

دو فصلنامه علمی - پژوهشی
حدیث پژوهی
دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان
سال اول / شماره ۲ / پاییز و زمستان ۱۳۸۸



کاستی‌های گزارش دائرة المعارف بزرگ اسلامی از محدث والامقام فضل بن شاذان (۲۶۰ق)

دکتر مهدی بیات مختاری

استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان



◀ چکیده

دائرة المعارف بزرگ اسلامی که پس از انقلاب، به عرصه فرهنگ کشور پیوسته، حاوی نکاتی همانند تردید در استماع مستقیم «فضل بن شاذان نیشابوری» (م ۲۶۰ ه/ ۸۷۴ م) از امام رضا(ع)، ورود پاره‌ای اخبار سرزنش‌آمیز از امام حسن عسکری(ع) در ارتباط با وی، جسم‌گرایی وی و قرابت وافر دیدگاهش به عقاید سلفیان اهل سنت، تردید در صحبت اسناد کتاب الایضاح به وی و موضوعاتی دیگر با همین صبغه می‌باشد. این باورها و رویکردها، از سوی این مقاله ناستوار تلقی و تأکید شده که توقيع منسوب به امام عسکری(ع) در عتاب «فضل» که همان هم مأخذ جسم‌گرا بودن وی قلمداد شده، از سوی تمام رجالیان، فاقد اعتبار و مجعلو به شمار آمده است. به علاوه روایت وی از امام رضا(ع) و صحبت اسناد الایضاح به وی، مورد تأیید قرار گرفته است. شناخت مواضع راستین این فقیه متكلّم، محدث و صحابی والامقام ائمه(ع) که دلمشغول ارتقای معرفت دینی و با خورشید فروزان اندیشه خویش و کندوکاوهای گسترش و نگارش یکصد و هشتاد کتاب در قرن سوم، تأمین کننده حیات علمی و فکری جامعه خویش بود، بی‌تردید سهمی بنیادی در تعالی نسل ما دارد. سزا و بلکه وظیفه این است که رهیافت‌های این گونه افراد نشر یابد تا در امتداد یافتن بیدارگری‌ها و مواضع به حقشان، خللی واقع نگردد.

◀ کلیدواژه‌ها

امام عسکری(ع)، فضل بن شاذان، جسم‌گرایی، الایضاح، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

درآمد

نویسنده عنوان «ابو محمد فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری» (م ۲۶۰ ه/ ۸۷۴) در دائرة المعارف بزرگ اسلامی (موسوی بجنوردی، ج ۴، ص ۵۰ به بعد) به نگارش مقاله و گزارش نکاتی اقدام کرده که بی تردید برخوردار از صبغة پژوهش است و از مؤلفان و هیئت علمی آن نگاشته، جز این انتظار نیست. در عین حال، از دیدگاه راقم این سطور، از برخی کاستی‌های معنایی ریز و درشت از جمله باور به ازدی بودن نسب وی، تردید در نیشابوری بودنش، عدم بلوغش در برهه پس از وفات هارون، واقعی بودن «سیف بن عمیره» از مشایخ وی، ورود دسته‌ای روایات در عتاب وی از امام عسکری(ع)، قرابت دیدگاهش به عقاید سلفیان در تجسيم، تردید در استناد کتاب لا يضاح به وی و ایجاد شبه در استماع مستقیم وی از امام رضا(ع)، به دور نمانده، چه بسا در کارهای بزرگ، کثری‌ها ممکن و بلکه محقق الوقوع است. از رهگذر اینکه علی الاصول، این دائرة المعارف همسان هر دائرة المعارف دیگری، کثیر المراجعه است و از سوی دیگر، آن متن در ارتباط با یکی از نامبردارترین شخصیت‌های فقهی، کلامی، روایی و رجالی عصر حضور نگاشته شده، برخی از کاستی‌های آن متن گزارش و با ترازوی استناد، دستخوش ارزیابی قرار می‌گیرند، و امید است که بازسازی و ترمیم چهره فقیه، متکلم و محدث والامقام «فضل بن شاذان» از این طریق دست دهد.

۱. ازدی بودن نسب فضل بن شاذان و تردید در نیشابوری بودنش

- «ظاهرًاً اصل وی از نیشابور بود، اما نسب وی به قبیله عرب ازد می‌رسید». (موسوی بجنوردی، ج ۴، ص ۵۰)

- با توجه به منابع حدیثی مانند الکافی (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۹)، تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰) و الاستبصار (همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۰) و نیز مراجع رجالی مانند رجال کشی (ش ۱۰۲۴ و ۱۰۲۸)، رجال طوسی (۱۴۱۵ق، ش ۵۸۸۱، ۵۷۴۰)، رجال نجاشی (ش ۸۴۰)، رجال حلّی (ش ۷۶۹)، و فهرست طوسی (ش ۵۶۴)، موضعی برای تردید و خُردگیری در نیشابوری بودن وی و پدرش

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۰۷

«شاذان» وجود ندارد. به علاوه از رهگذر برخودار بودن پدرش از نام شاذان [شادان]^۱ که علی الاساس نامی ایرانی است، آن رهیافت تأیید می‌شود. از سوی دیگر، «ابن شاذان» در زمان حیاتش، در انجمن‌های علمی بغداد و کوفه که در آن دهها فقیه و محدث اقلیم عربی حضور داشته‌اند و اعراب قحطانی و از جمله «ازدیان» به فروزنی در آن قلمرو زندگی می‌کرده‌اند، به «خراسانی» و نه «عرب یمانی» نام بردار بوده است. (کشی، ش ۱۰۵۶)

نجاشی (م ۴۵۰) دو قرن پس از درگذشت فضل، اولین کسی است که به «ازدی» بودن وی تصریح نموده است. (ش ۸۴۰) آیا وی که نسب‌شناسی بی‌ترید از ویژگی‌هایش می‌باشد، ره به صواب پیموده و ابن شاذان ریشه در «ازد» یمن دارد؟ ممکن است اما کلینی (۳۲۹م)^۲ که صدھا روایت توسط استادش «محمد بن اسماعیل نیشابوری» از فضل بن شاذان روایت کرده که در آن‌ها به نام پدر، جد، و نیشابوری بودن وی تصریح کرده، اشاره‌ای به ازدی بودنش نکرده است.

کشی، معاصر کلینی، که اولین کتاب جامع رجالی باقی مانده شیعه را رقم زده و در آن به ابعاد زندگی ابن شاذان به گونهٔ مستوفا پرداخته (کشی، ش ۱۰۲۳ – ۱۰۲۹) و از علی بن محمد بن قتبیه، ابو عبدالله شاذانی و برخی دیگر، حدیث فضل را گزارش کرده (کشی، ش ۵۶، ۱۰۴، ۱۵۴، ۲۷۹، ۳۶۷، ۳۸۰، ۴۵۳، ۵۵۸، ۶۵۷، ۷۷۵، ۷۸۸، ۹۰۲، ۹۱۱، ۹۱۰، ۹۰۴، ۹۱۲، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۹، ۹۸۰، ۹۵۲ و ...) روزنامه‌ای به ازدی بودنش نگشوده است.

صدق (م ۳۸۱ هـ) با اینکه برای تحمل اخبار فضل به نیشابور مسافرت کرده (صدق، ج ۲، ص ۱۰۶، باب ۳۵) و با خاندان وی ملاقات داشته و برخی از آنان مانند ابو محمد جعفر بن نعیم بن شاذان، واسطه انتقال میراث فضل به وی و استادش به شمار می‌آیند، و به علاوه در کتب گوناگون خویش، از جمله من لا یحضره الفقیه از وی روایاتی را نقل (ج ۱، ح ۹۱۴، ۹۱۹، ۹۲۶؛ ج ۱۵۱۰؛ و ج ۴، ح ۵۹۱۵) و در المشيخه نیز از وی یاد کرده (همو، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۵۷) اشاره‌ای به این موضوع نکرده است.

طوسی (م ۴۶۰ هـ) نیز که دو کتاب از چهار کتاب معتبر حدیثی شیعه را سامان

داده و صدھا روایت ابن شاذان را در آن دو، و دیگر کتب خویش گزارش و از طرفی دو نگاشته از چهار تصنیف اولیه رجالی شیعه را تأليف و یکی را تهذیب کرده و در هر سه به ابعاد مختلف حیات علمی فضل پرداخته است، و از سویی طوس محل تولد و رشد وی با نیشابور زادگاه و آرامگاه فضل بسی نزدیک می‌باشد، به آن نپرداخته است. به هر حال همه اینان که تقدیم زمانی بر نجاشی دارند، و سرآمدان عصر خود به شمار می‌آیند، نه به صراحت و نه کنایه، نقیبی به ازدی بودن وی نزدھاند. به نظر می‌رسد در آن زمان به سبب حاکمیت سیاسی و نظامی اعراب مسلمان، مردم ایران زمین خود را به یکی از قبایل عرب موجود در منطقه زندگی خویش از جمله ازدیان، منسوب ساختند تا از این رهگذر، حقوق اجتماعیشان پاییمال نگردد. آقا بزرگ تهرانی در موضعی تصریح می‌کندکه فضل ولایاً و نه بالاصاله منسوب به قبیله ازد است. (تهرانی، ۱۳۳۷، ج ۲۵، ص ۳۰۵، ش ۲۶۲) و رجالی معاصر، شیخ موسی زنجانی(ره) نیز ازدی بودن نژاد وی را رویکردی استوار تلقی نکرده است. (بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۳، ش ۱۰۸۲۹)

۲. عدم بلوغ «فضل» در برھه پس از وفات هارون

- «او، مدتی پس از وفات هارون عباسی (م ۱۹۳ ق) به همراه پدرش به بغداد آمد و در حالی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، در قطیعة الربيع بغداد نزد یکی از مقربان به نام اسماعیل بن عباد به آموختن قرآن پرداخت.» (موسی بجنوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۰)

- متن بالا، حاوی سه نکته است:

الف. آمدن فضل همراه پدرش به بغداد پس از درگذشت هارون (م ۱۹۳ه).

ب. عدم بلوغ وی در آن برھه.

ج. آموختن قرآن در منطقه قطیعة الربيع بغداد که به نوعی تأکید نمودن بر عدم بلوغ وی در آن زمان می‌باشد. برای بازشناسی حقیقت، متن سخن ابن شاذان که منبع منحصر به فرد آن سه باور به شمار می‌آید و نقشی بنیادین در مبحث ما دارد، گزارش می‌شود:

«در مسجد زیتونة قطیعة الربيع، در محضر استادم اسماعیل بن عباد مشغول تعلم

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۰۹

[قرآن یا حدیث] بودم که مشاهده کردم گروهی با فاصله از ما نشسته و با هم در حال گفتگو هستند. یکی از آن میان گفت: فردی در کوه به نام ابن فضّال است که عابدترین شخصی است که دیده یا شنیده‌ام. پس از شنیدن سخنان وی پنداشتم که ابن فضّال در سال‌های قبل می‌زیسته است. سالیانی پس از آن [یا در فاصله اندک] در همان مسجد نشسته بودم که مردی بسیار خوش صورت و زیبا وارد شد و بر پدرم که در مسجد حضور داشت، سلام کرد. پدرم برای احترام از جا بلند شد، و او را در کنار خود نشاند و بسیار تکریمیش کرد. پس از تبادل نظر حرکت کرد و گفت که قصد دارد پیش ابن ابی عمری برود. از پدرم پرسیدم که وی کیست؟ پاسخ داد: حسن بن علی بن فضّال. گفتم: او همان عالم عابد و فاضل نامبردار است؟ پاسخ داد: همان است. سه بار تکرار کردم که پدر شاید اشتباه می‌کنی چون وی در کوه مشغول تهجد است و نمی‌تواند در بغداد حضور داشته باشد. پدرم از سخنم برآشته شد و گفت: ای پسرک! عقل تو به این مسائل نمی‌رسد. من مسموعات خویش را برای پدرم نقل کردم. گفت: خودش است. ابن فضّال با پدرم ارتباط وثیق و رفت و آمد فراوانی داشت. پس از آن من هم برای تحمل حدیث از وی به شهر کوفه رفتم. او خود با همراه داشتن کتابش به اتاق من می‌آمد و احادیث را قرائت می‌کرد و من تلقی می‌کردم. از جمله کتاب حدیثی ابن بُکیر و برخی دیگر را از وی استماع کردم. در همان زمان، «سدوشب» داماد طاهر بن حسین که از رهگذر قدرت و مال فراوان به وی احترام می‌کردند، به حج رفت و چون کمالات و ویژگی‌های شخصیتی ابن فضّال زیانزد همه بود و در نتیجه به گوش او نیز رسیده بود، نماینده‌ای را پیش وی فرستاد و پیام داد که بسیار علاقه‌مند هستم که با شما دیداری داشته باشم، اما نمی‌توانم پیش شما بیایم. وی از رفتن خودداری کرد و گفت: مرا با طاهر چه کار؟!^۱ به خاندان او هم نزدیک نمی‌شوم.

۱. «قال الفضل بن شاذان: أئنِي كنت في قطعية الريبع في مسجد الريتونه، أقرأ على مقرئ يقال له اسماعيل بن عباد فرأيت يوماً في المسجد نفراً يتناجون. فقال أحدهم: بالجلب رجل يقال له: ابن فضّال اعبد من رأيت او سمعت به ... قال ابو محمد الفضل بن شاذان: فظننت انَّ هذا رجل كان في الزمان الاول فيينا انا بعد ذلك بسنين [بیسیر] قاعد في قطعية الريبع مع ابی(ره) اذ جاء شيخ حلو الوجه حسن

گزارش فوق هیچ کدام از سه رویکرد پیش‌گفته را اثبات نمی‌کند.

الف. شاذان پدر فضل از صحابیان امام کاظم(ع) (م ۱۸۳ه) بوده و در زمرة محدثین طبقه ششم امامیه به حساب می‌آید و این بدان معناست که وی سال‌ها پیش از درگذشت هارون (م ۱۹۳ه)، به تنهایی و به احتمال قوی به همراه پرسرش در منطقه عراق حضور داشته است. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۵۹، ح ۱۳۸/ خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۹، ش ۵۶۷۸/ تجلیل، ص ۶۴، ش ۴۱۵)

ب. جمله «کنت اقرأ على مقرئٍ يقال له: اسماعيل بن عباد» را نمی‌توان به طور قطع ترجمه کرد که وی در برهه پس از مرگ هارون، مشغول آموختن قرآن بوده که به نحوی بیانگر عدم بلوغ وی باشد. کاربرد کلمه «قرائت» در تعبیر وی، به معنای لغوی آن یعنی خواندن است و تفاوتی بین آموختن قرآن، حدیث یا هر متن دیگری نمی‌باشد. به علاوه در پایان متن، قرینه‌ای است که این احتمال را صد در صد نفی می‌کند، چون فضل با تعبیر «ثم خرجتُ إلَيْهِ بَعْدَ الْكُوفَةِ فَسَمِعْتُ مِنْهُ كِتَابَ ابْنِ بَكِيرٍ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَهَادِيثِ، وَكَانَ يَحْمِلُ كِتَابَهُ وَيَجْعَلُ إِلَيْهِ حُجْرَتَهُ فِي قِرَاءَةِ عَلَيِّ»، واژه «قرائت» را در ارتباط با تلقی احادیث و نه قرآن به کار برده است.

ج. در هیچ یک از منابع تاریخی، رجالی و حدیثی به «مقری» اصطلاحی بودن اسماعیل بن عباد بصری اشاره نشده و رجالیان تنها بر راوی بودن وی تأکید کرده‌اند. گرچه برقی (۱۳۸۳ق، ص ۵۴) و طوسی (۱۴۱۵ق، ص ۳۵۲، ش ۵۲۰) وی را تنها در عداد صحابیان امام رضا(ع) به شمار آورده‌اند، وی از امام صادق(ع)،

→ الشمائی ... فسلّم علی ابی، فقام الیه ابی فرحب به وبخله، فلما ان مضی یرید ابن ابی عمر قلت: من هذا الشیخ؟ فقال: هذا الحسن بن على بن فضیل، قلت: هذا ذلك العابد الفاضل؟ قال: هو ذاک، قلت: ليس هو ذاک، ذاک بالجبل، قال: هو ذاک كان يکون بالجبل، قال: ما اغفل [ما اقل] عقلک من غلام فاخبرته بما سمعت من القوم فيه، قال: هو ذاک. فكان بعد ذلك يختلف الى ابی، ثم خرجت الیه بعد الى الكوفة فسمعت منه كتاب ابن بکیر وغیره من الاحادیث، و كان يحمل كتابه و يجعل الى حجرتی فیقراءه علی: فلما حج سدوشب ختن طاهر بن الحسین و عظمه الناس لقدرہ و ماله و مكانه من السلطان، وقد كان وصف له، فلم يصر الیه الحسن، فارسل الیه احب ان تصیر الى: فانه لا يمكننى المصیر اليک، فابی ... فقال: مالی و لطاهر و آل طاهر لا اقربهم ...» (رجال کشی، ش ۹۹۳/ رجال نجاشی، ۱۴۲۷ق، ش ۷۲)

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۱۱

عبدالله بن بکیر و داود بن کثیر رقی نیز روایت نقل کرده و محدثانی همانند حسین بن سعید اهوازی، عبدالله بن مغیره، بکر بن صالح رازی، راویان از وی می‌باشند. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۱۲، ح ۳؛ ج ۲، ص ۵۶، ح ۸؛ ج ۴۳۸، ص ۲۹۰، ح ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۵، ح ۱۴۵ / همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۱۰۸۶ / ابن قولویه، ۱۳۷۵، ج ۶۳، ح ۲)

د. دریافت احادیث، دست کم برخوردار از هشت روش متفاوت است که قرائت [عرض] یک قسم آن به شمار می‌آید که در آن، متعلم، قرائت کننده حدیث و استاد شنونده و تصحیح کننده می‌باشد، بر خلاف شیوه «سمع» که شیخ، املا و انشا و راوی، استماع و یادداشت می‌نماید. (داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۳) جمله «كنت أقرأ على مقرئ يقال له اسماعيل بن عباد» می‌تواند اشاره به روش دریافت حدیث باشد. ه بر فرض که جمله «كنت أقرأ على مقرئ يقال له اسماعيل بن عباد» در ارتباط با آموختن قرآن باشد، عدم بلوغ فضل در آن برره چگونه استفاده می‌شود؟ آیا در جلسات قرائت قرآن، تنها افراد غیر بالغ شرکت می‌کنند؟

و. از رهگذر گفتۀ شاذان به فضل که در پی انکار وی اظهار داشت: «ما اغفل [اقلّ] عقلک من غلام» نمی‌توان به طور جزم معتقد گردید که واژه «غلام» متضمن عدم بلوغ وی می‌باشد. اولاً واژه غلام، مجازاً و توسعأً به نوعی، اشاره به جنسیت مخاطب و مذکر بودن وی دارد (المعجم الوسيط، واژه «غلام»؛ به علاوه کاربرد تعبیراتی از این سخن از سوی پدر نسبت به پسر و قلمداد کردن وی به بی‌تجربه‌گی- که ممکن است چند دهه از سن وی گذشته باشد- به خصوص در هنگام بروز اختلاف در موضع و منش، به فرونی رایج و مرسوم و علی الاصول حاوی کودکی و یا نوجوانی نیست. افزون اینکه متون و منابع لغتشناسی در ذیل واژه‌های «غلام»، «غلام»، «علمومه»، «علامیه»، و «علممه» ویژگی‌ای همچون «اشتداد شهوت» را برشمرده‌اند که به نحوی تناسب با برره جوانی دارد. (همانجا) و بالاخره اینکه جزء مسلمات تاریخی است که امام حسین(ع) درباره فرزندش علی بن الحسین(ع) در روز عاشورا با گفتن «اللهم اشهد فقد برب اليهم غلام اشبہ النّاس خلقاً و خلقاً و منطبقاً برسولك»، تعبیر به غلام نموده و پسر نیز پس از معرفی خویش، با گفتن جملة

حمسی «اضربکم بالسیف حتی یشنی- ضرب غلام هاشمی علوی» از خود به غلام تعبیر کرده است. با اینکه وی بیشتر از امام سجاد(ع) که با فرزندش امام باقر(ع) در روز عاشورا حضور داشت، از سن بیشتری برخوردار بود و حداقل هجده سال داشت و برخی او را ۲۵ ساله نیز به شمار آوردہ‌اند. (ابن طاوس، ۱۴۱۷ق، ص ۶۷)

۳. سیف بن عمیره از مشایخ واقفی‌گرای ابن شاذان

- «از مشایخ واقفی او نیز، سیف بن عمیره ... را می‌توان یاد کرد.» (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱)

- بی‌تردید فضل از سیف بن عمیره، به نقل حدیث پرداخته و در نتیجه از شاگردان وی قلمداد می‌گردد. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۶) سیف، نخعی و ساکن کوفه و به اجماع رجالیان، از ثقات و جزء صحابیان والامقام امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) به شمار می‌آید. علاوه بر این، ابن قولویه که شهادت به وثاقت همه راویان کتاب خویش داده، به نقل روایتی که وی در سند آن قرار گرفته، پرداخته و افزون بر آن همه، طریق صدوق و طوسی را به کتب و روایات وی، صحیح دانسته‌اند. (برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۱ و ۴۸ / طوسی، ۱۴۱۵ق، ش ۲۹۷۱ و ۵۰۲۰ همو، ۱۴۲۰ق، ش ۳۳۳) آیا وی نجاشی، ش ۵۰۴ / حلی، ش ۴۶۸ / ابن داود، ش ۷۵۱ / ابن قولویه، باب ۲، ح ۵) آیا وی جزء واقفیان به شمار می‌آید؟ برقی، طوسی، نجاشی، حلی، ابن داود و دیگران، نه به تصريح و نه به کنایه، اشاره نکرده‌اند که وی در عصر امام رضا(ع) زنده بوده تا از این رهگذر، آن عنوان بر وی انطباق یابد. به علاوه اشاره‌ای به واقفی بودن وی نیز نکرده‌اند. تنها ابن شهر آشوب، «وقف» را به او استناد داده (۱۳۸۰ق، ص ۵۶) که بی‌تردید ناشی از اشتباه و تخلیط خود وی و یا نسخ می‌باشد. ابن شهر آشوب، علی الاصول در تدوین نگاشته‌اش جز به رجال و فهرست طوسی مراجعه نداشته و سبب تحقیق این بدخوانی این است که طوسی ضمن صحابیان امام کاظم(ع) نوشت: «سیف بن عمیره، له کتاب، روی عن ابی عبدالله(ع)» و سپس در شماره بعدی نگاشته: «سماعة بن مهران، له کتاب، روی عن ابی عبدالله(ع)، واقفی». (طوسی، ۱۴۱۵ق، ش ۵۰۲۰ و ۵۰۲۱) ابن شهر آشوب از رهگذر تقارب و توالی دو اسم، دستخوش خطاخوانی

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۱۳

شده و ویژگی فرد دوم را به اولی نسبت داده است؛ گرچه سماعه بن مهران نیز جزء واقفیان نبوده و ابن سماعه از آن گروه به شمار می‌آید. به گفته شوستری، «ابن شهر آشوب» گرفتار وهم در وهم شده است. (۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۷۸)

۴. العلل، کتاب مربوط به مباحث عبادات

- «بخشی از فقه ابن شاذان که مخالفت بازی با نظرات مشهور امامیه ندارد، در کتاب العلل او قابل دسترسی است ولی این کتاب تنها مباحث مربوط به عبادات را شامل می‌شود.» (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱)

الف. بیان و شالوده کتاب العلل همان‌گونه که فضل بدان تصریح کرده (صدقوق)، ۱۳۸۵ق، باب ۱۸۲، ص ۹۳/ ۹۰۴ق، ج ۲، ص ۹۷/ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۵۸) از امام رضا(ع) است که از سوی وی تنظیم شده و از همین رهگذار نمی‌توان آن را تنها بیانگر دیدگاهها و نظریات فضل قلمداد نمود.

ب. ابن شاذان در کتاب العلل، با چینشی منطقی، ابتدا به مسائل کلامی به عنوان زیربنا و آنگاه به عبادیات به عنوان روبنا پرداخته است. برای تبدیل شدن حقیقت به واقعیت و اینکه چرا العلل ویژه عبادات نیست، عنوان برخی از سوال‌هایی را که در آن نگاشته پاسخ داده شده، گزارش می‌کنیم.

- چرا اقرار به یکتایی خداوند و شناختن وحدانیت او بر خلق واجب است؟ آیا خداوند حکیم بندۀ خود را بدون علت و حکمت به کاری تکلیف می‌کند؟
برای چه خداوند خلق را مکلف به تکالیف گوناگون نموده است؟

- آیا علتها و حکمت‌ها شناخته شده یا ناشناخته است؟

- اولین و مهم‌ترین واجبات اعتقادی کدام‌اند؟

- چرا خلق مأمور به اقرار به خدا و انبیا و حجت‌های او و دستورات نازله شدند؟
- از چه رو شناخت پیغمبران و سر نهادن به فرمان ایشان، واجب شده است؟

- چرا خداوند اولی الامر را مقرر کرد و طاعتشان را واجب فرمود؟

- چرا درست نیست در زمین در یک زمان دو نفر یا بیشتر پیشوا باشد؟

- چرا جایز نیست امام از غیر خاندان پیغمبر(ص) باشد؟ (همان‌جاها)

۵. ردیه او بر قرامطه نیازمند تأمل و دقت

- «ردیه او بر قرامطه که تنها اندکی پیش از سال ۲۶۴ قمری پای گرفته‌اند، نیازمند تأمل و مطالعه است.» (موسوی بختوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱)

- اسماعیلیان در عین تعدد القاب و عنوانین گونه‌گون همچون اسماعیلیه، باطنیه، قرامطه، تعلیمیه و فاطمیه از وحدت ماهوی و اعتقادی برخوردارند. پژوهش تاریخی نشانگر آن است که قرامطه سالیانی پیش از فضل بن شاذان حضور داشته‌اند و اطلاق قرامطه بر آنان از رهگذر حمدان بن اشعت قرمطی که معاصر فضل بوده، نمی‌باشد که در نتیجه کتاب الرد علی القرامطه که از سوی نجاشی، در عدد تأییفات وی به شمار آمده (نجاشی، ۱۴۲۷ق، ش ۸۴۰) نیازمند تأمل و دقت باشد.

عارف تامر، محقق برجسته اسماعیلیه می‌نویسد: «باید خاطرنشان ساخت که قرامطه در گوشت و خون و عقیده خود، همان اسماعیلیان هستند و لفظ قرمطی پیش از حمدان بن اشعت قرمطی وجود داشته و اهل دمشق، این نام را بر تمام معتقدان به مذهب اسماعیلی اطلاق می‌کرده‌اند. این عنوان بعدها در سراسر مشرق جهان اسلام عمومیت یافت و اطلاق آن بر اسماعیلیان عیب محسوب می‌شد و از شأن و منزلت آنان می‌کاست. به همین سبب، عبیدالله مهدی که از ائمه آنان بود، در منطقه آفریقا برای دولت خود نام «فاطمیان» را برگزید تا از ننگی که بر نام قرمطی نشسته بود، رهایی یابد». (تامر، ۱۳۷۷ش، ص ۵۶) این جزوی در ارتباط با عنوان قرامطه به شش دیدگاه اشاره کرده است:

۱. مؤسّس ایشان فردی به نام محمد بن وراق قرمطی بوده است.
۲. رئیس آنان از حومة کوفه و از نبطی‌هایی است که قرمط نامیده می‌شد.
۳. فردی به نام قرمط کارگزار اسماعیل (م ۱۴۳ یا ۱۴۵ق) فرزند امام صادق(ع) بوده که این مذهب را ساخته و پرداخته است.
۴. یکی از داعیان اسماعیلی در خانه مردی زندگی می‌کرده به نام کرمیته که معرّب قرمط می‌باشد.
۵. یکی از سران اسماعیلیه، حیوانی از فردی به نام قرمط خرید و سپس وی به مذهب خریدار درآمد.

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۱۵

۶. ایشان منسوب به یکی از دعات خود به نام حمدان قرمط هستند. (همو، پاورقی ص ۵۵)

۶. تردید در انتساب الایضاح به ابن شاذان

۱-۶. «بچ یک از متقدمان، این کتاب را به ابن شاذان نسبت نداده‌اند و این نسبت نخستین بار در سده یازده قمری در آثار فیض کاشانی به چشم می‌خورد.»

۲-۶. «تنها سند موجود در این کتاب که می‌تواند در تشخیص طبقه مؤلف مفید باشد، عبارت "و حدثنا ابن ابی شریح" است که اگر آن را تصحیف ابن ابی سریج بدانیم، چندان به اینکه مؤلف کتاب ابن شاذان باشد، کمک نمی‌کند.»

۳-۶. «شاهد دیگر [در عدم صحت انتساب کتاب الایضاح به فضل] این است که مؤلف، گذاردن نام فرائض بر مبحث مواریث را از برساخته‌های اهل سنت برمی‌شمارد، حال آنکه ابن شاذان ... سه کتاب با عنوان *الفرائض* تألیف کرده است.» (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۲)

بورسی بخش اول:

الف. طبق منابع موجود ابن فوطی حنبی (۶۴۲-۷۲۳ ه)، قرن‌ها قبل از تولد فیض کاشانی، عنوان *الایضاح* را جزء آثار تصنیفی فضل برشمرده است. وی می‌نویسد: «علم الدين الفضل بن شاذان بن الخليل النيسابوري الفقيه. كان من الفقهاء العلماء و له كتاب *الايضاح في الإمامة*» (ابن فوطی، ۱۹۶۲م، بخش اول از ج ۴، ص ۶۰۹، رقم ۸۸۸) نقادی از سایر فرقه‌ها و دفاع از دیدگاه‌های شیعی، سبب شده تا ابن فوطی آن را در قلمرو امامت معرفی کند.

ب. نجاشی از تألیفات ابن شاذان، *المعیار* و *الموازن* را برشمرده (ش ۸۴۰) که می‌تواند همین *الایضاح* باشد. به علاوه در صفحه ۳۱۲ از جلد سی و یکم از فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرحوم مرعشی نجفی، از نسخه‌ای از *الایضاح* به *المعیار* و *الموازن* تعبیر شده است.

ج. محلّث ارموی مصحح *الایضاح* قویاً احتمال داده، کتاب *الدیباچ* که شیخ طوسی، آن را در عدّاد تصنیفات فضل برشمرده (ش ۵۶۴، اق ۴۲۰)، همین *الایضاح* باشد. وی

نام *الدیباچ* را محرّف *الایضاح* دانسته و دو قرینه به عنوان تأیید ارائه کرده است:

۱. وصفی که طوسی یاد کرده به اینکه *الدیباچ* جامع مسائل متفرقه و حاوی مطالب متعدد در ارتباط با ابوثور، شافعی، اصفهانی و غیر ایشان است، با *الایضاح* منطبق و هماهنگ است. خود فضل و یا شاگردش علی بن محمد بن قتیبه مجموعه مسائل نامبرده را *الایضاح* نامیده که اصولاً این عنوان برای آن محتوا مناسب‌تر از *الدیباچ* است.
۲. توافقی که در تعداد حروف بین دو کلمه *الایضاح* و *الدیباچ* موجود می‌باشد، همچنین نوعی تشابه در کتابت میان آن دو کلمه، احتمال تصحیف بین آن دو را تأیید می‌کند. (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳ش، ص ۱۲)
- د. نجاشی در موضعی می‌نویسد: «علی بن محمد بن قتیبه النیشاوری، له کتب. منها کتاب يشتمل على ذكر مجالس الفضل مع اهل الخلاف؛ ابن قتیبه نیشاوری شاگرد فضل، کتاب‌هایی تألیف کرده که از آن جمله، کتابی است شامل گفتگوهای ابن شاذان با مخالفان.» (نجاشی، ش ۶۷۸، ۱۴۲۷ق) محتمل است که *الایضاح* همان مجالس *الفضل* مع اهل *الخلاف* باشد، که بین این عنوان و آن محتوا تطابق وجود دارد. از رهگذر اینکه طوسی عنوان مجالس *الفضل* مع اهل *الخلاف* را در عدد مؤلفات ابن قتیبه برنشمرده، به دست می‌آید که وی آن را از نگاشته‌های خود فضل تلقی می‌کند.

بورسی بخش دوم:

- با صرف نظر از سی و شش مورد «و روی ...» که در *الایضاح* آمده و نیازمند تأمل و دقیقت می‌باشد، فضل در سه مورد تعبیراتی نموده که بدون تردید، بی‌واسطه به نقل از مرویٰ عنه و شیخ حدیثی پرداخته که از جهتی، طبقه مؤلف را مشخص و از سوی دیگر، می‌تواند تأییدی باشد بر اینکه کتاب، نگاشته فضل است و از این رهگذر، در یک مورد - آن گونه که نویسنده پنداشته - آن هم خدشه‌پذیر، منحصر نیست. و انگهی قرینه داخلی دیگر که در تشخیص طبقه مؤلف کارآمد است، نیز موجود می‌باشد.

الف. ابن شاذان با تعبیر «حدّتني الحَمِيْدِيُّ» (همو، ص ۳۵۹) بی‌واسطه از «ابویکر عبدالله بن زبیر بن عیسیٰ بن عیاد الله بن اسامة بن عبد الله بن حمید بن نصر بن

حارث بن اسد بن عبد العزی نامبردار به «حَمَيْدَى» که به جدششم خویش منسوب است، به نقل خبر مشهور «يَوْمُ الْخَمِيس» پرداخته است. وی قریشی و مکی الاصل و به «شيخ الحرم» نامبردار، و به همراه شافعی برای تلقی حديث به دیار مصر رفته و به مصاحب وی شناخته شده است. احمد بن حنبل، وی را جزء پیشوایان حديث شمرده و حاکم نیشابوری تصریح کرده که بخاری در صورت وجود حدیثی در نزد وی به دیگری، برای اخذ آن مراجعه نمی‌کرد. برترین محدثان، حافظان و مصنفان مکتب خلافت مانند بخاری، مسلم، ابو داود، ترمذی، نسائی، ابن ماجه، محمد بن یحیی ذهلي، ابوزرعه رازی، ابوحاتم رازی، جزء شاگردان وی محسوب می‌شدند. ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: «وی در طبقه دهم محدثان قرار می‌گیرد و به سال ۲۱۹ هجری و به گفتة برخی در سال ۲۲۰ در مکه درگذشته است. (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۱۱ / همو، ۱۴۱۳ق «الف»، ج ۱۰، ص ۶۱۶، ش ۲۱۲ / مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۵۱۲ / سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۶۹ / صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۱۷۹، ش ۱۶۱ / ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۳۴۱ / ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۸۹ / همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۲، ش ۳۳۳۱)»

ب. فضل، روایتی را با سند «و حدثنا اسحاق عن سلمه عن ابن اسحاق عن عمرو بن عبید» نقل کرده است. (همو، ص ۳۷۳) در روایت فوق، ذکری از نام پدر اسحاق نشده است، اما وی در موضع دیگر با عبارت «و رویتم عن اسحاق بن ابراهیم عن سلمة بن الفضل» به نقل حدیثی پرداخته (همو، ص ۳۶۷) که حاوی این مطلب است: مراد ابو محمد اسحاق بن ابراهیم بن مخلد حنظلی مشهور به ابن راهویه مروزی است که ساکن نیشابور و معاصر ابن شاذان است. وی در ورود امام رضا(ع) به آن شهر، به استقبال آن حضرت شتافت. به علاوه شیخ صدق، با واسطه ابن شاذان از ابن راهویه مروزی به نقل چند حديث پرداخته است. (صدق، ۵۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴۰، ح ۶۱ و ۶۲) همه مؤلفان صحاح اهل سنت، احمد بن حنبل، یحیی بن معین، و ذهلي که معاصر فضل‌اند، از وی تلقی حدیث کرده‌اند. وی قرین احمد بن حنبل بوده که به سال ۱۶۶ متولد و در سال ۲۳۸ در سن ۷۲ سالگی درگذشت. (ابن حجر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۰ / همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۸)

۱۱۸ □ دو فصلنامه حدیث‌پژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

ج. فضل بن شاذان با تعبیر «حدثنا ابن ابی شریح» (۱۳۶۳، ص ۳۶۶) از ابو جعفر
احمد بن صباح نهشلی به تلقیٰ حدیث پرداخته که از وی در منابع اهل سنت گاهی
به ابن ابی سریح رازی و زمانی به ابن ابی شریح رازی، تعبیر می‌شود. ابن حجر
عسقلانی می‌نویسد: احمد بن صباح نهشلی معروف به ابو جعفر بن ابی سریح رازی
[ابن ابی شریح] از مقریان و حافظان ثقہ طبقه دهم است که قرائت را در نزد کسانی
آموخته، و کسانی چون بخاری، ابو داود، نسائی، ابوذر عره، ابو حاتم، ابن خزیمه،
محمد بن یحیی ذهله [معاصران فضل] راویان از وی می‌باشند. سال ارتحال وی را
برخی ۲۴۰ و پاره‌ای سال ۲۵۶ هجری گزارش نموده‌اند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق،
ج ۵۱، ص ۹۴؛ ج ۵۵، ص ۳۶۸ ذهله، ۱۴۱۳ق «ب»، ج ۱، ص ۱۹۶ / ابن ابی
حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۶ / مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳۴، ص ۴۴۵ / ابن حجر، ۱۴۱۲ق، ج ۱،
ص ۳۸ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷)

د. به تصریح فضل، وی در قرن سوم می‌زیست و نگاشته‌اش نیز در همین
برهه رقم خورده است. وی در نقد عملکرد خلیفه دوم در تغییر احکام
می‌نویسد: «اگر پیامبر(ص) در حیات خویش از رهگذرنزول آیه‌ای از متعه زنان
و متعه حج نهی کرده بود، بی‌تردید عمر در نهی خود به ممنوعیت پیامبر(ص)
استناد می‌جست. اگر نهی و نسخ از سوی پیامبر(ص) تحقق یافته، پس چرا
صحابیانی مانند امام علی(ع)، ابن عباس، جابر بن عبد الله الانصاری، ابن مسعود و
تابعانی همانند عطاء، سعید بن جبیر و طاووس آگاه به آن نشده‌اند و شما
معاصران، "دو قرن" پس از عصر صحابه و تابعان، به آن واقف گردیده‌اید. این
شگفت‌انگیز است.»^۱ (۱۳۶۳، ص ۴۴۶)

بررسی بخش سوم:

- بی‌تردید فضل بن شاذان، تأییفاتی در مباحث ارث با عنوانین *الفرائض الصغیر*

۱ . «فلو کان النّى(ص) نهی عنهمما، لقال: "متعتان کانتا على عهد رسول الله(ص) ثمَّ نهی عنهمما فانا انھی عمما نهی عنه رسول الله(ص)" و لئن کان عمر نهی عما نهی عنه رسول الله(ص) لا یة نسخت آیة المتعة، ثمَّ لم یعرف ذلك على(ع) و ابن عباس و جابر بن عبد الله الانصاری و ابن مسعود و التابعون مثل عطاء و سعید بن جبیر و طاووس و عرفتموه انتم بعد مائی سنة انَّ هذا لهو العجب»

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۱۹

الفرائض الاوسط، و الفرائض الكبير نگاشته که کتب فهرست بدان اشاره دارند. (نجاشی، ش ۱۴۲۷ق، ش ۸۴۰ طوسی، ش ۱۴۲۰ق، ش ۵۶۴) نقد اهل سنت از سوی وی، نه بدان معناست که وی واژه الفرائض را فراورده مکتب فقهی اهل جماعت قلمداد می‌کند، بلکه تأکید می‌ورزد با توجه به اینکه مقدار ارشیه افراد مشخص شده، از این رهگذر اجتهاد و اعمال نظر در نص روا نباشد. لازمه اینکه در نرآن و منابع دینی از «ارت» به «نصیب مفروض» یاد شده و پیروان مکتب خلافت نیز از «ارشیه» به «فرضه» تعبیر می‌کنند، آن است که دستخوش زیادت و نقیصت نگردد. پس چرا آنان به فزون دستخوش تشتن آرا در کمیت و کیفیت آن هستند؟^۱ (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳، ص ۳۱۲)

۷. تردید در استماع مستقیم ابن شاذان از امام رضا(ع)

- «اینکه در آثار ابن بابویه، به احادیثی بر می‌خوریم که حاکی از استماع مستقیم ابن شاذان از امام رضا(ع) است و گاهی تصریح شده که این استماع در زمانی طولانی انجام گرفته، امری غریب است، ولی صحبت او را با آن حضرت، بر قی، طوسی و نجاشی تأیید نکرده‌اند و کشی به تکرار، روایات با واسطه او را از امام رضا(ع) آورده است. با توجه به اینکه امام رضا(ع) تا ۲۰۱ق در مدینه بوده و از آن تاریخ تا ۲۰۳ قمری، به عنوان ولی‌عهد مأمون از مدینه به سوی خراسان حرکت کرده و در آنجا سکنی گزیده است، استماع مستقیم ابن شاذان از آن حضرت، آن هم برای مدتی قابل ملاحظه، بعيد می‌نماید.» (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۰)

الف. اینجانب حدس می‌زند با توجه به قرائن موجود، پیش از آنکه امام رضا(ع) به منطقه خراسان انتقال یابند، ابن شاذان در مدینه با آن حضرت ملاقات داشته و تلقی حدیث کرده است. بر فرض عدم انطباق حدس با واقعیت با توجه به حضور چهار روزه آن حضرت در نیشابور (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ص ۲۰۸) و بیشتر از

۱. «و من اعجب العجب، تسميتكم المواريث فرائض و انتم فيها مختلفون، فان كان الله فرضها فلا يجوز ان تتقدموا فرض الله. فقد اخبرنا الله انه قد فرض المواريث وبينها فقال: نصيباً مفروضاً و النصب المفروض لا يزاد فيه ولا ينقص...»

۱۲۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

دو ساله ایشان در خراسان، امکان ملاقات و روایت فضل وجود دارد.

ب. در خود متن دائرة المعارف، ناخواسته به نکاتی اشاره شده که تأیید می‌کند، فضل می‌تواند جزء صحابیان امام رضا(ع) به شمار آید و استبعاد را نفی می‌کند. نکات سه‌گانه‌ای که در مطابق آن متن منعکس شده، به نوعی متضاد و ناقض دیدگاه نویسنده، در بعید شمردن صحابی امام رضا(ع) بودن فضل بن شاذان می‌باشد:

۱. روایت کشی دال بر اینکه فضل پس از وفات هارون عباسی (م ۱۹۳ق) در بغداد حضور داشته است.

۲. روایت وی از داود بن کثیر رقی که هم‌زمان با شهادت امام رضا(ع) (م ۲۰۳ق) درگذشته است.

۳. حضور فضل در کوفه قبل از سال ۲۰۵ هجری که در آن، داماد طاهر بن حسین سردار مأمون و فانح بغداد را دیده است.

ج. برقی از رهگذر معاصرت با فضل اشاره‌ای به وی نکرده، و نه تنها او را در عداد صحابه امام رضا(ع) به حساب نیاورده که در زمرة صحابیان امام هادی و عَسْکَرِی (ع) که شیخ طوسی بر آن پای فشرده نیز به شمار نیاورده است. از این رو عدم ذکر وی، حاوی هیچ نکته ایجابی و یا سلبی نمی‌باشد.

د. گرچه طبق متن رجال منتشر شده از طوسی، ابن شاذان تنها از اصحاب امام هادی و عَسْکَرِی (ع) شمرده شده (طوسی، ش ۱۴۱۵ق، ش ۵۷۴ و ۵۸۸۳)، حاوی نفی صحابی امام رضا(ع) و امام حجاد(ع) بودن وی نمی‌باشد. به علاوه در تمامی تصنیفات رجالی، به استناد نقل شیخ طوسی، فضل بن سنان نیشابوری در زمرة وکیلان و راویان امام رضا(ع) قرار گرفته است. (همو، ش ۵۳۸۵/ حلی، ش ۱۴۲۲ق، ش ۷۶۸/ ابن داود، ج ۱، ش ۱۱۹۸/ مامقانی، ش ۱۳۵۰ق، ج ۳/ ص ۸، ش ۹۴۷۱/ جزائری، ش ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۸۶، استرآبادی، ش ۱۳۰۶ق، ص ۲۶۰/ جاپلچی، ج ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۹، ش ۲۵۰۸/ قهپائی، ج ۱۳۶۴ق، ج ۵، ص ۲۱/ اردبیلی، ج ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۵/ حائری، ج ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۱/ شوشتري، ج ۱۴۱۷ق، ج ۸/ ص ۴۰۴/ زنجانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۳/ نمازی، ج ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۹۹، ش ۱۱۵۲۵/ تجلیل، ج ۱۴۰۴ق، ص ۹۵، ش ۶۳۸/ خویی، ج ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۰۸، ش ۹۳۷۲)

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۲۱

مراد از وی کیست؟ اینکه فضل بن سنان در سلسله استناد هیچ کدام از روایات قرار نگرفته، و بعید می‌نماید که شخصی وکیل باشد، اما در هیچ خبری نامی از وی نباشد، این نظر را تأیید می‌کند که مقصود فضل بن شاذان باشد که در استناد فراوانی قرار گرفته است. و از سویی روایت ابن شاذان از امام رضا(ع) به فراوانی اتفاق افتاده و العلل او به نقل از آن حضرت، مشهور و در نزد شیخ طوسی موجود بوده است، ولی در عین حال در رجالش، نام وی در عداد صحابیان امام رضا(ع) مشاهده نمی‌شود. از این رهگذر به دست می‌آید که مقصود از فضل بن سنان همان فضل بن شاذان است. پیدایش تغییرات به گونه تبدیل «شین» به «سین» و بالعکس، در کتب رجالی و روایی بسیار رخ داده است. برخی از کاربران دانش رجال این احتمال و تصحیح را مورد تأکید قرار داده‌اند.

(شوستری، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۰۴، ش ۵۹۰۸ زنجانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۳، ش ۱۰۸۲۹ / عطاردی، ۱۳۶۷ش، ص ۳۴۱) بر فرض اینکه فضل بن سنان در عبارت طوسی محرف فضل بن شاذان نباشد، عدم صحابیت وی لازم نمی‌آید. از رهگذر اینکه وی بر پژوهش و احصای فراغیر و تام استوار نبوده و فصل الخطاب تلقی نمی‌گردد.

- طوسی، داود بن کثیر رقی را تنها از اصحاب امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) برشمرده (طوسی، ۱۴۱۵ق، ش ۲۵۴۷ و ۵۰۰۳) با اینکه وی در معتبرترین کتب از امام باقر(ع) نیز به نقل پرداخته است. (ابن قولویه، باب ۷۲، ح ۵)

- او، صفوان بن یحیی را تنها از صحابیان امام کاظم(ع)، امام رضا(ع) و امام جواد(ع) برشمرده (طوسی، ۱۴۱۵ق، ش ۵۰۳۸، ۵۳۱۱، ۵۵۵۹) در عین حال، وی از امام صادق(ع) نیز روایت نقل کرده است. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۹۳، ح ۴۰۵۲ / طوسی، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۶۸، ح ۲۴۶)

- وی، جعفر بن عیسی بن عبید را تنها از صحابیان امام رضا(ع) برشمرده (همو، ش ۵۲۳۷) با اینکه وی از امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) نیز خبر نقل نموده است. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۴۰۰، ح ۱)

- وی، شاذان بن خلیل را از صحابیان امام جواد(ع) محسوب نموده (همو، ش ۵۵۵۸)، اما وی از امام کاظم(ع) نیز روایت کرده است. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۵۲، ح ۱۳۸ / خویی، ج ۱۰، ص ۹، ش ۵۷۸)

- طوسی در رجال خود، عبدالرحمن بن ابی نجران را تنها از صحابیان امام رضا(ع) و امام جواد(ع) بر شمرده (همو، ش ۵۳۲۳، ۵۵۶۷)، اما وی راوی امام کاظم(ع) نیز می‌باشد. (صدقه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۰۸، ح ۲۲۳)

ه اینکه نویسنده اشاره کرده نجاشی، فضل را از صحابیان امام رضا(ع) بر شمرده، قابل تأمل است. عبارت وی^۱ در این مورد مبهم و از این رو دستخوش برداشت‌های ناهمگون قرار گرفته است. اگر سخن وی در نقل از امام رضا(ع) و امام جواد(ع) در ارتباط با شاذان، پدر وی باشد. که بیشتر محققین بر این اعتقاد هستند. برآیندش این است که نجاشی فضل را از صحابیان هیچ یک از پیشوایان معصوم بر شمرده است. اگر عبارت را توصیف فضل تلقی کنیم، همان گونه که برخی از کاربران دانش رجال از جمله علامه حلی فهمیده‌اند، نجاشی به طور قاطع وی را از اصحاب امام جواد(ع) بر شمرده و احتمال صحابی بودن او را نسبت به امام رضا(ع) با تعبیر «قیل» نفی نکرده است. تمامی دانشمندان و فقهایی که به احادیث فضل از امام رضا(ع) استدلال جسته‌اند، به دلالت تضمن و التزام، بر این اعتقادند که وی از صحابیان آن امام به شمار می‌آید. به علاوه بسیاری از دانشمندان علم رجال، و دیگر اندیشه‌ورزان همانند فاضل اردبیلی، سید حسن صدر، فیض کاشانی، آقا بزرگ تهرانی، عباس قمی، محمد تقی شوستری، سید ابوالقاسم خویی، موسی زنجانی و ... با استناد به روایات و گفتار نجاشی، بر اینکه فضل بن شاذان از اصحاب امام رضا(ع) می‌باشد، پای فشرده‌اند. (حلی، ش ۷۶۹/ اردبیلی، ج ۲، ص ۵/ صدر، ص ۳۴۴ و ۳۷۷/ فیض کاشانی، ص ۵/ تهرانی، ش ۱۳۳۷/ اش، ص ۳۶۰/ همو، ج ۴، ص ۱۱، ش ۱۵۰۱؛ ج ۶، ص ۲۹۵، ش ۲۳۶۸؛ ج ۶، ص ۳۹۱، ش ۲۴۳۴؛ ج ۱۵، ص ۲۵۴، ش ۱۶۳۴؛ ج ۱۶، ص ۷۸، ش ۳۹۵؛ ج ۱۹، ص ۶۷، ش ۳۶۹؛ ج ۲۰، ص ۱۶۰، ش ۲۳۸۹ و ص ۳۳۶، ش ۳۲۸۴؛ ج ۲۱، ص ۲۷۷، ش ۵۰۴۶؛ ج ۲۲، ص ۱۸۹، ش ۶۶۳۴؛ ج ۲۵، ش ۱۱۶، ش ۶۵۸ و ص ۳۰۵، ش ۲۶۲/ قمی، ج ۲، ص ۳۶۸ باب الفاء/

۱. «الفضل بن شاذان بن الخليل، كان ابوه من اصحاب يونس، وروى عن ابى جعفر الثانى، وقيل عن الرضا ايضاً(ع) وكان ثقة، احد اصحابنا الفقهاء والمتكلمين. وله جلاله فى هذه الطائفه، وهو فى قدره شهر من ان نصفه» (نجاشی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۶، ش ۸۴۰)

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۲۳

همو، ۱۳۷۰ش، ص ۲۶۷/شوشتاری، ج ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۴۰۸/خوبی، ج ۱۴۱۳،
ص ۳۰۹/زنجانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۳/عطاردی، ۱۳۶۷، ش ۲۴۴/مطهری، ۱۳۵۰
ص (۷۰۲)

و. شیخ طوسی در رجال خود، حدود چهل نفر را در زمرة صحابیان امامان مucchom برشمرده، مانند: شعیب بن اعین حداد [امام صادق(ع)], عبدالعزیز بن مهتدی [امام رضا(ع)], ریان بن صلت [امام رضا(ع) و هادی(ع)], حمدان بن سلیمان [امام هادی و عسکری(ع)] ... و سپس از آنان در باب «من لم يروا عن واحد من الائمه(ع)» یاد کرده است و این بدان معنی است که یا صحابی بودن ملازمه‌ای با روایت کردن از امام ندارد، و یا حاوی این است که این راویان، برخوردار از روایت بی‌واسطه و با واسطه از مucchom می‌باشند. مامقانی نیز تصریح کرده که رجال حدیث به سه گروه دائم النقل بی‌واسطه از امام(ع)، نقل با واسطه در همه موارد و برخوردار از ویژگی روایات بی‌واسطه و با واسطه تقسیم می‌شوند. (مامقانی، ج ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۱۹۴) برای اکثریت مشایخ ابن شاذان همانند هشام بن حکم، ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و حسن بن علی بن فضّال، اتفاق افتاده که گاهی مستقیم و گاهی غیر مستقیم به نقل از مucchom پرداخته‌اند. از این رهگذر، اینکه کشی به تکرار، روایات با واسطه فضل را از امام رضا(ع) آورده، منافات با استماع مستقیم وی از امام رضا(ع) ندارد، و به علاوه روایت بی‌واسطه ابن شاذان از امام رضا(ع) انحصری به حدیث «العلل» و یا «نامه امام رضا(ع) به مأمون» ندارد. وی احادیث دیگری را نیز در زمینه توحید، انبیاء، امام حسین(ع)، احکام و ... از آن حضرت گزارش کرده است. (صدقوق، ج ۱، ص ۹۷، باب ۱۱ و ص ۱۶۶، باب ۱۷؛ ج ۲، ص ۱۶، ح ۳۹، ص ۲۱، ح ۵۰ و ص ۲۳، ح ۵۲ همو، ۱۴۱۳، ج ۴، حدیث ۵۹۱۵ همو، ۱۳۹۸، ص ۱۳۷ و ۲۶۹ همو، ۱۴۰۳، ج ۵۸)

ز. صدقوق دو طریق عبد الواحد بن عبدوس از ابن قتبیه، و محمد بن نعیم الحاکم از محمد بن شاذان را برای دستیابی به «العلل» و «نامه امام رضا(ع) به مأمون» که فضل به نقل از امام رضا(ع) پرداخته، برای خود برشمرده است. (صدقوق، ج ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۷ همو، ۱۳۸۵، باب ۱۸۲، ص ۹۳) طوسی برای مفید، صدقوق و خود، دو

۱۲۴ □ دو فصلنامه حدیث‌پژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

طريق متفاوت دیگر یعنی ابن ولید- احمد بن ادريس- ابن قتیبه و حمزة بن محمد علوی- قنبر بن علی- علی بن شاذان را به العلل ابن شاذان نگاشته است. (طوسی، ش ۱۴۲۰ق، ش ۵۶۴) نجاشی نیز طريق ابوالعباس بن نوح- احمد بن جعفر- احمد بن ادريس- ابن قتیبه را که در برخی افراد متفاوت از استناد پیش گفته است، به العلل ابن شاذان دارد. (نجاشی، ش ۱۴۲۷ق، ش ۸۴۰) از طرفی چون صدوق بر نجاشی و طوسی تقدیم زمانی دارد، و به علاوه در ایران زندگی می‌کرده، از این رو سخشن در روایت فضل از امام رضا(ع) قابل پذیرش و منطقی‌تر می‌نماید.^۱

۸. دسته‌ای روایت از امام عسکری(ع) در عتاب و سرزنش ابن شاذان

- «در مورد رابطه او با امام حسن عسکری(ع) روایات بر دو دسته است: در یک دسته سخنانی از آن حضرت در عتاب و سرزنش وی وارد شده و در برخی ترجم امام نسبت به وی و مدح او دیده می‌شود.» (موسی بجنوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱)

- بنابر تبع قاطع در رجال کشی، گفت‌وگو در محور یک توقيع عتاب‌آمیز منسوب به امام(ع) است که مع الاسف، بحث از آن از سوی مؤلف و یا منقح، دچار تجزیه شده و در سه شماره قرار گرفته که همین نیز منشأ این توهمندی که برخی تصور کنند دو روایت و یا یک دسته سخن از آن حضرت در سرزنش وی وارد شده است. شماره ۱۰۲۶ که حاوی نکوهش است، گزارش آن توقيع است و سپس پاسخ به آن از سوی ابو علی بیهقی و کشی، قسمتی در شماره ۱۰۲۸ و بخشی دیگر در فراز پایانی شماره ۱۰۲۹ آمده است.

روایت منسوب به امام عسکری(ع) در عتاب فضل از سوی تمامی رجالیان بدون استثنای مجعلول تلقی شده و فاقد اعتبار به شمار آمده است. کشی که به گزارش آن اقدام کرده، آن را «موضوع» و فاقد ارزش دانسته و بدان پاسخ داده است. (کشی، ش ۱۰۲۸، ۱۰۲۹) شیخ طوسی مهدب و منقح رجال کشی، در کتاب رجال و

۱. «ولكنّ الظاهر أنّ ما ذكره الصدوق هو الصحيح، و ذلك لقرب عهده و طريقه الى الفضل، و يؤكّد ذلك أنّ والد الفضل روى عن أبي الحسن الاول(ع)، فلا بعد في روایة الفضل نفسه عن الرضاع» (خوبی، ش ۳۱۸، ج ۱۴، ص ۹۳۷۴)

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فصل بن شاذان ۱۲۵

فهرست خویش، اشاره‌ای به آن توقیع نکرده و نجاشی دقیق النظر در ترسیم شخصیت رجالی فضل نیز با دیدن توقیع، نقیبی به آن نزد و به عکس به تمامت، وی را ستوده است. (نجاشی، ش ۸۴۰، ۱۴۲۷ق) ابن شهرآشوب هم در اقتدا به رجالیان نامپردار پیش‌گفته، توقیع را علی الاساس در معالم العلماء مطمح نظر قرار نداده است. برخی نیز مانند افراد ذیل به آن اشاره و در صدد پاسخ برآمده‌اند:

- حلی: «کشی در نکوهش فضل بن شاذان روایاتی را آورده‌اند که ما در کتاب گسترده رجالی خویش، بدان پاسخ داده‌ایم. وی که از پیشوایان طایفه شیعه به شمار می‌آید، برتر از آن است که مورد مذمت قرار گیرد.» (حلی، ش ۷۶۹، ۱۴۲۲ق)

- ابن داود حلی: «توقیع به دور از حقیقت و قابل التفات نیست.» (همو، ش ۱۱۹۸)

- صاحب معالم: «ما به اینکه توقیع به خط امام باشد، علم و یقین نداریم و ظن در این حوزه، مفید و کارآمد نیست.» (حسن بن زین‌الدین، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵۳، ش ۳۳۴)

- جزایری: «روایات موجود در رجال کشی که مشتمل بر نوعی شماتت فضل است، اولاً ضعف سندی دارد، و بر فرض اعتبار سندی، می‌توان آنها را حمل بر تقيه کرد.» (۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۱)

- مامقانی: «بعد از چشم‌پوشی از ضعف اسناد آن، معلوم نیست دو خبر مزبور، به خط امام باشد. چه بسا که حسد برخی موجب جعل آن نامه بر ضد ابن شاذان شده باشد. حسادت آنان به این دلیل است که امام عسکری (ع) به وجود وی در میان اهل خراسان، غبطه خورد و بر وی رحمت فرستاد. وحید بهبهانی از مجلسی اول نقل می‌کند که ظاهراً نکوهش وی در آن روایت، به سبب شهرت بوده است، همان‌طور که این معنی درباره زراره هم آمده و مضاف بر اینکه شهرت آدمی مستلزم بروز حسادت در برخی خواهد شد.» (مامقانی، ۱۳۵۰ق، ج ۲، ص ۹)

- خویی: «خبر شماره ۱۰۲۶ رجال کشی به وسیله علی بن محمد بن قتبه نقل شده که توثیق نشده، و ناقل خبر ۱۰۲۸ عروة بن یحیی دهقان است که انسانی دروغپرداز و جزء غالیان می‌باشد و از این رهگذر، هر دو روایت از درجه اعتبار

۱۲۶ □ دو فصلنامه حدیث‌پژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

خارج و قابل استدلال نمی‌باشد.» (۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۲۹۵)

- زنجانی: «توقیعی که مشتمل بر سرزنش فضل است، از بعد سامانه ظاهری و محتوا، مختل، متزلزل و بی‌بنیاد است، نه کشی که خود گزارش کننده آن خبر است، بدان اعتماد کرده و نه دیگرانی که پس از وی آمده‌اند.» (بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۵ ش ۱۰۸۳۱)

- شوشتري: «توقیعی که در ضمن خبر شماره ۱۲۰۶ رجال کشی در مذمت فضل منعکس شده، از اساس باطل و امری ساختگی و موهم است. موضوع این بود که وکیل امام(ع) بر غالیان نیشابور وارد شد و به وسیله آن‌ها امر بر وی مشتبه گردید. وی و دیگران نامه‌ای حاوی شکایت از این شاذان به امام عسکری(ع) نوشتند، ولی حضرت پاسخ آن‌ها را نداد و عروة بن یحیی دهقان که به امام هادی(ع) و فرزندش دروغ می‌بست، ادعا کرده که توقیعی از امام عسکری(ع) در نکوهش فضل در کتاب عبدالله بن حمدویه وجود دارد.» (۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۱۳)

توقيع منسوب به امام عسکری(ع) به ادله و قرائتی چند، جزء مجموعات است که به منظور ترور شخصیت فضل طراحی و اعمال شده است:

الف. گوینده‌ای که گزارش کرده امام عسکری(ع) نامه‌ای به عبدالله بن حمدویه در نکوهش فضل صادر نموده، عروة بن یحیی دهقان است (کشی، ش ۱۰۲۸) که به اجماع رجالیان به گفته وی اعتمادی نیست. وی از جمله وکلا بود که پس از آن به خاطر ضعف مبانی اعتقادی و تمایلات مادی و سیاسی، دستخوش کثری و کج تابی گردید. کشی در موضعی به دنبال نام وی تعبیر به «علیه لعنة الله» نموده (کشی، ش ۱۰۲۰) و در موضع دیگر می‌نویسد: «عروة بن یحیی بعدادی» نامبردار به دهقان، جزء لعن شدگان است که بر امام هادی(ع) و امام عسکری(ع) دروغ می‌بست. امام عسکری(ع)، ابوعلی بن راشد را مسئول انباری انتخاب نموده بودند که وی به دلیل اینکه عروة بن یحیی دهقان، ظاهراً از دوستان امام بود، آن را در اختیار وی قرار داد که به سبب عداوت و کینه پنهان در درونش، در حد امکان از بیت‌المال مسلمین برداشت کرد و سپس آن را آتش زد. امام(ع) وی را مورد نفرین خویش قرار دادند که از این رهگذر گرفتار عکس العمل منفی خود شد. (کشی، ش ۱۰۸۶)

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۲۷

طوسی نیز وی را از صحابیان امام هادی(ع) برشمرده و نوشته که وی جزء لعن شدگان می‌باشد. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ش ۵۷۲۶ و ۵۷۴۰)

حلی می‌نویسد: «وی جزء غالیان طرد شده است که کشی، حدیثی را از محمد بن موسی همدانی و خبری دیگری را از علی بن محمد بن قتیبه نقل نموده که امام عسکری(ع) در طی آن دو، وی را لعن نموده و شیعیان را هم امر به آن نموده است.» (۱۴۲۲ق، ص ۳۸۳، ش ۱۵۳۶) به هر رو، به توقعی که دهقان واسطه در نقش باشد، نمی‌توان استناد جست و با گزارش چنین شخص کج تابی، نمی‌توان از اعتبار فضل که در قله ارجمندی است، کاست.

ب. قرینه دیگر که ساختگی بودن توقع دهقان را تأیید می‌کند، این است که کشی تصريح کرده که دو ماه پس از وفات فضل، صادر و منتشر شده است. (کشی، ش ۱۰۲۸) ج. به علاوه در آن توقع آمده که امام عسکری(ع) نوشته است: «لئن لم ينته الفضل عن هذا لارميته بمرمرة لايندمل جرحه منها في الدنيا ولا في الآخرة» (همانجا)؛ به خدا اگر فضل دست برندارد، او را نفرین می‌کنم به جراحتی مبتلا شود که در دنیا و آخرت التیام نیابد. اصولاً التیام نیافتن جراحت در آخرت معنی ندارد. (شوشتی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۱۲)

د. بورق بوشنجانی از دانشمندان شیعی نامبردار به صدق و صلاح می‌گوید: «فضل بن شاذان، گرفتار بیماری شدیدی بود که از رهگذر آن نمی‌توانست به استراحت بپردازد، عازم سفر حج شدم و پس از آن به سامرا رفتم. چون به حضور امام عسکری(ع) رسیدم، کتاب الیوم و اللیله وی را که با خود داشتم، به نظر حضرت رساندم و عرض کردم ببینید محتوای آن چگونه است. حضرت تا پایان نگریستند و فرمودند: «هذا صحيح ينبعي ان يعمل به». بعد از آن گفتم که فضل سخت بیمار است و مخالفان شایع کرده و می‌گویند چون از وی گزارش کرده‌اند که وصی «ابراهیم» را بهتر از وصی «محمد»(ص) می‌داند [برتری مقام پیامبر بر امام]، شما وی را نفرین کرده و بیماری اش نتیجه آن است؛ اما وی این جمله را نگفته و بر او دروغ بسته‌اند. امام در پاسخ فرمودند: «نعم رحم الله الفضل»؛ آری، فضل چنین سخنی نگفته و ما او را نفرین نکرده‌ایم.» (کشی، ش ۱۰۲۳)

۹. اعتقاد به نوعی تجسيم و قرابت به عقاید سلفیان اهل سنت

- «بر اساس روایت کشی، او آیات مربوط به استوای بر عرش را در مورد خداوند به همان معنای ظاهری آن گرفته و به نوعی تجسيم قائل شده است ... اساس انتساب اين گونه مطالب را به وي نباید كاملاً مردود شمرد، به خصوص اينكه ابن شاذان خود را خلف هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و سکاک خوانده است ... به طور کلي عقیده ابن شاذان در باب صفات الهي آن گونه که نقل شده است، قرابت زيادي به عقاید سلفیان اهل سنت دارد.» (موسوي بجنوردی، بي تا، ج ۴، ص ۵۱)

الف. بي تردید فتنه‌جويان با تدبیر خويش در صدد ساختن فرقه‌هایي همانند فرق هشامي، یونسيه و سکاكيه برآمده‌اند تا پس از ترور علمي و شخصيتي صحابيان، رهبان معصوم را نيز به نوعی مورد توبیخ قرار دهند. پيروان مكتب اهل بيت، منظمه معرفتی خويش را از پيشوایان معصومي فراگرفته‌اند که پيش از همه با اندiese تجسيم مخالفت کرده‌اند. نگاشته روایي التوحيد شيخ صدق، مشحون از اين رویکرد است. شيخ مفید به درستی به تهافت و واگرایي پيروان مكتب اهل بيت و اندiese تجسيم می‌نويسد: «اما القول بنفي التشبيه فهو أكثر من أن يحصل من الرواية من آل محمد(ص) فكيف يكون قد أخذنا ذلك عن المعتزلة» (رباني، ۱۳۸۳، ص ۳۸۴)، سخن درباره نفي تشبيه در روایات اهل بيت(ع) پيش از آن است که به شمارش درآيد، پس چگونه ما اين اعتقاد را از معتزليان گرفته‌ایم؟

ب. آيا در اساس هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و سکاک از اسلاف و اساتيد فضل بن شاذان، آن گونه که نويسنده بر آن پاي فشرده، معتقد به نوعی تجسيم بوده‌اند و يا اين سخنان، اتهاماتي بي‌بنiard به صحابيان ائمه(ع) است که نخست در کتب اهل سنت پاي‌هريزی شده و پس از آن به برخى از کتب فرقه‌شناسى شيعى راه یافته است. گويا ابوالحسن اشعرى (م ۳۲۴ هـ) بزرگ اشعاره، نخستین فردی است که اين نسبت را گزارش کرده و پس از وي شهرستانى، بغدادى و ديگران آن را تکرار کرده‌اند. (اشعرى، ۱۳۶۲، ص ۱۲۳ / بغدادى، ۱۳۸۸، ص ۶۵)

کاستی‌های گزارش دایرةالمعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۲۹

اشعری بسیاری از عقاید هشام را از جا حظ که عداوت عمیقی نسبت به شیعه دارد، نقل می‌کند. (همو، ص ۴۵) و از سویی، شهرستانی در مقدمه‌الملل و النحل متعدد شده که اندیشه‌ها و باورهای هر گروهی را از کتب خودشان نقل کند، در حالی که متأسفانه سند بسیاری از اقوال وی در ارتباط با هشام بن حکم به افرادی همانند کعبی و ابن راوندی که از مخالفان هشام می‌باشند، متنهای می‌گردد. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۸۴) شگفتانه این اشعاری برای نخستین بار عقیده ذیل را به یونس بن عبدالرحمن نسبت داده است: «حاملان عرش الهی، خدا را حمل می‌کنند در حالی که خدا بزرگ‌تر از آن‌هاست. درست همانند پرنده کُرکی که پاهایش او را حمل می‌کنند در حالی که بدنش قوی و پاهایی نازک و ضعیف دارد.» (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۳۳)

شهرستانی در موضعی به خطاب، باور به تشبیه را از ویژگی‌های اولیه شیعه بر شمرده که بعدها در اهل سنت راه یافت. (۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۸۵) امام رضا(ع) در ارتباط با هشام بن حکم تصریح کرده‌اند: «خداؤنده‌وی را رحمت کند که مردی خیرخواه بود، اما از طرف یاران خود به جهت حسدی که داشتند، آزار فراوان دید.» (کشی، ش ۴۸۶) از سویی عبدالعزیز بن مهتدی، از امام رضا(ع) پرسید: «در صورت عدم توفیق حضور، از چه کسی احکام را بیاموزم؟ امام فرمود: از یونس بن عبدالرحمن.» (کشی، ش ۹۱۰) آیا امامان مصون از خطاب، جسم‌گرایان را تأیید می‌کردند و مورد ترحم و ترضی خویش قرار می‌دادند؟

ج. اینکه هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن، سکاک و ابن شاذان، قائل به نوعی تجسم بوده‌اند، مراد چیست؟ آیا به تشبیه و تجسم در ذات و صفات معتقد بوده و برای خداوند دست، پا، صورت، جهت، نزول و استوا، اثبات کرده‌اند که این همان معنای مشهور جسمیت است. بر این اساس، دیگر تعبیر «به نوعی تجسم» چه هدفی را تعقیب می‌کند؟ اگر مقصود، مفاد و مدلولی دیگر است، در این صورت در حقیقت قائل به تنزیه و نه تجسم شده‌اند.

ابن ابی الحدید که انتساب اطلاق جسمیت بر خداوند از سوی صحابیان ائمه(ع) را تلقی به صحّت نکرده، در موضعی می‌نویسد: «مراد از واژه جسم در عبارات ابن هشام، علی بن منصور، سکاک، یونس بن عبدالرحمن، و فضل بن شاذان این است

۱۳۰ □ دو فصلنامه حدیثپژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

که خداوند، شیء و دارای ذات می‌باشد.^۱ (ابن ابی الحدید، ۱۴۹۴ق، ج ۳، ص ۲۲۸) این تعبیر از رهگذر محدودیت الفاظ بشری، قابل انکار نیست. اکنون نزاع جدیدی رخ می‌نماید که آیا علی الاصول کاربرد واژه جسم بر خدا در معنای غیر معروف آن جایز است یا نه؟

د. در همین مقاله تبیین شد، توقعی منسوب به امام عسکری(ع) در رجال کشی که مأخذ ادعای نویسنده در جسم‌گرا بودن فضل است، فاقد اعتبار و از سوی ابو علی بیهقی، شاگرد وی و خود کشی تکذیب شده است. (کشی، ش ۱۰۲۸) هیچ کدام از دانشیان علم الرجال، استواری آن را نپذیرفته و از اتهاماتی قلمداد کرده‌اند که دشمنان برای تضعیف وی ساخته و پرداخته‌اند.

ه. مشخصه ابن شاذان در الایضاح این است که وی، دیدگاه تشییه و تجسيم را دستخوش نقد شدید قرار داده و از کسانی که استواری خدا را بر عرش، به نوع ارتباط راکب و مرکوب تفسیر کرده، انتقاد نموده و آنان را قاصرانی شمرده که عقل را در فهم دین به کار نبرده‌اند. (ص ۱۷)

و. یکی از عنوانین تأییفات فضل که از سوی نجاشی گزارش شده، کتاب الرّ^۲ علی الحشویه می‌باشد. (نجاشی، ۱۴۲۷ق، ش ۸۴۰) حشویه و اهل حدیث، نابخردانه، معتقد به تجسيم از رهگذر جمود بر ظواهر نصوص دینی بوده‌اند که ابن شاذان آنان را مورد نقد خود قرار داده است.

ز. طوسی و نجاشی، یکی از کتاب‌های فضل را ردیه وی بر محمد بن کرام (م ۲۵۵ق) گزارش کرده‌اند. (همو، ش ۸۴۰/ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۱، ش ۵۶۴) وی بنیانگذار فرقه «کرامیه» که سنخی از مجسمه و صفاتیه‌اند، به شمار می‌آید. اینان با توجه به برخی از متون، همانند «يَدُ اللَّهِ فُوقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱)، و «جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَاً صَفَاً» (فجر: ۲۲) برای خداوند اعضا و جوارح قائل‌اند و معتقدند همانند موجودات مادی، دارای حرکت است. ابن کرام در

۱. فاما من قال: أَنَّهُ جَسْمٌ لَا كَالاجْسَامِ نَفَوْا عَنْهُ مَعْنَى الْجَسْمِيَّةِ، وَ إِنَّمَا اطْلَقُوا هَذِهِ الْفَظْةَ لِمَعْنَى أَنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالاشْيَاءِ، وَ «الذَّاتُ» لَا كَالذَّوَاتِ، وَ هُمْ عَلَى بْنِ مُنْصُورٍ، وَ السَّكَّاكِ، وَ يُونُسَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ، وَ كُلُّ هُؤُلَاءِ مِنْ قَدْمَاءِ رِجَالِ الشِّعْيَةِ.

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۳۱

کتاب عذاب القبر خود، خداوند را جوهری دانست که رؤیتش در قیامت اتفاق خواهد افتاد و معتقد بود که خداوند مماس بر تخت خویش است و عرش جایگاه استقرارش می‌باشد. وی پروردگار را محل بروز حوادث و عوارض دانسته و گفتار و اراده الهی و ... را اعراض پدید آمده در ذات خداوند می‌داند. (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۵۵۰/بغدادی، ۱۳۸۸ق، ص ۱۳۰/شهرستانی، ج ۱، ص ۱۵۹)

ح. آیا مفاد عبارت ابن شاذان که می‌گوید: «من خلف اسلامی همانند هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و سکاک در مبارزه با مخالفان می‌باشم.» (کشی، ۱۰۲۵)، لزوماً بدان معنا است که چنان‌که سلف وی رویکردهای جسم‌گرایانه داشته و خداوند را همانند حشویه و کرامیان در جهت فوق قلمداد کرده‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۳۰) وی نیز بر آن باور بوده است؟ آیا شاگرد من جمیع الجهات همگام استاد در باورها و رویکردها است؟ به نظر می‌رسد که شالوده کلام فضل سمت و سوی دیگری را می‌جوید و پاسخ دادن به شباهات فقهی و کلامی را مقصد خویش در این قائم مقامی، قرار داده است.

ط. منظور از سلفیان که نویسنده، فضل را هم‌سوی آنان دانسته، چه کسانی هستند؟

سلف در اصطلاح علمای کلام و ملل و نحل بر صحایران و تابعان و تابعین تابعان، اطلاق شده و به تعبیر دیگر به علمای اسلامی در سه قرن نخست هجری سلف گفته می‌شود. (بوطی، ۱۹۸۵م، ص ۹/کثیری، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲) شهرستانی می‌نویسد: «سلفیان دارای سه شیوه متفاوت بوده‌اند: الف. عده‌ای معتقد به مدلول ظاهری آیات و روایات می‌باشند؛ گرچه مستلزم تشییه باشد. ب. برخی با تأویل و توجیه ظاهری که حاوی تجسيم باشد، موافق می‌باشند. ج. پاره‌ای از آنان مانند مالک بن انس، سفیان ثوری، احمد بن حنبل، به حد وسط دو رویکرد فوق پاییند بوده، که نه به مفاد ظاهری آن‌ها معتقد شده‌اند تا تشییه و تجسيم لازم آید و نه به تأویل آن پرداخته‌اند. مثلاً در ارتباط با واژه «ید» در آیه «يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) نه برآناند که بهسان دست بشر است تا تجسيم شکل بگیرد و نه آن را کنایه از قدرت می‌دانند تا تأویل به وجود آید، بلکه مراد از آن را به خداوند واگذار می‌کنند

۱۳۲ □ دو فصلنامه حدیث‌پژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

که به تفویض نامبردار است. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج. ۱، ص. ۹۲) علامه طباطبائی در نقد کسانی که می‌گویند روش تمامی صحابیان در باب آیات و روایات روش «تفویض» بوده و این شیوه در سه قرن اول هجری مورد اتفاق بوده، گفته است: «گرچه روش اکثریت صحابه و تابعین از سلف همان تفویض بوده است، روش اهل بیت پیامبر(ص) درباره تأویل و اثبات و نفی با هم است، یعنی تنها به نفی تشبیه و تجسیم اکتفا نکرده، بلکه در معنای آیات صفات تدبیر و اعمال نظر کرده‌اند. (طباطبائی، ۱۳۹۲ق، ج. ۱۴، ص. ۱۳۰)

بنابراین اکثریت سلفیان مکتب خلافت، تفویضی بوده‌اند و حقیقت آیات صفات را به خداوند موکول می‌کرده و از تشبیه و تجسیم خود داری و اقلیتی از آنان به ظواهر آیات و روایات اخذ کرده‌اند، و پیروان مکتب اهل بیت به روش تأویلی و تنزیه‌ی ره پیموده‌اند. از این رهگذر، مشخص نیست که نویسنده با تکیه بر کدام قرائی، همه سلفیان اهل سنت را تجسیمی پنداشته و فضل بن شاذان را متقارب النظر با آنان قلمداد کرده است.



کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۳۳

منابع

۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن؛ *الجروح و التعذیل*؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۲م.
۲. ابن ابی الحدید معتلی، عبدالحمید؛ *شرح نهج البلاغه*؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن حبان، محمد بن بستی؛ *الثقات*؛ هند: دائرة المعارف العثمانی، ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۲م.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی؛ *تصریب التهذیب*؛ بیروت: دار الكتب العلمیہ، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۹م.
۵. —————؛ *تهذیب التهذیب*؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۱م.
۶. —————؛ *لسان المیزان*؛ بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۷. ابن داود حلبی، حسن بن علی؛ *كتاب الرجال*؛ نجف: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م.
۸. ابن شهرآشوب، محمد؛ *معالم العلماء*؛ *تصحیح صادق بحرالعلوم*، نجف: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م.
۹. ابن طاوس (م ۶۶۴ق)؛ *للھوف فی قتلی الطفوف*؛ ج ۱، قم: انوار الھدی، ۱۴۱۷ق.
۱۰. ابن عساکر؛ *تاریخ مدینة دمشق*؛ *تحقيق علی شیری*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
۱۱. ابن فوطی الحنبلی، عبدالرزاق بن تاج الدین؛ *تلاخیص مجمع الاداب فی معجم الاتقاب*؛ *تحقيق مصطفی جواد*، دمشق وزارت الثقافیة و الارشاد القومي [[احیاء التراث القديم]], ۱۹۶۲م.
۱۲. ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد؛ *کامل الزیارات*؛ تهران، مکتبة الصدق، ۱۳۷۵ق.
۱۳. اردبیلی، محمد بن علی؛ *جامع الرواۃ و ازاحة الاشتباہات*؛ بیروت: دار الاصواء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
۱۴. استرآبادی، میرزا محمد؛ *منهج المقال*؛ تهران: چاپ سنگی، ۱۳۰۶ق.
۱۵. اشعری، علی بن اسماعیل؛ *مقالات الاسلامیین*؛ *ترجمة دکتر محسن مؤیدی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ *طبقات الرجال*؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۷. بغدادی، عبدالقاهر؛ *الفرق بین الفرق*؛ *تحقيق صادق بحرالعلوم*، ج ۴، نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۸ق.
۱۸. بوطی، محمدسعید رمضان؛ *السلفیة مرحله زمنیه مبارکه لا مذهب اسلامی*؛ ج ۱، دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۵م.
۱۹. بهبودی، محمدباقر؛ *معرفه الحدیث*؛ ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
۲۰. تامر، عارف؛ *اسماعیلیه و قرامنه در تاریخ*؛ *ترجمه زمردی*، ج ۱، تهران: انتشارات جام، ۱۳۷۷ش.
۲۱. تجلیل، ابوطالب؛ *معجم الثقات و ترتیب الطبقات*؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق / ۱۳۶۳ش.
۲۲. تهرانی، محمد محسن (آقا بزرگ)؛ *مصفی المقال فی مصنفی عالم الرجال*؛ تهران: نشر عترت، ۱۳۳۷ش.

١٣٤ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

۲۳. —————؛ الدریعة الى تصنیف الشیعه؛ ج ۳، بیروت: دار الاصواء، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
۲۴. جاپلکی بروجردی، علی اصغر؛ طائف المقال؛ تحقیق مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۰ق.
۲۵. جزائری، عبدالنبی؛ حاوی الاقوال فی معرفة الرجال؛ ج ۱، قم: مؤسسه الهدایه و احیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
۲۶. حائزی، ابوعلی؛ متنی المقال؛ ج ۱، قم: مؤسسه آی الیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق/ ۱۳۷۴ش.
۲۷. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله؛ تاریخ نیشابور؛ تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، نشر آگه، ۱۳۷۵ش.
۲۸. حسن بن زین الدین (صاحب المعالم)؛ التحریر الطاووسی؛ تحقیق فاضل الجواہری، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۱ق.
۲۹. حلقی، حسن بن یوسف؛ خلاصه الاقوال؛ تحقیق جواد قیومی، ج ۲، قم: مؤسسه نشر الفقاہه، ۱۴۲۲ق.
۳۰. خوبی، سید ابوالقاسم؛ معجم رجال الحدیث؛ ج ۵، مصحح و منتح، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م.
۳۱. داوری، مسلم؛ اصول علم الرجال بین النظریة والتطبيق؛ ج ۱، قم: نشر مؤلف، ۱۴۱۶ق.
۳۲. ذهبی، محمد بن احمد؛ تاریخ الاسلام؛ بیروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م.
۳۳. —————؛ سیر اعلام النبلاء؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق، «الف».
۳۴. —————؛ الكافش فی معرفة من له روایة فی کتب السنته؛ ج ۱، جدنه: دار القبلة للنقافة الاسلامیة، ۱۴۱۳ق، «ب».
۳۵. —————؛ میزان الاعتدال؛ تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الطباعة و النشر، بی تا.
۳۶. ربانی گلپایگانی، علی؛ فرق و مذاہب کلامی؛ ج ۳، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۳۷. زنجانی، موسی؛ الجامع فی الرجال؛ ۲ جلد، قم: نسخه خطی، چاپخانه پیروز، بی تا.
۳۸. سمعانی، عبدالکریم بن محمد؛ الانسان؛ بیروت: دار الكتب العلمیة، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۳م.
۳۹. شوشتاری، محمد تقی؛ قاموس الرجال؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۰. شهرستانی، عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴ش.
۴۱. صدر، سید حسن؛ تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام؛ بیروت: دار الرائد العربي، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م.
۴۲. صدقی، محمد بن علی؛ التوحید؛ تصحیح سید هاشم حسینی، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
۴۳. —————؛ الخصال؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق/ ۱۳۶۲ش.
۴۴. —————؛ عمال الشرائع؛ نجف: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م.
۴۵. —————؛ عیون اخبار الرضا(ع)؛ تحقیق حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م.
۴۶. —————؛ کمال الدین و تمام النعمه؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.

کاستی‌های گزارش دایرة المعارف بزرگ اسلامی از فضل بن شاذان □ ۱۳۵

۴۷. —————؛ من لا يحضره الفقيه؛ تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
۴۸. صدقی، صلاح الدین خلیل بن ایبک؛ الروافی بالوفیات؛ تحقیق ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق / ۲۰۰۰م.
۴۹. طباطبائی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، بیروت: مؤسسه العلمنی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۲م.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن؛ اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)؛ تحقیق مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ق.
۵۱. —————؛ الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار؛ تحقیق سید حسن موسوی، ج ۳، تهران: دار الكتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ش.
۵۲. —————؛ تهذیب الاحکام؛ تحقیق سید حسن موسوی، تهران: دار الكتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۵۳. —————؛ رجال الطوسي؛ تحقیق جواد قیومی، ج ۳، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۵۴. —————؛ العيبة؛ تحقیق عباد الله تهرانی، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۵۵. —————؛ فهرست کتب الشیعه و اصولهم؛ تحقیق عبدالعزیز طباطبائی، ج ۱، قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۵۶. عطاردی، عزیزالله؛ راویان امام رضاع در مسنند الرضاع؛ مشهد: کنگره جهانی امام رضا(ع)، ۱۳۶۷ش.
۵۷. فضل بن شاذان نیشابوری، علم الدین؛ الایضاح؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
۵۸. فیض کاشانی؛ الاصول الاصلیه؛ تحقیق محلث ارمومی، تهران: سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۹ق / ۱۳۹۰ش.
۵۹. قمی، عباس؛ تختة الاحباب؛ ج ۱، تهران: دار الكتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ش.
۶۰. —————؛ سفینة البحار؛ ج ۱، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ق.
۶۱. قهیایی، عنایت الله؛ مجمع الرجال؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
۶۲. کثیری، سید محمد؛ السلفیة بین اهل السنّة و الامامیه؛ ج ۱، بیروت: الغدیر للطباعة و النشر والتوزیع، ۱۴۱۸ق.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۳، تهران: دار الكتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۶۴. مامقانی، عبدالله؛ تنقیح المتعال؛ نجف: منشورات المکتبة المرتضویه، ۱۳۵۰ق.
۶۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ تصحیح محمدباقر بهبودی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۶. مزی، یوسف؛ تهذیب الکمال؛ تحقیق بشّار عواد معروف، ج ۴، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۵م.

۱۳۶ □ دو فصلنامه حدیث‌پژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

۶۷. مشکور، محمدجواد؛ فرهنگ فرقی اسلامی؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
۶۸. مصطفی، ابراهیم؛ *المعجم الوسيط*؛ چ ۵، تهران: مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۴۲۶ق.
۶۹. مطهری، مرتضی؛ خدمات متقابل اسلام و ایران؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۰.
۷۰. موسوی بجنوردی، کاظم؛ *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*؛ تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بی‌تا.
۷۱. نجاشی، احمد بن علی؛ *رجال النجاشی*؛ تحقيق سید موسی شبیری، چ ۸، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۷ق.
۷۲. نمازی شاهروdi، علی؛ مستارکات علم رجال الحدیث؛ چ ۱، قم: نشر الادب، ۱۴۱۴.

