دفاع از حدیث و پاسدارانش

شبیری، سید محمد جواد

در مورد تاریخ حدیث و بعضى از محدثین، در مصاحبه آقاى بهبودى در شماره 7«کیهان فرهنگى» مطالبى مطرح شده بود که باعث نگارش چند نقد گردید، ایشان نیز در پاسخ، مقاله‏اى مفصل نوشته و در ضمن به مقاله این حقیر نیز اشاره‏اى کردند، هر چند اندیشه‏هاى بیدار و حقیقت‏جو، خود با مقایسه اعتراضات و این جوابها، به اشکالات بى‏جواب مانده و درستى و نادرستى جوابهاى داده شده پى برده‏اند و لیکن از آنجایى که تطبیق کامل مقالات وقت زیادى مى‏گیرد، نگارنده وظیفه خود مى‏داند که در دفاع از حدیث، چند سطرى به قلم آورد.

بحث در یک، یک اشکالات و بررسى تمام جزئیات مقاله ایشان، به نگارش مقاله بسیار مفصلى نیازمند است که نه در خور حوصله خوانندگان عزیز بوده و نه چندان لزومى دارد، از این رو، تنها به ذکر چند مطلب مهم به اختصار اکتفا مى‏نماییم.

1-ایشان مدعى هستند که جز کتب اربعه-و برخى از کتب دیگر که مرحوم مجلسى از آنها کمتر استفاده کرده است-تمام کتابها غیر متواتر بوده و به طریق و جاده به دست آن علامه بزرگ رسیده است و در اثبات آن، به عباراتى از مقدمه بحار مستمسک شده‏اند که در آن، راجع به منابع بحار آمده است:

«انا وجد نامنه نسخة»و یا مثلا در مورد کتاب الامامة گفته شده است که:«وصل الینا منه نسخة قدیمة مصححة»و...

به عنوان مقدمه عرض مى‏شود که احادیث به طرق مختلف روایت مى‏شوند مانند سماع، قرائت مناوله و... یکى از این راهها، اجازه مى‏باشد.اجازه روایت خود بر دو قسم است:یکى اجازه همراه با مناوله یعنى شیخ روایت، کتابى را به شاگرد داده و به او اجازه روایت آن را مى‏دهد قسمت دوم، این است که اجازه همراه مناوله و اعطاى کتاب نباشد.

نظر علماى عامه و خاصه بر اعتبار روایتى که به طریق اجازه روایت شده-خواه اجازه همراه مناوله باشد، خواه مجرد از آن-استقرار یافته است. 1 یکى از طرق دیگر روایت، و جاده است و معنى آن این است که انسان کتابى را در جایى ببیند بدون اینکه به طریق سماع، قرائت و...و نیز بدون اینکه به طریق اجازه به او رسیده باشد.کتاب و جاده‏اى اگر اطمینان به صحت نسخه آن باشد، معتبر و گرنه از درجه اعتبار ساقط است. 2

با این توضیحات روشن مى‏شود که به مجرد دیدن کلمه«وجدت»نمى‏توان به و جاده‏اى بودن کتاب حکم کرد، زیرا ممکن است کتاب به طریق اجازه‏اى روایت شده باشد ولى این اجازه همراه با مناوله کتاب نباشد بلکه ممکن است مرحوم مجلسى پس از یافتن این کتب، آنها را در نزد مشایخ و اساتید، قرائت کرده باشد.و همچنان که در مقاله پیشین گذشت، غیر از کتب اربعه کتابهاى بسیار دیگرى به روش اجازه به دست صاحب بحار الانوار رسیده و بنابراین و جاده‏اى نیست، بلکه در آن مقال، ثابت شد که غیر از کتب اربعه، برخى از کتب دیگر هم به طریق تواتر به دست ایشان آمده است.

و از این گذشته از مقدمه بالا روشن شد که لازمه و جاده‏اى بودن کتاب، بى‏اعتبارى آن نیست بلکه علماى اعلام تا به صحت یک نسخه اطمینان حاصل نکنند بدان اعتماد نمى‏نمایند.راستى اگر علامه مجلسى، نسخ منابع بحار را غیر قابل اعتماد مى‏دانست آیا معقول بود که دست به تألیف کتابى بدین عظمت زند و سالیان زیادى از عمر خویش را مصروف آن بنماید؟

2-آقاى بهبودى در ضمن منابع بحار از بصائر الدرجات نام مى‏برد و مى‏گوید:

«ابو جعفر صفار کتابى داشته است به نام بصائر الدرجات که از همان عصر تألیف مورد انتقاد ناقدین قرار گرفت و از میان شاگردان بسیار او، فقط محمد بن یحیى العطار القمى حاضر شد به روایت این کتاب بپردازد، سعد بن عبد اللّه اشعرى هم قسمتى از احادیث بصائر الدرجات را گلچین کرد و به نام منتخبات بصائر روایت کرد...مؤلف صحیح الکافى این نسخه موجود معروف را همان نسخه منتخبات مى‏داند که در حال حاضر، صحیح و مجعول آن در هم آمیخته است و قابل روایت نیست(ر.ک معرفة الحدیث ص 252-254)نه کتاب بصائر الدرجات صفار، که بیش از منتخبات آن مورد نقد ناقدان بوده است.»آنچه با مراجعه به کتب رجال به دست مى‏آید این است که:

اولا:ابن ولید کتاب بصائر الدرجات را روایت نکرده و محمد بن یحیى اشعرى آنرا روایت نمود. 3 آیا معنى عدم روایت ابن ولید، این است که از میان شاگردان بسیار صفّار، تنها محمد بن یحیى آنرا روایت کرده است؟!

