

روش ملا صالح مازندرانی در شرح احادیث الکافی

دکتر نصر الله شاملی*
علی بنایان اصفهانی**

چکیده

ملا صالح مازندرانی از علمای بنام سده یازدهم است. شرح ملا صالح مازندرانی بر *الکافی*، از بهترین شروح این کتاب است و بر دو بخش اصول و روضه آن نگاشته شده است. در این مقاله، بر اساس شرح ملا صالح بر *الکافی*، روش او در شرح احادیث توصیف می‌گردد و سپس نقد روش‌شناختی علامه شعرانی درباره برخی از دیدگاه‌های این شارح بیان می‌گردد.

روش ملا صالح مازندرانی در شرح احادیث *الکافی* عبارت است از: بررسی سند و شرح و تفسیر متن. همچنین روش ایشان در شرح متن عبارت است از: واژه‌شناسی و معناشناسی، استناد به آیات قرآن، استناد به سایر روایات و اثبات محتوای حدیث. کلید واژه‌ها: *الکافی*، شرح حدیث، شرح *الکافی*، ملا صالح مازندرانی، ابوالحسن شعرانی.

درآمد

محمد صالح بن احمد بن شمس الدین سروی مازندرانی اصفهانی از علمای بنام سده یازدهم است که او را «حسام‌الدین» لقب داده‌اند و به ملا صالح مازندرانی شهره است. ملا صالح در مازندران به دنیا آمد و رشد و نمو یافت و به اصفهان رفت و در آنجا ساکن شد. او در اثر کوشش علمی فراوان به مجلس درس علامه محمدتقی مجلسی راه یافت و از ممتازان محفل درس او شد و پس از چندی، به دامادی استاد درآمد. همسر او، آمنه بیگم، از زنان دانشمند آن روزگار بود. او صاحب شش فرزند دختر و پسر شد که همگی از چهره‌های شاخص علمی و هنری در روزگار خود بودند و از نسل ایشان ده‌ها فقیه، محدث،

* عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان.
** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث.

فیلسوف، مفسر و عالم رجال پدید آمد که برخی از آنها در شمار برجسته‌ترین دانشمندان شیعه و از بزرگ‌ترین مراجع و فقیهان بوده‌اند.¹

علامه شعرانی در مقدمه خود بر شرح ملا صالح، برخی از ویژگی‌های شخصیت علمی و فکری ملا صالح مازندرانی را بر شمرده که عبارت‌اند از:

1. گرایش به تصوف، لیکن تصوفی که عاری از بدعت و انحراف است؛
 2. آگاهی از علوم متداول عصر خود؛ علمی همچون ریاضیات، طب، کلام و حکمت الهی؛
 3. اعتقاد به اصول حکمت صدر المتألهین و فیض کاشانی □ در حکمت الهی ملا صالح به مسائلی همچون تشکیک وجود، حرکت جوهری و نیز تجسم اعمال در آخرت، اعتقاد داشت.²
- شرح ملا صالح مازندرانی بر *الکافی*، از بهترین شروح است و بر دو بخش اصول و روضه نگاشته شده است. این کتاب به همراه حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی در دوازده جلد منتشر شده است. در این مقاله، بر اساس شرح ملا صالح بر *الکافی*، روش او در شرح احادیث توصیف می‌گردد و سپس نقد روش شناختی علامه شعرانی درباره برخی از دیدگاه‌های ملا صالح بیان می‌گردد:

یکم. روش‌شناسی شرح ملا صالح

یک. بررسی سند در شرح ملا صالح

از دیدگاه ملا صالح، در نقد احادیث معارف و اصول دین، معیار ارزیابی روایات، متن است. او در شرح برخی از این‌گونه احادیث، به این مطلب اذعان نموده است. در حدیث دوم باب «العقل و الجهل» چنین آمده است:

... عن الأصبع بن نباتة، عن علي □ قال: هبط جبرئیل علی آدم □ فقال: یا آدم! انی امرت ان أخیرک واحدة من ثلاث، فاخترها و دع اثنتین. فقال له آدم □: یا جبرئیل! و ما الثلاث؟ فقال: العقل و الحیاء و الدین. فقال آدم □: انی قد اخترت العقل، فقال جبرئیل للحیاء و الدین: انصرفا و دعاه. فقالا: یا جبرئیل! انا امرنا ان نکون مع العقل حیث کان. قال: فشانکما و عرج؛³

علی □ فرمود: جبرئیل بر آدم فرود آمد و گفت: ای آدم، من مأمور شده‌ام که تو را در برگزیدن سه چیز مخیر سازم. پس یکی را برگزین و از دو چیز دیگر بگذر. آدم □ به او گفت: ای جبرئیل، آن سه چیز چیست؟ گفت: خرد، آزر و دین. آدم □ گفت: خرد را برگزیدم. جبرئیل به آزر و دین گفت: شما بازگردید و او را وانهیید. آن دو گفتند: ای جبرئیل، ما مأمور شده‌ایم هر جا که خرد باشد، با او باشیم. گفت: خود دانید و آن‌گاه، عروج یافت.

ملا صالح درباره سند این حدیث می‌نویسد:

1. وحید بهبهانی سرآمد محققین شیعه، ص 105.
2. شرح الکافی، ج 1، مقدمه.
3. الکافی، ج 1، ص 11.

این حدیث، هر چند به جهت سند ضعیف است، اما صحیح المضمون است. حدیث بعدی نیز، با وجود ضعف آن، به جهت ارسال چنین است؛ زیرا اعتماد بر آن به دلیل برهان عقلی است و در بسیاری از احادیث مربوط به اصول معارف و مسائل توحیدی چنین است.⁴

شارح دربارهٔ سند حدیثی دیگر از کتاب «العقل و الجهل» چنین می‌نویسد:

ضعف خبر به لحاظ سند، به صحت مضمون آن ضرر نمی‌رساند؛ چون مشتمل بر علوم عقلی و حکمت‌های برهانی و آثار الهی و دلایل وجدانی و شواهد ربوبی و مواعظ لقمان □ است که مناہج ایمان و معارج عرفان است.⁵

شارح در بررسی سند احادیث، به نسخه‌های مختلف نیز مراجعه نموده است. سند روایت دوازدهم کتاب «العقل و الجهل» چنین است:

... عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن بن جعفر □: يا هشام! إن الله تبارك و تعالی بئس أهل العقل...⁶

ملا صالح دربارهٔ اختلاف این سند با نسخه‌های دیگر می‌نویسد:

نسخه‌ها در اینجا مختلف‌اند. در بعضی به همین صورت آمده است و در برخی، «أبو عبدالله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه» و در بعضی، «أبو عبدالله الأشعري و معه» و در بعضی دیگر، «أبو علي الأشعري رفعه» آمده است.⁷

ملا صالح در بررسی سند، اقوال دانشمندان علم رجال را نقل نموده است. بعضی از این دانشمندان عبارت‌اند از: علامه حلی،⁸ ابن الغضائری،⁹ شیخ طوسی،¹⁰ کشی¹¹ و... .

ملا صالح، به ندرت، اقوال رجال را نقد نموده است. او دربارهٔ سند حدیث نهم از باب «النهی عن القول بغير علم»، به طور مختصر، نظر خود را بیان نموده است. سند این حدیث چنین است:

علي بن ابراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن داود بن فرقد، عن حدثه، عن ابن شبرمه قال: ما ذكرت حديثاً سمعته عن جعفر بن محمد □ إلا كان أن يتصدع قلبي، قال...¹²

ملا صالح می‌نویسد:

این شبرمه، اسم او عبدالله است و ابن داوود او را در میان ممدوحین ذکر نموده است.

و دربارهٔ او می‌نویسد:

4. شرح الكافي، ج 1، ص 80.
5. همان، ج 1، ص 100.
6. الكافي، ج 1، ص 13.
7. شرح الكافي، ج 1، ص 105.
8. همان ج 1، ص 78؛ ج 2، ص 8 و... .
9. همان، ج 1، ص 86؛ ج 2، ص 74 و... .
10. الفهرست، ج 1، ص 78؛ ج 2، ص 8.
11. همان، ج 2، ص 20.
12. الكافي، ج 1، ص 43؛ شرح الكافي، ج 2، ص 153.

در حومه شهر کوفه، قاضی منصور بود. او فقیه و شاعر بود. علامه در خلاصه الاقوال، او را در میان رجالی ذکر نموده که مورد جرح واقع شده‌اند.

همچنین درباره او می‌نویسد:

در حومه کوفه و در سال 144، قاضی ابوجعفر بود. بعضی گفته‌اند که فردی درستکار و ستوده است. طریق روایی او حسن و ممدوح است.

ملا صالح، در نهایت، نظر رجالی خود را چنین بیان می‌کند:

وجهی برای این که علامه وی را در میان افراد مورد جرح آورده است، نمی‌بینم، جز این که از سوی دوایتی منصب قضا را پذیرفت و این چیزی نیست که موجب جرح گردد.¹³

دو. شرح و تفسیر متن

1. واژه شناسی و معناشناسی

شارح در تبیین معنای حدیث، واژگان دشوار یا مبهم حدیث را با مراجعه به معاجم معتبر لغوی توضیح داده است. برخی از معاجمی که او به آنها مراجعه نموده، عبارت‌اند از: صحاح جوهری،¹⁴ و¹⁵ المغرب مطرزی¹⁶ و تاج المصادر.¹⁷

2. معناشناسی در شرح حدیث «جنود عقل و جهل»

برای تبیین معناشناسی در شرح ملا صالح به نمونه‌های زیر اشاره می‌گردد:

الف. نحوه معناشناسی واژگان خیر و شر

ملا صالح در توضیح عبارت «افعلوا الخیر و لاتحقروا منه شیئاً لأن صغیره کبیر و قلیله کثیر وجعل ضده الشر و هو وزیر الجهل»، دو معنا از خیر و شر استنباط نموده است:

1. خیر و شر به عنوان دو مفهوم کلی: شارح، «خیر» را مفهومی کلی می‌شمرد که تمامی مصالح

تحت آن مندرج است. او همچنین، در توضیح عبارت «و جعل ضده الشر و هو وزیر الجهل»، جهل را مفهومی کلی می‌داند که تمامی زشتی‌ها تحت آن مندرج است. او در تأیید این مطالب به سخن امیرالمؤمنین علیه السلام استناد می‌کند: «الشر جامع لمساوی العیوب».¹⁸

2. نورانیت و ظلمت عقل: شارح، همچنین احتمال معنای دیگری را مطرح نموده است. او

می‌نویسد:

ممکن است، مراد از خیر نورانیت عقل باشد؛ زیرا افعالی که از عقل یا به واسطه آن صادر می‌گردد، به درستی می‌انجامد. از این‌رو، در راهنمایی محاسن و مصالح وزیر است. و نیز [ممکن

13. شرح الکافی، ج 2، ص 154.

14. همان، ج 1، ص 90.

15. همان، ج 2، ص 64 و 213 و ...

16. همان، ج 1، ص 90، 176، 233، 247 و ...

17. همان، ج 2، ص 64 و ...

18. الکافی، ج 1، ص 18؛ شرح الکافی، ج 1، ص 277.

است] مراد از شر، ظلمت جهل باشد؛ زیرا آثار و افعالی که به واسطه آن صادر می‌شود، به خطا می‌انجامد. از این‌رو، در راهنمایی به مفاسد و زشتی‌ها وزیر جهل است.¹⁹

ب. تبیین نحوه ارتباط میان واژگان «رجاء و قنوط» با «عقل و جهل»
 شارح برای توضیح این واژگان می‌کوشد تا نحوه ارتباط میان این صفات و دو مفهوم عقل و جهل را تبیین نماید:

هرکس گرفتار شر شود و از رحمت الهی نومید گردد، جهل او فزونی یابد. از این‌رو، نسبت به خداوند جاهل است؛ لیکن عاقل استغفار می‌کند و به سوی خداوند باز می‌گردد. عقل او در امید به آمرزش الهی مطمئن و قلبش به عنایت الهی گرده خورده است.²⁰

ج. تعریف «توکل» بر اساس تبیین خاستگاه آن
 شارح در شرح عبارت «و التوکل و ضده الحرص»، توکل را چنین تعریف می‌کند:
 توکل حالتی است که بر قلب عارض می‌شود و موجب تفویض امور به حق تعالی و انقطاع از غیر می‌گردد.²¹

شارح، خاستگاه و مبدأ توکل را آگاهی انسان نسبت به یگانگی خدا، علم، قدرت، حکمت و رأفت الهی می‌داند. در نتیجه این شناخت و آگاهی، رضا به قضای الهی پدید می‌آید.

انسان با علم به یگانگی خدا درمی‌یابد که در امور خود پشتیبانی جز او ندارد. با توجه به علم الهی درمی‌یابد که هیچ‌یک از امورش از خداوند پوشیده نمی‌ماند. با علم به قدرت الهی درمی‌یابد که آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آنهاست و نیز تمامی امور معنوی و نیز حیوانات، گیاهان و جمادات همگی تحت تصرف امر الهی است.
 انسان با شناختی که از حکمت الهی به دست می‌آورد، درمی‌یابد که خداوند در انجام امور ظالم نیست و آنچه به مصلحت اوست، تقدیر می‌کند و با علم به رأفت الهی درمی‌یابد که خداوند، امور سخت و دشوار را بر او هموار می‌سازد.²²

د. بیان رابطه سببیت میان رأفت و رحمت
 شارح، «رحمت» را این‌گونه تعریف می‌کند:

رحمت، حالتی است که بر قلب عارض می‌شود و در نتیجه، علم به زشتی و پستی طغیان و تجاوز و عاقبت بد آنها حاصل می‌شود. ثمره آن شفقت و مهربانی به مردم است.

شارح، سپس میان رحمت و رأفت فرقی نهاده، می‌نویسد:
 فرق میان رأفت و رحمت، مانند فرق میان سبب و مسبب است. رأفت، نرمی قلب است که موجب می‌شود، فرد به شفقت و رحمت بگراید. این فرق بر بعضی از صاحب‌نظران پوشیده مانده، چنین نتیجه گرفته‌اند که معنای آن دو یکی است و ندانستند که رأفت، همان رحمت نیست. قسوت نیز غضب نیست، بلکه اولی به منزله سببی است برای دومی. هنگامی که با یکدیگر ذکر

19. شرح الکافی، ج 1، ص 277.

20. همان، ج 1، ص 297.

21. همان، ج 1، ص 287.

22. همان.

می‌شوند، اصل بر عدم تکرار است؛ مانند عبارت قرآنی « إِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ » اطلاق این دو بر خداوند به اعتبار آثار اوست.²³

ملا صالح قایل به رابطه سببیت میان رأفت و رحمت است، لیکن در توضیح این مطلب به هیچ یک از منابع لغوی و یا دلیلی قرآنی یا روایی استناد نمی‌کند. ابوهلال عسکری در توضیح فرق میان این دو واژه می‌نویسد:

فرق میان رأفت و رحمت در این است که رأفت رساتر از رحمت است. از این رو، ابوعبیده، مراد از تقدم و تأخیر را در عبارت قرآنی « رُؤُوفٌ رَّحِيمٌ » تأکید بر معنای رساتر می‌داند؛ هنگامی که لفظ رساتر مقدم شود، دیگری مؤخر می‌گردد.²⁴

ه. معناشناسی واژگان «الالفة» و «الفرقة»، بر اساس روش مشاهده و تجربه شارح در توضیح عبارت «الالفة و ضدها الفرقة»، الفت را این گونه تعریف می‌کند: الفت، توافق آرا و فطرت در تدبیر امور دنیوی و اخروی است. الفت، فضیلتی است از فروع عدالت.²⁵

شارح می‌کوشد تا نحوه ارتباط میان «الفت» و عقل را تبیین نماید. منای او در این توضیحات، مشاهده است. او در توضیحات خود به هیچ یک از معاجم لغوی استناد نمی‌کند:

الفت، از صفات عاقل است؛ زیرا این صفات، تنها صفات انسان عاقل است که به جهاد با نفس و مقابله با دشمنان و تحصیل بهره اخروی و ترویج شریعت به یاری و همیاری دیگران نیازمند است و همه این امور نیز متوقف بر الفت است.

و نیز درباره «فرقة» یا «جدایی» می‌نویسد:

از پست‌ترین صفات جاهل است؛ زیرا به صفات رذیله‌ای متصف است که نتیجه آن «فرقه» است و یا به دلیل ظلمت و قساوت قلب، عاقبت امور را در نظر نمی‌گیرد و تنها به جلب منفعت کنونی و دفع موانع می‌اندیشد؛ اگرچه به خونریزی بیانجامد.²⁶

شارح به توضیحات خود، احتمال معنایی دیگری را افزوده است:

ممکن است مراد از الفت، انس با اهل بیت □ و مراد از «فرقة»، دوری از ایشان باشد.²⁷

اگرچه این مطلب، امری مقبول و قابل استناد است، لیکن چنین برداشتی از این متن، نیازمند استدلال و توجیه است. در صورتی که شارح هیچ گونه توجیهی درباره استنباط خویش ارائه ننموده است.

23. شرح الکافی، ج 1، ص 291.

24. الفروق فی اللغة، ص 190.

25. شرح الکافی، ج 1، ص 370.

26. همان، ج 1، ص 371.

27. همان.

3. استناد به آیات قرآن

به عنوان نمونه، شارح در شرح حدیث زیر به برخی از آیات استناد می‌کند.

... عن أبي بصير، عن أبي عبد الله □ قال: قلت له: ■ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ ■،²⁸ فقال: أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم ولكن حرموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون؛²⁹

ابوبصیر گوید: از امام صادق □ درباره این آیه پرسیدم: «دانشمندان و راهبان را به جای خدا به الوهیت پذیرفتند». فرمود: به خدا سوگند، دانشمندان و راهبان، مردم را به پرستش خویش فرانخواندند. اگر فرامی‌خواندند، آنها نمی‌پذیرفتند؛ ولی حرام را برای آنها حلال و حلال را برایشان حرام کردند و مردم ندانسته، آنها را می‌پرستیدند.

