



سال اول. شماره دوم. پاییز و زمستان ۱۳۹۸

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۲/۲۱

تاریخ تأیید مقاله: ۱۳۹۸/۱۱/۲۴

اعتبارسنجی یک حدیث از اصول کافی | یحیی عبداللّهی^۱

چکیده

این مقاله به اعتبارسنجی روایت ۳۵ از کتاب العقل و الجهل اصول کافی که در اثبات مبنای «حسن و قبح عقلی» به آن تمسک شده است، می‌پردازد. در این صورت بررسی مفاد روایت از منظر تاریخ اندیشه کلامی، در کنار ارزیابی‌های فقه الحدیثی از طریق تجمیع قراین و شواهد نیز ضروری است. بررسی روایت از منظر «نسخه‌شناسی»، «سند»، «میزان تکرار روایت در مصادر»، «متن‌شناسی»، «مضمون‌شناسی»، «مقایسه با اندیشه‌های اهل سنت از منظر تاریخ اندیشه»، محورهایی است که مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری پرداخته شده است. با ملاحظه وجوه مختلف و تجمیع قراین و شواهد فوق، در نهایت نمی‌توان به اصالت این روایت حکم کرد و آن را معتبر دانست و در نهایت دو احتمال اساسی در هویت این حدیث مطرح شده است.

واژگان کلیدی: کافی، حسن و قبح عقلی، نسخه‌شناسی، سند، حدیث.

۱. دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم و طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم



۱. درآمد

بهره‌مندی از روایات نورانی ائمه معصومین علیهم‌السلام و کاربست آنها در حوزه علم و معرفت می‌بایست به صورت قاعده‌مند و مقنن، همراه با دقت‌های حدیث‌شناسی صورت پذیرد؛ چنان‌که فرموده‌اند که نگاه ژرف به روایات و فهم دقیق ظرایف کلام اهل بیت علیهم‌السلام در پرتو درایت در روایات به دست می‌آید (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲).

امروزه با رشد و شکوفایی معارف دینی و استقلال مکتب علمی شیعه و ضرورت‌های اجتماعی در بسط معارف در علوم و دانش‌های دیگر، دقت و تأمل بیشتر در مبانی و نظریه‌های مذهب تشیع و عرضه آنها به دو منبع نورانی کتاب و سنت ضروری است. از جمله این نظریه‌ها، اندیشه «حسن و قبح ذاتی و عقلی» متکلمان شیعه است که نیازمند بررسی موافقت آن با معارف و حیانی و سنت معصومان علیهم‌السلام می‌باشد.

در این راستا این مقاله قصد دارد از طریق بررسی‌های حدیث‌شناسی و تجمیع قراین و شواهد، به اعتبارسنجی یکی از روایاتی که در تأیید حسن و قبح عقلی و ذاتی استفاده شده است (گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۲۹؛ برنجکار، ۱۳۹۳: ۱۱۲؛ سبحانی، برنجکار، ۱۳۹۶: ۳/۳۱۸)، پردازد. بررسی مفاد روایت از منظر «تاریخ اندیشه کلامی»، در کنار ارزیابی‌های فقه الحدیثی نیز ضروری است. با توجه به تفاوت میان تحقیق در دو حوزه مطالعاتی «تاریخ اندیشه کلام» و «کلام» (گرامی، قندهاری، ۱۳۹۲: ۱۳۹)، ذکر این نکته ضروری است که این مقاله سعی دارد به صورت موردی و مصداقی نشان دهد که آیا روایت مورد نظر، صلاحیت مستند واقع شدن برای نظریه «حسن و قبح عقلی» را دارد یا خیر؟ آیا با لحاظ قراین و شواهد موجود و برخی بررسی‌های تاریخی، می‌توان اصالت یا عدم اصالت این روایت را نمایان ساخت؟

می‌دانیم که خاستگاه نظریه «حسن و قبح عقلی»، اندیشه‌های معتزلی است، ازاین‌رو اگر روایت مورد نظر را در تأیید این نظریه ناتمام دانستیم، به معنای نفی جایگاه عقل در اخلاق و درک حسن و قبح نیست. «عقل» نقش اساسی در نظام اخلاقی ایفا می‌کند، اما نه آن‌گونه که معتزله بدان قائل شده‌اند، بلکه هم تعریف «عقل» و هم «جایگاه آن در نظام اخلاقی» در معارف اهل بیت علیهم‌السلام با اندیشه معتزله فاصله دارد که متأسفانه کمتر به این امر پرداخته شده است.

روش این مقاله در اعتبارسنجی و بررسی حدیث، تجمیع قراین و شواهد از وجوه مختلف است که «وثاقت صدور» نامیده می‌شود، و نه روش رجالی و سندی صرف که تنها ملاک و معیار پذیرش حدیث را احراز وثاقت راویان حدیث از منابع رجالی می‌داند؛ هرچند که بررسی‌های سندی نیز به‌عنوان یکی از قراین و شواهد مورد دقت قرار می‌گیرد.

