



ویژه نامه
کلام امامیه: ابهام‌ها و چالش‌ها

فصلنامه علمی- پژوهشی فلسفه و الهیات

سال هفدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۱

۶۷

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدبیر: علیرضا آل‌بویه

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: سیدمحمد حسینی سورکی

این شماره با همکاری پژوهشکده کلام اهل بیت (پژوهشگاه قرآن و حدیث) تهیه شده است.

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضایی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

یادآوری

مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

• مقالات دریافتی مسترد نمی‌شوند. • هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
• دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات، صرفاً نشانگر نظر نویسندگان محترم آنهاست. • پذیرش مقالات منوط به برخورداری از حد نصاب علمی و تحقیقی است. • نقدونظر در پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی به نشانی: <http://www.daftarmags.ir> در دسترس و قابل‌بازرسی است.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ * شماره: ۰۲۵-۷۷۴۳۱۷۷ * پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاح‌دید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word. به همراه فرمت PDF ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان‌هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224)

از به کار بردن کلمات «همان»، «پیشین»، «ibid.» و... خودداری شود. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک دیگر متمایز شوند.

- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

• کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

• مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

• مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

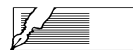
فهرست مطالب

۲	سخن آغازین
۴	نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی سید علی حسینی زاده خضرآباد
۳۴	مرجئه شیعه اکبر اقوام کرباسی
۶۷	معنای «ارجاء» در روایات اهل بیت : عبدالمجید اعتصامی
۹۲	اخراج راویان از قم؛ اقدامی اعتقادی یا اجتماعی سید حسن طالقانی
۱۰۶	بررسی نظریه‌تطور مفهوم عقل در اندیشه امامیه نخستین مجید جعفری ربّانی
۱۲۲	ملاحظات بر خوانش مدرسی طباطبایی از ابن قبه عباس میرزایی
۱۴۱	دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی؛ واکاوی نقدها و ابهام‌ها سید حسین حائری
۱۷۳	نظریه «امامت باطنی در تشیع نخستین» در بوته نقد محمد جعفر رضایی محمد نصیری
۱۹۹	Abstract

سخن آغازین

نقد و نظر در دو شماره پیشین خود پرونده‌ای را در باب تاریخ کلام امامیه گشود که تا اندازه‌ای به ابعاد ناشناخته کلام امامیه در دوران نخستین پرداخت و به ویژه از جریان‌های فکری در مدرسه‌های کوفه، قم و بغداد پرده برداشت. عصر نخستین اندیشه امامیه بی‌گمان یکی از مهم‌ترین و در عین حال، پر ابهام‌ترین دوره‌های تاریخ تفکر ماست؛ مهم‌ترین است از آن‌رو که زمانه جدایی جامعه شیعه از بدنه اجتماعی و اعتقادی اسلامی و تکوین بنیادهای معرفتی و اعتقادی شیعه است و پر ابهام‌ترین است از آنجا عمده اسناد و شواهد تاریخی از آن دوران طلایی به روزگار ما راه نیافته است و حتی حافظه تاریخی شیعه نیز بسی از حقایق و حوادث فرهنگی را به یاد ندارد. اگر بر این بی‌خبری که خود زاییده کوتاهی دوستان و نامهربانی دشمنان به میراث امامیه بوده است، افزون کنیم تلاش سنگین و تهاجم سهمگین مکاتب رقیب را برای تاریخ‌نمایی و خاموش ساختن نور تابناک مکتب اهل بیت^۱، گوشه‌های دیگری از اسباب این ابهام‌ها آفتابی می‌گردد.

ورود مستشرقان و خاورشنینان به عرصه شیعه پژوهی در طول چند دهه پیشین، فضای تازه را بر این عرصه گشود و پاره‌ای از باورهای رایج در باب هویت معرفتی شیعه را به چالش کشید. پژوهش‌های یادشده که این بار از محافل آکادمیک و با رویکردی روشمند و در ظاهر ناجانبدارانه عرضه می‌شد، گمان درستی آنها را در پاره‌ای از پژوهشگران برمی‌انگیخت و بر برخی گفته‌های مخالفان قدیم مهر تایید می‌گذاشت. بدتر آن که این گفته‌ها گاه از زبان کسانی به میان می‌آمد که خود از تبار دانشیان امامیه و دارای عناوینی در



میدان پژوهش‌های دینی بوده‌اند. ناگفته پیداست که این هم‌آوایی میان پژوهش‌های نوین و هجمه پیشین را باید بیشتر در اشتراک منابع و پیش فرض‌های همگون هر دو گروه و نیز اثرگذاری و ماندگاری انگاره‌های کهن مخالفان بر دیدگاه پسنیان دانست.

اما داستان به حقیقت بدین جا پایان نمی‌گیرد و اسباب دیگری نیز در بدفهمی پژوهش‌های جدید موثر افتاده است. بخشی از کمبودهای پژوهشی درباره این دوره تاریخی که احیاناً بدفهمی‌های علمی را به دنبال داشته است، عبارت‌اند از: پراکندگی اسناد و گزارش‌های تاریخی و معرفتی از دوران نخستین امامیان، کمبود مطالعات انتقادی در عرصه متن‌پژوهی و سندپژوهی آثار شیعه، ناپیروی متون کهن از گزارش‌های سست و بعضاً تصرفات زیرکانه و تحریفات حیل‌گرانه و در نهایت فقدان روش‌های دقیق و کارآمد در حوزه تاریخ تفکر.

بدین روی بر آن شدیم تا شماره‌ای از نقد و نظر را به گوشه‌ای از چالش‌های تاریخی در عرصه کلام کهن امامیه اختصاص دهیم و پژوهشگران را به تبیین ناگفته‌ها و نقد پژوهش‌های مهم در این عرصه فراخوانیم.

این شماره عموماً به مباحثی پرداخته است که در میان شیعه پژوهان معاصر در مغرب زمین شیوع یافته است. بدیهی است که آنچه در این جا گرد آمده تنها نمونه‌هایی از شمار بسیار ناراستی‌هایی است که به این دسته از تحقیقات راه یافته است. امیدمندیم که گوشه‌ای از دین خویش را به حقیقت و مکتب درخشان اهل بیت : که شاید اینک بیش از هر زمان دیگر در تند باد تبلیغات ناروا گرفتار آمده است، ادا کرده باشیم.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

مدیر مسئول



نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی

سید علی حسینی زاده خضرآباد*

چکیده

در دوران غیبت صغری، ابوسهل اسماعیل بن علی و ابو محمد حسن بن موسی نوبختی از مشهورترین متکلمان امامیه در بغداد بودند که نقش مهمی در انتقال میراث کلامی امامیه به متکلمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی بر عهده داشته‌اند. از آن‌جا که اندیشه‌های امامیه در دوران شیخ مفید و سید مرتضی تفاوت‌هایی با آراء متکلمان عصر حضور همچون هشامین و مؤمن الطاق دارد و به نوعی به اندیشه‌های کلامی معتزله نزدیک‌تر شده برخی بر آنند که نوبختیان در تطوّر اندیشه‌های متکلمان امامی و هم‌گرایی آنان با معتزلیان نقش اصلی را بر عهده داشته‌اند و در حقیقت، عقل‌گرایی معتزلی به دست بنو نوبخت در میان متکلمان امامی مذهب شیوع یافته است. این مقاله ضمن رفع این اتهام از طریق مقایسه اندیشه‌های کلامی این دو گروه به واکاوی میزان تأثیر‌گذاری متکلمان نوبختی بر آراء اندیشمندان امامیه پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

نوبختیان، کلام امامیه، معتزله، متکلمان، عقل‌گرایی، هشام بن حکم.

** پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) sahz.whc@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۴/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۵/۲۰



مقدمه

ابوسهل اسماعیل بن علی (۳۱۰ق) و ابو محمد حسن بن موسی (۳۱۰/۳۰۰ق) دو متکلم برجسته شیعی خاندان نوبختی اند که با نگارش آثار فراوان کلامی - به ویژه در موضوع امامت - نقش برجسته‌ای در تاریخ کلام امامیه دارند. ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت از بزرگان امامیه در دوره غیبت صغری است؛ او از متکلمان برجسته شیعه در این دوره است که نجاشی به حق او را «شیخ المتکلمین» در میان امامیه و غیر امامیه خوانده و او را صاحب جلالت در دین و دنیا دانسته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱)، و شیخ طوسی نیز او را بزرگ خاندان نوبختی به شمار آورده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱). برخی نیز او را رئیس امامیه دانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۵: ۱۳۳). بر خلاف دیگر اندیشمندان نوبختی، از زندگی ابوسهل اطلاعات بیشتری در دست است و افزون بر کتب رجالی، منابع تاریخی نیز به گوشه‌هایی از زندگی او اشاره کرده‌اند و این به سبب نقش برجسته او در میان امامیه در نیمه دوم سده سوم هجری و اوایل سده چهارم است. افزون بر این، او در دربار عباسی چون پیشینیان خود حضوری مؤثر داشته تا جایی که جایگاه او را مانند وزرا دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱).

ابوسهل در سال ۲۳۷ق در دوران حیات امام علی النقی ۷ به دنیا آمد. او هفده ساله بود که آن امام بزرگوار به شهادت رسید و در هنگام شهادت امام حسن عسکری ۷ بیست و سه سال داشته، اما از روابط او با این دو امام اطلاعات چندانی در دست نیست؛ تنها روایتی از او نقل شده که در هنگام شهادت امام عسکری ۷ بر بالین آن حضرت حاضر بوده و در آن مجلس امام زمان (عج) را زیارت کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۲). در این میان گاه معتزله او را از متکلمان معتزلی به حساب آورده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۶: ۳۲۱)، و برخی او را از وجوه متکلمان معتزلی دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۴۱۶: ۱: ۴۲۴). جالب اینکه برخی نیز او را از غلاة شیعه شمرده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۳م، ج ۱۵: ۳۲۸).

از آن جا که او در علوم مختلفی از جمله علم کلام تألیفات فراوانی دارد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۲-۳۳). وی را از نویسندگان بزرگ شیعه دانسته‌اند (ذهبی، ۱۹۹۳م، ج ۱۵: ۳۲۸). از دیگر متکلمان برجسته خاندان نوبختی در دوران غیبت صغری، ابو محمد حسن بن موسی - خواهرزاده ابوسهل نوبختی - است. او معاصر دایی خود ابوسهل بود و همچون او از متکلمان برجسته نوبختی به شمار می‌آید. هر چند صبغه فلسفی آثار او پررنگ‌تر از آثار ابوسهل است، اما بی‌شک در علم کلام نیز تبحر داشته است؛ از این رو، او را فیلسوف و متکلمی فرهیخته دانسته‌اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). این مرتضی پس از اینکه نام او را





در طبقه نهم معتزله ذکر می‌کند جایگاه او را در شناخت مذاهب کلامی ویژه و برتر از دیگران می‌داند (ابن مرتضی، بی تا: ۱۰۴).

وی افزون بر فلسفه و کلام، در ادب (مرزبانی، بی تا: ۹۶)، نجوم، اصول فقه، تاریخ و علوم اوائل (فلسفه) نیز تخصص داشت و در این علوم کتاب‌هایی نگاشته که دانشمندان پس از او از آنها بهره برده‌اند (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۴-۳۵). سید بن طاووس او را به عنوان «قدوة» در علم نجوم معرفی می‌کند (ابن طاووس، ۱۳۶۳: ۱۲۱) و خطیب بغدادی او را از فضلالی شیعه برمی‌شمارد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۷۷). همچنین با دقت در آثار به جامانده از ابو محمد، از جمله کتاب الآراء والدیدانات در می‌یابیم که او آگاهی کامل نسبت به آراء کلامی گروه‌های مختلف داشته و بر اندیشه‌های فرقه‌های اسلامی و فیلسوفان اشراف کامل داشته است و به خوبی با ادیان مختلف و اندیشه‌هایشان آشنا بوده است. تا جایی که قاضی عبدالجبار معتزلی در وصف او می‌گوید: «ابو محمد آنچه در علم آراء و دیدانات نقل کرده مورد وثوق است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۵: ۹) و او را دانشمندی بزرگ در این علوم می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۹۵). در حلقه بحث‌های علمی که در منزل او برگزار می‌شد دانشمندانی که او در مقابل آنان بسیار جوان تر بود، شرکت می‌کردند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). همچنین در کتب رجالی او را با الفاظی چون ثقة، امامی و حسن الاعتقاد ستوده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۱) و با توجه به کلام نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳) می‌توان حسن بن موسی را از مشایخ با واسطه نجاشی به شمار آورد (کلباسی، ۱۳۸۰: ۲۴۸).

ابن داوود حلی او را از اکابر امامیه و فقیه دانسته (ابن داوود، ۱۳۹۲: ۷۸) که احتمالاً تصحیف ثقة است (کبرگ، ۱۳۷۱: ۴۹۸). ذهبی از او با عنوان «علامه ذوالفنون» و «متفلسف» یاد کرده است (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۱۵: ۳۲۶). ابو محمد کتاب‌های بسیاری را گردآوری و به خط خود از آنها نسخه‌برداری می‌کرده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۱). افزون بر این، او بیش از چهل کتاب در موضوعات مختلف نگاشته است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۱).

البته، افزون بر این دو متکلم - در میان متکلمان برجسته نوبختی - می‌توان از ابواسحاق ابراهیم نوبختی صاحب الیاقوت نیز نام برد که محققین، دوران حیات او را متأخر از ابوسهل - نیمه دوم سده چهارم (اقبال، ۱۳۵۷: ۱۶۸؛ نجمی زنجانی، ۱۳۶۳: ۲) و یا بسیار متأخرتر از آن، یعنی یکی دو سده پس از آن تاریخ - دانسته‌اند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۱۵۴) و از آن جا که او تفاوت‌هایی با پیشینیان خود در اندیشه‌های کلامی دارد و از نظر زمانی نیز بسیار متأخر از ابوسهل و ابو محمد است، از دایره تحقیق ما خارج است.

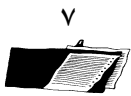
در تاریخ اندیشه امامیه، نوبختیان حلقه واسط میان متکلمان شیعی عصر حضور (مانند

هشام بن حکم، مؤمن الطاق، زراره، هشام بن سالم، علی بن اسماعیل بن میثم، سکاک، فضل بن شاذان و یونس بن عبد الرحمن) و متکلمان عصر غیبت کبری (مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی) هستند. بی شک، اندیشه‌های متکلمان امامیه در عصر غیبت کبری تفاوت‌هایی با اندیشه‌های متکلمان دوره حضور دارد که این تفاوت‌ها می‌تواند از تأثیرگذاری سه گروه از متکلمان سرچشمه گیرد: گروه اول، متکلمان معتزلی شیعه شده، مانند ابن راوندی، ابو عیسی و راق، ابن مملک و ابن قبه؛ گروه دوم، متکلمان امامی در دوره غیبت صغری و اندکی پیش از آن مانند ابن جبرویه، ابو الاحوص، ابوسهل و ابو محمد نوبختی و شاگردان بی‌واسطه نوبختیان مانند ابو الجیش، ناشی اصغر و سوسنجردی؛ و گروه سوم، متکلمان معتزلی.

در دوره غیبت صغری میان این سه گروه ارتباط نزدیکی برقرار بوده است و همین تداخل اندیشه‌ها و نزدیکی این سه گروه و ارتباط آنان با یک‌دیگر قضاوت درباره میزان تأثیرگذاری آنان در کلام امامیه - در عصر شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی - را مشکل ساخته است. با پذیرش اصل تأثیرپذیری متکلمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی از اندیشه معتزله و مسلم دانستن آن (در حالی که خود جای مناقشه دارد و برخی اصل این مدعا را خدشه‌پذیر دانسته‌اند) و بدون در نظر گرفتن میزان تأثیرپذیری متکلمان امامی در عصر غیبت کبری از اندیشه‌های معتزلیان، این پرسش به میان می‌آید که این اندیشه چگونه به فضای فکری امامیه راه یافته است. آیا اندیشه‌های معتزلی به دست نوبختیان به کلام امامیه وارد شده‌اند و یا معتزلیان شیعه شده این نقش را به عهده داشته‌اند و یا اینکه به سبب تأثیرپذیری مستقیم شیخ مفید و سید مرتضی از معتزله - از طریق اساتید معتزلی شان - بوده است؛ البته، هر سه احتمال می‌تواند درست باشد. در این مقاله ابتدا به بررسی میزان تأثیرپذیری نوبختیان از معتزلیان پرداخته و در ادامه ضمن ردیابی اندیشه‌های متکلمان امامیه در عصر حضور، به‌ویژه هشام بن حکم در میان آراء نوبختیان، تأثیرپذیری نوبختیان از متکلمان امامی دوره اول را بررسی می‌نماییم و در پایان نیز به بررسی تأثیرگذاری نوبختیان بر اندیشه‌های متکلمان امامی پس از غیبت صغری خواهیم پرداخت.

اتهام اعتزال به نوبختیان

در منابع غیر امامی، بنو نوبخت - به‌ویژه ابو محمد - همواره متهم به اعتزال بوده‌اند. ابن ندیم یادآور شده است که معتزله مدعی بودند که ابو محمد از معتزلیان است (ابن ندیم، ۱۳۵: ۲۲۵). قاضی عبد الجبار نیز حسن بن موسی را در طبقه نهم معتزله ذکر کرده است (قاضی



نویسنده



عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۸۸) و به پیروی از او دیگر کسانی که طبقات معتزله را نگاشته‌اند، او را در طبقه نهم دانشمندان معتزلی آورده‌اند (ابن مرتضی، بی‌تا: ۱۰۴). ذهبی از ابو سهل با عنوان «الکاتب المعتزلی» یاد کرده (ذهبی (ب)، ۱۹۹۳م، ج ۲۳: ۴۰۹) و ابن حجر عسقلانی، ابو سهل را از وجوه متکلمان معتزلی به شمار آورده است (ابن حجر، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۲۴). اشعری نیز بی آن‌که به نام نوبختیان اشاره کند، از آنان با تعبیرهایی همچون «قوم یقولون بالاعتزال والامامه» یا «القائلون بالاعتزال و الامامه» یاد کرده است (اشعری، ۱۹۵۰م: ۴۱-۴۲؛ ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱: ۳۱).

ابن تیمیه نیز با تصریح به اینکه مراد اشعری ابن نوبخت و امثال اوست؛ می‌گوید: «اینان کسانی بودند که وارد اقوال معتزله شدند» (همان). بر اساس این گزارش‌ها مستشرقان و محققانی که مطالعاتی در باب اندیشه‌های آل نوبخت داشته‌اند آنان را به اعتزال و عقل‌گرایی افراطی متهم نموده‌اند. ویلفرد مادلونگ، بنو نوبخت را مظهر گرایش معتزلی و متأثر از آراء معتزله می‌داند. او همچنین ابو سهل و حسن بن موسی را مؤسس اولین مکتب اعتقادی - در میان امامیه - می‌داند که کلام معتزلی را با اندیشه‌های امامیه درهم آمیختند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۳). برخی همچون: مکدر موت (مکدر موت، ۱۳۶۳: ۳۰-۳۲)، زابینه اشمیتکه (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۶۹) و دانیل ژیماره (ژیماره، ۱۳۸۶: ۳۲۳). نیز تحت تأثیر آراء مادلونگ قرار گرفته‌اند. عباس اقبال نیز چنین اعتقادی دارد (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۰۲) و البته، برخی دیگر نیز این نظریه را پذیرفته‌اند (حسن انصاری، ۱۳۸۳، ج ۵: ۵۸۱؛ حسینیان مقدم، ۱۳۸۴، ش ۵).

هر چند در نگاه نخست و سطحی - با توجه به فراوانی این گزارش‌ها - این دیدگاه مقرون به صحت می‌نماید، اما با دقت در اندیشه‌های نوبختیان و تحلیل دقیق این گزارش‌ها می‌توان به دیدگاهی متفاوت رسید. راه دیگر برای بررسی این موضوع، واکاوی تحولاتی است که در این دوره در کلام امامیه رخ داده است. نخست، باید معنا و حدود اعتزال را شناخت و آنگاه مراد از معتزلی بودن را در سخن کسانی که بنو نوبخت را معتزلی شمرده‌اند، تبیین کرد.

معنای اعتزال

در اینکه کدام یک از معتقدات موجب می‌شود یک متکلم را معتزلی بخوانند دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است. ابو الحسین خیاط که اثر او از قدیمی‌ترین متون باقی مانده معتزلی است، می‌گوید:

گروه بسیاری با ما در باب توحید موافقت، اما به جبر اعتقاد دارند و بسیاری نیز با ما در توحید و عدل همداستانند، اما در موضوع وعید و اسماء و احکام

با ما موافق نیستند؛ هیچ یک از ایشان شایستگی عنوان اعتزال ندارند، مگر اینکه به اصول خمس، یعنی توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر ایمان داشته باشند (خیاط، بی تا: ۱۲۶).

شیخ مفید، ملاک معتزلی بودن را اعتقاد به اصل «المنزلة بین المنزلتین» دانسته است. بنا به باور او، واصل بن عطا بر اساس همین اصل از حلقه درس حسن بصری کناره گرفت. اگر فردی با اعتقاد به این اصل، با همه معتزله مخالفت کند، باز معتزلی شمرده می شود. برای مثال، ضراب بن عمر با اینکه در مسئله «مخلوق» و «ماهیت» عقیده ای برخلاف نظر همه معتزلیان دارد، معتزلی شمرده می شود. از سوی دیگر، او اعتقاد به امامت بلافضل امام علی 7، پیروی از آن حضرت از سر اعتقاد و نفی حکومت خلفای پیشین را ویژگی اصلی تشیع دانسته و بر این باور است که بنا به این تعریف، کسی که چنین اعتقاداتی دارد و بدان ملتزم است، حتی اگر به مسائلی باور داشته باشد که بیشتر شیعیان آن را رد کرده اند، باز شیعه خوانده می شود. برای نمونه، هشام بن حکم، شیعه ای است که در موضوع نام ها و معانی صفات الاهی با تمام شیعیان، اختلاف نظر دارد (شیخ مفید الف، ۱۴۱۳: ۳۸۳۴). مسعودی پس از توضیح اصول خمس معتزله می گوید:

این مسائل مورد اتفاق معتزله است و هر که معتقد به این پنج اصل باشد معتزلی است و اگر کم و بیش معتقد به بعضی از آنها باشد، سزاوار عنوان اعتزال نیست؛ زیرا عنوان معتزلی با اعتقاد به پنج اصل محقق می شود، اما درباره فروع مذهب اعتزال اختلاف هست (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۲۲-۲۲۳).

ابو القاسم بلخی نیز معتقد بود که نام اعتزال شایسته کسانی است که در بحث «أسماء مرتکب کبائر» به منزلة بین المنزلتین معتقد باشند (سبحانی، بی تا، ج ۳: ۲۴۰-۲۴۱). قاضی عبدالجبار و بغدادی نیز همین قول را برگزیده اند (قاضی عبدالجباری، ۱۹۷۲م: ۱۴؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۹۴). بنا بر این گزارش ها تنها کسانی را می توان معتزلی نامید که معتقد به تمام اصول خمس باشند و یا دست کم به اصل منزلة بین المنزلتین باور داشته باشند، اما معتزلیان به رغم تأکید بر این اصول - در عمل - بسیاری را که اعتقادی به برخی از این اصول خمس نداشته اند، معتزلی خوانده اند.

معنا و مراد از معتزلی انگاشتن نوبختیان

۱. سنی معتزلی

شاید مراد از نسبت معتزلی دادن به نوبختیان این بوده که بنو نوبخت از اساس، امامی





نبوده، بلکه سنی معتزلی بوده‌اند. هرچند این برداشت با توجه به شناختی که از آل نوبخت داریم به کلی مردود است، اما دست کم، ابن ندیم از ادعای معتزله مبنی بر معتزلی بودن ابو محمد، این برداشت را کرده است و از همین رو، با تأکید بر این نکته که خاندان نوبخت به اعتقاد و التزام به ولایت علی 7 و فرزندانش : شه‌ره‌اند، ادعای معتزله را مردود می‌شمارد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵).

۲. رویکرد معتزلی در معتقدات کلامی

احتمال دیگر این است که بگوییم بنو نوبخت همانند برخی «معتزلیان متشیعه» بوده‌اند؛ یعنی با آن که به خلافت بلا فصل علی بن ابی طالب 7 معتقد بوده‌اند در معتقدات کلامی رویکردی معتزلی داشته‌اند و بنو نوبخت، جدا از بحث امامت، به تمام معنا معتزلی‌اند. با دقت در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری در می‌یابیم که او متکلمان امامیه‌ای که معتزلی مسلک‌اند را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه نخست: شیعیانی که در برخی آراء با معتزله همراه‌اند و گروه دوم، معتزلیانی که هم‌رأی با امامیه، اعتقاد به نص بر امام علی 7 دارند. او از گروه اول با عباراتی چون «قالوا فی التوحید بقول المعتزله» (اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۳۴) و «یزعمون کما تزعم المعتزله» یاد کرده است. او در کتابش نامی از آنان نمی‌برد و تنها اشاره می‌کند که اینها گروهی از متأخرین امامیه هستند. البته، او در یک مورد از ابن جبرویه به عنوان یکی از این متأخرین امامیه یاد می‌کند (همان: ۳۴-۵۴).

ابن تیمیه با تصریح به اینکه مراد اشعری از این گروه متأخر ابن نوبخت و امثال اوست؛ می‌گوید: «اینان کسانی بودند که وارد اقوال معتزله شدند» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱: ۳۱). گروه دوم که اشعری از آنها با عباراتی چون «قوم یقولون بالاعتزال والامامة»، «قائلون بالاعتزال والامامة» و «القائلون بالاعتزال والنص علی بن ابی طالب» یاد می‌کند (نک: اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۴۶-۴۰)، در حقیقت متکلمان معتزلی‌ای هستند که شیعه شده‌اند. از این تعبیر اشعری در می‌یابیم که این دو گروه تفاوت اساسی با یک‌دیگر دارند. با نگاه به اندیشه‌های بنو نوبخت و مقایسه آن با اندیشه‌های معتزلیان در می‌یابیم که بنو نوبخت در برخی آراء - از جمله در موضوعاتی چون منزله بین المنزلتین، استطاعت، وعید، معرفت، تحریف قرآن و استحقاقی بودن نبوت - با معتزلیان اختلاف نظر دارند. بنابراین بنو نوبخت برخی اصول خمس را پذیرفته و حتی کتاب‌هایی در رد اصل «منزله بین المنزلتین» و «وعید» نگاشته‌اند.

افزون بر این، ابو سهل و ابو محمد مناظراتی با بزرگان معتزله داشته و ردیه‌هایی بر ایشان نوشته‌اند (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۳۹). بنابراین، این معنا نیز در باب معتزلی بودن بنو نوبخت پذیرفته

نیست. البته، بنو نوبخت در بحث‌هایی چون: گناهان صغیره و کبیره، موافات و احباط با معتزله هم‌رأی‌اند، اما باید دانست که این سه موضوع جزء مسائل اصلی علم کلام نیستند و افزون بر این، هر سه بر یک‌دیگر مترتب بوده و در واقع، یک موضوع به حساب می‌آیند.

۳. معتزلی به معنای اهل العدل والتوحید

معتزلی بودن بنو بختیان شاید به این معنا باشد که آنان در برخی مباحث کلامی بر خلاف متکلمان نخستین امامیه به برخی معتقدات معتزله باور داشته‌اند. با بررسی برخی گزارش‌ها در می‌یابیم که دست کم معتزلی نامیده شدن بنو نوبخت از سوی فرقه‌نگاران و معتزله به همین دلیل بوده است و ویلفرد مادلونگ در همین رابطه می‌گوید:

بنو نوبخت اصول اعتقادی آیین معتزله را در خصوص صفات و عدل خدا پذیرفتند و با هر نوع تصور انسان‌انگارانه از خدا مخالفت ورزیده و به اختیار انسان قائل شدند. آنها رؤیت خداوند را مردود دانستند و علیه این عقیده که خداوند افعال بشر را خلق می‌کند، به استدلال پرداختند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۴).

مکدرموت نیز به این مسئله اشاره کرده است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۰). این که کدام یک از معتقدات بنو نوبخت این اتهام را در پی داشته با دقت بیشتر در منابع قابل تبیین است.

با دقت در این گزارش‌ها در می‌یابیم آنچه موجب شده تا بنو نوبخت به اعتزال متهم شوند، دو مسئله مهم کلامی، توحید و عدل بوده است؛ چون بنو نوبخت - بر خلاف متکلمان نخستین امامیه - در این دو مسئله هم‌نوا با معتزله شدند. شاهد بر این مدعا سخن قاضی عبد الجبار معتزلی است؛ او پس از ذکر نام متکلمان نخستین امامیه و بیان مخالفت آراء آنان با معتزله و متهم نمودن آنان به تشبیه و تجسیم و غیر آن، بنو نوبخت و ابوالاحوص را در میان متکلمان امامیه استثناء کرده و ایشان را از معتقدان به عدل و توحید شمرده است (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰ (۱): ۳۸۳۷). همچنین ابن تیمیه با بیان اینکه هشام بن حکم، هشام جوالیقی، یونس بن عبد الرحمن، ابی مالک حضرمی، زرارة بن اعین، علی بن میثم و بسیاری دیگر از متکلمان امامیه پیش از شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی در توحید و صفات باورهایی چون تشبیه، تجسیم، تنقیص و تمثیل داشته‌اند، می‌گوید: «در اواخر سده سوم گروهی از متکلمان امامیه مانند ابن نوبخت و امثال او در بحث توحید و عدل با معتزله موافق شدند و بعد از اینان شیخ مفید و اتباعش چون سید مرتضی و شیخ طوسی همین راه را پیمودند. او در ادامه، گفتار اشعری را در مقالات الاسلامیین مبنی بر اینکه هیچ یک از متکلمان شیعه - مگر عده‌ای از متأخرین ایشان - در توحید و عدل موافق معتزله نبوده‌اند،





شاهدی بر ادعای خود دانسته است» (ابن تیمیه، بی تا، ج: ۱: ۳۱).

او در یکی دیگر از نوشته‌هایش تأکید می‌کند که متکلمین نخستین امامیه در توحید و عدل در مقابل معتزله و هم‌رأی با اهل حدیث بوده‌اند و در آغازین سال‌های سده چهارم در این مباحث با معتزله هم‌رأی شدند (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج: ۱: ۴۵). متکلمان نخستین امامیه همواره از سوی متکلمان معتزلی و فرقه‌نگاران در حوزه توحید و عدل مورد انتقاد بوده‌اند (خیاط، بی تا: ۳۶؛ اشعری، ۱۹۵۰، ج: ۱: ۳۴؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۲؛ اقبال، ۱۳۵۷، ۱۹۴-۷۵). اما بنو نوبخت هیچ‌گاه در مسائل توحید و عدل مورد اتهام قرار نگرفته‌اند، بلکه معتزله و فرقه‌نگاران تصریح کرده‌اند که بنو نوبخت در توحید و عدل بر خلاف پیشینیان خود با معتزله هم‌رأی بوده‌اند (اشعری، ۱۹۵۰، ج: ۱: ۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج: ۱: ۲۰؛ ۳۷ و ۳۸؛ ابن تیمیه، بی تا، ج: ۱: ۳۱).

بنابراین، اساس این ادعا که بنو نوبخت معتزلی مسلک بوده‌اند بر پایه مباحث عدل و توحید است، اما اینکه به این دلیل آنان را معتزلی بخوانند از چند جهت خدشه‌پذیر است: نخست اینکه صغرای این استدلال - مبنی بر اینکه متکلمان گذشته امامیه در مباحث عدل و توحید به جبر، تشبیه و تجسیم معتقد بوده‌اند - مورد مناقشه است و افرادی چون سید مرتضی آن را ساخته و پرداخته معتزله دانسته‌اند و در نظر برخی دیگر این سوءفهم از تعبیرات مبهمی سرچشمه می‌گیرد که متکلمان نخستین در مباحث توحید از آن بهره گرفته‌اند (نک: نعمه، ۱۴۰۵؛ معروف الحسینی، ۱۳۸۶؛ اسعدی، ۱۳۸۸). تفاوت اساسی نوبختیان در این اندیشه‌ها با متکلمان نخستین نه در ماهیت آن، بلکه در تبیین دقیق آن آراء است. بنو نوبخت زمانی که سیل اتهامات معتزله به متکلمان امامیه را در این مباحث دیدند با نگرارش کتاب‌های بسیار در موضوع توحید، در صدد تبیین دیدگاه امامیه برآمدند که البته در این مسیر کامیاب نیز شدند. از همین رو، پس از نوبختیان، دیگر اتهاماتی از این دست بر متکلمان پس از بنو نوبخت وارد نشد. شاهد این مدعا گزارش حسن بن موسی در کتاب الآراء والدیانات است که می‌گوید «بسیاری از شیعیان همانند معتزله معتقدند که خداوند دارای جسم، صورت، جزء و عرض نیست و هیچ شباهتی نیز با این موارد ندارد» (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج: ۱: ۴۰۹-۴۱۰).

اشکال دوم به کبرای استدلال وارد است مبنی بر اینکه بنو نوبخت در مباحث توحید و عدل کاملاً هم‌رأی با معتزله بوده‌اند. اما با دقت در اندیشه‌های نوبختیان در می‌یابیم که در مهمترین اندیشه‌های معتزله در مباحث عدل مانند استطاعت، دیدگاهی مخالف معتزله و همسان با هشام بن حکم دارند. بنابراین، نوبختیان در بحث «المنزلة بین المنزلتین» و «وعید» که گونه‌ای وابستگی به بحث عدل دارد، در مقابل معتزله قرار می‌گیرند و در رد اعتقاد معتزله در این موضوعات کتاب‌ها نیز نگاشته‌اند. بنو نوبخت در مهمترین مبحث معتزلی،

یعنی المنزلة بین المنزلتین - بر خلاف معتزله - فاسق را به اطلاق مؤمن می‌نامند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۴). و در مباحث وعید نیز شیخ مفید هیچ‌گاه گزارشی مبنی بر مخالفت بنو نوبخت با امامیه بیان نکرده است (همان: ۸۲).

نقد سوم بر نتیجه این دیدگاه وارد است؛ چون از این نکته که بنو نوبخت در بحث عدل و توحید با معتزله هم‌رأی بوده‌اند نمی‌توان به این نتیجه رسید که پس آنها معتزلی‌اند. به بیان دقیق‌تر، این ادعا از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که گمان برده‌اند جدایی بخش معتزله از دیگر مذاهب کلامی اختصاص اعتقاد به توحید و عدل به آنان است، در حالی که - همان‌گونه که در تبیین معنای معتزله گفته شد - کسی ادعا ندارد که هر آنکه در توحید هم‌رأی معتزله باشد، معتزلی نامیده می‌شود.

شایان توجه است که از میان پنج اصل اعتزال، بنو نوبخت تنها در بحث توحید هم‌رأی با معتزله‌اند. آنها در بحث استطاعت - که از مهمترین نتایج بحث عدل است - مخالف معتزله‌اند و در بحث اسماء و احکام اعتقادی به المنزلة بین المنزلتین ندارند. همچنین در باب وعید نیز دیدگاه معتزله را رد کرده‌اند و در باب امر به معروف و نهی از منکر نیز دلیلی بر همراهی آنان با معتزله نداریم. در بحث توحید نیز دلیلی بر وام‌گیری نوبختیان از معتزله نداریم؛ چون همسانی آراء دلیلی بر تأثیرپذیری نیست و چه بسا بنو نوبخت این آراء را از امامان معصوم گرفته باشند.

با دقت در روایات امامیه در می‌یابیم که اندیشه توحید - در نزد امامیه - برگرفته از بیانات امامان معصوم بوده است. کلمات معصومین : در مورد توحید پیش از پیدایش معتزله بالاترین گواه این مطلب است، همان‌گونه که سید مرتضی می‌گوید، اصول توحید و عدل از کلام امیرالمؤمنین 7 گرفته شده (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۱۴۸) و بنا به اذعان قاضی عبدالجبار معتزلی، خطبه‌های امیرالمؤمنین در نفی تشبیه و اثبات عدل فزون‌تر از آن است که در شمار آید (قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳: ۱۵۰) دعاهای امام سجاد 7 و سخنان دیگر معصومین : سراسر توحید خالص است و این عالمان شیعه بودند که بیشترین اخبار ائمه : را در این باب به ما رسانده‌اند. این نشانه آن است که اتهامات معتزلیان در باب توحید و عدل بر متکلمان نخستین امامیه از سر عناد و دشمنی بوده و پایه و اساسی ندارد (نک: جوادی، ۱۳۸۶: ۳۵۳-۳۸۹). با دقت در منابع حدیثی امامیه در می‌یابیم که اندیشمندان امامیه در محضر ائمه : بیشترین انتقادات نسبت به اتهامات منسوب به هشام بن حکم را مطرح کرده‌اند و در مورد آن از ایشان استفتاء نموده‌اند و امامان شیعه نیز به صراحت، در برابر این افکار انحرافی موضع گرفته‌اند و شیعیان را از اعتقاد به آن نهی کرده‌اند (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۶).





افزون بر این، حتی اگر اتهامات معتزله را در باب توحید به متکلمان نخستین امامیه بپذیریم، چنان نبوده که آنان در تمام موضوعات توحید و عدل الاهی به گونه‌ای واحد متهم بوده باشند، بلکه برخی تنها متهم به تجسیم، برخی به تشبیه، گروهی به رؤیت و برخی در باب صفات مورد اتهام بوده‌اند. چه بسا ابو سهل و ابو محمد اندیشه‌های صحیح هر یک را در باب توحید گرفته و اندیشه‌های باطل را رها کرده باشند. برای مثال، محمد بن نعمان جسم بودن خدا را به صراحت نفی کرده و هشام بن حکم دیدگاه ضد تشبیهی داشته است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۷ و ۱۸۵). ضمن اینکه حتی بنا بر ادعای معتزله، چنان نبوده که بنو نوبخت در میان امامیه، اولین کسانی بوده‌اند که به توحید معتزلی باور داشته‌اند. ابو الحسن خیاط در این باره می‌گوید:

این اندیشه‌های توحیدی همه روافض است، مگر تعدادی از آنها که با معتزلیان مصاحبت کرده و مباحث توحیدی آنان را پذیرفته‌اند که این افراد را روافض از خود دور کرده و از آنها تبری جسته‌اند (خیاط، بی تا: ۳۶).

او همچنین می‌گوید:

همه روافض صورة الله را قبول دارند، مگر تعدادی از متقدمین آنها که با معتزلیان مصاحبت داشته‌اند که روافض آنان را نفی کرده‌اند و نزدیک آنان نشدند و آنان را نپذیرفتند (همان: ۲۱۴).

بی‌شک، در این دو گزارش، مراد خیاط بنو نوبخت نیستند؛ زیرا این گزارش به دوران حیات ابن راوندی ناظر است که پیش از نوبختیان است و دیگر اینکه بنا به نقل خیاط، شیعیان آن گروه را از خود رانده‌اند، در حالی که گزارشی مبنی بر بی‌مهری امامیان نسبت به بنو نوبخت در دست نیست. بنابراین، خود معتزله نیز معترف‌اند که قبل از نوبختیان نیز برخی از امامیه به توحید خالص باور داشته‌اند. از همین رو، نمی‌توان گفت که نوبختیان الزاماً آموزه توحید را از معتزله دریافت کرده‌اند. این در حالی است که هیچ شاهی بر اینکه بنو نوبخت استادی معتزلی داشته‌اند، در دست نیست (نک: مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۴-۱۵۵).

۴. عقل‌گرایی افراطی و بی‌اعتنایی به روایات

احتمال دیگر اینکه مراد از معتزلی بودن بنو نوبخت این است که آنان به امامت بلافضل علی ۷ و فرزندان قائل بوده‌اند، ولی در مسائل کلامی رویه و روش معتزله را پیش گرفته بودند و برخلاف متکلمان نخستین امامیه چندان توجهی به نصوص و روایات نداشته‌اند.

هر چند منابعی که بنو نوبخت را منسوب به معتزله دانسته‌اند همان گونه که در ادامه خواهیم گفت - مرادشان این معنا نبوده، اما برداشت برخی از مستشرقان و محققین از معتزلی بودن نوبختیان، همین است و از همین رو تصریح کرده‌اند که متکلمان نوبختی اولین کسانی بودند که عقل‌گرایی معتزلی را وارد کلام شیعه کرده و متکلمان پس از آنان این شیوه را از آنان اخذ نموده‌اند (مکدموت، ۱۳۶۳: ۱۶).

این مدعا از دو جهت نیاز به اثبات دارد: نخست اینکه باید ثابت شود که متکلمان نخستین امامیه توجهی به عقل نداشته‌اند و کلام امامیه تنها بر پایه نصوص بنا شده بود؛ دوم، اینکه باید ثابت شود که بنو نوبخت اعتنایی به روایات و نصوص نداشته‌اند و تنها منبع معرفت را عقل شمرده‌اند، حال آنکه هر دو مدعا مخدوش و محل تأمل است. شاهد بر این مطلب ادعای قاضی عبدالجبار و پاسخ سید مرتضی به اوست؛ قاضی عبدالجبار ادعا کرده بود که بنو نوبخت و ابوالاحوص - بر خلاف متکلمین نخستین امامیه - که به شدت عقل‌گرا بودند، رویه و روشی میانه را در پیش گرفته و بیشتر بر مبنای نصوص و روایات استدلال می‌کنند و جز در مقام اضطرار به ادله عقلی پناه نمی‌برند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰: (۱) ۳۸۳۷). و سید مرتضی با نقد این ادعا بنو نوبخت را در استفاده از ادله عقلی پیرو پیشینیان خود دانسته است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷).

هر چند این مدعا و نقد آن در باب امامت است، ولی در مجموع درمی‌یابیم که بنو نوبخت در روش استدلال با پیشینیان خود تفاوتی نداشته‌اند و افزون بر ادله نقلی از استدلال‌های عقلی نیز بهره می‌گرفتند. شاهد و دلیل دیگر این است که قاضی عبدالجبار روش استدلال بنو نوبخت را همانند روش استدلالی ابوالاحوص دانسته (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰: (۱) ۳۸۳۷) و سید مرتضی نیز این ادعا را رد نمی‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷)، در حالی که ابوالاحوص فقیهی متکلم است که از راویان حدیث امامیه به شمار می‌آید (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷). از این رو، بسیار محتمل است که او در کلام خود متأثر از محتوای نصوص و احادیث بوده باشد. همچنین ابوالجیش بلخی - که از مهمترین شاگردان ابوسهل بوده و از او به عنوان غلمان ابوسهل یاد شده - محدثی بزرگ بوده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۲۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۳). و از او روایاتی نقل شده (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۲۰-۲۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ج): ۳۲۸-۳۱۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۶۶-۲۵۰). که نشان‌دهنده تمایل و همراهی محدثان با بنو نوبخت است.

شواهد دیگری نیز بر رد این قول وجود دارد، از جمله اینکه با رجوع به باقی مانده التنبیه فی الامامه ابوسهل درمی‌یابیم که او افزون بر ادله عقلی، بارها بر روایات پای می‌فشارد و مسائلی چون اعتقاد به دو غیبت برای امام زمان (عج) و مصداق امام که ابوسهل به آنها اشاره



۱۵



کرده تنها از راه استناد به روایات قابل اثبات است (شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱: ۹۴-۸۸). روایت ابو سهل مبنی بر رؤیت امام زمان (عج) و تسلیم در برابر نص امام در باب نایب سوم با وجود شایستگی او برای احراز این مقام از دید شیعیان (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۲ و ۳۹۱). شواهد دیگری بر این ادعاست. با اینکه آثار بنو نوبخت در اختیار علمای امامیه بوده، هرگز از سوی آنان به عدم اعتنا به روایات متهم نشده‌اند و در میان خاندان نوبختی بسیاری از محدثان وجود دارند که روایات ائمه را نقل کرده‌اند (اقبال، ۱۳۵۷: ۳). نباید از نظر دور داشت که ابو سهل دست کم در زمان حیاتش، در میان امامیان از جایگاه والایی برخوردار بود و او را مهتر شیعیان می‌دانستند. از همین رو، حلاج در صدد بود تا با جذب او قلب‌های امامیان را به خود متمایل سازد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۴۱). به گمان برخی، شیخ مفید، آل نوبخت را متهم به عدم آشنایی به روایات کرده است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۶۴)، اما نگاهی به «أوائل المقالات روشن می‌سازد مراد او در بحث وحی بر امامان از عبارت «بنو نوبخت آن را انکار کرده‌اند و جماعتی از اهل امامت که معرفتی به روایات ندارند و بی دقت نظراند»^۱ ناآشنایی بنو نوبخت با روایات نیست، بلکه عبارت «معرفتی به روایات ندارند و بی دقت نظراند» به «جماعتی از اهل امامت» مربوط است؛ زیرا شیخ مفید در همین کتاب بارها با عبارت احترام‌آمیز «رحمهم الله» بر بنو نوبخت رحمت می‌فرستد (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۳۳، ۶۷-۶۶، ۷۳، ۸۴-۸۲) و حتی در مواردی که روایات امامان را موافق رأی خود می‌بیند، متکلمان نوبختی را به عدم شناخت روایت متهم نمی‌کند (نک: همان: ۸۳-۸۲). ضمن اینکه او در بحث انتقال ارواح ائمه و پیامبران : پس از مرگ‌شان، می‌نویسد:

از بنو نوبخت در این مطلب قول مخالفی به من رسیده است و همچنین عده‌ای از مسوین به امامیه که در معرفت کوتاهی نموده‌اند را ملاقات نموده‌ام که آنها نیز این مطلب را انکار می‌کنند.^۲

این جمله تصریح دارد که صفت مقصرین از معرفت تنها به گروهی از امامیه مربوط است و بنو نوبخت را در بر نمی‌گیرد. در گزارشی از شیخ مفید، از بنو نوبخت به عنوان خاندانی یاد می‌شود که مورد تأیید امام حسن عسکری ۷ در زمان حیات ایشان بوده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳

۱. «قد أباه بنو نوبخت و جماعة من أهل الإمامة لا معرفة لهم بالأخبار ولم يمعنوا النظر ولا سلکوا طریق الصواب».

۲. «بلغنی عن بنی نوبخت خلاف فیہ ولقیة جماعة من المقصرین عن المعرفة ممن یتنمی الی الإمامة أيضا یا بونه».

(د: ۷۹-۷۸). و با توجه به اینکه در زمان حیات امام عسکری ۷ حسین بن روح کم سن و سال بوده است چه بسا مراد از بنو نوبخت - در این گزارش - ابو سهل نوبختی باشد. ضمن اینکه برخی عالمان علم رجال همچون شیخ طوسی، ابو محمد را ثقه دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۰). افزون بر این، هم‌نوایی ایشان با هشام بن حکم در مسائل چیستی انسان (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۵۹-۵۸). و استطاعت (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). که از روایات برداشت شده شاهدهی بر این مدعاست. بنو نوبخت کتاب‌هایی در رد قیاس و اجتهاد به رأی که از عقل‌گرایی افراطی و بی‌اعتنایی به روایات سرچشمه می‌گیرد، نگاشته‌اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). شیخ مفید نیز اعتقاد بنو نوبخت را در باب نیازمندی عقل در نتایج و دانش به وحی همانند و هم‌نوا با دیگر متکلمان امامیه می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۴۵-۴۴). هرچند نوبختیان در اندیشه‌های کلامی بیشترین اختلاف‌ها و تقابل را با معتزله‌ای داشته‌اند که عقل را ابزار معرفت می‌دانست، اما در رد آنان به ادله عقلی تمسک می‌کردند چون ابزار روایت در این کارزار چندان کارآمد نبود و حریف، آن را نمی‌پذیرفت و این نه تنها شیوه بنو نوبخت، بلکه شیوه متکلمان امامی متقدم و متأخر از بنو نوبخت بوده است. برای مثال، با مراجعه به فهرست کتاب‌های هشام بن حکم به کتاب‌هایی چون التوحید، الرد علی اصحاب الاثنین، الجبر والقدر، المعرفة والاستطاعة برمی‌خوریم که بی‌شک درون‌مایه آنها آکنده از استدلال‌های عقلی است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۶). اساساً علم کلام آمیخته با عقل‌گرایی است و بنا بر برخی مطالعات، عقل‌گرایی معتزله چندان تفاوتی با عقل‌گرایی دیگر متکلمان ندارد (ژیماره، ۱۳۸۶: ۳۴۸-۳۴۳). بنابراین، در زمان نوبختیان از این جهت تحول شگرفی در کلام امامیه پدید نیامده که دست‌آویز معتزله برای انتساب بنو نوبخت به مکتب اعتزال باشد. از سویی، هم‌نوایی در برخی موضوعات فرعی - در میان متکلمانی که از دو مذهب کلامی متفاوت هستند - امری طبیعی است و نمی‌تواند دلیل بر انتساب یک متکلم به گروه دیگر باشد.

۵. تأثیرپذیری بنو نوبخت از متکلمان امامی

با بررسی زندگی متکلمان نوبختی در می‌یابیم که آنان کمتر از استاد بهره گرفته‌اند و تقریباً استادی نداشته‌اند، به جز حسن بن موسی که بنا به تصریح برخی منابع از محضر ابو الاحوص داوود بن اسد بصری / مصری از متکلمان امامیه که کتاب‌هایی نیز در این علم داشته است دانش آموخته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۳). گویا ابو محمد هنگامی که برای زیارت به کربلا رفته بود با ابو الاحوص دیدار کرده و از محضر او کسب علم کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۷۷). قاضی عبد الجبار معتزلی نیز در بحث امامت شیوه استدلال و روش





نوبختیان را با ابوالاحوص یکی دانسته و آنان را متفاوت از دیگر متکلمان امامیه شمرده است (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۵م، ج ۲۰: (۱) ۳۸۳۷). بنابراین، می‌توان گفت که ابوالاحوص در اندیشه‌های نوبختیان تأثیرگذار بوده است. از آن‌جا که ابوالاحوص متکلمی فقیه بوده و از اصحاب حدیث به‌شمار آمده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷). و قاضی عبدالجبار نیز تأکید دارد که روش ابوالاحوص و بنونوبخت - در بحث امامت - تکیه بر نصوص و گاه استدلال عقلی است (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۵م، ج ۲۰: (۱) ۳۸۳۷). می‌توان گفت که اگر ادعای قاضی عبدالجبار درست باشد، بنونوبخت در این روش و رویکرد متأثر از ابوالاحوص بوده‌اند.

۶. تأثیرپذیری بنونوبخت از هشام ابن حکم

هر چند استادی دیگر برای بنونوبخت در علم کلام شناخته نشده است، اما با بررسی آراء آنان می‌توان تأثیرپذیری آنان از هشام بن حکم و مکتب او را محتمل دانست. ابومحمد و ابوسهل در بسیاری از موضوعات کلامی هم‌رأی با هشام‌اند؛ از جمله چیستی انسان، ردّ معجزه برای ائمه، استطاعت، تحریف قران و ردّ سماع کلام فرشتگان از سوی امامان که البته، برخی از این اندیشه‌ها در میان متکلمان امامیه پیش از نوبختیان، مختص هشام بن حکم است، همچون بحث انسان که شیخ مفید خود تصریح می‌کند در تعریف انسان، پیرو بنونوبخت و هشام است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ه): ۵۸-۵۹).

افزون بر این، در برخی گزارش‌ها تصریح شده که بنونوبخت از اندیشه‌های متکلمان نخستین امامیه - به‌ویژه هشام بن حکم - بهره می‌گرفتند (قاضی عبدالجبار، ج ۲: ۵۵۱). با بررسی گزارش‌های بجا مانده از بنونوبخت در می‌یابیم که آنان به آثار و اندیشه‌های هشام دسترسی داشته‌اند و ابومحمد بارها دیدگاه‌های هشام را نقل و گاه نقد کرده است (همان، ج ۱: ۲۲۵). با توجه به گزارش‌های بجا مانده از اندیشه‌های هشام بن حکم و متکلمان نوبختی، تأثیرپذیری بنونوبخت از هشام بن حکم در موضوعات زیر درخور ملاحظه است.

۶.۱. چیستی انسان

در این موضوع بنونوبخت کاملاً پیرو هشام بوده‌اند. بنا بر گزارش شیخ مفید در این موضوع دیدگاه بنونوبخت همان دیدگاه منقول از هشام بن حکم است که روایات اهل بیت آن را تأیید می‌کند. بنا به باور بنونوبخت، انسان قائم به نفس است و حجم و بُعد ندارد؛ نه ترکیب به ذات آن راه دارد و نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال. چیزی است که فیلسوفان پیشین آن را جوهر بسیط نامیده‌اند و به همین گونه هر فاعل زنده محدث یک جوهر بسیط است (شیخ مفید (ه)، ۱۴۱۳: ۵۸-۵۹؛ مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۹۵). با اینکه درباره چیستی انسان، دیدگاه‌های

مختلفی ارائه شده، اما بنونوبخت با تأثیرپذیری از مکتب هشام بن حکم، رأی او را پذیرفته‌اند. شاید هشام بن حکم و بنونوبخت این دیدگاه دربارهٔ انسان را - که همان دیدگاه فیلسوفان است - بر اثر آشنایی با آثار فیلسوفان برگزیده باشند.

۲.۶. استطاعت

استطاعت، در نظر هشام بن حکم عبارت است از گرد آمدن پنج امر در کنار هم: (۱) تندرستی؛ (۲) رهایی از شرایط محیط (باز بودن راه)؛ (۳) زمان؛ (۴) داشتن مهلت زمانی ابزاری که فعل با آن انجام شود؛ (۵) سبب وارد (سبب مہیج) که انگیزهٔ رخ دادن فعل است. در نظر او، این امور پیش از فعل وجود دارند و تنها «سبب مہیج» در زمان فعل وجود می‌یابد؛ وقتی خدا سبب را پدید آورد ضرورتاً فعل به وجود می‌آید (نک: اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۴۲-۴۳). ابو محمد در تأیید دیدگاه هشام بن حکم کتاب الاستطاعة علی مذهب هشام را نوشت. با توجه به نام این کتاب در می‌یابیم که بنونوبخت نیز در مسئلهٔ استطاعت، قائل به تفصیل بوده‌اند.

نجاشی نیز تأکید می‌کند که حسن بن موسی در موضوع استطاعت، پیرو رأی هشام بن حکم بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). از آن‌جا که متکلمان - چه امامی و چه غیر امامی - در تفسیر استطاعت دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند و این قول تنها به هشام بن حکم منحصر است (اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۴۲-۴۳). هم‌رأیی بنونوبخت در این موضوع با دیدگاه انحصاری هشام بن حکم - که از پیچیدگی‌هایی برخوردار است - نشان از عمق آشنایی آنان با مکتب هشام و اهتمام آنان به تبیین اندیشه‌های او دارد.

۳.۶. ردّ امکان معجزه برای غیر انبیاء

با اینکه بیشتر متکلمان امامی وقوع معجزات به دست ائمه را عقلاً ممکن یا واجب دانسته‌اند، نوبختیان منکر امکان معجزه برای غیر انبیاء بودند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۶۸-۶۹). آنان در این دیدگاه هم‌رأی با هشام بن حکم بودند که معجزه را ویژهٔ انبیاء می‌دانست و البته، وقوع کرامت (خوارق عادت) که از غیر پیامبر سر بزند) را از غیر انبیاء ممکن می‌دانست (اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۶۳).

۴.۶. ردّ سماع کلام ملائکه برای ائمه

برخلاف اکثر متکلمان امامیه که معتقدند امامان : کلام ملائکه را می‌شنوند، هر چند آنها را نمی‌بینند، بنونوبخت این مطلب را رد کرده و بر این اعتقاد بودند که ائمه : کلام





فرشتگان را نمی‌شنوند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۶۹-۷۰). در این موضوع بنونوبخت متأثر از هشام بن حکم و شاگردش یونس بن عبدالرحمن هستند.

هرچند آثار به جا مانده از هشام بن حکم به خوبی نشان‌دهنده دیدگاه‌های او نیست، اما با تحلیل دقیق شواهد موجود می‌توان به نظر او پی برد. اشعری در مقالات الاسلامیین گزارشی از دیدگاه هشام بن حکم درباره عصمت ائمه ارائه کرده که می‌تواند ما را به دیدگاه او درباره علم نیز رهنمون سازد. بنا به گفته او، هشام بن حکم معتقد بود که امام باید معصوم باشد؛ چون امامان - برخلاف پیامبران - به وحی متصل نیستند و ملائکه بر آنها نازل نمی‌شوند. پس، برای دور بودن از گناه و خطا باید معصوم باشند (اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۴۸). کارکردی که در نظر هشام برای «وحی» بیان شده (یعنی دورماندن انسان از خطا و گناه) و امام فاقد آن دانسته شده است، اختصاص به وحی ندارد؛ بلکه تحدیث (سخن گفتن فرشته با امام) و الهام (القاء به قلب) را نیز در بر می‌گیرد؛ چون برای دورماندن امام از خطا و گناه نیازی نیست که امام فرشته را ببیند؛ بلکه همین که فرشته با او سخن بگوید کافی است. بنابراین می‌توان گفت که بنا به نظر اشعری، از دیدگاه هشام تحدیث و الهام فرقی با وحی ندارند و امامان : فاقد این ویژگی هستند و به همین دلیل، باید معصوم باشند.

آنچه در روایات که در منابع امامیه از هشام بن حکم به جا مانده است نیز با این سخن تعارض ندارد و حتی مؤید آن نیز هست. در گزارشی که در کتاب اصول کافی از مناظره هشام با مرد شامی نقل شده است، هشام امام صادق ۷ را آگاه به امور مربوط به آسمان و زمین می‌داند و البته، تأکید می‌کند که این علم را از پیامبر اکرم ۹ به ارث برده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۳). در گزارشی دیگر نیز که هشام بن حکم به نقل از امام صادق ۷ ائمه : را عالم به کتب انبیای گذشته می‌داند، بر این نکته تأکید شده است که این کتاب‌ها به وراثت به ایشان رسیده است (همان: ۲۲۷). به جز این موارد هیچ شاهد دیگری در منابع امامیه درباره دیدگاه هشام بن حکم در این مسئله وجود ندارد. بنابراین، شواهد موجود نه تنها در تعارض با گزارش اشعری نیست، بلکه مؤید آن نیز هست.

یونس بن عبدالرحمن (م ۲۰۸ق) از اصحاب امام کاظم و امام رضا ۸ (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۴۶). و شاگرد هشام بن حکم است (شیخ طوسی ۱۴۰۴: ۲۷۸). او نیز همچون استادش الهام و تحدیث را برای ائمه نمی‌پذیرد و علم ایشان را بر اساس بررسی منابع مکتوبی می‌داند که از پیامبر ۹ به ایشان رسیده است (نک: صفار، ۱۴۰۴: ۳۲۸). اشعری در مقالات الاسلامیین و الفرق در گزارشی که از اختلاف اصحاب ائمه پس از شهادت امام رضا ۷ ارائه می‌دهد، دیدگاه یونس را این گونه بیان کرده است:

اما گروه دیگر معتقد بودند که امام باید علوم دین را از راه معمولی کسب کند، نه از راه الهام، تحدیث، القاء در قلب و بیان در گوش؛ زیرا وحی در تمام و جوهش، پس از پیامبر و به اجماع امت منقطع شده است و از راه الهام کسی نمی‌تواند به رموز احکام و فرایض دینی برسد، مگر اینکه پیش‌تر از راه سمع و بصر به آن آگاهی یافته باشد؛ زیرا الهام یعنی تجدید آگاهی سابق. بنابراین، امام جواد 7 بعد از بلوغ علم به شرایع و سنن دینی را از کتب و آثار پدرش به دست می‌آورد و کسب می‌کند و برخی از این گروه قیاس در احکام را برای امام جایز می‌دانند و قائل‌اند قیاس برای انبیاء و رسولان و ائمه جایز است و یونس بن عبدالرحمن به این معتقد بود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۷-۹۸).

البته، اینکه یونس قیاس را برای ائمه جایز می‌داند بدان دلیل است که بنا به نظر او، ایشان معصوم هستند و قیاس آنها نیز معصومانه و بی‌خطا خواهد بود. ابوسهل نیز همچون هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن معتقد است که ائمه : علوم خود را از پیامبر 9 و ایشان از خداوند متعال دریافت نموده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۸۸-۹۴).

۵.۶. تحریف قرآن

درباره تحریف قرآن (به زیاده و نقصان) گزارش‌های مشابهی از بنو نوبخت و هشام بن حکم رسیده است. شنیده‌های شیخ مفید در مورد نوبختیان، حکایت از اعتقاد آنان به تحریف قرآن دارد (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۸۲۸۰). خیاط نیز همین اعتقاد را از هشام در مورد قرآن بیان می‌دارد (خیاط، بی‌تا: ۳۹-۳۸). البته، صحت این گزارش‌ها و مراد آنان از تحریف خود جای بحث دارد که در این مقال نمی‌گنجد (برای آگاهی بیشتر، نک: طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۱۰۶-۱۴۲).

۶.۶. معرفت

در بحث معرفت نیز رگه‌هایی از تأثیرپذیری بنو نوبخت از هشام بن حکم را می‌یابیم. در میان متکلمان امامیه، هشام بن حکم هر چند معارف را ضروری می‌داند ولی تحقق آن را نیازمند نظر و استدلال می‌داند (اشعری، ۱۹۵۰، ج ۱: ۵۱-۵۳). این در حالی است که دیگران به معرفت اضطراری به حق تعالی معتقد بوده‌اند. ابو محمد نیز معارف ضروری را پذیرفته و بر امکان اکتسابی بودن برخی معارف تأکید دارد. این مطلب نشان می‌دهد هر دو در عین اینکه اصل ضروری بودن معارف را پذیرفته‌اند به نظر و اکتساب در معارف توجه داشته‌اند. مطالبی که اشاره شد تنها مواردی بود از شباهت‌های اندیشه‌های بنو نوبخت با اندیشه‌های





اختصاصی مکتب هشام بن حکم. افزون بر اینها، بنونوبخت و هشام ابن حکم، در موضوعاتی مانند نص بر امام، عصمت، اختصاص امامت به بنی هاشم، نیاز عقل به وحی، عدم نزول وحی بر غیر انبیا و غیر آن آرای مشابه دارند، اما از آنجا که این اعتقادات به این دو مکتب اختصاص ندارد و عموم متکلمان امامی اعتقادی مشابه دارند و نمی‌تواند دلیلی بر تأثیرپذیری بنونوبخت از هشام بن حکم باشد از توضیح آن پرهیز می‌نماییم.

در تطبیق موضوعاتی که آراء بنونوبخت و هشام بن حکم در آن به ما رسیده کمتر اختلافی میان این دو می‌یابیم و عمده اختلاف میان هشام و بنونوبخت در موضوع توحید است. البته، این اختلاف نیز بر پذیرش اتهام تجسیم و تشبیه و رؤیت به هشام بن حکم متوقف است که جای تأمل و نقد دارد. در نتیجه، مکتب نوبختیان - در حقیقت - دنباله‌رو مکتب هشام بن حکم است و نوبختیان عمده اندیشه‌های خود را از مطالعه آثار هشام و تدقیق در آن ارائه نموده‌اند. احتمالاً بنونوبخت که سیل اتهامات معتزلیان و غیر آنان به هشام را در مباحث توحید مشاهده نموده بودند در تبیین مباحث توحید دقت بیشتری به خرج داده و ناظر به اتهام‌های وارد شده به هشام به نگارش آثارش در رد تجسیم و تشبیه و رؤیت پرداخته و هرگونه شائبه این اتهام‌ها را از خود دور نمودند. در مقابل، معتزله چون دیدند نمی‌توانند آنان را با اتهاماتی در توحید مانند هشام بن حکم از دور خارج کرده و به مقابله با آنان برخیزند به ناچار، بنونوبخت را متهم به اخذ دیدگاه‌های توحیدی‌شان از معتزله کردند و چنین وانمود کردند که بنونوبخت جزئی از میراث کلامی معتزله‌اند. البته، جایگاه سیاسی و قدرت نوبختیان نیز در این میان بی‌تأثیر نبود؛ زیرا اقتدار سیاسی خاندان نوبختی که سال‌ها پس از وفات ابو سهل و ابو محمد نیز ادامه داشت مانع از آن بود که بتوان به دروغ متکلمان این خاندان را معتقد به انحراف در مباحث توحید نمود (برای آگاهی بیشتر، نک: اقبال، ۱۳۵۷).

۷. تأثیر بنونوبخت بر متکلمان امامیه

به گمان برخی، متکلمان نوبختی اولین کسانی بودند که عقل‌گرایی معتزلی را وارد کلام شیعه کردند و متکلمان پس از آنها این شیوه را از آنان اخذ نموده‌اند (مکدموت، ۱۳۶۳: ۱۶)، ولی این ادعایی سست و سطحی‌نگرانه است؛ زیرا پیش از این نیز گفته شد که روش بنونوبخت تفاوتی با پیشینیان آنها نداشت. ضمن اینکه اگر ثابت شود که شیوه متکلمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی عقل‌گرایی معتزلی است، احتمال قوی‌تر این است که این روش را از اساتید معتزلی خود اخذ کرده باشند. شیخ مفید اساتید معتزلی‌ای همچون ابو عبد الله بصری و علی بن عیسی رمانی داشته است (نک: همان: ۱۶). و گفته شده که سید مرتضی شاگرد قاضی

عبد الجبار بود و تعالیم بهشمیه را در میان متکلمان امامی مطرح کرد (سید مرتضی ۱۴۱۱: ۷۸-۹۶). شایان توجه است که در بسیاری از مباحثی که بنو نوبخت با معتزله هم‌رأی‌اند، شیخ مفید با آنان مخالف است که مهمترین این موضوعات بحث احباط و تکفیر و گناهان صغیره و کبیره است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۸۲-۸۴). بنابراین، می‌توان گفت که نظریه تأثیر گذاری عقل‌گرایی بنو نوبخت در همان مسئله توحید است. اندیشه توحیدی بنو نوبخت که برداشتی از روایات معصومین است چنان در میان متکلمان امامی پس از نوبختیان نشر و گسترش یافت که دیگر متکلمان امامی به تجسیم، رؤیت و تشبیه متهم نشدند.

تأثیر گذاری دیگر بنو نوبخت بر امامیه در مباحث امامت بوده است؛ شواهد بسیاری بر این مطلب می‌توان یافت، از جمله اینکه ابن‌قبه در بسیاری از استدلال‌های خود بر شیوه بنو نوبخت سیر می‌کند. کتاب التنبیه فی الإمامة ابو سهل در اختیار متکلمان امامیه بود و شیخ صدوق از آن بهره می‌گرفت (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۶۰-۹۴ و ۱۱۶-۱۲۵) و شیخ مفید آن را به شاگردان خود می‌آموخته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲). سید مرتضی نیز از آن کتاب آگاهی داشته و استدلال‌های آن را مطالعه کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷). شیخ مفید در اوائل المقالات بیشتر نظریه‌های بنو نوبخت را در بخش امامت نقل می‌کند، اما در مباحث لطیف‌الکلام که یکسره عقلی است، تنها یک بار از بنو نوبخت یاد می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۶۴ و ۱۰۰).

هر چند شاید این مسئله به این دلیل باشد که اعتقادات بنو نوبخت در مباحث لطیف‌الکلام در اختیار شیخ مفید نبوده است، ولی با توجه به نزدیکی دوران بنو نوبخت و شیخ مفید و در دسترس بودن آثار نوبختیان در آن دوران، می‌توان نتیجه گرفت که متکلمان نوبختی چندان اهمیتی به مباحث لطیف‌الکلام نداشته، بلکه تلاش خود را مصروف مباحث امامت کرده‌اند. تأثیر بنو نوبخت در اندیشه‌های امامیه در گروه‌ها و افراد زیر قابل بررسی است.

۸. شاگردان بنو نوبخت

از آن‌جا که از اندیشه‌های شاگردان بنو نوبخت گزارشی در دست نداریم، نمی‌توان میزان تأثیر گذاری بنو نوبخت بر آنان را بررسی کرد، اما برخی گزارش‌ها به‌اجمال نشان می‌دهند که شاگردان بنو نوبخت و پیروان آنان در اندیشه‌های کلامی پیرو آنان بوده‌اند. شیخ مفید در بیان برخی از آراء بنو نوبخت می‌گوید: در این تفکر کسانی که پیرو نوبختیان و رهرو آنانند هم‌رأی ایشان هستند (همان: ۶۶). ابن‌ندیم در بیان احوالات ابو جعفر نوبختی او را در اندیشه‌های کلامی پیرو برادرش ابو سهل می‌داند (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). بنابر این گزارشات،





متکلمانی بوده‌اند که در پی ارتباط با بنونوبخت منهج و آراء کلامی آنان را برگزیده‌اند و آن را انتقال داده‌اند.

هر چند نامی از شاگردان ابو محمد در دست نیست، اما در برخی منابع به شاگردان ابو سهل در علم کلام اشاره شده است؛ افراد ذیل از جمله شاگردان او به‌شمار می‌آیند:

۱) ابو الحسن علی بن عبدالله بن وصیف الناشی الأصغر (۲۷۱-۳۶۵) : (ابن حجر، ۱۴۱۶: ۲۳۷-۲۴۰).^۱ ناشی اصغر شاعری چیره‌دست بود و اشعار زیادی در مدح اهل بیت سرود. او در علم کلام و جدل قوی بود و در موضوع امامت مناظرات قوی و نیکویی با مخالفین انجام می‌داد. ناشی اصغر جدل و مناظره‌های خود را به هزل‌های نمکین می‌آمیخت و بدین وسیله خصم خود را شرم‌منده می‌کرد. او از میان خلفای عباسی مقتدر، قاهر و راضی را درک کرده است. وی مناظراتی با اشعری و علی بن عیسی رمانی داشت که آنها را مغلوب کرد. مختصری از مناظرات او با این متکلمان نقل شده که نشان‌دهنده قدرت او در علم کلام است. مناظره‌ای از او با اشعری و جبر گرای دیگری - که نامش ذکر نشده - در موضوع «خلق افعال» نقل شده است که ناشی اصغر انتساب فعل انسان به خدا را مردود می‌دانست (یاقوت حموی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۷۸۴-۱۷۸۷). هر چند ناشی اصغر بغدادی بود، اما در مصر ساکن شد (ابن ماکولا، ج ۷: ۳۷۱). و بنا بر برخی گزارش‌ها، در نهایت به دست مخالفین به شهادت رسید (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۳۱). ناشی اصغر علم کلام را از ابو سهل فرا گرفت (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ ابن خلکان، بی‌تا، ج ۳: ۳۶۹؛ ذهبی (ب)، ۱۹۹۳م، ج ۲۶: ۳۴۳). و از اساتید شیخ مفید و از مشایخ روایت او بوده است (شیخ طوسی ۱۴۲۰: ۲۶۸؛ خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱۳: ۲۳۳). از همین رو شیخ مفید از طریق او شاگرد با واسطه ابو سهل به‌شمار می‌آید. شیخ طوسی نیز به واسطه شیخ مفید از او روایت کرده و برخی احتمال داده‌اند او از مشایخ شیخ صدوق نیز باشد (علامه امینی، ۱۹۷۶، ج ۴: ۲۹۲۸).

۲) ابو الحسن محمد بن بشر سوسنجردی: او منسوب به آل حمدون بوده و از همین رو، او را حمدونی نیز گفته‌اند. او همچنین کتاب‌هایی چون الانقاذ والمقنع در موضوع امامت نگاشته است. او همچنین به وعید معتقد بود و کتب رجالی او را با وصف «حسن الاعتقاد» ستوده‌اند. سوسنجردی بسیار اهل عبادت بود و پنجاه بار پیاده به حج مشرف شد. او در کلام زبر دست بوده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۲). و از شاگردان ابو سهل نویختی بود و از آن‌جا که شیخ طوسی او را غلمان ابو سهل دانسته، می‌توان گفت که مدت زیادی شاگرد ابو سهل

۱. او از متکلمان امامیه بود و درباره امامت کتابی تألیف کرده است و در فقه بنا بر مذهب ظاهریه حکم می‌نمود (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۷۱؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶۸؛ ابن داوود، ۱۳۹۲: ۲۶۳).

بوده است (نک: شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۹۰).

۳) ابو الجیش مظفر بن محمد بن احمد بلخی (م ۳۶۷): شیخ طوسی او را اهل خراسان می‌داند (همان: ۴۷۳). او از متکلمان برجسته امامیه است. از کتاب‌های او می‌توان به کتاب قد فعلت فلا تلم، کتاب نقض العثمانیه علی الجاحظ، کتاب فدک، کتاب الرد علی من جوز علی القدیم البطلان، کتاب النکت والأغراض فی الإمامة، کتاب الأرزاق والآجال و کتاب الإنسان وأئنه غیر هذه الجملة اشاره کرد.^۱ او مناظره‌هایی با مخالفین امامیه داشته که در کتابی مکتوب کرده است.

ابو الجیش افزون بر اینکه یک متکلم است، از محدثین امامیه نیز به شمار می‌آید و کتب رجالی شیعه او را شاگرد ابو سهل ذکر کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۲۲). از آن‌جا که او ۵۶ سال پس از ابو سهل از دنیا رفته، می‌توان حدس زد که او در جوانی از محضر ابو سهل استفاده کرده است. او از شاگردان خاص ابو سهل بوده و از همین رو شیخ طوسی او را «غلمان» ابی سهل دانسته است. از آن‌جا که ابو الجیش از اساتید شیخ مفید بوده (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۳)، شیخ مفید از طریق او نیز از علوم ابو سهل استفاده کرده است. افزون بر این، ابو الجیش شاگردی به نام ابویاسر داشته که شیخ مفید در جوانی - هنگامی که برای طلب دانش به بغداد آمده بود - نزد او در محله باب خراسان دانش آموخت و همو بود که شیخ مفید را برای کسب دانش راهی درس علی بن عیسی رسانی کرد (ابن ادریس، ۱۴۱۱: ۶۴۸). در برخی منابع از این شاگرد ابو الجیش با نام طاهر نیز یاد شده و گفته شده که شیخ مفید پیش از ورود به درس ابو الجیش، از شاگرد او طاهر بهره علمی برده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۰۸). ابو الجیش از محدثین امامیه و عارف به اخبار بود (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۳) و روایات زیادی از او نقل شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ب)، ج ۱: ۴۷۲۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ج): ۳۱۰-۳۵۴؛ شیخ طوسی ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۶۶-۲۵۰).

۴) ابو جعفر محمد بن علی بن اسحاق نوبختی: او از متکلمان نوبختی و برادر ابو سهل بوده، بنا به گفته ابن ندیم، در اندیشه‌های کلامی هم‌رأی برادر خود ابو سهل و پیرو او بوده است. او دارای کتاب‌ها و نوشته‌هایی بود که البته، ابن ندیم یا موفق به پیدا کردن اسامی آنها نشده یا از نسخه‌ای از کتاب ابن ندیم که دیگر نسخ از روی آن نوشته شده حذف شده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). او از عمال دیوانی بوده و مانند برادر خود مردی ادیب و شاعر دوست بود که ابن رومی را مورد تفقد قرار می‌داد. از یکی از مدایح ابن رومی در حق او می‌توان دریافت که او مدتی حکومت قریه النعمان را داشته است (اقبال، ۱۳۵۷: ۱۲۴)، به نقل از دیوان ابن رومی).

۱. از عنوان این کتاب دانسته می‌شود که او مانند نوبختیان، انسان را غیر از این جسم می‌دانست.





از آن جا که شاگردان نوبختیان در علم کلام، همگی در موضوع امامت کتاب‌هایی نگاشته‌اند می‌توان ادعا کرد که بنو نوبخت اهتمام ویژه‌ای به مباحث کلامی امامت داشته‌اند و با تربیت شاگردان کارآزموده در این موضوع زمینه‌ساز رشد مباحث امامت در میان متکلمان امامی پس از خود شدند.

۵) ابن قبه رازی: ابن قبه که تقریباً معاصر بنو نوبخت است، اولین متکلمی است که می‌توان رگه‌هایی از آراء بنو نوبخت را در اندیشه‌های او یافت. شباهت‌های بسیاری در اندیشه‌های بنو نوبخت و ابن قبه در مبحث امامت وجود دارد. در این باره نمونه‌هایی از شباهت‌های کلامی می‌تواند گره‌گشا باشد، که بر اساس آراء باقی مانده از آنان مورد اشاره قرار می‌گیرد. ابوسهل و ابن قبه بر این اعتقادند که دین جز از راه استدلال و برهان شناخته نمی‌شود و بر شناخت استدلالی دین تأکید دارند. ابوسهل به مانند ابن قبه نص بر امامت را مورد توجه بسیار قرار داده است. او دلیل محکم این مسئله را صحت نصوص راویانی می‌داند که حتی شبهه تبانی و اجماع بر کذب نیز در آنان راه ندارد؛ چون با اختلاف «اوطان و همم» (زیستگاه‌ها و انگیزه‌ها) که در آنان وجود دارد، امکان تبانی و اجماع بر کذب وجود ندارد. هم ابوسهل و هم ابن قبه نصوص امامت را متواتر و وجود نص بر امام را واجب عقلی می‌دانند و ظهور علم امام را از نشانه‌های امامت بر می‌شمرند. همچنین بنا به اعتقاد آنها، برای هر امامی از امام پیشین، نص صادر می‌شود و امام از دنیا نمی‌رود، مگر اینکه امام بعد از خود را تعیین می‌کند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۱۲۱-۶۰). ابوسهل و ابن قبه امر امامت را استحقاقی می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۴ و همان: ۹۵). آنان منشأ علوم ائمه : را از پیامبر ۹ و ائمه را میراث‌دار علوم نبوی می‌دانند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۹۱ و ۱۳۸).

در باب غیبت - مهم‌ترین موضوع مورد بحث امامیه در آن دوران - ابن قبه همچون ابوسهل معتقد است که اثبات وجود امام زمان بر اساس دیدگاه امامیه مبنی بر نص هر امام بر امام بعدی ممکن است و اخبار و نصوص غیبت از مشهورات و متواترات حدیثی امامیه به شمار می‌آید. وجود امام زمان را نیز یارانی که مورد تأیید امام عسکری ۷ بودند به ما رسانده‌اند. ابوسهل و ابن قبه در تبیین علت غیبت و این که غیبت امام خللی به حجیت امام وارد نمی‌کند، به جریان هجرت پیامبر ۹ و غیبت ایشان در غار اشاره کرده‌اند. همچنان که وجود و کلاء را نیز به روشنی بیان می‌نمایند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۷۵-۶۰ و ۹۲-۹۰).

از آن جا که ابو محمد دو کتاب با عنوان جواباته لأبی جعفر ابن قبه دارد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴). بسیار محتمل است که ابن قبه این اندیشه‌ها را از طریق بنو نوبخت آموخته باشد.

۱.۸. شیخ صدوق

تنها میراث مکتوب ابو سهل که قسمتی از کتاب التنبیه فی الإمامة است، از طریق شیخ صدوق بجا مانده است. او در کتاب کمال الدین و تمام النعمة بخشی از کتاب ابو سهل را که در موضوع امامت است نقل کرده است. افزون بر این، شیخ صدوق روایتی از ابو سهل در باب تاریخ ولادت امام زمان (عج) و بیان نام و لقب او نقل کرده (شیخ صدوق، ۱۴۰۵: ۴۷۴-۴۷۵) که شاید از کتاب الانوار فی تاریخ الائمه ابو سهل که در تاریخ ائمه بوده، نقل کرده است. از این دو گزارش در می‌یابیم که صدوق با نوشته‌ها و آثار بنو نوبخت آشنا بوده و از آنها - به ویژه در موضوع امامت - استفاده نموده است. افزون بر این، برخی احتمال داده‌اند که ناشی اصغر که از شاگردان ابو سهل بوده، از مشایخ شیخ صدوق باشد (علامه امینی، ۱۹۷۶، ج ۴: ۲۸-۲۹).

۲.۸. شیخ مفید

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، شیخ مفید از سه طریق (یعنی، ناشی اصغر، ابوالجیش بلخی و ابویاسر) شاگرد با واسطه ابو سهل نوبختی به‌شمار می‌آید. بیشتر اندیشه‌های نوبختیان از طریق شیخ مفید به ما رسیده؛ چون او آشنایی کامل با اندیشه‌های نوبختیان داشته و برخی از کتب نوبختیان را برای شاگردانش تدریس می‌کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲). او در کتاب أوائل المقالات تفاوت دیدگاه‌های خود با آل نوبخت را بر شمرده و با این همه، در برخی موارد مانند بحث از چیستی انسان، به پیروی خود از دیدگاه آل نوبخت تصریح کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۵۸-۵۹). بررسی کتاب أوائل المقالات نشان می‌دهد که شیخ مفید در شانزده مسئله کلامی دیدگاه‌هایی متفاوت با دیدگاه نوبختیان دارد که بسیاری از آن مسائل ناظر به هم هستند. عمده اختلاف او با بنو نوبخت در مسئله استحقاقی یا تفضلی بودن نبوت و امامت، نص بر کارگزاران ائمه، علم ائمه، شنیدن کلام فرشتگان توسط ائمه، معجزات ائمه، و کارگزارانشان، احوال انبیاء و ائمه، بعد از وفات، تحریف قرآن، معرفت کفار، اسماء و احکام، موافات و احباط و گناهان صغیره و کبیره، بقاء جواهر و مسئله مکان است.

در بسیاری از این مسائل نظر شیخ مفید و بنو نوبخت متفاوت با نظر معتزله است و البته، در برخی موارد نیز دیدگاه شیخ مفید موافق دیدگاه معتزله و در برخی موارد نیز دیدگاه بنو نوبخت موافق رأی و نظر معتزله است. شایان توجه است که این اختلاف در مجموع هفتاد و دو موضوعی است که شیخ مفید بیان کرده است و از آن‌جا که مفید در این کتاب





در پی بیان اختلاف دیدگاه‌های خود با بنو نوبخت بوده، نتیجه می‌گیریم در بسیاری از این دیدگاه‌ها یا شیخ مفید به دیدگاه بنو نوبخت دست نیافته و یا با نوبختیان هم‌رأی بوده است.

۹. دیگر عالمان شیعی

بی‌گمان اندیشمندانی که در مکتب شیخ مفید پرورش یافته‌اند، از طریق استاد خود، با میراث نوبختیان آشنا شده‌اند؛ از همین رو، سید مرتضی در کتاب الفصول المختاره من العیون والمحاسن والمجالس - که منتخباتی از کتاب العیون والمحاسن والمجلس اثر شیخ مفید است - گزارش‌هایی از کتاب نوبختی درباره فرقه‌های شیعی بعد از امام حسن عسکری ۷ نقل می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۳: ۳۱۸-۳۲۱). سید مرتضی که نوشته‌های ابوسهل و ابو محمد نوبختی را در اختیار داشت، در رد قاضی عبدالجبار معتزلی می‌نویسد:

مؤلفات ابوسهل و ابو محمد نه تنها مؤید شروحو است که ابو عیسی و راق و ابن راوندی در خصوص امامت نوشته‌اند، بلکه بیشتر اعتماد ابو محمد و ابوسهل بر ادله‌ای است که وراق و ابن راوندی آورده و ایشان در طئی طریق امامت همان راهی را رفته‌اند که آن دو پیموده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷).

نجاشی نیز نگاهشده‌های بنو نوبخت را در اختیار داشته و فهرستی از کتاب‌های آنان را ارائه داده است و آنان را ستوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲-۳۱ و ۶۳-۶۴). با توجه به کلام نجاشی (همان: ۶۳)، برخی حسن بن موسی را از مشایخ او به شمار آورده‌اند (کلباسی، ۱۳۸۰: ۲۴۸). او افزون بر اینکه آگاه از محتوای آثار بنو نوبخت بود کتاب التنبیه فی الإمامة ابوسهل را که در موضوع امامت بود، نیز نزد استادش شیخ مفید فرا گرفت (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲). شیخ طوسی نیز از اندیشه‌های بنو نوبخت آگاه بود. او برخی اندیشه‌های بنو نوبخت را نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳). او پس از آن که ابوسهل نوبختی را «شیخ المتکلمین امامیه» در بغداد معرفی می‌کند فهرست عناوین کتاب‌های او را بر شمرده است (همان: ۳۱-۳۲). از آن‌جا که شیخ طوسی روایاتی از ابوسهل نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۷۲ و ۳۹۱ و ۴۰۱)، برخی او را در سلسله اسناد شیخ طوسی به عنوان کسی که امام زمان را ملاقات کرده، ذکر کرده‌اند (علی بن یونس العاملی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸). شیخ طوسی از ابو محمد با عنوان متکلمی فیلسوف یاد می‌کند که اعتقادی نیکو دارد و برخی از کتاب‌های او را نام برده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۱). سیدابن طاووس و ابن شهر آشوب نیز برخی کتاب‌های ابوسهل و ابو محمد را در اختیار داشته‌اند و با تمجید از آنها یاد کرده‌اند (ابن طاووس، ۱۳۶۳: ۶۸-۶۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۶۸-۶۹). ابن شهر آشوب از کتاب

الجامع فی الإمامة ابو محمد نوبختی، این مطلب را نقل کرده است که عمر در حالی که ام کلثوم نوجوان بود او را به عقد خود درآورد و پیش از ازدواج با او، عمر از دنیا رفت و پس از عمر او به ترتیب با عون بن جعفر، محمد بن جعفر و سپس عبدالله بن جعفر ازدواج کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۸۹). در میان آثار دیگر عالمان شیعی نیز اشاره‌هایی به بنو نوبخت شده است که البته، بیشتر این گزارش‌ها از طریق عالمانی چون شیخ مفید به دست آنان رسیده، نه اینکه خود به آثار بنو نوبخت دسترسی داشته باشند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در بررسی اندیشه‌های نوبختیان و مقایسه آن با اندیشه‌های معتزله در می‌یابیم که آنچه موجب شده تا بنو نوبخت را معتزلی یا متمایل به اندیشه اعتزال بدانند، همسان دانستن اندیشه‌های آنان در مباحث توحید و عدل با آراء معتزلیان است که این برداشت نیز چندان درست نیست؛ زیرا از سویی بنو نوبخت اندیشه‌های توحیدی خود را از اندیشه امامیه که برآمده از آموزه‌های ائمه معصومین ۷ است فرا گرفته‌اند و از سوی دیگر در بحث عدل نیز بنو نوبخت در مسئله استطاعت - که مهم‌ترین اعتقاد در مبحث عدل است - دیدگاهی متفاوت با قاطبه متکلمان معتزلی داشته‌اند. از این رو، تأثیرپذیری بنو نوبخت از مدرسه اعتزال با این گستردگی مردود است و بنو نوبخت در اصول خمس معتزلیان کمترین همراهی را با آنان دارند و در اصولی چون «المنزلة بین المنزلتین» که مهم‌ترین اعتقاد معتزلیان و نقطه افتراق آنان با دیگر مکاتب کلامی است، به مخالفت پرداخته و بر آن ردیه نگاشته‌اند و هم‌رأیی بنو نوبخت در مسائل فرعی‌ای چون احباط و موافات و گناهان صغیره و کبیره نمی‌تواند نشان هم‌نوایی آنان با معتزله باشد. همچنین با مقایسه اندیشه‌های بنو نوبخت با متکلمان پیشین امامیه، از جمله هشام بن حکم، در می‌یابیم که بنو نوبخت در مسائل مهمی چون استطاعت و مباحث امامت پیرو مدرسه هشام بن حکم بوده‌اند. افزون بر این، با ردیابی تأثیرات بنو نوبخت بر متکلمانی چون شیخ مفید و شاگردانش می‌توان گفت که مدرسه کلامی بنو نوبخت در تکمیل اندیشه‌های متکلمان عصر حضور و انتقال آن به متکلمان عصر غیبت کبری نقش اساسی داشته است.



کتابنامه

۱. ابن ادريس حلى، محمد بن احمد (۱۴۱۱ق)، مستطرفات السرائر، تحقيق: لجنة التحقيق، قم: موسسه نشر اسلامى.
۲. ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم (۱۳۹۲ق)، بيان تلبس الجهميه فى تأسيس بدعهم الكلاميه، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة.
۳. _____ (۱۴۱۵ق)، شرح العقيدة الإصفهانية، تحقيق: ابراهيم سعيداي، رياض: مكتبه الرشد.
۴. _____ (بى تا)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة القرطبه.
۵. ابن حجر عسقلانى (ابن حجر) (۱۴۱۶ق)، لسان الميزان، بيروت: دار الكتب العلميه.
۶. ابن خلكان (بى تا)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
۷. ابن داود حلى، حسن بن على (۱۳۹۲)، كتاب الرجال، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مطبعة الحيدريه.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن على (۱۳۷۶)، مناقب آل ابى طالب، تصحيح: لجنة من أساتذته النجف الاشرف، نجف اشرف: المكتبة الحيدريه.
۹. _____ (۱۳۸۰)، معالم العلماء، نجف اشرف: مطبعة الحيدريه.
۱۰. ابن طاووس، رضى الدين على بن موسى (۱۳۶۳)، فرج المهموم، قم: منشورات الرضى.
۱۱. ابن ماكولا (بى تا)، اكمال الكمال، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۱۲. ابن مرتضى، احمد بن يحيى (بى تا)، طبقات المعتزله، تحقيق: سوسنه ديفلد - فلزر، بيروت: المكتبة الحياه.
۱۳. ابن نديم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۰)، الفهرست، تصحيح: رضا تجدد، الطبعة الرابعه.
۱۴. اسعدى، عليرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حكم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
۱۵. اشعري، ابو الحسن (۱۹۵۰م)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره.
۱۶. اشعري قمى، سعد بن عبد الله (۱۳۶۰)، المقالات والفرق، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
۱۷. اشميتكه، زابينه (۱۳۷۸)، اندیشه‌هاى كلامى علامه حلى، ترجمه: احمد نمايى، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوى.
۱۸. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختى، تهران: طهروبي، چاپ سوم.



۳۰

سال هفدهم، شماره ۶۷، پاییز ۱۳۹۱

۱۹. امینی، عبدالحسین (علامه امینی) (۱۹۷۶)، الغدير، بيروت: دار الكتاب العربي.
۲۰. انصاری، حسن (۱۳۸۳) «ابو سهل نوبختی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵.
۲۱. بغدادی، خطیب (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الجیل - دار الافاق.
۲۳. تهرانی، شیخ محمد محسن (آقا بزرگ تهرانی) (۱۴۰۳ق)، الذریعه، بیروت: دار الاضواء.
۲۴. جوادی، قاسم (۱۳۸۶)، تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله، فرق تسنن، قم: نشر ادیان.
۲۵. حسینیان مقدم، حسین (بهار ۱۳۸۴)، «نقش نوبختیان در پیشبرد افکار شیعه»، فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، ش ۵.
۲۶. حموی، یاقوت بن عبدالله (یاقوت حموی) (۱۴۱۴ق)، معجم الأدبا، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۲۷. خوبی، ابوالقاسم (بی تا)، معجم رجال الحدیث، قم: بی جا.
۲۸. خیاط، ابوالحسن (بی تا)، الانتصار، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
۲۹. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
۳۰. _____ (۱۹۹۳م)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: عصیب الارنوط، بیروت: موسسه الرساله.
۳۱. ژیماره، دانیل (۱۳۸۶)، تاریخ و عقاید معتزله، ترجمه حمید ملک مکان، قم: نشر ادیان.
۳۲. سبحانی، جعفر (بی تا)، الملل و النحل، قم: موسسه نشر اسلامی، موسسه امام صادق (ع).
۳۳. سیدمرتضی، علی بن حسین علم الهدی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.
۳۴. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران: مؤسسه الصادق (ع).
۳۵. _____ (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد الحسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۶. _____ (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۷. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۱۴۱۶ق)، کمال الدین وتمام النعمه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: موسسه نشر الاسلامی.
۳۸. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تصحیح و تعلیق: حاج میرزا حسن کوجه باغی، تهران: مطبعة الاحمدی.
۳۹. صفایی، سید احمد (۱۳۵۹)، هشام بن حکم مدافع حریم ولایت، تهران: نشر آفاق.
۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.





۴۱. طوسی، محمد بن الحسن (شیخ طوسی) (۱۳۹۱ق)، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد، نجف: منتدى النشر، دار الآداب.
۴۲. _____ (۱۴۰۴ق)، اختيار معرفة الرجال، تحقيق: ميرداماد استرآبادی و سيدمهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البيت: لاحياء التراث.
۴۳. _____ (۱۴۱۱ق)، الغيبة للحجه، قم: دار المعارف الاسلامی.
۴۴. _____ (۱۴۱۴ق)، آمالی، قم: دار الثقافة.
۴۵. _____ (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، قم: جامعه مدرسین.
۴۶. _____ (۱۴۲۰ق)، الفهرست، قم: کتابخانه محقق طباطبایی.
۴۷. عاملی، علی بن یونس (۱۳۸۴)، الصراط المستقیم، تحقيق: محمد باقر بهبودی، نجف، المكتبة الحیدریة.
۴۸. قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد (۱۳۹۳ق)، فضل الاعتزال، تونس: دار التونسیه للنشر.
۴۹. _____ (۱۴۰۶ق)، طبقات المعتزله، به كوشش فواد سيد، تونس: الجزائر.
۵۰. _____ (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۱. _____ (۱۹۶۵م)، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، تحقيق: جرج قنواتی، قاهره: دارالمصريه.
۵۲. _____ (۱۹۷۲م)، المنيّة والأمل، تحقيق: سامی نشار و عصام الدين محمد، اسکندريه: دارالمطبوعات الجامعية.
۵۳. _____ (بی تا)، تثبیت دلایل النبوة، دارالمصطفى، قاهره.
۵۴. کلباسی، محمد ابراهيم (۱۳۸۰). الرسائل الرجاليه، تحقيق محمد حسين درآيتی، قم: دار الحديث.
۵۵. کلبيرگ، اتان (۱۳۷۱)، کتابخانه سيدین طاووس، ترجمه سيدعلی قرآبی، رسول جعفریان، قم: کتابخانه آيت الله مرعشی نجفی.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، کافی، تصحيح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلاميه.
۵۷. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی.
۵۸. مرزبانی، ابو عبید الله (بی تا)، الموشح، تحقيق: علی محمد البجاوی، مصر: تحفة مصر.
۵۹. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة، چاپ دوم.

۶۰. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۸۶)، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.
۶۱. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، أوائل المقالات، قم: چاپ کنگره شیخ مفید.
۶۲. _____ (۱۴۱۳ق ب)، الإرشاد، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۳. _____ (۱۴۱۳ق د)، الفصول العشره، أوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۴. _____ (۱۴۱۳ق ه)، «المسائل السرویه»، أوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۵. _____ (بی تا)، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۶. مکدر موت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۶۷. نجاشی، احمد بن علی نجاشی (۱۴۱۶ق)، کتاب الرجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۸. نجمی زنجانی، محمد (۱۳۶۳)، مقدمه انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات شریف الرضی.
۶۹. نعمه، عبدالله (۱۴۰۵ق)، هشام بن الحکم، بیروت: دار الفکر.



مرجئه شیعه

اکبر اقوام کرباسی*

چکیده

مرجئه شیعه نام جریانی است که در کوفه سده دوم نقاب از چهره برگرفت. این گروه که عمدتاً به دنبال بروز شرایط اجتماعی-سیاسی کوفه و احتمالاً به منظور حل و فصل معضلات پیش روی جامعه شیعی، خود را از شیعیان اعتقادی متمایز کردند، در مسئله امامت به عنوان محوری‌ترین کانون فکری شیعه، ایده‌ای مطرح ساختند که به واقع گونه‌ای عقب‌نشینی از این مبنای فکری شیعه بود. سامان‌دهندگان این رویکرد که بعضاً از اصحاب امام باقر و امام صادق ع و شیعیان او به شمار می‌آمدند با ارائه نظریه خویش به تدریج از سوی شیعیان راستین، طرد شده و عملاً به جریانی که سال‌ها بعد از زید بن علی حمایت کرد، متمایل شدند؛ گروهی که منابع فرقه‌نگاری از آن با نام «بُتْریه / بُتْریه» یاد کرده‌اند. مرجئه شیعه هرچند پیش از جریان زید حضور فکری داشتند، اما سال‌ها بعد از او، بهترین بستر نظری را برای پذیرش نظریه امامت مفضول از سوی زیدیه فراهم آوردند. این نوشته درصدد است با خوانش تاریخی این جریان فکری و برشماری بارزترین مؤلفه فکری آنان، ضمن واکاوی زمینه‌های ظهور و بروز برخی نظریه‌های امامت، بستر دریافت و فهم برخی روایات شیعه را در این زمینه هموارتر سازد.

کلیدواژه‌ها

کلام شیعی، مرجئه، مرجئه شیعه، بُتْریه.



مقدمه

«مرجئه شیعه» تعبیری است که بر پایه جست‌وجوی نویسنده، تنها در روایتی از امام صادق 7 از آن یاد شده است. نقلی که امام، انبوه مردمانی را که در تشیع جنازه عبدالله ابن ابی یعفور شرکت جسته بودند «مرجئه شیعه» نام داده‌اند. این داستان را کشتی چنین گزارش کرده است که امام صادق 7 از راوی سؤال فرمودند که آیا در تشیع جنازه عبدالله ابن ابی یعفور^۱ شرکت نمودی؟ راوی گفت: آری و چه جمعیت زیادی شرکت کرده بودند. امام فرمودند: و البته در میان آنها مرجئه شیعه فراوانی می‌بینی (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۶، ش ۴۵۸).

به غیر از منابع روایی و حدیثی، انتظار می‌رود که از منابع تاریخی و فرقه‌نگاری نیز اطلاعاتی درباره این جریان به دست آورد، اما مرجئه شیعه در این مصادر نیز جریان گمنامی است که نام و نشانی از آن به دست داده نشده است. از همین رو، طبیعی است کم‌اطلاعی از این جریان، گمانه‌زنی‌های متفاوتی را برای بازنمود اصطلاح مرجئه شیعه فراهم آورده باشد. از آن جمله، مدرسی طباطبایی عنوان «مرجئه شیعه» را در حکم اتهامی دانسته که مفضّه و غلات برای بدنام کردن مخالفان خود از آن بهره برده‌اند؛ مخالفانی که در میانی اعتقادی خود تمایلات سنی‌گرایانه بروز می‌داده‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۷). روشن است این معنا از مرجئه شیعه، معرفی یک گروه به عنوان جریانی فکری نیست، بلکه تنها مفهومی ارزشی است که به اعتقاد مدرسی جریان غلات و مفضّه از آن برای پیشبرد اهداف اعتقادی خود بهره جسته‌اند. مدرسی طباطبایی روایت پیش گفته را نیز که در آن امام صادق 7 مردمان حاضر در مراسم تشیع جنازه ابن ابی یعفور را با این لقب خوانده‌اند، ساخته و پرداخته جریان غلات و مفضّه دانسته تا ناگزیر از واکاوی هویت خارجی این گروه نباشد.

۱. ابومحمد عبدالله ابن ابی یعفور عبدی از شخصیت‌های برجسته کوفه و از نزدیک‌ترین اصحاب امام صادق 7 به شمار می‌رفت (همان: ۴۱۸، ش ۳۱۳؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۴۶۴، ح ۱۴). او در کنار حمران بن أعین، از یاران مطیع و فرمان‌بردار امام صادق 7 معرفی شده و از سوی آن حضرت به گونه‌ای درخور توجه، مدح شده است. ابن ابی یعفور در سال ۱۳۱ق. در کوفه دیده از جهان فروبست (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۴۵ و ۳۸۳؛ ج ۲: ۴۱۸، ۵۱۹-۵۱۴؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۱۳، ش ۵۵۶؛ مؤذن جامی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۹۹).

۲. «جریان» در این نوشتار، به گروهی اطلاق شده که گرایش‌های فکری همگون یا یکسان دارند و نسبت به یک‌دیگر احساس وابستگی می‌کنند و شبکه‌هایی ارتباطی سامان می‌دهند. جریان‌ها را عموماً افرادی - به عنوان هسته مرکزی - هدایت و اعضاء جدید را بدان متصل می‌نمایند و تلاش می‌کنند نظامی از ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار و گونه‌های زندگی به دست دهند که هرچند از فرهنگ جامعه مولد آن متمایز، ولی با آن مرتبط است.





رسول جعفریان نیز در ویرایش دوم کتاب مرجئه، اصطلاح «مرجئه شیعه» را به احتمال به معنای طعنه یک گروه از شیعیان به گروهی دیگر دانسته است (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۹۱). این تعریف از ارجاء شیعی، در ویراست نخست کتاب مرجئه به چشم نمی خورد (همو، ۱۳۷۱: ۱۴۲)، اما ارائه دقیق تر مصادیق مرجئه شیعه در ویرایش دوم، هم‌نوایی نویسنده با نظریه مدرسی طباطبایی را نشان می دهد. رسول جعفریان، دو جریان را در معرض این اتهام دیده است: نخست، شیعیانی که به عقاید معتزلی گرایش دارند و دوم، شیعیانی که به شدت با اندیشه‌های غالی برخورد داشته و از همین رو به مرجئی گری (= سنی زدگی) بدنام شده‌اند (همو، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۹۱). روشن است که احتمال دوم جعفریان هم نوا با فرضیه مدرسی است.

نظریه‌های نانوخته دیگری نیز برای بازشناسی مرجئه شیعه وجود دارد. برای نمونه ایده‌ای ابراز می کند شیعه به معنای معتقدان به خلافت بلافضل علی بن ابی طالب ۷ هستند و مرجئه در اصطلاح مرجئه شیعه، به همان معنایی است که در اهل سنت به کار گرفته شده است. بنابراین، «مرجئه شیعه» در واقع، شیعیانی خواهند بود که همانند مرجئه اهل سنت عمل را خارج از دایره ایمان ترسیم می کنند. این عمل نیز می تواند در حوزه دین، سیاست و حتی امور اجتماعی لحاظ شود. در این تلقی، مرجئه شیعه به جریان غلات شیعه نزدیک خواهند بود؛ چون با خارج دانستن عمل از حوزه ایمان، عملاً راه را برای کم اهمیت دانستن اعمال دینی و غیر آن هموار کرده‌اند و البته، بارزترین ویژگی خارجی غلات، کاهلی در عرصه اعمال و مناسک دینی و حتی سیاسی و اجتماعی است.^۱ این قرائت اگرچه در نخستین رویارویی با اصطلاح «مرجئه شیعه» به ذهن خطور می کند، اما در ادامه خواهیم دید که شواهد تاریخی آن را تأیید نمی کند.

بنا بر فرضیه دیگری که نوشتار حاضر بر پایه آن به نگارش درآمده، «مرجئه شیعه» جریانی فکری در جامعه شیعی است که به دلیل اعتقادی که در مسئله امامت بروز دادند، خود را از جامعه شیعی کوفه متمایز کرده و به واسطه همین باور و عقیده، در مسیر تاریخی خویش به جریان زید و اهل حدیث کوفه متمایل شدند.^۲

نوشته حاضر، بر خلاف فرضیه آقایان مدرسی و جعفریان، این ایده را دنبال می کند که مرجئه شیعه، در کنار دیگر گرایش‌های فکری شیعیان کوفه،^۳ جریانی حقیقی و عینی است

۱. این ایده را دکتر سیدعلی طالقانی در مباحثه‌ای شفاهی با نویسنده مطرح می نمود.

۲. این فرضیه را وامدار استادم دکتر محمدتقی سبحانی می باشم.

۳. تحقیقات برخی تاریخ‌پژوهان معاصر - همچون آقای رسول جعفریان - نشان می دهد که از میان جریان‌های

که به لحاظ کمیت، هواداران قابل ملاحظه‌ای برای خویش رقم زده است. هم‌چنین در مقابل رویکرد سوم، بر این باور است که اصطلاح مرجئه و ارجاء در گفتمان شیعه، در معنایی متفاوت با همین مفهوم در ادبیات اهل سنت به کار می‌رفته است. به گمان نویسنده، این اختلاف نقش مهمی در تبیین تاریخی و مفهومی مرجئه شیعه دارد و به دست دادن ملاک و مفهوم آن می‌تواند در این‌همانی جریان ارجاء شیعی با جمعیتی که در کوفه سده دوم به بُتْریه/بُتْریه شهره بوده‌اند، نقش آفرینی کند.

۱. ارجاء؛ پیدایی و رویکردهای گونه‌گون آن میان اهل سنت

عرب زبانان ارجاء را در دو معنای «تأخیر افکندن» و «امید بخشیدن» به کار برده‌اند^۱ (جوهری، ۱۴۰۷: ۵۲ و ج ۶: ۲۳۵۲)، آن‌چنان که گفته‌اند مرجئه از آن‌رو به معنای نخست به کار رفته که - به اعتقاد هواداران آن - عمل، از حیث رتبه پس از ایمان و داخل در حقیقت آن پنداشته نمی‌شود. اطلاق این نام به معنای دوم نیز از آن‌روست که - به زعم مرجئه - معصیت به ایمان ضرر نمی‌رساند؛ بنابراین، مؤمنان به بخشش گناهان خویش امیدوار خواهند بود (نک: شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۲).

مرجئه با خارج دانستن عمل از دایره ایمان، بستر مناسبی را برای بخشش گناه کاران فراهم کرد. بخشش گناهکار یا عدم بخشش مسئله‌ای بود که موضع‌گیری در قبال آن، نحله‌های کلامی خوارج و معتزله را در سده دوم پدید آورد. چنان‌که مشهور است، مرجئه نیز با اتخاذ موضع در این باب، نقاب از چهره برافکندند. به باور هواداران این رویکرد، ماهیت ایمان، گفتار و اقرار زبانی است و آنچه در رستگاری مسلمانان نقش اساسی دارد، تنها ایمان است. امروزه این رویکرد از ارجاء که محور اساسی آن ایمان و مفهوم آن است، با نام «مرجئه کلامی» شناخته می‌شود.

آنچه به عنوان خاستگاه پیدایی رویکرد ارجاء میان اهل سنت مطرح شد، تنها نظریه مشهور است، ولی گزارش‌های دیگری نیز وجود دارد که برخی از محققان را به این نگره رهنمون ساخته است که مرجئه نیز همچون خوارج و معتزله، خاستگاهی سیاسی دارند و

→

متعدد شیعیان کوفه - در اوایل سده دوم - جریان تشیع اعتقادی/امامی/برائتی و جریان غلات از اهمیت بیشتری برخوردار بوده‌اند. محور اختلاف این جریان‌ها نیز به تلقی و رویکرد هر دسته در باب امام و مسائل مربوط به آن باز می‌گردد. وی تلاش کرده تشیع را در گونه‌های مختلف معرفی کند و ریشه‌ها و نمودهای تاریخی آن را برشمارد (جعفریان، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۹-۸۴).

۱. البته این دو معنا از دو ماده مختلف رجی و رجو گرفته شده است.





عنوان ارجاء، افزون بر رویکرد کلامی آن، صبغه و سابقه سیاسی دارد؛ پیشینه‌ای سیاسی که به اعتقاد برخی پایه و ریشه رویکرد کلامی ارجاء است (نک: اسفراینی: ۹۰، پاورقی ۲؛ Madeclung, 1993: 605-607). امروزه آثار نیکویی - به زبان فارسی و عربی - در واکاوی پیشینه سیاسی جریان ارجاء نگاشته شده است^۱، با این همه، به نظر می‌آید، این نمونه‌ها - از آن رو که تنها در صدد خوانش جریان ارجاء بوده‌اند - عملاً چند جریان تاریخی را با یکدیگر در آمیخته‌اند. از این رو، در ادامه به اختصار به بازخوانی پس‌زمینه تاریخی جریان ارجاء اشاره می‌شود.

پس از خلافت ابوبکر و عمر، عائله عثمان فرآیند نهادسازی قدرت را دستخوش اختلال، تحیر و تردید و دگرگونی کرد. در رأس این تحیر اجتماعی، بحران مشروعیت خلافت، توأم با قدسی بودن آن مطرح بود؛ چون خلافت تا آن زمان، به عنوان جانشینی حضرت رسول^۹ به حساب می‌آمد و از همین رو با قداستی معنوی همراه بود. اما عملکرد عثمان - به ویژه در نیمه دوم خلافتش - شکل و تصویر پیشین و جافتاده از خلافت را دگرگون ساخت و خلیفه مسلمین، عملاً، مورد انتقاد جمع زیادی از جامعه اسلامی و حتی انکار برخی از اصحاب قرار گرفت.

با مرگ عثمان و بر مسند امامت نشستن امام علی^۷، دو گروه در برابر هم صف‌آراستند: گروهی در حمایت از عثمان، حضرت علی^۷ را به شرکت در قتل عثمان متهم ساختند و بر این باور بودند که خلافت او بدون مشورت با امت بوده است. این گروه به عثمانی یا العثمانیه معروف شده‌اند. گروه دوم هواداران/ شیعیان امام علی^۷ بودند که حضرتش را بری و به دور از این اتهام می‌دانستند. این گروه را نیز تاریخ با نام شیعی/علوی یا الشیعه شناسانده است.^۲ علویان عمدتاً در کوفه و عثمانیان بیشتر در شام - به سرکردگی معاویه - و بصره و مکه - به رهبری طلحه و زبیر - سامان یافتند.

نیم‌نگاهی به صحنه منازعات و گفت‌وگوهای سیاسی این دوران نشان می‌دهد که دغدغه جامعه سیاسی، گرداگرد حق یا ناحق بودن طرف‌های درگیر در مسئله پیش گفته است؛^۳

۱. برای نمونه، نک: جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۱-۴۸؛ جعفریان، ۱۳۸۲، ج ۱۰، مرجئه، تاریخ و اندیشه‌ها: ۱۹-۸۴؛ الحوالی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۳۹-۳۶۱؛ رضازاده لنگرودی، ۱۳۸۶: ۱۸۹ تا ۲۵۶؛ فان. اس، ۲۰۰۸: ۲۱۹-۲۵۶.

۲. مخفی‌نماند که این معنای از شیعه معنایی عام بود که هم طرفداران خلافت بلافضل و الاهی حضرت علی^۷ و هم آنها که صرفاً به دلیل گرایش ضدعثمانی طرفدار امام به عنوان خلیفه مشروع بودند را در برمی‌گرفت.

۳. نمونه‌ای از تحیر و سردرگمی جامعه اسلامی را نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۹: ۳۹۹.

مسئله‌ای که جنگ و نزاع‌هایی چون صفین و جمل را در پی داشت.

در همین دوران، عده‌ای در مدینه از آن‌رو که شرایط سیاسی را مطلوب نیافتند، از صحنه سیاسی و داوری در باب مسئله خلافت و حقانیت طرف‌های نزاع در جامعه اسلامی کنار کشیدند. ناشی اکبر همین قاعدین از جنگ (کناره‌گرفتنگان از جنگ) را به دو گروه «حلیسیه» و «معتزله» شناسانده است. گروه نخست بر اساس باور خویش مبنی بر عدم ورود در فتنه، موضع‌گیری نمی‌کردند و گروه دوم - که با عنوان معتزله سیاسی شناسانده می‌شوند^۱ - بر پایه ناتوانی در تشخیص حق از باطل از ورود به معرکه جنگ دوری جستند (ناشی اکبر، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۴؛ اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۴). کناره‌گیری این دو گروه در واقع یک رفتار عملی بود که هر یک از دو گروه بر پایه مبانی خویش، میدان مبارزه را ترک می‌کردند. ناشی اکبر در مسائل الامامة می‌نویسد پس از این دو گروه، جریان دیگری در میان جامعه اسلامی رخ گشود که هرچند همانند حلیسیه و معتزله تلاش می‌کرد بی‌طرفی سیاسی را در دستور کار خویش قرار دهد، اما این انگاره را در مقام داوری و قضاوت مطرح می‌نمود و فرجام کار طرف‌های درگیر در نزاع‌های پیش‌گفته را به خدا واگذار می‌کرد (ناشی اکبر، ۱۳۸۹: ۳۹)؛ حال آن‌که بی‌طرفی حلیسیه و معتزله، بی‌طرفی نظری نبود، بلکه نوعی بی‌طرفی عملی به شمار می‌آمد. او این گروه را به مرجئه شناسانده (همان)، گروهی که در منابع تاریخی از آنان به «مرجئه الأوائل» یا «الإرجاء الأول» نام برده شده است (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۱۰: ۵۰؛ ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۰۷). ما در این نوشتار از آنان با عنوان «مرجئه سیاسی» یاد می‌کنیم. ^۲ذهبی باور این گروه



۱. نباید از نظر دور داشت که معتزله سیاسی با جریان اعتزال کلامی که در قرن دوم شکل گرفت یکسان نیست. عنوان معتزله نخستین بار برای گروهی سیاسی به کار رفت که آن گروه، چونان حلیسیان، از ورود در برخی درگیری‌ها استنکاف می‌نمود؛ گویی عدم ورود و دخالت در فعالیت‌های سیاسی و نظامی در شرایطی خاص، و عملاً اعتزال و کناره‌گیری از امور و اتفاقات سیاسی در آن شرایط، آنان را به معتزله شناسانده بود، عنوانی که پیشتر با «معتزله اولیه» یا «معتزله قدیم» شناسانده می‌شد و امروزه با «معتزله سیاسی» شناسانده می‌شود تا بین آنان و جریان اعتزال کلامی در قرن دوم تفکیک شده باشد.

۲. عدم ورود و داوری مرجئه سیاسی، نه چون معتزلیان بود و نه همسان حلیسیان. معتزلیان تنها ناتوان از تعیین مصداق حق و باطل بودند و از همین‌رو به داوری نمی‌پرداختند؛ اما اگر صواب و ناصواب برای آنان آشکار بود ارجاء داوری به خداوند نمی‌کردند. حلیسیه نیز به نظریه «الحق لمن غلب» قائل بودند و عملاً نسبت به حاکم وقت و خلفای پیشین اظهار تولی می‌کردند و البته این نظریه با آنچه اهل ارجاء می‌گفتند در ستیز بود؛ چون نخستین مرجئیان نسبت به علی 7 و عثمان ساکت بوده و اظهار داوری نمی‌کردند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۴۰ و ۹۶)، اما حلیسیه بر خلاف مرجئیان نسبت به هر فردی که بر اریکه قدرت تکیه زند اظهار تولی می‌کردند. معتزلیان نیز همین‌گونه نسبت به حاکمی که بر حق می‌پنداشتند ابراز تولی می‌کردند ←



در تولی و تبری از طرف‌های درگیر را چنین منعکس کرده است:

ابوبکر و عمر را دوست داریم؛ اما کار عثمان و علی را به خدا وامی‌نهیم؛ نه آنان را دوست داریم و نه از ایشان بیزاری می‌جوییم (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۳۳، به نقل از جعفریان، ۱۳۸۲: ۲۹).

این دستورالعمل و رفتار سیاسی مرجئه در مقابل کنش سیاسی اهل حدیث حجاز قرار داشت. اهل سنت حجاز در نظریه سیاسی خویش به «لزوم جماعت» و عدم ورود در فتنه قائل بودند و همواره تلاش می‌کردند تا به هر قیمت انسجام و وحدت امت اسلامی را حفظ کرده و از اختلاف در جامعه بپرهیزند (ناشی اکبر، ۱۳۸۹: ۳۴). این اکثریت جامعه در حجاز، مقابله و منازعه را بر نمی‌تافت و کناره‌گیری از شرایط پرتنش سیاسی را بر ورود در صحنه‌های پر مخاطره ترجیح می‌داد و بر قعود بیش از قیام مشتاق بود. این بخش از جامعه اهل سنت در واقع مشکلی برای پاسخ‌گویی به مسئله مورد نزاع جامعه (= حل مشکل تاریخی مسئله امامت) نداشت؛ چون نظریه آنها (= لزوم جماعت) اطاعت از خلیفه فاسق را نیز جائز می‌شمرد.

بر خلاف این نگاه، اندیشه سیاسی مرجئه عراق، بر پایه و محور نظریه امامت افضل ترسیم می‌شد. به زعم این جریان اهل سنت در عراق، امام باید افضل، عادل، مجتهد و مجری احکام باشد و البته هر گاه از خط عدالت خارج شود، مبارزه با او لازم و ضروری خواهد بود (همان: ۹۳-۹۱). اما طبیعی است که این دیدگاه سیاسی، توان حل مشکل تاریخی زعامت و امامت جامعه در دوران نخستین را نداشت؛ چون لازمه آن نادرست پنداشتن امامت یکی از طرف‌های درگیر در همان نزاع سیاسی بود و پذیرش این لازمه، برای جامعه اهل سنت سخت مشکل می‌نمود. از همین رو، اینان پاسخ پرسش از حق یا باطل بودن طرف‌های درگیر در آن زمانه را ارجاء می‌کردند.

از آن سو اما، ویژگی‌های پیش‌گفته برای امام در نظر مرجئه، عملاً آنان را به جریانی درگیر و مبارز با بنی‌امیه (= جریان سیاسی حاکم) تبدیل کرده بود؛^۱ چون از نظر مرجئه،

→ و از حاکمی که بر باطل می‌دانستند براءت می‌جستند؛ اما تنها مرجئه بودند که در این نزاع - چه حق و چه باطل - سکوت اختیار می‌کردند (همان: ۳۳ - ۴۱).

۱ شاهد این ادعا درگیری و مبارزه بسیاری از مرجئیان کوفه بر علیه بنی‌امیه (برای نمونه‌هایی از ناسازگاری مرجئه با بنی‌امیه (نک: جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۴۷-۱۸۳) و همچنین اقداماتی است که بنی‌امیه بر علیه جریان ارجاء انجام داده است (نک: عطوان، ۱۹۸۶: ۹۱-۹۵).

بنی‌امیه و مروانیان فاقد صلاحیت‌های لازم برای تصدی و راهبری جامعه بودند. با این همه نباید جریان ارجاء را در سده دوم، لزوماً جریان درگیر با بنی‌امیه و مروانیان دانست. زیرا بحث مقابله با حکومت و عدم داوری مرجئه، بر پایه انگاره سیاسی مرجئه در باب امامت جامعه استوار شده بود ولی همین جریان نظریه دیگری را هم در باب ایمان و در عرض ایده سیاسی خویش پیش می‌برد؛ نظریه‌ای که نه در مقابل نظریه اهل سنت حجاز، بلکه در تقابل با عقیده خوارج در باب ایمان مرتکب کبیره رخ تابانده و جریانی را موسوم به ارجاء کلامی به تاریخ اندیشه عرضه نموده است.

پاسخ به این پرسش که ارتباط ارجاء سیاسی و ارجاء کلامی چگونه و تا چه اندازه است، رسالت این نوشته نیست، اما آن چه روشن است آنکه نسبت ارجاء کلامی با ارجاء سیاسی، نسبت تام و تمام نیست. البته شاید ارجاء کلامی سعی می‌کرد ایده سیاسی ارجاء را به شکلی تئوریزه کند و در فرآیند نظریه‌پردازی، به سویی حرکت نماید که مرتکب کبیره بخشیده شود. دستاورد این ایده اما، همان نتیجه‌ای است که مرجئه سیاسی برای حل مسئله تاریخی امامت جامعه انتظار می‌کشید؛ چون با این ایده طرف‌های درگیر در نزاع‌های سابق، ولو خطاکار اما مؤمن بودند. پس این ظرفیت وجود داشت که با مؤمن دانستن هر دو طرف، نزاع‌های پیشین پایان یابد.

ولی به نظر می‌رسد نظریه ایمان مرجئه، که گونه‌ای تساهل و تسامح را در گستره مفهوم ایمان پوشش می‌داد، بیش از آن که بحثی در پشتوانه انگاره سیاسی مرجئه سیاسی باشد اساساً بحثی در تقسیم‌بندی اجتماعی مسلمین و حمایت از حضور نومسلمانانی بود که به آغوش اسلام پناه می‌آوردند. این نومسلمانان بیشتر از موالی بودند و بنی‌امیه به دلیل تعصب عربی سعی می‌کردند آنها را شهروند درجه دوم و غیرمسلمان جلوه دهند.^۱ بعید نیست هواداری موالیان از نگره ارجاء در تاریخ تفکر اسلامی بر همین پایه بوده باشد. ابوحنیفه – مهم‌ترین نظریه‌پرداز مرجئه کلامی – نظریه ارجاء در باب ایمان را به گونه‌ای تقریر می‌کرد که موالی در جامعه ایمانی و اسلامی جای گیرند. این که ابوحنیفه تا چه اندازه بر پایه ایده سیاسی مرجئه در تبیین نظریه ایمان همت گمارده است معلوم نیست، اما طبیعی است که بسامد تقریر او از نظریه ایمان در جامعه می‌توانست به حضور این نومسلمانان غیر عرب و

۱. این کار چند جهت داشت: نخست، نژاد عربی را خالص و اصیل نگه می‌داشت؛ چون مساوات با آنان بنیاد حکومتی آنان که همانا نظام قبیله‌ای بود در مخاطره می‌انداخت؛ دوم، مسئله جزیه تحت‌الشعاع قرار نمی‌گرفت، چون یکی از منابع تأمین قدرت اقتصادی بنی‌امیه و ولات آن، اخذ جزیه از همین موالیان بود.



ناراضی از حقوق شهروندی، در مبارزات سیاسی علیه بنی امیه کمک کند (نک: پاکچی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۷۹ تا ۴۰۹).

بر همین اساس می‌توان گفت که نظریهٔ ارجاء ابوحنیفه، در واقع، به دست دادن یک بنیاد کلامی بود که هم انصراف ارجاء سیاسی را تأمین می‌کرد و هم جایگاه موالیان و نومسلمانان را در دارالایمان حفظ می‌کرد. اما بعدها در تاریخ تفکر اهل سنت، این مسئله کلامی آن قدر بر ریشه ارجاء - که همانا دربارهٔ خلافت سیاسی بود - سایه افکند که ریشهٔ آن فراموش شد، تا آن جا که گویی ارجاء تنها نظریهٔ ایمان و کفری بوده که در سدهٔ دوم مطرح شده است.

۲. ارجاء و مفهوم آن در منابع شیعه

همان طور که نشان داده شد، ارجاء در ادبیات اهل سنت، با دو گونه و رویکرد سیاسی و کلامی، خود را نشان داده است. رویکرد سیاسی ارجاء به معنای تأخیر انداختن داوری و کناره گیری از صدور رأی در باب اختلافات نخستین صدر اسلام (= نزاع بین امام علی 7 و عثمان) بود و شکل کلامی آن ناظر به مسئله ایمان و کفر مرتکبان گناه کبیره تصویر می‌شد. این اصطلاح اما در ادبیات شیعه، معنایی متفاوت با منابع اهل سنت دارد. برخی تحقیقات معاصر به درستی نشان داده‌اند که مرجئه در منابع نخستین شیعی، در هیچ یک از معانی پیشین سنی به کار نرفته، بلکه اصطلاحی است که شیعیان از آن برای نشان دادن تمامی فرقه‌های غیر شیعی استفاده می‌کرده‌اند. گویی در میان شیعیان نخستین، اعتزال قدیم، شکاک، حلّیسیه و... همگی مرجئه به شمار می‌آمدند. رسول جعفریان به تفصیل شواهد زیادی را در دومین ویرایشی کتاب مرجئه ارائه کرده است تا این مطلب را نشان دهد. آنچه در ادامه آمده، مقدمه‌ای است که بیشتر با استفاده از تحقیق پیش گفته تنظیم شده تا به اختصار این دوگانگی را به تصویر کشد.

در میان مورخان مشهور است که کوفیان شیعه‌اند؛ به این معنا که اصل در هر فرد کوفی، شیعه بودن اوست (نک: ابن معین، ۱۳۹۹، ج ۳: ۳۹۴؛ بسوی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۸۰۶؛ صفار، ۱۴۰۴: ۷۶)، اما اصطلاح شیعه در سدهٔ دوم، در بردارندهٔ طیف وسیعی از مردمان است که هم سنی‌هایی که امام علی 7 را بر عثمان مقدم می‌داشتند در بر می‌گیرد (نک: ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵؛ ج ۲: ۵۸۸؛ ابن مرتضی، ۱۹۸۸: ۸۱).^۱ و هم کسانی که آن حضرت را بر دیگر خلفا مقدم و به امامت الهی آن حضرت

۱. رسول جعفریان بر این باور است که این گروه به‌رغم گرایش‌های شیعی و نقل فضائل اهل بیت : و دشمنی با امویان و عباسیان، در قالب هیچ یک از فرقه‌های شیعی - چه امامی، زیدی و چه اسماعیلی -

و فرزندان ایشان : اعتقاد داشتند تحت لوای خویش می گیرد.

نقطه مشترک این معنای عام از شیعه، اعتبار و اعتنایی بود که در مقام مقایسه، به امیرمؤمنان 7 داده می شد؛ اعتنا و توجه می توانست هم در مقام مقایسه با عثمان باشد - چنان که بیشتر سنیان کوفه این گونه می پنداشتند - و هم ممکن بود در مقام مقایسه با دیگر خلفا تصویر شود؛ همانند شیعیان اعتقادی که خلافت شیخین را انکار می کردند و امامت حضرت علی 7 را به عنوان امری منصوص از جانب خدا باور داشتند.

اما تاریخ گزارش های گوناگونی از افرادی به دست داده که در مقابل همین نقطه مشترک، موضع گیری کرده و در پی فرونشاندن و نادیده انگاشتن مقام حضرت علی 7 بوده اند. نکته جالب توجه اینکه چنین افرادی عموماً با نام «مرجه» شناسانده شده اند. برای نمونه، اینکه محمد حنفیه فرزندش حسن را به دلیل نگارش رساله ای در باب ارجاء (المّری، ۱۴۰۶، ج: ۶، ۳۲۱) نکوهش می کند می تواند معنای فروکاهش ادعا شده را نشان دهد؛ چون در این رساله عقب نشینی از مقام و منزلت امام علی از جانب حسن بن محمد حنفیه به خوبی روشن است (نک: جعفریان، ۱۳۸۲: ۳۳، متن رساله ابن حنفیه، بند ۵). همچنین گزارش هایی از برخورد ابوحنیفه - به عنوان بزرگ پرچمدار مرجه در کوفه - با مؤمن الطاق نقل شده که نسبت به نقل فضایل علی بن ابی طالب 7 به مؤمن الطاق خرده گرفته (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج: ۵، ۳۰۰) و یا از نتیجه مثبت مناظراتی که مؤمن الطاق با برخی از خوارج - در زمینه اثبات فضائل حضرت علی 7 داشته - راضی نبوده است (مرزبانی خراسانی، ۱۴۱۳: ۹۵-۹۰). همینطور ابوحنیفه، اعمش را به دلیل نقل فضائل حضرت علی 7 نکوهش کرده (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج: ۲، ۲۴۱). و همو روایت غدیر را به دلیل احتمال غلو از سوی شیعه نقل نمی کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۶-۲۷). اعمش خودش نیز در گزارشی تاریخی گفته است که مرجه اجازه نقل فضائل علی بن ابی طالب 7 را به او نمی داده اند (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج: ۲، ۲۴۵). در خبری دیگر از یونس بن خباب آمده است که مرجه پرسش از ولایت حضرت علی 7 را در شب اول قبر کتمان می کنند (عقیلی، ۱۴۰۴، ج: ۴، ۴۵۸). این موارد نشان می دهد که مرجه و سردمداران آن سرخوشی با اعتلا و بزرگی مقام حضرت علی 7 ندارند.

اما آنچه در نخستین گام، از این نمونه اطلاعات تاریخی فراروی خواننده قرار می گیرد، تقابل دو اصطلاح شیعه و مرجه است؛ گروه نخست برای امام علی 7 منزلت و مقامی والا قائلند و گروه دوم در پی فروگاهی همین مقام برای حضرتش می باشند. جستجوهای بعدی،





فرضیهٔ تقابل این دو گروه را بیشتر تأیید می‌کند.

ابوحاتم رازی^۱ - اصطلاح شناس بزرگ سدهٔ چهارم - تعریف شایان توجهی از مرجئه ارائه کرده است:

مرجئه لقب هر کسی است که ابابکر و عمر را برتر از علی بن ابی‌طالب می‌انگارد، همان‌سان که شیعه لقب هر کسی است که قائل به برتری و فضیلت علی ۷ بر ابابکر و عمر باشد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۸۰-۸۱).

ویژگی بارز مرجئه - بنا به این تعریف - مقدم شمردن ابوبکر و عمر بر علی ۷ است؛ و این همان ویژگی‌ای است که همهٔ فرقه‌های اهل سنت - اعم از اهل حدیث، اشاعره، معتزله، ماتریدیه... و حتی خوارج - را از شیعه متمایز می‌سازد. ابوحاتم رازی اذعان دارد که از جمله نام‌های مرجئیان، اهل سنت و جماعت است، آن‌هم با تمام اختلافات فرقه‌ای که با هم دارند. او از اصحاب حدیث و اصحاب رأی به عنوان دو شاخهٔ اصلی اهل سنت یاد کرده است (همان: ۸۱). در این صورت، می‌توان دریافت که واژهٔ ارجاء در مقابل شیعهٔ اعتقادی به کار گرفته شده است. گویی در گفتمان شیعه، ارجاء به معنای کوتاهی ورزی در اعتقاد به امامت بلافضل حضرت علی ۷ و یا تأخیر انداختن امامت آن بزرگوار بوده است.

این تعریف ابوحاتم برای ارجاء شواهد زیادی در تاریخ دارد. برای نمونه در برخی مناظرات مؤمن الطاق با ابوحنیفه، مرجئه در برابر شیعه به کار رفته است (کئی، ۱۳۴۸: ۱۹۰). سخن و عملکرد فضل‌بن شاذان (متوفی سال ۲۶۰ق) در کتاب الايضاح نیز شاهد این نکته است. او در دسته‌بندی اولیه، شیعه را در مقابل مخالفان قرار می‌دهد و از این مخالفان در سراسر کتاب به مرجئه یاد کرده است (فضل‌بن شاذان، ۱۳۶۳: ۵۰۳). فضل، نه تنها در مباحث کفر و ایمان، بلکه عمدتاً در مباحثی که میان شیعه و سنی اختلاف وجود دارد، از مخالفان شیعه با عنوان «مرجئه» یاد کرده است.^۲ ناشی اکبر روایت سعد را گزارش کرده که نشان از تقابلی مرجئه و شیعه دارد (ناشی اکبر، ۱۳۸۹: ۳۹، ۴۰، ۹۶). طبقه‌بندی سعد بن عبدالله در المقالات والفرق در باب فرقه‌های پدیدآمده پس از شهادت حضرت علی ۷ شاهد دیگری بر این نگاه به مرجئه از

۱. ابوحاتم رازی اصطلاح‌شناس در قرن چهارم و اسماعیلی مذهب است. و کتاب الزینة را در زمینه ریشه‌یابی اصطلاحات در علوم نگاشته است. الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة کتابی است در اصطلاحات اسلامی که غیر منظم تدوین شده است. در این کتاب ابوحاتم کوشیده تا همچون عالمی لغوی عمل کند و از ابراز عقیدهٔ شخصی خودداری نماید.

۲. کیفیت اختلاف در وضو و نماز و...، ۱۰۳ (نحوه حکم راندن نبی)، ۱۱۳ (در باب وجه نیاز به بعثت نبی) (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

سوی شیعه است. او مرجئه را در مقابل گروهی ذکر می کند که با علی بن ابی طالب 7 همراه بودند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۵؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۶-۷).

اما از میان غیر شیعیان، جاحظ معتزلی - متکلم نامدار سده سوم در بصره - هم در سروده ای گفته است مرگ مرجئی پیش از رسیدن اجلش، همانا آن است که در مقابلش از علی بن ابی طالب 7 یاد کنی و بر خاندان او درود بفرستی (جاحظ، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۴۹)، اما تیره تر از این نگاه، گفتار ابوجعفر اسکافی - متکلم معتزلی سده سوم - است که شیعه را در مقابل ناصبی ها و مخالفان علی بن ابی طالب 7 به کار برده^۱ و در مقامی دیگر از ناصبه و مرجئه در کنار هم و هم ردیف یک دیگر سخن به میان آورده است (اسکافی، ۱۴۰۲: ۷۱).

شواهد تاریخی دیگری نیز در دست است که افزون بر نشان دادن تقابل پیش گفته، پاسخ گوی این پرسش هم هست که آیا شیعه ای که در مقابل مرجئه از آن یاد شده، شیعه به معنای کوفی و عام کلمه است و یا ناظر به معنای اعتقادی آن است؟ پوشیده نیست که ویژگی بارز شیعیان اعتقادی این دوره، همانا باور به امامت الهی و بلافصل حضرت علی 7 و انکار خلافت شیخین و لزوم تبری جستن از آن دو است.^۲

از سویی، عکس این رویه نیز می تواند مؤید ما در این ادعا باشد؛ چه بسیار از سنی ها که به فضائل حضرت علی 7 اذعان داشتند و ایشان را برتر از خلفای پیشین و یا دست کم بر عثمان می دانستند و از سوی هم کیشان خویش «شیعه» نام گرفتند.

گلدزیهر (خاورشناس مشهور) از هواداران این دریافت، بر پایه پاسخ ابراهیم نخعی در باب امام علی 7 و عثمان که گفته بود من نه مرجئی ام و نه سبائی، به همین نتیجه و رأی (= تقابل و برابر نهادگی مقابل شیعه و مرجئه) معتقد شده است (نک: گلدزیهر، ۱۹۴۶: ۷۶).

نتیجه اینکه شیعیان، اهل سنت را از آن جهت که در امر خلافت بلافصل حضرت علی 7 تأخیر می انداختند، مرجئی (مرجئه) نام داده بودند و این بدان معناست که مصداق سنی و مرجئی در میان شیعیان واحد بوده است؛ وانگاه اصطلاح سنی از حیثی بر این مصداق گفته می شده و مرجئی از حیثی دیگر. این نام گذاری از سوی شیعه البته بی وجه نبود؛ چون هم با معنای لغوی این کلمه سازگار بود (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۲؛ ج ۶: ۲۳۵۲؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۲۲۲). و هم این که بی ارتباط با ارجاء در عرصه سیاست نبود (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۶۲).

۱. او می نویسد: «ومنزلة المرجئة فی النصب و التقصیر فی علی، منزلة اليهود فی التقصیر و شتم عیسی بن مریم 7» (نک: اسکافی، ۱۴۰۲: ۳۲).

۲. در این زمینه نگاه کنید به اعتقاد ایشان در مقابل زید بن علی برای تبری از خلفا و عدم همراهی ایشان با زید به دلیل عدم تبری وی و وجه تسمیه شیعیان به رافضه (نک: ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۳۹۰-۳۹۱).





مرجئه در نگاه اهل سنت، مرجئه نام گرفته بودند چون با عدم داوری و ارجاء آن در حق عثمان، عملاً، حق خلیفه سوم را زیر پا می گذاشتند و به همین دلیل هم از سوی اهل حدیث حجاز مورد طعن قرار می گرفتند. گویی شیعه نیز همین رویکرد را در قبال حق علی بن ابی طالب ۷ مطرح کرد؛ این گونه که هر کس در باب مقام آن حضرت کوتاهی ورزد، از زمره مرجئه به شمار می آید. اما این کوتاهی نه تنها در مرجئه اهل سنت - که با عدم داوریشان، حق علی بن ابی طالب ۷ را ضایع کردند - بلکه در مورد تمامی اهل سنت و جماعت، معتزله، اهل حدیث، اهل رأی و خوارج هم نمود داشت و عملاً آنها را نیز در جبهه مرجئه قرار می داد. از این رو، برای شیعه تفاوتی نداشت که طرف مقابلش در کدام طایفه از مخالفان قرار می گیرد - چه همانند مرجئه درباره علی ۷ داوری نکند و چه مانند اهل سنت و جماعت آن حضرت را مؤخر از شیخین بداند و چه حتی همانند خوارج عملاً یک حق مسلم را نادیده انگارد - همگی مرجئی به حساب می آمدند.

البته، این نکته نیازمند کاوشی مستقل است که آیا «مرجئه» اصطلاحی است که در زمان پیامبر ۹ در برابر مسئله خلافت اطلاق می شده و بعدها در ادبیات عمومی جامعه تغییر کرده است و یا آن که ارجاء و اصطلاح آن، خاستگاهی جز دوره خلافت عثمان ندارد، و بعدها شیعه از آن استفاده کرد و به عصر خلفای نخستین کشانده است. در هر حال، این معنا از ارجاء در شیعه، در واقع گذرگاهی برای مفهوم ارجاء شیعی بود که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۳. جریان ارجاء شیعی

امروزه می دانیم اقدامات بنی امیه پس از صلح امام حسن ۷ و تطمیع اطراف قضیه، همچنین افزایش فشارهای سیاسی برای همراهی جامعه ناراضی و تطمیع ناشده با خلیفه - به ویژه خاندان بنی هاشم - فضا و بستر قیامها و انقلابهایی را در جمع شیعیان فراهم آورد. ریشه های این رویکرد را می توان در آستانه قیام عاشورا و پیش از آن با دعوت اباعبدالله الحسین ۷ از سوی مردم کوفه برای مقابله با معاویه، هواداری عده ای دیگر از عبدالله بن زبیر جهت قیام علیه حکومت وقت، قیام تواین در کوفه، قیام زید و حسنیان و... یافت که همگی واکنشی به شرایط سیاسی جامعه آن زمان بود.

شیعیان در این دوران نه تنها سهمی در حکومت نداشتند، بلکه حتی از سوی بنی امیه سرکوب و منکوب نیز می شدند. از همین رو تلاش می کردند تا در موقعیت های مناسب، قیامهایی را علیه حاکمان وقت سامان دهند. رویکرد بنی امیه ستیزی شیعیان، آن قدر نمود

داشت که امامان شیعه : به دلیل عدم قیام علیه حاکم جائز، از سوی برخی شیعیان مورد پرسش و سؤال قرار گرفته بودند.

در این بین وحدت بخشی میان نیروهای ضد اموی و جلوگیری از فتنه های داخلی و... برای شیعیان بسیار حائز اهمیت بود. پیشتر دیدیم که سنیان کوفه با نظریه ارجاء، از بند اختلاف ها می رهیدند و خود را برای سامان دادن لشکری متحد و یکپارچه از مسلمانان در مقابل بنی امیه، منسجم می کردند؛ ایده ای که از آن با نظریه ارجاء سیاسی یاد کردیم. به نظر می رسد در نگاه برخی از جامعه شیعه، همین الگو می توانست مؤثر واقع شود و تا اندازه ای در انسجام نیروهای شیعی کارگر افتد. از همین رو، گروهی از شیعه، به رویکرد ارجاء یا قرائتی نزدیک به آن گرایش پیدا کردند تا از رهگذر آن بر مشکلات سیاسی جامعه شیعی فائق آیند.

پذیرش رویکرد سیاسی ارجاء از سوی برخی شیعیان، با بسترهای تاریخی و زمینه های سیاسی خویش سبب شد تا یک مبنای توجیه پذیر اعتقادی برای واگذاری خلافت در دوره اول، در جامعه شیعه نیز فراهم آید. دیدگاهی که اصل مسئله خلافت بلافضل علی بن ابی طالب 7 را انکار نمی کرد و به برتری و تقدم حضرت علی 7 بر دیگر خلفا اذعان داشت، اما در مسئله خلافت و امامت حضرت علی 7 کوتاه می آمد. به گمان این شیعیان، تاکتیک عقب نشینی در امر خلافت بلافضل حضرت علی 7 می توانست مشکلات سیاسی و اجتماعی پیش روی جامعه شیعه را حل و فصل کند. این دسته از شیعیان اساسی ترین انگاره و اعتقاد مخالفانشان را (= مرجئه) را در تن پوش شیعه مطرح می کردند و از همین رو، به تعبیر دقیق امام صادق 7 به «مرجئه شیعه» ملقب شده بودند.

آنها به این باور رسیده بودند که نباید در اعتقاد به مسئله خلافت حضرت علی 7 پای فشرده و حساسیت نشان داد تا در عمل، مشکلات جامعه شیعه، همچون سهم نداشتن در حکومت سیاسی، در اقلیت بودن و... حل و فصل شود. بدین ترتیب، مسئله خلافت و امامت حضرت علی 7 در ذهن و ضمیر این دسته از شیعیان کوفه جایگاه خود را از دست داد و کار به آن جا انجامید که برخی از ایشان در منازعه اعتقادی میان علی بن ابی طالب 7، ابوبکر و عمر، با اذعان به برتری حضرتش بر دو خلیفه، ولایت و خلافت آنها را نیز می پذیرفتند.

باری، این ادعا بدین معناست که ارجائی که از اساس بر سر مسئله حضرت علی 7 و عثمان در مدینه و در بین اهل سنت به وجود آمده بود، اینک در میان برخی شیعیان به دوره های پیش تسری داده شد و در باب علی 7، ابوبکر و عمر مطرح شد و عملاً جریانی





با عنوان مرجئه شیعه را به منصفه ظهور نشانند، جریانی که هر چند به احقیت و افضلیت حضرت علی ۷ اذعان داشت، اما در امر خلافت ایشان کوتاهی می‌ورزید و خلافت شیخین را مشروع می‌شمرد.

بنابراین، روشن است که نامگذاری این گروه به مرجئه شیعه، نه بی‌ارتباط با معنای لغوی ارجاء بود و نه نامرتبط با داستان پیدایی ارجاء در عرصه سیاست، و نه بی‌وجه با کاررفت اصطلاح مرجئه در لسان شیعه. اما فرضیه پیش گفته درباره جریان مرجئه شیعه، هنگامی قابل توجه خواهد بود که شواهد تاریخی آن را تأیید کند. از این‌رو، بایسته است نشان داده شود که گروهی در کوفه بودند که گرایش‌های فکری همگون یا یکسان داشتند که نسبت به هم احساس وابستگی می‌کردند و شبکه‌های ارتباطی به هم پیوسته‌ای را سامان داده بودند. در ادامه تلاش شده است همین دو خصیصه را میان برخی از شیعیان کوفه واکاوی کرده و ربط و نسبت فکری آنان با یک‌دیگر به تصویر کشیده شود.

مرجئه شیعه و بتریه

بنا به نقل تاریخ با آشکار شدن قیام زید بن علی بن‌الحسین ۷ در کوفه - در سال ۱۲۱ق - شیعیان اعتقادی قائل به اندیشه وصایت بدو گردیدند، اما آنگاه که در کنار او برخی سنیان و هواداران تفکر ارجاء شیعی را دیدند برای همراهی زید از او خواستند تا از خلفا براءت جوید، اما او از این امر سرپیچید و از همین‌رو از جانب ایشان طرد شد (طبری، ۱۴۰۳، ج ۵: ۴۹۱؛ ذهی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۳۹۰-۳۹۱). فراموش نکنیم که مسئله شیعیان اعتقادی کوفه، مسئله علی ۷ و عثمان نبود؛ چون کوفیان - چه شیعه و چه سنی - عمدتاً بر برتری علی بن ابی‌طالب ۷ نسبت به عثمان هم‌نوا بودند، بلکه مسئله آنان بحث برتری و احقیت علی بن ابی‌طالب ۷ بر ابوبکر و عمر بود. اما از سوی دیگر محدثان و فقیهان سنی کوفه بر پایه انگاره سیاسی خویش مبنی بر مبارزه با بنی‌امیه، به نفع زید رأی دادند. حمایت از زید تا آن‌جا در کوفه رشد کرد که در انتها به غیر از شیعیان اعتقادی اهل براءت، عموم متشیعان کوفه با زید اعلام همراهی کردند (نک: النشار، ۱۹۶۶، ج ۲: ۱۵۹).

آنچه قابل توجه است هواداری مرجئه شیعه از زید است، این گروه نیز از جمله گروه‌هایی بود که بر پایه اعتقاد خویش، از قیام زید علیه بنی‌امیه استقبال نمود. چه بسا قیام زید با پشتوانه محدثان و فقیهان کوفه، سبب شده باشد تا کسانی که پس از زید راه او را در پی گرفتند (= زیدیه)، بیش از همه برخاسته از درون یا هواداران محدثان و فقیهان سنی کوفه و جریان مرجئه شیعه باشند؛ چون جریان محدثان و فقیهان سنی کوفه به امامت ابوبکر

و عمر قائل بود، اما در نزاع میان عثمان و حضرت علی 7 آن حضرت را ترجیح می‌داد و جریان مرجئه شیعه به احقیق و افضلیت حضرت علی 7 اذعان داشت، اما خلافت خلفای نخستین را هم می‌پذیرفت.

شاهد این ادعا، اعتقادی است که صاحبان کتب فرق و مقالات شیعی درباره برخی از شیعیان زیدی نقل کرده‌اند. برای مثال، نوبختی پذیرش خلافت ابوبکر و عمر همراه با اعتقاد به احقیق حضرت علی 7 را که پیشتر نشان مفهومی مرجئه شیعه معرفی شد، برای تمامی اصحاب جریان بُتریه گزارش کرده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳ و ۵۷). دیگر کتاب‌های نوشته شده در باب فرق و مذاهب هم عموماً بُتریه را یکی از فرقه‌های زیدیه دانسته‌اند (بغدادی، ۱۴۲۸: ۴۴؛ شهرستانی، بی‌تا: ۱۴۲). این معرفی در نخستین گام این تلقی را به وجود می‌آورد که بُتریه نیز همچون دیگر فرقه‌های زیدیه پس از حادثه زید و در هواداری از او سامان یافته است، اما شواهد دیگری نشان می‌دهد که جریان فکری بُتریه پیش از حادثه زید در کوفه حضور فکری داشته‌اند. سعدبن عبدالله اشعری قمی نوشته است:

از پیشینیان در فرقه بتریه، دو فرقه بتریه و جارودیّه، مذهب زیدبن علی بن حسین و زیدبن حسن بن حسن بن علی را پذیرفتند و دیگر دسته‌های زیدیّه از ایشان منشعب شدند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۱۸؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰-۲۱).

گویی در معرفی فرق و مذاهب نویسان شیعه، بُتریه پیش از قیام زید حضور دارند و پس از او، مذهب زید را می‌پذیرند، نه آن که پس از زید به وجود آمده باشند. روایت سدید در کشتی شاهدهی بر این مطلب است. بنا به نقل کشتی چندین نفر از شیعیان در مجلسی که زیدبن علی نیز در آن مجلس حضور داشت به امام جعفر صادق 7 عرض کردند که ما علی، حسن و حسین : را ولی خود می‌دانیم و از دشمنان ایشان تبری می‌جوییم. سپس گفتند همچین ابوبکر و عمر را ولی خود می‌شناسیم و از دشمنانشان بیزاریم. در این هنگام زید رو به آنان کرد و گفت: «آیا از فاطمه 3 تبری می‌جوید؟ ریشه‌تان بریده باد!...»^۱ بر پایه گزارش کشتی از آن زمان ایشان «بُتریه» نامیده شدند (شیخ طوسی، بی‌تا: ۲۳۶). البته، وجوه دیگری نیز برای نام‌گذاری این جریان نقل شده است.^۲ سعدبن عبدالله همگام با نقل سدید،

۱. توجه و دقت در این نکته لازم است که اینان نیز چون دیگر فرق زیدیه، زیدبن علی بن حسین را پیشوای خود و امامت را خاص فرزندان علی 7 و حضرت فاطمه 3 می‌دانستند، از این رو، چه بسا اصل این داده تاریخی محل تردید و تأمل باشد.

۲. ناگفته نماند که مسعودی بُتریه را منسوب به بُتر، لقب کثیر نواء دانسته است (نک: مسعودی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۵). ←



بتریه را کسانی معرفی می‌کند که مردم را به دوستی علی بن ابی طالب ۷ فرامی‌خوانند، اما امامت او را با ولایت ابوبکر و عمر در هم می‌آمیزند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۳-۷۴؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۷). نوبختی نیز آورده است که گروهی از بُتریّه، حضرت علی ۷ را افضل مردم می‌انگاشتند، با این همه خلافت ابوبکر و عمر را نیز درست می‌دانستند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰-۲۱).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اساسی‌ترین اعتقاد جریان بتریه، انگاره‌ای است که به لحاظ مفهومی برای مرجئه شیعه ترسیم شده است؛ بنابراین، بی‌وجه نیست اگر این دو گروه را مصداقاً یگانه بدانیم، ضمن اینکه در ادامه خواهیم دید برخی از بزرگان این جریان، در منابع شیعی با لقب «مرجئی» هم شناسانده شده‌اند. این معرفی البته دور از معنای دو واژه بتریه و مرجئه شیعه هم نیست؛ چه بسا تأخیر انداختن در حق ولایت علی ۷ که هماهنگ با معنای ارجاء است، مضمونی مشابه با تمام نکردن ادای حق ایشان داشته باشد که برخاسته از واژه بتریه است.

نکته جالب توجه دیگر تثوریزه شدن اعتقاد مرجئه شیعه به دست سلیمان بن جریر رقی — رئیس فرقه سلیمانیه زیدیه — است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۷؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۹-۱۶۰). در نظر او، علی بن ابی طالب ۷ و دیگر ائمه : افضل از دیگران‌اند و از مرجعیت علمی در جامعه برخوردارند؛ اما در باب امر خلافت و امامت، انتخاب و اختیار مردم حاکم است. از این نظریه با عنوان «نظریه امامت مفضول» یاد شده است. او بر همین مبنا، خلافت خلفا را صحیح دانسته و اذعان می‌کرد که علی ۷ گرچه افضل از خلفاست، اما بنا بر مصالح، امر خلافت و امامت را به آن دو واگذار کرده است (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۳۷؛ بغدادی، ۱۴۲۸: ۳۴؛ النشار، ۱۹۶۶، ج ۲: ۱۹۵). و شاید از همین رو باشد که در میان فرقه زیدیه، بُتریه بیش از همه به سلیمانیه نزدیک دانسته شده‌اند؛ زیرا سلیمانیه نیز بسان بتریه، از شیخین تبری نکردند و هر دو گروه جارودیه را — که شیخین را تکفیر می‌کردند — کافر دانسته‌اند (بغدادی، ۱۴۲۸: ۲۴؛ اسفراینی، ۱۳۷۴: ۱۷).

نوبختی و سعد بن عبدالله در کتاب خود آورده‌اند: که «... و این گفتار، قول اقویا و ضعفا از زیدیه است»؛^۱ دسته‌ای از این ضعفا «عجلیه» و اصحاب هارون بن سعید عجلی

→
نشوان حمیری هم گزارش کرده است که مُغیره بن سعید به کثیر لقب اَبتر داده بود (نک: حمیری، ۱۹۷۲: ۱۵۵). آیت‌الله خوئی نیز به نقل از ابن ادریس ابراز می‌داشته که کثیر نواء، اَبترالید بوده و از این رو پیروان او به بُتریّه معروف شده‌اند (بتر جمع اَبتر) (نک: ۱۴۱۰، ج ۱۴: ۱۱۰). با این همه، بعید نیست که این نام از سوی مخالفان به ایشان داده شده باشد.

۱. در مورد معنای ضعف و قوت، نک: اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۲۰۳؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۸۶.

هستند و دسته دیگر از ضعفاء زیدیه نیز «بُتْریه» نام گرفته‌اند که اصحاب کثیرالنواء، حسن بن صالح بن حی، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتیبه، سلمه بن کهیل و ابی المقدم ثابت الحداد هستند و اما اقویاء از زیدیه، اصحاب ابی الجارود... هستند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۴-۷۳). جالب آن است که این افراد همان کسانی هستند که در روایت سدیر خدمت امام صادق 7 رسیده‌اند و از اعتقاد خویش پرده برداشته‌اند (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۰).

راهبری فکری این افراد در روایتی دیگر از زبان ابابصیر نیز قابل دریافت است؛ امام صادق 7 پس از برشماری نام همین افراد ابراز می‌دارند چه بسیار از گمراهانی که به دست اینان گمراه شدند. امام صادق 7 این گروه را مصداق این آیه شریفه دانستند که: «گروهی از مردم کسانی هستند که می‌گویند: به خدا و روز رستاخیز ایمان آورده‌ایم، در حالی که ایمان ندارند» (بقره: ۹؛ نک: خوبی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۰۰). از این رو تلاش خواهد شد معتقدان به جریان ارجاء شیعی، از درون این گروه کاویده شوند.

مشاهیر برجسته مرجئه شیعه

نیم‌نگاهی به این افراد و روابط علمی آنان نشان می‌دهد که اکثر آنان با یک‌دیگر رابطه علمی و بعضاً استاد و شاگردی دارند و جملگی در مشخصه پیش گفته از جریان ارجاء شیعی هم‌داستان‌اند؛ ویژگی‌هایی که هم ارتباط درون یک جریان و هم باورهای همگون و همسان را تأمین می‌کند.

کثیرالنواء

ابو اسماعیل کثیر بن اسماعیل بن نافع النواء (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۴۱۱ (د)). یا کثیر بن اسماعیل النواء (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۰۲). ملقب به کثیرالنواء (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳ و ۵۷؛ اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۳۶؛ بغدادی، ۱۴۲۸: ۲۴؛ شیخ طوسی، بی تا: ۲۳۳ و ۲۴۱؛ سمعانی ۱۴۰۸، ج ۲: ۷۸). است. او را کثیر النوی (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۶۱)، کثیر التوبی (خوارزمی، ۱۸۹۵: ۲۹)، کثیر الأبتَر (مسعودی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۰۸). و الأبتَر (بغدادی، ۱۴۲۸: ۳۳). نیز نامیده‌اند. او از موالی قبیله بنی تیم کوفه بود (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۴۱۱). زمان تولد او به طور دقیق مشخص نیست، اما می‌دانیم در سال ۱۳۵ق در قید حیات بود (سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۲۸). و به احتمال قوی در اواسط سده دوم هجرت در گذشته است. او را از معاصران امام باقر و امام صادق 8 و زید بن علی شمرده‌اند (برقی، ۱۳۸۳: ۱۵ و ۴۲؛ شیخ طوسی، بی تا: ۲۳۶ و ۲۴۱-۲۴۲).

از احوال و زندگانی کثیرالنواء اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه او اهل روایت و حدیث بوده (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳). و از همین حیث مورد توثیق و تضعیف قرار گرفته است





(ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۴۱۱). برخی منابع اهل سنت او را ثابت قدم در تشیع دانسته و حتی او را افراطی و غالی خوانده‌اند (ذہبی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۰۲؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۴۱۱). اما گویا او با امام محمد باقر ۷ مخالفت‌هایی داشته و در انکار امامت آن حضرت می‌کوشیده است (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۲). به گونه‌ای که همین رویکرد او سبب شده تا برخی منابع شیعی او را از اهل سنت بشمارند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۸). با وجود این، نام او در سلسله اسناد احادیث شیعی به چشم می‌خورد (همان). او در لسان امام محمد باقر ۷ همراه با ابومقدم ثابت الحداد و سالم بن ابی حفصه گمراه‌کننده خوانده شده (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۹). و امام جعفر صادق ۷ ضمن بیزارگی از او، وی را - همراه با ابوالجارود - دروغ‌گو و بی‌باور دانسته و لعنشان کرده‌اند (همان: ۵۱۱).

کثیرالنواء از صادقین ۸ و هم‌چنین از عبدالله ابن مُلّیل بَجلی، عطیة بن سعد عوفی، محمد بن نسر حمدانی نقل روایت کرده است. منصور بن اَبی‌اسود، اَبوعقیل یحیی بن متوکل، سفیان بن عیینة، شریک بن عبدالله، محمد بن فضیل بن غزوان، عبدالرحمن بن عبدالله مسعودی و اَبان بن عثمان بن احمد نیز روایت‌هایی از او نقل کرده‌اند (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۳۶۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۳۰۰). کثیرالنواء ضمن قبول خلافت ابوبکر و عمر، درباره عثمان نیز سکوت اختیار کرده بود و در عین حال، بر این اعتقاد بود که امام علی ۷ افضل مردم پس از رسول خداست (نوبختی، ۱۴۰۴: ۹). این اعتقاد - چنان که پیش از این اشاره شد - در واقع مهم‌ترین انگاره مرجئه شیعه به حساب می‌آید.

حسن بن صالح بن حی

ابوعبدالله کوفی، (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵). حسن بن صالح بن حی (همان). همدانی (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۱۲) ثوری (ذہبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹۶). که مسعودی وی را حسن بن صالح بن یحیی (مسعودی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۰۸) و جعفر سبحانی او را حسن بن صالح بن مسلم بن حی نامیده است (سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۲۸). بر پایه گزارش ابن ندیم او در سال ۱۰۰ق به دنیا آمده و در سال ۱۶۸ق در حال اختفاء در گذشته است (ابن ندیم، ۱۳۸۶: ۲۲۷؛ ذہبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۸۸). سال وفات او را ۱۶۷ق (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵)، یا ۱۶۹ق (ذہبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۸۸). هم ذکر کرده‌اند. لیکن اگر گفته ابن سعد صحیح باشد که در زمان مرگ ۶۲ یا ۶۳ سال داشته است، تولدش باید در ۱۰۴ یا ۱۰۵ق باشد. فرقه بئریه به اعتبار مرجعیت فکری حسن بن صالح، «صالحیه» نیز نام گرفته است (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۱). در منابع اهل سنت، او به زهد و تقوا ستوده شده و آورده‌اند که اتقان، فقه، عبادت و زهد در او جمع شده بود (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵؛ ابن ندیم، ۱۳۸۶: ۲۲۷؛ ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۴: ۹۲ و ۱۷۲؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۸: ۲۵۸). حسن بن صالح نیز همچون

کثیرالنواء، اهل روایت و حدیث بوده (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳). از همین رو برخی وی را ضعیف و برخی ثقه دانسته‌اند؛ چنان که گفته شده او در میان هشتصد محدث از همه فاضل‌تر بوده است (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹۷؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۸۸-۲۸۹).

هرچند دیدگاه‌های او در باب خلافت ابوبکر، عمر و عثمان سبب شده تا منابع سنی مسلک او را ستوده و از او نقل حدیث کنند، اما به این دلیل که حسن، مردی مبارز و قائل به قیام مسلحانه علیه ستمگران بود و از شرکت در نماز جمعه‌ای که به امامت امام ستمگر برگزار می‌شد دوری می‌کرد، زمینه اجتناب و احتیاط در برخورد را برای خویش فراهم آورد تا آن‌جا که برخی بزرگان اهل سنت، مردم را از او بر حذر می‌داشتند (ذہبی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۳۶۳-۳۶۴). او بر مبنای باور به قیام مسلحانه، عیسی بن زید را در قیامش همراهی کرد و جدا از پنهان داشت عیسی در میان طایفه‌اش، مردم را در طرفداری از او سازمان‌دهی کرد. هرچند، خود دست به شمشیر نبرد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸: ۴۲۳ و ۴۰۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۸۸).

حسن، از مخالفان خلفای بنی‌عباس بود و مهدی در دستگیری وی کوشش فراوان کرد (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵). هنگامی که کار بر عیسی تنگ شد، هر دو با هم در خانه برادر حسن، علی بن صالح، پنهان شدند (اصفهانی، ۱۴۰۸: ۴۰۸). تا عیسی درگذشت و حسن نیز چند ماهی پس از عیسی بدرود حیات گفت (همان: ۴۲۰). دلیل این شیوه زندگی و انگیزه خلیفه برای دستگیری او را باید در اندیشه‌ها، آرا و دعوت وی دانست که از سویی زمینه‌ساز جلب خاندان علی بن ابی‌طالب ۷ و از سوی دیگر، سبب بیم و نگرانی دستگاه خلافت می‌شد.

شیخ طوسی ذیل روایتی که راوی آن حسن بن صالح است، ضمن آن که این شخص را زیدی بتری می‌خواند، هر روایتی که مختص او باشد را متروک العمل شمرده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۰۸؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۳۶۲).

او بیشتر از امام جعفر صادق ۷ و شهاب بن عبد ربه - در منابع شیعی - و ابان بن ابی‌عیاش بصری، ابراهیم بن مهاجر بجلی، أجلح بن عبدالله کندی، اسماعیل بن عبدالرحمان، أشعث بن سوار، بکیر بن عامر بجلی، ابی بشر بیان بن بشر أحمسی، جابر بن یزید جعفی، صالح بن صالح بن حی، عبدالله بن دینار، عبدالله بن عیسی بن عبدالرحمان بن ابی لیلی، عمرو بن دینار، ابی‌اسحاق عمرو بن عبدالله سیعی، محمد بن عجلان، منصور بن معتمر، هارون بن سعد عجلی و سلمة بن کهیل - در منابع اهل سنت - نقل روایت کرده است

(کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۴۷۸؛ همان، ج ۴: ۲۱؛ همان، ج ۵: ۴۰۹، ۴۳۴؛ همان، ج ۶: ۸۰، ۱۲۵، ۱۸۲، ۲۰۰ و ...).^۱

۱. نک: شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۳۱۳ و ج ۶: ۱۷۴ و ج ۷: ۲۲۲ و ج ۸: ۸۰، ۱۷۶، ۲۱۹ و ج ۹: ۲۱۶؛ شیخ طوسی،





بیشتر روایات منقول از وی در کتب شیعه نیز از طریق حسن بن محبوب به دست ما رسیده است (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۳۶۲). اما راویانی که در منابع اهل سنت از او نقل روایت کرده‌اند کسانی همچون، برادرش علی بن صالح بن حی، مصعب بن مقدام، و کعب بن جراح، یحیی بن آدم، یحیی بن ابی بکیر، یونس بن أرقم و أحمد بن عبدالله بن یونس هستند (المزی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۱۸۰).

حسن بن صالح نیز همسان با دیگر هم‌کیشان مرجئی مسلک خویش، بر این باور بود که رواست با وجود افضل، مفضول بر کرسی امامت بنشیند، به شرط آن که افضل به چنین امامتی رضایت داده باشد. او بر همین مبنا خلافت ابوبکر و عمر را صحیح می‌دانست و با اقرار به افضلیت حضرت علی ۷ بر آن دو، معتقد بود که امام علی ۷ خود از امامتش دست شسته و بنا بر مصالحتی این امر را به آنها واگذار کرده و از این فعلش خرسند نیز بوده است (نویختی، ۱۴۰۴: ۲۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۱۷-۱۸؛ اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۳۷؛ بغدادی، ۱۴۲۸: ۳۴).

سالم بن ابی حفصه

أبو الحسن (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۰) یا أبویونس (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۴ و ج ۱۲: ۲۵۴؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۲۴) سالم بن ابی حفصه ابن زیاد/ عبیده عجلی کوفی (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۰)، معروف به سالم تمار (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۵). در سال ۱۳۷ ق دیده از جهان فرو بست (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۵). ابن حجر سال فوت او را حدود ۱۴۰ گزارش کرده است (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۵). از زادروز او اطلاعی در دست نیست، اما می‌دانیم ابن عباس را دیده (همان: ۳۷۴). و از معاصران عمر بن ذر مرجئی بوده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰). منابع اهل سنت او را شیعی مفرط دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۴؛ طبری، ۱۳۵۸: ۱۵۰). اما برخی از منابع شیعی نیز او را مرجئی خوانده‌اند (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۱). برخی نیز او را زیدی و بتری معرفی کرده‌اند (حلی، ۱۳۹۲: ۲۴۷).

سالم نیز همچون دو تن دیگر، اهل روایت و حدیث بوده و به همین جهت رجالیان وثاقت او را به بحث نشسته‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۴؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۰). او همراه با کثیرالنواء و أبوالجارود در لسان امام صادق ۷ کذاب و مکذب معرفی و لعن شده است (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۹۵). در هر حال نام او در منابع شیعی در شمار اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق : آمده که از ایشان روایت نقل کرده است (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۵).

→
۱۳۶۳، ج ۲: ۴، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۹۰؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۴۷، ۴۳۳ و ج ۴: ۳۳۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۳۶۱؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۱۷۸-۱۷۹).

سفیان ثوری، سفیان ابن عُثَیْبَة، عبدالله بن ملیل، مبارک بن سعید، محمد بن فضیل، عبدالواحد بن زیاد، اسرائیل بن یونس، خلف بن حوشب و زرارة ابن اعین روایت‌هایی از او نقل کرده‌اند (نک: ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۸: ۴۸ و ۳۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰ و ۱۱۱؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۲، ۵).^۱ هم چنین وی از ابراهیم بن یزید تیمی، جمیع بن عمیر تیمی، زاذان کنندی، سلمان ابی حازم اشجعی، عامر شعبی، عطیة عوفی، محمد بن کعب قرظی، منذر بن یعلی ثوری، ابی کلثوم، سعید بن جبیر، ابراهیم بن محمد بن حنفیة روایت کرده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۱؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۶۰ و ج ۳: ۳۷۴)^۲ آورده‌اند که او راضی به قتل عثمان بوده و در طواف کعبه ندا می‌داد که لیبک، ای کشنده نعل (عثمان)! لیبک، ای هلاک کننده بنی امیه! لیبک! (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۸: ۴۳۵). به نظر می‌آید این رضایت از رویکرد بشری او سرچشمه می‌گیرد؛ چون بنا بر گزارش نوبختی، بتریه از عثمان و طلحه، زبیر و عایشه دل‌ناخوش بوده‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳، ۲۰-۲۱). سالم نیز هم گام با کثیرالنواء و حسن بن صالح، خدمت امام صادق ۷ رسید و اعتقاد خویش را بازگو نمود (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۰). مضمون اعتقاد مرجئی او مبنی بر پذیرش ولایت ابوبکر و عمر و برشماری فضایل این دو و سپس مناقب حضرت علی ۷ نیز در منابع اهل سنت آمده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۱۳۵). گرچه برخی از همین منابع، ولایت‌پذیری او از خلفا را بر پایه دستور صادقین ۸ دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۴۶۳). اما برخی دیگر او را از کسانی شمرده‌اند که شیخین را تقیص می‌کرده است (امین، ۱۴۰۳، ج ۷: ۱۷۵، ۱۷۷؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۱۳۶).

حکم بن عتیبه

ابومحمد حکم بن عتیبه کوفی (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲) که با کنیه ابو عبدالله (همان؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸) و ابو عمر (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲) و نام حکم بن عتیبه هم شناسانده شده است (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۷۷)، منسوب به قبیله کنده بوده و در سال ۱۱۴ق در گذشته است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲). تاریخ ولادت او معلوم نیست، اما از آن رو که زادروز وی را با ابراهیم نخعی یکی دانسته‌اند، باید متولد حوالی سال ۴۷ق باشد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸)، هر چند برخی او را متولد سال ۵۰ق دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲؛ ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۳۱).

۱. نیز نک: ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۲: ۳۶۸؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۳۲۰ و ج ۷: ۴۶۳ و ج ۸: ۴۳۵؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۱۰: ۲۶ و ج ۳: ۳۷۴؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۱۳۴.
 ۲. و نیز نک: ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۲: ۳۶۸؛ طبری، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۰؛ حافظ اصفهانی، ۱۹۳۴، ج ۱: ۱۷۰؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۸۴ و ۱۹۲؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۱۳۴.





منابع شیعی او را از ناقلان حدیث امام سجاد، امام باقر و امام صادق : شمرده، و مذهبش را زیدی بتبری گزارش کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲، ۱۳۱؛ کشی، ۱۳۴۸: ۲۳۳). کشی روایات گونه‌گونی در ذم او آورده است (کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۲، ۱۵۸، ۲۰۹، ۲۴۰). در مقابل، بیشتر منابع رجالی اهل سنت او را به فضل و تقوا ستوده، و پس از ابراهیم نخعی و ابو عامر شعبی، همتای حماد بن ابی سلیمان در کوفه، معرفی کرده‌اند (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۳۱). میزان روایات و ناقلان حدیث از او نیز گویای همین جایگاه است. در منابع شیعی نیز روایات متعددی از او آمده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۹۸ و ۲۷۰، ج ۷: ۳۳۰).^۱ بعید نیست دیدگاه او در برخی مسائل اعتقادی - همچون خلافت ابوبکر و عمر - باعث شده باشد که روایات وی از سوی جماعت سنی مقبول افتد (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۹۵-۴۹۶).

او به غیر از امام سجاد و صادقین :، از بیش از پنجاه نفر نقل روایت کرده است. مهمترین این افراد بر پایه گزارش ذهبی افرادی هستند که گرایش‌های همگونی با وی دارند؛ کسانی چون: ابراهیم نخعی، ذر بن عبدالله همدانی، ذکوان ابی صالح سمان، زید بن أرقم، سعید بن جبیر، شریح بن حارث قاضی، شهر بن حوشب، عامر شعبی، عبدالله بن نافع، عبدالحمید بن عبدالرحمان، عبیدالله بن ابی رافع، عکرمة مولی ابن عباس، ابی مجاهد بن جبر، مصعب بن سعد بن ابی وقاص، مقسم مولی ابن عباس، میمون بن ابی شیب، ابی جحیفه وهب بن عبدالله سوائی صحابی، یحیی بن جزار، یزید بن شریک تیمی، عایشه بنت سعد بن ابی وقاص (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۷؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲-۳۷۳)، بلال ابن ابی درداء و عبدالرحمن ابن ابی لیلی انصاری (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹: ۲۷۹).

هم چنین ابان بن تغلب، أجلح بن عبیدالله، أشعث بن سوار، حجاج بن دینار، خالد حذاء، سفیان بن حسین، ابو عبدالله شقری، سلیمان أعمش، عبدالرحمان بن عبدالله مسعودی، عبدالرحمان بن عمرو أوزاعی، ابواسحاق عمرو بن عبدالله سبیعی، قتادة بن دعامة، محمد بن قیس أسدی، مسعر بن کدام، منصور بن زاذان، ابواسرائیل ملائی، ابوالحسن کوفی (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۷؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲-۳۷۳)، حارث بن حصیرة أزدی، زکریا بن یحیی شعیری، زیاد بن سوقة جریری، معاویة بن عمار دهنی و معاویة بن میسرّة بن شریح (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۴۴۶، ۵۰۹ و ج ۱: ۳۸۹، ۲۷۰ و ج ۳: ۵۵۷ و ج ۷: ۲۴، ۱۶۷).^۲ نیز از او روایت نقل کرده‌اند.

۱. و نیز نک: شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۱۷۴، ۲۵۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۸۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۰۹، ۱۳۷؛ شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹: ۵۳ و ...

۲. و نیز نک: شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷: ۴۷۱ و ج ۱۰: ۱۷۴، ۲۵۴ و ج ۵: ۳۷۵، ۳۷۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ←

توجه به این نکته خالی از لطف نیست که بیشتر این افراد از اصحاب حدیث یا اهل رأی کوفه بوده و یا گرایش‌های ارجائی دارند. منابع رجالی نیز بر پایه همین حجم زیاد از راویان و ناقلان حدیث، به توثیق و تضعیف وی پرداخته‌اند (کشی، ۱۳۴۸: ۱۸۵؛ حلی، ۱۴۱۷: ۲۱۸؛ رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۲۴؛ ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۳۱). از باورهای حکم اطلاع چندانی در دست نیست، اما همین اندازه گزارش شده که وی در کنار کثیرالنواء و حسن بن صالح و دیگر مرجئیان خدمت امام صادق ۷ رسیده و همگام با آنان نسبت به ولایت‌پذیری خلفای نخستین در کنار پاسداشت فضائل علی ۷ ابراز عقیده نموده است (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۹۵-۴۹۶).

سَلْمَةُ بِنِ كَهَيْلٍ

أَبُو يَحْيَى سَلْمَةُ بِنِ كَهَيْلٍ حَضْرَمِي تَنْعَى كُوفِي (المزّی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۳۱۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۹۸). که بر پایه گزارش فرزندش در سال ۴۷ق چشم به جهان گشوده و در سال ۱۲۱ق دیده فرو بسته است (المزّی، تهذیب الکمال، ج ۱۱: ۳۱۶). منابع رجالی اهل سنت وی را تابعی، ثقه و متقن الحدیث دانسته و گاه گفته‌اند که در او گرایش‌های شیعی وجود داشته است (رازی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۷۰؛ المزّی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۳۱۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۹۸). میزان اعتماد راویان اهل سنت به او و نقل روایاتش خود گویای آن است که در نگاه آنان وی فردی مورد قبول است (المزّی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۳۱۵-۳۱۶). اما در منابع رجالی شیعه وی زیدی بتری، غیر امامی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۳ و ۳۶۰) و مذموم در روایت (کشی، ۱۳۴۸: ۲۴۱) شناسانده شده است.

از مهم‌ترین اشخاصی که وی از آنها روایت کرده می‌توان امیرالمؤمنین ۷^۱، ابی‌هشیم بن تیهان، شهر بن حوشب و عبدالله بن عباس ابن عبدالمطلب (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۳۱ و همو، ۱۳۶۵، ج ۷: ۳۶۴، ۴۱۲ و ج ۶: ۲۲۵ و ج ۹: ۳۳۱ و همو، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۹۸). ابراهیم بن سوید نخعی، حسن عرنی، ذر بن عبدالله همدانی، سعید بن جبیر، سعید بن عبدالرحمان بن أبزی، عامر شعبی، عبدالله بن عبدالرحمان بن أبزی، عبدالله بن أبی‌أوفی، عبدالرحمان بن یزید نخعی، عطاء بن أبی‌ریاح، عکرمة مولی ابن عباس، علقمة بن قیس نخعی، علقمة بن وائل بن حجر خضرمی، کریب مولی ابن عباس، پدرش کهیل بن حصین، مجاهد بن جبر مکی، أبی‌جحیفه وهب بن عبدالله

→ ج ۲: ۲۱۳ و ج ۴: ۲۸۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۰۹، ۱۳۷؛ شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۷۵ و ج ۱۲: ۴۲۳ و ج ۲۹: ۵۳ و ...

۱. درباره این که آیا امکان دارد وی از امام علی ۷ نقل روایت داشته باشد یا دو نفر با اسم مشترک هستند، نک: خوبی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۰۷-۲۰۸.





سوائی، ابي إدريس مرهبي، ابي سلمة بن عبدالرحمان بن عوف و ابي مالك غفاري را نام برد.

از سويي ديگر كساني چون ثابت بن هرمز فارسي، ابي بكر حضرمي، مالك بن عطية أحسمی (كليني، ۱۳۶۵، ج: ۷، ۴۱۲ و ج: ۱، ۲۹۸؛ شيخ طوسي، ۱۳۶۴، ج: ۶، ۲۲۵؛ شيخ صدوق، ۱۴۰۳، ج: ۳، ۱۶ و...)، أجلح بن عبدالله كندی، حسن بن صالح بن حي، حماد بن سلمة، سعيد بن مسروق ثوري و فرزندش سفیان بن سعيد ثوري، سليمان أعمش، شعبة بن حجاج، صالح بن صالح بن حي، عبدالله بن أجلح بن عبدالله كندی، عبدالرحمان بن عبدالله مسعودی، عبدالملك بن ابي سليمان، علي بن صالح بن حي، عوام بن حوشب، علاء بن صالح، قاسم بن حبيب ثمار، سلمة بن كهيل، مسعر بن كدام، مطرف بن طريف، منصور بن معتمر، موسى بن قيس خضرمي و يحيى بن سلمة بن كهيل از او نقل روايت کرده‌اند (المزی، ۱۴۰۶، ج: ۱۱، ۳۱۳ تا ۳۱۵؛ ذهي، ۱۴۱۳، ج: ۵، ۲۹۸). با اينكه در منابع رجالي اهل سنت به او با دیده قبول نگريسته شده است، اما از باورهاي اعتقادي او چندان خبري در دست نيست. به هرروي، او نيز از جمله كساني است كه همراه با ديگر همفكران خويش به محضر امام صادق ۷ مشرف شده و اعتقاد خويش مبني بر پذيرش ولايت ابوبكر و عمر همراه با اذعان به فضائل امام علي ۷ را ابراز کرده است (شيخ طوسي، بی تا، ج: ۲، ۵۰۰).

ابي المقدام ثابت الحداد

ثابت بن هرمز فارسي أبو المقدم العجلي كوفي، از وابستگان بني عجل (حلی، ۱۳۹۲: ۴۳۳). كه با عناوين ثابت الحداد و ثابت الحذاء هم شناسانده شده است (خويي، ۱۴۱۰، ج: ۳، ۳۹۸). او را از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق : به شمار آورده‌اند (شيخ طوسي، ۱۴۱۵: ۱۱۰ و ۱۲۹ و ۱۷۳؛ حلی، ۱۳۹۲: ۷۸؛ نجاشي، ۱۴۰۷: ۱۱۶). و آورده‌اند كه از ايشان، جابر جعفي، سلمة بن كهيل، سعيد بن جبیر و ابن المسيب روايت کرده است. همچنين منصور بن المعتمر، عمرو بن ابي المقدم و هشام بن حكيم نيز از او نقل روايت داشته‌اند (ابن الغضائري، ۱۳۸۰: ۷۸؛ بيهقي، ۱۴۱۴، ج: ۸، ۱۰۰؛ مجلسي، ۱۴۰۳، ج: ۵: ۲۳۷). وی در کنار حكيم بن عتيبه و سلمة بن كهيل از افرادی است كه مورد خطاب امام صادق ۷ قرار گرفته است، مبني بر آنكه در هر نقطه از گيتي كه گذر كنيد، علمي موثق تر از آنچه از سوي جبرئيل به اهلش می‌رسد، نخواهيد يافت (نجاشي، ۱۴۰۷: ۳۶۰). او نيز خدمت امام صادق ۷ رسیده و باور خود مبني بر پذيرش ولايت ابوبكر و عمر همراه با امام علي ۷ را ابراز کرده است (شيخ طوسي، بی تا، ج: ۲، ۵۰۰).

صاحبان فرق و مذاهب هفت نفر پيش گفته را سردمداران بتریه شناسانده‌اند (اشعري

قمی، ۱۳۶۱: ۷۴ و ۷۳؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۰. و چنان که گذشت اینان همگی در اعتقاد به ولایت و امامت حضرت علی ۷ به گونه‌ای کوتاهی می‌ورزیدند.

البته، افراد دیگری - که غالباً از اصحاب و یاران امام باقر و صادق ۸ بوده‌اند- نیز با عنوان بتری شناخته شده‌اند، که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

أبوخزرج طلحة بن زید نهدي شامي - از اصحاب امام باقر و امام صادق ۸ - که گویا تنها از امام جعفر صادق ۷ روایت نقل کرده است. شیخ طوسی در رجال او را بتری دانسته (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۸)، اما برخی دیگر گرچه او را عامی مذهب دانسته‌اند، اما به کتابش اعتماد کرده‌اند (حلی، ۱۳۹۲: ۴۶۳؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۶۵). او به غیر از ابي عبدالله ۷ از ثوير بن غيلان و غياث بن ابراهيم و فضيل بن عثمان نیز حدیث نقل کرده است.

هم چنین کسانی چون ابراهیم بن مهزم، ابراهیم کرخی، صفوان، عباس بن معروف، عبدالله بن مغیره، عثمان بن عیسی، محمد بن سنان، محمد بن یحیی خثعمی، محمد بن یحیی خزاز، منصور بن حازم و موسی بن بکر از او روایت کرده‌اند. از وی در کتب شیعه و سنی روایات متعددی وجود دارد (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۳: ۶۶؛ ابونعیم اصفهانی، بی تا: ۹۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۳۰۳ و ۵۲۴)!

أبوعثمان عمرو بن جميع أسدي بصری - قاضی ری و از اصحاب امام باقر و صادق ۸ - که به حدیث او چندان توجهی نمی‌شود (کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰). شیخ طوسی وی را بتری دانسته است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲). عمرو بن قیس ماصر (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲؛ کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰) و أبابصیر یوسف بن حارث - از اصحاب امام باقر ۷ - (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۵۰؛ کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰) که شیخ طوسی و ابن داوود هر دو را جزء بتریه شمرده‌اند.

عمرو بن خالد واسطی، از اصحاب امام باقر ۷ که در کتب روایی شیعه از او روایاتی وجود دارد. وی از امام باقر ۷، ابوهاشم رمانی و زید بن علی روایت نقل کرده و از او حسین بن سعید اهوازی، حسین بن علوان، أبان بن عثمان، ابی اسحاق سبیبی و دیگران حدیث نقل کرده‌اند. او را نیز بتری دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲). أبو محمد غياث بن ابراهيم تمیمی اسدی بصری از اصحاب امام باقر و صادق ۸ (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲)، یا تنها از

۱. نیز نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۱-۴۳ و ۴۹، ۲۱۶ و ۳۷۳؛ همان، ج ۲: ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۶۸، ۲۸۹، ۳۳۳ و ۳۳۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۹۸ و ۳۱۰ (...).

۲. و نیز نک: علامه حلی، ۱۳۹۲: ۴۸۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۳۳، ۳۴۲، ۴۴۱-۴۴۳، ج ۷: ۲۵۱، ۲۲۳، ۳۱۷ و ۳۵۸؛ ...؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۲۱۱ و ۲۱۳، ج ۴: ۹۲، ج ۶: ۳۹۸ و ...؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۰۱ و ۲۰۳ و ۲۱۵ و ۳۵۴ و ۳۵۰، ج ۳: ۶۵، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۹۷ و ۲۲۱ و ...





اصحاب امام باقر 7 (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۳: ۲۳۱-۲۳۲) که بتری شمرده شده است (همان‌جا).
قیس بن ربیع از یاران امام باقر و صادق 8، نیز بنا به نظر شیخ طوسی، بتری بوده است
(شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۳؛ کَشّی، ۱۳۴۸: ۳۹۰).

محمد بن زید بن خطاب - که بنا بر نقلی در زمان رسول خدا به دنیا آمده و احتمالاً
برادرزاده عمر بن خطاب است - نیز در شمار بتریه ذکر شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۶).
أبو عتاب/أبو غیاث منصور بن معتمر سلمی کوفی از اصحاب امام باقر و صادق 8، (شیخ
طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۶). و مقاتل بن سلیمان بجلّی یا بلخی، صاحب تفسیر و از اصحاب امام باقر و
صادق 8 - که از امام صادق 7 نقل روایت کرده و حسن بن محبوب نیز از او روایت
نموده است - نیز از بتریه شماره شده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۶؛ کَشّی، ۱۳۴۸: ۳۹۰؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸:
۲۳۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۷۴).

بنا به گزارش کَشّی، أبو محمد مسعدة بن صدقة عبدی نیز بتری دانسته شده است. وی از
اصحاب امام باقر و صادق 8 شمرده شده که از أبو عبدالله 7 و عدی بن حاتم روایت نقل
کرده و جعفر بن عبدالله و هارون بن مسلم از او حدیث نقل کرده‌اند. برخی از رجالیان او را
عامی و از اهل سنت دانسته‌اند، هر چند، از او در کتب روایی شیعه روایات متعددی وجود
دارد (نک: کَشّی، ۱۳۴۸: ۳۹۰).^۱

همچنین در نظر کَشّی، أبو بکر عباد بن صهیب تمیمی کلیبی یربوعی بصری - از اصحاب
امام باقر و صادق 8 - که برخی او را عامی دانسته‌اند نیز از فرقه بتریه بوده است. او از امام
صادق 7 و حسن بن محبوب نقل روایت کرده و أحمد بن عیسی علوی از او روایت نقل
کرده است (حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۱؛ کَشّی، ۱۳۴۸: ۳۹۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۹).

نتیجه

مرجئه شیعه اصطلاحی است که برای نخستین بار در فرمایش امام صادق 7 ظهور و بروز
یافت. محققان تاریخ فکر و اندیشه در واکاوی و بازخوانی این گروه، هریک مسیرهای
گوناگونی را پیموده‌اند. برخی آن را تنها اتهامی دانسته‌اند که مفوضه و غلات برای بدنام
کردن مخالفان خود از آن بهره برده‌اند. برخی دیگر اصطلاح مرجئه شیعه را شیعیانی
می‌دانند که چونان مرجئه اهل سنت، عمل را خارج از دایره ایمان ترسیم می‌کنند. اما این

۱. و نیز نک: خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۸: ۱۳۵-۱۳۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶: ۱۷۷ و ۱۹۸، ج ۷: ۲۱۱، ۲۲۶، ۲۳۲
و ۴۰۵ و...؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۵۴، ۵۷-۵۸ و ۶۰، ۴۰۱ و ۴۰۵، ج ۲: ۱۱۷، ۱۲۱ و ۱۶۸، ۲۱۹ و ۲۵۸،
ج ۵: ۸۹، ۱۰۱، ۲۸۹، ۲۹۸، ۳۱۳ و ۳۱۶ و...؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۱۳-۱۰۲، ج ۳: ۷ و... .

نوشته نشان داد که بر خلاف این دو ایده، مرجئه شیعه جریانی است که به واسطه کوتاهی ورزیدن در حق امیرالمؤمنین 7 خود را از جامعه شیعی کوفه متمایز کردند. این جریان در واقع با پذیرش افضلیت امام علی 7، خلافت خلفای نخستین را هم می پذیرد و عملاً برای پندار سنیان در مسئله امامت و خلافت، تن پوشی از اعتقاد شیعه ارائه می کند. هم چنین نشان داده شد که این گروه در مصادر و منابع با عنوان بتریه نیز شناسانده شده اند. اضافه اینکه در روایات اهل بیت : این گروه به عنوان جریانی قابل قبول و مورد تأیید نگریسته نشده اند. برای نمونه امام صادق 7 در وصف اینان می فرماید: اگر تمامی بتریه ردیف یگانه ای ما بین مشرق تا مغرب تشکیل دهند، خداوند دنیا را به ایشان عزت نخواهد بخشید (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۷۲ و ج ۳: ۳۹۹).

به نظر می رسد این دسته اگر چه ادعای تشیع دارند اما به غیر از منابع معرفی شده در دین، از حلقه های درسی دیگری که سامانه ای غیر دینی نیز دارند استفاده می کنند؛ به گونه ای که این مضمون بارها ذیل عنوان این افراد آمده است که شرق و غرب عالم را در نوردید، هر گر به جز آنچه از ناحیه ما اهل بیت رسیده است، علم صحیحی نخواهید یافت (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۷۳ و ج ۸: ۲۱۰). در نهایت، آنچه بیش از هر چیز مهم می نماید کارکرد این گروه به عنوان مهم ترین عنصر هویت بخش یک جریان است.

باری! رویکرد این جریان گرچه در ابتدای پیدایی مورد توجه قرار گرفت اما در طول زمان نباید بدون پشتوانه معرفتی و دینی هم باقی می ماند؛ از این رو، بعدها نظریه «امامت مفضول» از سوی برخی سردمداران این جریان مطرح گردید تا این خلاء تئوریک جبران شود. این نظریه اگرچه توسط سلیمان بن جریر رقی طرح و تئوریزه شد، اما پیش از آن ریشه در اندیشه بتریه و از آن جمله کثیرالنواء دارد و دست کم به صورت غیررسمی به آن باورمند بوده اند (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۶۱). نظریه امامت مفضول - به عنوان کارکرد و دستاورد جریان مرجئه شیعه - فرضیه ای سیاسی در باب امامت بود که بستر ایدئولوژیک آن، به دست فقیهان و محدثان مرجئی کوفه، برای شیعیان فراهم آمد و عملاً رویه اعتقادی تفکر ارجاء در بافت شیعی، زمینه ساز بروز چنین نظریه ای در میان شیعیان شد. البته، سرنوشت تاریخی این جریان و تأثیراتی که در اعتقادات شیعی داشته است، خود بحثی جداگانه طلب می کند.



كتاب نامه

١. ابن حزم، على بن احمد (١٤٠٤ق)، الفصل فى الملل والاهواء والنحل، با حواشى احمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢. ابن داوود حلى (١٣٩٢ق)، الرجال، تحقيق وتقديم: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف الأشرف: منشورات مطبعة الحيدرية و قم: منشورات رضى.
٣. ابن عساكر (١٤١٥ق)، تاريخ دمشق، تحقيق: على شيرى، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٤. ابن اسحاق همدانى، احمد بن محمد، اخبار البلدان (١٤١٧ق)، دراية و تحقيق: ضيف الله يحيى الزهرانى و مريزن سعيد عسىرى، مكة: جامعة ام القرى.
٥. ابن كثير (١٤٠٧ق)، البداية والنهاية، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الثالثة.
٦. ابن مرتضى (١٩٨٨م)، المنية والامل، تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية.
٧. ابن معين (١٣٩٩ق)، تاريخ يحيى بن معين، تحقيق: احمد محمد نور سيف، عربستان: جامعة الملك عبدالعزيز.
٨. ابن نديم (١٣٨٦)، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، تهران: اساطير.
٩. ابن الغضائرى (١٣٨٠)، رجال، تحقيق: سيد محمد رضا جلالى، قم: دارالحدیث.
١٠. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (١٤٠٤ق)، تهذيب التهذيب، تقديم: شيخ خليل الميس، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١١. _____ (١٣٨٢)، لسان الميزان، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
١٢. _____ (١٣٨٢)، (بى تا) تعجيل المنفعة، تحقيق: د. إكرام الله إمداد الحق، بيروت: دارالكتاب العربى.
١٣. ابوالفرج اصفهانى (١٤٠٨ق)، مقاتل الطالبين، تحقيق: احمد حنفى، بيروت: مؤسسة الاعلمى.
١٤. ابوحاتم رازى، احمد بن حمدان (١٣٨٢)، گرايشها و مذاهب اسلامى در سه قرن نخست هجرى، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
١٥. ابونعيم اصفهانى (بى تا)، كتاب الضعفاء، حققه و قدم له: فاروق حمادة، مغرب: دارالثقافة/الدار البيضاء.
١٦. اردبيلى، محمد بن على (١٤٠٣ق)، جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، بيروت: دارالاضواء.



٦٢

فهرست

سال هفدهم، شماره ٦٧، پائيز ١٣٩١

١٧. اسفرايني، ابوالمظفر (١٣٧٤ق)، التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، قاهره: مكتبة الخانجي؛ بغداد: مكتبة المثنى.
١٨. اسكافي، ابو جعفر محمد بن عبد الله (١٤٠٢ق)، المعيار والموازنة، تحقيق: محمد باقر محمودي، بيروت.
١٩. اشعري قمى، سعد بن عبدالله (١٣٦١)، المقالات والفرق، تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت: دار احياء التراث العربى.
٢٠. اشعري، ابوالحسن (١٣٦٩ق)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق و تصحيح: محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
٢١. أمين، سيد محسن (١٤٠٣ق)، أعيان الشيعة، تحقيق و تخريج: حسن أمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
٢٢. برقى، احمد بن محمد بن خالد (١٣٨٣ق)، طبقات الرجال، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
٢٣. السوى، يعقوب بن سفيان (١٣٩٤ق)، المعرفة والتاريخ، تحقيق: اكرم ضياء العمري، بغداد: مطبعة الارشاد.
٢٤. بغدادى، عبدالقاهر (١٤٢٨ق)، الفرق بين الفرق، تحقيق و تصحيح: محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره: مكتبة دار التراث.
٢٥. بيهقى، ابوبكر احمد بن حسين بن على (١٤١٤ق)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطاء، مكة المكرمة: دارالباز.
٢٦. پاكنتجى، احمد (١٣٧٢)، «ابوحنيفه» در دائرة المعارف بزرگ اسلامى، زير نظر كاظم موسوى بروجردى، تهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ج ٥.
٢٧. جاحظ، عمرو بن بحر (١٣٨٠ق)، البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام هارون، قاهره.
٢٨. جعفرىان، رسول (١٣٦٨)، تاريخ تشيع در ايران، تهران: سازمان چاپ و نشر سازمان تبليغات اسلامى.
٢٩. _____ (١٣٧١ و ١٣٨٢)، مرجئه: تاريخ و اندیشهها، قم: نشر خرم.
٣٠. _____ (١٣٨٠ و ١٣٨٢)، مقالات تاريخى، ايران، قم: دليل ما.
٣١. جوهرى، أحمد عبد الغفور العطار (١٤٠٧ق)، الصحاح، بيروت: دار العلم للملايين.
٣٢. جهانگيرى، محسن (١٣٩٠)، مجموعه مقالات كلام اسلامى، تهران: انتشارات حكمت.
٣٣. حافظ اصفهانى (١٩٣٤م)، ذكر أخبار اصفهان، چاپخانه: بريلى - ليدن المحروسة.
٣٤. حرّ عاملى، محمد بن حسن (شيخ حر عاملى) (١٤٠٩ق)، وسایل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة؛ تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٣٥. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلى) (١٤١٧ق)، خلاصة الأقوال، تحقيق: جواد





- قیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاه.
٣٦. حمیری، ابوسعید بن نشوان (١٩٧٢م)، الحورالعین، تحقیق: کمال مصطفی، تهران: بی چا.
٣٧. الحوالی، سفر بن عبدالرحمن (١٤١٨ق)، ظاهرة الدرءاء فی الفکر الاسلامی، قاهره: مکتب الطیب.
٣٨. خوارزمی، محمد بن احمد (١٨٩٥م)، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن.
٣٩. موسوی خوبی، ابوالقاسم (١٤١٠ق)، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
٤٠. دینوری، ابن قتیبه (ابن قتیبه) (١٩٧٠)، المعارف، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
٤١. ذهبی، شمس الدین محمد (١٤٠٧ق)، تاریخ الإسلام، تحقیق: د. عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.
٤٢. _____ (١٣٧٤ق)، تذکرة الحفاظ، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٤٣. _____ (١٤١٣ق)، سیر اعلام النبلاء، إشراف و تخریج: شعیب الأرئووط، تحقیق: حسین الأسد، بیروت: مؤسسة الرسالة.
٤٤. _____ (١٣٨٢ق)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
٤٥. رازی، ابن ابی حاتم (١٣٧١ق)، الجرح والتعدیل، دار احیاء التراث العربی، بیروت: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، بحیدر آباد، الهند.
٤٦. رضازاده لنگرودی، رضا (١٣٨٦)، «پژوهشی در مرءئه» در فرمانیان، مهدی، فرق تسنن، قم: نشر ادیان.
٤٧. سمعانی (١٤٠٨ق)، الانساب، تقديم وتعلیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت: دارالجنان للطباعة والنشر والتوزیع.
٤٨. شهرستانی، عبدالکریم (بی تا)، الملل والنحل، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دار المعرفة.
٤٩. شیخ صدوق (١٤٠٤ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح وتعلیق: علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
٥٠. صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات، تصحیح و تعلیق: حاج میرزا حسن کوجه باغی، تهران: مطبعة الاحمدی.
٥١. طوسی، محمد بن الحسن (شیخ طوسی) (بی تا)، اختیار معرفة الرجال، تصحیح و تعلیق: میر داماد أسترابادی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث.

٥٢. _____ (١٣٦٣)، الاستبصار، تحقيق وتعليق: سيد حسن موسى خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٥٣. _____ (١٣٦٤)، التهذيب الاحكام، تحقيق وتعليق: سيد حسن موسى خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٥٤. _____ (١٤١٤ق)، أمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع.
٥٥. _____ (١٤١٥ق)، رجال الطوسي، تحقيق: جواد قيومي، قم: مؤسسة نشر إسلامي.
٥٦. طبري، محمد بن جرير (١٣٥٨ق)، المنتخب من ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٥٧. _____ (١٤٠٣ق)، تاريخ الامم والملوك، تصحيح: نخبة من العلماء، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٥٨. عطوان، حسين (١٩٨٦م)، الفرق الاسلامية في بلاد الشام في العصر الاموي، بيجا: دارالجيل.
٥٩. عقيلي، محمد بن عمرو (١٤٠٤ق)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبدالمعطي امين قلعه جى، بيروت: دارالكتب العلمية.
٦٠. فان. اس، يوزيف (٢٠٠٨م)، علم الكلام والمجتمع، ج ١، بغداد- بيروت: منشورات الجمل.
٦١. فضل بن شاذان (١٣٦٣)، الايضاح، تحقيق: محدث ارموى، ايران، تهران: دانشگاه تهران.
٦٢. فيومي، احمد بن محمد بن علي (١٤٠٥ق)، مصباح المنير، قم: دارالهجرة.
٦٣. كشي، محمد بن عمر بن عبدالعزيز (١٣٤٨)، رجال الكشي، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
٦٤. كليني، ابو جعفر (١٣٦٥)، الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٦٥. گلديزهر، ايگناز (١٩٤٦م)، العقيدة والشريعة في الاسلام، ترجمه محمد يوسف موسى و ديگران، بيروت: دارالرائد العربي.
٦٦. اللجنة العلمية في مؤسسة الامام صادق (ع) (١٤٢٤ق)، معجم طبقات المتكلمين، اشراف: جعفر سبحاني، قم: مؤسسة الامام صادق (ع).
٦٧. مادلونك، ويلفرد (١٣٧٥)، مكتبها و فرقههاى اسلامي در سدههاى ميانه، ترجمه جواد قاسمي، مشهد: بنياد پژوهشهاى اسلامي.
٦٨. مجلسي، محمد باقر (علامه مجلسي) (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، بيروت: دار احياء التراث العربي.
٦٩. محمد ابن سعد (١٩٦٨)، الطبقات الكبرى، تحقيق: احسان عباس، بيروت: دار صادر.
٧٠. مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن نَعْمَان (شيخ مُفيد) (١٤١٤ق)، أمالي، تحقيق: حسين استاد ولي و علي



- اکبر غفاری، بیروت: دارالمفید، چاپ دوم.
۷۱. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۹)، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
۷۲. مرزبانی خراسانی (۱۴۱۳ق)، مختصر أخبار شعراء الشيعة، تحقیق: شیخ محمد هادی آمینی، بیروت: شركة الکتبی للطباعة والنشر والتوزيع.
۷۳. المرزى، جمال الدين يوسف (۱۴۰۶ق)، تهذيب الكمال، تحقیق وضبط وتعليق: الدكتور بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۵ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، بیروت: دارالاندلس.
۷۵. مؤذن جامی، محمد هادی (۱۳۸۳)، «عبدالله ابن ابی یعفور» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بروجردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲.
۷۶. ناشی اکبر، عبد الله بن محمد (۱۳۸۹)، فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت، ترجمه علیرضا ایمانی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
۷۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۸. النشار، علی سامی (۱۹۶۶م)، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، بی جا: دارالمعارف.
۷۹. نمازی شاهرودی (۱۴۱۲ق)، مستدرکات علم رجال الحديث، تهران: شفق.
۸۰. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشيعة، بیروت: دارالاضواء.
۸۱. هدایت پناه (۱۳۸۷)، بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
82. Madeclung, W., Murydjia (1993), *Encyclopedia of Islam*, new ed., Leiden: New York: Brill, Vol. vii, pp. 605-606.



معنای «ارجاء» در روایات اهل بیت :

عبدالمجید اعتصامی*

چکیده

در جامعه مسلمانان سده اول و دوم، اندیشه «ارجاء» در دو مرحله سیاسی و کلامی ظهور و بروز یافت که در هر دو مرحله، تأخیر و وانهادن امری به روز قیامت و یا واگذاری امری به خداوند نهفته است. واژه «مرجئه» در روایات منسوب به پیامبر ۹ و امیرالمؤمنین 7 نیز به کار رفته است که با حذف روایات ضعیف، می‌توان ادعا کرد که در کلام آن دو بزرگوار این واژه اغلب در معنای «اهل سنت و جماعت» یا «اصحاب حدیث»؛ و در معنایی متفاوت با معنای مشهور به کار برده شده است. از امام باقر 7 به بعد بیشتر روایاتی که درباره مرجئه یا اندیشه ارجاء نقل شده نیز معنای اهل سنت و جماعت یا اصحاب حدیث در آنها اراده شده است و دیگر روایات موجود با قرینه‌هایی لفظی به معنای دیگر ارجاء اشاره کرده‌اند. در این نوشتار با بررسی بیشتر روایاتی که به اهل بیت نسبت داده شده‌اند، معنای قابل برداشت از واژه (اصطلاح) «مرجئه» یا «ارجاء» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

مرجئه، ارجاء سیاسی، ارجاء کلامی، اهل سنت و جماعت، مرجئه شیعه.

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت : (پژوهشگاه قرآن و حدیث) ame1359@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۱۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۵/۲۸





۱. مقدمه

در لغت‌نامه‌ها «ارجاء» به معنای تأخیر آمده و به کاربرد ریشه آن یعنی «رجا» اشاره شده است که هم با همزه و هم بدون همزه به کار برده می‌شود.^۱

دو معنای اصطلاحی برای «ارجاء» شهرت یافته که در واقع، دو مرحله معنایی اول و دوم هستند و به ارجاء «اولی» و «ثانی» مشهورند. خاستگاه بحث ارجاء اول، رویکردی سیاسی است که به جریان نزاع امیرالمؤمنین ۷ با مخالفان آن حضرت باز می‌گردد و در آن جریان، یک جبهه (خوارج) به کفر طرفین نزاع قائل بودند و یک جبهه (مرجئه سیاسی) به عدم داوری میان آن دو قائل بودند (نک: ابن عساکر، ۱۹۹۵، ج ۱۳: ۳۷۵، عطان، ۱۳۸۰: ۱۳-۳۰)^۲ و از معتقدان به این اندیشه ارجاء به «مرجئه اولی» تعبیر شده است.

پس از این جریان فراگیر فکری، ارجاء رنگ اعتقادی به خود گرفت و طرفداران آن به «مرجئه ثانی» مشهور شدند. در این مرحله، خوارج عمل را با ایمان مساوی دانستند (نک: اشعری، ۱۴۳۰: ۱۵۶-شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۶؛ رضازاده لنگرودی، ۱۳۸۶: ۲۲۶) که البته برخی در برابر آنها موضع گرفتند و اعلام کردند که ایمان کاملاً از عمل جداست و با درگرفتن این بحث که

۱. هم مرجئی به کار رفته و هم مرجی. مرجیه نیز هم با تشدید می‌آید و هم بدون تشدید؛ یعنی مرجیه و مرجیه (نک: زبیدی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۶۰؛ ابن منظور، ۱۳۷۶، ج ۱: ۸۳). طریحی در مجمع البحرین می‌نویسد که: «ارجاء» در لغت به معنای تأخیر است چنان که خدای تعالی فرموده: «وآخرون مرجون لامرالله...» (توبه: ۱۰۷) (طریحی، ج ۳: ۱۳۳). ابوحاتم در الزینة نیز می‌گوید: بنابر شواهد قرآنی ارجاء به معنای تأخیر است (احزاب: ۵۱، اعراف: ۱۱۱؛ توبه: ۱۰۶) و هم در صورتی که هم با همزه بیاید و هم بدون همزه، به معنای تأخیر است. او با معنای امید داشتن برای لغت ارجاء مخالف است و می‌گوید: این ادعا اشتباه است؛ زیرا مرجئی از ارجاء یرجی و از باب افعال است، اما نرجو از ماده رجا یرجو و ثلاثی مجرد است (رازی، ۱۹۵۷: ۲۲۰). برخی از فرقه‌نگاران مثل شهرستانی قائلند که ارجاء افزون بر معنای تأخیر به معنای امید داشتن نیز به کار برده می‌شود (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۶). مؤید قول او می‌تواند جمله‌ای از زید بن علی ۷ در کتاب الایمان (الرد علی المرجئه) باشد که می‌گوید: «...یرجون لكل صاحب الکبیره قدأوجب الله له النار الجنة»؛ آنها برای هر صاحب کبیره‌ای که خداوند آتش را بر آنها واجب کرده است، امید به بهشت دارند» (سالم عزان، ۱۴۲۲: ۱۳۵).

۲. اشعاری که ثابت قطنه در عصر بنی‌امیه سروده است نیز نمایان‌گر این مطلب است که یکی از معانی ارجاء، مربوط به کسانی است که در اختلاف میان حضرت علی ۷ و عثمان، امر آنها را به خداوند واگذار می‌کردند و در اصطلاح به آن «ارجاء سیاسی» می‌گویند (اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۹۷). او در ابیاتی می‌گوید: «اما علی و عثمان فانهما / شقا العصا وبعین الله ما شهدا. یجزی علی و عثمان بسیعها / ولست ادری بحق ایه وردا؛ اما علی (ع) و عثمان، شق عصای مسلمانان کردند و به دید الاهی ننگریستند. پاداش داده می‌شوند علی (ع) و عثمان به کوشش خودشان و من براستی نمی‌دانم که کدام از آن دو بهترند.»

آیا ایمان با عمل ارتباط دارد یا خیر، رویکرد سیاسی ارجاء کمرنگ شد. این دسته از مرجئه بر این باور بودند که در مسمای ایمان، اقرار زبانی و یا اقرار قلبی کافی است و گناه هیچ تأثیر زیان آوری بر ایمان ندارد (نک: ملطی، ۱۹۹۳: ۳۵-۳۶). بنابراین تا این جا دو معنای اصطلاحی برای مرجئه می توان در نظر گرفت: الف) به تأخیر انداختن داوری در باب اختلاف میان امیرالمؤمنین 7 و مخالفان آن حضرت تا روز قیامت و به بیان دیگر، عدم داوری میان آن حضرت و مخالفانش در حقانیت و بطلان؛ ب) عدم قضاوت در مورد ایمان کسی که مرتکب کبیره شده است و به بیان دیگر، قائل شدن به تأخیر عمل از ایمان.

در روایات اهل بیت : نیز واژه «مرجئه» به کار رفته است و ظاهر آن روایات نشان می دهد که معانی اراده شده از اندیشه ارجاء با دو معنای مشهور پیش گفته متفاوت است، مگر در برخی موارد که با قرینه های لفظی می توان این دو معنای مشهور را نیز در پاره ای از روایات مشاهده کرد.

بررسی این دسته روایات که به گونه ای می توانند معنا و مفهوم مرجئه را در ادبیات گفتاری اهل بیت : نشان دهند، موضوع این نوشتار است. نتیجه این بررسی می تواند ما را در تحلیل اندیشه ارجاء و همچنین تمایز نهادن میان ارجاء روایی (ارجائی که میان اصحاب اهل بیت : رایج بوده) و ارجاء مشهور در منابع تاریخی یاری کند و افزون بر این کمک کند تا اندیشه های افراد یا گروه هایی که به گونه ای منسوب به گرایش ارجاء اند در دیگر پژوهش های کلامی، بهتر و دقیق تر تحلیل و بررسی شوند.

روشن است که برخی پرسش های اساسی چارچوب این بحث را تشکیل می دهند: نخست اینکه آیا روایات وارده درباره مرجئه (یا اندیشه ارجاء) تنها مربوط به دورانی است که این واژه بر سر زبانها افتاده است و یا اینکه از پیش، در روایاتی پیش گویی شده بودند؟ پرسش دوم، مربوط به دوران امامانی می شود که تفکر ارجاء در دوران حیات ایشان به اوج رسیده است و به بیان دیگر، پرسش این است که آیا «مرجئه» در کلام آن بزرگواران معنا و مفهوم ویژه ای داشته و یا به مقتضای قرینه ها و شرایط مختلف، جامه های معنایی گونه گون به تن کرده است؟

می توان برخی پاسخ های از پیش تعیین شده به پرسش های پیش گفته داد، از جمله اینکه بررسی روایات منسوب به پیامبر 9 و امیرالمؤمنین 7 نشان می دهد واژه مرجئه و تا حدی اندیشه ارجاء پیش از تحقق خارجی، در روایات پیش گویی شده اند و نیز ادعا چنین است که اغلب روایات مربوط به عصر امام باقر 7 به بعد، مرجئه را در معنای اهل سنت و جماعت به کار برده اند و معنای خاص و ویژه ای در میان مخالفان شیعه رواج داشت در





روایات در نظر گرفته نشده است؛^۱ به جز روایاتی که با تکیه بر قرینه‌های لفظی، اندیشه ارجاء را به گونه‌های متفاوت نشان می‌دهند.

واژه «ارجاء» و «مرجئه» در روایات پیامبر و امیرالمؤمنین :

برخی منابع تاریخی و روایی از پیامبر ۹ و امیرالمؤمنین ۷ روایاتی نقل کرده‌اند که در آنها از واژه «مرجئه» استفاده شده است. در برخی از این روایات به صراحت معنای ارجاء یا مرجئه بیان شده است، ولی در برخی دیگر با در نظر گرفتن قرینه‌ها می‌توان معنای مرجئه را استظهار نمود. در مورد روایات منسوب به پیامبر ۹ و روایاتی که مربوط به پیش از حکومت امیرالمؤمنین ۷ است، این شبهه مطرح است که چون در آن عصر نه تفکری از ارجاء در میان مسلمانان بوده و نه کسی به این لقب مشهور بوده است، دور از ذهن می‌نماید که روایاتی نیز در این زمینه صادر شده باشند، به ویژه آن که شائبه سوء استفاده‌های سیاسی از این روایات - در زمان اوج‌گیری اندیشه ارجاء - نیز وجود دارد (نک: جفریان، ۱۳۷۰) اگر اصل صدور چنین روایاتی ثابت شود، می‌توان ادعا کرد که روی کار آمدن واژه ارجاء یا مرجئه مربوط به عصر پیامبر اکرم ۹ بوده است هر چند برجسته و پرآوازه شدن تفکر ارجاء - به هر معنا که باشد - مربوط به نیمه دوم سده نخست است. برخی شواهد نشان می‌دهند حتی با حذف برخی روایات ضعیف‌السند باز هم می‌توان چنین نظریه‌ای را ثابت کرد. اینک با بررسی موضوعی این روایات، معنای مرجئه را در کلام پیامبر ۹ و امیرالمؤمنین ۷ پی‌جویی می‌کنیم.^۲

روایاتی که مرجئه را به یهود تشبیه کرده‌اند

منابع شیعه و اهل سنت روایاتی با مضامینی تقریباً یکسان از پیامبر ۹ نقل کرده‌اند که بر

۱. ابوحاتم رازی نیز در الزینه به معنای رایج «مرجئه» که در میان شیعه مشهور بوده، اشاره کرده است و پس از بیان اقوال مختلف درباره اصطلاح مرجئه، می‌گوید: «در میان مردم مشهور است که مرجئه نام کسانی است که ابوبکر و عمر را برتر از علی ۷ می‌دانند، همان‌گونه که تشیع برای کسانی به‌کار می‌رود که علی ۷ را بر ابوبکر و عمر برتری می‌دهند. پس ارجاء ویژگی تمام کسانی است که ابوبکر و عمر را از علی ۷ برتر می‌دانند و از این جهت به آنها مرجئه می‌گویند که علی ۷ را مؤخر از آن دو می‌دانند» (رازی، ۱۹۵۷، ۲۶۲). بنابراین مرجئه در این معنا دربرگیرنده هر فرقه به ظاهر اسلامی ضد شیعی است که به هر نحو امر امامت امیرالمؤمنین ۷ را نسبت به دیگران به تأخیر بیندازد.
۲. در این بخش به جهت شبهه پیش‌گفته، بررسی سندی روایات نیز لحاظ می‌شود.

شبهات مرجئه به یهود دلالت دارند. این مشابهت در سه مضمون روایی به پیامبر ۹ نسبت داده شده است. یکی با عبارت: «لکل أمة يهود فيهود هذه الأمة المرجئة»^۱ و دیگری با عبارت: «يهود امتي المرجئة» (متقی هندی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۳۷؛ ابن منظور، ۱۹۸۹، ج ۱: ۳۱۵) و عبارت سوم: «المرجئة [الذين ضاهوا اليهود في دينهم فقالوا الله أعلم]» (طوسی، ۱۴۰۴ الف، ۲۷۷). روایت اول گرچه در منابع شیعه نیز آمده، ولی از جهت سند قابل خدشه است.^۲ روایت دوم نیز تنها در منابع اهل سنت نقل شده و در منابع نخستین شیعه دیده نشده است. بنابراین، این دو روایت نمی‌تواند شاهدی بر این ادعا باشند که واژه «مرجئه» در کلام نبی ۹ به کار برده شده است و تنها روایت سوم از جهت سند قابل استناد است.^۳ و البته، می‌تواند در مقام اخبار از آینده باشد؛ چرا که ابن عباس - راوی این روایت - در حیات خود مرجئه را درک کرده است.^۴

جدا از بحث صحت صدور روایت، آنچه مهم و جالب است نقل روایات در کتاب‌های تاریخی است و محتوای این دسته روایات نشان می‌دهد که وجه مشترکی میان تفکر یهود و



۱. منابع شیعه: فضل بن شاذان، ۱۳۴۷: ۵۱؛ رازی، ۱۹۵۷: ۲۶۴؛ منابع زیدیه: مؤیدی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۹۳؛ سیاهی، بی‌تا، ج ۳: ۵۲۴؛ منابع اهل سنت: جرجانی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۶۲؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۱۳.
۲. طرق نقل آن در منابع شیعه با منابع اهل سنت متفاوت است. تنها منبع معتبری که از شیعه امامیه این روایت را نقل کرده، الايضاح فضل بن شاذان است و او این روایت را از سعید بن جبیر نقل کرده است. سعید بن جبیر در منابع رجالی شیعه، در مجموع مدح شده ولی معلوم نیست که او این روایت را از چه کسی نقل می‌کند، در حالی که سعید بن جبیر پس از امام سجاد ۷ می‌زیسته است (نک: حلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۶؛ خوبی، ۱۴۱۳، ج ۹: ۸۲) و لذا اصل روایت در دیگر منابع اولیه امامیه به چشم نمی‌خورد و دیگر منابع موجود نیز از فضل بن شاذان این روایت را نقل می‌کنند. منابع اهل سنت نیز در سند این روایت خدشه‌هایی وارد کرده‌اند (نک: ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۱۳).
۳. سند روایت: حمدویه و ابراهیم معا، عن ایوب بن نوح عن صفوان بن یحیی عن عاصم بن حمید عن سلام بن سعید، عن عبد الله بن عبدیاللیل [عن رجل من أهل الطائف (نک: ترجمه راویان: طوسی، ۱۴۰۴ الف)، ۱۹۵ و ۱۲۸؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۷۵ و ۱۳۹ و ۲۲۵].
۴. شبیه به این دسته روایات، روایت دیگری از سیوطی نقل شده است. او از حاتم بن اسماعیل نقل کرده که: «من نزد جعفر بن محمد ۸ بودم که چند نفر آمدند و گفتند ای پسر رسول خدا، کدام یک از ما کلامش اشتباه است. حضرت فرمود آنچه برای شما آشکار است را بیاورید. یکی ادعای قدری بودن کرد و دیگری مرجئی و دیگری خارجی. در همین جریان امام صادق ۷ به نقل از امیرالمؤمنین ۷ روایتی را از پیامبر ۹ نقل می‌کند که فرمود: شفاعت من شامل حال دو دسته از امت من نمی‌شود: مرجئه و قدریه. قدریه کسانی هستند که می‌گویند قدری در کار نیست و مجوس این امت‌اند و مرجئه کسانی هستند که میان قول و عمل تفاوت قائلند و آنها یهود این امت‌اند» (متقی هندی، ۱۴۲۴: ۳۶۲؛ سیاهی، بی‌تا، ج ۳: ۵۲۴). این روایت تنها در منابع اهل سنت دیده شده و در منابع اولیه شیعی نقل نشده است.



مرجئه در نظر گرفته شده است. در روایت نخست، اشاره شده که برای هر امتی گرایش یا گروهی با عنوان «یهود» وجود دارد و یهود امت پیامبر ۹ «مرجئه» است. نخستین معنایی که از یهود به ذهن متبادر می‌شود اندیشه مخالفت با دین در هر امت است و البته، معنای دقیق‌تر آن را باید در دیگر روایات نقل شده جست‌وجو کرد. در روایت نخست توضیح یا تبیینی در این باره نیامده است، اما در ادامه روایت دوم چنین آمده که پیامبر ۹ پس از آن که فرمودند: (یهود امتی المرجئه) این آیه قرآن را تلاوت می‌کند: «فبذل الذین ظلموا قولاً غیر الذی قبل لهم» (بقره: ۵۹) با افزوده شدن این آیه به این جمله می‌توان دریافت که وجه مشترک یهود و مرجئه تغییر و دگرگونی در دین و اقوالی است که در دین وارد شده است.

به نظر می‌رسد رگه‌های این سخن که مرجئه بسان یهوداند، بیشتر در میان شیعه رواج داشته تا اهل سنت؛ چرا که غیر از روایت پیش گفته از ابن عباس که تنها در منابع شیعه نقل شده است، در این زمینه روایات دیگری نیز از امام باقر ۷ در منابع شیعه نقل شده است. یکی از آنها روایتی است که شیخ صدوق از امام باقر ۷ نقل می‌کند و در این روایت نیز مرجئه به یهود تشبیه شده‌اند^۱ (صدوق، ۱۳۶۸: ۲۱). ابوحاتم رازی نیز از امام باقر ۷ نقل می‌کند که مرجئه هم ظاهر و هم باطن دین را تحریف کردند و آنان یهود این امتند و همانا از یهود و نصارا با ما دشمن‌ترند (رازی، ۱۹۵۷: ۲۶۳).

با توجه به این روایات، معنای مرجئه باید به گونه‌ای باشد که در جامعه شیعه وجه تشابه ادعا شده نیز روشن باشد. ابوحاتم در تفسیر روایت اول (یهود امتی المرجئه) می‌گوید وجه تشبیه مرجئه به یهود در نظر رافضیان، آن است که مرجئه در مورد جانشین رسول خدا ۹ از نخستین کسانی بودند که با او مخالفت کردند، همانند یهود که در میان اهل کتاب از نخستین کسانی بودند که با آن حضرت مخالفت ورزیدند و نام او را از کتاب تورات حذف کردند. با این تفسیر می‌توان گفت که مرجئه‌ای که روایات موجود در منابع شیعی نقل کرده‌اند و در آنها مرجئه به یهود تشبیه شده است، به معنای گروه یا فرقه‌ایست که به مخالفت با امیرالمؤمنین ۷ برخاسته و ولایت او را نپذیرفتند.

نتیجه اینکه در این بحث تنها با استناد به روایت ابن عباس می‌توان کاربرد و معنای «واژه» مرجئه را در کلام نبی ۹ نشان داد.

۱. پس کسانی که ظلم کردند تغییر دادند قولی را که به آنها گفته شده بود.

۲. «ما اللیل باللیل ولا النهار بالنهار اشته من المرجیه بالیهودیة ولا من القدریه بالنصرانیة».

روایاتی که مرجئه را خارج از اسلام یا بهشت معرفی کرده‌اند

دسته‌ای از روایات در برخی کتاب‌های امامیه (مانند خصال (صدوق، ۱۴۰۳، ۸۱)، ثواب الاعمال (صدوق، ۱۳۶۸، ۲۵۲) و کنزالفوائد (کراچی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۹) و همچنین نوشته‌های اهل سنت نقل شده‌اند که دلالت می‌کنند بر اینکه گروهی از امت پیامبر ﷺ هستند که همچون گروه‌های انحرافی دیگر سهم و بهره‌ای از اسلام ندارند و در آخرت نیز وارد بهشت نخواهند شد. مضمون روایتی که در منابع شیعه آمده، چنین است: رسول خدا ﷺ فرمودند «دو گروه از امت من سهمی از اسلام ندارند: مرجئه و قدریه»^۱.

این روایت در کتب اهل سنت نیز نقل شده و بخاری به واسطه ابن عباس آن را در تاریخ کبیر آورده است (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۳۳) در کنز العمال نیز همین روایت نقل شده با این تفاوت که به جای واژه‌های مرجئه و قدریه، اهل ارجاء و قدر آمده است.^۲ چندین روایت شبیه به همین مضامین در کتاب‌های اهل سنت نقل شده است^۳، اما این روایات نقل شده از

۱. «قال رسول الله ﷺ: صنفان من امتی لیس لهما فی الاسلام نصیب: المرجئة والقدریة. نویسنده: گ رجبه عدم وثاقت عبدالله بن عمر و نافع در روایت خصال و مجهول بودن مسلمة بن عبدالملک در روایت ثواب الاعمال و نیز مجهول بودن عمر بن محمد بن یوسف در روایت کنزالفوائد هر یک از روایت‌ها را به طور جداگانه از جهت سند خدشه‌دار می‌کند، ولی با در نظر گرفتن مجموع این طرق نقل شده و تأیید مضمونی از ناحیه روایتی که در ادامه خواهد آمد، می‌توان صدور اصل روایت مورد نظر را پذیرفت.

۲. «صنفان لیس لهما فی الإسلام سهم القدریة والمرجئة». برخی منابع اهل سنت این روایت را ضعیف شمرده‌اند (نک: عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۹: ۲۰۳؛ مزی، ۱۴۰۶، ج ۲۵: ۳۸۶).

۳. «صنفان من امتی لا سهم لهما فی الاسلام اهل القدر واهل الارجاء» (متقی هندی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۳۶).

۴. «روایات: ۱) هیشمی از انس بن مالک نقل می‌کند که رسول خدا ﷺ فرمود: «دو گروه از امت من هستند که کنار حوض بر من وارد نمی‌شوند و داخل در بهشت نمی‌شوند: یکی قدریه و دیگری مرجئه (هیشمی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۲۰۷)؛ ۲) از پیامبر ﷺ نقل شده است که دو گروه از امت من سهمی از اسلام ندارند: قدریه و دیگری مرجئه و جهاد علیه آنها در نزد من از از جهاد با فارس و دیلم و روم بهتر است (متقی هندی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۳۶)؛ ۳) از پیامبر ﷺ نقل شده است که چهار گروه از امت من سهمی از اسلام ندارند و وارد بهشت نمی‌شوند و شفاعت من به آنها نمی‌رسد و خداوند به آنها نظر نمی‌کند و با آنها تکلم نمی‌کند و برای آنها عذاب دردناک است؛ آنها مرجئه، قدریه، جهیمیه و رافضه هستند (همان)؛ ۴) ابن عباس از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که دو صنف از امت من هستند که سهمی از اسلام ندارند؛ مرجئه و قدریه، و در پاسخ به این پرسش که مرجئه چه کسانی هستند، فرمود: کسانی که می‌گویند ایمان قول بدون عمل است و در پاسخ به این پرسش که قدریه چه کسانی هستند، فرمود: کسانی که می‌گویند شرم‌مقدر نمی‌شود (همان)؛ ۵) در روایتی از آن پیامبر ﷺ نقل شده است که فرمود: «همانا امت من امتی است که مورد رحمت است و عذاب بر آنها نیست و عذاب آنها در همین دنیا است مگر دو گروه از امت من که وارد





جهت استناد به پیامبر ۹ برای ما قابل استناد نیستند و تنها رویکرد منابع اهل سنت به مرجئه را نشان می‌دهند.

در تأیید این روایت مورد بحث، به لحاظ محتوا می‌توان از روایتی نقل شده از سید بن طاووس بهره برد. روایت چنین است که پیامبر اکرم ۹ در مقام بیان فضائل امیرالمؤمنین 7 و مسئله شفاعت و اهمیت پذیرش ولایت آن حضرت هست تا اینکه امیرالمؤمنین 7 از پیامبر ۹ می‌پرسند چه کسانی در جهنم می‌مانند که شفاعت شامل حال آنها نمی‌شود؟ پیامبر ۹ در جواب می‌فرماید: آنها همان مرجئه، قدریه، حروریه، بنی امیه و ناصبی‌هایی‌اند که با تو دشمنی دارند و این پنج دسته از اسلام سهمی نبرده‌اند (سید بن طاووس، ۱۳۶۹، ۲۹۱) این روایت را از جهت سند نمی‌توان ضعیف شمرد.^۱

لازمه پذیرش این کلام پیامبر ۹ و نیز روایت پیش که محل بحث است این است که گفته شود آن حضرت در مقام اخبار است و با اینکه در آن زمان گروه‌هایی چون مرجئه، قدریه و حروریه هنوز نشو و نموی ندارند، خبر از دشمنی آنها و مخالفت آنها با امیرالمؤمنین 7 می‌دهد. معنای مرجئه در این روایت به طور دقیق معلوم نشده است، ولی همان‌طور که از متن روایت برمی‌آید، یکی از ویژگی‌های مرجئه در این روایت، عدم پذیرش ولایت امیرالمؤمنین 7 است و اگر در نام این سه گروه دقت شود می‌توان فهمید که غیر از قدریه و حروریه (خوارج) تنها گروه باقی مانده از مخالفان و منکران امیرالمؤمنین 7 در عصر پیدایش آن فرقه‌ها، «اصحاب حدیث» یا همان «اهل سنت و جماعت» هستند و - چنان‌که در سطور آینده خواهد آمد - در جامعه شیعه در بسیاری از موارد مرجئه به همین معنا به کار برده شده است.^۲

خارج شدن مرجئه و دیگر فرقه‌های اسلامی از معنای واقعی اسلام و وارد نشدن در بهشت به علت عدم پذیرش ولایت اهل بیت : در روایات دیگر معصومین : نیز به چشم

→ بهشت نمی‌شوند و آن دو مرجئه و قدریه هستند» (همان: ۱۳۵).

۱. سلسله روایاتی که در یکی از اسناد این روایت وجود دارد: أحمد بن إدريس عن محمد بن أبي القاسم عن محمد بن العباس بن علی بن مروان عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن حماد عن نصر بن مزاحم (نک: به ترتیب روایان: نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۷، ۲۵۰، ۲۶۸، ۲۳۵، ۲۶۲، ۴۲۸).

۲. در طبقات الحنابلة نیز آمده که خوارج همانند شیعه، اهل سنت را مرجئه می‌دانستند (ابن علی یعلی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۳۳). به نظر نگارنده، مرجئه در این دسته از روایات نمی‌تواند به همان معنای عام، یعنی تمامی مخالفین شیعه باشد؛ چرا که معنا ندارد، نام قدریه یا نام چهار فرقه دیگر کنار آن ذکر شود. به بیان دیگر باید میان مرجئه و دیگر فرقه‌ها تمایزی باشد که جدا از هم قابل ذکر باشند.



می خورد و این روایات نیز می توانند مؤیدی برای محتوای روایات پیش باشند. امام باقر ۷ به ابو حمزه ثمالی فرمودند: «هر کس اقرار نکند که لا اله الا الله و محمداً رسول الله وارد بهشت نمی شود». ابو حمزه به حضرت عرض کرد که من مرجئه و قدریه و حروریه و بنی امیه را ترک کردم در حالی که آنها چنین اقرارهایی می کردند [پس چرا آنها وارد بهشت نمی شوند؟] امام در جواب او فرمودند: این چنین نیست؛ در روز قیامت خداوند چنین اقراری را از آنها سلب می کند و هیچکس جز ما و شیعیان ما نمی تواند چنین اقرار کند (فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰، ج ۲: ۷۲). در این روایت، ابو حمزه مرجئه را در کنار سه فرقه دیگر آورده است و از این جهت نمی توان گفت معنای مرجئه در مراد گوینده هر فرقه مخالف شیعه بوده است و اگر تمامی مخالفان شیعه، به مرجئه منسوب باشند، ذکر کردن سه گروه دیگر در کنار مرجئه حشو است. بدین جهت باید گفت که مرجئه در این کلام و نیز مقصود امام در این گونه روایات، اهل سنت و جماعت یا همان اصحاب حدیث است.^۱

روایاتی که به اندیشه مرجئه اشاره دارند

در برخی از روایات منسوب به پیامبر ۹ وقتی آن حضرت مرجئه را مذمت می کند، مخاطبان می پرسند مرجئه چه کسانی هستند و ایشان در جواب می فرماید: «کسانی هستند که قائلند ایمان، قول بدون عمل است».^۲

در برخی دیگر از منابع امامیه یا اهل سنت تنها نیمه نخست روایت ذکر شده است و پرسش از پیامبر ۹ در باب معرفی مرجئه در آن مشاهده نمی شود.^۳ از این جهت شاید نیمه

۱. در برخی نقل ها دیده شده که امام باقر ۷ در کنار مرجئه و قدریه، نام زیدیه را نیز برده اند و دستور دادند که به سمت هیچکدام از این گروه ها یا فرقه ها نروید و تنها به سوی ما بیایید (طوسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۹۸). این روایت به لحاظ سند دارای قوت است (نک: خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱۰: ۱۲۵ و ج ۷: ۲۰۳؛ حلی، ۱۳۸۱، ج ۹: ۲ و ج ۲۷: ۱۲ و ۴؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۳۹). ذکر نام زیدیه در کنار مرجئه می تواند قرینه ای باشد بر این مطلب که مراد از مرجئه در این گونه روایات، اهل سنت و جماعت است که طبقه عام مخالفان شیعه را تشکیل می دهند و به لحاظ عقیده کاملاً از فرقه هایی چون قدریه و خوارج و زیدیه جدا هستند.

۲. کتب امامیه: فضل بن شاذان، ۱۳۴۷: ۴۹. کتب غیر امامیه: دینوری، ۱۳۹۳، ج ۱: ۸۱؛ متقی هندی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۳۶. «صنفان من امتی لا تنالهم شفاعتی لعنوا علی لسان سبعین نبیا المرجئة والقدرية قيل: یا رسول الله من القدرية؟ قال: الذین يعملون المعاصی ویقولون هی من الله، قيل: ومن المرجئة؟ قال: الذین یقولون الایمان قول بلا عمل». شبیه به این مضمون: اسفراینی، ۱۹۸۳: ۸۳؛ بغدادی، ۱۹۷۷: ۱۹۹؛ شهرستانی، بی تا: ۱۳۹، منابع زیدیه: مداعس، بی تا، ج ۱: ۵۱۰؛ محمد بن الحسن، ۱۴۲۳، ج ۱: ۹؛ سیاحی، بی تا، ج ۳: ۵۲۴.

۳. متن روایت: «صنفان من امتی لا تنالهم شفاعتی، أو لا یدخلون فی شفاعتی: المرجئة والقدرية».



دوم آن بعدها به روایت اضافه شده باشد، گرچه اصل روایت نیز سند معتبری ندارد. بیشتر این روایات در منابع اهل سنت و منابع زیدیه ذکر شده‌اند و در منابع امامیه تنها منبع اولیه مشهوری که این گونه مضمونی از پیامبر ۹ نقل کرده باشند الايضاح فضل بن شاذان است که سند آن قابل دفاع نیست و برخی راویان آن یا مجهولند و یا از عامه هستند و وثاقت همه راویان ثابت نشده است.^۱ در برخی دیگر از منابع اهل سنت شبیه به همین روایت، به نقل از امام صادق 7 و آن حضرت به نقل از امیرالمؤمنین 7 از رسول خدا ۹ نقل شده است (متقی هندی، ۱۴۲۴: ۳۶۲؛ سیاغی، بی تا، ج ۳: ۵۲۴) که سند چنین روایتی نیز قابل دفاع نیست.

در یک نتیجه کلی باید گفت که رویکرد منابع اهل سنت نسبت به هر معنایی از مرجئه، رویکردی منفی نیست و تا آن جا که می‌توانند روایات ذمّ نسبت داده شده به پیامبر ۹ را به ارجاء کلامی - جدایی عمل از ایمان - تفسیر می‌کنند و به همین دلیل است که تلاش می‌کنند تا شخصیت‌هایی چون ابوحنیفه را از زمره مرجئه‌ای معرفی کنند که شامل روایات مذموم نیستند. لذا در بعضی از منابع برای ارجاء تقسیم بندی‌هایی همچون «مرجئه السنه» و «مرجئه البدعه» قائل شده‌اند (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۶۴؛ ابوزهره، ۱۴۲۵: ۱۵۸).

روایاتی که به عملکرد مرجئه اشاره کرده اند

در برخی روایات منسوب به امیرالمؤمنین 7 عملکرد مرجئه و تأثیر افکار آنها در دین نکوهش شده است. ظاهر این گونه روایات نشان می‌دهد که معنای ارجاء، معنایی ضد شیعی است و مرجئه نیز در این روایات، معنایی عام دارد.

شیخ صدوق از امیرالمؤمنین 7 نقل می‌کند که فرمود: مرجئه در حالی که کور هستند محشور می‌شوند و امام آنها از خود آنها کورتر است. در آن موقع عده‌ای از غیر امت ما می‌گویند که ما امت محمد ۹ را جز نابینایان نمی‌بینیم. در جواب آنها گفته می‌شود که اینها از امت محمد ۹ نیستند. اینها چون دین را دگرگون ساختند دگرگون شده‌اند و چون دین را تغییر دادند به این صورت تغییر کرده‌اند^۲ (صدوق، ۱۳۶۸: ۱۹). در برخی دیگر از روایات

۱. جدا از ضعف سند این روایت، محتوای کتاب الايضاح بر این دلالت دارد که مرجئه در کلام فضل بن شاذان به معنای اهل سنت و جماعت به کار رفته است (برای مشاهده سند روایت نک: فضل بن شاذان، ۱۳۴۷: ۴۹). سند روایت: یزید التیمی ومن دونهما مثل سفیان الثوری وابن المبارک و وکیع وهشام وعلی بن عاصم عن رجالهم أن النبی ۹ قال:...

۲. «يَحْشُرُ الْمُرْجِئَةَ عُثْمِيَانًا وَإِمَامَهُمْ أَعْمَى فَيَقُولُ بَعْضُ مَنْ بَرَاهُمْ مَنْ غَيْرِ أُمَّتِنَا مَا نَرَى أُمَّةَ مُحَمَّدٍ إِلَّا عُثْمِيَانًا فَيَقَالُ لَهُمْ لَيْسُوا مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ص إِنَّهُمْ بَدَّلُوا قُبُلَهُمْ وَغَيَّرُوا فَعْيِرَ مَا بِهِمْ». سند این روایت مرفوعه است، ولی ←

حتی دستور داده شده که آموزه‌های شیعی را به فرزندان خود یاد دهید پیش از اینکه مرجئه تفکر خود را بر آنها غلبه دهند. نکته قابل توجه این است که این سفارش هم در روایتی از امیرالمؤمنین 7 نقل شده است (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲: ۶۱۴) و هم در روایتی از امام صادق 7 (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۴۷). در روایتی که به امیرالمؤمنین 7 منسوب است آن حضرت پیش و پس از این جمله، در مقام بیان رعایت برخی آداب و اخلاق اسلامی هستند و ظاهر روایت نشان می‌دهد که مراد از مرجئه در کلام حضرت، فرقه‌های مقابل شیعه‌اند که افکار و آداب آنها نیز با شیعه متفاوت است و از همین رو، آن حضرت به شیعیان خود تذکر می‌دهد که فرزندان خود را از هجوم تفکرات ضد شیعی نگه بدارند.^۱

شاید بتوان گفت محتوای روایت منسوب به امیرالمؤمنین 7 با توجه به اینکه در کلام امام صادق 7 نیز تکرار می‌شود، قابل توجه است؛ ولی این روایت و روایت پیشین که از شیخ صدوق نقل شد، نمی‌توانند دلیلی محکم برای این ادعا باشند که واژه مرجئه در کلام امیرالمؤمنین 7 به کار برده شده است؛ چون هر دو به لحاظ سندی ضعیف هستند.



معنای ارجاء در روایات اهل بیت : از زمان امام باقر 7 به بعد

پس از امیرالمؤمنین 7 تا دوران امام باقر 7 در منابع تاریخی یا روایی دیده نشده است که واژه مرجئه یا کلمات هم خانواده آن در روایاتی به اهل بیت : نسبت داده شده باشد. از این رو، در ادامه به بررسی واژه مرجئه در روایات وارده از امام باقر 7 و امامان معصوم پس از ایشان خواهیم پرداخت.

مرجئه به معنای اهل حدیث

در دوران حیات امام باقر و امام صادق 8 غیر از شیعه برخی از فرقه‌های مهمی چون معتزله، قدریه، خوارج و اهل حدیث تا حدودی حد و مرز عقاید و آراء آنها مشخص شده

→ مرحوم صدوق آن را از محمد بن الحسن بن احمد بن الولید و او از محمد بن یحیی العطار این روایت را نقل کرده است و معمولاً روایات مرفوعه‌ای که سلسله اسناد آن به این سه محدث مورد اعتماد می‌رسد، قابل اعتماد است (نک: حلی، ۱۳۸۱: ۲۳۳، ترجمه ابن ولید؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۵۰).

۱. به لحاظ سندی نسبت به روایت امیرالمؤمنین 7 سلسله سند کاملی یافت نشده است و روایت منسوب به امام صادق 7 در سلسله راویان آن اشخاصی مجهول هستند. سند این روایت: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۵۵) عن محمد بن علی عن عمر بن عبد العزیز (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۰۲) عن رجل، عن جمیل بن دراج و غیره ...



در جامعه مسلمانان شناخته شده‌اند. برخی منابع تاریخی در این میان به مرجئه نیز به عنوان یک فرقه مستقل و صاحب اندیشه نظر کرده‌اند و آن را در کنار دیگر فرقه‌های پیش گفته آورده‌اند (نک: اشعری، ۱۴۳۰: ۲۵؛ همو، ۱۳۶۱: ۱۵؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۲؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۵۳ و ۱۳۶). البته از این جهت که اندیشه ارجاء - به معنای واگذاری امری به خدا و یا تأخیر عمل از ایمان - ممکن بود طرفدارانی را در هر یک از فرقه‌های نام برده شده، به سمت خود جلب کند، می‌بایست به آن به عنوان یک تفکر نظر کرد نه یک فرقه مستقل کلامی. شاهد این ادعا انتساب ارجاء به کسانی است که از پیروان فرقه‌های دیگر به حساب می‌آیند (رازی، ۱۹۵۷: ۲۶۶؛ اشعری، ۱۴۳۰: ۱۰۸؛ شهرستانی، بی‌تا: ۱۶۲). در متون روایی نیز واژه مرجئه برای یک گروه کاملاً مشخص به کار برده نشده و در برخی روایات، اندیشه ارجاء به برخی افراد همراه با القاب دیگری - همچون مرجئی صغیر - نسبت داده شده است و چه بسا واژه مرجئه بدون ضمیمه شدن به نسبتی دیگر در چند معنا استفاده شده باشد. یکی از این معانی که از روایات قابل برداشت است، همان معنای «اهل سنت و جماعت» یا «اهل حدیث» است که قسیم فرقه‌هایی چون قدریه، خوارج و معتزله به‌شمار می‌آید. با توجه به این مطلب می‌توان مرجئه را در این معنا فرقه‌ای مستقل از دیگر فرقه‌ها به حساب آورد.

یکی ویژگی‌های این دسته از مرجئه - افزون بر عدم پذیرش ولایت اهل بیت - دشمنی با آن بزرگواران است، هرچند در ظاهر، این دشمنی را نشان ندهند. بنابراین، شاید در این گروه از مرجئه برخی از مرجئان سیاسی یا کلامی نیز وارد شوند و بعضی دیگر خارج؛ یعنی لزوماً نمی‌توان گفت که لازمه اندیشه ارجاء کلامی یا سیاسی، دشمنی با اهل بیت است؛ گرچه همه آنها در عقیده مخالف اهل بیت بودند، ولی همه آنها بنای دشمنی با اهل بیت را نداشتند و در این باره شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد که تنی چند از مرجئان سیاسی یا کلامی - به رغم مخالفت در عقیده - در صدد سازش یا همکاری با اهل بیت بودند (نک: جعفریان، ۱۳۷۰). شواهدی در روایات نیز وجود دارد که نشان می‌دهد امامان : در گفت‌وگو با اصحاب یا شیعیان خود، مرجئه را در معنای اهل سنت و جماعت یا اهل حدیث نیز به کار برده‌اند و گاه به ویژگی‌ها و یا اندیشه‌های آنها نیز اشاره فرموده‌اند.

در روایتی از امام باقر ۷ درباره ارتباط با مرجئه پرسیده شد و حضرت در جواب فرمودند: با آنها نماز بخوانید، در کنار جنازه‌های آنها شهادت ادا کنید و به عیادت بیماران آنها بروید، ولی هنگامی که مردند برای آنها استغفار نکنید؛ چرا که آنها هنگامی که در

نزدشان از ما سخن گفته می شود، قلوبشان مشمئز می شود؛ ولی وقتی از غیر ما برای آنها گفته می شود خوشحال می شوند^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳: ۳۶۲). این روایت نشان می دهد که امام ۷ به جهت مصالح اجتماعی و سیاسی مصلحت می بیند که با مرجئه از در سازش وارد شود و این مسئله را به شیعیان خود سفارش می کند. از طرفی دیگر این دسته از مرجئه کسانی هستند که در باطنشان با اهل بیت : دشمنی دارند و محبتشان نسبت به مخالفان اهل بیت : که امام از آنها تعبیر به «غیر ما» کردند، ظاهر است.

بیشتر روایاتی از این دست - در دوران امام باقر ۷ به بعد - که واژه مرجئه را در خود دارند همین معنای اهل سنت و جماعت در آن اراده شده است. این معنا بیشتر در مواقعی ظهور دارد که مرجئه در کنار فرقه هایی چون معتزله، حروریه و قدریه ذکر شود. مثل این روایتی که در کافی نقل شده است و امام صادق ۷ مرجئه را در کنار فرقه های حروریه و قدریه به عنوان یک فرقه نام می برد و هر سه را در مقابل شیعه امیرالمؤمنین ۷ قرار می دهد و پس از اقرار به وحدانیت و رسالت پیامبر ۹ سه بار با تأکید می فرماید: «کان علی ۷ أفضل الناس بعد رسول الله ۹ وأولی الناس بالناس... حتی قالها ثلاثاً» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۱۱۴). در این روایت روشن است که اگر مرجئه به معنای تمامی مخالفان شیعه بود در کنار حروریه و قدریه ذکر نمی شد و یا نیازی به ذکر این دو فرقه نبود. ظاهر روایت نشان می دهد که امام در مقام معرفی مخالفان شیعه و اشتراک آن مخالفان در نپذیرفتن ولایت امیرالمؤمنین ۷ است و از همین رو، وقتی به دو دسته غالب این مخالفان (یعنی حروریه (خوارج) و قدریه) اشاره می فرماید، می توان فهمید که مراد از مرجئه در این کلام، اهل سنت یا همان اهل حدیث هستند که تقریباً مسلک و عقایدشان از این دو فرقه و حتی از معتزله جداست^۲ و خط این سه فرقه از بدنه اهل سنت و جماعت جدا شده است و بر همین اساس، وقتی در مخالفان شیعه این سه فرقه نام و نشان مشخصی پیدا می کنند، نام مرجئه بر کسانی منتسب می شود که از این مخالفان باقی مانده اند و این قشر عموم مخالفان هستند که

۱. این روایت، سندی قابل پذیرش دارد و تقریباً سلسله راویان آن قابل اعتمادند. سلسله روایان: محمد بن العباس، عن محمد الحسنی [جعفر بن محمد الحسنی] عن إدريس بن زیاد عن حنان بن سدير عن أبيه (سدير بن حکيم) (ترجمه راویان: نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۶۸ و ۷۶ و ۱۰۶؛ خویی، ۱۴۱۳، ج ۹: ۲۰ و ج ۵: ۶۵).

۲. شبیه به مضمون همین روایت در روایت دیگری از امام صادق ۷ آمده و به جای خوارج، معتزله در کنار قدریه و مرجئه ذکر شده اند و در این روایت نیز امام ۷ اشاره می کند که مشکل اصلی این قوم (هر سه فرقه) نپذیرفتن ولایت اهل بیت : است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۲۱۶).





جزء هیچکدام از فرقه‌های نام برده نیستند. به همین جهت است که تقریباً در تمامی روایات بررسی شده، مشاهده نمی‌شود که عقاید قدریه، معتزله یا خوارج به این دسته از مرجئه نسبت داده شود.

بر اساس قرینه‌های روایی، معنای اهل سنت و جماعت برای مرجئه در کلمات امام رضا 7 نیز به کار رفته است. آن حضرت در روایتی به محمد بن عبیده می‌فرماید: «مرجئه کسی را برای امامت نصب کردند که اطاعتش مفترض نیست و از او تقلید می‌کنند، ولی شما امامی را که اطاعتش مفترض است نصب کردید ولی از او تقلید نمی‌کنید و به همین جهت آنها بیشتر از شما تقلید می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۰). بی‌شک، در این روایت مراد حضرت از مرجئه همه مخالفان شیعه نیست؛ چرا که گروه‌ها و افراد فراوانی بودند که در عین مخالفت با شیعه با حاکم وقت نیز مخالفت می‌کردند. افزون بر این، بعید به نظر می‌رسد که امام 7 واژه مرجئه را برای همه مخالفین شیعه حتی معتزله یا خوارج، به کار برد.

شاهد دیگر بر این ادعا که مرجئه به معنای اهل سنت در کلام امام رضا 7 نیز به کار رفته است، روایت یاسر خادم است که از آن حضرت از خلقت قرآن می‌پرسند و ایشان در جواب می‌فرمایند: «خداوند لعنت کند مرجئه را و لعنت کند ابوحنیفه را. همانا قرآن از آن حیث که با آن تکلم می‌کنیم غیر مخلوق است و از آن حیث که قرائت و نطق می‌کنیم در واقع، همان کلام و خبر و داستان است [و از این حیث مخلوق است] (عیاشی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷).

اینکه آیا ابوحنیفه در این روایت جزء همین مرجئه‌ایست که امام 7 ذکر می‌کند یا خیر، نکته قابل تأملی است و خارج از موضوع بحث این مقاله. اما تنها دلیل اینکه مراد امام 7 از مرجئه همان اهل سنت و جماعت یا اهل حدیث هستند، می‌تواند اقوال اهل حدیث در مسئله خلق قرآن باشد. اشعری در مقالات الاسلامیین و در ذکر عقاید اهل حدیث می‌گوید آنها معتقدند که قرآن غیر مخلوق است و حتی در مورد لفظ قرآن نیز نباید گفت که مخلوق است و نیز نباید گفت که غیر مخلوق است (اشعری، بی‌تا: ۲۲۷) اشعری همچنین می‌گوید گروهی از اهل حدیث معتقدند که قرآن غیر مخلوق است و حتی قرائت و لفظ آن نیز غیر مخلوق است (همان: ۴۳۱). با دقت در این اقوال درمی‌یابیم که هر کدام از این دو نظر، مخالف فرمایش امام رضا 7 است و به همین جهت امام 7 آنها را لعن کرده‌اند و به تبیین دیدگاه حق خود درباره قرآن پرداختند.

مرجئه کلامی

امام صادق 7 در برخی روایات مرجئه را در معنای کلامی رایج در زمان خود نیز به کار

برده است و در مورد اندیشه‌های آنان نیز نکاتی فرموده‌اند.

برای مثال، کلینی نقل می‌کند که مردی از امام صادق 7 درباره اعتقاد مرجئه در ایمان و کفر پرسید و آن حضرت در پاسخ به خوبی مرز میان ایمان و کفر را مشخص کرد و با این تبیین خط بطلان بر ایده‌های انحرافی مرجئه کلامی کشید^۱ (۱۳۶۳، ج ۲: ۶۱). امام 7 در این گفت‌وگو به مقتضای پرسش، مرجئه را در معنای کلامی رایج در میان جامعه مسلمانان معنا کرد. البته در این روایت خود امام 7 از واژه مرجئه استفاده نفرموده است ولی از سیاق روایت می‌توان فهمید که آن حضرت در مقام بیان بطلان عقیده مرجئه‌ای است که راوی سؤال کرده است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که در چنین روایتی ارجاء به معنای تأخیر عمل از ایمان به کار برده شده است.

روایاتی از این دست را در دیگر کلام‌های امام صادق 7 نیز مشاهده می‌کنیم. آن حضرت در جایی به صراحت می‌فرماید کسی که عمل را از ایمان جدا بداند ملعون است (کراجکی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۰). در این گونه روایات نمی‌توان گفت که مراد امام 7 همه اهل سنت و جماعت هستند؛ چرا که روایت به صراحت به کسانی اشاره دارد که افزون بر گرایش‌های سنی گری یا حشوی گری، به تأخیر عمل از ایمان نیز باور دارند.

نمونه دیگری از این دسته روایات، روایتی از کلینی است که نقل می‌کند امام صادق 7 پس از یک مرتبه لعن بر قدریه و خوارج دو بار مرجئه را لعن کردند و دلیل این کار خود را چنین بیان کردند که چون مرجئه بر این باورند که قاتلین ما اهل بیت مؤمن‌اند و بنابراین، خون ما به لباس آنها تا قیامت آغشته است^۲ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۶۴). در این کلام امام 7 به صراحت واژه مرجئه آمده و به عقیده فاسد آنها نیز اشاره شده است. از ویژگی‌های مهم چنین تفکری (ارجاء) این است که هر کس ادعای مسلمانی کند مؤمن است؛ حتی اگر قتل و جنایت از او سر بزند. این طرز تفکر اختصاص به همه مخالفان شیعی نداشته است، به ویژه اینکه نام قدریه و خوارج در این روایت قرینه‌ایست بر اینکه مرجئه به معنای همه مخالفان

۱. این روایت به لحاظ سندی قوی است. سلسله راویان: محمد بن الحسن، عن بعض أصحابنا، عن الأشعث بن محمد عن محمد بن حفص بن خارجة (ترجمه راویان: نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۷۱؛ حلی، ۱۳۸۱: ۲۳۳ و ۲۵۲؛ خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۷: ۱۹).

۲. سند این روایت در کافی دچار ضعف است به این جهت که آخرین راوی که از امام نقل می‌کند شخص مجهولست و در تفسیر عیاشی نیز بدون ذکر سند کامل، نام روایت کننده آمده است. بنابراین، تنها وجه اعتماد به این روایت اعتماد کردن به کلینی است «... لعن الله القدرية، لعن الله الخوارج، لعن الله المرجئة، لعن الله المرجئة. قال: قلت: لعنت هؤلاء مرة مرة ولعنت هؤلاء مرتين؟ قال: إن هؤلاء يقولون: إن قتلنا مؤمنون فدماؤنا متلطخة بشبابهم إلى يوم القيامة».





شیعه نیست. هم چنین مراد از مرجئه اهل حدیث نیز نمی تواند باشد، چرا که جدایی عمل از ایمان از باورهای همه آنها نبوده است و از همین رو این تفکر به عده خاصی که به مرجئه کلامی مشهور بودند و عمل را جدای از ایمان می دانستند، اختصاص دارد. شدت این تفکر در این قسم از مرجئه تا جاییست که معتقدند حتی قاتلین اهل بیت : نیز مومن اند و گویا به همین دلیل است که امام اظهار تنفر خویش را شدیدتر نشان می دهد و می فرماید این گروه از مرجئه به خاطر چنین عقیده ای لباس هایشان به خون ما آغشته است و امام ۷ با این تعبیر، به شیعیان می فهماند که گناه این دسته از مرجئه کمتر از گناه قاتلین اهل بیت نیست.

مرجئه شیعه

ارجاء سیاسی یا همان ارجاء اولی که بنیانگذار یا نظریه پرداز آن حسن بن محمد بن حنفیه است^۱ از مدینه رشد و نمو پیدا کرد و پس از او شخصیت هایی چون سعید بن جبیر و طلق بن حبيب، از شاگردان ابن عباس بودند که در کوفه نظریه ارجاء سیاسی را پی گرفتند و در واقع، ادامه دهنده همان نگرش حلسی یا اعتقاد به سکوت از ناحیه استاد دیگر خود عبدالله بن عمر بودند (نک: پاکچی، ۱۳۷۷، ج ۸: ۴۲۲-۴۲۳). وقتی ارجاء سیاسی از مدینه وارد کوفه شد، بسیاری را به سمت خود کشاند. از جمله افراد مشهور آنها عمره بن مره (م. ۱۱۸) محارب بن دثار (م. ۱۱۶) ذربن عبدالله (م. ۱۵۳) و حماد بن سلیمان (م. ۱۲۰) و قاضی ابویوسف (م ۱۸۲) بودند (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۰۶).

در مقابل نگرش ارجاء سیاسی، نگرش شیعی قرار داشت که در آن برهه معنای عامی داشت و قابل انتساب بر افراد متفاوت با اندیشه های متفاوت بود و تنها وجه اشتراک این افراد مخالفت با عثمان و طرفداری از امیرالمؤمنین ۷ بود. بنابراین گروهی از این دسته از شیعیان کسانی بودند که خلافت شیخین را پذیرفته بودند و دسته دیگر همان شیعیان امامیه بودند که خلافت خلفا را به هیچ وجه بر نمی تافتند (نک: جعفریان، ۱۳۸۸: ۲۲) از سویی برخی

۱. بر اساس چندین منبع، اولین کسی که در اصل تفکر ارجاء سیاسی تکلم کرد و حتی بحث ارجاء را بنا نهاد، حسن بن محمد بن حنفیه بود و به گفته برخی، رجائی که حسن بن محمد به آن معتقد بود، آن ارجاء مذموم (یعنی ارجای کلامی) در نظر اهل سنت نبوده است، بلکه به همان معنای نخستین آن یعنی به معنای واگذار کردن امور به خدا در مورد فتنه های بعد از دو خلیفه نخستین است و عکس العمل او در همین موضوع بوده که وقتی از دو خلیفه نخستین سخن به میان می آمد، از آنها دفاع می کرد، ولی وقتی سخن از علی ۷، عثمان، طلحه و زبیر و رخدادهای میان آنها سخنی به میان می آمد، سکوت کرده و به واگذاری امر آنها به خداوند سفارش می کرد. این مطلب از آثار و اقوال نقل شده از او قابل برداشت است (نک: ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۲۴؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۱۳۴؛ به خصوص: ابن عساکر، ۱۹۹۵، ج ۱۳: ۳۷۵).

مرجئیان هم بودند که هیچ ارادتی به اهل بیت : نداشتند و حتی از دشمنان اهل بیت : بودند. از جمله آنها خالد بن سلمه مخزومی بود که درباره او نوشته‌اند او مرجئی و از مبعضان نسبت به علی 7 بود (مظفر، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱۱۰). از همین رو میان مرجئان سیاسی نیز طبقات و درجات مختلف بود و محتوای برخی کتاب‌های رجالی و تاریخی اهل سنت نیز نشان می‌دهند که رجال و راویان آن زمان به حسب نقل فضایل اهل بیت : و یا مخالفت با صحابه، به تشیع افراطی و غالی و یا تشیع خفیف و ... منسوب و متهم شده‌اند (نک: ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ص ۱۸؛ ج ۳: ص ۱۶، ۶۲، ۱۰۱، ۱۵۸، ۲۶۸). همین انعکاس در بین جامعه شیعه امامیه و اصحاب اهل بیت : نیز رواج داشت؛ یعنی اگر کسی از شیعیان نسبت به خلفا اظهار برائت نمی‌کرد و یا به هر دلیلی ولایت امیرالمؤمنین 7 را - چه پیش از شیخین و چه پس از آن دو - نمی‌پذیرفت به مرجئی منسوب می‌شد و از همین رو، تعبیر «مرجئة الشیعه» در تنها روایتی که از کشی نقل شده است عبارت نامأنوسی نیست. در این روایت امام صادق 7 از راوی می‌پرسد آیا در تشیع جنازه عبدالله بن ابی یعفور حضور داشتی؟ راوی عرض می‌کند آری و در آن تشیع بسیاری شرکت کرده بودند. حضرت بالحنی تأکید آمیز به او می‌فرماید: تو در آن مراسم تشیع، مرجئان شیعی زیادی را دیدی (طوسی، ۱۴۰۴ (الف): ۲۴۷).

در عبارت «مرجئة الشیعه» کلمه مرجئه به کلمه الشیعه [معرف به الف و لام] اضافه شده است و این اضافه می‌تواند به این معنا باشد که مذهب آن عده بسیار که مراد کلام حضرت هستند، تشیع است، ولی به جهت گرایش به سمت تفکر ارجاء، نسبت مرجئی نیز به آنها اضافه شده است. بنابراین، این افراد کسانی نبودند که بالعکس، اساس تفکر آنها بر ارجاء باشد و به سمت تشیع هم گرایشی داشته باشند که در این صورت می‌بایست عبارت «مرجئی شیعی» در کلام حضرت استفاده می‌شد. این قرینه لفظی می‌تواند ما را به این نتیجه سوق دهد که این دسته از مرجئه جدا و متفاوت از مرجئه‌ای هستند که در دیگر روایات به عنوان دشمنان اهل بیت : معرفی شده‌اند و غالب اهل سنت و جماعت را شامل می‌شوند. اینها معمولاً کسانی بودند که فضایل اهل بیت : را نقل می‌کردند و نسبت به آن بزرگواران محبت داشتند و در مسئله اختلاف بین امیرالمؤمنین 7 با عثمان، آن حضرت را بر حق می‌دانستند، ولی با این همه، شیخین را انکار نمی‌کردند. نمونه این افراد در روایت نقل شده از سدیر صیرفی^۱ (نک: خوبی، ۱۴۱۳، ج ۹: ۲۰) مشهود است. او می‌گوید:

نزد امام باقر 7 آمدم و همراه من سلمة بن کهیل، ابوالمقدام، سالم بن ابی

۱. از اصحاب امامان سجاد، باقر و صادق ::





حفصه، کثیر النواء و عده‌ای دیگر نیز نزد حضرت آمدند. زید [بن علی 7] نیز نزد امام 7 حاضر بود. آن جماعت به امام 7 عرض کردند: «ما نسبت به علی، حسن و حسین : تولا داریم و نسبت به دشمنانمان برائت». حضرت با جواب نعم، قول آنها را تأیید فرمود. آنها در ادامه گفتند: «ما نسبت به ابوبکر و عمر هم، تولا داریم و نسبت به دشمنانمان برائت». با این گفته زید متوجه آنها می‌شود و می‌گوید: «شما به خاطر آن دو (ابوبکر و عمر) از فاطمه 3 برائت دارید! شما امر ما را منقطع کردید، خداوند شما را منقطع کند. این گروه به خاطر چنین برخوردی از زید به بتریه ملقب شدند» (طوسی، ۱۴۰۴ الف)، ج ۲: ۵۰۵.

این افراد که به «بتریه» نیز ملقب شدند همراه با حسن بن صالح بر این عقیده بودند که امیرالمؤمنین 7 پس از رسول خدا 9 برترین مردم بوده، ولی خلافت ابوبکر هم بر خطا نبوده است؛ چرا که خود امیرالمؤمنین 7 خلافت را به خاطر او رها کرد. اینها در امر اختلاف میان امیرالمؤمنین 7 و عثمان در مورد عثمان توقف کردند و قائل به امامت امیرالمؤمنین 7 در زمان بیعتش قائل شدند (اشعری، ۱۴۳۰: ۷۱). سالم بن ابی حفصه از سه امام هم عصر خود یعنی امام سجاد، امام باقر و امام صادق : روایت نقل می‌کند (نک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۹: ۱۵) و او از این جهت که نسبت به اهل بیت تمایل دارد، در برخی منابع اهل سنت از شیعیان افراطی معرفی شده است (عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۴) و از طرفی چون از اهل حدیث است در برخی از منابع رجالی شیعه نکوهش شده است (نک: طوسی، ۱۴۰۴ الف)، ج ۲: ۴۹۵؛ حلی، ۱۳۸۱، ۳۵۵) سلمه بن کهیل نیز از یک سو در منابع اهل سنت متهم به شیعی گری شده (نک: مزی، ۱۴۰۴، ج ۱۱: ۳۱۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۹۸) و از دیگر سو در منابع رجالی شیعی او را از این جهت که زیدی بتری است (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۳۳) غیر موثق معرفی کرده و نکوهش کرده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۰۴ الف): ۲۴۱.

ابوالمقدام نیز با اینکه در این روایت نسبت به شیخین ابراز محبت می‌کند، از راویان امام سجاد، امام باقر و امام صادق : معرفی شده است (طوسی، ۱۴۰۴ ب): ۱۱۰ و ۱۲۹ و ۱۷۳؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۱۶) سعید بن جبیری نیز که از شاگردان ابن عباس بود و ارجاء سیاسی را از مدینه به کوفه آورد، خود از راویان امام سجاد 7 بود (نک: حلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۶؛ خویی، ۱۴۱۳، ج ۹: ۸۲) و با اینکه یکی از طرق روایت «لکل أمة یهود فیهود هذه الأمة المرجئة» (فضل بن شاذان، ۱۳۴۷: ۵۱) به او ختم می‌شود، او را از مرجئان معرفی کرده‌اند و در ظاهر این مسئله نشان می‌دهد که او حتی خود را از مرجئه نمی‌دانسته است که چنین روایاتی را نقل کرده است و یا اینکه

این گونه روایات را در ذم مرجئه کلامی نقل کرده تا همچون ابوحنیفه^۱ خود را از روایات ذم مرجئه برهاند. ابو زهره مورخ معاصر اهل سنت با استناد به قولی از شهرستانی می‌کوشد تا ابوحنیفه و امثال او از جمله حسن بن محمد بن حنفیه، مقاتل بن سلیمان و سعید بن جبیر را از مرجئه مذموم که همان مرجئه کلامیست خارج کند (نک: شهرستانی، بی‌تا، ج: ۱؛ ۱۴۱؛ ابو زهره، ۱۴۲۵: ۱۵۸) این قرینه‌ها نشان می‌دهند که اولاً، میان مرجئه شیعه و مرجئه‌ای که به معنای مطلق مخالفان شیعه و دشمنان اهل بیت : به کار می‌رفته است و ثانیاً، تفاوت اساسی‌ای میان مرجئه شیعه و مرجئه کلامی وجود دارد.

مرجئی کبیر و صغیر

در بین اهل سنت می‌بینیم که اهل حدیث در برابر مرجئه ایستاده‌اند و علیه آنها روایات مذمومی را نشر می‌دهند و از آنها هیچ دفاعی نمی‌کنند. برای مثال، جهم بن صفوان که از دشمنان سرسخت اهل حدیث بود او را سردمدار مرجئه خراسان می‌شناسند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج: ۱؛ ۴۲۶). مخالفت اهل حدیث از این جهت روشن بود؛ چون مرجئه به ویژه مرجئه سیاسی حاضر نمی‌شدند که به صراحت عثمان را بر امیرالمؤمنین ۷ ترجیح دهند. ولی در جامعه شیعه، مرجئه در همان معنای اهل حدیث یا اهل سنت و جماعت نیز به کار برده شده است؛ چون به هر حال به هر کس که امیرالمؤمنین ۷ را بر خلفا مقدم نمی‌کرد، نسبت مرجئی می‌دادند.^۲

بنابراین ممکن بود یک شاخه از مرجئه - به معنای رایج در جامعه شیعه - هم مذموم بنی‌امیه و هم مذموم حامیان بنی‌امیه باشند و هم از جهتی مذموم جامعه شیعه. همچنین ممکن بود شاخه‌ای دیگر از مرجئه موافقان بنی‌امیه و هم کیشان آنها باشند. تنها وجه اشتراک این

۱. با این که شواهدی بر مرجئی بودن او - چه به معنای کلامی آن (نک: ابوحنیفه، بی‌تا (الف)، ج: ۱؛ ۵۵؛ ابوحنیفه، بی‌تا ب: ۵۷۵) و چه به معنای سیاسی آن (همان: ۵۸۴) - وجود دارد، ولی می‌کوشد تا خود را از مرجئه کلامی جدا کند (ابوحنیفه، بی‌تا، (الف)، ج: ۱؛ ۴۷).

۲. معنای اهل حدیث در کلمه مرجئه اشعاری از این دست که در آن زمان سروده شده، شاهد دیگریست بر این مطلب: اذا المرجی سرک ان تراه / يموت لحنه من قبل موته فجدد عنده ذکری علی / وصل علی النبی وآل بیته (قمی، ۱۳۵۶، ج: ۱؛ ۳۲۰)؛ هنگامی که می‌خواهی یک مرجئی را ببینی، پیش از مرگ او به نزد او برو و از علی ۷ صحبت کن و بر پیامبر اکرم ۹ و اهل بیت او : درود بفرست. ابو حاتم نیز در تعریف فرقه مرجئه، می‌گوید: از طرفداران این فرقه، اهل سنت و جماعت است که همین گروه نیز به دو شاخه اهل حدیث و اهل رأی تقسیم می‌شوند (رازی، ۱۹۵۷: ۲۶۶).





دو شاخه، عدم پذیرش ولایت اهل بیت : در هر زمان بود. از همین رو، برخی از مرجئه، جزء همان مرجئه شیعه‌ای بودند که از آنها یاد شد. این قبیل افراد نه مرجئه‌ای تمام عیار بودند که دشمنان اهل بیت : به حساب آیند و نه از شیعیان امامی و راستین بودند که لباس مرجئی بر قامت آنها ناسازگار باشد. حتی کسانی همچون حسن بن صالح که از او به عنوان مرجئی شیعی یاد شد در جامعه اهل سنت نیز به عنوان اهل حدیث شناخته می‌شد (نک: نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳). بدین جهت می‌توان نتیجه گرفت که اصطلاحاتی همچون مرجئه شیعه یا «مرجئی کبیر» و یا «مرجئی صغیر» که در روایات منسوب به امام صادق 7 به کار برده شده است به همین جهت بوده است که مخاطبان آن حضرت شدت و ضعف تفکر ارجاء در یک شخص یا یک گروه را درک کنند.

شخصی همچون عبدالله فرزند امام صادق 7 از جمله کسانی بوده که به تفکر ارجاء متهم بوده است و قرینه‌های تاریخی نشان می‌دهد که این نوع ارجاء همان ارجاء به معنای حشوی‌گری و اهل حدیثی بوده است. سه روایت از امام صادق 7 نقل شده است که در آنها عبدالله فرزند آن حضرت، به سه وجه مرجئه نامیده شده است. در جایی آن حضرت به طور مطلق فرموده که او مرجئی است (مفید، ۱۴۰۴: ب: ۳۱۲) و در جایی فرموده که او مرجئی کبیر است (همان) و در جای دیگر فرموده او مرجئی صغیر است (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۷۴). اینکه به واقع، عبدالله از کدام دسته بوده است خارج از هدف این نوشتار است، اما اضافه شدن یکی از تعابیر صغیر یا کبیر به لقب مرجئی، خبر از این واقعیت می‌دهد که در جامعه شیعه و در ارتباطات آنها با امام 7 تعابیری وجود داشته است که طرفین گفت‌وگو می‌دانستند شخص مرجئی مورد نظر تا چه حد به سمت تفکر ارجاء (به معنای رایج در بین شیعه) گرایش پیدا کرده است. ظاهر مرجئه صغیر این معنا را می‌رساند که شخص مرجئی همانند دیگر مرجئه گرایش ضد شیعی افراطی ندارد و ظاهر مرجئه کبیر این است که شخص مرجئی گرایش به سمت ارجاء شدت یافته است. اما اصل معنای ارجاء در این تعابیر همان گرایش به سمت اهل حدیث و حشویه است و برای این ادعا شواهدی نیز وجود دارد. شاهد اول قول شیخ مفید است که در این باره می‌گوید چون عبدالله با حشویه نشست و برخاست داشت و با مرجئه ارتباط برقرار کرده بود، با پدر خود اختلاف داشت تا جایی که پس از پدر خویش ادعای امامت می‌کرد. شیخ مفید می‌گوید خبر گمراه شدن عبدالله به علت همین گرایش‌ها در نظر شیعیان امام کاظم 7 امر مسلمی بوده است^۱ (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۱۱).

۱. البته شیخ مفید در جای دیگر می‌گوید که معتقدان به امامت موسی بن جعفر 8 به تواتر قائلند که ←

شاهد دوم حکایت ملاقات هشام بن سالم و مؤمن طاق با عبدالله فرزند امام صادق 7 و پس از آن، ملاقات آن دو با امام کاظم 7 است. در این ملاقات هشام و مؤمن طاق از عبدالله پرسشی می‌کند که سبب می‌شود آن دو در مقابل جواب عبدالله بگویند این جواب، در واقع نظر مرجئه است و این مسئله سبب می‌شود که از او جدا شوند و توهم امامت عبدالله از ذهن آنها خارج شود، ولی همچنان این پرسش در ذهن آنها باقی مانده بود که به کدام سمت برویم؟ به سمت مرجئه؟ قدریه؟ زیدیه؟ معتزله؟ و یا خوارج؟ در همان ساعات روز به طرز عجیبی به خانه امام کاظم 7 راه پیدا می‌کنند و آن حضرت بدون مقدمه می‌فرماید: «لا إلى المرجئة ولا إلى القدرية ولا إلى الزيدية ولا إلى المعتزلة ولا إلى الخوارج إلى إلى» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۵۱۹). شاهد مطلب هم در گفتار امام کاظم 7 است و هم در گفتار هشام و مؤمن طاق. در هر دو کلام، مرجئه در کنار چهار فرقه دیگر ذکر شده است و این می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه - بی‌شک - مرجئه در این روایت نمی‌تواند تمام فرقه‌ها و گروه‌های ضد شیعی را در برگیرد. اما این احتمال که شاید مرجئه سیاسی یا کلامی منظور باشد نیز منتفی است؛ چون وقتی هشام و مؤمن طاق دربارهٔ یک مسئله فقهی که مربوط به مقدار پرداخت زکات است پرسشی از عبدالله می‌کنند، عبدالله در جواب، نظر رایج در میان مخالفان شیعه را مطرح می‌کند و به جهت همین جواب است که هشام و مؤمن طاق او را به اندیشه ارجاء مرتبط می‌دانند و این در حالی است که ارجاء سیاسی - که حتی در آن عصر مطرح نبوده - و ارجاء کلامی هیچ ارتباطی با این نوع پرسش و پاسخ ندارد. با توجه به شواهد پیش گفته و این قرینه‌های لفظی می‌توان فهمید که در این جا نیز مراد از مرجئه همان حشویه یا اهل حدیث هستند که در کنار چهار فرقه دیگر راه هدایت را گم کرده‌اند.

بنابراین وقتی در این حکایت، هشام بن سالم و مؤمن طاق به عبدالله نسبت مرجئی می‌دهند، معلوم می‌شود که عبدالله به اهل حدیث گرایش داشته و این همان تأیید نظر شیخ مفید است.



→ عبدالله در دین گمراه شده بود؛ چرا که به مذهب مرجئه‌ای گرایش پیدا کرده بود که در امر امیرالمؤمنین 7 و عثمان توقف کرده بودند (۱۴۱۴(ب): ۳۱۲). ظاهر این قول نمی‌تواند دلیلی باشد بر این که ارجاء عبدالله، ارجاء سیاسی یا همان ارجاء اولی است؛ چرا که تقریباً تا زمان امام کاظم 7 ارجاء سیاسی به طور کامل به ارجاء کلامی تبدیل شده بود و مسئلهٔ افضلیت و احقیت امیرالمؤمنین 7 و ارتباط آن در مسئلهٔ ارجاء تنها در جامعه شیعه رواج داشت؛ بدین معنا که هر کس به شکل و شیوه‌ای امیرالمؤمنین 7 را برحق نمی‌دانست از مرجئه به حساب می‌آمد چه در مسئلهٔ اختلاف میان آن حضرت و عثمان باشد یا حقانیت و بطلان خلافت شیخین.

نتیجه اینکه افرادی چون عبدالله، وقتی از تشیع به اهل سنت و جماعت گرایش پیدا می‌کنند به مرجئی صغیر یا کبیر ملقب می‌شوند و همین دو تعبیر برای مخاطبان امام صادق 7 بار معنایی خاصی داشته و این بار معنایی را شیعیان خاص آن حضرت درک می‌کردند.

نتیجه‌گیری

نتایجی که از بررسی‌های مختلف محتوایی و سندی روایات مورد بحث می‌توان گرفت این است که «مرجئه» پیش از تبدیل شدن به یک نوع تفکر، در روایات نبوی و علوی به کار برده شده است و البته جعل و وضعی بودن کثیری از آنها به جهت انگیزه‌های سیاسی قابل انکار نیست، ولی در نهایت روایاتی می‌مانند که نمی‌توان دلیلی قاطع بر رد آنها اقامه کرد. محتوای برخی از این روایات، در روایات امام باقر و امام صادق 8 نیز تأیید شده است.

اما تفکر پر پیچ و تاب ارجاء سبب شده تا این واژه به گونه‌های مختلفی در روایات معنا شود و گاه با پسوند یا پیشوندهایی به شخصیت‌های مختلفی نسبت داده شود. بنابراین، باید افزون بر تمایز نهادن میان ارجاء تاریخی و ارجاء روایی، میان ارجاء در روایات مختلف نیز تمایز قائل شد؛ هر چند در بیشتر روایات، معنای ارجاء را به اهل سنت و جماعت یا اهل حدیث سوق داده‌اند.



کتابنامه

۱. قران کریم.
۲. ابن ابی یعلی (۱۴۲۵ق)، طبقات الحنابلة، تحقیق: محمد حامد الفقی، بیروت: دارالمعرفه.
۳. ابن بابویه، علی (۱۴۰۴ق)، الامامه والتبصره، تحقیق: مدرسة الامام المهدي 7، قم: مدرسة الامام المهدي 7.
۴. ابن بطه، عبیدالله بن محمد (۱۴۱۵ق)، الابانہ الکبری، تحقیق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، رضا بن نعلان معطی، یوسف بن عبد الله بن یوسف الوابل، حمد بن عبد الله التویجری، ریاض: دار الراية.
۵. ابن سعد، محمد (۱۹۶۸م)، طبقات الکبری، بیروت: دار صادر.
۶. ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۹۹۵م)، تاریخ مدینہ دمشق، تحقیق: عمر بن غرامة العمری، بیروت: دارالفکر.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۶ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۸. _____ (۱۹۸۹م)، مختصر تاریخ دمشق، تحقیق: محمود الأرنؤوط و یاسین محمود خطیب، بیروت: دارالفکر.
۹. ابوحنیفه، نعمان، (بی تا الف)، الفقه الاکبر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. _____ (بی تا ب)، العالم و المتعلم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. ابوزهره، محمد (۱۴۲۵ق)، الامام زید، قاهره، دارالفکر العربی.
۱۲. اسفرائینی، طاهر بن محمد (۱۹۸۳م)، التصیر فی الدین، بیروت: عالم الکتب.
۱۳. اشعری قمی، سعد بن عبد الله (۱۳۶۱)، المقالات والفرق، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۳۰ق)، مقالات الاسلامیین، بیروت: مکتبه العضریه.
۱۵. اصفهانی، ابوالفرج، (۱۳۸۱ق)، الاغانی، تحقیق: سمیر جابر، بیروت: دارالفکر.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، التاریخ الکبیر، تحقیق: السید هاشم الندوی، بیروت: دار الفکر.
۱۷. بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷م)، الفرق بین الفرق، بیروت: نشر دارالافاق الجدیده.
۱۸. پاکتچی، احمد (۱۳۷۷) دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، «مدخل اسلام»، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. حسن بن محمد بن حنفیه (بی تا)، «کتاب الارجاء»، تحقیق: جوزف فان اس، مجله عربیکا، ش ۲۱.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱)، خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.





۲۱. جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹ق)، الكامل فی الضعفاء الرجال، بیروت: دارالفکر.
۲۲. جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، «مرجئه رودرو با بنی امیه»، کیهان اندیشه، آذر و دی، ش ۳۹.
۲۳. _____ (۱۳۸۸)، تاریخ تشیع در ایران، تهران: نشر علم.
۲۴. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث، قم: نشر الثقافة الاسلامیة و موسسه مهر آیین.
۲۵. دینوری، عبد الله بن مسلم ابن قتیبة (۱۳۹۳ق)، تأویل مختلف الحديث، ج ۱، تحقیق: محمد زهری النجار، بیروت: دار الجیل.
۲۶. ذهبی، شمس اللدین محمد (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، بیروت: دارالمعرفة.
۲۷. _____ (۱۴۰۷ق)، تاریخ الاسلام، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۸. _____ (۱۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: موسسه الرساله.
۲۹. رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان (۱۹۵۷م)، الزینه، تصحیح: حسین بن فیصل الله الهمدانی، قاهره: بی جا.
۳۰. رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۸۶)، «پژوهشی در مرجئه» در فرمایان، مهدی، فرق تسنن، قم: نشر ادیان.
۳۱. زبیدی، مرتضی (۱۴۰۱ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: گروهی از محققین، قاهره: دارالمعارف.
۳۲. سالم عزان، محمد یحیی (۱۴۲۲ق)، مجموع کتب و رسائل زید، صنعاء: دارالحکمة الیمانیة.
۳۳. سیاغی، احمد (بی تا)، المنهج المنیر تمام الروض النضیر، تحقیق: عبدالله بن حمود عزی، صنعاء: موسسه الامام زید بن علی الثقافیه.
۳۴. سید بن طاووس (۱۳۶۹ق)، الیقین فی امره امیرالمؤمنین ۷، نجف: حیدریه.
۳۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: نشر الشریف الرضی.
۳۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۸ش)، ثواب الاعمال وعقاب الاعمال، قم: الرضی.
۳۷. _____ (۱۴۰۳ق)، خصال، قم: جماعة المدرسین.
۳۸. صفدی، خلیل بن ابیک (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، بیروت: دار احیاء التراث.
۳۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۸ش)، مجمع البحرین، قم: امام شناسی.
۴۰. طوسی، ابوجعفر (۱۴۰۴ق الف)، اختیار معرفة الرجال، تصحیح و تعلیق: میرداماد استرآبادی، قم: موسسه آل البيت .:
۴۱. _____ (۱۴۰۴ق)، رجال، قم: موسسه آل البيت .:
۴۲. عسقلانی، ابن حجر (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر.
۴۳. عطوان، حسین (۱۳۸۰)، مرجئه و جهمیة در خراسان عصر اموی، ترجمه: حمیدرضا آژیر، مشهد: آستان قدس رضوی.

٤٤. عياشي، محمد بن مسعود (١٣٨١ق)، تفسير عياشي، تحقيق: سيدهاشم رسولي محلاتي، تهران: مكتبة العليمة الاسلاميه.
٤٥. فرات بن ابراهيم (١٤١٠ق)، تفسير فرات، ج ٢، تهران: موسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
٤٦. فضل بن شاذان (١٣٤٧)، الايضاح، تهران: دانشگاه تهران.
٤٧. قمي، شيخ عباس (١٣٥٦)، الكنى واللقاب، تهران: مكتبة الصدر.
٤٨. كراجكي، محمد بن علي (١٣٨٣)، كنز الفوائد، قم: موسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت ::
٤٩. كليني، محمد بن يعقوب (١٣٦٣)، الكافي، ج ١، تهران: نشر دارالكتب الاسلامي.
٥٠. ماتريدي، ابو منصور (١٣٨٩ق)، التوحيد، بيروت: دارصادر.
٥١. متقى هندی، علاء الدين علي (١٤٢٤ق)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥٢. مجلسي، محمدباقر (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفا.
٥٣. محمد بن الحسن بن القاسم (١٤٢٣ق)، سبيل الرشاد الى معرفة رب العباد، اردن هاشمي: مؤسسه الإمام زيد بن علي الثقافية.
٥٤. مداعس، محمد بن يحيى (بى تا)، الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين، ج ١، اردن هاشمي: مؤسسه الامام زيد بن علي الثقافية.
٥٥. مزى، يوسف (١٤٠٦ق)، تهذيب الكمال، ج ١٠، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٥٦. مظفر، محمد حسين (١٤٢٢ق)، دلائل الصدق، ج ١، قم: مؤسسة آل البيت ::
٥٧. مفيد، محمد بن نعمان (١٤١٤ق الف)، الارشاد، قم: مؤسسه آل البيت ::
٥٨. _____ (١٤١٤ق ب)، الفصول المختاره، بيروت: دارالمفيد للطباعة والنشر.
٥٩. ملطى، ابن عبد الرحمن (١٩٩٣م)، التنبيه والرد، قاهره: مكتبة مربوبى.
٦٠. مؤيدى، إبراهيم بن محمد (١٣٨١ق)، الإصباح على المصباح في معرفة الملك الفتاح، ج ١، تحقيق: عبد الرحمن بن حسين شاييم، اردنى هاشمي: مؤسسه الإمام زيد بن علي الثقافية.
٦١. ناشى اكبر (١٣٨٦ق)، مسائل الإمامة، تحقيق: على رضا ايماني، قم: مركز مطالعات و اديان.
٦٢. نجاشى، احمد بن علي (١٤١٦ق)، رجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٦٣. نوبختي، حسن بن موسى (١٤٠٤ق)، فرق الشيعة، بيروت: دار الاضواء.
٦٤. هيشمي، علي بن أبي بكر (١٤٠٧ق)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٧، بيروت: دار الريان للتراث.



٩١

اخراج راویان از قم؛ اقدامی اعتقادی یا اجتماعی

سید حسن طالقانی*

چکیده

در سده سوم هجری برخی راویان حدیث از سوی احمد بن محمد بن عیسی اشعری از شهر قم اخراج شدند. از آنجا که بیشتر اخراج شدگان متهم به غلو بودند، دلیل اخراج ایشان، غلو و انحراف عقیده دانسته شده است و با یک تعمیم کلی اظهار می‌شود که قمی‌ها راویان را به کوچک‌ترین شائبه غلو از شهر اخراج کرده و در حقیقت به حذف کلی آنان حکم می‌کردند، ولی به نظر می‌رسد که دلایل اخراج این افراد، تنها انحراف در عقیده نبوده است، بلکه اخراج شدگان گروهی اجتماعی و فعال بودند که حضور ایشان در قم در شرایط سیاسی آن زمان برای بقاء جامعه شیعی قم مناسب نبود. ضمن اینکه اندیشه اخراج راویان و حذف کلی یک راوی - حتی اگر مبتنی بر دلایل اعتقادی باشد - تنها دیدگاه احمد اشعری بوده و نه اندیشه همه مشایخ قم و این رفتار با عملکرد ایشان سازگار به نظر نمی‌رسد و از همین رو، نباید به عنوان مبنای فکری مدرسه قم تلقی شود.

کلیدواژه‌ها

اخراج راویان، مدرسه حدیثی قم، احمد بن محمد بن عیسی، غالیان.

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) hasan.taleghani87@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۱۳



مقدمه

شهر قم که در پی مهاجرت اعراب اشعری از کوفه به منطقه جبال^۱ و استقرار ایشان در این منطقه، در اواخر سده اول هجری^۲ - با هویتی شیعی - تأسیس شده بود (قمی، ۱۳۸۵: ۶۸۵، ۶۹۲، ۷۳۸) با گذشت کمتر از یک سده از تأسیس آن، به عنوان یکی از پایگاه‌های شیعه و مرکز نقل احادیث اهل بیت : شناخته شد. قم، در اوایل سده سوم و با انتقال میراث حدیثی کوفه به این شهر وارد مرحله جدیدی از رشد و بالندگی معرفتی شد و مدرسه حدیثی قم، به معنای واقعی شکل گرفت. در همین زمان پاره‌ای از روایان احادیث، از شهر قم اخراج شدند. بیرون راندن جمعی از روایان، از شهری که هویت آن را روایت و نقل احادیث تشکیل داده است، پرسش برانگیز و غریب می‌نماید.

بر پایه نقلی از رجال کتبی این اقدام، به سبب انحراف در عقیده این روایان صورت گرفته و اخراج شدگان به اتهام غلو از شهر بیرون رانده شدند (شیخ طوسی، ۱۴۳۰: ۵۰۹). این تحلیل که البته شواهدی نیز برای آن ارائه شده، به تدریج مبنای تحلیل و شناخت مشی رجالی مشایخ قم قرار گرفت و چنین ابراز شد که اهل قم روایان را با کوچک‌ترین توهم فساد در عقیده از قم اخراج می‌کرده‌اند (بهبهانی، بی تا: ۱۹۸؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۴). اتهام تقصیر به مشایخ قم از سوی بغدادیان، این تلقی را تأیید و تأکید کرد و اخراج روایان، به عنوان نمونه‌ای از سخت‌گیری مشایخ قم نسبت به احادیث اعتقادی، به ویژه احادیث مرتبط با مقامات امامان، مطرح شد.

این نوشتار، در پی آن است که با ارائه شواهدی نشان دهد که: الف) اخراج روایان که تنها در برهه‌ای از زمان و به دست احمد بن محمد بن عیسی اشعری انجام شد، تنها برخاسته از علل و عوامل اعتقادی نبوده، بلکه عوامل اجتماعی و سیاسی در این اقدام تأثیر اساسی داشته‌اند؛ ب) حتی اگر این اقدام احمد اشعری به دلایل اعتقادی و برای مبارزه با غلو بوده باشد، دیگر مشایخ قم در زمان احمد بن محمد بن عیسی و پس از او، با وی هم‌رأی و هم‌عقیده نبودند و نمی‌توان دیدگاه وی و شدت عمل او را به مدرسه حدیثی قم نسبت داد. بر اساس گزارش‌های موجود در منابع دانش رجال و فهرست، در میان روایان و مشایخ

۱. منطقه‌ای میان اصفهان، زنجان، قزوین و همدان که به «عراق عجم» نیز شهرت یافته است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۹۹).

۲. مؤلف تاریخ قم سال ورود اشعریان به قم را سال ۹۴ هجری گزارش کرده است (قمی، ۱۳۸۵: ۶۸۸).





حدیث در قم، اختلاف‌ها و گاه منازعاتی در باب شیوهٔ روایت‌گری و یا گرایش‌های فکری وجود داشته است. این اختلافات که در سطوح مختلفی آشکار می‌شد، واکنش‌های متفاوتی را در پی داشت؛ در برخی موارد، این اختلاف به استثنا کردن و گزینش پاره‌ای از میراث حدیثی راوی می‌انجامید و در مواردی نیز به عدم نقل میراث یک راوی و حتی عدم اعتماد به روایات^۱ وی، و یا حتی به برخورد فیزیکی و طرد و اخراج این راویان می‌انجامید.

تبعید و اخراج راویان به عنوان نمودی از این منازعات در یک بازه زمانی شایع و رایج بوده است (نک: شیخ طوسی، ۱۴۳۰: ۷۹۹). از کسانی که در این دوره از قم اخراج شدند، می‌توان از احمد بن محمد بن خالد برقی (ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۳۹) سهل بن زیاد آدمی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۸۵؛ ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۶۶-۶۷) محمد بن علی صیرفی ابو شمیمه (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۲؛ ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۹۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۲۲۳) و حسین بن عبید الله محرر (شیخ طوسی، ۱۴۳۰: ۵۰۹) یاد کرد.

بر پایهٔ گزارش‌های موجود، اخراج راویان از قم، تنها از سوی احمد اشعری انجام شده است و دیگر بزرگان و مشایخ حدیث قم چنین واکنشی در برابر راویان متهم به غلو و انحراف نداشته‌اند. برقی، سهل بن زیاد و ابو شمیمه، هر سه از سوی احمد بن محمد بن عیسی اشعری از قم تبعید شدند. اگرچه چگونگی اخراج حسین بن عبید الله گزارش نشده، اما به احتمال زیاد، او نیز از سوی احمد اشعری و در زمان قدرت و زعامت او نفی بکند شده است. بنابراین، برای تحلیل این واقعه تاریخی، باید به واکاوی زوایای شخصیت احمد بن محمد بن عیسی، به عنوان شخصیت محوری در این موضوع، پرداخت.

احمد بن محمد بن عیسی از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی : بوده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۵۱، ۳۷۳، ۳۸۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۲). اگرچه نام او در میان اصحاب امام حسن عسکری ۷ ذکر نشده، ولی - بر اساس نقلی - او سال‌های نخست غیبت صغری را نیز درک نمود و در سال‌های واپسین سدهٔ سوم از دنیا رفت.^۲ نجاشی نام و نسب او را چنین معرفی کرده است: «أحمد بن محمد بن عیسی بن عبد الله بن سعد بن مالک بن الأحوص بن السائب بن مالک بن عامر الأشعری من بنی ذخران بن عوف بن الجماهر بن الأشعر یکنی أبا جعفر» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۱). چنان‌که از نسب وی پیداست، او از خاندان بزرگ اشعری و از نسل

۱. مراد از روایات در برابر میراث، کتاب‌های دیگر راویان است که راوی، آن را به همان شکل روایت می‌کند و تنها نقش انتقال دهنده دارد.

۲. حلی از حضور وی در تشییع احمد بن محمد بن خالد برقی یاد کرده است و از آن‌جا که سال وفات برقی را ۲۷۴ یا ۲۸۰ دانسته‌اند، احمد اشعری تا حدود ۲۸۰ زنده بوده است.

احوص بن سائب - از بنیان گذاران شهر قم - بوده است. پدرش محمد بن عیسی، ابو علی الاشعری، از اصحاب امام رضا و امام جواد ع و به عنوان شیخ القمیین و شخصیت برجسته و سرشناس خاندان اشعریان معرفی شده است (همان، ۱۴۰۷: ۳۳۸). محمد بن عیسی ابوعلی گذشته از جایگاه علمی و اجتماعی والایی که داشت، از نظر سیاسی نیز از موقعیت ویژه‌ای در میان اشعریان برخوردار بود و نزد حاکم شأن و منزلتی داشت.^۱ این جایگاه اجتماعی و سیاسی پس از او به فرزندش، احمد منتقل شد. احمد بن محمد بن عیسی که در خاندانی از محدثان بزرگ و از راویان احادیث اهل بیت : پرورش یافته بود، برای تکمیل اندوخته حدیثی‌اش به کوفه و بغداد سفر کرد و با بهره‌گیری از محضر بزرگ‌ترین مشایخ آن دیار همچون ابن ابی عمیر، حسن بن محبوب، حسین بن سعید، حسن بن علی بن فضال، علی بن الحکم، محمد بن سنان، محمد بن اسماعیل بن بزیع، احمد بن ابی نصر بزنطی، عثمان بن عیسی و...، بخش بزرگی از میراث حدیثی کوفه را به قم انتقال داد. او تنها از ابن ابی عمیر، کتاب‌های یک‌صد تن از اصحاب امام صادق ع را روایت کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۲۱۸).^۲

شاید بتوان ادعا کرد بیشترین میراثی که از کوفه به قم انتقال یافته، از طریق احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است. بر پایه گزارش فهرست‌های موجود، نام احمد بن محمد بن عیسی، در بیشتر طریق‌های راویان قمی، به میراث کوفه ذکر شده است. شیخ طوسی در طریق به میراث صدوسی و پنج تن از اصحاب، نام وی را ذکر کرده و نجاشی نیز در طریق خود به میراث یکصد و ده نفر از راویان حدیث از او یاد کرده است. احمد اشعری با چنین میراث گرانی از روایات اهل بیت :، به عنوان شیخ و فقیه قم و قمیون شناخته شد. جایگاه اجتماعی خاندان وی، به ویژه موقعیت اجتماعی و سیاسی پدرش، محمد بن عیسی، به وی منتقل شد و به عنوان چهره برجسته و شاخص قم، ریاستی یافت که با سلطان ملاقات می‌کرد^۳ (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۶۸). این جایگاه اجتماعی-سیاسی، به وی قدرت و نفوذی بخشید که در دیگر مشایخ قم دیده نمی‌شود. او با استفاده از همین قدرت و جایگاه اجتماعی، در منازعات داخلی مدرسه قم دست به کارهایی زد که

۱. متقدماً عند السلطان (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۸).

۲. شیخ طوسی به کتاب‌های پنجاه و شش راوی از طریق احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر طریق دارد، نجاشی نیز در پنجاه مورد روایت احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر را گزارش کرده است.

۳. «وأبو جعفر هذا شیخ قم ووجهها و فقیهها غیر مدافع، وکان أيضاً الرئيس الذی یلقى السلطان بها».





اخراج پاره‌ای محدثان از قم نیز از جمله آنها بود.

بر اساس نقلی از کتاب رجال کثی، این اقدام در دوره‌ای - که بر اساس شواهد، دوران زعامت احمد اشعری است - رواج داشته و در این زمان، گروهی از قم اخراج شده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۳۰: ۵۰۹). در این نقل آمده است: اخراج شدگان به اتهام غلو از شهر بیرون رانده شدند. البته این ادعا با گزارش حال بیشتر این افراد سازگار است؛ برای مثال، سهل بن زیاد متهم به غلو بود و احمد اشعری، به غلو و کذب وی شهادت داد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۸۵). ابو سمینه نیز مشهور به غلو و کذب بوده است (همان: ۳۳۲؛ ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۹۴) و حسین بن عبیدالله قمی را نیز در زمره متهمان به غلو دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۳۰: ۵۰۹؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲) ولی درباره برقی تنها می‌دانیم وی از سوی قمی‌ها مورد طعن قرار گرفت، البته ابن غضائری اشکال کار برقی را در شیوه روایت‌گری او دانسته و طعن قمی‌ها را ناظر به اخذ روایت از مشایخ مجهول و ناشناخته دانسته است (ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۳۹). شیخ طوسی و نجاشی نیز وی را با عنوان «ثقة فی نفسه» ستوده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۶۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۶) و اشاره‌ای به غلو یا حتی اتهام وی به گرایش‌های غالبانه ندارند.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا به‌واقع احمد اشعری تنها به دلایل اعتقادی و در راستای مبارزه با غلو و پیش‌گیری از انتشار آموزه‌های غالبانه، چنین واکنشی نشان داد یا این اقدام او برخاسته از عوامل و شرایط اجتماعی آن عصر بوده است؟ البته آگاهی ما درباره این واقعه تاریخی بسیار اندک است و مستندات کافی برای تحلیل دقیق این دوران در دست نیست. پیش‌تر اشاره شد که تحلیل مشهور از این واقعه تاریخی، این اقدام را مرتبط با سخت‌گیری قمی‌ها در مباحث اعتقادی، به‌ویژه مقامات اهل بیت : دانسته‌اند؛ البته به اعتقاد برخی، اخراج شدگان بی‌شک، غالی و منحرف بوده و عده‌ای تقصیری بودن قمیان را عامل اتهام و اخراج ایشان دانسته‌اند. اتهام غلو - چه صحیح باشد و چه ناروا - بر اساس این تحلیل، عامل اخراج این افراد، تنها غالی بودن ایشان در نگاه مشایخ قم است.

گفته شد کثی نیز از احمد بن علی شقران راوی از حسین بن عبیدالله (یکی از اخراج شدگان)، نقل کرده که در آن زمان کسانی که متهم به غلو بودند از شهر اخراج می‌شدند (شیخ طوسی، ۱۴۳۰: ۵۰۹). البته چنان‌که اشاره شد، برخی از کسانی که اخراج شدند متهم به غلو نیز بودند. همچنین می‌دانیم که مشایخ قم نسبت به غلو حساس بوده و از نقل مضامینی که احساس می‌کردند بوی غلو از آن استشمام می‌شود، پرهیز داشتند. با این همه، به نظر می‌رسد

اخراج این گروه از راویان، تنها مبتنی بر دلایل اعتقادی و برخاسته از باورهای دینی نبوده است و شواهد موجود را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تحلیل کرد.

تحلیل مشهور از جهاتی قابل مناقشه و نقد است: الف) ضعف و فساد عقیده یک راوی مستلزم معیوب بودن همه میراث وی نیست. به همین دلیل محدثان به بخشی از میراث این افراد که شواهد صدق داشت، وثوق به صدور پیدا کرده، آن را روایت می‌کردند. چنان‌که در ادامه این نوشتار، به روایت مشایخ قم از همین افراد اخراج شده اشاره خواهد شد. نقل از مشایخ متهم به غلو و انحراف، در سیره خود احمد اشعری نیز بوده است که برای نمونه می‌توان به روایات او از محمد بن سنان زاهری اشاره کرد.^۱

ب) برای پیش‌گیری از انتشار روایات آمیخته با غلو و افکار انحرافی، اخراج راوی لازم نیست، بلکه تذکر به فساد میراث حدیثی او، و نهی از روایت از او کافی است. گذشته از آنکه اخراج، شیوه معمول و علمی نبوده است.

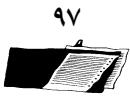
ج) مفهوم غلو در این دوران و از نظر مشایخ قم برای ما روشن نیست و نمی‌تواند به عنوان ملاکی برای ارزیابی قرار گیرد. برای مثال، سهل بن زیاد متهم به غلو بود و احمد اشعری نیز به غلو او شهادت داد ولی مراجعه به میراث باقی‌مانده از سهل حد غلو را از نگاه قمی‌ها برای ما روشن نمی‌کند، چراکه تفاوت چندانی میان میراث باقی‌مانده از او و میراث احمد اشعری وجود ندارد.^۲

د) در میان اخراج‌شدگان، کسانی همچون احمد بن محمد بن خالد برقی هستند که متهم به غلو نبوده‌اند. اگر ملاک اخراج، انحراف در عقیده و غلو باشد درباره احمد برقی چه باید گفت؟ برقی هیچ‌گاه متهم به غلو نبوده و تنها ضعف او نقل از افراد مجهول‌الحال و ضعیف است. اگر عامل اخراج او نقل از راویان ضعیف و مجهول باشد، پشیمانی احمد اشعری و عذرخواهی برای اتهامی که به او زده است معنا نخواهد داشت. بر اساس گزارش ابن غضائری، و احمد اشعری پس از مدتی پشیمان شده، برقی را به قم بازگرداند و از او به جهت اتهامی که به وی زده بود عذرخواهی کرد (ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۳۹؛ حلی، ۱۴۱۷: ۶۳). در حالی که نقل روایت از افراد ضعیف اتهام نبود و نیازی به عذرخواهی نداشت، پس اتهام دیگری در کار بوده است.

ه) در همان زمان، در قم برخی متهم به غلو بودند، ولی از قم اخراج نشدند. نگاهی به

۱. تنها در کتاب کافی هفتاد و شش روایت از احمد اشعری به نقل از محمد بن سنان آمده است.

۲. مقایسه کنید: روایات احمد اشعری در بصائر الدرجات را با روایات سهل بن زیاد در کافی.





منابع رجال و فهرست نشان می‌دهد در آن زمان بسیاری در قم به غلو متهم بودند، ولی از اخراج این افراد سخنی در میان نیست. از جمله این افراد محمد بن آورمه قمی است که متهم به غلو بود و حتی برخی از قمی‌ها قصد جان او را داشتند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۹؛ ابن‌الغضائری، ۱۴۲۲: ۹۴)، ولی با این حال از قم اخراج نشد. احمد بن حسین بن سعید (نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۷؛ ابن‌الغضائری، ۱۴۲۲: ۴۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۶۵)، قاسم بن حسن بن علی بن یقظین (ابن‌الغضائری، ۱۴۲۲: ۸۶) ابو القاسم کوفی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۸)، حسین بن شاذویه (ابن‌الغضائری، ۱۴۲۲: ۵۳)، حسن بن علی بن ابی عثمان سجاده (همان: ۵۲) و افراد دیگری نیز در قم به غلو و ارتفاع متهم بودند، ولی در منابع تاریخی از اخراج ایشان مطلبی نقل نشده است.

بنابراین، حتی اگر این افراد، از دیدگاه احمد اشعری فاسد الاعتقاد بوده‌اند، صرف غلو و فساد در عقیده نمی‌تواند ملاک اشعری برای اخراج ایشان از قم باشد. اساساً اخراج فردی از یک مجموعه، زمانی صورت می‌گیرد که حضور او در آن اجتماع زیان‌آور باشد. اگر چند نفر از یک مجموعه بیرون رانده شدند، احتمال ارتباط این افراد و یکسانی عامل طرد ایشان تقویت می‌شود. درباره افراد اخراج شده از قم، شواهد موجود، از نوعی ارتباط فکری- حدیثی، میان این افراد حکایت می‌کند.^۱ و این احتمال تقویت می‌شود که این افراد اعضای یک گروه و جریان فکری بوده‌اند و شاید دور از واقع نباشد اگر بگوییم این جریان فکری- اجتماعی، بر پایه باورها و اعتقادات خویش (که شاید از دیدگاه اشعری غالیانه هم بود) فعالیت‌های اجتماعی‌ای نیز داشته است و به دلیل واجد بودن شخصیت‌های اجتماعی و تأثیرگذار در جامعه - حتی با نقل روایات غلوآمیز- زمینه بروز اختلاف و برهم زدن اوضاع اجتماعی را فراهم می‌کردند. ویژگی مشترک این افراد صاحب اثر بودن و نقش استقلالی و گسترده در نقل حدیث است. احمد اشعری حضور این جریان فکری و اقدامات آنان را برای جامعه نوپای شیعی قم، از نظر سیاسی خطرناک دانسته، از این رو ایشان را از قم اخراج کرده است.

بررسی شرایط سیاسی این دوره نیز نشان می‌دهد قم در این زمان تحت فشار بوده و چندین بار مورد حمله و تعرض سپاه عباسیان قرار گرفته است. دوران زندگی احمد بن محمد بن عیسی معاصر خلافت مأمون، معتصم، واثق و مستعین بود. مأمون، سپاهی

۱. سهل بن زیاد و احمد برقی هر دو از راویان اَبوسمینه هستند (نک: کلینی، ۱۳۶۵، روایات اَبوسمینه)؛ نیز احمد برقی از راویان کتاب سهل بن زیاد است (طوسی، ۱۴۲۹: ۱۴۲)؛ سهل نیز از احمد برقی روایت می‌کند (نک: خوبی، ۱۴۱۳، ج ۸: ۳۵۸)؛ حسین بن عبیدالله، سهل بن زیاد و اَبوسمینه از ابن آورمه روایت می‌کردند.

را به فرماندهی علی بن هشام به قم گسیل داشت که برخی را کشته، ویرانی‌های فراوانی ایجاد کردند و اموال زیادی از مردم گرفتند. معتصم نیز علی بن عیسی را به قم فرستاد و در زمان مستعین نیز مفلح ترکی به قم وارد شد (قمی، ۱۳۸۵: ۴۰۸، ۴۰۷). این اقدامات که به بهانه جمع‌آوری خراج بود، با هر بهانه‌ای می‌توانست برای قم خطرناک باشد و جامعه شیعی قم را نابود کند. از این رو، احمد اشعری که به عنوان شیخ‌القمیین به نوعی ریاست قم را بر عهده داشت و در مناسبات سیاسی به عنوان چهره برجسته قم با سلطان ملاقات می‌کرد، حضور این جریان فکری-اجتماعی را به زیان جامعه شیعی می‌دانست و از همین رو، ایشان را از قم بیرون راند.

در حقیقت این افراد، تنها به دلیل باورها و یا میراث حدیثی‌شان از قم اخراج نشدند، بلکه به احتمال قوی فعالیت‌ها و حرکت‌های اجتماعی این گروه، زمینه اخراجشان را فراهم کرد. فعالیت‌های اجتماعی این گروه، نه تنها یک‌دستی جامعه قم را تهدید می‌کرد، بلکه با بهانه دادن به دست دشمن در آن شرایط سیاسی، ممکن بود مایه نابودی جامعه شیعی قم شود و اخراج، راه حلی برای خروج از این بحران سیاسی بود.

این تحلیل اگرچه غلوستیزی و حساسیت مشایخ قم در برابر افکار انحرافی را انکار نمی‌کند، ولی اخراج و طرد کلی یک راوی را شیوه هیچ‌یک از مشایخ قم نمی‌شناسد. به نظر می‌رسد این تحلیل، شواهد صدق بیشتری داشته باشد، ولی در عین حال ادعای این نوشتار، انکار قطعی تحلیل مشهور از این واقعه تاریخی نیست، بلکه تنها مدعی این نکته است که این واقعیت را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان بررسی کرد.

اما اگر بپذیریم که انگیزه و داعی احمد اشعری برای اخراج راویان، تنها غلو و انحراف در عقیده ایشان بوده است و اخراج شدگان، تنها به اتهام غلو و روایت مضامین انحرافی و باطل از شهر قم رانده شدند، ادعای دوم این نوشتار این است که احمد اشعری در این دیدگاه، تنها بوده و دیگر مشایخ قم زمان او و پس از او، با او هم رأی و هم عقیده نبوده‌اند و نمی‌توان دیدگاه شخصی او و شدت عمل او را به مدرسه حدیثی قم نسبت داد.

فرض اخراج راوی به دلیل غلو و انحراف در عقیده، حاکی از این مطلب است که فرد اخراج شده و میراث حدیثی وی تا به آن اندازه فاسد و انحرافی است که حضور وی در جامعه سبب انحراف و آلوده شدن میراث موجود در مدرسه حدیثی خواهد بود و برای پیش‌گیری از گسترش این انحراف و آلودگی، منشأ انحراف را باید از این فضا دور کرد. باید توجه داشت که اخراج به دلیل انحراف در عقیده مرحله‌ای بالاتر از حذف یا استثنا کردن پاره‌ای از میراث حدیثی راوی است و به این معناست که میراث وی اساساً





انحرافی و غیر قابل اعتماد است. به بیان دیگر، اخراج راوی به معنای حذف کامل میراث و شخصیت روایت‌گری یک راوی است. بنا بر این فرض، کسانی که چنین دیدگاهی درباره این افراد و میراث حدیثی ایشان دارند، باید از هرگونه نقل و گسترش این میراث جلوگیری کنند. اینک برای شناخت فضای فکری-فرهنگی قم در آن زمان، برخورد مشایخ قم با این افراد و میراث حدیثی‌شان را مرور می‌کنیم.

در میان اخراج‌شدگان احمد بن محمد بن خالد برقی، متهم به غلو نیست، او از مشایخ بزرگ قم و از شخصیت‌های محوری در انتقال میراث کوفه است و با وجود طعنی که پاره‌ای از قمتی‌ها نسبت به او داشتند (ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۳۹) و حتی با اینکه احمد اشعری او را از قم اخراج کرد، برخی از مشایخ بزرگ قم همچون؛ سعد بن عبدالله اشعری، علی بن الحسین سعدآبادی و ابن بظه، همه کتاب‌ها و روایات او را نقل کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۶۴). میراث حدیثی برقی در آثار تولید شده در قم مانند بصائر الدرجات، کافی و میراث ابن ولید و شیخ صدوق نیز به شکل گسترده‌ای وارد شد که نشان‌دهنده اعتماد نسبی مشایخ قم بر میراث احمد برقی است. این اعتماد تا جایی است که کتب محاسن برقی از کتاب‌های مشهور و مورد مراجعه و اعتماد اصحاب امامیه و در ردیف کتاب حدیث علی بن مهزیار، کتب عبیدالله بن علی حلبی و حسین بن سعید اهوازی معرفی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۲۸: ۴) و این اعتماد با اخراج سازگار به نظر نمی‌رسد.

شخصیت دیگری که مورد اختلاف جدی قرار گرفت، سهل بن زیاد آدمی است. احمد بن محمد بن عیسی، نه تنها سهل بن زیاد را از قم اخراج کرد، بلکه از او براءت جُست و مردم را از سماع و روایت از او نهی کرد (همان: ۱۴۲). در نقل نجاشی آمده است: احمد بن محمد بن عیسی بر غلو و کذب او شهادت داد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۸۵). این اقدامات به معنای حذف کامل شخصیت و میراث یک راوی است، اما دیگر مشایخ قم نسبت به سهل بن زیاد و میراث حدیثی او چه موضعی داشته‌اند؟

نجاشی در ترجمه سهل بن زیاد، از کتاب النوادر او یاد کرده و پس از اینکه طریق خود به این کتاب را ذکر می‌کند، یادآور می‌شود که این کتاب را جماعتی از سهل روایت کرده‌اند^۱ (همان). شیخ طوسی نیز طرق خود به کتاب سهل را چنین یاد می‌کند: «ابن ابی جید از ابن ولید از محمد بن یحیی العطار از محمد بن احمد بن یحیی از سهل بن زیاد و نیز ابن ولید

۱. این عبارت می‌تواند نشان‌دهنده شهرت کتاب باشد.

این کتاب را از طریق سعد بن عبدالله و حمیری، از احمد بن ابی عبدالله برقی از سهل روایت کرده است»^۱ (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۱۴۲).

بنا بر این گزارش، کتاب سهل بن زیاد را بسیاری از مشایخ قم، از جمله سعد بن عبدالله، عبدالله بن جعفر حمیری، محمد بن احمد اشعری، محمد بن یحیی عطار و ابن ولید روایت کرده‌اند و این عمل با عدم سماع و روایت از سهل، که دیدگاه احمد اشعری بود هماهنگی نیست. نیز می‌دانیم که محمد بن احمد بن یحیی در کتاب نوادرالحکمة از سهل روایت کرده بود. اگرچه پاره‌ای از رجال نوادرالحکمة و از جمله سهل بن زیاد، از سوی ابن ولید و شیخ صدوق استثنا شدند، ولی نقل روایات سهل در کتاب نوادرالحکمة، نشان دهنده اعتماد محمد بن احمد بن یحیی بر روایات سهل است.

مراجعه به منابع حدیثی موجود از مدرسه قم نیز روایت مشایخ این حوزه از سهل بن زیاد را نشان می‌دهد. تنها در کتاب کافی، هزار و نهصد و هجده روایت از سهل بن زیاد آمده است، که رقم درخور توجهی است. از این تعداد، هزار و پانصد و پنجاه و چهار روایت، از طریق عدّه کلینی از سهل نقل شده، این عدّه عبارت‌اند از: علی بن محمد بن علان، محمد بن ابی عبدالله، محمد بن الحسن و محمد بن عقیل الکلینی. اگرچه عمده طریق کلینی به میراث سهل، از جهت مشایخ رازی است، ولی میراث سهل، توسط ابن ولید و شیخ صدوق نیز از طریق روایان قمی روایت شده است. شیخ صدوق، در کتاب‌های امالی، توحید، کمال‌الدین و تمام النعمه، معانی الاخبار، عیون أخبار الرضا، علل الشرایع، خصال، من لایحضره الفقیه، ثواب الأعمال و دیگر آثارش، روایات متعددی از سهل بن زیاد نقل کرده است. این روایات از طریق مشایخ بزرگ قم، مانند: صفار، سعد بن عبدالله، محمد بن یحیی العطار، احمد بن ادریس و حسن بن متیل، روایت شده‌اند.

پاره‌ای از روایات سهل نیز در محاسن برقی، تفسیر علی بن ابراهیم و کامل الزیارات ابن قولویه نقل شده است.

۱. شاید اشکال شود که احمد بن ابی عبدالله برقی و محمد بن احمد بن یحیی که روایان اصلی کتاب سهل هستند، خود محل کلام و مناقشه‌اند و برقی خود از اخراج شدگان است و محمد بن احمد کسی است که درباره‌اش گفته‌اند: «لایبالی عنمن أخذ». در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که برقی و محمد بن احمد اشعری در زمان خود و دوره محل بحث از شیوخ حدیث در قم و محل رجوع بوده‌اند، اگرچه در دوره‌های بعد به شیوه روایت‌گری ایشان اشکال شده، ولی در آن زمان گوشه‌ای از واقعیت مدرسه حدیثی قم همین افراد هستند و ادعا نیز چیزی بیش از توجه مشایخ قم آن زمان و شاگردان ایشان به میراث سهل نیست.



تجزیه



پوشیده نیست که صفار، سعد بن عبدالله، علی بن ابراهیم، عبدالله بن جعفر و محمد بن یحیی در طبقه شاگردان احمد اشعری هستند؛ و با اینکه احمد اشعری از سماع و روایت از سهل نهی می‌کرد، این دسته از مشایخ قم، با اخذ روایات و حتی کتاب سهل، آن را روایت کرده‌اند.

نقل روایات سهل از سوی مشایخ قم، نوعی ناهماهنگی میان دیدگاه ایشان و احمد بن محمد بن عیسی را نشان می‌دهد. حتی اگر بگوییم که روایت از سهل در طبقه کلینی، علی بن بابویه و ابن ولید رواج یافت و در طبقه پیش از ایشان، و در زمان احمد اشعری با روایات سهل با احتیاط برخورد می‌شده است؛ باز هم میان احتیاط در نقل میراث یک روای تانهدی از سماع و روایت از او و اخراج از شهر فاصله بسیار است.

نمونه دیگر این اختلاف را می‌توان در برخورد با محمد بن علی صیرفی دید. محمد بن علی بن ابراهیم قرشی صیرفی، مکئی به ابو جعفر و ملقب به ابوسمینه، اهل کوفه و در آنجا به دروغ‌گویی شهره شده بود (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۲). او به قم هجرت کرد و در آنجا نیز به غلو اشتها یافت و احمد بن محمد بن عیسی، او را از قم اخراج کرد (همان، ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۹۴). ابوسمینه - بر اساس گزارش شیخ طوسی - کتاب‌های گوناگونی همچون کتب حسین بن سعید داشته است (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۲۲۳).

اگرچه شیخ طوسی از این کتاب‌ها نامی نبرده و نجاشی نیز تنها نام پنج کتاب را گزارش کرده است، ولی طریق به کتاب‌های او را ذکر کرده‌اند. نجاشی از طریق محمد بن جعفر از احمد بن محمد بن سعید همدانی از جعفر بن عبدالله محمدی رأس مدزی به همه کتاب‌های ابوسمینه خبر می‌دهد. شخصیت دیگری که بخشی از کتاب‌های ابوسمینه را روایت کرده محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، از مشایخ بزرگ قم است. نجاشی با دو طریق مختلف از ماجیلویه، کتاب الدلائل، کتاب الاداب و کتاب تفسیر عم یتساءلون ابوسمینه را روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۲). شیخ طوسی نیز از طریق جماعتی از شیخ صدوق از پدرش و ابن ولید و محمد بن علی ماجیلویه از محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، همه کتاب‌های ابوسمینه جز آنها که در آن غلو، تخلیط و یا تدلیس بوده و یا از مفردات وی بوده است را روایت کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۲۲۳). بنابراین، یکی از شخصیت‌های اصلی در نقل میراث ابوسمینه، محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، از مشایخ قم است.

ابوسمینه از کسانی است که گذشته از آثار و کتاب‌های خود، پاره‌ای از میراث حدیثی کوفه را نیز به قم انتقال داد. نام وی در سیزده طریق از طرق نجاشی به میراث راویان کوفی ذکر شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۸-۷۲، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۶۴، ۱۸۹، ۲۹۳، ۲۹۵، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۶، ۴۵۴). شیخ طوسی

نیز در پنج طریق، با واسطه او روایت کرده است. اگرچه در پاره‌ای از طرق نجاشی، کتاب‌ها با واسطه حمدان قلانسی - که از راویان کوفی است - به مشایخ قم منتقل شده، ولی در بیشتر طریق‌ها مشایخ قم بی‌واسطه از ابو سمینه روایت کرده‌اند. محمد بن اَبی القاسم ماجیلویه، محمد بن خالد برقی، سعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری از کسانی هستند که میراث کوفه را از ابو سمینه روایت کرده‌اند.

نقل میراث حدیثی ابو سمینه در قم، به روایت کتاب‌های او و میراث کوفی که وی منتقل کرده بود محدود نشد، بلکه بخشی از آن در کتاب‌های اصحاب راه یافت. محاسن برقی روایات فراوانی از ابو سمینه در خود جای داد. محمد بن احمد بن یحیی، در کتاب نوادر الحکمة روایات وی را نقل کرد (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۲۲۲). کلینی در کتاب کافی، ۲۸۲ حدیث از طریق ابو سمینه روایت کرده است، شیخ صدوق نیز در کتاب توحید، معانی الاخبار و امالی، روایاتی از طریق ابو سمینه دارد (نک: شیخ صدوق، بی تا (الف): ۱۲۸، ۱۴۳، ۲۵۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۵۰، ۲۰۴، ۳۷۵؛ همو، بی تا: ۳۸۰، ۶۱۰؛ همو، بی تا (ب): ۲۹).

این نقل‌ها نشان می‌دهد که هر چند ابو سمینه در قم به غلو و کذب شهرت داشت، ولی این مسئله سبب طرد کلی میراث وی نشد، بلکه چنانچه در نقل میراث وی از طریق ابن ولید تصریح شده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۲۲۳)، بخشی از میراث وی که قرائن صدق داشت پذیرفته شد. این روش که گویی شیوه بیشتر مشایخ قم است با طرد و اخراج راوی - که شیوه اعمال شده از سوی احمد بن محمد بن عیسی است - هم طراز نیست و نوعی اختلاف و تعارض در عملکرد را نشان می‌دهد.

حسین بن عبید الله محزر قمی شخصیت دیگری است که از قم اخراج شد؛ او نیز در همین زمان و احتمالاً از سوی احمد اشعری مجبور به ترک قم شد. شیخ طوسی از وی در اصحاب الهادی یاد کرده و اتهام وی به غلو را متذکر شده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۸۶). همو در باب «من لم یرو عنهم»: «از وی با عنوان حسین بن عبید الله بن سهل (همان: ۴۲۵). و در فهرست با عنوان حسین بن عبدالله بن سهل یاد کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۱۱۰). نجاشی نیز با عنوان حسین بن عبید الله السعدی ابو عبدالله ابن عبید الله بن سهل از وی یاد کرده و طعن و اتهام وی به غلو را یاد آور شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲). با این همه، متذکر می‌شود که کتاب‌های او صحیح‌الحدیث بوده و در ادامه به نقل از احمد بن علی بن نوح، فهرست مفصلی از باب‌های کتب او را گزارش کرده است.^۱ او به طرق خود از محمد بن یحیی العطار به این کتاب‌ها

۱. درباره این که حسین بن عبید الله بن سهل همان حسین بن عبید الله محزر قمی است یا این که دو نفر بوده‌اند





طریق داشته است (همان). بنابراین، محمد بن یحیی از راویان اصلی او خواهد بود. مراجعه به منابع و مصادر حدیثی نیز نشان می‌دهد که دست کم پاره‌ای از میراث حدیثی حسین بن عبیدالله نقل و به مصادر تولید شده در قم راه پیدا کرده است. روایات او در کتاب‌های کافی، توحید، علل الشرایع، عیون، خصال و امالی شیخ صدوق و نیز در تفسیر قمی و کامل الزیارات دیده می‌شود. اسناد این روایات گویای ارتباط و نقل مشایخ بزرگ قم چون سعد بن عبدالله، احمد بن ادریس، عبدالله بن جعفر حمیری و محمد بن یحیی از حسین بن عبیدالله است.

این اسناد نشان می‌دهد شاگردان احمد اشعری و حتی محدثان پس از ایشان در طبقه‌های بعد، همچون کلینی، شیخ صدوق و ابن قولویه، با طرد کلی و حذف شخصیت یک راوی و میراث حدیثی او - به اتهام ارتباط با گروه‌های انحرافی و نقل مضامین غیر معتبر - موافق نیستند. بنابراین طرد و اخراج را نمی‌توان به عنوان شیوه مشایخ قم در رویارویی با راویان متهم به غلو و انحراف معرفی کرد. شاید این گونه رویارویی و برخورد سریع و قاطع را نتیجه ویژگی‌های فردی احمد بن محمد بن عیسی دانست. روشن است که هر انسانی متناسب با ویژگی‌های فردی و اخلاقی خود واکنش‌ها و رویکردهایی متفاوت با دیگران خواهد داشت. درباره احمد بن محمد بن عیسی دست کم سه گزارش از تبدل رأی در قضاوت درباره اشخاص وجود دارد، یکی در عدم روایت از حسن بن محبوب که از این رأی بازگشت و توبه نمود (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۲). دیگری درباره یونس بن عبدالرحمان که نسبت به او بدبین بود ولی از این دیدگاه توبه و استغفار نمود (طوسی، ۱۴۳۰: ۴۹۴) و یکی هم اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم و سپس بازگرداندن و عذرخواهی از او (ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۳۹).

این گزارش‌ها این احتمال را تقویت می‌کند که احمد بن محمد بن عیسی به لحاظ شخصیتی فردی بدیع و قاطع در تصمیم‌گیری و اتخاذ موضع بوده است و با تغییر اطلاعات و شواهد، به سرعت تبدل رأی پیدا می‌کرد. چنین ویژگی اخلاقی در احمد اشعری می‌تواند دلیل سرعت عمل او در اخراج پاره‌ای راویان از قم شمرده شود، بی‌آنکه نشان‌دهنده رویکرد و دیدگاه عمومی اصحاب مدرسه حدیثی قم باشد.

→ در میان علمای علم رجال اختلاف نظر وجود دارد (برای نمونه نک: حلی، ۱۴۱۷: ۳۳۸-۳۳۹؛ تفرشی، ۱۴۱۸، ج ۹: ۹۹-۱۰۰؛ مامقانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۳۴؛ خوبی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۲۸؛ موحّد ابطی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۹-۵۶ و ۴۱۵-۴۱۶).

کتابنامه

۱. ابن الغضائری، احمد بن الحسين (۱۴۲۲ق)، الرجال، قم: دارالحدیث.
۲. بحر العلوم، سید محمد مهدی (۱۳۶۳)، الفوائد الرجالية، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق.
۳. تفرشی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق)، نقد الرجال، قم: مؤسسه آل البيت .:
۴. حلی، ابن داوود (۱۳۸۳)، الرجال، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. حلی، حسن بن مطهر (علامه حلی) (۱۴۱۷)، خلاصة الاقوال، قم: مؤسسه نشر الفقاهة.
۶. حموی، یاقوت (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت: دار صادر.
۷. موسوی خوبی، سید ابولقاسم (۱۴۱۳)، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (۱۳۸۰)، امالی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۹. _____ (۱۳۷۹)، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
۱۰. _____ (بی تا الف)، التوحید، به کوشش سیدهاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. _____ (بی تا ب)، ثواب الاعمال، قم: دار الشریف الرضی.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، من لایحضره الفقیه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۳. طوسی، محمد بن الحسن (شیخ طوسی) (۱۴۳۰)، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، به کوشش حسن مصطفوی، لبنان: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی.
۱۴. _____ (۱۳۸۱ق)، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه.
۱۵. _____ (۱۴۲۹ق)، الفهرست، به کوشش جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهة.
۱۶. قمی، محمد بن الحسن (۱۳۸۵)، تاریخ قم، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۸. مامقانی، شیخ عبدالله (۱۴۲۴ق)، تنقیح المقال، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۹. موحد ابطحی، سید محمد علی (۱۴۱۷ق)، تهذیب المقال، قم: بی نا.
۲۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، الرجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. وحید بهبهانی، محمد باقر (بی تا)، تعلیقة علی منهج المقال، بی جا.



تعمیر

بررسی نظریه‌ی تطور مفهوم عقل

در اندیشه امامیه نخستین

مجید جعفری ربانی*

چکیده

محمد علی امیر معزی - شیعه‌پژوه معاصر - در مقاله‌ای با عنوان «صفار قمی و بصائر الدرجات» به بررسی بعضی از جنبه‌های شخصیت محمد بن حسن صفار - محدث شیعی سده سوم - و کتاب او بصائر الدرجات پرداخته است. بنا به ادعای او، پس از مرگ صفار برخی از بزرگان شیعه برخورد تردیدآمیزی با صفار داشته و مضامین کتابش را غلوآمیز دانسته‌اند. این دیدگاه از تغییر مفهوم عقل نزد علمای متأخر در مقایسه با علمای نخستین سرچشمه می‌گیرد، به گونه‌ای که عقل، در نظر متأخرین ابزاری برای ادراک گزاره‌های منطقی است؛ در نتیجه، بسیاری از احادیث که دربرگیرنده گزاره‌های فرامنطقی بودند و نزد متقدمان صحیح به حساب می‌آمدند، با تغییر مفهوم عقل مورد تردید واقع شدند. در این نوشتار، ضمن بیان دیدگاه نویسنده درباره مفهوم عقل قدسی، به بررسی ادعای امیر معزی در برخورد تردیدآمیز با کتاب صفار پرداخته می‌شود. افزون بر این، به دیدگاه امیر معزی، در باب معنا و مفهوم واژه «علم» در روایات نقل شده در کتاب بصائر الدرجات نیز اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها

صفار، بصائر الدرجات، شهود قدسی، عقل منطقی، غلو، علم سری و باطنی.

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) majidjrb40@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۷/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۱۲



مقدمه

تحقیق پیش‌رو دربارهٔ محمد بن حسن صفّار و کتاب بصائر الدرجات است. محمد بن حسن بن فروخ صفّار از دانشمندان و محدثان بزرگ شیعه در سده سوم هجری است. او از اصحاب امام حسن عسکری 7 بوده و مکاتباتی با آن حضرت داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۵۴، رقم ۹۴۸؛ شیخ طوسی، الفهرست: ۲۲۰، رقم ۶۲۱). صفّار از مشایخ بزرگ حوزه قم بود و بسیاری از دانشمندان بزرگ آن سامان - از جمله پدر شیخ صدوق، ابن ولید و برخی دیگر - از محضر وی بهره برده و بزرگان علم رجال - همچون نجاشی و شیخ طوسی - نیز او را ستوده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۵۴).^۱

او آثار فراوانی در موضوعات فقهی و اعتقادی داشته است؛ نجاشی سی‌وهشت کتاب برای او برشمرده که بیشتر این کتاب‌ها در زمینه‌های مختلف فقهی‌اند (همان). با این حال، از آثار او به جز کتاب بصائر الدرجات کتاب دیگری به دست ما نرسیده است. در این کتاب روایات بسیاری دربارهٔ امامت و فضایل اهل بیت : و مقام رفیع ایشان ذکر شده است و کتاب جامعی در این زمینه به شمار می‌آید. به همین دلیل، علمای شیعه توجه خاصی نسبت به آن داشته‌اند؛ برای مثال، کلینی، از متقدمان، در کتاب الحجة کافی، از این کتاب بهره بسیار برده و در سده‌های بعدی نیز علامه مجلسی در کتاب الامامه بحار الانوار از روایات بصائر الدرجات استفاده‌های بسیار کرده است.

مضامین والای کتاب بصائر الدرجات دربارهٔ مقام امامت مورد تردید برخی از دانشوران قرار گرفته است، چنان‌که برخی مضامین این کتاب را غلوآمیز یا نزدیک به مرز غلو می‌دانند؛ در حالی‌که او از سوی بزرگان علم رجال و حدیث، متهم به غلو و تفویض نیست. از سوی دیگر، این کتاب کهن‌ترین و درعین حال جامع‌ترین کتابی است که به وجوه مختلف علم و ولایت امامان : پرداخته است.

محمدعلی امیرمعزی (شیعه‌پژوه معاصر) از جمله پژوهشگرانی است که دربارهٔ این کتاب به تحقیقات گسترده‌ای دست یازیده است. او در مقاله «صفّار قمی و بصائر الدرجات»^۲، به بررسی برخی از مسائل مهم مربوط به شخصیت صفّار و کتاب بصائر الدرجات او می‌پردازد.^۳

۱. طبق نقل نجاشی، وی در سال ۲۹۰ق از دنیا رفته است.

۲. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به شرح ذیل است:

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, "Al-Şaffâr Al-Qummi" (1992) (M. 290/902-3) Et Son Kitâb Başâ'ir Al-Darjât Journal Asiatique.

۳. محمدعلی امیر معزی استاد مدرسه مطالعات عالی سوربن فرانسه است و کرسی شیعه‌شناسی کربن در ←





مسائل رجالی، مسائلی درباره محتوای کتاب، تحلیل‌های کلی درباره گرایش‌های حدیثی و کلامی در حوزه‌های علمی شیعه در سده‌های نخستین و غیبت امام دوازدهم ۷، از دیگر موضوعات و مطالب مندرج در این مقاله است. این نوشتار، تنها به نقد و بررسی برخی از مسائل مطرح شده در این مقاله، می‌پردازد.

۱. نگاهی گذرا به مدعای امیرمعزی

به نظر امیرمعزی، کتاب بصائرالدرجات یکی از نخستین مجموعه‌های بزرگ روایی امامیه است؛ به واقع، این کهن‌ترین منبع شناخته‌شده امام‌شناسی باطنی در آیین اثنا عشری است. این کتاب متعلق به سنت اولیه‌ای است که می‌توان آن را سنت باطنی غیرعقلی نامید. بنا به ادعای او صفار به سنت متقدم محدثان شیعه که سنت باطنی غیرعقلی است، تعلق دارد و کتاب بصائرالدرجات را هم باید در این راستا بررسی کرد. در این سنت، «عقل» مفهوم ویژه‌ای دارد که نویسنده از آن به «شهود قدسی» یا «فهم قدسی» تعبیر می‌کند، ولی این سنت پس از صفار آرام آرام در قم و سپس به طور کامل در بغداد، دستخوش تغییر و تحول شده و الاهیات فقهی-عقلی جایگزین آن شد. در این سنت، عقل منطقی جایگزین عقل قدسی شده و همین امر سبب شد تا در دوره‌های بعد، بسیاری از گزاره‌های دینی و احادیث، به ویژه در باب امامت و مقامات ائمه : (به تعبیر نویسنده، امامت در سنت باطنی غیرعقلی) که پیش‌تر با معیار عقل به معنای شهود و فهم قدسی مطابق بود، در این سنت، که عقل منطقی در آن حاکم است، طرد و رد شوند.

در واقع، همین تحول و تطور مفهوم عقل سبب شد تا در کتاب کافی، برخی از احادیث بصائرالدرجات منعکس نشود و یا در آثار شیخ صدوق، بسیاری از احادیث مناسب با فضای بصائرالدرجات درج نگردد. از نظر امیرمعزی، استثنای ابن ولید در مورد کتاب بصائرالدرجات نیز در همین فضا قابل تحلیل است. البته، به اعتقاد نویسنده، در حوزه قم، همچنان سنت باطنی تا اندازه‌ای محفوظ می‌ماند، ولی پس از آن و در بغداد شاهد تحولات جدی‌تری در جایگزینی سنت نخستین با سنت الاهیات فقهی-عقلی هستیم.

نویسنده مقاله پیش گفته، اتهام غلو به صفار و کتاب او را نمی‌پذیرد، ولی در عین حال،

→
مدرسه عالی سوربن زیر نظر او اداره می‌شود. او رویکردی پدیدارشناسانه به موضوع تشیع دارد. نظریه امام‌شناسی شیعی به عنوان کانون منظومه اعتقادی شیعه، مورد توجه امیرمعزی است و در این راستا، متأثر از مکتب هانری کربن است.

معتقد است مطالبی در کتاب وجود دارد که سبب شده تا برخی دانشمندان امامیه در آن تردید کنند. همچنین معتقد است که تقسیم‌بندی شیعیان به معتدل و تندرو، یک تقسیم‌بندی ساختگی است که برخی از متأخرین آن را ایجاد کرده‌اند و طرفداران سنت متأخر (الاهیات فقهی- عقلی) گروه نخست را به غلو متهم کرده‌اند، در حالی که بسیاری از این گروه نخست، از اصحاب نزدیک امامان : بوده‌اند. با توجه به این رویکرد، نویسنده در پی پاسخ‌گویی به علت تغییر برخی اندیشه‌های معیارین امامیه در باب مقام امامت است.

۲. تحلیل و بررسی مفهوم «شهود قدسی»

پیش‌تر گفته شد که بنا بر عقیده امیرمعزی تطوّر مفهوم عقل سبب تغییر در باورها و اعتقادات امامیه دربارهٔ مقام امامان : شده و سبب شده تا برخی از این باورها در میان عده‌ای از اندیشمندان غلوآمیز جلوه کند؛ اما به واقع، «شهود قدسی» یا «عقل قدسی» به چه معناست؟ تعبیر عقل قدسی که امیرمعزی آن را در قبال «عقل منطقی» مطرح می‌کند، مبهم می‌نماید و بایستی که مراد آن به خوبی روشن شود. او در تبیین مراد خود چنین می‌گوید:

در اینجا عقل، هم شامل خرد و عقلانیت است و هم شهود قلبی را در بر می‌گیرد که نگهبان و پاسدار همه ابعاد قدسی است، حتی اگر در تناقض با عقلانیت باشند. در این تعبیر، عقل فقط ابزار خردورزی نیست، بلکه ابزار امور غیرعقلی نیز به شمار می‌رود.

در این تعریف، عقل هم عقلانیت و هم شهود قلبی را در بر می‌گیرد. امیرمعزی این بحث را در کتاب رهنمای الوهی در تشیع نخستین نیز مطرح کرده است.^۱ او در پاسخ به نقدی نسبت به همین کتاب - در توضیح خرد قدسی - می‌گوید: «خرد قدسی یعنی قوه ادراک و واقعیات منطقی و واقعیات فوق منطقی». آیا مراد او از اینکه تعبیر نویسنده که شهود قدسی می‌تواند در تضاد با عقلانیت باشد، این است که برخی از این مضامین، غیرعقلی یا به تعبیر دقیق‌تر، فراعقلی‌اند؛ بدین معنا که عقل نسبت به برخی از این مضامین به طور مستقل حکمی ندارد و البته آن را نفی هم نمی‌کند، بلکه عقل این موارد را از قلمرو درک خود خارج می‌داند و یا

۱. عنوان اصلی کتاب به زبان فرانسه *Le Guide Divin Dans le shi'ism Original* به معنای رهنمای الوهی در تشیع نخستین است. این کتاب با عنوان *The Divine Guide in Early Shi'ism* به زبان انگلیسی هم ترجمه شده است. او در کتاب خود سعی کرده برای امام‌شناسی شیعی، با توجه به احادیث موجود در منابع اصیل امامیه، ساختاری منظم و هماهنگ ارائه کند و برای این منظور از رویکرد پدیدارشناسانه بهره گرفته است.





اینکه اساساً این مضامین در تضاد و تنافی با عقل اند؟ در پاسخ باید گفت، غیر عقلی بودن به معنای اول، با سنت حدیثی محدثان نخستین هم‌خوانی دارد؛ چرا که بسیاری از مضامین احادیث، به ویژه مضامین مربوط به ائمه اطهار^۱ : - و حتی بیشتر احادیث حوزه فقه - چنان‌اند که عقل، حکم مستقلی درباره آن ندارد، ولی در صورت اثبات اتصال آن به منبع زلال وحی، آن را می‌پذیرد. روشن است که این موضوع غیر از ضد عقلی و ضد منطقی بودن این مضامین است. اگر کسی بگوید این مطالب ضد عقلی است، باید بگوید که عقل حتی مطالب تناقض‌آمیز منطقی را هم می‌پذیرد.

اگر مراد او معنای اول باشد، معنای صحیح و قابل قبولی است و فرامنتقی بودن را هم باید این‌گونه تبیین کرد که عقل در برخورد اولیه با برخی آموزه‌های وحیانی، سکوت می‌کند و حکم مستقلی در نفی و اثبات آن ندارد؛ ولی اگر فرامنتقی بودن به معنای دوم - یعنی تضاد با عقلانیت باشد - به این معنا که عقل بخواهد با تناقض‌ها سازش داشته باشد و زیر بار تناقض‌ها و تضادهای آشکار برود، هرگز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اگر عقل بتواند با تناقض خو کند، آن‌گاه شایستگی سنجش گزاره‌های منطقی را از دست می‌دهد.

این ادعا که عقل نسبت به تناقض، هیچ حساسیتی از خود نشان نمی‌دهد، معنایی جز انکار اینکه «عقل قدسی، هم امور منطقی و هم امور فرامنتقی را می‌پذیرد» ندارد. چون در این صورت منطقی، معیاری ندارد تا بتوان از آن طریق برای فرامنتقی، معنایی متصور شویم.

از نکات شایان توجه در مقاله امیر معزی - که از نکات مثبت مقاله است - این است که او عقل را به قوه ادراکات منطقی و ابزار استدلالی محدود نمی‌کند و نمی‌پذیرد که تمام ادراکات ما، برآمده از سنجش‌های منطقی باشد؛ به این معنا که در قالب مفاهیم منطقی درآمده و از رهاورد آن به قالب استدلال در آید. در تأیید این نکته می‌گوییم، عقلی که ما انسان‌ها آن را درمی‌یابیم، دامنه‌ای فراخ‌تر و فراتر از این مقولات دارد، چون حسّیات، وجدانیات و شهودات قلبی نیز در حوزه فهم عقل وارد می‌شود.

عقل از منظر روایات اهل بیت^۱ : نیز به گزاره‌های بدیهی منطقی محدود نیست؛ و همه امور حسی، شهودات قلبی و وجدانیات را نیز دربر می‌گیرد؛^۱ به این معنا، همه این ادراکات

۱. برای مثال، ملاحظه روایت معروف «جنود عقل و جهل» نشان می‌دهد، بیشتر مواردی که از جنود عقل و جهل به حساب می‌آیند، ارتباطی به عقل منطقی و استدلال ندارد، بلکه بیشتر دربرگیرنده ادراکات عقل عملی است (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱-۲۳، ح ۱۴).

برای عاقل حاصل می‌شود و عاقل این موارد را تصدیق می‌کند، و سرانجام، حجت میان خدا و خلق، تنها عقل است.^۱ البته، معنای این سخن آن نیست که عقل به تناقض‌ها و گزاره‌های متناقض‌نما تن در می‌دهد.^۲

۳. تحول مفهوم عقل در مدرسه قم و بغداد

اینک با توجه به معنای عقل، به بازخوانی مطالب مورد ادعای امیرمعزی می‌پردازیم: نخست اینکه، این مطلب که برخی از روایات موجود در بصائرالدرجات در کتاب کافی دیده نمی‌شود یا اینکه فضای حاکم بر روایات بصائرالدرجات درباره ویژگی‌های امامان: با فضای روایات موجود در کتاب‌های شیخ صدوق، متفاوت است، مطلب قابل انکاری نیست؛ اما آیا دلیل این مطلب، تحلیل ارائه شده از سوی نویسنده در باب تحول مفهوم عقل است؟ دوم اینکه، آیا این تحول مفهوم عقل تنها در میان حوزه قم و بغداد دیده می‌شود یا در خود حوزه قم هم این مطلب به چشم می‌خورد؟

سوم اینکه، بر فرض که این تحول در حوزه بغداد پذیرفته شود، آیا این امر لزوماً به تغییر درخور توجه در سطوح اعتقادی دانشوران حوزه بغداد با دانشوران حوزه قم در موضوع امامت انجامیده است، یا اینکه چه بسا این تغییر تنها در روش‌های استدلال و بحث انجام گرفته، نه در اصل معتقدات؟

پاسخ به این پرسش‌ها و برخی پرسش‌های دیگر، چه بسا ما را به نتایجی رهنمون سازد که با برخی تحلیل‌های ارائه شده از سوی امیرمعزی، متفاوت باشد.

در پاسخ به این پرسش‌ها باید گفت، به نظر نمی‌رسد در حوزه قم در فاصله میان محمد بن حسن صفار و متقدمان تا شیخ صدوق از جهت مفهوم عقل و برخورد با احادیث از جهت مطابقت یا عدم مطابقت با عقل، تفاوتی به وجود آمده باشد، بلکه تفاوت دیدگاه‌های موجود میان بزرگان امامیه - مانند صفار، کلینی، ابن ولید و شیخ صدوق - می‌تواند معلول مسائل دیگری غیر از تحول و تطور مفهوم عقل باشد.

به باور امیرمعزی، سنت نخستین باطنی پس از صفار تا زمان شیخ صدوق در حوزه قم

۱. حجة الله على العباد التبی و الحجة فیما بین العباد و بین الله العقل (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۵، ح ۲۲).

۲. پیشتر یادآور شدیم که اگر حیطه‌ای وجود داشت که خود عقل تأیید کند که در خصوص آن نظر مستقلی ندارد، به معنای نفی عقل نیست، برای مثال، عقل درباره بسیاری از احکام دین، هیچ‌گونه نفی و اثباتی ندارد؛ به این معنا که به طور مستقل در این باره حکمی ندارد.





باقی بوده است، ولی در عین حال، در همین حوزه هم به تدریج شاهد نوعی تحول هستیم که اثر آن در کافی و کتاب‌های شیخ صدوق آشکار است. او در این باره می‌گوید:

سنتی که صفّار قمی به صورت کمابیش نظام‌مند، واضح و روشن در فصول مختلف کتابش ارائه کرده بود، در آثار شاگردش شیخ کلینی^۱ پراکنده‌تر و کم‌رنگ شد، تا آن‌جا که ارتباط آن با موضوع احادیث روایت شده، از میان رفت. وانگهی، تعداد قابل توجهی از احادیثی که صفّار قمی روایت کرده است، در اصول کافی شیخ کلینی نقل نشده‌اند. این روند در آثار ابن بابویه تشدید می‌شود.

در ادامه، به بررسی تفصیلی موارد ادعا شده از سوی امیر معزی می‌پردازیم.

۴. ارتباط محتوای کتاب کافی و بصائر الدرجات

مراجعه به کتاب کافی و مقایسه آن با بصائر الدرجات نشان می‌دهد که تفاوت دیدگاه جدی‌ای میان کلینی و صفّار دربارهٔ مقام اهل بیت : وجود ندارد و به جزم می‌توان مدعی شد، در این موضوع صفّار و کلینی در جبهه واحدی قرار دارند؛ حتی به نظر می‌رسد که کلینی در ساماندهی کتاب الحجة کافی، به شدت از بصائر الدرجات تأثیر پذیرفته است. شباهت بسیار عناوین ابواب کافی و بصائر الدرجات و حتی بهره‌گیری بسیار از احادیث بصائر الدرجات در کافی به خوبی این ادعا را تأیید می‌کند.^۲ هر چند بسیاری از احادیث بصائر الدرجات در کافی موجود نیست، اما این مطلب ربطی به تفاوت دیدگاه صفّار و کلینی ندارد، بلکه به این دلیل است که اساساً کلینی - در کتاب الحجة - در صدد جمع‌آوری همهٔ احادیث مربوط به امامت نبوده است. کلینی در مقدمهٔ کتاب کافی اشاره می‌کند که کتاب الحجة در بردارندهٔ همهٔ روایات نیست و ابراز امیدواری می‌کند که خدا به او توفیق دهد تا کتاب کامل‌تری در این

۱. باید توجه داشت که هر چند از نظر فاصلهٔ زمانی اینکه کلینی شاگرد صفار باشد طبیعی می‌نماید، اما دلیل روشنی بر این مطلب در دست نیست؛ بلکه مراجعه به کتاب کافی نشان می‌دهد که کلینی در کتاب خود به طور مستقیم از صفّار نقل حدیث نمی‌کند، بلکه در تمام موارد احمد بن محمد عاصمی و محمد بن یحیی العطار، واسطه در نقل هستند.

۲. البته، باید توجه داشت اینکه می‌گوییم کافی از احادیث بصائر الدرجات بهرهٔ بسیار برده است، منظور احادیث مشابه و مانند هم از حیث متن است، ولی در بسیاری موارد سند کافی با سند بصائر متفاوت است. دلیل این تفاوت نیز این است که کلینی همان احادیث را به واسطهٔ طرقی که از شیوخ دیگر خود داشته، نقل کرده است، بی‌آن‌که آن را به طور مستقیم از طریق صفار نقل کند.

موضوع بنگارد که حق کتاب الحجّة ادا گردد (کلینی، ۱۳۸۷ ج: ۱۸). بنابراین، بی تردید این تفاوت میان بصائر الدرجات و کافی، ارتباطی به ادعای امیر معزی ندارد.

۵. مسئله عدم نقل بصائر الدرجات توسط ابن ولید

نویسنده در ابتدای مقاله به عدم نقل بصائر الدرجات از سوی ابن ولید اشاره می‌کند و می‌گوید:

راوی اصلی صفّار، یعنی محمد بن حسن بن ولید محدثی محترم و معتبر، فقیه و مفسر قرآن در شهر قم بود. او همه آثار صفّار به جز کتاب بصائر الدرجات را روایت کرده است. به این ترتیب، پیداست که صفّار قمی و به ویژه کتاب بصائر الدرجات او محل اشکال و تردید بوده و هست.

او همچنین کلام مجلسی را درباره برخورد متفاوت با بصائر الدرجات در مقایسه با دیگر کتاب‌های صفّار، بازگو کرده و می‌گوید:

مؤلفان متعلق به سنت «الاهیات فقهی - عقلی»، منحصراً احادیث فقهی صفّار را نقل کردند. بعدها، نه کتاب او را خواندند و نه تفسیر کردند، و حتی به شکلی شایسته آن را استنساخ نمودند. کلامی که مامقانی از علامه مجلسی در این زمینه نقل می‌کند، بسیار گویاست: «اگر ابن ولید بصائر الدرجات را روایت نکرده است - و این تنها کتابی است که او از استادش روایت نمی‌کند - به این دلیل است که فکر می‌کرد محتوای این کتاب نزدیک به آرای شیعیان اهل غلو است.

برای تبیین این مسئله، لازم است به کتاب‌های رجالی مراجعه کنیم. نجاشی و شیخ طوسی، در کتاب‌های فهرست خود پس از معرفی صفّار، طرق خود به کتاب‌های او را چنین ذکر می‌کنند:

أخبرنا بکتابه کلها ما خلا بصائر الدرجات. أبو الحسین علی بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعری القمی قال حدثنا محمد بن الحسن بن الولید عنه بها. وأخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن أبيه عنه بجمیع کتبه و بصائر الدرجات؛ همه کتاب‌های صفّار به جز بصائر الدرجات را ابوالحسین علی بن احمد بن محمد بن طاهر اشعری قمی از محمد بن حسن بن ولید به نقل از صفّار برای ما روایت کرده است؛ و نیز ابو عبدالله بن شاذان می‌گوید: احمد بن محمد بن یحیی همه کتاب‌های صفّار از جمله





بصائر الدرجات را به نقل از پدرش و او به نقل از صفار برای ما روایت کرد
(رجال النجاشی، ج ۲: ۳۵۴، رقم ۹۴۸).

أخبرنا بجميع كتبه و رواياته ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار و أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن [ابن الوليد] عن محمد بن الحسن الصفار عن رجاله إلا كتاب بصائر الدرجات فإنه لم يروه عنه (محمد بن الحسن) بن الوليد. وأخبرنا الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار؛ همه کتاب‌ها و روایات صفار به جز بصائر الدرجات را ابن ابی‌جید از محمد بن حسن بن ولید از محمد بن حسن صفار و نیز جماعتی از محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق) از محمد بن حسن بن ولید از محمد بن حسن صفار به نقل از رجالش نقل کرده‌اند. زیرا ابن ولید کتاب بصائر الدرجات را از صفار نقل نکرده است. و نیز حسین بن عبيدالله همه کتاب‌ها و روایات صفار را از احمد بن محمد بن يحيى از پدرش از محمد بن حسن صفار روایت کرده است (شیخ طوسی، بی تا: ۲۲۰، رقم ۶۲۱).

چنان‌که پیداست، در طریقی که ابن ولید در آن قرار دارد، همه کتاب‌ها و روایات صفار، به جز بصائر الدرجات را روایت کرده است. البته، در طریق دیگر نیز، همه کتاب‌های صفار از جمله بصائر الدرجات را روایت کرده است. در هر صورت روشن است که ابن ولید از میان کتاب‌های صفار، تنها اجازه نقل کتاب بصائر الدرجات را نداده است. همین مطلب به روشنی نشان می‌دهد ابن ولید، که به تصریح نویسنده، اصلی‌ترین راوی صفار است، بر شخصیت استاد خدشه‌ای وارد نمی‌کرده است، بلکه حداکثر می‌توان گفت، او انتقادهایی بر کتاب بصائر الدرجات دارد.

پرسش در خور تأمل این است که دلیل استثنای ابن ولید چیست؟ در فهرست نجاشی و شیخ طوسی، برای استثنای ابن ولید، دلیلی ارائه نشده است. بنابراین، به طور قطع نمی‌توان دلیل استثنای ابن ولید را تبیین کرد. تنها می‌توان گفت که وقتی ابن ولید، اجازه نقل کتاب بصائر الدرجات را نمی‌دهد، به این معناست که مسئولیت مضامین موجود در کتاب را بر عهده نمی‌گیرد تا بخواهد نقل آن را اجازه دهد. البته، شاید این نگاه ابن ولید به کتاب، دلایل مختلفی داشته باشد.

یک احتمال مهم در این جا آن است که دلیل استثنای ابن ولید، مخالفت وی با مضامین مندرج در کتاب است؛ به بیان دیگر، او احتمالاً مضامین موجود در بصائر را غلوآمیز

می دانسته است، و این همان نظریه‌ای است که مورد توجه امیرمعزی قرار گرفته و نقل قول مامقانی از مجلسی نیز مؤید این نظر است.

به نظر می‌رسد این دیدگاه می‌تواند تا حدی درست باشد؛ چرا که در دیگر استثناهای ابن ولید، موارد غلو و تخلیط را از کتاب‌های برخی مؤلفان استثنا می‌کند.^۱ این موارد نشان می‌دهد که او به مسئله غلو و تخلیط، حساسیت ویژه‌ای داشته است. البته، عدم نقل بصائر می‌تواند به این دلیل باشد که از نظر ابن ولید فضای حاکم بر احادیث کتاب، فضای قابل قبولی نیست و بسیاری از احادیث کتاب، بنا به نظر او ضعیف است، چنین نیست که او با همه احادیث مرتبط با مقام ائمه اطهار : مشکل داشته باشد. شاهد این مطلب آن است که ابن ولید در کتاب‌های شیخ صدوق در طرق نقل برخی از این نوع روایات قرار دارد (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ الف)، ج ۱: ۹۵ و همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ۴۸۵). بنابراین، باید گفت احتمالاً او با فضای کلی حاکم بر احادیث کتاب مخالف بوده است، نه اینکه همه روایات مربوط به مقام اهل بیت : از دیدگاه وی مردود باشند.

با این وجود، باید گفت که این احتمال تنها احتمال متعین نیست، بلکه احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه ابن ولید، حتی با بسیاری از روایات موجود در بصائرالدرجات و فضای کلی حاکم بر آن مشکل نداشته و از دیدگاه علمی این روایات را می‌پذیرفته است، ولی به سبب برخی مصالح اجتماعی به صلاح نمی‌دیده که این روایات منتشر شوند؛ چرا که احتمالاً مورد سوء استفاده غلات قرار می‌گرفته و یا آشکار کردن این نوع مضامین به این شکل، چه بسا خطرهایی برای جامعه شیعه در پی می‌داشت.

در هر صورت، حتی اگر به طور قطع بپذیریم که ابن ولید برخی از روایات بصائرالدرجات را قبول نداشته است، حداکثر این نتیجه را می‌دهد که او، بنا به اجتهاد خود، برخی احادیث را نپذیرفته است و هیچ دلیلی وجود ندارد تا ثابت کند که دیدگاه ابن ولید در این بحث به دلیل تغییر مفهوم عقل است و ابن ولید روایات مربوط به مقام ائمه اطهار : را به دلیل عقلانی نبودن آنها رد کرده باشد؛^۲ برای نمونه، در مسئله «سهو النبی» که شیخ صدوق و

۱. مانند استثنای کتب محمد بن سنان و محمد بن اورمه (نک: همان: ۴۰۷، رقم ۶۲۰ و ۶۲۱).

۲. از آن‌جا که در بسیاری از موارد، دیدگاه ابن ولید و نیز دیگر بزرگان علم رجال محصول اجتهاد آن بزرگان است نه اخبار حسی ایشان، تضعیفات ایشان (به ویژه در مقوله غلو و تخلیط) به طور مستقل حجت نیست و لازم است مستندات آنها بررسی شود. چه بسا در این بررسی‌ها ثابت شود که برخی آرای ایشان تنها برگرفته از دیدگاه‌های خاص کلامی آنهاست و در صورتی که این دیدگاه‌ها مورد مناقشه قرار گیرد، ←





استادش ابن ولید بدان قائل اند، تعبیر منقول از ابن ولید نکته‌ای در خور تأمل است. شیخ صدوق از ابن ولید چنین نقل می‌کند:

شیخ ما محمد بن حسن بن احمد بن ولید قائل بود، اولین درجه غلو، نفی سهو از پیامبر ﷺ است و اگر جایز باشد که اخبار وارده در این معنا تکذیب شود، جایز است همه اخبار ردّ شود و رد اخبار، به ابطال دین و شریعت می‌انجامد.^۱

در این عبارت، ابن ولید نفی سهو النبوی را اولین درجه غلو می‌داند، ولی معیار او در این بحث، از جمله بعد به دست می‌آید. او دلیل این قول را وجود روایات فراوان بر این مطلب می‌داند که اگر قرار باشد همه آنها انکار شود، انکار همه روایات لازم می‌آید. بنابراین، مستند ابن ولید در مسئله سهو النبوی، وجود روایاتی در این باب است که بر موضوع سهو النبوی دلالت دارند. بنابراین، منشأ این رأی یک اجتهاد حدیثی است و ارتباطی با مفهوم عقل یا عقلانی بودن این موضوع ندارد.

۶. روایات و ویژگی‌های ائمه : در آثار شیخ صدوق

این مباحث، درباره تفاوت روایات مطرح شده در بصائر الدرجات و کتب صدوق نیز مطرح است؛ به این معنا که چنین نیست که شیخ صدوق بسیاری از مطالب را نقل نکرده باشد، بلکه مراجعه به آثار او نشان می‌دهد که برخی از این مضامین در آثار او موجود است.^۲

همچنین روایاتی که مدعی شدیم ابن ولید در طریق نقل آنهاست، از کتاب‌های شیخ صدوق استخراج شده است. با توجه به این نکته، ما در عناوین آثار شیخ صدوق (حتی

→

چه بسا نتایج غیر از نتایج ارائه شده از سوی این بزرگان به دست آید. البته، تبیین این نکته نیازمند تفصیل است که مجالی وسیع‌تر از این مقاله می‌طلبد.

۱. «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول أول درجة في الغلو نفى السهو عن النبي ﷺ ولو جاز أن تُردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن تُردّ جميع الأخبار وفي ردّها إبطال الدين والشريعة» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۶۰).

۲. «عن أبي الجارود قال سألت أبا جعفر الباقر 7 بم يعرف الإمام، قال بخصال أولها نص من الله تبارك وتعالى عليه ونصبه علما للناس حتى يكون عليهم حجة لأن رسول الله ﷺ نصب عليا 7 وعرفه الناس باسمه وعينه وكذلك الأئمة: ينصب الأول الثاني وأن يسأل فيجيب وأن يسكت عنه فيتدئ ويخبر الناس بما يكون في غد ويكلم الناس بكل لسان ولغة (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۲۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۱۰۲)؛ أن الإمام مؤيد بروح القدس وبينه وبين الله عز وجل عمود من نور يرى فيه أعمال العباد وكلما احتاج إليه اطلع على (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۲۸).

در عناوین آثاری که به دست ما نرسیده است) به کتابی با عناوین مرتبط با موضوع بصائر الدرجات بر نمی‌خوریم.^۱ روایات مورد اشاره نیز به مناسبت، در آثار او به‌طور پراکنده یافت. بنابراین، اصل این ادعا که میان معتقدات صفّار و شیخ صدوق تفاوت اساسی وجود دارد، ثابت نیست. افزون بر این، هر نوع اختلاف احتمالی، چه بسا از دیدگاه‌های حدیثی شیخ صدوق و صفّار و تفاوت برداشت آنها از احادیث سرچشمه گرفته باشد و دلیلی نداریم که این اختلاف دیدگاه را بر تغییر مفهوم عقل و مباحثی از این دست حمل کنیم.

۷. تغییر روش استدلال نزد متکلمان بغداد از روش نقلی به روش عقلی

چنان که گذشت، ما در حوزه قم، چه در معتقدات و چه در شیوه استدلال، به تحولی اساسی و جدی بر نمی‌خوریم. دانشوران حوزه قم به روش محدثان عمل کرده و در استدلال‌های خود می‌کوشند تا از احادیث بهره گیرند، اما نکته اساسی این است که این کلام هرگز به معنای بی‌توجهی به عقل نیست.

اما در حوزه بغداد، روش استدلال تغییر کرد و سمت و سوی عقلی-کلامی به خود گرفت. این مطلب - چنان که امیرمعزی هم یادآور شده است - می‌تواند تابع برخی شرایط آن عصر بوده باشد؛ از جمله اینکه حضور مخالفان شیعه در بغداد پررنگ است و بزرگان شیعه در معرض مجادلات علمی با آنها قرار می‌گیرند. این مطلب اقتضا می‌کند، آنها در برابر رقیبان معتزلی خود روشی شبیه روش آنها را در پیش گیرند.

بنابراین، می‌پذیریم که در حوزه بغداد روش بحث و استدلال علمای شیعه، مانند شیخ مفید و سید مرتضی، تغییر کرده و شکل استدلال‌ها نیز از نقلی به عقلی تغییر کرده است، اما پرسش اساسی این است که آیا این تغییر روش استدلال، لزوماً به تغییر معتقدات نیز انجامیده است؟

به نظر می‌رسد، باید میان شیوه استدلال و خود اعتقاد تفاوت قائل شد. چه بسا نحوه استدلال و حتی برخی مبانی دو نفر متفاوت باشد، ولی تفاوت آنها در معتقدات چندان جدی نباشد؛ برای مثال، شیخ مفید کتاب اعتقادات شیخ صدوق را به نقد می‌کشد و حتی برخی تعبیرهای تند را نسبت به برخی مبانی شیخ صدوق به کار می‌برد، ولی اگر نتیجه را ملاحظه کنیم، می‌بینیم تفاوت در معتقدات این دو - حتی در بسیاری از موارد که شیخ مفید

۱. از کتاب‌های موجود شیخ صدوق، کتاب کمال الدین و تمام النعمه درباره موضوع امامت است که به‌طور تخصصی به بحث غیبت پرداخته و موضوع آن با ویژگی‌ها و مقام اهل بیت : ارتباط مستقیمی ندارد.





بر شیخ صدوق خرده می‌گیرد. در جزئیات و تفصیل است و تفاوت بنیادینی به چشم نمی‌خورد.

باید توجه داشت که حتی ممکن است یک مؤلف در دو جایگاه مختلف، از دو روش متفاوت بهره گیرد. برای مثال، خود شیخ مفید در کتاب الارشاد، که کتابی حدیثی است و با روش حدیثی وارد بحث می‌شود و نیز در دیگر کتاب‌های کلامی خویش، از روش جدلی-کلامی بهره می‌گیرد. پس باید میان روش و شیوه استدلال و اصل معتقد، تفاوت قائل شد.^۱ بنابراین، گرچه روش استدلال در حوزه قم و بغداد تغییر کرده، اما در بسیاری از موارد این تغییر به تغییر بنیادین در معتقدات نینجامیده است.

در بحث امامت نیز دلیل روشنی نداریم که بگوییم که بزرگان شیعه در سنت نخستین که عقل قدسی در آن حاکم است، به سطوح بالاتری از مقامات برای اهل بیت : قائل بوده‌اند و در سنت متأخر این سطح تنزل کرده است. نمونه بارز این مطلب، مسئله سهو النبی است که دو محدث بزرگ قم، ابن ولید و شاگرد او شیخ صدوق، منکر این مسئله را عالی می‌دانند و از سوی دیگر شیخ مفید (متکلم بزرگ شیعه در بغداد) با استدلال‌های گوناگون عقلی و نقلی، به ردّ نظریه شیخ صدوق پرداخته است.^۲

پس اینکه ما دلیل همه تحولات را به تحول مفهوم عقل برگردانیم، مطلب صحیحی نیست؛ البته منکر آن نیستیم که رویکرد عقلی در برخی موارد سبب شده تا متکلمان بغدادی بر اساس آن به نتایج متفاوتی در مقایسه با محدثان دست یابند.^۳

۸. معنای «علم» در روایات بصائر الدرجات

امیرمعزی درباره ماهیت علم در کتاب بصائر الدرجات می‌نویسد: «وقتی به مطالب و اسناد قدیمی سنت «باطنی غیر عقلی» رجوع می‌کنیم، در می‌یابیم که منظور امامان : از «علم»، دانش‌های باطنی، غیبی و رمزی بود که اساس و بنیان علوم دینی را تشکیل می‌داد و آنها را

۱. محقق گرامی شیخ محمدرضا جعفری در مقدمه خود بر کتاب تصحیح الاعتقاد، بر این نکته تأکید می‌کند (شیخ مفید، ۱۳۸۸(ب): ۲۲-۲۳).

۲. وی رساله‌ای مستقل با نام «عدم سهو النبی(ص)» در ردّ نظریه شیخ صدوق نگاشته است.

۳. بر خورد شیخ مفید با روایات عالم ذر (شیخ مفید، ۱۳۸۸، ۱۶۰-۱۶۱) و نیز روایات رؤیت پیامبر ﷺ و اهل بیت: توسط محضر (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۵) و همچنین نگرش سید مرتضی به روایات عالم ذر و تأویل آن (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، جوابات المسائل الرازیه: ۱۱۳-۱۱۵) را شاید بتوان از این دست به‌شمار آورد.

در بر می گرفت».

او در ادامه، به نخستین حدیث کتاب یعنی حدیث مشهور «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة؛ طلب علم فریضة دینی همه مسلمانان است» اشاره می کند. او معنای سطح بالاتر علم را ویژه امامیه می داند که منظور از آن، علومی است که جست و جو و طلب آن برای همه مسلمانان واجب نیست؛ زیرا این «علم»، دربرگیرنده علوم غیبی و سزای ای است که بنا بر استدلال ائمه اطهار : ماهیتاً به گروه اقلیت نخبگان اختصاص دارد.

در بررسی مطالب مطرح شده از سوی امیر معزی باید گفت که ارائه معنای منحصر به فرد برای علم، پذیرفتنی نیست. در روایات اهل بیت : واژه «علم»، گستره وسیعی از علوم را در بر می گیرد که قدر متیقن آن علوم دین است. در روایت پیش گفته نیز، بی شک، علمی که فریضة است بسیاری از گزاره های دینی، از جمله فقه، را در بر می گیرد. با این همه، اگر مراد نویسنده این باشد که سطوح مختلف برای معنای علم وجود دارد، کلام صحیحی است. در روایات بسیاری نیز آمده است که احادیث اهل بیت : هفتاد وجه دارد؛ برای مثال، امام صادق 7 می فرماید: «شما فقیه ترین مردم هستید، زمانی که معانی کلام ما را دریابید؛ کلام ما بر هفتاد وجه حمل می شود». اما باید توجه داشت این مسئله سبب نمی شود تا کسی مجاز باشد احادیث اهل بیت : را بنابه سلیقه شخصی خود معنا کند یا بدون قرینه محکمی، معنای منحصر به فردی را به آن نسبت دهد.

البته، تردیدی نیست که در معارف والای اهل بیت :، علوم ویژه ای وجود دارد که قابل طرح برای همگان نیست و به گروه ویژه ای اختصاص دارد؛ علومی که در روایات آن را «صعب مستصعب» نامیده اند؛ علومی که جز نبی مرسل، ملک مقرب و مؤمنی که خدا قلب او را به ایمان آزموده است، تحمل درک آن را ندارد؛ همچون علومی که - بنا بر روایت - اگر ابوذر می دانست در قلب سلمان چیست، او را می کشت.^۱

بی تردید چنین علومی وجود دارد، ولی باید توجه داشت هیچ یک از این علوم، منافی عقل نیستند، بلکه در سطوح بالای عقل وجود دارند؛ یعنی وقتی درجات عقل بالا رود، همه اینها را تأیید می کند. در درجات پایین تر هم در باب فهم آن ساکت است و در عین حال، آن را مناقض با بدیهیات عقل نمی داند؛ از این رو، در روایات وارد شده است که:

۱. «أنتم أئمة أئمة الناس ما عرفتم معانی کلامنا إن کلامنا لینصرف علی سبعین وجها» (صغار، ۱۴۰۴: ۳۲۹، ج ۶).

۲. «والله لو علم أبوذر ما فی قلب سلمان لقتله» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۰۱). البته، شاید ضمیر غایب در «قتله» به خود ابوذر برگردد؛ یعنی او چون تحمل علم سلمان را نداشت، هلاک می شد.



درجات بالای عقل، منحصر در پیامبر 9 و وصی پیامبر و مؤمن ممتحن است و جنود عقل تنها نزد اینها به طور کامل مجتمع است و بقیه دوستان اهل بیت : درجات پایین تری را واجد هستند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳، ح ۱۴). پس هر چه رتبه عقل بالاتر باشد، علوم در رتبه بالاتری ادراک می شوند. از این رو، امامان : به شیعیان توصیه فرموده اند که اگر حدیثی شنیدند که تحمل آن برایشان سخت بود، اگر با بدیهیات مناقض نبود، به سرعت به تکذیب آن اقدام نکنند.^۱

مسئله مهم دیگر این است که همه علوم انبیا و اهل بیت : قدسی اند، نه علم خاصی از علوم ایشان. آنها از سوی خداوند مأمور هدایت بشر بوده اند و همه علوم را هم که آورده اند در هدایت مؤثرند؛ از این رو، همه این علوم قدسی اند. اگر به این مسئله توجه نشود، تعبیر علم قدسی رهنز خواهد بود؛ چون اگر قرار باشد تنها به این علوم خاص، علم قدسی اطلاق شود، پس علوم الاهی دیگر غیر قدسی خواهند بود. معیار قدسی بودن یک علم این نیست که بیشتر مردم تحمل آن را نداشته باشند، بلکه هر علمی که تقرب به خدا را در پی داشته باشد، و یا از سوی باری تعالی آمده باشد قدسی به شمار می آید.



۱. قال قلت لأبي عبدالله 7 جعلت فداك إن الرجل ليأتينا من قبلك فيخبرنا عنك بالعظيم من الأمر فيضيق بذلك صدورنا حتى نكذبه قال فقال أبو عبدالله 7 أ ليس عني يحدثكم قال قلت بلى قال فيقول لليل إنه نهار وللنهار إنه ليل قال فقلت له لا قال فقال رده إلينا فإنك إن كذبت فإنما تكذبنا (صغار، ۱۴۰۴، جزء ۱۰، باب ۲۲، ح ۵۳۸).

کتابنامه

۱. امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۷۵)، «ملاحظاتی درباره یک نقد»، مجله ایران‌نامه، سال چهاردهم، ش ۵۴.
۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (۱۴۱۴ق)، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳. _____ (۱۳۶۱)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، انتشارات جامعه اسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق الف)، عیون اخبار الرضا، بیروت: نشر اعلمی للمطبوعات.
۵. _____ (۱۴۰۴ق ب)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. _____ (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
۷. _____ (۱۴۲۱ق)، علل الشرایع، قم: منشورات شریف رضی.
۸. صفّار قمی، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۹. طوسی، محمد بن الحسن (شیخ طوسی) (بی تا)، الفهرست، نجف: المکتبه المرتضویه.
۱۰. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی (طبعة القديمه)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، الکافی (طبعة الحديث)، قم: دار الحديث.
۱۳. مامقانی، عبدالله (۱۳۵۳ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف: المکتبه المرتضویه.
۱۴. محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۱۳۸۸)، تصحیح الاعتقاد، با مقدمه محمد رضا جعفری، تهران: روشنای مهر.
۱۵. _____ (۱۴۱۳ق الف)، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۱۶. _____ (۱۴۱۳ق ب)، عدم سهو النبی (ص)، قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۱۷. نجاشی (۱۴۰۷ق)، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

18. Amir-Moezzi, Mohammad Ali, (1992) "Al-Şaffâr Al-Qummi" (M. 290-902-3) Et Son Kitâb Başâ'ir Al-Darjât, *Journal Asiatique*.



ملاحظات بر خوانش مدرسی طباطبایی از ابن قبه

عباس میرزایی*

چکیده

ابن قبه رازی از متکلمان برجسته و بلندآوازه امامیه در نیمه دوم سده سوم هجری است که در حوزه مسائل مربوط به امامت دیدگاه‌های درخور توجهی داشته است و از همین روی، از جایگاه ویژه‌ای در میان متکلمان امامیه برخوردار است. سید حسین مدرسی طباطبایی - شیعه پژوه معاصر - در کتاب مکتب در فرایند تکامل با ارجاعات فراوان به آثار ابن قبه و بررسی رساله‌های به جا مانده از او در صدد تحلیل تحولات تاریخی اندیشه امامیه در بستر تحولات سیاسی - اجتماعی برآمده است. در این مقاله به ادعاهای مدرسی طباطبایی و برداشت‌ها و خوانش او از آثار و اندیشه‌های ابن قبه پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها

متکلمان امامیه، تاریخ تفکر امامیه، مکتب در فرایند تکامل، ابن قبه رازی.

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) abbasmirzaeie@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۸/۰۲

مقدمه

ابوجعفر محمد بن عبدالرحمان بن قبه رازی معروف به ابن قبه^۱ رازی از متکلمان بزرگ و مشهور امامیه در نیمه دوم سده سوم هجری است. وی تقریباً معاصر کلینی (م. ۳۲۹ق) و در ری زندگی می کرده و همان جا در گذشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵). ابن ابی الحدید (م. ۶۵۵ق) ادعا کرده که ابن قبه شاگرد ابوالقاسم بلخی (م. ۳۱۹ق) بوده است (ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹، ج ۲: ۲۰۶). درباره جایگاه کلامی وی باید گفت که همه رجالیون وی را به مهارت در کلام توصیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵). همچنین سید مرتضی در نقد کتاب المغنی قاضی عبد الجبار معتزلی، از آرا و نظرات ابن قبه استفاده نموده و او را مورد تمجید قرار داده است (سید مرتضی، ج ۲: ۱۲۸ و ۲۹۶).

در عظمت علمی ابن قبه نیز باید به این نکته اشاره کرد که وی نه تنها با متکلمان غیر امامی در دفاع از عقاید امامیه، اهل مناظره بوده، بلکه در جامعه امامیه آن روزگار، شخصیتی رفیع و محل استفاده امامیان به شمار می رفته است که بسیاری مشکلات عقیدتی را با او در میان می گذاشتند (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۶۰ و ۶۲). عمده شهرت علمی ابن قبه در حوزه کلام است، برخی منابع نیز از گرایش‌های حدیثی وی سخن به میان آورده‌اند. گفتنی است برخی از منابع متأخر به فقاقت ابن قبه اشاره کرده‌اند (حر عاملی، بی تا، ج ۲: ۲۷۸؛ خویی، بی تا، ج ۱۷: ۲۳۳؛ سبحانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۶۰۸).

او ری را محل فعالیت‌های علمی خود قرار داده بود و در دفاع از تفکرات امامیه، تنها به نوشتن ردیه بر آثار مخالفان دوره‌های قبل بسنده نکرد، بلکه همزمان با دیگر دانشمندان روزگار خود مکاتبات و مبادلات علمی داشت (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵؛ علامه حلی (ب)، ۲۴۳). از آثار او می توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد.

۱. الانصاف فی الامامة (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵): این کتاب که تا سده هفتم نیز موجود بوده، جزء مشهورترین آثار نوشته شده درباره امامت به شمار می آمده است (ابن میثم، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۵۲).
۲. المستثبت فی الامامة: ابن قبه این کتاب را در دفاع از کتابش الانصاف فی الامامة و در پاسخ به ردیه ابوالقاسم بلخی بر آن نوشت.
۳. الرد علی ابی علی جبایی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵): این اثر ابن قبه جزء اولین ردیه‌های متکلمان

۱. علامه حلی درباره نام ابن قبه می گوید: «محمد بن عبدالرحمان ابن قبه الرازی، ابوجعفر بالقاف المكسوره والباء المنقطه تحتها نقطه المفتوحه المنخفضه ووجدت فی نسخه اخرى: بضم القاف، وتشدید الباء، والذی سمعناه من مشایخنا الاول» (علامه حلی (الف)، ۱۴۱۵: ۲۸۶).





امامیه بر ابوعلی جبایی (م ۳۰۳ق) به شمار می‌رود.

۴. التعریف علی الزیدیه: این نوشته در ردّ فرقه زیدیه و اثبات حقانیت مذهب امامیه نگاشته شده که گویا همان کتاب الرد علی الزیدیه است که در فهرست آثار او در رجال نجاشی ذکر شده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵) این اثر نیز از بین رفته است.

۵. المسئلة المفردة فی الامامة: این رساله ابن قبه را تنها نجاشی ذکر کرده است. المسئلة المفردة پاسخ‌های ابن قبه به برخی از شیعیان روزگار خود است که شبهات معتزله و انتقادات آنان را بر امامیه، پاسخ گفته است. شیخ صدوق آن را در کمال الدین و تمام النعمة آورده است (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۶۰).

۶. النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار: ردیه‌ای بر رساله‌ای از جعفر کذاب است، این اثر همراه با ردیه ابن قبه به طور کامل (با حذف خطبه و دیباچه) در کمال الدین و تمام النعمة آمده است (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۹۴-۱۲۶).

۷. نقض کتاب الاشهاد لابی زید علوی یا کتاب نقض الاشهاد: ابن قبه این کتاب را در نقد و ردّ کتاب الاشهاد - کتابی در ردّ مبانی شیعه امامیه - نگاشته است. این اثر ابن قبه نیز به طور کامل با حذف خطبه و دیباچه، توسط شیخ صدوق نقل شده است (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۹۴-۱۲۶).

تبیین آموزه‌های کلامی شیعه به‌ویژه در حوزه امامت با بن‌مایه استدلال‌های عقلی، مناظره با مخالفین اعتقادی و ردیه‌نویسی و موضع‌گیری بر اندیشه‌های معتزلیان، غالیانی مانند سبیه، خطابی و مغیره، خوارج، زیدیه، فطحیه، واقفیه، اسماعیلیه، قرامطه، جعفریه و هم‌چنین مقابله با دیدگاه‌ها و باورهای ثنویان، براهمه، یهودیان و مجوسیان از ابن قبه شخصیتی در خور توجه و ستودنی در یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ تشیع (یعنی دوران غیبت صغری) و عصر حیرت ایجاد کرده است و از همین روست که ابن قبه جایگاه ویژه و برجسته‌ای در تاریخ تفکر شیعه یافته است.^۱

شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق) ابن قبه را «صاحب بصیرت» و «متکلمی حاذق» معرفی می‌کند

۱ در دوران غیبت صغری و با غیبت امام جامعه امامیه با حادثه‌ای روبرو شد که زمینه آشفتگی و تفرقه شدیدی را فراهم آورد. (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ۴۰۸) بسیاری از شیعیان گمراه و در تحیر و سرگردانی فرو رفتند (ابن بابویه، ۱۹۸۷: ۱۴۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۵۳۰) حتی گزارشاتی از بازگشت شیعیان از مذهب خود در دوران غیبت وجود دارد (شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲، ۳، ۱۶-۱۷، ۳۱۷، ۳۶۱، ۴۰۸). از همین رو، این دوران را «دوره حیرت» نامیده‌اند (ابن بابویه، ۱۹۷۸: ۱۴۳؛ اربلی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۱) و از آن به «الفتنة التي امتحنت بها الشيعة» (ابی غالب ززاری، ۱۴۱۱: ۱۱۳) یاد کرده‌اند.

(شیخ طوسی (الف)، ۱۴۲۲: ۳۸۹). نجاشی (م. ۴۵۰ق) او را عظیم‌القدر، نیکو عقیده، نیرومند و قوی پنجه در علم کلام توصیف کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵). ابن داوود نیز از او با عنوان «شیخ الامامیه فی زمانه» یاد می‌کند (علامه حلی (ب)، ۱۴۱۷: ۲۴۳). در متون اهل سنت تنها دو اشعری مذهب از ابن قبه یاد کرده‌اند. شهرستانی (م. ۵۴۸ ق) او را جزء ده متکلم مولف امامیان نام برده (شهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۲۹). و فخر رازی (م. ۶۰۶ ق) - متکلم بلند آوازه اشعری مذهب - نیز او را از «اذکیاء» امامیه دانسته است (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۵۹۹).

در سده‌های میانه، بسیاری از عالمان شیعی سده‌های چهارم و پنجم هم‌چون شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، ابوصلاح حلبی، شیخ طوسی، حمصی رازی و ابن میثم بحرانی در آثار خود از نوشته‌های ابن قبه سود جستند. در این باره از میان غیر شیعیان نیز می‌توان به قاضی عبدالجبار معتزلی، فخر رازی، ابن ابی الحدید اشاره کرد که بررسی همه این‌ها خارج از عهده این نوشتار است.

ابن قبه و کتاب مکتب در فرایند تکامل

بحث از تاریخ تفکر شیعه از خلاءهای اصلی و محسوس در حوزه شیعه‌شناسی است. سیدحسین مدرس طباطبایی - شیعه‌پژوه معاصر - در کتاب مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین در صدد تحلیل و تحول تاریخی اندیشه امامیه در بستر سیاسی و اجتماعی در سده‌های نخستین برآمده است. اینکه در این مسیر تا چه میزان کامیاب بوده و آیا به لوازم شیوه پژوهش در تاریخ کلام وفادار بوده یا نه، جای بحث و تأمل دارد. به اعتقاد مدرس طباطبایی، اندیشه امامت در تفکر شیعه در آغاز یک مفهوم سیاسی بود و به تدریج از زمان امام صادق 7 به سبب شرایط اجتماعی و فرهنگی و برخی مسائل دیگر شکل و قالب مذهبی پیدا کرد. در مفهوم مذهبی امامت دو ویژگی وجود دارد؛ یکی قول به عصمت و دیگر قول به وصایت و نص که از سده دوم به بعد نهادینه شد. او با پی‌گیری مفهوم امامت در بعد علمی و معنوی تلاش دارد تا خط درستی را از تشیع نشان دهد. از این رو به چهار گروه غالبان، مفوضه، مقصره و معتدله اشاره می‌کند. او با تغییر در معنای تفویض و غلو، این دو اصطلاح را از معنای تاریخی خود جدا می‌کند و آن را اوصافی که بنا به باور شیعه به معصومین : اطلاق شده است حمل می‌کند و دسته‌ای از صفات امامان : را در نهایت عنوان غلو و تفویض می‌دهد. غیبت امام، علم غیب، قدرت و معجزه، و برخی صفات دیگر از ویژگی‌ها و صفاتی‌اند که او آنها را «صفات فوق بشری» به حساب آورده و بر این باور است که جامعه شیعه این صفات فوق بشری را به معصومین





نسبت نمی‌دادند و حتی شیعیان علیه آن موضع می‌گرفتند و به تدریج متأثر از مفروضه این انگاره به ساحت اندیشه شیعه وارد شد.

مدرسی در بخشی از کتاب به بحران فکری و اعتقادی شیعه در دوره‌های مختلف امامت ائمه، به ویژه پس از آغاز دوران غیبت امام دوازدهم 7، و ضمن اشاره به نقش عالمان شیعی در مصون نگاه داشتن باورهای شیعیان در تندباد این بحران‌ها بر این نکته پای می‌فشارد که گرایش به کلام در اندیشه تشیع گرایشی اصیل نیست، بلکه به جهت ضرورت و یک عنوان ثانوی بوده است. او در پایان از آرای کلامی ابن قبه رازی و تلاش‌های علمی او یاد می‌کند و رسائل به جامانده از او را در کنار دو متن از ابوسهل نوبختی و سعدبن عبدالله اشعری می‌آورد. هرچند حوزه مطالعاتی و گرایش اصلی او فقه و حقوق است و در باب تاریخ تفکر امامیه صاحب اثری دیگری نیست، اما اثر خواندنی و ماندنی‌ای در این موضوع نگاشته است که از اولین نگاشته‌های تحلیلی و عمیق در این حوزه است. مدرسی خود در مقدمه کتابش ادعا دارد که هیچ ابایی از اینکه منتقدی با او دست به یقه شود ندارد و این از محاسن صاحب اثر است.

در این مقاله به بررسی موارد استفاده و درک و دریافت مدرسی طباطبایی از آثار ابن قبه پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است که مدرسی بیش از بیست و هفت بار به آثار ابن قبه ارجاع داده است. او در پاره‌ای از موارد برداشتی ناقص و ناتمام داشته و یا با ارزش داوری به تحلیل متن پرداخته است و گاه برداشتی از سخن ابن قبه کرده که مراد او نبوده است.

مورد اول

مدرسی طباطبایی در بخش دوم کتابش می‌گوید:

ابن قبه متکلم بزرگی شیعه در اواخر سده سوم، نیز امکان اینکه خداوند بر دست امام معجزه‌ای را ظاهر کند منتفی نمی‌دانست، هر چند وی نیز با دیگر عقاید مفروضه مانند اعتقاد به علم غیب امام یا وجود هر صفت فوق بشری در او را به شدت رد می‌کند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

او در این متن دو ادعا را به ابن قبه نسبت داده است؛ یکی اینکه او به علم غیب امام اعتقاد نداشته^۱ و دیگری اینکه وجود هرگونه صفات فوق بشری برای امام را انکار می‌کرده است. در باب ادعای نخست او برای این انتساب به کتاب نقض الاشهاد در دو بند ۳۴ و ۳۵ ارجاع

۱. مدرسی این ادعا را بار دیگر در صفحه ۲۲۷ کتابش تکرار کرده است.

می دهد. ابن قبه در بند ۳۴ می گوید:

فأقول - وبالله الثقة - إن اختلاف الامامية إنما هو من قبل كذابين دلسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت والزمان بعد الزمان حتى عظم البلاء وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع واجتهاد و سلامة ناحية ولم يكونوا أصحاب نظر و تميز فكانوا إذا رأوا رجلا مستورا يروى خيرا أحسنوا به الظن و قبلوه فلما كثر هذا و ظهر شكوا إلى أئمتهم فأمرهم الأئمة : بأن يأخذوا بما يجمع عليه فلم يفعلوا و جروا على عادتهم فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمتهم و الامام أيضا لم يقف على كل هذه التخاليل التي رويت لأنه لا يعلم الغيب وإنما هو عبد صالح يعلم الكتاب و السنة و يعلم من أخبار شيعته ما ينهي إليه؛ اختلاف اماميه از ناحیه دروغ پردازانی است که گاه و بی گاه به تدلیس خود را در میان ایشان جازده اند تا آنجایی که بلا و مصیبت (و اختلاف میان شیعیان) فراگیر شد و چون شیعیان پیشین مردمی پاکدل و پرهیزگار بودند که تلاش و کوشش آنها در عبادت بود و اهل تمیز و تشخیص مردمان خوب و بد نبودند، وقتی مرد ظاهر الصلاحی را می دیدند که خبری را نقل می کند، به او خوش گمان می شدند و خبر او را می پذیرفتند و چون این کار بسیار و آشکارا شد به امامان خود شکایت بردند، ائمه : نیز به آنها دستور دادند که روایات مورد اتفاق را بگیرند، اما چنین نکردند و بنا به عادت خود عمل کردند، پس خیانت (علت اختلاف) از جانب خود ایشان است؛ نه ائمه. امام هم مانند مردم هم واقف بر همه این اخبار جعلی نبود؛ زیرا امام عالم الغیب نیست، بلکه عبد صالحی است که کتاب و سنت را می داند و از اخبار شیعیان نیز آن مقدار که به او خبر می رسد، آگاه است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۸۳).

و در بند ۳۵ نیز ابن قبه می گوید:

وأما قوله «فما يؤمنهم أن يكون هذا سبيلهم فيما ألقوا إليهم من أمر الإمامة» فإن الفصل بين ذلك أن الإمامة تنقل إليهم بالتواتر والتواتر لا ينكشف عن كذب و هذه الأخبار فكل واحد منها إنما خبر واحد لا يوجب خبره العلم و خبر الواحد قد يصدق و يكذب و ليس هذا سبيل التواتر. هذا جوابنا و كل ما أتى به سوى هذا فهو ساقط؛ و اما این سخن او (ابوزید علوی) «که از کجا معلوم است که اخبار راجع به اصل امامت هم جعلی نباشد» تفاوتش این است که اخبار راجع به امامت متواتر است و تواتر کاشف از کذب نیست، اما آن اخبار دیگر، خبر واحد است که موجب علم نمی شود و خبر واحد گاهی





صادق است و گاهی کاذب و این طریق تواتر نیست. این جواب ماست و هر چه غیر این بگوید از درجه اعتبار ساقط است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۴: ۲۸۳).

در این باره نخست باید گفت که ارجاع به بند ۳۵ و ارتباط آن با بحث علم غیب امام روشن نیست؛ چرا که در این بند بحث دربارهٔ نصوص امامت امام است و اینکه این نصوص متواترند یا خبر واحد، می‌باشد و همین فرق اساسی امامیه با دیگر گروه‌های شیعه است. شاهد اصلی مدرسی قسمت پایانی کلام ابن قبه در بند ۳۴ است که می‌گوید:

امام عالم الغیب نیست، بلکه عبد صالحی است که کتاب و سنت را می‌داند و از اخبار شیعیان نیز آن مقدار که به او اخبار شود می‌داند.

پیش از توضیح این متن نخست باید اشاره‌ای به مبانی ابن قبه در زمینه علم امام و دیدگاه او دربارهٔ علم غیب داشت. ابن قبه «علم» را در کنار فهم و عقل، از مهمترین ویژگی‌های امام دانسته و عالم بودن امام را اولین شرط امامت می‌داند (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۲۰). به عقیده او امام باید عالم و داناترین مردم باشد؛ کسی که هیچ نقصی در علم او وجود نداشته باشد (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۰۷-۶۱). امام کسی است که باید علم خود را ظاهر کند (همان: ۱۲۰). و از دانشمندان و اعلم اهل زمان باشد (همان؛ ابن قبه، ۱۹۷۹، نقل از شیخ صدوق: ۱۸۵). ابن قبه علم امام را رکن امامت و معیاری برای تعیین امام دانسته است (نک: شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۰۶ و ۹۹، ۱۱۷). به اعتقاد ابن قبه منظور از علم، علم به دین و احکام دین و یا به طور کلی علم حلال و حرام است (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۲۲-۹۹). وی از آن‌جا که امام را مترجمی برای کتاب الاهی می‌دانست جامعیت علم امام را تنها در حوزه علم به دین تبیین می‌کرد و اعلمیت امام را نیز در همین راستا تبیین می‌کرد (همان: ۱۰۱-۹۹).

ابن قبه بر این باور بود که اساساً آنچه بر امام واجب است این است که همه علم دین را بداند تا در موارد اختلاف و منازعه در تأویل کتاب و سنت تمسک به گفته او ممکن باشد. این تنها راهی است که می‌توان بر گفته‌های امام اعتماد کرد. اگر این چنین نباشد حجت و دیگر مردم برابر خواهند بود و هیچ فرقی میان امام و غیر امام نخواهد بود. او لزوم علم کامل امام در حوزه دین را مسأله‌ای واجب و عقلی می‌دانست و می‌گفت که اگر معرفت امام در حوزه دین ناقص باشد خطاهای بسیاری از او سر می‌زند که امکان رجوع به آرای او را با دشواری روبه‌رو می‌کند؛ زیرا قول امام از حجت و اعتبار می‌افتد. او همچنین احقیقت بر امامت را در علم به دین می‌شناخت (همان: ۱۰۷-۹۴) و بازشناسی حجت از غیر حجت و امام از مأموم و تابع از متبوع را در همین مؤلفه جست‌وجو می‌کرد. او در رد امامت مدعیان امامت به بی‌علمی و نقصان علم آنها در حوزه دین استناد می‌کرد و اساساً گستره علم امام را

در محدوده دین و معرفت به احکام خداوند می دانست (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج: ۱، ۹۹-۱۲۰).

ابن قبه درباره علم غیب امام، رأی و نظر صریح و روشنی بیان کرده که برای فهم آن باید همه سخنان او را مطالعه کرد. به اعتقاد او، غیب را کسی جز خداوند متعال نمی داند و کسی که آن را برای بشر ادعا کند کافر است و امام علم غیب ندارد؛ کسی که علم غیب برای امام قائل باشد «کافر» و «خارج از اسلام» است. او با «اقویل» خواندن علم غیب امام، آن را نظریه برخی از غلاة می داند که از سوی مخالفان به همه امامیه نسبت داده شده است (نک: شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج: ۱، ۱۰۷-۱۱۷). او تصریح می کند که: «امامیان معتقد به علم غیب برای امامان خود نیستند» (همان: ۱۱۶).

به نظر می رسد با دقت در سخنان ابن قبه و پرهیز از برخورد دوگانه با آثار او می توان تبیین دقیق تری از نظر ابن قبه - درباره علم غیب امام - ارائه کرد. از آن جا که ابن قبه امام را فردی منصوص و معصوم می داند که وجودش در هر عصر و زمانی ضروری است (همان: ۹۸-۱۱۴). از این جهت باید فردی به شمار آید که عالم ترین شخص خاندان پیامبر در تفسیر شریعت و تعلیم حلال و حرام و تشخیص حق از باطل و حفظ شریعت از تحریف ها و بدعت ها باشد (همان: ۹۵-۱۱۳). دیگر اینکه وظیفه امام بیان و نقل حلال و حرام دین است؛ چرا که امام، کسی است که تأویل کتاب الاهی را می داند و احکام الاهی را می شناسد؛ او ترجمان کتاب الاهی و امین خداوند بر کتابش است و این امور بدون آگاهی از آموزه ها و معارف دینی ممکن نیست؛ آن هم نه علمی معمولی و عادی بلکه علمی که - بنابر نظر ابن قبه - هیچ گونه نقص و خللی در آن راه نداشته باشد؛ علمی که شایسته آن باشد که از طریق آن بتوان امام را از غیر امام بازشناخت و با آن حجت را بر جن و انس تمام کرد (همان: ۵۶-۱۲۰). بنابراین، تلاش ابن قبه برای تبیین مرجعیت علمی ائمه بدون در نظر گرفتن دانشی ویژه در حوزه دین و آگاهی از علوم الاهی امکان پذیر نبوده است. ضمن اینکه ابن قبه یکی از شرایط امام را دوری از اجتهاد رأی و قیاس می دانسته (نک: همان: ۱۰۹ و ۱۱۳). و این بدون داشتن علم خاص الاهی ممکن نیست.

از دیگر سو، ابن قبه «نصّ از امام پیشین» و «ظهور علم» را از نشانه های امامت امام برمی شمرد و یکی از مصادیق «ظهور علم» را بیان علم غیبی امام می دانست. برای مثال، او پیشگویی امام علی ۷ در جنگ نهروان مبنی بر کشته نشدن بیش از ده تن از یاران خود و زنده نماندن بیش از همین مقدار از نهروانیان را نوعی ظهور علم امام دانسته است علمی که شایستگی این را دارد که فصل فارق، میان مدعیان امامت قرار گیرد (نک: همان: ۱۰۳-۱۲۰). نکته مهم دیگر اینکه ابن قبه در مناظرات خود با ابوزید علوی، در راستای اثبات امامت





امام دوازدهم - بر اساس نقل - به روایت کمیل استناد می‌کند؛ روایتی که متنی طولانی و فصیح در باب علم حقیقی دین دارد که امام علی ۷ برای کمیل بن زیاد نخعی (م. ۸۲ق) ایراد فرموده است. امیرالمؤمنین ۷ در آن حدیث خود را عالم به علوم بسیاری می‌داند و امامان را که همان حجت‌های الهی‌اند، کسانی معرفی می‌کند که علم به حقایق امور یک‌باره بر آنان وارد می‌شود و آنان می‌توانند ظاهر و مشهور یا خائف و مغمور باشند.^۱ این روایت که ابن قبه محتوای آن را پذیرفته و بدان استناد کرده است به خوبی علم غیب را برای امام اثبات می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد، ابن قبه نیز امامان را عالم به علم غیب می‌دانسته است، هرچند علم غیب در نظر او تعریف و چارچوب ویژه‌ای داشته و او از عنوان «علم غیب» پرهیز می‌کرده است. او علوم خاص ائمه را از زمره علوم مستفاد می‌داند که از طریق پیامبر به امام رسیده است (همان: ۱۳۸). ابن قبه علم غیب - یعنی علمی که هیچ محدودده‌ای ندارد و ذاتی است - را تنها مخصوص خداوند متعال می‌داند ولی اگر علم خاصی باشد که از سوی خداوند به کسی داده شود و تحت اراده او باشد می‌توان آن را به امام نسبت داد؛ همان‌گونه که در روایت کمیل اشاره شد که علم ائمه از سوی خداوند متعال به آنان داده می‌شود. بر این اساس باید گفت که حکم «تکفیر» و «خروج از اسلام» برای کسی که علم غیب برای امام قائل می‌شود در نظر ابن قبه مخصوص کسی است که علم امام را هم‌سنخ با علم خدا و علمی ذاتی و نامحدود، بیانگارد.

به هر حال، بررسی متون به جامانده از ابن قبه، به روشنی نشان می‌دهد که - بر خلاف برداشت خطای مدرسی طباطبایی از بند ۳۵ کتاب نقض الاشهاد - در واقع، ابن قبه - در متن مورد بحث - در مقام محدود کردن علم غیب امام است نه انکار هرگونه علم غیبی.

مدرسی در اثبات ادعای دوم (انکار هرگونه صفت فوق بشری برای امام) به بند ۳۴ کتاب نقض الشهادة ارجاع داده است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در این بند ابن قبه درباره علم غیب امام و رد گونه‌ای خاص از علم غیب سخن گفته است. روشن نیست مدرسی طباطبایی از کجای متن این چنین مطلبی را برداشت کرده که ابن قبه منکر هرگونه صفت فوق بشری برای امام بوده است!

۱. درباره این خبر نک: تقفی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۱۴۸-۱۵۴؛ یعقوبی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۰۵-۲۰۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۷۳؛ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۸۹-۲۹۴؛ همان، شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۱۸۶-۱۸۷؛ نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۳۶. درباره کمیل و خبر کمیل و منابعی که آن را به صورت کلی و یا جزئی نقل کرده‌اند (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۲۲).

مورد دوم

مدرسی طباطبایی در بحث غیبت آخرین امام می گوید:

در روزهای اول که موضوع وجود غیبت آن بزرگواران (حضرت مهدی (عج)) به اطلاع شیعیان رسید شاید کمتر کسی احتمال می داد که غیبت آن حضرت تا مدت طولانی ادامه یابد. شیعیان می پنداشتند که حضرتشان با رفع مشکلات اضطراری موجود و خطر عاجل، به زودی ظهور فرموده و به قاعده اجداد طاهرین به امور امامت قیام خواهند فرمود و رشته امامان حق همچنان در خاندان گرامی آن وجود مقدس تا یوم القیامه استمرار خواهد یافت. باور عمومی آن بود که ایشان در روزگار حیات همان بزرگان و معمرین اصحاب حضرت عسکری 7 که بر ولایت و امامت ایشان شهادت داده و هم اکنون هنوز در جامعه زنده بودند ظهور خواهند فرمود تا آن معتمدین که پیشتر ایشان را دیده و به چهره می شناختند صحت دعوی ایشان را در مورد اینکه همان فرزند حضرت عسکری 7 و جانشین ایشان هستند تأیید کنند و از این راه شیعیان به این حقایق واقف و مطمئن شوند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۶۸).

او این برداشت‌هایش را به این کلام ابن قبه (در رساله مسأله فی الامامة، بند پنجم) مستند می سازد که می گوید:

... و اما این قول ایشان (امامیه) که چون (امام غایب) ظاهر شود از کجا معلوم می شود که او محمد بن حسن بن علی است؟ جواب آن این است که همان اولیائی که نقلشان حجّت است، او را معرفی خواهند کرد، همچنان که نقل ایشان در درستی امامت او نیز نزد ما حجّت است.^۱

در این باره باید گفت که مدرسی طباطبایی با نقل ناقص سخن ابن قبه برداشت نادرستی از کلام او در هم آوایی با پیش فرض‌ها و انگاره‌هایش ارائه داده و در ادامه کلام ابن قبه ناتمامی سخن او را روشن می سازد:

و جواب آخر و هو انه قد يجوز ان يظهر معجزاً يدل على ذلك. وهذا الجواب الثاني وهو الذي نعتمد عليه و نجيب الخصوم به، وان كان الاول صحيحاً؛ جواب دیگر آن است که امام ممکن است معجزه‌های ظاهر سازد تا بر امامت

۱. «وَأما قولهم إذا ظهر فكيف يعلم أنه محمد بن الحسن بن علي ؟ فالجواب في ذلك أنه قد يجوز بنقل من تجب بنقله الحجة من أوليائه كما صحت إمامته عندنا بنقلهم»





او دلالت داشته باشد و این جواب دوم مورد اعتماد ماست و به مخالفین خود بدان پاسخ می‌گوییم، گرچه جواب اول نیز صحیح است.

ابن قبه در پاسخ به این پرسش که مردم چگونه می‌توانند امام زمان (عج) و زمان ظهور آن حضرت را بشناسند، دو پاسخ ارائه داده و پاسخ دوم که خود به آن اعتماد می‌کند، این است که امام عصر (عج) می‌تواند با ارائه معجزه خود را به مردم بشناساند. البته، پاسخ جدلی دیگری نیز به این پرسش داده است که البته در زمان نگارش این رساله (یعنی پیش از سال ۲۸۰ ق) ^۱ می‌توانست اقتناع‌کننده باشد و آن اینکه «اگر امام در این عصر ظهور کند، همان اولیایی که نقلشان حجت است او را معرفی خواهند کرد، هم چنان که نقل ایشان در درستی امامت او (امام حسن عسکری ۷) نیز نزد ما حجت است». روشن است که این پاسخ جدلی به مخاطب دلیل بر آن نیست که مردم احتمال طولانی بودن غیبت امام عصر (عج) را نمی‌دادند. امام در همان ایام ظهور خواهد کرد، بلکه دست کم همین مقدار که محتمل است که غیبت امام عصر (عج) طولانی نباشد.

بحث در این است که اگر آن حضرت در زمان بزرگان و معمران اصحاب امام عسکری ۷ ظهور کند بر صحت ادعای امام عصر (عج) صحه می‌گذارند. ولی این به آن معنا نیست که شیعیان بر این باور بودند که امام به زودی ظهور خواهد کرد. ضمن اینکه مشخص نیست که مدرسی از کجای پاسخ ابن قبه به پرسش‌کننده «باور عمومی جامعه شیعی» را برداشت می‌کند؛ زیرا هیچ قرینه‌ای در کلام ابن قبه در تأیید این برداشت یافت نمی‌شود. ضمن این که بر اساس التنبیه فی الامامة ابوسهل نوبختی که در سال ۲۹۰ نگاشته شده و مدرسی در قسمت ضمائم کتاب به آن اشاره کرده، باید گفت بزرگان امامیه در همان زمان ابن قبه به دو غیبت باور داشتند که دومی طولانی‌تر از اولی است. افزون بر این، ابن قبه می‌گوید: پاسخ دوم (یعنی اظهار معجزه موقع ظهور) پاسخ صحیح نزد من است که بنا بر مبنای آقای مدرسی باید از پاسخ دوم برداشت شود که بزرگان امامیه، مانند ابن قبه، معتقد بوده‌اند که امام در عصری که بزرگان اصحاب امام عسکری ۷ در قید حیات‌اند، ظهور نخواهد کرد و با معجزه خود را معرفی خواهد کرد.

۱. توجه به سال ۲۸۰ ق از آن‌رو است که ابن قبه در این متن به زنده بودن اصحاب و معمران امام عسکری ۷ اشاره می‌کند. از طرفی بنا بر گفته ابوسهل نوبختی، تا ۲۰ سال بعد از وفات امام عسکری ۷. اصحاب خاص امام در قید حیات بوده‌اند (الامامة والتنبیه، ابوسهل نوبختی، نقل از شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱: ۹۳).

مورد سوم

مدرسی طباطبایی درباره «حدیث اثنی عشر» بر این باور است که اصل حدیث خاستگاهی غیر شیعی داشته و در آثار روایی شیعه مطرح نبوده است. تنها از سده چهارم به بعد و در آغاز دوران غیبت کبری، شیعیان به اهمیت آن پی برده و در کتاب‌های خود آن را نقل کرده‌اند. بر این اساس، تصریح می‌کند که «نه نوبختیان و نه سعد بن عبدالله اشعری و نه ابن قبه - که همه در اواخر سده سوم دوره غیبت صغری می‌زیسته‌اند - در هیچ یک از آثار بازمانده، اشاره‌ای به این حدیث و یا اینکه عدد ائمه منحصر به دوازده است، نکرده‌اند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۹۲) و نتیجه می‌گیرد که «(شیعیان) انتظار داشتند سلسله امامت تا پایان جهان ادامه یافته و شماره آنان بسیار بیش از این باشد» (همان: ۱۹۱).

در این باره باید گفت که سه رساله باقی مانده از ابن قبه مسئله المفردة فی الامامة، النقض علی ابوالحسن علی بن احمد بن بشار و کتاب نقض الاشهاد، همگی نوشته‌های مناظره‌ای او به شمار می‌آیند نه نوشته‌هایی با رویکرد و محوری خاص. از این رو، طبیعی به نظر می‌رسد که چرا به این حدیث اشاره نشده است. با تأکید بر این مطلب که عمده آثار ابن قبه از میان رفته است. از میان هفت کتاب ابن قبه حداکثر ۵۶ صفحه به صورت پراکنده به جا مانده است. در صفحات حدیث اثنی عشر وجود ندارد، ولی نصوص امامت دوازده امام (شیخ صدوق الف)، ۱۴۱۶، ج: ۱، ۵۷، ۶۰ پنج مورد؛ نقض الاشهاد، نقل از همان، همان: ۹۷، هفت مورد، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۵ مورد). و بحث غیبت امام آخر، مفصل مورد بحث قرار گرفته است. عدم وجود حدیث اثنی عشر در این صفحات به جامانده از آثار ابن قبه نمی‌تواند وجود این دسته از روایات را در آثار ابن قبه اثبات کند. از این رو، نمی‌توان گفت که ابن قبه به حدیث اثنی عشر بی‌توجه بوده و آن را در منابع خود گزارش نکرده است. ضمن اینکه اگر هم این روایات در آثار ابن قبه وجود داشت به احتمال بسیار مدرسی آن را به گونه‌ای توجیه می‌کرد. همان‌گونه که درباره سه کتاب سلیم بن قیس هلالی و کتاب بصائر الدرجات صفار و تفسیر قمی با ادعای احتمال تصرف، اعتبار این روایت را نیز مخدوش دانسته است. مدرسی درباره کتاب کافی کلینی که این روایت نیز در آن آمده، نیز تشکیک کرده و پیرامون فصلی که این روایت در آن قرار دارد، می‌گوید: «آن فصل در جای مناسب آن نیست و چنین می‌نماید که از الحاقات بعدی است» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۹۲).

گویی هر جا میراث و منابع مطابق با نظریه مدرسی است، آن را صحیح می‌دانند، ولی هر جا که مخالف این نظر باشد، آن را ساخته و افزوده دیگران می‌داند!

۱۳۳



نظر



افزون بر اینکه ابوزید علوی در الاشهاد - که در عصر غیبت صغری نگاشته شده - از هیچ انتقادی علیه امامیه در حوزه امامت فروگذار نکرده است. ابوزید در موضوعاتی مانند نص، ویژگی‌های امام، امامت ائمه، رویکرد جامعه شیعه به امامت ائمه، بحث مدعیان امامت و دیگر مباحث مرتبط نقدهای فراوانی را مطرح می‌کند، ولی هیچ اشاره‌ای به بحث حدیث اثنی عشر و اینکه این روایت در پیشینیان امامیان موضوعیت نداشته و اینک مورد توجه قرار گرفته نمی‌کند. یا اینکه امامیان پیش از این به امتداد نسل امامت تا قیامت قائل بودند، ولی متأخرین آنها (در دوره غیبت صغری) معتقدند که آخرین امام، دوازدهمین امامی است که غیبت کرده است. این خود نشانه‌ای است بر اینکه این بحث میان امامیه بحث جدید و مطرحی نبوده و شیعیان به حدیث اثنی عشر توجه داشته‌اند. ابوزید علوی در هیچ یک از نقدهای خود به اختلاف شیعیان امامی در تعداد ائمه خود اشاره نمی‌کند، در حالی که اگر این بحث وجود داشت - با توجه به نگاه‌های انتقادی تند او به امامیان - به شدت مورد توجه قرار می‌داد و به عنوان ابزاری مناسب در نقد شیعه امامی به کار می‌برد.

همچنین لازم به ذکر است یکی از نکات مهم و برجسته در آثار ابن قبه - مانند ابوسهل نوبختی - توجه به مسئله غیبت و امامت آخرین امام است که در هر سه اثر باقی مانده از او، بدان‌ها پرداخته است. از سویی دیگر میان باور به غیبت امام دوازدهم و حصر تعداد ائمه در همین عدد، رابطه مستقیمی وجود دارد؛ زیرا در منظومه روایی مذهب امامیه که عدد ائمه را دوازده بر شمرده‌اند به غیبت دوازدهمین امام نیز اشاره شده است.

ابن قبه در بحث غیبت می‌گوید که «اجماع بر آن است که باید امام قائمی از اهل بیت باشد که با وجود او حجت خدا بر خلق تمام شود و ما اقرار داریم که بایستی فردی از فرزندان امام حسن عسکری 7 حجت‌الله باشد. او هم نام رسول خدا است. ما به او رجوع می‌کنیم و به دستور او هستیم. او کسی است که حجتش ثابت شده و ادله امامتش آشکار شده است و وجود او با ادله قطعی قابل اثبات است» (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج: ۱، ۵۸۵۴). او همچنین بیان می‌کند که:

زمانی که امام عسکری 7 وفات نمود و نص و جانشین خود را ظاهر نکرد، به آثاری که پیشینیان ما پیش از وقوع غیبت روایت کرده‌اند، رجوع کردیم و دلیل روشنی در امر جانشینی امام عسکری 7 در آن روایات یافتیم و اینکه امام از مردم غایب می‌شود و نهان می‌گردد.^۱

۱. فلما مات حسن بن علی 7 ولم يظهر النصّ والخلف بعده رجعنا الى الكتب التي كان اسلافنا روواها قبل

ابن قبه می گوید در این موضوع بزرگان شیعه از طریق پیامبر و ائمه روایاتی را در باب غیبت امام دوازدهم بیان فرموده‌اند. در این روایات به مباحثی چون احوال امام زمان (عج)، چگونگی غیبت، وضعیت حضرت در آن دوران و وضعیت مردم پس از غیبت، پرداخته شده است (همان: ۵۸-۱۲۰).

به اعتقاد ابن قبه درباره غیبت امام دوازدهم اخبار بسیاری نقل شده و امامان شیعه همواره تلاش کردند با بیان غیبت امام دوازدهم و حوادث پس از آن و چگونگی غیبت، پیش از وقوع آن، جامعه امامیه را آماده و زمینه‌های لازم را فراهم کنند. ابن قبه گزارش می‌دهد که در مورد غیبت اخبار بسیاری وجود دارد و اساساً امام غایب نشد مگر آنکه پدراناش گوش شیعیان را از رخداد غیبت پر کرده بودند. لازم به یادآوری است که، گفتمان غالب بر مباحث غیبت و مهدویت ابن قبه، حاکی از ترسیم این موضوع به عنوان یک امر واقعی و از پیش تعیین شده است؛ نه مسئله‌ای که ناگهان برای امامیه رخ داده و بر اثر اتفاقات و حوادث و شرایط بدان معتقد شده‌اند (همان: ۶۱-۱۰۷).

سرانجام باید گفت که بر پایه جست‌وجو در آثار ابن قبه، او هیچ اشاره‌ای به حدیث «اثنی عشری» نکرده است، اما برداشتی که مؤلف از این موضوع کرده با منظور و مقصود ابن قبه هم داستان نیست. غیر از اینکه مدرسی طباطبایی خود در مقدمه کتاب می‌گوید که «آن چه در این دفتر آمده تاریخ فکر است نه تجزیه و تحلیل مبانی عقیدتی یا نقد و بررسی باورهای مذهبی» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۲)، ولی او - برخلاف مبنای خود - از تاریخ کلام، گزاره‌های کلامی استنتاج کرده است. او از نبود حدیث اثنی عشر در آثار به جامانده از ابن قبه، چنین برداشت کرده که شیعیان تصور داشتند که سلسله امامت تا پایان جهان ادامه می‌یابد و شماره آنان بسیار بیش از دوازده نفر خواهد بود. این در حالی است که وظیفه مورخ کلام تنها گزارش سیر تحول اندیشه‌هاست، نه تعیین صحت یا نادرستی گزاره‌ها.

مورد چهارم

مدرسی طباطبایی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل به بیان اختلافات جانشینی پس از امامت امام هادی ۷ نیز پرداخته و پس از گزارش ردائل اخلاقی جعفر - که در متون تاریخی نقل شده و توجیه آنها - می‌گوید: «از این پس حضرت امام عسکری ۷ تا پایان عمر با جعفر به

→ الغیبة فوجدنا فيها ما يدل على امره الخلف من بعد الحسن 7 وانه يغيب عن الناس ويخفي شخصه (شيخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۱۳).





کلی متار که فرموده و دیگر هرگز با او سخن نگفتند» (همان: ۱۴۹). او این بخش را به فرق الشیعه نوبختی (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۷) و بند پنچ «التفض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار» که در ضمائم کتاب آورده شده، ارجاع داده است. ابن قبه می گوید:

ثم رأیت الجعفریة تختلف فی إمامة جعفر من ائّ وجه تجب؟ فقال قوم: بعد أخیه محمد وقال قوم: بعد أخیه الحسن، وقال قوم: بعد أبیه. ورأیناهم لا يتجاوزون ذلك ورأینا أسلافهم وأسلافنا قد رووا قبل الحادث ما يدل علی إمامة الحسن وهو ما روی عن أبی عبد الله قال: «إذا توالّت ثلاثة أسماء: محمد وعلی والحسن فالرابع القائم» وغير ذلك من الروایات وهذه وحدها توجب الإمامة للحسن، وليس إلا الحسن و جعفر. فإذا لم تثبت لجعفر حجة علی من شاهده فی أيام الحسن والامام ثابت الحجة علی من رآه ومن لم یره فهو الحسن اضطراراً، وإذا ثبت الحسن و جعفر عندكم تبرأ منه والامام لا یتبرأ من الامام والحسن قد مضى ولا بد عندنا وعندكم من رجل من ولد الحسن تثبت به حجة الله، فقد وجب بالاضطرار للحسن ولد قائم.^۱

در متن کتاب التفض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار به عبارات زیر استناد شده است:

وإذا ثبت الحسن و جعفر عندكم تبرأ منه والامام لا یتبرأ من الامام؛ چون ثابت شد که حسن (ع) امام است و جعفر نیز از او تبرّی جسته است و امام از امام تبرّی نمی جوید (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۵۵).

نخست، باید گفت که در متن نوبختی تنها به جدایی فاصله امام عسکری ۷ با جعفر

۱. سپس ما طرفداران امامت جعفر را می بینیم که با یکدیگر اختلاف دارند. بعضی از ایشان می گویند او پس از برادرش محمد امام است و بعضی دیگر می گویند او پس از برادرش حسن امام است و بعضی دیگر معتقدند او پس از پدرش امام است و از آن تجاوز نمی کنند. اما پیشینیان ما و ایشان قبل از ایجاد مسئله امامت ایشان، احادیثی را روایت کرده اند که بر امامت امام حسن عسکری ۷ دلالت دارد و آن روایتی است که از امام صادق ۷ چنین نقل شده است: چون سه نام محمد، علی و حسن پشت سر یک دگر واقع شود، چهارمین آنها قائم خواهد بود، و غیر از این هم روایاتی در این باب وجود دارد. همین روایات به تنهایی دلالت دارد که امامت از آن حسن ۷ است: نه جعفر، و چون مدّعی امامت غیر از حسن ۷ و جعفر کس دیگری نیست، و کسانی که او را در دوران حسن ۷ دیده اند دلیلی بر امامت او ندارند و حجّت امام بایستی بر کسانی که او را دیده اند و یا مشاهده نکرده اند ثابت باشد، پس به ناچار حسن ۷ امام است، و چون ثابت شد که حسن ۷ امام است و جعفر نیز از او تبرّی جسته است و امام از امام تبرّی نمی جوید و حسن ۷ رحلت کرد به ناچار طبق عقیده ما و شما بایستی فردی از فرزندان امام حسن ۷ امام باشد و او فرزند او قائم ۷ است.

اشاره شده است. در متن ابن قبه نیز مدرسی طباطبایی مطلبی برداشت نموده که آن را بر نمی‌تابد. مدرسی می‌گوید که «امام عسکری 7 تا پایان عمر با جعفر به کلی متارکه فرمود و دیگر هرگز با وی سخن نگفتند» و حال آنکه ابن قبه می‌گوید که جعفر از امام عسکری 7 برائت جسته است نه امام عسکری 7 از جعفر. به واقع، ترجمه درست و دقیق متن این چنین است: «و چون ثابت شد که امام عسکری 7 امام است جعفر از او تبری جسته و هیچ‌گاه امام از امام تبری نمی‌جوید» در این متن سخن از تبری است و نه متارکه. افزون بر این، اگر متارکه مرتبه نازله تبری دانسته شود - بر خلاف برداشت مدرسی - این جعفر است که از امام حسن عسکری 7 تبری جسته است.

بررسی متن رسائل ابن قبه

اینک، نگاهی کوتاه و اجمالی به رسائل ابن قبه خواهیم داشت که مدرسی طباطبایی در پایان کتابش آورده است. بنا به گفته مدرسی رساله نقض الاشهاد «بر اساس نسخه چاپ شده در کمال‌الدین و تمام النعمه، چاپ تهران، ۱۳۹۰، با تصحیح آقای علی اکبر غفاری است با چند تصحیح اضافی بر اساس مقابله با چند نسخه دیگر از آن کتاب که در آن طبع مورد مراجعه نبوده است و یکی دو مورد اصلاح قیاسی» است (شیخ صدوق (الف)، ۱۴۱۶، ج ۱: ۹۵). با این حال، مدرسی دوازده مورد تصحیح، شش مورد اصلاح قیاسی و سه مورد اضافه کردن و شانزده مورد افتادگی متن، نسبت به نسخه تصحیح مرحوم غفاری، اعمال شده که مورد اشاره قرار نگرفته است. در یکی از این موارد افتادگی‌ای نزدیک به دویست و شصت کلمه‌ای، در متن نقض الاشهاد که مدرسی آورده، دیده می‌شود. عبارت حذف شده بعد از بند دوم در صفحه ۲۶۶ کتاب مکتب در فرایند تکامل این چنین است:

وقال شيخ من الامامية: إنا لم نقل: إن الحجة من ولد فاطمة (عليها السلام) قولاً مطلقاً و قلناه بتقييد و شرائط، ولم نحتج لذلك بهذا الخبر فقط بل احتجنا به وبغيره، فأول ذلك أنا وجدنا النبي صلى الله عليه وآله قد خص من عترته أهل بيته أمير المؤمنين والحسن والحسين: بما خص به ودل على جلاله خطرهم وعظم شأنهم وعلو حالهم عند الله عز وجل بما فعله بهم في المواطن بعد الموطن والموقف بعد الموقف مما شهرته تغني عن ذكره بيننا وبين الزيدية ودل الله تبارك وتعالى على ما وصفناه من علو شأنهم بقوله: (إنما يريد الله ليذهب عنك الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) وبسورة هل أتى وما يشاكل ذلك، فلما قدم 7 هذه الأمور وقرر عند أمته أنه ليس في عترته من





یتقدمهم فی المنزلة والرفعة ولم يكن 7 ممن ينسب إلى المحابة ولا ممن يولى ويقدم إلا على الدين علمنا أنهم: نالوا ذلك منه استحقاقا بما خصهم به، فلما قال بعد ذلك كله: «قد خلفت فيكم كتاب الله وعترتي» علمنا أنه عنى هؤلاء دون غيرهم لأنه لو كان هناك من عترته من له هذه المنزلة لخصه (ع) ونبه على مكانه ودل على موضعه لئلا يكون فعله بأمر المؤمنين والحسن والحسين: محابة وهذا واضح والحمد لله، ثم دلنا على أن الامام بعد أمير المؤمنين الحسن باستخلاف أمير المؤمنين 7 إياه واتباع أخيه له طوعاً.

مدرسی درباره تصحیح دو رساله دیگر ابن قبه یا مقابله با نسخه‌های دیگر به مطلبی اشاره نکرده، با این حال در رساله مسئله المفردة فی الامامة سه مورد تصحیح و در رساله النقض علی ابوالحسن علی بن احمد بن بشار هفت مورد تصحیح و دو مورد افتادگی متن، نسبت به نسخه تصحیح شده مرحوم غفاری، مشاهده می‌شود که به آنها نیز اشاره نشده است.

نتیجه

با توجه به مطالب پیش گفته، به نظر می‌رسد که مدرسی طباطبایی می‌توانست در استفاده از انگاره‌های ابن قبه، با دقت بیشتری عمل کند. آموزه‌های کلامی ابن قبه اگرچه شاهی مناسب برای متقن کردن مباحث مطرح شده از سوی مؤلف را داراست، اما بی‌توجه به سیر جریان شناسی و شخصیت شناسی وی، که در این صورت می‌توانست شاهد را در برخی از موارد، با ادبار روبرو کند، به فراموشی سپرده شده است. همان‌گونه که دیده شد مدرسی با پاره‌ای از متون ابن قبه برخوردی دوگانه داشته است. او در کنار برداشت‌های درست از اندیشه‌های ابن قبه ارجاعات نادرستی نیز دارد و در واقع با یک‌سونگری از یکسان‌نگری بر کنار مانده و با حرکت در چارچوب نظریه خود برخورد غیر واقعی با اندیشه‌ها و آثار ابن قبه داشته است. از این رو بهتر است در تحلیل تاریخ تفکر شیعه، افزون بر برکناری از قضاوت‌های اعتقادی، شخصیت‌های علمی مورد نظر را با تمام آرا و اندیشه‌ها و فضای علمی مورد مطالعه قرار گیرد. تنها در این صورت است که می‌توان تحلیلی متناسب با تاریخ فکری شیعی ارائه کرد. راهی که در یک نگاه کلان به کتاب مکتب در فرآیند تکامل فاصله قابل توجهی با آن دارد.

کتابنامه

۱. ابن ابی الحدید، ابو حامد عبدالحمید (۱۹۵۹م)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابراهیم ابوالفضل، بیروت: دار الاحیاء.
۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۰)، الفهرست، تصحیح: رضا تجدد، الطبعة الرابعة، تهران: بی نا.
۳. اربلی، ابی الحسن علی بن عیسی (۱۴۱۰ق)، کشف الغمة فی معرفة الائمة، بیروت: دارالکتب الاسلامی.
۴. بحرانی، ابن میثم (۱۹۸۱م)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: عدة من الافاضل، الطبعة الثانية، بیروت: دارالعلم الاسلامی.
۵. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۲۵۳۵)، الغارات، تحقیق: جلال الدین الحسینی الارموی المحدث، تهران: انجمن آثار ملی.
۶. حر عاملی (بی تا)، امل الآمل، تحقیق: السيد أحمد الحسینی، نجف: الآداب.
۷. حسینی، سید احمد (۱۴۱۳ق)، مولفات زیدیه، قم: مكتبة مرعشی النجفی.
۸. زرداری الی ابنه فی ذکر اعین، ابو غالب احمد بن محمد بن محمد بن سلیمان شیبانی بغدادی (۱۴۱۱ق)، رسالة ابی غالب، تصحیح: محمدرضا حسینی، قم: مطبعة ربانی.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ق)، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: اعتماد.
۱۰. سیدمرتضی، علی بن حسین علم الهدی (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران، مؤسسة الصادق.
۱۱. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۸۶)، الملل والنحل، تصحیح: احمد فهیمی محمد، قاهره: مطبع حجازی.
۱۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۱۴۱۶ق)، کمال الدین وتمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: موسسه نشر الاسلامی.
۱۳. _____ (۱۹۷۹م)، معانی الاخبار، تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. عباس الوجیه، ابن عباس (۱۹۹۹م)، اعلام الموالفین الزیدیه، عمان: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافة.
۱۵. عبدالله بن حمزه (۱۴۰۶ق)، الشافی، یمن: منشورات مكتبة الیمن الكبرى.
۱۶. علامه حلی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن المطهر الأسدی (۱۴۱۵ق الف)، ایضاح الاستباه، تحقیق: محمد حسون، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۷. علامه حلی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن المطهر الأسدی (۱۴۱۷ق ب)، خلاصة الاقوال، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



۱۸. علی بن حسین بن موسی بن بابویه (ابن بابویه قمی) (۱۹۸۷م)، الامام والتبصره، تصحیح: محمدرضا حسینی، بیروت: موسسه آل البيت (ع).
۱۹. رازی، فخرالدین (فخر رازی) (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان: دار الرازی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب کلینی (۱۳۶۵)، کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۴)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: انتشارات کویر.
۲۲. موسوی خوئی، ابوالقاسم (بی تا)، معجم رجال الحدیث، قم: بی نا.
۲۳. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، کتاب الرجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. النعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، کتاب الغیبه، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: أنوار الهدی.
۲۵. یعقوبی، أحمد بن أبی یعقوب بن جعفر بغدادی (۱۴۱۴ق)، تاریخ الیعقوبی، قم: منشورات رضی.



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 هر چند 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 شمرده اند، 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 جلیل القدر 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 بوده اند؛ 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: حسینی زاده خضرآباد، همین شماره) همان گونه که نجاشی در شرح حال حسن بن موسی کتابی را با نام «الاستطاعة» برای وی معرفی کرده و می نویسد: «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 پی ریزی نموده است. افزون بر این که در برخی گزارش ها- همچون گزارش قاضی در تثبیت دلائل النبوة- تصریح شده است که نوبختیان با اندیشه های متکلمان نخستین امامیه به ویژه هشام، آشنا بوده و آراء ایشان را در کتاب های خود نقل نموده اند (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 روش های عقلی در مباحث کلامی خود استفاده می کرده اند؛ بلکه همین احتمال که شاید متکلمان دوره مورد نظر، شیوه های 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 داشته اند که پیشوایان معتزلی خود، مطالبشان را از امیر المؤمنین ۷ اخذ و اقتباس نموده آ و سند مطالب خود را بدین جهت از عالی ترین اسناد

۱. تاریخ درگذشت نجاشی بنا بر مشهور سال ۴۵۰ هجری بوده است. همان گونه که نقل علامه حلی در خلاصه نیز آن را تأیید می کند، 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 داده اند که شاید تاریخ فوت محمد بن حسن بعدها توسط نسخه پردازان افزوده شده باشد (نک: نجاشی، ۱۴۲۴: ۴۰۴، ش ۱۰۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۲۰-۲۱، ش ۵۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۶۳-۶۴).
 ۲. نک: ابن المرتضی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۴؛ ابن المرتضی، ۱۹۷۲: ۱۲؛ نشوان حمیری، ۱۹۷۲: ۲۰۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷ و همچنین: گفتار زرکان معتزلی در: ابن ندیم، 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 أنها 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 می توان احتمال راستی فرضیه ای 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 می گزیدند و در مرادوه‌های علمی خود با متکلمان بزرگ امامی، بر ارزش فهم معقول گزاره‌های دینی واقف می شدند 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 می کند: «[زمانی قم] تحت حملات دائم از سوی [بغداد]، مرکز عباسی بود، که در آن، هم کیشان آنها، متون مقدس و دینی مذهب شیعه را به نفع شیوه‌های تحلیل و تفسیر عقل‌گرایانه و مشخصاً سنی، کنار می گذاشتند» (نیومن، ۱۳۸۶: ۳۸۵).

در این جا باید بار دیگر درباره اندیشمندان شیعی آن دوره و به ویژه نوبختیان که مراد منظور مستقیم نیومن اند، تأملی داشته باشیم؛ آیا به راستی آنها متون مقدس و دینی مذهب شیعه را کنار می گذاشتند؟ چه شاهدی می توان 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 بی تفاوت 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 می گوید: «وكان هشام يقول بنفى نهاية أجزاء الجسم وعنه أخذ النظام إبطال الجزء الذى لا يتجزأ؛ 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، بی تا، 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 امت 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 ولده إماماً، فلمّا صحّت إمامة الحسن ۷ وصحّت وفاته، ثبت أنّه قد خلف من ولده 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 وترجوها 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 ردّ 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 کتب فی 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 هم‌چون 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) ابوالحیث 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 الحدیث 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 زيدا حمد، 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 شايد توجه است اين که، ما تا به اينجا 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 ذلك ما اجتبیته 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 (عليهم السلام) بجميع 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 غلوستیز 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 الوجود، 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 آن که چگونه 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؟! این که ایشان در دستگاه خلافت مرکزی بغداد از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند نمی‌تواند اثبات کننده 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. هر چند 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: «وكان أيضا الرئيس الذي يلقى 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 ضعفایان 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 یا أخی ما شکوت 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

→
الْجَهَالَةَ، وَتَوَازَرَهُمْ وَسَعِيَهُمْ فِي عِمَارَةِ طَرَفِهَا، وَمَبَايِنَتَهُمُ الْعِلْمَ وَأَهْلَهُ، حَتَّى كَادَ الْعِلْمُ مَعَهُمْ أَنْ يَأْرُزَ كَلَهُ، وَتَنْقَطِعَ مَوَادُّهُ؛ لَمَّا قَدْ رَضُوا أَنْ يَسْتَنْدُوا إِلَى الْجَهْلِ، وَيَضِعُوا الْعِلْمَ وَأَهْلَهُ وَسَأَلْتُ: هَلْ يَسَعُ النَّاسَ الْمَقَامَ عَلَى الْجَهَالَةِ، وَالتَّدِينِ بِغَيْرِ 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 ووجههم»

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 فیه 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، محمد بن علی بن ابی‌القاسم عبدالله بن عمران ماجیلویه^۱.

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

١. ابن أبي الحديد، أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين مدائني معتزلي (١٣٧٨ق)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، بيروت: دار احياء الكتب العربية.
٢. ابن المرتضى، الامام المهدي أحمد بن يحيى بن مرتضى زيدى (١٩٧٢م)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل (في تراجم المعتزلة للقاضي عبدالجبار الهمداني)، تحقيق: سامي نشار و عصام الدين محمد، اسكندرية: دار المطبوعات الجامعية.
٣. _____ (١٣٦٦ق)، البحر الزخار، تصحيح: عبدالله بن عبدالكريم الجزاني، صنعاء: دار الحكمة اليمانية.
٤. ابن تيميه، الحراني الحنبلي الدمشقي (١٤٠٦ق)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٥. ابن حجر عسقلاني (١٣٩٠ق)، لسان الميزان، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٦. ابن داوود حلي (١٣٤٢)، الرجال، تهران: دانشگاه تهران.
٧. ابن شعبه حراني (١٤٠٤ق)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، تحقيق: علي اكبر غفاري، الطبعة الثانية، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٨. ابن غضائري، احمد بن الحسين بن عبيدالله (١٣٦٤)، الرجال (الضعفاء)، تحقيق: سيد محمد رضا حسيني جلالى، قم: دارالحديث.
٩. ابن ماكولا، علي بن جعفر (١٤١١ق)، كمال الكمال (الاكمال في رفع عارض الارتياب عن المؤلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب)، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٠. ابن مطهر، مطهر بن مطهر مقدسى (١٨٩٩م)، البدء والتاريخ، انتساب نادرست به: ابو زيد احمد بن سهل بلخى، باشراف: كلمان هوار، باريس.
١١. ابن نديم، محمد بن إسحاق (مشهور به ابن نديم وراق بغدادى) (بى تا)، الفهرست (فوز العلوم)، تحقيق: رضا تجدد.
١٢. أبو غالب زرارى، بن بكير بن أعين الشيبانى الكوفى البغدادى (١٤١١ق)، رسالة أبي غالب الزرارى إلى ابن إنه فى ذكر آل أعين، أبو غالب زرارى، تحقيق: سيدمحمدرضا حسيني جلالى، قم: مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية.
١٣. اسكافى، ابو جعفر (١٤٠٢ق)، 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 العربية والمعرّبة، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
٢٢. شریف مرتضی، علی بن الطاهر أبی أحمد الحسين بن موسى (١٤٠٣ق)، الأمالی (غرر الفرائد ودرر القلائد)، تحقیق: السيد محمد بدر الدين العسائی الحلبي، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى 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 على (١٣٦٣)، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوى الخراسان، 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 الموسوى الخراسان، 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 ولى 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 حلّی، 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.



نظریه «امامت باطنی در تشیع نخستین»

در بونه نقد

محمد جعفر رضایی*

محمد نصیری**

چکیده

کتاب پیشوای ربانی در تشیع نخستین نوشته دکتر محمدعلی امیرمعزی از مهم ترین آثار مهم شیعه‌شناسی در غرب به شمار می‌رود. امیرمعزی در این کتاب با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی به شناخت گوهر و ذات تشیع امامی از طریق مراجعه به آثار اصیل و نخستین امامیه (به‌طور خاص، کتب روایی) پرداخته است. از نظر وی گوهر تشیع نظریه امامت و به‌طور خاص، تفسیر باطنی از این نظریه است. به نظر وی به دلیل تقیه اصحاب امامیه بهترین راه برای رسیدن به اندیشه‌های باطنی امامان، مراجعه به اندیشه‌ها و تعالیم باطنی غالیان است. در این مقاله ضمن گزارشی کوتاه از محتوای این کتاب به نقد و بررسی آن پرداخته‌ایم. در مجموع نظریه امیرمعزی در مواردی مانند اثبات باطن‌گرایی امامیه، مبهم است و در برخی موارد نیز شواهد و دلایل او ناکافی‌اند. با این همه، اشکال عمده این اثر یکی دانستن تعالیم ائمه : و غالیان است؛ این ادعا شواهد نقض فراوانی دارد که در این مقاله به آنها اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، تشیع نخستین، باطنی‌گری، غالیان، امامت، محمدعلی امیرمعزی.

*پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت : (پژوهشگاه قرآن و حدیث) jafarrezaei61@gmail.com

**استادیار دانشکده معارف اندیشه اسلامی دانشگاه تهران adyan.nasiri@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۸/۱۷



مقدمه^۱

دکتر محمدعلی امیرمعزی از پژوهشگران و استادان برجسته شیعه‌شناسی در دانشگاه سوربون فرانسه است. او از شاگردان هانری کُربن و تحت تأثیر وی در مطالعات اسلام و تشیع بوده و آثار بسیاری در حوزه اندیشه امامیه نخستین نگاشته است. کتاب پیشوای ربانی در تشیع نخستین *Le Guide Divin Dans le shi'ism Originel* در سال ۱۹۹۲ میلادی به چاپ رسیده است. این کتاب دو سال بعد با همان عنوان (*The Divine Guide in Early Shi'ism*)^۲ به زبان انگلیسی ترجمه و چاپ شد. هرچند ترجمه فارسی این اثر به صورت کامل منتشر نشده است، ولی برخی از بخش‌های آن در مجلات مختلف فارسی زبان ارائه شده است. برای مثال، خود نویسنده بخش مربوط به وجود پیشینی امامان را در قالب دو مقاله در مجله ایران‌نامه تابستان و پاییز ۱۳۷۰ با عنوان «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه» به چاپ رسانده است. البته، این دو مقاله مقارن یا کمی پیش از چاپ نخستین کتاب (به زبان فرانسوی) در سال ۱۹۹۲ میلادی منتشر شده است. علیرضا رضایت نیز - گویا بدون اطلاع از چاپ دو مقاله پیش گفته - دقیقاً همین فصل را ترجمه کرده و در قالب دو مقاله در شماره‌های دی ماه ۱۳۸۶ و شهریور و مهر ۱۳۸۸ مجله خردنامه همشهری به چاپ رسانده است. این دو مقاله با عناوین «وجود پیشینی امام» و «دیدن به نور دل» به چاپ رسیده است. وی همچنین بخش «ملاحظات در باب قرآن کامل» را ترجمه کرده و در ماهنامه علمی و تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت به چاپ رسانده است.

این کتاب دو بار نیز در مجلات علمی ایران معرفی شده است. یک بار علی موحدیان عطار در مقاله «معرفی کتاب راهنمای الوهی در تشیع نخستین» این کتاب را از نظر کاربست روش پدیدارشناسی در مطالعات ادیان معرفی کرده است. وی در این مقاله، مقدمه و نتیجه کتاب را به طور کامل ترجمه کرده است (نک: موحدیان عطار، ۱۳۸۰). علیرضا رضایت نیز برای بار دوم در مجله کتاب ماه دین به معرفی کلی این کتاب در مقاله «ولایت در سپیده‌دمان شیعه اثنی‌عشری» پرداخته است (رضایت، ۱۳۸۴). این مقاله هرچند به محتوای فصول کتاب نیز اشاره کرده است، اما به نکات اصلی و امتیازات کتاب نسبت به آثار دیگر نپرداخته است. به بیان دیگر، خواننده با این گزارش به اهمیت اثر امیرمعزی و نقاط تمایز آن با دیگران پی نمی‌برد.

۱. قدردان استاد عزیز جناب آقای محمد تقی سبحانی به دلیل ارائه نکاتی ارزشمند در این مقاله و دوست گرامی سید علی حسینی‌زاده خضرآباد به دلیل همراهی در نقد مباحث فصل چهارم و پیوست کتاب هستم.
2. AmirMoezzi, Mohammad Ali (1994), *The Divine Guide In Early Shi'ism : The Sources Of Esotericism In Islam*, State University Of New York Press.



احمد کاظمی موسوی^۱ نیز در مجله ایران‌نامه در مقاله‌ای با نام «پیشوای الاهی در تشیع اولیه»، این کتاب را نقد کرده است (نک: کاظمی موسوی، ۱۳۷۴). محمد علی امیرمعزی به این نقد در شماره بعدی مجله ایران‌نامه جواب داده است (نک: امیرمعزی، ۱۳۷۵) که کاظمی موسوی در شماره‌ای دیگر از این مجله پاسخ وی را به نقد کشیده است (کاظمی موسوی، ۱۳۷۵). با این حال تا کنون به خوبی نظریه ایشان درباره امام شناسی تشیع نخستین تبیین و نقد نشده است. گزارش‌های موجود به پیام و نکات اساسی کتاب نپرداخته‌اند و نقدهای موجود نیز جزئی است و به اصل نظریه ایشان نپرداخته است. بنابراین در این مقاله اصل نظریه ایشان به طور کامل تبیین و نقد خواهد شد.

بَزخوانی کتاب پیشوای ربانی در تشیع نخستین

امیرمعزی در ابتدای کتاب خود با اشاره به آثاری که تا کنون درباره مطالعات تشیع نوشته شده است، همه این آثار را در ارائه دیدگاه تاریخی منسجم و جامع از تشیع نخستین ناتمام می‌داند. به نظر وی این مطالعات به چهار دسته تقسیم می‌شوند: (۱) مطالعاتی که بیش از حد «ترکیبی و عمومی» اند و همه تاریخ کلام امامیه را یکسان می‌انگارند. به نظر او انقلاب اسلامی ایران در این مطالعات بی‌تأثیر نبوده است؛ (۲) مطالعاتی که بیش از حد تحلیلی اند و به جنبه‌ای خاص از تشیع پرداخته‌اند و به «مفاد» آموزه نخست نپرداخته‌اند؛ (۳) مطالعاتی که بیش از حد برون‌گرا هستند و امامیه را به ابعاد اجتماعی-سیاسی یا کلامی-فقهی فرومی‌کاهند (۴) مطالعاتی که بیش از حد «فلسفی» اند و آموزه تاریخی اصیل و «مفاد» نخستین‌اش را فرو گذاشته‌اند.

به نظر او نقص مهم این آثار تفاوت نهادن میان آموزه‌های امامان و آموزه‌های نظریه‌پردازان امامی در دوره‌های بعدی و گاه فروکاستن مکتب امامیه به یک بعد کلامی یا سیاسی است. به همین دلیل تلاش او در این کتاب آن است که پرده از آموزه و اندیشه دوازده امام : بردارد و با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی و تحلیل نقادانه مجموعه‌هایی که در آغاز سنت ائمه : را گردآوردند، پردازد. به نظر او گوهر و ذات تشیع همان اعتقاد به «پیشوای ربانی» است. «جهان‌شناسی امامیه و نجات‌شناسی و آخرت‌شناسی آن، همگی بر محور امام‌شناسی شکل می‌گیرد». از این رو، بخش جوهری این اثر به دست دادن توصیف‌هایی است که امامان، خود درباره «امام» عرضه کرده‌اند. این

۱. استاد حقوق در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی در مالزی.





رویکرد در تقابل با رویکرد تاریخی شیعه‌پژوهانی مانند سیدحسین مدرسی طباطبایی قرار دارد و در حقیقت، این کتاب در تقابلی افراطی با کتاب مکتب در فرآیند تکامل^۱ نوشته مدرسی طباطبایی است.

او در فصل نخست (مقدمه) هدف خود را بازگشت به منابع متقدم (چهار سده نخست و پیش از شکل‌گیری کلام رسمی امامیه در بغداد به دست شیخ مفید و سید مرتضی) قرار داده است. این فصل در حقیقت مبنا و معیار فصل‌های بعدی و روش او در این کتاب است. او این فصل را با این روایت شروع می‌کند که: «احادیث ما دشوارست؛ و تنها نبی مرسل و ملک مقرب و مؤمن ممتحنی که خداوند قلب او را آزموده است تاب دریافت آن را دارند». به نظر او احادیث فقهی امامیه تفاوت چندانی با فقه اهل سنت ندارند. به همین دلیل این تعالیم دشوار به فقه امامیه مربوط نیست، بلکه به حوزه اعتقادات مربوط است که گوهر همه آنها «امام‌شناسی» است.

نویسنده - در حقیقت - در این فصل در پی آن است که توضیح دهد به چه دلیل تنها به منابع متقدم بسنده کرده است. به نظر او برخلاف تلقی رایج که امامیه را مکتبی عقل‌گرا همانند معتزله می‌داند و گاه برای اثبات سخن خود به روایات ائمه : درباره عقل‌تکیه می‌کند، عقل در مفهوم نخستین آن و در اندیشه امامان مفهومی متفاوت با عقل منطقی و استدلالی داشت. در این دوره (چهار سده نخست) حتی معیارهای امامیه در اعتبار احادیث متفاوت از دوره بعد بوده است. به همین دلیل نویسنده در این فصل به چهار بحث مهم پرداخته است: (۱) نظریه امامیه درباره عقل در دوره نخستین؛ (۲) تمایز بین دو سنت امامیه: سنت فراعقلانی - باطنی در چهار سده نخست و سنت عقلی، کلامی و فقهی در میان متکلمان مدرسه بغداد (مانند شیخ مفید و سید مرتضی) و پس از آن؛ (۳) شناسایی منابعی که به دوره و سنت نخست باز می‌گردد که مبنای اصلی تحلیل‌های این کتاب است و (۴) حجیت و ماهیت احادیث امامیه در دوره نخست.

امیرمعزی در بخش نخست به تحلیل مفهوم عقل در دیدگاه امامیه نخستین از چهار بعد هستی‌شناختی، اخلاقی - معرفت‌شناختی، معنوی و نجات‌شناختی پرداخته است. به نظر او این

۱. این کتاب از کتاب‌های مهم و جنجالی درباره نخستین دوره‌های تاریخ کلام امامیه است (مکتب در فرآیند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخست (۱۳۸۶)، سیدحسین مدرسی طباطبایی، ترجمه: هشام ایزدپناه، تهران: کویر، چاپ اول تا سوم).

عقل که می‌توان از آن به «خرد قدسی» یا «بصیرت» تعبیر کرد، هم در معنا و هم در کاربرد با عقلی که در متون کلامی بدان عادت کرده‌ایم، متفاوت است. عقل متکلمان را می‌توان بسته به شرایط به «استدلال»، «خرد»، «قوه استدلال منطقی»، «قوه تمییز» و مانند آن ترجمه کرد. عقل در دیدگاه متکلمان ابزار تعقل است؛ حال آنکه نزد امامان درست به همان اندازه که نیروی تعقل و ادراک به‌شمار می‌رود، ابزاری برای دریافت امور فراعقلانی است. به نظر وی این تحول تحت تأثیر متون یونانی در کلام معتزله و انتقال آن به کلام امامیه توسط شیخ مفید و شاگردانش رخ داده است. شیخ مفید هرچند در برخی از تعاریفی که از عقل ارائه می‌دهد، به معنای عقل نزد امامان پای‌بند است؛ ولی به ناچار در رویارویی با معتزلیان در مباحث کلامی، عقل را به معنای مورد نظر آنها به کار گرفت. با این حال، شاگرد او سید مرتضی کاملاً از معنای نخستین عقل فاصله گرفته و عقل را معادل استدلال و نظر به کار برد. نویسنده در بخش بعد، امامیه را به دو گرایش باطن‌گرایان غیرعقل‌گرا و عقل‌گرایان ظاهرگرا تقسیم می‌کند. به نظر وی جریان دوم هرچند از دوره خود امامان و توسط برخی از شاگردان ایشان مانند زراره بن اعین، هشام بن سالم، مؤمن طاق و هشام بن حکم آغاز شده است؛ ولی مصداق نوع‌نمون آنها را می‌توان عالمان مدرسه کلامی بغداد، مانند شیخ مفید و سید مرتضی دانست. این در حالی است که عمده اصحاب امامان و مدرسه قم جریان نخست را نمایندگی می‌کنند. به گفته امیرمعزی - برخلاف تلقی کسانی چون مدرسی طباطبایی - وجود متکلمانی در بین اصحاب امامان دلیلی بر تأیید ائمه نسبت به آنها و افکارشان نیست. به نظر وی تجویز کلام نیز توسط ائمه : به دلایل و مصالحی خاص مانند تحقیر مخالفان بوده است. این در حالی است که امامان نسبت به کلام و به کارگیری استدلال‌های منطقی و جدلی به هر شکل آن (قیاس، رأی و اجتهاد) در امور دینی و مقدس به شدت مخالفت می‌کردند.

نویسنده در بخش سوم به منابعی که به امامیه غیرعقلانی باطنی وابسته‌اند اشاره کرده است. این منابع در حقیقت از بصائرالدرجات آغاز می‌شود و با اشاره به آثار شیخ صدوق پایان می‌یابد. به نظر او این آثار نماینده دوره اعتقادی پیشافلسفی و پیشاکلامی‌اند.

در بحث حجیت احادیث امامیه نیز به تفاوت معیارهای پذیرش روایت در دوره نخست و دوره دوم اشاره شده است. به گفته امیرمعزی، توجه به اسناد در دوره نخست امامیه بسیار کم اهمیت بوده است. معیارهایی مانند همراهی با هویت بنیادین تعالیم امامان، توجه به ویژگی‌های راوی مانند پذیرش ولایت ائمه، زهد و تقوای ایشان، مطابقت با قرآن و سنت و تقابل با دیدگاه‌های اهل سنت از جمله معیارهای دوره نخست امامیه در پذیرش روایات





بوده است. نویسنده از این موارد چنین نتیجه گرفته است که «گویا معیار قطعی اعتبار احادیث نزد امامان در گرو محتوا و معنای عمیق آنها بوده است. در بحث اختلاف الحدیث نیز در دوره نخست دو عقیده مطرح بوده است: (۱) نسخ سخن امام پیشین به دست امام بعد؛ (۲) تقیه که در حقیقت برخلاف تلقی رایج کتمان کاری مصلحتی اعتقادات نیست، بلکه عبارت است از حفظ اسرار و تعالیم امامان.

در نهایت، می توان نتیجه گرفت که امیرمعزی در تاریخ کلام امامیه دو سنت و تفکر را در مقابل هم قرار داده است: نخست، سنت غیرعقلی باطنی و دوم، سنت عقلی کلامی و جدلی. به نظر او منابع فکری این دو اندیشه با هم متفاوت اند. آثار حدیثی امامیه تا سده چهارم همگی نماینده تفکر نخست و آثار متکلمان مدرسه بغداد نماینده تفکر دوم اند. به گفته امیرمعزی حتی زبان این دو سنت فکری نیز با هم متفاوت است؛ زبان سنت غیرعقلی و باطنی امامیه در دوره نخست زبانی اسطوره‌ای و زبان سنت عقلی و کلامی، کلامی و حتی فلسفی است.

امیرمعزی پس از بیان این نکات که در حقیقت نکاتی روش شناسانه و مبنایی اند، در فصل‌های بعد در پی آن است که به معنا و تعریف «امام» که به نظر او هویت و جوهره تشیع است، پردازد. وی تعریف امام را در سه ساحت وجود پیشینی، وجود فعلی و وجود ملکوتی امام بررسی کرده است.

فصل دوم کتاب به بررسی وجود پیشینی ائمه : اختصاص یافته است. نویسنده در این فصل سعی کرده تا - بنا به ادعای خودش - برای نخستین بار تبیین و تفسیری از روایات وجود پیشینی پیامبر اکرم و ائمه : ارائه کند. او به چهار مرحله برای جهان پیش از آفرینش عالم مادی، اشاره کرده است:

(۱) چندین هزار سال پیش از آفرینش عالم در لامکانی به نام «ام الکتاب» خداوند شعاعی از نور خویش و سپس شعاع دومی از آن منشعب می‌سازد. شعاع نخستین، نور حضرت محمد ۹، نور نبوت و نور ظاهر و شعاع دوم نور علی 7، نور ولایت و نور باطن است. این مرتبه پیامبر و ائمه : همچون نوری بی‌شکل به وجود آمده‌اند.

(۲) پس از این مرحله، انوار بی‌شکل معصومان به انواری با هیأت انسانی تبدیل می‌شوند. از این مرحله «عالم الاظلة الاول» یا «جهان اول ذره‌ها» تعبیر شده است. این موجودات در گردش به دور عرش هستند و در این حال به یگانگی خداوند گواهی می‌دهند و عظمت او را می‌ستایند.

(۳) از آن پس «سایه‌ها» یا «ذرات» دیگری در این جهان بی‌زمان وجود می‌یابند. این

سایه‌ها هستی پیشامادی موجودات پاک هستند. این سایه‌ها گاه موجودات غیرانسانی روحانی مانند فرشتگان و گاه سایه‌های صد و بیست و چهار هزار پیامبر و گاه سایه‌های مؤمنان بنی آدم^۱ هستند. به این مرحله «عالم میثاق» نیز گفته می‌شود؛ چراکه از این ذرات سوگند پای‌بندی به چهار امر گرفته شده است: الف) سوگند به بندگی خداوند؛ ب) سوگند به ولایت پیامبر و رسالت ایشان؛ ج) سوگند به امامان و امر مقدس ایشان و د) سوگند به مهدی به عنوان نجات‌بخش جهان در آخر زمان. در این مرحله همچنین انوار پیامبر و امامان توحید و تمجید خداوند را به سایه‌های «عالم میثاق» می‌آموزند. به همین دلیل نویسنده از این مرحله به مرحله «تعلیم راز» نیز تعبیر کرده است.

۴) پس از این در «جهان دوم ذره‌ها» فرزندان آدم به صورت ذرات از خاک و آب (گیل) آفریده شدند. در این عالم، موجودات به دو گروه تقسیم شدند: نخست، اصحاب الیمین، مؤمنان و سپاه عقل و دوم، اصحاب الیسار، کفار و سپاه جهل. به گفته امیرمعزی همه فرزندان آدم 7 در این مرحله به یگانگی خداوند گواهی دادند؛ اما مؤمنان در مرحله پیشین سه سوگند دیگر که به ولایت و باطن دین مربوط است ادا کرده‌اند، این در حالی است که کفار و اصحاب الیسار با آنکه از فطرت اسلام برخوردارند، چون ولایت را باز نشناخته‌اند، فطرت و سوگند نخستین خود را فراموش می‌کنند.

امیرمعزی در بخش دیگر از این فصل به جهان محسوس مادی می‌پردازد که پس از مراحل پیشین آفریده شده است. آفرینش ارواح، قلوب و ابدان در این مرحله واقع شده است. مانند عالم ذره‌ها، در این عالم نیز تقابل دو گروه متضاد وجود دارد؛ امامان و شاگردان ایشان از یک سو و دشمنان ائمه : و طرفدارانشان از سوی دیگر. روح و قلب معصوم از خاکی (طینت) در اعلی‌علیین و بدن ایشان از خاک علیین آفریده شده است و روح و قلب مریدان امامان از خاک علیین و بدن مریدان ائمه : از خاکی زیر علیین پدید آمده است. در مقابل، ارواح و قلوب و ابدان دشمنان ائمه همگی از سجین آفریده شده است و ارواح و دل‌های طرفداران آنها از همین خاک و ابدان آنها از خاکی زیر سجین آفریده شده است.

خداوند پس از آفرینش نوع بشر، نور نبوت و امامت را در آدم نهاد. از او به بعد این نور در نسل‌های بشری سفر کرده (منتقل شده) و مکان‌ها و زمان‌های تاریخ قدسی بشر را

۱. اینها تنها کسانی را دربرمی‌گیرد که به تعلیم باطنی ائمه : باور داشته و در برابر آن تسلیم بوده‌اند، نه متدینان عادی که تسلیم شریعت ظاهری‌اند.





درنوردیده تا به محمل‌های اصلی خود یعنی محمد ۹ و علی ۷ تاریخی برسد و از طریق ایشان به امامان بعدی منتقل شود. با توجه به برخی از روایات می‌توان گفت که انتقال وصیت نورانی از طریق نطفه صورت می‌پذیرد و با توجه به برخی دیگر از روایات انتقال این نور از طریقی روحانی صورت می‌گیرد. به همین دلیل می‌توان در سنت امامیه دو دودمان طبیعی و روحانی برای پیامبر اسلام و ائمه اطهار : در نظر گرفت. این دو دودمان در برخی موارد با هم اشتراکاتی نیز دارند.

امیرمعزی پس از مباحث پیشین، با تکیه بر این نکته پیش گفته که «قلب مؤمنان و مریدان ائمه به لحاظ ماهوی با بدن امام یکسان است و هر دو از خاک علین آفریده شده‌اند» بحث مستقلی درباره «رؤیت بالقلب» در امامیه در می‌اندازد. به گفته او این بحث ثمره نظریه امامیه درباره وجود پیشینی امام است. نویسنده با تحلیل روایات امامیه در بحث معرفت خداوند چنین نتیجه می‌گیرد که می‌توان دو ساحت وجودی در هستی خداوند در نظر گرفت: الف) ساحت ذات که وصف‌ناپذیر و غیرقابل ادراک است و در این ساحت انسان هیچ سخنی نمی‌تواند بگوید مگر با وجهه سلبی و با نفی هرگونه تصویر و تشبیه؛ ب) ساحت افعال که به وسیله اسماء الحسنی خداوند که همان تجلی و «اعضای» خداوند است،^۱ نمایان می‌شود. این عضوهای فعال خدا امامان هستند و از همین رو، شناخت امام، شناخت خدا در مقام تجلی و ظهور است.

با توجه به این نکات، دیدگاه امامان را در بحث رؤیت الله می‌توان تحلیل کرد. بنا بر تعالیم امامان رؤیت خداوند با چشم ظاهر - چه در دنیا و چه در آخرت - ناممکن و محال است. با این حال امامان بارها گفته‌اند که رؤیت خدا با چشم دل نه تنها ممکن است که برای ایمان واقعی ضروری است. بی‌شک، این رؤیت زمانی ممکن است که بین «شاهد» و «مشهود» به یکسانی نهادین وجود داشته باشد.^۲ خداوند نیز در ذات خود شیء ای است یکسره جدا از دیگر اشیاء. پس ذات الاهی همیشه نادیدنی است؛ چون ذات الاهی مطلقاً و رای همه چیز است و در نتیجه و رای دیدن. اما خدا در ساحت تجلی‌پذیر خود برای دل

۱. امیرمعزی خود در ارائه فارسی این فصل در قالب مقاله‌ای از همین اصطلاح استفاده کرده است (امیرمعزی، ۱۳۷۰: ب) (۶۴۵) و در متن انگلیسی کتاب نیز از اصطلاح "organs of god" و "active organs" استفاده کرده است.

۲. عبارت وی در کتاب چنین است:

"As has been seen, vision is possible only when there is similarity of nature between the seeing subject and the seen object." (Amir Moezzi, 1994: 48).

مؤمن رؤیت پذیر است. تجلی خدا در حقیقت همان نور امام است. در روایات امامیه نیز تأکید می شود که آنچه با چشم دل دیده می شود نور یا طیفی از انوار است. پیشتر نیز گفته شد که قلب مؤمنان با بدن امام که همان اشباح نورانی پیش از آفرینش مادی است، هم سرشت است. بنابراین عمل رؤیت میان دل دیدارگر مؤمنان و امام نورانی دیدارپذیر ممکن می شود.

امیرمعزی در فصل سوم کتاب، وجود کنونی امام را بررسیده است و در این راستا به بررسی حیات سیاسی امامان : پرداخته است. از دیدگاه او تصویر و تصویری که مطالعات مستشرقان و وقایع اخیر ایران و لبنان از شیعه امامیه به دست می دهد - مبنی بر این که امامیه از اساس جنبشی سیاسی، کلامی، فقهی و انقلابی (مخالف حکومت) بوده است - با مراجعه به منابع نخستین امامیه تغییر خواهد کرد. امیرمعزی این اشتباه را ناشی از سه خطای روش شناختی در مبنای این تحلیل ها می داند: (۱) این تحلیل ها بر منابع غیراصیلی مانند کتاب های ملل و نحل و تاریخ (عمدتاً سنی) و بر دیدگاه های متکلمان امامیه پس از غیبت صغری (به طور خاص امامیه عقل گرا غیرباطنی) استوار است؛ (۲) عدم توجه به تمایزهای موجود میان شاخه های اصلی شیعه؛ زیرا اقدامات ستیزه جویانه به زیدیه و شاخه حسنی و اسماعیلیه اختصاص دارد و نه شیعه دوازده امامی از نسل امام حسین ۷ است؛ (۳) مغفول ماندن این نکته که سیاسی شدن تشیع حاصل یک فرایند تاریخی و سیاسی است که در طول سده ها به طول انجامید و در سده شانزدهم با اعلان امامیه به عنوان دین دولتی توسط صفویه عینیت یافت.

امیرمعزی فروکاهیدن وجود تاریخی امامان به مجریان نقش های کلامی و سیاسی را نتیجه عدم توجه به نکات روش شناختی پیش گفته می داند و در تحلیل حیات سیاسی ائمه : آنان را به چهار دسته تقسیم می کند:

(۱) امام علی ۷، امام حسن ۷ و امام رضا ۷، این سه امام به طور مستقیم با مسائل سیاسی درگیر بودند. این امامان اولاً به اجبار و اکراه و اصرار مردم به سیاست روی آوردند و ثانیاً هر کدام غیر از دورانی که متصدی امور سیاسی شدند، زندگانی ای سراسر غیر سیاسی داشته اند.

(۲) امام علی بن الحسین، محمد بن علی الباقر، جعفر بن محمد الصادق، موسی بن جعفر الکاظم، محمد بن علی الجواد، علی بن محمد تقی و حسن بن علی العسکری : هفت امامی بودند که دخالتی در امور سیاسی نمی کردند و در منابع هیچ گونه فعالیت سیاسی به آنان نسبت داده نشده است.





۳) امام حسین ۷ به عنوان نمونه خاص؛ امیرمعزی معتقد است که هیچ چیز نشان نمی‌دهد که امام حسین ۷ تصمیم بر مبارزه مسلحانه با حاکمان بنی‌امیه داشته است و در حقیقت، مسلم بن عقیل باب دشمنی با بنی‌امیه را باز کرد و تلاش‌های امام برای مذاکره و گفت‌وگو بی‌نتیجه ماند. به اعتقاد او، هیچ‌یک از امامان بعدی حضور امام حسین ۷ در کربلا را حضور سیاسی با هدف سرنگون کردن حکومت تفسیر نکرده‌اند؛ بلکه این اقدام ایشان را اقدام دوست خدا و تحقق تقدیر او بنا بر اراده محبوب تفسیر کرده‌اند.

۴) امام زمان ۷ (نمونه خاص دیگر) که بر اساس آموزه‌های امامیه، رجعتی پیروزمندانه خواهد داشت و وظیفه شیعه تنها انتظار ظهور اوست و هر کوشش سیاسی از سوی شیعیان در زمان غیبت او برای تشکیل حکومت محکوم به شکست و ظالمانه و غاصبانه است.

امیرمعزی همچنین در بخش دوم، به علم ویژه و مقدس امامان در این جهان پرداخته است. او تفسیر رایج از علم ائمه : بر اساس مکتب اهل سنت متقدم یا شیعه عقل‌گرا، یعنی علم به قرآن و حدیث را درست نمی‌داند؛ زیرا در منابع حدیثی، علم امام از جایگاهی بنیادین برخوردار است که سطوح و ویژگی‌های گوناگون دارد. هدف این علم فهم معنای باطنی هر چیزی است. او برای بررسی جوانب گوناگون این مسئله در سه بخش: ۱) منابع علم ازلی امامان؛ ۲) روش‌های انتقال این علم و ۳) ماهیت این علم، به تفصیل سخن گفته است.

او از منابع روایی نتیجه می‌گیرد که امام، معدن و خازن علم خداست که از چهار منبع، یعنی ۱) آسمانی و غیبی؛ ۲) ستون نور؛ ۳) منابع مکتوب و ۴) منابع شفاهی علم خود را دریافت می‌کند و راه انتقال این علوم، نور ازلی است که همه امامان در آن شریکند و جوهره اصلی آن علم ازلی است.

امیرمعزی در بخش سوم این فصل به یکی از منابع علم امامان که همان قرآن کریم است می‌پردازد. به اعتقاد او امامان همواره قرآن را از منابع علم خود معرفی می‌کرده‌اند؛ ولی قرآنی که آنان بدان اشاره دارند، متنی نیست که همگان با آن آشنايند. به گفته او بر اساس روایات امامیه بیش از نیمی از قرآن دستخوش تحریف شده است.

او در بخش چهارم به نیروی مقدس و قدرت‌های معجزه‌آسای امامان پرداخته است. این قدرت‌ها که معلول علم ازلی و مقدس امامان‌اند، ذیل اصطلاحاتی مانند «اعاجیب» یا «کرامات» شناخته می‌شوند.

پس از وجود پیشینی و وجود کنونی امام، نویسنده در فصل چهارم به وجود ملکوتی ائمه : پرداخته و با نقل روایتی از امام علی ۷ به انتقال ائمه پس از مرگ به جهان

فراحسی و ادامه حیات آنان در آنجا اشاره کرده است. وی با بیان این مطلب که امام دوازدهم از وجودی پنهان و عمری فوق‌العاده طولانی برخوردار است، دلیل نامگذاری این فصل را به «وجود ملکوتی امام» همین مسئله بیان کرده و تأکید می‌کند برای وفادار ماندن به اصل مسئله تنها به جوانب عرفانی وجود ملکوتی امام غایب می‌پردازد. او در بخش نخست این فصل که از باب مقدمه، طرح شده به بررسی براهین امامیه در خصوص میزان قدمت اطلاعات مربوط به امام دوازدهم پرداخته است و با روش تاریخ کلامی پیدایش اصطلاحاتی مانند غیبت، قطعیه، اثنی عشریه، امامیه و غیر آن را بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد که اطلاعات مربوط به تعداد امامان، امام دوازدهم، دو غیبت و ظهور آن حضرت تنها در منابع پس از غیبت صغری گرد آمده‌اند و نویسندگانی چون: صفار و ابو جعفر برقی که پیش از غیبت کبری می‌زیسته‌اند، هیچ ذکری از این مباحث به میان نیاورده‌اند و با وجود این، موضوع غیبت در میان پیروان ائمه : کاملاً شناخته شده بوده و کتاب‌هایی در این موضوع نگاشته‌اند که بیشتر آنها از میان رفته است. او به فهرستی از این آثار و نویسندگان آنها اشاره کرده و با اشاره به نقل روایات در موضوعات پیش گفته در منابع پس از غیبت صغری از سوی کلینی و ابن بابویه که در بسیاری موارد از صفار و برقی نقل شده، توجیه افرادی چون نعمانی و ابن عیاش را در عدم نقل این گونه روایات «تقیه» می‌داند که بر اساس منطق امامیه برای حفظ جان امام عصر، تقیه در مورد تعداد امامان و هر چیزی که سبب افشای هویت مهدی تا زمان استقرار وی در مکان امن (غیبت) می‌شده، واجب است. با توجه به این مطلب عناصر متناقض به مثابه شگردهایی برای کتمان آثار و نشانه‌های مربوط به مهدی معرفی شده و از همین رو کسانی مانند صفار و برقی و غیر آنان پیش از غیبت، روایات مربوط به نام مهدی و تعداد امامان و آنچه افشای آن برای مهدی خطر داشت را تنها از طریق شفاهی نقل می‌کردند، اما پس از غیبت این کتمان دیگر لزومی نداشت. اما دسته‌ای دیگر از روایات مهدویت که نام مهدی و تعداد امامان در آن نیامده و اطلاعات پراکنده‌ای در آن آمده از آنجا که خطری برای امام نبوده در کتاب‌ها مکتوب می‌شد، از جمله این دسته از روایات احادیثی است که تقدس عدد دوازده را به گونه‌های مختلف بیان کرده‌اند و در حقیقت، امامان می‌خواسته‌اند تا با روشی باطنی تعداد امامان را برای برخی از اصحاب خود آشکار نمایند. در نهایت این که در مکتب امامی که باطنی بوده سکوت در مورد یک مطلب یا پیچیده کردن آن به معنای نداشتن و یا نبود اطلاعات در مورد آن نیست، از این رو، تقیه و تبذیر (پراکندگی) علم به صورت دو امر ثابت در این مکتب باقی مانده‌اند.

امیرمعزی در بخش دوم این فصل به ابعاد باطنی غیبت امام عصر 7 پرداخته و با نقل





روایات مربوط به تولد امام، این امر را از ویژگی‌های او دانسته که با حوادث اعجاز‌آمیز همراه بوده و پس از ولادت برخی شیعیان با امام ملاقات داشته‌اند که در این ملاقات‌ها نیز جنبه‌های باطنی و معجزه‌آسای امام نمود یافته و هرگونه شک و تردید در مورد وی برای آنان مرتفع گردیده است. او با اشاره به آغاز غیبت صغری به بررسی شخصیت نواب اربعه نه از دیدگاه عالمان عقل‌گرای امامیه یا مستشرقان، بلکه بر اساس احادیث پرداخته و تلاش می‌نماید تا قدرت‌های ماورای طبیعی آنان مانند غیب‌گویی، ذهن‌خوانی، آشنایی با علم الحروف، ارتباط فراحسی با امام و غیر آن را برای آنان ثابت کند. در نهایت، او با اشاره به دلایل غیبت امام زمان - از دیدگاه امامیه - مهمترین دلیل را دلیل باطنی غیبت دانسته که در روایات بدان اشاره شده و تا زمان ظهور آشکار نمی‌شود و از حکمت‌های پنهان الاهی است.

او همچنین در بخش سوم این فصل به ابعاد باطنی ظهور و قیام امام پرداخته و معتقد است روایات از ظاهر جوان امام - به‌رغم عمر طولانی ایشان - خبر می‌دهند و از حضور وی در میان مردم بدون آن که شناخته شوند، سخن می‌گویند و بهره‌مندی از آن حضرت را مانند بهره‌گیری مردم از خورشید پس ابر بیان می‌کند. او در ادامه و پس از ذکر نشانه‌های رجعت و روایات این باب، سه دلیل عمده برای رجعت مهدی بیان می‌کند؛ (۱) دلیل تاریخی که گرفتن انتقام خون امام حسین (۷ است؛ ۲) دلیل دینی، یعنی احیای معنای تقدس و ارائه اسلام به همان شکل اولیه آن؛ (۳) دلیل معنوی و باطنی که تفسیر و تأویل و معنای باطنی کتب آسمانی را بیان می‌کند و انسان‌ها بار دیگر صاحب عقل می‌شوند. او افزون بر اینها دلیل‌های باطنی دیگری نیز برای ظهور امام دوازدهم (عج) ذکر کرده است.

امیرمعزی از مجموع آنچه گفته شد، در فصلی جداگانه چنین نتیجه می‌گیرد که:

۱. امامیه یک مکتب سیاسی و کلامی برخوردار از نظریه امامت نیست؛ بلکه برعکس، خود نظریه امامت است که دیگر جوانب از جمله سیاست، اخلاق، فقه و کلام در ذیل آن گسترش یافته‌اند.

۲. امامیه، مکتبی فراعقلی و باطنی‌گراست. البته، برخلاف برخی جریان‌های باطن‌گرا به ظاهر دین و شریعت نیز اهمیت می‌دهد. به عبارت دیگر، دین سه مرتبه دارد: نخست، مرتبه ظاهر که به تعالیم سنتی دین مانند فقه و حدیث و کلام اختصاص دارد؛ دوم، مرتبه باطن مانند کیهان‌شناسی، تاریخ مقدس انبیا و امامان پیشین، دشمنی با دشمنان امامان، مطالب مربوط به امتیازهای الاهی ائمه : و مقام وجودی و نقش ازلی ایشان و معجزات و علم خاص آنها که تنها به اصحاب خاص امامان : اختصاص دارد؛ سوم مرتبه باطن باطن که

شامل برخی اطلاعات محرمانه و سری مانند تعداد امامان، هویت حضرت قائم و تاریخ رجعت و علوم غیبی است و البته، این مرتبه تنها به شاگردان خاص و خالص امامان اختصاص دارد.

۳. مکتب امامان حول دو محور اصلی و متضاد می‌گردد: نخست، محوری عمودی و دوم محوری افقی. محور عمودی در حقیقت، همان محور ظاهر به باطن است. امام کسی است که انسان‌ها را از ظاهر دین به باطن آن رهنمون می‌شود. محور افقی نیز نشان‌دهنده تاریخ بشریت است و از دو مفهوم متضاد تشکیل شده است: امام و دشمن امام یا عقل و جهل یا ائمه : نور و ائمه ظلمت. محور نخست، محور تعلیم و محور دوم محور نزاع همیشگی است. به عبارت دیگر، تعلیم مداوم و نزاع همیشگی دو مقوله بنیادین دین امامان‌اند.

۴. همانند بسیاری از مکاتب باطنی فرایند تعلیم در امامیه نیز مخفی و پیچیده است و بسیاری از رازهای این مکتب سربه‌مهر مانده است. مسئله تقیه در حقیقت به همین اصل برمی‌گردد و تقیه پنهان کردن اسرار مذهب از نااهلان است. تقیه سبب شده تا بسیاری از اسرار امامان ناگفته و مخفی بماند. با این همه به زعم امیر معزی غالیان و اندیشه‌های آنان می‌تواند از این اسرار پرده بردارند. اشتباه غلات نیز نه سخنان و اندیشه‌های باطل که عدم رعایت تقیه و افشای اسرار بوده است.

۵. آنچه باطن و گوهر تعالیم امامان بود با ظهور متکلمان سده چهارم از امامیه رخت بر بست و این در حالی است که گوهر و باطن اندیشه امامان از طریق غالیان به باطنیه و اسماعیلیان و همچنین صوفیه منتقل شده است.

در بخش «پیوست» امیر معزی در پی پاسخ به این پرسش است که آیا امامیه پس از غیبت به جنبه‌های عمومی و اجتماعی بی‌توجه بوده و کارکرد اجتماعی و مدنی خود را از دست داده است. وی با بیان اینکه هدف این پژوهش، شیعه نخستین است، ارائه تصویری از تکامل تاریخی این مکتب برای بررسی میزان تأثیر آن بر تعالیم بنیادین امامیه را مطلوب می‌داند؛ زیرا افزون بر فهم بهتر سرنوشت تاریخی امامیه رابطه‌ای که شیعه ممتحن می‌بایست در دوران غیبت با امام داشته باشد تعریف و تبیین می‌کند. وی نخست، به فقه امامیه پرداخته و معتقد است فقه امامیه در ابتدا تنها بر قرآن و حدیث مبتنی بوده است و حتی نزد متکلمان عقل‌گرایی مانند شیخ مفید و سیدمرتضی قرآن و حدیث تنها منابع معتبر فقه به‌شمار می‌رفتند و اجتهاد که بعدها در امامیه اهمیت یافت، به مثابه شکل تغییر یافته استدلال قیاسی





مورد انتقاد ائمه بوده است. در همین دوران اجماع نیز صورتی شیعی یافته است. نخستین بار اجتهاد و اجماع با رنگ و بویی معتزلی در آثار شیخ طوسی یافت می‌شود و بعدها علامه حلی اولین عالم امامی است که اجتهاد و در پی آن عقل را در کنار قرآن و حدیث از اصول روش شناختی در فقه دانسته است. در پی این تحول مجتهدان از قدرت سیاسی و اجتماعی قابل توجهی برخوردار شدند.

در مسائل عبادی اختلاف شدیدی به ویژه در دو مسئله نماز جمعه و جهاد که ارتباط مستقیم با وجود امام داشت، پدید آمد و دیدگاه توقف این دو فریضه تا پیش از صفویه دیدگاه غالب بود؛ اما با تلاش صفویان و همراهی علما آثاری در جواز آن نگاشته شد. افزون بر این تصدی منصب قضاوت نیز در دوران غیبت مورد اختلاف بوده است و حتی در ابتدا اجرای حدود متوقف شده بود. امیر معزی بر آن است که به کار گرفتن فقه در حوزه امور اجتماعی بر اساس اندیشه امامیه نخستین صحیح نیست و در حقیقت، روایات گویای آن‌اند که تشیع پس از غیبت تنها بعد باطنی و فردی را دارا خواهد بود؛ اما پس از غیبت صغری - به دلیل شرایط پیش آمده - امامیه برای حفظ جامعه خویش، روشی مسالمت‌آمیز را در پیش گرفت. این رویکرد از زمانی شروع شد که شیخ مفید معنای عقل را به معنای استدلال عقلانی تغییر داد و روایاتی که غیر عقلانی به نظر می‌رسیدند، کنار گذاشته شد. بدین ترتیب باب اجتهاد باز شد و امامیه - پس از صفویه - به مذهبی دولتی تبدیل شد؛ در حالی که نزد امامیه پیش از صفویه این که دولتی مشروعیت خود را از طریق پیوستن به مذهبی به دست آورد، مطرح نبود. در ادامه قدرت در دست فقها افتاد و مکتب اصولی که ادامه تفکر شیخ مفید و علامه حلی بود، جای مکتب اخباری را گرفت و عامه مؤمنان که توان اجتهاد نداشتند، به تقلید وادار شدند. از آن پس مجتهدان به عنوان نایب عام امام تلقی شدند و چهار نماینده امام در دوران غیبت صغرا «نواب خاص» لقب گرفتند. بدین طریق فقیهان جای امام را گرفتند و «اصول فقه» جایگزین تعالیم ائمه - شد و تشیع باطنی در حاشیه قرار گرفت. این فرایند با هدف وارد نمودن امامیه به حوزه سیاست و بکارگیری آن در سطح عام و تبدیل آن به یک ایدئولوژی بود.

نقد و بررسی

کتاب پیشوای ربانی در تشیع نخستین حاصل چندین سال تلاش علمی نویسنده است که برخلاف بسیاری از آثار پژوهشی غرب در این موضوع، همدلانه به بررسی منابع اصیل و

نخستین امامیه پرداخته و سعی ارزنده‌ای برای شناخت امامیه بر طبق منابع درونی این مذهب به کار بسته است. امیرمعزی در حقیقت در این اثر از ظواهر موجود در امامیه گذشته و به شناخت معارف معنوی و باطنی این مذهب نایل گشته است. با این حال به نظر نویسندگان این مقاله نظریه امیرمعزی در شناخت امامیه نخستین در کنار همه نقاط حسن‌اش نقدهایی بر آن وارد است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. امید که این نقدها سبب تکمیل و بهبود این دیدگاه شود.

۱. ابهام در نظریه پردازی

نظریه امیرمعزی در این کتاب گاه دچار ابهاماتی شده است. از جمله این ابهامات می‌توان به دیدگاه او در بحث عقل و باطن‌گرایی اشاره کرد؛ برای مثال، او در بحث عقل که از مباحث بنیادین کتاب است، هرچند عقل را در اندیشه امامیه نخستین «خرد قدسی» ترجمه کرده است؛ ولی تعریف و توضیح او در باب خرد قدسی مبهم است. خرد قدسی به تعبیر او ابزاری است برای درک امور عقلی و البته فراعقلی. در حقیقت طرح نظریه خرد قدسی ارزش افزوده‌ای برای عقل ایجاد کرده است و به معنای انکار عقل استدلالی نیست. این در حالی است که امیرمعزی کمی بعد در تبیین نظام فکری دوره نخست به نفی و ردّ روش استدلالی توسط ائمه : می‌پردازد و از اساس شیوه استدلال کلامی را از نظر ائمه مطرود می‌داند. به بیان دیگر، خواننده کتاب متوجه نمی‌شود که وی با طرح نظریه خرد قدسی به دنبال نفی و رد عقل استدلالی در میان امامیه دوره نخست است یا این که در پی گسترش معنایی عقل در آن دوره است.

پذیرش استدلال عقلی نیز به خلاف گمان امیر معزی تعارضی با پذیرش امور فراعقلی مانند معارف شهودی و عرفانی ندارد. به عبارت دیگر، عقل انسان به دلالت و راهنمایی خودش می‌فهمد که برخی از امور در دسترس او نیستند و از همین رو، پس از پذیرش وجود خدا و پیامبر در برابر تعالیم آنها هرچند فراعقلی باشد، تسلیم خواهد بود. البته باید توجه داشت که امور گاه فراعقلی و گاه مخالف عقل‌اند. هرچند همان‌طور که گفته شد پذیرش عقل استدلالی تعارضی با امور فراعقلی ندارد؛ ولی تحمل پذیرش امور مخالف عقل را ندارد.

ابهام دیگر در بحث عقل به همین بحث برمی‌گردد. امیرمعزی توضیح نمی‌دهد که امامیه دوره نخست نسبت به امور مخالف عقل استدلالی چه موضعی داشتند. سخنان او درباره مخالفت‌های سید مرتضی و متکلمان بغداد نسبت به برخی معارف امامیه نخستین نیز نه به دلیل باطن‌گرایی یا فراعقلانی بودن عقاید یاد شده، بلکه به دلیل اختلاف در مبانی عقلی





ایشان با مبانی عقلی امامیان نخستین بوده است. شاید یکسان انگاشتن علم کلام و عقل استدلالی خطایی است که سبب این اشتباه شده است. برای مثال، شیخ مفید و سید مرتضی با این که هر دو به عقل استدلالی باور دارند؛ ولی هر کدام نظری متفاوت در مباحث کلامی ارائه کرده‌اند. حکیمان امامیه مانند ملاصدرا با این که به عقل استدلالی باور دارند، بخش قابل توجهی از معارف شهودی و عرفانی موجود در روایات را می‌پذیرند. به عبارت دیگر، نمی‌توان از این که کلینی یا برخی محدثان دیگر روایاتی را نقل کرده‌اند که به گمان متکلمی مانند سید مرتضی خلاف عقل است، نتیجه گرفت که این محدثان عقل استدلالی را قبول نداشته‌اند و مقصودشان از حجیت عقل، عقل استدلالی نبوده است؛ بلکه ممکن است آنها - برخلاف سید مرتضی - تبیینی از موضوع داشته‌اند که این مطلب را عقلانی جلوه می‌داده است. شاهد این ادعا تحلیل‌های موجود از این افراد در لابه‌لای روایات و حتی چیش منطقی و استدلالی این روایات است. برای مثال، می‌توان به نمونه‌هایی مانند کتاب کافی شیخ کلینی و کتاب التوحید شیخ صدوق اشاره کرد.

یکی دیگر از عناصری که امیر معزی بر آن تأکید بسیار دارد و شاید بخش مهمی از طرح کلی او را تشکیل می‌دهد، این است که تعالیم امامان :، باطنی بوده است. مقصود وی از باطنی بودن و تعریف آن حتی بیش از مورد عقل مبهم است. اگر مقصود ایشان از باطن‌گرایی پذیرش برخی تعالیم کیهان‌شناختی، امور خارق‌العاده، قدرت‌های ماورایی و برخی از علوم ماورایی برای ائمه : باشد، باید گفت که بخش قابل توجهی از این معارف در بین متکلمان نیز پذیرفته شده است. حتی اگر از شیخ مفید و شاگرد همفکر او کراجکی که تفاوت چشم‌گیری با محدثان ندارند، صرف‌نظر کنیم، سید مرتضی که نماد عقل‌گرایی امامیه است، نیز بسیاری از این صفات را برای ائمه : می‌پذیرد؛ هر چند این صفات را از صفات واجب عقلی نمی‌داند و تصریح می‌کند که روایات امامیه این امور را برای ائمه اثبات کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۸۲). آنچه متکلمان بغداد نسبت به آن حساسیت داشتند، اموری بود که دلیل عقل بر خلاف آن وجود داشته باشد (برای نمونه، نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۴۰۹-۴۱۰). این هم از اختلاف در مصادیق است، نه بنیادی و نمی‌توان از آن باطنی بودن محدثان مانند صفار، کلینی و صدوق و غیرباطنی بودن متکلمان مانند شیخ مفید و سید مرتضی را اثبات کرد. به طور خاص مهم‌ترین اختلاف این دو گروه را می‌توان در روایات وجود پیشینی امامان دانست که به نظر متکلمان بغداد وجود امامان پیش از خلقت کنونی آنها عقلاً محال است؛ در حالی که محدثان چنین اعتقادی نداشتند (برای نمونه، نک: مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۷۹-۹۳). حتی اگر بپذیریم که محدثان در عین حال که این آموزه‌ها را خلاف عقل

استدلالی می‌دانستند، بدان باورمند بودند، نمی‌توان باطنی بودن آنها را نتیجه گرفت؛ چراکه نهایتاً این گروه - مانند اهل حدیث - اهل سنت خواهند بود.

امیرمعزی، در مباحث مربوط به زندگی سیاسی ائمه : نیز کوشیده تا این مطلب را اثبات کند که ائمه : در پی کسب قدرت سیاسی نبودند و بُعد سیاسی شیعه نخستین بسیار ناچیز بوده است. با این حال، او این مسئله را تبیین نمی‌کند که این رفتار (پرهیز از کسب قدرت سیاسی) در اعتقاد ائمه : رفتاری اصیل بوده یا از شرایط سیاسی دوران زندگانی آنان سرچشمه گرفته است و با جملاتی دوپهلوی در نهایت، از پاسخ گفتن به این پرسش شانه خالی می‌کند. اگر او عدم فعالیت سیاسی امامان را به دلیل شرایط خاص زندگی هر امام و از روی تقیه بداند، این دیدگاه تفاوتی با فرضیه رایج ندارد. اما در صورتی که وی این کناره‌گیری سیاسی را ناشی از عدم اهمیت آن نزد ائمه : می‌داند، لازم بود تا بدان تصریح شود تا نقدپذیری فرضیه را ممکن نماید.

امیرمعزی همچنین در بخشی از فرضیه خود بر تحریف قرآن کریم تأکید دارد و روایاتی در تأیید این مطلب ذکر کرده است. با وجود این، فرضیه یاد شده از این جهت که آیا از دیدگاه قائلین به تحریف قرآن، ائمه : این قرآن موجود را حجت می‌دانند یا نه ابهام دارد و به این مطلب مهم اشاره‌ای نشده است. در هر حال حتی قائلان به تحریف قرآن در امامیه نیز حجیت قرآن موجود را انکار نمی‌کردند (مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۷۸-۸۲).

۲. ناکافی بودن شواهد و دلایل

امیرمعزی در فصل نخست کتاب که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین فصل کتاب است، به تبیین معنایی عقل در دوره نخست پرداخته و نتیجه گرفته است که عقل در دوره نخست امامیه ابزاری برای فهم امور فراعقلی نیز بوده است و از همین جا نتیجه گرفته که سنت امامیه نخستین، فراعقلی و باطنی بوده است در حالی که سنت امامیه دوره‌های بعد عقلی و کلامی است. هرچند توجه به مفاهیم دوره نخست و روایات و تطور معنایی آنها بسیار ضروری است و این یکی از نقاط قوت کتاب به شمار می‌آید؛ اما او در این فصل نتایجی فراتر و بیش از توان مقدمات ارائه شده، گرفته است. برای مثال، می‌توان به نظریه او در بحث عقل اشاره کرد که هرچند ابهاماتی در تعابیر او وجود دارد؛ ولی در نهایت تصریح کرده است که عقل در دوره نخست، ابزاری برای فهم امور فراعقلی نیز بوده است. به بیان دیگر، او بخش عقل استدلالی را انکار نمی‌کند؛ بلکه امور فراعقلی را نیز بدان می‌افزاید و از همین جا نتیجه گرفته است که امامیه در دوره نخست باطن‌گرا بوده‌اند. بی‌شک پذیرش امور فراعقلی





به معنای باطنی گری نیست؛ چراکه اهل حدیث سنی نیز همین دیدگاه را دربارهٔ عقل داشتند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ج: ۴۴-۴۵) و از نظر آنها نیز عقل توان درک بخشی از معارف دین را ندارد. بنابراین، پذیرش امور فراعقلی مستلزم باطنی گری نیست.

امیرمعزی در بحث غلو نیز ادعا کرده است که اندیشه‌های غالیان مورد انکار امامان نبوده است؛ بلکه خطای غلات و سرزنش آنها از سوی ائمه : به دلیل افشای اسرار اهل بیت بوده است. از جمله دلایل او بر این ادعا آن است که همهٔ اعتقادات غلات در بین دیگر اصحاب ائمه نیز وجود داشته است. وی همچنین وجود اسامی غلات ملعون در لیست اصحاب امامان بعدی در کتب رجال را دلیلی بر ادعای خود دانسته است.

در این که امامان فاش کنندگان اسرار اهل بیت را لعن کرده‌اند، شکی نیست. با این حال این که تنها دلیل لعن برخی اصحاب همین افشای اسرار است، نیازمند ارائه شواهد کافی است؛ در بین ملعونان ائمه تنها به اسم غالیان بر نمی‌خوریم. بنابراین لعن اصحاب ممکن است ادله مختلفی داشته باشد که یکی از آنها افشای اسرار و عمل نکردن به تقیه بوده است. در بسیاری از موارد نیز غلات نه به دلیل افشای اسرار، بلکه برای سخنان باطل و نسبت‌های دروغ و غالیانه به امامان و حتی اباحه‌گری لعن شده‌اند (برای مثال، نک: صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ۹۰-۹۱؛ ۱۶۳-۱۶۴).

از این گذشته هیچ گزارشی مبنی بر این ادعا که غالیان (چه به همین عنوان و چه به صورت اشاره به یکی از افراد غالی) به دلیل افشای اسرار لعن شده‌اند، یافت نشده است. این که نویسنده به گزارشی استناد کرده است که در آن کیسانیه (ولد کیسان) اسرار ائمه : را در کوی و برزن فریاد می‌زدند و به همین دلیل به آنها لعن شده است، نمی‌تواند ادعای نویسنده را اثبات نماید؛ چراکه در هیچ گزارشی کیسانیه از سوی ائمه : به غلو متهم نشده‌اند. بر فرض هم که گزارش‌هایی از غیرامامان مبنی بر غلو کیسانیه وجود داشته باشد و غالی بودن آنها را بپذیریم، ادعای امیرمعزی را اثبات نمی‌کند؛ چراکه عقایدی که به غالیان بعدی (مانند الوهیت، ربوبیت و تفویض) نسبت داده شده است، به کیسانیه نسبت داده نشده است. در نهایت به نظر می‌رسد این روایت ناظر به افشای برخی عقاید مخفی امامیه در آن دوران مانند مهدویت، رجعت و امثال آن به صورت نادرست صادر شده باشد.

بنابراین، ادعای امیرمعزی مبنی بر این که اصحاب ائمه به دلیل تقیه معارف باطنی را پنهان کرده‌اند و تنها راه کشف این تعالیم همان سخنان غالیان است، شواهد نقض فراوان دارد. هرچند در بین تعالیم امامان معارفی باطنی وجود دارد؛ ولی نمی‌توان اندیشه‌های غالیان را همان تعالیم حقیقی ائمه : دانست. این نکته را به روشنی از مقایسه دقیق دیدگاه‌های غالیان

با معارفی که از سوی بزرگانی چون جابر بن یزید جعفی، مفضل بن عمر و امثال ایشان نقل شده است، می‌توان دریافت.

۳. خلط بین کلام و عقل استدلالی

پذیرش عقل استدلالی تلازمی با پذیرش یا عدم پذیرش روش کلامی و مجادله ندارد. به عبارت دیگر، تکیه بر دلایل عقلی در قبول آموزه‌های دینی تلازمی مستقیم با اعتقاد به جواز کلام و مجادلات کلامی ندارد. روایاتی که در منابع امامیه موجود است تا حد زیادی نشان‌دهنده سبک رفتاری شیعیان در تعامل با امامان است. هرچند نویسنده رفتار علمی و حتی اندیشه‌های بزرگانی از متکلمان امامیه در دوره نخست را غیراصیل و مخالف با تعالیم ائمه می‌داند، ولی اصحاب دیگر نیز در پذیرش تعالیم ائمه از عقل استدلالی بهره می‌بردند. شاهد این ادعا نوع پرسش‌ها و گفت‌وگوهای علمی این افراد با ائمه در تعالیم کلامی و حتی فقهی ایشان است. افزون بر این، روایات باب عقل و جهل هرچند بر ابعاد ماورایی عقل نیز تأکید دارند، ولی بعد استدلالی عقل را نیز فروگذار نکرده‌اند. با این حال، برخی از اصحاب ائمه با کلام و مجادلات کلامی به دلایل دیگری مخالفت می‌کردند. از جمله این دلایل می‌توان به عدم توجه به تعالیم ائمه و تکیه بر عقل خودبنیاد، ترک تقیه و افشای سخنان ائمه در برابر مخالفان و در نهایت، پیامدهای اخلاقی مجادله و جدال کلامی اشاره کرد. بنابراین بین اعتقاد به حجیت عقل استدلالی در فهم و پذیرش تعالیم امامان و مخالفت یا موافقت با کلام و روش متکلمان تلازمی وجود ندارد.

از آن گذشته برخورد ائمه با متکلمان و آموزش شیوه درست کلام و مجادله با مخالفان به آنها بهترین شاهد است بر این که روش استدلالی، کلامی و جدلی به طور کلی توسط ائمه انکار نشده است؛ بلکه همان‌طور که ظاهرگرایی افراطی به انحرافاتمانند «تشبیه» می‌انجامد، روش کلامی نیز در صورت بی‌توجهی به تعالیم ائمه و تکیه بر عقل خودبنیاد به بیراهه خواهد رفت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۱-۱۷۲).

۴. تقیه

امیرمعزی هرچند به نویسندگان دیگر در این که تشیع را به یک بُعد آن منحصر کرده‌اند و ذات و جوهره آن را نادیده انگاشته‌اند، خرده می‌گیرد؛ ولی خود او در تبیین تعالیم امامان با پررنگ کردن جنبه‌های باطنی، ابعاد ظاهری آن را نادیده انگاشته است. از جمله این موارد می‌توان به تحلیل وی از بحث تقیه اشاره کرد. بنا به ادعای او، تقیه در تعالیم ائمه :





نوعی کتمان مصلحتی اعتقادات (خاص یک مکتب) نیست؛ بلکه معنای واقعی آن حفظ اسرار و معنای باطنی تعالیم امامان است. این در حالی است که در روایات امامیه تقیه در همه امور چه فقه و چه تعالیم اعتقادی باطنی و غیرباطنی مطرح شده است. تقیه برای حفظ جان مؤمنان^۱ و به عبارتی دیگر «جُنَّةُ الْمُؤْمِنِ» (کلینی، ۱۴۶۵، ج ۲: ۲۲۰) است. هر امری که جان مؤمنان را به خطر بیندازد، می‌تواند موضوع تقیه باشد. هر چند تقیه حفظ اسرار امامان و تعالیم ایشان است؛ ولی این اسرار اختصاصی به امور باطنی ندارد؛ بلکه گاه به امور فقهی، کلامی و به ویژه امور سیاسی نیز مربوط است. هر آنچه که به نوعی سبب حفظ جان مؤمنان شود، می‌تواند موضوع تقیه باشد (همان: ۲۱۹).^۲ این امور می‌تواند اقرار به توحید - همان‌طور که در مورد عمار گفته شده (همان: ۲۲۰) - تا یک حکم فقهی جزئی^۳ را دربرگیرد.

۵. سیاست و جنبه‌های اجتماعی امامیه

امیرمعزی - در مجموع - رویکرد سیاسی ائمه : را بسیار کم‌رنگ نموده و تلاش دارد تا در تقابل با دیدگاهی که اندیشه امامیه را انحصاراً سیاسی می‌داند، نقش سیاسی ائمه : را به شدت فروکاهد و با ارائه گزارش‌های موافق با این تفکر - بدون توجه به شواهد رقیب - در تحلیلی یک‌سویه، رویکرد ائمه : را عمدتاً و انحصاراً باطنی معرفی نماید. در حالی که در میان این دو دیدگاه افراطی نظریه‌ای میانه وجود دارد مبنی بر این که ائمه بر حق سیاسی خود تأکید داشته‌اند، اما با توجه به اقتضات زمانی، در عمل رویکردی متفاوت در حوزه سیاست داشته‌اند. بر پایه این تحلیل، تشیع امامی نه یک مکتب صرفاً سیاسی یا باطنی، بلکه مکتبی فکری و سیاسی است.

وی برای توجیه رفتار و نقش سیاسی امام علی 7 و امام حسن 7 و امام رضا 7 با تمسک به دوره‌ای از حیات این سه امام که رفتار سیاسی چندانی از ایشان بروز نکرده، عهده‌داری مسئولیت سیاسی از سوی این سه امام را تحمیلی دانسته که آنان از آن گریزان بوده‌اند؛ در حالی که در تحلیلی متفاوت شواهد برخلاف این دیدگاه، دوره سکوت سیاسی این سه امام را تحمیلی نشان می‌دهد که شرایط و اقتضات دوران آنان را به این رفتار

۱. عن أبي جعفر 7 قال: «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَةُ لِيُخْفَنَ بِهَا الدَّمُ».

۲. عن أبي جعفر 7 قال: «التَّقِيَةُ فِي كُلِّ ضُرُورَةٍ وَصَاحِبُهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزَلُ بِهِ».

۳. برای مثال: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7 يَا أَبَا عُمَرَ أَنْ تَشْعُرَ أَغْشَارَ الدِّينِ فِي التَّقِيَةِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَةَ لَهُ وَالتَّقِيَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي التَّبِيدِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ» (کلینی، ۱۴۶۵، ج ۲: ۲۱۷).

و داشته است. البته، درست است که آن سه امام بزرگوار به نوعی این مسئولیت را به کراهت پذیرفته‌اند، اما این کراهت نه از آن رو بوده که آنان رویکرد سیاسی را برای خود نمی‌پسندیدند، بلکه هر یک از این سه امام از رفتارهای فراهم‌کننده مسئولیت سیاسی پیشنهادشده و شرایط و ضوابط آن ناخرسند بودند. بدین معنا که بی‌شک این ائمه در صورتی که با همراهی مردم شرایط استیفای کامل حق حاکمیت برای آنان فراهم بود، قطعاً از آن گریزان نبودند بدین معنا که اگر امام علی 7 شرایط را برای حرکت سیاسی پس از وفات پیامبر اکرم 9 مناسب می‌دیدند، بی‌شک با توجه به مشروعیت الهی‌شان قدرت را به دست می‌گرفتند و خود آن حضرت بدین مطلب تصریح نموده و مقدمات دعوت به قیام را انجام دادند، اما با کارشکنی بیعت‌کنندگان روبرو شدند (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۳۱-۳۳؛ طوسی، ۱۴۳۰: ۳۶-۳۸). همچنین سرباززدن آن حضرت از بیعت با خلیفه نخست و مقاومت حضرت فاطمه 3 در برابر حاکمیت، با رویکرد صرفاً باطن‌گرایانه از امامت سازگار نیست. امام حسن 7 نیز اگر شرایط را مناسب می‌دیدند، بی‌گمان به صلح با معاویه تن نمی‌دادند و زمام قدرت سیاسی را رها نمی‌کرد (نک: آل‌یاسین، ۱۴۱۲: ۲۳۳-۲۴۵).

همچنین امام رضا 7 با توجه به شناختی که از اهداف مأمون عباسی داشت در پذیرش پیشنهاد ولایتعهدی تامل می‌کرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۸۸-۴۹۰). امیرمعزی در تحلیل حیات سیاسی امام حسین 7 در ادعایی عجیب و بی‌دلیل می‌گوید: «از نقطه نظر تاریخی هیچ چیز نشان نمی‌دهد که امام حسین 7 تصمیم به مبارزه مسلحانه با حکام اموی عراق داشته باشد، به نظر می‌رسد پسر عموی ایشان مسلم بن عقیل باب دشمنی را باز کرده باشد» گویا نویسنده در عین اعتراف به نگاه تاریخی در این دیدگاه، توجهی به هیچ یک از گزارش‌های تاریخی نداشته است. این در حالی است که گزارش‌های تاریخی از سخنان امام حسین 7 در مورد دلایل قیام و محتوای نامه اهل کوفه به آن حضرت و پاسخ ایشان به آن نامه‌ها و فرستادن مسلم بن عقیل به کوفه برای اخذ بیعت و حوادث مسیر امام تا کربلا که همگی شواهدی در نقض فرضیه نویسنده‌اند (برای نمونه، نک: طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۴۷-۴۶۹). وی تنها در چند منبع محدود روایی در پی یافتن شواهدی بر ادعای خود است. در حالی که ادعای وی در مورد مسلم بن عقیل ادعایی است که شاهدهی بر آن اقامه نکرده و در روایات امامیه نیز این مطلب وجود ندارد.

امیرمعزی با این استدلال که تنها راه شناخت اندیشه امام حسین 7 توجه به روایات ائمه پس از آن حضرت است، با استناد به برخی روایات اقدام آن حضرت را اقدام دوست





(ولی) خدا و تحقق تقدیر او بنا بر اراده محبوب (مولی) می‌داند. با دقت در روایات مورد استناد نویسنده آشکار است که این روایات در صدد بیان دلایل قیام اما حسین ۷ نبوده و در پاسخ به این شبهه است که اگر امام علم غیب دارد چگونه با علم به شکست قیام به چنین اقدامی دست زد. در حقیقت، امام در مقام بیان چرایی قیام نبوده و تنها شبهه وارده بر علم غیب امام را با این استدلال که امام حسین ۷ علم به انجام کار خود داشته، ولی بنا بر مصالحی والا قیام کرده، پاسخ می‌گوید. در این روایات پرسشگر از سیاسی یا غیر سیاسی بودن حرکت امام حسین ۷ سؤال نکرده و در حقیقت سیاسی بودن حرکت امام حسین ۷ برای وی آشکار بوده، اما چرایی این اقدام سیاسی با توجه به علم غیب امام مورد سؤال بوده است. وی در مورد بقیه ائمه به استثناء امام عصر (عج) می‌گوید: «ملل و نحل‌ها و مناقب هیچ‌گونه فعالیت سیاسی مثبتی را به هفت تن از ائمه : نسبت نمی‌دهند» این ادعا در تعارض آشکار با شواهد رقیبی است که نویسنده آنها را نادیده گرفته است (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۱۰ و ۴۷۶ و ۵۴۳؛ همان، ج ۴: ۵۵۳؛ مفید، ۱۴۱۳ (د)، ج ۲: ۲۳۴-۲۳۵). وانگهی برای فعالیت سیاسی امامان باید به کتب تاریخی و یا روایات تاریخی مراجعه کرد و نه آثاری که مربوط به آرای اعتقادی یا فضائل اهل بیت است.

او در راستای کم‌رنگ کردن اندیشه سیاسی شیعه به روایاتی تمسک می‌نماید که با دقت در محتوای آن درمی‌یابیم که در این روایات ائمه در مقابل اندیشه زیدیه که خروج امام را در هر شرایطی واجب می‌دانستند، تأکید می‌کردند که شرایط قیام فراهم نیست و اصل لزوم قیام و خروج بر حکومت مورد انکار آن بزرگواران نبوده است (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۵۷؛ همان، ج ۲: ۲۴۲-۲۴۳). افزون بر این، روایات تأیید قیام زید در تناقض آشکار با ادعای نویسنده است. در این روایات تأکید شده است که زید در صورتی که پیروز می‌شد حکومت را به اهلش می‌سپرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۲۶۴).

نویسنده با این ادعا که اندیشه نخستین امامیه در دوران غیبت دوری از هر حرکت اجتماعی و سیاسی بوده و به نوعی تنها به جنبه‌های شخصی تأکید داشته، بر روایات نهی از قیام و تشکیل حکومت در دوران غیبت استناد نموده بی‌آن که اشاره‌ای به تحلیل این روایات و برداشت‌های متفاوتی - که می‌توان بر اساس همان روش پدیدارشناسی ایشان - از آنها داشت، نماید. این در حالی است که تحلیل محتوایی و سندی این روایات فرضیه امیرمعزی را مخدوش می‌سازد و برداشت او از این روایات یک‌سویه به نظر می‌رسد (نک: منتظری، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۳۳-۳۹۵؛ حائری، ۱۴۱۴: ۴۵-۸۴). او در بخشی از این فرضیه خود به سخنان سید

مرتضی در رساله الغیبة تمسک کرده که معصیت تعطیلی اجرای حدود در زمان غیبت را بر عهده کسانی می‌داند که امام را مجبور به پنهان شدن کرده‌اند. در نقد این گفتار نویسنده باید گفت که سید مرتضی هیچ اشاره‌ای به عدم جواز تشکیل حکومت و فعالیت سیاسی و اجتماعی عمومی نکرده و در تناقضی آشکار با ادعای امیرمعزی، سید مرتضی در رساله مسألة فی العمل مع السلطان با دفاع از فعالیت سیاسی شیعیان و اجرای حدود و احکام عمومی از سوی عالمان و شیعیان امامی آنان را در حقیقت مأذون از طرف ائمه : می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۸۷-۹۲).

امیرمعزی با تمسک به آخرین توفیق امام عصر : در صدد القای این مطلب است که امام هیچ نوع نیابتی پس از غیبت صغری ندارد و نیابت عامه بعدها توسط مجتهدین برای برپایی جنبه‌های اجتماعی امامیه در تقابل با اندیشه امامیه نخستین پدید آمده است. این ادعا در تعارض با روایات و توفیقاتی است که امام در «حوادث واقعه» پس از غیبت صغری شیعیان را به عالمان امامی ارجاع می‌دهد (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۵۳۱) و به نوعی آنان را به عنوان نایبان و حجت خود بر مردم معرفی می‌نماید. با دقت در آخرین توفیق امام نیز در می‌یابیم که این روایت شاهی بر ادعای امیرمعزی نبوده و امام مدعیان نیابت خاص پس از غیبت صغری که متضمن رؤیت و نمایندگی مستقیم از طرف امام است، تکذیب می‌کند، نه این که در صدد نفی نیابت عموم عالمان امامیه باشد.

او همچنین در تحلیل تاریخ سیاسی امامیه بدون توجه به گزارش‌های تاریخی، اولین حکومت امامی را دولت صفویه می‌داند که در صدد برپایی جنبه‌های عمومی و اجتماعی اندیشه‌های امامیه برآمده و با همکاری مجتهدین به این امر قیام کرده است و این در حالیست که تمام ویژگی‌های دولت صفوی دست کم سال‌ها پیش از آن در دولت امامی سربداران در سده هشتم هجری قابل مشاهده است. در همین راستا مجتهد نامور شیعه شهید اول، در پی دعوت خواجه علی مؤید از وی، کتاب اللعة الدمشقیة را در فقه امامی تدوین و به همراه نماینده‌ای به سوی خواجه علی مؤید در سبزوار فرستاد (سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۴۷۲-۴۷۳).

جمع‌بندی

از مجموع آنچه گفته شد، به نظریه امیرمعزی در کتاب پیشوای الهی در تشیع نخستین اشکالات زیر وارد است:

۱. شواهد و ادله ایشان برای اثبات باطنی‌گرا بودن امامیه ناکافی است. به عبارت دیگر،





آنچه ایشان درباره اعتقادات امامیه نخستین در مباحث امام‌شناسی گفته است، لزوماً باطنی‌گرا بودن امامیه را اثبات نمی‌کند. ضمن این‌که بر فرض که باطنی بودن امامیه را بپذیریم، تلاش او برای یکسان دانستن تعالیم باطنی امامان با اندیشه‌های غلات کافی نبوده است. در حقیقت، یکی دانستن این دو به منزله انکار شواهد بسیاری است که در همان منابع آمده است که او آنها را منابع امامیه نخستین می‌داند. به بیان دیگر شاید بتوان گفت که ریشه این مشکلات در ابهام معنای باطنی‌گری و تعیین حدود و ثغور آن است.

۲. بر فرض که باطنی بودن برخی از تعالیم امامان : را نیز بپذیریم، اشکال دیگر آن است که آیا امامان ابعاد دیگری مانند کلام، سیاست، فقه و غیر آن را فروگذارده‌اند؟ آیا ابعاد دیگر همگی فرعی هستند و امامیه با اهل سنت در این ابعاد تفاوتی ندارد؟ حجم روایاتی که در منابع امامیه نخستین به ابعاد عقلی، اخلاقی و فقهی ائمه اختصاص یافته است، این تحلیل را مورد تردید قرار می‌دهد. دست کم حجم قابل توجهی از روایات امامیه ضرورت و علت نیازمندی به امامان را شناخت همین ابعادی دانسته‌اند که امیرمعزی آنها را فرعی دانسته است.

۳. توجه به ابعاد باطنی دین به امامیه اختصاص ندارد و حتی در میان اهل سنت و به ویژه اهل حدیث می‌توان به این ابعاد دست پیدا کرد. برای مثال، تعالیمی مانند وجود پیشینی، عصمت، معجزات و کرامات برای اولیای خداوند در اندیشه‌های اهل حدیث نیز وجود دارد. از این رو، توجه به بعد باطنی دین نیز تمایز اساسی امامیه از دیگران نخواهد بود.

۴. همان‌طور که امیرمعزی گفته است، تمایز اساسی امامیه از دیگران در اصل امامت است و شاید بتوان جوهره اندیشه امامیه نخستین را امامت دانست. با این حال، نمی‌توان ادعا کرد که امامت در تعالیم ائمه در ابعاد باطنی محصور گشته است؛ بلکه از ویژگی‌های امامت در اندیشه امامیه، نگاه جامع به حضور امام در عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی است. همچنین نمی‌توان ادعا کرد که اندیشه‌های باطنی از اصالت بیشتری برخوردار است و دیگر عرصه‌های فرعی است.

کتاب‌نامه

۱. امیر معزی، محمدعلی (۱۳۷۰ الف)، «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه I»، مجله ایران‌نامه، ش ۳۵.
۲. _____ (۱۳۷۰ ب)، «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه II»، مجله ایران‌نامه، ش ۳۶.
۳. _____ (۱۳۷۵ ج)، «ملاحظاتى دربارهٔ يك نقد»، مجله ایران‌نامه، ش ۵۴.
۴. آل یاسین، راضی (۱۴۱۲ق)، صلح الحسن (علیه السلام)، بیروت: انتشارات اعلمی.
۵. حائری، سید کاظم (۱۴۱۴ق)، ولایة الامر فی عصر الغیبة، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. رضایت، علی رضا (۱۳۸۴)، «ولایت در سیده‌دمان شیعه اثنی عشری»، کتاب ماه دین، ش ۹۱-۹۲.
۷. _____ (۱۳۸۶)، «دیدن به نور دل»، خردنامه همشهری، ش ۲۲.
۸. _____ (۱۳۸۸)، «وجود پیشینی امام»، خردنامه همشهری، ش ۳۳-۳۴.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم: مؤسسه الامام الصادق.
۱۰. سید مرتضی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۷۸)، غالیان کاوشی در جریان‌ها و برآیندها تا پایان سده سوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۳. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، چاپ دوم.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، الغیبة، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۱۵. _____ (۱۴۳۰ق)، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: مصطفوی، قاهره-لندن: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۱۶. کاظمی موسوی، احمد (۱۳۷۵)، «پاسخی به یک نقد»، مجله ایران‌نامه، ش ۵۷.
۱۷. _____ (۱۳۷۴)، «پیشوای الاهی در شیعه اولیه»، مجله ایران‌نامه، ش ۵۲.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.



۲۰. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ د)، الارشاد، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۱. _____ (۱۴۱۳ الف)، مسائل السرویه، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۲. _____ (۱۴۱۳ ب)، تصحیح الاعتقاد، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۳. _____ (۱۴۱۳ ج)، اوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۴. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۱)، دراسات فی ولایة الفقیه، قم: نشر تفکر.
۲۵. موحدیان عطار، علی (۱۳۸۰)، «معرفی کتاب راهنمای الوهی در تشیع نخستین»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۹ و ۱۰.

26. Amir-Moezzi, Mohammad Ali (1994), The Divine Guide In Early Shi'ism The Sources Of Esotericism In Islam, State University Of New York Press.





راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

آیین حکمت یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	فقه یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	حوزه یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	نقد و نظر یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰
تاریخ اسلام یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	علوم سیاسی یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	آینه پژوهش یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	پژوهشهای قرآنی یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰

□ هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

نام/نهاد/شرکت:

نام خانوادگی: نام پدر:
تاریخ تولد: میزان تحصیلات:

نشانی

شهرستان: استان:
کوچه: خیابان:
کدپستی: پلاک:
کد اشتراک قیل: صندوق پستی:
تلفن تماس: پیش شماره:
رایانامه: تلفن همراه:

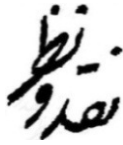
شماره حساب

۰۱۰۸۷۳۹۸۲۹۰۰۲

سیپا بانک ملی

مرکز توزیع مجلات تخصصی

قم، خیابان بسیج، نرسیده به گلزار شهداء، جنب کوچه ۳۹، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۹۵۳۱۱۳ | تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۶ | فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ | رایانامه: magazine@isca.ac.ir



NaqdvaNazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 17, No. 3, Autumn 2012

67

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani
Editor in Chief: Ali reza Alebooyeh
Managing Editor: S. Mohammad Hoseini

The Editorial Board:

Alireza Alebooyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Qom Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

Table of content



2	Preface
4	The Nōbakhti's Approach to Mutazilite and Imamieh Theologians Seyyed Ali Hosseinizadeh Khezrabad
34	Shiite Murji'ah Akbar Aqwam Karbasi
67	The Meaning of "Irja'" in Ahl Al-Bait's Narrations Abdomajid E'tesami
92	The Dismissal of the Narrators of <i>Hadiths</i> from Qom: Social or Ideological? Hasan Taliqani
106	An Examination of the Theory of Transformation of the Concept of Reason (Aql) in the Views of Early Imamieh Majid Jafari Rabbani
122	Considerations about Modarres Tabataba'ee's Reading of Ibn Qibah Abbas Mirzaei
141	The Formation of Twelve-Imam Shiite: An Examination of Criticisms and Misgivings Sayyed Hossein Ha'eri
173	A Criticism of the Theory of "<i>Internal Imamah in Early Shiites</i>" Mohammad Ja'far Reza'ee Mohammad Nasiri

Abstract

The Nōbakhti's Approach to Mutazilite and Imamiah Theologians

Seyyed Ali Hosseinizadeh Khezrabad

sahz.whc@gmail.com

The most famous Imamieh theologians in Baghdad during the minor absence (gheybati *ṣoghrā*) were Abū Sahl Isma'īl ibn Ali and Abu Mo'ammad Hassan ibn Mūsa Nōbakhti who had a significant role in the transfer of the Imamieh theological heritage to later theologians like Mufid and Sayyid Murtada. Since there are differences between the Imamieh thoughts during Mufid and Sayyid Murtada on the one hand and the views of the theologians during the presence (*hudūr*) of Imams, such as Hishamain and Mumin al-Taq and the former was rather close to Mutazilite views, some scholars hold that the Nōbakhtis had a major role in the development of Imamieh theology and its colvergence with Mutazilite theology, and in fact, the Nōbakhtis have propagated the Mutazilite rationalism among Imamieh theologians. This paper tries to reject this accusation and investifate the influence of the Nōbakhtis on Imamieh scholars by way of the comparison between the views of the two groups.

Keywords: The Nōbakhtis, Imamieh theology, Mutazilite, theologians, rationalism, Hisham ibn Hakam.

Shiite Murji'ah

Akbar Aghvam Karbasi

akbarkarbassi@gmail.com

Shiite Murji'ah is a movement in the second century of Kufah. Having distinguished themselves from official Shiites after the rise of some political-social events in Kufah and basically as a way of solving the troubles before Shiite community, they adopted an idea concerning Imamāt –which is the most central foundation of Shiite thought- which was a kind of retreatment from this foundation. Those who adopted this idea were deciples of Imam Baqir (a.s.) and Imam Sadeq (a.s.), but were rejected by Shiite community



4

because of this idea and they indeed tended to a movement which years later supported Zaid ibn Ali; a sect which is usually called “Butriah” or “Batariah”. Though Shiite Murji’aj was present before the movement of Zaid, but years after him, they prepared the best theoretical background for the acceptance of the Imam of the less competent. This paper tries to present a historical reading of this movement and introduce the main lines of their thoughts and seeks to examine the backgrounds of the rise of some theories of Imam, and this way it tries to prepare the ground for understanding some Shiite *hadiths*.

Keywords: Shiite theology, Murji’ah, Shiite *Murji’ah*, Butriah.

The Meaning of “Irja’” in Ahl Al-Bait’s Narrations

Abdomajid E’tesami

ame1359@yahoo.com

In Muslim communities of the first and the second centuries, the idea of Irja’ emerged in two political and theological levels, in both of which inheres the notion of leaving an affair to the Doms Day or to God. The term ‘Murji’ah’ has been used in narrations attributed to the Prophet and Imam Ali (p.b.u.h.) and with overlooking the weakly attributed ones, we can claim that in their narrations, the term has usually been used to mean the “people of tradition (sunnah) and community (jama’ah)” or the “people of narrations (hadith)”; which is different from the well-known use of the term. Since Imam Baqer’s time, most of the narrations quoted about Murhi’ah or the idea of Irja’ have used the terms to refer to the people of tradition and community or the people of narrations, and other available narrations have pointed to other meanings of Irja’ by help of verbal evidence. In this paper, we examine the meanings of the term “Murji’ah” or “Irja’” with a more investigation about the narrations attributed to Ahl Al-Bait.

Keywords: Murji’ah, political Irja’, theological Irja’, people of tradition and community, Shiite Murji’ah.

The Dismissal of the Narrators of *Hadiths* from Qom: Social or Ideological?

Seyyed Hassan Taleghani

hasan.taleghani87@gmail.com

In the 3rd century a.h. some narrators of hadiths were dismissed from Qom by Ahmad ibn ‘Isā Ash’ari. Since most of these narrators were accused of exaggeration about the place of Imams (*Ghulow*), it is held that the reason



for their dismissal is exaggeration and deviation in belief and then a generalization is made to the effect that Qomis used to dismiss the narrators with a small sign of exaggeration. However, it seems that the only reason for their dismissal was not deviation in beliefs, rather they were particular social activists whose presence in Qom was dangerous for the survival of Shiite community in Qom. Moreover, the dismissal of narrators (even if it is based on deviation in beliefs) was merely the approach of Ahmad Ash'ari and not all of the masters of Qom, and thus it should not be taken as the approach of the school of Qom.

Keywords: Dismissal of narrators, School of Qom, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Isā, exaggerators.

An Examination of the Theory of Transformation of the Concept of Reason (Aql) in the Views of Early Imamieh

Majid Ja'fari Rabbani

Majidjrb40@Yahoo.Com

In a paper titled "Saffar Qomi and Basa'ir al-Darajat", Mohammad Ali Amirmoezzi –a contemporary scholar of Shiism- has examined the career of Muhammad ibn Hassan Saffar (Shiite muhadith of third century) and his book Basa'ir al-Darajat. According to him, after the demise of Saffar, some Shiite scholars were doubtful of him and took his book to contain exaggerations about Imams. This arises from the transformation of the concept of reason for late scholars in comparison with early scholars. Reason for the late scholars is a instrument for the discovery of logical propositions and thus many hadiths which contained super-logical propositions and were taken by the early scholars to be correct, were in doubt by the transformation in the concept of reason. This paper elaborates the concept of divine reason and examines Amirmoezzi's claim about the doubts of Shiite scholars about Saffar's book. Also we have considered Amirmoezzi's view about the meaning of "knowledge" in the hadiths narrated in *Basa'ir al-Darajat*.

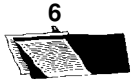
Keywords: Saffar, *Basa'ir al-Darajat*, divine intuition, logical reason, exaggeration, mystical and internal knowledge.

Considerations about Modarres Tabataba'ee's Reading of Ibn Qibah

Abbas Mirzaei

abbasmirzaei@yahoo.com

Ibn Qibah Rāzi is one of the most-known Imamieh theologians of the second



half of the 3rd century a.h.; he has significant views concerning Imamah and thus has a special place among Imamiah theologians. In his book *Shiism in the Process of Evolution*, Seyyed Hussein Mudarresi Tabataba'i – a contemporary scholar of Shiism- tries to analyse the historical developments of Imamiah thought in its political-social background, by appeals to the works of Ibn Qibah and an examination of his treatises. This paper seeks to examine and criticize the claims of Mudarresi Tabataba'i and his interpretations of the works of Ibn Qibah.

Keywords: Imamiah theologians, history of Imamiah thought, Shiism in the Process of Evolution, Ibn Qibah Rāzi.

The Formation of Twelve-Imam Shiite: An Examination of Criticisms and Misgivings

Sayyed Hossein Ha'eri

Hossain.haeri@gmail.com

The *Hadith* collection of Mohammad Ibn Ya'qub Kolaini, called *Kafi*, is one of the most important *Hadith* collections of Twelve-Imam Shiites. Some Orientalists have studied the differences of this work from two other Shiite *Hadith* collections—*Mahasin* and *Basa'ir ad-Darajat*—and concluded that *Kafi* is, in respect to the content, similar to the other works which represent the exaggeration (*Qolow*) in Qom, but since it has addressed the rationalist Shiites of Baghdad, it is moderate in its choice of *hadiths* and their arrangement. This paper seeks to examine this thesis and challenges the idea that Baghdad Shiites do not credit narrations, due to their radical rationalism. I believe that in his valuable work, Kolaini sought to collect the narrative heritage of Shiites in a traditional way, and he has carried out this task in Ray, not in Baghdad.

Keywords: Kolaini, Kafi, Mahasin, Basa'ir ad-Darajat, Qom School, Baghdad School, Andrew J. Newman, Exaggerationists, Guiltists.

A Criticism of the Theory of "Internal Imamah in Early Shiites"

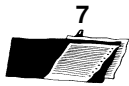
Mohammad Ja'far Reza'ee

jafarrezaei61@gmail.com

Mohammad Nasiri

adyan.nasiri@yahoo.com

The book, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, by Dr. Mohammad Ali Amir Mo'ezzi is one important work in the study of Shiism in the West. Employing



Abstract

the method of phenomenology, Amir Mo'ezzi is concerned with the essence of Imamiah Shiism by appeal to the early and original works of Imamiah (in particular, *Hadith* collections). In his view, the essence of Shiism is the theory of Imamah and in particular, an internal interpretation thereof. He thinks that because of *taqiyah* in the apostles of Imams the best way to discover the internal thoughts of Imams is to consult the views of *Qalīs* (exaggerationists about Imams). Fundamentally there's no conflict between the doctrines of *Qalīs* and Imams; what went wrong about *Qalīs* was their revelation of the mysteries of Imams. In this paper after a review of this book, we present criticisms to it. In general, Amir Mo'ezzi's idea in demonstrating Imamiah internalism is not clear, and in some cases there is not enough evidence. The main problem, nonetheless, is the thought that the teachings of Imams and *Qalīs* are the same; there are many pieces of counter-evidence to this view.

Keywords: Imamiah Theology, Early Shi'ism, Internalism, Imamah, Mohammad Ali Amir Mo'ezzi.

