



## کاستی‌های گزارش دایره المعارف بزرگ اسلامی از محدث والامقام فضل بن شاذان (م. 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 هـ / 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 صحت 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 تویق منسوب به امام عسکری(ع) در عتاب «فضل» که همان هم مأخذ جسم‌گرا بودن وی قلمداد شده، از سوی تمام رجالیان، فاقد اعتبار و مجعول به شمار آمده است. به علاوه روایت وی از امام رضا(ع) و صحت اسناد/الایضاح به وی، مورد تأیید قرار گرفته است. شناخت مواضع راستین این فقیه متکلم، محدث و صحابی والامقام ائمه(ع) که دل‌مشغول ارتقای معرفت دینی و با خورشید فروزان اندیشه خویش و کندوکاوهای گسترده 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 حقیقتان، 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 هـ / ۸۷۴ م) 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 صبغه 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، واقفی بودن «سیف بن عمیره» از مشایخ وی، ورود دسته‌ای روایات در عتاب وی از امام عسکری (ع)، قرابت دیدگاهش به عقاید سلفیان در تجسیم، تردید در اسناد کتاب *الایضاح* به وی و ایجاد شبهه در استماع مستقیم وی از امام رضا (ع)، به دور نمانده، چه بسا در کارهای بزرگ، کژی‌ها ممکن و بلکه محقق الوقوع است. از رهگذر اینکه علی الاصول، این *دائرة المعارف* همسان هر *دائرة المعارف* دیگری، کثیر المراجعة 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 اسناد، 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

- «ظاهراً 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 حلی* (ش ۷۶۹)، و *فهرست طوسی*

(ش ۵۶۴)، موضعی برای تردید و خردگیری در نیشابوری بودن وی و پدرش

«شاذان» وجود ندارد. به علاوه از رهگذر برخوردار بودن پدرش از نام شاذان [شاذان] که علی‌الاساس 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 فزونی در آن قلمرو زندگی می‌کرده‌اند، به «خراسانی» و نه «عرب یمانی» نام‌بردار 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 بی‌تردید از ویژگی‌هایش می‌باشد، ره به صواب پیموده و ابن شاذان ریشه در «ازد» یمن دارد؟ ممکن است اما کلینی (م ۳۲۹) که صدها 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 گونه مستوفی پرداخته (کشی، ش ۱۰۲۳-۱۰۲۹) و از علی بن محمد بن قتیبه، 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، ۹۰۴، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۲۰، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۹، ۹۵۲، ۹۸۰، ۱۰۳۳ و ...) روزنه‌ای به ازدی بودنش نگشوده است.

صدوق (م ۳۸۱ هـ) با اینکه برای تحمل اخبار فضل به نیشابور مسافرت کرده (صدوق، ۱۴۰۴ق، 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، ۱۵۱۰؛ ج ۴، ح ۵۹۱۵) و در المشیخه 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 صدها روایت ابن شاذان را در آن دو، و دیگر کتب خویش گزارش و از طرفی دو نگاهسته از چهار تصنیف اولیهٔ رجال شیعه را تألیف 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 همهٔ اینان که تقدم زمانی بر نجاشی دارند، و سرآمدان عصر خود به شمار می‌آیند، نه به صراحت و نه کنایه، نقبی به ازدی بودن وی نکرده‌اند. 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 منطقهٔ زندگی خویش از جمله ازدیان، منسوب ساختند تا از این رهگذر، حقوق اجتماعیشان پایمال نگردد. آقا بزرگ تهرانی در موضعی تصریح می‌کند که فضل ولاتاً و نه بالاصاله منسوب به قبیلهٔ ازد است. (تهرانی، ۱۳۳۷، ج ۲۵، ص ۳۰۵، ش ۲۶۲) و رجال 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 برههٔ 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 الربیع بغداد نزد یکی از مقریان به نام اسماعیل بن عباد به آموختن قرآن پرداخت» (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۰) - متن بالا، حاوی سه نکته است:

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

ب. عدم بلوغ وی در آن برهه.

ج. آموختن قرآن در منطقهٔ قطیعة الربیع 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 زیتونه قطیعة الربیع، در محضر استاد اسماعیل بن عباد مشغول تعلم

[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 فضال است که عابدترین شخصی است که دیده یا شنیده‌ام. پس از شنیدن سخنان وی پنداشتم که ابن فضال 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 تکریمش کرد. پس از تبادل نظر حرکت کرد و گفت که قصد دارد پیش ابن ابی عمیر برود. از پدرم پرسیدم که وی کیست؟ پاسخ داد: حسن بن علی بن فضال. 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 برآشفته شد و گفت: ای پسرک! عقل تو به این مسائل نمی‌رسد. من مسموعات خویش را برای پدرم نقل کردم. گفت: خودش است. ابن فضال 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 بکیر 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 فضال زبانزد 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؟! به خاندان او هم نزدیک نمی‌شوم.»<sup>۱</sup>

۱. «قال الفضل بن شاذان: أتت کنت فی قطیعة الربیع فی مسجد الزیتونه، اقرأ علی مفرئ یقال له اسماعیل بن عباد فرأیت یوماً فی المسجد نقرأ یتناجون. فقال احدهم: بالجبل رجل یقال له: ابن فضال اعبد من رأیت او سمعت به ... قال ابو محمد الفضل بن شاذان: فظننت انّ هذا رجل کان فی الزمان الاول فبینا انا بعد ذلک بسنین [بیسیر] قاعد فی قطیعة الربیع مع ابی (ره) اذ جاء شیخ حلوا الوجه حسن

گزارش فوق هیچ کدام از سه رویکرد پیش گفته را اثبات نمی‌کند.

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

ب. جمله «كنت اقرأ على مقررئ 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 خرجت اليه بعد الى الكوفة فسمعت منه كتاب ابن بكير وغيره من الاحاديث، و كان يحمل كتابه و يجيء الي حجرتي فيقرأه علي»، 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 «مقرئ» 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 ۵۲۰۷) وی را تنها در عداد صحابیان امام رضا(ع) به شمار آورده‌اند، وی از امام صادق(ع)،

→ الشمالائل ... فسلم علي ابي، فقام اليه ابي فرحب به وبجله، فلما ان مضى يريد ابن ابي عمير قلت: من هذا الشيخ؟ فقال: هذا الحسن بن علي بن فضال، قلت: هذا ذلك العابد الفاضل؟ قال: هو ذاك، قلت: ليس هو ذاك، ذاك بالجبل، قال: هو ذاك كان يكون بالجبل، قال: ما اغفل [ما اقل] عقلك من غلام فاخبرته بما سمعت من القوم فيه، قال: هو ذاك. فكان بعد ذلك يختلف الي ابي، ثم خرجت اليه بعد الى الكوفة فسمعت منه كتاب ابن بكير وغيره من الاحاديث، و كان يحمل كتابه و يجيء الي حجرتي فيقرأه علي. فلما حج سدوشب ختن طاهر بن الحسين و عظمه الناس لقدرة و ماله و مكانه من السلطان، و قد كان وصف له، فلم يصر اليه الحسن، فارسل اليه احب ان تصير الي فانه لا يمكنني المصير اليك، فابي ... فقال: مالي و لطاهر و آل طاهر لا اقربهم ... (رجال كشي، ش ۹۹۳/رجال نجاشي، ۱۴۲۷ق، ش ۷۲)

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 ۳؛ ج ۸، ص ۲۹۰، ح ۴۳۸/طوسی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۵، ح ۱۴۵/همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۱۰۸۶/ابن قولویه، ۱۳۷۵، ج ۲، باب 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 شیوة «سماع» که شیخ، املا و انشا و راوی، استماع و یادداشت می‌نماید. (داوری، ۱۴۱۶، ص ۲۴۳) جمله «كنت اقرأ علي مقرأ یقال له اسماعیل بن عبّاد» می‌تواند اشاره به روش دریافت حدیث باشد. هر بر فرض که جمله «كنت اقرأ علي مقرأ یقال له اسماعیل بن عبّاد» در ارتباط با آموختن نرآن باشد، عدم بلوغ فضل در آن برهه چگونه استفاده می‌شود؟ آیا در جلسات قرائت نرآن، تنها افراد غیر بالغ شرکت می‌کنند؟

و. از رهگذر گفته شاذان به فضل که در پی انکار وی اظهار داشت: «ما اغفل [اقل] عقلك من غلام» نمی‌توان به طور جزم معتقد گردید که واژه «غلام» متضمن عدم بلوغ وی می‌باشد. اولاً واژه غلام، مجازاً و توسعاً به نوعی، اشاره به جنسیت مخاطب و مذکر بودن وی دارد (المعجم الوسیط، واژه «غلم»): به علاوه کاربرد تعبیراتی از این سنخ 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 فزونی رایج و مرسوم و علی‌الاصول حاوی کودکی و یا نوجوانی نیست. افزون اینکه متون و منابع لغت‌شناسی در ذیل واژه‌های «غلم»، «غلام»، «غُلومَه»، «غَلامیه»، و «غَلمه» ویژگی‌ای همچون «اشتداد شهوت» را برشمرده‌اند که به نحوی تناسب با برهه 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 برز اليهم غلام اشبه الناس خلقاً و خلقاً و منقطعاً برسولك»، تعبیر به غلام نموده و پسر نیز پس از معرفی خویش، با گفتن جمله

حماسی «اضربکم بالسیف حتی ینثنی» - ضرب غلام هاشمی علوی» از خود به غلام تعبیر کرده است. با اینکه وی بیشتر از امام سجّاد(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 آورده‌اند. (ابن طاووس، 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 و الامقام امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) به شمار می‌آید. علاوه بر این، ابن قولویه که شهادت به وثاقت همهٔ 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 / نجاشی، ش ۵۰۴ / حلی، ش ۴۶۸ / ابن داوود، 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 تصریح 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 نُسَاح می‌باشد. ابن شهر آشوب، علی الاصول در تدوین نگاهش به جز به رجال و فهرست طوسی مراجعه نداشته و سبب تحقّق این بدخوانی این است که طوسی ضمن صحابیان امام کاظم(ع) نوشته: «سیف بن عمیره، له کتاب، روی عن ابی عبدالله(ع)» و سپس در شمارهٔ 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



شده و ویژگی فرد دوم را به اولی نسبت داده است؛ گرچه سماعة بن مهران نیز جزء واقفیان نبوده و ابن سماعة از آن گروه به شمار می‌آید. به گفته شوشتری، «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 بارزی 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، بی تا، ج ۴، ص ۵۱)

الف. بنیان و شالوده کتاب العلل همان‌گونه که فضل بدان تصریح کرده (صدوق، ۱۳۸۵ق، باب ۱۸۲، ص ۹۳/ همو ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۷/ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۵۸) از امام رضا(ع) است که از سوی وی تنظیم شده و از همین رهگذر نمی‌توان آن را تنها بیانگر دیدگاه‌ها و نظریات فضل قلمداد نمود.

ب. ابن شاذان در کتاب العلل، با چینی‌منطقی، 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 سؤال‌هایی 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 بنده 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 نازل شده‌اند؟
- 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. ردیۀ او بر قرامطه نیازمند تأمل و دقت

- «ردیۀ او بر قرامطه که تنها اندکی پیش از سال ۲۶۴ قمری پای گرفته‌اند، نیازمند تأمل و مطالعه است.» (موسوی بجنوردی، بی تا، ج ۴، ص ۵۱)  
- اسماعیلیان در عین تعدد القاب و عناوین 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 اشعث قرمطی که معاصر فضل بوده، نمی‌باشد که در نتیجه کتاب *الرد علی القرامطه* که از سوی نجاشی، در عداد تألیفات 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 اشعث 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، عبدالله 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 جوزی در ارتباط با عنوان قرامطه به شش دیدگاه اشاره کرده است:

۱. مؤسس ایشان فردی به نام محمد بن وراق قرمطی بوده است.
۲. رئیس آنان از حومه 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 معرب قرمط می‌باشد.
۵. یکی از سران اسماعیلیه، حیوانی از فردی به نام قرمط خرید و سپس وی به مذهب خریدار درآمد.

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

### ۶. تردید در انتساب الايضاح به ابن شاذان

۱-۶. «هیچ 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 سربج بدانیم، چندان به اینکه مؤلف کتاب ابن شاذان باشد، کمک نمی‌کند.»  
۳-۶. «شاهد دیگر [در عدم صحت انتساب کتاب الايضاح 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)

### بررسی بخش اول:

الف. طبق منابع موجود ابن فوطی حنبلی (۶۴۲-۷۲۳ هـ)، قرن‌ها قبل از تولد فیض کاشانی، عنوان الايضاح را جزء آثار تصنیفی فضل برشمرده است. وی می‌نویسد: «علم الدین الفضل بن شاذان بن الخلیل النیسابوری الفقیه. کان من الفقهاء العلماء و له کتاب الايضاح فی الامامة» (ابن فوطی، ۱۹۶۲ م، 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 الموازنه را برشمرده (ش ۸۴۰) که می‌تواند همین الايضاح باشد. به علاوه در صفحه ۳۱۲ از جلد سی و یکم از فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرحوم مرعشی نجفی، از نسخه‌ای از الايضاح به المعیار و الموازنه تعبیر شده است.

ج. محدث ارموی مصحح الايضاح قویاً احتمال داده، کتاب الدیاج که شیخ طوسی، آن را در عداد تصنیفات فضل برشمرده (۴۲۰ ا ق، ش ۵۶۴)، همین الايضاح باشد. وی

نام *الدیباج* را محرف *الایضاح* دانسته و دو قرینه به عنوان تأیید ارائه کرده است:

۱. وصفی که طوسی یاد کرده به اینکه *الدیباج* جامع مسائل متفرقه و حاوی مطالب متعدد در ارتباط با ابو ثور، 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 *الدیباج* است.

۲. توافقی که در تعداد حروف بین دو کلمه *الایضاح* و *الدیباج* موجود می‌باشد، همچنین نوعی تشابه در کتابت میان آن دو کلمه، احتمال تصحیف بین آن دو را تأیید می‌کند. (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۲)

د. نجاشی در موضعی می‌نویسد: «علی بن محمد بن قتیبه النیشابوری، له کتب: منها کتاب یشتمل علی ذکر مجالس الفضل مع اهل الخلاف؛ ابن قتیبه نیشابوری شاگرد فضل، کتاب‌هایی تألیف کرده که از آن جمله، کتابی است شامل گفتگوهای ابن شاذان با مخالفان.» (نجاشی، ۱۴۲۷ ق، ش ۶۷۸) 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 عداد مؤلفات ابن قتیبه برنشمرد، به دست می‌آید که وی آن را از نگاشته‌های خود فضل تلقی می‌کند.

### بررسی بخش دوم:

- با صرف نظر از سی و شش مورد «و روی ...» که در *الایضاح* آمده و نیازمند تأمل و دقت می‌باشد، فضل در سه مورد تعییراتی نموده که بدون تردید، بی‌واسطه به نقل از مروی<sup>۲</sup> 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. وانگهی قرینه داخلی دیگر که در تشخیص طبقه مؤلف کارآمد است، نیز موجود می‌باشد.

الف. ابن شاذان با تعبیر «حدّثنی الحمیدی» (همو، ص ۳۵۹) بی‌واسطه از «ابوبکر عبدالله بن زبیر بن عیسی بن عبیدالله بن اسامة بن عبدالله بن حمید بن نصر بن

حارث بن اسد بن عبد العزى نام‌بردار به «حُمَيْدِي» که به جد ششم خویش منسوب است، به نقل خبر مشهور «يوم الخميس» پرداخته است. وی قریشی و مکّی الاصل و به «شیخ الحرم» نام‌بردار، و به همراه شافعی برای تلقی حدیث به دیار مصر رفته و به مصاحب وی شناخته شده است. احمد بن حنبل، وی را جزء پیشوایان حدیث 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 ذُهلی، ابوزرعۀ رازی، ابوحاتم رازی، جزء شاگردان وی محسوب می‌شدند. ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: «وی در طبقۀ دهم محدثان قرار می‌گیرد و به سال ۲۱۹ هجری و به گفته برخی در سال ۲۲۰ در مکه درگذشته است. (ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۱۱/همو، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۶۱۶، ش ۲۱۲/مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۵۱۲/سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۶۹/صفدی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۱۷۹، ش ۱۶۱/ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۴۱/ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۸۹/همو، ۱۴۱۵، 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 صدوق، با واسطه ابن شاذان از ابن راهویه مروزی به نقل چند حدیث پرداخته است. (صدوق، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۴۰، ح ۶۱ و ۶۲) همه مؤلفان صحاح اهل سنت، احمد بن حنبل، یحیی بن معین، و ذُهلی 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، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹۰/همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۸)

ج. فضل بن شاذان با تعبیر «حدثنا ابن ابی شریح» (۱۳۶۳، ص ۳۶۶) از ابوجعفر احمد بن صباح نهشلی به تلقی حدیث پرداخته که از وی در منابع اهل سنت گاهی به ابن ابی شریح رازی و زمانی به ابن ابی شریح رازی، تعبیر می‌شود. ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: احمد بن صباح نهشلی معروف به ابوجعفر بن ابی شریح رازی [ابن ابی شریح] از مقریان و حافظان ثقه طبقه دهم است که قرائت را در نزد کسائی آموخته، و کسانی چون بخاری، ابو داود، نسائی، ابوزرعه، ابوحاتم، ابن خزیمه، محمد بن یحیی ذهلی [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/ ذهبی، 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 رهگذر نزول 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 عبدالله انصاری، 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.»<sup>۱</sup> (۱۳۶۳، ص ۴۴۶)

### بررسی بخش سوم:

– بی‌تردید فضل بن شاذان، تألیفاتی در مباحث ارث با عناوین *الفرائض الصغیر*،

۱. «فلو كان النبي(ص) نهی عنهما، لقال: "متعتان كانتا على عهد رسول الله(ص) ثم نهی عنهما فانا انهی عما نهی عنه رسول الله(ص)" و لئن كان عمر نهی عما نهی عنه رسول الله(ص) لآیه نسخه آیه المتعه، ثم لم يعرف ذلك علی(ع) و ابن عباس و جابر بن عبدالله الانصاری و ابن مسعود و التابعون مثل عطاء و سعید بن جبیر و طاووس و عرفتموه انتم بعد مائتي سنة ان هذا لهو العجب»

الفرائض الاوسط، و الفرائض الكبير نگاشته که کتب فهرست بدان اشاره دارند. (نجاشی، ۱۴۲۷ق، ش ۸۴۰/طوسی، 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 ارثیه افراد مشخص شده، از این رهگذر اجتهاد و اعمال نظر در نص روا نباشد. لازمه اینکه در نرآن و منابع دینی از «ارث» به «نصیب مفروض» یاد شده و پیروان مکتب خلافت نیز از «ارثیه» به «فرضه» تعبیر می‌کنند، آن است که دستخوش زیادت و نقیصت نگردد. پس چرا آنان به فزون دستخوش تشمت آرا در کمیت و کیفیت آن هستند؟<sup>۱</sup> (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳، ص ۳۱۲)

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

- «اینکه در آثار ابن بابویه، به احادیثی برمی‌خوریم 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، برقی، طوسی و نجاشی تأیید نکرده‌اند و کشتی 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، بعید 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، تسمیتکم الموارث فرائض و انتم فیها مختلفون، فان کان الله فرضها فلا يجوز ان تتقدموا فرض الله. فقد اخبرنا الله انه قد فرض الموارث و بینها فقال: نصیباً مفروضاً و النصیب المفروض لا یزاد فیه و لا ینقص...»

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 مطاوی 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 کشفی 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) در گذشته است.
۳. حضور فضل در کوفه قبل از سال ۲۰۵ هجری که در آن، داماد طاهر بن حسین سردار مأمون و فاجع 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 زمره صحابیان امام هادی و عسکری(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 عسکری(ع) شمرده شده (طوسی، ۱۴۱۵ق، ش ۵۷۴۲ و ۵۸۸۳)، حاوی نفی صحابی امام رضا(ع) و امام جواد(ع) بودن وی نمی‌باشد. به علاوه در تمامی تصنیفات رجالی، به استناد نقل شیخ طوسی، فضل بن سنان نیشابوری در زمره وکیلان و راویان امام رضا(ع) قرار گرفته است. (همو، ش ۵۳۸۵/حلی، ۱۴۲۲ق، ش ۷۶۸/ابن داوود، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ش ۱۱۹۸/مقمقانی، ۱۳۵۰ق، ج ۳، ص ۸، ش ۹۴۷۱/جرائری، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۸۶/استرآبادی، ۱۳۰۶ق، ص ۲۶۰/جاپلغی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۹، ش ۲۵۰۸/قهپائی، ۱۳۶۴ق، ج ۵، ص ۲۱/اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۵/حائری، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۱/شوشتری، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۰۴/زنجان، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۳/نمازی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۹۹، ش ۱۱۵۲۵/تجلیل، ۱۴۰۴ق، ص ۹۵، ش ۶۳۸/خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۰۸، ش ۹۳۷۲)



مراد از وی کیست؟ اینکه فضل بن سنان در سلسله اسناد 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 اسناد 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. (شوشتری، 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 فراگیر 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 ۵۶۷۸)

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

ه اینک نویسنده اشاره کرده نجاشی، فضل را از صحابیان امام رضا(ع) برنشمرد، قابل تأمل است. عبارت وی<sup>۱</sup> 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 برنشمرد 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) برشمرده و احتمال صحابی بودن او را نسبت به امام رضا(ع) با تعبیر «قیل» نفی نکرده است. تمامی دانشمندان و فقهای 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، محمدتقی شوشتری، 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، ۱۳۳۷ش، ص ۳۶۰/ همو، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۱۱، 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، ص ۱۱۶، ش ۶۵۸ و ۳۰۵، ش ۲۶۲/ قمی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۶۸ باب الفاء/

۱. «الفضل بن شاذان بن الخلیل، کان ابوه من اصحاب یونس، و روی عن ابی جعفر الثانی، و قیل عن الرضا ایضاً(ع) وکان ثقة، احد اصحابنا الفقهاء و المتکلمین. و له جلاله فی هذه الطائفة، و هو فی قدره اشهر من ان نصفه» (نجاشی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۶، ش ۸۴۰)

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

همو، ۱۳۷۰ش، ص ۲۶۷/ شوشتری، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۰۸/ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، 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 زمره صحابیان امامان معصوم 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 یروا 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 معصوم 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، ۱۳۵۰ق، ج ۱، ص ۱۹۴) برای اکثریت مشایخ ابن شاذان همانند هشام بن حکم، ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و حسن بن علی بن فضال، اتفاق افتاده که گاهی مستقیم و گاهی غیر مستقیم به نقل از معصوم پرداخته‌اند. از این رهگذر، اینکه کشتی 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) انحصاری به حدیث «العلل» و یا «نامه امام رضا(ع) به مأمون» ندارد. وی احادیث دیگری را نیز در زمینه توحید، انبیا، امام حسین(ع)، احکام و ... از آن حضرت گزارش کرده است. (صدوق، ۱۴۰۴ق، 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، ۱۴۱۳ق، ج ۴، حدیث ۵۹۱۵/ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۷ و ۲۶۹/ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۵۸)

ز. صدوق دو طریق عبد الواحد بن عبدوس از ابن قتیبه، 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. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۷/ همو، ۱۳۸۵ق، باب ۱۸۲، ص ۹۳) طوسی برای مفید، صدوق و خود، دو

طریق متفاوت دیگر یعنی ابن ولید- احمد بن ادریس- ابن قتیبه و حمزة بن محمد علوی- قنبر بن علی- علی بن شاذان را به *العلل* ابن شاذان نگاشته است. (طوسی، ۱۴۲۰ق، ش ۵۶۴) نجاشی نیز طریق ابوالعباس بن نوح- احمد بن جعفر- احمد بن ادریس- ابن قتیبه را که در برخی افراد متفاوت از اسناد پیش گفته است، به *العلل* ابن شاذان دارد. (نجاشی، ۱۴۲۷ق، ش ۸۴۰) از طرفی چون صدوق بر نجاشی و طوسی تقدم زمانی دارد، و به علاوه در ایران زندگی می کرده، از این رو سخنش در روایت فضل از امام رضا(ع) قابل پذیرش و منطقی تر می نماید.<sup>۱</sup>

#### 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 ترحم امام نسبت به وی و مدح او دیده می شود.» (موسوی بجنوردی، بی تا، ج ۴، ص ۵۱) - بنابر تتبع قاطع در *رجال کشی*، گفت و گو در محور یک توقیع عتاب آمیز منسوب به امام(ع) است که مع الاسف، بحث از آن از سوی مؤلف و یا منتقح، دچار تجزیه شده و در سه شماره قرار گرفته که همین نیز منشأ این توهم شده 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 توقیع 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 استثنا مجعول 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 مهذب و منتقح *رجال کشی*، در کتاب *رجال* و

۱. «ولکن الظاهر انّ ما ذكره الصدوق هو الصحيح، و ذلك لقرب عهده و طريقه الى الفضل، و يؤكّد ذلك انّ والد الفضل روى عن ابي الحسن الاول(ع)، فلا بعد في رواية الفضل نفسه عن الرضا(ع)» (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۱۸، ش ۹۳۷۴)

فهرست خویش، اشاره‌ای به آن توقیع نکرده و نجاشی دقیق‌النظر در ترسیم شخصیت رجالی فضل نیز با دیدن توقیع، نقبی به آن نزده و به عکس به تمامت، وی را ستوده است. (نجاشی، ۱۴۲۷ق، ش ۸۴۰) ابن شهر آشوب هم در اقتدا به رجالیان نام‌بردار پیش‌گفته، توقیع را علی‌الاساس 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، ۱۴۲۲ق، ش ۷۶۹)

- 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 تقیه کرد.» (۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۱)

- 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 قتیبه 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

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

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

- شوشتری: «توقیعی که در ضمن خبر شماره ۱۲۰۶ رجال کشی در مذمت فضل منعکس شده، از اساس باطل و امری ساختگی و موهوم 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 ابن 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 می بست، ادعا کرده که توقیعی از امام عسکری (ع) در نکوهش فضل در کتاب عبدالله بن حمدویه وجود دارد.» (۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۱۳)

توقیع منسوب به امام عسکری (ع) به ادله و قرائنی چند، جزء مجعولات است که به منظور ترور شخصیت فضل طراحي 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 کژی و کج تابی گردید. کشی در موضعی به دنبال نام وی تعبیر به «علیه لعنة الله» نموده (کشی، ش ۱۰۲۰) و در موضع دیگر می نویسد: «عروة بن یحیی بغدادی» نام بردار به دهقان، جزء لعن شدگان است که بر امام هادی (ع) و امام عسکری (ع) دروغ می بست. 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 بیت المال 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)

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 کشتی، 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 توقیعی که دهقان واسطه در نقلش باشد، نمی‌توان استناد جست و با گزارش چنین شخص کج‌تابی، نمی‌توان از اعتبار فضل که در قلّه ارجمندی است، کاست.

ب. قرینه دیگر که ساختگی بودن توقیع دهقان را تأیید می‌کند، این است که کشتی تصریح کرده که دو ماه پس از وفات فضل، صادر و منتشر شده است. (کشتی، ش ۱۰۲۸)  
ج. به علاوه در آن توقیع آمده که امام عسکری(ع) نوشته است: «لئن لم ینته الفضل عن هذا لارمینّه بمرماة لایندمل جرحه منها فی الدنیا و لا فی الآخرة» (همان‌جا)؛ به خدا اگر فضل دست بر ندارد، او را نفرین می‌کنم به جراحی مبتلا شود که در دنیا و آخرت التیام نیابد. اصولاً التیام نیافتن جراحی در آخرت معنی ندارد. (شوشتری، 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 پردازد، 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 صحیح ینبغی ان یمعل 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 بیماری‌اش 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.» (کشتی، ش ۱۰۲۳)

### ۹. اعتقاد به نوعی تجسیم 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 تجسیم قائل شده است ... اساس انتساب این‌گونه مطالب را به وی نباید کاملاً مردود شمرد، به خصوص اینکه ابن شاذان خود را خلف هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و سکاک خوانده است ... به طور کلی عقیده ابن شاذان در باب صفات الهی آن‌گونه که نقل شده است، قرابت زیادی به عقاید سلفیان اهل سنت دارد.» (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱)

الف. بی‌تردید فتنه‌جویان با تدبیر خویش در صدد ساختن فرقه‌هایی همانند فرق هشامیه، یونسیه و سکاکیه برآمده‌اند تا پس از ترور علمی و شخصیتی صحابیان، رهبران معصوم را نیز به نوعی مورد توبیخ قرار دهند. پیروان مکتب اهل بیت، منظومه معرفتی خویش را از پیشوایان معصومی فراگرفته‌اند که پیش از همه با اندیشه تجسیم مخالفت کرده‌اند. نگاشته روایی التوحید شیخ صدوق، مشحون از این رویکرد است. شیخ مفید به درستی به تهافت و واگرایی پیروان مکتب اهل بیت و اندیشه تجسیم می‌نویسد: «اما القول بنفی التشبيه فهو اکثر من ان يحصى من الروایة من آل محمد(ص) فكيف يكون قد اخذنا ذلك عن المعتزلة» (ربانی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۴)، سخن درباره نفی تشبیه در روایات اهل بیت (ع) بیش از آن است که به شمارش درآید، پس چگونه ما این اعتقاد را از معتزلیان گرفته‌ایم؟

ب. آیا در اساس هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و سکاک از اسلاف و اساتید فضل بن شاذان، آن‌گونه که نویسنده بر آن پای فشرده، معتقد به نوعی تجسیم بوده‌اند و یا این سخنان، اتهاماتی بی‌بنیاد به صحابیان ائمه (ع) است که نخست در کتب اهل سنت پایه‌ریزی شده و پس از آن به برخی از کتب فرقه‌شناسی شیعی راه یافته است. گویا ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ هـ) بزرگ اشاعره، نخستین فردی است که این نسبت را گزارش کرده و پس از وی شهرستانی، بغدادی و دیگران آن را تکرار کرده‌اند. (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۲۳/ بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۶۵)



اشعری بسیاری از عقاید هشام را از جاحظ که عداوت عمیقی نسبت به شیعه دارد، نقل می‌کند. (همو، ص ۴۵) و از سویی، شهرستانی در *مقدمة الملل و النحل* متعهد 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، منتهی می‌گردد. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۸۴) شگفتا که اشعری 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 گُرکی که پاهایش او را حمل می‌کنند در حالی که بدنی قوی و پاهایی نازک و ضعیف دارد.» (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۳۳)

شهرستانی در موضعی به خطا، باور به تشبیه را از ویژگی‌های اولیه شیعه برشمرده که بعدها در اهل سنت راه یافت. (۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۸۵) امام رضا(ع) در ارتباط با هشام بن حکم تصریح کرده‌اند: «خداوند وی را رحمت کند که مردی خیرخواه بود، اما از طرف یاران خود به جهت حسدی که داشتند، آزار فراوان دید.» (کشّی، 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.» (کشّی، ش ۹۱۰) آیا امامان مصون از خطا، 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 تجسیم بوده‌اند، مراد چیست؟ آیا به تشبیه و تجسیم در ذات و صفات معتقد بوده و برای خداوند دست، پا، صورت، جهت، نزول و استواء، اثبات کرده‌اند که این همان معنای مشهور جسمیت است. بر این اساس، دیگر تعبیر «به نوعی تجسیم» چه هدفی را تعقیب می‌کند؟ اگر مقصود، مفاد و مدلولی دیگر است، در این صورت در حقیقت قائل به تنزیه و نه تجسیم شده‌اند.

ابن ابی الحدید که انتساب اطلاق جسمیت بر خداوند از سوی صحابیان ائمه(ع) را تلقی به صحت 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

که خداوند، شیء و دارای ذات می‌باشد.<sup>۱</sup> (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، تویح 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 الايضاح این است که وی، دیدگاه تشبیه و تجسیم 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 عناوین تألیفات فضل که از سوی نجاشی گزارش شده، کتاب الرّیّ علی الحشویه می‌باشد. (نجاشی، ۱۴۲۷ق، ش ۸۴۰) حشویه و اهل الحدیث، نابخردانه، معتقد به تجسیم 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 ۲۵۵ ق) 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 فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱)، و «جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) برای خداوند اعضا و جوارح قائل‌اند و معتقدند همانند موجودات مادی، دارای حرکت است. ابن کرام در

۱. فاما من قال: أنّه جسم لا كالأجسام نفوا عنه معنى الجسمية، و إنما اطلقوا هذه اللفظة لمعنى أنّه «شیء» لا كالاشياء، و «ذات» لا كالذوات، و هم: علی بن منصور، و السکاک، و یونس بن عبدالرحمن، و الفضل بن شاذان، و کلّ هؤلاء من قدماء رجال الشيعة.

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 ارادة 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 اسلافی همانند هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و سکاک در مبارزه با مخالفان می‌باشم.» (کشی، ش 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 شبهات 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 صحابیان 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 شیوة متفاوت بوده‌اند: الف. عده‌ای معتقد به مدلول ظاهری آیات و روایات می‌باشند؛ گرچه مستلزم تشبیه باشد. ب. برخی با تأویل و توجیه ظواهری که حاوی تجسیم باشد، موافق می‌باشند. ج. پاره‌ای از آنان مانند مالک بن انس، سفیان ثوری، احمد بن حنبل، به حد وسط دو رویکرد فوق پایبند بوده، که نه به مفاد ظاهری آن‌ها معتقد شده‌اند تا تشبیه و تجسیم لازم آید و نه به تأویل آن پرداخته‌اند. مثلاً در ارتباط با واژه «ید» در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) نه برآنند که به‌سان دست بشر است تا تجسیم شکل بگیرد و نه آن را کنایه از قدرت می‌دانند تا تأویل به وجود آید، بلکه مراد از آن را به خداوند واگذار می‌کنند

که به تفویض نام‌بردار است. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲) علامه طباطبایی 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 تدبر و اعمال نظر کرده‌اند. (طباطبایی، 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 قرائن، همه سلفیان اهل سنت را تجسیمی پنداشته و فضل بن شاذان را متقارب النظر با آنان قلمداد کرده است.

## منابع

۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن؛ الجرح و التعديل؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۲م.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید؛ شرح نهج البلاغه؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن حبان، محمد بن حبان بستی؛ الثقات؛ هند: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۹۳ق، ۱۹۷۲م.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی؛ تقریب التهذیب؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۹م.
۵. \_\_\_\_\_؛ تهذیب التهذیب؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق، ۱۹۹۱م.
۶. \_\_\_\_\_؛ لسان المیزان؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۷. ابن داوود حلّی، حسن بن علی؛ کتاب الرجال؛ نجف: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م.
۸. ابن شهر آشوب، محمد؛ معالم العلماء؛ تصحیح صادق بحر العلوم، نجف: منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ق.
۹. ابن طاووس (م ۶۶۴ ق)؛ اللهوف فی قتلی الطفوف؛ ج ۱، قم: انوار الهدی، ۱۴۱۷ق.
۱۰. ابن عساکر؛ تاریخ مدینه دمشق؛ تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
۱۱. ابن فوطی الحنبلی، عبدالرزاق بن تاج‌الدین؛ تلخیص مجمع الادب فی معجم الاقصاب؛ تحقیق مصطفی جواد، دمشق وزارة الثقافیة و الارشاد القومي [احیاء التراث القدیم]، ۱۹۶۲م.
۱۲. ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد؛ کامل الزیارات؛ تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۷۵ق.
۱۳. اردبیلی، محمد بن علی؛ جامع الرواة و ازاحه الاشتباهات؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
۱۴. استرآبادی، میرزا محمد؛ منهج المقال؛ تهران: چاپ سنگی، ۱۳۰۶ ق.
۱۵. اشعری، علی بن اسماعیل؛ مقالات الاسلامیین؛ ترجمه 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؛ تحقیق صادق بحر العلوم، ج ۴، نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۸ق.
۱۸. بوعلی، محمدسعید رمضان؛ السلفیة مرحلة زمنية مبارکة لا مذهب اسلامی؛ ج ۱، دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۵م.
۱۹. بهبودی، محمدباقر؛ معرفة الحديث؛ ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
۲۰. تامر، عارف؛ اسماعیلیه و قرامطه 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)؛ مصنفی المقال فی مصنفی علم الرجال؛ تهران: نشر عترت، ۱۳۳۷ش.

١٣٤ □ دو فصلنامه حديث پژوهی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ١٣٨٨

٢٣. \_\_\_\_\_؛ *الذريعة الى تصانيف الشيعة*؛ ج ٣، بيروت: دار الاضواء، ١٤٠٣/ق ١٩٨٣م.
٢٤. جابلقی بروجردی، علی اصغر؛ *طرائف المقال*؛ تحقیق مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ١٤١٠ق.
٢٥. جزائری، عبدالنبي؛ *حاوی الاقوال فی معرفة الرجال*؛ ج ١، قم: مؤسسة الهدایه و احیاء التراث، ١٤١٨ق.
٢٦. حائری، ابوعلی؛ *منتهی المقال*؛ ج ١، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ١٤١٦/ق ١٣٧٤ش.
٢٧. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله؛ *تاریخ نیشابور*؛ تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، نشر آگه، ١٣٧٥ش.
٢٨. حسن بن زین الدین (صاحب المعالم)؛ *التحریر الطاووسی*؛ تحقیق فاضل الجواهری، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ١٤١١ق.
٢٩. حلّی، حسن بن یوسف؛ *خلاصة الاقوال*؛ تحقیق جواد قیومی، ج ٢، قم: مؤسسة نشر الفقاهه، ١٤٢٢ق.
٣٠. خویی، سید ابوالقاسم؛ *معجم رجال الحديث*؛ ج ٥، مصحح و منقح، ١٤١٣/ق ١٩٩٢م.
٣١. داوری، مسلم؛ *اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق*؛ ج ١، قم: نشر مؤلف، ١٤١٦ق.
٣٢. ذهبی، محمد بن احمد؛ *تاریخ الاسلام*؛ بيروت: دار الکتب العربی، ١٤٠٩/ق ١٩٨٨م.
٣٣. \_\_\_\_\_؛ *سیر اعلام النبلاء*؛ بيروت: مؤسسة الرساله، ١٤١٣ق، «الف»
٣٤. \_\_\_\_\_؛ *الکاشف فی معرفة من له رواية فی کتب السنه*؛ ج ١، جده: دار القبلة للثقافة الاسلامیه، ١٤١٣ق، «ب»
٣٥. \_\_\_\_\_؛ *میزان الاعتدال*؛ تحقیق علی محمد البجاوی، بيروت: دار الطباعة و النشر، بی تا.
٣٦. ربانی گلپایگانی، علی؛ *فرق و مذاهب کلامی*؛ ج ٣، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ١٣٨٣ش.
٣٧. زنجانی، موسی؛ *الجامع فی الرجال*؛ ج ٢، جلد، قم: نسخه خطی، چاپخانه پیروز، بی تا.
٣٨. سمعانی، عبدالکریم بن محمد؛ *الانساب*؛ بيروت: دار الکتب العلمیه، ١٤٠٨/ق ١٩٨٣م.
٣٩. شوشتري، محمدتقی؛ *قاموس الرجال*؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٧ق.
٤٠. شهرستانی، عبدالکریم؛ *الملل و النحل*؛ قم: منشورات الشریف الرضی، ١٣٦٤ش.
٤١. صدر، سید حسن؛ *تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام*؛ بيروت: دار الرائد العربی، ١٤٠١/ق ١٩٨١م.
٤٢. صدوق، محمد بن علی؛ *التوحيد*؛ تصحیح سید هاشم حسینی، ج ٣، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٣٩٨ق.
٤٣. \_\_\_\_\_؛ *الخصال*؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٠٣/ق ١٣٦٢ش.
٤٤. \_\_\_\_\_؛ *علل الشرائع*؛ نجف: منشورات المطبعة الحیدریه، ١٣٨٥/ق ١٩٦٦م.
٤٥. \_\_\_\_\_؛ *عیون اخبار الرضا (ع)*؛ تحقیق حسین اعلمی، بيروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ١٤٠٤/ق ١٩٨٤م.
٤٦. \_\_\_\_\_؛ *کمال الدین و تمام النعمه*؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٠٥ق.

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

۴۷. \_\_\_\_\_؛ من لا يحضره الفقيه؛ تصحيح على اكبر غفارى، ج ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۳۶۳ش.
۴۸. صفدى، صلاح الدين خليل بن ايبك؛ الوافى بالوفيات؛ تحقيق تركى مصطفى، بيروت: دار احياء التراث، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.
۴۹. طباطبايى، محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ ج ۳، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۲م.
۵۰. طوسى، محمد بن حسن؛ اختيار معرفة الرجال رجال كشي؛ تحقيق مهدى رجايى، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ق.
۵۱. \_\_\_\_\_؛ الاستبصار فى ما اختلف من الاخبار؛ تحقيق سيد حسن موسوى، ج ۳، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۹۰ش.
۵۲. \_\_\_\_\_؛ تهذيب الاحكام؛ تحقيق سيد حسن موسوى، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۴ش.
۵۳. \_\_\_\_\_؛ رجال الطوسى؛ تحقيق جواد قيومى، ج ۳، قم: انتشارات اسلامى، ۱۴۲۷ق.
۵۴. \_\_\_\_\_؛ الغيبة؛ تحقيق عبادالله تهرانى، ج ۱، قم: مؤسسة المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۱ق.
۵۵. \_\_\_\_\_؛ فهرست كتب الشيعة و اصولهم؛ تحقيق عبدالعزيز طباطبايى، ج ۱، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.
۵۶. عطاردى، عزيزالله؛ راويان امام رضاع (در مسند الرضاع)؛ مشهد: كنگره جهانى امام رضاع، ۱۳۶۷ش.
۵۷. فضل بن شاذان نيشابورى، علم الدين؛ الايضاح؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
۵۸. فيض كاشانى؛ الاصول الاصلية؛ تحقيق محدث ارموى، تهران: سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰ق/۱۳۴۹ش.
۵۹. قمى، عباس؛ تحفة الاحباب؛ ج ۱، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۷۰ش.
۶۰. \_\_\_\_\_؛ سفينة البحار؛ ج ۱، بنياد پژوهش‌هاى اسلامى آستان قدس رضوى، ۱۴۱۸ق.
۶۱. قهپايى، عنايت الله؛ مجمع الرجال؛ قم: مؤسسه اسماعيليان، ۱۳۶۴ق.
۶۲. كنيرى، سيد محمد؛ السلفية بين اهل السنة و الاماميه؛ ج ۱، بيروت: العدير للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۸ق.
۶۳. كلينى، محمد بن يعقوب؛ الكافى؛ تصحيح على اكبر غفارى، ج ۳، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۳ش.
۶۴. مامقانى، عبدالله؛ تنقيح المقال؛ نجف: منشورات المكتبة المرتضويه، ۱۳۵۰ق.
۶۵. مجلسى، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ تصحيح محمدباقر بهودى، بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۴۰۳ق.
۶۶. مزى، يوسف؛ تهذيب الكمال؛ تحقيق بشار عواد معروف، ج ۴، بيروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م.

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

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

