

صحت احادیث «الکافی»؛

مقایسه و نقد دیدگاه سه حدیث پژوه معاصر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۹

مهدی ایزدی*

مهدی هادیان**

چکیده

کتاب «الکافی» کهن‌ترین جامع حدیثی در میان کتب اربعه است. تألیف این کتاب در ایام غیبت صغری بوده و محدث عالیقدری چون کلینی، بیش از بیست سال برای تألیف آن زمان صرف کرده است. از این رو، از آغاز تألیف، تاکنون چگونگی روایات آن از حیث صحت و اعتبار، مورد کاوش حدیث پژوهان امامیه قرار گرفته است. برخی با توجه به مقدمه‌ی کلینی بر کتاب، به صحت تمامی روایات آن یعنی معتبر بودن آنها حکم کرده‌اند. با تطور معنای حدیث صحیح در دوران متأخر، برخی دیگر از حدیث پژوهان این نسبت را نپذیرفته و در صحت احادیث آن مناقشه کرده‌اند. در میان حدیث پژوهان معاصر، محمد باقر بهبودی ضمن رد صحت تمامی احادیث کافی، تنها کمی بیش از ربع احادیث آن را صحیح دانسته و کتابی از مجموعه‌ی این احادیث با نام «صحیح الکافی» تألیف کرده است. هرچند در روش شناسایی احادیث صحیح و شناخت روایات معارض، عللیل و ضعیف، روش‌های بدیعی از سوی وی ارائه شده، لیکن روش‌ها و معیارهای او از سوی حدیث پژوهان دیگر مورد نقد قرار گرفته است. حتی اصل تألیف چنین کتابی نیز به دلیل گسترده‌تر بودن دایره‌ی احادیث معتبر از احادیث صحیح، مورد انتقاد برخی از پژوهشگران معاصر واقع شده است. در میان معاصران آیت الله سید ابوالقاسم خویی و شاگرد وی مسلم داوری معیارهایی در جهت صحیح دانستن روایات بیشتری از الکافی مطرح کرده‌اند. این مقاله سعی دارد ضمن بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های این سه حدیث پژوه معاصر در خصوص صحت احادیث کافی، به مقایسه و نقد آنها بپردازد.

واژگان کلیدی

الکافی، کلینی، حدیث صحیح، بهبودی، سید ابوالقاسم خویی، مسلم داوری، مبانی رجالی.

* استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع) (نویسنده مسئول) dr.mahdi.izadi@gmail.com

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی mh_hadian@yahoo.com

طرح مسئله

«حدیث صحیح» از جمله اصطلاحات حدیثی است که در طول زمان و در تاریخ حدیث امامیه، دچار تطور معنایی شده است. در میان محدثان متقدم، حدیث صحیح در برابر حدیث ساختگی یا موضوع قرار داشت و به احادیثی اطلاق می‌شد که به واسطه قرائن اطمینان بخش صدور آن از معصوم برای محدث اثبات گردد (شیخ بهائی، بی تا، ص ۲۶۹؛ سبحانی، ۱۳۶۵، ص ۳۴) و این قرائن، لزوماً به معنی وثاقت، امامی بودن و اتصال سلسله راویان تا معصوم نبود. (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۹، ص ۳۹؛ ج ۲۱، ص ۴۷۶).

معیارهایی که حدیث را از دیدگاه متأخران صحیح تلقی می‌کند. در بین محدثان متأخر به‌ویژه از قرن هفتم هجری به بعد، «صحیح» از اقسام چهارگانه‌ی حدیث بر اساس سند است. نکته‌ی مهم در مورد اصطلاح صحیح از دیدگاه متأخران آن است که حجیت احادیث نزد ایشان، تنها منحصر به احادیث صحیح نیست و به‌ویژه در استنباط احکام شرعی از احادیث موثق نیز بهره می‌برند (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۶۰ و ۶۱؛ جاودان، ۱۳۶۵، ص ۳۷).

این مسئله البته با نحوه‌ی استدلال به حجیت خبر واحد از دیدگاه اصولی هر فقهی نیز بستگی تام دارد. برخی حدیث پژوهان که حجیت خبر واحد را بنا بر عمل به سیره‌ی عقلا پذیرفته‌اند، در برخی موارد به احادیث حسن و ضعیف نیز عمل کرده‌اند؛ به شرط آن‌که صدور آن از امام معصوم به نحوی از انحاء برایشان مسجل شده باشد. (سبحانی، ۱۳۹۰، صص ۶۰ و ۶۱)

از مهم‌ترین کتاب‌هایی که در طول تاریخ حدیث شیعه، صحت احادیثش مورد بررسی قرار گرفته، کتاب الکافی تألیف ثقه‌الاسلام کلینی است. حدیث پژوهان شیعه در طیفی گسترده به اظهارنظر در مورد صحت احادیث این کتاب شریف پرداخته‌اند و از صحیح دانستن تمام احادیث کافی و عدم احتیاج به بررسی اسانید آن (نوری، ۱۴۰۸، ج ۲۱، ص ۴۷۹) تا صحیح دانستن بخش‌هایی از آن نظرات خود را ابراز کرده‌اند.

نخستین کسی که در مورد صحت روایات الکافی به اظهارنظر پرداخته، مؤلف آن است. کلینی که بیش از بیست سال برای تألیف این کتاب صرف وقت کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۷) در مقدمه‌ی کتاب خویش، به بیان انگیزه تدوین این اثر پرداخته و آن را پاسخی به نیاز موجود در جامعه‌ی شیعه که توسط یکی از دوستان وی به او ابراز شده، دانسته است. او

پس از ستایش خداوند و بیان اهمیت روایات در فهم معارف دین و احکام الهی خطاب به برادری ایمانی می‌نویسد:

«گفتی که می‌خواهم کتابی داشته باشم که تمام قسمت‌های علم دین در آن باشد که دانشجو را بی‌نیاز کند و مرجع هدایت خواه باشد و کسی که علم دین و عمل به اخبار صحیح امامان صادق علیهم السلام و سنت‌های ثابت مورد عمل را خواهد، از آن کتاب برگیرد... خدا را شکر که تألیف کتابی را که خواستی میسر کرد. امیدوارم چنان‌که خواستی باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۸ و ۹).

ملاحظه می‌شود که در این مقدمه، کلینی روایات نقل شده در کتاب خود را کاملاً صحیح دانسته است. البته این صحت به اصطلاح متقدمان است. در طول سال‌ها و قرن‌های بعد، محدثان در برابر صحت روایات کافی، اظهار نظر کردند. برخی به دلیل همین شهادت کلینی در مورد کتاب خویش و نشانه‌هایی چون طولانی بودن زمان تألیف الکافی توسط وی و انجام آن در دوران غیبت صغری و نزدیکی کلینی به دوران حضور امامان علیهم السلام حکم به صحت تمام روایات این کتاب کرده‌اند (جرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۱۹۸-۲۱۰).

برخی دیگر مانند محقق نائینی، گفت‌وگو در مورد اسناد روایات کافی را کار درماندگان از فن حدیث دانسته‌اند. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۷) اما برخی دیگر از محدثان متأخر و حدیث پژوهان معاصر، نه تنها احادیث کافی را به دلایل فوق صحیح ندانسته‌اند، بلکه به تعیین وضعیت روایات آن از حیث اقسام اصلی چهارگانه اقدام کرده‌اند. (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، سراسر کتاب)

پیشینه و وجه نوآوری

تاکنون در خصوص اعتبار روایات کافی مقالات و کتاب‌های متعددی منتشر شده است. به‌عنوان نمونه می‌توان به فصل هفتم از کتاب «پژوهشی در زمینه‌ی کتاب کافی و مؤلف آن» تألیف منصور پهلوان اشاره کرد. همچنین در تبیین آراء استاد محمد باقر بهبودی و نقد روش ایشان در گزینش احادیث از چندین مقاله می‌توان نام برد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

«دیدگاه‌های استاد محمد باقر بهبودی در گزینش احادیث صحیح» از مژگان سرشار در شماره ۴۹ و ۵۰ مجله علوم حدیث؛ «واکاوی آراء رجالی استاد محمد باقر بهبودی» از مرتضی نادری در شماره ۶ مجله سراج منیر که در خصوص نقد روش ایشان در گزینش احادیث است؛ مجموعه مقالاتی از مجله‌ی کیهان فرهنگی که درباره نظرات مرحوم بهبودی در خصوص

احادیث صحیح کتب اربعه و به‌ویژه کتاب کافی است. این مقالات در نقد مصاحبه‌ای از استاد بهبودی در همان نشریه و به قلم جعفر سبحانی، موسی شبیری و محمد جاودان بوده که همگی در سال ۱۳۶۵ منتشر شده و مجموعه‌ی آن در ویژه‌نامه‌ی بزرگداشت کلینی چاپ شده است.

در این میان توجه به سیر تطور این نظریه‌ها و پراکندگی آن در دوران معاصر، مبحث مهمی است که بررسی تطبیقی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله آراء و اندیشه‌های سه پژوهشگر معاصر، استاد محمدباقر بهبودی، آیت الله سید ابوالقاسم خویی و شیخ مسلم داوری مورد بررسی و مقایسه قرار می‌گیرد. چنین پژوهشی که به‌صورت تطبیقی سعی دارد دیدگاه‌های حدیث پژوهان مزبور را بکاود تا از این طریق دیدگاه صحیح‌تر یا واقعی‌تر در خصوص صحت احادیث کتاب کافی را آشکار سازد، تاکنون صورت نگرفته است.

دیدگاه محمد باقر بهبودی درباره صحت احادیث کافی

چنانکه گذشت محمدباقر بهبودی با تألیف صحیح کافی و ترجمه‌ی آن با نام گزیده‌ی کافی، به جداسازی احادیث صحیح و قابل استناد در فتوا در کتاب کافی پرداخت. مبانی او در این انتخاب را از مقدمه‌ی وی برگزیده‌ی کافی، برخی مقالات و مصاحبه‌های وی، دو کتاب «علل الحدیث» و «معرفة الحدیث» که در مهر و موم‌های پس‌از آن تألیف شد، برخی تعلیقات او بر بحارالانوار و بعضی نقل قول‌ها و مقالات از شاگردان وی می‌توان به دست آورد.

بهبودی ضمن صحت گذاشتن بر معیارهای متقدمان در دسته‌بندی احادیث، معیارهای فقه الحدیثی را نیز در نقد حدیث به معیارهای خود افزود. (بهبودی، ۱۳۸۱، ص ۷۱) لذا از نظر وی حدیثی صحیح است که علاوه بر صحت سند یعنی اتصال به معصوم با روایان ثقة امامی، معارض با آیات قرآن و سنت متواتر نباشد. لذا احادیثی که به جهت تقیه صادر گشته‌اند، هرچند با سند صحیح، چون نمی‌تواند ملاک فتوا قرار گیرد، از مجموعه‌ی «صحیح کافی» حذف کرد.

بهبودی همچنین با برساخته دانستن «احادیث من بلغ»، این روایات را کاملاً موضوع معرفی کرد و قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن را نپذیرفت. حال آن‌که فقیهان و حدیث پژوهان معاصر، این روایات را نزدیک به متواتر قلمداد کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۶۵، ۳۵). بهبودی کار خود در انتخاب احادیث صحیح را مسبوق به سابقه می‌دانست و معتقد بود که فرزند شهید

ثانی نیز در «منتقى الجمال» پیش از او به چنین اقدامی دست زده است (بهبودی، ۱۳۶۵ق، ص ۵). وی از حدود ۳۸۰۰ حدیث اصول کافی تنها ۵۰۰ حدیث را صحیح می‌داندست و معتقد بود که دلیل اصلی اعتراض به او توسط برخی معترضان، محدودیت‌هایی است که «صحیح کافی» برای آنان ایجاد می‌کند. زیرا پس از تألیف این کتاب، گویندگان مذهبی از سوی مردم در مورد صحت احادیث مورد استناد در هر سخنرانی و خطابه مورد پرسش قرار می‌گیرند و این مطلوب گویندگان دینی نیست (همان).

اما برخی دیگر از حدیث پژوهان منتقد او، چنین روشی در حذف روایات غیر صحیح را نادرست می‌دانند. ایشان معتقدند آراء فقیهان تنها بر مبنای روایات صحیح نیست و نه تنها بر روایات موثق نیز اتکا می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰، ۶۰)، بلکه هر حدیث حسن یا ضعیفی به معنی ساختگی و موضوع نیست (همان؛ شبیری، ۱۳۶۵، ص ۱۳) و با استفاده از برخی قرائن خارجی و در صورت نبودن معارض قوی‌تر، برخی احادیث ضعیف نیز در صورت اطمینان از صدور توسط امام معصوم، برای افتاء مورد استفاده فقیهان قرار می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۴؛ همو، ۱۳۹۰، ۶۰). لذا محروم ساختن افراد از احادیث با سند حسن یا موثق و حتی در برخی موارد ضعیف، فعالیت موجهی نیست.

نکته‌ی دیگری که در کلام بهبودی قابل توجه است، بیان وی نسبت به عرضه کتاب الکافی در بغداد است. بهبودی علت عرضه شدن کتاب الکافی در بغداد را که ترکیب جمعیتی آن آمیزه‌ای از شیعه و سنی بود، دلیل بر آن می‌داند که کلینی توان عرضه‌ی کتاب خود را در مرکز تشیع یعنی قم، نداشته است. چراکه می‌داندست کتابش مورد اعتراض بزرگان جامعه‌ی شیعه قرار می‌گیرد، به‌ویژه که نام کتاب خود را الکافی نهاده بود. یعنی کتابی که جامعه‌ی تشیع را از سایر جوامع روایی بی‌نیاز می‌کند و برای ایشان کافی است.

لذا عده‌ای نوجوان را در بغداد به دور خود جمع کرد تا کتاب الکافی را به ایشان عرضه کند. آنان هم به جهت کمی سن، دهانشان بر اعتراض بسته بود و نسبت به روایات ناصحیح الکافی، اعتراضی به کلینی نکردند و کتاب او را عیناً روایت کردند. این‌گونه بود که راویان کتاب الکافی از کلینی چندان زیاد نبودند و تنها در مهر و موم‌های بعدی، ارزش و قدر کلینی افزون شد. چراکه او در زندگی و حشر با مردم به شهرت نرسیده بلکه با نوشتن این کتاب و نقل آن توسط همین نوجوانان که مشایخ قرن بعدی شدند، به شهرت رسیده است. (بهبودی، ۱۳۶۵، صص ۵ و ۶)

منتقدان بهبودی به این بخش از مصاحبه‌ی وی با نشریه‌ی کیهان فرهنگی به شدت اعتراض کردند. اهم نقدهای ایشان از این قرار است:

بنا بر نظر نجاشی، کلینی شیخ اصحاب در زمان خود در ری بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۷). لذا ادعای ناشناخته بودن کلینی در زمان حیاتش پذیرفته نیست (شبییری، ۱۳۶۵ش، ص ۱۴).

لااقل ۱۵ نفر کتاب الکافی را بی‌واسطه از کلینی نقل کرده‌اند که نامشان در مقدمه‌ی الکافی موجود است. برخی از این افراد به هنگام حضور کلینی در بغداد، در سنین بین ۳۵ تا ۴۵ سالگی بوده‌اند. از زمان تولد باقی ایشان خبر دقیقی در دست نیست. لذا ادعای نوجوان بودن شاگردان کلینی به‌دوراز واقعیت است. (همان؛ جاودان، ۱۳۶۵، ص ۳۷)

با توجه به مقدمه‌ی الکافی، محرز است که کلینی لااقل در مورد کتاب الحجّه، روایات بیشتری برای نقل داشته ولی به همین میزان اکتفا کرده است. لذا کلینی با نگارش الکافی به دنبال آن نبوده است که شیعه را از دیگر میراث حدیثی‌اش بی‌نیاز کند. این مسئله در مورد تمام کتاب‌های دیگری که نام الکافی یا کفایه را بر خود دارند نیز صدق می‌کند (شبییری، ۱۳۶۵ش، ص ۱۴).

در مورد ادعای عدم توانایی عرضه‌ی الکافی در قم و سفر کلینی به بغداد، از آنجا که ادعایی بدون دلیل است و دلایل سفر کلینی به بغداد چندان روشن نیست، باز هم ادعای بهبودی قابل پذیرش نیست. در ادامه با استناد به دو کتاب معرفه‌ الحدیث و علل الحدیث آقای بهبودی برخی مبانی او در گزینش احادیث صحیح مطرح می‌گردد:

حذف روایات معلل از مجموعه‌ی روایات صحیح

بهبودی حدیث معلل را حدیثی می‌داند که عیب و اشکال آن پنهان باشد و ظاهر آن بی‌عیب و نقص جلوه کند. حدیث را زمانی معلل می‌خوانیم که وجوه علت و بیماری در آن راجح باشد، اما اگر نسبت به بیماری یقین پیدا کردیم، حدیث را به همان علت ویژه مثلاً مرسل با مخلط و یا... می‌نامیم (بهبودی، ۱۳۷۸ش، صص ۱ و ۲). ملاحظه می‌شود که بهبودی حتی در صورتی که نسبت به اشکال در سند و متن حدیث به یقین نرسد، حتی اگر ظاهر حدیث صحیح باشد اما علتی نسبت به آن به نظر برسد که راجح باشد، آن را از زمره‌ی احادیث صحیح خارج می‌سازد و عمل به آن را جایز نمی‌داند.

بهبودی عواملی نظیر عدم امکان سماع، تقطیع متن و قصه پردازی در روایت، اشتراک کنیه‌ی راوی با امام معصوم، تطابق ادعای راوی با وضعیت جسمانی وی و ناسازگاری متن روایت با تاریخ، فرهنگ زمان صدور و نقل روایت با مضمونی به سود راوی آن را از دلایل معلل شدن روایت ذکر کرده است (سرشار، ۱۳۸۷ش، صص ۳۰۹-۳۱۱)

به‌عنوان نمونه او حدیث لوح جابر یا لوح حضرت زهرا سلام الله علیها را به دلیل عدم امکان مشاهده‌ی آن توسط امام صادق علیه السلام، از احادیث معلل می‌داند و از نقل آن در گزیده‌ی کافی امتناع می‌کند. او معتقد است که با توجه به سال وفات جابر بن عبدالله انصاری در سال ۷۵ هجری و میلاد امام صادق علیه السلام در ۸ سال پس‌از آن، امکان مشاهده‌ی ملاقات میان امام باقر علیه السلام و جابر بن عبدالله انصاری، توسط امام صادق علیه السلام و گزارش آن حادثه وجود نداشته است.

این ملاقات و گفت‌وگو درباره‌ی حدیث لوح، باید در ایام جوانی امام باقر علیه السلام رخ داده باشد و با این اوصاف، نقل مستقیم امام صادق علیه السلام از این ماجرا، باعث معلل شدن حدیث می‌شود. (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۸) او همچنین با اشاره به دو روایت ذیل، به نابینایی جابر اشاره کرده و امکان مقابله‌ی نسخه‌ی جابر با بیان امام باقر علیه السلام را منتفی می‌داند (همان، ص ۱۹).^۱

بهبودی همچنین معتقد است که اگر حدیث لوح در میان شیعیان نقل شده بود، هرگز میان ایشان در پیروی از امام بر حق پس از شهادت هر امام اختلافی نمی‌افتاد. چراکه با وجود چنین احادیث محکمی، امکان ادعای امامت از مدعیان دروغین سلب می‌شد. لذا او کلیه‌ی

^۱ دو روایت مورد استناد بهبودی در مورد کور بودن جابر بن عبدالله انصاری چنین است:

• أَخْبَرَنَا حَمَّوَيْه، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو خَلِيفَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَكِّيُّ بْنُ مَرْوَانَ الْأَهْوَازِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ بَحْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ)، قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، فَلَمَّا أَنْتَهَيْنَا إِلَيْهِ سَأَلَ عَنِ الْقَوْمِ حَتَّى أَنْتَهَى إِلَيَّ، فَقُلْتُ: أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، فَأَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى رَأْسِي، فَزَرَ زَرِيَّ الْأَعْلَى وَ زَرِيَّ الْأَسْفَلَ، ثُمَّ وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ تَلْدِيئِي، وَ قَالَ: مَرَجِبًا بِكَ، وَ أَهْلًا بِأَبْنِ أُخِي، سَلِّ عَمَّا شِئْتَ، فَسَأَلْتُهُ وَ هُوَ أَعْمَى (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰۱)

• عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الْمَكِّيِّ أَنَّهُ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فَأَتَانَهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ وَ مَعَهُ ابْنَةُ مُحَمَّدٍ وَ هُوَ صَبِيٌّ فَقَالَ عَلِيُّ لِأَبِيهِ قَبْلُ رَأْسِ عَمَّكَ فَدَنَا مُحَمَّدٌ مِنْ جَابِرٍ فَقَبَّلَ رَأْسَهُ فَقَالَ جَابِرٌ مَنْ هَذَا وَ كَانَ قَدْ كُفَّ بَصَرُهُ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ عَ هَذَا ابْنِي مُحَمَّدٌ فَضَمَّهُ جَابِرٌ إِلَيْهِ وَ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ يَقْرَأُ عَلَيْكَ السَّلَامَ (اربعی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۱۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۲۷)

احادیثی که به عنوان نصوص امامت ائمه علیهم السلام در کتاب کافی مطرح شده است، از جمله حدیث لوح را از ساخته‌های دوران آغاز غیبت معرفی می‌کند (بهبودی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۷۲). در اینجا ملاحظاتی نسبت به ملاک‌های سختگیرانه و نا به جای بهبودی مطرح می‌گردد.

الف- امام معصوم برای نقل یک واقعه، لازم نیست خود شاهد و ناظر آن باشد. اهل بیت علیهم السلام، بارها به علم امامت و یا به نقل از پدران بزرگوار خویش، از حوادثی خبر داده‌اند که در زمان حیات ایشان رخ نداده بود. در چنین حالتی از نقل سلسله سند نیز صرف نظر کرده‌اند، لیکن بر حدیث پژوهان هوشمند، منبع این نقل‌ها روشن است. لذا سخن هر امام معصوم به تنهایی برای شیعیان در طول تاریخ حدیث امامیه حجت بوده است و نیازی به نقل با واسطه یا منبع خبر وجود نداشته است. با معیار استاد بهبودی، باید تمامی این روایات پر تعداد را از زمره‌ی احادیث صحیح خارج نماییم.

ب- دو روایت مورد استناد برای اثبات نابینایی جابر بن عبدالله انصاری ضعیف اند. در سند روایت نخست که به احتمال قوی از کتب عامه به امالی شیخ الطائفه راه یافته است، چند راوی مهمل مانند مکی بن مروک و علی بن بحر ملاحظه می‌شود. ضمن آن که حاتم بن اسماعیل نیز عامی مذهب است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۴۷). روایت دوم نیز مرسل است و مطابق آراء رجالی بهبودی، قابل اعتنا نیست. شگفت از استاد بهبودی که به رغم قائل نبودن به اعتبار روایات ضعیف الاسناد، هنگام تعارض روایات، روایات ضعیف را ترجیح داده و حدیث لوح را به دلیل دو روایت ضعیف، ضعیف دانسته و با نقد متنی و به عنوان «توجه به تطابق ادعای راوی با وضعیت جسمانی وی»، از نقل این روایت در صحیح کافی امتناع ورزیده است. علی اکبر غفاری در تصحیح کمال الدین در ذیل حدیث لوح، جمع این دو دسته روایت را ممکن دانسته و احتمال داده است که جابر در اواخر عمر نابینا شده باشد و ملاقات او با امام باقر علیه السلام و مقابله‌ی حدیث لوح، پیش از آن نابینایی صورت پذیرفته باشد. بر پاسخ غفاری می‌توان این مطلب را افزود که از آن جا که جابر کور مادرزاد نبوده و هیچ یک از این دو روایت نیز، بر نخستین ملاقات امام باقر با جابر در حال نابینایی دلالت نمی‌کند، مانعی برای جمع بین این دو دسته روایت وجود ندارد. چه بسا که جابر پیش از کور شدن نیز به زیارت امام باقر علیه السلام شرفیاب شده باشد.

همچنین وجود این احتمال که ناتوانی جابر در دیدن مربوط به اشیاء با فاصله‌ی دورتر بوده و لذا نمی‌توانسته است هویت افرادی که با فاصله از او نشسته اند را تشخیص دهد و به همین جهت او را کور خطاب می کرده‌اند، نیز وجود دارد. ناتوانی چنین افرادی تنها مربوط به

دوربینی است و در مورد اشیاء خیلی نزدیک مانند خواندن یک لوح یا نوشته و مقابله‌ی متن یک حدیث، مصداق ندارد. لذا ممکن است که جابر در عین توانایی برای مطالعه‌ی متن حدیث لوح از روی نوشته، از دیدن و تشخیص دادن چهره‌ی افراد با فاصله‌ی دورتر عاجز بوده باشد و حتی برای راه رفتن دچار زحمت باشد و به همین اعتبار او را دچار نابینایی قلمداد کرده باشند. این احتمالات باعث می‌شود که خدشه‌ی بهبودی بر شرایط تاریخی حاکم بر زمان نزول حدیث و رد حدیث به دلیل این شرایط، موجه نباشد.

ج- حدیث لوح با همین متن، در چندین کتاب حدیثی متقدم از غیر طریق محمد بن یعقوب کلینی نیز نقل شده است (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۶۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۰۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۳). چنانکه ملاحظه می‌گردد این حدیث که توسط محمدون ثلاث اول نیز نقل شده حدیثی مشهور است که بر فرض وجود ضعفی در برخی از اسانید، نقل آن توسط محمدون ثلاث و دیگر متکلمان و محدثان متقدم، جابر ضعف خواهد بود.

د- آخرین اشکال بهبودی، از عدم توجه کامل به تاریخ حدیث امامیه نشئت گرفته است. به دلیل شرایط دشوار سیاسی شیعه در طول مهروموم‌های پس از شهادت امام صادق علیه السلام، نصوص مربوط به امامت هر امام، همواره به‌عنوان سری از اسرار اهل بیت علیهم السلام تلقی شده و در اختیار برخی خواص قرار داشته است. بهبودی خود به شرایط سخت آن دوران با نقل یک روایت، اذعان کرده است (بهبودی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۹). در چنین شرایطی به منظور حفظ جان امام بعدی، کتمان بسیاری از حقایق ضروری بود و افشاء آنها تنها برای برخی از خواص امکان داشت.

این شرایط دشوار هرگز با شرایط شیعیان در دوران غیبت کبری، قابل مقایسه نیست. در روزگار مورد اشاره‌ی بهبودی، احادیثی مانند حدیث لوح، تنها در اختیار برخی از خواص شیعه که حافظ اسرار اهل بیت عصمت و طهارت بودند، قرار داشت. لذا هنگام شهادت هر امام، بسیاری از شیعیان از جانشین وی بی‌خبر بودند. این نا آگاهی، برای حفظ جان امام بعدی، ضروری بود. اخبار متعددی از این حیرت و تلاش شیعیان در شناخت امام بعدی، گزارش شده است و بسیاری از کرامات اهل بیت علیهم السلام در همین بستر تاریخی به وقوع پیوسته است. (منبع) لذا بروز انشعاب در تاریخ شیعه و بروز مدعیان دروغین، نمی‌تواند دلیل بر ساخته شدن چنین روایاتی در دوران غیبت باشد.

