نسبت نمی‌دهد. از سوی دیگر، طوسی در *تهذیب الاحکام* روایاتی از **مسائل** محمد بن مسلم را به سلسله سندهای زیر نقل می‌کند:

محمد بن احمد بن یحیی [اشعری] > سندی بن محمد [بزّاز] > علاء > محمد بن مسلم.[۱]

سعد بن عبدالله [اشعری] > موسی بن حسین > سندی بن محمد [بزّاز] > علاء > محمد بن مسلم.[۲]

علی بن حسن بن فضّال > علاء > محمد بن مسلم.[۳]

روایات متعلق به این اسانید را باید به ترتیب برگرفته از کتاب‌های محمد بن احمد اشعری، سعد بن عبدالله اشعری و علی بن حسن بن فضّال[۴] دانست، گرچه پایان سلسله سند (علاء > محمد بن مسلم) همانند سلسله سندی است که نجاشی برای کتاب *الأربعمائة مسألة* آورده است.

۵ . روایات محمد بن مسلم به تدوین دیگران

با توجه به آنچه تا کنون گفتیم، می‌توان گفت که محمد بن مسلم خود مؤلف *کتاب المسائل* نبوده؛[۵] یا اگر هم کتابی در **مسائل** تألیف کرده، این دفترِ تألیفی او رواجی نیافته

---

۱. *تهذیب الاحکام*، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲. همان، ص ۳۱۸؛ نیز: *الاستبصار*، ج ۱، ص ۴۰۳.

۳. همان، ج ۹، ص ۳۲۲.

۴. نک: «مشیخهٔ تهذیب الاحکام»، به ترتیب، ص ۷۱ ـ ۷۲، ۷۳، ۵۵ ـ ۵۶. طوسی روایاتی دیگر از **مسائل** محمد بن مسلم را نیز از محمد بن علی بن محبوب [اشعری] (و او نیز بدین سند: علی بن سندی [قمی] > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم) در *تهذیب الاحکام* (نک: ج ۱، ص ۳۵۵؛ ج ۲، ص ۲۸۸؛ ج ۳، ص ۲۲۰؛ ج ۵، ص ۴۷۵، ۴۸۵؛ ج ۸، ص ۲۴۶) نقل می‌کند.

۵. از قضا تنها کتابی که به محمد بن مسلم نسبت داده شده، همین کتاب است و با رد این انتساب، محمد بن مسلم از زمرهٔ مؤلفان شیعی بیرون خواهد رفت؛ همچنان‌که طوسی ـ برخلاف نجاشی ـ در *الفهرست* خود از محمد بن مسلم در زمرهٔ مؤلفان نام نمی‌برد. مدرسی طباطبایی (*میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۰۹ـ ۴۱۰) دو کتاب به محمد بن مسلم نسبت می‌دهد که یکی استنباط شخصی اوست و دیگری همین *الأربعمائة مسألة* است که به نقل از نجاشی از آن یاد کرده، گو اینکه در تعیین مصداق آن دچار اشتباه شده است (نک: «درنگی در منابع مکتوب الایضاح»، در باب سوم همین کتاب، ص ۴۳۸–۴۳۹).

و به دست دیگر مؤلفان/ محدثان شیعی نرسیده؛ و آنچه از روایات **مسائل** او در مجموعه‌های حدیثی بعدی نقل شده، از کتاب‌های دیگران ـ و شاید به ندرت از روایات شفاهی ـ بوده است.

حال باید دید که این کتاب ـ که پرسش‌های فقهی محمد بن مسلم از امام (ع) در آن گرد آمده بود ـ از کیست؟ آنچه می‌توان آن را به عنوان قوی‌ترین احتمال مطرح کرد این است که این کتاب‌ها گردآوری دیگران از روایات **مسائل** محمد بن مسلم بوده که مؤلفان بعدی با توجه به جایگاه ویژه فقهی/ حدیثی محمد بن مسلم به آن اهتمام نموده و احتمالاً آن را تدوین و تبویب کرده‌اند. نمونه‌هایی کهن که از تدوین روایات راویان مشهور به دست دیگران می‌شناسیم،[1] قرینه‌ای است که این احتمال را تقویت می‌کند. اینجاست که در یکی بودن *کتاب المسائل* (که قاضی نعمان به نقل از آن پرداخته) و *الاربعمائة مسألة فی ابواب الحلال والحرام* (که نجاشی در اختیار داشته) نیز دچار تردید جدی می‌شویم؛ چه بسا که این دو اثر، دو کتابِ مدوّنِ متفاوت با ویژگی‌هایی همسان (روایات **مسائل** محمد بن مسلم در موضوعات **فقهی**) بوده باشند. اما اگر بخواهیم این دو کتاب را یکی بشماریم، باید علاء بن رزین را تدوینگر آن بدانیم که یگانه راوی مشترک در دو سندی است که قاضی نعمان و نجاشی آورده‌اند.

اما انتساب این گونه کتاب‌های تدوین‌شدهٔ متأخّر به راویِ اصلی (در اینجا: محمد بن مسلم)، می‌باید بعدها به دست دیگران (مانند نجاشی یا استاد او ابن‌نوح) از روی تسامح و توسّع صورت گرفته باشد، چنان‌که تسامحاتی این چنین در نوشته‌های تحقیقی معاصران ما نیز دیده می‌شود.[2]

بر این همه باید افزود که جایگاه ویژه یک شخصیت، خود می‌تواند موجب انتساب نادرست برخی متون مکتوب به آنان شود، چنانکه نمونه‌های بسیاری را از این دست می‌توان برشمرد. در این باره، عبارتی که در سلسلهٔ سند روایتی از محمد بن مسلم در *تهذیب الاحکام* آمده، تأمل‌کردنی است؛ عبارتی که راوی بعدی به دنبال نام راوی

---

۱. برای نمونه، نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۷ (اخبار ابی‌رافع)، ۱۸۵ (مسند عبدالله بن بکیر)، ۳۵۸ (مسند عمر بن علی).

۲. نگارنده به نمونه‌هایی از این تسامحات در *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری* اشاره کرده و به نقد آن پرداخته است. نک: «فهرستی تازه از میراث مکتوب شیعه»، ص ۳۹ ـ ۴۰.

پیشین افزوده، و نشان می‌دهد که در آن دوران نیز کتاب/ کتاب‌هایی به محمد بن مسلم نسبت داده می‌شده که در حقیقت از وی نبوده یا ـ دستِ کم ـ برخی این انتساب‌ها را باور نداشتند: در این سند می‌خوانیم که صفوان بن یحیی کتابی را از مَخلَد بن حمزة دریافت کرده بود که به گفتهٔ صفوان، مخلد «**می‌پنداشت** که آن کتابِ محمد بن مسلم است» (= **زعم** أنّه کتاب محمد بن مسلم [!])، کتابی که دستِ‌کم در یک روایت آن، محمد بن مسلم به پرسش فقهی از امام (ع) می‌پرداخت و امام (ع) بدان پاسخ می‌گفت.[1]

پیوست

سلسله اسناد روایات مسائل محمد بن مسلم در الکافی[2]

۱. ج ۱، ص ۱۳۳:

محمد بن یحیی > احمد بن محمد > محمد بن خالد > قاسم بن عروة > عبد الحمید الطائی > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۲. ج ۱، ص ۱۳۴:

عدّة من اصحابنا > احمد بن محمد بن خالد > ابیه > عبدالله بن بحر > ابی‌ایوب الخزّاز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۳. ج ۱، ص ۲۲۰:

حسین بن محمد > معلّی بن محمد > محمد بن جمهور > فضالة بن ایوب > حسین بن عثمان > ابی‌ایوب > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۴. ج ۱، ص ۴۲۰:

عیناً همانند سلسلهٔ سند پیشین است.

۵. ج ۲، ص ۴۷۹:

علی بن ابراهیم > ابیه > ابن‌ابی‌عمیر > ابی‌ایوب > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

---

۱. نک: *تهذیب الاحکام*، ج ۹، ص ۳۴۰؛ نیز: *الاستبصار*، ج ۴، ص ۱۷۹.

۲. در نقل سلسله اسناد، عیناً از متن چاپی الکافی پیروی نموده‌ایم، و تصحیحات قیاسیِ خود را که در پانوشت‌های مقاله به آنها اشاره شده، در اینجا اعمال نکرده‌ایم.

۶. ج ۲، ص ۴۸۱:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌محبوب > ابی‌ایوب > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۷. ج ۲، ص ۵۵۳:
عنه [= احمد بن محمد بن خالد] > ابن‌محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۸. ج ۳، ص ۲:
عدّة من اصحابنا > احمد بن محمد بن عیسی > علی بن الحکم > ابی‌ایوب الخزّاز > محمّد بن مسلم> اباعبدالله (ع)

۹. ج ۳، ص ۴۰:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۱۰. ج ۳، ص ۵۷:
حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۱۱. ج ۳، ص ۶۰:
حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۱۲. ج ۳، ص ۶۸:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌محبوب > ابی‌ایوب الخزّاز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۱۳. ج ۳، ص ۷۸:
علی بن ابراهیم > ابیه + محمدبن اسماعیل > فضل بن شاذان > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۱۴. ج ۳، ص ۱۰۰:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > زرارة > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۱۵. ج ۳، ص ۱۷۹:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۱۶. ج ۳، ص ۱۸۰:

حمید بن زیاد > حسن بن محمد بن سماعة > غیر واحد > ابان > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۱۷. ج ۳، ص ۱۹۵:

عدّة من اصحابنا > سهل بن زیاد > حسن بن محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > احدهما (ع)

۱۸. ج ۳، ص ۳۳۹:

محمد بن یحیی + غیره > احمد بن محمد بن عیسی > حسین بن سعید > ابن‌ابی‌عمیر + صفوان بن یحیی > ابن‌بکیر > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۱۹. ج ۳، ص ۳۴۵:

علی بن ابراهیم > ابیه > حسین بن سعید > فضالة > علاء > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۲۰. ج ۳، ص ۳۵۱:

علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۲۱. ج ۳، ص ۳۶۵:

حسین بن محمد > عبد الله بن عامر > علی بن مهزیار > فضالة > علاء > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۲۲. ج ۳، ص ۳۶۷:

محمد بن یحیی > احمد بن محمد > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۲۳. ج ۳، ص ۳۷۸:

علی بن ابراهیم بن‌هاشم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

محمد بن اسماعیل > فضل بن شاذان

۲۴. ج ۳، ص ۳۸۷:

محمد بن یحیی > احمد بن محمد > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۲۵. ج ۳، ص ۳۹۱:
جماعة > احمد بن محمد > حسین بن سعید > صفوان بن یحیی > علاء > محمد بن مسلم > احدهما (ع)
۲۶. ج ۳، ص ۴۱۰:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)
۲۷. ج ۳، ص ۴۱۱:
علی بن محمد > سهل بن زیاد > ابن‌ابی‌نصر > ابن بکیر > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۲۸. ج ۳، ص ۴۱۹:
علی > ابیه > حمّاد > حریز > ابن‌مسلم > اباعبدالله (ع)
۲۹. ج ۳، ص ۴۳۴:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)
۳۰. ج ۳، ص ۴۵۰:
حسین بن محمد > عبدالله بن عامر > علی بن مهزیار > حسین بن سعید > حمّاد بن عیسی > برید بن ضمرة اللیثی > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۳۱. ج ۳، ص ۵۰۲:
علی بن ابراهیم > ابیه > ابن‌ابی‌عمیر > عبدالله بن مسکان > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)
۳۲. ج ۳، ص ۵۰۴:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد بن عیسی > ابن‌مهران > ابن‌مسکان > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۳۳. ج ۳، ص ۵۱۴:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)
۳۴. ج ۳، ص ۵۱۶:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۳۵. ج ۳، ص ۵۲۸:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)
۳۶. ج ۳، ص ۵۶۸:
عیناً همانند سلسله سند پیشین است.
۳۷. ج ۴، ص ۱۳۲:
عدّة من اصحابنا > احمد بن محمد > حسین بن سعید > نصر بن سعید > عاصم بن حمید > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۳۸. ج ۴، ص ۲۰۹:
علی بن ابراهیم > ابیه > احمد بن محمد + حسن بن محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۳۹. ج ۴، ص ۳۸۲:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز بن عبدالله > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)
۴۰. ج ۴، ص ۴۲۰:
محمد بن یحیی > محمد بن الحسین > صفوان بن یحیی > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > احدهما (ع)
۴۱. ج ۴، ص ۴۲۳:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز بن عبدالله > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۴۲. ج ۴، ص ۴۸۲:
محمد بن یحیی > احمد بن محمّد > علی بن الحکم > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۴۳. ج ۴، ص ۵۱۶:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)
۴۴. ج ۵، ص ۲۲۵:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۴۵. ج ۵، ص ۲۵۵:
علی بن ابراهیم > ابیه > ابن ابی عمیر > ابی‌ایوب > محمد بن مسلم + غیره > اباعبدالله (ع)

۴۶. ج ۵، ص ۳۵۳:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > علی بن الحکم > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۴۷. ج ۵، ص ۳۵۷:
عدّة من اصحابنا > سهل بن زیاد > حسن بن محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۴۸. ج ۵، ص ۳۶۵:
علی بن ابراهیم > ابیه > ابن ابی عمیر > ابی‌ایوب الخزّاز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۴۹. ج ۵، ص ۴۰۶:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۵۰. ج ۵، ص ۴۱۰:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > علی بن الحکم > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۵۱. ج ۵، ص ۴۳۳:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > علی بن الحکم > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۵۲. ج ۵، ص ۴۵۶:
عدّة من اصحابنا > سهل بن زیاد > ابن‌محبوب > ابن رئاب > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۵۳. ج ۵، ص ۴۵۷:
عدّة من اصحابنا > سهل بن زیاد > احمد بن محمد بن ابی‌نصر + عبدالرحمان بن ابی‌نجران > عاصم بن حمید > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۵۴. ج ۵، ص ۴۸۱:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌محبوب > ابی‌ایوب > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۵۵. ج ۵، ص ۵۰۴:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌محبوب > علاء > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۵۶. ج ۵، ص ۵۶۷:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > علی بن الحکم > سیف بن عمیرة > ابراهیم بن میمون > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۵۷. ج ۶، ص ۱۰۷:
محمد > احمد > محمد بن اسماعیل > منصور بن یونس > ابن‌اذینة > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۵۸. ج ۶، ص ۱۳۵:
علی بن ابراهیم > ابیه > ابن ابی عمیر > جمیل بن درّاج > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۵۹. ج ۶، ص ۱۳۶:
محمد بن ابی‌عبدالله > معاویة بن حکیم > صفوان + علی بن حسن بن رباط > ابی‌ایوب الخزّاز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۶۰. ج ۶، ص ۱۴۲:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۶۱. ج ۶، ص ۱۶۱:
ابن‌محبوب > علاء > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۶۲. ج ۶، ص ۱۶۵:
علی > ابیه > ابن‌ابی‌نصر > جمیل > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۶۳. ج ۶، ص ۱۷۴:
عنه [= ابن‌محبوب] > علاء > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۶۴. ج ۶، ص ۱۸۵:
باسناده [= محمد بن یحیی عن احمد بن محمد] > ابن‌محبوب > ابی‌ایـوب الخـزّاز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۶۵. ج ۶، ص ۲۲۷:
علی بن ابراهیم > ابیه > ابن‌ابی‌عمیر > عمر بن اذینة > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۶۶. ج ۶، ص ۲۳۰:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۶۷. ج ۶، ص ۲۳۳:
علی بن ابراهیم > ابیه > ابن‌ابی‌عمیر > عمر بن اذینة > محمّد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۶۸. همان‌جا:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > حسن بن محبوب > علاء بن رزین > محمد بـن مسلم > اباجعفر (ع)
۶۹. همان‌جا:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)
۷۰. ج ۶، ص ۲۳۴:
علی بن ابراهیم > ابیه > ابن‌ابی‌عمیر > عمر بن اذینة > محمد بن مسلم > احدهما (ع)
۷۱. ج ۶، ص ۲۳۷:
علـی بـن ابـراهیم > ابیـه > حمّـاد > الحلبـی > حریـز > محمـد بـن مـسلم > اباعبدالله (ع)
۷۲. ج ۶، ص ۲۶۴:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مـسلم > اباجعفر (ع)
۷۳. ج ۶، ص ۴۵۸:
عیناً همانند سلسله سند پیشین است.
۷۴. ج ۶، ص ۴۷۵:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > علی بن الحکم > عـلاء > محمـد بـن مـسلم > اباعبدالله (ع)

۷۵. ج ۶، ص ۵۰۲:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > رِبْعی بن عبدالله > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۷۶. ج ۶، ص ۵۵۳:
عنه [= علی بن ابراهیم] > ابیه > ابن‌محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۷۷. ج ۷، ص ۱۰:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > حسن بن علی > عبدالله بن بکیر > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع).

۷۸. ج ۷، ص ۱۴:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد بن عیسی > حریز > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۷۹. ج ۷، ص ۱۲۰:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > ابا عبدالله (ع)

۸۰. ج ۷، ص ۱۵۰:
احمد بن محمد بن عیسی
> ابن‌محبوب> علاء بن رزین> محمد بن مسلم> اباجعفر (ع)
علی بن ابراهیم > ابیه

۸۱. ج ۷، ص ۱۵۳:
ابن‌محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۸۲. ج ۷، ص ۱۶۰:
عدّة من اصحابنا > سهل بن زیاد > عبدالرحمن بن ابی نجران > مثنّی الحنّاط > محمد بن مسلم > اباعبدالله (ع)

۸۳. ج ۷، ص ۲۱۲:
علی بن ابراهیم > ابیه > ابن‌محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۸۴. ج ۷، ص ۲۳۳:
محمد بن یحیی > محمد بن الحسین > بعض الأصحاب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع).
۸۵. ج ۷، ص ۲۴۳:
علی بن ابراهیم > ابیه > محمد بن جعفر > ابی‌حبیب > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۸۶. ج ۷، ص ۲۵۶:
علی بن ابراهیم > ابیه
> ابن‌محبوب > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
عدّة من اصحابنا > سهل بن زیاد
۸۷. ج ۷، ص ۲۷۲:
علی بن ابراهیم > ابیه
>حمّاد بن عیسی>ربعی بن عبدالله >محمد بن مسلم > اباجعفر(ع)
محمدبن اسماعیل > فضل‌بن‌شاذان
۸۸. ج ۷، ص ۳۰۸:
ابن‌محبوب > ابی‌ایوب > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۸۹. ج ۷، ص ۳۴۵:
محمّد بن یحیی > احمد بن محمد بن عیسی > ابن‌محبوب > ابی‌ایوب الخزّاز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۹۰. ج ۷، ص ۳۸۲:
محمد بن یحیی > محمد بن حسین > محمد بن عبدالله بن هلال > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۹۱. ج ۷، ص ۴۱۷:
علی بن ابراهیم > ابیه > بعض الأصحاب > عاصم بن حمید > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)
۹۲. ج ۷، ص ۴۴۶:
محمد بن یحیی > احمد بن محمد > حسین بن سعید > فضالة بن ایوب > قاسم بن برید > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

۹۳. ج ۷، ص ۴۵۸:
علی بن ابراهیم > ابیه > حمّاد > حریز > محمد بن مسلم > اباجعفر (ع)

منابع

□ *الإستبصار*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۳ ش.

□ «الایضاح»، قاضی نعمان محمد بن حیون مغربی، به کوشش محمدکاظم رحمتی، *میراث حدیث شیعه*، به کوشش مهدی مهریزی ـ علی صدرایی خویی، دفتر دهم، قم، ۱۳۸۲ش.

□ *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، محمدکاظم رحمان‌ستایش ـ محمدرضا جدیدی‌نژاد، قم، ۱۳۸٤ ش.

□ «برقی، ابوجعفر»، سید محمدجواد شبیری، *دانش‌نامهٔ جهان اسلام*، جلد سوم، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، ۱۳۷۸ ش.

□ «برقی، ابوعبدالله»، حسن طارمی، منبع پیشین.

□ *تهذیب الاحکام*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳٦۵ ش.

□ «جوامع حدیث شیعه و بحار الأنوار»، محمدکاظم رحمان‌ستایش، در جلد اول از : *یادنامهٔ مجلسی*، به کوشش: مهدی مهریزی ـ هادی ربانی، تهران، ۱۳۷۹ ش.

□ *خاتمة مستدرک الوسائل*، میرزا حسین نوری طبرسی، به کوشش مؤسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، قم، ۱٤۱۵ ق.

□ «درنگی در منابع مکتوب الایضاح»، سید محمد عمادی حائری، در باب سوم همین کتاب، ص ٤۳۱-٤٤٦.

□ «فهرستی تازه از میراث مکتوب شیعه»، سید محمد عمادی حائری، *آینهٔ پژوهش* (س ۱٦، ش ۲، پیاپی ۹۲، خرداد ـ تیر)، ۱۳۸٤ ش.

□ *الفهرست*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱٤۲۲ ق.

□ *فهرست أسماء مصنفی الشیعة* (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱٤۲٤ ق.

□ *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۸۹ ـ ۱۳۸۸ ق.

□ *کتاب مسائل الامام احمد*، ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، به کوشش محمد بهجة البیطار، با مقدمهٔ سید محمد رشیدرضا، بی‌جا، ۱۳۵۳ ق.

□ *کتاب من لا یحضره الفقیه*، محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ١٤٠٤ ق.

□ «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی»، احسان سرخه‌ای، *علوم حدیث* (س ۱۰، ش ۳ ـ ٤، پیاپی ۳۷ ـ ۳۸، پاییز ـ زمستان)، ١٣٨٤ ش.

□ «گفتگو با آیت‌الله سید احمد مددی»، در جلد سوم از : *یادنامهٔ مجلسی*، به کوشش: مهدی مهریزی ـ هادی ربانی، تهران، ۱۳۷۹ ش.

□ *المحاسن*، احمد بن محمد بن خالد برقی، به کوشش: سید جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۷۱ ق.

□ «مشیخة تهذیب الاحکام»، محمد بن حسن طوسی، در پایان جلد دهم از *تهذیب الأحکام*؛ نک: *تهذیب الأحکام*.

□ «میراث فرهنگی شیعه در تاریخ محلی و جغرافیا»، رسول جعفریان، *آینهٔ پژوهش* (س ۸، ش ۱، پیاپی ٤٣، فروردین ـ اردیبهشت)، ١٣٧٦ ش.

□ *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، سید حسین مدرسی طباطبایی، ترجمهٔ سید علی قرائی ـ رسول جعفریان، قم، ۱۳۸۳ ش.

□ *النوادر*، [منسوب به] احمد بن محمد بن عیسی اشعری، به کوشش سید محمدباقر موحد ابطحی، قم، ١٤٠٨ ق.

□ «نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟»، سید محمدجواد شبیری، *آینهٔ پژوهش* (س ۸، ش٤، پیاپی ٤٦، مهر ـ آبان)، ١٣٧٦ ش.

۱۱

کتاب حلبی: منبعی مکتوب در تألیف الکافی

احسان سرخه‌ای

اشاره: مقالهٔ حاضر، بخشی است از طرح **بازسازی کتاب عبید الله بن علی حلبی،** که نخستین مصنّف شیعی به شمار می‌رود و بنا بر گزارش‌ها تا قرن پنجم در شکل یک اثر مستقل در دسترس و مورد استناد بوده است. نویسنده در نوشتار پیش‌رو، نخستین گام‌های این طرح را به صورت فهرست‌هایی از سلسلهٔ اسناد و توضیحاتی در پانوشت‌ها عرضه می‌کند؛ و نتایج حاصل از این فهارس را در پایان مقاله ذکر می‌نماید. در مقدمهٔ مقاله، نویسنده مراحل این طرح را بر اساس روش **تحلیل کتابشناسی حدیث شیعه** برشمرده، و برخی از فواید به‌کار بستن این شیوه از **تحلیل اسناد** را در ضمن نتیجه‌گیری پایان مقاله یادآور شده است. اصول کلی این مراحل، در هر پژوهش جامعی از بازسازی منابع مفقود حدیث شیعی و تحلیل کتابشناسی آنها، قابل اجراست. نویسنده در کنار روایات **عبیدالله** حلبی، روایات برادرش **محمد** را نیز جستجو و بررسی کرده است. این بررسی در اصل به منظور کشف این نکته صورت گرفته که مقصود از تعبیر **حلبی** در سلسلهٔ اسناد روایات، **عبیدالله** است یا برادرش **محمد؟**[1]

۱. مقدمه

مقالهٔ حاضر، بخشی از طرح **بازسازی کتاب عبیدالله بن علی حلبی** است. این طرح که

---

۱. این مقاله پیش از این در فصلنامهٔ *علوم حدیث* (س ۱۴، ش ۱، پیاپی ۵۱، بهار ۱۳۸۸ ش؛ ص ۳۴ ـ ۵۸) به چاپ رسیده است.

می‌تواند در ادامه تدوین مجموعهٔ روایات آل ابی‌شعبه را نیز به دنبال داشته باشد، می‌کوشد تا:

یک. روایات خاندان حلبی را از مجموعهٔ منابع حدیثی گردآوری کند.

دو. با بررسی اسناد مندرج در منابع حدیثی، کشف کند که در هر دسته از سلسهٔ اسناد روایات، از عبیدالله حلبی با چه نام یا تعبیری یاد شده است.

سه. تا حدّ امکان، احراز کند که کدام یک از روایات از کتاب مشهور حلبی و کدام یک از روایات شفاهی او اخذ شده است.

چهار. با بررسی سلسلهٔ اسناد و جستجو در متون حدیثی، منابع احتمالی کتاب حلبی را بیابد.

پنج. طرق کلینی، صدوق و شیخ طوسی به روایات کتاب حلبی را گرد آورد و پس از دسته‌بندی آنها، طرق مشهور به *کتاب حلبی* را شناسایی کند.

شش. رجال موجود در این طرق را بررسی کند و به کشف این نکته بپردازد که کدام یک از راویان بدون آنکه خود مؤلف کتابی باشند روایات حلبی را نقل کرده‌اند و کدام یک از آنان خود صاحب کتابی هستند و احتمالاً روایات *کتاب حلبی* را نیز در کتاب خود درج کرده‌اند.

هفت. در نهایت روایات *کتاب حلبی* را بر اساس عنوان‌گذاری فقهی در کتب اربعه و *وسائل الشیعة* دسته‌بندی کند.

این مقاله، حاصل بخش کوتاهی از این طرح است که روایات **عبیدالله** حلبی و برادرش **محمد** را به عنوان یکی از منابع کلینی در تألیف *کافی* بررسی می‌کند؛ با این حال، در بررسی اسناد *کافی* به مقایسه با سلسلهٔ اسناد منابع دیگر حدیثی نیز می‌پردازد. اسناد روایات **محمد** از آن رو تنظیم شده که با مقایسهٔ اسناد مشابه، آشکار شود مقصود از تعبیر**حلبی** به نحو مطلق در روایات، **عبیدالله** است یا برادرش **محمد**؟

۲. خاندان حلبی، عبیدالله و محمد بن علی

الف. خاندان حلبی: خانواده‌ای از محدثان متقدم شیعی

خاندان **حلبی** یا **آل ابی‌شعبه**، از خانواده‌های علمی شیعه در قرون نخستین، از عصر امام

حسن(ع) و امام حسین (ع) تا امام رضا (ع)، بوده‌اند. از این خاندان برجسته، محدثان و راویان چندی برخاسته‌اندکه همگی آنان را از راویان ثقة و مورد اعتماد دانسته‌اند.[۱] خاندان حلبی اهل کوفه بودند، اما از آنجا که برای تجارت به **حلب** رفت‌وآمد می‌کردند به **حلبی** مشهور شدند.[۲]

سرسلسلهٔ این خاندان **ابوشعبه** است که در شمار راویان از حسنین (ع) از او یاد شده است.[۳] برای ابوشعبه فرزندانی به نام‌های **علی**،[۴] **عمر**[۵] و **عیص**[۶] یاد کرده‌اند. علی بن ابی‌شعبه فرزندانی به نام‌های **عبیدالله**،[۷] **عبدالاعلی**،[۸] **عمران**[۹] و **محمد**[۱۰] داشته است. عمران فرزندی با نام **یحیی** داشت که از راویان امام صادق (ع) و شاگردان آن حضرت به شمار می‌رود و خود نیز مؤلف کتابی بوده است.[۱۱] از عمر بن ابی‌شعبه نیز فرزندی با نام **احمد** می‌شناسیم که از راویان امام کاظم و امام رضا (ع) بوده و کتابی نیز داشته است.[۱۲]

---

۱. نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۳۰.

۲. همان، ص ۲۳۰.

۳. همان‌جا.

۴. *رجال علامه حلی*، ص ۱۰۳.

۵. *رجال برقی*، ص ۳۶؛ *رجال طوسی*، ص۲۵۳.

۶. برقی (*رجال برقی*، ص ۴۱) از فردی با نام **عیص بن ابی‌شعبة** در شمار راویان و اصحاب امام نام می‌برد که ظاهراً باید فرزند **ابوشعبهٔ** مورد بحث ما باشد. این احتمال نیز دور از ذهن نیست که **عیص** تصحیف **عمر** باشد، و این دو یک تن باشند که برقی نام آنان را به اشتباه جداگانه آورده است.

۷. *رجال برقی*، ص ۲۳؛ *رجال نجاشی*، ص ۲۳۰؛ *رجال طوسی*، ص۲۳۴؛ *الفهرست*، ص ۳۰۵.

۸. نک: *رجال نجاشی*، ص ۹۸.

۹. *رجال طوسی*، ص۲۵۶.

۱۰. *رجال برقی*، ص ۲۰؛ *رجال نجاشی*، ص ۳۲۵ ؛ *رجال طوسی*، ص ۱۴۵، ۲۹۰؛ *الفهرست*، ص ۳۸۵.

۱۱. *رجال برقی*، ص ۲۰؛ *رجال نجاشی*، ص ۴۴۴؛ *رجال طوسی*، ص ۳۲۳، ۳۴۶ ؛ *الفهرست* ، ص۵۰۱.

۱۲. رجال نجاشی، ص ۹۸. در *الفهرست* نامی از او نیست.

عبیدالله و برادرش **محمد**، که هر دو در حیات امام صادق (ع) درگذشتند،[۱] در زمرهٔ راویان امام صادق (ع) و مؤلفان کتاب‌اند. مشهورترین عضو خاندان حلبی، **عبیدالله بن علی حلبی** از اصحاب گرانقدر امام جعفر صادق (ع) و از راویان مشهور شیعی است.[۲]

ب. عبیدالله بن علی حلبی و کتابی معتبر در تاریخ حدیث شیعی

آنچه به عبیدالله حلبی ویژگی خاصی می‌بخشد آن است که وی مؤلف کتابی است که نخستین **مصنَّف** شیعی به شمار می‌رود. چنانکه مشهور است، *کتاب حلبی* مورد تأیید امام جعفر صادق (ع) قرار گرفت و امام (ع) با تعبیر «أتری لهؤلاء مثل هذا» آن را ستود.[۳] صدوق در مقدمهٔ *فقیه* از *کتاب حلبی* به عنوان یکی از منابع مورد اعتماد شیعی در تألیف جامع فقهی خود نام می‌برد؛[۴] و قاضی نعمان نیز در *الایضاح* روایات بسیاری را از آن نقل می‌کند.[۵] بنا بر اشارهٔ سید مرتضی، *کتاب حلبی* تا قرن پنجم به عنوان یک اثر روایی ارجمند موجود بوده است.[۶]

کتاب حلبی دو نسخهٔ **کبیر** و **صغیر** داشته است. از گزارش‌های نجاشی و شیخ طوسی می‌توان دریافت که این دو نسخه در آن دوره‌ها کاملاً از یکدیگر متمایز بوده است. شیخ طوسی از قول ابوعیسی مصری می‌گوید که تلعکبری «**نسخة** کبیرة» *کتاب*

---

۱. نک: *رجال کشی*، ص ۴۸۳.

۲. نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۳۱، که از عبیدالله با عنوان «کبیر» و «وجه» آل ابوشعبه یاد می‌کند.

۳. *رجال نجاشی*، ص ۲۳۰ـ ۲۳۱؛ شیخ طوسی در *الفهرست* (ص ۳۰۵) می‌نویسد: «و قیل أنه عرض علی الصادق علیه السلام، فلمّا استحسنه وقال لیس لهؤلاء ـ یعنی المخالفین ـ مثله». ظاهراً عبیدالله حلبی تنها مؤلف همین کتاب بوده و جز آن اثر دیگری نداشته است؛ چرا که صدوق در مقدمهٔ *فقیه* از اثر او با نام «کتاب الحلبی» یاد می‌کند، ولی از مجموعهٔ تألیفات علی بن مهزیار با عنوان «کتب علی بن مهزیار» نام می‌برد (*فقیه*، ج ۱، ص ۳). نجاشی و شیخ طوسی نیز در فهارس خود تنها یک کتاب به حلبی نسبت داده‌اند (نک: *رجال نجاشی*، همان‌جا؛ *الفهرست*، همان‌جا). با این همه قاضی نعمان در *الایضاح* دو کتاب جداگانه با نام‌های «المسائل» و «جامع» به حلبی نسبت می‌دهد (نک: «درنگی در منابع مکتوب الایضاح»، در باب سوم همین کتاب، ص ۴۳۹–۴۴۱).

۴. *فقیه*، ج ۱، ص ۱.

۵. نک: «درنگی در منابع مکتوب الایضاح»، در باب سوم همین کتاب، ص ۴۴۱.

۶. نک: *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۱، ص ۲۷۹.

حلبی را روایت می‌کرد.[۱] همچنین نجاشی می‌نویسد که محمد بن عبدالله بن عمرو لاحقی نسخه‌ای را از امام رضا (ع) روایت می‌کرد که به کتاب حلبی شباهت داشت و همانند آن «مبوبة کبیرة» بود.[۲]

نجاشی اشاره می‌کند که میان بخش‌های آغازین نسخه‌های *کتاب حلبی* اختلافاتی‌اندک هست: « النسخ **مختلفة** الأوائل، و التفاوت فیها قریب».[۳] او در ادامه می‌افزاید که جمع زیادی از علمای امامیه این کتاب را به طرق بسیار روایت کرده‌اند، اما وی بنا بر عادت خود تنها یک طریق برای روایت آن ذکر می‌کند.[۴] طریقی که نجاشی برای روایت خود از *کتاب حلبی* یاد می‌کند چنین است: «أخبرنا غیر واحد عن علی بن حبشی بن قونی الکاتب الکوفی، عن حمید بن زیاد، عن عبیدالله بن احمد بن نهیک عن **ابن‌ابی‌عمیر** عن **حمّاد** عن الحلبی».[۵]

شیخ طوسی در فهرست خود سه طریق برای روایت *کتاب حلبی* یاد می‌کند، بدین ترتیب:

« [۱] أخبرنا به الشیخ المفید ـ رحمه‌الله ـ عن ابی‌جعفر ابن‌بابویه عن أبیه، و محمد بن الحسن جمیعاً عن سعد بن عبدالله، و عبدالله بن جعفر الحمیری عن احمد و عبدالله ابنی محمد بن عیسی الأشعری عن **محمد بن ابی‌عمیر** عن **حمّاد بن عثمان** عن الحلبی، [۲] و أخبرنا به ابن‌ابی‌جید عن ابن‌الولید عن الصفار عن احمد بن محمد عن **ابن‌ابی‌عمیر** عن **حمّاد** عن الحلبی، [۳] و أخبرنا به جماعة عن التلعکبری عن ابی‌عیسی عبیدالله بن محمد بن الفضل بن هلال الطائی، قال حدّثنا احمد بن علی بن النعمان، قال حدّثنا **السندی بن محمد البزاز**، قال حدّثنا **حمّاد بن عثمان** ذوالناب عنه».[۶]

---

۱. *رجال طوسی*، ص ۴۳۱.
۲. *رجال نجاشی*، ص ۳۶۶.
۳. همان، ص ۲۳۱.
۴. همان‌جا.
۵. همان‌جا.
۶. *الفهرست*، ص ۳۰۵ـ ۳۰۶.

ابوغالب زراری در رسالهٔ خویش، طریق روایت خود به کتاب عبیدالله بن علی حلبی را چنین یاد می‌کند: «حدّثنی به جدّی ابوطاهر محمد بن سلیمان عن علی بن الحسن بن فضّال عن محمد بن عبدالله بن زرارة عن **ابن‌ابی‌عمیر** عن **حمّاد** عن الحلبی».[۱]

صدوق در *معانی الأخبار*، به نکتهٔ جالبی دربارهٔ احتمال تصرفی اندک که از سوی یکی از راویان اصلی *کتاب حلبی* در متن آن صورت گرفته، اشاره می‌کند. او می‌گوید: «قال مصنف هذا الکتاب: سمعت شیخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الولید ـ رضی الله عنه ـ یقول سمعت محمد بن الحسن الصفار یقول: کل ما کان فی کتاب الحلبی، **و فی حدیث آخر**، فذلک قول محمد بن‌ابی‌عمیر ـ رحمه الله ـ ».[۲]

ج. کتاب محمد بن علی حلبی و راوی آن

محمد بن علی حلبی (برادر عبیدالله) نیز از محدثان متقدم شیعی است که صاحب کتابی نیز بوده است. نجاشی کتاب او را **مبوّب** و در **حلال و حرام** معرفی کرده است. وی طریق خود به کتاب محمد بن علی حلبی را این گونه بیان می‌کند: « أخبرنا ابن‌نوح عن البزوفری عن حمید قال: حدّثنا الحسن بن محمد بن سماعة قال: حدّثنا الحسین بن ... عن ابن‌مسکان عنه».[۳] نجاشی در ذیل نام عبدالله بن مسکان می‌نویسد که اکثر روایات *کتاب* ابن‌مسکان در **حلال و حرام** از محمد بن علی حلبی است.[۴]

---

۱. *رسالة ابوغالب*، ص ۱۵۷، ۱۶۲. همچنین بنا بر سندی مذکور در *رجال طوسی* (ص ۴۵۲)، فاطمه بنت هارون بن موسی بن فرات (از مشایخ تلعکبری) از طریق جدش موسی بن فرات و او از محمد بن ابی‌عمیر، کتاب عبیدالله بن علی حلبی را از حلبی روایت می‌کرد. با توجه به سلسله اسنادی که از ابوغالب زراری، نجاشی و شیخ طوسی یاد کردیم، پیداست که نام **حمّاد بن عثمان** می‌باید به این سند ـ در میان نام‌های **ابن‌ابی‌عمیر** و **حلبی** ـ افزوده شود.

۲. *معانی الأخبار*، ص ۱۵۰، ح ۳.

۳. *رجال نجاشی*، ص ۳۲۵.

۴. همان، ص ۲۱۴.

ابوغالب طریق روایت خود به *کتاب* محمد حلبی را چنین یاد می‌کند: «کتاب محمد الحلبی حدّثنی به عبدالله بن جعفر عن ایوب بن نوح عن صفوان بن یحیی عن ابن‌مسکان عن محمد الحلبی».[۱]

۳. فهرست اسناد روایات عبیدالله و محمد بن علی حلبی در کافی

در این بخش، فهرست غیرتکراری اسناد روایات **عبیدالله** بن علی حلبی و برادرش **محمد** که در *کافی* آمده، تنظیم گردیده است. در این فهرست، سلسلهٔ اسناد با توجه به طبقهٔ راویان از اولین راوی کتاب تا کلینی نظم یافته است. تعداد تکرار هر سند در *کافی*، در پایان هر سند در میان کمانک آمده است.[۲] دربارهٔ این فهرست، باید به چند نکته توجه داشت:

الف. در مواردی که نام امام (ع) ذکر نشده، روایت منقول از ابوعبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) است.

ب. در نقل سلسلهٔ اسناد، از متن نسخهٔ چاپ‌شده *کافی* پیروی کرده‌ایم و نتایج حاصل از تحلیل اسناد را تنها در پانوشت‌ها آورده‌ایم؛ اما مواردی که در قلاب قرار گرفته، تکمیل تعلیق اسناد با توجه به روایت قبل از روایت مورد بحث (یا چند روایت قبل از آن) در *کافی* است.

ج. در ترتیب اسانید، از چپ به راست نام مؤلف و سپس تشابه نام راوی بعد از مؤلف و ... تا آخرین راوی، ملاک تنظیم قرار گرفته است.

د. در تنظیم اسناد، اصطلاحات و تعابیر خاص و صریح موجود از هر مؤلف/ راوی در روایت نقل‌شده از حلبی، شناسایی و فهرست شده است.

بر اساس همین فهرست، تحلیل‌های خود را در بخش پایانی مقاله (نتیجه‌گیری) ارائه خواهیم کرد.

یک. فهرست غیر تکراری روایات کافی از عبید الله بن علی بن أبی شعبه الحلبی

۱. علی بن ابراهیم > أبیه > محمد بن ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > عبیدالله بن علی

---

۱. *رسالة ابوغالب*، ص ۱۶۱.

۲. تنظیم این فهرست با بهره از نرم‌افزار «جامع الاحادیث» (تولید مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی) صورت گرفته، و ارجاعات ما به منابع نیز بر پایهٔ متونی است که در این نرم‌افزار مندرج است.

الحلبی (۱)[۱]

۲. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > عبیدالله الحلبی (۱)[۲]

۳. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی (۴۳)[۳]

٤. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی و زرارة[۴] (۱)[۵]

۵. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی و زرارة > ابی‌جعفر و ابی‌عبدالله (۱)[۶]

٦. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی > زرارة[۷] (۱)[۸]

---

۱. *الکافی*، ج ۵، ص ۳۵۶.

۲. همان ، ج ۳، ص ۴۶.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۵۷، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۶، ۳۲۱، ۳۳۶، ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۶۷ ـ ۳۶۸، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۸۲، ۴۲۷، ۵۶۳، ج ۴، ص ۱۲۱، ص ۱۲۵، ص ۲۶۶، ص ۳۳۷، ص ۳۴۳، ص ۴۰۰، ج ۵، ص ۸۸، ص ۱۷۵، ص ۱۸۷، ص ۱۹۵، ص ۳۹۳، ص ۴۰۶، ص ۴۰۸، ص ۵۲۲، ص ۵۵۵، ج ۷، ص ۱۷، ص۱۶۸، ص۲۱۴، ص۲۱۹، ص۲۳۲، ص ۲۳۴، ص ۳۵۸، ص ۳۸۰، ص ۳۹۰، ج ۸، ص ۱۰۸.

۴. *تهذیب الاحکام* (ج ۳، ص ۱۹۸، ح ۳) با نقل این روایت از *کافی* می‌گوید: «عن الحلبی عن زرارة»، اما در *فقیه* (ج ۱، ص ۱۶۷، ح ۴۸۶) در سند همین روایت آمده: «روی زرارة و عبیدالله بن علی الحلبی». بنابراین، با توجه به سند بعدی و سند موجود در *فقیه*، عبارت *کافی* صحیح است.

۵. *الکافی*، ج ۳، ص ۲۰۶.

۶. همان، ج ۳، ص ۱۸۵.

۷. در مجموعهٔ کتب اربعه، *وسائل الشیعة* و *بحار الانوار*، تنها همین روایت است که به سند «الحلبی عن زرارة» آمده است و هیچ روایتی که از **عبیدالله حلبی عن زرارة** باشد یافت نمی‌شود. البته در *فقیه* (ج ۱، ص ۳۹۳، ح ۱۱۶۴) در نقل روایتی آمده: «روی عبیداللّه بن علی الحلبی عن زرارة عن ابی‌عبداللّه ع» اما همان روایت را نیز *تهذیب الاحکام* (ج ۲ ص ۳۱۷، ۳۴۹) با این سند نقل می‌کند: «احمد بن محمد عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد بن عثمان عن عبید الله الحلبی عن عن ابی‌عبدالله ع». بنابراین جز روایت متن، سندی که ثابت کند عبیدالله از زرارة روایت کرده در دست نیست، هر چند روایات متعددی به اسناد دیگر از **محمد الحلبی عن زرارة** وجود دارد (نک: *الکافی*، ج ۵، ص ۵۲۹؛ *المحاسن*، ج ۱، ص ۱۲۱؛ *تفسیر العیاشی*، ج ۲ ص ۲۲۴؛ *ثواب الأعمال*، ص ۲۴۲).

۸. *الکافی*، ج ۳، ص ۱۸۳.

۷. علی بن ابراهیم بن‌هاشم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی (۱)[۱]

۸. علی > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی (۲)[۲]

۹. علی > أبیه [۳] > حمّاد بن عثمان > الحلبی (۱)[٤]

۱۰. علی بن ابراهیم > أبیه و محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی جمیعاً[۵] > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی(۱)[٦]

۱۱. عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی (۱)[۷]

۱۲.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی[۸] (۲۹۷)[۹]

---

۱. همان ، ج ۳، ص ۳۱۰.

۲. همان، ج ۴، ص ۳۳۲، ج ۶، ص ۱۰۰.

۳ با مقایسه بقیه اسناد به روشنی پیداست که عبارت «عن ابن‌ابی‌عمیر» از این سند ساقط شده است. در *نقل تهذیب الاحکام* (ج ۵، ص ۹۳، ح ۱۱۴) از *کافی* نیز همین اشکال وجود دارد.

۴. *الکافی*، ج ۴، ص ۳۳۶.

۵. تحویل سند به این صورت است: [۱] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر [۲] محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی جمیعاً عن ابن‌ابی‌عمیر.

۶. *الکافی*، ج ۶، ص ۲۰۲.

۷. همان، ج ۳، ص ۴۸.

۸ در بعضی موارد، سند فوق، **مضمر** است و یا نام امام (ع) برده نشده است. این موارد عبارتند از: *الکافی*، ج ۴ ص ۳۳۵ ح ۱؛ *الکافی*، ج ۴ ص ۴۹۷ ح ۴؛ *الکافی*، ج ۵ ص ۲۳۵ ح ۱۱. شایان یادآوری است که روایت اخیر در *فقیه* (ج ۳، ص ۳۱۰، ح ۴۱۱۰) و *استبصار* (ج ۳، ص ۱۱۸، ح ۱) به صورت مسند از **ابی‌عبدالله ع** نقل شده است.

۹. *الکافی*، ج ۱، ص ۴۵۱، ۵۴۶، ج ۲، ص ۸۲، ۱۴۸، ج ۳، ص ۴، ۱۲، ۳۳، ۳۴ (۲ مورد)، ۴۳، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۶، ۶۳، ۷۵، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۸، ۱۴۳ ـ ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۸۳ ـ ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۵۱، ۲۷۳، ۲۸۶، ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴ ـ ۳۰۵، ۳۱۸، ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۶۴ ـ ۳۶۶، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۱۰، ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۵۲، ۴۵۵، ۵۱۲، ۵۲۴، ج ۴، ص ۹۲،۹۶، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۴، ۱۲۰ (۲ مورد)، ۱۲۰، ۱۲۳ـ۱۲۴، ۱۲۶،۱۲۸،۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۶۸، ۱۷۵ (۲ مورد)، ۱۷۶ (۲ مورد)، ۱۷۸، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۹۲، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۴۰ـ ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۶۰ ـ ۳۶۱، ۳۷۵، ۳۸۳، ۳۹۴ ـ ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۴۰ـ ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۵۵، ۴۶۲، ◄

۱۳. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > عبیدالله الحلبی و محمد بن مسلم[۱] (۱)[۲]

۱٤.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی و محمد بن مسلم (۵)[۳]

۱۵.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > جمیل > ابی‌عبدالله (ع) و حمّاد بن عثمان[۴] > الحلبی (۱)[۵]

۱٦.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی > جمیل[۶] و

➤ ۴۶۳، ۴۸۲، ۴۸۹ (۲ مورد)، ۴۹۰ ـ ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۸، ۵۳۳ (۲ مورد)، ۵۴۱، ج ۵، ص ۴۲، ۱۴۵، ۱۶۴ ـ ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۶ ـ ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳ ـ ۱۸۴، ۱۸۸ ـ ۱۸۹، ۱۹۳ (۲ مورد)، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۰ ـ ۲۴۱، ۲۴۳ (۲ مورد)، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۳ ـ ۲۵۴، ۲۵۸ ـ ۲۵۹، ۲۶۶، ۲۶۷ (۲ مورد)، ۲۶۸ ـ ۲۶۹، ۲۷۲ ـ ۲۷۴، ۲۸۴، ۳۰۷، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۷۹، ۳۹۱، ۴۰۷، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۶ (۲ مورد)، ۴۲۷، ۴۳۲، ۴۳۴ ـ ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۴۳ ـ ۴۴۴، ۴۴۵ (۲ مورد)، ۴۷۲ ـ ۴۷۳، ۴۷۵ ـ ۴۷۶، ۴۷۹، ۴۸۵، ۴۹۰، ج ۶، ص ۴۱، ۶۰، ۶۹، ۷۲، ۷۹، ۸۲ ـ ۸۳، ۸۹، ۱۰۹ (۲ مورد)، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۷ ـ ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۴ ـ ۱۴۷، ۱۶۳ ـ ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۱ (۲ مورد)، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۲ (۲ مورد)، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۲ ـ ۲۱۳، ۲۱۶ ـ ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۳ ـ ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۵ (۲ مورد)، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۷۲، ۳۸۳، ۴۸۱، ۵۰۲، ۵۳۴، ۵۵۲، ج ۷، ص ۴، ۳۴، ۴۱، ۵۶، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۹۳، ۱۹۶ – ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۹۰، ۲۹۸ (۲ مورد)، ۳۰۴، ۳۱۱، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۱۵، ۴۴۱ (۲ مورد)، ۴۴۹ ـ ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۶.

۱. تحویل در این سند و سند بعدی به این صورت است: [۱] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن حمّاد بن عثمان عن عبیدالله الحلبی [۲] علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد بن عثمان عن محمد بن مسلم.

۲. *الکافی*، ج ۷، ص ۴۸.

۳. همان، ج ۵، ص ۴۹۰، ج ۶، ص ۱۶۴، ۱۹۷، ج ۷، ص ۴، ۱۶۹.

۴. حمّاد بن عثمان عطف به جمیل است و ابن‌ابی‌عمیر از هر دو نقل نموده است.

۵. *الکافی*، ج ۷، ص ۳۲.

۶. در *تهذیب الاحکام* (ج ۶ ص ۲۲۹ ح ۴) در نقل همین روایت با سند فوق آمده: «عن حمّاد عن الحلبی و جمیل و هشام». به قرینهٔ سند قبل و با توجه به اینکه در سند هیچ روایتی **جمیل** به عنوان راوی از **حلبی** نیامده، می‌توان پی برد که در سند *کافی* نیز به جای «الحلبی عن» باید «الحلبی و» صحیح باشد. از نظر طبقه نیز **جمیل** با **حمّاد** در یک طبقه است، بنابراین سند مذکور تحویل شده و ابن‌ابی‌عمیر از «حمّاد از**حلبی**» و «جمیل» و «هشام» روایت می‌کند.

هشام (۱)[۱]

۱۷. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > جمیل و حمّاد[۲] > الحلبی (۱)[۳]

۱۸.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی > ابی‌العباس[۴] (۱)[۵]

۱۹. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی بن ابی‌**شعبة**[۶] قال أخبرنی

---

۱. *الکافی*، ج ۷، ص ۴۱۵.

۲. در *وسائل الشیعة* (ج ۲۹، ص ۱۹۵، ح ۳۵۴۳۱) در سند این روایت آمده: «عن جمیل و عن حمّاد عن الحلبی». هرچند در برخی اسناد *کافی* (ج ۵، ص ۳۷۵، ۴۲۱؛ ج ۶، ص ۱۵۸؛ ج ۷، ص ۱۱۰) عبارت **جمیل بن درّاج و حمّاد بن عثمان** آمده است، اما با توجه به پانوشت پیشین، ظاهراً **جمیل** مستقیماً از امام (ع) روایت می‌کند. جالب توجه است که کلینی در همان صفحه و به همین سند، مضمون همین حدیث را جداگانه از **جمیل** روایت می‌کند.

۳. *الکافی*، ج ۷، ص ۲۸۱.

۴. مراد از **ابی‌العباس، فضل بن عبدالملک البقباق** است. نک: *رجال الکشی*، ص ۳۳۶ (که مضمون همین روایت را با سندی دیگر از **ابوالعباس فضل البقباق** نقل کرده است) و ۳۸۳ (که همین روایت با اختلاف تکرار شده است).

۵. *الکافی*، ج ۷، ص ۳۷۰.

۶. متن روایت در *کافی* چنین است: «أنّ اباعبدالله (ع) کان یأکل متربعاً، قال: و رأیت اباعبدالله (ع) یأکل متکئاً، قال: و قال: ما أکل رسول الله(ص) و هو متکئ قطّ». متن و سند این روایت در نقل دیگران از *کافی*، با متن چاپی و نیز با همدیگر اختلاف دارد. در *تهذیب الاحکام* (ج ۹، ص ۹۳، ح ۱۳۶) آمده: «عن الحلبی عن ابن‌ابی‌شعبة قال: أخبرنی أبی أنه رأی اباعبدالله (ع) متربعاً، قال: و رأیت....»؛ و در *وسائل‌الشیعة* (ج ۲۴، ص ۲۴۹، ح ۳۰۴۶۳) آمده: «عن الحلبی بن علی بن ابی شعبة أنه رأی اباعبدالله (ع) متربعاً قال: و رأیت....». این دو نقل، احتمال تصحیف در عبارت **ابن‌ابی‌ایوب** را به شدت تقویت می‌کند. به احتمال بسیار حلبی این واقعه را از جدش نقل می‌کند. یعنی «الحلبی عن ابی‌شعبة» صحیح است. از سوی دیگر، در *فقیه* (ج ۳، ص ۳۵۴، ح ۴۲۴۹) آمده: «روی عن عمر بن ابی‌شعبة قال: رأیت ابا عبدالله (ع) یأکل متکئاً ثم ذکر رسول‌الله(ص) فقال ما أکل متکئاً حتی مات. و روی عن حمّاد بن عثمان عن عمر بن ابی‌شعبة عن ابی‌شعبة أنه رأی اباعبدالله (ع) یأکل متربعاً» (نیز، نک: *مکارم الاخلاق*، ص ۱۴۶، با عباراتی مشابه عبارت *فقیه*). هرچند **حمّاد بن عثمان** در مشیخهٔ *فقیه* به عنوان طریق به **عمر بن ابی‌شعبة** نقل شده، اما راوی از او **جعفر بن بشیر** است و آن طریق کاملاً با طریق مورد بحث متفاوت است. کلینی دو بار در *کافی* (ج ۳، ص ۳۲۹؛ ج ۷، ص ۳۴) از **عمر بن ابی‌شعبهٔ** روایت نقل می‌کند که در هر دو مورد به طریق **ابن‌فضّال** از **احمد بن عمر** (فرزند عمر بن ابی‌شعبة) است و **ابن‌ابی‌عمیر** در آن نیست. مجموعهٔ این قرائن نشان می‌دهد که احتمال آنکه **عبیدالله** و **عمر** این روایت را ◄

ابن‌ابی‌ایوب (۱)[۱]

۲۰.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی و ابن‌سنان[۲] (۱)[۳]

۲۱.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی و عبدالله بن سنان (۱)[٤]

۲۲.علی > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی و عبدالله بن سنان (۱)[٥]

۲۳.علی بن إبراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی >[٦] عبدالله بن المغیرة > عبدالله بن سنان (۱)[۷]

٢٤. [عدّة من أصحابنا >] سهل > احمد بن محمد > داود بن سرحان و علی بن

➢ از ابی‌شعبة نقل نموده باشند و کلینی از **عبیدالله** و صدوق از **عمر** آن را روایت کرده باشند بیش از این است که راوی هر دو روایت را یک تن بدانیم. البته احتمال نقل ماجرایی از ابی‌شعبه دربارهٔ امام صادق (ع) با توجه به طبقه‌اش بسیار ضعیف به نظر می‌رسد. در *محاسن* (ج ۲، ص ۴۵۸، ح ۳۹۵) روایتی مشابه این روایت با این سند آمده است: «عنه [احمد بن محمد بن خالد البرقی] عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد بن عثمان عن عمر بن ابی‌سعید قال أخبرنی أبی أنه رأی اباعبدالله (ع) ... ». اگر مراد از **ابی‌سعید** در این سند، **ابن ابی‌شعبة** باشد و یا **ابی‌سعید** تصحیف **ابن‌ابی‌شعبة** باشد، احتمال وجود روایت **عمر بن ابی‌شعبهٔ** در کتب ابن ابی‌عمیر تقویت می‌شود و بدین ترتیب روایت مذکور از *کتاب حلبی* نخواهد بود.

۱. *الکافی*، ج ۶، ص ۲۷۲.

۲. مراد از **ابن‌سنان**، **عبدالله بن سنان** است. تحویل در سند بدین صورت است: [۱] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی [۲] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن ابن‌سنان. طریق دوم نیز از طرق مشهور *کافی* است.

۳. *الکافی*، ج ۶، ص ۱۷۸.

۴. همان، ج ۷، ص ۱۵۱.

۵. همان، ج ۵، ص ۴۴۵.

۶. یکی از طرق مشهور *کافی*، طریق **علی بن ابراهیم** عن **أبیه** عن **عبدالله بن المغیرة** عن **عبدالله بن سنان** است که نزدیک سی بار در *کافی* تکرار شده است. از این رو باید عبارت **ابن‌ابی‌عمیر و عبدالله بن المغیرة** را به جای **ابن‌ابی‌عمیر عن عبدالله بن المغیرة** صحیح دانست. البته کلینی در ده مورد دیگر و به طرق مختلف، روایاتی با سند **عن ابن‌ابی‌عمیر عن عبد الله بن المغیرة** نقل کرده است.

۷. *الکافی*، ج ۴، ص ۱۲۰.

ابراهیم > أبیه[۱] > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (۱)[۲]

۲۵. علی > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی[۳] (۲۰)[٤]

۲٦.عنه [= علی بن ابراهیم] > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (۵)[۵]

۲۷.علی بن ابراهیم > أبیه و محمد بن یحیی > احمد بن محمد بن عیسی جمیعاً[۶] > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (۳)[۷]

۲۸. علی بن ابراهیم > أبیه و محمد بن یحیی > احمد بن محمد جمیعاً > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (۱۳)[۸]

۲۹.علی بن ابراهیم > أبیه و محمد بن یحیی> احمد بن محمد> ابن‌ابی‌عمیر> حمّاد > الحلبی (۱)[۹]

۳۰. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر و محمد بن یحیی > احمد بن محمد جمیعاً > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (۱)[۱۰]

---

۱. تحویل سند به این صورت است: [۱] [عدّة من أصحابنا عن] سهل عن احمد بن محمد عن داود بن سرحان [۲] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن حمّاد عن الحلبی.

۲. *الکافی*، ج ۵، ص ۴۰۷.

۳. در *کافی* روایت **مضمر** است و با تعبیر «أنه سئل» نقل شده، اما همین روایت با اندکی تفاوت در *فقیه* (ج ۳، ص ۵۴۶، ح ۴۸۸۲؛ ج ۴، ص ۳۱۱، ح ۵۶۶۹) با این سند آمده است: «روی حمّاد عن الحلبی عن ابی‌عبدالله (ع)».

۴. *الکافی*، ۱، ص ۵۴۸، ج ۳، ص ۲۸۳، ۳۷۸، ۴۰۹، ۴۵۰، ج ۴، ص ۳۵۷، ۳۶۳، ۵۲۰، ج ۵، ص ۲۳۵، ۴۴۵، ج ۶، ص ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۵۶، ۱۷۳، ج ۷، ص ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۴۹.

۵. همان، ج ۲، ص ۶۶۴، ج ۳، ص ۳۰۳، ۳۶۵، ج ۴، ص ۱۴۰، ج ۵، ص ۲۴۲.

۶. تحویل سند به این صورت است: [۱] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر [۲] محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن ابی عمیر.

۷. *الکافی*، ج ۳، ص ۵۱۳، ۵۱۶، ج ۷، ص ۱۸۱.

۸. همان، ج ۴ ص ۹۸، ۱۰۴ ـ ۱۰۵، ۱۰۹، ۲۳۳، ۲۴۸، ۳۸۱، ج ۵، ص ۱۸۶، ۳۸۷، ۳۹۸، ج ۷، ص ۱۸۳، ۲۲۲، ۲۸۳.

۹. همان، ج ۵، ص ۱۷۸.

۱۰. همان، ج ۴، ص ۱۰۸.

۳۱. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی و معاویة بن عمار جمیعاً[۱] (۱)[۲]

۳۲. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حفص بن البختری و عبدالرحمن بن الحجاج و حمّاد بن عثمان[۳] > الحلبی[۴] (۱) [۱۱]

۳۳. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی > [۵] معاویة بن عمار و حفص بن البختری (۱)[۶]

۳٤. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی و معاویة بن عمار و حفص بن البختری (۱)[۷]

۳۵. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حفص بن البختری و معاویة بن عمار و

---

۱. تحویل سند به این صورت است: [۱] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی [۲] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن معاویة بن عمار.

۲. *الکافی*، ج ۴، ص ۳۳۱.

۳. در *فقیه* (ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۲۵۶۲) در نقل همین روایت آمده: «روی حفص بن البختری و معاویة بن عمار و عبدالرحمن بن الحجاج و الحلبی جمیعاً».

۴. تحویل سند به این صورت است: [۱] ابن‌ابی‌عمیر عن حفص بن البختری [۲] ابن‌ابی‌عمیر عن عبدالرحمن بن الحجاج [۳] ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد بن عثمان عن الحلبی. این تحویل را می‌توان با توجه به نکات ذیل به دست آورد: [۱] در *کافی* (ج ۴، ص ۵۳۶؛ ج ۸، ص ۱۶۳) دو روایت دیگر با سند «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن حفص بن البختری و عبدالرحمن بن الحجاج عن ابی‌عبدالله (ع)» نقل شده است. [۲] طریق «ابن ابی عمیر عن حفص بن البختری» از طرق بسیار مشهور *کافی* است که بیش از شصت بار تکرار شده است. [۳] طریق « ابن‌ابی‌عمیر عن عبدالرحمن بن الحجاج» نیز از طرق مشهور *کافی* است که بیش از پنجاه بار تکرار گردیده است. [۴] طریق «ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی» نیز از طرق مورد بحث در همین فهرست است که نیازی به اشاره بدان نیست.

۱۱. *الکافی*، ج ۴، ص ۳۳۳.

۵. به قرینه اسناد قبلی و بعدی «و معاویة بن عمار» صحیح است و معاویة بن عمار و حفص بن البختری عطف به حمّاد شده‌اند.

۶. *الکافی*، ج ۴، ص ۵۳۳.

۷. همان، ج ۶، ص ۱۸۰.

حمّاد > الحلبی جمیعاً[۱] (۱)[۲]

۳۶. علی بن إبراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > معاویة بن عمار و حمّاد[۳] > الحلبی جمیعاً(۱)[٤]

۳۷. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > معاویة و حمّاد > الحلبی (۱)[۵]

۳۸. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > معاویة بن عمار[۶] و حمّاد > الحلبی (۱)[۷]

۳۹. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > معاویة و حمّاد > الحلبی (۱)[۸]

٤۰. محمد بن یحیی > احمد بن محمد و علی بن ابراهیم[۹] > أبیه جمیعاً > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (۱)[۱۰]

٤۱. علی بن ابراهیم > أبیه > محمد بن ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (۱)[۱۱]

٤۲. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (۱)[۱۲]

---

۱. تحویل سند به این صورت است: [۱] ابن‌ابی‌عمیر عن حفص بن البختری [۲] ابن‌ابی‌عمیر عن معاویة بن عمار [۳] ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی. این نکته را با مقایسه اسناد قبل و بعد به روشنی می‌توان دریافت.

۵. *الکافی*، ج ۴، ص ۴۵۸.

۳. تحویل به این صورت است: [۱] ابن‌ابی‌عمیر عن معاویة بن عمار [۲] ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی.

۴. *الکافی*، ج ۴، ص ۴۸۳.

۵. همان، ج ۴، ص ۴۶۸.

۶. در *تهذیب الاحکام* (ج ۵، ص ۲۷۲، ح ۴) و *وسائل الشیعة* (ج ۱۴، ص ۲۷۷، ح ۱۹۱۹۱) همین روایت از *کافی* نقل شده، اما عبارت «عن معاویة بن عمار و» در آنها نیست.

۷. *الکافی*، ج ۴، ص ۵۲۰.

۸. همان، ج ۴، ص ۴۶۸.

۹. تحویل سند به این صورت است: [۱] علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی [۲] محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی.

۱۰. *الکافی*، ج ۵، ص ۱۸۵.

۱۱. همان، ج ۵، ص ۳۵۳.

۱۲. همان، ج ۶، ص ۲۱۵.

٤٣.علی بن ابراهیم > أبیه[1] > حمّاد > الحلبی (١)[2]

٤٤.علی بن ابراهیم > أبیه > حمّاد > الحلبی[3] > حریز > محمد بن مسلم (١)[4]

٤٥. [علی بن ابراهیم> أبیه و محمد بن یحیی > أحمد بن محمد جمیعاً[5] > ابن‌ابی‌عمیر>] حمّاد > الحلبی(١)[6]

٤٦.[علی بن ابراهیم > أبیه >] ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی (٢)[7]

٤٧.[علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد] > الحلبی (١)[8]

٤٨.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان[9] (١)[10]

٤٩.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عیسی[11] > الحلبی (١)[12]

---

۱. با مقایسهٔ دیگر اسناد، سقط نام **ابن‌عمیر** از سند آشکار است.

۲. *الکافی*، ج ۴، ص ۵۵۸.

۳. در *تهذیب الاحکام* (ج ۹، ص ۷۳، ح ۴۵) و *وسائل الشیعة* (ج ۲۴، ص ۴۲، ح ۲۹۹۳۷) همین روایت از *کافی* نقل شده، اما نام «الحلبی» در آنها نیست. همچنین در *فقیه* (ج ۳، ص ۳۳۳، ح ۴۱۹۰) همین روایت با سند «عن حمّاد عن حریز عن محمد بن مسلم» نقل شده و نامی از **الحلبی** نیامده است. لذا به نظر می‌آید نام **الحلبی** در این سند زائد باشد. نکته دیگر اینکه راویِ **حریز** در سند مشهور *کافی*، **حمّاد بن عیسی** است که با توجه به طبقه‌اش، **ابراهیم بن‌هاشم** می‌تواند مستقیماً از او نقل کرده باشد. در این صورت، احتمال سقط در سند نیز منتفی خواهد بود.

۴. *الکافی*، ج ۶، ص ۲۳۷.

۵. تحویل سند به این صورت است: [۱] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی [۲] محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی.

۶. *الکافی*، ج ۴، ص ۷۶.

۷. همان، ج ۴، ص ۴۳۷، ج ۵، ص ۱۸۳.

۸. همان، ج ۶، ص ۱۷۲.

۹. این روایت در *تهذیب الاحکام* (ج ۷، ص ۲، ح ۱) از *کافی* با این سند نقل شده است: «عن حمّاد عن الحلبی عن ابی‌عبدالله (ع)».

۱۰. *الکافی*، ج ۵، ص ۱۴۸.

۱۱. این روایت با همین سند در *تهذیب الاحکام* (ج ۳، ص ۲۶۱، ح ۵۶) نقل شده، اما به جای **حمّاد بن عیسی**، **حمّاد بن عثمان** آمده است. در *وسائل الشیعة* (ج ۵، ص ۲۸۵، ح ۶۵۶۳) و *بحار الانوار* (ج ۱۹، ص ۱۲۰، ح ۶) این روایت از *کافی* نقل شده و در سند آن تنها تعبیر **عن حمّاد** آمده است.

۱۲. *الکافی*، ج ۳، ص ۲۹۶.

