کاستی‌های گزارش دایرہ المعارف بزرگ اسلامی از محدث و الامقام
فضل بن شاذان (م. ۲۶۴۴)

دکتر مهدی بیات مختاری
استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

چکیده

دایرہ المعارف بزرگ اسلامی که پس از افلاطون، به عرضه فرهنگ کشور پیوند، حاوی یکتا همانند تردد در استناد مستقیم فضل بن شاذان (نیشابوری) (م. ۲۳۰ هـ، ۷۵۴ میں) از امام حسن عسکری(ع) ورود پاره‌ای اخبار سیرت انباشتر هست. این متن اعتقاد به امریق، جسم‌گراوی و قرآت واقع دیده‌اند. همین عقیده سلطان الستن، تردد در صحت استناد کتاب/افلاطون به وی و موضوعاتی دیگر با همین حیفه می‌یافته. این پرداختی از موضوع نیست، این مثل نیستن متولی و تأکید شده که توپق نسوب به امام عسکری(ع) در غزه (افلاطون) که همان همیش جسم‌گرستن وی قلمداد شده از نظر تمام رجایان، فاقد اعتبار مقبول به شمار آمد است. به علاوه روایت وی از امام رضا(ع) و صحت استناد اندازه و مورد تایید الیک حفیظ است. شناخت موضوع راستین این قبیه، محتویات و صحابی (الامقام انباشتر) که در مشق افتخاری مختلف دیوشی و هریاندیش فروزانی و دیوانی و کندوکلاهی کسنده و نگارش یکم که مشکل کتاب در نجوم، این کیفیت حساب علی و نقیبی در جامعه دویش بود. بی‌تردد سهمی بیانی در تعلیم نسل ما دارد. سرا و بلکه وقیفه این است که رهیافت‌های این کونه افراد نشر یابد تا این ادیبه نافذ بیانگری‌ها و موقعت به حلقه خانی واقع نگردد.

کلیدواژه‌ها

افلاطون عسکری(ع)، فضل بن شاذان، جسم‌گرایی، الامقام، دایرہ المعارف بزرگ اسلامی.
درآمد
نویسنده عنوان "ابو محمد فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری" (م ۵۲۰ ه/ ۱۱۳۷م) در دائرة المعارف برگ اسلامی (موسی بجنوردی، ج ۴، ص ۵۰ به بعد) به گزارش مقامه و گزارش نکاتی اقدام کرده که برخی از مرسومات و از مولفان و هیئت علمی آن نگاشته. جز این انظار نیست. در عین حال، از دیدگاه راکم این سطور، از برخی کاسته‌های معنایی ریز و درشت از جمله باور به ازدی بودن نسب وی، تردد در نیشابوری پیشش، عدم پیوستگی در جمله پس از وفات هرمانع، واقعی بودن سیف بن عبیرا از مشایخ وی و رود دسته‌ی روایات در عالی وی از امام عسکری (ع)، قربان دیدگاه‌های وی عقیده سیفیانی در تجسم، تردد در استاد کتاب/اذاپاتر به وی و ایجاد شبه در اسطع مستقیم وی از امام رضا(ع)، به دور نماند. چنین چیزی در این راه‌های برگ گزیده، که از مکان و به مکان محققه، و قدر این انتخابات زیرین شخصیت‌های فقهی، امام مبتدی، روابط و تعلق عصر حضور نگاشته شده، برخی از کاسته‌های آن منابع و برای نازروی استاد، استحکام و ارزیابی قرار می‌گیرند، و امید است که با زیاری و تردم چهره فقیه، مطهرک، و محدث و الامامق "فضل بن شاذان" از این طریق دست دهد.

۱. ازدری بودن نسب فضل بن شاذان و تردد در نیشابوری پیشش
- ظاهری آمل وی از نیشابوری بوده، اما نسب وی به بقیه عرب از دید میرسیده (موسی بجنوردی، ج ۴، ص ۵۰)
- با توجه به منابع حديثی مانند کافکی (کالنی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۹) تهذیب
الاصول (طوسی، ۱۳۶۴ ج ۱، ص ۱۰) و الاستعصار (عمودی، ۱۳۶۴ ج، ص ۷۰) و نیز
مراجع رجایی مانند رجایی کتیبی (ش ۱۰۲۴ و ۱۰۲۸)، رجایی طوسی (۱۴۱۵)،
ش ۵۸۱، ۵۵۴، ۵۴۰، رجایی نجاشی (ش، ۲۸۴)، رجایی گلی (ش، ۷۲۹)، و فهرست طوسی
ش ۵۵۴، موضوعی برای تردد و خرده‌گیری در نیشابوری بودن ری و یپدرش
کاسترهای گزارش‌های عامه‌ای تاریخ نظام اسلامی از فضل بن شاذان

شاذان» وجود ندارد. به علاوه از رهگذر برخورد بودن پدرش از نام شاذان (شاذان) که علی‌الامام نامی ایرانی است، آن رهایش تایید می‌شود از سوی دیگر، ابن شاذان در زمان حیاتی، در انجمن‌های علمی بغداد و کوفه که در آن دهها فقهی و محلات اقیانی حضور داشته‌اند و اعراب قبطانی و از جمله ازدبان، به فروستی درآن قلمرو زندگی می‌کرده‌اند (به اخلاقیات، و همه اعراب رسمی تا حضرت بوده است (کتبی شریعتی، 504)

نجاشی (۶۴۵) دو قرن پس از درگذشت فضل، اولین کسی است که به ازدی بودن وی تصمیم نموده است. (ش. ۸۷۰) آیا وی که نسبی‌سازی به ترددزیرگرایه‌ی می‌باشد، ره به صواب پیش‌بودن و ابن شاذان ریشه در ازدی یعنی دارد؟ ممکن است اما کلیه (۳۲۳) که صدها روایت توسط استادان مکمل بن اسماعل نیشابوری، از فضل بن شاذان روایت کرده که در آنها به نام پدر، جد و نیشابوری بودن وی تصمیم کرده، استادی به ازدی بودنش نکرده است.


صدوق (۳۸۹ هفی) با اینکه برای تحمل اختبار فضل، به نیشابور مسافرت کرده (صدوق ۳۸۹ هفی، ج. ۳، ص. ۳۸۹) و با شاذان وی ملاقات داشته و برخی از آنان مانند ابو محمد جعفر بن نعم بن شاذان، واسطه انتقال موارد فضل به وی و استادی به شهر مراید. و به علاوه در کتاب گوناگون خویش، از جمله مسئولیت‌های الیه، ریشه را تلفین (ج. ۱۳۸۹، ۹۲۷، ۹۱۹، ۹۱۹) و ج. ۱۳۸۹ و در مسیریه‌ی نوری از وی بیا کرده (همه، ج. ۱۳۸۹، ۹۲۷، ۹۲۷) اشاره‌ای به این موضوع نکرده است.

طوسی (۴۶۰ هفی) نیز که در کتاب از جهار کتاب معتبر حديثی شیعه را سامان
دآده و صدآده روایت این شاگردان را در آن دور، و دیگران کتب خوشی گزارش و از طرفی در نگاهش، از چهار تصنیف اولیه رجایی شیعه را تأیید و یکی را تهدید کرده و در همه به ابعاد مختلف حیات علیه فضل پرداخته است، و از سویی طوس محل تولد و زندگی با نیشان و آرامگاه فضل در ندیده می‌باشد. 

از آن تبرئه‌خان است ب یک حلال حمایت این که قائل زمانی بر نجاتی دارند. و سرآمدان عصر خود به شمار می‌آیند، هن به صراحت و هن کتابه، نه به ازدی بودن وی ندیده‌اند. به نظر می‌رسد در آن زمان به سبب حکایت سیاسی و نظامی اعراب مسلمان، مردم ایران زمین خود را به یکی از قبایل عرب موجود در منطقه ژندگی خوشی از جمله ازدیان، منسوب ساختند. یا از این راه‌گذار، حقوق اجتماعی‌اشان با علم و تربیت. آن ازدیان تهیه‌شان تکمیلی تصویب می‌کردند فضل و لیک نه بالا و برید منسوب به قبله ازد است. (تهرانی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۲۵۰ و ۲۶۲) و رجایی معاصر، شیخ موسی زنجانی (ره) نیز ازدی بودند وی را در کتاب‌دار استوار تلقی نکردند. (بیتی، ج ۲، ص ۱۵۳، ش ۹۸۱۵) (۹۸۱۵)

۲ عدم بلوغ «فضل» در برده‌باد وفات هارون ـ اول مدیری پس از وفات هارون عباسی (م ۱۳۳ ق) به همراه پدرش به بغداد آمد و در حالی که هنوز به سن بلوغ رسیده بود، در قطعه‌ای بی‌بی‌بی بغداد نزد یکی از مقربان به نام اسماعیل بن عباس به آموزش به آموختن فرسای پرداخت. (موزوی بی‌بی‌بی، بیتی، ج ۴، ص ۵۰) ـ متن بالا حجیه سی نکته است: 

الف. آمدویان فضل همراه پدرش به بغداد پس از درگذشتهٔ هارون (م ۱۳۱ ه). 

ب. عدم بلوغ وی در آن برده.

ج. آموختن در منطقه قطعه‌ای بی‌بی‌بی بغداد که به نوعی تأکید نموده بود، عدم بلوغ وی در آن زمان می‌باشد. برای آرامش‌های حقیقت و نتیجهٔ این سخن این شاگردان که منبع متحضر به فرد آن به‌طور هماهنگ و ناچیز بینبندیدن در مبینیت‌ها، خود، گزارش می‌شد:

در مسجد زینبیه قطعه‌ای بی‌بی‌بی، در محضر استاد اسماعیل بن عباس مشغول تعلیم
کاسترهای گزارش دایره المعارف اسلامی از فضل بن شاذان

1. قول الفضل بن شاذان: این کتبت در تاریخ‌های فضلی در مسجد زینبیه، آقا علی مقرب بیانقلاله اسامی بن عبدة فراشد یوپکه در مسجد نظر یافته شده‌اند. قائل ابو محمد الفضل بن شاذان فلسطین ان‌حا رسید که این رجولت کان فی روانه الأول فلسطین و این کتبت به شیخ خلیفه حسن
گزارش فوق هیچ کدام از سه روزکرد پیش گفته را اثبات نمی کند.
الف: شاذان بدر فضل از صحابان امام کاظم(ع) (م 138) بوده و در زمره محدثین طبقه ششم امامیه به حساب می‌آید. بنابراین هم این بدان معتناست که وی سال‌ها پیش از درگذشت هارون (م 139) به تنها و به احتمال قوی به همره پیشرش در منطقه عراق حضور داشته است. (کلیه، 1323، ج 6، ص 159، ق 138 خوئینی، 1341، ج 10، ص 8، ش 678/تجلیل، ص 84، ش 415)
ب: جمله اکنون ابتدا علی مقرر یافته: امام علی بن عبادی، را نمی توان به طور قطع ترجمه کرد که وی در برهه پس از مرگ هارون، مشغول آموزش نماران بوده، به نحوی بانگر عدم بلوغ وی باشد. کاربرد کلمه «قرانت» در تعبیر وی، به معنی لغوی آن‌یعنی خواندن است و تفاوتی بین آموزش نماران، حديث یا هر متن دیگری نمی‌باشد. به علاوه در پیان متن، قربانی‌ای است که این احتمال را صد در صد نقد می‌کند. چون فضل با تعبیر صحیح خرچته به نیه این کوفه فسمعت، من به کتاب اسماء نمی‌که و غیره از احادیث، و که یک حمل کتابه و یهیه این حجیت فیقره علیه، وازه قرآنی که در ارتباط با تلقی احادیث و نه نماران به کار برده است.
ج: در همین یک از منابع تاریخی، رجایی و حدرنی به «مقری» اصطلاحی بودن امامعلی بن عبادی بصری اشاره نشده، و رجایی‌ان تبطر بر واوی بودن وی تأکید کرده‌ان. گرچه برخی (۱۳۸۱، ص ۴۲) و طوسی (۱۴۱۲، ص ۶۲۷، ش ۱۰۳) وی را نه در عداد صحابان امام رضا(ع) به شمار اورفاندان، وی از امام صادق(ع)
کاسته‌های گزارش‌های عصرالمحارم و ذروه اسلامی از پیامبر بن شاکر

عبدالله بن بکیر و داوود بن کیار رقی نیز روایت نقلی کرده و محدودیت همانند حسین بن سعد اهوازی، عبدالله بن موفیه، بکر بن صالح رازی، ارایاناز روی می‌پیشند. (کلیه، باب ۱۳۳۲، ج. ۱، ص. ۳۲، ج. ۳، ص. ۳۶، ج. ۵: ص. ۲۸، طویس، ۳۶۴ آتش، ج. ۲، ص. ۶۵، هٔ۵۰۱، ج. ۱، ص. ۲۹۵، ج. ۱۸۶، آسن ۱۰۸۰۰۱، ابن قولیه، ۱۳۷۵).

دریافت احادیث، دست کم برخوردار از هشت روی متفاوت است که قرآن [عرض] یک قسم آن به شمار می‌آید که در آن، متعلی، قرآن کنده حديث و استاد شنونده و تصحیح کننده می‌یابد. بر خلاف شیوه اسماعی، که شیخ، اسلا و انسا و راوئی، اسماع و یادداشت می‌نماید. (داروی، ۱۴۱۶، ص. ۲۴۳) جمله‌ی «کنیه قرآنی» علی مقرئ قبال له اسماعیل بن عباد می‌نواند اشاعه به روش دریافت حديث باشد.

هی ببر فرض که جمله‌ی «کنیه قرآنی» مقرئ قبال له اسماعیل بن عباد در ارتباط با آموختن نر آن باشد، عدم بلع فضل در آن که پیش چگونه استفاده می‌شود؟ آیا در جلسات قرآن نرآن، تنا فقراد غیر بالغ شرکت می‌کند؟

و از رهگذر گفتگو شدند به پی انکار وی اظهار داشت: «ما اغفل [اقل] عقلکی من گرامی نمی‌توان به طور جزئی معنی‌گردد که واژه‌ی «غلام» متضمن عدم بلع وی می‌باشد، اول و واژه‌ی غلام مجزاً و توسعاً به نوعی اشاعه به جنبست مخاطب و مکرر بودن وی دارد (المعنوی الوسطی، واژه‌ی «غلام»)؛ به علاوه، کاربرد تعیین‌اتی از این سنگ از سوی باز نسبت به پسر و قلمداد کردن وی به بیرگیری که ممکن است چند دهه از سن وی گذشته باشد، به خدمات برخواستی در موضع و مشنی به قزایی رایح و مرسوم و مانندن به مجازی و هویتی فتی...

با نوجوانی نسبت، افزون اینکه متوار و منابع لغت‌شناسی در دیل ویژه‌ای (غلام، غلامه، غلامیه، غلامی، غلیم‌های همچنین «شنداد شهوت» را بر شمردند که به نحوی تناسب با برخی جوانی دارد (همانجا) و باقی‌ها اینکه جز مسلمات تاریخی است که آنان حسین(ع) درباره‌ی فرزندش علی بن الحسن(ع) در روز عاشورا با گفتن الله‌امن‌شده فقد برز الهیم غلام اصفهان خلقاً و خلقاً و مثلداً بررسولک، تعبر به غلام نمونده و پسر نیز پس از معرق‌تی خوشی، با گفتن جمله
حمائمٌ افتعلهٔ زینتی پس از ضرب غلام هاشمی علیوی از خود به غلام تعییر کرده است، به‌این‌که یک پیشتی نام‌ماده‌اند (ع) که با فرزندش امام باقر(ع) در روز عاشورا حضور داشت، از سه پیشتی برخوردند و به‌حداقل هجدام سال داشت و پخش او را ۲۵ ساله نیز به شمار ادواره‌اند. (این طاووس، ۷۴۱، ص ۷۷)
کاسترهای گزارش دیاپر المعرفه بازی اسلامی از فصل بن شاهدان

شده و ویژگی فرد دوم را به اوی نسبت داده است؛ گرچه سماعه بن مهران نیز جزء واقعیان نیزده و این سماعه از آن گروه به شمار می‌آید. به گفته شوشتری، نسبت شهر آشور، گرفتار وهم در وهم شده است (۱۴۱ ق، ۵ ص ۳۷۲).

۲. علل، کتاب مربوط به مباحث عبادات

- بخشی از فقه بن شاهدان که مخالفت بازی با نظرات مشهور امامیه ندارد، در کتاب علل، و قبل دسترسی است و لی این کتاب تکه مباحث مربوط به عبادات را شامل می‌شود (مخصوص بجنبندی، پرداخت، ج، ص ۵۶).

الف. درحن و شانوده کتاب علل غمانه‌گونه که فصل بدان تصريح کرده (صدوق، ۱۳۸۵، ج، ص ۹۳/۹۴، ق، ص ۹۷/۹۸، مجلسی، ۱۴۱۴ ق، ۶، ص ۵۸) از امام رضائاع است. که از زوی و تنظیم شده و از همین رهگذر نمی‌توان آن را نیش بیده. دیگرها و نظریات فصل قلمداد نمود.

ب. این شاهدان در کتاب علل، با چندین مطلب، ابتدا به مسئله کلامی به عنوان زیرین و آنگاه به عبادات به عنوان رابیا برداخته است. برای تبدیل شدن حفیقت به واقعیت و اینکه جراح علل ویژه عبادات نیست، عنوان برخی از سوال‌هایی را که در آن تکانه پاسخ داده شده، گزارش می‌کنیم.

- چرا اقرار به یکتای عبادات و شناختن وحدایت؟ یا بر خلاف واجب است؟ آیا خداوند حکمی ندهد در و نبون علت و حکمته که کاری تکلفی می‌کند؟

برای چه خداوند خلق را مکلف به تکلیف گوناگون نموده است؟

- آیا علیعدها و حکمته‌ها شناخته شده به ناشناخته است؟

- اولین و مهم‌ترین واجبات اعتقادی کدامند؟

- چرا خلق مامور به اقرار به خدا و انسی و حجت‌های او و دستورات نازله شده؟

- از چه روا شناخت بی‌پیغمر و سر نهاده به فرمان ایشان و اینکه شده است؟

- چرا خداوند اولیه‌ای امر را مقرر کرد و طاعت‌شان را واجب فرمود؟

- چرا درست نیست در زمین در یک زمان دو نفر یا یکرها باشند؟

- چرا جایی نیست امام از غیر خداوند بی‌پیغمر (ص) باشد؟ (همان‌جاها)
۵. رذیه‌ای پر در قرآن‌خوان نیازمند تأمل و دقت

- از رذیه‌ای پر در قرآن‌خوان نیازمند تأمل و دقت

نیازمند تأمل و مطالعه است. (موجودی بجورودی، ص ۴۱)

- انسانیان در عین تعداد قلب و عناوین که‌گون هم‌جو انسانیه، باید در

قرآن‌خوان تعلیمی و فاطمه‌ای از وحدت ماهوی و اعتقادی بخوردیاند. پروهش تاریخی

نشانگر آن است که قرآن‌خوان سال‌های یکی از فضل بن شاذان حضور داشته‌اند و اطلاع

قرآن‌خوان بر آنان از همه‌گاه حمیدان بان اشاع قرطی که معاصر فضل بوده، نمی‌بایست

که در تئیه کتاب آن در قرآن‌خوان که از سویی نچشی، در عداد تأییدات وی به

شمار آن‌ها (نچشی، فرمان‌انشی، ص ۴۸۰) نیازمند تأمل و دقت باشد.

عارف تامر، محقق برجسته انسانیه می‌پیوست: باید خاطرنشان ساخت که

قرآن‌خوان در وکالت و خون و عقیده خود، همان انسانیه‌اند و لفظ قرطی

یک‌از حمیدان بان اشاع قرطی و جواد ماهی و اهل مسیح، این نام را بر تمام

معتقدان به مذهب انسانیه اطلاع می‌کرده‌اند. این عنوان بعدها در سراسر مشرق

جهان اسلام عمومیت بافت و اطلاع آن بر انسانیه‌اند عب محسوب می‌شود و از

شان و منزلت آنان هم کاست. به همین سبب، عید اللهد مهبد که از اثبات آنان بود، در

منطقه‌ای که برای دویت اخود هم‌جو اطلاع می‌کرده‌اند، را برگرداند تا نگمی که بر نام قرطبی

نشسته بود، رهایی یابد. (نام، ص ۳۷۳، ص ۶۴) این جزوی در ارتباط با عنوان

قرآن‌خوان به شش دیگری از اشاره کرده است:

۱. مؤسس ایوان فردی به نام محمد بن واقع قرطبی بوده است.

۲. رئیس آنان از حومه کرفه و از نیک‌های است که قرطبی نام‌ده می‌شود.

۳. فردی به نام قرطبی کارگزار انسانیه (م ۱۴۲۱) فارزند انسان صادق (ع)

بوده که این مذهب را ساخته و پرداخته است.

۴. یکی از داعیان انسانیه در خانه میرزا زندگی می‌کرده به نام قرطبی که

معلم قرطبی بود.

۵. یکی از سران انسانیه، حیاوتی از فردی به نام قرطبی خرید و سپس گی

مذهب خریدار درآمد.
6. ایشان منسوب به یکی از دعات خود به نام حمداد فرمند هستند. (همو، پاورقی ص۵۵)

۶ تردد در انتساب الیکضاح به ابن شاذان

۶-۱. «میخ پک از مقدان، ابن کتاب را به ابن شاذان نسبت نداده‌اند و ابن نسبت نخستین بار در سطه یازده قمری در آثار فیض کاشانی به چشم می‌خورد.»

۶-۲. «اگر نکنیم می‌تواند در ابن کتاب که می‌تواند در شخص طبقه مؤلف مثبت باشد، عبارت "و حنکا ابن ابنی" است.»

۶-۳. "شامه دیگر در عدم صحبت انتساب کتاب الیکضاح به فضل ابن نسبت مؤلف، گذاردن نام فرمان‌ها بر مبحث مواریث را از بررسی‌های اهل سنت برموشمار، حال آنکه ابن شاذان.. سه کتاب با عنوان فراموش تألیف کرده است.»

(موسی بجنوری، بی‌بی، ج۴ ص۵۲)

بررسی بخش اول:
الف. طبق متابع موجود ابن فوتویی حبیلی (۱۴۶۲-۷۳۲) قرن ها قبل از تولد فیض کاشانی، عنوان الیکضاح را جزو آثار تصنیفی فضل برهمی است. وی می‌نویسد: «علم الدین الفضل ابن شاذان بین الخلل الایشیغوی الفیهی.» کان می‌کند، ممکن است مؤلف الکنفاض، به کتاب الیکضاح، فیهی هم‌امامه (ابن فوتویی هر ۱۴۶۲م) بخش اول از ج، ۴ ص۱۰، رقم ۸۸۸ نقی قدری از سایر فرقها و دفاع از دیدگاهی شبیه، سبب شده تا ابن فوتویی آن را در قلمرو امامی معرفی کند.
ب. تجربی از تألیفات ابن شاذان، المعاویه و المعاویه را برهمی است. (ش ۴۵۰) که می‌تواند همین الیکضاح باشد. به علاوه در صفحه ۳۱۲ از جلد سی و یکم از فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرحم مرعشی نجفی، از نسخه‌ای از الیکضاح به المعاویه و المعاویه تعبیر شده است.

۷. محدث ارمو مصحح الیکضاح قویاً احتمال داده، کتاب الیکضاح که شیخ طوسی، آن را در هدایت تصنیفات فضل برهمی (۱۴۶۲، ش ۵۲۴)، همین الیکضاح باشد وی
نام: الادبیات را محرکه‌ای ضخامت دانسته و در قرنینه به عنوان تأیید ازانگرکه است:  
1. وصفی که طوسی، یاد کرده به اینکه الادبیات جامعه مسئول متفرقه و حاری مطالب متشکل در ارتباط با ابودیور، شافعی، باز همان و غیر آنان است، بالا ایجاد منطق و هماهنگ است. خود فضل و یا گزارش، علم با توجه به مجموعه مسائل نامی‌برد. را ایجاد نامی‌برد که اصولاً این عنوان برای آن محتوی می‌باشد.

2. توافقی که در تعداد حروف بین دو کلمه: ایجاد و الادبیات موجود می‌باشد، نمی‌تواند در موضعی منوسی: این ایجاد علی بن محمد بن قنیب‌الامیری، له کمبغته‌ها کتابی شتمی، و ذکر مجلس الاضاف به این قنیب‌الامیری شاگرد خصوصی تأیید کرده که از آن جمله، کتابی است شامل گفته‌های این شاذان با مخالفان (نجاشیه 427، قلی آقا، ش487) محمل است که ایجاد همان مجلس الاضاف و در این الحاضر باشد، که بین این عنوان و آن محصول و طبیعت و وجود دارد. از رهگذر اینکه طوسی عنوان مجلس الاضاف مع این الحاضر را در عدد مؤلفات این قنیب‌الامیری برخورداره، به دست می‌آید که وی آن را از نگاه‌های خود فضل تلقی می‌کند.

بررسی بخش دوم:  
با صرف نظر از سی و شش مورد (۳۶۵) که در ایجاد آمده و تا زمان تأمل و دقت می‌باشد، فضل در سه مورد تغییراتی نموده که بدون تردید، بی‌واضحت بی‌نقد از مروی و شش حذفی پرداخته که از جهتی، طبقه مؤلف را مشخص و از عوی دیگر، می‌تواند تأییدی باید بر اینکه کتاب، نگاشته فضل است و از این رهگذر، در یک مورد آن گونه که نوستره بنداشتید آن هم خدش‌هایی، محضب رنگ نسبتاً وانگهی قرینه داخلی دیگر که در تشخیص طبقه مؤلف کارآمد است، نیز موجود می‌باشد
الف: این شاذان با تغییر احکام الحاضری (همو، ص 359) برای وضعی از این‌ها برک
عبد‌الله بن زهیر بن عیسی بن عبد‌الله بن اسماء بن عبدالله بن حمید بن نصر بن
کانترهای گوارش دایریههای معروف پزشک اسلامی از فضایه ۱۱۷

حارث بن اسد بن عبید العزیز» نامی در به «خفیف» که به جدش شمس خوشابی، است، به نقل خبر مشهور، از تاریخی است، روی تاریخی و مکی анدازه و به «خیمه» نامی در به، به همراه شافعی، برای تلقی حديث به دیار مصر رفته و به مصاحبه می‌شود. شده است، احمد بن حنبل، و رآپر دیگری، برای این اثبات، مراجعه نمی‌کند. برخی گزارش معتقدند. حافظان و مصطفیان مکتب خلافت‌نامه‌ی شافعی، مسلم، ابو داوود، ترمذی، نسایی، ابن ماجه، محمد بن يحيی‌نامه، ابوبکر رازی، ابوبکر رازی، جزیره شاهرود وی محسوب می‌شند. ابن حجر عسقلانی می‌نوپید: از در طبقه دهم گزارش قرار گیرد و به سال ۱۲۱۹ هجری و به گفتار برخی در سال ۲۲۰ در مکه درگذشت است (ذهنیات ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۷۳ / همو، ص ۱۴۱۳) (الف) ج ۱۰، ص ۱۲۷، ص ۱۲۸، ص ۱۲۹، می ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۵۱ / سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۷۹ / صدیقی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۱۷۹، ص ۱۲۱ / ابن حبانی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۲۴۱ / ابن حجر عسقلانی، ۱۳۴۱، ق ۵، ص ۱۸۹ / همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۹۲ / ش (۳۳۷) ب. فضل، روایت را با سند و حدثانی اسحاق عن سلسله 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 موضوع دیگر با عبیره (و رویت عن اسحاق بن ابراهیم عن سلسله ابن الفضل) نقل حديث برداخته (همو، ص ۳۷۷) که حاکی این مطلب است: مسیح بن محمد اسحاق بن ابراهیم بن محمود حافظی مشهور به ابن راهبه مروی است که سکان نجاشور و معاصر ابن اسحاق است. وی در ورود امام رضا (ع) به آن شهر، به استقبال آن حضور شافت. بها علایه ختائنه و او سلطه ابن اسحاق از ابن راهبه مروی به نقل چنین حديث برداخته است (صدوقی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۰، ح ۱۱ و ۲۱) همه مولفان صحاح اهل سنت، احمد بن حنبل، يحيي بن مغنی، و ذهنویک مؤسس اصرار نامه، از روی تلقی حديث کردند. وی قربان احمد بن حنبل بوده که به سال ۱۲۲ متوالی و در سال ۱۳۸ در سنین ۷۲ سالگی درگذشت. (ابن حجر، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۴۰، همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۸)
ج. فضل بن شاذان با تعبیر احکامی از ابی شریح (۳۰۳۶) ص ۳۲۶ از ابوجعفر
احمد بن صباها نهشتلی به تلفیق حديث برداخته‌که از یک در میان اهل ستّن گلابی
به ابی ابی شریح رازی و زمانی به ابی شریح رازی، تعيبر می‌شد. ابن حجر
عشقی می‌ويست. احمد بن صباها نهشتلی معروف به ابوجعفر بن ابی شریح رازی
[ابن ابی شریح] از مقریان و حافظان نه فی طبیعت مره مست است قرائن بر زد کسانی
امروزه، و کسی که به نیاز امومن نیست، نمی‌داند. ابوجعفر، ابن خریزه،
محمد بن یحیی ذهیلی [معاصرین نهشتلی] راویان از یکی می‌گویند. سال از الحلال و را
برخی ۲۰۰ و بیش‌تر سال ۲۵۰ هجری کردارش نمودند. (ابن عسکر) ۴۱۰، ج ۵۱، ص ۲۳۸، ۳۸۵، ۱۳۱ ق ا، ج ۱، ص ۱۹۷، ایبن ابی
حاتم) ۱۳۷۱ ق، ج ۲، ص ۵۶، مزی ۴۰۴، ۱۴۱۴ ق، ج ۲۴، ص ۴۴۵، ایبن حجر)، ۱۴۱۲، ۳۸۳ هم، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۷، ۳۸، ۳۱ ق (۳)
د. به تشریح فضل، وی در قرن سوم میزیست و نگاشتی نیست در همین
برهه رقیم خروده است، وی در تقریب عملکرد خلیفه دوم در تعبیر احکام
می‌نیست. اگر پیامبر(ص) در حیات خویش از رهگذر نزول آیه‌ای از متعه زنان
و متعه حمی نه کرده بود، پی ترردن عمر در هنی خود به منوعیت پیامبر(ص) استفاده می‌گشت، اگر نه و نه از سوی پیامبر(ص) تحقیق یافته، پس چرا
صحبت‌های ماندن امام علی(ع) ابن عباس، حارث بن عبادالله انصاری ابن مسعود و
تابعیه، حمید بن عبید بن جبیر و طاووس دختر به آن نشان‌دادند و شما
معاصرین، "در قرن" پس از عصر صحابه و تابعین، به آن واقف گردیم، این
شگفتانگیز است،) (۱۳۶۳، ص ۴۴، ص ۱)
بررسی بخش‌سوم:
- پی ترردن فضل بن شاذان، تأثیت‌ات در مباحث ارتباً با عناوین/القرآن/الصغير،

۱. گفته کان (البی) نهی عنها، را. قال: "معتنا کانعا على عهد رسول الله(ص) ثبته نهی عنها فالمه
عنا نهی عنه رسول الله(ص)" ولن کان عمر نهی عنها عن بعث مرددالا(ص) لایه نسخت آیه
النعتة، ثم لم يعرف ذلك علی(ع) و ابن عباس، و جابر بن عبدالله انصاری ابن ابد سعدود و الدربون
مثل عطا، و سعید بن جبرین طاووس و عرفیه، اتم بعده ماتی سنة ان هذا لهم العجب"
7. تریدر در استعما معتقدم این شایان از امام رضا(ع)

- اینه در آثار این بایوی، به احاذه برای حرمی که حاکی از استعما مستقیم

این شایان از امام رضا(ع) است و گاهی تصبری عاده که است این استعما در زمانی
طولانی انجام گرفته، امری غرب است، ولی صحبت از را با آن حضورت برگرفته، برقصی
طولانی آنگام گرفته و کشی به تکرار. رواج اپندا و استعما او از امام
رضائ(ع) اورده است. با توجه به اینه امام رضا(ع) تا 1200 در مدتی به دوچند و از آن
تاریخ تا 1200 قمری، به عنوان ویکه مأمون از مدتی به سوی خراسان حکومت کرد و
و در آنجة سکنی زورده است، استعما مستقیم این شایان از آن حضورت، آن هر یار
محدی قابل ملاحظه، بعد مرتباً (متعیوی یکنون، که، ع. 46، ص 1).

الف. اینیجان حسی مذکر به توجه به قران موجود، بهش از آنکه امام رضا(ع)

به مرطع خراسان انقلاب باند. این شایان در مدتی با آن حضورت ملاقات داشته و
تلقی حديث کرد است. بر فرض عدم انطلاق حسی و باقیت با توجه به حضرت
چهره روزه آن حضورت در نیشابور (حاکم نیشابوری، 1375ه، ص 208) و بهشت پر

1- و من اعجم العجب، تا مسئیکام الموارح فرضت و اینها مختلفین، فان کان الله فرضها فلا یجوز
ان تفکروا فرض الله، فقد اخبرنا الله أن قد فرض الموارح و اینها فقاعة فیض و التصب
المفروض لا يزارد فيه ولا تنقص...
دوستانه حضور داشته‌اند.

رماند: در خوشنده‌ی دنیای واقعیت، افراد می‌توانند به سه شاهد، ایجاد اثرات در هر دوی دنیاهای فضایی و عشایر ایجاد رضایت را به‌طور کامل و نه تنها رفته به نهایت از هر دوی دنیای امام رضا(ع) که پایان ندارد. این راه در کنار همایش‌های در زمینه فیلسوفی و اوربتون از دوی دنیای امام رضا(ع) قرار گرفته است. (همه، شماره 438/364، ق 1404)
کاسته‌های گزارش‌داری معافیت برای اسلامی از فضل بن شاپان

مراد از وی کیست؟ اینکه فضل بن صنع در سلسله ایستاده‌هیچ کدام از روایات یافته، و بی‌نام، که شخصی کوبل باشد، اما در هیچ خبری نامی از وی باشد، این نظر را تأیید می‌کند که مقصود فضل بن صنع باشد که در اسناد معاصری قرار گرفته است، و از سویی روایت این شاپان از امام رضاع) به فراوانی اتفاق افتاده و متعلق به نقل از آن حضرت مشهور و در یک‌شیخ طویل موجود بوده است، ولی در عین حال در رجاح، نام وی در عداد صحابان امام رضاع( مشاهده نمی‌شود از این رهگذر به دست می‌آید که مقصود از فضل بن صنعان همان فضل بن شاپان است. بی‌دادن تغییرات بنه بی‌شناسی سامعا ت، در کتاب رجاحی و روابی به سبب رخ داده است.

برخی از کاربران دانش رجاح این استحصال و تصحیح را مورد تأکید قرار داده‌اند.

(دشتی، 414 ق. خ، ص 566) زنجانی، بسنی، ج 4، ص 133، ش 10821

عطاری، 1376 ق. خ (324) بر فرض اینکه فضل بن صنعان در عبارت طویل محرق فضل بن شاپان باشد، عدم صحابیت وی لازم نمی‌آید. از رهگذر اینکه وی بر پژوهش و حفظ‌های فراگیر و تام اسارت نبوده و فصل الخطاب تلقی نمی‌گردد.

- طویل (یو. طویل، 414 ق. خ، ش 558 و 500) با اینکه وی در معتبرترین کتب از امام باقر(ع) نیز به نقل پرداخته است (این قول او، باب 7، ج 5).

- او، صفاری را نهایاً از صحابان امام کاظم(ع) امام رضاع(ع) و امام جواد(ع) برگرداند (طویل، 414 ق. خ، ش 558، 1511، 555559، 513878) در عین حال، وی از امام صادق(ع) نیز روایت نقل کرده است (صدوق، 414 ق. خ، ج 3، ص 125، ج 4، ظهور، 1343 ق. خ، ج 3، ص 6، ج 4، ظهور، 1462).

- الی، جعفر بن علی را نهایاً از صحابان امام رضاع(ع) برگرداند (همو، ش 337) با اینکه وی از امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) نیز خبر نقل نموده است.

(کلینی، 1363، ج 7، ص 300، ج 1) 

- الی، شاپان بن خلیل را از صحابان امام جواد(ع) محسوب نموده اهمو، ش 5558. اما وی از امام کاظم(ع) نیز روایت کرده است (کلینی، 1363، ج 8، ص 152، ج 138، خریات، ج 10، ص 9، ش 578)
۱۲۳

دوالفصلومه حديثی در سال اول شهردوم، باریز وزستان ۱۳۸۸

۱- طوسی در رجال خود، عبدالرحمن بن ابی نجرا را تنها از صحابان امام رضاع، و امام جواداع) بشرمرده (همو، ش، ۵۳۲۳، ۵۳۲۵) اما وي راوي امام کاظم(اعت) تا نیز پاپا (صدوق، ۱۳۱۳، ج، ۱، ص، ۱۰۹) ح، ۲۳۳)

ه اینکه نویسندگه اظهار کرده نجاشی، فصل را از صحابان امام رضاعان برگردانده، قابل تأمل است. عبارت وی در این مورد مهم و از این رو مستحش برداشته‌های ناهمگون قرار گرفته است. اگر سخن وی در نقل از امام رضاع و امام جواداع در ارتباط با شاذاند پدر وی باشنده وی بیشر مخفقان بین این اعتقاد، مستند برآیدن این است که نجاشی، فصل را از صحابان هیچ یک از پیشواون معصوم مرگ هم منو گونه که برکه از کاربران دانش رجال از حالمه عالمی حکی افمیده‌اند، نجاشی به طور قاطع وی را از اصحاب امام جواداع (بشرمرده و احتمال صحابی بودن از را نسبت به امام رضاعان) به علت ایرادی به آن ادخال آمده است. تمام دانش‌ماندگان و فقهای‌هایی که به احتمال فضل از امام رضاعان، استدلال چکندند، به دلایل تضمین و انتزام بر این اعتقادند که وی از صحابانی، آن امام به شمار می‌آید. به علاوه بسیاری از دانشمندان علم رجال و دیگران اندیشه‌وران همانند فاضل اردبیلی، سید حسن صدر، فیض کاشانی، آغا بزرگ نهادی، عباس قمی، محمدتقی شوشتری، سید ابوالقاسم خویی، موسی زنجانی و... با استفاده از روایات و تفسیر نجاشی، بر اینکه فصل بن شاذان از صحابان امام رضاعان) می‌باشد، پاییز شمرده‌اند (حلی، ش، ۷۹۱۹، اردبیلی، ج، ۲، ص/صدر، ص، ۳۴۴ و ۳۷۷ فیض کاشانی، ص/نی تنارا، ۳۷۷، ش، ۳۷۷، ح، ۴۷ ص، ۷۸۵، ح، ۱۸۴، ص، ۳۸۵، ش، ۳۸۵، ح، ۱۸۴، ص، ۳۸۵، ش، ۳۸۵، ح، ۱۸۴، ص، ۳۸۵، ش، ۳۸۵، ح، ۱۸۴، ص، ۳۸۵، ش، ۳۸۵، ح، ۱۸۴

۱- الفقیل بن شاذان بن الخلیل، کان ابومورصبوس، و روی عین کی جعفر ثانی، و قابل عین الرضا ایجاد، که تنها از اصحابیان الفقهاء، و متفکرین و هم جلالیه در این بطاع، و هم في قدسه، اشهر من ان نصفه، (نجاشی، ۱۴۰۷، ص، ۳۷، ص، ۳۷)
کاسترهای گزارش‌های گفته‌ها در اسلام به چهل نفر را در زمره‌ی صحابیان امامان
معصوم بر شمارده، مانند: شعبان بن اعیس حداد (امام صادق ع)، عبدالعزیز بن مهندی
(امام رضا ع)، ریان بن صلت (امام رضا ع) و هادی (ع)، حماد بن سلیمان امام
هادی و عسکری (ع) و ... سپس از آنان در باب این نمی‌پردازیم از حدیث
الانعم (ع) پای کرده است و این بدان معنی است که یا صحابی بودند، ملیمالسای با
روایت کرده از امام ندارد، و با واسطه از روایت بی‌واسطه و با واسطه از مصوص می‌باشدند. مامقانی نیز تصمیم کرده که راجل حديث
به سه گروه دانه می‌باشد: اول، نقل با واسطه در همه موارد و برخوردار
از وزگی روایات، دوم، نقل با واسطه تقسیم می‌شوند. (مامقانی، ج، 130، ص
194) پرای اکثریت مشایخ این شاذان همانند هشتم بن حکام، انس ایس عمری،
صفوان بن حمیم بن حسن بن علی بن فضل، اتفاق افتاده که گوی مستقیم و گفته
نیز مستقیم به نقل از مصوص پردارختند. از این رهگذر، اینکه کسی به تکرار
روایات با واسطه فضل را از امام رضا (ع) أورده، منافات با استمام مستقیم و ای
امام رضا (ع) ندارد. و به علاوه روایت بی‌واسطه این شاذان از امام رضا (ع)
انحصاری به حديث «العلی» و «ابن‌امام امام رضا (ع)» به مامون ندارد. وی احادیث دیگری را نیز
در زمینه نتواند، امضا، امام حسین (ع)، احکام و ... از آن حضرت گزارش کرده است.
(صدوق، ج، 1، ص 3، باب 11 و ص 177، باب 17، ج 2، ص 18، ج 39، ص 137، ح
50 و ص 13، ح 52، همء، 1413 ق، ج 4، ح 915، ج 1398، همء، 1413 ق، ص
137 و 279، همء، 1403، ص 58)
ز. صدوق در طریق عبدال الواحد بن عبدالدقالی از این قبیله، و محمد بن نعم الحاکم
از محمد بن شاذان را برای دستیابی به العلی و امام امام رضا (ع) به مامون که
فصل به نقل از امام رضا (ع) پرداخته، برای خود بر شمارده است. (صدوق، ج،
3، ص 3، همء، 1395، باب 182، ص 33) طوسی برای میفه، صدوق و خود، دو
8. دسته‌ای روایت از امام عسکری(ع) در عثاب و سرنشین این شاذان

در مورد رابطه او با امام حسن عسکری(ع) روایات بدو دسته است: در یک دسته سخنگویان از آن حضرت در عثاب و سرنشین وی وارد شده و در برخی ترحیم امام نسبت به وی و مدخ او دیده می‌شود (موسی بجنوردی، پیرا، ج. 4، ص 51)

بر این بنا بر قاعده در رجال کشی گفته و گر در محور بک توقیف عتیب‌آمر مبنی‌بد که مامع(ع) استثاث که بسیاری از آن از سوی مؤلف و یا متفق دچار تجزیه شده و در سه شماره قرار گرفته که همین‌جایی نیز مشای این توهم شده که برخی تصور می‌کنند. و یا یک دسته سخن از آن حضرت در سرنشین وی وارد شده است. شماره 1026 که حاکی نکویه‌است. گزارش آن توقیف است و سپس پاسخ به آن از سوی ابو علی بهبهانی و کشی، قسمتی در شماره 1028 و بخشی دیگر در فزار پایانی شماره 1029 آمده است.

روایت مبنی‌بد که مامع(ع) در عثاب و سویی مطمئنی به رجاییان بدون استثنای مجملی تلقی شده و این مجموعه عبارت از شماره آمده است. کشی که به گزارش آن اقامه کرد، آن را موضوع و یا فاقد ارزش دانسته و بدان پاسخ داده است (کشی، ش 682، 1129) مشی طویسی مهذب و مطمئن رجاییان کشی در کتاب رجایان و

ولیکن‌ظاهر آن‌که، ما ذکری صدق دارد، همچنین عهد و طریقه‌ای فرض، و یا که

و این کار، این در را بود که عتیب، و طریقه‌ای فرض، و یا که
کاسترهای گزارش‌های داده‌های مدار به برگ اسلام از فلسفی‌ها به خشک

فهرست خوشی، اشاره‌ای به آن توقیف نکرده و نجاتی دیق‌نظیر در ترسیم شخصیت رجالی فلسفی نیز ایکین نتیجه، نت‌قار به آن نزدیک و به عکس به تامت وی را ستوده است. (نجاشی، ۱۴۲۵ ق، ش۸۴) این شهرانه‌وبه هم در آنها به رجایان تامدار پیش‌گفتته، توقیف را علی‌الالام در مجمع‌العلوم، مطمح نظر قرار نداده است. برخی نیز مانند افراد ذلت به آن اشاره و در صدد پاسخ برآمده‌اند:

- حلقه: «کسی در نکوهش فلسفی نشان دهنده روایات را اورده‌اند که می‌باشد» در کتاب گستردگی خوشی، بدان پاسخ داده‌اند. وی که از پیشرا ان جاپون شیعه به شمار می‌آید، برپایه آن است که مورد مذموم قرار گیرد.» (حلقه، ۱۴۲۶ ق، ش۸۵)
- ابی داده حلقه: «توقیف به دو از حقیقت و قابل تلفات نیست.» (همو، ش۸۹۹)
- صاحب معالج: «اگر به اینکه توقیف به خط‌امام باشد، علم و برادری نداریم و تقلید بر این حوزه، مفيد و کارآمد نیست.» (حسن بن زین‌الدین، ۱۴۲۴ ق، ص۵۳)
- جزایری: «روایات موجود در رجایان کسی که مشتمل بر نوعی شمات فلسفی، است. اولاً ضعف سندی دارد، و بر فرض اعتبار سندی، می‌توان آنها را حمل بر تحقیق کرد.» (۱۴۲۸ ق، ج۲، ص۱۶۱)

- مامقانی: «بعد از چشمه‌ی از ضعف استاد آن، معلوم نمی‌شود دو خبر می‌خورند. به خط آمام باشد. چه بسا که حسن برخی موجب جعل آن زام بر ضریب، این شاگان معنی باشد. حسادت آنها به این دلیل است که امام عسكری(ع) به وجود وی در میان مهربان گرفته شده و بر او رحمت فرض داشته و حیده به‌هنایی، از مبلغی اول تقل حسادت در برخی خواب‌هد شد.» (مامقانی، ۱۴۵۰ ق، ج۹، ص۸)
۱۲۶
دوفصلنامه جهیزی‌نوری, سال اول, شماره دوم, پاییز و زمستان ۱۳۸۸
خارج و قابل استدلال نمی‌باشد» (۱۴۱۶، ج.۳، ص.۲۹۵).
- زنجانی: «توقیعی که مشتمل بر سرزنش فصل است، از بعد سامانه‌های ظاهری و
محتماً، مخلل، متزلزل و بی‌نیاد است، به گذشته که خود گزارش کننده آن خبر است.
بدان اعتقاد کرده و نه دیگرانی که پس از وی آمده‌اند.» (بی‌تا. ج.۳، ص.۵۶۵). (۱۳۸۱)
- شوشتری: «توقیعی که در ضمن خبر شماره ۱۲۹۶ راجع کشته در مزدم فصل
منعکس شده، از اساس باطل و امری ساختگی و موهم است، موضوع این بود که
وکیل امام(ع) بر غالبانی نیشابور وارد شد و به وسیله آن‌ها امر بر ری مشتبه گردد.
وت و دیگران نامه‌ای حاوی شکایت از ابن شاذان به امام عسکری(ع) نوشته‌ند، ولی
حضور پاسخ آنها را ندارد و عروة بن یحیی دهقان که به امام هادی(ع) و فرزندش
دروغ می‌بسته ادعای کرده که توقیعی از امام عسکری(ع) در نکوهش فصل در کتاب
عبدالله بن حمودیه و جهود دارد.» (۱۴۱۷، ج.۸، ص.۹۱۳)
توقیع مسوب به امام عسکری(ع) به ادله و قرائنی جن، جزء مجموعات است که
به منظور ترویج شخصیت فضل طراحی و اعمال شده است.
الف. گویدن‌های که گزارش کرده امام عسکری(ع) نامه‌ای به عبداللله بن حمودیه
در نکوهش فصل صادق نموده، عروة بن یحیی دهقان است (کشتنی، ش۱۲۸) که به
اجام رجاییان به گفتگویی اعتقادی نیست. وی از جمله وکلا بود که کس از آن به
خطر ضعف مبنا اعتقادی و نمایندگان مادی و سیاسی، دستخوش کشته و کننده
گردد. کشتنی در موضوعی به دنبال تمام وی تعبیر به «علیبه لعنت الله» نسخه‌ی
ش، (۱۲۸) و در موضوع دیگر می‌نویسد: «عروة بن یحیی بغدادی» تاج‌دار به دهقان
جزء لعن شدگان است که بر امام هادی(ع) و امام عسکری(ع) ابرنگی بن راشد را مستول انتخاب نموده بودند که بر تبطی
اینکه عروة بن یحیی دهقان، ظاهرآ از دوستان امام بود، آن را در اختیار وی قرار داد
که به سبب عذاب و کفیت پنهان در درونش، در حد امکان از بیستال صالح مسلمین
برداشت کرد و سپس آن را آتش زد. امام(ع) وی را مورد تفتیین خوشی قرار دادند
که از این رهگذر گرفتار عكس العمل منفی خود شد. (کشتنی، ش۱۸۶) (۱۳۸۱)
کاسترهای گزارش‌دازه‌العصر برلگ اسلامی از فصل بین شناکان

بی‌طرفی نیز وی در این صحابیان امام هادی(ع) برهمچند و نوشته که وی جزء عدن شدگان می‌باشد. (طوسی، 1415 ق، ش 84, 846 و 847)

حلی می‌نویسد: وی جزء غالباً طریق شده است که کشی حبیبات را از محمد بن موسی همایی و خبری دیگری را از علی بن محمد بن قیبیه نقل نموده که امام عسکری(ع) در طی آن در وی را لعن نموده و شیعیان را هم امر به آن نموده است.» (227، ق، ص 283، ش 1526) به هر رو، به توقیف کی دهقان و سلطه در نقش باشند، نمی‌توان آستن جست و به گزارش قربان شخص کی تالی نمی‌توان از اعتبار فضل که در قلی ارجمندی است، کامست.

بعد قربان دیگری که ساختگی بودن توقیف دهقان را تایید می‌کند، این آستن که کشی تصريح کرد که در ماه پس از وفات فضل صادق و منشن شده است. (کشی، ش 1284) ج. به علاوه در این توقیف آمده که امام عسکری(ع) نوشته است: «النّ لکنّ لحیه الفضل عن‌هذا لم تربمّه، لّا لبّ ودد جرّمعه منه فی النّبّیهلا و لّا فی الآخرّة» (همانجا؛ به‌کجا اگر فضل دست برندارد، اور نفرین مکنی به جراحی مبتلا شود که در دبیا و آخرت الینامه. اصولاً الینامه نیافت جراحت در آخرت معنی ندارد. (شوشتر 174، ق، ج، ص 412)

د. بورق بوسنجانی از دانشمندان شیعی نام‌بیان به صدوق و صالح می‌گوید: فضل بن شاذان، گرفتار بیماری شدیدی بوده که از رهگذران نمی‌توانسته با استراحت بردارد، عازم سفر جح شدم و پس از این به سامراً رفتم. چون به حضرت امام عسکری(ع) رسیدم، کتاب الیوم و الیلیه وی را که با خود داشتم به نظر حضرت سلستم و عرض کردم بیگیون محتوا به چکوون استه. حضرت تا پایان نگرستند و فرمودند: «هذا صحیح یعنی این عمل به بعد از آن کفم که فضل سخت بیمار است و مخالفان شیع کرد و می‌گویند چون از که گزارش کردند که وصی ابراهیم را بهتر از وصی محمد(ص) می‌دانند (برتری مفت النّبّیه) از امام، شما وی را نفرین کرده و بیماری این نتیجه آن است، اما وی این جمله را نگفته و بر او دروغ کرده و این ماند امام در پاسخ فرمودند: "نعم رحم الله الفضل" آری، فضل چنین شخصی نگفته و ما او را نفرین نکرده‌ایم.» (کشی، ش 123)
9. اعتقاد به نوعی تجسم و قرایت به عقاید سلفیان اهل سنت

- اساس روایت کشی، که آیات مربوط به استوا بر عرش را در سورد خداوند به همراه معنای ظاهری از گرفته و به نوعی تجسم قائل نمی‌شده است... اساس انساب این‌گونه مطلب را به وی تبادل کاملًا درود شمرد، به وی‌خصوص اینکه ابن شاذان خود را خلاف هشام بن حکم، پونس بن عبدالرحمن و سکای خوانده است... به طور کلی عقیده ابن شاذان در باب صفات الهی گونه‌ای که تقل شده است، قرایت زیادی به عقاید سلفیان اهل سنت دارد، (موسی پیشوودی، پناه، ج، ص ۳۵)

الف: یک تدریس فتنه‌جویان با تدبیر خویش در صدد بیان دخالت فرقه‌ای همانند فرقه‌ای مذهبی در هشامیه، پونسیه و سکایی به‌همدانخان دا پس از تمرکز علمی و شخصیتی صحابان، بهره‌بردار رعایا مکتب اهل بیت، مظوله معرفتی خویش را از پیش‌واهان مکتب همانند فرقه‌ای‌گر زماند که چنین است به‌همه با انطیشه تجسم مخالفت کرده‌اند. نگاشت روایات اولیه شیخ صدری، مشروح از این رویکرد است. شیخ مهدی به دستی به تهافت و هرگونه پیروان مکتب اهل بیت و انطیشه تجسم می‌نویسد: اما القول از بین تنشیب چنین است که از آن من به‌خصوص از آل محمد (ص) فکر کرده که این اخوان عین نظر علی (ع) بیش از آن است که به شمارش ادیان، پس چگونه را این اعتقاد را از معنی‌های کوفیان بیان؟

ب. آیا در اساس هشام بن حکم، پونس بن عبدالرحمن و سکای از اسلاف و استاد افراد بن شاذان، اکنون که نویسندگان بر آن پایه شرایط، معترض به نوعی تجسم بودند و یا این سخنان، اظهاری اینجا به صحبانان امام (ع) است که نخست در کتب اهل سنت پایبرنگ شده و پس از آن به برخی از کتب فرقه‌نشانی شیعی راه یافته است، گریا ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ه) بر این اساس، نخستین فردی است که این نسبت را گزارش کرده و پس از آن شیرست‌انی، باغدادی و دیگران آن را تکرار کرده‌اند، (شعری، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵/ باغدادی، ۱۳۸۸، ص ۲۵)
کاسترهای گزارش تاریخی علوم اسلامی از فصل بن شاذان

کاسترهای گزارش تاریخی علوم اسلامی از فصل بن شاذان

اشعری بسیاری از عقاید هشام را از جاحظ که عداوت عویقی نسبت به شیعه دارد، نقل می‌کند. (همه، ص۵) و از سویی، شهرستانی در مقدمه‌الملک و اسکاران متعهده شدی شکسته و باورهای مثِّر هزی را از کتب خودشان نقل کند. در حالی که متأسفانه سندهایی از اقوال وی در ارتباط با هشام بن حکم به افرادی همانند کعبی و این راوندی که از مخالفنان هشام می‌باشند، متمهٔ می‌گردد. (شهرستانی، ج۱۳۶۴، ص۴۸۴) شکسته که اشکاری برای نخستین بار عقیده دیل را به پیونس بن عبدالرحمن نسبت داده است: «حماسان عرض الهی، خدا را حمل می‌کنند و در حالی که خدا بزرگ‌تر از آن‌هاست، درست همانند پرندگان گرگی که پاهاش از را نگه دارد یا حمل می‌کنند در حالی که به دنیا قوى و پاها نازک و ضعیف دارد.」(اشعری، ج۱۳۶۴، ص۳۲)

شهرستانی در موضعی به خطاب، باور به تشییع را از وزارت‌های اولیه شیعه به‌شماره‌ی که بعدها در اهل‌سن در راه یافته. (۱۳۶۴، ص۱، ص۸۵) امام رضا(ع) در ارتباط با هشام بن حکم تصريح کردند: «خداوند وی را حمل کند که مردی خیرخواه بود، اما از طرف بیان خود به جهت حسی که داشتند، آزار فراوان دیده (کتب، ش۴۸۶) از سویی عبدالعزیز بن مهندی، از امام رضا(ع) پرسیده: »در صورت عدم توقف حضرات از چه کسی احکام را بیاموزیم؟ امام فرمود: از پیونس بن عبدالرحمن.»(کتب، ش۹۱۰) آیا امامان مقصود از خطه، جسم‌گرایان را تایید؟ ما کردند و مورد ترجم و ترجمه خوش قرار می‌دهند؟

ج. اینکه هشام بن حکم، پیونس بن عبدالرحمن، سکاک و این شاذان، قائل به نوعی تجسم بوهاوئان، مرد قیمت؟ این به تشبیه و تجسم در ذات و صفات معتقد بوها و برای خداوند دست، با صورت، جهت نژال و استما. اثبات کردند که این هدفی را تحقیب می‌کنند؟ اگر مقصود، متفاوت و مدلولی دیگر است، در این صورت در حقیقت قائل به تنیزه و نه تجسم شیاهان.

ابن ابی الحدید که انشاب اطلاع جسمیت بر خداوند از سوی صحبان اشبه(ع) را لفظی به صحت نکرد، در موضعی می‌نویسد: مرد از واره جسم در عیارات این هشام، حاکمی بر منصور، سکاک، پیونس بن عبدالرحمن، و فضل بن شاذان این است
که خداوند، شیء و دوآوی ذات می‌باشد. این اب ته حیدری، ۱۴۹۴ ق، ص ۳۲۸ (۲۲۸) یت عبیر از رهگذر محدودیت الفاظ بشری، یافته انکار نیست، اکنون نزاع جدیدی رخ می‌نماید که آیا علی الاصول کاربرد ورده جسم بر خدا در معانی غیر معروف آن.

جایز است یا نه؟

۱. در هر مقاله تیبین شد، تویق منسوب به امام عسکری (ع) در جمال کشی که اذخیر ادعای نویسنده در جسم گوا بودن فصل است، فاقد اعتبار و از سوی ایو علی بهقی، شیارک و و خود کشی تکذیب شده است. (کشت، ش ۱۰۲۰) همچنین از دانشنام علم الرجال، استویاری آن را نیز دسرفت و از انتهایان قلمداد کرده‌اند که

۲. مشخصاً این شاذا در/الا یافخ این است که وی، دیدگاه تنشیه و تجسیم را دستخوش نشدن قادر داده و از کسانی که استواری خدا را بر عرش، به نوع ارتباط راک و مرکوب تفسیر کرده، انتقاد نموده و آنان را قاصرانی شمرده که عقل را در فهم دین به کار برده‌اند. (ص ۱۷)

۳. یکی از عنوان تاثیرات فضل که از سوی نجاشی گزارش شده، کتاب سفره علی/الح_final می‌باشد. (نجاشی، ۱۴۱۷ ق، ص ۶۲۰) حشوه و اهل الحديث، نابیردانه، معتقد به تجسیم از رهگذر جمود بر ظاهر نصوص دینی بوده‌اند که این

۴. شاذا آنان را مورد نقد خود قرار داده است.

۵. طوسی و نجاشی، یکی از کتابخانه اصلی را، وی بر محمد بن کریم (م ۲۰۵ ق) گزارش کرده‌اند. (هما، ش ۲۴۶–۲۴۷ ق/طوسی، ص ۳۱۱) وی بنی‌تنیباندار فرقه کریمیه که سننی از مجسمه و صفات‌زاده به شمار می‌آید، این بنا توجه به بخشی از متن، همراهان ‘بِلا الله فَوَقُوبِهِم’ (فتح: ۱۰) ‘وَهُمْ السَّمْعُ البصیر’ (سیوی: ۱۱) و ‘جَاْرِ نَبِیْ وَالَّدَنَّ صَنْعَه’ (فجر: ۲۲) برای خداوند اعضا و جهارج قائلند و معتقدند همین‌ها موجودات مادی، دارای حرکت است. این کرم در

۱۲۰ دو قصائده حیدریویه سال اول، شماره دوم پاییز و انتخابه ۱۳۹۸
کتاب عدالت القدر خود، خداوند را جوهری دانست که رؤیت در قیامت اتفاق خواهد افتاد و معنی بود که خداوند مامور بر تخت خویش است و عرش جایگاه استقرارش می‌باشد. وی پروپدیانا را محل بروز حوادث و عوارض دانسته و فکتار و ارادة الهی و... را اعراض دیده آمده در ذات خداوند می‌داند. (اسحقی، ۱۳۶۲، ص ۵۵۰، بهدادی، ص ۱۳۶۸، ص ۱۳۲/ شهرستانی، ج ۱، ص ۱۵۹)

یا آیا مفاد عبارت ابن شاذان که می‌گوید: «من خلف اسلامی همانند هشام است...» حکم، بونس بن عبدالرحمن و سکاگ در مبارزه با مخالفان می‌باشم» (کشی، ص ۲۵) لازم است که پیشینه خود را رویکردهای جمعرابیانه داشته و خداوند را همانند حیوان و کرم‌ک ربیعی در جهت فوق قلمداد کردند(ابن ایبی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۳۰) وی نیز از آن باور بوده است؟ آیا شاگردان من جمع الجهات همگام استاد در پاورها و رویکردها است؟ به نظر مرسد که شاهوله کلام فضل سمت و سوری دیگری را می‌جوید و باسخ دادن به همکاران فقهی و کلامی را مقصد خویش در این قائم مقامی، فرار داشته است.

را همدسیوی آنان دانسته، چه کسانی هستند؟

سلف در اصطلاح علمای کلام و ملل و نجل بر صحابین و نابین و تابعین
تابعان، اطلاق شده و به تعبیر دیگر به علمای اسلامی در سه قرن نخست هجری سلف گفته می‌شود (بوطی، ۱۳۸۵، ص ۹/ کیری، ۱۴۱۸، ص ۳۲/ شهرستانی می‌نویسد: سلفین از دو نوع بودند: نوع عدای معتقد به مدلول ظاهری آیات و روایات می‌باشتند؛ گرچه مستلزم تشیب باشد. برحیب با تاونل و توجیه ظاهری که نویس، نب جنسیت باشد، موافق می‌باشتند. ج. پاساری، از آنان ماندید مالک بن انس، سفیان ثوری، احمد بن حنبل، به حضور دو روبنکر فوق بابن بوده، که نه به منفی معتقد ظاهری آنها معتقد شده بودند خاصه و تجسیم لازم اید و نه به تأویل آن پرداختند. مثالاً در ارتباط با واژهٔ «ید» در آیه‌ای آذیانه فرآیندیم (فحق(۱۰۰) به آن چنان که به من باشد این دست بشر است تا تجسیم شکل یک جریان و... آن را کتیبه‌ی از قدرت می‌دانند، تا تاونل به وجود آید، بلهک مراد از آن را به خداوند واگذار می‌کنند.
که به تفويض نام بردار است. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۹۲) علامه طباطبایی در تقد کسانی که می‌گویند روح تمامی صحابه‌ان در باب آیات و روایات روش تفويضی بوده و این شیوه در سه قرن اول هجری مورد اتفاق بوده، گفته است: «گرچه روش اکثر صحابه و تابعین از سلف همان تفويض بوده است، روش اهل بیت بیانی (ص) درباره تأویل و اثبات و نفي با هم است، یعنی تنها به نفی تشییع و تجسم اکتفا نکرده، بلکه در معنای آیات صفات تدبر و اعمال نظر کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰) بنابراین اکثر سلفیان مکتب خلافت، تفويضی بوده و حقيقة آیات صفات را به خداوند مک科尔 می‌کرد، و از تشییع و تجسم خدوداری و اقتفایی از آنها به ظواهر آیات و روایات اخذ کرده‌اند، و پیروان مکتب اهل بیت به روش تأویلی و ترزیقی ره‌پیموداده‌اند. از این رهگذر، مشخص نیست که نویسندگان از این نگاه می‌باشند از این شاگردان را متقارب النظر با آنان شناخت کرده است.»
کتاب‌هایی که در تاریخ یاد شده، از نظر اسلامی از فضل بن شاذان

۱۳۳۲

منابع

۱. ابن‌ابی‌حاتمی رازی، عبدالرحمن الجهری و التحلیل چ، ۱۳۷۲، دانشگاه شیراز.
۲. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، عبدالحسین شریعت نجفی، شرح جهان بینی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۴۳.
۳. ابن حبان، محمدرضا بن حبان، نجفی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۳/ ۱۳۹۲.
۴. ابن حبان عسقلانی، حسن بن علي، تحقیق الیتافین، دانشگاه شیراز، ۱۳۴۵/ ۱۳۹۳.
۵. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه شیراز، ۱۳۴۱/ ۱۳۹۱.
۶. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۲.
۷. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۳.
۸. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۴.
۹. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۵.
۱۰. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۶.
۱۱. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۷.
۱۲. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۸.
۱۳. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۳۹۹.
۱۴. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۴۰۰.
۱۵. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۴۰۱.
۱۶. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۴۰۲.
۱۷. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۴۰۳.
۱۸. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۴۰۴.
۱۹. ابن‌ابی‌الحیدر مشتاقی، بروتی، دانشگاه علم و ادبیات، ۱۴۰۵.
۱۳۸۸

۲۳. تاریخ ت:${ٌش} ۱۳۸۸

۲۴. (ش) ۱۳۸۸

۲۵. (ش) ۱۳۸۸

۲۶. (ش) ۱۳۸۸

۲۷. (ش) ۱۳۸۸

۲۸. (ش) ۱۳۸۸

۲۹. (ش) ۱۳۸۸

۳۰. (ش) ۱۳۸۸

۳۱. (ش) ۱۳۸۸

۳۲. (ش) ۱۳۸۸

۳۳. (ش) ۱۳۸۸

۳۴. (ش) ۱۳۸۸

۳۵. (ش) ۱۳۸۸

۳۶. (ش) ۱۳۸۸

۳۷. (ش) ۱۳۸۸

۳۸. (ش) ۱۳۸۸

۳۹. (ش) ۱۳۸۸

۴۰. (ش) ۱۳۸۸

۴۱. (ش) ۱۳۸۸

۴۲. (ش) ۱۳۸۸

۴۳. (ش) ۱۳۸۸

۴۴. (ش) ۱۳۸۸

۴۵. (ش) ۱۳۸۸

۴۶. (ش) ۱۳۸۸
کاسترهای زیبا دایر بزرگانه اسلامی از فضل بن شاطلق

۴۷

۴۸

۴۹

۵۰

۵۱

۵۲

۵۳

۵۴

۵۵

۵۶

۵۷

۵۸

۵۹

۶۰

۶۱

۶۲

۶۳

۶۴

۶۵

۶۶

۶۷

۶۸

۶۹

۷۰

۷۱

۷۲

۷۳

۷۴

۷۵

۷۶

۷۷

۷۸

۷۹

۸۰

۸۱

۸۲

۸۳

۸۴

۸۵

۸۶

۸۷

۸۸

۸۹

۹۰

۹۱

۹۲

۹۳

۹۴

۹۵

۹۶

۹۷

۹۸

۹۹

۱۰۰

۱۰۱

۱۰۲

۱۰۳

۱۰۴

۱۰۵

۱۰۶

۱۰۷

۱۰۸

۱۰۹

۱۱۰

۱۱۱

۱۱۲

۱۱۳

۱۱۴

۱۱۵

۱۱۶

۱۱۷

۱۱۸

۱۱۹

۱۲۰

۱۲۱

۱۲۲

۱۲۳

۱۲۴

۱۲۵

۱۲۶

۱۲۷

۱۲۸

۱۲۹

۱۳۰

۱۳۱

۱۳۲

۱۳۳

۱۳۴

۱۳۵

۱۳۶

۱۳۷

۱۳۸

۱۳۹

۱۴۰

۱۴۱

۱۴۲

۱۴۳

۱۴۴

۱۴۵

۱۴۶

۱۴۷

۱۴۸

۱۴۹

۱۵۰

۱۵۱

۱۵۲

۱۵۳

۱۵۴

۱۵۵

۱۵۶

۱۵۷

۱۵۸

۱۵۹

۱۶۰

۱۶۱

۱۶۲

۱۶۳

۱۶۴

۱۶۵

۱۶۶

۱۶۷

۱۶۸

۱۶۹

۱۷۰

۱۷۱

۱۷۲

۱۷۳

۱۷۴

۱۷۵

۱۷۶

۱۷۷

۱۷۸

۱۷۹

۱۸۰

۱۸۱

۱۸۲

۱۸۳

۱۸۴

۱۸۵

۱۸۶

۱۸۷

۱۸۸

۱۸۹

۱۹۰

۱۹۱

۱۹۲

۱۹۳

۱۹۴

۱۹۵

۱۹۶

۱۹۷

۱۹۸

۱۹۹

۲۰۰

۲۰۱
۱۳۸۸ دو قصتنامه حديثی، سال اول، شماره دوم، یاپیو و زمستان

۲۷. مشکور، محمدجواد: درجه‌های فرق اسلامی؛ مشهد: بیت‌های پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷.

۲۸. مصطفی، ابراهیم: معجم الوصیت ج۵؛ تهران: مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۴۲۶ق.

۲۹. مطهری، مرتضی: مقدمات مقبلان اسلام و ایران؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۰ش.

۳۰. موسوی بجنوردی، کاظم: دائرة المعارف پژوهان اسلامی؛ تهران: بیت‌های دائرة المعارف پژوهان اسلامی، ۱۳۸۸.

۳۱. طبیعتی، احمد بن علی: رجال/تجاسی؛ تحقیقات سید موسی شیری، ج۸؛ جماران، انتشارات اسلامی، ۱۴۳۵ق.

۳۲. نمازی شاهروی، علی: مقدمات علم رجال الحدیث؛ ج۱، نشر الأدب، ۱۴۱۳ق.