

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 فراگیر روایات و گزارش‌های رجال دربارۀ راویان غالباً شیعی است. یکی از ویژگی‌های این کتاب، وجود روایات مختلف و متعارض دربارۀ برخی از راویان است. در این مقاله بر آنیم تا به شیوۀ توصیفی تحلیلی، علل و عوامل وجود اختلاف در گزارش‌های رجال کشی و به تبع آن، عوامل شکل‌گیری روایات متعارض مدح و ذم دربارۀ برخی راویان را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. تقیه، تاریخ‌مندی برخی روایات، جعل و تحریف روایت، بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی، بدفهمی سخنان امام دربارۀ راوی، خطای مؤلف در تشخیص روایت مربوط به راوی، اختلاف اصحاب امامان علیهم‌السلام در حوزه‌های مختلف علمی و اختلاف دیدگاه مشایخ رجالی در توصیف راویان 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 پدیدۀ جعل و تحریف احادیث است.

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

* 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 / a.jalaly@um.ac.ir

1. مقدمه

اختیار معرفه الرجال معروف به رجال کشی از جمله اصول رجالی متقدم امامی است که فراگیر روایات و گزارش‌های رجالی دربارهٔ راویان غالباً شیعی است که تقریباً به شیوهٔ کتاب‌های طبقات تنظیم و تدوین یافته است. در این کتاب گاه دربارهٔ برخی از راویان روایات مختلف مدح و ذمی وجود دارد که اگرچه وجود هر نوع مدح و ذم دربارهٔ راویان ضرورتاً تعارض در جرح و تعدیل آنان تلقی نمی‌شود^۱، وجود پاره‌ای از این دست روایات که دلالتشان در مرتبهٔ جرح و تعدیل است، منجر به بروز تعارض حکم رجالی دربارهٔ 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 (علیهم‌السلام) برخی در این موضوع کتاب نوشته‌اند. (نجاشی، 1407ق، ص 327؛ طوسی، 1381ق [ب]، ص 53 و 512)

در رجال کشی روایات مختلف و بعضاً متعارض مدح و ذم دربارهٔ ۳۲ تن از راویان که در سه سدهٔ نخست هجری می‌زیستند، وجود دارد. در میان این راویان، حضور اصحاب امام صادق (علیه‌السلام) چشمگیر است. اسامی 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، حریر بن عبدالله سجستانی، زراره بن اعین، سدید بن حکیم صیرفی، سعید بن مسیب، سفیان بن مصعب، سلیمان بن خالد اقطع، شهاب بن عبدربه، صفوان بن یحیی، عامر بن عبدالله بن جذاعه^۲، عبدالسلام بن عبدالرحمن 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 عبیده ثقفی، معروف بن خربوذ مکی، معلی بن خنیس جعفی، مفضل بن عمر جعفی، هشام بن حکم، هشام بن سالم جوالیقی، یونس بن ظبیان و یونس بن عبدالرحمن.^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 دربارهٔ 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 (علیه 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 مشکل ساز شوند و یا سطح معرفتی پایین‌تری نسبت به درک مسائل دین داشتند. از این رو 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، ش 221)

در رجال کشی روایات نکوهش متعددی دربارهٔ 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 (ش 335-348) یک روایت در مقام نکوهش وی نقل شده است؛ بر پایهٔ این روایت که اتفاقاً از نظر سندی صحیح است، امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به پرسش زراره بن اعین دربارهٔ احادیث جابر، اظهار داشته است که جابر هیچگاه نزد من نیامده و جز یک بار او را نزد پدرم ندیده‌ام (ش 335). این روایت، خلاف واقعیت تاریخی است و بی‌تردید عامل تقیه موجب شکل‌گیری آن بوده است. (خویی، 1410ق، ج 4، ص 25؛ مامقانی، 1423ق، ج 14، ص 116)

در چند موضع از در رجال کشی به مناسبت 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 اجازهٔ 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 برده و با خوارج درگیر شده است. (ش 615، 717) روایت مذکور از نظر سندی صحیح است. (خویی، 1410ق، ج 4، ص 250) ظاهراً نجاشی ذیل نام حریز به این روایت توجه داشته است. (نجاشی، 1407ق، ص 144) وحید بهبهانی به نقل از مجلسی اول، رفتار امام در این روایت را رفتاری تقیه‌ای و

به جهت حفظ جان حریر و دیگر شیعیان دانسته است. (بهبهانی، بی تا، ص ۱۱۶)

۳. تاریخ‌مندی برخی روایات

گاه صدور دو دسته روایت مدح و ذم مربوط به دو زمان و شرایط متفاوت است. کَشّی دو روایت دربارهٔ براء بن عازب انصاری نقل کرده است که در یکی، حضرت علی (ع) نوید ورود وی به بهشت (ش ۹۴) و در دیگری کتمان گواهی و خودداری وی از گواهی دادن نسبت به واقعهٔ غدیر را گزارش داده است. (ش ۹۵) کَشّی خود با توجه دادن به تأخر 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 به‌عنوان نکوهش زرارۀ بن‌اعین شناخته شده است، در واقع مربوط به اوان جوانی زرارۀ که هنوز گرایش به تشیع نداشته و شاگرد حکم بن عتیبه بوده و یا اوان آشنایی او با اندیشه‌های شیعی است؛ محمد بن حرمان از زرارۀ مطلبی نقل کرده است که بر پایهٔ آن، زرارۀ در دورۀ امامت امام باقر (ع) از مضمون برخی احادیث شیعه به‌مانند مضامین برخی اسرائیلیات شگفت‌زده می‌شد. یکی از این موضوع‌ها اندیشهٔ غیبت امام بوده است. (ش ۲۶۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰) گویی درک مسئلهٔ غیبت و وجود امام غائب در ابتدا، برای زرارۀ سنگین و پذیرش آن برای وی مشکل بوده است. آیت‌الله خویی ضمن تأیید صحت سندی حدیث، با توجه به پذیرش سخنان امام باقر (ع) توسط زرارۀ، دلالت ذم روایت از زرارۀ نفی کرده است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳۵) بر پایهٔ روایتی، گویی زرارۀ در اعتبار برخی احادیث به‌ویژه احادیث فضایل امامان (ع) تردید داشته و درصدد 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 زرارۀ به تشیع و در دورۀ امامت امام باقر (ع)، دلالتی بر نکوهش زرارۀ محسوب نمی‌شود. از نظر ما شخصیت شیعی زرارۀ به‌عنوان یک فرد اهل سنت و در تعامل با عالمان اهل سنت در دورۀ امامت نوزده‌سالهٔ امام باقر (ع) در حال تکوّن و شکل‌گیری بوده است. همچنین یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های زرارۀ بن‌اعین در ابتدای جوانی‌اش اندیشهٔ

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 انعکاس 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 کَشی 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، گفت‌وگوی طولانی میان امام باقر (ع) و زراره در موضوع وجود یا عدم وجود واسطه میان ایمان و کفر روی می‌دهد. در این مباحثه علمی، امام باقر (ع) 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 کَشی 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 کَشی، موضوع این ماجرا را مربوط به دوران امامت امام صادق (ع) دانسته است؛ زمانی که زراره در پختگی علمی بوده و وارث علم و اندیشه‌های امام باقر (ع)، زمانی که امام صادق (ع) به او به عنوان «اصحاب اُبی»، احیاکننده دین و... افتخار 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، خویی روایت را در بخش روایات مدح زراره و البته بدون هیچ توضیحی آورده است. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۲۰-۲۲۱) فهم و شرح شوشتری بر این روایت به گونه‌ای است که دلالتی بر نکوهش زراره ندارد. (شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۴۰)

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

از پذیرش رسمی عقیده شیعیان، که همزمان با دوران جوانی او بوده است (حدود 40 سال)، در موضوعات گوناگون، اندیشه‌هایی ناصحیح داشته که ملازمت و مصاحبت با امام باقر (ع) موجب اصلاح این اندیشه‌ها شده است؛ برخی رفتارها و پرسش‌های او به‌خوبی بیانگر این وضعیت است. بهبودی معتقد است بر اثر این گونه مباحثات بود که زراره به حقانیت مذهب اهل بیت (ع) ایمان پیدا کرد. (بهبودی، 1363 ش، ص 265، ج 1، ص 266)

در آخرین نمونه به وضعیت روایات رجالی فضل بن شاذان است که کُشی 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 مدح‌ها را متأخر از ذم می‌داند.^۷

4. جعل و تحریف روایت

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

بی‌شک روایاتی که سخنان رکیک و دور از شأن معصوم را درباره اصحاب به امامان (ع) نسبت داده است از نمونه‌های جعل روایت است. این نمونه‌ها ذیل روایات زرارۀ بن اعین و یونس بن عبدالرحمن مشهود است.

بیشتر روایات رجال کُشی درباره عبدالله بن عباس بر نکوهش و طعن وی دلالت دارد. برخی معتقدند از هیچ‌کدام از روایات رجال کُشی نمی‌توان فهم صحیحی داشت و قراین جعل در آن‌ها آشکار است. (شوشتری، 1422 ق، ج 6، ص 418-493)

نمونه روایات جعلی را درباره ابو بصیر اسدی می‌یابیم؛ کُشی روایتی از منابع روایی واقفیه را چنین نقل کرده است: «عَلَى بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ يَزِيدَ، قَالَ شَهِدْنَا مُحَمَّدَ بْنَ عِمْرَانَ الْبَارِقِي، فِي مَنْزِلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، وَ عِنْدَهُ أَبُو بَصِيرٍ. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عِمْرَانَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُونَ مِنَّا ثَمَانِيَةَ مُحَدِّثُونَ سَابِعُهُمُ الْقَائِمُ. فَقَامَ أَبُو بَصِيرٍ ابْنُ أَبِي

الْقَاسِمِ فَقَبِلَ رَأْسَهُ وَقَالَ سَمِعْتُ مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) مُنْذُ أَرْبَعِينَ سَنَةً. فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ: سَمِعْتُهُ مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) وَإِنِّي كُنْتُ خُمَاسِيًّا جَاءَ {سَامِعًا} بِهِذَا قَالَ اسْكُتْ يَا صَبِي (لِيَزِدَاؤَا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ) يَعْنِي الْقَائِمَ (ع) وَلَمْ يَقُلْ إِنِّي هَذَا. (ش 901)

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 صادق (ع) سماعه بن مهران، ابو بصیر و محمد بن عمران - که خدمتگزار امام باقر (ع) بوده است - در منزل او در مکه حضور داشتند. محمد بن عمران از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «نَحْنُ اثْنَا عَشَرَ مُحَدَّثًا». ابوبصیر به او می‌گوید: این مطلب را از امام صادق (ع) شنیده‌ای؟ محمد بن عمران با سوگند و تأکید، این موضوع را تأیید می‌کند. ابو بصیر می‌گوید: اما من این مطلب را از امام باقر (ع) شنیده‌ام. (کلینی، 1407ق، ج 1، ص 534-535)^۸

مسعودی نیز روایتی به سند خود از علی بن ابی حمزه بطائنی که از سران واقفه است نقل کرده است. بطائنی در این حدیث می‌گوید: روزی من همراه با ابو بصیر و مولای امام باقر (ع) [محمد بن عمران] با هم در جلسه‌ای حضور داشتیم که محمد بن عمران حدیثی از امام باقر (ع) مبنی بر «مَنَا اثْنَا عَشَرَ مُحَدَّثًا الْقَائِمُ السَّابِعُ بَعْدِي» نقل کرد. در این لحظه ابو بصیر برخاست و به‌سوی او رفت و گفت: گواهی می‌دهم که امام باقر (ع) چهل سال است که این موضوع را متذکر می‌شود. (مسعودی، 1426ق، ص 269-270)

ملاحظه می‌شود دو روایت کلینی و مسعودی که اتفاقاً راویان واقفی در هر دو سند وجود دارد، با اعتقاد امامیه سازگار است و هفتمین امام پس از امام باقر (ع)، 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؛ خویی معتقد است از سخن کشی چنین برمی‌آید که واقفیان در تأیید مذهب خود به این حدیث تمسک جسته‌اند و از این رو ابو بصیر راوی روایتی خلاف مذهب حق است. خویی در ادامه، این روایت که از نظر متن مضطرب دانسته است را از ساخته‌های واقفه برشمرده است. (خویی، 1410ق، ج 20، ص 80)

در روایتی از روایات رجال کشی، امام صادق (ع) زرارۀ بن اعین، برید بن معاویه،

محمد بن مسلم و اسماعیل جعفی را از مصادیق ریاست طلبانی دانسته است که هلاک شده‌اند. (ش 283، 350 و 435) باید گفت تردیدی در وضع این حدیث نیست؛ تقابل و موضع گیری‌های متقابل میان فقیهان اصحاب صادقین علیهم‌السلام و غالیان آن عصر، امری روشن است؛ در روایتی جمیل بن دراج خبر از بدگویی یکی از اصحاب کوفی دربارهٔ اصحاب فقیه صادقین علیهم‌السلام داده است. در ادامهٔ روایت، جمیل تصریح می‌کند آن فرد کوفی، از اصحاب ابوالخطاب بوده است و در پایان می‌گوید: «كُنَّا نَعْرِفُ أَصْحَابَ أَبِي الْخَطَّابِ بِيُغْضِ هَؤُلَاءِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (ش 220) داود بن سرحان از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ افرادی می‌گوید که مطابق دستور امام عمل نمی‌کنند و هر سخنی را که از امام می‌شنوند، مطابق با میل خود تأویل می‌کند و برای دیگران نقل می‌کند. امام علیه‌السلام در ادامهٔ این حدیث، «اصحاب ابی» را الگوی صحابی نمونه معرفی می‌کند. (ش 287، تکرار در 433) از این روایات دانسته می‌شود امام صادق علیه‌السلام در برابر دو گروه در جامعهٔ امامی دو موضع متفاوت داشته است: تمجید از «اصحاب ابی» و لعن و نفرین غالیان سودجو و ریاست طلبی چون «اصحاب ابی الخطّاب».

همچنین از برخی روایات دانسته می‌شود که اصحاب فقیه صادقین علیهم‌السلام در برابر غالیانی که مسلک فقهی خاص خودشان را داشته‌اند، موضع گرفته و گاه احکام و فتاوی آنان را به نقد می‌کشاندند و موجب رسوایی آنان می‌شدند؛ بر پایهٔ روایتی، اسماعیل جعفی در دیداری که با امام باقر علیه‌السلام داشته است، دیدگاه مغیره بن سعید را که ادعا می‌کرده آن را از امام باقر علیه‌السلام شنیده است، دربارهٔ مسئله‌ای فقهی با امام باقر علیه‌السلام در میان می‌گذارد. امام به شدت آن دیدگاه و ادعا را نفی می‌کند. (کلینی، 1407ق، ج 3، ص 105؛ ابن بابویه، 1385ش، ج 2، ص 578) برید بن معاویه عجلّی از امام صادق علیه‌السلام مصداق «أَفَاكٍ أَثِيمٍ» (شعراء: 222) در قرآن کریم را هفت تن از غالیان زمان خود از جمله مغیره بن سعید، ابوالخطاب، عبدالله بن حارث و... دانسته است. (ش 511) در زمان امامت امام صادق علیه‌السلام زرارۀ بن اعین و تنی چند از اصحاب دربارهٔ مفضل بن عمر بدبین و بدگمان شدند و دربارهٔ وضعیت او در کوفه با امام صادق علیه‌السلام سخن گفتند. (ش 592) بنابراین می‌توان گفت غالیان در اینجا نیز سخنی را که امامان دربارهٔ 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، بی تا، ج 1، ص 443؛ شوشتری، 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 به شدت تضعیف شده است. (نجاشی، 1407ق، ص 337؛ طوسی، 1381ق [الف]، ص 364؛ ابن غضائری، 1422ق، ص 92)

رجالیان در مواجهه با تنها روایت نکوهش فضل بن شاذان (ش 1026) بی‌اعتنا بوده‌اند و قریب به اتفاق آن را مجعول دانسته و شواهدی چند بر این ادعا اقامه کرده‌اند. (خویی، 1410ق، ج 13، ص 296؛ مامقانی، بی تا، ج 2، قسم 2، ص 11؛ شوشتری، 1422ق، ج 8، ص 412) نخستین کسی که توقیع مذکور در این روایت را مجعول دانسته، ابوعلی بیهقی است. او اتهام تجسیم به فضل بن شاذان را تکذیب کرده و حقیقت موضوع را توضیح داده و توقیع مذکور را ساختگی دانسته است. (ش 11، ص 542) پس از وی ابو عمرو کَشی را شاهد هستیم که مسئل 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، بی تا، ج 2، قسم 2، ص 10؛ بهبهانی، بی تا، ص 279؛ مجلسی، 1406ق، ج 14، ص 219)

در رجال کَشی سه گزارش مشابه با وضعیت سندی ضعیف، درباره موضع مخالف یونس بن عبدالرحمن درباره پذیرش ولایتعهدی خلافت عباسی و حرکت به سوی 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 ۹۴۳) راوی دو گزارش دیگر محمد بن ابراهیم حاضینی اهوازی است که باور یونس درباره ورود امام به دستگاه خلافت را نابودی و متزلزل ساختن پایه‌های نبوت دانسته است. (ش ۹۴۴ و ۹۵۳)

این توضیح لازم است که بر پایه برخی گزارش‌ها که از طریق راویان خراسانی حضرت رضا (ع) همچون ریان بن صلت و عبدالسلام بن صالح هروی نقل شده است، در زمان امام رضا (ع) و در پی تصمیم امام بر پذیرش ناگزیر امر ولایتعهدی خلیفه عباسی، فضای شبهه و تحیر در میان شیعیان به وجود آمد. گروهی از شیعیان در مقابل تصمیم امام رضا (ع) مبنی بر پذیرش ولایتعهدی مأمون مخالفت کرده و در این باره سخنانی گفته‌اند و امام رضا (ع) با تبیین شرایط و موقعیت جامعه اسلامی و شیعیان، دلیل تصمیم خود را برای برخی اصحاب که ناقل این دست‌خبرها به امام رضا (ع) بودند بیان کرده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۹، ۱۴۲ و ۱۵۰-۱۵۱؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۵، 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 (ع) 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 پیش‌گفته 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 (ع) نسبت به پذیرش ولایتعهدی و حرکت به سوی خراسان در جامعه عصر یونس علیه او بهره بردند. همین قرینه این احتمال را تقویت می‌کند که زمان جعل این روایات در دوره حیات یونس یا اندکی پس از درگذشت او بوده است. شبهه افکنی‌های برخی واقفه درباره امامت حضرت رضا (ع) به بهانه نداشتن فرزند تا واپسین سال‌های

حیات^۹ و امامت (ش ۱۰۴۴)^{۱۰} نشان می‌دهد آنان همواره مترصد فرصتی بودند تا بدان طریق ضربه‌ای به اصل امامت امام رضا (ع) و پیروان او وارد کنند.

در نمونه‌ای دیگر در رجال کشی دو گزارش وجود دارد که شائبه اندیشه تشبیه خداوند در ذهن یونس را به وجود می‌آورد؛ یونس بن بهمن می‌گوید: روزی یونس بن عبدالرحمن به من گفت نامه‌ای به امام ابوالحسن رضا (ع) بنویس و از او درباره وجود چیزی از جوهر پروردگار در حضرت آدم (ع) [به عنوان اولین مخلوق] پرسی. 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 تبرّی می‌جویند. یونس بن بهمن گفت از من تبرّی می‌جویند یا از تو؟! (ش ۹۴۲) در گزارشی دیگر، یونس بن بهمن از یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند که به امام رضا (ع) نامه نوشته و درباره وجود چیزی از جوهر خداوندی در حضرت آدم (ع) سؤال پرسیده است. امام در پاسخ نامه، کسی را که چنین سؤالی می‌پرسد، دور از سنت و زندیق دانسته است. (ش ۹۵۰)

راوی این دو گزارش، یونس بن بهمن است که غالی، خطابی و وضع‌کننده حدیث معرفی شده است. (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۱) وحید بهبهانی نشانه‌های وضع را در دو روایت پیش گفته هویدا دانسته است. (بهبهانی، بی تا، 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 ۲۸۴ که در مذمت محمد بن مسلم است، مفضل بن عمر جعفری راوی روایت لعن محمد بن مسلم توسط امام صادق (ع) 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 معتزلی 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 کرده‌اند. مضامین

این روایات نشان می‌دهد در دوره حضور امامان به‌ویژه از عصر صادقین علیهم‌السلام 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»، عالمان 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 به سبب اعتقاد به نفی علم پیشین الهی باید گفت بر پایه دومین روایت کلینی در باب صفات ذات که از نظر سندی، صحیح است، محمد بن مسلم راوی روایت امام باقر علیه‌السلام 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 این رو بعید نیست روایت ۲۸۴ رجال کشی بر ساخته غالیانی باشد که دشمنی سرسختی با طیف فقهای اصحاب صادقین علیهم‌السلام داشته‌اند؛ این دیدگاه منافاتی با این ندارد که بپذیریم محمد بن مسلم در ابتدا به دلیل 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 علیه‌السلام، از دیدگاه قبلی خود بازگشته است؛ اما عده‌ای غرض‌ورزانه، دیدگاهی را که محمد بن مسلم در دوره امامت امام باقر علیه‌السلام از آن عدول کرده است، به او نسبت داده و لعن امام صادق علیه‌السلام 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 علیه‌السلام 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 هرکس 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 به‌عنوان یک سخن از امام صادق (ع) نقل می‌کردند. (میرداماد استرآبادی، 1363 ش، ج 1، ص 395-396)^{۱۱}

5. بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی

روایات متعددی حاکی از بدفهمی و سوءبرداشت گروهی از افراد جامعه نسبت به سخنان امام (ع) دربارهٔ راوی و یا دربارهٔ اندیشه‌های یک راوی وجود دارد.

بدفهمی و نقل به معنای ناصحیح برخی دیدگاه‌های کلامی زرارۀ بن اعین و نشر این بدفهمی‌ها به نام زرارۀ، خواه عامدانه و خواه از سر جهالت، موجب شکل‌گیری فضای بدگویی و بدبینی دربارهٔ زرارۀ و اندیشه‌های وی شده است؛ گزارش‌های صریحی در این زمینه از امام صادق (ع) وجود دارد که نشان می‌دهد برخی از اصحاب سخنان امام صادق (ع) دربارهٔ زرارۀ را عامدانه و به انگیزۀ تحریف و یا دست‌کم بر اثر بدفهمی، نقل به معنای ناصحیح می‌کردند. بر پایهٔ دو روایت در رجال کَشی که از حمزه بن حُمران نقل شده است، حمزه با امام صادق (ع) در مورد خبری که در لعن زرارۀ و تبرّی از او توسط امام (ع) از مردم شنیده است سخن می‌گوید و امام پاسخ می‌دهد: «من هیچگاه از زرارۀ بی‌زاری نجسته‌ام، ولی برخی به نزد من می‌آیند و مطالبی را - که درست نیست - [بر اثر بدفهمی یا انتساب‌های ناروا] از زرارۀ نقل می‌کنند؛ اگر من سکوت کنم، آنان می‌پندارند من این مطالب را تأیید می‌کنم؛ لذا می‌گویم: هرکس چنین بگوید، من از او بیزارم.» (ش 232 و 233)^{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 انگیزۀ تحریف سخنان زرارۀ توسط گروهی خاص را بپذیریم، در این صورت می‌توان به جریان‌سازی علیه زرارۀ 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 تجسیم و تشبیه دانسته‌اند و به‌ویژه در زمان یونس علیه آن دو، موضع تندی گرفتند. این‌طور به نظر می‌رسد که منشأ زندیق خواندن هشام (ش 497) یا حکم به عدم جواز اقتدای به نماز اصحاب هشام (ش 499) و یا عامل «ضالّ» و «مضلّ» خواندن هشام (ش 483) به

اندیشه‌های منسوب به وی باز می‌گردد. اندیشه و اعتقادات هشام بن حکم در روایات نقل شده از او و درباره او هویدا است. برخی اندیشه‌های او مخالف دیدگاه معاصرانش بوده است. (اشعری، بی تا، ص 31-61) 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 500 که مذمت هشام محسوب شده است، اندیشه هشام بن حکم در روزگار حیات او برای وی مشکل ساز 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 تشبیه کرده بود، انعکاس یافته است. (ش 500) بر پایه گزارش‌ها و روایات بسیاری، مهم‌ترین مسئله‌ای که بعد از حیات هشام بن حکم و در زمان امامان رضا و جواد علیهما 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، مسئله 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، 1398ق، باب «انه تعالی لیس بجسم و لا صورة»، حدیث 10 و 11، ص 100-101)^{۱۵}

در نسل‌های بعد به‌رغم کوشش‌های پیروان اندیشه هشام-یونس و محمد بن عیسی بن عبید- در تبیین صحیح اندیشه هشام و بیان مقصود او (همان، ص 105-106، احادیث 5 و 6؛ ص 107، حدیث 8) و نیز نقل روایت هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام در این باره^{۱۶} گروهی هیچگاه مقصود هشام در توحید را متوجه نشده و در فهم مقصود او درباره برخی تعبیری 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 بدین گونه بود که هشام بن حکم متهم به عقیده تجسیم و تشبیه شد.

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

هشام و در دوره ترویج و گسترش اندیشه‌های هشام توسط یونس بن عبدالرحمن، شخصی به نام عبدالملک بن هشام حنّاط 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: «زَعَمَ هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ أَنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ صُورَةً، وَأَنَّ آدَمَ خَلِقَ عَلَى مِثَالِ الرَّبِّ وَ يَصِفُ هَذَا وَ يَصِفُ هَذَا وَ أَوْصَيْتُ إِلَى جَانِبِي وَ شَعَرُ رَأْسِي، وَ زَعَمَ يُونُسُ مُوَلَّى آلِ يَفْطِينٍ وَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ: أَنَّ اللَّهَ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ وَأَنَّ الْأَشْيَاءَ بَائِنَةٌ مِنْهُ وَ هُوَ بَائِنٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، وَ زَعَمَا أَنَّ إِثْبَاتَ الشَّيْءِ أَنَّ يُقَالَ جِسْمٌ فَهُوَ جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ ثَابِتٌ مَوْجُودٌ غَيْرُ مَفْقُودٍ وَ لَا مَعْدُومٍ خَارِجٌ مِنَ الْحَدِّينِ حَدَّ الْإِبْطَالِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ». امام در پاسخ به پرسش عبدالملک، دیدگاه هشام بن سالم را ردّ و دیدگاه هشام بن حکم و یونس را تأیید کرده است. (ش 503)^{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 بن عبید دارد، دیدگاه او درباره شیء بودن یا نبودن خداوند را جویا می‌شود. عبیدی در پاسخ ضمن استناد به آیه شریفه «قُلْ أَى شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ» (انعام: 19)، شیء بودن خداوند را پذیرفته و در ادامه برای رفع شبهه تجسیم، مطلب را چنین توضیح می‌دهد: «فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْءِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَ نَفْيُهُ» امام رضا (ع) سخن عبیدی را تصدیق و تأیید کرد. آنگاه فرمود: «لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ؛ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بَتَشْبِيهِ وَ مَذْهَبُ النُّفَى وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بِلَا تَشْبِيهِ». (ابن بابویه، 1398ق، ص 107، حدیث 8؛ مشابه آن ص 100، حدیث 10)

در حدیثی دیگر، عبیدی با یک واسطه سخن امام جواد (ع) درباره جواز «شیء» خواندن خداوند مشروط به خروج او از دو حدّ تعطیل و تشبیه را نقل کرده است. (کلینی، 1407ق، ج 1، ص 85)^{۱۸}

با وجود این در متون روایی، به‌ویژه در حدّ گسترده 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 راویان از اواخر سده دوم هجری هم‌زمان با امامت امام کاظم (ع) تا

نیمه سده سوم هجری قمری و در دوره امامت امام حسن عسکری (ع) همواره دیدگاه هشام بن حکم و هشام بن سالم جوالبقی در موضوع توحید و اینکه خداوند جسم است یا صورت برای ایشان سؤال بوده است و این اختلاف دیدگاه، یک اختلاف مهم و بارزی بوده است. اصحاب امامان با مراجعه به پیشوایان دینی خود، همواره دیدگاه ایشان را درباره دیدگاه هشامین جویا می شدند و اغلب امامان هر دو دیدگاه را نفی کرده اند و عقیده صحیح را توضیح داده اند. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب انه تعالی لیس بجسم و لا صورة، احادیث ۱، ۲، ۳، ۶، ۹، ۱۳، ۱۶ و ۱۷؛ ص ۹۷-۱۰۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، باب «النَّهْيُ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ»، احادیث ۲، ۴، ۵ و ۸) در چند روایت، راویان فقط درباره صحت و سقم دیدگاه هشام بن حکم از امامان صادق، کاظم و هادی (ع) پرسیده اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب «انه تعالی لیس بجسم و لا صورة»، حدیث ۴، ۷، ۸ و ۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، باب «النَّهْيُ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ» احادیث ۱، ۶ و ۷) که امامان کاظم و هادی (ع) در دو حدیث ۸ و ۲۰ علیه هشام بن حکم و شاید علیه برداشت پرسش کننده و عقیده ای که به هشام نسبت داده می شود، واکنشی تند نشان می دهند! (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۰ و ۱۰۴) می توان گفت در این روایات امامان متوجه می شدند راویان و گزارشگران مقصود صحیح را برداشت نکرده و مطلب را درست درک نکرده اند. از این رو برداشت و فهم خطای آنان را رد کرده و بعضاً در برابر این برداشت های انحرافی واکنش نشان می دادند. دقت در برخی عبارات، این مسئله را نشان می دهد؛ از جمله «ابراً الى الله من هذا القول». اینکه در روایات گاه دیدگاه هشام بن حکم تأیید شده و گاه از آن براءت جسته شده، نشان از این دارد که براءت جستن مربوط به زمانی است که دیدگاه هشام بد فهمیده شده است. آنچه مسلم است هشام در برخی مناظرات و جلساتی که به ویژه با متکلمان معتزلی داشته است، تعبیر «جسم» را درباره خداوند به کار برده و در ادامه آن قید «لا کالاجسام» را نیز ذکر کرده است. ظاهراً او پس از اینکه متوجه بدفهمی و سوء برداشت جامعه از این کلام خود شد، از آن عدول کرد و واژه «شیء» را به کار برد. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۰-۴۱) اما به رغم کوشش پیروان او، بدفهمی های نخست و سوء استفاده های مخالفان و دشمنان هشام موجب ثبت و رواج

اتهام عقیده تجسیم درباره او شد. متکلمان سده پنج هجری شیوع این اتهام و برخی اتهام‌های دیگر را بی‌ارتباط با متکلمان معتزله ندانسته (مفید، 1413ق، ص 77؛ سید مرتضی، 1410ق، ج 1، ص 83-87) و بدین طریق نقش معتزله در شیوع این نسبت ناروا را خاطرنشان ساخته‌اند.

ناگفته پیداست این بدفهمی و سوءبرداشت از سوی جامعه، زمینه جعل حدیث علیه هشام بن حکم را نیز فراهم کرد.

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 (ع) تا اوایل دوره امامت امام جواد (ع) - گروهی از امامیان علیه یونس تا آنجا موضع گرفتند که جایز نمی‌دانستند در نماز، به او به‌عنوان اصحاب هشام اقتدا کنند و یا به معتقدان به عقیده یونس و هشام زکات پردازند. (ش 499، 933 و 951؛ نیز کلینی، 1407ق، ج 3، ص 374؛ ابن بابویه، 1376ش، ص 277)

یعقوب بن یزید از یزید بن حماد نقل کرده است که او خدمت امام کاظم (ع) رسید و پرسید: من در نماز می‌توانم به کسی که او را نمی‌شناسم اقتدا کنم؟ امام فرمودند: به‌جز نماز کسی که به دینش اطمینان داری به نماز کس دیگری اقتدا مکن. یزید بن حماد نظر امام (ع) درباره اقتدا به نماز یونس و اصحابش را جویا می‌شود. امام او را به علی بن حدید ارجاع داد و علی بن حدید نیز او را از اقتدا به نماز یونس و اصحابش منع کرد. (ش 951)

ابوعلی راشد با امام جواد (ع) 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 حدید ارجاع می‌دهد و علی بن حدید نیز او را از این کار نهی می‌کند. (ش 499) ^{۱۹}

در روایتی به‌دلیل طرح پرسش جواز اقتدا در نماز و پرداخت زکات به اصحاب یونس تصریح شده است و آن دلیل، چیزی نبوده مگر عقیده تجسیم؛ شیخ صدوق از مشایخ خود نقل می‌کند که علی بن مهزیار طی مکاتبه‌ای با امام جواد (ع) درباره اقتدا 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 بجوید که خداوند از آنان بیزار است.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۷)

وجود این گزارش‌ها نشان می‌دهد که فضای شبهه و بدبینی درباره یونس به سبب شیوع شایعه اتهام به عقیده تجسیم در دوره‌ای طولانی از حیات او وجود داشته است تا جایی که عده‌ای در جواز اقتدای به نماز یونس و پرداخت زکات به پیروان اندیشه‌های او تردید داشته‌اند. دستور عدم اقتدای به نماز و نپرداختن زکات به جریان یا گروه خاصی توسط امامان علیهم‌السلام در واقع به معنای طرد آنان از جامعه امامی بوده است. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام 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 «قدریه» بودند.

فضای بدبینی 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 تجسیم نزد یونس می‌دهد و ظاهراً هرکسی که چنین باوری درباره یونس داشته، شبهه جواز اقتدای به نماز یونس برایش پیش می‌آمده است. از این رو امامان علیهم‌السلام 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 حدید درباره یونس، بر اساس واقع بوده یا تقيه‌ای، باید گفت فضل بن شاذان فتوای علی بن حدید بر عدم جواز اقتدای به نماز یونس را تقيه‌ای دانسته است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ش ۹۵۲، ص ۴۹۶)

به نظر می‌رسد با توجه به فضای عمومی جامعه امامی و وجود تقابل و تنش‌های موجود در عصر یونس و علیه او، تردیدی در اصل صدور این روایات به‌ویژه از امام جواد علیه‌السلام باقی نمی‌ماند. ضمن آنکه سند روایت *مالی صحیح* است. بنا بر تقویت صدور روایت، تقيه‌ای بودن دیدگاه علی بن حدید درباره یونس تأیید می‌شود. گویی علی بن حدید 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 علیهم‌السلام 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 حنبله ارجاع می‌دادند.

در این راستا، وحید بهبهانی با پذیرش امکان صدور روایت، احتمال می‌دهد شیوع عقیده یونس به تجسیم ناشی از اجتهاد در کلام یونس و به عبارتی همان بدفهمی مقصود او است. وی عملکرد امامان علیهم‌السلام در ارجاع به شخصی که فتوای عدم اقتدای به نماز یونس داده است و با این فتوا، ظاهراً اتهام عقیده تجسیم 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

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

در رجال کَشی ذیل عنوان «فی أبی الفضل سدید بن حکیم و عبد السلام بن عبد الرحمن» دو روایت نقل شده است؛ در واقع روایت نخست که شائبة ذمّ راوی را دارد درباره سدید صیرفی است (ش 371) اما روایت دوم درباره شدید (سدیر) بن عبدالرحمن است و کَشی متوجه این مطلب نبوده است. این سدید یا شدید برادر عبدالسلام 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 محرف «شدید» دانسته و معتقد است این شدید برادر عبدالسلام است که شیخ طوسی در رجال (۱۳۸۱ق [الف]، ص ۲۲۴ و ۲۶۵) و نجاشی ذیل نام بکر بن محمد ازدی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۸) از وی یاد کرده‌اند. (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۴۱-۳۴۳) شوشتری 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 عموی بکر بن محمد بن عبدالرحمن است که کشی در کتابش (ش ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸) به آن تصریح کرده است. (شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۲۴-۶۲۵) بنابراین در واقع در رجال کشی، 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 بختری مرادی اشاره کرد. کشی ذیل نام وی تعدادی روایت نقل کرده است (از شماره ۲۸۵ تا ۲۹۹)^{۲۰} که بنا بر قراین و شواهدی که محققان رجالی ارائه داده‌اند، بیشتر این روایات درباره ابو بصیر اسدی است. (مانند روایات شماره ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۶ و ۲۹۸؛ شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۶۲۸) از این رو کشی 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 کشی ذیل عنوان اسماعیل بن جابر جعفری دو روایت وجود دارد که یکی بر مدح اسماعیل بن جابر (ش ۳۴۹) و دیگری بر ذم اسماعیل جعفری (ش ۳۵۰) دلالت دارد. محققان معتقدند روایت نخست در واقع درباره اسماعیل بن جابر خثعمی و روایت دوم درباره اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری است که هر دو از راویان امام صادق علیه السلام در کوفه بوده‌اند. بنابراین راوی‌ای به نام اسماعیل بن جابر جعفری وجود خارجی ندارد. (شوشتری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۳-۳۵) از این رو باید گفت کشی 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 کَشّی اسماعیل بن جابر خثعمی بوده و کَشّی روایت دوم را که در آن عنوان «اسماعیل جعفی» آمده، به اشتباه 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 کَشّی تعارضی وجود ندارد. دو روایت دربارهٔ دو شخصیت متفاوت است.

در نمونهٔ سوم، به روایتی که ذیل نام یونس بن عبدالرحمن آمده است می‌پردازیم؛ بر پایهٔ روایتی مرسل صفوان بن یحیی و [محمد] بن سنان از ابوالحسن [احتمالاً امام رضا 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.^{۲۱} (ش ۹۵۹) رجالیان به سبب کثرت وقوع تصحیف و تحریف در روایات رجال کَشّی این روایت را نامفهوم دانسته و شکل صحیح و یکسانی از آن را پیشنهاد نداده‌اند. خویی در این عبارت به جای «ب»، «فی» گفته است، اما این مطلب کمک چندانی در فهم مقصود روایت نمی‌کند. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۱، ص ۲۲۴) شوشتری وقوع تحریف در عبارت «فإنهما یقولان بالحسن و الحسین» 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 «یقولان بالحسن و الحسین» در این گزارش در ارتباط با اندیشهٔ برخی شیعیان دربارهٔ جواز امامت در دو برادر مانند حسن و حسین علیهما 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 داوود حلی ذیل نام یونس بن عبدالرحمن است که با استناد به رجال کَشّی وی را فطحیه خوانده است. (ابن داوود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۵۲۸ و ۵۳۳) بعید نیست ابن داوود 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 عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمن از

حسین بن ثویر بن ابی فاخته از امام صادق علیه السلام مبنی بر عدم جواز امامت در دو برادر به جز حسن و حسین علیهما 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 مصاحبت 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 درباره 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 داوود حلی را به خطا انداخته و تصور کرده است بر اساس این روایت، یونس، فطحی است. در میان راویانی که کشی آنان را متمایل به عقیده 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 درباره یونس بن عبدالرحمن نیست. در آغاز امامت امام رضا علیه السلام و در فضایی که بیشتر شیعیان متمایل به اندیشه واقفیه شدند (نوبختی، بی‌تا، ص ۷۸)، یونس بن عبدالرحمن به‌طور رسمی و علنی عقیده خود به امامت امام رضا علیه السلام را اعلام کرد. (ش ۹۳۳)

۷. 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 علیهم‌السلام درباره یکدیگر به‌ویژه در اوایل سده سوم هجری شده است. سخنانی که گاه گوینده آن درصدد نکوهش طرف مقابل بوده است. این وضعیت درباره راویانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن، زرارۀ بن اعین و محمد بن سنان وجود دارد.

اعتقاد زرارۀ بن اعین و یونس به‌نوعی از قیاس در استنباط احکام فقهی، باور به عدم ضرورت سماع حدیث در فرایند نقل حدیث توسط یونس بن عبدالرحمن و محمد بن سنان، رویکرد نقادانه یونس بن عبدالرحمن نسبت به احادیث اصحاب صادقین علیهم‌السلام، اندیشه زرارۀ بن اعین درباره استطاعت و شرایط آن، صدور برخی فتاوی فقهی شاذ توسط یونس بن عبدالرحمن، اندیشه نخستین زرارۀ 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 شیوۀ ناصحیح برخی راویان در انجام مناظره با خصم موجب صدور سخنانی از امام شده که بعدها به‌عنوان مذمت راوی تلقی شده است؛ نمونه این مورد، محمد بن علی بن نعمان است. (ش 333 و 334) در همین راستا خویی 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 مواقعی که ضرورت اقتضا می‌کرده، کم‌وبیش از این شیوه‌ها استفاده می‌کرده است. (خویی، 1410ق، ج 17، ص 39) ۲۶ شیوۀ جدلی-احتجاجی مؤمن الطاق در مباحثه‌ها و مجادله‌های کلامی او، مهم‌ترین ویژگی روش شناختی او بوده، با وجود این، روش او در جدال با مخالفان، کاستی‌هایی هم داشته و بدین سبب مورد نکوهش یا نقد امام صادق علیه‌السلام 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 کُشی در واقع تعارض دیدگاه‌ها و به عبارتی اختلاف نظر

مشایخ رجالی دربارهٔ یک راوی است؛ علی بن حسن فضال اسماعیل بن مهران [بن ابی نصر سکونی] را که از راویان امام رضا علیه السلام بوده، متهم به غلو شناسانده است اما عیاشی غلو وی را اتهامی بیش ندانسته و وی را پرهیزکار، نیک و فاضل معرفی کرده است. (ش ۱۱۰۲)

۹. نتیجه‌گیری

تقیه، تاریخ‌مندی برخی روایات، جعل و تحریف روایت، بدفهمی و سوءبرداشت سخنان و اندیشه‌های راوی، بدفهمی سخنان امام دربارهٔ 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 راویان عوامل ایجاد تعارض میان روایات رجال کشی هستند.

دربارهٔ برخی روایات ضرورتاً یک عامل مشخص به‌عنوان عامل تعارض معین نیست و وجوه متعددی دربارهٔ آن احتمال داده می‌شود. با این‌همه از نظر ما مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل ایجاد تعارض واقعی در گزارش‌های مدح و ذم با مرتبهٔ دلالتی جرح و تعدیل در رجال کشی، پدیدهٔ 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 همهٔ گزاره‌های تاریخی روایی دربارهٔ راویان امامی در فهم بهتر گزارش‌های متعارض رجالی و نیز فهم انگیزهٔ جاعل و تحریف‌کنندهٔ این گزارش‌ها کارآمدتر و مؤثرتر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. چه بسیار مدح و ذم‌هایی که گزارش‌دهندهٔ 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، دامنهٔ 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 دربارهٔ تعداد دیگری از راویان وجود دارد که وجود

تعارض در روایات رجالی مربوط به آنان منوط به نظر رجالیان دربارهٔ تعدد یا اتحاد آنان است. برخی از این راویان با دو نام مشابه هم آمده که رجالیان متأخر احتمال اتحاد یا تعدد آن راویان 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، مشکک، کافر. (محمدی ری‌شهری، 1388، ص 54-55)

۵. کَشّی ذیل نام حمران بن اعین، حدیثی از امام صادق علیه السلام دربارهٔ وی نقل کرده است. (ش 306) نکتهٔ عجیب اینکه در حدیثی، امام صادق علیه السلام حمران را مطمر (ریسمان بنّایی) دانسته و هر مخالف او را زندیق دانسته است. (ابن بابویه، 1403ق، ص 212-213)

۶. اگرچه سند روایت مذکور مرسل به نظر می‌رسد، کلینی این حدیث را در دو موضع دیگر نیز به مناسبت به صورت مسند، نقل کرده است. (کلینی، 1407ق، ج 2، ص 408 و ج 5، ص 350)

۷. شوشتری به کَشّی خرده گرفته است که مادامی که در سند، راوی معلوم الکذب وجود دارد، نوبت به جمع آن نمی‌رسد. (1422ق، ج 8، ص 414)

۸. عثمان بن عیسی و سَمَاعَةُ بن مهران در سند این روایت واقفی معرفی شده‌اند. (نجاشی، 1407ق، ص 300؛ طوسی، 1381ق [ب]، ص 346؛ همو، 1381ق [ب]، ص 337 و 340. کَشّی و نجاشی به نقل از نصر بن صباح، رجوع و توبهٔ عثمان بن عیسی از عقیدهٔ وقف را گزارش کرده‌اند. (طوسی، 1409ق، ش 1117، ص 598؛ نجاشی، 1407ق، ص 300)

۹. امام رضا علیه السلام در سال 148 متولد و در سال 183 در 35 سالگی به امامت رسید. در این زمان و تا مدتی پس از آن فرزندی نداشت. نفس این موضوع و تردید و شبهه‌افکنی‌های واقفه، باعث ایجاد تردید نزد برخی شیعیان می‌شد. تا اینکه در سال 195 هجری و در 50 سالگی حضرت، امام جواد علیه السلام دیده به جهان گشود. شبهه‌افکنان پس از ولادت حضرت جواد علیه السلام در انتساب او به امام رضا علیه السلام تردید کردند. (کلینی، 1407ق، ج 1، ص 322، حدیث 14)

۱۰. نیز همان، ج 1، ص 320، حدیث 4، 5 و 7.

۱۱. ظاهراً در محافل علمی جامعهٔ اسلامی، این اتهام دربارهٔ هشام بن حکم از اعتبار و شهرت بیشتری برخوردار بوده است که متکلمان امامی سدهٔ پنج هجری به دفاع از او پرداخته‌اند. شیخ مفید و سید مرتضی منشأ این اتهام را مخالفان معتزلی دانسته‌اند. (مفید، 1993م، ص 55؛ سید مرتضی، 1410ق، ج 1، ص 86) شیخ مفید بر این باور است که برخی از شیعه به خطا از آن تقلید و این نسبت را نقل کرده‌اند و بدین طریق در منابع روایی امامیه وارد شده است. (همان‌جا)

۱۲. «أَنَا لَمْ أَثَرَا مِنْ زُرَّارَةَ لَكِنَّهُمْ يَجِيئُونَ وَيَذْكُرُونَ وَيَرَوْنَ عَنْهُ، فَلَوْ سَكَتَ عَنْهُ الرَّمُوزِيَّةُ، فَأَقُولُ مَنْ

قَالَ هَذَا فَأَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بَرِيءٌ.»

۱۳. نک: اسعدی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵-۵۷.

۱۴. بنا بر گزارش نجاشی، عبدالرحمن بن حجاج در دوره امامت امامان صادق و کاظم علیهما السلام از پیروان کیسانیه بوده و در دوره امامت امام رضا علیه السلام به مذهب حق پیوسته است. (نجاشی، ۱۴۰۷، 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. «أَبَى رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ لِلزُّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ قَالَ هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ أَرْجِعْ بِقَوْلِي شَيْءٌ إِلَى إِبْنَاتِ مَعْنَى وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴)

۱۷. نیز احادیثی مشابه در ابن بابویه، ۱۳۹۸، باب «انه تبارک وتعالی 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. (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۹، ص ۳۰۱) اختلاف دیدگاه یا خطا در فهم یک موضوع، ذم راوی 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 مقصود از ابوجعفر در روایت به واسطه حدیث دیگر کافی دانسته می شود. (۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۲)

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

۲۰. بعد از آخرین روایت ذیل نام ابوبصیر مرادی (ش ۲۹۸) عنوان عبدالله بن محمد اسدی آمده و یک روایت ذیل آن نقل شده است. شوشتری معتقد است آن عنوان به اشتباه و از سوی نساخ افزوده شده است.

۲۱. «لَعَنَ اللَّهُ الْعَبَّاسِيَّ فَإِنَّهُ زُنْدِيقٌ وَ صَاحِبُهُ يُؤْنَسُ فَإِنَّهُمَا يَقُولَانِ بِالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ.» جمله «صَاحِبُهُ يُؤْنَسُ» می تواند عطف بر زندیق باشد یا عطف به عباسی.

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

۲۳. در این باره نک: طوسی، ۱۴۰۹، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۲۶؛ نوبختی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۵.

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

۲۵. البته در روایتی منسوب به امام رضا علیه السلام نام عباسی، یونس، هشام و ابوشاکر دیصانی به عنوان

یک زنجیره استادشاگردی با هم آمده است و همگی زندیق معرفی شده‌اند. (طوسی، 1409ق، ش 497)

۲۶. شواهد دیگری نیز بر این مسئله وجود دارد. (نک: طوسی، 1409ق، ش 328 و 331؛ کلینی، 1407ق، ج 1، ص 173)

منابع

1. ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، چ ۶، تهران: کتابچی، 1376ش.
2. _____، *التوحید*، چ ۱، قم: جامعه مدرسین، 1398ق.
3. _____، *علل الشرایع*، قم: کتابفروشی داوری، 1385ش.
4. _____، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، 1378ش.
5. _____، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، چ ۲، تهران: اسلامیه، 1395ق.
6. _____، *معانی الاخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، 1403ق.
7. ابن داوود حلی، حسن بن علی، *رجال ابن داود*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1383ق.
8. ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، چ ۱، قم: دار الحدیث، 1422ق.
9. استرآبادی، میرزا محمد بن علی، *منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال*، قم: مؤسسه آل‌البتی، 1422ق.
10. اسعدی، علیرضا (معاصر)، *هشام بن حکم*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1388ش.
11. اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر، بی‌تا.
12. بهبودی، محمدباقر، *گزیده کافی*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، 1363ش.
13. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، *تعلیقه علی منهج المقال*، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البتی، بی‌تا.
14. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البتی، 1413ق.
15. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال‌الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه، 1410ق.
16. سبحانی، محمدتقی و قوامی کرباسی، اکبر، «مؤمن الطاق و روش کلامی او»، *کلام/اسلامی*، سال ۲۲، شماره 85، 1392ش، ص ۱۰۸-۱۰۹.
17. سید مرتضی، علی بن حسین، *الشافی فی الامامه*، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، 1410ق.
18. شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1422ق.
19. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، چ ۲، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، 1404ق.

20. طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال* معروف بر *رجال الکشی*، ج ۱، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
21. —، *الرجال*، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
22. —، *فهرست*، نجف: مطبعة حیدریه، ۱۳۸۱ق.
23. —، *الغیبه*، تحقیق عبدالله طهرانی، علی احمد ناصح، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
24. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ق.
25. فیض کاشانی، محمدحسن، *الوافی*، ج ۱، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
26. کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، تصحیح عبدالله نعمه، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
27. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
28. مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف: مطبعة مرتضویه، چاپ سنگی.
29. مامقانی، محیی الدین، *تحقیق و استدراک بر تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۳ق.
30. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
31. مجلسی، محمدتقی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
32. محمدی ری شهری، محمد، *مبانی شناخت*، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۸ش.
33. مسعودی، علی بن حسین، *اثبات الوصیه للامام علی بن ابیطالب علیه السلام*، ج ۳، قم: انصاریان، ۱۴۲۶ق.
34. مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، الطبعة الثانیة، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۳م.
35. —، *الحکایات فی مخالفات المعتزلة من العدلیه والفرق بینهم و بین الشیعه الامامیه*، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
36. میرداماد استرآبادی، محمدباقر، *التعلیق علی اختیار معرفة الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم 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.