

فریدالدین، جنید بغدادی تاج العارفین، تهران، ۱۳۸۰ش؛ سراج، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سماعی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۶م؛ سید، خطی؛ ظاهریه، خطی (تاریخ و ملحقات)؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL; GAS.
زهره حسینی

جعفر صادق (ع)، امام، ابو عبدالله جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (۸۳-۱۴۸ق/۷۰۲-۷۶۵م)، امام ششم از ائمه مذهب شیعه اثناعشری و بنیان‌گذار مذهب فقهی جعفری.

فهرست

عنوان	صفحه
مقدمه	۱۸۰
زندگی	۱۸۱
رویکرد به عقل و علم	۱۸۸
آموزه اعتقادی	۱۹۲
آموزه اخلاقی	۲۰۰
آموزه فقهی	۲۰۵
امام(ع) و دیگر شاخه‌های علوم	۲۱۲
کتاب‌شناسی امام (ع)	۲۱۸
مآخذ	۲۲۰

مقدمه: امام جعفر صادق(ع) افزون بر جایگاه محوری که در میان شیعه از آن برخوردار بود، در حوزه معارف اهل سنت و جماعت نیز به عنوان چهره‌ای شاخص در سده ۲ ق شناخته می‌شود. وی در حوزه‌های مختلف معارف دینی، مشتمل بر عقاید، اخلاق و فقه دارای آموزه‌های سامان‌یافته، و گسترده بود و از همین جهت، بخش عمده‌ای از مواضع شیعیان در مواجهه با مذاهب و وجوه تمایز آنان نسبت به فرق گوناگون، بر بنیاد آموزه‌های آن حضرت شکل گرفته است.

کنیه مشهور حضرت، یعنی ابو عبدالله به نام فرزند دومش عبدالله افطح راجع بود، اما گاه در منابع به کنیه‌های دیگر هم اشاره شده است: ابواسماعیل که ناظر به فرزند ارشد آن حضرت بوده، در منابع دومین کنیه مشهور است (خصیبه، ۲۴۷؛ سبط ابن جوزی، ۳۴۱؛ ابن طلحه، ۲۸۴)، ابوموسی که ناظر به امام موسی کاظم (ع) بوده، تنها در برخی از منابع حاشیه‌ای امامیه یاد شده است (مثلاً خصیبه، همانجا) و ابواسحاق در اطلاق برخی از اصحاب آن حضرت چون ابراهیم بن عبدالحمید به کار رفته است (کشی، ۷۴۴/۲؛ اردبیلی، ۴۶۱/۲، ۴۶۲).

در خصوص القاب حضرت، می‌دانیم که مشهورترین لقب وی، «صادق» به معنای «راستگو» بوده است، اما از آنجا که همه ائمه (ع) راستگو بوده‌اند، به طبع، دادن این لقب به حضرت باید دارای وجهی خاص باشد («القاب...»، ۵۹، ۶۰). مشهورترین وجه در این باره در حدیثی بیان شده که از زبان پیامبر (ص) آمدن امام صادق(ع) و دعوی امامت از سوی جعفر کذاب پیشگویی شده است؛ بر اساس این حدیث، پیامبر (ص) از مخاطبانش می‌خواهد تا جعفر پسر امام باقر (ع) را «جعفر صادق» بنامند، زیرا در نسل پنجم همو فردی به نام جعفر ظاهر می‌شود که ادعایی دروغین دارد و به او «جعفر کذاب» می‌گویند. در ثابت‌ترین اسانید این حدیث، سند آن به نقل ابوحزوه ثمالی از ابو خالد کابلی از امام سجاد(ع) از پدرانش از پیامبر (ص) است (فضل بن شاذان، ۲۱۰؛ ابن بابویه، کمال... ۳۱۹؛ راوندی، ۳۶۴؛ نیز «القاب...»، ۶۰-۶۱)؛ در حالی که در برخی اسانید روایت ابوحزوه ثمالی از میثم تمار از جابر بن عبدالله از پیامبر (ص) (خصیبه، ۲۴۸؛ دلائل... ۲۴۸)، و در برخی روایت مستقیم ابوحزوه ثمالی از امام سجاد (ع) از پیامبر (ص) (ابن بابویه، علل... ۲۳۴/۱) نقش بسته است (نیز ابن شهر آشوب، مناقب... ۳۹۳/۳، به نقل از *الانوار* ابن همام اسکافی). درباره این خبر، این احتمال وجود دارد که خبری برآمده از گفتمان امامیه در آغاز غیبت صغری (۲۶۰ق/۸۷۴ م) و فضای مجادله میان پیروان جعفر کذاب و قائلین به امامت امام غائب (ع) بوده باشد. دیگر روایات درباره لقب صادق خبری است به نقل از امام سجاد (ع) مبنی بر اینکه نام حضرت نزد اهل آسمان «صادق» است («القاب...»، ۶۰)، و خبری متضمن اینکه میان حضرت و یکی از زعمای بنی عباس خصومتی برخاست و آنان از تربت پیامبر (ص) داوری خواستند و از قبر ندا برخاست که در مدعای خود «جعفر صادق است» (همان، ۵۹).

درباره هر یک از روایات یادشده، اگر احتمال صدور آنها از معصومین (ع) گزیده شود، باید عنایت داشت که مضمون آنها، از آموزه‌های مختص به خواص اصحاب ائمه (ع) بوده است و برای لقب «صادق» که به طور گسترده از سوی شیعه و عامه برای حضرت به کار می‌رفت، باید وجهی دیگر را نیز جست‌وجو کرد که نزد همگان قابل درک بوده باشد. ابوالفرج اصفهانی وجه لقب گرفتن حضرت به صادق را از آن رو دانسته است که پیشگویی حضرت درباره کشته شدن نفس زکیه تحقق یافت؛ از همین رو، ابوجعفر منصور وقتی به خلافت رسید، حضرت را صادق نامید، خود به هنگام نام بردن از حضرت از آن استفاده می‌کرد و این لقب برای او شهرت گرفت (مقاتل... ۱۷۳؛ ابن شهر آشوب، همان، ۳۹۲/۳، ۳۹۳).

در برخی منابع متأخر اهل سنت، وجه لقب «صدق وی در

۱۷۸، ۱۹۲-۱۹۴). پذیرفتنی‌ترین وجه از نظر بافت تاریخی آن است که امام صادق (ع) به سبب پرهیز از درگیر شدن در قیامهای عصر خود و به‌خصوص در مقایسه با عبدالله بن حسن که رقیب حضرت در شاخه‌ی حسنی از علویان - که بر ضدعباسیان قیام کرده بود و از سوی آنان «کذاب» خوانده شده بود - به «صادق» لقب گرفته باشد.

گفتنی است افزون بر صادق، القاب دیگری نیز در منابع متقدم برای حضرت ذکر شده است که هیچ یک در طول تاریخ شهرتی نداشته‌اند؛ از آن جمله است: عادل (مفید، المقنعة، ۴۷۳؛ طوسی، تهذیب ... ۷۸/۶)، صابر، فاضل، طاهر (ابن خشاب، ۳۱؛ سبط ابن جوزی، ۳۴۱؛ ابن طلحه، ۲۸۴؛ قس: دلائل، ۲۴۷)، قاهر، تام، کامل و منجی (خصیبه، ۲۴۷).

زندگی: امام صادق (ع) بدون اختلاف در مدینه زاده شد و در ۸۳ ق، زمانی تولد یافت که هنوز پدر بزرگش امام سجاد (ع) در قید حیات بود (ابن ابی الثلج، ۱۰-۱۱؛ کلینی، ۱/۴۷۲). این سال ولادت که در منابع متقدم امامیه ضبط شده (همانجاها) و از امام حسن عسکری (ع) نیز نقل شده (دلائل، ۲۴۵)، بعدها در منابع مذهب شهرت یافته است (مفید، همانجا، نیز الارشاد، ۱۷۹/۲؛ حسین بن عبدالوهاب، ۷۶؛ طوسی، همانجا؛ علامه حلی، ۱۲۳/۲؛ صاحب جواهر، ۱۱۵/۶). در منابع اهل سنت، عموماً تولد او را در سال ۸۰ ق دانسته‌اند (بخاری، محمد، تاریخ ...، ۱۹۸/۲؛ ابن حبان، مشاهیر ... ۱۲۷؛ ابن منجویه، ۱۲۱/۱؛ مزی، ۹۷/۵)، تاریخی که به عنوان قول ضعیف‌تر در منابع شیعه هم نقل شده است (مثلاً ابن خشاب، ۲۹؛ برای ضبط ۸۶ ق، نک: ابن شهر آشوب، مناقب، ۳۹۹/۳). برخی قراین، مانند گزارشی که در وقایع سال ۱۴۵ ق از زبان خود حضرت سن وی را ۶۳ ضبط کرده (ابن اثیر، ۵۵۳-۵۵۴)، تأییدی بر دقت ضبط در منابع امامیه است.

در منابع متقدم برجای مانده - نه شیعه و نه اهل سنت - روز تولد حضرت به ثبت نیامده است. در واقع از سده ۶ ق/۱۳ م است که تاریخ ۱۷ ربیع الاول ۸۳ ق/۲۰ مه ۷۰۲ م به ثبت آمده است (طبرسی، فضل، اعلام ... ۱/۵۱۴؛ نیشابوری، ۲۱۲؛ ابن شهر آشوب، همانجا؛ قس: مفید، مسار ... ۵۰، که فاقد آن است) و همین تاریخ در منابع متأخر شهرت یافته است (حسین بن عبدالصمد، ۴۲؛ شهید اول، الدرر ... ۱۲/۲؛ بحرانی، ۴۳۶/۱۷؛ صاحب جواهر، ۲۰/۸۸؛ قمی، عباس، ۱۴۹). در منابع اقوال نادری مانند ۸ رمضان (ابن خلکان، ۱/۳۲۷؛ شیروانی، ۲۷۰) و آغاز رجب (مجلسی، ۲/۴۷)، به نقل خطا از کفعمی) نیز یاد شده است.

حضرت ۱۲ ساله بود که پدر بزرگش از دنیا رفت و ۳۱ ساله بود که پدرش را از دست داد و در ۱۱۴ ق/۷۳۲ م امامت به وی

سخن» دانسته شده است (مثلاً نک: ابن خلکان، ۱/۳۲۷؛ دمیری، ۱۴۲/۲) و همین وجه در سخن علی بن غراب از اصحاب حضرت صورت آشکارتری یافته است؛ وی به هنگام نقل از حضرت به کرات از این تعبیر استفاده می‌کرد: «حدثنی الصادق عن الله جعفر ...» (ابن بابویه، همانجا) که خود نشان می‌دهد وجه اشتها حضرت به صادق - دست کم آن اندازه که برای عموم قابل فهم بوده - صدق او در نقل از خداوند است.

آن‌گونه که در روایات امامیه بازتاب یافته است، شماری از شاگردان حضرت، از جمله مالک بن انس، فقیه مدینه به هنگام نام بردن از وی این لقب را به کار برده‌اند (ابن بابویه، همان، ۱/۲۳۵؛ نیز برقی، ۱۵۵؛ صفار، ۳۳۸، ۴۲۸؛ احمد بن محمد، ۱۴۴، ۱۴۵، جم: حمیری، ۲۲؛ حسین بن سعید، ۲۰، ۲۱، جم: کلینی، ۱/۴۰۱، ۴۷۴). در منابع اهل سنت نیز نمونه‌های ثبت شده از کاربرد این لقب به اوایل سده ۳ ق/۹ م بازمی‌گردد. در این سالها، احمد بن حنبل (د ۲۴۱ ق/۸۵۵ م) و جاحظ (د ۲۵۵ ق/۸۶۹ م) به این لقب برای حضرت اشاره کرده‌اند (مثلاً احمد بن حنبل، مسند، ۱۲۲/۵، فضائل ... ۴۱۸/۱؛ جاحظ، «فضل ...»، ۴۲۲) و اندکی بعد کسانی چون احمد بن محمد برقی (د ۲۷۴ ق؛ ص ۱۵۵، ۲۹۰، جم)، ابو عبدالله فاکهی (د ۲۷۵ ق؛ ۱۱۹/۵)، ابن قتیبه دینوری (د ۲۷۶ ق؛ المعارف ... ۱۷۵) و ابن فقیه همدانی (سده ۳ ق؛ ص ۴۶۲، ۵۴۳) این لقب را برای وی به کار برده‌اند. بر این پایه، شهرت کاربرد لقب صادق دامنه‌ای بیش از امامیه دارد و مربوط به دوره حضور ائمه (ع) است و از همین رو، حتی تردید در صحت صدور حدیث مربوط به تقابل جعفر صادق و جعفر کذاب، نمی‌تواند رواج این لقب در دوره‌ای پیش از آغاز غیبت صغری را تضعیف کند.

در مجموع به نظر می‌رسد از مؤلفه‌های یادشده در روایتها، دو مؤلفه از نظر تاریخی قابل تکیه باشد: نخست ارتباط این لقب با رجال عباسی، و دیگر تقابل آن با لقب «کذاب». درباره مؤلفه اخیر باید توجه داشت که از منازعات عصر امام علی (ع)، لقب کذاب به عنوان فردی که با ادعای باطل، جمعی را به گرد خود آورده، و آنان را به خروج واداشته، به کار می‌رفته است. اطلاق این لقب بر معاویه از سوی امام علی (ع) (ابراهیم ثقفی، ۱/۲۴۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۶/۷۱)، عبدالله بن زبیر از سوی عبدالملک بن مروان (بلاذری، ۷/۳۷۹)، مختار ثقفی از سوی بسیاری رجال عصرش (مثلاً ابن سعد، ۱۲۴/۵، ۱۵۴/۶؛ بلاذری، ۶/۴۲۵، ۴۵۱؛ دینوری، ۳۰۴؛ ابوعلی مسکویه، تجارب ...، ۱۷۸/۲) و علی بن عبدالله بن عباس از سوی ولید بن عبدالملک (/خبر ... ۱۳۹) از نمونه‌های آن است. در زمان حیات امام صادق(ع)، عبدالله بن حسن و دو فرزند او محمد و ابراهیم از سوی حاکمان عباسی «کذاب» خوانده شده‌اند (ابوالفرج، همان،

منتقل شد. در منابع بر این نکته تأکید شده است که وصیت امام محمد باقر (ع) به وی، وصیتی آشکار و «جلی» بوده است (مفید، الارشاد، ۲/ ۱۸۰-۱۸۱؛ طبرسی، فضل، همان، ۱/ ۵۱۷-۵۱۹). در عمل نیز امام صادق (ع) فرزند ارشد پدرش بود و نیز آن گونه که در خصوص فرزندان امام صادق (ع) دیده می‌شود، میان فرزندان پدرش رقابتی برای جایگاه وصی دیده نمی‌شد.

از نظر خصوصیات ظاهری گفته می‌شد که وی مردی با قد کوتاه، چهره‌ای سفید، دارای موهای سیاه و مجعد، بینی بلند، فرق از میان و پوستی لطیف بود و بر گونه‌اش خالی سیاه و بر تنش خالهایی چند داشت (ابن شهر آشوب، همان، ۳/ ۴۰۰؛ نیز نک: ابن صباغ، ۹۱۲/۲).

از نظر خاندان پدری، حضرت به شاخه حسینی از علویان تعلق داشت. اینکه از امام حسین (ع) تنها یک فرزند برجای ماند، در مقایسه با تعدد فرزندان امام حسن (ع)، موجب شده بود تا سادات حسینی در زمان امام صادق (ع) از نظر شمار به صورت قابل ملاحظه‌ای کم جمعیت‌تر از سادات حسنی باشند و همین امر گاه موجب تسلط طلبی حسنیان بر تمامی علویان بود. اینکه در میان فرزندان امام باقر (ع) نیز تنها نسل برجای مانده متعلق به امام صادق (ع) است (ابن عنبه، ۱۹۵)، نیز در میان سادات حسینی به حضرت موقعیتی ویژه بخشیده، و او را در شرایط اقلیت جمعیتی قرار داده است. به تصریح منابع، وی در زمان خود نه تنها بزرگ علویان، که شیخ بنی هاشم محسوب می‌شد (ذهبی، سیر ...، ۶/ ۲۵۵).

از نظر خاندان مادری، می‌دانیم که مادر حضرت، ام فروه دختر قاسم بن محمد بن ابی بکر (ابن سعد، ۵/ ۱۸۷، ۳۲۰؛ خلیفه، الطبقات، ۲۶۹؛ کلینی، همانجا؛ ابن حبان، الثقات، ۶/ ۱۳۲)، و جده مادری‌اش اسماء بنت عبدالرحمان بن ابی بکر بود (ابن قتیبه، المعارف، ۲۱۵؛ ابن منجویه، ۱/ ۱۲۰؛ کلینی، همانجا). بر همین اساس بود که حضرت می‌فرمود: ابوبکر دو بار در تولد من شرکت داشته است (ولدنی ابوبکر مرتین: اربلی، ۲/ ۳۷۴؛ ابن عنبه، همانجا؛ مزی، ۵/ ۷۵؛ ذهبی، همانجا). هم از این رو بود که معروف بن خربوذ از حضرت با تعبیر «ابن المکرمة» یاد می‌کرد (کشی، ۲/ ۴۷۲).

این نسب، از سویی نشان می‌دهد که خاندان امام سجاد (ع) با خاندان ابوبکر - و نه تنها شاخه محمد بن ابی بکر - ارتباط نزدیک برقرار کرده، و امام صادق (ع) دو بار حاصل این پیوند بوده است. منابع امامیه عملاً با این تأکید که مادر حضرت از «مؤمنات» و نیایش - قاسم - از «ثقات» امام سجاد (ع) بوده است (کلینی، ۱/ ۴۷۲-۴۷۳)، می‌کوشیدند تعلق آنان به اندیشه امامیه را نشان دهند.

نسبت خاندانی حضرت از یک سو و مقامات علمی و معنوی

او از سوی دیگر موجب شده بود تا وی حتی از سوی آنان که به امامت آن حضرت باور نداشتند، به دیده تعظیم نگریسته شود. در دانش، عالمان اهل سنت در منابع خود امام صادق (ع) را از سادات اهل بیت در فهم و دانش و فضل دانسته (ابن حبان، همان، ۱۳۱/۶)، و برترین و دانساترین مردم به دین خدا شمرده‌اند (یعقوبی، ۲/ ۳۸۱). گفته می‌شد دانشوران که از حضرت دانش آموختند، هرگاه از او سخنی نقل می‌کردند، به تعبیر «اخبرنا العالم» از وی یاد می‌نمودند، یعنی آن که عالم مطلق ما را خبر داد (همانجا).

در عمل و سلوک، حضرت را در شمار برترین عابدان عصر خود (ابن حبان، مشاهیر، ۱۲۷) شمرده‌اند، تا آنجا که مالک بن انس، فقیه مدینه یادآور شده است هرگاه با امام (ظاهراً در خلوتش) ملاقات کرده، او را در یکی از ۳ حالت دیده است: یا نماز می‌گزارده، یا در حالت صمت بوده، یا قرآن می‌خوانده است (قاضی عیاض، ۲/ ۴۲۲؛ صالحی، ۱۱/ ۴۴۰). ستایش مشابهی از لیث ابن سعد، فقیه معاصر مصر نیز نقل شده است (نک: لالکایی، ۱۷۱؛ ابن طلحه، ۲۸۷). بر پایه روایات، منصور خلیفه عباسی که هرگز گمان نمی‌رود از هواداران حضرت بوده باشد، به هنگام وفات حضرت، وی را «سرور، عالم و بازمانده نیکان اهل بیت» خوانده، و او را مصداق آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا...» (فاطر/۳۲/۳۵) شمرده، یادآور شده است که حضرت از جمله برگزیدگان خداوند و از پیشی‌گیرندگان به خیرات بود (یعقوبی، ۲/ ۳۸۳).

گفتنی است در منابع اهل سنت، گاه پس از ذکر نام حضرت تعبیر «رضی الله عنه»، به کار برده شده است (مقدسی، ۱/ ۱۱۷؛ ابن عبدربه، ۲/ ۳۰۳؛ گردیزی، ۴۶۱؛ ابن کثیر، تفسیر ...، ۴/ ۲۲) که از تعبیرات رایج در یادکرد از صحابه است.

به اتفاق منابع، حضرت در طول زندگی خود در مدینه زیست (مثلاً طبری، «المنتخب ...»، ۶۵۳؛ مفید، المقنعة، ۴۷۳) و تنها به قصد حج یا بنا به الزامات سیاسی، سفرهایی کوتاه به مکه و عراق داشت (درباره مکه، مثلاً کلینی، ۱/ ۷۲؛ برای عراق، مثلاً ابراهیم تقفی، ۲/ ۸۵۰-۸۵۶). وی در مدینه که اصلی‌ترین مرکز نشر سنت نبوی در آن عصر بود، مجلس پررونقی داشت که جدا ساختن پیروان مذاهب و فرق مختلف در آن به سختی امکان‌پذیر بود. گستره دانش حضرت از یک سو، و سعه صدر وی در تعامل با مذاهب گوناگون از سوی دیگر موجب شده بود تا طیف وسیعی از عالمان به عنوان طالب دانش جعفری به گرد آن حضرت درآیند. در فهرستی که ابوالعباس ابن عقده همدانی (د ۳۳۲ق/۹۴۴م) از شاگردان حضرت گرد آورده بود (طوسی، الفهرست، ۲۸) و توسط هارون بن موسی تلعبیری تکمیل شد، شاگردان پرشمار با تنوع مذهبی و جغرافیایی فراوان دیده

۸۶، ۹۴، ۱۳۲، ۱۴۰) و مضامین آنها امروز تنها از خلال مجامیع رجالی چون رجال طوسی قابل دسترسی است (نیز برای فهرستی از نزدیک به ۴ هزار نفر، نک: قرشی، سراسر ج ۶: شبستری، سراسر هر ۳ ج).

در میان اصحاب حضرت، ۱۲ تن به عنوان فقهای اصحاب وی و به اصطلاح رجالیان شیعه، به عنوان «اصحاب اجماع» شناخته شده‌اند که فقاقت و وثاقت آنان مورد تأکید امامیه بوده، و از دیدگاه امامیه، آنان معتبرترین مروجان تعالیم حضرت محسوب بوده‌اند: ۶ تن از اصحاب مشترک او با پدرش امام محمد باقر (ع) شامل زرارة بن اعین، معروف بن خربوذ، بریده بن معاویه، ابوبصیر اسدی، فضیل بن یسار و محمد بن مسلم (کشی، ۵۰۷/۲)، و ۶ تن متأخرین از آنان شامل جمیل بن دراج، عبدالله ابن مسکان، عبدالله بن بکیر، حماد بن عیسی، حماد بن عثمان و ابان بن عثمان (همو، ۶۷۳/۲).

از نظر فعالیت اجتماعی و سیاسی، زندگی حضرت را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: سالهای پیش از ۱۳۲ق/۷۵۰م که دوره خلافت اموی بوده، و سالهای پس از ۱۳۲ق که مصادف با سالهای آغازین خلافت عباسی بوده است. ضعف خلافت اموی در واپسین سالهای آن و شکننده بودن خلافت عباسی در سالهای نخستین آن، موجب شده بود که دوره زندگی حضرت از نظر سیاسی دوره‌ای پر آشوب باشد. سالهای ۱۱۴-۱۲۵ق/۷۳۲-۷۴۳م، یعنی سالهای آغاز امامت حضرت مصادف با نیمه اخیر از دوره حکومت هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ق) خلیفه اموی بود، تنها خلیفه اموی که پس از سال ۱۰۰ق، حکومتی دراز داشت و در مسند قدرت از ثبات نسبی برخوردار بود. با این همه، در اواخر خلافت هشام، زمینه مساعدی برای قیامهای ضد اموی فراهم آمده بود که انگیزه مذهبی داشت. در رأس این قیامها، باید به قیام زید بن علی بن حسین (ع) در ۱۲۲ق و یحیی بن زید در ۱۲۵ق اشاره کرد که ارتباطی مستقیم با امام صادق (ع) می‌یافت. زید عموی حضرت، و یحیی پسرعموی او بود و به طبع حضرت نمی‌توانست نسبت به این قیامها بی تفاوت باشد. به اینها باید قیام عبدالله بن محمد باقر (ع)، برادر حضرت (ابوالفرج، مقاتل، ۱۰۹)، و عبیدالله اعرج بن حسین بن زین العابدین (ع) پسر عموی حضرت (همان، ۱۱۷) را افزود. با وجود علاقه شخصی (همان، ۸۷؛ نیز نک: ابن بابویه، «عقاب ...»، ۲۲۰؛ خزاز، ۳۱۰) و اینکه می‌دانیم حضرت، پس از کشته شدن برخی قائمان اهل بیت (ع)، به بازماندگان آنان رسیدگی می‌کرده است (مثلاً ابوالفرج، همان، ۲۵۷)، اما در خصوص اصل قیام، امام صادق (ع) با این قیامها موافق نبود. او در گفت و گوی زید با آن حضرت، وی را از اقدام به قیام پرهیز داده است. با وجود آنکه برخی منابع اشاره دارند که حضرت پرسش‌کنندگان درباره قیام زید را

می‌شوند. شاگردانی از خواص امامیه گرفته تا طیفهای متنوع عامه، از متکلم و فقیه گرفته تا مقری و محدث بر گرد حضرت دیده می‌شدند و از اقصی نقاط ماوراء النهر تا مغرب در شمار شاگردان او حضور داشتند. به نظر می‌رسد آنچه در بخش رجال امام صادق (ع) از کتاب *الرجال* شیخ طوسی در دسترس قرار گرفته، صورتی تکمیل شده از فهرست ابن عقده - تلعبیری بوده است. به هر روی شیخ مفید اشاره دارد که بر اساس آنچه اصحاب حدیث احصا کرده‌اند، شمار شاگردان حضرت بالغ بر ۴ هزار نفر بوده است (//الرشاد، ۱۷۹/۲).

برخی از رجال مدینه که از حیث نسل، مهتر از حضرت بودند، همچون یزید بن عبدالله بن هاد (د ۱۳۹ق/۷۵۶م) و یحیی بن سعید انصاری (د ۱۴۴ق/۷۶۱م) از وی روایت کردند (ذهبی، سیر، ۲۵۷/۶) و در شمار شاگردان و راویان او، در کنار نسل شاگردان، نام رجالی هم نسل حضرت نیز دیده می‌شود. در شمار راویان و شاگردان نامبردار در منابع اهل سنت می‌توان اینان را برشمرد: از مدینه مالک بن انس، ابوضمره مدنی، حاتم بن اسماعیل حارثی، سلیمان بن بلال تیمی، محمد بن اسحاق بن یسار، اسماعیل بن جعفر، سعید بن سفیان اسلمی، عبدالعزیز بن عمران زهری، عبدالعزیز بن محمد درآوردی و عبدالله بن عمر عمری؛ از مکه ابن جریج، سفیان بن عیینه، عبدالله بن میمون قداح و مسلم بن خالد زنجی؛ از کوفه ابوحنیفه، سفیان ثوری، شعبه بن حجاج، حفص بن غیاث نخعی، حسن بن صالح بن حی، حسن بن عیاش، ابان بن تغلب، معاویه بن عمار، زید بن حسن انماطی و محمد بن میمون زعفرانی؛ از بصره عبدالوهاب بن عبدالمجید ثقفی، وهیب بن خالد باهلی، عثمان بن فرقد عطار، محمد بن ثابت بنانی، ابو عاصم ضحاک بن مخلد نبیل، روح بن قاسم عنبری و عبدالعزیز بن مختار دباغ؛ و از خراسان ابراهیم بن طهمان و زهیر بن محمد تمیمی (مسلم، *الکنتی*، ... ۴۸۰/۱؛ ابن ابی حاتم، ۴۸۷/۲؛ ابن حبان، *الثقات*، ۱۳۱/۶؛ ابن منجویه، ۱۲۱/۱؛ ابونعیم، ۱۹۸-۱۹۹؛ ذهبی، همانجا).

در منابع امامیه نیز طیف وسیعی از رجال به عنوان اصحاب حضرت معرفی شده‌اند که فهرستی از آنان در کتب رجالی همچون «الرجال» منسوب به برقی (ص ۱۶-۴۷) و *الرجال* شیخ طوسی (ص ۱۵۵ بی) به دست داده شده، و افزون بر آن، به دانش‌اندوزی آنان نزد حضرت، به طور پراکنده در کتب دیگر رجالی مانند *معرفة الرجال* کشی، *فهرست شیخ طوسی و رجال نجاشی* پرداخته شده است. در این باره باید به نوشته‌هایی از ابوالعباس ابن عقده، احمد بن علی سیرافی، ابویعلی حمزة بن قاسم علوی، حمید بن زیاد نینوایی و نیز عالم اهل سنت، ابوزرعة رازی اشاره کرد که در معرفی شاگردان و راویان حضرت نوشته شده‌اند (نک: طوسی، *الفهرست*، ۷۴؛ نجاشی، ۱۰،

به همراهی با زید تشویق کرده است (ابن اثیر، ۵/ ۲۴۳)، اما منابع متقدم درباره پرهیز دادن حضرت از این قیام کاملاً صریح‌اند (مثلاً ابن بابویه، الامالی، ۹۴؛ خزاز، همانجا). همچنین او مخالفت آشکار خود را با قیام پسران عبدالله بن حسن نیز اعلام کرده، و آن را فتنه دانسته است (نک: ابوالفرج، همان، ۱۴۱-۱۴۲).

بر همین اساس است که جز چند تن نادر از اصحاب حضرت در قیام زید شرکت نجستند (کشی، ۶۵۲/۲؛ ابن بابویه، همان، ۴۳۱-۴۳۰، «مشیخة...»، ۴۳۹؛ نجاشی، ۱۸۳) و عدم حمایت امام صادق (ع) از اصل این قیام، بر کسی پوشیده نبود. همچنین می‌دانیم که قیام زید نقطه افتراق مهمی نیز در تاریخ شیعه بود؛ در واقع از خلال همین قیام و گفت و گوهای نظری پیرامون آن بود که شاخه امامیه از زیدیه بازشناخته شدند و جدایی این دو شاخه از شیعه نهایی شد؛ بر اساس روایات، در همین جنگ زمانی که پیروان امام صادق (ع) از زید درباره موضع او در قبال شیخین و نیز در قبال امامت «مفترض الطاعة» برای امام باقر و صادق (ع) سؤال کردند، اختلاف دیدگاه زید آشکار شد و آنان از همراهی با زید صرف‌نظر کردند. بر اساس این روایات، زید نخستین بار این دوری‌گزینان را «رافضه» لقب داده است (بلاذری، ۳/ ۲۴۰؛ طبری، تاریخ، ۱۸۱/۷).

به طبع، دستگاه خلافت نیز از موضع امام (ع) نسبت به قیام زید و یحیی مطلع بود و همین موضع موجب شد تا پس از سرکوب این قیامها و کشته شدن زید و یحیی، مزاحمتی از سوی حکومت نسبت به امام (ع) صورت نگیرد.

پس از مرگ هشام، در حد فاصل سالهای ۱۲۵-۱۳۲ق، خلافت اموی به نهایت تزلزل خود رسید و در طی کمتر از ۷ سال، ۴ خلیفه ناتوان بر سر کار آمدند: ولید بن یزید بن عبدالملک (حک ۱۲۵-۱۲۶ق)، یزید بن ولید بن یزید (تنها چند ماه در ۱۲۶ق)، ابراهیم بن ولید بن یزید (حک ۱۲۶-۱۲۷ق)، و مروان بن محمد بن مروان (حک ۱۲۷-۱۳۲ق).

در آستانه انتقال حکومت از بنی‌امیه به بنی‌عباس، آنگاه که عباسیان با شعار بازگرداندن حکومت به «اهل بیت (ع)»، دست به مبارزه بر ضد بنی‌امیه زدند، مصداق این اهل بیت بیش از آنکه خاندان عباس بوده باشد، می‌توانست خاندان امام علی (ع) باشد و این بیمناکی همواره برای بنی‌عباس وجود داشته است. با وجود آنکه بنی‌عباس اهل بیت را به بنی‌هاشم تعمیم می‌دادند، اما اگر تردیدی درباره شمول اهل بیت وجود داشت، می‌توانست تردیدی راجع به بنی‌عباس، و نه بنی‌فاطمه (ع) بوده باشد.

آن اندازه که به شخص امام صادق (ع) مربوط می‌شود، افزون بر جایگاه نسبی، از خلال روایات - حتی منابع مربوط به غیر امامیه - می‌دانیم که حضرت در عصر خود در مظان احراز

منصب خلافت بوده است (مثلاً نک: جاحظ، «فضل»، ۴۵۹؛ ذهبی، تاریخ...، ۹۳) و همین زمینه موجب شده است تا سالها بعد، پسرش محمد بن جعفر دعوی خلافت کند (ابوطالب هارونی، ۱۹۴-۱۹۵). با وجود اینکه به شیوه امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و نیز شیوه خود حضرت در دوره اموی، هیچ نشانه‌ای از گرایش مثبت حضرت به احراز مقام خلافت در دوره عباسی، یا حمایت از قیامی بر ضد خلیفه در منابع دیده نشده، اما همواره جایگاه بالقوه حضرت و نگرانی از این جایگاه، ذهن بنیان‌گذاران خلافت عباسی را آشفته ساخته است. همین که فعالیت اجتماعی و علمی امام صادق (ع) طی ۱۶ سال خلافت عباسی از سوی دو خلیفه نخست، با وجود این نگرانیها تحمل شده، نشان از آن دارد که حضرت نهایت احتیاط و دقت را در رفتار سیاسی - اجتماعی خود به عمل آورده است.

در آستانه خلافت عباسی، رجال این خاندان با حضرت روابطی سرد، اما غیرخصمانه داشتند؛ از جمله خلیفه منصور او را تمجید می‌کرد (ابوالفرج، مقاتل، ۲۳۲-۲۳۳) و شاید از آن رو که احادیثی از حضرت روایت می‌کرده، در منابع رجالی امامیه، در شمار اصحاب آن حضرت ثبت شده است (طوسی، الرجال، ۲۲۹). همچنین طی سالهای تدریس حضرت شماری از رجال خاندان عباسی مانند عبدالصمد بن علی بن عبدالله بن عباس، حسین عبدالله بن عبدالله بن عباس، عباس بن عبدالله بن معبد بن عباس و حتی محمد پسر ابراهیم امام و برخی موالی آنان مانند حسن بن راشد و ابو ایوب قاسم بن عروه، مولای منصور در درس حضرت حاضر می‌شدند (همان، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۷۶)؛ حتی وصلت‌هایی هم در میان بود، از جمله آنکه می‌دانیم محمد پسر ابراهیم امام، فاطمه دختر امام صادق (ع) را به زنی گرفته بود (طبری، «المنتخب»، ۶۵۲).

ابراهیم بن محمد امام، پیشوای عباسیان که حدود یک سال پیش از انتقال خلافت کشته شد، همان هنگام که در حال سامان‌دهی به قیام بر ضد بنی‌امیه در شام بود، جلب نظر مواجبه امام صادق (ع) را وجهه همت خود داشت و برای آن حضرت هزار دینار به عنوان پیشکش فرستاد (خبار، ۳۸۳).

موج اول از فشار عباسیان بر حضرت مربوط به دو سال اول خلافت عباسی است که هنوز اطمینانی از جانب حضرت برای آنان جلب نشده بوده است. در ماههای میانی سال ۱۳۲ق/۷۵۰م، یعنی ۳ تا ۴ ماه پس از به پیروزی رسیدن عباسیان بر امویان، ابوسلمه خلال، مشهور به وزیر آل محمد که پیش‌تر داعی عباسیان بود، کوشش کرد تا در برابر عباسیان، شاخه علوی از بنی‌هاشم را تقویت کند و به خلافت برکشد و به طبع این امر موجب تشنج در فضای مدینه بود. وی ۳ تن از رجال بنی علی را به عنوان نامزد خلافت انتخاب کرده بود که اولویت اول او

۱۴۴ق) بر مدینه دوام داشت. با وجود این، حضرت به هر مناسبتی به نقد جباریت (ابونعیم، ۳/۱۹۸؛ ابن طلحه، ۲۸۶) و دنیاطلبی (طبری، تاریخ، ۸۱/۸؛ ابن طقطقی، ۲۰۹) منصور می‌پرداخت و روی آوردن به سلاطین را نکوهش می‌کرد (ذهبی، سیر، ۲۶۲/۶؛ نیز سید مرتضی، «مسئله...»، ۹۶).

برآورد مورخان از سیره عملی حضرت در این سالها آن است که وی از طلب ریاست به‌عبادت روی آورده، و مشغول عبادت‌ورزی بوده است (سبط ابن جوزی، ۳۴۲). سفیان ثوری از حضرت درباره اعتزال وی از امور پرسش کرد و حضرت در پاسخ یادآور شد که «انفراد برای قلب مایه آرامش بیشتری است» (ابن جوزی، المنتظم، ۱۱۱/۸). با وجود تمام این پرهیزها حضرت همواره تحت نظر جاسوسان خلیفه بود و آنگاه که سفیان ثوری به مدینه نزد حضرت آمد، حضرت به او یادآوری کرد که تو فردی هستی که سلطان تو را می‌جوید و تلویحاً اشاره داشت که او خود نیز زیر نظر مأموران خلیفه است (سبط ابن جوزی، همانجا؛ نیز ذهبی، همان، ۲۶۱/۶). طی این سالها، مسئله پرداخت وجوه شرعی به امام (ع) از سوی شیعیان، اصلی‌ترین نگرانی عباسیان از جانب حضرت بوده است. به هر روی، برخی روایات نشان از آن دارد که اموالی از خمس و انفال نزد حضرت فرستاده می‌شده است (ابوالفرج، مقاتل، ۲۳۲-۲۳۳) و نیز روایاتی در میان است که نشان می‌دهد دستگاه عباسی بدین امر واقف بوده، و نگرانی شدیدی داشته است (همانجا). افزون بر آن، گرایش برخی از رجال وابسته به حکومت، مانند جعفر بن محمد بن اشعث خزاعی نیز می‌توانست تشدیدکننده این نگرانی باشد (کلینی، ۸/۴۷۵، نیز ۴۷۴).

به هر روی در دوره امارت محمد بن خالد قسری بر مدینه (۱۴۱-۱۴۴ق) چنین می‌نماید که موجی از نارضایتی در میان مردم مدینه و به خصوص علویان برخاسته بود؛ همچنین می‌دانیم که پدر وی، خالد بن عبدالله قسری از امرای امویان بود و اعطای حکومت مدینه به این خاندان که نزد مدنیان و علویان به خصومت و بدرفتاری شهره بودند، می‌توانست بازگشت به رویه عصر اموی و کوشش برای وارد آوردن فشار به مدنیان و علویان ارزیابی گردد. شواهد حکایت از آن دارد که در اواسط سال ۱۴۴ق/۷۲۶م شرایط در مدینه پراشتهاب بود و خلیفه که ناچار شده بود تغییری در سیاست خود پدید آورد، به شدت از رفتار مدنیان و علویان نگران بود. از فحوای برخی گزارشهای تاریخی به روشنی برمی‌آید که در این سالها آشوبها و تحركات ضد حکومتی در مدینه وجود داشته است (بلاذری، ۴/۱۹۴-۱۹۵).

مهم‌ترین اقدام خلیفه برای فرونشاندن این التهاب، عزل محمد بن خالد و انتخاب ریاح بن عثمان مری به امارت مدینه در ۱۴۴ق

امام جعفر صادق (ع)، سپس عبدالله بن حسن و بعد عمر اشرف پسر امام زین‌العابدین (ع) بود؛ حضرت خود به صراحت پیشنهاد ابوسلمه را رد، و از همراهی با او اجتناب کرد (ابن طقطقی، ۲۰۷-۲۰۸)؛ حتی آنگاه که ابوسلمه پیشنهاد خود را به عبدالله بن حسن ارائه کرد و عبدالله برای مشورت نزد امام (ع) آمد، حضرت او را از پذیرش این دعوت پرهیز داد (مسعودی، ۳/۲۵۴). فعالیت‌های ابوسلمه خشم عباسیان را برانگیخت و با وجود کشته شدن وی در رجب ۱۳۲ (نک: ۵/۵۶۰)، مسائل گذشته میان او و بنی علی، تا چندی موجب کدورت خاطر و بدرفتاری عباسیان با علویان بود.

داوود بن علی بن عباس (د ۱۳۳ق) که نزدیک به یک سال والی ابوالعباس سفاخ بر مدینه بود، متوجه جایگاه ممتاز حضرت در میان بنی هاشم شد (ابوالفرج، الاغانی، ۴/۴۹۳) و به اقداماتی بر ضد حضرت دست زد؛ از جمله اینکه معلی بن خنیس از موالی او را به قتل رسانید و بخشی از اموال حضرت را مصادره کرد (مفید، الارشاد، ۲/۱۸۴-۱۸۵). وی حتی تصمیم داشت آن حضرت را به قتل رساند، اما در عمل وجهی برای قتل نیافت و اندکی بعد مرگ او را در ربود. بر پایه روایات امامیه، وی به نفرین حضرت جان باخت («القباب»، ۶۱-۶۲).

در ۱۳۴ق، زمانی که بسام بن ابراهیم تصمیم گرفت بر ضد بنی عباس خروج کند، نامه‌ای به امام صادق (ع) نوشت و به او وعده داد که اگر تمایلی به احراز خلافت داشته باشد، بسام می‌تواند از اهل خراسان برای وی بیعت بگیرد و او را یاری رساند؛ اما امام صادق (ع) این پیشنهاد را تلقی به توطئه کرد، خلیفه را از نیت بسام آگاه ساخت و زمینه دستگیری بسام را فراهم آورد (بلاذری، ۴/۲۲۵-۲۲۶). در این جریانها دیگر دولت عباسی اطمینان نسبی یافته بود که از جانب امام صادق (ع) انگیزه‌ای بر قیام و دعوی خلافت وجود ندارد. قیام ابوالخطاب اسدی در کوفه در حدود سال ۱۳۸ق/۷۵۵م که خود را از پیروان امام صادق (ع) می‌دانست و در حق آن حضرت غلو می‌کرد، نیز می‌توانست موجب تشدید بدگمانیها به فعالیت سیاسی حضرت باشد؛ دعوی ابوالخطاب بر اتصال حرکتش به آموزه‌های حضرت از یک سو، و بیزارگی جستن آن حضرت از اندیشه‌های اعتقادی و رفتار سیاسی ابوالخطاب (نک: ۵/۴۳۲-۴۳۳ بی)، زمامداران عباسی را در موضع‌گیری خود به آشفتگی می‌کشاند.

در سالهای بازمانده از خلافت ابوالعباس سفاخ (حک ۱۳۲-۱۳۶ق) و سالهای آغازین خلافت ابوجعفر منصور (حک ۱۳۶-۱۵۸ق)، میان دستگاه حاکم و امام صادق(ع) نوعی آستی و تحمل متقابل برقرار بود. این وضعیت در دوره امارت زیاد بن عبیدالله حارثی (۱۳۳-۱۴۱ق) و محمد بن خالد قسری (۱۴۱-

بود (ابن اثیر، ۵/۱۳۳). در اواخر همان سال، منصور خود به عنوان شرکت در مناسک حج، به مدینه آمد و چندی در آنجا درنگ داشت تا بتواند شخصاً در حل مسائل مدینه بکوشد. گویا در همین درنگ منصور با امام صادق (ع) ملاقاتهایی داشته است. در آغاز خلیفه نسبت به حضرت بدگمان بود و تصمیم داشت او را به قتل برساند. ظاهراً این تصمیم وی از آن روی بود که حضرت برجسته‌ترین چهره در میان علویان، و فردی بسیار متنفذ و مقبول در میان اهل مدینه بود و منصور از این نفوذ اجتماعی وی بیم داشت، تا آنجا که حضرت را به توطئه بر ضد خود و برانگیختن غائله متهم ساخت (برای روایات متنوع، نک: زبیر، ۱۴۹-۱۵۰؛ ابوالفرج، الاغانی، ۱۲/۴۲۰؛ ابن عبدربه، ۲/۳۴؛ مفید، الارشاد، ۱۸۲-۱۸۴؛ ابوطالب هارونی، ۴۷۷؛ ابن طلحه، ۲۸۶-۲۸۷؛ ابن عنبه، ۱۸۴؛ نیز حیدر، ۲/۱۶۳-۱۷۲)، اما حضرت تأکید داشت که در پی چنین مقاصدی نیست و در عمل نیز منصور دریافت که از جانب وی چنین تحریکاتی صورت نگرفته است (همانجاها؛ نیز نک: ذهبی، همان، ۶/۲۶۶-۲۶۷). در ادامه مذاکرات منصور با حضرت، خلیفه خشم خود نسبت به مردم مدینه را بر وی آشکار ساخت که می‌توانست حاکی از قصد خلیفه برای خونریزی در مدینه باشد، اما حضرت توانست غضب خلیفه را فرونشاند و از سرکوب مردم و خونریزی پیشگیری کند (بلاذری، همانجا).

کوششهای منصور برای مهار نارضایتی در مدینه و فعالیت‌های ریاح بن عثمان مری به عنوان امیر مدینه طی نزدیک به دو سال، چندان سودی نبخشید و دوام التهاب موجود در مدینه که مدنیان را به سوی بنی‌علی متوجه ساخته بود، زمینه اقتدار عبدالله بن حسن و فراهم آمدن قیام نفس زکیه را پدید آورد. عبدالله بن حسن که مهم‌ترین چهره در شاخه حسنی علویان مدینه محسوب می‌شد و پس از امام صادق (ع) متنفذترین شخصیت در میان بنی‌علی بود، فرزند خود محمد بن عبدالله معروف به نفس زکیه را به عنوان «مهدی» شناسانید و قیامی گسترده را بر ضد عباسیان به راه انداخت که هدف آن خارج کردن خلافت از خاندان عباسی و گرداندن آن به خاندان علوی از بنی‌هاشم بود. وی که خود شیخی سالخورده بود، بیشتر با نفوذ معنوی‌اش وارد عمل شد و برای فرزندش محمد بیعت گرفت و هم‌زمان فرزند دیگرش ابراهیم طباطبای قیامی را در راستای اهداف پدرش در کوفه به راه انداخت. برای عبدالله بن حسن اهمیت فراوانی داشت که بتواند حمایت امام صادق (ع) را درباره این قیام جلب کند، ولی حضرت در فراخوان عبدالله برای رایزنی شرکت نجست و آنگاه که عبدالله خود برای جلب نظر حضرت به حضور وی آمد، امام صادق (ع) با این قیام مخالفت کرد و عبدالله را از عواقب آن بیم داد (اخبار، ۳۸۵-۳۸۷؛

ابوالفرج، مقاتل، ۱۷۰-۱۷۲). به تصریح برخی منابع تاریخی، همه بنی‌هاشم در مدینه - جز امام صادق (ع) - با نفس زکیه بیعت کردند (ابن طقطقی، ۲۲۲).

آنگاه که در ۱۴۵ق/۷۶۲م آتش قیام برافروخته شد، امام صادق (ع) برای پرهیز از مداخله به سود یکی از طرفین از شهر مدینه خارج شد و در ملکی که در منطقه فرع در حومه شهر داشت، اعتزال گزید و تنها زمانی به مدینه بازگشت که قیام با شکست نفس زکیه پایان یافته بود (سبط ابن جوزی، ۳۴۷).

عیسی بن موسی عباسی که از سوی خلیفه برای سرکوب قیام به مدینه آمده بود، پس از پایان جنگ، به مصادره اموال پرداخت و در این میان، بخشی از اموال امام صادق (ع) نیز - با وجود بی‌طرفی در قیام - از سوی او مصادره شد و اعتراضها سودی نبخشید (طبری، تاریخ، ۷/۵۷۹؛ ابن اثیر، ۵/۵۵۳-۵۵۴)؛ سالها بعد در زمان خلافت مهدی به این مسئله رسیدگی شد و چون ناحق بودن مصادره اموال حضرت بر خلیفه عباسی آشکار شد، مهدی دستور داد اموال مورد نظر به ورثه حضرت بازگردانده شود (طبری، همان، ۷/۶۰۳؛ ابن اثیر، ۵/۵۵۴). به دنبال سرکوب قیام نفس زکیه، برخی از امرای ضد علوی، مانند شبیه بن عقال تمیمی زبان به شتم آل ابی‌طالب گشودند که در این باره حضرت مداخله، و سخت اعتراض می‌کرد (محلّی، ۳۱۴/۱).

حضرت دست‌کم یک نوبت از سوی منصور به عراق احضار شده، و به همراه صفوان جمال بدانجا رفته (ابراهیم ثقفی، ۲/۸۵۰-۸۵۶)، و چندی در آنجا ناچار به اقامت شده است (شهرستانی، ۱۴۷/۱). بر اساس برخی اشارات تاریخی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این احضار بلافاصله پس از کشته شدن ابراهیم بن عبدالله بن حسن (۱۴۵ق) رخ داده است (تنوخی، ۱/۷۰)، اما این روایت که منصور از والی خود بر حرمین خواست تا خانه حضرت را آتش زند، به نظر قابل تکیه نمی‌آید؛ زیرا نام والی مذکور در این روایت، حسن بن زید علوی ضبط شده که دوره حکومت او ۱۵۰ تا ۱۵۵ق، یعنی دو سال پس از وفات حضرت بوده است و به نظر می‌رسد در نقل موضوع خلطی رخ داده باشد (کلینی، ۴۷۳/۱).

در برآورد کلی نسبت به زندگی سیاسی - اجتماعی امام صادق (ع)، باید یادآور شد وی خود را از عرصه سیاست به دور نگاه داشت و این موضع خود را در هر دو دوره سیاسی - یعنی دوره امویان و دوره عباسیان - حفظ کرد. نقش خاتم آن حضرت - «الله پروردگارم مرا از خلقش مصون بدارد» (دلایل، ۲۴۷) - نشان از این موضع حضرت دارد. در منابع فرقه‌شناسی نیز بر این نکته تأکید می‌شود که در عصر اوج‌گیری قیامهای علوی، حضرت هرگز در صدد قیام برای به دست آوردن خلافت نبود

درباره سال وفات حضرت اختلافی در میان نیست؛ عالمان مشهور از امامیه چون کلینی (همانجا) و ابن ابی الثلج (ص ۱۰)، و نیز مورخانی نامدار از اهل سنت چون ابونعیم فضل بن دکین، خلیفه بن خیاط، محمد بن عمر واقدی و ابوالحسن مدائنی به اتفاق وفات حضرت را در ۱۴۸ق ضبط کرده‌اند (نک: خلیفه، *التاریخ*، ۴۲۴؛ بخاری، محمد، *التاریخ*، ۲/ ۱۹۸؛ طبری، «المنتخب»، ۶۵۳). وفات حضرت در سال ۱۴۶ق، نزد ابن قتیبه (*المعارف*، ۲۱۵)، نباید جدی‌تر از یک خطا در ضبط انگاشته شود.

اما تعیین دقیق وفات به روز و ماه، با اختلافی روبه رو است. تنها گزارش مهم نزد اهل سنت، سخن عمرو بن حارث است که وفات را در اواخر سال ۱۴۸ق گفته است (ابن زبیر، ۱/ ۳۴۸) و این با قول مشهور نزد متقدمان امامیه که وفات حضرت را بدون تعیین روز، در ماه شوال دانسته‌اند، سازگاری دارد (کلینی، ۱/ ۴۷۲؛ قمی، حسن، ۱۹۸؛ مفید، *المقنعة*، ۴۷۳؛ *الارشاد*، ۲/ ۱۸۰؛ *دلایل*، همانجا؛ طوسی، *تهذیب*، ۶/ ۷۸). در منابع سده ۶ ق/۱۳م، دو قول در عرض یکدیگر یاد می‌شود: قول متقدمان که یاد شد، در کنار قولی با مأخذ نامعلوم به تعبیر «قیل» که وفات حضرت را در نیمه رجب ضبط کرده است (طبرسی، *فضل*، *اعلام*، ۵۱۴؛ نیشابوری، ۲۱۲؛ ابن شهر آشوب، همانجا). شیخ مفید با وجود انتظاری که می‌رود، در وقایع ماه رجب به چنین واقعه‌ای اشاره نکرده است (مسار، ۵۸). طی سده‌های بعدی، عالمان امامیه یا به قول قدما بسنده کرده‌اند (مثلاً علامه حلی، ۲/ ۱۲۳)، یا همچنان قول متقدمان را قول اصلی، و روایت نیمه رجب را «قیل» محسوب داشته‌اند (شهید اول، *الدروس*، ۱۲/۲؛ حسین بن عبدالصمد، ۴۳؛ بحرانی، ۴۳۶/۱۷؛ طریحی، ۱۸۸؛ کاشف الغطاء، ۱۲/۱؛ صاحب جواهر، ۲۰/۸۸). تنها در منابع بس متأخر است که قول متقدمان با تعیین روز تقویت شده، و ۲۵ شوال در تقویم شیعیان به عنوان روز وفات حضرت شناخته شده است.

حضرت در بقیع، گورستان مشهور مدینه در کنار پدرش، جدش امام زین العابدین (ع) و امام حسن (ع) به خاک سپرده شد (کلینی، قمی، حسن، نیز مفید، *الارشاد*، همانجا؛ ابن اثیر، ۵/ ۵۸۹؛ ابن خلکان، ۱/ ۳۲۷) و گفته می‌شد که قبر این بزرگواران در جوار جده‌شان فاطمه بنت اسد واقع بوده است (طوسی، همانجا). قبر او در سده‌های متمادی شناخته، و زیارتگاه مردمان بود (مثلاً نک: ابن اثیر، همانجا؛ برای کرامات منتسب به حضرت، نک: خصیعی، ۲۴۸؛ *دلایل*، ۲۴۸؛ مفید، همان، ۲/ ۱۸۲؛ حسین ابن عبدالوهاب، ۷۶؛ طبرسی، *فضل*، همان، ۱/ ۵۱۹؛ لالکایی، ۱۷۱).

در ۴۰۰ق/۱۰۱۰م حاکم بامر الله، خلیفه فاطمی کسانی را به مدینه گسیل داشت تا خانه امام صادق (ع) را که ویران و

(مثلاً نک: شهرستانی، همانجا). با این حال، آن حضرت در عین کناره‌گیری از عرصه رقابت سیاسی، نسبت به شرایط جامعه و سرنوشت آن بسیار حساس بود و در خلال آموزه‌های او مسائلی چون رعایت عدالت و پاکدامنی در حکومت، مشورت با مردم و توجه به خواسته‌های آنان به حکمرانان گوشزد شده، و مسائلی چون شیوه رفتار عادلانه در حکومت‌های ظالمانه و نیز ویژگی‌های یک جامعه آرمانی بازتاب یافته است (نک: جندی، ۳۹۳؛ قرشی، ۳۹۱/۳؛ بن عبدالعزیز، ۲۷؛ برای تحلیل زندگی سیاسی حضرت، نک: ابوزهره، ۴۰؛ نیز ۱۱۱؛ حیدر، ۲/ ۳۵؛ قزوینی، ۳-۳۹-۴۷، ۸۱؛ در خصوص تعامل با عباسیان، نک: هسلین، ۳۵-۴۲).

امام صادق (ع) در پایان عمر به پسر سوم خود موسی بن جعفر (ع) وصیت کرد و این وصیت، نه تنها در منابع شیعه اثناعشری مورد تکیه است، بلکه به عنوان وصیتی علنی در منابع اهل سنت نیز مطرح شده است (مثلاً نک: ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۱۱/۸؛ دمیری، ۱۴۲/۲).

عمر حضرت را منابع به اختلاف نوشته‌اند؛ برخی چون کلینی و ابن همام آن را ۶۵ سال (کلینی، ۱/ ۴۷۵؛ *دلایل*، ۲۴۶؛ ابن خشاب، ۲۹) و برخی چون یحیی بن حسن نسابه و شماری رجالیان اهل سنت آن را ۶۸ سال (همو، *نیز دلایل*، همانجا؛ ابن حبان، *مشاهیر*، ۱۲۷؛ ابن منجویه، ۱۲۱/۱) دانسته‌اند (برای اقوال دیگر، نک: *دلایل*، همانجا؛ سبط ابن جوزی، ۳۴۶؛ که اختلاف آنان به ۳ سال اختلاف در تولد حضرت باز می‌گردد).

به هر روی، حضرت به هنگام درگذشت، سنی در حد عمر طبیعی داشت و وفات حضرت برای معاصران غیر عادی نمی‌نمود تا انتظار حادثه‌ای رود. برخی از منابع امامی با تکیه بر این حدیث که همه معصومین به قتل یا مسمومیت از دنیا می‌روند (خزاز، ۱۶۲، ۲۲۷)، مسئله شهادت حضرت را مطرح ساخته‌اند. ابن بابویه قمی و هم صاحب *دلایل الامامة* تصریح دارند که حضرت به مسمومیت از دنیا رفته، و خلیفه منصور مسبب قتل او بوده است (نک: ابن بابویه، *الاعتقادات*، ۹۸؛ *دلایل*، همانجا؛ ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۳/ ۳۹۹). حتی در این باره منابعی متأخر مانند کفعمی، مسمومیت او را به تناول انگور دانسته‌اند (مجلسی، ۲/ ۴۷) که در منابع پیشین دیده نمی‌شود و شاید ناشی از خلط با امام رضا (ع) بوده باشد. افزون بر منابع امامی، جاحظ در رساله «فضل هاشم علی عبدشمس»، با اشاره‌ای گذرا از «کشته شدن» امام صادق (ع) یاد کرده (ص ۴۲۲)، که با تکیه بر بافت رساله، گویی سبب آن را به بنی‌امیه بازگردانده است. با این حال، هیچ گزارش روشنی درباره اینکه حضرت به شهادت از دنیا رفته باشد، در منابع شیعه و اهل سنت دیده نمی‌شود و برخی از عالمان امامیه، همچون شیخ مفید درگذشت حضرت را به مرگ طبیعی دانسته‌اند (تصحیح ...، ۱۳۱-۱۳۲).

شناختی عقل در میان فرهنگهای گوناگون، تدقیق درباره اینک عقل برای شناختن چه طیفی از امور کارایی دارد، زمینه تفاوت آموزه‌هاست؛ به همان اندازه که تعیین این طیف می‌تواند به تمییز گونه‌ها یا درجات عقل نیز منجر گردد.

فارغ از سابقه بحث از کارکردها و گونه‌های عقل نزد ایرانیان و یونانیان، درباره پیشینه عقل به عنوان ابزار شناخت در جهان اسلام باید گفت از اوایل سده ۲ ق/۸ م بحثهای نظری در این باره مطرح شده است. در کنار دیدگاههای امام صادق (ع) که در این خصوص اهمیت ویژه دارد، زمینه‌های این بحث را می‌توان نزد متقدمان معتزله (ابن قبه، ۱۲۰، ۱۲۲؛ قاضی عبدالجبار، ۲۳۴)، فقهای نظریه پردازان چون شافعی (الرساله، ۵۱۰، ۵۱۱) و محدثانی نزدیک به متکلمان چون داوود بن محبر (پاکتچی، «کتاب...»، ۱۵۸ بی) بازجست. به طبع تقسیم کارکردهای عقل به عقل نظری^۱ و عقل عملی^۲ مانند آنچه نزد ارسطو دیده می‌شود، در سنت اسلامی مربوط به اوایل سده ۲ ق انتظار نمی‌رود؛ اما اگرچه نه به زبان فلسفی، اما تقسیمی نزدیک به آن، در احادیث حضرت نیز قابل پی‌جویی است. در بخشی از یک حدیث بلند، عقل ابزاری برای بندگان دانسته شده است که با آن خالق خود و دیگر مخلوقات و صفات او را بشناسند و با آن نیک را از زشت تمیز دهند (کلینی، ۲۸/۱-۲۹، شم الف) که از آن میان شق اول به عقل نظری و شق دوم به عقل عملی نزدیک است. اصل این نکته که عقل به عنوان یک «دلیل» (راهنما) شناخته شود نیز در احادیث حضرت مورد تأکید بوده است (همو، ۲۵/۱، شم ۲۳، ۲۴، نیز ۲۸/۱-۲۹ شم الف)، دلیلی که می‌توانست هم به سوی یک «بود» و هم یک «باید» رهنمون گردد.

با این حال، در احادیث حضرت، بیش از آنکه بر این دوگونگی تأکید شود، بر عقل به عنوان وجه جامع عقل نظری و عملی تأکید شده است. حدیث منقول از حضرت مبنی بر اینکه «عقل آن چیزی است که بدان خداوند پرستش می‌شود و بهشت به دست می‌آید» (همو، ۱۱/۱، شم ۳)، از سویی به وجه نظری و از سوی دیگر به وجه عملی آن توجه دارد؛ برای پرستیدن خدا و رسیدن به بهشت، هم باید خدا را شناخت و هم وجوب عبادت را دریافت. این موضوع در حدیثی دیگر از حضرت روشن‌تر بیان شده است؛ آنجا که می‌گوید: «عقل به دلالت عقل خود در می‌یابد که خداوند حق است و همو رب او است، درمی‌یابد که خالقش اموری را دوست و اموری را مکروه می‌دارد و او را طاعتی و معصیتی هست» (همو، ۲۸/۱-۲۹، شم الف).

حدیث نبوی «اول ما خلق الله العقل» (مثلاً غزالی، ۱۴۲/۱؛ ابن عربی، ۹۵/۲، جم؛ دیلمی، ۱۳/۱) در حدیثی بلند از امام صادق(ع)

متروک شده بود، بگشایند و مصحف و شمشیر و کساء و برخی دیگر از وسایل شخصی آن حضرت را به مصر آورند (ابن جوزی، المنتظم، ۷۱/۱۵؛ ابن اثیر، ۲۱۹/۹).

امام صادق (ع) را فرزندان چند بوده است که برخی از آنان در تاریخ مذاهب شیعه نقش پراهمیتی ایفا کرده‌اند. فرزندان حضرت از فاطمه دختر حسین بن حسن بن علی (ع)، همسر اول آن حضرت، دو پسر به نامهای اسماعیل و عبدالله، و دختری به نام ام فروه بودند. آن حضرت کنیزی نیز اختیار کرد که از وی چند فرزند به نامهای موسی، اسحاق، محمد و فاطمه تولد یافتند. حضرت را فرزندان دیگری نیز به نامهای یحیی (علی)، عباس، اسماء و فاطمه صغری بود که مادرانی دیگر داشتند (یعقوبی، ۳۸۳/۲؛ خصیبی، ۲۴۷؛ طبری، «المنتخب»، ۶۵۲). تنها در برخی منابع، نام فرزندان دیگری چون احمد (ذهبی، سیر، ۶/۲۶۹) نیز دیده می‌شود که محل اتفاق میان نسب‌شناسان نیست.

از میان فرزندان آن حضرت اسماعیل در جوانی در حیات پدر وفات یافت و از آنجا که فرزند ارشد امام بود — با این تلقی که امامت همواره به فرزند ارشد منتقل می‌شود — از سوی برخی از شیعه به عنوان جانشین امام صادق (ع) شناخته شد و این باور به وجود آمد که به سبب درگذشت وی در حیات پدر، امامت به فرزند او محمد بن اسماعیل منتقل شده است. این فرقه در تاریخ شیعه به اسماعیلیه (ه م) شهرت یافتند. عبدالله ملقب به افطح، مسن‌ترین فرزندی که پس از وفات حضرت از وی برجای مانده بود، از سوی گروهی دیگر از شیعیان با همان تلقی انتقال امامت به ارشد، به عنوان جانشین حضرت شناخته شد که پیروان او به فطحیه (ه م) شهرت گرفتند؛ اما عبدالله تنها چند ماه پس از وفات پدرش جان باخت و پیروان خود را در حیرت نهاد. سومین فرزند پسر، موسی، ملقب به کاظم که بنا بر منابع شیعه و اهل سنت، وصی حضرت بود، از سوی بیشتر امامیه به عنوان جانشین پدر و امام هفتم شناخته شد و بدین قرار، در سلسله ائمه اثنا عشریه، امامت از حلقه ششم به هفتم انتقال یافت. از دیگر فرزندان حضرت، محمد مشهور به دیباج، دعوی خلافت کرد و به شیوه زیدیان قیامی را برپا نمود که با شکست و دستگیری وی پایان پذیرفت (بخاری، سهل، ۴۵؛ ابن عنبه، ۲۴۵؛ ذهبی، تاریخ، ۲۷۴-۲۷۵).

رویکرد به عقل و علم: در تحلیل آموزه‌های امام صادق(ع)، پیش از آنکه سخنی در باب اصول یا فروع دین آورده شود، جا دارد به مباحث بنیادی پرداخته شود که نزد وی به عنوان درآمدی بر ورود در مباحث اصول و فروع مطرح بوده است. این مباحث بنیادی جایگاه عقل و علم و نحوه ارتباطی است که آن حضرت میان این دو قائل بوده است.

۱. جایگاه عقل: با وجود حدی از اشتراک درباره کارکرد

یکی انگاشته شود.

باید افزود مسئله زیادت و نقصان پذیری ایمان که در کلام دیگران به عنوان زیادت و نقصان در عطای عقل مطرح گردیده است (مثلاً حارث، ۸۰۱/۲، ۸۰۴؛ حکیم ترمذی، ۳۵۷/۲؛ ابونعیم، ۲۶/۴-۲۷)، نیز در کلام حضرت فارغ از مفهوم عطا مطرح شده است.

آنچه در احادیث امام صادق (ع) در این باره دیده می‌شود، نخست تحلیل صفات و اعمال ملازم عقل به عنوان جنود عقل است و سپس نقصان و کمال عقل در قالب میزان دست یافتن هر فرد به جمع این صفات و افعال کمالی است (کلینی، ۲۳-۲۱/۱، ش ۱۴). در برخی روایات از حضرت، فعالیت‌هایی شناختی مانند بسیاری تأمل در حکمت (همو، ۳۶۴) یا سلوکی اخلاقی مانند مهار کردن غضب (ابن شعبه، ۳۷۱) در کمال عقل مؤثر دانسته شده است. همچنین با مینا قرار دادن اینکه امام صادق (ع) از قائلان به جبر نیست (نک: بخش مباحث قدر) و توجه به احادیث متعدد از آن حضرت مبنی بر اینکه در محاسبه اعمال دینی، ثواب هر فرد به اندازه عقل او ست (کلینی، ۱۲/۱، ش ۸، ۹، ۲۴/۱، ش ۱۹، ۲۶/۱، ش ۲۸)، اعمال ارادی فرد در کمال عقل او مؤثر دانسته شده است. به اینها باید احادیث حضرت را افزود که در آنها رابطه‌ای مستقیم میان عقل و ایمان فرد برقرار شده است (همو، ۲۸/۱، ش ۳۳؛ ابن شعبه، ۳۵۵).

بر پایه مجموع آنچه اشاره شد، می‌توان نتیجه گرفت که عدم تکیه بر موهبتی بودن عقل نزد حضرت - با وجود شایع بودن این آموزه در عصر وی - عامدانه بوده، و در آموزه امام صادق (ع)، پای نهادن فرد در تعالی درجات ایمان و سلوک عملی او مهیا کننده زمینه برای کمال عقل او ست (نک: ادامه مقاله).

۲. عقل و عمل: رابطه تعاضدی عقل و عمل از مسائلی است که طی سده ۲ق، مورد توجه پردازندگان به موضوع عقل و علم بوده است؛ از آن جمله داوود بن مجبر در کتاب *العقل* خود، بخش مهمی را به رابطه میان عقل و عمل اختصاص داده است (به نقل حارث، ۸۰۰/۲ بی). در رابطه میان عقل و عمل، در احادیث امام صادق (ع) نوعی رابطه دوطرفه در مراتب تحقق دیده می‌شود. تعاضد یاد شده بدین معنا ست که از یک سو عقل انگیزه عمل را برای انسان عاقل فراهم می‌سازد و برانگیزنده او به طاعات و اعمال نیک است و از دگر سو، مداومت بر انجام طاعت و اعمال نیک خود موجب کمال گرفتن عقل انسان و برخورداری فرد از فزونی در عقل است. البته ریشه‌های این رابطه تعاضدی در آیاتی از قرآن کریم نیز دیده می‌شود.

در آن سو از بحث که به کمال یافتن عقل بر اثر عمل باز می‌گردد، مشخصاً باید به حدیث جنود عقل و جهل به نقل از حضرت اشاره کرد که در صدر آن نیکی وزیر عقل شمرده شده،

اقتباس شده، و بسط داده شده است. بر اساس این روایت، خداوند عقل و دشمن آن جهل را با هم آفرید و به هر دو فرمان داد که «پیش‌آی و پس رو»؛ عقل فرمان را به درستی اطاعت کرد و جهل از فرمان سرپیچی کرد. برخی از مؤلفه‌های موجود در داستان خلق عقل و جهل، مانند کرامت بخشیدن عقل بر جمیع خلق، استکبار ورزیدن جهل و مهلت و یاور خواستن او از خداوند، این داستان را به عنوان گونه‌ای استعاری از داستان خلقت آدم، اطاعت فرشتگان از فرمان سجده بر آدم و سرپیچی ابلیس تبدیل کرده است. در این داستان عقل بر جای فرشتگان - آدم، و جهل بر جای ابلیس ایستاده است (کلینی، ۲۳-۲۰/۱، ش ۱۴؛ نیز ابن ابی الحدید، ۱۸۵/۱۸).

عقل به عنوان «اولین خلق خداوند از روحانیین» (کلینی، ۲۱/۱)، بر پایه آموزه‌های بازتاب یافته در احادیث امام صادق (ع)، همواره هدایت‌کننده به حقیقت است و بر همین پایه از همتایان دروغین خود بازشناخته می‌شود. تقابل عقل و جهل در حدیث حضرت، تقابل ایجاب و سلب نیست، بلکه همچون عقل که دارای لشکریانی است، جهل نیز به جنودی مجهز شده است، و گروندگان خود را همچون عقل به سویی راه می‌برد، اما راه او راه گمراهی و تاریکی است (همو، ۲۳-۲۰/۱، ش ۱۴). تقابل عقل و جهل به تکرار در احادیث حضرت دیده می‌شود و مقصود از آن بازشناختن راهنمای درونی «آشکارکننده حق» از راهنمای درونی «پی‌جوینده باطل» است (نیز نک: همو، ۲۳/۱، ش ۱۶، ۲۶-۲۵/۱، ش ۲۵، ۲۷-۲۶/۱، ش ۲۹؛ ابن شعبه، ۳۵۶؛ نیز برای این تقابل، نک: حارث، ۸۰۶/۲، ۸۰۹ جم). گاه نیز حضرت برای جدا ساختن «هوشمندی شیطانی» یا «شیطنت» از هوشمندی الهی، مفهوم «نکراء» را در مقابل عقل قرار داده است (کلینی، ۱۱/۱، ش ۳؛ ابن شعبه، ۳۵۵) که از حیث لغت به معنای زیرکی و زرنگی است (نیز برای تقابل عقل و حسق، نک: کلینی، ۲۹/۱، ش ۲۳).

از اواخر سده نخست هجری تا پایان سده ۲ق، آموزه‌هایی وجود داشت که بر عقل به عنوان عطا و موهبت الهی تکیه می‌کرد؛ این آموزه از کسانی چون غیلان دمشقی (ابونعیم، ۹۳/۳) و عطاء بن ابی رباح (همو، ۳۱۵/۳) پیش از حضرت، و داوود بن مجبر پس از حضرت نقل شده است (نیز پاکتچی، «کتاب»، ۱۵۹)، اما چنین رویکردی در اخبار امام صادق (ع) دیده نمی‌شود. در تنها نمونه‌ای که اختلاف مردم در عقل به امری تکوینی بازگردانده شده، کمال عقل بر اساس کیفیات رخ داده به هنگام انعقاد نطفه و مراحل رشد جنینی آنان دانسته شده است (کلینی، ۲۶/۱، ش ۲۷) که بازگشت به عقل به عنوان فعالیت مغز دارد (برای این مفهوم در حدیث حضرت، نک: قمی، علی، ۲۳۹/۲؛ ابن شعبه، ۳۷۱) و نباید با عقل به معنای مورد بحث

و برخی خصال اخلاقی مانند تواضع، صبر، عفت و حیا، برخی رویه‌ها در عمل مانند اخلاص، عدل، امانت و صداقت، برخی اعمال رفتاری مانند مهرورزی، بخشندگی و نیکی به والدین، برخی اعمال عبادی مانند نماز و روزه، و حتی برخی ویژگیها در شیوه زندگی مانند پاکیزگی، از جنود عقل، و حالات ضد آنها از جنود جهل شمرده شده‌اند (کلینی، ۱/۲۱-۲۳، ش ۱۴). اینکه این اعمال و خصال به عنوان لشکریان عقل دانسته شده‌اند، به روشنی حکایت از آن دارد که اینها یاری رسان عقل دانسته شده‌اند. در پایان حدیث اشاره می‌شود که با افزونی گرفتن این جنود یاری رسان، عقل فرد روی به کمال می‌نهد.

در آن سو از سخن که به انگیزه بودن عقل برای عمل بازمی‌گردد، آموزه‌های منقول از امام صادق (ع) در راستای این اندیشه است که انگیزش هر فرد به عمل، به سبب عقل و به اندازه عقل او ست. به عنوان فشرده‌ای از این آموزه باید به حدیثی از حضرت اشاره کرد با این مضمون که «هرکس عاقل باشد، دین دارد و هر آن کس که دین دارد، وارد بهشت خواهد شد» (همو، ۱/۱۱، ش ۶). حدیث دیگر اشاره دارد به اینکه «عقل آن چیزی است که با آن (خدای) رحمان پرستیده می‌شود و بهشت با آن به دست می‌آید» (همو، ۱/۱۱، ش ۳). به اینها باید این آموزه حضرت را افزود که «هر کس در عقل کامل‌تر است، در خلق نیکوتر است» (همو، ۱/۲۳، ش ۱۷).

در راستای همین آموزه است که در احادیث حضرت تنها آنچه فرد را از ایمان به کفر می‌راند، کمی عقل دانسته شده است (همو، ۱/۲۸، ش ۳۳)، حدیثی که به هر دو وجه ایمان، یعنی باور و عمل اشاره دارد و خاستگاه هر دو را از عقل می‌داند. بر همین پایه است که وسواس در عمل نیز اطاعت شیطان دانسته شده، و فرد مطیع شیطان به دور از عقل شمرده شده است (همو، ۱/۱۲، ش ۱۰)؛ آموزه‌ای که از سویی ارتباط عمل با عقل را تکیه می‌کند و از سوی دیگر تأکید دارد که از عقل تنها رفتاری انگیزه می‌شود که منشأ معتبری داشته باشد. این حدیث گامی در جهت نزدیک ساختن مفهوم عقل حجت به عقل عرفی است.

۳. عقل، علم و حکمت: درباره منشأ علم، در احادیث امام صادق (ع) چیدمانی از آموزه‌ها ارائه شده است که در آن دانایی در دو طیف علم خاص و علم عام قابل طبقه‌بندی است. علم عام آن دانایی است که منشأ آموختنی دارد و همگان در صورتی که بخواهند می‌توانند بدان دسترسی یابند، اما علم خاص آن دانایی است که موهبتی است و تنها آنکه خداوند بخواهد بدو ارزانی خواهد داشت. مصداق اجلی برای دریافت علم خاص، انبیا و اوصیا هستند (نک: دنباله مقاله).

در احادیث امام صادق (ع) عقل به عنوان ابزاری برای

تحصیل دانایی، هم برای عموم مردم و هم برای انبیا و اوصیا هر دو مطرح بوده است؛ تأکید بر اینکه جنود عقل «نزد کسی به تمامی کمال نمی‌یابد جز آنکه نبی یا وصی باشد، یا مؤمنی که خداوند قلب او را به ایمان آزموده است» (کلینی، ۱/۲۱-۲۳، ش ۱۴)، نشان از آن دارد که نه تنها انبیا و اوصیا نیز از عقل به عنوان ابزاری برای شناخت بهره می‌گیرند، بلکه وجهی از وجوه امتیاز آنان بر دیگران آن است که عقل آنان کمال یافته است. بر همین اساس است که در حدیث حضرت گفته می‌شود: «پیامبر (ص) هیچ‌گاه با کینه عقلش با مردمان سخن نگفت، بلکه پیامبر (ص) می‌فرمود ما پیامبران دستور داریم که با مردم به اندازه عقل آنان سخن گوئیم» (همو، ۱/۲۳).

با وجود اهمیتی که در احادیث امام صادق (ع) برای عقل مطرح شده است، عقل برای هدایت مردم کافی دانسته نشده است؛ در حدیثی، زمانی که از حضرت پرسش می‌شود آیا برای بندگان ممکن است به عقل کفایت کنند، حضرت می‌فرماید: درباره طاعت و معصیت عقل قادر نیست حکم را دریابد و جز با «علم» امکان دستیابی به وجوه طاعت و معصیت خداوند وجود نخواهد داشت؛ بر همین پایه، حضرت اشاره دارد که «بر عاقل واجب است تا طلب «علم» کند و بدون آن قوامی نیست» (همو، ۱/۲۸-۲۹، ش الف). اینکه در حدیثی از امام صادق (ع) علم از مبدأ عقل دانسته شده است (همو، ۱/۲۵، ش ۲۳)، چنان‌که از سیاق نیز برمی‌آید، باید به عنوان مکملی بر عقل و نه مولود آن محسوب گردد.