ملا صالح در توضیح عبارت «من حيث لا يشعرون» چنین می‌نویسد:

این عبادت درحقیقت، عبادت آنهاست؛ زیرا مقصود آنها، واضح آن احکام و امر به آنهاست. گمان نمودند که باید تقلید نمایند و در امر دین نیاندیشند. واضح و امر حقیقی خداست؛ در حالی که عبادت آنها به رهبان و احبار باز می‌گردد. پیروی و پذیرش اوامر و نواهی آنها، در واقع، عبادت آنهاست؛ زیرا کسی که به ندایی غیر از ندای الهی گوش سپرد و آنها را پیروی کند و به آن خشنود گردد، او را عبادت نموده است. از این رو، خداوند، متابعت و سوسه‌های شیطانی را عبادت او برشمرد و می‌فرماید: ■ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ■³⁰

و ابراهیم □ فرمود: ■ يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ ■^{31, 32}

4. استناد به سایر روایات

ملا صالح در تأیید روایات *الکافی* به سایر روایات استناد می‌کند. او در سراسر شرح خود از این روش بسیار بهره می‌جوید.

در سخن امام کاظم □ خطاب به هشام چنین آمده است:

و من لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة ببصرها و يجد حقيقتها في قلبه؛³³

کسی که از جانب خدا خرد نیابد، دلش بر شناختی استوار گره نخورد که به آن بینا گردد و حقیقتش را در دل دریابد.

شارح در توضیح این عبارت چنین می‌نویسد:

28. سوره توبه، آیه 31.
29. *الکافی*، ج 1، ص 53.
30. سوره یس، آیه 60.
31. سوره مریم، آیه 44.
32. شرح *الکافی*، ج 2، ص 276.
33. *الکافی*، ج 1، ص 18؛ شرح *الکافی*، ج 1، ص 222.

کسی که علم خود را از جانب خداوند دریافت نکند، ایمان او ثابت و علم او باقی نیست؛ زیرا آن دو به کوچک‌ترین شبهه‌ای زدوده می‌شوند؛ برخلاف کسی که علم خود را از خدا دریافت کند؛ چون ایمان او ثابت و علمش راسخ است و به هیچ وجه زدوده نمی‌شود؛ چنان که امام صادق ع فرمود: «من أخذ دینه من کتاب الله و سنه نبیه ص زالت الجبال قبل أن یزول. من أخذ دینه من أفواه الرجال رده الرجال»³⁴ کسی که دین خود را از کتاب خدا و سنت پیامبر فراگرفت، کوه‌ها پیش از آن که دین او به زوال و نابودی گراید، ویران می‌گردند و کسی که دین خود را از دهان مردم گرفته باشد، مردم نیز آن را رد می‌کنند» و نیز فرمود: «من لم یعرف أمرنا من القرآن لم یتکب الفتن»³⁵ کسی که امر [و فرامین] ما را به وسیله قرآن نشناسد، از فتنه‌ها دور نماند»³⁶.

5. اثبات محتوای حدیث

روش عمده و غالب در شرح ملا صالح، روش اثبات محتوای حدیث است. او، در این روش، از تمام دانسته‌های قرآنی، حدیثی، فلسفی، کلامی و عرفانی خویش بهره می‌جوید. وی اقوال بعضی از دانشمندان علوم اسلامی را نقل می‌کند و آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. به منظور تبیین این روش، در اینجا به نمونه‌هایی از شرح او اشاره می‌گردد:

الف. در حدیثی از «کتاب فضل العلم» چنین آمده است:

عن أبي البختری عن أبي عبدالله ع قال: إن العلماء ورثة الأنبياء، و ذلك أن الأنبياء لم یورثوا درهماً و لا دیناراً و إنما أورثوا أحادیث من أحادیثهم فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً، فانظروا علمکم هذا عمن تأخذونه؟ فإن فینا أهل البيت فی کل خلف عدولاً ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین.³⁷

علماء، وارثان پیامبران‌اند؛ زیرا پیامبران، هیچ درهم و دیناری را به ارث گذاشتند و تنها احادیثی را به ارث گذاشتند که هرکس از آن احادیث، چیزی بگیرد، بهره‌ای بسیار نصیب او می‌گردد. بنگرید علم را از چه کسی فرامی‌گیرد؛ زیرا در خاندان ما اهل بیت، در هر نسلی، جانشینان عادل‌ی خواهند بود که اهل غلو را از تحریف دین و یاوه‌سرایان را از نسبت دادن به خویش بازدارند و جاهلان را از تأویل دور سازند.

ملا صالح درباره‌ی راوی حدیث توضیح می‌دهد و از علامه حلی، کشی و شیخ طوسی نقل می‌کند که او فردی کذاب بوده است، اما با وجود ضعف سند، این حدیث را معتبر می‌شمرد و معتقد است، راوی کاذب نیز گاه راست می‌گوید. شارح درباره‌ی عبارت «و ذاک أن الأنبياء لم یورثوا درهماً و لا دیناراً» می‌نویسد:

این عبارت ظاهراً با آیات و روایتی که بیانگر ارث و میراث انبیاست، منافات دارد، لیکن در جواب باید گفت: مراد این است که در شأن و منزلت انبیا نبوده است که همچون اشخاص

34. الغیبة، ص 179؛ شرح الکافی، ج 1، ص 222.

35. بحار الانوار، ج 8، ص 115.

36. شرح الکافی، ج 1، ص 322.

37. الکافی، ج 1، ص 32.

دنیابرا در پی جمع مال دنیا باشند و این امر با برخی ارث و میراث آنها همچون مسکن، مرکب و لباس - که ضروریات معیشت دنیوی آنها بوده است - منافاتی ندارد.

شارح احتمال دیگری را نیز مطرح نموده، می‌نویسد:

یا این که انبیا از جهت مقام و جایگاه پیامبری، درهم و دیناری را به ارث نگذاشتند؛ یعنی مقتضای نبوت چنین نیست.³⁸

شارح برای اثبات و تأیید محتوای حدیث، از مضمون سایر روایات بهره می‌گیرد. او در توضیح عبارات پایانی این حدیث بیان می‌کند:

اهل بیت □، همان راسخان در علم‌اند و آرای ایشان در تفسیر و تأویل کتاب خدا از سرچشمه الهام الهی است. میراث به آنها رسیده است و از طریق ایشان، به هر کس که خدای تعالی اراده کند، منتقل می‌گردد. از این رو، هیچ عصری، از وجود معصوم بی‌بهره نیست.³⁹

شارح، این گونه پیوندی میان روایتی از «باب صفة العلم و فضله» و روایت «باب أن الأرض لاتخلو من الإمام» ایجاد نموده است.