۱-۱. حسن و قبح

پیشینه بحث از حسن و قبح به نزاع عدلیه با اشاعره در بحث از «عدل الهی» باز می‌گردد. در این میان، معتزله صدور قبیح از خداوند را محال می‌دانستند و متکلمان امامیه از قدرت خدای متعال بر قبیح و درعین حال محال بودن انجام آن به دلیل علم و حکمت او و عدم دواعی انجام قبیح در ذات باری تعالی سخن گفته‌اند. اما بنا بر اندیشه اشاعره، از آنجا که حسن و قبح متأخر از فعل و قول الهی تعیین می‌یابد، این بحث به کلی منتفی است. شاید بتوان این نزاع را سرآغاز تفکیک رویکرد «حسن و قبح عقلی» نزد امامیه و معتزله، در مقابل «حسن و قبح شرعی» نزد اشاعره دانست؛ دیدگاهی که البته خاستگاه اصلی آن اندیشه‌های معتزلی است (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۵۵)

میان عالمان امامیه در امکان فهم و درک عقلی از حسن و قبح (به‌عنوان پایگاه معرفت‌شناختی) اتفاق نظر وجود دارد و می‌توان قاطبه امامیه را قائل به «حسن و قبح عقلی» دانست، اما در تحلیل از چیستی حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی (به‌عنوان پایگاه وجود شناختی)، میان دو تفکر کلامی و فلسفی اختلاف نظر وجود دارد. در تفکر کلامی، حسن و قبح تعینی نفس‌الامری و ذاتی پیدا می‌کند، اما در سنت فلسفی، گزاره‌های اخلاقی ذیل مشهورات جای می‌گیرد و بعضاً از اعتباریات به حساب می‌آید (برنجکار، ۱۳۹۳: ۱۰۲).

نظریات و اندیشه‌های مختلف عالمان امامیه در تحلیل پایگاه وجودشناختی حسن و قبح را می‌توان در دو رویکرد اصلی دسته‌بندی نمود: ۱- رویکردی که برای حسن و قبح، پایگاهی حقیقی و تکوینی قائل است. ۲- رویکردی که حسن و قبح را اعتباری می‌داند.

رأی مشهور میان فیلسوفان اسلامی در تحلیل پایگاه حسن و قبح - که برخی از اصولیان متأخر نیز با آن موافق‌اند- این است که گزاره‌های اخلاقی از مشهورات عامه و آرای محموده است و عقلاً برای سامان دادن به زندگی اجتماعی خود، بر روی آنها توافق کرده‌اند. مشهورات





یکی از مقدمات قیاس جدلی است و از قضایای یقینی و عقلی که از مقدمات قیاس برهانی اند، محسوب نمی‌شود. بر این اساس، افعال، فی نفسه دارای حسن و قبح نیستند و در نتیجه عقل، حسن و قبح افعال را درک نمی‌کند، بلکه حسن و قبح افعال امری عقلایی و قراردادی است و عقلا به دلایل مختلف، از جمله منافع اجتماعی، خوبی و بدی افعال را اعتبار کرده‌اند.

بنا بر رویکرد دیگری که در تحلیل پایگاه حسن و قبح نزد اندیشمندان امامیه وجود دارد، گزاره‌های اخلاقی به حقایق نفس‌الامری و تکوینی باز می‌گردد. به نظر می‌رسد قدمای امامیه و متکلمان با طرح مسأله «حسن و قبح عقلی»، به این دیدگاه معتقد بودند که بعدها از آن به «حسن و قبح ذاتی» اشاره کردند. این رویکرد نزد صاحب‌نظران معاصر نیز مورد توجه قرار گرفته است.

۲. بررسی روایت

ابتدا متن روایت مورد نظر را مرور می‌کنیم:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْبَزَّازِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَمَّارٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأُهَا وَقَوْتَهَا وَعِمَارَتُهَا - الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ شَيْءٌ إِلَّا بِهَا - الْعَقْلَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةَ لَخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ، فَيَالْعَقْلَ عَرَفَ الْعِبَادَ خَالِقَهُمْ، وَأَنْهَمُ مَخْلُوقُونَ، وَأَنْهَ الْمُدَبِّرُونَ، وَأَنْهَ الْبَاقِي وَهَمُ الْفَانُونَ، وَاسْتَدَلُّوا بِعَقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ: مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ، وَبَأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ؛ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسْنَ مِنَ الْقَبِيحِ، وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ، وَأَنَّ التَّوَرَّ فِي الْعِلْمِ، فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ».

قيل له: فهل يكتفى العباد بالعقل دون غيره؟

قال: «إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ - الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهُدَايَتَهُ - عِلْمٌ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ، وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ، وَ عِلْمٌ أَنَّ لَخَالِقِهِ مَحَبَّةً، وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً، وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةَ، وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةَ، فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ، وَ عِلْمٌ أَنَّهُ لَا يُوَصَّلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلْبِهِ، وَ أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يَصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ، فَوَجِبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلْبُ الْعِلْمِ وَ الْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ» (كليني، ۱۴۲۹: ۶۶/۱)

«امام صادق عليه السلام در حدیثی طولانی می‌فرماید: آغاز و نخست هر چیز و نیرو و آبادانی آن که

هر سودی تنها به آن مربوط است، عقل است که آن را خدا زینت و نوری برای خلقش قرار داده.

با عقل بندگان خالق خود بشناسند و دانند که آنها مخلوق اند و او مدبر و ایشان تحت تدبیر اویند و اینکه خالقشان پایدار و آنها فانی می‌باشند و به وسیله عقول خویش از دیدن آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز استدلال کردند که او و اینها، خالق سرپرستی دارند ناآغاز و بی‌انتهای و با عقل تشخیص زشت و زیبا دادند و دانستند در نادانی تاریکی و در علم نور است. این است آنچه عقل به آنها رهنما گشته. عرض شد: آیا بندگان می‌توانند به عقل تنها اکتفا کنند (و در پی تحصیل علم و ادب برنیایند)؟ فرمود: عاقل به رهبری همان عقلی که خداوند نگهدار او و زینت و سبب هدایتش قرار داده، می‌داند که خدا حق است و پروردگار اوست و می‌داند که خالقش را پسند و ناپسندی است و اطاعت و معصیتی، و عقلش را به‌تنهایی راهنمای به اینها نمی‌بیند و می‌فهمد که رسیدن به این مطالب، جز با طلب علم ممکن نیست و اگر به‌وسیله علمش به اینها نرسد، عقلش او را سودی نداده است. پس واجب است بر عالم طلب علم و ادب نماید که بی‌آن استوار نماند.» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۳۴/۱)

اعتبارسنجی این حدیث از منظرهای مختلف قابل بررسی است.

۲-۱. نسخه‌شناسی

این روایت در بیشتر نسخه‌های کتاب کافی موجود نیست. محققان چاپ اسلامی تصریح می‌کنند که این روایت و روایت دیگر کتاب العقل و الجهل در بیشتر نسخ کتاب کافی نیست و تنها در دو نسخه خطی از قرن ده موجود است:

«هاتان الروایتان المرموزتان: «الف، ب» لم نجدهما فی اکثر النسخ الّتی بأیدینا و انما وجدناهما فی نسختین مخطوطتین (فی حدود القرن العاشر) ...» (کلینی، ۱۴۰۷:

(۲۸/۱)

همچنین محققان چاپ دارالحدیث نیز نسبت به این دو روایت چنین گفته‌اند: «راجعنا جمیع النسخ الّتی عندنا (۲۳ نسخه) و الحدیثان ۳۵ و ۳۶ موجودان فی «ف» و المطبوع فقط.» (همو، ۱۴۲۹: ۶۵/۱)

بر این اساس، این روایت تنها در دو نسخه از ۲۳ نسخه کتاب کافی موجود بوده است.



به همین دلیل این دو حدیث در کتاب مرآة العقول شماره‌گذاری نشده و مرحوم مجلسی نیز به شرح این دو روایت نپرداخته است و به همین دلیل، مصحح این کتاب احتمال داده که این دو روایت در نسخه او از کافی موجود نبوده است:

«من هنا إلى آخر الباب یعنی روایة «الف» و «ب» مما لم يوجد في أكثر نسخ الكافي و يظهر من عدم تعرض الشارح لهما أيضا أنهما غير موجودان في نسخه فلا تغفل.»
(مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۶/۱)

این روایت در کتاب الوافی هم نیامده (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۲۵/۱) و دیگر شارحان اصول کافی نیز متعرض این دو روایت نشده‌اند (رک: مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴۴۲/۱؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۹۳/۱؛ میرداماد، ۱۴۰۳: ۵۹).

بی‌شک با این وضعیت از نسخه روایت، نمی‌توان آن را جزء روایات کتاب کافی به حساب آورد و اعتبار و ارزش کتاب کافی را در تأیید اعتبار این روایت به کار بست. می‌دانیم روایات کتاب کافی به دلیل وجاهت بالای مرحوم کلینی در حدیث‌شناسی و ارزش کتاب شناختی والای این کتاب، از قرینه بالایی در صدق و اعتبار برخوردار هستند، اما نسبت به این روایت مطمئن نیستیم که جزء کتاب کافی باشد.

۲-۲. سند روایت

سند روایت به غایت مخدوش است. ارزیابی محققان نرم‌افزار درایة النور - که منعکس‌کننده اندیشه‌های رجالی آیت الله شبیری زنجانی می‌باشد - از این روایت، «ضعیف» است. سلسله راویان چنین‌اند:

«عدّة من أصحابنا»: ناشناخته است. می‌دانیم «عدّة من أصحابنا» در کتاب کافی اگر از احمد اشعری، احمد برقی یا سهل بن زیاد باشد، شناخته شده‌اند، در غیر این صورت مجهول به‌شمار می‌روند.

«عبد الله البرّاز»: مجهول مطلق است. نام این راوی در تمام کتب اربعه، تنها در این روایت آمده است!

«محمّد بن عبد الرّحمن بن حمّاد»: مجهول مطلق است. نام این راوی نیز در تمام کتب اربعه، تنها در این روایت آمده است! این شخص احتمالاً همان «محمّد بن عبد الرّحمن بن

حمّاد أبو بكر الواسطی) است که نامش در چند روایت عامه نیز آمده است (حاکم نیشابوری، بی تا: ۲۱۶، ۱۴۷).

«الحسن بن عمّار»: ارزیابی نرم افزار درایة النور چنین است: «من قضاة العامة، ضعّفه كثير منهم». شیخ طوسی تصریح کرده که او عامی است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۱). هیچ اطلاعات دیگری از او در دست نیست.

بنابراین راویان این سند همگی از مجاهیل یا ضعیف‌اند؛ «عدة من اصحابنا» که ناشناخته است، دو نفر مجهول مطلق‌اند و تنها در این روایت نامشان آمده است، نفر سوم هم از قضات عامی است که توسط خود آنها تضعیف شده است. ناگفته نماند که از قضات عامی بودن معمولاً به این معناست که مورد تأیید دستگاه حاکمیت نیز بوده است.

۲-۳. انفراد روایت

این روایت تنها و تنها در کتاب اصول کافی آمده و در هیچ یک از منابع دست اول قبل و بعد از کتاب الکافی تکرار نشده است و اثری از آن نیست. همچنین باوجود اینکه برخی از راویان حدیث از اهل سنت است، این روایت یا مشابه آن در منابع حدیثی اهل سنت نیز نیامده است.

۲-۴. انفراد تعابیر و ادبیات

تعابیر به کار رفته شده در متن حدیث نیز منفرد است. تعابیری همچون: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُور...»، «زينة لخلقها»، «فبالعقل عرف العباد خالقهم»، «عرفوا به الحسن من القبيح»، «وَأَنَّ الظلمة في الجهل، و أَنَّ النور في العلم»، «و استدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه»، «أَنَّ له كراهية»، «فلم يجد عقله يدلّه على ذلك»، «فوجب على العاقل طلب العلم و الأدب الذی لا قوام له إلاّ به» و ... همگی منحصر در این روایت است و مشابه این تعابیر نیز در دیگر روایات به کار نرفته است. بنابراین تعابیر و ادبیات روایت نیز انفراد دارد.

۲-۵. انفراد مضمون

عقل، حسن و قبح را درک کند (عرفوا به الحسن من القبيح)، منحصر در همین روایت است. در اینجا بر ترکیب «حسن و قبح» به عنوان یک اصطلاح تأکید داریم که بتوان این روایت را تأییدی بر نظریه حسن و قبح عقلی پنداشت. همان طور که اشاره شد، از مجموع روایات کتاب العقل و





الجهل - به ویژه حدیث جنود عقل و جهل - کارکرد ویژه و برجسته‌ای برای عقل در نظام اخلاقی به دست می‌آید، اما دیدگاه روایات، هم در تعریف عقل و هم در نقش عقل، در درک حسن و قبح با نظریه حسن و قبح عقلی معتزلی متفاوت است. فرازهای دیگری از این روایت نیز از حیث مضمون انفراد دارد که به یک مورد دیگر بسنده می‌کنیم.

در این روایت، مقصود از تعبیر «أول الأمور و مبدأها و قوتها و عمارتها»، روشن نیست. آیا «اول الامور» بودن عقل به معنای اولین مخلوق بودن است؟! اولین مخلوق بودن عقل به نحو مطلق، با روایات شیعه سازگاری ندارد، بلکه عقل، اولین خلق از روحانیان است؛ «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ - وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ - مِنْ نُورِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۳/۱).

عبارت بالا نشان می‌دهد که نور حضرت حق و عرش او قبل از خلقت عقل موجود بوده است. در روایات شیعه، اولین مخلوقات به نحو مطلق، نور حضرات معصومین علیهم‌السلام است؛ «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ نُورَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَ سَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْعَرْشِ وَ الْكُرْسِيِّ وَ اللَّوْحِ وَ الْقَلَمِ وَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۰۶).

مخلوق بودن عقل دیدگاه اهل سنت است و در روایات عامه موجود است، چنان‌که علامه مجلسی آورده است: «و أما خبر أول ما خلق الله العقل فلم أجده في طرفنا و إنما هو في طرق العامة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/۳۰۹).

البته احتمال هم دارد که این عبارت تعبیر ادبی بوده و به این معنا باشد: «سرآغاز کارها، قوام و بنیاد آنها، خردورزی است».

۲-۶. تناسب مضمون روایت با اندیشه اهل سنت

اینکه عقل بتواند حسن و قبح را درک کند یا شناخت آن منوط به امر و نهی الهی است، نزاعی سنگین بین عدلیه و اشاعره بوده است؛ «و قال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، و شكر المنعم واجب قبل ورود السمع، و الحسن و القبح صفتان ذاتيتان للحسن و القبيح» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۵۶/۱).

هرچند طبق نقلی از ابن تیمیه، حنفی‌ها تصریح به حسن و قبح عقلی را به ابوحنیفه نسبت می‌دهند؛ «و أما الحنفية فالغالب عليهم القول بالتحسين و التقيح العقلين، و ذكروا ذلك نصاً عن أبي حنيفة» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۲۱۶)، اما شاهی بر این مدعا نیافتیم. در کتاب‌های ملل و نحل بحث از حسن و قبح عقلی، نخستین بار به بزرگان معتزله همچون ابوالهذیل علاف (۲۳۵ق) و ابراهیم نظام (۲۳۱ق) نسبت داده شده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۶۶/۱)، از این رو تاریخ آغاز این بحث در دانش کلام به ابتدای قرن سوم باز می‌گردد.

۱۷۳



سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

از نظر تاریخی، اولین صورت‌بندی‌های کلامی در باب حسن و قبح توسط چهره مهم معتزله، یعنی ابوالهذیل علاف انجام شده که حسن و قبح را با بحث عدل خداوند مطرح می‌کرد. مقصود وی از عادل بودن خداوند این چنین بیان شده که خداوند هیچ کار قبیحی را انجام نمی‌دهد و از هیچ کار حسنی هم اجتناب نمی‌کند و هر چیزی که خداوند انجام می‌دهد، اصلح آن چیزی است که می‌تواند انجام شود. در این صورت طرح این نظریه که عقل قادر به شناخت حسن و قبح هست، در حدود نیم قرن پس از امامت امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق) بوده است.

