

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه جلسه گذشته

در جلسه گذشته، هشت اشکال صاحب جواهر بر استناد به روایت زراره در اثبات مضایقه بررسی شد. ایشان نخست، اشکالی سندی روایت را مطرح کرده‌اند. سپس با استناد به ذیل روایت، عبارات «متی ذکرت» و «أَيَّ سَاعَةٍ ذَكَرْتَهَا» و تعلیل «لأنك لست تخاف فوتها»، آن را دال بر وسعت وقت قضا دانسته و نظریه مضایقه را مردود شمرده‌اند. در ادامه، روایت زراره را با صحیح حسن بن زیاد صیقل معارض دانسته و سه احتمال تفسیری در رفع تعارض مطرح کرده‌اند که احتمال اول را برتر دانستند. همچنین عدم ملازمه میان عدول و فوریت را بیان نموده، عدول را حکمی مستقل از مضایقه دانستند. ضعف در دلالت روایت به جهت اضطراب متن، مخالفت با اجماع در عدول پس از فراغ، و حمل تعلیل «لست تخاف فوتها» بر وقت فضیلت، از دیگر اشکالات ایشان بود.

برداشت وجوب تخییری عدول از روایت زراره

صاحب جواهر در تفسیر روایت زراره تصریح می‌کند که موضوع روایت، مانند عدول از نماز عصر به ظهر، از مغرب به عصر و از عشاء به مغرب، ناظر به مسئله عدول در نماز است؛ وی در ادامه این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا وجوب عدول در این روایت، به نحو تعینی است یا تخییری؟ به اعتقاد ایشان، اگر فائلین به مضایقه بتوانند اثبات کنند که وجوب عدول در روایت، وجوب تعینی است، این روایت می‌تواند مؤید مطلوب آنان باشد؛ اما احتمال دارد که مراد از این وجوب، تخییری باشد.

وی در توجیه این مطلب، به ادله قول به موسعه که دلالت بر عدم لزوم ترتیب و عدم وجوب عدول دارد، اشاره می‌کند. از نظر ایشان، جمع میان این دسته از ادله و روایت زراره اقتضا می‌کند که وجوب عدول در این روایت به صورت تخییری تفسیر شود؛ بدین معنا که مکلف در عدول یا عدم آن مخیر است.

(فهو) محتمل لإرادة الوجوب التخييري الراجح أو مطلقاً من الأمر فيه بالعدول، بل لعله متعين بملاحظة ما ذكرناه أخيراً [و هو حمل الصحيحة على إرادة مغرب ليلة سابقة]، والأدلة السابقة للمواسعة، المقتضية عدم وجوب العدول بسبب عدم وجوب الترتيب، المستلزم لعدم وجوب العدول بطريق أولى.[1]

بنابراین از کلام صاحب جواهر دو نکته اساسی به دست می‌آید: نخست آن‌که اگر تنها به خود روایت بنگریم، احتمال وجوب تخییری در آن وجود دارد؛ یعنی حتی اگر نخواهیم دلالتی قطعی از آن برداشت کنیم، لااقل به عنوان یک احتمال، قابل طرح است. برای نمونه، در روایت داریم: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوه الاولى ثم صل العصر، فإنما هي أربع مكان أربع»؛ در خصوص این عبارت «أربع مكان أربع» به نظر می‌رسد این تعبیر، نوعی دلالت بر وجوب تخییری دارد، زیرا وقتی گفته می‌شود چهار رکعت به جای چهار رکعت، از آن بوی تخییر به مشام می‌رسد[2]؛ هرچند صاحب جواهر خود به این نکته تصریح نکرده و ما نیز در منابع دیگر اشاره‌ای به آن نیافته‌ایم.

نکته دوم در کلام صاحب جواهر این است که در مورد این تخییر می‌فرماید؛ این تخییر می‌تواند مطلق باشد که در آن دو طرف مساوی‌اند، و نیز می‌تواند این تخییر، راجح باشد، به این معنا که گرچه فرد مخیر است، اما عدول از رجحان برخوردار است. حال اگر کسی از صاحب جواهر بپرسد منشأ این احتمال چیست، ممکن است پاسخ داده شود که تعبیر «فانوها» ظهور در وجوب تعیینی دارد. در روایت آمده است: «إن ذکرک أنک لم تصلّ الأولى و أنت فی صلاة العصر و قد صلیتہا رکعتین، فانوها الأولى ثم صلّ الركعتین الباقیتین»؛ این تعبیر ظاهر روشنی در وجوب عدول دارد. با این حال، به نظر می‌رسد تعبیر «إنما هی أربع مکان أربع»، زمینه‌ای برای استشمام تخییر را فراهم می‌سازد.

ایشان حمل روایت بر وجوب تخییری، را چه بسا متعین می‌داند؛ زیرا با توجه به ادله مواسعه، که بر عدم وجوب ترتیب و عدول دلالت دارند، تنها راه جمع عرفی آن است که مفاد روایت زرار به‌گونه‌ای فهمیده شود که عدول در آن وجوب تخییری داشته باشد، نه تعیینی.

تحلیل مرحوم حکیم از امر به عدول در روایت

مرحوم آقای حکیم در مستمسک، به برخی از اشکالاتی که از سوی صاحب جواهر و شیخ انصاری مطرح شده، اشاره می‌کند، و افزون بر آن، اشکالی را نیز مطرح می‌سازد که نه در کلمات شیخ آمده و نه در سخنان صاحب جواهر یافت می‌شود. ایشان می‌فرمایند:

يمكن دعوى: كون الأمر وارداً مورد توهم الحضر، لامتناع العدول في الأثناء ارتكازاً، لمخالفته للقواعد العامة. و لأولية فعل الحاضرة في وقتها. [3]

مفاد این سخن آن است که عدول از یک نماز به نماز دیگر، امری است که به نظر ارتکازی، ممنوع و خلاف قاعده است. زیرا انسان در ارتکاز خود چنین می‌پندارد که فعلی را که با نیت خاصی آغاز کرده، باید با همان نیت به پایان برساند. از سوی دیگر، انجام نماز حاضر در وقت خودش، دارای اولویت است. برای مثال، اگر مکلف در حال نماز عشاء باشد و یادش بیاید که نماز مغرب را نخوانده، به نظر می‌رسد که باید همین نماز عشاء را تمام کند، زیرا وقت آن است و اولویت دارد.

بر این اساس، ممکن است چنین توهمی در ذهن برخی شکل گیرد که عدول جایز نیست. از این رو، امام علیه‌السلام با امر به عدول، در واقع در صدد رفع این توهم و نه بیان وجوب تعیینی عدول بوده‌اند. بنابراین، مفاد امر در روایت، در مقام دفع توهم حذر از جواز عدول است، نه در مقام جعل الزام.

این تحلیل اگرچه با تحلیل صاحب جواهر متفاوت است، اما از جهاتی نزدیک به آن تلقی می‌شود. زیرا در هر دو تقریر، نتیجه این است که وجوب عدول، تخییری است، نه تعیینی. به‌ویژه آن‌که فهم روایت به عنوان دفع توهم حذر، وجهی لطیف و قابل تأمل دارد و می‌تواند در تحلیل دلالتی روایت، نقش روشنی ایفا کند.

جمع بندی حضرت استاد از تحلیل محتوای روایت

در بررسی اشکالاتی که مرحوم شیخ انصاری بر روایت مطرح کرده‌اند، برخی از آن‌ها قابل پاسخ بوده و وارد نیستند؛ چنان‌که در مواردی نیز به‌روشنی این پاسخ‌ها را ارائه کردیم. از جمله، اشکالی که شیخ و صاحب جواهر هر دو مطرح کرده‌اند مبنی بر تعارض بعضی از فقرات روایت با اجماع بود که ما آن را نپذیرفتیم. مقصود از تعارض روایت با اجماع، آن بخش از روایت است که پس از پایان نماز و فراغ از عمل، امام علیه‌السلام می‌فرمایند: «فانوها الاولى»، یعنی نیت آن را به‌عنوان نماز ظهر قرار بده. ما معتقدیم که چنین تعبیری حتی پس از فراغ از عمل، در قلمرو اعتبار شرعی جای می‌گیرد و هیچ مانعی ندارد. بنابراین، این اشکال قابل دفع است؛ همچنان‌که برخی دیگر از اشکالات نیز چنین‌اند.

با این حال، یک اشکال اساسی وجود دارد که به نظر می‌رسد به‌طور مسلم بر روایت وارد است، و آن ظهور ذیل روایت در مواسعه است. در ذیل روایت آمده است که اگر کسی نماز صبحش را خوانده، آنگاه به یاد آورد که نماز مغرب و عشاء را نخوانده است، امام علیه‌السلام می‌فرمایند: «فَلَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ» و در ادامه می‌فرمایند: «لَأَنَّكَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا». این تعبیر ظهور روشنی در جواز تأخیر قضا و عدم لزوم فوریت دارد. این نکته را نه تنها صاحب جواهر و مرحوم شیخ انصاری تصریح کرده‌اند، بلکه مرحوم آقای حکیم نیز در مستمسک به آن اشاره کرده‌اند، و به‌نظر می‌رسد بسیاری از فقهاء نیز بر همین اساس آن را پذیرفته‌اند.

نتیجه آن‌که، حتی اگر قائل به وجوب تعیینی عدول در ترتیب بین نمازها شویم، باز هم از ذیل روایت به‌روشنی استفاده می‌شود که فوریت در قضاء نماز لازم نیست، و اصل در این باب، مواسعه است. چند نکته:

1. مانعیت تعلیل در حمل روایت بر تقیه

نکته‌ای اجتهادی وجود دارد که در فقه الحدیث باید همواره مورد توجه قرار گیرد، و آن اینکه اگر بخواهیم روایتی را حمل بر تقیه کنیم، این حمل باید در صورتی باشد که روایت از تعلیل خالی باشد؛ چراکه وجود تعلیل در روایت، مانع از حمل آن بر تقیه می‌شود. تعلیل نوعاً نشان‌دهنده آن است که حکم صادرشده مبتنی بر یک مبنای واقعی و نه مصلحت تقیه‌ای است.

2. عدم کارایی روایت زراره در مقابل ادله متعدد مواسعه

نکته دوم اینکه، اگرچه بپذیریم که این روایت، از ابتدا تا انتها، دلالت بر وجوب ترتیب و حتی فوریت در قضاء دارد، با این حال ما با مجموعه‌ای از روایات و ادله مواجه هستیم که دلالت بر وسعت وقت در قضاء و عدم لزوم فوریت دارند. به خاطر دارید که مرحوم شیخ انصاری نسبت به بسیاری از آن روایات تشکیک کرد و فرمود استدلال در اکثر آن‌ها تمام نیست، ولی ما در بررسی‌های خود به این نتیجه رسیدیم که در اغلب آن‌ها استدلال تام و قابل قبول است. بنابراین، یک روایت - حتی با فرض تمامیت دلالت آن - نمی‌تواند در برابر این حجم از ادله مقاومت کند و موجبی برای التزام به مضایقه گردد. از این رو، این نکته، پاسخ دوم ما به دلالت روایت مورد بحث خواهد بود.

بررسی سندی روایت زراره

تنها اشکالی که باقی می‌ماند، همان اشکال سندی است که مرحوم صاحب جواهر مطرح کرده و می‌فرماید: «مع أن سنده لا يخلو من كلام في الجملة». برای بررسی این نکته، باید به سند روایت در کتاب وسائل الشیعه [4] مراجعه کرد. در آن‌جا دو طریق برای نقل روایت ذکر شده است:

۱. محمد بن یعقوب، از علی بن ابراهیم، از پدرش.

۲. محمد بن یعقوب، از محمد بن اسماعیل، از فضل بن شاذان.

در ادامه هر دو طریق، سلسله سند به این صورت ادامه می‌یابد: حماد بن عیسی، از حریز، از زراره، از امام باقر (علیه‌السلام). در این سند، حماد، حریز و زراره از جهت وثاقت مشکلی ندارند، همچنین علی بن ابراهیم و پدرش نیز مورد قبول هستند. بنابراین تنها محل بحث، طریق دوم یعنی «محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان» است.

نکته‌ای که در بررسی این سند حائز اهمیت است آن است که در کتاب کافی بیش از هزار روایت وجود دارد که محمد بن یعقوب کلینی آن‌ها را از محمد بن اسماعیل نقل می‌کند. در میان این روایات، حدود ۵۰۰ مورد است که محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان نقل روایت کرده، و حدود ۴۷۸ مورد نیز از غیر فضل بن شاذان. افزون بر این، ۱۶ روایت وجود دارد که کلینی مستقیماً از فضل بن شاذان نقل کرده است. از این مجموعه استفاده می‌شود که «محمد بن اسماعیل» یکی از مشایخ عمده کلینی بوده

است و نقل‌های او در کافی بسیار پرتکرار است.

با این حال، بحث اصلی در تشخیص شخصیت واقعی محمد بن اسماعیل است، زیرا در میان راویان بیش از ده نفر با این نام وجود دارند؛ از جمله: محمد بن اسماعیل مخزومی، جعفری، حمدانی، زبیدی و... از این رو، تعیین دقیق اینکه مقصود کدام محمد بن اسماعیل است، در اعتبار سند مؤثر خواهد بود.

احتمالات در مورد «محمد بن اسماعیل» در سند روایت

در مقام تحلیل شخصیت «محمد بن اسماعیل» مذکور در اسناد کافی، چند احتمال در میان رجالیون مطرح شده است:

احتمال اول: محمد بن اسماعیل بن بزيع

مراد از این راوی، محمد بن اسماعیل بن بزيع باشد. این دیدگاه را نخست مرحوم مامقانی در خاتمة تنقیح المقال به مقدس اردبیلی نسبت داده و آورده است که مقدس اردبیلی چنین احتمالی داده است. در رجال ابن داوود نیز می‌توان این نظر را استظهار کرد.

محمد بن اسماعیل بن بزيع مورد توثیق صریح نجاشی قرار گرفته است و از اصحاب امام کاظم (علیه‌السلام) بوده است. نجاشی در مورد وی می‌نویسد: «من رجال أبي الحسن موسى (عليه‌السلام) و أدرك أبا جعفر الثاني [5]»، از این رو، وثاقت او مسلم و مورد اتفاق است.

علاوه بر این، برخی از متأخرین نیز در این‌باره تحقیقاتی انجام داده‌اند؛ از جمله سید حسن صدر که رساله‌ای مستقل به نام «البيان البديع في أن محمد بن إسماعيل المبدؤ به في أسانيد الكافي إنما هو ابن بزيع» نوشته و در آن اثبات کرده است که محمد بن اسماعیلی که در اسانید کافی آمده، همان محمد بن اسماعیل بن بزيع است. او ضمن اشاره به موقعیت سیاسی خاص این شخصیت، از تعبیری از امام رضا (علیه‌السلام) نیز استفاده می‌کند که فرموده‌اند: «إن لله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله له البرهان و مكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله تعالى بهم أمور المسلمين [6]»؛ این تعبیر در کتب رجالی بر این شخصیت تطبیق داده شده است.

احتمال دوم: محمد بن اسماعیل برمکی

احتمال دوم این است که مقصود، محمد بن اسماعیل برمکی باشد. وی از راویان مورد توثیق نجاشی است [7]؛ هرچند ابن غضائری او را تضعیف کرده است [8] اما علامه حلی در خلاصة الأقوال، قول نجاشی را بر تضعیف ابن غضائری ترجیح داده است [9]. بنابراین، این احتمال نیز قابل اعتناست.

احتمال سوم: محمد بن اسماعیل میمون زعفرانی

احتمال سوم این است که منظور محمد بن اسماعیل میمون زعفرانی باشد، وی نیز در کتب رجالی به عنوان ثقه و عین معرفی شده است [10] و از این جهت مشکلی در اعتبار وی وجود ندارد.

احتمال چهارم: محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری

احتمال چهارم که توسط جمعی از اعلام رجالی اختیار شده، آن است که مراد، محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری باشد. این نظریه را صاحب معالم در منتقى الجمان [11]، صاحب مجمع الرجال، فیض کاشانی، مرحوم آقای بروجردی در ترتیب اسانید الکافی [12]، مرحوم تستری در قاموس الرجال [13] و مرحوم آقای خوئی [14] در معجم رجال الحديث پذیرفته‌اند. همچنین مرحوم کاظمی در المشتربات نیز همین نظر را اختیار کرده است.

نظر استاد بر ترجیح احتمال چهارم

تا اینجا چهار احتمال در تعیین هویت «محمد بن اسماعیل» در اسناد کافی مطرح شد. در این میان، مرحوم سبزواری در ذخیره توقف کرده و تصریح می‌کند که برای ما روشن نیست این محمد بن اسماعیل کیست [15].

نکته‌ای مهم که در این جا باید مورد توجه قرار گیرد، تطبیق طبقه رجالی راویان بر اساس تقسیم‌بندی معروف مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی است. ایشان در تنظیم طبقات رجالی، اصحاب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را طبقه اول، اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام را طبقه دوم، و همین‌طور تا زمان خودشان که طبقه سی‌وهفتم می‌باشد، تقسیم‌بندی کرده‌اند. شاگردان ایشان در طبقه سی‌وهشتم و طبقه بعدی، سی‌ونهم خواهد بود.

بر اساس این مبنا، محمد بن اسماعیل بن بزیع در طبقه ششم قرار می‌گیرد [16]؛ حال آن‌که کلینی در طبقه نهم است. بنابراین، با توجه به فاصله‌ی زمانی سه طبقه‌ای، نمی‌توان فرض کرد که کلینی بی‌واسطه از محمد بن اسماعیل بن بزیع نقل کرده باشد. همچنین، محمد بن اسماعیل برمکی نیز که در طبقه هفتم است [17]، به همین جهت نمی‌تواند راوی مستقیم کلینی قرار گیرد.

اما محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری که در طبقه هشتم قرار دارد، از نظر زمانی با کلینی نزدیک بوده و امکان نقل مستقیم کلینی از وی وجود دارد. به همین جهت، این قرینه‌ی تاریخی، احتمال انطباق «محمد بن اسماعیل» مذکور در سند کافی با بندقی نیشابوری را تقویت می‌کند.

از دیگر مؤیدات این احتمال، نقل‌های کثیف است که معاصر با کلینی و در همان طبقه نهم قرار دارد؛ کثیفی نیز در موارد متعددی هنگام نقل از فضل بن شاذان، واسطه‌ی نقل خود را محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری معرفی کرده است. [18]

علاوه بر این، مرحوم آقای بروجردی در ترتیب اسانید الکافی تأکید می‌کنند که راویان فضل بن شاذان اغلب نیشابوری بوده‌اند. در این میان، محمد بن اسماعیل بن بزیع که ساکن قم بوده و اهل نیشابور نبوده، و محمد بن اسماعیل برمکی که از اهل صومعه بوده [19]، از دایره‌ی نیشابوری بودن خارج‌اند. لذا، بر اساس اصل غالب بودن و قرینه‌ی محل سکونت، احتمال انطباق با بندقی نیشابوری بیش از سایرین است.

در مورد وثاقت محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری نیز باید گفت: در رجال شیخ فقط نام او در فصل «من لم یرو عن الأئمة» آمده، ولی توثیق خاصی صورت نگرفته است [20]. با این حال، وی در رجال کامل الزیارات آمده و از این جهت، توثیق عام از جانب ابن قولویه شامل حال او می‌شود. [21]

ما نیز این توثیق عام را در صورتی که معارض یا قرینه‌ی خاصی بر خلاف آن نباشد، معتبر و کافی می‌دانیم. گرچه مرحوم آقای خوئی تا اواخر عمر خویش همین مبنا را پذیرفته بودند و بر اساس آن در بسیاری از روایات فتوا می‌دادند، اما در واپسین سال‌های عمر، از این مبنا عدول کردند. بنا بر نقل، این تغییر مبنا ایشان را ناگزیر به تغییر حدود ششصد تا هفتصد فتوا ساخت.

ما نیز معتقدیم که توثیق عام ابن قولویه کفایت می‌کند، مگر آن‌که در مورد خاصی، قرینه یا شاهی برخلاف آن یافت شود؛ در این صورت، به قرینه عمل می‌شود. اما در غیر این موارد، اصل وثاقت بر اساس توثیق عام محفوظ است.

نکته‌ی دوم در تأیید وثاقت «محمد بن اسماعیل بندقی»، اکثار نقل کلینی از اوست. مرحوم آیت‌الله خوئی قدس‌سره در کتاب الحج خود به این مطلب تصریح دارند: «إِنَّ كَثْرَةَ رَوَايَةِ الْكَلِينِيِّ عَنْهُ فِي أَكْثَرِ مِنْ سَبْعِمِائَةِ مَوْضِعٍ، تَوْجِبُ الْاطْمِئْنَانِ بِوَثَاقَةِ الرَّجُلِ». [22]

گرچه آمار دقیق‌تر بر آن است که کلینی حدود هزار روایت از «محمد بن اسماعیل» نقل کرده، و از این میان، پانصد روایت از «فضل بن شاذان» توسط او واسطه شده است، اما حتی اگر فرض کنیم تعداد این روایات پنجاه مورد باشد، همین مقدار نیز برای تحقق اکثار در نقل کفایت می‌کند؛ چرا که اکثار، لزوماً به عدد بالا (مانند صد یا دویست) متوقف نیست، بلکه معیار آن، تحقق اطمینان نوعی به وثاقت راوی است، و این مقدار کفایت در حصول اطمینان دارد.

افزون بر این، ما خود قائل به این مینا هستیم که اگر یک راوی جلیل‌القدری چون کلینی، حتی یک روایت از فردی نقل کند، مادامی که قرینه‌ی خاصی بر ضعف آن فرد در دست نباشد، همین مقدار، برای وثاقت راوی کافی است. حال آن‌که در این‌جا، نه تنها نقل منفرد بلکه نقل مکرر و اکثار تحقق یافته است، و این اطمینان را دوجندان می‌سازد.

از این‌رو، نقد صاحب جواهر که فرموده‌اند: «مع أن في سنده كلاماً في الجملة»، با توجه به مجموع این قرائن، دیگر محل تأمل جدی نخواهد بود. و با توجه به مطالب مذکور، به نظر ما، وثاقت محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری محرز و قابل اعتماد است، و سند روایت مورد بحث، از این جهت، مشکلی نخواهد داشت.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

- [1] صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، «جواهر الكلام (ط. القديمة)»، ج 13، ص 96.
- [2] این تعبیر به خودی خود متضمن دلالت صریح بر تعین عدول نیست؛ یعنی فرموده است که حتماً باید عدول کنی، بلکه صرفاً می‌گوید که اگر چنین کردی، چهار رکعت فعلی جای آن چهار رکعت قبلی قرار می‌گیرد. از این رو، می‌توان این تعبیر را حمل بر تخییر کرد، نکته مهم در این تحلیل آن است که تعبیر «مکان» در «أربع مكان أربع» دلالت بر بدلیت دارد نه لزوماً بر تعین، و بدلیت یکی از عناصر اصلی تخییر است.
- [3] حکیم، محسن، «مستمسک العروة الوثقی»، ج 7، ص 94.
- [4] حر عاملی، محمد بن حسن، «تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة»، ج 4، ص 290، حدیث 1.
- [5] نجاشی، احمد بن علی، «رجال النجاشی»، ص 331.
- [6] همان.
- [7] همان، ص 340.
- [8] ابن‌غضائری، احمد بن حسین، «الرجال لابن الغضائری»، ج 1، ص 79.
- [9] فقال النجاشی: إنه ثقة مستقیم. و قال ابن الغضائری: إنه ضعيف. و قول النجاشی عندي أرجح. (علامه حلی، حسن بن یوسف، «ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال»، ص 154).
- [10] أبو عبد الله، ثقة، عین، روی عن الثقات، (نجاشی، احمد بن علی، «رجال النجاشی»، ص 345).
- [11] ابن‌شهید ثانی، حسن بن زین الدین، «منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان»، ج 1، ص 43.
- [12] محمد بن اسماعیل فقد روی المصنف عنه عن الفضل بن شاذان نیفاً وأربعمئة رواية أكثرها بل جلّها مقرون بأسانید اخر، ولم أعر على رواية لهذا الشيخ عن غير الفضل بن شاذان، ولا على رواية المصنف عن الفضل الأ بوساطة هذا الشيخ، ولا على من يروى عن هذا الشيخ غير المصنف، وأبى عمرو الكشي. نعم يروى عن الفضل رجال آخر كعلي بن محمد بن قتيبة، وعلي بن شاذان، وأبى عبد الله الشاذاني النيسابوري، ولكن لا رواية للمصنف عنهم. ثم الظاهر ان هذا الشيخ هو أبو الحسن النيشابوري الذي ذكره الشيخ في (لم) فقال: محمد بن إسماعيل، يكنى أبا الحسن النيسابوري يدعى بندفر انتهى. (طباطبای بروجردي، سيد حسين، «ترتیب أسانید كتاب الكافي»، با مقدمه الرابعه، ص 634).
- [13] شوشتری، محمد تقی، «قاموس الرجال»، ج 9، ص 107.
- [14] روی عن الفضل بن شاذان، و روی عنه محمد بن یعقوب. کامل الزیارات: الباب ٦، في فضل إتيان المشاهد بالمدينة، ذیل

حديث ١. أقول: رواية محمد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل، و روايته عن الفضل بن شاذان كثيرة جداً، و قد بلغ سبعمائة و واحداً و ستين مورداً، و سنين أنه محمد بن إسماعيل أبو الحسن النيسابوري الآتي.(خوي، سيد ابوالقاسم، «معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة»، 1372، ج 16، ص 90).

[15] محمد بن إسماعيل الذي يروي الكليني عنه و هو مشترك بين الثقة و غيره و احتمال كونه ابن بزيع الثقة الجليل فاسد جداً و قد بين ذلك صاحب المنتقى و غيره بما لا مزيد عليه و بالجملة هذا الإسناد ليس عندي من الصحيح المصطلح عليه (محقق سبزاري، محمداقرب بن محمدمومن، «ذخيرة المعاد في شرح إرشاد الأذهان»، ج 1، ص 26).

[16] طباطبائي بروجردي، ترتيب أسانيد كتاب الكافي، ص 614.

[17] همان.

[18] ذَكَرَ أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُنْدُقِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ: أَنَّ الْفَضْلَ بْنَ شَاذَانَ بْنَ الْخَلِيلِ نَفَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاهِرٍ عَنْ نَيْسَابُورَ، بَعْدَ أَنْ دُعِيَ بِهِ وَاسْتَعْلِمَ كُتُبَهُ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَكْتُبَهَا، قَالَ فَكَتَبَ تَحْتَهُ: الْإِسْلَامُ الشَّهَادَتَانِ وَ مَا يَتْلُوهُمَا، فَذَكَرَ: أَنَّهُ يُحِبُّ أَنْ يَقِفَ عَلَى قَوْلِهِ فِي السَّلَفِ.(كشي، محمد بن عمر، «اختيار معرفة الرجال»، ج 2، ص 818).

[19] محمد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكي المعروف بصاحب الصومعة (تقى الدين حلي، حسن بن علي، «اصول الرجال»، ص 298).

[20] طوسي، محمد بن حسن، «رجال الطوسي»، ص 440.

[21] ابن قولويه، جعفر بن محمد، «كامل الزيارات»، ج 1، كامل الزيارات، ص 24.

[22] فالظاهر بل المتعين أنه النيسابوري الذي يروي عنه الكشي أيضاً بلا واسطة، فإن الكشي و الكليني في طبقة واحدة، و الرجل و إن لم يوثق في الرجال و لكنه من رجال كامل الزيارات، مضافاً إلى أن كثرة رواية الكليني عنه التي تبلغ أكثر من سبعمائة مورداً توجب الاطمئنان بوثاقة الرجل، هذا كله فيما إذا أمكن التدارك.(خوي، سيد ابوالقاسم، «موسوعة الإمام الخوئي»، ج 29، ص 89).

منابع

ابن شهيد ثاني، حسن بن زين الدين، منتقى الجمان في الاحاديث الصحاح و الحسان، قم - ايران، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، 1362.

ابن غضائري، احمد بن حسين، الرجال لابن الغضائري، قم - ايران، مؤسسه علمي فرهنگي دار الحديث. سازمان چاپ و نشر، 1380.

ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، ج. 1، كامل الزيارات، بى جا، 1356.

تقى الدين حلي، حسن بن علي، اصول الرجال، تهران، دانشگاه تهران، 1342.

حر عاملي، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، چاپ ٣، قم - ايران، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1416.

حكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، چاپ ١، قم - ايران، دار التفسير، 1374.

خوي، سيد ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، بى نا، بى جا، 1372.

خوي، سيد ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، قم - ايران، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، 1418.

شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، بى جا، 1410.

صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، جواهر الكلام (ط. القديمة)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بى تا.

طباطبائي بروجردي، سيد حسين، ترتيب أسانيد كتاب الكافي، ١ ج، مشهد، آستان قدس رضوى، 1414.

طوسي، محمد بن حسن، رجال الطوسي، بى جا، 1427.

علامه حلي، حسن بن يوسف، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مشهد، آستان قدس رضوى. بنياد پژوهشهای اسلامي، 1381.

كشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، بى جا، 1404.

محقق سبزاری، محمدباقر بن محمد مومن، ذخيرة المعاد فی شرح إرشاد الأذهان، قم - ایران، آل البيت، 1090.
نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشي، بی جا، 1365.