همچنین، شارح، حدیث مشابه دیگری را - که از طریق اهل تسنن روایت گردیده - نقل می‌کند. در آن حدیث، چنین آمده است:

عن النبي □ قال: يحمل هذا العمل من كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجاهلین.

ب. در حدیثی از باب «صفات الذات» چنین آمده است:

... عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر □، قال: سمعته يقول: كان الله - عزوجل - و لاشيء غیره و لم یزل عالماً بما یكون، فعلمه به قبل کونه کلمه به بعد کونه؛⁴⁰ محمد بن مسلم گوید: از امام باقر □ شنیدم که فرمود: خدای تعالی وجود داشت، در حالی که هیچ چیز غیر از او نبود. او همواره به آنچه موجود است، آگاه است. علم او پیش از هستی به مانند علم او پس از هستی است.

ملا صالح هدف ذکر این حدیث را در این باب از *اصول الکافی*، بیان عینیت صفات و ذات الهی بر می‌شمرد. شارح در اثبات این معنا، کلام فخر رازی را نقل می‌کند و سپس به نقد آن می‌پردازد. فخر رازی در اثبات زیادت صفات بر ذات، چنین استدلال می‌کند:

1. صفات خدا بر ما معلوم است و ذات او غیر معلوم. غیر معلوم، معلوم نیست. پس صفات او غیر از ذاتش است.

2. اگر صفات خدا عین ذاتش باشد، عبارت «الذات عالمة قادرة»، مانند عبارت «الذات ذات» خواهد بود. بنا بر این، محال است مورد بحث واقع شود و برهانی بر نفی یا اثبات آن اقامه گردد؛

38. شرح الکافی، ج 2، ص 29.

39. همان.

40. الکافی، ج 1، ص 107.

زیرا کسی که گوید: «الذات ذات» قطعاً بر صدق آن آگاه است. و کسی که گوید: «الذات لیست بذات»، قطعاً بر کذب این عبارت داناست.

از آنجا که عبارت «الذات عالمة» یا «لیست بعالمة»، به مانند عبارت «الذات ذات» یا «الذات لیست بذات» نیست. پس این صفات اموری زاید بر ذات‌اند.

3. اگر صفات، عین ذات و ذات شیء واحد باشد، استدلال به قدرت الهی، ما را از استدلال بر علم یا حیات او بی‌نیاز می‌سازد. از آنجا که چنین نیست، بلکه درباره هر صفت به دلیل خاصی نیازمندیم، از این‌رو، صفات، امور زاید بر ذات‌اند.

4. این صفات، امور سلبی نیستند، بلکه ثبوتی‌اند. آنها امور حقیقی و زائد و قائم بر ذات‌اند. ملا صالح اشکالاتی را که فخر رازی بر وجوه فوق ایراد نمود، ذکر کرده، پاسخ او را نقل می‌کند. سپس شارح، تناقض میان این دلایل را بیان می‌کند.

اشکالاتی را که فخر رازی بیان نموده، عبارت‌اند از:

1. این ادله مستلزم این است که حقیقت الهی، مرکب از امور بسیاری گردد.
 2. وحدت، صفتی زاید بر ذات است. اگر حقیقت الهی واحد است، بنا بر این، سه چیز خواهد شد: حقیقت، وحدت و اتصاف حقیقت به آن. در وجود «وجوب» نیز کثرتی در نتیجه «وجود»، «وجوب»، «ماهیت» و «اتصاف ماهیت به آن دو» پدید می‌آید.
 3. آیا خبر دادن از این حقیقت، ممکن است یا خیر؟ دومی محال است؛ زیرا اخبار درباره هر چیزی ممکن است؛ اگرچه تنها از «شیء بودن» آن خبر داده شود. پس اولی، امری متعین است. بنا بر این، «مخبر به» و «مخبر عنه» هر دو وجود دارند و امر واحدی نیست.
- فخر رازی این اشکالات را چنین پاسخ می‌دهد:

1. در جواب اشکال نخست، باید گفت: ذات خدا دارای این صفات است. بی تردید، تحقق مجموع، مشروط به اجزای آن است. لیکن ذات الهی قائم به خویش است و وجوب او بالذات است. بعد از وجوب ذات، مرتبه بعدیت است که مستلزم آن صفات است. این امری است که از نظر عقل، ممتنع نیست.
2. در جواب اشکال دوم، باید گفت: لزوم تثبیت، درست و حق است. لیکن آن گاه که «من حیث هو» لحاظ می‌گردد با آن گاه که «من حیث أنه محکوم علیه بانه واحد» لحاظ می‌گردد، متفاوت است. هنگامی که «من حیث هو» به او می‌نگریم، بی‌آن که به وحدت او توجه نماییم، وحدت تحقق می‌یابد. عقل تا هنگامی که نسبت به وحدت متوجه است، هنوز به عالم وحدت نرسیده است و هنگامی که از وحدت دوری جست، به وحدت می‌رسد. این جواب اشکال وجود و وجوب است.

3. درباره اشکال سوم، باید گفت: هنگامی که «من حیث هو» به او می‌نگریم، بی‌آن که نفیاً یا اثباتاً از او خبر دهیم، حق رسیدن به مبادی عالم توحید را خواهیم داشت.⁴¹

از دیدگاه ملا صالح، این پاسخ‌ها مستلزم تناقض است. شارح توضیح می‌دهد که فخر رازی، ذات عاری از وحدت را واحد دانست. ذات عاری از وجود و وجوب را موجود و واجب دانست و نیز سایر

41. شرح الکافی، ج 3، ص 325-326.

صفات او، یا این که معنای عینیت صفات را نفهمیده است، یا میان مفاهیم کلی و افراد آنها فرقی قایل نشده است.

شارح دربارهٔ فرض نخست چنین توضیح می‌دهد:

از نظر محققان، معنای صفات واجب عین ذات الهی است. ذات او به جای آن صفات است. آنچه در ممکنات بر ذات همراه با صفات مترتب می‌گردد، در واجب به شکل کامل بر ذات مترتب می‌گردد. معنای آن، این نیست که آن صفات، در حقیقت، عین ذات است و نیز در عین حال بر نفی عینیت به این معنا دلالت نمی‌کند.⁴²

علامه شعرانی در پاورقی این کتاب، درباره این عبارات شارح چنین می‌نویسد:

عبارت «ذات او به جای صفات است» نظر محققان نیست.

صدر المتألهین می‌گوید:

معنای عینیت و عدم زیادت، صرف نفی اعداد از خدای تعالی نیست تا علم او، نفی جهل و قدرت او، نفی عجز باشد. این مطلب، دربارهٔ سایر صفات، همچون سمع و بصر نیز قابل قیاس است؛ زیرا مستلزم تعطیل خواهد بود. همچنین معنای عالم و قادر بودن خداوند این نیست که آنچه بر ذات او مترتب می‌شود، بر صرف ذات او مترتب گردد.⁴³

شارح دربارهٔ پاسخ دوم فخر رازی چنین توضیح می‌دهد:

کسی که معتقد است، این صفات در حقیقت، عین ذات است، این مطلب را رد نمی‌کند که مفاهیم کلی این صفات در حقیقت، عین ذات است. وجودی که، از آن به «بودن» تعبیر می‌شود و علمی که از آن به «دانستن» تعبیر می‌شود و سایر صفات عین ذات است. بلکه مراد از وجود، مبدأ آثار و مراد از علم مبدأ انکشاف است؛ مثلاً زید، وجود و علم نیست، بلکه موجود و عالم به وجودی است که زاید بر وجود اوست. لیکن این افراد در واجب، عین ذات است؛ یعنی ذات او، بالذات (نه به صفت زاید)، مبدأ آثار و مبدأ انکشاف است. پس ذات او بالذات، وجود، وجوب، وحدت، علم، قدرت، حیات، سمع، بصر و... است و نیز [در عین حال]، موجود، واجب، واحد، عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر است. نباید گفت، مشتق تنها بر شیء صدق می‌کند، به اعتبار اتصاف آن به مشتق منه، نه بر خود مشتق منه، زیرا حصر ممنوع است. چون از شروط صدق مشتق بر شیء این نیست که در عالم خارج دارای ما به ازاء، یعنی موصوف، صفت و اتصاف باشد. اگر صرف سفیدی، قائم به ذات فرض شود، [در واقع] همان سفید است.

این مطلب دربارهٔ سایر صفات، همچون وجود و علم نیز صدق می‌کند. آنچه ما از هر صفتی می‌دانیم، همان مفهوم کلی است، نه هر فرد آن. بعید نیست که این مفهوم، دارای فردی باشد که برای ما معلوم نیست. این مفاهیم کلی، عین ذات واجب نیست. در این مطالب هیچ نزاع و مناقشه‌ای نیست. بحث بر سر عینیت افراد، همراه با ذات است و این امری مردود است.

42. همان، ص 326.

43. همان.

همچنین هیچ دلالتی بر نفی موارد دوم و سوم ندارد، زیرا مبنی بر خلط میان مفهوم کلی و فردی است؛ چون اگر مراد، این است که ذات بالذات عین مفاهیم کلی باشد، فی الجمله آنچه ذکر نموده دارای وجهی است.

لیکن اگر مراد این است که ذات بالذات عین افراد آن مفاهیم باشد، سخنی لغو و باطل است. چون عبارت «الذات عالمة» در عین حال، به مانند عبارت «الذات عین فرد لهذا المفهوم» است و معنای آن «الذات بالذات» نیست. استدلال بر مدعای او، ما را از استدلال بر عینیت فرد و مفهوم دیگر بی‌نیاز نمی‌سازد. عینیت، میان افراد با تغایر میان مفاهیم منافی نیست. این شبهه، نتیجه اشتباه در حمل است. مفاهیم مغایر، بر یکدیگر حمل نمی‌شوند؛ گاه، هریک بر بقیه بنا بر حمل متعارف، حمل می‌شوند. بر مفهوم موجود، مفهوم «واحد» حمل نمی‌شود [و بالعکس]؛ یعنی گفته نمی‌شود: مفهوم الموجود مفهوم الواحد، لیکن گفته می‌شود: کل موجود واحد و بالعکس. این معیار صفات کمالی است.

آخرین پاسخ فخر رازی نیز این است که صفات اموری حقیقی و زاید بر ذات‌اند. این گونه به آغاز سخن بازمی‌گردیم؛ چون قایل به عینیت گوید: جایز است که آن صفات دارای فردی قائم به ذات باشد؛ به طوری که چیزی به آن قائم نباشد.⁴⁴

دوم. نقد روش شناختی علامه شعرانی از شرح ملا صالح

فیلسوف، متکلم و محدث فقیه، علامه شعرانی □ با نگاه دقیق به شرح ملا صالح، آن را مورد ارزیابی و نقد قرار داده است. در اینجا به نمونه‌هایی از نقد او اشاره می‌گردد:

الف. در حدیثی از «باب الإیرادة أنها من صفات الفعل»، امام صادق □ بیان می‌فرماید که خشنودی خداوند، با خشنودی بندگان متفاوت است. خشنودی حق تعالی، مستلزم تغییر و تحول نیست. آن حضرت در توضیح این مطلب می‌فرماید: «لأن المخلوق أجوف...»، یعنی چون مخلوق، اجوف و توخالی است.

ملا صالح در شرح این مطلب می‌نویسد:

مقصود، این است که هر موجود جسمانی دارای حجمی داخلی است، با مقداری خاص. یا این که مقصود بطن انسان و قفسه سینه اوست که قلب در آن است.

علامه شعرانی در نقد این نظر می‌نویسد:

باید معنای جوف و خالی بودن را، اعم از خلو جسمانی و غیر جسمانی دانست، صرف ترکیب پذیری هر شیء دلیل بر وجود نوعی «خلو» در آن است. بنا بر این، می‌توان معنای جوف را به «خلو ذاتی» از وجود و نوعی ترکیب از وجود یا ماهیت یا وجود و حد وجودی تفسیر نمود که مستلزم اتکا به واجب تعالی در وجود است.⁴⁵

ب. شارح معتقد است، واژه «سما» در بعضی روایات، همان عالم مجردات است.⁴⁶

44. همان.

45. شرح الکافی، ج 3، ص 358.

46. همان، ج 2، ص 52.

او در شرح حدیثی از امام ششم □ که فرمود: «من تعلم العلم و عمل به و علم لله دعی فی ملکوت السموات عظیماً...»⁴⁷ چنین می‌نویسد:

محتمل است که فاعل [یعنی عالم] به سبب آن افعال، اتصال معنوی به عالم مجردات و اهلیت پیوستن به اهل ملکوت آسمان‌ها پیدا نموده و عظیم شمرده شود، زیرا از مرتبه پست انسانی به این مقام رسید، نه آن که از اول چنین باشد.

علامه شعرانی این مطلب را تأیید نموده می‌نویسد:

اتصال به عالم مجردات و به تعبیر دیگر، اتحاد نفس ناطقه با عالم عقول در کتب صدرالمتألهین، به تفصیل بیان شده است. در اینجا فرع بر این است که مراد از آسمان‌ها، عالم روحانی باشد.⁴⁸

ج. در حدیث دوازدهم کتاب «العقل و الجهل»، نسبت به اعتزال و گوشه‌گیری ترغیب شده است. شارح *الکافی* در ذیل این حدیث می‌نویسد:

درباره اعتزال باید تفصیل قایل شد. این که پیامبر اکرم □ و ائمه اطهار □ می‌فرمایند که اعتزال نافع است، منظور این نیست که در هر حالت و برای هر انسان سودمند است، بلکه مانند طبیب برای مریض خاص است.⁴⁹

علامه شعرانی در توضیح این مطلب می‌نویسد:

اگر گفته شود که اطلاق، مفید تعمیم است، پس از کجا تخصیص فهمیده می‌شود و چگونه می‌توان موردی را که حکم، خاص آن است، شناخت؟ گوییم: چنین مواردی همه مقرون به قرائن و معلل به عللی است که مراد آنها را ظاهر می‌کند؛ مثلاً در مدح عزلت فرموده‌اند: «إنه یبعد ربه و یدع الناس من شره؛ گوشه‌نشین پروردگار خود را عبادت می‌کند و مردم هم از شر او در امان‌اند».

از این عبارت فهمیده می‌شود که حسن عزلت برای عبادت و سلامت مردم از شر شخص گوشه‌نشین است و نیز فهمیده می‌شود که اگر معاشرت، خود عین عبادت باشد، مانند تعلیم و تعلم معارف دینی و قرآن یا کسب روزی حلال، در این صورت، عزلت رجحانی ندارد. همچنین در احادیثی که ترغیب به کسب مال و قناعت به مقدار کم می‌کنند، باید به قرینه‌ها توجه داشت.⁵⁰

د. در نخستین حدیث «باب الاضطرار الی الحجة» چنین آمده است:

فثبت أن له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه و عباده یدلونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما به بقاءهم و فی ترکة فناءهم؛⁵¹

ثابت شد که حق تعالی سفیرانی در میان خلق خود دارد که از جانب او به سوی بندگانش رفته و آنها را به مصالح و منافعشان رهنمون می‌کنند و نیز به آنچه بقای آنها در آن امور است و فناء آنها در ترک آنهاست، راهنمایی می‌کنند.

47. *الکافی*، ج 1، ص 35.

48. شرح *الکافی*، ج 2، ص 73.

49. همان، ج 1، ص 119.

50. همان.

51. *الکافی*، ج 1، ص 168.

ملا صالح در شرح این حدیث می‌نویسد:

... بالجمله، در جمله اخیر اشاره‌ای به هدایت انبیا به حکمت نظری است، [لیکن] جملات قبل بر حکمت عملی دلالت می‌کند.

علامه شعرانی در تعلیقه خود بر این عبارات می‌نویسد:

حکمت نظری - که انبیا آورده‌اند - آنچه به الهیات متعلق است، دربر می‌گیرد؛ زیرا کشف اسرار طبیعت از وظایف انبیا نیست.

اما در حکمت عملی همه مسائل آن از دین محسوب می‌شود و از وحی اخذ می‌گردد؛ چه مسائل آن از دین محسوب شود و از وحی اخذگردد و چه از مسائل اخلاق باشد یا از تدبیر منزل یا از سیاست مدن. از این رو، حکمای اسلام مسائل حکمت عملی را متروک گذاشتند و به تعالیم شریعت بسنده نمودند. اما فلاسفه یونان از مسائل حکمت عملی، بسیار بحث نمودند و در این زمینه کتاب‌هایی نگاشتند که برخی نیز به زبان عربی ترجمه شده است. لیکن میان آن مباحث و آنچه به تفصیل و تحقیق در سلوک عملی، در [چارچوب] شریعت اسلامی بیان گردیده، تناسبی وجود ندارد؛ زیرا فقهی نظیر فقه اسلام و اخلاقی نظیر کتاب *احیاء علوم الدین* و سایر کتب مربوط به سیر و سلوک و تهذیب نفس و امثال آن ندارد و حکمای اسلام تنها قواعد کلی و عام و مختصری از یونانیان را، بدون آن که متعرض تفصیل آن شوند، ذکر کرده‌اند؛ همان‌طور که ادبیات، شعر و داستان‌های یونانیان را به کناری نهاده، به اشعار عرب و ادبیات قرآنی و قصص پیامبران □ و آثار صلحا بسنده نمودند. و نیز علم خطابه، یعنی «ریطوریقی» را ترک نمودند و به مواعظ پیامبر □ و ائمه □ و اولیای خدا اکتفا نمودند. لیکن از یونانیان، علوم طبیعی و ریاضی را برگرفته و بر آنها افزودند. چون تفصیل این امور در شأن انبیا نبوده و در شریعت نیز ذکر نشده است...⁵²

ه. در حدیث چهارم «باب حدوث العالم» چنین آمده است:

... امام صادق □، تخم مرغی از دست پسرکی گرفته، سپس به عبدالله دیصانی می‌فرماید: ای دیصانی، این تخم مرغ، سنگری است پوشیده که پوست کلفتی دارد و زیر آن پوست نازکی است و زیر پوست نازک، طلائی روان و نقره‌ای آب شده است، که نه طلائی روان به نقره آب شده درآمیزد و نه نقره به طلا و به همین حال باقی است. نه مصلحی از آن خارج شده تا بگوید من آن را اصلاح کردم و نه مفسدی درونش رفته تا بگوید من آن را فاسد کردم و معلوم نیست برای تولید جوجه نر آفریده شده یا ماده ناگاه، شکافته می‌شود و مانند طاووسی رنگارنگ از آن بیرون می‌آید. آیا تو برای این مدبری نمی‌یابی؟⁵³

ملا صالح در شرح این مطلب می‌نویسد:

52. شرح الکافی، ج 5، ص 100.

53. الکافی، ج 1، ص 79.

مقصود، این است که سالم و فاسد بودن تخم مرغ مستند به چیزی از اجزای این عالم نیست تا بدین وسیله اثبات شود که آن دو مستند به پروردگار قادری است که نه جسم است و نه جسمانی.⁵⁴

علامه شعرانی در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

و آنچه شارح در تفسیر حدیث ذکر نموده، کافی نیست و جز با تکلیف بر کلام امام □ منطبق نمی‌گردد. دلیل به خطا رفتن شارح در تفسیر کلام امام □ این است که او مذهب دیصانیه را نمی‌شناخته تا به نکات احتجاج امام □ واقف گردد.⁵⁵

علامه شعرانی مذهب دیصانی را این‌گونه معرفی می‌کند:

آنها معتقدند، نور و ظلمت خود به خود مختلط شده‌اند، بدون این که اختیار و علت فاعلی غیر از آن دو، در این فرایند مؤثر باشد و این که تکون و تحقق اشیا به مقتضای ذات دو عنصر نور و ظلمت است. لذا امام □ تخم مرغ را انتخاب می‌کند که به اعتقاد آنها از اختلاط نور و ظلمت و سفیده و زرده به وجود آمده است و خود، جوجه را پدید می‌آورد.

از سوی دیگر، نور و ظلمت - که مقتضی طبیعتشان اختلاط است - محال است که چیزی خلاف طبیعتشان روی دهد؛ همچون ایجاد پوست نازک.

اگر گفته شود که جوجه به خاطر اختلاط نور و ظلمتی که از خارج تخم مرغ آمده‌اند، موجود شده است، نه نور و ظلمت درون آن، در پاسخ باید گفت که این امری باطل است؛ زیرا گاه، تخم مرغ سالم است و جوجه می‌دهد و گاه، فاسد می‌شود و کسی هم نمی‌داند که در آن چیست. همچنین نور و ظلمتی که خارج از آن است، این موضوع را نمی‌دانند. پس اگر حدوث جوجه به واسطه اختلاط نور و ظلمت است، لازمه‌اش این است که هر تخم مرغی جوجه آورد؛ بدین صورت که نور و ظلمت از پوست وارد تخم مرغ شده و به مقداری که لازم است یک تخم مرغ سالم موجود باشد، به طور تصادفی حاصل شوند. در این صورت، نباید دو قسم [سالم و فاسد] موجود باشد، [بلکه] همیشه باید تخم مرغ سالم حاصل شود.

دیسانیه معترف به خدای حکیم بودند. آنها نه قایل به طبیعت ملزومه و نه اقتضای مزاج‌های متفاوت بودند، بلکه اقتضای ترکیب‌های مختلف را بنابر حکمت الهی باور داشتند.⁵⁶

و. در شرح حدیث اول حدوث العالم، امام صادق □ در مناظره‌ای با عبدالملک زندیق دهری

فرمود:

ای برادر مصری، بنابر آنچه معتقدی می‌پنداری که آنچه خورشید و ماه و زمین و آسمان را اضطراب و اقتضای ذاتی بخشیده دهر است. در حالی که اگر دهر آنها را می‌برد، چرا بر نمی‌گرداند و اگر برمی‌گرداند، چرا آنها را نمی‌برد.⁵⁷

ملا صالح در شرح این سخن چنین می‌نویسد:

54. شرح الکافی، ج 3، ص 53.

55. همان.

56. همان، ص 53 - 54.

57. الکافی، ج 1، ص 72.

مقصود، این است که اسناد این افعال مختلف و آثار متفاوت و متباین بالطبع صحیح نیست. از این رو، که از یک طبع دوضد صادر نمی‌گردد و فعل مختلف از آن ناشی نمی‌شود؛ چنان که آتش چنین نیست که در موضعی بسوزاند و در موضع دیگر سرد کند.⁵⁸

علامه شعرانی در نقد شرح ملا صالح می‌نویسد:

تفسیر شارح، خلاف ظاهر عبارت حدیث است؛ زیرا با توجه به مطلب قبل و بعد، جمله امام □ در مقام اثبات ضرورت در طبیعت است. این که نظام عالم به شیء واحد توجه دارد، در غیر این صورت اجزای عالم پراکنده می‌شد؛ مانند لشکری پراکنده، بدون جهت خاص. امام □ در مقام رد مذهب بخت و اتفاق است [این مذهب، طایفه‌ای از ملاحده بود که هدف و غایت را در طبیعت انکار می‌کردند]، نه در مقام رد طایفه‌ای دیگر که ضرورت طبیعت را قبول داشتند، لیکن به وجود حق تعالی به عنوان خدای قادر مختار قایل نبودند.⁵⁹

کتابنامه

- *الأصول من الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة، 1365 ش.
- *بحار الأنوار*، محمدباقر مجلسی، بیروت: مؤسسة الوفاء، 1404 ق.
- *شرح الکافی*، ملا صالح مازندرانی، تعلیق: أبوالحسن شعرانی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، 1388 ق.
- *الغیبة*، محمد بن ابراهیم نعمانی، تهران: مکتبة الصدوق، 1397 ق.
- *الفروق فی اللغة*، حسن بن عبدالله عسکری، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، 1393 ق.
- *وحید بهبهانی سرآمد محققین شیعه در سده دوازده هجری*، علی دوانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1362 ش.

58. شرح الکافی، ج 3، ص 17.

59. همان.