9

جايگاه اصطلاح «شيعه اصوليّه» در گفتمان كلامى عبد الجليل قزوينى رازى‏

سيّد محمّدهادى گرامى‏[[1]](#footnote-1)

چكيده‏

تقابل اخباريان و اصوليان از سده يازده هجرى و هم‏زمان با فعّاليت‏هاى ملّا محمّدامين استرآبادى آغاز شد. در عين حال، كاربرد اصطلاحات «اخبارى» و «اصولى» را مى‏توان به شكل محدودترى در سده‏هاى پيشين نيز پيجويى كرد. كتاب نقض عبد الجليل قزوينى رازى، از معدودترين آثار امامى در سده‏هاى ميانه است كه در آنها تقابل ميان اصوليّه و اخباريّه، به شكل نسبتاً خوبى انعكاس يافته است و به طور خاص، در موارد متعدّدى از گروهى به نام «شيعه اصوليّه» ياد شده است. بر اساس يك خوانش اوليّه، به نظر مى‏رسد كه تقابل مطرح شده در كتاب نقض، به اصحاب حديث قم و اماميان متمايل به مكتب متكلّمان بغداد اشاره داشته باشد. اين مقاله، با ردّ اين خوانش و يك فرضيّه ديگر، در نهايت نشان خواهد كه كاربرد اصطلاح «شيعه اصوليّه» در گفتمان كلامى عبد الجليل قزوينى رازى، ماهيّتى كاملًا راهبردى‏[[2]](#footnote-2) دارد. گرچه در ظاهر، عبد الجليل از جريان‏هاى امامى همچون اصوليّه و اخباريّه، ياد مى‏كند، امّا عدم تطبيق اطلاعات موجود در كتاب، با

ص: 372

شخصيّت‏هاى شناخته شده اين جريان‏ها، نشان مى‏دهد كه مطرح كردن جريانى به عنوان «شيعه اصوليّه» و سپس خبر دادن از تقابل آنها با اخباريّه، صرفاً راهبردى براى بازيابى جايگاه اجتماعى اماميّه در عصر عبد الجليل بوده است.

كليدواژه‏ها: شيعه اصوليّه، شيعه اخباريّه، نقض، عبد الجليل قزوينى، سده ششم، راهبرد، گفتمان كلامى.

پيش‏درآمد

كتاب نقض با نام كامل بعض مثالب النواصب فى نقض «بعض فضائح الروافض»، يكى از آثار ارزشمند كلامى شيعه است كه به زبان فارسىِ شيواى سده ششم هجرى، نگارش يافته است. موضوع آن- همان طور كه از نامش پيداست-، پاسخگويى به نسبت‏هاى ناروايى است كه يكى از نويسندگان سنّى مذهب ساكن رى، در كتابى با نام بعض فضائح الروافض به شيعيان وارد كرده است. گفته مى‏شود كتاب بعض فضائح الروافض در سال 555 ق، نگارش يافته است‏[[3]](#footnote-3) و به گفته برخى، نويسنده كتاب «شهاب الدين تواريخى شافعى رازى» بوده است كه تلاش مى‏كرده هويّت خود را مخفى نگه دارد.[[4]](#footnote-4) عبد الجليل قزوينى، بنا بر گفته خودش كتاب را به دستور ابو الفضل محمّد بن على المرتضى نگاشته است.[[5]](#footnote-5)

نصير الدين عبد الجليل بن ابى الحسين بن ابى الفضل قزوينى‏[[6]](#footnote-6) رازى يا همان نگارنده كتاب، از عالمان شيعى و متكلّمان برجسته سده ششم هجرى در رى است.[[7]](#footnote-7) وى شخصى دانشمند، فصيح و متدّين بوده است.[[8]](#footnote-8) او از سخن‏پردازان و وعّاظ معروف زمان خود بوده‏[[9]](#footnote-9) و تعبير شيخ منتجب الدين رازى (م 585 ق) در باره وى به‏

ص: 373

عنوان «الشيخ الواعظ»،[[10]](#footnote-10) بيانگر اين ويژگى در وى است. از تاريخ تولّد و وفات عبد الجليل، اطّلاعى در دست نيست؛ امّا از برخى قرائن، مشخص مى‏شود كه تولّد وى در اواخر قرن پنجم و وفاتش در نيمه دوم سده ششم هجرى، يعنى پس از سال 560 ق، بوده است.[[11]](#footnote-11) گزارش صريح عبد الجليل نشان مى‏دهد كه وى قلمى عالمانه و مملوّ از پيچيدگى‏ها و ظرافت‏هاى علمى داشته است و كتاب نقض را بر خلاف ديگر آثارش، به زبانى ساده براى عموم مردم نوشته است.[[12]](#footnote-12)

عبد الجليل قزوينى رازى، اطلاعات دقيقى از جغرافياى مذهبى ايران در آن دوره و به ويژه شيعيان، در اختيار ما قرار مى‏دهد. به گفته وى در آن دوره، شيعيان، حنفيان و شافعيان، سه شاخه اصلى مذاهب ايران بوده‏اند. بر اساس تقسيم‏بندى‏اى كه وى از جغرافياى مذهبى ايران در آن دوره ارائه مى‏كند، ديگر فرقه‏هاى اسلامى همچون حنابله و مالكيان، به نحوى زيرمجموعه حنفيان، شافعيان و شيعيان هستند.[[13]](#footnote-13)

در اين ميان، جدال‏هاى مذهبى، تأثير و تأثّرات زيادى بر اماميّه گذاشته است كه شايد مهم‏ترين آنها تأثير جدال‏هاى مذهبى حنفيان و شافعيان در سده ششم، بر مذهب اماميّه بوده باشد كه سبب پيشرفت تشيّع امامى در اين دوره، در نقاط مختلف ايران شده است.[[14]](#footnote-14) در عين حال، نبايد از تأثير جريان سياسى- مذهبى اسماعيليان نزارىِ ايران در اين دوره غافل شد.[[15]](#footnote-15)

ص: 374

1. طرح مسئله‏

عبد الجليل قزوينى رازى در كتابش بارها و بارها از گروهى در اماميّه به عنوان «شيعه اصوليّه» ياد مى‏كند. وى اين گروه را نماينده تفكّر اصيل امامى معرّفى مى‏كند و خود را متعلّق به اين گروه مى‏داند. بر اساس گفتمانى كه وى مطرح مى‏كند، اين گروه، شاخه اصلى و بخش اعظم اماميّه هستند. وى از شيعه اخباريّه و حشويّه، در تقابل با شيعه اماميّه ياد مى‏كند و در عين حال، تأكيد مى‏كند كه آنان تقريباً منقرض شده‏اند. با توجّه به اين كه به كارگيرى اصطلاح شيعه اصولى در سده ششم و با اين گستردگى، در كتب باقى مانده از آن دوره، تقريباً بى‏سابقه است و بر اساس ديدگاه رايج، تقابل اصولى و اخبارى متأخّر از سده دهم هجرى شكل گرفته است. اين مقاله، بر آن است تا با استفاده از واكاوى و تحليل داده‏هاى كتاب نقض، جايگاه و مفهوم اصطلاح «شيعه اصوليّه» را در گفتمان عبد الجليل قزوينى رازى، كشف كند.

2. اصول عقايد و مبانى كلامى «شيعه اصوليّه» در آينه كتاب «نقض»

گرچه عبد الجليل قزوينى، خود را يك شيعه اصولى مى‏داند و بالطبع، كتاب وى مى‏تواند آينه تمام‏نماى باورهاى شيعه اصولى در سده ششم هجرى باشد، با اين حال، ما در اين جا تنها مواردى را بيان خواهيم كرد كه اوّلًا عبد الجليل در خصوص انتساب آنها به شيعه اصوليّه، تصريحى داشته باشد و همچنين از اهميّت بيشترى برخوردار باشند.

گزارش عبد الجليل نشان مى‏دهد كه در سنّت كلامى اماميان اصولى آن دوره، بحث پنجگانه بودن اصول دين، نهادينه شده بوده است. در اين صورت‏بندى، با تأكيدى بر جايگاه نهاد امامت، اين مقوله، به عنوان سومين ركن از اركان پنچگانه (و نه چهارمين) مطرح بوده است.[[16]](#footnote-16)

از ديگر باورهاى عبد الجليل- كه مى‏تواند يكى از عوامل تأثيرگذار در شكل‏دهى باورهاى شيعه اصولى باشد-، باور به عدم حجّيت اخبار آحاد است كه گرايش مشهور مكتب متكلّمان بغداد است.[[17]](#footnote-17) عبد الجليل، معتقد است كه مذهب محقّقان شيعه- يعنى شيعه اصوليّه- اين است كه اخبار آحاد، ايجاد علم و عمل نمى‏كند.[[18]](#footnote-18)

ص: 375

همچنين وى در موارد مختلفى از كتابش به حجّيت اجماع اشاره مى‏كند.[[19]](#footnote-19) عبد الجليل، به صراحت مى‏گويد كه شيعه اصوليّه، اجماع را معتبر مى‏داند و اجماع طائفه محق را يكى از چهار حجّت مى‏داند.[[20]](#footnote-20) بر اساس اين عبارت و مقايسه آن با اصل اشكالى كه صاحب فضائح در عبارات پيشين،[[21]](#footnote-21) بر اماميّه گرفته، به راحتى مى‏توان فهميد كه مقصود عبد الجليل از چهار حجّت، كتاب، سنّت، اجماع و عقل است. از اين رو، وى علاوه بر حجّيت اجماع، به حجّيت عقل نيز باور دارد.

بر اساس اين يافته منحصر به فرد مى‏توان دريافت كه نخستين كسى كه در ميان اماميّه، سخن از عقل به عنوان يكى از چهار دليل كرده، ابن ادريس حلّى (م 598 ق) نيست؛[[22]](#footnote-22) بلكه اندكى پيش‏تر از او عقل، به عنوان يكى از چهار حجّت، نزد عبد الجليل قزوينى رازى امرى شناخته شده و پذيرفته شده بوده است.

عبد الجليل، در جمله‏اى محورى- كه به نظر مى‏رسد مهم‏ترين مبناى اعتقادىِ شيعه اصوليّه را در آن بيان كرده باشد-، اين گونه مى‏گويد: «شيعه در اصول، تابع عقل است و در فروع، تابع امامان و نصّ است».[[23]](#footnote-23) آنچه در اين جمله مى‏تواند باعث تمايز ديدگاه وى با ديدگاه رايج اماميّه در آن دوره شود، بخش اوّل سخن وى است كه‏

ص: 376

مى‏گويد «شيعه در اصول، تابع عقل است» كه با اضافه كردن اصل عدم حجّيت اخبار آحاد، نتيجه‏اش تمايز ديدگاه وى از ديدگاه سنّتى اماميان آن عصر است.[[24]](#footnote-24)

صاحب نقض، در لابه‏لاى كتابش به شكل تفصيلى، به باورهاى شيعه اصوليّه مى‏پردازد؛ امّا در برخى موارد، به شكل مختصر و فهرستوار، اعتقادات شيعيان اصولى امامى اثنى عشرى را بيان مى‏كند كه براى ما مهم است. عبد الجليل مى‏گويد:

مذهب شيعه اماميّه اصوليّه، اين است كه هر كس كه خداى را عادل نداند، و انبيا را معصوم، و مصطفى را پاك‏زاده، و انكار امامت على و اولادش كند از حسنِ على تا به قائم مهدى، ضالّ و مبتدع و گم‏راه باشد.[[25]](#footnote-25)

شايد تنها ديدگاه وى در بحث عدل كه با نظر رايج اماميان متفاوت است، آن است كه وى توفيق را به مشيّت الهى مى‏داند؛ امّا خذلان را بر اساس مشيّت الهى نمى‏داند و مشيّت بندگان را در آن دخيل مى‏داند.[[26]](#footnote-26)

وى در پاسخ به شبهه عالم سنّى كه اماميّه را متّهم مى‏كند به اين‏كه توفيق و خذلان را از جانب خدا نمى‏دانند، در دو جاى كتاب مى‏گويد كه مذهب شيعيان اصوليّه و همه اهل عدل، اين است كه توفيق را باللَّه مى‏داند؛ امّا خذلان را نه.[[27]](#footnote-27)

همچنين عبد الجليل به صراحت، در خصوص نظر شيعه اصوليّه در باره قرآن مى‏گويد كه آنان زيادت و نقص در قرآن را قبول ندارند و چنين چيزى را به غاليان و حشويّه نسبت مى‏دهد.[[28]](#footnote-28)

ص: 377

بر اساس گفته وى، ديدگاه شيعه اصوليّه در خصوص امير مؤمنان عليه السلام اين بوده است كه جايگاه ايشان از همه انبيا پايين‏تر است؛ چرا كه نبى، درجاتى همچون: كتاب، شريعت و تحمّل رسالت و مشقّت دعوت دارد كه امام ندارد. طبق اين گفته وى، در ديدگاه شيعه اصوليّه امير مؤمنان عليه السلام برترين امام و پيامبر اسلام، برترين پيامبر است؛ امّا امير مؤمنان عليه السلام از انبيا بالاتر نيست.[[29]](#footnote-29)

صاحب كتاب نقض در جاى ديگرى تأكيد مى‏كند كه در مذهب شيعه اصوليّه، جايگاه امير مؤمنان عليه السلام از انبيا بزرگ، پايين‏تر است؛ ولى در عين حال، مقام ايشان از ملايكه، بالاتر است.[[30]](#footnote-30)

عبد الجليل قزوينى رازى نيز همانند ديگر اماميان سده‏هاى نخست هجرى، منكر علم غيب براى امامان در معناى تاريخى آن بوده است.[[31]](#footnote-31) وى تصريح مى‏كند كه على عليه السلام علم غيب نداشته است.[[32]](#footnote-32) با توجّه به اين‏كه تلقّى اماميان سده‏هاى نخست از علم غيب، با اماميان سده‏هاى متأخّر، يكسان نبوده است، در نهايت، تحليلى در باره تمايز ديدگاه وى در باره علم امامان نمى‏توان ارائه كرد.

وى در باره باور به رجعت، با ديده ترديد نگريسته است.[[33]](#footnote-33) عبد الجليل در جاى‏

ص: 378

ديگرى هنگامى كه تأكيد مى‏كند بر اساس مذهب خواجه سنّىِ جبرى‏مسلك، ايمان داشتن افراد به دست خداست، به كنايه به عالم ذر اشاره مى‏كند. تعبير او نشان مى‏دهد كه اوّلًا به عالم ذر باور ندارد؛ ثانياً باور به عالم ذر را از لوازم باورهاى مجبّره مى‏داند.[[34]](#footnote-34)

ترديد در اصل عالم ذر و اظلّه و يا تفاصيل آنها، از باورهاى شناخته شده مكتب متكلّمان بغداد بوده است.[[35]](#footnote-35)

3. تسامح در تبرّى، مهم‏ترين مميّزه اعتقادى «شيعه اصوليّه»

بررسى كتاب عبد الجليل قزوينى رازى و تدقيق در ديدگاه‏هاى او به عنوان يك شيعه اصولى، به خوبى نشان مى‏دهد كه مهم‏ترين و برجسته‏ترين مميّزه اعتقادى وى از ديگر اماميان، در مسئله برائت و جايگاه برخى صحابه و زنان پيامبر است. وى عبارت‏ها و موضع‏گيرى‏هاى صريحى در اين زمينه دارد. اين عبارات، گاه تا بدان حد با ديدگاه‏هاى كلاسيك اماميّه فاصله دارد و تحريك‏آميز است كه برخى كتاب‏شناسان امامى، با اذعان به راهبردى و تقيّه‏اى بودن شمارى از مطالب كتاب وى، برخى عبارات عبد الجليل را آزاردهنده دانسته‏اند.[[36]](#footnote-36)

بر اساس اظهارات عبد الجليل، به نظر مى‏رسد كه شيعه اصوليّه در باره مسئله برائت، تنها به دو نكته باور دارد: نخست اين‏كه صحابه نسبت به يكديگر رتبه‏بندى دارند و در اين رتبه‏بندى، امير مؤمنان عليه السلام از همه بهتر است؛[[37]](#footnote-37) دوم اين‏كه امامت ايشان به نص بود و امامت خلفا به اختيار خلق بوده است. صاحب نقض به صراحت مى‏گويد كه شيعه در باره صحابه، قائل به كفر و شرك نيست؛ بلكه بر اين باور است كه با وجود امير مؤمنان ابو بكر و غير ابو بكر، مستحق امامت نيستند.[[38]](#footnote-38)

ص: 379

وى در جاى ديگرى چنين تصريح مى‏كند:

و امّا حديث ابو بكر و عمر در مواضع برفت كه حوالات چنين بر شيعه اصوليّه، بى‏اصل و بى‏مغز است و ايشان را صحابه و ياران رسول دانند و مذهب همين است كه پايه و منزلت و مرتبت على ندارند، و هر حوالت كه بيش از اين است، دروغ است.[[39]](#footnote-39)

صاحب نقض گرچه سخن از لعن برخى منافقان از صحابه به ميان نمى‏آورد و حتّى از واقعيّت غصب خلافت نيز به صراحت سخن نمى گويد، با اين حال، در موارد متعدّدى از كتابش به ماجراى سقيفه‏[[40]](#footnote-40) و اين كه خلافت براى امير مؤمنان عليه السلام بوده، اشاره كرده است. عبد الجليل با استناد به منابع اهل سنّت، نشان داده كه خود ابو بكر و عمر نيز به احقيّت امير مؤمنان عليه السلام براى خلافت معترف بوده‏اند. وى همچنين بر ماجراى سقط شدن حضرت محسن، صحّه گذاشته است و تأكيد كرده كه اين از مطالبى است كه شيعه و سنّى نقل كرده‏اند و در آن، شكّى نيست.[[41]](#footnote-41)

در عين حال، عبد الجليل تصريح مى‏كند كه مسئله شتم و بغض خلفا در مذهب شيعه اصوليّه نيست:

مذهب شيعت اماميّه اصوليّه اثنى عشريّه، نه دشنام و بغض بو بكر و عمر و عثمان، كه خواجه انتقالى، به فتواى خواجگان سنّى لقب مجبّر مذهب به تعصّب و خصومت و تهييج عوام و اوباش و رذال النّاس در اين كتاب بيان كرده است.[[42]](#footnote-42)

وى همچنين برخى رواياتى را كه خواجه سنّى به شيعه نسبت مى‏دهد كه در آنها امام صادق عليه السلام مسئله تبرّى جستن از ابو بكر را مطرح مى‏كنند، رد مى‏كند و معتقد است كه اين روايات، در هيچ يك از كتب شيعه اصوليّه، نيامده است.[[43]](#footnote-43) وى همچنين‏

ص: 380

ابو بكر را مى‏ستايد و بر اين باور است كه به يتيمانْ خدمت كرده است.[[44]](#footnote-44)

عبد الجليل قزوينى رازى، در باره زنان پيامبر صلى الله عليه و آله بويژه حفصه و عايشه نيز حساسيّت خاصى از خود نشان داده است. وى معتقد است كه لعن كردن و دشنام دادن همسران پيامبر خدا صلى الله عليه و آله چون حفصه و عايشه، از مذهب شيعه اصوليّه نيست و شيعه اصوليّه، همسران همه پيامبران الهى، از جمله زن نوح و لوط را پاك و مطهّر و از هر گناه و تهمتى، مبرّا مى‏داند. به اعتقاد وى، كه هر كس كه عايشه را قذف كند، ملعون، كافر و ملحد است و اعلام مى‏كند كه كتابى در سال 533 ق، به دستور بزرگ سادات فخر الدين بن شمس الدين حسينى در تنزيه عايشه نگاشته است.[[45]](#footnote-45) البته مشخص نيست كه منظور عبد الجليل، تنها كسانى است كه عايشه را قذف مى‏كنند و يا شامل كسانى مى‏شود كه به هر نحوى، عايشه را لعن مى‏كنند.