گرایش‌های فلسفی ابوالهذیل و بهره‌گیری از فلسفه یونان و نقش‌آفرینی در بیت الحکمه در عصر مأمون، از ویژگی‌های بارز اوست (اشعری، ۱۴۰۰: ۷۸/۲). از جمله اندیشه‌های ابوالهذیل علاف و دیگر معتزله، علاوه بر توانایی عقل بر تشخیص حسن و قبح، کفایت عقل در شناخت خداوند است. شهرستانی در الملل و النحل، یکی از دیدگاه‌های او را چنین معرفی می‌کند:

«السابعة: قوله في المكلف قبل ورود السمع: إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، و إن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً. و يعلم أيضا حسن الحسن و قبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق و العدل، و الإعراض عن القبيح كالكذب و الجور. و قال أيضا بطاعات لا يراد بها الله تعالى، و لا يقصد بها التقرب إليه؛ كالقصد إلى النظر الأول، و النظر الأول فإنه لم يعرف الله بعد، و الفعل عباده.» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۶۶/۱)

پس روایت مورد نظر از آنجا که از اثبات «خدای متعال» مستقیماً به «شریعت» می‌رسد، بی‌آنکه به مقام «ولایت» نیازی داشته باشد و وساطت رسولان و حجت‌های الهی ثابت شود، با اندیشه عامه سازگاری بیشتری دارد. بنا بر منظومه فکری شیعه، خدای متعال دین را بر محور



حجت الهی نازل کرده است و شناخت خدای متعال و جریان پرستش و عبودیت حضرت حق در این عالم توسط حجت‌های الهی واقع می‌شود و این گونه نیست که عقل و شریعت منهای امام، برای عبودیت و پرستش خدای متعال کافی باشد. علاوه بر اینکه روایات متعددی در کتاب الحجه کافی آمده که امام و حجت الهی را طریق معرفت الهی و پرستش و عبودیت حضرت حق می‌داند؛ «بنا عبد الله، و بنا عرف الله، و بنا وُحِد الله تبارك» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۳۵۵).

دسته‌ای از روایات که سیاقی مشابه با روایت مورد بحث دارد، پس از اثبات خدای متعال، به ضرورت جایگاه نبی و حجت الهی اشاره می‌کند به‌عنوان نمونه می‌توان به دو روایت اول از «باب الاضطرار إلى الحجّة» از کتاب الحجه کافی اشاره کرد:

«حدّثنا علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن العباس بن عمرو الفقیمی، عن هشام بن الحکم: عن ابي عبد الله عليه السلام: انه قال للزّنديق الذي سألته: من أين أثبتّ الأنبياء والرّسل؟ قال: إنّنا أثبتنا أنّ لنا خالقا، صانعا، متعاليا عنّا وعن جميع ما خلق، و كان ذلك الصّانع حكیما متعاليا، لم یجز أن یشاهده خلقه ولا یلامسوه؛ فیباشرهم و یباشروه، و یحاجّهم و یحاجّوه، ثبت أنّ له سفراء فی خلقه یعبّرون عنه إلى خلقه و عبادته، و یدلّونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما به بقاؤهم و فی تركه فناؤهم، فثبت الآمرون و النّاهون عن الحکیم العلیم فی خلقه، و المعبّرون عنه جلّ و عزّ، و هم الأنبياء علیهم السّلام و صفوته من خلقه، حکماء مؤدّبین بالحکمة، مبعوثین بها، غیر مشارکین للنّاس - علی مشارکتهم لهم فی الخلق و التّریب - فی شیء من أحوالهم، مؤیدین من عند الحکیم العلیم بالحکمة، ثمّ ثبت ذلك فی کلّ دهر و زمان ممّا أتت به الرّسل و الأنبياء من الدّلائل و البراهین؛ لكيلا تخلو أرض الله من حجّة یكون معه علم یدلّ علی صدق مقالته و جواز عدالته.» (همان، ۴۱۰)

«هشام بن حکم گوید: امام صادق عليه السلام به زندیقی که پرسید: پیغمبران و رسولان را از چه راه ثابت می‌کنی؟ فرمود: چون ثابت کردیم که ما آفریننده و صانعی داریم که از ما و تمام مخلوق برتر و با حکمت و رفعت است و روا نباشد که خلقش او را ببینند و لمس کنند و بی‌واسطه با یکدیگر برخورد و مباحثه کنند، ثابت شد که برای او سفیرانی در میان خلقش باشند که خواست او را برای مخلوق و بندگانش بیان کنند و ایشان را به مصالح و منافعشان و موجبات تباه و فنایشان رهبری نمایند. پس وجود امر و نهی‌کنندگان و تقریر نمایندگان از طرف خدای حکیم

دانا در میان خلقش ثابت گشت و ایشان همان پیغمبران و برگزیده‌های خلق او باشند، حکیمانی هستند که به حکمت تربیت شده و به حکمت مبعوث گشته‌اند، با آنکه در خلقت و اندام با مردم شریک‌اند، در احوال و اخلاق شریک ایشان نباشند. از جانب خدای حکیم دانا به حکمت مؤید باشند. سپس آمدن پیغمبران در هر عصر و زمانی به سبب دلایل و براهینی که آوردند، ثابت شود تا زمین خدا از حجتی که بر صدق گفتار و جواز عدالتش نشانه‌ای داشته باشد، خالی نماند.» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۲۳۶/۱)

۱۷۵



سال اول. شماره دوم. پاییز و زمستان ۱۳۹۸

در این روایت که در پاسخ به یک زندیق و به روش عقلی بیان شده است، حکم عقل را چنین می‌داند که پس از اثبات خالق و صانعی که ارتباط مستقیم با او ممکن نیست، ثابت می‌شود که او سفرایی در میان خلق دارد که به ارشاد و هدایت انسان‌ها می‌پردازند که همان انبیا علیهم‌السلام هستند. این فرستاده‌شدگان همان حجت‌های الهی هستند که زمین از آنها خالی نمی‌شود.

روایت دوم که با سند صحیح آمده، چنین است:

«محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن یحیی، عن منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الله أجلّ وأكرم من أن يعرف بخلقه، بل الخلق يعرفون بالله، قال: صدقت.

قلت: إن من عرف أن له رباً، فقد ينبغى له أن يعرف أن لذلك الربّ رضا و سخطاً، و أنّه لا يعرف رضاه و سخطه إلا بوحي أو رسول، فمن لم يأته الوحي، فقد ينبغى له أن يطلب الرّسل، فإذا لقيهم، عرف أنّهم الحجّة، و أنّ لهم الطّاعة المفترضة؛ و قلت للنّاس: تعلمون أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله كان هو الحجّة من الله على خلقه؟ قالوا: بلى ...»

«منصور بن حازم گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم: همانا خدا برتر و بزرگوارتر از این است که به خلقش شناخته شود، بلکه مخلوق، به خدا شناخته شوند. فرمود: راست گفتی. عرض کردم: کسی که بداند برای او پروردگاری سزاوار است که بداند برای آن پروردگار خرسندی و خشم است و خرسندی و خشم او جز به وسیله وحی یا فرستاده او معلوم نشود. و کسی که بر او وحی نازل نشود، باید که در جستجوی پیغمبران باشد و چون ایشان را بیابد، باید بداند که ایشان حجت



خداوند و اطاعتشان لازم است، من به مردم (اهل سنت) گفتم: آیا شما می‌دانید که پیغمبر حجت خدا بود در میان خلقتش؟ گفتند: آری...» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۲۳۷/۱)

در این روایت نیز شناخت خداوند مستلزم آن است که پی ببریم خداوند رضایت و سخطی دارد و این رضایت و سخط او جز از طریق وحی و رسول شناخته نمی‌شود.

بنا بر دو روایت پیشین، شناخت خداوند مستلزم این است که خداوند نبی، رسول و حجت خود را بر مخلوقات بفرستد و از طریق وحی، مسیر هدایت را معرفی نماید؛ نه اینکه عقل بتواند خیر و شر یا حسن و قبح را بشناسد و رضایت و سخط الهی را تشخیص دهد!

در ادامه با مقایسه بخشی از عبارت روایت مورد پژوهش، تنافی آن با سایر روایات شیعی بیشتر آشکار می‌شود.

«فبالعقل عرف العباد خالقهم، و أنّهم مخلوقون، و أنّه المدبّر لهم، و أنّهم المدبّرون، و أنّه الباقي و هم الفانون، و استدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه: من سمانه و أرضه و شمسه و قمره و ليلة و نهاره، و بأنّ له و لهم خالقا و مدبّرا لم يزل و لا يزول؛ و عرفوا به الحسن من القبيح، و أنّ الظلمة في الجهل، و أنّ التّور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل».

پس در این روایت گفته می‌شود: خداوند با عقل شناخته می‌شود و این عقل است که حسن و قبح و نور و ظلمت را تشخیص می‌دهد. سپس در ادامه روایت سؤال می‌شود که آیا بندگان با عقل خود بی‌نیاز از دیگران هستند؟!

و حضرت می‌فرمایند: عاقل پس از حقانیت خدای متعال درمی‌یابد که او محبت و کراهتی و همچنین طاعت و معصیتی دارد که عقل به آنها راه ندارد و می‌بایست با علم به آنها برسد، پس می‌بایست در طلب علم بکوشد؛ «قال: إنّ العاقل لدلالة عقله - الذي جعله الله قوامه و زينته و هدايته - علم أنّ الله هو الحقّ، و أنّه هو ربّه، و علم أنّ لخالقه محبّة، و أنّ له كراهية، و أنّ له طاعة، و أنّ له معصية، فلم يجد عقله يدلّه على ذلك، و علم أنّه لا يوصل إليه إلاّ بالعلم و طلبه، و أنّه لا ينتفع بعقله إن لم يصب ذلك بعلمه، فوجب على العاقل طلب العلم و الأدب الذي لا قوام له إلاّ به».

بنابراین هرچند در این روایت نیز در نهایت، عقل برای درک «محبت و کراهت» و «طاعت و معصیت الهی» کافی نیست و نیازمند طلب علم است، اما مسیر استدلال عقل، او را به نبی و

رسول و حجت الهی نمی‌رساند. گویا گوینده قصد داشته به صورت غیر مستقیم، مخاطب را به عدم کفایت عقل و ضرورت طلب علم از عالم ارشاد کنند و از تصریح به این مطلب همچون دو روایت پیشین خودداری کرده است که این شیوه بیان، با اندیشه‌های اهل سنت هم‌خوانی دارد و با بیان معصوم در مواضع دیگر اختلاف دارد و هرچند ارشاد ملایمی به سوی اندیشه‌های امامی در آن قابل ردیابی است، ولی با فضای فکری اهل سنت تناسب بیشتری دارد و محتمل است در این روایت، امام مطابق اندیشه‌های مخاطب سخن گفته باشند؛ به ویژه اینکه مخاطب، فرد عامی است که در دستگاه خلافت نیز مقبولیت دارد. بنابراین بخش دوم روایت نیز با وجود آنکه می‌توان نسبت کم‌رنگی با تفکرات امامیه در آن مشاهده کرد اما همچنان از اثبات حجت الهی در مسیر هدایت قاصر است.

