

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم
سال هفتم (۱۳۹۶)، شماره شانزدهم

توحید مفضل بن عمر جعفری در ترازوی نقد

هادی نصیری^۱

محمدعلی صالحی^۲

چکیده

رساله توحید مفضل، یکی از میراث‌های حدیثی شیعه است که به عنوان املای امام صادق (ع) به مفضل بن عمر جعفری شناخته می‌شود. در نوشتار حاضر، این کتاب از حیث متن بررسی شده است تا میزان اعتبار آن از حیث درستی یا نادرستی انتساب آن به امام صادق (ع) ارزیابی شود. در صحت انتساب به شواهدی چون شهرت و مقبولیت انعکاس یافته در نسخه‌های فراوان و شرح‌ها و ترجمه‌های متعدد، استناد شده است. سپس برای سنجش اصالت این رساله از نقد متن بهره گرفته شده است تا به مدد شیوه‌های مختلف نقد از جمله نقد برون‌متنی و درون‌متنی، به حقیقت نزدیک‌تر شویم. وجود مشابهت‌های فراوان میان این رساله با آثار دیگر، به تشکیک در انتساب این رساله به امام صادق (ع) می‌انجامد. واژگان کلیدی: رساله توحید مفضل، مفضل بن عمر، نقد برون‌متنی، نقد درون‌متنی.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم / h.nasiri.218@gmail.com

۲. کارشناس ارشد شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) / m.salehi.af@gmail.com

۱- مقدمه

رساله توحید مفضل یکی از متون روایی مشهور و مقبول جامعه شیعه در سده‌های اخیر بوده است. می‌توان گفت این اقبال از زمان علامه مجلسی آغاز شده و این رساله مورد توجه ایشان و دیگر معاصران و متأخران از وی قرار گرفته است. محتوای کلی این کتاب، اثبات صانع مدبر و وجود نظم و تدبیر در آفرینش جهان است که از طریق سیر در آفاق و انفس پیگیری می‌شود. در مقدمه توحید مفضل زمینه‌ای برای املای آن بدین شرح آمده: «در واپسین ساعات روز، مفضل بن عمر در روضه مسجدالنبی نشسته بود. عبدالکریم بن ابی العوجا و جمعی از هواداران مکتب طبیعت‌گرایی او وارد مسجد شدند. نخست سخنانی بین وی و یکی از یارانش در عظمت پیامبر (ص) مطرح شد. سپس در بیان اندیشه‌های دهری خود لب به سخن گشود و گفت: صانع و مدبری برای این جهان نمی‌دانم و این جهان از ازل، بوده و هست و به ذات خود، موجود و متکی است» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۷).

مفضل بن عمر که چنین یاوه‌گویی‌های کفرآمیزی را در کنار مرقد منور پیامبر اکرم (ص) مشاهده می‌کند، تاب نیاورده و با تندی و غضب به ابن ابی العوجا پرخاش می‌کند و او را به تفکر در نظام احسن موجود در آفرینش فراخوانده و می‌گوید: «اگر به شگفتی آفرینش در نفس خودت نیک بنگری آثار صنع و تدبیر خداوند را به روشنی خواهی دید». ابن ابی العوجا پرخاش مفضل را به جدالی رندانه و آرام رد می‌کند و حرارت غضب او را به سردی اندوه بدل می‌سازد. مفضل بن عمر به محضر امام صادق (ع) مشرف شده، عرض ماجرا می‌کند و حضرت به او وعده بیان شگفتی‌های موجود در عالم از ماه تا ماهی را می‌دهد و می‌فرماید: «پگاه فردا نزد من بیا تا تو را بدان آگاه سازم». مفضل، صبح فردا به محضر مولایش شرفیاب می‌شود و امام این رساله را در چهار روز به او املا می‌کند و مفضل به اجازه حضرت، املای ایشان را تحریر می‌کند (همان، صص ۵۸-۵۹).

نوشتار حاضر تنها به اعتبارسنجی متن این رساله می‌پردازد. در سند راویان متن موجود این رساله که در بحارالانوار آمده است، تنها محمد بن سنان زاهری و مفضل بن عمر جعفری وجود دارند. بحث‌های رجالی مربوط به این دو راوی را به‌طور مفصل در پایان‌نامه بررسی کرده‌ایم (صالحی، ۱۳۹۳ ب، صص ۱۱-۴۹)؛ که حاصل آن قابل‌اعتماد نبودن آثار محمد بن سنان در بین رجالیان متقدم (برای نمونه نک: نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۳۲۸) و رجالیان متأخر (برای نمونه نک: خویی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۱۵۱) و مجهول ماندن شخصیت و اعتبار آثار مفضل بن عمر جعفری بین گزارش‌های مختلف رجالیان و صاحب‌نظران متقدم و متأخر است.

مفضل بن عمر جعفری از حیث شخصیت بسیار پیچیده بوده و با گذشت قرن‌ها هنوز در مورد شخصیت وی به یک دستاورد قطعی علمی نمی‌توان رسید. جمع کردن بین گزارش‌های تند ابن‌غضائری و خطابی خواندن مفضل بن عمر (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲، ص ۸۷) و نسبت کفر و شرک کشی به وی (شیخ طوسی، ۱۳۴۸، ص ۳۲۱، ۳۲۳-۳۲۶) و مدح بلیغ شیخ مفید در فقاہت و از خواص شمردن او (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۱۶) و تصریح شیخ طوسی در سلامت و محبوبیت مفضل نزد امامان (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۱۰) دشوار است.

رساله توحید، در فهرست‌های اولیه مانند فهرست ابن‌ندیم، فهرست شیخ طوسی و گزارش‌های رجالیان متقدم نیامده است و تنها نجاشی به مضمون آن به‌عنوان «کتاب فکر» اشاره کرده و قبل از ذکر آثار مفضل به بی‌قدری و غیرقابل‌اعتماد بودن آن‌ها تصریح کرده است (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۴۱۶). از سوی بزرگان و اندیشورانی چون علامه شوشتری (تستری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۱۵) و خوبی (خویی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، صص ۳۰۳-۳۰۴) سعی در انتساب این رساله به مفضل کرده‌اند تا آن را گواه جلالت وی گیرند و از سوی دیگر میرداماد در الرواشح السماویة، تنها رساله‌الاهوازیه را به امام صادق (ع) منتسب می‌داند (میرداماد، ۱۴۲۲، ص ۱۲۷). دیدگاه میرداماد در منحصر کردن نوشته‌های امام صادق (ع) به رساله مذکور، آقابزرگ تهرانی را به واکنش واداشته و او را طعن به نسیان می‌زند (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۸۵).

۲- قراین درستی انتساب توحید مفضل به امام صادق (ع)

از آن جهت که شهرت می‌تواند جبران‌کننده ضعف سند باشد و از سوی در احادیث غیرفقہی اگر مضمونی مخالف با آموزه‌های قرآن نداشته باشد رسیدن به درجه‌ای از اطمینان برای قبول کفایت می‌کند، بعد از بررسی سندی رساله توحید مفضل به نشانه‌هایی بر صحت انتساب این رساله به امام صادق (ع) اشاره می‌کنیم.

۲-۱- شواهد تاریخی

حدیث توحید مفضل در حقیقت پیوستی به مناظره مفضل بن عمر و ابن ابی العوجا بصری است. در متون حدیثی شیعه مناظره‌هایی بین این زندیق ملحد و امام صادق (ع) در مکه و در موسم حج ثبت شده است. متن این مناظره‌ها که جنبه کلامی داشته و شباهت‌هایی به توحید مفضل دارد در الکافی (کلینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۹۷-۱۰۰) و احتجاج طبرسی (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۷۴-۷۶) آمده است.

۲-۲- گزارش نجاشی

هرچند نجاشی آثار مفضل بن عمر را غیرقابل اعتماد خوانده است، اما اگر فرض کنیم این بی‌اعتنایی نظر شخص نجاشی باشد ذکر آثار مفضل، به‌ویژه کتاب فکر، می‌تواند به‌عنوان سندی تاریخی در صحت انتساب استفاده شود، هرچند نجاشی نپذیرفته باشد (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۴۱۶).

۲-۳- مضمون متناسب با آموزه‌های دینی

محتوای خوب توحید مفضل نیز می‌تواند نشانه‌ای بر صحت انتساب باشد؛ رساله‌ای که در آن شگفتی‌های انسان و جهان در اثبات صانع و تدبیر وی بیان شده است، طرح نکته‌های حکیمانه‌ای مانند تذکر بر نعمت‌های موجود در بدن انسان، نعمت‌های موجود در جهان برای انسان و رسیدن به این نتیجه مهم که این جهان بی‌کران را صانع و مدبری حکیم است، مطابق آموزه‌های قرآن کریم و دیگر احادیث ائمه (ع) است. گویا سفارش ابن طاووس به همراه داشتن این رساله (حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۱) و توصیه آن به فرزندش (همو، ۱۳۷۰، ص ۹) به سبب همین مضمون عالی و حکمت‌های نهفته در آن است.

