

دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی؛ واکاوی نقدها و ابهام‌ها

سید حسین حائری*

چکیده

مجموعه حدیثی کافی نوشته محمد بن یعقوب کلینی از مهم‌ترین مجموعه‌های حدیثی شیعیان دوازده امامی است. برخی از مستشرقان به بررسی تفاوت‌های میان این اثر با دو مجموعه حدیثی دیگر شیعی، یعنی محاسن و بصائر الدرجات پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که کتاب کافی هرچند از نظر محتوایی همانند دو اثر دیگر نماینده فضای آکنده از غلو قم است، اما چون شیعیان عقل‌گرای بغداد را مخاطب قرار داده در انتخاب احادیث و چینش آن‌ها به نوعی راه اعتدال را پیموده است. این پژوهش در پی واکاوی این فرضیه است و این‌انگاره که شیعیان بغداد دچار عقل‌گرایی افراطی بوده و بدین جهت برای «نقل» هیچ اعتباری قائل نبودند را به چالش می‌کشد و بر این باور است که کلینی در اثر گران‌سنگ خود به شکل سنتی‌در پی جمع‌آوری و تنظیم میراث حدیثی شیعه بوده است و اساساً آن را نه در بغداد که در ری گردآورده است.

کلیدواژه‌ها

کلینی، کافی، محاسن، بصائر الدرجات، مدرسه قم، مدرسه بغداد، آندرو جی، نیومن، غالیان، مقصره.

* Hossain.haeri@gmail.com



مقدمه

کتاب دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی، گفتمان حدیثی میان قم و بغداد، ترجمه‌ای است از کتاب *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad* نوشته آندرو جی نیومن استاد علوم اسلامی و ایرانی دانشگاه «ادینبورو» انگلستان که شکل‌گیری مجموعه‌های حدیثی شیعه دوازده امامی و مسائل مرتبط با آن را بررسی می‌کند و بدین جهت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که به گفته مترجم این اثر، از نخستین آثاری است که حدیث شیعه را مورد ارزیابی قرار داده است.^۱ در این نوشتار برآنیم تا با نگاهی بر درون‌مایه کتاب، به نقد و بررسی آن پرداخته و فرضیه‌های رقیب را در این پژوهش یادآور شویم.

محور اصلی این کتاب، بررسی سه کتاب حدیثی کافی نوشته محمد بن یعقوب کلینی (ح ۲۷۵-۳۲۹ ق)، بصائر الدرجات نوشته محمد بن حسن صفار قمی (۲۹۰ ق) و محاسن نوشته احمد بن محمد بن خالد برقی (۲۷۴ ق) است، که هر سه به دست اندیشمندانی از دیار قم گردآوری و نگاشته شده‌اند.

نویسنده بر آن است تا نقش وضعیت فرهنگی-اجتماعی شیعیان آن دوره را در گزینش روایات کتاب‌های خود به تصویر کشد و نشان دهد که آنها در گزینش احادیث خود متأثر از شرایط زمانی و مکانی زمانه خویش بوده‌اند.

به گزارش مؤلف، شیعیان بغداد از یک سو با ظهور حدیث‌گرایی اهل سنت و از سوی دیگر با غیبت امام دوازدهم روبه‌رو بودند؛ در نتیجه با تمسک به ابزارهای عقل‌گرایان در پی حفظ و پیشبرد منافع جامعه شیعه بودند. این امر، به گونه‌ای، اتحاد عقیدتی میان معتزله، شیعه و خلافت را به همراه داشت. در نتیجه شیعیان بغداد و در رأس ایشان نوبختیان، به حمایت از مبانی عقل‌گرایانه معتزله از سویی و دستگاه حاکمه از سوی دیگر پرداختند. این امر هر چند منافی برای ایشان به همراه داشت اما به روشنی با مبانی شیعیان قم در تضاد بود. از سوی دیگر، شیعیان قم که از «یک پارچگی خاصی» برخوردار بودند، دولت-شهری

۱۴۲



فرهنگ

سال هفدهم، شماره ۶۷، پاییز ۱۳۹۱

۱. این کتاب در سال ۱۳۸۶ از سوی مؤسسه شیعه‌شناسی و به همراه نقدی از سوی آقای قاسم جوادی صفری، ترجمه و منتشر شد. پیش از آن نیز ترجمه دیگری از این اثر با نام مدرسه قم و بغداد در مجموعه آثار کنگره بزرگداشت حضرت معصومه ^۳ به چاپ رسیده بود. شایان ذکر است که نقدی بر ترجمه چاپ شده در مجموعه آثار کنگره بزرگداشت حضرت معصومه ^۳ در مجله آینه پژوهش (ش ۱۰۴) با عنوان «روافضی چون اشعری، ابن حزم و اسفراینی؛ نقدی بر ترجمه کتاب مدرسه قم و بغداد، به چاپ رسیده است.

را به وجود آورده بودند که به سختی با قدرت حاکمه کنار می‌آمد و مخالفت‌های ایشان در مواردی به لشکرکشی نظامی به این شهر می‌انجامید. عدم حضور امام در این دوران نیز فشار روانی دیگری بر اهل قم بود. این موارد استواری و پایبندی شیعیان را نسبت به اعتقادات خویش به مخاطره افکنده بود و بدین جهت تقویت مبانی اعتقادی ایشان امری لازم و واجب به نظر می‌آمد.

از دیدگاه نیومن، بسیاری از روایاتی که در دو کتاب محاسن و بصائر آمده است، محتوایی خارق العاده داشته و بر اموری همچون علم نامحدود امامان، منابع غیر عادی این علوم و نیز توانایی زنده کردن مردگان به دست ایشان دلالت دارند. با توجه به آنکه روایان این احادیث بیشتر قمی هستند، این روایات در قم رواج فراوانی داشته‌اند و آن به جهت تسکین مؤمنانی بوده که با دشواری‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی روبرو بوده‌اند؛ چرا که بر اساس این روایات، شیعیان از طینت اهل بیت : بوده و امامان به احوال ایشان آگاهند و به امورشان رسیدگی کرده و در روز پاداش نیز در بهشت برین هم‌نشینشان خواهند بود.

نیومن درباره کتاب کافی بر این باور است که نویسنده آن هم‌چون دو مورد پیش تربیت شده مکتب قم بوده، اما بیست سال پایانی زندگی خود را در بغداد به سر برده و کافی را در فضای موجود آن شهر به رشته تحریر در آورده است؛ شهری که چنان که گفته شد، کانون عقل‌گرایان معتزلی و امامی و حدیث‌گرایان سنی مذهب بود. کلینی در چنین فضا و شرایطی بر آن شد تا مکتب حدیثی امامی را در بغداد - همان‌گونه که در قم رواج داشت - پایه‌ریزی کند؛ وی با این کار از یک سو، عقل‌گرایان امامی را که نوبختیان سردمدار آن بودند، به چالش می‌کشید و از سوی دیگر در مقابل جوامع حدیثی عمده اهل تسنن قد علم می‌کرد (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۹۰). در نتیجه، روایاتی که کلینی در کتاب خود گنجانده، به شکل مستقیم، شیعیان بغداد را هدف قرار داده است.^۱

نویسنده معتقد است، روایاتی که در کافی همچون مذمت و نهی اهل بیت : از طلب ثروت، تجملات، زنان، مقام، کلام بیهوده، ریاست و حیف و میل بیت‌المال موجود است و

۱. نیومن می‌نویسد: «احادیث دو کتاب اول اصول کافی، تمایل نخبگان شیعه دوازده امامی بغداد را به تمسک به عقل زیر سؤال برد و بر اهمیت علم یقینی تأکید کرد ... [چرا که] گفت‌مان کلامی غالب در میان شیعیان بغداد، ماهیتی عقل‌گرا داشت» (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۰۵) و در ادامه می‌نویسد: «روایات عملی، پیامد دیگر بخش‌های اصول کافی - به خصوص بخش‌های اولیه آن - هستند، [زیرا] در این بخش‌ها مبانی استناد به روایات ائمه : به عنوان تنها منبع علم قطعی و معتبر، پی‌ریزی شده بود که بدین وسیله، گفت‌مان عقل‌گرای غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد را مستقیماً زیر سؤال می‌برد» (همان: ۳۶۹).





همچنین روایاتی که در آن، اطاعت از سلطان نکوهش شده است، تنها می‌تواند خطاب مستقیمی به شیعیان و اندیشمندان امامی آن دوره بغداد بوده باشد و مرجعیت آنان را زیر سؤال ببرد؛ چرا که - به تعبیر وی - ایشان دقیقاً درگیر همان مشغله‌های مذموم بوده و همسان با هم‌دستی آشکاری که با دربار خلافت داشتند، به توجیه شرعی سلطه اهل تسنن پرداخته و اقدامات سیاسی - نظامی ایشان را تضمین می‌نمودند.

اما نکته مهم این است که کلینی کتاب خود را در جو «غلوستیزانه آشکار بغداد»، با توجه به مسائلی همچون هراس از شکل‌گیری قیامهایی مانند قیام زنگیان، به رشته تحریر در آورد که به وی اجازه نقل هر حدیثی را نمی‌داد؛ از این روی کلینی به گونه‌ای نظام یافته از تأکید بر گرایش‌های حدیثی قم که به ویژه در بصائرالدرجات به چشم می‌خورد، کاست و احادیث آن را کم‌اهمیت جلوه داد.

نیومن بنای این پژوهش را بر این مقدمه استوار ساخته که کلینی کافی را در یک دوره بلندمدت بیست ساله در بغداد به رشته تحریر در آورده و دانشمندان شیعی آن دیار را که سخت عقل‌گرا بودند، مورد خطاب قرار داده است. اما از آنجا که بیشتر مشایخ کلینی اهل قم و ری هستند بنابراین روایات موجود در کافی روایات متداول در بغداد نبوده و مربوط به قم و ری بوده‌اند. اما دلیل این که محتوای کتاب کافی با بصائر و محاسن متفاوت است، آن است که جو حاکم بر بغداد در چگونگی انتخاب و چینش روایات تأثیر گذارده است، نه آن که حقیقتاً کلینی با صفار و برقی تفاوتی داشته باشد. بنابراین مؤلف در این پژوهش این چند فرضیه اصلی را مد نظر داشته و نتایج خود را بر پایه آن‌ها بنا نهاده است؛ این فرضیه‌ها عبارتند از:

الف) شیعیان بغداد در عقل‌گرایی و پرهیز از هرگونه گرایش به نقل از معتزلیان تأثیر پذیرفته‌اند؛

ب) غلوستیزی، اندیشه غالب و فراگیر شیعیان بغداد بوده است؛

ج) در شهر قم فضای یکنواختی حاکم بود که تنها جریان غالی را در خود جای می‌داده است. بر همین مبنا:

- کتاب بصائرالدرجات نمونه بارز اندیشه اهل قم در سده‌های سوم و چهارم است؛

- کلینی و صفار هر دو، در یک جریان فکری قرار داشته‌اند و ناهمگونی کتاب‌های

ایشان، به جهت نوع بیان اندیشه‌هایی است که در فضای قم یا بغداد به رشته

تحریر در آمده است؛

د) شیوه کلینی در نقل احادیث ناظر بر وثاقت راویان نبوده، بلکه تحت تأثیر محتوای

احادیث بوده است؛

ه) کلینی دست کم بیست و دو سال پایانی عمر خود را در بغداد ساکن بود و کافی را همان جا گردآوری کرده است.

اگر تمامی ادعاها را پذیرفته شده بینگاریم، شاید بتوان با چشم‌پوشی از برخی جوانب، نتایجی که نیومن از آنها بیرون کشیده است را تلقی به قبول کنیم؛ اما اگر هر یک از آنها دچار اندک خللی گشته و مورد قبول واقع نشود، بی‌شک پازلی که نویسنده ترسیم نموده است در هم ریخته و دیگر نمی‌توان به نتایج پژوهش او تکیه کرد. اکنون باید گفت، به جز مورد نخست که مدافعانی دارد، سایر نظریه‌های ایشان، همگی مخالف آن چیزی است که تا کنون به اثبات رسیده است؛ بلکه حتی در مورد فرضیه نخست نیز، برآنیم که حقیقت بر خلاف آن بوده و همچنان مطالعه و پژوهش در این زمینه بایسته و شایسته است. در این جا نیم‌نگاهی به صحت و سقم ادعاها و فرضیه‌های نیومن خواهیم داشت.

الف) تأثیرپذیری شیعیان بغداد از معتزلیان در عقل‌گرایی

به اعتقاد نیومن، شیعیان بغداد در این دوره به‌شدت از معتزله تأثیر پذیرفته و روش و منش ایشان به اهل اعتزال گراییده است؛ در نتیجه، شیعیان بغداد روایات پیامبر اکرم و امامان معصوم را مورد بی‌مهری قرار داده و «متون مقدّس و دینی مذهب شیعه را به نفع شکل‌های تفسیر و تحلیل عقل‌گرایانه و مشخصاً سنی، کنار می‌گذاشتند» (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۸۵).^۱ اکنون باید این فرضیه نویسنده را در دو مرحله مورد بحث قرار داد، نخست آن که بنا به ادعای ایشان، شیعه در شیوه و سپس معتقدات و امدار معتزله است؛ دوم آن که چون ایشان از معتزله پیروی نموده‌اند، می‌بایست به احادیث و روایات بی‌اعتنا بوده و ارزشی برای «نقل» قائل نباشند.