۲-۶-۱. نقش عقل در شناخت حسن و قبح مبتنی بر معارف اهل بیت علیهم‌السلام

ممکن است این پرسش مطرح شود که در روایات فراوانی از شیعه، به اهمیت عقل و کارکردهای معرفتی آن اشاره شده است که در این صورت، نمی‌توان مضمون این روایت را در آموزه‌های شیعی منفرد تلقی کرد.

هرچند پاسخ تفصیلی به این پرسش نیازمند مجال مستقلی است، اما به اجمال می‌توان گفت هرچند عقل جایگاه ویژه و اساسی در نظام معرفتی ایفا می‌کند و در نهایت تشخیص حسن و قبح بر عهده عقل است، اما نقش معرفتی عقل همواره در تقویم با «ولایت» واقع می‌شود. قوه‌ای که مبتنی بر معرفت‌های توحیدی، حق و باطل را از یکدیگر تشخیص می‌دهد و حسن و قبح را تمیز می‌دهد، «عقل» است.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «کفاک من عقلک ما أوضح لک سبل غیّک من رشدک» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۵۰).

همان حضرت در روایت دیگری، پس از توصیف حقیقت وجودی عقل، آن را نوری در قلب معرفی می‌کند که خوب را از بد تشخیص می‌دهد؛ «... فیقع فی قلب هذا الإنسان نور فیه فهم الفریضة و السنّة و الجید و الرّدی ألا و مثل العقل فی القلب کمثل السّراج فی وسط البیت» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۹۸).



اما فعلیت عقل و رشد و تکامل عقل با ولایت امام واقع می‌شود. عقل به‌عنوان حجت باطنی انسان در پرتو نور حجت ظاهری (انبیاء و ائمه علیهم‌السلام) فعلیت پیدا می‌کند. همان‌طور که این مطلب در روایت دیگری مورد اشاره قرار گرفته است: «فبعث فیهم رُسُلَهُ وَ اَتْرَ اِلَیْهِمْ اَنْبِیَاءَهُ لَیَسْتَاذُوهُمْ مِثْلَاقِ فِطْرَتِهِ وَ یُذْکَرُوهُمْ مِنْ سِیِّ نِعْمَتِهِ وَ یَحْتَجُّوْا عَلَیْهِمْ بِالتَّبْلِیْغِ وَ یُثِیْرُوْا لَهُمْ دَفَائِنُ الْعُقُولِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۳).

بنابراین تشخیص خیر از شرّ و حق از باطل همواره توسط عقل واقع می‌شود؛ «إِنَّمَا یَدْرُکُ الْخَیْرَ کُلَّهُ بِالْعَقْلِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۵۴)، اما بر پایه اراده و اختیار انسان، عقل، تکامل یا تنازل پیدا می‌کند. تکامل عقل تحت ولایت الهی، بسان رشد دانه گیاهی است که بر اثر تابش آفتاب رشد و نمو پیدا می‌کند. در این حرکت، دانه و آفتاب هردو نقش ایفا می‌کنند، اما این نور خورشید است که موجب شکوفایی دانه گیاه می‌گردد. عقل نیز در پرتو آفتاب ولایت شکوفا می‌شود. با ظهور امام عصر علیه‌السلام و طلوع خورشید ولایت نیز عقول جمعی انسان‌ها تجمیع و تکمیل می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۶/۱). بر همین اساس، فهم و تشخیص عقل از حسن و قبح، تابع درجات ولایت متفاوت می‌گردد و سیر در درجات ولایت، به رشد و تکمیل عقل و در نتیجه، تشخیص صحیح و صائب حسن و قبح و خیر و شرّ منجر می‌گردد. بنابراین مبتنی بر مجموع معارف شیعه، عقل، کارکرد استقلالی در تشخیص حسن و قبح ندارد، بلکه در تقوم با جریان ولایت الهی و اولیای الهی، به تشخیص صحیح می‌رسد. شاید از این رو است که در عبارت «فیفهم الفریضة و السنّة و الجید و الرّدی» از روایت بالا، فهم فریضه و سنت مقدم بر خوب و بد آمده است و بی‌شک، عقل در فهم فریضه و سنت مستقل نیست.

نتیجه گیری

در بررسی این روایت از اصول کافی، با توجه به مجموع قراین ذکر شده از «ضعف نسخه و سند»، «انفراد روایت»، «انفراد ادبیات و مضمون آن» و «تناسب مضمون آن با تفکرات عامه»، نمی توان به اعتبار و اصالت این روایت اطمینان حاصل کرده و وثاقت به صدور آن کسب نمود. به بیان دیگر، این حدیث در فرایند اعتبارسنجی، حد نصاب حجیت را کسب نمی کند.

در این صورت دو احتمال اصلی در این روایت وجود دارد: نخست اینکه خاستگاه این متن، اندیشه های معتزله باشد که به نام امام معصوم علیه السلام ثبت گردیده است. دوم اینکه در فرض صدور این روایت از امام معصوم، بسیار محتمل است که این روایت در شرایط خاصی متناسب با اعتقادات مخاطب که از عامه است، بیان شده و به همین دلیل، توسط اصحاب حدیثی ما در مجامع حدیثی حذف شده است.

احتمال دوم متوقف بر اثبات دو نکته است: نخست اینکه ائمه معصومین علیهم السلام در بسیاری موارد، به اقتضای شرایط و مصلحت های، همچون تقیه، عدم افشای اسرار، عدم ظرفیت مخاطب و ...، از بیان حقایق خودداری کرده و یا متناسب با اعتقادات مخاطب پاسخ می گفتند (سیستانی، بی تا: ۲۶۲-۲۶۱).

نکته دوم اینکه صدور روایات بر اساس تقیه یا روایاتی که به هر دلیل نیاز به تأویل دارد، امری نیست که بر اصحاب ائمه علیهم السلام پوشیده و پنهان بوده باشد، بلکه چنان که از برخی روایات به دست می آید، این امر توسط اصحاب امام، قابل شناسایی و تشخیص بوده است (همان، ۲۷۷).

در نسل های بعد از صدور این روایات، اصحاب این روایات را به ائمه متأخر علیهم السلام عرضه می کردند تا از اصالت آن مطلع شوند، از این رو پدیده «عرضه احادیث» را از امام رضا علیه السلام به بعد شاهد هستیم که این امر موجب حذف برخی احادیث در فرایند انتقال احادیث شده است. همچنین در سال های بعد، محدثانی که به تدوین جوامع حدیثی اقدام کردند نیز دست به تهذیب و پالایش این روایات دست زدند - چنان که حدیث مذکور نیز از حدیث طولانی تری گزینش شده است؛ «فی حدیث طویل» - و اگر در مواردی این دست روایات را ذکر می کنند، شواهد تأویل آن را نیز آورده اند. بنابراین این دست روایات در فاصله اواخر قرن دوم تا تدوین جوامع حدیثی، از میراث حدیثی شیعه کنار گذاشته شده است. این امر در دو کتاب کافی و من



لایحضره الفقیه که گزینشی است و روایات آن نزد مؤلف، حجت است، برجسته‌تر است. در نتیجه این احتمال تقویت می‌شود که این روایت در فرایند غربال احادیث توسط اصحاب یا محدثان حذف شده است و در نسخه اصلی کتاب کافی موجود نبوده، ولی در قرن‌های بعد، به نسخه کافی اضافه شده است. شایسته بود این دو روایت پایانی کتاب العقل و الجهل در متن اصلی کتاب کافی نمی‌آمد و در پاورقی جای می‌گرفت.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که عدم احراز اعتبار و حجیت یک روایت با حکم به بطلان و یا جعلی بودن روایت ملازم نیست، چه اینکه در برخی روایات توصیه شده که در صورت عدم فهم یک روایت، آن را باطل ندانید، بلکه علم آن را به اهلش احاله دهید (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۶۳/۳؛ صفار، ۱۴۰۴: ۵۳۷).

آنچه گذشت، طبق محاسبات ظاهری و قراین و شواهد موجود بود، و العلم عند الله.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری.
۲. _____ (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۵ق)، *شرح العقیة الإصفهانیة*، بیروت: المكتبة العصرية.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، چاپ سوم، آلمان- ویسبادن: فرانس شتاينر.
۵. برنجکار، رضا (۱۳۹۳ش)، *روش شناسی علم کلام؛ اصول استنباط و دفاع در عقاید*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ پژوهشگاه قرآن و حدیث.
۶. حاکم نیشابوری، أبو عبد الله (بی تا)، *المستدرک علی الصحیحین*، موقع جامع الحدیث، alsunnah.com.
۷. حرانی، حسن بن علی بن شعبه (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۱۸ق)، *القواعد الکلامیة*، قم: موسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۹. سبحانی، محمدتقی؛ برنجکار، رضا (۱۳۹۶ش)، *معارف و عقاید*، چاپ سوم، قم: دفتر تدوین متون درسی مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۱۰. سیستانی، سید علی حسینی (بی تا)، *تعارض الأدلة و اختلاف الحدیث*، تقریر: سید هاشم هاشمی، taghrirat.net.
۱۱. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغة*، محقق و مصحح: الصبحی صالح، قم: هجرت.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴ش)، *الملل و النحل*، محقق: محمد بدران، چاپ سوم، قم: الشریف الرضی.
۱۳. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، *شرح أصول الکافی*، محقق و مصحح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.





١٤. صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، *بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ*، چاپ دوم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
١٥. طوسی، محمد بن الحسن (١٣٧٣ش)، *الرجال*، محقق و مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
١٦. فیض کاشانی، محمد محسن (١٤٠٦ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام أميرالمؤمنین علی عليه السلام.
١٧. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٩ش)، *أصول الكافي*، مترجم: سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
١٨. _____ (١٤٠٧ق)، *الكافي*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
١٩. _____ (١٤٢٩ق)، *کافی*، محقق و مصحح: دارالحدیث، قم: دارالحدیث.
٢٠. گرامی، سید محمد مهدی قندهاری؛ محمد (١٣٩٢ش)، «درآمدی بر روش شناسی تاریخ فکر با تکیه بر مطالعات شیعه شناسی»، *مطالعات تاریخ اسلام*، تهران: سال پنجم، شماره ١٨، پاییز، صص ١٣٩-١٧١.
٢١. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (١٣٨٢ق)، *شرح الكافي؛ الأصول و الروضة*، محقق و مصحح: ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الإسلامية.
٢٢. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٣. _____ (١٤٠٤ق)، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، محقق و مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
٢٤. میرداماد، محمدباقر بن محمد (١٤٠٣ق)، *التعليقة على أصول الكافي*، محقق و مصحح: مهدی رجائی، قم: النخيام.
٢٥. _____ (١٤٠٣ق)، *التعليقة على أصول الكافي*، محقق و مصحح: مهدی رجائی، قم: النخيام.