

تحلیل تاریخی خطبه الوسیله و خطبه الطالوتیه

سید محمد موسوی نسب مبارکه^۱

عمیدرضا اکبری^۲

اصغر منتظرالقائم^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹، صفحه ۵۵ تا ۹۲ (مقاله پژوهشی)

چکیده

خطبه الوسیله و خطبه الطالوتیه دو خطبه طولانی مشهور منسوب به امام علی(ع) در کتاب الکافی هستند که با وجود غرابت سندشان، تاکنون پژوهشی در اعتبارسنجی و ریشه‌یابی آنها صورت نگرفته است. از این رو پرسش مقاله آن است که شواهد سندی و متنی تا چه حد اصالت مجموعه این متون را تأیید می‌کند؟ بدین منظور، از ابزارهای گوناگونی مانند الگوهای اسناد، گفتمان‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی و مصدربابی مفردات روایات بهره گرفته شده است. بنا بر نتایج پژوهش، متون و اسناد راوی اصلی دو خطبه، یعنی محمد بن علی معمر غرائب بسیاری دارد، و از جمله در این خطبه‌ها نیز با واسطه مجاهیل از بزرگان عامه مضامینی بر خلاف اعتقاداتشان روایت می‌کند. هر دو خطبه از جهت زبانی دربردارنده واژگانی متأخر از سده نخست هستند. ناهم‌خوانی مقدمه خبر با متن، زمان‌پریشی تاریخ ایراد خطبه، پیوندناشتن و گسستگی بسیاری از مقاطع خطبه از دیگر مشکلات خطبه الوسیله است که تا حدی در خطبه الطالوتیه نیز دیده می‌شود. تخریج عبارات دو خطبه در منابع نیز مؤید آن است که هر دو متونی مرکب از مجموعه روایاتی هستند که تنها برخی‌شان منسوب به امام علی(ع) بوده است. با توجه به اشتراکات گسترده سند و شاخصه‌های دو خبر، شکل‌گیری ساختار نهایی آن دو احتمالاً منشأی واحد در حدود طبقه ابن معمر دارد.

کلیدواژه‌ها: محمد بن علی بن معمر، خطبه الوسیله، خطبه الطالوتیه، تاریخ‌گذاری.

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ تشیع، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران:

m67cid@gmail.com

۲. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول): ar.akbari913@gmail.c

۳. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، ایران: montazer@ltr.ui.ac.ir

درآمد

تنها روایات محمد بن یعقوب کلینی از محمد بن علی بن معمر دو خطبه پیاپی منسوب به امام علی(ع) در روضه کافی، مشهور به خطبه وسيله و طالوتیه است و در بخشی از سند هر دو زنجیره «الأوزاعی عن عمرو بن شَمْر» وجود دارد. در خطبه وسيله، جابر جَعْفی بر ابوجعفر (امام باقرع) وارد شده و از اختلاف شیعه شکایت می کند. ابوجعفر(ع) در پاسخ، خطبه ای از امیرالمؤمنین (علی ع) را بازگو می کند و به جابر امر می نماید که آن را فراگیرد و به هر جا رسید منتشر سازد. طبق این گزارش امیرالمؤمنین(ع) ۷ روز پس از وفات پیامبر اسلام (ص) و بعد از فراغت از گردآوری قرآن، در مدینه خطبه ای ایراد نموده که به ترتیب از بخش های زیر تشکیل شده است:

۱. حکمت های توحیدی و سپس مواظب کوتاه، متعدد و مختلف
۲. وصف منبر «وسيله» در آخرت، قرارگیرندگان بر آن و اهمیت محبت «وصی» و ایمان به «نبی»
۳. تبیین جایگاه و مناقب پیامبر (ص) و خود
۴. نکوهش شیخین و بیان وضعیت آنان در برزخ
۵. یادکرد از گمراهی عرب و هدایتشان به وسیله پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)
۶. یادکرد از غضب جانشینی پیامبر(ص)، انتخاب ابوبکر و برخی احتجاجات مرتبط با آن
۷. هشدار نسبت به پیامدهای غضب جانشینی با تأکید مجدد بر شایستگی ها و جایگاه خود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۵۷-۹۲).

در خطبه طالوتیه، امیرالمؤمنین علی(ع) در مدینه، طی یک سخنرانی، پس از تحمید و یاد از پیامبر اسلام (ص)، خطاب به مردم، از فریب خوردگی آنان گفته و تأکید می کند که آنها با آگاهی تمام فریب را پذیرفته اند. سپس می افزاید اگر مردم راه درست را می پیموندند، چه مواهبی را به دست می آوردند و آن گاه از شایستگی های خویش یاد می کنند. پس از این، امام علی(ع) در تهدیدی صریح اعلام می کند، اگر یارانی به تعداد اصحاب طالوت یا اهل بدر که به تعداد شمایند، داشتیم، بر شما شمشیر می کشیدیم تا به حق باز گردید. راوی می گوید امام (ع) پس از این کلام از مسجد خارج شده و در راه از آغلی عبور کرد که حدود ۳۰ گوسفند در آن بود. ایشان با دیدن گوسفندان می گوید: «وَاللَّهِ لَوْ أَنْ لِي رِجَالًا يَنْصَحُونَ لِلَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَلِرَسُولِهِ بَعْدَ هَذِهِ الشَّيْءِ، لَأَزَلْتُ ابْنَ آكَلَةِ الدَّبَانِ عَنْ مُلْكِهِ». بر پایه ادامه گزارش، عصر آن روز ۳۶۰ نفر «علی الموت» با ایشان بیعت می کنند. امام علی(ع) با آنان قرار می گذارد که فردا همگی با سران تراشیده به أحجار الزیت (محلله ای در مدینه) بیایند. فردا صبح تنها ابوذر، مقداد، حذیفه، عمار و آخر از همه، سلمان حاضر می شود. علی(ع) با مشاهده وضعیت،

دست به آسمان برده، از خذلان مردم به خداوند شکایت کرده و در نهایت اظهار می‌دارد که اگر عهدش با پیامبر (ص) نبود، به مخالفان، مرگ را می‌چشاندم. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۹۲-۹۸). پس از کتاب *الکافی* برخی منابع متقدم، تنها خطبه وسیله را در بر دارند که به نظر می‌آید همگی متکی به *الکافی* هستند. از آن جمله، دو کتاب توحید و امالی ابن بابویه به سندش از کلینی (ابن بابویه، *الأمالی*، ۱۳۷۶ش، ص ۳۲۰؛ *التوحید*، ۱۳۹۸ق، ص ۷۲ با تصحیفات مشابه در سند). دیگری، تحف العقول ابن شعبه (۱۴۰۴ق، ص ۹۲-۱۰۰) که گرچه سندی ارائه نداده، اما *الکافی* از منابع مهم او بوده است (برای نمونه، نگر: اکبری، نصیری، ۱۴۰۲ش، ص ۶۷؛ عادل‌زاده و اکبری، ۱۴۰۲ش). در دوران متأخر نیز دو خطبه به آثار بسیاری راه یافته‌اند.

طرح مسأله

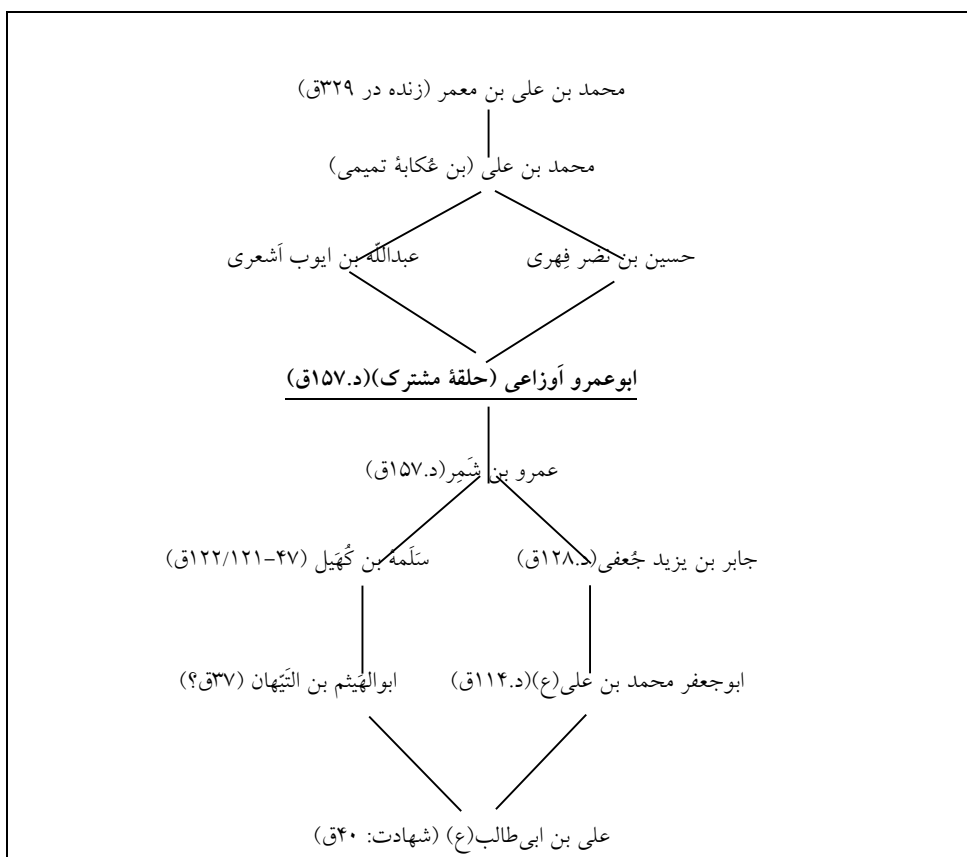
با وجود اهمیت و رواج دو خطبه، تاکنون پژوهشی در اصالت‌سنجی و تاریخ‌گذاری آن دو صورت نگرفته است. برای نمونه محمدباقر مجلسی (د. ۱۱۱۰ق) با اذعان به ضعف سند خطبه الوسیله، برای تأیید آن به ادعای علو مضمون و سپس شهرت بسنده کرده است (مجلسی، *مرآة العقول*، ج ۲۵، ص ۳۵) و کتاب «بررسی و تحلیل معنایی و زبانی خطبه الوسیله» صرفاً از کفایت مخالفت‌نداشتن با قرآن و عقل و متواترات گفته است (میرزایی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۲-۱۳). در این میان، تنها پژوهش‌آمین حسین‌پوری (۱۴۰۲ش) با عنوان «منبعی ناشناخته از منابع الکافی و نکته‌هایی درباره آن»، به معرفی مهم‌ترین راوی دو خطبه، یعنی محمد بن علی بن معمر پرداخته و با توجه به راویان سرشناس ابن معمر وثاقت او را ترجیح داده است (ص ۱۵۳-۱۵۴). در برابر برای نمونه، هاشم معروف الحسینی (د. ۱۹۸۴م) در اشاره‌ای گذرا، خطبه الوسیله را نامعتبر دانسته است (حسینی، ۱۹۷۳م، ص ۱۸۷). مدرس‌ی طباطبائی خطبه الوسیله را در «شمار جزوه‌های تبلیغی و مناظرات فرقه‌ای قدیم شیعه» دانسته و «زمان تدوین» آن را به قرینه «سبک ساده و بدون ظرافت‌های کلامی و طبیعت استدلال‌ات»، «نزدیک به اواخر دوره اموی» ارزیابی کرده است (مدرس‌ی طباطبائی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۸). بنابراین، جای این پرسش باقی است که مجموع اطلاعات سندی و محتوایی تا چه حد اصالت این دو گزارش تفصیلی را نشان می‌دهد؟ در فرایند اعتبارسنجی، رویکرد حجیت‌مدار اصولی و صرف ضعف سند مد نظر نبوده و سعی شده است تا در کنار بهره‌گیری از روش‌های متعارف تاریخی، در حد بضاعت از ابزارهایی چون جریان‌شناسی و تحلیل الگوهای اسناد، تخریح و مصدرشناسی عبارات و تاریخ‌گذاری گفتمان‌ها، انگاره‌ها، واژگان و روایت‌شناسی استفاده شود.

۱. نقد و تحلیل سند دو خطبه، با تأکید بر نقش ابن معمر

سند خطبه وسیله و طالوتیه، به ترتیب چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عُكَّابَةَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ النَّضْرِ الْفَهْرِيِّ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شِمْرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع)» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۵۷-۵۸). «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَيُّوبَ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شِمْرٍ، عَنْ سَلْمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ عَنْ أَبِي الْهَيْثَمِ بْنِ التَّيْهَانِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَطَبَ النَّاسَ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ...» (همان، صص ۹۲-۹۳).

۱-۱. مقایسه سند خطبه وسیله و خطبه الطالوتیه

رجال و الگوی سند دو خطبه اشتراک بالایی دارد و از این رو در ادامه دو سند با هم بررسی می‌شود. در هر دو خطبه سند ابن معمر (زنده در ۳۲۹ق) با چند واسطه ناشناخته به اوزاعی (د. ۱۵۷ق) می‌رسد و او به ادعای هر دو سند، از عمرو بن شمر (د. ۱۵۷ق) نقل کرده است (نگر: نمودار ۱).



نمودار ۱: تطبیق اسناد خطبه‌های وسیله و طالوتیه.

۲-۱. ابن معمر و ناشناختگی غالب مشایخ او

از محمد بن علی بن معمر ابوالحسین کوفی آگاهی بسیار اندکی در دست است. ابن ندیم (د.۳۸۵ق) گفته او کتبی از جمله قرب الإسناد دارد (ابن ندیم، ص ۳۱۲؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۳۶). شیخ طوسی او را «صاحب الصبیحی» نیز خوانده و گفته هارون بن موسی تلّغُکبری (د.۳۸۵ق) در سال ۳۲۹ق. از وی حدیث شنیده و از او اجازه داشته است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۴۲). ابوالمفضل شیبانی (د.۳۸۷ق) نیز گفته «محمد بن علی بن معمر أبو الحسین الکوفی المؤدب» در واسط احادیثی از حمدان بن المُعافی صبیحی تحدیث کرده است (طوسی، الأمالی، ص ۶۳۰).

تنها یادکرد دیگر از ابن معمر در فهرس شیعی آن است که او راوی مستقیم دو کتاب شرائع الإیمان، و کتاب الإهللیجهُ حمدان بن المُعافی صبیحی (د.۲۶۵ق) است و کتاب المطعم و المشرب عبدالرحمن بن ابی نجران (با واسطه حمدان) و کتاب صبیح صائغ را (با واسطه علی بن الحسین؟) روایت کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۳۸، ۲۰۲، ۲۳۵). سند روشنی از صبیح و حمدان صبیحی، مستقل از ابن معمر یافت نشد. در منابع فریقین تنها ۲۸ روایت (بدون تکرار) از ابن معمر یافت شد که انتساب غالبشان به ابن معمر شواهد زیادی دارد (برای نمونه، نگر: حسین پوری، ۱۴۰۲ش، سرتاسر) که از حداقل ۸ نام روایت می‌کند:

۸ مورد از حمدان بن المُعافی (گاهی به صورت محرف احمد)

۵ خبر از محمد بن الحسین بن ابی الخطاب

۳ (و به احتمالی ۴) خبر از عبدالله بن معبد

۳ خبر از احمد بن علی رملی

۳ خبر از علی بن محمد/احمد بن مسعده بن صدقه (یک مورد آن به صورت محمد بن مسعده)

و اخیر از علی بن محمد الزاهد که شاید همو باشد.

۲ خبر از محمد بن علی (بن عکابه در یکجا)

۱. ابن معمر روایتی نیز مستقیماً از محمد بن صدقه نقل کرده (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴۷) که احتمالاً حاصل افتادگی نام عبدالله بن معبد باشد که در جای دیگر از او از محمد بن صدقه نقل کرده (نگر: حسین پوری، ۱۴۰۲ش، ص ۱۴۶-۱۴۷)، و به احتمالی ضعیف‌تر این حاصل نقل مضطرب خود ابن معمر و یا تحریف نام علی بن محمد به صدقه است. همچنین، در سندی از ابن معمر آمده: «حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعَدَةَ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ...»، ولی روایت مستقیم ابن معمر (زنده در ۳۲۹ق) از ابن فضال (د.۲۲۴ق) پذیرفتنی نیست، و احتمالاً حاصل تصحیف رایج «عن» به «و» است (حسین پوری، ۱۴۰۲ش، ص ۱۴۰). دیگر نقل ابن معمر از ابن فضال نیز با واسطه است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴۶).

۱ خبر از علی بن جعفر هرمزانی و ۱ خبر از علی بن یقطين بن موسی اهوازی^۱ از این ۸ تا ۱۰ عنوان تنها ابن ابی الخطاب (د. ۲۶۲ق)، محدث سرشناس کوفی، در اسناد و کتب رجال شناخته شده است و بقیه در هیچ سند معنی غیر از اسناد ابن معمر یافت نشدند؛ مگر تکسندی از ابن همام از ابن مسعده (طوسی، ۴۱۴ق، ص ۱۶۴).

همچنین از ۲۸ خبر، ۵ خبر طریق روایی مشابه از غیر ابن معمر دارند، و ۲ مورد نیز شاهد روایت مشابه از همان امامی دارد که ابن معمر از ایشان نقل کرده است. بنابراین، شدت ناشناختگی اسناد و متون ابن معمر، و نبود قضاوتی درباره او اعتماد به روایاتش را دشوار می کند. چند شاخصه رایج در اسناد ابن معمر وجود دارد که به این غرابت دامن می زند.

۳-۱. کوتاهی برخی اسناد ابن معمر

تنها اثر شناخته شده منسوب به ابن معمر، قرب الاسناد است. در اسناد موجود ابن معمر (زنده در ۳۲۹ق) نیز نمونه اسناد کوتاه دیده می شود که حسین پوری آن ها را شناسانده است (حسین پوری، ۱۴۰۲ش، ص ۱۳۴-۱۵۱). از آن جمله، در ترجمه حمدان بن المعافی (د. ۲۶۵ق) آمده که او راوی امام کاظم (د. ۱۸۳ق) و امام رضا (ع) (د. ۲۰۳ق) بود، و ابن معمر مستقیماً از او روایات حمدان را نقل می کرد. حتی به ادعای ابن معمر هر دو امام برای حمدان دعا کرده بودند که مشعر به جایگاه او نزد این امامان است. این در حالی است که بنا بر گزارش مرسل ابن نوح (وابسته به ابن معمر یا غیر او؟) حمدان در سال ۲۶۵ق نیز در حمله صاحب الزنج به قسین در گذشته است (نجاشی، ص ۱۳۸) که شاید مرگ طبیعی نبوده است. این قدری غریب می نماید که او حداقل ۸۲ سال قبل از این حمله نیز راوی و صاحب جایگاه نزد امام کاظم (ع) بوده و ابن معمر هم دست کم تا ۶۴ سال پس از حمدان روایات او را نقل می کرده است. حتی در اندک روایات موجود از ابن معمر، سه نقل از حمدان از امام رضا (ع) وجود دارد (مظفر بن جعفر، ۴۳۲ق، ص ۴۳۷-۴۳۸؛ طوسی، ۴۱۴ق، ص ۴۴۸؛ ابن طاووس، الیقین، ۴۱۳ق، ص ۳۷۲-۳۷۳).

و این که از چنین صحابی قدیمی و صاحب جایگاهی یادکردی در هیچ سندی از غیر ابن معمر نیست، تردیدبرانگیز است. ابن معمر در حالی ادعای نقل از امام کاظم (ع) تنها با یک واسطه ناشناس دارد که برای نمونه محدث سرشناس کوفه و دومین شیخ ابن معمر، ابن ابی الخطاب، در اسناد ثقات نه بی واسطه، که عموماً با دو واسطه از امام کاظم (ع) روایت می کند. و البته می توان مثال های متعدد دیگری از محدثان این طبقه مطرح کرد. هم چنین پذیرش سماع ابن معمر از ابن ابی الخطاب که

۱. شاید اولی همان راوی ناشناس، علی بن جعفر هرمزدانی/هرمزانی/هرمزدانی قمی باشد (ابن غضائری، ص ۸۲؛ ابن مطهر، ۴۰۲ق، ص ۲۳۵)، ولی دیگری نمی تواند علی بن یقطين بن موسی بغدادی (د. ۱۸۲ق) باشد.

دست‌کم ۶۷ سال پس از مرگ او روایاتش را نقل کرده، نیازمند شواهد روشنی است. به همین صورت در برخی دیگر از اسناد کوتاه ابن معمر تردیدهایی وجود دارد. از جمله، در روایتی ابن معمر با یک واسطه و در دیگری بدون واسطه از محمد بن صدقه از امام کاظم(ع) نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۸-۴۴۹، ۶۴۷) که این تفاوت ممکن است حاصل افتادگی سند یا اضطراب سند خود ابن معمر باشد. ابن معمر با دو واسطه دو روایت از امام صادق دارد (ابن طاووس، الدرر، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۹؛ دیوان ابی طالب، ص ۱۵۴؛ فخار بن معد، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۹-۱۳۰). برای نمونه می‌توان این را با محدث هم‌طبقه او یعنی کلینی(د. ۳۲۹ق) و یا محدث متقدم‌تر، صفار(د. ۲۹۰ق) مقایسه کرد که در کل کتاب الکافی و بصائر الدرجات روایتی با دو واسطه از امام صادق(ع) ندارند.

۴-۱. ناهمگونی متون و اسناد و غرابت زنجیره‌ها

در برخی اسناد ابن معمر از چهره‌های شاخص اهل سنت، مضامین به شدت شیعی و امامی روایت شده است. چنان‌که خواهد آمد خطبه الوسیله و خطبه الطالوتیه را ابن معمر با سندی مشابه (از ناشناسان از یکی از سران عامه) و با درون‌مایه مشابه ضدخلفا نقل کرده است. در سندی دیگر، محمد بن علی بن معمر با چند واسطه مجهول از طریق محدث شهیر بصری اهل سنت، یحیی بن ابی‌کثیر(د. ۱۳۲ق)، روایت تالی را از پیامبر(ص) نقل کرده است: «عَلَىٰ بَنُ أَبِي طَالِبٍ أَقْدَمَ أُمَّتِي سِلْمًا وَأَكْثَرُهُمْ عِلْمًا وَأَصْحَبُهُمْ دِينًا وَأَفْضَلُهُمْ يَقِينًا وَأَحْلَمُهُمْ جِلْمًا وَأَسَمَحُهُمْ كَفًّا وَأَشَجَعُهُمْ قَلْبًا وَهُوَ الْإِمَامُ وَالْخَلِيفَةُ بَعْدِي» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۸).

مجدداً ابن معمر با سندی مشابه از یحیی بن ابی‌کثیر نقل کرده که جابر بن عبدالله انصاری هرکس را که به خلافت منصوص علی بن ابی‌طالب(ع) باور نداشته باشد، از «ظالمین» معرفی می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۷۴). هم‌چنین ابن معمر با همین سند، درون‌مایه‌ای -بعضاً- باطنی و داستان‌پردازانه را درباره امام علی(ع) نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۳). از طریق او با وسائلی از «معمر از ژهری» ماجرای نقل شده که طبق آن ژهری در بیماری علی بن الحسین(ع) به نزد ایشان رفته است؛ شگفت این‌که درون‌مایه گفت‌و‌شوندها به گونه‌ای است که گویا ژهری یک شیعه امامتی-اعتقادی است؛ چنان‌که برای مثال، ژهری از علی بن الحسین(ع) می‌پرسد که رسول خدا(ص) چه تعداد «اوصیاء» را به خاندان خود معرفی نموده و زین العابدین(ع) آن‌ها را ۱۲ نفر برمی‌شمارد که در «صحیفه» و «لوح» نام‌هایشان مکتوب شده است (خرزازی، ۱۴۰۱ق،

۱. در متن منبع «یحیی بن کثیر» آمده که نتیجه تصحیف است (برای ضبط صحیح «یحیی بن ابی‌کثیر» سنج: ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۴۲، سند آخر؛ همو، ۱۳۷۶ش، ص ۸؛ ابن شاذان قمی، ۱۴۰۷ق، ص ۵).

صص ۲۴۱-۲۴۳). بی تردید چنین مضمونی برای ژهری بر ساخته شده و قصد بر سازنده، احتجاج به مشاهیر اهل سنت برای اثبات باورهای امامی بوده است. البته در مواردی نیز ابن معمر در نقل چنین روایات شیعی از زنجیره‌های با رویکرد بسیار متفاوت منفرد نیست. چنانکه ابن معمر با واسطه حمدان بن المعافی از «وکیع عن هشام بن عمرو عن ابيه عن عائشة» از پیامبر (ص) نقل کرده است: «ذکر علی عبادة» (ابن المغازلی، مناقب علی، ص ۲۶۸؛ ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۵. سنح: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲، ص ۳۵۶؛ رافعی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵۴).

نکته قابل تأمل آن‌که در اسناد ابن معمر می‌توان الگوهای مشکوکی را پیگیری کرد. در بیشتر روایات امامی مضمون وی از بزرگان عامه، میان ابن معمر تا بزرگان اهل سنت، زنجیره‌ای ناشناس و بعضاً کلیشه‌ای از راویان به چشم می‌خورد، و زنجیره راویان مشهور نیز بعضاً با حلقه‌ای بی‌ارتباط و به صورت نامتعارف در کنار یکدیگر آمده‌اند (مانند طریق «اوزاعی از عمرو بن شمر» یا «ابوهارون عبدی از جابر بن عبدالله انصاری»)

<p>جدول ۲: اسناد روایات امامی مضمون ابن معمر به بزرگان عامه، با واسطه مجاهیل (زیرنقطه‌چین) و زنجیره‌های نامتعارف از راویان مشهور (زیرخط میان دو راوی نامرتب)</p>
<p>برای سه روایت: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدِ الْهَاشِمِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا فُرَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الرَّمْلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ الْمَرْوَزِيُّ [د. ۲۹۰ق] قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ أَبِي هَارُونَ الْعَبْدِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۸؛ ابن بابویه، ۴۰۳ق، ص ۷۴؛ ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۴۲).</p>
<p>مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عُنَاكَةَ التَّمِيمِيِّ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ النَّضْرِ الْأَنْبَهَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شَمْرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ بَزِيدٍ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ (کلبینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۵۷-۵۸).</p>
<p>مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ [ابن عُنَاكَةَ التَّمِيمِيِّ]؟، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَيُّوبَ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شَمْرٍ، عَنْ سَلْمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ عَنْ أَبِي الْهَيْثَمِ بْنِ التَّيْهَانَ [عَنْ عَلِيٍّ (ع)] (کلبینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۹۲-۹۳).</p>

۱. زنجیره «یحیی بن ابی‌کثیر عن ابيه» در منابع اهل سنت به ندرت به چشم می‌خورد که البته، توسط ابوحاتم رازی (د. ۲۷۷ق) رد شده است: «مَا نَعْلَمُ رَوَى يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِيهِ شَيْئًا» (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۲۰۱)، و اندک روایات آن نیز به نقل از اوزاعی است که در دو سند ابن معمر جای دارد (ابن قانع، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۲۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۶۴؛ ابن الجوزی، الموضوعات، ج ۱، ص ۴۲۱).

<p>... حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا حَمْدَانُ بْنُ الْمُعَاوِيَةَ قَالَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): ذَكَرْتُ عَلِيَّ عِبَادَةَ (ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۵).</p> <p>طریق «وکیع» عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، در منابع عامه کاملاً مشهور است (برای نمونه: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۴، ۱۷۶، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۵-۲۲۶ و...)</p>
<p>حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبَرْزَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَعْبُدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ طَرِيفِ الْحَجْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) (خرّاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۴۱).</p> <p>سند «معمر از زهری» در منابع اهل سنت، و زنجیره «عبدالرحمن بن ابی نجران عن عاصم بن حمید» در منابع شیعی شناخته شده و پرتکرار است، و ابن ابی نجران از روایان کتاب عاصم است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۵). اما، در این طریق نادر، سه زنجیره بی ارتباط و نامتجانس سنی، شیعی و مجهول به یکدیگر پیوند زده شده است. نمونه نقل متن امامی از زنجیره عامی متشیع با واسطه‌های مشابه:</p> <p>عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَعْبُدٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمُمْتَعِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ هَلَالٍ عَنْ أَسْلَمَ عَنْ أَبِي الطَّفِيلِ عَنِ عَمَّارِ (خرّاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۲۴).</p>

۵-۱. مشکلات ادامه سند و خطبه و مسؤل احتمالی آن

در طبقه شیخ ابن معمر، در سند خطبه وسیله، محمد بن علی بن عکابه تمیمی و در سند طالوتیه محمد بن علی آمده که به قرائن پیش گفته در تشابه الگوی اسناد و ساختار متون ظاهراً یکی هستند، و جا ندارد «محمد بن علی» دوم را به قرینه شهرت، ابوسمینه محمد بن علی صیرفی (متهم به کذب و غلو، نگر: اکبری، نقش بازشناسی نصیریان...، ۱۴۰۲ش، بخش ۳.۴.۳) بدانیم که ابن معمر روایتی از او ندارد. نام محمد بن علی بن عکابه تنها در سند همین دو خطبه به چشم می‌خورد. ابن عکابه و دو شیخ او در دو سند یعنی حسین بن نصر فهری و عبدالله بن ایوب اشعری مجهول‌اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۳۸؛ ج ۳، ص ۲۰۹؛ ج ۴، ص ۴۸۷).

نام حسین بن نصر فهری بدین صورت، تنها در مناقب ابن شهر آشوب (۱۳۷۹ق) یافت شد که دو بیت بدو منسوب شده است (ج ۳، ص ۵۱). البته، در رجال طوسی، ضمن روایان ابوعبدالله جعفر بن محمد (ع) از عبدالله بن ایوب اسدی کوفی یاد شده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۳۱). یک احتمال این است که «اسدی» به «اشعری» تصحیف شده باشد. با این حال وی نیز شناخته شده نیست. در ادامه زنجیره روایات دو خطبه، نام ابوعمر و عبدالرحمن بن عمرو آوزاعی (د. ۱۵۷ق) - محدث و فقیه شامی و بنام اهل سنت - آمده است (برای آگاهی از جایگاه او نزد اهل سنت، نگر: مزّی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۷، صص ۳۱۳-۳۱۵).

با توجه به این که درون مایه خطبه الوسيله کاملاً صیغه تشیع اعتقادی-امامتی داشته و صراحتاً با عباراتی تند، شیخین و پیروان آنان را نکوهش می‌کند، خاصه با سندی مشتمل بر مجاهیل، نمی‌توان پذیرفت اوزاعی آن را روایت کرده باشد و حضور نام او در سند این خطبه نشانگر آن است که برای احتجاج با اهل سنت، چنین متنی به او منسوب شده است.

با وجود این اشکالات، انتساب دو خبر به راویان بعدی سند دشوار است. خاصه آن که با فحص از فرازهای دو خبر در منابع، نمونه‌ای از نقل هیچ فرازی از سوی راویان مشهور اواخر سند از دیگر طرق یافت نشد. این در حالی است که در مقدمه خطبه الوسيله دستور داده شده که جابر جعفی هر جا رفت خطبه را ابلاغ کند، و از هر یک از این مشاهیر چند صد خبر در دست است. برای نمونه تنها در اطلاعات نرم‌افزار جوامع الکلم، اوزاعی، ۲۸۹ راوی و بیش از هزار روایت دارد (برای عمرو بن شمر نیز نگر: سرخه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۱۷۹-۲۲۸).

به هر حال، عمرو بن شمر جعفی کوفی (د. ۱۵۷ق) نیز از جمله در روایتگری از جابر بن یزید جعفی، مورد وثوق رجالیان شیعی نبوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۸، ۲۸۷: «ضعیف جداً»؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۷۴، ۱۱۰؛ ابن مَطَهَر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۵). گزارشی مبنی بر «قاص» بودن عمرو بن شمر (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۵۶) نیز احتیاط درباره مرویات وی را افزایش می‌دهد (درباره آسیب‌های روایت‌گری قُصَّاص، نگر: جعفریان، ۱۴۰۰ش، صص ۷۴-۸۰). برخی محدثان عامه عمرو را به وضع اخبار برای «روافض» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۲۶۹) یا روایت اخبار ساختگی از «ثقات»، در فضائل خاندان پیامبر (ص) متهم کرده‌اند (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۷۵). البته، عمرو بن شمر مواضع تندی نسبت به برخی صحابه ابراز می‌کرده است (نگر: همان‌جا).

از این رو احتمال تأثیر باورهای مذهبی در تضعیفات اخیر و راستی‌آزمایی دیگر اتهاماتش نیازمند پژوهشی مجزا است. انتهای سند خطبه الطالوتیه از حیث سویه جدلی با مخالفان تشیع اعتقادی، نشانه مضاعفی دارد و آن حضور سَلَمَةُ بن کُهَیْل در سند است. سَلَمَةُ از چهره‌های شاخص بُتریه بوده که در عین باور به افضلیت علی بن ابی‌طالب (ع) بر شیخین، به مشروعیت دو خلیفه نخست نیز معتقد بودند (نویختی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷) و با شیعیان اعتقادی اختلاف عمیقی داشتند. بدین رو باید گفت که درج نام ابن کُهَیْل در سند خطبه الطالوتیه، به همان علتی صورت گرفته که نام اوزاعی آمده است.

مشکل دیگر سند طالوتیه، فاصله بسیار میان طبقه سلّمه بن کُهیل (۴۷-۱۲۲/۱۲۱ق) و ابوالهیثم بن التّیّهان انصاری و امکان سماع سلّمه از اوست. درباره زمان درگذشت ابن تیّهان اختلاف شده است. برخی وفاتش را در دوران خلافت عمر بن خطاب (حک: ۲۳-۱۳ق)، برخی مشخصاً در سال ۲۰ق. و برخی دیگر از کشته‌شدن او در صفین (۳۷ق) به همراه علی(ع) یاد کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، صص ۱۹۰-۱۹۱). به هر حال، همگی پیش از تولد سلمه است. همچنین غیر از زنجیره عمر و بن شمر-جابر-امام باقر، هیچ جفت راوی پیاپی در این دو سند ابن معمر در جایی از اسناد دیگران با این ترتیب، یافت نشد. این مزید بر بی‌اعتمادی به آن است.

بنابراین، نقش محوری اوزاعی در نشر دو خطبه پذیرفتنی نیست. تجمیع طرق ناشناخته پس از ابن معمر یا محمد بن علی بن عکابه در اوزاعی بر غرابت و تصنعی بودن اسناد می‌افزاید. نظر به غیرواقعی بودن حضور اوزاعی در سند، ناشاختگی راویان پس از وی و الگوی میانجی‌گری مجاهیل متفاوت میان محمد بن علی بن معمر و بزرگان اهل سنت در برخی اخبار جدلی، باید حداقل بخشی از سند را ساختگی دانست. بهره‌گیری از نام‌های مجهول در آسانید، از راهکارهای واضعان برای از بین بردن امکان راستی‌آزمایی اسناد بوده است (درباره راویان ساختگی، نگر: ملکیان، ۱۴۰۱ش، ج ۲، صص ۴۳-۴۸؛ اکبری، سندسازی‌های طب الأئمه، ۱۴۰۱ش، سرتاسر).

قرارگیری اوزاعی به عنوان حلقه مشترک سوم اسناد دو خطبه، می‌تواند امکاناً به این معنا باشد که مسئولیت اسناد، حداقل از اوزاعی به بعد، متوجه ابن معمر و به احتمالی ضعیف‌تر محمد بن علی بن عکابه باشد. قرائنی مسئولیت ابن معمر را تقویت می‌کند: اول، علاقه‌مندی او به روایت مضامین شیعی و امامی از طریق بزرگان اهل سنت با واسطه‌های ناشناس، و دیگری مرجوحیت جدی مؤلف‌بودن ابن عکابه (نمونه شواهد: حسین‌پوری، ۱۴۰۲ق، صص ۱۲۹-۱۳۰).

چنان‌که وجود خارجی ابن عکابه که در اسناد نایاب است جای تردید دارد. در ذهنیت شکل‌دهنده این سند، انگیزه‌ای جدی برای احتجاج با اهل سنت از طریق روایت‌کردن متنی علیه باورهای آنان توسط یکی از محدثان بنامشان وجود داشته است. این مشخصه با علاقه‌مندی ابن معمر به روایت درون‌مایه‌های شیعی و امامی از زبان بزرگان اهل سنت و غیرواقعی بودن حضور اوزاعی در طریق نقل، تناسب قابل تأملی دارد. بدین رو با نیافتن شاهی از نقش عمرو بن شَومر و جابر بن یزید جَعفی در انتقال بخشی از خبر در دیگر اسناد، احتمال ساختگی بودن انتهای ذیل سند نیز ترجیح دارد.

۲. نقد و تحلیل متن خطبه الوسيله

اصالت تاریخی خطبه، فارغ از منظر سندی، به لحاظ متنی و تاریخی نیز با مشکلات جدی مواجه است. با این حال، محمدباقر مجلسی پس از آن که سند این خطبه را «ضعیف» توصیف نموده، درباره متن آن چنین نوشته است: «لکن هذه الأخبارَ قوَّةُ مبانیه [مبانیها] و رفعه معانیها تشهدُ بصحتها و لا تحتاجُ إلى سندٍ مع أنَّ هذه الخطبة من الخطب المشهورة عنه صلوات الله عليه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۳۵). این تحلیل با اشکالاتی مواجه است و می توان گفت که متأثر از «سوگیری تأییدی» نسبت به مقبولات بیان شده است. در ادامه، ضعف های متن این خطبه از سویه های گوناگون مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۲-۱. ناهم خوانی مقدمه با متن و ناپیوستاری برخی مقاطع خطبه

عدم تناسب منطقی مقدمه خبر با متن خطبه، اولین اشکالی است که به نظر می رسد. طبق متن گزارش، ابتدا جابر بن یزید جعفی بر ابوجعفر باقر(ع) وارد شده و به ایشان از شدت آزدگی خود از اختلافات شیعیان خبر داده است. طبق متن مُحقق، ابوجعفر(ع) از او می پرسد: «يَا جَابِرُ، أَلَمْ أُفْكِكَ عَلَى مَعْنَى اخْتِلَافِهِمْ مِنْ أَيْنَ اخْتَلَفُوا، وَمِنْ أَيِّ جِهَةٍ تَفَرَّقُوا؟». «أَلَمْ أُفْكِكَ» به معنای «آیا تو را آگاه نکردم» است. جابر پاسخ می دهد: چرا (آگاه کردید). سپس ابوجعفر(ع) می گوید: پس اختلاف نکن هنگامی که آنان اختلاف کنند و سپس ادامه می دهد: ای جابر، منکر «صاحب الزمان» مانند منکر رسول خدا(ص) در عهد خود ایشان است. ای جابر، گوش کن و بخاطر بسپار و به هر کجا رسیدی این سخنان را ابلاغ کن و سپس روایت خطبه الوسيله را آغاز می کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۵۸-۵۹).

اگر ضبط اصیل «أَلَمْ أُفْكِكَ» باشد، به این معناست که ابوجعفر(ع) در واکنش به شکایت جابر از اختلافات شیعیان، به او یادآوری کرده اند که پیش تر علت این امر را برای وی تبیین کرده اند. در این صورت مشخص نیست خطبه الوسيله در چه چارچوبی بیان می شود و از جابر خواسته می شود که آن را به هر جا رسید ابلاغ کند. عادتاً در عرف مکالمات انسانی، چنین چرخش موضوعی بدون هیچ اعلانی به صورت ناگهانی رخ نمی دهد؛ در حالی که در این گزارش، ناگهان و بدون اعلان یا زمینه چینی، موضع اولیه تغییر یافته و سپس خطبه ای نامرتبط با گلایه جابر از وضعیت شیعیان بیان شده است.

با وجود این، عبارت صرفاً در شرح محمد صالح مازندرانی (د. ۱۰۸۱/۱۰۸۶ق) بر اصول و روضه کافی به صورت «أ لا أوقفك» به معنای «آیا تو را آگاه نگردانم» آمده است. هرچند همو هم بیان «قیل و قفه علیه قبل ذلك لا فی هذه الخطبة» را ناظر به ضبط «أ لم أوقفك» آورده و استدلال می‌کند که در خطبه از اختلاف صحابه بعد از پیامبر (ص) و رجوع آنان از «امیرالمؤمنین» به «خلفاء الجور» سخن رفته و این اختلاف اولیه منجر به اختلافات شیعیان نیز گردیده است؛ زیرا اگر به علی (ع) رجوع می‌کردند، هیچ دروغزنی ادعای امامت و طمع در آن نمی‌کرد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۲۰۲). این تبیین نارسا است. زیرا در سخن منسوب به امام باقر (ع)، هیچ پیوندی میان رویگردانی صحابه از علی بن ابی طالب (ع) و اختلافات شیعیان برقرار نشده است و این تفسیر از نحوه ارتباط مقدمه با متن خطبه خالی از تکلف نیست. با وجود این، ضبط «أ لا أوقفك» حداقل با انسجام درونی مقدمه گزارش سازگارتر است و دست‌کم مشکل تغییر ناگهانی و نامتعارف موضوع گفت‌وگو را در مقدمه برطرف می‌کند. علاوه بر ناپیوستاری مقدمه گزارش با متن خطبه الوسیله، محتوای برخی بخش‌های خطبه نیز به لحاظ معنایی نسبت به یکدیگر، ناپیوستار و نامتناسب‌اند. در آغاز خطبه، تعداد بسیاری حکمت کوتاه غیر مرتبط، به‌طور متوالی بیان شده و ناگهان بی‌هیچ مقدمه، عبارت کاملاً نامرتبط «هیئات لو لا التقی لکننت أذهی العرب» آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۷۴)؛ وانگهی بلافاصله وصف پلکان «وسیله» آغاز شده است که آن نیز پیوندی با مطالب پیشین ندارد. لازم به توجه است که واژه «هیئات» نشانگر نفی مضمونی پیشینی است، اما پیش از جمله مورد اشاره، مطلب مرتبطی برای نفی به چشم نمی‌خورد.

مقطع سابق (حکمت‌های کوتاه و متعدد و مختلف)	جمله مورد نظر	مقطع لاحق (وصف پلکان وسیله)
... وَكُلُّ نَعِيمٍ دُونَ الْجَنَّةِ مَحْقُورٌ، وَكُلُّ بَلَاءٍ دُونَ النَّارِ عَاقِبَةٌ، وَعِنْدَ تَصْحِيحِ الضَّمَائِرِ تَبْدُو الْكِبَائِرُ. تَصْنِيفُهُ الْعَمَلُ أَشَدُّ مِنَ الْعَمَلِ، وَتَخْلِيصُ النَّيِّهِ مِنَ الْفَسَادِ أَشَدُّ عَلَى الْعَامِلِينَ مِنْ طَوْلِ الْجِهَادِ.	هیئات لو لا التقی لکننت أذهی العرب.	أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - وَعَدَّ نَبِيَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْوَسِيلَةَ، وَوَعَدَهُ الْحَقُّ، وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ، أَلَا وَإِنَّ الْوَسِيلَةَ أَعْلَى دَرَجِ الْجَنَّةِ، وَذِرْوَةٌ ذَوَائِبِ الرَّزْقِ، وَتَهَائِبُ غَايَةِ الْأُمِّيَّةِ، لَهَا أَلْفُ مَرْقَأَةٍ...

۱. تجربه تاریخی و فراگیر بشری نشان می‌دهد که مسئله جانمایی برای مناصب سیاسی و مذهبی، عادتاً از بحران خیزترین امور انسانی بوده است که طبعاً تبیین‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی خود را دارد. بدین رو اساساً این تصور که اگر صحابه بر جانمایی علی بن ابی طالب (ع) اتفاق می‌کردند، در میان شیعیان نیز اختلافی به وجود نمی‌آمد، دور از تجربه عام انسانی و بی‌تناسب با اقتضائات جوامع بشری به نظر می‌رسد.

۲-۲. زمان پریشی تاریخ ایراد خطبه

طبق گفته منسوب به امام باقر(ع)، این خطبه تنها ۷ روز پس از وفات پیامبر(ص) ایراد شده است؛ با وجود این، برخی عبارات منسوب به امام علی(ع) در متن نشان می‌دهد که خطبه در زمانی ایراد شده که دو خلیفه نخست در قید حیات نبوده‌اند: «وَلَيْتَنَّا تَقَمَّصَهَا دُونِي الْأَشْقِيَانِ، وَتَأَزَعَانِي فِيمَا لَيْسَ لَهُمَا بِحَقٍّ، وَرَكِبَاهَا ضَلَالَةً، وَاعْتَقَدَاهَا جَهَالَةً، فَلَبِئْسَ مَا عَلَيْهِ وَرَدَا [...] تا: مَا لَهُمَا مِنْ رَاحَةٍ وَلَا عَنْ عَذَابِهِمَا مِنْ مَنَدُوحَةٍ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۸۱-۸۲). محمدباقر مجلسی به این زمان پریشی توجه کرده، اما چنین توجیه نموده است که این فقرات را باید اخبار از رویدادهای آینده تلقی کرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۶۵). ابوالحسن شعرانی(د. ۱۳۵۲ش) نیز در حاشیه شرح مازندرانی نوشته است که ظاهر فقرات نشانگر آن است که این خطبه پس از انقضای حکومت شیخین ایراد شده است. بنابر این، آنچه در ابتدای خبر آمده، مبنی بر این که خطبه، ۷ روز پس از وفات رسول خدا(ص) ایراد شده، سهوی از جانب راویان بوده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۱: پاورقی شماره ۴).

توجیه محمدباقر مجلسی با زمان عبارات همخوان نیست. طبق متن خطبه، شیخین خلافت را در گذشته عهده‌دار شده و با پیامدهای اقدامات خود در برزخ نیز مواجه شده‌اند. مضاف بر این، عباراتی دیگر از خطبه نیز حاکی از پیشرفت عمده در فتوحات است: «... وَأُذَعِنْتُ لَهُمُ الْجَبَابِرَةَ وَطَوَائِفَهَا وَصَارُوا أَهْلَ نِعْمَةٍ مَذْكُورَةٍ [...] وَفَلَجُوا بِنَا فِي الْعَالَمِينَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۵). بنابر این، نمی‌توان پذیرفت که عبارات یادشده، تنها ۷ روز پس از رحلت پیامبر(ص) بیان شده باشد و باید زمان پریشی متن خطبه اذعان کرد. اما دیدگاه ابوالحسن شعرانی مبنی بر این که مقطع ناظر به زمان ایراد خطبه ناشی از سهو برخی راویان بوده، جدا از نداشتن شاهد، با این معضل مواجه است که چقدر احتمال دارد که یک راوی قید «بَعْدَ سَبْعَةِ أَيَّامٍ مِنْ وَقَاةِ رَسُولِ اللَّهِ(ص) وَذَلِكَ حِينَ فَرَعَ مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ وَتَأْلِيفِهِ» را سهواً افزوده باشد؟

۲-۳. گفتمان متأخر در تبیین خلافت خلیفه اول

دیگر معضل اصالت و دیرینگی خطبه الوسيلة این عبارات است: «أَلَا وَإِنَّ أَوَّلَ شَهَادَةٍ زُورٍ وَقَعَتْ فِي الْإِسْلَامِ شَهَادَتُهُمْ أَنْ صَاحِبَهُمْ مُسْتَخْلَفُ رَسُولِ اللَّهِ(ص)، فَلَمَّا كَانَ مِنْ أَمْرِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ مَا كَانَ، رَجَعُوا عَنْ ذَلِكَ، وَقَالُوا: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) مَضَى وَكَمْ يَسْتَخْلَفُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۷). عبارات حاکی از آن است که حلقه پیرامونی ابوبکر پیش از مشاجرات سقیفه («كَانَ مِنْ أَمْرِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ مَا كَانَ»)، ادعا کرده‌اند پیامبر(ص) او را به خلافت منصوب کرده و پس از نامزدی سعد بن عباده برای خلافت از این ادعا عقب نشینی کرده‌اند. اصل این ادعا در نص بر خلاف ابوبکر شاذ است. همسو با ادعای نص نبوی بر جانشینی ابوبکر در خطبه الوسيلة، با چند سند مرتبط با خاندان

ابوبکر، از عایشه نقل شده که پیامبر(ص) در وخامت بیماری، عبدالرحمن فرزند ابوبکر را فراخوانده و به او امر نموده است که ابزار نوشتن آماده کند تا ایشان مکتوبی برای ابوبکر به جای گذارد که مانع از اختلاف درباره وی گردد و کسی به فکر رقابت با او نیفتد. هنگامی که عبدالرحمن به دنبال حاضر کردن وسایل نگارش می‌رود، پیامبر(ص) می‌گوید: بنشین [احتیاجی به کتابت نیست]. چرا که خداوند و مؤمنان با دارند از این که درباره ابوبکر اختلاف بشود (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۳۴؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۴۱ و...).

این گزارش‌های منسوب به عایشه و خاندانش اشکالات متعددی دارد، و برخی شواهد تاریخی مهوریت و نادرستی استخلاف ابوبکر را نزد خلافت‌باوران گرد آورده‌اند (نگر: شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۰۷-۲۰۱؛ «عدم وجود نصی از پیامبر بر خلافت ابوبکر»). این خود اشکالی تاریخی است؛ زیرا چنین اگر منصوص بودن ابن ابی قحافه از جانب خداوند اصیل می‌بود، عامه انگیزه زیادی بر نقلش داشتند. اما هرگز گفتمان فراگیر و رسمی اهل سنت نشد، و احتمالاً در زمانی پس از اواخر سده نخست، در واکنش به ادعای «نص» از جانب شیعیان اعتقادی-امامتی مطرح شده است. اساساً در زمان حیات عایشه (د. ۵۷ق)، جز در برهه‌ای کوتاه، ابوبکر با بحران مشروعیت دست به گریبان نبود. تنها از دهه‌های پایانی سده نخست به بعد، رفته‌رفته مشروعیت شیخین با مشکلات کلامی روبرو شد، تا این که در نیمه نخست سده دوم، گفتمان تشیع نص‌باور کاملاً شناخته شده بود و بروز چالش‌برانگیزی در برابر گفتمان خلافت‌باوری داشت.

دیگر اینکه فارغ از روایات معارض از جریان‌های مختلف در بحث جانشینی، حتی از خود عایشه و خاندانش، جانشین‌نگزیدن پیامبر(ص) یا روایاتی در دلالت امامت جماعت ابوبکر در آخر عمر پیامبر(ص) بر جانشینی از خاندان عایشه از او نقل شده است (برای نمونه: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۳۵). همچنین، گزارش استخلاف ابوبکر به لحاظ ریخت (form) با نگاه به روایت «رویداد روز پنج‌شنبه» مشهور به حدیث دوات و قرطاس صورت‌بندی شده است که در آن عمر بن خطاب از نوشتن پیامبر جلوگیری کرد. و برخی از تحریرهای آن عبارات یکسان فراوانی با حدیث قرطاس دارند (برای نمونه، سنح: حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۵۴۲ با ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۸۸) در بخش عمده سده نخست، نیاز و اقتضایی برای نص‌نیاد نمایاندن خلافت ابوبکر وجود نداشت و در جریان مناظرات سقیفه نیز خود او و عمر و عبیده بن الجراح چنین ادعایی را مطرح نکردند. بدین ترتیب احتمالاً عایشه بنت ابی‌بکر حضوری واقعی در اسناد این گزارش ندارد و مرجع یا مراجعی پسینی، این محتوا را به او منسوب کرده‌اند. نهایتاً به نظر می‌رسد که مقطع مورد نظر در خطبه الوسیله واکنشی به گفتمانی پسینی در خلافت است که آن نیز به نوبه خود، واکنشی به گفتمان

نص باور تشیع اعتقادی بوده است. نظر به مجموع گزارش‌های جریان‌های مختلف در تأخر ادعای نص بر ابوبکر، باورپذیر نیست. بدین ترتیب، روند دیالکتیک میان متن مورد بحث و گفتمان تشیع اعتقادی و منصوص‌انگاری ابوبکر به صورت زیر است:

گفتمان نص باور تشیع اعتقادی ← گفتمان منصوص بودن ابوبکر ← مقطع خطبه الوسيله

پس روایت شاذ از عملکرد یاران ابوبکر در خطبه الوسيله، احتمالاً واکنشی به موضعی پسینی و محدود در میان برخی خلافت‌باوران است که طبق آن ابوبکر رسماً به نص پیامبر (ص) به خلافت انتخاب شده بود. و البته ادعای نادر چرخش رویکرد یاران ابوبکر به خاطر عملکرد سعد بن عباده در سقیفه گذشته بر غرابت می‌افزاید، و البته از جهت تناسب تاریخی با سقیفه نیز ابهام دارد؛ زیرا اگر یاران ابوبکر می‌توانستند پیش از سقیفه از منصوص بودن خلافتش بگویند، پس از ظهور یک معارض (سعد) که مدعی استخلافش نبود، بیشتر انگیزه بر تکرار مدعایشان داشتند، نه ترک آن.

۴-۲. تأخر کاربرد برخی واژگان و انگاره‌ها از نیمه اول سده نخست هجری

زبان‌شناسی تاریخی از جمله ابزارهایی است که می‌تواند به مورخ در تاریخ‌گذاری متون یاری رساند. در همین چارچوب، کاربرد متأخر برخی واژگان و مصطلحات از سده نخست هجری، قرینه دیگری است که اصالت و دیرینگی حداقل بخشی از خطبه را با مشکل مضاعف مواجه می‌کند. البته، اگر متن مورد بحث در مظان نقل به معنا بود، چنین بررسی زبانی کم‌تر راهگشا بود؛ اما طولانی بودن متن خطبه بدین معناست که انتقال متن خطبه از آغاز، شفاهی نبوده، و نوشتار مبنای روایت خطبه بوده است. در ادامه، چند نمونه از الفاظ متأخر خطبه بررسی می‌شود.

الف. وجود و عدم

در تحمیدیۀ آغاز خطبه الوسيله آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَعَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ [...] إِنَّ قِيلَ: «كَانَ»، فَعَلَى تَأْوِيلِ أُزْلِيَّةِ الْوُجُودِ، وَإِنْ قِيلَ: «لَمْ يَزَلْ»، فَعَلَى تَأْوِيلِ نَفْيِ الْعَدَمِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۵۹-۶۰).

پژوهشی به‌طور خاص به تاریخ‌گذاری کاربرد معانی کلامی-فلسفی واژه‌های «وجود» و «عدم» در تراث متقدم مسلمین و یادکردهای آن در احادیث شیعه و به‌طور خاص نهج البلاغه پرداخته و با استناد به متون متقدم و تحلیل تاریخی، نشان داده که معانی کلامی-فلسفی این دو واژه، پس از سده نخست هجری تا اواخر سده سوم به تدریج متداول شده است (شفیعی، ۱۳۹۶ش، سرتاسر). در این

مقاله، به مقطع مورد بحث از خطبه الوسيله به عنوان یکی از موارد کاربرد واژه‌های «وجود» و «عدم» در روایات منسوب به امام علی (ع) اشاره کرده است (شفیعی، ۱۳۹۶ش، صص ۲۵۹-۲۶۰).

ریشه «وجد» و مشتقاتش در معاجم متقدم برای معانی «یافتن، خشم گرفتن، ثروتمند شدن و حزن» به کار رفته است (برای نمونه: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۹؛ ابن دُرَید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۴۵۲؛ زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۱۰). زهری (د. ۳۷۰ق) از اصمعی (د. ۲۱۶ق) نقل کرده که وی برای «ایجاد» معنای «اغناء» را ذکر کرده است (زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۱۰)؛ کما این‌که «واجد» به معنای «غنی» دانسته شده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۵۸ و...).

اولین فرهنگ لغتی که معانی ناظر به هست شدن و نیستی را برای ریشه «وجد» و «عدم» ذکر کرده، الصِّحاح تألیف اسماعیل بن حماد جوهری (د. ۳۹۳ق) است: «وُجِدَ الشَّيْءُ عَنْ عَدَمٍ فَهُوَ مَوْجُودٌ، مِثْلَ حُمٍّ فَهُوَ مَحْمُومٌ. وَأَوْجَدَهُ اللَّهُ؛ وَلَا يُقَالُ وَجَدَهُ» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵۴۷). می‌توان گفت که یادکرد متأخر از این معانی در فرهنگ‌های لغت، ناشی از تأخر تداول این معانی در بین عامه مردم بوده است، زیرا این معانی پیشتر از سوی متکلمان و فلاسفه به عنوان اصطلاحاتی تخصصی به کار می‌رفته است (برای نمونه کاربرد متقدم‌تر واژه «وجود» و «موجود» در بافت فلسفی-کلامی، نگر: فلوطرخس (پلوتارک) (منسوب)، ۱۹۸۰م، صص ۱۱۰-۱۱۱، ترجمه قسطنطین بن لوقا (د. حدود ۳۰۰ق): «إِنَّ بَعْضَ الْأُولَى مِثْلَ دِيَاغُورَسِ الَّذِي مِنْ أَهْلِ مَلَطِيَّةٍ وَثَادُورَسِ الَّذِي مِنْ قُورِينِي وَاويِمَارَسِ مِنْ تَيْجِيَا، يُنَكِّرُونَ وَجُودَ الْأَلْهَةِ انْكَارًا مُطْلَقًا؛ ابُوثَرَّةِ ثَاوُذُورُسُ؛ ۱۹۸۲م، صص ۱۹۴-۱۹۵: برای نمونه: «وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَوْ كَانُوا مَوْجُودِينَ، قَدْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ خَلَقَ مِثْلَهُ». در همین چارچوب، در کتاب العین، کهن‌ترین فرهنگ واژگان زبان عربی، تألیف خلیل بن احمد فراهیدی (د. ۱۷۵ق)، در ذیل ماده «عدم» اشاره‌ای به معنای کلامی-فلسفی آن (نیستی) نشده و «در دسترس نبودن»، «آز دست رفتن»، «از دست دادن» و «نداشتن و فقر» به عنوان معانی آن و اشتقاقات مختلف این ریشه معرفی شده است (نگر: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۶). قابل توجه است که ابن دُرَید (د. ۳۲۱ق) نیز عَدَمَ را «فقر» معنا کرده و اشاره‌ای به معنای «نیستی» نکرده است (ابن دُرَید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۶۴) که امکاناً می‌تواند نشانگر این باشد که «عدم» به معنای «نیستی» در زمان وی همچنان تداول قابل توجه عمومی نداشته و عمدتاً در فضای فلسفی-کلامی به کار می‌رفته است.

۱. د. حدود ۱۲۷م.

۲. متکلم مسیحی و اسقف حران (د. حدود ۲۰۰ق).

۳. فقدان الشیء.

ب. اَزَلِيَّة

واژه «اَزَلِيَّة» و مشتقاتش نیز احتمالاً مانند معانی فلسفی-کلامی «وجود» و «عدم»، کاربرد متأخری از قرن نخست هجری یا حداقل نیمه نخست آن داشته است. متقدم‌ترین فرهنگ لغتی که مدخلی برای «اَزَل» قرار داده و از واژه «اَزَلِي» یاد کرده، *المحيط في اللغة* تألیف صاحب بن عبّاد (د. ۳۸۵ق) است: «الْأَزَلُ - بفتح حَين -: الْقِدَمُ، شَيْءٌ أَزَلِيٌّ» (صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۹۰). زَمَخْشَرِي (د. ۵۳۸ق) درباره ریشه‌شناسی این واژه چنین نوشته است: «الْأَزَلِيَّةُ، مَصْنُوعٌ لَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ، وَكَأَنَّهُمْ نَظَرُوا فِي ذَلِكَ إِلَى لَفْظِ لَمْ أَزَلْ» (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۱۵). چنان‌که در عبارت زمخشری مشاهده می‌شود، احتمال غیرعربی بودن منشأ پیدایش لفظ «اَزَلِيَّة» مطرح بوده است (سَنَج: حاجی‌خان و جلیلیان، ۱۳۹۶ش، ص ۴۴). ابن منظور (۱۴۱۴ق) اما درباره واژه «اَزَلِي»، به نقل از «بعض اهل العلم» آورده است که «أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل، ثم نُسب إلى هذا فلم يستقيم إلا بالاختصار فقالوا يزل ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلي، كما قالوا في الرَّمح المنسوب إلى ذي يزن: أزني» (ج ۱۱، ص ۱۴).

می‌توان گفت که در فرض اشتقاق «اَزَلِي» از «لم يزل»، واژه «اَزَلِي» ناظر به مباحث کلامی-فلسفی موجود «قدیم»، به عنوان برابر واژه‌ای فلسفی ساخته شده، و این موضوع حداقل در نیمه نخست سده اول هجری میان مسلمانان جاری نبوده است (نگر: شفیعی، ۱۳۹۶ش، صص ۲۶۹-۲۷۰) تا بر اساس نیاز به مباحثه و مناقشه درباره این انگاره، واژه‌ای ویژه برای دلالت بر این مفهوم تداول یابد. به عبارت دیگر، صیغه‌های فعلی مانند «لم يزل» برای برآوردن نیازهای فکری اذهان ساده و ناآشنا با مباحث فلسفی عرب شبه جزیره، حداقل تا اواسط یا اواخر سده نخست، کافی بوده و به نظر، اقتضای پدیدارشدن اصطلاح فلسفی جداگانه «اَزَلِيَّة» و «اَزَلِي» را نداشته است. شاید اولین کاربردها از ریشه «اَزَل» در منابع کهن، در رسائل کلامی ابوقرّه ثاوذورس (د. حدود ۲۰۰ق) متکلم شهیر مسیحی باشد (ابوقرّه ثاوذورس، ۱۹۸۲م، ص ۱۹۰: «...قياس الشيء الأزلي والمحدث...»؛ ص ۹۱: «عرفنا أن الذي لا يقبل تغييراً ولا فساداً في شيء هو أزلي والذي يقبل تغييراً فهو مُحدث»). در فتوح الشام منسوب به واقدی (د. ۲۰۷ق) نیز این واژه به چشم می‌خورد (فتوح الشام، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۷۶ و ۱۲۳). اما قرائن متعددی وجود دارد که انتساب فتوح الشام به واقدی درست نیست و «در عصر فتوح [امپراتوری] عثمانی نوشته شده است» (عزیزی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۷۷-۱۷۸). منبع بعدی که مشتمل بر واژه «اَزَلِيَّة» است، *آداب النفوس* تألیف حارث بن أسد محاسبی (د. ۲۴۳ق) از بزرگان صوفیه است (محاسبی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۱). بنابر این، دو یادکرد کهن‌تر از ریشه «اَزَل» یا مشتقاتش، به ترتیب در

منابعی کلامی و عرفانی یافت می‌شود که خود نشانگر بافت و زمینه شکل‌گیری این واژگان است. بنابر مجموع این ملاحظات، واژه‌های «ازل»، «آزلی» و «آزلیه» به ظن آقرب حداقل در نیمه اول سده نخست هجری، کاربرد نداشته‌اند.

ج. تَزْدَقَ

از منظر تاریخی، کاربرد واژه «تَزْدَقَ» در جمله «وَمَنْ أَفْكَرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَزْدَقَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۶۸)، تأمل‌برانگیز است. مصدر «تَزْدَقَ» بر پایه واژه «زندیق» صیافت شده است. درباره ریشه‌شناسی، تبارشناسی و کاربردهای واژه «زندیق»، از عهد عباسی تا زمان حاضر دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است (برای نمونه: بهار، ۱۳۷۶ش، صص ۲۷۹-۲۸۲؛ منتظری و زاهدی، ۱۳۸۹ش، سرتاسر؛ منتظری، ۱۳۸۹ش، صص ۲۵-۵۷؛ زارع، «زندیق»، ۱۳۹۵ش). به نظر چهار معنای بنیادی و اولیه (وجه اشتقاق) برای واژه «زندیق» شهرت بیشتری داشته است:

- ❖ اهل تفسیر و تأویل (باطنی)؛ برابر واژه پارسی میانه «زندیک».
- ❖ عارف؛ برابر واژه یونانی «γνωστικός» به تلفظ: /gnostikós/.
- ❖ واجد مرتبه‌ای عالی از مراتب کیش مانوی؛ از اصل سریانی «زَدِيقَه» که در عربی به صورت «صدیق» برگردان شده است.
- ❖ منسوب به زَنْدَ (zanda)، نام مردی که در اوستا ملحد دانسته شده است (نگر: همان‌جای‌ها).

فارغ از این که کدام وجه، بنیادی‌ترین معنای واژه «زندیق» بوده است، کهن‌ترین یادکرد موجود از این واژه در کتیبه کعبه زرتشت کَرْتیر- موبد بزرگ ساسانیان در سده سوم میلادی- یافت می‌شود (بهار، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۹؛ منتظری و زاهدی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۷۱). «قریب به اتفاق دانشمندان بر این باورند که کلمه zandik در کتیبه کَرْتیر، به پیروان مانی اشاره دارد» (منتظری، ۱۳۸۹ش، ص ۲۷). پس از مانی (مقن: ۲۷۶م؟) مزدک (مقن: ۵۲۹/۵۲۴م؟) نیز زندیک خوانده شده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۴۷۹). زرین‌کوب زندیک خوانده شدن مزدک را «بیشتر از بابت گرایش او [...] به طریقه تأویل و عدول از مفهوم ظاهر اوستا به یک تفسیر باطنی (زند)» دانسته است (همان‌جا). در فرهنگ مسلمانان، واژه «زندیق» علاوه بر اطلاق اولیه به مانویان و مزدکیان، با بسط معنایی، به کژآیینان (اهل بدعت)، ملحدان، اباحیان، اهل منطق و فلسفه، متکلمان و برخی شعرا نیز اطلاق شده است (منتظری، ۱۳۸۹ش، صص ۲۳، ۲۷۰؛ برای آگاهی تفصیلی از کاربردهای «زندیق»، نگر: همان،

صص ۳۹-۵۷). در دوره‌ی اسلامی به‌طور مشخص، کاربرد «زندقه» و متهمان به آن از اواخر دوران اموی، «اندک و نادر و در دوره‌ی عباسی، شایع و رایج» است (امین، *صُحیُّ الإسلام*، ۲۰۰۳م، ج ۱، ص ۱۵۶)، و در قرن اول اثری از ظهور زندقه دیده نشده است (منتظری، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۶-۱۲۸). هرچند در قدمت برخی کاربست‌های «زندیق» در اواخر عهد اموی، مانند اتهام ولید بن یزید بن عبدالملک (مقد: ۱۲۶ق) به زندقه تردید شده است (نگر: فان اس، ۱۳۹۷ش، ج ۱، ص ۶۷۷).

بنابر پژوهش موسوی نسب در شواهد تاریخی استعمالات «زندقه» ناظر به دوران جاهلی و دهه‌های آغازین اسلام، حتی اگر بپذیریم برخی اعراب این دوران با انگاره و واژه «زندقه» به عنوان مفهومی ناظر به اندیشه‌های مانوی و مزدکی آشنایی محدودی داشته‌اند، توسعه‌ی کاربرد آن برای اشاره به «کژدینی»، «شکاکیت»، «دگراندیشی‌های فلسفی» یا «بی‌دینی» در بافت اسلامی، همچنان دور از اقتضائات و بافت تاریخی دست‌کم، نیمه‌نخست سده‌ی اول هجری است (موسوی‌نسب، ۱۴۰۲، بخش ۴-۴-۲-۵-۴-۱).

گفتنی است که همچنین، گزارش‌هایی منسوب به پیامبر (ص) و برخی خلفا (علی (ع) و عثمان)، وجود دارد که ایشان نسبت به «زنداقه» موضعی اتخاذ کرده یا حد شرعی بر آنان جاری نموده‌اند. موسوی‌نسب با ارائه شواهد ضعف جدی اسناد این گزارش‌ها و تکذیب برخی‌شان از سوی محدثان قدیم، نشان داده اخبار نبوی خاصه با داشتن برخی نام‌های متأخر دیگر می‌توانند متأثر از قالب «ملاحم و فتن» و ناظر به منازعات پسین شکل یافته باشند. چنان‌که سویه‌های تأخر در اخبار فقهی منسوب به خلفا نیز قابل بازیابی است، و البته بخشی از آن می‌تواند متأثر از پدیده‌ی رایج نقل به معنای مفاهیمی چون «ارتداد»، «کفر» و «الحاد» با «زندقه» باشد، و این از استعمال جایگزین این واژگان در تحریرهای مختلف روایات فهمیده می‌شود (موسوی‌نسب، ۱۴۰۲، بخش ۵-۴-۲-۵-۱-۴). بنابراین، کاربرد واژه «تَزْنَدَقَ» در سده‌ی نخست هجری اساساً با تردید جدی روبروست. وانگهی حتی با فرض پذیرش کاربرد کم‌بسامد آن در ارتباط با مانوی‌گری یا مزدکی‌گری، بسط معنای «زندقه» به کژآیینی یا الحاد با اقتضائات تاریخی نیمه‌نخست قرن اول همسو نیست. بدین رو با لزوم نقل مکتوب خطبه‌ی طولانی وسیله، وجود چنین واژگانی در خطبه‌ی با معانی پیش‌گفته را می‌توان نشانه‌ای از تأخر زمانی حداقل بخشی از خطبه، نسبت به زمان منسوب به آن تلقی کرد.

۱. برای نمونه در روایت واحد: «أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَتَى بِقَوْمٍ زَنَادِقَةٍ أَوْ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ» (طحاوی (شرح مشکل الآثار)، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۰۳؛ ابن بلبان، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۴۲۱: «أَتَى بِقَوْمٍ قَدِ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، أَوْ قَالَ: زَنَادِقَةٍ»). ادامه گزارش «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ...» روشن می‌کند که مسئله درباره‌ی اهل ارتداد بوده است.

د. صاحب الزمان

در مقدمه، امام باقر(ع) در پاسخ گلایه جابر از اختلاف شیعیان می‌گوید: «إِنَّ الْجَاهِدَ لِصَاحِبِ الزَّمَانِ كَالْجَاهِدِ لِرَسُولِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۵۹-۶۰) که بنا بر سیاق ظاهراً ناظر به انکار امام همان عصر است. اما استعمال تعبیر صاحب الزمان از سوی روایان عصر غیبت صغری (-۲۶۰ق) و به‌طور خاص برای امام مهدی عج به کار رفته است (همان، ج ۲، ص ۶۵۱؛ علی بن بابویه، ۳۲۹ق) و در طبقات بعد رایج شده است (مانند ۱۸ موضع از ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۰. نیز نگر: صفار، ص ۳۹۴) و در طبقات بعد رایج شده است (مانند ۱۸ موضع از الهدایة الکبریٰ خصیبی و ۲۲ موضع از کمال‌الدین ابن بابویه).

ه. ضد و شاخصه‌های غالبانه

بنا بر پژوهش عمیدرضا اکبری، استعمال تعبیر ضد برای دشمنان اولیای الهی(ع) و به‌ویژه برای بزرگ و پیشوای دشمنان در جای‌جای منابع و روایات غالبان (نصیری، اسحاقیه و عزاقره و باطنیان اسماعیلی است، و مکرراً بر تعبیر ضد خدا (=ولی نزد غالبان) تأکید دارند. تعبیر ضد در منابع امامی به این وجه وجودی (برای مخالفان یا سرانشان) رایج نیست. یادکرد از ضد در منابع امامی معمولاً در فضای تذکر بر این است که خداوند ضد ندارد. در اندک روایت منسوب به امامان(ع) که تعبیر اضداد را به معنای عموم مخالفان به کار برده، شواهدی از تأخر و عدم اصالت وجود دارد (اکبری، نقش بازشناسی نصیریان...، ۱۴۰۲ش، ص ۳۷۴) با این وجود در خطبه الوسیله نیز سخن از کشتن اضداد خداوند به دست علی(ع) به میان آمده است. وجود درون‌مایه‌ای غالبانه در متن خطبه، نشانه دیگری است که اثرپذیری مؤلف خطبه از ادبیات غالبان را تأیید می‌کند: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اِخْتِصَانًا لِي، وَتَكَرُّمًا نَحْلِيهِ، وَإِعْظَامًا وَتَفْضِيلًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مَنْحِيهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: *ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ*» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۰). با وجود این که در آیه صراحتاً از لفظ «اللّه» استفاده شده، طبق این بخش از خطبه، خداوند آیه یادشده را ویژه علی بن ابی‌طالب(ع) و به عنوان هدیه‌ای به ایشان، نازل نموده است؛ تأویلی که تناسب بالایی با تأویلات خلاف ظاهر جریان‌های باطنی و غالی از آیات قرآن دارد (برای نمونه، نگر: اکبری، نصیری، ۱۴۰۲، ص ۳۰۹-۳۱۳؛ عادلزاده و خوروش، ۱۴۰۲ش).

۲-۵. خطبه الوسیله، به مثابه متنی ترکیبی

برغم قرائن تأخر و ضعف انتساب خطبه الوسیله، نمی‌توان اصالت و دیرینگی بن‌مایه و درون‌مایه‌های تمامی مقاطع این خطبه را بر ساخته دانست؛ چه بخش‌هایی از متن و مضمون خطبه

الوسيله به صورت مجزا در منابع مختلف از جمله با انتساب به علی بن ابی طالب (ع) یافت می شود، و البته، برخی نیز به عنوان در کتب ادب امثال و حکم گزارش شده است و با توجه به مؤدب بودن ابن معمر تأمل برانگیز است. برای نمونه چند مورد را ذکر می کنیم:

<p>ابن بابویه (د. ۳۸۱ق)، <i>علل الشرايع</i>، ج ۱، ص ۱۰۹: مسنداً از محمد بن سنان؛ <i>مُبَرَّد</i> (د. ۲۸۵ق) (منسوب)، <i>الفاضل</i>، صص ۳-۴؛ <i>آبی</i> (د. ۴۲۱ق)، <i>نثر الدر</i>، ج ۱، ص ۱۸۸؛ <i>بیهقی</i> (د. ۴۵۸ق)، <i>مناقب الشافعی</i>، ج ۱، ص ۴۱۶؛ با سندی عامی از امام صادق (ع) از پدرانش؛ <i>مفید</i>، <i>ارشاد</i>، ج ۱، ص ۳۰۱؛ <i>شریف رضی</i>، <i>خصائص الأئمه</i>، صص ۹۷-۹۸ و ... با تفاوت اندک برخی تعابیر در منابع، همگی از امام علی (ع).</p>	<p>أَيُّهَا النَّاسُ، أُعْجِبُ مَا فِي الْإِنْسَانِ قَلْبُهُ، وَلَهُ مَوَادُّ مِنْ الْحِكْمَةِ، وَأَضْدَادٌ مِنْ خِلَافِهَا، فَإِنْ سَنَّحَ لَهُ الرَّجَاءَ أَذَلَّهُ الطَّمَعُ، وَإِنْ هَاجَ بِهِ الطَّمَعُ أَهْلَكَهُ الْحِرْصُ، وَإِنْ مَلَكَهُ الْيَأْسُ قَتَلَهُ الْأَسْفُ، وَإِنْ عَرَّضَ لَهُ الْعُزْبُ اشْتَدَّ بِهِ الْعَيْظُ، وَإِنْ أَسْعَدَ بِالرُّضَى نَسِيَ التَّحَقُّطَ، وَإِنْ نَالَ الْخَوْفَ شَغَلَهُ الْحَذَرُ، وَإِنْ اتَّسَعَ لَهُ الْأَمْنُ اسْتَلْتَبَتِ الْعِرَّةُ - وَفِي نُسَخَةٍ: أَخَذَتْهُ الْعِرَّةُ - وَإِنْ جَدَّدَتْ لَهُ نِعْمَةً أَخَذَتْهُ الْعِرَّةُ، وَإِنْ أَقَادَ مَالًا أَطْعَاهُ الْعِنَى، وَإِنْ غَضَّهَ فَاقَدَهُ شَغَلَهُ الْبَلَاءُ - فِي نُسَخَةٍ: جَهْدَةُ الْبِكَاءِ - وَإِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَّهَ الْجَزَعُ، وَإِنْ أَجْهَدَهُ الْجُوعُ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ، وَإِنْ أَفْرَطَ فِي الشَّبَعِ كَطَّنَتْهُ الْبَطْنَةُ، فَكُلُّ تَفْصِيرٍ بِهِ مُضِرٌّ، وَكُلُّ إِفْرَاطٍ لَهُ مُفْسِدٌ. <i>كافي</i>، <i>كليني</i>، ج ۱۵، صص ۶۷-۶۸</p>
<p>فقط از امام علی (ع): ابن درید، (د. ۳۲۱) <i>المجتبی</i>، ص ۳۱. به عنوان مثل و کلام حکما: <i>ابوهلال عسکری</i> (د. ۳۹۵ق) <i>دیوان المعانی</i>، ج ۲، ص ۹۴؛ <i>ابوحیان توحیدی</i> (د. ۴۰۰ق)، <i>الإمتاع والمؤانسة</i>، ص ۲۶۰؛ <i>همو</i>، <i>البصائر والذخائر</i>، ج ۲، ص ۱۲۸؛ <i>الصدقة والصدیق</i>، ص ۲۶۳؛ <i>مدائنی</i>، <i>التعازی</i>، ص ۲۳؛ مسنداً از محمد بن جعفر از بعضی ملوک یمن؛ ابن عبدربه، <i>العقد الفرید</i>، ج ۴، ص ۲۸؛ <i>نثر الدر</i>، <i>آبی</i>، ج ۴، ص ۱۳۷، ۱۶۴. <i>هریک</i> از این منابع برخی فرازها را آورده اند که مجموعاً با زیرنقطه چین مشخص شده است. اما جملاتی که هم از امام علی (ع) (غالباً در <i>المجتبی</i>) و هم به عنوان ضرب المثل نقل شده با زیرخط چین مشخص شده اند.</p>	<p>وَفِي التَّجَارِبِ عِلْمٌ مُسْتَنَافٌ وَالْإِخْتِبَارُ يَقُودُ إِلَى الرَّشَادِ وَكَفَاكَ أَدَبًا لِنَفْسِكَ مَا تَكْرَهُهُ لِعَيْرِكَ وَعَلَيْكَ لِأَخِيكَ الْمُؤْمِنِ مِثْلُ الَّذِي لَكَ عَلَيْهِ لَقَدْ خَاطَرَ مَنْ اسْتَعْنَى بِرَأْيِهِ وَالتَّدْبِيرُ قَبْلَ الْعَمَلِ فَإِنَّهُ يُؤْمِنُكَ مِنَ النَّدَمِ وَمَنْ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَأِ وَمَنْ أَمْسَكَ عَنِ الْفُضُولِ عَدَلَتْ رَأْيُهُ الْعُقُولُ وَمَنْ حَصَّنَ شَهْوَتَهُ فَقَدَ صَانِ قُدْرَةَ... وَفِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عِلْمٌ جَوَاهِرِ الرِّجَالِ... وَلَيْسَ فِي الْبِرْقِ الْخَاطِطِ مُسْتَمْتِعٌ لِمَنْ يَخُوضُ فِي الظُّلْمَةِ وَمَنْ عَرَفَ بِالْحِكْمَةِ لِحِظَتِهِ الْعُيُونَ بِالْوَقَارِ وَالْهَيْبَةِ وَأَشْرَفَ الْعَيْنِ تَرَكَ الْمُنَى وَالصَّبْرُ جُنَّةٌ مِنَ الْفَاقَةِ وَالْحِرْصُ عَلَامَةُ الْفَقْرِ وَالتَّبَخُلُ جَلْبَابُ الْمَسْكِنَةِ وَالْمَوَدَّةُ قَرَابَةٌ مُسْتَفَادَةٌ وَوَصُولٌ مُغْلَمٌ خَيْرٌ مِنْ جَافٍ مُكْتَبَرٍ... وَمَنْ أَطْلَقَ طَرْفَهُ كَثُرَ أَسْفُهُ... وَمَنْ ضَاقَ خَلْقُهُ مَلَأَ أَهْلُهُ وَمَنْ نَالَ اسْتِطَالَ وَقَلَّ مَا تَصَادَفَكَ الْأَمْنِيَّةُ... وَمَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ نُوتَهُ خَفِيَ عَلَى النَّاسِ عَيْبُهُ... أَلَا وَإِنْ مَعَ كُلِّ جُرْعَةٍ شَرَفًا وَإِنْ فِي كُلِّ أَكْلَةٍ غَضَصًا - لَا تَنَالِ نِعْمَةً إِلَّا بِزَوَالِ أُخْرَى. <i>كافي</i>، <i>كليني</i>، ج ۱۵، صص ۷۰-۷۲</p>

جدول ۳: مشابه یابی مقاطعی از خطبه الوسيله در ديگر منابع

از جهت آموزه‌ها نیز برای نمونه، وصف «وسيله» به عنوان جایگاهی رفیع در آخرت برای پیامبر(ص) و علی بن ابی‌طالب(ع) با عبارات و توصیفات مشابه با خطبه‌الوسيله، در اخبار دیگری از منابع شیعی گزارش شده است (قمی (منسوب)، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۳۲۴-۳۲۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۴۱۶-۴۱۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، صص ۱۱۶-۱۱۷...). گفتنی است که مقام «وسيله» برای پیامبر(ص) در تراث روایی اهل سنت نیز به عنوان «أَعْلَى دَرَجَةٍ فِي الْجَنَّةِ» توصیف شده است (ابن راهویه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۵؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۸، ص ۳۰۶ و...). مقام «وسيله» هم‌چنین در ادعیه مأثوره فریقین برای پیامبر(ص) خواسته شده و سفارش شده که برای ایشان خواسته شود (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۸۶؛ مسلم، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۴۱۸؛ به نقل از علی بن ابی‌طالب(ع)؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱۶).

قابل توجه است که ابوسعید خدری(د.۷۴ق) راوی مشترک اخبار «وسيله» در تراث فریقین است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۸، ص ۳۰۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱۶) و این اشتراک می‌تواند نشانگر دیرینگی این انگاره تا زمان پیامبر(ص) باشد. به نظر می‌رسد بنا بر مجموع قرائن، می‌توان پذیرفت که «مقام وسيله» انگاره‌ای کهن در میراث فریقین بوده است. در جمع‌بندی مجموع ملاحظات این بخش درباره خطبه‌الوسيله، می‌توان گفت که به دلایلی چون ناپیوستاری برخی مقاطع با یکدیگر و قابل پیگیری بودن برخی فقرات و درون‌مایه‌های آن در منابع مختلف، این خطبه عمدتاً متنی ترکیبی از انگاره‌ها، روایات و درون‌مایه‌های شناخته‌شده است که در بستر مناظرات مذهبی، پردازش یافته و در قالبی واحد شکل داده شده است. بر خلاف نظر مدرسی، زمان شکل‌گیری حداقل بخشی از خطبه‌الوسيله، متأخرتر از حدود اواخر دوره اموی به نظر می‌رسد.

۳. تحلیل متن خطبه‌الطالوتیه

در این بخش سعی شده تا بر اساس مجموع قرائنی از متن خطبه، اعم از تاریخی، منبع‌شناختی، زبانی و روایت‌شناختی، به اعتبارسنجی و تحلیل خطبه‌الطالوتیه پرداخته شود.

۳-۱. نقد تاریخی

از عبارت «لَأَزَلْتُ ابْنَ آكِلَةَ الذَّبَّانِ عَنْ مُلْكِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۹۷)، مشخص است که طبق متن، زمان ایراد خطبه در دوران خلافت خلیفه اول بوده است. نظر به این داده، از جمله چالش‌های این گزارش آن است که طبق آن، در ملاء عام و در مسجد مدینه، سخنانی کاملاً تقابل‌گرایانه

۱. از ابوقحافه در نقل‌هایی با تعبیر «أَكَلَ الذَّبَّانِ» (مگس‌خوار) یاد شده است (جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۱۹۰؛ دولابی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۲۸. نیز نگر: کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۹۶).

و به شدت تهدیدآمیز علیه حاکمیتِ وقت ابراز شده و حتی حدِ نصابِ معینی از تعداد مبارزان برای اعلام قیام تعیین شده، اما با این حال، هیچ واکنشی برنینگیکخته است. این البته با محدودیت‌ها و تقیۀ نسبی امام علی(ع) که حتی تا دوران زمامداری ایشان ادامه داشت تناسب ندارد (برای نمونه، نگر: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۱۵۲-۱۶۰؛ احمدپور، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۳-۲۲۱). از سویی در متن گزارش، سخن از این رفته که عصرهنگام، ۳۶۰ نفر برای جان‌باختن با علی(ع) بیعت کرده‌اند. با توجه به برخوردی که حاکمیت با تحصن اعتراضی کوچک امام علی(ع) و برخی هواداران ایشان صورت داد (نگر: مهدی، ۱۴۲۱ق)، طبیعتاً ایراد چنین خطبه تهدیدآمیزی در مسجد مدینه و در برابر مخالفان، نمی‌توانسته بی‌پیامد و واکنش‌ناشد. وانگهی بیعت ۳۶۰ نفر در عصر آن روز نیز تحرک به شدت خطرناک و تهدیدآمیزی برای حاکمیت بوده و از چشم آن پنهان نمی‌مانده است. با این حال از خبر مورد بحث چنین به نظر می‌رسد که نه خطبه و نه بیعت‌های مکرر در عصر آن روز واکنش خاصی را موجب نشده است. حاکمیتی که حرمت دختر پیامبر(ص) را برای اخذ بیعت فرونهاد، چگونه می‌توانسته خطبه‌ای علنی و تهدیدآمیز در مسجد مدینه و سپس بیعت ۳۶۰ نفر را بی‌واکنش گذاشته باشد؟ بدین روی، از لحاظ تاریخی در میزان اصالت و دقت این خبر می‌توان تردید کرد.

۳-۲. زاویه دید روایت

نوع گزارش و محتوای خطبه الطالوتیه که البته با واسطه امامان نقل نشده، به گونه‌ای است که باید توسط فردی که در چند بازه زمانی و چند مکان به‌طور پیوسته با امام علی(ع) همراه بوده، گزارش شده باشد. برای نمونه، خود راوی، تعداد گوسفندان در آغل را با دقت نسبی (نَحْوُ مِنْ ثَلَاثِينَ شَاةً) ذکر می‌کند، در حالی که در کلام منسوب به امام علی(ع) تعداد گوسفندان ذکر نشده است. راوی همچنین تعداد دقیق بیعت‌کنندگان را (۳۶۰ مرد) در شام روز خطبه و محتوای غیرعلنی بیعت با امام علی(ع) (علی الموت)، مکان قرار (أحجار الزیت) و حالت حضور (مُحَلِّقِينَ - سرتراشیده) را گزارش می‌کند. نشانه دیگری از حضور و شهود نزدیک راوی، آگاهی وی از تأخر زمانی حضور سلمان نسبت به دیگر افرادی است که در وعده‌گاه حاضر می‌شوند. اما به‌رغم آن‌که از داده‌های روایت برمی‌آید راوی (ابن تیهان) چنین همراهی پیوسته و مصرانه‌ای با امام علی(ع) داشته و حتی از تأخر زمانی رسیدن سلمان به وعده‌گاه در ملاقاتی پراضطراب هم آگاه بوده، از حضور شخص وی در

سِکَانَسِ هَای رَوَايَتِ هِیچِ نَشَانَه‌ای نِیست و بَه اَصطِلَاحِ رَوَايَتِ شِنَاخْتِی، رَاوِی، «نَهَان»^۱ و رَوَايَتِ «نَاهِم‌دَاستَان»^۲ آست.

طَبِیْعَتاً دَر وَاقِیْعَتِ، فَرْدِی کِه دَر چِنْد مَقطَعِ از نَزْدِیکِ نَاظِرِ رَوِیدَادهای مَهْم و پُرَاضطِرَابِی بَاشَد، دَر رَوَايَتِ وِی، نَشَانَه‌هایی از حُضُورِ او دَر مَتِنِ یا حَاشِیَه رِخَدَادها بَر جَایِ مِی‌مَاند کِه بَر شُهُودِ بِی‌وَاسطَه وِی دَلَالَتِ مِی‌کِنَد. وِلی دَر سَر تَاسِرِ اِینِ رَوَايَتِ حَتّیِ یَکِ بَار، نَشَانَه‌ای از حُضُورِ رَاوِیِ یا رَوَايَانِ دَر صَحْنَه رَوِیدَادهای رَوَايَتِ شُدِه بَه چِشْمِ نَمِی‌خُورَد و زَاوِیَه دِیدِ رَاوِیِ بَه اَصطِلَاحِ «رَوَايَتِ گِرِی چِشْمِ دُورِبِین» آست. اِینِ دَر حَالِیِ اِست کِه تَجْرِبَه‌گِرِ مَسْتَقِیمِ چِنْد مَوْقِیْعَتِ حَسَاسِ و پُرْتِیْشِ، بَه طُورِ طَبِیْعِیِ دَر رَوَايَتِ خُودِ و لُو بَه صُورَتِ مَخْتَصِرِ، اِحْساسَاتِ، دَرِیَافَتِها و بَر دَاشَتِهایِ خُودِ رَا نِیزِ وَارَدِ مِی‌کِنَد. مَجمُوعِ اِینِ مَخْتَصَصَاتِ، (گَذْشْتَه از نِکَاتِ سِنْدِیِ پِیشِینِ، دِیْگَرِ بَار) رَوَايَتِ مُورَدِ بَحْثِ رَا بَه جَدِ دَر مَظَانِ مَرْسَلِ بُودِنِ قَرَارِ مِی‌دِهَد و بَه بِیَانِ دِیْگَرِ، حَتّیِ بَا فَرَضِ اَصَالَتِ مَجمُوعَه اِینِ وَقَایِعِ، اِبنِ تِیْهَانِ نَمِی‌تُوانِستَه دَر تَمَامِیِ سِکَانَسِ هَایِ اِینِ رَوَايَتِ حُضُورِ دَاشْتَه بَاشَد. بَدِینِ تَرْتِیبِ شَاهِدِ یا شُهُودِ مَبَاشِرِ رَوَايَتِ یا حِدَاقِلِ بَخْشِیِ از اَن شِنَاخْتَه نِیستَنَد و اِینِ نَقْلِ دَر بَهْتَرِینِ حَالَتِ تَجمِیعِ و تَرکیبِ شَهَادَتِ چِنْد شَاهِدِ مَخْتَلَفِ اِست.

۳-۳. نَقْدِ زَبَانِیِ

گِزَارَه‌هایی نَظِیرِ «وَلَمْ یَكُنْ لَهُ كَانٌ، وَلَا كَانَ لِكَاِنِهِ كَيْفٌ» [...] وَا اِبْتَدَعَ لِكَاِنِهِ مَكَانًا، وَلَا قَوِیَ بَعْدَ مَا كَوَّنَ شَيْئًا، وَلَا كَانَ ضَعِيفًا قَبْلَ اَنْ یَكُوْنَ شَيْئًا [...] وَمَا لِكَاِبَعْدِ اِنْشَاِئِهِ لَلِكُوْنِ» (كَلْبِیْنِ، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۹۳-۹۴) مَتَنَسَبِ بَا اِستِعْمَالَاتِ زَبَانِیِ سَدَه نَخَسْتِ هِجْرِیِ بَه نَظَرِ نَمِی‌رِسَنَد. وَاژَه «كُوْن» دَر اِینِ بَا فِت بَه مَعْنَایِ «جَمِیعِ مَخْلُوقَاتِ و اَفْرِینِش» بَه كَارِ رَفْتَه اِست. اِبْتِدا بَا یَدِ گُفْتِ کِه كَارِبَرَدِ «كُوْن» بَرَایِ دَلَالَتِ بَر «هَمَه اَفْرِینِش» دَر مَجمُوعِ مَنابعِ حَدِیْثِیِ شِیعَه تا پَایَانِ سَدَه پَنجَمِ هِجْرِیِ تَنها دَر هَمِینِ خَطْبَه، مِصْبَاحِ الشَّرِیْعَه (۱۴۰۰ق، صص ۶۰ و ۱۶۴) و دُو خَبَرِ دِیْگَرِ مَنسُوبِ بَه اَبُو جَعْفَرِ بَا قَرَعِ (ع) و مَوْسِیِ بِنِ جَعْفَرِ (ع) (كَلْبِیْنِ، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۲۲۱-۲۲۳؛ اِبنِ بَا بُو یَه، ۱۳۹۸ق، صص ۱۴۱-۱۴۲).

۱. نَگَر: یَانِ، ۱۳۹۷ش، صص ۷۶-۷۷؛ بَه طُورِ خَلَاصَه، «رَاوِیِ نَهَان» دَر جَرِیَانِ رَوِیدَادِ «مَدَاخَلَه» نَدَارَد و بَا زَتَابِیِ از اِحْساسِ و نَگَرشِ او نَسَبِ بَه رَوِیدَادِ نِیزِ دَر رَوَايَتِ وِیِ بَا زَتَابِ نَمِی‌یَا بَد.

۲. نَگَر: یَانِ، ۱۳۹۷ش، صص ۷۷-۷۸؛ «دَر رَوَايَتِ نَاهِم‌دَاستَانِ، دَاستَانِ رَا رَاوِیِ (نَاهِم‌دَاستَانِیِ) مِی‌گُویَد کِه بَه عَنوَانِ شَخْصِیَّتِ دَر دَاستَانِ حُضُورِ نَدَارَد».

۳. نَگَر: یَانِ، ۱۳۹۷ش، ص ۹۶؛ «بَا زَنَمَایِ نَابِ بِیرونیِ یا «رِفْتَار گِرا»؛ مَتِنِ کِه مَمانَدِ رُونُوشْتِیِ از بَرنامَه ضَبطِ شُدِه دُورِبِینِ خُوانَدَه مِی‌شُود [...] اَمْرُوزِ اِینِ اَصطِلَاحِ بَیْشَتَرِ بَه عَنوَانِ اِستِعْرَاهِیِ از گُونَه‌هایِ كَامِلاً «خَنْتَا»یِ رَوَايَتِ گِرِیِ نَاهِم‌دَاستَانِ اِستِفاَدَه مِی‌شُود».

به چشم می‌خورد. بنابراین حتی صیرفِ کاربست‌های منسوب این واژه با معنای «هستی»، - فارغ از اصالت یا عدم اصالت انتساب- در ادبیات امامان شیعه(ع) انگشت‌شمار است. وانگهی مصباح الشریعه طبق تحقیقات تاریخی و سبک‌شناسانه نمی‌تواند از جعفر بن محمد(ع) باشد و احتمالاً متعلق به بازه‌ای ما بین دهه‌های پایانی سده چهارم تا دهه‌های پایانی سده پنجم و نگاشته مؤلفی صوفی است (نگر: محمدی و روحی برندق، ۱۳۹۹ش، ص ۱۴۱). پاکتچی نیز ضمن پذیرش دیدگاه محمدباقر مجلسی مبنی بر خاستگاه صوفیانه مصباح الشریعه، ادبیات مصباح الشریعه را ناسازگار با قرن دوم دانسته است (پاکتچی، ۱۳۹۰ش، ۱۵۵). دو خبر منسوب به ابوجعفر باقر(ع) و موسی بن جعفر(ع) نیز هر دو با ضعف جدی سندی مواجه هستند. «کون» به معنای «ما سوی الله»، از نیمه دوم سده سوم هجری به بعد، در ادبیات فلسفی و عرفانی قابل ملاحظه است. کهن‌ترین منابع حاوی چنین استعمالی، در حد فحوص نگارنده (جنید بغدادی، السیر، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۳: «أکبرُ من عبادةِ الکون»؛ رسائل جابر بن حیان، ۲۰۰۹م، صص ۲۰۷، ۲۹۴؛ تامسپیوس [ترجمه اسحاق بن حنین (د. ۲۹۸ق)]، بی‌تا، ص ۶۸؛ فلوطرخس (پلوتارک) (منسوب)، ترجمه قسطنطین لوقا (د. حدود ۳۰۰ق)، ۱۹۸۰م، صص ۹۷، ۹۸)

با توجه به سال درگذشت نویسندگان و مترجمان، احتمالاً در نیمه دوم سده سوم نوشته شده‌اند و کهن‌تر بودنشان بعید است. کما این‌که ابوقره ثاودوروس (د. حدود ۲۰۰ق) متکلم، فیلسوف مسیحی حران، با وجود تسلط به سه زبان عربی، سریانی و یونانی (نگر: ابوقره ثاودوروس، ۱۹۸۲م، ص ۵، ۴۰، ۵۹، ۹۹)، در سه رساله کلامی‌اش^۱ برای جهان آفرینش و مخلوقات، نه از تعبیر «کون»، بلکه از واژگانی چون «خلاق» (همان، ص ۱۹۶)، «مخلوقون» (همان، ص ۱۹۵)، «خلق» (همان، ص ۲۰۶) و «خلیقه» (همان، ص ۱۹۳) بهره گرفته است. احتمالاً کاربرد واژه «کون» به معنای «همه آفرینش/جمع مخلوقات»، با ترجمه و ترویج کتاب «الکون والفساد» ارسطو مرتبط بوده است. نخستین مترجم کتاب به عربی شناخته نشد. ولی بنا بر گزارش‌ها محمد بن جهم برمکی (زنده در ۲۱۸ق) به کتاب توجه داشته (ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ص ۹۹) و حسن بن موسی نوبختی (د. ۳۱۰ق؟) متکلم شهیر امامی نیز آن را مختصر (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۲۵۲) و ابوهاشم جبائی (د. ۳۲۱ق) نقدش کرده است (همان، ص ۲۴۷). نیز برای ترجمه کتاب السماع الطبیعی ارسطو از سوی عبدالمسیح بن ناعمه حمصی

۱. واقعیت تاریخی جابر [به عنوان صحابی امام صادق] محل انکار است (جهانبخش، ۱۳۸۸ش، ص ۴۱؛ برای تفصیل بیشتر، نگر: سرتاسر). با توجه به طبقه ملازمان چنین مؤلفی (ابن ندیم، ص ۴۹۹-۵۰۰) و تأخر اصطلاحات رسائل (اکبری، نقش بازشناسی نصیریان...، ۱۴۰۲ش، ص ۳۵۶)، احتمالاً رسائل متعلق به نیمه دوم سده سوم است.
 ۲. «مَیْمَرٌ فی وجود الخالق و الدین القویم»؛ «مَیْمَرٌ فی صحه الدین المسیحی»؛ «مَیْمَرٌ فی إکرام الأیقونات».

(زنده در ۲۲۰ق)، نگر: ص ۳۵۰). مراد از «کون» در این اصطلاح فلسفی، عارض شدن صور مختلف بر ماده، و «فساد»، زوال صورت‌ها از آن است. (برای آگاهی تفصیلی از اصطلاح فلسفی «کون» و «فساد»، نگر: سجادی، ۱۳۷۵ش، ص ۶۳۱؛ بدوی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۰۶؛ جهامی و دغیم، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۲۳۷۶-۲۳۷۷؛ جهامی، ۲۰۰۲م، ص ۱۵۳).

موسوی‌نسب در تحقیقش، سیر استعمال «کون» در معنای «تمام هستی» را چنین تصویر کرده است: «ابتدا اصطلاح فلسفی «عالم الكون و الفساد» به «عالم الكون» و سپس «الكون» مختصر شده است. پس از آن، حوزه معنایی «الكون» دچار بسط و فراروی از معنای «عالم مادی و فسادپذیر» شده و مجازاً به «مجموعه آفرینش» و «تمام هستی» نیز اطلاق شده است. بدین ترتیب، با توجه به خاستگاه ترجیحاً فلسفی «کون»، کاربرد این معنا در آغاز دهه دوم از سده نخست هجری، بسیار دور از مقتضیات تاریخی و زبانی آن زمان به نظر می‌رسد و به ظن آقرب در فرایند ترجمه‌های فلسفی و برگردان متون یونانی و سریانی به زبان عربی پدیدار شده است. بسامد بسیار بیشتر این کاربرد در منابع فلسفی، طبیعیات و متون عرفانی نیز این تبیین را تقویت می‌کند. به همین صورت کاربرد باب تفعیل از ریشه «کون» (در قالب‌های کَوْن، یُکَوْن، تَکْوِن، مُکَوْن) برای بیان معنای «آفریدن» متأخر از سده نخست هجری به نظر می‌رسد. در قرآن که بارها و به صورت مکرر، افعال و صفات مختلفی مانند «خلق»، «إنشاء»، «إبداء»، «بَدَاء»، «ابتداء»، «فطر»، «خالق»، «بدیع»، «فاطر»، برای دلالت بر «آفریدن»، «ایجاد» و «آفریدگار» به کار رفته، کاربرتی از «تکوین»، «مُکَوْن» و کلاً مشتقات اسمی و فعلی از مصدر «تکوین» ملاحظه نمی‌شود. این فقدان با توجه به محوریت و بسامد بالای یاد از «خالقیت» خداوند در قرآن، قابل تأمل است. به همین صورت، نمونه کهن‌ترین رسائل کلامی عربی برجامانده در موضوع خلق و خالق، *مِیْمَر فِی وَجُودِ الْخَالِقِ وَ الدِّیْنِ التَّوْمِیْمِ*، اثر ابوقره ثاورذورس است که در بحث مفصلش از آفرینش مخلوقات، بارها از مشتقات مصادر مختلفی نظیر ترکیب، جمع، عمل، صنع، انشاء، ابتداء، إتیان بِ اِحداث، إبداع، خلق، تصیر، و بدء بهره برده (ابوقره ثاورذورس، ۱۹۸۲م، صص ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۰-۱۹۳، ۲۰۱ و ...). اما در این اثر و دیگر رسائلش (*مِیْمَر فِی اِکْرَامِ الْاَیْقُونَاتِ وَ مِیْمَر فِی صَحَّةِ الدِّیْنِ الْمَسِیْحِی*) حتی یک بار از مشتقات «تکوین» استفاده نکرده است که با توجه به جایگاهش به عنوان مترجم کتب فلسفی به عربی و انشش با اصطلاحات فلسفی چند

۱. در حد فحص نگارنده، کهن‌ترین منابع حاوی واژه «کون» / «عالم الكون» به معنای «عالم ماده» یا «جهان آفرینش»، ترجمه ابن ناعمه از *تُولُوجِیَا یِ فِلُوطِیْنِ*، *ادب الطیب اثر اسحاق بن علی رهاوی* (د. سده ۳ق) هستند (فلوطین، ۱۴۱۳ق، صص ۶۶، ۱۴۱، ۲۳۱؛ رهاوی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۳؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۳).

زبان (همان، ص ۵۹) عدم استفاده وی از مشتقات مصدر «تکوین» برای «آفریدن»، فرض کاربرد این واژگان در زمان وی را تضعیف کند و یا حداقل در فرض وجود، نشانه‌ای از نوپیداری و بسامد اندک آن در زمان وی (حدود ۲۰۰ق) باشد. موسوی‌نسب در ادامه بررسی خود نشان داده کهن‌ترین منابع حاوی کاربرد واژه «تکوین» و «مُکَوِّن» مصادری مانند مصادر استعمالات پیش‌گفته از «کون» است،^۱ و گرچه مصدر «تکوین» یا مشتقاتش در برخی اخبار به امامان امامیه منسوب شده، اما این اخبار انتساب قابل‌اتکایی ندارند و یا پسینی‌اند. و احتمالاً تنها چند کاربرد معدود از جعفر بن محمد(ع) و موسی بن جعفر(ع)، و نه از امام علی(ع) را می‌توان پذیرفت. واژه «تکوین» نزد امامان متأخر شیعه نیز مهجور بوده است. نهایتاً باید توجه داشت که بر خلاف ندرت کاربرد «تکوین» و مشتقاتش در ادبیات حدیثی امامیه، این واژگان در متون فلسفی عرفانی و طبیعیات، رواج بسیار بالایی داشته که نشان می‌دهد این مصدر در چه سنت‌هایی مورد توجه ویژه بوده و احتمالاً خاستگاه اولیه آن، ادبیات چه نوع معارف و دانش‌هایی بوده است (موسوی‌نسب، ۱۴۰۲ش، بخش ۲-۱-۲-۲-۲-۲-۲).

۴-۳. ترکیبی بودن خطبه الطالوتیه

به نظر می‌رسد که متن خطبه الطالوتیه از ترکیب برخی روایات و درون‌مایه‌ها در سنت امامیه درباره واکنش امام علی(ع) به کنارگذاشته شدن خود از خلافت صورت‌بندی و پردازش شده است. تحمیدی خطبه نخستین بخشی است که ردّ وام‌گیری از دیگر اخبار را می‌توان در آن ملاحظه کرد:

۱. ترجمه ابن ناعمه از *تولوجیا* (فلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸، ۶۵)، *فهم القرآن* حارث مُحاسبی (د. ۲۴۳ق) (مُحاسبی، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴۴) صوفی شهیر، *رسائل فلسفی یعقوب بن اسحاق کندی* (د. ۲۵۲ق) (کندی، ۱۹۷۸م، ص ۱۱۵)، و سپس مثلاً در پرسش مکتوب ایوب بن نوح (د. پس از ۲۶۰ق) از ابوالحسن هادی (ع) (د. ۲۵۴ق) چند بار مشتقات «تکوین» را تکرار کرده، اما ابوالحسن (ع) در پاسخ حتی یک بار نیز از واژه «تکوین» استفاده نکرده است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۲. درباره مسائل *عن ابی الحسن الثالث* (ع)، نگر: طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۳)

روایت منسوب به موسی بن جعفر (ع)	روایت منسوب به ابوجعفر باقر (ع)	تحمیدیه خطبه الطالوتیه
<p>«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَوْرَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (ع) قَالَ:</p> <p>إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كَانَ حَتَّى بَلَأَ كَيْفٍ وَكَانَ آئِينَ وَكَانَ فِي شَيْءٍ وَكَانَ عَلَى شَيْءٍ وَكَانَ الْإِتِّدَاعَ لِمَكَانِهِ مَكَانًا وَكَانَ قَوِيٌّ بَعْدَ مَا كَوَّنَ شَيْئًا، وَكَانَ ضَعِيفًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا، وَكَانَ مُسْتَوْحِشًا قَبْلَ أَنْ يَتَّبِعَ شَيْئًا، وَكَانَ يُشَبِّهُ شَيْئًا، وَكَانَ خَلُوعًا مِنَ الْمَلِكِ قَبْلَ أَنْ يَنْشَأَ، وَكَانَ يَكُونُ خَلُوعًا مِنْهُ بَعْدَ ذَهَابِهِ، كَانَ إِلَهًا حَتَّى بَلَأَ حَيَاةً، وَمَالِكًا قَبْلَ أَنْ يَنْشِئَ شَيْئًا، وَمَالِكًا بَعْدَ أَنْشَاءِ الْكَوْنِ وَأَكْبَرَ الْكَوْنِ إِلَهًا، وَكَانَ كَيْفٍ، وَكَانَ آئِينَ، وَكَانَ حَتَّى بَلَأَ حَيَاةً، وَكَانَ يَكُونُ مِنْهُ خَلُوعًا بَعْدَ ذَهَابِهِ، لَمْ يَزَلْ حَتَّى بَلَأَ حَيَاةً، وَمَالِكًا قَادِرًا قَبْلَ أَنْ يَنْشِئَ شَيْئًا، وَمَالِكًا جَبَّارًا بَعْدَ أَنْشَاءِ الْكَوْنِ، فَلَيْسَ لِكَوْنِهِ كَيْفٌ، وَكَانَ لَهُ آئِينَ، وَكَانَ لَهُ حَتَّى، وَكَانَ يَعْرِفُ بِشَيْءٍ يُشَبِّهُهُ، وَكَانَ يَهْرَمُ لَطُولَ بَقَايِهِ، وَكَانَ يَضَعُفُ لِذَعْوَةِ الْبَقَايِ، وَكَانَ يَخَافُ كَمَا تَخَافُ خَلِيقَتُهُ مِنْ شَيْءٍ، وَلَكِنْ سَمِعَ بَعْضُ بَعْثٍ سَمِعَ، وَتَصَبَّرَ بَعْثٌ بَصْرًا، وَقَوِيَ بَعْثٌ قُوَّةً مِنْ خَلْقِهِ، لَأَنْ تَذَرِكُهُ حَذَقُ النَّاطِرِينَ، وَكَانَ يُحِيطُ بِسَمْعِهِ سَمْعُ السَّابِعِينَ، إِذَا أَرَادَ شَيْئًا كَانَ بَلَاءٌ مَشُورَةً وَكَانَ مَظَاهِرَةً وَكَانَ مُخَابَرَةً وَكَانَ يَسْأَلُ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ أَرَادَهُ «لَا تُذَرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذَرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (كَلْبِنِي، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۹۳-۹۴).</p>	<p>مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع)، فَقَالَ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنْ رَبِّكَ مَتَى كَانَ؟ فَقَالَ: «وَيْلَكَ، إِنَّمَا يُقَالُ لِشَيْءٍ لَمْ يَكُنْ: مَتَى كَانَ، إِنَّ رَبِّي كَانَ وَكَانَ يَزِلُّ حَتَّى بَلَأَ كَيْفٍ- وَكَانَ يَكُنْ لَهُ «كَانَ» وَكَانَ لِكَوْنِهِ كَوْنُ كَيْفٍ، وَكَانَ لَهُ آئِينَ، وَكَانَ فِي شَيْءٍ، وَكَانَ عَلَى شَيْءٍ، وَكَانَ الْإِتِّدَاعَ لِمَكَانِهِ مَكَانًا، وَكَانَ قَوِيٌّ بَعْدَ مَا كَوَّنَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ ضَعِيفًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا، وَكَانَ مُسْتَوْحِشًا قَبْلَ أَنْ يَتَّبِعَ شَيْئًا، وَكَانَ يُشَبِّهُ شَيْئًا مَدْكُورًا وَكَانَ خَلُوعًا مِنَ الْمَلِكِ قَبْلَ أَنْ يَنْشَأَ، وَكَانَ يَكُونُ مِنْهُ خَلُوعًا بَعْدَ ذَهَابِهِ، لَمْ يَزَلْ حَتَّى بَلَأَ حَيَاةً، وَمَالِكًا قَادِرًا قَبْلَ أَنْ يَنْشِئَ شَيْئًا، وَمَالِكًا جَبَّارًا بَعْدَ أَنْشَاءِ الْكَوْنِ، فَلَيْسَ لِكَوْنِهِ كَيْفٌ، وَكَانَ لَهُ آئِينَ، وَكَانَ لَهُ حَتَّى، وَكَانَ يَعْرِفُ بِشَيْءٍ يُشَبِّهُهُ، وَكَانَ يَهْرَمُ لَطُولَ الْبَقَايِ، وَكَانَ يَضَعُفُ لِشَيْءٍ، بَلَّ لِحَوْفِهِ تَصَعَّقَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا كَانَ حَتَّى بَلَأَ حَيَاةً حَادِثَةً وَكَانَ كَوْنٌ مَوْصُوفٍ، وَكَانَ كَيْفٍ مَخْلُودٍ، وَكَانَ آئِينَ مَوْصُوفٍ عَلَيْهِ وَكَانَ مَكَانَ جَاوِزٍ شَيْئًا، بَلَّ حَتَّى يَعْرِفَ وَمَلِكًا لَمْ يَزَلْ لَهُ الْقُدْرَةُ وَالْمَلِكُ أَنْشَأَ مَا شَاءَ حِينَ شَاءَ بِمَشِيئَتِهِ، لَأَيُّهَا وَكَانَ يُبْعِضُ، وَكَانَ يَقْنَى، كَانَ أَوْلًا بَلَاءً كَيْفٍ، وَيَكُونُ آخِرًا بَلَاءً آئِينَ، وَ«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، «لَهُ الْخَلْقُ وَالْآمُرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ».</p> <p>وَيْلَكَ أَيُّهَا السَّائِلُ، إِنَّ رَبِّي لَأَتَغَشَّاهُ الْأَوْهَامُ... «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»، (كَلْبِنِي، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۳).</p>	<p>«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، كَانَ حَتَّى بَلَأَ كَيْفٍ، وَكَانَ يَكُنْ لَهُ كَانَ وَكَانَ لِكَانِهِ كَيْفٍ، وَكَانَ لَهُ آئِينَ، وَكَانَ فِي شَيْءٍ، وَكَانَ عَلَى شَيْءٍ، وَكَانَ الْإِتِّدَاعَ لِكَانِهِ مَكَانًا، وَكَانَ قَوِيٌّ بَعْدَ مَا كَوَّنَ شَيْئًا، وَكَانَ ضَعِيفًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا، وَكَانَ مُسْتَوْحِشًا قَبْلَ أَنْ يَتَّبِعَ شَيْئًا، وَكَانَ يُشَبِّهُ شَيْئًا، وَكَانَ خَلُوعًا مِنَ الْمَلِكِ قَبْلَ أَنْ يَنْشَأَ، وَكَانَ يَكُونُ خَلُوعًا مِنْهُ بَعْدَ ذَهَابِهِ، كَانَ إِلَهًا حَتَّى بَلَأَ حَيَاةً، وَمَالِكًا قَبْلَ أَنْ يَنْشِئَ شَيْئًا، وَمَالِكًا بَعْدَ أَنْشَاءِ الْكَوْنِ وَأَكْبَرَ الْكَوْنِ إِلَهًا، وَكَانَ كَيْفٍ، وَكَانَ آئِينَ، وَكَانَ حَتَّى بَلَأَ حَيَاةً، وَكَانَ يَكُونُ مِنْهُ خَلُوعًا بَعْدَ ذَهَابِهِ، لَمْ يَزَلْ حَتَّى بَلَأَ حَيَاةً، وَمَالِكًا قَادِرًا قَبْلَ أَنْ يَنْشِئَ شَيْئًا، وَمَالِكًا جَبَّارًا بَعْدَ أَنْشَاءِ الْكَوْنِ، فَلَيْسَ لِكَوْنِهِ كَيْفٌ، وَكَانَ لَهُ آئِينَ، وَكَانَ لَهُ حَتَّى، وَكَانَ يَعْرِفُ بِشَيْءٍ يُشَبِّهُهُ، وَكَانَ يَهْرَمُ لَطُولَ بَقَايِهِ، وَكَانَ يَضَعُفُ لِذَعْوَةِ الْبَقَايِ، وَكَانَ يَخَافُ كَمَا تَخَافُ خَلِيقَتُهُ مِنْ شَيْءٍ، وَلَكِنْ سَمِعَ بَعْثٌ بَعْثٍ سَمِعَ، وَتَصَبَّرَ بَعْثٌ بَصْرًا، وَقَوِيَ بَعْثٌ قُوَّةً مِنْ خَلْقِهِ، لَأَنْ تَذَرِكُهُ حَذَقُ النَّاطِرِينَ، وَكَانَ يُحِيطُ بِسَمْعِهِ سَمْعُ السَّابِعِينَ، إِذَا أَرَادَ شَيْئًا كَانَ بَلَاءٌ مَشُورَةً وَكَانَ مَظَاهِرَةً وَكَانَ مُخَابَرَةً وَكَانَ يَسْأَلُ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ أَرَادَهُ «لَا تُذَرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذَرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (كَلْبِنِي، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۹۳-۹۴).</p>

جدول ۴: مقایسه آغاز خطبه الطالوتیه با روایاتی منسوب به امام باقر (ع) و کاظم (ع)

از مقایسه این سه گزارش می توان گفت که هر سه مقطع مشترک از منشأ مشترکی نشئت گرفته اند و این میزان از همسانی و همانندی لفظی نمی تواند اتفاقی رخ داده باشد. با توجه به قرائن تأخر متن خطبه، می توان پذیرفت که مقطع مشترک تحمیدیه از روایت دیگری برگرفته شده و در تحمیدیه به کار رفته است.

قرار امام علی(ع) با ناخشنودان از نتیجه سقیفه، مبنی بر تراشیدن سرها و گردهمایی در صبحگاهان روز بعد نیز مضمونی شناخته شده در سنت امامیه بوده است (نگر: کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۸؛ الإختصاص، ۱۴۱۳ق، ص ۶؛ کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۵۸۰-۵۸۱، ۶۶۹). استناد امام علی(ع) به پیمانی میان وی و پیامبر(ص) برای خویشتن داری در برابر فاتحان سقیفه نیز از درون مایه های وارد شده در سنت امامیه و حتی غیر امامیه بوده است (نگر: ابن رستم طبری، ۱۴۱۵ق، صص ۳۷۰-۳۷۱؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ طوسی الغبیه، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۵؛ کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۶۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، صص ۱۰۷-۱۰۸). بدین ترتیب به نظر می رسد که گزارش خطبه الطالوتیه عمدتاً از ترکیب و پردازش برخی روایات و درون مایه های شناخته شده در سنت امامیه، شکل گرفته است.

نتیجه

سند خطبه الطالوتیه شباهت و اشتراک قابل توجهی با سند خطبه الوسيله دارد؛ به گونه ای که می توان منشأ و مصدر واحدی را برای این دو خطبه تصور کرد. کلینی هر دو خطبه را از ابن معمر اخذ کرده است و سند هر دو خطبه از محمد بن علی بن معمر با چند حلقه ناشناخته به اوزاعی فقیه نامی و شامی اهل سنت می رسد و اوزاعی نیز هر دو خطبه را از عمرو بن شمر نقل می کند. آسیب های مشترک میان بسیاری از اسناد ابن معمر مانند روایت مضامین امامی با واسطه های نام های نایاب از سران عامه، مشکلات طبقاتی و غرابت زنجیره ها بر تردیدها درباره روایات نادر او دامن می زند، و انگاره بی پایه وثاقت ابن معمر را رد می کند.

علاوه بر اشتراک در این الگوی پراسیب سندی، بن مایه هر دو خطبه نیز سوگیری یکسانی دارد و آن نکوهش شدید از فاتحان سقیفه و پیروان چند روز پس از وفات پیامبر(ص) و بیعت با ابوبکر است. چنانکه واژگان متأخر و نیز اختلالات تاریخی در هر دو خبر به چشم می خورد، و در ترکیب هر دو از برخی روایات پیشین بهره برده شده است. روی هم رفته، این اشتراکات مؤید آن است که دو خطبه یک منشأ دارند. ناهم خوانی مقدمه خبر با متن خطبه، زمان پریشی تاریخ ایراد خطبه، پیوند داشتن و گسستگی بسیاری از مقاطع خطبه با یکدیگر از دیگر مشکلات خطبه الوسيله است. چنان که ادبیات خلافت ستیزانه صریح خطبه الطالوتیه با عصر خلافت تناسب ندارد، و دیگر این که علی رغم اقتضای روایت، شخصیت راوی در داستان حضور ندارد. تخریح عبارات خطبه در منابع نیز مؤید آن است که دو خطبه متونی ترکیبی از مجموعه روایاتی است که تنها برخی از آن ها منسوب به امام علی(ع) بوده است. این شاخصه ها تا حدی در خطبه الطالوتیه نیز دیده می شود، و با توجه به اشتراکات گسترده

سند دو خبر، شکل‌گیری ساختار نهایی آن دو احتمالاً ریشه واحدی داشته و در حدود طبقه ابن معمر بوده است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آبی، منصور بن الحسین (بی تا)، *نشر الدر فی المحاضرات*، تحقیق: خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت: دار الکتب العلمیه،
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن (۱۴۲۷ق)، *العلل*، تحقیق: فریق من الباحثین بإشراف سعد بن عبدالله الحمید و خالد بن عبدالرحمن الجریسی، بی جا: مطابع الحمیضی.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیة الله المرعشی النجفی، الاولی.
۴. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، *الإمامة والتبصرة من الحیره*، قم: مدرسه الإمام المهدي، الاولی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی، ششم.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تصحیح: هاشم حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری، اول.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامی، دوم.
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۱۱. ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷ق)، *عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. ابن بلبان، علی (۱۴۰۸ق)، *الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، محقق: شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۳. ابن الجوزی، أبوالفرج عبد الرحمن بن علی (۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م)، *الموضوعات*، تحقیق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدینه: المکتبه السلفیه، الاولی.
۱۴. ابن حبان، محمد (۱۳۹۶ق)، *المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، تحقیق: محمود

- إبراهيم زايد، حلب: دارالوعى.
١٥. ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤٢١ق)، *مُسْنَدُ اَحمَد*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و آخرون، إشراف: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بی جا: مؤسسة الرسالة.
١٦. ابن دُرَيد، محمد بن الحسن (١٩٨٨م)، *جَمَهْرَةُ اللُّغَةِ*، بيروت: دار العلم للملايين.
١٧. ابن دُرَيد، محمد بن الحسن (بی تا)، *المجتبى*، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.
١٨. ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم (١٤١٢ق/١٩٩١م)، *المسند*، المحقق: عبدالغفور بن عبدالحق البلوشى، المدينة: مكتبة الإيمان، الأولى.
١٩. ابن رستم طبرى، محمد بن جرير (١٤١٥ق)، *المستدرشد فى إمامة على بن أبى طالب ع*، مصحح: احمد محمودى، قم: كوشانپور، الاولى.
٢٠. ابن سعد، محمد (١٤١٠ق)، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية.
٢١. ابن شعبه حرانى، حسن بن على (١٤٠٤ق)، *تحف العقول*، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، دوم.
٢٢. ابن طاووس، على بن موسى (١٤١٤ق)، *الدروع الواقية*، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
٢٣. ابن طاووس، على بن موسى (١٤١٣ق)، *اليقين بإختصاص مولانا على بامرہ المؤمنین*، تحقيق: اسماعيل انصارى زنجانى خوئينى، قم: دارالكتاب، الاولى.
٢٤. ابن عبدربه، احمد بن محمد (١٤٠٤ق)، *العقد الفريد*، بيروت: دارالكتب العلمية.
٢٥. ابن عساکر، على بن حسن (١٤١٥ق)، *تاريخ مدينة دمشق*، محقق: على شيرى، بيروت: دارالفکر.
٢٦. ابن غضائرى، احمد بن حسين (١٤٢٢ق)، *الرجال*، محقق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: دار الحديث، اول.
٢٧. بن قانع، عبد الباقي بن قانع بن مرزوق (١٤١٨ق)، *معجم الصحابة*، محقق: صلاح بن سالم المصراتى، المدينة: مكتبة الغرباء الأثرية، الأولى.
٢٨. ابن مُطَهَّر حَلِى، حسن بن يوسف (١٤٠٢ق)، *خلاصة الأقوال فى معرفة الرجال*، سيد محمدصادق بحرالعلوم، دوم، قم: الشريف الرضى.
٢٩. ابن مغازلى، على بن محمد (١٤٢٤ق/٢٠٠٣م)، *مناقب أمير المؤمنين على بن أبى طالب*، المحقق: أبو عبد الرحمن تركى بن عبد الله الوداعى، صنعاء: دارالآثار.

۳۰. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی‌تا)، *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفة.
۳۱. ابوحنیان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، *الإمتاع والمؤانسة*، بیروت: المكتبة العنصرية، الأولى.
۳۲. ابوحنیان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۰۸ق)، *التبصائر والذخائر*، محقق: وداد القاضي، بیروت: دار صادر.
۳۳. ابوحنیان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م)، *الصدائفة والصدیق*، المحقق: إبراهيم الكيلانی، بیروت: دار الفكر المعاصر، الأولى.
۳۴. ابوقرّة ثاودورس (۱۹۸۶م)، *متمّم فی إكرام الأيقونات*، المحقق: الأب الدكتور اغناطيوس دیک، لبنان: المكتبة البولسیّة.
۳۵. ابوقرّة ثاودورس (بی‌تا)، *متمّم فی صحّة الدین المسيحي*، به انضمام ترجمه فرانسوی، بی‌جا: بی‌نا.
۳۶. ابوقرّة ثاودورس (۱۹۸۲م)، *متمّم فی وجود الخالق و الدین القويم*، المحقق: الأب اغناطيوس دیک، لبنان: المكتبة البولسیّة / ایتالیا: المعهد البابوي الشرقي.
۳۷. أبو هلال عسکری، الحسن بن عبد الله (۱۴۳۱ق)، *ديوان المعاني*، بیروت: دار الجیل، النشر بالشاملة.
۳۸. احمدپور، اکبر (۱۳۹۴ش)، *امام علی (ع) و خلفاء نقدها و تمايزها*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۹. *الإختصاص* (منسوب به شیخ مفید)، تحقیق: علی اکبر غفاری، محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.
۴۰. إخوان الصفا (۱۴۱۲ق)، *رسائل إخوان الصفاء و خُلقان الوفاء*، بیروت: الدار الإسلامية.
۴۱. أزهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذيب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. اکبری، عمیدرضا (۱۴۰۲ش)، «سندسازی‌های طب الأئمة منسوب به فرزندان بسطام»، *مطالعات فهم حدیث*، ش ۱۸، ص ۱۵۸-۲۱۳.
۴۳. اکبری، عمیدرضا (۱۴۰۲ش)، *نصیریه، تاریخ، منابع و عقاید*، قم: دانشگاه ادیان.
۴۴. اکبری، عمیدرضا (۱۴۰۲ش)، *نقش بازشناسی عقاید و احادیث نصیریان در اعتبارسنجی و فهم میراث روایی امامیه*، استاد راهنما: محمدکاظم رحمان ستایش، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم.
۴۵. امین، احمد (۲۰۰۳م)، *ضحی الاسلام*، قاهره: مكتبة الأسرة.
۴۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمدزهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة.

٤٧. بدوي، عبدالرحمن (١٤٢٩ق)، *موسوعة الفلسفة*، قم: ذوى القربى.
٤٨. بلاذرى، أحمد بن يحيى بن جابر (١٤١٧ق/١٩٩٦م)، *انساب الأشراف*، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت: دار الفكر، الأولى.
٤٩. بهار، مهرداد (١٣٧٦ش)، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چ ٣، تهران: انتشارات فكر روز.
٥٠. بيهقى، احمد بن الحسين (١٣٩٠ق)، *مناقب الشافعى*، محقق: السيد أحمد صقر، قاهره: مكتبة دارالتراث.
٥١. ثامسطيوس (بى تا)، *شرح تيماطيوس بر آنيماى ارسطو*، ترجمه به عربى: اسحاق بن حنين (د. ٢٩٨ق)، بى جا.
٥٢. جاحظ، عمرو بن بحر (١٤٢٤ق)، *الحيوان*، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥٣. جعفریان، رسول (١٤٠٠ش)، *قصه خوانان در تاريخ اسلام و ايران*، تهران: نشر علم.
٥٤. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٣٧٦ق)، *الصحاح*، محقق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين.
٥٥. جُنيد بغدادى (١٤٢٦ق)، *السّر فى أنفاس الصوفية*، تحقيق: عبدالبارى محمد داود، قاهره: دار جوامع الكلم.
٥٦. جهامى، جيرار (٢٠٠٢م)، *موسوعة مُصطلحات الكِندي و الفارابى*، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
٥٧. جهامى، جيرار؛ و سميح دغيم (٢٠٠٦م)، *الموسوعة الجامعة لمُصطلحات الفكر العربى*، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
٥٨. جهان بخش، جويبا (١٣٩٠ش)، «ميراث جابر بن حيان يا مرده ريگ كيميائى غاليليان؟»، *سه گفتار در غلوپژوهى*، تهران: اساطير.
٥٩. حاجى خانى، على؛ و سعيد جليليان (١٣٩٦ش)، «تحليل و نقد شبهه وجود اصطلاحات فلسفى - حكيمى در نهج البلاغه»، *پژوهشنامه نهج البلاغه*، شماره ١٧.
٦٠. حاكم نيشابورى، محمد بن عبد الله (١٤١١ق)، *المستدرک على الصحيحين*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى.
٦١. حسنى، هاشم معروف (١٩٧٣م)، *الموضوعات فى الآثار و الأخبار*، بيروت: دار الكتاب اللبنانى.
٦٢. حسين پورى، امين (١٤٠٢ش)، «منبعى ناشناخته از منابع الكافى و نکته هاى درباره آن»، *ارجنامه آيت الله مددى*، ص ١٢٧-١٥٥ مشهد: نشر حوزه علميه خراسان.
٦٣. خزاز قمى رازى، على بن محمد (١٤٠١ق)، *كفاية الأثر فى النص على الأئمة الاثني عشر*، مصحح:

- عبد اللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار.
۶۴. دولابی، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *الکنی و الأسماء*، محقق: أبو قتیبه نظر محمد الفاریابی، بیروت: دار ابن حزم.
۶۵. *دیوان ابی طالب بن عبد المطلب*، صنعاً ابی هفان المهزمی و علی بن حمزه التیمی، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳م.
۶۶. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، *سیر أعلام النبلاء*، تحقیق: مجموعه من المحققین بإشراف الشیخ شعیب الأرناؤوط، ج ۳، بی‌جا: مؤسسه الرساله.
۶۷. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
۶۸. رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق)، *التدوین فی أخبار قزوین*، محقق: عطاردی قوچانی، عزیزالله، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۶۹. *رسائل جابر بن حیان*، محقق: پل کراوس، پاریس: دار بیلیون، ۲۰۰۹م.
۷۰. زهاوی، اسحاق بن علی (۱۳۸۷ش)، *ادب الطیب*، تحقیق: کمال سامرائی و داود سلمان، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۷۱. زارع، محمد (۱۳۹۵ش)، «زندیق»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۲۱.
۷۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸ش)، *تاریخ مردم ایران*، ج ۱۱، تهران: امیرکبیر.
۷۳. زَمَخْشَری، محمود بن عمر (جار الله) (۱۹۷۹م)، *أساس البلاغه*، بیروت: دار صادر.
۷۴. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
۷۵. سرخه‌ای، احسان (۱۴۰۰ش)، *حدیث و اعتبار کتاب محور*، قم: مؤسسه معارف، دوم.
۷۶. شریف مرتضی (۱۴۱۰ق)، علی بن الحسین، *الشافی فی الإمامه*، قم: مؤسسه إسماعیلیان، دوم.
۷۷. شفیع، سعید (۱۳۹۶ش)، «نهج البلاغه و نقد تاریخی (پژوهش موردی: وجود و عدم)»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۵۰، شماره ۲.
۷۸. صاحب بن عباد، إسماعیل (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، مصحح: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتاب، الاولى.
۷۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، تحقیق: محسن کوجه‌باغی، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی، دوم.
۸۰. طحاوی، احمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، *شرح مشکل الآثار*، تحقیق: شعیب الأرناؤوط، بی‌جا: مؤسسه

الرساله.

۸۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، تحقیق: مؤسسه‌ی البعثه، قم: دار الثقافه، الاولى.
۸۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحكام*، تصحیح: حسن خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه، الرابعه.
۸۳. طوسی، محمد بن حسن (۳۷۳ش)، *الرجال*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، سوم.
۸۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبه*، تحقیق: عبادالله تهرانی، قم: دار المعارف الإسلامیه.
۸۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعہ و اصولهم*، تحقیق: عبدالعزیز طباطبایی، قم: کتابخانه محقق طباطبایی، اول.
۸۶. عادلزاده، علی؛ و عمیدرضا اکبری (۱۴۰۲ش)، «انتساب‌های نادرست در روایات تحف العقول»، *سایت درایات*، نشر: ۱۴۰۲/۸/۲۳، deraayaat.ir/ibnshobe.
۸۷. عادلزاده، علی؛ و امیرحسن خوروش (۱۴۰۲ش)، «ارزیابی تفسیر و تأویل واژه «رب» به اهل بیت(ع)، با تأکید بر دیدگاه فتونی در مرآة الأنوار»، *پژوهش‌نامه نقد آرای تفسیری*، ش ۷.
۸۸. «عدم وجود نصی از پیامبر بر خلافت جناب ابوبکر»، مقالات مؤسسه تحقیقاتی ولی عصر، شماره ۸۲۷۰، نشر: ۱۵ آذر ۱۳۹۴، lib.eshia.ir/11141/1/146.
۸۹. عزیزی، حسین (۱۳۹۱ش)، *نقد و بررسی منابع تاریخی فتوح در سه قرن اول هجری با رویکرد فتوح ایران*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹۰. فان اس، یوزف (۱۳۹۷ش)، *کلام و جامعه*، ج ۱، مترجمان: فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۹۱. *فتوح الشام*، منسوب به محمد بن عمر واقدی، بی‌جا: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۹۲. فخار بن معد موسوی (۱۴۱۰ق)، *ایمان آبی طالب*، تحقیق: سید محمد بحر العلوم، قم: انتشارات سیدالشهداء.
۹۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، ج ۲، قم: نشر هجرت.
۹۴. فلوطرخس (پلوتارک) (منسوب) (۱۹۸۰م)، *الآراء الطبيعيه*، ترجمه: قسطنطین لوقا(د.حدود ۳۰۰ق)، *فی النفس و یلیه الآراء الطبيعيه والحاس والمحسوس والنبات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
۹۵. فلوطین (۱۴۱۳ق)، *آتولوجیا، آفلوطين عند العرب*، ترجمه: ابن ناعمه جیمسی (زنده در سده‌های

- دوم و سوم)، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
٩٦. قمی، علی بن ابراهیم (منسوب) (١٤٠٤ق)، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، چ ٣، قم: دارالکتاب.
٩٧. *کتاب سلیم بن قیس هلالی*، تحقیق: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی، ١٤٠٥ق.
٩٩. کَشّی، محمد بن عمر (١٤٠٤ق)، *اختیار معرفة الرجال*، محقق: سید مهدی رجائی، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
١٠٠. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٢٩ق)، *الکافی*، قم: دارالحدیث.
١٠١. کِنْدی، یعقوب بن اسحاق (١٩٧٨م)، *رسائل الکندی الفلسفیة*، محقق: محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره: دارالفکر العربی.
١٠٢. مُبَرِّدٌ، محمد بن یزید (منسوب) (١٤٢١ق)، *الفاضل*، چ ٣، قاهره: دارالکتب المصریة.
١٠٣. مجلسی، محمد باقر (١٤٠٤ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول* [١]، تحقیق: رسول محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، الثانية.
١٠٤. مُحَاسِبی، حارث بن اسد (١٤٢٨ق)، *آداب النفوس*، محقق: عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دارالکتب الثقافیة.
١٠٥. مُحَاسِبی، حارث بن اسد (١٣٩٨ق)، *فهم القرآن و معانیه*، محقق: حسین القوتلی، چ ٢، بیروت: دارالکندی، دارالفکر.
١٠٦. محمدی، علی اصغر؛ و کاووس روحی بَرَنَدَق (١٣٩٩ش)، «هویت نگارنده مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة: تحلیلی انتقادی بر دیدگاه‌ها و طرح نگاه‌های نو»، *فصلنامه علمی علوم حدیث*، شماره ٩٧.
١٠٧. مدائنی، علی بن مُحَمَّد (١٤٢٤ق/٢٠٠٣م)، *التعازی*، محقق: ابراهیم صالح، دار البشائر، الأولى.
١٠٨. مدرّسی طباطبائی (١٣٨٦ش)، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه: سید علی قرائی، رسول جعفریان، قم: نشر مورخ.
١٠٩. مِزّی، یوسف بن عبدالرحمن (١٤٠٠-١٤١٣ق)، *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، تحقیق: بشّار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله.
١١٠. مسلم بن حَجّاج نیشابوری (١٣٧٤ق)، *صحیح مسلم*، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
١١١. *مصباح الشریعة*، منسوب به امام جعفر بن محمد صادق، بیروت: اعلمی، اول: ١٤٠٠ق.

۱۱۲. مظفر بن جعفر بن الحسن (۱۴۳۲ق)، *الرسالة الموضحة*، تحقيق: ثامر كاظم الخفاجي، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي (ره).
۱۱۳. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد*، قم: كنگره شيخ مفيد، اول.
۱۱۴. ملكيان، محمداقبر (۱۴۰۱ش)، *منهج نقد الحديث: دراسة في الأخبار الدخيلة والمحرقة*، قم: دار زين العابدين (ع).
۱۱۵. منتظري، سيد سعيدرضا (۱۳۹۸ش)، *زنديق و زنديق*، قم: نشر دانشگاه اديان و مذاهب.
۱۱۶. منتظري، سيد سعيدرضا؛ و فرح زاهدي (۱۳۹۸ش)، «وجه اشتقاق و کاربرد معنای واژه زنديق در متون گوناگون»، *تاريخ اسلام و ايران*، شماره ۸.
۱۱۷. موسوي نسب مبارکه، سيدمحمد (۱۴۰۲ش)، *نقد و تحليل تاريخي روايات منسوب به امام علي (ع) درباره خلفا (تا پايان قرن پنجم هجري)*، استادان راهنما: اصغر منتظرالقائم و اصغر محمودآبادي، رساله دکتری تاريخ تشيع، دانشگاه اصفهان.
۱۱۸. مهدي، عبدالزهراء (۱۴۲۱ق)، *الهجوم على بيت فاطمة ع*، قم: بی.نا.
۱۱۹. ميرزايبی، مهتاب (۱۴۰۲ش)، *بررسی و تحليل معنایی و زبانی خطبة الوسيلة*، تهران: هورين.
۱۲۰. نجاشي، ابوالعباس احمد بن علي (۱۳۶۵ش)، *الرجال*، تحقيق: سيد موسی شبيري زنجاني، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ششم.
۱۲۱. نمازی شاهرودي، علي (۱۴۱۴-۱۴۱۵ق)، *مستدرکات علم رجال الحديث*، تهران: فرزند مؤلف.
۱۲۲. نوبختي، حسن بن موسی (منسوب) (۱۴۰۴ق)، *فرق الشيعة*، بيروت: دار الأضواء، الاولى.
۱۲۳. يان، مانفرد (۱۳۹۷ش)، *روایت شناسی: مبانی نظریه روایت*، ترجمه: محمد راغب، تهران: ققنوس، ۱۳۹۷ش.