

ابوحمره ثمالی، استاد متروک الحدیث حفص بن غیاث؛ تحلیل و ارزیابی دو فرضیه

علی راد^۱

چکیده

بر پایه گزارش ابن ابی حاتم رازی، ابوحمره ثمالی از جمله مشایخ متروک الحدیث حفص بن غیاث نخعی است. مسئله اصلی پژوهش حاضر، تحلیل و اعتبارسنجی دو فرضیه درباره تبیین زمینه‌ها و ادله مفاد گزارش یادشده است. پژوهش حاضر، اعتبار فرضیه عدم وثاقت ابوحمره، به عنوان دیدگاه شایع در منابع اصلی رجال عامه را به چالش کشیده و فرضیه اندیشه سیاسی ابوحمره را به عنوان فرضیه مقبول معرفی می‌کند که در مواجهه سلبی با میراث حدیثی وی اثرگذار بوده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که گزارش ابن ابی حاتم نظریه اصلی حفص بن غیاث درباره شخصیت و اعتبار احادیث ابوحمره نیست و استناد به آن در کتاب‌های رجال عامه به عنوان کهن‌ترین دلیل در جرح و تضعیف ابوحمره نادرست است و شواهد متعددی بر نقد و نقض آن وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: ابوحمره ثمالی، حفص بن غیاث، متروک الحدیث، مدرسه رجالی بصره، نقد الرجال.

مسئله

ابن ابی حاتم رازی (۳۲۷ق)، متروک الحدیث بودن ابوحمزه نزد حفص بن غیاث را چنین گزارش می‌کند: «... عمر بن حفص بن غیاث یقول: ترك أبی حدیث أبی حمزة الثمالی» (رازی، ۱۳۷۱: ۲/ ۴۵۱؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲/ ۷). مضامین این گزارش چنین است:

- شاگردی و استماع حدیث حفص بن غیاث نزد ابوحمزه ثمالی مسلم است؛

- حفص بن غیاث احادیثی را از ابوحمزه ثمالی حفظ داشته یا کتابت و ثبت کرده

است؛

- ابوحمزه ثمالی از مشایخ متروک الحدیث حفص بن غیاث است؛

- حفص بن غیاث احادیث ابوحمزه ثمالی را نقل نکرده است؛

- علت ترک نقل احادیث ابوحمزه از سوی حفص مبهم است.

متروک بودن اصطلاحی ناظر به شدیدترین مرتبه جرح راوی بوده و دلالت آن بر عدم وثاقت قطعی است (نوی، بی تا: ۲/ ۵۸۱). رویکرد تحقیقی - اجتهادی در پژوهش‌های رجالی و اصل تعلیق نتیجه در پژوهش‌های انتقادی ایجاب می‌کند که ادله اعتبار فرضیه عدم وثاقت ابوحمزه بررسی شده و تا آشکار نشدن نتیجه، از هرگونه پیش داوری خودداری شود. در ارزیابی و تحلیل داده‌های مرتبط با مسئله پژوهش، پرسش‌های ذیل کارآمد است:

۱. ادله حفص بن غیاث و فرضیه‌های تبیین‌گران در ترک نقل احادیث ابوحمزه کدام

است؟

۲. متقن‌ترین فرضیه تبیین‌گر کدام است؟

۳. گزارش ابن ابی حاتم رازی از چه میزان اعتباری برخوردار است؟

۴. تفسیر درست گزارش ابن ابی حاتم رازی چیست؟

پیشینه

هرچند درباره شخصیت رجالی، حدیثی و تفسیری ابوحمزه ثمالی آثاری منتشر شده است،^۱ اما نگارنده نتوانست با محوریت پرسش‌های یادشده به پژوهشی موردی، مستقل و نشریافته به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی دست بیابد. در پژوهش حاضر از روش تحلیل انتقادی در بازاریابی، تحلیل دلالت شواهد و نقد علمی فرضیه‌ها بهره برده شده است.

فرضیه اول: عدم وثاقت

وثاقت به معنای عدالت، صداقت و امین بودن در حفظ، ثبت، نقل و انتساب حدیث و از جمله شرایط اساسی در ارزیابی روایان است^۲ (ذهبی، ۱۹۹۲: ۱/۲۳-۲۶). رجال‌شناسان از روایان فاقد وصف وثاقت در نقل حدیث به «لیس بثقة» یا «غیرثقة» یاد می‌کنند (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۳۰۱؛ بخاری، بی تا: ۲/۲۲۳؛ نسائی، ۱۹۸۶: ۲۵۷). برپایه این شرط، نقل حدیث از راوی غیرثقه از دلایل تضعیف است و به احادیث نقل شده از غیرثقه نباید استناد جست. بنابراین عدم وثاقت راوی از اسباب مهم تضعیف، طرد و ترک میراث شفاهی و مکتوب روایان است.

برپایه این فرضیه، حفص بن غیاث نخعی براساس مبانی و معیارهای خود در جرح و تعدیل روایان، به عنوان دانشمندی سندشناس و آگاه به اسانید و احوالات مشایخ و روایان حدیث، ابوحمزه ثمالی را از وثاقت لازم در نقل حدیث برخوردار نمی‌دانسته و از این رو نقل احادیث وی را ترک کرده است.

۱. مقالات «کاوشی در شناخت رجالی ثابت بن دینار ابوحمزه ثمالی» از سید محمدصادق حسینی سرشت، علوم حدیث، دوره ۱۵، شماره ۱ و «نگاهی کوتاه به شخصیت علمی و معنوی ابوحمزه ثمالی» از مریم ولایتی، حدیث اندیشه، شماره ۱ و همچنین کتاب تفسیر القرآن الکریم لأبی حمزة ثابت بن دینار الثمالی از عبد الرزاق محمد حسین حرزالدین.

۲. برای مفهوم ثقه در اندیشه رجالیان شیعه بنگرید به: (کلباسی، الرسائل الرجالية، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۳۱).

در اعتبار فرضیه یادشده شواهد ذیل کارآمد است:

۱. یحیی بن سعید قَطَّان بصری (۱۹۸ق) و عبدالرحمن بن مهدی بصری (۱۹۸ق) به کتابت و نقل احادیث ابوحمره اهتمام نداشتند و محمد بن المثنی (۱۶۷-۲۵۲ق) هرگز از این دو رجال شناس نامدار و معاصر حفص بن غیاث، احادیث ابوحمره را نشنید. ابن سعید نیز بعد از مرگ ابوحمره با وصف «و کان ضعیفاً» جایگاه و میراث حدیثی وی را تضعیف می‌کرد (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۱۷۲).

ابن سعید در امتداد اندیشه‌های رجالی استادش شعبه بن حجاج بصری (۱۶۰ق)، به عنوان نخستین جراح راویان و نقاد اسناد، (مزی، ۱۴۲۵: ۱۲/۴۹۳-۴۹۴؛ ذهبی، ۱۴۱۴: ۷/۲۰۶) توانست با رویکرد سخت‌گیرانه و موشکافانه (بخاری، ۱۴۰۶: ۱/۱۹) نقد اسناد و جرح و تعدیل راویان را در مدرسه رجالی بصره تثبیت کند (مزی، ۱۴۲۵: ۳۱/۳۳۷). همچنین نقل حدیث از راویان مشکوک به ضعف را ترک کرده (همان، ۳۱/۳۴۰)، فقط از راویانی حدیث نقل کند که در نگاه او ثقه بودند (همان جا) و اذعان کند که در نقل حدیث فقط به نقل از پنج شخص اطمینان قلبی دارد (ذهبی، ۱۴۱۴: ۹/۱۷۸). ابن سعید در ارزیابی راویان بر معیار باورمندی به تقدیم ابوبکر و عمر بن خطاب در فضیلت و خلافت بردیگر صحابه تأکید می‌کرد (همان، ۹/۱۷۹). از دلایل محتمل ابن سعید و ابن مهدی در برخورد سلبی با احادیث ابوحمره، باورمندی آنان به عدم وثاقت ابوحمره بود و حفص بن غیاث نیز با ایشان هم‌گرایی کرد.

۲. ابن حنبل (۲۴۱ق) به دلیل «ضعیف الحدیث لیس بشیء» (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۱۷۲) و ابن حَبَّان (۳۵۴ق) به سبب غلودر تشیع و کثرت وهم، ابوحمره را ضعیف می‌دانستند (ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲/۷) و جرجانی (۳۶۵ق) مضمون روایات ابوحمره را سست می‌خواند (جرجانی، ۱۹۹۸: ۲/۹۳). دارقطنی (۳۸۵ق) نیز به متروک بودن احادیث ابوحمره تصریح داشت (ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲/۷-۸). ابوحمره در کتاب‌های رجالی متأخر اهل سنت نیز با اوصاف «ضعیف الحدیث» (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۱۷۲)، «لین الحدیث» (ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲/۷-۸)، «لیس بشیء» (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۱۷۲؛ ابن حجر،

۱۹۸۴: ۲ / ۷-۸)، «کوفی ضعیف رافضی» (مبارکفوری، ۱۹۹۰: ۱ / ۱۳۳-۱۳۴)، «کثیر الوهم» و «واهی الحدیث» (ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲ / ۷-۸) تضعیف شده است. براینند تلاش گسترده خطیب تبریزی و ذهبی در گردآوری اقوال جرح و تضعیف ابوحمزه (تبریزی، بی تا: ۱۷۲؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲ / ۷-۸؛ ذهبی، ۱۹۶۳: ۱ / ۳۶۳) در ذهن خواننده، هم‌نوایی در حد اجماع منابع عامه را در متروک جلوه دادن ابوحمزه تثبیت می‌کند (بستوی، ۱۹۹۲: ۶۸).

۳. نسائی (۳۰۳ق) به عدم وثاقت ابوحمزه تصریح می‌کند: «کوفی ولیس بثقة» (نسائی، ۱۹۹۱: ۲ / ۱۲۲). رأی نسائی کاشف از آرای مشایخ جرح و تضعیف دوره متقدم عامه در قرن دوم است؛ ازاین‌رو عدم وثاقت ابوحمزه در روزگار حفص بن غیاث، دیدگاه شناخته شده و رایجی است.

ارزیابی فرضیه عدم وثاقت

۱. اعتبار و دلالت گزارش ابن مثنی

ابن مثنی معروف به ابوموسی عَنزِی زَمَن از محدثان بصره (بخاری، ۱۴۰۶: ۲ / ۳۶۶) و از جمله شاگردان ابن سعید و ابن مهدی و راویان حفص بن غیاث نخعی است (ذهبی، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۱۲۳). هرچند شخصیت حدیثی ابوموسی عَنزِی در برخی از منابع متأخر رجال اهل سنت توثیق شده است (رازی، ۱۳۷۱: ۸ / ۹۵)، ارزیابی منفی معاصرانش از او با تعابیری چون سست ذهن و ناستوار در عقل (بغدادی، ۱۴۱۷: ۴ / ۵۳؛ ذهبی، بی تا: ۲ / ۵۱۲) و ترجیح محمد بن بشار بن‌دار (۲۵۲ق) براو (ذهبی، بی تا: ۲ / ۵۱۲)، توثیق مطلق ابن مثنی و اتقان گزارش‌هایش را دچار تردید می‌کند. وصف «کان فی عقله شیء» - از جمله اوصاف جرح و تضعیف راوی در رجال متقدم عامه در قرن دوم و سوم هجری - برای اشاره به عدم تعادل عقلی، عدم التزام راوی به آموزه‌های اخلاقی و سنن، رفتارهای خلاف عرف و زئی علمی راوی کاربرد دارد. عبدالله بن مبارک مروزی (۱۸۱ق) راوی واجد این وصف را فاقد صفت عدالت و آن را هم‌تراز با وصف دروغ‌گویی و شرب نبیذ

می دانست و روایت چنین راوی ای را نمی پذیرفت (بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۰). این تعبیر در وصف راویان و مشایخ ضعیف و افراد فاقد اعتدال عقلانی در منابع رجال و تراجم عامه کاربرد فراوان دارد (دارقطنی، ۱۹۸۴: ۱۰۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۵۱ / ۶۱؛ ۶۶ / ۶۶؛ ۲۵۸ / ۶۶؛ ۱۹۹۴: ۵ / ۲۴۶-۲۴۷؛ عجلونی، ۱۴۰۸: ۲ / ۲۸۶).

نسائی (۳۰۳ق) کتاب ابن مثنی را معتبر نمی دانست؛ زیرا ابن مثنی به اختلال ذهنی و ضعف حافظه مبتلا بود و ناگزیر بود بارها محتوای کتابش را تغییر دهد (ذهبی، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۱۲۴). محتمل است که گزارش ترک نقل احادیث ابوحمره از سوی ابن سعید و ابن مهدی نیز از جمله خطاهای ابن مثنی در کتابش باشد. افزون بر این، ابن مثنی در این گزارش متفرد است و از دیگر شاگردان ابن سعید و ابن مهدی مشابه این گزارش به دست نیامد.

محتوای گزارش ابن مثنی نیز فقط بر این نکته دلالت می کند که او از ابن سعید و ابن مهدی احادیث ابوحمره را نشنیده است و این بر ترک نقل احادیث ابوحمره، در گذشته، حال و آینده، از سوی ابن سعید و ابن مهدی و عدم استماع دیگران از ایشان دلالتی ندارد. از سوی دیگر، شواهدی بر حضور ابن مثنی در تمامی مجالس حدیث ابن سعید و ابن مهدی و دسترسی او به تمام میراث مکتوب و شفاهی این دو استاد حدیث وجود ندارد. این احتمال به قوت خود باقی است که چه بسا قبل یا بعد و یا در زمان هایی که ابن مثنی در مجالس حدیثی ابن سعید و ابن مهدی حضور نداشته است، احادیث ابوحمره توسط این دو نقل شده باشد و این رویه میان مشایخ حدیث رایج بوده است (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱ / ۸۹-۹۰؛ ابن حنبل، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۸۹، ۲ / ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۷۱؛ ابن سوره، ۱۴۰۳: ۴۱۱-۴۱۲، ۳۹۶؛ بخاری، بی تا: ۱ / ۳۹۹). نمونه هایی از رویه ابن مهدی در تحمل حدیث و سپس ترک نقل احادیث راویان موجود است (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۹۴، ۲۳۳ / ۲ / ۶۲، ۱۰۱؛ ۴ / ۴۱؛ ابن حنبل، ۱۴۰۸: ۳ / ۱۵۸، ۱۶۰؛ بخاری، ۱۴۰۶: ۲ / ۱۵۸).

۲. مبانی سندشناسی ابن سعید

ابن سعید به مدت بیست سال با استادش، شعبه بن حجاج، مرادۀ علمی داشت (مزی، ۱۴۲۵: ۳۱ / ۳۳۴) و شعبه بن حجاج از نقل و انتساب حدیث بسیار هراسناک (ذهبی، ۱۴۱۴: ۷ / ۲۱۳) و در ارزیابی اسناد و پذیرش حدیث بسیار سخت‌گیر بود (بخاری، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۹؛ ذهبی، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۸۳) تا حدی که دیدن چهرهٔ راوی را از جمله شرایط روایت می‌دانست (رامهرمی، ۱۴۰۴: ۵۹۹). در نگاه شعبه، اگر شیخ و راوی از تعبیر «حدثنا» استفاده نمی‌کرد، روایتش معتبر نبود و او چنین روایاتی را به شترهاشدهٔ بدون افسار در بیابان تشبیه می‌کرد (ذهبی، ۱۴۱۴: ۷ / ۲۲۵). همچنین اگر در آغاز اسناد حدیث، عبارت «سمعت» وجود نداشت، از آن با تعبیر «فهو خل و بقل» یاد می‌کرد (ذهبی، ۱۴۱۴: ۷ / ۲۰۸). شعبه بر نقل حدیث از اهل شرف تأکید داشت و دلیل آن را احتراز ایشان از دروغ می‌دانست (همان، ۲۱۷ / ۷). شعبه را دانای روزگار خود در راوی شناسی گفته‌اند (رازی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۲۷؛ مزی، ۱۴۲۵: ۱۲ / ۴۹۰). از گزارش‌های یادشده سندگرایی محض و اهتمام به نقل شفاهی را به عنوان دو مؤلفه مهم نظریهٔ شعبه بن حجاج در اعتبارسنجی اسناد احادیث برشمرد.

ابن سعید همانند استادش در پذیرش و نقل حدیث و تضعیف و تعدیل راویان بسیار سخت‌گیر بود؛ از این رو رویکرد وی در تضعیف راویان، اعتراض و نقد محققان عامه را برانگیخت؛ از جملهٔ این رده‌ها نقد ابن حزم بر کتاب الضعفاء ابن سعید است (ذهبی، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۸۳). به رغم تأکید ابن سعید، بر صحت سند (مزی، ۱۴۲۵: ۱ / ۱۶۵)، احمد بن حنبل خطاهای او را در شماری از احادیث نشان داده است (ذهبی، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۸۱). ذهبی دربارهٔ راویان ضعیف از دیدگاه ابن سعید به احتیاط، دقت نظر و مراجعه به اقوال دیگران دعوت می‌کند؛ زیرا ابن سعید افرادی را تضعیف می‌کند که بخاری و مسلم احادیث آن‌ها را روایت کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۸۳).

ابن سعید اگرچه با جملهٔ «ما کان کذوباً» (جرجانی، ۱۹۹۸: ۲ / ۱۳۲) وثاقت امام صادق علیه السلام را ابراز می‌کرد، با عبارت «فی نفسی منه شیء» دربارهٔ احادیث آن حضرت

تردید روا می‌داشت و فردی چون مجالد بن سعید (۱۴۴ق) را بر آن حضرت ترجیح می‌داد (جرجانی، ۱۹۹۸: ۲/۱۳۱)؛ در حالی که ابن سعید، مجالد بن سعید را ضعیف می‌دانست و به حدیثش احتجاج نمی‌کرد (عقیلی، ۱۴۱۸: ۴/۲۳۴). ابن مهدی نیز روایات مجالد را نقل نمی‌کرد (بخاری، بی‌تا: ۸/۹؛ بخاری، ۱۴۰۶: ۲/۷۴) و احمد بن حنبل از مجالد با وصف «لیس بشیء» یاد می‌کرد (بخاری، ۱۴۰۶: ۱۱۶).

در نگاه ذهبی، داوری ابن سعید درباره امام صادق علیه السلام از لغزش‌های آشکار او و با دیدگاه بزرگان رجال عامه در تضاد است که همگی بروثاقت حضرت صادق علیه السلام تصریح می‌کنند (ذهبی، ۱۴۱۴: ۶/۲۵۶-۲۵۷). در نگاه محققان امامیه نیز انحراف ابن سعید از امام صادق علیه السلام و تلاش جدی او بر تضعیف و طرد احادیث شاگردان ایشان مسلم است و تأکید می‌شود که نظریه پیشوایی ابن سعید در جرح و تعدیل عامه، ناقدان اسناد و راویان از وی تقلید کرده‌اند و نمونه آشکار آن ترک نقل احادیث امام صادق علیه السلام است که در رویکرد بخاری و امثال وی اثر گذاشته است (ابن عقیل، ۱۳۵۰: ۳۷-۳۸).

ابوحمره نقشی جدی در انتقال میراث حدیثی امام صادق علیه السلام در کوفه و بصره داشت. او از شاگردان ممتاز امام صادق علیه السلام در کوفه بود و به نشر احادیث اهل بیت علیهم السلام در حوزه عراق اهتمام جدی داشت. بنابراین طبیعی است که جریان ابن سعید در بصره برای ممانعت از این امر، او را تضعیف کند و از این طریق مانع نشر احادیث حضرت صادق علیه السلام در بصره و مدارس دیگر شود. گزارش حفص بن غیاث از تصریح محدثان بصره به عدم نقل احادیث امام صادق علیه السلام نشان‌دهنده نهادینه شدن اندیشه‌های ابن سعید در تضعیف آن حضرت در میان طیف‌های حدیث‌گرای بصره است که البته با جایگاه ممتاز فقهی و حدیثی آن حضرت در کوفه در تضاد است (ذهبی، ۱۴۱۴: ۶/۲۵۶-۲۵۷).

از سوی دیگر، اعراض جریان ابن سعید از نقل احادیث شیعیان، با محوریت امام صادق علیه السلام و شاگردان برجسته ایشان را باید در تقابل نظام سندگرایی آنان با نظام کتاب‌محوری مدرسه اهل بیت علیهم السلام در احراز وثاقت صدور و الگوی عرضه حدیث

جست و جو کرد. منع کتابت و تدوین حدیث، غالب بودن نقل شفاهی، شیوع وضع و جعل در قرن اول تاریخ حدیث عامه، شعبه و ابن سعید را ناگزیر به اتخاذ رویکردی سخت‌گیرانه در نقد سند و وثاقت راوی کرد. از این رو برای ایشان اتقان و اعتبار اسانید و سلامت راویان تنها راه دستیابی به سرچشمه‌های سنت بود و چاره‌ای جز اتکا به سند شفاهی در کشف اصالت صدور و عرضه حدیث آن نداشتند؛ ولی حدیث اهل بیت علیهم‌السلام از مسیر ایمن میراث مکتوب از طریق توالی انتقال نگاشته‌ها^۱ به دوره امام صادق علیه‌السلام انتقال یافته بود و در اعتبار خود از اساس به نظام سندگرای محض رایج در میان عامه در قرن دوم نیازی نداشت. از این رو بزرگانی از عامه به میراث سترگ و عظیم مکتوبات حدیثی امام صادق علیه‌السلام از خاندان خود اعتماد داشتند (جرجانی، ۱۹۹۸: ۲ / ۱۳۴).

این دو نظام هرچند در هدف اصلی (احراز اصالت سنت و صیانت از آن) با یکدیگر اتحاد نظر داشتند، در فرایندها، مآخذ سنت و الگوهای عرضه آن با یکدیگر تفاوت جدی داشتند. نظام سندگرای عامه از محدثان اهل بیت علیهم‌السلام تنها احادیثی را می‌پذیرفت که با معیارهای ایشان انطباق داشت؛ چنان‌که ابن سعید در توجیه اعراض از احادیث امام صادق علیه‌السلام و اقبال به احادیث امام باقر علیه‌السلام، مبنای خود را مسند بودن مرویات امام باقر علیه‌السلام اعلام کرد (جرجانی، ۱۹۹۸: ۲ / ۱۳۰-۱۳۱). البته از آنجا که ترس از حاکمیت بنی‌امیه در حذف و سانسور میراث اهل بیت علیهم‌السلام و عدم نقل احادیث امام صادق علیه‌السلام تا دوره ظهور دولت عباسیان از سوی برخی فقیهان نامدار مدینه، چون مالک بن انس (۱۷۹ق) وجود داشت (همان، ۱۳۱ / ۲)، این احتمال درباره ابن سعید و دیگر عالمان بصره در قرن دوم هجری منتفی است؛ زیرا آشکارا امام صادق علیه‌السلام را تضعیف می‌کردند. از دیگر سو، سانسور احادیث ابو حمزه در رقابت‌های علمی ناسالم میان برخی از

۱. پاسخ امام صادق علیه‌السلام در تأیید اطلاق صحفی به ایشان با تأکید بر سنت وراثت نگاشته‌های مکتوب از طریق پدران بزرگوارشان به این نکته اشاره دارد (عریضی، ۱۴۱۰: ۳۳۲؛ کلینی، ۱۳۸۷: ۸؛ صدوق،

مشایخ و ائمه حدیث در قرن دوم هجری ریشه دارد که می‌کوشیدند از مرجعیت شخصیت و آثار ابوحمره در مدارس بصره و شام بکاهند. حسادت میان اقران و معاصران ائمه حدیث، آسیب شناخت شده و البته تلخی در تاریخ حدیث است (بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۰/۳۰۱). جمله مشهور شعبه بن حجاج «احذروا غیرة أصحاب الحدیث بعضهم علی بعض فلهم أشد غیرة من التیوس» (بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۳۶) از شیوع این آفت در میان محدثان قرن دوم هجری و از جمله شاگردان ایشان حکایت می‌کند؛ آسیبی که پیش‌تر ابن عباس آن را از تهدیدات علیه حدیث می‌دانست (ابن عبد البر، ۱۳۹۸: ۲/۱۵۱؛ جرجانی، ۱۹۹۸: ۱۲/۱) و در جریان اهل حدیث رخنه کرد (جرجانی، ۱۹۹۸: ۱۲/۱). روشن است که این حسادت در میان جریان‌های مخالف شدیدتر بوده و در مقام عمل، نشانه‌های آن با طرد و سانسور همدیگر آشکار می‌شد. یکی از جلوه‌های این حسادت، جرح بدون دلیل اقران و تمسک به ترک نقل احادیث آنان برای بیرون راندن از مدار مرجعیت و شهرت بود. از این رو ابن عبد البر ضمن اشاره به لغزش خیلی از افراد در باب جرح و تعدیل تأکید می‌کرد که اگر عدالت، وثاقت و صداقت راوی محرز باشد، قول به جرح وی از هرکسی که نقل شده باشد، پذیرفته نیست؛ زیرا حسادت و فزون‌طلبی در میان فقیهان و محدثان رایج است و شماری از این تضعیفات از روی تأویل و اجتهاد ایشان است (ابن عبد البر، ۱۳۹۸: ۲/۱۸۷) و این حسادت همانند کینه‌های عمیق و مانای جاهلیت در طرد سرآمدان دانش و معنویت از سوی عالمان درباری خود را نشان می‌داد (بخاری، ۱۴۰۶: ۱۳/۱-۱۵).

۳. تبدل رأی در ترک و نقل احادیث

مشهور است که ابن مهدی در انتساب حدیث دچار وهم و خطا بود و خود بدان اعتراف می‌کرد (بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۷۸). ترک نقل احادیث مشایخ، رویه ثابت او نبود؛ از برخی همانند اسامة بن زید و سفیان ثوری (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۲۰، ۸۵) مدتی حدیث نقل کرد؛ ولی در اواخر حیات، نقل حدیث از ایشان را ترک گفت (همان، ۱۰۱/۲). ابن مهدی

نقل احادیث مشایخی را ترک کرد که راوی احادیث صحاح بودند؛ از جمله این افراد اسماعیل بن عیاش است که ابن سعید از وی احادیث صحیح را نقل می‌کرد؛ ولی ابن مهدی احادیث او را نقل نمی‌کرد (همان، ۱/ ۹۰).

نمونه‌های دیگر گویای این حقیقت‌اند که میان ابن سعید و ابن مهدی در ترک احادیث مشایخ اختلاف نظر جدی وجود داشته است (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/ ۹۱، ۱۳۱، ۲۸۰، ۲۹۴، ۳۱۶/ ۲: ۵۲، ۹۳، ۱۹۸، ۲۸۰). در این فهرست، نام افرادی همانند عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب وجود دارد که هرچند ابن سعید، نقل احادیثش را وانهاد، ابن مهدی روایت کرد (همان، ۲/ ۲۸۰)؛ در حالی که ابن حنبل تصریح داشت که عبدالله بن عمر در اسانید احادیث دخل و تصرف می‌کند (همان، ۱/ ۳۰، ۳۱-۳۲، ۴۱، ۶۶، ۸۵، ۱۳۱، ۱۴۸، ۱۸۳، ۲۰۵، ۲۲۲، ۲۶۱: ۲/ ۴۲، ۷۹، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۷۸، ۲۲۹، ۳۳۳: ۳/ ۴۳).

بنابراین دلیل وانهادن نقل احادیث شماری از مشایخ حدیث از سوی ابن سعید و ابن مهدی الزاماً اتفاق نظر ایشان در عدم وثاقت راوی نبوده؛ بلکه هرکدام دلایل اجتهادی خاص خود را داشته‌اند. ابن مثنی در گزارش‌های خود به نام مشایخی اشاره می‌کند که هرگز احادیث ایشان را از ابن سعید و ابن مهدی نشنیده است (همان، ۳/ ۴۳). از این رو ابوحمزه در منقولات حدیثی ابن مهدی و ابن سعید استثنا نیست و میان گزارش ابن مثنی و عدم وثاقت ابوحمزه ملازمه‌ای وجود ندارد.

۴. اجتهادی بودن تضعیف ابوحمزه

اقوال رجالیان عامه در تضعیف ابوحمزه به دو گونه مستند و معلّل و گونه غیرمستند و دلیل تقسیم‌پذیر است. صاحبان اقوال دسته نخست به عللی چون کوفی بودن، رافضی بودن، غلور در تشیع، وهم در نقل احادیث، ضعف در مضامین احادیث ابوحمزه استناد می‌جویند و صاحبان اقوال دسته دوم به صرف بیان ترک نقل حدیث ابوحمزه یا مطلق تضعیف وی بسنده کرده و از بیان علت و دلیل آن خودداری می‌کنند. منبع اصلی اقوال

یادشده، تشیع ابوحمزّه و عملکرد سلبی ابن سعید و ابن مهدی در ترک نقل احادیث ابوحمزّه است و در نتیجه با پدیده کثرت و تعدد ادله روبه رو نیستیم. در دلالت و اعتبار این اقوال ملاحظات ذیل مطرح است:

الف) کوفی یا شیعه بودن مساوی با نفی وثاقت راوی نیست: نقل حدیث از مشایخ کوفی و شیعی امری رایج بود؛ زیرا کوفه در میان مدارس حدیثی- فقهی اولیه، مرجعیت ویژه ای داشت؛ چنان که در میان محدثان و فقیهان این مهم چنین شایع بود که احکام حلال و حرام نزد کوفیان است (ثقفی، بی تا: ۲/ ۹۰۴) و کوفه مرجع فقیهان مدینه در تشخیص سنن بود (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۱/ ۴). بصره چنین مرجعیتی نداشت و بزرگان آن چون شعبه بن حجاج به حضور در کوفه و استماع حدیث از مشایخ آن اهتمام جدی داشتند (رازی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۸؛ ذهبی، ۱۴۱۴: ۷/ ۲۱۴) و دشواری های زیادی در این راه متحمل شدند (ابن حنبل، ۱۴۰۸: ۲/ ۴۴۱)؛ از این رو حدیث شعبه را کوفی خوانده اند (ذهبی، ۱۴۱۴: ۷/ ۲۰۷). علی بن مدینی (۲۳۴ ق)، از سرآمدان حدیث و رجال عامه در قرن دوم و سوم هجری، (ابن حنبل، ۱۴۰۸: ۱/ ۵۴) در توجیه توجه ویژه خود به میراث کوفه چنین تأکید می کرد که «اگر میراث حدیثی کوفیان به دلیل تشیع ایشان مردود تلقی شود، اساس حدیث از بین می رود» (بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۵۷). این داوری ابن مدینی نه از سر تعصب، بلکه از سرفراست و شناخت وی از اهمیت و جایگاه محدثان سترگ کوفه در انتقال حدیث در قرن دوم و سوم هجری است و ریشه در اصل مهم در دیپلماسی علمی دارد که دانش و دانشمندان را نباید به مسلخ تعصب، سیاست، زور و سلطه کشاند و از سر زور و تزویر به حذف و سانسور شخصیت و میراث علمی یک جریان اقدام کرد. سخن ابن مدینی در لایه زیرین خود بر این نکته دلالت می کند که در قرن دوم، جریان مرموز به طور جدّ در میان محدثان عامه می کوشیده که میراث حدیثی کوفیان را سانسور کند و به آن اجازه انتشار در دیگر مدارس را ندهد. امتداد اجتماعی و فرهنگی این جریان در میان مشایخ عامه تا حدی گسترده و جدّی بود که ابن مدینی را به موضع گیری در مقابل آن واداشت و او ناگزیر شد همگنان خود را به اهمیت میراث کوفه توجه دهد. در چنین

فضای سیاسی ای نقل احادیث کوفیان به دلیل ضرورت علمی، ساختارشکنی به شمار آمده و تقابل با جریان یادشده بود و پیامدهای منفی داشت. دقت در سخن ابن مدینی نشان می‌دهد که مسئله اصلی جریان یادشده در منع و سانسور میراث سرآمدان و مشاهیر کوفیان، عدم وثاقت ایشان نبود. در واقع دلیل اصلی حفص بن غیاث در ترک نقل احادیث ابوحمره، از مشایخ برجسته کوفه، شیعی یا کوفی بودن ابوحمره نبود؛ زیرا نقل حدیث کوفیان، امری شایع نزد محدثان بود و حفص بن غیاث می‌توانست به دلیل موافقان نقل حدیث کوفیان استناد کند.

ب) در جرح و تعدیل راویان، قول مستند بر حس و مشاهده بر اجتهاد و حدس رجحان دارد و در جرح ابوحمره به مشاهده یا حس استناد نشده است. مبنای این اقوال اجتهادی است و تقلید از ایشان برای پژوهشگر رجال فاقد اعتبار است. برای وجه ضعف در مضامین احادیث ابوحمره نیز نمونه لازم برای اثبات مدعا ارائه نشده است. ادعای جرجانی در الکامل نیز فقط به حدیثی از ابوحمره ناظر است و به دیگر احادیث وی تعمیم پذیر نیست. عبارت جرجانی همچنین با دقت و با احتیاط همراه بوده و از آن نمی‌توان ترک نقل یا مطلق ضعف احادیث ابوحمره را استنباط کرد. برای دیگر الفاظ ناظر به ضعف و جرح ابوحمره نیز از آنجا که دلیلی تبیین و مستند نشده است، برای خواننده مبهم است که دلیل ترک نقل یا تضعیف ابوحمره چه بوده است. خطیب بغدادی (۴۶۳ق) تصریح می‌کند که محدثان باریک بین و نقادان سترگ حدیث عامه اتفاق نظر دارند که اگر در جرح و تضعیف راوی، دلیل و علت بیان نشده باشد، اعتبار ندارد و لزوم ذکر علت جرح از جمله قواعد جرح و تضعیف در دانش رجال است و این از جمله مبانی محدثان نامدار اهل سنت چون بخاری و مسلم و دیگران است (بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۳۵-۱۳۶). خطیب بغدادی نمونه‌هایی از راویان مجروح و مطعون در کتاب‌های رجال عامه را مثال زده است که محدثان اهل سنت به جرح و تضعیف آنان وقعی ننهادند و در صحاح از ایشان روایت کرده‌اند.

بنابراین منبع اقوال دسته دوم در واقع همان تشیع ابوحمره یا عملکرد سلبی ابن سعید

و این مهدی است؛ ولی چون دلیل و علت آن را تصریح نکرده‌اند، این اقوال از اعتبار لازم برخوردار نیست و پژوهشگر جرح و تضعیف باید خود فرایند تحقیق و اجتهاد درباره شخصیت و احادیث ابوحمره را طی کند و با اجتناب از اعتماد به اقوال این گروه، به اقوال آنان به دیده حجیت و اعتبار ننگرد. در نتیجه، استدلال به این شواهد برپایه رویکرد اجتهادی در تحلیل داده‌های کتاب‌های علم رجال از کفایت لازم برخوردار نیست.

ج) اگر ابوحمره وثاقت در نقل حدیث نداشت، این مهم نزد محدثان کوفه، بصره، مدینه و غیره مشهور می‌شد و همه یا غالب آنان نقل احادیث وی را ترک می‌کردند؛ ولی از معاصران ابوحمره به جز معدودی از محدثان بصره کسی در وثاقت او به عنوان راوی معتبر احادیث صحابه و تابعین تردید نکرده است؛ از این رو این حجر در مقام شمارش راویان ابوحمره بعد از نام شماری از مشاهیر به دلیل کثرت و اجتناب از اطناب، از گروه زیادی با تعبیر «عده» یاد می‌کند که احادیث ابوحمره را روایت کرده‌اند (ابن حجر، ۱۹۸۴: ۷/۲). در گزارش ابن حجر، مقصود از ثوری، سفیان بن سعید بن مسروق با کنیه اباعبدالله (دینوری، ۱۳۸۸: ۴۹۷) ملقب به امیرالمؤمنین در حدیث (مزی، ۱۴۲۵: ۱۱/۱۶۶) است که از تعدیل و توثیق بی‌نیاز است (همان، ۱۶۵-۱۶۸). ابن جعد (۲۳۰ق) تصریح می‌کند که در موارد اختلاف در حدیث کوفیان، سفیان از دیگران به احوال مشایخ و راویان آگاه‌تر است (جوهری، ۱۴۱۷: ۲۰). مراد از شریک، شریک بن عبدالله بن سنان نخعی از فقیهان، محدثان و مفسران سرشناس کوفه است که مدتی نیز در بصره به نشر حدیث پرداخت و از این رو در حدیث، وی را بصری نیز گفته و او را در فهم و نقد حدیث همانند علی بن مدینی و از جمله حکمای اصحاب حدیث بصره خوانده‌اند (عجلی، ۱۹۸۵: ۱/۱۱۹). وثاقت او مقبول رجالیان است و جایگاهش را در حدیث با علی بن مدینی هم‌سان گفته و عمده احادیث او را حدیث معتبر دانسته‌اند (همان جا).

در نتیجه، ادعای اجماع یا شهرت در ترک نقل احادیث ابوحمره از سوی معاصران وی، برخلاف داده‌های تاریخی، حدیثی و رجالی است و این مهم نشان‌دهنده تقلیدی بودن آرای منابع رجالی متأخر عامه است که بدون تحقیق و از سر تقلید، به ذکر اقوال

معدودی از متقدمان خود در تضعیف ابوحزمه استناد کرده‌اند. به رغم رویکرد افراطی جرح و تعدیل منابع متقدم و متأخر عامه در تضعیف ابوحزمه، هیچ‌کدام از آنان وی را به کذاب بودن یا وضع احادیث متهم نکرده‌اند و این مهم قرینه دیگری است که مؤلفان این منابع به آن توجه داشته‌اند. منزلت سترگ ابوحزمه از چنین اوصافی پیراسته است و نمی‌توان به راحتی او را در حدیث دروغ‌گو خواند؛ چراکه در این صورت اعتبار تمامی جرح و تعدیل‌های آنان زیر سؤال می‌رفت. وجود جریان خودانتقادی در منابع رجالی اهل سنت از این مهم حکایت می‌کند که محققان عامه به خطر بزرگ تقلید در دانش رجال خود آگاهی یافته و در مواردی به نقد صریح پیشینان خویش همت گماشته‌اند؛ از جمله باید از مغلطای یاد کرد که تهذیب الکمال مزّی را - که نقش مهمی در اجماع‌سازی سوگیرانه در جرح و تضعیف بزرگانی چون ابوحزمه ثمالی دارد - در مدخل ابوحزمه چنان نقد کرده است که نشان می‌دهد، چگونه تقلید به جای تحقیق نشسته است (مغلطای، ۲۰۰۱: ۱/۱۵، ۳۹-۴۱).

