

نقد و بررسی کتاب «صحیح الکافی» با تکیه بر دیدگاه‌های انتقادی

فروغ مرادیان (دکتری الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد، واحد تهران شمال) (نویسنده مسئول)

forogh.moradian@yahoo.com

جواد علاء المحدثین (استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد، واحد تهران شمال)

Jmoh_85@yahoo.com

حمیدرضا مستفید (استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد، واحد تهران شمال)

hr.mostafid@yahoo.com

مریم حاجی عبدالباقی (استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد، واحد تهران شمال)

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵)



چکیده

محمّدباقر بهبودی از پژوهشگران حوزه علوم حدیث است که ضمن رد صحت تمامی احادیث الکافی، تنها کمی بیش از ربع احادیث آن را صحیح دانسته است. به گفته بهبودی، وی تمام روایات الکافی را بررسی و به انتخاب احادیث صحیح بر اساس سیره قدما پرداخته و حاصل این مطالعه را در کتاب صحیح الکافی بازنموده است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی کتاب صحیح الکافی با تکیه بر دیدگاه‌های انتقادی ناقدان می‌پردازد. بر این پایه، بناست که در مطالعه پیش رو دریابیم اولاً، رویکرد بهبودی در برخورد با حدیث چگونه بوده؛ ثانیاً، رویکرد منتقدان نسبت به کتاب صحیح الکافی به چه صورت بوده و چه اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که هرچند بهبودی در شناسایی احادیث صحیح، علل و ضعیف، روش‌های بدیعی ارائه نموده، اما برخی معیارهای او مورد نقد قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین انتقادهای عبارت‌اند از: روش حذف روایات؛ رد احادیث معارض؛ ملاک‌های رجالی ایشان؛ تصور تخلیط و اضطراب در روایات؛ تحلیل تاریخی نامعقول؛ بی‌ارزش شمردن احادیث غیر صحیح. اگرچه بهبودی با طرح این معیارها سعی در جداسازی احادیث صحیح کرده، اما از آن جا که مبانی رجالی و برخی معیارهای او در انتخاب صحاح با نقد جدی روبه‌روست، نمی‌توان پذیرفت که احادیث منتخب او، تنها احادیث صحیح باشد.

کلیدواژه‌ها: محمّدباقر بهبودی، کتاب کافی، صحیح الکافی.

۱- مقدمه

کتاب الکافی تألیف «محمّد بن یعقوب کلینی» (م ۳۲۹ ق) یکی از چهار جامع حدیثی، به شمار می‌رود. این کتاب از جمله کتاب‌هایی است که در طول تاریخ حدیث شیعه، صحت احادیثش مورد بررسی قرار گرفته، حدیث‌پژوهان در طیفی گسترده به اظهارنظر در مورد صحت احادیث آن پرداخته‌اند و از صحیح دانستن تمام احادیث آن و عدم احتیاج به بررسی اسانیدش (نوری، ۱۴۰۸: ۶۷۹/۲۱) تا صحیح دانستن بخش‌هایی از آن، نظریات خود را ابراز کرده‌اند. نخستین کسی که در مورد صحت روایات الکافی به اظهارنظر پرداخته، مؤلف آن است که در مقدمه کتاب، روایات نقل شده را کاملاً صحیح دانسته است. از میان عالمان متقدم، سید مرتضی نیز به صراحت، نقدهایی را متوجه برخی روایات الکافی کرده و حکم به ضعف آنها داده است (ر.ک: غفار، ۱۴۱۶: ۴۱۵). برخی دیگر مانند نائینی، گفتگو در مورد اسناد روایات الکافی را کار درمندگان از فن حدیث دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۳: ۸۷/۱)؛ اما برخی دیگر از محدثان متأخر و معاصر، نه تنها احادیث الکافی را به دلایل فوق صحیح ندانسته‌اند، بلکه به تعیین وضعیت روایات آن از حیث اقسام چهارگانه اقدام کرده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶: سراسر کتاب).

با این حال، در دوران معاصر، محمّدباقر بهبودی پس از بررسی احادیث کتاب، به استخراج احادیث صحیح آن بر طبق معیارهای خود پرداخت و بدین سان در سال ۱۳۶۰ش، اثری با عنوان صحیح الکافی در بیروت منتشر کرد (بهبودی، ۱۳۶۵: ۶-۴؛ همان، ۱۳۸۱: ۷۴؛ صداقت، ۱۳۹۳: ۱۰؛ سرشار، ۱۳۸۸: ۳).

انتشار این اثر از همان آغاز، نقدهای گسترده‌ای را به دنبال داشت؛ آن سان که ناشر مجبور شد نام آن را به گزیده کافی تغییر دهد. نام اصل عربی را نیز به زبده الکافی برگرداند (بهبودی، ۱۳۶۵: ۵). لذا این پژوهش بر آن است تا به نقد و بررسی کتاب صحیح الکافی با تأکید بر انواع رویکردهای علمای شیعه بپردازد و در پایان نیز جمع‌بندی آرای علما در این زمینه را بیان کند.

۳- معرفی کتاب «صحیح الکافی»

محمدباقر بهبودی، آن دسته از روایات الکافی را که صحیح تشخیص داده، برگزیده و با نام صحیح الکافی در سال ۱۴۰۱ ق به چاپ رسانده است. وی چنان که خود تصریح می‌کند، احادیث معتبر کتب اربعه را با توجه به شرایط اعتبار، در متن و سند و به تشخیص خویش انتخاب کرده است (سرشار، ۱۳۹۳: ۱۰).

ساختار کتاب، تفاوت زیادی با الکافی ندارد و شامل همه بخش‌های آن، از اصول و فروع و روضه است. شیوه تدوین روایات آن، موضوع‌محور و بر اساس ابواب الکافی است. صحیح الکافی دارای ۳۵ کتاب است و مطابق با تعداد کتاب‌های الکافی؛ یعنی هشت کتاب ذیل عنوان کلی «اصول»، ۲۶ کتاب ذیل عنوان «فروع» و یک موضوع تحت عنوان «روضه». کتاب با مقدمه‌ای از مؤلف درباره شیوه‌گزینش احادیث و بررسی سند آنها و سیر علمی برخورد با سلسله اسناد احادیث، آغاز شده و سپس متن احادیث صحیح الکافی در سه جلد تدوین شده است. عناوین ابواب کتاب در عربی مطابق با کتاب الکافی است و مؤلف احادیث صحیح مربوط به هر باب را با سلسله سند، ذیل آن آورده است.

بهبودی نه تنها تقسیم‌بندی‌های اصلی و فرعی کلینی را حفظ کرده، بلکه چینش و شماره‌بندی روایات را نیز تغییر نداده و شماره‌بندی جدید خود را در کنار آن آورده است؛ از آن رو که مقایسه دو اثر، آسان‌تر شود. ایشان بعد از مطالع کتاب الکافی و با پیروی از سیره پیشینیان، یعنی با توجه به شرایط اعتبار در متن و سند، با معیارها و ملاک‌هایی که به تشخیص خویش درست می‌دانند، به گزینش احادیث الکافی پرداخته که چه بسا این ملاک‌ها از دید دیگران درست نباشد. بهبودی در عین حال که ارزش والایی برای کتاب الکافی و مؤلف آن قائل است، از نگاهی تحلیلی، روش کلینی را در تشخیص احادیث صحیح از ناصحیح، کافی و وافی به مقصود نمی‌داند و معتقد است باید ضوابط علمی و فنی را هم برای شناخت حدیث معتبر به کار گرفت (ر. ک: بهبودی، ۱۳۶۳: ۴/۱). در مجموع می‌توان دریافت مهم‌ترین انگیزه نظری بهبودی در تألیف کتاب صحیح الکافی، تدوین روایات صحیح شیعه بر پایه معیارهایی است که از نگاه اکثریت عالمان پذیرفته باشند. به بیان دیگر، تألیف این اثر، نتیجه تمام و کافی ندانستن معیارهای کلینی در انتخاب روایات صحیح است. ضرورت دیگری که موجب شد



بهبودی دست به گزینش احادیث کتب اربعه بزند، فراهم آوردن مجموعه‌ای از احادیث صحیح شیعه برای جلوگیری از طعن عامه بود.

۴ - موضع محمد باقر بهبودی در برخورد با حدیث

اندیشمندان دو دسته‌اند: اجماع‌گرا و اجماع‌شکن. دسته نخست، دانش هنجارین و مسلط بر فضاهای فکری را به رسمیت می‌شناسند و در کار گسترش آنند. دومین دسته، اندیشمندان اجماع‌شکن هستند. کار این دسته، خیلی دشوار است؛ زیرا از سویی باید به قشر ضخیم مشهورات و مسلّمات - که نفوذناپذیر است -، حمله‌ور شوند و از سوی دیگر، نه تنها چشم بر شهرت علمی ببندند، بلکه خریدار بدنامی باشند. محمدباقر بهبودی یکی از اندیشمندان اجماع‌شکن در عرصه مطالعات اسلامی است. وی در برابر روال رایج در حوزه‌های علمیه، موضعی انتقادی اتخاذ می‌کند و می‌کوشد راه و روشی نوین در فهم اسلام فراهم آورد (بهبودی، ۱۳۷۵: ۷).