وى به طور خلاصه، اعتقاد شيعه اصوليّه در باره صحابه و زنان پيامبر را اين گونه بيان مى‏كند:

شيعت اصوليّه، بحمد اللَّه بدين تهمت متّهم نبوده‏اند و هر صحابه را و تابعين را كه خداى و رسول دوست داشته‏اند و قبول كرده‏اند شيعت مريد باشند و متصوّفه بى‏ريا را دوست دارند و زنان مصطفى را «امّهات المؤمنين» دانند، و هركس كه زنان مصطفى را طعنى زند، مبتدع و ضال و گمراهش دانند.[[46]](#footnote-46)

به طور خلاصه مى‏توانيم بگوييم كه دايره تبرّى شيعه اصوليّه، تنها كسانى را فرا مى‏گيرد كه مبغض و دشمن اهل بيت عليهم السلام بويژه امير مؤمنان عليه السلام باشند. عبد الجليل به صراحت اعلام مى‏كند كه دايره تبرّى نزد شيعه اصوليّه، خارجيان، ناصبيان و مجبّران‏اند.[[47]](#footnote-47)

او حتّى بر احمد بن حنبل نيز به خاطر دشمنى‏اش با على عليه السلام خرده مى‏گيرد و عقيده‏

ص: 381

دارد كه شيعه اصوليّه، به احمد بن حنبل بغض مى‏ورزد؛ امّا در عين حال، چون ابو حنيفه و شافعى، با امير مؤمنان دوست هستند، شيعه اصوليّه، آنها را دوست دارد.[[48]](#footnote-48)

عبد الجليل، روايات امام صادق عليه السلام در بحث برائت را، در باره ائمّه ضلال و هر كسى كه به ناحقْ دعوىِ امامت كرده باشد، مى‏داند و سپس از معاويه، يزيد، مروان و يزيد ناقص نام مى‏برد و مى‏گويد كه اينان بى‏استحقاق، دعوى و طلب امامت كرده‏اند.[[49]](#footnote-49) همچنين به اعتقاد وى از كسانى بايد تبرّى شود كه مخالفت قرآن و قول مصطفى عليه السلام كرده‏اند و تيغ در روى علىّ مرتضى كشيده‏اند و حسن را زهر داده و حسين را كشته و قرآن را بنشانه تير كرده و سنگ منجنيق در كعبه انداخته‏اند.[[50]](#footnote-50)

4. تقابل اصوليّه و اخباريّه در كتاب «نقض»

الف. سابقه كاربرد اصطلاح «اصولى» و «اخبارى»

در باره تاريخچه كاربرد اصطلاح شيعه اصولى در برابر اخبارى بايد گفت كه اين كاربرد، يك صورت‏بندى متأخّر است كه پس از زمان ملّا محمّدامين استرآبادى (م 1033 ق) رواج يافت؛ امّا پيش از آن، نزديك‏ترين زمانى كه اين اصطلاحات، با مفهومى مشابه آنچه در دوره استرآبادى به كار مى‏رفته وجود داشته است، عصر علّامه حلّى (م 726 ق) در سده هشتم هجرى است. البته كاربرد اصطلاح اخبارى در معانى نزديك به تاريخ‏نويس، سابقه‏اى بس دراز دارد كه دست كم به سده سوم هجرى باز مى‏گردد. علاوه بر آن، در برخى منابع سده پنج و شش هجرى نيز اين اصطلاح به كار رفته است كه قرائن موجود در آنها نشان مى‏دهد اين گروه، جريانى نقل‏گرا بوده‏اند كه در تقابل با عقل‏گرايان و اهل كلام قرار داشته‏اند.[[51]](#footnote-51)

ص: 382

محمّد بن عبد الكريم شهرستانى، مشهورترين ملل و نحل نويس در سده ششم هجرى، در كتاب خود، از شيعه اخباريّه، در تقابل با شيعه معتزلى ياد كرده است.[[52]](#footnote-52) وى در جاى ديگرى، خبر از تقابل ميان شيعيان كلامى و اخبارى و همچنين شيعيان تفضيليه و وعيديه مى‏دهد.[[53]](#footnote-53)

ابن ابى الحديد معتزلى نيز در سده هفتم هجرى در كتاب خود، از گروهى از اماميّه ياد مى‏كند و آنان را «محدّثان و اخباريّه اماميّه» نام مى‏نهد.[[54]](#footnote-54)

شيخ ابو الفتوح رازى، به طور خاصّ يكى از هم‏عصران عبد الجليل است كه از اين تقابل، در كتابش ياد كرده است. وى در جايى از تفسيرش از حشويان اصحاب حديث ياد كرده است.[[55]](#footnote-55) ابو الفتوح، ذيل آيه‏ «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها»[[56]](#footnote-56) نيز از حشويان و اصحاب حديث به خاطر ديدگاهشان در باره اين آيه، انتقاد مى‏كند.[[57]](#footnote-57) وى در بخش ديگرى از كتابش به قول اصحاب حديث و مذهب اصحاب اخبار در باب «بنده شقى» اشاره مى‏كند.[[58]](#footnote-58)

در باره اصطلاح اصوليّه بايد گفت كه وضعيّتْ كاملًا متفاوت است. برخلاف اصطلاح اخبارى كه پيش از دوره استرآبادى در منابع مختلفى از آن استفاده شده است، استفاده از اصطلاح اصولى، بسيار محدودتر است. كاربرد اصطلاح شيعه اصولى در برابر اخبارى، اصولًا پس از استرآبادى رواج يافت و كتاب عبد الجليل قزوينى رازى، تنها نمونه نادرى است كه اصطلاح شيعه اصوليّه در آن به گستردگى به كار رفته است. پس از وى، فخر رازى (م 606 ق) از تنها مؤلّفان نزديك به عصر وى است كه اين اصطلاح را در كتاب المحصول به كار برده است.[[59]](#footnote-59)

ص: 383

ب. بازخوانى اطّلاعات كتاب «نقض» در باره تقابل اصوليّه و اخباريّه‏

تقابل ترسيم شده در كتاب نقض، ميان شيعه اصوليّه و اخباريّه، برخلاف تصوّر اوليّه، مبتنى بر بنيان‏هاى فقهى نيست.[[60]](#footnote-60) نگارنده چنين چيزى را مبتنى بر دو دليل بيان مى‏كند. كاربرد اصطلاح شيعه اصولى در آثار نزديك به عصر عبد الجليل، تنها در كتاب فخر رازى يافته شده است و اين در حالى است كه فخر رازى، همشهرى عبد الجليل نيز بوده است. با اين توصيف، به نظر مى‏رسد كه عبارات فخر رازى در اين زمينه مى‏تواند قابل اتّكاترين منبع براى تبيين مراد عبد الجليل باشد. گزارش فخر رازى در كتاب المحصول در باره شيعه اصولى و اخبارى، به نحوى است كه گويا سخن از نوعى تقابل ميان عقل‏گرايى و خبرگرايى است. فخر رازى تصريح مى‏كند كه غالب قدماى اماميّه، اخبارى بوده‏اند و آنان علاوه بر فروع، در اصول نيز به اخبار تكيه مى‏كرده‏اند.

دليل دومْ اين است كه گرچه در اين كتاب، بارها از شيعه اصوليّه و در موارد محدودترى، از شيعه اخباريّه و تقابل آن با اصوليّه ياد شده است، امّا جالب است كه در بيشتر اين موارد، مؤلّف نقض، اشاره‏اى به مباحث فقهى و يا اصولى ندارد. از اين رو به نظر مى‏رسد كه اين تقابل، بيشتر از آن‏كه خاستگاه فقهى داشته باشد، ناظر به تقابل عقل‏گرايى و خبرگرايى بويژه در اصول اعتقادات است.

بررسى دقيق متن كتاب نقض نشان مى‏دهد كه تقابل اصولى با اخبارى و تقابل عقل‏گرايى يا كلام‏گرايى با اخباريگرى، دو كاربرد در عرض هم نبوده است؛ بلكه هر دو به يك معنا بوده‏اند. به تعبير دقيق‏تر، اصول‏گرايى به همان معناى مبناگرايى و عقل‏گرايى در برابر خبرگرايى است. در واقع، «اصولى»، بيشتر از آن كه با «اصول فقه»

ص: 384

ارتباط داشته باشد، قرابت معنايى با «اصول اعتقادات» داشته است كه به نظر مى‏رسد معنايش اعمّ از «اصول دين» است. در حقيقت، آنان بر پايه اصول قطعىِ پذيرفته شده، به محك و بررسى اخبار مى‏پرداختند.

از مطلب اخيرى كه بيان شد، مشخص مى‏شود الگوى مشهور اصولى- اخبارى كه به تقابل استرآبادى و همفكرانش با علماى اصولى متأخّر، اشاره دارد، براى تشخيص تقابلِ مطرح شده در كتاب نقض كارايى ندارد؛ چرا كه تقابل مطرح شده در كتاب نقض، خاستگاه فقهى و اصولى ندارد و در واقع، همان تقابل عقل‏گرايى و خبرگرايى بويژه در حوزه اعتقادات است. توجّه نداشتن به چنين نكته‏اى حتّى برخى شيعه‏شناسان مشهور را به اشتباه انداخته است و آنان پنداشته‏اند كه ريشه درگيرى اخباريان و اصوليان متأخّر را بايد در گفتمان ميان اصوليّه و اخباريّه در كتاب نقض جستجو كرد و اين هر دو در يك راستا بوده‏اند.[[61]](#footnote-61)

با اين اوصاف، بهترين راه براى شناخت شيعه اصوليّه و اشخاص وابسته به آن، استفاده از گزارش‏هاى خود كتاب نقض است. از ميان اين گزارش‏ها، مواردى كه به طور مستقيم، نام يك اصولى و يا اخبارى برده مى‏شود براى ما كارآمدترين هستند؛ چرا كه بر اساس آنها با كمترين اشتباه مى‏توان اماميان اخباريّه و اصوليّه را از طريق ديدگاه‏هاى عبد الجليل، بازشناسى كرد.

گونه ديگر استفاده از گزارش‏هاى كتاب نقض، آن است كه تلاش كنيم اصوليّه و اخباريّه را بر اساس تطبيق عقايد آنها پيدا كنيم. عبد الجليل در اين كتاب، به طور مستقيم، عقايد شيعيان اصولى و به طور ضمنى، عقايد شيعيان اخباريّه را بيان كرده‏

ص: 385

است. با بررسى نسبت اماميان آن دوره با باورهاى معرّفى شده در اين كتاب، مى‏توان شيعيان اصولى و اخبارى را در آن دوره، تشخيص داد.

پيگيرى مسير نخست در كتاب نقض، نشان مى‏دهد كه عبد الجليل، تقريباً همه اماميانى را كه در كتابش نام مى‏برد، اصولى مى‏دانسته است. وى هنگامى كه از شهرهاى شيعه‏نشين ايران در آن دوره ياد مى‏كند، ساكنان آنها را شيعه اصولى مى‏داند.

وى در گزارش خود از محل سكونت شيعه اصوليّه، تقريباً از همه شهرهاى شيعه‏نشين ايران در آن دوره يعنى: قم، قاشان، آوه، سبزوار، گرگان، استراباد، دهستان، جربادقان، همه بلاد مازندران، بعضى از ديار طبرستان، رى و نواحى اطرافش، بعضى از قزوين و اطرافش و بعضى از خرقان، ياد مى‏كند.[[62]](#footnote-62)

از سوى ديگر، مراجعه به گزارش‏هاى عبد الجليل در باره اماميان اخباريّه، مطلب پيش‏گفته را تأييد مى‏كند. گرچه عبد الجليل از حشويّه و غلاة و اخباريّه، به عنوان شيعيانى كه در تقابل با شيعه اصوليّه بوده‏اند ياد مى‏كند، با اين حال، بسيار جالب توجّه است كه وى در تمام مواردى كه از مخالفان شيعه اصوليّه بويژه شيعه اخباريّه ياد كرده، نام هيچ‏كدام از آنها را نبرده است و فقط با توصيف اخباريّه، از آنها ياد كرده است كه در نوع خود در كتاب كلامى با اين حجم، جالب و كم‏نظير است. تنها اطلاعات مفيدى كه عبد الجليل مى‏دهد آن است كه در دوره وى، شيعيان اخباريّه، منقرض و يا بسيار ضعيف گشته‏اند.

عبد الجليل قزوينى رازى تأكيد مى‏كند كه در آن دوران، به همّت تلاش‏هاى سيّد مرتضى و شيخ طوسى، تقريباً چيزى از شيعيان اخباريّه باقى نمانده‏اند، بجز اندكى كه ممكن است در برخى‏جاها پراكنده باشند و آنها هم جرئت ندارند كه عقايد خود را به شكل آشكارا در برابر شيعيان اصولى بيان كنند.[[63]](#footnote-63)

نتيجه طبيعىِ چنين موضع‏گيرى‏اى- يعنى گسترده كردن دايره شيعه اصوليّه و ذكر

ص: 386

نكردن نام هيچ‏كدام از شيعيان اخباريّه- اين است كه نمى توان وجه تمايز خاصى براى گروهى كه وى از آنها به عنوان شيعه اصوليّه ياد مى‏كند، پيدا كرد و با معيار و الگوى خاصى نمى‏توان آنان را تشخيص داد و تعيين كرد.

پيگيرى مسير دوم در كتاب نقض نيز نتيجه چندان رضايت‏بخشى ندارد. پيش‏تر به برخى از محورهاى اعتقادىِ شيعه اصوليّه در آينه كتاب نقض اشاره شد. گرچه در ميان محورها برخى وجوه اشتراك با مكاتب امامى آن دوره، همچون مكتب متكلّمان بغداد به چشم مى‏آيد، امّا نبايد فراموش كرد كه مهم‏ترين و برجسته‏ترين محور اعتقادى شيعه اصوليّه- كه آنان را از اماميان سنّت‏گرا متمايز مى‏كرد-، «تسامح در تبرّى» بود. با اين اوصاف براى جستجو در ميان اماميان آن دوره، مهم‏ترين محور و شاخصى كه بايد در نظر گرفت، شاخص «تسامح در تبرّى» است. به تعبير بهتر، در اين جستجو تا زمانى‏كه وجود اين مؤلّفه در شخص يا گروهى ثابت نشود، نمى‏توان آنان را شيعه اصولى و هم‏كيش با عبد الجليل دانست.

وقتى بر اساس اين شاخصه، جستجو را آغاز مى‏كنيم، در مى‏يابيم كه يافتن اماميانى با اين ويژگى اعتقادى در عصر عبد الجليل، بسيار دشوار و بلكه نشدنى است.[[64]](#footnote-64) در صورتى كه ادّعا شود شيعه اصوليّه، گروه محدودى بوده‏اند كه چنين باورى داشته‏اند، از اين رو، يافتن اماميانى هم‏كيش عبد الجليل دشوار است. بايد گفت كه اين مطلب، با ادّعاى عبد الجليل كه تقريباً بيشتر اماميان دوره خود را اصولى مى‏داند، سازگار نيست. به عكس، بايد يافتن افرادى با باورهاى مشابه عبد الجليل، با سهولت كاملْ امكان‏پذير باشد.

ص: 387

5. چند فرضيّه براى شناسايى «شيعه اصولى» در گفتمان كلامى عبد الجليل قزوينى‏

پس از ناكارآمدى اطلاعات مستقيم موجود در كتاب براى بازشناسى هويّت شيعه اصوليّه، ناگزيريم براى تعيين هويّت كسانى كه عبد الجليل از آنها به عنوان «شيعه اصولى» ياد مى‏كند، چند فرضيّه ديگر را بررسى كنيم. اين فرضيّه‏ها بر اساس اطلاعات اوليّه موجود مطرح مى‏شود و سپس صحّت اين فرضيّه‏ها با اطلاعات موجود در كتاب و همچنين عصر عبد الجليل، سنجيده مى‏شود. در اين خصوص، سه فرضيّه قابل طرح است:

الف. فرضيّه نخست‏

شيعه اصوليّه، همان اماميان ايرانى تأثيرپذيرفته از مكتب متكلّمان بغداد و شيخ طوسى هستند. اين نخستين فرضيّه‏اى است كه در نگاه اوّليه، به ذهن محقّقان مى‏رسد.

بر اساس اين فرضيّه، «شيعه اصوليّه» را يك گرايش امامى فرض مى‏كنيم كه در تقابل جريان‏هاى ديگرى همچون غلاة و اخباريّه قرار داشته است و كتاب نقض، آينه تمام‏نماى باورهاى اين گرايش امامى در آن دوره بوده است. طبق اين الگوى بدوى، شخصيّت‏هاى جامعه امامى، به دو گروه اخباريّه و اصوليّه تقسيم مى‏شوند. شيعه اصوليّه، در واقع همان گروندگان به مكتب متكلّمان بغداد و شيخ طوسى هستند و شيعه اخباريّه، همان اصحاب حديث مكتب قم و بازماندگان آنها در سده ششم هجرى.

ب. فرضيّه دوم‏

تعبير «شيعه اصوليّه»، اشاره به گروهى از اماميان ساكن رى دارد كه گرايش‏هاى معتزلى داشته‏اند. اين فرضيّه، مطلبى است كه ويلفرد مادلونگ در نوشته‏هايش بويژه در مقاله «كلام اماميّه و معتزله» بدان اشاره كرده است. وى بر اين باور است كه با تلاش‏هاى صاحب بن عبّاد (وزير معتزلى آل بويه)، در رى، جريانى از شيعيان امامى و زيدى شكل گرفت كه متمايل به كلام معتزلى بودند. به گفته مادلونگ، عبد الجليل قزوينى رازى، از آخرين بازماندگان اين گرايش در رى است. بر اساس ادّعاى وى،

ص: 388

گروهى كه عبد الجليل از آنها به عنوان «شيعه اصوليّه» ياد مى‏كند و اعتقادات خاصّى را به آنها نسبت مى‏دهد، همين گروه هستند.[[65]](#footnote-65)

ج. فرضيّه سوم‏

مطرح كردن اصطلاح «شيعه اصوليّه» با انگيزه‏اى كاملًا راهبردى، يعنى براى تثبيت و حتّى حفظ جايگاه اجتماعى اماميّه در ايران سده ششم هجرى بوده است. بر اساس اين فرضيّه، كاربرد اصطلاح «شيعه اصولى»، مبتنى بر الگوهاى فرقه‏اى شناخته شده در آن دوره نبوده است و صرفاً راهبردى براى حفظ و تقويت پايگاه اماميان بوده است. بر اين اساس، مطرح كردن جريان «شيعه اصوليّه» و قراردادن آن در برابر «شيعه اخباريّه»، ابتكارى براى نجات جامعه امامى- كه به خاطر برخى اتّهامات در معرض انزوا قرار داشته‏اند- بوده است. بر مبناى اين راهبرد، اماميان مى‏توانستند بسيارى از اتّهامات متوجّه خود را به شيعيان اخباريّه منتسب كنند و اعلام كنند كه شيعيان اخباريّه، گروهى در اقلّيت بوده‏اند كه منقرض شده‏اند و شيعيان اصوليّه، از چنين تهمت‏هايى (همچون شتم و لعن برخى صحابه) مبرّا هستند.

بر اساس اين راهبرد، تقريباً همه شخصيت‏هاى امامى شيعه اصولى معرّفى شدند و برخى عقايد تحريك‏برانگيز سنّتى اماميّه همچون مسئله تبرّى به گروهى از اماميانِ منقرض شده تحت عنوان شيعيان اخباريّه، نسبت داده شد. در ادامه مقاله، صحّت هر سه فرضيّه، مورد آزمايش قرار مى‏گيرد و در پايان مشخّص مى‏شود كه فرضيّه سوم، مقبول‏ترين رهيافت است.

6. آزمودن فرضيّه اوّل‏

الگوى نسبتاً مشهورى تحت عنوان «تقابل اصحاب حديث قم و مكتب متكلّمان بغداد» وجود دارد كه گرچه كانون زمانىِ اين تقابل، مربوط به اواخر سده چهارم و اوايل سده پنجم هجرى است، امّا مى‏توان دامنه‏هاى آن را در سده ششم هجرى نيز

ص: 389

پيجويى كرد. به نظر مى‏رسد گروهى از اماميّه- كه در آثار سده پنجم و ششم هجرى از آنها به عنوان اخباريّه و يا حشويّه ياد شده است-، همان ادامه‏دهندگان مكتب اصحاب حديث قم باشند.[[66]](#footnote-66)

از سوى ديگر، شمارى از عالمان امامىِ ايران در سده ششم هجرى، دست‏پروردگان: شيخ مفيد، سيّدمرتضى، شيخ طوسى و فرزندش ابوعلى طوسى هستند كه مى‏تواند نشانگر فراگيرى گرايش به مكتب متكلّمان بغداد در ايران سده ششم هجرى‏[[67]](#footnote-67) و ادامه حضور محافل پيرو ديدگاه‏هاى مكتب متكلّمان در ايران آن دوره باشد.[[68]](#footnote-68) با اين اوصاف، تقابل اصوليّه و اخباريّه در سده ششم هجرى، در واقع همان تقابل اصحاب حديث قم و مكتب متكلّمان بغداد است كه در شاگردان ايرانى آنها تبلور يافته است.

يكى از پژوهشگران معاصر، تلاش كرده است كه بر پايه اطلاعات موجود از سده پنجم و ششم هجرى براى تحديد و شناسايى‏جريان‏هاى امامى ايران بر پايه‏

ص: 390

گرايش‏هاى فقهى‏شان تلاش كند.[[69]](#footnote-69) اين پژوهش، بر پايه تقابل اصحاب حديث قم با مكتب متكلّمان بغداد و ادامه يافتن اين روند در شاگردان آنها فراهم آمده است.[[70]](#footnote-70) بر اساس اين پژوهش، گروهى كه عبد الجليل قزوينى رازى، از آنها به عنوان «شيعه اصوليّه» ياد مى‏كند، مشتمل بر دو گروه مكتب متكلّمان ايران و محافل پيرو شيخ طوسى هستند.[[71]](#footnote-71) چون اين پژوهش، از معدود آثارى است كه تلاش كرده است تا تقابل اخباريّه با اصوليّه را در سده ششم هجرى، در گسترده‏ترين شكل ممكن و با معرّفى شخصيّت‏هاى آنها پيجويى كند، شايد بهترين نمونه براى تطبيق الگوى ارائه شده در آن با مطالب كتاب عبد الجليل باشد.

بر اساس ارزيابى اوليّه و الگوى ارائه شده در اين پژوهش، شخصيّت‏هايى همچون: تاج الدين كيسكى، ابوطالب بن بابويه،[[72]](#footnote-72) حسكا بن بابويه‏[[73]](#footnote-73) و مانگديم رضى، از شخصيت‏هاى اخبارى هستند.[[74]](#footnote-74)

همان طور كه پيش‏تر اشاره شد، تعابير كتاب نقض نشان مى‏دهد كه عبد الجليل در

ص: 391

تقابلى كه ميان اصوليّه و اخباريّه مطرح كرده است، علاوه بر اين‏كه عباراتش در باره برخى از شخصيّت‏هاى پيش‏گفته نشان مى‏دهد كه وى آنها را اخبارى نمى‏دانسته است، بلكه گواه آن است كه آنها را اصولى مى‏دانسته است.[[75]](#footnote-75)

مهم‏ترين فردى كه بررسى جايگاه او در كتاب، به خوبى ناكارآمدىِ اين الگو براى توصيف تقابل مطرح شده در كتاب نقض را نشان مى‏دهد، شيخ صدوق است. نوع تعامل و موضع‏گيرى عبد الجليل در برابر شيخ صدوق- به عنوان شناخته‏شده‏ترين شخصيّت مكتب اصحاب حديث-، به خوبى مى‏تواند گواه اين مطلب باشد.[[76]](#footnote-76)

در نگاه عبد الجليل، شيخ صدوق هيچ گاه نمى‏تواند يك شيعه اخبارى باشد. وى در اشاره‏اى كوتاه در كتابش، از شيخ صدوق به بدى ياد نمى‏كند و او را فقيهى مقدّم و پيشتاز در كنار شيخ مفيد، سيّد مرتضى و شيخ طوسى ذكر مى‏كند.[[77]](#footnote-77) عبد الجليل قزوينى رازى در جاى ديگرى، از ابن بابويه به عنوان شخصى بزرگوار و استاد همه اصحاب ياد مى‏كند.[[78]](#footnote-78)

گزارش عبد الجليل از عناوين كتاب‏هاى رايج در آن زمان نيز به خوبى نشان مى‏دهد كه شيخ صدوق، شخصيتى شناخته شده و مورد احترام بوده است. صاحب نقض در ميان كتاب‏هاى رايج در آن دوره شيعه اصوليّه، از [كتاب‏] من لايحضره الفقيه و علل الشرائع شيخ صدوق ياد مى‏كند.[[79]](#footnote-79)

ص: 392

عبد الجليل قزوينى رازى، با همان عظمتى كه از امثال سيّد مرتضى، شيخ مفيد و شيخ طوسى ياد مى‏كند، از ابن بابويه نيز ياد مى‏كند. در حقيقت، تنها چيزى كه مى‏تواند باعث شود خواننده كتاب نقض باور كند كه عبد الجليل ميان امثال شيخ صدوق و شيخ مفيد، تمايز قائل است، پيش‏فرض‏هاى ذهنى خود اوست و در عبارت‏هاى كتاب، گواهى بر اين مطلب نخواهد يافت.

7. آزمودن فرضيّه دوم‏

فرضيّه دوم، نظر ويلفرد مادلونگ بود. وى بر اين باور بود كه بر اثر فعّاليت‏هاى صاحب بن عبّاد در رى، گروهى از اماميان و زيديانِ متمايل به انديشه‏هاى زيدى در اين شهر شكل گرفته بود كه عبد الجليل نيز از بازماندگان اين گروه در سده ششم هجرى بوده است و مراد او از «شيعه اصوليّه»، همين گروه است.[[80]](#footnote-80)

اين نزديكى و تشابه در عقايد، به خصوص در برخى دوره‏هاى خاصّ تاريخى، قابل انكار نيست و شايد به همين علّت باشد كه نزديكى اماميّه و معتزله در برخى دوره‏ها تا بدان‏جا رسيد كه معتزليان، خواستار وحدت كامل سياسى و اعتقادى- جز در بحث امامت- با شيعه شدند.[[81]](#footnote-81) با اين وجود، به نظر مى‏رسد كه ديدگاه مادلونگ در خصوص ارتباط اين موضوع با كتاب نقض، قابل پذيرش نباشد. همان طور كه در فرضيّه پيشين گفته شد، عبد الجليل، تقريباً بيشتر اماميان هم‏عصر خود را شيعه اصولى مى‏دانسته است و در واقع، از كسى به عنوان شيعه اخباريّه ياد نمى‏كند و آنان را گروهى منقرض شده مى‏داند؛ امّا در باره گروهى كه مادلونگ، آنان را اماميان و زيديان متمايل به معتزله مى‏داند، مطالبى را به عنوان شيعيان اصولى مطرح مى‏كند. در صورتى كه بپذيريم مراد عبد الجليل از شيعه اصوليّه، همان چيزى است كه مادلونگ‏

ص: 393

ادّعا مى‏كند، در اين خصوص، دو احتمال را مى‏توان مطرح كرد:

نخست آن‏كه اين گروه، در معناى عام‏ترى، همان اماميان متأثّر از مكتب متكلّمان بغداد بوده‏اند كه پيش‏تر به آنها اشاره شد؛[[82]](#footnote-82) دوم اين‏كه اين گروه، جريانى متمايز از مكتب متكلّمان بغداد بودند و در واقع، نسخه پيش‏رفته‏ترى از نزديك شدن به باورهاى معتزلى را ارائه كرده بودند.

همان طور كه در بررسى فرضيّه اوّل نشان داده شد، احتمال نخست در باره ديدگاه مادلونگ، مردود است. به تعبير بهتر، برداشت اوّلى كه از اظهارات مادلونگ مى‏توان داشت، مشابه همان فرضيّه اوّل است كه به دلايل پيش‏گفته، قابل پذيرش نيست.

امّا برداشت دوم از نظريّه مادلونگ نيز قابل پذيرش نيست؛ چرا كه اگر شيعيان معتزلى، همان اماميان متأثّر از مكتب متكلّمان نباشند، به ناچار بايد گروهى باشند كه در تشابه عقايد و گرايش به معتزله، بسيار پيش‏رفته‏تر از مكتب متكلّمان هستند. در واقع مى‏توان گفت كه تنها بخشى از اماميان متأثّر از مكتب متكلّمان بغداد، شيعه معتزلى بوده‏اند و نه همه آنها. با اين اوصاف، بخش ديگر اماميانِ متأثر از مكتب متكلّمان بغداد در گفتمان كلامى عبد الجليل بايد اخبارى تلقّى‏شوند. در چنين حالتى، ديگر نسبت اخباريّه و اصوليّه، اقليّت به اكثريّت نيست و حتّى ممكن است به عكس آن باشد. همچنين بايد اماميان شناخته شده‏اى به عنوان اخبارى وجود داشته باشند و اطّلاعات آنها در كتاب، انعكاس يافته باشد؛ امّا اطّلاعات كتاب، با اين الگو نيز سازگارى ندارد و علاوه بر اين‏كه اخباريّه در اقليّت شديد هستند، هيچ شخصيّت قابل ذكرى در ميان آنها وجود ندارد.[[83]](#footnote-83)

ص: 394

عبد الجليل قزوينى رازى، در بخشى از كتابش هنگامى كه صاحب كتاب فضائح، اماميّه را در بسيارى از اعتقاداتشان به همراهى با معتزله، متّهم مى‏كند، تأكيد دارد كه اماميّه با دليل و حجّت، در برخى مسائل با معتزله، موافقت دارد؛ ولى در عين حال، به شدّت بر استقلال نظام كلامى اماميّه تأكيد مى‏كند و با خطاب قرار دادن عالم سنّى، به او گوشزد مى‏كند كه اگر باورهاى اماميّه را اعتقادات معتزله مى‏داند بايد نام كتاب خود را «بعض فضائح المعتزله» مى‏گذاشته است.[[84]](#footnote-84) چنين موضع‏گيرى‏اى از عالمى كه در حدّ ادّعاى مادلونگ، از معتزله، تأثير پذيرفته باشد، بسيار بعيد به نظر مى‏رسد.

8. آزمودن فرضيّه سوم‏

در طول حيات اجتماعىِ جريان‏هاى مذهبى، گاه پيش مى‏آيد كه برخى عقايد آنها به يك «اتّهام اجتماعى» يا «برچسب» تبديل مى‏شود. وقتى چنين حالتى براى برخى جريان‏ها روى مى‏دهد، بدان معناست كه در نگاه مردم آن جامعه، آن اعتقاد و در درجه‏اى پيشرفته‏تر، خودِ آن جريان، بدون هيچ توضيح و تفصيلى، ناهنجارى و گم‏راهى تلقّى مى‏شوند. به تعبير ديگر، گرچه در حالت عادى در باره برخى جريان‏ها در جامعه، امكان گفتگوهاى تقابلى و ردّ و قبول وجود دارد، با اين حال، هنگامى كه در جامعه‏اى نسبت به يك جريان، حسّاسيّت ايجاد شود، ديگر چنين امكانى از لحاظ اجتماعى براى آن جريانْ وجود ندارد و در نگاه مردم آن جامعه، انتساب به آن جريانْ بدون هيچ توضيح و تفصيلى، گم‏راهى تلقّى مى‏شود.

در چنين حالتى، اگر فرد يا گروهى به آن جريانْ منتسب شوند- صرف نظر از اين كه آيا واقعاً به آن جريان، وابسته باشند يا نباشند-، تلاش مى‏كنند چنين انتسابى را از خودشان نفى كنند. همچنين ممكن است كه اين نفى، به خاطر وجود برخى تشابه‏ها ميان افراد منتسب شده و آن جريان مطرود، براى جامعه، باورپذير نباشد. در اين صورت، يكى از راهبردهايى كه افرادِ متّهم شده مى‏توانند در پيش گيرند، آن است كه خود

ص: 395

را گروهى متمايز از آن جريان مطرودْ معرفى‏كنند كه با وجود برخى تشابه‏ها، تفاوت‏هاى بسيار جدّى‏اى نيز بخصوص در زمينه عقايد حسّاسيّت برانگيزشان با آنها دارند.

چيزى كه در فرضيّه سوم مطرح مى‏شود، مبتنى بر حقيقت پيش‏گفته است. بر اساس اين فرضيّه، طرح اصطلاح ناآشناى «شيعه اصوليّه»، همين كاركرد را داشته است. اماميان، مجبور بودند شمارى از عقايد سنّتى اماميّه همچون مسئله تبرّى را- كه به آنان نسبت داده مى‏شد- نفى كنند و خود را مبرّى از آن باورها اعلام كنند.[[85]](#footnote-85) امّا با توجّه به اين كه ردّ پاى اين باورها در ميان آثار برخى اماميان متقدّم، موجود بود و از سوى ديگر، هنوز اماميانى بودند كه همسان بودن عقايدشان با پيشينيانشان در اذهان مردم نهادينه شده بود، چنين نفيى براى جامعه، باورپذير نبود. از اين رو، آنان مجبور شدند خود را به عنوان گروه جديدى از شيعيان اماميّه معرّفى كنند و اعلام كنند كه اين عقايد براى شاخه‏هايى از اماميّه همچون غلاة و اخباريّه بوده است كه منقرض شده‏اند و يا دست كم در اقليّت محدود هستند.

پس از ردّ دو فرضيّه پيشين و همچنين نداشتن دليلى در دست براى ردّ اين فرضيّه، خواه ناخواه، فرضيّه سوم به عنوان يك فرضيّه محتمل و قريب به يقين، جايگاه خود را حفظ مى‏كند؛ ولى نگارنده، در عين حال تلاش مى‏كند كه شواهدى بر صحّت اين فرضيّه نيز ارائه كند. يكى از اين شواهد، تقيّه‏اى بودن گفتمان كتاب نقض است كه به طور تفصيلى بدان پرداخته خواهد شد. در نهايت هم براى تبيين بهتر مدّعاى نگارنده، ارتباط مفاد فرضيّه سوم با دو فرضيّه ديگر را بيان مى‏كنيم.

ص: 396

الف. شواهد فرضيّه سوم‏

يك. شرايط اجتماعى اماميّه و ضرورت به كارگيرى راهبرد فرضيّه سوم‏

بر اساس شواهد موجود، به نظر مى‏رسد كه اماميان هم‏عصر عبد الجليل، چالش‏هاى اجتماعى جدّى‏اى را پيش روى خود داشته‏اند. يكى از اين چالش‏ها نوع روابط آنها با حاكمان وقت بوده است.

پوشيده نيست كه در جوامع مختلف، گروهى مى‏تواند فكر و عقيده خود را گسترش دهد كه ديدگاه‏هايش نزديك به باورهاى حاكمان آن جامعه باشد و يا گروهى كه دست كم بتواند در ظاهر، ديدگاه‏هاى خود را به باورهاى حاكمان، نزديك جلوه دهد. چنين چيزى در باره جامعه مسلمان ايران در سده ششم هجرى نيز صحيح بوده است.[[86]](#footnote-86) در كتاب نقض، موارد متعدّدى از درگيرى‏هاى كلامى و جدال‏هاى اعتقادى ميان پيروان مذاهبْ گزارش شده است كه جالب است دانسته شود كه بيشتر اين مناقشات، با طرفدارى حاكم وقت از مذهبى، به نفع آن مذهب، تمام مى‏شده است.[[87]](#footnote-87)

شايد به همين علّت باشد كه عبد الجليل در كتابش تا حدّ مبالغه‏آميزى تلاش مى‏كند كه روابط خود با حاكمان را نيكو جلوه دهد. حتّى عبد الجليل رازى در بسيارى از موارد در كتاب نقض، نسبت به برخوردهاى تند و قهرآميز سلجوقيان، چشم پوشى مى‏كند و سعى دارد به نحوى، چنين وانمود كند كه رفتار آنان با شيعيان، دوستانه بوده است.[[88]](#footnote-88)

در كنار اين مسئله، اهل مذاهب مختلف در آن دوره، پيوسته نزد حاكمان، سخن چينى يكديگر را مى‏كردند، كه در اين مورد نيز داشتن روابط نزديك با حاكمان براى دفع توطئه، بسيار با اهميت بود. عبد الجليل مى‏گويد كه ابولقاسم عبدويه، شيعه امامتى اصولى بود و به خاطر سعايت، سلطان، او را به دار آويخت و بعد پشيمان شد و

ص: 397

اجازه داد كه در مقابل تربت سيّد عبد العظيم حسنى، به خاك سپرده شود.[[89]](#footnote-89)

يكى از مهم‏ترين چالش‏هاى اجتماعى اماميان در آن دوره- كه با ديگر مسائل اجتماعى اماميّه نيز ارتباط داشت-، انتساب برخى عقايدِ حساسيّت‏برانگيز به اماميّه بود. شيعه، به خاطر انتسابش به برخى باورهاى حساسيت‏برانگيز (همچون مسئله تبرّى)، از لحاظ اجتماعى، در معرض اتّهام و پرسش قرار داشت. گزارش‏هاى عبد الجليل از سده ششم هجرى، نشان مى‏دهد كه اين اتّهامات براى اماميّه، به يك «برچسب اجتماعى» تبديل شده بود.[[90]](#footnote-90)

شايد نخستين دليل و قرينه‏اى كه مى‏تواند نشان دهنده حسّاسيت كلّى جامعه در برابر عقايد اماميّه باشد، لحن و شيوه نگارش كتاب بعض فضائح الروافض باشد. جالب است كه نويسنده نوسنّى براى تخريب عقايد اماميّه، كمتر تلاش كرده است كه بگويد:

«فلان عقيده اماميّه، به فلان دليلْ مردود است»؛ بلكه صرفاً عقايد اماميّه را با لحنى تحقيرآميز روايت كرده است. اين شيوه گزارش و مخاصمه، به خوبى نشان مى‏دهد كه در ديد غالب افراد جامعه آن عصر، دست كم شمارى از عقايد اماميّه، قابل دفاع نبوده‏اند و به يك برچسبْ تبديل شده بوده‏اند. از اين رو، عالم سنّى، نيازى به اقامه برهان براى آن نمى‏ديده است.

گزارش‏هاى كتاب عبد الجليل نشان مى‏دهد كه مسئله تبرّى در ميان اماميّه و موضع‏گيرى آنان در برابر خلفا و برخى زنان پيامبر صلى الله عليه و آله، مهم‏ترين مسئله حسّاسيت‏برانگيز در ميان عقايد اماميان بوده است. لذا سوى مقابل اين حساسيّت شديد، تبديل شدن مسئله برائت به عنوان اتّهام اجتماعى براى اماميّه و ديگر

ص: 398

جريان‏هاى شيعىِ آن دوره بوده است. عبد الجليل در جايى از كتابش اين گونه مى‏گويد:

شيعت اصوليّه بحمد اللَّه بدين تهمتْ متّهم نبوده‏اند و هر صحابه را و تابعين را كه خداى و رسول دوست داشته‏اند و قبول كرده‏اند، شيعت مريد باشند.[[91]](#footnote-91)

عبارت ياد شده، به خوبى نشان مى‏دهد كه در جامعه آن دوره، مسئله برائت، كاملًا به يك برچسب اجتماعى و يك اتّهام تبديل شده بوده است.

از ديگر مواردى كه مى‏تواند در ادامه، مؤيّدى بر وجود حسّاسيت شديد در خصوص باور تبرّى شيعه باشد، بحث نام‏گذارى به اسم خلفاست. نويسنده بعض فضائح الروافض، ادّعا مى‏كند كه شيعيان، از طريق دشمنى با خلفا در رى، قم و كاشان، نام فرزندان خود را عمر و ابو بكر و عثمان نمى‏گذارند و صاحب نقض چنين پاسخ مى‏دهد:

و امّا آنچه در رى و قم و قاشان و دگر مواضع، نام بو بكر و عمر و عثمان بر فرزندان كمتر نهند، شبهتى نيست و آن را سبب نزولى‏هست و آن عجب است كه در عهد سلطان ملكشاه و بركيارق ... آن پير دانشمند سنّى متعصّب چنين فتوا كرد كه اين رافضيان از غايتِ بغض صحابه مى‏شوند و نام پسران را بو بكر و عمر و عثمان برمى‏نهند و فرزندان را به نيّت ايشان كافر و ملحد و حرام‏زاده مى‏خوانند و نامشان مى‏برند و اشارت به فرزندان خود مى‏كنند .... چون حال بدين انجاميد، شيعت اين حال رفع كردند بر خواجه على عالم و فقيه بُلمعالى امامتى و شمس الإسلام حَسَكا و بو طالب بابويه و سيّد رئيس محمّد كيسكى و سيّد امام مانگديم رضى، ايشان گفتند: چون در اين اختيار بر شما تشنيع مى‏زنند، ترك اين تبرّك كنيد و اين اسامى كه سنّت است بر فرزندان منهيد تا كس را بر شما سخن نباشد.[[92]](#footnote-92)

اين گزارش، در نوع خود بسيار جالب است؛ چرا كه نشان مى‏دهد اوضاع، آن قدر براى اماميّه دشوار بوده است كه فرزندان خود را به نام خلفا نام‏گذارى مى‏كردند يا نمى‏كردند، در هر صورت، مخالفان از آن، دستاويزى براى خود ايجاد مى‏كرده‏اند.

ص: 399

نويسنده بعض فضائح الروافض در جاى ديگرى، مجد الملك ابوالفضل براوستانى را كه شيعه مذهب و در رى، حاكميت و وزارت داشت، متّهم مى‏كند كه افرادى را كه نام خلفا داشتند، دستور به كشتن آنها داده است. متن عبارت وى چنين است: «تا به حدّى كه چون بُلفضل براوستانى در رى بود گازرى را از درعايش به حوالتى بگرفتند و نام گازر، بو بكر بود؛ امّا رافضى بود تا پيش مجد الملك براوستانى افتاد، گفت: ببرى او را و برآويزى به حوالتى كه قتل بر او واجب نبود. گفتند: اى خداوند! او مردى مؤمن است؛ يعنى رافضى است. گفت: شما گفتى بو بكر نام است و هر آينه، بو بكر كشتنى باشد تا دست از او بداشتند».[[93]](#footnote-93) صاحب نقض در جواب وى مى‏نويسد:

من نيز شنيدم از رئيس، شيعت سيّد فخر الدين گفت: روزى در پيش مجد الملك بودم، در خدمت پدرم حاضر بودم سيّد على علوى، دو بازرگان غريب درآمدند: يكى از حلب و ديگرى از ماوراء النهر. ماورالنهرى، عمر نام و حنيفى بود و حلبى، على نام و شيعى بود. مجد الملك بفرمود تا ماوراء النهرى را كه عمر نام بود، از خزانه زر بدادند و على حلبى را حوالت ساختند با شهر، مردكى فرّاش حاضر بود گفت: خداوندا! عجب نيست عمر را نقد مى‏دهد و على را نسيه؟! گفت: مى‏دانم؛ امّا تا جهانيان بدانند كه در پادشاهى و معامله، تعصّب روا نباشد.[[94]](#footnote-94)

اين گزارش نيز به خوبى حاكى از وجود زمينه اتّهام براى اماميّه به بهانه تعصّبات مذهبى است.

از ديگر چالش‏هاى اجتماعى اماميّه در دوره ياد شده، فعّاليت‏هاى تخريبى اسماعيليّه عليه حاكمان وقت و سپس اتّهام اماميّه به همكارى و همدستى با آنها بود.

در كتاب نقض، گزارش‏هاى زيادى در باره با اسماعيليّه و پيروان حسن صبّاح ارائه شده است. از اين گزارش‏ها معلوم مى‏گردد كه اسماعيليان، نزد هيچ يك از مذاهب رسمى، مقبوليت نداشته و در نزد سران و پيروان مذاهب، به ملاحده؛ مشهور بوده‏اند.

ص: 400

شدّت عمل اسماعيليّه به قدرى بود كه زيستن اماميّه در كنار اهل سنّت را دچار مشكل كرده بود. در همين راستا سنّيان، اسماعيليان را ملاحده و كافر مى‏خواندند و براى اعمال فشار بر شيعيان مى‏گفتند: «رافضى، دهليز ملحدى است».[[95]](#footnote-95) يعنى مردم، ابتدا شيعه امامى مى‏شوند، سپس از اين مجرا به مذهب اسماعيلى مى‏پيوندند.

همچنين خواجه سنّى در باره برخى اماميان همچون بو جعفر عيلان، بو رضا و بُلفتوح اسدآبادى، معتقد است كه آنان ابتدا رافضى بودند و سپس اسماعيلى شدند.[[96]](#footnote-96)

تلاش عبد الجليل قزوينى رازى براى نام بردن از عالمان امامى كه با اسماعيليّه مبارزه كرده‏اند و حتّى در اين راه، كشته شده‏اند، نشان مى‏دهد كه اتّهام اماميّه به ارتباط با اسماعيليّه در آن دوره، مسئله‏اى كاملًا جدّى بوده است.[[97]](#footnote-97)

از مطالب پيش‏گفته به دست مى‏آيد كه اماميانِ هم‏عصر عبد الجليل، براى حفظ جايگاه اجتماعى‏شان، با چالش‏هاى جدّى‏اى روبه رو بوده‏اند؛ امّا اماميّه با نفى برخى عقايد حسّاسيت‏برانگيزى كه بدان متّهم مى‏شد، تا حدّ زيادى مى‏توانست بر اين چالش‏ها دست يابد. بر اين اساس، تأكيد روى نقاط اشتراك عقيدتى با حاكمان سنّى و دورى از نقاط افتراق كه براى حاكمان، سوء تفاهم ايجاد مى‏كرد، يكى از بهترين اهرم‏هايى بود كه مى‏توانست برقرارى روابط نزديك با حاكمان را محقّق كند و همچنين موضع‏گيرى جامعه در برابر اماميّه را تعديل نمايد.

از سوى ديگر، اين اقدام آنان به گونه‏اى، زمينه‏هاى تشابه اعتقادى ميان اماميّه و اسماعيليّه را در مسئله مهمّى چون تبرّى، نفى مى‏كرد و بالطبع، يكى از مهم‏ترين دستاويزها براى ارتباط دادن اماميّه به اسماعيليّه، از بين مى‏رفت.

طبيعتاً اماميان براى باورپذير كردن اين نفى نزد جامعه، بايد چاره‏اى مى‏انديشيدند كه به نظر مى‏رسد بهترين چاره، حقيقت مطرح شده در فرضيّه سوم باشد. بر اين‏

ص: 401

اساس، به نظر مى‏رسد كه شرايط اجتماعى براى اتخّاذ چنين راهبردى از سوى اماميّه، كاملًا فراهم بود و بلكه ضرورت داشت.

دو. مشى راهبردى عبد الجليل در كتاب «نقض» و انطباق آن با فرضيّه سوم‏

علاوه بر شرايط اجتماعى اماميّه- كه زمينه به كارگيرى راهبردى همانند آنچه را در فرضيّه سوم مطرح شده بود، ضرورى مى‏كرد-، مشى عبد الجليل در كتاب نقض نيز نشان از به كارگيرى اين راهبرد توسّط وى دارد. در صورتى كه بپذيريم جعل اصطلاح شيعه اصوليّه- مبتنى بر مشخصه‏هايى كه اوصاف آن گذشت-، ماهيّت كاملًا راهبردى داشته باشد، بايد گفتمان عبد الجليل در كتاب نقض، ويژگى‏هاى خاصّى داشته باشد.

عبد الجليل بايد در باره عقايد حساسيت‏برانگيز، تا جايى كه امكان دارد، آنها را به شيعه اخباريّه نسبت دهد و از اصوليان نفى كند. از سوى ديگر، بايد در خصوص انتساب شخصيّت‏هاى امامى به اخباريّه يا اصوليّه، به عكس آن عمل كند؛ يعنى تا جايى كه امكان داشته باشد، اماميان هم‏عصرش را اصولى معرّفى كند و از سوى ديگر، تا جايى كه ممكن است از اخبارى معرفى كردن آنها دورى كند.

پس از اين، در صورتى كه مورد نقضى يافت شد، يعنى از ميان كسانى كه عبد الجليل به عنوان شيعه اصوليّه معرفى كرده است، كسى پيدا شد كه باورهاى منتسب شده به اخباريّه را داشته باشد، عبد الجليل بايد در چند مرحله براى حلّ اين مشكل اقدام كند. در درجه اوّل تلاش كند كه انتساب آن عقيده به آن امامى را نفى كند و بگويد ثابت نشده كه مثلًا فلان كس چنين گفته است. در پلّه بعدى، در صورتى كه امكان نفى انتساب عقيده به وى وجود نداشت، تلاش كند كه او را شخصى كم‏اهميّت در ميان اماميّه جلوه دهد. در آخرين مرحله نيز در صورت بى نتيجه بودن دو مسير پيشين، آن امامى را اخبارى اعلام كند و از وى تبرّى بجويد.

حال در صورتى كه فرض كنيم كاربرد اصطلاح شيعه اصولى در گفتمان عبد الجليل قزوينى، ماهيّت راهبردى ندارد، بلكه با جريان‏هاى خارجى آن دوره، هماهنگ است، مشى وى در كتاب بايد كاملًا متفاوت باشد. در اين صورت، هيچ لزومى‏ندارد كه عبد

ص: 402

الجليل تلاش كند دايره شيعه اصوليّه را تا حدّ ممكن، گسترده‏تر كند و از رسوا كردن افرادى كه واقعاً آنها را اخبارى مى‏داند، پرهيز كند؛ بلكه به عكس بايد براى تقويت ديدگاه خود و نشان دادن راستىِ گفته‏هايش به دشمنش، به راحتى از اخباريان نام ببرد و بگويد اينان همان كسانى هستند كه فلان عقيده را دارند و ما چنين نيستيم.

بررسى كتاب نقض عبد الجليل قزوينى رازى نشان مى‏دهد كه وى از الگوى نخست استفاده كرده است. عبد الجليل، به طور گسترده‏اى تلاش كرده است تا عقايد مورد مناقشه اماميّه را به گروه‏هاى مقابل شيعيان اصولى همچون غلات و اخباريّه و حشويّه، نسبت دهد. وى چنين موضع‏گيرى‏اى را از ابتداى كتابش آغاز كرده است؛ در آن جا مى‏گويد كه بسيارى از مواردى كه صاحب فضائح به اماميان نسبت داده، عقايد غلات، اخباريّه و حشويّه است.[[98]](#footnote-98) عبد الجليل در جاى ديگرى، با اعتراض به تهمت‏هاى نويسنده نوسنّى، معتقد است كه نسبت دادن عقايد حشويّه، اخباريّه و غالبيان (غاليان) به شيعه اصوليّه، كمال بى انصافى است.[[99]](#footnote-99) وى در بخش ديگرى از كتاب، مسئله برائت و سبّ برخى صحابه را به شيعيان حشوى و غالى، نسبت مى‏دهد و آن را از شيعه اصوليّه، نفى مى‏كند.[[100]](#footnote-100) به اعتقاد عبد الجليل قزوينى رازى، تنها شمارى از شيعيان حشويّه و اخباريّه در سابق بوده‏اند كه مقام على را بالاتر از انبياى غير اولوالعزم و رسولان مى‏دانسته‏اند. سپس اين اعتقاد را به شدّت رد مى‏كند و آن را از آنِ اصوليان شيعه نمى‏داند.[[101]](#footnote-101)

از سوى ديگر، عبد الجليل تلاش كرده تا جايى كه امكان دارد، دايره شيعيان اصولى را گسترده‏تر كند و شيعيان اخباريّه را محدودتر نشان دهد.[[102]](#footnote-102) نمونه بارز چنين‏

ص: 403

تلاشى در كتاب نقض، جايى است كه عبد الجليل قزوينى رازى به صراحت بيان مى‏كند كه در زمان وى به همّت تلاش‏هاى سيّد مرتضى و شيخ طوسى، تقريباً چيزى از شيعيان اخباريّه، باقى نمانده‏اند، بجز اندكى كه ممكن است در برخى جاها پراكنده باشند و آنها هم جرئت ندارند عقايد خود را به شكل آشكارا در برابر شيعيان اصولى بيان كنند. به اعتقاد وى، شيعيان اصوليّه، بر اخباريان در مسائل مختلفى چيره شده‏اند و شيعيان اخباريّه را ياراى مقابله آشكارا با شيعيان اصوليّه نيست.[[103]](#footnote-103)

همچنين عبد الجليل هنگامى كه از شهرهاى شيعه‏نشين ايران در آن دوره ياد مى‏كند، ساكنان آنها را شيعه اصولى مى‏داند و در گزارش خود از محل سكونت شيعه اصوليّه، تقريباً از همه شهرهاى شيعه‏نشين ايران در آن دوره، همچون: قم، قاشان، آوه، سبزوار، گرگان، استراباد، دهستان، جربادقان، همه بلاد مازندران، بعضى از ديار طبرستان، رى و نواحى اطرافش، بعضى از قزوين و اطرافش و بعضى از خرقان، ياد مى‏كند.[[104]](#footnote-104)

به خاطر همين رويكرد است كه وقتى در كتاب نقض به جستجوى عالمان و انديشمندانى كه در نظر عبد الجليل، اخبارى بوده‏اند مى‏پردازيم، تقريباً به هيچ نتيجه‏اى نمى‏رسيم و حتّى هنگامى كه پيش‏بينى مى‏كنيم كه وى شيخ صدوق و بنى بابويه را همان اخباريان معهود بداند، در مى‏يابيم كه چنين نيست.

تلاش عبد الجليل براى گسترده كردن دايره شيعه اصوليّه در آن دوره، در حالى صورت مى‏گيرد كه از لحاظ واقعيّت خارجى و تاريخى، روشن است كه در ميان اماميّه در آن دوره، يك دوقطبى تحت عنوان شيعه اخباريّه و كلاميّه، وجود داشته است.[[105]](#footnote-105) علاوه بر مطلب ارائه شده در اوايل مقاله، برخى اطلاعات ارائه شده در كتاب نقض نيز به خوبى مى‏تواند گواه وجود اين دو گرايش باشد.

نويسنده بعض فضائح الروافض، گزارش‏هايى از برخى شخصيت‏هاى امامى اصولى‏

ص: 404

- در گفتمان عبد الجليل- ارائه مى‏كند كه نشان مى‏دهد آنان به شدّت به مسئله تبرّى، پايبند بوده‏اند. خواجه سنّى مى‏گويد: برخى رافضيان همچون حسكا بن بابويه و ابو طالب بن بابويه و ابو جعفر دوريستى را به خاطر شتّامى، سر برهنه كردند.[[106]](#footnote-106)

وى در جاى ديگرى مى‏گويد: «در شهر رى، رستم خادم و بُلقسم عبدويه و بُلقسم شوّاء ... همه رافضيان شتّام بودند».[[107]](#footnote-107) گرچه پذيرش اين گزارش‏ها از صاحب فضائح- كه در صدد تخريب اماميّه بوده است- امكان‏پذير نيست و چنين انتسابى به آنان- همان طور كه عبد الجليل مى‏گويد- دروغ است، با اين حال، در ديدگاه نگارنده، اين دروغ‏پردازى بايد بر اساس زمينه‏اى كه در آنها وجود داشته است سامان يافته باشد، به خصوص زمانى كه مى‏بينيم شخصيت‏هايى كه در برخى پژوهش‏هاى مربوط به آن دوره به عنوان اخبارى شناخته شده‏اند،[[108]](#footnote-108) همان كسانى هستند كه به لعن و شتم صحابه توسّط عالم سنّى، متّهم شده‏اند.

به طور خلاصه، اين دو گزارش در كاركرد حداكثرى خود- يعنى زمانى كه راست باشند- نشان مى‏دهند كه شمارى از شيعيان اصولى بوده‏اند كه باور به تبرّى داشته‏اند و در كاركرد حدّاقلى خود- يعنى زمانى كه دروغ باشند- قرينه‏اى علاوه بر قرائن پيش‏گفته در خصوص وجود گرايشى تحت عنوان اخباريّه در ميان اماميّه هستند.

امّا روش عبد الجليل در خصوص موارد نقض نيز بر اساس شيوه پيش‏گفته است.

عبد الجليل در پاسخ به ادّعاهاى نويسنده نوسنّى در خصوص اعتقاد بنى بابويه در باره جايگاه امام و نبى،[[109]](#footnote-109) اين ادّعاها را در باره اعتقاد آنان، نفى مى‏كند. وى ادّعاى خواجه سنّى مبنى بر اين كه شيخ صدوق و ديگر فرزندان بابويه، امام را بهتر از رسول مى‏دانند، به طور كامل رد مى‏كند و مى‏گويد: تاكنون هيچ عالم امامى بدان باورمند نشده است.[[110]](#footnote-110)

ص: 405

همچنين در مواردى كه وى نتوانسته است قول منتسب شده به اماميان هم‏عصرش را انكار كند- همان طور كه پيش‏تر گفته شد-، در پله بعدى، تلاش كرده است تا جايگاه آنان و حتّى ميزان دانش آنها را ناچيز جلوه دهد. وى در جريان مناظره‏اش با صاحب فضائح در باره ابو طالب بن بابويه مى‏گويد: «وى آن درجه از علم نداشت كه تصنيف سازد».[[111]](#footnote-111) همچنين پس از اين كه خواجه سنّى، قولى در تفسير يكى از آيات قرآنى را به على بن ابراهيم نسبت مى‏دهد، عبد الجليل در پاسخ به وى به كنايه مى‏گويد: «علىّ بن ابراهيم بن هاشم چه دانست؟».[[112]](#footnote-112) بر اين اساس مى‏توان گفت كه شيوه عبد الجليل در كتاب نقض، شيوه كسى است كه راهبرد مطرح شده در فرضيّه سوم را استفاده كرده باشد.

سه. تقويت فرضيّه سوم در صورت تقيّه‏اى بودن گفتمان عبد الجليل قزوينى‏

در صورتى كه ثابت شود گفتمان كلامى كتاب نقض، تقيّه‏اى است، پذيرش حقيقت مطرح شده در فرضيّه سوم- يعنى «جعل اصطلاح شيعه اصوليّه با انگيزه‏هاى راهبردى»- بسيار آسان‏تر مى‏شود و در واقع مى‏توان آن را به عنوان شاهدى بر صحّت فرضيّه سوم تلقّى كرد.[[113]](#footnote-113)

همان طور كه پيش‏تر بيان شد، اگر در جامعه‏اى افرادى به خاطر انتساب به يك گروه، در معرض اتّهام باشند، طبيعى است كه چنين انتسابى را از خود نفى كنند و ممكن است براى اين كار، مجبور شوند به راهبردى همانند آنچه در فرضيّه سوم‏

ص: 406

مطرح شده است، توسّل جويند. در سطرهاى پيشين اين نوشتار، قرائنى براى اثبات چنين وضعيّتى در باره عبد الجليل مطرح شد؛ امّا در صورتى كه مشخّص شود گفتمان عبد الجليل، تقيّه‏اى بوده است، اثبات توسّل او به چنين راهبردى آسان‏تر است.

اگر در جامعه‏اى افرادى به گروهى منتسب شوند و به خاطر آن، متّهم گردند، در حالى كه واقعاً به آنها تعلّق نداشته باشند، بدون هيچ درنگ و هراسى، انتساب خود به آن گروه را نفى مى‏كنند؛ امّا پس از نااميدى و در صورتى كه موفّق نشوند، در آخرين مرحله، ممكن است كه به راهبردى همانند آنچه در فرضيّه سوم مطرح شده، توسّل جويند؛ امّا افرادى كه واقعاً به اين گروه تعلّق داشته باشند، براى نفى انتساب خود، از ابتدا به شكل برنامه‏ريزى شده عمل مى‏كنند، در واقع، آنان خيلى زودتر از گروه اوّل، احساس نياز به توسّل به يك راهبرد مى‏كنند و در واقع، از راهبرد مطرح شده در فرضيّه سوم به عنوان ابزارى براى تكميل گفتمان تقيّه‏اى خود استفاده مى‏كنند.

- بررسى گزارش ها در باره تقيّه اماميان سده ششم‏

گرچه فشار سياسى بر شيعيان كه در دوره غزنوى و سلطان طغرل به اوج خود رسيده بود، در دوره سلجوقى تا حدى كاسته شد، امّا اين بدان معنا نبود كه شرايط فشار و تقيّه، كاملًا مرتفع شده بود و شيعيان ديگر مى‏توانستند آزادانه همه باورهاى خود را ابراز كنند؛[[114]](#footnote-114) چرا كه در اين دوره، خلافت عبّاسى از هم پاشيده شده و قدرت سياسى در دست تركان سلجوقى بود. در اين عصر، سرزمين‏هاى اسلامى، بستر رقابت‏هاى سياسى و اختلافات سلجوقيان بر سر دستيابى به قدرت بوده است و هر كدام از آنان در بخشى از قلمرو پهناور سرزمين اسلامى، قدرت يافته بودند و آن را به طريق وراثت در خاندان خويش تداوم بخشيده وحكومت‏هاى سلاجقه روم، شام، كرمان و

ص: 407

سلاجقه عراق و كردستان را شكل داده بودند.[[115]](#footnote-115)

ترسيم فشار سياسى بر اماميّه در اين دوره، علاوه بر اين كه از منابع مختلف امكان‏پذير است، از گزارش‏هاى خود عبد الجليل نيز قابل استنباط است. گزارش‏هاى عالم سنّى كه در كتاب نقض انعكاس يافته، نشان مى‏دهد كه در دوره سلطان ملك‏شاه و وزير وى خواجه نظام الملك طوسى، يعنى اندكى پيش‏تر از زمان مؤلّف، سختگيرى‏هاى شديدى بر شيعيان مى‏شده است. در نقض، چند نمونه از سختگيرى حاكمان وقت بر دانشمندان شيعه در رى، از قول عالم سنّى نقل شده كه اغلب آنها با تحريك بزرگان مذاهب حنفى و شافعى صورت گرفته است. البتّه از آن رو كه عبد الجليل در كتابش تا حد مبالغه‏آميزى تلاش مى‏كند كه روابط خود با حاكمان را نيكو جلوه دهد، در بسيارى از موارد نسبت به برخوردهاى تند و قهرآميز سلجوقى، چشم‏پوشى مى‏كند.[[116]](#footnote-116)

صاحب فضائح در جايى در باره دوره سلطان ملك‏شاه مى‏گويد: «و در رى هر كه دعوى دانشمندى از اينها كردى چون: حسكا بابويه، بو طالب بابويه، ابو المعالى امامتى، حيدر زيارتى مكّى، على عالم، بو تراب دوريستى و خواجه ابو المعالى نگارگر و جز اينها از رافضيان شتّام، همه را بفرمود تا بر منبرها بردند، سرها برهنه كرده به بى‏حرمتى و استخفاف كه مى‏كردند برايشان و مى‏گفتند: شما دشمنان دينيد، و سابقان اسلام را لعنت مى‏كنيد، و شعارتان شعار ملحدان است، ايمان بياوريد تا اگر خواستند و اگر نه ايمان مى‏آوردند و از مقالت رفض بيزار مى‏شدند».[[117]](#footnote-117) گزارش عبد الجليل در جاى ديگرى نشان مى‏دهد كه در آن دوره حتّى عالمان سنّى نيز از خوف شمشير سلطان، تقيّه مى‏كرده‏اند، چه رسد به عالمان شيعى.[[118]](#footnote-118)

ص: 408

علاوه بر عبد الجليل، گزارش‏هاى شمارى از معاصران وى نيز به خوبى وجود چنين فضايى را منعكس مى‏كند. ابن شهر آشوب مازندارانى در ابتداى كتاب المناقب و در بيان انگيزه تأليفش از كتاب، شكوائيه بلندى را مطرح مى‏كند. به اعتقاد وى، عدّه زيادى قصد دارند كه بسيارى از مناقب را با حيله‏هاى مختلف از بين ببرند و ابن شهر آشوب، اين كتاب را در اثبات آن نوشت. او به صراحتْ بيان مى‏كند كه در دوره وى، علماى شيعه، به شدّت بر نفْسِ خود هراسان هستند و در گوشه‏ها به انزوا كشيده شده‏اند.[[119]](#footnote-119)

جالب است كه ابن شهر آشوب، به عنوان يكى از معدود عالمان امامى آن دوره- كه كتابى در برائت با عنوان مثالب النواصب نوشته است-،[[120]](#footnote-120) از مخالفان شيعه به زبان رمزىِ عجل، سامرى، نعثل و ... ياد مى‏كند.[[121]](#footnote-121)

از ديگر معاصران عبد الجليل، شيخ منتجب الدين رازى است. وى گزارش مى‏دهد كه برخى عالمان امامىِ ساكن دهستان، از روى تقيّه، بر مذهب حنفى فتوا مى‏داده‏اند.[[122]](#footnote-122) اين در حالى است كه بنا بر گزارش عبد الجليل، دهستان از شهرهايى بوده است كه همه ساكنان آن، شيعه اماميّه بوده‏اند.[[123]](#footnote-123) چنين گزارشى به خوبى نشان مى‏دهد كه اماميان، حتّى در شهرهايى كه در اكثريّت قرار داشته‏اند، مجبور به رعايت شرايط تقيّه بوده‏اند.

فتّال نيشابورى، ديگر شخصيت معاصر عبد الجليل نيز در كتاب روضة الواعظين، موضع‏گيرى‏هاى مشابهى دارد. وى در ذكر شهادت حضرت زهرا عليها السلام از قاتلان ايشان‏

ص: 409

تنها به عنوان كسانى كه بر فاطمه زهرا ظلم كرده‏اند، به شكل كاملًا كنايه‏اى ياد مى‏كند.[[124]](#footnote-124) وى همچنين در نقل ماجراى غدير خُم، از ابو بكر و عمر به عنوان اوّل و ثانى ياد مى‏كند؛[[125]](#footnote-125) تعبيرى كه كاربرد آن غالباً مربوط به دوره تقيّه شديد در عصر امامان معصوم عليهم السلام بوده است.

به نظر مى‏رسد كه يورش مغولان به ايران در ابتداى قرن هفتم هجرى را بايد نقطه عطفى در تاريخ اماميّه قلمداد كرد. سيطره مغولان بر بخش وسيعى از سرزمين‏هاى اسلامى و قتل خليفه عبّاسى (بزرگ‏ترين حامى مذهب اهل سنّت)[[126]](#footnote-126) و همچنين فروپاشى شوكت (اسماعيليان مهم‏ترين رقيبان اماميّه)، راه را براى حضور پُررنگ اجتماعى اماميان هموار كرد.[[127]](#footnote-127)

گسترش تشيّع امامى- كه تا ميانه‏هاى قرن هفتم هجرى، روندى آرام و آهسته داشت-، از اين زمان به بعد، آهنگى سريع‏تر به خود گرفت.[[128]](#footnote-128) آشفتگى خاطر برخى شاعران ايرانىِ سنّى مذهب همچون عطّار نيشابورى، به خاطر گسترش تشيّع در اين دوره، دليل ديگرى بر اين مدّعاست.[[129]](#footnote-129)

از ديگر نشانه‏هايى كه مى‏تواند صحّت گزارش‏هاى تاريخى در باره تغيير شرايط اماميّه در سده هفتم هجرى را تأييد كند، مقايسه اظهارات و ديدگاه‏هاى اماميان سده هفتم با مواضع شيعيان سده ششم هجرى است. در واقع، اين مقايسه- كه تا به حال كمتر بدان توجّه شده است-، حكايت از يك تغيير و تحوّل شگرف مى‏كند. اين‏

ص: 410

تحوّل، تنها بر اساس پذيرش نقش‏آفرينىِ مؤلّفه‏اى همچون تقيّه، توجيه‏پذير است.

در صورتى كه بپذيريم عبد الجليل و برخى معاصرانش عقايدى متفاوت با باورهاى سنّتى اماميّه داشته‏اند، آن وقت بسيار دشوار خواهد بود كه بپذيريم در حدود كمتر از يك قرن در همان منطقه رى و نقاط ديگر ايران، اماميانى سر برآورده‏اند كه عقايد آنها با باورهاى عبد الجليل، نه تنها سازگار نيست، بلكه در تضادّ جدّى قرار دارد.

در حقيقت، اگر مطالب بيان شده در كتاب نقض، حاكى از يك گرايش فكرى در ميان اماميّه مى‏بود، بايد در زمانى كمتر از يك قرن، گزارش‏هايى از برخى عالمان امامىِ شاگرد اين مكتب و متأثّر از آن، در دست داشتيم.

يكى از نمونه‏هاى بارزى كه مى‏تواند اين تقابل فكرى ميان تشيّع امامىِ رى در سده ششم و هفتم هجرى را نشان دهد، كتاب تبصرة العوام است. مقايسه كتاب عبد الجليل با موضع‏گيرى‏هاى همشهرى‏اش محمّد بن حسين رازى‏[[130]](#footnote-130) در كتاب تبصرة العوام، به خوبى گواه اين مطلب است. مؤلّف كتاب تبصرة العوام- كه در اوايل سده هفتم مى‏زيسته است-،[[131]](#footnote-131) به صراحت به تقابل با عقايد اهل سنّت مى‏پردازد و در آن جا به مطاعن خلفا مى‏پردازد و نسخه‏اى از عقايد اماميّه ارائه مى‏كند كه كاملًا با مطالب ارائه شده در كتاب نقض، متفاوت است. به نظر مى‏رسد كه اين مطلب، دقيقا به علّت تأثير

ص: 411

فراهم شدن شرايط ويژه براى تشيّع در سده هفتم هجرى و پايان يافتن دوره تقيّه باشد؛ شرايطى كه باعث شده در كمتر از يكصد سال تغيير رويكردى شگرف در دو شيعه امامى همشهرى ايجاد شود.

در كلمات صاحب تبصرة العوام، هيچ ردّ پايى از خوف و هراس از حاكمان وقت ديده نمى‏شود. وى بخش طولانى‏اى از كتابش را به بحث فدك و اثبات ظلم و غصب شيخين در اين مقوله، اختصاص داده است.[[132]](#footnote-132) وى در اين بخش از كتابش به صراحت، خلفا را به باد نقد مى‏گيرد و لحن او با لحن عبد الجليل- كه حتّى گاه شيخين را مى‏ستود-، كاملًا متفاوت است.

ابن طاووس نيز كه در نيمه اوّل سده هفتم هجرى مى‏زيسته است، از برگزارى اعياد نهم ربيع در دوره خود در بلاد ايران- كه احتمالًا مربوط به كاشان باشد-، خبر مى‏دهد.[[133]](#footnote-133) بسيار جالب است كه تنها با گذشت حدود يك قرن، كار به جايى مى‏رسد كه حساسيّت برانگيزترين مناسك اماميّه، يعنى عيد نه ربيع در ايران رايج مى‏شود.

از ديگر عالمان امامى سده هفتم هجرى- كه اين تغيير رويكرد را به خوبى مى‏توان در آثارش پى‏جويى كرد-، عماد الدين طبرى است. وى در سال 673 ق، در اصفهان در سايه حمايت‏هاى بهاء الدين محمّد بن محمّد جوينى بوده و توانسته است آثارى در دفاع از تشيّع در آن خطّه بنگارد كه از آن جمله، مناقب الطاهرين، كامل در سقيفه، كفايت در امامت و آثارى ديگرى است كه به نام بهاء الدين محمّد تأليف كرده است.

اهميت وى از آن جهت براى ما بيشتر است كه متأثّر از مكتب‏هاى عراقى مانند مكتب نجف و حلّه نيست و بيشتر، محصول فكر شيعيانى است كه در خودِ ايران تربيت شده‏اند. اين گروه، متأثّر از ميراث سنّتى شيعه و همچنين آثارى بوده‏اند كه آن زمان در دواير شيعى ايران رايج بوده است.[[134]](#footnote-134)

ص: 412

لحن صريح و متشيّعانه آثار عماد الدين طبرى همچون كتاب كامل بهايى و تفاوت آن با آثار سده ششم هجرى، بر كسى پوشيده نيست كه اشاره‏هايى بدان خواهد شد؛ امّا اهميّت بيشتر آثار وى بدين خاطر است كه داراى گزارش‏هاى مستقيمى در خصوص تغيير شرايط تقيّه در سده هفتم هجرى است.

وى در مقدّمه كامل بهايى به صراحت چنين مى‏گويد:

در بلاد مازندران، حدود يك قرن پيش، تنها پانصد تن شيعه بودند؛ امّا در حال حاضر، يعنى سال 675 قمرى، حتّى پانصد غير شيعى هم در آن يافت نمى‏شود.[[135]](#footnote-135)

اين گفتار وى به خوبى نشان دهنده تفاوت جدّى شرايط اجتماعى براى اماميان سده ششم و هفتم هجرى است.

عماد الدين طبرى در جاى ديگرى از مقدّمه كتابش به صراحت مى‏گويد كه گرچه تا چندى پيش، تقيّه بر اماميّه واجب بود، ولى در شرايط فعلى، تقيّه حرام شده است.

عين عبارات او چنين است:

و تقيّه كه واجب بود بدين طائفه به نصوص ... و امثال آن از آيات و اخبار، به سبب قلّت اعوان و انصار و كثرت اعدا، امروز به حضور ظهور اين دولت، حرام شد.[[136]](#footnote-136)

وى بر اين باور است كه علماى اماميّه، تقيّه كرده و بسيارى از مطالب را نياورده و تنها با كنايه بيان كرده‏اند. خود وى نيز بيان مى‏كند كه در دو دانگ از شش دانگ مطالبى كه مى‏دانسته، تقيّه كرده است و تنها چهار دانگ را آورده است.[[137]](#footnote-137)

كتاب أسرار الإمامه عماد الدين طبرى نيز حاوى گزارش‏هايى از آن دوره است كه بسيار با اهميت است. جالب توجّه اين كه وى اين كتاب را- كه معرّب يكى از

ص: 413

كتاب‏هاى فارسى‏اش در امامت است- به درخواست مردم رى نگاشته است.[[138]](#footnote-138) از اين رو، گزارش‏هاى اين كتاب مى‏تواند به خوبى حاكى از گرايش اماميان ساكن رى در سده هفتم هجرى باشد.

وى معتقد است كه در اين روزگار، بسيارى از كفّار، مسلمان شده و مستقيم مذهب تشيّع را مى‏پذيرند، در حالى كه عكس آن، يعنى سنّى شدن يك شيعه رخ نمى‏دهد. اين مطلب را در جاى ديگرى هم تأكيد كرده است كه با وجود گرايش عدّه‏اى به مذهب تشيّع، از شيعيان، احدى به مذاهب ديگر نمى‏گرود.[[139]](#footnote-139)

در جاى ديگر مى‏نويسد:

ما كسانى را از جميع ملل و نحل و مذاهب اسلامى مى‏بينيم كه دست از اديان باطل خود بر مى‏دارند و داخل در طريقه على عليه السلام مى‏شوند. بر شمار اين افراد، هر روز افزوده مى‏شود. در روز سقيفه، تنها هفده نفر با على عليه السلام بودند؛ امّا اكنون هزاران هزار از بلاد و قراى مختلف هستند. ما نشنيده‏ايم كه بگويند فلانى متشيّع بود و سنّى شد.[[140]](#footnote-140)

وى در همين كتاب، پس از نقل اخبارى كه در فضايل خلفا روايت شده، مى‏نويسد كه اين اخبار، تنها از طريق خود اهل سنّت روايت شده و آنان مدّعى اين قبيل روايات‏اند و «شهيده ذنبه» (شاهدش دنبش است) و بعد هم با تندى، بيان مى‏كند كه اينها از مفتريات منافقين است كه از فضائل على عليه السلام برگرفته و به ديگران نسبت داده‏اند.[[141]](#footnote-141)

همچنين باور وى به آزار حضرت فاطمه زهرا عليها السلام بسيار صريح است و تأكيد كرده است كه علّت شهادت ايشان ماجراى هجوم به خانه بوده است. وى در اين كتاب و آثار ديگرش روى اين نكته تأكيد مى‏ورزد كه نام سنّى در اصل برگرفته از سنّت لعن بر

ص: 414

امام على است كه از زمان معاويه رواج يافت نه آن كه برگرفته از «سنّت محمّديه» باشد. به همين دليل، وقتى عمر بن عبد العزيز آن را لغو كرد، صداى اعتراض «رفعت السنّة» و «بدّلت السنّة» به آسمان رفت.[[142]](#footnote-142)

بر اساس مطالب پيش‏گفته، به نظر مى‏رسد گرايش امامى كه در سده ششم هجرى با عنوان شيعه اصولى در رى معرّفى مى‏شده است، باورهاى متمايزى از اماميان سنّتى نداشته است و مطرح كردن برخى باورهاى خاصّ، صرفاً در چارچوب يك گفتمان تقيّه‏اى بوده است.

- امكان تفسير دوگانه مواضعِ مشابهِ برخى معاصران عبد الجليل‏

حقيقت ديگرى كه در ميان اماميان ايرانى سده ششم هجرى قابل پيگيرى است، يافتن ردّ پاى گرايش‏هاى اعتقادى مشابه عبد الجليل، در برخى معاصران وى است.

وقتى با اين زمينه به جستجو در ميان عالمان امامى هم‏عصر عبد الجليل مى‏پردازيم، جالب‏ترين نتيجه، مربوط به شيخ منتجب الدين رازى است. عبارتى كه رافعى در باره شيخ منتجب الدين دارد، بسيار تأمّل‏برانگيز است. وى مى‏گويد:

گرچه شيخ، به تشيّع منتسب است و خاندان وى اصالتاً از قم هستند و همگى شيعه بوده‏اند، امّا رويّه شيخ با آنان متفاوت است و او به روايت و نقل فضائل صحابه و بزرگداشت خلفاى راشدين، بسيار علاقه دارد.[[143]](#footnote-143)

بر اساس عبارت ياد شده، به خوبى مى‏توان تشابه رويّه ميان شيخ منتجب الدين و عبد الجليل را مشاهده كرد. اين تعبير همچنين به خوبى نشان مى‏دهد كه بحث برائت در آن دوره، نقش محورى‏اى در تقابل ميان شيعه و اهل سنّت داشته است.

از ديگر عالمانى كه هم‏عصر و همشهرى عبد الجليل بوده و به مداهنه با اهل سنّت‏

ص: 415

پرداخته، شيخ ابوالفتوح رازى است كه عبد الجليل نيز از او در كتابش ياد كرده است.[[144]](#footnote-144)

موارد چندى وجود دارد كه مى‏تواند حاكى از تشابه گرايش اعتقادى عبد الجليل و شيخ ابو الفتوح باشد. غالب روايات تفسير ابو الفتوح، به مجامع روايى اهل سنّت، مستند است، در حالى كه ابو الفتوح تنها 196 روايت از اهل بيت عليهم السلام نقل مى‏كند، 1821 روايت از مجامع روايى اهل سنّت نقل مى‏كند.[[145]](#footnote-145) همچنين ابوالفتوح در تفسيرش وقايع مربوط به عالم ذر را به شكل نمادين تفسير مى‏كند. وى قول به خروج ذر و اقرار گرفتن از آنها را قول اخباريان مى‏داند و با آن مخالفت مى‏كند و سپس در ردّ آن، همان تقرير مشهورى را كه سيّد مرتضى و مكتب متكلّمان بغداد دارند، بيان مى‏كند.[[146]](#footnote-146)

محورى‏ترين نكته يعنى تسامح در تبرّى، در تفسير ابو الفتوح رازى نيز به چشم مى‏آيد. وى با نقل برخى روايات در باره صحابه، شأن آنها را ارتقا مى‏دهد كه در برخى موارد، به نوعى تمجيد از خلفاى سه گانه و مبرّى دانستن آنها از هر خطايى منجر مى‏شود.[[147]](#footnote-147) ابو الفتوح با نقل برخى گزارش‏ها به تمجيد برخى صحابه همچون خليفه اوّل و دوم و خالد بن وليد مى‏پردازد و در نمونه‏اى جالب، از خليفه اوّل با صفت صدّيق ياد مى‏كند.[[148]](#footnote-148) عماد الدين طبرى نيز صراحتاً بيان مى‏كند كه ابو الفتوح، خلفا را ستوده و منقبت آنان را گفته است.[[149]](#footnote-149)

ص: 416

وجود گرايش مشابه عبد الجليل در برخى معاصرانش گرچه در حدّ خود، بسيار با اهميّت است و كمتر بدان توجّه شده است، امّا درخصوص نوع برداشتى كه مى‏توان از آن كرد، با مشكل مواجهيم. مشكل از آن جا ناشى مى‏شود كه اين پديده، قابليّت تفسير دوگانه دارد؛ چرا كه هم مى‏تواند بر تقيّه‏اى بودن گفتمان عبد الجليل و برخى معاصرانش دلالت داشته باشد و هم مى‏تواند نشان از وجود يك گرايش خاصّ اعتقادى در ميان آنها باشد.

در صورتى كه ما بپذيريم عبد الجليل به خاطر شرايط خاصّ عصرش از يك راهبرد تقيّه‏اى استفاده كرده است، ضرورت دارد كه نمونه‏هاى ديگرى براى آن بيابيم. توسّل به گفتمان تقيّه‏اى، زمانى يك راهبرد تلقّى مى‏شود كه دست كم توسّط گروهى از اماميّه از آن بهره برده شود و در صورتى كه ردّ پاى چنين موضع‏گيرى‏اى، تنها در آثار يك شخص يافته شود، پذيرش راهبردى بودن آن دشوار است. پس يافتن عالمانى با موضع‏گيرى‏هاى مشابه عبد الجليل مى‏تواند شاهدى بر تقيّه‏اى بودن گفتمان كتاب نقض تلقّى شود.

از سوى ديگر، در صورتى كه نپذيريم عبد الجليل تقيّه كرده است و واقعاً نماينده يك گرايش اعتقادى اماميّه در آن دوره بوده است، آن گاه براى اين كه نشان دهيم باورهاى عبد الجليل يك گرايش اعتقادى واقعى بوده، لازم است نمونه‏هايى از ديگر عالمان امامىِ آن دوره را- كه عقايدى مشابه عبد الجليل داشته‏اند، بررسى كنيم. پس يافتن افرادى با عقايد مشابه عبد الجليل مى‏تواند گواه آن باشد كه آنان واقعاً يك گرايش اعتقادى خاصّ و متمايز از ديگر اماميان بوده‏اند.

- دلالت اظهارات و مواضع عبد الجليل‏

اظهارات عبد الجليل قزوينى رازى در كتاب نقض، به گونه‏اى است كه شايد تقيّه‏اى دانستن آنها اندكى دشوار باشد. موضع‏گيرى‏هاى او در برابر عقايد سنّتى اماميّه- همان طور كه پيش‏تر به برخى از آنها اشاره شد- غالباً صريح و غير قابل تأويل است.

ص: 417

امّا مسئله جالب توجّه در باره موضع گيرى‏هاى عبد الجليل، آن است كه گرچه در نظر اوّل، پذيرش اين كه اين اظهارات وى، تقيّه‏اى بوده است، اندكى دشوار به نظر مى‏رسد، امّا توجّه به نكته دقيقى، پذيرش چنين چيزى را براى ما آسان‏تر مى‏كند. آن نكته، اين است كه در دوره ياد شده، يكى از مواردى كه اماميّه به شدّت به خاطر آن متّهم بوده‏اند، مسئله تقيّه بوده است؛ يعنى اماميّه متّهم بوده‏اند كه دائم تقيّه و پنهان‏كارى مى‏كنند و اين برداشت از مطاوى مطالب كتاب نقض نيز قابل استنباط است.[[150]](#footnote-150) از اين رو، اگر اماميّه، بنا داشتند در آن دوره تقيّه كنند، در همان گام نخست، در معرض اتّهام به دروغگويى و تقيّه كردن قرار داشتند. لذا آنان مجبور بودند ديدگاه تقيّه‏اى خود را تا بدان حدْ محكم و استوار بيان كنند كه هيچ كس خلاف آن را نيز احتمال ندهد و حتّى نزديك‏ترين كسانشان نيز حرف‏هاى آنان را باور كنند. با اين توجّه، صراحت و تندى كلام عبد الجليل را نمى‏توان به عنوان شاهدى بر ردّ تقيّه‏اى بودن گفتمان كتاب وى دانست؛ بلكه اگر نگوييم- براساس شرايط آن دوره- شاهدى بر تقيّه‏اى بودن گفتمان كتاب نقض است، دست كم اين صراحت، دلالتى‏بر هيچ يك از طرفين ندارد.

- پذيرش تقيّه‏اى بودن گفتمان كتاب در عين تأثيرپذيرى ناخودآگاه از آن‏

پس از بررسى شواهد و قرائن در باره تقيّه‏اى بودن گفتمان كلامىِ كتاب نقض و يا عدم آن، در نهايت، بدون بررسى گسترده به سختى مى‏توان طور قطع در اين زمينه، اظهار نظر كرد؛ امّا بر اساس گزارش‏هاى مستقيم از آن دوره و همچنين مقايسه گزارش‏ها با سده هفتم، شكّى باقى نمى‏مانَد كه فضاى تقيّه‏اى در آن دوره، كاملًا واقعى بوده است و عالمان امامى آن دوره، ناچار به تقيّه كردن بوده‏اند. از سوى ديگر، نمى‏توان انكار كرد كه مضامين اين كتاب و همچنين برخى كتاب‏هاى هم‏عصر عبد الجليل با برخى عقايد سنّتى اماميّه، متفاوت است و اين در حالى است كه قابليّت تفسير دوگانه دارد.

ص: 418

نظر نهايى نگارنده، آن است كه عبد الجليل و برخى معاصرانش در گفتمان كلامى خود، تقيّه كرده‏اند؛ امّا اتّخاذ اين راهبرد توسّط آنان در مدّتى نسبتاً طولانى، بر روى پايه‏هاى فكرى آنان بى تأثير نبوده است و از حسّاسيت آنها در قبال برخى عقايد اماميّه همچون مسئله «تبرّى» كاسته است. به قول يكى از پژوهشگران معاصر، تشيّع شيعيان رى در قالب نسخه «شيعه اصولى»، آميخته‏اى از احتياط و برخى اعتقادات بوده است.[[151]](#footnote-151) حتّى شيعه‏شناس شهير اتان كلبرگ نيز به تقيّه‏اى بودن گفتمان كتاب نقض اذعان دارد. وى تصريح مى‏كند كه عبد الجليل قزوينى به دليل قرار گرفتن تحت سيطره حاكمان سلجوقى سنّى، قصد داشته است كه نسخه ميانه‏اى از انديشه‏هاى اماميّه در كتاب نقض ارائه دهد.[[152]](#footnote-152).

تركيبى از يك بينش عميق اجتماعى و نتيجه بررسى عبارت‏هاى كتاب نقض، نشان مى‏دهد كه گرچه ردّ برخى عقايد بنيادين تشيّع در اين كتاب و برخى آثار ديگر، در ابتدا با ماهيّتى كاملًا راهبردى و تقيّه‏اى آغاز شد، با اين حال، در ادامه، به دليل دراز بودن دوره تقيّه و ناآگاه بودن نسل‏هاى بعدى از تقيّه‏اى بودن گفتمان كلامى حاكم بر اماميّه و همچنين به دليل تلويحى بودن تفاهم نسل‏هاى پيشين در خصوص اتّخاذ اين راهبرد، چنين رويكردى به طور ناخودآگاه بر برخى عقايد اماميانْ تأثير گذاشت و على رغم ادامه سايه‏افكنى گفتمان تقيّه‏اى بر فضاى كلامى اماميّه، برخى از مؤلّفه‏هاى اين گفتمان تقيّه‏اى به طور ناخودآگاه، وارد حيطه گفتمان واقعى اماميّه در خصوص اعتقادات شد. بررسى دقيق‏تر اين مقوله و حد و مرز اين تأثيرپذيرى، به پژوهش كاملًا جداگانه‏اى نياز دارد كه از حوصله اين مقاله، خارج است.

آنچه مى‏تواند مؤيّد وجود تفاهم تلويحى در ميان اماميان آن دوره براى ارائه‏

ص: 419

گفتمان تقيّه‏اى در آثارشان باشد، عبارتى است كه عبد الجليل در مقدّمه كتابش آورده است. وى مى‏گويد:

علماى اماميّه، كتاب را براى مدّتى به علّت هراس از تعجيل در پاسخ دادن از او، مخفى نگاه داشته‏اند.[[153]](#footnote-153)

اين عبارت، نشان مى‏دهد كه اوّلًا در ميان علماى اماميّه، يك تفاهم تلويحى و وحدت رويّه براى برخورد با حملات مخالفان وجود داشته است؛ ثانياً نگرانى‏هايى در خصوص رعايت نكردن برخى مصالح در پاسخ‏دهى وجود داشته است.[[154]](#footnote-154)

ب. ارتباط فرضيّه سوم با دو فرضيّه ديگر

نظر نگارنده بر اين بود كه كاربرد اصطلاح شيعه اصوليّه در كتاب عبد الجليل قزوينى رازى، ماهيّتى كاملًا راهبردى دارد. حال پرسش اين جاست كه گرچه جايگاه اصطلاح «شيعه اصوليّه» در گفتمان كلامى عبد الجليل و يا حتّى برخى معاصرانش ماهيّتى راهبردى دارد، امّا آيا در آن دوره، دو قطبى با ماهيّت فرقه‏اى تحت عنوان اصولى- اخبارى، در ميان اماميان وجود نداشته است؟ پاسخ اين مطلب، مثبت است.[[155]](#footnote-155)

در واقع، نگارنده بر اين باور است كه گرچه اصطلاح شيعه اصولى و اخبارى در نظر عبد الجليل، يك كاركرد راهبردى براى تثبيت گفتمان كلامىِ حاكم بر كتاب داشته است، با اين حال، به كارگيرى اين اصطلاح، كاملًا اتّفاقى و ارتجالى نبوده است و مبتنى بر يك تقابل واقعى و خارجى و يك دوقطبى فرقه‏اى صورت گرفته است كه مى‏توان از آن، تعبير به شيعه كلاميّه و اخباريّه كرد. اين واقعيتْ همان چيزى است كه مؤيّدان فرضيّه اوّل و دوم را به اشتباه انداخته است. گرچه مى‏توان وجود يك دوقطبى فرقه‏اى ميان اماميان سده پنجم و ششم هجرى را پذيرفت، امّا اين بدان معنا نيست كه‏

ص: 420

مراد عبد الجليل نيز اين واقعيت خارجى بوده است. مقصود ما در اين نوشتار، تنها بررسى جايگاه دوقطبى اصولى- اخبارى در گفتمان كلامى عبد الجليل با تأكيد بر روى اصطلاح «شيعه اصوليّه» بوده است. باورمندان به فرضيّه اوّل و دوم پنداشته‏اند كه تعابير عبد الجليل، اشاره به يك تقابل فرقه‏اى خارجى در آن دوره دارد، در حالى كه تقابل مطرح شده توسّط وى- بر اساس قرائن پيش‏گفته- كاملًا راهبردى است و با تقابل‏هاى فرقه‏اى واقعى در آن دوره، تطبيق نمى‏كند. عبد الجليل صرفاً از وجود يك تقابل خارجى، به عنوان زمينه‏اى براى مطرح كردن تقابل راهبردى خود استفاده كرده است. صاحب كتاب نقض در پى اقدامى راهبردى براى بهبود وضعيت اماميّه بوده است و ناچار به مطرح كردن يك دوقطبى تحت عنوان اصولى- اخبارى بوده است.

نتيجه‏گيرى‏

اصطلاح «شيعه اصوليّه» در گفتمان كلامى عبد الجليل قزوينى رازى، برخلاف برخى تصوّرات احتمالى رايج، بن‏مايه‏هاى فقهى- اصولى ندارد و اين اصطلاح، در گفتمان او بيشتر انصراف به نوعى عقل‏گرايى و مبناگرايى دارد. همچنين كاركرد اين اصطلاح در گفتمان كلامى عبد الجليل قزوينى رازى، ماهيّتى كاملًا راهبردى دارد. گرچه دوقطبى اصولى- اخبارى در كتاب عبد الجليل قزوينى رازى به ظاهر، از يك تقابل فرقه‏اى خارجى در جامعه امامى آن دوره حكايت مى‏كند- و البته وجود اين دوقطبىِ فرقه‏اى نيز تاحدّى قابل پذيرش است-؛ ولى واقعيّتْ اين است كه دوقطبى اخبارى- اصولى در گفتمان كلامى عبد الجليل قزوينى، با اطلاعات ما از اين تقابل فرقه‏اى خارجى، به هيچ روى سازگار نيست. عبد الجليل در اقدامى راهبردى با به كارگيرى اصطلاح شيعه اصوليّه براى اكثريّت قريب به اتّفاق اماميان هم‏عصرش و انتساب عقايد حساسيّت‏برانگيز آنها به گروهى از اماميانِ تقريباً منقرض شده تحت عنوان اخباريّه، در پى بازيابى جايگاه اماميّه بوده است. در عين حال، نگارنده، امكان تأثيرپذيرى ناخودآگاه عقايد عبد الجليل و معاصرانش از اين گفتمان راهبردى را- كه ماهيّتى تقيّه‏اى داشته است- رد نمى‏كند.

ص: 421

منابع و مآخذ

1. «فوايد تاريخى و نكات كتاب‏شناسانه در آثار عماد الدين طبرى»، رسول جعفريان، مجلّه آينه پژوهش، ش 50، 1377 ش.

2. اسلام در ايران، ايليا پاولويچ پطروشفسكى، ترجمه: كريم كشاورز، تهران: پيام، چهارم، 1353 ش.

3. إقبال الأعمال، على بن موسى الحلّى (السيّد ابن طاووس)، به كوشش: جواد قيّومى اصفهانى، قم: مكتب الإعلام الإسلامى، 1414 ق.

4. أمل الآمل، محمّد بن حسن الحرّ العاملى، به كوشش: سيّد احمد حسينى، قم: دار الكتاب الاسلامى، 1362 ش.

5. أوائل المقالات، محمّد بن محمّد بن النعمان العكبرى، بيروت: دار المفيد.

6. تاريخ ايران اسلامى، رسول جعفريان، تهران: مؤسّسه فرهنگى دانش و انديشه معاصر، سوم، 1381 ش.

7. تاريخ تشيّع در ايران از آغاز تا طلوع دولت صفوى، رسول جعفريان، تهران: نشر علم، 1386 ش.

8. تاريخ سلاجقة الروم فى آسياى الصغرى، سهيل طقوش، بيروت: دار النفائس، 1423 ق.

9. تاريخ سياسى و اجتماعى ايران از مرگ تيمور تا مرگ شاه عبّاس، ابو القاسم طاهرى،

ص: 422

تهران: انتشارات علمى و فرهنگى، 1380 ش.

10. تبصرة العوام فى مقالات الأنام، محمّد بن حسين الرازى، تهران: اساطير، 1364 ش.

11. التدوين فى أخبار قزوين، عبد الكريم بن محمّد الرافعى القزوين، به كوشش: عزيز اللَّه عطاردى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987 م.

12. تصحيح «اعتقادات الإمامية» الصدوق، محمّد بن محمّد بن النعمان العكبرى البغدادى (الشيخ المفيد)، به كوشش: حسين درگاهى، بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر و التوزيع، دوم، 1416 ق.

13. «جايگاه اهل بيت عليهم السلام و صحابه در تفسير ابو الفتوح رازى»، حميد رضا اسلاميه (چاپ شده در مجلّد سيزدهم مجموعه آثار كنگره بزرگداشت شيخ ابو الفتوح رازى)، قم: دار الحديث، 1384 ش.

14. التوحيد، محمّد بن على بن بابويه القمّى (الشيخ الصدوق)، به كوشش: سيّد هاشم حسينى تهرانى، قم: مؤسّسه نشر اسلامى.

15. «اصطلاح اخبارى در سير تحوّل مفهومى»، كامران ايزدى مباركه و سيّد محمّد هادى گرامى، دو فصل نامه حديث پژوهى، شماره 3، 1389 ش، كاشان: دانشگاه كاشان.

16. دين و دولت در ايران عهد مغول، شيرين بيانى (اسلامى ندوشن)، تهران: مركز نشر دانشگاهى، 1371 ش.

17. «اصول فقه»، احمد پاكتچى (چاپ شده در مجلّد نهم دائرة المعارف بزرگ اسلامى)، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامى، 1379 ش.

18. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد محسن بن على المنزوى (آقا بزرگ الطهرانى)، بيروت: دار الأضواء، 1403 ق.

19. روح الجنان و روض الجنان، ابوالفتوح حسين بن على الرازى، مشهد: آستان قدس رضوى، 1408 ق.

20. روضة الواعظين، محمّد بن الحسن الفتّال النيسابورى، به كوشش: سيّد محمّد

ص: 423

مهدى خرسان، قم: نشر رضى.

21. رياض العلماء و حياض الفضلاء، ميرزا عبد اللَّه أفندى الإصفهانى، به كوشش: سيّد محمود مرعشى و سيّد احمد حسينى، قم: چاپ‏خانه خيّام، 1401 ق.

22. سلسله‏هاى اسلامى، كليفورد ادموند بوسورث، ترجمه: فريدون بدره‏اى، تهران:

مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1371 ش.

23. شرح المصطلحات الكلامية، جمعى از نويسندگان، مشهد: آستان قدس رضوى، 1415 ق.

24. شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن محمّد المدائنى (ابن ابى الحديد)، به كوشش:

محمّد أبو الفضل إبراهيم، قم: مؤسّسة إسماعيليان.

25. فرقه اسماعيليّه، مارشال گودوين سميزه، ترجمه: فريدون بدره‏اى، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1378 ش.

26. فهرست منتجب الدين، منتجب الدين على بن بابويه الرازى، به كوشش: مير جلال الدين محدّث ارموى، قم: كتاب‏خانه عمومى آية اللَّه العظمى مرعشى نجفى، 1366 ش.

27. المحصول، محمّد بن عمر الفخر الرازى، بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1369 ق.

28. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، عبد الجبار بن احمد اسد آبادى، به كوشش: جرج قنواتى، قاهره: الدار المصرية، 1965 م.

29. الملل و النحل، محمّد بن عبد الكريم الشهرستانى، به كوشش: محمّد سيّد كيلانى، بيروت: دار المعرفة، 1406 ق.

30. فهرست نسخه‏هاى خطى كتاب‏خانه آية اللَّه العظمى گلپايگانى (ج 2)، رضا استادى، قم: سازمان چاپ مهر.

31. فهرست نسخه‏هاى خطى كتاب‏خانه آية اللَّه مرعشى نجفى، (ج 10)، سيّد احمد حسينى، قم: ولايت قم.

32. كامل بهايى، حسن بن على عماد الدين طبرى، تهران: مرتضوى، 1383 ش.

33. كتاب‏خانه ابن طاوس، اتان كلبرگ، ترجمه: رسول جعفريان و سيّد على قرائى، قم:

ص: 424

كتاب‏خانه عمومى آية اللَّه مرعشى‏نجفى، 1371 ش.

34. «آيينه تشيّع»، رسول جعفريان، مجله كتاب ماه تاريخ و جغرافيا، ش 107 و 108، 1385 ش.

35. كشف الحجب و الاستار، اعجاز حسين كنتورى، قم: كتاب‏خانه آية اللَّه مرعشى نجفى، 1409 ق.

36. كشف الفهارس، سيّد محمّد باقر حجّتى، تهران: سروش.

37. مدرسه قم و بغداد، آندره نيومن، ترجمه: سيّد صادق حسينى اشكورى، قم: زائر، 1384 ش.

38. مسائل عصر ايلخانان، منوچهر مرتضوى، تهران: آگاه، 1370.

39. معجم رجال الحديث، السيّد ابو القاسم الخوئى، قم: مركز نشر آثار شيعه.

40. مقدّمه تاريخ دولت آل سلجوق، عماد الدين الاصفهانى، به كوشش: يحيى مراد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1425 ق.

41. مقدّمه تبصرة العوام، عبّاس اقبال، تهران: اساطير، 1364 ش.

42. مكاتب فقه امامى ايران: پس از شيخ طوسى تا پايگيرى مكتب حلّه، احمد پاكتچى، تهران: دانشگاه امام صادق عليه السلام، 1385 ش.

43. مكتب‏ها و فرقه‏هاى اسلامى در سده‏هاى ميانه، ويلفرد مادلونگ، ترجمه: جواد قاسمى، مشهد: بنياد پژوهش‏هاى اسلامى، 1386 ش.

44. مناقب آل أبى طالب، محمّد بن على المازندرانى (ابن شهر آشوب)، نجف: مطبعة الحيدرية.

45. مؤلّفه‏هاى غلوّ نزد اماميّه در پنج سده نخست هجرى و تأثير آن در فهم گزارش‏هاى رجالى متقدّم، سيّد محمّد هادى گرامى، پايان كارشناسى ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق عليه السلام، 1389 ش.

46. نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق، محمّد بن محمّد الادريسى، بيروت: عالم الكتب، 1409 ق.

ص: 425

47. نقض، عبد الجليل قزوينى رازى، به كوشش: مير جلال الدين محدّث ارموى، تهران: انجمن آثار ملّى، 1358 ش.

48. «عبد الجليل قزوينى رازى و انديشه تفاهم مذهبى»، رسول جعفريان، مجلّه نور علم، ش 47، 1371 ش.

49. هدية العارفين، اسماعيل پاشا البغدادى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413 ق ..

05. Andrew J. Newman," The Nature Of The Akhbari- Usuli Dispute In Late( Part 2", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University ofSafawid Iran, London, Vol. 55 No. 2.) 2991 ), pp. 052- 162 of Islam, THRE 15. Gleave, R." Akhbariyya and Usuliyya." EncyclopaediaE. Edited by: GudrunKramer, Denis Matringe, John Nawas and Everett Rowson. Brill, 9002.

25. Kohlberg, Etan and Mohammad Ali Amir- Moezzi," Revelation and Falsification )The Muh. ammad al- Sayya- r- I(", LEIDEN, brill, 2009.

. Kit- abal- qir- a"- at of Ah. mad b

35. Kohlberg, Etan," Some Imami shii Views on Taqiyya", Journal of theAmerican Oriental Society, Vol. 59, No. 3( Jul.- Sep., 5791 ), pp. 593- 204 Published by: American Oriental Society

[[156]](#footnote-156)

ص: 427

1. ( 1). دانشجوى دكترى الهيات دانشگاه امام صادق عليه السلام(moc .liamtoh imareg .h .m ). [↑](#footnote-ref-1)
2. ( 2). در اين مقاله، بارها از تعبير« راهبرد» استفاده شده است كه معادل فارسى« استراتژى» است. [↑](#footnote-ref-2)
3. ( 1). ر. ك: نقض، ص بيست و يك( مقدّمه مصحّح). [↑](#footnote-ref-3)
4. ( 2). الذريعة، ج 24، ص 284. [↑](#footnote-ref-4)
5. ( 3). نقض، ص 4. [↑](#footnote-ref-5)
6. ( 4). فهرست منتجب الدين، ص 87. [↑](#footnote-ref-6)
7. ( 5). هدية العارفين، ج 5، ص 500. [↑](#footnote-ref-7)
8. ( 6). همان، ص 87؛ أمل الآمل، ج 2، ص 143. [↑](#footnote-ref-8)
9. ( 7). رياض العلماء و حياض الفضلا، ج 3، ص 72. [↑](#footnote-ref-9)
10. ( 1). فهرست منتجب الدين، ص 87. [↑](#footnote-ref-10)
11. ( 2). نقض، ص بيست وسه( مقدّمه مصحّح). [↑](#footnote-ref-11)
12. ( 3). همان، ص 7. [↑](#footnote-ref-12)
13. ( 4). همان، ص 506. [↑](#footnote-ref-13)
14. ( 5). تاريخ تشيّع در ايران، ص 506- 507. [↑](#footnote-ref-14)
15. ( 6). در اين زمينه، ر. ك: فرقه اسماعيليه، مارشال گودوين هاجسون. اين كتاب، از معدود آثارى است كه در باره اسماعيليان نزارى ايران، نگاشته شده است. [↑](#footnote-ref-15)
16. ( 1). نقض، ص 546- 547. [↑](#footnote-ref-16)
17. ( 2). ر. ك:« اصول فقه»، پاكتچى، دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ج 9، ص 299- 300. [↑](#footnote-ref-17)
18. ( 3). ر. ك: نقض، ص 26 و 288 و 394. [↑](#footnote-ref-18)
19. ( 1). ر. ك: همان، ص 554، 585 و 616. [↑](#footnote-ref-19)
20. ( 2). ر. ك: همان، ص 59. [↑](#footnote-ref-20)
21. ( 3). همان، ص 58. [↑](#footnote-ref-21)
22. ( 4). دكتر احمد پاكتچى در مقاله« اصول فقه»( ص 301)، از ابن ادريس به عنوان نخستين كسى كه از ادلّه اربعه‏سخن گفته و دليل عقل را به عنوان حجّت چهارم ذكر كرده، ياد كرده‏اند؛ امّا اين عبارتْ نشان مى‏دهد كه اين مسئله، پيش‏تر از ابن ادريس، توسّط عبد الجليل مطرح شده است. [↑](#footnote-ref-22)
23. ( 5). نقض، ص 26- 27. [↑](#footnote-ref-23)
24. ( 1). گرچه بر اساس وجود تعابيرى همچون« مقلّده» در آثار كلامى متكلّمان امامى و معتزلى سده پنج هجرى( ر. ك: أوائل المقالات، ص 100؛ المغنى، ج 12، ص 379)، به نظر مى‏رسد كه شمارى از اماميان آن دوره، حتّى در اصول نيز مقلّد بوده‏اند؛ امّا حتّى اگر اين مسئله را نيز نپذيريم، دست كم مى‏توان گفت كه آنان در تفاصيل مسائل مربوط به اصول دين كه خارج از حوزه عقل است، مانند جزئيات معاد و عوالم پيشين و همچنين مقامات خاصّ حجّت‏هاى الهى، تابع نقل بوده‏اند. امّا شيعه اصولى، با نپذيرفتن حجّيت اخبار آحاد تنها به همان بخشى از اصول اعتقادات اكتفا مى‏كرد كه عقلًا قابل اثبات بود و به ديگر باورهاى بنيادين اماميان كلاسيك، به علّت ابتناى آنها بر اخبار آحاد، اعتنايى نمى‏كرد. [↑](#footnote-ref-24)
25. ( 2). نقض، ص 237. [↑](#footnote-ref-25)
26. ( 3). گرچه براى خذلان چندين معنا بيان شده است، امّا در همه موارد، چه نزد اصحاب حديث قم و چه نزد متكلّمان مكتب بغداد، انتساب خذلان به خداوند است( ر. ك: التوحيد، ص 241؛ شرح المصطلحات الكلامية، ص 139). [↑](#footnote-ref-26)
27. ( 4). ر. ك: نقض، ص 501- 503 و 489. [↑](#footnote-ref-27)
28. ( 5). قول به تحريف قرآن و بحث از نقصان آن، از جمله امورى است كه گفته مى‏شود ريشه در باورهاى برخى اماميانِ نخستين دارد. در اين ميان، احمد بن محمّد سيارى، مشهورترين شخصيت شيعى متقدّم است كه بسيارى از روايات نقصان، از طريق وى نقل شده است( ر. ك: كشف الفهارس، ص 275) در عين حال وى به غلوّ و تخليط متّهم شده است( ر. ك: معجم رجال الحديث، ج 2، ص 282). مشهورترين كتاب وى التنزيل و التحريف و يا كتاب القرائات است. اين كتاب، اخيراً با همكارى اتان كلبرگ و محمّدعلى امير معزّى، با مقدّمه و تعليقات سودمند، تصحيح و توسّط انتشارات بريل، چاپ شده است. در باره اين كتاب، ر. ك: القرائات( التنزيل و التحريف)، ص 30- 45( مقدّمه). [↑](#footnote-ref-28)
29. ( 1). ر. ك: نقض، ص 528- 529. [↑](#footnote-ref-29)
30. ( 2). ر. ك: نقض، ص 318. [↑](#footnote-ref-30)
31. ( 3). نگارنده در رساله كارشناسى ارشد خود، به خوبى تفاوت تلقّى اماميان متقدّم و متأخّر از علم غيب رانمايانده است و در آن جا توضيح داده است كه اماميان متقّدم، منكر علم غيب براى امامان- براساس معناى متقدّم آن- بوده‏اند( ر. ك: گرامى، مؤلّفه‏هاى غلو نزد اماميه ...، ص 108- 124). [↑](#footnote-ref-31)
32. ( 4). ر. ك: نقض، ص 257. [↑](#footnote-ref-32)
33. ( 5). ر. ك: همان، ص 286- 287. [↑](#footnote-ref-33)
34. ( 1). ر. ك: همان، ص 186 و 431 و 453 و 51. [↑](#footnote-ref-34)
35. ( 2). درخصوص باور مكتب متكلّمان بغداد در باره عالم ذر و اظلّه، اين جانب در رساله كارشناسى ارشد خود به تفصيل سخن رانده‏ام( ر. ك: مؤلفه‏هاى غلوّ نزد اماميه ...، ص 103- 108). [↑](#footnote-ref-35)
36. ( 3). ر. ك: كشف الحجب و الاستار، ص 586. [↑](#footnote-ref-36)
37. ( 4). ر. ك: نقض، ص 178. [↑](#footnote-ref-37)
38. ( 5). ر. ك: نقض، ص 257. [↑](#footnote-ref-38)
39. ( 1). همان، ص 514. [↑](#footnote-ref-39)
40. ( 2). ر. ك: همان، ص 59، 288- 289، 297 و 597- 602. [↑](#footnote-ref-40)
41. ( 3). ر. ك: همان، ص 298. [↑](#footnote-ref-41)
42. ( 4). همان، ص 415- 416. [↑](#footnote-ref-42)
43. ( 5). ر. ك: همان، ص 287- 288. اين روايت از زرارة بن اعين نقل شده است و البته نگارنده نيز نتوانست سندآن را در كتب حديثى شيعه بيابد. [↑](#footnote-ref-43)
44. ( 1). همان، ص 281. [↑](#footnote-ref-44)
45. ( 2). همان، ص 115- 116. [↑](#footnote-ref-45)
46. ( 3). همان، ص 481. [↑](#footnote-ref-46)
47. ( 4). ر. ك: همان، ص 482. [↑](#footnote-ref-47)
48. ( 1). ر. ك: همان، ص 482. [↑](#footnote-ref-48)
49. ( 2). ر. ك: همان، ص 287- 288. [↑](#footnote-ref-49)
50. ( 3). ر. ك: ص 288. [↑](#footnote-ref-50)
51. ( 4). در اين زمينه، به مقاله‏اى از همين نگارنده و دكتر كامران ايزدى با عنوان« اصطلاح اخبارى در سير تحوّل مفهومى» در مجلّه حديث‏پژوهى( ش 3) مراجعه كنيد. [↑](#footnote-ref-51)
52. ( 1). ر. ك: الملل و النحل، ج 1، ص 193. [↑](#footnote-ref-52)
53. ( 2). همان، ص 203. [↑](#footnote-ref-53)
54. ( 3). شرح نهج البلاغة، ج 12، ص 284 و ج 16، ص 234. [↑](#footnote-ref-54)
55. ( 4). روض الجنان، ج 1، ص 324. [↑](#footnote-ref-55)
56. ( 5). سوره يوسف، آيه 24. [↑](#footnote-ref-56)
57. ( 6). همان، ج 11، ص 47. [↑](#footnote-ref-57)
58. ( 7). همان، ج 14، ص 54. [↑](#footnote-ref-58)
59. ( 8). المحصول، ج 4، ص 384. [↑](#footnote-ref-59)
60. ( 1). موضوع اصلى مقاله، كشف مراد عبد الجليل قزوينى رازى، از شيعيان اصولى است و اين كه آيا آنان يك‏جريان واقعى بوده‏اند؛ امّا در چند سطر پيش رو، صحبت از اين است كه چرا نويسنده، نام گروه مورد نظرش را اصولى گذاشته است؟ و اصولى در نظر او، انصراف به چه چيزى دارد؟ [↑](#footnote-ref-60)
61. ( 1). براى نمونه، پروفسور ويلفرد مادلونگ، براساس نقل آقاى نيومن دچار چنين برداشتى شده است و آن را يك يافته جديد كه نظريات رايج را به چالش مى‏كشد، پنداشته است. ر. ك:

    ETAL NI ETUPSID TLUSU/ IRABHKA EHT FO ERUTAN EHT", namweN. J werdnA fo loohcS eht fo nitelluB," DESSESSAER TCILFNOC EHT: 2 TRAP, NARI DIWAFAS 251. p,( 1992). 2. oN, 55. loV, nodnoL fo ytisrevinU, seidutS nacirfA dna latneirO

    ). همچنين براى ملاحظه اختلافات خاورشناسان در باره ريشه‏هاى شكل‏گيرى اخباريان، ر. ك: دائرة المعارف اسلام، مدخل اخبارى- اصولى، رابرت گليو. [↑](#footnote-ref-61)
62. ( 1). ر. ك: نقض، ص 457- 459. [↑](#footnote-ref-62)
63. ( 2). ر. ك: همان، ص 568. [↑](#footnote-ref-63)
64. ( 1). البته در اواخر مقاله، به برخى معاصران عبد الجليل همچون: شيخ منتجب الدين رازى و شيخ ابو الفتوح‏رازى- كه به نظر مى‏رسد مواضعى مشابه عبد الجليل داشته‏اند- اشاره خواهد شد؛ امّا ديدگاه آنان همانند خود عبد الجليل، قابليّت تفسيردوگانه دارند و در نهايت، بر اساس برخى قرائن ديگر، احتمال تقيّه‏اى بودن آنها بيشتر است. [↑](#footnote-ref-64)
65. ( 1). مكتب‏ها و فرقه‏هاى اسلامى در سده‏هاى ميانه، ص 161. [↑](#footnote-ref-65)
66. ( 1). علاوه بر ارجاعات ذكر شده در اوايل مقاله، شريف ادريسى، به عنوان يكى از معاصران عبد الجليل در كتاب نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق، پس از اشاره به تشيّع اهل قم، اهل كاشان را حشوى معرّفى مى‏كند( ج 2، ص 676). با توجّه به اين‏كه در آن دوره، اهل كاشان امامى بوده‏اند، بى ترديد، مراد او حشويان امامى است. شايد يكى از بهترين گزارش‏هايى كه مى‏تواند مقصود از حشويّه شيعه در دوره مورد بحث را مشخص كند، گزارش فتّال نيشابورى در انتهاى كتاب روضة الواعظين باشد. فتّال در آن جا تصريح مى‏كند كه حشوى و مخلّط نيست. وى مى‏گويد: من خبرى در اين كتاب ذكر نكردم كه ظاهرش مطابق مذهب حشو باشد مگر اين‏كه معنا و تأويل آن را مى‏دانستم؛ امّا براى طولانى نشدن كتاب، آن معنا و تأويل را نياوردم. در واقع، در توصيفى جالب از حشويّه مى‏گويد كه آنان بدون آگاهى و فهم محتواى خبر، آن را مى‏پذيرند؛ امّا او كه حشوى نيست، و بر اين باور است كه خبر، تأويل صحيحى دارد كه بايد آن را دانست( روضة الواعظين، ص 509). [↑](#footnote-ref-66)
67. ( 2). تاريخ تشيّع در ايران، ص 500. [↑](#footnote-ref-67)
68. ( 3). برخى خاورشناسان متأخّر تلاش كرده‏اند كه گفتمان تقابلى مكتب قم و بغداد را با اتّكا به برخى آثار به‏جاى مانده از آنها، مورد بحث و تدقيق قرار دهند، كه شايد براى بازشناسى اين تقابل، مفيد فايده باشد( ر. ك: مدرسه قم و بغداد). [↑](#footnote-ref-68)
69. ( 1). ر. ك: مكاتب فقهى امامى ايران، پس از شيخ طوسى تا پايگيرى مكتب حلّه، احمد پاكتچى، تهران: دانشگاه‏امام صادق عليه السلام. [↑](#footnote-ref-69)
70. ( 2). در اين كتاب، از چهار جريان به عنوان جريان‏هاى اصلى فقهى در ايران ياد شده است: اوّل، مكتب‏متكلّمان كه تأثيرپذيرفته از مكتب متكلّمان بغداد به استثناى شيخ طوسى است؛ دوم، محافل پيروان شيخ طوسى؛ سوم مكتب اخباريّه؛ چهارم، جريانى با رويكردى انتقادى كه در سه جريان پيشين نمى‏گنجد. [↑](#footnote-ref-70)
71. ( 3). مكاتب فقهى امامى ايران، ص 169. البته دكتر پاكتچى در اوايل كتابش( ص 56- 57) تأكيد مى‏كند كه مرادعبد الجليل از شيعه اصوليّه، مكتب متكلّمان است و نه شيخ طوسى كه به نظر نگارنده، پذيرشش دشوار است و شايد به همين علّت باشد كه ايشان در ادامه كتاب، نظر خود را در اين خصوص تغيير داده است( ص 169). [↑](#footnote-ref-71)
72. ( 4). عبد الجليل در باره او مى‏گويد: بو طالب بابويه، سال‏ها واعظ و مذكّر مسلمانان بوده است و امانت وفضل او ظاهر و باهر بر همگان است( نقض، ص 144). [↑](#footnote-ref-72)
73. ( 5). عبد الجليل از وى به عنوان پير طايفه ياد مى‏كند( همان، ص 34). در جاى ديگرى مى‏گويد كه علم و امانت و زهد و ورع شمس الإسلام حسكا بابويه، بر همگان معلوم است( همان، ص 144). [↑](#footnote-ref-73)
74. ( 6). ر. ك: مكاتب فقهى امامى ايران، ص 188- 194. [↑](#footnote-ref-74)
75. ( 1). لازم به يادآورى است كه عبارات عبد الجليل در باره اخباريّه و حشويّه شيعه، بسيار تند است و او در كتابش به شدّت عليه آنها موضع مى‏گيرد و تأكيد مى‏كند كه در تمام كتب اصوليان، از آنها برائت جسته شده است( ر. ك: نقض، ص 3). از اين رو، دور از انتظار است كه وى بخواهد نام يكى از اخباريان اماميّه را ببرد و هيچ موضعى عليه او نگيرد، چه رسد به اين‏كه بخواهد او را مدح كند. [↑](#footnote-ref-75)
76. ( 2). شيخ صدوق، برجسته‏ترين و شناخته شده‏ترين شخصيت مكتب اصحاب حديث قم است و در كانون موضع‏گيرى‏هاى بغداديّون عليه قميون قرار گرفته است( ر. ك: تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 136). از اين رو، اوّلين انتظارى كه از يك گروه مخالف اصحاب حديث مى‏رود، آن است كه در هنگام يادكردش از شيخ صدوق، به خوبى تقابلش با وى را نشان دهد. [↑](#footnote-ref-76)
77. ( 3). ر. ك: نقض، ص 29. [↑](#footnote-ref-77)
78. ( 4). ر. ك: همان، ص 191. [↑](#footnote-ref-78)
79. ( 5). ر. ك: همان، ص 38- 39. [↑](#footnote-ref-79)
80. ( 1). مكتب‏ها و فرقه‏هاى اسلامى در سده‏هاى ميانه، ص 161. [↑](#footnote-ref-80)
81. ( 2). عبد الجليل قزوينى رازى و انديشه تفاهم مذهبى، ص 102( به نقل از: فضل الاعتزال، قاضى‏عبد الجبّار). [↑](#footnote-ref-81)
82. ( 1). چرا كه مشهور است متكلّمان بغداد نيز در برخى آموزه‏هاى خود، متأثّر از معتزله بوده‏اند. براى ديدن نمونه‏اى‏از تأثيرپذيرى مكتب متكلّمان از معتزله در انكار عالم ذر ر. ك: مؤلّفه‏هاى غلو نزد اماميّه ...، ص 107. [↑](#footnote-ref-82)
83. ( 2). تذكّر اين نكته، ضرورى است كه ما در اين مقاله، در پى مراد و هدف عبد الجليل از كاربرد اصطلاح« شيعه اصوليّه» هستيم؛ از اين رو، نفى نظر مادلونگ بدين معنا نيست كه قطعاً در آن دوره در رى، گروهى از اماميان با گرايش اعتزالى نبوده‏اند؛ بلكه بدين معناست كه مراد عبد الجليل از« شيعه اصوليّه»، اين گروه نبوده است. [↑](#footnote-ref-83)
84. ( 1). ر. ك: نقض، ص 482- 483. [↑](#footnote-ref-84)
85. ( 1). ادّعاى مطرح شده در اين فرضيّه، در گام اوّل، هيچ توضيحى در اين خصوص نمى دهد كه آيا اين نفى، تقيّه‏اى بوده است و يا واقعاً عبد الجليل و هم‏سلكانش چنين اعتقاداتى نداشته‏اند. اين فرضيّه، فقط تأكيد مى‏كند كه در جامعه آن روز، برخى عقايد منتسب به اماميّه، به يك اتّهام اجتماعى براى آنان تبديل شده بود. لذا آنان آن عقايد را از خود نفى‏كردند. اگر واقعاً بدان باور نداشته‏اند، بسيار طبيعى است كه آن را نفى كنند و اگر باور داشته‏اند، ضرروت تقيّه، اقتضا مى‏كرده است كه آن را نفى كنند. فرضيّه سوم مى‏گويد: جعل اصطلاح« شيعه اصوليّه»، راهبردى بود كه اين نفى را براى جامعه، باورپذير مى‏كرد. [↑](#footnote-ref-85)
86. ( 1). ر. ك: نقض، ص 457. [↑](#footnote-ref-86)
87. ( 2). ر. ك: همان، ص 451 و ص 142- 143. [↑](#footnote-ref-87)
88. ( 3). تاريخ تشيّع در ايران، ص 505. [↑](#footnote-ref-88)
89. ( 1). ر. ك: نقض، ص 121. [↑](#footnote-ref-89)
90. ( 2). گزارش خواجه سنّى در كتابش نشان مى‏دهد كه در دوره‏اى حتّى نَفْس شيعى بودن، به يك اتّهام اجتماعى تبديل شده بود. وى مى‏گويد:« در عهد سلطان ماضى محمّد ملكشاه- نوّر اللَّه مضجعه- اگر اميرى كدخدايى داشتى، رافضى( شيعه) بسى رشوت به دانشمندان سنّى دادى تا بگفتندى او رافضى نيست؛ سنّى يا حنفى است»( نقض، ص 113). [↑](#footnote-ref-90)
91. ( 1). همان، ص 481. [↑](#footnote-ref-91)
92. ( 2). همان، ص 404- 405. [↑](#footnote-ref-92)
93. ( 1). همان، ص 82. [↑](#footnote-ref-93)
94. ( 2). همان، ص 83. [↑](#footnote-ref-94)
95. ( 1). همان، ص 175. [↑](#footnote-ref-95)
96. ( 2). ر. ك: همان، ص 117. [↑](#footnote-ref-96)
97. ( 3). ر. ك: همان، ص 130- 132، 475 و 560. [↑](#footnote-ref-97)
98. ( 1). همان، ص 3. [↑](#footnote-ref-98)
99. ( 2). همان، ص 235. [↑](#footnote-ref-99)
100. ( 3). همان، ص 236. [↑](#footnote-ref-100)
101. ( 4). ر. ك: همان، ص 528- 529. [↑](#footnote-ref-101)
102. ( 5). با اين كار، اوّلًا توانسته شمار بيشترى را از اماميان در دايره مصونيت قرار دهد و ثانياً با كوچك وكم‏اهميت جلوه دادن شيعيان اخباريّه، نشان مى‏دهد كه اصوليان، نماينده تفكّر اصيل امامى هستند و شايسته نيست كه به خاطر برخى دعاوى يك اقليّت، اكثريّت را زير سؤال بُرد. [↑](#footnote-ref-102)
103. ( 1). ر. ك: نقض، ص 568- 569. [↑](#footnote-ref-103)
104. ( 2). ر. ك: همان، ص 457- 459. [↑](#footnote-ref-104)
105. ( 3). در ابتداى مقاله، به وجود اين تقابل اذعان شد و در انتهاى مقاله نيز توضيحى در باره آن ارائه خواهد شد. كتاب مكاتب فقه امامى ايران، نوشته احمد پاكتچى نيز به خوبى گواه بر اين مطلب است. [↑](#footnote-ref-105)
106. ( 1). ر. ك: نقض، ص 118 و 142. [↑](#footnote-ref-106)
107. ( 2). ر. ك: همان، ص 117. [↑](#footnote-ref-107)
108. ( 3). ر. ك: مكاتب فقه امامى ايران، ص 188- 208. [↑](#footnote-ref-108)
109. ( 4). ر. ك: نقض، ص 531. [↑](#footnote-ref-109)
110. ( 5). همان، ص 534. [↑](#footnote-ref-110)
111. ( 1). همان، ص 294. [↑](#footnote-ref-111)
112. ( 2). همان، ص 268. [↑](#footnote-ref-112)
113. ( 3). البته اين امر، به پژوهش مستقل و گسترده‏ترى نياز دارد و در اين جا تنها به خاطر ضرورت بحث بدان پرداخته مى‏شود. [↑](#footnote-ref-113)
114. ( 1). گزارش خواجه سنّى در كتابش نشان مى‏دهد كه گرچه در اوايل عصر سلجوقى، شرايط براى شيعيان به‏شدّت دشوار بود و آنان مجبور بودند براى فاش نشدن هويّت شيعى‏شان باج بدهند، امّا در اواخر آن، اين وضعيت به نفع شيعيان بهبود يافته بود. وى مى‏گويد:« اكنون كدخدايان همه تركان و حاجب و دربان و مطبخى و فرّاش بيشتر رافضى اند و بر مذهب رفض مسئله مى‏گويند و شادى مى‏كنند»( نقض، ص 113). وى همچنين در جاى ديگرى مى‏گويد:« در هيچ روزگار، اين قوّت نداشتند كه اكنون دلير شده‏اند و به همه دهان سخن مى‏گويند. هيچ سرايى نيست از آنِ تركان كه در او ده- پانزده رافضى نيستند و در ديوان‏ها هم دبيران ايشان اند و اكنون به عينه همچنان است كه در عهد مقتدر خليفه بود»( همان، ص 79). [↑](#footnote-ref-114)
115. ( 1). ر. ك: تاريخ دولت آل سلجوق، ص 323- 384؛ سلسله‏هاى اسلامى، ص 177- 183؛ تاريخ سلاجقة الروم فى آسياى الصغرى، فصل 6- 8. [↑](#footnote-ref-115)
116. ( 2). ر. ك: تاريخ تشيّع در ايران، ص 505. [↑](#footnote-ref-116)
117. ( 3). نقض، ص 142. [↑](#footnote-ref-117)
118. ( 4). ر. ك: همان، ص 11. [↑](#footnote-ref-118)
119. ( 1). المناقب، ابن شهرآشوب، ج 1، ص 5- 6. [↑](#footnote-ref-119)
120. ( 2). شايد به اين دليل باشد كه وى در اواخر سده ششم و نزديك سده هفتم، يعنى دوره گشايش براى اماميّه‏مى‏زيسته است. [↑](#footnote-ref-120)
121. ( 3). ر. ك: الذريعه، ج 19، ص 76. [↑](#footnote-ref-121)
122. ( 4). فهرست منتجب الدين، ص 46 و 81. اين عالم، ابوالقاسم جعفر بن على و پسرش بوده است. [↑](#footnote-ref-122)
123. ( 5). ر. ك: نقض، ص 459. [↑](#footnote-ref-123)
124. ( 1). روضة الواعظين، ص 151 و 153. [↑](#footnote-ref-124)
125. ( 2). همان، ص 99. [↑](#footnote-ref-125)
126. ( 3). مسائل عصر ايلخانان، ص 237. [↑](#footnote-ref-126)
127. ( 4). ر. ك: اسلام در ايران، ص 291؛ دين و دولت در ايران عهد مغول، ج 2، ص 571. [↑](#footnote-ref-127)
128. ( 5). ر. ك: تاريخ سياسى و اجتماعى ايران از مرگ تيمور تا مرگ شاه عبّاس، ص 151- 156. [↑](#footnote-ref-128)
129. ( 6). تاريخ تشيّع در ايران، ص 677. [↑](#footnote-ref-129)
130. ( 1). برخلاف تصوّر رايج كه كتاب را به سيّد مرتضى بن داعى حسنى رازى، از اعلام سده ششم نسبت داده‏مى‏شود، اين كتاب، متعلّق به جمال الدين مرتضى محمّد بن حسين رازى، صاحب كتاب نزهة الكرام و بستان العوام است. حتّى شيخ آقابزرگ تهرانى نيز در نمونه‏اى نادر، پس از اعتراف به اشتباه خود در انتساب نادرست كتاب در مجلد سوم و شانزدهم الذريعة، در جلد 24، ص 123 تأكيد مى كند كه كتاب، براى محمّد بن حسين رازى است. علاوه بر او اتان كلبرگ نيز به انتساب درست كتاب پى برده است( ر. ك: كتاب‏خانه ابن طاوس، ص 482). بسيارى بزرگان همچون صاحب رياض العلماء در انتساب اين كتاب اشتباه كرده‏اند( ر. ك: الذريعة، ج 24، ص 123). صاحب كشف الحجب نيز گرچه در انتساب كتاب اشتباه نكرده است، ولى نام پدر و جد صاحب تبصرة را جابه جا نوشته است و به جاى محمّد بن حسين بن حسن رازى، مؤلّف آن را محمّد بن حسن بن حسين رازى ضبط كرده است( كشف الحجب، ص 96). جالب است كه حتّى مرحوم عبّاس اقبال آشتيانى، مصحّح كتاب، على رغم تحقيق گسترده‏اش در مقدّمه كتاب در اين خصوص، همان اشتباه مشهور را تكرار كرده است و قول صاحب كشف الحجب را رد كرده است و مؤلّف كتاب را نشناخته است( تبصرة العوام، مقدّمه) يكى از شواهد قوى تعلّق كتاب به محمّد بن حسين رازى، آن است كه وى در كتاب نزهة الكرام خود به كتاب تبصرة العوام ارجاع مى‏دهد( ر. ك: فهرست نسخه‏هاى خطى‏كتاب‏خانه آية اللَّه گلپايگانى، ج 2، ص 187). [↑](#footnote-ref-130)
131. ( 2). كتاب‏خانه ابن طاوس، ص 482. [↑](#footnote-ref-131)
132. ( 1). تبصرة العوام، ص 222- 212. [↑](#footnote-ref-132)
133. ( 2). اقبال الأعمال، ج 3، ص 113. نيز، ر. ك: تاريخ تشيّع در ايران، ص 674- 675. [↑](#footnote-ref-133)
134. ( 3).« آيينه تشيّع»، رسول جعفريان، مجلّه كتاب ماه تاريخ جغرافيا، ش 107 و 108، ص 60. [↑](#footnote-ref-134)
135. ( 1). كامل بهايى، ص 24. [↑](#footnote-ref-135)
136. ( 2). همان، ص 26. [↑](#footnote-ref-136)
137. ( 3).« فوايد تاريخى و نكات كتاب‏شناسانه در آثار عماد الدين طبرى»، جعفريان، مجلّه آينه پژوهش، ش 50، ص 2. [↑](#footnote-ref-137)
138. ( 1). ر. ك: فهرست نسخه‏هاى خطى كتاب‏خانه آية اللَّه مرعشى نجفى، ج 10، ص 148. [↑](#footnote-ref-138)
139. ( 2).« آيينه تشيّع»، جعفريان، مجلّه كتاب ماه تاريخ و جغرافيا، ش 107 و 108، ص 61. [↑](#footnote-ref-139)
140. ( 3). همان، ص 62. [↑](#footnote-ref-140)
141. ( 4). همان، ص 66. [↑](#footnote-ref-141)
142. ( 1). همان، ص 62. [↑](#footnote-ref-142)
143. ( 2). التدوين، ج 3، ص 377. مقصود، نشان دادن جايگاه يك عالم امامى و نوع عملكردش از ديد يك عالم سنّى است؛ امّا به گفته برخى پژوهشگران، قرائن متعدّد از جمله خود كتاب فهرست منتجب الدين، نشان مى‏دهد كه وى بى شك شيعه بوده است( ر. ك: تاريخ تشيّع در ايران، ص 498- 490). [↑](#footnote-ref-143)
144. ( 1). ر. ك: نقض، ص 212 و 263. [↑](#footnote-ref-144)
145. ( 2). مجموعه آثار كنگره بزرگداشت شيخ ابوالفتوح رازى، ج 13، ص 368( جايگاه اهل بيت عليهم السلام و صحابه درتفسير ابوالفتوح رازى، حميد رضا اسلاميه). [↑](#footnote-ref-145)
146. ( 3). تفسيرابو الفتوح رازى، ج 9، ص 8- 7. براى بررسى ديدگاه مكتب متكلّمان بغداد در اين موضوع، ر. ك: مؤلّفه‏هاى غلو نزد اماميّه ...، ص 103- 108. [↑](#footnote-ref-146)
147. ( 4). مجموعه آثار كنگره بزرگداشت شيخ ابو الفتوح رازى، ج 13، ص 372( جايگاه اهل بيت عليهم السلام و صحابه درتفسير ابو الفتوح رازى، حميد رضا اسلاميه، ص 372). [↑](#footnote-ref-147)
148. ( 5). ر. ك: همان، ص 373- 374. [↑](#footnote-ref-148)
149. ( 6). كامل بهايى، ص 178. پى‏جويى اين گرايش در عصر عبد الجليل، نياز به پژوهش مستقلّ و مفصّلى دارد كه از حوصله اين نوشتار، خارج است و اين جا فقط به چند نمونه برجسته در شهر رى اشاره شد. شايد يكى‏ديگر از عالمان امامى آن دوره كه پيگيرى اين گرايش در وى مى‏تواند نتايج جالبى در برداشته باشد، امين الإسلام طبرسى، صاحب تفسير مجمع البيان باشد. [↑](#footnote-ref-149)
150. ( 1). ر. ك: نقض، ص 22، 80، 106، 342، 422، 476 و 609. [↑](#footnote-ref-150)
151. ( 1). تاريخ تشيّع در ايران، ص 490. [↑](#footnote-ref-151)
152. ( 2).

     Kohlberg, Etan," Some Imami shii Views on Taqiyya", Journal of the American Oriental Society, Vol. 59, No. 3, pp. 104- 204. [↑](#footnote-ref-152)
153. ( 1). نقض، ص 3. [↑](#footnote-ref-153)
154. ( 2). ترس از تعجيل در پاسخ دادن، زمانى مفهوم پيدا مى‏كند كه قرار باشد در نوشتن پاسخ، برخى مصالح رعايت شود كه با تعجيل، آن مصالح، از دست مى‏رود. [↑](#footnote-ref-154)
155. ( 3). درخصوص وجود اين دوقطبى، در اوايل مقاله گفتگو شد. [↑](#footnote-ref-155)
156. جمعى از پژوهشگران، مجموعه مقالات كنگره بزرگداشت عبدالجليل رازى قزوينى، 2جلد، دارالحديث با همكارى كتابخانه موزه و مركز اسناد مجلس شوراى اسلامى - قم، چاپ: چاپ اول، 1391. [↑](#footnote-ref-156)