۵. نفرد نسائی

اثبات عدم وثاقت ابوحزمه - به معنای متهم بودن وی به کذب و عدم قوه ضبط در تحمل و نقل حدیث - به شواهد و مدارک متقن نیازمند است و این ادعا با دواصل در تضاد آشکار است: نخست اینکه دربارهٔ مسلمانی که اجتناب وی از کذب و محرمات محرز باشد، اصل وثاقت و عدالت جاری است و می‌توان به روایات وی در صورت عدم تعارض با مبانی و مصادر وحیانی اعتماد جست؛ چنان‌که شماری از فقیهان و محدثان بر این اعتقادند (خوئی، ۱۴۱۳: ۱/۷۰-۷۲؛ ۲/۵۷؛ مکی، ۱۴۱۴: ۶۹؛ مامقانی، ۱۳۴۵: ۲۸۴)؛ مگر اینکه خلاف آن ثابت بشود و در این مهم به اجتهاد و گمان نمی‌توان استناد جست. از آنجا که ابوحزمه در روزگار خود نزد موافقان و مخالفان به غیروثاقت و کذب و تدلیس شناخته شده نبود، ادعای نسائی در عدم وثاقت وی در قرن چهارم فاقد دلیل بوده و ادعایی بیش نیست. پیش از نسائی نیز کسی وصف «عدم ثقه» را دربارهٔ ابوحزمه به کار

نبرده است و اگر ابوحمره به عدم وثاقت مشهور بود، به طور قطع مخالفان وی به آن اشاره می‌کردند.

بر فرض اینکه قول نسائی را معتبر بدانیم، در مقابل آن قول به وثاقت و صدوق بودن ابوحمره، از شهرت و استفاضه برخوردار است و در مقام تعارض این دو، قول به وثاقت به دلیل شهرت و کثرت نصوص، بر قول عدم وثاقت ترجیح دارد. بر فرض که این تعارض واقعی باشد، حفص بن غیاث به خوبی آگاهی داشته است که ابوحمره نزد امام سجاد و امام صادق علیه السلام، استاد و شیخ حفص بن غیاث و به تعبیر او خیر الجعافر، (صدوق، ۱۴۱۷: ۳۱۵) جایگاه سترگ و معتمدی دارد؛ زیرا راوی معارف و احادیث ویژه ائمه شیعه در روزگار حیات ایشان بود. ابوحمره در طول حیات بیش از صد ساله خود محضر چهار امام شیعه، از امام سجاد علیه السلام تا امام کاظم علیه السلام (طوسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۴۵۸؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱: ۲ / ۹۲۳) را درک کرد (ابن شهر آشوب، بی تا: ۶۵-۶۶؛ نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۱۵؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۰، ۱۷۴). از میان نود تن از مشایخ حدیث ابوحمره می‌توان به شخصیت‌های نامداری چون جابر بن عبدالله انصاری، عبدالله بن عباس، انس بن مالک و عبدالله بن زبیر اشاره کرد. همچنین ابوحمره بیش از دویست راوی و شاگرد از عامه و شیعه داشت که این در نوع خود کم‌نظیر است (حرزالدین، ۱۴۲۰: ۲۷-۵۵). در نگاه امام صادق علیه السلام مکانت ابوحمره ثمالی در روزگار خود همانند سلمان فارسی در روزگار خویش بود (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۱۵). امام رضا علیه السلام یک سده بعد از مرگ ابوحمره ثمالی ضمن همانندسازی شخصیت او با جناب سلمان به توفیق خدمتگزاری وی در محضر چهار امام از امامان شیعه علیه السلام تصریح می‌کند (طوسی، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۷۷). اینک باید در راز تنظیر و تشبیه شخصیت ابوحمره ثمالی به شخصیت سلمان فارسی در سخن امام صادق علیه السلام درنگ کرد تا آشکار شود که وجه تشابه این دو شخصیت در چیست؟ روشن است که تنظیر یادشده از سر تعارف و غلودر مدح نبوده است که خلاف واقعیت را بیان کرده یا در بیان آن اعتدال رعایت نشده باشد؛ بلکه این تشابه در همانندی آرمان‌ها و سلوک ابوحمره با سلمان فارسی ریشه دارد.

ابوحمره با تکاپو و اخلاص در دانش اندوزی از ائمه شیعه به جایگاهی ممتاز و اثرگذار در میان اصحاب ایشان دست یافت. براینده این توفیق و تلاش چنین شد که ابوحمره ثمالی به تراز فقیهان، مشایخ بزرگ (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۸ / ۲۰۶؛ راوندی، ۱۴۰۹: ۱ / ۲۳۸)، زهاد سرشناس کوفه (ثقفی، بی تا: ۸۴۹ / ۲)، مقام خواص اصحاب ائمه و استوار بر مذهب شیعه دوازده امامی در نهایت وثاقت (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۱۵-۱۱۶؛ ابن زین الدین، ۱۴۱۱: ۱۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۷۰۷ / ۲)، از شمار نجبای ثقات (ابن ندیم، ۱۳۹۱: ۳۶) و جلالت (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۵۸) دست یافت (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۱۵). فرزاندگی و استواری در اندیشه و باور، تجربه بحران‌ها و عبور موفق از حوادث فرهنگی و سیاسی روزگار، از ابوحمره فردی روشن بین و شخصیتی پولادین در باور و عمل ساخت؛ از این رو امامان شیعه علیهم السلام برای تکریم و الگوسازی از شخصیت ابوحمره، منزلت وی را به جایگاه جناب سلمان فارسی در میان صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم (همان جا) و جناب لقمان حکیم در روزگار خویش همانند کردند (طوسی، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۷۷).

بنابراین فرضیه عدم وثاقت و تکذیب احادیث ابوحمره، با تعبیر رسای امام صادق علیه السلام در وثاقت و صداقت ابوحمره تعارض دارد و به طور قطع، در این تعارض قول امام صادق علیه السلام بر قول نسائی و پیروان اتباع وی از گذشته تا آینده تقدم و ترجیح دارد. توثیق ائمه شیعه علیهم السلام مانع انعقاد اجماع در عدم وثاقت ابوحمره است؛ از این رو ادعای وجود اجماع در تضعیف ابوحمره با داده‌های تاریخی مخالفت دارد. بنابراین با وجود آگاهی حفص بن غیاث از وثاقت و صدوق بودن ابوحمره و جایگاه و منزلت سترگ و مهم وی نزد ائمه شیعه علیهم السلام دلیل اصلی وی در ترک نقل احادیث ابوحمره به طور قطع عدم وثاقت ابوحمره نبوده است. با استناد به تأیید شخصیت ابوحمره از سوی امام صادق علیه السلام و با مفروض دانستن آگاهی حفص بن غیاث از آن، درستی فرضیه اول، هر چند امکان آن منتفی نیست، مخدوش است؛ زیرا احتمال دارد حفص بن غیاث از تأیید ابوحمره از سوی امام صادق علیه السلام آگاهی نداشته یا بر فرض آگاهی به دلایلی ناگفته درباره وثاقت ابوحمره دچار تبدل رأی شده؛ به گونه‌ای که نقل احادیث وی را ترک کرده است. هر چند

تصور عقلی این احتمال ممتنع نیست، صحت و وقوع آن بسیار ضعیف است؛ زیرا برخلاف قرینه‌های تاریخی است. به طور قطع حفص بن غیاث از اشتهار ابوحمره به عنوان یک محدث امین و ثقه نزد امام صادق علیه السلام و مشایخ کوفه و تأیید جایگاه علمی وی از سوی ائمه شیعه علیهم السلام آگاهی داشته و نقض وثاقت چنین محدثی سترگ و در تراز مشایخ کوفه از سوی او که در طبقه دوم شاگردان ابوحمره ثُمالی جای داشته، در گفتمان علمی کوفه پذیرفته نبوده است.

۶. پاسخ نقضی: احادیث حفص از ابوحمره

احادیث ابوحمره توسط حفص بن غیاث در موضوع کیفیت وضوی پیامبر صلی الله علیه و آله (جرجانی، ۱۹۹۸: ۲/ ۹۳) و نشاط آوری اذان بلال برای رسول خدا صلی الله علیه و آله (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۷۴؛ بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۴۴۳-۴۴۴) روایت شده است. هر دو حدیث دارای شواهد و متابع متعددی است، اگرچه محتوای حدیث دوم را با قرآن هم سودانسته‌اند (ابن العربی، بی تا: ۳/ ۹۴؛ شوکانی، ۱۹۷۳: ۳/ ۹۴)، برخی آن را از روی غرض به دلیل نقل آن توسط ابوحمره ضعیف شمرده‌اند (بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۴۴۳-۴۴۴؛ طبرانی، ۱۴۱۸: ۱/ ۱۴۵). به رغم تلاش گسترده در سانسور احادیث ابوحمره، شماری از محققان و نویسندگان اهل سنت به این جرح و نقض‌ها وقعی ننهادند و روایاتی از ابوحمره را در کتاب‌های خود گزارش کرده‌اند (حرزالدین، ۱۴۲۰: ۲۳-۲۵).

فرضیه دوم: اندیشه سیاسی

از جمله زمینه‌های مؤثر در وانهادن احادیث ابوحمره از سوی محدثان بصره، اثرپذیری مشایخ بزرگ بصره از گفتمان سیاسی حاکم و غالب در این مدرسه و تقابل آن با گفتمان شیعی کوفه است. اندیشه‌های اصحاب حدیث بصره با دستگاه خلافت اموی و عباسی هم سوبود. آنان هیچ‌گونه اعتراض و قیامی علیه حاکمیت را جایز نمی‌دانستند و از جریان‌های مخالف خلافت به طور جدی احتراز می‌کردند (ابن اسحاق، بی تا: ۴۰). ترک احادیث ابوحمره از سوی حفص بن غیاث نه از روی باورمندی او به عدم وثاقت یا ضعف

مضامین احادیث ابوحزمه، بلکه به دلیل سلطه و هژمونی پارادایم حاکم در مسئله مرجعیت سیاسی و دینی جامعه اسلامی در روزگار حفص بن غیاث بود که هرگونه خوانش ناهم سوبا خود را به محاق می‌برد و به جد برای حذف و سانسور آن می‌کوشید. این پارادایم از چندقطبی شدن مرجعیت دینی - سیاسی در جامعه و قوت گرفتن گفتمان‌های علمی رقیب و برجسته شدن دانشوران آن به عنوان سرآمدان فرهنگ و سیاست پرهیز می‌کرد.