۴ - ۱ - رویکرد انتقادی به مشی نظری رایج در باب حدیث

بهبودی در عرصه پژوهش حدیث، رویکردی انتقادی اتخاذ می‌کند و مشی نظری و عملی رایج در باب حدیث را به چندوچون می‌گیرد. ایشان رویکرد انتقادی خود را در مورد مشی نظری به این نحو بیان کرده است:

از قرن پنجم که قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» شیخ طوسی پی‌ریزی و رواج یافت، شیوه شناخت حدیث ضعیف و حذف آن از کارآیی افتاد، به طوری که شیخ طوسی در کتب رجال و فهرست و حتی تهذیب و استبصار و کتاب‌های فقهی خود، کمتر سخن از درستی و نادرستی حدیث به میان آورد. این شیوه تا قرن هفتم ادامه یافت (همان). به نظر بهبودی، روش شیخ طوسی در اتخاذ نگرش غیرانتقادی در بررسی حدیث و کوشش در جمع اخبار متناقض، ناشی از مصلحت اجتماعی آن زمان بوده که به پیشنهاد یک رجل سیاسی از بنی‌نوبخت انجام پذیرفته، تا از اشتعال جدال‌های داخلی مانند فتنه ابن‌الغضائری و قتل احمد بن طرخان جرجرائی جلوگیری کند؛ لذا نباید پس از وی ادامه می‌یافته اما توسط شاگردانش ادامه یافت و به منزله روالی معمول درآمد. تا این که در قرن هفتم به ابتکار ابن‌طاووس، روش انتقادی در مورد سندشناسی حدیث احیا شد که منجر به رده‌بندی احادیث در مقوله‌های

صحیح، حسن، موثق، قوی و ضعیف گردید. این روش تا قرن دهم هجری معمول بوده، به طوری که شهیدثانی با استفاده از آن، احادیث الکافی را مورد بررسی قرار داد و تعداد احادیث صحیح، حسن، موثق، قوی و ضعیف آن را اعلام کرد. در قرن یازدهم، صاحب المعالم، نیز به نقد دقیقی از کتب اربعه پرداخت و حاصل آن را در کتاب منتقى الجمان گردآورد.

به نظر بهبودی، با وجود چنین بحث‌هایی در نقد حدیث، همچنان مشکلاتی در مشی نظری وجود داشت. به طور مثال، کلینی با وجود تصفیة عظیمی که انجام داد، با این حال، خود را از مذاقه در حدیث‌شناسی معذور داشته و اظهار نموده که باید بر آنچه گمان می‌کنیم از معصوم^{علیه السلام} صادر شده، تسلیم باشیم و به آن رضا دهیم؛ اما بهبودی بر آن است که این روش تسلیم و رضا در مواجهه با حدیث، قابل قبول نیست و باید با دقت بیشتر به نقادی حدیث پردازیم (بهبودی، ۱۳۶۲: ۵۶).

۴-۲- رویکرد انتقادی به مشی عملی رایج در باب حدیث

مشى عملی رایج در باب حدیث به این صورت است که به‌رغم وجود احادیث ضعیف و مجعول، اقدام به پالایش آنها نکنیم و به همین صورت در دسترس مردم قرار دهیم. دلیل این امر، یکی رابطه موجود میان علما و عوامان است که طی آن هر یک دیگری را کنترل می‌کند و تسلیم شدن دیگری به فشار اجماع است (بهبودی، ۱۳۶۵: ۸). از نظر بهبودی، این مشی عملی، به سبب افتادن در ورطه خرافات، تنها به وهن اسلام منجر می‌شود؛ اما وجود چنین روالی از گذشته، منطقی برای ادامه آن محسوب می‌شود و این‌که چون کسی نظیر کلینی این روایات را در الکافی گرد آورده، برای ابقای آن بسنده می‌کند. نکته‌ای که بهبودی به آن اشاره کرده، این است که فراموش شده که کلینی در زمان خویش هنگامی که سیصد هزار حدیث رایج را پالایش کرد و به شانزده هزار رسانده بود، جرئت نکرد اثر خویش را در حوزه قم مطرح کند و ناگزیر شد به کوفه و از آن‌جا به کرخ برود. اما باز جرئت ارائه کار خود را نداشت تا این که به بغداد رفت و در یک مرکز علمیه سنی مذهب، آن را ارائه نمود و این همان فشار اجماع بود (ر. ک: همان). از این رو، بهبودی، همچون خلف صالح کلینی، در مخالفت با مشی عملی رایج، دست به نگارش صحیح الکافی زد و تنها تعداد محدودی از روایات الکافی را معتبر دانست. اما مشی عملی رایج در جامعه، وی را واداشت که نام ترجمه فارسی آن را به جای

صحیح الکافی، «گزیده کافی» بگذارد تا مبدا کسی گمان کند که الکافی را به تیغ جراحی سپرده‌اند و احادیث ضعیف آن را کنار گذاشته‌اند (همان).

۴-۳- روش‌شناسی تفسیر متن

در این‌جا، به جنبه‌ی ایجابی موضع بهبودی اشاره خواهیم کرد و برخی از جنبه‌های روش‌شناسی وی در تفسیر متن حدیث را مورد توجه قرار خواهیم داد. آن‌جا که وی با تشریح ماجرای روایت حمادبن عیسی ابراز می‌کند که روش مورد قبول وی در فهم متون دینی، برخلاف اجماع رایج، مطابق با روش پیشینیان است - که هم بررسی متن و هم دقت در سند را داشته‌اند - (همان: ۵). روایت حماد به نام صحیح حمادبن عیسی در آداب نماز و کیفیت آن وارد شده است.^۱ بهبودی با بررسی عمیق متن و سند این روایت، آن را ساختگی می‌داند. روش وی در نقد این روایت، رجوع به نظر رجالیان درباره‌ی شرح حال راوی، توجه به سن راوی در زمان نقل حدیث و بررسی سخن امام از لحاظ عقلی است. وی درباره‌ی حماد بن عیسی از الفهرست نجاشی نقل می‌کند که مسموعات وی در قرب الاسناد به اعتراف خود او، بیست مورد است و از طریق عبدالله بن جعفر حمیری از محمد بن عیسی بن عبید و حسن بن ظریف و علی بن اسماعیل - که همگی از حمادبن عیسی جهنی روایت می‌کنند -، در حالی که روایت مذکور در بین آن روایات نیست.

۱. «تحسین ان تصلّی یا حمّاد؟ قال: قلت: یاسیدی انا أحفظ کتاب حرّیز فی الصلاة. قال: فقال: لا علیک. قم فصلّ. قال: فقامت بین یدیه متوجّهاً الی القبلة فاستفتح الصلاة و رکعت وسجدت. فقال: یا حمّاد! لا تحسن أن تصلّی. ما أقیح بالرجل أن یأتی علیه ستون سنة أو سبعون سنة فما یقیم صلاة واحدة بحدودها تامّة. قال حمّاد: فأصابنی فی نفسی الذلّ. فقلت: جعلت فداک، فعلمنی الصلاة.. الحدیث» گفت حمّاد که فرمود به من روزی حضرت ابو عبدالله جعفر بن محمد صادق علیه السلام: که: ای حمّاد! آیا خوب می‌توانی که نماز گزاری؟ پس گفتم: ای سید و بزرگ من! در یاد می‌دارم من کتاب حرّیز را که در بیان آداب نماز تصنیف کرده‌ام. پس فرمود حضرت امام علیه السلام: که: نیست بر تو قصوری و ننگی ای حمّاد برخیز و نماز گزار تا ببینم که چون به آن قیام می‌نمایی. گفت حمّاد: پس ایستادم در برابر آن حضرت علیه السلام رو به قبله، پس ابتدا کردم نماز را و تکبیرة الاحرام گفتم و رکوع و سجود به جا آوردم.

پس چون حضرت امام علیه السلام ملاحظه نماز من نمود، فرمود: ای حمّاد! خوب نمی‌توانی که نماز گزاری چه بسیار قبیح می‌نماید به مردی از شما این که گذرد از عمر او شصت سال یا هفتاد سال به این روش که بر پای ندارد یک نماز را به اندازه‌ها و شروطی که شارع مقرر فرموده در آن بر وجه تمام و کمال. گفت حمّاد که: پس دریافت مرا در خاطر من خواری و شرمساری از این خطاب تعرّض‌آمیز امام علیه السلام. پس گفتم: فدای تو گردم! تعلیم کن به من نماز را تا بعد از این بر آن نحو به جا می‌آورده باشم.

دلیل دوم که به نقل از نص صریح کشی و طوسی در اختیار و ابن داوود حلی در رجال آورده است که حماد بن عیسی در ۳۰۹ ق، وفات یافت در حالی که هفتاد و چند سال داشت؛ ولی بهبودی نتیجه گرفته است که سال تولد حماد، تقریباً ۱۳۵ ق است و در این صورت، حماد در زمان وفات امام صادق علیه السلام کم و بیش تنها سیزده سال داشته است و چگونه ممکن است که امام به کودکی سیزده ساله بگوید: «ما أقبح بالرجل أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فما يقيم صلاة واحدة بحدودها تامة».

دلیل سوم، حماد راوی کتاب حریز در باب صلاة است و امروز آنچه ما در این باره در دست داریم، از طریق حماد از حریز از زراره از امام باقر علیه السلام است. در این صورت، شایسته نیست امام به کسی که می‌گوید من کتاب حریز را در نماز از حفظ دارم، بگوید: «لا عليك، قم فصل». از سوی دیگر، با توجه به چنین مطلبی، این شخص باید به بهترین وجه با رعایت تمام آداب، نماز را به جا آورد، در حالی که مطابق این حدیث، گویا حماد، نمازی ناقص انجام داده است و امام او را سرزنش کرده است (رک: بهبودی، ۱۳۶۲: مقدمه معرفة الحديث). برخی از جنبه‌های روش‌شناسی وی در تفسیر متن حدیث عبارت‌اند از:

۴-۳-۱- نگرش سیستمی سلسله مراتبی

نگرش سیستمی به متون یعنی این‌که آنها را در ارتباطی منظم با یکدیگر بدانیم، که این ارتباط می‌تواند طولی یا عرضی باشد. در ارتباط طولی، یک متن بر فراز متن دیگر قرار می‌گیرد و فهم متن زیرین در گرو ارجاع به متن بالایی خواهد بود. در ارتباط عرضی، نوعی تعامل و رابطه متقابل وجود دارد که گاه از آن به عنوان رابطه بینامتنی یاد می‌شود. یکی از معیارهای بهبودی در تفسیر متن، نگرش سیستمی سلسله مراتبی است. بر این اساس، با توجه به این‌که قرآن، متن اصلی اسلام و حدیث، متن فرعی آن محسوب می‌شود، فهم مناسب این متون در گرو آن است که یک رابطه سیستمی سلسله مراتبی بین آنها برقرار سازیم که نادیده‌گرفتن این رابطه می‌تواند به بدفهمی منجر شود چنان‌که ممکن است حدیثی را بپذیریم که با قرآن در تعارض است (بهبودی، ۱۳۷۵: ۸).

بهبودی با نظر به این رابطه طولی می‌گوید: «تمام مسائل مذهبی از قرآن استخراج شده‌اند: یا به صورت فریضه و یا به صورت سنت. این کار را رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام انجام داده‌اند» (همان). از این رو، ضرورت عرضه حدیث به قرآن و نیز معنای آن آشکار می‌گردد.

وی در ادامه می‌گوید: «ما به این وسیله می‌توانیم به درستی و نادرستی حدیث پی ببریم، ولی نه برای آن که حدیث صحیح را به کار بندیم؛ زیرا پس از مطالعه قرآن و حدیث، حاکم بر تکلیف ما قرآن است نه حدیث» (همان). ایشان می‌گویند هر چند علمای دینی به این ترتیب باور دارند و عرضه حدیث بر قرآن را به عنوان معیار می‌پذیرند، اما در جریان عملی فهم متون، از اعمال چنین نگرش سیستمی سلسله مراتبی باز می‌مانند و به نوعی رابطه تکمیلی عرضی باور می‌یابند؛ به این معنا که قرآن و حدیث، در کنار هم و مکمل هم هستند.

می‌گوییم یکی از مباحث بسیار مهم در معارف دین اسلام، پیروی از اهل بیت علیهم‌السلام در کنار پیروی از قرآن است؛ این دو ثقل ارزشمند، نشئت یافته از یک منبع و در حرکت به یک مسیر و سرانجام به یک مقصد منتهی خواهند شد. آنان که به دنبال سعادت و هدایت در دنیا و آخرت هستند، بی‌تردید باید گم‌شده خویش را در آن دو، جستجو کنند، آن هم نه به صورت مجزا و جدا از هم؛ زیرا قرآن بدون عترت و عترت بدون قرآن، نه مورد توصیه قرآن است و نه مورد تأیید عترت. قرآن ابتدا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و سپس اهل بیت علیهم‌السلام را برترین معلم، مبین و مفسر آیات خویش معرفی نموده است. در متن حدیث ثقلین هم به طور مشخص به اهل بیت پیامبر اشاره شده و گفته شده که اگر می‌خواهید راه هدایت را پیدا کنید، پس باید در کنار قرآن، از حضور اهل بیت نیز بهره ببرید و این مختص تمام زمان‌هاست. از قرار گرفتن اهل بیت در کنار و موازات قرآن، می‌توان نتیجه گرفت که ناپاکی و اشتباه در کار اهل بیت نیز راه ندارد و آن‌ها از هر خطا و اشتباهی به دورند و مقام اهل بیت علیهم‌السلام آن قدر با قرآن مرتبط است که در روایات ما آن دو گوهر گران‌بها قرین هم و در معیت هم معرفی شده‌اند. پس حدیث ثقلین، حجیت در عرض هم را ثابت می‌کند که درهم‌تنیده و شبکه‌ای است و هر کدام بدون دیگری ناقص. بر این اساس، نگرش سیستمی طولی یا عرضی به تنهایی کفایت نمی‌کند و آنان نیز باید در کنار و معیت قرآن، مورد اطاعت و پیروی قرار گیرند.

۴-۳-۲- قراردادن متن در زمینه تاریخی و اجتماعی

جنبه دیگر روش‌شناسی بهبودی در تفسیر متن این است که درک معنای متن را در گرو قرار دادن آن در زمینه تاریخی و اجتماعی می‌داند. حال اگر متن به واقع‌ای تاریخی نظر دارد، زمینه، همان واقعیت تاریخی خواهد بود و باید با مطالعه آن موقعیت تاریخی، به معنای متن نزدیک شد و اگر ناظر به امر اجتماعی باشد، زمینه، به اجتماع مربوط خواهد بود. ایشان در این

مورد می‌گوید: «مترجم برای فهم درست باید تا جایی که امکان دارد خود را به زمان صدور نزدیک کند و در آن جو قرار بگیرد تا همان‌گونه که مخاطبان در زمان رسول ﷺ آیات و روایات را می‌فهمیدند، او نیز بفهمد». بنابراین، با قراردادن متن در زمینه تاریخی و اجتماعی، می‌توان از محصور شدن متن در زمینه تاریخی و اجتماعی جلوگیری کرد. شرایط تاریخی می‌تواند تناسب معنایی واژگان متن را آشکار کند و این ما را به سمت درک مقصود اصلی متن - که ناوابسته به شرایط است -، سوق می‌دهد (بهبودی، ۱۳۷۵: ۹).

در خصوص آیات مربوط به حجاب، ایشان اشاره می‌کنند که فهم درست این آیات در گرو توجه به مخاطبان آیه در زمان پیامبر ﷺ است. هنگامی که قرآن خطاب به مردان می‌گوید که مواظب باشند که چاک دامنشان باز نشود «و یحفظوا فروجهم» (نور/۳۰)، مقصود این است که عورت خود را بپوشانند؛ زیرا لباس مردان در آن زمان «رداء» و «ازار» بوده، چیزی شبیه لباس احرام که ممکن است چاک آن باز شود. به عبارت دیگر، این آیه در مقام توصیه برای پوشیدن لباس خاصی (مثلاً شبیه احرام) نیست؛ بلکه نوع لباس، وابسته به زمان و مکان، متفاوت است؛ اما آنچه مورد نظر آیه است، تنها این است که مردان، عورت خود را بپوشانند. یا وقتی به زنان گفته می‌شود روسری‌هایشان را بر محل گریبانشان بیفکنند «و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن» (نور/۳۱)، نظر بر این است که سینه خود را بپوشانند. بار دیگر، بحث بر سر نوع لباس نیست؛ بلکه محل‌های پوشش مهم است. از این موارد، چنین نتیجه می‌گیرند: «این آیات اگر همه با هم سنجیده شوند و زمان نزول لباس‌هایی که آنان می‌پوشیده‌اند مورد توجه قرار بگیرد، خواهیم دید خداوند هدف‌های خاصی را دنبال کرده، نه این که لباس خاصی را پیشنهاد داده باشد» (بهبودی، ۱۳۷۵: ۹). بنابراین، با قرار دادن متن در زمینه تاریخی و اجتماعی، می‌توان از محصور شدن متن در زمینه تاریخی و اجتماعی آن جلوگیری کرد. شرایط تاریخی می‌تواند تناسب معنایی واژگان به کار رفته در متن را آشکار کند؛ اما در مقایسه آن شرایط با شرایط کنونی، تفاوت‌ها محسوس خواهد بود و این ما را به سمت درک مقصود اصلی متن - که ناوابسته به شرایط است -، سوق می‌دهد.

۵- رویکرد علما نسبت به کتاب «صحیح الکافی»

پس از انتشار این کتاب، علما و ناقدان، رویکردهای مختلفی نسبت به آن اتخاذ نمودند که در ذیل به آنها اشاره می‌گردد:

۵-۱- موج اول انتقاد

پس از انتشار کتاب صحیح الکافی، ناقدان اثر، اشکالات متعددی را متوجه آن ساختند. از نگاه برخی، اصل این عمل تأمل برانگیز بود که کسی سه چهارم کتاب الکافی را حدیث ضعیف بداند و تنها یک چهارم را بپذیرد (سبحانی، ۱۳۶۶: ۳۶؛ جاودان، ۱۳۶۵: ۳۴). آنها گاه سنجش‌های وی را به قضاوتی در پشت درهای بسته، بدون مشخص بودن معیارهای نقد تشبیه نمودند (سبحانی، ۱۳۶۵: ۳۳-۳۵)، گاه خطای وی را به تکیه‌اش بر منابعی نامستند همچون رجال ابن‌غضائری منتسب کردند (عسکری، ۱۴۰۵: ۲۲۸/۳) و گاه درک‌های وی از منابع و رویدادهای تاریخی را استنباطاتی شخصی و ذوقی شناساندند (سبحانی، ۱۳۶۶: ۳۷؛ ر.ک: شبیری، ۱۳۶۶: ۱۲-۱۳؛ سبحانی، ۱۳۶۵: ۱۴).

۵-۲- موج دوم انتقاد

در دهه‌های بعد، همچنان نقدها تداوم یافت. گاه برجسته‌ترین ملاحظات انتقادی وی درباره برخی روایات را شایان بازنگری دانستند (ر.ک: حسینیان قمی، ۱۳۷۶: ۹۸-۱۰۴)، یا از اختلاف مبانی وی با کلینی در ارزیابی روایات و از لزوم تغییر نام صحیح الکافی گفتند. (عمیدی حسینی، ۱۴۱۸: ۲۳۰). حتی گاه شیوه وی در نقد حدیث را نه تنها توهینی به میراث شیعیان، که توهینی به اهل بیت علیهم‌السلام برشمردند (غفار، ۱۴۱۶: ۴۳۲)، یا تحلیل وی از روایات را برخاسته از نگرش‌های کلامی وی دانستند (سعیدی زاده، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

۵-۳- اقبال نسبی به کتاب

در دهه ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۰، پایه‌ای استمرار نقدها، تبیین آرای رجالی بهبودی نیز جدی گرفته شد. حیدر حب‌الله در کتاب خود، همراه با ارائه خلاصه‌ای از اختلاف نظرها بر سر شیوه نقد حدیث بهبودی، خاطر نشان کرد که محمد باقر صدر نیز چنین برنامه‌ای را در نظر داشته، و بدان موفق نگردیده است (حب‌الله، ۲۰۰۶: ۵۶۴-۵۷۷). سرشار نیز در مقاله‌ای نه از موضع

مخالف، که از موضع شارح، مبانی و روش بهبودی در نقد حدیث را تبیین کرد (سرشار، ۱۳۸۷: سراسر اثر).

۶- انتقادات مطرح شده از سوی ناقدان کتاب «صحیح الکافی»

در این قسمت از مقاله قصد داریم به بیان مهم‌ترین انتقادات مطرح شده بپردازیم:

۶-۱- روش حذف روایات

یک انتقاد مهم، تفکیک میان احادیث صحیح و روایات دیگر و حذف اکثر روایات در این اثر است. برخی منتقدان گفته‌اند که تصحیح کتاب الکافی با حذف سه چهارم آن، کار زیانباری است که منجر به متروک شدن اصل اثر می‌شود؛ زیرا از زمان نگارش کتاب الکافی تاکنون، محققان درباره صحت و ضعف اسناد روایات گفتگو کرده‌اند؛ ولی هیچ‌کدام اقدام به حذف احادیث آن نکرده و فقط آرای خود را در معرض داوری دیگران قرار داده‌اند تا آیندگان با توجه به نقطه‌نظرهای آنان از این کتاب بهره بگیرند و در مواردی که نظریات آنان را پسندیدند از آنها پیروی نموده و در مواردی که آن را مخدوش یافتند، به تخطئه آنها پرداخته و مکانت حدیث را حفظ کنند. از طرفی هم یک فرد مجتهد در نقد سند و دلالت حدیث نمی‌تواند مقلد دیگری باشد؛ بلکه باید به نقادی نظریاتی که درباره هر یک از احادیث داده‌اند، بپردازد و در محیط فکر خود حدیث سره را از ناسره جدا سازد (سبحانی، ۱۳۶۶: ۳۶). در حالی که بهبودی بر اساس معیارهای متقدمان و متأخران و معیارهای فقه الحدیثی خود فقط یک چهارم احادیث را صحیح دانسته و بقیه را حذف کرده است. برای مثال در تطبیق باب «إن الأرض لا تخلو من الحجة» در کتاب الکافی و صحیح الکافی روشن شد که بهبودی از سیزده روایت این باب فقط دو حدیث آن را صحیح دانسته است. در این بخش با وجود این که مضمون روایات صحیح و ضعیف، یکی است و فقط در سند بعضی روایات آن هم طبق دیدگاه رجالی بهبودی، افراد ضعیف وجود دارند، ایشان روایات را در صحیح الکافی ذکر نکرده است. از طرفی آرای فقها تنها بر مبنای روایات صحیح نیست و نه تنها بر روایات موثق اتکا می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰: ۹۰)، بلکه هر حدیث حسن یا ضعیفی به معنی حدیث ساختگی و موضوع نیست و با استفاده از برخی قرائن خارجی و نبود معارض قوی‌تر، برخی احادیث ضعیف نیز در صورت اطمینان از صدور توسط معصوم، برای افتاء، مورد استفاده فقها قرار می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۹۵: ۳۶؛ شبیری، ۱۳۶۵:



۱۳؛ پهلوان، ۱۳۸۳: ۲۱۰) و همان‌گونه که ذکر شد، مضمون روایات این باب، یکی است. لذا حذف احادیث حسن یا موثق و حتی در برخی موارد ضعیف، فعالیت موجّهی نیست؛ چرا که جداسازی حدیث صحیح از غیر آن، یک موضوع فکری و نظری است که همه مبانی آن نیز مورد اتفاق دانشمندان نیست، هر چند بخشی از اصول آن مورد اتفاق است. ایشان حتی روایتی را که از لحاظ سند، صحیح و مضمون حدیث با سایر احادیث یکی بود، طبق پیش‌فرض‌های خود حذف نموده و دلیل این رد را هم ذکر نکرده است.

۶-۲- عدم ذکر ادله پذیرش یا رد احادیث

دومین ایراد، عدم ذکر ادله قبول یا رد احادیث است. برخی نقادان گفته‌اند که ایشان، ادله خود را برای قبول یا رد روایت ذکر نکرده و اصول داوری خود را در مقدمه کتاب، «صحیح الکافی» و «معرفة الحديث»، آورده‌اند. یادآور می‌شویم که وی در این کتب، اصولی را مطرح کرده که با آن صحیح سندی از غیر صحیح، شناخته می‌شود؛ ولی ایشان در داوری به صحت سند اکتفا نمی‌کنند و مضمون حدیث را نیز در نظر می‌گیرند و هرگز معرفة الحديث، تعیین‌کننده صحت مضمون نیست (سبحانی، ۱۳۶۵: ۳۵).

بهبودی یادآور شده که با پیروی از سیره قدما، صحاح کتب اربعه را به تشخیص خویش مختص نموده و متن و سند را در کنار هم واریسی کرده و صحیح اعلائی را استخراج نموده است. در حالی که در تطبیق باب «إن الارض لا تخلو من الحجة» دو حدیثی که بهبودی به عنوان روایت صحیح انتخاب نموده، هر دو روایت، حسن به شمار می‌روند. اگر تنها صحیح اعلائی را استخراج نموده، دیگر نباید حسن و موثق و قوی را در کتاب خود درج نمایند؛ زیرا صحیح اعلائی کجا و حدیث موثق و قوی کجا! مگر این که ایشان از صحیح اعلائی برداشت خاصی داشته باشند. البته در مصاحبه خود با کیهان فرهنگی مدعی‌اند که شیوه قدما را مورد عمل قرار داده؛ لذا حدیث موثق و قوی را جزء صحاح درج نموده و تنها از حدیث ضعیف اجتناب کرده است؛ ولی در همان تطبیق باب حدیث صحیح را نیز طبق پیش‌فرض‌های خود کنار گذاشته است و دلیل حذف را هم بیان ننموده‌اند.

از طرفی شیوهٔ قدما در جداسازی حدیث صحیح از غیر صحیح به گونه‌ای است که فعلاً همهٔ آن وسائل و طرق نه برای بهبودی میسر است و نه برای پیشینیان از او، تا برسد به عصر ابن طاووس (سبحانی، ۱۳۶۶: ۳۶).

۶-۳- رد احادیث معاریض (کنایه‌های کلام)

بهبودی، وجود تعریض در متن حدیث را یکی را از موجبات بی‌اعتبار شدن احادیث می‌شمرد. ایشان تعریض در روایت را به معنی مطالبی قلمداد کرده که امامان علیهم‌السلام با بیان آنها در صدد رساندن این مطلب به مخاطبان خود هستند که مراد جدی ایشان از بیان این سخن، مطلب دیگری است و ظاهر فرمایش ایشان نباید مورد عمل قرار گیرد (بهبودی، ۱۳۷۸: ۲۸). ایشان معتقدند که روایت‌هایی که حکم خلاف روایات معاریض را شامل می‌شود، بر سایر احادیث حکومت دارد (ر. ک: سرشار، ۱۳۸۸: ۳۱۲). مثلاً وی معتقد است که بیان امام در حکم شرعی، حجت است و برای بیان حکم، نیازی به قسم خوردن ندارد. لذا جایی که امام نظر خود را با قسم شرعی همراه می‌کند، روایت از دستهٔ معاریض است و نباید آن را حجت دانست (بهبودی، ۱۳۷۸: ۷۲-۷۵).

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُفْرَدِ الْحَجِّ يَقْدُمُ طَوَافَهُ أَوْ يُؤَخِّرُهُ فَقَالَ هُوَ وَاللَّهِ سَوَاءٌ عَجَلَهُ أَوْ آخَرَهُ»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/ ۴۵۸؛ بهبودی، ۱۴۰۱: رقم ۲۱۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۷۷/۵).

ایشان می‌گویند: «تعریض این حدیث در سوگند جلاله است که حجت خدا بدون ضرورت، فتوای خود را با قسم تأیید می‌کند. فتوای عامه بر این است که در حج بی‌عمره، یعنی حج خالص مانند رسول خدا صلی الله علیه و آله طواف را مقدم بدانند. و بنابر تعریضی که این حدیث دارد، فتوای واقعی بر خلاف نظر عامه خواهد بود که باید طواف را بعد از مراسم منا انجام بدهند» (بهبودی، ۱۳۷۸: ۷۲-۷۵).

۱. از امام صادق علیه السلام پرسیدم: اگر کسی حج خالص بجا بیاورد، طواف خانه را قبل از مراسم منا انجام بدهد یا بعد از آن؟ امام صادق گفت: «به خدا قسم که تعجیل و تأخیر آن یکسان است!».

در نقد این معیار باید گفت که گاه می‌توان وجوهی حکیمانه برای قسم خوردن امام یافت، به ویژه آن که فتوای امام با فتوای عامه در تعارض باشد. در چنین مواردی، قسم خوردن امام، به معنی اصرار بر صحت حکم شرعی در آن مسئله نیست؛ بلکه نشانه آن است که راه دیگران به حکم الهی مسدود بوده، بیان حکم اشتباه از جانب ایشان، به سبب عدم رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام است.

همچنین بهبودی معتقدند که اگر امام علیه‌السلام، حکم را منوط به سنتی از رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کند که در آن زمینه، سنتی از پیامبر وجود ندارد، نوعی تعریض است. برای نمونه روایتی را ذکر کرده که در آن راوی، درباره نماز قضا می‌پرسد: اگر فردی آماده سفر باشد و نماز فریضه را ادا نکرده باشد، می‌تواند نماز قضا را در سفر شکسته بخواند؟ امام صادق علیه‌السلام پاسخ می‌دهد: «نمازش را قصر بخواند و می‌گوید اگر نمازش را قصر نخواند، به خدا سوگند که با رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مخالفت کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۳/۳ و ۱۳/۲). ایشان می‌گویند در این زمینه، سنتی از رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وجود ندارد (بهبودی، ۱۳۷۸: ۷۲-۷۵؛ نیز ر. ک: همو، ۱۴۰۱: ح ۱۲۵۹ و ۱۲۶۰).

برخی در انتقاد از این معیار بهبودی، گفته‌اند که ایشان، در صورت استناد به سنتی از سنن نبوی در متن روایت - که در واقع وجود ندارد -، آن روایت را در دسته روایات معاریض قرار داده است. این در حالی است که ممکن است آن سنت در زمان صدور روایت وجود داشته و شایع نیز بوده و اکنون به دست ما نرسیده است. لذا در صورت نیافتن سنت مورد اشاره در یک روایت در زمان حاضر، نمی‌توان به عدم وجود آن در زمان صدور حدیث و در نتیجه، ضعف آن حکم کرد (ایزدی و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۱۷).

می‌گوییم در مسائلی آن هم از جنس فقه و احکام که مانند مسائلی کلامی و اعتقادی حساسیت وجود نداشته، چگونه ممکن است سنتی باشد که نه شیعه و سنی، نه زیدی و اسماعیلی و نه خوارج، هیچ‌جا به این سنت اشاره نشده باشد و فقط در یک روایت آمده باشد و حتی مذمت شده باشد به ترک سنت و مخالفت با آن؟! به نظر می‌رسد استبعاد بهبودی به جا باشد تا این‌که بگوییم شاید به ما نرسیده باشد. این تعبیر «شاید بما نرسیده باشد» را در بعضی موارد می‌توان به کار برد؛ اما نه در این‌گونه امور که ارجاع مستقیمی به یک سنت داده می‌شود که هیچ اثری از آن در آثار امامیه نیست.

نکته دیگر این که اصلاً در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام چنین چیزی شناخته شده نیست و هیچ فقیهی به این مسئله فتوا نداده است که فرد، نماز چهار رکعتی‌اش قضا شود، بعد در سفر، نماز چهار رکعتی را دو رکعتی بخواند. سنت «اقض ما فات کما فات» است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۸/۸). پس اشکال بهبودی وارد است.

از نگاه بهبودی، هرگاه امامان از پدران خود با نام یاد می‌کنند، درصدد فتوای جدی نیستند و این یکی از انواع تعریض است. برای مثال در حدیثی یکی از صادقین از جدّ خود، امیرالمؤمنین علیه‌السلام، با نام کوچک علی یاد می‌کند و سند حکم را به روایت مشهوری که از امیرالمؤمنین نقل شده، حواله می‌دهد.^۱

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا علیه‌السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ ظَاهَرَ مِنْ امْرَأَتِهِ خَمْسَ مَرَّاتٍ أَوْ أَكْثَرَ فَقَالَ قَالَ عَلِيُّ علیه‌السلام مَكَانَ كُلِّ مَرَّةٍ كَفَّارَةٌ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ ظَاهَرَ مِنْ امْرَأَتِهِ ثُمَّ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يُوَاقِعَهَا عَلَيْهِ كَفَّارَةٌ قَالَ لَا قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الظَّهَارِ عَلَى الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ فَقَالَ نَعَمْ قِيلَ فَإِنْ ظَاهَرَ فِي شَعْبَانَ وَلَمْ يَجِدْ مَا يُعْتِقُ قَالَ يَنْتَظِرُ حَتَّى يَصُومَ شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَإِنْ ظَاهَرَ وَهُوَ مُسَافِرٌ اِنْتَظَرَ حَتَّى يَفْقَدَ فَإِنْ صَامَ فَأَصَابَ مَا لَا فَلْيُمِضِ الَّذِي ابْتَدَأَ فِيهِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۶).

ایشان می‌گوید: «این گونه تعابیر حتی در عبارت راویان حدیث، گواه جور تقیه است و در نتیجه، مفاد حدیث را باید حمل بر تقیه نمایند» (بهبودی، ۱۳۷۸: ۶۸ - ۶۹).

در پاسخ می‌گوییم در نظر گرفتن احتمال «نقل به معنا» در چنین روایاتی و جایگزینی نام به جای کنیه آن حضرت، توسط راوی، قابل فرض است و وجود چنین حالتی در روایت، نمی‌تواند دلیلی تام بر تعریض باشد.

۶ - ۴ - نقد ملاک‌های رجالی بهبودی در گزینش احادیث

قواعد رجالی مورد پذیرش محدث می‌تواند در وضعیت حدیث اثرگذار باشد و حدیث را از حیث سند، صحیح، حسن، موثق یا ضعیف معرفی کند؛ لذا اگر محدث دیگری غیر از بهبودی می‌خواست که صحیح الکافی را تدوین کند، مسلماً حاصل کار با عنایت به دیدگاه‌های رجالی

۱. استاد بهبودی به نظیر همین روایت در التهذیب (ج ۸، ص ۲۲)، اشاره می‌کند که جمله تعریضیه را حذف کرده‌اند. به زعم او چنین تلخیصی فقیهانه نیست؛ زیرا تعریض را که نشانه تشخیص حکم است، از بین برده است.

او، متفاوت می‌بود و این نقد، شاید مهم‌ترین نقد بر کار بهبودی باشد (جاودان، ۱۳۹۰: ۳۷). در ادامه به نمونه‌هایی اشاره خواهد شد:

۱- ۴- ۶- عدم پذیرش توثیقات عام

ایرادی که به بهبودی وارد شده، عدم پذیرش قاعده توثیقات عام است. در این قاعده، برخی از رجالیان، به اعتبار شهادت برخی از نویسندگان کتب متقدم، تمامی راویان یاد شده در این کتب و یا دست کم مشایخ نویسنده کتاب را توثیق کرده‌اند، مثل توثیق راویان ابن قولویه در کامل الزیارات و قمی در تفسیر القمی و مشایخ نجاشی و صدوق (خویی، ۱۴۱۳: ۱/ ۶۹ - ۵۳).



اما بهبودی به بسیاری از این توثیقات عام که مورد پذیرش رجالیانی مانند خویی قرار گرفته است، اعتقادی ندارد و به ویژه توثیقات مشایخ علی بن ابراهیم در تفسیر القمی و ابن قولویه در کامل الزیارات را نمی‌پذیرد (بهبودی، ۱۳۷۰: ۳۰). همین تفاوت معیار باعث می‌شود که برخی احادیث صحیح از دیدگاه رجالیانی چون خویی، از نظر بهبودی ضعیف یا حسن باشد و در صحیح الکافی جایگاهی نداشته باشد. برای مثال به عدم نقل حدیث مستقیم از محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان در صحیح الکافی اشاره می‌کنیم. بهبودی هر جا که به همراه این سند، سند دیگری که به وثاقت آن اطمینان دارد، مثل روایت علی بن ابراهیم از پدرش وجود داشته، آن روایت را نقل کرده و گرنه از نقل روایاتی که در آن محمد بن اسماعیل نیشابوری از فضل بن شاذان منفرد است، در اکثر موارد، خودداری نموده است. مثلاً ایشان روایت محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان از ابن ابی عمیر از منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله را که فرمودند: «همنشینی با اهل دین، سبب شرافت در دنیا و آخرت است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۳۹)، در صحیح الکافی نقل نکرده است، در حالی که تمام افراد سند امامی و ثقه هستند. فقط در وثاقت محمد بن اسماعیل می‌توان خدشه ایجاد کرد؛ زیرا در کتب رجال تصریحی به وثاقت او نشده است؛ ولی از دیدگاه خویی وجود محمد بن اسماعیل در مشایخ کامل الزیارات، می‌تواند دلیل وثاقت او باشد (خویی، ۱۴۱۳: ۹۰/۱۵). بنابراین بر اساس توثیقات عام مورد نظر خویی، این حدیث در زمره روایات صحیح قرار می‌گیرد.

٦- ٤- ٢- ترجیح تضعیفات ابن غضائری بر توثیق سایر رجالیان

انتقاد دیگر این است که بهبودی گاه قول ابن غضائری را بر رأی سایر رجالیان و تضعیف او را بر توثیق دیگران ترجیح داده است. به عنوان نمونه در مورد اسماعیل بن مهران، نظر ابن غضائری را در تضعیف او، بر نظر نجاشی، شیخ طوسی و عیاشی ترجیح داده است. (بهبودی، ۱۴۲۲: ۱۸۵، نادری، ۱۳۹۱: ۱۱۵)، حال آنکه برخی رجالیان در صحت انتساب کتاب ضعفاء به ابن غضائری تردید کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۳: ۱/ ۱۰۲) و برخی دیگر، نظر ابن غضائری را به دلیل آنکه مبتنی بر حس و شناخت وی از راویان نیست، دلیل جرح و تعدیل ندانسته؛ برخی نیز روش ابن غضائری را روشی اجتهادی می‌دانند که ممکن است با خطا همراه باشد؛ لذا به بهبودی به سبب تکیه ویژه وی بر کتاب الضعفاء انتقاد شده است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۵: ۷۷ و ۹۹ - ۱۰۵؛ عسکری، ۱۴۰۵: ۳/ ۲۲۸). همین تفاوت دیدگاه رجالی می‌تواند باعث ضعیف قلمداد شدن برخی روایات صحیح از منظر بهبودی و عدم درج در صحیح الکافی شود و اگر فرد دیگری با ملاک ترجیح توثیق سایر رجالیان بر نظر ابن غضائری کتاب صحیح را می‌نوشت، احادیث بیشتری را در زمره احادیث صحیح می‌گنجاند. بهبودی، محمد بن اسماعیل برمکی را به اعتبار تضعیف ابن غضائری در زمره ضعفاء آورده است (بهبودی، ۱۳۶۲: ۲۸۰)، در حالی که نجاشی ایشان را توثیق نموده است (نجاشی، ۱۳۹۵: ۳۴۱). با بررسی کتب رجالی روشن شد که سخن نجاشی بر سخن ابن غضائری ترجیح داشته و علمای رجال، نظر نجاشی را در مورد محمد بن اسماعیل پذیرفته و به تضعیف ابن غضائری در مورد ایشان توجه نکرده‌اند. حتی آقای خویی هم محمد بن اسماعیل را در جمله ثقات آورده است و نظر ابن غضائری را قبول نکرده است (خویی، ۱۴۱۳: ۱۵/ ۹۴).

٦- ٤- ٣- نگاه اجتهادی در تعارض اقوال رجالیان

یکی از راویانی که بهبودی، ایشان را ضعیف و خبر او را مردود دانسته، ابوحمزه ثمالی است که او را به استناد دو روایت از روایات رجال الکشی در نوشیدن نیبذ، تفسیق کرده و جرح نموده و همه احادیثی را که ابوحمزه ثمالی در سلسله سند آنها قرار دارد، از مجموعه روایات صحیح حذف نموده است، در حالی که کشی، سه روایت دیگر در توثیق او آورده است (کشی، ۱۴۰۹: ۲۰۱ و ۲۰۲). البته خویی این دو روایت را به چالش کشیده و یکی را به جهت ارسال و دیگری



را به جهت امکان حمل روایت بر نوشیدن نبیذ حلال توسط ابوحمزه، دال بر عدم وثاقت وی نمی‌داند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۳۸۷ - ۳۸۹). همچنین نجاشی و طوسی و صدوق و غالب رجالیان، ابوحمزه را توثیق کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۹۵: ۱۱۵؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۰۵؛ شبیری، ۱۳۶۶: ۱۳). در چنین شرایطی که در برابر دو روایت مذکور، روایات متعددی در مدح و توثیق ابوحمزه وارد شده که معارض روایت یاد شده‌اند، آنها را تضعیف می‌کنند. بنابراین، روایت یاد شده، جداً مرجوح است و هرگز مثبت فسق ابوحمزه نیست. پس حذف روایات از مجموعه روایات صحیح، تنها به علت وجود نام ابوحمزه ثمالی در سلسله سند آن، کار موجهی نیست. مسئله‌ای که اگر اتفاق نمی‌افتاد، روایات بیشتری از کتاب الکافی در شمار روایات صحیح قرار می‌گرفت؛ چرا که تصمیم در مورد حال برخی رجال در روزگار حاضر، به‌ویژه آن‌جا که تعارض اقوال مطرح باشد، مقوله‌ای از جنس اجتهاد است؛ لذا آرای بهبودی در گزینش روایات نیز به همین اعتبار، قابل نقد است.

۶-۵- بی ارزش قلمداد کردن احادیث حسن، موثق و ضعیف

بهبودی پنداشته غیر از احادیث صحیح الکافی، سایر احادیث این کتاب ارزش ندارند. به همین دلیل، صحاح را برگزیده و سایر احادیث را از کتاب حذف کرده است. درحالی‌که احادیث موثق و حسن نیز نیاز است، و خصوصاً در ابواب سنن که تسامح ادله در آن ابواب جاری است و به آن‌ها عمل می‌شود.

در مورد احادیث ضعیف نیز باید توجه داشت که حدیث ضعیف، معادل حدیث کذب نیست. چه بسا ضعف حدیث، از عدم شناسایی راوی نشئت گرفته باشد. اکثر فقهای امامیه هم به احادیث ضعیفی که قرائن خارجی آن را تأیید کند و معارض اقوی نداشته باشد، فتوا می‌دهند.

۶-۶- تصور وهم و اضطراب و تخیل در روایات «الکافی»

بهبودی پنداشته در بسیاری از روایات الکافی، اضطراب و تخیل وجود دارد. لذا برای رفع این مشکل، احادیثی را که به‌زعم ایشان دارای وهم و اضطراب است، از این کتاب خارج نموده است. چنان‌که می‌گوید: صحیح آن است که از حیث متن و سند، صحیح باشد؛ یعنی سند،

حاوی رجال متروک نباشد و متن نیز، دارای اضطراب و تخلیط نباشد. و اکنون صحیح کافی را که از حیث سند و متن هر دو صحیح است، به شما عرضه می‌دارم (بهبودی، ۱۴۰۱: ۱/ مقدمه صفحه ج).

پاسخ این پندار، آن است که چه کسی می‌خواهد اضطراب را در احادیث الکافی تشخیص دهد؟ چه بسا روایتی نزد فردی اضطراب دارد، اما همان روایت، نزد محدث دیگری، خالی از تخلیط است. مسلماً روایات الکافی نزد کلینی، خالی از این عیوب بوده و اگر غیر از این بود، آن روایات را در کتابش نمی‌آورد، و اگر می‌آورد، نام صحیح بر آن روایات نمی‌نهاد. آخر به کدام ملاک و میزان، می‌توان دو ثلث روایات الکافی را به دلیل آن که با فهم و وهم شخصی جور در نمی‌آید حذف کرد؟ و از آن شگفت‌تر، چگونه می‌توان چنین عنوانی برای آن کتاب برگزید که: «من سلسلة صحاح الأحادیث عند الشيعة الإمامية»! آیا نویسنده کتاب صحیح الکافی نماینده و سخنگوی شیعه امامیه است؟ سبحانی می‌نویسد: «محدثان اسلامی به صورت قریب به تواتر، از پیشوایان معصوم نقل کرده‌اند که اگر شخصی استجباب عملی را از معصومان نقل کرد و کسی آن را به همان نیت به جا آورد، خدا پاداش آن را به او می‌دهد، هر چند معصوم، آن را نفرموده باشد. این مضمون از طریق صحیح از پیشوایان معصوم به ما رسیده است» (سبحانی، ۱۳۶۵: ش ۹).

بهبودی در مقدمه کتابش بعد از نقل این حدیث که: «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابُ أَوْتِيَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ» می‌نویسد: «پس به این اکاذیب مخترعه، مکاید خود را کامل ساختند و به آن، جماعتی از علما و محدثین بلکه عامه ایشان را فریفتند» (بهبودی، ۱۴۰۱: ج ۱، مقدمه صفحه ط). آری؛ روایات صحیحی که در حد نزدیک به تواتر در کتب معتبره ما نقل گردیده و عامه علما و محدثان، آن‌ها را صحیح شمرده‌اند و به آن فتوا داده‌اند، با ذوق شخصی نویسنده مطابقت ندارد و به همین دلیل باید آن روایات را اکاذیب مخترعه نامید و چنین عقیده و عملی را منسوب به شیعه امامیه نمود.

همچنین بهبودی با استناد به روایات الکافی، تهذیب، من لایحضره الفقیه، امالی صدوق و علل الشرائع به اضطراب در سند این روایات اذعان داشته است (بهبودی، ۱۳۷۸: ۹۸).

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا أَيْضاً عَنْ

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَخْبِرْنِي جُعِلَتْ فِدَاكَ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْخَمْرَ وَ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَنزِيرِ (كلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۲/۶، ح ۱).

عَنْهُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَنزِيرِ فَقَالَ... (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۸/۹، ح ۲۸۸).

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ عُدَّافِرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قُلْتُ لَهُ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَنزِيرِ فَقَالَ... (صدوق، ۱۴۰۴: ۳/۳۴۵، ح ۴۲۱۵).

محمد بن الحسن، حدَّثنا محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن عذافر، عن بعض رجاله، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: لم حرم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقال عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى... الحديث (صدوق، ۱۳۸۵: ۲/۴۸۳).

أبي حدَّثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم، جميعاً، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن عذافر، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام مثله سواء (صدوق، ۱۳۸۵: ۲/۴۸۴).

نقد و بررسی

در بررسی این احادیث باید گفت: اضطراب در سند، زمانی محقق می شود که راوی، گاهی حدیث را به نقل خویش و بار دیگر، به نقل از فرد دیگری روایت کند، ولی در هر صورت، در واقع یک حدیث باشد و یک بار روایت شده باشد؛ نه آن که یک مطلب با طرق و متن های مختلف روایت شده باشد.

کلینی در «کِتَابُ الْأَطْعِمَةِ»، «بَابُ عِلَلِ التَّحْرِيمِ» صرفاً یک روایت را، با چند طریق، اما در قالب یک سند، ذکر نموده است. با بررسی دیگر کتب حدیثی، طرق دیگر روایت نیز مشهود است. برای مثال در الکافی و تهذیب، روایت با طرق مختلف، به نقل از امام صادق عليه السلام است در حالی که شیخ صدوق، در من لایحضره الفقیه و امالی و علل الشرائع، حدیث را از امام باقر عليه السلام نقل می کند. داشتن سؤالی مشترک توسط چند راوی از یک یا چند معصوم، امری رایج بوده و

امکان وقوع آن وجود داشته است. لذا با بررسی این احادیث، کاملاً مشهود است که این روایات، گاهی با طرق مختلف و توسط چندین راوی و از صادقین (ع) در کتاب‌های حدیثی، نقل شده است؛ قطعاً بزرگان محدث ما، اضطرابی در اسناد این روایات، مشاهده نکرده‌اند که به ثبت این روایات در تألیفات حدیثی خویش اقدام نموده‌اند. چه بسا این تعدد طرق، سبب اطمینان بیشتر از صدور کلام معصومان (ع) بوده است. لذا نمی‌توان روایتی را به دلیل داشتن طرق مختلف و به سبب نقل از صادقین (ع)، مضطرب دانست.

در این جا بهبودی می‌گوید: ابن عذافر از پدرش روایت کرده سپس در اسناد دیگر و توسط راوی دیگر به جای ذکر اسم پدرش گفته شده «عن بعض رجاله». بهبودی این امر را دلیل بر اضطراب دانسته و با ذکر این سه اسناد می‌گوید ما از طریق روایات دیگر می‌فهمیم که راوی‌ای که اسمش در سند ذکر نشده، پدر ابن عذافر بوده است و این صدق اضطراب می‌کند و قابل حل است.

در مورد سندهای اول هم می‌گوید از طریق اسناد کاملی که داریم می‌توانیم بفهمیم کسی که حدیث را از امام صادق شنیده مفضل بوده و در واقع از کنار هم قرار دادن این موارد این گونه نتیجه‌گیری می‌کند. اما چون اسناد روایات کاملاً متفاوت است و دو اسناد مشابه داریم که اسم «مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ» در آنها نیامده و یک روایت کاملاً متفاوت هم داریم که اسم «مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ» در آن آمده است که در این جا نمی‌شود تشخیص اضطراب داد.

۶-۷- منابع و تحلیل‌های تاریخی نامعقول

انتقاد دیگر به بهبودی، ابتدای بخش قابل توجهی از تحلیل‌های وی بر استنباط شخصی او از منابع تاریخی است (سبحانی، ۱۳۶۶: ۳۷)؛ مثلاً با مرور شواهدی اندک از حیات کلینی، می‌کوشد خروج کلینی از ری، حضور در کوفه و در آخر، سکونت مزعومش در بغداد را به نحوه رویارویی شیعیان منتقد با وی ربط بدهد (ر.ک: بهبودی، ۱۳۶۵: ۳۰). وی عرضه کتاب الکافی توسط کلینی در بغداد را دلیل بر آن می‌داند که کلینی توان عرضه کتاب خود را در مرکز تشیع قم، نداشته است؛ چرا که می‌دانست کتابش مورد اعتراض بزرگان شیعه قرار می‌گیرد، به‌ویژه که نام کتاب خود را «الکافی» نهاده بود؛ لذا کتابش را به عده‌ای نوجوان در بغداد عرضه

کرد و کتاب الکافی توسط این نوجوانان - که مشایخ قرن بعدی شدند - ، به شهرت رسید (بهبودی، ۱۳۶۰: ۵ و ۶).

از نگاه منتقدان، چنین شیوه‌ای، نامستند و ذوقی است و به قضاوت تاریخی نادرست می‌انجامد (شیری، ۱۳۶۶: ۱۲-۱۳؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۴). اهم انتقادات از این قرار است: بنا بر نظر نجاشی، کلینی شیخ اصحاب زمان خود در ری بوده است (نجاشی، ۱۳۹۵: ۳۷۷)؛ لذا ادعای ناشناخته بودن کلینی پذیرفته نیست (شیری، ۱۳۶۵: ۱۴).

لااقل پانزده نفر از ناقلان بی واسطه کتاب الکافی که نامشان در مقدمه کتاب موجود است، به هنگام حضور کلینی در بغداد، در حدود ۳۰ تا ۴۵ ساله بوده‌اند. لذا ادعای نوجوان بودن به دور از واقعیت است (جاودان، ۱۳۹۵: ۳۷).

با توجه به مقدمه الکافی، محرز است که کلینی با نگارش آن، به دنبال بی‌نیاز کردن شیعه از دیگر میراث حدیثی‌اش نبوده است (شیری، ۱۳۶۵: ۱۴).

ادعای عدم توانایی عرضه الکافی در قم و سفر کلینی به بغداد، به دلیل روشن نبودن دلیل سفر، ادعایی بدون دلیل و غیر قابل پذیرش است (سبحانی، ۱۳۶۶: ۳۶).

۶-۸- تحریک آمیزی اثر

یکی از علل اصلی مخالفت‌ها، تحریک آمیزی کتاب صحیح الکافی است؛ این‌که از یک سو نویسنده، مخاطبان عامی را در نظر دارد و از دیگر سو، اعتبار روایات شیعه را در ذهن آنان به چالش می‌کشد. اعتراض به اثر از آن رو نیست که منتقدان، همه روایات الکافی را صحیح می‌دانند؛ بلکه مسئله اصلی، مطالبه‌ای است که نام اثر در ذهن مخاطبان عامی ایجاد می‌کند.

۷- جمع بندی آرا مطرح شده درباره کتاب «صحیح الکافی»

چنان‌که گذشت، بهبودی با تألیف صحیح الکافی، به جداسازی احادیث صحیح کتاب الکافی پرداخت. اما برخی از حدیث‌پژوهان، روش وی را در حذف روایات غیر صحیح، نادرست می‌دانند و برخی هم از روش ایشان دفاع کرده‌اند. در جمع‌بندی این آرا باید گفت: یک. آرای فقها تنها بر مبنای روایات صحیح نیست و ضمن اتکا به روایات موثق، برخی احادیث ضعیف نیز در صورت اطمینان از صدور توسط معصوم (ع)، برای افتاء، مورد استفاده فقها قرار می‌گیرد.

دو. حذف اکثر روایات و نگنجاندنشان در این اثر، کار زیانباری است؛ چرا که از زمان نگارش کتاب الکافی تاکنون، فقهای محقق دربارهٔ صحت اسناد روایات و ضعف برخی دیگر گفتگو نموده‌اند؛ ولی هیچ‌کدام اقدام به حذف احادیث آن نکرده و فقط آرای خود را در معرض مطالعه و داوری دیگران قرار داده‌اند تا آیندگان با توجه به نقطه‌نظرهای آنان از کتاب بهره بگیرند و در موردی که نظر آنان را پسندیدند، از آن پیروی کنند و در مواردی که آن را مخدوش یافتند، به تخطئه آن بپردازند و مکانت حدیث را حفظ کنند.

سه. جداسازی حدیث صحیح از غیر آن، یک موضوع فکری و نظری است که همهٔ مبانی آن نیز مورد اتفاق دانشمندان نیست، هر چند بخشی از اصول آن مورد اتفاق است. لذا احادیثی را که از نظر سند یا متن در نظر ایشان مخدوش است، نباید حذف کرد.

پنج. اگر مخاطب اثر، محققان و محدثان‌اند، آوردن دلایل و شواهد برای نشان دادن ضعف روایات مخدوف، ضروری بود تا آنان بتوانند صحت دلایل مؤلف را دریابند و اگر مخاطب اثر عوام‌اند، نه نیازی به نگارش معرفة الحدیث است و نه مقدمهٔ صحیح الکافی. شش. بهبودی با وجود عدم اعتقاد به اعتبار روایات ضعیف الاسناد، هنگام تعارض روایات، روایات ضعیف را ترجیح داده است.

هفت. بهبودی علت عرضه کتاب الکافی در بغداد را ناتوانی کلینی در عرضهٔ کتاب در مرکز تشیع قم و مخالفت آنان می‌داند، در حالی که این، ادعایی بدون دلیل است و دلایل سفر کلینی به بغداد چندان روشن نیست.

هشت. در بحث رد روایات معاریض، هرچند که در موارد تعارض، معیارهای بهبودی می‌تواند مورد استفادهٔ علما در انتخاب یک وجه قرار گیرد، اما استدلال‌های وی در این قسمت نیز کامل به نظر نمی‌رسد.

نُه. بهبودی، در صورت استناد به سنتی نبوی در متن روایت که در واقع وجود ندارد، آن را در دستهٔ روایات معاریض قرار داده است. این در حالی است که ممکن است آن سنت در زمان صدور روایت وجود داشته و اکنون به دست ما نرسیده است؛ لذا نمی‌توان به عدم وجود آن در زمان صدور حدیث و در نتیجه، ضعف آن حکم کرد.

ده. پذیرش یا رد برخی قواعد رجالی توسط حدیث پژوه، می تواند در وثاقت یا عدم وثاقت یک راوی مؤثر باشد؛ لذا اگر حدیث پژوه دیگری غیر از بهبودی می خواست که صحیح الکافی را بنویسد، مسلماً حاصل کار با توجه به دیدگاه های رجالی او، متفاوت می گردید. یازده. بهبودی به بسیاری از توثیقات عام، به ویژه توثیقات مشایخ قمی در تفسیر القمی و ابن قولویه در کامل الزیارات اعتقادی ندارد. همین تفاوت معیار، باعث می شود که برخی احادیث صحیح از دیدگاه دیگران، از نظر بهبودی جایگاهی نداشته باشد. دوازده. بهبودی گاه قول ابن غضائری را بر رأی سایر رجالیان ترجیح داده و تضعیف او را بر توثیق دیگران برتری داده است. حال آن که برخی رجالیان در صحت انتساب کتاب الضعفاء به ابن غضائری تردید کرده اند و این انتساب را نپذیرفته اند.

سیزده. تصمیم گیری در مورد حال رجالی برخی از اصحاب در عصر حاضر، به ویژه در زمان تعارض اقوال رجالیان، مقوله ای از جنس اجتهاد است، با این وجود، گزینش هر تعداد از روایات به عنوان روایت صحیح، به دلیل تأثیر دلیل مذکور در آن، می تواند مورد پذیرش دیگران قرار نگیرد.

نتیجه گیری

کتاب الکافی، کهن ترین جامع حدیثی شیعه است که از آغاز تألیف تاکنون، صحت و اعتبار روایات آن مورد کاوش علما قرار گرفته است. در میان علمای معاصر، بهبودی ضمن رد صحت تمامی احادیث الکافی، کتابی از مجموعه این احادیث با نام صحیح الکافی تألیف کرد. در این مقاله تلاش بر این بوده که به مطالعه رویکرد علما نسبت به کتاب صحیح الکافی بپردازیم. با بررسی مطالب می توان نتیجه گرفت:

انگیزه اصلی بهبودی در جداسازی احادیث صحیح، فراهم آوردن مجموعه ای از روایات صحیح و غیرمتناقض است؛ روایاتی که مبنای فتوای علمای شیعه است و اگر به عموم تحصیل کردگان حتی مخالفان نیز ارائه شود، سبب طعنی در مذهب نخواهد بود. اقدام بهبودی در گزینش احادیث الکافی و این گونه نگاه های افراطی و رجال محور به میراث حدیثی شیعه، بی شک، نتیجه دور شدن از مبنای قدمای امامیه و تأثیر دانش رجال بر حوزه های علمیه است که متأسفانه کثیری از روایات معتبر را از دم تیغ علم رجال می گذرانند.

هرچند در شناسایی احادیث صحیح و روایات معاریض، علیل و ضعیف، روش‌های بدیعی از سوی وی ارائه شده، لیکن روش‌ها و معیارهای او از سوی علمای دیگر مورد نقد قرار گرفته است. حتی اصل تألیف کتاب نیز به دلیل گسترده بودن دایره احادیث معتبر از احادیث صحیح، مورد انتقاد برخی از پژوهشگران معاصر واقع شده است. مهم‌ترین انتقادهای وارده به ایشان عبارت‌اند از: روش حذف روایات؛ رد احادیث معاریض؛ ملاک‌های رجالی ایشان؛ عدم ذکر ادله پذیرش یا رد حدیث؛ تصور ارسال، تخلیط، اعضال و انقطاع در روایات؛ تحلیل تاریخی نامعقول؛ بی‌ارزش شمردن احادیث غیر صحیح. در پایان نیز پاسخ‌های بهبودی و دفاعیات دیگران از کتاب صحیح الکافی آورده شده است.

اگرچه بهبودی با طرح معیارهایی از جمله: شناسایی روایات معاریض و معلل و همچنین برخی ملاک‌های رجالی، سعی در جداسازی احادیث صحیح الکافی کرده است، اما از آن جا که مبانی رجالی و برخی معیارهای او در انتخاب حدیث صحیح، ح با نقد جدی روبه‌روست، نمی‌توان پذیرفت که احادیث منتخب او، تنها احادیث صحیح در الکافی باشد. بررسی نمونه‌هایی از رجال تضعیف شده توسط بهبودی نشان می‌دهد که وی بدون در نظر گرفتن اقوال معارض، براساس سلیقه شخصی، با اکتفا به اقوال منسوب به ابن غضائری، راویان را تضعیف کرده است. آنچه در بررسی‌های رجال بهبودی جلب نظر می‌کند، ترجیح مطلق قول جراح بر معدل است. برخی منتقدان معتقدند که وی گاه قواعد مورد نظر خود را نیز در هنگام عمل، به کار نمی‌گیرد و کاملاً سلیقه‌ای عمل می‌کند.

در ضمن از نظر بسیاری از محدثان و فقها، به‌جز احادیث صحیح، احادیث موثق و حسن و در مواردی احادیث ضعیف نیز دارای حجیت‌اند که از دیدگاه بهبودی مغفول مانده‌اند.

کتابنامه

الف. کتابها

۱. بهبودی، محمدباقر (۱۳۶۲ ش)، معرفة الحديث، تهران: مركز انتشارات علمى و فرهنگى.
۲. _____، (۱۳۷۸ ش)، علل الحديث، تهران: انتشارات سنا.
۳. _____، (۱۴۰۱ ق)، صحيح الكافي، بيروت، دارالاسلاميه.
۴. _____، (۱۳۶۳ ش)، گزیده كافي، تهران: مركز انتشارات علمى و فرهنگى.
۵. پهلوان، منصور، (۱۳۸۳ ق)، پژوهشى در زمينه كتاب كافي و مؤلف آن، تهران: انتشارات نبأ
۶. حب الله، حيدر، (۲۰۰۶ م)، نظرية الامامة فى الفكر الاسلامى، بيروت: مؤسسة نشر العربى.
۷. حلى، حسن بن يوسف، (۱۴۱۱ ق)، رجال علامة حلى، نجف اشرف: دارالذخير.
۸. خويى، سيد ابوالقاسم، (۱۴۱۰ ق)، كتاب الطهارة، قم: العلمية.
۹. _____، (۱۴۱۳ ق)، معجم رجال الحديث، بيجنا: بينا.
۱۰. سبجاني، جعفر، (۱۴۲۵ ق)، كليات فى علم الرجال، قم: جامعه مدرسين.
۱۱. _____، (۱۴۱۴ ق)، اصول الحديث و احكامه فى علم الدرايه، قم: مؤسسة امام صادق و مؤسسه نشر اسلامى.
۱۲. صاحب معالم، حسن بن زين الدين، (۱۳۹۲ ش)، منتقى الجمان، قم: مؤسسة النشر.
۱۳. صدرعاملى، سيدحسن، (۱۳۵۴ ش)، نهاية الدرايه، تحقيق: ماجد غرباوى، نشر المشعر.
۱۴. طوسى، محمدبن حسن، (۱۴۲۰ ق)، الرجال، به كوشش: جواد قيومى، قم: جامعه مدرسين.
۱۵. عسكرى، مرتضى، (۱۴۰۵ ق)، معالم المدرستين، تهران: بعثت.

۱۶. غفار، عبدالرسول، (۱۴۱۶ ق)، الکلینی و الکافی، قم: جامعه مدرسین.
 ۱۷. قنبری، محمد، (۱۳۸۷ ش)، شناخت‌نامه کلینی و الکافی (مباحث فقه الحدیثی)، قم: دارالحدیث.
 ۱۸. کشی، محمدبن عمر، (۱۳۴۸ ق)، رجال، مشهد: دانشگاه رضوی.
 ۱۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۶ ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
 ۲۰. معارف، مجید، (۱۳۷۶)، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران: ضریح.
 ۲۱. _____، (۱۳۸۷ ش) مباحثی در تاریخ حدیث، تهران: نیا.
 ۲۲. نجاشی، احمدبن علی، (۱۳۹۵ ش)، الرجال، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
 ۲۳. نوری، حسین، (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل‌البيت.
- ب. مقالات**
۲۴. بهبودی، محمدباقر، (۱۳۶۵ ش)، «با استاد محمدباقر بهبودی در عرصه روایت و درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۳۱.
 ۲۵. _____، (۱۳۶۵ ش)، «آخرین کلام در عرصه روایت و درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۳۵.
 ۲۶. _____، (۱۳۶۵ ش)، «مصاحبه با کیهان فرهنگی»، ش ۳۱.
 ۲۷. _____، (۱۳۶۶ ش)، «نگرشی به آغاز و انجام حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۴۶.
 ۲۸. _____، (۱۳۷۰)، «علم رجال و مسئله توثیق»، کیهان فرهنگی، ش ۸۰.
 ۲۹. _____، (۱۳۷۵ ش)، «مصاحبه با حوزه»، ش ۷۸.
 ۳۰. _____، (۱۳۸۱ ش)، «مصاحبه با حدیث اندیشه»، ش ۱.
 ۳۱. _____، (۱۳۶۷ ش)، «نقدی بر شیوه تدوین حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۵۲.
 ۳۲. باقری نوپرست، خسرو، (۱۳۹۴)، «محمد باقر بهبودی، جنگ با اندیشه مشهور و گریز از شهرت»، ضمن پایگاه اینترنتی آکادمیا.

۳۳. جاودان، محمدعلی، (۱۳۶۵ ش)، «باری دیگر در عرصه روایت و درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۳۴.
۳۴. ایزدی، مهدی و مهدی هادیان، (۱۳۹۶ ش)، «صحت احادیث کافی: مقایسه و نقد دیدگاه سه حدیث‌پژوه معاصر»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، سال دهم، ش ۲، ص ۲۰۵ - ۲۳۰.
۳۵. حسینیان، مهدی، (۱۳۷۶ ش)، «دفاع از حدیث»، بخش چهارم مقاله، علوم حدیث، ش ۵.
۳۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۶۵ ش)، «پاسداری از عرصه روایت و درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۳۳.
۳۷. _____، (۱۳۶۶ ش)، «باز هم سخنی پیرامون عرصه درایت و روایت حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۳۷.
۳۸. سرشار، مژگان، (۱۳۹۳ ش)، «زندگینامه - کتابشناسی محمد باقر بهبودی»، نشریه تخصصی قرآن.
۳۹. _____، (۱۳۸۷)، «دیدگاه‌های استاد محمد باقر بهبودی در گزینش احادیث صحیح»، علوم حدیث، ش ۴۹-۵۰.
۴۰. _____، (۱۳۸۸)، «محمد باقر بهبودی و نقد و گزینش روایات»، مجله ماه دین، ۱۳۹.
۴۱. سعیدی‌زاده، رسول، (۱۳۸۸ ش)، «کتابشناسی توصیفی شروح الکافی»، آینه پژوهش، ش ۱۱۸.
۴۲. شبیری، محمد جواد، (۱۳۶۶ ش)، «دفاع از حدیث و پاسدارانش»، کیهان فرهنگی، ش ۳۷.
۴۳. _____، (۱۳۶۵ ش)، «نگاهی به گفتگوی در عرصه روایت و درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۳۴.
۴۴. صداقت، سجاد، (۱۳۹۳ ش)، «استاد مصحح»، فرهیختگان، بیست و ششم بهمن ماه.

۴۵. صفره، حسین، (۱۳۸۳ش)، «کتاب‌شناسی جوامع حدیثی چهارگانه شیعه»، علوم حدیث، ش ۳۲.
۴۶. عمیدی حسینی، ثامر هاشم، (۱۴۱۸ ق)، «مع الکلینی و کتابه الکافی»، علوم الحدیث، ش ۱.
۴۷. معارف، مجید، (۱۳۷۶ ش)، نظرخواهی درباره وضعیت آموزش و پژوهش‌های قرآنی در ایران، مجله دانشگاه انقلاب، ش ۱۱۰، ص ۱۳-۴۶.
۴۸. نادری، مرتضی، (۱۳۹۱)، «واکاوی آرای رجالی محمدباقر بهبودی»، مجله علوم قرآن و حدیث، ش ۶.