۵۰.عدة من أصحابنا > سهل بن زیاد > الحجال[۱] > حمّاد > الحلبی (۱)[۲]
۵۱.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > من رواه > الحلبی (۱)[۳]
۵۲.علی بن ابراهیم > أبیه و محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان[۴] جمیعاً[۵]> ابن‌ابی‌عمیر > ابراهیم بن عبد الحمید[۶] > عبیدالله بن علی الحلبی (۱)[۷]
۵۳.علی بن ابراهیم > محمد بن عیسی > یونس[۸] > عبیدالله الحلبی > رجل >

---

۱. مراد، **ابی‌محمد عبدالله الحجال** است.
۲. *الکافی*، ج ۸، ص ۱۷۶.
۳. همان، ج ۲، ص ۲۵۸.
۴. در اسناد *کافی*، **محمد بن اسماعیل**، هجده روایت از عبیدالله و محمد حلبی را از طریق **فضل بن شاذان** نقل می‌کند که تنها سند همین روایت «عن ابن ابی عمیر عن ابراهیم بن عبدالحمید عن عبیدالله» است و در بقیه موارد **فضل بن شاذان** از طریق «صفوان بن یحیی عن ابن‌مسکان عن محمد الحلبی» روایت می‌کند. شایان توجه است که در *کافی*، روایات **فضل بن شاذان** منحصراً از طریق **محمد بن اسماعیل** نقل شده است. لذا احتمال ترکیب و اختلال دو سند وجود دارد؛ یعنی عبیدالله و محمد حلبی هر دو این روایت را نقل نموده و سند مرتبط با محمد از طریق محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان با سند عبیدالله از طریق علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن‌ابی‌عمیر با هم ترکیب و نام حمّاد نیز حذف شده باشد. البته وجود ابراهیم بن عبدالحمید در سلسلهٔ سند که به آن ویژگی خاصی داده و احتمال وجود روایت در یکی از کتاب‌های ابن‌ابی‌عمیر را قوت می‌بخشد، فرضیهٔ فوق را تضعیف می‌نماید. تعبیر از نام کامل عبیدالله بن علی الحلبی نیز می‌تواند مؤید این باشد.
۵. تحویل سند به این صورت است: [۱] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر [۲] محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن ابن‌ابی‌عمیر.
۶. در *کافی*، سند «محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن ابن‌ابی‌عمیر عن ابراهیم بن عبدالحمید» در سی مورد تکرار شده است.
۷. *الکافی*، ج ۲، ص ۱۱۴.
۸. مجموعه روایاتی که در منابع حدیثی از **یونس** به یکی از افراد خاندان حلبی می‌رسد، به شرح زیر است:
[۱] در دو روایت **یونس** مستقیماً از **عبیدالله الحلبی** روایت می‌کند: نخست سند مذکور در *کافی* (ج ۷، ص ۳۵۲) که بحث آن خواهد آمد؛ و دیگر روایت مذکور در *تهذیب الاحکام* (ج ۶، ص ۲۲۷) با این سند:«عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن اسماعیل‌بن مرار عن یونس عن عبید الله بن علی الحلبی قال قال ابوعبدالله (ع) قال امیرالمؤمنین (ع)». مشابه همین سند در *بشارة المصطفی* (ص ۱۴۳) به این صورت آمده است: «أخبرنی الشیخ ابو محمد الحسن بن الحسین بن بابویه ـ إجازةً و قرائةً علی ولده بعد أن نسخته من أصله سنهٔ عشرهٔ و خمسمائة ـ عن محمد بن الحسن بن الحسین عن عمه ابی‌جعفر ◄

➢ محمد بن علی بن بابویه الفقیه القمی قال: حدّثنی محمد بن علی بن ابراهیم عن أبیه عن اسماعیل بن مرار عن یونس بن عبد الرحمن عن یحیی الحلبی عن ابی‌المعزی عن یزید بن خلیفة قال: قال لی ابوعبدالله (ع)». هرچند عبارت **محمد بن علی بن ابراهیم** در *بشارة المصطفی* نادرست به نظر می‌رسد و باید صورت صحیح آن **علی بن ابراهیم** باشد (زیرا طریق «علی بن ابراهیم عن أبیه عن اسماعیل بن مرار عن یونس بن عبد الرحمن» از طرق مشهور *کافی* است که صد بار تکرار شده است)، اما با مقایسه سند *تهذیب الاحکام* و *بشارة المصطفی* و قرائنی که خواهد آمد، احتمال اشتباه در *تهذیب الاحکام* قوت می‌یابد. یک روایت یونس نیز در *معانی الأخبار* (ص ۳۲، ح ۲) با واسطه از **عبیدالله** نقل شده است به این سند: «أبی ـ رحمه الله ـ قال حدّثنا محمد بن احمد بن علی بن الصلت عن عبدالله بن الصلت عن یونس بن عبدالرحمن عمن ذکره عن عبیداللّه بن الحلبی».

[۲] دو روایت در *کافی* (ج ۴، ص ۹۱؛ ج ۷، ص ۲۷۸) با سند «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن عبدالله بن مسکان عن الحلبی» آمده که مراد از **الحلبی، محمد الحلبی** است. روایتی دیگر نیز از **محمد الحلبی** به واسطه مفضّل بن الصالح در *کافی* (ج ۸، ص ۲۶۷) نقل شده است.

[۳] در هشت روایت (*الکافی*، ج ۲، ص ۱۸۰، ج ۷، ص ۷۷، ۱۲۵، ۲۴۶؛ *رجال الکشی*، ص ۲۹۹؛ *بشارة المصطفی*، ص ۱۴۰، ۱۴۳؛ *تأویل الآیات الظاهرة*، ص ۷۸۷) **یونس** مستقیماً از **یحیی الحلبی** روایت می‌کند.

[۴] دو روایت در *کافی* (ج ۲، ص ۱۱۴، ح ۷ و ۹) با عبارت «یونس عن الحلبی رفعه قال: قال رسول‌الله(ص)» آمده که مراد از **حلبی** در آن احتمالاً **یحیی الحلبی** است؛ اما در سند روایتی دیگر در *کافی* (ج ۷، ص ۱۹۴، ح ۳) تعبیر «یونس عن الحلبی» به طور مطلق آمده که احتمال آنکه مراد از **الحلبی** در آن **عبیدالله** باشد وجود دارد، زیرا در *فقیه* (ج ۴، ص ۲۷، ح ۵۰۰۳) آمده است: «فی روایة الحلبی»، و شیخ طوسی نیز ـ که مستقیماً از کتاب یونس نقل می‌کند ـ می‌گوید: «یونس بن عبدالرحمن عن الحلبی».

با توجه به طبقه **یونس** و نقل مستقیم او از **یحیی** و **ابن‌مسکان**، و با بررسی اسنادی که در آنها تصریح به **عبیدالله** شده و آنچه به نحو مطلق آمده و احتمال می‌رود که مراد از آن **عبیدالله** باشد، می‌توان نتیجه گرفت که نقل مستقیم **یونس** از **عبیدالله** بعید به نظر می‌رسد و احتمال سقط در اسناد وجود دارد. اما احتمال قوی‌تر آن است که کاتبان نسخ، نام **یحیی الحلبی** (یا **الحلبی**) را به اشتباه به **عبید الله** تبدیل کرده باشند؛ زیرا ـ چنانکه گذشت ـ **یونس** یکی از راویان **یحیی الحلبی** است. افزون بر این، در *رجال کشی* (ص ۴۸۸) می‌خوانیم: «قال نصر بن الصباح: لم یرو یونس عن عبید الله و محمد ابنی الحلبی قطّ و لا رآهما، و ماتا فی حیاة ابی‌عبدالله (ع)». به نظر می‌رسد در همه مواردی که **یونس** مستقیماً از **الحلبی** روایت می‌کند، مراد **یحیی الحلبی** است.

مسأله اینجاست که اگر در روایت متن بپذیریم یحیی الحلبی صحیح است، آیا یحیی الحلبی می‌تواند با یک واسطه از امام باقر (ع) روایت کند یا نه؟ پاسخ این است که در همه مواردی که سند **یحیی** به امام باقر (ع) ختم می‌شود، میان او و امام (ع) دو تن واسطه وجود دارد مگر در روایاتی که او از ➢

ابی‌جعفر ع (۱)[۱]

٥٤.محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌فضّال > ابن‌بکیر > عبیدالله الحلبی (۲)[۲]

٥٥.عدّة من أصحابنا > سهل بن زیاد > احمد بن محمد بن ابی‌نصر > عبدالله بن بکیر[۳] > الحلبی (۱)[٤]

٥٦.عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد > محمد بن الحسن > عبیدالله الدهقان > احمد بن عائذ > عبیدالله الحلبی[٥] (۱)[٦]

➢ طریق **ابوبصیر** روایت می‌کند. در منابع حدیثی (مندرج در نرم‌افزار جامع الاحادیث)، میان **یحیی** و **ابوبصیر** یکی از راویان ذیل واسطه‌اند: هارون بن خارجة، ابی‌سعید المکاری، ابی‌الصباح الکنانی، عبدالله بن مسکان، معلی ابی‌عثمان، سلیمان بن داود، ایوب بن الحر، المثنی، عمران بن علی الحلبی، اسحاق بن عمار، ابی‌المغراء، خلف بن حمّاد. اما در برخی منابع (*بصائر الدرجات*، ص ۱۰۷، ح ۴؛ *المحاسن*، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۶۰؛ *معانی الأخبار*، ص ۲۱۵، ح ۱؛ *تأویل الآیات الظاهرة*، ص ۱۷۳)، عبارت «النضر بن سوید عن یحیی الحلبی عن ابی‌بصیر» آمده که بنا بر آن می‌توان گفت **یحیی** می‌توانسته بدون واسطه از **ابوبصیر** روایت کند.

۱. همان، ج ۷، ص ۳۵۲.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۵۹، ج ۶، ص ۴۲.

۳. در منابع حدیثی، تنها سه روایت وجود دارد که **ابن‌بکیر** از **حلبی** روایت کرده است. هر سه روایت نیز در *کافی* نقل شده است. دو روایت آن در *کافی* به سندی که در متن فوق ذکر شده است (ج ۳، ص ۳۵۹، ح ۹؛ ج ۶، ص ۴۲، ح ۱)، و روایت دیگر با سند «عدّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد بن ابی‌نصر عن عبدالله بن بکیر عن الحلبی» (ج ۴، ص ۱۸۴، ح ۲) که مراد از **حلبی** در آن مشخص نیست. در *محاسن* (ج ۲، ص ۳۳۰، ح ۹۳) این روایت به صورت مفصل‌تر با سند «عنه [احمد بن ابی‌عبدالله البرقی] عن أبیه عن احمد بن محمد بن ابی‌نصر عن عبد الکریم الحلبی» نقل شده که صحیح آن باید **عبدالکریم عن الحلبی** باشد. هر چند احتمال تصحیف عبدالله بن بکیر به عبد الکریم منتفی نیست. در *وسائل الشیعة* (ج ۱۱، ص ۲۳۸، ح ۱۴۶۸۰) این روایت از *محاسن* نقل شده و سند آن به عبدالکریم عن الحلبی تصحیح شده است. شایان یادآوری است که در *محاسن* (ج ۲، ص ۳۳۶، ح ۱۱۲) بخش دیگری از همان روایت با سند «عنه [احمد بن ابی‌عبدالله البرقی] عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی» نقل شده است. در هر صورت، به قرینه سند قبلی این روایات احتمالاً از **عبیدالله** است.

۴. *الکافی*، ج ۴، ص ۱۸۴.

۵. در منابع حدیثی، تنها دو روایت از **عبیدالله الدهقان** به **الحلبی** می‌رسد که یکی از آنها سند ذکرشده در متن است، و دیگری سندی است در *محاسن* (ج ۲، ص ۶۰۲، ح ۲۸) به این عبارت: «عنه [احمد بن ابی‌عبدالله البرقی] عن احمد بن نوح عن شعیب النیسابوری عن عبید الله بن عبد الله الدهقان عن احمد بن عائذ عن الحلبی». با مقایسهٔ متن روایت *کافی* و متن روایت *محاسن*، می‌توان گفت که این دو در حقیقت یک روایت بوده که تقطیع شده است.

۶. *الکافی*، ج ۲، ص ۶۳۹.

۵۷.عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد > الحسین بن سعید > النضر بن سوید > یحیی الحلبی > عمّه عبیدالله[۱] (۱)[۲]

۵۸. علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > محمد بن مسلم[۳] قال: قلت لأبی‌جعفر (ع) (۱)[٤]

دو. فهرست غیر تکراری روایات کافی از محمد بن علی بن أبی شعبهٔ الحلبی

۱. احمد بن ادریس > محمد بن عبد الجبار > صفوان > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۵]

۲. ابوعلی الأشعری > محمد بن عبد الجبار > صفوان بن یحیی > ابن‌مسکان > محمد الحلبی (۱)[٦]

۳. ابوعلی الأشعری > محمد بن عبد الجبار > صفوان > ابن‌مسکان > محمد الحلبی (۳)[۷]

۴. [ابوعلی الأشعری > محمد بن عبد الجبار >] صفوان > ابن‌مسکان > محمد الحلبی (۱)[۸]

---

۱. در منابع حدیثی، تنها همین روایت است که در در آن **یحیی الحلبی** از عمویش **عبیدالله** روایت می‌کند.

۲. *الکافی*، ج ۴، ص ۲۹۳.

۳. این روایت در *تهذیب الاحکام* (ج ۸، ص ۲۷۷، ح ۱) و *وسائل الشیعة* (ج ۲۲، ص ۳۴۳، ح ۲۸۷۴۶) به نقل از *کافی* آمده، اما سند آنها چنین است: «عن حمّاد عن الحلبی عن محمد بن مسلم». احتمالاً به جای عبارت **عن محمد بن مسلم** عبارت **و محمد بن مسلم** صحیح است، همان‌گونه که در برخی اسناد دیگر آمده است. البته احتمال نقل حلبی از امام باقر (ع) را نیز باید در نظر داشت. این روایت در *نوادر* اشعری (ص ۵۱، ح ۹۴) نیز با عبارت «عن محمد بن مسلم قال قلت لأبی جعفر (ع)» نقل شده، اما همین روایت در *فقیه* (ج ۳، ص ۳۷۶، ح ۴۳۲۳) با عبارت «و روی عن علی بن مهزیار قال قلت لأبی‌جعفر الثانی (ع)» آمده که جای تأمل دارد.

۴. *الکافی*، ج ۷، ص ۴۴۹.

۵. همان، ج ۳، ص ۶.

۶. همان، ج ۶، ص ۲۳۳.

۷. همان، ج ۵، ص ۱۸۵، ۲۴۷، ۶، ص ۲۲۹.

۸. همان، ج ۵، ص ۲۳۱.

۵. ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار و محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان[۱] > صفوان > ابن‌مسکان > محمد الحلبی(۱)[۲]

۶. ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار و محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان جمیعاً > صفوان بن یحیی> ابن‌مسکان > محمد الحلبی(۱)[۳]

۷. ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار و محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان جمیعاً > صفوان بن یحیی> ابن‌مسکان > الحلبی (۳)[۴]

۸. ابو علی الأشعری > محمد بن عبدالجبار و محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان جمیعاً > صفوان > ابن‌مسکان > الحلبی (۲)[۵]

۹. ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار > صفوان بن یحیی > عبدالله بن مسکان > الحلبی (۱)[۶]

۱۰.ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار > صفوان بن یحیی > ابن‌مسکان > الحلبی (۳)[۷]

۱۱.ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار > صفوان > ابن‌مسکان > الحلبی (۳)[۸]

۱۲.ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار > صفوان بن یحیی > عبدالله‌بن مسکان > یحیی الحلبی[۹] > عبدالحمید الطائی > زرارة بن أعین (۱) [۱۰]

---

۱. تحویل این سند و اسناد بعدی به این صورت است: [۱] ابوعلی الأشعری عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان [۲] محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن صفوان.

۲. *الکافی*، ج ۶، ص ۲۳۱.

۳. همان، ج ۶، ص ۲۳۳.

۴.همان، ج ۶، ص ۲۰۷، ۲۱۲، ج ۷، ص ۴۵۱.

۵. همان، ج ۴، ص ۹۱، ۶، ص ۲۱۰.

۶. همان، ج ۳، ص ۵۵۴.

۷. همان، ج ۴، ص ۵۶۱، ج ۶، ص ۱۸۷، ۴۱۴.

۸. همان، ج ۵، ص ۲۴۵، ۲۶۵، ۲۸۴.

۹. این روایت با اندکی تفاوت در *تفسیر عیاشی* (ج ۱، ص ۲۶۹، ح ۲۴۷) با عبارت «زرارة قال: قلت لأبی‌عبدالله (ع)» نقل شده است. در *نوادر* اشعری (ص ۱۲۷، ح ۳۲۶) این روایت را از طریق «النضر بن سوید عن الحلبی عن عبدالحمید الکلبی عن زرارة قال: قلت لأبی‌عبدالله (ع)» نقل شده که مراد از ◄

۱۳.ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار > صفوان و محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان > صفوان و محمد بن سنان جمیعاً > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۱]

۱۴.محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان و ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار جمیعاً > صفوان بن یحیی > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۲]

۱۵.[محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان] > صفوان > عبدالله بن مسکان > محمد الحلبی (۱)[۳]

۱۶.محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان > صفوان بن یحیی > عبدالله بن مسکان > محمد الحلبی (۱)[٤]

۱۷.محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان > صفوان بن یحیی > ابن‌مسکان > محمد بن علی الحلبی (۱)[۵]

➤ **الحلبی** در آن **یحیی الحلبی** است. شیخ طوسی نیز در *تهذیب الاحکام* (ج ۷، ص ۳۰۴، ح ۲۵) همین روایت را با سند « الحسین بن سعید عن النضر بن سوید عن یحیی الحلبی عن عبدالحمید الطائی عن زرارة قال قلت: لأبی‌عبدالله (ع)» آورده است. این روایت در *کافی* (ج ۵، ص ۳۴۹، ح ۷) با مضمونی مشابه و به طریق دیگر «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن جمیل بن درّاج عن زرارة قال: قلت لأبی‌جعفر (ع)»، و در ح ۱۰ همان‌جا به طریق « الحسین بن محمد عن معلّی بن محمد عن حسن بن علی الوشاء عن جمیل عن زرارة عن ابی‌جعفر (ع)» نقل شده است. چکیدهٔ این روایت نیز در *تهذیب الاحکام* (ج ۷، ص ۳۰۴، ح ۲۶) به طریق «عنه [الحسین بن سعید] عن احمد بن محمد عن جمیل عن زرارة قال: قال ابو جعفر (ع)» نقل شده است. این مجموعه نشان می‌دهد که طریق روایت **زرارة** از **عبدالحمید الطائی** و **جمیل** به دست ما رسیده است. از سوی دیگر، **یحیی الحلبی** به واسطه **عبدالحمید الطائی** (از اصحاب امام باقر و امام صادق) روایات متعددی نقل می‌کند، اما نقل **ابن‌مسکان** از او از نظر طبقه پذیرفتنی نیست. بنابراین در سند *کافی* یا **قلب سند** رخ داده و یا سند روایتی ـ با سقط متن ـ به سند روایت بعد متصل شده است.

۱۰. *الکافی*، ج ۵، ص ۳۴۸.

۱. همان، ج ۵، ص ۳۸۴.

۲. همان ، ج ۴، ص ۱۰۸.

۳. همان ، ج ۳، ص ۵۲۵.

۴. همان ، ج ۶، ص ۵۸.

۵. همان ، ج ۳، ص ۴۷۳.

۱۸.محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان > صفوان بن یحیی > ابن‌مسکان > محمد الحلبی (۲)[۱]

۱۹.محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان > صفوان بن یحیی > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۲]

۲۰.محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان > صفوان > ابن‌مسکان > محمد الحلبی (۱)[۳]

۲۱.محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان > صفوان > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۴]

۲۲.محمد > الفضل > صفوان >[۵] محمد الحلبی (۱)[۶]

۲۳.الحسین بن محمد > معلّی بن محمد[۷] > محمد بن جمهور[۸] > صفوان > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۹]

۲۴.محمد بن یحیی > محمد بن الحسین[۱۰] > صفوان بن یحیی > ابن‌مسکان > محمد الحلبی (۱)[۱۱]

۲۵.محمد بن یحیی > احمد بن محمد > صفوان > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۱۲]

۲۶.حمید بن زیاد > ابن‌سماعة[۱۳] > ابن رباط[۱۴] و الحسین بن‌هاشم >[۱۵] صفوان

---

۱. همان ، ج ۳، ص ۳۷، ۵۱۷.

۲. همان ، ج ۳، ص ۴۰۳.

۳. همان، ج ۷، ص ۵۶.

۴. همان، ج ۷، ص ۱۱۲.

۵. به قرینه اسناد قبل باید نام **ابن‌مسکان** از سند سقط شده باشد.

۶. *الکافی*، ج ۳، ص ۸۹.

۷. مراد **معلّی بن محمد البصری** است.

۸. مراد **محمد بن جمهور العمی** است.

۹. *الکافی*، ج ۱، ص ۴۱۵.

۱۰. مراد **محمد بن الحسین بن ابی‌الخطاب** است.

۱۱. *الکافی*، ج ۳، ص ۵۱۸.

۱۲. همان، ج ۷، ص ۴۴۲.

۱۳. مراد **الحسن بن محمد بن سماعة** است.

۱۴. مراد **علی بن الحسن بن رباط** است.

۱۵. ظاهراً در این سند **و** به جای **عن** صحیح است، یعنی **ابن‌سماعة** به واسطه این سه تن (**ابن رباط، حسین بن‌هاشم، صفوان**) از **ابن‌مسکان** روایت می‌کند (قس: سند بعدی، نیز: *تهذیب الاحکام*، ج ۸، ص ۲۱۷؛ *وسائل الشیعة*، ج ۲۳، ص ۴۲). با این همه، شایان یادآوری است که در *وسائل الشیعة* (ج ۲۲ ص ۸۵) این روایت به نقل از *کافی* با سند فوق آمده است.

جمیعاً[۱] > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۲]

۲۷.حمید بن زیاد > ابن سماعة > ابن رباط و الحسین بن‌هاشم و صفوان جمیعاً > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۳]

۲۸.محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌محبوب > علی بن رئاب[۴] > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۵]

۲۹.محمد بن یحیی > احمد بن محمد بن عیسی > ابن‌محبوب > علی بن الحسن بن رباط > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۶]

۳۰.محمد بن یحیی > احمد بن محمد > الحسین بن سعید > فضالة بن ایوب > الحسین بن عثمان > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۷]

۳۱.محمد بن یحیی > احمد بن محمد > محمد بن سنان > ابن‌مسکان[۸] > الحلبی (۵)[۹]

---

۱. ظاهراً تحویل سند به این صورت است: [۱] حمید بن زیاد عن ابن‌سماعة عن ابن‌رباط عن ابن مسکان [۲] حمید بن زیاد عن ابن‌سماعة عن الحسین بن هاشم عن ابن‌مسکان [۳] حمید بن زیاد عن ابن‌سماعة عن صفوان عن ابن‌مسکان.

۲. *الکافی*، ج ۶، ص ۱۲۶.

۳. همان، ج ۶، ص ۱۹۱.

۴. با توجه به سند بعدی و نقل این روایت در *تهذیب الاحکام* (ج ۹، ص ۳۰۸، ح ۲۱) و *استبصار* (ج ۴، ص ۱۶۰، ح ۵)، با سند «عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن علی بن رباط عن ابن‌مسکان» و با توجه به کثرت روایات **علی بن رباط** از **ابن‌مسکان** (که در حدود ۲۲ روایت است و عمدتاً از طریق **ابن‌محبوب** یا **ابن‌سماعة**) نقل شده است، **علی بن رئاب** را باید تصحیف **علی بن رباط** دانست. از نظر طبقه نیز، **علی بن رئاب** از اصحاب امام صادق (ع) است که حداکثر به یک واسطه از امام (ع) روایت می‌کند، در صورتی که در سند فوق دو واسطه میان او و امام (ع) آمده است. شایان یادآوری است که در سند روایتی در *محاسن* (ج ۲، ص ۵۹۸) نیز عبارت « ابن‌محبوب عن علی بن رئاب عن عبدالله بن مسکان عن محمد بن مضارب قال: قال ابوعبدالله (ع)» آمده، که آن نیز قابل تأمل است.

۵. *الکافی*، ج ۷، ص ۱۱۲.

۶. همان، ج ۷، ص ۲۳۰.

۷. همان، ج ۳، ص ۳۳۷.

۸. روایات نقل شده به طریق «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن ابن‌مسکان» به الفاظ مختلف حتی به صورت «عدّة من أصحابنا» به جای «محمد بن یحیی» نزدیک به چهل بار در *کافی* تکرار شده است.

۹. *الکافی*، ج ۳، ص ۳۳۱، ۴۴۰، ۴۴۱، ج ۴، ص ۳۱۰، ۵۱۳.

۳۲.محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌سنان > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۱]

۳۳.محمد > احمد بن محمد > محمد بن سنان > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۲]

۳۴.عدّة من اصحابنا > سهل بن زیاد > محمد بن سنان > عبدالله بن مسکان > الحلبی (۱)[۳]

۳۵. علی بن محمد[۴] > سهل بن زیاد > محمد بن سنان > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۵]

۳۶. محمد > احمد > أبیه محمد بن عیسی[۶] > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۱۱]

۳۷.علی بن ابراهیم > أبیه > عن ابن‌ابی‌عمیر > علی بن إسماعیل > ابن‌مسکان[۷] محمد بن مسلم أو الحلبی (۱)[۸]

۳۸.علی بن ابراهیم > أبیه > عبدالله بن المغیرة > ابن‌مسکان > محمد الحلبی[۹] (۱)[۱۰]

---

۱. همان، ج ۳، ص ۵۹.

۲. همان، ج ۶، ص ۱۲۶.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۸۵.

۴. مراد **علی بن محمد علان الکلینی** است.

۵. *الکافی*، ج ۳، ص ۳۹.

۶. در دو مورد از *کافی*، طریق روایت «أحمد بن محمد بن عیسی عن أبیه» به **ابن‌مسکان** می‌رسد؛ یک مورد سند مذکور در متن است، و دیگری در موردی است (*کافی*، ج ۱، ص ۲۸۸) که **عبدالله بن المغیرة** میان **محمد بن عیسی** و **ابن‌مسکان** واسطه شده است. اما در *تهذیب الاحکام* هشت روایت وجود دارد که طریق روایت «احمد بن محمد بن عیسی عن أبیه» به **ابن‌مسکان** می‌رسد؛ یک مورد نقل همین روایت از *کافی* است (*تهذیب الاحکام*، ج ۸، ص ۲۱۸)، در شش مورد **عبدالله بن المغیرة** واسطه شده، و در یک مورد دیگر (*تهذیب الاحکام*، ج ۴، ص ۴۵) **ابن‌ابی‌عمیر** واسطه است. از این رو احتمال سقط یکی از این دو واسطه (مخصوصاً **عبدالله بن المغیرة**) در این سند قوت می‌یابد.

۱۱. *الکافی*، ج ۶، ص ۱۸۲.

۷. در این سند **ابن‌مسکان** بدون واسطه از **محمد بن مسلم** روایت می‌کند.

۸. *الکافی*، ج ۲، ص ۳۵۵.

۹. در *تهذیب الاحکام* (ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۱۰۷) این روایت به نقل از *کافی* با این سند آمده: «عن محمد الحلبی عن رجل عن ابی‌عبدالله (ع)». همچنین در *تهذیب الاحکام* (ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۱۰۸)، متنی مشابه روایت نقل شده از کافی را به این طریق نقل می‌کند: «أخبرنی الشیخ ـ أیّده الله ـ عن احمد بن محمد عن أبیه عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد عن أبیه و محمد بن خالد عن عبدالله بن المغیرة عن عبدالله بن مسکان عن محمد بن علی الحلبی عن رجل عن ابی‌عبدالله (ع) عن أبیه عن علی (ع)». در *تهذیب الاحکام* (ج ۱، ص ۱۶۲، ح ۳۸) طریق دیگری آمده است به این ترتیب: «عنه [علی بن ◄

۳۹.محمد بن یحیی > محمد بن موسی[۱] > العباس بن معروف > مروک بن عبید > بعض أصحابنا[۲] عن عبد الله بن مسکان > محمد الحلبی (۱)[۳]

۴۰.[محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و علی بن ابراهیم[۴] > أبیه جمیعاً عن] > ابن‌محبوب > ابی‌ایوب الخزاز > ابن‌مسکان > الحلبی (۱)[۵]

۴۱. علی بن ابراهیم > محمد بن عیسی بن عبید > یونس > ابن‌مسکان[۶] > الحلبی (۱)[۷]

۴۲. علی بن ابراهیم > محمد بن عیسی > یونس > عبد الله بن مسکان > الحلبی (۱)[۸]

۴۳.علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌فضّال > ابن‌ابی‌جمیلة [۹] > محمد الحلبی (۱)[۱۰]

۴۴. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌فضّال > ابی‌جمیلة > محمد الحلبی (۱)[۱۱]

➤ الحسن بن فضال] عن محمد بن علی عن محمد بن یحیی عن غیاث بن ابراهیم عن ابی‌عبدالله (ع) عن أبیه عن علی (ع)». مضمون همین روایت در *الجعفریات* (ص ۲۲) با سند «محمد حدّثنی موسی حدّثنا أبی عن أبیه عن جده جعفر بن محمد عن أبیه أنّ علیاً (ع)» نقل شده است (نیز، نک: *دعائم الاسلام*، ج ۱ ص ۱۱۵، که این روایت را از امام علی نقل می‌کند).

۱۰. *الکافی*، ج ۳، ص ۴۵.

۱. مراد **محمد بن موسی الهمدانی** است.

۲. در *تهذیب الاحکام* (ج ۹، ص ۶۰، ح ۲۵۵) و *وسائل الشیعة* (ج ۲۴، ص ۴۰، ح ۲۹۹۳۴) این روایت به نقل از *کافی* و با سند «عن بعض أصحابنا و عن عبدالله بن مسکان» آمده است. احتمال می‌رود که سند مذکور در *تهذیب الاحکام* و *وسائل الشیعة* صحیح باشد.

۳. *الکافی*، ج ۶، ص ۲۳۶.

۴. تحویل سند به این صورت است: [۱] محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن‌محبوب [۲] علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌محبوب.

۵. *الکافی*، ج ۵، ص ۴۴۳.

۶. طریق «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن ابن‌مسکان» در حدود سی بار در *کافی* تکرار شده است.

۷. *الکافی*، ج ۴، ص ۹۱.

۸. *الکافی*، ج ۷، ص ۲۷۸.

۹. همین روایت در *توحید* (ص ۳۲۹، ح ۵) با سند «عن أبیه ـ رحمه الله ـ قال حدّثنا علی بن ابراهیم بن‌هاشم عن أبیه عن ابن‌فضّال عن ابی‌جمیلة عن محمد الحلبی عن ابی‌عبدالله (ع) » نقل شده است. بنابراین **ابن‌ابی‌جمیلة** تصحیف **ابی‌جمیلة** است.

۱۰. *الکافی*، ج ۲، ص ۱۳.

۱۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۸.

۴۵. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌فضّال > ابی‌جمیلة > محمد بن علی الحلبی (۱)[۱]

۴۶. [عدّة من أصحابنا] > احمد بن محمد > ابن‌فضّال > ابی‌جمیلة > محمد بن علی الحلبی (۱)[۲]

۴۷. عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد > ابن‌فضّال > ابی‌جمیلة > الحلبی (۱)[۳]

۴۸. عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد > ابن‌فضّال > ابی‌جمیلة > محمد الحلبی (۳)[۴]

۴۹. عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد بن خالد > ابن‌فضّال> ابی‌جمیلة > محمد الحلبی (۱)[۵]

۵۰. عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد بن عیسی > ابن‌فضّال[۶] > المفضّل بن صالح > محمد بن علی الحلبی (۱)[۷]

۵۱. عدّة من أصحابنا > سهل بن زیاد > احمد بن محمد بن ابی‌نصر > ابی‌جمیلة > الحلبی (۱)[۸]

۵۲. عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد > ابن‌فضّال > ابی جمیلة > محمد الحلبی > زرارة[۹] (۱)[۱۰]

---

۱. همان، ج ۸، ص ۳۱۰.

۲. همان، ج ۵، ص ۵۲۸.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۰۴، ۴۴۳، ج ۲، ص ۸۲. روایت منقول در ج ۱، ص ۴۴۳، ح ۱۵، در *بصائر الدرجات* (ص ۸۳) با سند «عن احمد بن محمد و یعقوب بن یزید عن الحسن بن علی بن فضّال» نقل شده است.

۵. *الکافی*، ج ۲، ص ۴۲۱.

۶. در *تفسیر قمی* (ج ۲، ص ۳۸۸) این روایت با سند «احمد بن ادریس قال حدّثنا احمد بن محمد عن الحسن بن علی بن فضّال عن المفضّل بن صالح عن محمد بن علی الحلبی» نقل شده است.

۷. *الکافی*، ج ۱، ص ۴۲۳.

۸. همان، ج ۷، ص ۳۵۹.

۹. روایاتی که با طریق «محمد الحلبی عن زرارة» روایت شده، عبارتند از: سند مذکور در متن، *المحاسن*، ج ۱، ص ۱۲۱، ح ۱۳۵، *ثواب الأعمال*، ص ۲۴۲، *تأویل الآیات الظاهرة*، ص ۳۷۷ (نیز: *بحارالانوار*، ج ۲۴، ص ۱۳۶، ح ۱۰)، *شواهد التنزیل*، ج ۲، ص ۲۷۳، ح ۹۰۵ ، که در همهٔ آنها **مفضّل بن صالح** از **محمد حلبی** روایت می‌کند. نکتهٔ محل تامل، مشابهت اسناد مذکور در این منابع با اسناد بعدی مذکور در *کافی* است.

۱۰. *الکافی*، ج ۵، ص ۵۲۹.

۵۳. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > علی بن الحکم[۱] > ابی‌جمیلة المفضّل بن صالح > محمد الحلبی و زرارة و محمد بن مسلم > ابی‌جعفر و أبی‌عبدالله ع (۱)[۲]

۵۴. ابوعلی الأشعری > محمد بن حسان[۳] > محمد بن علی[۴] > ابی‌جمیلة > الحلبی و زرارة و محمد بن مسلم و حمران بن أعین > ابی‌جعفر وابی‌عبدالله ع(۱)[۵]

۵۵.ابوعلی الأشعری > محمد بن حسان > محمد بن علی > ابی‌جمیلة > الحلبی و زرارة أیضاً و محمد بن مسلم و حمران بن أعین > ابی‌جعفر و ابی‌عبدالله(ع)(۱)[۶]

۵۶.محمد بن احمد بن الصلت > عبدالله بن الصلت[۷] > یونس > المفضّل بن صالح > محمد الحلبی (۱)[۸]

۵۷.حمید بن زیاد > ابن‌سماعة[۹] > غیر واحد[۱۰] > أبان بن عثمان> محمد الحلبی(۲)[۱۱]

---

۱. مراد **علی بن الحکم الأنباری** است.

۲. *الکافی*، ج ۷، ص ۴۴۷.

۳. مراد **محمد بن حسان الرازی** است.

۴. مراد **محمد بن علی أبوسمینة** است.

۵. *الکافی*، ج ۶، ص ۴۰۲.

۶. همان، ج ۶، ص ۴۰۴.

۷. بنا بر اشارهٔ کلینی (*الکافی*، ج ۸، ص ۳۳۴، ح ۵۲۳) **ابی‌طالب عبدالله بن الصلت القمی** عموی **محمد بن احمد بن علی بن الصلت** بوده است. ظاهراً **محمد بن احمد بن علی بن الصلت** راوی کتاب عمویش ـ که از اصحاب امام رضا (ع) است ـ بوده است. نام او را در بیشتر اسناد روایات عمویش می‌توان دید.

۸. *الکافی*، ج ۸، ص ۲۶۷.

۹. مراد **الحسن بن محمد بن سماعة** است.

۱۰. حدود ۱۵۰ روایت در *کافی* هست که «حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعة» با واسطه‌های مختلف از **ابان بن عثمان** روایت می‌کند. از واسطه‌های میان **ابن‌سماعة** و **ابان**، در حدود ۹۲ روایت با تعبیر «عن غیر واحد»، در شش روایت با تعبیر «عن بعض أصحابه»، در پنج روایت با تعبیر «عمن ذکره»، و در سه روایت با تعبیر «عدّة من أصحابنا» یاد شده است. البته در تعدادی از روایات این افراد مشخص شده‌اند. در ۱۱ روایت «عن جعفر بن سماعة» یا «عن جعفر بن سماعة و غیره»، در ۲۷ روایت «عن احمد بن الحسن المیثمی»، در ۲ روایت «عن احمد بن عدیسی»، در یک روایت «عن محمد بن ایوب عن احمد بن محمد بن ابی‌نصر»، و در ۱ روایت «عن محسن بن احمد» آمده است. به نظر می‌رسد این واسطه‌ها از مشایخ و افراد مشهور بوده و مانند «عدّة من أصحابنا» در روایات کلینی مورد اعتماد اصحاب بوده‌اند.

۱۱. *الکافی*، ج ۴، ص ۴۰۰، ۴۰۵.

۵۸. حمید بن زیاد > ابن‌سماعة > غیر واحد > أبان > محمد الحلبی (۱)[۱]

۵۹. محمد بن یحیی > عبد الله بن محمد > علی بن الحکم[۲] > أبان بن عثمان > محمد الحلبی > قال سألته (ع) (۱)[۳]

۶۰. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > علی بن الحکم > أبان > الحلبی (۱)[۴]

۶۱. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > ابن‌محبوب > أبان > الحلبی (۱)[۵]

۶۲. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > البرقی > أبان > الحلبی (۱)[۶]

۶۳. [محمد بن یحیی] > احمد بن محمد > الحسین بن سعید > فضالة بن ایوب > أبان> محمد الحلبی (۱)[۷]

۶۴. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > بعض أصحابه > أبان > محمد الحلبی (۱)[۸]

۶۵. علی بن ابراهیم> أبیه > احمد بن محمد بن ابی‌نصر > أبان بن عثمان > محمد بن علی الحلبی (۱)[۹]

۶۶. الحسین بن محمد الأشعری > معلی بن محمد > الحسن بن علی[۱۰] > أبان > محمد الحلبی (۱)[۱۱]

---

۱. همان، ج ۴، ص ۳۴۶.

۲. در *کافی* طریق «محمد بن یحیی عن عبدالله بن محمد عن علی بن الحکم عن ابان بن عثمان» در حدود ۵۵ بار تکرار شده است. بنابراین از طرق مشهور به شمار می‌رود.

۳. *الکافی*، ج ۶، ص ۲۱۱.

۴. همان، ج ۶، ص ۴۶۷.

۵. همان، ج ۷، ص ۲۲۰.

۶. همان، ج ۳، ص ۵۷.

۷. همان، ج ۴، ص ۴۸۲.

۸. همان، ج ۵، ص ۱۸۴.

۹. همان، ج ۲، ص ۷.

۱۰. مراد **الوشاء** است.

۱۱. *الکافی*، ج ۴، ص ۲۹۶.

۶۷.الحسین بن محمد > معلّی بن محمد > بعض أصحابنا > أبان بن عثمان > الحلبی و ابی‌بصیر و ابی‌العباس جمیعاً > (۱)[۱]

۶۸.ابوعلی الأشعری > محمد بن عبدالجبار و محمد بن جعفر ابو العباس الرزّاز > ایوب بن نوح جمیعاً[۲] > صفوان > منصور بن حازم > ابی‌بصیر الأسدی و محمد بن علی الحلبی و عمر بن حنظلة (۱)[۳]

۶۹. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > محمد بن اسماعیل > منصور بن یونس > محمد الحلبی > ابی‌جعفر(ع) (۱)[٤]

۷۰. محمد بن اسماعیل > الفضل بن شاذان > صفوان > اسحاق بن عمار > محمد الحلبی(۱)[۵]

۷۱.عدّة من أصحابنا> احمد بن محمد البرقی> أبیه> بعض أصحابه> ایوب بن الحر > محمد بن علی الحلبی(۱)[٦]

سه. فهرست غیر تکراری روایات کافی که مردّد میان عبیدالله بن علی حلبی و برادرش محمد است.

۱. محمد بن یحیی > احمد بن محمد > علی بن الحکم[۷] > ابی‌المغراء[۸] > الحلبی (۵)[۹]

---

۱. همان، ج ۷، ص ۱۳۴.

۲. تحویل سند به این صورت است: [۱] ابوعلی الأشعری عن محمدبن عبد الجبار عن صفوان عن منصور بن حازم عن ابی‌بصیر الأسدی و محمد بن علی الحلبی و عمر بن حنظلة [۲] محمد بن جعفر ابوالعباس الرزّاز عن ایوب بن نوح عن صفوان عن منصور بن حازم عن ابی‌بصیر الأسدی و محمد بن علی الحلبی و عمر بن حنظلة.

۳. *الکافی*، ج ۶، ص ۷۱.

۴. همان، ج ۵، ص ۲۹۰.

۵. همان، ج ۳، ص ۳۸.

۶. همان، ج ۶، ص ۳۲۸.

۷. مراد **علی بن الحکم الأنباری** است.

۸. مراد **حمید بن المثنی** است.

۹. *الکافی*، ج ۶، ص ۲۱۳،۲۳۷،۲۶۰، ج ۷، ص ۳۹۲، ۳۹۳. تکرار این سند از ابی‌المغراء تا محمد بن یحیی در «کتاب الأطعمة در الکافی ج ۶ می‌تواند قرینهٔ اخذ این روایات از کتاب ابی‌المغراء باشد.

۲. محمد بن یحیی > احمد بن محمد بن عیسی > بعض أصحابه[۱] > ابی‌المغراء > الحلبی (۱)[۲]

۳. عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد > من ذکره[۳] > ابی‌المغراء > الحلبی (۱)[٤]

٤. [عدّة من أصحابنا]> احمد بن محمد > (عن رجل)[٥]> ابی‌المغراء > الحلبی (۱)

۵. احمد[٦] بن محمد و علی بن ابراهیم > أبیه جمیعاً > ابن‌ابی‌عمیر > ابی‌المغراء > الحلبی (۱)[۷]

٦. [محمد بن یحیی] > أحمد بن محمد > الوشاء > ابی‌المغراء > الحلبی[۸] (۱)[۹]

---

۱. در *کافی* ۲۹ روایت هست که در آنها **احمد بن محمد بن عیسی** با واسطه از **ابی‌المغراء** نقل می‌کند. در ۱۱ مورد **علی بن الحکم**، در نُه مورد **الحسین بن سعید عن فضالة بن ایوب**، در چهار مورد **ابن‌فضّال**، و **الوشاء**، **ابن‌ابی‌عمیر**، **بعض أصحابه**، **من ذکره**، و **رجل** (هر کدام یک مورد) واسطه بوده‌اند. با توجه به اینکه هر سه مورد از طرق مبهم است و ۲ مورد از موارد شاذ، احتمال نقل مستقیم روایت از کتاب **محمد** یا **عبیدالله** در این ۲۹ مورد تضعیف می‌شود. به نظر می‌رسد این روایات از یکی از کتاب‌های احمد بن محمد بن عیسی اخذ شده باشد. تعبیر «عمن ذکره» به خوبی این احتمال را تقویت می‌نماید.

۲. *الکافی*، ج ۲، ص ۳۲۲.

۳. این روایت در *تهذیب الاحکام* (ج ۷، ص ۲۵) با اضافاتی در آغاز از طریق «احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن حدید عن ابی‌المعزی» نقل شده است. شایان یادآوری است که **ابی‌المغراء** در سند *تهذیب الاحکام* به صورت **ابی‌المعزی** ضبط شده است. افزون بر این، بخشی از همان روایت در *تهذیب الاحکام* (ج ۷، ص ۲۴) با این سند آمده است: «عنه [الحسین بن سعید] عن ابن‌أبی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی». کلینی (*الکافی*، ج ۵، ص ۱۲۵۸) بخش نخست روایت منقول در *تهذیب الاحکام* را با این سند نقل می‌کند: «علی بن إبراهیم عن أبیه عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد عن الحلبی». همچنین قسمتی از همان روایت در *فقیه* (ج ۳، ص ۲۰۱) با تعبیر «روی الحلبی» نقل شده که احتمالا مراد **عبیدالله** است.

۴. *الکافی*، ج ۵، ص ۱۷۳.

۵. در نقل *وسائل الشیعة* (ج ۱۹ ص ۱۵۵) از *کافی*، تعبیر «عن رجل» وجود ندارد؛ اما در *تهذیب الاحکام* (ج ۷، ص ۲۱۴) این عبارت آمده است. احتمالاً در چاپ *کافی* عبارت «عن رجل» به نقل از *تهذیب الاحکام* در قلاب افزوده شده است.

۶. *الکافی*، ج ۵، ص ۲۸۹.

۷. همان، ج ۵، ص ۲۲۱.

۸. بخش نخست این روایت با اختلافاتی در *تهذیب الاحکام* (ج ۷، ص ۱۶، ح ۶۹) با این سند نقل شده است: «عنه [الحسین بن سعید] عن ابن‌ابی‌عمیر عن حمّاد بن عثمان عن الحلبی». گفتنی است که عبارات *تهذیب الاحکام* ـ صرف نظر از تقطیع بخش نخست ـ از استحکام بیشتری برخوردار است. در نقل *وسائل الشیعة* (ج ۱۸، ص ۱۲۸) از *کافی*، عبارت «عن الحلبی» نیامده است.

۹. *الکافی*، ج ۵، ص ۱۴۵.

با توجه به قرائنی که در پانوشت‌ها به آنها اشاره شده است، احتمال نقل این گروه از روایات از یکی از کتاب‌های احمد بن محمد بن عیسی قوت می‌یابد. تعبیر «عمن ذکره» و «عن بعض اصحابه» دلیل استواری بر این برداشت است و احتمال ناخوانا بودن نسخهٔ کتاب احمد بن محمد را بیشتر می‌کند. به نظر می‌رسد روایاتی که از طریق **ابی‌المغراء** از حلبی در این کتاب آمده، باید از جملهٔ روایاتی باشد که در نسخهٔ مشهور کتاب عبیدالله و علی درج نشده است. اما این که مراد از حلبی در این روایات کدام‌یک از ایشان یعنی **عبیدالله** یا **محمد** است، به درستی روشن نیست. تطبیق برخی از این احادیث با روایات برگرفته از نسخهٔ کتاب **عبیدالله** که به دست حسین بن سعید و شیخ صدوق رسیده، احتمال اخذ **ابی‌المغراء** از روایات کتاب **عبیدالله** را تقویت می‌کند.

۷. عدّة من أصحابنا > احمد بن محمد > ابن‌محبوب > ابی‌ایوب الخزّاز[۱] > الحلبی (۱)[۲]

۸. عنه [= علی بن ابراهیم] > أبیه > ابن‌محبوب > ابی‌ایوب > الحلبی (۱)[۳]

۹. [محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و علی بن ابراهیم عن أبیه جمیعاً>] ابن‌محبوب > ابی‌ایوب > الحلبی و ابی‌عبیده (۱)[۴]

به نظر می‌رسد این سه روایت از کتاب ابن‌محبوب اخذ شده است. سند موجود در روایت سوم با توجه به تعبیر «جمیعاً» این احتمال را تقویت می‌کند. در این سه طریق نیز مراد از **حلبی** آشکار نیست.

---

۱. مراد **ابوایوب ابراهیم بن عثمان الخزّاز** است.

۲. *الکافی*، ج ۷، ص ۱۷۶. به قرینهٔ روایت *کافی* (ج ۵، ص ۴۴۳)، احتمالاً راوی پیش از واسطه میان **الحلبی** و **الخزّاز**، **ابن‌مسکان** بوده که از سند ساقط گردیده است. که در این صورت مراد از **الحلبی** نیز **محمد** خواهد بود.

۳. *الکافی*، ج ۸، ص ۱۵۶.

۴. همان، ج ۷، ص ۲۹۹.

۴. نتیجه‌گیری

یک. چینش اسناد روایات به گونه‌ای که ارائه شد، به خوبی طریق نقل یک منبع از منابع *کافی* را به دست می‌دهد.

دو. چینش اسناد با این تنظیم، کمک شایانی در کشف روایان مشترک و احیاناً نام سقط‌شده از سلسلهٔ سند می‌کند.

سه. این شیوهٔ تنظیم و شیوهٔ تنظیم مجموعهٔ *ترتیب الاسانید* مرحوم آیت‌الله بروجردی، نقش مکمّل یکدیگر را در رفع ابهامات اسناد ایفاء می‌کنند. تفاوت این دو شیوه در آن است که در روش حاضر طرق نقل از منابع نیز آشکار می‌شود، ولی در شیوهٔ *ترتیب الاسانید* تنها سلسلهٔ مشایخ و شاگردان به دست خواهد آمد.

چهار. کلینی در تألیف *کافی* از نسخه‌های مختلف **کتاب عبیدالله بن علی حلبی** استفاده کرده است. این مطلب را می‌توان از طرق مختلفی که به کتاب این راوی می‌رسد، دریافت.

پنج. حمّاد بن عثمان در بیشتر منابع فهرستی و سلسلهٔ اسناد روایات **عبیدالله** به عنوان راوی این کتاب مطرح شده است. از این رو به نظر می‌رسد **نسخهٔ حمّاد** از **کتاب عبیدالله حلبی** مقبول‌ترین و مشهورترین نسخه از این کتاب بوده و کلینی نیز از همان استفاده کرده است.

شش. اصلی‌ترین نسخه‌ای که کلینی بر آن اعتماد نموده و بیشتر روایات **کتاب عبیدالله** را از آن نقل کرده، نسخه‌ای است که از طریق **علی بن ابراهیم** > پدرش > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > **عبیدالله حلبی** به دستش رسیده است. این سند با تعابیر مختلف بیش از چهارصد بار در *کافی* آمده است. با توجه به وجود طریق **علی بن ابراهیم** > پدرش در این طریق که طریق نقل کتب کوفیان به قم بوده، این طریق و طرق مشابه آن، طرق اصلی نقل روایات از **کتاب حلبی** بوده است.

هفت. به نظر می‌رسد دلیل اختلاف تعبیر در نام راویان در اسناد *کافی*، فقط تفنّن در تعبیر نیست. این اختلاف می‌تواند با ملاحظه برخی قرائن، حاکی از تعدد نسخ باشد. اینکه مشایخ و کاتبان هر یک از نسخه‌ها ـ که خود از راویان برجسته محسوب می‌شده‌اند ـ در تعبیر از دیگران اصطلاحی را پیشه کرده باشند که نزد ایشان حکم عَلَم

را یافته باشد و کلینی دقیقاً همان تعبیر را نقل کرده باشد، دور از ذهن نمی‌نماید. نمونهٔ آن را می‌توان در اختلاف عنوان حمّاد در تعابیر «حمّاد»، «حمّاد بن عثمان» و « حمّاد بن عثمان ذوالناب» مشاهده کرد.

هشت. احتمال اینکه کلینی برخی از روایات کتاب عبیدالله حلبی را از منابع واسطه‌ای مانند **کتاب ابن‌ابی‌عمیر** نقل کرده باشد، وجود دارد. وجود سلسله سندهایی همچون علی بن ابراهیم > أبیه و محمد بن یحیی > احمد بن محمد بن عیسی **جمیعاً** > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی، **عدّة من أصحابنا** > **احمد بن محمد** > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد بن عثمان > الحلبی، و **عدّة من أصحابنا** > **سهل**> **احمد بن محمد**> **داود بن سرحان و علی بن ابراهیم** > **أبیه** > ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی، این احتمال را قوت می‌بخشد.

نه. در مواردی که نام سایر سایر راویان به نام **عبیدالله حلبی** عطف شده، احتمال تصرف در نسخهٔ کتاب و یا در نقل روایت از عبیدالله در یک منبع واسطه، مطرح می‌شود. نمونهٔ آن اسنادی چون ابن‌ابی‌عمیر > حمّاد > الحلبی و محمد بن مسلم، و علی بن ابراهیم > أبیه > ابن‌ابی‌عمیر > جمیل عن ابی‌عبدالله (ع) و حمّاد بن عثمان عن الحلبی است. گفتهٔ محمد بن الحسن الصفار ـ منقول در *معانی الأخبار* ـ نیز این احتمال را تأیید می‌کند؛ آنجا که می‌گوید: «کل ما کان فی کتاب الحلبی **و فی حدیث آخر**، فذلک قول محمد بن ابی‌عمیر ـ رحمه الله ـ ».

ده. دربارهٔ روایات عبدالله بن بکیر و احمد بن عائذ و برخی راویان دیگر از عبیدالله حلبی، چند احتمال را می‌توان طرح نمود: [۱] این روایات در **کتاب عبیدالله** موجود نبوده و از **نقل‌های شفاهی** وی در سایر منابع نقل شده است. [۲] نقل این روایات از **نسخهٔ غیرمشهور** کتاب وی بوده است. [۳] متن موجود در این منابع، نزد کلینی اتقان بیشتری از متن موجود در نسخهٔ مشهور کتاب داشته است. [۴] در زمان تألیف آن بخش از *کافی*، متن موجود در این منابع در دسترس کلینی بوده و وی نیازی به تلاش برای یافتن این روایت در *کتاب حلبی* ندیده است.

یازده. با بررسی روایات **ابن‌مسکان** با تعبیر **حلبی**، روشن می‌شود که در هیچ روایتی نام **عبیدالله** به شکل صریح ذکر نشده؛ اما در روایات بسیاری، از **محمد** نام برده شده است. با توجه به گستردگی روایات **ابن‌مسکان** از **محمد بن علی حلبی** احتمال نقل وی از

عبیدالله منتفی است. همچنین می‌توان وی را راوی اصلی کتاب **محمد** قلمداد کرد.
دوازده. در کنار **ابن‌مسکان**، از ابوجمیلة مفضّل بن صالح و ابان بن عثمان نیز باید به عنوان دیگر راویان کتاب **محمد حلبی** یاد نمود.
سیزده. کلینی بیشتر روایات **ابن‌مسکان** از **محمد حلبی** را از طریق **صفوان بن یحیی** نقل کرده است. طریق مشهور کلینی به **صفوان** از **ابن‌مسکان**، «ابوعلی الأشعری عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان عن ابن‌مسکان عن الحلبی» است.
چهارده. در کنار **صفوان**، کلینی روایات حلبی را از **ابن‌مسکان** با واسطهٔ **ابن‌سنان** از طریق «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن‌سنان عن ابن‌مسکان عن الحلبی» نیز نقل کرده است.
پانزده. وجود اسنادی چون « ابوعلی الأشعری عن محمد بن عبدالجبار و محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعاً عن صفوان عن ابن‌مسکان عن الحلبی» و «محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان و ابوعلی الأشعری عن محمد بن عبدالجبار جمیعاً عن صفوان بن یحیی عن ابن‌مسکان عن الحلبی»، احتمال گردآوری روایات از سوی **صفوان** و درج این روایات در کتابش را تقویت می‌کند.
شانزده. از سوی دیگر، وجود طرقی مانند «ابوعلی الأشعری عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان و محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن صفوان و محمد بن سنان جمیعاً عن ابن‌مسکان عن الحلبی» و «حمید بن زیاد عن ابن‌سماعة عن ابن رباط و الحسین بن‌هاشم عن صفوان جمیعاً عن ابن‌مسکان عن الحلبی»، در طریقِ کتاب بودن شخصیت‌هایی چون **صفوان**، **محمد بن سنان** و **علی بن رباط** را محتمل می‌سازد. این بدان معناست که همه یا بخش قابل توجهی از **کتاب محمد بن علی حلبی** در **کتاب ابن‌مسکان** درج شده، و این مشایخ صرفاً **کتاب ابن‌مسکان** را روایت کرده‌اند. قول نجاشی که اکثر روایات **کتاب ابن‌مسکان** در «حلال و حرام» را از **محمد بن علی حلبی** دانسته، این احتمال را تقویت می‌کند.
هفده. طریق دیگر کلینی به روایات **محمد حلبی**، به واسطهٔ مفضّل بن صالح و از طریق بنی‌فضّال بوده است. این طریق به صورت «عدّة من أصحابنا / محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن‌فضّال عن ابی‌جمیلة عن محمد الحلبی» در *کافی* گزارش شده

است.

هجده. **ابان بن عثمان** دیگر راوی **کتاب محمد بن علی حلبی** است. تعدّد راویان از ابان در *کافی*، احتمال درج **کتاب محمد** در کتابی از **ابان** و سپس انتشار آن در مصنّفات اصحاب را به شدت قوت می‌کند. راویانی چون **علی بن الحکم**، **ابن‌محبوب**، **بزنطی**، **برقی** و **فضالة**، از بزرگانی هستند که خود صاحب تألیف بوده‌اند و آثار ارجمندی به ایشان نسبت داده شده است. وجود اسنادی چون «حمید بن زیاد عن ابن‌سماعة عن غیر واحد عن ابان عن محمد الحلبی» این احتمال را تأیید می‌نماید.

نوزده. نقل گستردهٔ روایات **محمد حلبی** در میراث بزرگان **فطحیه** (در طریق « عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن‌فضّال عن ابی‌جمیلة عن محمد الحلبی») و **واقفیه** (در طریق «حمید بن زیاد عن ابن‌سماعة عن غیر واحد عن ابان عن محمد الحلبی») در خور تأمل است.

بیست. پیداست که مشکل اصلی در تعیین طریق بودن یک **راوی** یا اخذ روایت از **کتاب** او (در مواردی که راویان موجود در طریق خود نیز صاحب کتابی بوده‌اند)، از اینجا نشأت می‌گیرد که کلینی در نقل روایات خویش به ذکر طریق اکتفا نموده و فهرستی جامع از منابع خود به دست نداده است.

اختصارات و اهم منابع[1]

□ رجال نجاشی: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة* (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ١٤٢٤ ق.

□ الفهرست: *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، ١٤٢٠ ق.

□ فقیه: *کتاب من لا یحضره الفقیه*، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ١٤٠٤ ق.

□ *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ٨٩ ـ ١٣٨٨ ق.

---

۱. در ذکر منابع، تنها به منابع اصلی بسنده کرده‌ایم. دیگر منابعی که در پانوشت‌ها بدانها ارجاع داده‌ایم، از طریق نرم‌افزار «جامع الاحادیث» (تولید مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی) مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

۱۲

منابع نعمانی در غیبت

سید محمدجواد شبیری

ترجمه و تنظیم: سید محمد عمادی حائری

اشاره: مقالهٔ حاضر، شامل بخشی کوتاه از سرآغاز سلسله مقالاتِ «نعمانی و مصادر غیبت» (نوشتهٔ سید محمدجواد شبیری، به زبان فارسی) و ترجمهٔ فصول دوم و سوم از مقالهٔ «الکاتب النعمانی و کتابه الغیبة» (نوشتهٔ همو، به زبان عربی)[1] است. در بخش نخست نوشتهٔ پیش‌رو، نویسنده اشاراتی سودمند را در باب کتب غیبت در ادبیات امامیِ عهد غیبت کبری و غیبت نعمانی یادآور می‌شود و در ادامه به

---

۱. «الکاتب النعمانی و کتابه الغیبة»، السید محمدجواد الشبیری، *علوم الحدیث* (س ۲، ش ۱، پیاپی ۳)، محرم ـ جمادی الآخرة ۱۴۱۹ ق؛ ص ۱۸۷ـ ۲۳۸. نویسنده در سلسله مقالاتِ «نعمانی و مصادر غیبت» (منتشرشده در فصلنامهٔ *انتظار موعود*، ش ۲ ـ زمستان ۱۳۸۰ ش ـ به بعد) به تحریر فارسیِ مقالهٔ عربی همراه با اضافات و گسترش بسیار دست زده است. قصد وی بر آن بوده تا تحریر فارسی مقاله، همانند اصل عربی در سه فصل تنظیم شود (بدین ترتیب: فصل اول: تاریخ زندگی مؤلف، استادان و شاگردان، هدف از تألیف *کتاب* غیبت و تاریخ تقریبی تألیف آن؛ فصل دوم: منابع کتاب غیبت؛ فصل سوم: ارتباط نعمانی و استاد وی کلینی)؛ ولی نگارش و نشر تحریر فارسی آن مقاله ـ که می‌توانست به یک تک‌نگاری ارزشمند دربارهٔ نعمانی، آثار و اندیشه‌های وی بینجامد ـ بیش از ۱۱ قسمت ادامه نیافت. این ۱۱ بخش به زندگانی، استادان و آثار نعمانی اختصاص یافته و از فصل نخست اصلِ عربی مقاله فراتر نرفته و به منبع‌شناسی کتاب غیبت نپرداخته است. بخش نخست مقاله‌ای که در اینجا به چاپ می‌رسد (با عنوان انتخابیِ مترجم: «منبع‌یابی و کتاب غیبت»)، از دیباچهٔ نخستین بخش از سلسله مقالاتِ «نعمانی و مصادر غیبت» برگرفته شده (با ویرایشی مختصر و تغییراتی در ترتیب مطالب)، و به قلمِ فارسیِ نویسندهٔ مقاله است.

فواید منبع‌یابی کتب حدیث اشاره می‌کند؛ در بخش دوم پنج قرینهٔ کاربردی را برای کشف منبع مکتوب یک روایت برمی‌شمارد و با ذکر نمونه‌های آن از *غیبت* نعمانی، این قرینه‌ها و نشانه‌ها را به طور ملموس برای خواننده شرح می‌دهد؛ و در بخش سوم به ارتباط نعمانی و استادش کلینی می‌پردازد و از استفادهٔ نعمانی از کتاب *کافی* استادش کلینی سخن می‌گوید. مطالعهٔ این مقاله، تصویری روشن از روش‌های منبع‌یابی جوامع حدیثی و بازسازی متون مفقود حدیث به دست می‌دهد. در برگردان حاضر، مترجم ترتیب بخش‌هایی از مقالهٔ عربی را تغییر داده تا سیر منطقی‌تری از بحث پیش روی خواننده باشد.[۱]

۱. منبع‌یابی و کتاب غیبت

اندیشهٔ غیبت امام عصر (ع)، تبیین علت وقوع آن، روشن ساختن ابعاد این حادثهٔ مهم الهی و زدودن ابهامات از چهرهٔ تابناکش، تألیف کتاب‌های بسیاری را به دست دانشمندان فرقه‌های مختلف اسلامی در قرن‌های نخستین سبب شده است. متأسفانه از این کتاب‌های بسیار، تنهااندکی در گذر زمان از گزند حوادث رهیده و به دست ما رسیده است. سه مصدر حدیثی مهم بحث **غیبت** ـ که به دست ما رسیده ـ عبارت است از: کتاب *غیبت* تألیف ابوعبدالله نعمانی (تألیف‌شده در فاصلهٔ سال‌های ۳۳۶ تا ۳۴۲)، کتاب *کمال الدین و تمام النعمة*[۲] تألیف شیخ ابوجعفر صدوق (۳۰۶ ـ ۳۸۱ ق) و کتاب *غیبت* تألیف شیخ ابوجعفر طوسی (۳۸۵ـ ۴۶۰ ق). این سه کتاب، هر یک با روش و اسلوب مختص به خود به رشته تحریر درآمده‌اند؛ ولی هر سه نقاط مشترک چندی دارند. از جمله در این نقطه مشترک‌اند که اکثر مصادر آنها در دست نیست، و از همین رو خود به عنوان مصادر دست اول به شمار می‌آیند.

نخستین اثر حدیثی از سه اثر فوق، *غیبت* نعمانی است. این کتاب تنها به ذکر

---

۱. مترجم اغلاط چاپی متعدد ـ وگاه مهم ـ متن عربی مقاله را اصلاح کرده و برخی اشکالات دیگر را نیز رفع نموده است.

۲. برخی نام این کتاب را **اکمال‌الدین و اتمام النعمة** دانسته‌اند که اشتباه است. در همگی آثار صدوق هماره به این کتاب با نام **کمال‌الدین** (**و تمام النعمة**) اشاره شده است. اقتباس نام کتاب از آیهٔ اکمال (سورهٔ مائده، آیهٔ ۳) نیز دلیلی بر صحت نام **اکمال الدین** نیست. شرح این نکته را به فرصتی دیگر وامی‌نهیم.

احادیث امامان معصوم (ع)[1] و گاه احادیث نبوی دربارهٔ غیبت و مبانی اعتقادی آن اختصاص یافته، و مباحثی همچون غیبت‌های انبیای گذشته و اخبار معمّران و مانند آن (که حجم عظیمی از *کمال الدین* را به خود اختصاص داده) و نیز مباحث مرتبط با تاریخ غیبت (همچون ولادت آن حضرت، ماجراهای عهد غیبت صغری، احوال نایبان خاص حضرت، توقیعات صادره از ناحیهٔ مقدسه و ابحاث دیگری از این دست که در کتاب‌های *کمال الدین* و *غیبت* شیخ طوسی به گستردگی آمده) از موضوع این کتاب بیرون است. بحث‌های کلامی‌یی که شیخ طوسی در کتاب *غیبت* خود آغازگر آن بوده نیز در این کتاب دیده نمی‌شود. بدین ترتیب، *غیبت* نعمانی از زاویهٔ حدیثی محض به‌اندیشهٔ غیبت و مبانی عقیدتی آن می‌نگرد. لزوم امامت و وصیت و الهی بودن آنان، امامان دوازده‌گانه، لزوم اعتقاد به امام، ضرورت وجود حجت در زمین، لزوم صبر و انتظار در عصر غیبت، آزمایش شیعیان در این حادثه و نیز اوصاف امام منتظر (ع)، علامات ظهور و پاره‌ای از احوال آن حضرت، و ویژگی‌های یاران و اصحاب و شیعیان در عصر ظهور، نمونه‌هایی از مباحث *غیبت* نعمانی است. از امتیازات این کتاب، استفاده از مصادر بسیاری است که تنها در این کتاب از آنها استفاده شده است؛ از این رو احادیث فراوانی در این کتاب نقل شده که در دیگر مصادر موجود *غیبت* نیامده است. با مروری بر نام مصادر این کتاب ـ که در این مقاله ارائه خواهد شد ـ، به روشنی درستی این سخن آشکار می‌شود.

از دیگر مصادر این بحث، جز نامی در کتب فهارس، همچون *فهرست* نجاشی (معروف به **رجال** نجاشی) و *فهرست* شیخ طوسی، دیده نمی‌شود. با این همه با بازکاوی آثار موجود، می‌توان دریچه‌ای به کتب ازدست‌رفته گشود؛ و این مهم وابسته به تنقیح مبانی سبک جدیدی از مباحث رجالی و کتابشناختی است که از آن با نام **منبع‌یابی** می‌توان یاد کرد.

□

منبع‌یابی کتاب‌های حدیثی، از مسائل مهمی است که تا کنون کار قابل توجهی دربارهٔ آن صورت نگرفته است. ظاهراً علت اصلی نپرداختن به این بحث، عدم امکان دستیابی بدان بوده است. با آماده شدن برنامه‌های نرم‌افزاری کتب حدیث، بهترین زمینه برای

---

۱. *الغیبة*، ص ۲۳ و ۲۹.

پرداختن به این گونه کاوش‌ها فراهم آمده است. در این‌جا فهرست‌وار به برخی از فواید **منبع‌یابی** اشاره می‌شود:

یک. شناخت منابع کتاب، در ارزیابی میزان اعتبار آن کتاب تاثیرگذار است؛ هرچه اعتبار مصادر کتاب بیشتر باشد، کتاب از اعتبار بیشتری برخوردار است.

دو. بحث منبع‌یابی در ارزیابی اعتبار آن منابع هم مؤثر است؛ چراکه میزان اعتماد بزرگان بر یک کتاب، در اثبات اعتبار آن نقشی تعیین‌کننده دارد.

سه. با منبع‌یابی می‌توان قسمت‌هایی از آثار مفقود را بازسازی کرد، و با این کار به شناختی بهتر از محتوای این کتاب‌ها دست‌یافت.

چهار. در مباحث حدیثی، شناخت منابع روایات سنددار اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا از این راه می‌توان در کشف تحریفات و تصحیفات واقع در اسناد، تمییز مشترکات واقع در آنها، بر طرف کردن ابهامات موجود در اسناد، و مواردی از این دست، گام‌های استوارتری برداشت. تفصیل این بحث در این مقال نمی‌گنجد.

پنج. مبنای رجالی مهمی وجود دارد که در طرق به کتب، نیاز به بررسی سندی نیست. بنا بر این مبنا، یافتن طرق در اسناد اهمیت بسیاری دارد.

شش. گرایشی در میان مستشرقان به عنوان گرایش غالب دیده می‌شود که تاریخ یک‌اندیشه را حداکثر تا زمان منابع مکتوب آن می‌دانند. این گرایش، با وجود اشکالات مبنایی مهمی که دارد و از عدم شناخت ماهیت سند و نقش آن در مدارک تاریخی ناشی می‌شود، بر تفکر بسیاری از روشنفکران و دانشجویان علوم انسانی ما سایه افکنده است. در برابر این گرایش، یافتن مصادر مکتوب یک کتاب می‌تواند تاریخ یک اندیشه را سال‌ها و چه بسا قرن یا قرن‌ها جلو ببرد و بر اصالت آن اندیشه مهر تأیید بزند.

۲. مصادر غیبت نعمانی

نعمانی، همانند دیگر محدثان قدیم، به نام منابع خود تصریح نمی‌کند؛ جز یک بار که از *کتاب سلیم بن قیس هلالی* به عنوان منبع خود یاد کرده است.[۱] اما با دقت در سلسله سندهای نعمانی و مقارنهٔ بعضی از آنها با بعضی دیگر، می‌توان مصادر کتاب او را شناخت.

---

۱. همان، ص ۶۸.

پیش از آنکه به این بحث بپردازیم، باید به نکته‌ای مهم اشاره کنیم. آن نکته این است که اخذ حدیث در زمان نعمانی ـ و بلکه پیش از آن ـ بیشتر با **قرائت** کتاب‌ها صورت می‌گرفت[1] و **سماع** از مشایخ بسیار نادر بود. بنابراین یک سند واحد به سه بخش تقسیم می‌شد:

بخش اول: طریق به مؤلف کتاب،

بخش دوم: اخذ از مؤلف کتاب،

بخش سوم: سند مذکور در کتاب.

برای نمونه، در *کافی* این سند را می‌بینیم: محمد بن یحیی **عن** احمد بن محمد بن عیسی **عن** الحسین بن سعید **عن** القاسم بن محمد **عن** علی بن ابی حمزه **عن** ابی بصیر **عن** ابی‌عبدالله(ع).

این سند، هرچند روایت آن برگرفته از کتاب حسین بن سعید است، از سه بخش تشکیل شده است:

بخش اول: طریق به منبع مکتوب (کتاب)؛ به واسطهٔ محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی.

بخش دوم: مؤلف کتاب؛ که حسین بن سعید است.

بخش سوم: سلسلهٔ سند در منبع مکتوب (کتاب)؛ یعنی: القاسم بن محمد **عن** علی بن ابی حمزه **عن** ابی‌بصیر **عن** ابی‌عبدالله (ع).

اشکال کار اینجاست که نمی‌دانیم منبع مکتوبی که مصنف (کلینی) حدیث را از آن برگرفته چیست، تا بتوانیم این سه بخش در سلسلهٔ سند را از یکدیگر تمیز دهیم. با این همه، با بررسی و گردآوری شواهد و قرائن کلی و جزیی می‌توان دریافت که این منبع مکتوب چیست. اگر آن منبع مکتوب موجود باشد، بهتر از هر قرینهٔ دیگری می‌توان به اخذ یا عدم اخذ حدیث از آن پی بُرد؛ چراکه مقایسهٔ میان متن روایت و سند آن در دو کتاب و نیز ترتیب روایات در هر یک از آنها، داوری در این باره را آسان می‌کند. از این

---

۱. صدوق در مقدمهٔ *فقیه* (ج ۱، ص ۳) می‌گوید: «و جمیع ما فیه مستخرج من کتب المشهورة، علیها المعوّل وإلیها المرجع». در مشیخهٔ تهذیبین (*تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، ص ۴؛ *استبصار*، ج ۴، ص ۳۰۵) نیز اشاره شده که احادیث این دو کتاب از **کتب** و **اصول** اخذ شده است. قرائن و شواهد دیگری نیز بر اخذ احادیث از کتب در آن دوره‌ها هست که اینجا مجال ذکر آن نیست.

دست منابع در غیبت نعمانی، تنها کتاب محمد بن یعقوب کلینی (*الکافی*) است که تا کنون موجود است و نعمانی در موارد متعددی روایات آن را در کتاب خود نقل کرده است؛ چنانکه در بخش سوم این مقاله خواهیم دید.

اما کشف منبع روایاتی که نعمانی آنها را از مصادری که اینک مفقود است نقل کرده، با برخی قرینه‌ها ممکن خواهد بود. ما در اینجا از پنج قرینه با ذکر شواهد آن از غیبت نعمانی سخن می‌گوییم:

یک. وجود نام مؤلفان کتب در سلسلهٔ سند حدیث و هماهنگی موضوع روایت با موضوع کتاب یا کتاب‌های آن مؤلف، می‌تواند دلیلی بر اخذ روایت از کتاب او باشد. نعمانی روایات متعددی را از ابن‌عقده با این تعبیر نقل می‌کند: **أخبرنا (حدّثنا) ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید ابن‌عقدة (الکوفی) قال حدّثنا** فلان **من کتابه**.[1] اما ابن‌عقده خود کتابی ندارد که با موضوع این روایات هماهنگ باشد تا بتوان گفت که این روایات در آن بوده است. پس احتمالاً نعمانی این روایات را از کتب مشایخ ابن‌عقده برگرفته است. بنابراین در سند این روایات، ابن‌عقده را باید واسطهٔ روایت کتب مشایخش به شمار آورد. ابن‌عقده خود در سند روایت تصریح می‌کند که این حدیث را استاد وی از کتابش برای او روایت کرده است. مشایخ ابن‌عقده که به تصریح وی ـ بنابر روایات غیبت نعمانی ـ از کتاب خود برای او روایت کرده‌اند، عبارتند از:

۱. ابوالحسن احمد بن یوسف بن یعقوب جعفی.[2] همهٔ روایات احمد بن یوسف در غیبت بدین سند است: عن اسماعیل بن مهران عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزة، و از این راوی به بعد اسناد روایات او متفاوت است. نام احمد بن یوسف در فهارس نیامده، هرچند نام وی را در برخی طرق می‌توان دید که در برخی از این طرق تصریح شده که ابن‌عقده روایت را از کتاب او برگرفته است.[3] ظاهراً احمد بن یوسف روایات را از

---

۱. نک: *الغیبة*، ص ۲۷، ۵۱، ۶۶، ۹۷، ۱۱۲، ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۵۳، ۳۲۴، ۳۲۶.

۲. نک: همان، ص ۵۱، ۲۰۴، ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۴۰، ۲۶۹. نام او در موارد دیگری نیز آمده است (نک: ص ۳۴، ۵۴، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷، ۳۱۷، ۳۲۰).

۳. نک: *رجال نجاشی*، ص ۱۱، ش ۷ (در شوال سال ۲۷۱)، ص ۱۲۷، ش ۳۲۸ (که در آن آمده: «من کتابه و اصله فی رجب سنه تسع و مائتین»، و شاید عبارت «وستون» پس از «تسع» افتاده باشد)، ص ۴۱۴، ش ۱۱۰۳.

کتاب‌های حسن بن علی بن ابی‌حمزة بطائنی اخذ کرده که مؤلف کتاب‌های متعددی است، مانند: *کتاب الفتن*، *کتاب القائم* (صغیر)، *کتاب الدلائل*، *کتاب الغیبة*، و *کتاب الرجعة*.[۱] با توجه به مضمون روایاتی که نعمانی از او نقل می‌کند، دور نیست که این روایات برگرفته از *کتاب الرجعة* او باشد.[۲]

۲. ابوعبدالله جعفر بن عبدالله محمدی. ابن‌عقده در محرم سال ۲۶۸ [۳] و نیز رجب همان سال[۴] از کتاب او اخذ حدیث کرده است. محمدی همان جعفر بن عبدالله رأس‌المذری است که نسبش به محمد بن حنفیه می‌رسد و نجاشی او را فقیه و «أوثق الناس فی حدیثه» توصیف می‌کند.[۵] نجاشی تنها از *کتاب المتعة* او نام می‌برد که احمد بن محمد بن سعید آن را از وی روایت کرده،[۶] اما روایاتی که نعمانی به واسطهٔ ابن‌عقده از او نقل می‌کند ربطی به مسألهٔ **متعه** ندارد؛ و بنابراین باید از کتاب دیگری از او برگرفته شده باشد.

۳. حُمید بن زیاد. ابن‌عقده در مواردی به اخذ از او و کتابش اشاره می‌کند.[۷] نام او در مواضع دیگری نیز آمده است.[۸] شاید این روایات از *کتاب الدلائل* یا *کتاب ذمّ من خالف الحق و أهله* یا *کتاب النوادر* او برگرفته شده باشد.[۹]

---

۱. *رجال نجاشی*، ص ۳۷، ش ۷۳.

۲. محتمل است که روایاتی که در *الغیبة*، ص ۵۱ (ح ۲) و ۵۴ (ح ۶) آمده از *کتاب الدلائل* او باشد و یا از کتابی دیگر. مضمون روایات ص ۱۹۴ (ح ۱) و ۲۶۳ (ح ۲۴) با *کتاب الفتن* هماهنگ است. روایات ص ۱۹۸ (ح ۱۱)، ۲۰۰ (ح ۱۶) و ۲۰۴ (ح ۶) با *کتاب الغیبة* همخوان است. روایات ص ۲۳۴ (ح ۲۱)، ۲۴۰ (ح ۳۵)، ۲۴۱ (ح ۳۷)، ۲۵۰ (ح ۶)، ۲۵۳ (ح ۱۳)، ۲۵۷ (ح ۱۴)، ۲۶۲ (ح ۲۲)، ۲۶۴ (ح ۲۷)، ۲۶۷ (ح ۳۷)، ۲۶۹ (ح ۴۰)، ۳۱۷ (ح ۲)، ۳۲۰ (ح ۱۰) نیز می‌تواند از *کتاب القائم* باشد.

۳. *الغیبة*، ص ۲۷.

٤. همان، ص ۳۲۴ (ح ۱)، نیز با سقط در سند در: ص ۳۵ (ح ۴) و ۲۰۸ (ح ۱۶). در ص ۲۱۱ (ح ۱۹) نیز از او روایت شده است.

۵. *رجال نجاشی*، ص ۱۲۰ (ش ۳۰۶).

٦. همان‌جا.

۷. ازجمله: *الغیبة*، ص ۹۹ (ح ۳۰، با تعبیر «من کتابه و قرأته علیه») و ۱۷۹ (ح ۲۵، با تعبیر «قرأته علیه من کتابه»).

۸. نک: همان، ص ۱۱۱ (ح ۱)، ۱۹۶ (ح ۵)، ۲۴۱ (ح ۳۶)، ۲۴۸ (ح ۳)، ۳۰۶ (ح ۱۸)، ۳۱۷ (ح ۱).

۹. برای فهرستی از آثار حُمید بن زیاد، نک: *رجال نجاشی*، ص ۱۳۲ (ش ۳۳۹).

۴. ابومحمد عبدالله بن احمد بن مستورد أشجعی. در غیبت نعمانی دو روایت هست که ابن‌عقده در آنها از کتاب این شخص روایت می‌کند.[۱] در مورد نخست، ابن‌عقده تصریح می‌کند که از کتاب وی در صفر سال ۲۶۶ روایت می‌کند. نامی از او در فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسی نیست.

۵. علی بن حسن بن فضّال. ابن‌عقده در موارد متعددی از کتاب او روایت می‌کند.[۲] نام او در سند روایات بسیار دیگری نیز آمده،[۳] اما معلوم نیست که ابن‌عقده این روایات را از کتاب او نقل کرده باشد.[٤] وی کتاب‌هایی با عناوین *کتاب الدلائل*، *کتاب الغیبة*، *کتاب الملاحم* و *کتاب البشارات* داشته است.[٥]

۶. ابومحمد قاسم بن محمد بن حسن بن حازم. ابن‌عقده در سه سند از کتاب او روایت می‌کند.[٦] در موارد دیگری نیز نام او در طریق به عبدالله بن جبلة آمده است؛ چنانکه پس از این خواهیم دید. از وی در کتب فهارس نامی نیست.

۷. محمد بن سالم بن عبدالرحمن أزدی. ابن‌عقده در دو سند از کتاب او روایت می‌کند. در هر دو تصریح شده که تحدیث در شوال سال ۲۷۱ بوده است.[۷] دو سند دیگر نیز در غیبت هست که در آنها ابن‌عقده از این شخص روایت می‌کند.[۸] تاریخ یکی

---

۱. *الغیبة*، ص ۵۱ (ح ۱)، ۱۷۷ (ح ۲۱).

۲. همان، ص ۱۱۲ (ح ۵)، ۱۲۹ (ح ۶)، ۲۶۶ (ح ۳۳، در سال ۲۷۷)، ۲۷۸ (ح ۶۲، در رجب سال ۲۷۷)، ۲۸۳ (ح ۱، در صفر سال ۲۷۴)، ۳۰۴ (ح ۱۳، در همان تاریخ).

۳. همان، ص ۲۵، ۱۷۰ (ح ۱)، ۱۷۱ (ح ۳)، ۱۷۷ (ح ۲۰)، ۱۹۵ (ح ۳)، ۲۰۶ (ح ۱۱)، ۲۰۹ (ذیل ح ۲۰)، ۲۲۹ (ح ۱۲)، ۲۳۲ (ح ۱۶ و ۱۷)، ۲۳۹ (ح ۳۲)، ۲۵۷ (ح ۱۵)، ۲۵۸ (ح ۱۷)، ۲۶۰ (ح ۱۹)، ۲۶۳ (ح ۲۳ و ۲۵)، ۲۶۴ (ح ۲۸)، ۲۶۶ (ح ۳۲)، ۲۶۹ (ح ۴۱)، ۲۷۱ (ح ۴۵)، ۲۷۳ (ح ۵۱)، ۲۷۴ (ح ۵۳)، ۲۸۸ (ح ۱)، ۳۰۱ (ح ۴ و ۵)، ۳۰۹ (ح ۴)، ۳۱۲ (ح ۳)، ۳۱۶ (ح ۱۲)، ۳۱۷ (ح ۳)، ۳۲۰ (ح ۱)، ۳۲۱ (ح ۱).

٤. جز در ص ۲۴۰ (ح ۳۴) و ۳۰۰ (ح ۳) که به تاریخ صفر سال ۲۷۴ اشاره می‌کند، و این همان تاریخی است که ابن‌عقده در آن از کتاب علی بن فضّال روایت می‌کند.

۵. *رجال نجاشی*، ص ۲۵۸ (ش ۶۷۶).

٦. *الغیبة*، ص ۱۷۱ (ح ۵)، ۳۰۰ (ح ۲)، ۳۲۶ (ح ۳). دو سند نخست در طریق عبدالله بن جبلة است.

۷. همان، ص ۲۸۴ (ح ۲)، ۳۰۱ (ح ۶).

۸. همان، ص ۱۱۰ (ح ۴۰).

از آنها شوال سال ۲۶۱ (إحدی و ستین و مأتین)[۱] و دیگری شوال سال ۲۸۱ (إحدی و ثمانین و مأتین)[۲] است. دور نیست که «ستین» در مورد اول و «ثمانین» در مورد دوم، تصحیف «سبعین» باشد و بنابر این تاریخ این دو نیز سال ۲۷۱ باشد. در هر حال، نام این شخص در کتب فهارس نیامده است.

۸. محمد بن مفضّل بن ابراهیم بن قیس بن رمّانة اسدی. ابن عقده در دو سند از کتاب او روایت می‌کند.[۳] تاریخ تحدیث در سند دوم رجب سال ۲۶۵ است. نام او در موارد دیگری نیز آمده که بیشتر آنها در طریق به ابن‌محبوب است؛ چنانکه پس از این خواهیم گفت. موارد دیگری نیز هست که احتمالاً از کتاب محمد بن مفضّل اخذ شده است.[٤] نجاشی نام این فرد را در کتاب خود آورده و کتاب‌هایی را از او یاد کرده است. طبق نوشتهٔ نجاشی، او کتابی با نام *کتاب التقیة* داشته که ابن‌عقده راوی آن بوده است.[٥] نجاشی کتابی دیگر با عنوان کتاب *مجالس الائمة* را نیز از او نام می‌برد.[٦] محتمل است که روایت مذکور در ص ۹۷ (ح ۲۹) غیبت از کتاب اخیر اخذ شده باشد.

۹. یحیی بن زکریا بن شیبان. ابن‌عقده در دو سند از کتاب او روایت می‌کند.[۷] در دو روایت دیگر نیز نام او با تصریح به تحدیث در تاریخ ۲۷۳ دیده می‌شود.[۸] از مجموع این موارد، در سه روایت یحیی بن زکریا از علی بن سیف بن عمیرة روایت می‌کند و در یک روایت[۹] از یونس بن کلیب. موارد دیگری نیز هست که در آنها ابن عقده از یحیی بن زکریا بن شیبان روایت می‌کند و او نیز از علی بن سیف بن عمیرة[۱۰] یا یوسف

---

۱. نک: همان‌جا.
۲. همان‌جا.
۳. همان، ص ۹۷ (ح ۲۹)، ص ۹۹ (ح ۱).
٤. همان، ص ۱۱۱ (ح ۲)، ۲۳۶ (ح ۲۴)، ۲۵۱ (ح ۸)، ۲۹۶ (ح ۱)، ۳۲۱ (ح ۴).
٥. *رجال نجاشی*، ص ۳۴۰ (ش ۹۱۱).
٦. همان‌جا.
۷. *الغیبة*، ص ۶۶ (ح ۶، در تاریخ ۲۷۳)، ۱۷۸ (ح ۲۳).
۸. همان، ص ۱۲۹ (ح ۴)، ۱۳۵ (ح ۱۹).
۹. همان، ص ۱۷۸ (ح ۲۳).
۱۰. همان، ص ۳۳۱ (ح ۷).

(نسخه بدل: یونس) بن کلیب (مسعودی).[۱] ممکن است که همهٔ این موارد از کتاب یحیی بن زکریا بن شیبان باشد که در کتاب خود از او و کتابش این‌گونه یاد می‌کند: «ابوعبدالله الکندی العلاّف؛ الشیخ الثقة الصدوق، لا یطعن علیه؛ ... له کتب منها: کتاب الفضائل»، و سپس طریق روایت کتاب او را که به ابن‌عقده منتهی می‌شود ذکر می‌نماید.[۲] محتمل است که همهٔ این موارد از همین *کتاب الفضائل* باشد. شیخ صدوق در *کمال الدین* ـ به نقل از محمد بن ابی‌عبدالله کوفی ـ ابوعبدالله کندی را از آن دسته از اهالی بغداد (به غیر از وکلای امام عصر) به شمار آورده که معجزاتی از صاحب‌الزمان (ع) دیده است؛[۳] و شاید او همان فرد مؤلف مورد بحث ما باشد.

دو. تأمل در اسناد مذکور در فهرست‌های نجاشی و شیخ طوسی و نیز مشیخه‌های *فقیه*، *تهذیب* و *استبصار* نشان می‌دهد که در سلسلهٔ سند منتهی به کتاب (طریق روایت کتاب) نام همگی راویان به تصریح و به طور مشخص آمده و تعبیراتی مانند **رفعه**، **بإسناد له**، و حتی **رجل**، **بعض رجاله** یا **عمن ذکره** در آنها نیست.[٤] حال اگر در این تعبیرات را بیابیم، باید یقین کنیم که منبع مکتوب روایت پیش از افرادی است که در سند به طور مبهم از آنها یاد شده است؛ یعنی از نظر زمانی، افرادی که به صورت مبهم از آنها یاد شده پیش از تدوین منبع مکتوب می‌زیسته‌اند. بر این نکته باید افزود که قاعدتاً رجال ناشناخته تنها در یک یا چند سند معدود دیده می‌شوند، و بنابراین بعید است که در طریق روایت کتب باشند.

---

۱. همان، ص ۱۹۷ (ح ۶)، ۲۳۴ (ح ۲۲)، ۲۵۹ (ح ۱۸، که در آن از یوسف بن کلیب با کنیهٔ **ابی‌سلیمان** یاد شده است).

۲. *رجال نجاشی*، ص ۴۴۲ (ش ۱۱۹۰).

۳. *کمال الدین*، ص ۴۴۲.

٤. ما در *رجال نجاشی* و *فهرست* شیخ طوسی به هیچ تعبیر مبهمی مانند **رفعه** و **بإسناد له** در طریق به کتاب‌ها برنخوردیم، بلکه حتی عباراتی مانند **عمن ذکره**، **عمن حدّثه** و **بعض أصحابه** نیز جز در موارد نادر دیده نمی‌شود. این موارد نادر نیز در طریق به کسانی مانند علی بن یقطین، زرارة و سلمان فارسی است (نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۷۳؛ *فهرست طوسی*، ص ۲۱۰، ۲۲۷) که کتاب معروفی ندارند. بنابراین می‌توانیم با اطمینان بگوییم که هیچ راوی ناشناخته‌ای در طریق روایات کتب مورد اعتماد اصحاب وجود ندارد.

پس اگر در سندی عباراتی مانند **بعض رجاله** یا **عمن رواه** ببینیم، می‌توانیم بگوییم که مؤلف منبع مکتوب از کسانی است که نامش در سلسلهٔ سند پیش از این عبارات آمده است. برای نمونه در سند روایتی در *غیبت* می‌خوانیم: «أخبرنا علی بن احمد بندنیجی، عن عبیدالله بن موسی العلوی، عمن رواه، عن جعفر بن یحیی ...».[۱] طبق قاعده‌ای که گفتیم، می‌توانیم مؤلف منبع مکتوب را به دو راوی‌یی که پیش از عبارت **عمن رواه** آمده‌اند محدود سازیم؛ یعنی مؤلف منبع مکتوب این روایت، یا علی بن احمد بندنیجی است و یا عبیدالله بن موسی علوی.

اما اگر راوی پیش از عنوانی مبهم (مانند **عمن رواه**) تنها یک تن باشد و آن یک تن نیز از مؤلفان باشد، آنگاه به احتمال بسیار همان یک تن مؤلف منبع مکتوب روایت خواهد بود. به نمونه‌های زیر بنگرید:

در سند روایاتی در *غیبت* می‌خوانیم: «حدّثنا محمد بن یعقوب الکلینی عن بعض رجاله...».[۲] قوی‌ترین احتمال در این موارد آن است که روایت مأخوذ از کتاب کلینی است.

در سند روایاتی در *غیبت* این عبارات را می‌بینیم: «أخبرنا محمد بن همّام عن بعض رجاله ... »،[۳] یا: «حدّثنا محمد بن همّام بإسناد له»،[٤] و: «محمد بن همّام بإسناده یرفعه ...».[٥] به احتمال بسیار، روایات همهٔ این اسناد از کتاب محمد بن همّام اخذ شده که از جملهٔ کتاب‌های او، *کتاب الانوار فی تاریخ الائمهٔ علیهم السلام* بوده است.[٦] در جایی دیگر، این سند آمده است: «حدّثنا محمد بن همّام بن سهیل، قال: حدّثنا ادریس بن زیاد الکوفی، قال: حدّثنا بعض شیوخنا ...».[۷] روایت این سند نیز احتمالاً از کتاب محمّد بن همّام اخذ شده است؛ چراکه نام دو راوی دیگر سند، در جای دیگری از *غیبت* دیده نمی‌شود. نظیر این نمونه، موارد دیگری نیز در *غیبت* نعمانی هست.[۸]

---

۱. *الغیبة*، ص ۳۱۹ (ح ۶).

۲. همان، ص ۱۳۴؛ و مانند آن در : ص ۱۳۸ (ح ۵)؛ نیز نک: ص ۳۲۹ (ذیل ح ۲).

۳ . همان، ص ۱۶۱ (ح ۱).

٤ . همان، ص ۱۶۷ (ح ۷).

٥ . همان، ص ۱۵۹ (ح ۶).

٦ . *رجال نجاشی*، ص ۳۸۰ (ش ۱۰۳۲).

۷ . *الغیبة*، ص ۳۷ (ح ۱۱).

۸ . نک: همان، ص ۴۱ (ح ۲)، ۱۸۶ (ح ۳۷).

در سند دیگری از *غیبت* می‌خوانیم: «أخبرنا محمد بن همّام، قال: حدّثنا ابوعلی الحسن بن علی بن عیسی القوهستانی ...».[۱] با توجه به آنکه نام شیخِ محمد بن همّام در این سند (ابوعلی الحسن بن علی بن عیسی القوهستانی)، در کتاب‌های فهرست و رجال و نیز اسانید نیامده،[۲] دور نیست که این روایت نیز از کتاب محمد بن همّام برگرفته شده باشد. سند حدیثی دیگر در *غیبت*، که در آن محمد بن همّام از محمد بن احمد ابن عبدالله خالنجی روایت می‌کند، نیز همین‌گونه است.[۳]

در سند روایت دیگری آمده است: «أخبرنا سلامة بن محمد، قال: حدّثنا ابوالحسن علی بن عمر المعروف بالحاجی ...».[٤] ظاهراً این روایت از کتاب سلامة بن محمد اخذ شده که کتابی با عنوان *کتاب الغیبة و کشف الحیرة* داشته است؛ زیرا نام علی بن عمر را جز در این سند در هیچ یک از کتاب‌های رجال و اسانید نمی‌یابیم. در سند دیگری می‌خوانیم: «أخبرنا سلامة بن محمد، قال: أخبرنا الحسن بن علی بن مهزیار، قال: حدّثنا احمد بن محمد السیّاری، عن احمد بن هلال، قال: وحدّثنا علی بن محمد بن عبیدالله الخبائی عن احمد بن هلال ...».[۵] گویا این مورد نیز از کتاب سلامة بن محمد اخذ شده؛ زیرا برای حسن بن علی بن مهزیار کتابی یاد نکرده‌اند (هرچند نام او در گروهی از اسانید آمده است)، افزون بر آنکه در *غیبت* نعمانی در سند دیگری جز این سند نام او نیامده است. قرینهٔ دیگری که اخذ حدیث از کتاب سلامة بن محمد را تأیید می‌کند این است که ضمیر مستتر در عبارت «وقال حدّثنا» به سلامة بن محمد بازمی‌گردد؛ چنانکه پس از این توضیح خواهیم داد. روایتِ از «علی بن محمد بن عبیدالله الخبائی» که فردی ناشناخته است که نام او را جز در این سند در جای دیگری از *غیبت* نمی‌یابیم، قرینهٔ دیگری است که اخذ حدیث از کتاب سلامة بن محمد را تأیید می‌کند. علاوه بر همهٔ اینها، این روایت پس از روایتی آمده که گفتیم از کتاب سلامة بن محمد اخذ شده؛ و

---

۱ . همان، ص ۹۲ (ح ۲۳).

۲ . مگر در سندی در *الصراط المستقیم* (ج ۲، ص ۲۴۷، ح ۱۰) که در آن آمده: «الحسن بن علی بن عیسی»، و محتمل است که او همین فرد باشد.

۳. همان، ص ۳۰۲ (ح ۱۰).

٤. همان، ص ۸۷ (ح ۱۸).

۵. همان، ص ۸۸ (ح ۱۹).

این خود دلیل دیگری بر اخذ این حدیث از کتاب مذکور است. اسانید دیگری در غیبت هست که به سلامة بن محمد منتهی می‌شود و بعید نیست که آن موارد نیز برگرفتهٔ از کتاب او باشد.[۱]

این نمونه‌ها از مواردی است که راوی‌یی که نام او در آغاز سند آمده، خود مؤلف کتابی باشد؛ اما اگر راوی آغاز سند خود صاحب کتابی نباشد، می‌باید این روایت را از زمرهٔ روایات شفاهی به حساب آورد، مانند سند روایتی که در آن آمده: «حدّثنا احمد بن محمد بن سعید عن بعض رجاله ...».[۲]

سه. وقوع تحویل یا اضمار در سند به شکلی خاص، می‌تواند دلیل بر اخذ از منبعی مکتوب باشد. گاهی در سندْ ضمیر به شخص خاصی برمی‌گردد، و این نحوهٔ ارجاع نشانهٔ آن است که مرجع ضمیر مؤلف همان منبع مکتوب روایت است.[۳] این نحوهٔ خاص از ارجاع، وقوع **تحویل** در بخشی از سند ـ با تکیه بر سند پیشین ـ است. چگونگی تحویل سند، به خودی خود منبع مکتوب روایت را مشخص می‌سازد. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. در سند روایتی در غیبت آمده است: «حدّثنا محمد بن همّام قال: حدّثنی جعفر بن محمد ابن مالک عن محمد بن الحسین بن ابی‌الخطّاب، وقد حدّثنی عبدالله بن جعفر الحمیری عن احمد بن محمد بن عیسی، قالا جمیعاً: حدّثنا محمد ابن سنان ...».[٤] این سند ـ چنانکه از عبارت «قالا جمیعاً» برمی‌آید ـ دارای تحویل است؛ و عبارت «وقد حدّثنی عبدالله بن جعفر الحمیری» نیز از محمد بن همّام است؛ بنابراین او را باید مؤلف منبع مکتوب این حدیث به شمار آورد.

---

۱. نک: همان، ص ۱۳۴ (ح ۱۸، با این سند: سلامة بن محمد قال حدّثنا احمد بن داود قال حدّثنا علی بن الحسین بن بابویه)، ص ۱۴۹ (ح ۶، با این سند: سلامة بن محمد قال حدّثنا علی بن داود قال حدّثنا احمد بن الحسن ...)، ص ۲۸۶ (ح ۶، با این سند: سلامة بن محمد عن احمد بن علی بن داود القمی عن محمد بن الحسن بن الصفار ...). گفتنی است که در سند روایت سوم، «احمد بن داود بن علی» به «احمد بن علی بن داود» تصحیف شده است. (نک: *رجال نجاشی*، ص ۹۵، ش ۲۳۵؛ *فهرست طوسی*، ص ۷۰، ش ۸۷).

۲. همان، ص ۱۹۴ (ح ۲)؛ نیز نک: ص ۲۸۵ (ذیل ح ۴)، که وضعیتی همین‌گونه دارد.

۳ . برای نمونه، نک: همان، ص ۸۸ (ح ۱۹)، که پیش‌تر نیز به آن اشاره کردیم.

٤. همان، ص ۱۸۳ (ح ۳۲).

۲. در سند روایتی دیگر می‌خوانیم: «حدّثنا محمد بن یعقوب الکلینی قال: حدّثنا علی بن ابراهیم بن‌هاشم عن ابیه عن محمد بن خالد عمن حدّثه عن المفضّل بن عمر؛ قال الکلینی: وحدّثنا محمد بن یحیی عن عبدالله بن محمد بن عیسی عن أبیه عن بعض رجاله عن المفضّل بن عمر عن ابی‌عبدالله علیه السلام».[۱] تکرار نام کلینی در سند، گواه آن است که کتاب او (*کافی*) مأخذ مکتوب نعمانی در نقل این حدیث است.

۳. در سند دیگری، نعمانی می‌نویسد: «أخبرنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا یحیی بن زکریا بن شیبان ـ فی شعبان سنة ثلاث وسبعین ومأتین ـ قال حدّثنا علی بن سیف بن عمیرة عن أبیه عن حُمران بن أعین أنّه قال: وصفت لأبی‌عبدالله علیه السلام»، و پس از نقل حدیث می‌افزاید: «وعن علی بن سیف عن أخیه الحسین عن معاذ بن مسلم عن ابی‌عبدالله علیه السلام».[۲] این نمونه هرچند از مقولهٔ **تحویل سند** به شمار نمی‌آید، اما بی‌شباهت با آن نیست و می‌توان از همان روش در تعیین منبع مکتوب این روایت کمک گرفت. این حدیث یا مأخوذ از کتاب یحیی بن زکریا بن شیبان است و یا مأخوذ از کتاب علی بن سیف.[۳] اگر برگرفته از کتاب یحیی بن زکریا بن شیبان باشد، آنگاه عبارت «وعن علی بن سیف» آغاز سند در کتاب یحیی بن زکریا خواهد بود؛ اما اگر مأخوذ از کتاب علی بن سیف باشد، نام مؤلف منبع مکتوب در سند نخست تکرار شده است. با توجه به آنچه در قرینهٔ یک یادآور شدیم، احتمال آنکه این روایت مأخوذ از کتاب یحیی بن زکریا بن شیبان باشد بیشتر است.

۴. در سند روایت دیگری آمده است: « أخبرنا علی بن الحسین قال: حدّثنا محمد بن یحیی العطّار ـ بقم ـ قال حدّثنا محمد بن حسّان الرازی قال حدّثنا محمد بن علی الکوفی قال حدّثنا ابراهیم بن محمد بن یوسف عن زید الشحّام عن ابی‌عبدالله علیه السلام؛ وقال محمد بن حسّان الرازی: وحدّثنا به محمد بن علی الکوفی عن محمد بن سنان عن زید الشحّام قال قلت لأبی‌عبدالله علیه السلام».[٤] ممکن است تکرار نام محمد

---

۱ . همان، ص ۱۶۲ (ح ۲).

۲. همان، ص ۱۳۵ (ح ۱۹).

۳. نجاشی طریق خود به کتاب کبیر سیف بن عمر را چنین یاد می‌کند: «حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا یحیی بن زکریا بن شیبان قال حدثنا علی بن سیف بکتابه» (*رجال نجاشی*، ص ۲۷۸، ش ۷۲۹).

٤ . *الغیبة*، ص ۸۵ (ح ۱۶).

بن حسّان رازی موجب این تصور شود که مؤلف منبع مکتوب اوست؛ ولی او صاحب کتابی که بتوان احتمال داد این روایت از آن اخذ شده است، نیست.[۱] ظاهراً مؤلف منبع مکتوب کتاب محمد بن علی کوفی است (مخصوصاً با توجه به نکته‌ای که در قرینهٔ پنج [مورد ۱۰] توضیح خواهیم داد) و محمد بن حسّان رازی راوی آن کتاب است؛ اما از آنجاکه در روزگاران گذشته احیاناً نام راوی کتاب نیز در آغاز سند ذکر می‌شد،[۲] نام محمد بن حسّان در آغاز سند تکرار شده است.

از این نمونه‌ها می‌توان دانست که این قرینه (قرینهٔ سه) شامل صورت‌های مختلفی است: یا نام مؤلف به اشاره به هنگام **تحویل** سند تکرار می‌شود و یا به تصریح (مانند نمونهٔ ۲)؛[۳] یا با **ضمیر** از او یاد می‌شود؛[۴] یا افراد مذکور در **آغاز تحویل** مشایخ مؤلف‌اند (مانند نمونهٔ ۱ و ۳)؛ یا آنچه در آغاز سند جدید آمده **تکرار نام راوی** کتابی است که منبع مکتوب حدیث به شمار می‌رود (مانند نمونهٔ ۴). بنابراین، برای کشف منبع مکتوب

---

۱ . نک: *رجال نجاشی*، ص ۳۳۸ (ش ۹۰۳).

۲. همین امر موجب شده که گاه راوی کتابی به اشتباه مؤلف آن کتاب تصور شود. برای نمونه، *کتاب* حسین بن سعید به اشتباه به احمد بن محمد بن عیسی (راوی *کتاب* حسین بن سعید) نسبت داده شده و به خیال اینکه اثر مذکور *نوادر* احمد بن محمد بن عیسی است، با عنوان **النوادر** لأحمد بن محمد بن عیسی به چاپ رسیده است. منشاء این اشتباه، ذکر نام احمد بن محمد بن عیسی در آغاز سند کتاب است (در این باره نک: مقالهٔ نگارنده با نام «نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟»، ص ۲۳ـ ۲۶). شواهد بسیاری در کتب رجال می‌توان یافت که نام راوی در آغاز سند کتاب آمده است (برای نمونه، نک: *رجال نجاشی*، ص ۳۶۲، ش ۹۷۴، ص ۴۵۲، ش ۱۲۲۱). در فهرست طوسی نیز ذیل نام محمد بن حسّان رازی می‌خوانیم: «له کتب، منها: **کتاب ثواب القرآن**، أخبرنا ابن ابی جید عن محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله و محمد ابن یحیی و احمد بن ادریس عنه عن محمد بن علی الصیرفی عن اسماعیل بن مهران عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزة البطائنی» [*فهرست طوسی*، ص ۲۲۴، ش ۶۲۸، از چاپ قیومی، قم، ۱۴۲۲ق؛ در چاپ طباطبایی، ص ۴۱۴، ش ۶۲۹، به جای «عنه» آمده است: «عن محمد بن حسّان». در این مورد ضبط چاپ قیومی اصیل‌تر به نظر می‌رسد و ضبط چاپ طباطبایی ظاهراً حاصل تصرفی است که دیگران به قصد ایضاح سند انجام داده‌اند. (مترجم)]. از *رجال نجاشی* (ص ۳۳۸، ش ۹۰۳) می‌توان پی برد که ضمیر در این سند به محمد بن حسّان برمی‌گردد، و ذکر ادامهٔ سند دلیل آن است که این کتاب همان *کتاب فضائل القرآن* حسن بن علی بن ابی‌حمزه است (نک: *فهرست طوسی*، ص ۱۳۱، ش ۱۸۵؛ با تصحیف در *رجال نجاشی*، ص ۳۷، ش ۷۳) و محمد بن حسّان در طریق روایت این کتاب قرار دارد.

۳. و مانند آن در: *الغیبة*، ص ۱۸۵ (ح ۳۶).

٤. مانند: ص ۸۸ (ح ۱۹)، که پیش‌تر نیز به آن اشاره کردیم.

یک روایت، می‌باید مجموعه‌ای از شواهد و قرائن را گرد آورد، و به یک قرینهٔ نامطمئن بسنده نکرد.

شایسته است که در اینجا به دو نکتهٔ دیگر نیز توجه دهیم:

الف. استفاده از این قرینه، در گرو فهم مفاد سند، اثبات **تحویل** در آن و تبیین چگونگی **تحویل** در سند است؛ و این کار در بعضی از اسناد مشکلاتی دارد.

برای نمونه، در سندی از غیبت می‌خوانیم: «حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدثنی محمد بن علی التیملی عن محمد بن اسماعیل بن بزیع، وحدثنی غیر واحد عن منصور بن یونس بزرج».[1] در روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع از یونس بزرج اشکالی نیست؛ چراکه می‌دانیم محمد بن اسماعیل کتاب منصور را روایت می‌کند[2] و در طریق صدوق به منصور بن یونس،[3] و همچنین برخی از اسانید دیگر،[4] به عنوان راوی از منصور حضور دارد. اشکال کار در عبارت «وحدّثنی غیر واحد» است. ظاهر سند این تصور را به ذهن متبادر می‌سازد که گویندهٔ «حدّثنی» در هر دو موضعْ یک تن است، یعنی احمد بن محمد بن سعید (ابن‌عقده). اما بسیار بعید است که ابن‌عقده (متولد ۲۴۹) از منصور بن یونس ـ که از اصحاب امام صادق (ع) است ـ با یک واسطه (آن هم از چند تن، چنانکه تعبیر «عن غیرواحد» نشان می‌دهد) روایت کند. اشکال دیگر روایت ابن عقده از محمد بن علی تیملی است، که در سند هیچ روایتی ـ جز روایت مورد بحث ـ ابن‌عقده از او روایت نمی‌کند. حل این مشکلات، به تأمل در سند روایتی دیگر از غیبت نعمانی وابسته است. آن سند این است: «حدّثنا احمد بن محمد بن سعید ابن‌عقدة قال: حدّثنا علی بن الحسن التیملی ـ فی صفر سنه اربع و سبعین و مأتین ـ قال حدّثنی محمد بن علی عن محمد بن اسماعیل بن بزیع عن منصور بن یونس بزرج ...».[5] با مقایسهٔ سند مورد بحث با این سند، می‌توان گفت که سند مورد گفتگو دچار اشکال است و اصل آن باید چنین باشد: «حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنی [علی

---

۱. *الغیبة*، ص ۱۸۱ (ح ۳۰).

۲. نک: *فهرست طوسی*، ص ۴۵۹ (ش ۷۳۱).

۳ . نک: *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۴۸۵ (مشیخهٔ *فقیه*).

٤ . نک: *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۸، ص ۴۹۹ـ ۵۰۲.

۵ . *الغیبة*، ص ۲۴۰ (ح ۳۴).

بن الحسن التیملی عن محمد بن علی] عن محمد بن اسماعیل بن بزیع، وحدّثنی غیر واحد عن منصور بن یونس بزرج». بنابراین سند مذکور دارای **تحویل** است و عبارت «وحدّثنی غیر واحد» سخن علی بن حسن تیملی است که ظاهراً از کتابش اخذ شده است. پیش‌تر در قرینهٔ یک (ش ۵) به روایاتی که ظاهراً نعمانی از کتاب او اخذ کرده، اشاره کردیم.

ب. استفاده از این قرینه، همچنین محتاج گردآوری شواهدی است که احتمال **تحویل** در ضمن طریق روایت کتاب را منتفی سازد. **تحویل** در ضمن طریق روایت کتاب بسیار رخ داده است؛ چنانکه بیشتر اسانید جلد اول *تهذیب الاحکام* که دارای **تحویل** است از همین قبیل به شمار می‌رود. این احتمال در نمونه‌های پیشین ـ که یاد کردیم ـ با قرینهٔ **عدم تکرار سند محوّل در مواضع دیگر** کتاب *غیبت* رد شده؛ حال آنکه ـ چنانکه در قرینهٔ پنج توضیح خواهیم داد ـ تکرار طریق در اسانید امری رایج است. افزون بر این، کیفیت وقوع **تحویل** در بیشتر نمونه‌های مذکورْ احتمال **تحویل** در ضمن طریق روایت کتاب را بعید نشان می‌دهد. با این همه، مواردی هست که می‌توان گفت **تحویل** در ضمن طریق روایت کتاب وجود دارد؛ مانند نمونه‌های زیر:

۱. در سند روایتی در *غیبت* آمده است: «حدّثنا محمد بن یعقوب الکلینی قال: حدّثنا علی بن محمد عن سهل بن زیاد **قال: وحدّثنا** محمد بن یحیی و غیره عن احمد بن محمد **قال: وحدّثنا** علی بن ابراهیم عن أبیه جمیعاً عن الحسن بن محبوب ...».[1] این سند دارای **تحویل** است و ضمیر مستتر در عبارت «قال: وحدّثنا» به محمد بن یعقوب کلینی برمی‌گردد.

۲. در سند روایتی دیگر آمده: «حدّثنا محمد بن یعقوب الکلینی قال: حدّثنا علی بن محمد و محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد و **محمد بن یحیی** عن احمد بن محمد جمیعاً عن الحسن بن محبوب ...».[2] این سند نیز دارای **تحویل** است و **محمد بن یحیی** از مشایخِ کلینی است.

از سویی می‌توان گفت که منبع مکتوب این دو حدیث در کتاب نعمانی، *کافیِ* کلینی است؛ و از دیگرسو می‌توان احتمال داد که این دو حدیث مأخوذ از کتاب ابن‌محبوب

---

۱. همان، ص ۱۳۷ (ح ۲).

۲. همان، ص ۲۹۳ (ح ۱۰).

است و کلینی و سندهای دارای تحویلْ در طریق روایت کتاب ابن‌محبوب قرار دارند. این احتمال اخیر، مخصوصاً در مورد حدیث دیگری که با چند سند از ابن‌محبوب روایت شده[۱] و در *کافی* نیز نیامده، قوی است. ما پس از این (در قرینهٔ پنج؛ در بحث از طریق به کتاب ابن‌محبوب) دربارهٔ این سند سخن خواهیم گفت. آری، دلایل دیگری هست که می‌تواند اخذ این دو حدیث از *کافی* را اثبات کند: نخست مقارنهٔ این دو حدیث از *غیبت* با *کافی*؛ و دیگر قرار گرفتن این دو حدیث (در *غیبت*) در ضمن مجموعه‌ای متوالی از احادیث که با نام **محمد بن یعقوب** آغاز می‌شوند، و جز این ویژگی هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند.[۲]

چهار. تکرار بخش‌های آغازین سند در گروهی از روایات پی در پی، و یا تعلیق سند (به اضمار؛ یا به تصریح با ذکر تعبیر **بهذا الإسناد** در آغاز سند)، می‌تواند در کشف منبع مکتوب روایت یاری‌رسان باشد.[۳] به نمونه‌های زیر بنگرید:

۱. روایاتی با این اسناد به دنبال یکدیگر در *غیبت* آمده‌اند:

«حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنی علی بن الحسن عن أخیه محمد بن الحسن عن أبیه ...»؛

«حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنی علی بن الحسن عن یعقوب بن یزید ...»؛

«حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا علی بن الحسن قال حدّثنا الحسن و محمد إبنا علی بن یوسف ...»؛

«حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا علی بن الحسن قال حدّثنا محمد بن عبدالله عن محمد بن ابی‌عمیر عن هشام بن سالم ...»؛

---

۱ . همان، ص ۲۷۹ (ح ۶۷).

۲. نک: همان، ص ۱۳۸ (ح ۳ تا ۸)، ۱۳۹ (ح ۹ تا ۱۱)، همان (ح ۲، با تأمل در ح ۱)، ۱۴۰ (ح ۳ تا ۵)، نیز: ۲۹۳ (ح ۱۰)، ۲۹۴ (ح ۱۱ تا ۱۳)، ۲۹۵ (ح ۱۴)، ۲۹۶ (ح ۱۵).

۳ . ما (در پژوهشی منتشرناشده) با استفاده از این روش توانسته‌ایم بسیاری از منابع مکتوب *کافی* را (به ویژه در روضهٔ *کافی*) بیابیم.

« أخبرنا احمد بن محمد بن سعید بهذا الإسناد عن هشام بن سالم ...».[۱]

چنانکه می‌بینیم، این پنج روایت در آغاز سند (ابن‌عقده عن علی بن الحسن) با یکدیگر مشترک‌اند و اختلافات میان آنها در بخش‌های پایانی سند (یعنی راویان پس از علی بن الحسن) است. بنابراین آشکار است که این پنج روایت از کتاب علی بن حسن اخذ شده است. پیش از در قرینهٔ یک، از کتاب علی بن حسن بن فضّال به عنوان یکی از منابع غیبت نعمانی سخن گفتیم.

آشکارتر از این، سلسله روایاتی است که پیش از این روایات در غیبت آمده است، با این اسناد:

« أخبرنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا علی بن الحسن عن العباس بن عامر بن رباح الثقفی ...»؛

«حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا علی بن الحسن التیملی عن الحسن بن علی بن یوسف ...»؛

« أخبرنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا علی بن الحسن قال حدّثنا محمد بن عبدالله عن محمد بن ابی‌عمیر عن هشام بن سالم ...»؛

« أخبرنا احمد بن محمد بن سعید بهذا الإسناد عن هشام بن سالم ...»؛

«حدّثنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا علی بن الحسن التیملی عن ابیه ...»؛

«حدّثنا احمد قال: حدّثنا علی بن الحسن التیملی من کتابه ـ فی رجب سنه سبع و سبعین و مأتین ـ قال حدّثنا محمد بن عمربن یزید بیاع السابری و محمد ابن الولید بن خالد الخزّاز ...».[۲]

این احادیث، چنانکه در روایت آخر نیز تصریح شده، برگرفته از کتاب علی بن حسن تیملی است.[۳]

۲. روایاتی با اسناد زیر در پیِ هم نقل شده‌اند:

«وأخبرنا عبدالواحد بن عبدالله قال: أخبرنا احمد بن محمد بن رباح الزهری عن

---

۱ . *الغیبة*، ص ۲۷۳ (ح ۵۰ تا ۵۴).

۲ . همان، ص ۲۶۴ـ ۲۶۶ (ح ۲۸ تا ۳۳).

۳ . نیز نک: همان، ص ۳۰۰ـ ۳۰۱ (ح ۳ تا ۵).

محمد بن العباس الحسنی عن الحسن بن علی ابن ابی‌حمزه البطائنی عن محمد الخزّاز قال : قال ابوعبدالله علیه السلام ...»؛

«وبهذا الإسناد عن الحسن بن علی ابن ابی‌حمزه عن الحسن بن سری ...»؛

«وبه عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزه عن القاسم الصیرفی ...»؛

«وبه عن الحسن عن الکرّام الخثعمی ...»؛

«وبه عن الحسن عن أبیه عن ابی‌بصیر ...»؛ [1]

«وأخبرنا عبدالواحد بإسناده عن الحسن عن حفص بن نسیب فرعان ...»؛[2]

میان دو حدیث اخیر، روایتی غیر از طریق مشترک میان این احادیث است که در بعضی از نسخه‌های غیبت وجود ندارد و شاید نعمانی پس از اتمام تألیف کتاب، آن را افزوده باشد. باری، بعید نیست که این شش روایت از کتاب حسن بن علی بن ابی‌حمزه اخذ شده باشد. پیش از این در قرینهٔ یک (در بحث از احمد بن یوسف بن یعقوب جعفی) از کتاب‌های ابن‌ابی‌حمزه که احتمال اخذ روایاتی از آنها در غیبت می‌رود، سخن رفت.

۳. روایاتی با این اسناد به دنبال هم در غیبت آمده‌اند:

« أخبرنا احمد بن محمد بن سعید قال: حدّثنا القاسم بن محمد بن الحسن بن حازم قال حدّثنا عُبیس بن هشام الناشری عن عبدالله بن جبلة عن فضیل ...»؛

«وبه عن عبدالله بن جبلة عن علی بن الحارث بن المغیرة ...»؛

«وبه عن عبدالله بن جبلة عن محمد بن منصور الصیقل ...».[3]

دور نیست که این سه روایت از کتاب عبدالله بن جبلة برگرفته شده باشد؛ و می‌دانیم که او کتابی با عنوان *کتاب الصفة فی الغیبة* مطابق با اعتقادات واقفیه داشته است.[4]

---

۱ . همان، ص ۳۶ـ ۳۷ (ح ۶ تا ۱۰).

۲ . همان، ص ۳۸ (ح ۱۲).

۳ . همان، ص ۱۵۸ (ح ۱ تا ۳).

٤ . *رجال نجاشی*، ص ۲۱۶ (ش ۵۶۳). همین‌جا باید اشاره کرد که گروهی از مؤلفان کتب **غیبت** از واقفیه‌اند؛ اما ظاهراً آنان از احادیث متفقٌ‌علیه میان شیعیان استفاده کرده‌اند و آن احادیث را بر مدعای باطل خود (در اعتقاد بر ختم امامت بر امام موسی کاظم (ع) و **قائم** و **غائب** دانستن آن حضرت) تطبیق داده‌اند. استفادهٔ علمای امامیه (مانند نعمانی) از کتاب‌های آنان احتمالاً در راستای اثبات اصل **غیبت** و لزوم آن بوده است.

۴. این روایات نیز در یک‌جا و در پیِ هم نقل شده‌اند:

«حدّثنا محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن‌محبوب عن عمرو بن ثابت ...»؛

«وبه عن ابن‌محبوب عن هشام بن سالم ...»؛

«وبه عن ابن‌محبوب عن عبدالعزیز العبدی ...»؛[1]

در ظاهرْ این روایات مستقیماً از کتاب ابن‌محبوب نقل شده‌اند؛ اما در حقیقت این روایات به واسطهٔ کتاب *کافی* کلینی از ابن‌محبوب نقل شده‌اند، چنانکه در بخش سوم این مقاله نشان خواهیم داد.

از نکتهٔ اخیر آشکار می‌شود که استفاده از این قرینه، نیازمند قرائنی دیگر است که احتمال **اخذ بالتوسط** (نقل از منابع واسطه)[2] را منتفی سازد. در نمونه‌های پیشین نیز احتمال نقل از منابع واسطه منتفی نیست: در نمونهٔ ۱، کتابی از ابن‌عقده که بتوان احتمال داد این احادیث در آن وجود داشته و نعمانی این روایت را از آن اخذ کرده، نمی‌شناسیم؛ اما در نمونهٔ ۲، محتمل است که احادیث از کتاب احمد بن محمد بن رباح (محدث واقفی‌مذهب) اخذ شده باشد که کتابی با عنوان *کتاب الدلائل* داشته است؛[3] و در نمونهٔ ۳، ممکن است که احادیث مذکور از *کتاب الغیبة* عُبیس بن هشام ناشری برگرفته شده باشد. نظیر این مشکل در قرینهٔ پنج هم هست، اما در آنجا نشانه‌ای برای رفع این مشکل می‌توان یافت که پس از این بدان خواهیم پرداخت. از اینجا می‌توان دانست که استفاده از قرینهٔ چهار در بیشتر موارد منوط به استفاده از قرینهٔ پنج است؛ بلکه شاید بتوان قرینهٔ چهار را زیرمجموعهٔ قرینهٔ پنج ـ که یکی از مهمترین قرائن برای کشف منبع مکتوب یک حدیث به شمار می‌رود ـ قرار داد.

همین‌جا باید به نکته‌ای دیگر توجه داد. در سند روایتی از غیبت می‌خوانیم: «ومن کتاب سلیم بن قیس ما رواه احمد بن محمد بن سعید ابن‌عقدة و محمد بن همّام بن سهیل و عبدالعزیز و عبدالواحد إبنا عبدالله بن یونس الموصلی عن رجالهم عن

---

۱. *الغیبة*، ص ۱۳۱ (ح ۱۲ تا ۱۴).

۲. دربارهٔ **اخذ بالتوسط**، نک: مقالهٔ «*تهذیب* الاحکام و نقل از منابع واسطه» از نویسنده همین مقاله در باب سوم همین کتاب، ص ۴۵۵ـ ۴۹۱. (مترجم)

۳. نک: *رجال نجاشی*، ص ۹۲ (ش ۲۲۹)؛ *فهرست طوسی*، ص ۶۵ (ش ۸۲).

عبدالرزاق بن همّام عن مَعمَر بن راشد عن ابان بن ابی‌عیاش و سلیم بن قیس؛ وأخبرنا به من غیر هذا الطریق هارون بن محمد قال ... قال حدّثنا عبدالرزاق بن همّام شیخنا عن معمر عن ابان بن ابی‌عیاش عن سلیم بن قیس الهلالی؛ وذکر ابان أنه سمعه أیضاً عن عمر بن ابی‌سلمة؛ قال معمر: وذکر ابوهارون العبدی أنّه سمعه أیضاً عن عمر بن ابی‌سلمة عن سلیم».[1] بلافاصله پس از آن، روایتی با این سند آمده است: «وبهذا الإسناد عن عبدالرزاق قال: حدّثنا معمر بن راشد عن ابان بن ابی‌عیاش عن سلیم بن قیس الهلالی ...».[2] نظیر این عبارت را در سند روایات بعدی نیز می‌بینیم.[3] تکرار سند **عبدالرزاق از معمر از ابان از سلیم** در آغاز اسناد چهارگانه،[4] احتمال نقل مستقیم از *کتاب سلیم* را با مشکل مواجه می‌سازد؛ و این احتمال را به ذهن متبادر می‌کند که نعمانی این روایات را از کتاب عبدالرزاق بن همّام برگرفته و عبدالرزاق نیز آنها را از *کتاب سلیم* اخذ کرده است. از سوی دیگر، بعید نیست که *کتاب سلیم* از طریق عبدالرزاق بن همّام روایت شده باشد و نعمانی طریق عبدالرزاق به سلیم را در آغاز اسناد آورده باشد؛ و عبدالرزاق نیز در برخی اسانید طرق خاصی به بعضی از این روایات را افزوده باشد، و بدین ترتیب نام عبدالرزاق و طریق او به سلیم در آغاز اسناد *غیبت* نعمانی نیز وارد شده باشد. مانند این نمونه را در آغاز سند روایت کتاب‌هایی دیگر مانند *اشعثیات* و *تیسیر المطالب* هم می‌توان دید. نمونه‌ای دیگر از این دست را پیش از این، در نمونهٔ ۴ از قرینهٔ سه (دربارهٔ محمد بن حسّان رازی)، یاد کردیم.

پنج. اگر اسانید کتاب نعمانی را گرد آوریم و آنها را بر اساس ترتیب الفبا مرتب کنیم، خواهیم دید که آغاز برخی از اسناد یکسان است و اختلاف میان آنها تنها در اواخر اسناد است. یعنی این اسناد تا یک راوی مشخص با یکدیگر مشترکند، و پس از آن راوی با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند. اگر به شرح حال آن راوی مشخص توجه کنیم، می‌بینیم که او مؤلف کتاب/ کتاب‌هایی است که روایات مبتنی بر اسناد مذکور می‌تواند از آن کتاب/ کتاب‌ها اخذ شده باشد. در واقع طریق به کتاب (منبع مکتوب) آن

---

۱ . *الغیبة*، ص ۶۸ـ ۶۹ (ح ۸).

۲ . همان، ص ۷۴ (ح ۹).

۳ . نک: همان، ص ۷۵ (ح ۱۰)، ۸۱ (ح ۱۱)، ۸۲ (ح ۱۲).

٤ . یعنی روایات مذکور در: ص ۷۴ـ ۸۲ (ح ۹ تا ۱۲).

مؤلف بخش مشترک اسناد است که همواره تکرار می‌شود، و اختلاف در اواخر اسناد مربوط به اسناد مختلف مذکور در آن منبع مکتوب است. این قرینه از سودمندترین قرائن در کشف منبع مکتوب یک روایت است. اینجاست که فائدهٔ خاص آن دسته از کتاب‌های رجالی که به **ترتیب اسانید** پرداخته‌اند (مانند: سلسله کتاب‌های *ترتیب الاسانید* آیت‌الله بروجردی،[1] و کتاب منتشرناشدهٔ پدر بزرگوار ما) آشکار می‌شود.

در اینجا با استفاده از این قرینه (و با کمک نرم‌افزارهای رایانه‌ای متون حدیث) به ذکر منابع نعمانی در کتاب غیبت می‌پردازیم. ما نام مؤلفان کتبی که از منابع نعمانی‌اند به ترتیب حروف الفبا می‌آوریم و در ذیل هر یک طریق نعمانی به کتب آنان را ذکر می‌کنیم؛ و در این میان از مسائل ویژه‌ای نیز سخن به میان می‌آوریم. می‌کوشیم که از میان آثار متعدد یک مؤلف، اثری که نعمانی حدیث را از آن کتاب اخذ کرده شناسایی کنیم. تکیهٔ ما در این بحث به طور خاص بر کتاب نجاشی است.

۱. حسن بن علی بن ابی‌حمزه

پیش از این (در بحث از قرینهٔ چهار) گفتیم که ممکن است نعمانی احادیثی از کتاب حسن بن علی بن ابی‌حمزه را با این سند در کتاب خود نقل کرده باشد: «عبدالواحد بن عبدالله (بن یونس الموصلی) عن احمد بن محمد بن (علی بن عمر بن) رباح الزهری عن محمد بن العباس (بن عیسی) الحسنی عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزه»؛[2] و سپس این اشکال را مطرح کردیم که این احتمال که نعمانی این احادیث را از *کتاب الدلائل* احمد بن محمد بن رباح اخذ کرده باشد نیز منتفی نیست، و تفصیل این مسأله را به اینجا وانهادیم. و اینک تفصیل این مسأله:

می‌دانیم که احمد بن محمد بن رباح از بزرگان واقفیه است و خاندان وی نیز از بیوتات مشهور واقفیه بوده‌اند. او احادیثی را از عمویش علی بن محمد بن رباح روایت

---

۱ . برای فهرستی از کتاب‌های *ترتیب الاسانید* آیت‌الله بروجردی، نک: *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مؤسسهٔ حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی ـ قم* (سید احمد حسینی اشکوری، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۴ ش)، ج ۱، ص ۲۶، ۱۴۳ـ ۱۵۳. (مترجم)

۲ . نک: قرینهٔ چهار، نمونهٔ ۲، ص ۳۹۷ ـ ۳۹۸.

می‌کند، چنانکه ابوغالب زراری در *رسالهٔ* خود بدان اشاره کرده است.[۱] همچنین در طرقی که نجاشی برای کتاب‌ها یاد می‌کند، نام وی را به عنوان راوی از ابراهیم بن سلیمان،[۲] حسن بن محمد بن سماعة،[۳] قاسم بن اسماعیل[۴] و محمد بن حسین صائغ[۵] می‌بینیم. با وجود کثرت اسناد و طرقی که نام احمد بن محمد بن رباح در آنها آمده، در غیبت نعمانی نام او را تنها در دو سند می‌بینیم: یکی همان سند که پیشتر یاد کردیم؛ و دیگری این سند: «عبدالواحد بن عبدالله بن یونس عن احمد بن محمد بن رباح الزهری عن احمد بن علی الحمیری عن الحسن بن ایوب عن عبدالکریم بن عمرو الخثعمی ...».[۶] بسیار بعید است که روایات مبتنی بر این اسناد از کتاب احمد بن محمد بن رباح برگرفته شده باشد، زیرا معقول نیست که روایات کتاب احمد بن رباح، با وجود کثرت مشایخش و کتاب‌های متعددی که از دیگران روایت می‌نمود، منحصر به همین دو سند باشد. بنابراین اشکالی نیست اگر بگوییم که احمد بن رباح در طریق نعمانی به کتاب حسن بن علی بن ابی‌حمزه و عبدالکریم بن عمرو خثعمی قرار دارد، چنانکه پس از این خواهیم گفت. نظیر این اشکال و پاسخ آن را در موارد بعدی نیز خواهیم دید.

نعمانی به طریق دیگری نیز از حسن بن علی بن ابی‌حمزهٔ بطائنی روایت می‌کند، و

---

۱. *رسالة ابی‌غالب الزراری*، ص ۱۷۹.

۲. *رجال نجاشی*، ص ۲۹ (ش ۵۷)، ۳٦۱ (ش ۹٦۹)، ۳٦۳ (ش ۹۷۸)، ۳٦٤ (ش ۹۸٤)، ۳٦۵ (ش ۹۸۵)، ٤٤٤ (ش ۱۱۹۸، در این سند «محمد بن رباح» آمده که باید آن را به «احمد بن رباح» یا «احمد بن محمد بن رباح» تصحیح کرد)، ٤۵۱ (ش ۱۲۱۹، در این سند «ابراهیم بن سلیمان» به «ابراهیم بن سالم» تصحیف شده است).

۳. همان، ص ۲۱۳ (ش ۵۵۶).

٤. همان، ص ۲۲۱ (ش ۵۷۷).

۵. *رجال نجاشی*، ص ۳۳۷ (ش ۹۰۰).

٦. *الغیبة*، ص ۸۴ـ ۸۵ (ح ۱۳ـ۱۴، در سند حدیث اخیر آمده: «وبه عن عبدالکریم بن عمرو»)، ۱۱۴ (ح ۱۰)، ۱۳۳ (ح ۱۶)، ۱۵۱ (ح ۹)، ۱۵۵ (ح ۱۴)، ۱۷۲ (ذیل ح ۶)، ۱۷۳ (ح ۸)، ۱۷۴ (ح ۱۲)، ۱۷۵ (ح ۱۵)، ۲۱۵ـ۲۱۶ (ح ۴ـ۵)، ۲۳۰ (ح ۱۳)، ۲۷۷ (ح ۵۸)، ۳۲۶ (ح ۴). همین‌جا باید اشاره کنیم که به دنبال هم آمدن برخی از این موارد احتمال اخذ از کتاب عبدالکریم بن عمرو را تأیید می‌کند.

آن طریق این است: احمد بن محمد بن سعید ابن‌عقدة عن احمد بن یوسف بن یعقوب الجعفی ابی‌الحسن عن اسماعیل بن مهران عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزة.[۱] نعمانی در برخی موارد تصریح می‌کند که ابن‌عقده راوی کتاب احمد بن یوسف است، چنانکه در قرینهٔ یک گذشت.[۲] ظاهراً در روایات مبتنی بر این سند، کتاب احمد بن یوسف منبع واسطه‌ای است که نعمانی به واسطهٔ آن احادیث کتاب حسن بن علی بن ابی‌حمزه را نقل می‌کند.

۲. حسن بن محبوب (زرّاد)

طریق نعمانی به کتاب حسن بن محبوب چنین است: «احمد بن محمد بن سعید ابن‌عقدة عن محمد بن المفضّل بن ابراهیم (بن قیس بن رمانة) الاشعری و سعدان بن اسحاق بن سعید و احمد بن الحسین ابن عبدالملک [الزیّات] و محمد بن احمد بن الحسن (القطوانی) عن الحسن بن محبوب ...».[۳] آنچه اخذ از کتاب حسن بن محبوب را تأیید می‌کند آن است که پس از نقل یکی از این روایات با طریق یادشده،[٤] روایاتی با دو سند زیر آمده است:

« أخبرنا احمد بن محمد بن سعید عن هؤلاء الرجال الاربعة عن **الحسن بن محبوب** عن العلاء بن رزین ...».[۵]

« أخبرنا احمد بن محمد بن سعید عن هؤلاء الرجال الاربعة عن **ابن‌محبوب**. وأخبرنا محمد بن یعقوب الکلینی ابوجعفر قال: حدّثنی **علی بن ابراهیم بن‌هاشم** عن أبیه، قال:

---

۱ . *الغیبة*، ص ٣٤ (ح ٣)، ٥٤ (ح ٦)، ١٩٤ (ح ١)، ١٩٨ (ح ١١)، ٢٠٠ (ح ١٦)، ٢٣٤ (ح ٢١)، ٢٤١ (٣٧)، ٢٥٧ (ح ١٤)، ٢٦٢(ح ٢٢)، ٢٦٣ (ح ٢٤)، ٢٦٤ (ح ٢٧)، ٢٦٧ (ح ٣٧)، ٣١٧ (ح ٢)، ٣٢٠ (١٠).

٢ . همان، ص ٥١ (ح ٢)، ٢٠٤ (ح ٦)، ٢٤٠ (ح ٣٥)، ٢٥٠ (ح ٦)، ٢٥٣ (ح ١٣)، ٢٦٩ (ح ٤٠). می‌بینیم که این موارد در کتاب نعمانی نزدیک به احادیثی که نشانی آنها را در پانوشت پیشین یاد کردیم نقل شده است. این امر نشان می‌دهد که نعمانی آن احادیث را نیز از کتاب احمد بن یوسف برگرفته و احمد آنها را از کتاب حسن بن علی بن ابی‌حمزه نقل کرده است.

٣ . همان، ص١٢٧ (ح٢)، ١٢٩ (ح٣)، ١٣٦ (ح٢)، ١٦٣ (ح ٣)، ١٧٢ (ح ٧)، ٢٢٨ (ح ٨)، ٢٣٨ (ح ٢٧)، ٢٦٠ (ذیل ح ١٩)، ٢٦٧ (ح ٣٥)، ٢٧٠ (ح ٤٣)، ٢٧٩ (ح ٦٥ ـ ٦٧)، ٢٩٢ (ح ٨ ـ ٩)، ٣٣١ (ح ٣).

٤ . روایت مذکور در: ص ٢٧٩ (ح ٦٥).

٥ . همان، ص ٢٧٩ (ح ٦٦).

وحدّثنی **محمد بن عمران**[۱] قال حدّثنا احمد بن محمد بن عیسی، قال: وحدّثنی **علی بن محمد** و **غیره** عن سهل بن زیاد جمیعاً عن **الحسن بن محبوب**؛ [قال] وحدّثنا عبدالواحد بن عبدالله الموصلی عن ابی‌علی احمد بن محمد بن ابی‌ناشر عن احمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابی‌المقدام ...».[۲]

حدیثی که با سند دوم نقل شده، در *کافی* یافت نمی‌شود. دور نیست که این سند طریق دیگر نعمانی به کتاب ابن‌محبوب باشد (همانند سند نعمانی به کتاب ابن‌محبوب از طریق عبدالواحد بن عبدالله موصلی). اگر این احتمال درست باشد، این دو طریقْ از طرق ناشناختهٔ نعمانی است (مخصوصاً طریق عبدالواحد بن عبدالله موصلی)[۳] و محتمل است که از منقولات شفاهی نعمانی باشد و نه نقل از منبعی مکتوب؛ همچنان‌که محتمل است این روایت از کتاب‌های دیگر کلینی ـ غیر از *کافی* ـ مانند *کتاب الرّد علی القرامطه*[۴] اخذ شده باشد (با توجه به مضمون حدیث).

۳. حسن بن محمد بن جمهور

طریق نعمانی به کتاب او چنین است: «محمد بن همّام و محمد بن الحسن بن جمهور جمیعاً عن الحسن بن محمد بن جمهور».[۵] شاید روایاتی که نعمانی به این سند از محمد بن جمهور نقل می‌کند، برگرفته از *کتاب الواحدة* او باشد.[۶] در شمار آثار او، دو

---

۱ . ما نام **محمد بن عمران** را نه در زمرهٔ مشایخ کلینی یافتیم و نه در میان راویان از احمد بن محمد بن عیسی. ظاهراً **محمد بن عمران** تصحیف **محمد بن یحیی** است. محمد بن یحیی از جملهٔ مشایخ کلینی است که غالباً واسطهٔ میان کلینی و احمد بن محمد بن عیسی است.

۲ . همان، ص ۲۷۹ (ح ۶۷). سند کلینی دارای تحویل است؛ و او در حقیقت از علی بن ابراهیم بن‌هاشم، محمد بن عمران (ظاهراً: یحیی) و علی بن محمد و غیره روایت می‌کند.

۳ . طریق کلینی به راویان مذکور، در سند روایاتی دیگر از غیبت نیز دیده می‌شود (نک: *الغیبة*، ص ۱۳۱ [ح ۱۲]، ۲۰۱ [ح ۱]، ۲۹۳ [ح ۱۰]؛ نیز: ص ۱۳۷ [ذیل ح ۲])، اما ظاهراً این موارد همگی از *کافی* اخذ شده‌اند.

٤ . نک: *رجال نجاشی*، ص ۳۷۷ (ح ۱۰۲۶).

۵ . *الغیبة*، ص ۲۸، ۷۶ (ذیل ح ۷)، ۱۹۵ (ح ۴)، ۱۹۸ (ح ۱۰)، ۲۲۹ (ح ۱۱)، ۲۴۲ (ح ۴۱).

٦ . در اینکه مؤلف *کتاب الواحدة* کیست، اختلاف است. شیخ طوسی در *فهرست* خود (نک: *فهرست طوسی*، ص ۴۱۳، ش ۶۲۷) این کتاب را به محمد بن حسن بن جمهور نسبت می‌دهد. ما در ◄

کتاب دیگر با عناوین *کتاب صاحب‌الزمان علیه‌السلام* و *کتاب وقت خروج القائم علیه‌السلام* جلب توجه می‌کند.[۱]

۴. عبدالکریم بن عمرو خثعمی

در ذیل بحث از حسن بن علی بن ابی‌حمزه (مورد ۱)، طریق نعمانی به خثعمی و موارد آن در *غیبت* را نیز یاد کردیم و در آنجا دلیلی بر نقل نعمانی از کتاب خثعمی آوردیم. به همان مدخل مراجعه شود.