در روزگار ابوحزمه، به دلیل خفقان سیاسی و فرهنگی حاکم از سوی امویان و عباسیان و کشتار شیعیان از سوی امویان، زمینه‌های اجتماعی و انگیزه‌های روان‌شناختی قیام مسلحانه علیه دستگاه خلافت فراهم بود و جریان قیام مسلحانه به موازات انقلاب فرهنگی و علمی در حال شکل‌گیری بود. در این فضا در میان برخی از شاگردان امامان شیعه علیهم‌السلام خوانش جهادگرایانه از امامت در حال شکل‌گیری بود. ابوحزمه برخلاف این جریان، جهاد نظامی علیه جور و طاغوت را شرط امامت نمی‌دانست و آن را به حدیث امام صادق علیه‌السلام مستند می‌کرد (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۱). بر پایه این حدیث، صحت شرط جهاد در امامت مستلزم این مهم است که علی علیه‌السلام تا زمان اقدام مسلحانه علیه مخالفان خود امام نباشد و این برخلاف اعتقاد صحابه نامدار و شهیدی چون عمار بن یاسر است که به امامت امام علی علیه‌السلام اعتقاد راسخ داشت (همان‌جا). این حدیث گویای کنشگری ابوحزمه در گفتمان سیاسی روزگار خود است که می‌کوشد ضمن تقریر دیدگاه سیاسی اهل بیت علیهم‌السلام در آموزه امامت، به نقد و تصحیح نگره‌های مخالف نیز بپردازد.

ارزیابی فرضیه اندیشه سیاسی

۱. هم‌گرایی سیاسی ابوحزمه با غایت قیام زید بن علی

ابوحزمه با زید بن علی مرادوات نزدیک علمی داشت (حرعاملی، ۱۹۶۴: ۲۳۸، ۲۴۳؛ بروجردی، ۱۳۹۹: ۲۱/۳۴۱) و در آخرین زیارت زید از قبر مطهر امام علی علیه‌السلام همراه او بود (ثقفی، بی‌تا: ۲/۸۶۰-۸۶۱). از مشارکت و شهادت سه تن از پسران ابوحزمه به نام‌های

نوح، منصور و حمزه در قیام زید (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۱۵)، هم‌گرایی رویکرد سیاسی وی با اندیشه ظلم‌ستیزی زید استنباط می‌شود؛ هرچند ابوحمره به دلیل پیروی از دیدگاه امام صادق علیه السلام در منع قیام مسلحانه علیه بنی‌امیه یا به دلیل فرتوتی، شخصاً در قیام زید شرکت نجست، فرزندان او در این قیام به شهادت رسیدند (ثقفی، بی تا: ۲ / ۸۶۰-۸۶۱). ابن سعید و ابن مهدی با آگاهی از اندیشه‌های سیاسی ابوحمره و هم‌سوبا گفتمان اختناق سیاسی علیه علویان، از نقل احادیث ابوحمره خودداری می‌کردند؛ زیرا نقل احادیث ابوحمره برای آنان پیامدهای سیاسی و اجتماعی داشت. در نگاه دست‌گاه خلافت، ابوحمره در طیف یاران زید و از مخالفان حکومت اموی بود. در این شرایط نقل احادیث ابوحمره در بصره، تثبیت و تقویت جریان تشیع سیاسی در بصره قلمداد می‌شد.

۲. سانسور بنی‌امیه

سانسور و ترک احادیث مخالفان سیاسی از سوی بنی‌امیه، سیاست فراگیری بود و به ابوحمره اختصاص نداشت. ابن مثنی می‌گوید: اگرچه من از ابن مهدی حدیثی از حسن بن صالح بن حی^۱ (۱۶۸ق) نشنیدم، عمرو بن علی سه حدیث حسن بن صالح را از ابن مهدی شنیده بود؛ اما در نهایت ابن مهدی نقل حدیث از وی را ترک کرد و از ارزیابی احادیث ابن صالح اکراه داشت (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱ / ۲۳۲). دلیل این مهم را باید در اندیشه‌های سیاسی حسن بن صالح جست‌وجو کرد؛ زیرا وی قیام مسلحانه علیه خلافت جور و طاغوت را جایز می‌دانست و در نمازهای جمعه روزگار خود شرکت نمی‌کرد (همان، ۲۳۱ / ۱) و این برخلاف اندیشه‌های شعبة بن حجاج (بغدادی، ۱۴۰۵: ۴۳۸) و اصحاب حدیث بود که به قیام علیه حاکمان جور اعتقاد نداشتند و از داعیان به قیام مسلحانه برائت می‌جستند (ابن اسحاق، بی تا: ۴۰). برپایه گزارش حفص بن غیاث، اشتهار حسن

۱. حسن بن صالح از راویان احادیث امام صادق علیه السلام و آثاری در فقه و کلام شیعی تألیف کرده بود (ابن ندیم، ۱۳۹۱: ۲۲۷). وی مبانی سیاسی خلافت عباسیان را قبول نداشت و خلافت را فقط در فرزندان علی علیه السلام از فاطمه منحصر می‌دانست (رحمان ستایش، ۱۳۹۰: ۵۳-۸۵).

بن صالح و پیروان وی به قیام مسلحانه علیه دستگاه خلافت تا حدی بود که زائده بن قدامه (۱۶۱ق) در مسجد می نشست و مردم را از اندیشه حسن بن صالح برحذر می داشت؛ زیرا ترس از فراگیری قیام علیه امویان در جامعه شدت یافته بود. در این گزارش بر فراگیری زمینه های قیام مسلحانه از سوی حسن بن حی و اصحاب وی و عدم حضور آنان در نمازهای جماعت و جمعه تصریح و تأکید شده است (عقیلی، ۱۴۱۸/۱: ۲۳۲). هرچند با توجه به دیدگاه های سیاسی حسن بن صالح، نقل احادیث وی در میراث حدیثی مشایخ بصره به ویژه شاگردان شعبه بن حجاج ترک شد، جریان زیدیه به دلیل هم سویی اندیشه های وی با جناب زید بن علی به نقل احادیث وی اهتمام جدی نشان دادند (رحمان ستایش، ۱۳۹۰: ۵۳-۵۸).

۳. عدم جواز ازدواج شیعه با سرآمدان جور

ابوحمره به هیچ رو در عقیده و عمل خویش، اهل تسامح و تساهل و معاشرت با مخالفان مکتب اهل بیت علیهم السلام نبود. او باور داشت که پیروان مدرسه اهل بیت در پرتو ایمان به آموزه ولایت از نوعی فرازمندی و والایی در باور و منش برخوردارند؛ از این رو نباید پیراستگی نسل آنان و نورانیت سلوک معنوی و عبادی ایشان در اثر معاشرت با دیگران آلوده شود. بدین سان او ازدواج شیعه با دیگران (سرآمدان و رهبران از مخالفان) را جایز نمی دانست (کوفی، ۱۹۸۹: ۲/ ۲۷۱-۲۷۲). درباره این نگرش ابوحمره توجه به نکات ذیل ضروری است:

الف) فتوای ابوحمره به عدم ازدواج شیعیان با رجال سیاسی دستگاه خلافت در مبنای کلامی و فقهی ایشان برای لزوم شرط هم سانی ایمان و قبول ولایت در آموزه نکاح ریشه داشت. در نگاه ابوحمره این افراد با غضب حکومت، ظلم علیه اهل بیت علیهم السلام و کشتار پیروان ایشان، فاقد شرط صحّت در نکاح با شیعه بودند.

ب) با این فتوا ابوحمره می کوشید تا جامعه اصیل شیعی را از رخنه و نفوذ ناهلان به مکتب اهل بیت علیهم السلام پیراسته و ایمن نگه دارد. از این رو تأکید می کرد که در شرایط عادی از

ارتباط نزدیک و پیوند خانوادگی با جریان و نمادهای جور و طاغوت خودداری شود؛ زیرا ازدواج بانوان شیعی با سرآمدان ظلم، سلطه آنان بر بانوان و احتمال آزار و اذیت و تغییر باورهای اعتقادی ایشان را در پی داشت و این با مبنای عدم سلطه بر مؤمن و قاعده لزوم حفظ عزت روابط اجتماعی در تضاد بود؛ از این رو ابوحمره در شرایط عادی این گونه ازدواج را توصیه نمی کرد. از سوی دیگر، مخالفان نیز از طریق ازدواج های تحمیلی با دختران مشاهیر شیعه می کوشیدند که مناسبات خود با علویان را در نگاه عوام هم دلانه نشان دهند.

به نظر می آید که ابوحمره تحریم سیاسی ازدواج دختران شیعه با سرآمدان ظلم را با توجه به تأکید امامان شیعه علیهم السلام به رعایت عنصر تقیه در مواجهه با عامه و حاکمیت جور، در حلقه خاص شاگردان خود مطرح کرده باشد؛ لکن برای برخی از افراد، فهم این نگرش ابوحمره با توجه به غلبه مخالفان و کثرت آنان در جامعه سخت و دشوار می نموده و شاید آنان برخلاف ابوحمره از سر ضرورت اجتماعی به تسالم و تسامح با مخالفان اعتقاد داشته اند. این گروه نگرش ابوحمره را نزد امام سجاد علیه السلام مطرح کردند و امام از سرتقیه پاسخ دادند که معاشرت با عامه جایز است؛ لکن پاسخ امام نافی اعتبار نگرش ابوحمره نبود (کوفی، ۱۹۸۹: ۲/۲۷۱-۲۷۲).^۱ روشن است که درک این سطح از اندیشه ابوحمره برای افراد عادی که در تراز فهم اجتماعی- سیاسی ایشان نبودند، بسیار دشوار بود.

۴. عدم جواز اقتدا به امامان جور در نماز

مسئله جواز یا عدم جواز اقتدا به امامان جور در نماز جماعت از جمله چالش های فقهی عصر ابوحمره است. اهمیت و اختلاف نظر فقهی در این مسئله تا حدی است که مؤلفان جوامع حدیثی قرن دوم، یک باب ویژه برای گزارش مستندات و آرای موافق و مخالف فقهای صحابه و تابعین اختصاص داده اند (کوفی، ۱۹۸۹: ۲/۲۷۱-۲۷۲).

۱. برای همسویی رأی ابوحمره با روایت امام سجاد علیه السلام بنگرید به: (حرالدین، ۱۳۷۹: ۲۸۳-۲۸۴).

ابوحمزۀ ثمالی از شمار فقیهانی بود که اقتدا به امرای جور در نماز را جایز نمی‌دانست (همان‌جا). در تحلیل فتوای ابوحمزۀ که دارای جنبهٔ سیاسی است، توجه به نکات ذیل لازم است:

الف) اقتدا به امامان جور در نماز جماعت مستلزم به رسمیت شناختن جایگاه سیاسی، مشروعیت بخشی به حکومت و پذیرش عدالت آنان بود و این با نظریهٔ سیاسی ابوحمزۀ در عدم مشروعیت خلافت امویان و عباسیان در تعارض بود.

ب) صحت و مقبولیت نماز جماعت، مشروط به عدم فسق و لزوم عدالت امام جماعت است. ائمهٔ جماعت منصوب از سوی امویان به دلیل عدم مشروعیت حکومت و سلطنت ایشان، صلاحیت فقهی برای اقامهٔ نماز جماعت نداشتند.

ج) اقتدای فقیهان تابعین به ائمهٔ جور در نماز جماعت، دلیل شرعی برای تجویز و تصحیح این مهم نیست و تنها بیانگر تقیۀ مداراتی آنان با دستگاه خلافت از باب اضطرار است.

روشن است که شخصیت و میراث چنین فقیه‌ای با این فتوا علیه ساختار سیاسی دستگاه خلافت، با سانسور و حذف روبه‌رو شود.

۵. تقابل با عثمانیه

هرچند امویان یکی از پشتوانه‌های اصلی حمایت از عثمانیان (طرفداران خلیفهٔ سوم) بودند و با روی کار آمدن عباسیان موقعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی طرفداران این فرقه در شام و بصره متزلزل شد، ولی گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که ابوحمزۀ در روزگار امویان و شوکت عثمانیان با گزارش اخبار معتبر در نقد شخصیت و عملکرد عثمان می‌کوشید و روشنگری می‌کرد و این برمذاق طرفداران عثمان خوشایند نبود و باعث برخوردهای تند سلبی با نگاشته‌های حاوی احادیث انتقادی علیه عثمان و ترک حلقهٔ حدیث وی شد. تعبیر «فقام ابن المبارک فأخذ کتابه فمزقه ثم نهض ومضى» (جرجانی، ۱۹۹۸: ۲/۹۳) در گزارش جرجانی گویای این برخورد با ابوحمزۀ در یکی از

جلسات است. البته این برخورد اختصاص به ابوحمره نداشت و با هرنگاشته و محدث دیگری که منتقد عملکرد عثمان بود، چنین رفتار می شد (ابن حجر، ۱۹۸۴: ۷/۲-۸). بدین سان روشن است که طرفداران عثمانیه متأثر از گفتمان غالب در بصره، با ترویج شخصیت و میراث حدیث ابوحمره برخورد سلبی کرده و اندیشه‌ها را علیه جایگاه وی غبارآلود کنند.

۶. آموزه‌های شیعه بنیان؛ مهدویت و رجعت

شماری از آموزه‌های اعتقادی گزارش شده از ابوحمره نشانگر کنشگری او در عرصه کلام سیاسی است. این آموزه‌ها به نقد نگره‌های کلام سیاسی روزگار ابوحمره می‌پردازد و نشان می‌دهد که کسانی تلاش داشته‌اند تا از طریق این باورها برای خود نزد مسلمانان مشروعیت ایجاد کنند. ابوحمره به آموزه‌های خاص تشیع چون مهدویت شخصی (مجلسی، ۱۹۸۹: ۲۷/۳۸) و رجعت (عقیلی، ۱۴۱۸/۱: ۱۷۲) باورمند بود و به نقل مستندات آن‌ها اهتمام داشت. مهدویت و رجعت از جمله آموزه‌های چندوجهی مذهب تشیع است و افزون بر وجه اعتقادی، دارای بن‌مایه‌ها و دلالت‌های سیاسی و تاریخی نیز هست. این دو آموزه از جمله مؤلفه‌های بنیادین نظریه سیاسی تشیع بوده و در لایه‌های زیرین خود بر نظریه نص در انتخاب خلیفه و حکومت صالحان در آخرالزمان و زدودن تمامی ریشه‌ها و نمادهای ظلم و جور از گذشته تا آخرالزمان استوار است. روشن است که باورمندی و ترویج این آموزه‌ها در ذائقه سیاسی امویان تلخ است. دستگاه خلافت اموی و عباسی با تمامی پشتوانه‌های فرهنگی، علمی، اجتماعی و سیاسی خود می‌کوشید که آموزه مهدویت را به سود خود مصادره کرده و آن را به مهدویت نوعی به تأویل برده و خلفای خود را مهدی حقیقی معرفی کند. همچنین می‌کوشید با انکار آموزه رجعت، سنت انتقام الهی از ظالمان و خون‌ریزان را از ذهنیت مسلمانان پاک و رجعت را از اساس دگرگون کند؛ اگرچه اخبار متواتر و آیات قرآن بر آن دلالت دارد، اما دوستی آل سفیان و آل مروان و تلاش برای پایداری سلطنت بر ساخته ایشان، از جمله علت‌های اصلی

تضعیف و ترک احادیث ابوحمزه و امثال ایشان است (ابطحی، ۱۴۱۷: ۴ / شرح، ۲۴۸-۲۴۹).

۷. اسلام دروغین اموی

هرچند با شهادتین، عرض، جان و مال شخص در امان است و به اسلام او حکم می‌شود، اما اسلام این افراد و جریان‌ها به دلیل ارتکاب گناهان کبیره از جمله؛ غضب خلافت و حکومت، کشتار بی‌گناهان و انحرافات اخلاقی و اعتقادی در روز قیامت کارآمد نخواهد بود. ابوحمزه این آموزه را در حدیثی از امام باقر علیه السلام گزارش می‌کند که بر اساس آن، اسلام بنی‌امیه و فرق ابداعی ایشان همچون: مرجئه، قدریه و حروریه اسلام ظاهری و پوشالی است و موجب نجات ایشان در آخرت نخواهد بود (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۳۴).

نتیجه

سلطهٔ پارادایم ستیز با مرجعیت علمی تشیع در گفتمان فکری قرن دوم هجری، سرآمدی شخصیت ابوحمزه ثمالی در انتقال میراث حدیثی اهل بیت علیهم السلام، تنظیر جایگاه برجستهٔ ثمالی با منزلت سلمان فارسی از سوی امام صادق علیه السلام و شاخص بودن ابوحمزه در دفاع از تشیع، مهم‌ترین زمینه‌های سیاسی - اجتماعی سانسور احادیث ابوحمزه ثمالی است که در نظام اعتبارسنجی سندی و راوی‌شناسی مدرسهٔ رجالی - حدیثی بصره صورت‌بندی علمی یافت و به پارادایم غالب در نزد رجال اهل عامه تبدیل شد. گزارش موجود از حفص بن غیاث بر فرض صحت صدور باید در پرتو این پارادایم تفسیر شود و تقطیع آن از این پارادایم و تبدیل آن به مؤلفه‌ای در جرح و تضعیف ابوحمزه، گویای واقعیت نهفته در ورای این مهم نیست. وثاقت دارای دو سویهٔ ایجابی و سلبی است. براساس سویهٔ ایجابی، راوی باید افزون بر قدرت بر ضبط و حفظ حدیث، واجد ملکهٔ عدالت، صداقت و امانت‌داری در نقل حدیث نیز باشد. سویهٔ سلبی وثاقت در اندیشهٔ رجالیان عامه، طیف وسیعی از ویژگی‌هایی چون: بوم حدیثی راوی، اعتدال و افراط در مذهب راوی، مضمون و محتوای احادیث، مشایخ، الگوی اسناد، سیره و سلوک فردی و

آرای فقهی، سیاسی و کلامی را شامل می‌شود. وجود هریک از این اوصاف سبب نفی وثاقت از راوی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: وابستگی راوی به بوم حدیثی خاص (چون کوفه در قرن دوم)، گزارش اسناد احادیث براساس الگوی خاص و مخالف با الگوی اصحاب حدیث، باورمندی به آرای کلامی، سیاسی و فقهی مخالف گفتمان غالب روزگار و ... بنابراین وصف عدم وثاقت الزاماً به معنای نفی عدالت و امانت از راوی نیست؛ بلکه در نگاه رجالیان عامه محتمل است که یک راوی صدوق و امین نیز با استناد به سویه سلبی وثاقت، غیرثقه ارزیابی شود. مبنای تضعیف و غیرثقه خواندن غالب راویان شیعی در رجال عامه همین سویه سلبی وصف وثاقت در اندیشه رجالیان عامه است.

گزارش ابن ابی حاتم رازی در تعارض با روایاتی است که حفص بن غیاث آن‌ها را از ابوحمره گزارش کرده است. در رد پنداره ترک احادیث ابوحمره از سوی حفص همین مقدار کفایت می‌کند؛ زیرا از باب «مشت نمونه خروار است» نشان می‌دهد که در واقع، تعداد روایات حفص بن غیاث از ابوحمره ثمالی بیش از این بوده و با شکل‌گیری جریان جرح و سانسور امویان، نقل روایات حفص از ابوحمره در صحاح و مسانید اهل سنت ممنوع شده است. بر فرض صحت صدور گزارش رازی از پسر حفص احتمال دارد که حفص و پسرش از روی تقیه، احتیاط، مصلحت‌اندیشی و هم‌سوبا جریان غالب محدثان اموی مجبور به اظهار ترک نقل حدیث از ابوحمره شده‌اند؛ زیرا جریان سانسور و ترک احادیث ابوحمره در کوفه و بصره بسیار جدی بوده است. اساساً ترک احادیث ابوحمره از سوی حفص بن غیاث با مبانی فکری و رویکرد وی به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام قابل جمع نیست؛ زیرا روایات ابوحمره همان احادیث اهل بیت علیهم‌السلام به‌ویژه امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام است که حفص اهتمام جدی به حفظ و تدوین آن‌ها داشته است، پس اینک چگونه به ترک این احادیث اقدام کرده است؟ به نظر می‌آید که فشار زیاد علیه ابوحمره در همان دوره حیات وی، حفص را ناگزیر به این کار کرده و او از روی مصلحت مجبور به ترک موقت احادیث استادش شده است. در چنین وضعی نزدیکی بیشتر به

ابوحزمه مستلزم احتیاط شدید بوده و چه بسا مخاطراتی برای شاگردان برجسته وی به دنبال داشته است.

منابع

۱. آقاییزنگ طهرانی، محمد محسن، *النذریة*، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۲. أبیطحی، سید محمد علی، *تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی*، ابن المؤلف السید محمد، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳. ابن اثیر، مجد الدین، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴ ش.
۴. ابن إسحاق، حاکم، *شعار اصحاب الحدیث*، دار الخلفاء، کویت، بی تا.
۵. ابن العربی، محمد بن عبدالله، *أحكام القرآن*، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
۶. ابن حجر، احمد، *تهذیب التهذیب*، دار الفکر، بیروت، ۱۹۸۴ م.
۷. ابن حجر، احمد، *فتح الباری*، دار الفکر، بیروت، ۱۳۷۹ ق.
۸. ابن حنبل، احمد، *العلل ومعرفة الرجال*، دار الخانی، الرياض، ۱۴۰۸ ق.
۹. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، دار صادر، لبنان، بی تا.
۱۰. ابن زین الدین، حسن، *التحریر الطاووسی*، مكتبة المرعشی النجفی، قم، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى*، دار صادر، بیروت، بی تا.
۱۲. ابن سورة، محمد، *علل الترمذی*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، بی تا، قم، بی تا.
۱۴. ابن عبدالبر، یوسف، *جامع بیان العلم وفضله*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۳۹۸ ق.
۱۵. ابن عساکر، ابوالقاسم، *تاریخ دمشق*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. ابن عقیل، سید محمد، *العقب الجمیل علی أهل الجرح والتعديل*، الهدف للإعلام والنشر، ۱۳۵۰ ق.
۱۷. ابن ندیم، محمد، *الفهرست*، مطبعة جامعة، تهران، ۱۳۹۱ ق.
۱۸. الاصبهانی، شیخ الشریعة، *القول الصراح فی البخاری وصحیحه الجامع*، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم، بی تا.
۱۹. بحر العلوم، سید مهدی، *الفوائد الرجالیة*، مكتبة الصادق، طهران، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. بخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۲۱. بخاری، محمد، *التاریخ الكبير*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۲۲. بخاری، محمد، *التاریخ الكبير*، المكتبة الإسلامية، تركيا، بی تا.
۲۳. بروجرودی، سید حسین، *جامع أحادیث الشيعة*، المطبعة العلمیة، قم، ۱۳۹۹ ق.
۲۴. بستوی، عبدالعلیم، *المهدی المنتظر علیه السلام فی ضوء الأحادیث والآثار الصحیحة*، دار ابن حزم،

- بيروت، ١٩٩٢م.
٢٥. بغدادى، خطيب، *تاريخ بغداد*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ق.
٢٦. بغدادى، خطيب، *الكفاية فى علم الرواية*، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٥ق.
٢٧. تبريزى، خطيب، *الإكمال فى أسماء الرجال*، مؤسسة أهل البيت عليه السلام، قم، بى تا.
٢٨. ثقفى كوفى، ابراهيم بن محمد، *الغارات*، انجمن آثار ملي، تهران، بى تا.
٢٩. جرجانى، عبدالله، *الكامل فى ضعفاء الرجال*، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨م.
٣٠. جوهرى، على بن الجعد، *مسند ابن الجعد*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ق.
٣١. حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله، *المستدرک على الصحيحين*، دار المعرفة، بيروت، بى تا.
٣٢. حر عاملى، *الجواهر السنوية*، مكتبة المفيد، قم، ١٩٦٤م.
٣٣. حرزالدين، عبدالرزاق، *كتاب مسند أبى حمزة ثابت بن دينار الثمالي*، دليل ما، قم، ١٣٧٩ش.
٣٤. حرزالدين، محمد حسين، *تفسير القرآن الكريم لأبى حمزة الثمالي*، الهادى، قم، ١٤٢٠ق.
٣٥. حلى، ابن ادريس، *مستطرفات السرائر «باب النوادر»*، العتبة العلوية المقدسة، عراق، ٢٠٠٨م.
٣٦. حميرى، عبدالله، *قرب الإسناد*، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤١٣ق.
٣٧. خويى، سيد ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، بى تا، بى جا، ١٤١٣ق.
٣٨. دارقطنى، على بن عمر، *سؤالات حمزة*، مكتبة العارف، الرياض، ١٩٨٤م.
٣٩. دينورى، عبدالله، *المعارف*، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٨ق.
٤٠. ذهبى، محمد، *تذكرة الحفاظ*، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بى تا.
٤١. ذهبى، محمد، *سير أعلام النبلاء*، مؤسسة رسالة، بيروت، ١٤١٤ق.
٤٢. ذهبى، محمد، *الكاشف فى معرفة من له رواية فى كتب السنة*، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ١٩٩٢م.
٤٣. ذهبى، محمد، *ميزان الاعتدال*، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٣م.
٤٤. رازى، ابن ابى حاتم، *الجرح والتعديل*، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٣٧١ق.
٤٥. رامهرمزي، حسن بن عبدالرحمان، *الحد الفاصل*، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤ق.
٤٦. راوندى، قطب الدين، *الخرائج والجرائج*، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٩ق.
٤٧. ستايش، رحمان و محمد كاظم و اعظم فرجامى، «واكاوى مذهب و روايات «حسن بن صالح» در كتب اماميه»، *مطالعات قرآن و حديث*، شماره ٩، ١٣٩٠ش.
٤٨. شوكانى، محمد، *نيل الأوطار*، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
٤٩. شهيد ثانى، زين الدين بن على، *الرسائل الشهيد الثانى*، دفتر تبليغات اسلامى، قم، ١٤٢١ق.
٥٠. شيخ صدوق، محمد، *الأمامى*، البعثة، قم، ١٤١٧ق.
٥١. شيخ صدوق، محمد، *علل الشرائع*، المكتبة الحيدرية، قم، ١٣٨٥ق.
٥٢. طوسى، محمد، *الأبواب*، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ١٤١٥ق.

٥٣. طبراني، سليمان بن احمد، *المعجم الكبير*، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨ق.
٥٤. طبراني، سليمان بن احمد، *اختيار معرفة الرجال*، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤٠٤ق.
٥٥. طوسي، محمد، *الفهرست*، مؤسسة نشر اسلامي، قم، ١٤١٧ق.
٥٦. عجلوني، اسماعيل، *كشف الخفاء*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ق.
٥٧. عجلي، أحمد، *معرفة الثقات*، مكتبة الدار، مدينة، ١٩٨٥م.
٥٨. عريضي، علي بن جعفر، *مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما*، مؤسسة آل البيت عليه السلام، بيروت، ١٤١٠ق.
٥٩. عقيلي، محمد بن عمرو، *ضعفاء العقيلي*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ق.
٦٠. علوي، سيد محمد بن عقيل، *النصائح الكافية*، دار الثقافة، قم، ١٤١٢ق.
٦١. كلباسي، أبوالمعالى، *الرسائل الرجالية*، دار الحديث، قم، ١٤٢٢ق.
٦٢. كليني، محمد، *الكافي*، دار الحديث، قم، ١٣٨٧ش.
٦٣. كوفي، ابن ابى شيبه، *المصنف*، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩م.
٦٤. كوفي، فرات، *تفسير فرات الكوفي*، وزارت ارشاد، طهران، ١٤١٠ق.
٦٥. مازندراني، صالح، *شرح اصول الكافي*، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.
٦٦. مامقاني، عبدالله، *نهاية المقال فى تكملة غاية الآمال*، المطبعة المرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٤٥ق.
٦٧. مباركفوري، محمد، *تحفة الأحوذى*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
٦٨. مجلسي، محمد باقر، *بحار الأنوار*، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٩م.
٦٩. مزى، يوسف، *تهذيب الكمال*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥ق.
٧٠. مغربي، قاضى نعمان، *شرح الأخبار*، مؤسسة نشر الإسلامى، قم، ١٤١٤ق.
٧١. مغلطاي، علاء الدين، *إكمال تهذيب الكمال فى أسماء الرجال*، الفاروق الحديثة، بى جا، ٢٠٠١م.
٧٢. مفيد، محمد، *الاختصاص*، جماعة المدرسين، قم، ١٤١٤ق.
٧٣. مكى عاملى، على حسين، *بحوث فى فقه الرجال: تقارير سيد على فانى اصفهاني*، مؤسسة العروة الوثقى، ١٤١٤ق.
٧٤. مناوى، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م.
٧٥. نجاشى، احمد، *رجال النجاشى*، تحقيق: سيد موسى شيبيرى زنجاني، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ١٤١٨ق.
٧٦. نسائي، احمد، *السنن الكبرى*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.
٧٧. نسائي، احمد، *الضعفاء والمتروكين*، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦م.
٧٨. نوري، ميرزا حسين، *نفس الرحمن فى فضائل سلمان*، الآفاق، بنكوتن، ١٣٦٩ش.
٧٩. نووى، محى الدين، *المجموع*، دار الفكر، بيروت، بى تا.