مجلسی اول نیز در روضة المتقین به این نکته سفارش کرده و چنین نگاشته: «بدان که مفضل را نسخه‌ای است معروف به توحید مفضل که پویندگان معرفت خداوند تعالی را کفایت می‌کند و متن آن گواه صحت آن است و غافل بودن از آن در این زمانه که بیشتر مردم در شناخت اصول دین به قول کفره^۱ اعتماد می‌کنند، سزاوار نیست. چون دلایل این رساله، عقلی و غیرتقلیدی است و به صورتی بهتر از ارائه طریق حکما، به‌ویژه برای عوام ارائه طریق می‌کند. این رساله موافق قرآن و کتاب‌های آسمانی و سخنان انبیا و اوصیاست» (مجلسی، ۱۳۹۹، ج ۱۴، ص ۲۸۲).

۲-۴- پذیرش و مقبولیت

یکی دیگر از قراینی که می‌توان در جهت صحت انتساب از آن بهره گرفت پذیرش و مقبولیت این حدیث در میان دانشمندان شیعه به‌ویژه در سده‌های اخیر است. علامه مجلسی این رساله را به‌عنوان یک حدیث مشهور در بحارالانوار درج می‌کند. سپس برای استفاده فارسی‌زبانان آن را از تازی به پارسی ترجمه می‌کند. برخی دانشمندان معاصر وی مانند محمدصالح روغنی قزوینی (د. ۱۱۱۶ق)، این حدیث را ترجمه و شرح کرده‌اند. استقبال جماعت شیعه به حدی بوده که

۱. گویا منظور ایشان فلاسفه است.

کاتبان ده‌ها نسخه از آن را استنساخ کرده‌اند و بسیاری از آن‌ها در کتابخانه‌های ایران نگهداری می‌شود (درایتی، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۴۰۲-۴۰۳).

نسخه‌های متعدد، شرح‌ها و ترجمه‌های فراوان از سویی و تشکیک نکردن دیگر دانشمندان معاصر علامه مجلسی و بعد از ایشان، حتی صدور اجازه روایت آن از طرف محدث جلیل‌القدری چون شیخ حر عاملی به محمدفاضل مشهدی (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۱۱۰، ص ۱۱۹) از سوی دیگر، همگی نشان از مقبولیت و اشتها این حدیث در میان دانشمندان متأخر شیعه دارد و این می‌تواند تا حدودی ضعف موجود در سند را جبران کند.

۳- قراین عدم صحت انتساب

در کنار قراین یادشده مبنی بر صحت انتساب، قراین دیگری وجود دارد که انتساب این حدیث به امام صادق (ع) را بسیار دشوار می‌کند، افزون بر اینکه قراین صحت انتساب، قابل نقد و بررسی است که در ضمن همین بخش، بدان اشاره می‌کنیم. قراین عدم صحت انتساب به دو بخش قراین خارج از متن و قراین درون متن تقسیم می‌شوند؛ اما قراین خارج از متن که صحت انتساب را محل تردید قرار می‌دهد عبارت‌اند از:

۳-۱- قرینه‌های خارج از متن

۳-۱-۱- عدم استناد متکلمان به مضمون‌های کلامی توحید مفضل

در طول بیش از دوازده قرن که از املای این حدیث می‌گذرد هیچ‌یک از متکلمان برجسته شیعه به این حدیث استناد نکرده‌اند. این پرسشی جدی و بسیار مهم است که حدیثی با یک ویژگی ارزنده، یعنی املای امام صادق (ع)، مورد توجه متکلمان مدرسه قم، بغداد، ری، حله، نجف و اصفهان قرار نگرفته است. نه شیخ صدوق در کتاب توحیدش از آن یاد کرده و نه شیخ مفید در آثار متنوع خود، ارجاعی بدان داده است. احتجاج طبرسی که جامع مناظرات است، کوچک‌ترین اشاره‌ای به توحید مفضل ندارد! چگونه علامه مجلسی مدعی اشتها این حدیث است؟ آیا بین محدثان شیعه مشهور بوده یا با توجه به مضمون کلامی آن نزد متکلمان شیعه شهرت داشته است؟ اشتها نسخه‌ای در عصر علامه مجلسی و اقبال جامعه شیعه به توحید مفضل در سده دهم و بعدازآن، نه‌تنها جابر ضعف سند نیست، بلکه محل تأمل و جای پرسش است که این حدیث مهجور چگونه در عصر علامه مجلسی مقبول و مشهور شد؟ تنها گزارشی از ابن طاووس در خصوص سفارش به همراه داشتن و خواندن آن وجود دارد که آن هم محل تأمل

است. ابن طاووس این حدیث را به صورت وجاده نقل کرده و هیچ گونه سندی برای آن ذکر نکرده است. حتی عنوانی هم برای آن ذکر نکرده است. تنها به محتوای حدیث اشاره کرده و معلوم نیست این متن موجود، همان متن محبوب ابن طاووس باشد؛ چون در رساله دیگر مورد سفارش ابن طاووس، یعنی الإهلای لجهة، متن در دسترس علامه مجلسی با متن گزارش شده ابن طاووس اختلاف دارد (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۵۳، صص ۱۷۰، ۱۷۳). از سوی دیگر، علامه مجلسی که در بحارالانوار این حدیث را مشهور خوانده در شرح کافی خود بسیاری از روایات مفضل بن عمر را ضعیف و غیرمعتبر دانسته است (مجلسی، ۱۳۵۳، سراسر اثر).

۳-۱-۲- پایین بودن عیار اعتماد

این حدیث، علاوه بر ضعف در نقل راویان که در بخش بررسی سندی بدان اشاره کردیم، مشکلات دیگری دارد که از اعتماد بدان می‌کاهد. این کاستی‌ها عبارت‌اند از: الف) مرسل بودن حدیث که ضعیفی غیر از ضعف راویان است؛ ب) خبر واحد به ویژه در مسائل کلامی که تمسک بدان، مخالفان بزرگی چون شیخ مفید، سید مرتضی، ابن قبه رازی، ابن ادریس، ابن زهره حلبی و شیخ طبرسی داشته است (طارمی راد، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۶۲)؛ ج) این متن از انفرادات ابن سنان است که رجالی و کتاب‌شناس برجسته‌ای چون نجاشی به صراحت آن را تضعیف می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۴۲۴).

۳-۱-۳- فقدان نسخه‌های کهن

یکی از قرائنی که از اعتماد به این حدیث می‌کاهد نبود نسخه‌ای کهن و قابل اعتماد از آن است. استناد نکردن متکلمان شاید به خاطر ضعف سندی حدیث باشد اما نبودن یک نسخه قابل اعتنا در طول عمر چند صدساله این حدیث، پرسشی جدی است. با وجود نسخه‌های متعدد این رساله که در فهرس گزارش شده است تاریخ کتابت آن‌ها از سده یازدهم فراتر نمی‌رود و روشن نیست اولین استنساخ‌ها از روی چه نسخه‌ای صورت گرفته است و چرا یک‌باره در سده یازدهم چنین مقبول و مشهور شده است؟ آنچه موجب افزایش تعجب و حیرت است این است که از نزدیک به بیست اثر منسوب به مفضل هیچ کدام نسخه نفیس و قابل اعتنایی ندارد؛ حتی از کتاب تحف العقول ابن شعبه حرانی که وصیت مفضل بن عمر در انجام آن گنجانده شده نیز نسخه عتیقی گزارش نشده است. آخرین تاریخ استنساخ گزارش شده از آن ۱۷ صفر ۹۸۳ قمری است (درایتی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۹۱). تنها از رساله اهل‌لیجه منسوب به مفضل نسخه‌ای به تاریخ

۷۱۲ قمری وجود دارد (همان، ص ۲۹۱) که البته انتساب این رساله به امام صادق (ع) از رساله توحید مفضل دشوارتر است، چنانچه ابن ندیم و راق می نویسد: «کتاب إهلیلجة لایعرف مؤلفها و یقال أنّها الصادق علیه السلام و هذا محال» (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ص ۱۳۴). نجاشی هم ذیل آثار مفضل بن عمر از این اثر نام نبرده است و عنوان الإهلیلجة را ذیل آثار سه مصنف دیگر آورده است (نجاشی، ۱۴۱۸، صص ۲۷، ۱۳۸، ۱۵۶).

۳-۱-۴- وجود متن های مشابه

در سطور قبل بیان شد که نبود نسخه ای کهن، از قراین کاهنده اعتبار به شمار می رود و این کاهش اعتبار وقتی روشن می شود که بدانیم متن های مشابه رساله توحید مفضل با نسخه های کهن تر که منسوب به دیگران است در سال های اخیر شناسایی شده و صحت انتساب را با چالش جدی روبه رو کرده است. اگر از منظر کارشناس بی طرف و بدون هرگونه تعصب و تعبدی توحید مفضل را با متن هایی با شباهت بسیار زیاد به آن مقایسه کنیم به این نتیجه می رسیم که تنها یک متن می تواند اصلی باشد و بقیه یا انتسابشان جعلی است و یا از متن اصلی اقتباس شده اند. اگر از برخی مضامین خوب موجود در توحید مفضل عبور کنیم از لحاظ ساختاری، انتساب این رساله به معصوم بسی مشکل است و احتمال اینکه متن اصلی از دیگران باشد قوت می گیرد. اما متن هایی که تاکنون شناسایی شده و از حیث مضمون و ساختار با متن توحید مفضل شباهت دارند عبارت اند از:

۱. متنی منسوب به حماد بن عیسی که غمگانه نسخه ای از آن گزارش نشده است.
 ۲. متنی منسوب به یکی از مسیحیان عراق که خوشبختانه دو نسخه نفیس از آن در کتابخانه ایاصوفیا (دفتر کتبخانه ایاصوفیا، ص ۳۲۰)^۱ و اسکوریال (Derenbourg, 1884, V.1, pp. 494-495) موجود است.
 ۳. متنی منسوب به جاحظ که با اندک اختلاف و ویرایشی به نام غزالی نیز به چاپ رسیده است و می توان از آن به عنوان سومین متن مشابه یاد کرد.
- در ادامه گزارش کوتاهی از متن های مشابه توحید مفضل را پی می گیریم.
- الف. نجاشی در ذکر آثار حماد بن عیسی کوفی ساکن بصره (د. ۲۰۹ق) که از امام صادق (ع) روایت کرده است می نویسد: «له کتاب الزکوة ... قال أحمد بن الحسين رحمه الله: رأیت کتابا

۱. این رساله در ضمن مجموعه ای با عنوان مجموعه فی فنون شتی منتشر شده است.

فیه عبر و مواظ و تنبیهات علی منافع الأعضاء من الإنسان و الحيوان و فصول من الكلام فی التوحيد، و ترجمته مسائل التلميذ و تصنيفه عن جعفر بن محمد بن علی و تحت الترجمة بخط الحسين بن أحمد بن شيبان القزويني: التلميذ حماد بن عيسى و هذا الكتاب له و هذه المسائل سأل عنها جعفرًا عليه السلام و أجابه» (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۱۴۲).

چنانچه در این گزارش آمده محتوای کتاب با محتوای کتاب توحید مفضل بن عمر هم خوانی و شیوه القای آن نیز سازگاری دارد. این رساله نیز حاوی پرسش‌های شاگردی از اصحاب امام صادق (ع) از آن حضرت درباره منافع اعضای انسان و حیوان است. آنچه تردید را افزون می‌کند این است که در گزارش هر دو متن (همان، ص ۱۴۳، ۴۱۶) رد پای علی بن حاتم قزوینی که متهم به نقل از ضعفًا است، دیده می‌شود (همان، ص ۲۶۳).

ب. دومین متن مشابه منسوب به ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ کنانی بصری (د. حدود ۲۵۵ق) است که به‌عنوان «الدلائل و الإعتبار علی الخلق و التدبیر» به چاپ رسیده است. در فهرست ابن ندیم (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ص ۲۱۱) و معجم الادباء (حموی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۴۵۹) عنوانی مشابه عنوان مذکور برای جاحظ رقم خورده است.

رساله جاحظ با تأمل در رنگ آسمان، طلوع و غروب خورشید، ماه و ستارگان شروع می‌شود؛ بعد به خواص و حکمت‌های عناصر اربعه (آتش، هوا، زمین و آب) اشاره می‌کند. سپس بدون هیچ‌گونه نشانه‌ای از فصل یا عنوان، از مباحث یادشده خارج می‌شود و وارد عبرت‌های گیاهان و درختان می‌شود. بخش دیگر آن مربوط به آفرینش حیوان است و در مبحث حیوان با چارپایان شروع کرده، سپس حشرات و پرندگان را مطرح می‌کند. در رساله جاحظ به‌عکس توحید مفضل، آخرین موضوع مطرح‌شده، مباحث مربوط به انسان است. در رساله جاحظ از ارسطو (جاحظ، ۱۹۸۸، ص ۳۹) و دیگر حکمای یونان (همان، ص ۶۰) نام برده شده است و به گفته‌های برخی از آن‌ها مانند ارسطو استناد شده و نظر برخی دیگر مانند لافیقورس (همان، ص ۵۰) نقد شده است. در توحید مفضل به‌جز ارسطو (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۴۹) به نام دیگر فلاسفه اشاره نشده است.

صحت انتساب این رساله به جاحظ هم محل تأمل است. نبود نسخه‌ای کهن، تشکیک صاحب‌نظرانی مانند سندوبی (سندوبی، ۱۳۵۰، صص ۴۴، ۱۵۳) و ذکاوتی (ذکاوتی، ۱۳۶۷، ص ۸۰) در انتساب این اثر به جاحظ، و وجود متن‌های مشابه، صحت انتساب این رساله را به جاحظ نیز محل تردید قرار می‌دهد.

موارد همانندی بین توحید مفضل و کتاب «الدلائل و الاعتبار» جاحظ به حدی فراوان است که می‌توان اختلاف بین توحید مفضل و کتاب منسوب به جاحظ را با تصحیف و جابه‌جایی برگ‌های نسخه‌ها توجیه کرد. در این بخش به آوردن چند نمونه بسنده می‌کنیم:

توحید مفضل: «یا مفضل إنَّ الشَّكَّاکَ جهلوا الأسباب و المعانی فی الخلقه و قصرت أفهامهم عن تأمل الصواب و الحكمة فیما ذرأ الباری جلَّ قدسه و برأ من صنوف خلقه فی البرِّ و البحر و السهل و الوعر فخرجوا بقصر علومهم إلى الجحود و بضعف بصائرهم إلى التکذیب و العنود حتی أنكروا خلق الأشياء و ادَّعوا أنَّ تكونها بالاهمال لا صنعة فیہ و لاتقدير ... بمنزلة عمیان دخلوا داراً قد بنیت أتقن بناء و أحسنه و فرشت بأحسن فرش و أفخره و أعدَّ فیها ضروب الأطعمة و الأشربة و الملابس و المآرب» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۹).

کتاب جاحظ: «قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ إنَّ ناسا حین جهلوا الأسباب و المعانی و قصروا فی الخلقه عن التأمل الصواب و الحكمة فیها خرجوا إلى الجحود و التکذیب حتی أنكروا خلق الأشياء و زعموا أنَّ كونها بالاهمال لا صنعة فیہ و لاتقدير فكانوا بمنزلة عمیان دخلوا دارا قد بنیت أتقن بناء و فرشت أحسن فرش و أعدَّ فیها ضروب الأطعمة و الأشربة و المآرب» (جاحظ، ۱۹۸۸، ص ۵).

توحید مفضل: «فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء بهذا اللون الأخضر إلى السواد ليمسك الأبصار المنقلبة عليه فلا ينكأ فيها بطول مباشرتها له فصار هذا الذي أدركه الناس بالفكر و الروية و التجارب و يوجد مفروغا منه في الخلقه» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۱۱).

کتاب جاحظ: «فانظر كيف جعل هذا الأديم أديم السماء بهذا اللون الأخضر إلى السواد لتمسك الأبصار المتقلبة عليه فلا ينكئ فيها بطول مباشرتها له فصار هذا الذي أدركه الناس بعد التفكير و التجارب و يوجد مفروغا منه في الخلقه» (جاحظ، ۱۹۸۸، ص ۶).

جالب اینکه در فصل ۱۴ از موقف ثامن «الحكمة المتعالية» ملاصدرا عبارتی شبیه توحید مفضل، به نقل از جاحظ، آورده است. هرچند مشابهت آن‌ها صد درصد نیست ولی از این حیث که زمان تألیف اسفار اربعه، حدود ۴۰ سال قبل از درج رساله توحید مفضل در بحارالانوار توسط علامه مجلسی می‌باشد قابل تأمل است. بنا به گفته صاحب الذریعه، علامه مجلسی در سال ۱۰۷۷ قمری از جلد دوم بحارالانوار که مشتمل بر توحید مفضل است فارغ گردیده است (آقابزرگ

تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸). این در حالی است که ملاصدرا در سال ۱۰۳۷ قمری به تألیف اسفار اربعه مشغول بوده است (باقری خرم‌دشتی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰).

توحید مفضل: «فإنك إذا تأملت العام بفكرک و خبرته بعقلک وجدته كالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج اليه عباده، فالسما مرفوعة كالسقف و الارض ممدودة كالسائط و النجوم منضودة كالمصابيح» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۶۰).

الحكمة المتعالية: «قال الجاحظ: اذا تأملت العام الذى نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعدّ فيه جميع ما يحتاج اليه، فالسما مرفوعة كالسقف و الارض ممدودة كالسائط و النجوم منضودة كالمصابيح» (صدرالدين شيرازى، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۳).

ج. سومین متنی که با توحید مفضل از حیث عبارات و مضامین مشابهت فراوان دارد کتاب منسوب به جبرئیل بن نوح بن أبی نوح النصرانی الأنباری با عنوان کتاب «الفکر و الإعتبار فی الدلائل علی الخالق و إزالة الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدين» است. این متن از آغاز متعرض عقاید مانویان شده و جز در انتساب، فرقی با کتاب منسوب به جاحظ ندارد. از این متن نسخه کهنی با تاریخ کتابت سده هفتم در ضمن مجموعه ۴۸۳۸ کتابخانه ایاصوفیا (دفتر کتب‌خانه ایاصوفیا، ص ۳۲۰)^۱ موجود و نسخه دیگری با عنوان کتاب «الإعتبار فی الملكوت» دارد که به شماره ۶۹۸ در ۸۲ برگ در کتابخانه اسکوریال اسپانیا نگهداری می‌شود (Derenbourg, 1884, V. 1, pp. 494-495) که با خط مغربی در سده هفتم یا هشتم کتابت شده و در آن نسخه نیز مؤلف، جبرئیل بن نوح معرفی شده است. به سبب شباهت بسیار این متن با متن منسوب به جاحظ به نمونه‌های ذکر شده بسنده می‌کنیم.

د. چهارمین متن مشابه، کتابی است با عنوان «الحکمة فی مخلوقات الله عزّ و جلّ» که از حیث عبارات و مضامین، شباهت بسیاری به توحید مفضل دارد. عبدالرحمن بدوی این اثر را در کتاب مؤلفات غزالی آورده و درباره موضوع آن می‌نویسد: «لعلّه عجائب صنع الله». سپس به نسخه‌ای از آن در کتابخانه سلطنتی برلین اشاره می‌کند (بدوی، ۱۹۹۷، ص ۲۵۷). از متن منسوب به غزالی نسخه نسبتاً خوبی در فهرست کتابخانه سلطنتی برلین (Ahlwardt, 1895, V. 7, p. 640) به شماره ۱۸۱۷ گزارش شده است. این نسخه به خط عبدالله بن أبی عبدالله طرابلسی صفدی شافعی در ۹۲۱ هجری قمری کتابت شده است. شایان ذکر است این رساله ضمن مجموعه

۱. این رساله ضمن مجموعه‌ای با عنوان «مجموعه فی فنون شتی» گزارش شده است.

رسائل غزالی به سال ۱۹۸۶ میلادی در بیروت به چاپ رسیده است. به برخی از شباهت‌های توحید مفضل با این کتاب می‌پردازیم:

توحید مفضل: «فکر فی هذه النجوم التي تظهر في بعض السنة و تحتجب في بعضها كمثل الثريا و الجوزاء و الشعرین و سهیل فإنها لو كانت بأسرها تظهر في وقت واحد لم يكن لواحد منها على حiale دلالات يعرفها الناس و يهتدون بها لبعض امورهم كعرفتهم الآن بما يكون من طلوع الثور و الجوزاء إذا طلعت و إحتجابها إذا إحتجبت فصار ظهور كل واحد و إحتجابه في وقت الآخر لينتفع الناس» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۱۵).

کتاب غزالی: «وانظر فی هذه التي تظهر في بعض السنة و تحتجب في بعضها كمثل الثريا و الجوزاء و الشعری و سهیل فإنها لو كانت كلها تظهر في وقت واحد لم يكن لشيء منها دلالة على جهالة تعرفها الناس و يهتدون بها لبعض امورهم» (غزالی، ۱۴۰۶، ص ۱۱).

توحید مفضل: «فجعل الحواس خمساً تلقى خمساً لكي لا يفوتها شيء من المحسوسات فخلق البصر ليدرك الألوان فلو كانت الألوان و لم يكن بصر يدركها لم تكن فيها منفعة و خلق السمع ليدرك فلو كانت الأصوات و لم يكن سمع يدركها لم يكن فيها إرب و كذلك سائر الحواس ... ففكر يا مفضل فيمن عدم البصر من الناس وما يناله من الخلل في اموره فإنه لا يعرف موضع قدمه ولا يبصر ما بين يديه فلا يفرق بين الألوان و بين المنظر الحسن و القبيح ولا يري حفرة إن هجم عليها ولا عدو إن أهوي إليه بسيف ولا يكون له سبيل إلي أن يعمل شيئاً من هذه الصناعات» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، صص ۶۹-۷۰).

کتاب غزالی: «ثم انظر هل تجد في خلق البدن شيئاً لامعنى له هل خلق البصر إلا ليدرك الأشياء و الألوان فلو كانت الألوان و لم يكن بصر يدركها هل كان في الألوان منفعة و لو لم يكن لخلق الأبصار نور خارج عن نورها ما كان ينتفع بالبصر و هل خلق السمع إلا ليدرك الأصوات فلو كانت الأصوات و لم يكن سمع يدركها لم يكن في الأصوات منفعة و كذلك سائر الحواس ... ففكر فيمن عدم البصر و السمع و ما يناله من الخلل فإنه لا ينظر أن يضع قدمه و لا يدري ما بين يديه و لا يفرق بين الألوان و لا يدري بهجوم آفة أو عدو و لاسبيل له أن يتعلم أكثر الصناعات» (غزالی، ۱۴۰۶، ص ۳۵).

در متن‌های قبلی شباهت به حدی بود که در برخی از موارد، تفاوت‌ها به اختلاف نسخه می‌ماند؛ اما در غیر موارد ذکر شده نمونه‌هایی از شباهت متن توحید مفضل با متون دیگر وجود دارد اما درصد این تشابه زیاد نبوده و اثبات آن به بررسی بیشتر نیاز دارد. بعید نیست که متن‌های

دیگری با مشابهت بسیار یا اندک وجود داشته باشد که از دسترس دور مانده یا به زبان‌های دیگر بوده و تشابه آن‌ها مکشوف نشده باشد.

در کتاب أجزاء الحیوان ارسطو با ترجمه یوحنا بن بطریق، عباراتی تقریباً مشابه عبارات متون ذکر شده را می‌توان مشاهده کرد و به این احتمال قوت بخشید که این اثر ترجمه‌ای از آثار ارسطو یا حکمای یونان باشد. برای نمونه در بحث حکمت خلق منقار پرنندگان آمده: «فأما الطائر فله بدل الأسنان و الیدین منقار مخلوق من عصب عظمی» (ارسطو، ۱۹۷۸، ص ۲۲۴).

و در توحید مفضل این مضمون بدین عبارت آمده: «نقص من خلقه الأسنان و خلق له منقار صلب جاس» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۰۳).

در حکمت درازی گردن مرغان طویل‌الساقین آورده: «و أكثر ذلك العنق تبعاً للساقین لأن ما كان من الطائر طویل الساقین فله عنق طویل» (ارسطو، ۱۹۷۸، ص ۲۲۵).

در توحید مفضل این مضمون چنین آمده: «فإنک تجد کل طائر طویل الساقین طویل العنق» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۰۶).

در مورد خرطوم فیل آورده: «فأما الفیل فله منخر بدل الیدین» (ارسطو، ۱۹۷۸، ص ۲۲۴).

در توحید مفضل این مضمون چنین آمده: «تأمل مشفر الفیل ... فإنه یقوم مقام الید فی تناول العلف والماء» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۹۶).

۲-۳- قرینه‌های درون متن

۱-۲-۳- کم‌رنگ بودن تأثیرپذیری از قرآن در سخن معصوم

کم‌رنگ بودن استدلال به آیات نورانی قرآن و یا هماهنگ نبودن عبارات توحید مفضل با قرآن به تنهایی نمی‌تواند قرینه محکمی بر عدم انتساب متن به معصوم باشد؛ اما هماهنگی توحید مفضل با عبارات و سخنان پزشکان و حکیمان و دانشمندان علوم طبیعی تأمل‌برانگیز است. اگر این رساله با قرآن و هیچ کتاب دیگری مشابهت نداشت می‌توانستیم آن را اثری بدیع که از لسان معصوم صادر شده فرض کنیم اما پرسش این است چرا در فرازهایی از این رساله به شیوه طیبیان و حکیمان سخن گفته شده و هماهنگی با آن‌ها به حدی است که خود املاکنده متوجه این هماهنگی با شیوه پزشکان می‌شود و به مفضل اظهار می‌کند که جهت کلام من با جهت کلام پزشکان متفاوت است (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، صص ۷۹-۸۰)؛ اما هماهنگی با الفاظ قرآن کریم و

استدلال بدان، کم‌رنگ و ضعیف است. در ذیل، نمونه‌هایی از هماهنگی این رساله با کتاب‌ها و شیوه سخن گفتن طبیبان و حکیمان را می‌آوریم:

(الف) در بیان شگفتی‌های خلقت انسان از جنین شروع شده است «نبتدئ بذكر خلق الإنسان فاعتبر به فأول ذلك ما يدبر به الجنين في الرحم» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۶۲)، درحالی‌که در بسیاری از آیات قرآن به خلقت انسان اشاره شده و در آن‌ها مرحله نخست خلقت انسان، خاک یا نطفه دانسته شده و شگفتی آن بیشتر و استدلال بدان در اثبات خالق، اجمل از استدلال به خلقت مرحله جنینی است.