می‌دانیم که اتهام پیروی شیعه از معتزله، اتهامی دیرین بوده و می‌توان آن را در منابع

۱. در بخشی از گفتار ایشان چنین آمده است: «قرابت‌های عقیدتی و پیوندهای عملی بین تشیع و عقل‌گرایی معتزلی، از اوایل قرن سوم بخصوص در سطح سیاست دولت مرکزی مورد توجه بوده است ... [مباحث کلامی نوبختی‌ها] با تکیه بر مجموعه موجود گفتمان عقل‌گرایان و به ویژه معتزلیانی بود که توسط نسل‌های اولیه محققان امامی گسترش یافته بود» (نیومن، ۱۳۸۶: ۱۳۱). او در فرازی دیگر می‌نویسد: «[شیعیان بغداد با] تمسک به ابزارهای عقل‌گرایان در [نحوه] تحلیل و تفسیر، به دنبال معنا و رهنمودی برای حفظ و پیش‌برد منافع جامعه شیعه بودند، این تمسک ... با احیای اتحاد عقیدتی میان معتزله، شیعه و خود خلافت و ابعاد عملی ملازم با آن اتحاد همراه بود ... بنی‌نوبخت مظهر این گرایش و سخن‌گویان آن بودند» (همان: ۴۵۶).





به خوبی مشاهده کرد؛^۱ اما منظور ایشان از شیعه در این جا به طور خاص دانشمندان نوبختی است، همان گونه که در جای جای کتاب خود بدان تصریح می نماید؛^۲ چرا که در زمان انتقال شیخ کلینی از ری به بغداد، نوبختیان بر کرسی دانش و مسند ریاست شیعه بوده‌اند و منظور وی دانشمندان پس از ایشان همچون سید مرتضی و شاگردانش نیست.

البته، نوبختیان در منابع اهل سنت مَثَم به اعتزال بوده‌اند؛ ابن المرتضی، (۱۹۷۲: ۸۸)، ذهبی از ابوسهل با عنوان «الکاتب المعتزلی» یاد کرده است (ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۴۰۹)، ابن حجر عسقلانی، ابوسهل را از چهره‌های شاخص متکلمان معتزلی به‌شمار آورده است (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۲۴)؛ چنانچه ابن ندیم نیز یادآور می‌شود که معتزله، ابومحمد نوبختی را از خود می‌دانسته‌اند (ابن ندیم، بی‌تا: ۲۲۵).^۳ این اتهام پیش از آن که متوجه نوبختیان باشد، اصالت کلام شیعی را هدف قرار داده است؛ اتهامی که دانشمندان امامی از دیرباز همواره آن را مردود دانسته و روش و منش کلامی خود را برگرفته از تعالیم اهل بیت : معرفی کرده‌اند؛ در این میان شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) اندیشمند پرآوازه امامی، کتاب اوائل المقالات خود را نگاشت و در مقدمه آن هدفش از نگارش این کتاب را بازگویی تفاوت و دوگانگی شیعه و معتزله عنوان کرد (مفید، ۱۴۱۴: ۳۳).

اما این که مشخصاً نوبختیان در معتقدات و روش علمی خود از معتزله پیروی کرده باشند هم چنان نیازمند پژوهش بوده و هنوز باید به آن به دید اتهامی ثابت نشده به دانشمندان شیعی نگریست؛ چرا که در مقابل آن می‌توان از فرضیه جایگزینی دفاع کرد که بر مبنای آن، نوبختیان، نه از معتزله که از متکلمان بزرگ امامی پیش از خود - همچون هشام بن حکم - پیروی کرده باشند (نک: حسینی زاده خضرآباد، همین شماره).

راستی این سخن با توجه به این که نمی‌توان برای نوبختیان هیچ استادی از معتزله شناساند بیشتر جلوه می‌کند؛ به ویژه زمانی که بدانیم تنها استادی که برای حسن بن موسی نوبختی

۱. برای نمونه به گفتار ابن تیمیه بنگرید که گفته است: «فی أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة كائن التوبختي صاحب كتاب الآراء والديانات، وأمثلة، وجاء بعد هؤلاء المفيد بن النعمان، وأتباعه» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۷۲).

۲. برای نمونه، نک: نیومن، ۱۳۸۶: ۱۲۷، ۱۲۹-۱۳۷، ۱۴۱، ۱۶۹، ۳۷۷-۳۸۸، ۴۵۶ و ۴۵۸.

۳. هر چند نگارنده به اختلاف نظرها در باب مذهب و گرایش‌های عقیدتی ابن ندیم توجه دارد، اما به هر حال، اظهار نظر وی باید مبتنی بر منابعی باشد که از آنها استفاده می‌کرده است.

(د. ح ۳۱۰ق) بر شمرده‌اند، ابوالأحوص داوود بن أسد، متکلم امامی مذهبی است که نجاشی (۳۷۲-۴۵۰ق) او را «شیخ جلیل فقیه متکلم، من أصحاب الحدیث، ثقة» شناسانده و شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) وی را در زمره متکلمان جلیل‌القدر امامی دانسته است (نجاشی، ۱۴۲۴: ۱۵۷، ش ۴۱۴؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۳۸، ش ۸۷۸).

پیش از این در پژوهشی مستقل روشن شده است که ابو محمد و ابو سهل نوبختی (۲۳۷-۳۱۱ق) در بسیاری از موضوعات کلامی با هشام بن حکم (ح ۱۰۵-۱۸۹ق) هم رأی بوده‌اند؛ از جمله این مباحث، چیستی انسان، استطاعت، تحریف قرآن و امکان یا عدم امکان وقوع معجزه به دست ائمه : و قدرت ایشان بر شنیدن گفتار فرشتگان است (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، همین شماره) همان‌گونه که نجاشی در شرح حال حسن بن موسی کتابی را با نام «الاستطاعة» برای وی معرفی کرده و می‌نویسد: «کتاب فی الاستطاعة علی مذهب هشام و کان یقول به» (نجاشی، ۱۴۲۴: ۶۳، ش ۱۴۸) در این سخن پر واضح است که نوبختی نظر خود را بر اساس نظریه هشام پی‌ریزی نموده است. افزون بر این که در برخی گزارش‌ها- همچون گزارش قاضی در تثبیت دلائل النبوة- تصریح شده است که نوبختیان با اندیشه‌های متکلمان نخستین امامیه به ویژه هشام، آشنا بوده و آراء ایشان را در کتاب‌های خود نقل نموده‌اند (قاضی عبدالجبار، بی تا، (الف)، ج ۲: ۵۵۱).

در اینجا نیازی نیست دلایل و شواهدی اقامه کنیم تا نشان دهیم که متکلمان نخستین امامیه، همچون هشام بن حکم و هشام بن سالم و مؤمن طاق و متکلمان دیگری از این دست، از روش‌های عقلی در مباحث کلامی خود استفاده می‌کرده‌اند؛ بلکه همین احتمال که شاید متکلمان دوره مورد نظر، شیوه‌های کلامی خود را نه از معتزله، که از استادان و متکلمان پیشین خود به ارث برده باشند، استدلال مؤلف محترم را زیر سؤال خواهد برد. از سوی دیگر، معتزلیان همواره اذعان داشته‌اند که پیشوایان معتزلی خود، مطالبشان را از امیر المؤمنین ۷ اخذ و اقتباس نموده‌اند و سند مطالب خود را بدین جهت از عالی‌ترین اسناد

۱. تاریخ درگذشت نجاشی بنا بر مشهور سال ۴۵۰ هجری بوده است. همان‌گونه که نقل علامه حلی در خلاصه نیز آن را تأیید می‌کند، اما از آنچه وی در شرح حال محمد بن حسن بن حمزه جعفری آورده و تاریخ فوت او را سال ۴۶۳ق ذکر کرده است، باید وفاتش بعد از این تاریخ بوده باشد، هر چند برخی احتمال داده‌اند که شاید تاریخ فوت محمد بن حسن بعدها توسط نسخه‌پردازان افزوده شده باشد (نک: نجاشی، ۱۴۲۴: ۴۰۴، ش ۱۰۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۲۰-۲۱، ش ۵۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۶۳-۶۴).
 ۲. نک: ابن‌المرتضی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۴؛ ابن‌المرتضی، ۱۹۷۲: ۱۲؛ نشوان حمیری، ۱۹۷۲: ۲۰۶؛ ابن‌ابی‌الحدیث، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷ و همچنین: گفتار زرکان معتزلی در: ابن‌نديم، بی تا: ۲۰۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۳: ۱۴۹.



نظر



دانسته و بر آن افتخار می کردند.^۱ ایشان واصل بن عطا را - که از بنیان گزاران مکتب اعتزالی به شماره می آید - شاگرد محمد حنفیه و فرزندش ابوهاشم دانسته^۲ و معتقدند وی اصول اعتقادی خود را از ایشان اخذ نموده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۲۱۵).^۳ ابوجعفر اسکافی (د. ۲۲۰ق) در کتاب خود بر این باور است که بیشتر متکلمان از خطبه های توحیدی حضرت امیر ۷ استفاده می کرده اند (اسکافی، ۱۴۰۲: ۲۹۴).^۴

همچنین بنا بر برخی گزارش ها، بعضی از سران اعتزال از متکلمان بزرگ امامی همچون هشام بن حکم تأثیر پذیرفته اند؛ برای نمونه در رابطه با ابوالحسین بصری، محمد بن علی بن طیب (د. ۴۳۶ق) متکلم مشهور معتزلی گفته شده است که «له میل الی مذهب هشام بن الحکم فی انّ الأشياء لا تعلم قبل کونها» (شهرستانی، بی تا، ج: ۱؛ ۸۵؛ ۱۴۲۵: ۱۲۷) در رابطه با نظام معتزلی، ابواسحاق ابراهیم بن سیار بصری (ح ۱۶۰-۲۳۱ق) نیز آمده است که وی در راه سفر به حج، به کوفه وارد گشته و در آن جا هشام بن حکم و دیگر اندیشمندان آن دیار را ملاقات نموده و با ایشان به بحث و مناظره کلامی پرداخته است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۲۵۴؛ ابن المرتضی، ۱۹۷۲: ۱۴۹). طبعاً این ملاقات باید پیش از سال ۱۷۹ق بوده باشد؛ سالی که هشام از کوفه به بغداد مهاجرت کرد و در آن جا اقامت گزید؛ در نتیجه عمر نظام در آن زمان نباید افزون بر بیست سال بوده باشد؛ در این صورت به احتمال زیاد نباید منظور از مناظره و مجادله علمی چیزی جز پرسش و پاسخ - به گونه ای که میان استاد و شاگرد رخ می دهد - باشد. شاید پرسش و پاسخی که مقدسی (زنده به تاریخ ۳۵۵ق) در البدء والتاریخ^۵ میان آن

۱. این مطلب به روشنی از تمامی منابع مذکور در پی نوشت پیشین بر می آید.

۲. افزون بر منابع پیش گفته، نک: بلخی، باب ذکر المعتزلة: ۶۴-۶۵؛ قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۲۱۵؛ ابن المرتضی، ۱۹۷۲: ۲۴.

۳. همچنین، نک: گفتار زرقان معتزلی در: ابن ندیم، بی تا: ۲۰۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج: ۱۳: ۱۴۹.

۴. سید مرتضی بر این باور بود که پایه های توحید و عدل از کلمات حضرت امیر ۷ اخذ و اقتباس شده است؛ گفتار ایشان چنین است: «إعلم إنّ أصول التوحید والعدل مأخوذة من کلام أمير المؤمنين علی ۷ وخطبه و أنّها تتضمن من ذلك ما لا مزید علیه ولا غاية وراءه ومن تأقل المأثور فی ذلك من کلامه علم أنّ جمیع ما أسهب المتکلمون من بعد فی تصنیفه وجمعه إنما هو تفصیل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول» (شریف مرتضی، ۱۴۰۳، ج: ۱: ۱۰۳).

نکته قابل ذکر دیگر آن که حسن بصری استاد واصل بن عطا، بنا بر گزارشی که نمی توان به درستی صحت آن را تأیید کرد، از امام حسن مجتبی ۷ درباره قضا و قدر الاهی و استطاعت پرسش هایی کرده و امام به آنها پاسخ داده است (نک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۱).

۵. کتاب البدء والتاریخ را به ابو زید احمد بن سهل بلخی (۲۳۵-۳۲۲ق) نسبت می دهند، اما این انتساب ←

دو آورده است، یکی از همین مباحثاتی است که به عنوان مناظره برای وی ذکر کرده‌اند (مقدسی، ۱۸۹۹، ج ۲: ۱۲۴-۱۲۳) و شاید پیرو همین ارتباطها بود که به تصریح بغدادی (د. ۴۲۹ ق) و شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ ق)، نظام، برخی آراء هشام همچون نفی جزء لا یتجزأ و جسمیت اعراض، را پذیرفت.^۱

با توجه به تمام آنچه پیش تر گفته شد، حتی می‌توان احتمال راستی فرضیه‌ای کاملاً وارونه را مطرح ساخت که اساساً نه آن است که شیعه در روش و منش عقلی خود از معتزله پیروی کرده است، بلکه این معتزله بوده‌اند که بنا بر تعالیم امامان شیعه روش، منش و معتقداتی کاملاً منطبق با عقل را بر می‌گزیدند و در مراوده‌های علمی خود با متکلمان بزرگ امامی، بر ارزش فهم معقول گزاره‌های دینی واقف می‌شدند که البته در این زمینه دچار افراط و زیاده‌روی گشتند.

اما بر فرض که شیعیان بغداد در این دوره در شیوه‌های کلامی خود از معتزله عقل‌گرا پیروی کرده باشند، چرا باید آنها را نسبت به احادیث و روایات بی‌اعتنا دانست و گمان کرد که آنها ارزشی برای نقل قائل نبوده‌اند؟! نیومن، شیعیان بغداد را چنین توصیف می‌کند: «[زمانی قم] تحت حملات دائم از سوی [بغداد]، مرکز عباسی بود، که در آن، هم‌کیشان آنها، متون مقدس و دینی مذهب شیعه را به نفع شیوه‌های تحلیل و تفسیر عقل‌گرایانه و مشخصاً سنی، کنار می‌گذاشتند» (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۸۵).

در این جا باید بار دیگر درباره‌ اندیشمندان شیعی آن دوره و به ویژه نوبختیان که مراد منظور مستقیم نیومن‌اند، تأملی داشته باشیم؛ آیا به راستی آنها متون مقدس و دینی مذهب شیعه را کنار می‌گذاشتند؟ چه شاهدی می‌توان برای این مدعا یافت؟ لازم و به جاست که در اینجا مروری بر نکته‌هایی داشته باشیم که نشان دهد ایشان دست کم نسبت به نقل بی‌تفاوت نبوده و از این متون در مباحث کلامی خود بهره گرفته‌اند.

→ نادرست است و نویسنده آن مطهر بن مطهر مقدسی از اندیشمندان اواخر سده چهارم هجری است (نک:

یوسف الیان سرکیس، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۴۱).

۱. بغدادی نویسنده کتاب الفرق بین الفرق می‌گوید: «وکان هشام یقول بنفی نهایة أجزاء الجسم وعنه أخذ النظام إبطال الجزء الذى لا یتجزأ؛ وحكى زرقان عنه [أى: عن هشام] فى مقاله أنه قال بمدخالته الأجسام بعضها فى بعض كما أجاز النظام تداخل الجسمين اللطيفين فى حيز واحد» (بغدادی، ۱۴۱۵: ۷۴)؛ شهرستانی نیز در ملل ونحل خود چنین آورده است: «وافق [أى النظام] هشام بن الحكم فى قوله ان الألوان والطعوم والروائح أجسام فتارة يقضى بكون الأجسام اعراضا وتارة يقضى بكون الاعراض أجساما لا غير» (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶). برای مواردی از تأثیرپذیری معتزله از شیعه، نک: جعفری، ۱۴۱۳: ۱۷۹-۱۸۰، ۱۸۴.





۱. نخست این که شیخ مفید در اوائل المقالات در بیان تفاوت‌های شیعه و معتزله، دانشمندان امامی مذهب را بر این باور هم داستان دانسته که عقل در دانش و دستاوردهای خود همواره به نقل و سمع نیازمند بوده و عقل عاقل در چگونگی استدلال از سمع و وحی الهی جدایی‌ناپذیر است؛ چرا که هموست که عقل را به دستاوردهای خود رهنمون می‌سازد (مفید، ۱۴۱۴: ۴۴) در این میان، شیخ مفید نوبختیان را از دیگر متکلمان امامی مذهب جدا نکرده و ایشان را نیز با دیگران هم‌سخن دانسته است.

۲. با مراجعه به باقی‌مانده کتاب التنبیه ابو سهل نوبختی که شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ ق) آن را در اکمال‌الدین نقل کرده، پر واضح است که نوبختی ارزش بالایی برای روایات و احادیث شیعه قائل بوده است. این بخش بسیار کوتاه که از شش صفحه نیز تجاوز نمی‌کند، در بردارنده موارد متعددی است که نوبختی در آن به احادیث و روایات تمسک نموده است (صدوق، ۱۴۰۵: ۸۸-۹۴).

ابوسهل نوبختی درباره این که - بنا بر روایات - امام حسن عسکری ۷، باید فرزندی داشته باشد که امامت اُمّت را عهده دار باشد، می‌گوید: بنا بر اخبار متواتری که از امامان معصوم : به ما رسیده است، امامت پس از امام حسن و امام حسین ۸ تنها در فرزند امام پیشین است و برادر یا دیگر خاندان امام به امامت نمی‌رسند؛ در نتیجه، امام از دنیا نخواهد رفت مگر آن که فرزندی از وی به جای مانده باشد و چون امامت امام عسکری ۷ و وفات آن حضرت ثابت شده است، پس به ناچار باید آن حضرت فرزندی داشته باشد.^۱ باید توجه داشت مطلبی که در اینجا نوبختی از آن گرفته است، مسئله‌ای اعتقادی است و تنها یک گزارش تاریخی نیست و این، با کنار گذاردن منقولات در باورهای دینی قابل جمع نیست. نوبختی در توصیف احادیث امامان شیعه و اتصال این احادیث به روایات پیامبر اکرم ۹ می‌نویسد: «امام باقر ۷ از علم دین و کتاب و سنت و تاریخ و مغازی، بخش

۱. در گفتار ایشان آمده است: «علمنا بالأخبار المتواترة عن الأئمة الصادقين أنّ الإمامة لا تكون بعد كونها في الحسن والحسين إلا في ولد الإمام ولا يكون في أخ ولا قرابة، فوجب من ذلك أنّ الإمام لا يمضي إلا أنّ يخلف من وُلده إماماً، فلمّا صحّت إمامة الحسن ۷ وصحّت وفاته، ثبت أنّه قد خلف من وُلده إماماً. وی همچنین برای اثبات وجود حضرت و غیبتشان به روایات غیبت اشاره نموده و می‌گوید: «فصح لنا ثبات عين الإمام ... بالأخبار المشهورة في غيبة الإمام ۷ وأنّ له غيبتين إحداهما أشدّ من الأخرى» سپس در مقام جمع‌بندی می‌گوید: «فالتصديق بالأخبار، يوجب اعتقاد إمامة ابن الحسن ۷ على ما شرحت وأنّه قد غاب، كما جاءت الأخبار في الغيبة، فإنّها جاءت مشهورة متواترة وكانت الشيعة تتوقعها وترجاها كما ترجون بعد هذا من قيام القائم ۷ بالحق وإظهار العدل» (صدوق، ۱۴۰۵: ۸۸-۹۴). موارد دیگری نیز در این متن موجود است که به رعایت اختصار متعرض نشدیم و خواننده محترم می‌تواند به این متن کوتاه مراجعه داشته باشد.

گسترده و سترگی را بیان کرده و پس از ایشان فرزندش امام جعفر صادق 7 دانش بیشتری را در این علوم منتشر ساخت، به گونه‌ای که هیچ دانش و فنی نماند مگر آن که آن حضرت در آن فن و رشته احادیث زیادی منتشر کرده باشد. وی قرآن و سنت را تفسیر کرد و از آن حضرت تاریخ پیامبران پیشین و مغازی روایت شده است؛ این در حالی است که ایشان یا پدر بزرگوارشان حضرت باقر 7، نزد هیچ یک از روایان حدیث عامی یا فقهایشان چیزی نیاموختند و این بهترین دلیل و نشانه است بر این که آن بزرگواران، این دانش و علم را از جدشان پیامبر اکرم 9 به ارث برده‌اند و هنگامی که هریک از امامان شیعه با پرسشی در حرام و حلال دین روبرو شدند، پاسخ‌هایی هماهنگ از ایشان صادر شده است. پس چه دلیلی بهتر و روشن‌تر از این بر امامت ایشان و این که پیامبر اکرم 9 آنها را بر این منصب گمارده و دانش خود و تمامی پیامبران پیشین را نزد ایشان گذارده است، می‌توان اقامه کرد؟ و آیا در تاریخ شخصیتی به مانند امام باقر و امام صادق 8 می‌توان یافت که بی‌آن که از کسی درسی فراگرفته باشد بدین گونه دانش از وی سرازیر شود؟» (صدوق، ۱۴۰۵: ۸۸-۹۴). آیا به‌راستی می‌توان کسی را که چنین با جلال از روایات امام صادق و امام باقر 8 یاد می‌کند، به بی‌اعتنایی و رویگردانی از روایات و احادیث متهم کرد و مدعی شد که کلینی برای آن که به دانشمندان امامی مذهب آن دوره که متون مقدس و دینی شیعه را «به نفع شیوه‌های عقل‌گرایانه و مشخصاً سنی»، کنار می‌گذاشتند به بغداد رفت و کتاب کافی را برای ارشاد ایشان نگاشت؟! در واقع، نیومن باید دلایل متقن و شواهد قوی‌تری برای این ادعا ارائه کند.

۳. ادعای جناب آقای نیومن با آنچه در کتاب‌های دیگر دانشمندان، از روش و منشی این اندیشمندان امامی بغداد گزارش شده نیز همخوان و هماهنگ نیست؛ قاضی عبد الجبار معتزلی (۳۲۰-۴۱۵ ق) در کتاب مغنی خود نوبختیان و ابوالاحوص و دیگر اندیشمندان از این دست را - بر خلاف متکلمان نخستین امامیه که به زعم او در مباحث امامت تنها به ادله عقلی تمسک می‌کردند - این گونه شناسانده که بیشتر راه سمع و نقل را در مباحث کلامی خود برمی‌گزیدند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۲۰: ۳۷-۳۸). شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق) نیز در کتاب اوائل المقالات همه امامیه را در این باور همراه می‌داند که «عقل در دانش و دستاوردهای خود به سمع و نقل نیازمند است، به گونه‌ای که نمی‌تواند خود را از سمع و نقلی که او را به چگونگی استدلال رهنمون سازد جدا کند و یکسره بدان وابسته است» (مفید، ۱۴۱۴: ۴۴-۴۵). روشن است که شیخ مفید، برای مثال، نوبختیان را از میان دانشمندان امامی جدا نکرده و این باور را بدانها نیز استناد داده است. وی در پایان گفتار خود، بیان می‌دارد که در این گفتار،





معتزله، جملگی با شیعه اختلاف نظر دارند.

۴. در میان کتاب‌های نوبختیان آثاری به چشم می‌خورد که کاملاً جنبه نقلی دارد؛ همچون کتاب الأنوار فی تواریخ الأئمة نوشته ابوسهل نوبختی (نجاشی، ۱۴۲۴: ۳۲، ش ۶۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱، ش ۳۶) و کتاب الموضح فی حروب أمير المؤمنين 7 نوشته حسن بن موسی نوبختی (نجاشی، ۱۴۲۴: ۶۳، ش ۱۴۸) که دست کم گرایش ایشان به منقولات تاریخی را نشان می‌دهد و شاهدی بر گرایش‌های نقلی ایشان است؛ چرا که غالباً کسانی که کاملاً روش عقلی و فلسفی محض دارند از خود علاقه‌ای به نگارش کتاب‌های تاریخی نشان نمی‌دهند.

۵. در میان آثار حسن بن موسی نوبختی با نام خبر الواحد و العمل به ذکر شده است (نجاشی، ۱۴۲۴: ۶۳، ش ۱۴۸) که گذشته از آن که ابوسهل به حجیت خبر واحد قائل بوده یا نه، نشان می‌دهد که ابوسهل نوبختی در رابطه با این که چه احادیث و روایاتی از اهل بیت : را می‌توان قابل قبول دانست، دست به تألیف زده است که نشان از جایگاه والای منقولات روایی نزد ایشان دارد.^۱

۶. در میان آثار ابوسهل نوبختی کتاب‌هایی با نام نقض اجتهاد الرأی علی ابن الراوندی (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۵ و به نقل از ابن ندیم: طوسی، ۱۴۲۰: ۳۲، ش ۳۶) و النقض علی عیسی بن أبان فی الاجتهاد (نجاشی، ۱۴۲۴: ۳۲، ش ۶۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱، ش ۳۶) وجود دارد که به روشنی در رد اجتهاد و قیاسی است که از سوی ائمه اطهار : مورد نکوهش قرار گرفته است و طبعاً باید رد نوبختی نیز ناظر به روایات شیعی در نکوهش اجتهاد و قیاس بوده باشد.

۷. گویا حسین بن روح نوبختی (د. ۳۲۶ق) - نایب سوم امام زمان (عج) - کتابی را با نام کتاب التأییب نگاشت و آن را برای اطمینان از صحت برای عالمان قم فرستاد و از ایشان درخواست کرد تا در آن دقت کنند که آیا با آنچه خود دارند، مخالفتی دارد یا خیر. آنها در جواب نوشتند که همه کتاب صحیح است جز آن که زکات فطره، نصف صاع است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۷، ش ۳۹۰).^۲ از آنچه در محتوای کتاب نقل شده است معلوم است که کتاب،

۱. شایان توجه است که حتی اگر این اثر در بی اعتبار بودن خبر واحد نگاشته شده باشد، از همین عنوان روشن است که نوبختی عمل به اخبار قطعی را قبول داشته و بحث در مورد حجیت اخبار آحاد بوده است.
 ۲. هر چند گفتار شیخ طوسی دلالت صریح بر تألیف حسین بن روح ندارد، اما ظاهر عبارت ایشان که گفته است: «أنفذ الشيخ الحسين بن روح رضی الله عنه کتاب التأییب إلى قم، وكتب إلى جماعة الفقهاء بها وقال لهم: أنظروا فی هذا الكتاب وانظروا فیه شیء یخالفکم؟» - همان گونه که شیخ آقا بزرگ تهرانی نیز چنین برداشت کرده است - حاکی از نگارش کتاب به دست ایشان است؛ چرا که اگر شخص دیگری این کتاب را به حسین بن روح داده بود تا ایشان نظر خود را بدهند و وی به قم ارسال کرده باشد، بی شک در

کتابی فقهی بوده است و روشن است که کتاب فقهی - به ویژه در دوره مورد نظر - لاجرم باید آکنده از روایات بوده باشد و همین ارسال کتاب به قم برای تشخیص صحت آن مؤید این مطلب است که ایشان با منقولات روایی سروکار داشته‌اند، چیزی که ظاهراً نیومن نمی‌پذیرد.

۸. با توجه به آن که آثار نوبختیان و دیگر اندیشمندان بغدادی آن دوره در دست دیگر دانشمندان شیعی قم در آن زمان و پس از آن در دوران ابن ولید (د. ۳۴۳ق) و شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ق) بوده است هیچگاه از جانب ایشان به بی‌اعتنایی به حدیث و روایت متهم نشده‌اند، بلکه برعکس شیخ صدوق بخشی از کتاب التنبیه والرّدّ ابوسهل نوبختی را در اكمال الدین نقل نموده، چرا که از نگاه او گفتار مناسب و قابل قبولی بوده است (صدوق، ۱۴۰۵: ۹۲-۹۳).
۹. گذشته از نوبختیان، نگاهی کوتاه بر دانشمندان شیعی بغداد در دوره مورد نظر که برخی از ایشان اساتید یا شاگردان نوبختیان بوده‌اند، نشان می‌دهد که آنها نیز آشنا به علم حدیث بوده و نسبت به آن بی‌اعتنا نبوده‌اند. از میان ایشان می‌توان به این افراد اشاره کرد:

الف) ثبیت بن محمد ابومحمد عسکری؛ مصاحب ابو عیسی وراق و از اندیشمندان سده سوم هجری. وی که افزون بر ابو عیسی وراق از محضر استاد حسن بن موسی نوبختی، یعنی ابوالاحوص مصری^۱ (پایان سده سوم و ابتدای سده چهارم)^۲ بهره برده است، از طریق ابوالاحوص روایتی در اثبات حقانیت حضرت امیر ۷ نقل کرده است (صدوق، ۱۴۱۷: ۷۱۶، ش ۹۸۶؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۶، ش ۲). نجاشی در شرح حال وی می‌نویسد: «کان أيضا له اطلاع بالحدیث والروایة و الفقه. له کتب منها: کتاب تولیدات بنی أمیة فی الحدیث و ذکر الأحادیث الموضوعة» (نجاشی، ۱۴۲۴: ۱۱۷، ش ۳۰۰).

ب) ابومحمد ابن ابی عقیل عمانی حذاء؛ او کسی است که بنا به گفته نجاشی، ابن قولویه

گفتار شیخ طوسی بدان اشاره می‌شد. از سوی دیگر نیز چنین سنتی که نویسندگان کتاب‌های تألیفی خود را برای حصول اطمینان به ناحیه مقدسه بفرستند به چشم نمی‌خورد. اما به هر روی این که شیخ طوسی و نجاشی در فهرست‌های خود اشاره‌ای به این کتاب نکرده‌اند، نیز تأمل برانگیز است (نک: آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۲۱۰، ش ۷۷۵).

۱. برخی احتمال داده‌اند که «مصری» تصحیف «بصری» باشد و او اهل بصره بوده باشد، اما با مراجعه به منابع شرح حال وی و خاندان او روشن می‌شود که خاندان وی از خانواده‌های مشهور مصر بوده‌اند و این انتساب درست نمی‌نماید (نک: ابن داوود، ۱۳۴۲: ۱-۳۹۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۶۳-۶۷).

۲. از آن‌جا که پدر او اسد بن سعید - بنا بر گزارش اكمال الکمال - در صفر ۲۶۰ در گذشته است، وی را باید از دانشمندان پایانی سده سوم و آغازین سده چهارم دانست (نک: ابن ماکولا، ۱۴۱۱، ج ۶: ۲۲۶).





(۳۶۸ق) از او اجازه روایت کتاب‌هایش را دریافت کرده و کتاب المتمسک بجبل آل الرسول وی به قدری مشهور بوده که گفته شده است هر که از خراسان عازم سفر حج بود و در میان راه به بغداد می‌آمد، لاجرم از این کتاب نسخه‌ای برای خود فراهم می‌کرد (همان: ۴۸، ش ۱۰۰). علامه حلی اقوال وی را از این کتاب در کتاب‌های خود نقل نموده است (حلی، ۱۴۱۱: ۴۰، ش ۹). نجاشی او را «فقیه متکلم ثقة له كتب في الفقه و الکلام» معرفی کرده (نجاشی، ۱۴۲۴: ۴۸، ش ۱۰۰) و ابن داوود در بیان جایگاه فقهی او^۱ پا را فراتر نهاده و از تعبیر «من أعيان الفقهاء» استفاده کرده است (ابن داوود، ۱۳۴۲: ۱۱۰-۱۱۱، ش ۴۲۹) برخی روایات ابن ابی عقیل در وسائل الشیعة مورد استفاده فقها قرار گرفته است.^۲

(ج) سلامه بن محمد بن إسماعیل، أبو الحسن أُرزنی بغدادی (د. ۳۳۹ق)؛ بنا بر اطلاعاتی که نجاشی از او به دست داده است، وی از محدثانی بود که از بغداد به قم آمد و نزد اساتید برجسته‌ای هم چون ابن ولید قمی (د. ۳۴۳ق)، علی بن حسین بن بابویه (د. ۳۲۹ق)، ابن بطه قمی (۳۲۰ق)، ابن همام (۲۵۸-۳۳۲ یا ۳۳۶ق) و عالمانی از این دست شاگردی کرده و سپس به بغداد بازگشته است. او کتاب‌هایی به نام‌های الغیبة و کشف الحیرة و کتاب المقنع فی الفقه و کتاب الحج عملاً داشته است (نجاشی، ۱۴۲۴: ۱۹۲، ش ۵۱۴) روایات متعددی از وی به جامانده که شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) در تهذیب و ابوزینب نعمانی (د. ح ۳۶۰ق) در کتاب الغیبة آنها را نقل کرده‌اند.^۳

(د) ابوالجیش بلخی، مظفر بن محمد بن احمد بغدادی (۳۶۷ق)؛ وی نزد ابوسهل نوبختی شاگردی کرد (همان: ۴۲۲، ش ۱۱۳۰) و شاگردی وی تا بدان اندازه بود که او را «من غلمان أبی سهل النوبختی» (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۳، ش ۷۶۰) گفته‌اند. شیخ طوسی در رابطه با او گفته است: «کان عارفاً بالأخبار» (همان) و نجاشی نیز گفته «سمع الحديث فأكثر» (نجاشی، ۱۴۲۴: ۴۲۲، ش ۱۱۳۰). شیخ مفید از شاگردان او بود و عمده روایاتی که از او به جامانده از طریق شیخ مفید است.^۴

۱. برای خواننده گرامی روشن است که اصطلاح فقیه در دوران مورد نظر، اندکی با این اصطلاح در دوران معاصر، متفاوت است و شمول آن بر محدث در آن دوره قوی‌تر از حال حاضر است.
۲. نک: حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۸۶، ش ۲۷۰۷؛ ج ۵: ۳۷۰، ش ۶۸۱۶؛ ج ۱۰: ۵۵-۵۶، ش ۱۲۸۱۸، ۵۴۲، ش ۱۴۰۷۴؛ ج ۲۰: ۴۹۰، ش ۲۶۱۶۹؛ ج ۲۶: ۱۷۰، ش ۳۲۷۵۰، ۲۸۵، ش ۱۳۰۳۳۰.
۳. نک: طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶: ۵۰، ۱۱۶، ۵۱، ۱۱۸، ۵۳، ش ۱۲۸، ۸۱، ۱۵۸، ۱۱۰، ش ۱۹۶؛ نعمانی، ۱۴۲۲: ۸۹، ۱۸، ۹۱، ۱۹، ۱۳۳، ش ۱۸، ۱۵۱، ش ۶، ۲۹۶، ش ۶.
۴. نک: مفید، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۹، ۴۳، ۴۵؛ امالی: ۳۱۰، ش ۳۲۸، ۱۲، ۳۵۰، ش ۱، ۳۵۴، ش ۷؛ مقایسه کنید با: طوسی، ۱۴۱۴: ۶۴، ۹۳، ۷۹، ش ۱۱۶، ۹۴، ۱۴۶، ۱۰۰، ش ۱۵۴، ۱۲۰، ش ۱۸۷، ۱۲۵، ش ۱۹۵، ۲۲۹،

ه) ابن عبدون، عبيدالله بن ابي زيداحمد، ابوطالب انباري واسطي (۳۵۶ ق)؛ نجاشي در رابطه با او گفته است: «ثقة في الحديث عالم به» (همان: ۲۳۳، ش ۶۱۷) حسين بن عبيدالله غضائري گفته است که وی از واسط به بغداد آمد و هر آنچه تلاش کردم تا محضر او را درک کنم، موفق نشدم (همان). ابوطالب انباري صد و چهل کتاب و رساله داشته است (طوسي، ۱۴۲۰: ۲۹۶-۲۹۷، ش ۴۴۶) که بسياري از آنها در زمينه حديث و روايت اند. برخي از آنها عبارتند از: کتاب طرق حديث الغدير، کتاب طرق حديث الراية، کتاب طرق حديث أنت مني بمنزلة هارون من موسى، کتاب أدعية الأئمة عليهم السلام، کتاب مزار أبي عبد الله عليه السلام، کتاب طرق حديث الطائر، کتاب طرق قسيم النار، کتاب أخبار فاطمة عليها السلام (نجاشي، ۱۴۲۴: ۲۳۳، ش ۶۱۷). روايات متعددي از ابن عبدون در کتب روايي شيعه به ويژه تهذيب و استبصار به جامانده است (نک: طوسي، ۱۳۶۴، ج ۶: ۵۱، ش ۱۱۷؛ ۷۶، ش ۱۵۰، ج ۹: ۲۴۸، ش ۹۶۳، ۲۵۹، ش ۹۷۱؛ طوسي، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۴۵-۲۴۶، ش ۸۷۴-۸۷۹).

اين چند نمونه که بدانها اشاره شد از زمره عالمان شيعي بغداد بودند که اندکي پيش از حضور کليني در آن ديار به امور علمي خود مشغول بودند. هر چند مي توان افراد ديگري را نيز بر اين فهرست افزود، اما همين چند نمونه مي تواند ثابت کند که افزون بر عالمان نوبختي، ديگر دانشمندان شيعه بغداد نيز در دوره مورد نظر «احاديث و روايات شيعه را به نفع شکل هاي تفسير و تحليل عقل گرايانه و مشخصاً سني، کنار نمي گذاشتند!».

به دو نکته تا به اينجا اشاره شد؛ نخست آن که عقل گرایی نوبختيان الزاماً مأخوذ از معتزله نيست و دوم آن که ايشان به «نقل» بي اعتنا نبوده، بلکه آشنا به حديث و روايت بوده اند. اکنون نکته سومي که شايان توجه است اين که، ما تا به اينجاي سخن عقل گرایی نوبختيان را امري مسلم دانسته ايم، اما بر اساس فهرست کتاب هاي ايشان شواهدی در دست است که نشان می دهد آنها در اين سطح از عقل گرایی افراطي که همواره بدان متهم بوده اند، نبوده و خود همان گونه که پيشتر اشاره شد، خود، کتاب هايی در ردّ اجتهاد و قياس داشته اند. ابوسهل نوبختي دو کتاب با نام هاي نقض اجتهاد الرأي علی ابن الراوندي (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۵ و به نقل از ابن ندیم: طوسي، ۱۴۲۰: ۳۲، ش ۳۶) والنقض علی عيسى بن أبان في الاجتهاد (نجاشي، ۱۴۲۴: ۳۲، ش ۶۸؛ طوسي، ۱۴۲۰: ۳۱، ش ۳۶) داشته است. حسن بن موسی نوبختي نيز کتابی با نام الرد علی أهل المنطق (نجاشي، ۱۴۲۴: ۶۳، ش ۱۴۸) داشت که خود گواهی بر پرهيز ايشان از عقل گرایی افراطي است.

البته، گمان آن نرود که نويسنده اين سطور معتقد است که فضاي علمي بغداد نيز





همچون فضای علمی قم در آن دوره و جو حاکم بر کوفه در دوره پیش از آن آکنده از حلقه‌های سماع و قرائت حدیث شیعی بوده و عالمان به آسانی می‌توانستند از یک‌دیگر اخذ حدیث نمایند، بلکه با نیم‌نگاهی به طرق میراث شیعی که در دو فهرست نجاشی و طوسی موجود است روشن است که سهم بغداد در انتقال حدیث به طور خاص و میراث شیعی به طور عام از ابتدای تولید این میراث تا تنظیم و جمع نهایی بسیار اندک بوده است. اما آنچه در اینجا مهم است این که جو حاکم بر شیعیان بغداد - آن‌گونه که نیومن به تصویر کشیده - جوئی نقل‌ستیز و بیگانه با حدیث و روایت نبوده است.

از سوی دیگر باید توجه داشت که تفاوت مهمی که بغداد را از قم متمایز می‌کرد، اجتماع دانشمندان شیعی و معتزلی و اهل حدیث سنی مذهب در شهر بود که لاجرم شیعیان بغداد را به تقابل با دیگر نحل‌ها و اندیشه‌های موجود زمان خود وا می‌داشت. پر روشن است که در چنین شرایطی نقل حدیث شیعی برای کسانی که اساساً حدیث شیعه را معتبر نمی‌دانند، چندان سود و ثمری نداشته و آنچه کارآمد بوده است ترتیب و تنظیم مبانی فکری‌ای بود که در مقابل این تفکرات کارساز باشد. طبیعی است که در این هنگام نقل حدیث از رونق افتاده و دانشمندان آن زمان به علم کلام اهمیت بیشتری داده باشند.

ب) غلوستیزی، اندیشه غالب و فراگیر شیعیان بغداد

نیومن، در کتابش بارها غلوستیزی را اندیشه غالب شیعیان بغداد دانسته است؛ او می‌نویسد: «کلینی در جو آشکارا غلوستیزانه بغداد ... به‌گونه‌ای نظام یافته از تأکید بر آن دسته احادیث بصائر، که خارق‌العاده‌تر بودند، کاست» (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۱۹). او هم‌چنین در بخش دیگری آورده است: «کلینی که به انزجار عقل‌گرایان بغداد از غلو ... واقف بود گرایش‌هایی را در حدیث‌گرایی قمی، که به‌ویژه در بصائر به چشم می‌خوردند، یعنی گرایش‌هایی که بر ماهیت خارق‌العاده - و حتی شاید معجزه‌آسای - علم و شخصیت ائمه [] و پیروانشان تأکید داشتند، کم‌اهمیت جلوه داد» (همان: ۴۵۷). نخست باید گفت که یکی از مشکلات موجود در اثر مورد نظر اجمال مفهومی اصطلاحات به کار گرفته شده از سوی نویسنده است. می‌توان از اصطلاحاتی همچون «عقل‌گرایی»، «غلوستیزی» و نمونه‌هایی از این دست، از آن‌رو که به‌طور مشخص تعریف نشده‌اند، معانی مختلفی را برداشت کرد. برای مثال، واژه «عقل‌گرایی» در گفتار نیومن معنا و مفهوم دقیقی ندارد. این واژه با چه اندیشه‌هایی قابل جمع و غیر قابل جمع است؟ برای مثال، می‌دانیم که شیخ مفید برای ائمه : قائل به عصمت، علم غیب، اظهار معجزه، شنیدن صدای فرشتگان و انتقال

اجساد ایشان پس از مرگ و سکونت ایشان به همراه بدن مادی‌شان در بهشت برین بوده است و به تمامی این موارد در کتاب *اوائل المقالات* تصریح کرده است (مفید، ۱۴۱۴: ۶۵-۷۰ و ۷۲)^۱ آیا این باورها با عقل‌گرایی بغدادیان قابل جمع است؟ در کتاب شاهد روشنی بر عقل‌گرایی بغدادیان ارائه نشده، بلکه به همین شهرت بسنده شده و سپس این «عقل‌گرایی» به صورت «غلوستیزی» نیز مورد استفاده قرار گرفته است.

اما به هر روی در بخش پیشین، سعی بر آن شد که مفهوم عامی را از «عقل‌گرایی» مورد نظر قرار داده و به نقد آن پردازیم؛ اما در باب مفهوم غلو باید گفت، اگر منظور گرایش به الوهیت اهل بیت : و اعتقاداتی از این دست باشد بی‌شک، نه تنها جامعه امامی بغداد که تمامی مجامع و محافل شیعی به طور عام غلوستیز بوده‌اند و غالباً بخش کوچکی را تشکیل می‌دهند و این تنها مختص به بغداد نبوده و قم، کوفه، ری و خراسان را نیز دربر می‌گرفته است؛ اما اگر منظور — چنان‌که ظاهر کلام نیومن نیز چنین است — باور به اعتقاداتی همچون علم لدنی، عصمت، اعجاز، علم غیب و نمونه‌هایی از این دست برای امامان باشد، باید گفت به راستی نمی‌توان نبود این باورها را در میان بغدادیان آن دوره اثبات نمود.

برای روشن‌تر شدن این مطلب باید توجه داد که نوبختیان خود به برخی از این دست اعتقادات باور داشتند: شیخ مفید در رابطه با عصمت امام بیان می‌دارد که امامان همچون پیامبران دچار هیچ‌گونه سهو و یا نسیانی در امور دینی نمی‌شوند و این اعتقاد را باور همه امامیه دانسته است (مفید، ۱۴۱۴: ۶۵، ش ۳۷). از آن جهت که شیخ مفید در جاهایی که باور نوبختیان به خلاف باور دیگر اندیشمندان و عالمان شیعی باشد به آن تذکر می‌دهد به طور مسلم در این گونه موارد نیز اگر اعتقاد ایشان چیزی جز آنچه مفید گفته است می‌بود، حتماً به آن اشاره می‌کرد. به ویژه آن‌که شیخ مفید در مقدمه *اوائل المقالات* تصریح کرده که: «وذاکر فی أصل ذلک ما اجتیته أنا من المذاهب المتفرعة عن أصول التوحید والعدل والقول فی اللطیف من الکلام، وما کان وفاقا منه لبني نوبخت - رحمهم الله - وما هو خلاف لآرائهم فی المقال» (همان، ش ۳۷).

از دیگر سو، نوبختیان در باب این‌که امامان، تمامی صنایع را دارا بوده و آشنا به تمامی لغات نیز بوده‌اند، از دیدگاه شیخ مفید هم نظر با غلات و مقوضه بوده‌اند.^۲

۱. البته ایشان از به کار بردن لفظ علم غیب — به صورت مطلق — برای امامان معصوم خودداری می‌نمایند و بر آن است که ایشان این علم غیب را در طول علم غیب خداوند متعال دارند.

۲. در *اوائل المقالات* چنین آمده است: «القول فی معرفة الأئمة (علیهم السلام) بجمیع الصنایع وسایر اللغات ... [قال ←





ج) فضای یکنواخت و عالی قم

در دوره مورد نظر، در شهر قم فضای یکنواختی حاکم بود که تنها جریان عالی را در خود جای می‌داد. کتاب بصائر الدرجات نمونه بارز اندیشه اهل قم در سده‌های سوم و چهارم می‌باشد. کلینی و صفار هر دو، در یک جریان فکری قرار داشته‌اند و ناهمگونی کتاب‌های ایشان، به جهت نوع بیان و طرح و ارائه اندیشه‌هایی است که در فضای قم یا بغداد به رشته تحریر در آمده است.

این جملات، گزاره‌هایی است که از جای جای کتاب آقای نیومن بر می‌آید و نتیجه اصلی‌ای است که نویسنده با مقدمات پیشین در صدد اثبات آن است.

فرضیه نیومن در این مقام آن است که اساساً از آن جهت که کلینی، صفار و برقی هر سه در یک محیط رشد و نمو یافته‌اند، پس به لحاظ فکری نیز در یک جریان قرار دارند و هر آنچه کلینی در کتاب خود نیآورده یا در ذیل عناوین نامربوط ذکر کرده است، به جهت فضای غلوستیز حاکم بر بغداد بوده است و اگر بخواهیم ماهیت اصلی قم را به نمایش بگذاریم، باید به کتاب بصائر الدرجات صفار قمی رجوع کنیم.^۱ اکنون این پرسش مطرح است که چرا فضای قم - برخلاف نظر نیومن - فضای غلوستیز یا تقصیری نیست؟ یا اساساً چرا وجود جریان‌های مختلف در قم قابل تصور نباشد، آیا وجود هم‌زمان جریان‌های عالی و غلوستیز ممکن نیست؟ چرا کلینی و صفار در یک جریان قرار می‌گیرند؟

نیومن، تصویری از فضای حاکم بر قم ترسیم کرده که به تعبیر او «تنها دولت - شهری در حکومت، که شیعه امامی و نیمه خود مختار بود» شهر قم بود (نیومن، ۱۳۸۶: ۴۵۷). او از سوی دیگر بر قرائت رایج از شهر قم که در آن احمد بن محمد بن عیسی اشعری افرادی را از شهر اخراج می‌کرده است، خرده گرفته و بر این باور است که پیشمانی علنی احمد اشعری از خصومت پیشینش با احمد برقی و اقدام وی به بازگرداندن برقی به قم، نشان می‌دهد که اختلافات سال‌های پایانی سده سوم در قم بر سر این که چه چیزی آیین و چه چیزی غلو است، آن اندازه که شرح حال نویسان متأخر انگاشته‌اند عمیق نبوده است (همان: ۲۷۵).

→

به [بنو نوبخت (رحمهم الله) وأوجبوا ذلك عقلاً وقياساً وافقههم فيه المفوضة كافة وسائر الغلاة] (مفید، ۱۴۱۴: ۶۷، ش ۴۰).

۱. نیومن در بخشی از گفتار خود چنین آورده است: «کلینی گرایش‌هایی را که در حدیث‌گرایی قمی، به ویژه در بصائر به چشم می‌خوردند، یعنی گرایش‌هایی که بر ماهیت خارق‌العاده - و حتی شاید معجزه‌آسای علم و شخصیت ائمه [علیهم السلام] و پیروانشان تأکید داشتند، کم اهمیت جلوده داد» (نیومن، ۱۳۸۶: ۴۵۷).

نویسنده این سطور نیز همراه با نیومن این قرائت رایج، از قم - که شهری کاملاً غلوستیز و حساس به هرگونه روایت از روایات فضایل اهل بیت : یا معجزات ایشان باشد - را نمی‌پذیرد و وجود کتاب‌هایی همچون بصائر الدرجات و کافی را شاهدی بر وجود اندیشه رقیب می‌داند؛ اما به راستی نمی‌توان در کنار گرایش‌های غالبانه - به تعبیر نیومن - گرایش‌های معتدل‌تر را در قم رصد کرد؟! آیا حقیقتاً باورهای افرادی هم‌چون احمد بن محمد بن عیسی اشعری و سعد بن عبدالله اشعری و پس از ایشان ابن ولید با کسانی چون ابوجعفر محمد بن آورمه قمی و ابوسمینه محمد بن علی بن ابراهیم صیرفی و پس از ایشان محمد بن حسن صفار قمی یک‌سان بوده است؟!

حقیقت آن است که اگر بخواهیم منصفانه جو حاکم بر قم در این دوران را زیر ذره‌بین ببریم، نباید افرادی همچون ابوجعفر محمد بن حسن بن ولید قمی (د. ۳۴۳ق) را با استادش محمد بن حسن صفار قمی (د ۲۹۰ق) در یک جریان فکری قرار دهیم. بی‌شک، روش و منش ابن ولید - اگر نگوئیم دیدگاه‌های حدیثی وی - با صفار متفاوت بوده و همین امر به عدم پذیرش برخی روایات از سوی او منجر شد؛ امری که بنا به گفته شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ق) در من لایحضره الفقیه به آن انجامید که کمترین درجات غلو، باور نداشتن به سهو النبى قلمداد شود (صدوق، بی‌تا، ج ۱: ۳۶۰، ذیل روایت ۱۰۳۱)؛ همچنین شاید همین نکته بود که به استثنا کردن کتاب بصائر الدرجات از سوی ابن ولید منجر شد (نجاشی، ۱۴۲۴: ۳۵۴، ش ۹۴۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۸، ش ۶۲۲). در این جا باید گفت که اساساً بستن چشم تحقیق بر روی برخی شواهد تاریخی مسلم، ارزش کارهای بزرگ و دشوار را به یک‌باره از میان برمی‌دارد.

اکنون باید این دیدگاه که فضای حاکم بر قم، یک‌دست بوده و مردم آن با یک‌دیگر در برابر هرگونه فشارهای خارجی متحد بوده‌اند را به چالش کشید و سخنی که حسن بن محمد بن حسن اشعری قمی (د. ۳۷۸) در تاریخ قم ذکر کرده است را بازگو کرد. او در خلال رویدادهای نیمه دوم سده سوم هجری می‌گوید: تمامی هلاک و نیست شدن ایشان [یعنی اهل قم] افتراق کلمه ایشان بود، یعنی بعد از آن که همه یک‌دل و یک‌زبان بودند، هر کسی از ایشان رأیی و اختلافی و اختیاری گرفت و گروه‌گروه شدند و هر چند روز [بر] پرچمی دیگر گرد می‌آمدند و بارها خذلان یک‌دیگر می‌کردند و چون قضا‌ی پیش می‌آمد، تدارک و اصلاح آن، هر یک با دیگری می‌گذاشت و آن، هم‌چنان در توقّف می‌افتاد (اشعری قمی، ۱۳۸۵: ۴۰۹).

آنچه در وضع اجتماعی قم رخ داده است، کاملاً می‌تواند در وضعیت علمی و فرهنگی این





جامعه نیز رخ داده باشد. به طور طبیعی به دور استادانی که گرایش‌هایی خاص داشتند، شاگردانی گرد می‌آمدند که اندیشه‌های آن‌ها، با استادشان نزدیکی بیشتری داشته باشد. محمد بن یعقوب کلینی نیز از این قاعده مستثنی نیست و طبیعتاً ممکن است روش و منش حدیثی او - اگر نگوئیم گرایش‌های حدیثی‌اش - به عدم انتخاب احادیثی انجامیده باشد که در کتاب محمد بن حسن صفار پیش از این آمده بود. از سوی دیگر، کاملاً ممکن است همین اختلافات موجود در جامعه علمی قم، محدثی چون کلینی را ناگزیر نماید تا برخی احادیثی را که به راستی و درستی آن ایمان دارد، در ذیل عناوین نامربوط بگنجانند تا دست کم به همسویی با گروه رقیب متهم نشود. در نتیجه کاملاً ممکن و طبیعی است که این فرایند هیچ ارتباطی به جامعه بغداد نداشته باشد.

از سوی دیگر لب و لباب گفتار نیومن که بارها در کتابش آن را مطرح کرده، آن است که کلینی کتاب کافی را در شهر بغداد نگاشت و مخاطب مستقیم روایات خود را شیعیان بغداد و به ویژه بنی فرات و بنی نوبخت قرار داد تا اشتباهات بزرگی را که مرتکب می‌شوند، به ایشان گوشزد نماید.^۱

نخست آن که آنچه نوک پیکان خرده‌گیری‌های نیومن را متوجه بنی نوبخت و بنی فرات به طور خاص و شیعیان بغداد به طور عام، کرده است، اتهامی است که وی بارها متوجه آنها نموده که ایشان با معتزله از سویی و از سوی دیگر با دربار متحد شدند و این اتحاد با معتزله، در بعد عقیدتی و با دربار، در بعد اجتماعی بود؛ چیزی که به باور نیومن کلینی را وادار به نگارش کتاب و گوشزد کردن اشتباه ایشان کرد. اما باید گفت این اتهام قابل

۱. نویسنده آورده است: «اقدام کلینی در بغداد، به درج این قبیل روایات قمی‌ها - که در آن، ائمه []: طلب ثروت، تجملات، زنان، مقام، کلام بیهوده، ریاست و حیف و میل بیت المال را مذمت کرده‌اند - با در نظر گرفتن روایات دیگری که در میان همین راویان، رواج داشته و در آن، ائمه []: در تفسیر اعتقاد و عمل، شیعیان را از تمسک به هر چیزی بجز الهامات خودشان، بر حذر داشته و اطاعت از سلطان را نکوهش کرده‌اند، تنها می‌توانست به عنوان خطاب مستقیم و زیر سؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان دوازده امامی بغداد باشند؛ [چرا که] ایشان دقیقاً در گیر همان مشغله‌های [نکوهیده] بودند و با هم پیمانی آشکار با دربار، به توجیه شرعی سلطه اهل تسنن و تضمین نتیجه بخشی اقدامات سیاسی - نظامی این سلطه اقدام می‌کردند ... چنین ملامت‌هایی تنها می‌توانست در میان خود بنی فرات ثروتمند و بهره‌مند از نفوذ سیاسی، و بخصوص در میان هم‌پیمانان ثروتمند دوازده امامی‌شان، یعنی بنی نوبخت، طنین افکن شده باشد» (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۸۸-۳۸۹). او همچنین می‌نویسد: «لزوم احتیاط، که در این روایات مورد تأکید قرار گرفته است، تنها می‌تواند در میان آن دسته از جامعه دوازده امامی بغداد نیز طنین انداز شده باشد که موقعیتشان در این دوره، به طور فزاینده‌ای در حال متزلزل شدن بود» (همان: ۳۸۸-۳۸۹، ۴۵۵ و...).

اثبات نیست؛ چرا که اولاً، بنابر آنچه در آغاز این مقاله بدان اشاره شد، تأثیرپذیری این اندیشمندان امامی مذهب بغداد از عقل‌گرایان معتزلی امری ثابت شده نیست. ثانیاً مؤلف ادعا دارد که اتحاد عقیدتی نوبختیان با معتزله در اعتقادات کلامی، در اعتقاداتی به غیر از بحث امامت بوده و آنها سعی در هر چه بیشتر و بهتر تئوریزه کردن بحث امامت داشتند تا بتوانند شیعه را در برابر مشکلات موجود در امان نگه دارند. اما در مباحث غیر امامت سعی در برقراری اتحادی عملی داشته‌اند.^۱

اینک باید گفت با نیم‌نگاهی به فهرست آثار نوبختیان به عناوینی برخورد می‌کنیم که در آن نوبختیان افزون بر بحث امامت به ردّ و ابطال آراء معتزله پرداخته‌اند که اگر حقیقتاً ایشان به دنبال چنین اتحادی بودند دست به نقد و ابطال و نگاشتن ردیه بر علیه معتزله نمی‌زدند. از میان آثار حسن بن موسی نوبختی می‌توان به الرد علی أصحاب المنزلۃ بین المنزلتین فی الوعید، النقض علی أبی الهذیل فی المعرفة، الرد علی أبی الهذیل العلاف فی أن نعیم أهل الجنة منقطع، النکت علی ابن الراوندی، الرد علی أهل التعجیز و هو نقض کتاب أبی عیسی الوراق اشاره کرد (نجاشی، ۱۴۲۴: ۶۳-۶۴، ش ۱۴۸). از میان آثار ابوسهل نوبختی نیز می‌توان به نقض مسألة أبی عیسی الوراق فی قدم الأجسام، الإنسان و الرد علی ابن الراوندی، نقض التاج علی ابن الراوندی که به کتاب السبک معروف بوده است؛ و نقض عبث الحکمة لابن الراوندی اشاره کرد (نجاشی، ۱۴۲۴: ۳۱-۳۲، ش ۶۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱-۳۲، ش ۳۶)^۲

دوم آن‌که چگونگی و با چه استدلالی می‌توان تمامی صفات ناپسندی را که در کافی آمده و نیومن به برخی از آنها - همچون طلب ثروت و تجملات، زنان، مقام، کلام بیهوده، ریاست و حیف و میل بیت المال - تصریح کرده است، به شیعیان بغداد نسبت داد؟! این‌که ایشان در دستگاه خلافت مرکزی بغداد از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند نمی‌تواند اثبات‌کننده مواردی مثل بیهوده‌گویی، بی‌عفتی و یا علاقه غیر مجاز ایشان به زنان باشد!

۱. نیومن می‌نویسد: «دست‌آورد کلامی بنی نوبخت، بخصوص ابوسهل اسماعیل، حسن و ابوالقاسم حسین بن روح و هم‌کیشان هم‌فکرشان، عبارت بود از ادغام رسمی جنبه‌هایی از عقاید عقل‌گرایان معتزلی - از جمله نکات مهم عقاید معتزلی درباره صفات و عدالت خداوند و نیز اختیار انسان - با یک گزاره عقیدتی که با وجود این نیز قاطعانه نظریه «امامت» را توجیه و غیبت امام دوازدهم [علیه السلام] را تبیین می‌کرد» (نیومن، ۱۳۸۶: ۱۳۱).

۲. هرچند ابن راوندی و ابو عیسی وراق را از معتزلیان شیعه شده به حساب می‌آورند اما در عین حال اتحاد عقیدتی میان شیعه و معتزله ایجاد می‌کند که شخص در ردّ معتزلیان شیعه شده نیز دست به تألیف نزنند.

۳. وجه ذکر این کتاب‌ها در پی نوشت قبلی گذشت.





سوم آن که اتحاد شیعیان بغداد به طور عام و بنی فرات به طور خاص، با دربار که مورد نظر نیومن است، ضرورتاً به نارضایتی شیعیان قم نمی‌انجامد و باید برای آن شواهدی اقامه کرد. صرف آن که بنی فرات در حکومت بودند و شیعیان قم از حکومت ناراضی بودند، سبب نارضایتی قمی‌ها از بنی فرات نمی‌شود، بلکه چه بسا کمک‌های مقطعی ایشان اتفاقاً سبب بهبودی وضعیت ایشان شده باشد؛ این همان چیزی است که نیومن بدان هیچ اشاره‌ای بدان نکرده است. در این جا به سراغ مواردی که در تاریخ قم از وزارت علی بن محمد بن فرات (۲۴۱-۳۱۲ ق) - مهم ترین وزیر آل فرات در دولت عباسی - سخن به میان آمده است می‌رویم و می‌بینیم که تنها در سه مورد نام ایشان در ترجمه موجود از این کتاب به میان آمده است.

الف) «وعلی بن محمد بن الفرات که او را به عراق قاضی الکتاب نام نهاده بودند، چون او را وزیر ساختند، هر آنچه عبیدالله بن سلیمان ساخته بود خلاف آن کرد و آنچه نقص آن واجب بود نقص کرد و باز شکافت، و رسوم و سنن با سر گرفت به حسب اقتضای زمان» (اشعری قمی، ۱۳۸۵: ۴۶۴-۴۶۵)؛ یعنی وی قوانین موجود از وزیر پیشین را اعمال نکرد، بلکه آنچه به اقتضای زمان لازم بود، انجام داد و برخی از مقادیر خراج را که لازم به کم کردن داشت کم کرد.

ب) «و محمد بن قاسم کرجی سه ساله عقد دستور ایغارین بست، سال اول آن سنه سبع و تسعین و مائتین [۲۹۷] بعد از آن که مردم آن جلای وطن کرده بودند و گریخته، از سبب عاجز شدن ایشان از قانون بلد و به سبب عجز ایشان از آنچه بر ایشان لازم شده مره بعد آخری از صد هزار دینار با چهل هزار دینار آمده. پس وزیر علی بن محمد بن الفرات^۱ او را دستوری داد که بدان چه مصلحت داند در آن تدبیر کند پس محمد بن قاسم مردم را الفت داد و جمع کرد و استمالت و دل خوشی داد، و از اصل وظیفه ده هزار دینار - جهت کسانی که به حال ایشان اختلال راه یافته بود - وضع کرد و بنهاد» (اشعری قمی، ۱۳۸۵: ۴۷۰). باید توجه داشت که تاریخ ذکر شده در این قطعه دقیقاً برابر است با ابتدای اولین دوره از سه دوره وزارت علی بن فرات؛ چرا که وی به سال ۲۹۶ ق برای بار اول وزیر شد.^۲

ج) «عبیدالله بن سلیمان در آن وقت که به جبل آمد، به امر و اجازت معتضد (۲۴۲-

۱. در نسخه چاپی یک خط افتادگی دارد و از علی بن محمد بن الفرات تا محمد بن قاسم مفقود است.

۲. برای اطلاعات بیشتر از خاندان بنی فرات، نک: صادق سجادی، ۱۳۷۷: ۳۸۲-۳۹۲. برای حمایت‌های علی بن محمد بن فرات از شیعه، نک: همان: ۳۸۹.

خ ۲۷۹-۲۸۹ق) و دستوری نیکو بیست به حسب اقتضای زمان و قاعده مستحسن بنهاد و به فکر و تدبیر خود. و سائر وزرا از پس او، مثل علی بن محمد بن الفرات و علی بن عیسی و غیر ایشان، در آن بدو اقتدا کردند» (همان: ۴۷۲).

می بینیم که هر سه مورد نقل شده، گویای بهبود وضعیت قم در دوران وزارت ابن فرات اند.^۱

چهارم آن که اگر تنها داشتن منصب سیاسی و ارتباط با دستگاه حاکم در دورانی که قم - به تعبیر نیومن - «تحت حملات دائم از سوی مرکز عباسی بود» (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۸۵) سبب نوشتن کتاب حدیثی و مخاطب قراردادن عاملان حکومت باشد، عاملان حکومت عباسی در قم که معمولاً از خاندان شیعی اشعری بودند و مسئول محاسبه خراج و جمع آوری آن بودند، اولی به مورد خطاب قرار گرفتن کافی هستند تا شیعیان بغداد؛ چرا که مباشرت این افراد در تعامل قم و بغداد بسیار روشن تر بوده است. در این جا می توان اشاره ای به احمد بن محمد بن عیسی اشعری قم (زنده به تاریخ ۲۷۴ق) عالم و محدث بلند آوازه قم داشت که نجاشی درباره او گفته است: «وکان أيضاً الرئيس الذی یلقى السلطان بها» (نجاشی، ۱۴۲۴: ۸۲، ش ۱۹۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۰، ش ۷۵).

پنجم آن که داشتن مقام و منصب سیاسی در دربار عباسی نسبت به شیعه چیز جدیدی نبوده و پیش از این نیز مواردی بوده است. روشن ترین مورد را می توان ولایتعهدی امام رضا ۷ دانست که الزاماً به معنای همراهی و مشارکت در امور حکومت نیست.

ششم آن که اگر بنا بر مبنای نیومن بخواهیم تمامی روایات کتاب را ناظر به وضعیتی موجود در جامعه شیعی قلمداد کنیم، همان گونه که در کلام ایشان آمده است: «دقیقاً این آمیزه گفتمان عقل گرا، سلسله مراتبی، و سازش گرای غالب در میان نخبگان امامی بغداد بود که گزینش و سازماندهی ۱۶۱۹۹ روایت را به دست کلینی در مجموعه اش شکل بخشید» (نیومن، ۱۳۸۶: ۴۵۶)؛ باید پرسید که روایات اخلاقی موجود در کتاب محاسن خطاب به چه کسانی است؟ آیا افرادی غیر از شیعیان قم را می توان نام برد؟ آیا اساساً نمی توان فرض کرد که محدثی با هدف جمع و ارائه میراث صحیح اهل بیت برای شیعیان به نقل روایات اعتقادی و اخلاقی امامان معصوم پردازد؟

همچنین اگر خاستگاه روایات موجود در بصائر و محاسن و کافی محافل حدیثی شیعی موجود در کوفه و مدینه باشد، این گونه احادیث نشان از چه ویژگی هایی در آن محافل دارند؟ متأسفانه یکی از مواردی که نیومن در رابطه با آن هیچ سخنی به میان نیاورده است،

۱. در رابطه با دیگر خاندان بنی فرات مطلبی در ترجمه موجود تاریخ قم نیست.





این است که حدیث کوفه و مدینه در تاریخ حدیثی و کلامی ما چه جایگاهی دارند؟ آیا احادیثی که کلینی، صفار و برقی روایت کرده‌اند، هیچ جایگاهی پیش از قم در کوفه و مدینه نداشته‌اند؟ اگر این احادیث حضوری در میراث شیعیان داشته‌اند، چرا به کلی از آن چشم پوشی شده و تنها نقل آن در مجامع حدیثی قم و بغداد بررسی شده است؟

د) نقل روایت از ضعفا و غالیان از سوی کلینی

شیوه کلینی در نقل احادیث ناظر بر وثاقت راویان نبوده است، بلکه تحت تأثیر محتوای احادیث بوده است. نیومن در این باره می‌نویسد:

به نظر می‌رسد کلینی در خصوص حفظ یا حذف هیچ‌یک از این احادیث بر اساس وجود راویانی در سند آنها، که بعداً «ضعیف» یا «غالی» به شمار می‌آمدند، تصمیمی اتخاذ نکرده است (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۱۹-۳۲۰).

این بدان معناست که اساساً انتخاب حدیث از جانب کلینی بر اساس مضمون بوده و قوت یا ضعف سند هیچ تأثیری در آن نداشته است. حال آن که به روشنی محدثان سده‌های نخستین - به ویژه محدثان قم و به طور خاص کلینی - به وثاقت راوی اهمیت ویژه‌ای می‌دادند و اگر چنین دقتی در کار نبود بی‌درنگ از سوی رجالیان به «لا بیالی عن من اخذ» متهم می‌شدند؛ همان‌گونه که محمد بن احمد بن یحیی اشعری (نجاشی، ۱۴۲۴: ۳۴۸، ش ۹۳۹) و احمد بن محمد بن خالد برقی (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۹، ش ۱۰) به چنین اتهاماتی متهم شدند؛ و این از مسلمات دانش رجال است و در این جا خواننده محترم را به آثار مربوط به این دانش ارجاع می‌دهم.

ه) اقامت بیست و دو ساله کلینی در بغداد و نگارش کتاب کافی در آن دیار

نیومن تمام استدلال خود را بر این نکته استوار ساخته است که کلینی دست کم بیست و دو سال پایان زندگی خود را در بغداد به سر برده (نیومن، ۱۳۸۶: ۷۸) و کافی را در زمانی به مدّت بیست سال (همان: ۴۵۵) همان‌جا گرد آورده است (همان: ۷۴). روشن است که او این اعداد و ارقام و نتایج را چگونه به دست آورده است؛ نخست آن که بر اساس آنچه در مقدمه کافی آمده، این کتاب برای شیعیان شهری نوشته شده که دانشمندان آن به علم کلام روی آورده و از نقل دور گشته‌اند.^۱ دوم آن که کلینی بر اساس گفتار نجاشی کتاب خود را در مدت

۱. در مقدمه کافی چنین آمده است: «أما بعد، فقد فهمت يا أخی ما شكوت من اضطلاع أهل دهرنا علی

بیست سال نگاشته است (نجاشی، ۱۴۲۴: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶). سوم آن که تردیدی در مسافرت کلینی به بغداد نیست؛ چرا که همان‌جا از دنیا رفته و در همان‌جا به خاک سپرده شده است (نجاشی، ۱۴۲۴: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۹۳، ش ۶۰۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۳۹، ش ۲۷) و چهارم آن که بی‌گمان نگارش کافی تا سال ۳۲۷ ق به اتمام رسیده است؛ چرا که کلینی اجازه روایت تمامی آن را در آن سال به دو تن از شاگردان خود داده بوده است^۱ و اگر - چنان که گذشت - نگارش کافی در بغداد، بیست سال به طول انجامیده باشد، باید کلینی دست کم پیش از بیست و دو سال از تاریخ درگذشتش که بنا بر مشهور به سال ۳۲۹ ق بوده است (نجاشی، ۱۴۲۴: ۳۷۷، ش ۱۰۲۶؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۳۹، ش ۲۷)^۲ وارد بغداد شده باشد.

اکنون باید گفت بنا بر شواهد موجود به هیچ‌روی نمی‌توان آنچه را نیومن از اقامت بلند مدت کلینی در بغداد و گردآوری کافی در آن دیار ادعا کرده است، پذیرفت. برای روشن‌تر شدن موضوع باید به موارد زیر اشاره نمود:

نخست آن که مرحوم کلینی در مقدمه کافی سبب نگارش این کتاب را درخواست شخصی بیان داشته است که از ایشان کتابی طلب کرده که در بردارنده «جمیع فنون علم‌الدین» باشد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۱۶) و آنگاه ادامه می‌دهند که «خدا را شکر آنچه را خواسته بودی میسر شد، امیدوارم آن‌گونه باشد که می‌خواستی» (همان: ۱۷-۱۸). این مقدمه نشان می‌دهد که اولاً این کتاب در پاسخ به درخواست کسی نگاشته شده است و ثانیاً نگارش مقدمه آن پس از اتمام نگارش اصل کتاب، نوشته شده است. اکنون باید گفت بسیار دور از ذهن است که ایشان برای برآوردن این درخواست، به نگارش کتابی دست یازد که پس از بیست سال به اتمام می‌رسد. از سوی دیگر این گمان که وی نگارش کافی را برای رسیدن به این هدف آغاز کرده، اما عملاً کار نگارش کتاب بیست سال به درازا کشیده باشد نیز قابل

→
الْجَهَالَةُ، وَتَوَازَرَهُمْ وَسَعِيَهُمْ فِي عِمَارَةِ طَرَفِهَا، وَمَبَايِنَتَهُمُ الْعِلْمَ وَأَهْلَهُ، حَتَّى كَادَ الْعِلْمُ مَعَهُمْ أَنْ يَأْرُزَ كَلَهُ، وَتَنْقَطِعَ مَوَادُّهُ؛ لَمَّا قَدْ رَضُوا أَنْ يَسْتَنْدُوا إِلَى الْجَهْلِ، وَيُضِعُوا الْعِلْمَ وَأَهْلَهُ وَسَأَلْتُ: هَلْ يَسَعُ النَّاسَ الْمَقَامَ عَلَى الْجَهَالَةِ، وَالتَّدِينِ بغيرِ عِلْمٍ، إِذْ كَانُوا دَاخِلِينَ فِي الدِّينِ، مَقْرَبِينَ بِجَمِيعِ أُمُورِهِ عَلَى جِهَةِ الْأَشْتِحْسَانِ وَالشُّوْءِ عَلَيْهِ، وَالتَّقْلِيدِ لِلْأَبْيَاءِ وَالْأَشْلَافِ وَالْكَبْرَاءِ، وَالْإِثْكَالِ عَلَى عَقُولِهِمْ فِي دَقِيقِ الْأَشْيَاءِ وَجَلِيلِهَا؟» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۹-۱۰).

۱. نام این دو نفر در مشیخه طوسی آمده است که عبارتند از ابو عبدالله احمد بن ابراهیم بن ابی رافع أنصاری صیمری و دیگری ابوالحسین عبدالکریم بن عبدالله بن نصر البزاز (نک: طوسی، ۱۳۶۴: ج ۱۰، ۲۷-۲۹).
۲. در مقابل برخی منابع درگذشت وی را به سال ۳۲۸ دانسته‌اند (نک: طوسی، ۱۴۲۰: ۳۹۳، ش ۶۰۳؛ ابن ماکولا، ۱۴۱۱، ج ۷: ۱۸۶).





پذیرش نیست؛ چرا که نوشتن مقدمه‌ای بدین شکل برای پاسخ به درخواست بیست سال پیش، غیر قابل پذیرش بوده و به طور معمول در چنین شرایطی نویسنده به دشواری‌های موجود در این سال‌ها اشاره می‌نماید.

دوم آن که نیم‌نگاهی به فهرست استادان مرحوم کلینی روشن می‌سازد که ایشان کار تحمل حدیث خود را از سال‌های نخست سده چهارم آغاز کرده است؛ چرا که او از محمد بن حسن صفار (د. ۲۹۰ق) همواره با واسطه نقل می‌کند؛^۱ ایشان هم‌چنین از محمد بن احمد بن یحیی اشعری (د. بعد از ۲۹۰ق)^۲ نیز با واسطه حدیث کرده است. روایت مستقیم کلینی از عبد الله بن جعفر حمیری (زنده در ۲۹۷) (أبوغالب زراری، ۱۴۱۱: ۱۴۹) و سعد بن عبد الله اشعری (د. ح ۳۰۰ق) بسیار اندک بوده و معمولاً بین کلینی و این دو، یک راوی - هم‌چون محمد بن یحیی عطار و محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری - واسطه می‌باشد. اما مشایخ اصلی کلینی هم‌چون ابو علی احمد بن ادریس اشعری (د. ۳۰۶ق) و علی بن ابراهیم (زنده در ۳۰۷ق) و دیگر مشایخی که تاریخ وفاتشان در دست باشد، هم‌چون حمید بن زیاد (د. ۳۱۰ق) و علی بن حسین بن بابویه (د. ۳۲۹ق) و ابن عقده (د. ۳۳۲ق) و... همگی در سده چهارم هجری زنده بوده‌اند.

با توجه به آنچه گذشت و با در نظر داشتن آن که نگارش کافی به یقین در سال ۳۲۷ق به اتمام رسیده بوده است^۳ روشن می‌شود که کار تحمل روایات از مشایخ حدیث و فراهم آوری نسخه‌های معتبر و تبویب و گردآوری روایات اندکی بیشتر از بیست سال به طول انجامیده است و آنچه نجاشی درباره مدت زمان نگارش و گردآوری کافی بیان داشته باید ناظر به همین جهت باشد و بسیار طبیعی است که کلینی مدت‌ها پیش از درخواست نگارش کتاب، در فکر تألیف آن بوده و سال‌ها صرف تهیه مقدمات کار کرده و تنها تنظیم نهایی کتاب پس از درخواست سائل صورت گرفته باشد.

سوم آن که نجاشی در معرفی کلینی از گفتار: «شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجهم»

۱. این که برخی صفار را استادان کلینی شناسانده‌اند، خطایی است که از حمل (محمد بن حسن) موجود در اسناد کافی بر صفار سرچشمه گرفته است، حال آن که بر اساس آنچه به درستی مرحوم بروجردی در تجرید اسانید الکافی نشان داده است این شخص همان محمد بن حسن طائی رازی است (بروجردی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۵۲-۵۵).

۲. بر اساس نقل قولی که از او در الغیبة شیخ طوسی موجود است (نک: طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۱/۴۱۵).

۳. پیش از این به نام دو تن از شاگردان کلینی که در این سال اجازه روایت تمامی کافی را دریافت کرده بودند، اشاره شد.

استفاده نموده است. این سخن به روشنی بر این نکته دلالت دارد که کلینی پیش از ورود به بغداد در ری به رشد علمی کافی رسیده و صاحب‌نام بوده است، چنان که از وجاهت اجتماعی برخوردار بوده و ریاست مذهبی را در ری بر عهده داشته است. این وصف با آنچه آقای نیومن به تصویر کشیده به سختی قابل جمع است، چرا که اگر کلینی دست کم سال ۳۰۷ وارد بغداد شده باشد و بر اساس آنچه پیشتر گفته شد، ایشان از سال‌های نخست سده چهارم تحمل حدیث را آغاز کرده باشد، زمانی برای رشد و بالندگی علمی ایشان در ری باقی نخواهد ماند.

چهارم آن که بنابر آنچه شیخ صدوق در مشیخه فقیه آورده است، برخی محدثان ری تمامی کافی را از کلینی دریافت کرده و برای شیخ صدوق روایت کرده‌اند (صدوق، بی‌تا، ج ۴: ۵۳۴). این افراد عبارتند از: محمد بن محمد بن عصام کلینی، علی بن أحمد بن موسی الدقاق، محمد بن احمد بن محمد بن سنان زاهری.

هم‌چنین محدثان دیگری نیز در ری حضور داشتند که روایات کلینی را روایت می‌کرده‌اند؛ از جمله: علی بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، علی بن عبدالله الوراق، أبو محمد الحسن بن أحمد المؤدب، الحسین بن ابراهیم بن أحمد بن هشام المؤدب. هم‌چنین محدثانی در قم روایات کلینی را برای شاگردان خود روایت می‌کرده‌اند؛ از جمله: محمد بن موسی بن المتوکل^۱، محمد بن علی بن ابی‌القاسم عبدالله بن عمران ماجیلویه^۲.

اکنون باید گفت وجود شاگردان رازی و قمی کلینی به ویژه افرادی که کتاب کافی را به طور کامل برای محدثان قم و ری به ویژه شیخ صدوق روایت می‌کرده‌اند، دلیل روشنی است بر این که کلینی این کتاب را نه در بغداد، که در ری نگاشته و همانجا برای شاگردان خود تحدیث نموده است (بروردی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۹) و در پایان عمر خود برای تحدیث آن در پایتخت جهان اسلام به بغداد مسافرت کرده و پس از ارائه آن به محدثان آن دیار در همان‌جا از دنیا رفته است.

یکی از نکته‌های شایان توجه، روایت کلینی از محدثان عراق است، هرچند روشن شد که کلینی تا سال‌های پایانی عمر خود در قم و ری ساکن بوده، اما مسافرت او به عراق تا

۱. برای نمونه، افراد پیش‌گفته در این دو سند از کتاب عیون اخبار الرضا موجوداند: صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۰۰،

ش ۲ و ج ۲: ۱۸۷، ش ۱.

۲. برای نمونه، نک: صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱: ۶۰، ش ۲۴.



پیش از سال ۳۱۰ق، یعنی سالی که در آن، استادش حمید بن زیاد آدمی در گذشته است، قطعی است و روایت وی از دیگر محدثان کوفی نیز باید در همین سفر انجام شده باشد. در پایان لازم است اشاره کنیم که اگر به باور نیومن رواج روایاتی که به تعبیر او، جنبه غالبانه داشته‌اند را در قم و برای آرامش بخشیدن به قمی‌ها در برابر فشارهای دستگاه خلافت و دشواری‌های آغاز غیبت امام معصوم قلمداد کنیم (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۱۸-۳۱۹)، شیعیان بغداد با در نظر گرفتن اختلاط ایشان با اهل حدیث و درگیری‌ها و کشمکش‌های سیاسی موجود در آن دوره و نزاع‌های طایفه‌ای موجود در بغداد بیشتر نیاز به این گونه احادیث داشتند، اگر این امر سبب رواج این احادیث می‌بود، می‌بایست پیش از آن و یا دست کم همراه با آن، این احادیث و روایات در بغداد منتشر می‌شدند. البته، نباید گمان کرد که فضای حاکم بر بغداد - از آن جهت که متکلمان غیر امامی در آن دیار شیعیان را به غلو و ارتفاع در شأن اهل بیت : متهم می‌نموده‌اند - مانع نشر این روایات بوده است؛ چرا که عملاً کلینی بی‌هیچ مشکل و محدودیتی موفق به انتشار کتابش در بغداد شد.



كتابنامه

۱. ابن أبى الحديد، أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين مدائني معتزلي (۱۳۷۸ق)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، بيروت: دار احياء الكتب العربية.
۲. ابن المرتضى، الامام المهدي أحمد بن يحيى بن مرتضى زيدى (۱۹۷۲م)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل (في تراجم المعتزلة للقاضي عبدالجبار الهمداني)، تحقيق: سامي نشار و عصام الدين محمد، اسكندرية: دار المطبوعات الجامعية.
۳. _____ (۱۳۶۶ق)، البحر الزخار، تصحيح: عبدالله بن عبدالكريم الجزاني، صنعاء: دار الحكمة اليمانية.
۴. ابن تيميه، الحراني الحنبلي الدمشقي (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۵. ابن حجر عسقلاني (۱۳۹۰ق)، لسان الميزان، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۶. ابن داوود حلي (۱۳۴۲)، الرجال، تهران: دانشگاه تهران.
۷. ابن شعبه حراني (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، تحقيق: على اكبر غفاري، الطبعة الثانية، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۸. ابن غضائري، احمد بن الحسين بن عبيدالله (۱۳۶۴)، الرجال (الضعفاء)، تحقيق: سيد محمد رضا حسيني جلالی، قم: دارالحديث.
۹. ابن ماكولا، على بن جعفر (۱۴۱۱ق)، كمال الكمال (الاكمال في رفع عارض الارتياب عن المؤلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب)، بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۰. ابن مطهر، مطهر بن مطهر مقدسى (۱۸۹۹م)، البدء والتاريخ، انتساب نادرست به: ابو زيد احمد بن سهل بلخي، باشراف: كلمان هوار، باريس.
۱۱. ابن نديم، محمد بن إسحاق (مشهور به ابن نديم وراق بغدادی) (بی تا)، الفهرست (فوز العلوم)، تحقيق: رضا تجدد.
۱۲. أبو غالب زراري، بن بكير بن أعين الشيباني الكوفي البغدادي (۱۴۱۱ق)، رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن إنه في ذكر آل أعين، أبو غالب زراري، تحقيق: سيدمحمدرضا حسيني جلالی، قم: مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية.
۱۳. اسكافي، ابو جعفر (۱۴۰۲ق)، المعيار و الموازنة، بيروت.





١٤. اشعری قمی، ابن حسن بن سائب بن مالک (١٣٨٥)، تاریخ قم (کتاب قم)، ترجمه فارسی از: تاج الدین حسن بن بهاء الدین علی بن حسن بن عبدالملک قمی، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
١٥. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن بن علی (١٤٠٨ق)، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، قم: چاپخانه اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة تهران.
١٦. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله تمیمی شافعی (١٤١٥ق)، الفرق بین الفرق، اعتنى بها وعلق عليها: الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
١٧. بلخی، عبدالله بن أحمد بن محمود کعبی (بی تا)، باب ذکر المعتزلة من مقالات الإسلامیین، تحقیق: فؤاد سید، تونس: الدار التونسیة للنشر.
١٨. حرّ عاملی، شیخ محمد بن حسن (١٤١٤ق)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، الطبعة الثانية، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
١٩. حسینی زاده خضرآباد، سید علی (١٣٩١)، «نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی»، همین شماره.
٢٠. سبحانی، جعفر (١٤١٤ق)، کلیات فی علم الرجال، الطبعة الثالثة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
٢١. سرکیس، یوسف الیان (١٤١٠ق)، معجم المطبوعات العربیة والمعرّبة، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
٢٢. شریف مرتضی، علی بن الطاهر أبی أحمد الحسین بن موسی (١٤٠٣ق)، الأمالی (غرر الفرائد ودرر القلائد)، تحقیق: السید محمد بدر الدین النعسانی الحلبي، قم: منشورات مكتبة آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
٢٣. شمس الدین ذهبی، محمد بن أحمد بن عثمان (١٤٠٧ق)، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، تحقیق: د. عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی.
٢٤. _____ (١٤١٣ق)، سیر أعلام النبلاء، باشراف: شعيب الأرناؤوط، الطبعة التاسعة، بیروت: مؤسسة الرسالة.
٢٥. شهرستانی، عبد الکریم، (بی تا) الملل والنحل، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دار المعرفة.
٢٦. _____ (١٤٢٥ق)، نهاية الأقدام فی علم الکلام، تحقیق: احمد فريد مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

٢٧. شيخ صدوق، على بن حسين بن بابويه قمي (١٤٠٥ق)، اكمال الدين و اتمام النعمة، صححه وعلق عليه: على أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٢٨. _____ (١٤١٧ق)، الأمالي، تهران: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة.
٢٩. _____ (بي تا)، من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه: على أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٣٠. _____ (١٣٨٥ق)، علل الشرايع والأحكام، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها.
٣١. _____ (١٤٠٤ق)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: حسين أعلمى، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٣٢. شيخ طوسی، أبو جعفر محمد بن حسن بن علی (١٣٦٣)، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٣٣. _____ (١٤١٤ق) الأمالي (المجالس)، قم: مؤسسة البعثة.
٣٤. _____ (١٤١١ق) الغيبة، تحقيق: عبادالله الطهراني و على أحمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
٣٥. _____ (١٣٦٤) تهذيب الأحكام (في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة، تهران: دار الكتب الاسلامية.
٣٦. _____ (١٤٢٠ق)، فهرست كتب الشيعة واصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق: سيد عبد العزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
٣٧. _____ (١٣٨١ق)، الرجال (الأبواب)، النجف الاشرف: إنتشارات حيدريته.
٣٨. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤ق)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت (ع) لتحقيق التراث، طبعت ضمن مجموعة الشيخ المفيد المطبوع ضمن منشورات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
٣٩. _____ (١٤١٤ق)، الأمالي (المجالس)، الطبعة الثانية، تحقيق: حسين أستاذ ولي و على أكبر غفاري، بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، طبعت ضمن مجموعة الشيخ المفيد المطبوع ضمن منشورات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
٤٠. _____ (١٤١٤ق)، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، الطبعة الثانية، بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، طبعت ضمن مجموعة الشيخ المفيد المطبوع ضمن منشورات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.



٤١. طباطبایی بروجردی، سیدحسین (١٤٠٩ق)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
٤٢. علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر أسدی (١٤١١ق)، خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، الطبعة الثانية، النجف الأشرف: دار الذخائر.
٤٣. قاضی عبدالجبار، ابن احمد بن عبد الجبار همدانی معتزلی (بی تا الف)، تثبیت دلایل النبوة لسیدنا محمد، قاهره: دار المصطفی.
٤٤. _____ (بی تا ب) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقیق: فؤاد سید: الدار التونسية للنشر.
٤٥. _____ (١٩٦٢-١٩٦٥م)، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره: الدار المصرية.
٤٦. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٢٩ق)، الکافی، قم: دار الحديث.
٤٧. نجاشی، أحمد بن علی بن أحمد بن العباس أسدی کوفی (١٤٢٤ق)، فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال نجاشی)، الطبعة السابعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
٤٨. نشوان، أبو سعید بن نشوان حمیری معتزلی (١٩٧٢م)، حور العين، تحقیق: کمال مصطفی، تهران.
٤٩. نعمانی، محمد بن إبراهيم بن جعفر الکاتب مشهور به ابن أبی زینب (١٤٢٢ق)، الغيبة، تحقیق: فارس حسون کریم، الطبعة الثانية، قم: منشورات أنوار الهدی.
٥٠. نیومن، اندرو جی. (١٣٨٦)، دورة شکل گیری تشیع دوازده امامی گفتمان حدیثی میان قم و بغداد، ترجمه: مؤسسه شیعه شناسی.