ابو العباس نجاشى(-ابن النجاشى 4 هم که فقط طریق محمد بن یحیى را نقل مى‏کند خود در مقدمه کتابش مى‏گوید:«من براى هر کس یک طریق نقل مى‏کنم تا در اثر زیاد شدن طریق، از عرض تألیف کتاب خارج نشود.» 5 عدم روایت ابن ولید هم بدین معنا نیست که هیچ قسمت کتاب قابل اعتماد نیست، بلکه چه بسا چون برخى از روایات آن به عقیده وى ناصحیح بوده از روایت این کتاب خوددارى کرد.ممکن است کسى بگوید که اگر چنین بوده، پس چرا ابن ولید، مانند کتاب نوادر الحکمة با این کتاب رفتار نکرد، بدین گونه که عده‏اى از روایات را استناد، و باقى را روایت بنماید؟در جواب باید گفت:که مقایسه نوادر الحکمة با بصائر الدرجات نادرست و به اصطلاح قیاس مع الفارق است زیرا نوادر الحکمة از کتب مرجع و مورد اهتمام شیعه، قبل از تألیف کافى بوده 6 و علما بحثهاى خود را بر روى آن متمرکز کرده بودند بنابراین طبیعى بود که اگر ابن ولید، برخى از روایات آنرا صحیح نمى‏دانست آنها را استثناء و باقى را روایت کند به خلاف بصائر الدرجات که از این موقعیت برخوردار نبوده است.

ثانیا:سعد بن عبد الله اشعرى کتابى به نام منتخبات داشته است. 7 اما بر خلاف گفته آقاى بهبودى‏

هیچ دلیلى بر اینکه این کتاب منتخب و گلچین از بصائر الدرجات باشد در دست نیست.

ثالثا:آقاى بهبودى مدعى است که کتاب بصائر الدرجات موجود، نسخه منتخبات سعد بن عبد الله اشعرى است نه بصائر الدرجات صفار، و در کتاب معرفة الحدیث دلیل این مطلب را چنین ذکر مى‏کند که:راوى نسخه موجود حمزة بن القاسم بن العباس است و این شخص راوى منتخبات مى‏باشد ولى ناتمامى این استدلال روشن است زیرا هیچ دلیلى نداریم که حمزة بن قاسم تنها کتاب منتخبات را روایت کرده و بصائر الدرجات را روایت نکرده است.

به هر حال اگر این نسخه موجود، نسخه منتخبات باشد در جایى که سند آن معتبر باشد قابل اعتماد است زیرا حتى ابن ولید، هم احادیث این کتاب را که در سندشان، اشخاص ثقات وجود داشته‏اند روایت کرده است. 8

آقاى بهبودى در کتاب معرفة الحدیث فصلى را تحت عنوان«المختلف من المؤتلف»گشوده و در ضمن آن نمونه‏هایى از کتبى را که اختلاف نسخه داشته نام برده و اعتبار آنها را بدین جهت مورد تردید قرار داده است.مؤلف این کتاب اختلاف نسخه را به دلیل بازى زنادقه با کتاب و دلایل دیگرى مانند این دانسته است. در این مقاله نیز کتاب بصائر الدرجات را به همین دلیل مورد بى‏مهرى قرار مى‏دهد اما خوانندگان عزیز مى‏دانند که مؤلفین کتب چه بسا، خود بعد از تألیف کتاب و نشرش، در آن دخل و تصرف مى‏نمایند مطالبى را از آن کم یا بدان اضافه مى‏کنند اکنون که صنعت چاپ رواج پیدا کرده همه آشکارا مى‏بینند که گاهى چاپهاى بعدى کتاب چند برابر چاپ اول است، آیا اختلافات دو چاپ کتاب به معناى دخالت اشخاص غیر قابل اعتماد یا عدم مراقبت چاپخانه و...مى‏باشد؟شبیه همین دو گونه‏گیها در زمان سابق که چاپ مطرح نبوده، توسط شخص مولّف در کتابها انجام مى‏گرفته است. روات این کتب هم برخى به نسخه اولیه کوچک و برخى به نسخه بزرگ دست یافته و آنرا روایت مى‏کردند، بنابراین طبیعى است که نسخ کتاب مختلف باشد اگر بخواهیم به ذکر نمونه‏هایى از این حک و اصلاح و دخل و تصرفات بپردازیم سخن به درازا مى‏کشد.

با این توضیحات روشن مى‏شود که دو نسخه داشتن بصائر به معناى بى‏اعتبارى این کتاب نیست.در اینجا قسمتى از عبارت ذریعه را که مورد استناد آقاى بهبودى بوده نقل مى‏کنیم تا خود بهتر قضاوت کنید «...و هذا المطبوع هو البصائر الکبیر الکامل و رایت نسخا آخر مخالفة مع المطبوع فى الاجزاء و الابواب و الترتیب و لعلها مختصرة منه 9 »

نتیجه این بحث این شد که نسخه موجود بصائر الدرجات، چه نسخه منتخبات سعد بن عبد الله اشعرى باشد و چه بصائر الدرجات صفّار، قابل اعتماد است.

3-آقاى بهبودى در مصاحبه خود گفته بود که: «مرحوم مجلسى سند حدیث را به صورت جالبى تلخیص مى‏کند که افراد بدنام و حدیث تراش براحتى شناخته شوند»

نگارنده سه اشکال به این کلام وارد آورده بود اول اینکه:چه ارتباطى بین تلخیص سند حدیث و شناخت بدنامان وجود دارد؟دوم اینکه:ایشان به اتکاى چه منبعى هدف علامه مجلسى را از تلخیص این گونه وانمود کرده‏اند؟اشکال سوم این بود که اگر غرض مرحوم مجلسى از تلخیص شناخت بدنامان بوده، پس چرا در قسمت فقه-که به تعبیر خود آقاى بهبودى مسئولیت بیشترى دارد-دست از اختصار سند برداشته و بدنامان را به وسیله تلخیص حدیث معرفى نکرده است؟آقاى بهبودى به اشکال اول جوابى داده که آنرا بررسى خواهیم کرد و دو اشکال دیگر از جمله اشکالات بى‏جواب مانده است و بنابراین اگر به فرض، جواب ایشان از اشکال اول وارد باشد باز دو اشکال دیگر به قوت خود باقى است.

اما جواب ایشان از اشکال اول:ایشان براى خوانندگان به صورتى که براى عموم آنها قابل فهم باشد توضیح مى‏دهند که ما یک«على بن ابى حمزة»داریم که فرزند ابو حمزه ثمالى است و یک«على بن ابى حمزه»داریم که عصاکش ابو بصیر معروف بوده و مردى خبیث و کذاب بوده است.مجلسى از این شخص دوم که نام مى‏برد مى‏گوید:«عن البطائنى»زیرا کلمه بطائنى از القاب ویژه این خبیث است...

و همین طور نمونه‏هاى مختلفى را که علامه مجلسى به جاى الفاظ مشترک، القاب اختصاصى را به کار برده ذکر مى‏نماید.حال ما باید ابتدا معناى تلخیص را بفهمیم.آیا اگر به جاى على بن ابى حمزة لفظ بطائنى به کار رود به این تلخیص مى‏گویند؟ تلخیص آن است که قسمتى از یک اسم را ذکر و بقیه را حذف کنیم مثلا اگر ما به جاى على بن ابى حمزه بطائنى، لفظ بطائنى را استعمال کنیم، تلخیص صورت پذیرفته است و روشن است که بین این دو عنوان در شناخت بدنامان هیچ فرقى وجود ندارد.به تقریر دیگر، شناخت بدنامان فایده به کار بردن لقب خاص است حال چه این لقب کوتاهتر از لقب مشترک باشد چه بلندتر و چه این لقب همراه با لفظ مشترک باشد و چه همراه نباشد، در هر صورت این به کاربردن لفظ مختص است که براى شناخت شخص راوى کارساز است نه براى شناخت شخصیت او، و فقط در جایى که ضعف راوى معروف باشد با شناخت شخص او، شخصیت نامعتبر او هم روشن مى‏شود.

در برخى از مثالهایى که آقاى بهبودى زده است نیز مناقشاتى وجود دارد که به جهت اختصار از طرح آنها خوددارى مى‏کنیم.

4-ما با چند دلیل محکم عدالت و جلالت قدر ابو حمزه ثمالى را ثابت کردیم و گفتیم که به خاطر این ادله باید کلام على بن حسن بن فضال، مبنى بر اینکه ابو حمزه نبیذ مى‏نوشیده، توجیه شود و اگر این کلام توجیه بردار نباشد باید آنرا رد کرد و سپس ذکر کردیم که اگر عدالت این راوى را نیز مسلم ندانیم وثاقت او غیر قابل انکار است و در آخر یک دلیل نقضى را ذکر کرده بودیم که على بن حسن بن فضال خود داراى عقیده فاسده بوده و عادل نیست ولى راوى موثقى است.حال با این ترتیب چطور توثیق علماى رجال نسبت به ابو حمزه ثمالى رد، و توثیق ایشان نسبت به على بن حسن بن فضال بى دغدغه پذیرفته مى‏شود؟- باءک تجرو باءى لا تجر-

حال ببینیم جواب آقاى بهبودى چیست؟عبارت ایشان این است:

آقاى شبیرى مى‏نویسد:«ایراد على بن حسن بن فضّال درباره ابو حمزه ثمالى قابل قبول نخواهد بود زیرا فطحى است»...عجب است که تمام فقها، احادیث على بن حسن بن فضال را درباره حلال و حرام خدا به عنوان حدیث موثق پذیرفته‏اند ولى آقاى شبیرى سخن او را درباره ابو حمزه ثمالى رد مى‏کند، آنگاه عبارات مفصلى از نجاشى و کشى در مدح او، نقل مى‏کنند.اما کسانى که اصل مقاله نگارنده را ملاحظه کرده باشند مى‏دانند که عبارت آن مقاله به صورت صحیح نقل نشده است، اشکال این نبود که چون على بن حسن بن فضال فطحى بوده قول او مورد قبول نیست بلکه مطلب این بود که در مقابل نظر تمام علما و توثیق ائمه رجال نمى‏توان به قول این شخص تمسک کرد یعنى قول او در مقام تعارض با اقوال علماى رجال قابل قبول نیست نه به خودى خود و دلیل آخرى هم که ذکر شده بود دلیل نقضى بود که با وجود عدم عدالت على بن حسن بن فضال چه فرقى بین او و بین ابو حمزه وجود دارد که توثیق علما نسبت به اولى مقبول و نسبت به دومى مردود واقع مى‏شود و جواب آقاى بهبودى به این هم ربطى ندارد، علاوه بر اینکه خود این کلام که«تمام فقها احادیث على بن حسن بن فضال را پذیرفته‏اند» نیز نادرست است زیرا در اعتبار ایمان، اختلاف زیادى در بین علما وجود دارد بسیارى از دانشمندان آنرا شرط دانسته-بلکه این قول به اکثر علما نسبت داده شده است-بنابراین روایات افراد غیر امامى را از درجه اعتبار ساقط مى‏دانند. 10 حتى خود شیخ طوسى نیز که روایات غیر امامى‏ها را مى‏پذیرد آنرا به دو شرط، قبول مى‏کند اول اینکه:علماى امامى از این روایت دورى نجسته و از آن اعراض ننموده باشند، شرط دوم اینکه روایتى از طریق روات امامى، معارض آن نباشد 11 روشن است که هیچ یک از این دو شرط در نقل على بن حسن بن فضال در اینجا وجود ندارد زیرا بر خلاف نقل وى، تمام علما به جلالت قدر ابو حمزه ثمالى معترفند و نیز علماى رجال، عدالت او را حکایت نموده‏اند.

در اینجا مناسب است گفته شود که راقم سطور قبل از چاپ مقاله پیشین تصرفات و تغییراتى در تکمیل آن نوشتار به عمل آورد و بعد از گفتگو با یکى از مسئولین کیهان فرهنگى بنا شد که این تحریر جدید به چاپ رسد اما به هر علتى بود همان نسخه اولیه آن به طبع رسید.

ذکر تمام تغییرات صورت گرفته، در اینجا چندان ضرورتى ندارد، تنها در اینجا به ذکر دو تغییر اکتفا مى‏کنیم:یکى در همین ترجمه ابو حمزه که گفته شده بود:نجاشى از محمد بن عمر جعابى، عبارتى را در مدح ابو حمزه نقل مى‏کند اما ظاهرا این عبارت از خود نجاشى است و تتمه کلام محمد بن عمر جعابى نیست (ر.ک رجال نجاشى.قم، 296)، قسمتى از اشکال چهارم نیز در تحریر جدید به این صورت درآمده بود:

آقاى بهبودى در مقدمه بحار الانوار نوشته است که:-چون اکثر منابع بحار، به نحو و جاده‏اى به دست مؤلف آن، رسیده است-از این رو مى‏بینیم که علامه مجلسى هنگامى که در بحار از یک مسئله فقهى یا کلامى بحث مى‏کند متذکر مى‏شود که این خبر ضعیف است-چون مأخذ آن، متواتر نیست-و لیکن درست عین متن آن-و گاه عین سند نیز-در یکى از کتب متواتره به طریق صحیح یا حسن یا موثق، روایت شده است (بحار ج 25)و از این برخورد علامه مجلسى دریافته‏اند که ایشان اعتبار کتب مصدر بحار را با کتب اربعه یکسان نمى‏دانند و در پاورقى به چند مورد ارجاع داده شده است.

نگارنده به این موارد رجوع کرد ولى هیچ یک ارتباطى به ادعاى ایشان نداشت بلکه بعضى از این موارد کاملا بر خلاف مقصود ایشان بود تنها در یک مورد (بحار ج 80/309)ابتدا روایتى از کتاب مسائل على بن جعفر آورده و سپس براى اعتبار بخشیدن به خبر عین آن از کتب اربعه نقل مى‏شود ولى این مورد، تنها در باره این کتاب(-مسائل على بن جعفر)است نه درباره تمامى منابع بحار یا اکثر آنها-و از مقدمه بحار الانوار(ج 1/12/30)بر مى‏آید که مرحوم مجلسى بر خلاف بسیارى از منابع بحار، به این کتاب به تنهایى اعتماد نمى‏کند و از جانب دیگر اصلا تقسیم خبر به صحیح و حسن و موثق و ضعیف در مورد خبر واحد است نه خبر متواتر(معالم الدین 215)بنابراین لازمه عدم تواتر به هیچ وجه ضعیف بودن خبر نیست، بین انتساب کتاب به مؤلف و سند خبر در این زمینه فرقى نیست که در اعتبار اولى، تواتر شرط بوده و در اعتبار دومى، عدم ضعف کافى باشد.

حاشیه شماره 10 که در توضیح موارد یاد شده در پاورقى مقدمه بحار بود، بدین گونه باید تغییر یابد:این موارد چند دسته است در بیشتر آنها، علامه مجلسى ابتدا روایتى مثلا از تفسیر عیاشى یا فقه الرضا آورده است که حدیثى مرسل بوده یا به جهت اشتمال بر روات حدیث تراش مانند ابو هریره یا روات توثیق نشده‏اى مانند عبد الله بن حسن علوى، ضعیف بوده است و سپس در تصحیح خبر فرموده که عین همین خبر، در کتاب تهذیب یا کافى یا...با سند صحیح و یا موثق و یا حسن روایت شده(بحار ج 80/62، 278، 367 و ج 83/15، 34، 315).

در این موارد مرحوم مجلسى نه به این جهت به خبر اول اعتماد نکرده که انتساب منبع آن به مؤلفش ثابت نیست بلکه بدین جهت که روایت خود به دلیل مرسله بودن یا به جهتى دیگر ضعیف است و خبرى با این سند حتى اگر در کتب اربعه دیده شود قابل اعتماد نیست.

در یک مورد(ج 81/7)بین کتاب تهذیب و خصال، اختلاف نسخه مغیر معنا وجود داشته و بدین جهت روایت تهذیب ذکر شده و خود علامه مجلسى روایت خصال را ترجیح مى‏دهد آیا معناى ترجیح روایت خصال عدم انتساب آن به مؤلف است؟درج جلد 83/216، نیز ابتدا روایتى از قرب الاسناد نقل شده که مضمون آن در فقیه و تهذیب و استبصار وجود دارد علامه مجلسى روایت قرب الاسناد را(بدون ذکر کتب اربعه)بر روایاتى که بر خلاف آنها در کافى و تهذیب و استبصار وارد شده ترجیح داده و علت آن را اصح بودن سندشان مى‏داند آیا معنى ترجیح روایت قرب الاسناد، عدم اعتماد به این کتاب است؟!درج 43/215 بعد از نقل تاریخ ولادت و وفات حضرت صدیقه طاهره از بعضى از کتب تاریخ و غیر آن مى‏فرماید که در این «نقلها با روایت صحیحى(که قبلا نقل شد)قابل تطبیق نیست»

حال این چه ارتباطى به ادعاى آقاى بهبودى دارد؟از خودشان باید سئوال کرد.

جالب اینجاست که دو مورد از موارد یاد شده، درست عکس ادعاى آقاى بهبودى مى‏باشد، یکى درج 83/198 مى‏باشد که ابتدا روایتى از کافى آورده شده که سند آن صحیح نیست و سپس در ذیل آن مرحوم مجلسى مى‏فرماید:

و«رواه المفید فى الارشاد بسند صحیح»و مورد دوم هم در همین مجلد صفحه 213 مى‏باشد که ابتدا روایتى از محاسن آورده شده که سند آن صحیح و سپس همان روایت با اندک تفاوتى از تهذیب نقل شده که مرسله است.

5-آقاى بهبودى در مورد شیخ کلینى مطالبى مطرح کرده بودند که مورد اعتراضاتى قرار گرفت. ایشان نیز به برخى از آنها جوابى داده است، ما اکنون در صدد بررسى تمام جوابها نیستیم تنها به ذکر و بررسى یکى از آنها اکتفا، مى‏کنیم.

ایشان گفته بودند که چون کلینى جامع مذهبى شیعه را عوض آنکه در قم-مهد تشیع-عرضه کند در مرکز اهل سنت عرضه کرد لذا فقط چند تن معدود قدر او را شناختند و به استماع کتاب او، پرداختند.شاید هم بدین علت بود که نوجوان بودند و زبانشان کوتاه.در مقاله پیشین مفصلا شاگردان بزرگ و جلیل القدر، شیخ کلینى معرفى و ثابت گردید که اکثرا قطعا نوجوان نبوده و نوجوانى بقیه نیز معلوم نیست.آقاى بهبودى در توضیح اینکه کافى در قم عرضه شده بود مى‏نویسد:«تا آنجا که تاریخ صحیح نشان مى‏دهد کلینى کتاب خود را در بغداد به معرض روایت نهاده است، شیخ طوسى در مشیخه تهذیب ص 29 و مشیخه استبصار ج 4 ص 310 مى‏نویسد:«من روایات کافى را به توسط اساتید خودم از شاگردان کلینى روایت مى‏کنم و آنان به سال 327 هجرى در بغداد، باب کوفه، درب سلسله(بازار زنجیر)تألیفات کلینى و از جمله احادیث کافى را سماعا و اجازة از خودش روایت کرده‏اند.» 12

استدلال به این کلام بر عدم عرصه کافى در قم بسیار سست است زیرا اگر جمله‏اى از شاگردان ابو جعفر کلینى که استاد اساتید شیخ طوسى بوده‏اند همه در بغداد از آن محدث عالى مقدار روایت کرده باشد آیا این دلیل است بر اینکه تمام شاگردان وى نیز در بغداد به استفاده از محضرش پرداخته‏اند؟به این عبارت شیخ صدوق در مشیخه فقیه توجه بفرمائید:

و ما کان فیه عن محمد بن یعقوب الکلینى- رحمة الله علیه-فقد رویته عن محمد بن عصام الکلینى، و على بن احمد بن موسى، و محمد بن احمد السنانى- رضى الله عنهم-عن محمد بن یعقوب الکلینى و کذلک جمیع کتاب الکافى فقد رویته عنهم عنه عن رجاله» 13

چه دلیلى داریم که این اشخاص هم-خصوصا نفر سوم که در رجال شیخ او را نزیل رى معرفى مى‏کند، 14

نیز در بغداد به خدمت شیخ کلینى رسیده‏اند بلکه از خود عبارت مشیخه تهذیب و استبصار نیز که مورد استشهاد آقاى بهبودى بوده، نیز استفاده نمى‏شود، که تمام اساتید شیخ طوسى در بغداد به روایت از کلینى پرداخته‏اند تنها مطلبى که از اصل عبارت این کتب بر مى‏آید این است که دو استاد ابن حاشر احمد بن ابى رافع و ابو الحسین عبد الکریم بن عبد الله بن نصر بزاز جمیع تألیفات و احادیث شیخ کلینى را در بغداد، باب کوفه، درب سلسله به سال 327 از وى روایت نموده‏اند 15 بارى اگر فرض کنیم که کافى در قم-و یا کوفه-عرضه نشده آیا دلیل آن حتما ترس از عرضه آن بوده است؟آیا احتمال نمى‏رود قم-که به تصریح آقاى بهبودى بیش از 12 هزار حدیث کافى به نام مشایخ این دانشگاه مزین شده-احتیاج چندانى به عرضه این کتاب نداشته است؟یا احتمالات دیگرى که تصور مى‏رود.بلکه اصلا شاید مسافرت آن محدث جلیل القدر و نامدار به بغداد هیچ ارتباطى به کتاب کافى نداشته و به دلیلى بوده که بر ما پوشیده است، راستى مگر تمام مسائل تاریخى روشن شده و هیچ نقطه ابهام و زاویه تردیدى باقى نمانده است؟

این گونه اظهار نظر سریع و شتاب زده را به هیچ وجه نمى‏توان به عنوان یک تحقیق به حساب آورد، سرعت عملهایى بدین گونه در مسائل تاریخى محض آنچنان مهم نیست اما اگر به دایره روایات راه پیدا کند خطرات بسیار زیادى به بار مى‏آورد.

6-در مصاحبه آقاى بهبودى آمده بود که:اگر ملاحظه مى‏کنیم که قرآن مجید مى‏گوید:«فاقرؤا ما تیسر منه»یعنى به مقدار یک سوره قرآن اکتفا نمایید به حکم سنت و احادیث اهل بیت عصمت.این آیه مربوط به نماز است...

راقم سطور در مقاله پیشین نگاشته بود که: نگارنده به تفاسیر و کتب روائى مراجعه کرد شاید روایتى از نبى اکرم یا ائمه معصومین در این زمینه بیابد اما هیچ روایتى که در آن، این آیه به قرائت در نماز تفسیر شده باشد نیافت و در حاشیه اضافه نمود که تنها در درّ منثور سیوطى 2 روایت از طرق عامه آمده است که از آن انحصار مدلول آیه به نماز استفاده نمى‏شود.

آقاى بهبودى در جواب خوانندگان را به تفسیر مجمع البیان حوالت داده که مى‏نویسد:

اکثر مفسرین گفته‏اند که«فاقروء و اما تیسر من القران»درباره ترتیل نماز شب نازل شده است و مفسرین اجماع دارند که دستور«قم اللیل»قیام براى شب زنده‏دارى با نماز شب مى‏باشد مگر ابو مسلم بلخى که راه خلاف پیموده است»

حال به صحت و عدم صحت این کلام کارى نداریم اما این چه ارتباطى با سخن گفته شده در مصاحبه و جواب آن دارد، بحث سر این بود که ایشان گفته بودند که به حکم سنت و احادیث اهل بیت عصمت این آیه مربوط به نماز است و نگارنده نوشته بود که ما روایتى در این زمینه نیافتیم.حال آیا از نظر اکثر مفسرین-آن هم به نقل مجمع البیان که غالب آراى مذکوره در آن از علماى اهل سنت است که به روایات در تفسیر آیات نظرى ندارند-مى‏توان پى برد که در تفسیر این آیه، روایتى، آن هم از احادیث اهل بیت عصمت وارد شده بوده و لابد جمع کنندگان روایات و نویسندگان مجموعه‏هاى حدیثى و تفسیرى از آن غافل مانده و بدین سبب در این کتب دیده نمى‏شود؟ذیل عبارت منقوله از مجمع البیان هم هیچ ربطى به بحث ما ندارد.

7-از تمام اشکالات وارده بر آقاى بهبودى مهم‏تر این است که ایشان روایات صحیح السند زیادى را-که تعداد آنها به تصریح خودشان 2208 حدیث مى‏باشد-به بهانه ضعف محتوایى و مخالفت با معیار علم و عقل رد مى‏کند، نگارنده با ذکر یک روایت صحیح السند از بصائر الدرجات، خطرات این روش را گوشزد شد.ترجمه قسمتى از این روایت چنین است از امام باقر به سند بسیار صحیح روایت شده که فرمود:

...«از اصحاب من، نزد من آن کس بدحال‏تر و بیشتر مورد نفرت من است که هنگامى که حدیثى را که به ما نسبت داده شده و از ما روایت شده را مى‏شنود و دل او آنرا تحمل نکرده و از آن متنفر مى‏شود آن را انکار نموده و معتقدین بدان را به کفر متهم مى‏سازد او نمى‏داند شاید این حدیث از نزد ما، خارج گشته و به ما پیوند خورده باشد، پس او به وسیله این«انکار»از دین ما(یا از ولایت ما)خارج مى‏شود 16 »

آقاى بهبودى در جواب مى‏گوید«احادیث بصائر الدرجات حجت نیست و مضمون حدیث فوق به وسیله همه دانشمندان نقض شده است و شرح آن را در همین دفاعیه از زبان شیخ مفید و آیت الله خوئى طى پاسخ به اعتراض ششم مطالعه گردید.شگفت است که انسان با روایت یک حدیث عقل خود را از حجیت بیندازد و در عین حال معارف خود را، و از جمله امامت امامان را با منطق عقلى اثبات کند.»

در مورد بصائر الدرجات و اعتبار آن، بحث کافى صورت گرفت و دیگر لزومى به اعاده نیست علاوه بر اینکه این روایت در مختصر بصائر الدرجات سعد بن عبد الله هم آمده که دیگر تو هم آن اشکالات نیز در موردش وجود ندارد، اما اینکه مضمون روایت فوق به وسیله همه دانشمندان نقض شده کلامى کاملا نادرست است.کدام دانشمند هر روایت را که با ذوق خویش مناسب ندانست انکار مى‏کند و آن را به جعل جاعلان منسوب مى‏نماید؟اگر انسان عقل و اندیشه خویش را حاکم ساخته و به ضعفهاى ادراکى و محدوده توانایى قواى فکرى خویش توجه نماید، در مى‏یابد که انکار یک روایت به سادگى کار صحیحى نیست.همین منطق عقل است که به او حکم مى‏کند، که نباید با استبعاد، روایت را جعلى به حساب آورد.انسانى که«ما اوتیتم من العلم الا قلیلا»سند محدودیت دانش اوست، چگونه مى‏تواند به خود اجازه دهد که در ماوراى محدوده فکر خویش اظهار نظر کند.

راستى اگر بنا باشد که هر کس روایات را با فکر خویش بسنجد، با این اختلافات شدیدى که در افکار وجود دارد، آیا دیگر اثرى از روایات اهل بیت عصمت باقى مى‏ماند؟

اگر کسى کوچکترین آشنایى با مشى فقهاى عظام در برخورد با روایات داشته باشد، در مى‏یابد که آنها حتى روایات ضعیفه را نیز که مضمون آنرا مستبعد مى‏دانند، تا حد امکان توجیه و در غیر این صورت با تعبیر«یرد علمه الى المعصومین»از کنار آن عبور مى‏کنند و به هیچ وجه به رد آن نمى‏پردازند حتى آیت ا...خویى مدظله نیز-که آقاى بهبودى به کلام ایشان تمسک جسته است-در مواجهه با روایتى که به هیچ وجه نمى‏توان ظاهر آنرا به معصوم ع نسبت داد، آنرا صریحا انکار نمى‏کنند.

به عبارت ایشان توجه بفرمائید:

ثم ان فى الکافى-و لا سیما فى الروضة-روایات لا یسعنا التصدیق بصدورها عن المعصوم علیه السلام و لا بد من رد علمها الیهم علیهم السلام و... 17

ملاحظه مى‏فرمایید که حتى در مقابل روایتى با متنى چنان مستبعد، براحتى دست به انکار نمى‏زنند.

ناگفته پیداست که این بحث به حجیت و عدم حجیت عقل، مربوط نیست.سخن بر سر این نیست که آیا اگر عقل توانایى ادراک مطلبى را داشت و آنرا دریافت، این درک حجت است یا خیر؟بلکه کلام در این است که در احکام دینى عقل آدمى معمولا قدرت ادراک نداشته و این گونه امور از محدوده آن خارج است.مناطات احکام و ملاکها و علل تشریع آنها، امورى است که از حوزه ادراکى عقل بشر معمولى بیرون است. آیا اندیشه آدمى مى‏تواند درک کند که مثلا نماز چگونه باید خوانده شود و چرا باید به این کیفیت مخصوص باشد؟چه بسا احکامى که با محاسبات شتابزده و پندارهاى شخصى سازگار نباشد، اما نباید به سادگى آنها را مردود اعلام کرد، مى‏دانیم که اگر کسى سه انگشت یک زن را قطع کند دیه آن 30 شتر و اگر چهار انگشت او را قطع نماید دیه آن 20 شتر است. آیا صحیح است که ما به محض دیدن این حکم فریاد برآوریم که«مگر مى‏شود که دیه قطع چهار انگشت کمتر از دیه سه انگشت باشد؟»

این گونه اعتراضات ناشى از عدم درک صحیح از مقدار کارآیى عقل و خرد انسانها و اعتماد بى‏اندازه به ظنون و حدسهاست.همین تمسک به پندارها بوده که اکثر علماى عامه را به سوى قیاس و استحسان و...کشانده است.

و بر اثر همین خطرات، ائمه هدى که پاسداران شریعت محمدى هستند سخت برآشفته و براى دفاع از دین و مذهب، مسلمانان را از دخالت دادن ذوق و سلیقه‏هاى شخصى در دین و استنباط احکام بر حذر داشتند.بحث مستوفى از تاریخ این اندیشه-خصوصا در بعد افراطى آن-و خطراتى که در زمانهاى گذشته به بار آورده، احتیاج به یک مقاله جداگانه دارد.

در یک کلام باید گفت که اگر انسان هر روایت را که با ذوق و سلیقه خویش مخالف ببیند-هر چند بهترین سند را داشته باشد-رد کند و در مقابل هر روایت را که از آن بتوان به نفع خود استفاده کرد-هر چند بیشتر با تمام روات آن مجهول و ضعیف و بدنام باشند مانند روایت دلائل الامامه که آقاى بهبودى آنرا تائیدیه امام صادق ع قلمداده نموده-آنرا معتبر دانسته و بدون توجه به انطباق و عدم انطباق آن با مورد بحث بدان تمسک جوید و اعتراض مخالفین را با جوابهاى کلى و مبهم پاسخ گوید، در این صورت دیگر راه برهان بسته مى‏گردد، اگر کسى هر چه دلیل و برهان و استدلال بیاورد و هر چه روایات اهل بیت با سندهاى بسیار خوب و عالى را مطرح کند، همیشه جواب از پیش تعیین شده مخالفت با منطق عقل، عنوان شود در این صورت دیگر راه بحث سودمند و نتیجه بخش مسدود مى‏شود و تنها مجادله حکمفرما مى‏گردد و در نتیجه تمامى اندیشه‏ها، به جرم عدم تطابق با ذوقهاى فردى به بند کشیده مى‏شود و از این رو در اینجا باید مهر سکوت بر لب نهاد و سخن حکمت«دع المراء و ان کنت محقا»را اقتفا نمود.

پى‏نوشتها:

(1).وصول الاخیار الى اصول الاخبار، حسین بن عبد الصمد عاملى، ص 135

(2).وصول الاخیار 143

(3).فهرست، شیخ طوسى محمد بن الحسن، چاپخانه دانشگاه مشهد (افست از چاپ اسپرنگر)، 1351 ه.ش ص 288 رجال نجاشى، احمد بن على بن احمد بن العباس، چاپ مصحح دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1407/رقم 948

(4).این رجالى معروف از نوادگان شخصى به نام نجاشى بوده و از این رو به او ابن النجاشى گفته مى‏شود ولى لقب نجاشى، به عنوان لقب خانوادگى نیز درآمده و بنابراین به خود او نیز نجاشى اطلاق مى‏شود و غالبا در مورد این رجالى همین لقب نجاشى به کار مى‏رود القاب بسیار دیگرى نیز مانند این لقب است بطور نمونه هشام کلبى(ابن الکلبى)ابن ندیم صاحب فهرست(-ندیم)، ابو بکر جعابى(-ابن الجعابى)، غضائرى احمد بن حسین صاحب کتاب رجال(که به ابن غضائرى مشهور است)

(5).رجال نجاشى ص 3

(6).کتاب من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق محمد بن على بن بابویه، مکتبه صدوق، تهران، ج 1، ص 3، مقدمه کتاب رجال نجاشى، رقم 939

(7).رجال نجاشى، رقم 467، فهرست شیخ طوسى، ص 153

(8).فهرست شیخ طوسى 153

(9).ذریعه، شیخ آقا بزرگ تهرانى، چ 3، دار الاضواء بیروت، 1403، ج 3، ص 124

(10).به طور نمونه ببینید معارج الاصول، محقق حلى جعفر بن حسن بن سعید، چاپ اول، مؤسسه آل البیت قم، 1403، ص 149 شرح البدایة فى علم الدرایة(-الرعایة فى شرح البدایة)، شهید ثانى زین الدین بن على، کتابخانه مسجد چهل ستون، تهران، 1402، ص 92.معالم الدین، شیخ حسن عاملى فرزند شهید ثانى زین الدین، دفتر انتشارات اسلامى، قم، 1406 المطلب السادس فى الاخبار، اصل چهارم، صفحه 200

(11).عدة الاصول، شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسى.مؤسسه آل البیت، قم، 1403، ج 1، ص 379-0381

(12).مشیخه کتاب من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 534

(13).رجال شیخ طوسى، المطبعه الحیدریه، النجف الاشرف 1386 ه، /ص 510

(14).بین دو عبارت مشیخه ص 29 و مشیخه استبصار ج 4 ص 310 تفاوت چندانى وجود ندارد مگر در عبارت اخیر که در تهذیب به صورت«اخبرنا ایضا احمد بن عبدون الخ»آمده و در استبصار به صورت«اخبرنا به ایضا احمد بن عبدون الخ»درج شده است ولى لفظ«به»در این عبارت حتما زائد است و الا عبارت نادرست مى‏گردد(و نیز ر ک فهرست شیخ طوسى ص 327)

(15).مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسى، مطبعة عرفان، صیدا، 1356 ه.ق، ج 10، ص 377

البته ظاهرا ترجمه آقاى بهبودى چندان دقیق نیست ولى چون تفاوت متن و ترجمه به بحث ما ارتباط ندارد از ذکر آن خوددارى مى‏کنیم.

(16).آخرین باب بصائر الدرجات، صفار محمد بن حسن بن فروخ، چاپ کتاب تبریز، 1381، ص 537 مختصر بصائر الدرجات، حسن بن سلیمان حلى، چاپ اول، مطبعه حیدریه، نجف 1370، /ص 98، بحار ج 25، 1365

تذکر:کتابى که به نام مختصر بصائر الدرجات تألیف حسن بن سلیمان حلى به طبع رسیده، کتابى است در موضوع رجعت.نام آن بر ما روشن نیست در این کتاب از مختصر بصائر الدرجات تألیف سعد بن عبد الله اشعرى روایاتى را نقل نموده است.تفضیل کلام را به فرصت مناسب وا مى‏گذاریم.

(عجالتا رجوع کنید به ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبد الله افندى اصفهانى، چاپخانه خیام، قم، 1041، ج 1، ص 193- 195، ذریعه ج 20، ص 182)

(17).معجم رجال الحدیث، آیت الله خوئى، سید ابو القاسم بن على اکبر، چاپ سوم، بیروت، 1403، ص 1، ص 36