(ب) در بحث قوای بدن، تقسیم‌بندی امام (ع) شبیه کتاب‌های پزشکان است و امام نیز در پایان همان فراز بدن اشاره می‌کند و می‌فرماید این تقسیم‌بندی هم‌جهت با آنچه در کتب اطبا آمده نیست، بلکه جهت آن دینی و شفای نفوس است: «واعلم أن في الإنسان قوى أربعا: قوة جاذبة تقبل الغذاء وتورده علي المعدة، وقوة ممسكة تحبس الطعام حتي تفعل فيه الطبيعة فعلها، وقوة هاضمة وهي التي تطبخه وتستخرج صفوه و تبثه في البدن، وقوة دافعة تدفعه وتحدر الثفل الفاضل بعد أخذ الهاضمة حاجتها ... وليس ما ذكرته من هذه القوى على الجهة التي ذكرت في كتب الأطباء ولا قولنا فيه كقولهم، لأنهم ذكروها على ما يحتاج إليه في صناعة الطب وتصحيح الأبدان، وذكرونها على ما يحتاج في صلاح الدين وشفاء النفوس من الغي كالذي أوضحته بالوصف الشافي والمثل المضروب من التدبير والحكمة فيها» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، صص ۷۹-۸۰).

(ج) در مجلس سوم، بحث عقاقیر یا همان داروهای گیاهی را مطرح می‌کند که هماهنگی آن با سخنان اطبا به قدری پررنگ است که گویی مجلس تدریس بخش مفردات دارویی است (همان، ص ۱۳۵).

(د) در مجلس چهارم در خصوص انواع معرفت، شیوه تقسیم متداول در کتب منطقی (هل، ما، کیف، لم) یعنی پرسش از هستی، چیستی، کیفیت و علت آن رعایت شده است؛ حتی الفاظ و عباراتی مانند مباین، موجود، جوهر، ماهو، ذات و کیف، کاملاً هماهنگ با تعابیر مطرح‌شده در کتاب‌های منطقی است: «فإن قالوا: كيف يعقل أن يكون مبينا ... قيل لهم: الحق الذي تطلب معرفته من الأشياء هو أربعة أوجه: فأولها: أن ينظر أموجود هو أم ليس بموجود؟ و الثاني: أن يعرف ماهو في ذاته و جوهره؟ و الثالث: أن يعرف كيف هو و ما صفته؟ و الرابع: أن يعلم لماذا هو و لأية علة» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، صص ۵۵۹-۵۶۰).

هرچند این گونه مطالب، علمی و عقلی است، ولی در دسته‌بندی مطالب صبغه دینی و چیزی که دلالت کند که این مطالب از زبان امام جعفر صادق (ع) است دیده نمی‌شود. به‌طور کلی ادبیات اهل بیت (ع) ادبیات خاصی است که با ادبیات دانشمندان متفاوت است، حتی اگر بخواهند درباره علوم دیگر اظهار نظر کنند.

۳-۲-۲- تبیین یونانی و تثبیت ربّانی

در کیفیت و گستره علم امام اختلافاتی وجود دارد (نادم، ۱۳۸۸، ص ۱۲). در این بخش به دنبال تحدید قلمرو یا تبیین کیفیت علم امام نیستیم، بلکه نقاط مبهم موجود در استناد امام به گفته‌های حکمای یونان را مطرح می‌کنیم. با توجه به این نکته که اعلامیت ائمه (ع) از ضروریات مذهب شیعه است آیا استناد به سخنان فلاسفه، در سیره امامان معمول بوده است یا خیر؟ آیا گزارشی وجود دارد که امامان در منزل خود کتابخانه داشته یا به کتابخانه‌ای جهت مطالعه رفت‌وآمد می‌کرده‌اند؟ آیا در زمان حضرت صادق (ع) کتب فلسفی یونانیان در دسترس بوده است؟ اگر اقتضای امامت، آگاهی بر همه گزارش‌های علمی دانشمندان جهان باشد آیا با چنین فضیلتی به جای استناد به حکمت‌های ربّانی، استناد به گفته‌های کسانی که به مراتب پایین‌تر از این مقام و فضیلت هستند، ترجیح مرجوح نیست؟ امام در نقد اصحاب طبایع که نقصان و یا زیادی در آفرینش برخی انسان‌ها را گواه اتفاقی بودن خلقت و نبودن عمد و تدبیر گرفته‌اند می‌فرماید: «و قد کان ارسطاطاليس ردّ عليهم فقال: إنّ الذی یکون بالعرض و الإِتفاق إنّما هو شیء یأتی فی الفرط مرّة لأعراض تعرض للطبیعة فتزلیها عن سبیلها و لیس بمنزلة الامور الطبیعیة الجاریة علی شکل واحد جریاً دائماً متتابعاً» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۴۹)؛ یعنی این گونه اتفاقات که گاهی در اثر کوتاهی عارض بر طبیعت می‌شود و آن را از مسیر خودش خارج می‌کند یک جریان طبیعی و دائمی نیست. استناد امام به قول ارسطو از جهاتی قابل تأمل است:

الف. استناد امام به قول ارسطو نوعی تأیید فلسفه یونانی است، در حالی که شاگرد برجسته حضرت، یعنی هشام بن حکم، بر ارسطو ردیه نوشته است! (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۴۳۲).

ب. آنچه امام از ارسطو آورده و بدان استناد کرده (همان، ص ۱۴۹)، در فرازهای قبلی پاسخ کافی و وافیه بدان داده شده (همان، صص ۷۰-۷۱) و به قرآن نیز مستند شده است (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۶۳). آیا تکرار این مضمون و آوردن نام و کلام ارسطو موضوعیت داشته است؟ ج. به فرض اینکه قبول کنیم وجهی داشته که امام کلامی از ارسطو را گواه بگیرد چرا آن حضرت، منبعی برای این کلام ذکر نفرمودند؟ در متن مشابه این رساله که به جاحظ منسوب

است، راجع به خلقت میمون به قول ارسطو استناد شده و به منبع آن یعنی کتاب الحیوان اشاره شده است (جاحظ، ۱۹۸۸، ص ۳۲).

اگر بنا نیست امام در این رساله از قرآن و علم لدنی خود بهره گیرد چرا در فرجام مجلس چهارم در سینه مفضل تصرف تکوینی کرده و او را به اغما می‌برد، چنانچه در پایان مجلس چهارم از قول مفضل آمده: «فوضع یدہ علی صدری فقال: احفظ بمشیة اللہ و لاتنس إن شاء اللہ فخررت مغشیا علی فلما أفقت قال: کیف تری نفسک یا مفضل؟ فقلت قد إستغنیت بمعونة مولای و تأییدہ عن الكتاب الذی کتبتہ و صار ذلک بین یدی کأنما أقرأه من کفی» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۵۰)؛ یعنی امام دست بر سینه‌ام نهاد و فرمود به اراده خداوند حفظ کن و فراموش مکن. پس من بیهوش افتادم و چون به هوش آمدم فرمود: خود را چگونه می‌بینی؟ عرض کردم به عنایت مولایم از دفتری که نوشتم و در پیش روی من قرار دارد بی‌نیاز شدم و گویی در کف خود نگاشتم و از روی آن می‌خوانم.

همچنین درباره حقیقت خورشید، امام (ع)، آرای فلاسفه را درباره حقیقت خورشید یکی‌یکی بیان می‌کند (همان، ص ۱۴۸) ولی به دیدگاه خود که واقف بر حقیقت عالم است اشاره نمی‌کند!

۳-۲-۳- نظام واژگانی

یکی از نکاتی که نظر خواننده را به خود جلب می‌کند ویژگی‌های ساختار زبانی رساله توحید مفضل است. می‌توان به جرأت ادعا کرد ساختار زبانی این رساله با ساختار زبانی دیگر احادیث معصومین (ع) تفاوت روشن داشته، ناهماهنگی‌ها و کاستی‌های موجود در آن توجیه‌پذیر نیست. در توحید مفضل استفاده غیرمتعارف از برخی واژه‌ها یا بهره‌گیری از تعابیر نادر به چشم می‌خورد که در ساختار واژگانی امام صادق (ع) و حتی دیگر ائمه (ع) یافت نمی‌شود.

الف. استفاده از قیل و قال مرسوم در کتب فقها و متکلمان؛ یکی دیگر از قراینی که صحت انتساب این حدیث به معصوم را محل تردید قرار می‌دهد، استفاده از قیل و قال‌های فراوان است که گاه ملال‌آور نیز می‌شود. در نگاهی گذرا به تعداد «إن قلت و قلت»‌های موجود در این رساله به‌ویژه در مجلس چهارم به تردیدها و احتمالاتی می‌رسیم که اعتبار این رساله را به شدت کاهش می‌دهد. در مجلس چهارم، دیگر صحبت از املا و حدیث دشوار می‌نماید، گویی به شیوه مرسوم اهل معقول و منقول، متنی حاشیه‌زده شده است. استفاده بیش از حد از ریشه قول که بیشتر آن‌ها

هم بدون قائل ذکر شده است، با صدر حدیث که حاکی از ایجاز کلام امام صادق (ع) است (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۸) سازگاری ندارد. موارد ذیل، گواه این مدعاست:

«فیقال لمن» (ص ۸۲)، «فإن قلت: ... قلنا» (ص ۸۴)، «فإن قال قائل: ... فیقال فی جوابه» (ص ۹۱)، «بل لو قال قائل» (ص ۹۹)، «فإن قال قائل: ... قیل له» (ص ۱۰۷)، «و قد قال قائلون إنه لاطعم للخفاش» (ص ۱۰۷)، «فإن قال قائل: ... قلنا» (ص ۱۱۵)، «فإن قال قائل» (ص ۱۱۶)، «فإن زعم زاعم» (ص ۱۱۹)، «فإن قال قائل: ... قیل له» (ص ۱۲۱)، «فإن قال قائل: ... قیل له» (ص ۱۲۵)، «فإن قال قائل: ... قیل» (ص ۱۲۷)، «فإن قال قائل: ... قیل له» (ص ۱۳۹)، «فإن قالوا: ... قیل لهم» (ص ۱۳۹)، «فقالوا: ... فیقال لهم» (ص ۱۳۹)، «و لعلّ قائلًا یقول: ... فیقال له» (ص ۱۴۰)، «فإن قال قائل: قیل له» (ص ۱۴۰)، «و إن قالوا: ... قیل لهم» (ص ۱۴۱)، «فإن قالوا: ... یقال لهم» (ص ۱۴۱)، «و لعلّ طاعتنا یطعن علی التدبیر ... فیقول ... فیقال» (صص ۱۴۱-۱۴۲)، «فقالوا: ... قیل: ... نقول: ... فإن قالوا: ... قیل لهم: ... فإن قالوا: ... فنقول: ... قیل لهم: ... فإن قالوا: ... فیقال لهم» (صص ۱۴۶-۱۴۷)، «فإن قالوا: ... قیل لهم» (ص ۱۴۸)، «فإن قالوا: ...» (ص ۱۴۸)، «فإن قالوا: ... قیل لهم ... فیقالوا: ... فإن قالوا: ... قیل لهم» (صص ۱۴۸-۱۴۹)، «فإن قالوا: ... قیل لهم» (ص ۱۵۰).

علاوه بر ان قلت و قلت بسیار، از دیگر اصطلاح‌های معمول در کتاب‌های علمی نظیر «نبتدئ یا مفضل بذکر خلق الإنسان» (ص ۶۲)، «و فیما وصفنا من هذا» (ص ۷۲)، «فکر و تدبیر ما وصفته» (ص ۷۴)، «و لعلک تری ذکرنا هذه القوى الأربع» (ص ۸۰)، «قد شرح لک یا مفضل ... و أنا اشرح لک الآن» (ص ۱۳۷) استفاده شده است.

ب. استفاده بسیار زیاد از ریشه إرب به معنای نیاز و مشتقات آن به‌ویژه مآرب در برخی موارد به معنای حکمت، وجود تکیه کلام در ساختار واژگانی املاکننده را تداعی می‌کند آن هم تکیه کلامی که تنها در این رساله بروز کرده است. این واژه در قرآن تنها یک‌بار استفاده شده و در تمام ۱۱۰ جلد بحارالانوار ۳۵ مورد آمده^۱ که به‌جز سه مورد بقیه موارد استفاده شده مربوط به توحید مفضل است (برازش، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸۳۴) و در سراسر وسائل الشیعة که در حقیقت دایرةالمعارف سخنان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) است حتی یک مورد هم به کار نرفته است (برازش، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۱). موارد کاربرد این ریشه در توحید مفضل بدین شرح است: «والمآرب» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۶۰)، «لمآربه» (ص ۶۲)، «المآرب» (ص ۶۴)، «للمآرب»

۱. برخی موارد در دیگر جلدهای بحارالانوار به نقل از توحید مفضل آمده است.

(ص ۶۷)، «لا إرب فيه» (ص ۷۰)، «مآرب اخرى» (ص ۷۰)، «الارب فيها» (ص ۷۸)، «مآربهم» (ص ۸۵)، «لمآرب» (ص ۸۶)، «الارب» (ص ۸۸)، «من مآربه» (ص ۹۰)، «مآربه» (ص ۹۴)، «أما المآرب ... الإرب فيه» (ص ۱۰۶)، «فالإرب» (ص ۱۱۲)، «و الإرب» (ص ۱۱۲)، «و الإرب» (ص ۱۱۲)، «المآرب ... من المآرب» (ص ۱۱۴)، «الإرب و المصلحة و فيها مآرب اخرى» (ص ۱۱۴)، «للمآرب» (ص ۱۱۶)، «مآربهم» (ص ۱۲۱)، «و ما الإرب فيه؟» (ص ۱۲۱)، «مآربهم» (ص ۱۲۸)، «المآرب» (ص ۱۲۹)، «مآربهم» (ص ۱۲۹)، «الارب» (ص ۱۳۱)، «المآرب» (ص ۱۳۶).

ج. استفاده نسبتاً زیاد از ریشه «نکأ» به معنای فرسودن: اگرچه به فراوانی مشتقات ریشه «إرب» نیست ولی در یک بررسی آماری واژه «نکأ» نیز در این رساله زیاد به کار رفته است. این واژه در ۱۱۰ جلد بحارالانوار ۲۰ مورد به کار رفته که ۱۱ مورد آن مربوط به توحید مفضل است (برازش، ۱۴۱۵، ج ۲۷، ص ۲۰۳۶۲) که موارد آن بدین شرح است: «فینکأها» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۶۷)، «او ینکأ فی الجوف» (ص ۷۰)، «لثلا یصل الیه ما ینکأه» (ص ۷۳)، «فلا ینکأ فیها» (ص ۷۴)، «ماتعظم نکایتہ» (ص ۱۱۲)، «و تنکأ فیها» (ص ۱۱۶).

د. به کارگیری واژگانی در قالب مصادر «تفعیل» و «تفعیل» و «افتعال» که در کلام عرب کمتر استفاده می شود به طوری که با تأمل در این مصادر، این احتمال به ذهن خطور می کند که ممکن است این رساله ترجمه ای از متنی غیرعربی باشد و مترجم در حین ترجمه، واژگانی متناسب با متن اصلی نیافته و برای القای مفهوم از واژگان ساختگی استفاده کرده باشد. مفرداتی که در ادامه از نظر می گذرانید برخی از آن ها نادر و برخی ویژه این رساله است.

«تذمر» (ص ۵۹)، «تسخط» (ص ۵۹)، «استجلاب» (ص ۶۲)، «یتقوت» (ص ۱۰۶)، «تقوت من ثمارها» (ص ۹۷)، «تماوت» (ص ۱۰۰)، در مورد مرغان «تتفخ» به معنای باد کردن و «تقوی» به معنای صدای مرغی که می خواهد جوجه دار شود (ص ۱۰۳)، «تنسم هذا النسیم» (ص ۱۱۲)، استفاده از واژه «تهناً» همراه با واژه «عیش» به معنای لذت بردن از زندگی در: «لما یتهنأ» (ص ۸۳)، «لما تهنؤوا بالعیش» (ص ۸۶)، «لایبج ثجاً» (ص ۷۰)، «لم یکنوا یتهنئون بالعیش» (ص ۱۱۲)، «لایتنهنؤن بالعیش» (ص ۱۲۱)، «مهله» یعنی نو شدن ماه (ص ۱۱۴)، «لتشدخت و تفسخت» (ص ۱۳۱)، «لیتستوخم مغبته» به معنای وخامت عاقبت (ص ۱۳۴) که همگی نادرند.

همچنین «ینتحله» (ص ۶۱)، «یتمرن» (ص ۶۳)، «یتوخیان» (ص ۶۵)، «یترشف الشراب» (ص ۷۰)، «أفیسجیز» (ص ۷۵)، «تتحلب» (ص ۷۶)، «غیاطل» (ص ۹۷)، «تستحمی» به معنای گرم شدن (ص ۱۱۲)، «یتکرهون» (ص ۱۳۷) که همگی خاص اند.

هـ غیر از افعال ساختگی، واژه‌های نادر یا خاص دیگری نیز در این رساله به چشم می‌خورد. این مفردات عبارت‌اند از: «مفائض» (ص ۶۷)، «لحون» به جای الحان جمع لحن (ص ۷۰)، «طعوم» جمع طعام (ص ۷۰)، «مآخیر» به معنای پاهای عقبی حیوان (ص ۹۴)، «اراییح» جمع ریح (ص ۱۲۰)، «اعتمال» (ص ۱۲۲) که همگی نادرند؛ و «لولب» به معنای لولایی شکل (ص ۷۴) که ممکن است امروزه مرسوم باشد ولی در احادیث تنها خاص توحید مفضل است، «مدمجة ذوات برائن» (ص ۹۲) و «دفد» (ص ۱۲۱) که خاص توحید مفضل اند.

و. یکی دیگر از نکاتی که جلب نظر می‌کند استفاده زیاد از فعل کان و مشتقات آن است، حتی در برخی موارد دو فعل آن پشت سر هم قرار گرفته‌اند. موارد آن بدین شرح است: «و لو تخلفت مقدار عام او بعض عام کیف کان یكون حالهم؟ بل کیف کان یكون لهم مع ذلك ... أفلا ترى کیف كفی الناس هذه الامور» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۱۳)، «فلو علم هولاء الجهلة لو کان هكذا کان أول ما فيه أنه کان یسقط» (ص ۷۸)، «کیف کانت تكون حاله» (ص ۸۱)، «بل کان یكون بمنزلة من قد أفنى ماله» (ص ۸۴)، «لأنه لو کان فیکون فیها» (ص ۱۲۹).

ز. استفاده نسبتاً زیاد از واژه عدم و مشتقات آن، که برخی از آن‌ها در بین احادیث معصومین (ع) نادر و غیرمعمول است، مانند «فکر ... عدم البصر ... و كذلك من عدم السمع» (همان، ص ۷۰)، «عدم العقل والروية»، «جعلنا عديمي الحس ... عديمي العقل»، «و هم مع ذلك عديمي العقل و الذهن»، «فأما من عدم العقل فإنه يلحق بمنزلة البهائم»، در مورد فیل آورده «فلما عدم العنق أعین مکان ذلك بالخرطوم الطويل ... العضو الذي عدم ... فصار مع عدم العنق» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، صص ۵۵۹-۵۶۰).

۳-۲-۴- چیش‌های ضعیف و غیرادبی

در جای‌جای این رساله تعابیری وجود دارد که در آن‌ها تکلف یا تعبیر مرجوح به کار رفته است، هرچند می‌توان آن‌ها را به راحتی توجیه کرد ولی اگر به این نکته توجه داشته باشیم که امام (ع) از حیث ساختار زبانی و ادبیات، سرآمد زمان خویش و حتی دیگر زمان‌هاست استفاده

از تعبیر مرجوح، شایسته کلام ایشان نیست. در این بخش ما تعبیری را گردآوری کردیم که از حیث ادبی ضعیف و نسبت به شأن معصوم، ناروا هستند.

الف. در بحث مشکلات نابینایان تعبیر «و لایری حفرة إن هجم علیها» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۷۰) آورده، حال آنکه هجوم بر حفرة، نامأنوس است و تعبیر «وقع یا سقط» مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

ب. درباره کارهای انسان آورده: «و لو کان الإنسان إنما یصیر الی أکل الطعام ... و کذلک لو کان أنما یصیر الی النوم» (همان، ص ۷۹). استفاده از «لو» و «إنما» با چنین چینشی تعبیر نادرستی به نظر می‌رسد.

ج. درباره فواید روشن شدن شب به وسیله ماه آورده «لم یکن صلاح فی أن یكون اللیل ظلمة داجية لاضیاء فیها فلا یمكن فیہ شیء من العمل لأنه ربّما إحتاج الناس الی العمل باللیل لضیق الوقت علیهم فی تقصّی الأعمال بالنهار ... فیعمل فی ضوء القمر» (همان، ص ۱۱۳). در این عبارت، علاوه بر استفاده زیاد از واژه «عمل» تکلف و تطویل نیز مشهود است. شاید ترجمه‌ای تحت‌اللفظی یا نارسا از زبان دیگری باشد.

د. در تعظیم خداوند از عبارت «تبارک الله عما یصفون» (همان، ص ۷۴) استفاده می‌کند که این تعبیر نارساست و واژه «تعالی» مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

ه. استفاده از ضمیر نامناسب «أفرأیت لو کان کل من دخل العالم و یدخله یبقون و لایموت أحد منهم» (همان، ص ۱۴۱). در این فراز افعال «کان»، «دخل»، «یدخل» و «یموت» مفردند ولی «یبقون» جمع آورده شده است!

و. مورد دیگر استفاده از ضمیر مؤنث و مذکر در خصوص خلقت خورشید است که علاوه بر ضمیر متصل، ضمیرهای منفصل، گاه مذکر و گاه مؤنث استعمال شده است: «و من هذه الشمس التي تراها تطلع علی العالم و لایوقف علی حقیقة امرها و لذلك كثرت الأقاویل فیها و اختلفت الفلاسفة المذكورن^۱ فی وصفها فقال بعضهم: هو فلک اجوف ... و قال الآخرون: هو سحابة و قال آخرون: هو جسم ... و قال آخرون: هو صفو لطیف ... و قال آخرون: هو اجزاء كثيرة ... و قال آخرون: هو من

۱. در توحید مفضل تنها نام ارسطاطالیس آن هم در دو صفحه بعد یعنی ص ۱۴۹ آمده و تعبیر مذکورون در اینجا می‌تواند قرینه‌ای بر تحریف باشد. این احتمال زمانی قوت می‌گیرد که در متن منسوب به جاحظ ص ۶۹ به نام فلاسفه اشاره شده است.

جوهر خامس ... ثم اختلفوا في شكلها فقال بعضهم: هي بمنزلة صفيحة ... و قال آخرون: هي كالكرة ... و كذلك اختلفوا في مقدارها فزعم بعضهم أنّها مثل الأرض ... و قال آخرون: بل هي اقل من ذلك؛ و قال آخرون هي أعظم ... و قال اصحاب الهندسة: هي اضعاف» (همان، صص ۱۴۷-۱۴۸).

۳-۲-۵- چند پرسش

یکی دیگر از نکته‌های قابل تأمل در متن، به کار گرفتن عبارات مبهم است، به طوری که خواننده را دچار تردید و پرسش‌گری می‌کند بدون اینکه پاسخ روشنی بیان شود یا قرینه‌ای برای استفاده از این عبارت ارائه شده باشد. در اینجا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

۱. در خصوص شگفتی‌های دستگاه صوت انسان آن را به مزمار اعظم تشبیه می‌کند، همراه با بیان جزئیات تولید صدا در مزمار بدون اینکه به حکم شرعی غنا و موسیقی اشاره شود (همان، صص ۷۱-۷۲). از طرفی روایاتی در نهی از استعمال مزمار وارد شده است (حر عاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۱۴)، چنین تشبیهی از امام معصوم آن هم با ذکر جزئیات آن پرسش‌برانگیز است.

۲. بیان حکمت ابر افکنده‌شده بر اژدها نیز ابهام دارد، هم اصل وجود جانوری به نام اژدها و هم حکمت ابر بالای سر آن پرسش‌برانگیز است (مجلسی، بی‌تا، ص ۱۰۱). آیا واقعاً چنین حیوانی وجود دارد؟

۳. در پاسخ به کسانی که می‌پرسند چه می‌شد اگر شکم انسان مانند قبا باز می‌شد تا معالجات آسان‌تر انجام شود آورده است: «و لقد قال قوم من جهلة المتكلمين و ضعفة المتفلسفين لقلّة التمييز و قصور العلم: لو كان بطن الإنسان كهيئة القبا يفتحه الطبيب إذا شاء فيعاین ما فيه ... ثم كانت الرطوبات التي في البطن تترشح و تتحلّب فيفسد على الإنسان مقعده و مرقده و ثياب بذلته و زينتته» (همان، ص ۷۸).

نام این فیلسوف‌نماها یا متکلمان بی‌خرد چیست و به کدام نحله منسوب‌اند؟ آنگاه در تبعات باز بودن شکم می‌گوید رطوبات داخل شکم ترشح می‌کند و محل نشستن و خوابیدن انسان و لباس‌های رسمی و زینتی وی را خراب می‌کند. آیا لباس رسمی و زینتی موضوعیت دارد؟

۴. یکی دیگر از موارد مبهم این حدیث، تکرار زیاد نام مخاطب همراه با تعابیر «فکر»، «اعتبر»، «أنظر»، «تأمل» و «إعرف!» است. چرا در هر فراز این حدیث نام مفضل برده شده است؟ آیا این خطاب‌ها هم جزئی از املای امام بوده که مفضل می‌بایست آن را تحریر کند؟ در صورتی که در

متن‌های مشابه تنها از واژه‌های «فکر» و «أنظر» استفاده شده است. این پرسشی جدی است که آیا متون مشابه نام مفضل را حذف کرده‌اند یا در این متن نام مفضل افزوده شده است؟ با مروری بر مطالب پیش‌گفته می‌توان گفت، بیشترین نقدهای ذکرشده در این نوشتار، مربوط به متن رساله توحید مفضل بود و اگر بخواهیم از حیث محتوا هم این رساله را نقد کنیم به پرسش‌هایی فراوانی برمی‌خوریم که نخستین و مهم‌ترین آن‌ها، ارتباط این رساله و آثار مفضل بن عمر و راوی بیشتر آثار وی، محمد بن سنان با غلات به‌ویژه نصیریه است. از جمله می‌توان از کتاب الاظلة (باقری، ۱۳۹۴، صص ۱۵۸-۱۸۲) از آثار منسوب به محمد بن سنان و کتاب الهفت الشریف از آثار منسوب به مفضل بن عمر یاد کرد که محقق آن مصطفی غالب، این اثر را از میراث نصیریه دانسته است. به‌طورکلی بیشتر آثار منسوب به مفضل بن عمر مورد اقبال غلات بوده و هست که در نوشتاری مستقل بدان پرداخته‌ایم (صالحی، ۱۳۹۳، ب، صص ۱۱۹-۱۴۰).

پرسش‌های دیگری در بررسی علمی بودن یا نبودن برخی مطالب رساله توحید مفضل از جمله تعلیل قطع قاعدگی در دوران حاملگی به تغذیه جنین از خون حیض (سیستانی، ۱۴۳۷، ص ۵۶۴) نیز وجود دارد که از حوصله این نوشتار خارج است.

نتیجه‌گیری

اعتبار رساله توحید مفضل و انتساب آن به امام صادق (ع) به‌شدت محل تردید است. از حیث اسناد، سلسله سند این حدیث از زمان امام جواد (ع) به بعد قطع شده و آنچه از رجال سند، یعنی محمد بن سنان و مفضل بن عمر باقی‌مانده، متهم به فساد عقیده، غلو و ضعف هستند؛ دفاعیه‌های رجالیان متأخر نیز اتقان کافی ندارد و قدر متیقن، رفع ضعف‌های عقیدتی راویان است ولی در انتساب این حدیث به امام صادق (ع) ناکافی است.

از حیث متن نیز مجموع قرائن اعتبار این حدیث را با پرسش‌های جدی روبه‌رو می‌کند؛ به‌طوری‌که حتی با توجیه برخی از قرائن، نمی‌توان بقیه را نادیده گرفت. افرادی که مفضل بن عمر و محمد بن سنان را تضعیف کرده‌اند به آثار آن‌ها دسترسی داشته‌اند و کسانی که سعی در تبرئه آن‌ها داشته و از توحید مفضل تمجید کرده‌اند، از آثار مسأله‌دار و متن‌های مشابه آن اطلاع نداشته‌اند.

نبود نسخه‌های کهن و پرهیز متکلمان و فقیهان از استناد به توحید مفضل نیز پرسشی جدی است. اشکالات ساختاری این حدیث هم بسیار و غیرقابل اغماض است و اگر بخواهیم آنها را توجیه کنیم باید متنی پر از ایرادهای ادبی به امام معصوم منتسب کنیم. انتساب چنین متن پرحاشیه‌ای به امام معصوم، نه اعتباری برای مفضل و نه افتخاری برای شیعه است و افزون بر آنچه نوشته شد به لحاظ محتوایی نیز مشکلاتی دارد که خود، پژوهش مستقلی را می‌طلبد.

منابع و مأخذ

۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق؛ *الفهرست*؛ به کوشش: رضا تجدد، تهران: مکتبه اسدی، ۱۳۵۰ ش.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین؛ *الرجال*؛ به کوشش: محمدرضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.
۳. ارسطو بن نیکوماخوس؛ *أجزاء الحيوان*؛ ترجمه: یوحنا بن البطریق، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
۴. الأبناری، جبرئیل بن نوح؛ *كتاب الفكر والاعتبار*؛ نسخه خطی، ترکیه: کتابخانه ایاصوفیا، ش ۴۸۳۶/۲.
۵. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن؛ *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۶. باقری خرمدشتی، ناهید، عسکری، فاطمه؛ *کتابشناسی جامع ملامتدرا*؛ تهران: حکمت صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۷. باقری، حمید؛ «پژوهشی در تاریخ‌گذاری و شناسایی مؤلف کتاب *الاطلة*»، علوم حدیث، سال بیستم، ش ۳، ۱۳۹۴ ش.
۸. بدوی، عبدالرحمن؛ *مؤلفات الغزالی*؛ ج ۲، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۹۷ م.
۹. برازش، علی‌رضا؛ *المعجم المفهرس للفاظ أحادیث وسائل الشیعة*؛ تهران: جلوه پاک، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. —؛ *المعجم المفهرس للفاظ أحادیث بحار الأنوار*؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. تستری، محمدتقی؛ *قاموس الرجال*؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. جاحظ، عمرو بن بحر؛ *الدلائل والاعتبار علی الخلق والتدبیر*؛ بیروت: دار الندوی الاسلامیة، ۱۹۸۸ م.
۱۳. جمعی از نویسندگان؛ *ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق (ع)*؛ به کوشش: احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن؛ *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*؛ ج ۳، قم: آل البیت، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. حلّی، علی بن موسی؛ *الامان من أخطار الاسفار والازمان*؛ قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ ق.
۱۶. —؛ *کشف المحجّة لثمره المهجّة*؛ نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۰ ق.
۱۷. حموی، یاقوت بن عبدالله؛ *معجم الادباء*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. خوبی، سید ابوالقاسم؛ *معجم رجال الحدیث*؛ ج ۲، قم: مدینه العلم، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. درایتی، مصطفی؛ *فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران*؛ تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. دفتر کتب‌خانه ایاصوفیا، در سعادت (استانبول): بی‌نا، ۱۳۰۴ ق.
۲۱. ذکاوتی فراگزلو، علیرضا؛ *زندگی و آثار جاحظ*؛ بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۶۷ ش.
۲۲. روغنی قزوینی، محمد صالح؛ ترجمه و شرح توحید مفضل؛ نسخه خطی ش ۷۴۲۷، کتابخانه مرعشی.
۲۳. سندویی، حسن؛ *أدب الجاحظ*؛ قاهرة: المکتبة التجاریة الکبری، ۱۳۵۰ ق.
۲۴. صالحی، محمدعلی؛ «بررسی اجمالی آثار منسوب به مفضل بن عمر جعفری»، بساتین؛ ش ۱، ۱۳۹۳ ش.

۲۵. —؛ «بررسی سندی و متنی توحید مفضل»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته شیعه‌شناسی، دانشکده شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۹۳ ش.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*؛ ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۷. طارمی‌راد، حسن؛ «خبر واحد»؛ *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. طبرسی، احمد بن علی؛ *الاحتجاج*؛ به کوشش: محمدباقر الخراسان، نجف: دار النعمان، ۱۳۸۶ ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن؛ *إختیار معرفة الرجال*؛ مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۸ ش.
۳۰. —؛ *تهذیب الاحکام*؛ ج ۳، بی‌تا، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۱. —؛ *کتاب الفهرست*؛ قم: مکتبۃ المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ ق.
۳۲. غزالی، محمد بن محمد؛ *الحکمة فی مخلوقات الله عزوجل*؛ بیروت: بی‌تا، ۱۴۰۶ ق.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *اصول الکافی*؛ تهران: دار الاسوة، ۱۴۱۸ ق.
۳۴. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار*؛ ج ۴، تهران: المکتبۃ الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
۳۵. —؛ *ترجمه توحید مفضل*؛ مقدمه: محمدتقی شوشتری، تهران: کتابخانه صدر، بی‌تا.
۳۶. —؛ *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*؛ ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۵۳ ش.
۳۷. مجلسی، محمدتقی؛ *روضۃ المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*؛ به کوشش: سید حسین موسوی کرمانی و علی‌یناه اشتهااردی، تهران: کوشان‌پور، ۱۳۹۹ ق.
۳۸. مفید، محمد بن محمد؛ *الارشاد*؛ به کوشش: مهدی نجف، قم: المؤتمر العالمی للفتیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ *الرواشح السماویة*؛ قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.
۴۰. نادم، محمدحسن؛ *علم امام (مجموعه مقالات)*؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ ش.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی؛ *کتاب الرجال*؛ ج ۶، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۸ ق.
42. Ahlwardt, W; *Die Handchriften Verzeichnisse Der Königlichen Birbliothek Zu Berlin*; Berlin: 1895.
43. Derenbourg, Hartwig; *Les Manuscrits Arabes De Lescurial*; Paris: 1884.