در بیان رابطه میان عقل و علم، عقل امری ناآموختنی و علم امری آموختنی دانسته شده است. در خصوص آنچه به امور دین مربوط می‌شود، آن علمی که مکمل عقل است، تنها از مسیر ویژه‌ای قابل دست یافتن است و در این خصوص، عقل بدون علم کارآمد نیست. این همان آموزه‌ای است که در حدیثی از امام زین العابدین (ع) با این مضمون آمده است که «دین خدا به عقلهای ناقص و آراء باطل دست نمی‌دهد» (ابن بابویه، کمال، ۳۲۴) و همین آموزه از سوی امام صادق (ع) با این تعبیر بیان شده است که «دین خدا به قیاس دست نمی‌دهد» (برقی، ۱/۲۱۱؛ صفار، ۱۶۶، ۱۷۰؛ کلینی، ۱/۵۶، ۵۷، ش ۷، ۱۴).

اما در آنچه به امور دنیا مربوط می‌شود، علم منشأ عرفی دارد؛ در حدیثی منقول از امام صادق (ع) از علم در اقسام مختلف حرفه‌ها مانند دبیری، حسابگری، تجارت و اقسام صنایع مانند رنگرزی، چرم‌سازی، بافندگی و دوزندگی سخن آمده است (ابن شعبه، ۳۳۵).

در بازگشت به عقل و علم در امور دین، باید به خبری به نقل از حضرت اشاره کرد که تصریح دارد: «آن کس که عقل ندارد، رستگار نمی‌شود و آن که علم ندارد، عقل نمی‌ورزد»

طریق تعلّم به دست نمی‌آید، در منابع به نقل از صحابیانی چون ابن مسعود (ابن ابی شیبّه، ۵/ ۲۸۴؛ ابن خلد، ۳۰۲) و نیز به نقل از ابودرداء (هناد، ۲/ ۶۰۵؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۳/ ۱۱۸)، معاویه بن ابی سفیان (همو، مسند ...، ۱/ ۴۳۱؛ بیهقی، همان، ۲۵۳) و ابوهریره (خطیب، تاریخ ...، ۹/ ۱۲۷؛ ابن جوزی، الععل ...، ۱/ ۸۵) از پیامبر (ص) دیده می‌شود. در برخی روایات این آموزه که از پیامبر (ص) نقل شده «تفقه در دین» موهبتی از خداوند و علم حاصل تعلم دانسته شده است (بخاری، محمد، صحیح، ۳۷/۱؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۹/ ۳۹۵). اما این فهم رایج از مفهوم تعلم در حدیث امام صادق (ع) به نقد گرفته شده، و در سخنی از حضرت چنین آمده است: «علم به تعلم نیست، بلکه نوری است که در قلب کسی جای می‌گیرد که خداوند بخواهد او را هدایت کند». در همین راستا می‌افزاید که «اگر علم خواستی، نخست نفس خود حقیقت عبودیت را بخواه و علم از طریق عمل به آن بخواه و از خداوند درخواست فهم کن که تو را فهم عطا می‌کند» (سبط طبرسی، ۵۶۳؛ شهید ثانی، منیه ...، ۱۴۹-۱۵۰). در برخی منابع متأخر، این مضمون به پیامبر (ص) نیز نسبت داده شده که احتمالاً ناشی از خطا است (نک: فیض، ۱۶۵؛ جزایری، عبدالله، ۷).

یکی از مهم‌ترین احادیث امام صادق (ع) در تبیین چیستی علم، پاسخ سؤالی از ابوحمزه است که از حضرت پرسیده است آیا علم شما علمی است که از زبان مردمان (افواه رجال) می‌آموزید، یا در نوشته‌هایی است که می‌خوانید و از آن علم فرا می‌گیرید؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: «مسئله عظیم‌تر از این است» و سپس با استناد به آیه «... روحاً مِنْ أَمْرِنَا ...» (شوری/۴۲، ۵۲) و تعمیم مضمون آیه به ائمه (ع)، یادآور می‌شود که خداوند «روح» یادشده در قرآن را بر پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌فرستد و از طریق این روح، علم فهم دریافت می‌کند؛ این روح را خداوند به هر که عطا کند او عالم به فهم خواهد شد (کلینی، ۱/ ۲۷۳-۲۷۴، ش ۵؛ برای احادیث دیگر درباره این روح، نک: صفار، ۴۷۵؛ کلینی، ۱/ ۲۷۱-۲۷۴). تقابلی که در اینجا میان «اخذ علم از افواه رجال» با منشأ دانایی ائمه (ع) دیده می‌شود، همانند تقابلی است که میان آموزه رایج «العلم بالتعلم» با آموزه یادشده از حضرت در خصوص علم ائمه (ع) مطرح شده است که «علم به تعلم نیست». گفتنی است در همان سده ۲ق، این آموزه که علم را باید از «افواه الرجال» آموخت، در فضای عامه مطرح بوده (مزی، ۳۳۶/۱۰)، و بعدها حتی به عنوان یک حدیث در منابع متأخر امامی نیز بازتاب یافته است (علامه حلی، ۱/ ۳۹؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۴/ ۷۸)؛ آموزه‌ای که به شیوه‌های عرفی تعلیم و تعلم در معارف دینی — به خصوص ادب و حدیث — بازگشت داشته است.

(کلینی، ۲۶/۱، ش ۲۹؛ ابن شعبه، ۳۵۶). در حدیثی که بر ناکافی بودن عقل تأکید دارد، بیان می‌شود که «امر خداوند جز از طریق علم قابل دستیابی نیست و عقلی که بدان علم منتهی نشود، مصیب نیست؛ پس بر عاقل طلب علم و ادب واجب است» (کلینی، ۲۸-۲۹، ش الف؛ برای گردآورده احادیث عقل و علم، نک: قزوینی، ۵/۴ بی).

در خصوص حکمت که در قرآن کریم و سخنان پیامبر (ص) و امام علی (ع) به آن اهمیت بسیار داده شده است، در احادیث امام صادق (ع) نیز توجه بسیار دیده می‌شود. از جمله در تفسیر آیه «... اوتی خیراً کثیراً ...» (بقره/۲، ۲۶۹)، در حدیثی حضرت این خیر را حکمت دانسته، و ثمره آن را معرفت و تفقه در دین شمرده است (عیاشی، ۱/ ۱۵۱). اما فارغ از این دامنه گسترده کاربرد، گاه در احادیث حضرت حکمت در کاربردی مضیق در تقابل با علم قرار گرفته، علم ابزار تدبیر دین، و حکمت ابزار تدبیر دنیا دانسته شده است (ابن شعبه ۳۰۶؛ نیز مصباح ...، ۱۹۸). همین‌جا است که رابطه‌ای متقابل میان عقل و حکمت برقرار شده است؛ بر پایه حدیثی که امام صادق (ع) به نقل از امام علی (ع) آورده، غور حکمت با عقل استخراج می‌شود و غور عقل نیز با حکمت فراهم می‌آید (کلینی، ۲۸/۱، ش ۳۴). این حدیث حضرت که «بسیاری تأمل در حکمت موجب لقاح عقل می‌گردد» (ابن شعبه، ۳۶۴)، نیز اشاره‌ای به این رابطه دارد.

فراتر از سرچشمه عقل، در باره طرق دست یافتن به حکمت، در آموزه‌های منقول از حضرت بر دو طریق تعلیمی و سلوکی تأکید شده است. در خصوص تعلم، دریافت کردن حکمت از حکیمان پیشین به اندازه‌ای مورد تأکید است که سخن حکمت‌آمیز گمشده مؤمن تلقی شده، و به مؤمن توصیه شده است آن را هر جا بیابد برگردد، هر چند در قلب منافقی باشد (جعفر حضرمی، ۶۸؛ برقی، ۲۳۰؛ کلینی، ۸/ ۱۶۷). این آموزه‌ای است که از امام علی (ع) (جاحظ، مائة ...، ۸۰؛ نهج البلاغه ...، حکمت ۸۰) نیز نقل شده است (نیز نک: ابن ابی شیبّه، ۷/ ۲۴۰؛ بیهقی، المدخل، ۴۴۷). در خصوص تأثیر سلوک در دریافت حکمت باید به حدیثی از حضرت اشاره کرد مبنی بر اینکه: «هر کس در دنیا زهد ورزد، خداوند در قلب او حکمت را می‌رویاند (یا استوار می‌سازد) و زبانش را بدان گویا می‌کند» (کلینی، ۲/ ۱۲۸؛ ابن بابویه، من لا یحضر، ۴/ ۴۱۰؛ ثواب ...، ۱۶۷؛ نقل آن از پیامبر (ص)، ابن شعبه، ۵۷).

بن عبدالعزیز در تحقیق خود کوشیده است تا از سویی جایگاه عقل را در اندیشه امام صادق (ع) یا به تعبیر خود «عقل جعفری» را بازخوانی کند و از سوی دیگر آن را با دیدگاه‌های برخی از اندیشمندان معاصر عرب به مقایسه نهد (ص ۱۰۹ بی).

۴. علم و تعلم: تکیه بر اینکه علم آموختنی است و جز از

در حدیثی از امام صادق (ع) بر این نکته تأکید شده است آن کس که دین خود را از «افواه الرجال» بگیرد، همان رجال او را نابود خواهد کرد (مفید، تصحیح، ۷۲؛ حسن بن سلیمان، المحتضر، ۱۶).

بر اساس منقولات، حضرت در ارزیابی علم رایج در میان عامه - به طبع علم دین - یادآور می‌شود که «اهل جهل بسیارند و اهل علم اندک» و سپس با اشاره به آیه «... وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف/۱۲/۷۶) تلویحاً یادآور می‌شود که در رأس این اندک عالمان نیز عالمی برتر قرار دارد (ابن شعبه، ۳۵۴) که در آموزه امامیه همان امام معصوم (ع) است.

به عنوان فرعی بر این بحث باید گفت درباره ابعاد شخصیتی حضرت از جهت علم، نمی‌توان صرفاً بر پایه هم آوردن گزارشهای موجود در منابع سخن آورد؛ اختلافات موجود در مبنای کلامی امامیه و اهل سنت در ارزیابی جایگاه حضرت، تنها سببی نیست که سخن گفتن درباره علم حضرت را دچار مشکل می‌سازد، بلکه آنچه این بحث را پیچیده‌تر ساخته، تحولاتی است که در نظام علم و تعلیم در جامعه صدر اسلام پدید آمده، و کشف جایگاه حضرت را نیازمند توجه به ظرافتها ساخته است. وجود اختلاف مبنا میان امامیه و اهل سنت، موجب شده است که دو تصویر از زندگی وی وجود داشته باشد: بر اساس باور امامیه، ائمه (ع) استادی جز امام معصوم پیش از خود ندیده‌اند و امام، جز از امام دانش نیندوخته است و این در حالی است که بخش مهمی از دانش امام نیز حاصل گونه‌ای از دریافتهای عالم ساوراء، یا به تعبیر دیگر علم لدنی شمرده شده است (مثلاً نک: ابن میثم، ۱۳۹؛ شیخ بهایی، ۱۷۲؛ مازندرانی، ۲۹۹/۲، جم). بر این پایه، فرایندی به عنوان تحصیل و دانش‌اندوزی در شرح زندگی امامان معصوم، وجهی نخواهد داشت. این در حالی است که از دیدگاه اهل سنت، امامان (ع) به عنوان شخصیت‌هایی علمی و فرهنگی، برآمده از محافل علمی عصر خود بودند و به اقتضای عرف اهل دانش، از محضر عالمان مختلف تعلیم گرفته‌اند.

به هر روی، در منابع اهل سنت، شماری از تابعین اهل مدینه در عرض امام محمد باقر (ع)، به عنوان مشایخ حضرت معرفی شده‌اند که از آن شمارند: جدش قاسم بن محمد، محمد بن منکدر، نافع مولای ابن عمر، عروة بن زبیر، مسلم بن یسار و محمد بن مسلم ابن شهاب زهري همه از فقهای مشهور مدینه، و عبیدالله بن ابی رافع کاتب امام علی (ع). از تابعین مکه نیز تنها به عطاء بن ابی رباح، مفسر و شاگرد مشهور ابن عباس در شمار مشایخ حضرت نام آمده است (بخاری، محمد، تاریخ، ۱۹۸/۲؛ ابن ابی حاتم، ۴۸۷/۲؛ ابونعیم، ۱۹۸/۳؛ مزی، ۷۵/۵؛ ذهبی، سیر، ۲۵۵/۶). به هر روی، در مقایسه با آنچه از عالمی در آن نسل

انتظار می‌رود، مشایخ نام برده شده برای حضرت، بسیار محدودند؛ این در حالی است که برخی از منابع اهل سنت، به عنوان مشایخ حضرت تنها امام باقر (ع) را ذکر کرده‌اند (مثلاً مسلم، الكنسی، ۴۸۰/۱؛ ابن حبان، الثقات، ۱۳۱/۶) و کسانی تصریح کرده‌اند که تکیه اصلی حضرت در دریافت سنت، بر پدرش امام باقر(ع) بوده، و روایتش از دیگران اندک بوده است (ذهبی، همانجا).

در برخی داوریه‌های مربوط به عصر حضرت به نقل از کسانی چون عبدالله بن حسن مثنی (کلینی، ۳۶۳-۳۶۴/۸) و ابوحنیفه (ابن بابویه، علل، ۸۹/۱) که هر دو افرادی نزدیک به حضرت بوده‌اند، امام صادق (ع) فردی «صحفی» دانسته شده است؛ یعنی کسی که دانش از استادان نیاموخته، و آنچه می‌داند از خلال کتب به دست آورده است (نک: ابواحمد، ۶؛ خطیب، الکفایة، ۱۶۲، ۲۱۱). استفاده از کتب معصومان پیشین نیز امری است که بارها از سوی خود حضرت بدان تصریح شده است؛ در این میان، به خصوص باید به کتاب امیرالمؤمنین (ع) اشاره کرد (برقی، ۲۷۳/۱؛ حمیری، ۹۲؛ کلینی، ۴۱/۱، ۱۳۶/۲، جم؛ ابن بابویه، من لایحضر، ۳۳۸/۲، ۳۲۹/۳، جم، المقنع، ۵۲۹). اما نمونه‌هایی از ارجاع به کتاب حضرت فاطمه (ع) (کلینی، ۲۴۲/۱، ۵۰۷/۳؛ ابن بابویه، علل، ۲۰۷/۱) و حتی نوشته‌های امام باقر (ع) (صفار، ۵۲) نیز دیده می‌شود.

به عنوان برآورد می‌توان گفت از آنجا که نزد این داوریه‌کنندگان، امر دایر میان بهره‌گیری از استادان یا کتب بوده، و اتصال به مبدأ علم لدنی برای آنان منتفی بوده، راهی جز به سوی صحفی انگاشتن حضرت نجسته‌اند و این نشان می‌دهد که آنان بر عدم استفاده حضرت از مشایخ عصر خود، وفاق داشته‌اند. بر این پایه، می‌توان نتیجه گرفت، حتی آنان که از اندیشه امامیه فاصله داشته‌اند، در برآوردهای خود درباره دانش حضرت، بر این نکته متفق بوده‌اند که دریافت حضرت از مشایخ عصر خود، محدود و اندک، یا مطابق نظر امامیه، منتفی بوده است.

به هر روی باید توجه داشت که با توجه به دیدگاهی که در احادیث خود حضرت دیده می‌شود، آن حضرت منبع معتبر برای علم را منابع و حیانی - کتاب و سنت - از یک سو، و علم دریافت شده از طرق غیر معهود (روح) از سوی دیگر دانسته، و این علم را معاضد به عقل می‌دانسته است که به نحو اکمل برای معصومین تحقق داشته است. بر این پایه، حتی اگر ثابت شود حضرت مطلبی را از عالمان عصر خود دریافته، و نقلی از ایشان داشته‌اند، ممکن است ناظر به شناخت حضرت از عرف علما و آموزه‌های آنان در عصر خود باشد و به عنوان سرچشمه‌ای معتبر برای آموزه‌های حضرت محسوب نگردد.

آموزه اعتقادی: مذهب امامی به همان اندازه که فقه خود را

یگانگی خدا و هم صفات، استدلال‌هایی عقلی دیده می‌شود که می‌توان آنها را در دو گروه استدلال نظری و استدلال عمل‌گرا تقسیم کرد. استدلال به نظم‌مندی مخلوقات یا به اصطلاح «برهان نظم» (کلینی، ۱/ ۷۳، ۸۰)، استدلال به تغییرپذیری جهان بر حدوث آن (همو، ۱/ ۷۷)، و تکیه بر تغییرناپذیری خداوند (همو، ۱/ ۱۱۵، ۱۱۶، شم ۵، ۶) از جمله استدلال‌های عقلی مورد استفاده در احادیث امام صادق (ع) است. برخی از استدلال‌های حضرت نیز بسط استدلال‌های قرآنی مانند «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» (انبیاء/۲۲) است (کلینی، ۱/ ۸۰-۸۱، شم ۵). در استدلال‌های عقلی حضرت برخی از اصول موضوعه عقلی مانند عدم اجتماع تقیضین مبنا قرار گرفته است (همو، ۱/ ۷۷، ۸۴)، بدون اینکه بتوان گفت الزاماً این اصول از فلسفه گرفته شده باشد.

به عنوان ملحق به استدلال‌های عقلی، باید به شواهد وجدانی اشاره کرد که مصداق آن در استناد به همراهی همیشگی یک حامی با انسان در قرآن کریم دیده می‌شود (مثلاً شعراء/۲۶-۷۹-۸۰) و در احادیث حضرت با مصداق دیگر و به نحو مبسوط‌تر دیده می‌شود (کلینی، ۱/ ۷۵-۷۶). بخش دیگری از این استدلال‌های ملحق، استفاده از تخیل برای تصور کردن حالت جایگزین برای جهان کنونی است که سپس با مقایسه آن حالت تصویری با جهان موجود، امکان راه جستن به برخی حقایق فراهم می‌گردد؛ این گونه استدلال بارها در احادیث حضرت تکرار شده است (برای نمونه، نک: همو، ۱/ ۷۶، ۷۷).

در خصوص استدلال‌های عمل‌گرا بهترین نمونه استدلالی است که در نوشته‌های جدید فلسفی به «شرطیه پاسکال» شهرت یافته است. در این استدلال نخست بیان می‌شود که اگر باور به خدا و حجج خدا و روز جزا حق باشد، کافران خسران خواهند دید، و اگر این باور خطا باشد، مؤمنان و کافران در عدم خسران برابرند؛ پس عقل عملی اقتضا دارد که فرد خود را از ضرر عظیم محتمل نجات دهد و ایمان آورد (همو، ۱/ ۷۵، ۷۸، شم ۲، ۳).

با وجود همه آنچه ذکر شد، در احادیث امام صادق (ع) شناخت خدا از طریق عقل، یک حد توقف دارد. همان‌گونه که در رابطه میان عقل و علم گفته شد، عقل تنها کلیات را درک می‌کند و علم نیز محدود به شناختی است که خداوند خود درباره خویش به دست داده است (همو، ۱/ ۸۵، ۸۶). بر این پایه، زمانی که بحث در باره خداوند به حدی می‌رسد که عقل را یارای درک آن نیست و علمی هم درباره آن نرسیده است، باید از غور در کلام باز ایستاد. این معنای سخنی کوتاه از حضرت است مبنی بر اینکه «هرگاه سخن به خداوند رسید، پس باز ایستید» (همو، ۱/ ۹۲، شم ۲، نیز شم ۳). حتی بخشی از آنچه در نصوص دینی به عنوان علم از زبان خدا و رسول (ص)

مرهون امام صادق (ع) است، در تدوین مبانی اعتقادی خود، صورت‌بندی مفاهیم کلامی و نیز مقابله با فِرَق کلامی رهین آموزه‌های آن حضرت است. آنچه در باب عقل و علم گفته شد، در خصوص آموزه‌های اعتقادی حضرت مبنای عمل است. همان‌گونه که اشاره شد، در آموزه‌های حضرت شناخت نسبت به خداوند، خالقیت او و صفات او از طریق عقل حاصل می‌آید، اما طیفی از آنچه یک مؤمن باید درباره خدا بداند، مضامینی است که در قالب تأویل آیات قرآنی یا آموزه‌هایی مستقل از آیات از زبان ائمه (ع) بیان می‌شود و منشأ آن علم ویژه امام است.

تا آنجا که به مردم باز می‌گردد، عقل به عنوان مبنایی مهم در احادیث امام صادق (ع) مطرح شده است (نک: بخش جایگاه عقل) و در مناظرات حضرت با مخالفان از زنادقه و فرق مسلمان بر اساس همین عقل استدلال انجام شده است. به هر روی، عقل در شناخت خداوند با محدودیت روبه‌روست و از همین رو در طیفی از آموزه‌ها متکی بر نقل است. همین مطلب است که در حدیثی از امام صادق (ع) مورد توجه قرار گرفته، و گفته شده است که «امر خداوند همه اش عجیب است، مگر اینکه خداوند شما را به آن چیزی مأخوذ کرده است که خود از خویش به شما شناسانیده است» (کلینی، ۱/ ۸۶، شم ۳). در حدیثی دیگر این موضوع از شناخت خداوند فراتر دانسته شده، و به نقل حضرت از امام علی (ع) در مقام تفسیر دستور قرآنی «أَطِيعُوا اللَّهَ» (آل عمران/۳۲/۳، جم) چنین آمده است که «خدا را به خدا، پیامبر را به پیامبری و اولی الامر را به امر به معروف، عدل و احسان بشناسید» (کلینی، ۱/ ۸۵، شم ۱).

به هر روی، تکیه شتاب‌زده و کوتاه‌نظرانه بر داناییها در احادیث حضرت نکوهش شده، و در مناظرات مختلف آن حضرت بر این نکته تأکید شده است که بر ندانسته‌های خود باید واقف باشیم (همو، ۱/ ۷۳) و بدانیم که قدرت حس و فهم انسان تا چه اندازه محدود است (همو، ۱/ ۹۳، شم ۸). گفتنی است امام صادق (ع) فعالیت خود را در عصر مناظرات انجام داده، و افزون بر آنکه مناظرات بسیاری از آن حضرت نقل شده، دارای شیوه‌های خاصی نیز در مناظره بوده است؛ در طی سده‌ها نویسندگان متعددی مناظرات حضرت را گرد آورده‌اند (مثلاً طبرسی، احمد، ۶۹/۲ بی؛ قرشی، ۱/ ۱۵۷ بی؛ شاکری، سراسر اثر).

۱. مباحث توحید:

۱-۱. شیوه استدلال: از نظر شیوه استدلال، رویکرد امام صادق (ع) در مباحث توحید و خداشناسی، با رویکرد آن حضرت در حوزه دیگر مسائل اصول عقاید تفاوتی آشکار داشت که برخاسته از تفاوت طبیعت مباحث است. در مباحث توحید بیشتر استدلالها عقلی است، اما در مباحث دیگر مبنای نقلی غلبه دارد. در خصوص مسائل خداشناسی، هم در باب اثبات صانع، هم

رسیده است، آنگاه که با کلیات عقلی سازگار نیست، باید تأویل، و از معنای بدوی و ظاهری خود فرار کرده شود. نمونه چنین تأویلهایی را دربارهٔ عرش و کرسی می‌توان در احادیث حضرت بازجست (مثلاً همو، ۱/ ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۲-۱۳۳). باید گفت نزد امام صادق (ع) منشأ این تأویلهای علم و ویژهٔ امام به تأویل آیات بود، اما در زمان حضرت یا اندکی قبل از آن، چنین تأویلهایی در نزدیک‌سازی نصوص به مقتضیات عقلی از سوی کسانی چون جهم بن صفوان، بنیان‌گذار جهمییه و واصل بن عطا بنیانگذار معتزله انجام گرفته بود.

۲-۱. مفاهیم^۱ و صورت‌بندیها: عصر امام صادق (ع) عصر پای‌گیری نخستین دستگاههای کلامی برای اندیشمندان مسلمان بود و به طبع، چنین عصری اقتضا می‌کرد که نظری‌سازی عقاید صورت گیرد و همین ضرورت، مقتضی پدید آمدن مفاهیم، مصطلحات و صورت‌بندیهای کلامی بود.

شاید اگر یکایک مفهومهای به کار برده شده در احادیث حضرت مورد نقد استنادی قرار گیرند، جای پرسش دربارهٔ ساخت‌یافتگی آنها در عصر امام صادق (ع) وجود داشته باشد، اما برآیندی مجموعی از احادیث اعتقادی حضرت نشان از آن دارد که موجی از مفهوم‌سازی در آن عصر برخاسته، و شخص حضرت نیز در تدقیق و تعریف این مفاهیم نقشی مهم ایفا کرده است. با وجود آنکه محیط مدینه از این‌گونه مباحث فاصله‌ای بسیار داشت، اما ارتباط حضرت با اندیشمندان سرزمینهای مختلف در موسم حج، و در مجلس درس و بحث از طیفهای مختلف مذهبی، حتی از اهل زندقه و دهریه (مثلاً نک: همو، ۱/ ۷۲-۷۴) چنین زمینه و ضرورتی را برای مفهوم‌سازی در آموزه‌های اعتقادی حضرت فراهم آورده است. دقت و ظرافت موجود در مباحث حضرت در باب توحید زبانزد پیروان مذاهب دیگر نیز بوده، و یافعی آن حضرت را «صاحب کلام نفیس در علم توحید» دانسته است (۱/ ۳۰۴).

از جمله این مفاهیم، زوج مفهومی انیت و مائیت است (کلینی، ۱/ ۸۴-۸۵) که به نظر می‌رسد ساخت آن از نظر تاریخی بر ساخت زوج مفهوم وجود و ماهیت پیشی داشته است و تعلق آن به عصر حضرت قابل پذیرش می‌نماید. ساخت مفاهیمی بر اساس ادات پرسشی چون کیفوفیه و اینونیه از «کیف» و «این» (همو، ۱/ ۷۸، ۸۴، ۹۳، ۱۲۶)، و نیز ساختن مفهومی مشابه — هر چند نه با لفظ روشن — از متنی (همو، ۱/ ۷۸، ۹۰ مکرر) و تبیین اینکه این مفاهیم نمی‌توانند دربارهٔ خداوند مصداق داشته باشند (همانجاها، نیز ۱/ ۱۲۸، ش ۹)، از این دست است.

مفهوم «حد» به عنوان معادلی برای «کران» در فلسفهٔ ایران باستان، و زوج مفهومی مشتق آن محدود و نامحدود که در نظامهای فلسفی پیشین نیز وجود داشت، در احادیث امام

صادق(ع) نیز ذکر شده، و در آن بر محدود نبودن خدا تأکید، و از اوصافی پرهیز داده شده است که منجر به تعیین حد برای خداوند می‌شود (مثلاً نک: همو، ۱/ ۱۱۷، ۱۱۸ ش ۸، ۹). در همین راستا و در مقام ترکیب مفهوم زمان با مفهوم نامحدود بودن، مفاهیمی چون ازلی و دیمومی (از دوام) در کلام حضرت به کار رفته است (مثلاً همو، ۱/ ۹۱، ش ۲) که از مفاهیم شکل گرفته در عصر او است، اما در نظامهای فلسفی پیشین سابقه دارد.

در مقام صورت‌بندی، یکی از مصادیق در احادیث حضرت، صورت‌بندی شیئیت خداوند است که بر محور مفهوم «شیء» به عنوان یکی از پرمسئله‌ترین مفاهیم کلامی عصر نخست قرار گرفته است. ساده‌ترین شکل این صورت‌بندی تعبیر «شیء بخلاف الاشیاء» است (همو، ۱/ ۸۱، ش ۵، نیز ۸۳، ش ۶)؛ اما از آنجا که گاه در همان عصر شیء به معنایی مضیق به کار می‌رفت، در حدیثی از حضرت با این باور که هر «غیر محسوس» به عنوان «غیر شیء» تلقی گردد مخالفت شده (همو، ۱/ ۷۸)، و بدین ترتیب، بر این نکته تأکید شده است که شیء انگاشتن خداوند به معنای تشبیه او به مخلوقات و جای دادن او در شمار محسوسات نیست. در یک صورت‌بندی مفصل‌تر دربارهٔ شیئیت خداوند چنین آمده است: «خداوند شیء است به حقیقت شیئیت، اما جسم و صورت نیست؛ حس نمی‌شود و به حواس پنج‌گانه قابل دریافتن نیست؛ و همها (قوة مصوره) او را در نمی‌یابند، گذشت زمان از او نمی‌کاهد و زمان او را تغییر نمی‌دهد» (همو، ۱/ ۸۷، ش ۵، نیز ۸۳، ش ۶).

مفهوم پیچیده «معنا» که در صورت‌بندیهای متقدم کلامی جایگاه مهمی داشته، و در دوره‌های بسط کلام با پیدایی صورت‌بندیهای جدیدتر به کنار نهاده شده است، در کلام منقول از حضرت بارها دیده می‌شود. در یک صورت‌بندی «خداوند بدون اختلافی در ذات و بدون اختلافی در معنا» دانسته شده، و بدین ترتیب، مفهوم معنا در مقابل ذات قرار گرفته است (همو، ۱/ ۸۴، سطر ۱، قس: ۱/ ۸۱، سطرهای ۱۱-۱۲). گاه نیز معنا به عنوان معادلی برای مسما و در تقابل با اسم قرار گرفته است (مثلاً همو، ۱/ ۸۴، ش ۶، نیز ۸۷، ش ۱، ۲).

یکی از مباحث پر دامنه در عصر امام صادق (ع) به عنوان فرعی بر آیهٔ «... فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ ...» (زخرف/ ۸۴) و آیات هم مضمون مسئله حضور خداوند هم‌زمان در آسمان و زمین بود که در احادیث حضرت مورد تأکید قرار می‌گرفت (کلینی، ۱/ ۷۵، ۱۲۶-۱۲۹). حضرت آیات استواء خداوند بر عرش را تأویل می‌کرد (نک: سطرهای پیشین)، اندیشه‌هایی چون قرار داشتن خداوند بر فراز عرش و خالی بودن

معلوم پدید آمد و علم از خداوند بر معلوم واقع شد» (همو، ۱۰۷/۱). همچنین آمده است که «خداوند بینا ست بدون آلتی برای بینایی، بلکه به نفس خود می‌بیند» (همو، ۱۰۹/۱). برخی از نظریات مقابل که در زمان حضرت علم خدا را خالق (قدیم) یا مخلوق می‌دانستند، به سبب بساطت نقد کرده، و هر دو را برخطا شمرده است (درست، ۱۶۴؛ نیز دربارهٔ حدوث اسماء، نک: کلینی، ۱۱۲/۱، ش ۱، ۱۱۳/۱-۱۱۴، ش ۴؛ نیز برای علم انسان به خداوند از دید حضرت، نک: تیلر، «دانش ...»، ۲۰۶-۱۹۶).

در احادیث حضرت، تکلم از صفات فعل خداوند، و «کلام صفتی محدث» دانسته شده است «که ازلی نیست و خداوند بوده است، بدون آنکه متکلمی باشد» (کلینی، ۱۰۷/۱). این یک موضع گیری صریح در قبال مسئله خلق و قدم قرآن است که در زمان حضرت بحث دربارهٔ آن مطرح بوده است. این سخن از امام صادق (ع) که قرآن نه خالق (قدیم) است و نه مخلوق، بلکه کلام خدا ست (ذهبی، تاریخ، ۹۱)، در منابع اصحاب حدیث به نفع موضع خود نقل شده است، ولی در منابع امامیه تأیید نمی‌شود و با مبانی آموزهٔ آن حضرت نیز ناسازگار است. ممکن است این نقل، مبتنی بر شبهه‌ای در خصوص صورت‌بندی مربوط به صفات ذات مانند علم باشد که در حدیث حضرت «نه خالق و نه مخلوق» دانسته شده است.

دربارهٔ درک از صفات، با وجود آنکه حضرت عقل را به‌عنوان ابزار برای شناخت خدا و صفات او معرفی می‌کند (کلینی، ۲۸/۱-۲۹، ش الف)، و این نشان از یک رویکرد عقلی و نه نقلی به صفات دارد، اما حضرت در برخورد با افرادی که با تعدی از نصوص به وصف پروردگار با صفاتی انسان‌وار روی آورده‌اند، بیان می‌دارد که «مذهب صحیح در توحید همان است که دربارهٔ خداوند در قرآن نازل شده است» (همو، ۱۰۰/۱) و به این ترتیب، آنان را به بازگشت به حدود منصوص فراخوانده است.

انتقال صورت‌بندی ابداع از خلق «من لاشیء» به خلق «لا من شیء» که بیشتر از اوایل سدهٔ ۴ق نزد اندیشمندان مسلمان به طور شایع دیده می‌شود، در برخی از احادیث امام صادق (ع) نیز آمده است (نک: همو، ۱۱۴/۱؛ پاکتچی، ۱۶۰).

به عنوان فرعی از مباحث توحید، باید به نظریهٔ بداء اشاره کرد که در منابع حدیثی روایات متعددی دربارهٔ آن وارد شده، و امام صادق(ع) به عنوان مبین اصلی آن مطرح گشته است (مثلاً کلینی، ۱۴۶-۱۴۹؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۳۶). به‌ویژه استناد به بداء دربارهٔ مرگ فرزند امام صادق(ع) به نام اسماعیل و انتقال امامت به برادرش موسی گزارش شده است (مثلاً همو، الاعتقادات، ۴۱؛ مفید، المسائل، ۹۹؛ سید مرتضی، المنصول، ...

زمین از خداوند را به شدت انکار می‌کرد (نک: کلینی، ۱۲۶/۱-۱۳۳) و درک عامه از آیهٔ «ثُمَّ ذَنَا فَتَدَلَّى» (نجم/۵۳/۸) را نادرست، و مستلزم فاصله انگاشتن میان خدا و مخلوق او می‌دانست (قشیری، ۴۱/۱).

در صورت‌بندیهای منقول از حضرت در خصوص رابطهٔ میان خداوند و مخلوقات، دو نمونهٔ مهم قابل تکیه است: نخست صورت‌بندی بدین مضمون که «خداوند خَلُو (تقریباً معادل باین) از خلقش و خلق او باین از او ست (کلینی، ۸۲-۸۳/۱، ش ۴، ۵) و دیگر اینکه «خداوند باین از خلقش است و به اشراف بر آنها احاطه دارد» (همو، ۱۲۷/۱، ش ۵). مسئلهٔ احاطهٔ خداوند بر خلقش به اشراف علم خدا بر آنان نظریه‌ای است که دقیقاً در عصر امام صادق (ع) از سوی مقاتل بن حیان، عالم بلخی (د ۱۵۰ق/۷۶۷م) ارائه شد (بیهقی، الاسماء، ... ۴۳۱؛ ذهبی، العلو، ... ۱۳۷) و نظریهٔ باین بودن خداوند از خلقش اندکی پس از حضرت توسط عبدالله بن مبارک، عالم مروزی (د ۱۸۱ق/۷۹۷م) مطرح گردید (دارقطنی، النصیحة، ... ۱۸؛ ذهبی، همان، ۱۷۸؛ ابن قیم، ۷۱). با وجود آنکه قرابت میان این نظریه‌ها با صورت‌بندی امام صادق(ع) کاملاً برخاسته از گفتن مشترک آن عصر است، اما باید توجه داشت مقاتل و ابن مبارک این صورت‌بندیها را در راستای نفی همه جا بودگی خداوند به کار گرفته‌اند؛ در حالی که، حضرت بر همه جا بودگی خداوند تأکید دارد و این صورت‌بندیها را در راستای تأکید بر تفاوت خدا و مخلوقات در مکان‌مندی مخلوقات و بی‌معنا بودن مکان برای خداوند به کار گرفته است. در راستای نفی رؤیت خداوند (همو، ۹۸/۱، ش ۶، ۷، ۱۳۸/۱، ش ۴) و به‌طور کلی نفی تشبیه به مخلوقات (همو، ۱۰۰/۱، ش ۱، ۱۰۳/۱، ش ۱۱، ۱۲، ۱۰۴/۱، ش ۱، ۱۰۶/۱، ش ۶) احادیث متعددی از حضرت نقل شده است، اما دیدگاه حضرت در خصوص نفی رؤیت و تشبیه فراتر از متکلمان تنزیه‌گرا در همان عصر است. حضرت بر این نکته تأکید دارد که نفی رؤیت خداوند نه تنها نفی رؤیت حسی، که نفی احاطهٔ «وهمی» (تصوری) بر خداوند است (همو، ۹۸/۱، ش ۹). با این حال، باید توجه داشت که جهم ابن صفوان (د ۱۲۸ق/۷۴۶م) اندکی پیش از امام صادق (ع) به عنوان نماد افراط در نفی صفات و به اصطلاح «تعطیل» شناخته شده بود (مثلاً نک: اشعری، ۱۶۴، ۵۱۸؛ مقدسی، ۱۰۵/۱؛ خطیب، تاریخ، ۱۶۴/۱۳، ۱۶۶؛ ابن حزم، ۹۹/۲؛ شهرستانی، ۸۱/۱) و در احادیث منقول از حضرت نه تنها معنادار بودن صفات تکرار گشته، بلکه تعطیل به اندازهٔ تشبیه نگران‌کننده تلقی شده است (نک: کلینی، ۸۵/۱).

در خصوص صفات ذات خداوند صورت‌بندی منقول از حضرت بدین قرار است که «علم از ازل ذات خداوند بوده است، بدون آنکه معلومی باشد ... پس هنگامی که اشیاء را حادث کرد،

۳۰۹). این در حالی است که سلیمان بن جریر، از معاصران حضرت و مخالفان او نیز بداء و تقیه را به عنوان دو آموزه که از سوی امامان شیعه ترویج شده‌اند، مطرح ساخته است (نوبختی، ۷۷؛ سعد، ۷۸-۷۹؛ شهرستانی، ۱۴۱/۱-۱۴۲). اما در منابع اهل سنت این باور نسبتی نادرست به حضرت تلقی شده است (مثلاً همو، ۱۴۷/۱).

۲. مباحث قدر: مسئله قدر از جمله مسائلی است که از عصر صحابه مورد توجه بود و با گسترش منازعات کلامی از اواخر سده ۲ق، روی به صورت بندی نهاد. در شمار نخستین کسانی که منابع، به عنوان قائلان به «قدر» (اختیار) معرفی کرده‌اند، نام ابویونس اسواری در عراق (ابن ندیم، ۲۰۱) و معبد جهنی در مدینه (نک: مسلم، الصحيح، ۱/۳۶؛ عبدالله، ۱۰۹؛ ابن ندیم، همانجا؛ ابن مرتضی، طبقات ...، ۱۳۳) دیده می‌شود. براین پایه، نه تنها عراق، که حجاز نیز از درون با مسئله قدر مواجه بوده است (نک: ذهبی، سیر، ۴/۱۸۵-۱۸۷). بر اساس آنچه در نامه‌ای از حسن بصری آمده است، قول به جبر نیز در اواخر سده نخست هجری مذهبی نسبتاً شکل یافته بود (نک: ص ۶۸، ۷۰؛ نیز عمر بن عبدالعزیز، ۳۴۶، جم). نظریه جبر در اواسط سده ۲ق توسط جهم بن صفوان (نک: ابن حزم، ۳/۱۴؛ شهرستانی، ۷۹/۱)، و نظریه اختیار توسط واصل بن عطا، بنیان گذار معتزله (همو، ۵۱/۱) در قالب دستگاهی کلامی جای یافتند و بدین ترتیب، در زمان امام صادق (ع) دوگان جبر و اختیار، به مبنایی تعیین کننده در تمایز مذاهب اعتقادی مبدل شد.

به هر روی، عصر حضرت عصر صورت بندیهای ظریف میان جبر افراطی و تفویض یا اختیار افراطی است و در همین راستا است که حضرت نیز جبر و تفویض، هر دو را به نقد گرفته است. این باور که نه جبر و نه تفویض صحیح نیست، بل قول صحیح «امر بین الامرین» است، در احادیث متعدد به نقل از حضرت تأیید شده است (کلینی، ۱/۱۵۹، ش ۱۰، ۱۶۰/۱، ش ۱۳؛ نیز نک: شهرستانی، ۱۴۷/۱). توضیح کوتاه این وضعیت میانی فرق گذاشتن میان امر و قهر، و میان نهی و منع قهری از معصیت است (کلینی، ۱/۱۵۶، ش ۲، ۱۶۰/۱، ش ۱۳، ۱۶۲/۱، ش ۴). در شماری از احادیث نیز بر این نکته تأکید شده است که «در خصوص معاصی خداوند عادل تر از آنان است که بندگان را به فعل آنها اجبار کند و عزیزتر از آن است که امر را به خود آنان تفویض کند، بلکه حالتی لطیف میان این دو است» (همو، ۱/۱۵۹، ش ۸، ۹، ۱۱، ۱۶۰/۱، ش ۱۴). در اینجا باید به حدیثی اشاره کرد که در آن امر خداوند به معاصی به شدت نفی شده است، در حالی که بر این نکته تأکید شده است که نه خیر و نه هیچ شری بیرون از مشیت و قوت و سلطنت خداوند نمی‌تواند بود (همو، ۱/۱۵۸، ش ۶).

درباره رابطه میان امر و قهر، در حدیثی دیگر توضیح داده شده که وقتی امری و نهی‌ای هست، برای فعل و ترک «راهی» نهاده شده است، اما اخذ به امر الهی یا ترک آن هیچ یک بدون اذن خدا نخواهد بود (همانجا، ش ۵). بر این پایه، می‌توان برداشت کرد که در صورت بندیهای منقول از حضرت، تا آنجا که به تکوین بازمی‌گردد، بر عموم سلطنت خداوند تأکید شده است، اما در خصوص تشریح، نوعی از اختیار برای وی از سوی خداوند پیش‌بینی شده است که ثواب و عقاب بر پایه همان صورت می‌پذیرد. این همان دیدگاه است که در قالب مفهوم استطاعت به عنوان حد میانی بین جبر و اختیار در عصر امام (ع) تقریر یافت و به نقطه همگرایی اهل جبر و تفویض مبدل شد. بر اساس آنچه در کلام ابوحنیفه و برخی رجال پس از او چون یوسف بن خالد سمتی، ضرار بن عمرو، و حسین نجار دیده می‌شود (ابن قتیبه، تأویل ...، ۴۴؛ سید مرتضی، «انقاذ ...»، ۱۸۲؛ صابونی، ۱۱۰)، در نسل امام صادق (ع)، مفهوم استطاعت وجه جمع دو نظریه رقیب بود و تنها اختلاف در آنجا بود که جبرگرایان استطاعت را همراه فعل، و اختیارگرایان پیش از فعل می‌دانستند. به خصوص در احادیث حضرت که محدود به مباحث تکوینی است و مقایسه‌ای با امور تشریحی صورت نگرفته است، بیشتر موهم قول جبریه دیده می‌شود؛ از این دست می‌توان اخبار مربوط به پیشینی بودن سعادت و شقاوت نسبت به اعمال انسانها (کلینی، ۱/۱۵۲-۱۵۴)، خلق پیشینی خیر و شر نسبت به اعمال انسانها (همو، ۱/۱۵۴) و معلوم بودن طینت افراد پیش از اعمالشان در دنیا (همو، ۲/۲-۶) را یاد کرد.

بخش مهمی از صورت بندیها در باب استطاعت در احادیث منقول از امام صادق (ع) بر مبنای جداسازی اراده از علم پیشین الهی (همو، ۱/۱۰۹-۱۱۰)، فرق نهادن میان «اراد بد» و «اراد من» (شهرستانی، همانجا)، و جداسازی اراده از مشیت (کلینی، ۱/۱۵۰-۱۵۲، ش ۲، ۳، ۵) و نیز رابطه میان امر تشریحی و قضای تکوینی در باب آزمایش بشر (همو، ۱/۱۵۲) صورت گرفته است. به هر روی، گفتنی است اقوال منقول از حضرت موجب شده بود تا برخی از متکلمان امامیه در عصر حضرت یا عصر شاگردان وی چون صاحب الطاق، زرارة بن اعین و هشام بن سالم، هر چند استطاعت را پیش از فعل دانستند، اما آن را چیزی افزون بر تندرستی شخص نشمردند (اشعری، ۴۳)، برخی چون هشام بن حکم که آن را از جهاتی پیش از فعل و از جهاتی همراه فعل می‌انگاشت، آن را جمع ۵ چیز شمردند: تندرستی، مقتضیات محیط، مقتضیات زمان، فراهم بودن ابزار که اموری انسانی - محیطی است، و پنجم سبب وارد از جانب خداوند (همانجا؛ برای تک‌نگاری او در استطاعت، نک: ابن ندیم، ۲۲۴؛ طوسی، الفهرست، ۲۵۹؛ نجاشی، ۴۳۳). در مجموع چه بر اساس

درجات و طبقات پیامبران از سوی دیگر، مورد توجه امام صادق (ع) قرار گرفته، و تعالیمی در این باره از وی رسیده است (همو، ۱۷۴/۱-۱۷۷). به هر روی، وجود برخی ویژگیهای مشترک مانند نصب از جانب خداوند (همو، ۲۸۶/۱ پی)، برخورداری از علم لدنی (همو، ۲۲۱/۱ پی) و مفترض الطاعة بودن (همو، ۱۸۵-۱۹۰/۱) از ویژگیهای مشترک حجج الهی - اعم از نبی و امام - است و تفاوتهای میان پیامبران و امامان در اموری چون کیفیت دریافت وحی دانسته شده است (همو، ۱۷۴/۱ پی). طیف وسیعی از احادیث منقول از امام صادق (ع) در خصوص امامت بر محورگستره علم ائمه، و بخش مهمی نیز در خصوص منصوب بودن و مفترض الطاعة بودن آنهاست (مثلاً نک: همو، ۱/ سراسر کتاب الحجة).

به طبع پس از نصب حجت از جانب خداوند، نخستین مسئله در خصوص دریافت هدایت و معرفت از آن حجت، موضوع شناخت حجت است. بر همین اساس است که در آموزه‌های حضرت، در تعریف «معرفت الله»، در کنار اصل تصدیق خداوند، اموری چون تصدیق رسول خدا(ص) و تصدیق و پیروی از امامان و امام زمان(ع) به عنوان راه رسیدن به معرفت خدا مورد تأکید قرار گرفته است (همو، ۱۸۰-۱۸۵/۱). درباره پیامبران، راه اثبات دعوی نبوت، معجزه است و معجزه پیامبر به مناسبت اغلیت فئونی است که در آن زمان و مکان رواج داشته است (یعقوبی، ۲/۳۴)، اما شناخت ائمه به نص است (کلینی، ۱/۲۷۶ پی).

در خصوص اختلافات در مسئله امامت باید گفت از اواسط سده نخست هجری عنوان «شیعه» برای گروهی از خواص اصحاب امام علی(ع) به کار رفته (نک: نصرین مزاحم، ۸۶، ۳۵۹؛ ابوالفرج، مقاتل، ۶۷)، و در یک سده تا عصر امام صادق(ع) افکار شیعه روی به تدوین و هم اشتقاق نهاده است. بر خلاف شیعه که امامت را برای حضرت علی(ع) به عنوان مسئله‌ای دینی و حقی الهی تلقی می‌کردند، در دیدگاه عامه مسلمانان، امامت پس از پیامبر(ص) امری زمینی و انتخابی (اختیاری) بوده است. از اواسط سده ۲ق، گروهی از شیعه که به نام زیدیه شناخته شدند، با وجود اشتراکات با امامیه در عقاید، در نفی امامت به نص، افتراض طاعت ائمه و منشأ لدنی علم آنان به دیدگاه اهل سنت گرویدند و بدین ترتیب زمینه افتراق دو نوع تشیع را فراهم آوردند. گفتنی است عباسیه نیز به عنوان گروهی از تشیع در آن دوره حضور داشتند که با وجود تفاوت‌های اعتقادی، از نظر ۳ موضع یاد شده، در کنار زیدیان جای داشتند. در همین دوره است که امامیان به لحاظ پیروی از امام صادق (ع) جعفریه، و به لحاظ رفض امامت ۳ خلیفه نخستین که امام به نص نبودند، به رافضه شهرت یافتند.

اعتبار اجتماعی و علمی امام صادق(ع) برای تمامی مسلمانان

مضمون روایات منقول از حضرت و چه مواضع شاگردان حضرت می‌توان گفت دیدگاه وی در باب استطاعت بسیار نزدیک به اصحاب حدیث بوده است.

گفتنی است همان گونه که در کلام معتزلی دیده می‌شود، در آموزه امام صادق(ع) دیدگاه آن حضرت در خصوص قدر، ارتباط تنگاتنگی با قول به عادل بودن خداوند یافته (مثلاً نک: کلینی، ۲/۴۱۶-۴۱۷، ش ۷)، و بدین ترتیب کلام امام صادق(ع) را به عنوان طیفی شاخص در جرگه عدلیه قرار داده است.

۳. مباحث نبوت و امامت: آنچه در آموزه‌های امام صادق(ع) به عنوان نقطه اتصال آموزه توحید به دیگر مباحث دین مورد تکیه قرار گرفته، مسئله حجت است. در احادیث متعددی از حضرت بر این آموزه تأکید شده است که هدایت و معرفت امری موهبتی از سوی خداوند است. هدایت و معرفت انسان با به تعب انداختن خود حاصل نمی‌گردد، بر خداست که انسان را هدایت کند و توفیق کسب معرفت را برای او فراهم آورد و بر انسان است که این موهبت را بپذیرد و از آن تن نزند (همو، ۱/۱۶۲-۱۶۷). از آنجا که خداوند اعطای هدایت و معرفت را برعهده گرفته است، حجت‌هایی برای بندگان اقامه می‌کند و این زمینه ساخت یافتن مفهومی به عنوان حجت در عقاید امامی است. در حدیثی از امام صادق (ع) از دو نوع حجت سخن به میان آمده است: عقل و پیامبران (همو، ۱/۲۵، ش ۲۲). این همان آموزه‌ای است که در سخنی از امام کاظم(ع) تدقیق شده، و در آن حجت باطن عقل، و حجت ظاهر پیامبران و امامان دانسته شده است (همو، ۱/۱۶؛ ابن شعبه، ۳۸۶). حجت ظاهر از آن روست که بتواند «علم» مورد نیاز انسانها را در اختیار آنان قرار دهد و کاستی عقل بدون علم را جبران نماید.

عقل حجتی است که همواره با انسانهاست، اما در خصوص حجت مکمل - یا حجت به معنای اخص - حضور همیشگی اش وجوبی است و نبود آن در زمانی از روزگار بدان معناست که مردمان بدون هدایت و معرفت رها شده باشند. بر همین اساس، در احادیث حضرت به تکرار این مضمون وارد شده است که زمین هرگز از حجت خدا خالی نمی‌ماند (مثلاً کلینی، ۱/۱۶۸، ۱۷۸-۱۷۹) و در صورت فقدان حجت، زمین اهل خود را فرو خواهد برد (همو، ۱/۱۷۹، ش ۱۱-۱۳). در آموزه‌های حضرت چنین است که اگر بر زمین دو نفر باقی باشند، یکی از آن دو حجت بر دیگری است (همو، ۱/۱۷۹-۱۸۰).

برآیند دو آموزه، یعنی خالی نبودن زمین از حجت در هیچ زمان، و آموزه ختم نبوت، مبنای روشنی برای بسط مفهوم حجت در چارچوب امامت است و بر همین پایه، امامت به عنوان دوام نبوت در آموزه حضرت مطرح شده است. بر همین پایه است که بیان وجوه ممیزه میان نبی و امام از یک سو، و حتی

از یک سو، و پیوند نام رافضه به آن حضرت از سوی دیگر موجب شده بود تا رجال اهل سنت سخنانی از زبان آن حضرت در مخالفت با رافضه و تأیید شیخین نقل کنند؛ نقلیاتی که نسب بردن حضرت به ابوبکر از جانب مادر زمینه آن را تقویت می‌کرد (مثلاً بلاذری، ۱۰/۴۳۵؛ ابن جوزی، صفة ... ۲۹۲/۱؛ ذهبی، تذکرة ... ۱/۱۶۷). در منابع اهل سنت اندک روایاتی نیز با این مضمون نقش بسته که حضرت معصوم بودن، مفترض الطاعة بودن و داشتن علم لدنی را از خود نفی کرده است (بلاذری، ۷۶/۹؛ ابن اثیر، ۵/۲۰۹؛ ذهبی، سیر، ۶/۲۵۸-۲۶۰). اما به هر روی، باید توجه داشت که بخش مهمی از نظریات امامیه در خصوص امامت منقول از امام صادق (ع) بوده، و آموزه‌های منقول از آن حضرت، اساس دیدگاه‌های این مذهب در عموم مسائل اعتقادی و از جمله مباحث مربوط به امامت را تشکیل داده است. در منابع امامیه و حتی اهل سنت، روایاتی به نقل از امام صادق (ع) وجود دارد که در آنها از شیخین به کنایه و تلویح انتقاد شده است (مثلاً نک: کلینی، ۲/۶۰۰؛ عیاشی، ۵/۵؛ جوهری، ۵۴، ۱۰۰)، اما تمام شواهد حکایت از آن دارد که حضرت در این باره به صراحت سخن نمی‌گفته است (نیز نک: ابن عبدالبر، التمهید، ۲/۶۶؛ برای تحلیلی درباره مفهوم سیاسی امامت و اندیشه سیاسی امام صادق (ع)، نک: بن عبدالعزیز، سراسر کتاب).

افزون بر آنچه ذکر شد، امامیه متقدم به سان مرجعی مهم در شکل‌دهی به کلام شیعه، برخی از باورهای ویژه خود در حاشیه مبحث امامت را نیز به امام صادق (ع) نسبت می‌دادند و احادیثی در تبیین این باورها از آن حضرت نقل می‌کردند؛ در آن شمار می‌توان به نظریه رجعت اشاره کرد که در منابع حدیثی روایات متعددی درباره آن وارد شده است (مثلاً فضل بن شاذان، ۲۱۶؛ عیاشی، ۲/۱۲۲؛ حسن بن سلیمان، مختصر ... ۲۴، ۴۱)، اما باید توجه داشت که رجال اهل سنت تنها قلیلی از متقدمان امامیه چون جابر جعفی را به باور به رجعت منتسب کرده (مثلاً نک: مسلم، الصحیح، ۱/۲۰؛ عقیلی، ۱/۱۹۳، جم)، و آن را ویژگی عمومی امامیه متقدم نشمرده‌اند. باور به غیبت نیز در کلیت خود از سوی امامیان به آموزه‌های ائمه مختلف (ع) از جمله امام صادق (ع) بازگردانده شده است (مثلاً کلینی، ۱/۳۳۳-۳۴۳). همان گونه که انتظار می‌رود در منابع غیر امامیه، اصل انتساب این باورها به امام صادق (ع) تکذیب شده است (مثلاً شهرستانی، ۱/۱۴۷).

آنچه امامیه و اهل سنت درباره آن اتفاق نظر دارند، مخالفت‌های حضرت با کسانی است که درباره او و به طور کلی ائمه (ع) به خدا انگاری و حلول و اندیشه‌های غالیانه کشیده شده بودند (مثلاً نک: کلینی، ۸/۲۲۵-۲۲۶؛ سهمی، ۲۹۴؛ شهرستانی، همانجا؛ نیز حیدر، ۲/۴۰-۴۲). گفتنی است گروهی از پیروان امام صادق (ع) که به عنوان فرقه ناووسیه شناخته شدند، اگرچه غالی به معنای

اصطلاحی نبودند، ولی باور داشتند که آن حضرت از دنیا نرفته، بلکه مهدی است و در آخر الزمان ظهور خواهد کرد (نک: سعد، ۷۹-۸۰؛ مقدسی، ۵/۱۲۹؛ شهرستانی، ۱/۱۴۸). طیفی از اصحاب حضرت نیز که از سوی فرقه‌شناسان به نوعی غالی شناخته می‌شدند و پیرو اندیشه‌های مفضل بن عمر بودند، این اندیشه را مطرح ساختند که هر امامی دارای یک باب است و شخص مفضل را باب آن حضرت شمردند، باوری که بعدها گاه از سوی امامیان اکثریت نیز جدی گرفته شد (مثلاً نک: ابن ابی الثلج، ۳۳؛ دلائل، ۲۴۶).

۴. مباحث ایمان: در زمان امام محمد باقر (ع) در مدینه، نخستین نظریه مدون ارجاء از سوی حسن بن محمد بن حنفیه ارائه شد و هم‌زمان در عراق نیز افکاری نزدیک به آن از سوی کسانی چون ربیع بن خیثم پرورنده شد و حاصل آن تلفیق دو اندیشه رجاء نسبت به اهل قبله و ارجاء، یعنی به تأخیر انداختن داوری و وقف درباره عاقبت آنان بود که زمینه شکل‌گیری جریان مرجئه را فراهم آورد. نمایندگان این طرز فکر در عصر امام صادق (ع) در عراق کسانی چون ابوحنیفه و مسعر بن کدام، و در حجاز عبدالعزیز بن ابی رواد بودند که ایمان را عبارت از معرفت می‌شمردند و عمل را در تعریف آن داخل نمی‌دانستند (ه، د، ۸/۴۲۲-۴۲۳). برخلاف مباحثی چون توحید و قدر که بازتاب گسترده‌ای در احادیث حضرت داشت و مباحث حجت که نقطه مرکزی تعالیم حضرت بود، دیدگاه‌های مرجئه به ندرت در احادیث حضرت به بحث گرفته شده است.

با وجود اخباری که در خصوص رابطه ایمان با یقین (کلینی، ۲/۵۱-۵۴) و علامات مؤمن (همو، ۲/۲۲۶-۲۴۲) از حضرت نقل شده است، این آموزه‌ها به گفتمان کلامی مرجئه نزدیک نگشته است و در واقع بیش از آنکه دارای وجهه کلامی باشد، تعالیمی اخلاقی است. برخی از اخبار منقول از حضرت در خصوص طاعت، عبادت، ورع، ادای فرایض و اجتناب محارم (همو، ۲/۷۶-۷۸، ۸۰-۸۴)، دربر دارنده مضامینی است که در صورت بازخوانی در بافت مباحث مرجئه، می‌تواند به معنای مخالفت با مرجئه و دخیل دانستن عمل در تحقق ایمان تلقی گردد، هر چند مستقیماً در مقام مقابله با مرجئه بیان نشده باشد.

در این باره به‌خصوص باید به اخباری اشاره کرد که با جدا کردن ایمان و اسلام و مطرح کردن این نظریه که اسلام اعم از ایمان است و ارتکاب کبیره موجب سلب ایمان و نه اسلام خواهد بود (همو، ۲/۲۵-۲۸)، نوعی نظریه میانی پی‌جویی شده است. همچنین حضرت در تفسیر حدیث «لا یزنی الزانی ...» (بخاری، محمد، صحیح، ۲/۸۷۵، جم؛ مسلم، همان، ۱/۷۶-۷۷) که مورد استناد مخالفان مرجئه بود، ضمن تأیید مضمون این حدیث در سلب ایمان از مرتکب کبیره، تصریح می‌کند که دایره اسلام

ناچار بود که با ساختن مفاهیم تحلیلی و ارائه صورت‌بندیها در مسیر تحلیل و توجیه نصوص گام بردارد. از نظر تاریخی باید گفت که دوره زندگی امام صادق (ع) اصلی‌ترین مقطعی است که می‌تواند به عنوان دوره پایگیری دانش کلام در تمامی جهان اسلام مطرح باشد. فارغ از کسانی مانند جهم و اصل که خود درگیر تأسیس این دانش بودند، طیفی از عالمان آن عصر، به خصوص اصحاب حدیث در مقابل طلیعه داران این دانش صف آراستند و رویکرد کلامی به مسائل اعتقادی را مردود شمردند.

در خلال منابع گاه موضع‌گیریهایی از امام صادق (ع) نقل شده است که اندیشه او نسبت به کلام را به افکار اصحاب حدیث نزدیک می‌نماید؛ از جمله در روایتی از زبان حضرت چنین آمده است: «از خصومت در دین پرهیزید، همانا این عمل قلب را مشغول می‌کند و نفاق به بار می‌آورد» (ابونعیم، ۱۹۸/۳؛ ذهبی، سیر، ۶/۲۶۴).

از زاویه دیگر اگر به مسئله نگرسته شود، دانسته است که حضرت با شماری از متکلمان مذاهب و ادیان مختلف بحث و مناظره داشته، و به اقتضای ماهیت مناظرات کلامی در این مباحثات رویه‌ای متکلمانه اتخاذ کرده است؛ در متون حدیثی امامیه مناظرات متعددی از حضرت در برابر کسانی چون ابن ابی العوجاء (کلینی، ۱/۷۸-۷۴)، زندیق مصری (همو، ۱/۷۲-۷۴)، عبدالله دیصانی (همو، ۱/۸۰-۷۹)، متکلم شامی (همو، ۱/۱۷۱-۱۷۳) و جز اینان (مثلاً همو، ۱/۸۱-۸۰، ۸۳-۸۵) ثبت شده است. همچنین باید به کاربرد گسترده مفاهیم کلامی در سخنان منقول از حضرت اشاره کرد که نشان از نوعی رویکرد خوشبینانه نسبت به دانش کلام دارد. به اینها باید علاوه کرد که برخی از اصحاب نزدیک حضرت همچون ابوجعفر احوال مؤمن الطاق، حمران بن اعین، قیس ماصر و هشام بن حکم از متکلمان بودند (همو، ۱/۱۷۱، ش ۴).

گاه نقلهای ناظر به نهی از کلام یا نقد آن از سوی حضرت، شیعیان را نگران ساخته است؛ از جمله یونس بن یعقوب در محافل امامیه در کوفه شنیده بود که امام صادق (ع) از آموختن و پرداختن به کلام نهی می‌کند. وی حتی جمله‌ای در نکوهش اهل کلام از حضرت شنیده بود که نزد کوفیان شهرت یافته بود، با این مضمون که «وای بر اصحاب کلام، می‌گویند این پیروی کردنی است و آن نیست، این راه رفتنی است و آن نیست، این با عقلمان سازگار است و آن نیست» (همانجا). زمانی که یونس ابن یعقوب از حضرت درباره صحت این منقولات پرسش می‌کند، حضرت اصل این موضع‌گیری را نفی نمی‌کند، اما یادآور می‌شود که پرداختن به کلام زمانی نکوهیده است که شیعیان سخن امام را ترک کنند و به اقتضای استدلال‌های خود بسنده کنند (همانجا). در همین راستا است که در روایتی حضرت نقدهای

موسع‌تر از دایره ایمان است و ارتکاب کبیره مستلزم کفر نیست (کلینی، ۲/۲۷۸-۲۸۵؛ قالی، ۱۷۳). او همچنین در ادامه سخنانی که در باب درجات ایمان داشت (کلینی، ۲/۴۲-۴۵)، به صراحت از زیادت و نقصان‌پذیری ایمان سخن می‌گفت (همو، ۲/۲۷۸).

شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد برخی از اصحاب حضرت در عراق، دست به چنین بازخوانیهایی از سخنان وی زده، و به نتایج کاملاً متقابلی دست یافته بودند. محمد بن مارد، از اصحاب نامشهور حضرت در کوفه، با حدیثی به نقل از حضرت مواجه شده بود به این مضمون: «هنگامی که به معرفت رسیدی هرگونه که خواهی عمل کن» (اذا عرفت فاعمل ما شئت، همو، ۲/۴۶۴، ش ۵)، سخنی که به روشنی عمل را از تعریف ایمان خارج می‌کرد و مؤید موضع مرجئه در باب ایمان بود. وی که از این سخن حیرت‌زده بود، مسئله را بر حضرت عرض کرد و حضرت ضمن تأیید اصل سخن، یادآور شد که سخن وی به درستی درک نشده است؛ بر اساس توضیح حضرت، مقصود وی آن بوده است که هر گاه به معرفت رسیدی، در اقدام به اعمال خیر هر گونه که خواهی عمل کن، اقدام به عمل خیر اندک یا بسیار باشد، مقبول خواهد بود. حضرت به طعنه می‌افزاید این انصاف نیست که ما مکلف به عمل باشیم و شیعیان از عمل معاف باشند (همانجا). چنین می‌نماید که شخص محمد بن مارد در شمار صحابیان حضرت باشد که در فهم کلام حضرت در تقابل با مرجئه بوده‌اند، اما در کوفه در نسل دوم شاگردان حضرت بودند کسانی که هیچ معصیتی را مخل در ایمان نمی‌شمردند. به نظر می‌رسد در این میان بتوان از یونس بن عبدالرحمان یاد کرد که در این باره ۳ حدیث از امام صادق (ع) با این مضمون نقل کرده است: «با ایمان هیچ عملی ضرر نخواهد رساند» (همو، ۲/۴۶۴، ش ۱-۳) و همین مضمون به نقل ابوامیه یوسف بن ثابت نیز از حضرت بر جای مانده است (همو، ۲/۴۶۴، ش ۴).

به هر روی، در بازگشت به خوانش مخالف مرجئه، همچنین باید به حدیث سلسله‌الذهب اشاره کرد که در آن امام رضا (ع) با نقل حدیثی از طریق امام صادق (ع) از پیامبر (ص)، عمل را در تعریف ایمان داخل دانسته، و تعریفی قرین تعریف اصحاب حدیث از ایمان به دست داده است (نک: صحیفه... ۸۱؛ ابن بابویه، عیون... ۳۱/۱).

۵. مواجهه با دانش کلام و اصحاب مذاهب: دانش کلام از اوایل سده ۲ق روی به ساخت‌یافتگی نهاده بود و در کنار آموزه‌های اهل بیت (ع)، کوششهای کسانی چون جهم بن صفوان در خراسان، و اصل بن عطا در عراق در بنیان‌گذاری این علم مؤثر بود؛ دانشی که تلاش داشت با تکیه بر عقل، جمعی میان مقتضیات عقلی و نصوص دینی پیشنهاد کند و در این راستا

مشخصی را به متکلمان امامی وارد ساخته است؛ نقد هشام بن سالم از آن رو که به اثر (منابع نقلی) اهمیت می‌دهد، ولی آگاهی کافی بدان ندارد، نقد ابوجعفر احوال به کثرت قیاس و اینکه باطل را با باطل فرومی‌شکند، سخنش حق است، اما استدلال معتبری را به کار نمی‌بندد، نقد قیس ماصر به اینکه به هنگام تمسک به حدیث پیامبر (ص)، حق را با باطل می‌آمیزد و از مضمون حدیث فاصله می‌گیرد، و مدح هشام به حکم به توانایی و استواری در استدلال (همو، ۱۷۳/۱).

در اخبار منقول از امام صادق (ع)، گاه دیده می‌شود که امام برخی از اصحاب خود را با توجه به نگرانی از توانایی آنان در اداره بحث از کلام نهی کرده، اما برخی دیگر را به این امر ترغیب کرده است و این نشان دهنده آن است که اساس پرداختن به کلام در این احادیث مورد تأیید امام بوده، و نهیها مصداقی بوده است، هر چند برخی چون ابو خالد کابلی این نهی را نهی عام تلقی کرده‌اند (کشی، ۴۲۴/۲). در شمار کسانی است که حضرت آنان را از کلام نهی کرده‌اند می‌توان ابو خالد کابلی، و در شمار ترغیب‌شدگان به کلام ابوجعفر صاحب الطاق را نام برد (همانجا).

آموزه اخلاقی:

۱. ویژگیهای کلی: در مروری بر پیشینه آموزش اخلاقی در حجاز و به خصوص مدینه باید یادآور شد که در طول سده نخست هجری، آموزه فقههای سبعه در اخلاق، مبتنی بر نگرشی فقیهانه و توصیه به ورع فقهی بود و ثقل آموزشهای آن بر عمل به واجبات دینی و پرهیز از محرّمات شرع بود (نک: ابونعیم، ۱۶۲/۲). برخی از آموزگاران مهم مدینه چون سعید بن مسیب بر کثرت تفکر در کنار کثرت عبادت تأکید داشتند (همانجا) و برخی چون ابوبکر بن عبدالرحمان از کثرت عبادت و پرهیز از دنیا به راهبان نزدیک شده بودند (همو، ۱۸۷/۲). به طور کلی شیوه فقههای سبعه تا پایان سده ۲ق بر محیط مدینه غالب بود (نک: مالک، الرسالة...، سراسر اثر؛ دمیری، ۳۱۷/۲-۳۱۸). همین ویژگی موجب شده است تا در موطأ مالک مربوط به نسل شاگردان امام صادق (ع)، مرز قاطعی میان اخلاق و آداب با فقه آشکار نباشد (۹۰۲/۲ بی). هم‌زمان با حجاز، در عراق نیز مکتبهای متنوع اخلاقی مانند مکتب خوف‌گرای بصره به پیشوایی حسن بصری، مکتب اهل رجای بصره به پیشوایی ابن سیرین، و مکتب ارجاء کوفه به پیشوایی ابوحنیفه تأسیس شده بود و مکتب اخلاقی اصحاب حدیث به پیشوایی سفیان ثوری نیز در حال نضج گرفتن بود که قرابتی به تصوف نخستین داشت.

آن اندازه که به اهل بیت (ع) بازمی‌گردد، از امام علی تا امام باقر (ع) مکتبی اخلاقی با مرکزیت مدینه سامان یافته بود که استقلالی آشکار از مکاتب یاد شده داشت، و ویژگی آن

نوعی جمع‌گرایی و اعتدال‌جویی بود؛ اما رهیافت این مکتب نه جمع میان تعالیم مکاتب متنوع و جست‌وجوی موضعی بینابینی در میان آنان، بلکه نوعی تکیه بر آموزه‌های قرآن، پیامبر (ص)، و امامان از امام علی تا امام زین العابدین (ع) بود که نسبت آنها با مکاتب آن عصر، نسبت خاستگاهی و نه تأثیری بوده است. در خصوص قرآن کریم باید یادآور شد که بسیاری از تعالیم اخلاقی حضرت تفسیر آیه‌ای از قرآن یا تضمین و تلمیح مضمونی قرآنی است؛ از جمله می‌توان اشاره‌ای به مضمون آیه «... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...» (حجرات/۱۳/۴۹) را در برخوردی یافت که حضرت با تحقیر یک فرد نبطی داشته است؛ آنجا که احساس می‌شود مخاطب حضرت قصد تحقیر نبطی را دارد، حضرت می‌فرماید: «اصل مرد عقل او ست، حسبش دین او، و کرامتش تقوای او ست و مردم در [نیایشان] آدم برابرند» (سبط ابن جوزی، ۳۴۳). همچنین باید به آیه «كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صف/۳/۶۱) اشاره کرد که با وجود متروک شدن نزد بسیاری از آموزگاران اخلاق، در آموزه‌های امام صادق (ع) مورد تأکید مکرر قرار گرفته، و حضرت بیشترین عذاب روز واپسین را راجع به کسی دانسته است که به وصف عدالت پردازد و خلاف آن رفتار کند (کلینی، ۲/۲۹۹-۳۰۰، ش ۴-۱).

فراتر از قرآن و فارغ از مجموع گفتار و رفتار پیامبر(ص) و امام علی (ع) که الگویی جامع و همه‌جانبه برای اعتدال‌جویی اخلاقی می‌توانست باشد، به خصوص سلوک امام حسین (ع) در هم‌سنجی با سلوک امام زین العابدین (ع) می‌توانست مبنای مهمی برای تدوین آموزه اخلاقی در مکتب اهل بیت (ع) بوده باشد. مینا بودن مبارزه با ظلم و فسق و حضور فعال در عرصه اجتماعی و سیاسی در سلوک عملی امام حسین (ع) از یک سو و روی آوردن امام زین العابدین (ع) به عبادت‌ورزی و پرهیز از اشتغالات اجتماعی و سیاسی، می‌توانست زمینه‌ای برای دستیابی به یک طرح اخلاقی چندجانبه باشد؛ به خصوص آنچه می‌توانست این دو گونه سلوک را در راستای دستیابی به طرحی واحد از سلوک عملی و نظام اخلاقی سوق دهد، تکیه بر این اصل بود که اختلاف عملکرد ائمه (ع) نه به اختلاف در مینا، که به تفاوت در مقتضیات عصر آنان بازمی‌گشته است.

جمع میان خوف و رجا در آموزه‌های امام زین العابدین (ع) (کلینی، ۱۷-۱۴/۸، ۸۶-۷۴)، و شناخت حقوق الله و حقوق الناس تدوین یافته در رساله الحقوق، زمینه ساز کوشش تدوین‌گرانه امام باقر (ع) بود که مشتمل بر وجوهی از اخلاق اجتماعی چون تأکید بر رسیدگی به احوال مؤمنان، کیفیت تنظیم روابط میان آنان و حتی آداب مصاحبت و مصاحب‌گزینی در کنار اخلاقیات فردی است (مثلاً نک: کلینی، ۱۸۰-۱۸۱، جم؛ نیز ابونعیم، ۳/۱۸۴-۱۸۷).

زمام نفس، به نگاه سلامت نگریسته شده است. اما شیطان که در قرآن کریم دشمن ناپیدای انسان معرفی شده (یوسف/۱۲/۵؛ اسراء/۱۷/۵۳) و همواره در پی آن است تا او را خوار سازد (فرقان/۲۵/۲۹)، در تعلیم اخلاقی آن حضرت به دیده تأمل نگریسته شده است. با تکیه بر آنچه درباره دو گوش قلب گفته شد، انسان همواره در معرض وسوسه‌های شیطانی قرار دارد. بر اساس بسط معنای «... لا تُعْبِدُوا الشَّيْطَانَ...» (یس/۳۶/۶۰) و در مقام تفسیر «... إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف/۱۲/۱۰۶)، عبادت همان اطاعت است و بر پایه حدیث امام صادق(ع) مردمان بدون آنکه آشکارا به پرستش شیطان معترف باشند و بی‌آنکه خود دریافته باشند، با اطاعت شیطان او را عبادت می‌کنند و به خداوند شرک می‌ورزند (کلینی، ۳۹۷/۲، ش ۳).

گاه غفلت به اندازه‌ای است که فرد خود را پای فشارنده بر اطاعت خدا می‌داند، در حالی که مشغول اطاعت از شیطان است؛ فرد اجلای چنین موقعیتی در احادیث حضرت، مسئله ابتلا به وسواس در وضو و نماز است که به صراحت در تعبیر امام، «اطاعت شیطان» خوانده شده، و مأخذ وسواس، وسوسه شیطانی دانسته شده است (همو، ۱۲/۱، ش ۱۰).

در ادامه احادیثی که دو انگیزنده فرشته و شیطان برای انسان نشان می‌دهد، فهم در اندیشه و رقت قلب در رفتار، برخاسته از انگیزش فرشتگی، و بی‌توجهی و ناهمی در اندیشه و قساوت قلب در رفتار، برخاسته از انگیزش شیطانی دانسته شده است (همو، ۳۳۰/۲، ش ۳). در آموزه‌های منقول از حضرت، با وجود آنکه تأکید می‌شود شیطان در همه جوانب زندگی آدمی ممکن است او را بفریبد، «مال دنیا» به عنوان دروازه ورود شیطان برای فریب و عامل اسارت انسان به دست شیطان دانسته شده است (همو، ۳۱۵/۲، ش ۴). در رفتار انسان نیز نشانه‌هایی است که بر سیطره شیطان دلالت دارد؛ از آن جمله، در حدیث حضرت یکی از علامات مشارکت شیطان در افعال فرد که جای شکی در آن نیست، فحاش بودن و بی‌مبالاتی فرد در سخن گفتن و حفظ حرمت دیگران است (همو، ۳۲۳/۲، ش ۱-۲).

آنچه برای انسان طی زندگی رخ می‌دهد نیز می‌تواند در انگیزشهای اخلاقی او مؤثر باشد. در آیه‌ای از قرآن کریم، از این رویکرد انسان بیم داده شده است که هرگاه خداوند روزی او فراخ سازد، تصور کند که مورد نوازش خداوند قرار گرفته، و هرگاه خداوند روزی او را تنگ گرداند، گمان برد که خداوند او را خوار داشته است (فجر/۱۵/۸۹). این آموزه مبنای شکل‌گیری دو مفهوم ابتلا و استدرج است که در شماری از احادیث حضرت بازتاب یافته است. از آنجا که دنیا تنها جایگاهی برای آزمایش است (نک: کهف/۱۸/۷؛ جم)، تمام رخدادها و قبض و بسطها در زندگی انسان باید بخشی از آزمایش الهی

امام صادق(ع) در تبیین و تدوین تعالیم اخلاقی اهل بیت(ع)، همانند دیگر زمینه‌های حوزه‌های معارف نقشی محوری ایفا کرده است. بخش مهمی از احادیث منقول از ائمه (ع) در آثار اخلاقی امامیه در گستره مباحث، احادیث منتسب به امام صادق(ع) است. به طور کلی، آموزه حضرت در حیطة اخلاق را می‌توان در چند مقوله طبقه‌بندی کرد: تعالیمی درباره نحوه جمع میان کار برای دنیا و کار برای آخرت، آموزشهایی درباره تخلق به مکارم اخلاق و پرهیز از رذایل، و تعالیمی در چگونگی رفتار و مراوده شیعیان میان خود و با عامه مسلمانان. در تحلیل کلی، رئوس آموزش آن حضرت را می‌توان در عبادت متعادل، بهره‌مندی از نعم دنیا در حدی متعارف با مواظبت تمام بر حدود شرعی و حقوق مردم خلاصه کرد (نک: کلینی، ۶۵/۵-۷۰، ۴۴۱/۶-۴۴۴؛ نیز ابونعیم، ۱۹۳/۳).

علاوه بر شمار فراوانی از احادیث پراکنده در مجامع حدیثی، رساله‌هایی نیز به طور مستقل به امام صادق(ع) منتسب گردیده که دربرگیرنده آموزشهای اخلاقی است (نک: بخش کتاب‌شناسی).

۲. هدایت و ضلالت: بر اساس آنچه از بازخوانی احادیث امام صادق(ع) در پرتو فرهنگ قرآنی به دست می‌آید، انسان همواره در معرض گزینش میان راه هدایت و ضلالت است؛ او از سوی دو حجت درونی و بیرونی، یعنی عقل و پیامبران (و ائمه ع) به هدایت خوانده می‌شود و از سوی دو فریبنده درونی و بیرونی، یعنی هوای نفس و شیطان به سوی ضلالت دعوت می‌شود (برای عقل و پیامبران، نک: مبحث حجت). این ندای دوگانه گاه در حدیث امام صادق(ع) با این تعبیر بیان شده است که قلب انسان دو گوش دارد؛ یکی گوش به ندای فرشته‌ای هدایتگر، و دیگری گوش به ندای شیطانی فتنه‌گر (کلینی، ۲۶۶/۲، ۲۶۷، ش ۱، ۳). در حدیثی، به جای فرشته، از روح الایمان سخن آمده، و اشاره شده است که اگر انسان به پیروی از شیطان خو کند، روح الایمان از او برگرفته خواهد شد (همو، ۲۶۷/۲، ش ۲).

بر اساس قرآن کریم، نفس را خواهایی است که انسان را به بیراهه‌ها می‌کشاند و پیروی از هوای نفس جز گم شدن راه و تباهی حاصلی ندارد (نجم/۵۳/۲۳؛ جم)، پس بر انسان است که نفس را از هوا برکنار دارد (نازعات/۴۰/۷۹). این آموزه‌ای است که در احادیث امام صادق(ع) بسط یافته، و در این چارچوب بیان شده است: «از هواهای (نفس) خود به دور باشید، همان گونه که از دشمنان خود پرهیز دارید؛ پس (بدانید که) هیچ چیز برای مردمان دشمن‌تر از پیروی هواها نیست...» (کلینی، ۳۳۵/۲، ش ۱). در حدیثی دیگر می‌فرماید: «نفس را با هواهایش وامگذار، زیرا هوای نفس موجب سقوط آن است، و انهدان نفس با آنچه هوایش را دارد آزار نفس، و نگاه داشتنش از هوا داروی نفس است» (همو، ۳۳۶/۲، ش ۴). در آموزه اخیر، به دست گرفتن

تلقی کردند. حتی در آموزشهای حضرت دیده می‌شود که بیشترین آزمونهای سخت یا «ابتلا»ها مربوط به مؤمنان است؛ خداوند هر قدر بنده‌ای را بیشتر دوست دارد، بیشتر در معرض آزمون خواهد بود و سخت‌ترین آزمونها از پیامبر خدا گرفته شده است (نک: کلینی، ۲/۲۵۲-۲۶۰). در حدیثی از آن حضرت آمده است که سخت‌آزمون‌ترین مردم پیامبران‌اند، سپس آنان که به پیامبران نزدیک‌ترند و سپس طبقات دورتر و دورتر (همو، ۲/۲۵۲، ش ۱).

در سویی دیگر این الگوی اخلاقی، مفهوم استدراج دیده می‌شود؛ مفهومی که باز ریشه‌ای قرآنی دارد (اعراف/۱۸۲/۷؛ قلم/۴۴/۶۸) و در تعالیم حضرت بسط داده شده است. استدراج ناظر به مواضعی است که فردی از خداوند فاصله می‌گیرد و خداوند او را با افزودن نعمتها می‌آزماید؛ سیاه‌روی چینی فردی در آزمایش از آنجا است که هر چه نعمت بر او افزونی می‌گیرد، او در غفلت بیشتر فرو می‌رود و بر فاصله خود از خداوند می‌افزاید (کلینی، ۲/۴۵۲). این آموزه چه در قالب پندگیری فردی و چه جمعی هشدار است برای آنان که به هنگام فراوانی نعمت بر ایشان، این نکته را به فراموشی می‌سپارند که دنیا جایی برای آزمون و نه منحصرأ برخورداری از نعمتهاست. بر اساس این آموزه، بسط نعمت از سوی پروردگار می‌تواند زمینه‌ای برای خودفریفتگی و افزودن گمراهی انسانها باشد.

۳. اخلاق و ایمان: در آموزه‌های امام صادق (ع) موضوع اخلاق از عقاید منفک نیست و کاملاً در هم تنیده است. همان گونه که در سخن از دیدگاه حضرت در خصوص ایمان و ارجاء گفته شد، امام صادق (ع) به ارتباطی وثیق میان ایمان و عمل قائل بوده است، اما رابطه عمل و اخلاق با ایمان و عقاید در آموزه حضرت بسیار بیش از داخل دانستن عمل در تعریف ایمان است. از جمله مضمون حدیث «العقل ما عبد به الرحمن...» (همو، ۱۱/۱، ش ۳) را می‌توان حرکتی از دریافت عقلی به سوی ایمان، از ایمان به سوی عمل و از عمل به سوی کسب سعادت اخروی دانست. آنچه در حدیث حضرت درباره جنود عقل و جهل آمده است نیز می‌تواند برای بسط این آموزه به کار آید؛ در این حیث خیر به عنوان وزیر عقل، و شر به عنوان وزیر جهل در واقع نشان از آن دارد که چگونه دو مبنای کلیدی عقل و جهل در سطح معرفت و ایمان می‌تواند به دو مبنای ارزشی خیر و شر در سطح عمل و اخلاق منجر شود؛ خیر و شر که اصلی‌ترین مفاهیم در نظامهای اخلاقی هستند. در بسط این حدیث نیز بسیاری از خوبیها و رفتارهای اخلاقی و ضد اخلاقی به عنوان فروع عقل و جهل معرفی شده‌اند (نک: همو، ۲۰/۱، ش ۱۴).

در ادامه آنچه درباره رابطه میان اطاعت و عبادت گفته شد، در آموزه حضرت لازمه یکتاپرستی به معنای حقیقی آن، اطاعت

از خداوند و شریک قرار ندادن کسی در این اطاعت است و بر همین پایه است که اطاعت مخلوق در معصیت خالق از سوی آن حضرت مورد نکوهش قرار گرفته (همو، ۲/۳۷۲)، و نوعی عبادت خوانده شده است (همو، ۲/۳۹۸، ش ۸). افزون بر آنچه در بند پیشین در خصوص شرک‌آمیز بودن اطاعت شیطان گفته شد (نیز همو، ۲/۳۹۷)، در احادیث حضرت مصادیق پنهان دیگری برای کفر و شرک بیان شده است؛ از جمله حسد ورزیدن نسبت به دیگران و بغی و تجاوز به حقوق آنان، قرین شرکی خفی دانسته شده (همو، ۲/۳۲۷، ش ۲)، و در حدیثی دیگر، اصول کفر ۳ امر حرص، استکبار و حسد بیان شده است (همو، ۲/۲۸۹، ش ۱). ملحق کردن ریا به شرک و شمردن آن به عنوان فرد اجلای شرک خفی نیز در آموزه‌های حضرت مکرر به ثبت آمده است (مثلاً نک: همو، ۲/۲۹۳، ۲۹۴، ش ۳، ۴، ۲/۲۹۵، ش ۹)، همان‌اندازه که بر جایگاه اخلاص در ارزشیابی عمل تأکید شده است، هر چند عمل قلیل باشد (همو، ۲/۲۹۶، ش ۱۳). در حدیثی دیگر از حضرت، ترک آنچه خداوند بدان امر کرده است، سطحی از مصادیق کفر در قرآن کریم شمرده شده است (همو، ۲/۳۹۰).

درباره رابطه عمل و ایمان، بار دیگر باید به حدیث یونس بن عبدالرحمان از امام صادق (ع) اشاره کرد به این مضمون که «با ایمان هیچ عملی ضرر نخواهد رساند» (همو، ۲/۴۶۳-۴۶۴، ش ۱-۳، نیز به نقل دیگری، ۲/۴۶۴، ش ۴). می‌توان با استفاده از کلیات برگرفته از دیگر احادیث حضرت، از این حدیث چنین برداشت کرد که در ارزشیابی عمل، خاستگاه ایمانی عمل و نه کیفیت تحقق عمل است که نقش اساسی را ایفا می‌کند. بر همین پایه است که عمل به تقیه نمی‌تواند خللی به ایمان فرد برساند (همو، ۲/۲۱۷-۲۲۱). اهمیت است که بر پایه احادیث حضرت، در ارزشیابی عمل به نیت فرد داده می‌شود (۲/۸۴-۸۵، ش ۲-۵) و احادیث «من سمع» با این مضمون که اگر کسی فضیلتی را برای عملی بشنود و در راستای دست یافتن به فضیلت، آن عمل را انجام دهد به آن فضیلت دست خواهد یافت (همو، ۲/۸۷، حاشیه ۱)، با وجود برداشتهای غریبی که از آن شده است، می‌تواند دارای همین خاستگاه نظری باشد.

احادیث منقول از حضرت در خصوص اینکه برخی از مردم، ایمانی عاریتی دارند و اگر دست به اعمال نیک می‌زنند، اعمال آنان انگیزشی متزلزل دارد و به زودی به همان بی‌ایمانی و تباہکاری خود باز می‌گردد (همو، ۲/۴۱۷-۴۱۹) نشان از آن دارد که در آموزه حضرت، ایمان به عنوان یک زیرساخت باثبات برای عمل انسان مطرح است و در همین راستا، خطاکاریهای موردی از سوی افراد مؤمن نیز خلل پایداری به ایمان استوار آنان وارد نخواهد ساخت (همو، ۲/۴۱۷، حاشیه ۱، ۲، ۲/۴۱۹، حاشیه ۱). از همین جا است که در احادیث حضرت مداومت بر

قضای الهی، تفویض امور به خداوند، و توکل بر او در آموزه حضرت تبیین شده است (نک: همو، ۵۶/۲، ۶۰-۶۵).

فضیلت محوری تقوا که در قرآن کریم بارها مورد تأکید بوده است، در آموزه اخلاقی امام صادق (ع) نیز محوری شاخص دارد. در آموزه حضرت، تقوا به عنوان ملکه‌ای معرفی شده است که انسان را از محرمات برحذر می‌دارد؛ در حدیثی حضرت به تمثیل به فردی اشاره دارد که نسبت به اطعام مردمان، رسیدگی به همسایگان و پذیرایی از مسافرانی اهتمام دارد، اما زمانی که دری از گناه به روی او باز می‌شود، خوددار نیست - این عمل بدون تقواست - و دیگر فردی که اعمال خیر او چنین وسعتی ندارد، اما نسبت به پیش‌آیند گناهان خوددار است. حضرت بر این نکته تأکید دارد که عمل اندک با تقوا، برتر از عمل بسیار بدون تقواست (همو، ۷۶/۲، ش ۷). در احادیث حضرت تقوا برترین توشه فرد در سفر دنیوی او است (ابونعیم، ۳/۱۹۶؛ اربلی، ۴۰۰/۲؛ حلی، ۱۵۲؛ مزی، ۹۰/۵) و تلاش انسان باید بر آن باشد تا خود را از «خواری گناهان» به «عزت تقوا» رساند (کلینی، ۷۶/۲، ش ۸)، رخدادی که برای او عزت نفس و ملکات اخلاقی دیگر را نیز همراه دارد.

در راستای دوری از گناهان و عمل به حسنات، امام صادق (ع) بر دو ملکه ورع و اجتهاد تأکید می‌ورزد؛ ورع به عنوان رویه‌ای محتاطانه که در آن فرد برای حصول اطمینان از مرتکب نشدن گناهان از موارد شبهه و از نزدیکی به حیطة گناهان فاصله می‌گیرد (همو، ۷۶-۷۸)، و اجتهاد که کوششی پیگیر در راستای عمل به حسنات است؛ اما اجتهادی که همراه با ورع نباشد، فضیلت نیست (همو، ۷۶-۷۸، ش ۱، ۴، ۱۱). در راستای بازتعریف مفاهیم، در اینجا باید به تعریف ویژه‌ای اشاره کرد که در احادیث حضرت از صبر ارائه شده است؛ آنجا که عالی‌ترین سطح صبر، صبر بر عمل به طاعت خداوند و پرهیز از معصیت خداوند دانسته شده است (همو، ۷۵/۲، ۸۱، ۸۷-۹۳). حضرت در احادیث خود نگاهی سلوکی به عبادات دارد و عبادات خدا را راهی برای رشد دادن به فضیلت‌های فرد می‌شمارد (همو، ۲/۸۳-۸۴). در همین راستاست که حضرت از زیاده‌روی در عبادت و شور ناگهانی در عبادت‌ورزی که با انقطاع و فترت مواجه می‌شود، پرهیز می‌دهد (همو، ۸۵-۸۶) و به میانه‌روی در عبادت دعوت می‌کند (همو، ۸۶-۸۷). در این میان، حضرت نیازی به کثرت روی آورد به عبادات استجابی نمی‌بیند و بر این نکته تکیه دارد که مهم‌ترین راه رسیدن به قرب الهی و ملکه تقوا، پیش از هر چیز عمل به فرایض است (همو، ۸۲/۲، ش ۴، ۵).

در بازگشت به سخن از گناه باید گفت بنابر احادیث حضرت، به ازای هر گناهی نقطه‌ای سیاه در قلب ظاهر می‌شود که با توبه

عمل مهم‌تر از بسیاری عمل قلمداد شده است (همو، ۸۲-۸۳). در کنار این احادیث و برای تقویت معنای آنها باید به اخباری از حضرت اشاره کرد که ثواب و عقاب افراد را بر اساس عقل آنان و نه ظاهر عمل آنان دانسته است (همو، ۱۱/۱-۱۲). این آموزه حضرت در خصوص زیرساخت ایمانی عمل، می‌تواند مبنایی برای تبیینی خاص از گناه نیز باشد.

در تعالیم حضرت بر شیوه‌های عملی و کاربردی سلوک نیز تأکیداتی دیده می‌شود که مهم‌ترین شاخص آن «تعجیل» در عمل به خیر است (همو، ۲/۱۴۲-۱۴۳). در حدیثی منقول از حضرت، در تحقق هر عمل خیر ۳ قاعده - یعنی تعجیل، کوچک شمردن آن عمل و پوشاندن آن - به عنوان شیوه‌های عملی توصیه شده است (ابونعیم، ۳/۱۹۸) که هم انجام عمل را پیش می‌اندازد و هم ارزش آن را پاس می‌دارد.

۴. عمل و ملکه اخلاقی: بر اساس آموزه قرآن کریم، در احادیث امام صادق (ع) نیز می‌توان نتیجه عمل را هم در دنیا و هم در آخرت دنبال کرد؛ اما همان گونه که یاد شد، در آموزه اخلاقی حضرت، آنچه اهمیت دارد، ملکات اخلاقی و نه اعمالی با انگیزشهای مقطعی است.

بر این پایه، فضیلت‌های محوری در آموزه اخلاقی امام صادق (ع) فضیلت‌های منجر به ایجاد ملکات است. در تعالیم حضرت، ملکه از یک سو مرهون تکرار و مداومت بر عمل است (نک: بخش پیشین) و از سوی دیگر اتکا بر انگیزشهای آگاهانه دارد؛ چنان که در تعالیم حضرت، یقین به عنوان مبنای اخلاق بارها مورد تأکید بوده است (کلینی، ۲/۵۵، ۵۷-۵۹).

بر همین پایه است که حضرت با نقل احادیثی از امام علی (ع) به جایگاه والای تفکر و برتری آن نسبت به عبادت‌ورزی توجه داده (همو، ۲/۵۴-۵۵، ش ۱، ۵)، بر این نکته تأکید می‌ورزید که بالاترین عبادت تفکر درباره خدا و قدرت او (همو، ۲/۵۵، ش ۳) سرنوشت انسان پس از مرگ است (همو، ۲/۵۴، ش ۲). در همین راستاست که در احادیث امام برخی از مفاهیم محوری در اخلاق، به نوعی آگاهی و نه صرفاً عمل بازگردانده شده است؛ از جمله درباره ذکر گفته شده است که ذکر بر زبان آوردن شماری عبارات مکرر نیست، بلکه آگاهی به حضور خداوند، به یادآوردن او به هنگام عمل (همو، ۲/۸۰، ش ۴) و هشیار دائم نسبت به اینکه انسان در هر شرایطی از سوی خداوند «دیده می‌شود» (کلینی، ۲/۸۰، ش ۱).

ذکر دائمی حضور خداوند از یک سو، عقیده داشتن به فراگیری قدرت و حکمت خداوند از سوی دیگر و یادآوری اصل ابتلا در زندگی دنیا، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا انسان در هر موقعیتی خود را در معرض آزمایش و تصمیم حکیمانه الهی ببیند و بر همین پایه است که برخی آموزه‌ها مانند رضا به

پاک می‌گردد و با تکرار، گسترش می‌یابد تا آنکه بر قلب او غالب می‌شود (همو، ۲۷۱/۲، ش ۱۳) و اینکه ماندگاری گناه باعث فاسد شدن قلب می‌گردد (همو، ۲۶۸/۲).

حضرت تا آنجا که بحث از عظیم شمردن قبح گناهان کبیره است، درباره کبائر سخن می‌گوید (همو، ۲۷۶-۲۸۷/۲)، اما به عنوان یک اصل بر این نکته تأکید دارد که «با اصرار بر گناه، گناهی صغیره نیست، و با استغفار، گناهی کبیره نیست» (همو، ۲/۲۸۸، ش ۱). در همین راستا است که در برخی احادیث حضرت، در شمار گناهان کبیره، نفس احساس امن از غضب خدا و احساس یأس از رحمت خدا در شمار مهم‌ترین گناهان کبیره شمرده شده است (همو، ۲/۲۷۸، ش ۴، ۲/۲۸۰، ۱۰). در احادیث حضرت تأکید می‌شود که عفو خداوند بسیاری از گناهان را شامل می‌شود، اما گناهان نابخشوده به صورت آثار وضعی در زندگی مردم نمود می‌یابند؛ آثاری وضعی از محرومیت از عبادات گرفته (همو، ۲/۲۷۲، ش ۱۶)، تا محروم شدن از روزی (همو، ۲/۲۷۱-۲۷۴، ش ۱۱، ۲۲، ۲۴)، از دست دادن تندرستی (همو، ۲/۲۶۹، ش ۳) و ابتلا به فرمانروایان ستمکار (همو، ۲/۲۷۶، ش ۲۷، ۳۰).

در احادیث حضرت، استغفار در کنار شکر قرار گرفته، و به عنوان دو طریق برای تقرب جستن به خداوند و جلب رحمت الهی مورد تأکید بوده است. حضرت در استناد به آیات قرآنی، برای اجتناب از یأس در صورت گناه، و استدرج در صورت نزول نعم، باید به استغفار و شکر روی آورد (همو، ۲/۹۴-۹۹، ۴۲۶-۴۵۰؛ ابونعیم، ۳/۱۹۳، ۱۹۶). در احادیث حضرت این آموزه با مبنای خوف و رجا نسبت به غضب و رحمت الهی پیوند خورده است (کلینی، ۲/۶۷، بی)، ضمن آنکه مبنای حسن ظن به رحمت خداوندی است (همو، ۲/۷۱).

درباره موضع‌گیری حضرت نسبت به امور دنیا، در احادیث حضرت شیوه‌ای میانه دیده می‌شود؛ از سویی به زهد در دنیا و قناعت و بی‌نیازی از مظاهر دنیا دعوت شده (همو، ۲/۱۲۸-۱۴۱)، و از سوی دیگر برخورداری متعارف از مظاهر دنیا تأیید گردیده است (همو، ۶/۴۳۸؛ طبرسی، حسن، ۹۶). آنچه به عنوان برآوردی از آموزه‌های حضرت می‌توان به دست داد، نگرانی از غفلت ناشی از دنیا خواهی (کلینی، ۲/۱۲۸، بی) و نگرانی از حرص بر دنیا ست (همو، ۲/۳۱۵-۳۲۰). می‌توان خلاصه این برآورد را در جمله‌ای منقول از حضرت یافت، آنجا که خداوند در وحی خطاب به دنیا می‌گوید: «به هر کس که خادم من است خدمت کن، و هر کس را که خادم تو ست، به رنج بیفکن» (ابونعیم، ۳/۱۹۴). به سان آنچه در ریزآموزه‌های اخلاقی حضرت دیده می‌شود، در برخورد با دنیا عامل آگاهی و زیربنای عمل است که محوریت دارد و برخورداری از دنیا زمانی مذموم است

که این آگاهی را به غفلت مبدل سازد و دنیاخواهی به زیربنای عمل انسان یا ملکه مبدل گردد. برخلاف آنچه نزد بسیاری از اخلاقیان در عصر حضرت معمول بود، وی نه تنها اشتغال به کسب و توجه به اقتصاد را مذموم ندانسته، بلکه پیروان خود را به مدیریت امور اقتصادی خود فراخوانده، و در این باره تعلیماتی ارائه کرده است (برای تحلیل، نک: جندی، ۴۳۵، بی؛ حیدر، ۲/۴۵-۴۶؛ قرشی، ۳/۳۹۷، بی).

وجود خلق و خوی، به مفهوم ملکه‌ای که بر نفس انسان چیره باشد، در قرآن کریم امری پذیرفته شده است، چنان‌که در ستایش از پیامبر اکرم (ص)، او دارای خلقی عظیم دانسته شده است (قلم/۴/۶۸). در ادامه مبحث ملکات، باید به موضوع خلق و رابطه آن با عمل در آموزه اخلاقی حضرت نیز اشاره کرد. همانند آنچه در قرآن کریم دیده می‌شود، در احادیث امام صادق (ع) با وجود آنکه محوریت به ملکه و نه عمل داده می‌شود، اما اعمال در شکل‌گیری ملکات مؤثرند. در خصوص خلقها و خویها نیز در آموزه حضرت به آنها اصالت داده نشده، و خلق نفسانی حاصل سلوک انسان دانسته شده است (برای مأخذ قرآنی، نک: حشر/۹/۵۹؛ تغابن/۱۶/۶۴). در همین راستا است که در احادیث حضرت شناخت آسیبها در خلق و خوی مورد توجه بوده، و راههایی برای علاج آنها توصیه شده است. از این دست می‌توان به خلقها و ملکاتی چون تعصب و ورزی (کلینی، ۲/۳۰۷-۳۰۹) کبر و عجب (همو، ۲/۳۱۴-۳۰۹)، طمع (همو، ۲/۳۲۰) و قساوت (همو، ۲/۳۲۹-۳۳۰) اشاره کرد. برخی حالات اخلاقی مانند عصبانیت (همو، ۲/۳۰۲-۳۰۵) و حسدورزی (همو، ۲/۳۰۶-۳۰۷) نیز آسیب‌شناسی شده، و به علاج آنها پرداخته شده است.

در آموزه حضرت، سلوک با مردم نقش مهمی در شخصیت اخلاقی فرد دارد و از همین رو ست که مسئله حسن خلق و آراستگی به حسن سلوک با مردم، به عنوان یکی از محورهای شخصیت ایمانی فرد مطرح است (همو، ۲/۹۹-۱۰۴). در ارتباط با مردمان، یکی از مبانی، دوست داشتن دوستان خدا و دشمن داشتن دشمنان خدا ست (همو، ۲/۱۲۴-۱۲۷). در احادیث حضرت، فرد به همان اندازه که باید از مردم مستغنی باشد و به بی‌نیازی از آنان خو کند (همو، ۲/۱۴۸-۱۴۹)، باید نسبت به امور مسلمانان اهتمام ورزد (همو، ۲/۱۶۳-۱۶۵) و دیگران را از آزار خود در امان قرار دهد (همو، ۲/۳۵۰-۳۵۵). در مجموع احترام نسبت به مردمان در عین پرهیز، و بی‌نیازی از آنان از ویژگیهای رفتاری امام صادق (ع) در زندگی شخصی نیز بوده، و در منابع، حضرت به این ویژگی وصف شده است (ابونعیم، ۳/۱۹۲). برخی ویژگیها در سلوک با مردم، مانند صدق و امانت (کلینی، ۲/۱۰۴-۱۰۵)، حیا و عفاف (همو، ۲/۱۰۶-۱۰۷)، عفو و فرو بردن خشم (همو، ۲/۱۰۷-۱۱۱)، حلم و بردباری (همو، ۲/۱۱۱-۱۱۳)، سکوت و

استانبول نشان داده شده است (نک: GAS, I/531).
گفتنی است امام صادق(ع) به عنوان حکیمی اخلاقی نزد طیفهای مختلف عالمان از مذاهب مختلف شناخته بوده، و حکمتها و کلمات قصار آن حضرت در تألیفات غیر امامیه افزون بر نوشته‌های اخلاق و زهد (مثلاً ابوحیان توحیدی، ۱۹۹، ۲۴۸؛ ابوطالب مکی، ۱۳۳/۱، ۳۶۵، جم)، در گستره متنوعی اعم از آثار ادبی (مثلاً میرد، ۳۶، ۸۹؛ ابوهلال، ۲۴۵)، مجموعه‌های اخبار (مثلاً ابن قتیبه، عیون... ۲۹/۳، ۱۹۶، جم؛ ابن عبدربه، ۱۹۶/۱، ۱۲۳/۲، جم)، آثار تاریخی (مثلاً یعقوبی، ۳۸۱/۲-۳۸۳) و جز آن آمده است. ابوعلی مسکویه در مجموعه‌ای که از آموزه‌های جاودان با عنوان *الحکمة الخالدة* فراهم آورده نیز از سخنان آن حضرت بهره جسته است (مثلاً ص ۱۴۷، ۱۷۱، جم)؛ این در حالی است که آثار امامیه مشحون از کلمات قصار آن امام است.

آموزه فقهی: از آنجا که امام جعفر صادق(ع) کلیدی‌ترین شخصیت در شکل‌گیری مذهب فقهی امامیه است، بحث کردن درباره آموزه فقهی آن حضرت در چارچوب بحثی مستقل از کلیت فقه امامیه، دشوار، بلکه ناممکن خواهد بود. غایت آمال فقیهان امامیه در طول تاریخ همواره آن بوده است تا بتوانند آموزه آن حضرت را چه در اصول کلی و چه در فروع جزئی به دست آورند و البته در این باره اختلاف‌نظرهای بسیار داشتند. اکنون ادعای اینکه بتوان در یک مقاله، تصویری بی‌طرفانه و واقع‌نما از آموزه فقهی آن حضرت ارائه داد، جز گزاره نخواهد بود.

تا آنجا که به منابع نقلی امامیه مربوط می‌شود، چه در مباحث اصول که کسی چون عبدالله شبر در *الاصول الاصلية* روایات آن را جمع کرده، و چه در مباحث فروع که توسط کسانی چون حر عاملی در *وسائل الشیعة* گرد آمده است، همواره اقوال و مباحث امام صادق(ع) بخش غالب را تشکیل داده است. همین مقارنت که میان خصوص مذهب امام صادق(ع) و عموم مذهب امامیه نزد امامیان دیده می‌شود، به نوعی در محافل غیر امامی نیز احساس می‌گردد. فردی مانند ابن مرتضی، از فقیهان زیدیه، در کتاب فقه تطبیقی خود با عنوان *البحر الزخار*، آنگاه که آراء امام صادق(ع) را به عنوان یکی از فقیهان اهل بیت(ع) نقل می‌کند، عموماً آن را موضع امامیه نیز می‌انگارد (مثلاً ۳۰/۲، ۱۰۲، جم). حتی برخی از متأخران و معاصران آنگاه که قصد معرفی آراء فقهی یا اصولی آن حضرت را داشته‌اند یا چون عبدالله شبر کوشیده‌اند احادیث آن حضرت و دیگر ائمه(ع) را در چارچوب ساختاری متأخر قرار دهند (نک: شبر، سراسر اثر)، یا

نگاه داشتن زبان (همو، ۱۱۳/۲-۱۱۶)، پرهیز از بدزبانی و پرخاشگری (همو، ۳۲۲/۲-۳۲۷)، پرهیز از مجادله‌جویی و خصومت‌ورزی (همو، ۳۰۰/۲-۳۰۲)، پرهیز از غیبت و بهتان (همو، ۳۵۶/۲، ۳۶۱، بی)، پرهیز از شماتت (همو، ۲/۳۵۹، بی)، پرهیز از قهر و قطع رابطه با مردم (همو، ۲/۳۴۴، بی)، مدارا و رفق (همو، ۲/۱۱۶-۱۲۰)، تواضع و پرهیز از فخر فروشی (همو، ۲/۱۲۱-۱۲۴، ۳۲۸-۳۲۹)، پرهیز از ریاست‌طلبی (همو، ۲/۲۹۷-۲۹۹) و رعایت انصاف و عدل (همو، ۲/۱۴۴-۱۴۸، ۳۳۰، بی) مورد تأکید بوده است.

در احادیث امام صادق(ع) بر اولویتها در مهرورزی و حسن سلوک نیز تأکید شده است: اولویت دادن به والدین (همو، ۲/۱۵۷-۱۶۳، ۳۴۸-۳۴۹)، ارحام و خویشاوندان (همو، ۲/۱۵۰-۱۵۷، ۳۴۶-۳۴۸)، سال‌خوردگان و پیران (همو، ۲/۱۶۵) و برادران ایمانی (همو، ۲/۱۶۵-۱۶۷).

افزون بر کوشش برخی از مؤلفان برای مدون ساختن آموزه‌های اخلاقی امام صادق(ع)، محمد امین زین‌الدین در کتاب مستقلی با عنوان *الاخلاق عند الامام الصادق(ع)* (ج نجف، مکتبه الراعی) به این مهم پرداخته است. همچنین محمد جواد مغنیه در کتابی با نام *قیم اخلاقیه فی فقه الامام الصادق(ع)* (ج بیروت، ۱۹۷۷م) توجه به مبانی اخلاقی در فقه آن حضرت را تبیین کرده است.

گفتنی است مرادوات برخی از پیشگامان صوفیه مانند سفیان ثوری (مثلاً نک: درست، ۱۶۷؛ کلینی، ۴۰۳/۱) و عباد بن کثیر با آن حضرت (مثلاً همو، ۲/۲۹۳)، اگرچه انتقاد امام صادق(ع) نسبت به برخی از رویه‌های ایشان در ترک دنیا و پشمینه‌پوشی را دربر داشت، اما در مجموع شخصیت معنوی آن حضرت با زهد و تعبدی که بدان شهرت داشت، برای آن پیشگامان پرجاذبه بود و آنان را با وجود انتقادات به سوی حضرت جذب می‌کرد (مثلاً نک: تنوخی، ۲۸/۱). ابوعبدالرحمان سلمی در *طبقات*، او را دارای زهدی بالغ در دنیا و برخوردار از ورعی تام از شهوات، و ادبی کامل در حکمت گفته است (به نقل از او خواجه محمد، ۳۸۰؛ قس: شهرستانی، ۱۴۷/۱) و عطار نیشابوری در *تذکره الاولیاء* خود، نام امام صادق(ع) را به عنوان اولین تن از اولیا در صدر کتاب جای داده است (ص ۱۲). با وجود آنکه نویسندگان صوفیه آن حضرت را به عنوان صوفی معرفی نکرده‌اند، ولی به نوعی آن حضرت را مرجع معنوی خود می‌دانسته‌اند (نک: تیلر، «جعفر الصادق...»، ۹۷-۱۱۳). در میان آثار منسوب به حضرت، افزون بر *مصباح الشریعة* که به شیوه‌ای نزدیک به تعالیم صوفیان نگاهشده شده است (نک: بخش کتاب‌شناسی)، نوشته‌ای با عنوان *مقاله فی السلوک*، البته در قالب یک ترجمه ترکی منتسب به حضرت در تکیه عشاقی

خود را درگیر آراء مشهور امامیه ساخته‌اند که برخی از آنها مانند مباحث مربوط به خیر واحد و اجماع، دست‌کم در دوره‌ای دیرتر صورت‌بندی شده است (مثلاً ابوزهیره، ۳۶۶ بی؛ جندی، ۳۳۲ بی).

نزد اهل سنت نیز با وجود اعتبار سترگی که آن حضرت به عنوان شخصیت دینی خود دارد، در حوزه فقه به سبب همان مقارنت، به عنوان یک فقیه از فقها آرائش مورد توجه قرار نگرفته است. در مجموعه‌های فقه تطبیقی که افزون بر آراء ائمه اربعه اهل سنت، اقوال بسیاری از فقیهان متقدم چون اوزاعی و سفیان ثوری و ربیعة الرأی و لیث بن سعد و ابن مبارک و امثال آنان از معاصران حضرت به طور گسترده نقل می‌شود، برخلاف انتظار یادی از اقوال امام صادق(ع) - دست‌کم در حد یکی از فقها - به میان نیامده است و همین نکته از سوی برخی عالمان امامیه چون سید مرتضی، به عنوان نقدی بر اهل سنت مطرح شده است. وی یادآور می‌شود: چگونه شما اگر آراء امام صادق(ع) را در کنار ابوحنیفه و شافعی نمی‌نهدید، حتی در سطح آراء احمد ابن حنبل، داوود ظاهری و ابن جریر طبری هم از آن یادی نمی‌کنید؟ (الاتصار، ۷۷).

منابع پرشمار و پرتنوع اهل سنت در فقه تطبیقی مانند *اختلاف الفقهاء طبری، اختلاف الفقهاء طحاوی، الاشراف ابن منذر، اختلاف العلماء مروزی و حلیة العلماء قفال* (نک: مآخذ) از اقوال حضرت خالی هستند و تنها در برخی از منابع فرعی می‌توان توجهی نادر به فتاوی وی را بازجست (مثلاً ترمذی، سنن، ۴۹/۱؛ خواری، ۸۰/۲-۸۱). البته نوی نیز به اقوال منقول او در ابواب صدقات، شهادت و تضمین اجیر در کتب فقه اهل سنت توجه داده است (تهذیب ... ۱۵۵/۱).

در معرفی آموزه فقهی امام صادق(ع) در این مقاله، کوشش خواهد شد تا بر مسلمات و مشترکات تکیه شود، برخی بنیادهای فکری از خلال احادیث معتبر آن حضرت و با کمک بافت تاریخی عصر بازخوانی شود و از وارد شدن در فروع مورد اختلاف که جای سخن از آن کتب فقه استدلالی و فقه تطبیقی امامیه و نه یک نوشته فشرده درباره حضرت است، اجتناب گردد.

درک اینکه در مسیر دستگامی شدن فقه امامیه، امام صادق(ع) چه اقداماتی را انجام داده است، از خلال مطالعه در شرایط دیگر مذاهب در همان عصر، اقتضائات زمانی و مناظرات و مجادلاتی بینابینی امکان‌پذیر است، اما روشن این است که دوره فعالیت امام صادق(ع)، پایانی بر دوره آغازین فقه امامیه و آغازی بر دوره مدون بوده است. شاید بتوان انتظار داشت که تمام یا بخشی از اتفاقاتی که در دیگر مذاهب در مسیر انتقال از دوره فقه آغازین به فقه تقدیری، و از فقه تقدیری به فقه مدون

رخ داده، در فقه امامیه نیز پیش آمده باشد، اما در این میان برخی تحولات، مربوط به ویژگیهای خاص امامیه است و تنها در تاریخ این مذهب رخ داده است. آشکارترین شاهد بر این امر، یک برخورد گذرای آماری با روایات فقهی منقول در جوامع حدیثی شیعه است که روایات امام صادق(ع)، و در ردیف بعد روایات امام باقر و امام کاظم(ع) را با دیگر ائمه(ع)، به خصوص امامان پیشین از نظر شماره غیر قابل مقایسه می‌نماید.

۱. منابع احکام: به عنوان برآوردی از آنچه گفته شد، علم با اصالت شناختی آن، نزد امام صادق(ع) امری دایره مدار حصول یا عدم حصول است؛ با تکیه بر علم ناب است که در احادیث امام صادق(ع) - تا آنجا که به علم امام مربوط می‌شود - علم نسبی مذمت شده، و از تکیه بر ظنون نهی شده است؛ اعم از اینکه این نسبت از طریق اجتهاد الرأی و روشهایی چون قیاس به علم راه یافته باشد، یا ناشی از نامطمئن بودن طرق نقلی یا ناقص بودن نقل باشد (نک: برقی، ۲۱۰، ۲۱۱، جم؛ کلینی، ۴۳/۱؛ ابن بابویه، الخصال، ۶۱۵). در نامه‌ای از امام صادق(ع) به این نکته ظریف اشاره شده است که در نهی از طرق نامطمئن هیچ تفاوتی میان زمان حیات پیامبر(ص) و پس از وفات آن حضرت نیست (کلینی، ۶/۸؛ برای دریافتهای متفاوت اصحاب امام از این نهی، نک: پاکتچی، «گرایشها...»، ۲۰ بی).

در حدیثی از امام صادق(ع) آمده است که «هرآنچه من می‌گویم از پدرم شنیده‌ام و هرآنچه پدرم می‌گوید از پدرش» و او از پدرانش شنیده است (کلینی، ۵۳/۱؛ مفید، الارشاد، ۱۸۶/۲) و در حدیثی دیگر اینکه «آثار رسول الله اصل علمی است که ما کوچک‌تر از بزرگ‌تر به ارث می‌بریم» (صفر، ۳۱۹-۳۲۰). دست‌کم بخشی از این مستندات به صورت مکتوب در اختیار امام صادق(ع) بوده است، مانند کتاب *الجامعة* (صفر، ۱۶۶، ۱۷۰؛ کلینی، ۵۷/۱) یا متن مشهور به *کتاب علی(ع)* (مثلاً همو، ۴۱/۱، ۱۳۶/۲، جم؛ صفر، ۱۶۶) و حتی کثرت اتکای آن حضرت بر این دست‌نوشته‌ها موجب می‌شد تا برخی از مخالفانش وی را به همین سبب «صحفی» خوانند (کلینی، ۳۶۴/۸؛ ابن بابویه، علل، ۸۹/۱).

در آموزه امام صادق(ع) - برخلاف تلقی بسیاری از معاصرانش - رابطه قرآن و سنت چنین نبود که چیزی در قرآن کریم مغفول مانده باشد و سنت در مقام تدارک آن برآمده باشد؛ بلکه قرآن در سطح کلام الهی استقلال دارد و همه پیام خود را بیان کرده است و قرار نیست ناگفته‌های آن با سنت تکمیل گردد (نک: برقی، ۲۶۷-۲۶۸؛ کلینی، ۶۰/۱، ۱۵۸/۷)؛ بر اساس حدیثی از وی، خداوند افزون بر تنزیل قرآن، تأویل قرآن را نیز به پیامبر(ص) آموخته است؛ پیامبر نیز آن را به امام علی(ع) آموخته، و از او به امامان بعدی رسیده است (صفر، ۳۱۵؛ کلینی، ۴۴۲/۷).

مردم از خوردن برخی حیوانات (همان، ۶/۹؛ نیز مؤاکله با مجوسی، کلینی، ۲۶۳/۶؛ طوسی، همان، ۸۸/۹).

۲. مباحث کتاب: با وجود اینکه رویکرد شناخته از امام صادق(ع) در مواجهه با قرآن تعادلی میان تأویل و بسنده کردن به ظاهر است (نک: بخش تفسیر)، در زوایایی از کلام امام صادق(ع)، آموزه‌هایی وجود دارد که می‌توان گفت به نوعی برکشیدن ظواهر قرآنی و مقدم داشتن آن بر سنت است و به‌خصوص دیدگاه حضرت در باب رابطهٔ مکملی کتاب و سنت (سفرهای پیش) آن را تأیید می‌کند.

آنگاه که در حدیث ابوالعباس بقباق از حضرت دربارهٔ ازدواج با کنیز بدون اجازهٔ اهل او می‌پرسند، در پاسخ به ظاهر آیهٔ ۲۵ سورهٔ نساء(۴) استناد کرده، و با موضوعیت دادن به محدودهٔ منصوص، این عمل را از مصداق نکاح خارج دانسته است (ابن بابویه، من لا یحضر، ۴۵۱/۳-۴۵۲؛ طوسی، الاستبصار، ۲۱۹/۳). در احادیث حضرت نمونه‌هایی دیده می‌شود که در آن امر قرآنی حمل بر وجوب شده است؛ از جمله در حدیث معاویه بن عمار دربارهٔ عمره، به استناد ظاهر آیهٔ ۱۹۶ سورهٔ بقره(۲)، حضرت عمره را نیز به شرط استطاعت واجب شمرده است، هرچند در چارچوب حج تمتع باشد (کلینی، ۲۶۵/۴؛ ابن بابویه، علل، ۲/۴۰۸). در باب حظر نیز، پیش‌تر گفته شد که در احادیث حضرت، نهی قرآنی به منزلهٔ تحریم تلقی شده است.

در واقع این رویکرد مبتنی بر تفاوت معناداری است که حضرت میان اوامر و نواهی قرآن و سنت مطرح می‌کند و بر همین اساس است که در احادیث حضرت، حدود الله برخاسته از قرآن کریم، مرزهایی غیر قابل تخطی - حتی با تعمیمهای متداول نزد فقها - محسوب می‌شدند. از جمله، بازتاب این برداشت از حدود الله، در حدیث حلبی دربارهٔ ۳ طلاق در یک مجلس دیده می‌شود؛ امام در این حدیث، با تکیه بر امر به رعایت عده در طلاق (طلاق/۱/۶۵)، وجود عده شرط تحقق طلاق دانسته شده است؛ بر این اساس ۳ طلاق در مجلس واحد را باطل شمرده، و تذکر داده است که هر فعل مخالف با کتاب الله، باید به حکم کتاب الله بازگردانده شود (کلینی، ۶۰/۶-۶۱؛ طوسی، تهذیب، ۵۵/۸). در حدیثی دیگر، با تمسک به آیهٔ ۲ سورهٔ طلاق(۶۵) گرفتن دو شاهد از حدود الله و حدّ غیر قابل تخلف شمرده شده است (ابن بابویه، علل، ۵۰۶/۲).

توجه به قراین موجود در سیاق و استفاده از آن در فهم آیه، از دیگر ویژگیها در مباحث قرآنی - فقهی موجود در احادیث امام صادق(ع) است که یکی از شاخصهای آن در مسئلهٔ محلل طلاق دیده می‌شود (نک: طوسی، همان، ۳۴/۸). در همین راستا، در حدیث اسحاق بن عمار از حضرت، تأیید می‌شود که تحلیل به زوجیت با عبد نیز مقبول است، زیرا دو رکن اصلی مورد نظر در

طوسی، تهذیب، ۲۸۶/۸؛ نیز عیاشی، ۷/۱). تصویری کلی از تعلیم امام صادق(ع) در این خصوص را می‌توان از خلال مناظرهٔ شاگردش، عمر بن اذینه با ابن ابی لیلی، فقیه رأی‌گرای کوفه به دست آورد؛ در آنجا تأکید می‌شود که قرآن در احتوای خود بر احکام کمال دارد و سنت رسول خدا(ص) نیز به نوبهٔ خود کامل است و هر آنچه از مسیر رأی فراتر از آنها گفته شود، باطل و شایستهٔ تخطئه یا لغو و مکررگویی است، زیرا هیچ موضوعی نیست که در کتاب و سنت مسکوت مانده باشد (قاضی نعمان، ۹۳-۹۲/۱).

حاصل این باور جداسازی اوامر قرآن از اوامر واجب‌الاطاعة پیامبر(ص) است که نزد متقدمان و امام صادق(ع) از آن به فریضه در مقابل سنت تعبیر می‌شد (کلینی، ۳۸۳/۲)، تمایزی که افزون بر تفاوت در منشأ حکم، ثمرات عملی نیز در احکام فقهی داشت. مانند آنکه افعال فریضه در صورت ترک تعدی مستلزم اعاده هستند، اما سنت در صورت نسیان، به حکم قاعدهٔ عدم نقض فریضه به سنت، مبطل اصل عمل چون نماز که خود از جنس فریضه است، نیست (قاضی نعمان، ۱۶۱-۱۶۲؛ نیز ابن بابویه، الخصال، ۲۸۴-۲۸۵). در احادیث امام صادق(ع) تمایز فریضه و سنت در مباحث دیگری چون حج (مثلاً طوسی، همان، ۲۸۷-۲۸۸/۵)، غسل (همان، ۱۱۰/۱) و جز آن نیز دیده می‌شود و قاعده‌ای فراگیر است. همچنین این تمایز محدود به واجبات نیست و در آموزهٔ حضرت تمایز مشابهی میان حظر قرآنی و حظر نبوی نیز نهاده شده است (کلینی، ۳۵/۲، ۵/۸؛ ابن بابویه، من لا یحضر، ۶۲۷/۲).

در آموزهٔ حضرت حرام تعبیری است که اصالتاً تنها دربارهٔ حظر قرآنی به کار می‌رود (مثلاً همو، علل، ۵۶۳/۲؛ نیز کلینی، ۷/۸)؛ در برخی از موارد مانند نهی عام از مسکرات توسط پیامبر(ص) بر پایهٔ تعمیم نهی قرآنی از «خمر»، عنوان حرام به حظر نبوی نیز اطلاق شده است؛ اما با این تذکر که تحریم نبوی در سطحی متفاوت از تحریم قرآنی جای دارد (مثلاً نک: همو، ۲۶۶/۱؛ ابن بابویه، من لا یحضر، ۵۷/۴؛ طوسی، همان، ۱۱۱/۹).

دربارهٔ مبنای نهی پیامبر(ص)، امام صادق(ع) آن را برخاسته از علل مختلف و بر گونه‌های مختلف دانسته است: ناشی از مصلحت مربوط به عصر خاص مانند نهی از خوردن گوشت حمار اهلی به سبب کاربرد آن در حمل و نقل (نک: ابن بابویه، علل، همانجا؛ قس: علی بن جعفر، ۱۲۹)، به سبب تنزه‌طلبی مانند نهی از خوردن غذای اهل کتاب در حالی که ظاهر قرآن کریم آن را حلال دانسته (مانده/۵/۵؛ نک: کلینی، ۲۶۴/۶؛ طوسی، همان، ۸۷/۹)، و به سبب تنفر طبع عامهٔ مردم، مانند نهی پیامبر(ص) از ورود کسی به مسجد در حالی که سیر خورده باشد، و تأکید امام بر اینکه نباید حمل بر حرمت شود (همان، ۹۶/۹)، یا کراهت

آیه، یعنی «زوج بودن» و امکان طلاق در آن وجود دارد، زیرا در آیه آزاد بودن زوج شرط نشده است (نک: عیاشی، ۱۱۹/۱). از جمله نمودهای تکیه بر ظاهر کتاب در احادیث حضرت، مواردی است که درباره حکم قرآنی، پرسشهایی در باب تریخیص وجود دارد، اما حضرت با تکیه بر حکم ظاهر بر قطعیت آن تأکید می‌ورزد. بی تردید بیشترین مصداق چنین بحثی در خصوص عبادات است که در آن تأسیس به طور گسترده‌تری دیده می‌شود (نک: کلینی، ۶۷/۳؛ طوسی، همان، ۱۹۱/۱، ۱۳۷/۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۲۸۵).

در برخی از احادیث امام صادق(ع)، بر اساس همین اصالت دادن به ظاهر لفظی، قواعدی نیز از قرآن کریم استخراج شده است؛ از جمله در حدیثی آمده هر چه در قرآن به لفظ «او» (یا) آمده، به معنای دادن اختیار و حق انتخاب است و عملاً نیز این قاعده را به کار برده است (نک: کلینی، ۳۵۸/۴؛ احمد بن محمد، ۷۲؛ نیز برای قاعده لا حرج، نک: کلینی، ۳۳/۳؛ طوسی، همان، ۳۶۳/۱).

نه تنها اصل تأکیدات حضرت بر ظاهر احکام کتاب با مبنای ذکر شده درباره دو گونه واجب - یعنی فریضه و سنت - قابل درک است، بلکه برخی تلازمهای ذکر شده در احادیث حضرت، محدود به موارد فریضه گشته، و در موارد سنت، ضرورت اتباع آن شرط قرآنی دیده نشده است. به عنوان نمونه، در ذیل یکی از روایات مربوط به نماز طواف، افزوده شده که شرط قرار گرفتن در پشت مقام ابراهیم تنها مربوط به نماز طواف فریضه است و اما نماز تطوع که منبع آن سنت است، می‌تواند در مکان دیگر از حرم نیز خوانده شود (نک: طوسی، همان، ۱۳۷/۵) و مرجع تعیین مکان آن هم سنت نبوی است.

یکی از زوایای قابل بحث در خصوص حجیت ظواهر در احادیث امام صادق(ع)، مسئله رابطه آیات مورد استناد با مسائل فقهی است. اگرچه بسیاری از احادیث مورد استناد حضرت در منابع فقها نیز به عنوان آیات الاحکام شناخته شده‌اند، موارد مختلفی هم در احادیث امام صادق(ع) وجود دارد که در آن، حضرت یک حکم و قاعده فقهی را از آیه‌ای با مضمونی غیر فقهی استخراج کرده است (مثلاً کلینی، ۳۹/۷-۴۰، ۴۶۴؛ ابن بابویه، من لا یحضر، ۲۰۵/۴؛ طوسی، همان، ۳۴۸/۷، ۳۱۷/۸). حالت عکس آن در موردی مانند آیه «نِسَاءُكُمْ حَرَّتُمْ لَكُمْ...» (بقره/۲۲۳) دیده می‌شود که نزد عموم فقها به عنوان آیه‌ای از آیات الاحکام شناخته شده است (مثلاً شافعی، احکام...، ۱۹۴/۱؛ جصاص، ۴۱-۳۹/۲). در حالی که حضرت آن را ناظر به امری تکوینی شمرده، برخی از فتاوی برآمده از آن را منتفی می‌داند (نک: طوسی، همان، ۴۱۴/۷).

یکی از مهم‌ترین مسائل در خصوص ظواهر کتاب و رابطه

آن با سنت، تخصیص یا تعمیم حکم قرآنی در سنت است، در عین اینکه اختلاف سطح دو منبع همواره در نظر بوده است. درباره تعمیم مثال روشن گسترش دادن حظر مسکرات، از مورد منصوص قرآنی به تمامی مسکرات است؛ امام صادق(ع) در احادیث متعدد بر این نکته تصریح کرده‌اند که محرّم قرآنی در این باره تنها «خمر بعینه» است و نه همه مسکرات، اما پیامبر (ص) از سوی خود هر مسکری را بر مسلمانان محظور دانسته، و خداوند نیز این نهی او را «اجازه داده است» (صفار، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۳-۴۰۲؛ کلینی، ۲۶۶/۱، ۴۰۸/۶؛ عیاشی، ۳۴۲/۱؛ ابن بابویه، همان، ۵۷/۴؛ طوسی، همان، ۱۱۱/۹، ۳۹۷). اما تخصیص هرگز در راستای تعطیل حکم قرآنی حتی در برخی از مصداق آن رخ نمی‌دهد و موارد آن محدود به تخصیصی است که دامنه اباحه را کاهش می‌دهد. در این باره می‌توان مسئله طعام اهل کتاب را مثال آورد؛ در مقابل تصریحی که در قرآن کریم درباره حلال بودن طعام اهل کتاب برای مسلمانان آمده است (مائده/۵)، و در آن این تحلیل طعام را با عموم خود دربر می‌گیرد، امام صادق(ع) به حدیثی به نقل از پدرش اشاره دارد که در آن تنها استفاده از طیفی از خوراک اهل کتاب شامل حبوبات و نه همه طعامهای آنان تجویز شده است (کلینی، ۲۴۱/۶، ۲۶۳؛ عیاشی، ۲۹۶/۱؛ نیز برداشت مضمون آن، /الایضاح، ۲۰۹). اما امام صادق(ع) در مواردی توضیحی می‌دهد که این نهی از جنس تحریم نبوده (کلینی، ۲۶۴/۶)، و با توجه به تلویح موجود در برخی از روایات، حظر ناظر به مواردی است که مانند «... مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ...» (انعام/۱۲۱/۶)، طعام با عنوان دیگری محرم بوده باشد (نک: کلینی، ۲۴۱/۶).

با وجود آنچه درباره تکیه بر ظاهر گفته شد، نزد امام صادق(ع) این تکیه را باید در کنار آموزه «من خوطب به» مربوط به امام باقر(ع) و هماهنگی با آن جست‌وجو کرد. در احادیثی از حضرت بر این آموزه ائمه پیشین که در قرآن ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه است و اینکه علم این امور در قالب آموزشهای موروث اهل بیت به ایشان رسیده، تأکید شده است (مثلاً نک: برقی، ۲۰۶؛ ابن بابویه، علل، ۸۹/۱؛ عیاشی، ۱۰/۱؛ «تفسیر النعمانی»، ۳).
۳. مباحث سنت: با توجه به آنچه در مباحث علم و بحث مربوط به فقه و تفقه گفته شد، امام صادق(ع) آموزه مشخصی را درباره ماهیت سنت مطرح می‌ساخت که به طبع دیدگاههای حضرت در صورت راههای دستیابی به سنت و نیز روش فهم سنت، کاملاً برخاسته از آن دیدگاه بنیادی است. دقیقاً بر همین اساس است که عرض بر کتاب در احادیث امام صادق(ع)، به عنوان روشی برای ارزیابی صحت صدور حدیث مطرح شده است، روشی که به «عرض حدیث بر کتاب» شهرت یافته است (نک: برقی، ۲۲۱، ۲۲۶؛ حمیری، ۹۲؛ کلینی، ۷۰-۶۹/۱؛ عیاشی،

توضیح حضرت در باره عادت منظم ماهانه و به دست آوردن آن از چند دوره حیض است (همو، ۸۸/۳؛ طوسی، تهذیب، ۳۸۴/۱)؛ مرجع استناد او در اینجا جمع بودن لفظ اقرء در حدیث «دعی الصلاة ایام اقرءک» بوده است (مثلاً طبری، التفسیر، ۴۴۴/۲؛ دارقطنی، سنن، ۲۱۲/۱).

با وجود آنکه در احادیث امام صادق (ع)، احکام سنت در سطحی متفاوت با کتاب جای دارد، اما همچنان حدود آن از سوی ائمه (ع) حفظ می‌شود و در محدوده‌های تعیین شده، تضییق یا توسعه رخ نمی‌دهد. یکی از بارزترین مصادیق این مبحث، موضوع اجناس زکوی است که به وفق احادیث فریقین، پیامبر (ص) آن را به ۹ جنس محدود ساخته، و از مابقی عفو کرده است (کلینی، ۵۱۱-۵۱۰/۳؛ حاکم، المستدرک...، ۵۵۸/۱؛ بیهقی، السنن...، ۱۲۹/۴؛ طوسی، همان، ۵/۴). در احادیث مختلف، حتی زمانی که پرسشگران یادآور می‌شدند که تنوع محصولات کشاورزی در سرزمین آنان بسیار است، حضرت تأکید می‌کنند که در سنت پیامبر (ص) از غیر این اجناس عفو شده است (کلینی، همانجا؛ ابن بابویه، الخصال، ۴۲۲؛ طوسی، همان، ۵-۴/۴). پیروی سخت از سنت نبوی و حدود آن، موجب شده است تا امام صادق (ع) برخی قواعد کلی را از احادیث نبوی استخراج نماید. به عنوان نمونه باید به حدیث نبوی «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» اشاره کرد (بخاری، محمد، صحیح، ۹۳۵/۲؛ ترمذی، سنن، ۴۵۲/۳) که حضرت آن را قاعده‌ای عام گرفته، بر آن اساس فروش غلام توسط زنی که مادر رضاعی او محسوب می‌شود را به عنوان فروش فرزند تلقی کرده، این بیع را حرام و خوردن ثمن آن را حرام دانسته است (نک: کلینی، ۴۴۶/۵؛ طوسی، همان، ۳۲۶/۷). مثال دیگر قاعده «عدم جواز شرط مخالف کتاب» نزد آن حضرت (همان، ۳۷۳/۷) که مستند به حدیث نبوی «من اشترط شرطاً...» بوده است (بخاری، محمد، همان، ۱۷۴/۱، جم: مسلم، الصحیح، ۱۱۴۱/۲). همچنین قاعده «المسلمون عند شروطهم» بر اساس حدیث پیامبر (ص) (ابوداؤد، ۳۰۴/۳؛ ترمذی، همان، ۶۳۴/۳) که در احادیث امام مورد استناد قرار گرفته، و حتی قاعده پیشین - یعنی موافقت با کتاب الله - شرط مقبولیت شروط عرفی دانسته شده است (کلینی، ۱۶۹/۵، ۱۸۷/۶؛ ابن بابویه، من لایحضر، ۴۸/۳؛ طوسی، همان، ۲۲/۷، ۲۶۸/۸).

استناد به سنت نبوی از سوی امام صادق (ع) همواره به معنای استناد به الفاظ معین که ما به عنوان حدیث می‌شناسیم، نبوده است، بلکه در موارد متعددی دیده می‌شود که حضرت به امری در سنت اشاره دارد که برگرفته از روح تعالیم پیامبر (ص) و نه مستند به لفظ مشخص است؛ از آن جمله می‌توان به این گفتار امام صادق (ع) اشاره کرد که عتق تنها زمانی عتق است

۹-۸/۱، ۱۱۵/۲؛ ابن بابویه، الامالی، ۴۴۹). گفتنی است این روش بیشتر برای روشنگری عموم مسلمانان مطرح شده، و با توجه به مفروض بودن دسترسی ائمه (ع) به سنت ناب، برای آنان نیازی به یک روش برای تشخیص اصالت احادیث وجود ندارد.

با توجه به اینکه امام صادق (ع) بر دسترسی خود به نوشته‌هایی ناب چون الجامعة و کتاب علی(ع) تأکید داشت (نک: بخشهای پیشین) و اینکه در مسیر یافتن سنت نبوی، نیازی به مراجعه به اسانید معمول در محافل عادی محدثان نمی‌دید، به طبع بسیاری از صورت مسئله‌ها که می‌توانست برای معاصران آن حضرت در خصوص سنت و حدیث مطرح باشد، برای او مطرح نبوده است. مباحثی مانند ضرورت اسناد برای فراهم آوردن امکان نقدپذیری و ارزیابی درباره حدیث که از عصر تابعان متأخر چون ابن سیرین آغاز شده، و در زمان آن حضرت با کوشش کسانی چون شعبه بن حجاج و سفیان ثوری و ابن مبارک به اوج رسیده بود (نک: ۵ د، ۷۰۹-۷۱۰/۸)، مبحث حجیت اخبار آحاد که بیشتر از سوی متکلمان تعقیب می‌شد و به هر روی، محافل فقهی چون محافل اصحاب رأی را نیز درگیر ساخته بود (۵ د، ۳۹۳-۳۹۹) و مبحث اینکه چه خبری «قاطع عذر است» و چنین خبری تا چه حد حجیت دارد (مثلاً نک: ابن‌قبة، ۱۲۰)، در محافل آن روزگار به جد مطرح بوده، در حالی که برای امام صادق (ع) زمینه‌ای برای این بحثها وجود نداشته است. به همین صورت، مسئله تضییق و توسعه منابع سنت و بحث درباره حجیت یا عدم حجیت اقوال و افعال صحابه و تابعین و بلاغات برای حضرت و به تبع پیروان او موضوعیت نداشته است. این در حالی است که حضرت به اقوال صحابه و تابعین وقوف داشته، و گاه مانند مسئله رفتار با مجوس، مأخذ نقل برخی از اختلاف اقوال نزد سلف بوده است (نک: صنعانی، ۱۰/۳۲۵).

در مقابل، آنچه در احادیث امام صادق (ع) در خصوص سنت بیشترین بازتاب را داشته، مباحث فقه الحدیثی است. حضرت در مواضع مختلفی تصریح دارد که بسیاری از ظرایفی که در فهم قرآن باید ملحوظ باشد، درباره فهم سنت نبوی نیز مصداق دارد. از جمله در حدیثی امام به وجود نسخ در سنت نبوی مانند قرآن اشاره می‌کند و یادآور می‌شود گاه اختلاف صحابه در نقل از پیامبر(ص) نه به سبب کذب یا تحریف، بلکه بدان سبب بوده که نسخ در سنت راه یافته است (کلینی، ۶۴-۶۵/۱)؛ بر این پایه، ضمن اینکه هر دو ضبط صادق است، اما تنها سنت ناسخ است که باید بدان اخذ شود.

همچون آنچه درباره قرآن گفته شد، توجه به قراین موجود در سیاق و استفاده از آن در فهم سنت نبوی نیز از ویژگیهای موجود در احادیث امام صادق (ع) است و یکی از نمونه‌های آن

که در جست و جوی رضای خدا و «ابتغاء وجه الله» انجام شده باشد (نک: کلینی، ۱۷۸/۶؛ ابن بابویه، همان، ۱۱۵/۳)، قیدی که به عنوان لفظ جاری عتق در منابع فقهی و حدیثی بازتاب گسترده دارد (بخاری، محمد، همان، ۸۹۴/۲؛ مسلم، همان، ۱۲۸۱/۳).

باید توجه داشت که سنت در کلام امام صادق (ع) مشخصاً سنت نبوی است و تعمیم مفهوم سنت به ائمه دوازده‌گانه (ع) مربوط به نوشته‌های امامیه در سده‌های پسین بوده است؛ تعمیمی که حتی تا چندین سده بعد هم دیده نمی‌شود (نک: مفید، التذکره، ۲۸؛ سید مرتضی، «الحدود...»، ۲۷۳). به همین سبب، آنچه به شیوه رفتار با اقوال ائمه (ع) مربوط می‌شود، در بخش مربوط به مذهب جعفری خواهد آمد.

در باره رابطه میان کتاب و سنت، باید توجه کرد که در احادیث امام صادق (ع)، گاه حتی سنت نبوی با قرآن تفسیر شده، و درک معنای درست یک سخن از پیامبر (ص)، به آیه‌ای از قرآن ارجاع شده است. برای نمونه، امام در راستای توضیح نهی پیامبر (ص) از جدال در دین، عموم این نهی را نفی کرده، و در این باره به آیه «... جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (نحل/۱۶/۱۲۵) استناد کرده است (تفسیر العسکری، ۵۲۷؛ طبرسی، احمد، ۱۴/۱).

۴. روشهای فقهی: آنگاه که در کلمات امام صادق (ع) از فهم قرآن کریم و فهم سنت نبوی سخن به میان می‌آید، کاملاً آشکار است که در نظام فقهی حضرت، کفه فهم با کفه نقل شانه به شانه مطرح بوده است. همان‌گونه که در بخشهای پیشین اشاره شد، در رویکرد امام صادق (ع) به فقه، اگر چه نمی‌توان تعابیری مانند اجتهاد را به کار برد، اما بی تردید گونه‌ای از فهم محوریت دارد. با توجه به بافت تاریخی عصر امام صادق (ع)، می‌دانیم که در عصر آن حضرت، فقه با گذار از دوره نظام‌گرا وارد مرحله‌ای شده بود که دست‌کم در برخی از محافل مانند مذهب ابوحنیفه، عملاً منجر به شکل‌گیری فقه نظام‌یافته بود. رویکرد نظام‌یافته به فقه در اواسط سده ۲ق نیازی عمومی در محافل فقهی بود که به زودی از محافل رأی‌گرا توسعه یافت و به محافل نص‌گرا نیز گسترده شد. در آموزه‌های امام صادق (ع)، مجموعه‌ای از مشخصه‌ها وجود دارند که به خوبی تعلق داشتن این آموزه‌ها به یک رویکرد نظام‌گرا را نشان می‌دهند و این ویژگی ارتباط مستقیمی با جنبه فهم در این آموزه‌ها داشت. در واقع فقه امام صادق (ع) به دنبال آن نبود تا صرفاً مجموعه‌ای از تعالیم نقلی را گرد هم آورد و درباره مسائل مستحدثه روی به رأی آورد یا دچار تحیر گردد. همین ویژگی بود که فقه امام صادق (ع) را به صورت نظامی شکل می‌داد که با وجود سرچشمه گرفتن از معصوم، می‌توانست توسط پیروان غیر معصوم آن حضرت دوام یابد و صورت یک مذهب ماندگار

به خود گیرد.

مهم‌ترین اصل از اصول مورد استفاده در مذاهب متقدم اصل برائت است که از سویی دارای مبدای عقلانی است و از دگرسو بارها در قرآن کریم و سنت نبوی مورد تأکید قرار گرفته است؛ اصلی که در نظام فقهی امام صادق (ع) نیز کاربردی کلیدی یافته است.

اصل برائت در احادیث حضرت با تعبیرهای مختلفی بیان شده است که بیشتر مبتنی بر این صورت‌بندی است که تکلیف و عقاب متعاقب تحقق بیان حکم و علم بندگان به آن است؛ از جمله اینکه «آنچه خداوند بندگان را (در کتاب و سنت) بر آن واقف نساخته باشد، از آنان برداشته شده است» (ابن بابویه، التوحید، ۴۱۳؛ نیز برقی، ۲۳۶، شم ۲۰۴؛ عیاشی، ۱۰۴/۲، شم ۱۰۰) و در حدیثی دیگر برائت مبتنی بر عدم وقوف، بر پایه آیه «... حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ...» (توبه/۹/۱۱۵) مطرح شده است (برقی، ۲۷۶-۲۷۷؛ کلینی، ۱۶۳/۱). در حدیثی به این اصل کلی تصریح می‌شود که «اشیاء همه مطلق (بدون حکم) اند تا زمانی که امری یا نهی‌ای بر تو وارد نشده باشد» (طوسی، الامالی، ۶۲۹؛ نیز ابن بابویه، من لا یحضر، ۳۱۷/۱).

اصل برائت و حلیت حتی در موارد شبهه نیز جاری است، در مواردی که حلال و حرام در آمیخته، و حرام بعینه معلوم نباشد (کلینی، ۳۱۳/۵، ۳۳۹/۶-۳۴۰؛ ابن بابویه، همان، ۳۴۱/۳؛ ابن ادریس، ۵۹۴-۵۹۵).

اصل عام برائت، زمینه ساز مشتق شدن برخی از اصول فرعی مانند اصل طهارت نیز بود؛ اصلی که بارها به مناسبت‌های مختلف در احادیث امام صادق (ع) بدان استناد شده است (نک: کلینی، ۱۰/۳، ۵۳، ۵۷؛ طوسی، تهذیب، ۲۲۹/۱، ۲۵۱-۲۵۳، ۲۶۴). در نظامهای فقهی، از همان سده‌های نخست، همواره اصول دیگری نیز وجود داشت که به نوعی به تکمیل اصل برائت می‌پرداخت و برائت را از تنها اصل مرجع در موارد شک خارج می‌ساخت؛ این اصول شامل استصحاب، احتیاط و تخییر تنها در سده‌های متأخر بود که در قالب اصول عملیه چهارگانه از سوی شیخ انصاری (د ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م) به یک دستگاه ساخت‌یافته مبدل شد، اما شناخت و کاربرد آنها از عصر نخستین وجود داشت (د، ۲۸۵/۹-۲۸۹).

در باره استصحاب باید گفت: با وجود آنکه کاربرد آن به صورت یک اصطلاح فقهی و با همین لفظ از سده ۳ق توسط داوود اصفهانی آغاز شد، اما برخی رویه‌ها که زمینه‌ساز استصحاب بودند، پیشینه‌ای دورتر داشتند؛ از جمله قاعده عدم نقض یقین به شک که همواره از کلیت اصل استصحاب تفکیک‌ناپذیر بود، بی تردید یکی از کهن‌ترین روشهای فقهی بود که دست‌کم در اوایل سده ۲ق در میان فقیهان مطرح می‌شد. این

قواعد دیگر را نیز در احادیث وی جست؛ مانند قاعده فراع (طوسی، همان، ۱۰۱/۱، ۱۴۰/۵)، قاعده لا ضرر (کلینی، ۲۸۰/۵-۲۸۱، ۲۹۳-۲۹۴؛ ابن بابویه، من لا یحضر، ۷۶/۳؛ طوسی، همان، ۱۶۴/۷) و قواعدی که کمتر در نوشته‌های مختص به قواعد فقه بدانها پرداخته شده است، مانند قاعده «کلما غلب الله علیه فالله اولى بالعدر» (صفار، ۳۲۶-۳۲۷؛ کلینی، ۴۵۲/۳؛ ابن بابویه، الخصال، ۶۴۴؛ طوسی، همان، ۱۲/۲، ۱۹۹، ۳۰۳/۳، ۲۴۵/۴).

بر پایه آموزه‌های عمومی اهل بیت (ع) از جمله شخص امام صادق (ع) و بر پایه مسلمات مذهب امامیه در طول تاریخ، مذهب امام صادق (ع) نه مذهبی منتسب به شخص وی، بلکه همان مذهب امام علی (ع) است که توسط ائمه اثناعشر حفاظت شده، و بسط داده شده است. به نظر می‌رسد منتسب کردن این مذهب به شخص امام صادق (ع) و نامیدن آن به مذهب جعفری، برآمده از شرایطی باشد که در آن مذاهب یکی پس از دیگری پدیدار می‌شدند و برای تمییز آنها از یکدیگر، متداول‌ترین شیوه انتساب آنها به افرادی بود که به عنوان بنیان‌گذار یا حلقه‌ای مهم در تدوین شناخته می‌شدند. برخی از شواهد موجود نشان می‌دهد که منتسب شدن این مذهب به امام صادق (ع) از همان عصر حیات حضرت وجود داشته است (نک: ابن قتیبه، المعارف، ۲۱۵؛ حمیری، ۳۵۷).

از تاریخ شیعه می‌دانیم که نه تنها در دوره غیبت دسترسی مستقیم به امام معصوم نبود، بلکه در دوره حضور نیز فاصله مکانی و تنگناهای سیاسی و اجتماعی این دسترسی را محدود می‌ساخت و همچنان نیاز به فقیهانی جز اشخاص ائمه (ع) احساس می‌شد. در راستای رفع این نیاز، پیش‌فرضها و روشهایی وجود داشت که می‌توانست برون رفتی مناسب برای این شرایط باشد و مذهب جعفری با تعدد فقیهان را فراتر از شخص امام صادق (ع) و دیگر امامان معصوم متحقق سازد. به عنوان مهم‌ترین آموزه در این باره، باید به حدیثی اشاره کرد که هشام بن سالم، زراره و ابوبصیر از اصحاب برجسته امام صادق (ع) به نقل از آن حضرت آورده‌اند با این مضمون که: «برماست اصول را بر شما القا کنیم و بر شماست که فروع را از آنها برآورید» (ابن ادریس، ۵۷۵؛ ابن ابی جمهور، ۶۳-۶۴؛ نیز نقل از آن از امام رضا (ع)، ابن ادریس، همانجا). بر این پایه، بر عهده فقیهان مذهب است که در مواجهه با فروع جزئی و مسائل مستحدثه، کلیات بیان شده، و قاعده‌وار در کلام ائمه را مبنا قرار دهند و بر اساس آن حکم جزئیات را «تفریع» کنند. در کنار آن باید به حدیث دیگری از امام صادق (ع) اشاره کرد که در آن واژه استنباط به صراحت به کار رفته است؛ در این حدیث ضمن تجلیل از زراره، ابوبصیر، محمد بن مسلم و برید بن معاویه، امام صادق (ع) یادآور می‌شود: «اگر اینان نبودند این (فقه) استنباط

قاعده که سابقه آن از سوی امام صادق (ع) به امام علی (ع) باز گردانده می‌شد (ابن بابویه، الخصال، ۶۱۹؛ نیز ابن شعبه، ۱۰۹)، در عصر شکل‌گیری فقه امامی مورد توجه خاص قرار گرفت و به مناسبت فروع مختلف فقهی، توسط امام باقر و بعد امام صادق (ع) مورد استناد و بسط قرار گرفت (نک: کلینی، ۳۵۲/۳؛ طوسی، همان، ۸/۱، ۴۲۲).

اصل احتیاط و تعامل آن با اصل برائت همواره یکی از دشواریهای اصول امامیه بوده، و از مهم‌ترین محورهای جدایی اخباریه از اصولیه است؛ برداشت اجمالی همه فقیهان امامی از آموزه‌های امام صادق (ع) و دیگر ائمه (ع) آن است که در برخی از مواضع، باید از کاربرد افراطی اصل برائت دست برداشت و روی به احتیاط نهاد، اما اینکه این احتیاط محدود به طیفی از شبهه‌های موضوعیه باشد، یا شبهه‌های حکمیه را نیز دربر گیرد، اساسی‌ترین اختلاف است.

تا آنجا که به احادیث امام صادق (ع) برمی‌گردد، موارد مکرری از آنچه پیش‌تر درباره کاربردهای برائت گفته شد، از دید اصولیان مؤید مواضع آنهاست. اما از سوی دیگر، نمونه‌های متعددی از احادیث آن حضرت دعوت به احتیاط در مواردی کرده است که از نظر اصولیان جای اجرای اصل برائت و نه محل احتیاط است؛ از نظر آنان لازم نیست این احادیث طرح گردند و کافی است حکم بر مرجح بودن احتیاط شوند.

به هر روی، برخی از موارد دعوت به احتیاط در احادیث حضرت نه از باب الزام فقهی به احتیاط، که از باب ترجیح اخلاقی و به اقتضای ورع نزد افراد پرهیزگار است، که گاه به عنوان قاعده‌ای کلی از زبان حضرت نقل شده است: «در همه امورت راه احتیاط را در پیش بگیر تا آنجا که راهی می‌یابی» (سبط طبرسی، ۵۶۴؛ حرعاملی، ۱۷۲-۱۷۳/۲۷؛ نیز کلینی، ۲۷/۱، ۵۰). در حدیثی حضرت به عبارتی از حضرت عیسی (ع) اشاره کرده است که بیشتر توصیه‌ای تنزه‌طلبانه به نظر می‌آید، به این مضمون که: «امور بر ۳ قسم‌اند: امری را هدایت در آن روشن است پس بدان راه رو، و امری که گمراهی‌اش بر تو روشن است پس از آن راه پرهیز و امری که محل اختلاف است پس آن را به خداوند واگذار» (ابن بابویه، همان، ۱۵۳). در همین راستا در حدیثی دیگر، آن حضرت «با ورع‌ترین مردم را کسی دانسته است که نزد شبهه توقف کند» (همان، ۱۶)، زیرا که پرهیز نکردن از شبهات لاجرم وقوع در محرمات را نتیجه دارد (قسی، علی، ۲۰۰/۱؛ عیاشی، ۳۶۰/۱؛ کلینی، ۱۰۸/۵؛ ابن بابویه، معانی ...، ۲۵۲).

در باب قواعد فقه، تدوین بسیاری از قواعد از احادیث حضرت آغاز یا بسط داده شده است؛ افزون بر قواعدی که در بخشهای پیشین اشاره شد، می‌توان تدوین و بسط برخی از

نمی‌شد و اینان حافظان و امینان پدرم بر حلال و حرام خدا بودند» (کشی، ۱/ ۳۴۸). در ادامه همین آموزه، راه استنباط یا به قول متأخران اجتهاد برای همیشه در فقه جعفری مفتوح ماند و این امر ضامن دوام و پویایی فقه جعفری بود.

امام (ع) و دیگر شاخه‌های علوم:

۱. قرائت: عصر امام صادق (ع) عصر مدون شدن قرائات امصار بود و برخی از قراء سبع، همچون نافع مدنی و ابوعمرو بن علاء از معاصران او بودند. همچون دیگر علوم، امام صادق (ع) قرائت قرآن کریم را نیز از طریق پدرانش از پیامبر (ص) آموخته بود و قرائت او با همین ثبت در منابع روایی به ثبت آمده است (ابن جزری، غایة... ۱۹۶/۱). اما با قرائات شاذ مخالف بود و زمانی که کسی نزد او قرآن را به قرائتی غیر معهود خواند، حضرت به او هشدار داد و دستور داد که قرآن را «همان گونه که مردم می‌خوانند بخواند» (صفار، ۲۱۳)؛ دستوری تاریخی که موجب شد در طول سده‌های متمادی، شیعیان در خصوص قرائت قرآن، همراهی خود با عامه مسلمانان را حفظ کنند. با این‌همه، آشکار است آنچه در زمان امام صادق (ع) قرائت شاذ و غیر معهود محسوب می‌شد، معنایی بسیار متفاوت با قرائت شاذ مصطلح در دوره پس از ابن مجاهد داشت.

با وجود آنکه به وفق دستور «اقرأ كما يقرؤ الناس»، پیروان امام صادق (ع) به دنبال قرائتی خاص خود نبوده، و قرائتی منتسب به حضرت را نیز مطرح نمی‌کرده‌اند، اما بر اساس منابع قرائی، می‌دانیم که امام صادق (ع) قرائتی برای خود داشته است. به تصریح منابع، حمزة بن حبيب زیات (د ۱۵۶/ق ۷۷۳م)، قاری کوفه از قراء سبع، مهم‌ترین شاگرد امام صادق (ع) در قرائت بود (ابوعمرو، ۹؛ ابن جزری، النشر، ۱۶۵/۱) و در سراسر قرآن، جز در ۱۰ حرف به قرائت آن حضرت وفادار بود. ابن جزری این ۱۰ مورد را جزء به جزء ضبط کرده است (غایة، ۱۹۶-۱۹۷) و با تکیه بر گزارش او می‌توان قرائت امام صادق (ع) را از خلال قرائت حمزه به دست آورد. از آنجا که می‌دانیم تکیه اصلی کسایی، قاری دیگر کوفه از قراء سبع بر حمزه است (همان، ۵۳۵/۱، ۵۳۸)، باید گفت که آموزش حضرت بیشترین تأثیر را بر قرائت کوفه نهاده است. همچنین ابان بن تغلب از شاگردان حضرت که اهتمام به قرائت داشته (نجاشی، ۱۰)، دیگر از کسانی است که انتظار می‌رود حامل قرائت امام صادق (ع) بوده باشد.

به هر روی، طی سده‌های بعد از خلال اسانید ضبط شده در کتب قرائت، جز طریق حمزه طریق دیگری برای قرائت آن حضرت شناخته نیست و در منابع امامی نیز در این باره ضبط ویژه‌ای دیده نمی‌شود. تنها باید به موارد محدود از حروف از قرائت آن حضرت اشاره کرد که بدون سلسله اسناد و به صورت پراکنده در نوشته‌های مربوط به قرائات شاذ (مثلاً ابن خالویه،

۲۳، ۳۰، ۳۵، جم) و نیز در منابع تفسیری شیعه و اهل سنت نقش بسته است (ابن عطیه، ۳/ ۲۲۴، ۵۶۴/۴؛ طبرسی، فضل، مجمع... ۴۰۶/۳، ۱۱۰/۷، ۹۲/۸؛ ابوحیان غرناطی، ۱/ ۱۴۷، ۵/ ۲۸۶). گفتنی است در برخی از منابع متقدم امامی چون التنزیل و التحریف سیاری، احادیثی به حضرت نسبت داده می‌شود که موهوم نوعی تحریف است (نک: کلینی، ۱/ ۱۶۸، جم؛ نیز نک: نوری، سراسر کتاب)، اما محققان از فریقین چه در سده‌های متقدم و چه معاصر کوشش داشته‌اند نشان دهند که چنین آموزه‌ای شایستگی انتساب به حضرت را ندارد (مثلاً نک: مفید، اوائل، ۹۵؛ ابوزهره، ۳۲۱ بی؛ خویی، البیان، ۲۲۰ بی).

۲. تفسیر قرآن: در حیطة تفسیر حتی برای آنان که پیرو مذهب امام صادق (ع) نبودند، آن حضرت به عنوان مفسری توانا شناخته می‌شد و آثار متقدم تفسیری از مذاهب مختلف بهره‌مند از دیدگاههای آن حضرت است. ابن طلحة شافعی در تعبیری آن حضرت را مفسری متبوع در معانی قرآن کریم دانسته که «از دریای قرآن گوهرهایش را استخراج و عجائبش را استنتاج می‌کند» (ص ۲۸۳).

در خصوص فهم و تفسیر قرآن کریم از امام صادق (ع) دو دسته کلی احادیث وارد شده است که گروهی قرآن را دارای ظاهری قابل فهم دانسته، و گروهی از تکلف فهم آن بر اساس ظاهر برحذر داشته‌اند. از گروه نخست باید به حدیثی به روایت هشام (ظاهراً هشام بن حکم) یاد کرد. زمانی که از ایشان درباره برخی تأویلات قرآنی پرسش شد، امام فرمود: «خداوند با خلق خود به آنچه که به عقل آنان خطور نکند، خطاب نمی‌کند» (عیاشی، ۱/ ۳۴۱). در گروه دوم نامه‌ای از آن حضرت قرار دارد که تصریح دارد: «چیزی به قلوب مردم دورتر از تفسیر قرآن نیست» و در ادامه از تفسیر قرآن به رأی پرهیز داده است (برقی، ۲۶۸؛ نیز عیاشی، ۱۲/۱؛ قس: برقی، ۳۰۰، به نقل از امام باقر(ع)).

همچون آنچه درباره فقه گفته شد، در خصوص فهم و تفسیر قرآن نیز این دوگونه رویکرد ناظر به دو سطح از دانایی است. تفسیر در حد متعالی آن تنها نزد ائمه یافت می‌شود و در روایتی از امام صادق (ع) آمده است که تفسیر از جمله مواردی است که دانش همه ائمه درباره آن یکسان است (صفار، ۴۹۱؛ عیاشی، ۵/۱؛ الاختصاص، ۲۶۶؛ حسن بن سلیمان، مختصر، ۶). اینکه در روایتی از حضرت گفته می‌شود در قرآن اخبار گذشتگان و آیندگان و آنچه واقع خواهد شد، وجود دارد و با این عبارت ادامه داده می‌شود که تنها اوصیاء (ائمه ع) بر آن واقف هستند (نک: صفار، ۲۱۵-۲۱۶؛ عیاشی، همانجا)، توضیحی برای این سطح از تفسیر است. در همین راستا است احادیثی با این مضمون که «ما اهل بیتی هستیم که همواره از میان ما کسی برانگیخته

نیز برخلاف فهم عرفی، به معنای دقت در بازگویی حدیث بدون زیادت و نقصان گرفته است (کلینی، ۵۱/۱، ۳۹۱-۳۹۲).

در پی جویی از مثالی برای توسعه مصداق، باید به آیه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» (واقعۀ ۱۰/۵۶) اشاره کرد که فهم رایج از آن پیشگامان به اسلام از اصحاب پیامبر (ص) بودند (مثلاً نک: طبری، التفسیر، ۱۷۱/۲۷)، و حضرت آن را به دوره‌های زمانی دیگر توسعه داده، کسانی چون زراره، ابویصیر، محمد بن مسلم و بریده از اصحاب خود را مصداق سابقون در آیه دانسته است (کشی، ۱/ ۳۹۹، ۵۰۸/۲).

بخش مهمی از آموزه‌های اخلاقی حضرت، برداشتهایی از همین سنخ مرجع‌یابی از آیات قرآنی بود؛ از جمله حضرت در تعلیمی خطاب به سفیان ثوری با استناد به آیه ۷ سوره ابراهیم (۱۴) در باره شکر، تذکر می‌دهد که اگر نعمتی دریافت کردی شکر بسیار کن تا نعمت افزونی یابد و از آیه ۵۲ سوره هود (۱۱) و آیات ۱۰-۱۳ سوره نوح (۷۱) نتیجه می‌گیرد که اگر روزی بر تو تنگ شد، استغفار بسیار کن تا خداوند نعمت از سر گیرد (تنوخی، ۲۸/۱؛ ذهبی، سیر، ۲۶۱/۶).

توجه به لوازم کلامی و تأویل آیاتی که ظاهر آنها موهم معنایی ناپذیرفتنی است، بخش دیگری از ویژگیهای تفسیر حضرت را تشکیل داده است؛ از جمله آنکه در تفسیر آیه «... تَفَحُّتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ...» (حجر/۱۵؛ ص/۷۲/۳۸) نسبت دادن روح به خداوند را از مقوله انتساب تحبیب و برگزیدگی دانسته، و تصریح نموده است که روح جز مخلوقی از مخلوقات خداوند نیست (نک: کلینی، ۱۳۳/۱؛ ابن بابویه، التوحید، ۱۷۱). نیز باید به آیه «... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ...» (قصص/۲۸/۸۸) اشاره کرد که در آن فهم عامه از آیه را از آن سبب که برای خداوند «چهره» ای قائل شده، نقد کرده است و «وجه» را مانند آنچه در تعبیر «ابتغاء وجه الله» آمده، به خوشنودی خداوند بازگردانده، و آیه را ناظر به ناپود شدن هر عملی دانسته است، مگر عملی که برای جلب خوشنودی خداوند انجام شده باشد (نک: صفار، ۸۶؛ کلینی، ۱۴۳/۱؛ استرآبادی، ۱/ ۴۲۶). گونه‌ای دیگر از چنین تفسیری را می‌توان درباره آیه ۶۳ سوره انبیاء (۲۱) درباره شکسته شدن بتها توسط بت بزرگ بازجست که با قرار دادن خبر «بَلْ فَعَلَهُ كَيْدُهُمْ» به عنوان جزای شرط «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» نسبت دروغ را از حضرت ابراهیم (ع) زدوده است (قمی، علی، ۷۲/۲؛ ابن بابویه، معانی، ۲۱۰). این گونه تأویل که با مستندات زبانی و ادبی نیز صورت می‌گرفت، رویه‌ای در تفسیر کلامی گشود و مباحثی نزدیک به آن در دوره‌های پسین نزد مفسران متکلمان از جمله معتزله دیده می‌شود.

از جمله ویژگیهایی که در تفسیر امام صادق (ع) به طور برجسته‌ای دیده می‌شود، رویکرد جامع‌نگر به فهم قرآن کریم

می‌شود که کتاب خدا را از آغاز تا پایانش می‌داند» (صفار، ۲۱۴)، یا اینکه: «علم الكتاب همه‌اش نزد ما ست» (همو، ۲۳۳؛ کلینی، ۲۵۷/۱). بر اساس حدیث بشیر دهان حضرت می‌فرماید: «ما کتاب خدا را می‌دانیم و کتاب خدا احتمال هر چیز را دارد» (عیاشی، ۱۶/۱). از مجموع این اخبار به خوبی برمی‌آید که سطوح مختلف تفسیر می‌تواند برای سطوح مختلف مخاطبان قابل دستیابی باشد و اشاراتی که به غیر قابل دسترس بودن تفسیر برای عقول مردمان وجود دارد، باید به سطح ویژه ائمه (ع) و نه به مطلق تفسیر بازگردانده شود.

این سطح از تفسیر که جز برای ائمه (ع) دست‌یافتنی نیست، در برخی از احادیث امام صادق (ع) مرجع «متشابهات» در آیه ۷ سوره آل عمران (۳) دانسته شده، و حضرت تصریح دارد که «راسخان در علم» مذکور در آیه «ما هستیم و ما تأویل آن (متشابهات) را می‌دانیم» (صفار، ۲۲۴؛ کلینی، ۲۱۳/۱؛ عیاشی، ۱۶۴/۱). بحث از آیات متشابه و رد فهم آن به ائمه (ع) در احادیث دیگری از امام صادق (ع) نیز بازتاب یافته است (مثلاً صفار، ۲۲۳؛ کلینی، ۶۶/۵؛ عیاشی، ۱۲-۱۱/۱، ۳۰، ۱۶۲؛ ابن بابویه، الخصال، ۱۴۳). در حدیثی به روایت عبدالله بن سنان، امام صادق (ع) فرقان نامی برای محکمت قرآن، و کتاب نام کل قرآن کریم دانسته شده است (قمی، علی، ۹۶/۱؛ کلینی، ۶۳۰/۲؛ عیاشی، ۱۶۲/۱؛ ابن بابویه، معانی، ۱۹۰).

افزون بر تدقیقات زبانی و ادبی که در تفسیرهای منقول از حضرت دیده می‌شود (نک: جندی، ۳۴۶-۳۴۷)، گاه رویکردهای خاص زبانی مانند جمع میان دو معنای یک واژه، مانند بازگرداندن معنای «خیر» در آیه مکاتبه (نور/۲۴/۳۳) به جمع میان دو معنای دین و مال دیده می‌شود (نک: کلینی، ۱۸۷/۶؛ طوسی، تهذیب، ۲۷۰/۸).

اما در تفحص از اخبار تفسیری امام صادق (ع) بخش مهمی از آنها را باید به مرجع‌یابی مفاهیم مربوط داشت؛ در این مرجع‌یابی گاه مصداق، از آنچه به ذهن عرفی متبادر می‌شود خاص‌تر و گام‌عام‌تر بوده است. به عنوان نمونه‌ای از تضییق مصداق در مرجع‌یابی باید به تفسیر آیه ۱۸۵ سوره بقره (۲) در خصوص روزه اشاره کرد که در حدیثی از حضرت، عبارت قرآنی «... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ...» که عموم مرجع آن را همه کسانی می‌انگاشتند که ماه رمضان را درک کنند، «شهد» را در نقطه مقابل «سافر» قرار داده، ضمن ادعای وضوح یادآور می‌شود که مرجع عبارت، همه کسانی است که در ماه رمضان در حضر و نه در سفر باشند (کلینی، ۱۲۶/۴؛ ابن بابویه، من لا یحضر، ۱۴۱/۲؛ طوسی، همان، ۲۱۶/۴). همچنین باید به مرجع‌یابی واژه قول در «يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ» (زمر/۳۹/۱۸) اشاره کرد که مصداق آن را به حدیث بازگردانده، و در ادامه «اتباع احسن» را

است؛ در بسیاری از موارد تفسیری، آن حضرت آیه‌ای از قرآن را نه به طور مستقل، که در پیوستگی با آیات دیگر قرآن کریم تبیین کرده است؛ روشی که امروزه به تفسیر قرآن به قرآن شهرت یافته است. شاید یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها، حدیثی باشد که در آن امام صادق (ع) به بیان اقسام کفر در قرآن کریم پرداخته، و در یک نگاه موضوع محور به آیات مختلف قرآن، کاربردهای کفر در قرآن را به ۵ معنا تقسیم و تفسیر کرده است (نک: کلینی، ۲/ ۳۸۹-۳۹۰). نمونه دیگر قرار دادن حج به عنوان مصداق «سبیل الله» (همو، ۱۵/۷؛ طوسی، تهذیب، ۲۰۳/۹) به استناد تعبیر «... مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...» (آل عمران/۹۷) است. با وجود این، حضرت از برقرار کردن ربط به صورت بی‌رویه میان آیات قرآنی بیم داده، و آن را مصداقی از «ضرب القرآن بعضه ببعض» نهی شده در حدیث نبوی (احمدبن حنبل، مسند، ۱۹۵/۲؛ ابن ابی عاصم، ۱۷۷/۱) دانسته است؛ میزان نگرانی حضرت از اقدام به چنین تفسیری که آن را شعبه‌ای از کفر شمرده است، در احادیث متعددی دیده می‌شود (برقی، ۲۱۲؛ کلینی، ۲/ ۶۳۲-۶۳۳؛ عیاشی، ۱۸/۱؛ ابن بابویه، «عقاب»، ۲۸۰؛ برای مباحث دیگری در باب تفسیر، نک: بخش کتاب از ساختار فقه در همین مقاله).

توجه به اسباب النزول ویژگی دیگری است که در تفسیر اهل بیت (ع) بدان توجهی ویژه وجود دارد و در بیانات تفسیری امام صادق (ع) نیز نمونه‌های بسیار از این دست دیده می‌شود (مثلاً ثعلبی، ۱۰/ ۳۵؛ جوینی، ۱/ ۸۲-۸۳).

به عنوان تئمه‌ای بر تفسیر امام صادق (ع) باید از یک تفسیر عرفانی نام برد که به حضرت منسوب شده، و به روایت ابو عبدالرحمان سلمی از رجال صوفیه به دست رسیده است. این تفسیر به شدت رمزی و تأویلی است و از همین رو، انتساب مضامین آن به حضرت در منابع اهل سنت با تردیدهایی روبه‌رو گردیده (ابن عطیه، ۲/ ۳۰۰؛ قرطبی، ۴/۷)، هر چند انتساب آن از سوی برخی محققان نیز به دیده قوت نگریسته شده است (نک: نویا، 156 ff.). تا آنجا که به محافل امامیه بازمی‌گردد، استفاده مستقیمی از این کتاب دیده نمی‌شود، اما برخی نقلیات حتی در زمانی نزدیک به سلمی حکایت از آن دارد که مراجعاتی به این کتاب صورت گرفته است. در این باره به خصوص باید به حدیثی کلیدی در افتتاحیه کتاب اشاره کرد به این مضمون که «کتاب خدا بر ۴ بخش است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق؛ عبارت برای همگان است، اشارت برای خواص، لطایف برای اولیا، و حقایق برای انبیا» («تفسیر امام جعفر صادق (ع)»، ۲۱) و

از عالمان امامی حلوانی (سده ۵ ق/۱۱م) در *نزهة الناظر* (ص ۱۱۰)، و شاید به استناد او شهید اول در *الدرة الباهرة* (ص ۶) آن را نقل کرده‌اند. این متن نخست توسط لوئی ماسینیون^۱ معرفی شده، و به کوشش پل نویا^۲ و علی زیعور به چاپ محققانه رسیده است (نک: پورجوادی، ۱۴-۱۵). توجه به تفسیر حروف از ویژگیهای این تفسیر است که بازتاب آن را می‌توان هم در حروف واژگان خاص چون بسم الله (ص ۲۱)، الحمد لله (ص ۲۲)، صمد (ص ۶۳) و هم در تفسیر حروف مقطعه دید (مثلاً ص ۵۹؛ قس: تفسیر حروف مقطعه در متون حدیثی، مثلاً ابن بابویه، معانی، ۲۲). آوردن واژه «آمین» در پایان تفسیر سوره حمد و ارائه تفسیری از آن («تفسیر امام جعفر صادق (ع)»، ۲۳)، نشان از حضور عنصر غیر شیعی در تألیف کتاب دارد، در عین حال بخش مهمی از مضامین کتاب در منابع حدیثی امامی نیز تأیید دارد.

افزون بر آنچه گفته شد، طیف وسیعی از روایات تفسیری امام صادق (ع) را می‌توان در خلال منابع روایی امامیه و به ویژه از خلال تفاسیر روایی متأخر مانند *تفسیر الصافی* از فیض کاشانی، *البرهان بحرانی* و *نور الثقلین* حویزی باز جست.

۳. علم حدیث: در خصوص ضبط حدیث، تعالیم امام صادق (ع) خطاب به اصحاب خود بر محور مسائل مطرح در عصر تدوین چون اسناد، کتابت و نقل به معنا بوده است؛ اما تا آنجا که به شخص امام مربوط می‌شود، دسترسی مستقیم به متون موروث ائمه (ع) و تعالیم دریافت شده از طریق پدر، زمینه‌ای برای این مباحث برای شخص امام باقی نگذاشته است. در خصوص اسناد، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، امام صادق (ع) به سبب وجود یک اسناد کلی و مقدر در کلیه آنچه نقل می‌کرد، ضرورتی برای ارائه اسناد تکراری در هر مورد نمی‌دید، اما به مناسبت‌هایی تصریح کرده بود که حدیث من حدیث پدرم، حدیث او حدیث پدرانش و حدیث آنان حدیث پیامبر (ص) است (مثلاً کلینی، ۱/ ۵۳؛ مفید، *الارشاد*، ۲/ ۱۸۶). در همین راستا او به جمیل ابن دراج فرموده بود: «آنچه از من شنیدی از پدرم روایت کن» (کلینی، ۱/ ۵۱) و به ابویصیر نیز توصیه مشابهی کرده بود (همانجا). در مواردی حضرت مطلبی را به پدر نسبت می‌داد و اسانید بالاتر بود که اضمار می‌شد؛ بسیاری از همین احادیث در منابع اهل سنت نقل می‌شد و از دید عالمان آن محافل، از مقوله مراسیل انگاشته می‌شد (نک: ذهبی، سیر، ۶/ ۲۵۷).

به هر تقدیر، همین اسانید مضمّر و مقدر از امام صادق (ع) تا پیامبر (ص) است که در نوشته‌های سده بعد که احادیثی را از

1. L. Massignon 2. P. Nwyia, «Le tafsir mystique attribué à Ga'far Ṣādiq: édition critique», *Mélanges de l'Université St. - Joseph*, no. XLIII, pp. 179-230.

از طریق کسی بشنود، اما واسطه را ترک کند و وانمود کند که حدیث را مستقیم شنیده است (همانجا)، شیوه‌ای که بعدها در کتب علم الحدیث به شدت نقد و از آن پرهیز داده شد.

جواز کتابت حدیث نیز در نیمه نخست سده ۲ق، یکی از مسائل اختلافی میان عالمان بود، هرچند که دیدگاه موافقان جواز در آن زمان روی به غلبه نهاده بود. امام صادق (ع) که خود از احادیث نوشته — مانند آنچه در کتاب *الجامعة* آمده بود — بهره می‌برد، پیروان را نیز با تأکید به کتابت حدیث فرا می‌خواند. در احادیث مختلف به روایت عبید بن زراره، مفضل بن عمر و حسین احمسی، حضرت آنان را به کتابت حدیث تشویق کرده، و این عمل را ضامن صحت ضبط حدیث (همانجا، ش ۸، ۹) و نیز باقی بودن آن برای زمانهای بعد (همانجا، ش ۱۰، ۱۱) دانسته است (برای دیگر احادیث، نک: بحرانی، ۹/۱). در واقع همین تشویق بود که موجب شد بسیاری از اصحاب آن حضرت در شمار کاتبان حدیث جای گیرند و اصول و مصنفاتی را فراهم سازند که یاد آنها در برگ برگ فهرست طوسی و *رجال نجاشی* نقش بسته است.

در زمینه ضبط حدیث، ترجیح امام صادق (ع) بر آن بود که حدیث با ضبط تمام و به لفظ منتقل شود؛ وی در تفسیر آیه «... یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ ...» (زمر/۱۸/۳۹) مصداق چنین بندگان بشارت داده شده‌ای را محدثانی می‌داند «که به حدیث گوش نهند و همان‌گونه که شنیده‌اند، بازگو کنند، نه چیزی بدان بیفزایند و نه از چیزی بکاهند» (کلینی، ۵۱/۱، ۳۹۱-۳۹۲). این سخن امام صادق (ع) که «حدیث ما را به درستی بازگو کنید (اعربوا)، زیرا که ما قومی فصیح هستیم» (همو، ۵۲/۱)، تأکیدی دیگر بر این ترجیح است. با این حال، در مواردی که راوی قادر نیست الفاظ را دقیقاً به خاطر آورد، برخی الفاظ را جابه‌جا می‌کند، یا معنای آن را با الفاظ دیگری بیان می‌دارد، این عمل از سوی حضرت تجویز، و تأکید شده است که قصد باید حداکثر تلاش برای رساندن همان معنای اصلی بوده باشد (همو، ۵۱-۵۲/۱؛ ابن ادریس، ۵۷۰).

در باب اختلاف الحدیث، امام صادق (ع) روشهایی را ارائه کرد که از یک سو به نقد صدور، از سویی به شرایط صدور و از سوی دیگر به نقد فهم باز می‌گشت و البته موجب پدید آمدن دیدگاههای متنوعی در میان اصحاب آن حضرت چون هشام بن حکم و هشام بن سالم بود (برای تحلیل، نک: پاکتچی، «گرایشها»، ۱۷ پی).

بخش مهمی از آموزه‌های امام صادق (ع) در حیطه علم حدیث، مربوط به فقه الحدیث یا فهم آن است که کمتر در آن دوره متقدم مورد توجه قرار داشته است. در حالی که محافل اصحاب رأی و اصحاب کلام در آن روزگار کمتر به حدیث

طریق امام کاظم و امام رضا (ع) از آن حضرت گرد آوردند، مانند «الجعفریات» به روایت ابن اشعث (ص ۱۱، جم)، مسند موسی بن جعفر (ع) به روایت موسی بن ابراهیم مروزی (ص ۴۱، جم)، *صحیفة الرضا* (ع) به روایت ابوالقاسم طایی (ص ۷۸، جم) و مسند الرضا (ع) به روایت داوود بن سلیمان غازی (ص ۶۰، جم) به اقتضای شرایط عصر و مخاطبان گسترده‌تر از امامیه ظاهر شده است.

گفتنی است در مواردی که این اسانید ظاهر شده است، برخی از محدثان اهل سنت چون حاکم نیشابوری آن را اصح اسانید اهل بیت شمرده‌اند (معرفه ... ۵۵) و کسی چون ابوالصلت هروی یادآور می‌شود که اگر این اسانید بر مجنونی خوانده شود، شفا می‌یابد (ابن ماجه، ۲۵/۱). حتی گفته شده که کسی از اهل بیت (ع) به اندازه آن حضرت حدیث نقل نکرده است (ابن صباغ، ۹۰۸/۲؛ نیز طبری، «المنتخب»، ۶۵۲؛ برای گردآوری احادیث حضرت در کتب اهل سنت، نک: قزوینی، ۱/۱۷۶ پی).

در میان رجالیان اهل سنت حتی از بدبین‌ترین افراد در اصل وثاقت حضرت تردید نکرده است (مثلاً نک: یحیی بن معین، ۱۵۷/۳، ۲۹۶/۴؛ ابن ابی حاتم، ۴۸۷/۲؛ عجللی، ۲۷۰/۱) و حتی ابوحاتم رازی زمانی که از وثاقت آن حضرت پرسش شد، گفت از همچون اوایی پرسش نمی‌شود (ابن ابی حاتم، همانجا) و نووی از اتفاق نظر عالمان بر امامت و جلالت او سخن گفته است (تهذیب، ۱۵۵/۱). نقادان اهل سنت صرفاً در راویان از حضرت تردیدهایی روا داشته‌اند (نک: حاکم، طبری، همانجاها؛ ابن حبان، *الثقات*، ۱۳۲-۱۳۱/۶؛ ابن شاهین، ۵۴) و ظاهراً همین امر موجب عدم روایت بخاری از او در صحیح بوده است (ذهبی، میزان ... ۴۱۴/۱)، در حالی که صاحبان دیگر صحاح سته از آن حضرت مکرر نقل داشته‌اند. اندکی از متقدمان اهل سنت از آن حیث که حضرت گاه به جای استماع از پدر از نوشته‌های او استفاده می‌کرده، تردیدی روا داشته‌اند (مثلاً ابن سعد، به نقل ابن حجر، ۸۸/۲؛ نیز نک: ابن عبدالبر، *المتهید*، ۶۶/۲) و گویا برخی نیز به سبب نگرانی که از بابت خرده‌گیریهای شیعیان در نقل از آن حضرت داشته‌اند، از نقل احادیث حضرت صرف نظر می‌کردند (ذهبی، همان، ۴۱۵/۱).

با این حال، امام صادق (ع) در خصوص اسانیدی جز اسانید مقدس اهل بیت (ع)، بر حفظ و صیانت اسناد تأکید داشت. از جمله آن حضرت سخنی را از امام علی (ع) نقل و ترویج می‌کرد به این مضمون: «اگر حدیثی را نقل کردید، آن را به کسی که برای شما بازگفته اسناد دهید؛ اگر حق باشد به نفع شما ست و اگر دروغ باشد، به عهده او ست» (کلینی، ۵۲/۱). همچنین آن حضرت پیروان خود را از «کذب مفترع» برحذر داشته، و در مقام توضیح آن را ناظر به فعل فردی دانسته است که حدیثی را

اهتمام داشتند، و در حالی که اصحاب حدیث در روزگار حضرت بیشتر خود را در ضوابط نقل حدیث و کثرت روایت درگیر ساخته بود (نک: نقد ثوری توسط حضرت، ذهبی، سیر، ۲۶۱/۶)، حضرت فهم حدیث را نسبت به نقل آن مهم‌تر شمرده، و بدین سان، در میان محافل آن روزگار، پیروانش را در موقعیتی متمایز قرار داده است. او در روایتی می‌گوید: «خبری که آن را فهم کنی بهتر از هزار حدیث است که آن روایت کنی و کسی از شما فقیه نخواهد شد، مگر آنکه جوانب سخن ما را بشناسد» (نک: ابن بابویه، معانی، ۲) و در حدیث دیگر بیان می‌دارد که «معرفت (حقیقی) درایت حدیث است و به درایت است که مؤمن ارتقای درجه می‌یابد... ارزش هر مرد به معرفت او است» (همان، ۲-۱؛ زید زراد، ۳؛ کلینی، ۵۰/۱).

در خصوص فهم حدیث — به خصوص حدیث پیامبر (ص) — در کلمات منقول از امام صادق (ع) استفاده از شیوه‌هایی دیده می‌شود که نزدیک به شیوه‌های فهم از قرآن کریم است که نمونه آن مطرح کردن مبحث نسخ در سنت نبوی است (همو، ۶۴/۱-۶۵). همچنین حضرت برای فهم برخی از احادیث، در تبیین معنا از آیات قرآن یاری جسته است. به عنوان نمونه در شرح حدیث نبوی «اختلاف امتی رحمة» (نووی، شرح ...، ۹۱/۱؛ متقی، ۱۳۶/۱۰)، حضرت در حدیثی ضمن تصدیق اصل این حدیث برداشت عامه از آن را نادرست شمرده است؛ وی با بهره گرفتن از ظرفیت لغوی واژه اختلاف و با استناد به آیه نفر (توبه/۱۲۲) تصریح می‌کند که مقصود از اختلاف امت، روان شدن افرادی از گروه‌های گوناگون امت برای تفقه در دین است که برای امت مایه رحمت است؛ وگرنه دین واحد است و در تشتت آراء امت رحمتی نیست (ابن بابویه، علل، ۸۵/۱).

تفسیر حدیث با حدیث شیوه دیگری است که به قرینه تفسیر قرآن به قرآن نزد امام صادق (ع) دیده می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان به حدیث نبوی «حدثوا عن بنی اسرائیل و لاجرح» (بخاری، محمد، صحیح، ۱۲۷۵/۳؛ ابوداؤد، ۳۲۲/۳) اشاره کرد که نزد بسیاری به عنوان مؤیدی برای نقل اسرائیلیات تلقی می‌شد و این برداشت از سوی حضرت ناپذیرفتنی بود. امام صادق (ع) در این باره به حدیث نبوی دیگری استناد می‌کند با این مضمون که «برای مرد به عنوان کذب کافی است که هر آنچه بشنود بازگو کند» (مسلم، الصحیح، ۱۱-۱۰/۱؛ حاکم، المستدرک، ۱۹۵/۱). وی سپس با تکیه بر ظرفیت لغوی واژه «عن»، حدیث اول را به معنای تجویز سخن گفتن «درباره بنی اسرائیل» — آن هم بر پایه قصص قرآنی — و نه حکایت کردن «به نقل از بنی اسرائیل» گرفته است (ابن بابویه، معانی، ۱۵۹).

احادیث پرشماری از امام صادق (ع) وجود دارد که حکایت از زبان چند سطحی در حدیث ائمه (ع) و بروز چندمعنایی در آن

دارد (مثلاً صفار، ۳۴۸-۳۵۱؛ ابن بابویه، همان، ۲-۱؛ الاختصاص، ۲۸۸) و از همین رو، فهم کلام ائمه (ع) بر مبنای این باور، اهمیتی مضاعف می‌یابد. به طبع این چند سطحی بودن باز به تنوع سطوح مخاطبان و گاه به شرایط تقیه بازمی‌گشت. در این راستا، سخن مشهور «حدیثنا صعب مستعصب» که از ائمه پیشین سجاد و باقر (ع) نقل شده (جعفر حصرمی، ۲۱۵؛ صفار، ۴۱-۴۲، جم: کشی، ۴۳۹/۲)، از سوی امام صادق (ع) نیز بازگو شده است (صفار، ۴۲، ۴۵، جم: کلینی، ۴۰۱/۱؛ ابن بابویه، الامالی، ۵۲؛ حسن بن سلیمان، مختصر، ۱۲۴-۱۲۵، جم:). بر همین اساس، در احادیث امام صادق (ع) از شیعیان خواسته شده است که اگر فهم حدیثی بر آنان گران آمد، خود را در تعبیر آن به تکلف نیفکنند و علم آن را به ائمه (ع) احاله کنند (برقی، ۲۱۶؛ کلینی، ۵۰/۱). در چنین مواردی، امام صادق (ع) از تأویلهای شتاب‌زده برخی اصحاب ابراز نگرانی کرده، و از گمراهی حاصل از آن بیم داده است (نک: کشی، ۱/۳۹۸-۳۹۹؛ برای مباحث دیگری در باب فقه الحدیث، نک: بخش سنت از ساختار فقه در همین مقاله). افزون بر آنچه درباره علوم قرآن و حدیث گفته شد، امام صادق (ع) مرجع مهمی برای نقل سیره پیامبر (ص)، احوال صحابه و احوال اهل بیت (ع) برای مورخان و عالمان سیره و انساب نیز بوده است. در منابع حدیثی اهل سنت، امام صادق (ع) راوی اصلی حدیث حج رسول الله (ص) است (نک: ابوداؤد، ۱۸۲/۲-۱۸۵) و احادیث بسیاری در خصوص سیره پیامبر در صحاح سته اهل سنت به نقل از او آمده است (نک: مسلم، الصحیح، ۴۹۸/۱، ۵۸۸/۲، جم: ابوداؤد، ۱۸۶/۲، ۱۹۳، جم: ترمذی، سنن، ۳۹۶/۲، ۱۷۸/۳، جم: ابن ماجه، ۱۷/۱، ۱۶۵، جم: نسایی، ۱۲۲/۱، ۱۹۵، جم:). که به اینها باید انبوهی از اخبار مشابه در دیگر مجموعه‌های حدیثی را افزود (مثلاً صنعانی، ۲۹۵/۵، ۱۸۸/۶، جم:).

اما گسترده‌تر از آن اخباری است که در کتب تاریخی به نقل از آن حضرت آمده است. به هر روی، می‌دانیم که شماری از مورخان متقدم، مانند ابن اسحاق، هیشم بن عدی، ابوالحسن مدائنی، ابان بن عثمان و قاضی ابوالبختری در آثار تاریخی خود از آن حضرت نقل بسیار داشته‌اند (نک: ابن هشام، ۱۸۵/۲؛ بلاذری، ۵۴۸/۱، ۵۷۲، ۴۰/۲، جم: یعقوبی، ۶/۲). در میان آثار تاریخی برجای مانده می‌توان اخبار گسترده آن حضرت را در آثار کهن تاریخ و سیره بازجست؛ آثاری چون: کتب عمومی تاریخی مانند تاریخ یعقوبی (۹/۲، جم:)، انساب الاشراف بلاذری (همانجاها) و تاریخ طبری (۱۵۹/۳، ۱۵۱/۵، جم:)، کتب سیره همچون سیره ابن هشام (۱۸۵/۲، ۸۵/۶)، مغازی واقدی (۱۵۳/۱، ۵۷۰/۲، جم: و الشمائل ترمذی (جم:)، تک‌نگاشتهای اخبار صدر اسلام مانند الغارات ابراهیم ثقفی (۱/۶۴، ۸۱، جم: و صفین نصر بن مزاحم

کیمیا به عنوان مؤلف نقش بسته است (نک: GAS, I/531). محمد یحیی هاشمی در اثری با عنوان *الامام الصادق ملهم الكیمیا* (ج بغداد، ۱۹۵۰م) بحثی مستوفی درباره نقش حضرت در آموزش جابر و تأسیس کیمیا در عالم اسلامی ایراد کرده است.

در زمینه طب، باید دانست که بخش مهمی از کتاب طب الائمة از پسران بسطام، اقوال و روایات امام صادق (ع) است (مثلاً ابن بسطام، ۱۵، ۱۶، ۱۷، جم) و افزون بر آن در دیگر کتب حدیثی نیز اقوال طبی آن حضرت یافت می‌شود (مثلاً برقی، ۵۲۳، ۵۲۴، جم؛ کلینی، ۳۰۵/۶، ۳۰۶، جم؛ قاضی نعمان، ۱۳۵/۲، ۱۳۶، جم). در میان آثار منسوب به حضرت، رساله‌ای با عنوان *اختلاج الاعضاء* وجود دارد (GAS, I/530) که بیشتر با کتب اطباء و نه دستورات بهداشتی و خوراک‌درمانی منقول از حضرت مشابهنه دارد. همچنین نسخه‌ای خطی با عنوان *سراج الظلمة فی طب الائمة* منتسب به حضرت وجود دارد (همان، I/531) که به گمان باید از گردآورده‌های شیعیان باشد. از متأخران محمد خلیلی مجموعه‌ای از اقوال طبی حضرت را در اثری با عنوان *طب الصادق* (ج تهران، ۱۳۳۹ش) و عارف سلیم در *الامام الصادق (ع) و الطب* (ج نجف، ۱۳۸۵ق) گرد آورده‌اند (درباره طب، نیز نک: قرشی، ۲۹۳/۲-۳۳۰؛ قزوینی، ۲۴۴/۲-۲۵۲؛ گردآوری احادیث طبی، همو، ج ۱۸).

در باب نجوم، در منابع معتبر حدیث امامیه احادیثی از آن حضرت نقل شده است (مثلاً کلینی، ۷-۶/۴، ۳۵۱/۸-۳۵۲؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۴۸۹-۴۹۰؛ ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۳۷۹/۳-۳۸۰) و به خصوص ابن طاووس در کتاب *فرج المهموم* که آن را با هدف دفاع از حقانیت علم نجوم تألیف کرده، به بخشهایی از رساله *اهلیججه* درباره دانش نجومی حضرت تمسک کرده است (نک: ص ۱۱ بی). در همین راستا باید گفت رساله‌ای در باب روزها و ماهها و خواص سعد و نحس آنها به امام صادق (ع) منسوب است که نسخه‌های خطی متعدد از آن با عناوین متنوع وجود دارد (برای نسخ، نک: GAS، همانجا؛ برای تحلیل، نک: ابید، 307-296؛ ویتکام، 102-100؛ درباره تنوع علوم حضرت از خلال روایات، نک: قزوینی، ۲۲۳/۲ بی).

توفیق فهد در مقاله‌ای کوشیده است تا جایگاه آن حضرت را به عنوان بنیان‌گذار و الهام‌بخش برخی از آموزه‌های علوم محض نزد مسلمانان پی‌جویی کند (ص 142-131). همچنین باید به کتاب *الامام الصادق (ع) فی نظر علماء الغرب* اشاره کرد که برخلاف نامش، بخش مهمی از آن به تنوع علوم نزد امام و نسبت دانش آن حضرت با علوم جدید اختصاص یافته است (ج دمشق، ۱۹۹۵م).

گفتنی است در سیاهه آثار منسوب به حضرت، عنوان شماری از آثار در علوم غریبه، از جمله جفر، طلسمات و عرافه و فال

(ص ۲۱۸)، کتب مربوط به صحابه و رجال متقدم مانند *طبقات* ابن سعد (۱/۱۸، ۵۰، جم)، *فضائل الصحابة* احمد بن حنبل (۱/۴۱۸، ۴۳۴، جم) و *الاستیعاب* ابن عبدالبر (۱/۳۹۳، ۳۹۷، جم) و تواریخ محلی حجاز مانند *اخبار مکه* از فاکهی (۱/۱۳۷، ۱۸۰، جم) و *تاریخ المدینة* از ابن شبه (۱/۴۸، ۱۰۶، جم) باز جست (برای گردآوری اخبار حضرت در خصوص تاریخ اهل بیت (ع)، نیز نک: قزوینی، سراسر مجلدات ۶، ۹، ۱۰).

به عنوان فرعی بر مباحث کلامی حضرت، برخی کوشش کرده‌اند تا تعالیم فلسفی را در میراث روایی آن حضرت بازجویند. در این باره به خصوص باید به کتابی از محمد جواد جزایری با عنوان *فلسفة الامام الصادق (ع)* اشاره کرد که در آن کوشیده است تا از خلال احادیث بازمانده از حضرت به طرح مباحثی مانند حقیقت شیء و اقسام معانی، تقسیم وجود به ظلی و طبیعی، مسئله خیر و شر، اراده و مبادی حرکت ارادیه، شبهات مربوط به کیفیت حشر مانند شبهه آکل و ماکول و قاعده امکان اشرف پیردازد (سراسر اثر). وجود برخی تعابیر و صورت‌بندیها در احادیث حضرت نشان از رویارویی با فلسفه به معنای خاص آن نیز دارد، هرچند هنوز باید این موارد چه از حیث استناد و چه از حیث خاستگاه مفاهیم بیشتر مورد تدقیق قرار گیرند. از آن جمله می‌توان به زوج مفهومی انیت و مائیت، ساخت مفاهیم کیفوفیه و اینونیه و امثال آن اشاره کرد (نک: بخش آموزه اعتقادی).

فارغ از آنچه مستقیماً یا غیر مستقیم به علوم دینی مربوط می‌شود، گاه نام امام صادق (ع) در پیشینه علوم محض هم دیده می‌شود. به عنوان نمونه باید به جایگاه او در علم کیمیا اشاره کرد؛ گفته می‌شود شاگرد آن حضرت، جابر بن حیان آثار متعددی در کیمیا نوشته بود که بخش مهم آن برگرفته از تعالیم آن حضرت بود (ابن خلکان، ۱/۳۲۷؛ یافعی، ۱/۳۰۴؛ نیز ابن طاووس، *فرج ...*، ۱۴۶)، هر چند از همان سده‌های متقدم تردیدهایی نیز در این باره وجود داشته است؛ برخی از آن رو که مایل بودند این فخر را به جانب دیگری منسوب دارند (مثلاً ابن ندیم، ۴۲۰)، برخی از آن رو که نسبت کیمیا به حضرت را از شأن او دور می‌دانستند (مثلاً صفدی، ۱۱/۲۷) و برخی محققان معاصر که شواهد تاریخی را در اثبات چنین رابطه‌ای کافی نمی‌دانند (مثلاً روسکا، 264-266). در حالی که در میان معاصران همچنان مدافعانی برای تأیید این انتساب وجود دارد (مثلاً جندی، ۱۲؛ ابوزهره، ۳۰، ۱۰۰-۱۰۱، ۲۴۶-۲۵۰)، نزد برخی مستشرقان اصل تاریخی بودن شخصیت جابر مورد تردید قرار گرفته است (کراوس، 30-7؛ سزگین، 255-268؛ پلسنر، 35-23). به هر روی، این شهرت موجب شده است تا برخی آثار جابر را عملاً در سیاهه آثار امام صادق (ع) آورند (مثلاً استادی، ۹۲) و عملاً نیز نام حضرت بر ظهر شماری از نسخ خطی در علم

(۲۶۸) و قطعه‌ای از یک نامه به اصحاب رأی و قیاس در نقد آنان (همو، ۲۰۹-۲۱۰) و نیز شماری نامه‌های کوتاه (کلینی، ۱۰۰/۱، ۱۵۱-۱۵۰/۸؛ ابن بابویه، عیون، ۷/۱) را باید به نامه‌های مسند علاوه کرد.

بخش دیگر رساله‌ها و نامه‌هایی است که به‌طور مجرد از سند، در منابع متقدمی آمده است که اصل آن کتب در مصنفات رجالی امامیه تأیید نشده است؛ این رساله‌ها عبارت‌اند از: رساله در معایش عباد و وجوه اخراج اموال (ابن شعبه، ۳۳۱-۳۳۸) که به سبب احتوا بر مباحث مهم در فقه اقتصادی نخست توسط شیخ حر عاملی در *وسائل الشیعة* نشر داده شد (۸۳/۱۷ بی) و سپس با راه یافتن به متون فقهی (بحرانی، ۴۸/۱۱، ۶۷/۱۸ بی؛ شیخ انصاری، ۵/۱، جم) نزد امامیان متأخر اعتبار و کاربردی جدی یافت؛ رساله در غنائم و وجوب خمس (ابن شعبه، ۳۳۹-۳۴۸)، وصیت مکتوب به عبدالله بن جندب (همو، ۳۰۱-۳۰۷) و رساله به یکی از هوادارانش از دعوات (قاضی نعمان، ۵۱-۵۳) که مضمونی کاملاً باطن‌گرایانه دارد (نیز برای مجموعه‌ای از وصایای شفاهی، نک: قرشی، ۲۴۸-۲۸۵).

در ادامه باید به چند رساله اشاره کرد که نسخه‌های موجود آنها بالوجاهه به دست رسیده است، ولی یادکرد آنها در منابع کهن امامیه دیده می‌شود، شامل *الرسالة الاهوازیه*، رساله حضرت به نجاشی، والی اهواز که نجاشی به عنوان تنها تصنیف معتبر از امام صادق (ع) از آن یاد کرده (نجاشی، ۱۰۱) و متن آن در ضمن «کشف الریبه» شهید ثانی برجای مانده، و به چاپ رسیده است (ص ۳۲۸-۳۳۳). رساله مشهور به *توحید المفضل*، متضمن مجالس آن حضرت خطاب به مفضل بن عمر در باب خداشناسی، این متن به سبب عبارت تکرار شونده «فکر یا مفضل...» (ص ۱۸، ۱۹، جم)، نزد متقدمان به کتاب فکر شهرت داشته است (نجاشی، ۴۱۶؛ نیز شوشتری، ۲۱۵/۱۰). ظاهراً همین کتاب است که در نسخ خطی گاه با نامهای دیگر چون رساله اثبات صانع خوانده شده است (GAS, I/530). این متن بارها به چاپ رسیده (نک: مآخذ) و شروح و ترجمه‌های متعددی برای آن نوشته شده است (استادی، شم ۷۸-۸۱، ۸۵-۸۷، ۹۴-۹۵).

رساله مشهور به *اهلیجه* به روایت مفضل بن عمر و دربر دارنده مکالمات آن حضرت با یک طبیب هندی در باب آفرینش و اثبات صانع، که نجاشی از آن با عنوان کتاب *بدء الخلق و الحث علی الاعتبار* یاد کرده است (نجاشی، همانجا)؛ مجلسی (۳۲/۱) و آقابزرگ (۳۰۰/۱۶) آن را نام دیگر *توحید المفضل* پنداشته‌اند، اما در *رجال* نجاشی این اثر کاملاً از کتاب فکر جدا شده، و برخی رجالیان متأخر نیز استقلال این عنوان را تأیید کرده‌اند (مثلاً خویی، معجم... ۳۱۷/۱۹). نجاشی در مواضع متعددی کتابی با عنوان *اهلیجه* به رجال متقدم امامیه

دیده می‌شود (GAS, I/530-531) و در علم جفر که میراث امام علی (ع) تلقی می‌شد، نوآوری‌هایی به امام صادق (ع) منسوب شده است (مثلاً نک: حاجی خلیفه، ۵۹۱/۱). این در حالی است که به‌خصوص در منابع اهل سنت گاه این نسبت با تردید رو به رو شده، از جمله ابن کثیر تصریح می‌کند که مرجع علم جفر ابومعشر جعفر بن محمد بلخی منجم و نه جعفر بن محمد صادق (ع) است (*البدایة*، ۵۱/۱۱؛ برای اقوال موافق و مخالف، نک: ابوزهره، ۳۵؛ مغنیه، ۵۶). مسئله در باره تعبیر خواب به این پیچیدگی نیست و افزون بر نسخه‌های منسوب به حضرت در این باره (نک: بخش کتاب‌شناسی)، در کتب تعبیر خواب مانند *تعطیر الانام* نابلسی (ص ۵، ۱۳، جم) اقوال گسترده‌ای به آن حضرت نسبت داده شده، و علی صراط الحق آنها را در کتابی با عنوان *تفسیر الاحلام للإمام الصادق (ع)* گرد آورده است (ج بیروت، ۱۴۲۱ق). برخی نیز کوشش داشته‌اند رد تجربه‌گرایی در علم را در آموزه‌های حضرت پی‌جویی، و آن را با شیوه نوین تجربه علمی مقایسه کنند (مثلاً نک: جندی، ۳۵۹ بی).

کتاب‌شناسی امام (ع): توجه داشتن به اینکه در عصر امام صادق (ع) عصر دوره تدوین آغاز شده بود و از سوی برخی عالمان در عراق و حجاز آثاری نوشته می‌شد، اصل این امر را که آن حضرت آثاری قلمی ساخته باشد را محتمل می‌سازد. افزون بر تدوین، آنچه کاملاً قابل انتظار است و از سده نخست هجری نیز وجود داشته، نوشتن رساله‌هایی خطاب به مخاطبان خاص در قالب نامه نگاریهاست. با این‌همه، از آنجا که هر نوشته‌ای منتسب به حضرت، نزد امامیه از ارزش حدیثی برخوردار است، هیچ نوشته‌ای نیست که به او یا امام دیگری از امامان منتسب باشد و در تألیف آن گفت و گوهایی در میان نباشد. تنها در این حد می‌توان گفت که برخی از رساله‌های منتسب به حضرت که با سلسله اسانید مضبوط در کتب معتبر امامیه چون *الکافی* گنجانده شده‌اند، از انتساب قوی‌تری برخوردارند و در مقابل، آن دسته از آثار که بالوجاهه — آن هم در سده‌های متأخر — به دست آمده‌اند، دارای کمترین اعتبار هستند. رساله‌ها یا نامه‌های بلند منتسب به حضرت اینهاست: رساله حضرت به اصحابش شامل توصیه‌های همه‌جانبه به جماعت شیعه که کلینی آن را به‌طور مسند آورده است (۸/۸-۱۴؛ روایتی دیگر، ابن شعبه، ۳۱۳-۳۱۵) و توسط کسانی مانند علاء‌الدین گلستانه با عنوان *منهج الیقین* (ج بمبئی، ۱۳۰۳ق؛ قم، ۱۳۸۷ش) و نیز توسط محمد حسن بن عین (نسخه خطی کتابخانه آیت الله گلپایگانی: حسینی، ۹۵/۱) شرح شده است؛ رساله *شرائع الدین* به روایت اعمش شامل گزاره‌های اساسی در اصول و فروع دین که ابن بابویه آن را مسنداً نقل کرده است (*الخصال*، ۶۰۳-۶۱۰)؛ قطعه‌ای از یک نامه در تفسیر (برقی،

سزگین بر پایه تفحص در فهرس نسخ خطی، مجموعه‌ای کتب منتسب به حضرت در حیطة علوم مختلف را فهرست کرده است (همان، I/529-531) که بیشتر آنها به مناسبت موضوع در این مقاله معرفی شده‌اند.

افزون بر آنچه تألیفش به حضرت نسبت داده می‌شود، باید به آثاری اشاره کرد که شاگردان و پیروان حضرت از سخنان او گرد آورده‌اند. در این خصوص، نخست باید به نسخه‌هایی اشاره کرد که نجاشی از آنها یاد می‌کند و بیشتر مربوط به عالمانی از اهل سنت از اهل حجاز و عراق است که نزد آن حضرت دانش آموخته‌اند. مؤلفان این نسخه‌ها ابراهیم بن رجاء شیبانی (نجاشی، ۲۳)، حسن بن حسین جحدری (همو، ۴۶-۴۷)، اصرم بن حوشب بجلي (همو، ۱۰۷)، سفیان بن عیینه (همو، ۱۹۰)، عبدالله بن ابی اویس اصبحی (همو، ۲۲۴)، فضیل بن عیاض (همو، ۳۱۰)، محمد ابن میمون زعفرانی (همو، ۳۵۵)، محمد بن ابراهیم امام عباسی (همانجا)، محمد بن عبدالله عمری علوی (همو، ۳۵۸)، محمد بن جعفر دیباج فرزند حضرت (همو، ۳۶۷)، مطلب بن زیاد زهری مدنی (همو، ۴۲۳)، وهیب بن خالد بصری (همو، ۴۳۱) و یحیی ابن سعید قطان بصری (همو، ۴۴۳) بوده‌اند. به اینها باید سؤالات از امام صادق (ع) در باب ملاحم به قلم علی بن یقظین (طوسی، الفهرست، ۱۵۵)، کتابی از جعفر بن بشیر به نقل از حضرت (همان، ۹۲) و کتابی میوب در حلال و حرام از ابراهیم بن محمد ابن ابی یحیی مدنی (همان، ۳۴) را علاوه کرد.

از این سنخ آثار تنها نسخه‌ای مشهور به «الجعفریات» یا «الاشعثیات»، نوشته محمد بن محمد بن اشعث، عالم سده ۳ و ۴ ق بر جای مانده است (نک: مآخذ): نوشته‌ای کوتاه مسمی به «نثر الدرر» از عالمی مربوط به همان سده‌ها که متن آن را بدون اسانید، ابن شعبه در تحف العقول جای داده است (ص ۳۱۵-۳۲۴): مجموعه‌ای از کلمات قصار به روایت سلمان بن ایوب که متن آن در فرائد السمطين جوبینی درج شده است (۴۱۳-۴۰۶/۱)، و متنی مشابه با عنوان الحکم الجعفریة که به کوشش عارف تامر به چاپ رسیده است (بیروت، ۱۹۵۷م).

از میان آثار متقدم که درباره زندگی حضرت نوشته‌اند، دو کتاب اخبار الصادق (ع) مع ابی حنیفة و اخبار الصادق (ع) مع المنصور از محمد بن وهبان دبیلی، عالم سده ۴ ق (نجاشی، ۳۹۶) و اخبار جعفر بن محمد (ع) از عبدالعزیز بن یحیی جلودی در همان قرن (همو، ۲۴۴) شایان ذکر است. شاید اثر اخیر با متنی که با عنوان قصه خبر الصادق (ع) مع المنصور در کتابخانه ظاهریه یافت می‌شود (مجموع ۹۸، ش ۱۸)، مرتبط باشد. سرانجام باید از کتابی با عنوان الهفت الشریف، در فضایل و احوال امام صادق (ع) که مربوط به فضایی باطنگراست و در محافل اصلی امامیه شناخته نبوده است؛ با وجود آنکه روایت

نسبت داده (نجاشی، ۱۳۸، ۱۵۶) که احتمال داده می‌شود مقصود وی روایات همین رساله باشد (مجلسی، همانجا). به هر روی، در سده‌های میانی، ابن شهر آشوب (معالم ... ۱۵۹) و ابن طاووس از این کتاب یاد کرده‌اند (الامان، ۹۱، فرج، ۱۱، کشف ... ۹). متن کتاب ضمن بحار الانوار مجلسی (۱۵۲/۳-۱۹۶) و نیز به طور مستقل چاپ شده است (برای ترجمه‌ها، نک: استادی، ش ۷۶-۷۷).

به اینها باید متن مشهور به تفسیر امام جعفر صادق (ع) را افزود که به روایت ابو عبدالرحمان سلمی به دست رسیده است (نک: بخش تفسیر) و باید توجه داشت این متن کاملاً مستقل از آن کتابی است که کسانی چون مجلسی با عنوان کتاب التفسیر از آن نام برده، و آن را روایت امام صادق (ع) از امیرالمؤمنین (ع) دانسته‌اند (۱۵/۱، ۳۲) و در واقع همان تفسیر النعمانی است (چ متن، ضمن بحار، ۹۷-۱/۹۰؛ برای نقد انتساب، نک: ۵، د، ۷۵۴-۷۵۳/۱۵). همچنین چندین نسخه خطی منسوب به حضرت در خصوص منافع سوره‌های قرآن کریم و به‌طور کلی خواص قرآن نشان داده شده است (GAS، همانجا) که زمینه آن در احادیث مضبوط در کتب مشهور امامیه نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن بابویه، ثواب، ۱۰۰ بی).

در میان کتبی که در سده‌های متقدم و میانه هیچ خبری از آنها نرسیده، و آغاز آشنایی با آنها مربوط به سده‌های متأخر است، باید اینها را برشمرد: مصباح الشریعة، مجموعه‌ای است در باب اخلاق و به شیوه‌ای نزدیک به آموزه‌های صوفیه که آغاز آشنایی با آن مربوط به ابن طاووس در سده ۷ ق است و او را گمان چنین بوده که این اثر گردآورده‌ای از احادیث حضرت است (الامان، ۹۱-۹۲)؛ تنها از زمان کفعمی است که تألیف کتاب به آن حضرت منسوب شده است (برای تحلیل، نک: پاکتچی، مباحثی ... ۱۰۵ بی؛ برای شروح و ترجمه‌ها، نک: استادی، ش ۹۷-۹۸، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۱۷). ملحمة الصادق (ع) که مجلسی از شهرت آن در عصر خود خبر داده، اما تذکر داده که خود نیز اعتمادی به استاد آن ندارد (۲۲/۱، ۴۱؛ نیز آقابزرگ، ۲۰۲/۲۲). ظاهراً این کتاب همان نوشته در پیشگویی وقایع و مصائب آینده است که نسخه خطی آن با عنوان الملحمة در کتابخانه گوتا وجود دارد (پرچ، ش ۷۸). تقسیم الرؤیا که حاجی خلیفه آن را به امام منتسب کرده (۴۶۶/۱) و آقابزرگ احتمال می‌دهد نوشته برخی از امامیه، مثلاً تفسیر الرؤیای صابونی بوده باشد (۳۸۸/۴). گفتنی است نسخه‌ای متضمن مناظره امام صادق (ع) با بعض شیعه (?) در باب تفضیل میان ابوبکر و علی (ع) به صورت خطی در کتابخانه ظاهریه دمشق (مجموع ۱۱۱، ش ۱۵) و نسخی در بردارنده پرسشهای پیامبر (ص) از خداوند در شب معراج به روایت حضرت در قاهره و اسکندریه (GAS، همانجا) موجود است.

کتاب در آغاز آن به مفضل بن عمر بازگردانده شده (ص ۱۴، ۱۵)، اما محقق کتاب به درستی در مقدمه کتاب در همین انتساب نیز تردید کرده، و تعیین ماهیت کتاب را نیازمند بررسیهای فراتر دانسته است.

در دو سده اخیر، موج گسترده‌ای از تألیف در خصوص تعالیم و زندگی امام صادق (ع) برخاسته است که برخی از آنها در مآخذ همین مقاله معرفی شده، و بسیاری دیگر را می‌توان از خلال کتابنامه امام صادق (ع) نوشته رضا استادی بازجست.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابراهیم ثقفی، الغارات، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۴-۱۳۵۵ش؛ ابن ابی الثلج، محمد، «تاریخ الائمة»، مجموعة نفیسة، قم، ۱۳۹۶ق؛ ابن ابی‌جمهور، محمد، غوالی اللسانی، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی‌شیبہ، عبدالله، المصنف، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن ابی‌عاصم، احمد، السنة، به کوشش محمد ناصر الدین البانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن ادریس، محمد، مستطرفات السرائر، قم، ۱۴۱۱ق؛ ابن بابویه، محمد، الاعتقادات، به کوشش عصام عبدالسید، قم، ۱۴۱۳ق؛ همد، الامالی، قم، ۱۴۱۷ق؛ همد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همد، ثواب الاعمال، به کوشش محمد مهدی حسن خراسان، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همد، الخصال، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همد، «عقاب الاعمال»، همراه ثواب الاعمال (هم)؛ همد، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همد، عیون اخبار الرضا (ع)، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همد، کمال‌الدین و تمام النعمة، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همد، «مشيخة الفقيه»، همراه ج ۴ من لایحضره الفقيه (هم)؛ همد، معانی الاخبار، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ همد، المنع، قم، ۱۴۱۵ق؛ همد، من لایحضره الفقيه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن بسطام، عبدالله و حسین ابن بسطام، طب الائمة (ع)، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشترس، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ همد، النشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جسی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همد، العلیل المتناهية، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ همد، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، به کوشش شرف الدین احمد، دار الفکر، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ همد، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش م. فلايش هامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن حزم، علی، الفصل، قاهره، مکتبه خانجی؛ ابن خالویه، حسین، مختصر فی سوانح القرآن، به کوشش گ. برگشترس، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن خشاب، عبدالله، «تاریخ موالید الائمة و وفیاتهم»، مجموعة نفیسة، قم، ۱۴۰۶ق؛ ابن خلاد رامهرمزی، حسن، المحدث الفاضل، به کوشش محمد عجاج خطیب، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن زهر، محمد، تاریخ مولد العلماء و وفیاتهم، به کوشش عبدالله احمد سلیمان حمد، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن شاهین، عمر، تاریخ اسماء الثقات، به کوشش صبحی سامرائی، کویت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن شیه، عمر، تاریخ المدينة المنورة، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن شعبه، حسن، تحف العقول، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۷م؛ همد، مناقب آل ابی‌طالب، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن صباغ، علی، الفصول المهمة، به کوشش سامی غیری، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابن طاووس، علی، الامان، به کوشش مؤسسه آل‌البيت (ع)، قم، ۱۴۰۹ق؛ همد، فرج المهموم فی تاریخ علماء

النجوم، نجف، ۱۳۶۸ق؛ همد، کشف المحجبة، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، به کوشش هارتویک درنبرگ، شالون سورسون، ۱۸۹۴م؛ ابن طلحه، محمد، مطالب السؤل، بیروت، ۱۴۱۹ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ همد، التمهید، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، قاهره، ۱۲۹۳ق؛ ابن عطیة، عبدالحق، المحرر الوجیز، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ ابن عنین، احمد، عمدة الطالب، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن کمال‌الدین ابن بابویه (هم)؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همد، عیون الاخبار، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۱۸ق؛ همد، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، اجتماع الجیوش الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، البدایة؛ همد، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مرتضی، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۹۷۵م؛ همد، طبقات المعتزلة، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن منجویه، احمد، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن منذر، محمد، الاشراف، به کوشش محمد نجیب سراج‌الدین، قطر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن میثم، میثم، شرح مائة کلمة، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، جماعة المدرسین؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابواحمد عسکری، حسن، تصحیفات المحدثین، به کوشش محمود احمد میره، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابو حیان توحیدی، علی، الامتاع و المؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۲م؛ ابو حیان غرناطی، محمد، البحر المحیط، به کوشش عادل احمد عبدالوجود و دیگران، بیروت، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ ابوزهره، محمد، الامام الصادق: حیات و عصره، آراء و تفهیه، قاهره، دار الفکر العربی؛ ابوطالب مکی، محمد، قوت القلوب، به کوشش باسل عیون السور، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، الامالی (تیسیر المطالب)، تحریر جعفر بن احمد بن عبدالسلام، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الاسم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همد، الحکمة الخالدة (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۳۵۸ق؛ ابوعمر و دانی، عثمان، التیسیر، به کوشش پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۴۱۴-۱۴۱۵ق؛ همد، مقاتل الطالبیین، به کوشش کاظم اشرف، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابوهلال عسکری، حسن، کتاب الصناعیین، به کوشش مفید قمیحه، بیروت، ۱۴۱۹ق؛ احمد بن حنبل، فضائل الصحابة، به کوشش وصی‌الله محمد عباس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همد، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اخبار الدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلیبی، بیروت، دار صادر؛ احمد بن محمد بن عیسی، النوادر، به کوشش مدرسه امام مهدی (ع)، قم، ۱۴۰۸ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۱۳ق؛ اربلی، علی، کشف الغمة، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اردبیلی، محمد، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ استادی، رضا، کتابنامه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۰۳ق؛ استرابادی، علی، تأویل الآیات الظاهرة، به کوشش مدرسه امام مهدی (ع)، قم، ۱۴۰۷ق؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ «القاب الرسول و عترته (ع)»، ضمن المجموعة النفیسة، قم، ۱۴۰۶ق؛ الايضاح، منسوب به فضل بن شاذان، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، ۱۳۶۳ش؛ بخاری، سهل، سلسله العلویة، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ بخاری، محمد، التاريخ الکبیر، به کوشش هاشم

ندوی، بیروت، دارالفکر؛ هو، صحیح، به کوشش مصطفی دیب البغا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ بن عبدالعزیز عمر، الفکر السياسي للامام جعفر الصادق (ع)، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ بیهقی، احمد، الاسماء والصفات، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ هو، السنن الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ هو، المدخل الی السنن الکبری، به کوشش محمد ضیاء الرحمان اعظمی، کویت، ۱۴۰۴ق؛ پاکتچی، احمد، «کتاب العقل داوود بن محبر: کوششی در جهت تحلیل کتاب و بازسازی یک نظریه»، نامه حکمت، تهران، ۱۳۸۲ش، س ۱، ش ۱؛ هو، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۶۵ش، س ۳، ش ۴؛ هو، مباحثی در علل الحدیث (درس نوشته‌ها)، تهران، ۱۳۸۸ش؛ پورجوادی، نصرالله، مقدمه بر «تفسیر امام جعفر صادق (ع)» (هـ)؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ بی: هو، الشرائع المحمدیه، به کوشش سید بن عباس جلیلی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ «تفسیر امام جعفر صادق (ع)»، به روایت سلمی، به کوشش پل نوبیا، ضمن مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی، ج ۱، به کوشش نصر الله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ تفسیر العسکری، منسوب به امام حسن عسکری (ع)، به کوشش مدرسه امام مهدی (ع)، قم، ۱۴۰۹ق؛ «تفسیر النعمانی»، منسوب به نعمانی، ضمن بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۹۰؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، قم، ۱۳۶۴ش؛ ثعلبی، احمد، الکشف والبیان، به کوشش ابو محمد بن عاشور، بیروت، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م؛ جاحظ، عمرو، «فضل هاشم علی عبدشمس»، رسائل، رسائل سیاسی، بیروت، ۱۴۲۳ق؛ هو، «مائه کلمه»، ضمن شرح مائه کلمه (نک: هـ، ابن میثم)؛ جزایری، عبدالله، «التحفة السنیه»، نسخه خطی آستان قدس رضوی، نشر در المعجم الفقہی، ۱۴۲۱ق، نسخه ۳؛ جزایری، محمد جواد، فلسفة الامام الصادق (ع)، نجف، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۲م؛ جصاص، احمد، احکام القرآن، به کوشش محمد صادق قمحای، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ جعفر حضرمی، «اصل»، ضمن الاصول الستة عشر، قم، ۱۴۰۵ق؛ «الجغرفیات» (یا «الاشعئیات»)، همراه قرب الاسناد حمیری، تهران، مکتبه نینوی الحدیث؛ جندی، عبدالحلیم، الامام جعفر الصادق (ع)، به کوشش احمد جاسم مالکی، تهران، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م؛ جوهری، احمد، السقیفة و فذک، به کوشش محمد هادی امینی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ جوینی، ابراهیم، فرائد السمطین، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حارث بن ابی اسامه، مستند، بازسازی بر اساس زوائد نور الدین هیثمی، به کوشش حسین احمد صالح باکری، مدینه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ هو، معرفة علوم الحدیث، به کوشش معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، به کوشش مؤسسه آل البیت (ع)، قم، ۱۴۰۹ق؛ حسن بصری، «رسالة فی القدر»، به کوشش ریتر (نک: مل، ریتر)؛ حسن بن سلیمان حلی، المحتضر، به کوشش علی اشرف، نجف، ۱۴۲۴ق؛ هو، مختصر بصائر الدرجات، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ حسین بن سعید، المؤمن، به کوشش مدرسه امام مهدی (ع)، قم، ۱۴۰۴ق؛ حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، به کوشش عبداللطیف کوهکمری، قم، ۱۴۰۱ق؛ حسین بن عبدالوهاب، عیون المعجزات، نجف، ۱۳۶۹ق؛ حسینی اشکوری، احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله العظمی گلپایگانی، قم، ۱۴۰۲ق؛ حکیم ترمذی، محمد، نوادر الاصول، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۲م؛ حلوانی، حسین، نزہة الناظر، به کوشش مدرسه امام مهدی (ع)، قم، ۱۴۰۸ق؛ حلی، علی، العدد القویة، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۸ق؛ حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، به کوشش مؤسسه آل البیت (ع)، قم، ۱۴۱۳ق؛ حیدر، اسد، الامام الصادق (ع) و المذاهب الاربعة، نجف، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ خزاز، علی، کفایة الاثر، به کوشش عبداللطیف کوهکمری، قم، ۱۴۰۱ق؛ خصیبی، حسین، الهدایة الکبری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ هو، الکفایة، به کوشش

ابو عبدالله سورتی و ابراهیم حمدی مدنی، مدینه، المکتبه العلمیه؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت، ۱۴۱۵م؛ هو، الطبقات، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ خواجه محمد پارسا، فصل الخطاب، استانبول، ۱۳۸۰ق؛ خوارزمی، محمد، جامع مسانید ابی حنیفة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ خویی، ابوالقاسم، البیان، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ هو، معجم رجال الحدیث، قم، ۱۴۰۳ق؛ دارقطنی، علی، سنن، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ هو، النصیحة فی صفات الرب، به کوشش زهیر شایوش، بیروت، ۱۳۹۴ق؛ درست واسطی، «کتاب»، ضمن الاصول الستة عشر، قم، ۱۴۰۵ق؛ دلائل الامامة، منسوب به ابن رستم طبری، قم، ۱۴۱۳ق؛ دمیری، محمد، حیاة الحیوان الکبری، قاهره، مکتبه مصطفی البابی؛ دلمی، شهردار بن شیرویه، الفردوس بمأثور الخطاب، به کوشش سعید بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۶م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۱۴۱-۱۶۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ هو، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ هو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ هو، العلو للعلی الغفار، به کوشش اشرف بن عبدالمتقود، ریاض، ۱۹۹۵م؛ هو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجای، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ راوندی، سعید، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۳۷۶ش؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه الرجال ابن داوود حلی، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ زبیر بن بکار، الاخبار الموقفیات، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ زید زراد، «اصل»، ضمن الاصول الستة عشر، قم، ۱۴۰۵ق؛ سبط ابن جوزی، یوسف، تذکرة الخواص، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سبط طبرسی، علی، مشکاة الانوار، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سهمی، حمزة، تاریخ جرجان، به کوشش محمد عبدالمعید خان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سید مرتضی، علی، الانتصار، قم، ۱۴۱۵ق؛ هو، «انقاذ البشر من الجبر و القدر»، «الحدود و الحقائق»، «مسئلة فی العمل مع السلطان»، رسائل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ هو، النصول المختارة، به کوشش علی شریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ شافعی، محمد، احکام القرآن، به کوشش عبدالغنی عبدالخالق، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ هو، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شاکری، حسین، مناظرات الامام الصادق (ع)، قم، ۱۴۱۸ق؛ شبر، عبدالله، الاصول الاصلیة، قم، ۱۴۰۴ق؛ شبستری، عبدالحسین، الفائق فی روات و اصحاب الامام الصادق (ع)، قم، ۱۴۱۸ق؛ شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، ۱۴۱۰ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهید اول، محمد، الدرر الشریعة، قم، ۱۴۱۲ق؛ هو، الدررة الباهرة، به کوشش جلال‌الدین علی صغیر، بیروت، ۱۹۹۳م؛ شهید ثانی، زین‌الدین، «کشف الریبة»، رسائل، قم، مکتبه بصیرتی؛ هو، منیة المرید، به کوشش رضا مختاری، قم، ۱۴۰۹ق؛ شیخ انصاری، المکاسب، قم، ۱۴۲۰ق؛ شیخ بهایی، محمد، مفتاح الفلاح، بیروت، مؤسسه اعلمی؛ شیروانی، حیدر، مناقب اهل البیت (ع)، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۱۴ق؛ صابونی، احمد، البدایة من الکفایة، به کوشش فتح‌الله خلیف، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش محمود قوجانی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ صالحی شامی، محمد، سبل الهدی و الرشاد، به کوشش عادل احمد عبدالوجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ صحیفة الرضا (ع)، به روایت ابوالقاسم طایبی، به کوشش مدرسه امام مهدی (ع)، قم، ۱۴۰۸ق؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احمد ارنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرانی، سلیمان، مسند الشامیین، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ هو، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن عوض‌الله بن محمد و عبدالمحسن حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ق؛ هو، المعجم الکبیر، به کوشش

محمد فزاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *الکتن والاسماء*، به کوشش عبدالرحیم قشقری، مدینه، ۱۴۰۴ق؛ *مسند الرضا (ع)*، به روایت داوود بن سلیمان غازی، به کوشش محمد جواد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۸ق؛ *مسند موسی بن جعفر (ع)*، به روایت موسی مروزی، به کوشش محمد حسین حسینی جلالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ *مصباح الشریعة*، منسوب به امام جعفر صادق (ع)، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ مغنیه، محمد جواد، *الشیعة فی المیزان*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ مفضل بن عمر جعفری، توحید، به کوشش کاظم مظفر، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، *اوائیل المقالات*، به کوشش زنجانی و واعظ چرندهای، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، *التذکرة*، به کوشش مهدی نجف، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، به کوشش حسین درگاهی، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *مسار الشیعة*، به کوشش مهدی نجف، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، *المسائل العکبریه*، به کوشش علی اکبر الهی، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ مقدسی، مطهر، *البیة و التاریخ*، به کوشش کلان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نابلسی، عبدالغنی، *تعطیر الانام*، قاهره، کتابخانه عیسی البابی الحلبی؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نصر بن مزاحم، *رقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ نویختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش عبدالمنعم حفنی، دار الرشد، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ نوری، حسین، *فصل الخطاب*، ج سنگی، ۱۲۹۸ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ همو، *شرح علی صحیح مسلم*، بیروت، ۱۳۹۲ق؛ *نهج البلاغة*، به کوشش صبحی صالح؛ نیشابوری، محمد، *روضة الواعظین*، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ق؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ *النهت الشریف*، منسوب به مفضل بن عمر جعفری، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۷م؛ *هناد بن سری کوفی*، الزهد، به کوشش عبدالرحمان عبدالجبار فریوایی، کویت، ۱۴۰۶ق؛ یاقعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷-۱۳۳۹ق/ ۱۹۱۹-۱۹۲۱م؛ یحیی بن معین، *تاریخ*، روایت دوری، به کوشش احمد محمود نور سیف، مکه، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد، *التاریخ*، بیروت، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Ebied, R.Y. and M.J.L. Young, «A Treatise on Hemerology Ascribed to Ga'far al-Sadiq», *Arabica*, 1976, vol. XXIII; Fahd, T., «Ca'far as-Şadiq et la tradition scientifique arabe», *Le Shi'isme imâmite*, Paris, 1970; GAS; Hasseltine, P., «The Imam Ja'far as-Sadiq (PBUH) and His Attitude Towards 'Abbassid Rule», *Al Serat*, 1983, vol. IX, no. 2; Kraus, P., «Studien zu Jâbir ibn Hayyân», *Isis*, 1931, vol. XV; Nwyia, P., *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1991; Pakatchi, A., «Tvoreniye ne-iz-veshchi u Farabi», *Al-Farabi i dukhovnoe nasledie*, Almaty, 1994; Pertsch; Plessner, M. von., «Gâbir ibn Hayyân und die Zeit der Entstehung der arabischen Gâbir-Schriften», *ZDMG*, 1965, vol. CXV; Ruska, J., «Gâbir ibn Hâjjân und seine Beziehungen zum Imâm Ga'far as-Şadiq», *Der Islam*, Leipzig, 1927, vol. XVI; Sezgin, F., «Das Problem des Gâbir ibn Hayyân im Lichte neu-gefundener Handschriften», *ZDMG*, 1964, vol. CXIV; Taylor, J.B., «Ja'far al-Şadiq: Spiritual Forebear of the Sûfis», *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, 1966, vol. XL, no. 2; id., «Man's Knowledge of God in the Thought of Ja'far al-Şadiq», *ibid*, no. 3; Witkam, J.J., «An Arabic Treatise on Hemerology Ascribed to Ga'far al-Sadiq», *Arabica*, 1979, vol. XXVI. احمد پاکتچی

جَعْفَرِ طَيَّار، نک: جعفر بن ابی طالب.

جَعْفَرِي، مذهب، نک: امامیه.

جَعْفَرِيَّة، نک: امامیه.

جَعْفَرِيَّة، کاخی بازمانده از سده ۵ق/ ۱۱م در اسپانیا (اندلس)، و بهترین نمونه معماری دوره ملوک الطوائف اول، واقع در شرق شهر ساراگوسا (سَرَقُسطه) کنار رودخانه اِبرو که در اصل نزدیک دیوار غربی سرقسطه کهن قرار داشته است (نک:

عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۳م؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر موسوی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ طبرسی، حسن، *مکارم الاخلاق*، بیروت، ۱۳۹۲ق؛ طبرسی، فضل، *اعلام السوری*، به کوشش مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۱۷ق؛ همو، *مجمع البیان*، به کوشش گروهی از محققان، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ طبری، *اختلاف الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *تاریخ*؛ همو، *التفسیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ همو، «المنتخب من کتاب ذیل السذیل»، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری (هد)*؛ طحاوی، احمد، *اختلاف الفقهاء*، به کوشش محمد صغیر حسن معصومی، اسلام آباد، ۱۳۹۱ق؛ طریحی، فخرالدین، *جامع المقال*، به کوشش محمد کاظم طریحی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ طوسی، محمد، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق؛ همو، *الامالی*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *الرجال*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۵ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، *کتاب السنة*، دهلی، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ عجلی، احمد، *معرفة الثقات*، به کوشش عبدالعلیم عبدالعظیم بستوی، مدینه، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ عطار نیشابوری، *فریدالدین، تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عقیلی، محمد، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالعظی امین قلجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۹۴م؛ علامه حلی، حسن، *تحریر الاحکام*، به کوشش ابراهیم بهادری، قم، ۱۴۲۰ق؛ علی بن جعفر، *مسائل*، قم، ۱۴۰۹ق؛ عمر بن عبدالعزیز، «رسالة فی الرد علی القدریة»، ضمن ج ۵ *حلیة الاولیاء* (نک: هم، ابونعیم)؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الشعب؛ فاکهی، محمد، *اخبار مکه*، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ فضل به شاذان، «مختصر اثبات الرجعة»، به کوشش باسم موسوی، *ترائنا*، قم، ۱۴۰۹ق، س ۴، شه ۲؛ فیض کاشانی، محسن، *الاصول الاصلیة*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فزاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۴م؛ قاضی عیاض، *الشفاء*، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، قاهره، ۱۳۴۴ق/ ۱۹۳۶م؛ قرآن کریم؛ قرشی، باقر شریف، *حیة الامام الصادق (ع): دراسة و تحلیل*، بیروت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ قزوینی، محمد کاظم، *موسوعة الامام الصادق (ع)*، قم، ۱۴۱۴-۱۴۲۲ق؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة التفسیریة*، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ قتال چاچی، محمد، *حلیة العلماء*، به کوشش یاسین احمد ابراهیم درادکه، عمان، ۱۹۸۸م؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قمی، عباس، *الانوار البهیة*، قم، ۱۴۱۷ق؛ قمی، علی، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق؛ کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء*، تهران، ۱۳۷۱ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۴ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ گردیزی، عبدالحمی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحمی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ لالکایی، هبة الله، *کرامات اولیاء*، به کوشش احمد سعد حمان، ریاض، ۱۴۱۲ق؛ مازندرانی، محمد صالح، *شرح اصول کافی*، با تعلیقات ابوالحسن شعرانی، به کوشش علی عاشور، بیروت، ۱۴۲۱ق؛ مالک بن انس، *الرسالة*، قاهره، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۴م؛ همو، *الموطأ*، به کوشش محمد فزاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م؛ میرد، محمد، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۴۲۱ق؛ متقی هندی، علی، *کنز العمال*، به کوشش بکری حیانی و صفوة سقا، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ محلی، حمید، *الحدائق الوردیة*، به کوشش مرتضی محطوری، صنعاء، ۱۴۲۳ق؛ مروزی، محمد، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش