



Assessing the Possibility of Dispensing with Isnād Evaluation in al-Kāfi A Critique of Ayatollah Shubayrī Zanjānī's View on the Necessity of Isnād Evaluation of the Traditions in al-Kāfi

Muhammad Kazem Tavakkoli Eslami¹ | Seyyed Mahmoud Hal Ata'ee²

1. Corresponding Author, PhD Student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: m.k.tavakkoli@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: smhalataee@ut.ac.ir

Abstract

It is reasonable to maintain that the numerous commendations of al-Kulaynī's al-Kāfi, the lengthy period of its compilation, or the claim that the work was presented to the Imam of the Age (Imām al-'Aṣr) do not, in themselves, constitute sufficiently strong evidence to establish the authenticity of every individual tradition contained in al-Kāfi. Nevertheless, al-Kulaynī's explicit testimony to the authenticity of the traditions and his insistence on recording their chains of transmission (asānīd) deserve careful consideration. In the preface to his work, al-Kulaynī attests to the soundness of the traditions in al-Kāfi and regards acting upon the traditions contained therein as acting upon authentic reports (āthār ṣaḥīḥa). Despite this, specialists in 'ilm al-rijāl (the science of hadith transmitters), including Ayatollah Shubayrī Zanjānī, have questioned the evidentiary force of al-Kulaynī's testimony with respect to both its semantic scope and its probative authority. In an article published under the title "The Necessity of Isnād Evaluation of the Traditions of al-Kāfi," he presents several objections and argues for the necessity of evaluating the chains of transmission. The present study critically and analytically examines these objections. The findings indicate that accepting the objections raised by specialists in rijāl is difficult. First, the apparent scope of al-Kulaynī's testimony encompasses all the traditions of the work, and there is no qualifying evidence sufficient to restrict this general implication. Furthermore, the weakening of some of al-Kulaynī's transmitters by later specialists in rijāl does not invalidate his general testimony concerning the authenticity of the traditions. This is because such evaluations may be based on conjectural reasoning, may entail the simultaneous attribution of reliability and weakness to the transmitter or transmitters from whom the criticized narrator transmitted, and may suffer from an unknown chain underlying the judgment of weakness. Conversely, the objection that al-Kulaynī's testimony is based on conjecture and that its probative force is restricted to al-Kulaynī himself also appears unfounded. First, the objection based on conjectural knowledge would, by the same reasoning, undermine the probative value of the evaluations made by specialists in rijāl. Second, the alleged conjectural indicators can ultimately be reduced to sensory or directly ascertainable evidence. Third, al-Kulaynī's consistent insistence on recording chains of transmission throughout al-Kāfi indicates a selection process based on the directly established reliability of transmitters. Even assuming that al-Kulaynī relied on conjectural indicators, his testimony would generate a stronger probability than the conjectural indicators employed by specialists in rijāl. Finally, it should be emphasized that the conclusion of this study is limited to the dispensability of al-Kāfi from systematic isnād evaluation and does not imply permission to rely indiscriminately on all traditions contained in the work. Rather, the traditions should be evaluated against the standards of rational and ethical self-evidence.

Keywords: al-Kāfi, al-Kulaynī's testimony concerning authenticity, rijāl, isnād evaluation, Shubayrī Zanjānī.

Print ISSN: 2008-9430
online ISSN: 2588-4956
<http://homepage.jqst@ut.ac.ir>

Quranic Researches and Tradition

University of Tehran
Faculty of Theology
and Islamic Studies



Cite this article: Tavakkoli Eslami, M. K., & Hal Ata'ee, S. M. (2026). Assessing the Possibility of Dispensing with Isnād Evaluation in al-Kāfī: A Critique of Ayatollah Shubayrī Zanjānī's View on the Necessity of Isnād Evaluation of the Traditions in al-Kāfī. *Quranic Researches and Tradition*, 59 (1), 51-82. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.414826.670645>



Article Type: Research Paper
Received: 20-May-2026
Received in revised form: 26-Jun-2026
Accepted: 14-Jul-2026
Published online: 21-Sep-2026

امکان‌سنجی بی‌نیازی کتاب کافی از ارزیابی سندی

نقدی بر دیدگاه حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی بر لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی

محمد کاظم توکلی اسلامی^۱ | سید محمود هل اتایی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکترا، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.k.tavakkoli@ut.ac.ir

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: smhalataee@ut.ac.ir

چکیده

پذیرفتنی است که ستایش‌های انبوه پیرامون کتاب کافی و کلینی، به‌درازا کشیدن زمان تألیف یا ادعای عرضه آن به امام عصر (عج)، دلایل نیرومندی نیستند تا به درستی یکایک روایات کافی رهنمود کنند. لیک، گواهی کلینی بر صحت روایات و پافشاری او بر یادکرد زنجیره روایان درخور درنگ است؛ کلینی در پیش‌گذاشته کتاب، به‌صحت روایات کافی گواهی می‌دهد و عمل به احادیث کتاب خویش را عمل به آثار صحیح‌ه دانسته است. با این همه، ویژه‌دانان رجال، از آن دسته، حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی (حفظه‌الله) در مقاله‌ای که از ایشان با عنوان «لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی» منتشر شده است، با درانداختن اشکالاتی چند، گواهی کلینی را در دوگانه قلمروی دلالت و حجیت ناکارآمد پنداشته و به بایستگی ارزیابی سندی گراییده‌اند. نوشتار این پژوهش با رویکردی تحلیلی-انتقادی به سنجش‌گری ایرادات مطرح‌شده همت گمارده است. دستاوردهای جستار پیش‌رو نشان می‌دهد که همدلی با اشکالات رجالیان دشوار است؛ چه، از سویی، ظهور گواهی کلینی همه روایات را دربرمی‌گیرد و مخصصی از این ظهور فرو نمی‌کاهد. افزون بر این، تضعیف برخی روایان کلینی به‌دست رجالیان، از آن رو که به جهت پایه‌مندی در حدس، استلزام اجتماع وثاقت و ضعف در ناقل/ناقلان از راوی تضعیف شده (تناقض در ارزیابی رجالیان)، و نیز ناشناختگی زنجیره تضعیف، بی‌اعتبار است، ناقض گواهی کلینی بر عموم صحت نیست. از دگر سو، ایراد حدسیت گواهی و ویژه‌سازی حجیت به شخص کلینی نیز بی‌پایه می‌نماید؛ نخست، ایراد حدسیت، به‌گونه‌ای وارونه حجیت ارزشیابی‌های رجالیان را نیز می‌ستاند. دوم، قراین حدسی ادعا شده انحلال به حس دارند، سوم، پافشاری کلینی بر یادکرد پیوسته اسناد در سراسر کافی نشان از گزینش مبتنی بر وثاقت حسی روایان دارد. همچنین با فرض تکیه کلینی بر قراین حدسی، گفته او ظن نیرومندتری از قراین حدسی رجالیان پدید می‌آورد. در پایان، تذکار این نکته بایسته است که نتیجه این جستار، تنها بی‌نیازی کافی از ارزیابی سندی است نه رواداشت استناد به کلیه روایات کافی. وانگهی، شایسته است روایات با سنج‌مایه بدهات عقلی و اخلاقی آزموده شوند.

کلیدواژه‌ها: کتاب کافی، گواهی کلینی بر صحت، رجال، ارزیابی سندی، شبیری زنجانی، روایت.

استناد: توکلی اسلامی، محمد کاظم، و هل اتایی، سید محمود (۱۴۰۵). امکان‌سنجی بی‌نیازی کتاب کافی از ارزیابی سندی: نقدی بر دیدگاه حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی بر لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۹ (۱)، ۵۱-۸۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۰۵

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۳

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.414826.670645>

مقدمه

مرحوم کلینی در مقدمه کافی می‌نویسد: «بازگو کردی که مسائلی برایت دشوار شده‌اند ... و گفتی که در نزد خود، کسی را که به دانش او اعتماد داشته باشی تا با وی در این مسائل گفت و گذار و رایزنی کنی، نمی‌یابی. و گفتی خواهان آنی که کتابی فراآراسته داشته باشی که دربرگیرنده همه شاخه‌های دانش دینی باشد، به‌گونه‌ای که دانش‌پژوه بدان بسنده می‌کند و رَه‌پوینده رُشد بدان مراجعه می‌کند و بهره می‌برد از آن، هرکس که خواهان دانش دین و عمل به آثار صحیحی از صادقین (علیهم‌السلام) و سنن جاریه‌ای است که عمل برآنها استوار است و برپایه آن‌ها، فرایض الهی و سنت پیامبرش (صلی‌الله علیه و آله) ادا می‌گردد ... و اینک، خداوند که او را سپاس باد، تألیف آنچه درخواست نمودی را آسان گردانید و امید دارم که مطابق با آنچه در نظر داشتی، باشد. اگر در این نوشته کاستی بود، در نیت ما برای پیش‌کش نمودن پند، کوتاهی نبوده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱: ۸).

«آثار صحیحی» در فراز بالا با مضمون مطابق خود، پس از انضمام به کبرای حجیت ظهور، اثباتی است روشن بر صحت روایات؛ آن هم به شکل استغراقی چون «الآثار» جمع مُحَلّی به لام است. به علاوه، دیگر ویژگی‌های نامبرده در مقدمه؛ همچون بسندگی کافی برای جویندگان علم، معرفی آن به‌عنوان مرجع پویندانِ راه رشد و نیز دربرگیری کتاب بر سنن جاریه‌ای که فرایض الهی بدانها آدا می‌گردد، قرآینی هستند که صحت مستفاد از «الآثار الصحیحیة» را تأکید می‌کنند. نیز کاربرست افعال ماضی در دیباجه نشان می‌دهد که کلینی پیش‌گفتار را پس از فراغ از نگارش به کتاب افزوده است. بر این بنیاد، احتمال فروگذاری یا فراموش کاری و یا چشم‌پوشی از مقدمه و عدول آگاهانه از ادعای صحت منتفی به نظر می‌رسد.

در این میان، اندیشه‌ورزانی از جمله آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) با طرح ایراداتی گوناگون، اولاً نه تنها صحت استغراقی را نپذیرفته‌اند بلکه مدعی شده‌اند شخص کلینی نیز به صحت تک‌تک روایات کافی باورمند نیست. و ثانیاً با حدسی‌انگاری گواهی کلینی، حجیت آنرا در شخص او ویژه‌سازی کرده‌اند؛ بدین معنا که با فرض پذیرش اینکه مقصود کلینی صحت همه روایات کافی بوده، گواهی او، پشت‌گرم به قراین حدسیه‌ای است که تنها برای خودش حجت است نه دیگران. از این رو، مجتهد را از ارزیابی سندی بی‌نیاز نمی‌کند.

استدلال‌های حضرت آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) توسط فرزند اندیشمند ایشان؛ استاد سید محمدجواد شبیری در نوشتاری با عنوان «لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی» گردآوری شده است. نگارنده این نوشتار ضمن اعتراف به جایگاه والا و بی‌مانند این ستاره درخشان آسمان فقاقت و اندیشه، فروتنانه به نقد استدلال‌های آن مقاله پرداخته است. همچنین به‌منظور رعایت هرچه بیشتر امانت‌داری از نگرش رقیب، نویسنده مهم‌ترین ادله ارائه شده از سوی دیگر اندیشمندان باورمند به «نیازمندی کافی به ارزیابی سندی» را در این اثر پوشش داده و به واکاوی آنها می‌پردازد.

پژوهش حاضر، درامتداد بازخوانی انتقادی یکی از مناقشه‌برانگیزترین مسائل در تاریخ حدیثی امامیه، ضرورتی دوجندان می‌یابد. طی سده‌های اخیر، اندیشه «نیازمندی کتاب کافی به ارزیابی سندی» چنان در فضای امروز رسوخ و چیرگی یافته که سیمای یک پیش‌فرض بدیهی به خود گرفته و هرگونه سخن از بی‌نیازی کافی از ارزیابی سندی، با نوعی استیحاخ در گفتمان‌های علمی رویاروی شده‌است. در چنین فضایی، بازگشت دوباره به بنیان‌های استدلالی این مدعا و سنجش‌گری دقیق ادله موافق و مخالف، ضرورتی غیرقابل انکار دارد. نوآوری این نوشتار در آن است که به جای بازتولید داوری‌های تثبیت‌شده که شوربختانه در بیشتر نوشته‌ها دیده می‌شود، می‌کوشد ادله کنارداران نظریه نیازمندی کافی به سنجش سندی را با ژرف‌نگری و رویکردی انتقادی مبتنی بر تشکیک عقلی و مبادی معرفت‌شناختی بازکاود. دور از نظر نیست که بخش مهمی از پافشاری اصولیان بر بایستگی ارزیابی سندی کافی، به‌ویژه در تقریرهای متأخر، بیش از آن‌که برآمده از ضرورت‌های برهانی باشد، متأثر از گرایش درونی برای سرکوب گفتمان اخباری‌گری بوده‌است؛ گرایشی که در مواردی به داوری‌های شتاب‌زده و غفلت از واقعیت‌های معرفت‌شناسانه انجامیده‌است. ازاین‌رو، این نوشتار با بازگشایی دوباره پرونده‌ای که گمان می‌رفت از حیث علمی مختومه شده‌است، در تلاش است تا نشان دهد که «بی‌نیازی روایات کتاب کافی از ارزیابی سندی» نه تنها قابل دفاع است، وانکه در پرتو واکاوی منسجم‌تر از ظهور الفاظ گواهی، قراین درون‌متنی و فرادیدداشت اصول معرفت‌شناختی، از قوت استدلالی و اتقان بیشتری نسبت به دیدگاه رقیب برخوردار است.

روش تحقیق

پژوهش حاضر در زمره مطالعات مبنایی دانش‌ر جال قرار می‌گیرد که با رویکردی تحلیلی-انتقادی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده‌است. در این راستا، نخست داده‌ها و نگرش‌های رجالیان از منابع دست‌اول گردآوری شده و از اتکا به منابع غیرمستقیم پرهیز گردیده‌است. سپس نگارنده کوشیده‌است با پیش‌فرض‌گریزی و بهره‌گیری از شکاکیتی روش‌مند که لازمه هر پژوهش نوآورانه است، نقدهای رجالیان به ویژه حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی به گواهی کلینی بر صحت روایات کافی را مورد تحلیل قرار دهد.

پیشینه

تا کنون مقالات ارزشمندی در پیوند با کتاب کافی و کلینی منتشر شده‌است؛ این پژوهش‌ها عمدتاً به موضوعاتی همچون منابع و شیوه تدوین کافی، روش حدیثی کلینی، تحلیل اندیشه‌های کلامی، تفسیری و فقهی وی، جایگاه برخی راویان و مشایخ او، و نیز بررسی روایات و گزارش‌های تاریخی موجود در کافی پرداخته‌اند (ایازی، ۱۳۸۸؛ بیات مختاری، ۱۳۹۱؛ جلالی و رضاداد، ۱۳۹۱؛ دیاری

بیدگلی و جدی، ۱۳۹۲؛ حمادی و حسینی، ۱۳۹۳؛ لطفی، ۱۳۹۳؛ اثباتی و رستمی، ۱۳۹۴؛ حاتمی و فرجامی، ۱۳۹۵؛ دادگر و احتشامی‌نیا، ۱۳۹۸؛ راد، ۱۴۰۰؛ اثباتی، ۱۴۰۲؛ باقری، ۱۴۰۲)

با وجود این حجم از پژوهش‌ها، بررسی منابع کتابخانه‌ای و پایگاه‌های اطلاعاتی و آثار منتشر شده نشان می‌دهد که تاکنون هیچ پژوهشی با محوریت امکان‌سنجی بی‌نیازی روایات کافی از ارزیابی سندی منتشر نشده است. همچنین، در هیچ یک از پژوهش‌های پیشین، مبانی حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی در لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی تحلیل و نقد نشده و امکان بی‌نیازی این کتاب از ارزیابی سندی نیز به عنوان یک مسئله مستقل مورد واکاوی قرار نگرفته است. از این رو، مقاله حاضر که می‌کوشد این خلأ پژوهشی را برطرف سازد مسبوق به پیشینه پژوهشی نیست.

۱. واکاوی اشکالات دلالتی به گواهی کلینی

۱-۱. عدم ظهور گواهی در صحت تک‌تک روایات کافی

از آنجایی که کلینی نگفته است که منحصراً روایات صحیح را در کافی گردآوری کرده است (عدم ظهور در حصر)، سخن وی تنها دلالت براین دارد که کتاب او دربرگیرنده روایات صحیح است. اشتغال بر روایات صحیح با دربرگیری روایات غیرصحیح هم سازگار است. بنابراین برای بازشناسی روایات معتبر نیازمند ارزیابی سندی هستیم (تبریزی، ۱۴۲۹ق: ج ۱: ۱۷؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۲۴۴؛ مشکینی، ۱۹۹۱م: ۲۲؛ سبحانی، ۱۳۸۰: ۲۰؛ حسینی، ۱۴۲۸ق: ۱۴۰). حضرت آیت‌الله شبیری دراین راستا می‌فرماید: «آیا وی تمام احادیث کتاب را صحیح و ثابت‌الانتساب می‌داند؟ پاسخ سؤال منفی است ... کلینی باب‌هایی را منعقد کرده و در هر باب، احادیثی را برای اثبات مطلبی یا مطالبی فقهی یا کلامی یا اخلاقی یا ... آورده است. حال چه بسا روایات چندی در یک باب ذکر کردند که در اثبات غرض مؤلف از گشودن باب، دخالت داشته باشند، هرچند تک‌تک آنها معتبر نباشد. مثلاً احادیث ابواب کتاب الحججه برای اثبات امامت ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و مناقب و کرامات ایشان آورده شده است. در این ابواب لازم نیست تمام احادیث ثابت‌الانتساب باشند، بلکه همین مقدار که این احادیث روی هم امامت ائمه (علیهم‌السلام) را رسانده و مقامات والای آنها را به اثبات برساند، سبب می‌گردد که روایات را در ابواب مربوط ذکر کند (شبیری زنجانی، ۱۳۸۳، ۱۲۹).

۱-۱-۱. نقد و بررسی

از دیدگاه نویسنده، استدلال فوق از سویه‌هایی نادرست است:

۱. فراز «الآثار الصحیحة» در دیباجه کافی، ظهور در صحت تک‌تک روایات دارد و با عدم صحت برخی روایات سازگاری ندارد. برای نمونه، اگر پزشکی نسخه‌ای را برای بیمار تجویز نماید، ظهور گفتار او، تک‌تک داروهای درون نسخه را فرامی‌گیرد و عرفاً مشروط به کاربست ساختار حصری نمی‌باشد. به دیگر سخن، الزامی نیست که پزشک بگوید «در این نسخه نوشتم مگر داروهایی که

باید مصرف کنی» تا تک‌تک موارد را شامل شود. به‌ویژه آنکه برپایه نگرش برگزیده در اصول فقه، اصالت‌ظهور وابسته به اجرای اصل عدم القرینه نیست. لذا برخلاف نگرش محقق‌انصاری، اصالت‌ظهور حتی پیش از فحص از قرینه مخالف معتبر است (خراسانی، ۱۳۹۸: ج ۲: ۲۹۷).

۲. با نگاه به گزارشی که کلینی از درخواست سائل به‌دست می‌دهد، هدف از گردآوری کافی زدودن سرگشتگی سائل بوده و این هدف تنها زمانی فراهم می‌شود که تک‌تک روایات از دیدگاه کلینی صحیح باشند. چراکه سائل خودش نیز به روایاتی دسترسی داشته منتها چون توان بازشناسی صحیح از نامعتبر را نداشته، دچار سردرگمی شده بود. اگر قرار باشد کلینی در کافی روایاتی را بگنجانند که از نگاه او نامعتبرند، آشکارا نقض غرض است چون نه‌تنها سائل را از سرگشتگی رهایی نمی‌بخشد که به آن می‌افزاید.

برخی نویسندگان در راستای تفضی از این نقد، ابراز کرده‌اند که رفع حیرت متوقف بر اعتبار همه روایات کافی نیست، آوردن اسناد روایات، ارجاع به روایات رفع تعارض و وجود قراین در ابواب گوناگون، برای رفع حیرت بسنده است (صرامی، ۱۳۹۱: ۸۹).

اما همدلی با این تفضی دشوار است. گویا نویسنده گرامی غفلت ورزیده‌اند که سائل مجتهد نبوده و بررسی سندی و ترجیح یا تحصیل قراین برای او متعذر بوده. ترجیح میان روایات متعارضه حتی پس از اتخاذ مبنا، برای زبردست‌ترین مجتهدان نیز دشوار است چه رسد به یک عامی. گذشته از این، فکاهه‌آمیز است که کلینی با آگاهی از مرجحات و قراین، چشم از اعتبارسنجی روایات فرو بسته باشد و این مهم را به پرسشگر واگذارد؛ گویی پرسشگر، شاگردی درحال تمرین بوده و کلینی صرفاً کتابی آموزشی برای تمرین او نوشته است. این‌تصور همانند آن است که مکانیک خودرو ابزار را به دست صاحب خودرو بدهد و از او بخواهد تعمیر را خودش انجام دهد.

۳. اگر مدلول «الآثار الصحیحة» صحت همگی روایات نباشد، بدین معناست که تنها بخشی از کافی صحیح است. اکنون، بخش ناصحیح یا بیشتر از صحیح است یا برابر و یا کمتر؛ فرض نخست و دوم پذیرفتنی نیست چون مستلزم گواهی دروغین و فریب مخاطب است. فرض سوم نیز ناپذیرفتنی است؛ اگر آنگونه که آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) می‌پندارند، کلینی خودش هم تک‌تک روایاتش را صحیح نمی‌داند، پس چرا حتی در یک مورد به ضعف روایتی اشاره نکرده است؟!

۴. این ادعا که کلینی برخی روایات نامعتبر را به جهت همخوانی با عنوان باب در کنار روایات معتبر جمع‌آوری نموده است، تنها یک احتمال در مقام ثبوت است. حال آنکه کلینی هرگز به پیش‌گرفتن چنین رویکردی اشاره نکرده است. از این‌رو، ادعای ایشان صرف غرض‌خوانی و تفسیر واقعیت اثباتی برپایه احتمال ثبوتی است که از نگرگاه عقلایی پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد.

۵. با چشم‌پوشی از اشکال پیشین، سخن حضرت آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) از سوی دیگری هم نادرست می‌نماید؛ باوجود روایات صحیحه برای گشودن یک باب، روایات غیرمعتبر از دو حالت بیرون نیستند؛ یا از منظر دلالتی با صحیحه‌ها همسو هستند و یا اخص/اعم‌اند. صورت اول مستلزم

تکرار لغو است. صورت دوم گرچه لغو نیست لیک بدون اشاره به سستی روایت، موجب گمراهی مخاطب است.

۲-۱. وجود راویان ناشناخته

به باور برخی اندیشمندان، وجود راویان مجهول، با گواهی بر صحت تک‌تک روایان سازگار نیست (خویی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۸۴؛ مرتضی، ۱۴۲۶ق: ج ۱: ۳۵). حضرت آیت‌الله‌شیرازی (حفظه‌الله) می‌فرماید: «نام راویان بسیاری دیده می‌شود که در هیچ سند دیگری دیده نشده و بسیار بعید می‌نماید که کسی تمام آنها را ثابت‌الوثاقه بداند (شیرازی، ۱۳۸۳، ۱۲۹).

۱-۲-۱. نقد و بررسی

حضرت آیت‌الله شیرازی (حفظه‌الله) با تشکیک در وثاقت راویان مجهول، از پذیرش عمومیت گواهی‌کلینی ابا ورزیده‌اند؛ در حالی که تشکیک در این روایات با استناد به ثابت‌الوثاقه نبودن راویان، خود متفرع بر عدم پذیرش عمومیت گواهی‌کلینی است. وگرنه ظهور گواهی‌کلینی در عموم، دلیلی برای استثناء کردن این گونه روایات باقی نخواهد گذاشت تا مخصص عموم باشند. استدلال حضرت آیت‌الله شیرازی (حفظه‌الله) مانند آن است که در خطابی آمده باشد: «بزرگداشت دانشمندان بایسته است». سپس شخصی بگوید: از آنجا که معلوم نیست دانشمندان جغرافیا لازم‌الاکرام باشند، پس خطاب پیش‌گفته همه دانشمندان را فرامی‌گیرد. در حالی که بر پایه حجیت ظهور، خطاب، دانشمندان جغرافیا را نیز دربرمی‌گیرد و حجت است. از این‌رو، تشکیک در لازم‌الاکرام بودن دانشمندان جغرافیا، خود وابسته به این است که از همان نخست، عمومیت خطاب را نپذیرفته باشیم. پس اگر کسی عدم عموم در خطاب را معلل به معلوم نبودن وضعیت بزرگداشت دانشمندان جغرافیا نماید، درواقع فقدان عموم را متوقف بر نفس فقدان عموم نموده‌است. شاید چنین به ذهن بیاید که تشکیک پیش‌گفته بازگشت به‌اجمال مخصص ناشی از شبهه مفهومیه دارد که از استناد به عام (گواهی‌کلینی برصحت) جلوگیری می‌کند. ولی به‌باور نگارنده، این نظریه نادرست است؛ نخست، مخصصی بر عموم صحت از سوی کلینی ارائه نشده‌است. دوم، اگر هم باشد، منفصل است که از دستیازی به دلیل عام (گواهی‌کلینی برصحت همه روایات) باز نمی‌دارد. و سوم، حتی در مخصص متصل هم به‌باور پاره‌ای از اندیشه‌وران اصول، چنانچه چهل خود گوینده به شبهه مفهومیه امکان‌پذیر نباشد، اجمال مخصص از دست‌آویز نمودن عام بازدارد نمی‌کند (صدر، ۱۴۱۷ق: ج ۵: ۲۹۷-۲۹۷). در گواهی‌کلینی نیز از آنجایی که چهل وی به مبنای حکم خویش به صحت ممکن نیست، در شبهه مفهومیه که برآمده از وجود راویان ناشناخته در سند است، به عموم گواهی برصحت رجوع می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که ناشناخته‌بودن راوی برای ما، مساوی با ناشناخته بودن او برای کلینی نیست. چه بسا کلینی روایاتی را از افرادی دریافت کرده باشد که از نظر شخصی و براساس

معاشرت طولانی‌مدت- با آنها یا راویان دیگری که از آنان نقل می‌کنند-، به وثاقت آنان- مستقیماً یا با واسطه- اطمینان داشته‌است اما آن افراد برای دیگران ناشناخته بودند و یا در زمره صاحبان اصول و مصنفات قرار نمی‌گرفتند تا نام آنان در نوشته‌های رجالی مانند کتاب نجاشی یا کتاب‌های شیخ طوسی ثبت شود. از این رو، اطلاق «مجهول» بر چنین اشخاصی، صرفاً ناظر به وضعیت آنان در منابع رجالی موجود است نه جایگاه آنان نزد کلینی. همچنین، بررسی ساختار کافی نشان می‌دهد که کلینی اصرار به ذکر کامل سلسله اسناد داشته و در آغاز بسیاری از احادیث، از تعبیراتی نظیر «حدثنا» و «حدثنی» بهره برده‌است. گفته می‌شود این شیوه، ظهور در آن دارد که وی بخش قابل توجهی از احادیث را سماعاً و سینه به سینه از راویان دریافت کرده، نه اینکه آنها را صرفاً از کتاب‌های در دسترس گردآوری کرده باشد. بنابراین، کلینی نسبت به ناقلان حدیث و حلقه‌های واسط در اسناد شناخت کافی داشته‌است. براین اساس، نمی‌توان صرف مجهول بودن برخی راویان در منابع رجالی موجود را دلیل بر بی‌اعتباری روایات مشتمل بر اینگونه راویان دانست.

۱-۳. تسامح در ادله سنن

حضرت آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) می‌فرماید:

«در عبارت مقدمه، علاوه بر «الآثار الصحيحة» از «السنن القائمة التي عليها العمل» سخن به میان آمده، هرچند مراد از کلمه سنن، خصوص آداب استحبابی نباشد، ولی به هر حال این عبارت به آداب استحبابی هم ناظر است. در آداب استحبابی، ممکن است مؤلف با توجه به قاعده تسامح در ادله سنن و با استناد به احادیث «من بلغ»، احادیث غیر ثابت الانتساب را نیز شایسته عمل بداند. لذا نمی‌توان گفت احادیث کلینی درباره آداب استحبابی به عقیده وی ثابت الانتساب بوده، بلکه تنها این مقدار که این احادیث را می‌توان ملاک عمل قرار داد، از عبارت فوق برمی‌آید. خلاصه این که شهادت کلینی به اعتبار تمامی احادیث کافی ثابت نیست (شبیری، ۱۳۸۳، ۱۲۹).»

۱-۳-۱. نقد و بررسی

سه درنگ در استدلال بالا وجود دارد:

۱. همان‌گونه که آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) اعتراف دارند، استناد به قاعده تسامح فقط یک احتمال است: «ممکن است مؤلف با توجه به قاعده تسامح ...». سزاوار نیست بر پایه یک احتمال ثبوتی، از ظهور «الآثار الصحيحة» در اینکه از نگاه کلینی یکایک روایات کافی صحیح هستند، دست بکشیم. واقعاً چرا به جای آنکه «الآثار الصحيحة» را قرینه بر این بگیریم که کلینی حتی در مستحبات نیز تنها صحیحه‌ها را در کافی گردآورده‌است، با صرف احتمال تسامح در ادله سنن از ظهور «الآثار الصحيحة» چشم پوشیم و بگوییم مقصود کلینی صحت تک تک روایات نبوده؟!

۲. سنن» در عبارت کلینی مقید به دو گزاره‌واژه شده است: «القائمة» و «التي عليها العمل»؛ «قائمة» به معنای ثابت و پایدار است؛ «السنن القائمة» یعنی: «سنتی که در شریعت ثابت شده». این مفهوم آشکارا با مندوباتی که پشتوانه آن‌ها اخبار مَنْ بَلَّغَ بوده سازگار نیست؛ چراکه مَنْ بَلَّغَ، ثبوت مدلول روایت در شرع را اثبات نمی‌کند. همچنین «عليها العمل» یعنی آنچه عمل بر آن استوار است. وانگهی مفاد مَنْ بَلَّغَ، پاداش بر عملی است که مکلف به گمان ثبوت آن در شریعت انجام داده، نه استواری عمل بر مدلول آن‌ها.

۳. دور از نظر نیست که واژه «تأدیه» در فراز «وبها يؤدّی فرض الله وسنة نبیه»، سنّت را به واجبات منصرف نماید؛ زیرا پی‌جویی در نوشته‌های لغت تازی نشان می‌دهد «تأدیه» به معنای انجام کاری است که موجب فراغ ذمه و سبک‌باری است. از این روست که گفته می‌شود ادای دین؛ زیرا با تأدیه وام، سنگینی از دوش انسان زدوده می‌شود. این معنا در سنت نبوی تنها با واجبات شرعی سازگار است که انجام آن‌ها فراغ ذمه مکلف را به دنبال دارد. لیکن مستحبات چون در ذات خود بایسته نیستند، انجام آنان رفع ثقلی ندارد تا اداء در مورد آن‌ها صدق نماید.

۴-۱. اهتمام بسیار کلینی به ذکر اسناد

حضرت آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) می‌گویند:

«اگر کلینی تمام احادیث کتاب را از چنان اسناد واضح و تردیدناپذیری برخوردار می‌دید که همه مردم بر اعتبار آن‌ها اتفاق نظر داشته و خواهند داشت، پس چرا این همه به ذکر اسناد روایت اهتمام ورزیده؟! گاه طرق مختلف برای یک حدیث آورده و با روش‌هایی چون تحویل سند تلاش می‌کند که در عین ایجاز، اسناد متعددی برای برخی احادیث ذکر کند. آیا ذکر کامل اسناد خود شاهی گویا نیست که مؤلف مجال بررسی در اسناد احادیث را برای دیگران گسترده می‌دیده است؟» (شبیری، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۵)

۱-۴-۱. نقد و بررسی

به دیدگاه نوشتگر این سطور، سه تأمل در استدلال بالا وجود دارد:

۱. حضرت استاد (حفظه‌الله)، اهتمام به یادکردِ سند روایت را ملازم با تردیدپذیری سند در نزد کلینی گرفته‌اند. اما، سند حدیث درواقع منبع «علم» و متن حدیث، «معلوم» است و بدیهی است که عقلاً و عرفاً، یادکردِ منبع، ملازم با تردیدِ نویسنده در منبع یا معلوم نیست. برای نمونه، در عرف، هنگامی که شخصی می‌گوید: «با دو چشمِ خویش، رویدادی را تماشا نموده‌ام»، یادکردِ مبدأ حسی (چشم)، نمایانگرِ عدم اطمینان نیست. خود حضرت آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) در کتاب گران‌بهای «جرعه‌ای از دریا»، حکایاتی را با ذکر سند گزارش کرده‌اند. آیا می‌توان گفت که ذکر وسائط، به معنای تردیدپذیریِ سند نزد ایشان یا گسترده دانستن زمینه بررسی اسناد برای دیگران است؟! است!

۲. این نه یادکرد اسناد است که ناقض عموم گواهی کلینی است، بلکه عموم گواهی است که مفسر ذکر اسناد توسط کلینی است؛ اگر فیلسوفی در پیشگفتار کتاب خویش مدعی صحت نظریات خود شود سپس در سراسر کتاب، مستندات خود را در کنار هر گزاره یاد کند، آیا داوری خردمندان براین خواهد بود که مستندات را نشانه‌ای بر عدم اطمینان نگارنده به دلایل و منابع‌اش بگیرند تا بدین سبب، از عموم ادعای نویسنده در مقدمه کتاب چشم‌بربندند؟! یا برپایه ادعای نویسنده در پیش‌گفتار، ذکر مستندات و منابع را به عنوان دفاعیه‌های او و تلاشی در راستای اقناع و هم‌نوا ساختن مخاطبان کتاب ارزیابی می‌کنند؟! به نظر نمی‌رسد عقل سلیم احتمال نخست را برتابد.

۳. به اعتراف معظم‌له (حفظه‌الله) دیباجه پس از پایان نگارش افزوده شده است (شبیبری، ۱۳۸۳، ۱۲۸). اگر به راستی تلاش فزاینده کلینی در نامبری اسناد روایات به معنای آن است که وی زمینه ارزیابی روایات را برای دیگران فراخ می‌دیده، پس چرا در دیباجه به این نکته هیچ اشاره‌ای نکرده است تا مسئولیت نادرستی برخی روایات را از خود سلب نموده باشد؟! آیا وی نمی‌توانست در ادامه فراز «وقد یسر الله ما سألت» مثلاً بگوید: «وللناس أيضاً أن ينظرو فی الاسانید»؟!

۵-۱. روایات مرسله در کافی

«در کافی روایات مرسل با عباراتی همچون «[عن] من أخبره»، «[عن] رجل»، «[عن] من حدثه»، بسیار است. بسیار بعید می‌نماید قرآینی بروثاقت همگی این راویان گمنام و ناشناخته درکار باشد» (شبیبری، ۱۳۸۳، ۱۳۵).

۱-۵-۱. نقد و بررسی

به باور نگارنده، عبارت‌های یادشده در اسناد، ناقض گواهی کلینی بر صحت روایاتش نیست. زیرا اگرچه بیشینه رجال‌پژوهان، روایت ثقه از راوی پیش از خود را مثبت وثاقت مروی‌عنه نمی‌دانند (ایروانی، ۱۴۳۷ق: ۱۵۴؛ فضلی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۰؛ سیفی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۳؛ لکنوی، ۲۰۰۹م: ۶۶). لیک می‌نماید روایت ثقه، چنانچه مقرون به سلب مسئولیت یا اشاره به ضعف مروی‌عنه نباشد، وثاقت مروی‌عنه را ثابت می‌کند. چه، از سویی، سیره و منش عقلای جهان بر آن است در صورت اطمینان به ناقل، به گونه‌ای ارتکازی احتمال دروغ‌گویی در مروی‌عنه وی را نادیده می‌گیرند. از دگر سو، اگر مروی‌عنه ثقه نباشد، روایت از او، مستلزم جعل در دین است و سبب می‌شود راویان پس از فرد ناشناخته یکی پس از دیگری تفسیق شوند. عمده دستاویز رجالیان در نفی دلالت نقل ثقه بر وثاقت مروی‌عنه سه دلیل است که در ادامه به بازنمود و نقد آن‌ها همت می‌گماریم:

۱. نقل روایت از غیر ثقات شایع بوده است (سبحانی، ۱۴۲۵: ۲۴۹). گواه بر این ادعا، آن است که رجالیانی همچون نجاشی، راویانی را ضعیف ارزیابی نموده‌اند که افراد ثقه از ایشان روایت کرده‌اند (ترابی‌شهرضایی، ۱۳۹۰: ۳۴۳).

چنین استدلالی مایه شگفتی است؛ استناد به تضعیف رجالی برای نفی دلالت روایت ثقه بر وثاقت مروی عنه، مستلزم پذیرش دلالت نقل ثقه بر وثقات منقول عنه، و به عبارتی، نقض مبنا با تکیه بر خود مبنا است. توضیح: هنگامی که رجالی (مثل نجاشی)، یک راوی را تضعیف می‌کند (نجاشی از «الف» از «ب» از «ج» از «د» گزارش می‌کند که «زید» ضعیف است)، گزارش او معتبر است، تنها اگر افراد سلسله گزارش تضعیف همگی ثقه باشند.^۱

و وثاقت افراد زنجیره از سه حالت بیرون نیست؛ یا از راه علم وجدانی نجاشی به وثاقت افراد زنجیره است، یا از راه توثیق شخص دیگری؛ خارج از زنجیره نسبت به فرد فرد این زنجیره ثابت شده، و یا وثاقت هر فرد با روایت ثقه بعد از او ثابت شده است. هر چند رویکرد اول را عده‌ای با تکیه بر امکان اثبات‌پذیری وثاقت اشخاص به وسیله تواتر در نزد رجالی پذیرفته‌اند (ایروانی، ۱۴۲۵ق: ص. ۱۱۳). وانگهی چنانچه برخی اشاره کرده‌اند، این روش تنها در شمار محدودی از راویان کارساز است (سیستانی، ۲۰۱۶م: ۱۴۱).

افرادی مثل نجاشی یا شیخ طوسی و ... صدها شخصیت را توثیق یا تضعیف نموده‌اند که ادعای تواتر حال در این عدد بالا از راویان قابل پذیرش نیست. روش دوم نیز از دو حال بیرون نیست؛ چه، اگر نجاشی وثاقت شخص «ب» در مثال مذکور را با توثیق فرد دیگری خارج از سلسله ثابت بداند، سؤال می‌شود که خود آن فردی را که نجاشی به گفته او اعتماد کرده و وثاقت «ب» را بر مبنای آن پذیرفته است، چه کسی توثیق و تأیید کرده است؟! منطقاً، یا «الف» (که از «ب» نقل می‌کند)، یا «فردی دیگر که باز خارج از سلسله قرار دارد»، و یا «ج»/«د». صورت نخست که همان اثبات وثاقت هر فرد با اعتماد به نفر پیشین است. صورت دوم، مستلزم تسلسل است؛ چون پیرامون آن شخص خارج از زنجیره نیز مجدداً این پرسش مطرح می‌گردد که وثاقت وی از کجا ثابت شده است؟! و هلمّ جراً. در نهایت، صورت سوم هم، مستلزم دور یا تسلسل می‌شود؛ زیرا «ج» و «د» که قرار است طبق فرض، به پشتوانه آن‌ها، وثاقت «فرد خارج از سلسله» را نتیجه بگیریم، در مرتبه بعد از «ب» جای دارند. پس وثاقت آنان یا باید از طریق همان «ب» ثابت شود یا باز از طریق فردی خارج از زنجیره. اگر وثاقتشان با «ب» ثابت گردد، دور پدید می‌آید؛ زیرا اثبات وثاقت «ب» طبق فرض، متوقف بر «ج»/«د» شده بود؛ چنانچه قرار باشد وثاقت آنان نیز متوقف بر «ب» باشد، توقف «ب» بر خودش را نتیجه می‌دهد. اگر هم وثاقت «ج»/«د» با فردی خارج از سلسله ثابت شود، همان‌گونه که بیان شد، تسلسل رخ می‌دهد. در نتیجه، یگانه راه اعتباربخشی به تضعیف رجالی، روایت ثقه از نفر پیشین است که دلالت بر وثاقت مروی عنه دارد. هم از این رو، تضعیف رجالی که مستدل برای ابطال نظریه دلالت روایت ثقه بر وثاقت مروی عنه بهره برده بود، خود متوقف بر پذیرش دلالت روایت ثقه بر وثاقت مروی عنه است.

^۱. لازم به ذکر است که سلسله‌مند بودن ارزیابی رجالیان فقط یک فرض خیالی و نهایت‌تلاش برای اعتباربخشی به اقوال رجالیان است که نویسنده در این مرحله صرفاً برای مماشات با مستدل مطرح کرده است. وگرنه، چنانکه که در ادامه خواهیم دید، قول رجالیان هیچ گونه سلسله‌سندی نداشته، حدس محور و بی اعتبار است.

۲. ممکن است هدف راوی گردآوری احادیث منسوب به اهل بیت (علیهم‌السلام) باشد تا جویندگان علم بتوانند به این روایات دست یابند و به نحوی طریق تصحیح و تنقیح آن‌ها را بیابند. بر این پایه، روایت ثقه، دلالتی بر وثاقت مروی عنه ندارد (ترابی‌شهرضایی، ۱۳۹۰: ۳۴۵).

همدلی با این استدلال دشوار است؛ چه، اگر هدف راوی از نقل حدیث آن چیزی بود که مستدل پنداشته است، پس چگونه است که راویان ثقه حتی برای یک بار در ذیل این روایات به اصطلاح ضعیف، به چنین مقصودی اشاره ننموده‌اند؟! اگر این ادعا درست بود، می‌بایست در لابه‌لای هزاران روایت منقول از افراد ناشناخته یا ضعیف، دست‌کم مواردی یافت می‌شد که ثقات به این انگیزه اشاره کنند؛ اما حتی یک مورد صریح نیز وجود ندارد که راوی موثق مثلاً بگوید: «من این حدیث ضعیف را صرفاً برای آگاهی محققان نقل می‌کنم تا شاید در آینده بتوانند به صحت آن پی ببرند». همچنین، چرا بعدها، حتی خود نویسندگان جوامع روایی که این روایات را گردآوری کردند، هیچ‌گاه به وجود و رواج چنین انگیزه و رویکردی میان راویان اشاره نکرده‌اند؟ این سکوت مطلق، نشان می‌دهد که چنین توجیهی بیشتر یک فرضیه دفاعی است تا واقعیتی تاریخی.

۳. ممکن است مروی عنه دارای یک اصل مشهور حدیثی بوده باشد؛ پس روایت از او دلالت بر توثیقش ندارد (داوری، ۱۴۱۶ق: ۴۸۹).

در ادامه خواهد آمد که اصل روایی حجیت فی‌ذاته ندارد، و تا زمانی که صاحب آن مورد وثوق نباشد، معتبر نخواهد بود. لذا روایت از شخصی به جهت داشتن یک اصل حدیثی، دلالت بر وثاقت دارنده اصل می‌کند؛ چه، اگر مورد وثوق نباشد، از احتمال جعل و فریب در اصل حدیثی ایمن نیستیم.

۱-۶. تضعیف راویان کافی بدست رجالیان

«بسیاری از راویان کافی را دیگر دانشمندان تضعیف کرده‌اند. بنابراین، اگر بر فرض کلینی با عبارت مقدمه خود در صدد شهادت به وثاقت تمام افراد اسناد کافی برآمده باشد، باتوجه به تعارض این شهادت با گفتار دیگران در موارد بسیار، اعتبار ذاتی این شهادت از بین می‌رود» (شبی‌ری، ۱۳۸۳، ۱۳۵).

۱-۶-۱. نقد و بررسی

استدلال بالا تنها در صورتی صادق است که تضعیف رجالی، مشمول حجیت خبر باشد لیک به باور این نگارنده، تضعیف رجالی با نگاهداشت اشکالاتی که از پی می‌آید تهی از اعتبار است.

۱-۶-۱-۱. حدس محوری تضعیفات

مشکل بسیار سترگ در ارزشیابی‌های رجالیان، ارسال است؛ بی‌آنکه سندی ارائه دهند، راویانی که صدها سال با آنان فاصله دارند را تضعیف کرده‌اند. این نشان می‌دهد که داوری‌هایشان بر اجتهادات و استحسانات شخصی استوار است و مشمول حجیت خبر نمی‌شود. باین همه، بسیاری از

پژوهشگران رجال کوشش‌هایی برای تفصی از این اشکال بذل نموده‌اند. در ادامه به بررسی دفاعیه‌هایی که از داوری‌های رجالیان مطرح شده، می‌پردازیم:

دفاعیه یکم: ارسال در اقوال رجالی تنها در صورتی موجب خدشه در حجیت می‌شود که اعتبار آن‌ها از باب «حجیت خبر» دانسته شود؛ زیرا در این صورت، حسی بودن اخبار شرط است. اما اگر اقوال رجالی از سنخ «رجوع به اهل خبره» تلقی گردد، این اشکال منتفی است؛ چراکه در این مبنا، اعتبار سخن رجالی بر تخصص و مهارت او استوار است، نه بر مشاهده حسی. سیره خردمندان نیز بر رجوع به کارشناسان در امور تخصصی بنیاد دارد (سبحانی، ۱۳۸۰: ۲۹).

نقد

پرسش نگارنده آن است که چه دلیلی بر اثبات این خبرویت وجود دارد؟! از سویی، نه صرف نگارش کتاب در یک دانش دلالتی بر خبرویت نگارنده دارد و نه اطلاق عنوان «رجالی» بر شخص مثبت تخصص اوست. از دگر سو احراز خبرویت متوقف بر دسترسی ما به وضعیت واقعی راویان است تا با سنجش‌گری داوری‌های رجالی، در صورتی که بخش قابل توجهی از داوری‌ها مطابق با واقع بود، بتوانیم تخصص را احراز نماییم حال آنکه ما هیچ گشودگی‌ای به وضعیت راویان عصر تشریع نداریم. گذشته از این، عقلاء تنها در صورتی به نظر کارشناس ترتیب اثر می‌دهند که به اطمینان دست یابند. لیک خطاهای بی‌اندازه و سهمگین رجالیان نه تنها مانع از اطمینان است بلکه چه بسا انسان را به عدم تخصص آنان مطمئن می‌سازد.

دفاعیه دوم: برخی برای رفع اشکال «ارسال»، به قاعده اصالت حس دست یازیده‌اند؛ بدین معنا که عقلاء در صورت تردید میان حسی یا حدسی بودن یک گزارش، اصل را بر حسی بودن می‌گذارند. بر این پایه، اگر در ارزیابی رجالی احتمال داده شود که مبتنی بر حس بوده، باید آن را حسی دانست. بدین‌گونه، داوری رجالی دارای شرط حسی بودن خبر شده و در دایره ادله حجیت خبر قرار می‌گیرد (ایروانی، ۱۴۳۷ق: ۱۱۲؛ هادوی، ۱۴۲۶ق: ۵۰).

نقد

۱. پرسش نگارنده آن است که اگر داوری‌های رجالی را به اتکای «اصالت حس» معتبر می‌دانید، چرا همین اصل در ارزیابی روایات مرسل در سایر کتب به کار گرفته نمی‌شود؟ با توجه به احتمال حس، باید مراسلات را نیز به همین ملاک پذیرفت.
۲. نقض دیگر آنکه قاعده مزبور پیرامون «کافی» نیز کاربستی است؛ می‌توان گواهی کلینی بر صحت روایات خود را بر پایه اصالت حس، ناظر به وثاقت حسی راویان دانست. در این صورت، همان‌گونه که ضعف‌نگاری‌های رجالیان به موجب اصالت حس معتبر شمرده می‌شود، توثیق کلینی نیز باید پذیرفته شود. با این تفاوت که در داوری‌های رجالیان حتی یک سند برای ارزیابی‌ها ذکر نشده‌است، اما کلینی زنجیره روایات خود را به‌طور مستند آورده و گواهی او بر اساس نقل از ثقات شکل گرفته‌است. بنابراین، اگر اصالت حس را در گواهی رجالیان جاری بدانیم، به طریق

اولی باید گواهی کلینی را نیز معتبرتر بشماریم؛ و در نتیجه، تضعیفات رجالیان در برابر آن بی‌اعتبار خواهد بود.

۳. از نگرگاه معرفت‌شناختی، ترجیح حس بر حدس تنها زمانی شایسته‌است که قرینه‌ای پشتوانه‌دار بر ادراک حسی گوینده وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت، عقلاً چنین ترجیحی را روا نمی‌دانند. چنان‌که اگر کسی از بارانی بودن هوا خبر دهد، تنها در صورتی سخنش حمل بر حس می‌شود که توان درنگری مستقیم برای او فراهم باشد، نه زمانی که روزها در زندانی دربند بوده‌است. همین منطق در داوری‌های رجالی نیز جاری است: فاصله زمانی بسیار میان رجالیان و راویان، و نبود هرگونه ارتباط یا درک مستقیم، نشان می‌دهد که ارزیابی‌های آنان بر حدس و اندریافت شخصی استوار است، نه بر برداشت حسی.

دفاعیه سوم: پژوهشگران، فراوانی منابع رجالی از سده‌های نخستین را دلیلی بر حسی بودن ارزیابی‌های رجالیان دانسته‌اند. به گفته آنان، کسانی چون شیخ طوسی و نجاشی در داوری‌های خود به نگاشته‌های پیشینیان درباره راویان استناد می‌کردند. آقابزرگ تهرانی شمار بُن‌خان‌های رجالی را از زمان حسن بن محبوب تا روزگار نجاشی، بیش از صد کتاب برشمرده‌است (خویی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۴۱؛ مرعی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۷).

نقد: به نظر نگارنده، پنج تأمل جدی پیرامون استدلال بالا وجود دارد:

۱. وجود نوشته‌های کهن رجالی، تنها نشانگر اهتمام به راویان حدیث است، نه دلیلی بر استنادِ پسینیان از رجالیان به آن نوشته‌ها. از وجود این منابع، نمی‌توان نتیجه گرفت که داوری‌های کسانی مانند نجاشی و شیخ طوسی، پشت‌گرم به ارزیابی‌های پیشینیان است، نه اجتهاد شخصی. به دیگر سخن، وجود منابع رجالی کهن، اعم از استناد است.

۲. حتی با این فرض که که پسینیان به نگاشته‌های کهن استناد ورزیده‌اند، اینکه در کدام راویان به منابع پیشینیان استناد کرده‌اند، ناپیداست و شک در حجیت خبر برابر است با عدم حجیت.

۳. حتی با چشم‌پوشی از دو اشکال پیشین و با این انگاره که یکایک داوری‌ها را از نگاشته‌های کهن رجالی برگرفته باشند، همچنان حسی بودن تضعیفات رجالیان نتیجه‌گیری نمی‌شود؛ زیرا معلوم نیست نگارندگانِ آن منابع نخستین، داده‌هایشان را از مشاهده و حس گرفته باشند. چه‌بسا ارزیابی‌های آنان نیز بر گمانه‌زنی، همسنجی یا برداشت‌های مبتنی بر مدلول روایات استوار بوده باشد.

۴. در «مصفی‌المقال» تنها به نام کتاب‌ها و نویسندگانِ آنها اشاره شده‌است. اما هیچ گزارشی از درون‌مایه این کتاب‌های کهن ارائه نشده‌است. همچنین نگاهداشت این نکته بایسته‌است که واژه «رجال» در عناوین آن کتاب‌ها تنها به راویان حدیث اشاره دارد نه آنکه نویسنده افزون بر یادکرد راویان، به ارزیابی آنان هم پرداخته باشد. از این رو اصل وجود داوری (شامل تضعیف و توثیق)

پیرامون راویان نامبرده در آن کتاب‌ها معلوم نیست تا گفته شود رجالیانی چون نجاشی در داوری‌های خود به آن کتاب‌ها تکیه کرده‌اند.

۵. از سویی، نویسنده مصفی المقال در اثبات کتاب‌های کهن رجال، به گزارش‌های نجاشی استناد نموده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۸ م). ازدگر سو، خود نجاشی در دیباجه کتابش می‌نویسد: «ولم أبلغ غایتة لعدم أكثر الكتب» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳). وی صریحاً بیان کرده که بیشتر این کتاب‌ها دیگر در میان نیستند. نیز درجای‌به‌جای اثر خود، کتاب‌های راویان را با «اخبرنا بکتابه/کتبه/بها» گزارش می‌کند که نشان می‌دهد او از محتوای بیشتر آن نوشته‌ها آگاه نبوده است.

بر این پایه، استدلال مرحوم خوبی، نه تنها نمی‌تواند استناد رجالیان به کتب اولیه رجال را ثابت کند، بلکه بررسی کتاب نجاشی نیز نشانگر عدم استناد به نوشته‌های اولیه در رجال است.

دفاعیه چهارم: برخی با استناد به تعبیری چون «ذکره الأصحاب» در سخنان نجاشی و نمونه‌هایی از نقل‌های او از نوشته‌های دیگران، بر این باورند که داوری‌های نجاشی نه بر پایه حدس، بلکه بر ابزار حسی و واگشت به منابع مکتوب پیشینیان استوار بوده است (ترابی‌شهرضایی، ۱۳۹۰: ۶۶). همچنین، شیخ طوسی در «العه» تصریح می‌کند که دانشمندان شیعه با بررسی راویان، آنان را به‌صورت مستند توثیق یا تضعیف کرده و میان راویان موثق و غیرموثق تمایز نهاده‌اند: «وجدنا الطائفة میّزت الرجال... وثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء» (طوسی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱: ۱۴۱). این سخن نشان می‌دهد که ارزیابی‌های رجالیان بر پایه جستجو در منابع معتبر بوده، نه حدس و گمان.

نقد

۱. جستجو در کتاب نجاشی نشان می‌دهد که در مورد همه راویان، «ذکره الأصحاب» بکار نرفته است و در موارد کاربست آن هم، مرجع ضمیر به شخص راوی می‌خورد نه وضعیت او از جهت ضعف یا وثاقت. در بعضی موارد نجاشی «ذکر ذلک الأصحاب/ذکر أصحابنا بذلک» بکار برده است که اسم اشاره از جهت بازگشت به وضعیت راوی، یا کنیه، یا مروی عنه او مجمل است و نمی‌توان ارزیابی او را مستند به حس قلمداد نمود. بله، نجاشی پیرامون بعضی راویان، تضعیف را صریحاً به اصحاب نسبت داده است: «ذکره الأصحاب بالضعف» یا «رأیت أصحابنا/شیوخنا یضعفونه» لیک در این حالات نیز حسی بودن ثابت نیست؛ زیرا دلیلی بر اینکه اصحاب یا اساتید نجاشی با استناد به داده‌های حسی تضعیف می‌کردند، وجود ندارد.

۲. همین اشکال در استناد به سخن شیخ طوسی نیز وارد است؛ دلیلی وجود ندارد که طایفه‌ای که «میّزت الرجال»، بر حس تکیه کرده باشند.

۳. یک شاهد نیرومند بر اینکه نجاشی در تضعیفات خویش به حدس تکیه می‌کرده آن است که هنگام ذکر کتاب یک راوی در بسیاری از موارد، سلسله سند متصلی را ارائه می‌دهد اما در ارزیابی

او هیچ سندی ارائه نمیدهد. اگر تضعیفات او برگرفته از حس بود، بدون شک مانند ذکر کتاب، زنجیره سندی را نقل می‌کرد.

جمع‌بندی از اشکال حدسیت: با اغماض و تساهل فراوان، تنها می‌توان گفت در بهترین حالت فقط برخی از تضعیفات رجالیان ممکن است حسی باشد. و این نکته موجب جواز استناد به تضعیف رجالی نیست زیرا در شبهه مصداقیه مخصص عام، نمی‌توان به عام تمسک نمود. «خبر ثقه حجت است مگر در موارد حدسی بودن». هر راوی ای را که لحاظ کنیم، نمی‌دانیم حدسا تضعیف شده‌است یا حساً لذا مشمول حجیت خبر نمی‌شود. اجمال مخصص در شبهه مصداقیه به اتفاق همگی اصولیان از تمسک به عام جلوگیری می‌کند.

۱-۶-۲. مجهولیت زنجیره تضعیف

با چشم‌پوشی از ماهیت حدسی ارزیابی‌های رجالیان اینک فرض را بر حسی بودن تضعیفات می‌گذاریم. می‌نماید همچنان تضعیف رجالی ناقض عموم گواهی کلینی بر صحت نیست؛ زیرا از طرفی حسی انگاری تضعیف، به معنای این است که رجالی هنگامی که یک راوی را تضعیف می‌کند، ضعف را از طریق سلسله‌ای از مُخبران به گونه حسی گزارش می‌کند. ولی از طرف دیگر این گزارشگران فرضی، به کلی مجهول هستند؛ نجاشی یا طوسی نامی از هیچ یک از افراد زنجیره تضعیف نبرده‌اند. منطقاً نمی‌توان با چنین تضعیفی، راویان کلینی که هر کدام با سلسله‌ای از ثقات به صورت حسی توثیق شده‌اند را تضعیف نمود. (بیشتر بیان شد که یگانه راه اثبات وثاقت یک راوی، روایت ثقه از اوست؛ چون در غیر این صورت منجر به دُور یا تسلسل می‌شود).

۱-۶-۳. پیدایش تناقض در قول رجالی

رجالیان افراد بسیاری را تضعیف نموده‌اند که راویانی که خودشان آنها را توثیق نموده‌اند بارها و بارها از همان تضعیف‌شده‌ها نقل روایت کرده‌اند. برای رهایی از این اشکال، همانگونه که گذشت باید بگوییم نقل ثقه از یک راوی، توثیق مروی عنه است. در غیر این صورت، این رویکرد، بالملازمه تضعیف ثقه‌ای را به دنبال دارد که خود رجالی وی را توثیق نموده‌است؛ چه، نقل حدیث از شخصیت ضعیف - با توضیحاتی که پیشتر گذشت - مستلزم تضعیف راوی است.

۱-۷. روایاتی از غیر معصوم در کافی

پاره‌ای از روایات کافی فاقد اتصال به امام معصوم (ع) هستند؛ مانند گزارش‌های آغازین در کتاب الارث، گفتار علی بن ابراهیم در باب وجوه قتل، روایت ابی‌ایوب درباره شهادت صبیان. وجود این گونه نقل‌ها نشان می‌دهد که صحت همه روایات کافی را نمی‌توان به پشتوانه گواهی کلینی پذیرفت (مهریزی و صدرایی، ۱۳۸۰: ج ۲: ۴۳۷؛ تنکابنی، ۱۳۸۵: ج ۳: ۳۱۵؛ خویی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۲۵).

۱-۷-۱. نقد و بررسی

۱. نمونه‌های یادشده از کافی اساساً روایت به معنای مصطلح نیستند، وانکه تحلیل‌ها و توضیحاتی‌اند که کلینی از خود یا دیگران برای روشنگری احکام و دریافت بهتر روایات آورده‌است؛ مانند مقدمه باب‌ارث که حاصل استنباط کلینی از آیات و روایات است، یا گفتار علی بن ابراهیم در وجوه قتل که برداشت شخصی او از احادیث قتل است. همچنین گزارش‌هایی چون تاریخ موالد اهل بیت (ع) صرفاً ماهیت تاریخی دارند و نبود سند متصل در آن‌ها خدشه‌ای بر عموم «عن الصادقین» وارد نمی‌سازد. در خصوص روایت ابی‌ایوب درباره شهادت صبیان، گرچه سند به فرزند امام می‌رسد نه به خود امام (ع)، اما وثاقت بالای ابی‌ایوب و آگاهی او از بدهات «عدم حجیت قول غیر معصوم» نشان می‌دهد که او تنها در صورت یقین به صدور حکم از امام (ع) آن را نقل کرده‌است. افزون بر این، وجود راویان موثق چون یونس بن عبدالرحمن، محمد بن عیسی، علی بن ابراهیم و کلینی در زنجیره‌راویان، خود دلیلی‌است که همگی اطمینان داشته‌اند روایت مزبور از امام (ع) صادر شده‌است؛ زیرا جهل یا غفلت همگانی این بزرگان از بدهات قاعده‌پیش‌گفته عادتاً ممکن نیست. بر این اساس، روایت ابی‌ایوب نیز در چارچوب «عن الصادقین» قرار می‌گیرد و نقضی بر عمومیت آن محسوب نمی‌شود.

۲. وجود روایت از غیر معصوم (ع) در کتاب کافی، تنها مخصص فراز «عن الصادقین» خواهد بود نه ناقض گواهی کلینی بر صحت یکایک روایات صادره از معصومین (ع). به دیگر سخن، چشم‌پوشی از عموم «عن الصادقین»، مستلزم کنار گذاشتن عمومیت در «الآثار الصحیحة» نیست تا گفته شود با فقدان معصوم (ع) در سند، گواهی کلینی در مورد صحت روایات زیر سؤال می‌رود. پس برفرض که در کافی، گزارش‌هایی از غیر معصوم وجود داشته باشد، نهایتاً این نتیجه را به دنبال دارد که چندی از روایات کافی، از معصوم (ع) صادر نشده‌اند. این نکته آسیبی بر ادعای عموم صحت در روایات صادر شده از معصومین (ع) وارد نمی‌آورد.

۲. حدسی‌انگاری گواهی کلینی بر صحت روایات کافی

یکی از بنیادی‌ترین ایراداتی که رجالیان از جمله حضرت آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) پیرامون گواهی کلینی مطرح نموده‌اند، ابهام در ماهیت معرفتی این گواهی است؛ بدین معنا که هیچ دلیلی در دست نیست که تصریح او بر صحت روایات، برخاسته از ادراک حسی و احراز تفصیلی وثاقت راویان باشد. وانکه احتمال راجح آن است که وثوق وی، برآمده از مجموعه‌ای از قراین غیرسندی و شواهد بیرونی بوده که تنها در ظرف تاریخی و معرفتی آن زمانه برای شخص او - به عنوان محدثی آگاه از بافت روایی و قراین گوناگون - اطمینان‌آور بوده‌است. از این رو، گواهی وی حداکثر می‌تواند حجیتی شخصی برای خود او داشته باشد، نه حجیتی برای دیگران؛ زیرا حتی در فرض وصول همان قراین به ما،

ضمانتی نیست که آن داده‌ها بتوانند وثوقی مشابه ایجاد کنند (شبیری، ۱۳۸۳، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴؛ محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۷۳؛ خاقانی، ۱۳۶۲: ج ۲: ۲۱۳؛ سند، ۱۴۲۹ق: ۱۵۲؛ نراقی، ۱۴۲۲ق: ۱۸). سپس، حضرت آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله) در راستای تثبیت حدسی بودن گواهی کلینی به سخنان شیخ بهایی استناد کرده و می‌فرماید: «مرحوم شیخ بهایی در کتاب مشرق‌الشمسین اموری را که وثوق و اطمینان به خبر می‌آورد برشمرده است از جمله: تکرار روایت در چند اصل، تکرار اسناد روایت در یک اصل، وجود روایت در کتاب یکی از اصحاب‌اجماع، وجود روایت در یکی از کتابهای عرضه‌شده بر معصوم (ع)، وجود روایت در کتب معتبر پیشین (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۹). مرحوم محدث نوری براین باور است که این امور همگی به وثاقت به معنای اعم که با فساد مذهب سازگار است باز می‌گردد (نوری، ۱۴۱۵ق: ج ۳: ۴۸۸) ولی این مطلب صحیح نیست زیرا تکرار یک حدیث در چند کتاب، الزاماً به معنای وثاقت راویان حدیث نیست، بلکه نفس تکرار حدیث اطمینان‌آور است که البته انسان‌ها در سرعت یا کندی اطمینان متفاوتند، ولذا عدد معینی را نمیتوان برای حصول اطمینان ذکر کرد. با توجه به اختلاف انسان‌ها در حصول اطمینان حدیثی که برای مرحوم کلینی اطمینان‌بخش بوده الزاماً برای دیگران چنین نیست. لذا نمی‌توان گفت که شهادت کلینی برای افراد دیگر هم حجیت دارد (شبیری زنجانی، ۱۳۸۳، ۱۳۲).

۲-۱-۱. نقد و بررسی

به باور نگارنده این استدلال از سویه‌هایی دچار اشکالات جدی است:

۱. بر پایه مقبولات بسیاری از دانشمندان رجال، در دوران میان حدسیّت و حسیّت، اصالت حسّ جاری می‌شود (گرچه به باور این نگارنده، اصل مزبور درست نیست). هم از این‌رو، رجالیان برابر با مقبولات خود، علی‌القاعده می‌بایست به حسّی بودن گواهی کلینی بر صحت روایات حکم می‌کردند، نه به حدسی بودن آن. آنگونه که پیش‌تر گذشت، ویژه‌دانان رجال در پاسخ به مسئله ارسال و حدسیّت در ارزشیابی‌های رجالیان، بیان می‌کنند که در صورت شک در این‌که آیا رجالی در داوری خویش بر حدس تکیه نموده است (که سبب مردود شدن گفته رجالی است) یا حسّ (که باعث پذیرش گفته اوست)، اصل عقلایی، پایه‌مندی حکم رجالی بر حسّ است. جای شگفتی است که پژوهشگران رجالی با آنکه بر پایه همین اصالت حسّ بر ارزشیابی‌های رجالیان صحّه گذاشته‌اند، لیک در رویارویی با گواهی کلینی-با اینکه وی از لحاظ زمانی در مقایسه با رجالیان، نزدیک‌تر به عصر راویان است و احتمال دسترسی او به قراین حسّی به مراتب بیشتر است-گویی کلاً اصالت حسّ را فراموش کرده و با استناد به صرف احتمال حدسی بودن، اعتبار گواهی کلینی را زیر سؤال برده‌اند.

ممکن است در دفاع از رویکرد رجالیان گفته شود که منشأ این برخورد دوگانه، به این دلیل است که گواهی کلینی به مثابه یک توثیق عام است درحالی که رجالی، راویان را به صورت جداگانه ارزیابی می‌کند و لذا اصالت حس در داوری رجالی احتمال بیشتری دارد تا در گواهی کلینی.

اما به نظر قاصر این نویسنده چند نکته وجود دارد که نشان می‌دهد که اصالت حس در قول رجالی از منظر معرفت‌شناختی قوی‌تر از اصالت حس در توثیق عام کلینی نیست تا بر آن مقدم شود:

الف- پیش‌فرض نهفته در اشکال مذکور این است که توثیق عام به معنای لحاظ اجمالی راویان است؛ و طبیعی است که احتمال حس‌محوری در لحاظ فی‌الجمله، نسبت به تضعیفات رجالیان که راویان را به نحو استقلالی و تفصیلی ملاحظه می‌کنند، کمتر است. لیک، اولاً این پیش‌فرض اثبات‌پذیر به نظر نمی‌رسد؛ چون توثیق عام همانگونه که ثبوتاً ممکن است برآمده از ملاحظه فی‌الجمله راویان باشد، به همان اندازه ممکن است معلول لحاظ استقلالی هر راوی به نحو جداگانه باشد دقیقاً همانند تضعیفات رجالیان که هر راوی را جداگانه بررسی می‌کنند. پس توثیق عام کلینی منافاتی با اصالت حس ندارد. ثانیاً، یادکرد مستمر راویان در اسناد کافی از این واقعیت پرده برمی‌گیرد که کلینی هر یک از راویان را مستقلاً مد نظر قرار داده است نه با نگاه اجمالی. در نتیجه، بستر برای جریان اصالت حس در توثیق عام فراهم بوده و نمی‌توان گفت که جریان‌پذیری این اصل در تضعیف رجالی محتمل‌تر از اصالت حس در توثیق کلینی است تا در نهایت، تضعیف بر توثیق مقدم گردد.

ب- رجالیان شخصیت‌هایی را تضعیف کرده‌اند که حکم تضعیف در حق آنها فقط می‌تواند معلول حدسیات رجالیان باشد. وگرنه ارزیابی مبتنی برحسّ منطقاً جز به توثیق منجر نمی‌شد. برای نمونه، نجاشی، عبدالله بن دهقان را تضعیف نموده درحالی که محمد بن عیسی -به عنوان ثقه‌ای که نجاشی نیز او را توثیق نموده-، از ابن دهقان هفتاد روایت نقل کرده است. چگونه می‌توان پذیرفت که شخص ثقه -که خودش مورد اعتماد نجاشی است- از شخصیتی کذاب هفتاد بار روایت نقل کند؟! تازه آن هم نه در مسائل عادی و روزانه بلکه در مسائل حساسی که همگی مسائل فقهی یا کلامی است؛ مسائلی که بزرگ‌ترین دغدغه متشرعان آن زمان را تشکیل می‌داد و از خطرترین امور زندگانی آنها به حساب می‌آمد و قرار بود آیندگان از امت‌پیامبر (ص) مطابق با همین روایات ترتیب اثر دهند. این فقط یک مورد از ده‌ها یا صدها موردی است که نشان می‌دهد رجالیان در تضعیفات خود راه حدس پیش می‌گرفتند نه لزوماً راه حس.

همچنین، برخی پژوهشگران با تحلیل آرای نجاشی پنج مبنای کلی در ارزشیابی‌های نجاشی برمی‌شمارند که همگی آنها به حدس یا تقلید بازگشت دارد نه به مبادی حسّی (سند، بی‌تا: ۳۵۰). بنابراین، وقتی می‌بینیم رجالیان خودشان هم اصراری به ارزیابی حس‌محور نداشتند عملاً جریان‌پذیری اصالت حس در ارزیابی‌های آنان با چالش جدی مواجه می‌شود و لذا دلیلی برای تقدیم تضعیف رجالی بر توثیق کلینی دیده نمی‌شود.

پ- نکته دیگر آن است که رجالیان در مورد راویان متعددی- که شمارش آنها خارج از حوصله و هدف این مختصر است- با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ یکی، راوی «الف» را تضعیف می‌کند و دیگری همان را توثیق. این اختلاف نگرش بیشتر معلول استناد به امور حدسی و متن‌پژوهی است و گرنه در امور حسّی این قبیل تضارب آراء کمتر رخ می‌دهد.

بنابراین، به نظر می‌رسد دلیل قانع‌کننده‌ای یافت نشد که بتوان به پشتوانه آن جریان‌پذیری اصالت حس در تضعیف رجالی را در مقایسه با توثیق مرحوم کلینی محتمل‌تر و قوی‌تر دانست.

جالب است که پاره‌ای از پژوهشگران بر این باور شده‌اند که گرچه تضعیفات رجالیان حدسی و مردود است لیک توثیقات آنان را با استناد به ژرف‌نگری بی‌نظیر رجالیان و مبانی سخت‌گیرانه ایشان در توثیق، ناگزیر پذیرفتنی انگاشته‌اند (مرکز فقهی امام باقر، ۱۴۰۲: ۳۳۲-۳۳۳؛ حسینی شیرازی، ۱۳۹۷: ۴۸۸). نگارنده با بهره‌گیری از مقبولات این پژوهشگران استدلال می‌کند که اگر ریزی‌بی‌ی و مبانی سخت‌گیرانه رجالیان به عنوان حدّ وسط در پذیرش توثیقات آنان معتبر باشد، به نظر نمی‌رسد که ثقه الاسلام کلینی ریزی‌بی‌ی و حساسیتی کمتر از آنان داشته‌است؛ به‌ویژه با ملاحظه ستایش‌های فراوان درباره او و طولانی شدن مدت زمان نگارش کافی که همگی از دقت نظر او پرده برمی‌گیرد. بر این پایه، گواهی کلینی بر صحت، همانند توثیق رجالی، پذیرفتنی است. و از آنجایی که به اعتراف این پژوهشگران، تضعیفات رجالیان اعتبار چندانی ندارد، پس گواهی کلینی که عبارت است از توثیق عام، بر تضعیفات رجالیان مقدم می‌شود. و چه بسا حدّ وسط پیش‌گفته در اعتبار بخشی به گواهی کلینی کارآمدتر باشد تا در توثیقات رجالیان؛ چه، گواهی بر صحت روایت، از آن رو که بردوش کشیدن مسئولیتی به مراتب خطرتر از توثیق است، مستلزم ریزی‌بی‌ی بیشتری خواهد بود.

۲. گرچه شیخ بهایی پاره‌ای از قراین حدسی را نام برده‌است و انگهی مدرک حسّی معتبری بر اینکه روایت‌نگاران سده‌های نخستین مانند کلینی به این قراین اعتماد داشته‌اند، ارائه نمی‌کند. در معارضه با این ادعا، حاجی نوری می‌گوید قدمات هم وثاقت راوی را ملاک صحت می‌دانستند (نوری، ۱۴۱۵ق: ج ۵: ۱۳۲-۱۳۳). شیخ طوسی نیز در عده بیان می‌کند که قدمات با نگاه در اسناد، روایات را ارزیابی می‌کردند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱: ۱۴۱).

بله، شیخ بهایی پس از یادکرد آن قراین می‌نگارد: «رئیس محدثان، ثقة الاسلام محمد بن بابویه (قدّس الله روحه)، بر روش معمول میان قدمات در بکار بردن واژه صحیح بر آنچه مورد اعتماد باشد پیش رفته‌است. وی بر صحت همه احادیثی که در کتاب خود آورده حکم کرده، و یادآور شده‌است که آن‌ها را از کتاب‌های مشهور که مورد اعتماد و محل رجوع بوده‌اند استخراج کرده‌است» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۲۹). لیک استناد به رویکرد مرحوم صدوق نمی‌تواند ادعای شیخ بهایی را اثبات نماید زیرا اولاً، اخذ روایت از کتاب‌های مشهور منحل به قرینه حسّی می‌شود به‌ویژه آنکه صدوق به یادکرد راویان اهتمام داشته‌است. ثانیاً، رویکرد صدوق را نمی‌توان به سایر حدیث‌نگاران از جمله کلینی تسری داد. بنابراین،

مدرک وی با اغماض، اخص از مدعا بوده و این گزاره که قدما به قراین حدسی تکیه داشتند، ادعای بی‌دلیل است.

۳. اگر با شیوه تحلیلی به فرگشایی قراین پیش گفته درسختن شیخ بهایی بپردازیم، می‌نماید که آن قراین انحلال به قراین حسی دارند. زیرا «کتاب معتبر/اصل حدیثی/کتابی که معصوم (ع) نویسنده‌اش را ستایش نموده»، از دو حال بیرون نیست؛ یا دارای اعتبار ذاتی و خود بنیاد است و یا اعتبار مقوله‌ای عارض بر آن است. فرض نخست پذیرفتنی نیست؛ چه، «متن» در ذات خود «حجیت و اعتبار» را بر دوش نمی‌کشد. به دیگر سخن، «اعتبار» برای «متن»، هرگز مانند «بخش‌پذیری به دو عدد صحیح» برای «عدد زوج»، یا «حیوانیت و نطق» برای «انسان» نیست. افزون بر اینکه باور به اعتبار خودبنیاد مستلزم اعتبار هر متنی است که آشکارا ناپذیرفتنی است. بنابراین، «اعتبار»، محمول عارضی و غیرضروری برای «متن» است و در متونی که ماهیت گزارشی دارند (چه متعلق گزارش رخدادی تاریخی باشد یا حکم شرعی)، عروض «اعتبار» بر «متن» متوقف است بر وثاقت گزارشگران واقعه به نحو قضیه حینی؛ چون رواداری کذب بالفعل راوی با اعتبار حدیث سازگار نیست. پس، صحت روایتی که در کتاب مشهور حدیثی یا اصلی از اصول چهارصدگانه وجود دارد ملاً بر وثاقت زنجیره راویان بنیاد دارد و تا حساً تحرز یکایک راویان از دروغ و دغا تأمین نشود، حکم به صحت بی‌سمت و سوست. هم‌از این رو، تکرار روایت در چند اصل حدیثی هم-برخلاف نگرش حضرت آیت‌الله شبیری (حفظه‌الله)-به‌حس بازگشت دارد؛ زیرا مادامی که وثاقت صاحبان این اصول به واسطه روایت‌گری ثقات از ایشان ثابت نشده باشد، نقل بی‌واسطه یا با واسطه آنان از معصوم (ع) اعتباری ندارد و تکرار هم همانند تجمیع دو صفر، اعتبارسازی نمی‌کند.

۴. با اغماض از اشکالات پیشین، همچنان قراین نامبرده توسط شیخ بهایی در حدسی‌انگاری گواهی‌کلینی سودبخش به‌نظر نمی‌رسد؛ هرچند حاشان‌پذیر است که کلینی دست‌کم پاره‌ای از روایات را از نوشته‌های معتبر برگرفته لیک درپیوند با وجه بازگشت او به این کتاب‌ها ثبوتاً دو احتمال وجود دارد: یکی آنکه کلینی-آنگونه که مستدل ادعا نموده-، به صرف وجود روایت یا تکرار آنها به صحت روایت اطمینان می‌یافته است. و دوم آنکه کلینی به‌جهت اطمینان به وثاقت راویان این کتاب‌ها، به آنها مراجعه می‌کرده است؛ بدین معنا که وی با واگشت به کتاب حدیثی متعلق به شخص ثقه (که وثاقت او از راه نقل ثقات از وی برای کلینی ثابت بوده) و با تکیه بر نقل او از راویان پیشین (و به همین ترتیب با نقل هر راوی از سابق خود)، وثاقت را احراز و حکم به صحت روایت نموده. در این صورت، گواهی او حسی خواهد بود. بله، گرچه برپایه احتمال نخست، گواهی او حدسی می‌شود لیک دو نکته‌ای که در پی می‌آید حسی بودن را تقریباً محرز می‌کند:

اولاً: بررسی ساختار و شیوه روایت‌پردازی در کافی نشان می‌دهد که روش کلینی در اعتبارسنجی اخبار، ناظر به وثاقت زنجیره راویان و مبتنی بر روش حسی-نقلی بوده است نه متکی بر قراین بیرونی.

چون کلینی در همه روایات، اسناد را یاد کرده است و باورپذیر نیست که یادکرد اسناد جنبه‌ای تزئینی داشته باشد، بلکه نشان می‌دهد اعتماد او به روایت، برپایه وثاقت راویان سند بوده است؛ به این شکل که وثاقت هر فرد در سلسله سند، با نقل نفر پیشین که دلالت بر توثیق او دارد، ثابت می‌شود. اگر اطمینان کلینی به روایات برگرفته از قراین حدسی مانند وجود یا تکرار روایت در اصول و کتاب‌های حدیثی بود، جای این پرسش باقی است که چرا او هرگز به این قراین تصریح نکرده است؟! اگر براستی چنین بود، انتظار می‌رفت که او در دیباجه یا دست‌کم در متن به قراین موجب وثوق تصریح کند یا مثلاً در بیشتر مواضع، روایتی را از اصل نقل می‌کند، به جهت اطمینان به صحت روایت، از ذکر سند صرف نظر نماید. به نظر نمی‌رسد انتظار آنکه کلینی دست‌کم می‌بایست یک بار، هرچند به اختصار، به یکی از این قراین حدسی اشاره می‌کرد، چشم‌داشتی گزاف شمرده شود. ولی مشاهده معکوس این رویه؛ یعنی یادکرد پی‌درپی اسناد در سراسر کافی، رهنمونی بر بطلان نظریه «اطمینان مبتنی بر حدس» است. پس، پافشاری کلینی بر یادکرد زنجیره راویان نشان می‌دهد که واگشت کلینی به نوشته‌های معتبر حدیثی به جهت اشمال این اصول بر راویان ثقه‌ای بوده است که به واسطه آنها می‌توانست نسبت به صحت روایات موجود در آن نوشته‌های حدیثی اطمینان یابد. بدین معنا که اعتماد او به وثاقت صاحب‌کتاب، مبنایی بوده برای پذیرش وثاقت سایر راویانی که صاحب‌کتاب، روایت را از آنان نقل نموده است.

ثانیاً: فرض می‌کنیم کلینی در گزینش روایات کافی گاه بر قراین حدسی نیز تکیه داشته است، باز این امر مستلزم حدسی شدن گواهی او نیست؛ زیرا اعتبار گواهی کلینی تنها در فرضی مخدوش می‌گردد که رویکرد وی در برگزینش روایات منحصرراً بر پایه «حدس» یا «حس و حدس» به نحو مانعة الجمع استوار بوده باشد بگونه‌ای که نتوان اجتماع دو سبب حدسی و حسی را در کنار یکدیگر در فرایند گزینش روایات دخیل دانست. لیک آنچه از ساختار کافی به دست می‌آید، خلاف این فرض را تأیید می‌کند؛ دقت کلینی در اسناد و اهتمام او به ذکر سلسله راویان حدیث، دلالت بر آن دارد که عنصر حسی نزد او همواره در فرایند گزینش احادیث نقشی فعالی داشته است. از این رو، اگر هم در مواردی قراین حدسی دخیل بوده باشد، این دخالت نه به نحوی مستقل، بلکه در همراهی با اسباب حسی صورت پذیرفته است. بنابراین، می‌توان گفت که تکیه کلینی بر حدس، نه تنها موجب وهن اعتبار گواهی او نیست بلکه می‌تواند در کنار حس به عنوان مؤید صحت تلقی گردد. پس، وجود سبب حسی، موجب آن است که جنبه حدسی، در فرض تحقق، سلب‌کننده اعتبار گواهی کلینی نشود.

۵. چنانچه حکم کلینی به صحت روایات کتاب کافی حدسی و فقط برای خود او حجت بود، چه دلیلی داشت که در دیباجه کافی به صحت روایات گواهی دهد و عمل به احادیث کافی را مساوی با عمل به آثار صحیحیه از معصومین (ع) بداند؟!

آیت الله سبحانی در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: «همانا فایده [گواهی به صحت روایات]، منحصر در عمل کردن به روایات نیست، در فایده داشتن [یک چیز] همین بس که این گواهی، باعث

و انگیزه‌ای برای تحریک دیگران به‌سوی به دست‌آوردن قراین و شواهد گردد؛ چه‌بسا دیگران نیز بر همان چیزی واقف شوند که مؤلف بر آن واقف شده‌است و این، بخشی از علت برای حصول اطمینان [به صحت روایت است]، نه تمام علت آن» (سبحانی، ۱۴۲۵ق: ۵۰-۵۱).

اما نگارنده قادر به همدلی با پاسخ ایشان نمی‌باشد به دلیل اینکه:

الف) اگر از نگرگاه عرفی به مسئله نگریسته شود، روشن است آن هنگام که کسی بر صحت مطلبی گواهی می‌دهد یا سخنی را با ذکر سند آن حکایت می‌نماید، هدف ضمنی او، آن‌است که مخاطب را از رنج جستجو، تحقیق مستقل بی‌نیازسازد. به بیان دیگر، گواهی‌دادن به صحت یک امر یا یادکرد سند، در عرف عقلایی، متضمن این نکته‌است که گواهی‌دهنده مسئولیت درستی گفتار را برعهده می‌گیرد تا مخاطب، فارغ از پیگیری‌های رنج‌آور، بتواند به آن ترتیب اثر دهد.

ب) سخن‌آیت‌الله سبحانی جُدا از آنکه انگیزه‌خوانی محض و بی‌پشتوانه‌است تنها در مورد گروه خاصی از مخاطبان-یعنی پژوهشگران زبردست-تصورپذیر است حال آنکه هیچ قرینه‌ای بر اختصاص کافی به پژوهشگران وجود ندارد؛ درخواست‌کننده در نامه خود به کلینی صراحتاً از حیرت درمسائل دینی سخن می‌گوید و نیز اظهار می‌دارد که در ترجیح میان روایات متعارضه ناتوان است. این نکته دلالت دارد بر اینکه وی در زمره مجتهدین نبوده‌است. افزون بر این امر، کلینی در همان مقدمه بیان داشت که در امر نصیحت به برادران دینی فروگذاری نکرده‌است. می‌دانیم «برادران هم‌کیش» منحصر در مجتهدین نیست و مردمان غیرمجتهد را هم دربرمی‌گیرد. بنابراین، نه تنها دلیلی بر اختصاص وجود ندارد و آنکه با توجه به وضعیت سائل، می‌توان گفت که کلینی در نگارش کافی بیش از هر چیز دغدغه هدایت و باری‌رسانی به عموم مردم را داشته و پُرپیداست که انتظار تحصیل قراین و بررسی انتقادی اسناد روایات از سوی چنین مخاطبانی، انتظاری غیر واقع‌بینانه‌است.

پ) در تضاد با آنچه آیت‌الله سبحانی پنداشته‌اند، تصریح کلینی به صحت روایات نه‌تنها به انگیزش مخاطب برای تتبع بیشتر نمی‌انجامد، بلکه عاملی است بازدارنده از جست‌وجوی نقادانه و تلاش برای کشف قراین و شواهد؛ در منطق عقلایی، گواهی بر وجود یا صحت امر، نشانه بی‌نیازی از فرآیند بررسی تلقی می‌شود، نه انگیزه‌ای برای آغاز جست‌وجوی بیشتر. برای تقریب ذهن، فرض کنیم رهگذری در کوچه‌ای در جست‌وجوی بانکی است. اگر شخصی معتمد به او بگوید: «بانک بی‌تردید در همین کوچه‌است»، آیا این تأکید، رهگذر را به جست‌وجوی بیشتری وامی‌دارد؟ یا آن‌که به استناد این اطمینان، راه خویش را مستقیم در همان کوچه ادامه می‌دهد؟! آیا می‌توان گفت چنین تصریحی انگیزه او را برای واریسی کوچه‌های مجاور افزایش می‌دهد؟ این ادعا اگر نگوییم فکاهه‌آمیز است، دست‌کم خلاف تجربه روزمره و خرد عرفی است. به همین سان، هنگامی که شخصیت برجسته و موثق همچون کلینی در مقدمه کتاب خویش از درستی روایات سخن می‌گوید و بر آن‌ها مهر صحت می‌نهد، طبیعتاً انگیزه مخاطب برای واریسی بیشتر کاسته می‌شود نه افزون‌تر.

ت) اینکه آیت‌الله سبحانی تصریح نمودند که فایده‌گواهی بر صحت روایات، صرفاً در عمل به روایت خلاصه نمی‌شود، درست نمی‌نماید؛ چه، این نگرش با بیانات کلینی در مقدمه کافی همخوانی ندارد؛ کلینی در مقدمه صراحتاً بیان می‌دارد: «کسی که در پی دانش دینی و عمل به روایات صحیح است، از این کتاب بهره‌مند خواهد شد». بدین ترتیب، غرض ایشان از گواهی بر درستی و تصحیح روایات، فراهم آوردن زمینه‌ای برای عمل به آن‌ها بوده است، نه ایجاد انگیزه یا فراهم کردن مقدمه‌ای برای گردآوری قراین و شواهد.

۶. بر فرض که گواهی کلینی بر صحت فقط مبتنی بر حدس باشد، به عقیده نگارنده، کتاب شریف کافی همچنان بی‌نیاز از ارزیابی سندی است. چون گواهی کلینی به صحت روایات موجب اطمینان است. اگر هم موجب اطمینان نباشد، دست کم ظنی است و ظن حاصل از آن، اقوی از ظنون حاصل از ارزشیابی‌های مبتنی بر حدس رجالیان است. البته از آنجایی که این سخن به مبحث انسداد مرتبط می‌شود، طرح آن در این مختصر شدنی نیست.

۳. عدم تلازم میان بی‌نیازی از ارزیابی سندی روایت و جواز استناد به آن

در فرجام این پژوهش، در راستای پرهیز از هرگونه کژفهمی از دستاوردهای تحقیق، تذکار این نکته بایسته است که دیدگاهی که در این نوشتار با عنوان «بی‌نیازی کتاب کافی از سنجش سندی» طرح شده، نه عقلاً و نه عرفاً به معنای جواز استناد به همه روایت‌های این کتاب نیست. کانون نقد در این مقاله، کارایی شیوه رایج سنجش حدیث بر پایه داورهای رجالی درباره راویان زنجیره اسنادی است که کلینی در کافی آورده است. از دیدگاه نگارنده، تکیه بر گفته‌های رجالیان - که آمیخته به داورهای حدسی و متعارض است - یارای آن ندارد که راویان کلینی و پیرو آن، روایات او را تضعیف کند، نه آنکه هر روایتی در کتاب کافی صحیح باشد. بلکه پذیرش روایت در کتاب کافی، نیازمند سنجش آن با معیارهای برون‌سندی مثل سازگاری با بنیادهای روشن اخلاقی و بدیهیات عقلی است. شاید این سخن بدواً چنین بنمایاند که نگارنده میان صحت‌سند و صحت‌متن تفکیک قائل شده است؛ زیرا وی از گواهی کلینی در برابر اشکالات رجالیان دفاع می‌کند ولی در عین حال باور دارد که استناد به یکایک روایات شایسته نیست.

اما چنین نیست؛ هرچند تفکیک میان صحت‌سند و متن امکان‌پذیر است ولی مقصود نگارنده فقط این است که هیچ کدام از نقدهای رجالیان تاکنون نتوانسته عمومیت گواهی کلینی بر صحت را تخصیص بزنند نه اینکه گواهی وی اساساً تخصیص‌ناپذیر باشد؛ بدین معنا که با شیوه‌های رایج رجالی نمی‌توان به عدم حجیت یک روایت رهیاب شد. تنها راه، بررسی روایت بر مبنای موافقت یا مخالفت با بدیهیات عقلی و اخلاقی است؛ اگر دیدیم روایتی در تنافی با یک بدهایت اخلاقی بود؛ این روایت صحیح نیست و حجیتی ندارد؛ خواه عدم صحت به سند بازگردد - مثل اینکه راوی جعلی روایت را نقل کرده که کلینی اشتبهاً او را ثقه ارزیابی کرده است - خواه عدم صحت به متن بازگردد - مثل کژفهمی راوی

ثقه از سخنان معصوم (ع) یا حذف قراین و ... - پس دفاع از گواهی‌کلینی در برابر اشکالات رجالیان به معنای پذیرش صحت سندی کلیه روایات از سوی نگارنده نیست تا ادعای این نگارنده - مبنی بر عدم جواز استناد به روایتی که با بدیهی عقلی یا اخلاقی در تعارض است - تنها بتواند در قالب عدم صحت متن پدیدار شود؛ خیر، ممکن است عدم صحت به خاطر ضعف سندی باشد؛ سخن نگارنده آن است که نقدهای رجالیان نمی‌تواند عموم گواهی‌کلینی بر صحت را تخصیص بزند اما تنافی با بداهت‌های عقلی و اخلاقی قابلیت تخصیص‌زدن را دارد چه تخصیص عموم صحت، از نظر سندی باشد و یا متنی.

در همین جاست که جدایی بنیادین دیدگاه نگارنده از رویکرد اخباریان آشکار می‌شود: اولاً، اخباریان پس اتخاذ نظریه صحت روایات کافی و کتب اربعه، از آنجایی که قائل به حسن و قبح عقلی نیستند (مظفر، ۱۴۳۰ ق: ۳: ۱۴۰)، حتی اگر روایتی با بدیهیات اخلاقی و عقلی در تعارض باشند، همچنان آنرا حجت دانسته و به آن عمل می‌کنند. درحالی که این نگارنده شرط پذیرش روایت را موافقت آن با معیارهای عقلی و اخلاقی می‌داند. بگونه‌ای که در صورت تنافی روایت با اصول بدیهی، فاقد حجیت برای استناد خواهد بود.

ثانیاً، هرچند ممکن است اخباریان در صورت تعارض اخبار، بنا بر قواعد تعارض و ترجیح، برخی از اخبار را طرح کنند و به آنها عمل نکنند. اما این صرفاً به جهت تعارض مستقر در روایات است؛ به جهت اینکه نمی‌توان میان هر دو روایت متعارض جمع عرفی کرد ناگزیر از طرح یک روایت می‌شوند. اما عدم پذیرش یک روایت براساس نگرش نگارنده، منحصر در موارد تعارض نیست. بلکه ممکن است روایتی با هیچ روایت دیگری معارض نباشد ولی به جهت اینکه با یک بدیهی اخلاقی در تعارض است، نتوان به آن عمل کرد.

در نهایت، باید توجه داشت که روشن‌سازی سنجه‌های خردی و اخلاقی حاکم بر پذیرش یا رد روایت‌ها و نیز سامان دادن چارچوبی یکپارچه برای به‌کارگیری آن‌ها در نقد متون حدیثی و برگزینش احادیث، خود پژوهشی جداگانه و گسترده می‌طلبد که از گنجایش و هدف این مقاله بیرون است.

نتایج

دانشیان رجال از جمله حضرت آیت‌الله شبیری با رویکردهای گوناگون در دو ساحت دلالت و حجیت گواهی‌کلینی بر صحت روایات کافی را مورد نقد قرار داده و از این رهگذر به بایستگی سنجش‌گری اسناد کافی روی آورده‌اند. در ساحت دلالتی اشکالات معطوف به تخصیص عموم گواهی‌کلینی: «الآثار الصحیحه» است که ظهور در صحت تک روایات دارد. مجموع اشکالات دلالتی را می‌توان در پنج محور فشرده کرد:

۱. عدم تصریح کلینی بر گردآوری انحصاری روایات صحیح.
۲. راویان شاذ در برخی اسناد که پذیرش وثاقت‌شان دشوار است.

۳. امکان دربرگیری روایات ضعیفه با استناد به تسامح در ادله سنن.

۴. اهتمام کلینی به یادکرد اسناد که نشان از عدم دل‌استواری کلینی به صحت روایات و فراخ دیدن مجال بررسی اسناد برای دیگران دارد.

۵. تضعیف برخی راویان کافی توسط رجالیان.

لیک، هیچ کدام از خرده‌گیری‌ها درست به نظر نمی‌رسد؛ در پاسخ به اشکال نخست: اولاً از سویی، «آثار الصحیحه» محلی به لام است که ظهور در جمع استغراقی دارد واز دگر سو، حجیت عموم وابسته به کاربرست ساختار حصری نیست. ثانیاً، هدف کلینی از نگارش کافی، زدایش سرگشتگی درخواست‌کننده‌ای بود که نمی‌توانست روایات صحیح را از ناصحیح بازشناسد؛ پُرپیچ‌است که گنجاندن روایات ضعیف نقض این هدف است. ثانیاً، اگر تنها بخشی از روایات صحیح باشد، بخش ناصحیح یا بیش / هم‌اندازه روایات صحیحه است ویا کمتر، فرض نخست مستلزم گواهی‌دروغین است که با وثاقت کلینی سازگار نیست. فرض دوم هم با این واقعیت در تضاد است که کلینی حتی برای یک‌بار به ضعف روایتی از کافی اشاره نمی‌کند. ادعای گردآوری عمدی روایات نامعتبر به سبب تناسب با عنوان باب، نیز فاقد شواهد متنی و تنها یک فرضیه اثبات‌نشده‌است. افزون براین، روایات ضعیفه اگر مدلولاً همسو با صحیحه‌ها باشند، گردآوری آنها لغو است و اگر اخص / اعم باشند، گمراه‌کننده‌است.

در پاسخ به ایراد دوم، گفتنی است که تشکیک در روایات راویان شاذ (مستنداً به ثابت‌الوثاقه نبودن آنان)، خود متفرّع بر عدم پذیرش عمومیت گواهی کلینی است. وگرنه ظهور گواهی در عموم، دلیلی بر استثنا کردن این‌گونه روایات باقی‌نخواهد گذاشت تا مخصص عموم باشند.

سومین اشکال نیز ناقض عموم گواهی نیست؛ چه استناد به تسامح در ادله‌سنن، به اعتراف آیت‌الله شبیری تنها یک احتمال است و بدیهی است که احتمال صارف از عموم نیست. وانگهی عموم گواهی نشان می‌دهد کلینی حتی مندوبات را از روایات صحیحه برگرفته‌است. نیز تقیید «سنن» به دوگانه «القائمة» و «التی علیها العمل» ظهور در ثبوت شرعی مدلول دارد درحالی‌که مفاد «اخبار من بلغ» صرفاً وعده ثواب است.

در پاسخ به خدشه چهارم به نظر می‌رسد: اولاً یادکرد زنجیره اسناد از سوی کلینی هیچ دلالت‌الترامی بر دودلی او در درستی روایات ندارد. همانگونه که یادکرد منبع حس، به معنای تشکیک در خود حس نیست. ثانیاً، از نگرگاه منطقی، روشن است که رویکرد در پرتو گواهی نویسنده تفسیر می‌شود نه گواهی بر مبنای روش. هم از این رو، یادکرد اسناد در راستای استوارسازی عموم صحت در دیباجه است نه گشودن راه تشکیک و سنجش تردیدآمیز. ثانیاً با توجه به آنکه دیباجه پس از پایان نگارش افزوده شده‌است، اگر خواست کلینی واگذاری سنجش راویان به دیگران بود، شایسته می‌بود که این مقصود را به روشنی در دیباجه بازگو کند.

همدلی با اشکال پنجم نیز دشوار است؛ اولاً، تضعیفات رجالیان آنگونه که بررسی نوشته‌های ایشان نشان می‌دهد، حدسی است و نمی‌تواند با اندراج در ادله حجیت خبر ثقه معتبر شود. نیز، خبرویت

در مورد رجالیان نه صادق است و نه بر فرض صدق افاده اطمینان می‌کند. ثانیاً، حتی با فرض حسی بودن تضعیفات، این گونه دآوری‌ها ناقض گواهی کلینی بر صحت همه روایات نیست؛ زیرا تضعیف حسی مستلزم گزارش ضعف از رهگذر زنجیره‌ای از مُخبران است، حال آنکه این زنجیره در آثار رجالیان کاملاً نامکشوف است و توان معارضه با توثیق‌های حسی مبتنی بر نقل ثقات از راویان کافی را ندارد.

اما در ساحت حجیت، رجالیان با حدسی‌انگاری گواهی کلینی بر این باور شده‌اند که بر فرض که گواهی وی همه روایات را دربرگیرد، تنها برای خودش حجت است زیرا معلوم نیست که شهادت کلینی بر صحت برآمده از قراین حسی باشد. نگارنده با این اشکال هم نتوانست همدل شود؛ برپایه مقبولات رجالیان، در دوران میان حدس و حس، اصل بر حسی بودن دآوری است و با همین مبنا باید گواهی کلینی بر صحت روایات، به طریق اولی، حسی تلقی شود؛ زیرا او از جهت زمانی نزدیک‌تر به عصر راویان بوده و دسترسی‌اش به قراین حسی محتمل‌تر بوده است. افزون بر این، ادعای تکیه قدمای حدیث بر قراین حدسی، آن گونه که از سخن شیخ بهایی برمی‌آید، فاقد مدرک معتبر است و حتی قراین یادشده نیز با تحلیل دقیق به قراین حسی؛ یعنی وثاقت سلسله راویان، باز می‌گردد؛ زیرا اعتبار متن حدیث، ذاتی نیست و تنها از رهگذر احراز حسی صدق و وثاقت گزارشگران حاصل می‌شود، به گونه‌ای که نه شهرت کتاب، نه تعدد اصول، و نه تکرار نقل، بدون اثبات وثاقت راویان، نقشی در اعتبار آفرینی ندارند. اهتمام فراگیر کلینی به ذکر اسناد و پایبندی منسجم او به زنجیره راویان نشان می‌دهد که معیار اعتماد وی، وثاقت نقلی و حسی راویان بوده نه قراین بیرونی حدسی؛ چه اگر اطمینان او بر حدس استوار بود، انتظار تصریح به این قراین یا ترک مکرر ذکر اسناد می‌رفت، حال آنکه رویه معکوس در سراسر کافی مشهود است. افزون بر این، حتی اگر در مواردی قراین حدسی نیز دخیل بوده باشند، با توجه به حضور مستمر عنصر حسی (یادکرد اسناد) در روش کلینی، این حدس‌ها نه به صورت مستقل بلکه در کنار اسباب حسی عمل کرده و در نتیجه، آسیبی به اعتبار گواهی او قلمداد نمی‌شود.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۹۸۸ م). مصفی المقال فی مصنفی علم الرجال. دارالعلوم.
- اثباتی، اسماعیل (۱۴۰۲). روش بازیابی اندیشه‌های کلامی شیخ کلینی. پژوهشنامه کلام تطبیقی، ۴(۷)، ۳۷-۷. <https://doi.org/10.22054/jcst.2024.77888.1149>
- ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۸). تحلیلی از جایگاه قرآن‌شناسی اهل بیت در روایات کلینی. حدیث پژوهی، ۱(۲)، ۱۳۷-۱۷۰.
- ابروانی، محمد باقر (۱۴۳۷ ق). دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالية. ذوی القربی.
- باقری، حمید (۱۴۰۲). شناسایی منابع مکتوب کلینی در تدوین کافی: بررسی مورد علی بن محمد کلینی رازی. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱(۵۵)، ۱۳۰-۱۰۹. <https://doi.org/10.22059/jqst.2023.349130.670072>
- بیات مختاری، مهدی (۱۳۹۱). تضارب آرای رجالی امام خمینی و آیت الله خویی درباره محمد بن اسماعیل؛ استاد کلینی. علوم حدیث، ۳(۶۵)، ۱۴۵-۱۲۹.
- تبریزی، میرزا جواد (۱۴۲۹ ق). الموسوعة الرجالية (تصحیح ج. فیومی اصفهانی، ۱۱ جلد). دار الصدیقة الشهيدة (س).
- تراپی شهرایی، اکبر (۱۳۹۰). پژوهشی در علم رجال. جامعة المصطفی.
- جمعی از پژوهشگران (۱۴۰۲). استناد در روش شناخت رجال اسناد (با اشراف س. م. شبیری زنجانی). مرکز فقهی امام محمد باقر (ع).
- حاتمی مهر، سمیرا و فرجامی، اعظم (۱۳۹۵). الگویابی اسناد کلینی به کتاب زراره بن اعین. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۲(۳۰)، ۱۱۹-۱۵۰. <https://doi.org/10.22051/tqh.2016.2357>
- حسینی، بی‌بی حکیمه (۱۳۹۵). پژوهشی در رویکرد شیخ کلینی نسبت به روایات محمد بن ابی عمیر. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱(۲۹)، ۱۱۷-۱۳۵. <https://doi.org/10.22051/tqh.2016.225>
- حسینی تنکابنی، محمد (۱۳۸۵ ق). ایضاح الفرائد (۴ جلد). مطبعة الاسلامیة (اخوان کتابچی).
- حسینی شیرازی، علیرضا (۱۳۹۷). اعتبارسنجی احادیث شیعه. سمت.
- حسینی قزوینی، سید محمد (۱۴۲۸ ق). المدخل إلى علم الرجال والدراية. مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- حمادی، عبدالرضا و حسینی، سید علیرضا (۱۳۹۳). بازشناسی منابع کلینی در تدوین کافی. حدیث پژوهی، ۹(۱۷)، ۱۸۱-۲۰۶.

- خاقانی، علی بن حسین (۱۳۶۲). رجال الخاقانی (تحقیق م. بحر العلوم، ویرایش ۲، ۳ جلد). مکتب الإعلام الإسلامی.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۳۹۸). کفایة الأصول (تحقیق و تعلیق ع. زارعی سبزواری، ویرایش ۱۱، ۳ جلد). دفتر انتشارات اسلامی.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة (ویرایش ۵، ۲۴ جلد). بی‌نا.
- داوری، مسلم (۱۴۱۶ق). أصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق (تقرير م. علی صالح معلم). بی‌نا.
- سیحانی، جعفر (۱۳۸۰). دروس موجزة فی علمی الرجال والدراية. المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- سیحانی، جعفر (۱۴۲۵ق). کلیات فی علم الرجال. مؤسسة النشر الإسلامی.
- سند، محمد (۱۴۲۹ق). بحوث فی مبانی علم الرجال (تقرير م. ص. تبریزی، ویرایش ۲). مدین.
- سند، محمد (بی‌تا). الإجتهد والتقلید فی علم الرجال وأثره فی التراث العقائدی. باقیات.
- سیستانی، سید محمد رضا (۲۰۱۶م). قبسات من علم الرجال (تقرير س. م. بکاء، ۳ جلد). دار المؤرخ العربی.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۲ق). مقياس الرواة فی کلیات علم الرجال. دفتر انتشارات اسلامی.
- شیرازی زنجانی، سید محمد جواد (۱۳۸۳). لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی با استفاده از دروس حضرت آیت الله شیرازی زنجانی. سفینه، ۱(۲)، ۱۰۹-۱۴۰.
- شیخ بهایی، محمد بن عزالدین (۱۳۸۷). مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین (تحقیق م. رجایی). مجمع البحوث.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول (تقرير س. م. هاشمی شاهرودی، ویرایش ۲، ۷ جلد). مرکز الغدير.
- صرامی، سیف الله (۱۳۹۱). مبانی حجیت آرای رجالی (ویرایش ۴). مؤسسه دارالحدیث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العدة فی علم الاصول (تحقیق م. انصاری قمی، ۲ جلد). چاپخانه ستاره.
- فضلی، عبدالهادی (۱۴۲۰ق). اصول علم الرجال (ویرایش ۳). مؤسسة أم القرى.

- لطفی، سید مهدی (۱۳۹۳). روش شیخ کلینی در طبقه‌بندی روایات کافی. مطالعات قرآن و حدیث، ۲(۱۴)، ۱۴۵-۱۷۱. <https://doi.org/10.30497/quran.2014.1583>
- لکنوی، محمد عبدالحی (۲۰۰۹م). الرفع والتکمیل فی الجرح والتعذیل (ویرایش ۹). دارالسلام.
- محسنی، محمد آصف (۱۴۳۲ق). بحوث فی علم الرجال (ویرایش ۵). جامعة المصطفی.
- مرتضی، سید بسام (۱۴۲۶ق). زبدة المقال من معجم الرجال. دار المحجة البيضاء.
- مرعی، حسین (۱۴۱۷ق). منتهی المقال فی الدراية والرجال. مؤسسة العروة الوثقى.
- مشکینی اردبیلی، ابوالحسن (۱۹۹۱م). وجيزة فی علم الرجال (تصحیح ز. اعرجی). مؤسسة الأعلمی.
- مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق). اصول الفقه (ویرایش ۵). مؤسسه نشر اسلامی.
- مهریزی، مهدی و صدراپی خویی، علی (۱۳۸۰). میراث حدیث شیعه. دارالحدیث.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی (تحقیق س. م. شبیری زنجانی). مؤسسة النشر الإسلامی.
- نراقی، ابوالقاسم بن محمد (۱۴۲۲ق). شعب المقال فی درجات الرجال (ویرایش ۲). کنگره بزرگداشت نراقی.
- نوری، حسین (۱۴۱۵ق). خاتمة مستدرک الوسائل (۹ جلد). مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۴۲۶ق). تحریر المقال فی کلیات علم الرجال (ویرایش ۲). خانه خرد.

References (including transcribed/translated titles)

- Āqā Buzurg Tihirānī, Muḥammad Muḥsin (1988). *Muṣaffā al-maqāl fī muṣannifī 'ilm al-rijāl*. Dār al-'Ulūm. (in Arabic)
- Ayazi, Sayyid Mohammad Ali (2009). Taḥlīlī az jāyghāh-i Qur'ān-shināsī-i ahl-i bayt dar rivāyāt-i Kulaynī. *Journal of Hadith Studies*, 1(2), 137–170. (in Persian)
- Bagheri, Hamid (2023). Shināsāyī-i manābi'-i maktūb-i Kulaynī dar tadvīn-i al-Kāfi: barrisī-i mawrid-i 'Alī b. Muḥammad Kulaynī Rāzī. *Journal of Quran and Hadith Studies*, 1(55), 109–130. <https://doi.org/10.22059/jqst.2023.349130.670072>. (in Persian)
- Bayat Mokhtari, Mehdi (2012). Taḍārub-i ārā'-i rijālī-i Imām Khumaynī va Āyatullāh Khū'ī dar-bārih-i Muḥammad b. Ismā'īl; ustād-i Kulaynī. *Journal of Hadith Sciences*, 3(65), 129–145. (in Persian)
- Dāwarī, Muslim (1995). *Uṣūl 'ilm al-rijāl bayna al-naẓariyya wa-al-taṭbīq* (M. 'Alī-Ṣāliḥ Mu'allim, Rec.). n.p. (in Arabic)

Esbati, Esmacil (2023). Ravish-bāzyābī-i andīshah-hā-yi kalāmī-i Shaykh Kulaynī. *Pizhūhishnāmāh-i Kalām-i Taṭbīqī*, 4(7), 7–37. <https://doi.org/10.22054/jcst.2024.77888.1149>. (in Persian)

Faḍlī, ‘Abd al-Hādī (1999). *Uṣūl ‘ilm al-rijāl* (3rd ed.). Mu’assasat Umm al-Qurā. (in Arabic)

Group of Researchers (2023). *Istinād dar ravish-i shinākht-i rijāl-i asnād* (Supervised by S. M. J. Shubayrī Zanjānī). Markaz-i Fiqhī-i Imām Muḥammad Bāqir (a.s.). (in Persian)

Hadavi Tehrani, Mehdi (2005). *Tahrīr al-maqāl fī kullīyyāt ‘ilm al-rijāl* (2nd ed.). Khānih-i Khirad. (in Persian)

Hammadi, Abdolreza & Hosseini, Sayyid Alireza (2014). Bāzshināsī-i manābī‘-i Kulaynī dar tadvīn-i Kāfī. *Journal of Hadith Studies*, 9(17), 181–206. (in Persian)

Hatamimehr, Samira & Farjami, Azam (2016). Algūyābī-i asnād-i Kulaynī bih kitāb-i Zurārah b. A‘yan. *Journal of Studies on Quran and Hadith Sciences*, 2(30), 119–150. <https://doi.org/10.22051/tqh.2016.2357>. (in Persian)

Hosseini, Bibi Hakimeh (2016). Pizhūhishī dar rūykard-i Shaykh Kulaynī nisbat bih rivāyāt-i Muḥammad b. Abī ‘Umayr. *Journal of Studies on Quran and Hadith Sciences*, 1(29), 117–135. <https://doi.org/10.22051/tqh.2016.225>. (in Persian)

Hosseini Shirazi, Alireza (2018). *I‘tibārsanjī-i aḥādīth-i Shī‘ah*. SAMT. (in Persian)

Ḥusaynī Qazwīnī, Sayyid Muḥammad (2007). *al-Madkhal ilā ‘ilm al-rijāl wa-al-dirāya*. Markaz-i Mudīriyyat-i Ḥawzah-i ‘Ilmiyyah. (in Arabic)

Ḥusaynī Tunukābunī, Muḥammad (1965). *Īdāḥ al-farā‘id* (4 vols.). Maṭba‘at al-Islāmiyya (Ikhwān Kitābchī). (in Arabic)

Iravani, Mohammad Baqer (2015). *Durūs tamhīdiyya fī al-qawā‘id al-rijāliyya*. Dhawī al-Qurbā. (in Arabic)

Khāqānī, ‘Alī b. Ḥusayn (1983). *Rijāl al-Khāqānī* (M. Baḥr al-‘Ulūm, Ed.; 2nd ed., 3 vols.). Maktab al-‘Ilām al-Islāmī. (in Arabic)

Khū‘ī, Sayyid Abū al-Qāsim (1993). *Mu‘jam rijāl al-ḥadīth wa-taḥṣīl ṭabaqāt al-ruwāt* (5th ed., 24 vols.). n.p. (in Arabic)

Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (2019). *Kifāyat al-uṣūl* (‘A. Zārī‘ī Sabzavārī, Ed.; 11th ed., 3 vols.). Daftār-i Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Laknawī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy (2009). *al-Raf‘ wa-al-takmīl fī al-jarḥ wa-al-ta‘dīl* (9th ed.). Dār al-Salām. (in Arabic)

Lotfi, Sayyid Mehdi (2014). Ravish-i Shaykh Kulaynī dar ṭabaqah-bandī-i rivāyāt-i Kāfī. *Quran and Hadith Studies*, 2(14), 145–171. <https://doi.org/10.30497/quran.2014.1583>. (in Persian)

Mar'ī, Ḥusayn (1996). *Muntahā al-maqāl fī al-dirāya wa-al-rijāl*. Mu'assasat al-'Urwa al-Wuthqā. (in Arabic)

Mehrizi, Mehdi & Sadraei Khoei, Ali (2001). *Mīrāth-i ḥadīth-i Shī'ah*. Dār al-Ḥadīth. (in Persian)

Mishkīnī Ardabīlī, Abū al-Ḥasan (1991). *Wajīza fī 'ilm al-rijāl* (Z. A'rajī, Ed.). Mu'assasat al-A'lamī. (in Arabic)

Muḥassinī, Muḥammad Āṣif (2011). *Buḥūth fī 'ilm al-rijāl* (5th ed.). Jāmi'at al-Muṣṭafā. (in Arabic)

Murtaḍā, Sayyid Bassām (2005). *Zubdat al-maqāl min Mu'jam al-rijāl*. Dār al-Maḥajja al-Bayḍā'. (in Arabic)

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā (2009). *Uṣūl al-fiqh* (5th ed.). Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Najāshī, Aḥmad b. 'Alī (1986). *Rijāl al-Najāshī* (S. M. Shubayrī Zanjānī, Ed.). Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Narāqī, Abū al-Qāsim b. Muḥammad (2001). *Shī'ab al-maqāl fī darajāt al-rijāl* (2nd ed.). Kungirih-i Buzurgdāsht-i Narāqī. (in Arabic)

Nūrī, Ḥusayn (1994). *Khātimat Mustadrak al-wasā'il* (9 vols.). Mu'assasat Āl al-Bayt (a.s.) li-Iḥyā' al-Turāth. (in Arabic)

Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir (1996). *Buḥūth fī 'ilm al-uṣūl* (S. M. Hāshimī Shāhrūdī, Rec.; 2nd ed., 7 vols.). Markaz al-Ghadīr. (in Arabic)

Sanad, Muḥammad (n.d.). *al-Ijtihād wa-al-taqlīd fī 'ilm al-rijāl wa-atharuhu fī al-turāth al-'aqa'idī*. Bāqiyāt. (in Arabic)

Sanad, Muḥammad (2008). *Buḥūth fī mabānī 'ilm al-rijāl* (M. Ṣ. Tabrīzī, Rec.; 2nd ed.). Madyan. (in Arabic)

Sarami, Seyfollah (2012). *Mabānī-i ḥujjiyyat-i ārā'-i rijālī* (4th ed.). Mu'assasah-i Dār al-Ḥadīth. (in Persian)

Sayfī Mazandarani, Ali Akbar (2001). *Miqyās al-ruwāt fī kullīyyāt 'ilm al-rijāl*. Daftār-i Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Shaykh Bahā'ī, Muḥammad b. 'Izz al-Dīn (2008). *Mashriq al-shamsayn wa-iksīr al-sa'adatayn* (M. Rajā'ī, Ed.). Majma' al-Buḥūth. (in Arabic)

Shubayri Zanjani, Sayyid Mohammad Javad (2004). Luzūm-i arzyābī-i sanadī-i aḥādīth-i Kāfī bā istifādah az durūs-i Ḥaḍrat-i Āyatullāh Shubayrī Zanjānī. *Safīnah*, 1(2), 109–140. (in Persian)

Sīstānī, Sayyid Muḥammad Riḍā (2016). *Qabasāt min 'ilm al-rijāl* (S. M. Bakkā', Rec.; 3 vols.). Dār al-Mu'arrikh al-'Arabī. (in Arabic)

Sobhani, Ja'far (2001). *Durūs mūjazah fī 'ilmay al-rijāl wa-al-dirāyah*. al-Markaz al-'Ālamī li-al-Dirāsāt al-Islāmiyya. (in Arabic)

Sobhani, Ja'far (2004). *Kulliyāt fī 'ilm al-rijāl*. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Tabrīzī, Mīrzā Jawād (2008). *al-Mawsū'a al-rijāliyya* (J. Fayyūmī Iṣfahānī, Ed.; 11 vols.). Dār al-Ṣiddīqa al-Shahīda (s.a.). (in Arabic)

Torabi Shahrāei, Akbar (2011). *Pizhūhishī dar 'ilm-i rijāl*. Jāmi'at al-Muṣṭafā. (in Persian)

Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan (1996). *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh* (M. R. Anṣārī Qumī, Ed.; 2 vols.). Chāpkhānah-i Sītārah. (in Arabic)