بیان بهبودی در مورد ساختگی بودن حدیث لوح در آغاز دوره‌ی حیرت یا کمی پیش از آن، نشانگر آن است که به اعتقاد وی، این حدیث در مهر و موم‌های حدود ۲۵۵ تا ۲۷۵ هجری قمری ساخته شده است. یعنی زمانی که نام امام دوازدهم که به صراحت در این حدیث ذکر شده، مشخص شده بود. این بدان معنا است که وی قاعدتاً باید یکی از سه راوی حدیث یعنی: «محمد بن یحیی العطار»، «عبدالله بن جعفر الحمیری» و یا فرزند او «محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری» را جاعل این حدیث بداند. چراکه در سلسله روایت این حدیث، این سه تن در ایام غیبت صغری زیست کرده‌اند. در حالی که هر سه تن، در علم رجال توثیق شده‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، صص ۳۵۳، ۳۰۴ و ۳۵۵) از منظر بهبودی نیز هیچیک از ایشان ضعیف نیستند و او در معرفه الحدیث نام ایشان را در زمره ضعیفا قرار نداده است.

شایان ذکر است که نمونه‌ی ذکر شده به منزله آن نیست که تمام آن چه بهبودی به‌عنوان علل الحدیث تشخیص داده، لزوماً صحیح‌اند. چه بسا روایات معللی که او به درستی، از مجموعه‌ی روایات صحیح اصطلاحی خارج کرده باشد. با این وجود به نظر می‌رسد دقت کافی در گزینش احادیث صحیح با تکیه بر بررسی متن در گزیده‌ی کافی صورت پذیرفته باشد.

رد روایات معاریض

بهبودی در انتخاب روایات صحیح در الکافی به بررسی‌های سندیه اکتفا نکرده و در صورت وارد دانستن نقدهای متنی بر روایت، آن را از دایره‌ی احادیث صحیح خارج کرده است. (بهبودی، ۱۳۸۱ش، ص ۷۰) وی تعریض اهل بیت در روایات را مورد بررسی قرار داده و قواعدی برای شناسایی آنها تدوین کرده و مثالهایی از این موارد را در کتاب علل الحدیث آورده است. اصطلاح «روایات معاریض» از روایت امام صادق علیه السلام در بیان علامت فقیه اقتباس گردیده است. از آن حضرت نقل شده است که فرمود: «وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَفِيهَا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِضَ كَلَامِنَا وَ إِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصُرِفَ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعَةِ الْمَخْرُجِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲) «از میان شما کسی به مقام فقاها نمی‌رسد مگر آن‌که کنایه‌های کلام ما را بشناسد. هر کلامی که از ما صادر می‌شود می‌تواند تا هفتاد معنی داشته باشد که راه خروج از هر یک از آنها برای ما باز است».

بهبودی کنایه‌های کلام را به معنی مطالبی در روایت قلمداد کرده که امامان علیهم السلام با بیان این کنایه‌ها در صدد رساندن این مطلب به مخاطبان خویش هستند که مراد جدی ایشان

از بیان این سخن، مطلب دیگری است و ظاهر فرمایش ایشان، نباید مورد عمل قرار گیرد. لذا اصطلاح «روایات معارض» را از این روایت اقتباس کرده است.

از جمله مهم‌ترین معیارهای او در شناسایی روایات معارض، طرح مسائل بی ربط به سؤال در پاسخ امام، استناد به روایت یا اعمال کسانی مانند عایشه، تعلیل ناموجه فقهی، استناد به افراد ناموثق مانند علی بن ابی حمزه بطائنی، نقل فتوای اهل سنت از قول امامان، ذکر امامان پیشین به نام و نه به کنیه، قسم جلاله برای اثبات حکم شرعی، استناد به سنتی از پیامبر که وجود ندارد و تعلیق حکم شرعی به مشیت خدا است. (بهبودی، ۱۳۸۱ش، صص ۷۴-۷۷)

در این گونه موارد بهبودی معتقد است که با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی دوران اهل بیت، پاسخگویی به سؤالات مراجعان ممکن نبوده و طرح مسائلی در روایات، که سرفصلهای آن ذکر شد، نشان دهنده آن است که امام در حال طفره رفتن از بیان نظر واقعی خویش است.

هرچند که در موارد تعارض روایات، معیارهای بهبودی می‌تواند مورد استفاده حدیث پژوهان در انتخاب یک وجه قرار گیرد، اما استدلالهای وی در این سرفصلها نیز کامل به نظر نمی‌رسد. مثلاً وی معتقد است که بیان امام در حکم شرعی حجت است و امام برای بیان یک حکم شرعی نیازی به قسم خوردن ندارد. لذا جایی که امام نظر خود را با قسم شرعی همراه می‌کند، روایت از دسته‌ی معارض است و نباید آن را حجت دانست (همان). او به همین دلیل، یعنی قرار گرفتن روایات در دسته‌ی روایات معارض، برخی روایات صحیح‌السند را در مجموعه‌ی احادیث «صحیح‌الکافی» روایت نکرده است.

در نقد معیار اخیر باید گفت که گاه می‌توان وجوهی حکیمانه برای قسم خوردن امام یافت. به‌ویژه آن‌که فتوای امام با فتوای عامه در تعارض باشد. در چنین مواردی، قسم خوردن امام، تنها به معنی اصرار بر صحت حکم شرعی در آن مسأله نیست، بلکه به نوعی نمایش دهنده‌ی به خطا رفتن عامه به دلیل عدم مراجعه به اهل بیت علیهم‌السلام در آن مسأله نیز می‌تواند باشد. به‌عنوان نمونه بهبودی روایت نخست از «بَابُ مَعْرِفَةِ دَمِ الْحَيْضِ وَ الْغُدْرَةِ وَ الْقَرْحَةِ» از «کتاب‌الحيض» کافی را که در بیان راه شناسایی خون حیض از خون ازاله‌ی بکارت است، از مجموعه‌ی روایات صحیح‌خارج کرده و در «صحیح‌الکافی» نقل نکرده است. هرچند که بهبودی علت عدم انتخاب روایات را در صحیح‌الکافی توضیح نمی‌دهد، اما به نظر می‌رسد سوگند امام کاظم علیه‌السلام در انتهای این روایت که فرمود «وَ اللَّهُ إِنِّي مَا أُخْبِرُكَ إِلَّا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَنْ جَبْرِئِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» باعث شده که این روایت در گزیده‌ی کافی از مجموع روایات صحیح کنار

گذاشته شود. این در حالی است که این روایت دارای سند صحیح است (صاحب معالم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۲۳۱) فقها بر اساس آن فتوا داده اند (صاحب جواهر، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۴۱؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۸؛ گلپایگانی، بی تا، ص ۱۴۰).

در این روایت ملاحظه می شود که خلف بن حماد، هنگام مواجهه با فتوای عامه به ویژه فتوای ابوحنیفه در مسأله مذکور، به امام کاظم علیه السلام مراجعه می کند. بعد از آن که امام علیه السلام راه حل مسئله را به او آموزش می دهد، -که کاملاً مخالف فتوای ابوحنیفه است- خلف از شدت خوشحالی، اشک در چشمانش حلقه می زند و هنگامی که امام علت اشک ریختن او را می پرسد، عرض می کند: «جُعِلْتُ فِدَاكَ مَنْ كَانَ يُحْسِنُ هَذَا عَمَلًا؟» که نشان دهنده حیرت قبلی او از فتوای دیگران و حل شدن مسأله ذهنی وی، از پاسخ امام علیه السلام است. در اینجا است که امام سوگند یاد می کند که آن چه فرموده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و او از جبرئیل و از جانب خداوند عزوجل است. این سوگند امام نشانه‌ی آن است که راه دیگران به حکم الهی مسدود بوده، بیان حکم اشتباه از جانب ایشان، به سبب عدم رجوع به اهل بیت علیهم السلام است. بنابراین سوگند امام در اینجا به دلیل اشاره به مسأله دیگری است و به جهت بیان حکم شرعی صادر نشده است.

این در حالی است که فضای صدور روایت که از سوی خلف نقل شده، فضایی کاملاً امن است و مجلس او با امام، مجلسی کاملاً خصوصی است. امام علیه السلام نیز اطراف را پیش از بیان مطلب جستجو می فرماید تا نکند گوش ناپاکی به استراق سمع ایستاده باشد. با چنین فضای صدور، خارج کردن این روایت از دامنه‌ی روایات صحیح و قرار دادن آن در دامنه‌ی روایات معارضه به صرف بیان یک قسم در انتهای آن، موجه به نظر نمی رسد.

یکی دیگر از معیارهای قابل نقد بهبودی در تشخیص روایات معارضه، یادکرد از امام پیشین به نام و نه به کنیه از جانب امامان بعدی است. بهبودی وجود چنین مسأله‌ای را نشان دهنده‌ی جدی نبودن حکم امام در آن روایت تلقی کرده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۶۹). این در حالی است که در نظر گرفتن احتمال «نقل به معنا» در چنین روایاتی و جایگزینی نام امام به جای کنیه آن حضرت، توسط راوی قابل فرض است و وجود چنین حالتی در روایت، نمی تواند دلیلی تام و تمام بر تعریض باشد.

نکته‌ی دیگر در نقد معیارهای بهبودی، آن است که وی، در صورت استناد به سنتی از سنن نبوی که در متن روایت به آن اشاره شده، حال آنکه چنین سنتی در واقع وجود ندارد، آن

روایت را در دسته‌ی روایات معاریض قرار داده است. این در حالی است که ممکن است آن سنت در زمان صدور روایت وجود داشته و شایع نیز بوده و اکنون به دست ما نرسیده است. لذا در صورت نیافتن سنت نبوی مورد اشاره در یک روایت در حال حاضر، نمی‌توان به عدم وجود آن در زمان صدور حدیث و در نتیجه ضعف آن حکم کرد.

ملاک‌های رجالی بهبودی در گزینش احادیث صحیح و نقد آن

درایه‌ی الحدیث یا مصطلح الحدیث دانشی است که موضوعش بحث درباره‌ی سند حدیث و متن آن و کیفیت تحمل و آداب نقل آن است (غفاری، ۱۳۶۹ش، ص ۹). هرچند که بررسی حال یک یک راویان، موضوع علم رجال است، اما تأثیر مستقیمی در تعیین چگونگی وضعیت حدیث از حیث تقسیم بندی چهارگانه دارد. بدین معنا که پذیرش یا رد برخی قواعد رجالی توسط هر حدیث پژوه، می‌تواند در وثاقت یا عدم وثاقت یک راوی مؤثر باشد. این تأثیر ممکن است حدیث را از حیث سند به‌عنوان صحیح، حسن یا ضعیف معرفی کند. در هر صورت آنجا که صحبت از حدیث صحیح است، تمامی قواعد رجالی مورد پذیرش حدیث پژوه می‌تواند در وضعیت حدیث اثر گذار باشد.

لذا اگر حدیث پژوه دیگری غیر از بهبودی می‌خواست که صحیح الکافی را به رشته‌ی تحریر در آورد، مسلماً حاصل کار با عنایت به دیدگاه‌های رجالی او، متفاوت می‌گردید و این نقد شاید مهم‌ترین نقد بر کار بهبودی در این تألیف باشد. (جاودان، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷) در ادامه به نمونه‌هایی از این مسئله در صحیح الکافی اشاره خواهد شد.

توثیقات عامه

یکی از قواعد مهم در علم رجال، قاعده توثیقات عام است. بر این اساس برخی از رجال شناسان به اعتبار شهادت برخی از نویسندگان کتاب‌های متقدم، تمامی راویان یاد شده در این کتابها و یا دست کم مشایخ نویسنده‌ی کتاب را توثیق کرده‌اند، هرچند که نامی از او در کتاب‌های رجالی دیده نشود. از آن جمله می‌توان به توثیق تمامی راویان ابن قولویه در کامل الزیارات و علی بن ابراهیم قمی در تفسیر و مشایخ نجاشی و صدوق اشاره کرد (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، صص ۴۹-۵۳).

اما بهبودی به بسیاری از این توثیقات عام که مورد پذیرش رجالیان دقیقی مانند آیت الله خویی قرار گرفته است، اعتقادی ندارد و به‌ویژه توثیقات مشایخ علی بن ابراهیم قمی در تفسیر قمی

و ابن قولویه در کامل الزیارات را نمی‌پذیرد (بهبودی، ۱۳۷۰، ۳۰). همین تفاوت معیار باعث می‌شود که برخی احادیث صحیح از دیدگاه رجال شناسی چون آیت الله خویی، از نظر بهبودی ضعیف یا حسن باشد و به هر حال در «صحیح الکافی» جایگاهی نداشته باشد.

به‌عنوان نمونه می‌توان به عدم نقل روایت مستقیم از محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان در صحیح الکافی اشاره کرد. بهبودی هر جا که به همراه این سند، سند موازی دیگری که به وثاقت آن اطمینان دارد (مانند علی بن ابراهیم از پدرش) وجود داشته آن روایت را نقل کرده و الا از نقل روایاتی که در آن محمد بن اسماعیل نیشابوری از فضل بن شاذان در آن منفرد است، در اکثر موارد خودداری کرده است. مثلاً او روایت محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان از ابن ابی عمیر از منصور بن حازم از امام صادق به نقل از رسول خدا که فرمودند: همنشین با اهل دین سبب شرافت در دنیا و آخرت است (الکافی، ج ۱، ص ۳۹) را در گزیده کافی نقل نکرده است، حال آن‌که تمام سلسله این سند امامی و ثقة هستند. تنها می‌توان در وثاقت محمد بن اسماعیل خدشه ایجاد کرد. چراکه تصریحی به وثاقت او در کتب رجالی یافت نمی‌شود. با این حال از دیدگاه آیت الله خویی وجود محمد بن اسماعیل در مشایخ کامل الزیارات می‌تواند دلیل وثاقت او باشد (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۹۰) و لذا این روایت می‌تواند بر اساس توثیقات عام مورد نظر آیت الله خویی، در زمره‌ی روایات صحیح قرار گیرد.

ترجیح تضعیفات ابن غضائری بر توثیق سایر رجالیان

بهبودی گاه قول ابن غضائری را بر رأی سایر رجالیان ترجیح داده و تضعیف او را بر توثیق دیگران برتری داده است. به‌عنوان نمونه در مورد اسماعیل بن مهران، نظر ابن غضائری را در تضعیف او، بر نظر نجاشی، شیخ طوسی و عیاشی ترجیح داده است (بهبودی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۵؛ نادری، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۵) حال آن‌که برخی دیگر از رجالیان در صحت انتساب کتاب ضعفاء به ابن غضائری تردید کرده‌اند و این انتساب را نپذیرفته‌اند. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۰۲) و برخی دیگر از رجال شناسان، نظر ابن غضائری را به دلیل آن‌که مبتنی بر حس و شناخت وی از راویان نیست، دلیل جرح و تعدیل راویان ندانسته‌اند.

این رجال شناسان معتقدند که ابن غضائری بنا بر مشرب خاص خود، با مطالعه‌ی تصنیفات راویان حدیث، نسبت به غالی بودن یا کذاب بودن ایشان حکم داده است. در حالی که این روش، روش اجتهادی در جرح و تعدیل راویان است که ممکن است با خطای مجتهد همراه باشد (سبحانی، ۱۴۳۳ق، صص ۹۶-۱۰۵). همین تفاوت دیدگاه رجالی می‌تواند باعث

ضعیف قلمداد شدن برخی روایات صحیح از منظر بهبودی شود و در صحیح الکافی قرار نگیرد. حال آن‌که اگر فرد دیگری با ملاک ترجیح توثیق سایر رجالیان بر نظر ابن غضائری کتاب صحیح الکافی را می‌نوشت، احادیث بیشتری را در زمره‌ی احادیث صحیح می‌گنجاند. به‌عنوان نمونه می‌توان در این بخش به محمد بن اسماعیل برمکی اشاره کرد. بهبودی نام او را به اعتبار تضعیف ابن غضائری در میان ضعفا آورده (بهبودی، ۱۴۲۷، ۲۸۰) اما نجاشی او را توثیق کرده است (نجاشی، ۳۴۱). نگاهی به سایر کتاب‌های رجالی نشان می‌دهد که قول نجاشی در برابر ابن غضائری تفوق داشته و رجالیان نظر نجاشی را در مورد او پذیرفته به کلام ابن غضائری درباره‌ی او ترتیب اثر نداده‌اند (ابن داوود، ۱۳۴۲، ۲۹۸؛ حلی، ۱۴۱۱، ۱۵۵). آیت الله خویی نیز که اصالتاً نظر ابن غضائری را نپذیرفته و لذا محمد بن اسماعیل را در جمله‌ی ثقات آورده است. (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۹۴)

نگاه اجتهادی در تعارض اقوال رجالیان

از جمله رجالی که بهبودی ایشان را ضعیف دانسته، ابوحمزه ثمالی یا ثابت بن دینار است. بهبودی او را به استناد دو روایت از روایات رجال کشی در نوشیدن نبیذ، تفسیق کرده و او را جرح نموده و تمام روایاتی که در سلسله سند آن در الکافی نام ابوحمزه ثمالی قرار گرفته را از مجموعه‌ی روایات صحیح حذف کرده است. حال آن‌که کشی سه روایت دیگر در توثیق او نقل کرده است. (کشی، ۱۴۰۹ق، صص ۲۰۱ و ۲۰۲)

آیت الله خویی معتقد است که این دو روایت یکی به جهت ارسال و دیگری به جهت امکان حمل روایت بر نوشیدن نبیذ حلال توسط ابوحمزه ثمالی دلالت بر عدم وثاقت وی نمی‌کند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، صص ۳۸۷-۳۸۹). همچنین نجاشی و شیخ طوسی ابوحمزه را با عبارات صریحی توثیق کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۱۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۵). در چنین شرایطی غالب رجال شناسان ابوحمزه ثمالی را توثیق کرده‌اند و دو روایت یاد شده را تضعیف نموده، دال بر ضعف وی ندانسته‌اند (شبییری، ۱۳۶۵ش، ص ۱۳). لذا حذف روایات از مجموعه‌ی روایات صحیح تنها به علت وجود نام ابوحمزه‌ی ثمالی در سلسله سند آن کار موجهی به نظر نمی‌رسد. اتفاقی که اگر صورت نمی‌پذیرفت، روایات بیشتری از الکافی، در زمره‌ی روایات صحیح قرار می‌گرفت.

به نظر می‌رسد تصمیم‌گیری در مورد حال رجالی برخی از اصحاب امامیه در روزگار حاضر، به‌ویژه آن‌جا که تعارض اقوال رجالیان مطرح باشد، مقوله‌ای از جنس اجتهاد است و با

وجود این موضوع، گزینش هر تعداد از روایات به‌عنوان روایت صحیح، به دلیل تأثیر دلیل پیش گفته در آن، می‌تواند مورد قبول سایر مجتهدان نباشد و مورد پذیرش دیگران قرار نگیرد. لذا آراء بهبودی در مصطلح الحدیث و در گزینش روایات صحیح الکافی نیز به همین اعتبار قابل نقد خواهد بود.

دیدگاه آیت الله خویی درباره صحت احادیث کافی

آیت الله سید ابوالقاسم خویی، فقیه، اصولی و رجالی متبحر دوران معاصر نیز مانند بسیاری دیگر از فقیهان اصولی، صحت تمام روایات الکافی را نپذیرفته است. وی که در مقدمه‌ی معجم رجال الحدیث به این بحث پرداخته، بررسی احوال راویان تک تک روایات این کتاب و تعیین وضعیت آن در مصطلح الحدیث و ترتیب اثر دادن بر اساس این وضعیت را ضروری می‌داند. اهم دلایل وی در عدم پذیرش روایات الکافی به شرح ذیل است.

عدم پذیرش صحت احادیث کافی مبتنی بر مقدمه کلینی بر الکافی

آیت الله خویی معتقد است که هرچند که سائل از کلینی درخواست کرده که کتابی مشتمل بر روایات صحیح به رشته تحریر در آورد و کلینی نیز این درخواست را اجابت کرده است، اما از این درخواست این تلقی ایجاد نمی‌شود که منظور این بوده که هیچ روایت غیر صحیحی در این کتاب نباشد (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۹). نشانه‌ی این ادعا نیز آن است که کلینی روایاتی از غیر معصوم در کتاب خود نقل کرده که فاقد حجیت است. وی پس از این ادعا به ۱۱ مورد اشاره می‌کند که در ظاهر، سند روایت به امام نمی‌رسد. (همان، ج ۱، صص ۸۹-۹۱)

عدم پذیرش قضاوت کلینی در مورد قرائن صحت روایات

وجود روایات مرسل یا راویان ضعیف مانند ابوالبختری و دیگر ضعفا در سلسله راویان اسناد الکافی، نشان می‌دهد که نمی‌توان به تمام روایات آن اعتماد کرد. حتی اگر بنا بر برخی قرائن حجیت این روایات بر کلینی اثبات شده باشد، چنین مسأله‌ای برای ما قابل پذیرش نیست، زیرا به آن قرائن دسترسی نداریم و حتی اگر دسترسی داشتیم، معلوم نبود همچون کلینی برای ما نیز نسبت به صحت آن روایات از آن قرائن، اطمینان حاصل می‌گردید (همان، ج ۱، ص ۹۲).

عدم اعتماد صدوق به الکافی از دیدگاه آیت الله خویی

وجود برخی روایات شاذ در الکافی که نمی‌توان آنها را مبنای عمل قرار داد. آیت الله خویی تألیف الفقیه توسط ابن بابویه را که در پاسخ به نیازی مشابه با تألیف الکافی انجام شده است، قرینه‌ای بر این موضوع می‌داند، زیرا اگر ابن بابویه، الکافی را برای مراجعه کافی، و تمام روایاتش را صحیح می‌دانست، دست به تألیف مشابهی نمی‌زد. (همان، ج ۱، ص ۹۲)، ضمن آن‌که از مقدمه‌ی صدوق بر الفقیه بر می‌آید که او معتقد به صحت تمام روایات کافی نبوده است.

وی تصریح می‌کند که قصد ندارد مانند سایرین هر آن چه را که روایت شده، جمع آوری کند، بلکه تنها روایاتی که میان خود و خداوند حجت می‌دانسته و بر اساس آن فتوا داده است را جمع آوری کرده است. (همان، ج ۱، ص ۲۶، ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳) یا آن‌که صدوق به هنگام نقل برخی روایات، در صورت منحصر بودن طریق نقل او به الکافی و محمد بن یعقوب، به این مسئله تصریح می‌کند که جز از این طریق، روایت را از طریق دیگری دریافت نکرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۲۳). مسئله‌ای که تلویحا بیانگر تردید او نسبت به صحت احادیث الکافی است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۷).

نقدی بر دیدگاه‌های آیت الله خویی در مورد صحت احادیث کافی

بر برخی ملاک‌های رجالی آیت الله خویی در خصوص نقد روایات الکافی نیز نقدهایی وارد شده است. در مورد اشکال نخست باید دانست که ظاهر کلام کلینی بر صحت تمامی روایات نقل شده در الکافی نزد وی دلالت دارد. چراکه کلام سائل از کلینی را بر دو وجه می‌توان حمل کرد. اول آن‌که او کتابی بنگارد که تنها اخبار صحیح و روایات معتبر را در آن جمع کند. دوم آن‌که تمام روایات صحیح را در کتابی جمع کند. هرچند که برداشت اول از این جمله کلینی صحیح‌تر به نظر می‌رسد، اما در هر دو صورت نتیجه آن است که کلینی تمام روایات الکافی را صحیح می‌داند.

آن چه که این قول را تقویت می‌کند آن است که درخواست کننده به دلیل احتیاج به مجموعه‌ای جهت مراجعه متعلمان و راهنمایی جویندگان هدایت، بوده تا معضلات خود را از طریق روایات یک راوی موثق رفع نماید. آیا برای رفع این احتیاج، معقول است کلینی کتابی بنویسد که مشتمل بر روایات صحیح و غیر صحیح باشد؟ ضمن آن‌که در زمان این درخواست، جوامع دیگری از روایات موجود بوده، اما در رفع نیاز درخواست کننده، فایده‌ی کاملی نداشته

است. زیرا برخی از روایات غیر صحیح در آنها با روایات صحیح مخلوط شده بود و این درخواست، نشان دهنده‌ی نیاز سائل به یک مجموعه‌ی صحیح است. درخواست کلینی از خداوند در ادامه‌ی همین مقدمه در شریک شدن در ثواب عمل به روایات الکافی نیز نشانگر اعتقاد او به صحت تمامی احادیث این کتاب است (داوری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۶۸).

داوری به بررسی تک تک روایاتی که از نگاه استاد خود مرسل شناخته شده پرداخته و نظر آیت الله خویی در مورد روایت نشدن این موارد از معصوم را نمی‌پذیرد. گاه یک روایت موقوف را کاشف از قول معصوم می‌داند. خصوصاً آن‌که از سوی راوی جلیل القدری چون هشام بن حکم یا یحیی بن ام الطویل نقل شده باشد (همان، صص ۷۲ و ۷۵).

گاه نیز با توجه به ناظر بودن بخشی از انتهای روایت به فعل معصوم، آن را در دسته‌ی روایات نقل شده از معصومان می‌داند، هرچند صدر آن حاکی از فعل غیر معصوم باشد (همان، صص ۷۳ و ۷۴) و گاه با استناد به روایات کاملاً مشابه سایر کتب یا روایات تکرار شده در همین کتاب الکافی، کلام نقل شده از بعضی مردم را کلام فردی مانند حضرت خضر یا دیگر پیامبران و یا ائمه‌ی هدی علیهم السلام معرفی می‌کند که هرچند در نگاه اول منقول از معصوم نمی‌نماید، اما می‌تواند در دسته‌ی روایات منقول از معصوم قرار گیرد (همان، صص ۷۶، ۷۳ و ۷۹).

در موردی آسیب سقط را متوجه روایت و از جانب نساختن می‌داند و معتقد است به دلیل حذف عبارت «قال» از بخشی از روایت، اضممار آن مشخص نشده است. مؤید این مطلب برخی از نسخه‌های کافی است که این آسیب در آنها راه نیافته است (همان، ص ۷۴). داوری در دو یا سه مورد نیز کلام نقل شده را به‌عنوان تفسیر روایات پیشین و یا استشهاد به جهت تبیین فضای کلی روایات صادر شده می‌داند که خود مورد فتوی قرار نمی‌گیرد. لذا نمی‌توان به جهت نقل آنها بر کلینی خرده گرفت (همان، ص ۷۹).

نظر آیت الله خویی در مورد صحیح نبودن روایات الکافی نزد صدوق نیز قابل نقد است. کتاب من لایحضره الفقیه اختصاص به مسائل و احکام شرعی دارد و کتاب الکافی بر تمامی ابواب دین مشتمل است، لذا موضوع این دو کتاب از یکدیگر متمایز است و تألیف الفقیه به دلیل صحیح نبودن روایات الکافی نزد صدوق نیست (داوری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۸۳). سخن صدوق در نیافتن طریق دیگری به روایت، غیر از طریق محمد بن یعقوب نیز نه تنها دلیل بر نظر صدوق بر غیر قابل اعتماد بودن احادیث الکافی در نظرش نیست، بلکه با توجه به مقدمه‌ی کتاب من لایحضره الفقیه که در آن شیخ صدوق تمام روایات این کتاب را حجت

میان خود و خداوند قرار داده است، نشان دهنده‌ی اعتماد صدوق به محمد بن یعقوب است که حتی با وجود طریق نداشتن صدوق به روایتی غیر از طریق وی، باز هم به نقل آن روایت پرداخته است. (پهلوان، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲۶)

همچنین درباره‌ی مقدمه‌ی ابن بابویه بر الفقیه در مورد قصد نداشتن برای جمع آوری تمام روایات نقل شده اعم از صحیح و نا صحیح، دلیل قانع کننده‌ی وجود ندارد که الکافی نیز به هنگام نوشتن این عبارت، مدنظر شیخ صدوق بوده باشد.

در مورد وجود برخی روایات مرسل یا ضعیف در کتاب الکافی نیز باید توجه داشت که کلینی به اصول حدیثی، طرق متعدد داشته و آن چه را که به‌عنوان سند روایات در الکافی نقل کرده، تشریفات و برای بیرون آوردن روایات از حد ارسال است. او اسنادی را ذکر کرده که کوتاهتر و یا دارای علو سند هستند (داوری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۸۴) و از آنجا که کتاب رجال او نیز به دست ما نرسیده، به احتمال قوی، بسیاری از روایان در الکافی که اکنون نزد ما شناخته شده نیستند و یا ضعیفی در مورد ایشان به دست ما رسیده، نزد کلینی از ثقات بوده‌اند.

آیت الله شیخ مسلم داوری

در خلال بحث های پیشین بخشی از آراء وی در نقد آراء استاد بهبودی و آیت الله خوئی مورد بررسی قرار گرفت. هرچند که داوری دفاع تمام عیاری از صحت احادیث کافی نزد کلینی دارد و عمده‌ی دلایل آیت الله خوئی در وجود احادیث غیر معتبر در الکافی را نقد می‌کند، اما این هرگز به معنی صحیح دانستن و ملاک فتوا قرار دادن تمام روایات کافی نزد وی نیست، زیرا او بخشی از اشکال دوم آیت الله خوئی در نقد احادیث الکافی را وارد می‌داند. آن بخش که استاد او، قرائن خارجی موجود نزد کلینی که او را در صدور حدیثی به قطعیت می‌رسانده و امروزه در اختیار ما قرار نگرفته است، برای قبول صحت روایات، کافی نمی‌داند و معتقد است که اگر آن قرائن امروز در اختیار ما بود، معلوم نبود که ما هم همچون کلینی به صحت آن روایات حکم کنیم. لذا تنها از همین حیث است که داوری، لزوم بررسی اسناد روایات الکافی را ضروری می‌داند (داوری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۹۰).

با این وجود داوری راهکارهای مختلفی جهت جبران ضعف سند احادیث الکافی ارائه می‌دهد که با استفاده از این راهکارها، دامنه‌ی روایات صحیح الکافی گسترش می‌یابد. اما این به منزله‌ی صحیح دانستن تمام روایات الکافی نیست، به‌ویژه هنگام تعارض، وی مانند سایر فقهای اصولی، به روایاتی با اسناد صحیح استناد می‌نماید.

شاید بتوان گفت که در میان تفکر افراطی اخباری که قائل به عدم نیاز به بررسی اسناد احادیث کافی است و تفکر سختگیرانه و غیر ضروری برخی حدیث پژوهان معاصر نظیر بهبودی و یا فقیهان اصولی نظیر آیت الله خویی، داوری راه میانه و اعتدال را در پیش گرفته و ضمن تلاش برای کشف صحت تعداد بیشتری از روایات کافی، به بررسی اسناد این روایات پرداخته و اگر هیچ یک از راهکارهای او برای جبران ضعف سند دلالت کافی نداشته باشد، حکم به ضعف حدیث و بعضاً عدم امکان عمل به آن داده است. اهم راهکارهای وی برای جبران ضعف اسناد روایات کافی از این قرار است:

در مواردی که کلینی سند روایتی را به اصلی رسانده است و در روایات پس از آن، بدون اشاره به صدر سند، آن را به شکل تعلیق آورده و برای جلوگیری از تکرار، سند روایت را کاملاً بیان نکرده است، هرچند که در نگاه اول چنین روایاتی مرسل به نظر بیایند، اما در واقع، سند روایت قبلی، در صورت صحت برای روایت بعدی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد و حکم به صحت حدیث می‌شود (همان، ۸۸).

به‌عنوان نمونه می‌توان به روایت پنجم از باب اجتناب المحارم اشاره کرد. سند حدیث این‌گونه است: ابن ابی عمیر، عن هشام بن سالم، عن سلیمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله... در نگاه نخست به این سند، به نظر می‌رسد که روایت مرسل توسط کلینی نقل شده است. چون بلا واسطه، روایتی را از ابن ابی عمیر نقل کرده است. اما با ملاحظه‌ی روایت چهارم از همین باب و دیدن سند آن، تعلیق سند مشخص می‌شود. سند روایت چهارم چنین است: عَلِيُّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ... که سندی صحیح است. اگر تعلیق در سند اصلاح شود، دو راوی ثقة یعنی علی بن ابراهیم و پدرش نیز به سند روایت پنجم اضافه می‌شوند و آن روایت نیز صحیح خواهد بود. بهبودی با این که هیچ کدام از راویان این دو روایت را تضعیف نکرده و تمام راویان سند ثقة و امامی هستند، این دو روایت را صحیح ندانسته و در صحیح کافی نقل نکرده است.

گاه در نقل برخی روایات از اصول اربعه، ملاحظه می‌شود که کلینی، طرق مختلفی به آن اصل داشته و احادیث آن اصل را با اسناد مختلف روایت کرده است. در چنین شرایطی اگر در سند یک روایت ضعفی باشد، می‌توان از طرق صحیح او به آن اصل در روایات دیگر، برای جبران این ضعف استفاده کرد و آن روایت را صحیح دانست (همان، ۸۵). برخی از پژوهشگران معاصر به تعدادی از این اصول و طرق متعدد کلینی به آنها اشاره کرده‌اند. بر این اساس کلینی به برخی از اصول طرق متعددی داشته است. به‌عنوان نمونه به اصل ابان بن تغلب

از ۶۵ طریق، به اصل ابراهیم بن عبدالحمید از ۲۸ طریق، به اصل ابراهیم بن عیسی از ۴۵ طریق و به اصل جمیل بن دراج ۵۱ طریق داشته است (یعقوبی و فرزند وحی، ۱۳۹۱، صص ۱۱۷-۱۲۱) و بیان یک طریق به هنگام نقل یک روایت، بیشتر در جهت خارج ساختن روایت از ارسال بوده است و اسناد آن روایت نزد کلینی، منحصر در سند بیان شده نیست.

گاه کلینی روایتی را از اصلی با سندی غیر صحیح نقل کرده اما شیخ طوسی، از طریق کلینی، سندی صحیح به همان اصل ارائه کرده است. در چنین شرایطی می‌توان گفت که کلینی طرق متعددی به آن اصل داشته که تنها یک نمونه را در الکافی ذکر کرده است. اما می‌توان برای جبران ضعف سند، به طریق صحیح شیخ طوسی به آن اصل از طریق کلینی استناد کرد و آن ضعف را جبران نمود و حکم به صحت آن روایت داد.

به‌عنوان نمونه در این جا می‌توان از محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری نام برد. پیشتر و در ضمن بررسی نظرات رجالی بهبودی در همین مقاله اشاره شد که محمد بن اسماعیل با توجه به توثیق عام مشایخ کامل الزیارات از سوی آیت الله خوبی در زمره‌ی ثقات قرار گرفته است. اما داوری که توثیق مشایخ کامل الزیارات را تنها منحصر به مشایخ شخص ابن قولویه می‌داد، محمد بن اسماعیل را از زمره‌ی ثقات خارج کرده است. با این حال راهی برای صحت روایات متعدد نقل شده در الکافی به‌واسطه‌ی محمد بن اسماعیل یافته است. آن هم وجود طریقی دیگر از محمد بن یعقوب به روایات فضل به شاذان است که توسط شیخ طوسی بیان گردیده است (همان، ۸۷). در واقع از دیدگاه داوری و برخی دیگر از پژوهشگران معاصر، برخی اصول در زمان حیات کلینی آن چنان مشهور و طریق محدثان به آن متواتر بوده که وجود یک راوی غیر موثق یا مهمل و یا حتی ضعیف در سلسله‌ی راویان، خدشه‌ای به نقل از آن اصول وارد نمی‌کرده است (الماحوزی، ۱۳۷۷، ۳۰۳).

در برخی موارد اصلی که کلینی روایات خود را از آن نقل می‌کند، در بین اصحاب چنان مشهور است که همگی به نقل روایات آن اهتمام داشته و بر اساس آن فتوا داده‌اند. به‌عنوان نمونه می‌توان از کتاب حج معاویه بن عمار نام برد که کلینی طرق متعدد به آن داشته و سایر کتب اربعه نیز با طرق صحیح روایاتی را از آن نقل کرده‌اند. حال اگر کلینی روایتی را با سند ضعیف یا حتی مرسل از همین کتاب روایت کرد، به علت شهرت اصل و وجود طرق متعدد به آن، می‌توان به صحت چنین روایاتی حکم کرد. (داوری، ۱۴۲۳، ص ۵۱۷)

هر جا که اثبات شود قرائن خارجی کلینی در نقل روایت، هرچند با سند ضعیف، چه قریبه ای بوده است و آن قرائن نه از باب حدس و اجتهاد، بلکه از باب حس بوده، برای ما نیز قابل قبول باشد، می‌توان به صحت روایت حکم کرد. (همان، ص ۹۴)

مطابقت یک روایت با قرآن کریم، روایات متواتر و یا صحیح دیگر و اجماع، از دیگر راه‌های صحیح دانستن یک حدیث است که معیاری فقه الحدیثی محسوب می‌شود. (همان، ص ۹۳)

نتیجه‌گیری

اگرچه محدثان اخباری با عنایت به مقدمه‌ی کلینی بر الکافی، به صحت تمام روایات آن حکم کرده‌اند، لیکن چنین حکمی مورد پذیرش حدیث پژوهان معاصر قرار نگرفته است. آن چه از مقدمه‌ی کلینی بر الکافی برمی‌آید، اثبات صحت احادیث آن با عنایت به قرائن خارجی برای شخص کلینی است. این حکم نیز برای محدثان پس از او الزام آور نیست.

در میان حدیث پژوهان معاصر محمد باقر بهبودی با طرح قواعدی سعی در جداسازی احادیث صحیح الکافی کرده است. شناسایی روایات معارض و احادیث معلل و هم چنین برخی ملاک‌های رجالی از مهم‌ترین معیارهای بهبودی در این راه است. اما از آن جا که مبانی رجالی و برخی از معیارهای او در انتخاب حدیث صحیح با نقد جدی روبرو است، نمی‌توان پذیرفت که احادیث منتخب او، تنها احادیث صحیح در الکافی باشد. به‌ویژه آن‌که وی، گاه ابوابی از کافی را به دلیل عدم وجود حتی یک حدیث صحیح بر مبنای معیارهای خود، در «صحیح الکافی» روایت نکرده است. ضمن آن‌که از دیدگاه بسیاری از محدثان و فقیهان، به جز احادیث صحیح، احادیث موثق و حسن و در مواردی احادیث ضعیف نیز دارای حجیت هستند که از دیدگاه بهبودی مغفول مانده‌اند.

در میان ادله‌ی آیت الله خویی در صحیح نبودن تمام روایات الکافی، حجت نبودن قرائن خارجی کلینی بر صحت احادیث برای سایر محدثان و فقیهان، مهم‌ترین دلیلی است که پژوهشگران را به بررسی اسناد الکافی وادار می‌کند. سایر دلایل ایشان مورد نقد قرار گرفته است. آیت الله خویی به دلیل پذیرش برخی از قواعد رجالی خاص همچون قبول برخی از توثیقات عام، دایره‌ی وسیعتری از راویان ثقه را پذیرفته و به همین جهت، در صورت رعایت مبانی وی، روایات بیشتری از الکافی را نسبت به دیدگاه بهبودی می‌توان صحیح دانست. هرچند که خود او تألیف مستقلی در این زمینه ندارد.

به نظر می‌رسد در میان حدیث پژوهان معاصر، آیت الله شیخ مسلم داوری، محققانه‌ترین معیارها را برای بررسی اسناد الکافی و راه‌های جبران ضعف سند احادیث به‌ظاهر ضعیف، ارائه کرده است. به‌عنوان یک تحقیق علمی، می‌توان به بررسی روایات الکافی بر مبنای نظریات رجالی و معیارهای فقه الحدیثی ایشان پرداخت و احادیث واجد حجیت را بازشماری کرد. شماری که یقیناً تعداد بسیار بیشتری از احادیث را به نسبت تألیف استاد بهبودی در بر خواهد گرفت.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، الغیبۃ للنعمانی، تهران: نشر صدوق
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان
- _____، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: اسلامیه
- _____، (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم
- _____، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم
- اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه فی معرفه الاثمه، تبریز: بنی هاشمی
- ابن داود حلّی حسن بن علی (۱۳۴۲ق)، الرجال لابن داود، تهران: دانشگاه تهران.
- بهبودی، محمد باقر، (۱۳۶۵ش)، با استاد محمدباقر بهبودی در عرصه‌ی روایت و درایت حدیث، کیهان فرهنگی، شماره‌ی ۳۱
- _____، (۱۳۷۸ش)، علل الحدیث، تهران: انتشارات سنا
- _____، (۱۳۷۰ش)، علم رجال و مسأله‌ی توثیق، کیهان فرهنگی، شماره ۸۰
- _____، (۱۴۲۷ق)، معرفه الحدیث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعۃ الامامیه، بیروت: دارالهادی للطباعه و النشر و التوزیع
- بهبودی محمد باقر، فقهی زاده عبدالهادی (۱۳۸۱ش)، گفتگو با استاد محمدباقر بهبودی، حدیث اندیشه، شماره‌ی ۱
- پهلوان، منصور، (۱۳۸۳ق)، پژوهشی در زمینه‌ی کتاب کافی و مؤلف آن، تهران: انتشارات نبأ
- جاودان، محمد، (۱۳۶۵ش)، نامه‌ها؛ باری دیگر در عرصه روایت و درایت حدیث، کیهان فرهنگی، شماره‌ی ۳۴

- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام
- حلّی حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، رجال‌العلامه‌الحلی، نجف اشرف: دارالذخائر
- خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، کتاب‌الطهاره، قم: چاپخانه‌العلمیه (لطفی)
- _____، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال‌الحدیث، بی‌نا
- داوری، مسلم، (۱۴۲۳ق)، اصول‌علم‌الرجال بین‌النظریه و‌التطبیق، قم: بی‌نا
- سبحانی، جعفر، (۱۳۶۵ش)، پاسداری از عرصه‌ی روایت و‌درایت حدیث، کیهان فرهنگی، شماره‌ی ۳۳
- _____، (۱۳۹۰ش)، اصول‌الحدیث و‌احکامه فی‌علم‌الدرایه، قم: مؤسسه‌الامام‌الصادق، چاپ ششم
- _____، (۱۴۳۴ق)، کلیات فی‌علم‌الرجال، قم: مؤسسه‌الامام‌الصادق، چاپ پنجم
- سرشار، مژگان، (۱۳۸۷ش)، دیدگاه‌های استاد محمد باقر بهبودی در گزینش احادیث صحیح، علوم حدیث، شماره‌ی ۴۹ و ۵۰
- شبیری، سید محمدجواد، (۱۳۶۵ش)، نگاهی به گفتگوی «در عرصه‌ی روایت و‌درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، شماره ۳۴
- شیخ بهائی، محمد، (بی‌تا) مشرق‌الشمسین، قم: منشورات مکتبه بصیرتی
- صاحب‌معالم، حسن بن زین‌الدین (فرزند شهید ثانی) (۱۳۶۲ش)، منتقی‌الجمان، قم: مؤسسه‌النشر الاسلامی التابعه لجامعه‌المدرسین
- صاحب‌جواهر، محمد حسن نجفی، (۱۳۶۵ش)، جواهر‌الکلام فی شرح شرایع‌الاسلام، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه
- طوسی محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، اختیار معرفه‌الرجال (رجال‌الکشی)، مشهد: مؤسسه‌نشر دانشگاه مشهد
- _____، (۱۴۱۴ق)، الأملی، قم: دارالتقافه
- _____، (۱۴۱۱ق)، کتاب‌الغیبه‌للحجه، قم: دارالمعارف‌الاسلامیه
- _____، (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب‌الشیعه و‌اصولهم و‌اسماء‌المصنفین و‌اصحاب‌الاصول، قم: نشر ستاره
- فرزند وحی جمال، یعقوبی مینا، (۱۳۹۱ش)، اعتبار سنجی منابع کتاب‌الکافی، سراج منیر، پاییز، شماره ۸
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه
- گلپایگانی، سید محمد رضا، (بی‌تا)، کتاب‌الطهاره (تقریر اب‌حاث‌السید محمدرضا الموسوی‌الگلپایگانی)، قم: دارالقرآن‌الکریم للعیایه بطبعه و نشر علومه

- الماحوزى البحرانى، (۱۳۷۷ش)، رساله فى تعيين محمد بن اسماعيل الواقع فى بداية اسانيد الكافي، علوم حديث، سال دوم، شماره ۴
- مجلسى، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بيروت: دار احياء التراث العربى
- _____، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، تهران: دارالكتب الاسلاميه
- مفيد، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الاختصاص (منسوب به شيخ مفيد)، قم: المؤتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد
- نادرى، مرتضى، (۱۳۹۱ش) واکاوى آراء رجالى استاد محمد باقر بهبودى، سراج منير، سال دوم، شماره ۶
- نجاشى، احمد بن على، (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى التابعه لجامعه المدرسين بقم المشرفه
- نورى، حسين بن محمد تقى، (۱۴۰۸ق) مستدرک الوسائل و مستنط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی