

شناسایی میراث صوفیان خراسان در آثار شیخ صدوق

سکینه انصاری^۱

علی عادل زاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۷، صفحه ۱۷۳ تا ۲۰۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

میان سنت‌های روایی گوناگون همواره تعامل یا تقابلهایی رخ نموده است. سنت حدیثی امامیه نیز هم‌چون دیگر سنن حدیثی قدرتمند، در طول تاریخ بر سایر سنت‌ها اثرگذار بوده، همان‌گونه که تأثراتی نیز پذیرفته است. مطالعه کنونی عهده‌دار کشف و تبیین روابط و تعاملات حدیثی شیخ صدوق به‌عنوان یکی از ارکان حدیث شیعه با سنت تصوف در سده ۷ ق است. شیخ صدوق از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین محدثین شیعه است که سفرهای بسیاری به نقاط مختلف داشته است. از جمله سفرهای مهم شیخ صدوق سفر به خراسان و اقامت در آن دیار است. در آن دوران تصوف بخشی مهم از ساختار معنوی جامعه خراسان بوده است. با توجه به پیش‌فرض این پژوهش در تعامل و تأثرات متقابل سنت‌های حدیثی گوناگون بر یکدیگر و نیز اقامت طولانی مدت ابن بابویه در خراسان، پرسش اصلی مقاله این است که آیا بین ابن بابویه به‌عنوان یکی از محدثان صاحب سبک شیعی، با سنت حدیثی اهل تصوف پیوندی برقرار است؟ نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که ابن بابویه در برخی آثارش روایاتی را گزارش کرده که منشأ صوفیانه داشته است. مشابهت‌های متنی، وجود الفاظ و مفاهیم مختص به متصوفه در متن برخی روایات و حضور روات و مشایخی - که گرایش صوفیانه آنان محرز است - در اسناد احادیث، مؤید این مطلب است.

کلیدواژه‌ها: شیخ صدوق، انتقال احادیث اهل تصوف، تأویلات ابن طیفور دامغانی، حاکم مروزی، عبدالله بن حامد بن محمد، ابوجعفر محمد بن علی بن نصر بخاری.

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، (نویسنده مسئول).

baharansari20181397@gmail.com

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، پردیس قم، دانشگاه تهران، قم، ایران. aliadelnajm@gmail.com

درآمد

مسأله تبادل و انتقال میان سنت‌های حدیثی گوناگون، از موضوعات مهم تاریخ حدیث است. یکی از مسیرهای مهم انتقال حدیث، نفوذ و رواج احادیث صوفیه در میان امامیه به‌ویژه از سده ۵ق به بعد بوده است. ابوالفتوح رازی و طبرسی (د ۵۴۸ق) تعدادی از روایات صوفیانه منسوب به امام صادق (ع) را که در تفسیر سلمی گرد آمده بود، ظاهراً با واسطه تفسیر ثعلبی، در تفاسیر خود نقل کرده‌اند (برای نمونه نک: رازی، ۱۳۶۸ش، ۲۰/۱۵؛ ۴۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۳ش، ۱۰/۵۷۶، ۶۲۴، ۸۳۷). در دوره‌های بعد برخی دانشمندان شیعه تسامح بیشتری در مواجهه با میراث صوفیه نشان دادند. به‌عنوان مثال گرایش ابن طاووس (د ۶۶۴ق) به عرفان (شیبی، ۱۹۸۲م، ۹۷-۹۹)، زمینه‌ساز توجه به *مصباح الشریعه* (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ۹۱-۹۲) و دیگر روایات عرفانی بوده است (نمونه، قس: همان، ۱۴۰۶ق، ۱۰۷؛ مکی، ۲۰۰۵م، ۱/۸۹).

در این زمینه نقش کسانی چون میرحیدر آملی (نک: خدایاری، ۱۳۸۲ش، سرتاسر اثر؛ شیبی، ۱۹۸۲م، ۱۰۴)، ابن فهد حلی (د ۸۴۱ق) (شیبی، ۱۹۸۲م، ۲۵۷-۲۶۹) و ابن ابی‌جمهور احسائی (نمونه، نک: ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ۴/۱۰۵-۱۰۶، ۱۳۰؛ نیز نک: خدایاری، ۱۳۸۲ش، سرتاسر اثر) بسیار پررنگ بوده است. آنچه کمتر بدان پرداخته شده، اثرپذیری آثار متقدم شیعه از روایات اهل تصوف تا قرن چهارم هجری است. در مقاله پیش رو، آثار محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (د ۳۸۱ق) از این جهت مورد بررسی قرار گرفته است. ابن بابویه یکی از مهم‌ترین و پرکارترین محدثان امامیه و صاحب یکی از کتب اربعه فقهی شیعه است.

ابن بابویه سفرهای متعددی داشته و از مشایخ متنوعی بهره برده است. او اگر چه در اصل اهل قم و ساکن ری بوده اما سفرهای متعددی به شهرهای خراسان مانند نیشابور، طوس، سرخس، مرو، مروود، بلخ، سمرقند، ایلاق، فرغانه، اخسیکث، جبل بوتک داشته و همین باعث شده نجاشی او را «وجه‌الطائفه بخراسان» بخواند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۸۹). عبدالجلیل رازی (د ۵۶۰ق) نیز در کتاب *تقص* به گستره «اثر علم و فضل و برکات زهد و امانت» ابن بابویه از ری تا ترکستان و ایلاق اشاره کرده است (رازی، ۱۳۵۸ش، ۴۰). ابن بابویه در این سفرها با مشایخ بسیاری از اهل سنت و مذاهب دیگر ملاقات داشته و احادیثی از آنها اخذ کرده است. با توجه به رواج تصوف در میان مشایخ عامه در قرن چهارم دور از ذهن نیست که در این مبادلات بخشی از میراث حدیثی صوفیه نیز به آثار ابن بابویه راه یافته باشد.

طرح مسئله

ارتباط و نسبت میان تصوف و تشیع از دیرباز مورد چالش و مناقشه بوده و در این زمینه مطالعات فراوانی صورت پذیرفته است. اگر چه اکثریت قریب به اتفاق آن مطالعات با رویکرد نقد و نفی و در

قلب رديه‌هایی بر تصوف تحریر شده (نک: اسفندیار، ۱۳۹۸ش، ۱۰/۱۵) اما در این بین کسانی هم- چون سید حیدر آملی عالم و مفسر شیعی سده ۸ق، در تبیین و ارائه مشترکات میان تشیع و تصوف بسیار کوشیده‌اند (آملی، ۱۳۶۸ش، سرتاسر اثر). آملی در مقدمه‌اش بر کتاب *جامع الأسرار* انگیزه خویش را رفع تنازع میان تشیع و تصوف دانسته است (آملی، ۱۳۶۸ش، ۳).

دیگر اثر برجسته در این ارتباط کتاب *الصله* تألیف مصطفی کامل شیبی نویسنده عراقی است. شیبی برخلاف کتاب نخستش همبستگی میان تشیع و تصوف که بر مفاهیم نظری استوار است، در *الصله* کوشش نموده ارتباطات تاریخی تشیع و تصوف را باز نمایند و از این رهگذر نشان دهد که در آن میان، ارتباط نزدیک و متقابلی وجود داشته است (نک: شیبی، ۱۹۸۲م، سرتاسر اثر).

در این باب مقالات متعددی نیز تألیف شده است اما آنچه تاکنون کمتر بدان پرداخته شده، تبیین و ترسیم ارتباط و نسبت‌های احتمالی میان متون صوفیه و آثار متقدم شیعه است. در این میان آثار ابن بابویه با توجه به سفرهای گسترده او و ارتباط با جریان‌های حدیثی متنوع و نیز وسعت نقل وی از مشایخ عامی قابل توجه بوده و انتظار می‌رود بخشی از میراث حدیثی صوفیه به کتب ابن بابویه راه یافته باشد. لذا با توجه به جایگاه بلند ابن بابویه در میراث روایی شیعه و اهمیت آثار او پرداخت به این امر ضروری می‌نماید.

در مقاله «تأثیر محیط اجتماعی نیشابور بر نگارش *امالی* شیخ صدوق» به برخی تأثیرات کلی فضای مذهبی نیشابور و از جمله حضور صوفیان در آن شهر، بر *امالی* ابن بابویه و نوع گزینش او در آن کتاب پرداخته است (نک: نویدفر و دیگران، ۱۳۹۹ش، ۱۱-۱۶). مقاله مذکور صرفاً به تأثیر فرهنگی حضور صوفیان بر گزینش حدیث توسط ابن بابویه پرداخته است، اما پژوهش حاضر در نظر دارد لایه‌های عمیق‌تری از مسئله را فراروی مخاطب قرار دهد.

از آن جمله است تلاش برای پاسخ به این پرسش‌ها که آیا در آثار ابن بابویه روایاتی نقل شده است که خاستگاه اولیه آن تصوف خراسان باشد؟ روابط حدیثی ابن بابویه با مشایخ متصوفه چگونه بوده و آیا اصولاً در اسناد حدیثی ابن بابویه راوی یا شیخ صوفی وجود دارد؟ آیا نشانه‌هایی از ادبیات اهل تصوف در متون روایی ابن بابویه مشاهده می‌شود؟

برای یافتن پاسخی درخور برای پرسش‌های بالا لازم است که روایات ابن بابویه از نظر متن و سند واکاوی و ارتباط آن با آثار اهل تصوف بررسی شود.

۱. تفسیرها و تأویلات صوفیانه از قرآن در آثار ابن بابویه

از عناصر اصلی زبان عرفان تأویل است. اهل عرفان و تصوف از این عنصر بسیار بهره جسته‌اند. آنان در فهم خویش از قرآن بیشتر به معانی باطنی و کشف اسرار و اشارات توجه داشته‌اند. در آثار ابن بابویه مضامینی دیده می‌شود که یادآور نگاه باطنی متصوفه به آیات قرآن است.

الف) روایات عبدالله بن حامد از برخی از صلحا

یکی از مشایخ ابن بابویه، ابومحمد عبدالله بن حامد است که ابن بابویه در کتاب‌های خود روایات بسیاری از او گرفته است (برای نمونه: ابن بابویه، ۱۳۹۶ق، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۰-۱۴۱؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۴۳؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲۸۴، ۲۹۳، ۲۹۵-۲۹۸، ۳۱۰-۳۱۲). مشایخی که در اسناد ابن بابویه برای ابن حامد یاد شده است؛ غالباً در منابع عامه نیز به عنوان مشایخ او ذکر شده‌اند (نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۳۸۲ش، ۲/ ۴۵۴؛ ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ۲۵/ ۲۴۷). رجالیان شیعه اطلاع چندانی از او به دست نداده‌اند جز این که محمدتقی شوشتری از روایات او دریافته که احتمالاً عامی است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ۱/ ۳۰۸).

ظاهراً او بر مذهب شافعی بوده است (جزری، بی تا، ۳/ ۱۵۷؛ سبکی، ۱۴۱۳ق، ۳/ ۳۰۶). نام کامل وی، عبدالله بن حامد بن محمد بن عبدالله بن علی بن رستم بن ماهان فقیه ماهانی اصبهانی نیشابوری (د ۳۸۹ق) است. واعظ اهل نیشابور و از دانشمندان مشهور اهل سنت بوده است (سمعانی، ۱۹۶۲م، ۱۲/ ۶۱). ابن بابویه از ابن حامد به صورت مرفوع از «بعض الصالحین» دو متن روایت کرده است که یکی به بیان اقسام خوف می‌پردازد و دیگری به بیان اقسام ذکر (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۱/ ۲۸۱، ۲/ ۴۰۴).

گاه چنین تصور شده که مقصود از بعض الصالحین یکی از امامان شیعه است (نمونه، نک: نوری، ۱۴۰۸ق، ۵/ ۳۹۶)؛ اما هیچ نشانه‌ای بر درستی این برداشت در دست نیست. محمدتقی مجلسی متن دوم (اقسام ذکر) را بخشی از *مصباح الشریعه* پنداشته است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۳/ ۲۰۱) که درست نیست و در *مصباح الشریعه* چنین متنی نیامده است؛ اگر چه انتساب این کتاب به معصوم نیز با اشکال روبرو است (روحی برندق و دیگران، ۱۳۹۹ش، ۱۳۷-۱۶۶).

ممکن است تطبیق بعض الصالحین بر یکی از امامان شیعه ناشی از این فرض نهان باشد که ابن بابویه جز حدیث روایت نمی‌کند. در حالی که او گاه به نقل حکایات و سخنانی غیر از سخنان پیامبر (ص) و امامان شیعه (ع) نیز علاقه نشان داده است. برای مثال می‌توان از روایات وهب بن منبه (نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۷۹) و کعب الاحبار (همان، ۱/ ۴۴) یا داستان‌هایی از معمرین در فرهنگ‌های دیگر (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ۵۳۸-۶۴۳) از جمله داستان بلوهر و یوداسف (همان، ۲/ ۵۷۷) یاد کرد. این داستان در اصل درباره زندگی گوئمه بودا بنیان‌گذار آیین بودایی، و چگونگی رسیدن او به حقیقت دین در پی تعلیمات بلوهر، حکیم زاهد است که از سران‌دیب برای هدایت او به شهر شولابط آمده بود (نک: مجتبیایی، بی تا، ۱۲/ سرتاسر اثر).

ابن بابویه انگیزه خود از نقل این داستان‌ها را نه صحت و اعتبار آن‌ها، بلکه جذابیت و شگفتی آن‌ها معرفی می‌کند (همان، ۲/ ۶۳۹)؛ چنان‌که گاه آن‌ها را از باب احتجاج و جدل نقل کرده است (همان، ۲/

۵۲۹، ۶۴۳). گاهی نیز انگیزه او دقیقاً روشن نیست، مثلاً پس از نقل منتهی طولانی از کتاب محمد بن بحر شیبانی، می‌نویسد: «تنها می‌خواستم این حکایت در این کتاب باشد!» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ۱/ ۲۷) و سپس به رد بخشی از متن می‌پردازد و توضیح بیشتری درباره انگیزه نقل خود نمی‌دهد. روایتی که ابن بابویه از ابن حامد درباره خوف نقل می‌کند مشتمل بر تفسیری از ۵ آیه قرآن است (الرحمن / ۳۶؛ فاطر / ۲۸؛ انفال / ۲؛ انبیاء / ۹۰؛ آل عمران / ۲۸). در متن مذکور ابتدا خوف به پنج نوع تقسیم شده است: خوف برای گنهکاران، خشیت برای عالمان، و جل برای مخبتان/ محبان، رهبت برای عابدان و هیبت برای عارفان (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ۱/ ۲۸۱). این تقسیم‌بندی عیناً در یکی از آثار عبدالقادر گیلانی آمده است (عبدالقادر گیلانی، ۱۴۲۸ ق، ۲۹۵؛ نیز نک: فراهی هروی، ۱۳۸۴ ش، ۷۵). میدی (۱۳۷۱ ش، ۱/ ۱۷۷)، ابوعلی دقاق (قشیری، بی تا، ۲۱۳) و ابوطالب مکی (مکی، ۲۰۰۵ م، ۱/ ۴۲۶) نیز تقسیم‌بندی‌های مشابهی ارائه داده‌اند.

هیبت در ادبیات عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد چنان‌که هجویری می‌گوید: «گروهی از مشایخ گفته‌اند که هیبت درجه عارفان است» (هجویری، ۱۳۷۵ ش، ۴۹۰). برتری دادن عارف بر همه حتی عالمان، مخبتان و عابدان، از نکات مهم این متن است که از ویژگی‌های بارز ادبیات عرفانی است. هم‌چنین کاربرد دو تعبیر «ترک الخدمه» و «رؤیة التقصیر» در این روایت قابل توجه است. خدمت و ترک خدمت از اصطلاحات و مفاهیم پرکاربرد در میان صوفیه است (نک: حلاج، ۲۰۰۶ م، ۳۷؛ انصاری، ۱۳۶۲ ش، ۳۱؛ سه‌روردی، ۱۴۲۷ ق، ۵۶). تعبیر «رؤیة التقصیر» نیز از جمله تعابیر پرکاربرد در کتب صوفیه است (نمونه، نک: کلاباذی، ۱۹۳۳ م، ۳۱، ۷۰؛ خرکوشی، ۱۴۲۷ ق، ۲۱۳، ۴۱۰؛ سلمی، ۱۴۱۹ ق، ۲۴۹). هم‌چنین در این متن آمده است:

الهیة لأجل شهادة الحق عند كشف الأسرار أسرار العارفين قال الله عز و جل و یحذركم الله نفسه
یشیر إلى هذا المعنی؛ هیبت حالت خوفی است که به سبب شهود حق هنگام کشف اسرار بر عارفان مستولی می‌شود و آیه یحذركم الله نفسه... ناظر بر این معنا است.

علاوه بر این‌که تعبیر شهود حق و اسرار عارفان، کاملاً یادآور ادبیات عرفانی است؛ مشابه این تفسیر و تعلیل از هیبت در کتب صوفیه دیده می‌شود (نمونه، نک: هجویری، ۱۳۷۵ ش، ۴۹۱). ارتباط برقرار کردن بین آیه «و یحذركم الله نفسه» (آل عمران / ۳۰) و مفهوم هیبت نیز نمونه‌های دیگری در آثار صوفیه دارد (قشیری، بی تا، ۲۱۳). جمله «و روی عن النبی ص أنه كان إذا صلى سمع لصدره أزيز كأزيز المرجل من الهیبة»، نیز به تعبیر عبدالله بن شخیر در توصیف پیامبر (ص) در یک روایت عامی مشهور اشاره دارد (مزنی، ۱۴۰۳ ق، ۴ / ۳۵۹) که به‌ویژه مورد توجه صوفیه نیز بوده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۸ ق، ۵۴؛ سراج طوسی، ۱۹۱۴ م، ۱۰۰).

متن دومی که ابن بابویه از ابن حامد نقل کرده درباره اقسام ذکر بر اساس اعضاء هفت‌گانه زبان،

روح، نفس، عقل، معرفت، سر و قلب است که هر یک نیازمند استقامتی است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۱/ ۴۰۴). در این متن برای هر عضو استقامتی تعریف شده است. استقامت از اصطلاحات خاص صوفیه است که به اعتبار اعضای مختلف اقسامی دارد (ابوخزام، ۱۹۹۳م، ۴۲). در شرح رساله قشیری، استقامت به اعتبار محلش به ۵ قسم استقامت زبان، قلب، نفس، روح و سر تقسیم و هر یک تعریف شده است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳/ ۲۲۶). رفاعی نیز از اعضای ۶گانه قلب، معرفت، عقل، زبان، سر و نفس یاد کرده و برای هر یک استقامتی در نظر گرفته است (رفاعی، ۱۴۲۵ق، ۸۹). درباره استقامت هم‌چنین (نک: رازی، ۱۴۲۵ق، ۱۷۶-۱۷۷؛ بدلیسی، ۱۹۹۹م، ۵۲).

در این متن آمده است: «اِسْتِقَامَةُ الْمَعْرِفَةِ صِدْقُ الْاِفْتِخَارِ». ظاهراً الافتخار، تصحیف الافتقار است؛ چنان‌که مشناذ دینوری گفته است: «جماع المعرفة، صدق الافتقار إلى الله تعالى» (سلمی، ۱۴۱۹ق، ۲۴۳). تعبیر «صدق الافتقار» نیز از تعابیر رایج صوفیانه است (مکی، ۲۰۰۵م، ۱/ ۲۴، ۴۰۶؛ خرکوشی، ۱۴۲۷ق، ۱۱۴، ۴۰۱؛ سلمی، ۱۴۱۹ق، ۲۵۲؛ سلمی، ۱۳۶۹ش، ۱/ ۴۹، ۱۵۸؛ قشیری، بی‌تا، ۱۶). تعبیر «رؤية اللقاء» نیز در این متن قابل تأمل است (نمونه، نک: بقلی، ۲۰۰۸م، ۱/ ۱۵۹). با توجه به آنچه گفته شد دو متنی که ابن حامد به «بعض الصالحین» نسبت داده، به ادبیات متصوفه بسیار نزدیک است و احتمالاً از میراث صوفیان خراسان بوده است.

ب) تأویلات ابن طیفور دامغانی

ابن بابویه در سفر به فرغانه، با واعظی به نام ابوجعفر محمد بن عبدالله بن محمد بن طیفور دامغانی دیدار داشته است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۶۲). این واعظ تأویلاتی باطنی شبیه تأویلات متصوفه از قرآن ارائه می‌داده که با این‌که مستند به روایتی نبوده، مورد توجه ابن بابویه قرار گرفته است. ظاهراً خود ابن بابویه، تفسیر آیه ۲۶۰ سوره بقره را از ابن طیفور پرسیده و نظر او را جویا شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۱/ ۲۶۵؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۳۶). ابن طیفور در تفسیر آیه «فَخَذُوا رُبْعَةً مِنَ الطَّيْرِ» (بقره/ ۲۶۰) طاووس را نماد زینت دنیا، کرکس را نماد بلندی آرزو، مرغابی را نماد حرص و خروس را نماد شهوت می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۱/ ۲۶۵؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۳۶). عین همین تأویل را سلمی و ثعلبی آورده‌اند (سلمی، ۱۴۲۱ق، ۱/ ۷۸؛ ثعلبی، ۲۰۱۵م، ۲/ ۲۵۷).

ابن طیفور در تفسیر آیه «وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه/ ۲۷) می‌گوید که موسی (ع) حیاء می‌کرد با زبانی که با خدا سخن گفته با غیر خدا سخن بگوید و این حیاء گرهی در زبان او بود؛ لذا از خداوند خواست هارون را وزیرش قرار دهد تا از جانب او سخن بگوید و لازم نباشد او خود با زبانی که با خدا سخن گفته است، با فرعون سخن بگوید (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۶۷). این نوع تفسیرها پیوند نزدیکی با زبان و اندیشه متصوفه دارد، چنان‌که ابوعبدالرحمان سلمی — که از بزرگان

تصوف است — همین تأویل را به امام صادق (ع) و ابن عطاء نسبت داده است (سلمی، ۱۳۶۹ ش، ۱/ ۴۲، ۱۳۲). این مضمون در بین متصوفه مشهور بوده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳ ش، ۳/ ۱۶۵، ۱/ ۴۱۴۳۰، ۱۵۳۰؛ قشیری، بی تا، ۲/ ۴۳۵).

ابن طیفور همچنین در تفسیر آیه ۳۳ سوره یوسف «رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ»، اختیار را در برابر افتقار و اضطرار نهاده و علت گرفتاری یوسف را اختیار می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ۱/ ۴۹). این تقابل در آثار صوفیه کاملاً شناخته شده است (برای نمونه نک: اصفهانی، بی تا، ۱۰/ ۳۰۴). چنان‌که برخی از متصوفه آیه مورد نظر را بر همین اساس تفسیر کرده‌اند (سلمی، ۱۳۶۹ ش، ۱/ ۱۰۴، ۱۰۷؛ قشیری، بی تا، ۲/ ۱۸۳؛ میدی، ۱۳۷۱ ش، ۵/ ۷۱).

یکی دیگر از تأویلات ابن طیفور مربوط به داستان موسی و خضر است. ابن طیفور سوراخ کردن کشتی، کشتن نوجوان و درست کردن دیوار را اشاره به الطاف و منن پیشین خداوند به حضرت موسی یعنی به ترتیب داستان به نیل انداختن او، کشتن قبطی و آب کشیدن از چاه برای دختران شعیب دانسته است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ۱/ ۶۲).

در منابع تفسیری عامه این تأویل بدون انتساب به قائل مشخص روایت شده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ اق، ۳/ ۵۳۳؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ اق، ۷/ ۲۱۲؛ بقاعی، بی تا، ۱۲/ ۱۱۸؛ قرطبی، ۱۳۸۴ اق، ۳۳). ابن عربی نیز گاه بدون انتساب به گوینده مشخص (ابن عربی، ۲۰۰۳ م، ۱۵۷؛ همو، فصوص الحکم، ۱۹۴۶ م، ۱/ ۲۰۲، ۲۰۵) و گاه با انتساب به عبدالله بن خضر بن عبدالوهاب — که نامی نمادین است — (همو، ۱۴۲۱ اق، ۳/ ۱۷۰) این تأویل را آورده است.

نمونه دیگر از تأویلات ابن طیفور، تأویل آیه «فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف/ ۵۸) بر اساس مفهوم «ترک حرمت» است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ۱/ ۵۴). هم‌چنین در تفسیر «یا أَسْفَى عَلَيَّ يَؤُسُفُ» (یوسف/ ۸۴) راه اشاره را پیموده و جالب آن‌که به حدیثی منسوب به امام صادق (ع) استناد کرده که از طرق امامی یافت نمی‌شود و به احتمال زیاد از میراث متصوفه خراسان است: «كَقَوْلِ الصَّادِقِ ع فِي مَعْنَى قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَنُذَيِقَنَّهْمُ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ إِنَّ هَذَا فِرَاقُ الْأَحِبَّةِ فِي دَارِ الدُّنْيَا لَيَسْتَدِلُّوْا بِهِ عَلَيَّ فِرَاقِ الْمَوْتَى» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ۱/ ۵۰). این نوع برداشت از آیه را مقایسه کنید با احادیثی که در سنت‌های روایی اصیل‌تر و شناخته‌شده‌تر امامی در تفسیر این آیه وارد شده است (نک: بحرانی، ۱۴۱۵ اق، ۴/ ۴۰۰).

صوفیان خراسان، تأویلات عارفانه بسیاری به امام صادق (ع) نسبت داده‌اند (نمونه، نک: تفسیر امام جعفر صادق (ع)، ۱۳۶۹ ش، سرتاسر اثر؛ تفسیر عرفانی قرآن منسوب به امام جعفر صادق (ع)، ۱۳۹۳ ش، سرتاسر اثر) که البته با انتقاداتی مواجه بوده است (قاسم‌پور، ۱۳۸۸ ش، ۵۸-۶۵). به هر روی با توجه به قرائن متعددی که در تأویلات ابن طیفور دامغانی دیده می‌شود، به نظر می‌رسد سبک

تفسیری او متعلق به سنت صوفیان خراسان است.

پ) روایات تفسیری ابوجعفر بخاری

ابن بابویه با شخصی به نام ابوجعفر محمد بن علی بن نصر بخاری دیدار و از او روایت کرده است. البته نمی دانیم که این دیدار و سماع در کجا صورت گرفته است؛ اما این شخص اهل بخارا است. ابوجعفر بخاری در «فرغانه» روایاتی از ابوعبدالله کوفی علوی فقیه در تفسیر قرآن شنیده که با تعبیر «باسناد متصل» از امام صادق (ع) نقل شده است. دو روایت به این طریق در دست است. روایت نخست در تفسیر آیه «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» (طه/ ۱۲) است که نعلیک را به ترس حضرت موسی (ع) از تباهی و ترس از فرعون تأویل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۶۶).

روایت دوم در تفسیر آیه ۳۲ سوره فاطر است که در آن آمده است:

الظَّالِمُ يَحْوُمُ حَوْمَ نَفْسِهِ وَ الْمُقْتَصِدُ يَحْوُمُ حَوْمَ قَلْبِهِ وَ السَّابِقُ يَحْوُمُ حَوْمَ رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ ظالم بر گرد نفس می‌گردد، مقتصد بر گرد قلب می‌گردد، و سابق بر گرد پروردگارش می‌گردد (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۰۴).

سلمی تفسیر مشابهی را به امام صادق (ع) نسبت داده است: «من نظر بنفسه إلى الدنيا فهو ظالم و من نظر بقلبه إلى الآخرة فهو مقتصد و من نظر بروحه إلى الحق فهو سابق» (سلمی، ۱۴۲۱ق، ۲/ ۱۶۵)، «النفس ظالمة و القلب مقتصد و الروح سابق» (همان، ۱۶۵-۱۷۰). سلمی مشابه جمله دوم را به ابن عطا نیز نسبت داده است (همان، ۱۷۰). همچنین از برخی صوفیان نقل کرده است: «الظالم النفس لأنها لا تألف الحق أبداً و المقتصد القلب لأنه ساعة و ساعة و السابق الروح لأنها لا تغيب عن المشاهدة» (همان، ۱۶۸)؛ و نیز «الظالم من غلبت نفسه قلبه و المقتصد من غلب قلبه نفسه و السابق من كان قلبه و نفسه في حراسة الحق» (همان، ۱۶۸). این نوع ادبیات تفسیری را مقایسه کنید با روایات دیگری که در تفسیر این آیه وارد شده است (نک: بحرانی، ۱۴۱۵ق، ۴/ ۵۴۶).

ت) تفسیر سوره توحید به روایت ایلاقی

ابن بابویه در کتاب *توحید* با سندی از راویان ناشناس خراسانی، حدیث بلندی در تفسیر سوره توحید از امام صادق (ع) آورده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۸۸). این متن بلند ظاهراً در میان صوفیان خراسان شناخته شده بوده است. چنان‌که سلمی در تفسیر سوره توحید و سوره حمد با طرقی کاملاً متفاوت، سخنانی به امام صادق (ع) و ابوالعباس بن عطاء نسبت داده است که شباهت زیادی با روایت ابن بابویه دارد (سلمی، ۱۴۲۱ق، ۱/ ۳۱-۳۲؛ ۲/ ۴۲۷-۴۳۱). در جدول زیر به مقایسه متن روایت سلمی و روایت ابن بابویه پرداخته‌ایم.

متن روایت ابن بابویه	متن تفسیر سلمی
عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قَالَ قُلْ أَيْ أَظْهَرَ مَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَنَبَّأْنَاكَ بِهِ بِتَأْلِيفِ الْحُرُوفِ الَّتِي قَرَأْنَاهَا لَكَ لِيَهْتَدِيَ بِهَا مَنْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ وَهُوَ اسْمٌ مَكْنِيٌّ مُشَارٌ إِلَى غَائِبٍ فَأَلْهَاءُ تَنْبِيهِ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ وَالْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ الْحَوَاسِّ (ابن بابويه، ١٣٩٨ق، ٨٨).	سمعت منصور بن عبد الله يقول: سمعت أبا القاسم البزاز يقول: قال ابن عطاء: قل في غير هذا الموضع في القرآن أي: اظهر ما بينا لك وأوحينا إليك بتأليف الحروف التي قرأناها عليك ليهتدي بها أهل الهداية والهاء تنبيه عن معنى ثابت والواو إشارة إلى ما يدريك [لا يدرك] حقائق نعوته، وصفاته بالحواس (سلمي، ١٤٢١ق، ٢/٤٢٧).
وَعَمَادُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ... وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلُهُ فِيهِ الْخَلْقُ وَيُؤَلُّهُ إِلَيْهِ وَاللَّهُ هُوَ الْمَسْتُورُ عَنْ دَرَكِ الْأَبْصَارِ الْمَحْجُوبُ عَنِ الْأَوْهَامِ وَالْخَطَرَاتِ. قَالَ الْبَاقِرُ ع اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي أَلَهُ الْخَلْقُ عَنْ دَرَكِ مَا هَيْتِهِ وَالْإِحَاطَةَ بِكَيْفِيَّتِهِ (همان، ٨٩).	سمعت منصوراً بإسناده عن جعفر أنه قال في قوله الله:... وهي عمود التوحيد... والله هو الاسم المتفرد لا يضاف إلى شيء بل تضاف الأشياء كلها إليه، وتفسير المعبود الذي هو إله الخلق منزه عن درك ماهيته والإحاطة بكيفيته وهو المستور عن الأبصار، والأفهام والمحتجب بجلاله عن الإدراك (همو، ١٤٢١ق، ١/٣١-٣٢).
قَالَ الْبَاقِرُ ع الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ وَالْأَحَدُ وَالْوَاحِدُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ الْمَتَفَرِّدُ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ وَ التَّوْحِيدُ الْإِقْرَارُ بِالْأَحَدِيَّةِ وَالْوَحْدَانِيَّةِ وَهُوَ الْإِنْفِرَادُ (همان، ٩٠).	ابن عطاء: ... والأحد المتفرد الذي لا نظير له والتوحيد هو الإقرار بالأحديّة والوحدانيّة وهو الانفراد (همو، ٤٢٧/٢).
فَمَعْنَى قَوْلِهِ اللَّهُ أَحَدٌ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلُهُ الْخَلْقُ عَنْ إِدْرَاكِهِ وَالْإِحَاطَةَ بِكَيْفِيَّتِهِ فَرْدٌ بِالْهَيْتَةِ مَتَعَالٍ عَنِ صِفَاتِ خَلْقِهِ (همان، ٩٠).	فمعنى قوله أحد أي معبود يأله الخلاق إليه فيعجزوا عن إدراكه فإنه بألوهيته متعال عن الإدراك بالعقول والحواس (همان، ٤٣١/٢).
وَلَا يَتَّحِدُ بِشَيْءٍ وَمَنْ ثَمَّ قَالُوا إِنْ بَنَى الْعَدَدُ مِنَ الْوَاحِدِ وَ لَيْسَ الْوَاحِدُ مِنَ الْعَدَدِ (همان، ٩٠).	جعفر بن محمد: ... لأنه هو الذي أحد الأحاد كما قيل أحد الأحاد فرد صمد ليس كالمتمتد في كل احد (همو،

۶۸۱ق، ۴۱۵ب).	
وقیل: والصدم الذی تناهی فی سؤدده (همان، ۴۱۴ ب).	وَ الصَّمَدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُوْدُدُهُ (همان، ۹۰).
جعفر بن محمد: ... و الصمد المتعال عن الكون والفساد، و الصمد الذی لا یوصف بالتغایر (همو، ۱۴۲۱ق، ۴۳۱/۲). وقال ابن عطاء: الصمد المتعالی عن الكون والفساد (همان، ۴۲۹/۲).	وَ قَالَ غَيْرُهُ الصَّمَدُ الْمُتَعَالِي عَنِ الْكُونِ وَ الْفَسَادِ وَ الصَّمَدُ الَّذِي لَا يُوصَفُ بِالتَّغَايِرِ (همان، ۹۰).
وقال جعفر: الصمد خمس حروف الألف دليل على أحديته (همان، ۴۲۹/۲).	الصَّمَدُ خَمْسَةُ أَحْرَفٍ فَالْأَلْفُ دَلِيلٌ عَلَى إِحْدِيَّتِهِ (همان، ۹۰).
واللام دليل على ألوهيته (همان، ۴۲۹/۲).	وَ اللَّامُ دَلِيلٌ عَلَى إِلهِيَّتِهِ (همان، ۹۲).
وهما مدعمان لا يظهران على اللسان (همان، ۴۲۹/۲).	وَ الْأَلْفُ وَ اللَّامُ مُدْعَمَانِ لَا يَظْهَرَانِ عَلَى اللِّسَانِ (همان، ۹۲).
ويظهران في الكتابه فدل ذلك على أن أحديته وألوهيته خفيه لا تدرك بالحواس (همان، ۴۲۹/۲).	وَ يَظْهَرَانِ فِي الْكِتَابَةِ دَلِيلَانِ عَلَى أَنَّ إِلهِيَّتَهُ بِأَطْفَهِ خَافِيَةٌ لَا تُدْرِكُ بِالْحَوَاسِ (همان، ۹۲).
واظهاره في الكتابه دليل على أنه يظهر على قلوب العارفين (همان، ۴۲۹/۲).	وَ إِنَّمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ عِنْدَ الْكِتَابَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ أَظْهَرَ رَبُّوبِيَّتِهِ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ (همان، ۹۲).
و الصاد أنه صادق فيما وعد فعله صدق، و كلامه صدق، و دعا عباده إلى الصدق (همو، ۶۸۱ق، ۴۱۴ ب).	وَ أَمَّا الصَّادُ فَدَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ صَادِقٌ وَ قَوْلُهُ صِدْقٌ وَ كَلَامُهُ صِدْقٌ وَ دَعَا عِبَادَهُ إِلَى اتِّبَاعِ الصِّدْقِ بِالصِّدْقِ (همان، ۹۲).
والميم: دليل على ملكه فهو الملك على الحقيقة (همو، ۱۴۲۱ق، ۴۲۹/۲).	وَ أَمَّا الْمِيمُ فَدَلِيلٌ عَلَى مُلْكِهِ وَ أَنَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ (همان، ۹۲).
والدال: علامه دوامه في أبديته وأزليته وإن كان لا أزل، ولا ابد (همان، ۴۲۹/۲).	وَ أَمَّا الدَّالُّ فَدَلِيلٌ عَلَى دَوَامِ مُلْكِهِ وَ أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ دَائِمٌ تَعَالَى عَنِ الْكُونِ وَ الزَّوَالِ (همان، ۹۲).

جدول شماره ۱: مقایسه حدیث تفسیر سوره توحید به روایت ابن بابویه و متن تفسیر سلمی علاوه بر اشتراک متنی این روایت با تفسیر سلمی، شواهد گسترده‌ای بر خاستگاه صوفیانه این حدیث در دست است که در مقاله دیگری به بررسی تفصیلی آن پرداخته‌ایم (عادلزاده و دیگران، در دست انتشار).

۲. شواهد متنی ارتباط با تصوف در روایات غیر تفسیری ابن بابویه

در روایات غیر تفسیری ابن بابویه نیز می‌توان شواهدی بر ارتباط با میراث صوفیه یافت. بخشی از این قرائن متنی است که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) ارتباط غیر مستقیم ابن بابویه با میراث صوفیان نخستین

برخی از روایات ابن بابویه مایه‌های صوفیانه دارد، اما توسط حلقه‌های متقدم به متون شیعی وارد شده‌اند. به‌عنوان مثال ابن بابویه با ۵ واسطه از ابن لهیعه از ابی‌قیل از عبدالله بن عمر حکایتی در توصیف سلوک حضرت یحیی (ع) آورده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۲۷) که نمونه‌ای از زهد شدید و منش صوفیانه به‌شمار می‌رود. با این حال این یک روایت متقدم از ابن لهیعه است. به آن معنا که یک سده قبل از ابن بابویه هم توسط ابن قتیبه با اسناد از ابن لهیعه نقل شده است (نک: دینوری، ۱۳۹۷ق، ۱/ ۴۴۵؛ همو، ۱۴۱۹ق، ۴۲۸؛ همو، ۱۹۶۳م، ۲/ ۳۱۷).

نمونه دیگر داستان بهلول نباش است که ابن بابویه آن را از شیخ خود، محمد بن ابراهیم بن اسحاق طالقانی روایت کرده و در عین حال مورد توجه مشایخ صوفیه نیز بوده است (عادل زاده، ۱۴۰۰ش، پاراگراف اول و دوم). نیز ابن بابویه از پیامبر (ص) نقل کرده که ایشان حلقه‌های ذکر را باغ‌های بهشت نامیده و به آن توصیه کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۳۲۱). ذکر از ارکان اصلی تصوف بوده است. مجالس ذکر صوفیه از زمان حسن بصری (د ۱۱۰ق) توسط او در مسجد بصره دایر بود و افراد سرشناسی در آن شرکت می‌جستند (بدوی، ۱۹۶۲م، ۳۲). بر همین اساس شیخی این روایت را به‌عنوان یکی از قرائن پیوند میان تصوف و تشیع آورده است (شیخی، ۱۹۸۲م، ۲/ ۶۸) این حدیث نیز پیش‌تر در منابع عامه آمده است (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۱۹/ ۴۹۸).

سابقه نقل روایات مذکور در منابع عامه و ادبیات صوفیانه آنان نشان می‌دهد که احتمالاً خاستگاه اصلی این روایات آثار صوفیه نخستین بوده و از طریق حلقه‌های متقدم به مصادر اهل سنت یا منابع امامی راه یافته است. این‌گونه روایات به دلیل آن‌که در حلقه‌های متقدم منتقل شده و در منابع عامه یا شیعه رواج یافته و ارتباط ابن بابویه با حلقه‌های انتقال‌دهنده دور و غیرمستقیم است، در تبیین روابط ابن بابویه با سنت حدیثی صوفیه نقش کم‌رنگ‌تری دارند.

ب) روایت حاکم مروزی از ابوبکر محمد بن ابراهیم جرجانی

یکی از مشایخ ابن بابویه، احمد بن محمد بن عبدالرحمان بن عبدالله مروزی است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۲/ ۴۸۱؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۱۸۲). این شخص چنان‌که از نسب و لقبش معلوم است، اهل مرو بوده است. در جای دیگر او را «القرشی» وصف کرده که احتمال تصحیف را نباید از نظر دور داشت (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱/ ۲۲۶). با توجه به آن‌که حاکم مروزی اهل مرو و مشایخ او اهل جرجان، طبرستان و بخارا بوده‌اند (رک: ادامه)، حوزه حدیثی او را باید منطقه شمال شرق ایران در نظر

گرفت.

مشایخ حاکم مروزی عبارت‌اند از: ابوعمرو محمد بن جعفر مقرئ جرجانی، ابوالحسن علی بن حسن بن بندار بن مثنی تمیمی طبری، ابوبکر محمد بن ابراهیم جرجانی، ابوبکر محمد بن خالد بن حسن مطوعی بخاری (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱/۲۲۶). از آن میان ابوالحسن علی بن حسن بن بندار، از مشایخ مشهور صوفیه است (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ۴۱/۳۱۳).

نقل روایت از حضرت فاطمه (س) و امامان اهل بیت (ع) (از امام علی تا امام رضا (ع))، آن‌هم درباره موضوعاتی چون فضیلت ۵ تن آل عبا (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۱۵) و تعریف عصمت امام (همان، ۱۳۲)، نشان‌دهنده گرایش شیعی او است. با این حال در روایتی که در تأویل اذان نقل کرده — اگر چه در آن بر وصایت و دانش امام علی (ع) تأکید شده — فقره «حی علی خیر العمل» جزء اذان ذکر نشده است. ابن بابویه این روایت را بر تقیه حمل کرده است (همان، ۱۳۹۸ق، ۲۴۱). البته در تفسیر «حی علی الصلاة» آمده است: «هَلُمُّوا إِلَيَّ خَيْرِ أَعْمَالِكُمْ» که یادآور «حی علی خیر العمل» است. حاکم مروزی از محمد بن ابراهیم جرجانی، حدیثی طولانی درباره خلقت نور پیامبر (ص) روایت کرده است. اسناد روایت این‌گونه است: حاکم مروزی — محمد بن ابراهیم جرجانی — عبدالصمد بن یحیی واسطی — حسن بن علی مدنی — عبدالله بن مبارک — سفیان ثوری — امام صادق (ع) از پدرانش (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۲/۴۸۱؛ همو، ۱۴۰۳ق، ۳۰۶).

خلاصه متن روایت چنین است که خداوند نور محمد (ص) را ۴۲۴,۰۰۰ سال قبل از دیگر انبیاء آفرید و به همراه او ۱۲ حجاب خلق کرد و در هر حجاب این نور را مدتی نگه داشت. مدت زمان اقامت نور در حجاب اول ۱۲,۰۰۰ سال، در حجاب دوم ۱۱,۰۰۰ سال و به همین ترتیب نزولی، در حجاب دوازدهم ۱۰۰۰ سال بود. سپس آن را در صلب آدم قرار داد و از صلبی به صلبی منتقل کرد تا از صلب عبدالله بن عبدالمطلب خارج شد.

سپس از ۶ کرامتی که به محمد (ص) عطا شده سخن رفته است: پیراهن رضا، ردای هیبت، تاج هدایت، شلوار معرفت، نعل خوف و عصای منزلت. پیراهن او دارای ۶ بخش است: تنه‌اش از یاقوت، دو آستینش از لؤلؤ، دکمه آن از بلور زرد، دو زیر بغلش از زبرجد، گریبان‌اش از مرجان سرخ، و یقه‌اش از نور خداوند. همین پیراهن سبب قبول توبه آدم و بازگشت انگشتر سلیمان و بازگشت یوسف نزد یعقوب و نجات یونس از شکم ماهی بوده است.

مشابه این حدیث در آثار اهل تصوف دیده می‌شود. عبدالقادر گیلانی این حدیث را به صورت مرسل و مختصر و با اختلافات جزئی از امام علی (ع) روایت کرده است (عبدالقادر گیلانی، ۱۴۱۲ق، ۷۵). روزبهان بقلی نیز این روایت را به صورت مرسل و با قدری تفاوت از امام رضا (ع) از پدرانش نقل کرده است. در نقل بقلی از ۱۰ دریا (نصرت، رحمت، محبت، قدرت، شفقت، حلم، کرامت،

سخاوت، هدی، معرفت) یاد شده که نور پیامبر (ص) در آن قرار گرفته است. از نور پیامبر (ص) ۱۲۴ هزار قطره می‌افتد که خداوند از هر یک پیامبری خلق می‌کند. سپس روند آفرینش ماء، عرش، کرسی، لوح، قلم، بهشت، ماه، خورشید، ستارگان شرح داده شده است (بقلی، ۱۴۲۸ق، ۱۷۸-۱۸۱).

ابوالحسن بکری (د ۴۸۰-۵۰۰ق) از معروف‌ترین چهره‌های قصه‌ساز در حوزه سیره نبوی (نک: جعفریان، ۱۳۹۹ش، فصل ۲، پاراگراف ۱)، نیز همین روایت را با تفاوت‌هایی با حذف اسناد از امام علی (ع) نقل کرده است. او هم‌چنین از ۲۸ دریا که نور پیامبر (ص) در آن قرار گرفت سخن گفته است (بکری، ۱۴۲۱ق، ۵-۱۱). فیروزآبادی (د ۸۱۷ق) محدث و فقیه بزرگ شافعی (نک: زرکلی، ۱۹۸۰م، ۷/ ۱۴۶-۱۴۷)، از ۱۰۰ مقام برای نور پیامبر (ص) شامل ۱۲ حجاب، ۴۰ دریا، ۵۰ صلب و... یاد کرده است. او سپس از امام صادق (ع) روایت حجاب‌های دوازده‌گانه و چهل دریایی را که نور پیامبر (ص) بر آن عرضه شده و آفرینش پیامبران از قطرات نور پیامبر (ص) و انتقال نور پیامبر (ص) در اصلاص پیامبران را به تفصیل نقل کرده است (فیروزآبادی، ۱۳۹۳ق، ۸/ ۱۱-۸).

از جمله پیوندهای آشکار حدیث با متون متصوفه ۶ کرامتی است که در این روایت یاد شده است. به‌ویژه توصیفاتی که درباره پیراهن پیامبر (ص) آمده، یادآور خرقة صوفیه است. مصطفی شیبی معتقد است تفصیلاتی که در این روایت آمده متعلق به لباس اهل فتوت در مراسم سنتی آن‌ها است و معنایی نیز که برای هر قطعه بیان شده سبک صوفیانه دارد (شیبی، ۱۹۸۲م، ۲/ ۶۸). اهل فتوت به جای خرقة، سراویل (شلوار) می‌پوشیدند و سراویل و کمر بند خود را مانند خرقة صوفیان به امام علی (ع) می‌رساندند. این سراویل علامت عفت و کلاه یا عمامه برای بزرگداشت مقام فتیان بود («جستاری در اخلاق فتوت و آیین جوانمردی»، ۱۳۸۷ش، پاراگراف ۲۱). در فتوت‌نامه‌ای متعلق به سده هشتم یا نهم که در تملک عبدالعظیم خان قریب (۱۳۴۴ش) بوده است، لباس فتوت به‌عنوان یکی از کرامات خداوند بر حضرت آدم (ع) یاد شده است.

لباس فتوت هنگام گناه آدم از او جدا شده و پس از توبه به او باز می‌گردد و میان انبیاء و اوصیاء به صورت موروثی دست به دست می‌گردد و در شب معراج به حضرت محمد (ص) رسیده و سپس به امام علی (ع) می‌رسد (قریب، ۱۳۸۲ش، بخش ۳-۵-۴). همین انگاره در روایات صوفیه درباره خرقة تصوف بیان شده است (آملی، ۱۳۶۸ش، ۲۳۰؛ کشفی، ۱۳۸۰ش، ۱۹؛ ابن‌ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۵ق، ۴/ ۱۳۰). بیان اشارات درباره قطعات لباس، در میان صوفیه نیز رواج داشته است. هجویری گوید: «اشارات اندر مرقعه بسیار گفته‌اند شیخ ابومعمر اصفاهانی اندرین کتابی ساخته است» (هجویری، ۱۳۷۵ش، ۶۲)، سپس ۶ بخش مرقعه (قب، آستین، تیریز، کمر، کربان، فراویز) را یاد کرده و برای هر یک دو اشاره عرفانی بیان کرده است (همان، ۶۳).

هم‌چنین این حدیث، یادآور مفهوم حقیقت محمدیه نزد صوفیه است (شیبی، ۱۹۸۲م، ۲/ ۶۸) و

به‌ویژه شباهت انکارناپذیری با حدیث مشهور جابر بن عبدالله دربارهٔ خلقت نور پیامبر (ص) دارد. بنا بر روایت جابر، پیامبر (ص) در پاسخ پرسش وی در رابطه با نخستین آفریده می‌فرماید: «هو نور نبیک یا جابر». سپس توضیح می‌دهد که خدا آن نور را در مقام قرب به مدت ۱۲,۰۰۰ سال نگه داشت و ادامهٔ روایت که شباهت بسیاری به حدیث ابن بابویه دارد (رازی، ۱۴۲۵ق، ۱۲-۱۳؛ دیار بکری، بی‌تا، ۱۹ / ۱؛ صاوی، ۱۹۵۲م، ۲ / ۵۳۶، ۴ / ۷۸؛ نیز نک عامری، بی‌تا، ۱ / ۱۵؛ مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۲۵ / ۲۲؛ دیلمی، ۱۴۲۷ق، ۱۹۵).

برخی از حدیث‌شناسان اهل سنت حدیث جابر را از مجعولات صوفیه برشمرده‌اند. عبدالله بن صدیق، رساله مختصری با نام «مرشد الحائر لیبان وضع حدیث جابر» در نقد این حدیث و بیان ارتباط آن با صوفیه نگاشته است (صقر، بی‌تا، ۲۰۷-۲۱۱).

بر حدیث نقدهایی نیز وارد است، از جمله این‌که در این روایت اگر چه به تفصیل به مراحل انتقال نور محمد (ص) پرداخته شده، اما بر خلاف نمونه‌های شیعی اشاره‌ای به نور امام علی (ع) و دیگر اهل بیت پیامبر (ص) نشده است. به نظر می‌رسد ابن بابویه برای جبران این کاستی در انتهای روایت، خلقت ارواح امامان و مؤمنان به همراه روح محمد (ص) را تذکر داده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۲ / ۴۸۳).

به‌علاوه چنان‌که در آغاز روایت آمده نور محمد (ص)، ۴۲۴,۰۰۰ سال پیش از خلقت انبیاء خلق شده اما مجموع سال‌های ذکر شده برای هر مقام تا پیش از رسیدن به صلب آدم ۸۹,۰۰۰ سال است که این رقم اختلاف بسیاری با رقم نخست دارد. علامه مجلسی این اختلاف را این‌گونه توجیه کرده که غرض حدیث ذکر همهٔ مراحل نبوده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶ / ۱۵).

نکته قابل تأمل دیگر در ارتباط با این حدیث حضور امام صادق (ع) و سفیان ثوری و عبدالله بن مبارک در زنجیره‌ی سند حدیث است که هر سه در میان صوفیان آن روزگار به‌ویژه صوفیان خراسان جایگاه بلندی داشته‌اند (نمونه، نک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳ش، ۱ / ۱۹۸، ۲۰۶؛ هجویری، ۱۳۷۵ش، ۵۰، ۹۴، ۱۱۷). این مسئله و نیز کثرت نقل حدیث در منابع صوفیه نسبت به مصادر شیعی و عدم درج حدیث در منابع درجه اول امامیه در کنار دیگر شواهد متنی که پیش‌تر ذکر شد مؤید این مدعا است که خاستگاه اولیهٔ حدیث نقل شده توسط ابن بابویه متون متصوفه بوده است.

پ) روایات حاکم مروزی از محمد بن جعفر جرجانی

حاکم مروزی دست کم ۹ حدیث از او برای ابن بابویه روایت کرده است. اسناد او در هر ۹ حدیث چنین است: ابوبکر محمد بن حسن موصلی در بغداد — محمد بن عاصم طریفی — ابوزید عیاش بن یزید بن حسن بن علی کحال مولی زید بن علی — پدرش یزید بن حسن — امام کاظم (ع) از پدرانش. به این اسناد روایتی دربارهٔ لزوم معرفت خداوند روایت شده است: «قال قَوْمٌ لِلصَّادِقِ ع

نَدْعُو فَلَا يَسْتَجَابُ لَنَا قَالَ لَأُنْكُمُ تَدْعُونَ مَنْ لَا تَعْرِفُونَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۲۸۸). این حدیث نزد صوفیه شناخته شده بوده است؛ چنان که قشیری (د ۴۶۵ق) آن را بی کم و زیاد در رساله خود آورده است (قشیری، بی تا، ۲/ ۴۲۴).

در روایت دیگری به این اسناد از امام کاظم از امام صادق (ع) مردم به ۴ دسته تقسیم شده اند: جاهل، عابد، عالم و عارف و عارف بر همه مردم برتری داده شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۱/ ۲۶۲). در روایت دیگری به این اسناد در تفسیر آیه «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا» (مائده/ ۱۰۹) به سبک تأویلات عارفانه آمده است: «يَقُولُونَ لَا عِلْمَ لَنَا بِسِوَاكَ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۲۳۲). البته علامه مجلسی وجوهی برای آن پیشنهاد کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷/ ۲۸۰). به همین اسناد از امام صادق (ع) روایت شده است: «الْقُرْآنُ كُلُّهُ تَفْرِيعٌ وَبَاطِنُهُ تَقْرِيْبٌ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۲۳۲)، که بیانگر رویکرد صوفیانه به قرآن است. ابن بابویه این حدیث را بر خلاف ظاهرش این گونه تأویل کرده است: «یعنی بذلک أنه من وراء آیات التوبيخ و الوعيد آیات الرحمة و الغفران» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۲۳۲). تأویل ابن بابویه با ظاهر روایت سازگار نیست (محمدی، ۱۳۷۷ش، ۲/ ۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷/ ۲۸۰).

حاکم مروزی به این اسناد، روایتی آورده که بنا بر آن صلوات بر پیامبر (ص) به معنای یادآوری و تجدید میثاق است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۱۵) که وجه آن چندان روشن نیست. او هم چنین دو روایت تأویلی بلند به همین اسناد روایت کرده است. حدیث نخست در تأویل حروف الفبا است. به این صورت که یک نفر یهودی از پیامبر (ص) درباره فایده حروف الفبا می پرسد. امام علی (ع) به اشاره پیامبر (ص) پاسخ می دهد: «هیچ حرفی نیست مگر اسمی از اسماء خداوند است» و سپس یکی یکی آن ها را شرح می دهد و در نهایت یهودی مسلمان می شود (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۲۳۴).

حدیث دوم نیز در تأویل فقرات اذان است. از حسین بن علی (ع) روایت کرده است که در مسجد نشسته بودیم که مؤذن بر مناره بالا رفت و تکبیر گفت. علی (ع) گریست و فرمود می دانید مؤذن چه می گوید؟ پاسخ دادیم خدا و پیامبر و وصی او آگاه ترند. فرمود اگر می دانستید چه می گوید، کم می خندیدید و بسیار می گریستید که الله اکبر معانی بسیاری دارد. سپس حضرت چندین معنا برای آن ذکر می کند و به تفسیر دیگر فقرات اذان می پردازد.

در این روایت اشکالی تاریخی وجود دارد. ظاهراً در دوره حیات امام علی (ع) ساختن مناره رایج نبوده است. بنا بر برخی پژوهش ها نخستین مآذنها در دوران خلافت معاویه و دست کم از حدود سال ۵۰ق به بعد ساخته شده اند (کرسویل، ۱۳۵۳ق، ۴۳۸؛ بلوم، ۱۳۸۱ش، ۱۲؛ اخضر بن عبدالله، ۱۴۱۹ق، ۱۱۵-۱۱۸). ادبیات این روایت نیز قابل توجه است؛ به عنوان مثال در آن تعبیر «الْوُصُولِ إِلَى اللَّهِ» به کار رفته که در ادبیات روایی شیعه نادر است و بیشتر در بین متصوفه کاربرد داشته است.

دیگر روایاتی که به این اسناد نقل شده عبارت‌اند از: روایت «الجار ثم الدار» و ماجرای دعا کردن حضرت زهرا (س) برای همسایگان (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۱۸۲) و روایت آفرینش عقل (همو، ۱۳۶۲ش، ۲/ ۴۲۷) و نیز روایتی در تعریف عصمت (همو، ۱۴۰۳ق، ۱۳۲). در مجموع قرائن قابل توجهی بر ارتباط روایات حاکم مروزی با صوفیه دیده می‌شود که در بخش ۳ نیز برخی از آن‌ها بررسی خواهد شد.

۳. شواهد ارتباط با تصوف در اسناد برخی روایات ابن بابویه

ابن بابویه گاه مستقیم یا غیر مستقیم، از مشایخی حدیث گرفته است که به تصوف شناخته شده‌اند. البته گرایش صوفیانه آن‌ها همیشه در متن احادیث‌شان نمود نیافته است. در ادامه به بررسی نمونه‌هایی از این دست پرداخته می‌شود.

الف) روایت حاکم مروزی از ابن بندار تمیمی

پیش‌تر گفته شد که در اسناد و متون روایات ابن بابویه از حاکم مروزی قرائنی بر پیوند با تصوف دیده می‌شود. یکی از این قرائن، روایت حاکم مروزی از علی بن حسن بن بندار بن مثنی تمیمی طبری است. او به گفته پسرش در آمل به دنیا آمد و ۱۱۱ سال عمر کرد و سرانجام در سال ۴۰۰ق در گذشته است (سمعانی، ۱۹۶۲م، ۳/ ۸۳). ابن بندار شیخ اهل تصوف در جرجان بوده و در شهرهای مختلف گردش کرده است (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ۴۱/ ۳۱۳).

راوی او سعید عیار از او با عنوان شیخ متصوفه در استرآباد یاد کرده است (همان). حاکم نیشابوری از او با عنوان صوفی یاد کرده و وی را به سخنوری در علم حقائق (عرفان) ستوده است (همان، ۴۱/ ۳۱۴). ابن بندار حکایات و سخنان زیادی از صوفیان روایت می‌کرده است (نمونه، نک: همان، ۴۱/ ۳۱۴، ۶/ ۲۶۹؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۶/ ۱۱۶).

ابن بندار — به گفته پسرش — مستقیماً با ابوبکر شبلی ارتباط داشته است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۱۶/ ۵۶۳؛ سماعی، ۱۹۶۲م، ۳/ ۸۳). ابن طاهر مقدسی نیز ابن بندار را به مجالست با مشایخ صوفیه و فصاحت و حسن خلق توصیف کرده اما در عین حال در وثاقت او طعن زده، او را به سندسازی و قلب اسناد متهم کرده و حدیثش را نامعتبر دانسته است (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ۴۱/ ۳۱۵). حمزه بن یوسف نیز بدون توضیح، به متهم بودن او نزد مردم اشاره کرده است (سهمی، ۱۴۰۷ق، ۳۲۰). ابونصر سجزی، عبدالعزیز بن محمد نخشی و سماعی، ابن بندار و پسرش را به کذاب و قصاص بودن، دروغ بستن بر خدا و پیغمبر (ص)، زراندوزی، سندسازی و به ترکیب متون جعلی با اسانید ظاهراً صحیح متهم کرده‌اند (سماعی، ۱۹۶۲م، ۳/ ۸۲-۸۳).

فرزند او، ابوسعید اسماعیل (د ۴۴۸ق) نیز با صوفیه مجالست داشته (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۹/ ۳۰۵)؛ واعظ بوده و برای خطیب بغدادی حدیثی مسند درباره حب خداوند از پدرش نقل کرده است

(و نیز نک: واحدی، ۱۹۹۴م، ۳/ ۳۹۶). خطیب بغدادی این حدیث را — که فضایی صوفیانه دارد — منکر شمرده است. او همچنین ابوسعید را در روایت غیر قابل اعتماد دانسته است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۷/ ۳۲۰). ابن عساکر نیز حکایاتی درباره دروغگویی ابوسعید روایت کرده است (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ۹/ ۲۰). ابن بابویه دو حدیث از حاکم مروزی از ابن بندار روایت کرده است. نخست حدیثی در ضرورت صلوات بر پیامبر (ص) به اسناد از سلیمان بن بلال (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۲۴۶) که دیگران نیز همان را از سلیمان بن بلال روایت کرده‌اند (ابن ابی‌شیبه، ۱۹۹۷م، ۲/ ۲۹۲).

دوم روایتی به اسناد از محمد بن منکدر از جابر انصاری، در تأویل خورشید و ماه و زهره و فرقدان به پیامبر (ص) و امام علی و حضرت زهرا و امام حسن و امام حسین (ع) (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۱۵). همین روایت با اسناد دیگری نیز از محمد بن منکدر روایت شده است (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱/ ۷۷). خود ابن بابویه متن همین روایت را با سندی نزدیک به سند ابن بندار، از ابوالحسن محمد بن عمرو بن علی بن عبدالله بصری نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۱۴). نکته قابل تأمل آن‌که ابوالحسن محمد بن عمرو خود واسطه ابن بابویه برای دیگر روایات ابن بندار بوده است. بنا بر سند ابن بابویه، محمد بن عمرو در مسجد جامع اسفراین از ابن بندار حدیث شنیده است (همان، ۳۱۸). ابن بندار مدتی در اسفراین ساکن بوده چنان‌که فرزندش ابوسعید نیز در همان شهر به دنیا آمده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۷/ ۳۲۰).

ابن بندار در قزوین، *صحیفه الرضا* را از علی بن محمد بن مهرویه اخذ کرده است (رافعی، ۱۹۸۷م، ۳/ ۴۸۱). از جمله حدیثی شگفت در فضل قزوین، به اسناد *صحیفه الرضا* نقل کرده که آغازش چنین است: «قَزَوِیْنُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ» (همان، ۱/ ۱۶). ابن بابویه دو حدیث را با واسطه ابوالحسن محمد بن عمرو بصری از ابن بندار به اسناد *صحیفه الرضا* نقل کرده است. نخست حدیثی درباره تقدیر اعمال که مورد استناد جبریه بوده (عمرانی، ۱۴۱۹ق، ۱/ ۱۵۴) ولی ابن بابویه آن را بر خلاف ظاهرش تأویل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۶۹-۳۷۰).

دوم حدیثی درباره اهمیت اخلاص: «الدُّنْيَا كُلُّهَا جَهْلٌ إِلَّا مَوَاضِعَ الْعِلْمِ وَالْعِلْمُ كُلُّهُ حُجَّةٌ إِلَّا مَا عَمِلَ بِهِ وَالْعَمَلُ كُلُّهُ رِيَاءٌ إِلَّا مَا كَانَ مُخْلِصًا وَالْإِخْلَاصُ عَلَى خَطَرٍ حَتَّى يَنْظُرَ الْعَبْدُ بِمَا يَخْتَمُّ لَهُ» (همان، ۳۷۱). این حدیث را علاوه بر ابن بندار، علی بن عبدالله وراق نیز از ابن مهرویه روایت کرده است (همان، ۱۳۷۸ق، ۱/ ۲۸۱). نکته قابل تأمل آن‌که همین سخن به مشایخ صوفیه مانند سهل بن عبدالله تستری نیز منسوب است. (خطیب بغدادی، ۱۳۹۷ق، ۲۹؛ درباره ارتباط این حدیث و نظایر آن با متصوفه نیز نک: آلبانی، ۱۴۲۰ق، ۱/ ۱۷۴).

ب) روایات عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب

ابن بابویه در نیشابور از ابوسعید عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب قرشی سجزی رازی (د ۳۸۲ق)

حدیث شنیده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۱۱). ابوسعید سجزی از شیوخ متصوفه بوده است (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۶ / ۴۲۷). او در شهرهای خراسان و ماوراءالنهر سفر می‌کرد و روایاتش در آن بلاد رواج یافته است (سمعی، ۱۹۶۲م، ۱۳ / ۲۶۴). مدتی در مرو می‌زیست (همان، ۳ / ۳۰) و در بخارا از دنیا رفته است (همان، ۱۳ / ۲۶۵). ابوسعید سجزی مدتی در مصر و شام و حجاز گردش کرده بود و به قصد مصاحبت ابوعلی ثقفی — که از مشایخ بزرگ تصوف بود (نک سلمی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۴) — در سال ۳۲۵م مقیم نیشابور شد (ابن عساکر، ۱۹۹۵ق، ۳۲ / ۲۵۴). به گفته حاکم نیشابوری، ابوسعید سجزی پیوسته در میان مشایخ تصوف همچون ریحانه بود (همان، ۳۲ / ۲۵۴).

او از مشایخ سلمی بوده (بیهقی، ۱۹۹۶م، ۲۳۲) و ظاهراً با ابوعباس بن عطاء و ابوبکر شبلی مصاحبت داشته و جملاتی صوفیانه از آن‌ها و دیگر بزرگان صوفیه روایت کرده است (سلمی، ۱۴۱۹ق، ۲۰۸؛ ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ۱۰ / ۳۷۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۱۶ / ۶۰۳). در سماع او از ابن ضریس طعن زده و او را به سبب روایت از ابن ضریس مورد اتهام قرار داده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۴ / ۴۲۸).

ابن بابویه روایات متعددی از ابوسعید سجزی اخذ کرده است. ابوسعید برخی از این روایات را مستقیم (نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۱ / ۱۹۶؛ همو، ۱۳۹۸ق، ۳۷۹؛ همو، ۱۳۷۸ق، ۱ / ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱ / ۱۴۰، ۲ / ۴۶۹) یا با واسطه احمد بن مفضل بن مغیره (نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۱ / ۱۷۴؛ همو، ۱۳۹۸ق، ۱۳۶-۱۳۷، ۳۴۵، ۴۱۶؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱ / ۸)، از ابونصر منصور بن عبد الله بن ابراهیم اصفهانی نقل کرده است.

ابن بابویه از منصور بن عبدالله با عنوان صوفی یاد کرده است (همو، ۱۳۷۸ق، ۲ / ۷۸). منصور بن عبدالله از مشایخ نامدار تصوف است که از صوفیانی چون سعید بن ترکان، جعفر خلدی، ابوعلی رودباری، عباس بن یوسف شکلی و... سماع داشته است. سلمی و دیگر مشایخ تصوف از او روایت می‌کنند (ابن عساکر، ۱۹۹۵ق، ۶۰ / ۳۲۰).

ابن بابویه از عبدالله بن محمد بن وهاب از منصور بن عبدالله از علی بن مهرویه از داود بن سلیمان از امام رضا (ع) از پدرانش حدیثی در تفسیر آیات ۱۸ و ۱۹ سوره نمل آورده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲ / ۷۸). بنا بر این روایت مورچه، علت تحذیر خود را چنین بیان می‌کند که ترسیده مورچگان به زینت سلیمان فریفته شده و از یاد خدا دور شوند! سپس مورچه در وجه تسمیه داوود می‌گوید: «لَأَنَّ أَبَاكَ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَاوَى جُرْحَهُ بَوْدَ فَسْمَى دَاوُدًا».

هم‌چنین مورچه، تسخیر باد برای سلیمان را نشانه و تذکری الهی بر این می‌داند که سلطنت مانند باد، گذرا و نابودشدنی است. از میان مشایخ صوفیه، ثعلبی همین حکایت را با همه این نکات در تفسیر خود آورده است (ثعلبی، ۲۰۱۵م، ۲۰ / ۲۰۶-۲۰۷). چنان‌که قشیری نیز به وجه تسمیه داوود

اشاره کرده است (قشیری، بی تا، ۳/۱۷۷).

یکی دیگر از مشایخ ابوسعید سجزی، احمد بن محمد بن عبدالله بن حمزه شعرانی عماری از نسل عمار یاسر است که در «اذنه»، از ابومحمد عبیدالله بن یحیی بن عبدالباقی اذنی اخذ حدیث کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۱۱؛ همو، ۱۴۰۳ق، ۵، ۹، ۱۲۲). سلمی با واسطه شخصی به نام ابوالحسن احمد بن محمد بن عبدالله بن حمزه طرسوسی، سخنی از مزنی درباره برتری عقل شافعی بر اهل زمین روایت کرده است (بیهقی، ۱۹۷۰م، ۲/۲۷۳).

این شخص ظاهراً همان عماری، شیخ ابوسعید سجزی است؛ زیرا بنا بر سند ابن بابویه، عماری در اذنه حضور داشته که بین آن شهر و طرسوس تنها ۶ فرسخ (یک روز راه یا کمتر) فاصله بوده است (حموی، ۱۹۹۵م، ۲/۷۹، ۴/۲۸). از سوی دیگر شیخ عماری، ابومحمد عبیدالله بن یحیی بن عبدالباقی اذنی است که سمعانی درباره او نوشته است: «أبومحمد عبیدالله ابن یحیی بن عبدالباقی التمیمی الطرسوسی، کان رئیس طرسوس، حدث عن أبيه» (سمعانی، ۱۹۶۲م، ۹/۶۸).

ابن بابویه همچنین داستان‌های شگفت‌انگیز بلندی مانند داستان معمر مغربی (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ۲/۵۳۸)، حکایت احمد بن طولون و اهرام مصر (همو، ۲/۵۶۲) و حکایت عبید جرهمی (همو، ۲/۵۴۷) را از ابوسعید سجزی روایت کرده است.

پ) روایت ذوالنون مصری درباره حج

بنا بر روایتی از ابن بابویه، محمد بن حسن همدانی از ذالنون مصری درباره علت قرار گرفتن موقوف در مشعر می‌پرسد. ذوالنون، با تعبیر «حَدَّثَنِي مَنْ سَأَلَ الصَّادِقَ (ع) ذَلِكَ» پاسخ او را با واسطه‌ای نامعلوم از زبان امام صادق (ع) نقل می‌کند. این گفتگوی منسوب به امام صادق (ع) شامل برداشتهایی ذوقی و شبه‌عارفانه درباره مناسک حج است. ادبیات روایت با راوی اصلی آن ذوالنون مصری (د۲۴۶ق)، که از نوادر تاریخ تصوف به شمار می‌رود (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵م، ۱/۱۱۴)؛ کاملاً متناسب است. اسناد ابن بابویه چنین است: حسین بن علی بن احمد صائغ — حسین بن حجال — سعد بن عبدالله — محمد بن حسن همدانی — ذوالنون مصری (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۲/۴۴۳؛ نیز نک: همو، ۱۴۱۳ق، ۲/۱۹۷).

از این میان، حسین بن علی بن احمد صائغ ناشناس است ولی ابن بابویه بر او ترحم و ترضی کرده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۵۴۹؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱/۱۲۴). حسین بن حجال نیز ناشناس است. هویت سعد بن عبدالله و محمد بن حسن همدانی نیز روشن نیست. اگر سعد را همان سعد بن عبدالله اشعری معروف در نظر بگیریم، در این صورت به احتمال ضعیف محمد بن حسن همدانی می‌تواند تصحیف محمد بن حسین [بن ابی الخطاب] همدانی (نک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۳۴) باشد که سعد بن عبدالله از او روایت می‌کرده است (نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۴۸۴). هر چند این نوع

یادکرد از ابن ابی الخطاب، آن‌هم با چنین سندی غریب و ارتباطش با ذوالنون مصری نیز کاملاً دور است.

این گفتگو به چند شکل دیگر نیز روایت شده که در جدول زیر نشان داده شده است.

ردیف	پرسش‌کننده	پاسخ‌دهنده	سند و منبع	حلقه‌های مرتبط با تصوف در سند
۱	ناشناس	امام صادق (ع)	حسین بن علی بن احمد صائغ-حسین بن حجاج-سعد بن عبدالله-محمد بن حسن همدانی-ذوالنون مصری (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۲/ ۴۴۳؛ نیز نک: همو، ۱۴۱۳ق، ۱۹۷/۲).	ذوالنون
۲	عبدالباری بن اسحاق	ذوالنون مصری	حاکم نیشابوری-حسن بن محمد بن اسحاق-سعید بن عثمان حناط-عبدالباری-ذوالنون (بیهقی، ۲۰۰۳م، ۵/ ۵۱۱). به اسناد دیگری از سعید بن عثمان (بقلی، ۲۰۰۸م، ۱/ ۱۸۴) به دو سند از ابوالفضل عباس بن یوسف شکلی از سعید بن زید مدنی/ بعض اصحاب ذوالنون از عبدالباری (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ۱۷/ ۴۳۲؛ ۳۵۲/ ۶؛ خرکوشی، ۱۴۲۷ق، ۲۱۷)	ذوالنون عبدالباری بن اسحاق برادرزاده ذوالنون (ابن طحان، ۱۴۰۸ق، ۹۸) سعید بن عثمان حناط و حسن بن محمد بن اسحاق (نمونه، نک: بیهقی، ۲۰۰۳م، ۸/ ۲۶۱، ۳۷۰، ۳۸۹، ۳۹۵) عباس بن یوسف شکلی (ذهبی، ۲۰۰۳م، ۲۸۲/۷)
۳	صالح بن عباس صوفی	ذوالنون مصری	احمد بن محمد عتیقی-احمد بن عبدالله بن حسین جوالیقی-ابوشعیب صالح بن عباس صوفی-ذوالنون مصری (سلفی اصبهانی، ۲۰۰۴م، ۲/ ۲۹۴)	صالح بن عباس (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۵/ ۳۸۹)
۴	بعض المتعبدین	ذوالنون مصری	عبدالله بن محمد - عمر بن بحر اسدی - ابن ابی‌الدنیا - بعض المتعبدین (ابونعیم اصبهانی، ۱۹۷۴م، ۹/ ۳۷۰)	ذوالنون بعض المتعبدین عمر بن بحر اسدی ابونعیم

ذوالنون عبدالصمد موصلی	موصلی، ۱۴۲۷ق، ۱/۱۰۲	ذوالنون مصری	عبدالصمد	۵
سفیان ثوری	عبدالکریم بن احمد بن ابی جدار مصری- ابوعلی حسن بن رخیم- هارون بن ابی- هیذام-سوید بن سعید-خلیل بن احمد- سفیان ثوری (سلفی اصبهانی، ۲۰۰۴م، ۲/ ۳۰۲؛ مزی، ۱۹۸۰م، ۵/۹۳)	امام صادق (ع)	سفیان ثوری	۶
ابوسلیمان دارانی و احمد بن ابی الحواری (سلمی، ۱۴۱۹ق، ۷۴؛ ذهبی، ۱۴۰۵هـ، ۱۰/ ۱۸۲)	حاکم نیشابوری-محمد بن عبدالله بن ابی- الجراح عدل-عیسی بن عبدالله قرشی- صدقه بن حرب دینوری-احمد بن ابی- الحواری-ابوسلیمان دارانی- امام علی (ع) (بیهقی، ۲۰۰۳م، ۵/۵۱۰؛ همو، ۱۴۱۰ق، ۴۰۸)	امام علی ع	ناشناس	۷
---	محمد بن عقیل-حسن بن حسین-علی بن عیسی-علی بن حسن-محمد بن یزید رفاعی رفعه عن علی (ع) (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/۲۲۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۵/۴۴۸؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ۲/۸۱؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ۲/۳۷۸)	امام علی (ع)	ناشناس	۸

جدول شماره ۲: تحریرهای گوناگون روایت ذوالنون مصری درباره حج

بیشتر منابع و طرق این روایت ارتباط آشکاری با تصوف دارند (جدول ۲، ردیف ۱-۷). در بیشتر منابع این گفتگو به ذوالنون مصری نسبت داده شده (جدول ۲، ردیف ۱-۵) و تنها در روایت ابن بابویه، ذوالنون آن را به امام صادق (ع) نسبت داده است. در عین حال از طریق ناشناس و ضعیف دیگری نیز از خلیل بن احمد از سفیان ثوری از امام صادق (ع) روایت شده است (جدول ۲، ردیف ۶). هیچ روایت دیگری از خلیل بن احمد از سفیان ثوری یا ارتباطی میان آن دو یافت نشد. گونه دیگری از این روایت به امام علی (ع) نسبت داده شده؛ ولی هر دو سند ارائه شده شامل افراد ناشناس و دچار انقطاع است. بین ابوسلیمان دارانی (د ۲۱۵ق) و محمد بن یزید رفاعی (د ۲۴۸ق) تا امام علی (ع) (د ۴۰ق) فاصله زیادی بوده است.

به جز ردیف ۵، تحریرهای دیگر روایت از نظر لفظی اختلاف زیادی ندارند و نمی‌توان آن‌ها را متون جداگانه‌ای دانست. این فرض که انتساب این گفتگو به هر سه گوینده؛ امام علی (ع)، امام صادق

(ع) و ذوالنون درست باشد، قابل پذیرش نیست؛ زیرا فضای گفتگو شفاهی است و ممکن نیست عین یک گفتگو، بدون اختلاف قابل توجه تکرار شود. حتی با این فرض که ذوالنون، مضمون سخن خود را از امام صادق (ع) و امام صادق (ع) از امام علی (ع) گرفته باشند، باز هم تکرار پرسش و پاسخ‌های کاملاً یکسان از نظر لفظ و ترتیب ممکن نیست. بنابراین باید یکی از این تحریرها را اصیل‌تر دانست. منذری (د ۶۵۶ق) انتساب این متن به ذوالنون مصری را بر انتسابش به امام علی (ع) ترجیح داده است (منذری، ۱۹۶۸م، ۲/۲۰۶). داوری نهایی دشوار است؛ اما با توجه به اطلاعات موجود درباره متن و اسناد روایت، نمی‌توان آن را پیش از قرن سوم تاریخ‌گذاری کرد و به گمان قوی این گفتگو در فضای صوفیانه سده ۳ق پدید آمده است.

ت کاربرد عنوان صوفی برای توصیف برخی راویان در اسناد ابن بابویه

گاه در اسناد ابن بابویه، برای معرفی افراد، از عنوان صوفی استفاده شده که نشان‌دهنده ارتباط با تصوف است. بنا بر آنچه در کتب انساب آمده، به نظر می‌رسد واژه «الصوفی» منصرف به اهل تصوف است و کاربرد رایج دیگری ندارد (سمعانی، ۱۹۶۲م، ۲/۲۵۱؛ ابن اثیر، بی‌تا، ۲/۲۵۱؛ سیوطی، ۱۹۹۱م، ۲/۷۶-۷۵). البته ابن قیسرانی، علاوه بر معنای مشهور صوفی، کاربرد دیگری نیز برای آن یاد کرده است: «الثانی عبید الله بن سفیان بن رَوَاحَةَ أَبُو صَفْوَانَ الصُّوفِي وَهُوَ الصَّوْفَانُ أَظْنَهُ كَانَ يَبِيعُهُ ذَكَرَهُ الْأَخْطِيبُ فِي تَارِيخِ بَغْدَادِ» (ابن قیسرانی، ۱۴۱۱ق، ۱۸۳).

هم‌چنین ابن عساکر می‌نویسد: «أبوالحسين بن بنان المصري الصوفی صفةً وطريقةً و سپس توضیح می‌دهد که هم اهل تصوف بوده و هم فروشنده پشم (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ۶۶/۱۴۷). با این- حال از این نمونه‌های نادر و ظنی، نمی‌توان نتیجه گرفت که کلمه صوفی به معنای فروشنده پشم، رایج بوده است. واژه‌ای که بر شغل مرتبط با پشم دلالت داشته همان «الصوفان» بوده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۲/۳۳۲). بنابراین تعبیر «الصوفی» در اسناد ابن بابویه را — اگر قرینه قابل توجهی بر خلاف آن نباشد — باید به همان معنای مشهور در نظر گرفت.

یکی از مشایخ ابن بابویه، «حسین بن علی صوفی» است که ابن بابویه بر او ترحم کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/۱۷۳). ابن بابویه از او روایات منفردی نقل کرده است. از جمله برای تمام مراحل استحمام (ورود به خانه اول حمام، خانه دوم، خانه سوم و پوشیدن لباس) دعاهای مخصوص و نیز آداب و سفارش‌های طبی ویژه‌ای از امام صادق (ع) گزارش کرده است (همو، ۱۳۷۶ش، ۳۶۴). مثلاً ادعا شده که نوشیدن آب گرم در خانه دوم حمام، مثانه را پاک می‌کند یا از نوشیدن آب سرد و فقاع در حمام نهی شده زیرا باعث فساد معده می‌شود. این توصیه به دلیل قید «در حمام» و تعلیل به «فساد معده» محل تأمل است؛ زیرا «فقاع» منصرف به همان معنای متداول است که بنا بر فقه اهل بیت (ع)، مطلقاً حرام است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳/۴۶۸؛ ۱۷/۲۲۷؛ ۲۵/۳۵۹-۳۶۶).

ابن بابویه هم‌چنین از حسین بن علی صوفی، حدیثی بسیار طولانی با مضمونی عجیب از امام صادق (ع) درباره وقایع هر سال روایت کرده است. در این روایت بر اساس آن‌که آغاز سال (اوّل محرم) چه روزی از هفته باشد، یا در چه ماهی از سال، خورشیدگرفتگی یا ماه‌گرفتگی روی دهد، پیش‌بینی شده که چه اتفاقاتی در آن سال رخ خواهد داد (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲۳۳-۲۳۶). در متن روایت، این پیش‌گویی‌ها به کتاب دانیال، نسبت داده شده است. (درباره کتاب دانیال نک: صادقی، ۱۳۸۶ش، ۱۳-۲۲).

یکی از کسانی که با عنوان صوفی در اسناد ابن بابویه یاد شده، منصور بن عبدالله اصبهانی است که پیش‌تر بررسی شد. دیگری محمد بن حسین صوفی است که ابن بابویه با دو واسطه از او حدیث سلسله الذهب را روایت کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۳۷۰؛ همو، ۱۳۹۸ق، ۲۵؛ همو، ۱۴۰۶ق، ۶). دیگری احمد بن یحیی صوفی کوفی است که دو روایت از او درباره محبت خداوند (همو، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۱۳۹) و پرهیز از دنیا (همو، ۱۳۶۲ش، ۱/ ۱۶۳) در آثار ابن بابویه دیده می‌شود. با توجه به روایتش از ابوغسان (همان)، مقصود همان «أحمد بن یحیی بن زکریا الأودی، أبو جعفر الكوفي الصوفي العابد» است (مزّی، ۱۹۸۰م، ۱/ ۵۱۷). هم‌چنین باید از اسحاق بن اسماعیل صوفی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۳/ ۸۹) و جعفر بن محمد صوفی (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۱۲۴؛ همو، ۱۳۷۷ش، ۵۳) یاد کرد.

پروایت‌ترین شخصی که در اسناد ابن بابویه به صوفی متّصف شده، محمد بن هارون است که ابن بابویه به‌طور معمول با واسطه علی بن احمد دقاق (نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۳۲) و گاه با واسطه محمد بن احمد سنانی (همان، ۳۸) از او روایت می‌کند. در متن روایات محمد بن هارون صوفی نیز شواهدی از گرایش به زهد و تصوّف دیده می‌شود.

به‌عنوان مثال از عبیدالله بن موسی رؤیانی از عبدالعظیم حسنی از امام جواد (ع)، دو داستان از زهد سلمان و ابوذر روایت کرده است. در داستان نخست، سلمان برای مهمان خود ابوذر، دو گرده نان می‌آورد. ابوذر دو نان را زیر و رو می‌کند تا پخته بودنش را برانداز کند. سلمان به شدت خشمگین شده و ابوذر را «گستاخ» می‌خواند و اسباب بی‌شماری را که در به عمل آمدن نان نقش داشته‌اند (آب زیر عرش، ملائکه، باد، ابر، باران، رعد، زمین، چوب، آهن، چارپایان، آتش، هیزم، نمک و...) و ناتوانی‌اش از شکر این نعمت‌ها را یادآوری می‌کند. ابوذر نیز توبه و استغفار و عذرخواهی می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲/ ۵۲).

در داستان دوم نیز بار دیگر سلمان، ابوذر را به پاره‌ای نان خشک مهمان می‌کند. ابوذر اندکی نمک آرزو می‌کند! سلمان بیرون می‌رود و با گرو نهادن مشک خود، قدری نمک تهیه می‌کند. ابوذر هنگام خوردن نان و نمک می‌گوید: «سپاس خدای را که این قناعت را به ما روزی کرد». سلمان می‌گوید اگر قناعت بود، مشک من به گرو نمی‌رفت! (همان، ۵۲) این داستان دوم را محمد عوفی از نویسندگان

مشهور سده ۷ هجری، به جای سلمان به ابوسلیمان دارانی از مشایخ مشهور صوفیه نسبت داده است (محمدصالحی دارانی، ۱۳۹۵ش، ۱۴۵).

در یکی از روایات محمد بن هارون صوفی، از مراتب سه‌گانه عبادت یاد شده است: عبادت حریصان از روی طمع، عبادت بردگان از روی ترس و عبادت کریمان از روی محبت (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۱۲). این تقسیم‌بندی، از قدیم مورد توجه و استقبال صوفیان قرار گرفته است (نمونه، نک: ابوزکریا رازی، بی‌تا، ۴۰) و البته در روایات دیگری نیز دیده می‌شود. در این روایت، بر محبت خداوند و رابطه عاشقانه با او تأکید شده که از مفاهیم اصلی تصوف است. محور بسیاری از روایات محمد بن هارون صوفی همین عشق خداوند است.

یکی از آن‌ها روایت وفات حضرت ابراهیم (ع) است. ابراهیم از ملک‌الموت می‌پرسد: «هَلْ رَأَيْتَ خَلِيلًا يُمِيتُ خَلِيلَهُ» و خداوند پاسخ می‌دهد: «هَلْ رَأَيْتَ حَبِيبًا يَكْرَهُ لِقَاءَ حَبِيبِهِ إِنَّ الْحَبِيبَ يُحِبُّ لِقَاءَ حَبِيبِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/ ۳۶). روایت دیگر گفتگوی حضرت داوود (ع) با خداوند است که وقتی خداوند از داوود (ع) می‌پرسد که چه می‌خواهد؟ داوود (ع) پاسخ می‌دهد محبت تو (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱۹۹) یا در روایت دیگر، خداوند از داوود می‌پرسد چرا تو را خسته می‌بینم؟ داوود پاسخ می‌دهد محبت تو مرا خسته کرده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۱۹۶).

محمد بن هارون صوفی به اسناد خود از امام علی (ع) روایت کرده است که خطاب به شخصی که سخنان نامربوط می‌گفت فرمود تو بر دو فرشته نگهبان خود نامه‌ای به سوی پروردگارت املاء می‌کنی؛ پس سخنانی بگو که به تو مربوط است و آنچه به تو نامربوط است واگذار (همان، ۳۳). تعبیر کردن از صحیفه اعمال به «نامه‌ای به سوی خداوند»، تعبیری ذوقی و نادر است که می‌تواند در ارتباط با همان برداشت عاشقانه از بندگی، در نظر گرفته شود. این حکایت در منابع دیگر نیز بدون انتساب به گوینده مشخص آمده است (ابوحیان توحیدی، ۱۹۸۸م، ۹/ ۲۲۶؛ آبی، ۲۰۰۴م، ۴/ ۱۴۸).

هم‌چنین باید به مفاهیمی مانند تنهایی در راه خدا (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱۹۹) توصیه به عزلت از مردم و انس با خداوند (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۱۹۸) در روایات محمد بن هارون اشاره کرد. محمد بن هارون هم‌چنین راوی نامه‌ای به امام علی (ع) خطاب به سهل بن حنیف است که الفاظ و تعابیر آن متأخر به نظر می‌رسد:

وَاللَّهِ مَا فَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرٍ وَرَمَيْتُ بِهِ خَلْفَ ظَهْرِي أَرْبَعِينَ ذِرَاعًا بِقُوَّةِ جَسَدِيَّةٍ وَلَا حَرَكَهَ غَدَائِيَّةٍ لَكِنِّي أَيْدَتُ بِقُوَّةِ مَلَكُوتِيَّةٍ وَنَفْسِ بَنُورٍ رَبِّهَا مُضِيئَةٌ وَأَنَا مِنْ أَحْمَدِ كَالضَّوِّ مِنَ الضَّوِّ وَاللَّهُ لَوْ تَطَاهَرَتْ الْعَرَبُ عَلَى قِتَالِي لَمَا وَلَّيْتُ وَ لَوْ مَكَّنْتَنِي الْفُرْصَةَ مِنْ رِقَابِهَا لَمَا بَقَيْتُ وَمَنْ لَمْ يُبَالِ مَتَى حَتَفَهُ عَلَيْهِ سَاقِطٌ فَجَنَانُهُ فِي الْمَلِمَاتِ رَابِطٌ (همان، ۵۱۴).

علاوه بر عنوان صوفی، گاهی عنوان زاهد نیز می‌تواند نشان‌دهنده ارتباط با تصوف باشد. مثلاً ابن

بابویه پاره‌های یک متن بلند درباره تأویل اجزای نماز را به این سند روایت کرده است: علی بن حاتم قزوینی — ابراهیم بن علی — احمد بن محمد انصاری — حسن بن علی علوی — ابوحکیم زاهد بمصر — احمد بن عبدالله / احمد بن علی راهب بمکه — امام علی (ع) (همو، ۱۳۸۵ ش، ۲ / ۳۲۰، ۳۳۶، ۵۹۸). اگر چه ابن بابویه پاره‌های این متن را به صورت پراکنده آورده، اما محمد بن علی جبعی، از خط محمد بن مکی، شهید اول، این متن را به صورت یک‌پارچه و مُرسل از جابر بن عبدالله انصاری از امام علی (ع) روایت کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۱ / ۲۵۳-۲۵۴). متنی که جبعی روایت کرده، با نقل ابن بابویه تفاوت‌هایی دارد و کامل‌تر است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان منشأ آن را نقل‌های پراکنده ابن بابویه دانست. رویکرد تأویلی متن در کنار وصف رجال ناشناخته سند به زاهد و راهب قابل توجه است.

نتیجه

در زمان سکونت ابن بابویه در خراسان آن سرزمین به لحاظ فرهنگی تحت تأثیر متصوفه بود. بنا بر وسعت نقل ابن بابویه از فرق غیر امامی انتظار می‌رود که بخشی از میراث تصوف اگر چه اندک به آثار او راه یافته باشد. شواهدی متنی و سندی موجود است که این گمان را تقویت می‌کند. انتقال دسته‌ای از این روایات در چندین طبقه حدیثی قبل از ابن بابویه رخ داده است؛ اما دسته دیگری از این روایات، توسط ابن بابویه یا در طبقات نزدیک به او به منابع امامیه راه یافته است. با توجه به شواهدی مانند حضور افراد مشهور به تصوف در اسناد، مشابهت‌های متنی آشکار با آثار صوفیه و وجود اصطلاحات و ادبیات خاص اهل تصوف، ورود بخشی از میراث صوفیه به آثار ابن بابویه قابل اثبات است که باید آن را در ارزیابی‌های روایی لحاظ کرد. در مجموع به نظر می‌رسد تعداد روایاتی که از میراث تصوف به کتب ابن بابویه راه یافته در مقایسه با کل روایات ابن بابویه اندک است.

منابع

— علاوه بر قرآن کریم؛

- 1- آبی، منصور بن حسین (۲۰۰۴م)، *نثر الدر*، به کوشش خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 2- آملی، حیدر (۱۳۶۸ش)، *جامع الأسرار*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- 3- آلبانی، محمد ناصرالدین (۱۴۲۰ق)، *سلسله الأحادیث الضعیفه و الموضوعه و أثرها السیئ فی الأئمه*، ریاض، دار المعارف.
- 4- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی.
- 5- ابوطالب مکی، محمد بن علی (۲۰۰۵م)، *قوت القلوب*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 6- احمد بن حنبل (۲۰۰۱م)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، به کوشش شعیب الأرئووط - عادل مرشد، بی‌جا، مؤسسه الرساله.
- 7- ابن ابی‌جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللئالی*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، مطبعه سیدالشهدا (ع).
- 8- ابن ابی‌شیبه، عبدالله بن محمد (۱۹۹۷م)، *مسند ابن ابی‌شیبه*، به کوشش عادل بن یوسف العزازی و أحمد بن فرید مزیدی، ریاض، دار الوطن.
- 9- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد (بی‌تا)، *اللباب فی تهذیب الأنساب*، بیروت، دار صادر.
- 10- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- 11- _____ (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه.
- 12- _____ (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- 13- _____ (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- 14- _____ (۱۳۷۷ش)، *معانی الأخبار*، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- 15- _____ (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*، قم، کتاب فروشی داوری.
- 16- _____ (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تهران، نشر جهان.
- 17- _____ (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

- 18- _____ (۱۳۹۶ق)، **فضائل الأشهر الثلاثة**، به کوشش غلامرضا عرفانیان یزدی، قم، کتاب فروشی داوری.
- 19- _____ (۱۴۰۶ق)، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم، دار شریف رضی.
- 20- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، **مناقب آل أبي طالب (ع)**، قم، علامه.
- 21- ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۹ق)، **الأمان**، قم، مؤسسه آل بیت (ع).
- 22- _____ (۱۴۰۶ق)، **فلاح السائل**، قم، بوستان کتاب.
- 23- ابن خمیس موصلی، حسین بن نصر (۱۴۲۷ق)، **مناقب الأبرار و محاسن الأخیار**، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 24- ابن طحان، یحیی بن علی (۱۴۰۸هـ)، **تاریخ علماء أهل مصر**، ریاض، دار العاصمه.
- 25- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۹۹۵م)، **تاریخ مدینه دمشق**، به کوشش عمرو بن غرامه العمری، بی‌جا، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- 26- ابن عطیه، عبدالحق (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز**، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 27- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (۱۴۲۱ق)، **الرسائل**، بیروت، دار المحججه البيضاء.
- 28- _____ (۲۰۰۳م)، **کتاب المعرفة**، به کوشش محمد امین ابوجوهر، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر.
- 29- _____ (۱۹۶۶م)، **فصوص الحکم**، قاهره، دار إحياء كتب العربیه.
- 30- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۷ش)، **غریب الحدیث**، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، مطبعه العانی.
- 31- _____ (۱۹۶۳م)، **عیون الأخبار**، قاهره، مؤسسه مصریه.
- 32- _____ (۱۴۱۹ق)، **تأویل مختلف الحدیث**، بیروت، مکتب اسلامی _ مؤسسه الإشراف.
- 33- ابن قیسرانی، محمد بن طاهر (۱۴۱۱ق)، **المؤتلف والمختلف**، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 34- اسفندیار، محمودرضا (۱۳۹۸ش)، «تصوف در سرزمین‌های گوناگون ایران»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران، بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- 35- انصاری، عبدالله (۱۳۶۲ش)، **طبقات الصوفیه**، به کوشش حسین آهی، تهران، فروغی.
- 36- انصاری، زکریا بن محمد (۱۴۲۸ق)، **نتائج الأفكار القدسیه**، بیروت، دار الکتب العلمیه.

- 37- انصاری قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۸۴ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد بردونی و ابراهیم اطفیش، قاهره، دار الکتب المصریه.
- 38- ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط*، به کوشش صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر.
- 39- ابوحيان توحیدی، علی بن محمد (۱۹۸۸م)، *البصائر والذخائر*، بیروت، دار صادر.
- 40- ابوخرام، انور فؤاد (۱۹۹۳م)، *معجم المصطلحات الصوفیة*، به کوشش جورج متری عبدالمسیح، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- 41- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (بی تا)، *حلیة الاولیاء*، قاهره، دار ام القراء للطباعة و النشر.
- 42- _____ (۱۹۷۴م)، *حلیة الاولیاء*، مصر، سعاده.
- 43- أخضر بن عبدالله (۱۴۱۹ق)، «المئذنة بین الحاضر و الماضي: قراءة فی الضرورة و الضرار»، *أبحاث ندوة عمارة المساجد*، شم ۵.
- 44- بدلیسی، عمار بن محمد (۱۹۹۹م)، *بہجۃ الطائفة*، به کوشش ادوارد بدین، بیروت، دار النشر فرانز شتاينر.
- 45- بدوی، عبدالرحمان (۱۹۶۲م)، *شہیدۃ العشق الالہی*، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
- 46- بحرانی، هاشم (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثت، قسم الدراسات الإسلامیہ.
- 47- بقاعی شافعی، ابراهیم بن عمر (بی تا)، *نظم الدرر*، قاهره، دار الكتاب الإسلامی.
- 48- _____ (۱۴۲۸ق)، *تقسیم الخواطر*، قاهره، دار الآفاق العربیہ.
- 49- بکری، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۲۱ق)، *الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابرار*، بیروت، دار الکتب العلمیہ.
- ج- بلوم، جانانان ام (۱۳۸۱ش)، «مبنای پیدایش مناره از دیدگاه کرسول»، ترجمه محمدرضا بذلجو، *صّفه*، دوره دوازدهم، شم ۳ و ۴.
- 51- بیهقی، احمد بن حسین (۱۹۹۶م)، *الزهد الكبير*، به کوشش، عامر أحمد حیدر، بیروت، مؤسسه کتب ثقافیہ.
- 52- _____ (۲۰۰۳م)، *شعب الایمان*، ریاض، مکتبه الرشد للنشر والتوزیع.
- 53- _____ (۱۴۱۰ق)، *فضائل الأوقات*، مکه، مکتبه المناره.
- 54- _____ (۱۹۷۰م)، *مناقب الشافعی*، به کوشش أحمد صقر، قاهره، مکتبه دار تراث.

- 55- بغدادی، جنید بن محمد (۱۴۲۵ق)، *رسائل الجنید*، به کوشش جمال رجب سیدی، دمشق، دار
اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.
- 56- ترمذی کشفی، میرمحمد صالح (۱۳۸۰ش)، *مناقب مرتضوی*، تهران، روزنه.
- 57- *تفسیر امام جعفر صادق (ع) (مجموعه آثار السلمی) (۱۳۶۹ش)*، به کوشش پل نوپا، تهران،
مرکز نشر دانشگاهی.
- 58- *تفسیر عرفانی قرآن منسوب به امام جعفر صادق (ع) (۱۳۹۳ش)*، به کوشش مهدی تدین و
علی اصغر میرباقری فرد، تهران، سخن.
- 59- ثعلبی، أحمد بن ابراهیم (۲۰۱۵م)، *الکشف والبیان*، جدّه، دار تفسیر.
- 60- حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل*، تهران، وزرات فرهنگ و ارشاد
اسلامی، مؤسسه طبع و نشر.
- 61- حکیم ترمذی، محمد بن علی (۱۴۲۸ق)، *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب*،
بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 62- حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۶م)، *اخبار الحلاج*، به کوشش لویی ماسینیون، دمشق، تکوین.
- 63- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم، آل البیت (ع).
- 64- جزری، عزالدین ابن الأثیر (بی تا)، *اللباب فی تهذیب الأنساب*، بیروت، دار صادر.
- 65- جعفریان، رسول (۱۳۹۹ش)، «آثار ابوالحسن بکری و تأثیر آن در بحار»، ضمن پایگاه اینترنتی
کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، دسترسی در ۱۶ / ۱ / ۱۴۰۰ش.
- 66- خدایاری، علی نقی (۱۳۸۲ش)، «رویکرد حدیثی سید حیدر آملی در جامع الأسرار»، *علوم
حدیث*، شم ۲۸.
- 67- خرکوشی، عبدالملک بن محمد (۱۴۲۷ق)، *تهذیب الاسرار فی أصول التصوف*، به کوشش
محمد علی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 68- خطیب بغدادی، أحمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تاریخ بغداد*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت،
دار غرب اسلامی.
- 69- _____ (۱۳۹۷ش)، *اقتضاء العلم العمل*، بیروت، مکتب اسلامی.
- 70- دیار بکری، حسین بن محمد (بی تا)، *تاریخ الخمیس*، بیروت، دار صار.
- 71- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق)، *غرر الاخبار و درر الآثار*، به کوشش اسماعیل ضیغم، قم،

دلیل ما.

- 72- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۰۵ق)، *سیر أعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- 73- _____ (۱۹۹۳م)، *تاریخ الإسلام*، بیروت، دار الكتاب العربی.
- 74- _____ (۲۰۰۳م)، *تاریخ الإسلام*، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- 75- رازی، ابوزکریا یحیی بن معاذ (۱۴۲۳ق)، *جواهر التصوف*، به کوشش سعید عاشور، قاهره، مکتبه الآداب.
- 76- رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸ش)، *النقص*، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.
- 77- رافعی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۸۷م)، *التدوین فی أخبار قزوین*، بی‌جا، دار کتب علمیه.
- 78- راوندی، سعید بن هبه‌الله (۱۴۰۹ق)، *قصص الأنبياء (ع)*، به کوشش غلام‌رضا عرفانیان یزدی، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- 79- رفاعی، احمد بن علی (۱۴۲۵ق)، *حاله أهل الحقیقه*، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 80- روحی برندق، کاووس و دیگران (۱۳۹۹ش)، «اعتبارسنجی اصالت انتساب در محتوای کتاب مصباح الشریعه و تأملی در مسئله تدلیس و جعل در آن»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال هفتم، شم ۲.
- 81- روزبهان بقلی (۲۰۰۸م)، *تفسیر عرائس البیان*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 82- زبیدی، محمدمرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس*، بیروت، دار فکر.
- 83- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰م)، *الأعلام*، بیروت، دار علم ملایین.
- 84- سبکی، عبدالوهاب (۱۴۱۳ق)، *طبقات الشافعیة الكبرى*، به کوشش محمود محمد طناحی، عبدالفتاح محمد حلو، بی‌جا، هجر للطباعة والنشر والتوزیع.
- 85- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد آلین نیکلسون، لیدن، بریل.
- 86- سلمی، ابو عبدالرحمان محمد بن حسین (۱۴۲۱ق)، *تفسیر السلمی*، به کوشش سید عمران، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 87- _____ (۶۸۱ق)، *تفسیر السلمی*، نسخه خطی به خط عبدالواحد بن سلیمان لکزی، استانبول، کتابخانه بایزید ولی الدین، شم ۱۴۸.
- 88- _____ (۱۳۶۹ش)، *مجموعه آثار السلمی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- 89- _____ (۱۴۱۹ق)، *طبقات الصوفیه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

- 90- سلفی اصبهانی، احمد بن محمد (۲۰۰۴م)، *الطیوریات*، ریاض، مکتبه اضواء السلف.
- 91- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۶۲م)، *الأنساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی یمانی و غیره، حیدرآباد، مجلس دائره معارف عثمانیه.
- 92- سهوردی، شهاب‌الدین عمر بن محمد (۱۴۲۷ق)، *عوارف المعارف*، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و توفیق علی وهبه، قاهره، مکتبه ثقافه دینیّه.
- 93- سهمی، حمزه بن یوسف (۱۴۰۷ق)، *تاریخ جرجان*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، بیروت، عالم کتب.
- 94- سیوطی، جلال‌الدین (۱۹۹۱م)، *لب اللباب فی تحریر الأنساب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 95- شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق)، *قاموس الرجال*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه دفتر انتشارات اسلامی.
- 96- شبیبی، کامل مصطفی (۱۹۸۲م)، *الصله بین التصوف و التشیع*، بیروت، دار اندلس.
- 97- صادقی، مصطفی (۱۳۸۶ش)، «ملاحم ابن منادی و ملحمه دانیال»، *مشرق موعود*، سال اول، شم ۲.
- 98- صاوی، احمد بن محمد (۱۹۵۲م)، *حاشیه الصاوی*، بی‌جا، مکتبه مصطفی بابی حلبی.
- 99- صقر، شحاته محمد (بی‌تا)، *کشف شبهات الصوفیه*، مصر، مکتبه دار علوم.
- 100- طبرسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، *مجمع البیان*، به کوشش فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناصرخسرو.
- 101- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- 102- عادل زاده، علی (۱۴۰۰ش)، «نکاتی درباره داستان بهلول نباش»، ضمن پایگاه اینترنتی آثار؛ دسترسی در ۱۴۰۰/۱/۱۶ش.
- 103- _____ و دیگران، «بررسی تطبیقی گزارش تفسیر عرفانی سوره توحید به روایت ابن بابویه و تفاسیر خراسانی»، در دست انتشار.
- 104- عامری، یحیی بن ابی‌بکر (بی‌تا)، *بهجة المحافل*، بیروت، دار صادر.
- 105- عبدالقادر گیلانی (۱۴۲۸ق)، *سر الأسرار و مظهر الأنوار*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 106- _____ (۱۴۱۲ق)، *السفینة القادریة*، به کوشش محمد سالم بواب، بیروت، دار باب.

- 107- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۹۰۵م)، *تذکره الأولیاء*، به کوشش رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعه لیدن.
- 108- عمران، یحیی بن ابی‌الخیر (۱۴۱۹ق)، *الانتصار*، ریاض، اضواء سلف.
- 109- فراهی هروی، معین‌الدین بن محمد (۱۳۸۴ش)، *تفسیر حدائق الحقایق*، به کوشش جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- 110- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳ق)، *بصائر ذوی التمییز فی لطائف کتاب العزیز*، قاهره، مجلس عالی شئون اسلامیة — احیاء تراث اسلامی.
- 111- قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۸ش)، «جستاری در حقائق التفسیر و رویکرد تأویلی آن»، *پژوهش دینی*، شم ۱۸.
- 112- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی‌تا)، *الرساله القشیریة*، به کوشش عبدالحلیم محمود، محمود بن شریف، قاهره، دار معارف.
- 113- _____ (بی‌تا)، *لطائف الإشارات*، به کوشش ابراهیم البسیونی، مصر، هیئت مصریه عامه للکتاب.
- 114- قریب، عبدالعظیم خان (۱۳۸۲ش)، «لباس فتوت»، *گنجینه*، شم ۲۵.
- 115- کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، *کنز الفوائد*، قم، دارالذخائر.
- 116- کرسویل، کبتن (۱۳۵۳ق)، «تاریخ المآذن و مأذنه القیروان»، ترجمه محمد رجب، *المقتطف*، شم ۸۶.
- 117- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۹۳۳م)، *التعرف لمذهب التصوف*، مصر، مطبعه السعاده.
- 118- «جستاری در اخلاق فتوت و آیین جوانمردی؛ آیین فتوت و اخلاق جوانمردی» (۱۳۸۷ش)، گروه اخلاق و تربیت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، *پگاه حوزه*، شم ۲۴۳.
- 119- مجتبابی، فتح الله (بی‌تا)، «بلوهر و بوداسف»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- 120- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین*، به کوشش حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتیاردی، قم، کوشان‌پور.
- 121- _____ (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- 122- مزی، یوسف بن عبدالرحمان (۱۴۰۳ق)، *تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف*، به کوشش عبدالصمد شرف‌الدین، بی‌جا، مکتب اسلامی والدار القیمه.
- 123- _____ (۱۹۸۰م)، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت،

مؤسسه رساله.

- 124- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳ش)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تهران، اساطیر.
- 125- محمد صالحی دارانی، حسین (۱۳۹۵ش)، «شیخ ابوسلیمان دارانی بزرگمردی در عرصه عرفان اسلامی»، *مطالعات ادبیات عرفان و فلسفه*، دوره دوم، شم ۴/۱.
- 126- *مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة (منسوب به امام جعفر صادق (ع))* (۱۴۰۰ق)، بیروت، اعلمی.
- 127- منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی (۱۹۶۸م)، *الترغیب و الترهیب*، مصر، مکتبه مصطفی بابی حلبی.
- 128- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عده الأبرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
- 129- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *رجال النجاشی*، قم، جامعه مدرسین.
- 130- نجم‌الدین رازی (۱۴۲۵ق)، *منارات السائرين*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- 131- نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، آل‌البيت (ع).
- 132- نویدفر، محمد و دیگران (۱۳۹۹ش)، «تأثیر محیط اجتماعی نیشابور بر نگارش *امالی* شیخ صدوق»، *تاریخ اسلام*، سال دهم، شم ۳۷.
- 133- واحدی، علی بن احمد (۱۹۹۴م)، *الوسیط*، بیروت، دار کتب علمیه.
- 134- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۵ش)، *کشف المحجوب*، به کوشش و ژوکوفسکی و والتین آلکسی یربیچ، تهران، طهوری.
- 135- یاقوت حموی (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر.