

جایگاه اصطلاح «شیعه اصولیه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی

سید محمدهادی گرامی^۱

چکیده

تقابل اخباریان و اصولیان از سده یازده هجری و هم زمان با فعالیت های ملّا محمدامین استرآبادی آغاز شد . در عین حال، کاربرد اصطلاحات «اخباری» و «اصولی» را می توان به شکل محدودتری در سده های پیشین نیز پیجویی کرد . کتاب نقض عبد الجلیل قزوینی رازی، از معدودترین آثار امامی در سده های میانه است که در آنها تقابل میان اصولیه و اخباریه، به شکل نسبتاً خوبی انعکاس یافته است و به طور خاص، در موارد متعددی از گروهی به نام «شیعه اصولیه» یاد شده است. بر اساس یک خوانش اولیه، به نظر می رسد که تقابل مطرح شده در کتاب نقض، به اصحاب حدیث قم و امامیان متمایل به مکتب متکلمان بغداد اشاره داشته باشد . این مقاله، با ردّ این خوانش و یک فرضیه دیگر، در نهایت نشان خواهد که کاربرد اصطلاح «شیعه اصولیه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی، ماهیتی کاملاً راهبردی^۲ دارد. گرچه در ظاهر، عبد الجلیل از جریان های امامی همچون اصولیه و اخباریه، یاد می کند، اما عدم تطبیق اطلاعات موجود در کتاب، با

ص: ۳۷۲

شخصیت های شناخته شده این جریان ها، نشان می دهد که مطرح کردن جریانی به عنوان «شیعه اصولیه» و سپس خبر دادن از تقابل آنها با اخباریه، صرفاً راهبردی برای بازیابی جایگاه اجتماعی امامیه در عصر عبد الجلیل بوده است.

کلیدواژه ها: شیعه اصولیه، شیعه اخباریه، نقض، عبد الجلیل قزوینی، سده ششم، راهبرد، گفتمان کلامی.

پیش درآمد

^۱ (1). دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه امام صادق علیه السلام. moc.liamtah imareg .h .m

^۲ (2). در این مقاله، بارها از تعبیر «راهبرد» استفاده شده است که معادل فارسی «استراتژی» است.

کتاب نقض با نام کامل بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»، یکی از آثار ارزشمند کلامی شیعه است که به زبان فارسی شیوای سده ششم هجری، نگارش یافته است. موضوع آن - همان طور که از نامش پیداست - پاسخگویی به نسبت های ناروایی است که یکی از نویسندگان سنی مذهب ساکن ری، در کتابی با نام بعض فضائح الروافض به شیعیان وارد کرده است. گفته می شود کتاب بعض فضائح الروافض در سال ۵۵۵ ق، نگارش یافته است^۳ و به گفته برخی، نویسنده کتاب «شهاب الدین تواریخی شافعی رازی» بوده است که تلاش می کرده هویت خود را مخفی نگه دارد.^۴ عبد الجلیل قزوینی، بنا بر گفته خودش کتاب را به دستور ابو الفضل محمد بن علی المرتضی نگاشته است.^۵

نصیر الدین عبد الجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل قزوینی^۶ رازی یا همان نگارنده کتاب، از عالمان شیعی و متکلمان برجسته سده ششم هجری در ری است.^۷ وی شخصی دانشمند، فصیح و متدین بوده است.^۸ او از سخن پردازان و وعظ معروف زمان خود بوده^۹ و تعبیر شیخ منتجب الدین رازی (م ۵۸۵ ق) در باره وی به

ص: ۳۷۳

عنوان «الشیخ الواعظ»،^{۱۰} بیانگر این ویژگی در وی است. از تاریخ تولد و وفات عبد الجلیل، اطلاعی در دست نیست؛ اما از برخی قرائن، مشخص می شود که تولد وی در اواخر قرن پنجم و وفاتش در نیمه دوم سده ششم هجری، یعنی پس از سال ۵۶۰ ق، بوده است.^{۱۱} گزارش صریح عبد الجلیل نشان می دهد که وی قلم ی عالمانه و مملو از بیچیدگی ها و ظرافت های علمی داشته است و کتاب نقض را بر خلاف دیگر آثارش، به زبانی ساده برای عموم مردم نوشته است.^{۱۲}

عبد الجلیل قزوینی رازی، اطلاعات دقیقی از جغرافیای مذهبی ایران در آن دوره و به ویژه شیعیان، در اختیار ما قرار می دهد. به گفته وی در آن دوره، شیعیان، حنفیان و شافعیان، سه شاخه اصلی مذاهب ایران بوده اند. بر اساس تقسیم بندی ای که وی از جغرافیای مذهبی ایران در آن دوره ارائه می کند، دیگر فرقه های اسلامی همچون حنابله و مالکیان، به نحوی زیرمجموعه حنفیان، شافعیان و شیعیان هستند.^{۱۳}

در این میان، جدال های مذهبی، تأثیر و تأثرات زیادی بر امامیه گذاشته است که شاید مهم ترین آنها تأثیر جدال های مذهبی حنفیان و شافعیان در سده ششم، بر مذهب امامیه بوده باشد که سبب پیشرفت تشیع امامی در این دوره، در نقاط

^۳ (۱). ر. ک: نقض، ص بیست و یک (مقدمه مصحح).

^۴ (۲). الذریعة، ج ۲۴، ص ۲۸۴.

^۵ (۳). نقض، ص ۴.

^۶ (۴). فهرست منتجب الدین، ص ۸۷.

^۷ (۵). هدیه العارفین، ج ۵، ص ۵۰۰.

^۸ (۶). همان، ص ۸۷؛ أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۴۳.

^۹ (۷). ریاض العلماء و حیاض الفضلا، ج ۳، ص ۷۲.

^{۱۰} (۱). فهرست منتجب الدین، ص ۸۷.

^{۱۱} (۲). نقض، ص بیست و سه (مقدمه مصحح).

^{۱۲} (۳). همان، ص ۷.

^{۱۳} (۴). همان، ص ۵۰۶.

مختلف ایران شده است.^{۱۴} در عین حال، نباید از تأثیر جریان سیاسی - مذهبی اسماعیلیان نزاری ایران در این دوره غافل شد.^{۱۵}

ص: ۳۷۴

۱. طرح مسئله

عبد الجلیل قزوینی رازی در کتابش بارها و بارها از گروهی در امامیه به عنوان «شیعه اصولیه» یاد می‌کند. وی این گروه را نماینده تفکر اصیل امامی معرفی می‌کند و خود را متعلق به این گروه می‌داند. بر اساس گفتگمانی که وی مطرح می‌کند، این گروه، شاخه اصلی و بخش اعظم امامیه هستند. وی از شیعه اخباریه و حشویه، در تقابل با شیعه امامیه یاد می‌کند و در عین حال، تأکید می‌کند که آنان تقریباً منقرض شده‌اند. با توجه به این که به کارگیری اصطلاح شیعه اصولی در سده ششم و با این گستردگی، در کتب باقی مانده از آن دوره، تقریباً بی سابقه است و بر اساس دیدگاه رایج، تقابل اصولی و اخباری متأخر از سده دهم هجری شکل گرفته است. این مقاله، بر آن است تا با استفاده از واکاوی و تحلیل داده‌های کتاب نقض، جایگاه و مفهوم اصطلاح «شیعه اصولیه» را در گفتگمان عبد الجلیل قزوینی رازی، کشف کند.

۲. اصول عقاید و مبانی کلامی «شیعه اصولیه» در آینه کتاب «نقض»

گرچه عبد الجلیل قزوینی، خود را یک شیعه اصولی می‌داند و بالطبع، کتاب وی می‌تواند آینه تمام‌نمای باورهای شیعه اصولی در سده ششم هجری باشد، با این حال، ما در این جا تنها مواردی را بیان خواهیم کرد که اولاً عبد الجلیل در خصوص انتساب آنها به شیعه اصولیه، تصریحی داشته باشد و همچنین از اهمیت بیشتری برخوردار باشند.

گزارش عبد الجلیل نشان می‌دهد که در سنت کلامی امامیان اصولی آن دوره، بحث پنجگانه بودن اصول دین، نهادینه شده بوده است. در این صورت بندی، با تأکیدی بر جایگاه نهاد امامت، این مقوله، به عنوان سومین رکن از ارکان پنجگانه (و نه چهارمین) مطرح بوده است.^{۱۶}

از دیگر باورهای عبد الجلیل - که می‌تواند یکی از عوامل تأثیرگذار در شکل دهی باورهای شیعه اصولی باشد -، باور به عدم حجیت اخبار آحاد است که گرایش مشهور مکتب متکلمان بغداد است.^{۱۷} عبد الجلیل، معتقد است که مذهب محققان شیعه - یعنی شیعه اصولیه - این است که اخبار آحاد، ایجاد علم و عمل نمی‌کند.^{۱۸}

ص: ۳۷۵

همچنین وی در موارد مختلفی از کتابش به حجیت اجماع اشاره می‌کند.^{۱۹} عبد الجلیل، به صراحت می‌گوید که شیعه اصولیه، اجماع را معتبر می‌داند و اجماع طائفه محق را یکی از چهار حجّت می‌داند.^{۲۰} بر اساس این عبارت و مقایسه آن

^{۱۴} (5). تاریخ تشیع در ایران، ص 506-507.

^{۱۵} (6). در این زمینه، ر. ک: فرقه اسماعیلیه، مارشال گودوین هاجسون این کتاب، از معدود آثاری است که در باره اسماعیلیان نزاری ایران، نگاشته شده است.

^{۱۶} (1). نقض، ص 546-547.

^{۱۷} (2). ر. ک: «اصول فقه»، پاکتچی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 9، ص 299-300.

^{۱۸} (3). ر. ک: نقض، ص 26 و 288 و 394.

با اصل اشکالی که صاحب فضاءح در عبارات پیشین،^{۲۱} بر امامیه گرفته، به راحتی می توان فهمید که مقصود عبد الجلیل از چهار حجّت، کتاب، سنّت، اجماع و عقل است. از این رو، وی علاوه بر حجّیت اجماع، به حجّیت عقل نیز باور دارد.

بر اساس این یافته منحصر به فرد می توان دریافت که نخستین کسی که در میان امامیه، سخن از عقل به عنوان یکی از چهار دلیل کرده، ابن ادریس حلّی (م ۵۹۸ ق) نیست؛^{۲۲} بلکه اندکی پیش تر از او عقل، به عنوان یکی از چهار حجّت، نزد عبد الجلیل قزوینی رازی امری شناخته شده و پذیرفته شده بوده است.

عبد الجلیل، در جمله ای محوری - که به نظر می رسد مهم ترین مبنای اع تقادای شیعه اصولیه را در آن بیان کرده باشد - ، این گونه می گوید: «شیعه در اصول، تابع عقل است و در فروع، تابع امامان و نصّ است».^{۲۳} آنچه در این جمله می تواند باعث تمایز دیدگاه وی با دیدگاه رایج امامیه در آن دوره شود، بخش اوّل سخن وی است که

ص: ۳۷۶

می گوید «شیعه در اصول، تابع عقل است» که با اضافه کردن اصل عدم حجّیت اخبار آحاد، نتیجه اش تمایز دیدگاه وی از دیدگاه سنتی امامیان آن عصر است.^{۲۴}

صاحب نقض، در لابه لای کتابش به شکل تفصیلی، به باورهای شیعه اصولیه می پردازد؛ اما در برخی موارد، به شکل مختصر و فهرستوار، اعتقادات شیعیان اصولی امامی اثنی عشری را بیان می کند که برای ما مهم است. عبد الجلیل می گوید:

مذهب شیعه امامیه اصولیه، این است که هر کس که خدای را عادل نداند، و انبیا را معصوم، و مصطفی را پاک زاده، و انکار امامت علی و اولادش کند از حسن علی تا به قائم مهدی، ضالّ و مبتدع و گم راه باشد.^{۲۵}

شاید تنها دیدگاه وی در بحث عدل که با نظر رایج امامیان متفاوت است، آن است که وی توفیق را به مشیّت الهی می داند؛ اما خذلان را بر اساس مشیّت الهی نمی داند و مشیّت بندگان را در آن دخیل می داند.^{۲۶}

^{۱۹} (1). ر. ک: همان، ص 585، 554 و 616.

^{۲۰} (2). ر. ک: همان، ص 59.

^{۲۱} (3). همان، ص 58.

^{۲۲} (4). دکتر احمد پاکتچی در مقاله «اصول فقه» (ص 301)، از ابن ادریس به عنوان نخستین کسی که از ادله اربعه سخن گفته و دلیل عقل را به عنوان حجّت چهارم ذکر کرده، یاد کرده اند؛ اما این عبارت نشان می دهد که این مسئله، پیش تر از ابن ادریس، توسط عبد الجلیل مطرح شده است.

^{۲۳} (5). نقض، ص 26-27.

^{۲۴} (1). گرچه بر اساس وجود تعابیری همچون «مقلّده» در آثار کلامی متکلمان امامی و معتزلی سده پنج هجری (ر. ک: أوائل المقالات، ص 100؛ المغنی، ج 12، ص 379)، به نظر می رسد که شماری از امامیان آن دوره، حتّی در اصول نیز مقلّد بوده اند؛ اما حتّی اگر این مسئله را نیز نپذیریم، دست کم می توان گفت که آنان در تفصیل مسائل مربوط به اصول دین که خارج از حوزه عقل است، مانند جزئیات معاد و عوالم پیشین و همچنین مقامات خاصّ حجّت های الهی، تابع نقل بوده اند. اما شیعه اصولی، با نپذیرفتن حجّیت اخبار آحاد تنها به همان بخشی از اصول اعتقادات اکتفا می کرد که عقلاً قابل اثبات بود و به دیگر باورهای بنیادین امامیان کلاسیک، به علّت ابتنای آنها بر اخبار آحاد، اعتنایی نمی کرد.

^{۲۵} (2). نقض، ص 237.

^{۲۶} (3). گرچه برای خذلان چندین معنا بیان شده است، اما در همه موارد، چه نزد اصحاب حدیث قم و چه نزد متکلمان مکتب بغداد، انتساب خذلان به خداوند است (ر. ک: التوحید، ص 241؛ شرح المصطلحات الکلامیه، ص 139).

وی در پاسخ به شبهه عالم سنی که امامیه را متهم می‌کند به این‌که توفیق و خذلان را از جانب خدا نمی‌دانند، در دو جای کتاب می‌گوید که مذهب شیعیان اصولیه و همه اهل عدل، این است که توفیق را بالله می‌داند؛ اما خذلان را نه.^{۲۷}

همچنین عبد الجلیل به صراحت، در خصوص نظر شیعه اصولیه در باره قرآن می‌گوید که آنان زیادت و نقص در قرآن را قبول ندارند و چنین چیزی را به غالیان و حشوویه نسبت می‌دهد.^{۲۸}

ص: ۳۷۷

بر اساس گفته وی، دیدگاه شیعه اصولیه در خصوص امیر مؤمنان علیه السلام این بوده است که جایگاه ایشان از همه انبیا پایین‌تر است؛ چرا که نبی، درجاتی همچون: کتاب، شریعت و تحمّل رسالت و مشقت دعوت دارد که امام ندارد. طبق این گفته وی، در دیدگاه شیعه اصولیه امیر مؤمنان علیه السلام برترین امام و پیامبر اسلام، برترین پیامبر است؛ اما امیر مؤمنان علیه السلام از انبیا بالاتر نیست.^{۲۹}

صاحب کتاب نقض در جای دیگری تأکید می‌کند که در مذهب شیعه اصولیه، جایگاه امیر مؤمنان علیه السلام از انبیا بزرگ، پایین‌تر است؛ ولی در عین حال، مقام ایشان از ملایکه، بالاتر است.^{۳۰}

عبد الجلیل قزوینی رازی نیز همانند دیگر امامیان سده های نخست هجری، منکر علم غیب برای امامان در معنای تاریخی آن بوده است.^{۳۱} وی تصریح می‌کند که علی علیه السلام علم غیب نداشته است.^{۳۲} با توجه به این‌که تلقی امامیان سده‌های نخست از علم غیب، با امامیان سده‌های متأخر، یکسان نبوده است، در نهایت، تحلیلی در باره تمایز دیدگاه وی در باره علم امامان نمی‌توان ارائه کرد.

وی در باره باور به رجعت، با دیده تردید نگرینسته است.^{۳۳} عبد الجلیل در جای

ص: ۳۷۸

^{۲۷} (4). ر. ک: نقض، ص 501-503 و 489.

^{۲۸} (5). قول به تحریف قرآن و بحث از نقصان آن، از جمله اموری است که گفته می‌شود ریشه در باورهای برخی امامیان نخستین دارد. در این میان، احمد بن محمد سیاری، مشهورترین شخصیت شیعی متقدم است که بسیاری از روایات نقصان، از طریق وی نقل شده است (ر. ک: کشف الفهارس، ص 275) در عین حال وی به غلو و تخلیط متهم شده است (ر. ک: معجم رجال الحدیث، ج 2، ص 282). مشهورترین کتاب وی التنزیل و التحریف و یا کتاب القرائات است این کتاب، اخیراً با همکاری اتان کلبرگ و محمدعلی امیر معزی، با مقدمه و تعلیقات سودمند، تصحیح و توسط انتشارات بریل، چاپ شده است. در باره این کتاب، ر. ک: القرائات (التنزیل و التحریف)، ص 30-45 (مقدمه).

^{۲۹} (1). ر. ک: نقض، ص 528-529.

^{۳۰} (2). ر. ک: نقض، ص 318.

^{۳۱} (3). نگارنده در رساله کارشناسی ارشد خود، به خوبی تفاوت تلقی امامیان متقدم و متأخر از علم غیب را نمایانده است و در آن جا توضیح داده است که امامیان متقدم، منکر علم غیب برای امامان - براساس معنای متقدم آن - بوده‌اند (ر. ک: گرامی، مؤلفه‌های غلو نزد امامیه ...، ص 108-124).

^{۳۲} (4). ر. ک: نقض، ص 257.

^{۳۳} (5). ر. ک: همان، ص 286-287.

دیگری هنگامی که تأکید می کند بر اساس مذهب خواجه سنی جبری مسلک، ایمان داشتن افراد به دست خداست، به کنایه به عالم ذر اشاره می کند. تعبیر او نشان می دهد که اولاً به عالم ذر باور ندارد؛ ثانیاً باور به عالم ذر را از لوازم باورهای مجبّره می داند.^{۳۴}

تردید در اصل عالم ذر و اظّله و یا تفصیل آنها، از باورهای شناخته شده مکتب متکلمان بغداد بوده است.^{۳۵}

۳. تسامح در تبرّی، مهم ترین ممیّزه اعتقادی «شیعه اصولیه»

بررسی کتاب عبد الجلیل قزوینی رازی و تدقیق در دیدگاه های او به عنوان یک شیعه اصولی، به خوبی نشان می دهد که مهم ترین و برجسته ترین ممیّزه اعتقادی وی از دیگر امامیان، در مسئله برائت و جایگاه برخی صحابه و زنان پیامبر است. وی عبارات ها و موضع گیری های صریحی در این زمینه دارد. این عبارات، گاه تا بدان حد با دیدگاه های کلاسیک امامیه فاصله دارد و تحریک آمیز است که برخی کتاب شناسان امامی، با اذعان به راهبردی و تقیّه ای بودن شماری از مطالب کتاب وی، برخی عبارات عبد الجلیل را آزاردهنده دانسته اند.^{۳۶}

بر اساس اظهارات عبد الجلیل، به نظر می رسد که شیعه اصولیه در باره مسئله برائت، تنها به دو نکته باور دارد: نخست این که صحابه نسبت به یکدیگر رتبه بندی دارند و در این رتبه بندی، امیر مؤمنان علیه السلام از همه بهتر است؛^{۳۷} دوم این که امامت ایشان به نص بود و امامت خلفا به اختیار خلق بوده است. صاحب نقض به صراحت می گوید که شیعه در باره صحابه، قائل به کفر و شرک نیست؛ بلکه بر این باور است که با وجود امیر مؤمنان ابو بکر و غیر ابو بکر، مستحق امامت نیستند.^{۳۸}

ص: ۳۷۹

وی در جای دیگری چنین تصریح می کند:

و اما حدیث ابو بکر و عمر در مواضع برفت که حوالات چنین بر شیعه اصولیه، بی اصل و بی مغز است و ایشان را صحابه و یاران رسول دانند و مذهب همین است که پایه و منزلت و مرتبت علی ندارند، و هر حوالت که بیش از این است، دروغ است.^{۳۹}

صاحب نقض گرچه سخن از لعن برخی منافقان از صحابه به میان نمی آورد و حتی از واقعیت غصب خلافت نیز به صراحت سخن نمی گوید، با این حال، در موارد متعددی از کتابش به ماجرای سقیفه^{۴۰} و این که خلافت برای امیر

^{۳۴} (۱). ر. ک: همان، ص 186 و 431 و 453 و 51.

^{۳۵} (۲). درخصوص باور مکتب متکلمان بغداد در باره عالم ذر و اظّله، این جانب در رساله کارشناسی ارشد خود به تفصیل سخن رانده ام (ر. ک: مؤلفه های غلو نزد امامیه ...، ص 103-108).

^{۳۶} (۳). ر. ک: کشف الحجب و الاستار، ص 586.

^{۳۷} (۴). ر. ک: نقض، ص 178.

^{۳۸} (۵). ر. ک: نقض، ص 257.

^{۳۹} (۱). همان، ص 514.

^{۴۰} (۲). ر. ک: همان، ص 59، 288-289، 297 و 597-602.

مؤمنان علیه السلام بوده، اشاره کرده است. عبد الجلیل با استناد به منابع اهل سنت، نشان داده که خود ابو بکر و عمر نیز به احقیّت امیر مؤمنان علیه السلام برای خلافت معترف بوده اند. وی همچنین بر ماجرای سقط شدن حضرت محسن، صحّه گذاشته است و تأکید کرده که این از مطالبی است که شیعه و سنی نقل کرده‌اند و در آن، شکی نیست.^{۴۱}

در عین حال، عبد الجلیل تصریح می‌کند که مسئله شتم و بغض خلفا در مذهب شیعه اصولیه نیست:

مذهب شیعت امامیه اصولیه اثنی عشریه، نه دشنام و بغض بو بکر و عمر و عثمان، که خواجه انتقالی، به فتوای خواجهگان سنی لقب مجبر مذهب به تعصّب و خصومت و تهییج عوام و اوباش و ردّال الناس در این کتاب بیان کرده است.^{۴۲}

وی همچنین برخی روایاتی را که خو اجه سنی به شیعه نسبت می دهد که در آنها امام صادق علیه السلام مسئله تبریّ جستن از ابو بکر را مطرح می کنند، رد می کند و معتقد است که این روایات، در هیچ یک از کتب شیعه اصولیه، نیامده است.^{۴۳} وی همچنین

ص: ۳۸۰

ابو بکر را می ستاید و بر این باور است که به یتیمان خدمت کرده است.^{۴۴}

عبد الجلیل قزوینی رازی، در باره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله بویژه حفصه و عایشه نیز حساسیت خاصی از خود نشان داده است. وی معتقد است که لعن کردن و دشنام دادن همسران پیامبر خدا صلی الله علیه و آله چون حفصه و عایشه، از مذهب شیعه اصولیه نیست و شیعه اصولیه، همسران همه پیامبران الهی، از جمله زن نوح و لوط را پاک و مطهر و از هر گناه و تهمتی، مبرا می داند. به اعتقاد وی، که هر کس که عایشه را قذف کند، ملعون، کافر و ملحد است و اعلام می کند که کتابی در سال ۵۳۳ ق، به دستور بزرگ سادات فخر الدین بن شمس الدین حسینی در تنزیه عایشه نگاشته است.^{۴۵} البته مشخص نیست که منظور عبد الجلیل، تنها کسانی است که عایشه را قذف می کنند و یا شامل کسانی می شود که به هر نحوی، عایشه را لعن می کنند.

وی به طور خلاصه، اعتقاد شیعه اصولیه در باره صحابه و زنان پیامبر را این گونه بیان می کند:

شیعت اصولیه، بحمد الله بدین تهمت متهم نبوده اند و هر صحابه را و تابعین را که خدای و رسول دوست داشته اند و قبول کرده اند شیعت مرید باشند و متصوّفه بی ریا را دوست دارند و زنان مصطفی را «امّهات المؤمنین» دانند، و هر کس که زنان مصطفی را طعنی زند، مبتدع و ضال و گمراهش دانند.^{۴۶}

^{۴۱} (3). ر. ک: همان، ص 298.

^{۴۲} (4). همان، ص 415-416.

^{۴۳} (5). ر. ک: همان، ص 287-288. این روایت از زراره بن اعین نقل شده است و البته نگارنده نیز نتوانست سند آن را در کتب حدیثی شیعه بیابد.

^{۴۴} (1). همان، ص 281.

^{۴۵} (2). همان، ص 115-116.

^{۴۶} (3). همان، ص 481.

به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم که دایره تبری شیعه اصولیه، تنها کسانی را فرا می‌گیرد که مبغض و دشمن اهل بیت علیهم السلام بویژه امیر مؤمنان علیه السلام باشند. عبد الجلیل به صراحت اعلام می‌کند که دایره تبری نزد شیعه اصولیه، خارجیان، ناصبیان و مجرمانند.^{۴۷}

او حتی بر احمد بن حنبل نیز به خاطر دشمنی‌اش با علی علیه السلام خرده می‌گیرد و عقیده

ص: ۳۸۱

دارد که شیعه اصولیه، به احمد بن حنبل بغض می‌ورزد؛ اما در عین حال، چون ابو حنیفه و شافعی، با امیر مؤمنان دوست هستند، شیعه اصولیه، آنها را دوست دارد.^{۴۸}

عبد الجلیل، روایات امام صادق علیه السلام در بحث برائت را، در باره ائمه ضلال و هر کسی که به ناحق دعوی امامت کرده باشد، می‌داند و سپس از معاویه، یزید، مروان و یزید ناقص نام می‌برد و می‌گوید که اینان بی‌استحقاق، دعوی و طلب امامت کرده‌اند.^{۴۹} همچنین به اعتقاد وی از کسانی باید تبری شود که مخالفت قرآن و قول مصطفی علیه السلام کرده‌اند و تیغ در روی علی مرتضی کشیده‌اند و حسن را زهر داده و حسین را کشته و قرآن را بنشانه تیر کرده و سنگ منجیق در کعبه انداخته‌اند.^{۵۰}

۴. تقابل اصولیه و اخباریه در کتاب «نقض»

الف. سابقه کاربرد اصطلاح «اصولی» و «اخباری»

در باره تاریخچه کاربرد اصطلاح شیعه اصولی در برابر اخباری باید گفت که این کاربرد، یک صورت بندی متأخر است که پس از زمان ملّا محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۳ ق) رواج یافت؛ اما پیش از آن، نزدیک ترین زمانی که این اصطلاحات، با مفهومی مشابه آنچه در دوره استرآبادی به کار می‌رفته وجود داشته است، عصر علّامه حلّی (م ۷۲۶ ق) در سده هشتم هجری است. البته کاربرد اصطلاح اخباری در معانی نزدیک به تاریخ نویس، سابقه‌ای بس دراز دارد که دست کم به سده سوم هجری باز می‌گردد. علاوه بر آن، در برخی منابع سده پنجم و ششم هجری نیز این اصطلاح به کار رفته است که قرائن موجود در آنها نشان می‌دهد این گروه، جریانی نقل‌گرا بوده‌اند که در تقابل با عقل‌گرایان و اهل کلام قرار داشته‌اند.^{۵۱}

ص: ۳۸۲

^{۴۷} (۴). ر. ک: همان، ص ۴۸۲.

^{۴۸} (۱). ر. ک: همان، ص ۴۸۲.

^{۴۹} (۲). ر. ک: همان، ص ۲۸۷-۲۸۸.

^{۵۰} (۳). ر. ک: ص ۲۸۸.

^{۵۱} (۴). در این زمینه، به مقاله‌ای از همین نگارنده و دکتر کامران ایزدی با عنوان «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی» در مجله حدیث‌پژوهی (ش ۳) مراجعه کنید.

محمد بن عبد الکریم شه رستانی، مشهورترین ملل و نحل نویس در سده ششم هجری، در کتاب خود، از شیعه اخباریه، در تقابل با شیعه معتزلی یاد کرده است.^{۵۲} وی در جای دیگری، خبر از تقابل میان شیعیان کلامی و اخباری و همچنین شیعیان تفضیلیه و وعیدیه می‌دهد.^{۵۳}

ابن ابی الحدید معتزلی نیز در سده هفتم هجری در کتاب خود، از گروهی از امامیه یاد می‌کند و آنان را «محدثان و اخباریه امامیه» نام می‌نهد.^{۵۴}

شیخ ابو الفتوح رازی، به طور خاص یکی از هم عصران عبد الجلیل است که از این تقابل، در کتابش یاد کرده است. وی در جایی از تفسیرش از حشویان اصحاب حدیث یاد کرده است.^{۵۵} ابو الفتوح، ذیل آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَ هَمَّ بِهَا»^{۵۶} نیز از حشویان و اصحاب حدیث به خاطر دیدگاهشان در باره این آیه، انتقاد می‌کند.^{۵۷} وی در بخش دیگری از کتابش به قول اصحاب حدیث و مذهب اصحاب اخبار در باب «بنده شقی» اشاره می‌کند.^{۵۸}

در باره اصطلاح اصولیه باید گفت که وضعیتی کاملاً متفاوت است. برخلاف اصطلاح اخباری که پیش از دوره استرآبادی در منابع مختلفی از آن استفاده شده است، استفاده از اصطلاح اصولی، بسیار محدودتر است. کاربرد اصطلاح شیعه اصولی در برابر اخباری، اصولاً پس از استرآبادی رواج یافت و کتاب عبد الجلیل قزوینی رازی، تنها نمونه نادری است که اصطلاح شیعه اصولیه در آن به گستردگی به کار رفته است. پس از وی، فخر رازی (م ۶۰۶ ق) از تنها مؤلفان نزدیک به عصر وی است که این اصطلاح را در کتاب المحصول به کار برده است.^{۵۹}

ص: ۳۸۳

ب. بازخوانی اطلاعات کتاب «نقض» در باره تقابل اصولیه و اخباریه

تقابل ترسیم شده در کتاب نقض، میان شیعه اصولیه و اخباریه، برخلاف تصور اولیه، مبتنی بر بنیان های فقهی نیست.^{۶۰} نگارنده چنین چیزی را مبتنی بر دو دلیل بیان می‌کند. کاربرد اصطلاح شیعه اصولی در آثار نزدیک به عصر عبد الجلیل، تنها در کتاب فخر رازی یافته شده است و این در حالی است که فخر رازی، همشهری عبد الجلیل نیز بوده است. با این توصیف، به نظر می‌رسد که عبارات فخر رازی در این زمینه می‌تواند قابل اتکاترین منبع برای تبیین مراد عبد الجلیل باشد. گزارش فخر رازی در کتاب المحصول در باره شیعه اصولی و اخباری، به نحوی است که گویا سخن از نوعی تقابل

^{۵۲} (۱). ر. ک: الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۹۳.

^{۵۳} (۲). همان، ص ۲۰۳.

^{۵۴} (۳). شرح نخب البلاغه، ج ۱۲، ص ۲۸۴ و ج ۱۶، ص ۲۳۴.

^{۵۵} (۴). روض الجنان، ج ۱، ص ۳۲۴.

^{۵۶} (۵). سوره یوسف، آیه ۲۴.

^{۵۷} (۶). همان، ج ۱۱، ص ۴۷.

^{۵۸} (۷). همان، ج ۱۴، ص ۵۴.

^{۵۹} (۸). المحصول، ج ۴، ص ۳۸۴.

^{۶۰} (۱). موضوع اصلی مقاله، کشف مراد عبد الجلیل قزوینی رازی، از شیعیان اصولی است و این که آیا آنان يك جریان واقعی بوده‌اند؛ اما در چند سطر پیش رو، صحبت از این است که چرا نویسندگان، نام گروه مورد نظرش را اصولی گذاشته است؟ و اصولی در نظر او، انصراف به چه چیزی دارد؟

میان عقل‌گرایی و خبرگرایی است. فخر رازی تصریح می‌کند که غالب قدمای امامیه، اخباری بوده‌اند و آنان علاوه بر فروع، در اصول نیز به اخبار تکیه می‌کرده‌اند.

دلیل دوم این است که گرچه در این کتاب، بارها از شیعه اصولیه و در موارد محدودتری، از شیعه اخباریه و تقابل آن با اصولیه یاد شده است، اما جالب است که در بیشتر این موارد، مؤلف نقض، اشاره‌ای به مباحث فقهی و یا اصولی ندارد. از این رو به نظر می‌رسد که این تقابل، بیشتر از آن که خاستگاه فقهی داشته باشد، ناظر به تقابل عقل‌گرایی و خبرگرایی بویژه در اصول اعتقادات است.

بررسی دقیق متن کتاب نقض نشان می‌دهد که تقابل اصولی با اخباری و تقابل عقل‌گرایی یا کلام‌گرایی با اخباری‌گری، دو کاربرد در عرض هم نبوده است؛ بلکه هر دو به یک معنا بوده‌اند. به تعبیر دقیق‌تر، اصول‌گرایی به همان معنای مبنای‌گرایی و عقل‌گرایی در برابر خبرگرایی است. در واقع، «اصولی»، بیشتر از آن که با «اصول فقه»

ص: ۳۸۴

ارتباط داشته باشد، قرابت معنایی با «اصول اعتقادات» داشته است که به نظر می‌رسد معنایش اعم از «اصول دین» است. در حقیقت، آنان بر پایه اصول قطعی پذیرفته شده، به محک و بررسی اخبار می‌پرداختند.

از مطلب اخیر که بیان شد، مشخص می‌شود الگوی مشهور اصولی - اخباری که به تقابل استرآبادی و همفکرانش با علمای اصولی متأخر، اشاره دارد، برای تشخیص تقابل مطرح شده در کتاب نقض کارایی ندارد؛ چرا که تقابل مطرح شده در کتاب نقض، خاستگاه فقهی و اصولی ندارد و در واقع، همان تقابل عقل‌گرایی و خبرگرایی بویژه در حوزه اعتقادات است. توجه نداشتن به چنین نکته‌ای حتی برخی شیعه‌شناسان مشهور را به اشتباه انداخته است و آنان پنداشته‌اند که ریشه‌درگیری اخباریان و اصولیان متأخر را باید در گفت‌وگو میان اصولیه و اخباریه در کتاب نقض جستجو کرد و این هر دو در یک راستا بوده‌اند.^{۶۱}

با این اوصاف، بهترین راه برای شناخت شیعه اصولیه و اشخاص وابسته به آن، استفاده از گزارش‌های خود کتاب نقض است. از میان این گزارش‌ها، مواردی که به طور مستقیم، نام یک اصولی و یا اخباری برده می‌شود برای ما کارآمدترین هستند؛ چرا که بر اساس آنها با کمترین اشتباه می‌توان امامیان اخباریه و اصولیه را از طریق دیدگاه‌های عبد الجلیل، بازشناسی کرد.

^{۶۱} (1). برای نمونه، پروفیسور ویلفرد مادلونگ، براساس نقل آقای نیومن دچار چنین برداشتی شده است و آن را يك یافته جدید که نظریات رایج را چالش می‌کشد، پنداشته است. ر. ک:

ETAL NI ETUPSID TLUSU/ IRABHKA EHT FO ERUTAN EHT", namweN. J werdna fo loohcS eht fo . loV, nodnoL 55. oN, 2). 1992 p,(25ITRAP, NARI DIWAFAS 2nitelluB, " DESSESSAER TCILFNOC EHT: fo ytisrevinU, seidutS nacirfA dna latneirO

(. همچنین برای ملاحظه اختلافات خاورشناسان در باره ریشه‌های شکل‌گیری اخباریان، ر. ک: دائرة المعارف اسلام، مدخل اخباری- اصولی، رابرت گلیو.

گونه دیگر استفاده از گزارش های کتاب نقض، آن است که تلاش کنیم اصولیه و اخباریه را بر اساس تطبیق عقاید آنها پیدا کنیم. عبد الجلیل در این کتاب، به طور مستقیم، عقاید شیعیان اصولی و به طور ضمنی، عقاید شیعیان اخباریه را بیان کرده

ص: ۳۸۵

است. با بررسی نسبت امامیان آن دوره با باورهای معرفی شده در این کتاب، می توان شیعیان اصولی و اخباری را در آن دوره، تشخیص داد.

پیگیری مسیر نخست در کتاب نقض، نشان می دهد که عبد الجلیل، تقریباً همه امامیانی را که در کتابش نام می برد، اصولی می دانسته است. وی هنگامی که از شهرهای شیعه نشین ایران در آن دوره یاد می کند، ساکنان آنها را شیعه اصولی می داند.

وی در گزارش خود از محل سکونت شیعه اصولیه، تقریباً از همه شهرهای شیعه نشین ایران در آن دوره یعنی: قم، قاشان، آوه، سبزوار، گرگان، استرآباد، دهستان، جربادقان، همه بلاد مازندران، بعضی از دیار طبرستان، ری و نواحی اطرافش، بعضی از قزوین و اطرافش و بعضی از خرقان، یاد می کند.^{۶۲}

از سوی دیگر، مراجعه به گزارش های عبد الجلیل در باره امامیان اخباریه، مطلب پیش گفته را تأیید می کند. گرچه عبد الجلیل از حشویه و غلاه و اخباریه، به عنوان شیعیانی که در تقابل با شیعه اصولیه بوده اند یاد می کند، با این حال، بسیار جالب توجه است که وی در تمام مواردی که از مخالفان شیعه اصولیه بویژه شیعه اخباریه یاد کرده، نام هیچ کدام از آنها را نبرده است و فقط با توصیف اخباریه، از آنها یاد کرده است که در نوع خود در کتاب کلامی با این حجم، جالب و کم نظیر است. تنها اطلاعات مفیدی که عبد الجلیل می دهد آن است که در دوره وی، شیعیان اخباریه، منقرض و یا بسیار ضعیف گشته اند.

عبد الجلیل قزوینی رازی تأکید می کند که در آن دوران، به همت تلاش های سید مرتضی و شیخ طوسی، تقریباً چیزی از شیعیان اخباریه باقی نمانده اند، بجز اندکی که ممکن است در برخی جاها پراکنده باشند و آنها هم جرئت ندارند که عقاید خود را به شکل آشکارا در برابر شیعیان اصولی بیان کنند.^{۶۳}

نتیجه طبیعی چنین موضع گیری ای - یعنی گسترده کردن دایره شیعه اصولیه و ذکر

ص: ۳۸۶

نکردن نام هیچ کدام از شیعیان اخباریه - این است که نمی توان وجه تمایز خاصی برای گروهی که وی از آنها به عنوان شیعه اصولیه یاد می کند، پیدا کرد و با معیار و الگوی خاصی نمی توان آنان را تشخیص داد و تعیین کرد.

^{۶۲} (۱). ر. ک: نقض، ص 457-459.

^{۶۳} (۲). ر. ک: همان، ص 568.

پیگیری مسیر دوم در کتاب نقض نیز نتیجه چندان رضایت بخشی ندارد. پیش‌تر به برخی از محورهای اعتقادی شیعه اصولیه در آینه کتاب نقض اشاره شد. گرچه در میان محورهای برخی وجوه اشتراک با مکاتب امامی آن دوره، همچون مکتب متکلمان بغداد به چشم می‌آید، اما نباید فراموش کرد که مهم‌ترین و برجسته‌ترین محور اعتقادی شیعه اصولیه - که آنان را از امامیان سنت گویا متمایز می‌کرد- «تسامح در تبری» بود. با این اوصاف برای جستجو در میان امامیان آن دوره، مهم‌ترین محور و شاخصی که باید در نظر گرفت، شاخص «تسامح در تبری» است. به تعبیر بهتر، در این جستجو تا زمانی که وجود این مؤلفه در شخص یا گروهی ثابت نشود، نمی‌توان آنان را شیعه اصولی و هم‌کیش با عبد الجلیل دانست.

وقتی بر اساس این شاخصه، جستجو را آغاز می‌کنیم، در می‌یابیم که یافتن امامیانی با این ویژگی اعتقادی در عصر عبد الجلیل، بسیار دشوار و بلکه نشدنی است.^{۶۴} در صورتی که ادعا شود شیعه اصولیه، گروه محدودی بوده اند که چنین باوری داشته‌اند، از این رو، یافتن امامیانی هم‌کیش عبد الجلیل دشوار است. باید گفت که این مطلب، با ادعای عبد الجلیل که تقریباً بیشتر امامیان دوره خود را اصولی می‌داند، سازگار نیست. به عکس، با ید یافتن افرادی با باورهای مشابه عبد الجلیل، با سهولت کامل امکان‌پذیر باشد.

ص: ۳۸۷

۵. چند فرضیه برای شناسایی «شیعه اصولی» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی

پس از ناکارآمدی اطلاعات مستقیم موجود در کتاب برای بازشناسی هویت شیعه اصولیه، ناگزیریم برای تعیین هویت کسانی که عبد الجلیل از آنها به عنوان «شیعه اصولی» یاد می‌کند، چند فرضیه دیگر را بررسی کنیم. این فرضیه‌ها بر اساس اطلاعات اولیه موجود مطرح می‌شود و سپس صحت این فرضیه‌ها با اطلاعات موجود در کتاب و همچنین عصر عبد الجلیل، سنجیده می‌شود. در این خصوص، سه فرضیه قابل طرح است:

الف. فرضیه نخست

شیعه اصولیه، همان امامیان ایرانی تأثیرپذیرفته از مکتب متکلمان بغداد و شیخ طوسی هستند. این نخستین فرضیه‌ای است که در نگاه اولیه، به ذهن محققان می‌رسد.

بر اساس این فرضیه، «شیعه اصولیه» را یک گرایش امامی فرض می‌کنیم که در تقابل جریان‌های دیگری همچون غلاة و اخباریه قرار داشته است و کتاب نقض، آینه تمام‌نمای باورهای این گرایش امامی در آن دوره بوده است. طبق این الگوی بدوی، شخصیت‌های جامعه امامی، به دو گروه اخباریه و اصولیه تقسیم می‌شوند. شیعه اصولیه، در واقع همان گروندگان به مکتب متکلمان بغداد و شیخ طوسی هستند و شیعه اخباریه، همان اصحاب حدیث مکتب قم و بازماندگان آنها در سده ششم هجری.

ب. فرضیه دوم

^{۶۴} (1). البته در اواخر مقاله، به برخی معاصران عبد الجلیل همچون: شیخ منتجب‌الدین رازی و شیخ ابو الفتح رازی - که به نظر می‌رسد مواضعی مشابه عبد الجلیل داشته‌اند - اشاره خواهد شد؛ اما دیدگاه آنان همانند خود عبد الجلیل، قابلیت تفسیردوگانه دارند و در نهایت، بر اساس برخی قرائن دیگر، احتمال تقیه‌ای بودن آنها بیشتر است.

تعبیر «شیعه اصولیه»، اشاره به گروهی از امامیان ساکن ری دارد که گرایش های معتزلی داشته اند. این فرضیه، مطلبی است که ویلفرد مدلونگ در نوشته هایش بویژه در مقاله «کلام امامیه و معتزله» بدان اشاره کرده است. وی بر این باور است که با تلاش های صاحب بن عبّاد (وزیر معتزلی آل بویه)، در ری، جریانی از شیعیان امامی و زیدی شکل گرفت که متمایل به کلام معتزلی بودند. به گفته مدلونگ، عبد الجلیل قزوینی رازی، از آخرین بازماندگان این گرایش در ری است. بر اساس ادّعی وی،

ص: ۳۸۸

گروهی که عبد الجلیل از آنها به عنوان «شیعه اصولیه» یاد می کند و اعتقادات خاصی را به آنها نسبت می دهد، همین گروه هستند.^{۶۵}

ج. فرضیه سوم

مطرح کردن اصطلاح «شیعه اصولیه» با انگیزه ای کاملاً راهبردی، یعنی برای تثبیت و حتی حفظ جایگاه اجتماعی امامیه در ایران سده ششم هجری بوده است. بر اساس این فرضیه، کاربرد اصطلاح «شیعه اصولی»، مبتنی بر الگوهای فرقه ای شناخته شده در آن دوره نبوده است و صرفاً راهب ردی برای حفظ و تقویت پایگاه امامیان بوده است. بر این اساس، مطرح کردن جریان «شیعه اصولیه» و قراردادن آن در برابر «شیعه اخباریه»، ابتکاری برای نجات جامعه امامی - که به خاطر برخی اتّهامات در معرض انزوا قرار داشته اند - بوده است. بر مبنای این راهبرد، امامیان می توانستند بسیاری از اتّهامات متوجه خود را به شیعیان اخباریه منتسب کنند و اعلام کنند که شیعیان اخباریه، گروهی در اقلیت بوده اند که منقرض شده اند و شیعیان اصولیه، از چنین تهمت هایی (همچون شتم و لعن برخی صحابه) مبرا هستند.

بر اساس این راهبرد، تقریباً هـ مه شخصیت های امامی شیعه اصولی معرفی شدند و برخی عقاید تحریک برانگیز سنتی امامیه همچون مسئله تبرّی به گروهی از امامیان منقرض شده تحت عنوان شیعیان اخباریه، نسبت داده شد. در ادامه مقاله، صحت هر سه فرضیه، مورد آزمایش قرار می گیرد و در پایان مشخص می شود که فرضیه سوم، مقبول ترین رهیافت است.

۶. آزمودن فرضیه اول

الگوی نسبتاً مشهوری تحت عنوان «تقابل اصحاب حدیث قم و مکتب متکلمان بغداد» وجود دارد که گرچه کانون زمانی این تقابل، مربوط به اواخر سده چهارم و اوایل سده پنجم هجری است، اما می توان دامنه های آن را در سده ششم هجری نیز

ص: ۳۸۹

پیجویی کرد. به نظر می رسد گروهی از امامیه - که در آثار سده پنجم و ششم هجری از آنها به عنوان اخباریه و یا حشویه یاد شده است - همان ادامه دهندگان مکتب اصحاب حدیث قم باشند.^{۶۶}

^{۶۵} (۱). مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ص ۱۶۱.

از سوی دیگر، شماری از عالمان امامی ایران در سده ششم هجری، دست پروردگان: شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی و فرزندش ابوعلی طوسی هستند که می‌تواند نشانگر فراگیری گرایش به مکتب متکلمان بغداد در ایران سده ششم هجری^{۶۷} و ادامه حضور محافل پیرو دیدگاه‌های مکتب متکلمان در ایران آن دوره باشد.^{۶۸} با این اوصاف، تقابل اصولیه و اخباریه در سده ششم هجری، در واقع همان تقابل اصحاب حدیث قم و مکتب متکلمان بغداد است که در شاگردان ایرانی آنها تبلور یافته است.

یکی از پژوهشگران معاصر، تلاش کرده است که بر پایه اطلاعات موجود از سده پنجم و ششم هجری برای تحدید و شناسایی جریان‌های امامی ایران بر پایه

ص: ۳۹۰

گرایش‌های فقهی‌شان تلاش کند.^{۶۹} این پژوهش، بر پایه تقابل اصحاب حدیث قم با مکتب متکلمان بغداد و ادامه یافتن این روند در شاگردان آنها فراهم آمده است.^{۷۰} بر اساس این پژوهش، گروهی که عبد الجلیل قزوینی رازی، از آنها به عنوان «شیعه اصولیه» یاد می‌کند، مشتمل بر دو گروه مکتب متکلمان ایران و محافل پیرو شیخ طوسی هستند.^{۷۱} چون این پژوهش، از معدود آثاری است که تلاش کرده است تا تقابل اخباریه با اصولیه را در سده ششم هجری، در گسترده‌ترین شکل ممکن و با معرفی شخصیت‌های آنها پیجویی کند، شاید بهترین نمونه برای تطبیق الگوی ارائه شده در آن با مطالب کتاب عبد الجلیل باشد.

بر اساس ارزیابی اولیه و الگوی ارائه شده در این پژوهش، شخصیت‌هایی همچون: تاج الدین کیسکی، ابوطالب بن بابویه،^{۷۲} حسکا بن بابویه^{۷۳} و مانگدیم رضی، از شخصیت‌های اخباری هستند.^{۷۴}

همان طور که پیش‌تر اشاره شد، تعابیر کتاب نقض نشان می‌دهد که عبد الجلیل در

^{۶۶} (۱). علاوه بر ارجاعات ذکر شده در اوایل مقاله، شریف ادیسی، به عنوان یکی از معاصران عبد الجلیل در کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، پس از اشاره به تشیع اهل قم، اهل کاشان را حشوی معرفی می‌کند (ج ۲، ص ۶۷۶). با توجه به این‌که در آن دوره، اهل کاشان امامی بوده‌اند، بی تردید، مراد او حشویان امامی است. شاید یکی از بهترین گزارش‌هایی که می‌تواند مقصود از حشوئیه شیعه در دوره مورد بحث را مشخص کند، گزارش فتال نیشابوری در انتهای کتاب روضة الواعظین باشد. فتال در آن جا تصریح می‌کند که حشوی و مخلط نیست. وی می‌گوید: من خبری در این کتاب ذکر نکردم که ظاهرش مطابق مذهب حشو باشد مگر این که معنا و تأویل آن را می‌دانستم؛ اما برای طولانی نشدن کتاب، آن معنا و تأویل را نیاوردم. در واقع، در توصیفی جالب از حشوئیه می‌گوید که آنان بدون آگاهی و فهم محتوای خبر، آن را می‌پذیرند؛ اما او که حشوی نیست، و بر این باور است که خبر، تأویل صحیحی دارد که باید آن را دانست (روضه الواعظین، ص ۵۰۹).

^{۶۷} (۲). تاریخ تشیع در ایران، ص ۵۰۰.

^{۶۸} (۳). برخی خاورشناسان متأخر تلاش کرده‌اند که گفتمان تقابلی مکتب قم و بغداد را با اتکا به برخی آثار به جای مانده از آنها، مورد بحث و تدقیق قرار دهند، که شاید برای بازشناسی این تقابل، مفید فایده باشد (ر. ک: مدرسه قم و بغداد).

^{۶۹} (۱). ر. ک: مکاتب فقهی امامی ایران، پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حله، احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

^{۷۰} (۲). در این کتاب، از چهار جریان به عنوان جریان‌های اصلی فقهی در ایران یاد شده است: اول، مکتب متکلمان که تأثیرپذیرفته از مکتب متکلمان بغداد به استثنای شیخ طوسی است؛ دوم، محافل پیروان شیخ طوسی؛ سوم مکتب اخباریه؛ چهارم، جریان با رویکردی انتقادی که در سه جریان پیشین نمی‌گنجد.

^{۷۱} (۳). مکاتب فقهی امامی ایران، ص ۱۶۹. البته دکتر پاکتچی در اوایل کتابش (ص ۵۶-۵۷) تأکید می‌کند که مراد عبد الجلیل از شیعه اصولیه، مکتب متکلمان است و نه شیخ طوسی که به نظر نگارنده، پذیرش دشوار است و شاید به همین علت باشد که ایشان در ادامه کتاب، نظر خو را در این خصوص تغییر داده است (ص ۱۶۹).

^{۷۲} (۴). عبد الجلیل در باره او می‌گوید: بو طالب بابویه، سالها واعظ و مدگر مسلمانان بوده است و امانت و فضل او ظاهر و باهر بر همگان است (نقض، ص ۱۴۴).

^{۷۳} (۵). عبد الجلیل از وی به عنوان پیر طایفه یاد می‌کند (همان، ص ۳۴). در جای دیگری می‌گوید که علم و امانت و زهد و ورع شمس الإسلام حسکا بابویه، بر همگان معلوم است (همان، ص ۱۴۴).

^{۷۴} (۶). ر. ک: مکاتب فقهی امامی ایران، ص ۱۸۸-۱۹۴.

تقابلی که میان اصولیه و اخباریه مطرح کرده است، علاوه بر این که عباراتش در باره برخی از شخصیت های پیش گفته نشان می دهد که وی آنها را اخباری نمی دانسته است، بلکه گواه آن است که آنها را اصولی می دانسته است.^{۷۵}

مهم ترین فردی که بررسی جایگاه او در کتاب، به خوبی ناکارآمدی این الگو برای توصیف تقابل مطرح شده در کتاب نقض را نشان می دهد، شیخ صدوق است. نوع تعامل و موضع گیری عبد الجلیل در برابر شیخ صدوق - به عنوان شناخته شده ترین شخصیت مکتب اصحاب حدیث -، به خوبی می تواند گواه این مطلب باشد.^{۷۶}

در نگاه عبد الجلیل، شیخ صدوق هیچ گاه نمی تواند یک شیعه اخباری باشد. وی در اشاره ای کوتاه در کتابش، از شیخ صدوق به بدی یاد نمی کند و او را فقیهی مقدم و پیشتاز در کنار شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی ذکر می کند.^{۷۷} عبد الجلیل قزوینی رازی در جای دیگری، از ابن بابویه به عنوان شخصی بزرگوار و استاد همه اصحاب یاد می کند.^{۷۸}

گزارش عبد الجلیل از عناوین کتاب های رایج در آن زمان نیز به خوبی نشان می دهد که شیخ صدوق، شخصیتی شناخته شده و مورد احترام بوده است. صاحب نقض در میان کتاب های رایج در آن دوره شیعه اصولیه، از [کتاب] من لایحضره الفقیه و علل الشرائع شیخ صدوق یاد می کند.^{۷۹}

عبد الجلیل قزوینی رازی، با همان عظمتی که از امثال سید مرتضی، شیخ مفید و شیخ طوسی یاد می کند، از ابن بابویه نیز یاد می کند. در حقیقت، تنها چیزی که می تواند باعث شود خواننده کتاب نقض باور کند که عبد الجلیل میان امثال شیخ صدوق و شیخ مفید، تمایز قائل است، پیش فرض های ذهنی خود اوست و در عبارت های کتاب، گواهی بر این مطلب نخواهد یافت.

۷. آزمودن فرضیه دوم

فرضیه دوم، نظر ویلفرد مادلونگ بود. وی بر این باور بود که بر اثر فعالیت های صاحب بن عبّاد در ری، گروهی از امامیان و زیدیان متمایل به اندیشه های زیدی در این شهر شکل گرفته بود که عبد الجلیل نیز از بازماندگان این گروه در سده ششم هجری بوده است و مراد او از «شیعه اصولیه»، همین گروه است.^{۸۰}

^{۷۵} (1). لازم به یادآوری است که عبارات عبد الجلیل در باره اخباریه و حشویه شیعه، بسیار تند است و او در کتابش به شدت علیه آنها موضع می گیرد و تأکید می کند که در تمام کتب اصولیان، از آنها برائت جسته شده است (ر. ک: نقض، ص 3). از این رو، دور از انتظار است که وی بخواهد نام یکی از اخباریان امامیه را ببرد و هیچ موضعی علیه او نگیرد، چه رسد به این که بخواهد او را مدح کند.

^{۷۶} (2). شیخ صدوق، برجسته ترین و شناخته شده ترین شخصیت مکتب اصحاب حدیث قم است و در کانون موضع گیری های بغدادیون علیه قمیون قرار گرفته است (ر. ک: تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص 136). از این رو، اولین انتظاری که از یک گروه مخالف اصحاب حدیث می رود، آن است که در هنگام یادکردش از شیخ صدوق، به خوبی تقابلی با وی را نشان دهد.

^{۷۷} (3). ر. ک: نقض، ص 29.

^{۷۸} (4). ر. ک: همان، ص 191.

^{۷۹} (5). ر. ک: همان، ص 38-39.

این نزدیکی و تشابه در عقاید، به خصوص در برخی دوره های خاص تاریخی، قابل انکار نیست و شاید به همین علت باشد که نزدیکی امامیه و معتزله در برخی دوره ها تا بدان جا رسید که معتزلیان، خواستار وحدت کامل سیاسی و اعتقادی - جز در بحث امامت - با شیعه شدند.^{۸۱} بلاین وجود، به نظر می رسد که دیدگاه مادلونگ در خصوص ارتباط این موضوع با کتاب نقض، قابل پذیرش نباشد. همان طور که در فرضیه پیشین گفته شد، عبد الجلیل، تقریباً بیشتر امامیان هم عصر خود را شیعه اصولی می دانسته است و در واقع، از کسی به عنوان شیعه اخباریه یاد نمی کند و آنان را گروهی منقرض شده می داند؛ اما در باره گروهی که مادلونگ، آنان را امامیان و زیدیان متمایل به معتزله می داند، مطالبی را به عنوان شیعیان اصولی مطرح می کند. در صورتی که بپذیریم مراد عبد الجلیل از شیعه اصولیه، همان چیزی است که مادلونگ

ص: ۳۹۳

ادعا می کند، در این خصوص، دو احتمال را می توان مطرح کرد:

نخست آن که این گروه، در معنای عام تری، همان امامیان متأثر از مکتب متکلمان بغداد بوده اند که پیش تر به آنها اشاره شد؛^{۸۲} دوم این که این گروه، جریانی متمایز از مکتب متکلمان بغداد بودند و در واقع، نسخه پیش رفته تری از نزدیک شدن به باورهای معتزلی را ارائه کرده بودند.

همان طور که در بررسی فرضیه اول نشان داده شد، احتمال نخست در باره دیدگاه مادلونگ، مردود است. به تعبیر بهتر، برداشت اولی که از اظهارات مادلونگ می توان داشت، مشابه همان فرضیه اول است که به دلایل پیش گفته، قابل پذیرش نیست.

اما برداشت دوم از نظریه مادلونگ نیز قابل پذیرش نیست؛ چرا که اگر شیعیان معتزلی، همان امامیان متأثر از مکتب متکلمان نباشند، به ناچار باید گروهی باشند که در تشابه عقاید و گرایش به معتزله، بسیار پیش رفته تر از مکتب متکلمان هستند. در واقع می توان گفت که تنها بخشی از امامیان متأثر از مکتب متکلمان بغداد، شیعه معتزلی بوده اند و نه همه آنها. با این اوصاف، بخش دیگر امامیان متأثر از مکتب متکلمان بغداد در گفتمان کلامی عبد الجلیل باید اخباری تلقی شوند. در چنین حالتی، دیگر نسبت اخباریه و اصولیه، اقلیت به اکثریت نیست و حتی ممکن است به عکس آن باشد. همچنین باید امامیان شناخته شده ای به عنوان اخباری وجود داشته باشند و اطلاعات آنها در کتاب، انعکاس یافته باشد؛ اما اطلاعات کتاب، با این الگو نیز سازگاری ندارد و علاوه بر این که اخباریه در اقلیت شدید هستند، هیچ شخصیت قابل ذکری در میان آنها وجود ندارد.^{۸۳}

ص: ۳۹۴

^{۸۰} (۱). مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ص 161.

^{۸۱} (۲). عبد الجلیل قزوینی رازی و اندیشه تفاهم مذهبی، ص 102 (به نقل از: فضل الاعتزال، قاضی عبد الجبار).

^{۸۲} (۱). چرا که مشهور است متکلمان بغداد نیز در برخی آموزه های خود، متأثر از معتزله بوده اند. برای دیدن نمونه ای از تأثیرپذیری مکتب متکلمان از معتزله در انکار عالم در ر. ک: مؤلفه های غلو نزد امامیه ...، ص 107.

^{۸۳} (۲). تذکر این نکته، ضروری است که ما در این مقاله، در پی مراد و هدف عبد الجلیل از کاربرد اصطلاح « شیعه اصولیه » هستیم؛ از این رو، نفی نظر مادلونگ بدین معنا نیست که قطعاً در آن دوره در ری، گروهی از امامیان با گرایش اعتزالی نبوده اند؛ بلکه بدین معناست که مراد عبد الجلیل از « شیعه اصولیه»، این گروه نبوده است.

عبد الجلیل قزوینی رازی، در بخشی از کتابش هنگامی که صاحب کتاب فضائح، امامیه را در بسیاری از اعتقاداتشان به همراهی با معتزله، متهم می‌کند، تأکید دارد که امامیه با دلیل و حجّت، در برخی مسائل با معتزله، موافقت دارد؛ ولی در عین حال، به شدّت بر استقلال نظام کلامی امامیه تأکید می‌کند و با خطاب قرار دادن عالم سنی، به او گوشزد می‌کند که اگر باورهای امامیه را اعتقادات معتزله می‌داند باید نام کتاب خود را «بعض فضائح المعتزله» می‌گذاشته است.^{۸۴} چنین موضع‌گیری‌ای از عالمی که در حدّ ادّعای مادلونگ، از معتزله، تأثیر پذیرفته باشد، بسیار بعید به نظر می‌رسد.

۸. آزمودن فرضیه سوم

در طول حیات اجتماعی جریان‌های مذهبی، گاه پیش می‌آید که برخی عقاید آنها به یک «اتهام اجتماعی» یا «برچسب» تبدیل می‌شود. وقتی چنین حالتی برای برخی جریان‌ها روی می‌دهد، بدان معناست که در نگاه مردم آن جامعه، آن اعتقاد و در درجه‌ای پیشرفته‌تر، خود آن جریان، بدون هیچ توضیح و تفصیلی، ناهنجاری و گم‌راهی تلقی می‌شوند. به تعبیر دیگر، گرچه در حالت عادی در باره برخی جریان‌ها در جامعه، امکان گفتگوهای تقابلی و ردّ و قبول وجود دارد، با این حال، هنگامی که در جامعه‌ای نسبت به یک جریان، حسّاسیت ایجاد شود، دیگر چنین امکانی از لحاظ اجتماعی برای آن جریان وجود ندارد و در نگاه مردم آن جامعه، انتساب به آن جریان بدون هیچ توضیح و تفصیلی، گم‌راهی تلقی می‌شود.

در چنین حالتی، اگر فرد یا گروهی به آن جریان منتسب شوند - صرف نظر از این که آیا واقعاً به آن جریان، وابسته باشند یا نباشند - تلاش می‌کنند چنین انتسابی را از خودشان نفی کنند. همچنین ممکن است که این نفی، به خاطر وجود برخی تشابه‌ها میان افراد منتسب شده و آن جریان مطرود، برای جامعه، باورپذیر نباشد. در این صورت، یکی از راهبردهایی که افراد متهم شده می‌توانند در پیش گیرند، آن است که خود

ص: ۳۹۵

را گروهی متمایز از آن جریان مطرود معرفی کنند که با وجود برخی تشابه‌ها، تفاوت‌های بسیار جدی‌ای نیز بخصوص در زمینه عقاید حسّاسیت برانگیزشان با آنها دارند.

چیزی که در فرضیه سوم مطرح می‌شود، مبتنی بر حقیقت پیش گفته است. بر اساس این فرضیه، طرح اصطلاح ناآشنای «شیعه اصولیه»، همین کارکرد را داشته است. امامیان، مجبور بودند شماری از عقاید سنتی امامیه همچون مسئله تبری را - که به آنان نسبت داده می‌شد - نفی کنند و خود را مبری از آن باورها اعلام کنند.^{۸۵} اما با توجه به این که ردّ پای این باورها در میان آثار برخی امامیان متقدم، موجود بود و از سوی دیگر، هنوز امامیانی بودند که همسان بودن عقایدشان با پیشینیانشان در اذهان مردم نهادینه شده بود، چنین نفی برای جامعه، باورپذیر نبود. از این رو، آنان مجبور شدند خود را

^{۸۴} (۱). ر. ک: نقض، ص 482-483.

^{۸۵} (۱). ادّعای مطرح شده در این فرضیه، در گام اول، هیچ توضیحی در این خصوص نمی‌دهد که آیا این نفی، تقیه‌ای بوده است و یا واقعاً عبد الجلیل و هم‌سلکانش چنین اعتقاداتی نداشته‌اند. این فرضیه، فقط تأکید می‌کند که در جامعه آن روز، برخی عقاید منتسب به امامیه، به یک اتهام اجتماعی برای آنان تبدیل شده بود لذا آنان آن عقاید را از خود نفی کردند. اگر واقعاً بدان باور نداشته‌اند، بسیار طبیعی است که آن را نفی کنند و اگر باور داشته‌اند، ضرورت تقیه، اقتضا می‌کرده است که آن را نفی کنند. فرضیه سوم می‌گوید: جعل اصطلاح «شیعه اصولیه»، راهبردی بود که این نفی را برای جامعه، باورپذیر می‌کرد.

به عنوان گروه جدیدی از شیعیان امامیه معرفی کنند و اعلام کنند که این عقاید برای شاخه‌هایی از امامیه همچون غلاة و اخباریه بوده است که منقرض شده‌اند و یا دست کم در اقلیت محدود هستند.

پس از ردّ دو فرضیه پیشین و همچنین نداشتن دلیلی در دست برای ردّ این فرضیه، خواه ناخواه، فرضیه سوم به عنوان یک فرضیه محتمل و قریب به یقین، جایگاه خود را حفظ می‌کند؛ ولی نگارنده، در عین حال تلاش می‌کند که شواهدی بر صحت این فرضیه نیز ارائه کند. یکی از این شواهد، تقیه‌ای بودن گفتار کتاب نقض است که به طور تفصیلی بدان پرداخته خواهد شد. در نهایت هم برای تبیین بهتر مدّعی نگارنده، ارتباط مفاد فرضیه سوم با دو فرضیه دیگر را بیان می‌کنیم.

ص: ۳۹۶

الف. شواهد فرضیه سوم

یک. شرایط اجتماعی امامیه و ضرورت به کارگیری راهبرد فرضیه سوم

بر اساس شواهد موجود، به نظر می‌رسد که امامیان هم عصر عبد الجلیل، چالش‌های اجتماعی جدّی‌ای را پیش روی خود داشته‌اند. یکی از این چالش‌ها نوع روابط آنها با حاکمان وقت بوده است.

پوشیده نیست که در جوامع مختلف، گروهی می‌تواند فکر و عقیده خود را گسترش دهد که دیدگاه‌هایش نزدیک به باورهای حاکمان آن جامعه باشد و یا گروهی که دست کم بتواند در ظاهر، دیدگاه‌های خود را به باورهای حاکمان، نزدیک جلوه دهد. چنین چیزی در باره جاسم معه مسلمانان ایران در سده ششم هجری نیز صحیح بوده است.^{۸۶} در کتاب نقض، موارد متعددی از درگیری‌های کلامی و جدال‌های اعتقادی میان پیروان مذاهب گزارش شده است که جالب است دانسته شود که بیشتر این مناقشات، با طرفداری حاکم وقت از مذهبی، به نفع آن مذهب، تمام می‌شده است.^{۸۷}

شاید به همین علت باشد که عبد الجلیل در کتابش تا حدّ مبالغه آمیزی تلاش می‌کند که روابط خود با حاکمان را نیکو جلوه دهد. حتّی عبد الجلیل رازی در بسیاری از موارد در کتاب نقض، نسبت به برخوردهای تند و قهرآمیز سلجوقیان، چشم پوشی می‌کند و سعی دارد به نحوی، چنین وانمود کند که رفتار آنان با شیعیان، دوستانه بوده است.^{۸۸}

در کنار این مسئله، اهل مذاهب مختلف در آن دوره، پیوسته نزد حاکمان، سخن چینی یکدیگر را می‌کردند، که در این مورد نیز داشتن روابط نزدیک با حاکمان برای دفع توطئه، بسیار با اهمیت بود. عبد الجلیل می‌گوید که ابولقاسم عبدویه، شیعه امامتی اصولی بود و به خاطر سعایت، سلطان، او را به دار آویخت و بعد پشیمان شد و

ص: ۳۹۷

^{۸۶} (۱). ر. ک: نقض، ص ۴۵۷.

^{۸۷} (۲). ر. ک: همان، ص ۴۵۱ و ص ۱۴۲-۱۴۳.

^{۸۸} (۳). تاریخ تشیع در ایران، ص ۵۰۵.

اجازه داد که در مقابل تربت سید عبد العظیم حسنی، به خاک سپرده شود.^{۸۹}

یکی از مهم ترین چالش های اجتماعی امامیان در آن دوره - که با دیگر مسائل اجتماعی امامیه نیز ارتباط داشت - ، انتساب برخی عقاید حساسیت برانگیز به امامیه بود . شیعه، به خاطر انتسابش به برخی باورهای حساسیت برانگیز (همچون مسئله تبرّی)، از لحاظ اجتماعی، در معرض اتهام و پرسش قرار داشت . گزارش های عبد الجلیل از سده ششم هجری، نشان می دهد که این اتهامات برای امامیه، به یک «برچسب اجتماعی» تبدیل شده بود.^{۹۰}

شاید نخستین دلیل و قرینه ای که می تواند نشان دهنده حساسیت کلی جامعه در برابر عقاید امامیه باشد، لحن و شیوه نگارش کتاب بعض فضائح الروافض باشد . جالب است که نویسنده نوسنی برای تخریب عقاید امامیه، کمتر تلاش کرده است که بگوید:

«فلان عقیده امامیه، به فلان دلیل مردود است»؛ بلکه صرفاً عقاید امامیه را با لحنی تحقیرآمیز روایت کرده است . این شیوه گزارش و مخاصمه، به خوبی نشان می دهد که در دید غالب افراد جامعه آن عصر، دست کم شماری از عقاید امامیه، قابل دفاع نبوده اند و به یک برچسب تبدیل شده بوده اند. از این رو، عالم سنی، نیازی به اقامه برهان برای آن نمی دیده است.

گزارش های کتاب عبد الجلیل نشان می دهد که مسئله تبرّی در میان امامیه و موضع گیری آنان در برابر خلفا و برخی زنان پیامبر صلی الله علیه و آله، مهم ترین مسئله حساسیت برانگیز در میان عقاید امامیان بوده است . لذا سوی مقابل این حساسیت شدید، تبدیل شدن مسئله برائت به عنوان اتهام اجتماعی برای امامیه و دیگر

ص: ۳۹۸

جریان های شیعی آن دوره بوده است. عبد الجلیل در جایی از کتابش این گونه می گوید:

شیعت اصولیه بحمد الله بدین تهمت متهم نبوده اند و هر صحابه را و تابعین را که خدای و رسول دوست داشته اند و قبول کرده اند، شیعت مرید باشند.^{۹۱}

عبارت یاد شده، به خوبی نشان می دهد که در جامعه آن دوره، مسئله برائت، کاملاً به یک برچسب اجتماعی و یک اتهام تبدیل شده بوده است.

از دیگر مواردی که می تواند در ادامه، مؤیدی بر وجود حساسیت شدید در خصوص باور تبرّی شیعه باشد، بحث نام گذاری به اسم خلفاست . نویسنده بعض فضائح الروافض، ادعا می کند که شیعیان، از طریق دشمنی با خلفا در ری، قم و کاشان، نام فرزندان خود را عمر و ابو بکر و عثمان نمی گذارند و صاحب نقض چنین پاسخ می دهد:

^{۸۹} (۱). ر. ک: نقض، ص 121.

^{۹۰} (۲). گزارش خواجه سنی در کتابش نشان می دهد که در دوره ای حتی نفّس شیعی بودن، به یک اتهام اجتماعی تبدیل شده بود . وی می گوید: «در عهد سلطان ماضی محمد ملکشاه - نور الله مضجعه - اگر امیری کدخدایی داشتی، رافضی (شیعه) بسی رشوت به دانشمندان سنی دادی تا بگفتندی او رافضی نیست؛ سنی یا حنفی است» (نقض، ص 113).

^{۹۱} (۱). همان، ص 481.

و اما آنچه در ری و قم و قاشان و دگر مواضع، نام بو بکر و عمر و عثمان بر فرزندان کمتر نهند، شبهتی نیست و آن را سبب نزولی هست و آن عجب است که در عهد سلطان ملکشاه و برکیارق ... آن پیر دانشمند سنی متعصب چنین فتوا کرد که این رافضیان از غایت بغض صحابه می شوند و نام پسران را بو بکر و عمر و عثمان برمی نهند و فرزندان را به نیت ایشان کافر و ملحد و حرام زاده می خوانند و نامشان می برند و اشارت به فرزندان خود می کنند ... چون حال بدین انجامید، شیعت این حال رفع کردند بر خواجه علی عالم و فقیه بلعمالی امامتی و شمس الإسلام حسکا و بو طالب بابویه و سید رئیس محمد کیسکی و سید امام مانگدیم رضی، ایشان گفتند: چون در این اختیار بر شما تشیع می زند، ترک این تبرک کنید و این اسامی که سنت است بر فرزندان منهدید تا کس را بر شما سخن نباشد.^{۹۲}

این گزارش، در نوع خود بسیار جالب است؛ چرا که نشان می دهد اوضاع، آن قدر برای امامیه دشوار بوده است که فرزندان خود را به نام خلفا نام گذاری می کردند یا نمی کردند، در هر صورت، مخالفان از آن، دستاویزی برای خود ایجاد می کرده اند.

ص: ۳۹۹

نویسنده بعضی فضائح الروافض در جای دیگری، مجد الملک ابوالفضل براوستانی را که شیعه مذهب و در ری، حاکمیت و وزارت داشت، متهم می کند که افرادی را که نام خلفا داشتند، دستور به کشتن آنها داده است. متن عبارت وی چنین است: «تا به حدی که چون بلفضل براوستانی در ری بود گازی را از درعایش به حوالتی بگرفتند و نام گازر، بو بکر بود؛ اما رافضی بود تا پیش مجد الملک براوستانی افتاد، گفت: بری او را و برآویزی به حوالتی که قتل بر او واجب نبود. گفتند: ای خداوند! او مردی مؤمن است؛ یعنی رافضی است. گفت: شما گفتی بو بکر نام است و هر آینه، بو بکر کشتنی باشد تا دست از او برداشتنند».^{۹۳} صاحب نقض در جواب وی می نویسد:

من نیز شنیدم از رئیس، شیعت سید فخر الدین گفت: روزی در پیش مجد الملک بودم، در خدمت پدرم حاضر بودم سید علی علوی، دو بازرگان غریب درآمدند: یکی از حلب و دیگری از ماوراء النهر. ماوراء النهری، عمر نام و حنیفی بود و حلبی، علی نام و شیعی بود. مجد الملک بفرمود تا ماوراء النهری را که عمر نام بود، از خزانه زر بدادند و علی حلبی را حوالت ساختند با شهر، مردکی فرآش حاضر بود گفت: خداوند! عجب نیست عمر را نقد می دهد و علی را نسیه؟! گفت: می دانم؛ اما تا جهانیان بدانند که در پادشاهی و معامله، تعصب روا نباشد.^{۹۴}

این گزارش نیز به خوبی حاکی از وجود زمینه اتهام برای امامیه به بهانه تعصبات مذهبی است.

از دیگر چالش های اجتماعی امامیه در دوره یاد شده، فعالیت های تخریبی اسماعیلیه علیه حاکمان وقت و سپس اتهام امامیه به همکاری و هم‌دستی با آنها بود.

^{۹۲} (۲). همان، ص ۴۰۴-۴۰۵.

^{۹۳} (۱). همان، ص ۸۲.

^{۹۴} (۲). همان، ص ۸۳.

در کتاب نقض، گزارش های زیادی در باره با اسماعیلیه و پیروان حسن صباح ارائه شده است. از این گزارش ها معلوم می گردد که اسماعیلیان، نزد هیچ یک از مذاهب رسمی، مقبولیت نداشته و در نزد سران و پیروان مذاهب، به ملاحظه؛ مشهور بوده اند.

ص: ۴۰۰

شدت عمل اسماعیلیه به قدری بود که زیستن امامیه در کنار اهل سنت را دچار مشکل کرده بود. در همین راستا سنیان، اسماعیلیان را ملاحظه و کافر می خواندند و برای اعمال فشار بر شیعیان می گفتند: «رافضی، دهلیز ملحدی است».^{۹۵} یعنی مردم، ابتدا شیعه امامی می شوند، سپس از این مجرا به مذهب اسماعیلی می پیوندند.

همچنین خواجه سنی در باره برخی امامیان همچون ابو جعفر عیلان، بو رضا و بلفتوح اسدآبادی، معتقد است که آنان ابتدا رافضی بودند و سپس اسماعیلی شدند.^{۹۶}

تلاش عبد الجلیل قزوینی رازی برای نام بردن از عالمان امامی که با اسماعیلیه مبارزه کرده اند و حتی در این راه، کشته شده اند، نشان می دهد که اتهام امامیه به ارتباط با اسماعیلیه در آن دوره، مسئله ای کاملاً جدی بوده است.^{۹۷}

از مطالب پیش گفته به دست می آید که امامیان هم عصر عبد الجلیل، برای حفظ جایگاه اجتماعی شان، با چالش های جدی ای روبه رو بوده اند؛ اما امامیه با نفی برخی عقاید حساسیت برانگیزی که بدان متهم می شد، تا حد زیادی می توانست بر این چالش ها دست یابد. بر این اساس، تأکید روی نقاط اشتراک عقیدتی با حاکمان سنی و دوری از نقاط افتراق که برای حاکمان، سوء تفاهم ایجاد می کرد، یکی از بهترین اهرم هایی بود که می توانست برقراری روابط نزدیک با حاکمان را محقق کند و همچنین موضع گیری جامعه در برابر امامیه را تعدیل نماید.

از سوی دیگر، این اقدام آنان به گونه ای، زمینه های تشابه اعتقادی میان امامیه و اسماعیلیه را در مسئله مهمی چون تبری، نفی می کرد و بالطبع، یکی از مهم ترین دستاویزها برای ارتباط دادن امامیه به اسماعیلیه، از بین می رفت.

طبیعتاً امامیان برای باورپذیر کردن این نفی نزد جامعه، باید چاره ای می اندیشیدند که به نظر می رسد بهترین چاره، حقیقت مطرح شده در فرضیه سوم باشد. بر این

ص: ۴۰۱

اساس، به نظر می رسد که شرایط اجتماعی برای اتخاذ چنین راهبردی از سوی امامیه، کاملاً فراهم بود و بلکه ضرورت داشت.

دو. مشی راهبردی عبد الجلیل در کتاب «نقض» و انطباق آن با فرضیه سوم

^{۹۵} (۱). همان، ص ۱۷۵.

^{۹۶} (۲). ر. ک: همان، ص ۱۱۷.

^{۹۷} (۳). ر. ک: همان، ص ۱۳۰-۱۳۲، ۴۷۵ و ۵۶۰.

علاوه بر شرایط اجتماعی امامیه - که زمینه به کارگیری راهبردی همانند آنچه را در فرضیه سوم مطرح شده بود، ضروری می‌کرد -، مشی عبد الجلیل در کتاب نقض نیز نشان از به کارگیری این راهبرد توسط وی دارد. در صورتی که بپذیریم جعل اصطلاح شیعه اصولیه - مبتنی بر مشخصه‌هایی که اوصاف آن گذشت -، ماهیت کاملاً راهبردی داشته باشد، باید گفتمان عبد الجلیل در کتاب نقض، ویژگی‌های خاصی داشته باشد.

عبد الجلیل باید در باره عقاید حساسیت‌برانگیز، تا جایی که امکان دارد، آنها را به شیعه اخباریه نسبت دهد و از اصولیان نفی کند. از سوی دیگر، باید در خصوص انتساب شخصیت‌های امامی به اخباریه یا اصولیه، به عکس آن عمل کند؛ یعنی تا جایی که امکان داشته باشد، امامیان هم عصرش را اصولی معرفی کند و از سوی دیگر، تا جایی که ممکن است از اخباری معرفی کردن آنها دوری کند.

پس از این، در صورتی که مورد نقضی یافت شد، یعنی از میان کسانی که عبد الجلیل به عنوان شیعه اصولیه معرفی کرده است، کسی پیدا شد که باورهای منتسب شده به اخباریه را داشته باشد، عبد الجلیل باید در چند مرحله برای حل این مشکل اقدام کند. در درجه اول تلاش کند که انتساب آن عقیده به آن امامی را نفی کند و بگوید ثابت نشده که مثلاً فلان کس چنین گفته است. در پله بعدی، در صورتی که امکان نفی انتساب عقیده به وی وجود نداشت، تلاش کند که او را شخصی کم‌اهمیت در میان امامیه جلوه دهد. در آخرین مرحله نیز در صورت بی نتیجه بودن دو مسیر پیشین، آن امامی را اخباری اعلام کند و از وی تبری بجوید.

حال در صورتی که فرض کنیم کاربرد اصطلاح شیعه اصولی در گفتمان عبد الجلیل قزوینی، ماهیت راهبردی ندارد، بلکه با جریان‌های خارجی آن دوره، هماهنگ است، مشی وی در کتاب باید کاملاً متفاوت باشد. در این صورت، هیچ لزومی ندارد که عبد

ص: ۴۰۲

الجلیل تلاش کند دایره شیعه اصولیه را تا حد ممکن، گسترده تر کند و از رسوا کردن افرادی که واقعاً آنها را اخباری می‌داند، پرهیز کند؛ بلکه به عکس باید برای تقویت دیدگاه خود و نشان دادن راستی گفته‌هایش به دشمنش، به راحتی از اخباریان نام برد و بگوید اینان همان کسانی هستند که فلان عقیده را دارند و ما چنین نیستیم.

بررسی کتاب نقض عبد الجلیل قزوینی رازی نشان می‌دهد که وی از الگوی نخست استفاده کرده است. عبد الجلیل، به طور گسترده‌ای تلاش کرده است تا عقاید مورد مناقشه امامیه را به گروه‌های مقابل شیعیان اصولی همچون غلات و اخباریه و حشویه، نسبت دهد. وی چنین موضع‌گیری‌ای را از ابتدای کتابش آغاز کرده است؛ در آن جا می‌گوید که بسیاری از مواردی که صاحب فضاء به امامیان نسبت داده، عقاید غلات، اخباریه و حشویه است.^{۹۸} عبد الجلیل در جای دیگری، با اعتراض به تهمت‌های نویسنده نوستی، معتقد است که نسبت دادن عقاید حشویه، اخباریه و غالبیان (غالیان) به شیعه اصولیه، کمال بی‌انصافی است.^{۹۹} وی در بخش دیگری از کتاب، مسئله براءت و سب برخی صحابه را

^{۹۸} (۱). همان، ص ۳.

^{۹۹} (۲). همان، ص ۲۳۵.

به شیعیان حشوی و غالی، نسبت می‌دهد و آن را از شیعه اصولیه، نفی می‌کند.^{۱۰۰} به اعتقاد عبد الجلیل قزوینی رازی، تنها تنها شماری از شیعیان حشویّه و اخباریه در سابق بوده اند که مقام علی را بالاتر از انبیای غیر اولوالعزم و رسولان می‌دانسته‌اند. سپس این اعتقاد را به شدت رد می‌کند و آن را از آن اصولیان شیعه نمی‌داند.^{۱۰۱}

از سوی دیگر، عبد الجلیل تلاش کرده تا جایی که امکان دارد، دایره شیعیان اصولی را گسترده تر کند و شیعیان اخباریه را محدودتر نشان دهد.^{۱۰۲} نمونه بارز چنین

ص: ۴۰۳

تلاشی در کتاب نقض، جایی است که عبد الجلیل قزوینی رازی به صراحت بیان می‌کند که در زمان وی به همت تلاش‌های سید مرتضی و شیخ طوسی، تقریباً چیزی از شیعیان اخباریه، باقی نمانده اند، بجز اندکی که ممکن است در برخی جاها پراکنده باشند و آنها هم جرئت ندارند عقاید خود را به شکل آشکارا در برابر شیعیان اصولی بیان کنند. به اعتقاد وی، شیعیان اصولیه، بر اخباریان در مسائل مختلف ی‌چیره شده‌اند و شیعیان اخباریه را یارای مقابله آشکارا با شیعیان اصولیه نیست.^{۱۰۳}

همچنین عبد الجلیل هنگامی که از شهرهای شیعه نشین ایران در آن دوره یاد می‌کند، ساکنان آنها را شیعه اصولی می‌داند و در گزارش خود از محل سکونت شیعه اصولیه، تقریباً از همه شهرهای شیعه‌نشین ایران در آن دوره، همچون: قم، قاشان، آوه، سبزوار، گرگان، استرآباد، دهستان، جربادقان، همه بلاد مازندران، بعضی از دیار طبرستان، ری و نواحی اطرافش، بعضی از قزوین و اطرافش و بعضی از خرقان، یاد می‌کند.^{۱۰۴}

به خاطر همین رویکرد است که وقتی در کتاب نقض به جستجوی عالمان و اندیشمندانی که در نظر عبد الجلیل، اخباری بوده‌اند می‌پردازیم، تقریباً به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم و حتی هنگامی که پیش بینی می‌کنیم که وی شیخ صدوق و بنی بابویه را همان اخباریان معهود بداند، در می‌یابیم که چنین نیست.

تلاش عبد الجلیل برای گسترده کردن دایره شیعه اصولیه در آن دوره، در حالی صورت می‌گیرد که از لحاظ واقعیت خارجی و تاریخی، روشن است که در میان امامیه در آن دوره، یک دوقطبی تحت عنوان شیعه اخباریه و کلامیه، وجود داشته است.^{۱۰۵} علاوه بر مطلب ارائه شده در اوایل مقاله، برخی اطلاعات ارائه شده در کتاب نقض نیز به خوبی می‌تواند گواه وجود این دو گرایش باشد.

نویسنده بعض فضائح الروافض، گزارش‌هایی از برخی شخصیت‌های امامی اصولی

^{۱۰۰} (3). همان، ص 236.

^{۱۰۱} (4). ر. ک: همان، ص 528-529.

^{۱۰۲} (5). با این کار، اولاً توانسته شمار بیشتری را از امامیان در دایره مصونیت قرار دهد و ثانیاً با کوچک و کم اهمیت جلوه دادن شیعیان اخباریه، نشان می‌دهد که اصولیان، نماینده تفکر اصل امامی هستند و شایسته نیست که به خاطر برخی دعوی يك اقلیت، اکثریت را زیر سؤال بُرد

^{۱۰۳} (1). ر. ک: نقض، ص 568-569.

^{۱۰۴} (2). ر. ک: همان، ص 457-459.

^{۱۰۵} (3). در ابتدای مقاله، به وجود این تقابل اذعان شد و در انتهای مقاله نیز توضیحی در باره آن ارائه خواهد شد. کتاب مکاتب فقه امامی ایران، نوشته احمد پاکتچی نیز به خوبی گواه بر این مطلب است.

- در گفت‌وگو با عبد الجلیل - ارائه می‌کند که نشان می‌دهد آنان به شدت به مسئله تبری، پایبند بوده اند. خواجه سنی می‌گوید: برخی رافضیان همچون حسکا بن بابویه و ابو طالب بن بابویه و ابو جعفر دوریستی را به خاطر شتّامی، سر برهنه کردند.^{۱۰۶}

وی در جای دیگری می‌گوید: «در شهر ری، رستم خادم و بلقسم عبدویه و بلقسم شواء ... همه رافضیان شتّام بودند».^{۱۰۷} بودند.^{۱۰۷} گرچه پذیرش این گزارش‌ها از صاحب فضاء - که در صدد تخریب امامیه بوده است - امکان‌پذیر نیست و چنین انتسابی به آنان - همان‌طور که عبد الجلیل می‌گوید - دروغ است، با این حال، در دیدگاه نگارنده، این دروغ‌پردازی باید بر اساس زمینه‌ای که در آنها وجود داشته است سامان یافته باشد، به خصوص زمانی که می‌بینیم شخصیت‌هایی که در برخی پژوهش‌های مربوط به آن دوره به عنوان اخباری شناخته شده‌اند،^{۱۰۸} همان کسانی هستند که به لعن و شتم صحابه توسط عالم سنی، متهم شده‌اند.

به طور خلاصه، این دو گزارش در کارکرد حداکثری خود - یعنی زمانی که راست باشند - نشان می‌دهند که شماری از شیعیان اصولی بوده‌اند که باور به تبری داشته‌اند و در کارکرد حداقلی خود - یعنی زمانی که دروغ باشند - قرینه‌ای علاوه بر قرائن پیش‌گفته در خصوص وجود گرایش تحت عنوان اخباریه در میان امامیه هستند.

اما روش عبد الجلیل در خصوص موارد نقض نیز بر اساس شیوه پیش‌گفته است.

عبد الجلیل در پاسخ به ادعاهای نویسندگان سنی در خصوص اعتقاد بنی بابویه در باره جایگاه امام و نبی،^{۱۰۹} این ادعاهای را در باره اعتقاد آنان، نفی می‌کند. وی ادعای خواجه سنی مبنی بر این که شیخ صدوق و دیگر فرزندان بابویه، امام را بهتر از رسول می‌دانند، به طور کامل رد می‌کند و می‌گوید: تاکنون هیچ عالم امامی بدان باورمند نشده است.^{۱۱۰}

همچنین در مواردی که وی نتوانسته است قول منتسب شده به امامیان هم عصرش را انکار کند - همان‌طور که پیش‌تر گفته شد -، در پله بعدی، تلاش کرده است تا جایگاه آنان و حتی میزان دانش آنها را ناچیز جلوه دهد. وی در جریان مناظره‌اش با صاحب فضاء در باره ابو طالب بن بابویه می‌گوید: «وی آن درجه از علم نداشت که تصنیف سازد».^{۱۱۱} همچنین پس از این که خواجه سنی، قولی در تفسیر یکی از آیات قرآنی را به علی بن ابراهیم نسبت می‌دهد، عبد الجلیل

^{۱۰۶} (1). ر. ک: نقض، ص 118 و 142.

^{۱۰۷} (2). ر. ک: همان، ص 117.

^{۱۰۸} (3). ر. ک: مکاتب فقه امامی ایران، ص 188-208.

^{۱۰۹} (4). ر. ک: نقض، ص 531.

^{۱۱۰} (5). همان، ص 534.

^{۱۱۱} (1). همان، ص 294.

در پاسخ به وی به کنایه می‌گوید: «علی بن ابراهیم بن هاشم چه دانست؟»^{۱۱۲} بر این اساس می‌توان گفت که شیوه عبد الجلیل در کتاب نقض، شیوه کسی است که راهبرد مطرح شده در فرضیه سوم را استفاده کرده باشد.

سه. تقویت فرضیه سوم در صورت تقیّه‌ای بودن گفتمان عبد الجلیل قزوینی

در صورتی که ثابت شود گفتمان کلامی کتاب نقض، تقیّه‌ای است، پذیرش حقیقت مطرح شده در فرضیه سوم - یعنی «جعل اصطلاح شیعه اصولیه با انگیزه‌های راهبردی» - بسیار آسان‌تر می‌شود و در واقع می‌توان آن را به عنوان شاهدهی بر صحت فرضیه سوم تلقی کرد.^{۱۱۳}

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، اگر در جامعه‌ای افرادی به خاطر انتساب به یک گروه، در معرض اتهام باشند، طبیعی است که چنین انتسابی را از خود نفی کنند و ممکن است برای این کار، مجبور شوند به راهبردی همانند آنچه در فرضیه سوم

ص: ۴۰۶

مطرح شده است، توسل ج‌ویند. در سطرهای پیشین این نوشتار، قرائنی برای اثبات چنین وضعیتی در باره عبد الجلیل مطرح شد؛ اما در صورتی که مشخص شود گفتمان عبد الجلیل، تقیّه‌ای بوده است، اثبات توسل او به چنین راهبردی آسان‌تر است.

اگر در جامعه‌ای افرادی به گروهی منتسب شوند و به خاطر آن، متهم گردند، در حالی که واقعاً به آنها تعلق نداشته باشند، بدون هیچ درنگ و هراسی، انتساب خود به آن گروه را نفی می‌کنند؛ اما پس از ناامیدی و در صورتی که موفق نشوند، در آخرین مرحله، ممکن است که به راهبردی همانند آنچه در فرضیه سوم مطرح شده، توسل جویند؛ اما افرادی که واقعاً به این گروه تعلق داشته باشند، برای نفی انتساب خود، از ابتدا به شکل برنامه‌ریزی شده عمل می‌کنند، در واقع، آنان خیلی زودتر از گروه اول، احساس نیاز به توسل به یک راهبرد می‌کنند و در واقع، از راهبرد مطرح شده در فرضیه سوم به عنوان ابزاری برای تکمیل گفتمان تقیّه‌ای خود استفاده می‌کنند.

- بررسی گزارش‌ها در باره تقیّه امامیان سده ششم

گرچه فشار سیاسی بر شیعیان که در دوره غزنوی و سلطان طغرل به اوج خود رسیده بود، در دوره سلجوقی تا حدی کاسته شد، اما این بدان معنا نبود که شرایط فشار و تقیّه، کاملاً مرتفع شده بود و شیعیان دیگر می‌توانستند آزادانه همه باورهای خود را ابراز کنند؛^{۱۱۴} چرا که در این دوره، خلافت عباسی از هم پاشیده شده و قدرت سیاسی در دست ترکان

^{۱۱۲} همان، ص 268.

^{۱۱۳} (3). البته این امر، به پژوهش مستقل و گسترده‌تری نیاز دارد و در این جا تنها به خاطر ضرورت بحث بدان پرداخته می‌شود.

^{۱۱۴} (1). گزارش خواجه ستی در کتابش نشان می‌دهد که گرچه در اوایل عصر سلجوقی، شرایط برای شیعیان به شدت دشوار بود و آنان مجبور بودند برای فاش نشدن هویت شیعی‌شان باج بدهند، اما در اواخر آن، این وضعیت به نفع شیعیان بهبود یافته بود. وی می‌گوید: «اکنون کدخدایان همه ترکان و حاجب و دربان و مطبخی و فزاش بیشتر رافضی‌اند و بر مذهب رافضی مسئله می‌گویند و شادی می‌کنند» (نقض، ص 113). وی همچنین در جای دیگری می‌گوید: «در هیچ روزگار، این قوت نداشتند که اکنون دلیر شده‌اند و به همه دهان سخن می‌گویند. هیچ سرایی نیست از آن ترکان که در او ده - پانزده رافضی نیستند و در دیوان‌ها هم دیران ایشان‌اند و اکنون به عینه همچنان است که در عهد مقتدر خلیفه بود» (همان، ص 79).

سلجوقی بود. در این عصر، سرزمین های اسلامی، بستر رقابت های سیاسی و اختلافات سلجوقیان بر سر دس تیابی به قدرت بوده است و هر کدام از آنان در بخشی از قلمرو پهناور سرزمین اسلامی، قدرت یافته بودند و آن را به طریق وراثت در خاندان خویش تداوم بخشیده و حکومت های سلاجقه روم، شام، کرمان و

ص: ۴۰۷

سلاجقه عراق و کردستان را شکل داده بودند.^{۱۱۵}

ترسیم فشار سیاسی بر امامیه در این دوره، علاوه بر این که از منابع مختلف امکان پذیر است، از گزارش های خود عبد الجلیل نیز قابل استنباط است. گزارش های عالم سنی که در کتاب نقض انعکاس یافته، نشان می دهد که در دوره سلطان ملک شاه و وزیر وی خواجه نظام الملک طوسی، یعنی اندکی پیش تر از زمان مؤلف، سختگیری های شدیدی بر شیعیان می شده است. در نقض، چند نمونه از سختگیری حاکمان وقت بر دانشمندان شیعه در ری، از قول عالم سنی نقل شده که اغلب آنها با تحریک بزرگان مذاهب حنفی و شافعی صورت گرفته است. البته از آن رو که عبد الجلیل در کتابش تا حد مبالغه آمیزی تلاش می کند که روابط خود با حاکمان را نیکو جلوه دهد، در بسیاری از موارد نسبت به برخوردهای تند و قهرآمیز سلجوقی، چشم پوشی می کند.^{۱۱۶}

صاحب فضائح در جایی در باره دوره سلطان ملک شاه می گوید: «و در ری هر که دعوی دانشمندی از اینها کردی چون: حسکا بابویه، بو طالب بابویه، ابو المعالی امامتی، حیدر زیارتی مکی، علی عالم، بو تراب دوریستی و خواجه ابو المعالی نگارگر و جز اینها از رافضیان شتّام، همه را بفرمود تا بر منبرها بردند، سرها برهنه کرده به بی حرمتی و استخفاف که می کردند برایشان و می گفتند: شما دشمنان دینید، و سابقان اسلام را لعنت می کنید، و شعارتان شعار ملحدان است، ایمان بیابورید تا اگر خواستند و اگر نه ایمان می آوردند و از مقاتل رفض بیزار می شدند».^{۱۱۷} گزارش عبد الجلیل در جای دیگری نشان می دهد که در آن دوره حتی عالمان سنی نیز از خوف شمشیر سلطان، تقیّه می کرده اند، چه رسد به عالمان شیعی.^{۱۱۸}

ص: ۴۰۸

علاوه بر عبد الجلیل، گزارش های شماری از معاصران وی نیز به خوبی وجود چنین فضایی را منعکس می کند. ابن شهر آشوب مازندارانی در ابتدای کتاب المناقب و در بیان انگیزه تألیفش از کتاب، شکوائیه بلندی را مطرح می کند. به اعتقاد وی، عدّه زیادی قصد دارند که بسیاری از مناقب را با حيله های مختلف از بین ببرند و ابن شهر آشوب، این کتاب را در اثبات آن نوشت. او به صراحت بیان می کند که در دوره وی، علمای شیعه، به شدت بر نفس خود هراسان هستند و در گوشه ها به انزوا کشیده شده اند.^{۱۱۹}

^{۱۱۵} (1). ر. ک: تاریخ دولت آل سلجوق، ص 323-384؛ سلسله های اسلامی، ص 177-183؛ تاریخ سلاجقه الروم فی آسیای الصغری، فصل 6-8.

^{۱۱۶} (2). ر. ک: تاریخ تشیع در ایران، ص 505.

^{۱۱۷} (3). نقض، ص 142.

^{۱۱۸} (4). ر. ک: همان، ص 11.

^{۱۱۹} (1). المناقب، ابن شهر آشوب، ج 1، ص 5-6.

جالب است که ابن شهر آشوب، به عنوان یکی از معدود عالمان امامی آن دوره - که کتابی در برائت با عنوان مثالب النواصب نوشته است -^{۱۲۰} از مخالفان شیعه به زبان رمزی عجل، سامری، نعتل و ... یاد می‌کند.^{۱۲۱}

از دیگر معاصران عبد الجلیل، شیخ منتجب الدین رازی است. وی گزارش می‌دهد که برخی عالمان امامی ساکن دهستان، از روی تقیّه، بر مذهب حنفی فتوا می‌داده‌اند.^{۱۲۲} این در حالی است که بنا بر گزارش عبد الجلیل، دهستان از شهرهایی بوده است که همه ساکنان آن، شیعه امامیه بوده‌اند.^{۱۲۳} چنین گزارشی به خوبی نشان می‌دهد که امامیان، حتی در شهرهایی که در اکثریت قرار داشته‌اند، مجبور به رعایت شرایط تقیّه بوده‌اند.

فَتَّال نیشابوری، دیگر شخصیت معاصر عبد الجلیل نیز در کتاب روضة الواعظین، موضع گیری‌های مشابهی دارد. وی در ذکر شهادت حضرت زهرا علیها السلام از قاتلان ایشان

ص: ۴۰۹

تنها به عنوان کسانی که بر فاطمه زهرا ظلم کرده‌اند، به شکل کاملاً کنایه‌ای یاد می‌کند.^{۱۲۴} وی همچنین در نقل ماجرای غدیر خُم، از ابو بکر و عمر به عنوان اوّل و ثانی یاد می‌کند؛^{۱۲۵} تعبیری که کاربرد آن غالباً مربوط به دوره نقیّه شدید در عصر امامان معصوم علیهم السلام بوده است.

به نظر می‌رسد که یورش مغولان به ایران در ابتدای قرن هفتم هجری را باید نقطه عطفی در تاریخ امامیه قلمداد کرد . سیطره مغولان بر بخش وسیعی از سرزمین‌های اسلامی و قتل خلیفه عباسی (بزرگ‌ترین حامی مذهب اهل سنت)^{۱۲۶} و همچنین فروپاشی شوکت (اسماعیلیان مهم‌ترین رقیبان امامیه)، راه را برای حضور پُررنگ اجتماعی امامیان هموار کرد.^{۱۲۷}

گسترش تشیع امامی - که تا میانه‌های قرن هفتم هجری، روندی آرام و آهسته داشت - ، از این زمان به بعد، آهنگی سریع‌تر به خود گرفت.^{۱۲۸} آشفتگی خاطر برخی شاعران ایرانی سنی مذهب همچون عطار نیشابوری، به خاطر گسترش تشیع در این دوره، دلیل دیگری بر این مدعاست.^{۱۲۹}

^{۱۲۰} (2). شاید به این دلیل باشد که وی در اواخر سده ششم و نزدیک سده هفتم، یعنی دوره گشایش برای امامیه زیسته است.

^{۱۲۱} (3). ر. ک: الذریعه، ج 19، ص 76.

^{۱۲۲} (4). فهرست منتجب الدین، ص 46 و 81. این عالم، ابوالقاسم جعفر بن علی و پسرش بوده است.

^{۱۲۳} (5). ر. ک: نقض، ص 459.

^{۱۲۴} (1). روضة الواعظین، ص 151 و 153.

^{۱۲۵} (2). همان، ص 99.

^{۱۲۶} (3). مسائل عصر ایلخانان، ص 237.

^{۱۲۷} (4). ر. ک: اسلام در ایران، ص 291؛ دین و دولت در ایران عهد مغول، ج 2، ص 571.

^{۱۲۸} (5). ر. ک: تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، ص 151-156.

^{۱۲۹} (6). تاریخ تشیع در ایران، ص 677.

از دیگر نشانه‌هایی که می‌تواند صحت گزارش‌های تاریخی در باره تغییر شرایط امامیه در سده هفتم هجری را تأیید کند، مقایسه اظهارات و دیدگاه‌های امامیان سده هفتم با مواضع شیعیان سده ششم هجری است. در واقع، این مقایسه - که تا به حال کمتر بدان توجه شده است -، حکایت از یک تغییر و تحول شگرف می‌کند. این

ص: ۴۱۰

تحول، تنها بر اساس پذیرش نقش آفرینی مؤلفه‌ای همچون تقیه، توجیه پذیر است.

در صورتی که بپذیریم عبد الجلیل و برخی معاصرانش عقایدی متفاوت با باورهای سنتی امامیه داشته‌اند، آن وقت بسیار دشوار خواهد بود که بپذیریم در حدود کمتر از یک قرن در همان منطقه ری و نقاط دیگر ایران، امامیانی سر برآورده‌اند که عقاید آنها با باورهای عبد الجلیل، نه تنها سازگار نیست، بلکه در تضاد جدی قرار دارد.

در حقیقت، اگر مطالب بیان شده در کتاب نقض، حاکی از یک گرایش فکری در میان امامیه می‌بود، باید در زمانی کمتر از یک قرن، گزارش‌هایی از برخی عالمان امامی شاگرد این مکتب و متأثر از آن، در دست داشتیم.

یکی از نمونه‌های بارزی که می‌تواند این تقابل فکری میان تشیع امامی ری در سده ششم و هفتم هجری را نشان دهد، کتاب تبصرة العوام است. مقایسه کتاب عبد الجلیل با موضع‌گیری‌های همشهری‌اش محمد بن حسین رازی^{۱۳۰} در کتاب تبصرة العوام، به خوبی گواه این مطلب است. مؤلف کتاب تبصرة العوام - که در اوایل سده هفتم می‌زیسته است -،^{۱۳۱} به صراحت به تقابل با عقاید اهل سنت می‌پردازد و در آن جا به مطاعن خلفا می‌پردازد و نسخه‌ای از عقاید امامیه ارائه می‌کند که کاملاً با مطالب ارائه شده در کتاب نقض، متفاوت است. به نظر می‌رسد که این مطلب، دقیقاً به علت تأیید

ص: ۴۱۱

فراهم شدن شرایط ویژه برای تشیع در سده هفتم هجری و پایان یافتن دوره تقیه باشد؛ شرایطی که باعث شده در کمتر از یکصد سال تغییر رویکردی شگرف در دو شیعه امامی همشهری ایجاد شود.

در کلمات صاحب تبصرة العوام، هیچ ردّ پایی از خوف و هراس از حاکمان وقت دیده نمی‌شود. وی بخش طولانی‌ای از کتابش را به بحث فدک و اثبات ظلم و غضب شیخین در این مقوله، اختصاص داده است.^{۱۳۲} وی در این بخش از کتابش

^{۱۳۰} (۱). برخلاف تصویر رایج که کتاب را به سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، از اعلام سده ششم نسبت داده می‌شود، این کتاب، متعلق به جمال الدین مرتضی محمد بن حسین رازی، صاحب کتاب نزهة الکرام و بستان العوام است. حتی شیخ آقابزرگ تهرانی نیز در نمونه‌ای نادر، پس از اعتراف به اشتباه خود در انتساب نادرست کتاب در جلد سوم و شانزدهم الذریعة، در جلد ۲۴، ص ۱۲۳ تأکید می‌کند که کتاب، برای محمد بن حسین رازی است. علاوه بر او اتان کلبرگ نیز به انتساب درست کتاب پی برده است (ر. ک: کتابخانه ابن طائوس، ص ۴۸۲). بسیاری بزرگان همچون صاحب ریاض العلماء در انتساب این کتاب اشتباه کرده‌اند (ر. ک: الذریعة، ج ۲۴، ص ۱۲۳). صاحب کشف الحجب نیز گرچه در انتساب کتاب اشتباه نکرده است، ولی نام پدر و جد صاحب تبصرة را جابه‌جا نوشته است و به جای محمد بن حسین بن حسن رازی، مؤلف آن را محمد بن حسن بن حسین رازی ضبط کرده است (کشف الحجب، ص ۹۶). جالب است که حتی مرحوم عباس اقبال آشتیانی، مصحح کتاب، علی‌رغم تحقیق گسترده‌اش در مقدمه کتاب در این خصوص، همان اشتباه مشهور را تکرار کرده است و قول صاحب کشف الحجب را رد کرده است و مؤلف کتاب را نشانخته است (تبصرة العوام، مقدمه) یکی از شواهد قوی تعلق کتاب به محمد بن حسین رازی، آن است که وی در کتاب نزهة الکرام خود به کتاب تبصرة العوام ارجاع می‌دهد (ر. ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آية الله گلپایگانی، ج ۲، ص ۱۸۷).

^{۱۳۱} (۲). کتابخانه ابن طائوس، ص ۴۸۲.

^{۱۳۲} (۱). تبصرة العوام، ص ۲۲۲-۲۱۲.

به صراحت، خلفا را به باد نقد می‌گیرد و لحن او با لحن عبد الجلیل - که حتی گاه شیخین را می‌ستود-، کاملاً متفاوت است.

ابن طاووس نیز که در نیمه اول سده هفتم هجری می‌زیسته است، از برگزاری اعیاد نهم ربیع در دوره خود در بلاد ایران - که احتمالاً مربوط به کاشان باشد-، خبر می‌دهد.^{۱۳۳} بسیار جالب است که تنها با گذشت حدود یک قرن، کار به جایی می‌رسد که حساسیت برانگیزترین مناسک امامیه، یعنی عید نه ربیع در ایران رایج می‌شود.

از دیگر عالمان امامی سده هفتم هجری - که این تغییر رویکرد را به خوبی می‌توان در آثارش پی جویی کرد-، عماد الدین طبری است. وی در سال ۶۷۳ ق، در اصفهان در سایه حمایت های بهاء الدین محمد بن محمد جوینی بوده و توانسته است آثری در دفاع از تشیع در آن خطه بنگارد که از آن جمله، مناقب الطاهرین، کامل در سقیفه، کفایت در امامت و آثاری دیگری است که به نام بهاء الدین محمد تألیف کرده است.

اهمیت وی از آن جهت برای ما بیشتر است که متأثر از مکتب های عراقی مانند مکتب نجف و حله نیست و ب بیشتر، محصول فکر شیعیانی است که در خود ایران تربیت شده اند. این گروه، متأثر از میراث سنتی شیعه و همچنین آثاری بوده‌اند که آن زمان در دوایر شیعی ایران رایج بوده است.^{۱۳۴}

ص: ۴۱۲

لحن صریح و متشیعانه آثار عماد الدین طبری همچون کتاب کامل بهایی و تفاوت آن با آثار سده ششم هجری، بر کسی پوشیده نیست که اشاره‌هایی بدان خواهد شد؛ اما اهمیت بیشتر آثار وی بدین خاطر است که دارای گزارش‌های مستقیمی در خصوص تغییر شرایط تقیه در سده هفتم هجری است.

وی در مقدمه کامل بهایی به صراحت چنین می‌گوید:

در بلاد مازندران، حدود یک قرن پیش، تنها پانصد تن شیعه بودند؛ اما در حال حاضر، یعنی سال ۶۷۵ قمری، حتی پانصد غیر شیعی هم در آن یافت نمی‌شود.^{۱۳۵}

این گفتار وی به خوبی نشان دهنده تفاوت جدی شرایط اجتماعی برای امامیان سده ششم و هفتم هجری است.

عماد الدین طبری در جای دیگری از مقدمه کتابش به صراحت می‌گوید که گرچه تا چندی پیش، تقیه بر امامیه واجب بود، ولی در شرایط فعلی، تقیه حرام شده است.

عین عبارات او چنین است:

^{۱۳۳} (۲). اقبال الأعمال، ج ۳، ص ۱۱۳. نیز، ر. ک: تاریخ تشیع در ایران، ص ۶۷۴-۶۷۵.

^{۱۳۴} (۳). «آینه تشیع»، رسول جعفریان، مجله کتاب ماه تاریخ جغرافیا، ش ۱۰۷ و ۱۰۸، ص ۶۰.

^{۱۳۵} (۱). کامل بهایی، ص ۲۴.

و تقیّه که واجب بود بدین طائفه به نصوص ... و امثال آن از آیات و اخبار، به سبب قلت اعوان و انصار و کثرت اعدا، امروز به حضور ظهور این دولت، حرام شد.^{۱۳۶}

وی بر این باور است که علمای امامیه، تقیّه کرده و بسیاری از مطالب را نیاورده و تنها با کنایه بیان کرده‌اند. خود وی نیز بیان می‌کند که در دو دانگ از شش دانگ مطالبی که می‌دانسته، تقیّه کرده است و تنها چهار دانگ را آورده است.^{۱۳۷}

کتاب أسرار الإمامه عماد الدین طبری نیز حاوی گزارش‌هایی از آن دوره است که بسیار با اهمیت است. جالب توجه این که وی این کتاب را - که معرب یکی از

ص: ۴۱۳

کتاب‌های فارسی اش در امامت است - به درخواست مردم ری نگاشته است.^{۱۳۸} از این رو، گزارش های این کتاب می‌تواند به خوبی حاکی از گرایش امامیان ساکن ری در سده هفتم هجری باشد.

وی معتقد است که در این روزگار، بسیاری از کفار، مسلمان شده و مستقیم مذهب تشیع را می‌پذیرند، در حالی که عکس آن، یعنی سنی شدن یک شیعه رخ نمی‌دهد. این مطلب را در جای دیگری هم تأکید کرده است که با وجود گرایش عده‌ای به مذهب تشیع، از شیعیان، احدی به مذاهب دیگر نمی‌گردد.^{۱۳۹}

در جای دیگر می‌نویسد:

ما کسانی را از جمیع ملل و نحل و مذاهب اسلامی می‌بینیم که دست از ادیان باطل خود بر می‌دارند و داخل در طریقه علی علیه السلام می‌شوند. بر شمار این افراد، هر روز افزوده می‌شود. در روز سقیفه، تنها هفده نفر با علی علیه السلام بودند؛ اما اکنون هزاران هزار از بلاد و قرای مختلف هستند. ما نشنیده‌ایم که بگویند فلانی متشیع بود و سنی شد.^{۱۴۰}

وی در همین کتاب، پس از نقل اخباری که در فضایل خلفا روایت شده، می‌نویسد که این اخبار، تنها از طریق خود اهل سنت روایت شده و آنان مدعی این قبیل روایات اند و «شهبده ذنبه» (شاهدش دنبش است) و بعد هم با تندی، بیان می‌کند که اینها از مفتريات منافقین است که از فضائل علی علیه السلام برگرفته و به دیگران نسبت داده‌اند.^{۱۴۱}

همچنین باور وی به آزار حضرت فاطمه زهرا علیها السلام بسیار صریح است و تأکید کرده است که علت شهادت ایشان ماجرای هجوم به خانه بوده است. وی در این کتاب و آثار دیگرش روی این نکته تأکید می‌ورزد که نام سنی در اصل برگرفته از سنت لعن بر

^{۱۳۶} (2). همان، ص 26.

^{۱۳۷} (3). «فوائد تاریخی و نکات کتاب‌شناسانه در آثار عماد الدین طبری»، جعفریان، مجله آینه پژوهش، ش 50، ص 2.

^{۱۳۸} (1). ر. ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه مرعشی نجفی، ج 10، ص 148.

^{۱۳۹} (2). «آینه تشیع»، جعفریان، مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش 107 و 108، ص 61.

^{۱۴۰} (3). همان، ص 62.

^{۱۴۱} (4). همان، ص 66.

امام علی است که از زمان معاویه رواج یافت نه آن که برگرفته از «سنت محمدیه» باشد. به همین دلیل، وقتی عمر بن عبد العزیز آن را لغو کرد، صدای اعتراض «رفعت السنّه» و «بدلت السنّه» به آسمان رفت.^{۱۴۲}

بر اساس مطالب پیش گفته، به نظر می رسد گرایش امامی که در سده ششم هجری با عنوان شیعه اصولی در ری معرفی می شده است، باورهای متمایزی از امامیان سنتی نداشته است و مطرح کردن برخی باورهای خاص، صرفاً در چارچوب یک گفتن تقیّه‌ای بوده است.

- امکان تفسیر دوگانه مواضع مشابه برخی معاصران عبد الجلیل

حقیقت دیگری که در میان امامیان ایرانی سده ششم هجری قابل پیگیری است، یافتن ردّ پای گرایش‌های اعتقادی مشابه عبد الجلیل، در برخی معاصران وی است.

وقتی با این زمینه به جستجو در میان عالمان امامی هم عصر عبد الجلیل می پردازیم، جالب‌ترین نتیجه، مربوط به شیخ منتجب الدین رازی است. عبارتی که رافعی در باره شیخ منتجب الدین دارد، بسیار تأمل برانگیز است. وی می گوید:

گرچه شیخ، به تشیع منتسب است و خاندان وی اصالتاً از قم هستند و همگی شیعه بوده اند، اما رویه شیخ با آنان متفاوت است و او به روایت و نقل فضائل صحابه و بزرگداشت خلفای راشدین، بسیار علاقه دارد.^{۱۴۳}

بر اساس عبارت یاد شده، به خوبی می توان تشابه رویه میان شیخ منتجب الدین و عبد الجلیل را مشاهده کرد. این تعبیر همچنین به خوبی نشان می دهد که بحث برائت در آن دوره، نقش محوری ای در تقابل میان شیعه و اهل سنت داشته است.

از دیگر عالمانی که هم عصر و همشهری عبد الجلیل بوده و به مداهنه با اهل سنت

پرداخته، شیخ ابوالفتوح رازی است که عبد الجلیل نیز از او در کتابش یاد کرده است.^{۱۴۴}

موارد چندی وجود دارد که می تواند حاکی از تشابه گرایش اعتقادی عبد الجلیل و شیخ ابو الفتوح باشد. غالب روایات تفسیر ابو الفتوح، به مجامع روایی اهل سنت، مستند است، در حالی که ابو الفتوح تنها ۱۹۶ روایت از اهل بیت علیهم السلام نقل می کند، ۱۸۲۱ روایت از مجامع روایی اهل سنت نقل می کند.^{۱۴۵} همچنین ابوالفتوح در تفسیرش وقایع مربوط

^{۱۴۲} (۱). همان، ص 62.

^{۱۴۳} (۲). الندوین، ج 3، ص 377. مقصود، نشان دادن جایگاه يك عالم امامی و نوع عملکردش از دید يك عالم سنی است؛ اما به گفته برخی پژوهشگران، قرائن متعدّد از جمله خود کتاب فهرست منتجب الدین، نشان می دهد که وی بی شك شیعه بوده است (ر. ک: تاریخ تشیع در ایران، ص 498-490).

^{۱۴۴} (۱). ر. ک: نقض، ص 212 و 263.

^{۱۴۵} (۲). مجموعه آثار کنگره بزرگداشت شیخ ابوالفتوح رازی، ج 13، ص 368 (جایگاه اهل بیت علیهم السلام و صحابه در تفسیر ابوالفتوح رازی، حمید رضا اسلامیه).

به عالم ذر را به شکل نمادین تفسیر می‌کند. وی قول به خروج ذر و اقرار گرفتن از آنها را قول اخباریان می‌داند و با آن مخالفت می‌کند و سپس در ردّ آن، همان تقریر مشهوری را که سیّد مرتضی و مکتب متکلمان بغداد دارند، بیان می‌کند.^{۱۴۶}

محوری‌ترین نکته یعنی تسامح در تبرّی، در تفسیر ابو الفتوح رازی نیز به چشم می‌آید. وی با نقل برخی روایات در باره صحابه، شأن آنها را ارتقا می‌دهد که در برخی موارد، به نوعی تمجید از خلفای سه گانه و مبری دانستن آنها از هر خطایی منجر می‌شود.^{۱۴۷} ابو الفتوح با نقل برخی گزارش‌ها به تمجید برخی صحابه همچون خلیفه اوّل و دوم و خالد بن ولید می‌پردازد و در نمونه ای جالب، از خلیفه اوّل با صفت صدیق یاد می‌کند.^{۱۴۸} عماد الدین طبری نیز صراحتاً بیان می‌کند که ابو الفتوح، خلفا را ستوده و منقبت آنان را گفته است.^{۱۴۹}

ص: ۴۱۶

وجود گرایش مشابه عبد الجلیل در برخی معاصرانش گرچه در حدّ خود، بسیار با اهمیّت است و کمتر بدان توجّه شده است، اما درخصوص نوع برداشتی که می‌توان از آن کرد، با مشکل مواجهیم. مشکل از آن جا ناشی می‌شود که این پدیده، قابلیت تفسیر دوگانه دارد؛ چرا که هم می‌تواند بر تقیّه‌ای بودن گفتمان عبد الجلیل و برخی معاصرانش دلالت داشته باشد و هم می‌تواند نشان از وجود یک گرایش خاصّ اعتقادی در میان آنها باشد.

در صورتی که ما بپذیریم عبد الجلیل به خاطر شرایط خاصّ عصرش از یک راهبرد تقیّه‌ای استفاده کرده است، ضرورت دارد که نمونه‌های دیگری برای آن بیابیم. توسّل به گفتمان تقیّه‌ای، زمانی یک راهبرد تلقی می‌شود که دست کم توسط گروهی از امامیه از آن بهره برده شود و در صورتی که ردّ پای چنین موضع‌گیری‌ای، تنها در آثار یک شخص یافته شود، پذیرش راهبردی بودن آن دشوار است. پس یافتن عالمانی با موضع‌گیری‌های مشابه عبد الجلیل می‌تواند شاهدی بر تقیّه‌ای بودن گفتمان کتاب نقض تلقی شود.

از سوی دیگر، در صورتی که نپذیریم عبد الجلیل تقیّه کرده است و واقعاً نماینده یک گرایش اعتقادی امامیه در آن دوره بوده است، آن گاه برای این که نشان دهیم باورهای عبد الجلیل یک گرایش اعتقادی واقعی بوده، لازم است نمونه‌هایی از دیگر عالمان امامی آن دوره را - که عقایدی مشابه عبد الجلیل داشته‌اند، بررسی کنیم. پس یافتن افرادی با عقاید مشابه عبد الجلیل می‌تواند گواه آن باشد که آنان واقعاً یک گرایش اعتقادی خاصّ و متمایز از دیگر امامیان بوده‌اند.

- دلالت اظهارات و مواضع عبد الجلیل

^{۱۴۶} (3). تفسیر ابو الفتوح رازی، ج 9، ص 7-8. برای بررسی دیدگاه مکتب متکلمان بغداد در این موضوع، ر. ک: مؤلفه‌های غلو نزد امامیه ...، ص 103-108.
^{۱۴۷} (4). مجموعه آثار کنگره بزرگداشت شیخ ابو الفتوح رازی، ج 13، ص 372 (جایگاه اهل بیت علیهم السلام و صحابه در تفسیر ابو الفتوح رازی، حمید رضا اسلامی، ص 372).

^{۱۴۸} (5). ر. ک: همان، ص 373-374.

^{۱۴۹} (6). کامل مجابی، ص 178. بی‌جوبی این گرایش در عصر عبد الجلیل، نیاز به پژوهش مستقلّ و مفصلی دارد که از حوصله این نوشتار، خارج است و این جا فقط به چند نمونه برجسته در شهر ری اشاره شد. شاید یکی دیگر از علما امامی آن دوره که پیگیری این گرایش در وی می‌تواند نتایج جالبی در برداشته باشد، امین الإسلام طبرسی، صاحب تفسیر مجمع البیان باشد.

اظهارات عبد الجلیل قزوینی رازی در کتاب نقض، به گونه ای است که شاید تقیّه ای دانستن آنها اندکی دشوار باشد . موضع گیری های او در برابر عقاید سنتی امامیه - همان طور که پیش تر به برخی از آنها اشاره شد - غالباً صریح و غیر قابل تأویل است.

ص: ۴۱۷

اما مسئله جالب توجه در باره موضع گیری های عبد الجلیل، آن است که گرچه در نظر اول، پذیرش این که این اظهارات وی، تقیّه ای بوده است، اندکی دشوار به نظر می رسد، اما توجه به نکته دقیقی، پذیرش چنین چیزی را برای ما آسان تر می کند. آن نکته، این است که در دوره یاد شده، یکی از مواردی که امامیه به شدت به خاطر آن متهم بوده اند، مسئله تقیّه بوده است؛ یعنی امامیه متهم بوده اند که دائم تقیّه و پنهان کاری می کنند و این برداشت از مطاوی مطالب کتاب نقض نیز قابل استنباط است.^{۱۵۰} از این رو، اگر امامیه، بنا داشتند در آن دوره تقیّه کنند، در همان گام نخست، در معرض اتهام به دروغگویی و تقیّه کردن قرار داشتند . لذا آنان مجبور بودند دیدگاه تقیّه ای خود را تا بدان حد محکم و استوار بیان کنند که هیچ کس خلاف آن را نیز احتمال ندهد و حتی نزدیک ترین کسانشان نیز حرف های آنان را باور کنند . با این توجه، صراحت و تندگی کلام عبد الجلیل را نمی توان به عنوان شاهدهی بر ردّ تقیّه ای بودن گفتمان کتاب وی دانست؛ بلکه اگر نگوئیم - بر اساس شرایط آن دوره - شاهدهی بر تقیّه ای بودن گفتمان کتاب نقض است، دست کم این صراحت، دلالتی بر هیچ یک از طرفین ندارد.

- پذیرش تقیّه ای بودن گفتمان کتب در عین تأثیر پذیری ناخودآگاه از آن

پس از بررسی شواهد و قرائن در باره تقیّه ای بودن گفتمان کلامی کتاب نقض و یا عدم آن، در نهایت، بدون بررسی گسترده به سختی می توان طور قطع در این زمینه، اظهار نظر کرد؛ اما بر اساس گزارش های مستقیم از آن دوره و همچنین مقایسه گزارش ها با سده هفتم، شکی باقی نمی ماند که فضای تقیّه ای در آن دوره، کاملاً واقعی بوده است و عالمان امامی آن دوره، ناچار به تقیّه کردن بوده اند. از سوی دیگر، نمی توان انکار کرد که مضامین این کتاب و همچنین برخی کتاب های هم عصر عبد الجلیل با برخی عقاید سنتی امامیه، متفاوت است و این در حالی است که قابلیت تفسیر دوگانه دارد.

ص: ۴۱۸

نظر نهایی نگارنده، آن است که عبد الجلیل و برخی معاصرانش در گفتمان کلامی خود، تقیّه کرده اند؛ اما اتخاذ این راهبرد توسط آنان در مدتی نسبتاً طولانی، بر روی پایه های فکری آنان بی تأثیر نبوده است و از حساسیت آنها در قبال برخی عقاید امامیه همچون مسئله «تبری» کاسته است. به قول یکی از پژوهشگران معاصر، تشیع شیعیان ری در قالب نسخه «شیعه اصولی»، آمیخته ای از احتیاط و برخی اعتقادات بوده است.^{۱۵۱} حتی شیعه شناس شهیر اتان کلبرگ نیز به تقیّه ای

^{۱۵۰} (۱). ر. ک: نقض، ص 22، 80، 106، 342، 422، 476 و 609.

^{۱۵۱} (۱). تاریخ تشیع در ایران، ص 490.

بودن گفتمان کتاب نقض اذعان دارد. وی تصریح می‌کند که عبد الجلیل قزوینی به دلیل قرار گرفتن تحت سیطره حاکمان سلجوقی سنی، قصد داشته است که نسخه میانه‌ای از اندیشه‌های امامیه در کتاب نقض ارائه دهد.^{۱۵۲}

ترکیبی از یک بینش عمیق اجتماعی و نتیجه بررسی عبارت‌های کتاب نقض، نشان می‌دهد که گرچه ردّ برخی عقاید بنیادین تشیع در این کتاب و برخی آثار دیگر، در ابتدا با ماهیتی کاملاً راهبردی و تقیّه‌ای آغاز شد، با این حال، در ادامه، به دلیل دراز بودن دوره تقیّه و ناآگاه بودن نسل‌های بعدی از تقیّه‌ای بودن گفتمان کلامی حاکم بر امامیه و همچنین به دلیل تلویحی بودن تفاهم نسل‌های پیشین در خصوص اتخاذ این راهبرد، چنین رویکردی به طور ناخودآگاه بر برخی عقاید امامیان تأثیر گذاشت و علی‌رغم ادامه سایه افکنی گفتمان تقیّه‌ای بر فضای کلامی امامیه، برخی از مؤلفه‌های این گفتمان تقیّه‌ای به طور ناخودآگاه، وارد حیطه گفتمان واقعی امامیه در خصوص اعتقادات شد. بررسی دقیق‌تر این مقوله و حد و مرز این تأثیرپذیری، به پژوهش کاملاً جداگانه‌ای نیاز دارد که از حوصله این مقاله، خارج است.

آنچه می‌تواند مؤید وجود تفاهم تلویحی در میان امامیان آن دوره برای ارائه

ص: ۴۱۹

گفتمان تقیّه‌ای در آثارشان باشد، عبارتی است که عبد الجلیل در مقدمه کتابش آورده است. وی می‌گوید:

علمای امامیه، کتاب را برای مدّتی به علّت هراس از تعجیل در پاسخ دادن از او، مخفی نگاه داشته‌اند.^{۱۵۳}

این عبارت، نشان می‌دهد که اولاً در میان علمای امامیه، یک تفاهم تلویحی و وحدت رویه برای برخورد با حملات مخالفان وجود داشته است؛ ثانیاً نگرانی‌هایی در خصوص رعایت نکردن برخی مصالح در پاسخ‌دهی وجود داشته است.^{۱۵۴}

ب. ارتباط فرضیه سوم با دو فرضیه دیگر

نظر نگارنده بر این بود که کاربرد اصطلاح شیعه اصولیه در کتاب عبد الجلیل قزوینی رازی، ماهیتی کاملاً راهبردی دارد. حال پرسش این جاست که گرچه جایگاه اصطلاح «شیعه اصولیه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل و یا حتی برخی معاصرانش ماهیتی راهبردی دارد، اما آیا در آن دوره، دو قطبی با ماهیت فرقه‌ای تحت عنوان اصولی - اخباری، در میان امامیان وجود نداشته است؟ پاسخ این مطلب، مثبت است.^{۱۵۵}

^{۱۵۲} (2).

, 3, No. 59 Kohlberg, Etan, "Some Imami shii Views on Taqiyya", Journal of the American Oriental Society, Vol. 204-104pp.

^{۱۵۳} (1). نقض، ص 3.

^{۱۵۴} (2). ترس از تعجیل در پاسخ دادن، زمانی مفهوم پیدا می‌کند که قرار باشد در نوشتن پاسخ، برخی مصالح رعایت شود که با تعجیل، آن مصالح، از دست می‌رود.

^{۱۵۵} (3). درخصوص وجود این دوقطبی، در اوایل مقاله گفتگو شد.

در واقع، نگارنده بر این باور است که گرچه اصطلاح شیعه اصولی و اخباری در نظر عبد الجلیل، یک کارکرد راهبردی برای تثبیت گفتمان کلامی حاکم بر کتاب داشته است، با این حال، به کارگیری این اصطلاح، کاملاً اتّفاقی و ارتجالی نبوده است و مبتنی بر یک تقابل واقعی و خارجی و یک دوقطبی فرقه ای صورت گرفته است که می توان از آن، تعبیر به شیعه کلامیه و اخباریه کرد. این واقعیت همان چیزی است که مؤیدان فرضیه اول و دوم را به اشتباه انداخته است. گرچه می توان وجود یک دوقطبی فرقه ای میان امامیان سده پنجم و ششم هجری را پذیرفت، اما این بدان معنا نیست که

ص: ۴۲۰

مراد عبد الجلیل نیز این واقعیت خارجی بوده است. مقصود ما در این نوشتار، تنها بررسی جایگاه دوقطبی اصولی - اخباری در گفتمان کلامی عبد الجلیل با تأکید بر روی اصطلاح «شیعه اصولیه» بوده است. باورمندان به فرضیه اول و دوم پنداشته اند که تعبیر عبد الجلیل، اشاره به یک تقابل فرقه ای خارجی در آن دوره دارد، در حالی که تقابل مطرح شده توسط وی - بر اساس قرائن پیش گفته - کاملاً راهبردی است و با تقابل های فرقه ای واقعی در آن دوره، تطبیق نمی کند. عبد الجلیل صرفاً از وجود یک تقابل خارجی، به عنوان زمینه ای برای مطرح کردن تقابل راهبردی خود استفاده کرده است. صاحب کتاب نقض در پی اقدامی راهبردی برای بهبود وضعیت امامیه بوده است و ناچار به مطرح کردن یک دوقطبی تحت عنوان اصولی - اخباری بوده است.

نتیجه گیری

اصطلاح «شیعه اصولیه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی، برخلاف برخی تصوّرات احتمالی رایج، بن مایه های فقهی - اصولی ندارد و این اصطلاح، در گفتمان او بیشتر انصراف به نوعی عقل گرایی و مبنایگرایی دارد. همچنین کارکرد این اصطلاح در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی، ماهیتی کاملاً راهبردی دارد. گرچه دوقطبی اصولی - اخباری در کتاب عبد الجلیل قزوینی رازی به ظاهر، از یک تقابل فرقه ای خارجی در جامعه امامی آن دوره حکایت می کند - و البته وجود این دوقطبی فرقه ای نیز تاحدی قابل پذیرش است -؛ ولی واقعیت این است که دوقطبی اخباری - اصولی در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی، با اطلاعات ما از این تقابل فرقه ای خارجی، به هیچ روی سازگار نیست. عبد الجلیل در اقدامی راهبردی با به کارگیری اصطلاح شیعه اصولیه برای اکثریت قریب به اتّفاق امامیان هم عصرش و انتساب عقاید حساسیت برانگیز آنها به گروهی از امامیان تقریباً منقرض شده تحت عنوان اخباریه، در پی بازیابی جایگاه امامیه بوده است. در عین حال، نگارنده، امکان تأثیرپذیری ناخودآگاه عقاید عبد الجلیل و معاصرانش از این گفتمان راهبردی را - که ماهیتی تقیه ای داشته است - رد نمی کند.

ص: ۴۲۱

منابع و مأخذ

۱. «فوائد تاریخی و نکات کتاب شناسانه در آثار عماد الدین طبری»، رسول جعفریان، مجله آینه پژوهش، ش ۵۰، ۱۳۷۷ ش.

۲. اسلام در ایران، ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: پیام، چهارم، ۱۳۵۳ ش.

۳. إقبال الأعمال، علی بن موسی الحلّی (السید ابن طاووس)، به کوشش: جواد قیومی اصفهانی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۴ ق.

۴. أمل الآمل، محمد بن حسن الحرّ العاملی، به کوشش: سید احمد حسینی، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.

۵. أوائل المقالات، محمد بن محمد بن نعمان العکبری، بیروت: دار المفید.

۶. تاریخ ایران اسلامی، رسول جعفریان، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، سوم، ۱۳۸۱ ش.

۷. تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، رسول جعفریان، تهران: نشر علم، ۱۳۸۶ ش.

۸. تاریخ سلاجقه الروم فی آسیای الصغری، سهیل طقوش، بیروت: دار النفائس، ۱۴۲۳ ق.

۹. تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، ابو القاسم طاهری،

ص: ۴۲۲

تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.

۱۰. تبصره العوام فی مقالات الأنام، محمد بن حسین الرازی، تهران: اساطیر، ۱۳۶۴ ش.

۱۱. التدوین فی أخبار قزوین، عبد الکریم بن محمد الرافعی القزوینی، به کوشش: عزیز الله عطاردی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۷ م.

۱۲. تصحیح «اعتقادات الإمامیة» الصدوق، محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی (الشیخ المفید)، به کوشش: حسین درگاهی، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر و التوزیع، دوم، ۱۴۱۶ ق.

۱۳. «جایگاه اهل بیت علیهم السلام و صحابه در تفسیر ابو الفتوح رازی»، حمید رضا اسلامی (چاپ شده در مجلد سیزدهم مجموعه آثار کنگره بزرگداشت شیخ ابو الفتوح رازی)، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۴ ش.

۱۴. التوحید، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، به کوشش: سید هاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۱۵. «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، کامران ایزدی مبارکه و سید محمد هادی گرامی، دو فصل نامه حدیث پژوهی، شماره ۳، ۱۳۸۹ ش، کاشان: دانشگاه کاشان.

۱۶. دین و دولت در ایران عهد مغول، شیرین بیانی (اسلامی ندوشن)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ ش.

۱۷. «اصول فقه»، احمد پاكتنجى (چاپ شده در مجلد نهم دائرة المعارف بزرگ اسلامى)، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ۱۳۷۹ ش.

۱۸. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن بن على المنزوى (آقا بزرگ الطهرانى)، بيروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ ق.

۱۹. روح الجنان و روض الجنان، ابوالفتوح حسين بن على الرازى، مشهد: آستان قدس رضوى، ۱۴۰۸ ق.

۲۰. روضة الواعظين، محمد بن الحسن الفتال النيسابورى، به كوشش: سيد محمد

ص: ۴۲۳

مهدي خراسان، قم: نشر رضوى.

۲۱. رياض العلماء و حياض الفضلاء، ميرزا عبد الله أفندى الإصفهاني، به كوشش : سيد محمود مرعشى و سيد احمد حسيني، قم: چاپخانه خيام، ۱۴۰۱ ق.

۲۲. سلسله‌هاى اسلامى، كليفوردموند بوسورث، ترجمه: فريدون بدره‌اى، تهران:

مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۷۱ ش.

۲۳. شرح المصطلحات الكلامية، جمعى از نويسندگان، مشهد: آستان قدس رضوى، ۱۴۱۵ ق.

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

محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: مؤسسه إسماعيليان.

۲۵. فرقه اسماعيليه، مارشال گودوين سميره، ترجمه: فريدون بدره‌اى، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۷۸ ش.

۲۶. فهرست منتجب الدين، منتجب الدين على بن بابويه الرازى، به كوشش : مير جلال الدين محدث ارموى، قم : كتابخانه عمومى آية الله العظمى مرعشى نجفى، ۱۳۶۶ ش.

۲۷. المحصول، محمد بن عمر الفخر الرازى، بيروت: مؤسسه الرسالة، ۱۳۶۹ ق.

۲۸. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، عبد الجبار بن احمد اسد آبادى، به كوشش : جرج قنواتى، قاهره: الدار المصرية، ۱۹۶۵ م.

۲۹. الملل و النحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستانى، به كوشش: محمد سيد كيلانى، بيروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ ق.

۳۰. فهرست نسخه‌های خطی کتاب‌خانه آیه الله العظمی گلپایگانی (ج ۲)، رضا استادی، قم: سازمان چاپ مهر.

۳۱. فهرست نسخه‌های خطی کتاب‌خانه آیه الله مرعشی نجفی، (ج ۱۰)، سید احمد حسینی، قم: ولایت قم.

۳۲. کامل بهایی، حسن بن علی عماد الدین طبری، تهران: مرتضوی، ۱۳۸۳ ش.

۳۳. کتاب‌خانه ابن طاوس، اتان کلبرگ، ترجمه: رسول جعفریان و سید علی قرائی، قم:

ص: ۴۲۴

کتاب‌خانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۱ ش.

۳۴. «آیینہ تشیع»، رسول جعفریان، مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۰۷ و ۱۰۸، ۱۳۸۵ ش.

۳۵. کشف الحجب و الاستار، اعجاز حسین کنتوری، قم: کتاب‌خانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.

۳۶. کشف الفهارس، سید محمد باقر حجتی، تهران: سروش.

۳۷. مدرسه قم و بغداد، آندره نیومن، ترجمه: سید صادق حسینی اشکوری، قم: زائر، ۱۳۸۴ ش.

۳۸. مسائل عصر ایلخانان، منوچهر مرتضوی، تهران: آگاه، ۱۳۷۰.

۳۹. معجم رجال الحديث، السید ابو القاسم الخوئی، قم: مرکز نشر آثار شیعه.

۴۰. مقدمه تاریخ دولت آل سلجوق، عماد الدین الاصفهانی، به کوشش: یحیی مراد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ق.

۴۱. مقدمه تبصرة العوام، عباس اقبال، تهران: اساطیر، ۱۳۶۴ ش.

۴۲. مکاتب فقه امامی ایران: پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حله، احمد پاکتیجی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۵ ش.

۴۳. مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ویلفرد مادلونگ، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۶ ش.

۴۴. مناقب آل ابی طالب، محمد بن علی المازندرانی (ابن شهر آشوب)، نجف: مطبعة الحیدریة.

۴۵. مؤلفه‌های غلو نزد امامیه در پنج سده نخست هجری و تأثیر آن در فهم گزارش‌های رجالی متقدم، سید محمد هادی گرامی، پایان کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹ ش.

۴۶. نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، محمد بن محمد الادریسی، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۹ ق.

۴۷. نقض، عبد الجلیل قزوینی رازی، به کوشش: میر جلال الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ ش.

۴۸. «عبد الجلیل قزوینی رازی و اندیشه تفاهم مذهبی»، رسول جعفریان، مجله نور علم، ش ۴۷، ۱۳۷۱ ش.

۴۹. هدیه العارفین، اسماعیل پاشا البغدادی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق ..

۵. Andrew J. Newman, "The Nature Of The Akhbari- Usuli Dispute In Late Part", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of Safawid Iran, Gleave, R. "of Islam, THREE ۱۶۲- ۰۵۲), pp. ۲۹۹۱.) ۲No. ۵۵ London, Vol. Akhbariyya and Usuliyya." Encyclopaedia E. Edited by: Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas and Everett Rowson. Brill, ۲۰۰۲.

۲۵. Kohlberg, Etan and Mohammad Ali Amir- Moezzi, "Revelation and Falsification", The Muh. ammad al- Sayya- r- I ("), LEIDEN, brill, ۲۰۰۹.

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

۳۵. Kohlberg, Etan, "Some Imami shii Views on Taqiyya", Journal of the American Oriental Society, Vol. ۵۹, No. ۳, Jul.- Sep., ۱۹۶۹, pp. ۵۷۹- ۶۰۴. Published by: American Oriental Society