۵. عبدالله بن جَبَلة

طریق نعمانی به کتاب وی چنین است: «احمد بن محمد بن سعید ابن‌عقدة عن القاسم بن محمد بن الحسن بن حازم عن عُبیس بن هشام الناشری عن عبدالله بن جَبَلة».[۲]

در قرینهٔ یک (مورد ۶) گفتیم که تصریح ابن‌عقده به نقل از کتاب قاسم بن محمد در سه مورد،[۳] جای این احتمال را باقی می‌گذارد که موارد دیگری که ابن‌عقده در آنها به اخذ از کتاب قاسم بن محمد تصریح نکرده نیز برگرفته از کتاب اوست. اما میان مواردی که ابن‌عقده در آنها به اخذ از کتاب وی تصریح کرده و مواردی که به این امر تصریح ننموده، فرق است: در مواردی که به اخذ از کتاب تصریح شده، عبیس بن هشام ـ جز در یک مورد ـ[۴] از ابن‌جبلة روایت نمی‌کند؛ اما در موارد دیگر همه‌جا عبیس از

➤ رسالهٔ خود پیرامون ابن‌جمهور نشان داده‌ایم که مؤلف این اثر حسن بن محمد بن جمهور است و انتساب این کتاب به پدر او (محمد بن حسن بن جمهور) در *فهرست* شیخ طوسی نادرست است و از *فهرست* ابن‌ندیم نشأت گرفته است. این امر، به ذهن چنین متبادر می‌سازد که شاید برخی از کتاب‌هایی که در *فهرست* شیخ طوسی به محمد بن حسن بن جمهور نسبت داده شده، تألیف فرزند باشد.

۱ . با توجه به نکته‌ای که در پانوشت پیشین یادآور شدیم (نک: *فهرست طوسی*، ص ۴۱۳، ش ۶۲۷) که این دو کتاب را به حسن بن محمد بن جمهور نسبت می‌دهد.

۲ . *الغیبة*، ص ۳۳ (ح ۱)، ۱۱۲ (ح ۴)، ۱۱۳ (ح ۶ـ ۷)، ۱۵۸ (ح ۱ــ ۳)، ۱۶۴ (ح ۵)، ۱۷۴ (ح ۱۰)، ۲۰۵ (ح ۹)، ۲۲۹ (ح ۱۰)، ۲۳۵ (ح ۲۳)، ۲۶۱ـ ۲۶۲ (ح ۲۰ـ ۲۱)، ۲۶۷ (ح ۳۶)، ۲۷۱ (ح ۴۶).

۳ . *الغیبة*، ص ۱۷۱ (ح ۵؛ نیز: ح ۶)، ۳۰۰ (ح ۲)، ۳۲۶ (ح ۳).

٤ . همان، ص ۱۷۱ (ح ۵؛ نیز: ح ۶).

ابن‌جبلة روایت می‌کند. بنابراین نمی‌توان گفت که هرکجا بـه اخـذ از کتـاب قاسـم بـن محمد تصریح نشده نیز برگرفته از کتاب اوست؛ بلکه ظاهراً این موارد مستقیماً از کتاب عبدالله بن جبلة (با نام *الصفة فی الغیبة*)[1] اخذ شده، و قاسم بن محمد در طریـق نعمـانی به این کتاب جای دارد. آنچه این گفته را تأیید می‌کند این است که اسانید متوالی‌یـی را در غیبت می‌توان دید که از آغاز تا عبدالله بن جبلة یکسانند و از او به بعـد بـا یکـدیگر تفاوت می‌یابند.[2]

ما پیش از این (قرینهٔ چهار، نمونهٔ ۴) اشکالی را در احتمـال نقـل مـستقیم از کتـاب عبدالله بن جبلة مطرح کردیم، چراکه در این اسناد (پیش از عبدالله) نام عبیس بن هـشام نیز دیده می‌شود و او خود صاحب کتابی با نام *الغیبة* است و محتمل اسـت کـه نعمـانی روایات عبدالله بن جبلة را به واسطهٔ کتاب عبیس نقل کرده باشد. این اشکال را این‌گونه می‌توان پاسخ گفت که نام عبیس در اسناد غیبت نعمانی تنها در طریـق بـه عبـدالله بـن جبلة دیده می‌شود، و بسیار بعید است که کتـاب عبـیس منبـع نعمـانی باشـد و همگـی روایات کتاب او مروی از عبدالله بن جبلة باشد؛ بنابراین باید گفت که عبیس در طریـق نعمانی به کتاب عبدالله بن جبلة قرار دارد. آری، نام عبیس در سـند روایتـی دیگـر نیـز آمده که به ابن‌جبلة منتهی نمی‌شود،[3] اما در آنجا ابن‌عقده تصریح می‌کند کـه روایـت از کتاب محمد بن حسن بن حازم اخذ شده است (نیز نک: قرینهٔ یک، مورد ۶).

۶. عبدالله بن حمّاد انصاری

طریق نعمانی به کتاب او این است: «ابوسلیمان احمد بن هوذة الباهلی عن ابـراهیم بـن اسحاق النهاوندی ـ بنهاونـد سـنهٔ ثـلاث و سـبعین و مـأتین ـ عـن عبـدالله بـن حمّـاد

---

۱ . نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۱۶ (ش ۵۶۳).

۲ . *الغیبة*، ص ۱۵۸ (ح ۱ـ ۳).

۳ . نک: همان، ۳۲۶ (ح ۳). دو سند دیگر نیز هست که روایت عبیس به عبدالله بن جبلة متصل می‌شود (همان، ص ۱۷۱ [ح ۵]، ۳۰۰ [ح ۲])، و در آن موارد نیز ابن‌عقده تصریح می‌کند که روایت برگرفتـه از کتاب محمد بن حسن بن حازم اخذ شده است.

الانصاری فی شهر رمضان سنهٔ تسع و عشرین و مأتین».[۱] تردیدی نیست که روایات مبتنی بر این طریق، از کتاب احمد بن هوذة (با فرض اینکه او اساساً صاحب کتاب باشد) یا کتاب ابراهیم بن اسحاق (که مؤلف کتاب‌هایی مانند *کتاب الغیبة*، *کتاب النوادر* و *کتاب جواهر الاسرار* است)[۲] اخذ نشده است؛ چراکه در تمام این اسناد احمد بن هوذة به واسطهٔ ابراهیم بن اسحاق نهاوندی از عبدالله بن حمّاد انصاری روایت می‌کند.[۳] نام کتاب عبدالله بن حمّاد دانسته نیست؛ تنها می‌دانیم که شیخ طوسی و نجاشی کتاب (یا کتاب‌هایی) به او نسبت داده‌اند که به نوشتهٔ نجاشی یکی از آنها کوچکتر از دیگری بوده است.[٤] راوی کتاب (یا کتاب‌های) عبدالله بن حمّاد، احمری (یعنی همان ابراهیم بن اسحاق نهاوندی مذکور در اسناد غیبت نعمانی) است.[۵]

۷. عبیدالله بن موسی علوی عباسی

نعمانی با یک واسطه (علی بن احمد بندنیجی) از کتاب او روایت

---

۱ . همان، ص ۵۷ (ح ۱)، ۱۲۷ (ح ۱، که در آن به نهاوند و دو تاریخ مذکور تصریح شده است)، ۲۰۹ (ح ۱۷)، ۲۱۵ (ح ۳)، ۲۳۸ (ح ۲۸)، ۲۴۴ (ح ۴۴ــ ۴۵)، ۲۴۷ (ح ۱، که در آن به نهاوند و دو تاریخ مذکور و ماه رمضان تصریح شده است)، ۲۶۶ (ح ۳۴، که در آن به نهاوند و دو تاریخ مذکور و ماه رمضان تصریح شده است. در آغاز این سند در متن چاپی *غیبت* نام «احمد بن محمد بن سعید [ابن‌عقده]» افزوده شده که اشتباه است؛ قس: *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۲۹۶، ص ۵۲، که این روایت را از *غیبت* بدون نام ابن‌عقده در آغاز سند نقل می‌کند)، ۲۶۸ (ح ۳۹)، ۲۷۲ (ح ۴۲)، ۲۷۹ (ح ۶۴)، ۲۸۲ (ح ۶۸)، ۲۸۹ (ح ۴، که در آن به نهاوند و دو تاریخ مذکور و ماه رمضان تصریح شده است)، ۳۰۲ (ح ۸، که در آن به نهاوند و دو تاریخ مذکور تصریح شده است)، ۳۰۳ (ح ۱۲)، ۳۱۳ (ح ۵، که در آن به نهاوند و دو تاریخ مذکور تصریح شده است)، ۳۱۵ (ح ۸)، ۳۱۶ (ح ۱۱)، ۳۱۸ (ح ۵)، ۳۱۹ (ح ۸)، ۳۲۷ (ح ۶)، ۳۲۹ (ح ۹)، ۳۳۱ (ح ۲، که در آن به نهاوند و دو تاریخ مذکور تصریح شده است).

۲ . *فهرست طوسی*، ص ۷ (ش ۹)؛ *رجال نجاشی*، ص ۱۹ (ش ۲۱، که مطلب آن مأخوذ از *فهرست طوسی* است).

۳ . نام ابراهیم بن اسحاق نهاوندی تنها در این طریق آمده است. البته در جایی دیگر و در طریقی دیگر (الغیبة، ص ۴۱، ح ۳) نام «ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق الحمیری» آمده و مصحح *الغیبة* اظهار داشته که «الحمیری» در آنجا تصحیف «الاحمری» است. با اندک تأملی پیداست که این امر (با فرض اثبات آن) نمی‌تواند گفتهٔ ما در بالا را نفی کند.

٤ . *فهرست طوسی*، ص ۱۰۳ (ش ۴۳۵)؛ *رجال نجاشی*، ص ۲۱۸ (ح ۵۶۸).

۵ . همانجاها.

می‌کند.[1] برای بندنیجی کتابی یاد نکرده‌اند، و در غیبت نعمانی نیز او تنها در نقش راوی عبیدالله بن موسی ظاهر می‌شود. پس از عبیدالله بن موسی این سلسلهٔ اسناد با یکدیگر تفاوت می‌یابند، بدین‌گونه که عبیدالله ازهارون بن مسلم، علی بن حسن، محمد بن احمد قلانسی، علی بن ابراهیم بن‌هاشم، احمد بن محمد بن خالد و دیگران روایت می‌کند. در بعضی اسانید نیز، عبیدالله از کسانی روایت می‌کند که از آنها با تعابیر **رجل، عن بعض رجاله** یا **عمن رواه**[2] یاد شده است. همچنین در برخی از این اسناد، عبیدالله از افراد ناشناخته‌ای مانند ابومحمد موسی بن‌هارون بن عیسی العبدی و عبدالرحمن بن قاسم روایت می‌کند.[3] طریق **علی بن احمد از عبیدالله بن موسی**، در سندهایی متوالی در غیبت تکرار شده است.[4] این همه دلیل آن است که این روایات مأخوذ از کتاب عبیدالله بن موسی است. اینکه نام او در فهارس در شمار مؤلفان یاد نشده را باید ناشی از عدم اطلاع مؤلفان فهارس بر کتاب او دانست، نه اینکه او کتابی ندارد.

سندی دیگر نیز در غیبت هست که در آن آمده: « أخبرنا علی بن احمد عن عبیدالله بن موسی و احمد بن علی الأعلم، قالا: حدّثنا محمد بن علی الصیرفی ...».[5] پوشیده نیست که این سند دچار اشکال است؛ زیرا: روایت عبیدالله بن موسی (و نه احمد بن علی اعلم) از محمد بن علی صیرفی در هیچ سندی دیده نمی‌شود، و نعمانی نیز همه‌جا به سه واسطه از محمد بن علی صیرفی (ابوسمینة، که بیشتر با عنوان **محمد بن علی کوفی** از او

---

۱ . *الغیبة*، ص ٢٦، ٥٢ ـ ٥٤ (ح ٣ ـ ٥)، ٥٤ (ح ٧)، ١١٥ (ح ١٢ ـ ١٣)، ١٢٨ (ذیل ح ٢)، ١٥٥ (ح ١٥)، ١٦٣ (ح ۴) ، ١٦۴ (ح ٥)، ١٦٨ (ح ٨)، ١٧٦ (ح ١٨ ــ ١٩)، ١٨٢ (ح ۴١)، ١٨٣ (ح ٣٣)، ١٨٥ (ذیل ح ٣۶)، ١٩٧ (ح ٨ ــ ٩)، ١٩٨ (ح ٩)، ١٩٩ (ح ١٢ ــ ١٣)، ٢٠٠ (ح ١٥ و ١٧)، ٢٠٥ (ح ٨)، ٢٠۶ (ح ١٠)، ٢٠۶ ــ ٢٠٨ (ح ١٢ ــ ١٥)، ٢١٢ (ح١)، ٢١۴ (ح ٢)، ٢٣٩ (ح ٣٣)، ٢۴٢ (ح ٣٩ ـــ ۴٠)، ٢۴٣ (ح ۴٣)، ٢۴٥ (٤٦)، ٢۴٨ (ح ٢)، ٢٥١ (ح ٧)، ٢٥٢ (ح ١١)، ٢۶٧ (ح ٣٨)، ٢٧٠ (ح ۴٢)، ٢٧۴ (ح ٥٥)، ٢٨٣ (ح ١)، ٢٨۴ (ح ٣)، ٢٨٩ (ح ٣ و ٥)، ٢٩٠ (ح ٧)، ٢٩٨ (ح ۴)، ٢٩٩ (ح ۶)، ٣٠٣ (ح ١١)، ٣٠۴ - ٣٠٥ (ح ١۴ــ ١۶)، ٣١۴ (ح ۶)، ٣١٩ (ح ۶)، ٣٢٢ (ح ١)، ٣٣٢ (ح ۴).

٢ . نک: همان، ص ٢٠٧ (ح ١٣)، ٢١۴ (ح ٢)، ٣١٩ (ح ۶)، ٣٣٢ (ح ۴).

٣ . نک: همان، ص ٢١٢ (ح ١١)، ٢۴٨ (ح ٢)، ٢٩٠ (ح ٧).

٤ . نک: روایات عبیدالله‌بن‌موسی در *الغیبة*، مخصوصاً: ص٥٢ (ح ٣)، ٥۴ (ح ٥ و ٧)، ١١٥ (ح١٢ ـ ١٣)، ١٧۶ (ح ١٨ـ ١٩)، ١٩٧ (ح ٨)، ١٩٨ (ح ٢)، ١٩٩ (ح ١٢ـ ١٣)، ٢٠٠ (ح ١٥ و ١٧)، ٢٠٥ (ح ٨)، ٢٠۶ (ح ١٠)، ٢٠۶ـ ٢٠٨ (ح ١٢ـ ١٥)، ٢۴٢ (ح ٣٩ـ ۴٠)، ٢٨٩ (ح ٣ و ٥)، ٣٠۴ ـ ٣٠٥ (ح ١۴ـ ١۶).

٥ . همان، ص ٢٢٩ (ح ۶).

یاد می‌شود) روایت می‌کند. افزون بر این، عبیدالله بن موسی به دو طریق از صیرفی روایت می‌کند: نخست از طریق محمد بن احمد قلانسی،[۱] و دیگر از طریق محمد بن موسی از احمد بن ابی‌احمد.[۲] پس پیداست که این سند افتادگی دارد، و ظاهراً «احمد بن علی الأعلم» تصحیف « احمد بن ابی‌احمد» است (اگر نام ابی‌احمد، **علی** نباشد).[۳] بدین ترتیب، می‌توان گفت که سند این روایت در اصل چنین بوده است: «عبیدالله بن موسی عن محمد بن احمد قلانسی و محمد بن موسی عن احمد بن ابی‌احمد [یا: احمد بن علی الأعلم]، قالا: حدّثنا محمد بن علی الصیرفی»؛ اما از سویی وجود دو **موسی** در سند موجب افتادگی در سند گردید و «عبیدالله بن **موسی عن محمد بن احمد قلانسی و محمد بن** موسی» به «عبیدالله بن موسی» تبدیل شد، و از دیگرسو **عن** (پیش از نامِ احمد بن ابی‌احمد [یا: احمد بن علی الأعلم]) به **و** مبدّل گردید و در پی آن کلمهٔ **قالا** (به صیغهٔ تثنیة) نیز افزوده شد، و در نهایت سند روایت به صورت کنونی درآمد.

بر این همه باید افزود که این سند دارای **تحویل** است و یک طبقه (محمد بن احمد قلانسی) از آن حذف شده است، و این دلیل دیگری بر اخذ این سند از کتاب عبیدالله بن موسی است.

۸. علی بن حسن بن فضّال

نعمانی با یک واسطه (احمد بن محمد بن سعید ابن‌عقده) از کتاب او روایت می‌کند. در قرینهٔ یک (ذیل نام علی بن حسن بن فضّال) به مواردی که ابن‌عقده تصریح می‌کند که روایت را از کتاب علی بن حسن بن فضّال نقل می‌کند،[٤] اشاره کردیم. اما موارد

---

۱ . همان، ص ۱۸۳ (ح ۳۳)، ۲۸۹ (ح ۵).

۲ . همان، ص ۱۹۸ (ح ۸)، ۳۰۳ (ح ۱۱).

۳ . روایت عبیدالله بن موسی از **محمد بن موسی** از احمد بن ابی‌احمد (همان، ص ۱۹۷[ح ۸])، احمد بن ابی‌احمد ورّاق جرجانی (همان، ص ۲۶۷ [ح ۳۸]، ۲۷۰ [ح ۴۲]) و احمد بن ابی‌احمد معروف به ابوجعفر ورّاق (نک: همان، ص ۳۰۵ [ح ۱۶]) را در غیبت می‌توان یافت؛ اما در سند هیچ روایتی ذکری از **الاعلم** یا نام پدر **احمد** نیست. از این روست که احتمال تصحیف **احمد بن ابی‌احمد** به **احمد بن علی الأعلم** را مطرح کرده‌ایم.

٤ . همان، ص ۱۱۲ (ح ۵)، ۱۲۹ (ح ۶)، ۲۶۶ (ح ۳۳، در سال ۲۷۷)، ۲۷۸ (ح ۶۲، در رجب سال ۲۷۷)، ۲۸۳ (ح ۱، در صفر سال ۲۷۴)، ۳۰۴ (ح ۱۳، در همان تاریخ).

بسیار دیگری نیز هست که ابن‌عقده به نقل روایت از کتاب علی بن حسن بن فضّال تصریح نمی‌کند،[۱] اما دور نیست که این موارد نیز منقول از کتاب او باشد؛ مخصوصاً در مواردی که تاریخ روایت ابن‌عقده از علی بن حسن بدون تصریح به نقل از کتاب او، دقیقاً همان تاریخی است که ابن‌عقده به نقل روایت از کتاب او تصریح می‌کند.[۲] آنچه این گفته را تأیید می‌کند این است که اسانید متوالی‌یی را در غیبت می‌توان یافت که از آغاز تا عبدالله بن جَبَلة یکسانند و از او به بعد با یکدیگر تفاوت می‌یابند.[۳] در قرینهٔ یک، آن دسته از تألیفات حسن بن علی بن فضّال که محتمل است این روایات از آنها اخذ شده باشند، یاد شد.

۹. محمد بن سنان

طریق نعمانی به کتاب وی چنین است: «عبدالواحد بن عبدالله بن یونس الموصلی عن محمد بن جعفر القرشی (المعروف بالرزّاز الکوفی) عن محمد بن الحسین بن ابی‌الخطّاب عن محمد بن سنان». این طریق به محمد بن سنان، در همهٔ موارد تکرار شده؛[۴] جز در دو مورد که در اینجا دربارهٔ آنها سخن خواهیم گفت. قرینه‌ای که اخذ از

---

۱. همان، ص ۲۵، ۱۷۰(ح ۱)، ۱۷۱ (ح ۳)، ۱۹۵ (ح ۳)، ۲۰۶ (ح ۱۱)، ۲۱۰ (ذیل ح ۱۷)، ۲۲۹ (ح ۱۲)، ۲۳۲ (ح ۱۶ـ ۱۷)، ۲۳۹ (ح ۳۲)، ۲۴۰ (۳۴)، ۲۵۷ (۱۵ و ۱۷)، ۲۶۰ (ح ۱۹)، ۲۶۳ (ح ۲۳ و ۲۵)، ۲۶۴ (ح ۲۸)، ۲۶۶ (ح ۳۲)، ۲۶۹ (ح ۴۱)، ۲۷۱ (ح ۴۵)، ۲۷۳ (ح ۵۰)، ۲۷۴ (ح ۵۲)، ۲۸۸ (ح ۱)، ۳۰۰ (ح ۳)، ۳۰۱ (ح ۴ـ ۵)، ۳۰۹ (ح ۴)، ۳۱۲ (ح ۳)، ۳۱۶ (ح ۱۲)، ۳۱۷ (ح ۳)، ۳۲۰ (ح ۱)، ۳۳۱ (ح ۱).

۲. ابن‌عقده در برخی از اسناد (ص ۲۸۳ [ح ۱]، ۳۰۴ [ح ۱۳]) تصریح می‌کند که حدیث را در صفر سال ۲۷۴ از کتاب علی بن حسن بن فضّال روایت می‌کند؛ و همین مطلب (با اشاره به همان ماه و همان سال) بدون تصریح به روایت از کتاب، در بعضی اسناد دیگر (ص ۲۴۰ [۳۴]، ۳۰۰ [ح۳]) آمده است.

۳. نک: همان، مخصوصاً: ص ۲۵۷ (ح ۱۵ـ ۱۷)، ۲۶۴ (ح ۲۸)، ۲۶۶ (ح ۳۲ــ ۳۳، در ح ۳۳ به نقل از کتاب علی بن حسن تیملی [= ابن‌فضّال] در رجب سال ۲۷۷ تصریح شده است)، ۲۷۳ (ح ۵۰)، ۲۷۴ (ح ۵۴)، ۳۰۰ (ح ۳)، ۳۰۱ (ح ۵).

٤. همان، ص ۲۸، ۱۱۴ (ح ۸)، ۱۳۴ (ح ۱۷)، ۱۳۹ (ح ۱)، ۱۹۳ (ح ۵)، ۲۷۶ (ح ۵۷)، ۲۷۸ (ح ۶۳)، ۲۸۵ (ح ۴)، ۲۸۸ (ح ۲)، ۲۹۷ (ح ۲)، ۲۹۹ (ح ۵)، ۳۰۸ (ح ۳)، ۳۱۳ (ح ۴)، ۳۲۰ (ح ۹)، ۳۲۱ (ح ۲ و ذیل آن و ح ۳).

کتاب محمد بن سنان را تأیید می‌کند آن است که در سند روایتی می‌خوانیم: « أخبرنا عبدالواحد بن عبدالله بن یونس، قال: حدّثنا محمد بن جعفر القرشی قال حدّثنا محمد بن الحسین بن ابی‌الخطّاب قال حدّثنا محمد بن سنان عن ابن‌مسکان عن ابی‌بصیر»، و در ذیل آن آمده: « وأخبرنا عبدالواحد بن عبدالله بهذا الإسناد عن محمد بن سنان عن الحسین بن المختار ...»؛[1] و درسند روایت بعدی آمده است: «وبهذا الإسناد عن ابن‌سنان عن عبدالله بن مسکان عن مالك الجهنی».[2]

و اما آن دو مورد:

الف. روایتی است با سندی که گذشت، و در ادامه آمده: «عن محمد بن الحسین بن ابی الخطّاب، قال حدّثنا محمد بن غیاث عن عبدالأعلی بن أعین ...».[3] ظاهراً در این سند، «غیاث» تصحیف «سنان» است؛ چنانکه همین حدیث در *کافی* از محمد بن سنان به روایت از عبدالأعلی بن أعین نقل شده است.[4]

ب. روایتی است با همان سند، که در ادامهٔ آن آمده: «عن محمد بن الحسین بن ابی‌الخطّاب عن عمر بن ابان الکلبی عن ابن‌سنان عن ابی‌السائب، قال: قال ابوعبدالله جعفر بن محمد ...».[5] این سند به وضوح دچار اشکال است؛ چراکه روایت بدون واسطهٔ ابن‌ابی‌الخطّاب از عمر بن ابان کلبی در جای دیگری یافت نمی‌شود. ابن‌ابی‌الخطّاب در برخی اسانید[6] به دو واسطه (موسی بن سعدان عن عبدالله بن قاسم) و در سندی[7] به یک واسطه (جعفر بن بشیر) از عمر بن ابان روایت می‌کند. عمر بن ابان کلبی از اصحاب امام صادق (ع) است و روایت بدون واسطهٔ ابن‌ابی‌الخطّاب از اصحاب امام صادق (ع) بعید است. راویان از عمر بن ابان نیز همگی از طبقهٔ متقدم بر ابن‌ابی‌الخطّاب

---

۱ . همان، ص ۳۲۱ (ح ۲).

۲ . همان‌جا (ح۳).

۳ . همان، ص ۳۵ (ح ۵).

٤. *کافی*، ج ۲، ص ۵۲۲ (ح ۵).

۵ . همان، ص ۸۵ (ح ۱۵).

٦ . نک: *بصائرالدرجات*، ص ۴۰۱ (ح ۱۴، با تصحیف **موسی** به **علی**)؛ *کامل الزیارات*، ص ۸۳ (ح ۲)، ۱۱۹ (ح ۱)، ۱۸۹ـ ۱۹۰ (ذیل ح ۲)، ۱۹۲ (ح ۹)؛ *کافی*، ج ۴، ص ۵۸۱ (ح ۷)؛ ثواب الاعمال، ص ۸۷ (ح ۳)؛ *امالی صدوق*، ص ۸۷ (ح ۳).

۷ . نک: *کمال الدین*، ج ۱، ص ۲۳۱ (ح۳۴).

و از مشایخ اویند، مانند فضالة بن ایوب، حسن بن علی وشاء، یونس بن عبدالرحمن، علی بن حکم، ابن‌فضّال[۱] و مانند آنها. بنابراین تردیدی نمی‌ماند که این سند دچار اشکال است. شاید تقدیم و تأخیری در این سند رخ داده، و سند در اصل چنین بوده است: «عن ابن‌سنان [یعنی: محمد بن سنان] عن عمر بن ابان الکلبی».

بر این اساس، این روایت و روایت گذشته نیز مأخوذ از کتاب محمد بن سنان خواهد بود. محمد بن سنان کتاب‌هایی با عناوین *کتاب الطرائف* و *کتاب النوادر* داشته،[۲] و ظاهراً این روایات از یکی از این دو کتاب اخذ شده است.

۱۰. محمد بن علی کوفی

طریق نعمانی به کتاب او چنین است: «علی بن الحسین المسعودی عن محمد بن یحیی العطار (ـ بقم ـ) عن محمد بن حسان الرازی عن محمد بن علی الکوفی».[۳] تردید نباید کرد که این روایات از کتاب محمد بن یحیی عطار یا محمد بن حسّان رازی اخذ نشده است، زیرا این طریق مشترکی است که در همه جا تا محمد بن علی کوفی محمد بن علی صیرفی (ابوسمینة محمد بن علی صیرفی، که بیشتر با عنوان **محمد بن علی کوفی** از او یاد می‌شود) یکسان است و از او به بعد به راویان گوناگون می‌پیوندد. پیش از این به شواهدی که گواه نقل از کتاب او هستند، اشاره کردیم (قرینهٔ سه، نمونهٔ ۴). پیش‌تر (در همان‌جا) گفتیم که وجود نام محمد بن حسّان در آغاز اسناد کتاب محمد بن علی کوفی، ظاهراً به این دلیل است که او راوی نخستین کتاب است و به همین دلیل نام او در آغاز سندِ تحویلی تکرار شده است.[٤]

---

۱ . بلکه حسن بن علی بن فضّال نیز گاه از عمر بن ابان به واسطهٔ علی بن عقبة (نک: *کافی*، ج ۸، ص ۸۰ [ح ۳۷]، ۱۰۱ [ح ۷۲]) و ثعلبة بن میمون (نک: *کافی*، ج ۸، ص ۳۱۵ [ح ۴۹۵]) روایت می‌کند.

۲ . *رجال نجاشی*، ص ۳۲۸ (ش ۸۸۸).

۳ . *الغیبة*، ص ۸۵ـ ۸۶ (ح ۱۶ـ ۱۷)، ۹۰ (ح ۲۰)، ۱۱۵ (ح ۱۱)، ۱۵۶ (ح ۱۸)، ۱۸۳ (ح ۳۴)، ۱۸۸ (ح۴۲)، ۱۹۱ (ح۴۵و ۱)، ۲۰۴ (ح ۷)، ۲۱۱ (ح ۲۰)، ۲۳۱ (ح ۱۴ـ ۱۵)، ۲۳۳ (ح ۱۸ـ ۲۰)، ۲۳۶ـ ۲۳۷ (ح ۲۵ ـ ۲۶)، ۲۴۱ (۳۸)، ۲۷۷ (ح ۶۰ ـ ۶۱)، ۲۸۵ (ح ۵)، ۲۸۹ (ح ۶)، ۳۱۲ (ح ۲)، ۳۱۴ (ح ۷)، ۳۱۵ (ح ۹ ـ ۱۰)، ۳۱۶ (ح ۱۳)، ۳۱۸ (ح ۴)، ۳۲۲ (ذیل ح ۱).

٤ . نک: همان، ص ۸۵ (ح ۱۶).

محمد بن علی کوفی کتابی با نام *کتاب الدلائل* داشته[۱] که احتمالاً این روایات از آن اخذ شده است.

۱۱. محمد بن همّام

نعمانی بدون واسطه از او روایت می‌کند. نام محمد بن همّام در آغاز بسیاری از اسانید *غیبت* آمده؛ و ما پیش از این (در قرینهٔ دو) از نقل نعمانی از *کتاب الانوار فی تاریخ الائمة* او ـ که بسیاری از موارد آن به نقل از راویان مبهم (با عباراتی مانند **بعض رجاله**) یا ناشناخته (مانند ابوعلی حسن بن عیسی قوهستانی) است ـ سخن گفتیم. همچنین به محمد بن همّام در بحث از طریق نعمانی به کتاب حسن بن محمد بن جمهور اشاره کردیم (قرینهٔ پنج، نمونهٔ ۳). در این موارد البته مشکلی نیست. مشکل در موارد دیگری است که به روشنی نمی‌دانیم که آیا نعمانی این روایات دیگر را از کتاب محمد بن همّام نقل می‌کند یا از کتاب دیگری (و محمد بن همّام تنها در طریق نعمانی به مؤلفی دیگر جای دارد)؟ با فرض صحت احتمال اخیر، محمد بن همّام در طریق نعمانی به چه کسی قرار دارد؟ ما هیچ شاهد یقینی در ترجیح یکی از این دو احتمال در اختیار نداریم؛ هرچند ظاهر برخی از اسناد حاکی از نقل نعمانی از کتاب محمد بن همّام است، چراکه نام او در اسناد پیاپی تکرار شده و در این اسناد متوالی تنها نام اوست که میان این اسناد مشترک است. به نمونه‌های زیر بنگرید:

«حدّثنا محمد بن همّام قال: حدّثنا احمد بن مابنداذ قال حدّثنا احمد بن هلال قال حدّثنا احمد بن علی القیسی ...».[۲]

«محمد بن همّام قال: حدّثنا عبدالله بن جعفر الحمیری قال حدّثنا محمد بن عیسی بن عبید ...».[۳]

«وحدّثنا محمد بن همّام قال: حدّثنا احمد بن مابنداذ و عبدالله بن جعفر الحمیری قالا حدّثنا احمد بن هلال ...».[٤]

---

۱. *رجال نجاشی*، ص ۳۳۲ (ش ۸۹۴). *کتاب الوصایای* او باید اثری فقهی در باب **وصیت** بوده باشد.

۲. *الغیبة*، ص ۱۷۹ (ح ۲۶).

۳. همان، ص ۱۸۰ (ح ۲۷).

٤. همان‌جا (ح ۲۸).

«محمد بن همّام قال: حدّثنا جعفر بن محمد بن مالک ...».[۱]

و به هر صورت، در اسانید محمد بن همّام هم اسانید همسان یافت می‌شود و هم اسانید مختلف؛ از این رو دور نیست که نعمانی این روایات را از کتاب مؤلفان مختلف برگرفته باشد، یا به صورت نقل مستقیم از کتاب آنان (از طریق روایت محمد بن همّام) و یا به واسطهٔ کتاب محمد بن همّام (یعنی اینکه محمد بن همّام روایات کتاب‌های آنان را در کتاب خود نقل کرده و نعمانی آن روایات نیز را از کتاب محمد بن همّام برگرفته باشد). راویان زیر (که اسناد محمد بن همّام به آنان می‌پیوندد)، همگی خود مؤلف کتاب یا کتاب‌هایی در موضوع غیبت یا موضوعات مرتبط با آن هستند و محتمل است که روایات منقول از آنان از کتاب ایشان اخذ شده باشد:

الف. احمد بن هلال

وی صاحب کتاب نوادر است.[۲] محمد بن همّام به واسطهٔ احمد بن مابنداذ از او روایت می‌کند.[۳]

ب. جعفر بن محمد بن مالک فزاری

وی مؤلف *کتاب النوادر*، *کتاب اخبار الائمة ومواليدهم عليهم السلام* و *کتاب الفتن و الملاحم* است.[٤] شیخ طوسی در *رجال* از او در زمرهٔ کسانی که مستقیماً حدیثی از ائمه (ع) روایت نکرده‌اند یاد کرده و نوشته که وی «در باب تولد قائم (ع) چیزهای عجیبی روایت کرده است».[٥] شیخ در *فهرست* خود کتابی با نام *کتاب النوادر* را به وی نسبت داده است.[٦] بنا به نوشتهٔ نجاشی و شیخ طوسی در فهرست‌هایشان، راوی

---

۱ . همان، ص ۱۸۱ (ح ۲۹). برای روایات دیگر نک: همان، ص ۱۸۴ـ ۱۸۶ (۳۵ـ ۳۷).

۲ . *رجال نجاشی*، ص ۸۳ (ش ۱۹۹).

۳ . *الغیبة*، ص ۱۷۶ (ح ۱۷)، ۱۷۹ (ح ۲۶)، ۱۸۰ (ح ۲۸)، ۱۸۵ (ح ۳۶)، ۲۴۹ (ح ۴، در این سند آمده است: «حدّثنا محمد بن همّام فی منزله ببغداد فی شهر رمضان سنهٔ سبع و عشرین و ثلاثمائة، قال: حدثنی احمد بن مابنداذ سنة سبع و ثمانین و مائتین، قال: حدّثنا احمد بن هلال»)، ۳۰۷ (ح ۱)، ۳۲۲ (ح ۲).

٤ . *رجال نجاشی*، ص ۱۲۲ (ش ۳۱۳).

٥ . *رجال طوسی*، ص ۴۱۸ (ش ۶۰۳۷).

٦ . *فهرست طوسی*، ص ۱۱۱ (ش ۱۴۷).

کتاب‌های او ـ همانند اسناد نعمانی ـ[۱] محمد بن همّام است. در برخی از اسانید، جعفر بن محمد بن مالک از عبّاد بن یعقوب روایت می‌کند[۲] که خود صاحب کتابی با عنوان *اخبار المهدی* است.[۳]

ج. حُمید بن زیاد کوفی

وی مؤلف *کتاب الدلائل*، *کتاب ذمّ من خالف الحق و أهله* و *کتاب النوادر* است.[٤] روایاتی از او به واسطهٔ محمد بن همّام در غیبت نقل شده،[٥] که حُمید بیشتر آنها را از حسن بن محمد بن سماعة روایت می‌کند[٦] که خود مؤلف *کتاب الغیبة*، *کتاب البشارات* و *کتاب الدلائل* است.[۷]

د. عبدالله بن جعفر حمیری

وی مؤلف *کتاب الدلائل*، *کتاب الغیبة والحیرة*[۸] و کتاب‌هایی دیگر مانند *قرب الإسناد* و *کتاب المسائل والتوقیعات* است.[۹] روایاتی از او به واسطهٔ محمد بن همّام در غیبت

---

۱. نک: *الغیبة*، ص ۱۴۰(ح ۱)، ۱۵۲ (ح ۱۰)، ۱۵۵ (ح ۱۶)، ۱۶۶ (ح ۶)، ۱۶۹ (ح ۱۰)، ۱۷۴ـ ۱۷۵ (ح ۱۱ـ ۱۲)، ۱۷۸ (ح ۲۲)، ۱۷۹ (ح ۲۴)، ۱۸۳ (ح ۳۲)، ۱۸۴ (ح ۳۵)، ۱۸۹ (ح ۴۴)، ۱۹۷ (ح ۷)، ۱۹۹ (ح ۱۴)، ۲۵۲ (ح ۹ـ ۱۰)، ۲۵۳ (ح ۱۲)، ۲۷۱ (ح ۴۴)، ۲۷۲ (ح ۴۸)، ۲۷۶ (ح ۵۶)، ۳۰۲ (ح ۷ و ۹)، ۳۰۶ (ح ۱۷)، ۳۱۹ (ح ۷).

۲. همان، ص ۱۶۶(ح ۶)، ۱۶۹ (ح ۱۰)، ۱۷۹ (ح ۲۴)، ۱۸۴ (ح ۳۵)، ۳۰۲ (ح ۷).

۳. *فهرست طوسی*، ص ۳۴۳ (ش ۵۴۲).

٤. *رجال نجاشی*، ص ۱۳۲(ش ۳۳۹).

٥. *الغیبة*، ص ۲۴، ۱۵۴ (ح ۱۳)، ۱۵۷ (ح ۲۰)، ۲۰۴ (ح ۵)، ۲۴۳ (ح ۴۲)، ۲۷۷ (ح ۵۹)، ۲۹۷ (ح ۳)، ۳۱۱ (ح ۱)، ۳۲۴ (ح ۲)، ۳۲۷ (ح ۵).

٦. نک: نشانی‌های یادشده در پانوشت پیشین، مخصوصاً ص ۳۱۱ (ح ۱).

۷. *رجال نجاشی*، ص ۴۱ (ش ۸۴)؛ *فهرست طوسی*، ص ۱۳۴ (ش ۱۹۳).

۸. شیخ طوسی در *فهرست* (*فهرست طوسی*، ص ۲۹۴ [ش ۴۴۰]) پس از ذکر *کتاب الغیبة* و دیگر کتاب‌های حمیری می‌افزاید: «وزاد ابن‌بطة کتاب الفترة والحیرة، وکتاب فضل العرب». ظاهر این عبارت گویای دوگانگی *کتاب الفترة* با *کتاب الغیبة* است، اما دور نیست که این دو کتاب یکی باشند؛ چراکه نجاشی (نک: *رجال نجاشی*، ص ۲۱۹ [ش ۵۷۳]) کتاب *فضل العرب* را بدون فاصله پس از *کتاب الغیبة والحیرة* ذکر می‌کند، صرف نظر از آنکه ***الفترة*** نادرست و تصحیف *الغیبة* است.

۹. *رجال نجاشی*، ص ۲۱۹ (ش ۵۷۳).

نقل شده،[۱] که یکی از آنها بدین سند است: « أخبرنا محمد بن همّام قال: حدّثنا أبی و عبدالله بن جعفر الحمیری قالا: حدّثنا احمد بن هلال ...؛ قال عبدالله بن جعفر فی حدیثه: ینفون عنه ...».[۲] شاید این افزودهٔ اخیر، شاهدی بر اخذ این روایت از کتاب عبدالله بن جعفر ـ اگرچند به واسطهٔ کتاب محمد بن همّام ـ باشد.

۱۲. موسی بن سعدان

در سند روایتی از غیبت می‌خوانیم: « أخبرنا عبدالواحد بن عبدالله قال: حدّثنا محمد ابن جعفر القرشی قال حدّثنا ابوجعفر الهمدانی قال حدّثنی موسی بن سعدان عن محمد بن سنان ...».[۳]

و نیز: « أخبرنا عبدالواحد بن عبدالله بن یونس قال: حدّثنا محمد ابن جعفر القرشی قال حدّثنا ابوجعفر الهمدانی قال حدّثنا موسی بن سعدان عن عبدالله بن القاسم الحضرمی ...».[٤]

نام موسی بن سعدان تنها در همین طریق آمده است؛ همان‌گونه که از محمد بن حسین بن ابی‌الخطّاب (راوی کتاب موسی بن سعدان بنابر فهارس نجاشی و شیخ طوسی)[۵] تنها در همین دو سند به **ابوجعفر الهمدانی** تعبیر شده است. بنابراین دور نیست که این دو روایت از *کتاب الطرائف* موسی بن سعدان[۶] اخذ شده باشد؛ همچنان‌که بعید است که این دو روایت از کتب راویان پیش از موسی بن سعدان مانند محمد بن جعفر رزّاز (بر فرض آنکه کتابی داشته باشند) نقل شده باشد.[۷]

---

۱ . *الغیبة*، ص ۶۷ (ح ۷)، ۱۵۲ (ح ۱۰)، ۱۵۵ (ح ۱۶)، ۱۵۹ (ح ۴)، ۱۶۹ (ح ۱۱)، ۱۸۰ (ح ۲۷ــ ۲۸)، ۱۸۳ (ح ۳۲)، ۲۵۰ (ح ۵).

۲ . همان، ص ۶۷ (ح ۷).

۳ . همان، ص ۱۳۴ (ح ۱۷).

٤ . همان، ص ۳۰۱ (ح ۵).

۵ . *رجال نجاشی*، ص ۴۰۴ (ش ۱۰۷۲)؛ *فهرست طوسی*، ص ۴۵۲ (ش ۷۱۵).

٦ . همان‌جاها.

۷ . مخصوصاً نک: *الغیبة*، ص ۵۸ (ح ۲).

آنچه گذشت، مواردی از اسانید غیبت نعمانی بود که قرائنی برای تعیین مصدر روایات در آنها یافتیم. و اینک به ذکر کسانی می‌پردازیم که نام آنها در اسانید غیبت تنها یک بار آمده، و بعید نیست که ـ دست کم ـ روایات بیشتر آنان از منقولات شفاهی باشد:

ابوالقاسم حسین بن محمد باوری (نسخه بدل: البازی/ الباوزی/ الباردی).[۱]

عبدالعزیز بن عبدالله بن یونس موصلی.[۲]

ابوالحارث عبدالله بن عبدالملک بن سهل طبرانی.[۳]

محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری.[٤]

محمد بن عبدالله بن معمّر طبرانی (در طبریه به سال ۳۳۳. او ناصبی و از دوستداران یزید بن معاویه ـ لعنه الله ـ بود).[۵]

موسی بن محمد قمی (در شیراز به سال ۳۱۳.[٦] او نوهٔ دختری سعد بن عبدالله اشعری است).

از احمد بن محمد بن یعقوب نیز تنها در دو سند متوالی و به صورت شفاهی روایت شده است.[۷] در سند دیگری نیز از زبان نعمانی می‌خوانیم که « أقرأنی عبدالحلیم بن حسین سمری ـ رحمه الله ـ ما أملاه علیه رجل من الیهود بأرّجان ...»،[۸] که بر روایت شفاهی دلالت دارد. مواردانک دیگری نیز باقی می‌ماند[۹] که وجود منبعی مکتوب در آنها برای ما ثابت نشده و محتمل است که به صورت شفاهی روایت شده باشند.

نکتهٔ پایانی. در پایان این بخش از مقاله باید مهمی را یادآور شد، و آن نکته این

---

۱ . همان، ص ۳۴ (ح ۲).

۲ . همان، ص ۶۸ (ح ۸). نام او به همراه برادرش عبدالواحد در طریق *کتاب سلیم بن قیس* آمده است. با توجه به عبارت «عبدالعزیز و عبدالواحد ... عن رجالهم» که در سند آمده، بعید است که این روایت به صورت شفاهی اخذ شده باشد.

۳ . همان، ص ۹۳ (ح ۲۴).

٤ . همان، ص ۹۶ (ح ۲۸).

۵ . همان، ص ۳۹ (ح ۱).

٦ . همان، ص ۶۲ (ح ۵).

۷ . همان، ص ۹۰ ـ ۹۱ (ح ۲۱ـ ۲۲).

۸ . همان، ص ۱۰۸. در ص ۳۲۸ نیز می‌خوانیم: «و وجدت هذا الحدیث عند بعض إخواننا».

۹ . همان، ص ۴۳ (ذیل ح ۲، سه سند مشابه)، ۵۸ (ح ۲)، ۱۴۲ (ح ۳)، ۱۴۷ (ح ۵).

است که برای اثبات وجود یک کتاب به عنوان یک منبع مکتوب، باید تصریحی از بزرگان دانش رجال و صاحبان فهارس در دست باشد، و یا قرینه‌ای استوار بر ثبوت چنین کتابی یافت شود. از این روست که با وجود قرائنی که بر وجود منبعی مکتوب در نقل برخی احادیث دلالت می‌کند، ما آنها را از زمرهٔ منقولات شفاهی به حساب می‌آوریم. می‌توان گفت که عدم تصریح فهارس و مشیخه‌ها به آنکه فردی صاحب کتاب است، دلیل آن است که او نمی‌تواند مصدر مکتوب حدیث باشد. بدین ترتیب، اگر در یک سلسلهٔ سند تنها یک تن صاحب کتاب باشد، طبعاً همو را باید مصدر مکتوب حدیث دانست. با این همه، نمی‌توان به گفتهٔ ارباب فهارس (نجاشی و شیخ طوسی) در انتساب کتاب به مؤلفان بسنده کرد، زیرا افرادی از مشایخ ابن‌عقده را می‌شناسیم که در فهارس به عنوان مؤلف معرفی نشده‌اند، حال آنکه ابن‌عقده تصریح می‌کند که آنان از کتاب خود برای وی حدیث کرده‌اند. به نام این افراد پیش‌تر (در قرینهٔ یک) اشاره کرده‌ایم.

در هرحال، برای اثبات مؤلف بودن یک راوی، گزیری از مراجعه به فهارس، مخصوصاً فهرست نجاشی که به **رجال** مشهور است، نیست. اگر در فهارس برای مؤلفی تنها یک کتاب یاد شده باشد، کار آسان است و منبع مکتوب وی همان یک کتاب شناخته‌شده خواهد بود. اما اگر مؤلفی صاحب چند کتاب باشد، راه کشف منبع مکتوب (از میان مجموعهٔ کتاب‌های او)، دقت در متن روایت و مطابقت دادن مضمون روایت با عنوان کتاب‌هایی است که در فهارس به آن مؤلف نسبت داده شده است.

۳. نعمانی و کلینی

نعمانی از شاگردان کلینی بوده و روایات بسیاری را از او در غیبت نقل کرده است. نعمانی همچنین کتاب *کافی* محمد بن یعقوب کلینی را از مؤلف روایت کرده است؛ چنانکه در بعضی از نسخ خطی *کافی* (در آغاز «کتاب العقیقة») به این نکته تصریح شده است.[۱]

پس از بررسی احادیثی از غیبت نعمانی که با عنوان محمد بن یعقوب آغاز می‌شود

---

۱ . نک: *کافی*، ج ۶، ص ۲، پانوشت ۱، که مصحح اشاره می‌کند که در بعضی از نسخ پس از عنوان «کتاب العقیقة» آمده است: « أخبرنا ابوعبدالله محمد بن ابراهیم النعمانی ـ رضی الله عنه ـ بهذا الکتاب فی جملة الکتاب *الکافی* عن ابی‌جعفر محمد بن یعقوب الکلینی».

و مقارنهٔ ترتیب آنها در غیبت با ترتیب احادیث *کافی* کلینی، برای نگارنده آشکار شد که بیشتر این احادیث از کتاب *کافی* اخذ شده است؛ چنانکه پس از این خواهیم گفت. اما نکته‌های دیگری نیز پیرامون ارتباط نعمانی و کلینی هست که می‌باید در اینجا بدان پرداخت:

یک. در بعضی از منابع متأخر آمده است که نعمانی *کافی* را کتابت کرد، و نسخهٔ او از *کافی* نسخهٔ خاصی بوده که با نسخه‌های دیگر تفاوت‌هایی داشته است؛ حتی برخی نوشته‌اند که شهرت نعمانی به **کاتب** به سبب کتابت *کافی* بوده است.[۱] قدیمترین کسی که به این نکته اشاره کرده، علامهٔ مجلسی است که در *بحار الانوار* نوشته است: «محمد بن محمد بن ابراهیم بن جعفر الکاتب الشهیر بالنعمانی ... تلمیذ الکلینی؛ ... و هو و الشیخ الصفوانی ـ المعاصر له ـ قد ضبط کل واحد منهما نسخة الکافی، ولذا تری أنه قد یقع فی الکافی کثیراً: **وفی نسخة النعمانی کذا و فی نسخة الصفوانی کذا**».[۲] مجلسی همچنین در *مرآة العقول* می‌نویسد: «إنّ نسخ الکافی کانت بروایات مختلفة، کالصفوانی ... ومحمد ابن ابراهیم النعمانی وهارون بن موسی التلعکبری؛ وکان بین تلک النسخ اختلاف، فتصدّی بعض من تأخّر عنهم کالصدوق و المفید و أضرابهما ـ رحمة الله علیهم ـ فجمعوا بین النسخ واشاروا إلی الاختلاف الواقع بینهما».[۳] باید گفت که عبارت **و فی نسخة الصفوانی** در مواضع خاص و محدودی از جلد نخست *کافی* («کتاب الحجة») دیده می‌شود،[٤] اما عبارت **وفی نسخة النعمانی** و اشاره به اختلاف میان نسخه‌های مختلف در هیچ موضع از *کافی* نیست. بنابراین هیچ دلیلی برای اثبات وجود روایات مختلف از کتاب *کافی* وجود ندارد، و نوشتهٔ مجلسی را باید سهوی از قلم شریف او به شمار آورد.

دو. نام کلینی در سه باب نخست غیبت دیده نمی‌شود، با آنکه ابوابی که متناسب با

---

۱ . نک: مدخل «ابن‌ابی‌زینب» در: *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، ص ۶۶۰، نوشتهٔ حسن یوسفی اشکوری.

۲ . *بحار الانوار*، ج ۵۳، ص ۲۷۱.

۳ . به نقل از تعلیقهٔ مصحح *کافی*، در: ج ۱، ص ۲۸۳، پانوشت ۴.

٤ . نخستین موضعی که این عبارت در آن آمده، ص ۲۸۳ (از ج ۱ *کافی*) است و آخرین آن در ص ۳۲۵ (یعنی میان مورد نخست و مورد آخر ۴۲ صفحه فاصله است).

موضوعات این سه باب باشد در *کافی* هست.[۱] نخستین جایی از *غیبت* که نام کلینی آمده در باب چهارم (باب ما روی أن الائمة الإثناعشر اماماً، حدیث ۳ و ۴) است؛ اما این روایات اختلاف بسیاری با متنی که در *کافی* آمده دارند، آن‌گونه که می‌توان یقین کرد که نعمانی این روایات را از *کافی* اخذ نکرده است.[۲] در اواخر همان باب نیز روایات متعددی از کلینی نقل شده که آنها نیز اختلاف بسیاری با متن این روایات در *کافی* دارند[۳] و بنابراین نمی‌توان گفت که این روایات از *کافی* اخذ شده‌اند. نخستین مورد از *غیبت* که می‌توان اثبات کرد که متن حدیث از *کافی* اخذ شده، در باب پنجم (باب ما روی فی من شکّ فی واحد من الائمة ...، ذیل حدیث ۸) است.[۴] اما نعمانی در باب هفتم (حدیث ۵) کتاب خود روایات بسیاری را از *کافی* برگرفته، و در ابواب هشتم، نهم، دهم، دوازدهم (و همچنین باب سیزدهم، مطابق نسخهٔ مجلسی در *مرآة العقول*)، شانزدهم و بیست‌وپنجم نیز روایاتی را از *کافی* اخذ کرده است. نعمانی در سایر ابواب، حدیثی از *کافی* نقل نکرده است.

سه. نعمانی تنها از چند باب محدود از «کتاب **الحجة**» *کافی* احادیثی را در *غیبت* خود نقل کرده است. این بخش‌های منقول، از دو یا سه مقطع از «کتاب **الحجة**» اخذ شده‌اند، بدین ترتیب:

---

۱ . قس: باب ۱ از *الغیبة* با *کافی* (ج ۲، ص ۲۲۱، باب ۹۸: «باب الکتمان»)؛ نیز: باب ۳ از *الغیبة* با *کافی* (ج ۱، ص ۲۷۶ـ ۲۷۹، باب ۵۹ ـ ۶۱). روایات مشترک دیگری نیز هست که البته نعمانی آنها را از *کافی* نقل نکرده است.

۲ . *الغیبة*، ص ۶۰ (ح ۳ـ ۴)؛ قس: *کافی*، ج ۱، ص ۲۴۷ (ضمن ح ۲)، ۳۳۸ (ح ۷).

۳ . نک: *الغیبة*، ص ۹۴ (ح ۲۵)، قس: *کافی*، ج ۱، ص ۵۳۳ (ح ۱۵)؛ *الغیبة*، ص ۹۴ (ح ۲۶)، قس: *کافی*، ج ۱، ص ۵۳۴ (ح ۱۹)، با افزودگی در سند؛ *الغیبة*، ص ۹۵ (ح ۲۷)، قس: *کافی*، ج ۱، ص ۵۲۹ (ح ۴)، با چند سند که همگی با سند مذکور در *غیبت* متفاوتند. شاید نعمانی این احادیث را از کتاب دیگری از کلینی (جز *کافی*) برگرفته و یا به صورت شفاهی از او شنیده و نقل کرده است.

٤ . *الغیبة*، ص ۱۱۴ (ذیل ح ۸)، قس: *کافی*، ج ۱، ص ۳۷۲ (ح ۱). اما سند حدیثی که در *غیبت*، ص ۱۱۲ (ح ۳) آمده، در *کافی* (ج ۱، ص ۳۸۴، ح ۱۲) هم دیده می‌شود، اما متن آن با متن حدیث مذکور در *غیبت* یکی نیست. متن حدیث مذکور در *غیبت*، در جایی دیگر از *کافی* (ج ۱، ص ۳۷۳، ح ۴) و با سندی دیگر آمده است.

مقطع اول: از ابواب ۵[۱] و ۶.[۲]

مقطع دوم: از باب ۱۵ (مطابق نسخهٔ مجلسی در *مرآة العقول*).[۳]

مقطع سوم: از ابواب ۷۹،[٤] ۸۰،[٥] ۸۲،[٦] ۸۳،[۷] ۸۵،[۸] ۸۶[۹] و ۸۷.[۱۰]

حال جای این پرسش هست که چرا نعمانی از همهٔ ابواب کافی احادیثی را که متناسب با موضوع کتاب وی بوده نقل نکرده است؟ پاسخ روشن و قاطعی برای

---

۱ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۱۷۸ (ح ۲، ۳، ۴، ۵، ۸)، ۱۷۹ (ح ۱۰ـ ۱۳)، قس: *الغیبة*، ص ۱۳۸ـ ۱۳۹ (ح ۳ـ ۱۱). ترتیب احادیث در *کافی* و *غیبت* یکی است.

۲ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۱۷۹ـ۱۸۰ (ح ۱ـ۵)، ۱۷۹ (ح ۱۰ـ ۱۳)، قس: *الغیبة*، ص ۱۳۹ـ۱۴۰ (ح ۱ـ ۵). ترتیب احادیث در *کافی* و *غیبت* یکی است.

۳ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۱۹۸ (ح ۱)، ۲۰۳ (ح ۳)، قس: *الغیبة*، ص ۲۱۶ (ح ۶)، ۲۲۴ (ح ۷).

٤ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۳۳۳ (ح ۱)، قس: *الغیبة*، ص ۱۶۲ (ح ۲).

۵ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۳۳۵ـ ۳۴۳ (ح ۱ـ ۶، ۸ ـ ۱۰، ۱۲ـ ۱۷، ۱۹ـ ۳۰)، قس: *الغیبة*، ص ۱۶۹ (ذیل ح ۲)، ۱۵۴ (ح ۱۱)، ۱۵۳ (ذیل ح ۱۰)، ۱۶۴ (ذیل ح ۴)، ۱۶۷ (ذیل ح ۱۷)، ۱۸۸ (ح ۴۲ و ۴۱)، ۱۵۹ (ذیل ح ۷)، ۱۷۰ (ذیل ح ۲)، ۱۷۳ (ذیل ح ۹)، ۱۸۶ (ذیل ح ۳۸)، ۱۵۰ (ذیل ح ۶، ۷)، ۱۸۷ (ح ۳۹)، ۱۶۸ (ح ۹، ذیل ح ۷)، ۱۷۱ (ح ۴)، نیز: ص ۱۹۱ (ح ۴۶)، ۱۵۸ (ذیل ح ۳)، ۱۶۷ (ذیل ح ۷)، ۱۸۷ (ح ۴۰). حدیث مذکور در *کافی* (ج ۱، ص ۳۳۸، ح ۷) در *غیبت* (ص ۶۰، ح ۴) با اختلافی اندک در سند و تفاوت‌هایی بسیار در متن آمده است؛ بنابراین بعید است که نعمانی این حدیث را از *کافی* اخذ کرده باشد. شاید نعمانی این حدیث را به صورت شفاهی از کلینی نقل کرده و یا آنکه در نقل حدیث از *کافی* ـ به جای رجوع به نسخهٔ *کافی* ـ بر حافظهٔ خود تکیه کرده و بدین گونه این اختلاف پدید آمده است.

٦ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۳۶۸ (ح ۱)، ۳۶۹ (ح ۷)، قس: *الغیبة*، ص ۲۹۳ (ح ۱۰)، ۲۹۶ (ح ۱۵). ترتیب احادیث در *کافی* و *غیبت* یکی است.

۷ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۳۶۹ (ح ۱)، ۳۷۰ (ح ۲، ۴ ـ۶)، قس: *الغیبة*، ص ۲۰۱ (ح ۱)، ۲۰۵ (ذیل ح ۷)، ۲۰۲ (ح ۲ـ ۳)، ۲۰۹ (ذیل ح ۱۶).

۸ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۳۷۲ (ح ۱ـ ۵)، ۳۷۳ـ ۳۷۴ (ح ۶ ـ ۱۲)، قس: *الغیبة*، ص ۱۱۴ (ذیل ح ۸)، ۱۳۰ (ح ۸ـ ۹)، ۱۲۹ (ح ۵)، ۱۳۰ (ح ۱۰)، ۱۳۱ (ح ۱۲)، ۱۱۲ (ح ۳، سند این حدیث از *کافی* [با نشانی یادشده] است ولی متن آن از جای دیگری از *کافی* [ج ۱، ص ۳۷۳، ح ۴] اخذ شده است).

۹ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۳۷۴ (ح ۱)، ۳۷۵ (ح ۳)، ۳۷۶ (ح ۵)، قس: *الغیبة*، ص ۱۳۰ (ح ۷)، ۱۳۲ (ح ۱۴ و ۱۳، با اختلافی در سند بنابر ظاهر سند در *غیبت*)، ۱۳۳ (ح ۵).

۱۰ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۳۷۷ (ح ۴)، قس: *الغیبة*، ص ۱۳۵ (ذیل ح ۱۸).

این پرسش نداریم؛ اما می‌توانیم احتمالاتی چند را مطرح کنیم:

شاید نعمانی بیشتر به کتاب‌های متقدّمان ـ که احیاناً از منابع *کافی* نیز بوده‌اند ـ مراجعه می‌کرده و دراندک مواردی نیز به کتاب‌های متأخران و معاصران خود، مانند *کافی* کلینی، رجوع می‌نموده است. و شاید *کافی* (با همهٔ نفاست و جلالت شأنش) در عهد نعمانی (که کمتر از ده سال از ورود کلینی به بغداد می‌گذشت) از مصادر اصلی شیعیان امامی در بغداد به شمار نمی‌آمده؛ به ویژه آنکه روایات بسیاری نزد آنان از حافظان مشهور، مانند ابن‌عقده، محمد بن همّام و دیگر مشایخ کوفه و بغداد، موجود بوده است. احتمال دیگری را نیز می‌توان مطرح کرد که در نکتهٔ بعدی به آن اشاره خواهیم کرد.

چهار. گاه نعمانی حدیثی را از دو منبع نقل می‌کند، اما سند منبع نخست را قبل از متن حدیث می‌آورد و پس از نقل حدیث، به سند منبع دوم اشاره می‌کند و با تعبیر **مثله** را در پایان آن (به جای متن حدیث مذکور) می‌آورد. بیشتر احادیثی که به عنوان سند دوم و با تعبیر **مثله** نقل شده‌اند، از آنِ کلینی هستند؛[1] بلکه می‌توان گفت بیشتر روایات منقول از کلینی در *غیبت*، به همین شیوه نقل شده ـ اگرچه در ذیل برخی از آنها تعبیر **مثله** نیامده ـ چراکه روایات منقول از *کافی* پیش‌تر از منبعی دیگر نقل گردیده است.[2] مصادری که با این شیوه در *غیبت* از آنها نقل شده باشد بسیار نیستند و از هر کتاب یا راوی تنها یک یا دو حدیث می‌توان یافت که بدین‌گونه روایت شده باشد،[3] بر خلاف

---

۱ . نک: *الغیبة*، ص ۱۱۴ (ذیل ح ۸)، ۱۳۵ (ذیل ح ۱۸)، ۱۳۷ (ذیل ح ۲)، ۱۵۰ (ذیل ح ۶)، ۱۵۳ (ذیل ح ۱۰)، ۱۵۸ (ذیل ح ۳)، ۱۵۹ (ذیل ح ۷)، ۱۶۴ (ذیل ح ۶، دو سند)، ۱۶۸ (ذیل ح ۷)، ۱۶۹ (ذیل ح ۱۱)، ۱۷۶ (ذیل ح ۱۷)، ۱۷۷ (ذیل ح ۲۱)، ۲۰۵ (ذیل ح ۷)، ۲۰۹ (ذیل ح ۱۶).

۲ . نک: همان، ص ۱۲۹ (ح ۵)، ۱۳۹ (ح ۲)، ۱۴۰ (ح ۵)، ۱۵۰ (ح ۷)، ۱۵۶ (ح ۱۷)، ۱۶۲ (ح ۲)، ۱۷۰ (ح ۲)، ۱۷۱ (ح ۴)، ۱۷۳ (ح ۹)، ۱۷۵ (ح ۴ و ۱۶)، نیز نک: ۱۹۱ (ح ۴۶).

۳ . دو مورد از کتاب عبیدالله بن موسی (ص ۱۲۹، ذیل ح ۲؛ ص ۱۸۵، ذیل ح ۳۶)، یک مورد از کتاب حسن بن محمد بن جمهور (ص ۲۸)، یک مورد از کتاب عبدالکریم بن عمرو (ص ۱۷۲، ذیل ح ۶)، یک مورد از کتاب محمد بن علی صیرفی (ص ۳۲۲، ذیل ح ۱)، یک مورد از کتاب عبدالکریم بن عمرو (ص ۱۷۲، ذیل ح ۶)، یک مورد از ابن‌عقده (ص ۲۸۵، ذیل ح ۴)، سه سند از عبدالله بن عبدالله (ص ۴۳، ذیل ح ۳)، دومورد از اسناد مبهم (ص ۹۵، ذیل ح ۲۶؛ ص۱۸۹، ذیل ح ۴۳) و پنج مورد از طرق عامه (ص ۱۱۹، ح ۶؛ ۱۲۰، ذیل ح ۷؛ ۱۲۱، ذیل ح ۹؛ ۱۲۵، ح ۲۰؛ ۱۲۶، ذیل ح ۲۱).

کافی که بیشتر روایات آن به این شیوه نقل شده و غالباً در پایان ابواب درج گردیده است. دلیل این امر چیست؟ برای توجیه این امر دلایلی می‌توان اندیشید، که ما در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. بیشتر روایات منقول از منابع دیگر، از منابع متقدم بر *کافی* هستند، مانند کتاب‌های محمد بن سنان، عبدالله بن جبلة و محمد بن علی صیرفی، چنانکه پیش‌تر گذشت. پس طبیعی است که نعمانی نخست به این مصادر کهن‌تر مراجعه کند و سپس به *کافی* بنگرد که زمان او از منابع متأخر به شمار می‌آمده است.

۲. *کافی* در بغدادِ عهد نعمانی، از شهرتی همانند اشتهار کتب شخصیت‌هایی مانند محمد بن همّام (شیخ بغدادیان)، ابن‌عقده (حافظ شهیر و مورد اعتماد شیعه و سنی) و مانند ایشان برخوردار نبود. پس طبیعی است که نعمانی نخست به آن مصادر مراجعه کند و سپس به احادیث *کافی* توجه نماید.

۳. نعمانی به هنگام تألیف *غیبت* همگی آنچه را که مشایخش برای او روایت کرده بودند در اختیار نداشته است، چنانکه در جایی می‌گوید: « لم یحضرنی جمیع مارویته فی ذلک لبُعده عنّی و أنّ حفظی لم یشتمل علیه»،[1] و در جایی دیگر می‌نویسد: «هذا آخر ما حضرنی من الروایات فی الغیبة، وهو یسیر من کثیر مما رواه الناس وحملوه».[2] بنابراین، شاید نسخهٔ *کافی* در هنگام آغاز تألیف *غیبت* در اختیار نعمانی نبوده، و او پس از تألیفْ روایاتی را که مناسب کتابش می‌دیده از *کافی* به کتابش افزوده باشد. نیز محتمل است که پس از اتمام تألیف هم نعمانی به همهٔ اجزای *کافی* دسترسی نداشته، و به همین جهت از بخش کوتاه و محدودی از *کافی* نقل حدیث کرده باشد. ممکن است که او پس از اتمام تألیفْ نسخهٔ کامل *کافی* را در اختیار داشته، اما نیازی به مراجعه به همگی ابواب آن ندیده و غالباً به آنچه از مصادر دیگر گردآورده بود بسنده کرده باشد.

در هرحال، این سه احتمال با یکدیگر در تناقض نیستند، و ممکن است که به حسب مورد یکی از این سه احتمال مذکور رخ داده باشد. مثلاً اگر حدیث از مصادر

---

۱. *الغیبة*، ص ۲۹.

۲. همان، ص ۱۹۴.

متقدم (مانند کتاب‌های محمد بن سنان و حسن بن محبوب)[۱] نقل شده باشد، باید به احتمال نخست بیشتر توجه کرد؛ اما اگر حدیثی در کتب مشایخ نعمانی (مانند محمد بن همّام)[۲] آمده باشد، باید به احتمال دوم و سوم[۳]اندیشید.

پنج. بعضی از پژوهشگران معاصر ادعا کرده‌اند که بیشتر احادیث باب «ما جاء فی الاثنی عشر والنصّ علیهم» از «کتاب الحجة» *کافی*،[٤] بعدها ـ و پس از تألیف اصل کتاب ـ به *کافی* الحاق شده؛ و شاید کلینی خود این روایات را در سنوات بعد افزوده باشد.[٥] دلیل اصلی این ادعا این است که اکثر روایات این باب در *غیبت* نعمانی ـ که از شاگردان و یاران نزدیک کلینی بوده ـ نیامده است.[٦] دلیل الحاقی بودن بیشتر روایات این باب از *کافی* (یعنی ۱۶ حدیث از مجموع بیست حدیث)، به شکل زیر صورت‌بندی شده است:

« [۱] محمد بن ابراهیم نعمانی شاگرد و از یاران نزدیک کلینی است که شخصاً

---

۱ . روایات کلینی در ذیل مصادر متقدم به ترتیب زیر آمده است: ذیل روایت مأخوذ از محمد بن سنان، ص ۱۱۴ (ذیل ح ۸)، ۱۳۹ (ح ۲)، ۱۵۰ (ح ۵)؛ ذیل روایت مأخوذ از حسن بن محبوب، ص ۱۳۷ (ذیل ح ۲)؛ ذیل روایت مأخوذ از عبدالله بن جبلة، ص ۱۵۸ (ذیل ح ۳)؛ ذیل روایت مأخوذ از عبدالکریم بن عمرو، ص ۱۷۳ (ح ۹، با افزوده‌ای در نقل کلینی)، نیز نک: ۱۷۵ (ح ۱۶)؛ ذیل روایت مأخوذ از محمد بن علی کوفی، ص ۲۰۵ (ح ۷)، نیز نک: ۱۹۱ (ح ۴۶)؛ ذیل روایت مأخوذ از یحیی بن زکریا بن شیبان، ص ۱۲۹ (ح ۵)؛ ذیل روایت مأخوذ از علی بن حسن تیملی، ص ۱۷۰ (ح ۲)، ۱۷۱ (ح ۴)؛ ذیل روایت مأخوذ از عبدالله بن احمد بن مستورد اشجعی، ص ۱۷۷ (ذیل ح ۲۱)؛ ذیل روایت مأخوذ از جعفر بن عبدالله محمدی، ص ۲۰۹ (ذیل ح ۱۶)؛ ذیل روایت مأخوذ از عبیدالله بن موسی علوی، ص ۱۶۴ (ذیل ح ۴)؛

۲ . نک: *الغیبة*، ص۱۳۵ (ذیل ح ۱۰)، ۱۵۶ (ح ۱۷)، ۱۵۹ (ذیل ح ۷)، ۱۶۲ (ح ۲)، ۱۶۷ (ذیل ح ۶)، ۱۶۸ (ذیل ح ۷)، ۱۶۹ (ذیل ح ۱۱)، ۱۷۵ (ذیل ح ۱۴ و ۱۶)، ۱۷۶ (ذیل ح ۱۷).

۳ . روایت کلینی در ذیل روایت مأخوذ از سلامة بن محمد، ص ۱۳۵ (ذیل ح ۱۸)، ۱۵۰ (ذیل ح ۶، ۷) آمده است؛ پس می‌توان به هر دو احتمال نظر داشت، اما کمی روایات سلامة بن محمد در *غیبت* نعمانی ما را از توجیه وقوع روایات کلینی در ذیل روایات او بی‌نیاز می‌دارد.

٤ . *کافی*، ج ۱، ص ۵۲۵ـ ۵۳۵.

۵ . مکتب *در فرایند تکامل*، ص ۱۴۵ـ ۱۴۶. گویا سال‌ها پیش از برخی دوستان شنیدم که اصل این ادعا از ویلفرد مادلونگ (خاورشناس معروف) است.

٦ . دلیل دیگر نویسندهٔ کتاب مذکور این است که باب یادشده در جای مناسب خود در *کافی* قرار نگرفته است (نک: همان، ص ۱۴۵). (مترجم)

اجزاء *کافی* را استنساخ کرده (نک: مقدمهٔ حسین علی محفوظ بر *کافی*، ص ۱۹، و منابع آن) و نسخهٔ موجود *کافی* ـ بنا بر مشهور ـ جمع میان نسخهٔ او و نسخهٔ صفوانی است که موارد اختلاف دو نسخه را هم با عبارت **فی نسخة الصفوانی** و **فی نسخة النعمانی** در متن کافی مشخص کرده‌اند (نک: دیباچهٔ روضهٔ *کافی*، توضیحات هامش صفحهٔ عنوان نسخ قدیم کتاب که گراور شده است). [۲] نعمانی در فصل مربوط به عدد ائمه از کتاب غیبت خود (ص ۵۷ ـ ۱۱۱) تلاش کرده کلیهٔ روایاتی را که در این باب می‌توانسته است فراهم کند گرد آورد. پس از اتمام کتاب، او دو روایت دیگر هم در این باب یافت و آن را بر [آن] فصل افزود (ص ۹۷ـ۱۰۱)؛ چنانکه از یادداشتی که راوی اصلی کتاب، ابوالحسین محمد بن علی شجاعی (نک: نجاشی، ص ۳۸۳)، پیش از آن دو حدیث افزوده است (ص ۹۷) معلوم می‌شود. [۳] ... کتاب [*غیبت*] در حدود سال ۳۴۰، یعنی ده سال پس از وفات کلینی به سال ۳۲۹، تألیف شده است. [۴] شگفتا که نعمانی ۱۶ حدیث از مجموع بیست حدیثی را که کلینی در باب مزبور آورده است ندارد؛ هرچند برخی از همان‌ها را از مشایخ دیگر حدیث و با اسناد دیگر دارد. این به وضوح نشان می‌دهد که در نسخهٔ او از *کافی*، این ۱۶ حدیث وجود نداشته (هرچند در *کافی* موجود به اختلاف نسخه در این مورد اشاره‌ای نیست)؛ [۵] به خصوص اگر ارجحیتی را که نعمانی برای روایات کلینی قائل می‌شود در نظر بگیریم، تا آنجا که در مورد یکی از آن چهار حدیثی که از آن باب روایت کرده، چون منبع دیگری هم داشته نخست روایت کلینی را آورده و سپس به آن اسناد دیگر با عبارت کلیِ و در روایت دیگر اشاره کرده و اختلاف مختصر متن را توضیح داده است (ص ۹۴ـ ۹۵). پس چاره‌ای نیست که آن ۱۶ روایت را الحاقی بدانیم.»[۱]

از میان پنج نکته‌ای که نویسنده بدانها استناد جسته، تنها نکتهٔ [۳] پذیرفتنی است و بقیه یا مبتنی بر مصادر متأخر است و یا نتیجهٔ عدم تأمل در کتاب نعمانی. با توجه به

---

۱ . همان، ص ۱۴۶، پانوشت ۲۷۴. [نویسنده در ویراست سوم کتاب (تهران، کویر، ۱۳۸۶ ش؛ ص ۱۹۵، پانوشت ۵) این پانوشت را حذف کرده و به جای آن آورده است: «دربارهٔ کتاب شریف *کافی* که گاه نقل‌های متقدم از مؤلف آن با نسخهٔ موجود کتاب دگرگونی‌هایی دارد (برای یک نمونه مقایسه کنید *اعلام الوری* طبرسی، چاپ نجف، ص ۳۶۷ـ ۳۶۹، را با *کافی*، ج ۱، ص ۵۲۹ ـ ۵۳۰) سخن بسیار است که باید در بحثی جامع بدان پرداخته شود». (مترجم)]

آنچه پیش‌تر گفتیم، به راحتی می‌توان به ضعف این مستندات پی برد. با این همه در اینجا به اجمال به ذکر اشکالات وارد بر مقدّمات مذکور می‌پردازیم:

دربارهٔ دلیل [۱] پیش از این (در نکتهٔ یک از بخش ۳ همین مقاله) سخن گفتیم و نشان دادیم که دلیلی بر کتابت نسخهٔ *کافی* به دست نعمانی وجود ندارد و کلام متأخران در این باره سخنی بدون شاهد است. شگفت اینجاست که نویسنده سخن خود را به مقدمهٔ روضهٔ *کافی* مستند ساخته، حال آنکه در آنجا چیزی جز جدولی از شاگردان کلینی ـ که ظاهراً صدرالافاضل (م ۱۳۵۰) آن را ترسیم کرده ـ[1] دیده نمی‌شود. اعتماد به این جدول و ارجاع به آن بمانند یک منبع مورد اعتماد،[2] در مباحثی از این دست البته عجیب است.

در دلیل [۲]، نویسنده هیچ شاهدی که نشان دهد نعمانی «تلاش کرده کلیهٔ روایاتی را که در این باب می‌توانسته است فراهم کند گرد آورد»، ارائه نکرده است. اگر دلیل نویسنده این است که نعمانی بعداً «دو روایت دیگر هم در این باب یافت و آن را بر [آن] فصل افزود»، باید گفت که این امر به خودی خود بر استقصای همهٔ روایات در این موضوع دلالت نمی‌کند. شاید نعمانی در این دو روایت ویژگی‌هایی دیده (مثلاً اهمیت مضمون آنها و یا نقل آنها از طریق ابن‌عقده)، و به همین دلیل از میان احادیثی که پس از تألیف کتاب خود به آنها دست یافته تنها به استدراک همین دو حدیث دست زده است. گفتهٔ نویسنده، مخالف با نوشتهٔ نعمانی است که در مقدمهٔ کتاب می‌گوید: «وقد جمعت فی هذا الکتاب ما وفّق الله جمعه من الاحادیث التی رواها الشیوخ عن امیرالمؤمنین والائمة الصادقین ـ علیهم السلام ـ فی الغیبة و غیرها مما سبیله أن ینضاف إلی ما روی فیها بحسب ما حضر فی الوقت، إذ لم یحضرنی جمیع ما رویته فی ذلک

۱ . نک: مقدمهٔ حسین علی محفوظ بر *کافی*، ص ۱۰.

۲ . نویسنده به «توضیحات هامش صفحهٔ عنوان نسخ قدیم کتاب» ارجاع داده، اما در آنجا چنین چیزی دیده نمی‌شود و آنچه در آنجا هست همان جدولی است که در بالا به آن اشاره کردیم، و در آن پس از ذکر نام نعمانی آمده است: «وکان من الخصّیصین به؛ یکتب ایضاً کتابه الکافی، وإذ قالوا فی نسخة النعمانی من الکافی هکذا و فی نسخة الصفوانی هکذا فالمراد نسختا محمد بن ابراهیم واحمد بن عبدالله ـ اعلی الله مقامهم و رضی عنهم ـ ». پیدا نیست که نویسنده چگونه از این عبارت استنباط کرده که نسخهٔ موجود *کافی* تلفیقی از نسخهٔ همین دو تن است، با آنکه افراد دیگری نیز *کافی* را از کلینی روایت کرده‌اند!

لبُعده عنّی وأنّ حفظی لم یشتمل علیه»،[۱] و پس از اشاره بـه *کتـاب سـلیم بـن قـیس* (و توثیق آن و اشاره به اینکه از مصادر مورد اعتماد و مراجعهٔ شیعه است) می‌گوید: «وإنما أوردنا بعض ما اشتمل علیه الکتاب و غیره من وصف رسول الله ـ صـلی الله علیـه وآلـه وسلم ـ الائمة الاثنی عشر ودلالته علـیهم و تکریـره ذکـر عـدّتهم»،[۲] و در جـایی دیگـر می‌نویسد: «هذا آخر ما حضرنی من الروایات فی الغیبة، وهو یـسیر مـن کثیـر ممـا رواه الناس وحملوه».[۳] جای تعجب است که نویسنده به این عبارات که بـه روشـنی مخـالف گفتهٔ اوست توجه نکرده، و آنگاه استدراک دو روایت را مستند ادعـای خـود قـرار داده است! اینها همه صرف نظر از این احتمال است که شاید نسخهٔ کامـل *کـافی* بـه هنگـام تألیف *غیبت* در اختیار نعمانی نبوده است (نک: مورد ۳ از نکتهٔ چهـار بخـش ۳ همـین مقاله).

در باب دلیل [۴] باید گفت که هیچ شاهدی مبنی بر آنکه نعمانی احادیثی را از بـاب مذکور در *کافی* اخذ کرده در دست نیست، بلکه می‌توان گفت که نعمانی اساساً به ایـن باب از *کافی* مراجعه نکرده که عدم ذکر روایاتی از آن دلیلی بر الحاقی بودن روایـاتی از آن باب باشد. توضیح این مطلب چنین است که سه روایت از روایات چهارگانـه‌ای کـه نویسنده گمان برده نعمانی آنها را از باب مورد بحث در *کافی* اخذ کرده، بـا اختلافـاتی در متن یا در سند و یا در هر دو در *کافی* درج شده، به گونه‌ای که می‌توان یقین کرد که این روایات از *کافی* اخذ نشده‌اند. در این میان، تنها یک روایت است که متن و سند آن در *کافی* و *غیبت* تقریباً یکی است؛ اما در مورد آن نیـز دلیلـی (ماننـد: ترتیـب همـسان احادیث در دو کتاب، یا ...) در دست نداریم که بتوان ادعا کرد نعمانی این روایت را از *کافی* برگرفته است.

جز این روایت، حدیثی با این سند در *غیبت* دیـده مـی‌شـود: « أخبرنـا محمـد بـن یعقوب الکلینی عن عدّة من رجاله عن احمد بن ابی‌عبدالله محمد بن خالد البرقـی عـن الحسن بن العباس بن الحریش عن ابی‌جعفر محمد بن علی عـن آبائـه أنّ امیرالمـؤمنین

---

۱. *الغیبة*، ص ۲۹.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. همان، ص ۱۹۴ (عبارت پایانی باب ۱۰).

ـ علیه السلام ـ قال لإبن‌عباس: أنّ لیلة القدر فی کل سنة ...».[۱] همین حدیث با دو سند دیگر در *کافی* آمده است: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن ابی‌عبدالله و محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد جمیعاً عن الحسن بن العباس بن الحریش عن ابی‌جعفر الثانی: أنّ امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ قال لإبن‌عباس ...».[۲] در متن این دو حدیث اختلافاتی هست که نمی‌توان آنها را به اختلافات نسخ یا تصحیفات کاتبان نسبت داد. همچنین حدیثی در *غیبت* از طریق کلینی هست که با اختلاف در سند و اختلافی اندک در متن، در کافی نیز آمده است.[۳] حدیثی دیگر نیز در *غیبت* از طریق کلینی درج شده، که متن آن در *کافی* با سه سند که هر سه با سند *غیبت* متفاوت است آمده است.[٤] بنابراین، باید گفت که نعمانی این روایات را یا از کتاب دیگری از کلینی (جز کافی، مانند: *کتاب فی الرّد علی القرامطة*) برگرفته و یا به صورت شفاهی از او نقل کرده است؛ و یا شاید نعمانی به جای مراجعه به نسخهٔ *کافی*، به حافظهٔ خود اعتماد کرده و اختلاف متن احادیث از اینجا نشأت گرفته است.

اما دلیل [۵] از همه شگفت‌تر است، چراکه نویسنده با استناد به تنها نمونه‌ای که روایت راوی دیگری در ذیل روایت کلینی نقل گردیده، مدعی شده که نعمانی برای روایات کلینی «ارجحیت» قائل بوده است. اگر بپذیریم که نقل روایات یک فرد در ذیل روایات دیگرانْ نشانهٔ مرجوح بودن روایات وی نزد نعمانی است (گو اینکه به نظر ما چنین نیست)، این امر بیش از هر کس دامان کلینی را خواهد گرفت، زیرا بیشتر روایات او در ذیل روایات دیگران در *غیبت* درج شده و بیشتر روایاتی که در ذیل روایات دیگر آمده نیز از طریق کلینی نقل شده است (نک: نکتهٔ چهار بخش ۳ همین مقاله).

بدین ترتیب، این ادعا که بیشتر احادیث باب «ما جاء فی الإثنی عشر والنصّ علیهم» از «کتاب **الحجة**» *کافی* الحاقی است، بر هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای استوار نیست.

---

۱ . همان، ص ۶۰ (ح ۳).

۲ . *کافی*، ج ۱، ص ۵۳۲ (ح ۱).

۳ . نک: *الغیبة*، ص ۹۴ (ح ۲۶)، قس: *کافی*، ج ۱، ص ۵۳۴ (ح ۱۹).

٤ . نک: همان، ص ۹۵ (ح ۲۷)، قس: *کافی*، ج ۱، ص ۵۲۹ (ح ۴).

منابع و اختصارات

□ *الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق.

□ *الأمالی*، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، تهران، ۱۳٦۲ ش.

□ *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، بیروت، ۱٤۰٤ ق.

□ *بصائر الدرجات*، محمد بن حسن صفار قمی، به کوشش میرزا محسن کوچه‌باغی تبریزی، قم، ۱٤۰٤ ق.

□ *تهذیب الاحکام*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق.

□ *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیرنظر محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷٤ ش.

□ رجال طوسی: *الرجال*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱٤۱٥ ق.

□ *ثواب الإعمال و عقاب الإعمال*، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، قم، ۱۳٦٤ ش.

□ رجال نجاشی: *فهرست أسماء مصنّفی الشیعة* (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم،، ۱٤۰۷ ق.

□ *رسالة ابی‌غالب الزراری*، ابوغالب احمد بن محمد زراری، به کوشش سید محمدرضا حسینی، قم، ۱٤۱۱ ق.

□ *الصراط المستقیم*، علی بن یونس نباطی بیاضی، به کوشش محمدباقر بهبودی، نجف، ۱۳۸٤ ق.

□ فهرست طوسی: *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنّفین و اصحاب الاصول*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱٤۲۰ ق.

□ فقیه: *کتاب من لا یحضره الفقیه*، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱٤۰٤ ق.

□ *الغیبة*، محمد بن ابراهیم نعمانی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۷ ق.

□ *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۸۹ - ۱۳۸۸ ق.

□ *کامل الزیارات*، جعفر بن محمد بن قولویهٔ قمی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، نجف، ۱۳٥٦ ق.

□ *کمال الدین و تمام النعمة*، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ١٤٠٥ ق.

□ مکتب *در فرایند تکامل*، حسین مدرسی طباطبایی، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه، پرینستون، ۱۳۷۵ ش.

□ «نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟»، سید محمدجواد شبیری، *آینهٔ پژوهش* (سال ۸، ش٤، پیاپی ٤٦)، مهر ـ آبان ١٣٧٦ ش.

۱۳

درنگی در منابع مکتوب الایضاح

سید محمد عمادی حائری

اشاره: قاضی نعمان مغربی (م ۳٦۳)، محدث و فقیه اسماعیلی، از معاصران کلینی و صدوق است و به جهت همین قدمت، آثار حدیثی او شایان توجه جلوه می‌کند. وی کتاب مفصلی در فقه بر پایهٔ احادیث اهل بیت، با نام *الایضاح*، تألیف و تدوین نمود که متأسفانه تنها بخش اندکی از آن به دست ما رسیده است. بر خلاف کلینی و صدوق که در آثارشان تنها سلسلهٔ سند راویان حدیث را آورده‌اند و به مؤلف و نام کتاب او اشاره‌ای نکرده‌اند، قاضی نعمان در *الایضاح* از کتاب‌های پیشین و مؤلفان آنها نام می‌برد و سپس از آنها حدیث نقل می‌کند. این امر، به خوبی نقل احادیث از منابع مکتوب در آن ادوار را نشان می‌دهد. برخی از آثاری که قاضی نعمان از آنها نام برده و نقل حدیث کرده، از کتاب‌های معتبر شیعه است که اکنون موجود نیست. مقالهٔ حاضر حاصل درنگی است در مهمترین منابع مکتوب *الایضاح*.[۱]

۱. قاضی نعمان و فقه و حدیث اسماعیلیه

قاضی نعمان بن محمد بن حیون مغربی (م ۳۶۳ در مصر)، فقیه، محدث و نویسندهٔ نامدار اسماعیلی، در استحکام شالودهٔ اسماعیلیان فاطمی نقش برجسته‌ای داشته و نزد

---

۱ . این مقاله پیش از این در فصلنامهٔ *علوم حدیث* (س ۱۱، ش ۱، پیاپی ۳۹، بهار ۱۳۸۵ ش؛ ص ۱۳٦ـ ۱۴۷) به چاپ رسیده است.

آنان همواره از احترام و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. قرابت با امامان/ خلفای فاطمی، قاضی‌القضاتی دستگاه آنان، تألیف آثار بسیار[۱] و تدوین فقه اسماعیلی، همگی از دلایل ویژگیِ جایگاه اوست. قاضی نعمان در عرصهٔ فقه و حدیث اسماعیلی، بی تردید یک نقطهٔ عطف است. شاید گزاف نباشد اگر بگوییم که فقه اسماعیلیان فاطمی با قاضی نعمان آغاز شد و با همو به پایان آمد.[۲] همین سخن را در باب منابع حدیث اسماعیلی نیز می‌توان تکرار کرد.[۳]

همان‌گونه که فرهاد دفتری گفته است، «تألیفات قاضی نعمان ـ از آنجا که وی معاصر چند تن از معروف‌ترین مراجع امامی قدیم مانند کلینی و ابن‌بابویه بوده ـ به حق از زمرهٔ قدیمترین تألیفات شیعه در زمینهٔ فقه و حدیث به شمار می‌رود؛ و این ممکن است روشنگر احترامی باشد که شیعیان اثناعشری نسل‌های مختلف برای وی قائل بوده‌اند».[٤]

شاید سبب اصلی اینکه برخی از علمای امامی متأخر او را **امامی** دانسته‌اند، همین توجه به آثار وی و اهمیت آنها ـ به دلیل قدمت ـ باشد؛ گو اینکه آشنایی با آثار قاضی

---

۱. برای فهرستی از آثار قاضی نعمان، نک: *تاریخ نگارش‌های عربی*، ج ۱، ص ۸۳۸ ـ ۸۴۲؛ برای فهرستی از آثار چاپ‌شدهٔ او، نک:

Daftari, *Ismaili Literature*, pp:142.۱۴۶_

۲. اندکی پیش از ظهور فاطمیان در آفریقا و یا مقارن با آن، ابوحاتم رازی (م ۳۲۲)، داعی دانشمند اسماعیلی که به مکتب اسماعیلی غیر فاطمی تعلق داشت، کتابی با عنوان *الجامع* تألیف کرد که به گفتهٔ ابن‌ندیم (*الفهرست*، ص ۲۴۰) شامل فقه و دیگر علوم است. این کتاب که می‌باید اثری شایان توجه بوده باشد، هنوز منتشر نشده است.

۳. اساساً دید اسماعیلیه به نقد و بررسی سنتی حدیث چندان مثبت نیست و با نظرگاه سایر فرق اسلامی خوانایی ندارد. اسماعیلیان با اعتقاد به امام زندهٔ زمان از سویی و نگاه تأویل‌گرا از دیگرسو، ظاهراً نیاز چندانی به نقد حدیث ـ به ویژه از حیث سند ـ نمی‌دیدند. ناصرخسرو قبادیانی (م ۴۸۱) ـ حجت و متکلم اسماعیلی فاطمی ـ می‌گوید: بر حدّثنا مباش فتنه/ بر سخته ستان سخن به شاهین (*دیوان ناصرخسرو*، ص ۵۱)، و نیز: ای کرده تو را فتنه اهل باطل/ بر حدّثنا عن فلان و بهمان (همان، ص ۱۵۷). قاضی نعمان در میان اسماعیلیان یک استثناست که آثار فقهی و حدیثی متعددی تألیف کرد، و یک‌تنه به تدوین مبانی نقلی اسماعیلیان فاطمی پرداخت. او در این راه، وامدار منابع امامی و بعضاً زیدی است.

٤. *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ص ۲۸۶ ـ ۲۸۷ (با اندکی تصرف در ترجمهٔ فارسی کتاب).

نعمان و آگاهی از نقش تاریخی او در دستگاه اسماعیلی فاطمیان، تردیدی در نادرستی این گمان بر جای نمی‌نهد.[۱]

۲. دربارهٔ الایضاح

مهمترین اثر قاضی نعمان در حوزهٔ فقه و حدیث، *الایضاح* است. این کتاب، یک دوره فقه مأثور است که بر پایهٔ روایات معصومان ـ از امام صادق (ع) تا پیامبر اکرم (ص) ـ تدوین شده و همراه با توضیحات مؤلف در بررسی روایات و تطبیق احکام با آنهاست. شاید در میان منابع امامیه، *کتاب من لا یحضره الفقیه* صدوق قابل مقایسه‌ترین اثر با *الایضاح* باشد.

الایضاح در ۲۲۰ باب و بیش از سه‌هزار صفحه تدوین شده بود. قاضی نعمان این کتاب را به دستور عبیدالله مهدی، نخستین خلیفهٔ فاطمی (حک: ۲۹۷ـ ۳۲۲)، تألیف کرد و به احتمال قوی پس از سال ۳۱۲ آن را به پایان رساند. وی بعدها به گزینش آن دست یازید و *مختصر الایضاح* را فراهم آورد. در دورهٔ خلافت معزّ، خلیفهٔ چهارم فاطمی (خلافت ۳۴۱ـ ۳۶۵)، قاضی نعمان به تألیف و تدوین *دعائم الاسلام* بر پایهٔ *الایضاح* پرداخت. او در *دعائم* به نقل قول مختار و حکم فقهی بسنده کرد و اسناد روایات را حذف نمود. قاضی نعمان پس از آن به تلخیص *دعائم* (با عنوان *اختصار الآثار*) نیز دست زد.[۲] از میان رفتن *الایضاح* و نسخه‌های آن، می‌تواند با تدوین و رواج *دعائم الاسلام* ـ که چکیدهٔ *الایضاح* است ـ در پیوند باشد و نشانگرِ از رونق افتادن متن بلند و اجتهادی *الایضاح* با تألیف *دعائم*.

متأسفانه *الایضاح* بر جای نمانده و تنها بخش کوتاهی از آن (شامل بخشی از «کتاب الصلاة») در صورت یک نسخهٔ خطی منحصر به فرد باقی مانده است. این نسخهٔ خطی پیش‌تر در اختیار یکی از خانواده‌های اسماعیلی‌مذهب بوده، سپس به دانشگاه توبینگن آلمان انتقال یافته و بعدها دکتر سید حسین مدرسی طباطبایی تصویری از آن را به ایران (کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی ـ قم) آورده است.[۳] این تصویر مورد استفادهٔ برخی از

۱. نک: «قاضی نعمان و مذهب او»، ص ۳۰۹ ـ ۳۵۵.
۲. *الایضاح*، مقدمهٔ مصحح، ص ۳۹ـ ۴۰.
۳. همان، ص ۵۹ و پانوشت ۳ همان‌جا.

دانشمندان معاصر قرار گرفته،[۱] از جمله مدرسی طباطبایی در کتاب تازه انتشارش (*میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*) از آن بهره برده و بدان ارجاع داده است.[۲] در سال‌های اخیر، محمدکاظم رحمتی بخش برجای ماندهٔ *الایضاح* را بر اساس همین نسخه به چاپ رسانیده است.[۳] نسخهٔ متأخر *الایضاح* چندان صحیح و عاری از افتادگی‌ها و اغلاط نیست و چنین می‌نماید که همانند یک متن عادی استنساخ شده و دقتی که بایستهٔ روایت و کتابت حدیث است در آن به کار نرفته؛ افزون بر آنکه نسخهٔ اساس آن هم گویا از این کاستی‌ها برکنار نبوده است.[٤]

۳. الایضاح و کتابشناسی کهن شیعی

قاضی نعمان در *الایضاح* ـ برخلاف دیگر آثارش ـ روایات را به صورت مسند نقل کرده است. اما آنچه به این اثر در کتابشناسی کهن شیعی اهمیتی دیگرگون می‌بخشد تنها نقلِ مسندِ روایات نیست، بلکه آن است که قاضی نعمان در *الایضاح* تصریح می‌کند که احادیث را در کتاب‌های راویان اهل بیت دیده و متن روایات را از آن کتاب‌ها نقل می‌نماید.[۵] این امر، تأییدی است بر آنکه حدیث‌نامه‌های کهنْ روایات خود را از کتاب‌های پیشین برگرفته‌اند و سند نقل حدیث در آنها ـ در بیشتر موارد ـ سند نقل از منابع مکتوب است و نه نقل شفاهی. می‌دانیم که بیشتر کتاب‌های مورد اعتماد که عالمان شیعی قرون سوم و چهارم ـ مانند کلینی و صدوق ـ روایات خود را از آنها برگرفته‌اند اینک موجود نیست، ولی در روزگار آنان به صورت مستقل موجود بوده

---

۱ . نک: همان، ص ۶۰، پانوشت ۱.

۲ . برای نمونه، نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۴۷ـ ۴۴۸.

۳ . در: *میراث حدیث شیعه*، دفتر دهم، ص ۳۵ـ ۲۱۸. رحمتی بعداً این اثر را به صورت مستقل نیز منتشر کرده است (*الایضاح*، القاضی ابی‌حنیفة النعمان بن محمد المغربی التمیمی، تقدیم و اعداد: محمدکاظم رحمتی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۲۸ ق). ارجاعات ما در این مقاله، به متن منتشرشده در *میراث حدیث شیعه* است.

٤ . برای نمونه، نک: *الایضاح*، ص ۶۶، پانوشت ۲.

۵ . نک: *الایضاح*، ص ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۹، ۲۱۲. همچنین گاه می‌گوید که در کتاب‌های راویان اهل بیت مطلبی در باب موضوعی خاص ندیده است (ص ۱۸۸)، گاه نیز به اشتباه ناقلان اشاره می‌کند (ص ۸۳) و گاه با تعبیر «رُوی» به روایات ضعیف توجه می‌دهد (ص ۷۵، ۷۹).

است. در این میان، اهمیت *الایضاح* در آن است که قاضی نعمان در سراسر کتاب از منابع مکتوب خود نام می‌برد، سند روایت آنها را ذکر می‌کند و سپس به نقل حدیث می‌پردازد؛ حال آنکه معاصران امامی او مانند کلینی و صدوق، به هنگام نقل روایات تنها سند خود به مؤلف کتاب و از او به راوی اولیه را یاد کرده‌اند و به نام کتابِ منبع خود و مؤلف آن تصریح نکرده‌اند. بدین‌گونه، *الایضاح* اثری است که تردیدی در نقل از منابع حدیثی مکتوب در جوامع حدیثی بعدی باقی نمی‌گذارد. گفتنی است که ظاهراً قاضی نعمان این کتاب‌ها را به طریق **وجاده** به دست آورده و و بر اساس نسخه‌هایی از این آثار که در زمان و مکان او رایج بوده به نقل از آنها پرداخته است،[1] چراکه او اشاره‌ای به سلسلهٔ سند خود تا مؤلف کتاب نمی‌کند؛ مگر آنکه تصور کنیم که وی در پایان *الایضاح* مشیخه‌ای همانند مشیخهٔ *تهذیب الاحکام* آورده بوده که به دلیل نقص نسخه به دست ما نرسیده است.

اشارهٔ آشکار قاضی نعمان به نقل احادیث از منابع متقدم، راهی **مطمئن** برای بازیابی آن کتاب‌هاست. همین بهره را از سلسلهٔ اسناد کتاب‌های کلینی و صدوق نیز می‌توان برد؛ اما آن شیوه بیشتر با **ظن** و **گمان** همراه است، هرچند که در بسیاری موارد این گمان‌ها ـ با وجود شواهدی استوار ـ قرینِ **یقین** خواهد بود. کتاب‌هایی که قاضی نعمان به نقل از آنها پرداخته، پیش و بیش از آنکه مورد توجه یک فقیه و محدث اسماعیلی باشد که برای نخستین بار به تدوین فقه برای اسماعیلیانی که اینک صاحب حکومت شده بودند می‌پردازد، مورد توجه و بهره‌وری فقها و محدثان امامی بوده است. نوشتار پیش رو، حاصل درنگ و تأملی است در برخی از مهمترین منابع قاضی نعمان در تألیف *الایضاح*. عنوان کتاب‌ها را همان‌گونه که قاضی نعمان یاد کرده آورده‌ایم، و ترتیب کتاب‌ها نیز بر اساس تقدّم زمانی تألیف آنهاست.

یک. کتاب القضایا (عبیدالله بن ابی رافع)

عبیدالله بن ابی‌رافع، دستیار و کاتب رسمی امیرمؤمنان (ع) بود و پس از شهادت آن

---

۱ . شایان توجه است که قاضی نعمان اشاره می‌کند که دسته‌ای از «کتب منسوب به اهل بیت» را گردآوری کرده (همان، ص ۱۲۹) و بر اساس روایات مندرج در آنها کتاب خود را تألیف کرده است.

حضرت، کاتب امام حسن مجتبی (ع) باقی ماند.[۱] وی[۲] کتابی با نام *کتاب السنن و الأحکام و القضایا* داشته است.[۳] شیخ طوسی از این کتاب با عنوان *کتاب قضایا امیرالمؤمنین* یاد می‌کند؛ که ظاهراً مقصود وی باب واپسین همان *کتاب السنن* بوده[۴] که تنها این بخش از آن در اختیار او قرار داشته است. بنا به اشارهٔ نجاشی، این کتاب به صورت **مبوّب** روایت می‌شده است.[۵]

قاضی نعمان روایاتی از این کتاب با سند زیر نقل می‌کند:

علی بن حسین بن حسن > علی بن قاسم کندی > محمد بن عبدالله (کذا، صحیح: عبیدالله) بن علی بن ابی‌رافع > أبیه > جدّه > علی (ع)[۶]

البته این سلسلهٔ سند، بدین شکل، دچار اشتباه و اسقاط است که در کتاب‌های دیگر نیز سابقه دارد، و آن خلط عبیدالله بن علی بن ابی‌رافع با عمویش ـ به سبب نام مشترک ـ است.[۷]

در مواردی، قاضی نعمان به واسطهٔ **کتب** محمد بن سلام بن سیّار کوفی از *کتاب القضایا* ـ بدون تصریح به نام آن ـ نقل می‌نماید، با این سند:

محمد بن سلام > ابی جمیل > [علی بن] حسن بن حسین > علی بن قاسم کندی > عبیدالله بن علی بن ابی‌رافع > أبیه > جدّه > أبیه > جده > علی (ع)[۸]

از این سلسله سند پیداست که محمد بن سلام روایات *کتاب القضایا* را در کتاب خود نقل کرده؛ اما چرا قاضی نعمان خود از اصل *کتاب القضایا* نقل نکرده است؟ شاید در نسخه‌ای از کتاب که او در اختیار داشته، این روایات نبوده است.

---

۱ . نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۷ ـ ۴۹.

۲ . نجاشی او را با نام **علی بن ابی‌رافع** معرفی می‌کند. برای نقد نوشته نجاشی، نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۵۱ ـ ۵۳.

۳ . نجاشی این کتاب را به پدر وی (ابورافع) نسبت داده است. برای نقد نوشته نجاشی، نک: همان، ص ۴۷ و ۵۰.

٤ . *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۵۱.

۵ . *فهرست نجاشی*، ص ۶.

٦ . *الایضاح*، ص ۱۶۶، ۱۹۴. در سلسلهٔ سند ص ۱۹۴ دو افتادگی هست که می‌باید با مطابقت با سلسله سند ص ۱۶۶ تصحیح و تکمیل شود.

۷ . نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۵۲ ـ ۵۳.

۸ . *الایضاح*، ص ۱۷۰ـ ۱۷۱. اشکال پیشگفته در این سلسله سند نیز دیده می‌شود.

دو. کتاب القضایا (حارث اعور)

حارث اعور (م ۶۵ در کوفه) از اصحاب امام علی (ع) بود که به دانش بسیار در دین و فقه و علم حساب شهرت داشت. وی تا پایان عمر به عنوان یک هوادار وفادار امیرمؤمنان (ع) باقی ماند.[۱] به حارث کتابی با عنوان **کتاب/ صحیفه** نسبت داده شده است.[۲] قاضی نعمان از کتابی با نام *کتاب القضایا* روایاتی را به دو سند زیر نقل می‌کند که سلسلهٔ سند آن به حارث اعور می‌پیوندد:

محمد بن حسین بن حفص > عبّاد بن یعقوب > مخول بن ابراهیم نهدی > اسرائیل بن یونس سبیعی > ابی‌اسحق عمرو بن عبدالله سبیعی > حارث اعور > علی (ع)[۳]

ابی‌الحسین > عبّاد بن یعقوب > عمرو بن ثابت > ابی‌اسحق عمرو بن عبدالله سبیعی > حارث اعور > علی (ع)[٤]

شاید این منقولات از همان کتاب **کتاب/ صحیفه** باشد. در خور توجه است که نجاشی روایت **ابی‌اسحق از حارث** را طریقی از طُرق روایت کتاب ابن‌ابی‌رافع نیز معرفی می‌کند.[۵] مدرسی طباطبایی این را یک اشتباه می‌داند؛[۶] اما جای تأمل است که قاضی نعمان از این کتاب حارث اعور با عنوان *کتاب القضایا* (عنوان کتاب ابن‌ابی‌رافع) نام می‌برد. این امر، می‌تواند تأییدی بر نوشتهٔ نجاشی باشد.[۷] شایان یادآوری است که عبّاد بن یعقوب رواجنی (م ۲۵۰) که نام او در هر دو سلسله سند دیده می‌شود، خود

---

۱ . نک: *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۷۱ـ ۷۳.

۲ . *فهرست نجاشی*، ص ۱۳۹؛ *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۷۳.

۳ . *الایضاح*، ص ۷۶.

٤ . *الایضاح*، ص ۱۳۸.

۵ . *فهرست نجاشی*، ص ۷.

٦ . *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۵۲ (پانوشت ۹۳) و ص ۷۳ـ ۷۴.

۷ . نجاشی (*فهرست نجاشی*، ص ۷) دو طریق برای کتاب ابن‌ابی‌رافع یاد می‌کند که در هیچ کدام، راوی نخستین از ابن‌ابی‌رافع نقل نمی‌کند، بلکه مستقیماً از امام علی (ع) روایت می‌کند. اگر در صحت ضبطِ متن نجاشی تردید نکنیم، راویانِ نخستین این دو طریق می‌باید کتاب ابن‌ابی‌رافع را بر امام (ع) عرض داده باشند و امام (ع) آن را تأییدَ کرده باشد.

مؤلف کتابی با نام *کتاب القضایا* است که قاضی نعمان نیز از آن نقل می‌کند.[۱] اگر مقصود از *کتاب القضایا* در این دو سند یادشده همان کتاب عبّاد بن یعقوب باشد، بحثی که دربارهٔ کتاب حارث به عنوان یکی از منابع مکتوب *الایضاح* کرده‌ایم بی‌وجه خواهد بود.

سه. المسائل (محمد بن مسلم)

محمد بن مسلم ثقفی (م ۱۵۰)، فقیهی سرشناس و از برجسته‌ترین راویان شیعی حدیث بود. او از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) روایت می‌کند.[۲] نجاشی کتابی با نام *اربعمائة مسألة فی ابواب الحلال و الحرام* به وی نسبت داده است.[۳] قاضی نعمان از این کتاب با عنوان *المسائل* یاد کرده و روایاتی را به سند زیر از آن نقل نموده است:

حسین بن علی بن حسن > ابراهیم بن سلیمان > عمرو بن ثابت > اسماعیل > علاء بن رزین > محمد بن مسلم > محمد باقر (ع)[٤]

مدرسی طباطبایی کتاب *اربعمائة مسألة* را همان متنی دانسته که در *خصال* صدوق آمده است.[٥] در متن منقول در *خصال*، ابوبصیر و محمد بن مسلم از امام صادق (ع) و آن حضرت از پدرانش تا امیرمؤمنان روایت می‌کنند.[٦] اما این متن[٧] نمی‌تواند کتاب اربعمأئة مسألة باشد، چراکه متن مذکور به شیوهٔ **پرسش و پاسخ** ـ که شیوهٔ کتاب‌های **مسائل** بوده

---

۱ . نک: همین مقاله، ذیل **کتاب القضایا (عبّاد بن یعقوب رواجنی)**.

۲ . *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۰۹ـ ۴۱۰.

۳ . همان، ص ۴۱۰.

٤ . *الایضاح*، ص ۸۸، ۱۱۸ (دو روایت)، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۴، ۱۵۵.

٥ . *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۱۰.

٦ . *الخصال*، ۶۱۰ـ ۶۱۱.

۷ . متن منقول در *خصال*، کتاب *آداب امیرالمؤمنین* قاسم بن یحیی راشدی (از محدثان قرن دوم) است. این کتاب اینک به صورت مستقل تحقیق شده (بر پایهٔ چند نسخهٔ کهن از *خصال* و مقابله با مصادر دیگر حدیثی) و همراه با تعلیقاتی مفید با این مشخصات به چاپ رسیده است: *آداب امیرالمؤمنین* (المشهور بـ حدیث الاربعمئة) للقاسم بن یحیی الراشدی، تحقیق مهدی خدامیان آرانی، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۷ ق.

است ـ[۱] نیست، افزون بر آنکه متن مذکور به **موضوع حلال و حرام** مربوط نمی‌شود. از سوی دیگر، به دو دلیل می‌توان گفت کتابی که قاضی نعمان از آن با عنوان *المسائل* یاد کرده، همان *اربعمائة مسألة فی ابواب الحلال و الحرام* است: نخست آنکه همگی متن‌های منقول از این کتاب در *الایضاح* به شیوهٔ **پرسش و پاسخ** و در موضوع **حلال و حرام** است؛ و دیگر آنکه نجاشی **علاء بن رزین** را راوی کتاب *اربعمائة مسألة* از محمد بن مسلم معرفی می‌کند،[۲] و سند روایات منقول در *الایضاح* نیز چنین است.

چهار. المسائل (محمد بن قیس بجلی)

محمد بن قیس بجلی (م ۱۵۱) از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) روایت می‌کند.[۳] وی مؤلف کتابی با نام المسائل است.[٤] قاضی نعمان روایاتی از این کتاب به سند زیر نقل می‌کند:

احمد بن حسین > عبّاد بن یعقوب > عبید بن محمد بن قیس > ابیه > جعفر صادق (ع)[٥]

مدرسی طباطبایی به نقل از *رجال* طوسی، این کتاب را دفتری از پرسش‌های محمد بن قیس از امام باقر (ع) و پاسخ‌های آنها از سوی امام معرفی می‌کند،[٦] اما مطابق با سند *الایضاح* وی به پرسش از امام صادق (ع) می‌پردازد.

پنج. جامع الحلبی (عبیدالله بن علی حلبی)

عبیدالله بن علی بن ابی‌شعبه حلبی، از خاندان معروف شیعی آل‌ابی‌شعبه و از افراد برجستهٔ جامعهٔ شیعهٔ کوفه در میانهٔ قرن دوم هجری است. او از امام صادق (ع) روایت

---

۱. برای آگاهی از نوع نگارشی **مسائل** در ادبیات حدیثی شیعه، نک: «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، ص ۳۲ـ ۴۰.

۲. *فهرست نجاشی*، ص ۳۲۴.

۳. *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۱۰ـ ۴۱۱.

٤. همان، ص ۴۱۲.

٥. *الایضاح*، ص ۱۷۹ (دو روایت).

٦. *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۱۲.

می‌کند.[۱] عبیدالله حلبی مؤلف کتابی است که نخستین کتاب فقهی مبوّب شیعه به شمار می‌رود. چنانکه مشهور است، این کتاب بر امام صادق (ع) عرضه گردیده و امام از آن تمجید و آن را تصحیح فرموده است.[۲] از آنجا که ادبیات قدیم حدیث شیعه عنوان **جامع** معمولاً بر کتاب‌های **مبوّب** در **حلال و حرام** اطلاق می‌شده است، کتاب معروف حلبی می‌باید همین *جامع* باشد که قاضی نعمان از آن نقل می‌کند. قاضی نعمان همه‌جا از این کتاب با عنوان *جامع الحلبی* یاد می‌کند[۳] و به گونه‌ای آشکار میان این کتاب و *کتاب المسائل* که همه‌جا[۴] از آن با عبارت «کتاب الحلبی المعروف بـ کتاب المسائل» نام برده،[۵] تمایز قائل می‌شود. اگر در صحت گفتهٔ قاضی نعمان تردید نکنیم، یکی پنداشتن **جامع حلبی** و **مسائل حلبی**[۶] اشتباه خواهد بود. مدرسی طباطبایی عنوان کتاب را بر همین **جامع** اطلاق کرده است؛[۷] اما چنانکه گذشت، قاضی نعمان از *کتاب المسائل* با عنوان **کتاب الحلبی** یاد می‌کند.

جامع حلبی تا اوائل قرن پنجم موجود و به عنوان منبعی معتبر نزد شیعیان مورد استناد بوده است.[۸] قاضی نعمان روایات بسیاری را از این کتاب نقل می‌کند، بی آنکه به سند روایت آن اشاره کند. این می‌تواند بیانگر شهرت، رواج و تواتر این کتاب در روزگار او به عنوان یک اثر مستقل باشد. نقل‌های قاضی نعمان از *کتاب المسائل* حلبی نیز به همین شیوه (نقل از کتاب بدون اشاره به سند روایت کتاب) است.

---

۱ . همان، ص ۵۵۷.

۲. همان‌جا.

۳ . *الایضاح*، ص ۶۸، ۷۸ (دو روایت)، ۸۵، ۹۱، ۹۸ (سه روایت)، ۹۹، ۱۰۰ (دو روایت)، ۱۰۱ (دو روایت)، ۱۰۲، ۱۰۳ ، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹ (دو روایت)، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸ (دو روایت)، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۳ (دو روایت)، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۷ (دو روایت).

٤ . جز در یک مورد (ص ۱۲۲) که به احتمال بسیار حاصل افتادگی در نسخه است.

۵ . نک: همین مقاله، ذیل **کتاب المسائل (عبیدالله بن علی حلبی)**.

٦ . آن‌گونه که مصحح *الایضاح* (ص ۵۱) تصور کرده است.

۷ . *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۴۷.

۸ . همان‌جا.

شش. کتاب المسائل (عبیدالله بن علی حلبی)

کتابی از مؤلف پیشین، که مجموعه‌ای از پرسش‌های فقهی مؤلف از امام صادق (ع) و پاسخ‌های آن از سوی امام بوده است.[۱] قاضی نعمان از این کتاب با عنوان «کتاب الحلبی المعروف بـ کتاب المسائل» یاد می‌کند و روایات بسیاری را از آن نقل می‌نماید.[۲]

هفت. کتاب المسائل (علی بن جعفر)[۳]

علی عریضی (م ۲۱۰ یا ۲۲۰) فرزند امام جعفر صادق (ع)، مؤلف کتابی مشهور در **حلال و حرام** است.[٤] این کتاب مجموعه‌ای است از پرسش‌های وی از برادرش امام موسی کاظم (ع) و پاسخ امام بدان پرسش‌ها، و از این رو به *کتاب المسائل* شهرت دارد. این کتاب به دو گونهٔ **مبوّب** و **غیرمبوّب** روایت می‌شده است.[۵] قاضی نعمان به سند زیر از این کتاب نقل می‌کند:

حسین بن علی > أبیه > علی بن جعفر > موسی بن جعفر [ع] > جعفر صادق (ع)[۶]

چنانکه از این سلسله سند پیداست، در روایت قاضی نعمان ـ برخلاف نسخه/ روایت‌های امامیِ کتاب ـ امام موسی کاظم (ع) تنها در نقش راوی از امام صادق (ع) ظاهر می‌شود، و این نمایشگر گرایش اسماعیلیِ قاضی نعمان است.

حسین بن علی بن حسن معروف به **ابوعبدالله مصری** (م ۳۱۲)[۷] که نام او در آغاز این سلسله سند دیده می‌شود، برادر حسن بن علی بن حسن معروف به **ناصر کبیر**

---

۱ . *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۴۸.

۲ . *الایضاح*، ص ۷۲، ۷۴، ۸۵، ۸۰، ۸۴، ۸۹، ۹۱ (دو روایت)، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۲ (دو روایت)، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۶.

۳ . دربارهٔ *مسائل* علی بن جعفر و نسخه/ روایت‌های مختلف آن، نک: «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، ص ۴۰ـ ۴۶.

٤ . *فهرست نجاشی*، ص ۲۵۲.

۵ . همان‌جا.

٦ . *الایضاح*، ص ۸۰، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۷ (دو روایت)، ۲۱۲ (دو روایت).

۷ . دربارهٔ او، نک: *فهرست نجاشی*، ص ۶۶.

(م ۳۰۴)[۱] است. با توجه به اقامت‌گزینی ابوعبدالله در مصر و قرابت زمانی او با قاضی نعمان، وجود او در آغاز این سلسلهٔ سند در خور توجه است. نام وی در آغاز سندِ روایت قاضی نعمان از *کتاب المسائل* (محمد بن مسلم) نیز دیده می‌شود،[۲] و همین موجب شده که مصحح *الایضاح* به اشتباه تصور کند که قاضی نعمان به دو طریق از *مسائل* علی بن جعفر روایت می‌کند.[۳]

در *الایضاح* روایات دیگری نیز از علی بن جعفر نقل شده، ولی نه از *کتاب المسائل* او، بلکه به نقل از *کتاب النهی*. موضوع همهٔ این روایات، منهیّات پیامبر اکرم(ص) است. مؤلف *کتاب النهی* شناخته شده نیست، اما همگی نقل‌هایی که از این کتاب در *الایضاح* آمده، روایات علی بن جعفر است با این سند:

حسن بن جعفر > اسحق بن موسی > علی بن جعفر > أخیه موسی بن جعفر [ع] > أبیه[۴] جعفر بن محمد (ع) > أبیه (ع) > آبائه علیهم السلام[۵]

هشت. کتاب حمّاد بن عیسی (حمّاد بن عیسی)

حمّاد بن عیسی (م ۲۰۸ یا ۲۰۹) از راویان معروف امام صادق (ع) است. وی از امام کاظم و امام رضا (ع) نیز حدیث شنیده است.[۶] نجاشی، دست کم دو کتاب به وی نسبت می‌دهد: *کتاب الزکاة*، *کتاب الصلاة*.[۷] قاضی نعمان همه جا از کتاب او با عنوانی که در بالا آورده‌ایم یاد می‌کند.[۸] با توجه به آنکه از *الایضاح* تنها بخشی از *کتاب الصلاة* در

---

۱. دربارهٔ او، نک: همان، ص ۵۷ ـ ۵۸.

۲. نک: همین مقاله، ذیل **کتاب المسائل (محمد بن مسلم)**.

۳. نک: *الایضاح*، مقدمهٔ مصحح، ص ۵۰.

٤. تنها در یک مورد (ص ۲۰۷) به جای «ابیه»، «جدّه» آمده است.

۵. *الایضاح*، ص ۵۴، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۸۴، ۱۴۷۹، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۹، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۷.

٦. *فهرست نجاشی*، ص ۱۴۲ـ ۱۴۳.

۷. همان، ۱۴۲.

۸. *الایضاح*، ص ۶۷ (دو روایت)، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۷۷ (دو روایت)، ۷۸ (سه روایت)، ۷۹، ۸۲، ۸۶ (دو روایت)، ۸۷ (دو روایت)، ۸۸، ۹۱ (دو روایت)، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰ (دو روایت)، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۶ (دو روایت)، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶ (دو روایت)، ۱۸۳ (دو روایت)، ۱۸۵، ۱۸۶ (دو روایت)، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۳ (سه روایت)، ۲۰۵، ۲۰۶ (دو روایت)، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶.

دست ماست، همگی روایاتِ منقولِ قاضی نعمان از کتاب حمّاد، در باب صلاة است. بیشتر این روایات به نقل از حریز بن عبدالله است با سند زیر:

حمّاد بن عیسی > حریز بن عبدالله > زرارة بن اعین > محمد باقر (ع)

در یک مورد، سند روایت به امام سجاد می‌پیوندد:

حمّاد بن عیسی > حریز بن عبدالله > زرارة بن اعین > حسین بن مختار > ابی‌حمزة > علی بن الحسین (ع)[۱]

روایات اندکی نیز هست که در آنها حمّاد از راویان دیگری ـ جز حریز ـ روایت می‌کند، به سلسله سندهای زیر:

حمّاد بن عیسی > مخلّد بن حمزه > زرارة بن اعین > محمد بن مسلم > محمد باقر (ع)[۲]

حمّاد بن عیسی > محمد بن عامر > قاسم شیبانی > جعفر صادق (ع)[۳]

حمّاد بن عیسی > عمر بن یزید > جعفر صادق (ع)[٤]

حمّاد بن عیسی > ابراهیم بن عمر > جعفر صادق (ع)[٥]

نجاشی دربارهٔ *کتاب الزکاة* حمّاد می‌گوید: «أکثره عن حریز و یسیر عن الرجال».[٦] با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌آید که گفتهٔ نجاشی دربارهٔ *کتاب الصلاة* حمّاد نیز صادق باشد. حریز بن عبدالله دو کتاب با عنوان *کتاب الصلاة* داشته که حمّاد راوی آنها بوده است.[۷] بنابراین روایاتی که حمّاد در باب **صلاة** از حریز نقل می‌کند، می‌باید برگرفته از کتاب حریز باشد.

نه. کتاب القضایا (عبّاد بن یعقوب)

کتابی است از عبّاد بن یعقوب رواجنی (م ۲۵۰)، مؤلف سنی‌مذهب که نجاشی در

---

۱ . همان، ص ۲۰۳.

۲ . همان، ص ۷۷.

۳ . همان، ص ۷۸ (دو روایت).

٤ . همان، ص ۹۵.

٥ . همان، ص ۱۷۶.

٦ . *فهرست نجاشی*، ص ۱۴۲.

۷ . *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۳۰۲.

کتاب خود از او یاد نکرده و شیخ طوسی نیز در *فهرست* خود به این کتاب او اشاره‌ای ننموده است.[۱] قاضی نعمان به روایت محمد بن سلام و احمد (یا: محمد) بن حسین خثعمی از *کتاب القضایا* نقل می‌کند. برخی از روایات این کتاب می‌باید برگرفته از *کتاب القضایا* تألیف محمد بن قیس بجلی (م ۱۵۱) ـ که کتابی معروف بوده است ـ[۲] باشد. روایاتی که از کتاب بجلی برگرفته شده، به امام محمد باقر (ع) ختم می‌شود، بدین سند:

محمد بن سلام و احمد (محمد) بن حسین > عبّاد بن یعقوب > عبید بن محمد بن قیس > أبیه [محمد بن قیس] > محمد باقر (ع)[۳]

برخی دیگر از روایات از کتاب محمد بن قیس بجلی نیست، چرا که نام او در سلسلهٔ سند آنها جای ندارد. این روایات به امام جعفر صادق (ع) ختم می‌شود، بدین دو سند:

احمد بن حسین > عبّاد بن یعقوب > حارث > عمران > جعفر صادق (ع)[٤]

احمد بن حسین > عبّاد بن یعقوب > سعید بن عمیر بن مسعدة > جعفر صادق (ع)[٥]

در سلسلهٔ سند روایاتی دیگر نیز نام حارث اعور دیده می‌شود که می‌تواند برگرفته از *کتاب القضایای* حارث باشد. این روایات به امیرمؤمنان (ع) می‌پیوندد. به این روایات در ذیلِ **کتاب القضایا (حارث اعور)** اشاره کرده‌ایم.

ده. الکتب الجعفریة (محمد بن محمد بن اشعث)

ابوعلی محمد بن اشعث کوفی، از محدثان شیعی است. وی در مصر سکونت گزید[۶] و تا سال ۳۵۰ در قید حیات بود.[۷] قرابت مکانی و زمانی او با قاضی نعمان در خور

---

۱ . نک: *فهرست طوسی*، ص ۳۴۴.

۲ . *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ص ۴۱۱ـ ۴۱۲.

۳ . *الایضاح*، ص ۸۶، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۴.

٤ . همان، ص ۱۶۴.

٥ . همان، ص ۱۷۳.

٦ . *فهرست نجاشی*، ص ۳۷۹.

۷ . *الایضاح*، مقدمهٔ مصحح، ص ۴۹.

توجه است؛ به ویژه آنکه قاضی نعمان به این کتاب توجهی خاص نشان داده و روایات بسیاری از آن نقل کرده است. محمد بن محمد بن اشعث راوی کتاب **جعفریات** (تألیف موسی بن اسماعیل بن موسی) از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر (فرزند صاحب کتاب) است.[۱] از همین روست که کتاب **جعفریات** را **أشعثیات** نیز خوانده‌اند. برخی از روایات **الکتب الجعفریة** ـ که قاضی نعمان نقل کرده ـ برگرفته از **جعفریات** است، با سلسله سند زیر:

محمد بن محمد بن اشعث > موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر > أبیه > جدّه [ع] > جعفر صادق (ع)[۲]

قاضی نعمان روایات دیگری نیز از **الکتب الجعفریة** نقل می‌کند که با سلسلهٔ سند دیگر و به نقل از مشایخ دیگری است.[۳] در میان این دسته از روایات، تنها یک روایت از امام جعفر صادق (ع) است.[٤] از اینجا می‌توان دانست که **جعفریات** و **الکتب الجعفریة** دو کتاب جداگانه‌اند که ابن اشعث راوی کتاب نخستین است و مؤلف کتاب دومین، کتابی که بیشتر روایات آن برگرفته از کتاب **جعفریات** است که ابن اشعث راوی آن بوده است.

منابع و اختصارات

□ الایضاح: «الایضاح»، قاضی نعمان بن محمد بن حیون، به کوشش محمدکاظم رحمتی، *میراث حدیث شیعه* (به کوشش مهدی مهریزی ـ علی صدرایی خویی)، دفتر دهم، قم، ۱۳۸۲ ش.

---

۱. *فهرست نجاشی*، ص ۲۶ و ۴۱۰.

۲. *الایضاح*، ص ۶۸، ۶۹ (دو روایت)، ۷۱، ۷۲، ۷۶ (دو روایت)، ۸۹، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰ (دو روایت)، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۰ (دو روایت)، ۱۳۴، ۱۳۵ (دو روایت)، ۱۳۶، ۱۳۷ (دو روایت)، ۱۳۹، ۱۴۰ (سه روایت)، ۱۴۱ (دو روایت)، ۱۴۲ (سه روایت)، ۱۴۴، ۱۴۵ (دو روایت)، ۱۵۱ (دو روایت)، ۱۵۲ (سه روایت)، ۱۵۴، ۱۵۶ (دو روایت)، ۱۵۷ (چهار روایت)، ۱۵۹ (دو روایت)، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۷۱ (دو روایت)، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴ (دو روایت)، ۱۷۵، ۱۷۷ (دو روایت)، ۱۸۰ (دو روایت)، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۹ (دو روایت)، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸.

۳. همان، ص ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۵۶، ۲۰۹، ۲۱۸ (دو روایت).

٤. همان، ص ۲۰۹.

□ *تاریخ نگارش‌های عربی*، فؤاد سزگین، ترجمهٔ مؤسسه نشر فهرستگان، تهران، ۱۳۸۰ ش.
□ *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷٦ ش.
□ *الخصال*، محمد بن علی بن بابویه ـ صدوق، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ١٤٠٣ ق.
□ *دیوان ناصرخسرو*، به کوشش مجتبی مینوی ـ مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ ش.
□ *الفهرست*، محمد بن اسحاق الندیم، به کوشش محمدرضا تجدد، تهران، ۱۳۹۳ ق.
□ فهرست طوسی: *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، ١٤٢٠ ق.
□ فهرست نجاشی: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة* (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ١٤٢٤ ق.
□ «قاضی نعمان و مذهب او»، امیر جوان آراسته، *اسماعیلیه*، قم، ۱۳۸۰ ش.
□ «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، احسان سرخه‌ای، *علوم حدیث*، س ش ۳۷ـ ۳۸، پاییز ـ زمستان ١٣٨٤ ش.
□ *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، سید حسین مدرسی طباطبایی، ترجمهٔ سید علی قرائی ـ رسول جعفریان، قم، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.

□ Daftari, Farhad, *Ismaili Literature*, I. B.Tauris Publishers, London – Newyork, 2004.

۱۴

بازیابی چند متن کهن شیعی در آثار شیخ صدوق

محمدکاظم رحمتی

اشاره: در مقالهٔ حاضر، نویسنده از چهار اثر کهن شیعی (*کتاب الجبر و الإستطاعة* ابوالحسین اسدی، *تفسیر القرآن* ابوالجارود، *الأوراق* ابوبکر صولی و *مجالس الرضا مع اهل الأدیان* ابومحمد هاشمی) که صدوق روایاتی از آنها را در کتاب‌های خود نقل کرده سخن می‌گوید؛ و بر اساس سلسلهٔ اسناد مذکور در آثار صدوق، طُرُق وی به این آثار را گزارش می‌کند.[۱]

عالمان قرون سوم و چهارم به هنگام نقل از متون قرون اول و دوم، سلسلهٔ سند خود را همراه با سلسلهٔ سند مؤلف کتاب به امام(ع) یا راوی دیگر، به آن آثار متصل کرده‌اند. عدم تمایز میان سلسله سندهای نقل مکتوب و سلسله سندهای نقل شفاهی، شفاهی بودن کلیهٔ روایات و مکتوب شدن آنها در زمانی متأخرتر را به ذهن متبادر می‌کند. اما اگر با توجه به سلسله سندهای نقل مکتوب، به کتاب‌های فهارس از سویی و متون حدیثی از دیگر سو مراجعه کنیم، می‌توانیم بخش‌هایی از متون کهن مفقود را از

---

۱ . نوشتار حاضر، بخش‌های برگزیده‌ای است از مقالهٔ «بازیابی متون کهن امامی در آثار شیخ صدوق» (منتشرشده در: دوفصلنامهٔ *حدیث اندیشه*، دورهٔ جدید، س ۱، ش ۱، بهار ـ تابستان ۱۳۸۵ ش؛ ص ۵ ـ ۳۵) که با ویرایش کلی و تلخیص دیگربار در اینجا به چاپ می‌رسد.

آثار قرون چهارم و پنجم استخراج کنیم. دکتر سید حسین مدرسی طباطبایی در تألیف مهم خود با عنوان *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، از این جهت توجهی کامل به آثار قرون چهارم و پنجم کرده است.

محمد بن علی بن حسین بن بابویه (م ۳۸۱) مشهور به صدوق، عالم امامی نامدار اواخر عصر غیبت صغری و دهه‌های نخستین غیبت کبری و یکی از چهره‌های ممتاز تاریخ حدیث شیعه است. یکی از جنبه‌های با اهمیت آثار او، امکان بازیابی بخش اعظمی از متون متقدم شیعی است. صدوق در عصری می‌زیسته که متون و مجامیع کهن حدیث شیعه موجود بوده و طبعاً صدوق به عنوان یک محدث، به واسطهٔ مشایخ خود روایاتی از آن آثار را تخریج کرده و در تألیفات خود نقل نموده است. اگرچه غالباً تصور می‌شود که محدثان تنها مجموعه‌ای از احادیث را گردآوری می‌کرده‌اند، ولی دقت در تألیفات آنان نشانگر این است که نوع گزینش و چینش روایات، با رویکردهای کلامی و اعتقادی مؤلف و گردآورنده همراه بوده است. شناخت پیش‌زمینه‌های معرفتی و کلامی محدثانی مانند صدوق می‌تواند علت طرح مباحثی خاص در آثار آنان را آشکار کند.

در نوشتار حاضر، با توجه به نکته‌های پیش‌گفته از چند منبع کهن شیعی که صدوق در آثار خود از آنها نقل کرده سخن می‌گوییم.[۱]

۱. **کتاب الجبر و الإستطاعة** (ابوالحسین محمد بن جعفر اسدی)

این کتاب، نوشتهٔ عالم امامی ساکن ری، ابوالحسین محمد بن جعفر بن عون اسدی (م جمادی الأولی ۳۱۲) است. نجاشی او را فردی ثقة و صحیح‌الحدیث معرفی می‌کند، جز آنکه از افراد ضعیف نیز روایت می‌کرده است.[۲] نجاشی می‌افزاید که او قائل به **جبر** و **تشبیه** بوده است.[۳] نجاشی کتابی با عنوان مذکور در بالا به او نسبت می‌دهد، و دو طریق برای روایت کلیهٔ آثار او ذکر می‌کند:

---

۱. در نگارش این مقاله از نرم‌افزار «جامع الأحادیث» (تولید مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی) بهره برده‌ایم.

۲. *فهرست نجاشی*، ص ۳۷۳.

۳. همان‌جا.

ابوالعباس بن نوح > حسن بن حمزة > محمد بن جعفر اسدی

و

ابوالعباس بن نوح > ابوالحسن بن داوود > احمد بن حمدان قزوینی > محمد بن جعفر[۱]

شیخ طوسی نیز از محمد بن جعفر اسدی نام برده و از این کتاب او با عنوان **الرد علی اهل الإستطاعة** یاد کرده است.[۲] شیخ طوسی این کتاب را از گروهی از روات امامی ازهارون بن محمد بن تلعکبری (م ۳۸۵) از مؤلف روایت کرده است.[۳]

صدوق در *کتاب التوحید*، بیش از پنجاه روایت از *کتاب الجبر و الإستطاعة* نقل کرده است. وی روایات این کتاب را از چهار راوی کتاب او نقل می‌کند:

علی بن احمد بن محمد بن عمران دقّاق (صدوق بیشتر روایات را از طریق او ـ که ظاهراً از علمای امامی ری بوده ـ نقل کرده است)؛[۴] محمد بن احمد شیبانی (سنائی)؛[۵]

---

۱ . همان‌جا.

۲ . *فهرست طوسی*، ص ۱۵۱.

۳ . همان‌جا.

٤ . نک: *کتاب التوحید*، ص ۴۱ـ۴۴، ۴۸ـ۶۷، ۹۹ـ۱۰۰، ۱۰۷ـ۱۰۸، ۱۱۳ـ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۳۸ـ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۱ـ ۱۵۴، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۱ـ۱۷۲، ۱۷۸ـ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۲ـ۱۹۴، ۲۲۴ـ۲۲۵، ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۰۸ـ۳۰۹، ۳۱۹ـ۳۲۴، ۳۶۲، ۳۸۲، ۴۰۲ـ۴۰۳، ۴۵۷ـ۴۵۸. دقّاق روایات دیگری از اسدی را نیز برای صدوق نقل کرده است. اما موضوع برخی از این روایات مسألهٔ **جبر و استطاعت** نیست؛ و بنابراین از آثار دیگر اسدی یا آثار کهن‌تر شیعی که اسدی راوی آنها بوده نقل شده است. برای متن این روایات، نک: *عیون أخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۳، ۵۹، ۱۱۹، ۱۳۳، ۲۵۸، ۳۱۳، ج ۲، ص ۲۴، ۸۳، ۸۸، ۱۴۰، ۱۷۵، ۲۱۳، ۲۳۵، ۲۵۵، ۲۷۲؛ *فضائل الأشهر الثلاثة*، ص ۳۸؛ *کمال الدین و تمام النعمة*، ج ۱، ص ۱۳۵، ج ۲، ص ۳۵۸؛ *معانی الأخبار*، ص ۶۲، ۳۸۷.

۵ . همان، ص ۲۰، ۹۶، ۱۸۳ـ۱۸۴، ۴۰۳. برای روایات دیگر این فرد از اسدی، نک: *الأمالی*، ص ۱۵، ۲۰، ۱۵۰، ۲۴۳، ۲۷۹، ۳۰۰، ۳۳۱، ۳۶۵، ۴۱۰، ۶۵۷؛ *الخصال*، ج ۲، ص ۵۴۳؛ *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۱۳، ۳۴ (که ظاهراً در آن **محمد بن جعفراسدی** به **محمد بن احمد اسدی** تصحیف شده است)، ۶۸، ۱۳۱، ۱۷۳، ۲۰۱، ۲۳۴، ج ۲، ص ۴۰۵، ۵۱۴؛ *عیون أخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۸، ۲۸۸، ج ۲، ص ۲۴، ۸۸، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۳۲، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۷۲؛ *فضائل الأشهر الثلاثة*، ص ۱۸، ۱۲۳؛ *کمال الدین و تمام النعمة*، ج ۱، ص ۳۰۳، ۳۱۹، ۳۲۲، ج ۲، ص ۳۷۷، ۵۲۰، ۵۲۴؛ *معانی الأخبار*، ص ۱۳۱، ۱۳۹، ۲۲۳، ۳۱۶، ۳۶۸.

محمد بن موسی بن متوکل؛[۱] حسین بن ابراهیم بن احمد بن شام المکتب.[۲]

قرینه‌هایی وجود دارد که نقل صدوق از کتاب اسدی را تأیید می‌کند. نخست این عبارت صدوق است که می‌نویسد: «و قد روی لی من طریق أبی الحسین الاسدی رضی الله عنه ... ».[۳] دلیل دیگر، این عبارت صدوق است که سه طریق از چهار طریق صدوق به این کتاب در آن به صراحت مشخص شده است: «حدّثنا محمد بن احمد السنائی و الحسن بن ابراهیم بن احمد بن هشام المکتب و علی بن احمد بن محمد بن عمران ـ رضی الله عنهم ـ قالوا: حدّثنا محمد بن ابی‌عبدالله الکوفی ... ».[٤]

۲. **تفسیر القرآن** (ابوالجارود زیاد بن منذر)

نجاشی و شیخ طوسی در ضمن آثار ابوالجارود، از *تفسیر القرآن* وی یاد می‌کنند.[٥] ابوالجارود در این کتاب روایات تفسیری امام محمد باقر (ع) را گردآوری کرده بود. نجاشی سلسلهٔ سند روایت خود از این کتاب را این گونه یاد می‌کند:

جمعی از اصحاب امامیه > ابن‌عقده (احمد بن محمد بن سعید) > جعفر بن عبدالله محمدی > ابوسهل کثیر بن عیاش قطّان > ابوالجارود[٦]

سند شیخ طوسی به این کتاب از طریق احمد بن عبدون از ابوبکر [احمد بن

---

۱ . همان، ص ۱۹، ۲۵، ۲۸۰. برای روایات دیگر این فرد از اسدی، نک: *الأمالی*، ص ۴۲، ۶۶، ۲۰۰، ۴۶۳، ۴۷۳، ۴۷۴، ۶۳۱، ۶۵۵؛ *ثواب الأعمال*، ص ۶، ۱۵، ۴۹، ۵۰، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۵۸، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۸۰؛ *الخصال*، ج ۲، ص ۵۳۱؛ *عیون أخبار الرضا*، ج ۲، ص ۱۳۵؛ *کمال الدین و تمام النعمة*، ج ۱، ص ۱۳، ۲۵۷ـ۲۵۸، ۲۸۷، ۲۹۴؛ *معانی الأخبار*، ص ۳۷۰. برخی از این روایات مکرر است. جای این احتمال هم هست که اسدی تنها راوی اثری کهن‌تر باشد. روایات متعددی از اسدی در باب امامت امام رضا (ع) و رد بر واقفیه وجود دارد که این احتمال را تقویت می‌کند که او کتابی نیز در این باره داشته است.

۲ . همان، ص ۹۵، ۲۲۴، ۲۸۹. برای روایات دیگر این فرد از اسدی، نک: *الأمالی*، ص ۳۸، ۲۴۳، ۴۰۹، ۵۴۵، ۵۵۲، ۶۷۰؛ *الخصال*، ج ۲، ص ۵۴۳؛ *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۶۸، ۱۳۱، ج ۲، ص ۴۰۵؛ *عیون أخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۲۰، ج ۲، ص۲۴، ۹۸، ۲۵۵، ۲۷۲؛ *معانی الأخبار*، ص ۲۹۱، ۳۸۷.

۳ . همان، ص ۳۳۶.

٤ . همان، ص ۱۷۲.

٥ . *فهرست نجاشی*، ص ۱۷۰؛ *الفهرست*، ص ۱۳۱ـ۱۳۲.

٦ . *فهرست نجاشی*، ص ۱۷۰.

عبدالله] الدوری است و در بقیهٔ سند تا ابوالجارود با طریق نجاشی برابر است.[۱]

صدوق از تفسیر ابوالجارود با همین سلسله سند، گاه به واسطهٔ محمد بن ابراهیم بن اسحق طالقانی (زنده در ۳۳۹)[۲] و گاه به واسطهٔ علی بن حاتم نوفلی،[۳] نقل می‌کند.

۳. **الأوراق** (ابوبکر محمد بن یحیی صولی)

یکی از منابع صدوق در *عیون أخبار الرضا*، *الأوراق* ابوبکر محمد بن یحیی صولی است.[٤] صدوق در موارد متعددی از *عیون أخبار الرضا*، به یک واسطه (ابوعلی حسین بن احمد بیهقی)[٥] از صولی روایت می‌کند؛[٦] با این سلسله سند: «حدّثنا الحاکم ابوعلی حسین بن احمد البیهقی فی داره بنیشابور فی سنهٔ إثنین و خمسین و ثلثمائة، قال: أخبرنا محمد بن یحیی الصولی قرائة علیه ... ». در یکی از این روایات، صولی خبری را از جدّش دربارهٔ امام رضا (ع) نقل می‌کند.[۷] طریق صدوق در نقل از صولی، به بیهقی منحصر نمی‌شود و وی چند خبر را به واسطهٔ محمد بن ابراهیم بن اسحق طالقانی[۸] و یک خبر را به واسطهٔ احمد بن یحیی المکتب[۹] از صولی نقل کرده است. در یک خبر

---

۱. *فهرست طوسی*، ص ۱۳۱ـ۱۳۲.

۲. نک: *کتاب التوحید*، ص ۲۳۶؛ *معانی الأخبار*، ص ۴۵.

۳. نک: *الأمالی*، ص ۱۲۴، ۳۱۶.

٤. دربارهٔ صولی، نک: *سیر أعلام النبلاء*، ج ۱۵، ص ۳۰۳. یکی از منابع ذهبی در شرح حال صولی، *فهرست* ابن‌ندیم است (نک: *الفهرست*، ص ۱۶۷ـ ۱۶۸). ابن‌ندیم به وفات صولی در بصره در حدود سال ۳۳۰ اشاره می‌کند.

۵. ابوعلی حسین بن احمد بیهقی، از استادان حاکم نیشابوری (م ۴۰۵) است و حاکم شرح حال وی را در *تاریخ نیشابور* خود آورده و گزیده‌ای از آن را سمعانی در *انساب* نقل کرده است (نک: *الأنساب*، ج ۱، ص ۴۳۹).

٦. نک: *عیون أخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۴، ۱۴–۱۶، ۷۳، ۱۴۱، ج ۲، ص ۸۷–۸۸ (دو خبر)، ۸۸، ۱۲۷، ۱۲۸ (سه خبر)، ۱۲۹ـ۱۳۰ (سه خبر)، ۱۳۱، ۱۴۱ـ۱۴۲ (دو خبر)، ۱۴۴، ۱۴۵ (سه خبر)، ۱۴۶ــ۱۴۷ (سه خبر)، ۱۴۷ـ ۱۴۸، ۱۴۸ـ ۱۴۹، ۱۶۴ (دو خبر)، ۱۶۵، ۱۷۷ـ۱۷۸ (سه خبر)، ۱۷۹ (دو خبر)، ۱۸۰، ۲۲۴ (دو خبر)، ۲۳۱ـ۲۳۲ (دو خبر)، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۰ـ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۵۱ـ۲۵۴.

۷. نک: همان، ج ۲، ص ۱۷۹.

۸. نک: همان، ج ۱، ص ۶۹ ـ ۷۲، ۸۵ ـ ۸۸.

۹. نک: همان، ج ۱، ص ۲۴۸.

نیز صدوق به دو واسطه (ابونصر محمد بن حسن بن ابراهیم کوفی الکاتب ـ در ایلاق ـ از ابوالحسن محمد بن صقر غسانی)[1] از صولی نقل می‌کند.

۴. **مجالس الرضا مع أهل الأديان** (ابومحمد حسین بن محمد بن فضل‌هاشمی)

یکی از دغدغه‌های صدوق در *عیون أخبار الرضا*، اثبات برتری امام رضا (ع) در شئون مختلف است. به همین جهت او به متونی که مناظرات امام (ع) با معاصرانش را گزارش می‌کنند، توجهی خاص نشان داده است. یکی از این متون، کتابی مختصر دربارهٔ مجالس مناظرهٔ امام رضا (ع) است. نجاشی در ذیل نام حسن بن محمد بن سهل نوفلی، به کتاب مفید او در باب مناظرهٔ امام (ع) با اهل ادیان اشاره می‌کند.[2] صدوق از این اثر نوفلی با سلسلهٔ سندی که نجاشی ذکر نموده استفاده نکرده، اما مجالس مناظرهٔ امام (ع) با اهل ادیان را به روایت ابومحمد الحسین بن محمد بن فضل بن یعقوب بن سعد بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب ـ که نجاشی از او با عنوان «شیخ الهاشمیین» یاد کرده ـ[3] نقل کرده است. ابومحمد حسین بن محمدهاشمی کتابی با نام *مجالس الرضا مع أهل الأديان* داشته که صدوق آن را تماماً در *عیون أخبار الرضا*[4] و *کتاب التوحید*[5] به سند زیر نقل کرده است:

ابومحمد جعفر بن علی بن احمد قمی ایلاقی > ابومحمد حسن بن محمد بن علی بن صدقه قمی > ابوعمر محمد بن عبدالعزیز کجی > [حسن بن محمد] نوفلی.

منابع و اختصارات

□ *الأمالی*، محمد بن علی بن حسین بابویه ـ صدوق، تهران، ۱۳٦۲ ش.
□ *الأنساب*، عبدالکریم بن محمد سمعانی، به کوشش عبدالله عمر البارودی، بیروت، ۱٤۰۸ ق.
□ *التوحید*، محمد بن علی بن حسین بابویه ـ صدوق، به کوشش سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، ۱۳۹۸ ق.
□ *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، محمد بن علی بن حسین بابویه ـ صدوق، قم، ۱۳٦٤ ش.

۱. نک: همان، ج ۲، ص ۱۴۴.
۲. *فهرست نجاشی*، ص ۳۷ـ ۳۸.
۳. همان، ص ۵۶ـ ۵۷.
٤. *عیون أخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۵۴ـ ۱۹۱.
۵. *کتاب التوحید*، ص ۴۱۷ـ ۴۵۴.

□ *الخصال*، محمد بن علی بن حسین بابویه ـ صدوق، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ١٤٠٣ ق.

□ *الرجال*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش جواد قیومی، قم، ١٤١٥ ق.

□ *سیر أعلام النبلاء*، شمس الدین محمد ذهبی، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۹۸۱ م.

□ *علل الشرائع*، محمد بن علی بن حسین بابویه ـ صدوق، نجف، ١٣٨٦ ق.

□ *عیون أخبار الرضا*، محمد بن علی بن حسین بابویه ـ صدوق، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، ۱۳۷۸ ق.

□ *فضائل الأشهر الثلاثة*، محمد بن علی بن حسین بابویه - صدوق، به کوشش غلامرضا عرفانیان، نجف، ۱۳۹۷ ق.

□ *الفهرست*، محمد بن اسحق الندیم، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۹۱ ق.

□ فهرست طوسی: *الفهرست*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ١٣٥٦ ق.

□ فهرست نجاشی: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة* (رجال النجاشی)، احمد بن علی نجاشی، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ١٤٠٧ ق.

□ *کمال الدین و تمام النعمة*، محمد بن علی بن حسین بابویه ـ صدوق، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۹۵ ق.

□ *معانی الأخبار*، محمد بن علی بن حسین بابویه ـ صدوق، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ١٣٦١ ش.

۱۵

تهذیب الاحکام و نقل از منابع واسطه

سید محمدجواد شبیری

تلخیص و ترجمه: سید محمد عمادی حائری

اشاره: مقالهٔ حاضر، ترجمهٔ بخش‌هایی از مقالهٔ «مصادر الشیخ الطوسی فی کتابه التهذیب الاحکام»[1] است که به یک نکتهٔ روش‌شناختی مهم در تألیف *تهذیب الاحکام*، یعنی نقل از منابع واسطه و ارجاع به منبع اصلی، می‌پردازد؛ نکته‌ای که توجه و تفطّن به آن در بازسازی متون مفقودِ کهن اهمیتی بسیار دارد. نویسنده با شواهد و قرائن متعدد، نقل از منابع کهن‌تر به واسطهٔ منبع جدیدتر را در *تهذیب* اثبات می‌کند و با تأکید بر *کافی* کلینی و *فقیه* صدوق به عنوان منابع مهم شیخ طوسی در تألیف *تهذیب*، زوایای گوناگون نقل از منابع واسطه را به بحث می‌گذارد. نویسنده بر این نکته تأکید می‌ورزد که مطمئن‌ترین راه برای کشف منابع واسطهٔ *تهذیب*، مقایسهٔ روایات *تهذیب* با منبع واسطه و مقارنهٔ ترتیب روایات در دو کتاب است؛ و نشانه‌های دیگر (مشخصاً: احتمال کاربرد تعابیر خاص برای یک راوی در هر یک از منابع) نمی‌تواند دلیلی فراگیر و یقین‌آور در این باره باشد. مترجم به قصد روان‌تر کردن مقاله و بخشیدن نظمی منطقی‌تر بدان، افزون بر تلخیصْ تغییراتی نیز در ترتیب مقاله داده است.[2] عناوین هر بخش از مقاله نیز از سوی مترجم انتخاب شده است.

---

۱. «مصادر الشیخ الطوسی فی کتابه التهذیب الاحکام»، السید محمدجواد الشبیری، *علوم الحدیث* (س ۴، ش ۲، پیاپی ۶)، رجب ـ ذوالحجة ۱۴۲۰ ق؛ ص ۱۶۸، ۱۸۸ـ ۱۸۹، ۱۹۰ـ ۲۲۳.

۲. نویسندهٔ دانشمند، برخی یادداشت‌های اصلاحی و تکمیلی خود بر اصل عربی مقاله را برای مترجم ارسال داشته که در ترجمهٔ فارسی اعمال گردیده است. مترجم نیز برخی ارجاعات را اصلاح کرده است.

۱. روشی ناشناخته در نقل اسناد

تهذیب الاحکام شیخ‌الطائفه محمد بن حسن طوسی (رمضان ۳۸۵ ـ محرم ۴۶۰ ق) یکی از چهار کتاب اصلی حدیث شیعه و بزرگترین مجموعهٔ حدیث شیعی در ابواب فقهی است که از مجموعهٔ کتاب‌های قدما به دست ما رسیده است. شیخ طوسی در پایان *تهذیب الاحکام* ـ و همچنین *استبصار* ـ مشیخه‌ای فراهم آورده و در آن طریق خود به روایاتی را که در کتاب آورده یاد کرده است.

شیخ طوسی در آغاز مشیخهٔ *استبصار* تصریح می‌کند که روش خود در نقل اسناد روایات را پس از تألیف جزء اول و دوم (ابواب عبادات) *استبصار* تغییر داده و از جزء سوم کتاب (ابواب معاملات و دیگر ابواب) به بعد، به روش معمول در *تهذیب الاحکام* به نقل اسناد پرداخته است: «وکنت سلکت فی اوّل الکتاب ایراد الاحادیث بأسانیدها و علی ذلک اعتمدت فی الجزء الاول و الثانی، ثم اختصرت فی الجزء الثالث و عوّلت علی الإبتداء بذکر الراوی الذی أخذت الحدیث من کتابه او أصله؛ علی أنّ أورد عند الفراغ من الکتاب جملة من الأسانید یتوصل بها إلی هذه الکتب و الاصول حسب ما عملته فی کتاب تهذیب الاحکام».[1] شیخ در آغاز مشیخهٔ *تهذیب* اشاره می‌کند که [جز در ابواب جلد نخست] اسناد احادیث را از مؤلف کتابی که روایت را از کتاب او برگرفته آغاز کرده است: «واقتصرنا من ایراد الخبر علی الإبتداء بذکر المصنف الذی أخذنا الخبر من کتابه او صاحب الأصل الذی أخذنا الحدیث من أصله».[2]

عبارات شیخ طوسی در آغاز مشیخهٔ *تهذیب* و *استبصار* موجب این توهم می‌شود که همگی کسانی که نامشان در آغاز سلسلهٔ اسناد (سلسلهٔ اسنادی که به طور ناقص

---

۱. *استبصار*، ج ۴، ص ۳۰۴ـ ۳۰۵. با این همه، ذکر اسناد در جزء اول و دوم *استبصار* نیز یکسان نیست. تعداد اسانیدی که در جزء اول و دوم *استبصار* به تصریح به طور کامل ذکر شده‌اند، بدین قرار است: کتاب الطهارة (۲۱۸ سند)، کتاب الصلاة (۷۶ سند)، کتاب الزکاة (۲۰ سند) و کتاب الحج (۳ سند). از سوی دیگر در جزء سوم کتاب نیز دو سند، در آغاز کتاب الجهاد (ج ۳، ص ۲، روایت ۱) و آغاز کتاب النکاح (ج ۳، ص ۱۳۵، روایت ۴۸۵)، به طور کامل ذکر شده است.

۲. مشیخة، ص ۴. عبارات مشیخهٔ *تهذیب* در اینجا خالی از ابهام نیست، اما مراجعه به اسناد روایات *تهذیب* تردیدی باقی نمی‌گذارد که شیخ تنها در ابواب اصلی جلد اول اسناد روایات را به صورت کامل آورده و پس از آن اسناد روایات را به همان روشی که گفتیم یاد کرده و از ذکر سلسلهٔ اسناد به طور کامل خودداری ورزیده است.

نقل شده) آمده، مؤلفان کتب و اصولی هستند که شیخ روایات را بدون واسطه از کتاب‌های آنان نقل کرده است. اگر چنین می‌بود، تعیین مصادر *تهذیب* کاری آسان بود؛ اما شواهد و قرائن بسیاری هست که نشان می‌دهد چنین نیست و شیخ [گاه] روایات را به واسطهٔ جوامع متأخر (مانند *کافی*) از آن کتاب‌ها نقل می‌کند، بدون آنکه نام این منابع متأخر را ذکر کند و طریقی که در آنها برای آن کتاب متقدم آمده در سلسلهٔ اسناد بیاورد. مثلاً شیخ به *کافی* مراجعه کرده و روایتی را با سند «عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن‌محبوب» در آن دیده است؛ سپس روایت را از *کافی* نقل کرده ولی سلسلهٔ سند آن را با نام حسن بن محبوب که مؤلف کتاب بوده آغاز کرده و طریق کلینی به ابن‌محبوب را حذف نموده است. همین امر مایهٔ این تصور می‌شود که شیخ طوسی روایت را مستقیماً از کتاب حسن بن محبوب **اخذ** کرده است؛ غافل از آنکه کلینی و کتاب او (*کافی*) در این میان **واسطه**اند. قوی‌ترین شاهد برای اثبات این نکته، مقایسهٔ ترتیب احادیث *تهذیب* و الفاظ سند و متن آنها با ترتیب و الفاظ اسناد و متون احادیث *کافی* است. ما این روش را **اخذ بالتوسّط** نام نهاده‌ایم. **اخذ بالتوسّط** به این می‌ماند که ما ـ مثلاً ـ به *وسائل الشیعة* مراجعه کنیم و روایتی از *کافی* کلینی را در آن ببینیم، و سپس همان روایت را ـ با اعتماد به نقل صاحب *وسائل* و وثاقت او ـ مستقیماً به کلینی نسبت دهیم و به نام صاحب *وسائل* اشاره نکنیم. چنانکه می‌دانیم این شیوه اکنون در میان ما مرسوم است و ضرری هم ندارد. محدث نوری در *مستدرک الوسائل*، روایات بسیاری را از کتاب‌های مختلف به نقل از *بحار الانوار* درج کرده و آنها را ـ بدون اشاره به نام *بحار* ـ به مؤلفان اصلی نسبت داده است.

پیش از آنکه به شرح و اثبات **اخذ بالتوسّط** در *تهذیب* بپردازیم، شایسته است یکی از دلایل آشکار در مشیخهٔ تهذیب را که بر **نقل به واسطه** گواهی می‌دهد یاد کنیم. شیخ طوسی نام **حسن بن محبوب** را در چند مورد از مشیخهٔ *تهذیب* به عنوان مؤلف آورده است، بدین ترتیب:

[۱] ومن جملة ما ذکرته عن **الحسن بن محبوب** ما رویته بهذه الأسانید عن [محمد بن یعقوب عن][1] علی بن ابراهیم عن أبیه عن **الحسن بن محبوب**.[2]

---

۱. عبارت درون کروشه را به قصد وضوح بحث افزوده‌ایم. (مؤلف)

۲. مشیخة، ص ۵۲ ـ ۵۴.

[۲] وما ذکرته عن **الحسن بن محبوب ما أخذته من کتبه و مصنفاته**، فقد أخبرنی بها احمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر القرشی عن احمد بن الحسین ابن عبدالملک الازدی عن **الحسن بن محبوب**، وأخبرنی به أیضاً الشیخ ابوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان و الحسین بن عبیدالله و احمد بن عبدون عن ابی‌الحسن احمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن أبیه محمد بن الحسن بن الولید، وأخبرنی به أیضاً ابوالحسن بن ابی‌جید عن محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد و معاویهٔ بن حکیم و الهیثم بن ابی‌مسروق عن **الحسن بن محبوب**.[۱]

[۳] ومن جملة ما ذکرته عن الحسین بن سعید و **الحسن بن محبوب** ما رویته بهذه الإسناد عن محمد بن علی بن محبوب عن احمد بن محمد عنهما جمیعاً.[۲]

[۴] ومن جملة ما ذکرته عن **الحسن بن محبوب** ما رویته بهذه الإسناد عن احمد بن محمد عن **الحسن بن محبوب**.[۳]

چنانکه می‌بینیم، در سه مورد شیخ عبارت «ومن جملة ما ذکرته عن الحسن بن محبوب ... » را آورده و نام حسن بن محبوب در ذیل طرق دیگران درج کرده (مثلاً شیخْ طریق خود به کلینی را ذکر کرده و در ادامهٔ آن طریق کلینی به حسن بن محبوب را یاد نموده است)، ولی در یک مورد عبارت «وما ذکرته عن الحسن بن محبوب ما أخذته من کتبه و مصنفاته» را آورده است. این عبارت شاهد روشنی است بر آنکه همهٔ روایات حسن بن محبوب که در *تهذیب* نقل شده، مستقیماً از کتاب‌ها و مصنفات او اخذ نشده، بلکه بخشی از این روایات به واسطهٔ کتاب‌های دیگران نقل شده است.

۲. تفطّن یکی از بزرگان معاصر و نقد آن

از آنجا که بیشتر شروحی که بر *تهذیب الاحکام* نوشته شده، هنوز به چاپ نرسیده و همچنان به صورت نسخ خطی باقی مانده است، نمی‌دانیم که آیا از علمای گذشته کسی از این موضوع (**اخذ بالتوسّط**) آگاهی داشته است یا نه؟ اما اخیراً در حاشیهٔ رسالهٔ *قاعدة لاضرر و لا ضرار* آیت‌الله سید علی سیستانی ـ دام ظله ـ به نقل از شرح *مشیخة التهذیبین*

۱. همان، ص ۵۶ ـ ۶۲.
۲. همان، ص ۷۳.
۳. همان، ص ۷۵.

ایشان (که هنوز به چاپ نرسیده) مطلبی (در دو بخش) درج شده که حاکی از تفطّن بـه این نکته است. مطلب منقول چنین است:

«یک. چه بسا تصور می‌شود همگی کسانی که شیخ طریقی به آنها در مـشیخه آورده و سلسلهٔ سند روایاتی از کتاب با نام آنان آغاز شـده، کـسانی‌انـد کـه شـیخ روایـات را مستقیماً از کتاب‌های آنان برگرفته است. این پنداری نادرست است، و شـاید منـشاء آن عبارات شیخ در مقدمهٔ مشیخه باشد. اما تأملی محققانه آشکار می‌سازد که رجال مشیخه سه دسته‌اند:

اول: آنان که شیخ همگی روایاتی که با نام آنان آغاز شده را مـستقیماً از کتـاب‌هـای آنان برگرفته است. بیشتر رجال مشیخه از این دسته‌اند، مانند: محمد بـن حـسن صـفار، محمد بن حسن بن ولید، علی بن حسن بن فضّال و مانند آنان.

دوم: آنان که شیخ همگی روایاتی که با نام آنان آغاز شده را با واسطه از کتـاب‌هـای آنان نقل کرده است. این دسته شامل برخی از مشایخ کلینی و مـشایخِ مـشایخ او، ماننـد حسین بن محمد اشعری و سهل بن زیاد، است. شیخ روایات اینان را بـه واسـطهٔ کـافی نقل می‌کند.

سوم: آنان که شیخ برخی از روایاتی که با نام آنان آغاز شده را مستقیماً از کتاب‌های آنان برگرفته، و بعضی دیگر را با واسطه از کتاب‌هایشان نقل کرده است. از جملـهٔ ایـن افراد حسن بن محبوب، حسین بن سعید، احمد بن محمد بن عیسی، فضل بن شاذان و احمد بن محمد بن خالد برقی هستند؛ که شیخ در مشیخه گاه به صـورت مـستقل و بـا عبارت **وما ذکرته عن فلان** از آنان یاد کرده، و گـاه بـه صـورت تَبَعـی در ذیـل اسـانید دیگران و با عبارت **ومن جملة ما ذکرته عن فلان**. برای نمونه، شیخ از برقـی دو بـار یـاد می‌کند: یک بار پس از ذکر طرق خود به کلینی و با عبارت **ومن جملـة مـا ذکرتـه عـن احمد بن محمد بن خالد ما رویته بهذه الأسانید عن محمد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد** ... ، و بار دیگر به صورت مستقل با این عبارت که **وأما مـا ذکرته عن احمد بن ابی‌عبدالله البرقی فقد أخبرنی** ... . این تفاوت نشان می‌دهد کـه شـیخ روایات با سند اول را به واسطهٔ *کافی* از کتاب برقی نقل کرده و روایاتِ بـا سـند دوم را مستقیماً از کتاب برقی گرفته است.

دو. آیا راهی هست که در روایاتِ رجال بخش سوم بتوان روایاتی را که مـستقیماً از

کتب آنان برگرفته شده از روایاتی که به واسطهٔ منبعی دیگر از کتب آنان نقل شده تمیز داد؟ باید گفت که این امر دربارهٔ برخی از آنان ممکن است؛ و از جملهٔ آنها برقی است: هنگامی که روایتی با عنوان **احمد بن محمد بن خالد** آغاز می‌شود، آن روایت مأخوذ از *کافی* است؛ و هنگامی که روایتی با عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله** آغاز می‌شود، آن روایت مستقیماً از کتب برقی اخذ شده است. افزون بر این، تفاوت تعابیر شیخ در مشیخه ـ که پیش‌تر یادآور شدیم ـ نیز تفاوت میان دو نوع روایات را آشکار می‌سازد. شواهدی نیز بر این گفته می‌توان یافت؛ برای نمونه، همگی روایاتی که با عنوانِ آغازین **احمد بن محمد بن خالد** در *تهذیب* و *استبصار* نقل شده در *کافی* موجود است، اما روایاتی که با عنوانِ آغازین **احمد بن ابی‌عبدالله** در *تهذیب* و *استبصار* نقل شده در *کافی* گاه هست و گاه نیست».[1]

مطلبی که نقل کردیم، در اساس سخنی متین است که جای مناقشه ندارد، اما در بعضی بخش‌های آن جای برخی نکته‌ها و نقدها هست که سزاوار است بدان اشاره شود. نگارنده دربارهٔ بخش نخست مطلب ایشان ملاحظاتی دارد که به مجالی دیگر وامی‌گذارد؛ و در اینجا تنها به بخش دوم سخن ایشان می‌پردازد.

نخست باید گفت که تمسک به ظاهر عبارات شیخ در مشیخه برای اثبات مطالب مطرح شده، به دلایلی چند نمی‌تواند درست باشد:

یک. اگر بر عین الفاظ مشیخه تکیه کنیم، آنگاه باید بگوییم که نقل مستقیم از کتاب برقی باید تنها با عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله البرقی** (یعنی با قید **البرقی**) صورت گرفته باشد؛ حال آنکه این عنوان تنها دو بار در *تهذیب*[2] و یک بار در *استبصار*[3] آمده است، و بعید است که نقل مستقیم از کتاب برقی منحصر به این موارد معدود باشد.

دو. با چشم‌پوشی از دلیل پیشین و پذیرش اینکه هرجا عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله**

---

۱. *قاعدة لاضرر ولاضرار* (محاضرات السید السیستانی)، ص ۱۴، پانوشت ۱. [برای تفطّن آیت‌الله سیستانی به **نقل به واسطه** در *تهذیب*، نیز نک: همان، ص ۱۳، ۲۶. (مترجم)].

۲. *تهذیب*، ج ۱، ص ۳۷۳ (روایت ۱۱۴۴)، ج ۶، ص ۳۱۹ (روایت ۸۷۸). آنچه در ج ۱، ص ۴۵۹ (ذیل روایت ۱۴۹۷) آمده از موضوع بحث ما بیرون است، زیرا تنها دربردارندهٔ سخنی از برقی در تفسیر روایت است.

۳. *استبصار*، ج ۳، ص ۴ (روایت ۵).

البرقی آمده (صرف نظر از اینکه لفظ **البرقی** هم آمده یا نه) مستقیماً از کتاب برقی نقل شده، جای این پرسش هست که مراد شیخ از عبارت «وأما ما ذکرته عن أحمد بن أبی‌عبدالله البرقی» چیست؟ آیا مقصود **صاحب کتاب *محاسن*** است، یا آنکه مراد **احمد بن ابی‌عبدالله البرقی** به عین الفاظ است؟ ظاهر عبارت مؤید احتمال نخست است، و اگر چنین باشد نمی‌تواند مدعای مورد بحث را اثبات کند. اما اگر احتمال دوم را بپذیریم، عبارت شیخ در مشیخه که می‌گوید: «و من جملة ما ذکرته عن احمد بن محمد بن خالد ما رویته بهذه الأسانید عن محمد بن یعقوب ... »، به صراحت آن را رد می‌کند؛ چراکه مفهوم این عبارت آن است که **بعضی** از آنچه شیخ با عنوان **احمد بن محمد بن خالد** ذکر می‌کند از طریق محمد بن یعقوب است نه **همهٔ** آن.

سه. اگر عبارت مشیخه را این گونه تفسیر کنیم که شیخ بر عین الفاظِ عنوان ـ صرف نظر از مُعنوَن ـ تأکید داشته، آنگاه باید بپذیریم که عبارت مشیخه روایاتی را که با عناوینی غیر از **احمد بن محمد بن خالد** و **احمد بن ابی‌عبدالله (البرقی)** آغاز شده دربرنمی‌گیرد (مانند روایاتی که در *تهذیب* با عنوان **احمد بن محمد البرقی** نقل شده است)،[1] و این امر بعید به نظر می‌رسد.

چهار. مشیخهٔ *تهذیب* شامل مجموعه‌ای از طرق به مصنفات و اصول است و شیخ برای مجموعهٔ کامل این طرق، در پایان مشیخه به کتاب *فهرست* خود ارجاع داده است.[2] پیداست که *فهرست* متضمّن طرق به خود رجال (مؤلفان) است نه به عناوین آنها. شیخ در *فهرست* از برقی با این عنوان یاد می‌کند: « احمد بن محمد بن خالد بن عبدالرحمن بن محمد بن علی البرقی ابوجعفر»، سپس مختصری از احوالات او و فهرست کتب محاسن را یاد می‌کند و در ادامه می‌نویسد: « أخبرنی بهذه الکتب کلّها و بجمیع رواياته عدّة من أصحابنا ... قال حدّثنا احمد بن ابی‌عبدالله؛ و أخبرنا هؤلاء ... قال حدّثنا احمد بن عبدالله ابن بنت البرقی قال حدّثنا جدّی احمد بن محمد»، و سپس دو سند دیگر را که به جمیع کتب و روایات «احمد بن ابی‌عبدالله» منتهی می‌شود یاد

---

۱. *تهذیب*، ج ۲، ص ۳۴۵ (روایت ۱۴۳۲)، ص ۳۶۴ (روایت ۱۵۱۰)، ج ۵، ص ۴۷۳ (روایت ۱۶۶۳)، ج ۶، ص ۱۹۵ (روایت ۴۲۸).

۲. *مشیخة*، ص ۸۸ .

می‌کند.[1] پیداست که با وجود اختلاف عناوین، همگی این طرق به روایات و کتب برقی بازمی‌گردند.

حال یک نکته باقی می‌ماند و آن این است که اختلاف عناوین یک مؤلف در مشیخه، امری تفنّنی است یا وجهی منطقی دارد؟ در پاسخ باید گفت که البته بدون وجه نیست، اما نمی‌توان از آن یک نتیجهٔ کلی را استنتاج کرد. ظاهراً اختلاف عناوین از اینجا نشأت می‌گیرد که عنوان رایج **برقی** نزد شیخ طوسی **احمد بن ابی‌عبدالله** است و شیخ هرگاه مستقلاً طریق برقی را یاد می‌کند به طور طبیعی از او با این عنوان نام می‌برد، اما هرگاه از برقی در ذیل طریق کلینی یاد می‌کند با عنوان **احمد بن محمد بن خالد** از او نام می‌برد. این نکته را از تکرار عنوان **احمد بن محمد بن خالد** برای **برقی** در *کافی* می‌توان دریافت. پس این اختلاف تعابیر، به طور قهری و بدون توجه شیخ رخ داده است. دلیل اینکه همهٔ روایاتی که با عنوان **احمد بن محمد بن خالد** در *تهذیب* نقل شده در *کافی* موجود است، اما روایاتی که با عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله** نقل شده گاه در *کافی* هست و گاه نیست، همین است. بدین ترتیب، اگر روایاتی با عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله** در *تهذیب* نقل شده باشد که در *کافی* نیز موجود باشد، این ادعا که هرآنچه در *تهذیب* با عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله** نقل شده مستقیماً مأخوذ از کتب برقی است رد خواهد شد. آری، این قضیه را می‌توان پذیرفت که غالباً شیخ از برقی به **احمد بن ابی‌عبدالله** تعبیر می‌کند و هرگاه از برقی به گونه‌ای دیگر یاد کند این امر به عاملی خارجی برمی‌گردد؛ و ممکن است که این عامل خارجی نقل شیخ از *کافی* باشد که در آن از برقی با تعبیر **احمد بن محمد بن خالد** یاد شده است. اما از سوی دیگر ممکن است که شیخ نخست حدیثی را در *کافی* با عنوان **احمد بن محمد بن خالد** دیده و آن را اخذ کرده باشد، و سپس به اصل کتاب برقی مراجعه کرده و بنا بر انس ذهنی با همان عنوان از او یاد کرده باشد. در هر حال، قضیهٔ غالبیه تنها مفید **ظن** است و **یقین‌آور** نیست. بدین ترتیب، تنها به **ظن** می‌توان گفت که روایاتی که با عنوان **احمد بن محمد بن خالد** آغاز شده مأخوذ از *کافی* است، نه به **قطع** و **یقین**.

همهٔ اینها تأییدی بر این نکته است که قبلاً یادآور شدیم؛ یعنی روش اساسی برای

---

۱. *الفهرست*، ص ۵۱ ـ ۵۴.

اثبات نقل از *کافی* یا عدم آن، مقارنه و مقایسهٔ احادیث *کافی* با روایات *تهذیب* (در ترتیب احادیث و الفاظ سند و متن آنها) است. مقارنه و مقایسهٔ روایات *تهذیب* با احادیث *کافی* ثابت می‌کند که بیشتر روایاتی که با عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله** در *تهذیب* نقل شده نیز مأخوذ از *کافی* است. نگارنده برای بررسی این موضوع، به همگی روایاتی که سند آنها در *تهذیب* با نام **احمد بن ابی‌عبدالله** آغاز شده مراجعه کرد و دریافت که بنا بر قرائن و شواهد، بیشتر این روایات از *کافی* اخذ شده است. در اینجا اشاره‌وار این موارد را یاد می‌کنیم، و برای اثبات این گفته خوانندگان را به شواهدی که در بخش بعدی این مقاله (ذکر شواهدی بر **اخذ بالتوسّط** در *تهذیب* و بررسی آن) آورده‌ایم، ارجاع می‌دهیم.

مواردی که سند روایت در تهذیب با **احمد بن ابی‌عبدالله** آغاز شده و روایت مأخوذ از *کافی* است، عبارتند از:

- ج ۶: ص ۱۶۵، روایت ۳۱۰.[۱]
- ج ۶: ص ۱۷۷، روایت ۳۵۷.[۲]

---

۱. این روایت در باب «ارتباط الخیل وآلات الرکوب» (باب ۷۷) آمده است. این باب به طور کامل مأخوذ از چهار باب («ارتباط الدابة و المرکوب»، «نوادر فی الدواب»، «آلات الدواب»، «إتخاذ الإبل») از «کتاب الدواجن» *کافی* است. پوشیده نیست که تفاوت اندک در ترتیب روایات ضرری به مدّعای ما در اخذ از *کافی* نمی‌زند. به نام کلینی در روایات ۳۰۳ و ۳۱۴ تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۳، روایت ۳۰۰ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۵، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۴، روایت ۳۰۱ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۶، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۴، روایت ۳۰۲ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۷، روایت ۹)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۴، روایت ۳۰۳ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۷، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۴، روایت ۳۰۴ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۸، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۴، روایت ۳۰۵ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۸، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۴، روایت ۳۰۶ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۹، روایت ۱۲)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۵، روایت ۳۰۷ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۹، روایت ۱۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۵، روایت ۳۰۸ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۳۹، روایت ۱۴)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۵، روایت ۳۰۹ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۴۰، روایت ۱۷)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۵، روایت ۳۱۰ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۴۱، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۶، روایت ۳۱۱ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۴۱، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۶، روایت ۳۱۲ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۴۱، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۶، روایت ۳۱۳ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۴۱، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۶۶، روایت ۳۱۴ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۵۴۲، روایت ۶).

۲. نک: پس از این، بخش ۳، مثال دوم، مورد [۶].

- ج ۶: ص ۱۸۴، روایت ۳۸۲؛ ص ۱۸۶، روایت ۳۸۸.[۱]
- ج ۶: ص ۲۲۷، روایت ۵۴۶.[۲]
- ج ۶: ص ۲۷۵، روایت ۷۵۳؛ ص ۲۷۶، روایت ۷۵۶.[۳]

---

۱. از روایت ۳۷۶ (آغاز باب «الدیون و أحکامها»، باب ۸۱) تا روایت ۳۹۰ مأخوذ از *کافی* است. به نام کلینی در روایات ۳۸۰، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۹ و ۳۹۰ تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۳، روایت ۳۷۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۵، روایت ۱۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۳، روایت ۳۷۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۲، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۳، روایت ۳۷۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۳، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۴، روایت ۳۷۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۴، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۴، روایت ۳۸۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۴، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۴، روایت ۳۸۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۳، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۴، روایت ۳۸۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۴، روایت ۹)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۵، روایت ۳۸۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۵، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۵، روایت ۳۸۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۵، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۵، روایت ۳۸۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۳، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۶، روایت ۳۸۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۴، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۶، روایت ۳۸۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۶، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۶، روایت ۳۸۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۶، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۷، روایت ۳۸۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۶، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۱۸۷، روایت ۳۹۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۹۸، روایت ۷).

۲. این روایت از باب «آداب الحکام» است و اوایل باب مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۲۵، روایت ۵۴۱ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۱۲، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۲۶، روایت ۵۴۲ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۱۳، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۲۶، روایت ۵۴۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۱۳، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۲۶، روایت ۵۴۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۱۳، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۲۷، روایت ۵۴۵ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۱۴، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۲۷، روایت ۵۴۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۱۳، روایت ۵)؛ و پس از آن روایتی است که سند آن با **علی بن ابراهیم** آغاز می‌شود و در *کافی* نیست.

۳. از روایت ۷۵۳ تا روایت ۷۶۴ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۵، روایت ۷۵۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۷۹، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۶، روایت ۷۵۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۸۰، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۶، روایت ۷۵۵ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۸۰، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۶، روایت ۷۵۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۸۰، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۶، روایت ۷۵۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۸۱، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۶، روایت ۷۵۸ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰۲، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۷، روایت ۷۵۹ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰۳، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۷، روایت ۷۶۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰۴، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۸، روایت ۷۶۱ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰۴، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۸، روایت ۷۶۲ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰۴، روایت ۹)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۸، روایت ۷۶۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰۴، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۲۷۸، روایت ۷۶۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰۵، روایت ۱۱).

ـ ج ۶: ص ۳۲۱، روایت ۸۸۱؛ ص ۳۲۳، روایت ۸۸۵؛ ص ۳۲۴، روایت ۸۸۹؛ ص ۳۲۶، روایت ۸۹۶؛ ص ۳۲۷، روایت ۸۹۹ و ۹۰۱؛ ص ۳۲۸، روایت ۹۰۴.[۱]

ـ ج ۶: ص ۳۶۳، روایت ۱۰۴۲.[۲]

ـ ج ۶: ص ۳۶۴، روایت ۱۰۴۶.

ـ ج ۶: ص ۳۶۷، روایت ۱۰۶۰.[۳]

ـ ج ۶: ص ۳۷۰، روایت ۱۰۷۱.[٤]

---

۱ . این روایات از باب «المکاسب» (باب ۹۳) است و ۲۵ روایت نخست این باب مأخوذ از *کافی* است. به نام کلینی در روایات ۸۸۳، ۸۹۲ تا ۸۹۵، ۸۹۸ و ۹۰۳ تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۱، روایت ۸۸۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۸۰، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۱، روایت ۸۸۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۸۱، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۲، روایت ۸۸۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۸۱، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۲، روایت ۸۸۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۸۱، روایت ۹)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۲، روایت ۸۸۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۸۲، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۳، روایت ۸۸۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۸۴، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۳، روایت ۸۸۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۹، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۳، روایت ۸۸۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۷، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۳، روایت ۸۸۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۸، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۴، روایت ۸۸۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۸، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۴، روایت ۸۹۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۸، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۴، روایت ۸۹۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۸، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۴، روایت ۸۹۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۸، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۴، روایت ۸۹۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۴، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۵، روایت ۸۹۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۳، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۵، روایت ۸۹۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۴، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۶، روایت ۸۹۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۴، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۶، روایت ۸۹۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۵، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۶، روایت ۸۹۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۶، روایت ۱۲)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۷، روایت ۸۹۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۰، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۷، روایت ۹۰۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۱، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۷، روایت ۹۰۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۱، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۷، روایت ۹۰۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۲، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۷، روایت ۹۰۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۲، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۶، ص ۳۲۸، روایت ۹۰۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۷۲، روایت ۱۱).

۲. ظاهراً این روایت و روایت بعدی از *کافی* (ج ۵، ص ۱۲۱، روایت ۱ و ۲، «باب کسب المعلّم») اخذ شده است.

۳. نک: پس از این، بخش ۳، مثال سوم، مورد [۴].

٤. نک: پس از این، بخش ۳، مثال سوم، مورد [۱۵].

ـ ج ۷: ص ۳، روایت ۶.[۱]
ـ ج ۷: ص ۱۱، روایت ۴۰.[۲]

۱. از آغاز «کتاب التجارات»، باب ۱، تا روایت ۹ مأخوذ از *کافی* است. در روایت ۱ به نام کلینی تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۷، ص ۲، روایت ۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۸، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲، روایت ۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۸، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲، روایت ۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۸، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۳، روایت ۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۹، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۳، روایت ۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۸، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۳، روایت ۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۹، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۳، روایت ۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۹، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۳، روایت ۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۹، روایت ۱۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۴، روایت ۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۰، روایت ۱۳)، این سند با **احمد بن محمد بن عیسی** آغاز می‌شود و همچنین است روایت بعدی، و روایات پس از آن با ضمیر به او اسناد داده شده است. اشاره به اسم ظاهر در روایت ۱۰ (بر خلاف روایت ۱۱ به بعد) نشان‌دهندهٔ تعدّد مصادر در روایت ۹ و ۱۰ است.

۲. از روایت ۱۴ تا روایت ۶۰ مأخوذ از *کافی* است. در روایات ۲۳ تا ۲۵ و ۵۸ به نام کلینی تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۷، ص ۵، روایت ۱۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۴، روایت ۲۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۵، روایت ۱۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۱، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۶، روایت ۱۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۰، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۶، روایت ۱۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۱، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۶، روایت ۱۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۰، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۶، روایت ۱۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۱، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷، روایت ۲۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۲، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷، روایت ۲۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۲، روایت ۹)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷، روایت ۲۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۲، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷، روایت ۲۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۲، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷، روایت ۲۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۳، روایت ۱۵، سند *کافی* با ضمیری آغاز می‌شود که به **احمد** برمی‌گردد و مقصود از آن **احمد بن محمد بن خالد** است نه **احمد بن محمد بن عیسی**)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷، روایت ۲۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۴، روایت ۲۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷، روایت ۲۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۳، روایت ۱۹)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۸، روایت ۲۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۲، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۸، روایت ۲۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۳، روایت ۱۶، در سند *تهذیب* تصحیفی رخ داده که با مراجعه به *کافی* می‌توان به آن پی برد)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۸، روایت ۲۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۲، روایت ۱۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۸، روایت ۲۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۲، روایت ۱۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۸، روایت ۲۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۳، روایت ۱۷، سند *تهذیب* دچار تصحیفی است که با مراجعه به *کافی* آشکار می‌شود)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۹، روایت ۳۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۴، روایت ۲۰)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۹، روایت ۳۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۵، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۹، روایت ۳۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۶، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۹، روایت ۳۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ◄

- ج ۷: ص ۱۷، روایت ۷۱.[1]
- ج ۷: ص ۷۸، روایت ۳۳۲ و ۳۳۳.[2]

◄ ص ۱۵۶، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۹، روایت ۳۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۷، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۰، روایت ۳۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۹، روایت ۹)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۰، روایت ۳۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۹، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۰، روایت ۳۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۹، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۰، روایت ۳۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۸، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۰، روایت ۳۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۸، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۱، روایت ۴۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۸، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۱، روایت ۴۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۷، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۱، روایت ۴۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۸، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۱، روایت ۴۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۰، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۱، روایت ۴۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۹، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۱، روایت ۴۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۹، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۱، روایت ۴۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۹، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۲، روایت ۴۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۵۹، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۲، روایت ۴۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۰، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۲، روایت ۴۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۰، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۲، روایت ۵۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۰، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۲، روایت ۵۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۰، روایت ۴، این سند و سند پیشین در *تهذیب* اختصاری دارد که نیازمند تأمل است)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۲، روایت ۵۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۰، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۳، روایت ۵۳ (در متن چاپی *تهذیب* زائد است)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۳، روایت ۵۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۰، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۳، روایت ۵۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۱، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۳، روایت ۵۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۲، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۳، روایت ۵۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۲، روایت ۴، ارسال این سند در *تهذیب* از مرفوع بودن آن در *کافی* ناشی می‌شود)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۳، روایت ۵۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۱، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۴، روایت ۵۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۸، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۴، روایت ۶۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۸، روایت ۳).

۱. از روایت ۷۱ تا روایت ۷۷ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷، روایت ۷۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۶، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷، روایت ۷۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۶، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷، روایت ۷۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۵، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷، روایت ۷۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۶، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷، روایت ۷۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۷، روایت ۳، در *تهذیب* تصحیفی هست که با مراجعه به *کافی* شناخته می‌شود)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۸، روایت ۷۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۷، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۸، روایت ۷۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۴۷، روایت ۲).

۲. از روایت ۳۳۲ تا روایت ۳۴۰ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۸، روایت ۳۳۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۲۶، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۸، روایت ۳۳۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ◄

- ج ۷: ص ۱۶۱، روایت ۷۱۱.[۱]
- ج ۷: ص ۱۶۹، روایت ۷۴۹.[۲]
- ج ۷: ص ۲۲۵، روایت ۹۸۶.[۳]

◄ ص ۲۲۵، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۸، روایت ۳۳۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۲۵، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۸، روایت ۳۳۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۲۵، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۸، روایت ۳۳۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۲۵، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۸، روایت ۳۳۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۲۴، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۹، روایت ۳۳۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۲۳، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۹، روایت ۳۳۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۲۳، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۷۹، روایت ۳۴۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۲۳، روایت ۳).

۱. از روایت ۷۰۲ تا روایت ۷۱۱ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۵۹، روایت ۷۰۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۵، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۵۹، روایت ۷۰۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۵، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۵۹، روایت ۷۰۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۴، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۵۹، روایت ۷۰۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۴، روایت ۲، در سند *تهذیب* تصحیفی هست که با مراجعه به *کافی* دانسته می‌شود)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۰، روایت ۷۰۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۴، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۰، روایت ۷۰۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۵، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۰، روایت ۷۰۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۵، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۰، روایت ۷۰۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۶، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۰، روایت ۷۱۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۶، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۰، روایت ۷۱۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۱۶۶، روایت ۳).

۲. روایات آغاز باب «الرهون» تا روایت ۱۴ مأخوذ از *کافی* است، جز روایت ۵. نک: *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۸، روایت ۷۴۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۳، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۸، روایت ۷۴۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۳، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۸، روایت ۷۴۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۳، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۸، روایت ۷۴۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۳، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۹، روایت ۷۴۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۴، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۹، روایت ۷۵۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۵، روایت ۱۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۹، روایت ۷۵۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۵، روایت ۱۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۹، روایت ۷۵۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۵، روایت ۱۵، در سند *تهذیب* افتادگی هست)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۶۹، روایت ۷۵۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۷، روایت ۲۰)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷۰، روایت ۷۵۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۷، روایت ۲۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷۰، روایت ۷۵۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۷، روایت ۲۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷۰، روایت ۷۵۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۶، روایت ۱۹)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۷۰، روایت ۷۵۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۳۵، روایت ۱۱).

۳. از روایت ۹۸۱ تا روایت ۹۹۲ مأخوذ از *کافی* است. به نام کلینی در روایت ۹۸۴ تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۴، روایت ۹۸۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۰۱، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ◄

- ج ۷: ص ۲۳۱، روایت ۱۰۱۰.[1]
- ج ۹: ص ۱۹، روایت ۷۶.[2]
- ج ۹: ص ۹۳، روایت ۳۹۹ و ۴۰۴.[3]

◄ ص ۲۲۴، روایت ۹۸۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۰۱، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۴، روایت ۹۸۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۰۲، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۵، روایت ۹۸۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۸، روایت ۵۷)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۵، روایت ۹۸۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۴، روایت ۴۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۵، روایت ۹۸۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۵، روایت ۴۸)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۶، روایت ۹۸۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۴، روایت ۴۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۶، روایت ۹۸۸ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۳، روایت ۳۹)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۶، روایت ۹۸۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۳، روایت ۴۰)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۶، روایت ۹۹۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۲، روایت ۳۷)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۶، روایت ۹۹۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۲، روایت ۳۵)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۲۶، روایت ۹۹۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۱۲، روایت ۳۶).

۱. از روایت ۱۰۰۹ تا روایت ۱۰۱۷ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۱، روایت ۱۰۰۹ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۰۰، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۱، روایت ۱۰۱۰ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۳۰۰، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۲، روایت ۱۰۱۱ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۹۸، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۲، روایت ۱۰۱۲ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۹۹، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۲، روایت ۱۰۱۳ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۹۹، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۲، روایت ۱۰۱۴ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۹۸، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۲، روایت ۱۰۱۵ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۹۷، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۳، روایت ۱۰۱۶ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۹۷، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۷، ص ۲۳۳، روایت ۱۰۱۷ (قس: *کافی*، ج ۵، ص ۲۸۶، روایت ۱).

۲. روایات ۷۵ تا ۷۷ مأخوذ از *کافی* است. در روایات ۷۵ و ۷۷ به نام کلینی تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۹، روایت ۷۵ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۲۴، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۹، روایت ۷۶ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۲۴، روایت ۱، سند این روایت با ضمیری آغاز می‌شود که به احمد بن ابی‌عبدالله برمی‌گردد. سند این روایت معلّق است)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۹، روایت ۷۷ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۲۵، روایت ۱).

۳. روایات ۳۹۴ تا ۴۰۸ مأخوذ از *کافی* است. در روایات ۳۹۴ تا ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۶ و ۴۰۸ به نام کلینی تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۲، روایت ۳۹۴ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۶۹، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۲، روایت ۳۹۵ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۶۹، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۲، روایت ۳۹۶ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۶۹، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۲، روایت ۳۹۷ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۰، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۲، روایت ۳۹۸ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۰، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۳، روایت ۳۹۹ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۶۹، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۳، روایت ۴۰۰ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۱، روایت ۳، در اخذ از *کافی* آشفتگی‌یی رخ داده است)؛ ◄

- ج ۹: ص ۱۴۱، روایت ۵۹۲.[۱]
- ج ۹: ص ۱۵۴، روایت ۶۳۰.[۲]
- ج ۹: ص ۲۱۱، روایت ۸۳۵.[۳]
- ج ۱۰: ص ۱۴۸، روایت ۵۹۲.[٤]

➤ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۳، روایت ۴۰۱ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۲، روایت ۹)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۳، روایت ۴۰۲ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۲، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۳، روایت ۴۰۳ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۲، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۳، روایت ۴۰۴ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۲، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۳، روایت ۴۰۵ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۳، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۴، روایت ۴۰۶ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۳، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۴، روایت ۴۰۷ (قس: *کافی*، ج ۶، ص۲۷۴، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۹۴، روایت ۴۰۸ (قس: *کافی*، ج ۶، ص ۲۷۵، روایت ۶).

۱. روایات ۵۸۷ تا ۵۹۴ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۳۹، روایت ۵۸۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳، روایت ۲۱)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۴۰، روایت ۵۸۸ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳، روایت ۲۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۴۰، روایت ۵۸۹ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۴، روایت ۲۴)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۴۰، روایت ۵۹۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۴، روایت ۲۵)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۴۰، روایت ۵۹۱ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۴، روایت ۲۷)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۴۱، روایت ۵۹۲ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۵، روایت ۲۸)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۴۱، روایت ۵۹۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۸، روایت ۳۸)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۴۲، روایت ۵۹۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۸، روایت ۳۹).

۲. روایات ۶۲۴ تا ۶۳۲ مأخوذ از *کافی* است. به نام کلینی در روایات ۶۲۶ و ۶۲۹ تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۵۲، روایت ۶۲۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۰، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۵۳، روایت ۶۲۵ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۰، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۵۳، روایت ۶۲۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۱، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۵۳، روایت ۶۲۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲، روایت ۱۱)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۵۳، روایت ۶۲۸ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲، روایت ۱۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۵۴، روایت ۶۲۹ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲، روایت ۱۳)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۵۴، روایت ۶۳۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲، روایت ۱۴)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۱۵۴، روایت ۶۳۱ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲، روایت ۱۶)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص۱۵۴، روایت ۶۳۲ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳، روایت ۱۹).

۳. روایات ۸۳۵ تا ۸۴۰ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۹، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۵ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۰، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۴، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۲۱۲، روایت ۸۳۸ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۴، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۲۱۲، روایت ۸۳۹ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۴، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۹، ص ۲۱۲، روایت ۸۴۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۴۴، روایت ۴).

٤. روایات ۵۸۷ تا ۶۰۰ مأخوذ از *کافی* است. به نام کلینی در روایت ۵۹۷ تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۸، روایت ۵۸۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۰، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ➤

- ج ۱۰: ص ۱۹۱، روایت ۷۵۳.[۱]
- ج ۱۰: ص ۲۱۱، روایت ۸۳۲.[۲]
- ج ۱۰: ص ۲۵۵، روایت ۱۰۰۷.[۳]

◄ ص ۱۴۸، روایت ۵۸۸ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۰، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۸، روایت ۵۸۹ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۰، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۸، روایت ۵۹۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۰، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۸، روایت ۵۹۱ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۱، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۸، روایت ۵۹۲ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۱، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۹، روایت ۵۹۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۲، روایت ۱۴)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۹، روایت ۵۹۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۳، روایت ۱۸)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۹، روایت ۵۹۵ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۳، روایت ۲۰)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۹، روایت ۵۹۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۵، روایت ۲۸)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۹، روایت ۵۹۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۸، روایت ۳۵)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۹، روایت ۵۹۸ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۸، روایت ۳۶)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۴۹، روایت ۵۹۹ قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۸، روایت ۳۸)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۵۰، روایت ۶۰۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۶۸، روایت ۳۹).

۱. روایات ۷۴۶ تا ۷۵۴ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۰، روایت ۷۴۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۰۹، ذیل روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۰، روایت ۷۴۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۱۰، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۰، روایت ۷۴۸ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۱۰، روایت ۱۳)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۰، روایت ۷۴۹ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۰۹، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۰، روایت ۷۵۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۱۰، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۱، روایت ۷۵۱ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۰۴، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۱، روایت ۷۵۲ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۰۴، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۱، روایت ۷۵۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۰۴، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۱۹۱، روایت ۷۵۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۰۴، روایت ۱).

۲. روایات ۸۲۹ تا ۸۳۶ مأخوذ از *کافی* است. به نام کلینی در روایت ۸۳۵ تصریح شده است. نک: *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۱۰، روایت ۸۲۹ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۹۷، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۱۰، روایت ۸۳۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۹۶، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۱ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۹۶، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۲ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۹۷، روایت ۴)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۹۶، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۸۸، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۵ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۸۹، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۱۱، روایت ۸۳۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۲۸۸، روایت ۲).

۳. روایات ۱۰۰۳ تا ۱۰۱۷ مأخوذ از *کافی* است. نک: *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۳، روایت ۱۰۰۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲۵، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۴، روایت ۱۰۰۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ◄

اما روایاتی که سند آن در *تهذیب* با عنوان **احمد بن محمد بن خالد** آغاز می‌شود، نگارنده یکایک آنها را با روایات *کافی* مقایسه کرد و بر پایهٔ شواهد و قرائن به این نتیجه رسید که همهٔ این روایات مأخوذ از *کافی* است، جز یک روایت (*تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۲۲، روایت ۸۲۷).

۳. ذکر شواهدی بر اخذ بالتوسّط در *تهذیب* و بررسی آن

مثال‌هایی که در این بخش خواهد آمد، هم نمونه‌هایی از **اخذ بالتوسّط** در *تهذیب* به دست می‌دهد، و هم نشان می‌دهد که روش اصلی برای تعیین مصدری که نام آن در سند ذکر نشده، مقارنه و مقایسه است.

مثال اول: از کتاب المکاسب *تهذیب*

در اینجا چهار روایت را از «کتاب المکاسب» برگزیده‌ایم که مقارنهٔ *تهذیب* با *کافی* نشان‌دهندهٔ آن است که شیخ این روایات را از *کافی* اخذ کرده است:

[۱]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۳، روایت ۱۰۴۰): محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم ...

کافی (ج ۵، ص ۱۱۳، روایت ۲): علی بن ابراهیم ...

[۲]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۳، روایت ۱۰۴۱): احمد بن محمد عن محمد بن یحیی ...

➤ ص ۳۳۰، روایت ۲)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۴، روایت ۱۰۰۵ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲۹، روایت ۱)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۵، روایت ۱۰۰۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳۳، روایت ۶)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۵، روایت ۱۰۰۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳۴، روایت ۸)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۵، روایت ۱۰۰۸ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳۴، روایت ۹)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۶، روایت ۱۰۰۹ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳۳، روایت ۷)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۶، روایت ۱۰۱۰ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳۴، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۶، روایت ۱۰۱۱ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳۸، روایت ۱۱)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۶، روایت ۱۰۱۲ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۴۲، روایت ۱۲)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۶، روایت ۱۰۱۳ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳۳، روایت ۵)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۶، روایت ۱۰۱۴ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۳۱، روایت ۳)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۷، روایت ۱۰۱۵ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲۸، روایت ۱۰)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۷، روایت ۱۰۱۶ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲۸، روایت ۱۱)؛ *تهذیب*، ج ۱۰، ص ۲۵۷، روایت ۱۰۱۷ (قس: *کافی*، ج ۷، ص ۳۲۸، روایت ۹).

کافی (ج ۵، ص ۱۱۴، روایت ۵): مانند سند *تهذیب*، با این تفاوت که سند آن معلّق است و « محمد بن یحیی» از آغاز آن حذف شده، با اعتماد به سند روایت قبلی (روایت ۴) که در آن آمده: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد ...

[۳]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۳، روایت ۱۰۴۲): احمد بن ابی‌عبدالله عن القاسم بن اسحاق بن ابراهیم بن موسی بن زنجویه التفلیسی ...

کافی (ج ۵، ص ۱۱۵، روایت ۶): علی بن محمد بن بندار عن احمد بن ابی‌عبدالله عن القاسم بن اسحاق بن ابراهیم عن موسی بن زنجویه التفلیسی ...

[۴]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۴، روایت ۱۰۴۳): محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم ...

کافی (ج ۵، ص ۱۱۵، روایت ۷): علی بن ابراهیم ...

می‌بینیم که ترتیب احادیث و الفاظ سند در هر دو کتاب یکی است، و اختلاف‌اندکی که در مورد سوم دیده می‌شود نیز ناشی از غلط نسخهٔ *تهذیب* است. یگانه اختلاف، در آغاز اسناد است که شیخ به اخذ این روایات از *کافی* اشاره می‌کند. در نمونه‌های [۲] و [۳] شیخ روایات را از کلینی اخذ کرده؛ در نمونهٔ [۲] سند معلّق را عیناً از *کافی* آورده، و در نمونهٔ [۳] طریق به **احمد بن ابی‌عبدالله** را حذف و سند را با نام **احمد بن ابی‌عبدالله** آغاز نموده است. پس آشکار می‌شود که ذکر آغاز سند با تعبیر **احمد بن ابی‌عبدالله** الزاماً نمی‌تواند به معنای آن باشد که روایت مستقیماً از کتاب برقی اخذ شده است.

مثال دوم: باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر از *تهذیب*

شیخ همگی روایات این باب را از *کافی* اخذ کرده، هرچند جز در یک مورد به نام کلینی اشاره نکرده است. در دو روایتْ سند با ضمیری که به کلینی برمی‌گردد آغاز شده است؛ اما تشخیص آنکه مرجع ضمیر کیست در نگاه نخست آسان نیست؛ چراکه پیش از آنها روایاتی آمده که با **احمد بن ابی‌عبدالله** و **احمد بن محمد بن خالد** آغاز می‌شود، اما ضمیر به برقی برنمی‌گردد بلکه به محمد بن یعقوب (کلینی) راجع است و از آنجا که بین ضمیر و مرجع آن دو روایت (که آنها نیز از *کافی* اخذ شده) فاصله افتاده و به

نام کلینی نیز در آغاز آنها تصریح نشده، این ابهام پیش آمده است. همین‌جا باید اشاره کنیم که اشکال در ارجاع ضمیر، از نشانه‌های **اخذ بالتوسّط** است. اینک برای مقارنه، به نمونه‌های زیر بنگرید:

[۱]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۶، روایت ۳۵۲): احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن عیسی ...

کافی (ج ۵، ص ۵۶، روایت ۳): عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد ابن خالد عن محمد بن عیسی ...

[۲]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۶، روایت ۳۵۳): احمد بن محمد عن علی بن النعمان ...

کافی (ج ۵، ص ۵۶، روایت ۴): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن النعمان ...

[۳]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۶، روایت ۳۵۴): و بإسناده قال قال ابوجعفر علیه السلام ...

کافی (ج ۵، ص ۵۶، روایت ۵): همانند سند تهذیب.

[۴]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۶، روایت ۳۵۵): محمد بن یعقوب عن حمید بن زیاد ...

کافی (ج ۵، ص ۵۸، روایت ۹): حمید بن زیاد ...

[۵]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۶، روایت ۳۵۶): عنه عن علی بن ابراهیم ...

کافی (ج ۵، ص ۵۸، روایت ۱۰): علی بن ابراهیم ...[۱]

[۶]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۷، روایت ۳۵۷): احمد بن ابی‌عبدالله عن یعقوب بن یزید ...

کافی (ج ۵، ص ۵۹، روایت ۱۱): عدّة من اصحابنا عن احمد بن ابی‌عبدالله عن یعقوب بن یزید ...

---

۱. در متن روایت، میان *تهذیب* و *کافی* اختلاف اندکی هست.

[۷]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۷، روایت ۳۵۸): احمد بن محمد بن خالد عن محمد ابن عیسی ...

کافی (ج ۵، ص ۵۹، روایت ۱۳): عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد ابن خالد عن محمد بن عیسی ...

[۸]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۷، روایت ۳۵۹): عنه عن علی بن ابراهیم ...

کافی (ج ۵، ص ۵۹، روایت ۱۴): علی بن ابراهیم ...

[۹]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۷، روایت ۳۶۰): وبهذا الإسناد قال سمعت اباعبدالله علیه السلام ...

کافی (ج ۵، ص ۱۵۹، روایت ۱۶): همانند سند تهذیب.

[۱۰]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۸، روایت ۳۶۱): علی بن ابراهیم عن ابیه ...

کافی (ج ۵، ص ۶۰، روایت ۱): همانند سند تهذیب.

[۱۱]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۸، روایت ۳۶۲): وبهذا الإسناد قال قال ابوعبدالله علیه‌السلام...

کافی (ج ۵، ص ۶۰، روایت ۲): همانند سند تهذیب.

[۱۲]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۸، روایت ۳۶۳): علی عن ابیه ...

کافی (ج ۵، ص ۶۰، روایت ۳): عنه عن ابیه ...

[۱۳]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۸، روایت ۳۶۴): احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل ...

کافی (ج ۵، ص ۶۲، روایت ۱): عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل ...

[۱۴]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۹، روایت ۳۶۵): عنه عن عثمان بن عیسی ...

کافی (ج ۵، ص ۶۲، روایت ۲): همانند سند تهذیب.

[۱۵]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۹، روایت ۳۶۶): احمد بن محمد بن خالد عن اسماعیل بن مهران ...

کافی (ج ۵، ص ۶۲، روایت ۱): عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد ابن خالد عن اسماعیل بن مهران ...

[۱۶]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۷۹، روایت ۳۶۷): محمد بن الحسن عن ابراهیم بن اسحاق الأحمر ...

کافی (ج ۵، ص ۶۳، روایت ۱): محمد بن الحسین عن ابراهیم بن اسحاق الأحمر ...

[۱۷]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۸۰، روایت ۳۶۸): الحسن بن محبوب عن داود الرَقّی ...

کافی (ج ۵، ص ۶۳، روایت ۴): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد ابن عیسی عن الحسن بن محبوب عن داود الرَقّی ...

[۱۸]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۸۰، روایت ۳۶۹): احمد بن محمد بن خالد عن أبیه ...

کافی (ج ۵، ص ۶۳، روایت ۵): عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن أبیه ...

[۱۹]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۸۰، روایت ۳۷۰): احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن یحیی ...

کافی (ج ۵، ص ۵۹، روایت ۱۲): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد ابن عیسی عن محمد بن یحیی ...

[۲۰]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۸۰، روایت ۳۷۱): علی بن ابراهیم عن ابیه ...

کافی (ج ۵، ص ۵۶، روایت ۲): همانند سند تهذیب.

[۲۱]

تهذیب (ج ۶، ص ۱۸۰، روایت ۳۷۲): احمد بن محمد بن خالد عن بعض أصحابنا ...

کافی (ج ۵، ص ۵۵، روایت ۱): عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد ابن خالد عن بعض أصحابنا ...

با دقت در این نمونه‌ها، درمی‌یابیم که:

یک. ترتیب روایات در *تهذیب* از روایت ۳۵۲ تا روایت ۳۶۹، با ترتیب آنها در *کافی* یکی است؛ اما از روایت ۳۷۰ تا روایت ۳۷۲ به عکس است. از اینجا آشکار می‌شود که شیخ طوسی نخست به *کافی* مراجعه کرده و روایات را به ترتیب از *کافی* اخذ کرده؛ سپس بازگشته و با نظری دقیق‌تر به *کافی*، سه روایت را که در بار اول نقل نکرده بود، اخذ کرده است.

دو. الفاظ اسناد در *تهذیب* و *کافی* یکی است، جز روایت ۳۶۳ (نمونهٔ [۱۲]) که کلمهٔ **عنه** به **علی** تغییر کرده است. ظاهراً در نسخهٔ *کافی* نیز در اصل **علی** بوده و سپس در نسخه‌های بعدی به **عنه** تبدیل شده، و پیداست که این دو کلمه در نگارش شبیه یکدیگرند؛ همچنان‌که در نمونهٔ [۱۶] **محمد بن الحسین** در نسخهٔ *کافی* تصحیف **محمد بن الحسن** است که بارها در *کافی* تکرار شده، و ممکن است که شیخ با توجه به همین نکته نسخهٔ *کافی* را تصحیح کرده باشد.

سه. شیخ در مراجعهٔ به *کافی*، هنگامی که در میانهٔ سند نام یکی از صاحبان جوامع حدیثی مانند احمد بن محمد بن خالد، احمد بن محمد بن عیسی و حسن بن محبوب را می‌بیند، سند خود در *تهذیب* را با نام آنان آغاز می‌کند و نام کلینی و طریق او به صاحبان جوامع را حذف می‌کند؛ اما هنگامی که در میانهٔ سند راوی‌یی که از صاحبان جوامع باشد وجود نداشته باشد ولی در آغاز سند راوی مشهوری (مانند علی بن ابراهیم) باشد، سند خود در *تهذیب* را با نام او آغاز می‌کند و نام کلینی را حذف می‌کند؛ و هنگامی که شیوخی که کلینی از آنها روایت می‌کند در اشتهار مانند علی بن ابراهیم نباشند (مثلاً حمید بن زیاد)،[1] شیخ نام کلینی را می‌آورد و سند خود در تهذیب

۱. ما پس از این دربارهٔ فرق میان مشایخ مشهور و مشایخ غیرمشهور بحث خواهیم کرد. علت اینکه در نمونه‌های [۱] و [۴] از مثال اول، نام **کلینی** پیش از نام **علی بن ابراهیم** در سند *تهذیب* آمده، به همین نکته برمی‌گردد.

را با نام او آغاز می‌کند. اینجا یک پرسش باقی می‌ماند و آن این است که چرا شیخ نام کلینی را در آغاز سند روایت ۳۶۷ (نمونه [۱۶]) نیاورده؛ با آنکه **محمد بن الحسن**، که سیدالطائفه آیت‌الله بروجردی ـ قدس سره ـ او را همان محمد بن الحسن الطائی شناسانده،[1] راوی معروفی نیست؟ پاسخ این است که به احتمال قوی شیخ **محمد بن الحسن** را همان **محمد بن الحسن الصفار** (صاحب *بصائر الدرجات*)، که *مقتل الحسین* ابراهیم بن اسحاق را روایت می‌کرده،[2] پنداشته و از این رو نام کلینی را در آغاز سند نیاورده است. قرینه‌ای که این گفته را تأیید می‌کند آن است که در جایی دیگر از *تهذیب* (ج ۲، ص ۸، روایت ۱۴) نیز شیخ دچار این اشتباه شده و در سند آن **محمد بن الحسن الصفار** را به عنوان راوی از **سهل بن زیاد** معرفی کرده؛ حال آنکه در *بصائر الدرجات* صفار هیچ روایتی از سهل بن زیاد یافت نمی‌شود، با آنکه در «کتاب الحجة» *کافی* روایات بسیاری را از سهل می‌توان دید که موضوعاً با کتاب *بصائر* تناسب دارد و می‌توانست در آن درج شود. این روایت *تهذیب* (ج ۲، ص ۸، روایت ۱۴) از *کافی* (ج ۳، ص ۴۴۴، روایت ۸) اخذ شده که در سند آن آمده: «محمد بن الحسن عن سهل»، و شیخ که **محمد بن الحسن** را همان **صفار** پنداشته، کلمهٔ **الصفار** را به دنبال آن افزوده است. سند روایت ۳۶۷ (مورد [۱۶]) را نیز باید از همین قبیل دانست.

چهار. از مقایسهٔ روایت ۳۵۷ با روایات ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۶۶، ۳۶۹ و ۳۷۲ می‌توان دانست که نام بردن از **برقی** در سند برخی روایات با تعبیر **احمد بن ابی‌عبدالله** و در سند برخی دیگر با تعبیر **احمد بن محمد بن خالد**، دلیل آن نیست که روایات دستهٔ اول ـ بر خلاف روایات دستهٔ دوم ـ مستقیماً از کتاب برقی اخذ شده‌اند؛ بلکه ممکن است که روایاتی از هر دو دسته از *کافی* اخذ شده باشند و این اختلاف تعابیر دربارهٔ برقی، از *کافی* به *تهذیب* منتقل شده باشد. برای نمونه، در روایات ۳۵۲، ۳۶۴ (و ۳۶۵) تعبیر **احمد بن محمد** به طور مطلق آمده بدون آنکه تعیین شود که مقصود از او **احمد بن محمد بن خالد** است یا **احمد بن محمد بن عیسی**. این امر به *کافی* برمی‌گردد، و ما پس از این نشان خواهیم داد که آغاز کردن سند با عناوین مطلقْ ریشه در **اخذ بالتوسّط** دارد.

---

۱. نک: *تجرید الاسانید*، ج ۱، ص ۵۲.

۲. نک: *الفهرست*، ص ۱۶.

مثال سوم: از کتاب المکاسب *تهذیب*

در اینجا نمونه‌ای دیگر را از «کتاب المکاسب» شاهد می‌آوریم که مقارنهٔ *تهذیب* با *کافی* نشان‌دهندهٔ آن است که شیخ این روایات را از *کافی* اخذ کرده است. این نمونه از جهاتی با مثال اول شباهت دارد.

[۱]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۷، روایت ۱۰۵۷): محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۸، روایت ۸): علی بن ابراهیم ...

[۲]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۷، روایت ۱۰۵۸): عنه عن عدّة من اصحابنا ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۷، روایت ۷): عدّة من اصحابنا ...

[۳]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۷، روایت ۱۰۵۹): عنه عن علی بن محمد عن صالح بن ابی‌حمّاد ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۷، روایت ۶): علی بن محمد عن صالح بن ابی‌حمّاد ...

[۴]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۷، روایت ۱۰۶۰): احمد بن ابی‌عبدالله عن محمد بن علی ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۸، روایت ۵): علی بن محمد بن بندار عن احمد بن ابی‌عبدالله عن محمد بن علی ...

[۵]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۸، روایت ۱۰۶۱): عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۶، روایت ۲): علی بن ابراهیم عن ابیه ...

[۶]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۸، روایت ۱۰۶۲): الحسن بن محبوب ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۶، روایت ۱): عدّة من اصحابنا عن سهل بن زیاد و احمد بن محمد عن ابن‌محبوب ...

[۷]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۸، روایت ۱۰۶۳): محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۴، روایت ۲): علی بن ابراهیم ...

[۸]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۸، روایت ۱۰۶۴): احمد بن محمد عن ابن‌فضّال ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۴، روایت ۳): عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن‌فضّال ...

[۹]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۸، روایت ۱۰۶۵): محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۵، روایت ۵): علی بن ابراهیم ...

[۱۰]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۹، روایت ۱۰۶۶): عنه عن علی بن ابراهیم ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۵، روایت ۶): علی بن ابراهیم ...

[۱۱]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۹، روایت ۱۰۶۷): وکتب محمد بن الحسن الصفار إلی ابی‌محمد علیه السلام ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۵، روایت ۸): محمد بن یحیی قال کتب محمد بن الحسن إلی ابی‌محمد علیه السلام ...

[۱۲]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۶۹، روایت ۱۰۶۸): الحسن بن محبوب ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۷، روایت ۱): عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن‌محبوب ...

[۱۳]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۷۰، روایت ۱۰۶۹): محمد بن یعقوب ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۴، روایت ۱۰): الحسین بن محمد ...

[۱۴]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۷۰، روایت ۱۰۷۰): عنه عن علی عن ابیه ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۳، روایت ۶): عنه عن علی...

[۱۵]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۷۰، روایت ۱۰۷۱): احمد بن ابی‌عبدالله عن محمد بن علی ...

کافی (ج ۵، ص ۱۲۳، روایت ۸): عدّة من اصحابنا عن احمد بن ابی‌عبدالله عن محمد ابن علی ...

[۱۶]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۷۰، روایت ۱۰۷۲): محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی ...
کافی (ج ۵، ص ۱۲۳، روایت ۷): محمد بن یحیی ...

نتیجهٔ مقارنهٔ این نمونه‌ها آن است که:

یک. این روایات متوالی، به ترتیب از سه باب *کافی* اخذ شده است: باب السحت (باب ۴۲)، باب المکاسب الحرام (باب ۴۱)، باب القمار و النهبة (باب ۴۰). چنانکه می‌بینیم، شیخ روایات این ابواب را با حرکتی از پس به پیش اخذ کرده است. اما درون هر باب، سه نوع حرکت را در ترتیب اخذ از کافی می‌توان تشخیص داد: در باب السحت (باب ۴۲) حرکت شیخ کاملاً رو به پس است (نمونه‌های [۱] تا [۶])؛ در باب المکاسب الحرام (باب ۴۱) حرکت شیخ کاملاً رو به پیش است (نمونه‌های [۷] تا [۱۲])؛ و در باب القمار و النهبة (باب ۴۰) حرکت شیخ رو به پس است (نمونه‌های [۱۳]، [۱۵] و [۱۶])، جز در روایت ۱۰۷۰ (نمونهٔ [۱۴]).

دو. شیخ در بیشتر موارد یا به نام کلینی (محمد بن یعقوب) تصریح می‌کند و یا با ضمیری که به او برمی‌گردد به نام وی اشاره می‌کند، حتی در روایات مشایخ معروف کلینی مانند علی بن ابراهیم و محمد بن یحیی. اما در مواردی که در سندْ نام صاحبان جوامع معروف حدیثی قرار دارد، نام کلینی را نمی‌آورد. این مشایخ عبارتند از: احمد بن ابی‌عبدالله (نمونه‌های [۴] و [۱۵])، حسن بن محبوب (نمونه‌های [۶] و [۱۲])، محمد بن الحسن الصفار (نمونهٔ [۱۱]) و همچنین احمد بن محمد (نمونهٔ [۸])، که مردّد میان احمد بن محمد بن عیسی و احمد بن محمد بن خالد است که هر دو مصنّفان مشهور شیعی‌اند و کتاب‌هایشان از جوامع معروف حدیثی بوده است. از این جهت مثال سوم به مثال اول شباهت می‌یابد.

سه. شیخ عناوین **ابن‌محبوب** و **محمد بن الحسن** در *کافی* را به **الحسن بن محبوب** (نمونه‌های [۶] و [۱۲]) و **محمد بن الحسن الصفار** (مورد [۱۱]) تبدیل کرده است. بنابراین اگر مراد از راوی مشخص بوده، شیخ آن را با اضافاتی تکمیل می‌کرده؛ اما به

عنوان **احمد بن محمد** (نمونهٔ [۸]) چیزی نیفزوده، زیرا مشخص نبوده که مراد از او **احمد بن محمد بن عیسی** است یا **احمد بن محمد بن خالد**، چنانکه گذشت.

مثال چهارم: احادیثی از کتاب الذبائح واطعمة *تهذیب*

۷۱ روایت متوالی در «کتاب الذبائح» هست که سند بیشتر آنها ـ به تصریح یا با ضمیرـ با نام محمد بن یعقوب کلینی آغاز می‌شود. در ضمن این روایات اسانید بسیار دیگری هست که با نام او آغاز نشده، اما تردیدی نیست که این روایات نیز از *کافی* (جلد ششم) اخذ شده است.[1] ما در نمودار زیر، به روایاتی که به تصریح یا با ضمیر با نام محمد بن یعقوب آغاز می‌شوند اشاره نمی‌کنیم و به ذکر روایاتی که با نام او آغاز نمی‌شوند اما از کتاب *کافی* اخذ شده‌اند بسنده می‌کنیم:

[۱]

تهذیب (ج ۹، ص ۹۹، روایت ۴۲۹): الحسن بن محبوب ...

کافی (ج ۶، ص ۲۹۳، روایت ۹): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن‌محبوب ...

[۲]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۰، روایت ۴۳۳): احمد بن محمد ...

کافی (ج ۶، ص ۲۹۸، روایت ۹): همانند سند *تهذیب*. در سند این روایت تعلیق است و پیش از آن سند به این طریق ذکر شده است: علی بن محمد بن بندار عن احمد بن ابی‌عبدالله ...

[۳]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۰، روایت ۴۳۶): احمد بن محمد بن عیسی ...

کافی (ج ۶، ص ۳۱۴، روایت ۱): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی ...

[۴]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۰، روایت ۴۳۷): عنه

کافی (ج ۶، ص ۳۳۸، روایت ۱): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی ...

---

۱. جز روایت ۴۷۹ که در *کافی* نیامده است.

[۵]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۱، روایت ۴۳۸): عنه

کافی (ج ۶، ص ۳۳۸، روایت ۱): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی ...

[۶]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۱، روایت ۴۴۰): احمد بن ابی‌عبدالله ...

کافی (ج ۶، ص ۳۳۹، روایت ۴): عدّة من اصحابنا عن احمد بن ابی‌عبدالله ...

[۷]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۲، روایت ۴۴۴): الحسین بن سعید ...

کافی (ج ۶، ص ۳۹۵، روایت ۲): عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید ...

[۸]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۳، روایت ۴۴۷): الحسن بن محبوب ...

کافی (ج ۶، ص ۳۹۶، روایت ۲): سند با ابن‌محبوب آغاز می‌شود. در سند این روایت تعلیق است و پیش از آن سند به این طریق ذکر شده است: علی بن ابراهیم عن أبیه و محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و عدّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن‌محبوب

[۹]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۳، روایت ۴۴۹): الحسین بن سعید ...

کافی (ج ۶، ص ۳۹۷، روایت ۶): عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید ...

[۱۰]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۴، روایت ۴۵۱): الحسین بن سعید ...

کافی (ج ۶، ص ۳۹۸، روایت ۱۰): عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد ابن عیسی عن الحسین بن سعید ...

[۱۱]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۴، روایت ۴۵۲): الحسن بن محمد بن سماعة ...

کافی (ج ۶، ص ۳۹۸، روایت ۱۱): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد ...

[۱۲]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۴، روایت ۴۵۳): احمد بن محمد ...

کافی (ج ۶، ص ۳۹۸، روایت ۱۳): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد ...

[۱۳]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۷، روایت ۴۶۳): احمد بن محمد ...

کافی (ج ۶، ص ۴۰۱، روایت ۶): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد ...

[۱۴]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۷، روایت ۴۶۴): احمد بن محمد ...

کافی (ج ۶، ص ۴۰۱، روایت ۶): احمد بن محمد ... . در سند این روایت تعلیق است و محمد بن یحیی از ابتدای آن حذف شده است.

[۱۵]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۷، روایت ۴۶۵): احمد بن محمد بن خالد ...

کافی (ج ۶، ص ۴۰۱، روایت ۸): عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد ...

[۱۶]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۸، روایت ۴۶۷): احمد بن محمد بن خالد

کافی (ج ۶، ص ۴۰۱، روایت ۱۱): عنه[۱] ... [ضمیر به احمد بن محمد بن خالد برمی گردد و «عدّة من أصحابنا» راوی از اویند].

[۱۷]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۸، روایت ۴۶۸): احمد بن محمد بن عیسی ...

کافی (ج ۶، ص ۴۰۲، روایت ۱۲): محمد بن یحیی عن احمد بن محمد ابن عیسی ...

[۱۸]

تهذیب (ج ۹، ص ۱۰۸، روایت ۴۷۰): احمد بن محمد بن خالد ...

کافی (ج ۶، ص ۴۰۵، روایت ۸): عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد ...

---

۱. در متن مطبوع *کافی* «عنه» به «علی» تصحیف شده است. ما بر اساس بعضی از نسخ خطی معتبر *کافی*، «علی» را به «عنه» تصحیح کرده‌ایم.

از این نمودار چند نکته را درمی‌یابیم:

یک. شیخ همه جا به نام کلینی تصریح می‌کند، مگر در مواردی که در سند نام **الحسن بن محبوب، احمد** (که مردّد میان دو نفر بعدی است که نامشان را می‌آوریم)، **احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن ابی‌عبدالله** (= **احمد بن محمد بن خالد**) و **الحسین بن سعید** باشد؛ و اینان همگی صاحبان جوامع معروف حدیثی‌اند و کتاب‌هایشان از منابع مشهوری بوده که مورد اعتماد و مراجعهٔ علمای اصحاب بوده است، چنانکه صدوق در مقدمهٔ *فقیه* ـ با نام بردن از آنان ـ بدین نکته تصریح می‌کند.[1] شیخ در مشیخهٔ *تهذیب* و *استبصار* به همگی این افراد طرق مستقلی اختصاص داده است.[2] از سوی دیگر شیخ هیچ‌گاه نام کلینی را از ابتدای اسنادی که با مشایخ کلینی، مانند علی بن ابراهیم و محمد بن یحیی، آغاز می‌شود حذف نکرده است (البته نمونهٔ [۱۱] بحث جداگانه‌ای دارد که بدان اشاره خواهیم کرد).

دو. شیخ عنوان **ابن‌محبوب** را تکمیل نموده و آن را به **الحسن بن محبوب** تبدیل کرده است (نمونهٔ [۱]، [۸] و [۱۹]).

سه. در نمونهٔ [۱۱] سند *تهذیب* با **الحسن بن محمد بن سماعة** آغاز شده و او از جعفر بن محمد [بن مالک الکوفی] روایت می‌کند، با آنکه ابن‌سماعة در جایی دیگر از جعفر بن محمد بن مالک روایت نمی‌کند و اساساً طبقهٔ او مقدّم بر طبقهٔ جعفر بن محمد بن مالک است. باید گفت که **الحسن بن محمد** در اینجا تصحیف **الحسین بن محمد** است که در مجموعه‌ای از اسانید از جعفر بن محمد روایت می‌کند.[3] تردید نباید کرد که در نسخهٔ شیخ از *کافی* **الحسین** به **الحسن** تصحیف شده و شیخ که **الحسن بن محمد** را **الحسن بن محمد بن سماعة** پنداشته، **بن سماعة** را به دنبال **الحسن بن محمد** در سند کافی افزوده است. به خاطر داشته باشیم که **حسن بن**

---

۱ . *فقیه*، ص ۳ـ ۴. صدوق تنها نام ابن‌محبوب را نیاورده، اما می‌دانیم که *کتاب المشیخة* او معروف بوده است.

۲ . نک: مشیخة، ص ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۱.

۳ . نک: *کافی*، ج ۱، ص ۳۱ (روایت ۷)، ۲۷۹ (روایت ۱)، ۳۳۹ (روایت ۱۲)، ۳۶۹ (روایت ۷)، ج ۲، ص ۳۴۴ (روایت ۱)، ج ۵، ص ۷۲ (روایت ۶)، ۱۴۴ (روایت ۱۳)، و با تصحیف در ج ۱، ص ۳۳۵ (روایت ۱) و ج ۸، ص ۲ (روایت ۱).

محمد بن سماعة از کسانی است که شیخ طریقی مستقل در مشیخهٔ تهذیبین برای او یاد کرده است.[۱]

چهار. در نمونهٔ [۲۴] **محمد بن احمد** در نسخهٔ شیخ از *کافی* به **احمد بن محمد** تصحیف شده و بدین ترتیب ابتدای سند با نمونهٔ بعدی (نمونهٔ [۲۵]) همسان گردیده، و از این رو شیخ در نمونهٔ [۲۵] با ضمیر از راوی (**احمد بن محمد**) یاد کرده است.

۴. نمونه‌هایی دیگر: نقل روایات به واسطهٔ *فقیه*

در این بخش، نمونه‌هایی از *تهذیب* را یاد می‌کنیم که شیخ روایات را از *فقیه* اخذ کرده، بدون آنکه به نام صدوق در سند روایت اشاره کند.

مثال اول: از جلد ششم *تهذیب*

تهذیب، ج ۶، ص ۲۳۲، روایت ۵۶۸: وروی الأصبغ بن نباتة عن امیرالمؤمنین علیه السلام ...

تهذیب، ج ۶، ص ۲۳۲، روایت ۵۶۹: وروی ابوایوب الخزّاز أنّ اباعبدالله علیه السلام سئل عن الرجل ...

چنانکه می‌بینیم، تعابیر به کار رفته در این روایات از دو جهت با روش *تهذیب* متفاوت است: نخست آنکه سند با عبارت «وروی» آغاز شده، حال آنکه در *تهذیب* غالباً روایات با نام راوی آغاز می‌شود بدون آنکه فعلی مانند **روی** در آغاز آن بیاید؛ و دیگر اینکه اصبغ بن نباته صاحب کتاب نیست و ابوایوب خزّاز نیز هرچند صاحب کتاب است اما کتاب او از مصادر *تهذیب* نیست، و می‌دانیم که منابع شیخ جوامع حدیثی متأخر (مانند کتب حسین بن سعید، سعد بن عبدالله، محمد بن حسن الصفار و محمد بن یعقوب کلینی) است و نقل مستقیم از اصولی مانند کتاب ابوایوب خزّاز در *تهذیب* معهود نیست. با مقایسه درمی‌یابیم که این دو روایت در *فقیه* (ج ۳، ص ۲۸، روایات ۳۲۵۸ و ۳۲۵۹)[۲] درج شده و پیداست که شیخ آنها را از *فقیه* اخذ کرده است.

---

۱. *مشیخة*، ص ۳۸۹؛ *استبصار*، ج ۴، ص ۳۲۸.

۲. عبارت روایت ۳۲۵۹ در *فقیه* این گونه است: «سأل ابوایوب الخزّاز اباعبدالله علیه السلام عن الرجل».

مثال دوم: از جلد نهم *تهذیب*

تهذیب، ج ۹، ص ۳۹۸، روایت ۱۴۲۰: وکتب الرضا علیه السلام إلی محمد بن سنان فی ما کتب من جواب مسائله ...

تهذیب، ج ۹، ص ۳۹۸، روایت ۱۴۲۱: وفی روایة حمدان بن الحسین عن الحسن بن الولید ...

تهذیب، ج ۹، ص ۳۹۸، روایت ۱۴۲۲: وروی اسماعیل بن مسلم السکونی عن جعفر بن محمد ...

غرابت الفاظ این اسانید با روش *تهذیب* و تفاوت آشکار آن با تسلسل راویان در *تهذیب*، آشکار است. آغاز کردن سند با فعل اسناددادهشده به امام (روایت ۱۴۲۰)، جار و مجرور (یعنی: «فی روایة»: روایت ۱۴۲۱) و عبارت «و روی» (روایت ۱۴۲۲)، همگی مخالف با شیوهٔ *تهذیب* است؛ افزون بر آنکه راویانی که در آغاز اسناد آمده‌اند از مؤلفان جوامع نیستند و نام حمدان بن حسین نیز در کتب رجالی یافت نمی‌شود. با مقایسه درمی‌یابیم که این روایات در *فقیه* (ج ۴، ص ۳۵۰، روایات ۵۷۵۵ و ۵۷۵۶، ص ۳۵۱، روایت ۵۷۶۰) آمده، و تردیدی نیست که شیخ آنها را از *فقیه* اخذ کرده است.

اینک به نمودار زیر بنگرید:

[۱]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۱۵، روایت ۸۷۲): و روی الأصبغ بن نباتة

فقیه (ج ۳، ص ۷، روایت ۳۲۳۱): روی عن الأصبغ بن نباتة

[۲]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۱۵، روایت ۸۷۳): و روی عاصم بن حمید

فقیه (ج ۳، ص ۱۹، روایت ۳۲۴۹): همانند سند *تهذیب*.

[۳]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۱۵، روایت ۸۷۴): و روی عن ابی جعفر علیه السلام أنّه قال: وجد

فقیه (ج ۳، ص ۲۳، روایت ۳۲۵۲): وقال ابوجعفر علیه السلام: وجد

[۴]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۱۶، روایت ۸۷۵): و روی علی بن ابراهیم ... عن ابی جعفر علیه السلام أنّه قال: دخل علی علیه السلام ...

فقیه (ج ۳، ص ۲۴، روایت ۳۲۵۵): وقال ابوجعفر علیه السلام: دخل علی علیه السلام ...

[۵]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۱۸، روایت ۸۷۶): وقضی امیرالمؤمنین علیه السلام فی رجل

فقیه (ج ۳، ص ۲۷، روایت ۳۲۵۷): همانند سند *تهذیب*.

[۶]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۱۹، روایت ۸۷۷): وروی عبدالله بن سیابة

فقیه (ج ۳، ص ۳۱، روایت ۳۲۶۵): همانند سند *تهذیب* (در برخی نسخه‌ها آمده: وروی عبدالله بن سنان)

[۷]

تهذیب (ج ۶، ص ۳۱۹، روایت ۸۷۸): وفی روایة احمد بن ابی عبدالله البرقی

فقیه (ج ۳، ص ۳۱، روایت ۳۲۶۶): همانند سند *تهذیب*.

با دقت در عبارات *تهذیب*، در بیشتر آنها شواهدی را می‌یابیم که با روش شیخ در این کتاب تفاوت دارد:

یک. وقوع اصبغ بن نباتة، عاصم بن حمید و عبدالله بن سیابة در آغاز اسناد، در حالی که هیچ کدام نه تنها از صاحبان جوامع نیستند حتی کتابی هم ندارند.

دو. روایت [۳] مرسل است، و روایات مرسل در *تهذیب* اندک است.

سه. سند روایت [۴] همانند سند روایتی در *کافی* (ج ۷، ص ۳۸۱، روایت ۸) است، اما در کافی عبارت «وروی» در آغاز سند و «أنّه» در پایان آن نیست.

چهار. روایت [۷] با عبارت «فی روایة» آغاز شده، که به این شکل در *تهذیب* معهود نیست.

باری، هنگامی که به *فقیه* مراجعه می‌کنیم این روایات را با ترتیب دقیق در آن کتاب می‌یابیم (حتی روایت [۶] در *فقیه* به روایت [۷] پیوسته است)، در حالی که الفاظ

اسانید نیز در بیشتر موارد یکسان است. بنابراین شیخ این احادیث از *فقیه* اخذ کرده است. آنچه این گفته را تأیید می‌کند آن است که شیخ معمولاً از **برقی** با عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله** یاد می‌کند، و کلمهٔ افزودهٔ **البرقی** از *فقیه* به *تهذیب* وارد شده است.[1] می‌بینیم که در اینجا نیز عنوان **احمد بن ابی‌عبدالله** به کار رفته، حال آنکه شیخ مستقیماً از کتاب برقی نقل نمی‌کند.

آری، برخی تغییرات را در اسناد *تهذیب* نسبت به *فقیه* می‌توان دید، مانند تبدیل «روی عن» به «روی» (نمونهٔ [۱]) و «قال» به «روی عن» (نمونهٔ [۴])؛ اما پیداست که شیخ این تغییرات را به سیاق روش خود در اسناد *تهذیب* اعمال کرده است.

یک سخن در باب نمونهٔ [۴] باقی می‌ماند؛ و آن این است که می‌بینیم شیخ ابتدائاً «وقال ابوجعفر علیه السلام» را به «وروی عن ابی جعفر علیه السلام أنّه قال» تغییر داده (همانند نمونهٔ پیشین)، سپس به *کافی* مراجعه کرده و همین روایت را به صورت مسند در آن یافته (*کافی*، ج ۷، ص ۳۷۱، روایت ۸) و عبارت سند *کافی* را در میانهٔ «وروی» و « عن ابی‌جعفر علیه السلام» افزوده، و بدین ترتیب عبارت «وروی» در آغاز سند و «أنّه» در پایان آن به حال خود باقی مانده است. اگر چنین نباشد، هیچ دلیلی برای اضافات شیخ در این سند نمی‌توان یافت.

منابع و اختصارات

□ استبصار: *الإستبصار فی ما اختلف من الأخبار*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق.

□ *تجرید اسانید الکافی*، سید حسین طباطبایی بروجردی، به کوشش مهدی تبریزی، مشهد، ۱٤۰۹ ق.

□ تهذیب: *تهذیب الاحکام*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق.

۱. تعبیر **احمد بن ابی‌عبدالله البرقی** در جای دیگری از *تهذیب* (ج ۱، ص ۳۷۳، روایت ۱۱۴۴) هم آمده، که آن نیز ظاهراً از منبع واسطه‌ای ـ که **کتاب محمد بن علی بن محبوب** است ـ اخذ شده است. این تعبیر از برقی در جای دیگری از *تهذیب* (ج ۷، ص ۲۷۱، روایت ۱۱۶۶) هم دیده می‌شود.

□ فقیه: *کتاب من لا یحضره الفقیه*، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق.

□ الفهرست: *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۲۰ ق.

□ *قاعدة لا ضرر و لا ضرار*، (محاضرات آیت‌الله سید علی سیستانی)، [تحریر سید محمدرضا سیستانی]، قم، ۱۴۱۴ ق.

□ کافی: *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۸۹ ـ ۱۳۸۸ق.

□ مشیخة: «مشیخة تهذیب الاحکام»، در: پایان جلد دهم *تهذیب*.

۱۶

دو مقالهٔ دانشنامه‌ای
(با روش تحلیل کتابشناسی حدیث)

سید محمد عمادی حائری

اشاره: آنچه پس از این می‌آید، دو مقالهٔ دانشنامه‌ای است که به سفارش بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (برای نشر در *دانشنامهٔ جهان اسلام*) نوشته شده و در آینده در مجلّد مربوط از آن دانشنامه به چاپ خواهد رسید. در این مقالات، دو تن از مؤلفان قدیم شیعی و آثار آنان با روش تحلیل کتابشناسی حدیث معرفی می‌شوند. این مقالات نشان می‌دهند که چگونه می‌توان اصول کلی تحلیل کتابشناسی حدیث را در مقاله‌ای دانشنامه‌ای، که بر اساس نوع نگارشیِ خاص خودْ با ایجاز تمام و بدون پرداختن به شواهد جزئی نوشته می‌شوند، به کار گرفت.

یک. سلیم بن قیس هلالی[1]

سلیم بن قیس هلالی عامری کوفی، مکنّی به ابوصادق، بنابر مشهور از اصحاب امام علی (ع) و مؤلف *کتاب سلیم*، متوفی به سال ۷۶ ق.

شهرت سلیم به کتاب کهنی است که به او نسبت داده شده و بر طبق متن آن، وی از امام علی (ع) تا امام سجاد (ع) روایت می‌کند (برای سالشمار زندگانی سلیم بر اساس متن

---

۱. نگارش این مقاله در ۱۰ آبان ۱۳۸۵ ش به پایان رسیده است.

کتاب سلیم ← انصاری زنجانی، ج ۱، ص ۲۷۶ـ ۲۸۵). بر اساس همین کتاب، منابع رجالی او را از اصحاب امام علی (ع) و چهار امام بعدی شیعه معرفی می‌کنند (← برقی، ص ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۹؛ کشی، ص ۱۸۳ـ ۱۸۵؛ ابن‌غضائری، ص ۶۳؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ٦٦، ۹۴، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۳۶). بنابر مقدمهٔ *کتاب سلیم* که منسوب به ابان بن ابی‌عیّاش است (قس: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳، که در اصالت این مقدمه تردید کرده است)، سلیم از یاران امام علی (ع) بود که پس از ورود حجّاج ثقفی به عراق در سال ۷۵ ق، از کوفه گریخت و به نوبندجان (= نوبندگان)، در فارس کنونی، آمد و در خانهٔ ابان بن ابی‌عیّاش، که در آن هنگام ۱۴ سال داشت، اقامت گزید.اندکی بعد، سلیم درگذشت و به هنگام مرگ کتاب خود را به ابان سپرد (← سلیم، ج ۲، ص ۵۵۷ ــ ۵۵۸؛ قس: ابن‌ندیم، ص ۲۵۷؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۲).

به این ترتیب، ابان بن ابی‌عیّاش تنها کسی است که *کتاب سلیم* را از سلیم روایت کرده است (← ابن‌غضائری، ص ۶۳؛ ابن‌ندیم، ص ۲۷۵؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۲، ۳۲۵). ابن‌غضائری (متوفی ۴۱۱ ق) از علمای شیعه نقل می‌کند که سلیم فردی ناشناخته بوده و از او در هیچ روایتی یاد نشده است (ابن‌غضائری، ص ۶۳؛ قس: نجاشی، ص ۸، که بر خلاف رویّهٔ خود دربارهٔ شخصیت سلیم اظهار نظری نکرده است). وی همچنین می‌گوید که علمای شیعه *کتاب سلیم* را ساختهٔ ابان بن ابی‌عیّاش می‌دانند (ابن‌غضائری، ص ۳۶؛ قس: حلی، ص ۱۴۱۷، ص ۳۲۵). برخی معتقد بوده‌اند که شخصی با نام «سلیم» وجود خارجی نداشته است (← ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۲، ص ۲۱۷، که این مطلب را از یکی از علمای شیعهٔ معاصر خود نقل می‌کند) و «سلیم» نام مستعاری است که شیعیان قدیم کوفه آن را به عنوان مؤلف کتاب شدیداللحنی که در سال‌های پایانی حکومت اموی گرد آوردند، شهرت داده‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰؛ نیز: همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴، پانوشت ۲۶۸). آنچه به این احتمال قوت می‌بخشد آن است که ابان بن ابی‌عیّاش، که تنها کسی است که *کتاب سلیم* را از سلیم روایت کرده است، راوی معتبری به شمار نمی‌رود (← ابن‌غضائری، ص ۳۶؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۶؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۵ــ ۳۲۶؛ برای تفصیل بیشتر در باب شخصیت رجالی او ← جلالی، ص ۱۳۲ـ ۱۴۲، ۱۴۷ـ ۱۵۰)، هرچند ابن‌غضائری (ص ۶۳) می‌گوید که نام «سلیم» را در منابع دیگری، جز *کتاب سلیم* و روایت ابان، نیز یافته است (نیز ← ادامه،

که به راویان دیگری از سلیم نیز اشاره می‌کنیم). برخی از سلسلهٔ اسناد حدیثی، ابان بن تغلب (علی بن بابویه، ص ۱۱۰؛ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۷۵؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۶۲)، ابراهیم بن عثمان (کلینی، ج ۸، ص ۵۸)، عبدالله بن شریک (حاکم حسکانی، ج ۱، ص ۳۳۶) و محمد بن خالد ضبّی (همان‌جا)، که همگی از نظر زمانی با ابان معاصر بوده‌اند، را نیز به عنوان راوی از سلیم معرفی می‌کنند. اگر در صحت این اسناد تردید نکنیم و نام «ابان بن ابی‌عیّاش» از آنها ساقط نشده باشد و تصحیفی (مانند تصحیف «ابان بن ابی‌عیّاش» به «ابان بن تغلب» و «ابراهیم بن عمر» به «ابراهیم بن عثمان») در آنها رخ نداده باشد، احتمالاً این راویان *کتاب سلیم* را یافته و بدون آنکه آن را از سلیم دریافت کرده یا سماع نموده باشند، به صورت «وجاده» (دربارهٔ این اصطلاح ← جدیدی‌نژاد، ص ۱۸۷) از آن روایت کرده‌اند. در غیر این صورت، نمی‌توان در وجود سلیم تردید کرد و این افراد یا روایاتی را به صورت شفاهی ـ که در کتاب او وجود نداشته ـ از سلیم شنیده‌اند و یا کتاب او را مستقیماً از وی دریافت کرده و روایات آن را نقل کرده‌اند. بر طبق سلسلهٔ اسناد کتب حدیث، دو راوی به نام‌های عمر بن اُذینة (برای نمونه ← کلینی، ج ۱، ص ۴۴، ۴۶، ۲۹۷، ج ۲، ص ۳۲۳، ۳۹۱، ۴۱۴؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۲۶، ج ۶، ص ۳۲۸) و ابراهیم بن عمر یمانی (برای نمونه ← کلینی، ج ۱، ص ۶۲، ۲۹۷، ۵۲۹، ۵۳۹، ج ۸، ص ۳۴۳؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۱۷۶؛ قس: کلینی، ج ۱، ص ۱۹۱؛ نیز: طوسی، ۱۴۲۲، ص ۱۴۳؛ نجاشی، ص ۸؛ که نام «ابان» از سلسلهٔ سند آنها ساقط شده است) *کتاب سلیم* را از ابان بن ابی‌عیّاش روایت کرده‌اند (درباره این دو راوی ← مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۴، ۳۵۲). جز این دو راوی، نسخه‌ای دیگر از *کتاب سلیم* در اختیار نعمانی بوده (← شبیری، ص ۱۸۷؛ قس: همو، ص ۲۰۷ـ ۲۰۸) که بر طبق سند آن، مَعمَر بن راشد از ابان روایت می‌کند (نعمانی، ص ۷۴، ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۸۵؛ قس: صنعانی، ج ۱۱، ص ۳۶۰). حمّاد بن عیسی، راوی شیعی معتبر و معروف، که *کتاب سلیم* را از هر دو راوی اصلی آن، عمر بن اُذینة و ابراهیم بن عمر، روایت کرده (برای نمونه ← کلینی، ج ۱، ص ۲۹۷؛ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۵؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۱۴۳؛ قس: کلینی، ج ۲، ص ۳۹۱، ۴۱۴، که در سلسله سند آن «و» به «عن» تصحیف شده است؛ نیز برای نمونه ← کلینی، ج ۱، ص ۴۴، ۴۶، ۶۱ ، ۱۹۱، ۵۲۹، ۵۳۹، ج ۸ ، ص ۳۴۳؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۲۶،

ج ۶، ص ۳۲۸، ج ۹، ص ۱۷۶)، احتمالاً در رواج و گسترش این کتاب نقش مؤثری داشته است.

کتاب سلیم قدیمترین کتاب شیعی است که بر جای مانده است. ابن‌ندیم (ص ۲۷۵) و نعمانی (ص ۱۰۳) آن را نخستین کتاب شیعه معرفی می‌کنند. با توجه به زمان زندگانی ابان بن ابی‌عیّاش (متوفی ۱۳۸ ق) اصل این کتاب در نیمهٔ اول قرن دوم وجود داشته است. به گفتهٔ مدرسی طباطبایی (۱۳۸۳، ص ۱۲۰ـ ۱۲۱) اشارات عقیدتی و تاریخی موجود در متن کتاب، مانند اشاره به حکومت ۱۲ تن از حاکمان گمراه و غاصب پس از رحلت پیامبر (← سلیم، ج ۲، ص ۶۶۰ ، ۷۰۹، ۷۶۷، ۷۷۳، ۸۳۶ ، ۹۰۷، ۹۲۲) و نام بردن از پنج امام نخست شیعه و اشاره به ادامهٔ سلسلهٔ ائمه در نسل امام محمد باقر (ع) بدون ذکر نام آنها (← همو، ج ۲، ص ۶۲۷، ۸۳۸)، نشان می‌دهد که هستهٔ اصلی کتاب متعلق به سال‌های پایانی حکومت هشام بن عبدالملک اموی (حک: ۱۰۵ـ ۱۲۵ ق) است و تأکیدی که بر وضعیت کوفه و شیعیان آن هست (← همو، ج۲، ص۷۸۴، ۷۸۷، ۷۹۶، ۸۳۳) نیز بیانگر آن است که محل تألیف آن شهر کوفه است.

کتاب سلیم، در شکل موجود آن، مشتمل بر ۴۸ روایت است (قس: انصاری زنجانی، ج ۱، ص ۵۳۶ ـ ۵۳۸ ؛ نیز: سلیم، ج ۲، ص ۸۷۵) که بیشتر آنها طولانی است. افزون بر این، روایاتی در منابع دیگر هست که به احتمال بسیار از *کتاب سلیم* نقل شده، ولی در نسخه‌های موجود کتاب وجود ندارد (← سلیم، ج ۲، ص ۹۳۱ـ ۹۵۸). مطالب کتاب، بازگویی وقایع پس از رحلت پیامبر(ص)، وقایع دوران خلافت امام علی (ع)، احادیثی در فضیلت امام علی و اهل‌بیت (ع)، و پیشبینی برخی از حوادث قرن اول هجری است. بیشتر مطالب کتاب از امام علی (← سلیم، ج ۲، ص ۵۶۹، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۱۳، ۶۱۸، ۶۲۱، ۶۶۱، ۶۷۴، ۶۹۶، ۷۱۲، ۷۱۸، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۳۶، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۱۱، ۸۳۰، ۸۳۲، ۸۴۹)، و سپس سلمان فارسی (← همو، ج ۲، ص ۵۶۵، ۵۷۷، ۶۰۰، ۶۰۱، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۴۷، ۸۲۶، ۸۵۳، ۸۵۶، ۸۶۱)، مقداد بن اسود (← همو، ج ۲، ص ۶۰۱، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۴۷، ۸۱۴، ۸۲۶، ۸۵۳، ۸۵۹) و ابوذر (← همو، ج ۲، ص ۶۰۱، ۷۲۵، ۷۳۲، ۷۴۷، ۸۲۶، ۸۵۳، ۸۵۸) روایت شده است. همچنین روایاتی به نقل از امام حسن (ع)، امام حسین (ع) و امام سجاد (← همو، ج ۲، ص ۶۲۸)، عمار یاسر (← همو، ج ۲، ص ۷۳۱)، عبدالله بن عباس (← همو، ج

۲، ص ۷۹۴، ۸۰۱، ۸۶۲)، عبدالله بن جعفر (← همو، ج ۲، ص ۸۳۴) و محمد بن ابی‌بکر (← همو، ج ۲، ص ۸۱۹) در کتاب آمده است. طبق متن موجود، ابان بن ابی‌عیّاش روایتی از کتاب سلیم را بر امام سجاد (ع) و امام محمد باقر (ع) عرضه کرده (← همو، ج ۲، ص ۶۲۹)، روایتی از او به نقل از امام محمد باقر (ع) در کتاب درج شده (← همو، ج ۲، ص ۶۳۰ ـ ۶۳۵) و همچنین روایتی را ابان از سلیم، به صورت شفاهی و بدون نقل از کتاب او، نقل می‌کند (همو، ج ۲، ص ۸۰۵).

نسخه‌های *کتاب سلیم* از روزگاران قدیم، دست کم از قرن چهارم، اختلافاتی با یکدیگر داشته و تحریرهای متفاوتی از آن در دست بوده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲). ظاهراً متن کتاب سلیم که بیانگر آرزوها و آرمان‌های عامهٔ جامعهٔ شیعیان در نیمهٔ اول قرن دوم هجری بوده است، در طول زمان با اعتقادات اصیل شیعه، و همچنین وقایعی که پس از آن رخ داد، ناسازگاری‌هایی یافته و از این رو تصرفاتی در برخی نسخه‌های آن صورت گرفته است. این تصرفات بعدی بیشتر در قالب افزوده‌ها بوده است تا تغییر عبارات و تبدیل محتوای کتاب، و همین امر موجب شده که از سویی هسته اصلی و کهن کتاب در بیشتر نسخه‌ها باقی بماند و از سوی دیگر متن کتاب دچار تناقض درونی شود (← همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲ـ ۱۲۴؛ نیز: همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴ـ ۱۴۵، پانوشت ۲۶۸). برخی از مطالب *کتاب سلیم* از قدیم مورد نقد و طرد علمای شیعی بوده است، چنانکه مفید (متوفی ۴۱۳) می‌گوید که این کتاب مورد اطمینان نیست و مطالب صحیح و فاسد در آن به هم درآمیخته و عمل به بیشتر مطالب آن را جایز نمی‌داند (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۴۹ـ ۱۵۰؛ نیز: ← ابن‌داود، ج ۲، ص ۱۰۶؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۳). بعضی از عبارات مندرج در برخی تحریرهای *کتاب سلیم* موجب اشکالات عقیدتی، در دوره‌های قدیم، گردیده است (← نجاشی، ص ۴۴۰، که به مؤلف کتابی اشاره می‌کند که با استناد به حدیثی در *کتاب سلیم* نام زید بن علی را نیز به اسامی ائمهٔ دوازده‌گانه افزوده بود؛ قس: سلیم، ج ۲، ص ۶۸۶، که روایت مذکور در متن کنونی به گونه‌ای دیگر ثبت شده است). همچنین تناقض‌هایی تاریخی در *کتاب سلیم* وجود دارد (برای آگاهی از برخی اشکالات تاریخی و کلامی کتاب ← جوادی، ص ۱۶۶ـ ۱۷۹). با وجود این، برخی از روایات کتاب سلیم، از دوران قدیم تا دوره‌های متأخر، حتی مورد استناد کتب فقهی نیز بوده است (برای نمونه ← مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۷۷؛ محقق حلی،

ج ۲، ص ۶۳۰؛ حلی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۲۸، ۳۳۱؛ نراقی، ج ۸، ص ۱۴؛ نجفی، ج ۱۲، ص ۴، ۹۱، ۱۰۳، ج ۱۳، ص ۱۴۱؛ انصاری، ص ۲۹۲، که به ضعف سند هم اشاره می‌کند، ۳۱۲). اهمیت خاص این کتاب، به ویژه در تحریرهای اصیل آن، در این است که بازگوکنندهٔ آرزوها، آرمان‌ها و تصورات تودهٔ شیعیان، خاصه در ناحیهٔ عراق، در قرن دوم هجری است.

از *کتاب سلیم* نسخه‌های خطی متعددی باقی‌مانده (← انصاری زنجانی، ج ۱، ص ۴۰۳ـ ۴۰۴؛ صدرایی خویی، ج ۵، ص ۳۲۳ـ ۳۲۵) و چند بار نیز به چاپ رسیده است (← همو، ج ۱، ص ۴۱۰ـ ۴۱۸). منقح‌ترین چاپ این کتاب به کوشش محمدباقر انصاری زنجانی نخستین بار در سال ۱۴۱۵ ق منتشر گردید که پس از آن نیز متن آن چند بار تجدید چاپ شده است.

منابع

ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین عبدالحمید مدائنی، *شرح نهج البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹ ق؛ ابن‌داود، حسن بن علی حلی، *کتاب الرجال*، چاپ سید محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۹۲ ق؛ ابن‌غضائری، احمد بن حسین بن عبیدالله، *الرجال*، چاپ سید محمدرضا حسینی‌جلالی، قم، ۱۴۲۲ ق؛ ابن‌ندیم، محمد بن اسحق بغدادی، *کتاب الفهرست*، چاپ رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ انصاری، مرتضی، *کتاب الخمس*، چاپ لجنة التحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، ۱۴۱۵ ق؛ انصاری زنجانی، محمدباقر، «مقدمه»، ← سلیم؛ برقی، احمد بن محمد بن خالد، *رجال البرقی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۹ ق؛ جدیدی‌نژاد، محمدرضا، معجم *مصطلحات الرجال و الدرایة*، قم، ۱۴۲۲ ق؛ جلالی، عبدالمهدی، «راوی کتاب سلیم بن قیس بر ترازو»، *علوم حدیث*، ش ۳۴، زمستان ۱۳۸۳ ش؛ جوادی، قاسم، «کتاب سلیم بن قیس هلالی»، *علوم حدیث*، ش ۳۵ـ ۳۶، بهار- تابستان ۱۳۸۴ ش؛ حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل*، چاپ محمدباقر محمودی، تهران، ۱۴۱۱ ق؛ حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، چاپ جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ ق؛ همو، *مختلف الشیعة*، چاپ مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق؛ سلیم بن قیس هلالی، *کتاب سلیم*، چاپ محمدباقر

انصاری زنجانی، قم، ۱۴۱۵ ق؛ شبیری، سید محمدجواد، «الکاتب النعمانی و کتابه الغیبة»، *علوم الحدیث* (العدد الثالث، محرم‌الحرام ــ جمادی الآخرة)، ۱۴۱۹ ق؛ صدرایی خویی، علی، *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، قم، ۱۳۸۴ ش؛ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵ ق؛ صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنّف*، چاپ حبیب‌الرحمن الاعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، چاپ سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، *الرجال*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۵ ق؛ همو، *الفهرست*، چاپ جواد قیومی، قم، ۱۴۲۲ ق؛ علی بن بابویه قمی، *الإمامة و التبصرة من الحیرة*، چاپ مدرسة الامام المهدی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)*، انتخاب محمد بن حسن طوسی، چاپ محمدتقی فاضل میبدی ـ سید ابوالفضل موسویان، تهران، ۱۴۲۴ ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ علی‌اکبر غفاری، تهران، ۹ ـ۱۳۸۸ ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر*، چاپ ناصر مکارم شیرازی و دیگران، قم،۱۳۶۴ ش؛ مدرسی طباطبایی، سید حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه، پرینستون، ۱۳۷۵ ش؛ همو، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمهٔ سید علی قرائی ـ رسول جعفریان، قم، ۱۳۸۳ ش؛ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، چاپ حسین درگاهی، قم، ۱۴۱۴ ق؛ همو، المقنعة، چاپ مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، فهرست أسماء مصنفی الشیعه (رجال النجاشی)، چاپ سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۲۴ ق؛ نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، چاپ عباس قوچانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نراقی، احمد بن محمدمهدی، *مستند الشیعة*، چاپ مؤسسهٔ آل البیت، قم، ۱۴۱۵ ق؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، چاپ فارس حسّون کریم، قم، ۱۴۲۲ ق.

دو. صفوانی، ابوعبدالله محمد بن احمد[1]

ابوعبدالله محمد بن احمد بن عبدالله صفوانی، فقیه، متکلم و محدث امامی‌مذهب قرن چهارم. نسب او به سه واسطه به صفوان بن مهران جمّال، از راویان امام صادق(ع) و

۱ . نگارش این مقاله در ۲۴ اسفند ۱۳۸۵ ش به پایان رسیده است.

امام کاظم(ع) (دربارهٔ او← مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۲)، می‌رسد و وجه تسمیهٔ او به «صفوانی» به همین سبب است. نجاشی (ص ۳۹۳) از او با عناوین «شیخ‌الطائفة، ثقة، فقیه، فاضل» یاد می‌کند که نشانگر جایگاه علمی اوست، به ویژه عنوان «شیخ‌الطائفة» (که بعدها به شیخ طوسی اختصاص یافت) گویای موقعیت ممتاز او در میان شیعهٔ امامیه است. نجاشی (همان‌جا) به منزلت صفوانی نزد امراء و ملوک اشاره می‌نماید و علت آن را مناظرهٔ صفوانی با قاضی موصل، در دستگاه حمدانیان، در باب امامت و مباهلهٔ میان او و قاضی که به مرگ قاضی انجامید، ذکر می‌کند.

ابن‌ندیم، که صفوانی را در سال ۳۴۶ ق دیده، می‌نویسد که صفوانی اُمّی بود و خواندن و نوشتن نمی‌دانست، و در ادامه می‌افزاید که افراد مورد اطمینان به وی گفته‌اند که او به این امر تظاهر می‌کرد (ابن‌ندیم، ص ۲۴۷). طوسی (۱۴۲۲، ص ۲۰۸) گفتهٔ ابن‌ندیم را، بدون آنکه از وی نام ببرد، با تردید نقل کرده و به دنبال آن افزوده که وی کتابهایش را از حفظ بر مخاطبان املاء می‌کرده است. با توجه به جایگاه علمی صفوانی نمی‌توان اُمّی بودن او را پذیرفت، به ویژه آنکه عبارتی از صفوانی (← نجاشی، ص ۳۴۶) حاکی از استنساخ کتابی به دست اوست. ابن‌ندیم (ص ۲۴۷) سال وفات صفوانی را در کتاب خود یاد کرده، اما عبارت وی از نسخهٔ موجود کتابش ساقط شده است. این‌قدر می‌دانیم که او تا سال ۳۵۲ که ابن‌نوح سیرافی او را در بصره دیده و از او روایت شنیده (← نجاشی، ص ۵۹) در قید حیات بوده است.

ابن‌غضائری (ص ۱۲۶) می‌گوید که وی همهٔ روایات صفوانی را معتبر می‌داند جز آنچه که او به سند پدرش از امام صادق (ع) روایت کرده، که به نظر ابن‌غضائری در آن نادرستی‌هایی بوده است (برای نظر مخالف ← ابن‌داود، ص ۱۶۳؛ قس: تستری، ج ۹، ص ۶۹). از مشایخ و استادان صفوانی می‌توان به علی بن ابراهیم قمی (← طوسی، ص ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۸۷ ؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۴۱ـ ۳۴۲)، ابن‌بطّه (← نجاشی، ص ۵۹)، عبدالعزیز جلودی (← طبری، ص ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۴۶، ۱۵۰ـ ۱۵۱، ۱۵۳)، عبدالله بن ابی‌الحسین علوی (← طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۳۳) و مظفّر بن احمد قزوینی (← همو، همان، ص ۴۴۶) اشاره کرد؛ و از راویان و شاگردان او می‌توان شیخ مفید

(← همو، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸)، حسن بن احمد علوی (← همو، همان‌جا؛ همو، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۸۷)، ابوالعباس ابن‌نوح (← نجاشی، ص ۳۴۶، ۳۹۳)، حسین بن محمد خزاعی (← خزّاز، ص ۲۸، ۱۵۵) و حسین بن عبیدالله ابن‌غضائری (← طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۱۰، ۳۱۵) را نام برد.

صفوانی کتاب‌هایی متعددی در کلام، فقه و حدیث داشته که هیچ یک به دست ما نرسیده، اما تعدادی از آنها تا قرن هشتم موجود بوده و منقولاتی پراکنده از آنها در کتاب‌های بعدی باقی‌مانده است. از عنوان کتاب‌های او و برخی نقل‌های بازمانده می‌توان به موضوع و محتوای کتاب‌های او پی برد. کتاب‌هایی که به صفوانی نسبت داده‌اند، عبارتند از: *کتاب الامامة* (در کلام؛ نجاشی، ص ۳۹۳)، *کتاب الغیبة و کشف الحیرة* (در کلام؛ نجاشی، همان‌جا؛ ظاهراً همان کتاب که ابن‌ندیم، ص ۲۴۷ و طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸، با عنوان *کتاب الکشف والحجة* از آن نام برده‌اند؛ برای منقولاتی که به احتمال بسیار از این کتاب برگرفته شده ← طوسی، ۱۴۱۱، ۳۱۰ ـ ۳۱۷، ۳۸۷ ـ ۳۸۸، ۳۹۴، ۴۰۸؛ خزّاز، ص ۲۸ـ ۲۹، ۳۴، ۷۳ـ ۷۴، ۱۰۶، ۱۵۵)، *کتاب الرد علی الواقفة* (در کلام؛ نجاشی، ص ۳۹۳)، *کتاب الرّد علی ابن‌رباح الممطور* (در کلام؛ همو، همان‌جا؛ دربارهٔ عنوان «ممطورية» که از سوی مخالفان «واقفیه» به آنها اطلاق شده ← مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۸۳ ـ ۸۴)، *کتاب الردّ علی اهل الأهواء* (در کلام؛ نجاشی، ص ۳۹۳)، *کتاب الردعة و النهی عن کلّ بدعة* (در کلام؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸)، *کتاب المتعة و تحلیلها و الردّ علی من حرّمها* (در فقه و کلام؛ ابن‌ندیم، ص ۲۴۷؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸)، *کتاب فی طلاق الثلاث* (در فقه؛ نجاشی، ص ۳۹۳)، *کتاب الجامع فی الفقه* (در فقه؛ نجاشی، همان‌جا؛ برای نقلی که احتمالاً از این کتاب برگرفته شده ← ابن‌ادریس، ج ۲، ص ۶۴۸)، *کتاب التعریف فی الفقه و الدین* (در فقه؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲؛ ظاهراً همان کتابی است که در نجاشی، ص ۳۹۳، به «کتاب التصرّف» تصحیف شده است؛ نیز ← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷، که این کتاب را رساله‌ای از صفوانی برای فرزندش معرفی می‌کند؛ قس: همو، ۱۳۷۰، ص ۵؛ برای منقولاتی از این کتاب ← همو، ۱۴۱۴، ج ۱، ص۴۷،ج ۲، ص ۳۰۶؛ عاملی، ج ۴، ص ۲۷۷)، *کتاب یوم و لیلة* (ابن‌ندیم، ص ۲۴۷؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸؛ نیز ← نجاشی، ص ۳۹۳، که

بابی از این کتاب را با عنوان *کتاب معرفة الفروض من کتاب یوم و لیلة* نام می‌برد)، *کتاب ثواب القرآن* (در حدیث؛ نجاشی، ص ۳۹۳؛ نیز ← ابوغالب زراری، ص ۱۸۱)، *کتاب صحبة آل الرسول علیهم السلام و ذکر إحن اعدائهم* (در حدیث؛ ابن‌ندیم، ص ۲۴۷؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸؛ قس: ابن‌شهرآشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲؛ برای منقولاتی که احتمالاً از این کتاب است ← طبری، ص ۱۱۰ ـ ۱۱۱، ۱۲۸ ـ ۱۲۹، ۱۴۶، ۱۵۰ ـ ۱۵۱، ۱۵۳)، *کتاب تحفة الطالب و بغیة الراغب* (ظاهراً در حدیث؛ ابن‌ندیم، همان‌جا؛ طوسی، همان‌جا)، *کتاب المنازل* (ظاهراً در حدیث؛ طوسی، همان‌جا)، *کتاب غرر الاخبار و نوادر الآثار* (در حدیث؛ نجاشی، ص ۳۹۳)، *کتاب أنس العالم و ادب المتعلّم* (ظاهراً در حدیث و کلام؛ نجاشی، همان‌جا؛ طوسی، همان‌جا، که در آن به جای «ادب»، «تأدیب» آمده است؛ نیز ← ابن‌ندیم، ص ۲۴۷؛ برای نقلی از این کتاب ← ابن‌ادریس، ج ۳، ص ۶۳۹ـ ۶۴۰). افزون بر اینها، ابن‌شهرآشوب کتابی با عنوان *الإحن و المحن* به او نسبت می‌دهد (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲) و از آن نقل می‌کند (← همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۵، ۳۰۹، ۳۱۶، ج ۲، ص ۹، ۱۰۶، ج ۳، ص ۱۷۰، نیز ← ج ۳، ص ۴۶۷) که احتمالاً همان کتاب *صحبة (محبّة) آل الرسول* (نک: قبل) است که خود وی (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲) به طور جداگانه از آن نام برده است. ابن‌شهرآشوب (۱۳۸۰، ص ۱۳۲) همچنین *کتاب مسائل الصبّاح الهندی* را نیز به او نسبت داده، اما چنانکه از گفتهٔ ابن‌طاووس (۱۳۶۶، ص ۹۴) برمیآید صفوانی راوی این کتاب بوده است و نه مؤلف آن.

صفوانی از متکلمان برجسته امامیه در سال‌های آغازین غیبت کبری است که در رد مخالفان شیعیان امامی به مناظره و تألیف کتاب پرداخته است. *کتاب الحیرة و کشف الغیبة وی* (برای اصطلاح **حیرت** ← مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸ و پانوشت ۲۵۲ـ ۲۵۳ همان‌جا) و ردّیه‌های او بر واقفیه (نک: قبل؛ دربارهٔ فعالیت واقفیه تا عصر غیبت ← همو، همان، ص ۱۲۳ـ ۱۲۴ و پانوشت ۱۹۶ همان‌جا) از نخستین آثار ادبیات کلامی امامیه در عصر غیبت به شمار می‌رود (برای فهرستی از این آثار ← همو، همان، ص ۱۳۸، پانوشت ۲۵۳). نزدیکی او به حسین بن روح نوبختی (م ۳۲۶) نائب سوم امام عصر (← طوسی، ۱۴۱۱، ص۳۸۷ـ ۳۸۸)، و منقولاتی که از وی در باب امامت و غیبت

در منابع بعدی آمده (← طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۸۷، ۳۹۴، ۴۰۸؛ خزّاز، ص ۲۸، ۳۴، ۷۳، ۱۰۶، ۱۵۵؛ نیز ← راوندی، ج ۱، ص ۴۶۷؛ ابن‌طاووس، ۱۳۶۶، ص ۲۴۸)، گویای نقش برجستهٔ او در دفاع از عقاید تشیع دوازده امامی در دوره‌های اولیهٔ عصر غیبت است.

صفوانی یکی از دو راویِ اصلیِ *کافی* است که بی‌واسطه آن را از کلینی (متوفی ۳۲۹) روایت کرده است. نسخهٔ او از *کافی* اختلافات و افزوده‌هایی نسبت به دیگر نسخه‌های رایج از این کتاب دارد (← کلینی، ج ۱، ص ۲۸۶، ۲۹۸، ۳۱۱؛ نیز: ۲۸۳، ۳۰۴، ۳۲۵؛ همچنین ← شبیری، ص ۲۲۷ ـ ۲۲۸، ۲۳۳ ـ ۲۳۵).

منابع

ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور، *کتاب السرائر*، چاپ جماعة المدرسین، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن‌داود، حسن بن علی حلی، *کتاب الرجال*، چاپ سید محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۹۲ ق؛ ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، چاپ سید محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ همو، *مناقب آل ابی‌طالب*، چاپ نجف، ۶ ـ ۱۳۵۷ ق؛ ابن‌طاووس، علی بن موسی، *إقبال الأعمال*، چاپ جواد قیومی، قم، ۱۶ـ ۱۴۱۴ ق؛ همو، *فرج المهموم*، چاپ نجف، ۱۳۶۶ ق؛ همو، *کشف المحجة*، چاپ نجف، ۱۳۷۰ ق؛ ابن‌غضائری، احمد بن حسین بن عبیدالله، *الرجال*، چاپ سید محمدرضا حسینی جلالی، قم، ۱۴۲۲ ق؛ ابن‌ندیم، محمد بن اسحق بغدادی، *کتاب الفهرست*، چاپ رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ابوغالب زراری، احمد بن محمد، *رسالة ابی‌غالب الزراری*، چاپ سید محمدرضا حسینی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۹ ق؛ خزّاز قمی، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، چاپ سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم، ۱۴۰۱ ق؛ راوندی، قطب‌الدین، *الخرائج و الجرائح*، چاپ مؤسسة الامام المهدی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ شبیری، سید محمدجواد، «الکاتب النعمانی و کتابه الغیبة»، *علوم الحدیث* (العدد الثالث، محرم ـ جمادی‌الآخرة)، ۱۴۱۹ ق؛ طبری، محمد بن جریر بن رستم، *دلائل الامامة*، چاپ مؤسسة البعثة، قم، ۱۴۱۳ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، چاپ سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، *تهذیب الاحکام*، چاپ سید حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، *الرجال*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم، ۱۴۱۵ ق؛ همو، *الغیبة*، چاپ عبادالله طهرانی ـ علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ ق؛ همو، *الفهرست*، چاپ جواد قیومی،

قم، ۱۴۲۲ ق؛ عاملی، محمد بن جمال‌الدین، *ذکری الشیعة*، چاپ مؤسسة آل‌البیت، قم، ۱۴۱۸ ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ علی‌اکبر غفاری، تهران، ۸۹ ـ ۱۳۸۸ ق؛ مدرسی طباطبایی، سید حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه، پرینستون، ۱۳۷۵ ش؛ همو، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمهٔ سید علی قرائی ـ رسول جعفریان، قم، ۱۳۸۳ ش؛ نجاشی، احمد بن علی، *فهرست أسماء مصنفی الشیعة (رجال النجاشی)*، چاپ سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۲۴ ق.

کتابنامه[1]

□ *آداب امیرالمؤمنین* (حدیث الأربعمائة)، قاسم بن یحیی راشدی، به کوشش مهدی خدامیان آرانی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵ ش.

□ «اختلاف قرائت یا تحریف قرآن: نگاهی به نقل روایات شیعه در تفسیر التبیان»، مرتضی کریمی‌نیا، *علوم حدیث*، ش ٤٠، تابستان ۱۳۸۵ ش.

□ *اختیار معرفة الرجال* (رجال الکشی)، محمد بن حسن طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳٤۸ ش.

□ *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، محمد بن محمد بن نعمان بغدادی (شیخ مفید)، به کوشش مؤسسهٔ آل البیت، قم، المؤتمر العالمی بمناسبة ذکری الفیة الشیخ المفید، ۱٤۱۳ ق.

□ *الاستبصار*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳٦۳ ق.

□ «الاصول الأربعمائة»، اتان کلبرگ، ترجمهٔ محمدکاظم رحمتی، *علوم حدیث*، ش ۱۷، پاییز ۱۳۷۹ ش.

□ *أضواء علی السنة المحمدیة*، محمود ابوریة، قاهره، چاپ پنجم، بی‌تا.

□ *اهل البیت فی الکتاب و السنة*، محمد ری‌شهری، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۵ ش.

□ «الایضاح»، قاضی نعمان بن محمد بن حیون مغربی، به کوشش محمدکاظم رحمتی،

---

۱ . این فهرست، منابع باب سوم (مقالات برگزیده) را دربرندارد؛ و منابع مقاله‌های باب سوم در پایان هر مقاله آمده است. همهٔ منابع، چاپ اول هستند و اگر غیر از این بوده، در مشخصات هر منبع به آن اشاره شده است.

میراث حدیث شیعه (بـه کوشـش مهـدی مهریـزی علـی صـدرایی خـویی)، دفتـر دهـم، قـم، دارالحدیث، ۱۳۸۲ ش.

□ *بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه*، محمدکاظم رحمان‌ستایش ـ محمدرضا جدیدی‌نـژاد، قم، دارالحدیث، ۱۳۸٤ ش.

□ *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، به کوشش جمعی از محققان، بیـروت، مؤسـسة الوفـاء، چاپ دوم، ۱٤۰۳ ق.

□ *بدایة الهدایة*، محمدبن حسن ـ حر عاملی، به کوشش محمدعلی انصاری، قم، مـؤسـسة آل‌البیت، ۱٤۰۵ ق.

□ *البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر* (تقریـرات سـید حـسین طباطبـایی بروجـردی)، حسینعلی منتظری، قم، مکتبة آیةالله المنتظری، چاپ سوم، ۱٤۱٦ ق.

□ «بررسی ستیزه‌های دیرین دربارهٔ تحریف قرآن»، سید حسین مدرسی طباطبـایی، ترجمـهٔ محمدکاظم رحمتی، *هفت آسمان*، ش ۱۱، پاییز ۱۳۸۰ ش.

□ *بصائر الدرجات*، محمد بن حسن بن صفار قمی، به کوشش محسن کوچه‌باغی تبریـزی، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱٤۰٤ ق.

□ *البیان فی تفسیر القرآن*، سید ابوالقاسم موسوی خویی، بیروت، دارالزهراء، چاپ چهـارم، ۱۳۹۵ ق.

□ «پاسخ به نقد»، سید حسین مدرسی طباطبایی، [پاسخ نویسنده به نقد حـسن طـارمی راد بر مکتب در فرایند تکامل]، منتشرشده در: www.historylib.com؛ ۲۱ دی ۱۳۸۷ ش.

□ *تاریخ نگارش‌های عربی*، فؤاد سزگین، ترجمه و آماده‌سازی مؤسسهٔ نشر فهرستگان، زیر نظر خانهٔ کتاب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

□ «تاریخ‌گذاری روایات آخرالزمان»، مایکل کوک، ترجمه و تلخیص مرتـضی کریمـی‌نیـا، *سیره‌پژوهی در غرب*، به کوشش مرتضی کریمـی‌نیـا، تهـران، مجمـع جهـانی تقریـب مـذاهب اسلامی، ۱۳۸٦ ش.

□ *تاریخ الیعقوبی*، احمد بن ابی‌یعقوب بن واضح یعقوبی، بیروت، بی‌تا.

□ *تجرید اسانید الکافی*، سید حسین طباطبایی بروجردی، به کوشش مهدی تبریزی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱٤۰۹ ق.

□ *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، عبدالرحمن سیوطی، به کوشش صـلاح محمـد عویضة، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱٤۱۷ ق.

□ *تدوین السنة الشریفة*، سید محمدرضا حسینی جلالی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ١٤١٨ ق.

□ *تصحیح اعتقادات الامامیة*، محمد بن محمد بن نعمان بغدادی (شیخ مفید)، به کوشش حسین درگاهی، قم، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ١٤١٣ ق.

□ «*التعلیقة* علی الرعایة»، سید احمد مددی موسوی، نک: *الرعایة*.

□ *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، محمدبن حسن ـ حر عاملی، به کوشش مؤسسة آل البیت، قم، مؤسسهٔ آل البیت، چاپ دوم، ١٤١٤ ق.

□ *تنقیح اسانید التهذیب*، سید حسین طباطبایی بروجردی، به کوشش مهدی تبریزی، قم، مهدی تبریزی، ١٤١١ ق.

□ *تهذیب الاحکام*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید حسن موسوی خرسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، [چاپ دوم]، ١٣٩٠ ق.

□ *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، جمال‌الدین یوسف مزّی، به کوشش بشار عوّاد معروف، بیروت، مؤسسه الرسالة، ١٤١٣ ق.

□ *جامع احادیث الشیعة فی احکام الشریعة*، با مقدمه و اشراف سید حسین طباطبایی بروجردی، به کوشش اسماعیل معزی ملایری، قم، چاپ دوم، ١٣٩٩ـ ١٤١٥ ق.

□ *جامع الرواة و إزاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*، محمد بن علی اردبیلی غروی حائری، با مقدمهٔ سید حسین طباطبائی بروجردی، تهران، چاپ رنگین، ١٣٣٤ ش.

□ *جانشینی حضرت محمد: پژوهشی پیرامون خلافت نخستین*، ویلفرد مادلونگ، ترجمهٔ احمد نمایی و دیگران، مشهد، آستان قدس رضوی، ١٣٧٦ ش.

□ *جستارهای فلسفی*، مهدی حائری یزدی، به کوشش عبدالله نصری، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ١٣٨٤ ش.

□ «جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی»، هارالد موتسکی، ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، *سیره‌پژوهی در غرب*، به کوشش مرتضی کریمی‌نیا، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ١٣٨٦ ش.

□ «الجواد قد یکبو»، رضا مختاری، *محققنامه*، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی ـ جویا جهانبخش، جلد دوم، تهران، سینانگار، ١٣٨٠ ش.

□ *الحدائق الناضرة*، یوسف بحرانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٣٦٣ ش.

□ *دانش رجال از دیدگاه اهل سنت*، محمدرضا جدیدی‌نژاد، قم، دارالحدیث، ١٣٨١ ش.

□ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، [گروه مؤلفان]، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، تهران، ۸۷ — ۱۳۷۵ ش.

□ *دراسات فی الحدیث النبوی*، محمد مصطفی الاعظمی، ریاض، جامعة الریاض، ۱۳۹٦ ق.

□ *درایة الحدیث*، سید محمدحسین حسینی جلالی، بیروت، مؤسسهٔ الاعلمی، ۱٤۲۵ ق.

□ *درایة النور* (نرم‌افزار رایانه‌ای)، [با مقدمهٔ سید محمدجواد شبیری]، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نسخهٔ ۱/۲.

□ *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*، محمد بن جمال‌الدین مکی عاملی (شهید اول)، به کوشش مؤسسة آل البیت، قم، مؤسسهٔ آل البیت، ۱٤۱۸ ق.

□ *الذریعة إلی اصول الشریعة*، سید مرتضی علی بن حسین موسوی، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، [چاپ دوم]، ۱۳۷٦ ش.

□ *الرجال*، احمد بن حسین بن عبیدالله ابن‌غضائری، به کوشش سید محمدرضا حسینی جلالی، قم، دارالحدیث، ۱٤۲۲ ق.

□ *رجال الطوسی*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۱۵ ق.

□ *رسائل الشریف المرتضی*، شریف مرتضی علی بن حسین موسوی، به کوشش سید مهدی رجائی ـ سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱٤۰۵ـ ۱٤۱۰ ق.

□ «رسائلی پیرامون تفسیر و علوم قرآن منسوب به اهل بیت»، سید احمد مددی موسوی، *کیهان‌اندیشه*، ش ۲۸، بهمن ـ اسفند ۱۳٦۸ ش.

□ *رسالة ابی‌غالب الزراری*، ابوغالب احمد بن محمد زراری، به کوشش سید محمدرضا حسینی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۱۱ ق.

□ *الرعایة فی علم الدرایة*، زین‌الدین عاملی (شهید ثانی)، به کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، مکتبة آیةالله المرعشی، چاپ دوم، ۱٤۱۳ ق؛ [همراه با تعلیقات سید احمد مددی بر باب اول کتاب].

□ *روضةالمتقین*، محمدتقی مجلسی، به‌کوشش حسین موسوی کرمانی ـ علی‌پناه اشتهاردی، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۳۹۹ـ ۱٤۱۳ ق.

□ *زندگانی فاطمهٔ زهرا*، سید جعفر شهیدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳٦۲ ش.

□ *سنن ابی‌داود*، ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی، به کوشش سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱٤۱۰ ق.

□ *سنن الترمذی*، محمد بن عیسی ترمذی، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم، ۱٤۰۳ ق.

□ *سنن الدارمی*، عبدالله بن رحمان بن فضل دارمی، دمشق، ۱۳٤۹ ق.

□ «سیر انتقال میراث مکتوب شیعه در آینهٔ فهرست‌ها»، روح‌الله شهیدی ـ محمدعلی مهدوی راد، *علوم حدیث*، ش ٤٤، تابستان ۱۳۸٦ ش.

□ *صحیح البخاری*، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت، دارالفکر، (افست از چاپ دارالطباعة العامرة بإستانبول)، ۱٤۰۱ ق.

□ *صحیح مسلم*، مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

□ *صحیفهٔ کاملهٔ سجادیه*، ترجمه و شرح سید علی نقی فیض‌الاسلام، تهران، ۱۳۷۷ ق.

□ «ضوابط فهم حدیث در لسان اهل بیت»، مجید معارف، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ش ۱، بهار ۱۳۸۳ ش.

□ *فرائد الاصول*، مرتضی انصاری، به کوشش لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱٤۱۹ ق.

□ فهرست ابن‌ندیم: *کتاب الفهرست*، محمد بن اسحاق الندیم، به کوشش محمدرضا تجدد، تهران، بی‌نا، چاپ دوم، ۱۳۹۳ ق.

□ فهرست طوسی: *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الاصول*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، مکتبة المحقق الطباطبایی، ۱٤۲۰ ق.[1]

□ فهرست نجاشی: *فهرست أسماء مصنفی الشیعة* (المشتهر بـ رجال النجاشی)، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، موسسة النشر الاسلامی، ۱٤۰۷ ق.

□ *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مؤسسهٔ حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی (قم)*، سید احمد حسینی اشکوری، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸٤ ش.

□ *فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه*، علی صدرایی خویی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۲ ش.

□ *قاموس الرجال*، محمدتقی تستری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱٤۱۰ ق.

---

۱ . در مواردی که به چاپ دیگر *فهرست طوسی* (با این مشخصات: *الفهرست*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش جواد قیومی، قم، نشر الفقاهة، چاپ دوم، ۱۴۲۲ ق) ارجاع داده شده، در همان‌جا به آن تصریح کرده‌ایم.

□ *قرآن فارسی کهن: تاریخ، تحریرها، تحلیل*، سید محمد عمادی حائری، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸٦ ش.

□ *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۸۹ـ ۱۳۸۸ ق.

□ *کتاب السرائر*، محمد بن منصور ابن‌ادریس حلی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱٤۱۱ ق.

□ *کتاب الغیبة*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش عبادالله طهرانی ـ علی‌احمد ناصح، قم، مؤسسهٔ المعارف الاسلامیة، ۱٤۱۱ ق.

□ *کتاب من لا یحضره الفقیه*، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱٤۰٤ ق.

□ *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، علی بن عیسی اربلی، به کوشش سیدهاشم رسولی، تبریز، کتابخانهٔ بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱ ق.

□ *مأخذشناسی رجال شیعه*، رسول طلائیان، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۱ ش.

□ *مبانی حجیت آرای رجالی*، سیف الله صرّامی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۳ ش.

□ «مخالفان نگارش حدیث در صدر اسلام»، مایکل کوک، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، *علوم حدیث*، ش ۸ (تابستان)، ش ۹ (پاییز)، ش ۱۰ (زمستان)، ۱۳۷۷ ش.

□ «مختصر رسالة فی أحوال الأخبار»، قطب‌الدین راوندی، به کوشش سید محمدرضا حسینی جلالی، *میراث حدیث شیعه* (به کوشش مهدی مهریزی ـ علی صدرایی خویی)، دفتر پنجم، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۹ ش.

□ *المسائل الناصریات*، شریف مرتضی علی بن حسین موسوی، به کوشش مرکز پژوهش مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱٤۱۷ ق.

□ *المستدرک علی الصحیحین*، محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.

□ *مسند احمد*، احمد بن حنبل، بیروت، دارصادر، بی‌تا.

□ *مشیخة الحدیث*، سید محمدحسین حسینی جلالی، شیکاگو، The Open School، بی‌تا.

□ *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، محمد بن حسن طوسی، به کوشش علی‌اصغر مروارید، بیروت، مؤسسة الفقه الشیعة، ۱٤۱۱ ق.

□ «مصنّف عبدالرزاق صنعانی: منبعی برای احادیث قرن نخست هجری»، هارالد موتسکی، ترجمهٔ شادی نفیسی *علوم حدیث*، ش ٤۰، تابستان ۱۳۸۵ ش.

□ *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین منهم قدیماً و حدیثاً*، محمد بن علی بن شهرآشوب مازندرانی، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ ق.

□ *معالم المدرستین*، سید مرتضی عسکری، تهران، بنیاد بعثت، ۱٤۰۵ ق.

□ *المعتبر فی شرح المختصر*، جعفر بن حسن حلی (محقق حلی)، به کوشش جمعی از محققان، قم، مؤسسة سیدالشهداء، ۱۳٦٤ ش.

□ *معجم مصطلحات الرجال و الدرایة*، محمدرضا جدیدی‌نژاد، قم، دارالحدیث، ۱٤۲۲ ق.

□ *مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال*، علی‌اکبر سیفی مازندرانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۲۲ ق.

□ *مکاتیب الرسول*، علی احمدی میانجی، قم، دارالحدیث، ویراست جدید، ۱٤۱۹ ق.

□ *مکتب در فرایند تکامل*، سید حسین مدرسی طباطبایی، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ویراست سوم، ۱۳۸٦ ش.

□ *مناقب آل ابی‌طالب*، محمد بن علی ابن‌شهرآشوب مازندرانی، به کوشش جمعی از محققان، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۷٦ ق.

□ *منتقی الجمان فی احادیث الصحیح و الحسان*، جمال‌الدین حسن بن زین‌الدین شهید ثانی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعة المدرسین، ۱۳٦۲ ش.

□ *موسوعة الامام علی فی الکتاب و السنة و التاریخ*، محمد ری‌شهری و دیگران، قم، دارالحدیث، ۱٤۲۱ ق.

□ *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، سید حسین مدرسی طباطبایی، ترجمه سید علی قرائی ـ رسول جعفریان، قم، مورخ، چاپ دوم، ۱۳۸٦ ش.

□ «نقد حدیث: کتابشناسی و متن‌پژوهی»، سید محمد عمادی حائری، *علوم حدیث*، ش ۳۵– ۳٦، بهار و تابستان ۱۳۸٤ ش.

□ *نقد و نظر*، ویژه‌نامهٔ علم اصول و دانش‌های زبانی، ش ۳۷ـ ۳۸ ، بهارـ تابستان ۱۳۸٤، ش ۳۹ـ ٤۰، پاییز و زمستان ۱۳۸٤ ش.

□ «نکاتی دربارهٔ موضع امامیه در خصوص قرآن»، اتان کلبرگ، ترجمهٔ محمدکاظم رحمتی، *کتاب ماه دین*، ش ٤۵ـ ٤٦، تیر ـ مرداد ۱۳۸۰ ش.

□ *نهایة التقریر فی مباحث الصلاة* (تقریرات سید حسین طباطبایی بروجردی)، محمد فاضل لنکرانی، قم، مرکز فقه الأئمة الأطهار، چاپ سوم، ۱٤۲۰ ق.

□ *هدایة الامة الی احکام الائمة*، محمد بن حسن ـ حر عاملی، به کوشش جمعی از محققان، مشهد، آستان قدس رضوی، ١٤ـ ١٤١٢ ق.

□ Motzki: [Introduction of:] *Ḥadīth: Origins and Developments*, edited by: Harald Motzki, Aldershot, Ashgate, 2004;

[تلخیص و ترجمهٔ فارسی: «حدیث‌پژوهی در غرب»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۱۲، ص ۷۷۳ـ ۷۷۸].

□ Newman: *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*, Andrew J. Newman, Richmond, Curzon, 2000.

نمایه

اعلام، اصطلاحات، مفاهیم

(برگزیده)

آداب امیرالمؤمنین، ۱۹۸، ۲۰۲، ۴۳۸

ابان بن تغلب، ۲۶

ابن‌ابی‌جید، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۵۰

ابن‌ادریس، ۹۸-۹۹

ابن‌بطه، ۱۱۲-۱۱۳

ابن‌خیر، ۲۴۳

ابن‌داود حلی، ۴۲

ابن‌شهرآشوب، ۳۹- ۴۰

ابن‌طاووس، سید جمال‌الدین احمد، ۴۰-۴۱

ابن‌طاووس، سید رضی‌الدین علی، ۴۲

ابن‌عقده، ۹۷

ابن‌غضائری، احمد بن حسین، ۱۰۹

ابن‌ندیم، ۱۰۵

ابن‌ولید، ، ۱۰۸، ۱۱۵-۱۱۷

ابوبکر بن حزم، ۲۹

ابوحنیفه، ۷۸-۷۹

ابوالخطاب، ۹۴

ابودرداء، ۹۱

ابوسعید خدری، ۸۸-۸۹، ۹۱

ابوهریره، ۸۰، ۹۱

اتصال سند، ۱۴۵

اثبات متن، ۱۷، ۵۹، ۱۲۴

اجازات، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۸۸

اجازه، ۱۱۴-۱۱۶، ۱۲۰، ۱۶۲، ۲۴۵؛ ~ روایت، ۵۶؛ ~ عام، ۲۴۷

اجماع، ۷۸

احمد بن هلال، ۱۰۰

اخباریان، ۴۶

اختلاف نسخه‌ها، ۳۵، ۵۰، ۵۵-۵۹، ۷۳، ۱۲۸-۱۳۰، ۲۱۱، ۳۰۳، ۳۲۱؛ ~ و تأثیر آن در فتوا، ۵۷، ۱۲۴-۱۲۵؛ ~ های روایت، ۱۲۳-۱۲۴

اخذ بالتوسط، ۴۷۸، ۳۹۹، ۴۴۵-۴۵۷، ۴۶۳، ۴۷۲
اردبیلی، ملا محمد، ۴۷
ارسال، ۱۲۲
استصحاب، ۱۳۳
اسفار خمسه، ۸۹
اسماعیلیه، ۱۱۵، ۴۳۱-۴۳۲
اصالت، ۱۳-۱۴، ۵۴، ۶۳، ۶۷، ۱۳۲
اصحاب اجماع، ۶۲
اصل / اصول، ۳۳-۳۴، ۳۹، ۴۳، ۴۴-۴۵، ۱۰۹، ۱۴۴، ۱۸۵، ۲۱۵؛ ~ و معناشناسی آن نزد محدثان قدیم شیعی، ۹۷-۱۰۳
اصول اربعمائه، ۹۷، ۱۵۴
اصول فقه، ۱۸، ۲۰، ۶۶ - ۶۸، ۷۱، ۷۸، ۱۱۹، ۱۳۴
اعتدال، ۹۳-۹۵
اعتماد عرفی، ۶۶
اعظمی، محمد مصطفی، ۷۳، ۱۳۵- ۱۳۶
انصاری، شیخ مرتضی، ۱۳۳-۱۳۴
الایضاح، ۱۱۵، ۳۱۶، ۳۴۶، ۴۳۱، ۴۳۳-۴۳۴

بازسازی متون، ۱۴، ۱۹، ۲۰-۲۱، ۵۱، ۵۳-۵۴، ۶۰-۶۱، ۶۳، ۷۲-۷۴، ۱۲۵، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۵، ۲۶۸، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۸۱، ۲۹۱-۲۹۲، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۱۷، ۳۴۳، ۳۸۰
بازیابی متون، ۱۷، ۵۲-۵۴، ۶۰، ۲۹۲، ۴۴۷
برتن، جان، ۷۱
بروجردی، سید حسین طباطبایی، ۱۸، ۲۹-۳۰، ۴۹، ۶۷، ۱۲۱-۱۲۲، ۳۷۵، ۴۰۱، ۴۷۸
بغداد، ۱۱۸
بنای عقلا، ۱۳۵

تاریخ‌گذاری، ۶۳، ۷۱، ۲۷۰، ۲۷۴،۲۸۴
تبدیل سند، ۴۷، ۴۹-۵۰
التحریر الطاووسی، ۴۱
تحریرهای متفاوت، ۳۵، ۱۰۸، ۲۱۱
تحریرهای متن، ۵۶، ۷۹
تحریف قرآن، ۱۳، ۸۷
تحلیل اصولی، ۷۹
تحلیل ترکیبی (تؤامان) متن و سند، ۷۳-۷۴، ۲۷۳، ۲۸۴-۲۸۵، ۲۸۷، ۳۰۳
تحلیل رجالی، ۴۰، ۴۴ - ۴۶، ۵۹، ۶۶، ۷۹ - ۸۰، ۱۰۸- ۱۰۹، ۱۱۷- ۱۱۹، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۵-۱۳۶
تحلیل سند، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۲۸۵-۲۸۶، ۳۴۳
تحلیل فهرستی، ۷۸-۸۱ ، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۷-۱۱۹، ۱۲۱-۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۴- ۱۳۵، نیز ← تحلیل کتابشناسی
تحلیل کتابشناسی، ۱۷-۲۰، ۳۳-۳۵، ۴۰، ۴۳-۴۶، ۴۹، ۵۴-۵۶، ۵۹، ۶۵-۶۶، ۶۸-۶۹، ۷۲، ۷۴، ۷۷، ۱۰۴، ۱۳۵، ۱۷۳، ۲۰۸، ۳۴۳، ۴۹۳ نیز ← تحلیل فهرستی
تحلیل متن، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۲۸۵-۲۸۶
تحلیل محتوایی، ۲۷۴
تحمل حدیث، ۸۴، ۲۲۱
تحمل کتاب، ۱۷۹-۱۸۰
تحول متن، ۶۲-۶۳، ۳۰۳ نیز ← متن متحول

تحویل سند، ۳۹۳-۳۹۵، ۴۱۲
تدوین حدیث، ۲۷-۲۸، ۱۳۷
تدوین سنن، ۸۷، ۹۲
تراجم (کتب)، ۴۰، ۱۰۶، ۲۴۷
ترتیب الاسانید، ۱۲۱-۱۲۲
ترکیب الاسانید، ۴۸، ۱۲۱
تسامح در ادلهٔ سنن، ۶۸
تصحیح سند، ۴۷-۴۸
تصحیف، ۴۴، ۱۲۲
تصرفات بعدی در متن کهن، ۶۳
تضعیف، ۱۷۴
تعارض روایات، ۱۲۴، ۱۳۳-۱۳۴
تعلیق، ۱۴۴، ۱۵۱
تعویض سند، ۵۰
تفسیر امام حسن عسکری، ۱۲۶
تقطیع روایت، ۵۹، ۱۳۰
تکثیر اسناد (طرق)، ۷۳، ۱۵۰
تلخیص الفهرست، ۴۱
تلمود، ۲۷
توثیق، ۴۱، ۴۴، ۱۷۴
تورات، ۸۹ ؛ ~ شفاهی، ۲۷؛ ~ مکتوب، ۲۷؛ ~ و نسخهٔ اصیل آن، ۹۰
تهذیب الاحکام، ۴۵۶؛ ~ و اختلاف نسخه‌های آن، ۵۷؛ ~ و نسخهٔ اصل آن به خط شیخ طوسی، ۱۴۵-۱۴۶؛ ~ و وقوع تحریف و تصحیف در آن، ۵۷

ثقه، ۴۱، ۵۵، ۹۷، ۱۴۷، ۱۶۳

جابر بن حیان، ۱۰۵
جامع، ۱۰۲
جامع الرواة، ۴۷ ۱۲۲
جامع بزنطی، ۹۸-۹۹
جامعه، ۲۸ نیز ← *الصحیفة الجامعة*
جبر و تفویض، ۱۳۲
جرح، ۴۱
جزء، ۳۳
جعفریات (*اشعثیات*)، ۴۴۵

جفر، ۲۸، ۸۱-۸۲؛ ~ أبیض، ۸۲؛ ~ أحمر، ۸۲
جمع و تدوین قرآن، ۷۱

حاکم نیشابوری، ۴۳
حجیت، ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۶، ۴۳، ۷۹، ۱۰۵، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۷۴، ۱۸۴، ۲۰۷-۲۰۸، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۵۲؛ ~ آثار مکتوب، ۱۴، ۱۱۱؛ ~ تعبدی خبر، ۴۵، ۴۷، ۶۵، ۶۸، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۲
حدس، ۶۶
حدیث ثقلین، ۲۶
حدیث حسن، ۱۴۱-۱۴۳
حدیث صحیح، ۴۶، ، ۱۴۱-۱۴۴۱۰۸؛ ~ بنابر مشهور، ۱۴۱؛ ~ و معنای آن نزد اهل سنت، ۱۰۰، ۱۰۴
حدیث غدیر، ۲۶
حدیث مضطرب، ۱۴۲-۱۴۳
حدیث موثق، ۱۴۲-۱۴۳

حسن بن شهید ثانی، ۱۴۱، ۱۵۰
حل الإشکال، ۴۱
حلبی (خاندان)، ۳۴۴-۳۴۶
حلبی، عبیدالله بن علی، ۱۸، ۳۵، ۹۱، ۱۲۶، ۱۷۸، ۳۴۳، ۳۳۹-۴۴۱
حلقهٔ مشترک، ۵۳، ۲۸۵-۲۸۶
حلی، علامه، ۴۲، ۴۶، ۱۲۳
حلی، محقق، ۴۰-۴۱
حمید بن زیاد، ۹۸، ۱۰۳

خبر واحد، ۶۸، ۱۱۷
خط حیری، ۹۰
خط کوفی، ۹۰
خط مسند، ۹۰
خلاصة الاقوال، ۴۲
خویی، سید ابوالقاسم، ۴۹، ۱۰۷، ۱۲۱-۱۳۴،۱۲۲

درایةالحدیث، ۴۳
دعای ابوحمزهٔ ثمالی، ۱۲۵
دلیل انسداد، ۶۶

رازی، ابوحاتم (و الجامع او)، ۴۳۲
رازی، منتجب‌الدین، ۳۹-۴۰
رأی، ۷۹
ربیعه‌الرأی، ۷۸-۷۹
رجال (علم)، ۳۵-۳۶، ۴۰، ۷۸، ۱۷۴، ۲۵۲
رجال (کتب)، ۳۶، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۵۰، ۲۰۷-۲۰۸
رجال ابن‌داود، ۴۲
رسول‌الله (= جبرئیل)، ۸۲
روایات شفاهی، ۱۲۶، ۱۳۲
روایات شفاهی، ۵۱، ۵۶
روایات متعارض، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۳۳؛ ~ و تخییر، ۱۳۴؛ ~ و ترجیح، ۱۳۴؛ ~ و جمع، ۱۳۴؛ ~ و طرح، ۱۳۴
روایات مفرده، ۵۴، ۱۲۶-۱۲۷

زبان شفاهی، ۳۱۷
زبان‌شناسی، ۶۷
زرارة بن أعین و عدم تدوین کتاب، ۱۳۲-۱۳۳
زید بن علی، ۳۵، ۷۸

ساختار، ۶۳، ۳۰۶؛ ~ اثر مفقود، ۱۲۸-۱۲۹
سبک‌شناسی اثر مفقود، ۱۲۸-۱۲۹
سزگین، فؤاد، ۱۷، ۵۳، ۷۲-۷۳، ۲۳۵، ۲۶۸، ۲۷۶-۲۸۱
سعد بن عبدالله اشعری، ۱۰۸
سفیان بن سعید، ۷۸
سفیان بن عیینة، ۷۸
سکونی، ۱۳۵
سلیم بن قیس، ۴۹۳
سماع، ۵۶، ۸۴، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۱۹، ۲۲۱، ۲۴۵، ۲۷۶، ۳۸۳
سند اعلی، ۱۴۷، ۱۵۰
سند صحیح، ۴۸، ۱۴۵
سند ضعیف، ۴۸
سند عالی، ۱۴۴

سند متصل، ۴۶، ۱۲۰
سند منقطع، ۱۴۴-۱۴۵
سند نقل از کتاب، ۵۲
سنن النبی، ۸۰
سنن، ۸۹
سیستانی، سید علی، ۴۹، ۱۲۱، ۴۵۸

شاخت، یوزف، ۵۳، ۷۰-۷۱، ۷۳، ۱۳۶-۱۳۷
شافعی، محمد بن ادریس، ۷۸-۷۹
شریف (سید) مرتضی، ۶۸، ۱۱۷، ۱۲۱
شلمغانی، محمد بن علی، ۱۶۲
شوئلر، گرگور، ۷۳-۷۴، ۲۸۴، ۲۸۶، ۳۰۳
شوشتری، محمدتقی، ۱۹
شهادت بـه ولایـت امیرالمـؤمنین (ع) در اذان، ۱۲۱
شهید اول، ۴۷
شهید ثانی، ۴۶، ۱۴۲
شیبانی، محمد بن حسن، ۷۹
شیخ‌الطائفه (لقب)، ۱۲۰، ۵۰۰

صحیح اعلایی، ۶۲
صحیح‌الحدیث، ۱۸۶
صحیفهٔ کاملهٔ سجادیه، ۳۵، ۹۳
الصحیفة الجامعة، ۲۸، ۳۰، ۸۱، ۸۴-۸۷، ۱۷۶ نیز: ← جامعه
الصحیفة الصادقة، ۸۰، ۸۴، ۱۱۹-۱۲۰
صحیفة همام بن منبه، ۸۰
صدوق، ۱۱۷، ۱۲۰، ۴۴۸
صفوانی، محمد بن احمد، ۴۹۹-۵۰۳
صیرفی، محمد بن علی (ابوسـمینة)، ۱۰۷، ۱۹۸، ۴۰۸-۴۰۹، ۴۱۲

ضبط اصیل، ۵۹، ۶۱

طوسی، محمد بـن حـسن، ۳۸، ۴۰، ۱۱۷- ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۴

ظن، ۴۷، ۶۶، ۴۳۵، ۴۶۲

عبدالله بن عمروعاص، ۸۴-۸۵، ۸۹، ۹۱
عبدالله بن مسعود، ۹۱
عرض دادن، ۲۴۵
عمر بن حنظلة و روایات شفاهی، ۱۳۲
عمر بن عبدالعزیز، ۲۹-۳۰
عمرو بن شعیب، ۸۴، ۱۱۹-۱۲۰

غالی، ۶۲، ۱۲۱
غلو، ۶۲، ۱۰۹، ۹۳-۹۵
غیبت (آموزه)، ۳۷۹ ۳۹۸
غیبت صغری، ۶۹
غیبت کبری، ۵۰۲
غیبت (نعمانی)، ۳۷۹-۳۸۰

فاطمیان، ۹۶
فان‌اس، یوزف، ۲۸۴
فرائض، ۸۹

فطحیه، ۹۶، ۳۷۸
فقه الرضا، ۱۲۶
فلسفهٔ اسلامی، ۶۶
فلسفهٔ الفاظ، ۶۶
فلسفهٔ تحلیلی، ۶۷
فلسفهٔ حقوق، ۶۶
فهرست (علم)، ۳۵-۳۶، ۳۸، ۴۰، ۱۷۴، ۱۸۴-۱۸۵؛ ~ و تفاوت آن با علم رجال، ۱۰۴-۱۰۷
فهرست (کتب)، ۳۶-۳۷، ۴۲، ۵۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۸۸، ۲۰۷-۲۰۸، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۴۷
فهرست ابن‌بطّه، ۱۰۹-۱۱۱
فهرست ابن‌ندیم، ۱۸۴، ۲۳۳
فهرست صدوق، ۱۱۶
فهرست طوسی، ۳۹، ۵۳-۵۴، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۷۴، ۲۰۸
فهرست نجاشی، ۴۲، ۵۳-۵۴، ۱۱۱، ۱۲۸، ۱۷۴، ۲۰۸؛ ~ و عنوان صحیح آن و شهرت آن به رجال، ۴۲- ۴۳، ۱۵۰، ۱۸۴، ۲۰۸، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۰؛ ~ و متن دیباچهٔ آن، ۲۴۱
فهم عرفی، ۱۸
قائم، ۳۹۸
قاضی نعمان، ۵۱، ۱۱۵، ۴۳۱-۴۳۲
قرائت، ۵۶، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۱۹، ۲۲۱، ۱۶۱، ۲۷۶، ۳۸۳
قطب راوندی، ۴۳
قیاس، ۷۹، ۱۱۷

کاتبان وحی، ۲۶-۲۷
الکافی، ۳۸۰، ۴۰۴، ۴۱۸، ۴۲۴، ۴۶۲؛ ~ و اختلاف نسخه‌های آن، ۴۱۹، ۴۲۵، ۵۰۳؛ ~ و فرضیهٔ الحاقی بودن روایاتی از آن، ۴۲۴-۴۲۸
کتاب التکلیف، ۱۶۲
کتاب السنن والقضایا والاحکام، ۸۲، ۸۷، ۹۲، ۱۲۷، ۴۳۶
کتاب النوادر (ابن‌ابی‌عمیر)، ۸۳
کتاب حلبی، ۱۹، ۳۵، ۵۵، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۶، ۳۴۳-۳۴۴، ۳۴۶، ۳۷۵-۳۷۶، ۴۴۰-۴۴۱؛ ~ و اختلاف نسخه‌های آن، ۳۴۶-۳۴۸
کتاب، ۳۳، ۱۴۴؛ ~ های معتبر، ۱۹، ۴۶، ۵۵
کتاب سلیم، ۹۳، ۹۶، ۳۸۲، ۴۱۷، ۴۹۳-۴۹۸
کتاب / صحیفة الفرائض، ۸۳-۸۴
کتاب / صحیفة علی، ۳۰، ۸۳، ۸۶-۸۷
کتابت حدیث، ۲۷-۲۹، ۸۵، ۸۸، ۹۲، ۱۳۶-۱۳۷
کتابشناسی (انواع آن)، ۱۰۵-۱۰۶
کتب اربعه، ۳۹، ۴۴، ۴۷، ۵۵-۵۶
کشف المقال، ۴۲
کشف و شهود، ۱۴
کلینی، محمد بن یعقوب، ۹۵، ۱۱۷، ۱۳۴، ۳۸۰، ۴۰۴، ۴۱۸
کمال الدین و تمام النعمة (و عنوان اصیل آن)، ۳۸۰
کوک، مایکل، ۷۳، ۲۷۴
کهن‌الگو، ۲۸۸، ۳۰۶

گرایش‌های مؤلف، ۶۲
گزارش مقدس، ۶۵

گورکه، اندریاس، ۲۸۶، ۳۰۸-۳۰۹

لیث بن سعد، ۷۸
المؤطاء، ۳۰، ۳۱، ۹۱، ۱۷۸، ۲۴۶، ۲۴۸-۲۴۹، ۲۶۳-۲۶۴، ۲۷۸
مالک بن انس، ۷۸
مبوّب، ۳۳، ۲۱۳
متن اصیل، ۱۴، ۵۶، ۵۹، ۶۴، ۶۶، ۷۳، ۱۲۴، ۲۸۵-۲۸۶، ۳۰۴
متن ثابت، ۲۶۸
متن متحول، ۲۶۸ نیز ← تحول متن
متن‌شناسی، ۱۴، ۲۰
متون هم‌خانواده، ۶۳
مثناة، ۸۹
مجروح، ۴۲
محمد بن سنان، ۱۲۰
محمد بن مسلم، ۳۱۵، ۴۳۸-۴۳۹
مددی موسوی، سید احمد، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۵۷، ۱۷۳، ۱۷۶
مدرسی طباطبایی، سید حسین، ۱۶-۱۷، ۷۳، ۱۱۰، ۱۳۵-۱۳۶، ۲۳۵
مرجعیت (علمی) اهل بیت، ۱۹، ۲۵-۲۶،
مسائل (روایات)، ۲۱۵، ۳۱۵-۳۱۷، ۴۳۸-۴۳۹
مسند، ۱۸
مسند احمد، ۳۰، ۲۶۰-۲۶۱
مسند الحلبی، ۱۸
مسند زید، ۱۲۵
مشیخه، ۵۳، ۱۱۶-۱۱۷، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۴۷
مشیخة (*فقیه*)، ۱۱۶
مصحف علی، ۸۷
مصحف فاطمه، ۸۲
مصدریابی، ۱۴
مصنّف، ۳۹، ۴۴، ۹۷، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۰۹، ۱۷۸، ۲۱۵
مصنّف (عبدالرزاق صنعانی)، ۲۸۱-۲۸۲، ۲۹۷
مطالعات قرآنی، ۷۱
معالم الاصول، ۱۴۱
معجم رجال الحدیث، ۱۰۷ ۱۲۱-۱۲۲
معناشناسی، ۶۶
مفوّضه، ۱۲۱
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۹۷، ۱۲۰
مقابلهٔ نسخه‌ها، ۵۵
مکاتبه، ۲۷۷
مکتب بغداد، ۶۸، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۷۵، ۲۰۲-۲۰۳؛ ~ (متقدم)، ۸۳
مکتب حلّه (مکتب رجالی)، ۴۲، ۴۶
مکتب قم، ۶۸، ۱۲-۱۲۱، ۱۷۵، ۲۰۲-۲۰۳
ممدوح، ۴۲
مناوله، ۱۲۰، ۲۲۱، ۲۴۵، ۲۷۷
منبع‌شناسی، ۱۴
منبع‌یابی، ۳۸۰-۳۸۲
منتقی الجمان، ۱۴۱-۱۴۲
منع تدوین سنن، ۲۸، ۹۱
منع کتابت حدیث، ۲۷، ۸۹
موتسکی، هارالد، ۷۰-۷۴، ۲۸۱-۲۸۴، ۳۰۳-۳۰۴
موثق، ۴۲

میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ۱۶، ۵۴، ۷۳، ۱۱۰، ۱۳۵، ۲۳۵
میشناه، ۸۹-۹۰

نجاشی، احمد بن علی، ۳۸-۳۹، ۲۳۶-۲۳۷
نسخه، ۳۳، ۱۵۷؛ ~ اصیل، ۲۹۷، ۳۱۱؛ ~ های متفاوت، ۳۵، ۴۹
نسخه‌شناسی، ۸۱، ۱۱۴، ۱۲۹
نظامیهٔ بغداد، ۱۱۸
نعمانی، محمد بن ابراهیم، ۳۷۰-۳۸۰؛ ~ و منقولات شفاهی او، ۴۰۴
نقد سند، ۶۴
نقد متن، ۵۹، ۶۴
نقد محتوایی، ۵۹
نقل به لفظ، ۵۶، ۵۹، ۱۳۲-۱۳۳
نقل به مضمون، ۵۶
نقل به معنا، ۵۶، ۵۹، ۱۳۲-۱۳۳، ۲۴۵
نقل حدیث از منبع مکتوب، ۳۱
نقل شفاهی، ۴۸، ۵۲-۵۳، ۱۳۰، ۱۷۹، ۲۶۹، ۲۷۶، ۴۳۴، ۴۴۷؛ ~ حدیث، ۲۸، ۳۱، ۹۱
نقل مکتوب، ۵۳، ۱۳۰، ۲۶۹، ۴۳۴،۴۴۷
نوادر، ۱۲۶، ۹۷، ۱۰۶، ۱۸۵
النوادر (احمد بن محمد بن عیسی)، ۳۹۳
نواصب، ۱۱۹
النهایة، ۴۴
نیومن، اندرو، ۶۸- ۶۹

واقفیه، ۹۶، ۱۰۲-۱۰۴، ۳۷۸، ۵۰۱؛ ~ و شهرت آنان به ممطوریه، ۵۰۱
وثاقت، ۱۴، ۱۹، ۳۱، ۳۵، ۵۴ ، ۶۵ ، ۶۷ ، ۸۴ ، ۱۰۷؛ ~ راویان، ۳۵
وجاده، ۱۱۵، ۱۱۹-۱۲۰، ۸۴-۸۵، ۱۸۸، ۲۲۱، ۴۳۵، ۴۹۵
وسائل الشیعة، ۴۷
ونزبرو، جان، ۷۱، ۷۳، ۲۷۴

یونس بن عبدالرحمن، ۱۳۴

فهرست آثار منتشرهٔ
کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
به ترتیب شمارهٔ ردیف انتشار

۱ . ***فهرست [نسخه‌های چاپی و خطی] کتابخانه مجلس***(ج۱)، یوسف اعتصامی(اعتصام‌الملک)، ۱۳۰۵

۲ . ***فهرست [نسخه های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۲)، یوسف اعتصامی (اعتصام‌الملک)، ۱۳۱۱

۳ . ***فهرست [نسخه های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۳)، ابن‌یوسف شیرازی (ضیاءالدین حدائق)، چاپ اول ۱۳۲۱، (چاپ دوم با تکمله و اضافات و اصلاحات عبدالحسین حائری،)۱۳۵۳

٤ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای اسلامی*** (ج ٤)، عبدالحسین حائری، ۱۳۳۵

۵ . ***فهرست [نسخه های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ٦)، سعید نفیسی، ۱۳٤٤

٦ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۵)، عبدالحسین حائری، ۱۳٤۵

۷ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۱)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳٤۵

۸ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۷)، عبدالحسین حائری (مجموعه اهدایی امام جمعه خویی)، ۱۳٤٦

۹ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۹/۱)، عبدالحسین حائری، ۱۳٤٦

۱۰ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۲)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳٤٦

۱۱ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۳)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳٤٦

۱۲ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱٤)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳٤۷

۱۳ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۵)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳٤۷

۱٤ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۸)، فخری راستکار، ۱۳٤۷

۱۵ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۹/۲)، عبدالحسین حائری، ۱۳٤۷

۱٦ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۰/۱)، عبدالحسین حائری (با علامه اوحدی و سید ابراهیم دیباجی)، ۱۳٤۷

۱۷ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۰/۲)، عبدالحسین حائری، ۱۳٤۷

۱۸ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۰/۳)، عبدالحسین حائری، ۱۳٤۸

۱۹ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱٦)، احمد منزوی (زیر نظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳٤۸

۲۰ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۷)، عبدالحسین حائری، ۱۳٤۸

۲۱ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۸)، فخری راستکار (کتب اهدایی رهی‌معیری)، ۱۳٤۸

۲۲ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۹)، عبدالحسین حائری (نسخ پزشکی، ریاضی، هیئت، علوم)، ۱۳۵۰

۲۳ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۰/٤)، عبدالحسین حائری، ۱۳۵۲

۲٤ . ***فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس سنا*** (ج ۱)، محمدتقی دانش‌پژوه، بهاءالدین علمی انواری، ۱۳۵۵

۲۵ . ***تاریخچه کتابخانه مجلس شورای ملی***، ۱۳۵۵ (چاپ دوم با عنوان «تاریخچه کتابخانه مجلس اولین کتابخانه رسمی کشور»، ۱۳۷٤).

۲٦ . ***فهرست اسامی نمایندگان مجلس شورای ملی و سنا*** (شورای ملّی از آغاز مشروطه تا ۲٤ دوره؛ سنا ۷ دوره)، زیر نظر عطاءالله فرهنگ، قهرمانی، ۱۳۵٦

۲۷ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس*** (ج ۲۱)، عبدالحسین حائری (مجموعه اهدایی ناصرالدوله فیروز)، ۱۳۵۷

۲۸ . ***فهرست کتاب های خطی کتابخانه مجلس سنا*** (کتابخانه شماره ۲)، (ج ۲)، محمدتقی دانش‌پژوه، بهاءالدین علمی انواری، ۱۳۵۹

۲۹ . ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای اسلامی*** (ج ۲۲)، عبدالحسین حائری (مجموعه اهدایی محمدصادق طباطبایی)، ۱۳۷٤

۳۰ . ***مجموعه مقالات سمینار هفتادمین سال افتتاح رسمی کتابخانه مجلس شورای اسلامی***، به‌کوشش غلامرضا فدایی عراقی، ۱۳۷٤

۳۱ . ***اسناد روحانیت و مجلس*** (ج ۱)، عبدالحسین حائری، ۱۳۷٤

۳۲ . ***اسناد روحانیت و مجلس*** (ج ۲)، منصوره تدین‌پور، ۱۳۷۵

۳۳ . ***اسناد روحانیت و مجلس*** (ج ۳)، منصوره تدین‌پور، ۱۳۷٦

۳٤ . ***روزنامه مجلس*** (ج ۱ ـ ۵)، ۱۳۷٦

۳۵ . ***مدینةالادب*** (۳ جلد)، به خط عبرت نائینی، (چاپ عکسی)، ۱۳۷٦

۳٦ . ***مقالاتی پیرامون کتابخانه‌های مجالس دنیا***، به‌اهتمام غلامرضا فدایی‌عراقی، .۱۳۷۷

۳۷ . ***فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی*** (مجلدات ۲۵، ۲٦ و ۳۵)، علی صدرایی خویی (با همکاری مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۷٦

۳۸ . ***نامه فرهنگیان***، به خط عبرت نائینی، (چاپ عکسی)، ۱۳۷۷

۳۹ . ***مقدمه صحاح جوهری*** (در تاریخ واژه‌نامه‌های عربی)، عبدالغفور عطار، ترجمه غلامرضا فدایی‌عراقی، ۱۳۷۷

٤۰ . ***گنجینه بهارستان مجموعه رسائل مکتوب***، به‌اهتمام میرهاشم محدث، ۱۳۷۷

٤۱ . ***پل‌های تاریخی***، امیرحسین ذاکرزاده، ۱۳۷۷

٤۲ . ***فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی*** (مجلدات ۳٦ و ۳۷ و ۳۸)، علی صدرایی‌خویی (با همکاری مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۷

٤۳ . ***خاتمه شاهد صادق***، محمدصادق اصفهانی، تصحیح میرهاشم محدث، ۱۳۷۷

٤٤ . ***فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای***

اسلامی (ج ۲۳/۲)، به اهتمام عبدالحسین حائری، ۱۳۷۸

٤٥ . ***واژه‌نامه نسخه‌شناسی و کتاب‌پردازی***، حسن هاشمی میناباد (با همکاری نشر فهرستگان)، ۱۳۷۹

٤٦ . ***تاریخ کتابخانه‌های مساجد ایران***، نادر کریمیان‌سردشتی، ۱۳۷۸

٤٧ . ***دو رساله فلسفی*** (عین‌الحکمه و تعلیقات)، میرقوام‌الدین محمدرازی تهرانی، تصحیح علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۸

٤٨ . ***مناجات الهیات حضرت امیر (ع) و ما نزل من القرآن فی علی (ع)***، به‌روایت ابوعبدالله محمد بن عمران مرزبانی، تصحیح علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۸

٤٩. ***تنبیه‌الغافلین عن فضائل‌الطالبیین***، تألیف ابی سعد محسن بن محمد بن کرامی جشمی بیهقی، تصحیح محمدرضا انصاری‌قمی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۸

٥٠ . ***اسناد روحانیت و مجلس*** (ج ٤)، منصوره تدین‌پور، ۱۳۷۹

٥١ . ***راهنمای مجالس قانونگزاری جهان***، رضا اردلان، ۱۳۷۹

٥٢ . ***تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی***، نجیب مایل هروی]به مناسبت سمینار مقدماتی نسخه‌های خطی[(با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

٥٣ . ***مقدمه‌ای بر اصول و قواعد فهرست‌نگاری***، محمدوفادار مرادی (به مناسبت سمینار مقدماتی نسخه‌های خطی)، با همکاری مؤسسه پژوهش و مطالعات عاشورا، ۱۳۷۹

٥٤ . ***گنجینهٔ دستنویس های اسلامی در ایران***، دکتر هادی شریفی، ترجمه احمد رحیمی‌ریسه [به مناسبت سمینار مقدماتی نسخه‌های خطی] (با همکاری انتشارات فهرستگان)، ۱۳۷۹

٥٥ . ***فرایندهای غیر شیمیایی برای آفت زدایی مجموعه های کتابخانه‌ای***، مهرداد نیکنام]به مناسبت سمینار مقدماتی نسخه های خطی[، ۱۳۷۹

٥٦ . ***یادمان سمینار مقدماتی نسخه های خطی***، احسان‌اللّه شکراللهی (گزیده سخنرانی‌ها و گفتگوها)، ۱۳۸۱

٥٧ . ***گنجینه بهارستان*** (۱) ***حکمت*** (۱)، به اهتمام علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۹

٥٨ . ***تاریخ ذوالقرنین***، میرزا فضل اللّه شیرازی متخلص به خاوری (۲ مجلد)، تصحیح ناصر افشارفر (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

٥٩ . ***المخلص فی اصول الدین***، الشریف المرتضی ابوالقاسم علی بن حسین بن محمد الموسوی، تصحیح محمدرضا انصاری‌قمی (با همکاری مرکز نشر دانشگاهی)، ۱۳۸۱

٦٠ . ***محبوب‌القلوب*** (تاریخ حکمای پیش از اسلام)، قطب‌الدین اشکوری، ترجمه سید احمد اردکانی، تصحیح علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

٦١ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (۲) ***ادبیات فارسی*** (۱)، به اهتمام بهروز ایمانی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

٦٢ . ***نزهه‌الاخبار*** (تاریخ و جغرافیای فارسی)، میرزا جعفرخان حقایق‌نگار خورموجی، تصحیح

سیدعلی آل‌داود (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۶۳. ***سفرنامهٔ اصفهان***، میرزا غلامحسین افضل‌الملک، تصحیح ناصر افشارفر (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۶۴. ***فارابی و مکتبش***، یان ریچارد نتون، ترجمه دکتر گل‌بابا سعیدی، ۱۳۸۱

۶۵. ***حدیث عشق*** (۱) (نکته‌ها، گفتگوها و مقالات استاد عبدالحسین حائری)، به اهتمام سهلعلی مددی، ۱۳۸۰

۶۶. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۳) ***علوم قرآنی*** (۱)، سید مهدی جهرمی، ۱۳۸۰

۶۷. ***الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات***، قطب‌الدین محمد بن محمد رازی، تصحیح مجید هادی‌زاده (با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۳۸۱

۶۸. ***الاربعینات لکشف انوار القدسیات***، قاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی (با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۳۸۱

۶۹. ***چند امتیازنامه عصر قاجار***، به‌کوشش میرهاشم محدث (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۷۰. ***دین و سیاست در دولت عثمانی***، داود دورسون، ترجمه منصوره حسینی، داود وفایی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۷۱. ***فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس***، (ج ۲۴، دفتر ۱)، کتب اهدایی سید محمدصادق طباطبایی، سید محمد طباطبایی بهبهانی (منصور)، ۱۳۸۱

۷۲. ***اللمعات العرشیه***، مولی محمدمهدی بن ابی‌ذر النراقی، تصحیح علی اوجبی (با همکاری کنگره بزرگداشت فاضلین نراقیّین)، ۱۳۸۱.

۷۳. ***اللمعة الالهیة فی الحکمة المتعالیه و الکلمات الوجیزه***، ملامهدی نراقی، ترجمهٔ دکتر علیرضا باقر (با همکاری کنگره بزرگداشت فاضلین نراقیّین)، ۱۳۸۱

۷۴. ***الهیات فلسفی توماس آکوئیناس***، لئو.جی. الدرز، ترجمه شهاب الدین عباسی، ۱۳۸۱، (چاپ دوم،)۱۳۸۷

۷۵. ***گنجینهٔ بهارستان***(۴) ***ادبیات عرب*** (۱)، محمدباهر (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۷۶. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۵) ***فقه و اصول*** (۱)، حسنعلی علی اکبریان (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۷۷. ***لسان‌الغیب***، کمال الدین محمدکریم صابونی، تصحیح شهاب‌الدین عباسی و علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۷۸. ***الصراط المستقیم***، محمدباقر میرداماد، تصحیح علی اوجبی (با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۳۸۱

۷۹. ***فائق المقال فی الحدیث و الرجال***، احمد بن عبدالرضا مهذب الدین بصری، تصحیح محمود نظری (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۸۰. ***دیوان شاپور تهرانی***، سرودهٔ ارجاسب بن خواجگی شاپور تهرانی، تصحیح یحیی کاردگر، ۱۳۸۲

۸۱. ***تسنیم‌المقربین (شرح فارسی منازل السائرین)***،

شمس الدین محمد تبادکانی طوسی، تصحیح سید محمد طباطبایی بهبهانی، ۱۳۸۲

۸۲ . ***هدایة الاصول*** (شرح فارسی باب حادی عشر)، از مؤلفی ناشناس، به‌کوشش اسماعیل تاجبخش، ۱۳۸۲

۸۳ . ***روضة المنجمین***، شهمردان بن ابی‌الخیر رازی، تصحیح جلیل اخوان زنجانی (با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۳۸۲

۸٤ . ***حدیث عشق*** (۲) (دانش‌پژوه در قلمرو جستارهای نسخه‌های خطی) (دفتر اول)، به مناسبت بزرگداشت استاد فقید محمدتقی دانش‌پژوه، به‌کوشش نادر مطلبی کاشانی، سیّد محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۱

۸۵ . ***وضعیت آوارگان فلسطینی در حقوق بین‌الملل***، لکس تاکنبرگ، ترجمه محمد حبیبی، مصطفی فضائلی (با همکاری مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی)، ۱۳۸۱

۸٦ . ***مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف***، ترجمه علی محمد روحبخشان (با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه)، ۱۳۸۲

۸۷ . ***مفهوم خدا***، جان باوکر، ترجمه عذرا لوعلیان لنگرودی، ۱۳۸۳

۸۸ . ***ارمغان بهارستان*** (۱)، ***نامهٔ معانی*** (یادنامهٔ استاد احمد گلچین معانی)، به کوشش بهروز ایمانی، ۱۳۸۳

۸۹ . ***زندگی و آثار شیخ آقا بزرگ تهرانی***، تألیف سید محمد حسین حسینی جلالی، ترجمه سید محمد علی احمدی ابهری، ۱۳۸۲

۹۰ . ***الشریعة الی استدراک الذریعة*** (ج ۱)، سیدمحمد طباطبایی بهبهانی، ۱۳۸۳

۹۱ . ***حدیث عشق*** (۳) (دانش‌پژوه، نامه‌ها و گفتگوها) به مناسبت بزرگداشت استاد محمدتقی دانش‌پژوه (دفتر ۲)، به‌کوشش نادر مطلبی کاشانی و سید محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۲

۹۲ . ***حدیث عشق*** (٤)، به مناسبت بزرگداشت استاد فقید محمدتقی دانش‌پژوه (دفتر ۳)، به‌کوشش نادر مطلبی کاشانی و سید محمدحسین مرعشی، (چاپ نشده)

۹۳ . ***حدیث عشق*** (٥) (زندگی‌نامهٔ خودنوشت، گزیده مقالات و نامه های استاد احمد منزوی)، به‌کوشش نادر مطلبی کاشانی و سید محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۲

۹٤ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (۸)، ***علوم قرآنی*** (۲)، محمدحسین درایتی، ۱۳۸۳

۹۵ . ***حدیث عشق*** (٦) (دکتر اصغر مهدوی، از او با او) به مناسبت بزرگداشت استاد فقید دکتر اصغر مهدوی، به‌کوشش نادر مطلبی کاشانی و سید محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۳

۹۵/۱ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (٦) تاریخ (۱)، به‌کوشش سیّدسعید میرمحمّدصادق، ۱۳۸٤

۹٦ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (۹)، ادبیات فارسی (۲)، به‌کوشش بهروز ایمانی، ۱۳۸٤

۹۷ . ***قواعدالسلاطین***، سید محمد عبدالحسیب بن سید احمد علوی عاملی، تصحیح رسول جعفریان، ۱۳۸٤

۹۸ . ***سلوة الشیعه*** (کهن ترین تدوین موجود از سروده های منسوب به امیرمؤمنان علی ـ ع)، ابوالحسن‌علی‌بن‌احمد فنجگردی نیشابوری، تصحیح جویا جهانبخش، ۱۳۸٤

۹۹ . ***اسلام، جهانی شدن و پست مدرنیته*** (مجموعه مقالات)، ترجمه مرتضی بحرانی، ۱۳۸٤

۱۰۰ . ***نسخه‌پژوهی*** (دفتر دوم)، ابوالفضل حافظیان‌بابلی، ۱۳۸٤

۱۰۱ . ***حدیث عشق*** (۷) (عرض حال، جستارها و گفتارها تقدیمی به استاد سیداحمد حسینی اشکوری)؛ به کوشش سید صادق اشکوری، ۱۳۸٤

۱۰۲ . ***ساختارگرایی***، ژان پیاژه، ترجمه رضا علی‌اکبرپور، ۱۳۸٤

۱۰۳ . ***کلیات زلالی خوانساری***، سرودهٔ زلالی خوانساری، تصحیح سعید شفیعیون، ۱۳۸٤

۱۰٤ . ***المشارع و المطارحات*** (راه‌ها و گفتگوها)، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه سیدصدرالدین طاهری، ۱۳۸۵

۱۰۵ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (۱۵)، علوم قرآنی و روایی (۳)، به‌کوشش سید حسین مرعشی، ۱۳۸۵

۱۰٦ . ***حدیث عشق*** (۸) [مقالات و پژوهش های استاد سید عبداللّه انوار]، به‌کوشش فریبا افکاری، ۱۳۸۵

۱۰۷ . ***نسخه‌پژوهی*** (دفتر سوم)، ابوالفضل حافظیان‌بابلی، ۱۳۸۵

۱۰۸ . ***ازلیة النفس و بقائها***، عزالدوله سعد بن منصور البغدادی، تصحیح انسیه برخواه، ۱۳۸۵

۱۰۹ . ***الشریعة الی استدراک الذریعه*** (ج ۲)، سیدمحمد طباطبایی‌بهبهانی، ۱۳۸۵

۱۱۰ . ***رنج و گنج*** (یادمان میراث شناس برجسته معاصر علامه سید احمد حسینی اشکوری)، به‌کوشش سیدصادق حسینی اشکوری (با همکاری مجمع ذخایر اسلامی)، ۱۳۸٤

۱۱۱ . ***اسناد بهارستان*** (۱) (گزیده‌ای از اسناد وقایع مشروطیت در کردستان و کرمانشاهان)، به اهتمام رضا آذی شهرضایی، ۱۳۸۵

۱۱۲ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (۷)، علوم و فنون (۱)، پزشکی (۱)، به اهتمام مرکز پژوهش کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸٦

۱۱۳ . ***مرقع گلستان گلستانه*** (چاپ عکسی با مقدمه)، علی‌اکبر گلستانه، ۱۳۸٦

۱۱٤ . ***بیانات مقام معظم رهبری به نمایندگان مجلس***، ۱۳۸٦

۱۱۵ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (۱۰)، علوم و فنون (۲)، پزشکی (۲)، به‌کوشش مرکز پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸٦

۱۱٦ . ***العقد النضید المستخرج من شرح ابن ابی الحدید***، الامام فخرالدین عبداللّه بن الهادی الحسینی الزیدی الیمنی، تصحیح محمدرضا انصاری‌قمی، ۱۳۸٦

۱۱۷ . ***کنز الاکتساب***، سرودهٔ رحمتی بن عطاءاللّه، به کوشش عارف نوشاهی، با همکاری اقصی ازور [ضمیمهٔ شمارهٔ ۱ فصلنامهٔ «نامهٔ بهارستان»]، ۱۳۸۷

۱۱۸ . ***هدیهٔ بهارستان*** (بزرگداشت مرحوم دکتر محدث ارموی)، به کوشش عبدالحسین طالعی، ۱۳۸٦

۱۱۹ . ***قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران***، با همکاری روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸٦

۱۲۰ . ***فهرست مختصر نسخ خطی کتابخانه مجلس***، سیدمحمد طباطبایی بهبهانی، ۱۳۸٦

۱۲۱ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (۱٦)، علوم و فنون (۳)، فرسنامه، به‌اهتمام دکتر عبدالحسین مهدوی، ۱۳۸۷

۱۲۲ . ***دیوان بدر چاچی***، سرودهٔ بدرالدین چاچی، تصحیح علی‌محمد گیتی‌فروز، ۱۳۸۷

۱۲۳ . ***ظفرنامه*** (ج ۱ و ۲)، تألیف شرف‌الدین علی یزدی، تصحیح سیّدسعید میرمحمّدصادق و عبدالحسین نوایی، ۱۳۸۷

۱۲٤ . ***إیضاح مخالفة السنّة لنصّ الکتاب و السنّة***، تألیف ابومنصور الحسن بن یوسف بن علی بن المطّهر «العلامة الحلّی»، تصحیح بی بی سادات رضی بهابادی، ۱۳۷۸

۱۲۵ . ***گنجینهٔ بهارستان*** (۱۱)، حکمت (۲)، [مجموعه ۱۲ رساله در فلسفه، منطق، کلام، عرفان، تصوّف]؛ به‌کوشش علی اوجبی، ۱۳۷۸

۱۲٦ . ***کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی در یک نگاه***، ۱۳۸۷

۱۲۷ . ***کارنامهٔ مجلس شورای اسلامی***، دورهٔ هفتم، سال چهارم، تهیه و تدوین: اداره کل فرهنگی روابط عمومی مجلس شورای اسلامی و اداره تبلیغات و انتشارات، ۱۳۸۷

۱۲۸ . ***شرح مثنوی***، تألیف محمّد نعیم، تصحیح علی اوجبی، ۱۳۸۷

۱۲۹ . ***دیدگاه فخر رازی و اکوئیناس در باب قدم عالم***، نوشته معمّر اسکندر اوغلو، ترجمهٔ عذرا لوعلیان (با همکاری نشر علم)، ۱۳۸۷

۱۳۰ . ***فهرست اسناد بقعهٔ شیخ صفی الدین اردبیلی***، گردآوری و تدوین عمادالدین شیخ‌الحکمایی، ۱۳۸۷

۱۳۱ . ***دیوان سنجر کاشانی***، تصحیح حسن عاطفی و عباس بهنیا، ۱۳۸۷

۱۳۲ . ***گنجینهٔ بهارستان (تاریخ ۲ ـ دوره قاجار)***، به‌کوشش سید سعید میرمحمّد صادق، ۱۳۸۷

۱۳۳ . ***فریدة الاصقاع***، سیّد نعمت‌اللّه بن سیّد عبدالهادی شوشتری، تصحیح عبدالکریم علی جرادات، ۱۳۸۷

۱۳٤ . ***یکبار دیگر***، اداره کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷

۱۳۵ . ***رساله در پادشاهی صفوی***، محمّد یوسف ناجی، به‌کوشش رسول جعفریان ــ فرشته کوشکی، ۱۳۸۷

۱۳٦. ***منظرالاولیاء***، محمّد بن محمّد کاظم تبریزی (اسرار علیشاه)، به‌کوشش میرهاشم محدث، ۱۳۸۷

۱۳۷. ***فهرست موضوعی مندرجات مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی***، تهیه و تدوین ادارهٔ کل فرهنگ و روابط عمومی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷

۱۳۸. ***رهاورد حَسَن***، به کوشش حسن رهاورد، ۱۳۸۷

۱۳۹. ***فهرست مقالات و مطالب مجله خواندنیها درباره تاریخ معاصر ایران***، با همکاری مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۷

۱٤۰. ***الایضاح عن اصول صناعة المسّاح***، منسوب به ابومنصور بغدادی، و ***رساله در علم مساحت***، ترجمهٔ ابوالفتوح عِجْلی، به کوشش علی اوجبی، ۱۳۸۸

۱٤۱. ***میراث بهارستان*** (دفتر ۱)، نویسندگان مختلف: مرکز پژوهش کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸

۱٤۲. ***معرفی نمایندگان مجلس شورای اسلامی***، دورهٔ هشتم، به اهتمام ادارهٔ کل روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷

۱٤۳. ***الشافی فی شرح الکافی***، ملاخلیل بن غازی قزوینی، مصحّح محمدحسین درایتی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۷

۱٤٤. ***صافی [در شرح کافی]***، ملا خلیل بن غازی قزوینی ، تصحیح حمید احمدی جلفایی، جلد اوّل و دوّم، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۷

۱٤۵. ***الحاشیة علی اصول الکافی***، ملا محمدامین استرآبادی، مصحّح علی فاضلی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۷

۱٤٦. ***الحاشیة علی اصول الکافی***، سید احمد علوی عاملی، مصحّح سید صادق اشکوری، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۷

۱٤۷. ***الحاشیة علی اصول الکافی***، سید بدرالدین حسینی عاملی، مصحّح علی فاضلی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۷

۱٤۸. ***الکشف الوافی فی شرح اصول الکافی***، آصف شیرازی، مصحّح علی فاضلی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۷

۱٤۹. ***الحاشیة علی اصول الکافی***، میرزا رفیعا، مصحّح محمدحسین درایتی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۷

۱۵۰. ***الهدایا لشیعة ائمة الهدی***، شرف‌الدین محمدبن محمدرضا مجذوب تبریزی، مصحّحان: محمدحسین درایتی، غلامحسین قیصریه‌ها، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۷

۱۵۱. ***الذریعة الی حافظ الشریعة***، رفیع‌الدین محمدبن محمد مؤمن گیلانی، مصحّح محمدحسین درایتی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۸

۱۵۲. ***الدرّ المنظوم***، شیخ علی کبیر، مصحّح محمدحسین درایتی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۸

۱۵۳. ***الحاشیة علی اصول الکافی***، شیخ علی صغیر، مصحّح محمدحسین درایتی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۸

۱۵٤. ***تحفة الاولیا***، محمدعلی بن محمدحسن فاضل نحوی اردکانی، تصحیح محمد مرادی، جلد ۱ و ۲، تصحیح عبدالهادی مسعودی، جلد ۳ و ٤، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۸

۱۵۵. ***شرح فروع الکافی***، محمدهادی بن محمدصالح مازندرانی، تصحیح محمدجواد محمودی، محمدحسین درایتی، جلد ۱ ـ۳، تصحیح محمدجواد محمودی، علی حمیداوی، جلد ٤ و ۵، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۸

۱۵٦. ***البضاعة المزجاة***، محمدحسین بن قارياغدی، تصحیح حمید احمدی جلفایی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۸

۱۵۷. ***منهج الیقین***، سید علاءالدین محمد گلستانه، مصحّحان: سید مجتبی صحفی، علی صدرایی خویی، با همکاری موسّسهٔ دارالحدیث، ۱۳۸۸

۱۵۸. ***مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی***، به کوشش مهدی سلیمانی آشتیانی و محمدحسین درایتی، ۱۳۸۸

۱۵۹. ***اسناد دورهٔ اوّل مجلس شورای ملّی*** (اسناد بهارستان ۲)، به کوشش مسعود کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۸

۱٦۰. ***نمایه روزنامهٔ مجلس***، به کوشش کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸

۱٦۱. ***سلسلة العارفین و تذکرة الصدیقین***، تألیف محمّد بن برهان‌الدّین سمرقندی، تحقیق و تصحیح احسان‌الله شکراللّهی، ۱۳۸۸

۱٦۲. ***تحفة العالم***، سیّد ابوطالب موسوی فندرسکی، به کوشش رسول جعفریان، ۱۳۸۸

۱٦۳. ***نقباءالبشر***، شیخ آقا بزرگ تهرانی، تحقیق و گردآوری: سید محمّد طباطبایی بهبهانی، ۱۳۸۸

۱٦٤. ***الامامة و السیاسة***، لأبی‌محمّد عبدالله‌بن مسلم‌بن قتیبه الدینوری (۲۱۳ ـ ۲۷٦)، إشراف: الدکتور عبدالجبّار ناجی و مکتبة مجلس الشوری الإسلامی، ۱۳۸۸

۱٦۵. ***گنجینهٔ بهارستان*** (تاریخ ۳ـ تاریخ و جغرافیای شبه قارّهٔ هند)، به کوشش جمشید کیان‌فر، ۱۳۸۸

۱٦٦. . ***اسناد تجاری ادوار اوّل تا پنجم مجلس شورای ملّی (۱۲۸۵ــ ۱۳۰۵ ش)***، به‌کوشش راضیه یوسفی‌نیا، ۱۳۸۸

۱٦۷. ***آیین‌اسلام***، صاحب امتیاز و مدیر و سردبیر نصرت‌اللّه نوریانی، با مقدمهٔ سید فرید قاسمی، ۱۳۸۸

۱٦۸. ***هفت‌بند هفتاد بند***، (هفت‌بند حسن کاشی و مجموعهٔ سیزده هفت‌بند و یک تخمیس و تضمین به اقتفای آن)، به کوشش سعید هندی، ۱۳۸۸

۱٦۹. ***علی‌نامه*** (منظومه‌ای کهن)، سرودهٔ ربیع به سال ٤۸۲هـ، با مقدمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، محمود امیدسالار، با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۸ (چاپ نسخه برگردان)

۱۷۰. ***فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس*** (ج ۲۸)، تألیف سید جعفر اشکوری، ۱۳۸۸

۱۷۱. ***فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس*** (ج ۳۲)، تألیف محمود نظری، ۱۳۸۸

۱۷۲. ***دیوان حسن کاشی***، به‌کوشش سید عباس رستاخیز، با مقدمهٔ حسن عاطفی، ۱۳۸۸

۱۷۳. ***فهرست اسناد کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی*** (اسناد دورهٔ دوم مجلس شورای ملّی، ج ۱)، به‌کوشش مریم نیل‌قاز، ۱۳۸۸

۱۷٤. ***اسئلهٔ یوسفیّه*** (مکاتبات میریوسف علی استرآبادی و شهید قاضی نورالله شوشتری)، به‌کوشش رسول جعفریان، ۱۳۸۸

۱۷۵. ***طرح بودجهٔ کلّ مملکت ایران سنهٔ ایت‌ائیل*** ۱۳۲۸ق، به‌کوشش کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸ (چاپ نسخه برگردان).

۱۷٦. ***دیوان صفایی جندقی***، تصحیح و تحقیق سیدعلی آل‌داود، ۱۳۸۸

۱۷۷. ***فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی***، ابوالفضل حافظیان بابلی، ج ۳۰، ۱۳۸۸

۱۷۸. ***فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی***، سید محمد طباطبایی بهبهانی، ج ۲٤/۲، ۱۳۸۸

۱۷۹. ***فهرست نسخه‌های خطّی مجلس شورای اسلامی***، (از مجموعهٔ اهدایی محمّدعلی کریم‌زادهٔ تبریزی)، ج ٤۰/۲، تألیف حسین متقی، ۱۳۸۸

۱۸۰. ***شرح‌الکنوز و بحرالرموز*** (پیرجمال اردستانی)، تصحیح امید سروری، ۱۳۸۸

۱۸۱. ***جنگ (انجمن فهرست‌نگاران نسخه‌های خطّی)***، دفتر اوّل: مجموعه مقالات یادمان شهید ثقةالاسلام تبریزی، به کوشش اعضای انجمن فهرست‌نگاران نسخه‌های خطّی، ۱۳۸۸

۱۸۲. ***فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی آیةالله گلپایگانی (قم)***، به کوشش و ویرایش مصطفی درایتی، نگارش علی صدرایی خویی ـ ابوالفضل حافظیان بابلی، ج ۲، ۱۳۸۸

۱۸۳. ***یادداشتهای روزانه از محمدعلی فروغی***، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۸۸

۱۸٤. ***منشآت سلیمانی***، تألیف دبیران دبیرخانهٔ شاه سلیمان صفوی، به کوشش رسول جعفریان، ۱۳۸۸

۱۸۵. ***فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه مجلس شورای اسلامی***، به‌کوشش ابوالفضل حافظیان بابلی، ج ۳۱، ۱۳۸۸

۱۸٦. ***بازسازی متون کهن حدیث شیعه*** (روش، تحلیل، نمونه)، تألیف و تدوین: سیّد محمّد عمادی حائری، ۱۳۸۸

مراکز فروش

تهران

خیابان فلسطین، نبش میدان فلسطین، شمارهٔ ۱۳۰، مؤسسهٔ فرهنگی هنری کتاب مرجع؛ تلفن: ۸۸۹٦۳۷٦۸
خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، بین خ فروردین و فخررازی، انتشارات طهوری؛ تلفن: ٦٦٤۰٦۳۳۰
خیابان انقلاب، بین خیابان ابوریحان و دانشگاه، جنب بانک تجارت، انتشارات مولی؛ تلفن: ٦٦٤۰۹۲٤۳
خیابان انقلاب، نبش خیابان دانشگاه، انتشارات توس؛ تلفن: ٦٦٤۹۸۷٤۰ ؛ ٦٦٤۹۱٤٤۵

شهرستانها

اصفهان ـ خیابان چهارباغ، دروازه دولت، فرهنگسرای اصفهان؛ تلفن: ۲۲۰٤۰۲۹ـ ۲۲۳۹۰۰۳ـ۰۳۱۱
کاشان ـ کتابخانهٔ کاشان‌شناسی آیت‌الله غروی ؛ تلفن: ۳٦۱٦۱٦۹ـ ۰۹۱۳
مشهدـ چهارراه دکترا، انتشارات امام؛ تلفن: ۸٤۳۰۱٤۷ ـ ۰۵۱۱

RECONSTRUCTION OF EARLY SHĪ‘Ī HADĪTH TEXTS

Method, Analysis, Samples

Author & Editor

Sayyid Mohammad ‘Imadī Ha'irī

Tehran-2010

Preface

Ḥadīth (snnnat), after Quran which in common usage of Muslims is called 'kitāb' (The Book) is the second source of deriving 'ma`ārif' (science, culture and wisdom) and deducting 'aḥkām' (ordinances and regulations) Among the Muslims, the Sunnites consider the words, deeds and the speech of the Prophet (S.A.) as ḥadīth (tradition) but the Shiites, in addition to the Prophet (S.A.) include the words, deeds and the speech of the Household of the Prophet (A.S.) as the true exegetists of the Prophetic revelation (Quran) and the Prophet's 'sunnat' (ḥadīth) after the Prophet (S.A.). Ḥadīth, in the opinion of Muslims, comprises of two parts: the first part is the chain ('sisilat') of narrators (from the recent narrator to Imam or the Prophet to whom the text of 'ḥadīth' is attributed) who have narrated the 'ḥadīth' to each other (technically: 'sanad-i-ḥadīth' = evidence of ḥadīth) and the second part is the text of 'ḥadīth'. For determining the firmness of 'ḥadīth', Muslim scholars have thought of some methods since long ago which have been mainly based on the confirmation or rejection of the firmness of the chain of narrators who have narrated the 'ḥadīth'.

But in bygone times, in the Shiite scholars' opinion there was another method for the confirmation of 'ḥadīth' texts and their credibility which was based on

demonstrability of written works and reliance on the trustworthy sources of 'ḥadīth'. It was a method which placed the basis of the check of 'ḥadīth' on the credibility of written sources and their firmness instead of looking for the confirmation of the firmness of oral narration of the 'ḥadīth' text.

The present collection is responsible for introducing the methodology of old Shiite traditionists ('muḥaddithān') in check of 'ḥadīth' and its being demonstrable on one hand and on the other hand it endeavours to find some way for returning to that genuine and realistic method by explaining the restoration methods of old texts of 'ḥadīth' and the difficulties and complexities faced by it. In this manner, since the present book talks about the restoration methods of missing old texts, source study and methods of gaining access to the genuine text (by special methods of confirming the text) gets attached to some parts of textology and since it goes after identifying the method of old Shiite 'muḥaddithān' in confirming the genuineness of 'ḥadīth' texts it falls under the domain of a part of the knowledge of 'ḥadīth' which deals with the firmness of 'ḥadīth', source study and the date of compiling 'ḥadīth' texts.

The present collection comprises of three chapters:

The first chapter (titled as "تحلیل کتابشناسی حدیث و بازسازی متون متقدم" = Analysis of the Bibliography of Ḥadīth and Restoration of Ancient Texts) in four sections speaks of the premises of the analysis of 'ḥadīth' bibliography and by presenting a historical account on the method of Shiite traditionists in check and firmness of 'ḥadīth' explains general principles of the analysis of the bibliography of 'ḥadīth' texts. The first section analyses the question of scribing 'ḥadīth' by relying on the religious authority of the Household of the Prophet (A.S.) and by deep research of the different history of 'ḥadīth' in the opinions of Shiites and Sunnites, difference of the methods of Shiite and Sunnite 'muḥaddisīn' (traditionists) in the firmness and demonstrability check of 'ḥadīth'. The second section deals with the method of old Shiite 'muḥaddithān' in 'ḥadīth' check, the change of outlook in later periods and its roots and aftermaths. The third section discusses the methods of restoring missing

texts of 'ḥadīth', their benefits and difficulties. And finally the forth section proceeds to many important and considerable points that attention to each of them is necessary in understanding and explaining the analysis of 'ḥadīth' bibliography and difficulties and complexities faced by it.

The second chapter (titled گفتگـو = dialogue) is the written form of the discussions of Professor Saiyid Ahmad Madadī Moosavi which is arranged in the form of a dialogue. This dialogue recounts some delicate, intricate and valuable points regarding the Shiite analysis of 'ḥadīth' bibliography which is the outcome of long years association of a minute sighted professor with the 'ḥadīth', jurisprudence and Shiite and Sunnite dignitaries' texts and contemplation and research in them while many of its discussions and subjects have not been present at any place – in this manner – till now.

The third chapter (titled مقـالات برگزیـده = Selected Discourses) comprises of sixteen selected discourses – including authored and translated – on the analysis of bibliography and restoration of 'ḥadīth' texts. Some of these articles have been published before in books and periodicals and are now published in this book with new editing and some others are being presented for the first time in this collection. The first eight articles deal with the conceptual discussions of the analysis of 'ḥadīth' bibliography and the restoration of missing texts and the next eight discourses, by studying some particular examples and in evidential form, embark on studying some 'ḥadīth' texts or restoration of some missing 'ḥadīth' texts by the method of analysing bibliography, although the articles of second set are also not void of theoretical discussions of restoring old texts of 'ḥadīth' and some of the articles are undoubtedly a blend of conceptual and evidential discussions. The order of articles in the first section is based on the evolution of discussion and in the second section on the basis of the life history of the author whose work is the subject of article –excepting the last article of the second section ("دو مقاله دانشنامه‌ای..."=Two Encyclopedic Articles) which has been placed at the end of the articles due to its special structure -. In the

beginning of each article, I have mentioned the subject and the problem discussed in it which will help the reader in the better understanding of the subject.

It seems that the reader aware of the methodology of 'fiqh' (jurisprudence), 'ḥadīth' and 'uṣūl' (principles of faith), in the history of Islamic science, acquainted with the methods and presuppositions of textological researches in the modern world, by the careful study of first two chapters of this collection and deliberating in the third chapter's article will provide a bright picture of the restoration of old texts of Shiite 'ḥadīth', its role in the analysis of 'ḥadīth' bibliography, aims of the analysis of 'ḥadīth' bibliography and the problems and difficulties faced by it.

S. M. 'Imādī Ḥā'irī

Library, Museum and Documentation Center of
the Islamic Consultative Assembly
(Majlis-e Shura-ye Islami)

RECONSTRUCTION OF EARLY SHÍ'Í HADÎTH TEXTS

Method, Analysis, Samples

Author & Editor

Sayyid Mohammad 'Imadi Ha'iri

Dar al-Hadith
Research Centre

TEHRAN-2010