

عوامل اختلاف در گزارش‌های رجال کشی

* رحیمه شمشیری
** مهدی جلالی

◀ چکیده

اختیار معرفه الرجال معروف به رجال کشی از جمله اصول رجالی متقدم امامی است که فرآگیر روایات و گزارش‌های رجالی درباره روایان غالباً شیعی است. یکی از ویژگی‌های این کتاب، وجود روایات مختلف و متعارض درباره برخی از روایان است. در این مقاله بر آئین تا بهشیوه توصیفی تحلیلی، علل و عوامل وجود اختلاف در گزارش‌های رجال کشی و به تبع آن، عوامل شکل‌گیری روایات متعارض مدرج و ذم درباره برخی روایان را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. تقيه، تاریخ‌مندی برخی روایات، جعل و تحریف روایت، بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی، بدفهمی سخنان امام درباره راوی، خطای مؤلف در تشخیص روایت مربوط به راوی، اختلاف اصحاب امامان علیهم السلام در حوزه‌های مختلف علمی و اختلاف دیدگاه مشایخ رجالی در توصیف روایان از مهم‌ترین عوامل پیدایش بروز اختلاف در روایات و گزارش‌های رجال کشی است. در این بین، عامل اصلی و مهم بسیاری از روایات متعارض رجال کشی پدیده جعل و تحریف احادیث است.

◀ کلیدواژه‌ها: رجال کشی، اختلاف روایات، روایات متعارض، گزارش‌های رجالی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کوثر بجنورد، نویسنده مسئول / shamshiri@kub.ac.ir

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد / ajalaly@um.ac.ir

۱. مقدمه

اختیار معرفه الرجال معروف به رجال کشی از جمله اصول رجالی متقدم امامی است که فراگیر روایات و گزارش‌های رجالی درباره راویان غالباً شیعی است که تقریباً به‌شیوه کتاب‌های طبقات تنظیم و تدوین یافته است. در این کتاب گاه درباره برخی از راویان روایات مختلف مدح و ذم وجود دارد که اگرچه وجود هر نوع مدح و ذم درباره راویان ضرورتاً تعارض در جرح و تعدیل آنان تلقی نمی‌شود^۱، وجود پاره‌ای از این دست روایات که دلالتشان در مرتبه جرح و تعدیل است، منجر به بروز تعارض حکم رجالی درباره برخی راویان شده است. بنابراین مفهوم اختلاف در عنوان این مقاله، مفهوم عامی است که گاه تعارض را نیز شامل می‌شود. مبحث تعارض روایات از دیرباز با عنوان «اختلاف الحدیث» مورد توجه راویان و محدثان بوده است. در میان اصحاب امامان علیهم السلام برخی در این موضوع کتاب نوشته‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۷؛ طوسی، ۱۳۸۱ق[ب]، ص ۵۱۲ و ۵۳)

در رجال کشی روایات مختلف و بعضًا متعارض مدح و ذم درباره ۳۲ تن از راویان که در سه سدۀ نخست هجری می‌زیستند، وجود دارد. در میان این راویان، حضور اصحاب امام صادق علیه السلام چشمگیر است. اسماعیل این راویان عبارت‌اند از: ابو بصیر لیث بن بختری، ابو بصیر یحیی بن ابی القاسم، احمد بن حماد مروزی، اسماعیل بن مهران، اسماعیل جعفی، براء بن عازب، برید بن معاویه، جابر بن یزید جعفی، حجر بن زائده، حریز بن عبدالله سجستانی، زراره بن اعین، سدیر بن حکیم صیری، سعید بن مسیب، سفیان بن مصعب، سلیمان بن خالد اقطع، شهاب بن عبدربه، صفوان بن یحیی، عامر بن عبدالله بن جذاعه،^۲ عبدالسلام بن عبدالله الرحمن بن نعیم، عبدالله بن عباس، فضل بن شاذان نیشابوری، محمد بن سنان زاهری، محمد بن علی بن نعمان مؤمن الطاق، محمد بن مسلم، مختار بن ابو عییده ثقی، معروف بن خربوذ مکّی، معلی بن خنیس جعفی، مفضل بن عمر جعفی، هشام بن حکم، هشام بن سالم جوالیقی، یونس بن ظیان و یونس بن عبدالله الرحمن.^۳

این مقاله بر آن است تا علل و عوامل وجود اختلاف در گزارش‌های رجال کشی و به تبع آن عوامل شکل‌گیری روایات متعارض مدح و ذم درباره برخی راویان را مورد

مطالعه و بررسی قرار دهد.

2. تقیه

فضای سیاسی اجتماعی سه سده نخست هجری در بسیاری از زمان‌ها اقتضای رعایت تقیه توسط امامان علیهم السلام و اصحاب ایشان را داشت. گاه تقیه در برابر حکومت بوده و گاه در برابر برخی اصحاب امامی که یا به نوعی در تعامل با حکومت بودند و بیم آن می‌رفت که مشکل‌ساز شوند و یا سطح معرفتی پایین‌تری نسبت به درک مسائل دین داشتند. ازین‌رو یکی از مهم‌ترین عوامل اختلاف در روایات مدح و ذم راویان، تقیه است؛ عاملی که امام صادق علیه السلام خود ضمن روایاتی به آن تصریح کرده است. (طوسی، 1409ق، ش221)

در رجال کشی روایات نکوهش متعددی درباره راویان ثقه و مورد اطمینان وجود دارد که به احتمال بسیار می‌توان عامل صدور روایت را تقیه امام دانست؛ در میان روایات مرتبط با جابر بن یزید جعفی (ش335-348) یک روایت در مقام نکوهش وی نقل شده است؛ بر پایه این روایت که اتفاقاً از نظر سندی صحیح است، امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش زراره بن اعین درباره احادیث جابر، اظهار داشته است که جابر هیچگاه نزد من نیامده و جز یک بار او را نزد پدرم ندیده‌ام (ش335). این روایت، خلاف واقعیت تاریخی است و بی‌تردید عامل تقیه موجب شکل‌گیری آن بوده است. (خوبی، 1410ق، ج4، ص25؛ مامقانی، 1423ق، ج14، ص116)

در چند موضع از در رجال کشی به مناسب روایاتی در مدح حریز بن عبدالله سجستانی ذکر شده است. در این میان از یک روایت، به نوعی نکوهش وی توسط امام صادق علیه السلام فهم می‌شود؛ بر اساس این روایت، روزی یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام به نام فضل بن عبدالملک بقباق از آن حضرت اجازه حضور حریز خدمت امام علیه السلام را خواست اما امام اذن حضور نداد. فضل دلیل این رفتار امام را جویا شد. امام فرمود: چون حریز آشکارا دست به سلاح برد و با خوارج درگیر شده است. (خوبی، 1410ق، ج4، ص250) ظاهراً روایت مذکور از نظر سندی صحیح است. (نجاشی، 1407ق، ص144) نجاشی ذیل نام حریز به این روایت توجه داشته است. (نجاشی، 1407ق، ص144) وحید بهبهانی به نقل از مجلسی اول، رفتار امام در این روایت را رفتاری تقیه‌ای و

به جهت حفظ جان حریز و دیگر شیعیان دانسته است.(بهبهانی، بی‌تا، ص ۱۱۶)

۳. تاریخ‌مندی برخی روایات

گاه صدور دو دسته روایت مدح و ذم مربوط به دو زمان و شرایط متفاوت است. کشی دو روایت درباره براء بن عازب انصاری نقل کرده است که در یکی، حضرت علی علیه السلام نوید ورود وی به بهشت(ش ۹۴) و در دیگری کتمان گواهی و خودداری وی از گواهی دادن نسبت به واقعه غدیر را گزارش داده است.(ش ۹۵) کشی خود با توجه دادن به تأخیر زمان صدور روایت مدح نسبت به روایت مذمت، تعارض را حل کرده است.(طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۵، ذیل ش ۹۴)

برخی روایاتی که به سبب بیان برخی اندیشه‌ها یا بروز برخی رفتارها به عنوان نکوهش زراره بن اعین شناخته شده است، در واقع مربوط به اوان جوانی زراره که هنوز گرایش به تشیع نداشته و شاگرد حکم بن عتبه بوده و یا اوان آشنایی او با اندیشه‌های شیعی است؛ محمد بن حمران از زراره مطلبی نقل کرده است که بر پایه آن، زراره در دوره امامت امام باقر علیه السلام از مضمون برخی احادیث شیعه به مانند مضامین برخی اسرائیلیات شگفت‌زده می‌شد. یکی از این موضوع‌ها اندیشه غیبت امام بوده است.(ش ۲۶۰: صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰) گویی درک مسئله غیبت و وجود امام غائب در ابتداء، برای زراره سنگین و پذیرش آن برای وی مشکل بوده است. آیت الله خویی ضمن تأیید صحت سندی حدیث، با توجه به پذیرش سخنان امام باقر علیه السلام توسط زراره، دلالت ذم روایت از زراره نفی کرده است.(خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳۵) بر پایه روایتی، گویی زراره در اعتبار برخی احادیث به ویژه احادیث فضایل امامان علیهم السلام تردید داشته و در صدد از بین بردن آن‌ها بوده است.(صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۸۳)

مضمون این احادیث با توجه به احتمال صدور این احادیث در ابتدای گرایش زراره به تشیع و در دوره امامت امام باقر علیه السلام دلالتی بر نکوهش زراره محسوب نمی‌شود. از نظر ما شخصیت شیعی زراره به عنوان یک فرد اهل سنت و در تعامل با عالمان اهل سنت در دوره امامت نوزده ساله امام باقر علیه السلام در حال تکون و شکل‌گیری بوده است. همچنین یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های زراره بن اعین در ابتدای جوانی‌اش اندیشه

واسطه نبودن میان کفر و ایمان بوده است. بر اساس این اندیشه که از نظر زراره، مستند به آیات قرآن کریم است، انسان‌ها یا مؤمن هستند و وارد بهشت می‌شوند و یا کافر هستند و به دوزخ می‌روند.^۴ این موضوع در احادیث بسیاری انکاس یافته است. بر اساس یکی از احادیث، ملاک ایمان نزد زراره و برخی وابستگان او، شیعه بودن و هم عقیده بودن با عقیده زراره بوده است.(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۳، ح ۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ص ۹۳)^۵ و از این رو همه مخالفان اگرچه از فرق شیعه غیر از امامیه باشند، کافر هستند. در همین رابطه در رجال کشی حدیثی ذیل نام زراره آمده است که به نظر می‌رسد تحریف یا نقل به معنای حدیثی است که کلینی در باب «الضلال» آورده است. بر پایه روایت کلینی، گفت و گوی طولانی میان امام باقر علیه السلام و زراره در موضوع وجود یا عدم وجود واسطه میان ایمان و کفر روی می‌دهد. در این مباحثه علمی، امام باقر علیه السلام با استناد به آیات متعدد قرآن کریم وجود فاصله میان کفر و ایمان را به زراره ثابت می‌کند.(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۲)^۶ کشی مشابه این حدیث طولانی را با سند و راوی متفاوتی نقل کرده است.(ش ۲۲۳) اصل موضوع و پرسش و پاسخ‌هایی که متبادل می‌شود یکسان است.

روایت کشی، موضوع این ماجرا را مربوط به دوران امامت امام صادق علیه السلام دانسته است؛ زمانی که زراره در پختگی علمی بوده و وارث علم و اندیشه‌های امام باقر علیه السلام زمانی که امام صادق علیه السلام به او به عنوان «اصحاب ابی»، احیاکننده دین و... افخار می‌کرده است. این در حالی است که زمان صدور روایت مطابق نقل کلینی، ابتدای گرایش زراره به تشیع و آغاز جوانی او بوده است.

فیض کاشانی در این باره می‌نویسد: احتمالاً زراره در زمان صدور این روایت، در آغاز جوانی و ابتدای گرایش وی به تشیع بوده است.(فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۰۷). با وجود این، خوبی روایت را در بخش روایات مدح زراره و البته بدون هیچ توضیحی آورده است.(خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۲۰-۲۲۱) فهم و شرح شوستری بر این روایت به گونه‌ای است که دلالتی بر نکوهش زراره ندارد.(شوستری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۴۰)

اینطور به نظر می‌رسد که زراره به ویژه در آغاز گرایش به اندیشه شیعی و حتی قبل

از پذیرش رسمی عقیده شیعیان، که هم‌زمان با دوران جوانی او بوده است (حدود ۴۰ سال)، در موضوعات گوناگون، اندیشه‌هایی ناصحیح داشته که ملازمت و مصاحبت با امام باقر علیه السلام موجب اصلاح این اندیشه‌ها شده است؛ برخی رفتارها و پرسش‌های او به خوبی بیانگر این وضعیت است. بهبودی معتقد است بر اثر این گونه مباحثات بود که زراره به حقانیت مذهب اهل بیت علیه السلام ایمان پیدا کرد. (بهبودی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۵)

ج ۱، ص (۲۶۶)

در آخرین نمونه به وضعیت روایات رجالی فضل بن شاذان است که کشی اگرچه نخست روایت را ساختگی دانسته است، در ادامه بر فرض پذیرش صحت روایت، راهکار جمع بین دو دسته روایات را مسئله زمان صدور دانسته است و ملحه‌ها را متأخر از ذم می‌داند.^۷

۴. جعل و تحریف روایت

نمونه‌های روایات مجعلول در رجال کشی فراوان وجود دارد. هرچند درباره تعدادی از روایات، صرفاً احتمال جعل داده شده است. تحلیل‌های ما نشان می‌دهد عوامل جعل حدیث علیه اصحاب امامان علیهم السلام نوعاً جریان‌های مخالف امامیه از جمله فرقه‌های انحرافی همچون غالیان به‌ویژه خطابیه، برخی فرق منشعب از امامیه قطعیه همچون واقفیه و فطحیه و نیز برخی نحله‌های کلامی به‌ویژه معتزله هستند.

بی‌شك روایاتی که سخنان رکیک و دور از شأن معصوم را درباره اصحاب به امامان علیهم السلام نسبت داده است از نمونه‌های جعل روایت است. این نمونه‌ها ذیل روایات زراره بن اعین و یونس بن عبدالرحمن مشهود است.

بیشتر روایات رجال کشی درباره عبدالله بن عباس بر نکوهش و طعن وی دلالت دارد. برخی معتقدند از هیچ‌کدام از روایات رجال کشی نمی‌توان فهم صحیحی داشت و قرایین جعل در آن‌ها آشکار است. (شوستری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۴۱۸-۴۹۳)

نمونه روایات جعلی را درباره ابو بصیر اسدی می‌یابیم؛ کشی روایتی از منابع روایی واقفیه را چنین نقل کرده است: «عَلَى بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ يَزِيدَ، قَالَ شَهِدَنَا مُحَمَّدٌ بْنَ عِمْرَانَ الْبَارِقِيَّ، فِي مَنْزِلِ عَلَى بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، وَعِنْدَهُ أَبُو بَصِيرٍ. قَالَ مُحَمَّدٌ بْنُ عِمْرَانَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُونَ مِنَ ثَمَانِيْهِ مُحَدِّثُونَ سَابِعُهُمُ الْقَائِمُ. فَقَامَ أَبُو بَصِيرٍ أَبْنُ أَبِي

الْقَاسِمُ فَقَبَلَ رَأْسَهُ وَقَالَ سَمِعْتُ مِنْ أَبِي جَعْفَرَع مُنْدُ أَرْبِيعَنَ سَنَةً. فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ: سَمِعْتُ مِنْ أَبِي جَعْفَرَع وَإِنِّي كُنْتُ حُمَاسِيًّا جَاءَ {سَامِعًا} بِهَذَا قَالَ اسْكُتْ يَا صَبِيٍّ لِيْزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ^{۹۰۱} يَعْنِي الْقَائِمَع وَلَمْ يُقْلِ أَبِي هَذَّا. (ش ۹۰۱)

کلینی در این موضوع روایتی نقل کرده است که مضمون آن صحیح و مطابق عقاید امامیه است؛ بر پایه این روایت در زمان امامت امام صادقع سمعاء بن مهران، ابو بصیر و محمد بن عمران - که خدمتگزار امام باقرع بوده است - در منزل او در مکه حضور داشتند. محمد بن عمران از امام صادقع نقل می‌کند: «نَحْنُ أَثْنَا عَشَرَ مُحَدِّثًا». ابو بصیر به او می‌گوید: این مطلب را از امام صادقع شنیده‌ای؟ محمد بن عمران با سوگند و تأکید، این موضوع را تأیید می‌کند. ابو بصیر می‌گوید: اما من این مطلب را از امام باقرع شنیده‌ام. (کلینی، ج ۱، ص ۵۳۴-۵۳۵) (۱۴۰۷ق)

مسعودی نیز روایتی به سند خود از علی بن ابی حمزه بطائني که از سران واقفه است نقل کرده است. بطائني در این حدیث می‌گوید: روزی من همراه با ابو بصیر و مولای امام باقرع [محمد بن عمران] با هم در جلسه‌ای حضور داشتیم که محمد بن عمران حدیثی از امام باقرع مبنی بر «منَا اثْنَا عَشَرَ مَحَدَّثًا الْقَائِمُ السَّابِعُ بَعْدِي» نقل کرد. در این لحظه ابو بصیر برخاست و بهسوی او رفت و گفت: گواهی می‌دهم که امام باقرع چهل سال است که این موضوع را مذکور می‌شود. (مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۹-۲۷۰)

مالحظه می‌شود دو روایت کلینی و مسعودی که اتفاقاً راویان واقفی در هر دو سند وجود دارد، با اعتقاد امامیه سازگار است و هفتین امام پس از امام باقرع، قائم است. اما به نظر می‌رسد در این میان، حدیث مسعودی، روایت اصل است و با کمترین تغییر و تصرف نقل شده است. در مقابل، حدیث کشی تحریف شده است؛ خوبی معتقد است از سخن کشی چنین برمی‌آید که واقفیان در تأیید مذهب خود به این حدیث تمسک جسته‌اند و از این‌روی ابو بصیر را ایشان در خلاف مذهب حق است. خوبی در ادامه، این روایت که از نظر متن مضطرب دانسته است را از ساخته‌های واقفه برشمرده است. (خوبی، ج ۲۰، ص ۸۰) (۱۴۱۰ق)

در روایتی از روایات رجال کشی، امام صادقع زرارة بن اعین، برید بن معاویه،

محمد بن مسلم و اسماعیل جعفی را از مصادیق ریاست‌طلبانی دانسته است که هلاک شده‌اند. (ش ۲۸۳، ۳۵۰ و ۴۳۵) باید گفت تردیدی در وضع این حدیث نیست؛ تقابل و موضع گیری‌های متقابل میان فقیهان اصحاب صادقین علیهم السلام و غالیان آن عصر، امری روشن است؛ در روایتی جمیل بن دراج خبر از بدگویی یکی از اصحاب کوفی درباره اصحاب فقیه صادقین علیهم السلام داده است. در ادامه روایت، جمیل تصریح می‌کند آن فرد کوفی، از اصحاب ابوالخطاب بوده است و در پایان می‌گوید: «كُنَّا نَعْرِفُ أَصْحَابَ أُبُسِ الْخَطَّابِ بِيُغْضِبِ هُؤُلَاءِ رَحْمَةً اللَّهِ عَلَيْهِمْ». (ش ۲۲۰) داود بن سرحان از امام صادق علیه السلام درباره افرادی می‌گوید که مطابق دستور امام عمل نمی‌کنند و هر سخنی را که از امام می‌شنوند، مطابق با میل خود تأویل می‌کنند و برای دیگران نقل می‌کنند. امام علیه السلام در ادامه این حدیث، «اصحاب ابی» را الگوی صحابی نمونه معرفی می‌کند. (ش ۲۸۷) تکرار در (۴۳۳) از این روایات دانسته می‌شود امام صادق علیه السلام در برابر دو گروه در جامعه امامی دو موضع متفاوت داشته است: تمجید از «اصحاب ابی» و لعن و نفرین غالیان سودجو و ریاست‌طلبی چون «اصحاب ابی الخطاب».

همچنین از برخی روایات دانسته می‌شود که اصحاب فقیه صادقین علیهم السلام در برابر غالیانی که مسلک فقهی خاص خودشان را داشته‌اند، موضع گرفته و گاه احکام و فتاوی آنان را به نقد می‌کشانند و موجب رسوای آنان می‌شوند؛ بر پایه روایتی، اسماعیل جعفی در دیداری که با امام باقر علیه السلام داشته است، دیدگاه مغیره بن سعید را که ادعا می‌کرده آن را از امام باقر علیه السلام شنیده است، درباره مسئله‌ای فقهی با امام باقر علیه السلام در میان می‌گذارد. امام به شدت آن دیدگاه و ادعا را نفی می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۵۷۸) برید بن معاویه عجلی از امام صادق علیه السلام مصدق «أَفَاكِيْ أُثِيم» (شعراء: ۲۲) در قرآن کریم را هفت تن از غالیان زمان خود از جمله مغیره بن سعید، ابوالخطاب، عبدالله بن حارث و... دانسته است. (ش ۵۱۱) در زمان امام صادق علیه السلام زراره بن اعین و تنی چند از اصحاب درباره مفضل بن عمر بدین و بدگمان شدن و درباره وضعیت او در کوفه با امام صادق علیه السلام سخن گفتند. (ش ۵۹۲) بنابراین می‌توان گفت غالیان در اینجا نیز سخنی را که امامان درباره آنان فرموده‌اند، در قالب احادیث به محبوب‌ترین اصحاب امامان

نسبت داده‌اند.

حدیث 240 ذیل نام زراره بن اعین، عیناً و البته با سندی متفاوت درباره ابوالجارود زیاد بن منذر نیز نقل شده است.(ش 415) از آنجا که روایت 268 ذیل نام زراره نیز ذیل نام ابوالجارود تکرار شده است(ش 414)، برخی احتمال داده‌اند این دو روایت در اصل درباره ابوالجارود بوده و دلیل ذکر آن ذیل نام زراره، تحریف نام «زیاد» به «زراره» است.(مامقانی، بی‌تا، ج 1، ص 443؛ شوستری، 1422ق، ج 4، ص 445) البته شاید بتوان در اینجا از تصحیف و تغییر غیرعمدی یاد کرد اما با توجه به تفاوت دو سند ذیل نام ابوالجارود و زراره، می‌توان از تحریف عامدانه و جعل سند برای متن موجود سخن گفت. در سند ذیل نام زراره، محمد بن جمهور عمی غالی وجود دارد که به‌شدت تضعیف شده است.(نجاشی، 1407ق، ص 337؛ طوسی، 1381ق[الف]، ص 364؛ ابن غفاری، 1422ق، ص 92)

رجاییان در مواجهه با تنها روایت نکوهش فضل بن شاذان(ش 1026) بی‌اعتنای بوده‌اند و قریب به اتفاق آن را مجعل دانسته و شواهدی چند بر این ادعا اقامه کرده‌اند. (خوبی، 1410ق، ج 13، ص 296؛ مامقانی، بی‌تا، ج 2، قسم 2، ص 11؛ شوستری، 1422ق ج 8، ص 412) نخستین کسی که توقيع مذکور در این روایت را مجعل دانسته، ابوعلی بیهقی است. او اتهام تجسيم به فضل بن شاذان را تکذیب کرده و حقیقت موضوع را توضیح داده و توقيع مذکور را ساختگی دانسته است.(ش 11، 542) پس از وی ابو عمرو کشی را شاهد هستیم که مسئول رواج این جعلیات را جریان مخالف فضل دانسته است.(ش 1029) عامل جعل نکوهش فضل بن شاذان را شهرت او، حسادت ورزیدن به مقام و موقعیت او در منطقه و محبوبیت وی نزد امام دانسته‌اند.(مامقانی، بی‌تا، ج 2، قسم 2، ص 10؛ بهبهانی، بی‌تا، ص 279؛ مجلسی، 1406ق، ج 14، ص 219)

در رجال کشی سه گزارش مشابه با وضعیت سندی ضعیف، درباره موضع مخالف یونس بن عبدالرحمن درباره پذیرش ولايتعهدی خلافت عباسی و حرکت به‌سوی خراسان توسط امام رضا^ع نقل شده که راوی یکی از این گزارش‌ها، ابن راشد است و بر اساس آن یونس معتقد است ورود به این امر(= دستگاه خلافت عباسی) چه به

اختیار باشد چه به اکراه و جبر، طاغوت محسوب می‌شود.(ش 943) راوی دو گزارش دیگر محمد بن ابراهیم حضینی اهوازی است که باور یونس درباره ورود امام به دستگاه خلافت را نابودی و متزلزل ساختن پایه‌های نبوت دانسته است.(ش 944 و 953)

این توضیح لازم است که بر پایه برخی گزارش‌ها که از طریق راویان خراسانی حضرت رضا^{علیه السلام} همچون ریان بن صلت و عبدالسلام بن صالح هروی نقل شده است، در زمان امام رضا^{علیه السلام} و در پی تصمیم امام بر پذیرش ناگزیر امر ولایت‌عهدی خلیفه عباسی، فضای شبھه و تحریر در میان شیعیان به وجود آمد. گروهی از شیعیان در مقابل تصمیم امام رضا^{علیه السلام} مبنی بر پذیرش ولایت‌عهدی مأمون مخالفت کرده و در این باره سخنانی گفته‌اند و امام رضا^{علیه السلام} با تبیین شرایط و موقعیت جامعه اسلامی و شیعیان، دلیل تصمیم خود را برای برخی اصحاب که ناقل این دست خبرها به امام رضا^{علیه السلام} بودند بیان کرده است.(ابن بابویه، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۱۳۹، ۱۴۲ و ۱۵۰-۱۵۱؛ همو، ۱۳۷۶ش، ص ۱۳۱-۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۲۳۹؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۳-۳۴۵) این احتمال وجود دارد که شیعیان ناآگاه در سخنان خود طعن و کنایه‌هایی نیز نسبت به پیشوای خود داشته‌اند و امام نیز به نوعی کدورت خود را از ایشان اعلام کرده است.

مخالفت با تصمیم امام و تردید در امامت امام رضا^{علیه السلام} با شخصیتی که از یونس در منابع انعکاس یافته است، سازگار نیست. از این رو به احتمال زیاد می‌توان این روایات را جعلی دانست. شاید بتوان گفت روایات پیش گفته بر ساخته دشمنان و بدخواهان یونس از جمله غالیان و واقفه بوده باشد که با جعل گزارش‌هایی درباره نشان دادن عدم اطاعت و تسلیم یونس در برابر امام، از مقام و جایگاه او در جامعه شیعی بکاهند. جاعلان حدیث از وجود اصل موضوع مخالفت و اعتراض برخی شیعیان درباره اقدام امام^{علیه السلام} نسبت به پذیرش ولایت‌عهدی و حرکت بهسوی خراسان در جامعه عصر یونس عليه او بهره بردن. همین قرینه این احتمال را تقویت می‌کند که زمان جعل این روایات در دوره حیات یونس یا اندکی پس از درگذشت او بوده است. شبھه‌افکنی‌های برخی واقفه درباره امامت حضرت رضا^{علیه السلام} به بهانه نداشتن فرزند تا واپسین سال‌های

حیات^۹ و امامت(ش 1044)^{۱۰} نشان می‌دهد آنان همواره مترصد فرصتی بودند تا بدان طریق ضربه‌ای به اصل امام رضا<ص> و پیروان او وارد کنند.

در نمونه‌ای دیگر در رجال کشی دو گزارش وجود دارد که شائبهً اندیشهٔ تشییه خداوند در ذهن یونس را به وجود می‌آورد؛ یونس بن بهمن می‌گوید: روزی یونس بن عبدالرحمن به من گفت نامه‌ای به امام ابوالحسن رضا<ص> بنویس و از او درباره وجود چیزی از جوهر پروردگار در حضرت آدم<علیه السلام> [به عنوان اولین مخلوق] بپرس. یونس بن بهمن می‌گوید: من این سؤال را نوشتم و از امام پرسیدم و امام در پاسخ فرمود: این پرسش کسی است که بر سبیل سنت نیست. من این پاسخ را به اطلاع یونس بن عبدالرحمن رساندم. یونس بن عبدالرحمن گفت: از این موضوع، اصحاب چیزی متوجه نشوند که در این صورت از تو تبری می‌جویند. یونس بن بهمن از یونس بن تبری می‌جویند یا از تو؟!(ش 942) در گزارشی دیگر، یونس بن بهمن از یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند که به امام رضا<ص> نامه نوشته و درباره وجود چیزی از جوهر خداوندی در حضرت آدم<علیه السلام> سؤال پرسیده است. امام در پاسخ نامه، کسی را که چنین سؤالی می‌پرسد، دور از سنت و زندیق دانسته است.(ش 950)

راوی این دو گزارش، یونس بن بهمن است که غالی، خطابی و وضع کنندهٔ حدیث معرفی شده است.(ابن غضائی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۱) وحید بهبهانی نشانه‌های وضع را در دو روایت پیش گفته هویتاً دانسته است.(بهبهانی، بی‌تا، ص ۳۶۷) احتمالاً یونس بن بهمن به سبب مبارزه یونس بن عبدالرحمن با غالیان و اندیشه‌های آنان، دل خوشی از وی نداشته است.

در روایت 284 که در مذمت محمد بن مسلم است، مفضل بن عمر جعفی راوی روایت لعن محمد بن مسلم توسط امام صادق<علیه السلام> است و دلیل این لعن، باور محمد به نفی علم پیشین(=ازلی) الهی است. متکلمان جامعه اسلامی درباره تعلق علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد، تقریباً اتفاق نظر دارند و فقط برخی دیدگاه‌های شاذ در این باره به برخی متکلمان معتبری نسبت داده شده است.

در باب «صفات ذات» کتاب توحید کافی احادیثی نقل شده است که بر اساس این احادیث، صادقین علیهم السلام بر تعلق علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد تأکید کردند. مضامین

این روایات نشان می‌دهد در دوره حضور امامان بهویژه از عصر صادقین علیهم السلام تا اواخر سال‌های دوران حضور نگرش دقیق و جامعی در مسئله توحید و ابعاد آن در سطح جامعه وجود نداشته است و جامعه از این حیث یکدست نبوده است. اینکه این عدم یکنواختی تفکر درباره مسائل توحیدی در سطح توده جامعه امامی بوده یا اختلاف در سطح دانشمندان امامی جامعه، باید دید در ادبیات روایی، مقصود از «اصحاب» چه کسانی است. گمان ما این است که مقصود از «اصحاب»، عالман و صاحب‌نظران است. عقیده نفی علم پیشین الهی بهشدت مورد نفی و انکار امامان قرار گرفته است.(طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۰) در بازگشت به بررسی روایت لعن محمد بن مسلم بهسبب اعتقاد به نفی علم پیشین الهی باید گفت بر پایه دو مین روایت کلینی در باب صفات ذات که از نظر سندي، صحیح است، محمد بن مسلم راوی روایت امام باقر علیه السلام درباره تعلق علم الهی به همه اشیاء قبل از ایجاد است و این روایت در واقع نشان‌دهنده دیدگاه نهایی محمد بن مسلم در این موضوع است.(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۱۴۵) از این‌رو بعید نیست روایت ۲۸۴ رجال کشی برساخته غالیانی باشد که دشمنی سرخختی با طیف فقهای اصحاب صادقین علیهم السلام داشته‌اند؛ این دیدگاه منافاتی با این ندارد که بپذیریم محمد بن مسلم در ابتدا به‌دلیل عدم اطلاع و اشراف به زوایای بحث و نیز وجود اختلاف در این موضوع در جامعه، قائل به نفی علم پیشین الهی شده است و یا در تعلق علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد، تردید داشته و پس از اطلاع از حقیقت موضوع و تبیین‌های امام باقر علیه السلام، از دیدگاه قبلی خود بازگشته است؛ اما عده‌ای غرض‌ورزانه، دیدگاهی را که محمد بن مسلم در دوره امامت امام باقر علیه السلام از آن عدول کرده است، به او نسبت داده و لعن امام صادق علیه السلام را درباره وی مطرح کرده‌اند. میرداماد اصل روایت را نفی نکرده است و صدور آن را با تبیینی که ذکر می‌کند، محتمل دانسته است. او می‌نویسد: رفت و آمد مکرر مردم نزد امام صادق علیه السلام و انتساب دیدگاه نفی علم پیشین الهی به محمد بن مسلم موجب می‌شد تا امام دیدگاه صحیح در این مسئله را برای مردم توضیح دهد و بگوید هر کس خلاف این دیدگاه برگزیند، مورد لعن خداوند قرار می‌گیرد. آنگاه مردم با توجه به پیش‌فرضی که درباره باور محمد بن مسلم در موضوع تعلق علم الهی به

اشیاء قبل از ایجاد داشتند، لعن امام را به محمد بن مسلم تطبیق داده و آن را به عنوان یک سخن از امام صادق علیه السلام نقل می‌کردند. (میرداماد استرآبادی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۶^{۱۱})

۵. بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی

روایات متعددی حاکی از بدفهمی و سوءبرداشت گروهی از افراد جامعه نسبت به سخنان امام علیه السلام درباره راوی و یا درباره اندیشه‌های یک راوی وجود دارد.

بدفهمی و نقل به معنای ناصحیح برخی دیدگاه‌های کلامی زراره بن اعین و نشر این بدفهمی‌ها به نام زراره، خواه عامدانه و خواه از سر جهالت، موجب شکل‌گیری فضای بدگویی و بدبینی درباره زراره و اندیشه‌های وی شده است؛ گزارش‌های صریحی در این زمینه از امام صادق علیه السلام وجود دارد که نشان می‌دهد برخی از اصحاب سخنان امام صادق علیه السلام درباره زراره را عامدانه و به انگیزه تحریف و یا دست کم بر اثر بدفهمی، نقل به معنای ناصحیح می‌کردند. بر پایهٔ دو روایت در رجال کشی که از حمزه بن حمران نقل شده است، حمزه با امام صادق علیه السلام در مورد خبری که در لعن زراره و تبری از او توسط امام علیه السلام از مردم شنیده است سخن می‌گوید و امام پاسخ می‌دهد: «من هیچگاه از زراره بیزاری نجسته‌ام، ولی برخی به نزد من می‌آیند و مطالبی را - که درست نیست - [بر اثر بدفهمی یا انتساب‌های ناروا] از زراره نقل می‌کنند؛ اگر من سکوت کنم، آنان می‌پنداشند من این مطالب را تأیید می‌کنم؛ لذا می‌گوییم: هر کس چنین بگوید، من از او بیزارم.» (ش ۲۳۲ و ۲۳۳^{۱۲}) بر اساس این گزارش‌ها گویی امام از سوءبرداشت (نقل به معنای ناصحیح) راوی از کلام خود خبر می‌دهد. البته اگر در این روایت، رویکرد عامدانه و آگاهانه و انگیزه تحریف سخنان زراره توسط گروهی خاص را پذیریم، در این صورت می‌توان به جریان‌سازی علیه زراره نیز اذعان کرد.

بدفهمی و سوءبرداشت نسبت به اندیشهٔ توحیدی هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن نیز روی داده است تا جایی که این دو راوی را اهل تجوییم و تشییه دانسته‌اند و به‌ویژه در زمان یونس علیه آن دو، موضع تنگی گرفتند. اینطور به نظر می‌رسد که منشأ زندیق خواندن هشام (ش ۴۹۷) یا حکم به عدم جواز اقتداء به نماز اصحاب هشام (ش ۴۹۹) و یا عامل «ضال» و «مضل» خواندن هشام (ش ۴۸۳) به

اندیشه‌های منسوب به وی بازمی‌گردد. اندیشه و اعتقادات هشام بن حکم در روایات نقل شده از او و درباره او هویداست. برخی اندیشه‌های او مخالف دیدگاه معاصرانش بوده است. (اعتری، بی‌تا، ص ۳۱-۶۱) کنکاش در مرویات هشام بن حکم ما را با اندیشه‌ها و مبانی کلامی او که عمدتاً مرجع متکلمان برجسته امامیه در سده‌های چهار و پنج هجری بودند، آشنا می‌سازد.^{۱۳} بر پایه گزارش شماره ۵۰۰ که مذمت هشام محسوب شده است، اندیشه هشام بن حکم در روزگار حیات او برای وی مشکل‌ساز بوده است. در این گزارش که گفت‌وگوی هشام بن سالم و هشام بن حکم درباره توحید در آن نقل شده است، واکنش شدید عبدالرحمن بن حجاج^{۱۴} و تکفیر هشام از سوی او به جهت فهمی که او از کلام هشام بن حکم که گویی کلام الهی را به نواختن عود تشییه کرده بود، انعکاس یافته است. (ش ۵۰۰) بر پایه گزارش‌ها و روایات بسیاری، مهم‌ترین مستله‌ای که بعد از حیات هشام بن حکم و در زمان امامان رضا و جواد علیهم السلام و تا اوایل سده چهار هجری قمری درباره هشام در جامعه امامی به‌طور خاص و در جامعه اسلامی و در میان محافل علمی مسلمانان مطرح بوده، مستله جسم‌انگاری خداوند بوده است. در این روایات، گاه با تصریح به عقیده هشام و نام او و گاه بدون تصریح درباره اندیشه جسمانیت از امامان علیهم السلام سؤال پرسیده شده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب «انه تعالیٰ لیس بجسم و لا صوره»، حدیث ۱۰ و ۱۱، ص ۱۰۱-۱۰۰)^{۱۵}

در نسل‌های بعد به رغم کوشش‌های پیروان اندیشه هشام- یونس و محمد بن عیسیٰ بن عبید- در تبیین صحیح اندیشه هشام و بیان مقصود او (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶، حدیث ۵ و ۶؛ ص ۱۰۷، حدیث ۸) و نیز نقل روایت هشام بن حکم از امام صادق علیهم السلام در این باره^{۱۶} گروهی هیچگاه مقصود هشام در توحید را متوجه نشده و در فهم مقصود او درباره برخی تعابیری که به کار برده است، دچار بدفهمی شده و بر اثر سوءبرداشت، برخی سخنان و دیدگاه‌های او دچار نقل به معنای ناصحیح شد و احیاناً گروهی نیز آگاهانه سخنان هشام را تحریف می‌کردند و بدین‌گونه بود که هشام بن حکم متهم به عقیده تجسیم و تشییه شد.

در مهم‌ترین و صریح‌ترین گزارش در این باره در رجال‌کشی، یک نسل بعد از

هشام و در دوره ترویج و گسترش اندیشه‌های هشام توسط یونس بن عبدالرحمن، شخصی به نام عبدالملک بن هشام حناط از امام رضا^ع درباره دیدگاه هشام بن سالم و هشام بن حکم درباره توحید می‌پرسد و در توضیح آنچه در این باره از هشامین شنیده است می‌گوید: «رَعَمْ هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ أَنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ صُورَةً، وَ أَنَّ آدَمَ خُلِقَ عَلَى مِثَالِ الرَّبِّ وَ يَصِيفُ هَذَا وَ يَصِيفُ هَذَا وَ أُوْمِيَتُ إِلَى جَانِبِيِّ وَ شَعْرِ رَأْسِيِّ، وَ رَعَمْ يَوْنُسُ مَوْلَى آلِ يَقْطِينِ وَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمَ: أَنَّ اللَّهَ شَيْءَ لَا كَالا شَيْءٍ وَ أَنَّ الْاشْيَاءَ بِائِثَةٌ مِنْهُ وَ هُوَ بِائِثٌ مِنَ الْاشْيَاءِ، وَ رَعَمَا أَنَّ إِثْبَاتَ الشَّيْءِ أَنْ يَقَالَ جَسْمٌ فَهُوَ جَسْمٌ لَا كَالاجْسَامِ شَيْءَ لَا كَالا شَيْءِ ثَابِتٌ مَوْجُودٌ غَيْرُ مَفْقُودٍ وَ لَا مَعْدُومٌ خَارِجٌ مِنَ الْحَدِّيْنِ حَدَّ الْاِبْطَالِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ»، امام در پاسخ به پرسش عبدالملک، دیدگاه هشام بن سالم را رد و دیدگاه هشام بن حکم و یونس را تأیید کرده است.(ش ۵۰۳)^{۱۷} در این روایت ضمن بیان سخن مشهور هشام بن حکم، به تبیین صحیح و مقصود هشام از آن نیز پرداخته شده است. همچنین در گزارشی دیگر، امام رضا^ع در گفت‌وگویی که با محمد بن عیسی در بن عیید دارد، دیدگاه او درباره شیء بودن یا نبودن خداوند را جویا می‌شود. عییدی در پاسخ ضمن استناد به آیه شریفه «فُلْ أَيِّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بِيَنِّي وَ بِيَنْكُمْ» (انعام: ۱۹)، شیء بودن خداوند را پذیرفته و در ادامه برای رفع شبهه تجسمی، مطلب را چنین توضیح می‌دهد: «فَاقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالا شَيْءِ إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئِيْهِ عَنْهُ إِنْطَالُهُ وَ نَفْيِهِ» امام رضا^ع سخن عییدی را تصدیق و تأیید کرد. آنگاه فرمود: «لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ، مَذَهَبٌ إِثْبَاتٌ بِتَشْبِيهٍ وَ مَذَهَبٌ نَفْيٌ وَ مَذَهَبٌ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهٍ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۷، حدیث ۸؛ مشابه آن ص ۱۰۰، حدیث ۱۰)

در حدیثی دیگر، عییدی با یک واسطه سخن امام جواد^ع درباره جواز «شیء» خواندن خداوند مشروط به خروج او از دو حد تعلیل و تشییه را نقل کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵)^{۱۸}

با وجود این در متون روایی، بهویژه در حد گستردگی در توحید شیخ صدوق، روایاتی نقل شده است که نشان از اختلاف شیعیان درباره توحید از دوره امامت امام کاظم^ع می‌دهد؛ شیخ صدوق در توحید روایاتی نقل کرده است که بر اساس آن روایات، برخی روایان از اواخر سده دوم هجری هم‌زمان با امامت امام کاظم^ع تا

نیمة سلسله سوم هجری قمری و در دوره امامت امام حسن عسکری علیه السلام همواره دیدگاه هشام بن حکم و هشام بن سالم جواليقى در موضوع توحيد و اينکه خداوند جسم است یا صورت برای ايشان سؤال بوده است و اين اختلاف دیدگاه، يك اختلاف مهم و بارزی بوده است. اصحاب امامان با مراجعه به پيشوایان دینی خود، همواره دیدگاه ايشان را درباره دیدگاه هشامين جويا می‌شنند و اغلب امامان هر دو دیدگاه را نفی کرده‌اند و عقيدة صحيح را توضیح داده‌اند.(ابن بابويه، ۱۳۹۸ق، باب انه تعالى ليس بجسم ولا صورة، احاديث ۱، ۲، ۳، ۶، ۹، ۱۳، ۱۶ و ۱۷؛ ص ۹۷-۱۰۴؛ کليني، ۱۴۰۷ق، ج ۱، باب «النَّهُى عَنِ الْجِسْمِ وَ الصُّورَةِ»، احاديث ۲، ۴، ۵ و ۸) در چند روایت، راویان فقط درباره صحت و سقم دیدگاه هشام بن حکم از امامان صادق، کاظم و هادی علیهم السلام پرسیده‌اند!(ابن بابويه، ۱۳۹۸ق، باب «انه تعالى ليس بجسم ولا صورة»، حدیث ۴، ۷، ۸ و ۲۰؛ کليني، ۱۴۰۷ق، ج ۱، باب «النَّهُى عنِ الْجِسْمِ وَ الصُّورَةِ» احاديث ۱، ۶ و ۷) که امامان کاظم و هادی علیهم السلام در دو حدیث ۸ و ۲۰ علیه هشام بن حکم و شاید علیه برداشت پرسش کننده و عقیده‌ای که به هشام نسبت داده می‌شود، واکنشی تند نشان می‌دهند!(ابن بابويه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۰ و ۱۰۴) می‌توان گفت در اين روایات امامان متوجه می‌شوند راویان و گزارشگران مقصود صحیح را برداشت نکرده و مطلب را درست درک نکرده‌اند. از اين رو برداشت و فهم خطای آنان را رد کرده و بعضًا در برابر اين برداشت‌های انحرافي واکنش نشان می‌دادند. دقت در برخى عبارات، اين مسئله را نشان می‌دهد؛ از جمله «ابرأ إلـى الله مـن هـذا القـول». اينکه در روایات گاه دیدگاه هشام بن حکم تأیید شده و گاه از آن برائت جسته شده، نشان از اين دارد که برائت جستن مربوط به زمانی است که دیدگاه هشام بد فهمیده شده است. آنچه مسلم است هشام در برخى مناظرات و جلساتی که به‌ویژه با متكلمان معترض داشته است، تعییر «جسم» را درباره خداوند به کار برده و در ادامه آن قید «لا كالاجسام» را نیز ذکر کرده است. ظاهرًا او پس از اينکه متوجه بدفهمی و سوءبرداشت جامعه از اين کلام خود شد، از آن عدول کرد و واژه «شيء» را به کار برداشت.(مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۰-۴۱) اما به رغم کوشش پیروان او، بدفهمی‌های نخست و سوءاستفاده‌های مخالفان و دشمنان هشام موجب ثبت و رواج

اتهام عقیده تجسيم درباره او شد. متکلمان سده پنجم هجری شیوع اين اتهام و برخى اتهام‌های دیگر را بى ارتباط با متکلمان معتزله ندانسته (مفيد، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷؛ سيد مرتضى، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۳-۸۷) و بدین طریق نقش معتزله در شیوع اين نسبت ناروا را خاطرنشان ساخته‌اند.

ناگفته پيداست اين بدهمی و سوءبرداشت از سوی جامعه، زمينه جعل حدیث عليه هشام بن حكم را نيز فراهم كرد.

دقیقاً این وضعیت درباره یونس بن عبدالرحمن نیز وجود دارد. اینطور به نظر می‌رسد که در مدت طولانی در حیات یونس - از اواخر دوره امامت امام کاظم علیه السلام تا اوایل دوره امام جواد علیه السلام - گروهی از امامیان علیه یونس تا آنجا موضع گرفتند که جایز نمی‌دانستند در نماز، به او به عنوان اصحاب هشام اقتدا کنند و یا به معتقدان به عقیده یونس و هشام زکات بپردازنند. (ش ۹۵۱، ۹۳۳ و ۴۹۹؛ نیز کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۷)

يعقوب بن يزيد از يزيد بن حماد نقل كرده است كه او خدمت امام کاظم علیه السلام رسيد و پرسيد: من در نماز می‌توانم به کسی که او را نمی‌شناسم اقتدا کنم؟ امام فرمودند: به جز نماز کسی که به دینش اطمینان داری به نماز کس دیگری اقتدا مکن. يزيد بن حماد نظر امام علیه السلام درباره اقتدا به نماز یونس و اصحابش را جویا می‌شود. امام او را به علی بن حديد ارجاع داد و علی بن حديد نیز او را از اقتدا به نماز یونس و اصحابش منع کرد. (ش ۹۵۱)

ابوعلى راشد با امام جواد علیه السلام درباره اختلاف اصحاب درباره اقتدا به نماز اصحاب هشام بن حکم سخن می‌گوید و خود در این باره از امام کسب تکلیف می‌کند و امام او را به فتوای علی بن حیدد ارجاع می‌دهد و علی بن حیدد نیز او را از این کار نهی می‌کند. (ش ۴۹۹)^{۱۹}

در روایتی به دلیل طرح پرسش جواز اقتدا در نماز و پرداخت زکات به اصحاب یونس تصریح شده است و آن دلیل، چیزی نبوده مگر عقیده تجسيم؛ شیخ صدوq از مشایخ خود نقل می‌کند که علی بن مهذیار طی مکاتبه‌ای با امام جواد علیه السلام در نماز به فرد معتقد به جسمانیت خدا و پیرو اندیشه یونس بن عبدالرحمن پرسیدم.

امام در پاسخ چنین نوشتند: «در نماز به آنان اقتدا نکنید و زکات به آنان نپردازید و از آنان بیزاری بجویید که خداوند از آنان بیزار است.»(ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۷) وجود این گزارش‌ها نشان می‌دهد که فضای شبهه و بدینی درباره یونس به‌سبب شیوع شایعه اتهام به عقیده تجسيم در دوره‌ای طولانی از حیات او وجود داشته است تا جایی که عده‌ای در جواز اقتدائی به نماز یونس و پرداخت زکات به پیروان اندیشه‌های او تردید داشته‌اند. دستور عدم اقتدائی به نماز و نپرداختن زکات به جریان یا گروه خاصی توسط امامان علیهم السلام در واقع به معنای طرد آنان از جامعه امامی بوده است. در روایتی از امام صادق علیهم السلام در پاسخ به پرسش راوی درباره چگونگی اقتدا به نماز منکر قدر، امام می‌فرماید: چنین نمازهایی، همه باید اعاده شود.(ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸۳) چنین اعتقادی از عقاید معتزله است که نامبردار به «قدرهای» بودند.

فضای بدینی و اتهام به گونه‌ای بوده است که در میان پرسش‌کنندگان، دو تن از وکیلان مورد اعتماد حضرت به نام‌های ابوعلی بن راشد و علی بن مهزیار اهوازی وجود دارند. روایت علی بن مهزیار نشان از باور او به عقیده تجسيم نزد یونس می‌دهد و ظاهراً هرکسی که چنین باوری درباره یونس داشته، شبھه جواز اقتدائی به نماز یونس برایش پیش می‌آمده است. از این رو امامان علیهم السلام با آگاهی از این موضوع و با توجه به شرایطی که امکان تصحیح و باور اندیشه جامعه درباره یونس وجود نداشته، ناگزیر پرسش‌کنندگان را به شخصی ارجاع می‌دادند که مطمئن بودند موضع وی درباره یونس همسو با باور پرسش‌کنندگان است.

اما اینکه موضع علی بن حیدر درباره یونس، بر اساس واقع بوده یا تقهیه‌ای، باید گفت بن شاذان فتوای علی بن حیدر بر عدم جواز اقتدائی به نماز یونس را تقهیه‌ای دانسته است.(طوسی، ۹۵۲ش، ۱۴۰۹ق، ص 496)

به نظر می‌رسد با توجه به فضای عمومی جامعه امامی و وجود تقابل و تنشی‌های موجود در عصر یونس و علیه او، تردیدی در اصل صدور این روایات به‌ویژه از امام جواد علیهم السلام باقی نمی‌ماند. ضمن آنکه سند روایت امالی صحیح است. بنا بر تقویت صدور روایت، تقهیه‌ای بودن دیدگاه علی بن حیدر درباره یونس تأیید می‌شود. گویی علی بن حیدر در محیطی خاص و با افرادی که نگرش مثبتی درباره یونس نداشتند و

ظاهراً از قدرتی هم برخوردار بوده‌اند، در ارتباط بوده است که مجبور بوده از بیان واقعیت اعتقاد خود درباره یونس بن عبدالرحمن و نیز هشام بن حکم خودداری کند. امامان علیهم السلام که از این وضعیت وی خبر داشتند، در مواردی که تشخیص می‌دادند پرسشگران درباره یونس، ظرفیت یا موقعیت شنیدن واقعیت امر را ندارند، آنان را به علی بن حید ارجاع می‌دادند.

در این راستا، وحید بهبهانی با پذیرش امکان صدور روایت، احتمال می‌دهد شیوع عقیده یونس به تجسمی ناشی از اجتهاد در کلام یونس و به عبارتی همان بدفهمی مقصود او است. وی عملکرد امامان علیهم السلام در ارجاع به شخصی که فتوای عدم اقتداء به نماز یونس داده است و با این فتواء، ظاهراً اتهام عقیده تجسمی درباره یونس را تأیید کرده است، در شرایط خاص و به منظور دفاع از یونس و یا رهایی او از بدخواهی حسودان و بدخواهان او دانسته است. (بهبهانی، بی‌تا، ص 366)

نمونه بدفهمی و سوءبرداشت نسبت به سخن امامان و تطبیق ناروا به راوی را می‌توان با توجه به تحلیل میرداماد، روایت 284 که در نکوهش محمد بن مسلم است، دانست که پیش از این به مناسبت ذیل عنوان جعل و تحریف روایت، توضیح آن آمد.

6. خطای مؤلف در تشخیص روایت مربوط به راویان مشترک

کشی گاه به دلیل اشتراک نام راویان در تشخیص دقیق روایت مربوط به راوی اشتباه کرده است. البته با توجه به فرازونشیب‌هایی که نسخه رجال کشی داشته است این خطای نتوان دقیقاً به کشی نسبت داد. نمونه‌های این مورد در رجال کشی را می‌توان ذیل روایات رجالی مرتبط با سدیر بن حکیم، ابو بصیر لیث بن بختی مرادی، اسماعیل جعفی و یونس بن عبدالرحمن یافت.

در رجال کشی ذیل عنوان «فی أبي الفضل سدیر بن حکیم و عبد السلام بن عبد الرحمن» دو روایت نقل شده است؛ در واقع روایت نخست که شائیه ذم راوی را دارد درباره سدیر صیرفی است (ش 371) اما روایت دوم درباره شدید(سدیر) بن عبد الرحمن است و کشی متوجه این مطلب نبوده است. این سدیر یا شدید برادر عبد السلام است که هر دو فرزندان عبدالرحمن بودند. توضیح آنکه صاحب منهج *المقال احتمال وقوع تحریف در روایت را داده است. او در روایت 372 به قرینه نام*

«بکر بن محمد» و «شحام» که در سند روایت واقع شده است، «سدیر» را محرّف «شدید» دانسته و معتقد است این شدید برادر عبدالسلام است که شیخ طوسی در رجال(1381ق[الف]، ص 224 و 265) و نجاشی ذیل نام بکر بن محمد ازدی(نجاشی، 1407ق، ص 108) از وی یاد کرده‌اند.(استرآبادی، 1422ق، ج 5، ص 343-341) شوستری نیز ضمن تأیید اصل احتمال تحریف می‌نویسد: در واقع شیخ طوسی و نجاشی در نام شدید بن عبدالرحمن اشتباه کرده‌اند، بلکه آن سدیر بن عبدالرحمن بوده است. این سدیر عمومی بکر بن محمد بن عبدالرحمن است که کشّی در کتابش(ش 1107 و 1108) به آن تصریح کرده است.(شوستری، 1422ق، ج 4، ص 624-625) بنابراین در واقع در رجال کشّی، در مدح و ذم سدیر بن حکیم تعارض وجود ندارد. بلکه دو روایت مذکور درباره دو شخصیت متفاوت صادر شده است ضمن اینکه به فرض اگر هر دو روایت را درباره سدیر نیز بدانیم اساساً میان آن دو تعارضی موجود نیست و مدلول هر دو روایت مدح است.

در نمونه‌ای دیگر می‌توان به ابو بصیر لیث بن بختی مرادی اشاره کرد. کشّی ذیل نام وی تعدادی روایت نقل کرده است(از شماره 285 تا 299) که بنا بر قراین و شواهدی که محققان رجالی ارائه داده‌اند، بیشتر این روایات درباره ابو بصیر اسدی است.(مانند روایات شماره 286، 289، 291، 292، 293، 296 و 298؛ شوستری، 1422ق، ج 8، ص 628) از این رو کشّی میان روایات رجالی دو ابو بصیر مشهور، خلط کرده و روایات این دو را به جای یکدیگر نقل کرده است. احتمال خلط روایات توسط نسخه‌نویسان دور از ذهن است.

همچنین در رجال کشّی ذیل عنوان اسماعیل بن جابر عفی دو روایت وجود دارد که یکی بر مدح اسماعیل بن جابر(ش 349) و دیگری بر ذم اسماعیل عفی(ش 350) دلالت دارد. محققان معتقدند روایت نخست در واقع درباره اسماعیل بن جابر خثعمی و روایت دوم درباره اسماعیل بن عبدالرحمن عفی است که هر دو از روایان امام صادق علیه السلام در کوفه بوده‌اند. بنابراین راوی‌ای به نام اسماعیل بن جابر عفی وجود خارجی ندارد.(شوستری، 1422ق، ج 2، ص 33-35) از این رو یا باید گفت کشّی ذیل عنوان اسماعیل بن جابر دو روایت نقل کرده است بدون اینکه بین دو عنوان «اسماعیل

بن جابر» و «اسماعیل جعفی» در روایت تفاوتی قائل شود یا اینکه باید گفت عنوان مورد نظر کشی اسماعیل بن جابر ختمی بوده و کشی روایت دوم را که در آن عنوان «اسماعیل جعفی» آمده، به استباه در آنجا ذکر کرده است. البته امکان جابه‌جایی روایات و افزودن برخی القاب برای راویان توسط نسخه‌نویسان نیز وجود دارد. در واقع در اینجا در رجال کشی تعارضی وجود ندارد. دو روایت درباره دو شخصیت متفاوت است.

در نمونه سوم، به روایتی که ذیل نام یونس بن عبدالرحمن آمده است می‌پردازیم؛ بر پایه روایتی مرسل صفوان بن یحیی و [محمد] بن سنان از ابوالحسن [احتمالاً] امام رضالله^{علیه السلام} شنیدند که امام، عباسی (= هشام بن ابراهیم عباسی) را به سبب زندیق بودنش لعن کرده و در ادامه گفته است: صاحب او، یونس است؛ زیرا هر دو به حسن و حسین معتقدند. (ش ۹۵۹)^{۲۱} رجالیان به سبب کشتن وقوع تصحیف و تحریف در روایات رجال کشی این روایت را نامفهوم دانسته و شکل صحیح و یکسانی از آن را پیشنهاد نداده‌اند. خوبی در این عبارت به جای «ب»، «فی» گفته است، اما این مطلب کمک چندانی در فهم مقصود روایت نمی‌کند. (خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۱، ص ۲۲۴) شوشتري وقوع تحریف در عبارت «فإنهما يقولان بالحسن و الحسين» در این گزارش را، مسئله‌ای واضح و آشکار می‌داند و پیشنهادی در شکل صحیح عبارت ارائه داده است که به نظر می‌رسد کاملاً سلیقه‌ای و بدون شاهد است.^{۲۲}

به عنوان یک احتمال، شاید بتوان گفت عبارت «يقولان بالحسن و الحسين» در این گزارش در ارتباط با اندیشه برخی شیعیان درباره جواز امامت در دو برادر مانند حسن و حسین علیهم السلام باشد؛ گروهی از شیعیان پس از شهادت امام صادق علیه السلام قائل به امامت عبدالله افطح شده و پس از درگذشت زودهنگام او، امامت امام کاظم علیه السلام را پذیرفتند.^{۲۳} مؤید این دیدگاه، سخن ابن داود حلی ذیل نام یونس بن عبدالرحمن است که با استناد به رجال کشی وی را فطحیه خوانده است. (ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۵۲۸ و ۵۳۳) بعید نیست ابن داود از روایت مورد بحث ما چنین برداشتی کرده باشد.

سعد بن عبدالله اشعری، علی بن ابراهیم قمی و محمد بن عبدالله حمیری از پدرش^{۲۴} هر سه، روایتی از محمد بن عیسیٰ بن عیید از یونس بن عبدالرحمن از

حسین بن ثوریر بن ابی فاخته از امام صادق علیه السلام مبنی بر عدم جواز امامت در دو برادر به جز حسن و حسین علیهم السلام نقل کرده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۶ و ۲۲۶)

در بازگشت به روایت مورد بحث باید پرسید چه تناسبی میان هشام عباسی جاسوس و خیانتکار با یونس بن عبدالرحمن وجود دارد که میان آن دو مصاحب وجود داشته باشد؟^{۲۵} بدون اینکه اصل روایت را مورد تردید قرار دهیم، جای این پرسش وجود دارد که آیا مقصود از «یونس» در این روایت یونسی به جز یونس بن عبدالرحمن نمی‌تواند باشد؟ نکته‌ای که در اینجا توضیح آن لازم به نظر می‌رسد اشتراک نام هشام بن ابراهیم دربارهٔ دو راوی معاصر یونس بن عبدالرحمن است که یکی از آن دو هشام بن ابراهیم مشرقی ختلی، از اصحاب یونس بوده و با او در ارتباط بوده است (همان، ش ۹۵۶) و دیگری هشام بن ابراهیم عباسی بوده و در ابتدا از نزدیکان امام رضا علیه السلام بوده اما بعداً به آن حضرت خیانت ورزیده و جاسوس حکومت شده است! (همان، ذیل ش ۹۶۱، ص ۵۰۱)

به نظر می‌رسد نقل پیش‌گفته ذیل نام یونس بن عبدالرحمن توسط کشی و نیز ارتباط نزدیک هشام بن ابراهیم مشرقی ختلی با یونس بن عبدالرحمن، ابن داود حلى را به خط اندخته و تصور کرده است بر اساس این روایت، یونس، فطحی است. در میان راویانی که کشی آنان را متمایل به عقيدة فطحیه دانسته است، فقط یک یونس وجود دارد و آن یونس بن یعقوب است. (همان، ش ۷۲۰) هیچ‌یک از منابع، نام یونس بن عبدالرحمن را در شمار فطحیه نیاورده است؛ بنابراین می‌توان گفت این روایت اساساً دربارهٔ یونس بن عبدالرحمن نیست. در آغاز امامت امام رضا علیه السلام و در فضایی که بیشتر شیعیان متمایل به اندیشه واقفیه شدند (نویختی، بی‌تا، ص ۷۸)، یونس بن عبدالرحمن به‌طور رسمی و علنی عقیده خود به امامت امام رضا علیه السلام را اعلام کرد. (ش ۹۳۳)

7. اختلاف اصحاب امامان علیهم السلام در حوزه‌های مختلف علمی

اختلاف مبانی، روش و عملکرد اصحاب در حوزه‌های مختلف علمی از جمله اختلاف روش در نحوه استنباط احکام از نصوص دینی، اختلاف در مبانی نقل و نقد حدیث،

اختلاف در برخی مبانی کلامی و حدیثی موجب صدور برخی سخنان بهویژه از سوی اصحاب برجسته ائمه علیهم السلام درباره یکدیگر بهویژه در اوایل سده سوم هجری شده است. سخنانی که گاه گوینده آن در صدد نکوهش طرف مقابل بوده است. این وضعیت درباره راویانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن، زراره بن اعین و محمد بن سنان وجود دارد.

اعتقاد زراره بن اعین و یونس بهنوعی از قیاس در استنباط احکام فقهی، باور به عدم ضرورت سمع حديث در فرایند نقل حديث توسط یونس بن عبدالرحمن و محمد بن سنان، رویکرد نقادانه یونس بن عبدالرحمن نسبت به احادیث اصحاب صادقین علیهم السلام، اندیشه زراره بن اعین درباره استطاعت و شرایط آن، صدور برخی فتاوی فقهی شاذ توسط یونس بن عبدالرحمن، اندیشه نخستین زراره و یونس درباره نشدن بهشت و جهنم و... نمونه‌هایی از عوامل شکل‌گیری و نقل و نشر روایات نکوهش اصحاب شده و در نتیجه، عامل تعارض محسوب می‌شود.

همچنین شیوه ناصحیح برخی راویان در انجام مناظره با خصم موجب صدور سخنانی از امام شده که بعدها به عنوان مذمت راوی تلقی شده است؛ نمونه این مورد، محمد بن علی بن نعمان است. (ش 333 و 334) در همین راستا خوبی تعارضی میان این روایات با روایات مدح مؤمن الطاق ندیده و بهویژه بودن روش کلامی مؤمن الطاق در مناظرات کلامی اشاره کرده است؛ اینکه مجادله‌ها و مباحثه‌های کلامی او با مخالفان بر پایه جدل و گاه قیاس و روش‌هایی از این قبیل بوده است و از این جهت چندان مورد تأیید امام نبوده است؛ مؤمن الطاق در موقعی که ضرورت افتضال می‌کرده، کم و بیش از این شیوه‌ها استفاده می‌کرده است. (خوبی، 1410ق، ج 17، ص ۳۹^{۶۰}) شیوه جدلی- احتجاجی مؤمن الطاق در مباحثه‌ها و مجادله‌های کلامی او، مهم‌ترین ویژگی روش‌شناختی او بوده، با وجود این، روش او در جدال با مخالفان، کاستی‌هایی هم داشته و بدین سبب مورد نکوهش یا نقد امام صادق علیهم السلام نیز قرار گرفته است. (سبحانی و قوام کرباسی، 1392ش، ش 85، ص 97)

8. اختلاف دیدگاه مشایخ رجالی در توصیف راویان

گاه تعارض موجود در رجال کشی در واقع تعارض دیدگاه‌ها و به عبارتی اختلاف نظر

مشايخ رجالی درباره یک راوی است؛ علی بن حسن فضال اسماعیل بن مهران [بن ابی نصر سکونی] را که از راویان امام رضا^ع بوده، متهم به غلوّ شناسانده است اما عیاشی غلوّ وی را اتهامی بیش ندانسته و وی را پرهیز کار، نیک و فاضل معرفی کرده است.(ش ۱۱۰۲)

۹. نتیجه‌گیری

تلقیه، تاریخ‌مندی برخی روایات، جعل و تحریف روایت، بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی، بدفهمی سخنان امام درباره راوی، خطای مؤلف در تشخیص روایت مربوط به راوی، اختلاف اصحاب امامان^ع در حوزه‌های مختلف علمی و اختلاف دیدگاه مشايخ رجالی در توصیف راویان عوامل ایجاد تعارض میان روایات رجال کشی هستند.

درباره برخی روایات ضرورتاً یک عامل مشخص به عنوان عامل تعارض معین نیست و وجوده متعددی درباره آن احتمال داده می‌شود. با این‌همه از نظر ما مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل ایجاد تعارض واقعی در گزارش‌های مدح و ذم با مرتبه دلالی جرح و تعدیل در رجال کشی، پدیده جعل و تحریف احادیث است.

به نظر می‌رسد بهترین راهکار فهم گزارش‌های متعارض رجالی رویکردی تاریخی به این گزارش‌هاست. بازخوانی گفتمان یا گفتمان‌های عصر صدور گزارش‌ها و برقراری ارتباط آن‌ها با یکدیگر و در یک کلام، نگاهی مجموعی به همه گزاره‌های تاریخی راوی درباره راویان امامی در فهم بهتر گزارش‌های متعارض رجالی و نیز فهم انگیزه جاعل و تحریف‌کننده این گزارش‌ها کارآمدتر و مؤثرتر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. چه بسیار مدح و ذم‌هایی که گزارش‌دهنده وجود برخی خصلت‌های مثبت و منفی در وجود یک شخص است که اولاً گاه وجود دو ویژگی در آن واحد در یک شخص، منافاتی با یکدیگر ندارد، ثانیاً وجود برخی مذمت‌ها در عدالت راوی که مبنای وثاقت راوی است خللی ایجاد نمی‌کند. با این نگاه، دامنه روایات متعارض از آنچه ظاهر است محدود‌تر می‌شود.

۲. در رجال کشی با نام عامر بن جذاعه آمده است.

۳. علاوه بر راویان مذکور، تعارض مدح و ذم درباره تعداد دیگری از راویان وجود دارد که وجود

تعارض در روایات رجالی مربوط به آنان منوط به نظر رجالیان درباره تعدد یا اتحاد آنان است. برخی از این روایان با دو نام مشابه هم آمده که رجالیان متأخر احتمال اتحاد یا تعدد آن روایان را مطرح کرده‌اند؛ مانند هشام بن ابراهیم مشرقی - هشام بن ابراهیم عباسی و علی بن اسماعیل سندی - علی بن سری کرخی.

۴. از نظر فقهی، میان مؤمن و کافر فاصله نیست. انسان یا مؤمن است یا کافر. اما از نظر معرفت‌شناسی میان کفر و ایمان، فاصله است و آن «شک» است؛ مؤمن، مشکّ، کافر.(محمدی ری شهری، ۱۳۸۸ش، ص ۵۴-۵۵)

۵. کشی ذیل نام حمران بن اعین، حدیثی از امام صادق علیه السلام درباره وی نقل کرده است.(ش ۳۰۶) نکته عجیب اینکه در حدیثی، امام صادق علیه السلام حمران را مطمر(ریسمان بنایی) دانسته و هر مخالف او را زندیق دانسته است.(این بایویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۲-۲۱۳)

۶. اگرچه سند روایت مذکور مرسلا به نظر می‌رسد، کلینی این حدیث را در دو موضع دیگر نیز به مناسبت به صورت مسند، نقل کرده است.(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۸ و ج ۵، ص ۳۵۰)

۷. شوشتري به کشی خردۀ گرفته است که مادامی که در سند، راوی معلوم الکذب وجود دارد، نوبت به جمع آن نمی‌رسد.(۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۴۱۴)

۸. عثمان بن عیسی و سمعاء بن مهران در سند این روایت واقعی معرفی شده‌اند.(نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۰؛ طوسی، ۱۳۸۱ق [ب]، ص ۳۴۶؛ همو، ۱۳۸۱ق [ب]، ص ۳۳۷ و ۳۴۰. کشی و نجاشی به نقل از نصر بن صباح، رجوع و توبه عثمان بن عیسی از عقیده وقف را گزارش کرده‌اند).(طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۵۹۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۱۷)

۹. امام رضا علیه السلام در سال ۱۴۸متولد و در سال ۱۸۳ در ۳۵ سالگی به امامت رسید. در این زمان و تا مدتها پس از آن فرزندی نداشت. نفس این موضوع و تردید و شبّه‌افکنی‌های واقعه، باعث ایجاد تردید نزد برخی شیعیان می‌شد. تا اینکه در سال ۱۹۵ هجری و در ۵۰ سالگی حضرت، امام جواد علیه السلام دیده به جهان گشود. شبّه‌افکنان پس از ولادت حضرت جواد علیه السلام در انتساب او به امام رضا علیه السلام تردید کردند.(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۲، حدیث ۱۴)

۱۰. نیز همان، ج ۱، ص ۳۲۰، حدیث ۴ و ۷.

۱۱. ظاهرًا در محافل علمی جامعه اسلامی، این اتهام درباره هشام بن حکم از اعتبار و شهرت بیشتری برخوردار بوده است که متكلمان امامی سده پنجم هجری به دفاع از او پرداخته‌اند. شیخ مفید و سید مرتضی منشأ این اتهام را مخالفان معتزی دانسته‌اند.(مفید، ۱۹۹۳، ص ۵۵؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۶) شیخ مفید بر این باور است که برخی از شیعه به خطای از آن تقلید و این نسبت را نقل کرده‌اند و بدین طریق در منابع روایی امامیه وارد شده است.(همانجا)

۱۲. «أَنَا لَمْ أَبْرُأْ مِنْ زُرَارَةً لَكِنَّهُمْ يَجِيئُونَ وَيَذْكُرُونَ وَيَرْوُونَ عَنْهُ، فَلَوْ سَكَتْ عَنْهُ الْزَّمُونِيَّةُ، فَأَقْوَلُ مَنْ

قالَ هَذَا فَقَاتَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بَرِيءٌ».»

۱۳. نک: اسعدی، ۱۳۸۸ش، ص ۵۷-۲۵۵.

۱۴. بنا بر گزارش نجاشی، عبدالرحمن بن حجاج در دوره امامت امامان صادق و کاظم علیهم السلام از پیروان کیسانیه بوده و در دوره امامت امام رضا علیهم السلام به مذهب حق پیوسته است.(نجاشی، ۱۴۰۷ق،

ص ۲۳۷)

۱۵. نوعاً در این گونه روایات یا به طور مطلق از عقیده قائلان به جسمانیت یاد شده و یا با نام «هشام و یونس» یا «یونس و اصحابه» آمده است.

۱۶. «أَبِي رَحِيمُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلَىٰ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرُو عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْمَسْكَنُ الْمُنْبَغِي حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ قَالَ هُوَ شَيْءٌ يَخْلَفُ الْاِشْيَاءَ ارْجِعْ بِعَوْنَى شَيْءٌ إِلَى إِبْرَاهِيمَ مَعْنَى وَإِنَّهُ شَيْءٌ يَحْقِيقُ الشَّيْءَيْهُ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةً.»(ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴)

۱۷. نیز احادیثی مشابه در ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب «انه تبارک و تعالی شیء»، ص ۱۰۴ و ۱۰۷. در رجال کشی ذیل نام هشام بن سالم چند روایت وجود دارد که روایت ۵۰۳ را به عنوان مذمت او شناخته است.(خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۹، ص ۳۰۱) اختلاف دیدگاه یا خطای در فهم یک موضوع، ذم را وی محسوب نمی شود. بنابراین در واقع درباره هشام بن سالم تعارض مدح و ذم وجود ندارد.

۱۸. اگرچه این حدیث مرسل است، این ارسال و نیز اینکه مقصد از ابو جعفر در روایت به واسطه حدیث دیگر کافی دانسته می شود.(۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۲)

۱۹. نک: مشابه این روایت و با اندکی تغییر در کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۷۴.

۲۰. بعد از آخرين روایت ذیل نام ابو بصیر مرادی(ش ۲۹۸) عنوان عبدالله بن محمد اسدی آمده و یک روایت ذیل آن نقل شده است. شوشتري معتقد است آن عنوان به استیاه و از سوی نساخ افزوده شده است.

۲۱. «عَنَ الَّهِ الْعَبَّاسِيِّ فَإِنَّهُ زَنْدِيقٌ وَ صَاحِبُهُ يُونُسُ فَإِنَّهُمَا يَقُولَانِ بِالْحَسَنِ وَ الْحُسْنِ.» جمله «صاحبه يُونُس» می تواند عطف بر زندیق باشد یا عطف به عباسی.

۲۲. شوشتري عبارت «بالنور والظلمة» یا «بالزندق» را به جای «بالحسن والحسين» پیشنهاد داده است.(شوشتري، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۵۱۷-۵۱۸)

۲۳. در این باره نک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶؛ نوبختی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۵.

۲۴. سه محدث معاصر در اوآخر سده دوم هجری و دارای گرایش و تعصب له یا علیه درباره یونس بن عبدالرحمان.

۲۵. البته در روایتی منسوب به امام رضا علیهم السلام نام عباسی، یونس، هشام و ابو شاکر دیسانی به عنوان

- یک زنجیره استادشاگردی با هم آمده است و همگی زنديق معرفی شده‌اند.(طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۴۹۷)
۲۶. شواهد دیگری نیز بر این مسئله وجود دارد.(نک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۳۲۸ و ۳۳۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۳)

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، ج ۶، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۲. ——، التوحید، ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۳. ——، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۴. ——، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
۵. ——، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۶. ——، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۷. ابن داود حلی، حسن بن علی، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۸. ابن غضائی، احمد بن حسین، الرجال، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
۹. استرآبادی، میرزا محمد بن علی، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، لایحاء التراث، ۱۴۲۲ق.
۱۰. اسعدی، علیرضا(معاصر)، هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۱۱. اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات اسلامیین و اختلاف المصلیین، تصحیح هلموت ریتر، بیروت: دارالنشر فرانز شتاینر، بی تا.
۱۲. بهبودی، محمدباقر، گزیده کافی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۱۳. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، تعلیق علی منهج المقال، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (علیهم السلام)، بی تا.
۱۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ق.
۱۵. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۱۶. سبحانی، محمد تقی و قوامی کرباسی، اکبر، «مؤمن الطاق و روش کلامی او»، کلام اسلامی، سال ۲۲، شماره ۸۵، ۱۳۹۲ش، ص ۱۰۸-۱۱۰.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین، الشافی فی الامامة، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۱۸. شوستری، محمد تقی، قاموس الرجال، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۹. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم السلام)، ج ۲، قم: مکتبة آیت الله المرعushi النجفی، ۱۴۰۴ق.

20. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال معروف برجال الكشی، ج ۱، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
21. —، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
22. —، فهرست، نجف: مطبعة حیدریه، ۱۳۸۱ق.
23. —، الغیة، تحقیق عبدالله طهرانی، علی احمد ناصح، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
24. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعه العلمیة، ۱۳۸۰ق.
25. فیض کاشانی، محمد محسن، الوفی، ج ۱، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیہ السلام ۱۴۰۶ق.
26. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، تصحیح عبدالله نعمه، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
27. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، تهران: دار کتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
28. مامقانی، عبدالله، تقدیح المقال فی علم الرجال، نجف: مطبعة مرتضویه، چاپ سنگی.
29. مامقانی، محیی الدین، تحقیق و استدراک بر تقدیح المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
30. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعۃ للدرر اخبار الانمۃ الاطھار، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
31. مجلسی، محمد تقی، روضۃ المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
32. محمدی ری شهری، محمد، مبانی شناخت، قم: دار الحديث، ۱۳۸۸ش.
33. مسعودی، علی بن حسین، اثبات الوصیة للامام علی بن ابیطالب علیہ السلام، ج ۳، قم: انصاریان، ۱۴۲۶ق.
34. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری، الطبعه الثانیة، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۳م.
35. —، الحکایات فی مخالفات المعتزلة من العالیة والفرق بینهم و بین الشیعه الامامیة، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
36. میرداماد استرآبادی، محمد باقر، التعالیة علی اختیار معرفة الرجال، قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام، ۱۳۶۳ش.
37. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
38. نوبختی، احمد بن موسی، فرق الشیعه، بیروت، دار الاضواء، بی تا.